نظرية ليفي بن جرشوم في خلق العالم في ضوء فلسفة ابن رشد

دكتور/ أشرف حسن منصور

الأستاذ المساعد بقسم الفلسفة – كلية الآداب

جامعة الإسكندرية

Abstract

This research deals with the historical background to the problem of foot and occurrence, and the overall Ben Gershom theory in the creation of the world, and criticism of Rushdie standards of creation, and the theory of Ibn Rushd in Atnahi time and movement in the face of Ben Gershom, then eat Find contradictions say Blattnahi the world on the one hand the future alone, and problematic to say creation of Article One old, and splits the divine act, then the researcher put notes on methodology Ben Gershom to prove creation and examined the overall context of the problem of foot and occurrence in Jewish thought from Maimonides to Spinoza, then concluded Find a conclusion and Bebleogeravia most important references Arab and foreign sources relevant to the subject Search

الملخص باللغة العربية

يتناول هذا البحث الخلفية التاريخية لإشكالية القدم والحدوث، ومجمل نظرية بن جرشوم في خلق العالم، ونقد رشدي لمعايير الخلق، ونظرية ابن رشد في لاتناهي الزمان والحركة في مواجهة بن جرشوم، ثم تناول البحث تناقضات القول بلاتناهي العالم من جهة المستقبل وحده، وإشكاليات القول بالخلق من مادة أولى قديمة، وانقسامات الفعل الإلهي، ثم قام الباحث بوضع ملاحظات على منهج بن جرشوم في إثبات الخلق وقام بدراسة السياق الكلي لإشكالية القدم والحدوث في الفكر اليهودي من موسى بن ميمون إلى سبينوزا، ثم اختتم البحث بخاتمة وبيبليوجرافيا بأهم المراجع والمصادر العربية والأجنبية ذات الصلة بموضوع البحث

المحتويات

مقدمة

أولاً – الخلفية التاريخية لإشكالية القدم والحدوث

ثانياً – مجمل نظرية بن جرشوم في خلق العالم:

١. معايير الخلق

٢. تناهي الزمان والحركة

٣. العالم مخلوق من مادة أولى قديمة

٤. أبدية العالم

ثالثاً – نقد رشدي لمعايير الخلق:

١. منهج بن جرشوم في معالجة إشكالية القدم والحدوث

٢. ثغرات في معيار الغائية

٣. رد رشدي على معيار الخصائص الحادثة

٤. نظرية ابن رشد في العناية هي نقد غير مباشر لدليل الحدوث على أساس الغائية

رابعاً – نظرية ابن رشد في لاتناهي الزمان والحركة في مواجهة بن جرشوم:

١. نقد بن جرشوم لمفهوم اللاتناهي عند أرسطو

٢. رد رشدي على تفنيد بن جرشوم للاتناهي الزمان الماضي

٣. طريقة بن جرشوم في إثبات حدوث الزمان الماضي

أ. الفصل بين الزمان والحركة وإدخال القوة والفعل في الزمان

ب. إثبات تناهي الزمان من حيث كونه كماً

ج. إثبات تناهي الزمان من حيث كونه صفة للجسم

٤. إثبات حدوث الحركة

أ. إثبات حدوث الحركة من حدوث حركة الأفلاك

ب. إرجاع حركة الأفلاك إلى المحرك الأول الثابت مباشرة

ج. رد ابن رشد على حجة استحالة حدوث الحركة من حركات لانهاية لها

د. رد ابن رشد على حجة حدوث الحركة بناءً على اختلافاتها ودخول السكون فيها

٥. إنكار قدم العالم على أساس مبدأ استحالة قطع اللامتناهي

أ. إثبات بن جرشوم لحدوث الزمان على أساس إمكان قطعه

ب. نقد ابن رشد لاستخدام "الآن" لإثبات حدوث الحركة

ج. خطأ معالجة البعد الزماني بالبعد المكاني، ومعالجة "الآن" على أنه نقطة

٦. نظرية ابن رشد في اللامتناهي الدائري كتصحيح لآراء بن جرشوم في حدوث الحركة

خامساً – تناقضات القول بلاتناهي العالم من جهة المستقبل وحده:

١. التناقض بين معايير الخلق والقول بأبدية العالم

٢. مواجهة بن جرشوم لتفنيد أرسطو لفكرة تناهي العالم في الماضي ولاتناهيه في المستقبل

٣. تفنيد بن جرشوم لحجة يحيى النحوي في تناه العالم من الطرفين

٤. لاتناهي العالم في المستقبل هو مجرد إمكان وليس ضرورة

٥. اختلاف حل بن جرشوم عن حل ابن رشد لاعتراض يحيى النحوي على أبدية العالم

٦. نقد ابن رشد لحجة اللاتناهي من طرف واحد

سادساً – إشكاليات القول بالخلق من مادة أولى قديمة:

١. نظرية بن جرشوم في الخلق من مادة أولى قديمة

٢. مقارنة بين توسط بن جرشوم وتوسط ابن رشد بين الخلق من العدم والخلق من شئ

٣. موقع المادة الأولى في مذهبي بن جرشوم وابن رشد

٤. إشكالية الخلق في وقت دون وقت آخر

٥. تصحيح نظرية بن جرشوم في المادة الأولى بناء على شرح ابن رشد لطبيعيات أرسطو

سابعاً – انقسامات الفعل الإلهي:

١. الفصل في فعل الخلق بين خلق الصور وإلحاق الصور بالمادة

٢. التمييز بين الإله كعلة فاعلة والإله كخالق

٣. الوقوع في خطأ إدخال الترتيب في أفعال الله

٤. الفصل بين فعل التعقل الذاتي وفعل الخلق

٥. الفصل بين فعل العلة الأولى ووجود مفعولاتها

ثامناً – ملاحظات على منهج بن جرشوم في إثبات الخلق:

١. إساءة بن جرشوم فهم موقف ابن رشد من إشكالية القوة اللامتناهية في الجسم المتناهي

٢. برهان حدوث الأجزاء لا يستطيع مواجهة نظرية ابن رشد

٣. تجاوز ابن رشد لبراهين الخلف

٤. النتائج المترتبة على اتباع بن جرشوم لترتيب أرسطو في تناول مسألة القدم

٥. تمييز ابن رشد بين الأدلة الجدلية والأدلة البرهانية في إثبات قدم العالم

تاسعاً – السياق الكلي لإشكالية القدم والحدوث في الفكر اليهودي من موسى بن ميمون إلى سبينوزا:

خاتمة

بيبليوجرافيا

مقدمة:

تتناول هذه الدراسة واحدة من أهم نظريات الفيلسوف اليهودي ليفي بن جرشوم **Levi Ben Gershom** (١٢٨٨ – ١٣٤٤) وهي خلق العالم[١]. وضع بن جرشوم هذه النظرية في القسم السادس والأخير من كتابه "حروب الإله" على الرغم من أنها كانت الدراسة الأولى التي بدأ بها. وعندما شرع في الكتابة فيها وجد أن قضية حدوث العالم وقدمه تتطلب التمهيد لها بأجزاء أخرى ضرورية يجب أن تسبقها، مثل مسائل خلود النفس والنبوة والعناية الإلهية وعلم الله للجزئيات والأفلاك السماوية ومحركاتها من العقول المفارقة. وبعد أن كانت إشكالية خلق العالم هي الأولى أصبحت الأخيرة في ترتيب موضوعات الكتاب. واستباقاً لما سيأتي تفصيله فيما يلي نقول إن العالم عند بن

---

[١]) فيلسوف وعالم رياضيات وفلك يهودي، يضمه مؤرخو الفلسفة إلى الرشدية اليهودية. ولد بمدينة بانيول على نهر السيز **Bagnol-sur-Ceze** بمقاطعة لانجدوك **Languedoc** بجنوب فرنسا. قضى أغلب حياته في مقاطعة الأورانج وهي أيضاً بجنوب فرنسا. يعد من أوائل الفلاسفة اليهود الذين قدموا شروحات على شروحات ابن رشد لأرسطو. كما قدم شروحات على بعض أسفار العهد القديم، وله أعمال في الفلك والرياضيات. تمثل عمله الفلسفي الأساسي في كتاب "حروب الإله" **Sefer Milhamot Ha-Shim/The Book of the Wars of the Lord**. قدم فيه نظريات فلسفية في خلود النفس والنبوة والعناية الإلهية وعلم الله وخلق العالم، تأثر فيها بابن رشد وموسى بن ميمون، كما اختلف عنهما في أشياء أخرى أهمها نظريته في خلود النفس، ونظريته في خلق العالم من مادة أولى قديمة، وهي موضوع هذه الدراسة. والكتاب ضخم وهو في ثلاثة مجلدات في ترجمته الإنجليزية، استغرق بن جرشوم في تأليفه الفترة من ١٣١٧ إلى ١٣٢٩. وقد اعتمدنا في دراستنا على هذه الترجمة، وتحتل نظريته في خلق العالم القسم السادس الأخير من الكتاب:

Levi ben Gershom (Gersonides), The Wars of the Lord. Volume Three. Translated by Seymour Feldman. The Jewish Publication Society, Philadelphia/ The Jewish Theological Seminary of America (New York – Jerusalim: 1999/ 5759).

حول حياة بن جرشوم وأعماله ومجمل فكره انظر:

Encyclopedia Judaica, Second edition, Volume 12, pp. 698-699.

أما بخصوص نطق اسمه، فنحن نفضل النطق الأصلي له وهو النطق العبري ***Levi ben Gershom***، (ليفي بن جرشوم) ولا نفضل اسمه اللاتيني وهو جرسونيدس ***Gersonides*** . وقد عُرِف بن جرشوم بأسماء عديدة في موطنه الأصلي وفي العالم اللاتيني، منها "ليو البانيولي" ***Leo de Bagnols***، وليو العبري ***Leo Hebraeus***. أما عن عنوان كتابه "حروب الإله" فيعني "حروب من أجل الإله"، أي جهاد ديني من أجل الدفاع عن العقيدة اليهودية.

جرشوم مخلوق، لكن لا من العدم بل من مادة أولى قديمة غير متعينة. وعلى الرغم من أنه مخلوق إلا أنه أبدي من جهة المستقبل، أي أنه لا يفنى. والواضح أن نظرية بن جرشوم في العالم تنتمي إلى الاتجاه الأفلاطوني وهي إعادة صياغة لنظرية أفلاطون في العالم والتي تنص على أن للعالم بداية لكن ليس له نهاية، وأن العالم ذاته مخلوق لكن من مادة أولى غير مخلوقة. وكان بن جرشوم على وعي بالأصل الأفلاطوني لهذه النظرية وأشار إلى ذلك بوضوح، لكنه أقام تعديلات جوهرية عليها كما سوف نرى.

ولأن ابن رشد (١١٢٦–١١٩٨) كان آخر الفلاسفة السابقين على بن جرشوم والذي كان صاحب نظرية شهيرة في قدم العالم، أعاد بها صياغة أفكار أرسطو وأيدها بأدلة كثيرة، ولأن بن جرشوم قد أسس نظريته في الخلق على أساس نقده لأرسطو، فإننا نهدف في هذه الدراسة عقد مقارنة بين بن جرشوم وابن رشد في مسألة القدم والحدوث، محاولين تقديم رد رشدي على نظرية بن جرشوم في الخلق، وعاقدين في سياقها حواراً افتراضياً بينهما. فلو افترضنا أن ابن رشد قد قرأ كتاب بن جرشوم ونظريته في الخلق، فماذا سيكون رده عليه؟ كان سيرد عليه من داخل نظريته هو وبناءً على الحلول التي قدمها بنفسه لإشكاليات القدم والحدوث مثلما فعل ذلك في "تهافت التهافت" و"فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة" وباقي مؤلفاته الأخرى وشروحه على أرسطو[٢].

---

[٢] قدم سيمور فيلدمان مترجم كتاب "حروب الإله" إلى الإنجليزية دراسة حديثة عن مجمل فكر بن جرشوم:

Feldman, Seymour, Gersonide: Judaism Within the Limits of Reason. (Oxford. Portland. Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2010).

ونلاحظ على هذا الكتاب أنه همش الأثر الرشدي في بن جرشوم وأبرز الأثر الميموني في مسألة قدم العالم، وقدم فلسفة بن جرشوم على أنها كانت حواراً مع ابن ميمون أكثر من كونها حواراً مع ابن رشد؛ وهذا عكس المقدمات التحليلية التي وضعها فيلدمان نفسه لكل باب من أبواب كتاب بن جرشوم في ترجمته الإنجليزية، إذ أبرز الأثر الرشدي أكثر مما فعل في كتابه. والحقيقة أن عدد المرات التي ذكر فيها بن جرشوم ابن رشد في "حروب الإله" أكثر بكثير من عدد مرات ذكره لابن ميمون، وهذا عكس ما نجده في كتاب فيلدمان. ففي الفلسفة النسقية كان بن جرشوم تلميذاً لابن رشد، حتى في حالات اختلافه عنه، واعتمد على شروح ابن رشد بالكامل في معرفة فلسفة أرسطو وآراء شراحه الذين لم يكن مطلعاً على شروحاتهم إلا من خلال الشروح الرشدية: الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي. وقد عمل فيلدمان على تهميش أثر ابن رشد في بن جرشوم في مسألة قدم العالم وحدوثه بوجه خاص، لكنه لم يهمشه في مسألة النبوة ومسألة خلود النفس. فقد ذكر فيلدمان ابن رشد في موضوع النبوة في صفحات ١٤٦، ١٤٨، ١٥٢ – ١٥٥، وذكره

ونود أن نلفت الانتباه إلى أن القارئ لن يعثر في هذه الدراسة على مجرد مقارنة بين بن جرشوم وابن رشد، بل أيضاً على رؤية تحليلية فاحصة في فلسفة ابن رشد نفسها بوضعها إزاء نظرية بن جرشوم في الخلق. ذلك لأن فلسفة ابن رشد تزداد وضوحاً عند مقارنتها بالذين تأثروا بها أو خرجوا عنها؛ ويتضح النص الرشدي أكثر ويزداد عمقه وتنكشف أبعاده ومستوياته المتعددة الكامنة فيه عند وضعه في المرآة العاكسة للدراسات المقارنة. كما أن هذه الدراسة ليست منحصرة في مقارنة نظرية فيلسوف واحد فقط بابن رشد، بل تشمل مقارنة كل نظريات الخلق التي تأثر بها بن جرشوم والتي أخذ عنها أو طورها وعدلها بفلسفة ابن رشد؛ ذلك لأن بن جرشوم كان يقف وراءه تراث طويل من نظريات الخلق، الكلامية والفلسفية، ونظريات أخرى في القدم، وبالتالي فالدراسة سوف تتعرض بالضرورة لطريقة تعامل ابن رشد مع نفس التراث السابق لإشكالية القدم والحدوث والذي تعامل معه بن جرشوم. فإذا كان بن جرشوم قد استفاد من نظرية أفلاطون في الخلق من مادة أولى قديمة وفي حدوث العالم وأبديته في الوقت نفسه، فالواجب علينا البحث في موقف ابن رشد من نظرية أفلاطون هذه؛ وإذا كان بن جرشوم قد استفاد من نقد يحيى النحوي لقدم العالم – عند أرسطو وعند بروقلس – فالواجب علينا أيضاً معرفة موقف ابن رشد من يحيى النحوي وكيفية رده على اعتراضاته على نظرية القدم. وإذا كان بن جرشوم يقدم نقداً لأرسطو في قدم العالم، فالأوجب علينا معرفة كيفية دفاع ابن رشد عن أرسطو وكيفية إعادة بنائه للمذهب الأرسطي كي يكون أكثر إحكاماً في مواجهة ناقديه.

والخلاصة أن الدراسة تتوسع وتمتد إلى ما يتجاوز مجرد المقارنة، إلى استكشاف الأبعاد المتعددة لفلسفة ابن رشد، متخذة من بن جرشوم نقطة انطلاق ومحوراً يدور حوله النقاش. وسبب اختيارنا لبن جرشوم بالذات أننا نجد في كتابه إعادة بناء لنفس النظريات الكلامية الإسلامية في الخلق، وصياغة جديدة لها مدعمة بمزيد من الحجج التي نجد

= في موضوع خلود النفس في صفحات ١٨٩ – ١٩٥، أما في الفصل الذي يتناول خلق العالم فابن رشد مختف تماماً ويظهر فيه ابن ميمون بكثرة.

أصلها في علم الكلام الأشعري والذي يرجع بعضها إلى يحيى النحوي (٤٩٠-٥٧٠)، المصدر الأول لكل نظريات الخلق في العصر الوسيط.

أولاً – الخلفية التاريخية لإشكالية القدم والحدوث:

لم يكن بن جرشوم يضع نظريته في خلق العالم في فراغ، بل كان يقف على تراث فلسفي سابق عليه تنازعت فيه نظريات القدم ونظريات الحدوث، سواء في الفكر اليوناني أو الفكر الإسلامي. ففي الفكر اليوناني قدم أرسطو وبعض شراحه وبعض تابعيه حججاً تثبت قدم العالم مثل بروقلس (٤١٢-٤٨٥)، وعارضه فيها الفيلسوف السكندري يحيى النحوي وقدم ردوداً عليها.

وانتقل النزاع إلى الفكر الإسلامي وسادته النقاشات والنزاعات الفلسفية بين القائلين بالقدم من الفلاسفة والقائلين بالحدوث من المتكلمين أساساً ومن بعض الفلاسفة أيضاً، وأبرزهم الكندي. كما كانت هذه الإشكالية هي مدار النزاع بين الغزالي من جهة والفارابي وابن سينا من جهة أخرى، من أجلها كفر الغزالي الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" (وهو لا يقصد منهم سوى الفارابي وابن سينا) في القول بقدم العالم؛ ورد عليه ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت" ليدافع عن الفلسفة وحق التفلسف. وتمثل نظرية بن جرشوم في خلق العالم استمراراً لهذا النزاع الفلسفي القديم وحلقة هامة في تاريخه ومرحلة فارقة في تطوره؛ خاصة وأن الفكر اليهودي السابق على بن جرشوم قد شهد نفس هذا النزاع الذي انتقل إليه من الفكر الإسلامي وتميز باستفادة المفكرين وعلماء الكلام والفلاسفة اليهود من نظرائهم المسلمين. إذ نجد المتكلم اليهودي سعيد بن يوسف الفيومي (٨٨٢/٨٩٢-٩٤٢) (المعروف في الغرب باسم سعديا جاؤون) يقول بالخلق من العدم مكرراً المتكلمين المسلمين[٣]، وموسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤) يرفض

[٣]) هاري أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين. ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني. المجلد الثاني. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥، ص ٥٠٩ – ٥١٠.

الفصل في المسألة لكنه يقبل الخلق على أساس ديني فقط[٤]، وصمويل بن تيبون (١١٥٠–١٢٣٠) يقول بالقدم على أساس سينوي[٥]، وإسحق البلاغ (النصف الثاني من القرن الثالث عشر) يقول بالقدم والخلق معاً على أساس نظريته في الخلق القديم والتي هي صياغة مختلفة لنظرية ابن رشد[٦]. وقد جاء ليفي بن جرشوم على هذه الخلفية السابقة وناصر قضية خلق العالم، كما خالف موسى بن ميمون أشهر فلاسفة اليهود في العصور الوسطى الذي ذهب إلى استحالة تقديم برهان على القدم أو على الحدوث، إذ المسألة لديه جدلية، وبراهين أرسطو على القدم حسب ابن ميمون لا ترقى إلى البرهان الصحيح الكامل. اعترض بن جرشوم على ابن ميمون وذهب إلى إمكانية تقديم براهين على خلق العالم، وبراهين معاكسة على استحالة قدم العالم.

---

[٤] موسى بن ميمون: دلالة الحائرين. عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين أتاي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٨. يقول ابن ميمون: *"فإذا صح لي ذلك وكانت هذه المسألة، أعني قدم العالم أو حدوثه، ممكنة، كانت عندي مقبولة من جهة النبوة التي تبين أموراً ليس في قوة النظر الوصول إليها"* ص ٣١٦. ذهب الكثير من المفكرين، يهود وغير يهود، إلى أن لابن ميمون مذهباً مستوراً في كتابه "دلالة الحائرين" وهو قدم العالم، وأنه أخفاه بمهارة عالية كي لا يُتهم في دينه ويُكفَّر. ونحن نثق في صحة هذا الرأي لأن محنة ابن رشد وما تعرضت له الفلسفة في بلاد الأندلس وفي باقي العالم الإسلامي دفع ابن ميمون لإخفاء مذهبه الحقيقي. وكان عدد من مفكري اليهود قريبي العهد بابن ميمون يتبنون نفس الرأي، وعلى رأسهم مترجم "دلالة الحائرين" من العربية إلى العبرية وهو صمويل بن تيبون. أنظر في ذلك:

Aviezer Ravitzky: "Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the 'Guide of the Perplexed'". Association for Jewish Studies Review, vol. 6, (1981), pp. 87 – 123.

ومن أشهر المحدثين الذين تمسكوا بهذا الرأي ليو شتراوس، وشلومو باينز مترجم "دلالة الحائرين" للإنجليزية.

[٥] أي على أساس نظرية الفيض السينوية، حيث يكون العالم فائضاً منذ الأزل عن الإله، وهو في ذلك يختلف عن نظرية قدم العالم عند ابن رشد والتي تبتعد عن الفيض السينوي وتقول بالقدم على أساس قدم الحركة وقدم المحرك الأول دائم الحركة وهو الفلك المحيط كما سوف يتضح تباعاً. حول نظرية ابن تيبون السينوية في قدم العالم انظر:

Gad Freudenthal, "Samuel Ibn Tibbon's Avicennian Theory of an Eternal World". Aleph, no. 8 (2008), pp. 41-129.

[٦] زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. دار التنوير، بيروت. طبعة ٢٠٠٧. ص ٢٩٦ – ٣٠٤.

وقبل ظهور بن جرشوم كان ابن رشد هو آخر الفلاسفة الذين ناصروا نظرية قدم العالم، إذ قدم لها الكثير من البراهين المنتشرة في كل أعماله، سواء أعماله السجالية مثل *"فصل المقال"* و*"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"* و*"تهافت التهافت"* ، أو شروحاته على أرسطو. رد ابن رشد على هجوم الغزالي على الفلاسفة ودافع عن العلم الأرسطي ضد الكلام الأشعري، ونقى المنظومة الأرسطية من التأويلات الأفلاطونية المحدثة التي كانت منتشرة قبله لدى الفارابي وابن سينا، وزاد من نظرية قدم العالم دعماً، من داخل مذهب أرسطو وحسب ما يقتضيه هذا المذهب، ومن إبداعه الخاص. ولأن بن جرشوم يضع نظريته في خلق العالم في مقابل توقف ابن ميمون عن الحسم فيها وتوضيحه استحالة تقديم برهان سواء على القدم أو على الحدوث، وكذلك في مقابل ابن رشد ونظريته في القدم، فإن هدفي في هذه الدراسة هو وضع نظرية بن جرشوم في خلق العالم في مقابل نظرية ابن رشد في القدم، لنرى إذا ما كان بن جرشوم قد نجح أو لم ينجح في تقديم بديل عن النظرية الرشدية في القدم، وما إذا كانت النظرية الرشدية ستظل صامدة أم لا، أمام نقد بن جرشوم لقدم العالم.

ولأن ابن رشد قد سبق وأن دافع عن قدم العالم ووضع نظرية خاصة به في القدم تتميز بالجدة والأصالة وبها الكثير من الإضافات الرشدية التي لا نجدها عند أرسطو، فإن مهمتنا في هذه الدراسة هي مقابلة نظرية ابن رشد في القدم بنظرية ابن جرشوم في الخلق، ومحاولة استخراج نقد رشدي لنظرية بن جرشوم، والفحص عما إذا كان بن جرشوم قد نجح في وضع براهين لا يرقى إليها الشك على الخلق أم لا. والذي يجعلنا نختار ابن رشد لوضعه إزاء بن جرشوم في مسألة القدم والحدوث هو أن نظرية قدم العالم قد وصلت إلى قمة تطورها ونضجها على يد ابن رشد، كما أنها لديه تمثل أحد محاور التوتر القائم بين الدين والفلسفة. لقد انشغل بن جرشوم في كتابه في الرد على قدم العالم عند أرسطو، إذ كان أرسطو هو هدفه الأساسي من كل انتقاداته. لكن سبق لابن رشد أن دافع عن أرسطو في "تهافت التهافت" وطور المذهب الأرسطي وأعاد بناءه فيما يخص نظرية قدم العالم في هذا الكتاب وفي الكثير من شروحاته على أرسطو وخاصة *"تفسير ما بعد

الطبيعة" **و***"في جوهر الأجرام السماوية"* **و***"تلخيص الكون والفساد"* **و***"جوامع السماع الطبيعي"*. **إن اختيار بن جرشوم للرد على أرسطو وحده إنما يعني أنه اختار الهدف الأسهل، إذ كان سيلاقي صعوبة شديدة إذا كان قد اختار ابن رشد. ذلك لأن حجج قدم العالم عند أرسطو معرضة للنقد بالفعل نظراً لعدم وضع أرسطو لها في شكل مرتب ونسقي. أما ابن رشد الذي عمل على إعادة بناء المنظومة الأرسطية كلها والذي ركز على إشكالية القدم والحدوث في "تهافت التهافت" فهو الذي خرجت نظرية قدم العالم على يديه أكثر انضباطاً واكتمالاً من وضعها لدى أرسطو. لأن أرسطو كان دائماً ما يتناول هذه الإشكالية في سياق معالجته لموضوعات أخرى أعطاها الأولوية في الاهتمام مثل نظرياته في العلل الأربع والحركة والزمان والجوهر والسموات.**

ولأن بن جرشوم يوجه كل انتقاداته إلى أرسطو وحده متجاهلاً ابن رشد الذي أعاد بناء المنظومة الأرسطية كلها، فلنبحث فيما إذا كان دفاع ابن رشد عن أرسطو وصيغته الجديدة للأرسطية يصلحان في مواجهة رشدية لبن جرشوم أم لا[٧]. وحتى إذا كان بن

---

[٧]) لا نعرف على وجه اليقين ما إذا كان بن جرشوم قد عرف "تهافت التهافت" لابن رشد أم لا. وكل ما لدينا من معلومات عن هذا الموضوع ترجح أنه كان يعلم بوجود هذا الكتاب، أما حصوله عليه وقراءته فلا نملك على ذلك دليلاً، لأن بن جرشوم لم يكن يعرف العربية وكان يقرأ أعمال ابن رشد المترجمة إلى العبرية فقط. وقد تتلمذ بن جرشوم على مؤلفات موسى بن ميمون، وربما عرف بوجود كتاب التهافت منه. وقد ترجم إسحق البلاغ أجزاء من "تهافت التهافت" إلى العبرية في ثمانينيات القرن الثالث عشر، أي نفس العقد الذي ولد فيه بن جرشوم (١٢٨٨) وانتشرت هذه الترجمة انتشاراً محدوداً. والترجمة الكاملة أنجزها كالونيموس بن داوود بن تودروس **Calonymos ben David ben Todros** حوالي ١٣٢٨، وهي نفس السنة التي أتم فيها بن جرشوم كتابه. وكان كالونيموس فرنسياً يهودياً من مواطني جنوب فرنسا مثل بن جرشوم. وذكر موسى النارِبوني ترجمة أخرى كاملة أجمع الباحثون على أنها أقدم من ترجمة كالونيموس وأرجعوها إلى ١٢٥٠، وذكر **M.C. Hernandez** أنها لشخص يدعى إسحق، ربما يكون هو إسحق البلاغ. لكن المعروف أن إسحق البلاغ قد ترجم أجزاء من كتاب الغزالي "مقاصد الفلاسفة" سنة ١٢٩٢، فكيف يكون قد ترجم "تهافت الفلاسفة" قبل ذلك باثنين وأربعين سنة؟ فربما يكون شخص آخر غيره هو صاحب ترجمة سنة ١٢٥٠. يبقى إذن احتمال قوي بمعرفة بن جرشوم بوجود كتاب ابن رشد كما قلنا، مع وجود شك فيما إذا كان قد اطلع عليه أم لا.

جرشوم لم يقرأ "تهافت التهافت"، فهذا ليس عذراً، إذ كان على معرفة وثيقة جداً بشروحات ابن رشد على أرسطو، وقدم هو نفسه شروحات على شروحات ابن رشد، وكان أول الفلاسفة اليهود الذين ظهرت لديهم ظاهرة شرح الشرح هذه والذين استخدموا شرح ابن رشد كنص مستقل عن النص الأرسطي يستحق بذاته الشرح[٨]، لما لاحظوا فيه من جدة واستقلال عن النص الأرسطي. والدليل على أن شروحات ابن رشد تحتوي على كل أفكاره التي وضعها في "تهافت التهافت" لكن مبرهناً عليها (في حين أنها موضوعة في صورة سجالية في التهافت) أن ابن رشد كان دائماً ما يحيل القارئ طوال كتاب التهافت

حول الترجمات العبرية لتهافت التهافت انظر مقدمة محقق الكتاب الأستاذ أحمد محفوظ، في ابن رشد: تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨. ص ٩٣ – ٩٤.

٨) من أحدث الدراسات التي كشفت عن دور بن جرشوم في انتشار دراسة فلسفة ابن رشد بين اليهود، دراسة روث جلاسنر، والتي انتهت إلى القول إن بن جرشوم قد لعب دوراً مركزياً في انتشار شروحات ابن رشد في المجتمعات اليهودية بجنوب فرنسا، وكان الشخص المحوري في مجموعة من الباحثين الذين تخصصوا في شرح شروحات ابن رشد. وقد قدم بن جرشوم شروحات على كل شروحات ابن رشد الصغرى والوسطى على مؤلفات أرسطو الطبيعية، مثل السماع الطبيعي والكون والفساد والسماء والعالم والآثار العلوية والنفس، وعلى بعض مؤلفاته المنطقية:

Ruth Glasner: "Levi ben Gershom and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century". The Jewish Quarterly Review, vol. 86, no.1 / 2 (Jul.-Oct. 1995), pp. 51-90 (P. 76).

دراسة أخرى تناولت نفس الموضوع وهي للباحثة سارة كلاين براسلافي، لكن بالتركيز على منهج بن جرشوم في شرح ابن رشد وعلى بنية شروحات بن جرشوم واختلافها عن النص الرشدي والنص الأرسطي الأصلي، والأخطر من كل ذلك هو تناولها لدور هذه الشروحات في تأليف بن جرشوم لكتابه "حروب الإله"، إذ تثبت الباحثة أن بن جرشوم كان منشغلاً في كتابة شروحاته على ابن رشد أثناء كتابته لـ"حروب الإله"، وأن بن جرشوم قد وضع لهذا الكتاب صيغتين، واحدة أولية بين ١٣١٧ و١٣٢١ والثانية معدلة ومنقحة بين ١٣٢٥ و١٣٢٩، وأن شروحاته على ابن رشد وضعها بعد إتمامه للصيغة الأولى وقبل بدء العمل في الصيغة الثانية، أي بين ١٣٢١ و١٣٢٤:

Sara Klein-Braslavy: "Gersonides as Commentator on Averroes", in, Without any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge. Translated by Lenn J. Schramm (Brill: Leiden. Boston, 2011), first published in French in 2003. P. 183.

وتأثير هذه الشروحات واضح تماماً في كتاب بن جرشوم، إذ يحيل إلى ابن رشد في مواضع كثيرة جداً ومنتشرة عبر الكتاب كله. لكن الحقيقة أن أقل عدد للمرات التي ذكر فيها بن جرشوم اسم ابن رشد ورد في القسم السادس الأخير الخاص بخلق العالم، والتركيز فيه هو في الرد على أرسطو لا على ابن رشد. لكن كان ابن رشد هو الأولى في الرد عليه كما سوف يتضح من هذه الدراسة.

إلى شروحه على أرسطو كي يعثر فيها على برهان ما يضعه بصورة سجالية للرد على الغزالي والأشعرية[٩].

ثانياً – مجمل نظرية بن جرشوم في خلق العالم:

تسير حجج بن جرشوم في خلق العالم في أربع خطوات: ١) مجموعة من البراهين تثبت خلق العالم من جهتين. الجهة الأولى هي إثبات أن السموات مخلوقة. فهو يبدأ أولاً في تحديد المعايير التي تجعل من شئ ما مخلوقاً، وينزلها على السموات ويحكم بها على خلق السموات. والجهة الثانية يثبت بها أن الزمان والحركة مخلوقان وذلك عن طريق إثباته لاستحالة قدمهما، وهو ما يعرف ببرهان الخُلف **Reductio ad Absurdum** ٢) مجموعة من البراهين تثبت الخلق من مادة أولى قديمة، وهي صيغة معدلة من نظرية أفلاطون في الخلق. ٣) برهان على عدم قابلية العالم للفناء. ٤) انتقادات مفصلة لنظرية أرسطو في قدم العالم وتفنيدات لاعتراضاته على نظرية الخلق.

١. معايير الخلق:

أول خاصية تجعل شيئاً ما مخلوقاً أن يكون وجوده من أجل غاية نهائية. والسموات عنده تؤم هدفاً واحداً نهائياً وهو حفظ العالم الأرضي وبالتالي فهي مخلوقة. هذا هو أول معيار للخلق عنده، ويمكن تسميته بمعيار الغائية[١٠].

---

٩) من عبارات ابن رشد الدالة على كلامنا: *"وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع"* ص ١٣٣ (يقصد نظريته في وحدة النفس وانتفاء تعددها بعد الموت)، وهي إحالة إلى كتاب النفس؛ *"وهذا كله فلا تطمع ها هنا في تبينه ببرهان، وإن كنت من أهل البرهان فانظره في مواضعه"* (ص ١٤٦) وهو هنا يحيل القارئ إلى كتاب السماء والعالم بخصوص ضرورة حركة الأفلاك ومناسبتها للحياة على الأرض؛ *"وهذا كله بيِّن ها هنا بهذا النحو من الإقناع، وهو بيِّن في موضعه ببرهان... فإن كنت تحب أن تكون من أهل البرهان فعليك التماسه في موضعه"* ص ١٤٦، أي كتاب السماء والعالم أيضاً؛ *"وهذا شئ قد بينه الحكيم في السماع"* ص ١٥٤، أي كتاب السماع الطبيعي لأرسطو؛ *"والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة، على ما تبين في العلوم"* ص ١٦١، أي مقالة الدال من كتاب ما بعد الطبيعة؛ *"وقد قيل من أي جنس هي هذه المقدمات في كتاب البرهان"* ص ٢٠٦، أي التحليلات الثانية؛ *"ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس"* ص ٢٨٩؛ *"... على ما تبين في كتاب الكون والفساد"* ص ٣٠٥.

10) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op.cit., P. 239.

وثاني خاصية تميز الأشياء المخلوقة عن غير المخلوقة أن الأولى تكشف عن صفات غير جوهرية Non-essential Properties، أي صفات غير مقومة لوجود الشئ ولا مرتبطة بوجوده. فالخشب مثلاً يمكن أن يتخذ أشكالاً مختلفة مثل الكرسي والمائدة وليس وجوده كخشب مرتبطاً بشكل بعينه، وبالتالي فهو مخلوق. ولأن أفعال الأجرام السماوية مختلفة ولا تتخذ هيئة واحدة فهذا يعني أنها مخلوقة[١١]. وكان بن جرشوم يقصد من ذلك أن الضوء المنبعث من الأجرام السماوية يختلف في ألوانه، وأن حركاتها مختلفة في السرعة والاتجاه، وأن تأثيرات الشمس مختلفة، فهي تذيب أشياء وتجمد أشياء أخرى، وتبيض أشياء وتسود أشياء. ونظراً للتأثيرات المختلفة لأفعال الشمس فإن هذا يعني أن صفاتها مختلفة وليست داخلة في ماهيتها من حيث إنها من عنصر واحد، مما يعني أنها مخلوقة[١٢]. وملخص هذا المعيار أنه إذا كانت صفات الشئ مختلفة فهذا يعني أنه مخلوق. وهذا المعيار هو صيغة جديدة لدليل الحدوث الكلامي كما سوف يتضح. إذ يستند على ما في الشئ من صفات حادثة أو أعراض للحكم عليه كله بالحدوث.

ثالث خاصية تجعل شيئاً ما مخلوقاً أن يكون سلوكه موجهاً نحو هدف آخر غير ذاته. والسموات عنده تكشف في أفعالها، أي حركاتها وخصائصها، عن أنها جميعاً من أجل شئ غير ذاتها وهو حفظ العالم الأرضي ودوام الحياة فيه، وبالتالي فهي مخلوقة.

---

[11]) Ibid., P. 241.

[١٢]) صحيح أن ابن رشد قد سبق وأن قدم هذا المثال بعينه، إلا أن توظيفه له يختلف عن توظيف بن جرشوم. يوظفه ابن رشد ليثبت أن الكثرة يمكن أن تصدر عن الواحد دون أن يكون هذا الواحد متعدداً ودون أن تدخل الكثرة فيه، مثل الشمس التي يصدر عنها فعل واحد لكن تتكثر آثاره بحسب المواد القابلة لهذا الفعل. أما نفس المثال فيستخدمه بن جرشوم ليثبت أن كثرة واختلاف الآثار دليل على حدوث ذلك الشئ الذي تصدر عنه هذه الآثار. وربما كان بن جرشوم مستقياً من هذا المثال دليلاً على الحدوث من فكرة نجدها عند ابن رشد في تهافت التهافت لكنه يستخدمها للتمييز بين الفعل الحادث والمادة الحادثة القابلة لهذا الفعل، ليثبت أن الفعل نفسه يمكن ألا يكون حادثاً ويكون الحدوث للموضوع القابل للفعل، وذلك عندما ذهب إلى أن الكثرة الدالة على الحدوث ليست في الفعل نفسه بل في القابل له من المواد. ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٨٧ – ١٨٨. وهكذا نرى أن نفس المثال يستخدمه ابن رشد دليلاً على القدم ويستخدمه بن جرشوم دليلاً على الحدوث.

يقول بن جرشوم: *"إننا نذهب إلى أن هناك أشياء كثيرة في العالم السماوي هي من أجل أشياء أخرى غير ذاتها. وهذا هو بالضبط أحد معايير الجوهر المخلوق كما ذكرناها آنفاً... ومن الواضح أن كل هذه الخصائص المذكورة هي من أجل حفظ شئ آخر، أي الأرض. وبالتالي فبما أنه واضح مما سبق أن كل ما يكشف عن شئ وجود من أجل شئ آخر هو مخلوق بالضرورة، فيتبع هذا أن السموات مخلوقة"*[١٣]. هذا المعيار يمكن تسميته بمعيار التخصيص، لأنه قائم على الحجة التي كانت منتشرة في مذاهب خلق العالم قبل بن جرشوم والتي تسمى حجة التخصيص أيضاً. وسميت بحجة التخصيص لأنها تقول إن صفات العالم مخصوصة، أي تؤم هدفاً خاصاً هو حفظ العالم الأرضي، والعالم الأرضي يؤم هدفاً مخصوصاً هو حفظ النوع البشري فيه. وهي تسمى حجة التخصيص أيضاً لأنها تسعى نحو الاستدلال على الخلق من الملامح الخاصة (الجزئية والحادثة) للعالم.

٢. تناهي الزمان والحركة:

يثبت بن جرشوم خلق العالم بإثباته لتناهي الزمان والحركة. ولأنه يريد الإبقاء في الوقت نفسه على فكرة أبدية العالم، أي لاتناهيه من جهة المستقبل، فهو يثبت تناهي الزمان الماضي وحده. وهو لا يقدم برهاناً مباشراً على تناهي الزمان الماضي، بل برهاناً غير مباشر يثبت استحالة لاتناهي الزمان الماضي. وإثبات قضية بإثبات استحالة نقيضها هو ما يسمى ببرهان الخلف[١٤] **Reductio ad Absurdum.**

---

[13]) ***Ibid., P. 258.***

[١٤]) يُعرِّف التهانوي برهان الخلف على أنه *"القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، ويقابله القياس المستقيم"* ؛ وهو استثنائي لكونه لا يثبت المطلوب بل يثبت أن نقيضه محال وبالتالي فهو يثبت المطلوب بطريق غير مباشر، أي من الخلف الذي هو نقيض المطلوب: *"وهكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه، وكلما ثبت نقيضه لثبت محال"* . وهو يسمى خلفاً بضم الخاء وسكون اللام أيضاً *"لأنه ينتج الباطل على تقدير عدم حقية المطلوب"* . التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم. تحقيق د. علي دحروج. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦ (مجلدان). المجلد الأول، مادة خلف، ص ٧٦٠ – ٧٦١.

يذهب بن جرشوم إلى أن فكرة لاتناهي العالم من الماضي تتناقض مع أفكارنا (أفكار الحس المشترك) حول الزمان ولا تتناسب مع القواعد القياسية حول اللاتناهي، والتي كانت سائدة في الفكرين القديم والوسيط. وأهم هذه القواعد أنه ليس هناك لاتناه أكبر أو أصغر من لاتناه آخر، وأن كل اللامتناهيات متساوية[١٥].

تقول حجة بن جرشوم إنه إذا كان الزمان الماضي قديماً، أي لامتناهياً، فلن يمكننا فيه التمييز بين الأزمنة الجزئية، لأن كل الزمان الماضي بأجزائه سوف يكون لامتناهياً. وبالتالي فإن الفترة من شهر إلى شهر لن تكون شهراً، أي لن تكون زماناً محدود المقدار بل سوف تكون زماناً لامتناهياً لوقوعها بين لامتناهيين، أي الزمان السابق عليها واللاحق لها[١٦]. وهذا محال بالطبع. فإذا قلنا إن الزمان الماضي لامتناه رفعنا الزمان كله ومعه كل التحديدات الزمانية الجزئية[١٧]، وهذا محال، لأن المشاهدة ترينا أن الأزمنة محدودة المقدار.

= لكن ليس برهان الخلف مطلق الصلاحية في إثبات المطلوب الذي هو نقيض المحال، إذ يمكن أن تكون القضية ونقيضها محالين وبالتالي يرتفعان معاً. وفي فلسفة ابن رشد الكثير من الأمثلة على قضيتين متناقضتين رفعهما ابن رشد معاً لكذبهما معاً، مثل القول بأن الإله إما أنه خارج العالم أو داخل العالم. فالقضيتان ينتج عن كل واحد منهما محال وبالتالي يرفعان معاً. وكذلك القضية القائلة إن العالم إما قديم أو محدث، إذ يرفعهما ابن رشد معاً ويقول بالحدوث الأزلي. والصورة الحديثة لرفع النقيضين معاً والوصول إلى قيمة وسطى ثالثة هو منهج هيجل الجدلي الذي يسير في خطوات ثلاث، قضية Thesis ونقيضها Antithesis، ثم يرفع القضية ونقيضها بالمركب Synthesis. أما إذا كان هيجل متأثراً بابن رشد في ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة فلسنا متأكدين من ذلك، ولا يمكننا معالجة هذه المسألة هنا إذ تخرج عن موضوع الدراسة.

[١٥] كان فيلدمان مترجم كتاب بن جرشوم على وعي بالأصل الكلامي لهذه الحجة ولذلك أشار في هامش ص ١٩٩ إلى كتاب ولفسون "فلسفة المتكلمين"، حيث يتوسع ولفسون في شرح هذه الحجة لدى علم الكلام الإسلامي. ونلاحظ نحن أن الغزالي قد أخذ نفس هذه الحجة من علم الكلام (الذي أخذها بدوره من يحيى النحوي) ونقد بها قدم العالم لدى الفلاسفة، وهو ما سوف يتضح فيما بعد، عندما نوضح أن رد ابن رشد على الغزالي يصلح لتوجيه نقد رشدي لبن جرشوم.

[16]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op.cit, P. 279.

[١٧] الحقيقة أن الزمان الذي يقصد بن جرشوم إثبات استحالة لاتناهيه ليس هو الزمان اللامتناهي Infinite كما يقول، بل هو الزمان اللامتعين indeterminate. إن اللامتناهي الذي لا يمكن فيه التمييز بين الأجزاء أو المقادير هو في

كانت الحجة السابقة خاصة بالزمان نفسه، والحجة التالية تتناول السرعة، لكنها هي الأخرى تثبت استحالة قدم الزمان. فإذا أردنا حساب سرعة كوكب ما في دورانه حول الأرض (كما كان يعتقد الوسيطيون، أو حول الشمس كما أثبت العلم الحديث)، فإن الدورات الأكثر للكوكب سوف تعني سرعة أكبر لهذا الكوكب، ودورات أقل لكوكب آخر سوف تعني سرعة أقل. لكن إذا كان الزمان الماضي لامتناهياً فسوف تكون أعداد الدورات التي يقطعها كل كوكب في الزمان الماضي لامتناهية. وبالتالي سوف تكون كل الكواكب قاطعة لدوراتها في الزمان اللامتناهي. وبما أنه ليس هناك أكثر ولا أقل في الزمان اللامتناهي، وبما أنه ليس هناك لامتناه أكبر أو أصغر من لامتناه آخر، فهذا يعني أن سرعاتها كلها سوف تكون متساوية. وهذا محال. فالملاحظة تثبت لنا أن سرعاتها غير متساوية بالفعل، مما يعني أن أزمنة دوراتها مختلفة. وبما أن هناك أزمنة مختلفة فالزمان متناه والعالم محدث[١٨].

٣. العالم مخلوق من مادة أولى قديمة:

على الرغم من أن بن جرشوم يقول بحدوث العالم وبأنه مخلوق، إلا أن الخلق عنده ليس من العدم **ex nihilo**، بل من مادة أولى قديمة؛ وذهب إلى أن نظرية الخلق من العدم تؤدي إلى محالات كثيرة، أهمها أنه إذا كانت المادة مخلوقة فمعنى هذا أن الخلاء موجود، لأن الخلاء سوف يكون ضرورياً كي تشغل المادة المخلوقة حيزاً من المكان وبالتالي سوف يكون وجوده سابقاً على وجود العالم. كذلك فإن الخلاء يجب أن يكون موجوداً مع العالم بعد الخلق، أي خارجه، وهو جزء الخلاء الأصلي الذي لم تملأه المادة الأولى[١٩]. لكن لأن الفكر الأرسطي قد أثبت استحالة الخلاء، فحدوث المادة

= حقيقته اللامتعين وليس هو اللامتناه الذي يقصده أرسطو. والفرق بين اللاتناهي واللاتعين كان معروفاً لدى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، وأحياه هيجل في العصر الحديث. وسوف نرى أن ابن رشد يلمس هذه الفكرة عندما يرد على النقد الموجه لقدم العالم.

18) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., pp. 291-292.
19) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., P. 325.

وخلقها من العدم مستحيل. ويذهب بن جرشوم إلى أن التوراة تدعم القول بالخلق من مادة أولى نظراً لما لاقاه من شواهد نصية كثيرة على ذلك.

ويقبل بن جرشوم كل المبادئ الفلسفية الخاصة باستحالة وجود شئ من لاشئ، واستحالة وجود جسم من لاجسم، واستحالة البدء في الوجود من العدم المطلق. وبناء على كل هذه الأسس يرفض الخلق من العدم ويقول بالخلق من مادة أولى. هذه المادة الأولى هي غير متعينة بإطلاق، بدون صورة وبدون قوة وهي أقرب إلى اللاوجود. وهو يؤول القول بالخلق من العدم تأويلاً جديداً بحيث يكون هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل ما يمكن أن نسميه العدم النسبي، وهو المادة العارية عن الصورة. يقول بن جرشوم:

"إن العالم مخلوق من شئ طالما كان متكوناً من جسم ما؛ وهو مخلوق من العدم طالما كان هذا الجسم عادماً للصورة" [٢٠]

ويرد بن جرشوم على الاعتراض على الخلق من مادة أولى والذاهب إلى أنها بذلك سوف تكون مساوية للإله في القدم ومشاركة له في كونها غير مخلوقة مثله وبذلك تنال نفس الشرف، مما يؤدي إلى خطورة إدخال شريك للإله في القدم. ويرد بن جرشوم بقوله إن هذا الاعتراض مبالغ فيه ويصل إلى حد الشطط. ذلك لأن هذه المادة، وإن كانت قديمة، إلا أنها ليست في محل مقارنة مع الإله أصلاً. ذلك لأنها بعكس الإله سلبية ومنفعلة وناقصة وهي مصدر الشر، وهي ليست أكثر من الدرجة التالية مباشرة للاوجود. وكل ما تفعله هذه المادة هو أن تمد الخلق بالقوام المادي الذي خلق منه العالم. والكمال والخير مصدرهما الإله لا المادة الأولى[٢١]. وبالتالي فليست هناك قيمة لقدم المادة وهي لا تشكل أي تهديد لوحدانية وتفرد الإله.

[20]) Ben Gershom, ***The Wars of the Lord,*** vol., III, op. cit., P. 330.
[21]) Ben Gershom, ***The Wars of the Lord,*** vol., III, op. cit., P. 325.

٤. أبدية العالم:

يبرهن بن جرشوم على عدم قابلية العالم للفناء من جهتين مختلفتين: من جهة العالم نفسه ومن جهة الإله.

فمن جهة العالم يذهب إلى أنه إذا كان هناك شئ قابل للفناء فيجب أن يكون من حيث المبدأ من نوع الكيانات التي تحتوي على مبدأ الفناء، إذ يجب أن يكون فيه سبب أو مبدأ لفنائه الممكن. وهنا يتساءل بن جرشوم عن هذا المبدأ. وهو يأخذه من أرسطو نفسه والذي يذهب إلى أن ذلك القابل للفساد هو المكون من عناصر متناقضة يكون فساده بانفكاكها بعد أن كانت متحدة فيه ومتحد بها، وهو المكون من مادة وصورة بحيث يكون فساده هو انفصالهما وبالتالي يتحلل ذلك الموجود. وبما أن الأجرام السماوية مكونة من جوهر متفرد خاص وبسيط وكامل وهي غير قابلة لأي نوع من الحركة سوى حركة النُقلة في المكان، فإن السموات غير قابلة للفناء لعدم احتوائها على مبدأ الفناء[٢٢]. إذ هي غير متكونة من مادة وصورة والتغير الوحيد الممكن لها هو حركة النقلة المكانية.

أما من جهة الإله فإذا كان الإله قادراً على تحطيم العالم فيجب أن يكون لديه سبب وجيه كي يفعل ذلك. وهو ليس لديه هذا السبب إذ من المستحيل أن يحطم ما خلقه. لأنه إذا كان العالم قابلاً للفناء فمعنى هذا أن العالم إما أنه كان مخلوقاً بعيب فيه يستلزم تحطيمه وإعادة بنائه من جديد، وإما أن يكون الإله عرضة للانفعالات البشرية من غضب على العالم وندم على خلقه إياه يدفعه لتحطيمه[٢٣]. والاحتمال الأول يتناقض مع كمال الإله الذي لا يمكن أن يخلق عالماً ناقصاً، والاحتمال الثاني يتعارض مع حكمة

---

[22]) Ibid., P. 319.
[23]) Ibid., pp. 319 – 320.

الإله ووحدانيته وتفرده وانفصاله المطلق عن البشر والذي يمنعه من مشاركتهم انفعالاتهم من غضب وندم[٢٤].

ثالثاً – نقد رشدي لمعايير الخلق:

رأينا فيما سبق كيف يؤسس بن جرشوم نظريته في خلق العالم على أساس البحث عن المعايير التي تجعل شيئاً ما مخلوقاً، ثم إنزال هذه المعايير على السموات. والحقيقة أن هذه المعايير ترجع في أصلها إلى علم الكلام الإسلامي، إذ نجدها منتشرة في المؤلفات الكلامية، وإلى علم الكلام اليهودي المتأثر هو نفسه بالمتكلمين المسلمين[٢٥]؛ وهي مركزة في كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي. وهي كذلك تطوير لنقد

---

[٢٤]) كان هذا هو عرض سريع لمجمل نظرية بن جرشوم في الخلق والتي عرضها في الجزء الأول من الكتاب السادس من كتابه "حروب الإله". أما الجزء الثاني فيتناول بالتأويل نصوصاً من التوراة ليثبت بها أن نظريته في الخلق من مادة أولى تتفق مع ما تقوله التوراة عن الخلق. لكن انتقل بن جرشوم إلى موضوع مختلف غطى الفصول من التاسع إلى الرابع عشر من هذا الجزء، وتناول فيه دور المعجزات في اختبار صدق النبي. ويبدو أن هذا الموضوع غريب عن الموضوعات السابقة وعن نظريته في خلق العالم. لكن ما يبرر لبن جرشوم تناوله في هذا المكان هو أن المعجزات وبالتالي صدق النبوة تقوم على إمكانية خلق العالم، فإذا نجح في إثبات أن العالم مخلوق أمكنه إثبات إمكان المعجزات وبالتالي صدق من أتى بها من الأنبياء. لأن العالم إذا كان قديماً فسوف يكون ثابتاً تسوده الحتمية والضرورة الشاملة، مما يعني عدم وجود مكان للخروج عن قوانين الطبيعة. أما إثبات الخلق فيفسح الطريق أمام القول بأن الخالق في مقدوره أن يعطل قوانين الطبيعة مؤقتاً لأنه خالقها. ومن هنا نرى أن ابن رشد كان أكثر عقلانية من بن جرشوم، لأن صحة النبوة لم تعد لديه بناء على الإتيان بمعجزة بل بناء على الإتيان بشريعة صالحة، فاختبار النبوة عند ابن رشد عملي وليس فائقاً للطبيعة كما عند بن جرشوم ومعظم مفكري اليهود القدماء.

[٢٥]) وهذا باعتراف موسى بن ميمون في "دلالة الحائرين"، إذ يقول: *"أما هذا النزر اليسير الذي تجده من الكلام في معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الجاؤنيين وعند القرائيين فهي أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام، وهي نزرة جداً بالإضافة إلى ما ألفته [فرق] الإسلام في ذلك"* ، ص ١٨٠. كما يتضح من الكثير من دراسات هاري ولفسون، وأهمها:

Harry Wolfson: "The Jewish Kalam", The Jewish Quarterly Review. Vol. 57 (1967), pp. 544-573.

يحيى النحوي لكل من نظرية أرسطو في قدم العالم[٢٦] ولأدلة برقلس على قدم العالم. ولأن ابن رشد قد رد على اعتراضات الغزالي[٢٧] على قدم العالم في "تهافت التهافت"، وواجه المنهج الكلامي في معالجة مسألة القدم والحدوث في كتابيه "فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، فسوف نعمل على استخراج نقد رشدي لكل حجج بن جرشوم على خلق العالم. فما يبرر لنا هذه المواجهة الرشدية لبن جرشوم وما يضفي عليها الشرعية أننا نجد لدى بن جرشوم تكراراً لكثير من الأدلة الكلامية على الخلق وكثير من الاعتراضات الكلامية على القدم.

---

[٢٦]) كتاب يحيى النحوي "ضد أرسطو في قدم العالم" مفقود، ولم يبق منه إلا الفقرات التي نقلها سمبليشيوس في شروحه على "السماع الطبيعي" وعلى "السماء والعالم". وقد جمعها كريستيان وايلدبرج في الكتاب التالي: ***Philoponus, Against Aristotle on the Eternity of the World. Translated by Christian Wildberg (London: Gerald Duckworht &co., 1987).***؛ وقد تمت ترجمة شروح سمبليشيوس الكاملة على هذين الكتابين، مما أعطانا لا مجرد الفقرات التي نقلها سمبليشيوس من النحوي، بل وردود سمبليشيوس عليها كذلك. وشروح سمبليشيوس التي ذكر فيها النحوي هي التالية:

Simplicius, On Aristotle Physics 8.1-5. Translated by Istvan Bodnar, Michael Chase & Michael Share. (London: Bloomsbury, 2012), 1117, 15- 1182, 34 (passim); Simplicius, On Aristotle Physics 8.6-10. Translated by Richard Mckirahan. (London: Duckworth, 2001), 1326, 38- 1336, 34; Simplicius, On Aristotle On the Heavens 1.2-3. Translated by Ian Mueller. (London: Bloomsbury, 2011), 25,22-91,20; Simplicius, On Aristotle On the Heavens 1.3-4. Translated by Ian Mueller. (London: Bloomsbury, 2011).

[٢٧]) حول حضور حجج يحيى النحوي في إبطال قدم العالم في كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي، انظر دراسة سعيد البوسكلاوي:

Said el-Bousklaoui: "Yahyā Al-Nahwī and Al-Ghazalī on the Proofs of Creation". M. ü. Ilahiyat Fakültesi Vakfi Yayinlari, nu.271. 900 Vefat Yilindu Imam Gazzali, Milletlerarasi Tartismali Toplanti 7-9 Ekin, Istanbul, 2011.

على الرغم من أن الأستاذ البوسكلاوي ينطلق من فرضية أن الغزالي لم يكن مطلعاً على أعمال يحيى النحوي المترجمة إلى العربية وأن حججه في تفنيد قدم العالم جاءت مستقلة عن حجج النحوي وبصياغات مختلفة واختلافات كثيرة، إلا أنه يلاحظ في الوقت نفسه تطابقات عديدة بينهما، وينتهي إلى النتيجة القائلة إن ظهور حجج يحيى النحوي في "تهافت الفلاسفة" جاء من تراث علم الكلام، والأشعري منه على وجه الخصوص، والتي صارت جزءاً من هذا التراث.

١. منهج بن جرشوم في معالجة إشكالية القدم والحدوث:

يبدو من الطريقة التي اتبعها بن جرشوم في إثبات خلق العالم أنها برهانية وتبتعد عن الجدل الكلامي الذي كان بن جرشوم على وعي بالانتقادات الموجهة إليه من معرفته الوثيقة بـ"دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون، تلك الانتقادات التي كانت امتداداً وتوسيعاً لنقد ابن رشد لمنهج المتكلمين في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة". فهو يقدم هذه الطريقة على أنها تفحص في أشياء العالم عن المعايير التي تجعل شيئاً ما مخلوقاً، وبذلك تبدو الطريقة كما لو كانت تجريبية واستقرائية، وبذلك تبتعد عن افتراضات وتخمينات الفلسفات التصورية، وكما لو كانت مخلصة للمبدأ الرشدي الشهير بعدم صحة قياس الغائب على الشاهد. وعلى الرغم من كل ذلك إلا أنها في النهاية طريقة كلامية كما سوف نثبت، وبالتالي معرضة للنقد الرشدي.

يرفض بن جرشوم البحث في إشكالية القدم والحدوث انطلاقاً من معرفتنا بالمبدأ الأول، أي الإله. *"فبما أن هذا البحث سوف يقودنا إلى اعتبار ما إذا كان ممكناً للإله أن يوجد أولاً بدون عالم ثم أن يوجد معه بعد أن يخلقه، أو ما إذا كان ضرورياً للعالم أن يكون أزلياً معه، فمن الواضح أن أي شخص يريد أن يقوم بفحص متكامل لهذه المسألة يجب عليه أن يعرف ماهية الإله... بحيث يستطيع أن يصل إلى حكم صادق حول ما إذا كان الإله يمكنه أن يكون فاعلاً في زمن وغير فاعل في زمن آخر... لكن هذا [الطريق] يجعل البحث كله صعباً، لأن معرفتنا بماهية المبدأ الأول غير دقيقة..."* [٢٨]. فبما أن معرفتنا بالإله ناقصة، وسوف تظل ناقصة، فلا يمكننا البحث فيما إذا كان من الممكن أن يكون الإله بدون العالم أولاً ثم يكون ومعه العالم، أو أن يكون العالم ملازماً له.

وبهذا الرفض لهذه الطريقة في التناول يتجنب بن جرشوم بمهارة الوقوع في أصعب اعتراض على نظريته في الخلق. ذلك لأن هذه الطريقة هي طريقة الفارابي وابن سينا في تناول مسألة القدم والحدوث والمعروفة بتقسيم الموجودات إلى واجب الوجود

---

[28]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., pp.217 – 218.

وممكن الوجود، وتقسيم واجب الوجود إلى واجب الوجود بذاته وهو الله وواجب الوجود بغيره وهو العالم. وبهذه الطريقة يكون العالم قديماً حسب الفارابي وابن سينا. وما يجعل بن جرشوم يتجنب هذه الطريقة أنها تؤدي حتماً إلى القول بقدم العالم وإلا وقعنا في إشكالية تعطل فعل الله فترة من الزمان قبل خلق العالم. وربما عرف بن جرشوم عيوب هذه الطريقة من دراسته لشروح ابن رشد على أرسطو وخاصة "تفسير ما بعد الطبيعة" الذي استشهد به بن جرشوم أكثر من مرة في كتابه. سبب آخر يجعل بن جرشوم يتجنب هذه الطريقة وهو أنها توقعه في نقطة رشدية حصينة لايستطيع مهاجمتها وهي مبدأ ابن رشد القائل إن وجود الفاعل الأزلي يستوجب أزلية فعله[٢٩]، والمبدأ القائل إن الموجود الأزلي أفعاله ليست متأخرة عنه[٣٠]. كذلك فإن ابن رشد يدافع عن هذه المبادئ بنقده لفكرة تراخي الإرادة عند الغزالي. ومن الواضح أن بن جرشوم تجنب الخوض في هذه الطريقة لأنها توقعه حتماً في القول بقدم العالم سواء قدمه حسب الفارابي وابن سينا أو حسب ابن رشد.

وعلى الرغم مما يبدو على طريقة بن جرشوم من أنها تتجنب الاعتماد على الغائب (الله) للحكم على الشاهد (العالم) وبالتالي الابتعاد عن الجدل الكلامي والتمسك بالبرهان، إلا أنها تقع في الجدل الكلامي من طرف آخر لم يكن بن جرشوم واعياً به. ذلك لأن بن جرشوم يعتمد في إثبات الخلق على إثبات استحالة أزلية السموات. ويبدو من هذه الطريقة في البرهان أنها منطقية، إلا أنها ليست كذلك، فهي تستدل بالجزء (السموات) على الكل (العالم)، وتنزل حكم الجزء على الكل، وبذلك تكرر دليل حدوث الأعراض الكلامي لكن بصورة أخرى مطبقة إياه على السموات لا على الأجسام.

---

[٢٩]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٢٠.

[٣٠]) المرجع السابق: ص ٢٠١.

يذهب بن جرشوم إلى أن أفضل طريقة للبحث في إشكالية قدم العالم وحدوثه هي في فحص أشياء العالم للكشف عما إذا كانت فيها خاصية تشير إلى القدم أو إلى الحدوث أو الخلق[٣١]. ولنا ملاحظتان على هذه الطريقة.

الملاحظة الأولى أنها طريقة كلامية سبق للأشاعرة استخدامها، ونقدهم فيها ابن رشد، عندما ذهبوا إلى حدوث العالم من حدوث الأجسام واستدلوا بذلك على أنه مخلوق. ورد عليهم ابن رشد بذهابه إلى أن الأجسام يمكن بالفعل أن تكون حادثة لكن لا يعني هذا أن العالم في كليته حادث[٣٢].

يمرر بن جرشوم فرضية لا يكشف عنها صراحة وهي متضمنة في برهانه. فهو يكشف عن الخواص التي في السموات والتي تجعلها محدثة، ويأخذ هذا الحدوث على أنه يعني انتفاء القدم، لكن هذا غير صحيح كما تدلنا عليه نصوص ابن رشد. فلا يمكن الاستدلال بالخواص الحادثة على حدوث ذلك الحامل لهذه الخواص. كما أن برهان بن جرشوم يساوي بين الحدوث والخلق وعدم القدم، وهذه التسوية غير صحيحة. إذ يستدل بالخواص الحادثة على وجود محدث لها، أي خالق، وهذا مطلب أول، وعلى كونها حادثة وهذا مطلب ثان، وعلى كون العالم كله محدثاً وهذا مطلب ثالث. وأخذ المطالب الكثيرة على أنها مطلب واحد وإثبات الواحد منها على أنه إثبات لجميعها هو من مواضع السوفسطائيين كما أوضح ابن رشد في نقده للغزالي في "تهافت التهافت". إذ ليس شرطاً

---

[31]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., P. 217.

[٣٢]) وذلك عندما يقول إن احتواء العالم على حوادث لا يعني أنه كله حادث، لأن الحوادث يمكن أن تمر على الموضوع القابل لها إلى ما لا نهاية، ويقول في ذلك: *"وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه [المتكلمون] فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني: الذي لا يخلو من جنس الحوادث. لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعنى الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية..."*. ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨. ص ١١٠.

أن يكون المخلوق محدثاً، فالعالم عند ابن رشد مخلوق منذ القدم ولذلك فهو أزلي الحدوث[٣٣]. والعالم عنده هو بالفعل حادث بالأجزاء لكنه قديم بالكل[٣٤].

ومعنى هذا أنه كلما أثبت بن جرشوم حدوث أجزاء العالم فإن برهانه في حد ذاته يمكن أن يكون صحيحاً طالما كان برهاناً على حدوث أجزاء العالم، لكنه يصير غير صحيح عندما يستدل به على حدوث كل العالم. فليس إثبات حدوث الأجزاء بالطريق الصحيح لإثبات حدوث الكل حسب ابن رشد، إذ أن هذا النوع من الإثبات كلامي ويرجع في أصله إلى الحجة الكلامية القائلة إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهي الحجة التي نقدها ابن رشد في "فصل المقال" كما رأينا.

الملاحظة الثانية أن هذه الطريقة مخالفة للطريقة البرهانية التي اتبعها ابن رشد في الفحص في مسألة القدم والحدوث. طريقة بن جرشوم هي البحث في الخواص الحادثة للعالم لإثبات حدوث العالم كله. أما ابن رشد فطريقته كانت هي البحث في الحركة وما إذا كانت قديمة أم حادثة. وعند البحث في الحركة ينتهي النظر إلى أنه بما أن كل حركة يجب أن تسبقها حركة ضرورة، فيجب الانتهاء إلى محرك أول يتحرك حركة دائمة وهو الفلك المحيط. فبما أن كل حركة هي تغير والتغير في العالم لا ينقطع، *"فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومتحرك قديم غير متغير في جوهره. وإنما هو متغير في المكان بأجزائه...وهذا الجرم السماوي [الفلك المحيط] هو الموجود الغير متغير إلا في الأين [المكان]، لا في غير ذلك من ضروب التغير، فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة، وهو من جهة اتصال هذه الأفعال له، أعنى أن لا أول لها ولا آخر،*

---

[٣٣]) يقول ابن رشد: *"وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً وليس قديماً حقيقياً. فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة"* ، والأصح أن نقول عنه إنه أزلي الحدوث. ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧. ص ١٠٥.

[٣٤]) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص ١٥٧٩-١٥٨٠.

[صدرت] عن سبب لا أول له ولا آخر"[٣٥]. فالسبب في حدوث الموجودات هو هذه الحركة المكانية للمحرك الأول دائم الحركة. العالم إذن قديم بالكل حادث بالأجزاء.

مسألة القدم والحدوث عند ابن رشد إذن يتم الإجابة عنها من الحركة لا من طبيعة أجزاء العالم، لأن الحركة عنده هي الخاصية الأساسية للعالم كله ولكل أجزائه معاً، وهي المشترك الوحيد بين الأجزاء والكل بحيث يستقيم مد حكم الأجزاء على الكل، إذ لا يستقيم هذا المد وهذا التعميم لحكم الجزء على الكل إلا بناء على خاصية مشتركة بينهما وهي الحركة. في حين أنه من حدوث الأجزاء يستحيل الاستدلال على حدوث الكل، لأننا بذلك نقع في خطأ قياس الغائب الذي هو العالم كله بما فيه السموات على الشاهد الذي هو الأجسام الحادثة، حتى ولو كانت هذه الأجسام كبيرة الحجم مثل الأجرام السماوية، لأنها في النهاية أجسام وهي جزء من العالم وليست كله.

٢. ثغرات في معيار الغائية:

أثبت بن جرشوم في الكتاب الخامس[٣٦] أن سلوك الأجرام السماوية وحركاتها من أجل غاية، وأن حركاتها مرتبة بحيث يستقبل المجال الأرضي أكبر فائدة ممكنة[٣٧]. وفي الكتاب السادس يذهب إلى أنه بما أنها مرتبة نحو حفظ العالم الأرضي والنوع البشري خاصة، وبما أن النوع البشري مخلوق فهي ذاتها مخلوقة. هذه الحجة بها سبع ثغرات.

الثغرة الأولى أن بن جرشوم يذهب إلى أنه إذا كانت هناك ظاهرة تكشف أن ترتيبها ونظامها الداخلي والخارجي من أجل غاية فإن هذا يعني أن هناك فاعلاً رتبها نحو هذه الغاية، ثم ينتقل من ذلك إلى أنها مخلوقة من قبل هذا الفاعل[٣٨]. والحقيقة أن

---

[٣٥]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٥٤ – ١٥٥.

[٣٦]) وهو بعنوان *"الأجرام السماوية ومحركاتها؛ العلاقات بين هذه المحركات وبعضها؛ وبينها بين الله"* وهو ضمن المجلد الثالث.

[37]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., pp. 39 ff.

[38]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., P. 243ff.

دليل الغائية يثبت أن للعالم صانعاً رتبه نحو غاية ولا يثبت أن العالم مخلوق بمعنى أنه وُجد بعد أن لم يكن. فليس شرطاً في الدليل الذي يثبت فاعل العالم أن يثبت أن هذا العالم محدث، فالفاعل يمكن أن يكون فعله أزلياً وتكون نتيجة فعله ملازمة لفعله وبالتالي يكون العالم قديماً مثله. خطأ بن جرشوم أنه استخدم دليل العناية الذي يصلح لإثبات فاعل للعالم كي يثبت حدوث العالم، وبذلك كان استخدامه له غير صحيح.

الثغرة الثانية هي أنه ليس شرطاً أن يكون الشئ المرتب من أجل غاية مخلوقاً، حتى ولو كان الذي من أجله جُعلت هذه الغاية مخلوقاً. فمن الممكن قبول أن السموات قديمة هي وحركاتها وهي في الوقت نفسه مرتبة لحفظ شئ مخلوق، إذ يكون هذا الشئ المخلوق في حالة خلق مستمر وهي نظرية ابن رشد، وبالتالي يكون الشئ المخلوق غير متأخر عن الشئ الذي من أجله خُلق.

والثغرة الثالثة هي أن هذه الحجة تقول بأن ترتيب ونظام وحركة السموات وأجرامها من أجل العالم الأرضي والإنسان، أي لغاية غير ذاتها وعلى هذا الأساس تكون مخلوقة. لكنها يمكن أن تكون لحفظ ذاتها أيضاً لا لغيرها وحسب. وقد سبق لابن رشد أن قال شيئاً شبيها بذلك عندما ذهب إلى أن النظام والترتيب الذي في العالم هو من أجل هذا العالم نفسه.

الثغرة الرابعة في هذه الحجة أنها تبدو كما لو كانت تستند على العلية في الظاهرة لتحكم عليها بأنها مخلوقة من أجل معلولها، لكنها في حقيقتها هي دليل العناية؛ إذ هي تتضمن في داخلها نظرية العناية الإلهية بالعالم لما فيه من نظام وترتيب من أجل حفظ النوع البشري. وما يجعل تضمنها لدليل العناية الإلهية ثغرة فيها هو أنها بتضمنها للعناية تكون عرضة للنقد الرشدي لهذا الدليل. ويبدو من الغريب أن يكون لابن رشد نقد لهذا الدليل وهو الذي استخدمه في "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"[٣٩]. لكن

---

[٣٩]) يقول ابن رشد في إبرازه لهذا الدليل وتوضيحه أنه دليل الشرع: *"الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها [في إثبات وجود الله] ودعا الكل من بابها، إذا استُقرئ الكتاب العزيز وُجدت تنحصر في جنسين، أحدهما: طريق الوقوف على =*

يجب أن نضع في اعتبارنا أن هذا الدليل ليس برهانياً بل هو خطابي لأنه يعتمد على المقدمات الشائعة المشهورة بين الناس لا المقدمات المبرهن عليها أو الواضحة بذاتها[٤٠]. أما الطريق البرهاني الفلسفي في إثبات الصانع فهو عند ابن رشد دليل الحركة وحده.

وقد قلنا إن لدليل العناية "نقداً رشدياً" ولم نقل إن لابن رشد نقداً له، لأن النقد الرشدي مستخرج من نصوصه ولا يوجد مباشرة وواضحاً من هذه النصوص. ولذلك فإن النقد الذي نقدمه هنا "رشدي" لأنه مستوحى من روح الفلسفة الرشدية لا من نصوص ابن رشد ذاتها. إن دليل العناية يذهب إلى أن العالم بكل ما فيه مخلوق من أجل الإنسان وحده. هذا الدليل يفرد الإنسان وينظر إليه على أنه منفصل عن العالم مستقل بكيان خاص به وحده. وعلى أساس هذا الانفصال والوجود المستقل يحكم الدليل على وجود العالم كله بأنه من أجل وجود الإنسان وحده. لكن لم ينظر ابن رشد إلى الوجود الإنساني على أنه منفصل ومستقل عن وجود العالم، بل على أنه جزء منه أصيل. ولم يكن ابن رشد ينظر إلى الطبيعة على أنها خادمة للإنسان بل على أن الإنسان والطبيعة يشكلان كلاً عضوياً، والطبيعة الإنسانية عنده هي جزء من الطبيعة العامة الكونية، وتتمثل سعادة الإنسان في التوافق مع الطبيعة والانسجام بين طبيعته والطبيعة الكونية.

في هذا التصور للعلاقة بين الإنسان والطبيعة لن تكون الطبيعة خادمة للإنسان ولن يكون أحدهما من أجل الآخر لأنهما يشكلان كلاً عضوياً متآلفاً. وعندما قلنا إن لابن رشد نصوصاً يمكن أن نستخرج منها نقداً رشدياً لدليل العناية فقد قصدنا من ذلك هذا التصور الرشدي للعلاقة بين الإنسان والطبيعة ولموقع الإنسان من العالم.

= العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنُسَم هذه دليل العناية" والطريق الثاني هو دليل الاختراع، *"مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل"*، ص ١١٨.

[٤٠] حيث يقول في "فصل المقال": *"كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق"* وهي الطرق الخطابية. ص ١١٧.

ولعل أبرز نص لابن رشد نستطيع أن نستخرج منه هذه الرؤية هو نص يبدو بعيداً في ظاهره عن دليل العناية؛ إذ يتناول مسألة القضاء والقدر؛ لكنه يتناول مسألة السببية الخارجية وعلاقتها بأفعال الإنسان، والعلاقة بين نظام السببية في الطبيعة الإنسانية ونظام السببية في العالم، ويقول إن التوافق بين السببية الخارجية والداخلية هو القضاء والقدر. وعلى العكس من التصور الغائي التقليدي لعلاقة الإنسان بالطبيعة والذي يجعلها خادمة للإنسان ومخلوقة من أجله فقط، نستخلص من النص التالي أن أفعال الإنسان هي المتوافقة مع الطبيعة لا العكس، وأن الإنسان لا تكون له إرادة إلا بالتوافق مع نظام الأسباب الطبيعية: ***"لما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود... وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر، وليس يلفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى داخل أبداننا"*** [٤١]**. العناية إذن هي للعالم والإنسان معاً وليست مخصوصة للنوع الإنساني وحده. وبالتالي فإن الاستناد على الغائية التي في العالم كدليل على خلق العالم لا يستقيم إلا إذا كان العالم مخلوقاً من أجل الإنسان وحده. وقد أوضحنا أن هذه الرؤية غير صحيحة، ومعها دليل الغائية[٤٢].**

---

[٤١]) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٨٩.

[42]) وضع أحد الباحثين المعاصرين وهو ريتشارد تيلور يده على حقيقة أن دليل العناية ليس من الأدلة البرهانية حسب ابن رشد، وذهب إلى أنه استخدمه في كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" لأن الكتاب موجه للجمهور والفقهاء لا للخاصة من الفلاسفة، وأن أدلة ابن رشد الخاصة هي من الحركة، وهي لا توجد في كتاب "الكشف" بل في أعمال ابن رشد البرهانية، أي شروحه على أرسطو، خاصة "تفسير ما بعد الطبيعة" و"تلخيص ما بعد الطبيعة". ***Taylor, Richard C.: "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought", in Peter Adamson and Richard C. Taylor (eds.), The Cambridge Companion to Arabic Philosophy. (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2005), 180-200; Taylor, Richard: "Ibn Rushd / Averroes and 'Islamic' Rationalism," in***

الثغرة الخامسة هي أنها تخلط بين غاية الأشياء الطبيعية والمصنوعات البشرية من جهة والغاية العامة للعالم كله من جهة أخرى، وتجعل الهدف النهائي للإله مساوياً للهدف النهائي للصانع البشري. فالمصنوعات البشرية توجد بعد أن لم تكن، وبالتالي فهي محدثة، وذلك بسبب أن الصانع البشري أحدثها لسد نقص لديه، وهي بعد الانتهاء من صنعها ليست في حاجة إلى صانعها، ويكف صانعها عن الفعل بعد أن ينتهي منها، مثل الباني الذي يكف عن البناء بعد أن ينتهي البيت ويكف البيت عن احتياجه للباني بعد أن يفرغ من عمله. أما العلة الأولى حسب ابن رشد فلا تكف عن الفعل بعد وجود معلولها، لأن وجود معلولها يعتمد في استمراره في الوجود على الفعل الدائم للعلة الأولى. ولأن الفعل الإلهي مستمر ولا يمكن أن ينقطع من جهة المستقبل، فالأولى أن نقول إنه لم ينقطع من جهة الماضي. إن المصنوعات البشرية وحدها هي التي تكون حادثة ويكون وجودها مستقلاً عن صانعها، أما العالم في كليته فليس كذلك. وقياس العالم إلى المصنوعات البشرية غير صحيح لأنه قياس الغائب على الشاهد. إذ هو أولاً قياس الغائب الذي هو العالم على الشاهد الذي هو المصنوعات البشرية، وهو ثانياً قياس الغائب الذي هو الإله على الشاهد الذي هو الإنسان.

الثغرة السادسة: تناسى بن جرشوم في توظيفه لدليل الغائية أنه يقول بأبدية العالم في المستقبل. وإذا كانت غاية الإله هي دوام وجود العالم في المستقبل، وإذا كانت هذه هي إرادته، فلا يمكن أن تكون هذه الإرادة حادثة، إذ ينطوي ذلك على القول بأن إرادة حادثة أرادت استمرار عالم محدث إلى الأبد، وهذا تناقض. فعلاوة على الاستحالة في القول بأن إرادة الله حادثة، هناك استحالة أخرى في القول بأن إرادة حادثة أرادت عالماً غير متناه من طرف واحد فقط (وهو طرف المستقبل). يقول بن جرشوم إن العالم محدث لكنه أبدي. ومعنى هذا أنه يقول إن إرادة الله حادثة من الماضي أبدية في المستقبل. هذا الفصل والتقسيم في إرادة الله ليس صحيحاً في حق الله، إذ غايته بسيطة كما أن طبيعته

=Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue 15 (2009) 125-135.

وفعله بسيط. فإذا قلنا إن الغاية الإلهية محدثة من جهة الماضي وأبدية من جهة المستقبل فقد وضعنا لها بداية ولم نضع لها نهاية، أي قسمناها، لأنها بذلك تكون قسمين: قسم يبدأ وقسم آخر لا ينتهي. وتقسيم الإرادة الإلهية لا يليق في حق الله لأنه غير منقسم، هو وإرادته وطبيعته وفعله. والأصح من كل ذلك هو نظرية ابن رشد القائلة إن العالم مستمر من الطرفين، وأن إرادة الله مستمرة منذ الأزل إلى الأبد، وأن أفعاله ملازمة لوجوده ونتائج أفعاله لا تتأخر عن إرادته.

الثغرة السابعة: أن بن جرشوم قد خلط في ترتيب الأولويات وأخطأ عندما تصور أن السموات مخلوقة بناء على أن نظامها وحركاتها هي من أجل غاية واحدة وهي حفظ العالم الأرضي وحده، وأن العالم الأرضي بدوره مرتب لحفظ النوع البشري وحده[٤٣].

ولهذا الخطأ مصدران.

المصدر الأول أنه تصور الأشرف (وهو العالم السماوي) مخلوقاً من أجل الأدنى (وهو العالم الأرضي)، وهذا تناقض. فهل الغاية من حركات ونظام وترتيب السموات هي العالم الأرضي وحده، وهل هذه الغاية أولية أم تابعة؟ هل حفظ العالم الأرضي هو الهدف المباشر للسموات؟ لا. ذلك لأن هذا الهدف ثانوي وتابع. فكي تستطيع السموات أن تحفظ العالم الأرضي يجب أولاً أن تحفظ ذاتها، وبحفظ ذاتها فهي تحفظ العالم الأرضي. ويجب أن ننتبه هنا إلى أننا عندما نقول إن السموات تحفظ نفسها أولاً كي تحفظ العالم الأرضي فليس المقصود من هذا التعبير أن هناك ترتيباً زمانياً بين نوعي الحفظ، فالحفظ واحد، إذ هي تحفظ العالم الأرضي بحفظ ذاتها، وحفظها لذاتها هو في الوقت نفسه حفظها للعالم الأرضي. وإذا اختلفت حركاتها أو اختلفت المسافات بين أجرامها لتم تدمير العالم الأرضي بتدميرها هي.

حفظ السموات لذاتها إذن ليس من أجل العالم الأرضي وحده بل هو من أجل ذاتها والعالم الأرضي معاً. والخطأ الذي وقع فيه بن جرشوم هو أنه أقام فصلاً حاداً بين

---

[43]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., P. 243ff.

عالم السماء والعالم الأرضي وجعل الأول من أجل الثاني[٤٤]. وعلى افتراض عدم وجود العالم الأرضي فهل سيتبع ذلك عدم وجود السموات؟ لا. فالسموات موجودة سواء كان العالم الأرضي موجوداً أم لا. وليس وجود السموات معتمداً على الوجود الأرضي بل العكس، وبالتالي لا يمكن القول إن السموات وُجدت من أجل الأرض.

كذلك فإن الأرض هي الجزء والسماء هي الكل، ولا يمكن أن يكون وجود الكل الكبير من أجل الجزء الصغير، فهذا محال. ويقول ابن رشد شيئاً شبيهاً بذلك عندما يذهب إلى أن العالم السماوي فوق فلك القمر هو أكمل وأتم وأشرف من العالم الأرضي، وهو محل العقول المفارقة الأزلية، مما يعني أولويته وعلو مرتبته في الوجود ورقيه في درجة الكمال. ولا يمكن للأكمل أن يوجد من أجل الأنقص. كذلك يقول إن الأجرام السماوية بسيطة وغير قابلة للكون والفساد لأنها غير متكونة من مادة وصورة بحيث يكون فسادها بانفكاك الصور عن موادها[٤٥]، وإن التغير الوحيد الممكن لها هو التغير بالحركة في المكان وهذا النوع لا يأتي معه بأي فساد[٤٦]. أما العالم الأرضي فهو عالم الكون والفساد الذي لا تنفك فيه الصور عن موادها، والذي إذا انفكت فسدت الجواهر المكونة منها. فكيف بعد ذلك يكون العالم السماوي من أجل العالم الأرضي؟ هذا محال علاوة على أنه تناقض.

<u>والمصدر الثاني</u> أنه تصور أن السموات خُلقت أولاً ثم خُلق العالم الأرضي من بعدها. وهذا خطأ حسب ما تعلمنا من ابن رشد. أولاً لأنه يتصور الخلق على أنه تم على مراحل، وهذا يعني أن هناك ترتيباً في أفعال الله وأن أفعاله بعضها يسبق بعض. لكن ذهب

---

[٤٤]) ربما متأثراً في ذلك بالإفلاطونية المحدثة ونظريتها في الصدور ذات الرؤية التراتبية للكون، والتي عرفها فلاسفة اليهود عن طريق ابن سينا. حول تأثير فلسفة ابن سينا في فلاسفة اليهود في العصور الوسطى انظر:

Mauro Zonta: "The Role of Avicenna and of Islamic Avicennism in the Fourteenth Century Jewish Debate Around Philosophy and Religion". Oriente Moderna, Nuova Serie, Anno 19(80), nr.3, 2000. Pp. 647 – 660.

[٤٥]) ابن رشد: في جوهر الأجرام السماوية. نقله إلى العربية عماد نبيل (عن النص الإنجليزي والعبري وبالرجوع للنص اللاتيني). دار الفارابي، بيروت. الطبعة الأولى ٢٠١١. ص ٩٤.

[٤٦]) المرجع السابق: ص ١٩٨.

ابن رشد إلى رفض هذه الفكرة وبيان بطلانها. يقول ابن رشد: *"فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده. وإذا كان ذلك كذلك، لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله شرطاً في وجود الثاني، لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات. وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض"* [٤٧]. ومعنى هذا أن بن جرشوم عندما يقول إن السموات خُلقت من أجل العالم الأرضي وحده فكأنه أحدث ترتيباً في أفعال الله وأسبقية وجعل بعضها شرطاً لبعض.

كما أنه يقع في شبهة القول بأن السموات فاعلة بالذات لأن حفظها للعالم الأرضي سوف يكون هو فعلها الذاتي؛ وسوف يكون الله حافظاً للعالم الأرضي لا بطريق مباشر بل عن طريق وبتوسط السموات، وكأنه يفعل بأداة. وقد قال ابن رشد أيضاً إن الله لا يفعل بأداة، لأنه ليس هناك وسيط بينه وبين فعله، علاوة على أن الفعل بواسطة هو تشبيه الإله بالإنسان الذي لا يستطيع أن يفعل إلا بأداة، سواء كانت هذه الأداة أعضائه الجسمية أو أداة صناعية. وحتى عندما جاء ابن رشد على الحديث عن المحرك الأول المتحرك حركة دائمة وهو الفلك المحيط ووصفه بأنه آلة، أي أداة، فلم يفصل بين فعل هذا المحرك الأول المتحرك وأفعال الله التي لا تكون بآلة، ولم يجعل فعل المحرك الأول المتحرك أسبق من أفعال السموات الأدنى بل جعل كل ذلك متزامناً وقديماً لا أول له ولا آخر. يقول ابن رشد في ذلك: *"وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة، كذلك لا أول للآلة التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها [المحرك الأول دائم الحركة، الفلك المحيط]، من أفعاله التي من شأنها أن تكون بآلة"* [٤٨]. فالكل متزامن والكل قديم ولا ترتيب بين الأفعال وبعضها ولا بينها وبين الآلة، والأسبقية منطقية وحسب وليست زمانية[٤٩].

---

[٤٧]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٢٦.

[٤٨]) المرجع السابق: ص ١٢٧.

[٤٩]) والواضح أن ابن رشد يواجه بهذا التصور نظرية الصدور عند الفارابي وابن سينا. والجدير بالذكر أن نظرية بن جرشوم في خلق العالم لا تسلم من المؤثرات الأفلاطونية المحدثة، خاصة في إقامته للتراتب الهابط بين السموات والعالم الأرضي، وهذا هو نفسه ما يعرضه لنقد ابن رشد في هذه النقطة الموجهة أساساً للتصور الصدوري التراتبي =

٣. رد رشدي على معيار الخصائص الحادثة:

على أساس المعيار الثاني القائل إن وجود خصائص غير جوهرية في الشئ (حوادث) فإن ذلك يجعله مخلوقاً – هذه الخصائص التي هي "الأعراض" في الفكر الكلامي الإسلامي[٥٠] – يذهب بن جرشوم إلى أن السموات مخلوقة لاحتوائها على خصائص حادثة. ويجب أن ننتبه إلى أنه يأخذ الخلق على أنه حدوث. لكن ليس شرطاً في المخلوق أن يكون محدثاً، بل يمكن أن يكون في خلق مستمر أزلي وأبدي، وهذا هو مذهب ابن رشد كما ذكرنا، لكن بن جرشوم يخلط بين المخلوق والمحدث ويستخدم الكلمتين بالتبادل[٥١].

يذهب بن جرشوم إلى أنه على الرغم من أن الأجرام السماوية لها نفس الطبيعة ومكونة من نفس العنصر وهو الأثير، مما يعني عدم وجود اختلافات جوهرية بينها، إلا أنها تكشف عن خواص غير جوهرية وعرضية وتختلف عن طبيعتها البسيطة، مثل تعدد

=للوجود. وقد أشار عدد من الباحثين المعاصرين إلى آثار خافتة من الأفلاطونية المحدثة في فلسفة بن جرشوم، وخاصة في نظريته في الفلك، على الرغم من عدم معرفته بمؤلفات ابن سينا الهامة التي لم تترجم إلى العبرية إلا بعد وفاته، وربما وصلته الأفكار السينوية عن طريق الفلاسفة اليهود من العالم الإسلامي والذين تُرجمت أعمالهم للعبرية قبل ظهور بن جرشوم. وقد ظهر في الفلسفة اليهودية تيار أفلاطوني محدث منذ وقت مبكر تأثر ببواكير الأفلاطونية المحدثة العربية، وكان من رواده إسحق إسرائيلي (حوالي ٨٥٥ – ٩٥٥م.)، وسليمان بن جبريل الأندلسي (١٠٢١/١٠٢٢ – ١٠٥٧/١٠٥٨)، وبحايا بن يوسف بن فاقودة الذي عاش في سراقوسة بأسبانيا أواخر القرن الحادي عشر، ويوسف بن يعقوب بن صديق، وكان قاضياً يهودياً في قرطبة وتوفى ١١٤٩. انظر في ذلك:

Tamar M. Rudavsky: "Medieval Jewish Neoplatonism", in Daniel H. Frank and Oliver Leaman (eds.), History of Jewish Philosophy. Pp. 118 – 148. (Routledge: London/New York, 1997).

٥٠) كان هذا الدليل معروفاً لدى المتكلمين باسم "دليل حدوث الأعراض"، وهو أيضاً يرجع إلى يحيى النحوي. انظر في ذلك، سعيد البوسكلاوي: "دليل الأعراض بين يحيى النحوي والمتكلمين". بحث منشور في كتاب "آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط. تنسيق الأستاذين سعيد البوسكلاوي وتوفيق فائزي. مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة، ٢٠١٣. ص ١٨١ – ٢٢٨.

٥١) وهذا ما اكتشفه فيلدمان مترجم كتاب بن جرشوم إلى الإنجليزية، وذلك في الفصل الرابع من الكتاب، حيث يستخدم بن جرشوم كلمة "حدوث العالم" hiddush ha- o'lam (حيدوش ها عولام) بمعنى خلق العالم. وقد نبه المترجم على أنه ترجم هذا المصطلح العبري إلى creation of the universe. انظر ص ٢٣١ – ٢٣٢.

الألوان والأحجام واختلاف درجات انبعاث الضوء منها، مما يعني أن هذه الخصائص عرضية فيها وليست جوهرية. وكل ما يكشف عن خواص غير جوهرية يكون مخلوقاً[٥٢]. يقول بن جرشوم إن *"هناك خصائص كثيرة في الأجرام السماوية لا تتبع طبيعة هذه الأجرام"* ، مثل أن تكون تأثيراتها مختلفة على الرغم من أن طبيعتها واحدة، ومتناقضة فيما بينها على الرغم من بساطة الأجرام. ويضيف قائلاً: *" ... إنا نقف على معرفة الصورة من الأفعال الصادرة عن هذه الصورة. وبما أنه من الواضح أن أفعالاً مختلفة تصدر عن تلك المحركات، كما اتضح من صدورات كل واحد من الأجرام السماوية، فمن البين أن هذه المحركات مختلفة في النوع"* [٥٣]. والأساس الكلامي في هذه الحجة واضح للغاية[٥٤]. لكن لا يأخذ بن جرشوم دليل الحدوث الكلامي كما هو بل يأخذ مضمونه فقط. ذلك لأن دليل الحدوث الكلامي مطبق على الأجسام ويذهب إلى أن العالم مكون من أجسام والأجسام لا تنفك عن الحوادث، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث. أما بن جرشوم فيطبق هذا الدليل على الأجرام السماوية ومحركاتها. لكن يبقى أن الدليل كلامي في جوهره وأساسه.

وهذا الأساس هو الذي يجعل الدليل عرضة للنقد الرشدي لأدلة المتكلمين على حدوث العالم في "الكشف عن مناهج الأدلة". إذ نعلم من هذا النقد أن الأعراض يمكن أن تدور على الجوهر دوراناً أبدياً[٥٥]، وبذلك تكون هي الحادثة ويظل هو قديماً. كما أن مجرد وجود الأعراض في الجوهر لا يعني أن هذا الجوهر حادث، لأن الحادث حسب

---

[52]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., pp. 252 – 254.

[53]) Ibid., P. 252.

[٥٤]) وقد تنبه اثنان من أهم الباحثين في فلسفة بن جرشوم إلى الأصل الكلامي لهذه الحجة وأشاروا إليه بتوسع، وهما هاري ولفسون وسيمور فيلدمان مترجم كتاب بن جرشوم. انظر في ذلك:

هاري أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين. ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني. المجلد الثاني. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥. ص ٥١٥.

Seymor Feldman: "Gersonides's Proofs for the Creation of the Universe". Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 35 (1967), pp. 113 – 137. (P. 117).

[٥٥]) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. ص ١٠٩ – ١١٠.

أرسطو وابن رشد هو ذلك الذي يخضع للكون والفساد. فمن الممكن وجود جوهر تمر عليه أعراض ويكون قابلاً لها دون أن يخضع هو نفسه للكون والفساد[٥٦]، ذلك لأن الكون هو اتحاد المادة والصورة، والفساد هو انفصالهما، لكن لا يكون الكون بحلول الأعراض في جواهرها، ولا يكون الفساد بانفكاك الأعراض عن جواهرها. فالجوهر لا يوجد إلا باتحاد المادة والصورة ولا يفنى أو يفسد إلا بانفصال المادة والصورة. أما التقسيم إلى جوهر وأعراض فليس طبيعياً ولا جوهرياً في الأشياء الطبيعية.

هذا علاوة على أن بن جرشوم قد أخطأ عندما جعل للصفات العرضية للأجرام السماوية دوراً في وجودها الأنطولوجي واستند عليها لإثبات حدوث هذه الأجرام. ذلك لأنه لم يميز بين الصفات العرضية والصفات الجوهرية للأجرام السماوية. صفاتها الجوهرية هي عنصرها الواحد البسيط، وحركاتها الثابتة المنتظمة. وخطأ بن جرشوم أنه جعل الحادث داخلاً في طبيعة جوهر الجرم السماوي لكنه ليس كذلك. فالداخل في طبيعة الجرم السماوي والمقوم لوجوده هو طبيعته البسيطة وحركته، لا اختلاف وتنوع آثاره. ولأن طبيعته بسيطة فهي لا تتغير، ولأن حركته منتظمة دائمة ولا تتوقف، فهذا يعني أنه قديم حسب ابن رشد[٥٧].

٤. نظرية ابن رشد في العناية هي نقد غير مباشر لدليل الحدوث على أساس الغائية:

رأينا فيما سبق كيف أن دليل الغائية الذي يستخدمه بن جرشوم هو في حقيقته دليل العناية؛ ذلك لأنه يحاول إثبات خلق العالم على أساس أن السموات موجهة نحو حفظ العالم الأرضي المخلوق وبالتالي تكون هي ذاتها مخلوقة، وأن كل ما هو موجه نحو

---

[٥٦]) ابن رشد: تلخيص الكون والفساد. تحقيق جمال الدين العلوي. تصدير محمد المصباحي. دار الغرب الإسلامي، بيروت. الطبعة الأولى١٩٩٥. ص ٢٩، ٣٣ – ٣٤.

[٥٧]) ابن رشد: في جوهر الأجرام السماوية. مرجع سابق. ص ١٦٧ – ١٦٨، ١٩٩.

غاية غير ذاته مخلوق. وغاية السموات خارجة عنها وهي حفظ العالم الأرضي وبذلك تكون مخلوقة.

والحقيقة أننا يمكن أن نعثر على نقد رشدي لدليل الغائية هذا بتوظيف نظرية ابن رشد في العناية. وإجمالاً لما سيأتي تفصيله نقول إن العناية عند ابن رشد هي بالنوع لا بالشخص، وإن العناية هي إرادة الله للأفضل بالنسبة للشئ، والأفضل هو البقاء في الوجود، أي الأزلية. فالأفضل للوجود أن يستمر موجوداً، وأفضل عناية للعالم أن يتم حفظه حفظاً أبدياً. مما يعني أن العناية الإلهية هي للعالم كله وليست لجزء واحد فيه هو العالم الأرضي، وليست لجزء واحد من هذا العالم الأرضي وهو الجنس البشري. فالعناية بالنوع البشري هي ضمن العناية الكلية بالعالم وليست عناية خاصة به. وبالتالي لا يمكن القول إن العالم مخلوق من أجل العناية بالعالم الأرضي وحسب، بل هو أبدي أزلي لأن الأزلية هي الأفضل للعالم، ولأن الموجود الأزلي يجب أن تكون عنايته أزلية.

خاص مستحيل، والبقاء الوحيد الممكن للكائنات هو من جهة نوعها. ويُرجع ابن رشد السبب في ذلك إلى أن هذا النوع من البقاء جاء على جهة الأفضل، أي الأفضل بالنسبة للكائنات. فالأفضل لها أن تكون باقية بأنواعها لا بأشخاصها. يقول ابن رشد: *"وأما لِمَ وُجد البقاء للكائنات بهذا النحو من الوجود؟ فللأفضل، لأنه – لما كان الأزلي أفضل مما ليس بأزلي، وكان مما لم يمكن بقاؤه بالشخص – الأفضل له أن يكون بهذه الحال، وأن يبقى بالنوع. فلذلك جعل مثل هذا الوجود سرمداً، لا ينحل ولا ينقطع"*[٥٨]. ومعنى هذا أن الأفضل لوجود الكائنات أن تكون خالدة بالنوع لا بالأشخاص[٥٩]، والأفضل للوجود أن يكون لامتناهياً من الطرفين، أي سرمدياً كما يقول ابن رشد. والملاحظ أن الأفضل هنا هو للوجود كله لا لمجرد العالم الأرضي وحسب.

---

[٥٨]) ابن رشد: : الجوامع في الفلسفة. كتاب السماع الطبيعي. حققه وعلق عليه جوزيف بويج. المعهد الأسباني العربي للثقافة. المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد ١٩٨٣. ص ٤٤. وهو الكتاب المعروف بجوامع السماع الطبيعي. لكننا سنشير إليه بعنوانه المذكور في هذه الطبعة.

[٥٩]) وهذا ما يتفق مع نظرية ابن رشد في الخلود النوعي للبشرية كلها لا الخلود الفردي.

فالعناية الإلهية لا تكون تامة وكاملة ولا تكون لائقة بالإله الأزلي إلا إذا كانت عناية كلية وأزلية بالنوع. وهكذا نرى كيف أن نظرية ابن رشد في العناية تؤدي إلى نتائج معاكسة تماماً لما قال به بن جرشوم. فنظرية ابن رشد تؤدي إلى القول بسرمدية العالم كعناية دائمة أزلية له، ونظرية بن جرشوم تقول بعناية جزئية مخصوصة لجزء من العالم تجعل العالم كله مخلوقاً من أجل هذا الجزء.

رابعاً – نظرية ابن رشد في لاتناهي الزمان والحركة في مواجهة بن جرشوم:

قلنا إن نظرية بن جرشوم تنص على أن العالم مخلوق لكنه مستمر في الوجود للأبد، أي أن له بداية لكن ليس له نهاية. وبالتالي فقد كان عليه أن يثبت شيئين متناقضين في الوقت نفسه، أي يثبت اللاتناهي للزمان المستقبل وينفيه عن الزمان الماضي، ويثبت التناهي للزمان الماضي وينفيه عن الزمان المستقبل. وفي إثباته لكل هذه المطالب كان عليه أن يواجه فيلسوفين كان لدى كل واحد منهما نظرية مناقضة لنظريته في العالم: أرسطو ويحيى النحوي[٦٠]. فأرسطو يذهب إلى أن العالم لامتناه من الطرفين،

---

[٦٠]) يحيى النحوي (٤٩٠ – ٥٧٠) فيلسوف سكندري، من أواخر شراح أرسطو اليونان. معروف لدى الأوروبيين باسم جون فيلوبونوس **John Philoponus** ، أي المحب للعمل، لكنه كان يفضل اسم "النحوي" وهكذا عرفه المسلمون. اشتهر بنقده لأرسطو في مسائل كثيرة أهمها قدم العالم. كذلك قدم نقداً لحجج برقلس في قدم العالم. تلقى تعليمه في مدرسة الإسكندرية على يد أمونيوس تلميذ برقلس.

Christian Wildberg, "John Philoponus', article in: "Encyclopedia of Philosophy", vol. 7, (pp. 313 – 315), edt. By Donald M. Borchert (Thomson Gale: Detroit, New York, et.al., 2006)

وكان المسلمون على معرفة بكتابه "رد يحيى النحوي على برقلس في قدم العالم" إذ قد ترجم إلى العربية وبدأ يحدث آثاره ابتداء من القرن الرابع الهجري. وكذلك يذكر المؤرخون المسلمون أنه قد ترجم له للعربية كتاب يسمى "الرد على أرسطو"، و"في أن قوة كل جسم متناه قوة متناهية". انظر في ذلك: عبد الرحمن بدوي: الأفلاطونية المحدثة عند العرب. وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، ص ٣٢ – ٣٦. ويحتوي نفس الكتاب على مقال لأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي "في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً"، ص ٢٤٣ – ٢٤٧ ويذكر عبد الرحمن بدوي أن الغزالي قد نقل في كتابه "تهافت الفلاسفة" خلاصة ما قاله النحوي في رده على قدم العالم

ويحيى النحوي يذهب إلى أنه متناه من الطرفين. وسوف نرى فيما يلي كيف دافع بن جرشوم عن نظريته في حدوث العالم وأبديته ضد أرسطو ويحيى النحوي معاً.

=ولا يكاد يضيف شيئاً جوهرياً، والاختلاف بينهما في العبارات والاصطلاحات وطريقة صياغة الحجج. (عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي. ط٣. وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٧٩، ص ١٩١–١٩٢؛ ذكره محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، ص ٦٤)؛ انظر أيضاً: البوسكلاوي، سعيد: "مؤلفات يحيى النحوي في العربية". مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، العدد ٣١، ٢٠١١. ص ١٩٧–٢٣١.

كما اشتهر يحيى النحوي أيضاً باسم "حنا الأجرومي"، والأجرومي تعريب لكلمة **Grammaticus**. انظر في ذلك، حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص ٣١٠.

رصد اثنان من الباحثين تأثيره في المتكلمين المسلمين واليهود، هربرت ديفيدسون في دراسته "يحيى النحوي باعتباره مصدر أدلة خلق العالم الإسلامية واليهودية الوسيطية"، إذ رصد تأثيره على ابراهيم ابن سيار النظام والأشعري والكندي والمتكلم اليهودي سعيد بن يوسف الفيومي وليفي بن جرشوم، ورصد ظهور آثار حججه في "تهافت التهافت" للغزالي، و"نهاية الإقدام في علم الكلام" للشهرستاني:

Herbert Davidson: "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation". Journal of the American Oriental Society, vol. 89, no. 2, (Apr. – Jun., 1969), pp. 357 – 391.

والباحث الثاني هو ولفسون في كتابه "فلسفة المتكلمين"، المجلد الثاني، ص ٥١٢ وما بعدها، إذ يرصد تأثيره على نفس الشخصيات لكن بالتركيز على سعيد الفيومي ثم رد ابن رشد عليه.

وقد تمت مؤخراً ترجمة كتاب يحيى النحوي في الرد على بروقلس في قدم العالم من اليونانية إلى الإنجليزية في أربعة مجلدات:

Philoponus, Against Proclus's "On the Eternity of the World 1-5". Translated by Michael Share (Ithaca: Cornell University Press, 2005); Against Proclus's "On the Eternity of the World 6–8", trans., Michael Share (London: Duckworth, 2005); Against Proclus's "On the Eternity of the World 9-11", trans., Michael Share (London: Duckworth, 2010); Against Proclus's "On the Eternity of the World 12-18", trans., James Wilberding (Ithaca: Cornell University Press, 2006).

. والاختلاف بين العرب والغربيين كبير جداً في تحديد تاريخ ميلاده، فالغربيون يحددون ميلاده بسنة ٤٩٠ والعرب بسنة ٥٣٠ ويقولون إنه عاش حتى فتح مصر وقابل عمرو بن العاص. (د.محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور. دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، بدون تاريخ، ص ٦٣) وإذا كان قد ولد سنة ٤٩٠ فيستحيل أن يكون قد شهد فتح مصر سنة ٦٤١ وعمره ١٥١ سنة، وإذا كان قد ولد سنة ٥٣٠ فسيكون عمره وقت فتح مصر ١١١ سنة. وأعتقد أن شهوده لفتح مصر خرافة.

لكن ماذا عن ابن رشد؟ رأينا أن ابن رشد قد أعاد بناء المنظومة الأرسطية وكانت له في قدم العالم نظرية خاصة به، ذات أصول أرسطية بالطبع لكنها جديدة وغير مسبوقة. فهل تعرض بن جرشوم لتفنيد نظرية ابن رشد في قدم العالم؟ لا. لقد كان بن جرشوم انتقائياً في تفنيده للنظريات السابقة عليه، فانتقى أهدافاً سهلة ليفندها. إذ اختار الرد على أرسطو وأهمل إعادة ابن رشد بناء المنظومة الأرسطية وتجاوز الصيغة الرشدية لنظرية قدم العالم. وربما اعتقد بن جرشوم أن الرد على أرسطو يكفي بسبب اعتقاده أن ابن رشد كان مجرد شارح لأرسطو. والأعجب من كل هذا أن بن جرشوم يرد على نظرية يحيى النحوي في تناهي العالم من الطرفين متجاهلاً ردود ابن رشد على يحيى النحوي وخاصة في "تفسير ما بعد الطبيعة" والذي كان أمام بن جرشوم وهو يكتب "حروب الإله" كما يتضح من استشهاده به[٦١]. وما يثير الدهشة أيضاً أن بن جرشوم لم يكن على معرفة مباشرة بيحيى النحوي، وأن كل معرفته به أتت من ذكر ابن رشد لآرائه. فأخذ بن جرشوم عرض ابن رشد لنظرية يحيى النحوي ورد عليها وتجاهل رد ابن رشد. والسبب في ذلك أن رد ابن رشد على يحيى النحوي كان من أجل الدفاع عن لاتناهي العالم من الطرفين، في حين أن نظرية بن جرشوم هي تناهي العالم من الماضي ولاتناهيه من المستقبل، وبالتالي لم يكن رد ابن رشد على يحيى النحوي ليفيده لأنه في صالح نظرية مخالفة لنظريته.

١. نقد بن جرشوم لمفهوم اللاتناهي عند أرسطو:

تتمثل حجة بن جرشوم، وهي في حقيقتها برهان خلف، في محاولة إثبات أن نظرية القدم عند أرسطو تؤدي إلى محالات منطقية. وعبر تطبيقاته المتنوعة لهذه الحجة يركز بن جرشوم على جزء خاص من نظرية أرسطو وهو مفهوم اللامتناهي. ذلك لأن نظرية

---

[٦١]) يرد ذكر "تفسير ما بعد الطبيعة" لابن رشد في المجلد الثالث من كتاب "حروب الإله" في الصفحات التالية: ٨١ – ٨٦، ٩٨، ١٠٠، ١٠٥ – ١٠٦، ١٠٩، ١١٣ – ١١٩، ٢٢١، ٣٠٦، ٣٧٥. هذا بالإضافة إلى مواضع كثيرة غيرها يرد فيها ذكر اسم ابن رشد دون الإحالة إلى تفسيره لما بعد الطبيعة مباشرة أو إلى أي من أعماله الأخرى، مما جعل المترجم يخمن موضع الإحالة. وهذا يعني أن أعمال ابن رشد كانت حاضرة في ذهن بن جرشوم بحيث يستشهد بها دون الإشارة إليها.

قدم العالم مساوية للقضية القائلة إن للعالم دواماً لامتناهياً في الماضي a parte ante، وفي المستقبل[٦٢] a parte post. يحتفظ بن جرشوم بلاتناهي العالم من جهة المستقبل وحده ويقول بتناهيه من جهة الماضي وذلك بإثبات استحالة اللاتناه من الماضي. وقد سبق للغزالي أن استخدم نفس النوع من الحجة ولنفس الغرض في "تهافت الفلاسفة"، ورد عليه ابن رشد في "تهافت التهافت"؛ مما يعرض بن جرشوم لنقد رشدي.

ذهب أرسطو إلى أن اللاتناهي بالفعل مستحيل، والطريقة الوحيدة التي يوجد بها اللاتناهي هي بالقوة. فعلى الرغم من أن العالم متناه في الحجم إلا أنه لامتناه في الزمان والحركة، لأن أجزاءه سوف تكون متوالية للأبد ولن تكون متزامنة في الوجود. وعلى ذلك ذهب إلى أن العالم لامتناه في الزمان على سبيل القوة، لأن أجزاء الزمان توجد متوالية لا متزامنة. ومن جهة أخرى ذهب أرسطو إلى أن لاتناهي العالم من جهة المستقبل يجعله غير متناه من جهة الماضي أيضاً، لأن كل ما ليس له آخر ليس له أول. وهنا يدخل بن جرشوم باعتراضه ليهدم نظرية قدم العالم. فإذا كان اللامتناهي لا يوجد إلا بالقوة، فمعنى هذا أنه ليس أزلياً من جهة الماضي لأن الماضي يستحيل فيه أن يكون محلاً للامتناهي بالقوة لأنه بالفعل دائماً، إذ تحقق واكتمل وانتهى. وعلى هذا الأساس يحكم بن جرشوم باستحالة قدم العالم وبإمكان استمراره الأبدي في المستقبل، راجعاً بذلك إلى نظرية أفلاطون في حدوث العالم وأبديته.

ولأن كل أدلة بن جرشوم على حدوث العالم ذات أصول كلامية كما رأينا، فإننا نجد لدى ابن رشد رداً على حجته السابقة. إن فحوى هذه الحجة يقول إن ما انقضى دخل في الوجود الماضي وانتهى، ولأنه انتهى فإن له بداية، من حيث أن كل ما له نهاية فله بداية والعكس. لكن يرد ابن رشد على هذه النقطة بذهابه إلى أن اللامتناهي ليس من طبيعته أن ينقضي وبذلك لا يمكن أن نقول عنه أنه انتهى: *" ... المبدأ والنهاية هما من المضاف. ولذلك يلزم من قال إنه لا نهاية لدورات الفلك ألا يضع لها مبدأ، لأن ما له مبدأ فله نهاية، وما ليس له نهاية فليس له مبدأ. وكذلك الأمر في الأول والآخر، أعني ما*

---

[62]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., p. 199.

له أول فله آخر، وما لا أول له فلا آخر له، وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة، ولا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة. وما لا مبدأ لجزء من أجزائه فلا انقضاء له" [٦٣]. **ولذلك فعندما يقول بن جرشوم إن اللامتناهي من جهة الماضي مستحيل لأنه دخل في الوجود وانقضى وما دخل في الوجود فهو متناه بالضرورة، فإن الرد الرشدي عليه هو من خلال نص ابن رشد هذا، أي القول بأن اللامتناهي ليس من طبيعته أن ينقضي جزء منه ويدخل في الوجود الماضي، لأنه متصل وليس به أجزاء.**

٢. رد رشدي على تفنيد بن جرشوم للاتناه الزمان الماضي:

سبق لابن رشد أن تناول نقد الغزالي لقدم العالم عن طريق إثبات استحالة وجود دورات لا نهاية لها للفلك. إذ ذهب الغزالي إلى أنه إذا كان العالم قديماً وإذا كانت دورات الأفلاك لا نهاية لها، فمعنى هذا أنه لا يمكن التمييز فيها بين الأكبر والأصغر منها. فاللامتناهي لا يمكن التمييز فيه بين الأكبر والأصغر لأنه بدون أجزاء، كما أن التمييز فيه بين أجزاء يقتضي أن تكون فيه بداية ونهاية، وهذا تناقض. وبما أن دورات الأفلاك مختلفة بالعدد بالفعل فإن هذا يعني أن الزمان يستحيل عليه أن يكون غير متناه[٦٤]. **وقد سبق لبن جرشوم أن استخدم هذه الحجة**[٦٥] **كما رأينا، وهي من النوع المعروف ببرهان الخلف.**

---

[٦٣]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٢٨.

[٦٤]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٢٤.

[٦٥]) لعل القارئ قد لاحظ أن الكثير من حجج بن جرشوم في حدوث العالم قد سبق ظهورها لدى الغزالي في "تهافت الفلاسفة". والسبب في ذلك أن هناك بالفعل تأثيراً قوياً من الغزالي على الفلاسفة اليهود في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، إذ قد ترجمت أجزاء من كتابه "تهافت الفلاسفة" منذ وقت مبكر (النصف الثاني من القرن الثالث عشر على يد إسحق البلاغ)، وبحلول عام ١٣٤٠ كان كتابه "مقاصد الفلاسفة" قد تمت ترجمته ثلاث مرات في غضون نصف قرن، أي في حياة بن جرشوم. ولم يكن اليهود في هذا الوقت ينظرون إلى الغزالي على أنه عدو الفلسفة كما الحال في العالم الإسلامي، بل على أنه فيلسوف يتصف فكره بأصالة فلسفية، ولم تكن صورته هي صورة المتكلم الجدالي الذي يخلط بين الكلام والفلسفة والتصوف كما كانت نظرة ابن رشد له. وهذا هو السبب في أن اليهود قد تعاملوا مع فكره على أنه لا يحمل أي تناقض داخلي مما جعل مشاهيرهم مثل بن جرشوم يستعير منه الكثير وهو غير

ويتمثل رد ابن رشد في توضيح أن الحجة السابقة بها عوار، وهو أنها أدخلت في الحركة اللامتناهية "أصغر وأكبر" بأن قالت إن هناك دورات للكواكب أصغر وأكبر من دورات لكواكب أخرى، واستناداً على ذلك ذهبت إلى أنه إذا كانت دوراتها لامتناهية لم يمكن أن نميز فيها بين الأصغر والأكبر. ويرد ابن رشد ويقول إن اللاتناهي الذي لحركة الفلك هو لاتناه بالقوة وبالتالي لا يمكن مقارنته بالحركة الفعلية؛ فالعيب في هذه الحجة أنها أقامت نسبة بين الحركة اللامتناهية بالقوة والحركة التي بالفعل، وهي نسبة غير مستقيمة (أي أنها لا تستقيم). فالحجة تأخذ الحركات على أنها لامتناهية بالفعل ثم تعترض وتقول باستحالة وجود الأكبر والأصغر في اللاتناهي، وهي تقصد اللاتناهي بالفعل. لكن ليست حركة الأفلاك لامتناهية بالفعل. فالحركة الفعلية فقط هي التي يكون بها أكبر وأصغر.

كما يعترض ابن رشد على إقامة النسبة بين أعداد دورات الأفلاك (لاستخراج الأكبر منها والأصغر) والاستناد على اختلاف أعدادها في إنكار لاتناهيها، لأن هذه النسبة هي نسبة الجزء للجزء؛ بمعنى أنها تقارن بين دورة فلك ما وهي جزء، بدورة فلك آخر وهي جزء أيضاً، ثم تستند على اختلاف أعداد الدورات الجزئية في إنكار الدوران اللامتناهي. وهذا في نظر ابن رشد هو إنزال حكم الجزء على الكل، ومقارنة الجزء بالكل وربطه به. وهذا غير صحيح، ذلك لأن الأعداد المختلفة لدورات الأفلاك تقع في مجال الحركة الفعلية وهي متناهية ضرورة، لأنه ليس هناك لامتناه بالفعل حسب أرسطو، أما الحركة اللامتناهية بالقوة فليس فيها اختلاف في الأعداد. يقول ابن رشد: *"وإذا وُضع أن هنالك نسبة – هي نسبة الكثرة إلى القلة – توهم أنه يلزم عن ذلك محال آخر، وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له. وهذا إنما هو محال إذا أُخذ شيئان غير*

شاعر بما في أفكاره من تناقض، مما جعله لا يقدِّر نقد ابن رشد له، وهذا ما سيتضح في سياق الدراسة. حول أثر الغزالي في فلاسفة اليهود في القرنين الرابع عشر والخامس عشر انظر:

Steven Harvey: "Why Did Fourteenth-Century Jews Turn to Alghazali's Account of Natural Science?", The Jewish Quarterly Review, vol. 91, no.3-4 (Jan.-Apr. 2001), pp. 359-376.

متناهيين بالفعل، لأنه حينئذ توجد النسبة بينهما. وأما إذا أُخذا بالقوة (=كمجرد إمكان) فليس هناك نسبة"[٦٦]. وبما أنه ليس هناك نسبة في اللامتناهي فليس هناك أجزاء قابلة للمقارنة، وبالتالي لا محل للأكبر والأصغر.

فإذا كانت الحركات الجزئية للأفلاك تحتمل المقارنة بين بعضها البعض في الأكثر والأقل، فإن المقارنة لا محل لها في الحركات الكلية التي هي لامتناهية بالقوة، وبالتالي لا يمكن إدخال الأكثر والأقل في هذا النوع من الحركات. يقول ابن رشد: *"وأما إذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة، لكون كل واحد منهما بالقوة، أي لا مبدأ لها ولا نهاية، وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء، لكون كل واحد منها بالفعل، فليس يلزم أن تتبع نسبة الكل إلى الكل نسبة الجزء إلى الجزء"* ؛ ذلك لأن الغزالي، ومن بعده بن جرشوم، ينطلقان من واقعة اختلاف أعداد الدورات الجزئية عن بعضها البعض إلى إثبات اختلاف الدورات الكلية، وهذا يعد تطبيقاً لحكم الجزء على الكل[٦٧]، وتطبيقاً لنسبة الجزء إلى الجزء، التي هي الأقل والأكثر، على نسبة الكل إلى الكل وهي اللامتناهي[٦٨]. وفي التحليل

---

[٦٦]) المرجع السابق: ص ١٢٥.

[٦٧]) كان إنزال حكم الجزء على الكل من المبادئ السائدة في علم الكلام، وظهر لدى أبي الحسن الأشعري الذي ينقل الشهرستاني عنه قوله إن "ما ثبت من الأحكام لشخص واحد أو لجسم واحد [أي لجزء]، ثبت في الكل في الجسمية". الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٢. نقلا عن ولفسون: فلسفة المتكلمين، المجلد الثاني ص ٥٢١. وقد نقد ابن رشد هذا النوع من الأدلة في "الكشف عن مناهج الأدلة"، ص ١٠٩ – ١١٠.

[٦٨]) قد يكون تطبيق نسبة الجزء إلى الجزء على نسبة الكل إلى الكل من مواضع الخطأ في البرهان. مما يعني انتماء تصحيحه إلى منطق البرهان. لكن تصحيحه يمكن أن ينتمي إلى منطق السفسطة، ذلك لأننا وجدنا شبيهاً لهذا النوع من التطبيق في "تلخيص السفسطة" لابن رشد، حيث يذهب إلى أن من المواضع المغلطة في القياس أن لا يُذكر للسامع أن إنزال حكم الجزء على الكل مطلوب البرهنة عليه أولاً بالاستقراء قبل إنزال هذا الحكم، ويخفى على السامع أيضاً أن حكماً ما هو حكم على جزئيات المطلوب فقط ليأخذه السامع على أنه حكم على كل المطلوب. يقول ابن رشد: *"ومنها [من مواضع الغلط المقصود في القياس] أنه إذا استعمل الاستقراء ألا يضع وجود الحكم لجزئيات الشئ الكلي الذي يروم تصحيحه على جهة السؤال، بل يضع جميع الجزئيات على أن وجود المحمول أمر واضح لها... من غير أن يسأل عن لزوم الكلية من قبل وجود المحمول لجزئيات الموضوع...واستعمال المثالات المتشابهة بالجملة يضلل كثيراً، لأنه ينقل الحكم من بعضها إلى بعض"*. ابن رشد: تلخيص السفسطة. تحقيق محمد سليم سالم. مطبعة دار الكتب، القاهرة

الأخير يقول ابن رشد إنه *"لا نسبة توجد بين عظمين أو قدرين كل واحد منهما يفرض لا نهاية له"* [٦٩].

تبقى هنا مشكلة، وهي أن بن جرشوم يمكن أن يرد بقوله إن ابن رشد عندما يقول بلاتناهي الزمان الماض فقد افترض أن الحركات الماضية للأفلاك توجد بالقوة، على أساس أن الوجود الوحيد الممكن للامتناهي هو الوجود بالقوة. لكن ما وقع في الماضي يوجد بالفعل، والحركة المستقبلة فقط هي التي توجد بالقوة؛ فكيف إذن يستخدم ابن رشد حجة توظف مفهوم القوة في الماضي والقوة لا توجد إلا في المستقبل وحده؟ والمدهش أن نجد رداً من ابن رشد على هذا الاعتراض. إذ يذهب ابن رشد إلى أن القوة ممكنة في الماضي لأن ما انقضى من حركات الماضي كان قبل ذلك بالقوة، فما كان بالقوة قد ألحق بالماضي. فالقوة ممكنة في الماضي على سبيل القوة لا الفعل. هذا بالإضافة إلى أن القوة مستمرة في الزمان ولم تنقطع بتحول جزء منها إلى الفعل في الماضي. كما تفترض حجة استحالة اللامتناهي في الماضي أن الحركة الماضية شرط للحركة التالية. فإذا كانت الحركة الماضية لامتناهية فكيف يكون اللامتناهي شرطاً للمتناه وهي الحركة الحاضرة بالفعل؟ (لأنها ذوات أعداد متناهية). والرد الرشدي على هذا الاعتراض هو القول بأنه يستند على تصور الحركة المستقيمة لا الحركة الدائرية. فالحركة المستقيمة هي التي لا يمكن أن تصورها بدون نهاية وبدون بداية، وهي التي تكون فيها الحركة السابقة أو الموضع السابق شرطاً للوصول إلى الموقع اللاحق. أما الحركة الدائرية فإن المتحرك فيها يصل إلى نفس الموقع مراراً، ويكون أولها هو آخرها، أو ألا يكون بها أول وآخر على الحقيقة.

=١٩٧٢، ص ١٠٤ – ١٠٥. وعلى الرغم من أن هذا التوصيف لهذا النوع من الغلط موجود في كتاب السفسطة، إلا أنه يمكن أن يقع دون قصد ودون سوء نية وتلقائياً. وأعتقد أنه حدث من هذه الجهة للغزالي وبن جرشوم.

[٦٩]) **ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٢٥.**

٣. طريقة بن جرشوم في إثبات حدوث الزمان الماضي:

أ. الفصل بين الزمان والحركة وإدخال القوة والفعل في الزمان:

يحاول بن جرشوم إثبات حدوث الزمان الماضي (لا الزمان المستقبل لأنه يقر بأبديته). وكي يقوم بذلك يفصله عن الحركة؛ لأن قدم الزمان في المذهب الأرسطي – الرشدي تابع لقدم الحركة. وكي يتجنب بن جرشوم حجج ابن رشد في قدم الزمان المستندة على قدم الحركة يفصله عن الحركة أولاً ثم يتناول طبيعة الزمان من حيث القوة والفعل. والذي دفعه إلى إدخال القوة والفعل في الزمان هو كي يتمكن من تطبيق المبدأ الأرسطي القائل إن اللامتناهي الوحيد الممكن هو اللامتناهي بالقوة، وبالتالي أراد أن يثبت أن الزمان الوحيد اللامتناهي هو الزمان المستقبل لأنه هو الزمان بالقوة.

لكن طبيعة الزمان الحقيقية هي أن يكون عدداً للحركة، وهو لا ينقسم إلى قوة وفعل إلا بالعرض. لكن بن جرشوم يأخذ ما هو بالعرض على أنه بالذات، إذ يأخذ خاصية عرضية للزمان من حيث انقسامه (بالعرض) إلى قوة وفعل على أنها خاصية جوهرية فيه كي يثبت أن الزمان محدث على أساس أن القوة هي إمكان مستقبلي وحسب والقول بالإمكان الماضي مستحيل علاوة على أنه متناقض. إذ يذهب إلى أنه ليس هناك قوة في الماضي، فالقوة هي إمكان مستقبلي وحسب. وبالتالي لا يمكن القول بقدم الزمان لأن هذا يعني إلحاق الإمكان بالماضي[٧٠].

والرد الرشدي على هذه الفكرة هو من جهتين. الجهة الأولى هي أن بن جرشوم قد أدخل القوة والفعل في الزمان، لكنهما يلحقان بالجوهر وليس بالزمان، لأن الزمان ليس جوهراً بل هو من لواحق الحركة. فليس الزمان جوهراً قائماً بذاته كي يكون محلاً للقوة والفعل. والجهة الثانية هي أن هذا النقد لاستحالة لاتناهي الزمان الماضي يمكن أن يستقيم إذا كان هذا الزمان هو عدد الحركة المستقيمة. فالحركة المستقيمة هي التي يستحيل معها أن يكون زمانها لامتناهياً في حركاتها السابقة، واللامتناه في الحركة

---

[70]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., p. 274.

المستقيمة هو غير ممكن إلا في جهة المستقبل. أما الحركة الدائرية فيمكن معها أن يكون اللامتناهي ممكناً من الطرفين لأنها بدون طرفين حقيقيين. الحركة الدائرية هي التي يكون زمانها الدائري لامتناهياً من الماضي والمستقبل، لأن ماضيها هو مستقبلها، إذ المتحرك بها يرجع دوماً إلى نفس النقطة ويكررها للأبد. والحركة الدائرية ومعها الزمان الدائري هو الذي يدور فيه الإمكان والفعل بالتبادل والتعاقب الدائري. أما التصور الخطي للزمان فهو الذي يستحيل معه العودة إلى نقطة ماضية.

وقد أوضح ابن رشد ذلك في "الكشف عن مناهج الأدلة" عندما كان في معرض رده على المتكلمين الذين ذهبوا إلى أنه إذا كان الزمان لامتناهياً فلا يمكن أن تخرج منه أشياء متناهية مثل التي نجدها في العالم الواقعي. ولذلك ميز ابن رشد بين التسلسل الخطي للأشياء والتسلسل الدائري، وذهب إلى أن التسلسل الدائري هو وحده الذي يمكن تصوره غير متناه. يقول ابن رشد: *"وأما قولهم: إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها، لا يمكن وجوده؛ فليس صادقاً من جميع الوجوه. وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على نحوين: إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة. فالتي توجد على جهة الدور، الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ماينهيها. مثال ذلك أنه: إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق. وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض، فإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم، فإن كان غيم فقد كان غيم"*[٧١]. وتكراره لكلمتي "شروق" و"غيم" هو بهدف إثبات الحركة الدورية التي تكرر نقطة انطلاقها، والتي يكون أولها هو آخرها وآخرها هو أولها. هذا النوع من الحركة الدائرية هو وحده الذي يمكن تصوره

[٧١]) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١١٠ – ١١١.

لامتناهياً، لأن اللاتناهي فيه هو الدور الأزلي الأبدي وليس الاستمرار الخطي الدائم اللامتعين بنقطة نهاية[٧٢].

في هذا التصور الدائري للحركة والزمان تدور القوة والفعل بحيث يتبادلان المواقع، إذ تصير القوة فعلاً ثم يصير الفعل قوة؛ فالبخار في المثال السابق هو ماء بالقوة، والماء هو بخار بالقوة؛ والبخار هو بخار بالفعل لكنه أيضاً بخار بالقوة لبخار آخر يأتي من بعده؛ وهذا هو معنى تعبير ابن رشد *"فإن كان غيم فقد كان غيم"* . ومعنى هذا أنه في الحركة الدائرية لا وجود لقوة مطلقة وفعل مطلق، فهما نسبيان ويدوران معاً بالتبادل. وبذلك فلا معنى لإنكار بن جرشوم لإمكان اللامتناهي في الماضي على أساس أن كل لامتناه هو بالقوة، إذ أنه تصور الزمان خطياً (أو على استقامة بتعبير ابن رشد)؛ والتصور الخطي للزمان وللحركة هو وحده الذي يستحيل معه تصور اللامتناه في الماضي والقوة في الماضي.

ب. إثبات تناهي الزمان من حيث كونه كماً:

يثبت بن جرشوم تناهي الزمان من حيث كونه كماً على أساس أن كل كم متناه. هذه الحجة غير مستقيمة، لأن بن جرشوم يعتمد فيها على التسليم بأن الزمان كم، ويقصد بالكم هنا الكم الممتد. والكم الممتد هو المستحيل وجوده لامتناهياً بالفعل، وهو لا يوجد لامتناهياً إلا بالقوة وحسب. يقول بن جرشوم: *"بعد أن أثبتنا الطبيعة العامة للزمان [من حيث كونه كماً]، فمن المناسب الآن البحث فيما إذا كان مخلوقاً أو قديماً. ويبدو الآن أن الزمان مخلوق ضرورة... فالكم هو بالضرورة متناهي، ذلك لأنه من أجل كم معين متناهي تكون كمية ما معروفة... وبما أن الزمان في ذاته كم، فالزمان متناه"* [٧٣].

---

[٧٢]) وقد أنكر هيجل هذا النوع من اللاتناهي الخطي وأطلق عليه "اللاتناهي الزائف" وميز بينه وبين اللاتناهي الحقيقي الذي لا ينتج عن إضافة شئ إلى شئ آخر إلى ما لا يتناهى بل الذي يكون مستوعباً في داخله كل متناه. انظر في ذلك:
Hegel, The Science of Logic. Translated and edited by George Di Giovanni. (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2010), pp. 111, 113, 119,120-121.

[73]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., P. 279.

وعلاوة على وضوح تسليم بن جرشوم في هذا النص بأن كم الزمان الذي يقصده هو الكم الممتد الذي يكون متناهياً بالضرورة، فإننا نلاحظ كذلك أنه يرجع إلى الفكرة التي سبق له استخدامها والخاصة باستحالة وجود أجزاء للامتناهي. فعلى أساس هذه الفكرة يذهب إلى أنه إذا كان الزمان لامتناهياً فلن يمكن التمييز فيه بين أجزاء، وهي التي يقصدها هنا بكميات الزمان المتعينة. كما نلاحظ أيضاً أنه يعامل الزمان على أنه شئ قائم بذاته، وعلى هذا الأساس يتساءل عن تناهيه أو لاتناهيه.

أما عن اعتباره الزمان كماً ممتداً فإن الخطأ في ذلك يرجع إلى أنه قاس البعد الزماني بالبعد المكاني، أي تصور الزمان على أنه خط مستقيم له كم وقابل للقياس الكمي كما لو أنه جسم. وأبرز مثال على الكم الممتد هو الجسم. وبما أن كل جسم متناهي ضرورة، يحكم بن جرشوم على الزمان، الذي اعتبره كماً ممتداً مثل الجسم، بأنه متناهي. ونجد أدق تعبير عن هذه الحجة في "تهافت التهافت"، إذ سبق لابن رشد أن رد على الغزالي في حجة شبيهة بحجة بن جرشوم.

يذهب ابن رشد إلى أن قياس البعد الزماني بالبعد المكاني مغالطة سوفسطائية، وهي مغالطة الإبدال، إذ يتم عن طريقها معالجة الزمان على أنه كم ممتد، في حين أن الكم الممتد لا يكون إلا للمكان. يقول ابن رشد موضحاً حجة الغزالي: *"... البعد شئ يتبع الجسم كما أن الزمان شئ يتبع الحركة، فإن امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له، امتنع بعد غير متناه... وكذلك الحركة، والزمان هو شئ تابع لها، فإن امتنع أن توجد حركة ماضية غير متناهية، وكانت هاهنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء، امتنع أن يوجد لها قبل"*. ثم يرد على الحجة بقوله: *"... وهذه المعاندة هي كما قلنا خبيثة، وهي من مواضع الإبدال المغلطة، إن كنت قرأت كتاب السفسطة. وذلك [الإبدال] هو الحكم للكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة، كحكم الكم الذي له وضع وكل وهو الجسم، وجعل امتناع عدم التناهي في الكم ذي الوضع دليلاً على امتناعه في الكم الذي لا وضع له"* [٧٤]. ويقصد ابن رشد بقوله إن الزمان ليس فيه وضع

---

[٧٤]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٦٦ – ١٦٧.

ولا كل أنه ليس كماً ممتداً مثل الجسم، فالزمان ليس في موضوع مثل الأبعاد المكانية التي تكون في موضوع هو الجسم. كما أن الكم الزماني ليس كماً له "كل" مثل الكم الذي للجسم والذي يتصف بأنه "كل" لأنه محصور في أبعاد ثلاثة.

ج. إثبات تناهي الزمان من حيث كونه صفة للجسم:

وأوضح حجة يظهر فيها خلط بن جرشوم بين البعد الزماني والبعد المكاني هي التي يثبت بها تناهي الزمان لكونه صفة للجسم. فبما أن الجسم متناه والزمان صفة له فإن الزمان متناه. يقول بن جرشوم: *"نجد بالاستقراء أن الأجسام وكل صفاتها ومقولاتها [أنحاء وأنماط وجودها] متناهية بالماهية، وأنها إذا كشفت عن جانب لامتناه [أي القابلية للانقسام اللامتناه والتعاظم اللامتناه في الحجم]، فهو بالعرض دائماً. وبالتالي فبما أنه من الواضح أن الزمان صفة للجسم – ذلك لأن الزمان مرتبط بالحركة والحركة مرتبطة بذلك الذي يتحرك، والذي هو كما أثبت أرسطو جسم بالضرورة – فيمكننا أن ننشئ القياس التالي: /الزمان صفة للأجسام/ الأجسام وكل صفاتها متناهية بالماهية/ إذن، الزمان متناهي بالماهية؛ وإذا كشف عن خلو للحد فذلك يكون بالعرض"* [٧٥].

في هذا الاستدلال عوار واضح يجعله غير صحيح. فهو اعتبر أن الزمان صفة للأجسام المتحركة، لكنه ليس صفة للأجسام المتحركة بل صفة للحركة ذاتها. وهو يقول إنه بما أن الأجسام متناهية فالزمان متناهي. لكن ليس الزمان صفة للأجسام كما قلنا، فأرسطو لم يقل ذلك، بل قال إن الزمان صفة مقارنة للحركة. وتظهر الزيادة التي أدخلها بن جرشوم على أرسطو في الجملة الاعتراضية التي أدخلها في حجته والتي تقول: "الزمان مرتبط بالحركة والحركة مرتبطة بذلك الذي يتحرك" الذي هو جسم بالضرورة. القسم الأول من الجملة صحيح، فالزمان مقارن للحركة بالفعل حسب أرسطو، لكن بن جرشوم أخطأ عندما ذهب إلى مد ارتباط الزمان بالحركة إلى ارتباط الزمان بالجسم المتحرك.

---

[75]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., P. 284.

فهذا المد غير صحيح، لعدم استواء قسمي المد. إذ ليست علاقة الزمان بالحركة هي مثل علاقة الحركة بالجسم المتحرك.

فالزمان تابع للحركة وليس جوهراً قائماً بذاته، لكن ليست الحركة تابعة للجسم المتحرك بل الجسم المتحرك هو التابع لها. والزمان مرتبط بالحركة وحدها بصرف النظر عن الجسم المتحرك وذلك من حيث كونها حركة في ذاتها؛ لأن مفهوم الحركة عند أرسطو واسع وشامل ويستوعب الأجسام المتحركة ويستوعب معها كل تغير، من القوة إلى الفعل والعكس، ومن الكون إلى الفساد والعكس، والاستحالة التي يتحول بها الجوهر إلى جوهر آخر، أي يتغير الجسم من تركيب إلى تركيب[٧٦]. ومعنى هذا أن الجسم يمكن أن يتغير بأن يتخذ شكلاً آخر أو تنفك منه صورته ليتخذ صورة أخرى أو تتغير تركيبته الداخلية ليصير شيئاً أخر، مما يعني أن الحركة هي المتقدمة في الوجود على الجسم، وأنها تستوعبه لكن الجسم لايستوعبها. وبالتالي لا يمكن إثبات تناهي الحركة أو الزمان من تناهي الجسم. لكن لأن بن جرشوم اختزل كل الحركة إلى حركة الأجسام فقد تمكن بهذا الاختزال من إثبات تناهي الحركة ومعها الزمان، وهذا غير صحيح كما أثبتنا.

٤. إثبات حدوث الحركة

أ. إثبات حدوث الحركة من حدوث حركة الأفلاك:

عندما قدم بن جرشوم مذهب أرسطو على أنه يقول بالحركة القديمة للأفلاك ونقده على هذا الأساس، فقد كان مخطئاً في فهم مذهب أرسطو وبالتالي يصير نقده له في غير محله. يمكن أن يصح إثبات بن جرشوم لحدوث الحركة من إثباته لحدوث حركة الأفلاك إذا كانت حركاتها من ذاتها. فالأفلاك لا تملك في ذاتها مبدأ حركاتها وبالتالي لا تملك الاستمرار في الحركة من ذاتها، بل هي متحركة بحركة المحرك الأول دائم الحركة، الذي هو الفلك المحيط. وإذا كانت حركتها قديمة فهذا القدم ليس من ذاتها بل هو تابع فيها لقدم المحرك الأول دائم الحركة. وبالتالي فكل الحجج التي يقدمها بن جرشوم على

[٧٦]) راجع في ذلك، ابن رشد: تلخيص الكون والفساد، ص ١٩ وما بعدها.

حدوث حركات الأفلاك هي حجج تنطبق على الحركات الجزئية للأفلاك التابعة هي ذاتها للفلك المحيط، وبالتالي فإثباته لحدوث حركتها لا يؤدي إلى إثبات حدوث حركة الكون كله.

وقد أدرك ابن رشد تمييز أرسطو بين الحركة العامة الكبرى للفلك المحيط، أي حركة المحرك الأول دائم الحركة، والحركات الجزئية الخاصة للأفلاك الأخرى للنجوم والكواكب. وبناء على هذا التمييز فصل بين حركاتها والحركة القديمة للفلك المحيط. يقول ابن رشد: *"وأما الجهة التي من قِبَلها أدخل القدماء في الوجود موجوداً أزلياً واحداً بالعدد (المحرك الأول دائم الحركة، الفلك المحيط)، من غير أن يقبل ضرباً من ضروب التغير، فجهتان"* (٧٧).

الأولى أنهم وجدوا أن كل كون لشئ هو فساد لشئ آخر، وكل فساد لشئ هو كون لشئ آخر. ولما وجدوا اتصال الكون والفساد ودورانهما معا، أرجعوا هذا الدوران إلى محرك أول متحرك دائماً، يكون هو سبب هذا الدوران وسبب التغير الحادث في الأشياء كلها، ولكنه ليس في ذاته متغيراً، *"وإنما هو متغير في المكان بأجزائه، أي يقرب من بعض الكائنات ويبعد"* (٧٨). ويكون قربه سبباً لكون أشياء وبعده سبباً لفساد أشياء أخرى.

أما الجهة الثانية التي أدخلوا بها هذا المتحرك الأول الدائم فهو أنهم وجدوا أن كل حركة تختزل في النهاية إلى الحركة في المكان، *"ووجدوا الحركة في المكان ترتقي إلى متحرك من ذاته عن متحرك أول غير متحرك أصلاً... فيلزم أن يكون هذا المحرك الأول [المتحرك] أزلياً، وإلا لم يكن أولاً"* (٧٩). ومن الواضح في هذا النص كيف أن محركاً أولاً دائم الحركة يلزم عن الحركة التي في العالم وعن التغير الذي في الأشياء وبينها وبين بعضها، وإلا وقعنا في إشكالية صدور الحركة عن السكون.

---

٧٧) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٥٤.

٧٨) المرجع السابق: نفس الصفحة.

٧٩) المرجع السابق: ص ١٥٥.

نرى هنا كيف أن في نصوص ابن رشد حلاً للإشكاليات التي وضعها بن جرشوم أمام القول بقدم الحركة، ونقداً لنظريته في حدوث الحركة. لكن هذا ما يدفعنا للتساؤل: هل عرف بن جرشوم بـ "تهافت التهافت"؟ إذا كان قد عرف "تهافت التهافت" فكيف غابت عنه كل هذه الردود الرشدية على أفكاره؟ لقد أشرنا في بداية الدراسة إلى أن ما بين أيدينا من معلومات يؤكد أنه كان على معرفة بكتاب لابن رشد يسمى "تهافت التهافت" رد فيه على الغزالي ودافع عن أرسطو، أما حصوله عليه وقراءته فهذا موضع شك. وحتى لو لم يكن بن جرشوم قد قرأ "تهافت التهافت" فهذا ليس عذراً له، لأن معظم دفوع ابن رشد عن أرسطو في التهافت قدمها على سبيل السجال الجدلي وكان دائماً ما يشير إلى أن البرهنة على ما يعرضه من أفكار موجودة في كتب البرهان، أي شروحاته على كتب أرسطو. ومعنى هذا أن "تهافت التهافت" ليس به جديد يفوق أو يزيد على ما هو موجود في شروحاته على أرسطو، بل إن هناك تناصاً[٨٠] بين التهافت والشروح كما أشار بعض الباحثين (وكما أشار ابن رشد نفسه من كثرة إحالته القارئ إلى كتب البرهان كي يعثر على البرهان الكامل لما يضعه ابن رشد وضعاً دون برهنة كاملة على سبيل السجال مع الغزالي). فإذا لم يكن بن جرشوم قد قرأ "تهافت التهافت" فقد كان بين يديه معظم شروحات ابن رشد على أرسطو، وبالتالي فهو غير معذور.

ب. إرجاع حركة الأفلاك إلى المحرك الأول الثابت مباشرة:

وربما شعر بن جرشوم أن نظرية ابن رشد في المحرك الأول دائم الحركة وهو الفلك المحيط تهدد نظريته في حدوث الحركة، وذلك كما أوضحنا في الفقرة السابقة. ولذلك نراه يحذف هذا الفلك المحيط ليستغني عن دوره الذي وصفه ابن رشد، كي يستقيم له القول بحدوث الحركة. ذلك لأن القول بفلك محيط يتبعه مباشرة القول بقدمه وبالتالي بقدم حركته، لأن الدواعي التي دعت أرسطو إلى وضع هذا المحرك الأول دائم

---

٨٠) التناص هو تداخل نص مع نص آخر أو نصوص أخرى، بحيث يحيل كل منها إلى الآخر، ويفسر كل واحد منها الآخر. وهو معروف بمصطلح **Intertextuality**. وقد ازدهرت دراسة ظاهرة التناص على يد المدرسة البنيوية في النصف الثاني من القرن العشرين، وخاصة على يد أعلام الاتجاه البنيوي.

الحركة هي تفسير التغير الدائم والدوري في العالم، وبالتالي وضع موجوداً قديماً واحداً بالعدد، غير متغير إلا بالنقلة المكانية.

ويظهر شعور بن جرشوم بهذا الخطر من وعيه باعتراض أرسطو على حدوث العالم على أساس أن تكون أجزاء العالم لا يعني تكون كل العالم، من حيث إن تكون الأجزاء يفترض وجود العالم، وبالتالي يكون العالم قديماً على أساس أسبقيته الدائمة الأبدية لكل عملية تكون جزئية؛ وهو ما ظهر لدى ابن رشد في الفقرة السابقة والتي اتضح منها دواعي إدخال محرك أول دائم الحركة. وكي يتخلص بن جرشوم من هذا الاعتراض يقبله بعد إضافة تعديل. فهو يذهب إلى أن تكون أجزاء العالم يفترض بالفعل أسبقية وجود شئ ما على هذا التكون الجزئي، ويفترض محركاً أول. لكن هذا الشئ الذي يسبق كل تكون جزئي ليس هو العالم بل الإله، وهذا الشئ الذي يسبق كل حركة ليس هو المحرك الأول دائم الحركة، بل هو الإله أيضاً من حيث كونه المحرك الأول الذي لا يتحرك. وبالتالي فالشئ السابق لحركة الكون والفساد ولحركة الأفلاك هو المحرك الأول الثابت، أي الإله[٨١].

وهكذا حذف بن جرشوم المحرك الأول دائم الحركة ومعه خطر الوقوع في القول بقدمه. كما التف بن جرشوم حول إشكالية صدور الحركة عن السكون، لأن إرجاع كل حركة إلى المحرك الأول الثابت مباشرة إنما هو إرجاعها لشئ ثابت، أي ساكن، لكنه في الوقت نفسه يحرك غيره. لكن هذا الالتفاف على المشكلة لا يحلها. ذلك لأنه قال إن الذي يسبق حركة الكون والفساد هو المحرك الأول، لكن هذا المحرك الأول لا يتحرك. فكيف يرد الحركات الجزئية مباشرة إلى محرك لا يتحرك؟ إنه بذلك وكأنه يقول إن الحركة الجزئية سببها المباشر محرك غير متحرك، وهذا مستحيل، لأن الحركة الجزئية تفترض دائماً حركة أكبر منها وتكون كلية. وهذا هو السبب الذي من أجله أدخل أرسطو وابن رشد محركاً أول دائم الحركة، إذ ذهبا إلى ضرورة إرجاع حركة أجزاء العالم إلى محرك أول يتحرك حركة دائمة. فالحركات الجزئية عندهما يجب أن تُرد إلى حركة كلية دائمة لا إلى

---

[81]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., pp. 232 – 233.

محرك ثابت مباشرة. ويبقى حل بن جرشوم لإشكالية صدور الحركة عن السكون إذن غير كاف وغير منطقي، وذلك لأنه عندما حذف دور ووظيفة المحرك الأول دائم الحركة فقد أوقعه ذلك في إشكالية صدور الحركات الجزئية مباشرة من محرك لا يتحرك. ومن هنا نرى كيف أن ابن رشد كان أكثر اتساقاً ومنطقية من بن جرشوم في نظريته في قدم الحركة. فالحركة المحدثة عند ابن رشد يجب أن تصدر عن حركة قديمة، أما نظرية بن جرشوم فهي تؤدي إلى القول بأن حركة محدثة (وهي حركة الأفلاك التي أثبت بن جرشوم نفسه حدوثها) صدرت عن محرك ثابت قديم، وهذا محال. والأحفظ أن نقول مع ابن رشد إن الحركة المحدثة صدرت عن متحرك قديم، وهذا عن محرك أول ثابت.

لكننا يجب أن ننتبه إلى أن بن جرشوم قد حذف دور ووظيفة الفلك المحيط كمحرك أول دائم الحركة لأن هذا يؤدي إلى القول بقدم الحركة، لكنه سوف يعود ليقبل بدور آخر للفلك المحيط وهو حفظ حركة العالم في المستقبل حفظاً أبدياً، وذلك كما سوف يتضح لنا حين نتناول نظريته في أبدية العالم. فهو بعد أن رفض قدم حركة الفلك المحيط عاد ليقبل حركته الأبدية في المستقبل ليحافظ على فكرته في أبدية العالم ولاتناهي حركته في المستقبل.

وقد تمكن بن جرشوم من حذف دور المتحرك الأول الأزلي بناء على دمجه لمبادئ من فلسفتي أفلاطون وأرسطو في مركب جديد ليسند نظريته في حدوث الحركة. فقد أخذ من أرسطو مبدأ انقسام الموجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل. يقول ابن رشد: *"... الموجود بما هو موجود ينقسم إلى ما هو بالفعل والكمال المحض، وإلى ما هو بالقوة والإمكان المحض، وإلى ما هو متوسط بينهما وهو كالمؤلف مما بالكمال ومما بالقوة، وقد أخذ من كل بقسط"*[٨٢]. أخذ بن جرشوم هذه القسمة كما هي، وعلى أساسها قال بأن ما هو بالفعل والكمال المحض هو المحرك الأول الثابت، وأن ما هو بالقوة والإمكان المحض هو المادة الأولى، وأخذ المحرك الأول والمادة الأولى على أنهما اللذان يرجع إليهما كل الموجودات، واعتقد أن الكمال المحض والإمكان المحض هما

---

[٨٢]) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، ص ٣١.

فقط الأزليان وتناسى القيمة الثالثة الوسطى بينهما والتي هي أزلية هي الأخرى وهي حركة المتحرك الأول الأزلي. فالمتحرك الأول الأزلي فيه من الكمال المحض وهو أنه دائم الحركة، وفيه من القوة المحضة وهي أن حركته لا تتوقف، وبالتالي فهي خارجة دائماً إلى الفعل دون أن يتحقق هذا الفعل بالكامل في صورة سكون. اعتقد بن جرشوم أن القدم لا يكون إلا لطرفي الوجود الثابت والمتحرك وحسب (المادة الأولى والمحرك الأول) وأن كل ما بينهما محدث، وهذا خطأ، لأن ابن رشد يقول في مواضع أخرى أهمها الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو إن ما يقع بين أزليين هو نفسه أزلي، وأن المحصور بين أزليين لا يمكن أن يكون متناهياً بل هو أزلي مثلهما[٨٣]. لم ينتبه بن جرشوم إلى هذه الإشارة الرشدية، ووقع في تناقض القول بحدوث محصور بين لامتناهيين، في حين أن الذي يقع بين لامتناهيين لامتناه مثلهما.

ج. رد ابن رشد على حجة استحالة حدوث الحركة من حركات لانهاية لها:

رداً على اعتراض يحيى النحوي ومن تبعه من المتكلمين المسلمين وأهمهم الغزالي (وكذلك على بن جرشوم الذي ينضم إلى هؤلاء) على قدم العالم على أساس استحالة حدوث الحركة من حركات لانهاية لها، يذهب ابن رشد إلى أن صدور حركة عن حركة إنما هو بالعرض لا بالذات. فإذا كانت الحركة الجديدة الناشئة بذاتها عن حركة سابقة عليها ومتحركة بذاتها، لظهر محال وهو أن تصدر حركة عن سلسلة لانهاية لها من الحركات السابقة، إذ أن صدور حركة حادثة عن حركات لامتناهية محال. لكن يذهب ابن رشد إلى أن تسلسل الحركات عن بعضها البعض لا يرجع إلى الحركات ذاتها بل يرجع إلى أنها كلها ناشئة عن المتحرك الأول دائم الحركة. وفي ذلك يقول ابن رشد: *"وكون كل*

---

[٨٣]) أثبت ابن رشد أزلية الشيء الواقع بين أزليين في حالة العقل المستفاد الواقع بين العقل الهيولاني والعقل الفعال. فالهيولاني أزلي والفعال أزلي، وما بينهما وهو المستفاد يجب أن يكون أزلياً هو الآخر. يقول ابن رشد: "ولما كان القابل [الهيولاني] أزلياً والفاعل أزلياً، فضروري أن يكون المفعول [المستفاد] أزلياً بالضرورة". ابن رشد: الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو. نقله من العبرية إلى العربية ابراهيم الغربي. المجمع التونسي للعلوم والفنون والآداب، بيت الحكمة، قرطاج ١٩٩٧، ص ٢٣٢. انظر أيضاً ص ٢٣٤.

حركة، مما دون الحركات الأول، قبلها حركة، هو أمر موجود بالعرض وتابع للحركات الأول. فإنه لا يمكن أن يكون قبل الحركة الحادثة بالذات" **، أي لا يمكن أن تكون الحركة الجديدة حادثة عن حركة سابقة بالذات،** ***"لأنه لو كان ذلك كذلك، لم توجد حركة حادثة إلا بعد انقضاء حركات لانهاية لها، وانقضاء ما لا نهاية له مستحيل"*** **[٨٤]. ومعنى هذا أن ابن رشد يضع لاتناهي الحركة لا في سلسلة الحركات الجزئية الحادثة بل في المتحرك الأول الأزلي، إذ أن الحركة اللامتناهية عنده مفارقة للحركات الجزئية وخارجة عن مجالها كله وملحقة بالمتحرك الأزلي. وإذا وضعنا اللامتناهي في الحركات الحادثة لزم محال وهو صدور حركات عن حركات لانهاية لها. أما إذا رفعنا اللامتناهي من سلسلة الحركات الجزئية الحادثة إلى المتحرك الأول الأزلي وجعلنا اللانهاية له هو فقط، ارتفعت الاستحالة السابقة[٨٥]. فالاستحالة تكون إذا وضعنا اللاتناهي في الحركات الجزئية وبينها وبين بعضها، وهي ترتفع إذا أرجعنا اللاتناهي إلى متحرك أزلي يتجاوز كل الحركات الجزئية ويكون هو مصدر حركاتها الأول ويكون هو سبب أزليتها.**

والخطأ الذي وقع فيه كل من قال باستحالة صدور حركات حادثة عن حركات لانهاية لها انهم أجروا ما بالعرض على أنه بالذات، أي اعتبروا أن التسلسل اللانهائي للحركات داخل هذه الحركات وفيما بينها، وأخذوا اللاتناهي على أنه يخص هذه الحركات الجزئية ذاتها، لكن اللاتناهي هو لها بالعرض، إذ هو ليس لاتناهيها هي بل هو لاتناهي المتحرك الأول الأزلي[٨٦].

---

[٨٤]) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، ص ١٣٣-١٣٤.

[٨٥]) وإلى جانب "جوامع السماع الطبيعي" الذي يظهر فيه هذا الرد، فهو يظهر أيضاً في "تهافت التهافت" ص ١٥٤-١٥٦.

[٨٦]) كان ابن رشد على معرفة بأن أصل هذا الاعتراض الخاطئ على قدم الحركة هو أفلاطون ومن بعده يحيى النحوي، إذ قال: *"وأفلاطون ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصارى وكل من قال بحدوث العالم، إنما توهموا فيما بالعرض أنه بالذات. فمنعوا أن توجد ههنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية، فقالوا بوجود حركة أولى في الزمان... وأكثر من أوجب الشك على أرسطو من قال إن قصده في هذا الموضع إنما هو أن يبين أن قبل كل حركة حركة [بالذات] وإنما أتى بحد الحركة لمكان [يسبب] هذا، كما توهم أبو نصر [الفارابي] عليه في كتابه في الموجودات المتغيرة، وغيره ممن أتى بعده كابن سينا وأبي بكر بن الصائغ [ابن باجة]. وقد كان توهم عليه ذلك قبلهم يحيى النحوي، فأخذ يرد*

د. رد ابن رشد على حجة حدوث الحركة بناءً على اختلافاتها ودخول السكون فيها:

يرد ابن رشد على حجة أخرى تحاول إثبات حدوث الحركة، وهي ليست في حقيقتها حجة بل مجرد شك على قدم الحركة ببيان استحالتها بناء على بعض الظواهر الطبيعية المشاهدة. وهي نفس الحجة التي ظهرت لدى بن جرشوم في معيار الخصائص الحادثة والتي حكم فيها على العالم بالحدوث بسبب اختلاف حركات الجرم السماوي عن طبيعته البسيطة، وكذلك في نفيه لقدم الحركة على أساس اختلاف سرعات النجوم والكواكب. تقول الحجة إن الحركة في الكون ليست واحدة لا بالجنس ولا بالنوع، وليست سائرة في الكون كله على وتيرة واحدة، بل السكون داخل فيها. ولما كان السكون داخلاً فيها فمعنى هذا أنها حادثة عن سكون. إذ الكون فيه المتحرك دائماً مثل الأجرام السماوية، وفيه المتحرك حيناً والساكن حيناً آخر مثل الأجسام الهيولانية، وفيه الساكن بكله المتحرك بأجزائه مثل الأرض (مثلما كان يعتقد القدماء)، وفيه أيضاً الذي

على أرسطو من قبل أنه وضع أن قبل كل حركة حركة بالذات" (كتاب السماع الطبيعي، ص ١٣٤-١٣٥). ونلاحظ في هذا النص الخطير أن ابن رشد يذكر تأثر الفلاسفة المسلمين بيحيى النحوي في فهمه الخاطئ لأرسطو في هذا الموضوع، مما يعني أنهم أخطأوا فهم أرسطو نفسه، وتصحيح الآراء السابقة عن أرسطو كان أحد أهم أهداف ابن رشد من شروحاته لكتبه. ومما يعني أيضاً أن تأثير يحيى النحوي لم يكن قاصراً على علماء الكلام بل شمل فلاسفة الإسلام أيضاً، فالكل أخطأوا فهم أرسطو، والخطأ الشامل هذا من دوافع شروحات ابن رشد على أرسطو كما قلنا. كما يعني كذلك أن حجج يحيى النحوي في الرد على قدم العالم قد تسربت مقدماتها إلى فلاسفة الإسلام على أنها شرح لأرسطو في حين أنها ليست كذلك، مما أدى إلى أن صارت فلسفة ابن سينا كلاماً مُفلسفاً نتيجة لتسليمه للمتكلمين بالكثير من مبادئهم ومقدماتهم التي أخذوها من يحيى النحوي. والواضح أن ابن رشد عندما يذكر يحيى النحوي هنا في معرض توضيحه لنظرية أرسطو في الحركة فإنه يقصد كتاب يحيى النحوي المفقود في الرد على قدم العالم عند أرسطو، والذي كان متاحاً في العصر الإسلامي في ترجمة عربية مفقودة الآن، ولا يقصد كتابه الآخر في الرد على حجج برقلس في قدم العالم، والذي بقي في أصله اليوناني وترجمته العربية القديمة.

يمكن أن يسكن بإطلاق. ولما كان في الكون المتحرك بإطلاق وما هو قابل للسكون بإطلاق، فلو فرضنا ساكناً بإطلاق فمن الممكن أن نفرض حركة بعد سكون مطلق[٨٧].

ويرد ابن رشد على هذه الحجة بذهابه إلى أنها تستقيم إذا كان المتحرك متحركاً من ذاته والساكن ساكناً من ذاته. لكن ليس الأمر كذلك. فالمتحرك يتحرك بشئ يحركه، والمتحرك هو المنتقل من القوة إلى الفعل، والحركة فيه كانت بالقوة وما نقلها إلى الفعل هو شئ متحرك بالفعل. وكذلك السكون، فهو ليس راجعاً إلى الشئ المتحرك بذاته، فلو كان المتحرك متحركاً بذاته لكان سكونه من ذاته. ومعنى هذا أن الحركة والسكون ليسا من ذات المتحرك بل من شئ خارجه، ولما كانت كل حركات الكون تفترض متحركاً سابقاً أخرج الحركة بالقوة إلى الفعل، فضرورة تنتهي حركة الكون كله إلى متحرك بالفعل دائماً، وهذا هو المتحرك الأول الأزلي. يقول ابن رشد: *"هذه الأجسام، لو كانت متحركة من تلقائها، أعني أن يكون لها أن تتحرك من ذاتها، من غير محرك من خارج، لكان لها أن تسكن من ذاتها...[و] لما كان المتحرك بالقوة، يلزم ضرورة أن يكون المحرك له هو الذي أخرجه من القوة إلى الفعل ويجعل بعد أن كان متحركاً بالقوة متحركاً بالفعل"* [٨٨]. والخطأ الذي وقعت فيه الحجة السابقة القائلة بإمكان صدور حركة أولى عن ساكن بإطلاق هو أنها حذفت المتحرك الأول الأزلي وضرورة رجوع كل حركات الكون إليه. فلما حذفته تصورت أن حركة المتحرك وسكونه يكونان من ذاته. ولما وصلت إلى هذا اعتقدت بإمكان صدور الحركة عن السكون. وهي لم تدرك أن الحركة لا يمكن أن تصدر عن السكون لأنه إذا لم يكن هناك شئ متحرك أزلياً فلن يكون هناك من يخرج الحركة من القوة إلى الفعل.

---

[٨٧]) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، ص ١٣٤–١٣٥. تنتشر هذه الحجة في الكتابين الخامس والسادس من كتاب بن جرشوم، موزعة في أماكن متفرقة: ١٦٦–١٦٧، ٢٩٩–٣٠٢، ٣٧٠–٣٨٠.

[٨٨]) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، ص ١٣٨.

٥. إنكار قدم العالم على أساس مبدأ استحالة قطع اللامتناه:

رأينا فيما سبق كيف أن بن جرشوم ينكر لاتناهي العالم من جهة الماضي ويحتفظ بلاتناهيه من جهة المستقبل وحده. وهذا ما دفعه إلى مواجهة النظرية الأرسطية – الرشدية القائلة بلاتناهي العالم من الطرفين، وهذه هي النظرية المعروفة بقدم العالم. ولأن نظرية قدم العالم تقول بلاتناهي العالم من الطرفين، فقد أراد بن جرشوم أن يبين استحالة هذا النوع من اللاتناه.

أ. إثبات بن جرشوم لحدوث الزمان على أساس إمكان قطعه:

ومرة أخرى نجد أن بن جرشوم يثبت مطلوبه ببرهان خلف. فهو كي يثبت إمكان اللاتناهي من طرف واحد فقط وهو المستقبل يثبت استحالة اللاتناهي من الطرفين. وكعادته مع كل حججه السابقة يستخرج بن جرشوم مبادئ من فلسفة أرسطو ليوظفها ضده. وهو هنا يستخدم مبدأ أرسطو القائل إن اللامتناهي لا يمكن أن يُقطع لأن الاستمرار والاتصال من طبيعته[٨٩]. ومعنى هذا أن بن جرشوم إذا نجح في إثبات وجود قطع في الزمان أو الحركة كان هذا دليلاً على استحالة لاتناهي الزمان. واستغل بن جرشوم ذلك المبدأ الأرسطي وقال إن القطع موجود بالفعل في الزمان والحركة. فهو موجود في الزمان في صورة "الآن" وموجود في الحركة في صورة اكتمال دورة الفلك دورة كاملة.

فمن جهة الزمان فإن "الآن" هو الذي يقطع الزمان إلى ماض ومستقبل، وهو نفسه حاضر، وبذلك انقطع الزمان إلى ماضي وحاضر ومستقبل. والمنقسم حسب أرسطو لا يمكن أن يكون لامتناهياً، وبالتالي فالزمان متناه. استخدم الغزالي نفس هذه الحجة في "تهافت الفلاسفة" ليثبت بها استحالة قدم العالم، وذلك لأن هذه الحجة ترجع في النهاية

---

[٨٩]) سبق ليحيى النحوي أن استخدم نفس هذه الحجة. انظر في ذلك: ولفسون: فلسفة المتكلمين، ص ٥٥٥ – ٥٦٠. كما تظهر أيضاً في "تهافت الفلاسفة" للغزالي. ووجودها لدى الغزالي هو الذي يجعل رد ابن رشد عليها منطبقاً على بن جرشوم.

إلى يحيى النحوي كما ذكرنا. ورد عليه ابن رشد[٩٠] في "تهافت التهافت" وقال إن "الآن" الذي يُفترض فيه أنه يقطع الزمان لا يقطع الزمان على الحقيقة لأنه ليس ثابتاً وفي سيلان دائم. فإذا شرعنا في الإشارة إلى هذا "الآن" وإمساكه انفلت منا وصار ماضياً. كما أن كل لحظات الزمان الماضية والمستقبلة يقال عليها "الآن"، ولذلك فهو غير متعين[٩١]. واستحالة تثبيت "الآن" وإمساكه دليل على أن الزمان لا يُقطع على الحقيقة، بل في أذهاننا وحسب، والممكن الذهني حسب ابن رشد يعتقد الذهن أنه ممكن في الواقع في حين أنه ليس كذلك. فمن الممكن لـ"الآن" أن يقطع الزمان في الذهن فقط، لكن ليس كل ما يتصوره الذهن على حال يكون على هذه الحال في الشاهد. كذلك فإن السيلان الدائم للآن واستمراره متحركاً هو الذي يجعله مثل الزمان تماماً، أي مقارناً له في الحركة المستمرة التي لا تتوقف. وبالتالي فـ "الآن" لا يقطع الزمان كما يدعي بن جرشوم (ومن قبله يحيى النحوي والغزالي).

أما من جهة الحركة فقد حاول بن جرشوم إثبات أن القطع فيها موجود في شكل إكمال الفلك لدورة كاملة. وإكماله لدورة كاملة يعني أنه قطع حركة كاملة لها بداية ولها نهاية. وبذلك فسر الدورة الكاملة للفلك على أنها جزء من الحركة، وبما أن لحركة الفلك جزءاً فهو يقبل القسمة، وما يقبل القسمة وله بداية ونهاية فهو متناه ضرورة. وعلى أساس تناهي حركة الفلك في شكل الدورة الواحدة الكاملة ذهب بن جرشوم إلى أن زمن هذه الدورة أيضاً يشكل وحدة زمنية واحدة مكتملة لها بداية ونهاية. وهذا ما يثبت أن للزمان أجزاءاً مثل الحركة وبالتالي يثبت تناهيه. أما رد ابن رشد على هذه الحجة فيتمثل في ذهابه إلى أنها لا تميز بين الحركة التي بالقوة والحركة التي بالفعل. الحركة بالفعل هي

---

[٩٠]) دون أن يذكر أن الحجة ترجع إلى يحيى النحوي. لكنه كان على معرفة بأن الكثير من أدلة الحدوث ترجع إلى يحيى النحوي، وهذا كما يتضح من تفسيره لمقالة اللام من ما بعد الطبيعة، والشرح الكبير للسماع الطبيعي. أنظر في ذلك ولفسون: فلسفة المتكلمين، ص ٥٤٩ – ٥٥٠.

[٩١]) كما قال هيجل عنه في "فينومينولوجيا الروح".

التي يمكن أن يقال في حقها أنها اكتملت وأن لها أول وآخر، وهذه هي الحركة الحادثة. أما الحركة التي بالقوة فلا يمكن القول معها أنها اكتملت لأنها في استمرار دائم.

ب. نقد ابن رشد لاستخدام "الآن" لإثبات حدوث الحركة:

في مقابل حجة بن جرشوم التي تستند على "الآن" لتجعل الزمان متناهياً، يعالج ابن رشد "الآن" على أنه لا يصلح لهذه الحجة أصلاً، لأنه لا يقسم الزمان، إذ الزمان من طبيعته الاتصال، و"الآن" لا يقسم الزمان إلا في أذهاننا فقط. يقول ابن رشد *إن "الآن نهاية مشتركة بين الماضي والمستقبل"*[٩٢]؛ بمعنى أن كل آن يسبقه ماض ويتلوه مستقبل؛ أي أنه في طبيعته الذاتية ليس نهاية مطلقة لشئ ولا بداية مطلقة لشئ، فالزمان متصل ومستمر من طرفيه، وبالتالي لا يصلح "الآن" في حجة تثبت تناهي الزمان. كما أن "الآن" هو الحاضر، والحاضر ليس حاضراً بإطلاق بل هو حاضر بالنسبة إلينا فقط، ويقول ابن رشد في هذا: *"الزمان الحاضر [هو] بالوضع لا بالطبع"*[٩٣]؛ أي أننا نحن الذين وضعناه حاضراً وهو ليس حاضراً بذاته؛ *"وكذلك يظهر أيضاً أن الزمان متصل وأن كل زمان محدود فطرفاه آنان"*[٩٤]؛ بمعنى أن اتصال الزمان ينفي فكرة أن "الآن" يقطعه. وحتى إذا تصورنا زماناً محدوداً بين طرفين هما آنين، وبما أن "الآن" نفسه يسبقه ويتلوه زمان، فمعنى هذا أن الزمان المحدود يسبقه ويتلوه زمان آخر ضرورة.

كذلك فإن الزمان ليس متحققاً بالكامل وبالفعل، فهو إما ماض وإما مستقبل، أما الحاضر فهو ليس بالفعل من ذاته بل من وضعنا نحن. فالحاضر الذي طبيعته الثبات والسكون لا يتناسب مع الطبيعة المتصلة للزمان ولذلك فهو ليس من طبيعة الزمان، وكونه ثابتاً ساكناً هو من وضعنا نحن وليس ذلك من ذاته. يقول ابن رشد: *"إنا إذا تأملنا وجود الزمان وكون أجزائه إما ماض وإما مستقبل، وأنه ليس شئ منه يمكن أن يشار إليه بالفعل،*

---

[٩٢]) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، ص ٥٧.

[٩٣]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

[٩٤]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

لم نجد شيئاً يشبهه إلا الحركة" [٩٥]. **ومعنى قوله** *"ليس شئ منه يمكن أن يشار إليه بالفعل"* **هو أن الحاضر ليس زماناً بالفعل. فالقول بزمان بالفعل تناقض، لأنه ينطوي على القول بأن جزءاً من الزمان ثابت وساكن في صورة "الآن" الحاضر. وبما أن من طبيعة الزمان الجوهرية أن يكون متصلاً ومستمراً وفي سيلان دائم، فلا يمكن الإشارة إلى جزء منه على أنه ثابت ساكن. وبالتالي فالحاضر ليس تثبيتاً للزمان وليس سكوناً له، وهو بذلك لا يقطعه.**

كما أنه ليس من طبيعة "الآن" أن يكون مبدأ مطلقاً لزمان يتلوه ولا أن يكون نهاية مطلقة لزمان يسبقه، لأنه من طبيعته أن يكون الاثنين معاً، مبدأ ونهاية: *"الآن مبدأ ونهاية لجزئي الزمان الماضي والمستقبل"* [٩٦].

ج. خطأ معالجة البعد الزماني بالبعد المكاني، ومعالجة "الآن" على أنه نقطة:

يتمثل الخطأ الذي وقع فيه كل من قال بحدوث الزمان في أنه افترض فيه بداية مطلقة ونهاية مطلقة. وفرْض الزمان بهذه الطريقة إنما هو معالجته على أنه خط مستقيم، ومعالجة "الآن" على أنه نقطة على هذا الخط المستقيم، ومعالجة "الآن" الذي هو مبدأ الزمان و"الآن" الذي هو نهاية الزمان على أنهما نقطتان تحددان بداية الخط ونهايته. وفي مقابل معالجة الزمان على أنه خط، يقدم ابن رشد انتقادات عديدة تنصب كلها على نقد معالجة "الآن" على أنه نقطة، ومعالجة الزمان كما لو أنه خط مستقيم، وهو ما يعرف بقياس البعد الزماني بالبعد المكاني.

يقول ابن رشد إن هناك فروقاً بين "الآن" و"النقطة"، وهي: *"النقطة موجودة في الخط بالفعل ومشار إليها، وأما الآن، إذا أُخذ بالفعل فليس يمكن أن يشار إليه أصلاً، إذ كان ليس يمكن أن يشار إلى جزء محصل من أجزاء الحركة"* [٩٧]. **والذي يجعل النقطة**

---

[٩٥]) المرجع السابق: ص ٥٨.

[٩٦]) المرجع السابق: ص ٦٣.

[٩٧]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

مشار إليها ومتحققة بالفعل أنها ثابتة ساكنة، أما "الآن" فليس كذلك، لأننا كلما حاولنا أن نشير إلى "آن" معين انفلت منا وصار ماضياً، فلا يمكننا الإمساك به ثابتاً ساكناً.

فرق آخر بينهما وهو أن النقطة يمكن أن تكون بداية مطلقة لخط مستقيم يبدأ عندها، وهذا ما لا يتوافر للآن، لأنه من طبيعته أن يسبقه زمان، إذ هو بطبيعته ما يقع بين ماض ومستقبل. كذلك فإن النقطة هي إما بداية لخط أو نهاية له، ولا يمكن أن تكون بداية ونهاية في الوقت نفسه؛ لكن هذا ممكن للآن، الذي هو بالفعل بداية ونهاية في الوقت نفسه، نهاية للزمان الماضي وبداية للزمان المستقبل. يقول ابن رشد: *"وأيضاً فإن النقطة يمكن أن تفرض مبدأ، من غير أن تكون نهاية، أو نهاية من غير أن تكون مبدأ، وذلك إنما يلحقها من البعد المستقيم من جهة ما هو متناه ومحاط به، وليس يمكن ذلك للآن، فإنا متى أخذنا آناً ما، فإنما نأخذه نهاية للزمان الماضي ومبدأ للزمان المستقبل، وهو أشبه شئ بالنقطة التي تفرض على الدائرة، فإنها كيفما فرضت عليها، وجدت مبدأ ونهاية، ومن ههنا يظهر أزلية الزمان وأنه تابع لحركة أزلية مستديرة"*[٩٨]. وابن رشد هنا واضح وصريح في تقرير أن اللاتناهي الوحيد الممكن، بل الضروري، هو اللاتناه الدائري الذي للحركة الدائرية، أي اللاتناهي من الطرفين إذا فهمنا أن الطرفين هما على سبيل المجاز لأن الدائرة بدون أطراف أصلاً.

وخلاصة القول إن "الآن" الذي فرضه بن جرشوم ومن قبله المتكلمون المسلمون ومن قبلهم جميعاً يحيى النحوي أنه يقطع الزمان وأن الزمان على هذا الأساس محدث، هو كذلك على سبيل المماثلة الخاطئة مع النقطة التي على الخط المستقيم. وبما أن المماثلة خاطئة كما أثبت ابن رشد، فإثبات حدوث الزمان بإمكان قطع "الآن" له غير صحيح.

والحقيقة أننا نجد نفس هذا النقد للآن كتصور لإثبات حدوث الزمان يوجهه ابن رشد للغزالي في "تهافت التهافت"، ونجده يقول إن قياس البعد الزماني بالبعد المكاني

---

[٩٨]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

هو إبدال سوفسطائي: *"وهذه المعاندة هي كما قلنا خبيثة، وهي من مواضع الإبدال المغلطة، إن كنت قرأت كتاب السفسطة"* [٩٩]. يمكن أن تكون معالجة الآن على أنه نقطة وأخذ البعد الزماني على أنه بعد مكاني خطأً مشفوعاً لمن لم يتعلم علوم البرهان ولم يتمرس في دراسة المنطق. أما هذا الخطأ من جانب الفيلسوف فغير مشفوع. وهذا هو السبب في قسوة عبارة ابن رشد السابقة، لأن ما فعله الغزالي هو بالفعل إبدال سوفسطائي لكونه أعلم بالبرهان وألف فيه كتابه الشهير "معيار العلم". وكذلك الحال مع بن جرشوم. فهو الذي قدم شروحات على معظم شروحات ابن رشد على أرسطو، خاصة كتبه المنطقية، وهو بذلك الأعلم بشروط البرهان وبالأخص بموضع الإبدال السوفسطائي، وهو كذلك على معرفة بكتابي أرسطو "السماع الطبيعي" و"ما بعد الطبيعة" وبشروح ابن رشد عليهما. وبالتالي فهو غير معذور. ولعل رغبته في الحفاظ على ما اعتقد أنه عقائد ثابتة في التوراة هو الذي دفعه إلى ذلك.

٦. نظرية ابن رشد في اللامتناه الدائري كتصحيح لآراء بن جرشوم في حدوث الحركة:

الحقيقة أن كل اعتراضات بن جرشوم على قدم الحركة وكل إثباتاته لحدوثها من الماضي وبدايتها المطلقة بعد سكون يستند على التصور الخطي عن الحركة. وعندما نتصور الحركة تسير على استقامة، أي في خط مستقيم، فسنجد أنها لابد أن تتناهى، أي تبدأ من نقطة وتنتهي عند نقطة. لكن يستند تصور ابن رشد عن اللاتناه من الطرفين على تصور عن الحركة الدائرية اللامتناهية. وهذا ما يتضح في قول ابن رشد: *"وأما الجسم الكُري المتحرك دوراً، فلما كان مبدأ الحركة فيه والمنتهى واحداً بالقول، لزم أن تكون حركته دائماً وسرمداً... إذ ليس أي نقطة فُرضت في الكرة هي أن تكون مبدأ، أحرى منها أن تكون منتهى. وإذا لم يكن هناك منتهى بالطبع، فإن كان يتحرك بالطبع، فليس هناك*

[٩٩]) ابن رشد: تهافت التهافت. ص ١٦٧.

سكون أصلاً؛ وإذا لم يكن سكون فالحركة دائمة" [١٠٠]. الحركة الدائرية هي وحدها اللامتناهية لأنها ليست تبدأ وليست تنتهي عند نقطة، أي ليس لها بداية ولا نهاية مثل الحركة المستقيمة. وهذا هو نقد غير مباشر لحجج تناهي الحركة، فهي كلها تستند على استحالة الحركة اللامتناهية على استقامة، لكن حركة الكون دائرية، واللاتناهي الوحيد الممكن هو اللاتناهي الدائري الذي للحركة الدائرية.

والحركة الوحيدة التي اعترف ابن رشد بتناهيها هي الحركة المستقيمة، وهذا على أساس أن اللامتناهي على الاستقامة مستحيل، بناء على المبدأ الأرسطي عن تناهي المكان والامتداد والجسم الممتد. فإذا كان المكان متناهياً فإن حركة لامتناهية فيه يجب أن تكون دائرية. يقول ابن رشد: *"ولا يمكن أيضاً أن يقطع متحرك عظماً متناهياً في زمان غير متناه، إلا أن يكون ذلك العظم مستديراً، فإن هذا لم يتبين بعد امتناعه، بل لعله ضروري"* [١٠١].

ولا ينسى ابن رشد أن يرد على الحجة القائلة باستحالة الحركة اللامتناهية لكون كل حركة في المكان والمكان مكون من أجزاء متناهية، فكيف تكون الحركة فيه لامتناهية؟ ويجيب ابن رشد بجواب يجمع فيه ببراعة بين حدوث الحركة ولاتناهيها في الوقت نفسه، ويذهب إلى أن الحركة من جهة قطعها أجزاء متناهية للمكان فهي متناهية، أما من جهة تكرارها لقطع نفس الأجزاء دوراً فهي لامتناهية، بمعنى أنها متناهية بالجزء لامتناهية بالكل، تماماً مثل العالم: *"وأما الحركة دوراً فإنما – وإن كانت متناهية – فليس يمنع مانع أن توجد متكررة ومتصلة وواحدة وغير متناهية في الزمان على هذه الجهة"* [١٠٢].وهذا ما يتفق مع مبدأ أرسطو القائل إن المتناهي لا يمكن أن يوجد بالفعل، وبالتالي فكل حركة هي متناهية بالفعل، وتناهيها بالفعل هو قطعها لأجزاء متناهية من

---

[١٠٠]) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، ص ٥٧.

[١٠١]) المرجع السابق: ص ٩٥.

[١٠٢]) المرجع السابق: ص ١١٠.

المكان، وحدوثها في مكان متناهي الأبعاد، لكنها لامتناهية بالقوة لإمكان تكرارها لقطع الأجزاء المتناهية أبداً، وذلك في الحركة الدائرية.

خامساً – تناقضات القول بلاتناهي العالم من جهة المستقبل وحده:

١. التناقض بين معايير الخلق والقول بأبدية العالم:

تنص نظرية بن جرشوم على أن العالم مخلوق محدث متناه من جهة الماضي، لكنه أبدي من جهة المستقبل[١٠٣]. وكي يثبت خلق العالم وضع مجموعة من المعايير التي على أساسها يتم الحكم على شئ ما بأنه مخلوق. ثم طبق هذه المعايير على الزمان الماضي وحده ليثبت تناهيه. وهنا تكمن المشكلة؛ ذلك لأن معايير الخلق كان يجب أن تدفعه للقول لا بالخلق وحسب بل بتناهي العالم أيضاً. لكنه أثبت حدوث العالم وأبديته في الوقت نفسه، وبذلك وقع في التناقض.

وما يجعل مجمل نظرية بن جرشوم متناقضة مع ذاتها أنه سبق وأن وضع معايير تجعل العالم مخلوقاً على أساس أنه مرتب نحو غاية، وأن ترتيبه ونظامه ليس من أجل ذاته بل من أجل غيره وهو حفظ العالم الأرضي والنوع البشري فيه. وكل ما هو مرتب نحو غاية أخرى خارجة عنه فهو مخلوق. لكن حسب مذهب أرسطو، وحسب ابن رشد في "تهافت التهافت"، فإن ما هو مرتب نحو غاية خارجة عنه، أي لشئ آخر غير ذاته، ينتهي بتحقق هذه الغاية، مما يعني أن الفعل الذي من أجل غاية خارجية يجب أن يتوقف بعد حصول هذه الغاية[١٠٤]؛ وهذا يؤدي إلى القول بأن السموات سوف تتوقف عن الفعل ما أن يتم حفظ العالم الأرضي، وهذا مستحيل. لكن يرد بن جرشوم على هذا الاعتراض

---

[١٠٣]) يؤكد ديفيدسون على اعتماد بن جرشوم الكامل على ابن رشد في برهانه على أبدية الحركة في المستقبل:

Davidson, Herbert A., Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. (New York: Oxford University Press, 1987), pp. 22- 23.

[١٠٤]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٢٠١–٢٠٢، ٢٠٦

بقوله إنه إذا كانت الغاية هي دوام العالم الأرضي والنوع البشري فيه، فإن ذلك الشئ المخلوق لهذه الغاية يدوم معها وهو أبدي مثلها.

وهذه هي أقوى نقطة في حجة بن جرشوم. لكننا نستطيع تلمس رد عليها من داخل فلسفة ابن رشد. فكيف تكون الغاية أبدية لفعل هو ذاته محدث؟ إن بن جرشوم يقول بذلك إن الله أراد لعالم محدث أن يستمر في الزمان للأبد، مما يعني أنه أراد لمحدث أن يصير أبدياً. ويمكن لبن جرشوم ألا يجد أي تناقض في هذه الفكرة، لكنها متناقضة لكونها لا تتناسب مع طبيعة الأشياء، كما أنها لا تتناسب مع طبيعة الإله وفعله مهما حاول بن جرشوم تبريرها بمبدأ التجويز، أي إجازة أن يفعل الإله أي شئ مضاد للطبيعة والعقل[١٠٥]. ويتضح ذلك من أن العالم المحدث هو بالضرورة نتيجة لفعل محدث، والفعل المحدث، علاوة على أنه لا يمكن أن يلحق بالله لأن فعله قديم مثله، فإنه كذلك لا يحقق غاية أبدية وهي استمرار العالم للأبد. الفعل المحدث لا يمكن أن يؤم غاية أبدية، والغاية الأبدية تتطلب فعلاً أبدياً مثلها تماماً، وإذا كانت الغاية أبدية فيجب أن تكون قديمة وإلا كانت حادثة ووقعنا في إشكالية الغاية المحدثة التي تؤم هدفاً أبدياً. فكيف يكون الإله قاصداً حفظ العالم للأبد وقد كان فعل خلقه له محدثاً؟ هذا يوقعنا في إشكالية القول بأن الله أراد منذ الأزل أن يكون العالم أبدياً لكنه خلقه في لحظة أولى من الزمان، وهو ما يردنا إلى نظرية تراخي الإرادة التي رد عليها ابن رشد في الصفحات الأولى من "تهافت التهافت".

٢. مواجهة بن جرشوم لتفنيد أرسطو لفكرة تناهي العالم في الماضي ولاتناهيه في المستقبل:

كانت أكبر عقبة واجهت بن جرشوم في برهنته على خلق العالم وأبديته من جهة المستقبل هي تفنيد أرسطو لهذه النظرية التي سبق وأن نادى بها أفلاطون. وانبرى بن جرشوم للرد على اعتراض أرسطو وتفنيده لإثبات إمكان الخلق والأبدية معاً. ذهب

[١٠٥] ابن رشد: المرجع السابق، الصفحات نفسها.

أرسطو إلى أن القول بعالم مخلوق لكنه أبدي في المستقبل يعني أن له بداية في الزمان وأنه محدود ومتناهي من جهة الماضي، وأبديته تعني أنه سوف يحتوي على لامتناه أصغر، وهذا محال. وسبب احتوائه على لامتناه أصغر هو أن الفترة بين أي نقطة زمانية والماضي سوف تكون أصغر من الفترة بين نفس هذه النقطة والمستقبل، لأن الماضي متناه والمستقبل لامتناه، والزمان له بداية في الماضي وليس له نهاية في المستقبل. لكن اللامتناهي واحد وليس فيه أكبر أو أصغر[١٠٦]. فالقول بتناهي العالم من جهة الماضي ولاتناهيه من جهة المستقبل يعني أنه سوف يكون أصغر مما لو كان متناهياً من الطرفين.

ويرد بن جرشوم على أرسطو بأن يقلب عليه اعتراضه، ويذهب إلى أنه إذا كان العالم لامتناهياً من الطرفين، فإذا قطعنا الزمان في أي نقطة منه وقسمناه قسمين، فإن كل قسم منهما سوف يكون لامتناهياً لكن أصغر من الزمان الكلي، وهذا محال[١٠٧]. لأن الزمان اللامتناهي ليس فيه أجزاء وليس بعضه أصغر من بعض.

كما يرد بن جرشوم على اعتراض أرسطو القائل إنه إذا كان للعالم بداية فيجب أن تكون هذه البداية في الزمان؛ وعلى افتراض أن الزمان قديم وأزلي من الطرفين، فإذا كان للعالم بداية فيه فسوف يكون لاتناهي العالم أصغر من لاتناهي الزمان، وهذا محال. ويرد بن جرشوم ويقول إن أرسطو قد أخطأ عندما افترض للزمان وجوداً قبل العالم، لأن بداية العالم هي بداية للزمان نفسه[١٠٨]. وعلاوة على أن هذا الرد والتفنيد هو من نوع مقابلة برهان خلف ببرهان خلف آخر، أو مواجهة الإشكالات بإشكالات وهي التي لا تقتضي هدماً كما ذهب ابن رشد، فإن ما نلاحظه في كل ما يقوله بن جرشوم أن قوله ببداية للعالم في الماضي وأبديته في المستقبل يجعل تصوره للزمان خطياً، وتصوره للاتناه العالم هو اللاتناه الخطي الذي سبق وأن نقده ابن رشد وأوضح استحالته وأثبت أن اللاتناهي الوحيد الممكن للعالم هو اللاتناه الدائري.

---

[106]) Aristotle, Physica, VIII, 10, 266a-266b; in The Works of Aristotle, vol. II. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye. (Oxford: The Clarendon Press, 1930).
[107]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., pp. 351 ff.
[108]) Ibid., pp. 358 ff.

٣. تفنيد بن جرشوم لحجة يحيى النحوي في تناهي العالم من الطرفين:

بعد أن أثبت بن جرشوم خلق العالم على أساس معاييره الثلاثة، وتناهي الزمان والحركة، يحاول إثبات لاتناهي السموات في المستقبل. وكانت المشكلة التي واجهته أن يحيى النحوي (جون فيلوبونوس) الذي كان المصدر الأول الذي استقى منه كل من يقول بخلق العالم أدلته (علم الكلام المسيحي والإسلامي واليهودي) هو نفسه الذي أثبت نهاية العالم، وبذلك كان متسقاً مع نفسه ومع رفضه لمجمل المنظومة الأرسطية[١٠٩]. ذلك لأن أرسطو يذهب إلى أن كل ما له بداية فله نهاية، وكل ما ليس له بداية فليست له نهاية. وعلى هذا الأساس قال أرسطو بأن العالم لامتناه من الطرفين. وخرج عنه يحيى النحوي بالدفاع عن النظرية المقابلة التي تقول إن العالم متناهي من الطرفين، اتفاقاً مع جزء واحد فقط من مبدأ أرسطو وهو أن كل ما له بداية فله نهاية[١١٠].

وكما اختلف علم الكلام الإسلامي عن يحيى النحوي وقال إن للعالم بداية لكن ليست له نهاية، فقد اختلف معه أيضاً بن جرشوم وقال بنفس النظرية، عاملاً بذلك على استعادة الصيغة الغزالية التي نقدها ابن رشد. ولذلك كان على بن جرشوم مواجهة حجج

---

[١٠٩]) يخصص بن جرشوم الفصل الرابع عشر من الكتاب السادس "في خلق العالم" للرد على يحيى النحوي. وعنوان الفصل هو "مناقشة لدليل يحيى النحوي في خلق العالم من استحالة قوة لامتناهية توجد في جسم متناهي" ص ٣٠٩ – ٣١٣. وما جعل بن جرشوم يخصص فصلاً كاملاً للرد على يحيى النحوي أنه شعر أن أي أدلة على حدوث العالم تتضمن بالضرورة نهايته، وهذا هو حال أدلة النحوي، ولذلك انبرى لفصل دليل النحوي قسمين، يحتفظ بالقسم الذي يثبت الحدوث ويرفض القسم الذي يثبت تناهي العالم. واختياره ليحيى النحوي للرد عليه دون ابن رشد الذي قدم هو نفسه ردوداً على النحوي إنما يقف دليلاً على أن بن جرشوم قد اختار أهدافاً سهلة لنقده.

[١١٠]) نجد في الفكر الإسلامي تكراراً لموقف يحيى النحوي وهو موقف أبو الهذيل العلاف الذي قال بتناهي العالم من الطرفين، إذ قال *"بفناء أهل الجنة كنهاية للعالم انسجاماً مع القول بأن العالم له أول"* (ملاحظة الجابري في هامش ص ١٩٩ من تهافت التهافت) ويقول عنه ابن رشد: *"فأبو الهذيل موافق للفلاسفة في أن كل محدث فاسد، وأشد التزاماً لأصول القول بالحدوث"* من باقي المتكلمين الذين يقولون ببداية للعالم وبلاتناهيه في المستقبل في الوقت نفسه، وفي نقد ابن رشد لهذه النظرية يقول: *"وأما أن يكون شئ له ابتداء وليس له انقضاء، فلا يصح إلا لو انقلب الممكن أزلياً. لأن كل ما له ابتداء فهو ممكن"* (تهافت التهافت، ص ١٩٩).

يحيى النحوي في إثبات نهاية العالم، وفك ارتباطها مع جانبها الآخر الذي يثبت تناهي العالم من الماضي.

تنص نظرية يحيى النحوي على أن الحركة الحادثة يجب بالضرورة أن تنتهي بالوصول إلى غايتها التي من أجلها حدثت؛ وعلى أن القوة في كل جسم متناه هي بالضرورة متناهية؛ مما يعني أن الأجسام السماوية بما أنها أجسام فهي ذات قوة متناهية وبالتالي تكون هي ذاتها متناهية. وقد استغل يحيى النحوي في ذلك مبدأ لأرسطو يقول إنه يستحيل وجود قوة لامتناهية في جسم متناه. واستدل يحيى النحوي بذلك على نهاية العالم بما أن الأجسام السماوية متناهية هي وقوتها المحركة لها[١١١]. لكن يخرج بن جرشوم على هذه النظرية بقوله إن هذا يمكن أن يصدق بالفعل على النجوم والكواكب في السماء القريبة، أما السماء الأولى أي الفلك المحيط فليست القوة المحركة لها قوة فيها في ذاتها، بل هي الإرادة والاختيار الذي لله والذي يجعل الفلك المحيط يتحرك حركة دائمة[١١٢]. وبما أن الإرادة والاختيار الإلهيين دائمان وهما اللذان يحركان الفلك المحيط، فالفلك المحيط في حركة دائمة في المستقبل ولا يتوقف أبداً (على الرغم من حدوثه الذي أوضحناه في فقرة سابقة). فمصدر القوة المحركة لهذا الفلك المحيط ليس الفلك المحيط نفسه بل إرادة الله. وبما أن الفلك المحيط في حركة دائمة بفضل إرادة الله فإن الأفلاك التالية التابعة له في حركة دائمة أيضاً لأنه هو الذي يحركها، وحركته الأبدية تعطيها الحركة الأبدية، وبالتالي فالعالم غير قابل للفناء[١١٣].

وهنا بالضبط يقع بن جرشوم في إشكالية. لقد لاحظنا أن ابن رشد يذهب إلى أن الفلك المحيط يتحرك حركة أبدية ويطلق عليه "المحرك الأول المتحرك"، وأنه متحرك منذ الأزل. واختلف عنه بن جرشوم بأن ذهب إلى أن حركته في الماضي ليست أزلية بل محدثة، أما حركته في المستقبل فهي وحدها اللامتناهية، فقط بفضل إرادة الله. لكن إذا

---

[١١١]) بينيس، سلومون: "في الدلالة على حدوث العالم". ملخص عربي لكتاب مفقود ليحيى النحوي. ترجمة سعيد البوسكلاوي. مجلة العرب والفكر العالمي، العدد ٣٢/٣١، ٢٠١٢، ص ٢٦–٤١.

[112]) *Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., pp. 309 – 311.*

[113]) *Ibid., pp. 311 – 313.*

كانت حركة الفلك المحيط متناهية في الماضي مع كونها بإرادة الله، فهذا يوقعنا في إشكالية القول بحدوث الإرادة الإلهية. فبما أن حركة الفلك المحيط حادثة وهي ذاتها بإرادة الله، فمعنى هذا أن إرادة الله حادثة.

لم ينتبه بن جرشوم لهذه الإشكالية وبالتالي لم يناقشها؛ لكن الذي انتبه إليها من قبله هو الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" ولذلك حاول الخروج منها. ذهب الغزالي إلى أن إرادة الله لا تكون حادثة بصدور الحادث عنها بل تظل قديمة، لأنها هي ذاتها أرادت منذ الأزل أن يظهر العالم في وقت مخصوص[١١٤]. وبذلك حاول الغزالي التوفيق بين الإرادة القديمة والعالم المحدث. لكن إذا كان الغزالي قد رد على الفلاسفة في هذه النقطة بقوله إنه لا يستحيل على الله أن يخلق العالم بإرادة قديمة، فإن ابن رشد قد رد عليه بقوله إن صدور فعل حادث عن فاعل قديم مستحيل. وعندما اتهم الغزالي الفلاسفة في ذلك وقال إنهم وكأنهم يقولون بذلك إن الله يعجز عن إحداث العالم بإرادة قديمة، رد عليه ابن رشد بقوله: *"لا يسمى عاجزاً من لم يقدر على فعل الممتنع"* [١١٥]؛ والممتنع هو صدور فعل حادث عن فاعل قديم، وذلك بأن يخلق الله العالم من العدم المطلق الذي لم يسبقه إمكان. كذلك يرد ابن رشد على الغزالي بذهابه إلى أنه إذا كان العالم حادثاً فهذا يعني أن الله قد خلقه في وقت مخصوص، وهذا ما يدخلنا في إشكالية تخصيص الإرادة الإلهية، أي تقييدها ووضع شروط لها تتحقق بها، كما يجرنا إلى إشكالية تأخر الإرادة عن المراد، وهذا ليس صحيحاً بالنسبة للإله، *"فليس هاهنا ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده... وهو أنه لا يكون قادراً في وقت ويكون قادراً في وقت آخر. ولا يقال فيه إنه قادر إلا في أوقات محدودة متناهية، وهو موجود أزلي"* [١١٦].

كذلك نقد ابن رشد فكرة تراخي الإرادة، أي القول بأن إرادة الله قديمة وهي أرادت منذ القدم أن يحدث العالم في وقت مخصوص له بداية، وأثبت ابن رشد خطأ

---

[١١٤] الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق د. ماجد فخري. دار المشرق، بيروت. الطبعة الرابعة ١٩٩٠. ص ٥١ – ٥٣.

[١١٥] ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٧٩.

[١١٦] المرجع السابق: نفس الصفحة.

القول بتراخي الإرادة على أساس أنها لا تستقيم لا مع طبيعة إرادة الله ولا مع طبيعة فعله. إذ ليست هناك موانع تجعل مفعول إرادة الله القديمة متراخياً عنها في الزمان، لأن القديم خارج الزمان أصلاً، وفعله مقارن له في وجوده، ووجوده أزلي وكذلك فعله. وعلى هذا الأساس فلا يمكن القول مع بن جرشوم إن حركة الأفلاك حادثة لأن هذا يرجعنا مرة أخرى إما إلى فكرة حدوث الإرادة أو إلى فكرة تراخي الإرادة القديمة، أو إلى فكرة تأخر مفعول الإرادة القديمة عنها، وهي كلها أفكار سبق لابن رشد أن نقدها كما رأينا[١١٧].

٤. لاتناهي العالم في المستقبل هو مجرد إمكان وليس ضرورة:

لم ينتبه بن جرشوم إلى أن نظريته في أبدية العالم وفي إمكان اللاتناهي في المستقبل وحده تجعل لاتناهي المستقبل في نظريته مجرد إمكان وحسب وليس ضرورة، مما يعني أنه لم يقدم برهاناً صحيحاً كاملاً[١١٨] على أبدية العالم وصارت هذه الأبدية في حكم الممكن. يقول بن جرشوم إن اللاتناهي الوحيد الممكن للزمان هو اللاتناهي في المستقبل، وذلك بعد أن أثبت استحالة اللامتناهي في الماضي. ويؤسس حجته على المبدأ الأرسطي القائل إن اللاتناهي العددي ممكن وذلك بالاستمرار في إضافة عدد جديد إلى مجموع الأعداد القائمة إلى ما لا نهاية. ويأخذ بن جرشوم هذه الفكرة ويطبقها على الزمان ذاهباً إلى أن الزمان اللامتناهي ممكن في المستقبل بإضافة زمان جديد باستمرار إلى الزمان القائم[١١٩]. لكن هذه الحجة في لاتناهي الزمان في المستقبل تجعله لامتناهياً من حيث الإمكان وحسب وهي لا تنجح في إثبات ضرورة لاتناهيه، فكل ممكن

---

[١١٧]) يظهر نقد ابن رشد لهذه الفكرة من ذهابه إلى أن هذا التأخر هو فصل لا يصح في حق الله بين فعله وإرادته؛ فالإثنان واحد لدى الله: إرادته هي فعله وفعله هو إرادته. ونستطيع تلمس شئ من هذا المعنى في الآية القرآنية: "إنما أمره [أي حاله، طبيعة وجوده وفعله] إن أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"؛ والفعل المضارع "يكون" يفيد المباشرة وانتفاء الفاصل الزمني بين إرادة الشئ ووجوده.

[١١٨]) البرهان الكامل هو الذي يثبت ضرورة ما يبرهن عليه لا مجرد احتماله أو إمكانه.

[١١٩]) حول استخدام بن جرشوم للمبادئ الأرسطية ضد أرسطو، انظر:

Tamar Rudavsky: "Creation, Time, and Infinity in Gersonides". Journal of the History of Philosophy, vol. 26, no.1, Jan. 1988 (25 – 44)

وتلاحظ المؤلفة أن حجة بن جرشوم في تناهي الزمان ذات أصول كلامية، ص ٣٠.

ليس ضرورياً. إذ من الممكن أن يتوقف الزمان المستقبل إذا توقفت حركة الكون. فلأن بن جرشوم قد رفع الضرورة في تلازم فعل الله ومفعولاته وقطعها من الماضي، فلم يتمكن من وضعها في المستقبل، ولأنه رفعها من الماضي فقد رُفعت أيضاً من المستقبل.

وعندما لم ينجح بن جرشوم في تأسيس لاتناهي الزمان المستقبل على الضرورة الطبيعية حاول تأسيسها على الضرورة الإلهية؛ وذهب في ذلك إلى أن إرادة الله وحدها هي التي تجعل العالم دائم الحركة في المستقبل. وبذلك أدخل بن جرشوم عنصراً فائقاً للطبيعة لتبرير استمرار الطبيعة في الوجود. ويعد هذا خروجاً على المبادئ الطبيعية للمذهب الأرسطي – الرشدي. فالطريق الوحيد لإثبات ضرورة اللاتناهي في المستقبل والمحافظة على المبادئ الطبيعية في التفسير هي إثبات اللاتناهي من الطرفين لا من طرف واحد. فالأحفظ لمن يقول بأبدية العالم أن يقول بأزليته أيضاً كما ذهب ابن رشد.

ويبدو أن بن جرشوم قد شعر أن حجته في لاتناهي العالم في المستقبل لا تثبت مطلوبها على جهة الضرورة، ولذلك نراه يستخدم حجة أخرى داعمة لفكرته، لكنها في حقيقتها برهان خلف، إذ يثبت بها استحالة فناء العالم. ومعنى هذا أنه عندما لاحظ ضعف حججه في إثبات ضرورة لاتناهي الزمان والحركة، اضطر إلى الخروج عن مجال الزمان والحركة وإثبات الأبدية عن طريق إثبات استحالة الفناء. يقول بن جرشوم: *"الفساد لا يوضع إلا إذا كانت الطبيعة تجعله ضرورياً. أما الكون فهو يلحق عادة بفاعل ذي إرادة، وأما الفساد فلا [يلحق بفاعل ذي إرادة]"*[١٢٠]. فساد الشئ إذن من فعل الطبيعة، أما الكون فمن فعل الإله. ومعنى هذا أن العالم إذا ترك وشأنه لفسد، وهو في حاجة دائمة لإرادة الله كي يستمر في الوجود. وهكذا نرى كيف أن بن جرشوم يستمر في الابتعاد عن المبادئ الطبيعية في نظريته وكذلك عن المبادئ الميتافيزيقية المؤسسة طبيعياً محولاً إياها إلى نظرية لاهوتية. فخلق العالم لديه هو هذا الكون الذي يلحق بفاعل مريد، ودوامه في المستقبل هو من جهتين: الجهة الأولى هي عدم وجود ضرورة طبيعية تحتم فساده؛ والجهة الثانية هي إرادة الله. وعلاوة على أن الجهة الثانية هي خروج عن المبادئ الطبيعية

---

120) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., P. 319.

كما رأينا، فإن الجهة الأولى توقعه في التناقض. ذلك لأنه سبق وأن أثبت الخلق بمعيار الصفات الحادثة وذهب إلى أن كل ما يكشف عن صفات وخصائص ليست لازمة لطبيعته ولا ضرورية لوجوده فهو مخلوق. وكان إثباته للخلق بالصفات الحادثة أدعى أن يجعله يقول بتناهي العالم؛ لأن كل ما يحتوي على الحوادث فهو حادث ضرورة، والحادث كائن فاسد ضرورة، أي وُجد بعد أن لم يكن ويفنى بعد وجوده، وهو بذلك متناه من الطرفين. والتناقض الذي يقع فيه بن جرشوم أنه أثبت الحدوث بمعايير هي نفسها تجعل العالم فانياً، لكنه قال بأبديته خارجاً عن منطق الحجة التي يستخدمها. والوحيد الذي أخلص لمنطق هذه الحجة هو يحيى النحوي كما رأينا.

٥. اختلاف حل بن جرشوم عن حل ابن رشد لاعتراض يحيى النحوي على أبدية العالم:

رأينا أن فحوى حجة يحيى النحوي هي أن العالم متناه من الطرفين، لأن ما يحتوي على المحدثات فاسد ضرورة، وأن ما هو قابل للفساد لا يمكن أن يكون وجوده أبدياً. هذا المدلول هو الذي يرد عليه بن جرشوم لنقضه. إذ يذهب إلى التمييز بين القوة التي في الشئ على الفساد والقوة الأخرى الخارجة عنه والتي تجعله يستمر في الوجود على الرغم من إمكان فساده. والسماء عنده قابلة للفساد بالفعل لكن ما يجعلها مستمرة في الوجود قوة أخرى خارجة عنها هي قوة الله التي هي إرادته.

ونجد أن هذا الحل لاعتراض يحيى النحوي يختلف تماماً عن الحل الذي قدمه ابن رشد لنفس الاعتراض[١٢١]. فحل بن جرشوم لاهوتي يخرج عن مجال الطبيعة بأسرها

---

[١٢١]) وهو الموجود في *"تفسير ما بعد الطبيعة"* . وقد ساعدنا كتاب ولفسون "فلسفة المتكلمين"، المجلد الثاني، في تتبع نقد ابن رشد ليحيى النحوي، خاصة الصفحات من ٥١٤ إلى ٥١٩، و٥٤٩ إلى ٥٥٧ و٥٦٤ إلى ٥٧٢. كذلك ذكر ابن رشد نفس اعتراض يحيى النحوي في "في جوهر الأجرام السماوية" ص ٢٤٦ – ٢٤٧، ويرد عليه بالتمييز بين القوة والفعل اللتين للعالم الأرضي والقوة والفعل اللتان لعالم ما فوق فلك القمر. القوة والفعل في العالم الأرضي هما قوة على الكون والفساد، بحيث ينتهي الشئ إلى الفساد الذي هو انفكاك المادة والصورة. أما عالم السموات فليس به مادة وصورة وبالتالي لا يعرف القوة على الكون والفساد، لأن الأجرام السماوية وفلكها المحيط هي بالفعل دائماً ولا تعرف القوة.

وعن المبادئ الطبيعية في التفسير وكذلك عن مبادئ ما بعد الطبيعة. أما حل ابن رشد لنفس الفكرة فيتميز بأنه طبيعي وملتزم بالمبادئ الطبيعية الأرسطية. إذ ذهب ابن رشد إلى أننا يجب أن نميز بين *"قدم حركة السماء الذي يرجع إلى المحرك الأول، وقدم وجود السماء الذي يرجع إلى طبيعتها الذاتية، لأن أرسطو يزعم أن السماء غير المركبة من مادة وصورة لا تحتوي في ذاتها على إمكانية فساد"* [١٢٢]. ومعنى هذا أن ابن رشد يُرجع بقاء وجود السماء إلى ذاتها لا إلى أي شئ آخر خارجها، على أساس أن السماء غير مركبة من مادة وصورة، وأن الفساد هو انفكاك المادة والصورة.

وبما أن الكون والفساد تغير، وبما أن كل تغير يكون على أساس قوة على التغير تكون قابلة له، فقد عمل ابن رشد على التمييز بين أنواع القوى على التغير، وذلك لمعرفة ما إذا كانت القوة التي في السماء هي من نوع القوة على الكون والفساد أم لا. وذهب ابن رشد إلى أن التغير الوحيد الممكن للسماء هو الحركة المكانية، والتي يسميها "القوة التي في الأين"، أي القوة على التغير في المكان. وبذلك لا تحتوي السماء على القوة على الكون والفساد. وقد ميز ابن رشد بالتفصيل بين ثلاثة أنواع من القوى على التغير في "تفسير ما بعد الطبيعة":

١. القوة على الكون والفساد وهي التي يسميها "القوة التي في الجوهر"، أي التي تجعل الجوهر يتكون وينفك أو يفسد.

٢. القوة التي تجعل الجوهر يتحول إلى جوهر آخر، مثل تحول الماء إلى بخار، ويسميها "القوة التي في الاستحالة".

٣. القوة على التحرك في المكان، ويسميها "القوة التي في الأين".

والقوة الوحيدة الحاصلة للسماء هي القوة على الحركة المكانية. فالقوة على الكون والفساد ليست ممكنة للسماء لأن الأجرام السماوية غير مكونة من مادة وصورة

---

[١٢٢]) ولفسون: فلسفة المتكلمين، المجلد الثاني، ص ٥١٦. عبارة ولفسون المذكورة هي تلخيص مركز لما يقوله ابن رشد في "في جوهر الأجرام السماوية".

كي تفسد بانحلالهما. وكذلك القوة على الاستحالة غير ممكنة للأجرام السماوية لأنها من طبيعة بسيطة ولا تنحل الطبائع البسيطة إلى مكونات أبسط منها إذ أنها بدون مكونات وبالتالي لا يستحيل جوهرها إلى جوهر آخر. وفي ذلك يقول ابن رشد: "*... العجيب أن قوله كل جسم فله قوة متناهية هو حق. لكن القوة تقال على معان كثيرة. فمنها القوة التي في الجوهر، والتي في الاستحالة، والتي في الأين. وقد تبين أنه ليس يلفى للجرم السماوي من هذه القوى إلا القوة في المكان فقط. فإذن هذه المقدمة إنما هي عامة في كل جسم، إذا فهم من القوة القوة في الأين... فإذاً الجرم السماوي ليس فيه قوة إلا القوة في الأين فقط. فإذا كانت القوة التي يتحرك بها هذه الحركة السرمدية فيه لا تخلو أن تكون متناهية أو غير متناهية؛ فإذا كانت فيه غير متناهية لزم أن تكون حركته في الآن، وإن كانت متناهية أمكن أن يسكن. لكن قد تبين أنه لا يسكن، فليس يتحرك بقوة فيه، فهو يتحرك بقوة لا في موضوع أصلاً*" [١٢٣].

أخذ بن جرشوم قول ابن رشد في عبارته الأخيرة إن الجرم السماوي "*يتحرك بقوة لا في موضوع أصلاً*" على أنها تعني أن هذه القوة التي ليست في موضوع أصلاً هي قوة الله، وبذلك خرج عن المبادئ الطبيعية كلها. لكن القوة التي ليست في موضوع أصلاً ليست هي قوة الله مباشرة بل هي قوة المحرك الأول دائم الحركة وهو الفلك المحيط. فالقوة المحركة التي للفلك المحيط هي القوة التي ليست في موضوع لأنها في فلك والفلك ليس بموضوع حسب أرسطو وابن رشد. لكن لأن بن جرشوم قد حذف دور الفلك المحيط فقد تمكن من إرجاع "القوة التي ليست في موضوع" إلى الله مباشرة.

والدليل على أن "*القوة التي ليست في موضوع*" هي قوة الفلك المحيط، أن ابن رشد يقصد بهذا النوع من القوة أنها ليست قوة مادية بل عقلاً مفارقاً للمادة، وهو العقل الأول الذي للفلك المحيط. اعتقد بن جرشوم أن القوة اللامادية الحافظة لاستمرار الحركة في العالم هي قوة الله مباشرة، لكنها هي العقل الأول للفلك المحيط. ويحرك

---

[١٢٣]) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر موريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧. المجلد الثالث، ص ١٦٢٩.

العقل الأول الفلك المحيط بشوقه إلى المحرك الأول الثابت. لقد كان من الضروري لبن جرشوم أن يحذف دور الفلك المحيط من مذهبه، لأن القول بفلك محيط يجعل العالم لامتناهياً من الطرفين. ولأنه يريد القول بتناهي العالم من الماضي ولاتناهيه من المستقبل فقد حذف الفلك المحيط الذي يجعل العالم أزلياً من الطرفين، وأرجع القوة المحركة للعالم إلى الله مباشرة، كي يستطيع أن يثبت حدوث العالم بفضل إرادة الله، وأبديته في المستقبل بفضل إرادة الله أيضاً. أما ابن رشد فإن نظريته تنص على أن السماء قديمة من جهتين: الجهة الأولى أنها قديمة من حيث وجودها، أي طبيعتها، وهذا النوع من القدم من ذاتها لأنها غير قابلة للفساد. والجهة الثانية أنها قديمة من حيث حركتها الدائمة، وهذا النوع من القدم لا يرجع إليها بل إلى محركها وهو العقل المفارق الأول والذي يحركها بشوقه إلى المحرك الأول.

٦. نقد ابن رشد لحجة اللاتناهي من طرف واحد:

ولأن نظرية بن جرشوم في لاتناهي العالم في المستقبل وحده كانت معروفة في تاريخ الفكر الفلسفي السابق عليه ومنذ أفلاطون، ولأنها ظهرت لدى الأشاعرة والغزالي، فإننا نجد لدى ابن رشد رداً عليها، مع وعيه بأصولها الأفلاطونية. يقول ابن رشد عن هذه النظرية أنها تقول بـ" *... وجود الزمان والحركة متناهية من أحد طرفيها وغير متناهية من الطرف الآخر*"[١٢٤]. والملاحظ أنه في وضعه لمنطوق هذه النظرية يبدأ بالزمان ثم الحركة، وهذا تعبير دقيق عن مضمونها، لأن هذه النظرية تعتمد على إثبات تناهي الزمان الماضي وبالتالي تركز على الزمان أكثر من تركيزها على الحركة، وتؤسس حدوث الحركة على حدوث الزمان، وهي الجهة الخاطئة في إثبات حدوث العالم لأنها تبدأ بالزمان، ولأنها فوق ذلك جدلية لا برهانية، في حين أن الزمان لاحق للحركة وهو مجرد عددها أما الحركة فهي المعدودة، أي ما يتصف بالجوهرية والواقعية.

---

[١٢٤]) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، ص ٤٠.

ويستمر ابن رشد ويقول إن هذا النوع من اللاتناهي "*ممتنع عند أرسطو، وإن كان قد ظن قوم أن وجود ما لا نهاية له في الحركة والزمان ممكن بالقوة في المستقبل وممتنع في الماضي، وتمسكوا في ذلك بحجج واهية*" [١٢٥]. ثم يعدد ابن رشد بعد ذلك أسباب كون حجج اللاتناهي من جهة المستقبل وحده واهية. وهذه الأسباب هي من الإضافات الرشدية الكثيرة على المذهب الأرسطي والتي لا يجدها المرء في النص الأرسطي نفسه وإن كانت مستندة على المنظومة الأرسطية كلها.

السبب الأول[١٢٦]: *"منها أنهم قالوا إن ما وقع في الزمان الماضي وُجد وخرج إلى الفعل، وحكمه حكم ما بالفعل وما بالفعل فمتناه. وهذه مغالطة بينة. وذلك أن صاحب هذا الوضع يضع أنه وقع في الزمان الماضي أشياء لا نهاية لها، وليس يضع أنه وقع في الزمان الماضي أشياء متناهية وقبل تلك الأشياء أشياء، وقبل تلك الأشياء أشياء، وذلك إلى غير نهاية. وفرق كبير بين أن يضع ما لا نهاية في الأشياء أنفسها أو في كون بعضها قبل بعض، كما أن فرقاً كبيراً بين أن يضع المقدار ينقسم إلى مقادير لا نهاية لعددها أو أن يضع ما لا نهاية في الانقسام، لا في المقادير أنفسها، فإن الواحد ممتنع والآخر ممكن*" [١٢٧]. وحاصل هذا القول إن الذي يقول باستحالة اللاتناهي في الماضي يؤسس حجته على افتراض بأن الأشياء التي وقعت في الماضي لامتناهية، ثم يحاول إثبات استحالة وجود أشياء لانهاية لها في الماضي. في حين أن الافتراض الصحيح الذي يؤسس للاتناهي الماضي هو القول بأن ما وقع من أشياء في الماضي متناه، لكنه المتناهي الذي يسبقه متناه آخر وهكذا إلى غير نهاية. فالقول بأن الأشياء اللامتناهية وقعت في الماضي يختلف عن القول بأن أشياء متناهية وقعت في الماضي سبقتها أشياء متناهية وهكذا إلى غير نهاية. وذلك لأن وقوع أشياء لامتناهية في الماضي ممتنع، أما تسلسل

---

[١٢٥]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

[١٢٦]) في نقد ابن رشد لحجج اللاتناهي من المستقبل وحده والقول باستحالة اللامتناه الماضي، يبدأ دائماً بكل عنصر من عناصر الحجة ثم يفنده. وسوف نورد عرض ابن رشد للحجة ولرده عليها معاً على الرغم من طول النصوص لأنها في غاية الأهمية ويجب أن تُقرأ معاً.

[١٢٧]) المرجع السابق: ص ٤٠ – ٤١.

المتناهيات إلى غير نهاية فممكن. وهذا هو معنى إمكان وجود اللامتناهي في الماضي بالقوة والذي رفضه بن جرشوم وقال إن القوة محلها المستقبل وحده وعلى هذا الأساس رفض اللامتناهي في الماضي لأن القوة ليست في الماضي بل في المستقبل وحده. فإذا أخذنا القوة بمعنى أنها الإمكان، فمن الممكن تصور أشياء متناهية في الماضي سبقتها أشياء أخرى متناهية إلى غير نهاية. وهذا المعنى للقوة هو غير المعنى الذي قصده بن جرشوم عندما قال باستحالة وجود القوة في الماضي. فالقوة المقصودة هنا هي القوة على الحركة.

السبب الثاني: يبدأ ابن رشد بعرض الجزء الثاني من الحجة ويقول: *"وأيضاً فإن ما دخل في الوجود الماضي فقد انقضى، وما انقضى فقد ابتدأ"* (١٢٨). وهذه هي نفسها حجة بن جرشوم كما رأينا، ومن قبله الغزالي في "تهافت الفلاسفة"، وأصلها يرجع إلى يحيى النحوي(١٢٩). ويرد ابن رشد عليها بقوله: *"كل ما له انقضاء فله مبدأ، أو ما لا بدء له لا انقضاء له، وكذلك ما لا نهاية له فلا مبدأ له"* . ولأن الحجة تريد إثبات أن اللاتناهي في الماضي مستحيل فكيف لها أن تثبت اللاتناهي في المستقبل؟ إن الحجة قالت إن ما وقع في الماضي انقضى وما انقضى فله مبدأ، وبذلك أثبتت تناهي الماضي، وبما أن الماضي متناه فالمستقبل أيضاً متناه، لكنها خرجت عن هذه القاعدة وقالت بلاتناهي المستقبل ووقعت في التناقض. وفي "تهافت التهافت" يثني ابن رشد على أبي الهذيل العلاف وأتباعه من المعتزلة الذين قالوا بالحدوث وبفناء العالم معاً اتساقاً مع أصول الفلاسفة، وذهب إلى أنهم أكثر حفظاً للمبدأ وأكثر اتساقاً من الغزالي والأشعرية.

السبب الثالث: وهو يظهر في رد ابن رشد على الحجة الأخرى القائلة إن الحركات إذا كان فيها الأقل والأكثر فهي متناهية، لأن اللاتناهي ليس فيه أقل أو أكثر.

---

١٢٨) المرجع السابق: ص ٤١. وانظر أيضاً رد ابن رشد على نفس هذه الحجة في "تهافت التهافت"، ص ١٩٩–٢٠١.

129) John Philoponus, Against Proclus On the Eternity of the World 1-5". Translated by Michael Share (Ithaca: Cornell University Press, 2005), pp. 23 – 24.

ويرد بقوله: *"الأقل والأكثر إنما يصدق على ما له مبدأ، فأما ما ليس له مبدأ فليس فيه لا أقل ولا أكثر، كالحال فيما ليس له نهاية"*[١٣٠]. ولما كانت الحركة لامتناهية فليس فيها أكثر ولا أقل. والحركة المقود بها أنها لامتناهية ليست هي دورات الأفلاك الجزئية، بل دورة الفلك المحيط.

السبب الرابع: الحوادث التي وقعت في الماضي هي بالفعل متناهية بذاتها، وتأخذ صفة اللاتناهي لا من ذاتها بل من المحرك الأول أزلي الحركة. فلو كانت حوادث الماضي تتصف باللاتناهي من ذاتها لصح الاعتراض القائل كيف تنتج حوادث لا نهاية لها حوادث انقضت ونتهت؟ وكيف نتج الحادث الحالي عن حوادث لا نهاية لها؟ فحوادث الماضي استفادات اللانهاية من قبل أن هناك محركاً أولاً أزلياً دائم الحركة هو الذي يجعلها لامتناهية في تسلسها عن بعضها البعض. وفي ذلك يقول ابن رشد: *"ونحن نقول[١٣١] إن الأمر – لعمري – كان يكون كذلك"*، أي حدوث حوادث حالية مما لا نهاية له من حوادث الماضي، وهو ما أرادت الحجة بيان استحالته، *"لو كانت تلك الكائنات بعضها أسباباً لبعض بالذات. لكن ليس الأمر كذلك، بل وجود ما لا نهاية فيها [هو] من قبل المحرك الأزلي الذي لم يزل يتحرك. وسنبين فيما بعد أن وجود الغير المتناهي بهذه الصفة، أعني بالقوة، ضروري، لا ممكن فقط"*[١٣٢]. ومعنى العبارة الأخيرة أن اللامتناهي الذي قال عنه أرسطو أنه موجود في الماضي بالقوة هو قوة المحرك الأول الأزلي دائم الحركة على التحريك الأزلي للحوادث بعضها من بعض. فليس هناك أي تناقض في القول بأن القوة وجدت في الماضي إذا كانت هذه القوة هي قوة المحرك دائم الحركة على التحريك، لا القوة بمعناها الآخر الذي هو إمكان التحقق إلى الفعل.

---

[١٣٠]) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي: ص ٤١.

[١٣١]) لاحظ كيف يقول ابن رشد هنا "نحن نقول"، قاصداً نفسه. هذا التعبير نادر جداً في تلخيصات ابن رشد لأرسطو، وهو دليل على أن ما سوف يقوله ابن رشد من بعده هو إضافة خاصة به وليس مجرد شرح على أرسطو. وليس معنى هذا أن إضافات ابن رشد مرتبطة بندرة ظهور هذا التعبير، لأن ابن رشد لم يكن في حاجة إلى استخدام تنبيه خاص للقارئ كي يعرفه بأنه سوف يورد رأياً له، بل معناه أن الذي سيقوله يصر على نسبته لنفسه.

[١٣٢]) المرجع السابق: ص ٤٢.

سادساً – إشكاليات القول بالخلق من مادة أولى قديمة:

نأتي هنا على فكرة بن جرشوم في خلق العالم من مادة أولى قديمة. وفي هذه الفكرة سوف نلاحظ بن جرشوم وهو أكثر اقتراباً من ابن رشد بالمقارنة بأفكاره الأخرى. لكن هذا الاقتراب يجب ألا يجعلنا نغفل عن الاختلافات العميقة بينهما. ولذلك علينا أن نفسر سبب هذا الاقتراب الذي يصل إلى حد التطابق بين موقف بن جرشوم وموقف ابن رشد من الخلق من مادة قديمة، وسبب الاختلافات العميقة أيضاً.

١. نظرية بن جرشوم في الخلق من مادة أولى قديمة:

يحاول بن جرشوم بنظريته في الخلق من مادة أولى حل الإشكاليات التقليدية في نظرية الخلق. تتمثل هذه الإشكاليات في أنه إذا قلنا إن الخلق كان من العدم المحض فسوف يؤدي هذا إلى الوقوع في تناقض القول إن شيئاً وُجد من لاشئ، وهذا محال. أما إذا قلنا إن الخلق كان من شئ وليس من العدم فهذا ما يؤدي إلى التناقض مع النصوص الدينية التي تقول إن الله كان وحده ثم خلق العالم. وكي يحل بن جرشوم هذه الإشكاليات توسط بين الخلق من العدم المحض والخلق من شئ. ففي اتفاق مع التوراة يقول بن جرشوم إن الخلق كان من العدم، لكنه ليس العدم المحض، إذ العدم عنده هو عدم للصورة وحسب. وهو يؤول العدم بمعنى الافتقار إلى الصورة على أنه هو المادة الأولى غير المتعينة. وبذلك استطاع القول بالخلق من شئ، والتوفيق بين الخلق من العدم والخلق من شئ، طالما تم النظر إلى هذا العدم على أنه الشئ المفتقر إلى الصورة.

يذهب بن جرشوم إلى أن النظرية التوراتية في الخلق من العدم يمكن المحافظة عليها مع المبدأ الفلسفي القائل باستحالة وجود شئ من لاشئ. وفي ذلك يقول: *"[إن] فحصاً أدق لهذا الافتراض [القائل إن كل كون فهو كون لشئ لم يكن موجوداً من قبل وبالتالي فهو كون من العدم] يرينا أنه لا يثبت أن جسماً يمكن أن يُخلق من غير جسم؛ فالصور فقط لا الأجسام هي التي تُخلق بهذه الطريقة.؛ ذلك لأن كل الصور هي موضوعات للتعقل [مما يعني أنها في غير جسم، لاجسمانية]. إنني لا أعرف كيف لصورة*

أن تعطي جسماً" [١٣٣]. **يؤكد بن جرشوم هنا على أن الخلق ليس من العدم المطلق بل من شئ، اتفاقاً مع المبدأ الأرسطي القائل إن لا شئ يخرج من لاشئ. كما يؤكد على أن الصورة لا تخلق المادة، لأنهما من طبيعتين محتلفتين: الصورة عقلية والمادة مادية. وبذلك يكون الإله هو خالق الصور لا المواد، لأنه هو ذاته صورة. ويؤول بن جرشوم فكرة أن الإله يخلق من العدم على أنها تعني أن الله يخلق الصور من العدم، لأن الصور وحدها كانت هي المعدومة، أما المادة فلا، إذ هي قديمة. فالعدم المقصود هو عدم الصورة وحدها لا عدم المادة الذي هو العدم المطلق.**

ويتوسط بن جرشوم القضيتين المتناقضتين القائلتين إن الخلق هو من لاشئ، وإن الخلق هو من شئ، وهو يرفعهما معاً ويجمع بين الاحتمالين المتناقضين[١٣٤] **بقوله: "بما أنه قد تبرهن بأدلة كثيرة أن هذا الخلق إما من شئ أو من لاشئ، وأنه لا يمكن أن يكون واحداً من هذين البديلين حصراً [دون البديل الآخر وفي استبعاد له]، فيجب أن نقول إنه [العالم] مخلوق من العدم في معنى، ومخلوق من شئ في معنى آخر. فالعالم مخلوق من شئ إذا كان متكوناً من نوع ما من الجسم [وهو المادة الأولى]؛ وهو مخلوق من لاشئ**

---

133) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, op. cit., p. 325.

[١٣٤]) ركزت الباحثة سارة كلاين براسلافي على منهج بن جرشوم في حل المتناقضات وتوصلت إلى أنه يتأسس في إبراز أن القضيتين تطردان بعضهما البعض، لا على سبيل القضية الشرطية المنفصلة بل على سبيل قضيتين تثبت كل واحدة منهما ما تنفيه الأخرى، والاستناد على هذا الطرد المتبادل لتوضيح أنهما كاذبتان معاً، وأن الصدق هو في التوسط بينهما:

Sara Klein-Braslavy: "The Solutions of the Aporias in the Wars of the Lord", in, Without any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge. Translated by Lenn J. Schramm (Brill: Leiden. Boston, 2011, first published 2003), pp. 45 – 72.

لكن لم تنتبه المؤلفة إلى أن أصل هذه الطريقة في حل التناقضات يرجع إلى ابن رشد، والتي تتمثل عنده في البحث عما إذا كانت القسمة بين القضيتين المتناقضتين حاصرة أم لا، أي – على سبيل المثال، هل قسمة الفاعل إلى فاعل بالإرادة (وهو الإنسان) وفاعل بالطبيعة (مثل النار التي تحرق، أي تفعل بالطبيعة) هي قسمة حاصرة لكل أنواع الفاعل، أم أن هناك فاعلاً يفعل وفق طبيعته وكذلك وفق إرادة لكن ليست كإرادة البشر، وهو الإله. (ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١١٢).

طالما كان هذا الجسم عارياً عن الصورة" [١٣٥]. **والتعري عن الصورة هذا هو العدم النسبي**[١٣٦].

٢. مقارنة بين توسط بن جرشوم وتوسط ابن رشد بين الخلق من العدم والخلق من شئ:

يظهر حل بن جرشوم لإشكالية قدم العالم وحدوثه عن طريق القول بخلق العالم من مادة أولى غير متعينة، والنظر إلى هذا النوع من الخلق على أنه خلق من العدم بشرط فهم هذا العدم على أنه عدم للصورة، أقول يظهر هذا الحل على أنه قريب جداً من حل ابن رشد لنفس الإشكالية، لكنه لا يكرره بحذافيره.

فقد سبق لابن رشد أن قال إن المتكلمين والفلاسفة يتفقون في أن العالم أبدي من جهة المستقبل، لكنهم اختلفوا في حاله من جهة الماضي. فالمتكلمون ذهبوا إلى أن له بداية في الزمان، أي محدث، وأفلاطون هو أول من قال بذلك (وتبعهم بن جرشوم كما رأينا)؛ والفلاسفة قالوا بلاتناهيه في الزمان الماضي. ويذهب ابن رشد إلى أن العالم من جهة الزمان الماضي فيه من القدم ومن الحدوث معاً. فهو قديم إذا قلنا إن علته قديمة وهو ملازم لعلته وبالتالي يكون قديماً معها. وهو محدث لأنه لم يوجد عن شئ تقدمه ولم يوجد في زمان تقدمه: *"فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه*

---

135) Ibid., P. 330.

[١٣٦]) **من الواضح أن القول بالخلق من مادة أولى قديمة هو تكرار لنظرية أفلاطون. لكن الفرق بين تصور أفلاطون وتصور بن جرشوم عن المادة الأولى، أن المادة الأولى عند أفلاطون متحركة حركة غير منتظمة، وهذه هي صورتها اللامتعينة، لأن أفلاطون قبل بالمبدأ القائل إن المادة لا تتعرى عن الصورة حتى ولو كانت هي المادة الأولى. ولكن لأن القول بحركة غير منتظمة للمادة الأولى يوقع في إشكاليات كثيرة فقد رفض بن جرشوم أن تكون في المادة الأولى حركة غير منتظمة وقال بأنها ساكنة. ومن الإشكاليات التي تنتج عن القول بحركة غير منتظمة للمادة الأولى: أن يكون لهذه المادة زمان لأن الزمان مقارن للحركة، ومنها أيضاً أن تتطلب حركة المادة الأولى محرك وإلا كانت محركة لذاتها وهذا محال، مما يعني أن المادة الأولى لن تكون مادة أولى وهي حاصلة على الحركة من المحرك بل ستكون متعينة وذات صورة. انظر في ذلك:**

Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, P. 322, 330.

[المحدث] سماه قديماً. ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً. وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة[١٣٧]، والقديم الحقيقي ليس له علة" **([١٣٨]). هذا هو حل ابن رشد لإشكالية قدم العالم وحدوثه من جهة علاقته بالفاعل أو العلة. فالعالم لأن له علة فهو محدث، ولأنه ملازم لفعل هذه العلة فهو قديم معها.**

أما حله لإشكالية قدم العالم وحدوثه من جهة مادته وزمانه، أي ما إذا كان العالم مخلوقاً من العدم المحض أو من شئ سبقه، فهو يقدمه لا ببرهان بل على أن ظاهر الآيات القرآنية تقول بالخلق من شئ. ويورد ابن رشد الآية: *"وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء"* (سورة هود، الآية ٧). ويستند ابن رشد على هذه الآية في القول بأن العالم خلق من شئ سبقه، ذلك لأن هذه الآية تقتضي بظاهرها دون تأويل *"أن وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزماناً قبل هذا الزمان، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك"* [(١٣٩)]. ليس هناك إذن خلق من العدم المحض، والخلق هو في زمان ومن شئ سابق في وجوده على العالم[(١٤٠)].

وهذا ما يتفق في ظاهره وبوجه شديد العمومية مع قول بن جرشوم: " *فالعالم مخلوق من شئ إذا كان متكوناً من نوع ما من الجسم [وهو المادة الأولى]؛ وهو مخلوق من لاشئ طالما كان هذا الجسم عارياً عن الصورة"* [(١٤١)]. لكننا إذا وضعنا هذه الفكرة في

---

[١٣٧]) مما يتعارض مع قول المتكلمين بأبديته في المستقبل.

[١٣٨]) ابن رشد: فصل المقال، ص ١٠٥.

[١٣٩]) المرجع السابق: ص ١٠٦.

[١٤٠]) ويجب الانتباه هنا إلى أن ابن رشد يستدل بظاهر الآيات القرآنية على الخلق من شئ ولا يؤولها، مما يعني أن استعانته بالآية القرآنية المذكورة ليست على سبيل منهجه المعروف في التأويل، بل هو يلجأ إلى القراءة الحرفية الظاهرية لنص الآيات ليثبت أن ظاهرها يقول بالخلق من شئ. وهذا ما يجعلنا نعيد النظر في الآراء الشائعة المنتشرة حوله والذاهبة إلى أنه يؤول الآيات القرآنية فلسفياً كي تتفق مع فلسفة أرسطو. فهذا غير صحيح، لأنه لا يؤول الآية السابقة بل يفهمها بظاهرها.

[141]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, P. 330.

محك النقد الرشدي ووفق مجمل فلسفة ابن رشد كلها، لا في "فصل المقال" وحسب بل كذلك في كل مؤلفاته الأخرى، ظهرت لنا الاختلافات العميقة.

إن النص الذي أوردناه في الفقرة السابقة من كتاب "فصل المقال" والذي يؤدي إلى القول بالخلق من شئ، يختلف تماماً عن نظرية بن جرشوم في الخلق من المادة أولى غير متعينة. إذ يجب أن نلاحظ أن ابن رشد لم يقدم برهاناً في "فصل المقال" على الخلق من مادة أولى، بل قدم آية قرآنية. وذلك لأن "فصل المقال" ليس كتاباً في البرهان ولا هو مقدم للخاصة من الفلاسفة الذين يتمكنون وحدهم من فهم الطرق البرهانية، بل هو كتاب مقدم للجمهور والفقهاء والمتكلمين، وبذلك كان هدفه الأساسي التوفيق بين الفلسفة والدين وتقريب المسافة بينهما والقضاء على أوجه الخلاف التقليدية بينهما. وبناء عليه نستطيع القول إن ما يقوله ابن رشد عن الخلق من شئ في "فصل المقال"، ليس هو كامل مذهبه بل هو ذلك الجزء من مذهبه الذي يصلح لأن يُشهر ويقال للعامة وفقهائها. أما كامل مذهب ابن رشد ونظريته الحقيقية فهي في كتب البرهان: شروحاته على أرسطو.

ويتضح اختلاف ابن رشد عن بن جرشوم في أن ابن رشد يقول بالفعل إن العالم خلق من شئ، لكن ليس هذا الشئ هو المادة الأولى غير المتعينة كما ذهب بن جرشوم. فحتى لو نظرنا إلى الماء في الآية التي يستشهد بها على أنها كناية عن هذه المادة الأولى غير المتعينة لاشتراكها مع الماء في أنها بدون شكل أو صورة خاصة وبدون لون أو رائحة، كناية عن خلوها من التعينات، إلا أن ابن رشد صريح في التأكيد على أن الخلق كان في الزمان، وهو يأخذ سنداً له من الآية المذكورة التي تقول إن الخلق كان "في ستة أيام". والزمان في المذهب الأرسطي – الرشدي هو المقارن للحركة. فأي حركة هذه التي الزمان المذكور مقارن لها؟ إنها حركة الفلك المحيط، المحرك الأول دائم الحركة. وهذا ما يتضح من قول ابن رشد في النص السابق عن الزمان الذي خلق فيه العالم إنه *"المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك"*. وبما أن الخلق كان في الزمان والزمان

متقدم عليه، وبما أن الزمان مقترن بالحركة، فإن الزمان الذي خلق فيه العالم هو زمان حركة الفلك المحيط دائم الحركة. وبالتالي فالفلك المحيط قديم وحركته قديمة.

وتظهر صحة تحليلنا السابق من أن ابن رشد قد سبق وأن أكد في "تهافت التهافت" وكذلك في "تفسير ما بعد الطبيعة" على قدم الفلك المحيط دائم الحركة وعلى قدم زمانه. فكيف يستقيم ذلك مع القول بالخلق من مادة أولى قديمة غير متعينة؟ فاللاتعين يعني غياب الصورة وبالتالي غياب الحركة، في حين أن مذهبه هو قدم الحركة التي هي حركة المحرك الأول دائم الحركة. وهذا ما يتناقض مع القول بالخلق من مادة أولى قديمة غير متعينة.

٣. موقع المادة الأولى في مذهبي بن جرشوم وابن رشد:

في هذه الفقرة نهدف الإجابة عن سؤالين متداخلين، سؤال موجه لبن جرشوم وسؤال موجه لابن رشد:

السؤال الأول: إذا كان بن جرشوم يقول بالخلق من مادة أولى، فهل قال إن هذه المادة الأولى هي العنصر الذي تكونت منه الأجرام السماوية؟

والسؤال الثاني: إذا كان العالم عند ابن رشد مخلوقاً من شئ، وإذا كان هذا الشئ ليس هو المادة الأولى غير المتعينة، فما يكون هذا الشئ؟ ألا يحتوي مذهب ابن رشد على أي مكان للمادة الأولى؟

واستباقاً لما سيأتي بيانه نقول إن الإجابة عن السؤالين واحدة. ومصدر وحدتها هو ابن رشد. بمعنى أننا إذا تعرفنا على حل ابن رشد للسؤال الموجه إليه لانحل تلقائياً السؤال الموجه لبن جرشوم.

ذهب بن جرشوم إلى أن العالم مخلوق من مادة أولى غير متعينة، أي بدون صورة، في اتفاق مع أفلاطون. لكنه ذهب في اتفاق مع أرسطو إلى أن الأجرام السماوية مكونة من عنصر بسيط وهو الأثير. فهل الأثير هذا هو المادة الأولى القديمة التي

قصدها بن جرشوم؟ لا. لم يقل بن جرشوم إن المادة الأولى هي الأثير الذي هو عنصر الأجرام السماوية، لأن الأجرام السماوية عنده مخلوقة هي وعنصرها الأثيري. فالأثير إما أن يكون هو المادة الأولى نفسها وهذا ما لم يقله بن جرشوم، أو أن يكون مخلوقاً من المادة الأولى. ولا يبقى أمام بن جرشوم إلا احتمال واحد فقط وهو أن يكون الأثير مخلوقاً من المادة الأولى لكنه ليس هو إياها. لكن هذا ما يوقعه في تناقض، لأن الأثير عنصر بسيط وغير مكون من مادة وصورة مثل المادة والصورة الأرضيتان. فكيف يصدر البسيط عن غير المتعين؟ إن غير المتعين يصدر عنه المتعين، أي الذي في مادة وصورة لأنهما أساس التعين، ولا يصدر عنه البسيط الذي بدون مادة وصورة. ولأن غير المتعين لا يمكن أن يصدر عنه البسيط بل يصدر عنه المتعين الذي هو المركب من مادة وصورة، فلا يمكن أن يصدر الأثير عن المادة الأولى.

كما أن المادة الأولى عند بن جرشوم تتعين مباشرة عن طريق الفعل الإلهي فيها إلى العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب). ولم يقل أبداً أنها تتعين في الأثير أولاً. وهو هنا متفق مع المبادئ الطبيعية الأرسطية (لكن لا مع مجمل المذهب الأرسطي). فمن أين جاء عنصر الأجرام السماوية، الأثير؟ هذه هي الإشكاليات اللازمة عن نظرية بن جرشوم في الخلق من مادة أولى قديمة غير متعينة، وهي تتضمن إشكالية أخرى وهي الفجوة التفسيرية بين المادة الأولى وتمايزها إلى العناصر الأربعة من جهة، وعنصر الأجرام السماوية ومشكلة مصدره من جهة ثانية. والمقصود بالفجوة التفسيرية أن نظريته في المادة الأولى تترك عنصر الأجرام السماوية بدون تفسير. هذه الإشكاليات والفجوات التفسيرية تصيب مجمل نظرية بن جرشوم بعوار كبير.

والحل عند ابن رشد.

فإذا اطلعنا على مجمل نظرية ابن رشد وجدنا أن للمادة الأولى مكاناً في مذهبه وأنه لم يحذفها بالكامل. وإذا اطلعنا على مذهبه في المادة الأولى وموقعها من العالم وتمايزها إلى العناصر الأربعة ورأيه في عنصر الأجرام السماوية، رأينا أن نظريته أكثر اتساقاً واستطاعت تفادي كل الإشكاليات التي وقع فيها بن جرشوم.

ذهب ابن رشد إلى أن في الكون خمسة عناصر: أولها هو *"جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكري المتحرك دوراً (=الأثير)"* [١٤٢]؛ وأربعة عناصر هي النار والهواء والماء والتراب. هذه العناصر الأربعة ترجع إلى مادة أولى. ورأى ابن رشد أن انقسام وتمايز المادة الأولى إلى العناصر الأربعة هو من فعل المسافة بين المادة الأولى وفلك القمر. فعن طريق القرب أو البعد عن القمر وعن طريق حركاته تنقسم المادة الأولى إلى العناصر الأربعة. فهي تتمايز بتحريك القمر لها إلى عنصرين خفيفين وعنصرين ثقيلين: العنصران الخفيفان منهما عنصر خفيف بإطلاق وهو النار، ويليه في الخفة الهواء. والعنصران الثقيلان هما الماء ثم الأرض أو التراب. أما اختلاط العناصر الأربعة وامتزاجها لإيجاد مركبات جديدة فمن فعل الأجرام السماوية: *"وأن بحركات الأجرام السماوية، يميناً وشمالاً، امتزجت الأجسام (=العناصر الأربعة)، وكان منها جميع الكائنات المتضادة. وأن هذه الأجسام الأربعة لا تزال، من أجل (بسبب) هذه الحركات، في كون دائم وفساد دائم، أعني في أجزائها"* [١٤٣].

ومعنى هذا أن المادة الأولى ليست مادة أولى بإطلاق ولكنها مادة أولى للعناصر الأربعة في عالم ما دون فلك القمر. أما عالم ما فوق فلك القمر فلا يعرف مادة أولى. والدليل على ذلك كل الاختلافات التي رصدها ابن رشد في "في جوهر الأجرام السماوية" بين المواد الأرضية والمادة السماوية. فمادة الجرم السماوي ليست بها أي قوة بل هي بالفعل دائماً[١٤٤]؛ وهو عنصر بسيط ليس به أي تركيب لا من عناصر أخرى سابقة عليه ولا من مادة وصورة في حين أن كل الأجسام الأرضية من مركبات ومن مادة وصورة[١٤٥]؛ وليست بها أي قوة على التغير إلى شئ آخر غير ذاتها بعكس المواد الأرضية[١٤٦]؛ وهي لا تتحرك إلا الحركة الدائرية في حين تتحرك الأجسام الأرضية في

---

[١٤٢]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٤٤.

[١٤٣]) المرجع السابق: ص ١٤٥.

[١٤٤]) ابن رشد: في جوهر الأجرام السماوية، ص ١٦٣.

[١٤٥]) المرجع السابق: ص ١٤٩.

[١٤٦]) المرجع السابق: ص ١٧٨.

الاتجاهات الأربعة؛ وهي ليست مادة للصور الجسمانية بل للصور العقلية[١٤٧]. كما أن المادة الأولى التي انقسمت إلى العناصر الأربعة لا يمكن أن تكون هي عنصر الأجرام السماوية لاختلافهما المطلق في كل شئ. فالمادة الأولى هي بالقوة إطلاقاً وليس بها أي شئ بالفعل لكن الأثير هو بالفعل دائماً وليست به أي قوة سوى القوة على التحرك في المكان. فمن الواضح أن المادة الأولى ليست هي الأثير، لكن لا يبقى سوى القول بأنها من الأثير. ويمكن أن يكون هذا الحل منطقياً لكون الجرم المساوي أشرف وأكمل من كل العناصر الأخرى في الوجود، وبالتالي فلا يمكن أن تسبقه مادة أولى غير متعينة أقل منه في المرتبة، بل يمكن أن يصدر الأقل مرتبة والأنقص عن الأكمل. صحيح أن هذا الحل ليس موجوداً لدى ابن رشد، إلا أنه متفق مع روح فلسفته ومع ما يقتضيه مذهبه.

٤. إشكالية الخلق في وقت دون وقت آخر:

في رده على الاعتراض القائل: لماذا خلق الله العالم من المادة الأولى في وقت ما دون وقت آخر؟ يجيب بن جرشوم أن الخلق هو من أجل كمال وخير هذا العالم لا من أجل كمال وخير الإله. والكمال والخير للعالم يتطلبان أن يكونا مخلوقين فيه في وقت محدد، وأن المادة الأولى التي خلق منها العالم لا تمتلك الكمال والخير[١٤٨]، وإلا وقعنا في القول بوجود كمال وخير منذ الأزل في شئ بجانب الإله وهو المادة الأولى. فإذا كان الإله يخلق العالم من أجل كماله وخيره الخاص لكان الاعتراض صحيحاً ولوقعنا في إشكالية خلق الله للعالم في وقت دون وقت آخر. فتخصيص الوقت راجع إلى العالم لا إلى الإله[١٤٩].

---

[١٤٧]) المرجع السابق: ص ١٦٤.

[١٤٨]) نستطيع أن نستشف بعض المؤثرات الأفلاطونية الخافتة في أفكار بن جرشوم خاصة فكرته هذه عن افتقاد المادة الأولى للكمال والخير وامتلاكها للنقص والشر. لقد نجح بن جرشوم في المزج بين أفكار أفلاطونية وأخرى أرسطية بمهارة شديدة بحيث نرى المؤثرات الأفلاطونية جنباً إلى جنب مع المبادئ الأرسطية. والحقيقة أن هذا هو ما كان يميز فلاسفة الإسلام من قبله والذين اتخلطت لديهم المشائية بالأفلاطونية المحدثة، خاصة الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل،ما عدا ابن رشد الذي استطاع تخليص المنظومة الأرسطية من العناصر الأفلاطونية المحدثة.

[149]) Ben Gershom, ***The Wars of the Lord,*** vol., III, P. 335.

لكن يمكن الرد على هذا الرد بقولنا (الذي يتفق مع ما يقتضيه مذهب ابن رشد ومع روح فلسفته) إن الكمال والخير هما بالفعل في الإله منذ القدم؛ وإذا قلنا إن العالم محدث وحصل على الكمال والخير في وقت محدث فهذا يعني – مع العلم بأن الإله هو مصدر الكمال والخير وهو الذي يلحقهما بالعالم – أن الكمال والخير القديمان في الله قد أحدثهما في العالم، مما يؤدي إلى إشكالية القول بأن صفة قديمة في الله صارت محدثة في العالم المخلوق. لكن صفات الله قديمة في ذاته وفي مخلوقاته معاً لأن مخلوقاته هي مفعولاته، وما يصدر عن القديم حسب ابن رشد يجب أن يكون قديماً مثله. إن رد بن جرشوم السابق ينطوي على التمييز والفصل بين الكمال والخير اللذين لله والكمال والخير اللذين للعالم[١٥٠]، لكن هذا الفصل لا يستقيم وليس صحيحاً. فالكمال والخير واحدان في الله وفي مخلوقاته في الوقت نفسه ولا يتعددان. وإذا قلنا إن الكمال والخير اللذين للعالم هما غير الكمال والخير اللذين في الله فهذا يعني أننا فصلنا بين ذات الله وصفاته وأفعاله، لأن مخلوقاته هي أفعاله، وصفاته هي صفات أفعاله.

لا يبقى إذن سوى القول إن تخصيص وقت دون غيره لخلق العالم ليس له أي مبرر، لا من قبل العالم ولا من قبل الإله. وإذا سلمنا لبن جرشوم أن خلق الله للعالم كان من أجل كمال وخير العالم، فإن هذا ليس داعياً لتخصيص وقت دون غيره للخلق، بل هو أدعى للقول بالخلق المستمر، لأن أفعال الله مستمرة وأزلية، وهو لا يمكن أن يقطع كماله وخيره على مخلوقاته في أي وقت، ولا يمكن أن يبدأ في إنزالهما على العالم بعد توقف.

هذا علاوة على أن الخلق من مادة أولى قديمة يتناقض مع كل ما قاله ابن رشد في "تهافت التهافت" في نقد الغزالي في الإشكاليات التي أوقع نفسه فيها مثل إشكالية تأخر المفعول عن فعل الفاعل وتراخي الإرادة. فالقول بمادة أولى قديمة ينطوي على القول بأن هذه المادة كانت في حالة القوة الخالصة ولم يقع عليها أي فعل منذ الأزل وحتى لحظة الخلق. ومعنى هذا وجودها خارج مجال الفاعلية الإلهية، لأن الإله إذا كان

---

[150]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, P. 342 – 343.

قد مارس عليها فعله لكانت قد انتقلت من القوة إلى الفعل، لكنها وُجدت أولاً منذ الأزل دون أي فعل وقع عليها مما يعني أن الإله كان متوقفاً عن الفعل فيها قبل أن يخلق العالم. هذا التوقف عن الفعل، حتى ولوكان في غير زمان – لأن الزمان حسب ما قال بن جرشوم لم يوجد إلا بوجود العالم – مناقض لطبيعة الإله باعتباره فعلاً خالصاً لا يتوقف ولا يعرف بداية ولا نهاية.

٥. تصحيح نظرية بن جرشوم في المادة الأولى بناء على شرح ابن رشد لطبيعيات أرسطو:

إذا اطلعنا على كتاب "الطبيعة" لأرسطو، المعروف في التراث الإسلامي بـ "السماع الطبيعي"، فسوف تعطينا المقالة الأولى منه انطباعاً بأن أرسطو يقول بالمادة الأولى والمحرك الأول، وبالتالي سوف تظهر نظرية بن جرشوم على أنها متفقة مع المبادئ الأرسطية كما ذهب إلى ذلك الكثير من الشراح والمعلقين الذين اعتادوا ضمه إلى الأرسطية الوسيطية. لكن هذا غير صحيح. فما يبدو من نص أرسطو أنه قول بمادة أولى ومحرك أول يمكن تصحيحه عن طريق قراءة ابن رشد لنص "السماع الطبيعي".

يقول ابن رشد: *"فأرسطو – كما قلنا – يحد الطبيعة ما هي، ثم يترقى من ذلك إلى إعطاء الأسباب الأُوَل، ويعطي من ذلك ما أمكنه في هذا العلم وهي المادة الأولى والمحرك الأقصى"*[١٥١]. قد يبدو من هذه العبارة إذا أُخذت لأول وهلة أنها تعني أن الأسباب القصوى للموجودات ترجع إلى اثنين: المادة الأولى والمحرك الأقصى. وهذا ما أدى بالكثير من الشراح إلى القول بأن أرسطو يقول بالمادة الأولى وأنها قديمة وبالمحرك الأقصى وهو المحرك الأول الذي لا يتحرك[١٥٢]. وهكذا فهمه بن جرشوم واعتقد أنه

---

[١٥١]) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي. ص ١٢.

[١٥٢]) من أبرز المعلقين المعاصرين الذين ساندوا الرأي الذاهب إلى قول أرسطو بالمادة الأولى إدوارد زيلر، انظر في ذلك:

Eduard Zeller, Aristotle and the Early Peripatetics. Vol., I. translated by B.F.C. Costelloe and J.H. Muirhead (New York, London, Bombay: Longmans, Green & Co., 1897), pp. 342-345.

متفق مع أرسطو. لكن ليس هذا هو المعنى الحقيقي للعبارة السابقة. ذلك لأنها تعني أن السبب الأول لتكون الموجودات الطبيعية التي يبحث فيها علم الطبيعة هو المادة الأولى، وبذلك تكون هذه المادة الأولى هي مبدأ تكوُّن الموجودات التي يبحث فيها علم الطبيعة وحسب، أي موجودات عالم ما دون فلك القمر، عالم الكون والفساد. والمحرك الأقصى الذي يقصده أرسطو هنا ليس هو المحرك الأول الذي لا يتحرك بل هو المتحرك الأول دائم الحركة. ذلك لأن البحث في وجود المحرك الأول الثابت ليس هدف علم الطبيعة بل هدف علم ما بعد الطبيعة، أما العلم الطبيعي فهدفه يقتصر على إثبات المتحرك الأول دائم الحركة وحسب، ثم يتسلمه منه صاحب علم ما بعد الطبيعة ليتجاوزه ويثبت على أساسه المحرك الأول الثابت.

وعند بحثه في مبدأ تكون الأجسام الهيولانية يجد أرسطو أن أساسها النهائي يجب أن يكون مادة أولى، ويثبت أرسطو وجودها برهانياً، لكنه لا يبحث فيما إذا كانت هذه المادة الأولى هي مادة كل الموجودات أم لا، لأن هذا يخرجه عن مجال البحث في العلم الطبيعي. أما البحث في شأنها وفيما إذا كانت مادة أولى بإطلاق أم مادة أولى لعالم الكون والفساد فهو موضوع كتابه "الكون والفساد"، والذي يوضح ابن رشد في تلخيصه له أن المادة الأولى عند أرسطو هي مادة عالم الكون والفساد وحده لا الكون كله[١٥٣]. وهذا أيضاً ما نبه عليه في تلخيصه لـ "السماع الطبيعي" بإشارة سريعة وقال: "فلهذه الأشياء التي قلنا يلزم ضرورة أن ننزل أن ههنا موضوعاً أقصى لجميع الكائنات الفاسدات، ليس فيه شئ من الفعل أصلاً ولا له صورة تخصه، وأنه بالقوة والإمكان جميع الصور..."[١٥٤]. وابن رشد هنا واضح في إشارته إلى أن المادة الأولى هي الموضوع

وقد انتبه شارح حديث لطبيعيات أرسطو إلى سوء الفهم هذا وأشار إليه في ملحق شرحه للمقالتين الأولى والثانية من الكتاب، وفند ذلك الاعتقاد الخاطئ، لكن ابن رشد سبقه كما سوف نرى:

William Charlton: "Did Aristotle Believe in Prime Matter?", in Aristotle's Physics Books I and III. Translated with introduction, commentary, notes and bibliography by William Charlton (Oxford: Clarendon Press, 1970/1992), pp. 129-145.

[١٥٣]) ابن رشد: تلخيص الكون والفساد، ص ٣٢.

[١٥٤]) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، ص ١٥.

الأقصى لعالم الكون والفساد. وما يدعم هذا التحليل أن موضوع المقالة الأولى من السماع الطبيعي هو مبادئ تكون الأجسام الطبيعية مثل المادة والصورة، ولذلك أثبت لها مادة أولى. وبالتالي فهذه المادة الأولى هي المبدأ الأول الأقصى لتكون الأجسام الطبيعية التي تتكون من مادة وصورة. أما الأجسام غير المركبة من مادة وصورة مثل المادة والصورة اللتين للأجسام الطبيعية، وهي الأجرام السماوية، فالبحث فيها يخص كتاب "في جوهر الأجرام السماوية" لابن رشد؛ ذلك لأن الجرم السماوي ليست به قوة سوى قوة التحرك في المكان.

ومعنى هذا أن المادة الأولى ليست مادة أولى بإطلاق ولكل الموجودات بل لعالم الكون الفساد وحده. هذا علاوة على أن أرسطو كان لا يمكنه أن يقول بمادة أولى قديمة وهو الذي يضع محركاً أول دائم الحركة، وكونه دائم الحركة يتناقض مع القول بمادة أولى ساكنة. فإذا كانت الحركة عند أرسطو قديمة فلا يستقيم هذا القول مع مادة أولى قديمة ثابتة.

سابعاً – انقسامات الفعل الإلهي:

كان من جراء كل العوار الذي وجدناه في نظرية بن جرشوم في الخلق، وكل التناقضات التي رصدناها في هذه النظرية، أن أتى تصوره للفعل الإلهي مصاباً بنفس العوار ومليئاً بالتناقضات كما سوف نرى.

١. الفصل في فعل الخلق بين خلق الصور وإلحاق الصور بالمادة:

وربما كان بن جرشوم على وعي بأن نظريته في الخلق من مادة أزلى قديمة توقعه في المحالات التي رصدناها فيما سبق، ومنها أن يكون الإله متوقفاً عن الخلق ثم خلق العالم في لحظة. وكي يتفادى الوقوع في هذه الإشكالية اضطر إلى التمييز في فعل الخلق بين خلق الصور وإلحاق الصور بالمادة[١٥٥]. وبفكرته عن خلق الصور يحتفظ بن جرشوم

[155]) *Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, P. 343.*

بالإله باعتباره خالقاً أزلياً مستمراً، لأن الصور عنده أزلية وبالتالي يكون خلقها أزلياً. أما إلحاق الصور بالمادة فهو وحده الذي تم في لحظة من الزمان وابتدأ. خلق الصور ليس له بداية وإلحاق الصور بالمادة هو ما له بداية. وخلق الصور هو مثل الخلق المستمر منذ القدم، أما إلحاق الصور بالمادة فهو مثل الخلق من العدم لأن المادة الأولى العارية عن الصورة هي عنده في حكم العدم، والعدم هو افتقاد للصورة لا للمادة. لكن هذا ليس حلاً للمشكلة بل التفاف حولها، لأن الإله بذلك سوف تكون معه مادة أولى قديمة وسوف يكون عاطلاً عن فعل الخلق حتى بالمعنى الذي يقصده بن جرشوم في فترة غير متعينة من الزمان. والمشكلة الكامنة في هذا الحل ليست مجرد التمييز بين جانبين لفعل الخلق الذي يجب أن يكون واحداً في الإله وغير منقسم، بل هي كذلك التمييز بين فعل قديم وهو خلق الصور وفعل محدث وهو إلحاق الصور بالمادة. فالخلق في لحظة من الزمان ينطوي على الحدوث مهما حاول بن جرشوم أن يحتفظ بالخلق القديم للصور.

٢. التمييز بين الإله كعلة فاعلة والإله كخالق:

يميز بن جرشوم في الإله بين كونه علة فاعلة وبين كونه خالقاً. فعل الخلق هو فعل الإيجاد في لحظة، أما الإله كعلة فاعلة فتعني أنه في فعل مستمر للأبد[١٥٦]. ويبدو أن بن جرشوم قد أقام هذا التمييز اتفاقاً مع المبدأالأرسطي القائل إن كل ما له ابتداء فله انتهاء. وبن جرشوم لم يستطع الانفلات من القول بأن الخلق بدأ في لحظة ما وأنه هو إيجاد ما لم يكن موجوداً من قبل وبالتالي فله بداية؛ وما له بداية فله نهاية. ولذلك ذهب بن جرشوم إلى أن فعل الخلق نفسه ابتدأ في لحظة وانتهى في نفس اللحظة، فلحظة البداية هي ذاتها لحظة النهاية على أساس أنه ليس هناك تمييز في فعل الإله بين بداية ونهاية وبالتالي فبداية الخلق هي نهايته. أما فعل الله المستمر عند بن جرشوم فهو باعتباره علة فاعلة حافظة للعالم باستمرار وإلى الأبد[١٥٧]. وكل شئ جزئي يخرج إلى الوجود فذلك بفضل الإله كعلة فاعلة.

---

156) Ben Gershom, The Wars of the Lord, ***vol., III, P. 170.***
157) Ibid., P. 182.

لكن معنى هذا أن بن جرشوم يقول بأن الإله كخالق قد توقف عن الخلق بعد لحظة الخلق الأولى. صحيح أنه يقول إن الخلق نوعان: نوع يلحق الصور بالمادة الأولى وهو الخلق الأول وهو إيجاد ما لم يكن موجوداً من قبل، ونوع يحفظ العالم ويستمر في إخراج كل ما هو بالقوة إلى الفعل، لكن فكرته تؤدي بالضرورة إلى القول بتوقف الإله عن الخلق بالمعنى الأول. وعلاوة على أن كل هذه التقسيمات لا تصح في حق الله، فإنها تُدخل الكثرة لا في صفاته وحسب كما هو معروف عن بعض المذاهب الكلامية، بل في أفعاله ذاتها المفترض أن لا تتعدد. فحسب ابن رشد فإن أفعال الله لاتتعدد بالذات، أي أن تعددها لا يرجع إليها هي باعتبارها أفعال الله، بل تعددها يرجع إلى القابل لها من المواد.

٣. الوقوع في خطأ إدخال الترتيب في أفعال الله:

في مقابل بن جرشوم الذي يميز في فعل الله بين فعل الخلق وفعل العلة الفاعلة أو الحفظ، نجد أن ابن رشد قد رفض التمييز بين جانبين أو أكثر من فعل الإله، لأنه عنده واحد، من حيث إن التكثر ليس في الفعل نفسه بل في آثاره حسب اختلاف المواد القابلة لهذا الفعل، ومن حيث طبيعة هذا الفعل ذاته. لم يستطع بن جرشوم المحافظة على وحدة فعل الله كفعل في ذاته (بصرف النظر عن آثاره)، وذلك لأنه كي يحافظ على نظريته في الخلق ويحميها من المحالات والإشكالات الناتجة عن كل نظرية في الخلق، اضطر إلى إقامة كل التمييزات التي رأيناها في الفعل الإلهي. وكل تمييز بين أفعال الله يلزمه إقامة التراتب بين هذه الأفعال وجعل الواحد منها قبل الثاني، وإدخال البعد الزماني في أفعال الله بين السابق واللاحق. وهذا ما نكتشفه من ابن رشد في "تهافت التهافت".

ذهب ابن رشد إلى أن أفعال الله لا تعرف ترتيباً وليست شرطاً لبعضها البعض، أي لا يمكن أن يكون فعل ما شرطاً في فعل تال له والتالي شرطاً للذي يليه وهكذا.لأننا إذا قلنا بأن فعل الله الأول شرط للثاني فكأننا أدخلنا البعد الزماني في أفعال الله وجعلناها خاضعة للترتيب الزماني، لكن الإله وفعله فوق الزمان وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك ترتيب بين أفعاله ولا أن يكون بعضها شرطاً لبعض. يقول ابن رشد: *"فيلزم أن تكون أفعال*

الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده. وإذا كان ذلك كذلك، لزم ضرورة أن لا يكون الواحد من أفعاله الأول شرطاً في وجود الثاني، لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات. وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض" [١٥٨]. فلأن الإله فعله أزلي لا بداية له، فلا يمكن القول بأن أحد أفعاله بدأ واكتمل ثم انتهى ثم بدأ بعده فعل ثان ثم ثالث وهكذا. وإذا رأينا ترتيباً زمانياً في أفعال الله فهذا الترتيب بالعرض وليس بالذات، أي أنه ليس ترتيباً في أفعال الفاعل ذاتها بل هو راجع إلى المواد القابلة لهذه الأفعال. فالترتيب الزماني عرض (إذ الزمان ذاته ليس له حقيقة قائمة بذاته بل هو تابع للحركة دائماً)، والمادة هي محل الأعراض، وبذلك يكون الترتيب الزماني لأفعال الإله بالعرض أي تابعاً لقبول المادة لا ترتيباً في ذات الفعل الإلهي. وعلى هذا لا يمكن أن نميز في الفعل الإلهي بين فعل خلق أول يترتب عليه فعل حفظ تال له، ولا يمكن قبول أن فعل الحفظ تال على فعل الخلق، ولا قبول أن يكون فعل الحفظ مشروطاً بفعل الخلق الذي يسبقه، ولا قبول فعل الخلق كشرط لفعل الحفظ، كما يذهب بن جرشوم.

٤. الفصل بين فعل التعقل الذاتي وفعل الخلق:

كان بن جرشوم على وعي بأن مبدأ ابن رشد القائل إن "الفاعل الأزلي يجب أن يكون أزلي الفعل" يؤدي بالضرورة إلى القول بقدم العالم، حيث إن العالم فعله وفعله أزلي مثله. ويحاول بن جرشوم الالتفاف حول هذا المبدأ، لا برفضه ولا بنقده، لأن المبدأ نفسه قوي، بل بإقامة تناسب ما بينه وبين فكرة الخلق، بحيث يوفق بين فعل أزلي لله وخلق محدث للعالم.

يقول بن جرشوم: *"... ويبدو أن ما يتبع [هذا المبدأ] أن العالم قديم؛ فسوف يكون من العبث التام القول بأن علة فاعلة متوقفة عن الفعل في زمن لامتناه. وإجابة على ذلك نقول إننا إذا أردنا الحصول على برهان فلسفي على أن العالم كائن [أي متكون أو مخلوق]، فإن هذا الاعتراض لن يمنعنا من الاعتقاد في هذا المبدأ"* ؛ أي أن الاعتراض

[١٥٨]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٢٦.

بأن العالم سوف يكون قديماً إذا قبلنا مبدأ أن الفاعل الأزلي فعله أزلي مثله لن يمنعنا من قبول المبدأ ذاته. *"ذلك لأن المؤمن بخلق العالم يمكنه أن يقول إن السبب الأول يفعل أزلياً الفعل الخاص به وحده وهو تعقل ذاته*[١٥٩]*. لكن الفعل الصادر منه عن طريق الخير والنعمة، أي إعطاء الصور للأشياء الموجودة بأكمل طريقة، فليس منسوباً إليه إلا في لحظة الخلق. وهذا الفعل ملحق بالمبدأ الأول طالما كان مرغوباً من الصور المحركة [أي العقول المفارقة المحركة للأفلاك]؛ وبفضل حبهم للمبدأ الأول فهم يرغبون في أن يصدر عنهم أفعالاً لهذا العالم وفق ما يمليه عليهم تعقلهم لقانون العلة الأولى"*[١٦٠]. أي أن الإله ليس متوقفاً عن الفعل قبل الخلق لأنه ينشغل في الفعل الخاص به وهو التعقل الذاتي، وهو يسمى خالقاً بناءً على جانب واحد فقط من فعله وهو فعل الإيجاد. ومعنى هذا أنه كان غير خالق قبل الخلق، لأن صفة الخلق لديه مصدرها المخلوقات. لكنه لا يتوقف عن أن يكون المبدأ الأول لكل المخلوقات حتى قبل الخلق.

ولنا ملاحظات على هذا الرأي:

١. فصل بن جرشوم في فعل الإله بين الفعل الذاتي للمبدأ الأول وفعل الخلق، وجعل الأول قديماً والثاني بدأ في لحظة من الزمان، أي جعل فعل الخلق محدثاً وقسم الفعل الإلهي إلى قسم قديم وقسم محدث. لكن حسب ابن رشد فليس هناك مثل هذا الانقسام في الفعل الإلهي.

٢. جعل صفة الخلق زائدة على الذات وليست أصيلة فيها؛ فهي وُجدت في المبدأ الأول بعد أن لم تكن موجودة، وجعل صفة الخلق معتمدة في وجودها على المخلوق الحادث لا على الخالق.

---

[١٥٩]) ترجم فيلدمان هذا المصطلح إلى "المعرفة الذاتية" **Self – Knowledge**، وهو يقصد به معرفة الله بذاته. وهو المعروف في الفلسفة الإسلامية بعلم الله لذاته وبتعقل الله لنفسه. وقد فضلنا استخدام مصطلح "تعقل ذاته" رداً للمصطلح إلى أصوله الإسلامية. أما مصطلح "المعرفة الذاتية" ففيه تأثر بالفكر الفلسفي الحديث وخاصة في تياراته المثالية وبالأخص المثالية الألمانية، وهو مجال فلسفي مختلف عن المجال الذي كان يفكر في إطاره بن جرشوم.

[160]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, pp. 231 – 232.

٣. جعل الخير والنعمة يرجعان إلى تعقل المحركات المفارقة للمبدأ الأول. فالمحركات المفارقة عندما تعقل المبدأ الأول يفيض منها خير ونعمة لما دونها، أي للعالم الأرضي. وعلاوة على الطابع الأفلاطوني المحدث والسينوي الصدوري الواضح لهذه الفكرة والتي تخرج عن المنظومة الأرسطية ذات المبادئ الطبيعية، فإنها تخرج عن مبدأ ابن رشد القائل إن الله يفعل بلا آلة؛ لأن المحركات المفارقة بذلك سوف تكون هي آلته، أي الوسائط المادية بينه وبين آثاره على الأرض؛ وسوف يكون فعل الإله على الأرض غير مباشر بل بوسيط بينه وبين مفعولاته.

٤. قول بن جرشوم إن الإله لا يتوقف عن الفعل قبل الخلق لأنه مستمر في فعل الفعل الخاص به وهو التعقل الذاتي هو فصل بين هذه الصفة وصفة الخلق. وهذا ما يدخل تعدداً في الصفات الإلهية[١٦١]. هذا بالإضافة إلى أن بن جرشوم قد اعتقد أن التعقل الذاتي شئ والخلق شئ آخر، بمعنى أنه فصل بين تعقل الله لذاته وخلقه للموجودات، ربما على أساس اعتقاده في أن التعقل الذاتي نظري وفعل الخلق عملي. والفصل بين جانب نظري وجانب عملي في فعل الله أو حتى مجرد افتراضه كما يفعل بن جرشوم لا يستقيم في حق الله ولا يتفق مع طبيعته المخالفة بالمطلق مع الطبيعة الإنسانية. ذلك لأن الانفصال بين النظر والعمل هو في مستوى العالم الإنساني وحده، أما في الإله فلا انفصال. وهذا ما يؤكده ابن رشد عندما يذهب إلى أن تعقل الله لذاته هو في الوقت نفسه خلقه للموجودات.

٥. يقيم بن جرشوم ترتيباً زمنياً في أفعال الله. فالإله عنده يفعل فعلاً قديماً هو تعقل ذاته، ثم يفعل فعل الخلق في لحظة من الزمان. لكن أفعال الإله لا تعرف ترتيباً وليس الواحد منها قبل الآخر بالذات بل بالعرض كما ذهب ابن رشد كما رأينا.

٦. ليس في العالم بكليته ما يستوجب انقسام الفعل الإلهي إلى فعل تعقل قديم وفعل خلق حادث، لأن العالم ليس من طبيعته أن يكون ذلك الموضوع الذي يتطلب

---

[١٦١]) ومن هنا نرى كيف أن نظرية بن جرشوم، ولكونها متأثرة بعلم الكلام الإسلامي واستعارت منه الكثير من الحجج، قد أنتجت في النهاية نظرة قريبة للغاية من نظرة الأشاعرة للذات والصفات. فالصفات عنده متعددة مع احتفاظه بوحدة الذات.

انقساماً وتعدداً في الفعل الإلهي، وهذا بناء على ما نشاهده من اتصال الكون ومن أنه يشكل وحدة واحدة كما لو أنه حيوان واحد أو فرد عضوي واحد. وما هذا شأنه يرجع إلى فعل واحد لا إلى فعل منقسم متكثر.

٥. الفصل بين فعل العلة الأولى ووجود مفعولاتها:

يؤكد بن جرشوم على مبدأ يستقيه من عالم الشاهد ثم يطبقه على عالم الغائب، وهو إمكانية وجود قانون مع عدم وجود آثار هذا القانون؛ مثل أن يكون النجار ممتلكاً لحرفة النجارة دون أن ينجر، والطبيب الذي يمتلك فن الإشفاء دون أن يعالج أي مريض. وبالمثل يذهب بن جرشوم إلى أن الله هو قانون الموجودات حتى ولو لم تكن الموجودات موجودة، وكونه قانونها لا يتضمن أن تكون الموجودات ملازمة له، إذ يمكن أن يوجد بدونها: *"ذلك لأن الإله لا يتصف بكونه قانون الموجودات من هذه الموجودات نفسها، بل العكس، فالموجودات هي التي تتصف بالوجود من هذا القانون. وبالتالي فليس من المستحيل أن يوجد هذا القانون مع عدم وجود تلك الموجودات التي تصدر عنه"* (١٦٢). ولنا ملاحظات على هذه الحجة.

فبن جرشوم فصل فيها بين العلة ومعلولها. وانفصال العلة عن معلولها لا يوجد إلا في الشاهد وعلى مستوى عالم الكون والفساد، حيث تتأخر فيه المعلولات عن عللها زمنياً. أما في الغائب فالقياس لا يصح؛ إذ أن علاقة العلة بمعلولها في الغائب ليست هي نفس العلاقة في الشاهد.وخطأ بن جرشوم أنه أنزل حكم الشاهد على الغائب وقام بقياس الغائب على الشاهد، وهو قياس خاطئ سبق لابن رشد أن نقده بعد أن وضع يده على لجوء الغزالي له. وحاصل هذا النقد أن انفصال المعلول عن علته وتأخره عنها زمانياً يوقعنا في إشكالية تراخي الإرادة مرة أخرى والتي سبق وأن أوضحناها. ذلك لأن موضوع البحث هنا ليس أي علة كانت بل العلة الأولى، ومن طبيعة العلة الأولى حسب ابن رشد

---

[162]) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, P. 232.

أن يكون معلولها ملازماً لها، وتقدم العلة الأولى على معلولها ليس زمانياً بل هو تقدم بالأولوية والمرتبة الأنطولوجية.

ثامناً – ملاحظات على منهج بن جرشوم في إثبات الخلق:

١. إساءة بن جرشوم فهم موقف ابن رشد من إشكالية القوة اللامتناهية في الجسم المتناهي:

رأينا أن معظم أدلة بن جرشوم في حدوث العالم يرجع أصلها الأول ليحيى النحوي. وقد كان بن جرشوم نفسه على وعي بذلك واعترف به. ولعل أقوى الأدلة التي استعارها من النحوي هو الدليل القائل إن قوة الجسم المتناهي قوة متناهية. هذا الدليل مستقى من المبدأ الذي وضعه أرسطو في المقالة الثامنة من "السماع الطبيعي" والذي أراد منه إثبات أن المحرك الأول ليس بجسم ولا قوة في جسم. إذ ذهب أرسطو إلى أن السماء لما كانت جسماً، فإن حركتها الأزلية يجب أن تكون من محرك أزلي، لكن بما أنها جسم وبما أن القوة المحركة للجسم المتناهي يجب أن تكون متناهية مثله، فإن الحركة الأزلية للسماء يجب أن ترجع إلى محرك ليس بجسم وليس قوة في جسم، بل إلى محرك مفارق بريء عن المادة هو المحرك الأول الثابت[١٦٣].

أخذ النحوي هذا المبدأ ليستغله ضد أرسطو، وقال إن السماء لما كانت جسماً، ولما كان كل جسم متناه فقوته متناهية، فالسماء متناهية. وكرر بن جرشوم هذا الدليل في فصل كامل من الجزء السادس من كتابه والمخصص لإثبات خلق العالم.

لكن المفارقة هنا هي أن بن جرشوم لم تكن في حوزته مؤلفات النحوي، إذ لم تكن قد تُرجمت إلى العبرية، وكل ما عرفه عن دليل النحوي هذا هو من ذكر ابن رشد له

---

[163]) Aristotle, Physica, Book VIII, 10, 266a – 267a.

في معرض رده عليه في "تفسير ما بعد الطبيعة"[١٦٤]. فبعد أن يبدأ بن جرشوم الفصل الأول من الكتاب الأول في خلق العالم ببيان طبيعة إشكاليات الخلق ومدى صعوبتها، يقول في الفصل الثاني إن أول من وضع نظرية الخلق هو يحيى النحوي. ويظهر من نص بن جرشوم أنه كان على معرفة جيدة بكون النحوي هو أصل الأدلة الكلامية الإسلامية واليهودية على حدوث العالم. يقول بن جرشوم: *"... والفرقة الأخرى تقول بالخلق من العدم المطلق، وهؤلاء هم المتكلمون الأوائل مثل يحيى النحوي، كما قال لنا ابن رشد في تفسيره لما بعد الطبيعة، وتبعه في ذلك كل المتكلمين الأوائل"* ؛ يقصد المتكلمين المسيحيين والمسلمين؛ *"وتبعه ابن ميمون وآخرون من أهل ملتنا"*[١٦٥]؛ وهذا دليل واضح على أن المتكلمين اليهود اتبعوا المسلمين في تبني أدلة النحوي على حدوث العالم، وأن هذه الأدلة انتقلت إلى اليهود لا من النحوي مباشرة بل بتوسط متكلمي الإسلام. وما يهمنا في هذا النص أن بن جرشوم تعرف على النحوي من ابن رشد في "تفسير ما بعد الطبيعة". كما أنه تعرف عليه كذلك من كتاب موسى بن ميمون "دلالة الحائرين"، والذي ذهب فيه إلى أن النحوي هو أصل أدلة الخلق الكلامية الإسلامية واليهودية. لكن في حين أن ابن ميمون لم يفصِّل حجة النحوي في أن السماء متناهية لكونها جسماً وأن كل جسم متناه فقوته متناهية، فإن بن جرشوم قد أخذ هذا الدليل كما هو مشروح من قبل ابن رشد في "تفسير ما بعد الطبيعة"؛ إذ بعد أن يورد بن جرشوم منطوق الدليل، يقول: *"والذي قدم هذه الحجة هو يحيى النحوي كما يحكي عنه ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة"* [١٦٦].

ويميز بن جرشوم موقفه من نظرية النحوي وكل من تبعه بمن فيهم ابن ميمون ومتكلمي اليهودية، بأن هؤلاء يقولون بالخلق من العدم، وبن جرشوم يقول بالخلق م مادة

---

١٦٤) حيث يقول ابن رشد: : *"وقد شك يحيى النحوي على المشائين في هذه المسئلة شكاً شديد الاعتياص. وذلك أنه قال إذا كان كل جسم فله قوة متناهية، والسماء جسم، فلها قوة متناهية، وكل متناه فاسد ضرورة، فالسماء فاسدة..."* ، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص ١٦٢٨.

165) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol. III, P. 219.
166) Ibid: P. 221.

أولى قديمة، أي أنه يتمسك بموقف أفلاطون. ومعنى هذا أن بن جرشوم يريد فقط البرهنة على حدوث السماء وحركتها، لأن السماء هي العالم، إذ هي حاوية للعالم والعالم جزء منها، وإثبات حدوثها هو إثبات حدوث العالم كله. ولهذا السبب فقد كانت حجة يحيى النحوي في حدوث السماء مناسبة لأغراض بن جرشوم. والملاحظ في كل ذلك أن بن جرشوم الذي لم يكن يعرف دليل النحوي على أن "كل جسم متناه فقوته متناهية، ولما كانت السماء جسماً فقوتها متناهية" إلا من ابن رشد، يظل يتمسك بهذا الدليل على الرغم من ردود ابن رشد عليه وإبطاله في نفس الموضع الذي أخذه منه بن جرشوم، وهذا ما يجعلنا نقول إن بن جرشوم أساء فهم موقف ابن رشد من دليل النحوي؛ ليس في "تفسير ما بعد الطبيعة" وحسب، بل كذلك في "جوامع السماع الطبيعي" و"شرح السماع الطبيعي" و"تلخيص السماء والعالم". فقد كان بن جرشوم قد قدم شروحاً على "تلخيص السماع الطبيعي" و"تلخيص السماء والعالم"[١٦٧]، وبذلك كان على معرفة بنقد ابن رشد لدليل النحوي، لكن ما فعله هو أنه تجاهل ردود ابن رشد وظل يتمسك بدليل النحوي نفسه كما سنرى[١٦٨].

---

[١٦٧]) الشرح الأول مكتمل والشرح الثاني ناقص، وذلك كما أثبتت سارة كلاين براسلافي:

Klein-Braslavy, Sara: "Gersonides as Commentator on Averroes", in Without any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge, pp. 181 – 219, at 181 – 182, 196.

وتقول براسلافي إن بن جرشوم كان يعرف "شرح السماع الطبيعي" لابن رشد، والمعروف بالشرح الكبير. وقد كان لابن رشد رد مطول على النحوي في هذا الشرح، مما يشي بتجاهل بن جرشوم له.

[١٦٨]) على الرغم من أن كل أدلة الخلق التي يوردها بن جرشوم في كتابه ترجع إلى يحيى النحوي: دليل حدوث الأعراض، والذي يسميه دليل الخصائص الحادثة، ودليل العناية، ودليل استحالة التسلسل إلى ما لانهاية، ودليل استحالة وجود شيء من سلسلة لامتناهية سابقة من الأسباب، ودليل استحالة لاتناهي حركات الأجرام السماوية لدخول الأكثر والأقل فيها، إلا أنه لا يلاحظ أن أصلها هو النحوي، ولا يعالج إلا دليل استحالة القوة اللامتناهية في الجسم المتناهي باعتباره دليل النحوي. وهذا ما يتضح من قوله: "*بما أننا ذكرنا سابقاً محاولة النحوي لإثبات خلق العالم من كلمات أرسطو نفسها، فمن المناسب لنا هنا أن نفحص هذه الحجة لنرى ما إذا كانت صحيحة أم لا*" ، (ص ٣٠٩). بن جرشوم إذن لا يعرف إلا دليل استحالة القوة اللامتناهي في الجسم المتناهي باعتباره دليل النحوي، في حين أن كل أدلة الخلق ترجع إلى النحوي. والسبب في ذلك أن ابن رشد كان هو مصدره الوحيد لمعرفة هذه الحجة الوحيدة على أنها هي حجة النحوي. فابن رشد هو الذي قرر أن هذا الدليل هو دليل النحوي، ولذلك اعتقد بن جرشوم أنه هو الدليل الوحيد الذي يرجع إلى النحوي، اتباعاً لابن رشد. والحقيقة أن ابن رشد نفسه لم يكن يعرف دليل النحوي مباشرة من أعمال النحوي،

أساء بن جرشوم فهم موقف ابن رشد من إشكالية القوة اللامتناهية في الجسم المتناهي. فقد ذهب بن جرشوم إلى أن حل ابن رشد هو القول إن الجسم السماوي متناه لكونه جسماً وبالتالي فقوته متناهية، لكنه يتحرك أزلاً بفضل القوة اللامتناهية التي ليست جسماً ولا قوة في جسم وهي قوة المحرك الأول[١٦٩]. ولم تكن هذه هي نظرية ابن بل كانت نظرية الفارابي وابن سينا والتي نقدها ابن رشد كثيراً، وهي ترجع إلى الإسكندر الأفروديسي[١٧٠]. وقد نسبها بن جرشوم خطأً إلى ابن رشد. وأعتقد أنه كان يعرف حل ابن رشد لهذه الإشكالية، لكنه سكت عنه تماماً، وذلك كي يقدم نظريته هو باعتبارها جديدة وغير مسبوقة. وعلى أساس سوء الفهم هذا، ينقد بن جرشوم ما اعتقد أنه حل ابن رشد للإشكالية، وهو أن القوة اللامتناهية التي تحرك السماء أزلاً ليست قوة فيها بل قوة خارجة عنها، وهي قوة المحرك الأول الثابت المفارق للسماء. إذ يذهب بن جرشوم في نقده لما اعتقد أنه حل ابن رشد إلى أن الجرم السماوي طالما كان جسماً متناهياً فهو لن يستطيع استقبال حركة أزلية، ذلك لأنه باعتباره جسماً سوف يقاوم هذه الحركة الأزلية وسوف يصاب بالتعب. وحتى لو كانت القوة على الحركة الأزلية هي التي تحركه ومفارقة له، أي ليست فيه، فمن الممكن أن تظل هذه القوة موجودة في المحرك الأول وفي الوقت نفسه يصاب الجسم السماوي بالتعب ولا يقدر على تحمل الحركة الأزلية، إذ ليس فيه شيء يقبل هذه الحركة الأزلية.

=بل من الفارابي في كتابين له: "في مباديء الموجودات المتغيرة"، و"الرد على يحيى النحوي في الرد على أرسطو في قدم العالم".

169) Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol. III, P. 310.

١٧٠) يقول ابن رشد: *"وتبين مع هذا في هذه المقالة"*، أي المقالة الأولى من "السماء والعالم"، *"أن كل جرم فقوته متناهية، سواء كان مستقيماً أو مستديراً من قبل إنه متناهي القدر. وإذا كان ذلك كذلك فالجرم السماوي متناهي القوة إذ هو متناهي القدر. وإذا كان متناه القوة فهو ممكن الفساد من ذاته، غير فاسد من قبل القوة غير المتناهية التي هي في غير هيولى، أعني المحركة له. وهذا قد صرح به الإسكندر في بعض مقالاته وتبعه عليه ابن سينا"* . ابن رشد: تلخيص السماء والعالم. تحقيق جمال الدين العلوي، كلية آداب فاس ظهر المهراز، فاس، المغرب، ١٩٨٤، ص ١٧٨.

والحقيقة ان هذا النقد الذي يقدمه بن جرشوم على أنه نقده هو لابن رشد، ليس في حقيقته نقداً لابن رشد، بل هو نقد ابن رشد نفسه لابن سينا. إذ سبق لابن رشد أن قال في تفسيره لما بعد الطبيعة إن القول إن شيئاً ممكناً يقبل الأزلية من شيء آخر غير ذاته يعني انقلاب طبيعة المحدث إلى الأزلية، والطبيعة لا تقبل انقلاب الطبائع، كما لا يقبله العقل. كان موقف ابن رشد الحقيقي من هذه الإشكالية هو إثبات أن الجسم السماوي يحوز بالفعل على قوة لامتناهية على الحركة الأزلية، وذلك على أساس اختلاف مادته عن مادة العناصر الأربعة، إذ هي مادة الأثير الأزلية. كما ذهب ابن رشد إلى أن الجرم السماوي قوته متناهية من حيث الشدة والسرعة، لامتناهية من حيث الاستمرار في الحركة في الزمان[١٧١]. أما أن مادة الجرم السماوي لا تقبل الفسد أصلاً، فقد كان هو حل ابن رشد لهذه الإشكالية والذي نسبه بن جرشوم لنفسه دون التصريح بأصله الرشدي، إذ يقول بن جرشوم في ذلك إن حجة النحوي تثبت استحالة أزلية الحركة من جهة الماضي وحسب، لكنها لا تثبت استحالة الحركة الأبدية للسماء في المستقبل[١٧٢]. وهذا بالطبع هو ما يتفق مع نظرة بن جرشوم نفسها في قدم المادة الأولى مع التمسك بحدوث العالم نفسه، أي حدوث حركة السماء. إن دليل النحوي بالنسبة لبن جرشوم يثبت حدوث حركة السماء وحدها، لا حدوث مادة الجرم السماوي، التي هي قديمة عند بن جرشوم حسب نظريته في الخلق من مادة أولى قديمة. كما قدم ابن رشد حلاً آخر، أخذه بن جرشوم ونسبه لنفسه. ينص هذا الحل على أن مادة الجرم السماوي تتصف بالافتقار المطلق Absolute Privation لأي قوة على الفساد، أي أنها لا تقبل الفساد أصلاً، لا بفضل قوة فيها أو بفضل صفات إيجابية، بل بفضل افتقادها لكل ما يجعل الشيء فاسداً، وافتقادها لكل قوة على مقاومة التحريك الأزلي، وفي ذلك يقول بن جرشوم: *"إنه من الممكن لجسم متناه [الجرم السماوي] أن تكون فيه قوة لامتناهية لتحريك جسم آخر [العالم]، طالما كان هذا الجسم الذي يتحرك [الجرم السماوي]لا*

---

[١٧١]) ابن رشد: مقالة على المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي لأرسطو. في: المقدمات في الفلسفة، أو المسائل في المنطق والعلم الطبيعي والطب. تحقيق أسعد جمعة. مركز النشر الجامعي، تونس، ٢٠٠١، ص ٢٦٥.

[172]) ***Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol. III, P. 311.***

يحوي طبيعة مضادة لهذا النوع من الحركة، وطالما كانت النسبة بين المحرك والمتحرك ثابتة [محفوظة]" [١٧٣]*. هنا يريد بن جرشوم القول إن السبب في أزلية حركة السماء في المستقبل هو أن الجرم السماوي ليست فيه طبيعة تقاوم استقبال هذه الحركة الأبدية. وهو هنا يكرر ما قاله ابن رشد في "تلخيص السماء والعالم"* [١٧٤].

وما توصلنا إليه هنا يدل على أن بن جرشوم قد أساء فهم حل ابن رشد لإشكالية القوة اللامتناهية في الجسم المتناهي، إذ اعتقد أن حل ابن رشد هو أن القوة اللامتناهية التي تحرك السماء هي قوة المحرك الأول المفارق. لكن لم يكن هذا هو حل ابن رشد بل كان حل الفارابي وابن سينا اللذان أخذاه من الإسكندر الأفروديسي. أما حل ابن رشد نفسه وهو أن طبيعة الجرم السماوي قابلة لاستقبال الحركة الأزلية وأنه أزلي من ذاته بفضل افتقاده المطلق لأي طبيعة تقاوم استقبال هذه الحركة الأزلية، فقد نسبه بن جرشوم لنفسه، في حين أنه واضح لدى ابن رشد من "تلخيص السماء والعالم"، وكذلك من "رسالة في جوهر الأجرام السماوية". لكن بما أننا لسنا على يقين مما إذا كان بن جرشوم قد عرف "رسالة في جوهر الأجرام السماوية"، فإن المؤكد أن بن جرشوم كان يعرف الحل الرشدي لهذه الإشكالية من "تلخيص السماء والعالم" والذي قدم بنفسه شرحاً له وإن كان غير مكتمل.

٢. برهان حدوث الأجزاء لا يستطيع مواجهة نظرية ابن رشد:

رأينا فيما سبق أن أغلب براهين بن جرشوم على خلق العالم هي من النوع الذي يستدل على حدوث كل العالم بحدوث أجزائه. وعلاوة على أن ابن رشد قد سبق له أن نقد هذا النوع من الحجج لأن المتكلمين قد سبقوا بن جرشوم إى استخدامه، فإننا نلاحظ أيضاً أن ابن رشد قال إن العالم قديم بالكل حادث بالأجزاء. ومعنى هذا أن ابن

---

[173]) ***Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol. III, P. 313.***

[١٧٤]) ابن رشد: تلخيص السماء والعالم. تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، ١٩٨٤، ص ١٨٠ – ١٨١.

رشد يعترف بالفعل بحدوث الأجزاء، وبالتالي فمهما نجح بن جرشوم في إثبات حدوث الأجزاء فإن إثباته هذا غير كاف لإثبات حدوث كل العالم.

ومن جهة أخرى فإن إثباته هذا لحدوث الأجزاء يتفق ولا يختلف عن ابن رشد لأن الأجزاء حادثة بالفعل عند ابن رشد. ويبدو أن ابن رشد قد هدف من نظريته في قدم الكل وحدوث الأجزاء مواجهة حجج يحيى النحوي ومن تأثروا به من متكلمي الإسلام. ومع ملاحظتنا أن حجج بن جرشوم ترجع في النهاية إلى علم الكلام الإسلامي واليهودي والمتأثر بيحيى النحوي، فإن ذلك الأصل الكلامي لحججه هو الذي جعل نظريته عرضة لكل ذلك النقد الرشدي الذي استطعنا استخراجه من نصوص ابن رشد.

٣. تجاوز ابن رشد لبراهين الخلف:

مع كثرة ورود براهين الخلف في نظرية بن جرشوم في خلق العالم، والتي تثبت الخلق بإثبات استحالة القدم، فإننا نلاحظ أمرين. الأول هو أن بن جرشوم قد قدم هذا النوع من البراهين رداً على براهين خلف أخرى لأرسطو في إثبات القدم بإثبات المحالات التي تنتج عن القول بحدوث العالم. والثاني هو أن ابن رشد كان على وعي بأن إثبات أرسطو لقدم العالم هو ببراهين خلف ولذلك أراد إعادة بناء المنظومة الأرسطية ليستخرج منها أدلة على قدم العالم لا تنتمي لبرهان الخلف.

أكثر أرسطو من استخدام براهين الخلف لإثبات قدم العالم، وبراهين الخلف لا تثبت الشئ نفسه بل تثبت استحالة نقيضه. وهو لم يقدم برهاناً مباشراً على قدم العالم في أي من مؤلفاته واعترف بأن المسألة جدلية تتناقض فيها الحجج المثبتة والنافية. وهذا هو السبب في أن موسى ابن ميمون وبن جرشوم قالا إن أرسطو ليس لديه برهان على قدم العالم، وهما يقصدان بذلك دليلاً مباشراً لا مجرد برهان خلف. وهذا هو السبب الذي شجع بن جرشوم على تقديم نظرية في الخلق، بما أن رئيس الفلاسفة نفسه لم يستطع البرهنة على قدم العالم.

وكان ابن رشد من قبلهما على وعي بأن أدلة أرسطو على القدم هي من نوع برهان الخلف وأنه لم يقدم أدلة مباشرة، وكان هذا من دواعي توليه إعادة بناء المنظومة الأرسطية كلها كي يستخرج منها أدلة مباشرة على القدم، وهي منتشرة في كل شروحاته على أرسطو. وهذا هو السبب في أننا نجد قضية القدم – ومعها القضايا الأخرى المرتبطة بها مثل اللاتناهي وطبيعته وأوجه إمكانه – هي المسيطرة في شروحاته[١٧٥].

تجاهل بن جرشوم هذه الإضافة الرشدية، ربما لأنه لم يكن يهدف استخراج عناصر لنظرية متكاملة في قدم العالم من شروحات ابن رشد، لأن هذا الاستخراج كان سيصير عملاً مستقلاً قائماً بذاته يخرجه عن مشروعه الفكري وأهدافه الفلسفية الخاصة. ولذلك اكتفى بالرد على أرسطو وإهمال ابن رشد، ربما لاعتقاده أن ابن رشد مجرد شارح لأرسطو وأن الرد على أرسطو يكفي، في حين أن ابن رشد لم يكن مجرد شارح بل كان المكمل للمذهب الأرسطي الناقص في مواضع كثيرة والغامض في مواضع أخرى والذي كانت تنقصه براهين جديدة في قضايا أخرى تركها أرسطو دون برهان قاطع.

وتبعاً لتجاهل بن جرشوم لإعادة ابن رشد بناء المنظومة الأرسطية، فقد قدم نقداً لأدلة أرسطو وحده على قدم العالم. وربما شعر بن جرشوم أن أرسطو هدف أسهل للنقد من ابن رشد، لأنه درس بنفسه تفسيره لما بعد الطبيعة كما اتضح من كتابه. ومع العلم بأن أدلة أرسطو هي من نوع برهان الخلف، فإن نقداً لبرهان خلف ليس نقداً حقيقياً كاملاً له، فمواجهة الإشكالات بإشكالات لا تقتضي هدماً كما ذهب ابن رشد[١٧٦]. كما لم يستطع بن جرشوم أن يقدم أدلة على الخلق إلا ببراهين خلف أخرى، تثبت الخلق بإثبات

---

[١٧٥]) ولنتذكر في هذا السياق أن مسألة قدم العالم هي المسألة التي دُعي ابن رشد للإجابة عنها من قبل الخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف عن طريق الفيلسوف ابن طفيل،؛ إذ سأله الخليفة عن رأي الفلاسفة في السماء أهي قديمة أم لا. وبعد أن تحرج ابن رشد من الإجابة ولاقى تشجيعاً من ابن طفيل أخذ يعدد آراء الفلاسفة في هذه القضية ويشرحها. وبذلك أعجب به أبو يعقوب وكلفه هو وابن طفيل بشرح مؤلفات أرسطو لإزالة قلق عبارته وعدم وضوح أغراضه في الكثير من كتبه. وبذلك نرى كيف أن مسألة قدم العالم كانت هي الداعي لشرح ابن رشد لأرسطو منذ البداية. انظر في ذلك، إرنست رينان: ابن رشد والرشدية. ترجمة عادل زعيتر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ص ٣٠.

[١٧٦]) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٩٤.

استحالة القدم، وهو يثبت استحالة القدم بنقد براهين الخلف عند أرسطو. وبذلك نقد بن جرشوم برهان الخلف الأرسطي ببرهان خلف آخر: أرسطو يثبت القدم بإثبات استحالة الحدوث، وبن جرشوم يثبت الحدوث بإثبات استحالة القدم. والسبب في الوقوع في هذه الإشكالية هو اضطرار أرسطو وبن جرشوم إلى استخدام براهين الخلف.

لكن استخدام أرسطو لبراهين خلف لإثبات القدم مبرر، وأدرك ابن رشد ذلك جيداً وأشار إليه في "تفسير ما بعد الطبيعة". إذ ذهب إلى أنه كان من عادة أرسطو قبل أن يتناول أي موضوع أن يعالج الآراء السابقة المتناقضة فيه أولاً ثم يضع الرأي الصحيح فيه، وبعد ذلك يوضح السبب في عدم صحة الآراء السابقة. ومعنى هذا أن أرسطو كان يُضمِّن الجدل في كتب البرهان، متخذاً من الجدل طريقاً لإبراز تناقض آراء سابقيه قبل أن يقدم هو حله البرهاني للمسألة. ففي شرحه على مقالة "الباء" وهي المقالة الثالثة من كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو، يقول ابن رشد: *"...قصده في هذه المقالة أن يتقدم فيأتي بالأقاويل الجدلية التي تثبت الشئ الواحد بعينه وتبطله... إذ كان من تمام حصول العلم البرهاني أن يتقدم الإنسان فيعرف الأقاويل المتناقضة في ذلك الشئ، ثم يعرف حلها من قبل البرهان الذي يكون في ذلك الشئ. وهذه هي عادة أرسطو في جميع العلوم..."*. ثم يقول ابن رشد عن مسائل ما بعد الطبيعة ومنها مسألة قدم العالم: *"وذلك أن شأن هذه المسائل أن توجد فيها أقاويل مشككة، فليس يعلم مقدارها في الغموض ما لم يتقدم فتعلم بأقاويل جدلية"* [١٧٧]. ومعنى هذا أن البدء بالطريقة الجدلية وتوضيح تناقض البراهين في المسألة المدروسة، ثم توضيح أنها ليست براهين يقينية بل جدلية، هو المنهج الذي اتبعه أرسطو في كل كتبه.

وبدْء أرسطو بالجدل في دراسة مسألة قدم العالم على وجه الخصوص هو الذي أدى ببن جرشوم إلى الاعتقاد في أن أرسطو ليس لديه برهان تام على القدم، في حين أن أرسطو كان يمهد لحله البرهاني بمعالجة الأقاويل الجدلية في هذا الموضوع. وعندما شرع أرسطو في توضيح المقدمات الصحيحة التي يمكن أن يبنى عليها برهاناً صحيحاً

[١٧٧]) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. المجلد الأول، ص ١٦٦ – ١٦٧.

على قدم العالم انتقل إلى موضوعات أخرى وترك للقارئ مهمة الوصول إلى النتائج بنفسه بعد أن قدم له المقدمات الصحيحة[١٧٨]. وهذا ما أدى إلى اختلاف الشراح من بعده حول نظريته في القدم، أهي مبرهن عليها أم لا؟ وتتمثل أهمية ابن رشد في أنه أبرز في النص الأرسطي هذه المقدمات ووصل معها إلى نتيجتها المنطقية وهي إثبات القدم، رابطاً بين ما يقوله أرسطو في "ما بعد الطبيعة" بمجمل فلسفته وخاصة في "السماع الطبيعي"، ومستخرجاً من أعمال أرسطو الأخرى ما يثبت القدم وعدم الاقتصار على ما قاله أرسطو في المسألة في كتاب ما بعد الطبيعة.

والخطأ الذي وقع فيه أرسطو هو أنه بعد أن أوضح تناقض البراهين في مسألة القدم والحدوث، وبعد أن أثبت أنها براهين جدلية، أثبت قدم العالم ببرهان خلف، فصار بذلك وكأنه يتبع نفس المنهج الجدلي الذي كان قد نقده، إذ قد تم النظر إلى برهان الخلف على أنه برهان جدلي. وهذا ما فتح المجال أمام كل من نقدوه ليثبتوا أنه لم يقدم برهاناً كاملاً على القدم، من يحيى النحوي مروراً بعلم الكلام الإسلامي خاصة الغزالي، وعلم الكلام اليهودي خاصة سعيد الفيومي وحتى موسى ابن ميمون وبن جرشوم.

---

[١٧٨]) أشار ابن رشد في نفس الصفحة السابقة إلى أن أرسطو قد غير طريقته في كتاب ما بعد الطبيعة. ففي حين بدأ في كتاب السماع الطبيعي بالأقاويل الجدلية *"في مطلوب مطلوب عندما يروم إقامة البرهان على ذلك المطلوب الواحد"*، فإنه في كتاب ما بعد الطبيعة قد وضع الأقاويل الجدلية الخاصة بهذا العلم كلها في مقالة واحدة، ثم قدم برهانه على كل مطلوب في مقالة مستقلة، *"ولعل الذي رأى من ذلك في هذا العلم هو الأفضل في التعليم في هذا العلم، لمشاركته لعلم الجدل في عموم النظر والتباس الأقاويل البرهانية التي فيه كثيراً بالأقاويل الجدلية. ولكون الموضوع للعلمين واحد وهو الموجود المطلق. ولاقتضاء الأقاويل الجدلية أن تتقدم في الترتيب الأقاويل البرهانية، رأى أرسطو أن يجعل هذا النحو من النظر جزءاً مفرداً برأسه"* ص ١٦٧. والحقيقة أن وضع أرسطو لكل الأقاويل الجدلية التي تخص علم ما بعد الطبيعة في مقالة واحدة وتأجيل حل كل قضية جدلية إلى فصول تالية تبعد عن فصل الجدل بصفحات كثيرة هو الذي أدى بالكثير من الشراح إلى مواجهة صعوبة الربط بين المشكلة المطروحة وحلها وإلى الاعتقاد في أن أرسطو لم يحلها أصلاً، لبعد المسافة بين الطرح والحل، وبن جرشوم هو أبرز مثال على ذلك كما رأينا.

٤. النتائج المترتبة على اتباع بن جرشوم لترتيب أرسطو في تناول مسألة القدم:

كي يفند بن جرشوم نظرية أرسطو في قدم العالم اختار أن يفندها من أقوى أجزائها وهو فلسفة أرسطو الطبيعية. وبذلك اتبع نفس الترتيب الذي اتبعه أرسطو في كتاب "السماع الطبيعي" وهو البدء بالزمان ثم الحركة[١٧٩]. وبالفعل فإننا نجد أن تفنيد بن جرشوم لقدم العالم عند أرسطو يبدأ بالزمان لإثبات استحالة قدمه أولاً ثم يثني بالحركة. لكن خطأ بن جرشوم في فهم أرسطو هو الذي جعله يتبع نفس ترتيب "السماع الطبيعي". ولا نقول أن الترتيب في هذا الكتاب خاطئ، إذ هو صحيح، بل نقول إن بن جرشوم لم يدرك إن هذا الترتيب وفي الجزء المتعلق بقضية قدم العالم وحدوثه بالذات، كان المقصود منه كما ذهب ابن رشد البدء بالأقاويل الجدلية في هذه المسألة. فقد سبق وأن رأينا كيف أن ابن رشد قد أدرك أن أرسطو كان يبدأ كل مسألة من مسائل كل علم بوضع الأقاويل الجدلية فيها ثم يحلها، حلاً جدلياً في البداية ثم حلاً برهانياً بعد ذلك. واتبع أرسطو طريقته المعتادة عند تناوله لمسألة القدم والحدوث في "السماع الطبيعي". ولذلك بدأ بالزمان وعرض الإشكاليات الناتجة عن القول بحدوثه مثبتاً استحالة هذا الحدوث ببرهان خلف، ولم يكن هذا سوى على طريقة البدء بالجدل كتمهيد للطريق قبل الدخول في البرهان على المطلوب من المسألة. ولأن بن جرشوم لم ينتبه إلى أن بدء أرسطو بالزمان كان على سبيل الجدل لا البرهان كعادته في كل كتبه، فلم يدرك أن برهان الخلف الذي استخدمه أرسطو لإثبات استحالة حدوث الزمان كان على سبيل الجدل وليس هو البرهان الكامل على القدم. وانتهى الأمر بين جرشوم إلى برهان خلف آخر يثبت به استحالة قدم العالم من استحالة قدم الزمان. ولذلك قابل الإشكالات بإشكالات وهذا لا يقتضي هدماً كما قال ابن رشد. ولم يكن أرسطو قد بدأ بالزمان إلا ليثبت

[١٧٩]) يتناول أرسطو الزمان في كتاب "السماع الطبيعي" قبل تناوله للحركة. فهو يتناول الزمان في المقالة الرابعة ثم الحركة في المقالة الخامسة. ويتناول الشكوك على استحالة قدم العالم من جهة نفي قدم الزمان في المقالة الثالثة ويتناول برهان قدم العالم من قدم الحركة في المقالتين السابعة والثامنة.

استحالة حدوثه ببرهان خلف. أما برهانه على قدم العالم فهو البرهان من الحركة والذي يقدمه بعد ذلك في سياق إثباته للمحرك الأول.

لكن ابن رشد هو الذي أدرك حقيقة منهج أرسطو في تناول كل مسألة كما رأينا. ولذلك نراه يعيد بناء المنظومة الأرسطية مخلصاً إياها من براهين الخلف. وبذلك أدرك ابن رشد أن الدليل الوحيد الصحيح على قدم العالم هو دليل الحركة لا دليل الزمان، لكون الزمان تابع للحركة وهو بالنسبة لها كالمعدود بالنسبة للعدد. وابن رشد أيضاً هو الذي أدرك أن دليل أرسطو على قدم الزمان ليس مقدماً في "السماع الطبيعي" كدليل برهاني بل كدليل جدلي يراد به فقط حل الشكوك التي تلحق بالمسألة التي هي في الأصل جدلية، كما أدرك أن استخدام برهان خلف لإثبات قدم الزمان كان جزءاً من منهج أرسطو المتبع في كل أعماله والمتمثل في البدء بالجدل أولاً ثم البرهان.

٥. تمييز ابن رشد بين الأدلة الجدلية والأدلة البرهانية في إثبات قدم العالم:

واستمراراً لما قلناه في الفقرة السابقة حول الخطأ الذي وقع فيه بن جرشوم من أخذ ردود أرسطو على الاعتراضات على قدم العالم على أنها براهين، وعدم وعيه بأنها أقاويل جدلية بدأ بها أرسطو للرد على أقاويل جدلية أخرى وتأجيل البرهان على قدم العالم إلى آخر كتاب السماع الطبيعي، وعدم إدراك بن جرشوم أن عادة أرسطو في كل كتبه البدء بالأقاويل الجدلية الخلافية في كل موضوع وتفنيدها جدلياً في البداية حتى يأتي بالمقدمات اليقينية للبرهان في آخر عرضه، نحاول فيما يلي إبراز تمييز ابن رشد في النص الأرسطي بين الأدلة الجدلية والأدلة البرهانية، وهو التمييز الذي لم ينتبه إليه بن جرشوم.

يقول ابن رشد في الصفحة الأولى من "جوامع السماع الطبيعي" إنه لن يذكر الأقاويل الجدلية في تلخيصه: *"لأنها إنما مضطرة إليها عندهم في الفحص عن المطالب الفلسفية، قبل أن يوقع عليها بالأقاويل العلمية. فأما إذا وقع عليها فلا مدخل لها في*

التعليم إلا على جهة الارتياض" [١٨٠]؛ يقصد أنه عندما يأتي الأمر على تناول الموضوع بالأقاويل العلمية على جهة البرهان فلا مدخل للأقاويل الجدلية بعد ذلك إلا على سبيل التمرين الذهني. ويهدف ابن رشد من ذلك أن يبدأ مباشرة ببراهين أرسطو على مطالبه في علم الطبيعة من غير مناقشة لنقد أرسطو لسابقيه من الطبيعيين الأوائل أو إبراز لتناقضات نظرياتهم في الطبيعة وهو ما يقصده ابن رشد بالأقاويل الجدلية. وهذه الطريقة في عرض فلسفة أرسطو مناسبة لشرح أوسط قصير صغير الحجم لا يهدف إدخال القارئ إلى تفاصيل ردود أرسطو على سابقيه بل يهدف تعريفه مباشرة بفلسفة أرسطو نفسه. وهذا ما اتبعه ابن رشد في كل شروحاته الصغيرة والوسطى لمؤلفات أرسطو. أما في شروحاته الكبيرة مثل "تفسير ما بعد الطبيعة" و"الشرح الكبير لكتاب النفس" وغيرها فقد سار ابن رشد مع النص الأرسطي جملة جملة ولم يحذف الأقاويل الجدلية.

وعلى الرغم من إعلان ابن رشد السابق أنه لن يتناول الأقاويل الجدلية في جوامع السماع الطبيعي، إلا أننا وجدناه قد دخل في مناقشة أقاويل جدلية خاصة بالاعتراض على قدم العالم، فكيف تم ذلك؟ الحقيقة أن الأقاويل الجدلية التي قصد ابن رشد عدم تناولها هي أقاويل الطبيعيين السابقين على أرسطو، لكنه تناول باستفاضة الأقاويل الجدلية التالية على أرسطو والتي تنصب كلها على إنكار قدم العالم، وأهمهما أفكار يحيى النحوي ومن تأثر به من المسلمين. وهذا ما نراه واضحاً فيما كتبه في "جوامع السماع الطبيعي" على سبيل الجدل لا البرهان رداً على منكري قدم العالم بعد أرسطو، وهو الرد الموجه أساساً إلى يحيى النحوي والمتكلمين المسلمين وعلى رأسهم الغزالي.

كان ابن رشد على وعي بأن نقد قدم العالم بتقديم شكوك حول قدم الزمان ليس برهاناً يقينياً على حدوث العالم بل هو قول جدلي، وأن الطريقة الوحيدة (العلمية البرهانية) لإثبات القدم هي من جهة الحركة وإثبات قدمها لا إثبات قدم الزمان. وبالتالي فمن يشك على قدم العالم بالشك في قدم الزمان لم يتبع الطريق البرهاني بل الطريق الجدلي، وهو الطريق الذي اتبعه بن جرشوم كما رأينا. وعلى الرغم من وعي ابن رشد

[١٨٠]) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، ص ٨.

بذلك إلا أنه قدم حلاً جدلياً للاعتراض على القدم بإثبات استحالة قدم الزمان، عنما ذهب في المقالة الثالثة من جوامع السماع الطبيعي إلى *أنه "قد يمكن أن يقع اليقين بذلك في هذا الموضع بالزمان"* [١٨١]. وتعبيره "قد يمكن" دليل على أن الحجة التي سوف يقدمها ليست برهانية بل جدلية، لأن البرهان الجدلي هو الذي قد يقع فيه اليقين على سبيل الاحتمال لا على سبيل اللزوم والتوكيد. والدليل الأقوى على استخدامه لبرهان جدلي هو استخدامه لكلمة "هذا الموضع" ويقصد به الموضع الجدلي، أي الموضع الذي فيه شكوك وبراهين متناقضة على الشئ ونقيضه.

ويلجأ ابن رشد إلى الجدل مضطراً – نظراً لأهمية الموضوع كونه الموضوع الخلافي الأساسي بين الفلسفة وعلم الكلام في الفكر الإسلامي، بل والمسيحي واليهودي أيضاً طوال العصر الوسيط – ويقول إننا إذا فرضنا الزمان متناهياً من الماضي فسوف يكون متكوناً، وكل متكون إنما يتكون في زمان ويسبقه الزمان ضرورة. وإذا فرضنا الزمان منتهياً في المستقبل فسوف يكون فاسداً، والفاسد يلزمه زمان يصير فيه فاسداً (أي يسير فيه نحو الفساد أي التحلل) وزمان يتلوه، بمعنى زمان يكون فيه معدوماً. وبالتالي فإذا فرضنا الزمان متكوناً وفاسداً لزمنا القول بأن هذا الزمان المتكون الفاسد يسبقه زمان آخر قبل كونه، ويتلوه زمان آخر بعد فساده. وهكذا لا يمكن القول بالتناهي المطلق للزمان في أي من طرفيه.

والواضح من هذه الحجة أنها جدلية لا برهانية، إذ تنتمي إلى برهان الخلف، لأنها تتأسس على إثبات استحالة القول بلاتناهي الزمان ولا تثبت لاتناهيه في نفسه. فإثبات لاتناهي الزمان لا يتأتي من تناول الزمان بل من تناول الحركة لأن الزمان مقترن بها وهو عددها. وقد اضطر ابن رشد إلى الإتيان بهذا البرهان الجدلي في هذا الموضع بالذات كي يرد على برهان الخلف ببرهان خلف آخر، مشيراً بذلك إلى ضرورة تجاوز كل براهين الخلف نحو البرهان العلمي اليقيني، ومؤجلاً البرهان العلمي على قدم العالم من دليل الحركة إلى أن يمهد له بالمقدمات المناسبة له، وحتى الترقي في الحجة إلى الوصول إلى

---

[١٨١]) المرجع السابق: ص ٤٢.

لزوم المتحرك الأول دائم الحركة. يقول ابن رشد: *"متى أنزلنا الزمان متناهياً من أحد طرفيه، أعني الابتداء، لزم أن يكون متكوناً من هذه الجهة. والمتكون بما هو متكون يلزم أن يتكون في زمان، إذ المتكون هو الذي وُجد بعد أن لم يوجد. وكذلك متى فرضناه متناهياً من آخره، لزم أن يكون فاسداً، والفاسد يلزم أن يكون بعده زمان، يلبث فيه فاسداً"* [١٨٢]. مما يعني أن الزمان يسبق ويتلو كل الأشياء بما فيها الزمان نفسه، مما يعني أن الزمان إذا فُرض متناهياً من أحد طرفيه لزم أن يسبقه زمان آخر أو يتلوه.

لم ينتبه بن جرشوم إلى أن هذه الحجة هي على سبيل الجدل وليست برهاناً علمياً على القدم، ولذلك أخذ في الرد عليها. والرد على حجة جدلية إما أن يكون ببرهان أو بحجة جدلية أخرى. وقد رأينا في هذه الدراسة أن كل ردود بن جرشوم على قدم العالم هي من الأقاويل الجدلية، وبالتالي واجه الجدل بجدل ولم يستطع تأسيس نظريته في الخلق على برهان يقيني.

تاسعاً – السياق الكلي لإشكالية القدم والحدوث في الفكر اليهودي من موسى بن ميمون إلى سبينوزا:

نهدف في هذا الجزء وضع نظرية الخلق عند بن جرشوم في إطار الصورة الكاملة لقضية القدم والحدوث في الفلسفة اليهودية، والتي بدأت بموقف موسى بن ميمون في كتابه "دلالة الحائرين" وحتى سبينوزا في كتابه "الأخلاق". فوضع بن جرشوم في هذه الصورة الكاملة يلقي المزيد من الضوء على نظريته ويعرفنا بموقعها في تاريخ المسألة. والغرض من وضع بن جرشوم في إطاره الفكري اليهودي الأكبر هو معرفة مدى تأثير ابن رشد على هذا الفكر من بدايته عند ابن ميمون وحتى نهايته عند سبينوزا الذي يقول عنه الباحثون أنه آخر الوسيطيين وأول المحدثين.

[١٨٢]) المرجع السابق: نفس الصفحة.

كانت معالجة ابن رشد لمسألة قدم العالم وحدوثه هي نقطة انطلاق كل الفلاسفة اليهود التالين له. فلم يستطع اليهود التفلسف دون ابن رشد، خاصة في هذه المسألة، إذ قد وفر لهم ابن رشد الأرضية التي ينطلقون منها للبحث في المسألة، إما للاتفاق معه أو للاختلاف أو للتوفيق بينه وبين فيلسوف آخر. وبقيت نظرية ابن رشد في قدم العالم مسيطرة على فلاسفة اليهود من نهاية القرن الثالث عشر حتى سبينوزا في النصف الثاني من القرن السابع عشر. وتحددت مواقف الفلاسفة اليهود من هذه المسألة على أساس درجة التزامهم بالعقل ودرجة تقبلهم التضحية بالعقل من أجل الدين، ومدى براعتهم في التوفيق بين العقل والدين إذا كانوا توفيقيين.

ولأن نظرية ابن رشد في قدم العالم كانت محل اتهام وإدانة في اليهودية والمسيحية والإسلام، فإن أغلب مواقف الفلاسفة اليهود من هذه المسألة لم يرق إلى درجة الحسم التي وجدناها عند ابن رشد، ولم يبلغوا مبلغه في درجة التزامه بالعقل وبقواعد البرهان، ولذلك نراهم يتنوعون بين الذي يقول بقدم العالم ثم يرجع عن آرائه تحت ضغط السلطات الدينية مثل إسحق البلاغ (توفى بعد ١٢٩٠)، والذي يخفي رأيه في المسألة مثل موسى بن ميمون، والذي يحاول التوفيق مثل بن جرشوم بنظريته في الخلق من مادة أولى قديمة، على ما في هذه النظرية من عوار كما رأينا، والذي أدان نظرية القدم على أسس دينية وقال بالخلق من العدم مثل حسداي كريسكاس وإسحق أبرافانيل. وأخيراً يدور الفكر اليهودي دورة كاملة على نفسه ويعود إلى نقطة انطلاقه الرشدية الأولى مع سبينوزا الذي نجده يعيد إنتاج نظرية ابن رشد في قدم العالم لكن بعد أن يؤسسها على أسس فلسفية جديدة خاصة به عن طريق منهجه الهندسي في العرض، محاولاً الابتعاد بقدر إمكانه عن فلسفة أرسطو لكن لا عن الإطار الرشدي.

هذا هو السياق الكلي في إجمال. ونأتي الآن على التفصيل.

لم يكن ابن ميمون واضحاً في موقفه من مسألة القدم والحدوث، وكان قاصداً عدم الوضوح كأسلوب في التخفي، حماية لنفسه ولكتابه ولمتلقي كتابه. فقد ذهب إلى أن السبيل الوحيد لإثبات وجود الله هو من برهان القدم، وكان يقصد بذلك ما كان يعنيه

ابن رشد من أن الدليل البرهاني اليقيني الوحيد على وجود الله هو دليل الحركة الذي ينتهي بإثبات المحرك الأول. ولكن ابن ميمون على علم من أن دليل الحركة هذا ينطوي على إثبات قدم الحركة وبالتالي قدم العالم. ولذلك سلم للفلاسفة بقدم العالم على سبيل الفرضية المفيدة في غرض إثبات وجود الله وحسب. لكنه في الوقت نفسه ذهب إلى أن قدم العالم ذاته لا يمكن البرهنة عليه ولا على الحدوث أيضاً، وذهب إلى أن براهين القدم والحدوث متساوية مع تعارضها، وبالتالي رفض الحسم في المسألة وقبل الحدوث والخلق مراعاة للعقيدة. لكن كيف يؤسس برهان وجود الله على مسلمة القدم في حين يذهب إلى استحالة البرهنة على القدم نفسه؟ إن هذا يجعل برهانه على وجود الله إشكالياً. ولم يكن قبول ابن ميمون بالقدم كمجرد مسلمة يؤسس عليها برهان وجود الله وقوله باستحالة البرهنة على القدم، ثم قبوله بالخلق من العدم دينياً سوى آليات التخفي التي اتبعها في كتابه لإخفاء آرائه الحقيقية. لكن هذا الأسلوب وما يخفيه كان هو السبب الذي جعل بعض مفكري اليهود يطلقون على كتابه أسماء ساخرة اتهامية مثل: "ضلالة الحائرين" و"ضلالة الضالين" و"حيرة الحائرين". لقد كان ابن ميمون يعتنق نظرية ابن رشد في القدم سراً وحاول إخفاءها بمهارة في كتابه، لكن لم يدخل هذا على متعصبي اليهود وحرقوا كتابه منذ وقت مبكر (النصف الأول من القرن الثالث عشر).

وعندما جاء بن جرشوم ليدلي بدلوه في المسألة لم يقرأ "دلالة الحائرين" حسب أسلوبه في التخفي بل حسب معناه الظاهري، ولم يقل أبداً أن في الكتاب مذهبين، مذهب مشهور ومذهب مستور، بل قرأه على حرفه. وذلك نراه وهو يعدد آراء سابقيه في خلق العالم يضم ابن ميمون إلى الفريق الذي يقول إن العالم خلق من العدم[١٨٣]. صحيح أن ابن ميمون قد قال ذلك بالفعل لكن على سبيل التقية، تنفيذاً لخطته في التخفي. ولم يضع بن جرشوم يده على ما في كتاب ابن ميمون من تناقض واضح ومقصود[١٨٤] بين

---

[183]) ***Ben Gershom, The Wars of the Lord, vol., III, P. 219.***

[١٨٤]) والتناقض الواضح كان أسلوباً في التخفي اتبعه ابن ميمون عن قصد، وذلك كي يشير للقارئ النبيه إلى أن حل المسألة التي بها تناقض مستور وغير مصرح به في الكتاب كي يستخرجه بنفسه لكن من مقدمات أخرى موجودة أيضاً في الكتاب.

البرهنة على وجود الله بقدم العالم ثم القول باستحالة البرهنة على قدم العالم نفسه. ولا نعلم كيف لفيلسوف مدقق بحجم بن جرشوم ألا يتمكن من اكتشاف الطابع السري لدلالة الحائرين ومذهبه المستور، ولا يفهم منه سوى معناه الظاهري المصرح به؟ لكنني أعتقد أن بن جرشوم كان يعلم بالمذهب السري المستور جيداً لكنه لم يكشف عنه، احتراما لابن ميمون وتنفيذا لوصيته لقارئه والتي وضعها في أول كتابه وظل يكررها مراراً والتي يتوسل فيها ألا يكشف عن أسرار الكتاب لأحد.

وعلى الرغم من حرص بن جرشوم على ألا يجرح المشاعر الدينية لليهود وذلك بعدم تبنيه للنظرية الأرسطية – الرشدية في قدم العالم وتبني صيغة مخففة منها وهي قدم المادة الأولى، إلا أنه لم يسلم من اتهامات اليهود المتشددين. فقد اهتم رجال الدين اليهود بشروح بن جرشوم على التوراة، واعتبروا هذه الشروح هامة جداً وذات قيمة عالية، وكانت ذائعة الصيت حتى القرن السابع عشر، إلا أنهم أدانوا عمله الفلسفي "حروب الإله" وأسموه "حروب على الإله"، وربما ظهر هذا العنوان الساخر بعد تأليف الكتاب مباشرة. ولذلك نجد الحاخام إسحق بن شيشيت **Isaac bar Sheshet** (١٣٢٦ – ١٤٠٨) يحرِّم الاستماع لأقوال بن جرشوم الفلسفية وخاصة نظريته في خلود النفس[١٨٥]. وعلى الرغم من اعتراف بن جرشوم بخلود النفس إلا أن تحريم رجال الدين اليهود لآراء بن جرشوم الفلسفية حولها أتى بسبب قوله بخلود العقل المستفاد لا بخلود النفس كلها، وهو خلود عقلي يتحقق بالإنجاز الشخصي للمرء عن طريق تنمية ملكاته المعرفية وتحصيله للعلوم، لا خلوداً جسمياً بمنحة إلهية، وهذا ما يتعارض مع النظرة الدينية للبعث الجسدي وللثواب والعقاب على أساس الشعائر الدينية لا على أساس العلم والمعرفة.

ولأن ابن ميمون لم يكن صريحاً في حسم مسألة القدم والحدوث، ولأن عدم صراحته هذه كانت غير مقبولة في نظر بن جرشوم، إذ هي مضرة بالفلسفة وبالدين على

---

[185]) Adler, Jacob: "Mortality of the Soul from Alexander of Aphrodisias to Spinoza", in Steven Nadler (edt.), Spinoza and Medieval Jewish Philosophy. (Cambridge University Press, 2014), pp. 13 – 35 (at 18).

السواء، فقد أراد بن جرشوم حسم المسألة حسماً فلسفياً، لا حسماً دينياً على سبيل التقية كما فعل ابن ميمون. وبالتالي احتفظ بالقدم في صورة قدم المادة الأولى لا قدم العالم كله، واحتفظ بالحدوث في صورة حدوث العالم، لا بمعنى خلقه من العدم المحض الذي لا يستقيم عقلياً، بل من المادة الأولى. وبذلك صار حل بن جرشوم للمسألة توفيقياً[١٨٦]، والتوفيق بين الفلسفة والدين كان هو طابع أغلب فلسفات العصور الوسطى.

وفي حين اختلف بن جرشوم عن ابن رشد وابن ميمون في مسألة قدم العالم، فإن تلميذ ابن ميمون وهو صمويل بن تيبون مترجم "دلالة الحائرين" من العربية إلى العبرية كان أكثر اتفاقاً معهما وقال بقدم العالم صراحة. ويرجع هذا إلى أن ابن تيبون قد استطاع أن يضع يده على ما في "دلالة الحائرين" من مستويين في الوقت نفسه، مستوى ظاهري معلن ومستوى سري أخفاه ابن ميمون بمهارة، واستطاع أن يكتشف مذهب ابن ميمون الحقيقي في كتابه وهو قدم العالم.

ولم يأت هذا الاكتشاف من فراغ، ذلك لأن ابن تيبون هو الذي عكف على ترجمة الكتاب مما مكنه من دراسته دراسة مستفيضة لا تتوافر للقارئ العادي. هذا بالإضافة إلى أنه تلقى خطاباً من ابن ميمون مع الكتاب يرشده فيه إلى ما يجب أن يتعلمه دارسو الفلسفة من اليهود، وفيه أوصى ابن ميمون بشروحات ابن رشد على أرسطو، وذهب إلى أن كلمته موثوق بها بإطلاق فيما يخص الرأي حول أرسطو. وقد نظر كثير من الباحثين إلى هذا الخطاب على أنه يقدم لابن تيبون مفتاح فهم "دلالة الحائرين"، وهو فلسفة ابن رشد التي ضمنها شروحاته على أرسطو. وكأن ابن ميمون يوصي قارئه بأنه إذا استعصى عليه فهم شئ من كتابه فالرأي الأخير في هذا الشئ هو لابن رشد. وقد أخذ كثير من شراح "دلالة الحائرين" اليهود هذا الخطاب على أنه يشير إلى أن التفسير

---

[١٨٦]) حول النزعة التوفيقية في فلسفة بن جرشوم، وميله للتنازل عن الاتساق المنطقي في سبيل الدفاع عن عقائد التوراة، ومحافظته الدينية التي أخفاها في صورة نقد يبدو أنه شجاع وجرئ لأرسطو (وهو ما يذكرنا بالغزالي)، انظر:

Charles Manekin: "Conservative Tendencies in Gersonides' Religious Philosophy", in Daniel H. Frank and Oliver Leaman (eds.), The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 304 – 342.

الصحيح للكتاب هو التفسير الرشدي، وهذا هو ما تم بالفعل على يد ابن تيبون نفسه ثم من بعده موسى الناربوني، وأدركه كريسكاس وأبرافانيل[١٨٧]، وهذا هو السبب في إدانتهما للكتاب، لما فيه من تعليم سري رشدي استطاعوا الانتباه إليه.

أما عن ابن تيبون نفسه فلأن "دلالة الحائرين" لم يكن واضحاً في موقفه من قدم العالم وأخفى الرأي فيه بمهارة، فلم يستطع ابن تيبون أن يتبنى نظرية ابن رشد في القدم بكاملها وكما هي في أعمال ابن رشد، بل دافع عن صيغة أخرى لنفس النظرية اعتقد أنها تعديل على ابن رشد لكنها ليست كذلك. إذ ذهب ابن تيبون إلى أن العالم المحدث هو عالم ما دون فلك القمر وحده، فهذا هو وحده العالم المخلوق. والمادة الأولى ليست مادة أولى إلا لهذا العالم الأرضي. فالعالم الأرضي وحده هو المخلوق من مادة أولى، أما العالم السماوي وما يشمله من الفلك المحيط، وما يليه من أفلاك، ومحركات الأفلاك من العقول المفارقة، فكل ذلك عنده قديم[١٨٨]. اعتقد ابن تيبون أن هذه النظرية جديدة ولا تنتمي لابن رشد، وذلك لأنه ضمنها أفكاراً سينوية حول كيفية تكون عالم ما دون فلك القمر، وخاصة كيفية تكون الأرض من الماء، ودور المناخ في تكوين سطح الأرض، هذا المناخ الذي يتكون من العنصرين الآخرين الهواء والنار. ولأن ابن تيبون لجأ إلى ابن سينا ليحل إشكالية كيفية تكون الأرض وظواهرها، وهو ما لم يتعرض له ابن رشد، فقد اعتقد الباحثون أن نظرية ابن تيبون في قدم العالم سينوية وليست رشدية. لكنها رشدية رغماً عن التفصيلة الصغيرة الخاصة بتكون الأرض والتي أخذها من ابن سينا؛ ذلك لأن القول بخلق العالم الأرضي وحده وقدم العالم السماوي يتفق مع نظرية ابن رشد، وخاصة مع فكرته القائلة إن العالم قديم بالكل محدث بالأجزاء. فإذا كان العالم الأرضي بكل ظواهره مجرد جزء من الكون، فسيكون هذا هو الجزء المخلوق حسب ابن رشد.

---

187) Daniel J. Lasker: "Chasdai Crescas", in Daniel L. Frank and Oliver Leaman (eds.), History of Jewish Philosophy. (London and New York: Routledge, 1997), pp. 336 – 351.

188) Gad Freudenthal: "Samuel Ibn Tibbon's Avicennian Theory of an Eternal World". Aleph No. 8 (2008), pp. 41 – 129.

ومع حسداي كريسكاس (١٣٤٠–١١/١٤١٠) آخر فلاسفة اليهود الذين وضعوا مذهباً فلسفياً قبل ظهور سبينوزا[١٨٩]، نرى كيف أن النظرية الكلامية الإسلامية في تناهي العالم من الطرفين – والتي ترجع إلى يحيى النحوي كما رأينا، والتي تبناها المعتزلي أبو الهذيل العلاف – قد عادت لتفرض نفسها بقوة على الفكر اليهودي بعد أن ابتعد هذا الفكر عن منابعه العقلانية الأولى المرتبطة بفلاسفة الإسلام وخاصة بابن رشد. ونرى في كريسكاس أكبر معادٍ للفكر الرشدي وأكبر ناقد للمنظومة الأرسطية في عصر النهضة[١٩٠]. لكن لم يكن هذا النقد من إبداعه الشخصي بالكامل، إذ استفاد من الغزالي وخاصة من مؤلفاته الفلسفية. وبذلك عاد "تهافت الفلاسفة" ليفرض نفسه على يهود عصر النهضة وليحل محل "تهافت التهافت". وأعاد كريسكاس إنتاج كل الطابع اللاعقلاني لعلم الكلام الإسلامي خاصة في صورته الأشعرية الغزالية، حيث تنتفي الضرورة ويسود مبدأ التجويز وتنقطع الصلة بين الأسباب ومسبباتها وتعود الصورة القديمة عن الإله باعتباره فوق القانون الطبيعي، والذي لا يستطيع أن يكشف عن إرادته إلا بخرق هذا القانون الطبيعي لا من خلاله.

وإزاء هذه الحالة اللاعقلانية التي وصل إليها الفكر اليهودي حتى القرن السادس عشر، ظهر سبينوزا ليعيد إنتاج ابن رشد مرة أخرى في النصف الثاني من القرن السابع عشر وليقول بالضرورة والحتمية وسيادة العقل، وبقانون الطبيعة الذي لا يتغير والذي يعبر عن إرادة الله الأزلية، ويعيد الأفكار الرشدية عن لاتناهي العالم من طرفيه وعن اللاتناهي الدائري باعتباره نوع اللاتناهي الوحيد الممكن وجوده. وبذلك نستطيع القول إن سبينوزا هو آخر الرشديين اليهود وأكثرهم قربى من ابن رشد نفسه، وهو كذلك الرشدي الحقيقي الأول في تاريخ الفكر اليهودي، وإن كان هو الأخير في الوقت نفسه.

---

189) Lasker, Daniel J.: "Chasdai Crescas", in Daniel L. Frank and Oliver Leaman (eds.), History of Jewish Philosophy. (London and New York: Routledge, 1997), pp. 336 – 351.

190) Wolfson, Harry A., Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy (Cambridge: Harvard University Press, 1929), pp. 8-10, 11-18, 27, 39, passim.

خاتمة

وضعت هذه الدراسة اليد على الأسس التي أقام عليها بن جرشوم نظريته في خلق العالم، وهي أسس كما رأينا ليست من إبداعه الخاص بل كانت تصنيفاً وتأليفاً وتوليفاً لمبررات القول بالخلق والمنتشرة لدى المفكرين السابقين، وأهمهم يحيى النحوي وعلم الكلام الإسلامي وعلم الكلام اليهودي. وقد أسس بن جرشوم نظريته هذه على مبدأ الغائية ومبدأ الخصائص الحادثة. فإذا كان الشيء مرتباً من أجل غاية، فهذا يعني أنه مخلوق، كي يحقق الغاية من وجوده. وهنا بالضبط كانت فلسفة ابن رشد معيناً خصباً لبن جرشوم على الرغم من أن ابن رشد لا يقول بخلق العالم بل بالقدم. لكن قام بن جرشوم بتحويل كل نظرية ابن رشد في الغائية إلى نظرية في الخلق. فالمعلوم أن ابن رشد كان حريصاً في إعادة بنائه لنسق أرسطو على إبراز الطابع الغائي للموجودات وذلك كي يثبت حكمة الصانع وإشارة موجوداته إليه وعنايته المستمرة بالموجودات؛ وفي المقابل قام بن جرشوم بتحويل هدف ابن رشد من نظريته في الغائية إلى وجهة معاكسة كي يثبت أن الغائية هي دليل على الخلق، وهي لم تكن كذلك عند ابن رشد، بل كانت على العكس دليلاً على العناية الأزلية المستمرة والخلق المستمر للعالم. والحقيقة أن هذا التحويل الذي أجراه بن جرشوم على فلسفة ابن رشد كان بفضل دراسته المتعمقة لشروح ابن رشد على أرسطو، فقد كان بن جرشوم هو أول شارح يهودي لابن رشد، وعنده بدأت ظاهرة شرح الشرح في الفكر اليهودي الوسيط.

وأما مبدأ الخصائص الحادثة فينص على أن الشيء إذا كانت فيه خصائص لا تدخل في ماهيته ويمكن أن يقيم وجوده بدونها فهذا يعني أن هذا الشيء مخلوق. وقد طبق بن جرشوم هذا المبدأ على السماء كي يثبت أنها مخلوقة، وذلك بأن وجد في حركاتها واتجاهاتها وألوانها وتأثيراتها اختلافات فيما بينها، وهي لا تدخل في الماهية المقومة لوجود الأجرام السماوية، وبذلك حكم على السماء بأنها مخلوقة. والحقيقة أن مبدأ الخصائص الحادثة كان في الأصل مبدأً كلامياً انتشر في علم الكلام الإسلامي واليهودي على السواء، ويرجع في أصله الأول إلى يحيى النحوي. لكن أخطأ بن جرشوم

في الاعتماد على هذا المبدأ في إثبات خلق السماء كما أثبتنا، ذلك لأن الخصائص الحادثة تجعل الشيء مخلوقاً إذا كان هذا الشيء جسماً أرضياً، ذلك لأن الجسم الأرضي مركب، والخصائص الحادثة هي أثر لتركيبه، وهي تختفي إذا تغير هذا التركيب. ولذلك فإن الخصائص الحادثة في حد ذاتها ليست دليلاً على كون وفساد الشيء الحامل لهذه الخصائص، والعلة الوحيدة للكون والفساد هو التركيب؛ والمواد التي تشهد التركيب هي الإسطقسات الأربعة (الماء والهواء والنار والأرض). أما عالم ما فوق فلك القمر فإن المادة فيه ليست من الإسطقسات الأربعة بل من الأثير، وهو بسيط وينتفي منه التركيب ولذلك فهو أزلي، لا يعرف الكون والفساد ولا يمر بأصناف التغير إلا النقلة في المكان. وبالتالي فحتى لو رأينا خصائص حادثة في الأجرام السماوية، فإن هذه الخصائص لا توجد فيها من أجل أنها مركبة أو من أجل أنها كائنة فاسدة، بل من أجل أنها متحركة، وكل متحرك يشهد تغيراً في مواضعه لا في جوهره، إذ يبقى جوهر الجرم السماوي ثابتاً رغم اختلاف مواضع حركته، أي يبقى أزلياً. والخطأ الذي وقع فيه بن جرشوم هو أنه أنزل حكم الأجسام الأرضية على الجرم السماوي اعتقاداً منه بتساوي طبيعة المادة فيهما وبالتالي تساويهما في التركيب.

ثم أخذ بن جرشوم في إثبات حدوث الحركة وحدوث الزمان بحجج مستقاة بالكامل من يحيى النحوي، دون أن ينتبه إلى ردود ابن رشد على النحوي عبر كل شروحه على أرسطو. والذي جعل بن جرشوم يقوم بهذا التكرار وهذه الاستعارات الواسعة من النحوي متجاوزاً ردود ابن رشد، وهو أنه تخلى عن نظرية في ابن رشد في قدم المتحرك الأول أو السماء الأولى. فعندما ألغى بن جرشوم من نظريته دور هذا المتحرك الأول الأزلي، استطاع إثبات حدوث كل حركة الأجرام السماوية. لكننا حاولنا في هذه الدراسة إثبات أهمية المتحرك الأول وأهمية الاعتراف بأنه أزلي الحركة، وذلك بإبراز تأكيد ابن رشد المتكرر على أهميته ودوره المحوري في تفسير كل الحركات، لأنه بدون متحرك أول أزلي لا يمكن تفسير أي من حركات الأجرام الأخرى، ولا أي من حركات عالم ما دون

فلك القمر. وهكذا أتت هذه الدراسة باعتبارها نقداً رشدياً لبن جرشوم، بالدفاع عن رؤية ابن رشد الكوزمولوجية والأنطولوجية ضد رؤية بن جرشوم في خلق العالم.

بيبليوجرافيا

أولاً – المصادر:

١. ليفي بن جرشوم:

• Levi ben Gershom (Gersonides), The Wars of the Lord. Volume Three. Translated by Seymour Feldman. The Jewish Publication Society, Philadelphia/ The Jewish Theological Seminary of America (New York – Jerusalim: 1999/ 5759).

٢. ابن رشد:

• تهافت التهافت. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨

• الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨.

• فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧.

• في جوهر الأجرام السماوية. نقله إلى العربية عماد نبيل (عن النص الإنجليزي والعبري وبالرجوع للنص اللاتيني). دار الفارابي، بيروت. الطبعة الأولى ٢٠١١.

• تلخيص الكون والفساد. تحقيق جمال الدين العلوي. تصدير محمد المصباحي. دار الغرب الإسلامي، بيروت. الطبعة الأولى١٩٩٥

• الجوامع في الفلسفة. كتاب السماع الطبيعي. حققه وعلق عليه جوزيف بويج. المعهد الأسباني العربي للثقافة. المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد ١٩٨٣.

• تلخيص السفسطة. تحقيق محمد سليم سالم. مطبعة دار الكتب، القاهرة ١٩٧٢

• تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر موريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧. المجلد الثالث.

• الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو. نقله من العبرية إلى العربية الأستاذ ابراهيم الغربي.المجمع التونسي للعلوم والفنون والآداب (بيت الحكمة)، قرطاج، ١٩٩٧

• مقالة على المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي لأرسطو. في: المقدمات في الفلسفة، أو المسائل في المنطق والعلم الطبيعي والطب. تحقيق أسعد جمعة. مركز النشر الجامعي، تونس، ٢٠٠١

• تلخيص السماء والعالم. تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، ١٩٨٤

ثانياً – المراجع الأجنبية:

• Aristotle, ***Physica***, VIII, ***The Works of Aristotle***, vol. II. Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye. (Oxford: The Clarendon Press, 1930).

• Charlton, William : "Did Aristotle Believe in Prime Matter?", in ***Aristotle's Physics Books I and III.*** Translated with introduction, commentary, notes and bibliography by William Charlton (Oxford: Clarendon Press, 1970/1992), pp. 129-145.

• Colette, Sirat, ***A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages***. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985/1996).

• Davidson, Herbert: "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation". ***Journal of the American Oriental Society***, vol. 89, no. 2, (Apr. – Jun., 1969), pp. 357 – 391.

• Davidson, Herbert A., ***Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy.*** (New York: Oxford University Press, 1987).

• Feldman, Seymor : "Gersonides's Proofs for the Creation of the Universe". ***Proceedings of the American Academy for Jewish Research***, vol. 35 (1967), pp. 113 – 137.

• ----------: "The End of the Universe in Medieval Jewish Philosophy". ***Association for Jewish Studies***, vol.11, no.1, 1986, pp. 53 – 77.

• Feldman, Seymour, ***Gersonide: Judaism Within the Limits of Reason***. (Oxford. Portland. Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2010).

• Freudenthal, Gad : "Samuel Ibn Tibbon's Avicennian Theory of an Eternal World". ***Aleph*** No. 8 (2008), pp. 41 – 129.

• Freudenthal, Gad "Samuel Ibn Tibbon's Avicennian Theory of an Eternal World". ***Aleph***, no. 8 (2008), pp. 41-129.

• Glasner, Ruth: "Levi ben Gershom and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century". ***The Jewish Quarterly Review***, vol. 86, no.1 / 2 (Jul.-Oct. 1995), pp. 51-90

• ----------: "The Early Stages in the Evolution of Gersonides' The Wars of the Lord". ***The Jewish Quarterly Review***, vol. 87, no.1/2, (Jul. – Oct, 1996), 1-46.

• ----------: "Gersonides' Theory of Natural Motion***". Early Science and Medicine***, vol.1, no.2, (Jun. 1996), pp. 151 – 203.

• ----------: "Gersonides on Simple and Composite Movements". ***Studies in History and Philosophy of Science***, vol.28, no.4, pp. 545 – 584, 1997.

• Goldstein, Bernard R.: "Levi ben Gerson on the Principles of Cosmology". ***Aleph***, vol. 12, no.1, (2012), pp. 17 – 35.

• Harvey, Steven : "Why Did Fourteenth-Century Jews Turn to Alghazali's Account of Natural Science?", ***The Jewish Quarterly Review***, vol. 91, no. ¾ (Jan.-Apr. 2001), pp. 359-376.

• Kellner, Menachem: "Gersonides on the Problem of Volitional Creation". ***Hebrew Union College Annual***, vol. 51 (1980), pp, 111 – 128.

• Klein-Braslavy, Sara: "Gersonides as Commentator on Averroes", in, ***Without any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge.*** Translated by Lenn J. Schramm (Brill: Leiden. Boston, 2011), first published in French in 2003

• Klein-Braslavy, Sara: "The Solutions of the Aporias in the Wars of the Lord", in, ***Without any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge***. Translated by Lenn J. Schramm (Brill: Leiden. Boston, 2011, first published 2003), pp. 45 – 72.

• Lasker, Daniel J.: "Chasdai Crescas", in Daniel L. Frank and Oliver Leaman (eds.), ***History of Jewish Philosophy***. (London and New York: Routledge, 1997), pp. 336 – 351.

• Lasker, Daniel J.: "Chasdai Crescas", in Daniel L. Frank and Oliver Leaman (eds.), ***History of Jewish Philosophy***. (London and New York: Routledge, 1997), pp. 336 – 351.

• Manekin, Charles : "Conservative Tendencies in Gersonides' Religious Philosophy", in Daniel H. Frank and Oliver Leaman (eds.), ***The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy.*** (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 304 – 342.

• Nadler, Steven (edt.), ***Spinoza and Medieval Jewish Philosophy***. (Cambridge University Press, 2014)

• Philoponus, ***Against Proclus's "On the Eternity of the World 12-18"***, trans., James Wilberding (Ithaca: Cornell University Press, 2006).

• Philoponus, ***Against Proclus's "On the Eternity of the World 1-5"***. Translated by Michael Share (Ithaca: Cornell University Press, 2005)

• Philoponus, ***Against Proclus's "On the Eternity of the World 6–8"***, trans., Michael Share (London: Duckworth, 2005)

• Philoponus, ***Against Proclus's "On the Eternity of the World 9-11"***, trans., Michael Share (London: Duckworth, 2010***)***

• Ravitzky, Aviezer: "Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the 'Guide of the Perplexed'". ***Association for Jewish Studies Review***, vol. 6, (1981), pp. 87 – 123.

• Rudavsky, Tamar M. : "Medieval Jewish Neoplatonism", in Daniel H. Frank and Oliver Leaman (eds.), ***History of Jewish Philosophy***. Pp. 118 – 148. (Routledge: London/New York, 1997).

• Rudavsky, Tamar: "Creation, Time, and Infinity in Gersonides". ***Journal of the History of Philosophy***, vol. 26, no.1, Jan. 1988 (25 – 44)

• Said el-Bousklaoui: "Yahyā Al-Nahwī and Al-Ghazalī on the Proofs of Creation". M. ü. Ilahiyat Fakültesi Vakfi Yayinlari, nu.271. 900 Vefat Yilindu Imam Gazzali, Milletlerarasi Tartismali Toplanti 7-9 Ekin, Istanbul, 2011.

• Simplicius, ***On Aristotle On the Heavens 1.2-3***. Translated by Ian Mueller. (London: Bloomsbury, 2011)

• Simplicius, ***On Aristotle On the Heavens 1.3-4.*** Translated by Ian Mueller. (London: Bloomsbury, 2011).

• Simplicius, ***On Aristotle Physics 8.1-5***. Translated by Istvan Bodnar, Michael Chase & Michael Share. (London: Bloomsbury, 2012)

• Simplicius, ***On Aristotle Physics 8.6-10***. Translated by Richard Mckirahan. (London: Duckworth, 2001)

• Taylor, Richard C.: "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought", in Peter Adamson and Richard C. Taylor (eds.), ***The Cambridge Companion to Arabic Philosophy***. (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2005), 180-200;

• Taylor, Richard: "Ibn Rushd / Averroes and 'Islamic' Rationalism," in ***Medieval Encounters. Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue 15*** (2009) 125-135.

• Wolfson, Harry A., ***Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*** (Cambridge: Harvard University Press, 1929)

• Wolfson, Harry: "The Jewish Kalam", ***The Jewish Quarterly Review***. Vol. 57 (1967), pp. 544-573.

• Zeller, Eduard, ***Aristotle and the Early Peripatetics.*** Vol., I. translated by B.F.C. Costelloe and J.H. Muirhead (New York, London, Bombay: Longmans, Green & Co., 1897)

• Zonta, Mauro: "The Role of Avicenna and of Islamic Avicennism in the Fourteenth Century Jewish Debate Around Philosophy and Religion". ***Oriente Moderna, Nuova Serie***, Anno 19(80), nr.3, 2000. Pp. 647 – 660.

ثالثاً – المراجع العربية

• **البوسكلاوي، سعيد: "يحيى النحوي في المصادر البيو–بيبليوغرافية العربية". مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط. العدد التاسع والعشرون، ٢٠٠٩، ٥٧–٨١.**

• **البوسكلاوي، سعيد: "مؤلفات يحيى النحوي في العربية". مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، العدد ٣١، ٢٠١١. ص ١٩٧–٢٣١.**

● البوسكلاوي، سعيد: "دليل الأعراض بين يحيى النحوي والمتكلمين". بحث منشور في كتاب "آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط. تنسيق الأستاذين سعيد البوسكلاوي وتوفيق فائزي. مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة، ٢٠١٣. ص ١٨١ – ٢٢٨.

● بينيس، سلومون: "في الدلالة على حدوث العالم". ملخص عربي لكتاب مفقود ليحيى النحوي. ترجمة سعيد البوسكلاوي. مجلة العرب والفكر العالمي، العدد ٣٢/٣١، ٢٠١٢، ص ٢٦–٤١

● حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٩٢

● حسن حنفي: "ابن رشد شارحاً أرسطو"؛ في دراسات إسلامية. دار التنوير، بيروت ١٩٨٢

● زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى. دار التنوير، بيروت. طبعة ٢٠٠٧

● عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٨٤

● عبد الرحمن بدوي: الأفلاطونية المحدثة عند العرب. وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧

● عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي. ط٣. وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٧٩

● الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق د. ماجد فخري. دار المشرق، بيروت. الطبعة الرابعة ١٩٩٠.

● محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور. دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، بدون تاريخ

● موسى بن ميمون: دلالة الحائرين. عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين أتاي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٨

● هاري أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين. ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني. المجلد الثاني. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥

رابعاً – المعاجم ودوائر المعارف:

Encyclopedia Judaica, Second edition, Volume 12

Encyclopedia of Philosophy, vol. 7, edited. By Donald M. Borchert (Thomson Gale: Detroit, New York, et.al., 2006

التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم. تحقيق د. علي دحروج. مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦ (مجلدان).