مفهــوم اللامتنـاهي

بين ابن رشد وسبينوزا وكانط

دكتور/ أشرف حسن منصور

أستاذ مساعد الفلسفة الحديثة والمعاصرة

بكلية الآداب – جامعة الإسكندرية

المحتويات

مقدمة:

أولاً – كانط والنقيضة الكوزمولوجية الأولى حول تناهي ولاتناهي العالم:

١) وضع كانط للنقيضة الأولى

٢) استخدام كانط لبراهين الخلف

٣) إنكار كانط إمكان الفصل في النقائض

٤) ملاحظات نهائية على النقيضة الكوزمولوجية الأولى

ثانياً – التاريخ السابق لبراهين كانط في النقيضة الأولى

١. يحيى النحوي وحججه في إبطال قدم العالم

٢. انتقال حجج النحوي إلى الكندي وعلم الكلام الإسلامي

ثالثاً – نقد ابن رشد لاستحالة البرهنة على اللاتناهي

١. أثر يحيى النحوي في شروح ابن رشد على أرسطو

٢. نقد ابن رشد لتناول قدم العالم من جهتي الزمان والمكان

٣. استحالة البرهنة على لاتناهي العالم من جهة الزمان

٤. نقد ابن رشد لاستحالة حدوث حادثة من سلسلة لامتناهية من الحوادث السابقة

رابعاً – نظرية ابن رشد في اللامتناهي الدائري

١. نقد ابن رشد للاتناهي الخطي وإثباته للاتناهي الدائري

٢. الحركة الدائرية اللامتناهية

٣. نقد ابن رشد لتصور اللامتناهي من طرف واحد

٤. تصور ابن رشد للزمان الدائري

خامساً – الطابع الرشدي لمفهوم سبينوزا عن اللامتناهي

١. تعريف سبينوزا للامتناهي

٢. لاتناهي الأحوال عند سبينوزا باعتباره المعادل الفكري للاتناهي العالم عند ابن رشد
٣. الزمان والحركة عند سبينوزا باعتبارهما من الأحوال اللامتناهية
٤. كيف ينتج المتناهي عن اللامتناهي عند سبينوزا؟
٥. لاتناهي الأسباب الجزئية
سادساً – اللامتناهي التحليلي واللامتناهي التركيبي بين فلسفة كانط والمذهب الرشدي – السبينوزي
١. الفرق بين اللامتناهي التحليلي واللامتناهي التركيبي
٢. استناد إنكار كانط لإمكان معرفة اللامتناهي على استحالة تصور الكل التحليلي
٣. دفاع بعض الباحثين الخاطئ عن كانط في النقيضة الأولى
٤. اللامتناهي الحقيقي عند ابن رشد وسبينوزا باعتباره كلاً تحليلياً
سابعاً – نقد راسل للنقيضة الأولى باعتباره مؤكداً على نقدنا الرشدي – السبينوزي لكانط
١. نقد راسل لفشل كانط في التمييز بين نوعي اللامتناهي
٢. رفض راسل للانقسام اللامتناهي للمكان والزمان
٣. لجوء راسل للحركة للدفاع عن اتصال المكان والزمان
٤. دفاع راسل عن اللامتناهي التحليلي في نقده لكانط.
خاتمة
بيبليوجرافيا

مقـــدمـــة:

تتناول هذه الدراسة بالمقارنة مفهوم اللامتناهي لدى ثلاثة من أشهر الفلاسفة الذين عالجوا هذا المفهوم وكانت لديهم بشأنه نظريات متكاملة ومفصلة، وهم ابن رشد (١١٢٦ – ١١٩٨) وسبينوزا (١٦٣٢ – ١٦٧٧) وكانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤). وقد اخترنا هؤلاء الفلاسفة بالذات لأن الخلاف في المفهوم وفي طرق معالجته يتجلى واضحاً للغاية بين كانط من جهة وابن رشد وسبينوزا من جهة أخرى، إذ أن الفريقين على طرفي النقيض؛ كانط يرفض إمكان معرفة اللامتناهي، وابن رشد وسبينوزا يثبتان هذه الإمكانية، بل يثبتان ضرورة اللامتناهي للمعرفة البشرية.

وترجع أهمية هذا المفهوم إلى أنه يتصل بشكل وثيق للغاية بمسائل ومباحث فلسفية مهمة، مثل مسألة قدم العالم وحدوثه، وعلاقة الإله بالعالم، وطبيعة العلية الإلهية، والحرية والضرورة، ومسألة إمكان الميتافيزيقا كعلم، إذ يعتمد هذا الإمكان على إمكان إدراك الإنسان للامتناهي بالفكر وصياغته تصورياً. ومع العلم بأن كانط قد أنكر إمكانية قيام الميتافيزيقا كعلم للوجود في ذاته، وقَبِل فقط بميتافيزيقا الأخلاق، وأن ابن رشد وسبينوزا كانا من أصحاب المذاهب الميتافيزيقية الكبرى في تاريخ الفلسفة، فإن هذا يعود بالدرجة الأولى إلى إنكار كانط لإمكانية إدراك ومعرفة اللامتناهي، في مقابل إقرار ابن رشد وسبينوزا بهذه الإمكانية. سوف نتعرف في هذه الدراسة على خطأ كانط في رفضه للامتناهي بناء على تركيزه على نقد نوع واحد فقط من اللامتناهي وهو اللامتناهي التركيبي **Synthetic Infinite**، الذي يتأسس في تصوره كخط مستقيم أو كسلسلة من الوحدات مفتوحة على الإمكانية اللامتناهية لإضافة وحدة جديدة إلى ما لا نهاية **ad infinitum**. في حين أن مفهوم اللامتناهي عند ابن رشد وسبينوزا كان هو اللامتناهي التحليلي **Analytical Infinite**، أو اللامتناهي باعتباره خاصية لفئة **class**، حيث تستوعب هذه الفئة عناصر لامتناهية؛ وهو الذي يمكن للمعرفة البشرية إدراكه.

ضم مفهوم اللامتناهي أنواعاً عديدة على مر تاريخ الفلسفة. فقد كان هناك اللامتناهي في الحجم أو الامتداد (أو العظم بالتعبير الإسلامي)، واللامتناهي في العدد، واللامتناهي في الانقسام، واللامتناهي في الزمان **Eternal**، وهو المسمى بالقدم والأزلية في الفكر الإسلامي. والحقيقة أن أهم هذه الأنواع هو اللامتناهي في الزمان والذي حاز على أكبر اهتمام وثارت حوله النزاعات الفلسفية على مر العصور، نظراً لتعلق هذا المفهوم بإشكالية قدم العالم وحدوثه في الفكرين الإسلامي والمسيحي الوسيط. سوف تركز هذه الدراسة على اللامتناهي في الزمان، لأن حل إشكاليته يتضمن حل كل إشكاليات الأنواع الأخرى من اللامتناهي.

رفض كانط إمكان إدراك العقل الإنساني للامتناهي، إذ أن مقولاته القبلية لا تنطبق إلا على عالم الظاهر الذي هو عالم الخبرة التجريبية؛ فلأن المعرفة البشرية متناهية فهي تدرك المتناهي وحسب، أي عالم الخبرة التجريبية. أما عالم الأشياء في ذاتها والذي يضم اللامتناهي فليس من الممكن للمعرفة البشرية إدراكه. وعلى هذا الأساس نقد الميتافيزيقا التقليدية في كتابه "نقد العقل الخالص" لكونها تعدت الحدود المشروعة للمعرفة البشرية ببحثها في اللامتناهي. وقد تركزت نظرية كانط في استحالة معرفة اللامتناهي في النقيضة الأولى من النقائض الكوزمولوجية للعقل الخالص **Cosmological Antinomies of Pure Reason**. هذه النقائض هي التي يقع فيها العقل عندما يبدأ في التفكير في العالم من حيث أصله وما إذا كان متناهياً أو غير متناه، ومن حيث تركيبه وما إذا كان مكوناً من أجزاء بسيطة أم أن كل ما فيه مركب، ومن حيث سببيته وما إذا كانت كلها حتمية أم أن هناك سبباً حراً للعالم، ومن حيث معلوليته وما إذا كان علة ذاته أم أن له علة خارجة عنه. والنقيضة الأولى هي التي تدور حول العالم وما إذا كان متناهياً من حيث الزمان والمكان أو لامتناهياً.

ومن الواضح أن النقيضة الأولى تتناول إشكالية قدم العالم وحدوثه والتي شغلت الفكر الإسلامي طويلاً. ومن حيث أن ابن رشد كان له حل لهذه الإشكالية، فإن الهدف من هذه الدراسة هو استخراج نقد رشدي للنقيضة الأولى، بتوضيح أن ابن رشد قد سبق وأن تناول نفس الاعتراضات التي قدمها كانط على تناهي العالم وعلى لاتناهيه. كما

تهدف الدراسة إلى توضيح أن الإشكالية التي توقف عندها كانط وأوضح عدم استطاعة العقل الفصل فيها، نجح ابن رشد في حلها. وفي الوقت نفسه تهدف الدراسة إثبات أن الحل الذي قدمه ابن رشد لإشكالية تناهي ولا تناهي العالم، ونظريته في اللاتناهي، قد تكرر ظهورها من بعده لدى سبينوزا. رفض كانط إمكان معرفة اللامتناهي وكان في ذهنه اللامتناهي التركيبي، وابن رشد كان قد أكد مثله على استحالة إدراك اللامتناهي التركيبي، الذي أسماه اللامتناهي على الاستقامة، لكنه أكد على إمكان معرفة اللامتناهي الذي أثبت أنه هو اللامتناهي الوحيد الممكن للعالم؛ وهو اللامتناهي الدائري المقترب من مفهوم اللامتناهي التحليلي **Analytic Infinite** الذي أثبته كانتور في نظريته في الفئات وراسل في فلسفته الرياضية. أما سبينوزا فالدراسة تثبت أنه قد تبنى نفس التمييز الرشدي بين اللامتناهي على الدور الذي هو اللامتناهي التحليلي، واللامتناهي على الاستقامة الذي هو اللامتناهي التركيبي **Synthetic Infinite** ، وقال بإمكان اللامتناهي التحليلي وحده لكلا نوعي اللامتناهي عنده وهما لاتناهي الجوهر ولاتناهي الأحوال.

وفي الجزء الأخير من الدراسة نثبت صحة نقدنا الرشدي – السبينوزي لمفهوم اللامتناهي عند كانط بالاستعانة بنظرية راسل في اللامتناهي، وتوضيح أن هذه النظرية حملت نفس التمييز الرشدي – السبينوزي بين اللامتناهي التحليلي واللامتناهي التركيبي، وأثبتت صحة وواقعية نوع واحد فقط منهما وهو اللاتناهي الذي للفئات الذي هو اللامتناهي التحليلي؛ مع إبراز أن راسل قد استند على نفس التمييز بين نوعي اللامتناهي لتوجيه نقد للنقيضة الكوزمولوجية الأولى لكانط.

لن نتبع في هذه الدراسة الترتيب التاريخي بالبدء بابن رشد ثم سبينوزا والانتهاء بكانط، ذلك لأن الدراسة ليست سرداً تاريخياً خطياً لمفهوم اللامتناهي عبر تاريخ الفلسفة، ولا تنتمي لعلم تاريخ الأفكار بل هي دراسة مقارنة. وفي الدراسات المقارنة كثيراً ما يقع الباحث على مواقف سابقة أكثر تقدماً ونضجاً من مواقف لاحقة، وهذا هو حال موضوع اللامنتاهي هذا، الذي نرى أن مواقف ابن رشد وسبينوزا كانت أكثر وجاهة وتقدماً من موقف كانط. فالدراسة تحاول إثبات أن إنكار كانط لإمكانية معرفة

اللامتناهي تصورياً بناءً على انتمائه لعالم الأشياء في ذاتها غير المتاح للمعرفة البشرية، لم يكن هو الموقف الأفضل والأكثر معقولية في تاريخ هذا المفهوم، وأن موقف سبينوزا كان أكثر تقدماً منه على الرغم من أن قرناً كاملاً يفصل بينهما، وأن نظرية سبينوزا في اللامتناهي ترجع بأصولها الأولى إلى ابن رشد الذي تحاول الدراسة إثبات أن اللامتناهي السبينوزي هو في حقيقته إعادة صياغة للامتناهي الرشدي؛ مع تدعيم تحليلنا هذا بنظرية راسل في اللامتناهي.

واتساقاً مع هذه الأهداف فقد كان علينا السير في عكس الترتيب الزمني لهؤلاء الفلاسفة الثلاثة والبدء بأحدثهم وهو كانط. فكانط هو الذي نجد لديه إنكاراً لإمكان معرفة اللامتناهي، وبالتالي يجب البدء به. ولأننا نجد لدى ابن رشد حلاً لإشكالية تناهي ولاتناهي العالم والتي عرفت في عصره بإشكالية القدم والحدوث، فسوف نثني بابن رشد لتوضيح إمكان اللامتناهي ولاستخراج نقد رشدي للنقيضة الكوزمولوجية الأولى. ثم نتحول إلى سبينوزا، الذي نعتقد أن نظريته في اللامتناهي متطابقة مع نظرية ابن رشد. وسبينوزا هو الفيلسوف السابق على كانط مباشرة والذي نجد لديه نظرية متكاملة في اللامتناهي تتجاوز النقد الكانطي وتنفلت عن جدارة من الإشكاليات التي وضعها كانط أمام هذا المفهوم. منتهين براسل الذي نجد في نظريته في اللامتناهي دعماً للنظرية الرشدية – السبينوزية وتأكيداً على صحة نقدنا الرشدي – السبينوزي لكانط.

أولاً – كانط والنقيضة الكوزمولوجية الأولى حول تناهي ولاتناهي العالم:

النقيضة **Antinomy** هي الاسم الذي وضعه كانط لقضيتين متناقضتين ومتعاكستين تماماً، تؤكد كل واحدة منهما ما تنفيه الأخرى، وهما يشكلان معضلة أمام العقل لا يستطيع حلها. ولكونهما يشكلان معضلة فإن كانط يؤكد على ضرورة التخلي عن الفصل بينهما، لأنهما ناتجتان عن تطبيق مقولات المعرفة البشرية التي ليس لها من

استخدام إلا على عالم الخبرة التجريبية وعالم الظاهر، في فهم واستيعاب عالم الأشياء في ذاتها[1]. وعندما يسعى العقل لتطبيق مقولاته البشرية المتناهية في معرفة موضوعات الميتافيزيقا يقع في التناقض وينتج جدلاً ذاتياً مع نفسه وهو ما أسماه كانط "الجدل الترانسندنتالي" [2]**Transcendental Dialectic**. وقد أطلق كانط على مجموعة التناقضات التي يقع فيها العقل البشري في مجال المعرفة الميتافيزيقية بالعالم اسم "النقائض الكوزمولوجية"[3]. وهو يحل إشكالية هذه النقائض بأن يرفعها معاً، نظراً لاعتقاده في استحالة الفصل فيها. وما يهمنا في هذه النقائض الأربع، النقيضة الأولى حول العالم بين التناهي واللاتناهي، وهي مسألة القدم والحدوث في الفكر الإسلامي.

١) وضع كانط للنقيضة الأولى:

وضع كانط النقيضة الأولى في صورة قضيتين متناقضتين، ورتبهما في عمودين متقابلين ليؤكد على طابعهما المتناقض والمعاكس لبعضهما البعض. ووضع لكل قضية برهاناً وملاحظات على هذا البرهان. وهذه هي الطريقة التي اتبعها في بقية النقائض. وقد أطلق على القضية الأولى اسم "القضية" **Thesis** وعلى القضية النقيضة أو المقابلة لها اسم "نقيض القضية" **Antithesis**. سوف نعرض فيما يلي لقضيتي النقيضة الأولى ولبرهان كانط على كل منهما.

---

1) Immanuel Kant, ***Critique of Pure Reason***. Translated by Norman Kemp Smith.(London: Macmillan, 1961), A406-408/B433-435.

2) Ibid: A293/B350.

3) Helmut Holzhey & Vilem Mudroch, ***Historical Dictionary of Kant and Kantianism*** (Lanham/ Maryland/ Toronto/ Oxford: The Scarecrow Press, 2005), pp. 46-48.

نقيض القضية

ليس للعالم بداية، وليست له حدود في المكان، وهو لامتناه بالنظر للزمان والمكان.

القضية

للعالم بداية في الزمان، وهو كذلك محدود في المكان.

ومن الواضح أن القضية هي التي تقول بتناهي العالم في الزمان والمكان، وأن نقيضها يقول بلاتناهيه في الزمان والمكان. فكل قضية تثبت ما تنفيه الأخرى وهما متناقضان ومتعاكستان. ويتأكد ذلك بوضوح عندما يضع كانط برهاناً لكل واحدة منهما، فمن البرهانين يوضح كانط استحالة الفصل في هذه الإشكالية واستحالة حل التناقض.

يقول كانط في برهان القضية إننا إذا افترضنا أن العالم ليست له بداية في الزمان، فمعنى هذا أنه عند كل لحظة حاضرة يكون قد مرت قبلها لحظات لانهاية لها، وعند كل حادثة جديدة يكون قد مرت قبلها سلسلة لامتناهية من الأحداث الماضية. وعند ذلك يقول كانط: *"والآن فإن اللاتناهي الذي لسلسلة ما، يتأسس في حقيقة أنها لا يمكن أن تكتمل من خلال التركيب المتتالي"*[٤]. بمعنى أننا إذا نظرنا إلى الزمان على أنه لامتناه من جهة الماضي، فلن يكون قد اكتمل في اللحظة الحاضرة. وبالتالي فمن المستحيل أن تكون هناك سلسلة لامتناهية من الأحداث قد مرت، لأن اللامتناهي لا يمكن المرور به ولا يمكن أن يُقطع traversed. ومن أجل تفسيروجود العالم في اللحظة الحاضرة يجب علينا التسليم بأنه قد كانت له بداية أولى.

ومثلما أوضح كانط أن برهان القضية يؤدي إلى القول باستحالة لاتناهي العالم، فإن برهان نقيض القضية ينجح في إثبات العكس وأن العالم لامتناه بناء على استحالة تناهيه. ففيما يخص الجزء الثاني من القضية والمتعلق بالمكان اللامتناهي، فيقول كانط إن هذا المكان اللامتناهي يفترض أن العالم هو كل لامتناه معطى infinite given

---

4) Ibid: A426/ B454.

whole يحتوي على أشياء متزامنة، أي توجد معاً. ويشكك كانط في إمكان معرفة العالم بهذه الطريقة بذهابه إلى أن العالم ليس معطى لنا بهذه الطريقة، لأننا لا ندركه في كليته الشاملة باعتباره كلاً لامتناهياً. كما أنه ليس لدينا حدس بالكم اللامتناهي infinite magnitude، وكل كم يستطيع أن يدركه الفهم البشري يتوصل إليه عن طريق تعداد وحداته المكونة له وإضافة الواحدة منها إلى الأخرى، وهذا الكل الذي لأي كم لامتناه لا يمكن التوصل إليه إلا بعملية تركيب للأجزاء إلى بعضها البعض إلى ما لا نهاية ad infinitum[٥]. وإذا كان العالم لامتناهياً في المكان فإن تعداد أجزائه سوف يتطلب زماناً لامتناهياً بما أنه يتكون من أجزاء لامتناهية. وبالتالي يذهب كانط إلى أن العالم لا يمكن التفكير فيه باعتباره كماً لامتناهياً معطى.

وفي العمود المقابل يضع كانط برهاناً معاكساً يثبت به نقيض القضية والتي تقول بلاتناهي العالم في الزمان وفي المكان. إذ يذهب إلى أننا إذا افترضنا أن للعالم بداية، فإن البداية تعني أن الشئ لم يكن موجوداً قبلها وأن زماناً كان يسبق ظهور هذا الشئ ولم يكن قد ظهر فيه بعد، أي زماناً خالياً. ولا يمكن أن يظهر شئ في الزمان الخالي، لأن هذا الزمان لا يحتوي على أي شئ يرجح وجود على عدم وجود العالم[٦]. وبالتالي فالعالم يمكن أن يحتوي على أشياء كثيرة لها بداية، لكن العالم نفسه ليست له بداية.

وفيما يخص الشق الثاني من نقيض القضية القائل بلاتناهي العالم في المكان، يذهب كانط إلى أن العالم إذا كان متناهياً في المكان، فسوف يكون خارجه مكان خال ويكون لامحدوداً. لكن يستحيل أن يوجد العالم في مكان خال، لأن فكرة المكان الخالي مستحيلة. فالوجود في مكان يفترض أن يكون هذا المكان محتوياً على أشياء أخرى. لكن ليست هناك أشياء أخرى في المكان الخالي حتى تكون بين العالم وبينه

---

5) Ibid: A428/ B456.

٦) هنا تظهر فكرة المرجح التي ظهرت في "تهافت الفلاسفة" للغزالي" والتي أطلق عليها ابن رشد "المخصص". وسوف تتضح هذه الفكرة في سياق الحديث عن ابن رشد. الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق موريس بويج وتقديم ماجد فخري. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠. ص ٤٩.

علاقات مكانية. وفي غياب العلاقات المكانية بين العالم وأي شئ آخر في المكان الخالي، فإن هذا يعني أن العالم لن يكون في المكان أصلاً، لأن الوجود في الخلاء ليس وجوداً في المكان. ولا يبقى إذن سوى القول بأن العالم ليس محدوداً في المكان وبأنه لامتناه فيما يتعلق بالامتداد(٧).

وقد كان هدف كانط من تقديم إشكالية تناهي ولاتناهي العالم بهذا الشكل أن يوضح استحالة حلها، نظراً لوجاهة ومنطقية برهان كل قضية مما يؤدي إلى استحالة الفصل بينهما وضرورة التخلي عنهما معاً. لكن في مقابل كانط، سنعرف كيف استطاع ابن رشد حل هذه الإشكالية بنظريته في اللامتناهي، وكيف أن هذه النظرية قد تكرر ظهورها لدى سبينوزا.

٢) استخدام كانط لبراهين الخلف:

أراد كانط من وضعه لإشكالية التناهي واللاتناهي بهذا الشكل أن يوضح ما فيها من تناقض ويبرز الطابع النقائضي فيها Antinomial، مما يمهد السبيل نحو رفض النقائض كلها والتوقف عن الحكم فيها. والملاحظ أن البرهانين اللذين استخدمهما كانط في النقيضة الأولى هما من نوع برهان الخلف Reductio ad Absurdum.

يُعرِّف التهانوي برهان الخلف على أنه *"القياس الاستثنائي الذي يُقصد 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،*

7) Ibid: A429/ B457.

وكلما ثبت نقيضه لثبت محال" . وهو يسمى خلفاً بضم الخاء وسكون اللام أيضاً *"لأنه ينتج الباطل على تقدير عدم حقية المطلوب"* [٨].

لكن ليس برهان الخلف مطلق الصلاحية في إثبات المطلوب الذي هو نقيض المحال، إذ يمكن أن تكون القضية ونقيضها محالين وبالتالي يرتفعان معاً. وهذا هو ما حاول كانط القيام به في النقيضة الأولى، فهو يقدم برهان خلف على تناهي العالم بتقديم برهان على استحالة لاتناهيه، ويقدم برهان خلف على لاتناهي العالم يثبت استحالة تناهيه. وتقديم برهان خلف ليواجه برهان خلف كان بهدف رفع المسألة كلها. لكننا نجد لدى ابن رشد رداً على هذه الطريقة في رفع المسائل الجدلية، وهو رد كان قد وجهه للغزالي لكنه ينطبق على ما فعله كانط في النقائض. يقول ابن رشد: *"أما مقابلة الإشكالات بالإشكالات فليست تقتضي هدماً، وإنما تقتضي حيرة وشكوكاً عند من عارض إشكالاً بإشكال ولم يَبِن عنده أحد الإشكالين وبطلان الإشكال الذي يقابله. وأكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل [الغزالي] هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض. وتلك معاندة غير تامة"* [٩]. إن انطباق أقوال ابن رشد على كانط لا يقف عند الحدود اللفظية لهذا القول وحده، بل سوف ينسحب على مجمل نظرية ابن رشد في اللامتناهي التي سنرى كيف أنها تمثل رداً رشدياً على كانط.

إن وضع كانط لبرهان تناهي العالم في شكل برهان خلف يؤكد لدينا اعتماد هذا البرهان على التراث الناقد لنظرية قدم العالم منذ أفلاطون، مروراً بيحيى النحوي وعلم الكلام الإسلامي وانتهاءً بالغزالي. ذلك لأن براهين تناهي العالم، أو حدوثه، لم تظهر

---

٨) 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.

٩) 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 ١٩٤.

في تاريخ الفلسفة إلا على أنها ردود على قدم العالم وتفنيدات لبراهين القدم. إذ يبدو أن كانط لم يستطع تقديم برهان مستقيم على تناهي العالم بأدلة موجبة تثبت التناهي نفسه، وكل ما استطاعه هو تقديم أدلة سالبة على استحالة اللاتناهي. فبرهان القضية في النقيضة الأولى لا يثبت التناهي بل يثبت استحالة اللاتناهي. ويظهر هذا من نص برهان كانط، إذ يقول: *"إذا افترضنا أن العالم ليست له بداية في الزمان، إذن فعند كل لحظة معطاة يكون قد مر زمان أزلي* Eternity *قبلها، ومرت بذلك سلسلة لامتناهية من الأحوال المتتالية للأشياء. والآن فإن سلسلة لامتناهية تتأسس في حقيقة استحالة اكتمالها من خلال تركيب متتال* Successive Synthesis*. وينتج عن ذلك استحالة مرور سلسلة لامتناهية، وأن بداية للعالم هي شرط ضروري لوجود العالم"*[١٠]. يقصد كانط من هذا، القول بأننا إذا افترضنا أن العالم يتكون من سلسلة لامتناهية من الأحداث من جهة الماضي، فلا يمكننا تفسير وجود الأحداث الحالية، لأن وجود الحدث الحالي يعبر عن اكتمال سلسلة أحداث سابقة ووصولها إلى النهاية في هذا الحدث الحالي. لكن إذا افترضنا أن الأحداث السابقة بدون بداية فلا يمكننا تصور أنها وصلت إلى النهاية في الحدث الحالي. فكي نفسر وجود الحدث الحالي يجب التسليم بأن سلسلة الأحداث الماضية متناهية، أي لها بداية أولى مطلقة. ويعد يحيى النحوي هو أول من قدم هذه الحجة كما سوف نرى.

وفي الجزء الثاني من برهان القضية المتعلق بتناهي العالم في المكان، يثبت كانط التناهي في المكان لا بإثبات تناهي المكان نفسه ولا بإثبات تناهي العالم في المكان، بل ببرهان خلف يثبت استحالة لاتناهي العالم في المكان، وذلك بافتراض أنه لامتناه في المكان، وتوضيح ما ينتج عن هذا الافتراض من محال. إذ يذهب إلى أن العالم إذا كان لامتناهياً ولامحدوداً في المكان، وأنه كل معطى يحوي في داخله كل أجزائه اللامتناهية، فإن هذه الأجزاء يجب بالتالي أن تكون قابلة للتعداد في زمان

10) Ibid: A426/ B454.

لامتناه، بما أن لاتناهي المكان يعني احتواءه على لاتناهي من الأجزاء. لكن يشكك كانط في إمكانية تصور أجزاء لامتناهية للعالم، لأن هذا التصور يفترض إمكانية تعداد هذه الأجزاء واحدة تلو الأخرى بإضافة جزء إلى جزء آخر إلى ما لانهاية. لكن نظراً لاستحالة لاتناهي الزمان كما أثبت كانط في الجزء الأول من البرهان، فإن تعداداً للأجزاء اللامتناهية مستحيل، لأن هذا التعداد يفترض زماناً لامتناهياً يتم فيه التعداد. وبالتالي يرفض كانط لاتناهي العالم في المكان لاستحالة تصور لاتناهي أجزائه.

كما يظهر برهان الخلف في برهان كانط على لاتناهي العالم من حيث الزمان والمكان في نقيض القضية، بإثبات استحالة تناهي العالم. يفترض كانط أن العالم متناه في الزمان والمكان، ثم يبدأ في توضيح ما ينتج عن ذلك من محال. فإذا كان متناهياً في الزمان، فإن البداية الأولى له يكون قد سبقها زمان خال من الأحداث. والزمان الخالي من الأحداث مستحيل أن ينشأ عنه العالم، إذ ليس به ما يرجح وجود على عدم وجود العالم. وكذلك الحال بالنسبة للمكان. فإذا كان العالم محدوداً في المكان، فيجب أن يكون هناك مكان خال من العالم يقع خارجه، وهذا مستحيل أيضاً. ذلك لأن المكان الخالي لن يكون مكاناً لأي شئ، فالعالم لا يمكن أن تكون له علاقة مكانية مع اللامكان أو مع المكان الخالي[١١]. وإذا سلمنا بأن العالم محدود في المكان، فسوف يكون هذا المكان هو المكان الخالي الذي لا يمكن أن يحد أي شئ على الإطلاق. لا يبقى إذن سوى التسليم بأن العالم لامتناه في المكان.

وكان كانط يقصد من وضع براهين الخلف إزاء بعضها البعض توضيح ما كان يعنيه من الجدل الترانسندنتالي للعقل الخالص وتناقضه الذاتي. ذلك لأن النزاع بين هذه البراهين هو من نوع النزاع الجدلي الذي لا يمكن أن يُحل، حسب كانط الذي اتبع

---

١١) والملاحظ أن المكان الخالي هذا هو فكرة الخلاء التي رفضها أرسطو ومن بعده ابن رشد، وقبلها علم الكلام الإسلامي للدفاع عن حدوث العالم.

أرسطو في استحالة الفصل في المواضع الجدلية[١٢]. وعى الرغم من أن أرسطو قد ضرب مثالاً على قدم العالم وحدوثه كموضع جدلي تتناقض فيه البراهين وذلك في كتاب "الجدل"، إلا أنه كان يتبنى قدم العالم. وما كان يقصده أرسطو من أن مسألة القدم والحدوث هي مسألة جدلية، أن مصدر الجدل فيها أن من طرحها اعتقد أنها مسألة تخص الزمان وبالتالي فمحاولة حلها من جهة الزمان، أي من جهة إثبات قدم الزمان أو حدوثه، هو الذي يوقع المرء في البراهين المتناقضة، فكل من يحاول حل المسألة من جهة الزمان رأى أمامه برهانين متناقضين، أحدهما يثبت قدم الزمان والآخر يثبت حدوثه. لم يكن أرسطو قد شرح مقصوده هذا وبهذه الطريقة في كتاب الجدل، لكن ابن رشد هو الذي أوضح المسألة كلها، وأثبت أن مصدر الجدل، أي موضعه **Topic**، هو معالجة مسألة القدم والحدوث من جهة الزمان، وهي عنده لا تحل من جهة الزمان لأن هذه الجهة جدلية، وتحل من جهة الحركة وحدها. فمن يرد إثبات القدم أو الحدوث عليه إثبات قدم أو حدوث الحركة، لا الزمان. إن السبب الذي جعل كانط ينظر إلى مسألة تناهي ولاتناهي العالم على أنها مسألة جدلية هو أنه عالجها من جهة الزمان، وهي الجهة الجدلية التي رفض ابن رشد أن يعالج المسألة من خلالها. وسوف نتعرف عندما يأتي الحديث عن ابن رشد على كامل برهانه على لاتناهي العالم من براهين لاتناهي الحركة.

٣) إنكار كانط إمكان الفصل في النقائض:

نظر كانط إلى النقيضة الأولى على أنها بدون حل. وتمثلت نظريته في عدم إمكان الحل على أسس ثلاثة. الأساس الأول هو رفضه لأن يكون العالم كلاً معطى في حدس حسي. فالعالم لا يقدم نفسه للخبرة البشرية باعتباره كلاً. وما لا يقدم نفسه للفهم باعتباره كلاً فلا يمكن الحكم عليه في كليته. والأساس الثاني يتمثل في أن النظرة إلى

---

١٢) محمد فتحي عبد الله: الجدل بين أرسطو وكنط. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٥. ص ٣٠، ٢٣٦–٢٣٨.

العالم على أنه "في" الزمان والمكان، وأن الزمان والمكان يحويانه، لا يمكن معها الفصل في تناهيه أو لاتناهيه. والأساس الثالث يتمثل في نظرية كانط في الزمان والمكان باعتبارهما حدسان قبليان بشريان ينظمان الخبرة التجريبية بعالم الظاهرات وحسب وهما لا يصفان الشئ في ذاته، أي لا ينطبقان على موضوعات الميتافيزيقا مثل موضوع تناهي أو لاتناهي العالم.

الأساس الأول: إن ما يكمن خلف النقيضة الأولى هو مسلمة ضمنية تقول إن العالم هو كل معطى وكامل. ويفترض كانط وجود هذا العالم باعتباره كلاً كاملاً ثم يبحث فيما إذا كان متناهياً أو غير متناه في الزمان والمكان. ولأن كانط قد رفض أن يكون العالم كلاً معطى لحدس حسي تجريبي في "الإستطيقا الترانسندنتالية" و"التحليلات الترانسنتدتالية"، فقد كان يمهد لإنكار إمكان الفصل في النقيضة الأولى منذ البداية. فالطريقة التي رتب بها كانط النقيضة الأولى هي التي مكنته من رفض حلها[١٣].

الأساس الثاني: استند كانط في النقيضة الأولى على مسلمة ضمنية أخرى تقول إن العالم "في" الزمان والمكان، ثم بحث عما إذا كان هذا العالم الذي "في" الزمان والمكان متناهياً أو لا متناهياً. ثم ذهب إلى أن العالم إذا كان في الزمان والمكان فلا يمكن أن يكون متناهياً ولا يمكن أن يكون لامتناهياً. فإذا كان متناهياً في المكان والزمان فمن الممكن تصور مكان آخر أكبر منه وزمان آخر قبله. وإذا كان لامتناهياً

---

١٣) وهذا ما جعل بعض الشراح يذهب إلى أن كانط قد رتب الجزئين الأولين من "نقد العقل الخالص" وهما الإستطيقا والتحليلات وفي ذهنه النقائض الكوزمولوجية التي وضعها في جزء "الجدل الترانسندنتالي"، وكأنه كان يمهد السبيل أمام رفضه للفصل فيها، وأهم هؤلاء الشراح هو نورمان كمب سميث:

Kemp Smith, Norman, ***A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*** (London: Macmillan, 1918), pp. 431 ff.

وانظر أيضاً:

A.W. Moore: "A Note on Kant's First Antinomy', ***The Philosophical Quarterly,*** vol.42, no.169 (Oct. 1992), 480-485.

فلن يكون كلاً ولا موضوعاً للمعرفة، لأن كل "كل" هو بطبيعته محدود، وبذلك نصل إلى تناقض لفظي عندما نقول إن العالم في المكان والزمان لامتناه في حين أن المكان والزمان يحويانه، وكل ما يشمله شئ آخر هو محدود بالضرورة. لكن الحقيقة أن مسلمة كانط خاطئة من أساسها. فالافتراض أن العالم في المكان والزمان هو الذي يوقع المرء في التناقض الذي تعبر عنه النقيضة الأولى. فالحقيقة أن العالم نفسه ليس شيئاً آخر سوى المكان والزمان.

يعالج كانط الزمان والمكان إذن على أنهما حاويان للأحداث، والأحداث تحدث فيهما، وهما مستقلان عنها ووجودهما في ذاتيهما[١٤]. ثم يحل النقيضة كلها بذهابه إلى أن الزمان والمكان لا يمكن أن يكونا شيئين قائمين بذاتيهما حتى نبحث عن تناهيهما أو لاتناهيهما، بناء على أن الزمان والمكان غير معطيين هكذا للمعرفة البشرية بل هما مجرد شرط لإدراك الموضوعات التجريبية.

الأساس الثالث: وهو يتمثل في نظرية كانط في الزمان والمكان والتي تنظر إليهما على أنهما حدسان قبليان في ملكة الفهم الخالص، بهما يدرك الفهم البشري العلاقات الزمانية والمكانية وينظم الخبرة التجريبية ويكوِّن معرفة بشأن عالم الظاهر. الزمان والمكان عند كانط إذن هما شرطان ذاتيان بشريان للمعرفة، ولا يمكن أخذهما على أنهما موضوعان مستقلان يتم البحث في طبيعتيهما.

---

١٤) وهذا ما أكد عليه كريج بقوله: ***"...لا يعالج كانط بداية للزمان نفسه بل بداية للعالم في الزمان. وهنا يدرك كانط الزمان في معنى نيوتوني مطلق باعتباره متصلاً توجد فيه الأحداث، وهو يوجد في ذاته مستقلاً عن الأحداث. وهذا يتضح أكثر في نقيض القضية، حيث يتحدث عن الزمان باعتباره موجوداً قبل وجود العالم".***

William Lane Craig: "Kant's First Antinomy and the Beggening of the Universe", ***Zeitschrift fur Philosophische Forschung***. Bd.33, H.4 (Oct.-Dec. 1979), pp. 553-567 (P. 554).

وقد توصل كانط إلى هذه النظرية في الزمان والمكان كاعتقاد منه أنه يواجه بها نظريتي لايبنتز وسبينوزا. نظر لايبنتز إلى الزمان والمكان على أنهما يعبران عن العلاقة بين الأشياء المتناهية في العالم، ولأنهما علاقة بين المتناهيات فقد حكم لايبنتز عليهما بالتناهي أيضاً. أما سبينوزا فقد نظر إليه كانط على أنه يقول بلاتناهي الزمان والمكان، لأن سبينوزا حسب كانط قد أخذهما على أنهما يعبران عن الأشياء في ذاتها وعن الجوهر. ولما كان الجوهر عند سبينوزا لامتناهياً، فإن صفاته هي الأخرى لامتناهية مثله. والزمان والمكان من الصفات اللامتناهية للجوهر حسب فهم كانط لسبينوزا[١٥]. وفي مقابل لايبنتز الذي يقول بتناهي الزمان والمكان وسبينوزا الذي يقول بلاتناهيهما[١٦]، ذهب كانط إلى أن السبب في تعارضهما هو أنهما أخذا الزمان والمكان على أنهما صفتان للأشياء ذاتها؛ أخذهما لايبنتز على أنهما يصفان العلاقة بين الأشياء المتناهية، وأخذهما سبينوزا على أنهما يصفات المجموع الكلي اللامتناهي لكل الأشياء. والحل الذي قدمه كانط هو رفضه لأن يأخذ المكان والزمان على أنهما صفتان للأشياء ذاتها، سواء للعلاقات الداخلية بينها أو لمجموعها. ونظر إليهما على أنهما مجرد طريقة الفهم البشري في إدراك الأشياء وفي تنظيم عالم الظاهرات[١٧]. وبالتالي فلا يمكن أن نحكم عليهما بالتناهي أو اللاتناهي.

٤) ملاحظات نهائية على النقيضة الكوزمولوجية الأولى:

نظراً لأهمية براهين كانط على تناهي العالم ولاتناهيه في المقارنات التالية التي سوف نعقدها بينه وبين ابن رشد وسبينوزا، فمن الواجب علينا الآن أن نركز الحديث

15) Kant, ***Critique of Practical Reason***. Translated and edited by Mary Gregor, Introduction by Andrews Reath. (Cambridge University Press, Cambridge, 1997), pp.84-85.

16) Futch, Michael J., ***Leibniz's Metaphysics of Time and Space*** (Springer, 2008), pp. 105ff, 171ff.

17) Kant, ***Critique of Pure Reason***, B457, note (a).

على الثغرات التي تكمن في هذه البراهين، لأنها هي التي تفتح أمامنا أبواب المقارنة بعد ذلك.

١. اعتقد كانط أن إشكالية تناهي ولاتناهي العالم تخص الزمان والمكان. وهذا هو السبب في أنه يعالج في النقيضة الأولى تناهي ولاتناهي العالم في الزمان والمكان. لكنه لم ينتبه إلى أن الإشكالية قد تم حلها في تاريخ الفلسفة السابق عليه من جهة الحركة لا من جهة الزمان والمكان، وهي الجهة التي ظهرت بوضوح في نظرية ابن رشد في قدم العالم ذات الأسس الأرسطية.

٢. وضع كانط القضية ونقيضها في صورة القسمة الحاصرة، فقد اعتقد أن العالم إما أن يكون متناهياً أو غير متناه، وكأنه يقيم قياساً شرطياً منفصلاً لكل من القضية ونقيضها. فهو في القضية يقول إن العالم إما متناه أو غير متناه، ويثبت استحالة اللاتناهي وبالتالي يثبت وجود التناهي. وفي نقيض القضية يضمر نفس القياس الشرطي المنفصل، لكنه يثبت استحالة التناهي، وبالتالي وجوب اللاتناهي. وكان يهدف من ذلك، القول إن كل قياس منهما غير منتج لأن القياس الآخر يثبت عكس ما يثبته. وقد قام كانط بكل هذا وفي ذهنه أن قسمته لتناهي العالم في الزمان والمكان وللاتناهيه في الزمان والمكان هي قسمة حاصرة، وهي ليست بحاصرة. ذلك لأن العالم يمكن أن يكون لامتناهياً في الزمان ومتناهياً في المكان. وهذه هي نظرية ابن رشد التي سوف تتضح لنا تباعاً.

٣. إن وضع كانط لتناهي العالم باعتباره القضية، وللاتناهي العالم باعتباره "نقيض" القضية، يوحي بأن لتناهي العالم الأولوية، وبأن لاتناهي العالم هو القضية المعاكسة أو المضادة. وهذا غير صحيح تاريخياً. لأن قضية لاتناهي العالم كانت هي الأسبق في الظهور على يد الطبيعيين الأوائل وبارمنيدس، ثم أرسطو وشراحه اليونان. وما كانت قضية تناهي العالم أو حدوثه سوى اعتراض لاحق على أرسطو على يد يحيى النحوي، الذي لم يضع نظرية كاملة في حدوث العالم بل وضع اعتراضات على القدم، وضعها في كتابين: "ضد برقلس في قدم العالم" و"ضد أرسطو في قدم العالم"، انتقلت

إلى علم الكلام الإسلامي واليهودي واللاهوت المسيحي في العصور الوسطى. وبذلك تكون قضية تناهي العالم هي القضية النقيضة، وليست قضية لاتناهيه.

٤. البرهان في كل قضية يناقش الزمان الماضي فقط ويهمل الزمان المستقبل. فبرهان القضية يثبت تناهي العالم باستحالة لاتناهي الزمان الماضي. وبرهان نقيض القضية يثبت لاتناهي العالم باستحالة تناهي الزمان الماضي أيضاً. الزمان الماضي وحده إذن هو هدف كانط في النقيضة الأولى كلها بقضيتيها([١٨]). وهذا ليس برهاناً مستقيماً لا على التناهي ولا على اللاتناهي. فعلاوة على أن براهين كانط كلها براهين خلف، فهو لم يثبت تناهي العالم إلا من جهة الزمان الماضي، ولم يثبت لاتناهيه إلا من جهة الزمان الماضي أيضاً. لو أراد كانط برهاناً مستقيماً كاملاً على تناهي العالم أو لاتناهيه لكان قد قدم برهاناً على تناهيه من الطرفين، الماضي والمستقبل، وبرهاناً على لاتناهيه من الطرفين أيضاً. فهكذا يكون البرهان الكامل. والبرهان الكامل على قدم العالم من الطرفين هو الذي قدمه ابن رشد كما سنرى. لكن تناول التناهي واللاتناهي من طرف واحد فقط وهو الزمان الماضي يوحي بأن كانط يقبل أن يكون العالم متناهياً من الماضي ولامتناهياً من المستقبل، مما يجعله يرتد إلى مواقف أفلاطون ومتكلمي الإسلام والغزالي. وقد أثبت ابن رشد أن إثبات اللاتناهي من طرف واحد هو الزمان الماضي وحده يعد تناقضاً وبرهاناً غير مستقيم.

ثانياً – التاريخ السابق لبراهين كانط في النقيضة الأولى

لم تكن البراهين التي قدمها كانط لتناهي ولاتناهي العالم في النقيضة الأولى من إبداعه الخاص ولا من وضعه الشخصي، بل إن كانط كان مجرد مكرر ومردد لما كان

---

١٨) وهذا ما أشار إليه كريج: Craig: "Kant's First Antinomy and the Beggening of the Universe", P. 559. وبرتراند راسل: Russell, ***Our Knowledge of the External World*** (London: George Allen & Unwin, 1914), 161-162. وزفارت: P.J. Zwart: ***About Time*** (Amsterdam & Oxford: North Holland Publishing Co., 1976), P.238.

منتشراً قبله من براهين على قدم العالم وعلى حدوثه. حتى أن عباراته تكاد تكون تكراراً حرفياً لعبارات مثيلة في تاريخ النزاع بين القدم والحدوث. ولأن اعتراضات كانط على قدم العالم وعلى حدوثه أيضاً كانت معروفة منذ أرسطو ومروراً ببروقلس (٤١٢-٤٨٥) ويحيى النحوي (٤٩٠-٥٧٠) وعلماء الكلام وحتى الغزالي، ولأن ابن رشد قد وجه انتقادات عديدة لكل تلك الأنواع من الاعتراضات على الحدوث وكذلك على النظريات السابقة عليه في قدم العالم وذلك كي يؤسس برهاناً جديداً يتلافى عيوب البراهين السابقة، فإن هذا هو ما يجعل لفلسفة ابن رشد دلالة قوية بالنسبة للمقارنة مع كانط. إذ سنجد لابن رشد رداً على كل اعتراضات كانط على القدم والحدوث، وحلولاً للنقيضة الكوزمولوجية الأولى التي تصور كانط أنها بدون حل.

الحقيقة أن برهان نقيض القضية والذي يثبت لاتناهي الزمان بإثبات استحالة تناهي الزمان، والذي يذهب إلى أن العالم إذا كان متناهياً في الزمان فيجب أن يسبقه زمان، مما يعني قدم الزمان نفسه، قد ظهر في كتاب "السماع الطبيعي" لأرسطو. لكن ما لم ينتبه إليه الكثير من المفكرين وانتبه إليه ابن رشد، أن هذا البرهان هو في حقيقته حجة جدلية أراد منها أرسطو أن تكون هكذا جدلية، لا برهانية. والدليل البرهاني على قدم العالم ليس هو دليل قدم الزمان بل دليل قدم الحركة الذي أبرزه ابن رشد.

سنعرض فيما يلي حجج يحيى النحوي في إبطال قدم العالم والتي ظهرت بحذافيرها في برهان القضية في النقيضة الأولى عند كانط. ثم سنتتبع انتقال هذه الحجج من النحوي إلى علم الكلام الإسلامي والذي انتقل منه إلى الغزالي، وذلك كتمهيد تاريخي لابن رشد الذي قدم رداً مفصلة على هذه الحجج. وردود ابن رشد هذه هي ردود غير مباشرة على كانط.

١. يحيى النحوي وحججه في إبطال قدم العالم:

سنلاحظ فيما يلي كيف أن برهان كانط في قضية النقيضة الأولى يرجع إلى يحيى النحوي حصراً.

ويحيى النحوي (٤٩٠ – ٥٧٠) هو 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 (٤٤٠–٥٢٠) تلميذ برقلس[١٩].

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[٢٠]. 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.

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"[٢١]. ويذكر عبد الرحمن بدوي أن الغزالي قد نقل في كتابه "تهافت الفلاسفة" خلاصة ما قاله النحوي في رده على قدم

---

19) 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)

٢٠) د.محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور. دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، بدون تاريخ، ص ٦٣.

٢١) 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

العالم ولا يكاد يضيف شيئاً جوهرياً، والاختلاف بينهما في العبارات والاصطلاحات وطريقة صياغة الحجج[٢٢].

رصد اثنان من الباحثين تأثيره على 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 الفلاسفة" للغزالي، و"نهاية الإقدام في علم الكلام" للشهرستاني[٢٣].

والباحث الثاني هو هاري ولفسون في كتابه "فلسفة المتكلمين"[٢٤]، 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[٢٥]. أما كتابه الآخر وهو "ضد أرسطو في

---

٢٢) 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.

23) 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.

٢٤) هاري أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين. ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني. المجلد الثاني. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٥، ص ٥١٢ وما بعدها.

25) 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).

قدم العالم"، فلم تصلنا ترجمته العربية القديمة. لكنها كانت تحدث تأثيراً قوياً في الفكر الإسلامي، الكلامي منه والفلسفي. لكن شذرات من هذا الكتاب وردت في شروح سمبليشيوس (٤٩٠–٥٦٠) على كتابي "السماع الطبيعي" و"السماء والعالم" لأرسطو، إذ كان سمبليشيوس يذكر فقرات من كتاب النحوي في الرد على أرسطو في قدم العالم ثم يرد عليها. وقد تم جمع هذه الشذرات من شروح سمبليشيوس ومن بعض مؤلفات الفارابي ونشرها في ترجمة إنجليزية[٢٦]. وهي التي اعتمدنا عليها في معرفة نص كلام النحوي.

تتنوع حجج يحيى النحوي في إبطال قدم العالم للغاية، وهي تتوزع على كتابين: "رد يحيى النحوي على برقلس في قدم العالم" المكتوب سنة ٥٢٩[٢٧]، و"ضد أرسطو في قدم العالم" **de Aeternitate Mundi Contra Aristotelem**، والمكتوب بين ٥٣٠ و٥٣٤ م. وما يهمنا في هذه الحجج، نوع واحد فقط منها وهو الذي يبطل لاتناهي العالم من جهة الزمان الماضي، لأنها هي التي تظهر في برهان القضية في النقيضة الأولى عند كانط، ولأن التناقض الأساسي في النقيضة الأولى يدور حول اللاتناهي الزماني من جهة الماضي.

وضع يحيى النحوي ثلاثة أدلة يبطل بها لاتناهي الزمان الماضي. صحيح أن هذه الأدلة تدور حول الحركة ويظهر منها أنها تبطل قدم الحركة، إلا أن عنصر الزمان داخل فيها بقوة كما سنرى.

الدليل الأول: إذا كان العالم قديماً فإن تكوّن أي شئ في عالم ما دون فلك القمر سوف تسبقه سلسلة لامتناهية من الأشياء المخلوقة. لكن لا يمكن عبور اللامتناهي **an infinite cannot be traversed**. وبالتالي فإذا كان العالم قديماً فلا

---

26) John Philoponus, ***Against Aristotle on the Eternity of the World***. Translated by Christian Wildberg (London: Gerald Duckworht &co., 1987).

٢٧) عبد الرحمن بدوي: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ص ٣٦.

يمكن لأي شئ أن يوجد[٢٨]. ويكاد هذا الدليل يتطابق مع قول كانط في برهان القضية في النقيضة الأولى: *"إذا افترضنا أن العالم ليست له بداية في الزمان، إذن فعند كل لحظة معطاة يكون قد مر زمان أزلي Eternity قبلها، ومرت بذلك سلسلة لامتناهية من الأحوال المتتالية للأشياء. والآن فإن سلسلة لامتناهية تتأسس في حقيقة استحالة اكتمالها من خلال تركيب متتال Successive Synthesis. وينتج عن ذلك استحالة مرور سلسلة لامتناهية، وأن بداية للعالم هي شرط ضروري لوجود العالم" [٢٩]*. وقد أشار فان دن برج مترجم كتاب ابن رشد "تهافت التهافت" إلى الإنجليزية إلى أن يحيى النحوي هو مصدر برهان كانط في قضية النقيضة الأولى، وذلك في تعليقه على ذكر الغزالي لنفس هذه الحجة في "تهافت الفلاسفة". وقد ذكر أيضاً أن الحجة كانت منتشرة في علم الكلام الإسلامي قبل الغزالي[٣٠]. وعلى الرغم من وعي فان دن برج بذلك، إلا أنه لم يعترف أبداً أن رد ابن رشد على هذه الحجة التي ترجع في أصلها إلى يحيى النحوي والتي كررها كانط هو في الوقت نفسه رد على كانط أيضاً. سوف تتكرر هذه الحجة كثيراً على يد علماء الكلام كما سنرى، ورد عليها ابن رشد في "تهافت التهافت".

الدليل الثاني: يتضمن القول بقدم العالم ضرورة القبول بأعداد لامتناهية من الحركات الماضية تزداد باستمرار. بمعنى أن الحركات اللامتناهية سوف تزداد دوماً مع مرور الزمان. لكن اللامتناهي لا يمكن الزيادة عليه. وبالتالي فيجب أن تكون الحركة

28) Philoponus, ***Against Aristotle on the Eternity of the World,*** pp. 143-144. Cf. Herbert Davidson: "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", op.cit, P. 363.

29) Kant, ***Critique of Pure Reason***, A426/ B454.

30) Averroes, ***Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence).*** Translated from the Arabic with introduction and notes by Simon Van Den Bergh. 2 volumes (EJW Gibb Memorial Trust/ Cambridge University Press, 1987), vol. 1, pp. xix-xx, vol. 2, P. 8.

محدثة[٣١]. يقول النحوي: *"إذا كانت الحركات التي ستوجد سوف تزيد من أعداد الحركات التي وُجدت عندما تضاف إليها، وبما أنه من المستحيل زيادة اللامتناهي، إذن فالحركات التي وجدت من قبل لن تكون لامتناهية في العدد"* [٣٢].

الدليل الثالث: أعداد دورات الأفلاك مختلفة في السرعة وفي العدد، إذ يقطع كوكب ما دورات أكثر من الدورات التي يقطعها كوكب آخر في نفس الفترة الزمنية. وإذا كانت الحركة لامتناهية، فإن هذا يعني أن حركات لامتناهية سوف تكون أكثر من حركات لامتناهية أخرى. لكن لا يمكن للامتناهي أن يكون أكثر أو أقل من لامتناه آخر. وبالتالي فلا يمكن أن تكون الحركة لامتناهية من جهة الزمان الماضي[٣٣]. ظهرت هذه الحجة في "تهافت الفلاسفة" للغزالي[٣٤]، ورد عليها ابن رشد أيضاً. مما يعني أن كل حجج النحوي في نفي لاتناهي العالم في الزمان قد رد عليها ابن رشد، مما يشكل لدينا رداً غير مباشر وحلاً رشدياً للنقيضة الكوزمولوجية الأولى عند كانط.

وقبل أن نتناول نظرية ابن رشد في اللامتناهي والتي تولدت في خضم ردوده على الغزالي الذي كرر حجج النحوي بحذافيرها، يجب علينا تتبع انتقال هذه الحجج إلى الكندي وعلم الكلام الإسلامي.

٢. انتقال حجج النحوي إلى الكندي وعلم الكلام الإسلامي:

ظهر دليل يحيى النحوي على استحالة لاتناهي الزمان الماضي في رسالة الكندي (١٨٥-٢٥٦ هـ/ ٨٠٥-٨٧٣م) إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى. تحتوي هذه الرسالة الكثير من الأدلة على حدوث العالم، منها ما ينتمي إلى دليل حدوث الأجسام

31) John Philoponus, ***Against Aristotle on the Eternity of the World,*** op.cit. P.144-145.

32) Ibid: pp. 145-146.

33) Ibid: Loc.cit.

٣٤) الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق موريس بويج وتقديم ماجد فخري. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠. ص ٥٣-٥٤.

الكلامي[٣٥]، ومنها ما يرجع إلى حجج النحوي. كان الكندي يتبنى نظرية حدوث العالم، ولذلك حاول تأييدها بكل الحجج التي كان في مقدوره أن يقدمها. ومن هذه الحجج، حجة في تناهي الزمان. يقول الكندي: *"... لا يمكن أن يكون زمان لانهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتيه، فنقول؛ إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً إلى أن ننتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله، أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة. فإن أمكن ذلك فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً بلانهاية. فإذن لا يُنتهى إلى زمن مفروض أبداً... وما لانهاية له لاتُقطع مسافته، ولا يؤتى على آخرها"* [٣٦]. وبما أن لاتناهي العالم في الماضي مستحيل، فلا يبقى سوى أنه متناه[٣٧].

ويظهر بعد هذا الدليل مباشرة، دليل آخر على تناهي الزمان الماضي يرجع إلى دليل يحيى النحوي الثالث القائم على القول بأن اللامتناهي لايمكن الزيادة عليه. إذ يذهب الكندي إلى أن الأزمنة الجزئية متناهية، وعند إضافة بعضها إلى بعض فإن الناتج يكون هو الآخر متناهياً. وهذا الدليل قائم على مبدأ أن اللامتناهي لا يمكن الوصول إليه

---

٣٥) وهو الدليل القائل إن العالم مكون من أجسام، والأجسام حادثة، إذن العالم حادث. وقد سبق ظهوره لدى الأشعري والباقلاني والجويني.

٣٦) الكندي: "كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى"، في: رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبوريدة. دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٥٠. ص ٥٦.

٣٧) وقد صاغ الكندي نفس هذا الدليل بعبارة مختلفة في "رسالة في ماهية ما لا يمكن أن يكون نهاية له، وما الذي يقال له لانهاية"، إذ يقول: *"وليس يمكن أن يكون زمان لانهاية له في البدء، لأنه إن كان زمان لانهاية له في البدء، لم يتناه إلى زمان مفروض بتة..."*، المرجع السابق، ص ١٥٢. وقد كانت هذه الرسالة محل الدراسة التالية:

F.A. Shamsi: "Al-Kindi's Epistle: On What Cannot be Infinite And Of What Infinity May Be Attributed'. ***Islamic Studies***, vol. 14, no. 2 (Summer 1975), pp. 123-144. حيث يلاحظ المؤلف تطابق هذا الدليل مع برهان القضية لدى كانط، ص ١٢٩

بإضافة المتناهيات إلى بعضها. ولما كان الزمان الماضي متناهياً كما أثبت الكندي في الدليل السابق، فإن كل زيادة للزمان في المستقبل هي بالضرورة زيادة محدودة ومتناهية[٣٨]. ويظهر من ذلك أن الكندي يدافع عن تناهي الزمان من الطرفين معاً، وهو الذي لا يتضح في برهان كانط على القضية، والذي أثبت تناهي الزمان من جهة الماضي وحده.

أما المتكلم المعتزلي ابراهيم بن سيار النظام (١٨٥-٢٢١ هـ/ ٧٧٧-٨٣٦م)، فقد ظهر لديه نفس دليل النحوي، لكن بصياغته الخاصة بالطبع. إذ قال: *"فما لا يتناهى في الذرع والمساحة لا يجوز أن يفرغ من قطعه، والفراغ منه دليل على تناهيه"* [٣٩]. وفي موضع آخر يقول رداً على الدهرية الذين تبنوا قدم العالم: *"ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهياً أو غير متناهٍ. فإن كان متناهياً فله أول، وهذا هدم قولكم. وإن كانت غير متناهية فليس له أول. وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه، وفي الفراغ مما مضى دليل على نهايته"* [٤٠]. يقصد النظام بذلك أنه لتفسير ظهور الأجسام الحاضرة بالفعل يجب التسليم بأن تكونها قد كانت له بداية، ولو كان الأمر يمر إلى ما لانهاية في الماضي، فيستحيل تفسير ظهور الأجسام الحالية. والحقيقة أن هذا الدليل يتضمن دليل حدوث الأجسام الكلامي ويدخله النظام في صميم دليله على تناهي الزمان الماضي.

وأما المطهر بن طاهر المقدسي (توفى ٣٥٥ هـ/ ٩٦٦م) والذي يقال عنه إنه أحد مؤلفي "رسائل إخوان الصفا" فقد كتب في كتابه "كتاب البدء والتاريخ" يقول في نفي قدم العالم: *"والدليل على أن العالم حادث غير قديم كما يزعمون وأنه لا أول له ولا*

---

٣٨) المرجع السابق: ص ٥٧.

٣٩) (الخياط) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي: كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد. مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نيبرج. الدار العربية للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٢٥/ أوراق شرقية، بيروت. الطبعة الثانية ١٩٩٣. ص ٣٣.

٤٠) المرجع السابق: ص ٣٤.

حركة إلا وقبلها حادثة، لو كان كذلك لما جاز وجود ما هو حاضر في الحال من حركة أو ليل أو نهار أو شخص ما؛ لأن ما لانهاية له في وجوده وعدمه فمحال أن يوصف بأنه قد تناهى وانقضى حدوثه وفُرغ منه"[٤١]. والحقيقة أن تطابق هذا الدليل مع دليل النحوي يشهد بمدى تأثير النحوي على الفكر الإسلامي. وهذا ما أدى بابن رشد إلى الإعلان أن النحوي هو الأصل الأول لكل حجج المتكلمين على حدوث العالم كما سنرى.

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي (٣٥٩-٤١٥ هـ/ ٩٦٩-١٠٢٥): *"والطريقة التي نعلم بها تناهي الأشياء أن نعلم جواز دخول الزيادة والنقصان فيها. ولوكان بلا نهاية لاستحال ذلك؛ لأن فائدة أن لايتناهى هي ما ذكرناه، وإلا لم ينفصل المتناهي مما لا يتناهى"*[٤٢]. ويقصد من الجملة الأخيرة، أن المتناهي حاضر وموجود الآن وهو محل مشاهدة، ولو كان الزمان لامتناهياً، فلا يمكن أن ينفصل عنه أي شئ متناه ليوجد في اللحظة الحاضرة. فإذا كان اللامتناهي حقيقياً وموجوداً بالفعل لما استطاع المتناهي أن ينفصل عنه ويوجد باعتباره متناهياً الآن. وهكذا نرى أنه هو نفسه دليل يحيى النحوي، لكن بصياغات مختلفة وبتطويرات وزيادات تنضم كلها تحت الدليل الأصلي.

وأما ابن حزم الظاهري الأندلسي (٣٨٤-٤٥٦ هـ / ٩٩٤-١٠٦٤)، فقد ظهر عنده نفس الدليل وبصياغته الخاصة أيضاً في كتابه الشهير "الفصل في الملل والأهواء والنحل". يقول ابن حزم: *"وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي، وفناء كل وقت بعد وجوده، واستئناف آخر يأتي بعده. إذ كل زمان نهايته الآن، وهو حد*

---

٤١) المطهر بن طاهر المقدسي: كتاب البدء والتاريخ. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون تاريخ. الجزء الأول، ص ١٢١.

٤٢) القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد المعتزلي: المجموع في المحيط بالتكليف. عنى بتصحيحه ونشره الأب يوسف اليسوعي. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ. ص ٦١.

الزمانين، فهو نهاية الماضي، وما بعده ابتداء للمستقبل... وكل جملة من جمل الزمان فهي مركبة من أزمنة متناهية، ذات أوائل كما قدمنا" [٤٣]. ويتضح من هذا النص أن ابن حزم يؤكد فيه على أن اللحظة الحاضرة، أي "الآن" تقطع الزمان وتقسمه إلى ماض ومستقبل. ويستند هذا القول على مبدأ فلسفي يقول إن اللامتناهي لا يمكن قطعه، ولأن "الآن" هو قطع للزمان، فالزمان لا يمكن أن يكون لامتناهياً. واستحالة قطع اللامتناهي كانت هي الفكرة المتضمنة في حجج النحوي لكنه لم يعبر عنها بوضوح. ويبدو أنه مع انتشار حجج النحوي وكثرة تكرارها بين متكلمي الإسلام زاد الوعي بأسسها الفلسفية. وهو الوعي الذي سيمكن ابن رشد بعد ذلك من نقد كل تلك الأدلة كما سنرى.

لاحظنا حتى الآن أن دليل النحوي على استحالة لاتناهي الزمان قد انتشر لدى كل طوائف الفكر الإسلامي: فقد ظهر لدى الفلاسفة (الكندي) وعلماء الكلام المعتزلة (النظام)، وإخوان الصفا (المطهر المقدسي) وأهل السنة من أصحاب المذهب الظاهري (ابن حزم)، والآن نراه عند الأشاعرة. يقول أبو المعالي الجويني (٤١٩–٤٧٨ هـ) رداً على القول بلاتناهي الزمان الماضي: *"إذا فرضنا الكلام في وقتنا هذا، فقد انقضى قبله ما لا نهاية له"*،ولا يمكن لما لانهاية له أن ينقضي. وكان أبو المعالي مدركاً أن هذه الفرضية الخاصة بلاتناهي الزمان الماضي هي من عمل الوهم، أي أنها مجرد افتراض ذهني لا يمكن أن يكون متحققاً بالفعل: *" ... لا يسوغ تقديم الوهم على ذلك الوقت"* . ويوضح الجويني أن القول بلاتناهي الزمان يعني أن الزمان الماضي قد انقضى، وما انقضى لا يمكن أن يكون لامتناهياً، لأن اللامتناهي لا ينقضي: *"وإن زعم الخصم أن لا ننتهي في الحكم بانقضاء الحوادث إلى أول لا يتعدى ولا يتجاوز، وأن حكم الانقضاء تحقق أزلاً من غير أول، فإن قال ذلك اتضح تناقض قوله: فإن الذي يتحقق من غير أولية لا يُتصور أن يقع قبله شئ حتى يكون مسبوقاً به ويكون المتقدم عليه سابقاً*

---

٤٣) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق د. محمد ابراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة. دار الجيل، بيروت. الطبعة الثانية ١٩٩٦. ص ٥٧.

له"[٤٤]. ويقصد الجويني إبراز كل التناقضات والمحالات الناتجة عن القول بلاتناهي الزمان الماضي. ويتضح أثر يحيى النحوي هنا في أن كل الذين ظهر لديهم هذا الدليل سواء الفلاسفة أو المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والظاهرية وإخوان الصفا، قد أسهبوا في تفصيل المحالات الناتجة عن لاتناهي الزمان الماضي وحده وتركوا الزمان المستقبل، لأن مقصودهم الأصلي كان مواجهة قدم العالم لا أبديته في المستقبل، وهو نفس مقصود يحيى النحوي.

ثالثاً – نقد ابن رشد لاستحالة البرهنة على اللاتناهي

في هذا الجزء نأتي على نقد ابن رشد لكل المحاولات السابقة عليه في الاعتراض على إمكان وجود اللامتناهي وإمكان البرهنة عليه، وهي كما رأينا نظريات كلامية ترجع إلى يحيى النحوي. فنحن لا نستطيع استيعاب نظرية ابن رشد في اللامتناهي وتقديرها التقدير الصحيح دون أن نعرف تولدها من سياق ردود ابن رشد على حجج متكلمي الإسلام في نفي اللاتناهي، والتي كان يعلم جيداً أن يحيى النحوي هو مصدرها الأول. ولأن نظرية ابن رشد في اللامتناهي مختلطة بردوده على النحوي والمتكلمين ومنهم الغزالي بالطبع، فسوف نتبع نفس طريقة ظهور هذه النظرية لنتعرف على كيفية نشوئها من جدل ابن رشد مع المتكلمين. وبعد أن نفرغ من ذلك نكون في وضع يسمح لنا بعرض كامل نظرية ابن رشد في اللامتناهي في الجزء التالي.

١. أثر يحيى النحوي في شروح ابن رشد على أرسطو:

رأينا كيف أن يحيى النحوي كان هو الأصل الأول لكل أدلة حدوث العالم لدى مفكري الإسلام، فلاسفة ومعتزلة وأشاعرة. وكان ابن رشد على وعي تام بذلك، كما

---

٤٤) إمام الحرمين الجويني: الشامل في أصول الدين. حققه وقدم له علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار. منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٦٩، ص ٢١٧–٢١٨، ٢١٩. نقلاً عن عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين. دار العلم اللملايين، بيروت ٢٠٠٨، ص ٧١٤–٧١٥

يظهر في "جوامع السماع الطبيعي" و"تفسير ما بعد الطبيعة". وبالتالي شكل النحوي التحدي الأكبر لابن رشد، إذ الأخير تمسك بقدم العالم. ويتمثل هذا التحدي في أن النحوي كان يستخدم أرسطو لمواجهة أرسطو؛ فعن طريق الاستعانة بالمبادئ الأرسطية حاول النحوي إثبات حدوث العالم. ذلك لأن المبدأ القائل إن كل جسم متناه قوته متناهية مبدأ أرسطي، استغله النحوي في القول بأن السماء ولكونها جسماً فقوتها متناهية وبالتالي تكون هي ذاتها متناهية[٤٥]. وكذلك المبدأ الأرسطي القائل إن اللامتناهي لا يمكن أن يوجد إلا بالقوة وليس له وجود بالفعل، استغله النحوي للقول بأن الزمان لا يمكن أن يكون قديماً من جهة الماضي لأن ما مضى فقد انقضى وليس به أي قوة بل هو تحقق بالفعل وانتهى. وكذلك الحال مع المبدأ الأرسطي القائل إن اللامتناهي لا يمكن فيه الزيادة والنقصان، وأنه ليس هناك لامتناه أكبر أو أصغر، أكثر أو أقل، من لامتناه آخر، فقد استغله النحوي في إنكار الحركة الأزلية للأفلاك، وقد ظهر ذلك في "تهافت الفلاسفة" للغزالي.

لقد استخرج النحوي كل أدلته في إبطال قدم العالم من المبادئ الأرسطية، مستخدماً أرسطو لمواجهة أرسطو وبنفس أسلحته. وقد ظهرت هذه الأدلة في شروح النحوي على مؤلفات أرسطو. صحيح أن النحوي قد أفرد كتاباً للرد على أرسطو في قدم العالم، إلا أن هذا الكتاب هو مجرد تجميع للانتقادات التي وجهها النحوي لأرسطو أثناء شرحه لمؤلفاته[٤٦]. ولذلك أدرك ابن رشد أن أفضل وسيلة لنقض حجج النحوي هي إعادة شرح مؤلفات أرسطو، وذلك على سبيل مواجهة الشرح المغلوط للنحوي بشرح آخر أكثر دقة وإخلاصاً للمبادئ الأرسطية، وأكثر إيضاحاً لنظرية قدم العالم. وقد استخدم ابن رشد في ذلك استراتيجية معاكسة لاستراتيجية النحوي. ففي

---

٤٥) رد ابن رشد على هذا الاعتراض في رسالته "في جوهر الأجرام السماوية". نقله إلى العربية عماد نبيل. دار الفارابي، بيروت ٢٠١١. ص ٢٤٦.

46) Richard Sorabji, ***Time, Creation, and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*** (London: Duckworth,1983), pp. 198-199.

حين استخدم النحوي مبادئ أرسطو لمواجهته، استخدم ابن رشد نفس هذه المبادئ لتوضيح أنها لا يمكن أن تستخدم ضد أرسطو، أي هدف نزع سلاح هذه المبادئ التي تحولت لدى الخصم إلى سلاح لمواجهة أرسطو.

وهذا هو السبب في أن نظرية قدم العالم هي النظرية المسيطرة على شروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو، وأهمها ثلاثة: "السماع الطبيعي"، و"السماء والعالم"، و"ما بعد الطبيعة". فنحن نرى أنه بسبب نية ابن رشد المسبقة للدفاع عن قدم العالم عند أرسطو، فقد كانت هذه النظرية هي محل اهتمام وتركيز ابن رشد في شروحه. ولأن اعتراضات النحوي على قدم العالم عند أرسطو متضمنة في شروحه على مؤلفات أرسطو، فقد رأى ابن رشد اتباع نفس الطريقة وتصحيح سوء الفهم الذي وقع فيه النحوي عن طريق شروح جديدة لأرسطو[٤٧]. والملاحظ في هذا الشأن أن الباعث

---

٤٧) قدم الباحث ستيفن هارفي دراسة حديثة عن "أثر شرح يحيى النحوي على السماع الطبيعي في شروح ابن رشد الثلاثة على السماع الطبيعي"، لكن دراسته لا تنصب على موضوعنا وهو الأثر السلبي الذي دعا ابن رشد لشرح أرسطو لإبطال أدلة النحوي على حدوث العالم، بل كان مهتماً بالأثر الإيجابي وحده. وقد نظر إليه على أنه منصب على بعض عبارات من شروح النحوي والتي تحمل معنى الغائية في ترتيب الموجودات والارتباط الغائي بين حركات الأفلاك والحياة الإنسانية على الأرض. صحيح أنه استخرج بعض العبارات المتقاربة من النحوي وابن رشد في شروحهما على السماع الطبيعي، إلا أنني أعتقد أن ما أسماه "أثر النحوي" هزيل جداً ولا يتعدى تلك العبارات التي تسير كلها داخل فكرة واحدة وهي غائية ترتيب الأفلاك. وقد تجاهل هارفي تماماً الأثر المعاكس للنحوي على ابن رشد، وهو كون النحوي الدافع الأساسي لإبراز ابن رشد لنظرية قدم العالم في شروحاته على مؤلفات أرسطو الطبيعية، للدفاع عنها ضد هجوم النحوي.

Steven Harvey: "The Impact of Philoponus' Commentary on The *Physics* on Averroes' Three Commentaries on The *Physics*". ***Bulletine of the Institute of Classical Studies,*** vol.47, issue s83, part 2, February 2004, pp. 89-105.

الأول الذي دفع ابن رشد لتقديم شروحه على أرسطو كان سؤال الأمير الموحدي له عن السماء، أهي قديمة أم محدثة؟[٤٨]. وقد ظل هذا السؤال هو المسيطر على كل شروحه.

لقد كانت هناك شكوك عديدة حول معرفة ابن رشد المباشرة بمؤلفات النحوي. وعلى الرغم من النقد الذي وجهناه لدراسة ستيفن هارفي في الهامش السابق، إلا أن الأفضلية التي تتصف بها دراسته أنها وجدت من الشواهد ما يؤكد على أن ابن رشد كان على معرفة وثيقة بشروح النحوي على أرسطو، أو على أقل تقدير بشروح سمبليشوس الذي كان دائماً ما يستشهد بعبارات للنحوي للرد عليها أثناء شرحه هو لأرسطو. ويشير هارفي أيضاً إلى أنه كانت هناك ترجمة عربية قديمة لشرح النحوي على السماع الطبيعي لأرسطو، وكانت هذه الترجمة على قائمة التعليم في مدرسة بغداد قبل ظهورالغزالي(٤٩). ومع عدم وجود أي شواهد على معرفة ابن رشد بهذه الترجمة، إلا أن حضور أدلة النحوي في إبطال قدم العالم منتشرة في "تهافت الفلاسفة" للغزالي. هذا بالإضافة إلى

---

٤٨) يقول ابن رشد: *"لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب... كان أول ما فاتحني به... أن قال: ما رأيهم في السماء، يعني الفلاسفة، أقديمة هي أم حادثة؟"*. ذكره إرنست رينان: ابن رشد والرشدية. نقله إلى العربية عادل زعيتر. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠٨، ص ٣٠.

49) Steven Harvey, op.cit.

أن ابن رشد كان قد قرأ رسالة للفارابي بعنوان "في الموجودات المتغيرة"[٥٠]، وهي مفقودة في أصلها العربي، رد فيها الفارابي على حجج النحوي ضد قدم العالم[٥١].

---

٥٠) كانت هذه الرسالة محل دراسة مفصلة للباحث مروان راشد، والذي ذكر فيها تأثيرها على ابن رشد:

Marwan Rashed: "Al-Farabi's Lost Treatise On Changing Being And The Possibility Of A Demonstration Of The Eternity Of The World". ***Arabic Sciences and Philosophy***, vol.18 (2008), pp. 19-58 (23, 31-33).

انظر أيضاً الدراسة التالية لمحسن مهدي في مجمل موقف الفارابي من يحيى النحوي وردوده عليه في رسالته "ضد يحيى النحوي":

Mohsen Mahdi: "Alfarabi Against Philoponus", ***Journal of Near Eastern Studies,*** vol.26, no.4 (Oct. 1967), pp. 233-260.

٥١) ذكر ابن رشد رسالة الفارابي "في الموجودات المتغيرة" في جوامع ما بعد الطبيعة، المنشور تحت اسم تلخيص ما بعد الطبيعة، وهو ليس تلخيصاً بل ينتمي لنوع الجوامع.ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. حققه وقدم له عثمان أمين. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ص١٩٥٨. ص ١٢٥. وهو الموضع الذي ينقد فيه ابن رشد تصور الزمان على أنه خط مستقيم، ومتى فرضناه خطاً مستقيماً استحال لاتناهيه. كما يظهر من تفسير ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة أن معرفته بالنحوي جاءت من نفس رسالة الفارابي: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق موريس بويج. دار المشرق، بيروت. الطبعة الثالثة، ١٩٩٠. المجلد الثالث، ص ١٤٩٨، *"حتى لقد كان يحنى [هكذا في الأصل] النحوي النصراني يعتقد أنه ليس هاهنا إمكان إلا في الفاعل فقط، على ما حكا عنه أبو نصر في الموجودات المتغيرة"*. ويقول ابن رشد أيضاً: *"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..."*، ص ١٦٢٨. كما ذكر ابن رشد نفس هذا الشك للنحوي في شروحه على "السماء والعالم" و"السماع الطبيعي" و"في جوهر الأجرام السماوية" كما سوف يتضح تباعاً. وقد تتبع الباحث مايكل تشيس كل المواضع التي ذكر فيها ابن رشد النحوي في كل مؤلفاته، وأهمية هذه الدراسة أنها تترجم مواضع ذكر ابن رشد للنحوي في شرحه الأوسط والكبير للسماء والعالم من اللاتينية إلى الإنجليزية، وهما الشرحان المفقودان في أصليهما العربي:

Michael Chase: "Philoponus' Cosmology In The Arabic Tradition**".** ***Recherche de Theologie et Philosophie Medieval,*** vol.72, no.2, PP. 271-306.

أشار ابن رشد في "تفسير ما بعد الطبيعة" وفي "جوامع السماع الطبيعي"[٥٢] إلى أن الذين يقولون بالخلق من العدم، هؤلاء الذين يسميهم أهل الاختراع (في مقابل أهل الإبداع، وابن رشد منهم)، هم المتكلمون من ملة النصارى وملة الإسلام[٥٣]. ويحيى النحوي ينتمي إلى المتكلمين من ملة النصارى. لقد كان ابن رشد يؤكد أن النحوي متكلم، وكان في "جوامع السماع الطبيعي" يرجع كل أدلة الخلق وكل الاعتراضات على قدم العالم إلى النحوي. ووصف ابن رشد للنحوي على أنه متكلم يعني أنه لم يأخذه كفيلسوف كامل، كما يعني أن كل النقد الذي وجهه ابن رشد لعلم الكلام من حيث منهج هذا العلم ينسحب بالضرورة على النحوي.

والذي جعل ابن رشد يصف النحوي بأنه متكلم، ليس مجرد أنه الأصل الأول لكل الحجج الكلامية على الحدوث والشكوك على القدم، بل لأن حججه التي قدمها سواء على الحدوث أو على استحالة القدم هي أدلة جدلية وليست برهانية، وهي تنتمي كلها لنوعية برهان الخلف الذي رأيناه في براهين كانط في النقيضة الكوزمولوجية الأولى. وبرهان الخلف عند ابن رشد ينتمي إلى البرهان الجدلي لا البرهان اليقيني المستقيم. ومن جهة أخرى فإن برهان النحوي على استحالة أزلية العالم من جهة الماضي هو برهان يخص الزمان، في حين أن البرهان الوحيد المستقيم على قدم العالم عند ابن رشد لا يأتي إلا ببرهان قدم الحركة. فقد رأى ابن رشد أن برهان قدم الحركة هو برهان أرسطو الحقيقي في "السماع الطبيعي"، ولذلك أبرزه في شروحه على هذا الكتاب. أما برهان حدوث الزمان فهو برهان جدلي كلامي وليس علمياً، لأن الزمان تابع للحركة وهو عددها، أي ليس مستقلاً بنفسه. وعند تناول قدمه أو حدوثه نكون قد ركزنا على التابع وتركنا الأصل الذي هو الحركة. صحيح أن أرسطو قد قدم بنفسه دليلاً على

---

٥٢) ابن رشد: الجوامع في الفلسفة. كتاب السماع الطبيعي. حققه وعلق عليه جوزيف بويج. المعهد الأسباني العربي للثقافة. المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد ١٩٨٣. ص ١٣٤–١٣٥.

٥٣) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة. المجلد الثالث، ص ١٤٩٨،

استحالة حدوث الزمان الماضي في "السماع الطبيعي"، إلا أن ابن رشد قد أوضح في جوامعه لهذا الكتاب أنه برهان جدلي مقصود من أرسطو أن يكون جدلياً. وقد أشار ابن رشد إلى أن من عادة أرسطو أن يلجأ إلى البرهان الجدلي على سبيل التشكيك في دعوى الخصم وتفنيدها، لا على سبيل إثبات المطلوب في نفسه. ومعنى هذا أن النحوي في نظر ابن رشد قد أخطأ عندما نازع أرسطو في برهانه على استحالة حدوث الزمان، لأن أرسطو لم يقدم هذا البرهان إلا على سبيل الجدل مع منكري قدم العالم. وبالتالي يكون النحوي قد واجه برهان أرسطو الجدلي ببرهان جدلي آخر، ومقابلة الإشكالات بالإشكالات لا تقتضي هدماً كما قال ابن رشد في "تهافت التهافت".

٢. نقد ابن رشد لتناول قدم العالم من جهتي الزمان والمكان:

عندما وضع كانط براهين القضية ونقيض القضية، أي براهين تناهي العالم وبراهين لاتناهيه، جاءت كلها براهين خلف كما رأينا. وكان هدفه من ذلك مواجهة براهين خلف ببراهين خلف أخرى كي يثبت اعتقاده باستحالة تقديم أي حل للنقيضة الأولى. وقد لاحظنا أن براهين الخلف التي قدمها كانط تلتف كلها حول إمكان أو استحالة لاتناهي العالم في الزمان والمكان. وسوف نرى الآن كيف أن ابن رشد قد رفض أن يكون إثبات القدم صالحاً من جهة الزمان والمكان، وأن البرهان الوحيد الممكن على القدم هو برهان قدم الحركة.

يظهر برهان كانط في قضية النقيضة الأولى الخاصة بإثبات تناهي العالم في الزمان عن طريق إثبات استحالة لاتناهيه من جهة الزمان الماضي، في مقالة لابن رشد مفقودة في أصلها العربي، ولم تصلنا إلا في الترجمة العبرية، عنوانها *"مقالة في أن ما يعتقده المشاءون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى"*[٥٤].

---

٥٤) كانت هذه المقالة من بين المقالات التسع التي ضمتها مجموعة عبرية بعنوان "مسائل في العلم الطبيعي" Sefer ha-derasim ha-tib'iyim. وقد ترجمت هذه المجموعة إلى الإنجليزية =

يقول ابن رشد: *"...يعتقد المتكلمون أن العالم متناه، ويقيسون وجوده بالزمان، ويضعون بداية زمانية لوجوده. وهم يحاولون البرهنة على ذلك، بالقول بأن ما حدث في الماضي قد اكتمل، وأن ما اكتمل هو متناهي بالضرورة وله بداية بالضرورة، لأن ما ليس له بداية لا يمكن أن يكتمل"* (٥٥). **وبما أن هذه العبارة تكاد تكون تكراراً حرفياً لبرهان كانط على استحالة لاتناهي الزمان في قضية النقيضة الأولى، والذي يرجع إلى يحيى النحوي كما رأينا، فإن رد ابن رشد على هذا الدليل هو رد على كانط في الوقت نفسه. يعترض ابن رشد في العبارة السابقة على الدليل لأنه يأخذ الزمان على أنه مقياس للوجود، وهو ليس كذلك عند ابن رشد لأنه مجرد تابع للحركة، وهو مقياس للحركة وليس للوجود. ومعنى هذا أن المتكلمين، ومعهم كانط، أخذوا الزمان باعتباره كياناً أنطولوجياً مستقلاً واستخدموه محكاً ومقياساً للوجود، وهذا غير صحيح. فالزمان ليس جوهراً وليست له الاستقلالية الأنطولوجية ولا يقوم بذاته حتى نتساءل عن قدمه وحدوثه.**

ويتضح رفض ابن رشد لمعالجة مسألة لاتناهي العالم من جهة الزمان، واستناد هذا الرفض على رفضه لإلحاق الواقعية الأنطولوجية بالزمان، من قوله: *"وبالتالي فبالنسبة*

=

هيلين تونيك جولدشتاين. وكانت المقالة المذكورة هي الثالثة في ترتيب هذه المجموعة، وقد اعتمدنا عليها. لقد ترجمنا الترجمة الإنجليزية إلى العربية، وبالتالي فكل استشهاداتنا من هذه المقالة ليس نص كلام ابن رشد المفقود في أصله العربي. وهذه هي الضريبة التي يدفعها الباحث العربي من جراء ما تعرضت له مؤلفات ابن رشد من حرق وإبادة في ديار الإسلام:

Averroes, ***Questons In Physics***. Translated and edited by Helen Tunik Goldstein (Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers, 1991).

ويذكر رينان عنواناً آخر، إما لنفس هذه المقالة أو لمقالة أخرى في نفس الموضوع، وهو "مقالة في الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الإسلام كيفية وجود العالم في القدم والحدوث". رينان: ابن رشد والرشدية، ص ٣٩٠.

55) Averroes, ***Questons In Physics***, P. 5.

للمتكلمين، فإن [ما يتبع نظرتهم ضرورة هو] أن الزمان يقيس وجود العالم" ، وهذا ما تكرر لدى كانط، لأنه نظر إلى الزمان على أنه إطار يحوي العالم، لكنه ليس كذلك، إذ هو مشروط بوجود العالم وليس شارطاً لهذا الوجود؛ *"وأنه شرط لهذا الوجود، وأنه سابق على هذا الوجود بالطبيعة، ويحوي هذا الوجود"* . وهنا يتضح لنا بقوة تصور كانط للزمان، لأنه عالجه في "الجدل الترانسندنتالي" كما عالجه في "الإستطيقا الترانسندنتالية" و"التحليلات الترانسندنتالية"، إذ عالجه فيهما على أنه قبلي وشرط لوجود الموضوعات فيه، ومقياسها وسابق عليها. وعندما عالج الزمان في "الجدل الترانسندنتالي" وفق نفس هذه التوصيفات وجد أن العقل يقع في تناقضات بسبب هذه المعالجة وهذا التصور للزمان. ونقد ابن رشد لنظرية المتكلمين في الزمان هو رد على تفنيد كانط للاتناهي العالم من جهة الزمان.

كما يعالج ابن رشد نظرة المتكلمين للمكان ويوضح تهافتها، وهي أيضاً نفس نظرة النقيضة الأولى عند كانط. يقول ابن رشد: *"وبالمثل، فإذا افترضوا أن العالم في المكان، فيتبع هذا أن العلاقة بين العالم والمكان ذات طبيعة مماثلة"* [٥٦]؛ أي أنها هي نفس علاقة العالم بالزمان، مما يعني أن نقده للنظرة للعالم على أنه في الزمان تنسحب على المكان أيضاً. ويرد ابن رشد على هذه النظرية بقوله إنها أخطأت في اعتقادها أن الزمان شرط لوجود العالم، وكذلك المكان. والملاحظ أن الزمان والمكان هما شرطان لوجود العالم عند كانط بالفعل لكن لوجوده في الوعي الإنساني لا لوجوده في ذاته. وحقيقة الأمر عند ابن رشد أن الزمان والمكان مشروطان بوجود العالم، وليس لهما وجود مستقل عنه، وهما لا يحويان العالم في داخلهما. فكيف إذن يكون المشروط، الذي هو الزمان والمكان، شرطاً للشارط، الذي هو العالم؟ إذا طبقنا هذا النقد على كانط، سنجد أن كانط أخطأ في نظرته للزمان والمكان على أنهما شرطان لوجود العالم. فإذا كان الزمان شرطاً لوجود العالم، فلو قلنا إن للعالم بداية في الزمان، فسيكون هناك

56) Ibid: loc.cit.

زمان قبل وجود العالم، بما أن الزمان يحتوي العالم، والزمان الخالي من الأحداث غير ممكن، وإذا قلنا إن العالم ليست له بداية في الزمان، فلن نستطيع تفسير ظهور الحدث الحالي من سلسلة لامتناهية من الأحدث الماضية، أي إذا تصورنا الزمان شرطاً للعالم ومقياساً لوجوده وحاوياً له لوقعنا في النقيضة الأولى التي قصدها كانط. لكن لا يمكن حسب ابن رشد أن يكون هناك زمان قديم خال من العالم أو من الحوادث، لأن الزمان ليس مستقلاً عن العالم وليس جوهراً قائماً بذاته، بل هو عدد حركة الفلك المحيط.

وكذلك المكان. فإذا تصورنا المكان حاوياً للعالم وشرطاً لوجوده وقعنا في النقيضة الكانطية الأولى. فإذا تصورنا العالم محدوداً في المكان فيجب علينا افتراض مكان خال من العالم، ولا يمكن للعالم أن يكون في مكان خال لأن العلاقة بالخلاء ليست علاقة مكانية من الأصل، والقول بها هو القول بأن للعالم علاقة بلاشئ. وإذا افترضنا أن العالم لامتناه في المكان فلن يمكننا إدراكه في كليته، لأن العقل لا يمكنه أن يركب أجزاء لامتناهية في زمان متناه. هذه النقيضة ناتجة من الأصل عن النظرة للمكان على أنه شرط للعالم وحاوٍ له. وكل النقد الذي يوجهه ابن رشد للمتكلمين في هذه المقالة فحواه أن كل الخطأ الذي وقعوا فيه ناتج عن معالجتهم للزمان والمكان على أنهما حاويتان فارغتان تحويان العالم في داخلهما، وهذا غير صحيح. يقول ابن رشد: *"إذا كان الزمان لا يقيس وجود العالم في كليته، بما أنه ليس من طبيعة العالم أن يكون في الزمان، بل بالأحرى، أن الزمان يوجد عندما يوجد العالم، فمن الواضح أن العالم لا يوجد في زمان يقيس وجوده. وبما أن هذا هكذا، فليس صحيحاً أن العالم في الزمان، سواء كان العالم متناهياً أو غير متناه"* [٥٧]. وهنا يرفع ابن رشد تصور الزمان باعتباره حاوياً للعالم كلية، وبالتالي يرفع معه السؤال حول تناهيه أو لاتناهيه، أي يرفع النقيضة الكانطية الأولى بشقيها.

57) Ibid: P. 6.

٣. استحالة البرهنة على لاتناهي العالم من جهة الزمان:

سبق وأن رأينا أن النقيضة الكوزمولوجية الأولى عند كانط تكاد تكرر حرفياً براهين قدم العالم وبراهين حدوثه منذ بروقلس ويحيي النحوي ومروراً بعلم الكلام وحتى الغزالي، وأن الغزالي لم يفعل شيئاً في "تهافت الفلاسفة" سوى أنه كرر حجج يحيى النحوي في إبطال قدم العالم دون ذكر اسمه، نظراً لأن هذه الحجج كانت منتشرة في علم الكلام من قبله. ولهذا السبب فإن ردود ابن رشد على الغزالي في "تهافت التهافت" تقدم لنا في الوقت نفسه رداً على النقيضة الكانطية الأولى.

يتضح لنا من اعتراض الغزالي على الفلاسفة أنه قد سبق كانط في نظرته للزمان على أنه شئ ذاتي مرتبط بالذات العارفة وليس له وجود واقعي في ذاته. ورد ابن رشد عليه هو رد غير مباشر على كانط. اعترض الغزالي على قول الفلاسفة بقدم العالم، وذهب إلى أن اعتراضهم على أنه لا يمكن تصور[٥٨] زمان ليس قبله زمان، لأن كل حادث إنما يأتي إلى الوجود من شئ هو نفسه في الوجود أي في الزمان، وهذا الاعتراض غير مقبول. لأن الأبعاد الزمانية مثل القبل والبعد أو الماضي والمستقبل ليست أبعاداً للزمان ذاته بل هي أبعاد وهمية تخيلية تتصورها النفس فقط[٥٩]. وهو ما يتطابق مع نظرية كانط في ذاتية الزمان وكونه حدساً قبلياً داخلياً. ويرد عليه ابن رشد بقوله إن الزمان صحيح أنه لا يقوم بذاته وليس القبل والبعد أبعاداً للزمان نفسه، إلا أن الزمان لاحق للحركة، وكذلك الأبعاد الزمانية مثل القبل والبعد هي أبعاد للمتحرك وليس للزمان. وبذلك يثبت ابن رشد حقيقة ما للزمان وأنه ليس وهمياً تخيلياً كما ذهب الغزالي. وهكذا يثبت ابن رشد أن اعتراض الفلاسفة على إمكان تصور عدم للزمان لا يزال مقبولاً إذا كنا نفكر في المتحرك. وحيث إن الحركة في العالم أزلية أبدية، فلا

---

٥٨) يستخدم الغزالي كلمة "توهم"، وهو ما يوحي بوهمية الزمان وأنه مرتبط بالذات العارفة وبخيالها. لكن في مقابل ذلك يدافع ابن رشد عن حقيقة ما للزمان وينكر كونه وهمياً.

٥٩) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٦٩–٧٠.

يمكن تصور عدم للزمان، لأن المتحرك حركة أزلية يقترن به زمان أزلي. ومعنى هذا أن استحالة تصور عدم للزمان لا تأتي من تأمل في طبيعة الزمان نفسه من حيث كونه جوهراً قائماً بذاته لأنه ليس كذلك، بل تأتي من استحالة عدم الحركة الذي يكون الزمان مقارناً لها. وفي حين أن الغزالي يتهم الفلاسفة بأن فكرتهم عن استحالة تصور زمان ليس قبله زمان هو مجرد توهم خيالي، يرد ابن رشد عليه نفس الاتهام ويقول إن تصور عدم الزمان هو مجرد توهم.

وما يهمنا في هذا السياق عرض ابن رشد للأساس الذي يستند عليه الغزالي في اعتراضه على الفلاسفة في قولهم باستحالة عدم الزمان من جهة الماضي، ذلك العرض الذي أوضحناه في الفقرة السابقة. إن ذلك العرض يعبر بدقة عن نفس اعتراض كانط على لاتناهي العالم من جهة الماضي في برهان القضية. يقول ابن رشد: *"حاصل هذا القول معاندتان*[٦٠]*. إحداهما: أن توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والبعد، هما شيئان موجودان بالقياس إلى وهمنا، إذ قد يمكننا أن نتخيل مستقبلاً صار ماضياً، وماضياً كان قبل مستقبلاً"* ؛ أي أنهما نسبيان، فالماضي ليس ماضياً في ذاته وكذلك المستقبل، بل هما كذلك بالنسبة إلينا وحسب. وما ليس ثابتاً في ذاته لا يمكن أن يكون جوهراً أو يتصف بالاستقلالية الأنطولوجية؛ *"وإذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها، ولا لها خارج النفس وجود، وإنما هما شئ تفعله النفس..."*[٦١]. وفي هذا التوضيح الرشدي لمقصود الغزالي يتبين لنا مدى قرب كانط من الغزالي؛ فكانط أيضاً يقول إن الزمان ليس شيئاً في ذاته[٦٢] **/ding an sich**

---

٦٠) أي أن اعتراض الغزالي على الفلاسفة يتأسس على عناده في مسألتين، ما يهمنا منهما هي الأولى، والذاهبة إلى أن الزمان تصور وهمي في النفس وليس له وجود حقيقي. في حين أن ابن رشد يؤكد على حقيقة ما للزمان وأنه ليس مجرد وهم.

٦١) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٦٥.

٦٢) الملاحظ تطابق أفكار الغزالي وكانط حول ذاتية الزمان. يقول كانط: *"ليس الزمان شيئاً يوجد بذاته، ولا متضمناً في الأشياء باعتباره تعيناً موضوعياً، وهو لا يبقى إذا تجردنا من كل الشروط الذاتية*
=

thing in itself. صحيح أن ابن رشد يوافق الغزالي في أن الزمان هو شئ تفعله النفس، لكنه لا يوافقه في أنه لأجل ذلك يكون وهمياً تماماً. ذلك لأنه من فعل النفس بعد إدراكها للحركة، وهو الأثر الذهني التابع للوعي بالحركة. وإذا بطلت الحركة بطل الزمان، الزمان الحقيقي والزمان الذي تدركه النفس. والزمان عند ابن رشد ولكونه مقترناً بالحركة سواء داخل النفس أو خارجها، فإن استحالة تصور عدمه تأتي من استحالة تصور النفس لعدم الحركة واستحالة العدم الحقيقي للحركة في الوجود الفعلي. لكن كانط قد ناقش الزمان بمعزل عن الحركة، نظراً لأن الفكر الأوروبي الحديث قد استبعد أرسطو ومذهبه كله، ونظراً لأن نقائض كانط كانت تعبيراً عن الجدل الذي كان دائراً في عصر كانط بين أنصار القدم ومنهم أتباع مذهب وحدة الوجود والسبينوزيون والماديون الفرنسيون أصحاب الموسوعة، وأنصار الحدوث المتمسكون بنظرية الخلق[٦٣]، وهو الجدل الذي كان مستبعداً لأرسطو أيضاً. ولأن كانط قد استبعد أرسطو، وابن رشد بالتبعية، فلم يدرك حقيقة الزمان وتبعيته للحركة، ولذلك نقده باعتباره شيئاً في ذاته، وهو لم يكن كذلك في المذهب الأرسطي – الرشدي.

ولأن كانط قد نظر إلى الزمان على أنه ليس شيئاً سوى النمط الذاتي المثالي الذي تعطى به الظاهرات للوعي الإنساني، وأنه ليس شيئاً يقوم بذاته وليست له حقيقة أنطولوجية خارج النفس، فقد رفض السؤال حول تناهيه أو لاتناهيه، لأن هذا السؤال

= *لحدسه"* (**A33/ B49**) ويقول أيضاً: *"ليس الزمان سوى شكل الحس الداخلي، أي لحدسنا بذواتنا وبحالاتنا الداخلية... وإذا تجردنا من نمط حدسنا الداخلي بذواتنا... وأخذنا الموضوعات كما يمكن أن تكون في ذاتها، فالزمان يصير لاشيئاً. إذ ليست له صلاحية إلا بالنظر إلى الظاهرات"*. (**A33-34/ B50-51**).

63) Israel, Jonathan, ***Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670 – 1752*** (New York: Oxford University Press, 2006), pp. 185, 189-190, 461, 463, 728-730, 743-744.

يفترض أنه يقوم بذاته وهو ليس كذلك. وهكذا أخرج كانط السؤال حول قدم الزمان وحدوثه من مجال التفكير الإنساني واعتبره سؤالاً غير مشروع. لكن ابن رشد لا يتوصل إلى قدم العالم بالاستعانة بالزمان أو بالتفكير فيه في ذاته، لأنه كان يعلم جيداً أنه لا يقوم بذاته تماماً مثل كانط، لكنه كان يعلم أنه لاحق للحركة، وبذلك توصل إلى قدمه لتبعيته للحركة القديمة. فالحركة ظاهرة وواقعية في العالم. وبذلك نستطيع القول إن برهان ابن رشد على قدم العالم يتجاوز النقد الكانطي لأنه ليس برهاناً من جهة الزمان بل من جهة الحركة. فإذا تناولنا الزمان في ذاته لاستحال علينا إثبات تناهيه أو لاتناهيه، وهذا ما اتفق فيه ابن رشد وكانط. لكن إذا تناولنا الحركة استطعنا إثبات قدمها، وهذا هو الذي قام به ابن رشد.

ويؤكد ابن رشد على تبعية الزمان للحركة وأنه لا يقوم بذاته بل هو تعداد للحركة، بقوله: *"لزوم الزمان عن الحركة أشبه شئ بلزوم العدد عن المعدود. أعني: أنه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود، ولا يتكثر بتكثره، كذلك الأمر في الزمان مع الحركات. ولذلك كان الزمان واحداً لكل حركة ومتحرك، وموجوداً في كل مكان... ولذلك يرى أرسطو أن وجود الحركات في الزمان هي أشبه شئ بوجود المعدودات في العدد. ويرى أن لذلك كانت خاصته تقدير الحركات، وتقدير وجود الموجودات المتحركة، من جهة ما هي متحركة"* (٦٤). يتضح من هذا النص كيف أن ابن رشد لا يتعامل مع الزمان في ذاته باعتباره شيئاً يقوم بذاته، بل على أنه مقدار الحركة وتعدادها. ثم يذهب بعد ذلك إلى أنه إذا كان هناك موجود حادث فيجب أن يكون الزمان متقدماً عليه، لكن ليس هذا وقوعاً في إشكالية لاتناهي الحوادث التي أشار إليها كانط في برهان القضية في النقيضة الأولى، لأن الحادث هو حادث من شئ، وهذا الشئ بدوره حادث من شئ حادث. لكن لا يمر الأمر إلى ما لانهاية على الاستقامة بل على الدور، أي أن الحوادث تمر في دوران أبدي على بعضها البعض، وليس في خط مستقيم.

---

٦٤) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٦٩.

صحيح أن ابن رشد يرفض إثبات قدم العالم من جهة الزمان على اعتبار أنها ليست الجهة المناسبة لهذا الغرض، ويثبته من الحركة وحدها، إلا أنه يتمسك بقدم العالم في الزمان فوق كل ذلك، طالما نظرنا إلى الزمان على أنه تابع للحركة لا على أنه مستقل في ذاته. ويتضح هذا في قول ابن رشد: *"وإذا كان الزمان مقارناً للإمكان، والإمكان مقارناً للوجود المتحرك، فالوجود المتحرك لا أول له"* (٦٥). كل الموجودات التي تدخل في حيز الإمكان متغيرة، وتغيرها الدائم مجال حدوثه هو الزمان، ذلك لأن الموجودات الثابتة خارج الزمان والزمان مقتصر على كل ما هو متغير. ولأن التغير ما هو إلا حركة، ولأن الحركة قديمة، فالزمان أيضاً قديم. وهذا القدم ليس قدماً للزمان في ذاته بل هو قدم الحركة التي يكون الزمان مقارناً لها. فقدم الزمان تابع لقدم الحركة، وقدم الزمان هو قدم بالعرض لا بالذات. فلو كان قدماً بالذات لكان مستقلاً عن الموجودات المتغيرة ولصار سابقاً على وجودها ولأمكن تصور زمان خال من الأحداث، وهذا تناقض. وقد أوضح كانط نفسه تناقض القول بزمان خال من الحوادث في برهان نقيض القضية.

٤. نقد ابن رشد لاستحالة حدوث حادثة من سلسلة لامتناهية من الحوادث السابقة:

رأينا أن برهان القضية عند كانط يحاول إثبات تناهي العالم في الزمان ببيان استحالة لاتناهيه في الماضي. والآن نرى كيف قدم ابن رشد نقداً لنفس هذا البرهان الذي سبق ظهوره لدى يحيى النحوي ثم انتقل عبر علم الكلام إلى الغزالي. ولابن رشد ستة ردود على هذا البرهان.

الرد الأول – اللامتناهي لا ينقضي:

---

٦٥) المرجع السابق: ص ١٩٨–١٩٩.

تتركز قوة حجة كانط في برهان القضية في فكرة أن اللامتناهي لا يمكن أن يُقطع أو يُمر به **traversed**، وبالتالي لا يمكن ظهور حادثة جديدة من سلسلة لامتناهية من الحوادث السابقة عليها. وقد رأينا أن نفس هذه الحجة في صياغتها الأصلية لدى النحوي ومن تبعه من علماء الكلام المسلمين تقول إن كل ما دخل في الزمان الماضي فقد انقضى، وما انقضى فقد انتهى، وبذلك يكون الزمان الماضي متناهياً. 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 إنه 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 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"* [٦٦]. ولذلك فعندما يقول النحوي وعلماء الكلام وكانط في برهان القضية إن اللامتناهي من جهة الماضي مستحيل لأن كل ما دخل في الوجود الماضي انقضى 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 وليست به أجزاء.

الرد الثاني – التمييز بين التسلسل الخطي والتسلسل الدائري:

ونعثر لدى ابن رشد على رد آخر على هذه الحجة في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" 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

---

٦٦) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٢٨.

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"*[٦٧]. 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 لامتناهياً، لأن اللاتناهي فيه هو الدور الأزلي الأبدي وليس الاستمرار الخطي الدائم اللامتعين بنقطة نهاية[٦٨].

في هذا التصور الدائري للحركة والزمان تمر الحوادث إلى ما لانهاية، لكن لا على الاستقامة بل على الدور. فاللاتناهي الذي على الاستقامة هو وحده غير الممكن،

---

٦٧) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة. مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨. ص ١١٠ – ١١١.

٦٨) 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 الي يكون مستوعباً في داخله كل متناه. انظر في ذلك:

Hegel, ***The Science of Logic***. Translated and Edited by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp, 111, 113, 119, 120-121.

أما اللامتناهي الدائري فهو الممكن. وبذلك تكون الحادثة اللاحقة تسبقها حوادث سابقة في لاتناه دائري لا في لاتناه خطي.

الرد الثالث – التمييز بين الحدوث بالعرض والحدوث بالذات:

اعترض كانط في قضية النقيضة الأولى على حدوث حادثة من سلسلة لامتناهية من الحوادث، وكان في ذلك مكرراً لنفس حجة النحوي ومتكلمي الإسلام والغزالي والتي رد عليها ابن رشد. وقد رد ابن رشد عليها بتناوله للحادثة على أنها حركة حادثة، لأن إبطال قدم الحركة كان هو الهدف الأصلي ليحيى النحوي، ولذلك حاول معاندة أرسطو بإثبات استحالة ظهور حركة حادثة من حركة قديمة. وهكذا انتقل الدليل إلى الغزالي في "تهافت الفلاسفة".

ورداً على اعتراض يحيى النحوي ومن تبعه من المتكلمين المسلمين وأهمهم الغزالي 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 ناشئة 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، الذي هو الفلك المحيط أو السماء الأولى. وفي ذلك يقول ابن رشد: *"وكون كل 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"* [٦٩]. ومعنى هذا أن ابن رشد يضع لاتناهي الحركة لا في سلسلة الحركات

---

٦٩) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، ص ١٣٣–١٣٤.

الجزئية الحادثة بل في المتحرك الأول الأزلي، إذ أن الحركة اللامتناهية عنده مفارقة للحركات الجزئية وخارجة عن مجالها كله وملحقة بالمتحرك الأزلي. وإذا وضعنا اللاتناهي 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[٧٠]. 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، ومنهم كانط في قضية النقيضة الأولى، أنهم 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[٧١].

---

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

٧١) 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 [بسبب] 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 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 =

الرد الرابع – التمييز بين ما وقع في الماضي وهو حادث وما وقع في الماضي وهو أزلي:

تستند قوة برهان كانط على استحالة سلسلة أحداث لانهاية لها في الماضي على مسلمة تقول إن ما وقع في الماضي انقضى وكل ما ينقضى يتناهى؛ واللامتناهي لا يمكن أن يكون قد وقع في الماضي لأن كل ما وقع في الماضي متناه. صحيح أن كانط لم يعبر عن هذه الفكرة بهذا الوضوح، إلا أن المعنى السابق الذي أبرزناه متضمن في برهانه وواضح من التراث السابق لهذا البرهان لدى النحوي وعلماء الكلام. ولابن رشد رد عليه. وهو كما هو واضح من عنوان هذه الفقرة.

يميز ابن رشد فيما وقع في الماضي بين نوعين: الأول هو ما وقع في الماضي وهو حادث، والثاني هو ما وقع في الماضي وهو قديم، وفي ذلك يقول: *"... وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي"* كالمحدثات التي يحدث بعضها عن بعض؛ *"غير وجود ما يقع في الماضي من الأزلي"* ؛ أي ما صدر عنه، وهو حركة المتحرك الأول دائم الحركة. *"وذلك أن ما وقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين، أعني أن له*

=

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 أبرقلس في قدم العالم، والذي بقي في أصله اليوناني وترجمته العربية القديمة.

ابتداء وانقضاء. وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداء ولا انقضاء" [٧٢]. ومعنى هذا أن كانط عندما يعترض على لاتناهي العالم من جهة الماضي بأن حوادث الماضي قد انتهت، فكأنه بذلك يعترض على اللاتناهي بانقضاء المتناهيات أصلاً، التي هي الحوادث الجزئية، فهي متناهية ومن طبيعتها أن تنقضي. ولا يعترض ابن رشد على ذلك، ذلك لأن فحوى نصه السابق أن الحوادث من طبيعتها أن تنتهي. أما ما يعترض عليه ابن رشد فهو أن يكون ذلك دليلاً كافياً على تناهي العالم من الماضي، ذلك لأن نفي لاتناهي العالم من الماضي لا يمكن أن يستند على انقضاء الحوادث. فبما أن الأزلي فعله أزلي مثله، فإن فعله هذا مستمر من الأزل ولا ينقضي، وبالتالي لا يصح أن يقال عنه أن ما صدر منه انقضى.

ويضع ابن رشد التمييز السابق ليرد على المتكلمين الذين فرقوا بين المبدأ الأول وفعله، أي الله والعالم. فقد ذهب المتكلمون إلى أن العالم حادث لأنه وقع في الماضي، وكل ما وقع في الماضي عندهم فله بداية ونهاية. ويرد عليهم ابن رشد بذهابه إلى أنه ليس كل ما وقع في الماضي حادث، فالأزلي كذلك وقع في الماضي. ومعنى هذا أن العالم عند ابن رشد وقع في الماضي وأزلي في الوقت نفسه؛ وبالتالي فليس هناك انفصال بين الأول وفعله، فالأول قديم وفعله كذلك قديم[٧٣]. والملاحظ أن كانط لم يميز بين الأزلي الذي وقع في الماضي والحادث الذي وقع في الماضي، واستخدم تناهي الحوادث من جهة الماضي ليستدل على تناهي العالم كله، واتبع دون أن يشعر حجج النحوي التي انتقلت إلى الغزالي ورد عليها ابن رشد. نرى هنا كيف أن ابن رشد قد وضع تمييزات في طبيعة اللامتناهي وفي علاقته بالمتناهي لم يعرفها كانط ولم يستطع القيام بها نظراً لتقيده في نقده للميتافيزيقا بنظريته في المعرفة، تلك النظرية التي

---

٧٢) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٩٩.

٧٣) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٢١، ١٢٦، ١٦٤.

حولت كل المقولات الأنطولوجية إلى مقولات إبيستيمولوجية، ومن ثم قطعت أمامها الطريق نحو أي دلالة ميتافيزيقية.

الرد الخامس – نقد تصور الزمان باعتباره خطاً مستقيماً:

عندما ذهب كانط إلى أن العالم يستحيل عليه أن يكون لامتناهياً من جهة الماضي نظراً لاستحالة تصور حوادث تتسلسل وتستمر في الرجوع إلى الوراء إلى ما لانهاية، فقد كان تصوره للزمان كمياً، إذ تخيله على أنه خط مستقيم. سوف نرى فيما يلي كيف أن ابن رشد قد نقد هذا التصور الكمي للزمان، ورفض قياس البعد الزماني بالبعد المكاني، وأوضح استحالة قدم الزمان إذا كان مثل الخط المستقيم، وأن قدم الزمان ليس ممكناً إلا باعتباره زماناً دائرياً تابعاً للحركة الدائرية التي هي حركة المتحرك الأول دائم الحركة، أي الفلك المحيط.

ذهب ابن رشد إلى أن الصعوبة التي واجهت المتكلمين في تعقل لاتناهي الزمان، واعتراضهم على هذا اللاتناهي، سببه أنهم تصوروا الزمان خطاً مستقيماً يمتد من الماضي إلى المستقبل. أي أنهم قاسوا البعد الزماني بالبعد المكاني. ولما كانت كل الأبعاد المكانية متناهية، ولما كان من الصعب تصور امتداد لانهائي لزمان يزداد في القدم على الاستقامة، فقد قالوا باستحالة قدم العالم من جهة الزمان الماضي، وكان في ذهنهم الزمان باعتباره خطاً مستقيماً.

ويرد عليهم ابن رشد بذهابه 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: *"... البُعد شئ يتبع الجسم كما أن الزمان شئ يتبع الحركة، فإن امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له، امتنع بُعدٌ 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 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.

الرد السادس – خطأ معالجة اللحظة الحاضرة على أنها نهاية الزمان الماضي:

رأينا في برهان كانط على قضية النقيضة الأولى أنه يقول باستحالة ظهور أي لحظة معطاة **given moment** من سلسلة لامتناهية من اللحظات: *"إذا افترضنا أن العالم ليست له بداية في الزمان، إذن فعند كل لحظة معطاة يكون قد مر زمان أزلي* ***Eternity*** *قبلها، ومرت بذلك سلسلة لامتناهية من الأحوال المتتالية للأشياء"* [٧٥]. ومعنى هذا أنه يعالج اللحظة الحاضرة على أنها نهاية لما قبلها، ولذلك فإن فحوى البرهان أن اللحظة الحاضرة التي هي نهاية لا يمكن أن تصدر عن سلسلة لامتناهية من اللحظات، فالمتناهي لا يمكن أن يصدر عن لامتناه، واللامتناهي لا يمكن أن يصل إلى نهاية في اللحظة الحاضرة. ومصدر الخطأ في هذا البرهان، وكما سوف يتضح تباعاً، أن كانط قد عالج اللحظة الحاضرة على أنها نهاية لما قبلها من اللحظات، وعلى أنها تقطع لاتناهي الزمان السابق عليها، ومن هنا ظهرت أمامه استحالة لاتناهي الزمان، لأن الزمان اللامتناهي لا ينتهي عند لحظة حاضرة. ومن هنا ذهب إلى أن نهاية الزمان في اللحظة الحاضرة يستلزم أن يكون قد بدأ في لحظة أولى في الماضي. ومن هنا أثبت تناهي الزمان.

---

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

75) Kant, ***Critique of Pure Reason***, A426/ B454.

ونجد لدى ابن رشد نقداً لهذا التصور عن اللحظة الحاضرة باعتبارها نهاية لما قبلها من الزمان الماضي، وهو نقد يهدم برهان كانط السابق. ويعالج كانط اللحظة الحاضرة بمصطلح "الآن"، وجمعها "آنات" باعتبارها أجزاء الزمان في التصور الخطي للزمان، وهي موازية للنقاط في تصور المكان.

في مقابل حجج المتكلمين 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"* (٧٦)؛ 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"* (٧٧)؛ أي أننا نحن الذين وضعناه حاضراً وهو ليس حاضراً بذاته؛ *"وكذلك يظهر أيضاً أن الزمان متصل وأن كل زمان محدود فطرفاه آنان"* (٧٨)؛ 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 والمتحركة للزمان ولذلك فهو ليس من طبيعة

---

٧٦) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، ص ٥٧.

٧٧) المرجع السابق: نفس الصفحة.

٧٨) المرجع السابق: نفس الصفحة.

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، لم نجد شيئاً يشبهه إلا الحركة"* (٧٩). 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"* (٨٠).

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 أنها 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،*

---

٧٩) المرجع السابق: ص ٥٨.

٨٠) المرجع السابق: ص ٦٣.

إذ كان ليس يمكن أن يشار إلى جزء محصل من أجزاء الحركة" [٨١]. والذي يجعل النقطة 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[٨٢].

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"* [٨٣]. وابن رشد هنا واضح وصريح في تقرير أن اللاتناهي الوحيد الممكن، بل الضروري، هو اللاتناهي الدائري الذي للحركة الدائرية، أي اللاتناهي من الطرفين إذا فهمنا أن الطرفين هما على سبيل المجاز لأن الدائرة بدون أطراف أصلاً.

---

٨١) المرجع السابق: نفس الصفحة.

٨٢) وهذا ما أشار إليه هيجل في "فينومينولوجيا الروح" في الفصل الأول من الكتاب تحت عنوان "اليقين الحسي: أو الهذا والمعنى":

Hegel, ***The Phenomenology of Spirit***. Translated by A.V. Miller (Oxford/New York: Oxford University Press, 1977), pp. 60-66.

٨٣) المرجع السابق: نفس الصفحة.

وخلاصة القول إن "الآن" الذي فرضه كانط 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[٨٤]، 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 هو إبدال سوفسطائي: *"وهذه المعاندة هي كما قلنا خبيثة، وهي من مواضع الإبدال المغلطة، إن كنت قرأت كتاب السفسطة"* (٨٥). 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 كانط. فهو الأعلم بشروط البرهان وبالأخص بموضع الإبدال السوفسطائي، وهو كذلك على معرفة بكتابي أرسطو "السماع الطبيعي" و"ما بعد الطبيعة". وبالتالي فهو غير معذور (٨٦).

---

٨٤) قياس المماثلة هو قياس خطابي وليس برهانياً كما أثبت ابن رشد في تلخيصه للخطابة. ابن رشد: تلخيص الخطابة. تحقيق وشرح محمد سليم سالم. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٦٧. ص ٤٤٩-٤٥٠.

٨٥) ابن رشد: تهافت التهافت. ص ١٦٧.

٨٦) وتأكيداً منا على أن الباحثين المعاصرين كانوا على وعي بكل النقد السابق لكانط، نورد فيما يلي نقداً لبرهان كانط في قضية النقيضة الأولى للباحث زفارت في كتابه عن الزمان P.J. Zwart, ***About Time*** (Amsterdam & Oxford: North Holland Publishing Co., 1976), P.238، وهو النقد الذي يتطابق مع ما وجهناه من نقد رشدي لكانط. وقد كان زفارت على علم بأن أصول مناقشة كانط للنقيضة الأولى ترجع إلى النزاع حول قدم العالم بين فلاسفة العصور الوسطى =

رابعاً – نظرية ابن رشد في اللامتناهي الدائري

بعد أن تعرفنا على نقد ابن رشد لكل المحاولات السابقة عليه لتفنيد اللامتناهي من جهة الزمان الماضي ولبيان استحالة البرهنة على إمكانه، نكون الآن في موضع يسمح لنا بتقديم نظريته الخاصة في اللامتناهي، والتي هي النظرية الدائرية كما سوف يتضح. صحيح أننا تعرفنا على ملامح عامة لهذه النظرية في الجزء السابق أثناء استعراضنا لنقده للحجج الكلامية في نفي لاتناهي الزمان الماضي، إلا أنها كانت مجرد ملامح لا تغني عن العرض المفصل والتحليل الدقيق لهذه النظرية.

الحقيقة أن كانط يرفض تناهي العالم في قضية النقيضة الأولى وكان في ذهنه اللامتناهي الخطي، وسنرى الآن كيف أن ابن رشد قد أثبت أن اللاتناهي الوحيد الممكن هو اللاتناهي الدائري، وهو المفهوم المختفي من برهان كانط في نقيض القضية المفترض فيه أنه يثبت اللاتناهي، لكنه لا يثبته إلا ببرهان خلف على استحالة التناهي.

=

والمعتمد هو نفسه على النزاعات الإسلامية حول نفس الموضوع. أي أن زفارت كان على وعي بأن ما يوجهه من نقد لكانط سبق توجيهه في التاريخ السابق للمسألة. ذهب زفارت إلى أن كانط قد افترض أن سلسلة الأحداث لها نهاية وهي الحدث الحاضر، ثم بحث فيما إذا كانت الأحداث السابقة عليه لامتناهية أو متناهية. وذهب إلى أنه لو كانت لامتناهية فلا يمكن أن يتم الوصول إلى النهاية الحاضرة لتلك السلسلة اللامتناهية، وفق المبدأ القائل إن حدثاً نهائياً حاضراً لا يمكن أن ينشأ عن سلسلة لامتناهية من الأحداث السابقة عليه. وينقد زفارت برهان كانط بذهابه إلى أن الحدث الحالي ليس نهاية لأي شئ، لأنه مجرد حدث في متصل زماني واحد. فالمستقبل ممتد إلى ما بعد هذا الحدث إلى ما لانهاية. وإذا كان الحدث الحالي يتبعه لانهائية من الأحداث في المستقبل، فهذا يتبعه القول بلانهائية الأحداث السابقة عليه. ويكرر زفارت هنا حجة ابن رشد في اللامتناهي من الطرفين وفي استحالة اللامتناهي من طرف واحد. وهكذا نرى كيف أن النقد الرشدي الذي وجهناه لكانط قد وجهه زفارت أيضاً وهو يعلم بهذا الرد على حجة كانط من تاريخ النزاع حول القدم والحدوث. صحيح أن زفارت لا يذكر ابن رشد بالاسم، إلا أن ابن رشد هو الأصل الأول لكل الردود على استحالة لاتناهي العالم بحجة استحالة الحدث الحاضر من سلسلة لامتناهية من الأحداث الماضية.

١. نقد ابن رشد للاتناهي الخطي وإثباته للاتناهي الدائري:

عندما أتى ابن رشد على تفسير عبارة لأرسطو تحمل في ظاهرها إنكاراً للاتناهي العالم، مما يتناقض مع نظرية أرسطو نفسه ومع ما يتبناه ابن رشد، نراه يضبط عبارة أرسطو في شرحه لها حتى يستقيم الشرح مع قدم العالم ويزال التناقض نتيجة ظهور العبارة وهي منكرة للاتناهي الحركة. يقول أرسطو: *"... إن كان كون فباضطرار أن يكون للحركة نهاية، من قبل أنه إن كانت حركة الكون غير متناهية لم يوجد المتكون، أي لا يتم كونه؛ فإنه ليس شئ من الحركات لانهاية لها، بل لكل حركة غاية وتمام"*. والظاهر من العبارة أن أرسطو ينكر الحركة اللامتناهية، لكن حقيقة الأمر أنه ينكر الحركة اللامتناهية في استقامة، أي ينكر اللامتناهي الخطي لا اللامتناهي الدائري والحركة الدائرية اللامتناهية، لأن هذه هي نظريته ذاتها. أما قصده بأنه *"لا شئ من الحركات لانهاية لها"*، فهو أنه ليست هناك حركة بلا غاية نهائية، لأن النهاية التي يقصدها هنا هي الغاية والهدف النهائي؛ والحركة الدائرية اللامتناهية لها غاية نهائية، أي لها هدف أخير وهو حفظ الكل المتحرك بحركته المستمرة، وحفظ الحركة ذاتها. ولذلك نرى ابن رشد يقول في تفسيره لهذه العبارة: *"يريد: فإنه ليس يمكن أن توجد حركة مستقيمة لا نهاية لها"*. وعندما يقول أرسطو: *"ولا يمكن أن يكون الذي لا يمكن أن يتكون. فأما الذي تكون فهو ممكن من أول ما تكون اضطراراً"* (٨٧)، نرى ابن رشد يفسر هذه العبارة مدخلاً في تفسيره التمييز بين اللامتناهي الخطي واللامتناهي الدائري، وهو التمييز غير المصرح به في نص أرسطو بل هو متضمن فقط، ويقول: *"إن الدليل على أنه لا يمكن أن توجد حركة مستقيمة لا نهاية لها، أن هذه الحركة لا يمكن أن توجد، أعني أن يتم*

---

٨٧) وقصده بذلك أن كل شئ متكون، أي كان بعد أن لم يكن كائناً، فله أول وله بداية، وهي ليست بداية مطلقة من لاشئ، لأن لا شئ يتكون من لاشئ، بل كل شئ متكون يسبقه الإمكان ومحل هذا الإمكان، أي شئ آخر يسبقه في الوجود.

كونها، وما لا يتم كونه فليس يشرع في الكون، ولا هو ممكن أن يبدأ بالكون" [٨٨].
يتضح لنا من شرح ابن رشد لعبارات أرسطو السابقة أن اللاتناهي إذا كان على استقامة فلا يمكن أن يبدأ أي شئ في التكون، لأن بداية تكون أي شئ لا يمكن أن تكون من سلسلة لامتناهية من الحركات السابقة إذا كانت هذه السلسلة مستقيمة، وهذا ما يتضح من عبارة أرسطو *"إن كانت حركة الكون غير متناهية لم يوجد المتكون"* ، أي إذا كانت عملية التكوين غير متناهية على الاستقامة فلا يمكن أن يتكون شئ[٨٩]. أما إذا كان هذا اللاتناهي دائرياً فمن الممكن تفسير تكون شئ جديد، لأن اللاتناهي هنا سوف يكون على الدور لا على الاستقامة.

والملاحظ أن ابن رشد يوضح في تفسيره السابق استحالة اللامتناهي الخطي، وهي نفس الاستحالة التي أثبتها كانط في برهان القضية. لكن في حين أن ابن رشد يتفق تماماً مع برهان كانط، إلا أن هذا البرهان يقتصر على نفي اللامتناهي الخطي وحده وهو نوع واحد فقط من اللامتناهي، ولم ينتبه كانط إلى اللامتناهي الدائري الذي أثبته ابن رشد، كما لم ينتبه إلى أن كل صعوبات القول باللاتناهي الخطي يحلها تصور اللاتناهي الدائري الذي أثبت ابن رشد أنه النوع الوحيد الممكن من اللامتناهي. فكما نرى من عبارة أرسطو وشرح ابن رشد لها، فإن أرسطو نفسه هو الذي يرفض اللامتناهي الخطي ويتبنى اللامتناهي الدائري ويورد حجة في نفي اللامتناهي الخطي. وكان ابن رشد على وعي بأن ظاهر عبارة أرسطو يعني نفي الحركة اللامتناهية على العموم، ولذلك ذهب إلى أن في هذا شك، أي تشكيك في *"وجود الكون دائماً"* ، ولذلك قال ابن رشد: *"وهذا كأنه شك في وجود الكون دائماً. وقد حل هو هذا الشك في السماع، حيث يقول إن هذا ممكن [أي الحركة اللامتناهية] في الحركة الدورية في الكون من حيث يكون*

---

٨٨) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ٢٤٠.

٨٩) وعملية التكوين هي مقصود أرسطو من كلمة "حركة الكون"، فهي ليست حركة العالم، فالكون هنا هو بمعنى التكون **Generation**.

الكائن من فاسد والفاسد من كائن" [٩٠]؛ أي أن الحركة الدورية هي التي يكون فيها تكون شئ من فساد الشئ الذي منه تكون، ثم يعود الأمر دوراً من جديد إلى مالانهاية. فهذا اللاتناهي هو الوحيد الممكن. وهكذا نرى ابن رشد وهو يزيل غموض عبارة أرسطو كما طلب منه الأمير الموحدي، ويزيل الشك من هذه العبارة بالاستعانة بأرسطو نفسه في كتابه "السماع الطبيعي"، وكأنه يطبق القاعدة المنهجية التي تشرح النص بنص آخر لنفس الكاتب. والملاحظ كذلك أن كل هذا الإثبات للامتناهي يأتي من جهة الحركة لا من جهة الزمان، مما يتبين أن كانط قد أخطأ في نفي اللامتناهي من جهة الزمان، لأنها ليست الجهة المناسبة للتعامل مع إشكالية اللامتناهي.

٢. الحركة الدائرية اللامتناهية:

لقد كانت كل اعتراضات الغزالي على قدم الحركة وكل إثباتاته لحدوثها من الماضي وبدايتها المطلقة بعد سكون تستند 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. وقد كان التصور الخطي للامتناهي هو المسيطر على النقيضة الأولى لكانط، وقد كان التصور الخاطئ تماماً عنها. لكن يستند تصور ابن رشد عن اللاتناهي 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 سكون أصلاً؛ وإذا لم يكن سكون فالحركة دائمة"* [٩١]. 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

---

٩٠) المرجع السابق: نفس الصفحة.

٩١) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، ص ٥٧.

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 حركةً لامتناهيةً 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"* (٩٢).

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"* (٩٣).وهذا ما يتفق مع مبدأ أرسطو القائل إن اللامتناهي لا يمكن أن يوجد بالفعل، وبالتالي فكل حركة هي متناهية بالفعل، وتناهيها بالفعل هو قطعها لأجزاء متناهية من المكان، وحدوثها في مكان متناهي الأبعاد، لكنها لامتناهية بالقوة لإمكان تكرارها لقطع الأجزاء المتناهية أبداً، وذلك في الحركة الدائرية.

---

٩٢) المرجع السابق: ص ٩٥.

٩٣) المرجع السابق: ص ١١٠.

٣. نقد ابن رشد لتصور اللامتناهي من طرف واحد:

رأينا أنه عندما حاول كانط إبطال لاتناهي العالم في الزمان في قضية النقيضة الأولى كان يركز على إبطاله من جهة الزمان الماضي وحده، ولم يكن يهمه حاله في المستقبل وما إذا كان متناهياً أو غير متناه من هذه الجهة، وهو مما أوحى للكثير من الباحثين أن كانط يقبل بلاتناهي العالم في المستقبل، إذ سكت عنه ولم يقدم له أي تفنيدات مثيلة للتفنيدات التي قدمها للاتناهي العالم من جهة الماضي. وأنا أميل إلى هذا الرأي أيضاً، ذلك لأن تصور كانط للامتناهي هو التصور الخطي، والتصور الخطي يستحيل معه أن يكون اللامتناهي في الماضي لكن من الممكن أن يكون ممكناً من جهة المستقبل. هذه الإمكانية للاتناهي العالم في المستقبل والآتية من تصور زمان العالم على أنه خط مستقيم هي التي أشعرت كانط بأن المشكلة كلها تتمثل في لاتناهي الزمان الماضي وحده ولذلك أوضح استحالته، لكن هذه الرؤية الخطية للزمان تفتح إمكانية لاتناهيه في المستقبل ولذلك لم يقترب كانط من هذه الإمكانية.

سنتعرف فيما يلي على نقد ابن رشد لفكرة اللاتناهي من طرف واحد وهو طرف الزمان المستقبل، لأنها هي الإمكانية التي تركها كانط مفتوحة، وقد كانت أيضاً هي نظرية الأشاعرة التي ترجع إلى أفلاطون.

يقول ابن رشد عن هذه النظرية إنها تقول بـ" *... وجود الزمان والحركة متناهية من أحد طرفيها وغير متناهية من الطرف الآخر*"(٩٤). 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

---

٩٤) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، ص ٤٠.

لاحق للحركة وهو مجرد عددها أما الحركة فهي المعدودة، أي ما يتصف بالجوهرية والواقعية.

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*" [٩٥]. 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[٩٦]: "*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*" [٩٧]. 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

---

٩٥) المرجع السابق: نفس الصفحة.

٩٦) في نقد ابن رشد لحجج اللاتناهي من المستقبل وحده والقول باستحالة اللامتناهي 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.

٩٧) المرجع السابق: ص ٤٠ – ٤١.

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 المتناهيات إلى غير نهاية فممكن. وهذا هو معنى إمكان وجود اللامتناهي في الماضي بالقوة والذي رفضه يحيى النحوي 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 يحيى النحوي 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"* [٩٨]. وهذه هي نفسها حجة يحيى النحوي كما رأينا، ومن بعده الغزالي في "تهافت الفلاسفة"[٩٩]. 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

---

٩٨) المرجع السابق: ص ٤١. وانظر أيضاً رد ابن رشد على نفس هذه الحجة في "تهافت التهافت".

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

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. 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"*[١٠٠]. ولما كانت الحركة لامتناهية فليس فيها أكثر ولا أقل. والحركة المقول فيها إنها 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 وانتهت؟ وكيف نتج الحادث الحالي عن حوادث لا نهاية لها؟ فحوادث الماضي استفادت 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[١٠١] 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*

---

١٠٠) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي: ص ٤١.

١٠١) 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.

المتناهي بهذه الصفة، أعني بالقوة، ضروري، لا ممكن فقط"[١٠٢]. 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.

٤. تصور ابن رشد للزمان الدائري:

صحيح أن ابن رشد قد أكد كثيراً على أن إثبات قدم العالم لا يأتي من جهة الزمان بل من جهة الحركة وحدها، إلا أن الزمان عنده قديم مثل الحركة، وقدمه ليس قدماً في ذاته بل هو قدم تابع لقدم الحركة، أي قدم بالعرض وليس قدماً بالذات. ولما كانت الحركة اللامتناهية دائرية بالضرورة كما أثبتنا، فمعنى هذا أن الزمان اللامتناهي سيكون هو الآخر زماناً دائرياً. والحقيقة أننا نجد عند ابن رشد توضيحاً لهذا الزمان الدائري. فعلى الرغم من أن فكرة الزمان الدائري القديم التابع للحركة الدائرية غير واضحة في "تهافت اتهافت" ولم يؤكد عليها ابن رشد في هذا الكتاب بما فيه الكفاية، إلا أننا نجد في مقالته *"مقالة في أن ما يعتقده المشاءون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى"* توضيحاً كافياً لأزلية الزمان الدائري.

ذهب ابن رشد في هذه المقالة في صراحة ووضوح إلى أن الزمان القديم هو الزمان الدائري، مما يعني أنه لا يمكن تصور قدم الزمان إلا على أساس الحركة الدائرية التي يكون زمانها دائرياً مثلها. والزمان الدائري هو الزمان اللامتناهي حسب ابن رشد لأنه ليست به نهاية مطلقة ولا بداية مطلقة، ولأن كل نقطة زمنية على الدائرة هي نهاية وبداية في الوقت نفسه، نهاية لما قبلها وبداية لما بعدها. بعكس التصور الخطي للزمان والذي يصعب معه تصور بداية تتراجع إلى الماضي باستمرار إلى ما لا نهاية، ونهاية غير

---

١٠٢) المرجع السابق: ص ٤٢.

محددة في المستقبل. وهنا نرى رداً رشدياً على نقد كانط للاتناهي الزمان الذي تصوره كانط على أنه لاتناهي الزمان الخطي.

يقول ابن رشد: *"تقول الفلاسفة إن الزمان ليست له بداية للسبب التالي. فبما أن الزمان لاحق لدائرة [أي لاحق للحركة الدائرية التي هي الحركة الأصلية الكونية]، فينتج عن هذا أنه هو نفسه دائرة. فكما أن أي نقطة مفترضة على الدائرة هي في الوقت نفسه بداية ونهاية لقوس ما على الدائرة، فإن أي لحظة مفترضة في دائرة الزمان هي معاً بداية ونهاية لزمان ما في هذه الدائرة. ولهذا السبب فإن الحق هو أن الزمان بالكلية ليست له بداية مثلما أن الدائرة ليست لها بداية بما أن الزمان دائري: ذلك لأن الزمان تحصره دائرة وهذه الدائرة تحتويه*[١٠٣]*. ولذلك لا يجب افتراض أن الزمان مثل الخط المستقيم الذي ليست له بداية، كما لا يجب افتراض أن الأشياء المخلوقة [تقع] في خط مستقيم ليست له بداية؛ فالأحرى أن عملية الخلق دائرية"*[١٠٤].

وإذا كان كانط قد عالج إشكالية لاتناهي العالم من جهة الزمان، فإن ابن رشد يرفض هذه الجهة ويرفض التعامل مع الزمان على أنه مستقل بذاته. يقول ابن رشد: *"إذا تم تخيل الزمان باعتباره شيئاً مجرداً، خارج الدائرة"*، أي خارج العالم كما فعل كانط، والتجريد هنا يعني عزل الزمان عن ارتباطه بالحركة؛ *"فهو يُتخيل باعتباره شيئاً آخر غير ما هو عليه في الحقيقة. وهذا النوع من الافتراض ينتج عنه أن الزمان هو في خط مستقيم وأن له بداية ونهاية. لكن عند تعقل الزمان على ما هو عليه وأنه لاحق للأفلاك،*

---

١٠٣) الزمان اللامتناهي إذن تحصره وتحتويه دائرة الحركة. معنى هذا أن لاتناهي الزمان محصور ومحتوى من قبل شئ آخر. هذا الفهم للامتناهي على أنه محصور ومحتوى هو نفسه الذي سوف يظهر بعد ذلك على يد كانتور وراسل اللذان يفهمان اللامتناهي على أنه صفة للفئة لا للسلسلة، كما سوف يتضح. ولسبينوزا نفس النظرة للامتناهي الذي لديه حد أقصى وحد أدنى. وهذا هو اللامتناهي التحليلي، في مقابل اللامتناهي التركيبي الذي كان في ذهن كانط وهو يرفض لاتناهي العالم في برهان القضية الأولى.

104) Averroes, ***Questons In Physics***, op.cit. p.6.

فلا يتبع عن ذلك أن ما مر من الزمان الماضي قد انقضى" ، أي وصل إلى نهاية؛ فتخيل نهاية للزمان ينبني على تخيله في خط مستقيم، أما تصوره الدائري فلا يتضمن بداية له أو نهاية، وهذا أيضاً رد على برهان كانط على قضية النقيضة الأولى. "ذلك لأنه إذا كانت له نهاية فكان يجب أن تكون له بداية" ، حسب المبدأ الأرسطي القائل إن كل ما له نهاية فله بداية. ومعنى هذا أن حجة كانط في قضية النقيضة الأولى حجة كلامية في الأساس وليست فلسفية. ونقصد بكونها كلامية هنا أنها جدلية وليست برهانية، ترجع في أصولها الأولى إلى يحيى النحوي وإلى الفهم الخاطئ لحجج زينون الإيلي في نفي الحركة. "ولأن المتكلمين قد افترضوا أن ما حدث في [الزمان] الماضي قد وصل إلى نهاية، فيجب أن تكون له بداية"[١٠٥]. أي أن المتكلمين قد افترضوا أن اللحظة الحاضرة هي نهاية للزمان الماضي، وهذا الاعتقاد هو منطوق برهان القضية عند كانط. ولأن اللحظة الحاضرة عندهم هي نهاية للزمان الماضي فقد اعتقدوا أن له بداية، وهو نفس الاعتقاد الذي نجده في برهان القضية عند كانط والذي على أساسه رفض لاتناهي العالم في الزمان. لكن لا يعتقد ابن رشد أن اللحظة الحاضرة هي نهاية للزمان الماضي قبلها، لأن الزمان لم يتوقف عندها بل هو ممتد لما بعدها. وبالتالي رفض ابن رشد تصور اللحظة على أنها نقطة يتوقف عندها الزمان، ويضع في مقابل التصور الخطي للزمان، الناتج عن تخيله كخط مستقيم، الزمان الحقيقي الدائري.

وفي النص التالي نكتشف مع ابن رشد كيف أن برهان كانط على استحالة لاتناهي الزمان الماضي يستند على قياس شرطي مضمر، نقده ابن رشد وأوضح كيفية تجنبه لتجنب الوقوع في الإشكالية التي وقع فيها المتكلمون. هذا القياس يعتمد على صدق المقدم للإلزام بصدق التالي: "لكن لأن الفلاسفة لا يقبلون القول بأن له نهاية" ، أي لا يقبلون أن اللحظة الحاضرة هي نهاية للزمان الماضي، "مثلما لا يقبلون أن له بداية [مثل البداية التي للخط المستقيم] فهم لا يتورطون في التناقض الذاتي الذي

105) Ibid: loc.cit.

للمتكلمين. وقد تورط المتكلمون في هذا التناقض الذاتي لأنهم أقاموا قياساً شرطياً متصلاً، حيث يكون المقدم مؤكداً. وإذا لم يسلم لهم بهذا التأكيد، أي أن ما حدث للأشياء المخلوقة في الماضي قد وصل إلى نهاية، على أساس أن ما ليس له بداية ليست له نهاية، كما أن ما ليست له نهاية ليست له بداية، فإن قياسهم يفسد... إن مجموع الأشياء المخلوقة بالتالي ليس له بداية، على الرغم من أن آحادها [تكون] في الزمان، مثلما أن كل جزء من الدائرة هو في الدائرة وله بداية ونهاية في الوقت نفسه، في حين أن الدائرة في كليتها ليس لها بداية ولا نهاية. إن كلية الأشياء المخلوقة وكلية الزمان ذات طبيعة واحدة. ولهذا السبب فإن من يقول إن العالم قديم اعتقاداً منه أن العالم يوجد في زمان ليست له بداية، يخطئ تماماً بالنظر إلى مبادئ المشائين، مثلما أن القائل إن العالم يوجد في زمان له بداية يخطئ بالضرورة"[١٠٦]. **يشير ابن رشد هنا بوضوح إلى أن النظرة إلى العالم على أنه يوجد في الزمان خاطئة من الأصل، وكذلك الاعتقاد في تناهي أو لاتناهي هذا الزمان الذي يوجد فيه العالم. لأن العالم ليس في الزمان. الزمان بالأحرى مشروط بالعالم وليس العالم مشروطاً بالزمان. وهكذا يرفع ابن رشد النقيضة الأولى التي حيرت كانط برفعه للزمان باعتباره حاوياً للعالم.**

خامساً – الطابع الرشدي لمفهوم سبينوزا عن اللامتناهي

تعرفنا في الجزئين السابقين من هذه الدراسة على مجمل نظرية ابن رشد في اللامتناهي وعلى الكيفية التي تتجاوز بها هذه النظرية اعتراضات كانط على التناهي واللاتناهي معاً في النقيضة الكوزمولوجية الأولى، ورأينا كيف تحتوي فلسفة ابن رشد على ردود عديدة للشكل النقائضي الذي وضع فيه كانط مسألة تناهي ولاتناهي العالم، وكيف أن البرهان الصحيح على لاتناهي العالم هو برهان ابن رشد من الحركة، لا من الزمان، وكيف أن ابن رشد قد وجه انتقادات عديدة لتناول مسألة تناهي العالم من جهة الزمان إذ أنها ليست الجهة الصحيحة عنده، والأصح هو إثبات قدم العالم من قدم

106) Ibid: P. 7.

الحركة، وكيف أن كانط كان مخطئاً عندما اعتقد أن مسألة تناهي ولاتناهي العالم تخص الزمان، والزمان الماضي بالتحديد.

وفي هذا الجزء يبدأ تناولنا لمفهوم سبينوزا عن اللامتناهي، والذي ستوضح الدراسة كيف أنه مقترب للغاية ويكاد يكون متطابقاً مع المفهوم الرشدي. كما نحاول في هذا الجزء إثبات أن ابن رشد وسبينوزا يقفان في جهة واحدة من مسألة اللامتناهي، وهي الجهة التي تقبل إمكانه الأنطولوجي والمعرفي معاً، وأن كانط يقف في الجهة المقابلة الرافضة للإمكانين معاً.

١. تعريف سبينوزا للامتناهي:

إذا نظرنا في تعريف سبينوزا للامتناهي، وللمتناهي أيضاً، سنجد أنهما يناظران مفهوم ابن رشد، ويتفقان مع النقد الرشدي الذي سبق وأن وجهناه لكانط.

نظر سبينوزا إلى الوجود على أنه يتكون من جوهر **Substance** وأحوال **Modes**[١٠٧]. الجوهر هو الواقع الكلي الشامل، الضروري واللامتناهي. وقد أطلق سبينوزا على الجوهر تعبير "الإله أو الطبيعة" **Deus Sive Natura**[١٠٨]. فالجوهر هو الوحدة والهوية المطلقة بين الإله والطبيعة. أما الأحوال فهي متضمنة في الجوهر وموجودة فيه وبه، وليس لها وجود مستقل من ذاتها على الرغم من أنها تتصف بالضرورة واللاتناهي مثل الجوهر تماماً لأنها منه. هذه الأحوال هي التنويعات الأنطولوجية للجوهر[١٠٩]، أي هي الأنماط الخاصة التي يتجلى فيها وجود الجوهر، مثل العقل والنفس والجسد والزمان والمكان. هذه الأحوال صادرة مباشرة عن الجوهر، وهي الطرائق التي يظهر بها في الواقع الفعلي.

---

107) Spinoza: "Metaphysical Thoughts", in ***Complete Works***, translations by Samuel Shirley. Edited with introduction and notes by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/ Cambridge, 2002), P. 180.

108) Spinoza, ***Ethics***, IV, preface, Prop.4, proof.

109) Spinoza, ***Ethics***, I, prop.25, cor., prop. 29.

وقد تحدد مفهوم اللامتناهي عند سبينوزا من خلال هذا التقسيم السابق للوجود إلى جوهر وأحوال. قسم سبينوزا اللامتناهي إلى نوعين: اللامتناهي بإطلاق **Absolutely Infinite**، واللامتناهي داخل نوعه **Infinite in its Kind**[١١٠]. اللامتناهي بإطلاق هو الجوهر، وهو الذي بدون حدود تحده لا من داخله ولا من خارجه، لأنه ليس هناك أي شئ خارجه إذ هو كل شئ، كما أنه ليست به حدود داخلية لأنه بسيط غير منقسم، ولو كانت به حدود داخلية لكان بذلك منقسماً ومركباً وهو ليس كذلك. أما اللامتناهي داخل نوعه فهو اللامتناهي الذي تتصف به الأحوال، أي اللامتناهي الخاص. فالحقائق العقلية والقوانين الرياضية والطبيعية أحوال لامتناهية لأن كل منها لامتناه داخل نوعه فقط، فهناك اللاتناهي الذي لمبادئ العقل الأولى والذي يختلف عن اللاتناهي الذي للرياضيات والذي يختلف عن اللاتناهي الذي لقوانين الطبيعة، وهكذا. وهذا النوع من اللاتناهي هو خاص بالنوع الذي ينتمي إليه وحسب. وهو كذلك له حدود لكنه يتجاوزها باستمرار، مثل الأعداد اللامتناهية التي يمكن إضافة عدد إليها إلى ما لانهاية.

وقد عرف سبينوزا لاتناهي الأحوال في مقابل الأحوال الأخرى المتناهية. فالمتناهي هو دائماً الذي يحده شئ آخر من نفس نوعه. فالجسم متناه لأن جسماً آخر يحده، والعدد الواحد في حد ذاته متناه لأن عدداً آخر يحده، والفكرة الواحدة متناهية لأن فكرة أخرى تحدها[١١١]. أما اللامتناهي داخل نوعه فهو الذي لا يمكن حصر أجزائه على الرغم من أن به حداً أقصى وحداً أدنى. فالأعداد لامتناهية على الرغم من أن حدها الأدنى هو العدد (١) وحدها الأقصى هو فئة الأعداد اللامتناهية ذاتها، في مقابل فئة لامتناهية أخرى من نوع آخر مثل فئة الأفكار اللامتناهية.

110) Spinoza, ***Ethics***, I, def.2.
111) Spinoza, ***Ethics***, I, prop.8, proof.

واللامتناهي داخل نوعه هو العلاقة اللامتناهية التي تكون بين الأحوال المتناهية أو الأسباب الجزئية المباشرة للأشياء[١١٢]. ذلك لأن سبب شئ جزئي هو شئ جزئي آخر مثله، وسبب هذا الشئ الآخر هو شئ ثالث جزئي أيضاً، وهكذا إلى ما لانهاية. بمعنى أن اللاتناهي بين الأحوال هو لاتناهي دورانها الأبدي حول بعضها وسببيتها المتبادلة التي تسير بينها دوراً. وهذا النوع من اللامتناهي هو اللامتناهي داخل نوعه، والذي يكون في فئة والذي تحصره حدود تلك الفئة. فالأشياء الجزئية أسباب لبعضها البعض إلى ما لانهاية، وهذه اللانهاية هي اللانهاية المحصورة في فئة الأشياء الجزئية[١١٣]. وهنا يتكشف لنا مفهوم الفئة اللامتناهية الذي سوف يظهر بعد ذلك على يد كانتور ويطوره راسل من بعده، وهو اللامتناهي التحليلي الذي يتفق مع مفهوم ابن رشد عن اللامتناهي. أما اللامتناهي بإطلاق فهو غير المكون من أجزاء أصلاً، وهو الذي لا يحده شئ لا داخله ولا خارجه، وهو عند سبينوزا الجوهر أو الإله. وهذا النوع من اللامتناهي يناظر الإله عند ابن رشد الذي هو المحرك الأول الأزلي، أما النوع الثاني وهو لاتناهي الأحوال، اللاتناهي داخل نوعه، فيناظر العالم أو الفلك المحيط الذي هو المتحرك الأول الأزلي عند ابن رشد. فلاتناهي الإله عند ابن رشد هو اللاتناهي الثابت خارج الزمان، أي اللازماني، وهو نفسه لاتناهي الجوهر عند سبينوزا. أما لاتناهي العالم عند ابن رشد فهو اللاتناهي الزماني، أي الاستمرار الأبدي للحركة، وهو يناظر لاتناهي الأحوال عند سبينوزا.

٢. لاتناهي الأحوال عند سبينوزا باعتباره المعادل الفكري للاتناهي العالم عند ابن رشد:

كانت قضية اللامتناهي محل اهتمام أصدقاء سبينوزا الذين كان يطلعهم على المخطوطات الأولى من كتابه "الأخلاق" لقراءتها وتبادل الأفكار والنقاش حولها. والذي

112) Spinoza, ***Ethics***, I, def.6, explication; prop.10, scholium.
113) Spinoza, ***Letter 12,*** pp. 789-790.

أوقفهم هو مفهوم اللامتناهي الذي لم يفهموا قصد سبينوزا منه. وكان هذا هو حال صديقه لودفيج ماير الذي طلب من سبينوزا توضيحاً لمفهوم اللامتناهي، ورد عليه سبينوزا برسالة سماها سبينوزا نفسه "رسالة حول اللامتناهي" **Letter on the Infinite**، واشتهرت من بعده بهذا الاسم. ويبدو أن لودفيج ماير قد واجه صعوبة في فهم مقصود سبينوزا من اللامتناهي من جراء تمسكه بالنظرة التقليدية للامتناهي على أنه الزيادة اللامحددة للوحدات إلى ما لانهاية، أو الانقسام اللامتناهي للأجزاء؛ وهو نفس التصور الذي وقف عقبة أمام كانط في استيعاب مفهوم اللامتناهي ودعا إلى استحالة تصوره في الجزء الخاص بالنقائض الكوزمولوجية. وقد كان سبينوزا على وعي تام بأن ما كان في ذهن ماير هو هذا التصور التقليدي عن اللامتناهي، وهو التصور الخطي الذي سبق وأن رأينا مع ابن رشد أنه ليس التصور الصحيح للامتناهي الحقيقي. ولذلك خصص له سبينوزا هذه الرسالة التي يتضح منها تصوره عن اللامتناهي.

في عرض سبينوزا لمشكلة تصور اللامتناهي يتضح مدى قرب تمييزاته وتقسيماته من مفهوم ابن رشد عن اللامتناهي والذي نجد لديه نفس التمييزات والتقسيمات، كما يتضح خطأ معالجة كانط لمشكلة اللامتناهي في النقيضتين الكوزمولوجيتين الأولى والثانية، الأولى الخاصة بتناهي ولاتناهي العالم، والثانية الخاصة بتكون العالم من أجزاء بسيطة لا تقبل الانقسام (القضية) أو تكونه من أجزاء تقبل الانقسام اللانهائي باستمرار (نقيض القضية).

يقول سبينوزا: *"لقد كانت مسألة اللامتناهي في غاية الصعوبة للجميع وغير قابلة للحل، وذلك من جراء الفشل في التمييز بين ذلك الذي يجب أن يكون لامتناهياً بطبيعته ذاتها أو بتعريفه، وذلك الشئ اللامحدود* ***Unlimited*** *لا بفضل ماهيته بل بفضل سببه. وهناك أيضاً الفشل في التمييز بين الذي يسمى لامتناهياً لأنه غير قابل للحد، وذلك [اللامتناهي] الذي لا يمكن لأجزائه أن يقابلها أي عدد على الرغم من أننا يمكن أن نعرف حديه الأقصى* ***Maximum*** *والأدنى* ***Minimum****. وأخيراً هناك الفشل في التمييز بين الذي يُعقل بالعقل وحده لا بالمخيلة، وذلك الذي يمكن أن يُعقل*

بالعقل والمخيلة معاً"[١١٤]. يقيم سبينوزا في هذا النص ثلاثة تمييزات لمفهوم اللامتناهي، لكنها في حقيقتها تمييزان اثنان فقط. ذلك لأن الثالث ليس تقسيماً داخلياً للامتناهي بل هو تقسيم لكيفية معرفته. ولأن هناك تمييزين أساسيين في النص السابق، كل تمييز منهما يقسم اللامتناهي إلى قسمين، فسنجد أمامنا نوعين من اللامتناهي، كل نوع منهما يتصف بخصائص معينة.

النوع الأول: هو اللامتناهي في ذاته ووفق طبيعته وماهيته. وهذا النوع بسيط غير منقسم وليس مكوناً من أجزاء أصلاً، وليست به أية حدود. وهذا النوع من اللامتناهي هو الذي يتصف به الجوهر عند سبينوزا، وهو يناظر لاتناهي المبدأ الأول عند ابن رشد؛ ذلك لأن قدم الإله عنده هو قدم من ذاته، لا من شئ آخر، وهو بسيط غير منقسم وغير مكون من أجزاء.

النوع الثاني: هو اللامتناهي بفضل سبب فيه يجعله لامتناهياً. هذا السبب يأتيه من خارجه لكنه يصير داخلياً فيه ومحايثاً له. وهو يحتوي على أجزاء وحدود، لكن

---

114) Spinoza: ***Letter 12*** (To Lodewijk Meyer), in Spinoza, ***Complete Works***, translations by Samuel Shirley. Edited with introduction and noted by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/ Cambridge, 2002), P.787.

كانت هذه الرسالة محل دراسة مفصلة من قبل المفكر الفرنسي مارشيال جيرو، وقد أفدنا منها كثيراً. والجدير بالذكر أن دراسة جيرو هذه تحولت هي ذاتها إلى موضوع لدراسات عديدة بعد ذلك، لأنها فتحت المجال أمام الباحثين لفهم نظرية سبينوزا في اللامتناهي. والدراسة شاملة ونجحت في الإحاطة الكاملة بموضوعها، لكن ما ينقصها هو البعد التاريخي الغائب عنها تماماً، إذ لم يربط جيرو بين سبينوزا وأي من سابقيه ولم يحاول العثور على سوابق تاريخية لمفهومه عن اللامتناهي، ولو كان قد فعل لعثر على ابن رشد باعتباره الفيلسوف الأكثر قرباً من سبينوزا.

Martial Gueroult: "Spinoza's Letter on the Infinite (letter XII to Louis Meyer), in Marjorie Grene (ed.), ***Spinoza: A Collection of Critical Essays*** (Garden City, New York: Anchor Books, 1973), pp.182-212.

أجزاءه غير قابلة للحصر على الرغم من أننا يمكن أن نعرف حديها الأقصى والأدنى. وهذا اللاتناهي هو الذي للأحوال اللامتناهية، لأن لاتناهيها يأتيها لا من ذاتها بل من الجوهر. وهو أيضاً يناظر لاتناهي العالم عند ابن رشد، لأن قدم العالم عنده ليس من ذاته بل من المبدأ الأول القديم بذاته. كما أنه يناظر العالم من جهة احتواء العالم على أجزاء في نفس الوقت الذي يكون فيه لامتناهياً، فتكونه من أجزاء لا يمنع لاتناهيه، ولذلك فهو لامتناه مثل الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا تماماً[١١٥].

والملاحظ أن التطابق بين ذلك المعنى الثاني من اللامتناهي ولاتناهي العالم عند ابن رشد يظهر في نظرية ابن رشد في حركة المتحرك الأول دائم الحركة، أي الفلك المحيط. ذلك لأن الفلك المحيط يتحرك وبالتالي فهو يشغل أماكن متناهية، هي المواقع المختلفة اللامتناهية في العدد على محيط الدائرة، وهذه هي أجزاؤه التي تتكون منها حركته، لكنه يقطعها في زمان لامتناه. وهي في الوقت نفسه محدودة بحد أقصى لأن عددها محصور بمحيط الدائرة،ومحدودة بحد أدنى وهو الموقع الواحد الذي يشغله الجرم السماوي في لحظة ما من الزمن. وعلى الرغم من أن لاتناهي حركة الفلك لديها حد أدنى وحد أقصى إلا أن عدد المواقع الذي يشغلها الجرم غير قابل في كليته للحصر ولا يمكن أن يعبر عنه أي عدد، وذلك نظراً لإمكان انقسام محيط دائرة الفلك إلى حدد لا حصر له من المواقع، أي عدد لامتناه. وقد قال ابن رشد إن لاتناهي المحرك الأول هو اللاتناهي بالفعل، لأن المحرك الأول باعتباره المبدأ الأول والعلة الأولى لا يحتوي على أي قوة وهو بالفعل دائماً، وبالتالي فهو اللامتناهي الوحيد الذي يكون بالفعل دائماً. ولما كان كل ما هو بالقوة أو يحتوي على القوة يدخل في الزمان،

---

١١٥) أما التمييز الثالث في نص سبينوزا السابق فهو ليس تمييزاً جديداً ثالثاً بين نوعي اللامتناهي، بل هو تمييز لهذين النوعين من حيث طريقة إدراكهما. فاللامتناهي من لنوع الأول، وهو اللامتناهي من ذاته ووفق طبيعته، أي الذي للجوهر، يدرك بالعقل وحده ولا يمكن للمخيلة أن تتخيله. أما النوع الثاني من اللامتناهي الذي للأحوال والذي يتكون من أجزاء وقابل للحصر فمن الممكن إدراكه بالعقل والمخيلة معاً، لأن المخيلة قادرة على تصور فئة تحوي أجزاء لامتناهية من الوحدات.

من حيث إن الزمان هو مجال انتقال القوة إلى الفعل، وبما أن المحرك الأول هو بالفعل دائماً، فإن لاتناهيه ليس في الزمان أصلاً بل هو خارج الزمان، وهو كذلك اللامتناهي الحقيقي الذي يكون حاصلاً على اللاتناهي من ذاته. وكونه لامتناهياً بالفعل دائماً وخارج الزمان يجعله يناظر جوهر سبينوزا الذي هو لامتناه من ذاته ووفق طبيعته. أما اللاتناهي الذي للمحرك الأول دائم الحركة عند ابن رشد فإن لاتناهيه يحتوي على جزء بالقوة دائماً، لأن كل ما هو متحرك لا يمكن أن يكون بالفعل مكتملاً، لأن كل ما اكتمل ووصل إلى الفعل لا يمكن أن يكون متحركاً. وبالتالي فإن اللاتناهي الذي للمتحرك الأول هو لاتناه بالقوة دائماً، واللامتناهي بالقوة على نحو دائم هو ذلك الشئ الساعي دائماً نحو التحقق دون أن يصل إلى هذا التحقق بالكامل، لأنه إن وصل لكف عن الحركة، أي هو المتحرك حركة أبدية. ولما كان المتحرك الأول متحركاً على مواضع بعينها، ولما كانت كل حركة محدثة، فإن حركته الدائمة هي الحدوث الأزلي في الزمان.

وإذا كان سبينوزا قد أكد على أن كل ما هنالك في الوجود هو جوهر وأحوال، فإن لاتناهي الجوهر عنده يحمل معنى مختلفاً عن لاتناهي الأحوال، والإثنان يناظران نوعي اللامتناهي عند ابن رشد. لاتناهي الجوهر عند سبينوزا هو مثل لاتناهي المحرك الأول الثابت غير المتغير[١١٦]، وهو اللاتناهي اللازماني **Eternal Infinite**. أما لاتناهي الأحوال عند سبينوزا فهو اللاتناهي في الزمان **Durational Infinite**، وهو لاتناهي العالم أو الفلك المحيط عند ابن رشد. وعلى الرغم من أن حديث ابن رشد عن اللامتناهي يأتي في سياق شرحه لأرسطو ولنظرياته الطبيعية والكوزمولوجية في الحركة وقدمها والمحرك الأول والمتحرك الأول والفلك المحيط وطبيعة الجرم السماوي، وهو السياق المختفي تماماً من فلسفة سبينوزا؛ وعلى الرغم من أن مناقشة سبينوزا للامتناهي تأتي في سياق نظريته في الجوهر والأحوال، وهو سياق مختلف تماماً عن طبيعيات أرسطو ومذهبه الكوزمولوجي، إلا أن مضامين تمييزات سبينوزا وابن رشد للامتناهي

116) Hallett, H.F,: "Spinoza's Conception of Eternity". ***Mind***, New Series, vol.37, no.147, July 1928, pp. 283-303.

متطابقة، بصرف النظر عن اختلاف السياق المذهبي السبينوزي عن السياق المذهبي الأرسطي – الرشدي. وهذا ما يثبت لنا أنه على الرغم من انتماء مفهوم ابن رشد عن اللامتناهي إلى علم الطبيعة الأرسطي والكوزمولوجيا الأرسطية والنظرة الأرسطية للكون، والمختفية تماماً من نسق سبينوزا الفلسفي، إلا أن الأساس الأنطولوجي للامتناهي الأرسطي – الرشدي متطابق تماماً مع الأساس الأنطولوجي للامتناهي السبينوزي.

والحقيقة أن مفهوم لاتناهي الأحوال عند سبينوزا، والذي يناظر لاتناهي العالم عند ابن رشد، يتفق تماماً مع مفهوم اللامتناهي التحليلي في الرياضيات الحديثة، ذلك الذي ظهر على يد كانتور، ثم طوره راسل واستخرج منه كل دلالاته الفلسفية. لأن مفهوم اللامتناهي التحليلي هو ذلك المفهوم الذي يتصور اللاتناهي على أنه خاصية للفئة وليس خاصية للسلسلة. فالفئة اللامتناهية هي وحدها التي يمكن أن ينحصر فيها اللامتناهي بين حد أدنى وحد أقصى، وهي التي تتجنب التعداد اللامتناهي للوحدات والذي لا يمكن أن يصل إلى حد أقصى، ذلك الذي نجده في السلاسل اللامتناهية، وهي أيضاً التي تستوعب اللامتناهي داخل نسق مغلق مكتف بذاته. وهذا اللامتناهي التحليلي هو الصفة التي تميز لاتناهي العالم عند ابن رشد أيضاً، لأن العالم محصور في دائرة الفلك المحيط، أي أنه متناه في المكان، في حين أنه في داخله لامتناه لأنه في حركة أزلية. فتصور لاتناهي العالم في الحركة في الزمان وتناهيه في المكان عند ابن رشد يتطابق تماماً مع اللامتناهي التحليلي الذي هو خاصية للفئة وليس للسلسلة.

٣. الزمان والحركة عند سبينوزا باعتبارهما من الأحوال اللامتناهية:

على الرغم من أن سبينوزا لم يتوسع في الحديث عن الزمان والحركة ولم يقم بتفصيل رأيه فيهما، إلا أن إشاراته السريعة إليهما في مؤلفاته تمكننا من أن نضع أيدينا على رأيه النهائي حولهما. ونقول ابتداءً أن الزمان والحركة عند سبينوزا لامتناهيان لأنهما ينتميان إلى الأحوال اللامتناهية. وكل الأحوال اللامتناهية عند سبينوزا ترجع إلى صفتين للجوهر: الامتداد والفكر. ولا يوجد أي تمايز بين هاتين الصفتين داخل الجوهر، وكل ما هنالك أن الذهن البشري هو الذي يدرك صفات الجوهر على أنها تنقسم إلى هذين

الجانبين، أما الجوهر ذاته فليس منقسماً بل هو وحدة واحدة بسيطة. وعلى هذا الأساس نستطيع القول إن الزمان والحركة ينتميان إلى صفتي الفكر والامتداد[١١٧]. فالحركة تنتمي لصفة الامتداد من حيث إن كل متحرك يجب أن يكون ممتداً ويجب أن يتحرك في المكان وكل مكان ممتد. أما الزمان فهو ما يدركه الذهن البشري من دوام الحركة، أي استمرارها في الوجود. ولما كانت الأحوال الصادرة عن صفات الجوهر عند سبينوزا لامتناهية، فإن الزمان والحركة عنده لامتناهيان لانتمائهما إلى الأحوال اللامتناهية.

ويبدو أن كل هذا الذي أثبتناه مقطوع الصلة بابن رشد. لكنه وثيق الصلة للغاية كما سوف نوضح. وكي نثبت هذه الصلة الوثيقة يجب أن نتساءل في البداية: هل نعثر لدى ابن رشد على تحليل للزمان والحركة يثبت تبعيتهما لشئ آخر؟ لقد رأينا مع سبينوزا أنهما حالان لامتناهيان، أي أن وجودهما تابع لشئ آخر وهو الفكر والامتداد باعتبارهما صفتي الجوهر. فهل نعثر لدى ابن رشد على تحليل مشابه للوجود التابع والمشتق للزمان والحركة؟ بالطبع.

لقد عالج ابن رشد الحركة بالفعل على أنها تفترض ذلك الذي يتحرك، وكل متحرك هو جسم بالضرورة، وكل جسم ممتد. وكذلك تفترض الحركة المكان الذي تحدث فيه. والمكان ليس سوى الامتداد. لقد كان ابن رشد على وعي كامل بأن الحركة تقتضي الامتداد، سواء في المتحرك أو في مكان الحركة. لكنه لم يركز على مسألة الامتداد هذه وركز على الحركة متبعاً أرسطو، وأخذ في تفسير وشرح كل ما يتعلق بها، وأهمل الامتداد الذي تفترضه. أما سبينوزا فقد كان على وعي بأن الامتداد هو الكيان الأنطولوجي الفعلي الذي يجب أن تكون له الأولوية على الحركة، لأنه هو الذي يستوعبها وهي لا تستوعبه. ولما كان سبينوزا يفكر دائماً بمنطق الأولوية الأنطولوجية وبمنطق التضمن والاستقلال التام والنسبي، أي لما كان يريد العثور دائماً على ما له

117) Spinoza, ***Short Tratise on God, Man, and his Well-Being***. In ***Complete Works***, pp. 45,59, ***Metaphysical Thoughte***, P. 180.

الأولوية في الوجود والمحدد لوجود غيره، والعثور على ذلك الشئ المستقل في وجوده والشئ التابع في وجوده لشئ آخر[١١٨]، فإن هذا المنطق في تفكيره هو الذي دفعه لإدراك أولوية الامتداد على المستوى الأنطولوجي، وكذلك ضرورة أن تكون له الأولوية المعرفية في مذهبه الفلسفي. وعلى مستوى منطق الوجود المستقل والوجود التابع، أدرك سبينوزا أيضاً أن الامتداد هو الذي يشرط الحركة وهو الذي يشكل لها الإطار الخارجي والداخلي الذي تحدث فيه، الإطار الخارجي لأن الحركة تحدث في المكان والمكان امتداد، والإطار الداخلي لأن كل متحرك جسم وكل جسم ممتد، وبالتالي فالمتحرك هو الممتد.

الامتداد إذن هو الوجود المستقل المحتوي على الحركة والشارط لها من خارجها ومن داخلها. ولهذا أعطاها سبينوزا الأولوية. والحركة لديه لامتناهية، لكن لاتناهيها ليس من ذاتها بل من صفة الامتداد اللامتناهي. فلأن الحركة تحدث في امتداد لامتناه فهي لامتناهية مثله بالضرورة. وعلى الرغم مما يبدو من ابتعاد هذه الفكرة عن ابن رشد، إلا أن ابن رشد قد قال شيئاً شبيهاً بذلك في "في جوهر الأجرام السماوية" عندما أثبت اعتماد الحركة الأزلية للسماء على الخصائص التي يتصف بها الجرم السماوي، مثل الشكل الكروي وعنصر الأثير والحركة الدائرية، وهي كلها خصائص تؤهله أن تكون حركته أزلية[١١٩]. وكذا نرى لدى ابن رشد كيف تكون الحركة الأزلية تابعة لشئ آخر غير ذاتها، تماماً مثلما هو الحال مع الحركة في مذهب سبينوزا.

أما الزمان الذي ليس له وجود مستقل عند سبينوزا، فقد أوضحنا أنه في نفس الوضع التابع عند ابن رشد، وأثبتنا بما فيه الكفاية أن لاتناهيه ليس من ذاته بل من الحركة. لكن يجب ملاحظة أن لاتناهي الحركة عند ابن رشد هو أيضاً لاتناه تابع

118) Spinoza, ***Ethics, I,*** axioms 1,2.

١١٩) ابن رشد: في جوهر الأجرام السماوية، ص ١٣٤-١٣٦، ١٥٩، ١٦٤.

لخصائص الجرم السماوي التي تؤهله لأن يكون في حركة أزلية، وهي كلها خصائص امتدادية.

أما ما يجب إبرازه هنا فهو وضع الزمان في فلسفة ابن رشد ومحاولة العثور على تشابه بين هذا الوضع ووضع الزمان في مذهب سبينوزا. أوضحنا أن الزمان عند ابن رشد هو شئ يدركه الذهن. وليس معنى هذا أنه مجرد كيان ذهني ليست له حقيقة واقعية، بل هو واقعي أيضاً طالما كان تعداداً للحركة. ولما كان الزمان عند ابن رشد شيئاً يدركه الذهن، فإن معنى هذا أنه يقترب من صفة الفكر عند سبينوزا. فبما أن للجوهر عند سبينوزا صفتين: الفكر والامتداد، ولما كنا قد أثبتنا أن الحركة تنتمي لصفة الامتداد، فإن الزمان بالمثل وبالتوازي سوف ينتمي لصفة الفكر. ويجب أن ننتبه دائماً أثناء تحليلنا التالي إلى أن الامتداد والفكر ليسا سوى الطريقة التي يدرك بهما الذهن الإنساني وجود الجوهر، أي أن المقصود بالفكر هنا هو مجرد نمط من أنماط الفهم الإنساني لوجود الجوهر.

يقول ابن رشد عن الزمان: *"... الزمان ليس شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المُقدَّر للحركة. فإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود، فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة للعقل، لا من الأفعال المنسوبة للخيال"*[١٢٠]. يرد ابن رشد بذلك على الغزالي الذي أنكر حقيقة الزمان تماماً وقال إنه وهمي من صنع الخيال وليس حقيقياً. صحيح أن الزمان ليس جوهراً ولا يقوم بذاته إلا أن ذلك لا يعني أنه وهمي وبدون أي حقيقة، لأن قوامه ليس بذاته بل بالحركة التي هو تعداد دوامها. ونستطيع أن نستنتج من هذا النص أن سبينوزا متفق مع ابن رشد عندما ذهب إلى أن الحال اللامتناهي هو ما يدركه الذهن على أنه تنويع **Modification** للجوهر. والعقل وحده عند سبينوزا هو الذي يدرك الزمان لا على أنه الجوهر ذاته ولا على أنه صفة للجوهر، بل على أنه الطريقة التي يوجد عليها الجوهر بالنسبة للذهن

---

١٢٠) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٧٥.

البشري. فالجوهر عند سبينوزا لا يوجد ذاته باعتباره زماناً لامتناهياً لأن الزمان لا يقوم بذاته، بل الزمان اللامتناهي هو الطريقة التي يدرك بها الذهن البشري لاتناهي الجوهر، في حين أن الجوهر في ذاته أزلي لا يمر بالزمان ولا يمر عليه الزمان.

وعندما رد ابن رشد الزمان إلى كونه *"ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة"* فقد كان سبينوزا متفقاً معه تماماً عندما نظر إلى الجوهر على أنه امتداد وفكر. لقد رد ابن رشد الزمان إلى امتداد للحركة؛ أي أن الخاصية الأساسية للحركة هي امتدادها، سواء الحركة الفعلية أو انعكاسها الذهني الذي هو الزمان. ومعنى هذا أن ابن رشد يرد الزمان إلى الامتداد بنوعيه: الامتداد الفعلي لأن الزمان هو عدد الحركة والحركة تفترض الامتداد، والامتداد الذهني بمعنى الصورة الذهنية لامتداد (بمعنى بقاء ودوام) الحركة في الوجود. الزمان الرشدي إذن ما هو إلا امتداد من جهة، وفكر من جهة أخرى إذا نظرنا إليه على أنه الامتداد الفكري للحركة.

والجوهر عند سبينوزا هو الفاعلية الدائمة، والحركة عند ابن رشد أيضاً هي الفاعلية الدائمة وليست مجرد الحركة المكانية بمعنى النقلة في المكان. والجوهر عند سبينوزا هو الفعل الدائم الأزلي في الطبيعة، وهو فاعلية الطبيعة التي هي بالفعل دائماً وليست بالقوة. وسبينوزا يصف الجوهر بأنه فعل دائم، والفعل الدائم هو من المعاني التي قصدها أرسطو وابن رشد من الحركة، لأن الحركة تعني في الفلسفة الأرسطية – الرشدية القوة دائمة الفعل، أو الدينامية المحركة لكل شئ. لقد كان سبينوزا متفقاً تماماً مع ابن رشد عندما نظر إلى الزمان على أنه حال لامتناه يدركه الذهن من تنويعات الجوهر. فالحال اللامتناهي للجوهر في صورة الزمان عند سبينوزا ليس حالاً لامتناهياً للجوهر ذاته بل لتنويعات ظهور الجوهر للمعرفة البشرية، أي النمط الذي يفهم به الذهن البشري فاعلية الجوهر؛ فهو يفهم هذه الفاعلية على أنها استمرار زماني أزلي وأبدي.

ولسبينوزا العديد من النصوص التي تؤكد تحليلنا السابق. يقول سبينوزا: *"إن الحال يوجد في شئ آخر، من خلاله يجب أن يُدرك"*(١٢١). ويقول أيضاً: *"أعني بالحال تنويعات الجوهر، أو ذلك الذي يوجد في، أو يُدرك من خلال، شئ آخر غير ذاته"*(١٢٢). وحسب هذا التعريف للحال فإن الزمان عند سبينوزا حال، أولاً لأنه يوجد في شئ آخر، سواء كان هذا الشئ هو الحركة حسب ابن رشد أو الامتداد حسب سبينوزا، وثانياً لأنه يُدرك من خلال هذا الشئ الآخر ولا يدرك بذاته أو باعتباره قائماً بذاته. ومعنى هذا أن لاتناهي الزمان عند سبينوزا لا يأتيه من ذاته بل من شئ آخر غير ذاته، وهذا الشئ الآخر هو الامتداد. وكذلك الأمر عند ابن رشد، إذ أن لاتناهي الزمان عنده تابع للحركة اللامتناهية. وفي كلتا الحالتين فإن لاتناهي الزمان هو اللاتناهي التابع وليس اللاتناهي المستقل بذاته.

أما إذا فكرنا في الزمان باعتباره قائماً بذاته وقعنا عرضة للنقد الكانطي للاتناهي الزمان. صحيح أن الزمان أزلي ولامتناه عند ابن رشد، إلا أن أزليته ولاتناهيه لا يرجعان إليه ذاته بل إلى شئ آخر، الشئ الذي يُدرك الزمان من خلاله وهو الحركة في حالة ابن رشد والامتداد في حالة سبينوزا. وقد حاولنا أن نثبت أن الحركة عند ابن رشد لا تختلف كثيراً عن الامتداد عند سبينوزا، نظراً لأن الحركة تفترض الامتداد، والامتداد هو امتداد للحركة وللشئ المتحرك. ولسبينوزا عبارة تؤكد المعنى الذي توصلنا إليه وهو تبعية لاتناهي الزمان لشئ آخر يكون لامتناهياً في ذاته. يقول سبينوزا: *"إذا تم إدراك حال باعتباره يوجد ضرورة ولامتناهياً، فيجب بالضرورة أن يستدل عليه أو يُدرك [باعتباره ضرورياً ولامتناهياً] من خلال صفة للإله، طالما كانت هذه الصفة مُدركة باعتبارها تعبر عن لاتناهي وضرورة الوجود. أو بعبارة أخرى، الأزلية* ***Eternity***"(١٢٣). فلما كان الحال لا يقوم بذاته بل بشئ آخر غير ذاته، ولما كان يجب أن يُدرك من خلال هذا

121) Spinoza, ***Ethics I***, Prop. XXIII, proof.
122) Spinoza, ***Ethics I***, def. V.
123) Spinoza, ***Ethics I***, prop. XXIII, proof.

الشئ الآخر، فإن اللاتناهي والضرورة التي فيه ليست منه ولا تدرك من خلاله بل هي من شئ آخر وتدرك من خلال هذا الشئ الآخر. ومعنى هذا أن لاتناهي الزمان ليس من الزمان ذاته بل من شئ آخر بما أن الزمان حال. وعندما يكون الزمان ضرورياً ولامتناهياً فيجب أن ندرك هذه الضرورة وهذا اللاتناهي على أنهما يرجعان إلى صفات الإله. وقد قال سبينوزا بصفتين للإله، الامتداد والفكر، والإثنتان لامتناهيتان لأنهما صادرتان عن الإله مباشرة. وبالتالي فإن لاتناهي الزمان يجب أن يكون صادراً عن هاتين الصفتين.

لكن ماذا عن الحركة التي رد إليها ابن رشد لاتناهي الزمان؟ صحيح أن الحركة مختفية في نص سبينوزا السابق، إلا أن ماهية الحركة هي الامتداد، لأن كل ما هو متحرك ممتد ويفترض الامتداد كي يحدث فيه. ولأن سبينوزا قد نظر إلى الامتداد على أنه صفة للجوهر أو للإله، فنستطيع القول إن الحركة هي تنويع لصفة الامتداد، والقول أيضاً إن الزمان الأزلي المقارن لها هو حال لامتناه لهذا التنويع. وما يؤكد تحليلنا هذا قول سبينوزا: *"إن كل حال، يوجد باعتباره ضرورياً ولامتناهياً معاً، يجب أن يتبع ضرورة الطبيعة المطلقة لصفة للإله، أو من صفة منوعة بتنويع يوجد ضرورة وباعتباره لامتناهياً"* (١٢٤). فإذا كان الزمان لامتناهياً فيجب إدراك لاتناهيه هذا على أنه تابع للاتناهي صفة للإله مثل الامتداد الذي يتضمن في داخله الحركة، أو تابع "لصفة منوعة بتنويع"، والصفة المنوعة بتنويع للإله هي الحركة التي هي تنويع لصفة الامتداد.

٤. كيف يَنتُج المتناهي عن اللامتناهي عند سبينوزا؟:

عند الإجابة عن هذا السؤال سيتبين لنا لماذا لم يتمكن كانط من حل إشكالية تناهي ولاتناهي العالم، ولماذا ظهرت أمامه هذه الإشكالية مستحيلة الحل. بل إننا سنجد سبينوزا وهو يضع يده على خطأ برهان الخلف الذي استخدمه كانط لبيان استحالة لاتناهي العالم من جهة الزمان الماضي(١٢٥).

---

124) Spinoza, ***Ethics I***, prop. XXIII.

١٢٥) كانت الإجابة عن هذا السؤال موضوع بحث بنفس الإسم لجويل فريدمان:

=

إذا كان كل ما في الوجود عند سبينوزا هو جوهر وأحوال، والاثنان لامتناهيان، فأين هو المتناهي؟ وكيف يظهر؟ يذهب سبينوزا إلى أن المتناهي هو حال Mode يصدر عن حال لامتناه بأن يتخصص هذا الحال أو يتجزأ. ومعنى هذا أن الحال المتناهي هو حالة خاصة جزئية من الحال اللامتناهي. وقد أسهب سبينوزا في رسالته عن اللامتناهي في شرح كيفية ظهور المتناهي من اللامتناهي. وكانت القضية التي تشغله في هذا الشرح هي كيفية التمييز بين الاثنين على المستوى المعرفي، أي كيفية تعرف العقل الإنساني على اللامتناهي في حين أنه هو نفسه متناه.

ذهب سبينوزا إلى أن الجوهر يقدم نفسه في العالم الواقعي في حالين لامتناهيين : الدوام Duration والكم Quantity. والدوام هو الذي قصده الفلاسفة من قبل بالزمان اللامتناهي، لأن سبينوزا لم يكن يستخدم كلمة الزمان Time إلا لوصف الزمان الجزئي المحدد، أما زمان بقاء الشئ أبداً فقد أسماه الدوام وليس الزمان. لكننا فيما يلي سنستخدم مصطلحي الدوام والزمان اللامتناهي بالتبادل. وكذلك نظر سبينوزا إلى الكم على أنه لامتناه لأنه ينظر إلى الجوهر على أنه يتصف بصفتين لامتناهيتين:

=

Joel Friedman: "How the Finite Follows from the Infinite in Spinoza's Metaphysical System", ***Synthese***, vol.69, no.3 (Dec,. 1986) pp. 371-407.

حاول هذا البحث الإجابة عن السؤال من داخل مذهب سبينوزا، وفسر المتناهي على أنه متضمن في اللامتناهي، على سبيل تضمن مجال التغير في عالم الثبات، وعلى أساس الأولوية الأنطولوجية للثبات على التغير واحتواء الأول للثاني. وما يعيب هذه الدراسة أنها استبعدت الجانب التاريخي تماماً ولم تبحث عن سوابق تاريخية لنظرية سبينوزا في العلاقة بين اللامتناهي والأشياء المتناهية، وهي الحاضرة بقوة في مذهب ابن رشد والذي يقول بمحرك أول ثابت ومتحرك أول دائم الحركة، وبكون العالم قديم بالكل حادث بالأجزاء، فهذا هو نفسه التمييز السبينوزي بين اللامتناهي والمتناهي واحتواء الأول للثاني.

الامتداد **Extension**، والفكر **Thought**. والكم هو الحال اللامتناهي لصفة الامتداد، بمعنى أن الامتداد اللامتناهي عندما يتعين يصير كماً لامتناهياً[١٢٦].

لكن الذهن الإنساني متناه ولا يفكر إلا بالتصورات المتناهية، ولذلك فعندما يشرع في إدراك ما هو لامتناه يعمل على تخصيصه وتجزئته. ولذلك نظر سبينوزا إلى الزمان المتناهي **Time** على أنه وسيلة ذهنية لفهم الدوام اللامتناهي، والمقدار **Measure** والعدد **Number** على أنهما وسيلتان ذهنيتان لفهم الكم اللامتناهي. فالدوام لديه لامتناه، وكذلك الكم، لكن لأن الذهن الإنساني في حاجة إلى تصورات محددة ومتناهية ومحصورة كي يفهم أي شئ، فهو يستعين بالتحديدات المتناهية لتقريب ما هو لامتناه بطبيعته لطبيعة الذهن المتناهي. هذا علاوة على أن الذهن الإنساني في حاجة إلى العقل والمخيلة معاً لإدراك أي شئ، ولا يمكنه الاعتماد على العقل وحده. ولذلك كانت هذه التصورات مناسبة له لأنها تسهل عليه عملية تخيل الكم في صورة مقدار وعدد، وتسهل تصوره للدوام في صورة زمان يسير كما لو كان في خط مستقيم. فالدوام لامتناه بطبيعته ومن طرفيه، وهذا التصور عقلي صرف وصعب على الذهن الإنساني استيعابه وكي يدركه يجب أن يتحول إلى شئ آخر تسهل على المخيلة إدراكه، وهو الزمان الخطي المحصور في بداية ونهاية، والمكون من لحظات كما لوكان خطاً مستقيماً مكوناً من نقاط[١٢٧]. فتصور الزمان على أنه خط مستقيم مكون من لحظات هو الوسيلة الوسيطة بين العقل والخيال والتي يستخدمها الذهن الإنساني في إدراك الدوام أو الزمان اللامتناهي، وعنصر الخيال في هذا التصور يتمثل في أن الذهن يستطيع تخيل الزمان في صورة هذا الخط المستقيم.

أما بالنسبة للكم الذي هو كذلك لامتناه بطبيعته، فإن الذهن الإنساني لا يستطيع إدراك كم يمتد إلى كل الجهات في الوقت نفسه إلى ما لانهاية. وبالتالي فهو في حاجة إلى تصور يحدد له هذا الكم ويحصره ليدركه على أنه متناه. وبذلك يكون

126) Spinoza: ***Letter 12***, pp. 789-790.
127) Martial Gueroult: "Spinoza's Letter on the Infinite", P. 191-193.

المقدار هو ذلك التصور الذي يختلط بالمخيلة والذي يدرك به الذهن الإنساني الكم المتصل. أما الكم المنفصل فيدركه الذهن الإنساني عددياً وبالاستعانة بتصور العدد. فالعدد هو ذلك التصور المتناهي المختلط بالمخيلة والذي يدرك به الذهن الإنساني الكم المنفصل.

ويذهب سبينوزا إلى أن الدوام في ذاته (أي الزمان اللامتناهي) والكم في ذاته ليسا مكونين من الزمان (الخطي) أو المقدار أو العدد. لأن الزمان والمقدار والعدد مجرد وسائل ذهنية تسهل على الفهم الإنساني تخيل وإدراك ما هو لامتناه بطبيعته وهما الدوام والكم. ومعنى هذا أن الزمان الجزئي اللامتناهي ليس له وجود في ذاته، بمعنى الوجود الفعلي الأنطولوجي، وليس الزمان خطاً مستقيماً كما يتصوره الذهن المختلط بالمخيلة، وليس مكوناً من لحظات شبيهة بالنقاط على خط مستقيم، وليس محصوراً في بداية ونهاية، لأن كل هذا ما هو إلا الفهم البشري التخيلي للدوام. كما أن الكم اللامتناهي الحقيقي في ذاته ليس مكوناً من مقادير وأعداد، لأنها ليس لها وجود مستقل في ذاتها بل هي مجرد وسائل ذهنية لفهم الكم. ويتجلى هنا اتفاق سبينوزا مع ابن رشد في رفضه لقياس البعد الزماني بالبعد المكاني، ورفضه النظر إلى الكم المتصل على أنه كم منفصل[١٢٨].

وبعد أن يقدم لنا سبينوزا حقيقة الدوام والكم، وحقيقة الزمان والمقدار والعدد، يقدم نقده للتصورات التقليدية للامتناهي والذي يظهر منه أنه في اتفاق تام مع ابن رشد، وأنه نقد غير مباشر لكانط. إذ يذهب سبينوزا إلى أننا إذا استخدمنا الزمان (الخطي المتناهي) لفهم الطبيعة الحقة للدوام (الزمان اللامتناهي)، فسوف نخطئ حتماً في فهم لاتناهي الدوام، ذلك لأن مفهوم الزمان الخطي متناه لأنه تصور بشري مختلط بالمخيلة، وكل التصورات البشرية القائمة على التخيل متناهية بطبيعتها. ونكون بذلك قد حاولنا فهم اللامتناهي بتصورات متناهية، أو حاولنا استخدام المخيلة في فهم ما لا يُدرك إلا

١٢٨) راجع في ذلك، ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٦٤–١٦٨.

بالعقل وحده. وكذلك الحال بالنسبة للمقدار والعدد. فهذان التصوران لا يصلحان لتعقل لاتناهي الكم، وإذا حاول العقل الإنساني استخدام هذه التصورات المتناهية في إدراك اللامتناهي وقع في تناقضات، وهي نفس التناقضات التي أثبتها كانط في النقائض الكوزمولوجية. ويتضح ذلك من تحليل سبينوزا لمحاولة معالجة الزمان (الخطي) والعدد على أنهما لامتناهيان. لقد كان كانط يقوم في النقائض بنفس ما حذر منه سبينوزا، وهو محاولة إثبات لاتناهي أشياء ما هي إلا تصورات ذهنية متناهية بطبيعتها. إذ حاول كانط إثبات تناهي العالم في الزمان بتصوره عن الزمان الخطي وحاول إثبات لاتناهيه أيضاً في نفس نوع الزمان الخطي مما جعل المعالجة كلها متناقضة وظهرت على أنها نقيضة. وكذلك حاول بالنسبة للمكان، الذي عالجه على أنه مقدار، والمقدار تصور ذهني بشري مختلط بالمخيلة ولا يمكن استخدامه في قضية تناهي ولاتناهي العالم من الأصل.

والحقيقة أن سبينوزا نفسه قد حلل الاستحالة التي تقف أمام الفهم البشري عندما يحاول إدراك الدوام والكم حين يستخدم في فهمهما تصورات الزمان (الخطي) والمقدار والعدد، وهي نفس الاستحالة التي حللها كانط في النقيضة الأولى. يقول سبينوزا: *"ولزيادة الأمر وضوحاً، خذ المثال التالي. إذا أراد أحد أن يدرك الدوام بهذه الطريقة المجردة وخلطه بالزمان"* ؛ أي تصورات الزمان المتناهي الخطي، مثل اللحظة والبداية والنهاية، وهي مجردة لأنها تجرد الدوام اللامتناهي من طابعه اللامتناهي الحقيقي وتفهمه بالطريقة المتناهية للفهم البشري وبالتصورات الزمانية المتناهية للحظة والبداية والنهاية والزمان باعتباره خطاً مستقيماً؛ *"وبدأ في تقسيم الدوام إلى أجزاء"* ؛ والدوام عند سبينوزا لا ينقسم إلى أجزاء وليس مكوناً من أجزاء بل هو متصل؛ *"فلن يتمكن أبداً من فهم كيف تمر ساعة واحدة. فكي تمر ساعة يجب أن تمر نصف الساعة، وكي يمر هذا النصف يجب أن يمر نصف النصف؛ وإذا استمريت في تقسيم*

كل متبق إلى النصف إلى ما لانهاية، فلا يمكنك أن تصل إلى نهاية الساعة" [١٢٩]. يعترض سبينوزا هنا على إمكان الانقسام اللامتناهي للزمان، والناتج عن النظرة للزمان على أنه خط مستقيم يمكن أن ينقسم إلى ما لانهاية له من الوحدات الزمانية مثلما يمكن للخط الفعلي الانقسام إلى ما لانهاية له من النقاط. كما يعبر سبينوزا بهذا المثال عن الفشل في إدراك الزمان على أنه متصل **Continuum**، ذلك الفشل الذي يتجسد في القضاء على وحدة الزمان واتصاله بتفتيته إلى ما لانهاية له من الوحدات. فإذا فتتنا الزمان ولم ندرك وحدته واتصاله لن نتمكن من تفسير كيفية حدوث الساعة الحالية. وهذا هو نفسه ما فعله كانط في قضية النقيضة الأولى عندما فتت الزمان الماضي إلى أحداث لانهاية لها، ثم اعترض باستحالة حدوث الحدث الحالي من سلسلة لامتناهية من الأحداث، في حين أنه سبق وأن فتت وحدة الزمان، وبعد أن فتتها ظهرت أمامه استحالة حدوث الحادثة الحالية. ومصدر الخطأ هو تصوره التفتيتي للزمان.

والعبارة التالية لسبيوزا هي رد رشدي على كانط، إذ يقول: *"وبالتالي فالكثيرون الذين لم يعتادوا التمييز بين البناءات الذهنية والأشياء الحقيقية قد حاولوا تأكيد أن الدوام مكون من لحظات... ذلك لأن هذا القول مساو للقول بأن الأعداد مكونة من إضافة وحدات إلى بعضها البعض"* [١٣٠]. وهذه العبارة تشير بوضوح إلى وقوف سبينوزا في مواجهة كل نظريات اللامتناهي التركيبي التي لم تنجح أبداً في إدراك الطبيعة الحقة للأعداد اللامتناهية. فالأعداد اللامتناهية حسب كانتور وراسل لا يتم التوصل إليها بإضافة وحدة إلى وحدة أخرى إلى ما لانهاية **ad infinitum**، بل هي خاصية للفئة **Class** التي تشمل وحدات لامتناهية في العدد لكنها محصورة في حد أدنى وحد أقصى. ويستمر سبينوزا في التأكيد على عدم صلاحية تصورات الفهم الإنساني حول الزمان والمقدار والعدد في إدراك اللامتناهي الحقيقي، ويقول: *"من الواضح مما سبق أنه لا يمكن للعدد ولا للمقدار أو الزمان، ولكونها وسائل مساعدة للخيال، أن تكون*

129) Spinoza: ***Letter 12***, P. 789.
130) Ibid: loc.cit.

لامتناهية" ؛ لأنها بطبيعتها متناهية إذ هي مجرد تصورات بشرية يختلط بها الخيال؛ *"ذلك لأنه في هذه الحالة لن يكون العدد عدداً، ولا المقدار مقداراً، ولا الزمان زماناً"* ؛ بمعنى أننا إذا نظرنا إلى هذه التصورات على أنها لامتناهية فلن نتمكن من الوصول إلى أي عدد أو مقدار أو زمان محدد، ولاستحال إدراك كل هذه الأشياء، لأننا بمجرد التفكير في الكم والدوام بهذه التصورات نكون قد قسمناهما وقضينا على اتصالهما الأصلي، والمقسم واللامتصل لا يمكن أن يكون لامتناهياً.

وهذا ما وقع فيه كانط عندما قال إن الزمان إذا كان لامتناهياً فيستحيل علينا إدراك اللحظة الحاضرة، وإذا كان المكان لامتناهياً فيستحيل علينا إدراك المكان الجزئي الواحد. ويقول سبينوزا رداً عليه: *"وبناء عليه فمن السهل على المرء أن يفهم لماذا أنكر الكثير من الناس الوجود الفعلي للامتناهي، وذلك من جراء خلطهم بين هذه التصورات الثلاثة وبين الواقع، بسبب جهلهم بالطبيعة الحقة للواقع"*[131]. والطبيعة الحقة للواقع والتي يقصدها سبينوزا هنا هي أنه متصل ولامتناه. إن ما لم ينتبه إليه كانط أن اللاتناهي ليس خاصية حقيقية للزمان والمكان وبالتالي فقد كان على خطأ عندما رفض إمكان اللامتناهي على أساس استحالة لاتناهي الزمان والمكان. فاللاتناهي الحقيقي هو لمتصل الدوام والكم كما ذهب سبينوزا، وهو للحركة كما ذهب ابن رشد، لأن الحركة تتصف بالاتصال واللاتناهي اللذين هما صفة لكل ما هو متصل عند سبينوزا وابن رشد معاً، وكذلك عند كانتور وراسل كما سنرى تباعاً. أما إذا قسمنا المتصل وفتتناه فلن نستطيع إدراك لاتناهيه أبداً.

٥. لاتناهي الأسباب الجزئية

وضع سبينوزا في كتابه "الأخلاق" قضية في الجزء الأول حيرت الباحثين، وهي القضية الثامنة والعشرين. تنص هذه القضية على صدور شئ جزئي عن شئ آخر جزئي مثله وصدور هذا عن آخر مثله إلى ما لانهاية. ومصدر حيرة الباحثين أن سبينوزا في

131) Ibid: P.790.

هذه القضية يضع اللاتناهي لا في الجوهر ولا في الأحوال اللامتناهية بل في العلاقة بين الأشياء الجزئية المتغيرة[١٣٢]. فكيف يكون اللامتناهي هو خاصية للعلاقة بين الأشياء المتناهية؟[١٣٣]. إذا كان من الصحيح أن هذه العلاقة موجودة بالفعل بين الأشياء المتناهية، فما الحاجة إذن إلى اللاتناهي المفارق الخارج عن مجال المتناهيات؟ وما هو دوره من الأصل إذا كانت المتناهيات مكتفية بذاتها؟ حاول الباحثون حل هذه الصعوبات كعادتهم من داخل مذهب سبينوزا وبشرح برهان سبينوزا على هذه القضية. لكن الاقتصار على مذهب سبينوزا وحده في فهم مقصوده من هذه القضية لا يكفي، وكذلك الاقتصار على الشرح الذي قدمه في البرهان عليها. ولفهم مقصود سبينوزا يجب اللجوء لابن رشد. لقد رأينا في الصفحات السابقة كيف أن أفكاراً سبينوزية كثيرة لا تُفهم الفهم الكامل ولا يُعرف مقصود سبينوزا منها إلا بإرجاعها إلى أصولها الرشدية، ونحن في تحليلنا للقضية ٢٨ من الجزء الأول من كتاب الأخلاق نرى هذه الحقيقة تتكرر. فلا يمكن أن نستوعب هذه القضية الاستيعاب الكامل إلا بالاستعانة بابن رشد. لقد اعتاد سبينوزا على أسلوب خاص في الكتابة، وهو أسلوب عالي الاختصار وعالي التجريد، ولم يكن يسهب في الشرح بل كان يقذف بأفكاره في حدة وسرعة ودقة متناهية وبعبارات قصيرة للغاية. لكننا سنرى كيف أن ابن رشد يمكن أن يكون شارحاً لسبينوزا، لا لأرسطو فقط.

يقول سبينوزا: *"كل شئ مفرد، أي كل شئ كائناً ما كان، ويكون متناهياً وله وجود متعين* ***determinate existence****، لا يمكن أن يوجد أو يتعين على الفعل إلا إذا تعين في وجوده وفعله بسبب آخر يكون كذلك متناهياً وله وجود متعين، وهذا السبب بدوره لا يمكن أن يوجد أو يتعين على الفعل إلا إذا وُجد وتعين على الفعل بسبب آخر*

132) Richard Mason: "Spinoza on Modality", ***The Philosophical Quarterly***, vol.36, no.144, pp. 313-342.

133) Tad M. Schmaltz: "Spinoza's Mediate Infinite Mode", ***Journal of the History of Philosophy***, vol.35, no.2, April 1997, pp. 199-235.

يكون أيضاً متناهياً ومتعين الوجود، وهكذا إلى ما لانهاية ***ad infinitum***"[١٣٤]. في هذه القضية مشكلتان. الأولى أنها توحي بأن سبينوزا قد وقع تحت مظلة نقد كانط لاستحالة صدور الحادثة الحالية من سلسلة لامتناهية من الأحداث السابقة، والتي أسهبنا في نقد كانط من أجلها وفي توضيح الردود الرشدية عليها. والمشكلة الثانية هي اختفاء دور الإله أو الجوهر، ودور الصفات والأحوال اللامتناهية في هذه العلاقة اللامتناهية بين الأسباب الجزئية. لكن ما يبدو أنه مشكلة من السهل حله بالاستعانة بابن رشد.

أما بخصوص المشكلة الأولى وهي أن القضية توقع سبينوزا تحت مظلة النقد الكانطي لاستحالة صدور المتناهي عن سلسلة لامتناهية من الأشياء المتناهية، فيجب أن ننتبه إلى معنى خاص مسكوت عنه في نص سبينوزا السابق. لقد ذكر سبينوزا أن المتناهي يصدر عن متناه إلى ما لانهاية. ونخطئ إذا اعتقدنا أن هذه اللانهاية هي اللانهاية الخطية التي نقدها ابن رشد وأوضح كانط على أساسها استحالة اللامتناهي. فعلى الرغم من أن نص سبينوزا يوحي بأن المتناهيات تصدر عن بعضها البعض في سلسلة لامتناهية، إلا أن السلسلة لم تكن في ذهن سبينوزا وليست هي مقصوده عندما كتب هذه القضية، لأنه كما رأينا من رسالته حول اللامتناهي ينقد النظرة الخطية للامتناهي ويبين بنفسه استحالة سلسلة لامتناهية من الأشياء المتناهية. إن اللاتناهي المقصود في هذه القضية هو اللاتناهي الدائري لا اللاتناهي الخطي. يريد سبينوزا القول بأن المتناهيات تصدر عن بعضها البعض داخل النسق المغلق لفئة الأشياء المتناهية، وبذلك يكون مقصوده من اللامتناهي هو اللامتناهي الذي للفئة، أي اللامتناهي التحليلي، وليس اللامتناهي الذي للسلسلة، وهو اللامتناهي التركيبي.

وما دفع سبينوزا إلى وضع هذه القضية يتضح في برهانه عليها. يذهب سبينوزا في البرهان إلى أن الإله بما أنه أزلي ولامتناه وضروري بإطلاق وثابت غير متغير، فلا

134) Spinoza, ***Ethics*** I, Prop.28.

يمكن أن يصدر عنه مباشرة الأشياء الجزئية المتناهية المتغيرة الزائلة. فاللامتناهي لا يمكن أن يكون هو السبب المباشر للمتناهي. كما أن الأشياء المتناهية لا يمكن أن تصدر عن أي حال لامتناه يكون صادراً عن صفة لامتناهية للجوهر. فالحال اللامتناهي أيضاً ليس هو السبب المباشر للمتناهي. لا يبقى إذن سوى القول بأن المتناهي هو السبب المباشر للمتناهي، وأن المتناهيات أسباب مباشرة لبعضها البعض، وأن أسبابها غير المباشرة والنهائية هي اللامتناهي الذي للأحوال. وقد توقف سبينوزا عند هذا الحد من التبرير ولم يتوسع. وهذا ما أدى إلى زيادة الصعوبة في فهم مقصوده. وكل ما استطاع الباحثون القيام به هو القول بأن عالم الأشياء المتناهية مستوعب في عالم الأشياء اللامتناهية، وأن المتناهيات لها استقلال نسبي واعتماد متبادل بين بعضها البعض وليس استقلالاً كاملاً، لأن وجوده ليس من ذاتها بل من الجوهر. لكن الصعوبة لا تزال قائمة. فما هو نوع اللاتناهي الذي للأشياء الجزئية؟ وكيف نفهم العلاقة بين المتناهيات على أنها علاقة لامتناهية؟ وما هي العلاقة بين لاتناهي أسباب الأشياء الجزئية واللاتناهي الذي للجوهر والأحوال؟ الإجابة عند ابن رشد، الذي سنرى أنه يشرح سبينوزا ويزيل الغموض عن عبارته!.

لقد وضع ابن رشد في "تهافت التهافت" و"تفسير ما بعد الطبيعة" و"جوامع السماع الطبيعي" نظرية في علل الأشياء الجزئية وفي علاقتها بالعلة الأولى، وهي متطابقة مع مقصود سبينوزا من القضية ٢٨، ويتبين من شرح ابن رشد لها أنه شرح في الوقت نفسه لقضية سبينوزا.

عندما أتى ابن رشد على شرح نص لأرسطو من كتاب "ما بعد الطبيعة"، يحمل في ظاهره معنى إنكار لاتناهي الأسباب الجزئية، أوضح ابن رشد في الشرح أن ما يقصده أرسطو هو لاتناهي علل الأشياء الجزئية على الاستقامة، وأنها ليست لامتناهية بالفعل ولكن على الدور؛ أي أن الأشياء الجزئية تكون أسباباً لبعضها البعض لا في تسلسل خطي لامتناه بل في اعتماد متبادل لامتناه دائري. فقد رفض أرسطو أن تكون العلل الأولى للأشياء لامتناهية، ذلك لأنه يريد الانتهاء إلى العلة الأولى، وإذا تسلسلت العلل إلى ما لانهاية فلن يمكن الوصول إلى علل أولى نهائية. ولذلك نراه يرفض

التسلسل اللانهائي للعلل. لكن يوضح ابن رشد أن هذا ما ينطبق على العلل الأولى وحدها، إذ هي فقط التي تنتهي إلى المبدأ الأول، أما علل الأشياء الجزئية فهي أشياء جزئية مثلها تمر دوراً، أي في لاتناه دائري. يقول أرسطو في إنكار اللاتناهي الخطي للعلل: *"... علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية، لا من طريق الاستقامة ولا من طريق النوع"* (١٣٥). لكن هذا لم يمنع ابن رشد من القول بعد ذلك باللاتناهي الدائري الذي يقصره على علل الأشياء الجزئية. وقوله بلاتناهي علل الأشياء الجزئية دوراً لا يتناقض أبداً مع ما قاله أرسطو في عبارته السابقة من ضرورة الانتهاء إلى علل أولى، ذلك لأن العلل الأولى التي تنتهي إليها الموجودات مختلفة عن علل الأشياء الجزئية التي تدور حول بعضها في لاتناه دائري.

وتظهر فكرة ابن رشد عن الدوران الأبدي لعلل الأشياء المتناهية في قوله: *"وأما النوع الآخر [أي علل الأشياء الجزئية المتناهية] الذي يقول فيه إن الكائن يكون فيه الذي في طريق الفساد، فإنها ترجع بعضها إلى بعض فتستدير ولا تمر على استقامة. والمستديرة متناهية ضرورة؛ مثال ذلك أن يكون من الأرض ماء ومن الماء هواء ومن الهواء نار، ثم ينعكس الأمر فيكون من النار هواء ومن الهواء ماء ومن الماء أرض. فلا يزال الكون دوراً ولاكن في أشياء متناهية"* (١٣٦). (وهذه هي نظرية ابن رشد في القدم بالكل والحدوث بالأجزاء). أي أن الأشياء التي تتكون من بعضها البعض ثم تعاود الكرة مرة أخرى متناهية، لأن تَكَوُّن الواحد منها يشترط فساد الآخر، فالماء يجب أن يفسد كماء ليظهر بدلاً منه الهواء، والهواء يجب أن يفسد لتتكون منه النار، وهكذا دوراً إلى ما لانهاية. وهذا الدوران الأبدي للأشياء الجزئية هو دوران لامتناه للمتناهيات حول بعضها البعض. وهذا هو ما كان يقصده سبينوزا في القضية ٢٨. لكن في حين أن الشرح الرشدي واف ويبرز سبب هذا الدوران الأبدي للمتناهيات والمتمثل في ضرورة

---

١٣٥) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ١٦.

١٣٦) المرجع السابق: ص ٢٩.

فساد الواحد منها في عملية تكون العنصر الآخر، إلا أن النص السبينوزي لا يحتوي على هذا التوضيح، وتختفي منه تماماً فكرة ضرورة فساد الشئ كشرط لتكون شئ آخر.

وفي "تهافت التهافت" تظهر نظرية ابن رشد في الدوران الأبدي للأسباب المتناهية في معرض رده على الغزالي الذي أنكر أن يوجد حادث عن حادث إلى ما لانهاية. كان هذا الإنكار من قبل الغزالي بهدف إثبات أن تسلسل الحوادث يجب أن ينتهي إلى حادثة أولى، وبالتالي يكون العالم محدثاً. وتظهر من عبارة الغزالي الآتية أنها تعبير دقيق عن اعتراض كانط على لاتناهي الزمان الماضي في قضية النقيضة الكوزمولوجية الأولى، ويظهر من رد ابن رشد على هذا الاعتراض أنه رد على كانط في الوقت نفسه. وسوف يتبين لنا من خلال تحليل رد ابن رشد مدى اقتراب سبينوزا منه في الدوران الأبدي للأشياء المتناهية والذي أكد عليه سبينوزا في القضية ٢٨.

يقول الغزالي: *"فإن فى العالم حوادث ولها أسباب. فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال، وليس ذلك مما يعتقده العاقل"* (١٣٧). ويرد عليه ابن رشد بقوله: *"لكن ينبغى أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث من حادث إلى غير نهاية بالعرض"* (١٣٨) لا بالذات؛ وذلك مثل أن يكون الشئ حادثاً عن شئ آخر سبقه، بحيث لا يظهر الثانى إلا بعد أن تفسد مادة الأول، كأن يتحول الماء إلى بخار. فالماء قد فسدت مادته باعتباره ماءً، لكن لا إلى العدم بل إلى مادة جديدة هى البخار. والبخار كذلك يتكثف ويصير ماءً، أى يفسد باعتباره بخاراً لكن لا إلى العدم بل إلى وجود حادث آخر وهو الماء، وهكذا يسير الأمر إلى ما لا نهاية، لأن حدوث العالم عند ابن رشد حدوث أزلى. وتتطابق هذه الفكرة مع ما ذهب إليه سبينوزا عندما قال إن سبب الحال المتناهى حال متناه مثله ويسير الأمر هكذا إلى ما لا نهاية. ومعنى هذا التطابق بين ابن رشد وسبينوزا أن الأخير يتبنى بالكامل وجهة النظر الأرسطية – الرشدية

---

١٣٧) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٥٢.

١٣٨) المرجع السابق: ص ١٥٣.

حول العلاقة بين الحادث والقديم. وفى الوقت نفسه فإن ابن رشد وسبينوزا يتجاوزان معاً النقيضة الكوزمولوجية الأولى بين تناهى ولا تناهى العالم. ثم يقول ابن رشد عبارة خطيرة: *" .. كل ما هذا شأنه، إذا استند إلى فاعل قديم، فهو فى طبيعة الدائرة .."* [١٣٩]؛ أى أن حدوث حادث من حادث يستمر فى شكل الدائرة، وقد سبق وأن لاحظنا أن التصور السبينوزى للكون هو تصور دائرى. هذا علاوة على أن ابن رشد فى هذا النص ينظر إلى حدوث العالم على أنه إلى ما لا نهاية، أى أن حدوثه أزلى، مع وجود فاعل قديم له، هو سبب هذا الحدوث الأزلى، وهذا يتطابق مع قول سبينوزا بجوهر لا متناه وأحوال متناهية تتسلسل من بعضها البعض وتنتج بعضها البعض إلى ما لا نهاية. إن اعتراض الغزالى على تسلسل الحادث من حادث إلى ما لا نهاية وقوله إنه غير معقول يصدق فى حالة التصور الخطى للكون، ولكن هذا الاعتراض لا محل له إذا كانت الحوادث تسير من بعضها البعض مثل الدائرة. والتمييز بين التصور الخطى والتصور الدائرى للعالم موجود أيضاً لدى سبينوزا[١٤٠].

---

١٣٩) المرجع السابق: نفس الصفحة.

١٤٠) تتضح نظرية ابن رشد الوسيطة فى العالم، أى التى تتوسط القول بالقدم والقول بالحدوث، فى ذهابه إلى أن الفلك الأكبر المحيط بأفلاك النجوم والكواكب هو المحرك الذى يتحرك حركة أزلية، وهو السبب فى حدوث الحادثات. يقول ابن رشد فى كيفية وجود الحادث عن الأزلى إن الحادث هو أجزاء العالم المادية، أما الأزلى المباشر فليس هو المحرك الأول الذى لا يتحرك (الإله) بل هو محرك أزلى وحادث فى الوقت نفسه، فهو *"أزلى فى جوهره، كائن فاسد فى حركاته الجزئية لا فى حركته الكلية الدورية"* (تهافت التهافت ١٥٦). فالفلك المحيط هو هذا المحرك الأزلى، وهو دائم الحركة لكنه فى الوقت نفسه سبب للحركات الجزئية فى العالم. وقد رد ابن رشد بهذه النظرية على اعتراض الغزالى على الفلاسفة فى قولهم بعدم إمكان صدور حادث عن قديم. فالحادث عند ابن رشد لا يصدر مباشرة عن القديم وهو الإله، بل يصدر عن قديم وسيط، أى يتوسط القدم والحدوث، فهو قديم بالجنس وبحركته الدورية (الدائرية) اللامتناهية، حادث بحركاته الجزئية التى يحدثها فى الأفلاك الصغرى.

وليس هناك أصدق من التعبير عن اتفاق سبينوزا وابن رشد حول العلاقة بين الجوهر الأزلي اللامتناهي والأحوال المتناهية من عبارة ابن رشد: *"الجهة التي أدخل القدماء موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً، ليس من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالجنس. والأحق عندهم أن يكون هذا الحدوث إلى غير نهاية لازماً عن موجود فاعل قديم، لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث"* [١٤١]. والقول بأن الحدوث في العالم قديم بالجنس يناظر قول سبينوزا بالأحوال المتناهية التي تتسلسل إلى ما لا نهاية، وكذلك يتطابق مع تمييزه بين الأحوال المتناهية والأحوال اللامتناهية. الأحوال المتناهية هي الحادثات الجزئية التي تحدث من حادثات مثلها، أما الأحوال اللامتناهية فهي مثل الحركة الأزلية للحادثات وتسلسلها من بعضها البعض إلى ما لا نهاية. نرى هنا كيف أن ميتافيزيقا سبينوزا لا يمكن فهمها إلا في إطار رشدي وبالاستعانة بعبارات رشدية. إن ابن رشد هو الذي يفسر لنا سبينوزا. وذلك لأن ميتافيزيقا سبينوزا تحتل جزءاً ليس بالكبير من كتابه الأخلاق الصغير أصلاً، في مقابل كتاب "تهافت التهافت" الضخم والذي شرح فيه ابن رشد نظرياته في توسع وإسهاب كبيرين.

سادساً – اللامتناهي التحليلي واللامتناهي التركيبي بين فلسفة كانط والمذهب الرشدي – السبينوزي

بعد أن حللنا باستفاضة مفهوم اللامتناهي عند ابن رشد وسبينوزا وكانط، وبعد أن عرفنا أن ابن رشد وسبينوزا يتبنيان مفهوماً عن اللامتناهي يختلف عن المفهوم الذي تعامل معه كانط، وأوضحنا كيف أنهما أثبتا ضرورة اللامتناهي للمعرفة البشرية وإمكانه الأنطولوجي والإبيستيمولوجي معاً، نكون قد وصلنا إلى النقطة التي تمكننا من وضع التمييز الحاسم بين نوعي اللامتناهي اللذين اختلف حولهما هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، وهما اللامتناهي

---

١٤١) المرجع السابق: ص ١٥٤.

التحليلي **Analytical Infinite** واللامتناهي التركيبي **Synthetic Infinite**. اللامتناهي التحليلي كان هو مقصود ابن رشد وسبينوزا عندما أثبتا إمكانه الواقعي والمعرفي، واللامتناهي التركيبي هو الذي اتفقا مع كانط على استحالة وجوده الفعلي.

١. الفرق بين اللامتناهي التحليلي واللامتناهي التركيبي:

اللامتناهي التحليلي هو الكل الذي لا تكون أجزاؤه مستقلة عنه ولا تدرك أو تفهم إلا به، وبالتالي فإن الأجزاء التي لهذا النوع من اللامتناهي ليست أجزاءً مكونه له وهو لا ينقسم إليها، وهو لا يساوي مجموعها. وهذا اللامتناهي التحليلي ليس مفتوحاً على عدد لانهائي من الأجزاء التي تحتمل الدخول فيه إلى ما لانهاية، بل هو مغلق على أجزائه ويستوعبها. فاللامتناهي المفتوح والذي يحتمل إضافة الأجزاء إليه إلى ما لانهاية هو اللامتناهي التركيبي الذي يتأسس في إمكانية إضافة جزء لمجموع الأجزاء إلى ما لانهاية، وهذا هو اللامتناهي الخطي **Serial Infinite**، اللامتناهي الذي للسلسلة. أما اللامتناهي التحليلي فهو اللاتناهي الذي للفئة **Class**، وهو الذي أثبته كانتور عالم الرياضيات (١٨٤٥-١٩١٨) في نظريته في الفئات **Set Theory**، والذي تناوله راسل بتوسع واستخرج منه دلالات فلسفية عديدة واستخدمه لنقد مفهوم اللامتناهي عند كانط في النقيضة الأولى، وهو نقد يتطابق مع النقد الرشدي السبينوزي الذي سبق أن وجهناه لكانط. واللامتناهي التحليلي هو ما كان يقصده ابن رشد من اللامتناهي الدائري ومن لاتناهي العالم بالكل وتناهيه بالأجزاء. فقد سبق وأن رأينا كيف ينظر ابن رشد إلى العالم على أنه متناه في المكان لكنه لامتناه في الحركة. وتناهي العالم في المكان مع لاتناهيه في الحركة يجعله يستجيب بدقة لمفهوم اللامتناهي التحليلي الذي هو خاصية للفئة الكاملة بذاتها والتي تحوي في داخلها على اللاتناهي. كما أن مفهوم سبينوزا عن الجوهر اللامتناهي المستوعب في داخله لصفات وأحوال لامتناهية هو أيضاً تعبير دقيق عن ذلك اللامتناهي التحليلي، فالجوهر عند سبينوزا هو الفئة الكبرى التي تحوي في داخلها كل تنوع ممكن وكل ما يمكن أن يوجد من أشياء لامتناهية في العدد.

٢. استناد إنكار كانط لإمكان معرفة اللامتناهي على استحالة تصور الكل التحليلي:

لم يستطع كانط إدراك أن اللامتناهي الوحيد الممكن هو هذا اللامتناهي التحليلي، وقدم نقده للاتناهي العالم في النقائض الكوزمولوجية وفي ذهنه اللاتناهي التركيبي الذي للسلسلة المفتوحة والتي لا يمكن أن تكتمل أبداً. وعلى الرغم من أن كانط كان يعرف الفرق بين نوعي اللاتناهي، إلا أنه قضى على إمكانية معرفتهما معاً[١٤٢]، وبذلك قطع الطريق أمام المعرفة الإنسانية لإدراك أي نوع من اللامتناهي. كان كانط على معرفة بنوعي اللامتناهي هذين لكن تحت مسمى الكل التحليلي totum analyticum، والكل التركيبي totum syntheticum، وهذا كما يظهر في ملاحظاته على النقيضة الكوزمولوجية الأولى وفي باقي فصول "الجدل الترانسندنتالي". لقد ظل كانط يعتقد أن اللامتناهي هو شئ مفتوح دائماً على إمكانية الزيادة اللامتناهية، ولذلك لم يستطع إدراكه على أنه يمكن أن يشكل كلاً متكاملاً مكتفياً بذاته ومغلقاً على نفسه، وهذا هو اللامتناهي باعتباره كلاً تحليلياً.

يستند نقد كانط للاتناهي العالم في النقيضة الكوزمولوجية الأولى على تمييز مضمر وضمني بين نوعي اللامتناهي التحليلي والتركيبي. وهو مضمر وضمني لأنه لا يصرح في برهان القضية ونقيضها بالفرق بينهما، ولا يظهر هذا الفرق إلا في ملاحظاته على البرهانين. يذهب كانط في الملاحظات إلى أن نوعي اللامتناهي ليس في مقدور المعرفة البشرية إدراكهما بمشروعية. فاللامتناهي التحليلي في نظره غير ممكن لأننا ليس لدينا حدس باللامتناهي الكلي الشامل الذي هو التحليلي. فالحدس عند كانط وهو البداية الأولى للمعرفة هو دائماً حدس حسي ومرتبط بالخبرة التجريبية وعالم

---

١٤٢) أشار هنري أليسون إلى هذا التمييز أثناء مناقشته للنقائض الكوزمولوجية، لكنه اقتصر على شرح مقصود كانط من براهينه ولم يوجه له النقد الذي وجهناه في دراستنا هذه:

Henry Allison, ***Kant's Transcendental Idealism*** (New Haven: Yale University Press, 2004), pp. 369 ff.

الظاهر، وهذا النوع من الحدس هو دائماً بالجزئي وليس بالكلي، وهو كذلك يسير تركيبياً، أي يلتقط الحدوس الحسية تباعاً باعتبارها سلسلة وليس مرة واحدة باعتبارها كلاً. واللامتناهي التركيبي هو في حد ذاته خاطئ لأنه يتضمن إضافة متناهيات إلى بعضها البعض إلى ما لانهاية، وبذلك فإن اللامتناهي التركيبي من طبيعته ألا يكون مكتملاً، والقول باللامتناهي غير المكتمل هو تناقض. ولما كان اللامتناهي التحليلي هو كل تحليلي **totum analyticum**، لا يمكن لأجزائه أن يتم تصورها مستقلة عنه، وبالتالي فهي لا يمكن النظر إليها على أنها موجودة بذاتها ومعطاة مسبقاً، فإن هذا النوع من اللامتناهي لا يمكن للمعرفة البشرية إدراكه، لأنها تسير حسب كانط في حدوس حسية متتالية في سلسلة. فالمعرفة التي تقوم على التقاط الجزئي وراء الجزئي لا يمكنها أبداً الوصول إلى الكل التحليلي السابق على أجزائه والمعين لها، لأن الأجزاء حسب كانط هي الوحيدة المتاحة للمعرفة البشرية، في حين أن الكل غير متاح في حدس حسي. أما اللامتناهي التركيبي باعتباره كلاً تركيبياً **totum syntheticum** فهو الكل الذي تكون أجزاؤه مستقلة بذاتها وعن بعضها البعض وعن الكل نفسه بحيث يكون الكل هو مجموعها وليس أكثر من ذلك. وهذا النوع من الكل استفاض كانط في إثبات استحالة معرفته في قضية النقيضة الأولى[١٤٣].

---

١٤٣) تناول أومري بوم **Omri Boehm** النقيضة الكوزمولوجية الأولى من نفس وجهة النظر التي تبنيناها في هذه الدراسة من حيث إنها مستندة على نقد اللامتناهي التركيبي وحده، وأن مفهوم سبينوزا عن العالم باعتباره كلاً لامتناهياً تحليلياً يتجاوز النقد الكانطي للنقائض بل يحل مشكلة النقائض كلها. لكن المؤلف عاد للدفاع عن كانط على أساس أعماله التالية على "نقد العقل الخالص" والتي عدل فيها من مفهومه عن اللامتناهي، مثل "نقد ملكة الحكم" الذي نظر فيه إلى الطبيعة على أنها تقدم مثالاً عينياً للجليل **sublime**، واحتوى مفهوم الجليل عنده على مفهوم اللامتناهي التحليلي الذي كان قد استبعده من "نقد العقل الخالص"، أي أن كانط احتفظ بمفهوم اللامتناهي التحليلي، وهو المفهوم الوحيد الممكن للامتناهي الحقيقي، باعتباره مفهوماً ينتمي لملكة الحكم الجمالي بعد أن عزله عن الفهم البشري والعقل الخالص. ونحن نقول إن كانط كان من عادته أن يرجع عن آرائه التي وضعها في "نقد العقل الخالص" في مؤلفاته التالية عليه، مثلما فعل في "نقد العقل العملي" عندما عاد للاعتراف =

والكل التركيبي حسب كانط هو الذي تكون أجزاؤه قابلة للتصور وللتفكير فيها دونه هو نفسه، أي دون الكل، ويكون الكل بذلك نتاجاً لأجزائه وليس مستقلاً عنها. والكل التركيبي غير مكتمل ومفتوح دائماً على الإمكانية اللانهائية على الزيادة اللانهائية عليه، وبذلك فيستحيل عليه أن يكون لامتناهياً كاملاً، لأن اللامتناهي المفتوح ليس لامتناهياً حقيقياً. وينقد كانط لاتناهي العالم لأنه في نظره كل تركيبي، إذ هو مكون من أجزاء معطاة للحدس الحسي باعتبارها أجزاء منفصلة مستقلة بذاتها، ولذلك فيستحيل على الفهم البشري إدراك لاتناهيه لأن شروط إدراك هذا اللاتناهي غير متوفرة لهذا الفهم. وهذا ما يظهر في برهان القضية الذي يوضح أن اكتمال تركيب متتال لامتناه مستحيل. والواضح أن نقد كانط هذا لا يصح إلا إذا كان العالم مكوناً بالفعل من أجزاء متناهية مستقلة. صحيح أن الحدس الحسي يدرك العالم بهذه الطريقة، إلا أن معنى هذا أن الحدس الحسي وحده هو الذي لا يمكنه الفصل في تناهي أو لاتناهي العالم، أما إذا تم إدراك العالم من جهة العقل لا من جهة الحس أو الفهم لأمكننا عن طريقه إدراكه باعتباره كلاً لامتناهياً تحليلياً[١٤٤]. لكن كانط كان قد أنكر من الأصل إمكان هذا النوع

=

بوجود الله وخلود النفس والحرية باعتبارها مصادرات للعقل العملي الأخلاقي بعد أن أنكرها في "نقد العقل الخالص". وكذلك فعل مع مفهوم اللامتناهي التحليلي الذي رفضه في النقد الأول وعاد ليقبله في النقد الثالث.

Omri Boehm: "The First Antinomy and Spinoza", ***British Journal for the History of Philosophy***, vol. 19, no.4, 2011, 683-710.

١٤٤) وقد أسهب هيجل في التمييز بين اللامتناهي الفاسد **Bad Infinite** واللامتناهي الحقيقي على أساس تمييزه بين الفهم **Understanding** والعقل **Reason**. فاللامتناهي الفاسد هو اللامتناهي التركيبي وهو الذي يقدر على إدراكه الفهم، وهو المعتمد على إضافة متناه إلى متناه آخر إلى ما لانهاية. أما العقل وحده فهو الذي يقدر على تعقل اللامتناهي التحليلي الذي لا يكون المتناهي حداً خارجياً له وقيداً داخلياً، بل الذي يستوعب في داخله المتناهي ويشرطه. انظر في ذلك:

Hegel, ***The Science of Logic***. Translated and Edited by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp.111, 113-119; Hegel, ***The Ecyclopaedia Logic.*** Translation introduction, & notes

=

من الإدراك العقلي لأنه رفض ما أسماه بالحدس العقلي **Intellectual Intuition**، وهو الحدس الوحيد الذي يمكنه أن يدرك لاتناهي العالم تحليلياً.

يقول كانط في الملاحظة على قضية النقيضة الأولى إنه إذا كان كل ما نشاهده عبارة عن أجزاء وأشياء متناهية من العالم، أي الكثرة، فكيف نصل إلى مفهوم الكل من هذه الكثرة؟ وبما أننا لا نحوز على حدس بهذا الكل، وبما أن هذا الكل غير معطى لنا في حدس حسي، فإن الطريقة الوحيدة للوصول إليه هي من التركيب المتتالي للأجزاء. وهنا يقطع كانط الطريق أمام أي إمكانية لإدراك العالم باعتباره كلاً تحليلياً شاملاً لأجزائه وشارطاً لها دفعة واحدة، وحجته في ذلك أن الإنسان لا يمكنه أن يستقبل هذا العالم باعتباره كلاً تحليلياً في حدس حسي. وما لم ينتبه إليه كانط أن مسألة تصور الكل التحليلي ليس لها علاقة بالحدس الحسي ولا بمقولات الفهم بل هي مسألة تتعلق بالحدس العقلي لهذا الكل. فالعقل وحده هو وسيلة تَعَقُّل العالم باعتباره كلاً تحليلياً.

وبعد أن يقطع كانط إمكانية إدراك الكل التحليلي في حدس حسي، وبعد أن يحصر الإمكان الوحيد لهذا الإدراك في التركيب المتتالي لأجزاء العالم، يقول إن الوصول إلى الكل التحليلي بهذه الطريقة مستحيل، لأن التركيب المتتالي للأجزاء والمستمر إلى ما لانهاية لا يمكن أن يوصلنا إلى أي كل، لأن الكل بطبيعته يجب أن يكون مكتملاً، والتعداد اللانهائي للأجزاء لا يمكن أن يكتمل. فالذهن البشري لا يمكنه أن يصل إلى حدود نهائية يتوقف عندها التركيب وتتوقف عملية إضافة الأجزاء إلى بعضها البعض.

وينكر كانط في النص التالي إمكان حدس الكل اللامتناهي وإمكان التوصل إليه من إضافة الأجزاء إلى بعضها البعض إلى ما لانهاية؛ فمن الكثرة المعطاة لا يمكن

=

by T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris (Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991), pp. 73-74, 105, 109-110,

التوصل إلى الكل الذي يشملها: *"... إذا كان علينا أن نفكر في الكل [الذي يشمل] هذه الكثرة [من الأجزاء]، وإذا كان لا يمكن لنا أن نلجأ إلى حدود تشكل بذاتها كلاً في الحدس [الحسي]، فعلينا أن نلجأ إلى تصور لا يمكنه أن ينتقل من الكل إلى الكثرة المتعينة للأجزاء، بل الذي يجب أن يبرهن على إمكانية كل ما عن طريق التركيب المتتالي للأجزاء. والآن فبما أن هذا التركيب يجب أن يكوّن سلسلة لا يمكن اكتمالها، فلا يمكنني أن أفكر في كل، سواء سابق على التركيب أو عن طريق التركيب. وذلك لأن تصور الكل هو في هذه الحالة تمثُّل* **representation** *تركيب كامل للأجزاء. وبما أن هذا الاكتمال مستحيل، فبالمثل يكون تصوره [مستحيلاً]"* [١٤٥].

وعلاوة على أن إنكار كانط في هذا النص لإمكان معرفة اللامتناهي التحليلي قائم على أساس إنكاره لإمكان الحدس العقلي بالكل التحليلي وأنه يقيد المعرفة البشرية بالحدس الحسي وحده، فإنه وقع في تناقض خطير جداً. ذلك لأنه وكما نرى في هذا الجزء من نقده للكوزمولوجيا العقلية والمنتمي إلى الجدل الترانسندنتالي، ينكر إمكان إدراك العالم باعتباره كلاً تحليلياً، في حين أنه سبق وأن عالج الزمان والمكان في الإستطيقا الترانسندنتالية على أنهما تمثلان قبليان يتصفان باللاتناهي وبأن كليهما يمثل كلاً تحليلياً سابقاً على أجزائه وشارطاً لها. يقول كانط عن المكان في "الإستطيقا الترانسندنتالية": *"ليس المكان تصوراً تجريبياً مستقى من الخبرة الخارجية"* [١٤٦]، بل هو تمثل قبلي ضروري للمعرفة البشرية ولعملية إدراك كل مكان جزئي. ولا يمكن إدراك الأماكن الجزئية إلا على أساس هذا التمثل القبلي للمكان. والمكان أيضاً لا يمكن لأجزائه أن تسبقه، بل يجب أن تدرك باعتبارها متضمنة فيه. والمكان أيضاً *"واحد بماهيته، والكثرة التي فيه [أي الأماكن الجزئية]... تعتمد فقط على إدخال الحدود إليه"* [١٤٧]. وهذا هو نفسه مفهوم الأحوال الجزئية عند سبينوزا باعتبارها حدوداً وتعينات

145) Kant, ***Critique of Pure Reason***, A431-433/ B459-461.
146) Ibid: A23/ B38.
147) Ibid: A25/ B39.

للجوهر. وهذا هو المكان باعتباره كلاً معطى سابقاً على أجزائه وشارطاً لها، وهو نفس مفهوم الكل التحليلي الذي رفضه في الجدل الترانسندنتالي. ويضيف كانط أن المكان باعتباره تمثلاً قبلياً: *"يُمثَّل represented باعتباره كماً معطىً لامتناهياً"* (١٤٨). وكذلك الحال بالنسبة للزمان الذي وصفه كانط بنفس صفات المكان. ومعنى هذا أن كانط كان يتبنى بالفعل مفهوماً عن الكل التحليلي اللامتناهي وهو تصوره عن المكان والزمان باعتبارهما يشكلان كلاً تحليلياً لامتناهياً في "الإستطيقا الترانسندنتالية"، أي على مستوى المعرفة البشرية وحسب. أي أن المكان والزمان يبدوان للمعرفة البشرية فقط على أنهما كلان تحليليان لامتناهيان، أما هما في ذاتيهما فلا يمكن للمعرفة البشرية أن تصل إلى حقيقتهما. لكن يبقى بعد كل هذا أن كانط الذي أنكر إمكان معرفة الكل التحليلي في الجدل الترانسندنتالي كان قد أثبت إمكان معرفته في الإستطيقا الترانسندنتالية في نظريته في المكان والزمان. وهذا هو أكبر تناقض وقع فيه.

٣. دفاع بعض الباحثين الخاطئ عن كانط في النقيضة الأولى:

والحقيقة أننا نجد في بعض الدراسات الحديثة المخصصة للنقيضة الكوزمولوجية الأولى وبالتحديد لمفهوم كانط عن اللامتناهي بعضاً من سوء الفهم وعدم الانتباه إلى تناقض كانط الذي أشرنا إليه. ويتضح هذا في دراسات مور. فعلى الرغم من أن مور قد درس مفهوم اللامتناهي عند كانط في أكثر من عمل، وكان على وعي بالفروق الدقيقة بين نوعي اللامتناهي التحليلي والتركيبي، إلا أنه ظل يدافع عن كانط ولم ير أي تناقض في موقفه، بل أخذ في تقديم مبررات لهذا الموقف، لكنها كما سنرى مبررات واهية. ففي دراسة له بعنوان "جوانب اللامتناهي لدى كانط"، يذهب مور إلى أن ما هو لامتناه في ذاته والذي يسميه اللامتناهي الميتافيزيقي، وهو يقصد به اللامتناهي التحليلي، يجب أن يقدم نفسه للفهم الإنساني على أنه لامتناه تركيبي(١٤٩). ويهدف مور بذلك

148) Ibid: A25/B40.

149) A.W. Moore: "Aspects of the Infinite in Kant", ***Mind***, vol.97, no.386, (Apr. 1988), pp. 205-223, (211).

القضاء على التناقض الواضح في معالجة كانط للامتناهي بين الإستطيقا والجدل الترانسندنتالي[١٥٠]. لكن محاولته هذه فاشلة. فكيف يكون الفهم الإنساني حاصلاً على اللامتناهي التحليلي كشرط قبلي للمعرفة، ويتم الاستغناء عنه والتنكر له في معرفة العالم باعتباره كلاً، والاعتراض على كل لامتناهي عن طريق اللامتناهي التركيبي وحده الذي هو اللامتناهي الخاطئ؟ لقد احتفظ كانط باللامتناهي التحليلي كشرط قبلي لمعرفة الموضوعات في المكان والزمان، لكنه تخلى عنه في معرفة العالم نفسه في المكان والزمان. كان يجب على كانط أن يكون متسقاً مع نفسه ويحتفظ باللامتناهي الذي اكتشفه في "الإستطيقا الترانسندنتالية" ولا يتخلى عنه في "الجدل الترانسندنتالي". وكان يجب عليه أن يميز بين اللامتناهي في الفهم والامتناهي في العقل؛ ذلك لأن اللامتناهي الوحيد الممكن بالنسبة له هو اللامتناهي التركيبي، وهذا هو اللامتناهي من وجهة نظر الفهم وحده والذي تدخل المخيلة في إدراكه، أما اللامتناهي التحليلي فلا يدركه سوى العقل بما لديه من حدس عقلي بالكل اللامتناهي، وهو الذي أنكره كانط على المعرفة البشري.

أما ويترو فيذهب إلى أن برهان كانط في قضية النقيضة الأولى صحيح، ذلك لأن النظريات الرياضية الحديثة في اللامتناهي لا يمكن أن تهدمه، لأن القضية تتعلق بالتصورات الزمانية في حين أن نظرية الفئات الحديثة قد تخلصت من كل إشارة إلى الزمان[١٥١]. وهو يقصد بهذه النظريات، تلك التي ظهر فيها مفهوم اللامتناهي التحليلي باعتباره خاصية للفئات، حيث يصير اللامتناهي تزامنياً وليس على التعاقب. وما لم ينتبه إليه ويترو أن كانط لا يريد إثبات تناهي الزمان ولا إثبات لاتناهيه. إنه بالأحرى يريد

---

١٥٠) كرر مور نفس دفاعه عن كانط في الكتاب التالي:

A.W. Moore, ***The Infinte*** (London: Routledge, 1990/2001), pp. 86-95.

151) G.J. Witrow, ***The Natural Philosophy of Time*** (London & Edinburgh: Thomas Nelson & Sons, 1961) pp. 31-32; cited in Craig: "Kant's First Antinomy and the Beginning of the Universe", op.cit., P.562.

التوقف عن الفصل في النقيضة كلها بإثبات استحالة برهان التناهي وبرهان اللاتناهي فيما يتعلق بالزمان. ولذلك فعندما يذهب ويترو إلى أن النظرية الرياضية الحديثة في اللامتناهي لا تستطيع تفنيد برهان كانط على القضية، أي تناهي العالم في الزمان، فإن هذا لا يعني أبداً أن كانط كان على حق في رفضه للفصل في تناهي العالم في الزمان، لأنه يرفض بالمثل لاتناهيه.

ومع الأخذ في الاعتبار رفض كانط لبرهاني التناهي واللاتناهي معاً، يظهر أمامنا أن البديل الحقيقي للنقيضة الأولى هو نفس هذه النظرية الرياضية في اللامتناهي التحليلي، التي هي نظرية الفئات التي وضعها كانتور ثم طورها راسل وقام على أساسها بتوجيه نقده الشهير لكانط كما سوف نرى في القسم الأخير من هذه الدراسة. ذلك لأن النقيضة الأولى كلها تشير بوضوح إلى استحالة معالجة تناهي أو لاتناهي العالم من جهة الزمان، وقد رأينا كيف أن ابن رشد قد سبق له أن بين نفس هذه الاستحالة. أما النظرية الرياضية في اللامتناهي التحليلي (كانتور – راسل)، فقد قدمت حلاً لم يلاحظه أغلب شراح كانط لمشكلة اللامتناهي، وهو رفع عنصر الزمان بالكلية وحصر اللاتناهي في كونه خاصية للفئات لا للسلاسل، وهو الحل الذي يتطابق مع مفهوم اللامتناهي الحقيقي عند ابن رشد وسبينوزا. فقد رأينا كيف أن ابن رشد لا يعامل الزمان باعتباره مستقلاً أنطولوجياً لكونه مجرد عدد للحركة.

ومن ثم فإن حل ابن رشد لإشكالية لاتناهي العالم من جهة الحركة والتي اعتبرها قديمة داخل المكان المتناهي للعالم، ونظريته في الدوران الدائري للأسباب الجزئية على بعضها البعض داخل نسق مغلق، تجعل فلسفته في اللامتناهي إرهاصة مبكرة للغاية للنظرية الرياضية الحديثة في اللامتناهي التحليلي الذي هو خاصية للفئة المغلقة على ذاتها والمكتفية بذاتها. فالعالم المتناهي في المكان عند ابن رشد واللامتناهي في الحركة داخل نفس المكان هو نفسه مفهوم الفئة اللامتناهية عند كانتور وراسل.

٣. اللامتناهي الحقيقي عند ابن رشد وسبينوزا باعتباره كلاً تحليلياً:

وإذا بحثنا عن هذا التمييز بين اللامتناهي التحليلي واللامتناهي التركيبي عند ابن رشد وسبينوزا، يتضح لنا أن اللامتناهي التحليلي هو الذي أثبت ابن رشد إمكانه، وهو اللامتناهي الذي للعالم، من حيث إن العالم عنده قديم بالكل محدث بالأجزاء، والجمع بين القدم والحدوث داخل نسق واحد واحتواء هذا النسق على المتناهيات في الوقت الذي يكون فيه هو نفسه لامتناهياً يجعل العالم عند ابن رشد كلاً لامتناهياً تحليلياً بالمعنى السابق ذكره. وإذا كان الكل التحليلي هو الذي تكون أجزاؤه غير مستقلة عنه ولا تقوم بذاتها فإن هذا هو نفسه ما تتصف به الحركات الجزئية في مذهب ابن رشد، فهي لا تقوم بذاتها بل ترجع إلى المتحرك الأول الذي هو الفلك المحيط، ومعنى أن يكون هناك فلك واحد محيط بالعالم في حركة أزلية أن العالم من هذه الجهة هو هذا الكل اللامتناهي التحليلي الذي يشرط الحركات الجزئية والتي لا يمكن وجودها بدونه. ولو كانت الحركات الجزئية صادرة عن بعضها بالذات لا بالعرض لمرت هذه الحركات على استقامة إلى ما لانهاية، وقد رأينا كيف أن ابن رشد قد رفض اللاتناهي على الاستقامة. ومعنى هذا أنه يرفض اللامتناهي التركيبي، لأن هذا النوع من اللامتناهي هو الذي يكون للسلسلة ذات الحلقات المتتابعة والتي لا يمكن أن تكتمل أبداً. أما تصور ابن رشد للامتناهي فهو اللامتناهي التحليلي، ذلك لأنه يقول إن اللامتناهي غير ممكن إذا كانت الحوادث السابقة لامتناهية بذاتها، لكنها ليست لامتناهية بذاتها لأنها ليس لها وجود مستقل من ذاتها، بل إن لاتناهيها هو من لاتناهي المتحرك الأول الأزلي.

أما سبينوزا فإن الدليل على أن الجوهر عنده هو الكل التحليلي اللامتناهي، فهو تعريفاته الكثيرة للجوهر والأحوال. فالعالم وأشياؤه ما هي إلا أحوال داخلة في الإله، وهي ليست مستقلة بذاتها ووجودها تابع لوجود الجوهر الواحد، إذ هي توجد وتُتصور من خلال الجوهر: *"كل ما يوجد، إما أن يوجد في ذاته، أو في شئ آخر"* [١٥٢]؛ والذي

152) Spinoza, ***Ethics*** I, Ax.1.

يوجد في ذاته لا في أي شئ آخر هو الجوهر، وهو ما يجعله كلاً تحليلياً. أما الذي يوجد في شئ آخر فهو كل ما عدا الجوهر من أحوال وأشياء جزئية، وهذا الشئ الآخر هو الجوهر الذي يحوي كل ما يوجد أو يمكن أن يوجد. ولهذا فالجوهر حسب سبينوزا هو هذا اللاتناهي التحليلي الشامل لكل شئ. أما عن خاصية الأشياء داخل هذا الكل التحليلي والتي لا يمكن إدراكها إلا عن طريقه، فإن هذه الخاصية تنطبق أيضاً على علاقة الجوهر بكل ما يحتويه. يقول سبينوزا: *"الجوهر هو بالطبيعة سابق على تأثيراته"* (١٥٣). وقد أطلق سبينوزا على كل ما هو في الجوهر كلمة "تأثيرات" **affections** ليعبر عن علاقة الاعتماد الكامل والمطلق لكل ما هو في الجوهر على هذا الجوهر. ويؤكد سبينوزا على علاقة الاحتواء الكامل التي بين الجوهر والأحوال أو الأشياء بقوله: *"كل ما يوجد، يوجد في الإله، ولا شئ يمكن أن يوجد أو يدرك دون الإله"* (١٥٤). وقد استعمل سبينوزا كلمتي "الجوهر" و"الإله" بالتبادل عبر كتاب "الأخلاق" كله، وهو يقصد بها الشئ نفسه. يمكن أن تعني العبارة السابقة مذهب وحدة الوجود الذي اشتهر به سبينوزا، هذا إذا أردنا أن نستخلص منها توجهه الفلسفي الميتافيزيقي، لكن ما يهمنا منها ما تشير إليه من احتواء الجوهر لكل شئ في الوجود وعدم خروج أي موجود عن استيعاب الإله الفعلي، لا المعرفي وحسب.

وإذا كان الكل التحليلي لامتناهياً، فإن هذا أيضاً هو ما يظهر في نصوص سبينوزا، فالجوهر لديه لامتناه، وينتج عنه أشياء لامتناهية؛ ويقول في ذلك: *"من ضرورة الطبيعة الإلهية يجب أن تنتج أشياء لامتناهية بأنماط لامتناهية"* (١٥٥). فلما كان الإله أو الجوهر لامتناهياً، فإن طبيعته اللامتناهية يجب أن تنتج أشياء لامتناهية، لامتناهية في العدد ولامتناهية في نمط وجودها. والملاحظ أن هذه القضية تكاد تتطابق مع إحدى

153) Ibid, Prop.1.
154) Ibid: Prop. 15.
155) Ibid: Prop.16.

حجج ابن رشد في قدم العالم وهي القائلة إن العالم قديم، أي لامتناه، لأنه فعل الله القديم اللامتناهي، وأن الفاعل القديم فعله قديم مثله.

والجوهر اللامتناهي عند سبينوزا لا يتكون من أجزائه، وأجزائه ليست سوى سلوب به negations، بمعنى أنها حدود limitations لهذا الجوهر اللامتناهي، فكل تعين هو سلب حسب سبينوزا Omnis Determinatio est negatio. أي أن الجزء لا يصير جزءاً إلا لأنه في مكان معين، والجوهر في كل مكان، وبالتالي فالمكان المعين للشئ الجزئي هو سلب من هذا المكان الكلي اللانهائي، والجزء يصير جزءاً لحدوثه في زمان معين، والزمان الجزئي سلب negation وحد limitation للزمان الكلي اللامتناهي. والشئ الجزئي لا يصير شيئاً جزئياً إلا باتخاذه لمكان معين بفضل شكله المحدد المكون من الأسطح والخطوط المنغلقة على ذاتها، وهذه كلها سلوب للامتداد اللامتناهي. إن سبينوزا يؤكد بذلك على أن الأشياء الجزئية لا يمكن أن توجد إلا بناء على الجوهر الذي هو الكل التحليلي اللامتناهي الشامل باعتبارها سلوباً وحدوداً له[١٥٦]، وهذا هو نفسه ما أثبته كانط للمكان والزمان باعتبارهما تمثلين قبليين ورفضه في الوقت نفسه للأشياء في ذاتها، وهذا أيضاً هو السبب في أن العالم يبدو للمعرفة البشرية في كتاب كانط على أنه لامتناه في الإستطيقا الترانسندنتالية والتحليلات الترانسندنتالية، ثم يقصر كانط طابعه اللامتناهي هذا على المعرفة وحدها ويسحبه عن العالم في ذاته في الجدل الترانسندنتالي.

وأشياء العالم عند سبينوزا لا تقوم بذاتها بدون الجوهر، بل هي داخلة في الجوهر والجوهر يضمها كلها وهو الذي يعطيها وجودها وماهياتها. وهذه الأشياء لا هي مستقلة بذاتها ولا هي مستقلة عن بعضها البعض ولا هي مستقلة عن الكل الواحد الذي يشملها، بل هي معتمدة عليه بالكلية وعلى بعضها البعض. يقول سبينوزا: *"ليست هناك صفة للجوهر يمكن تصورها بصدق وينتج عنها إمكان انقسام الجوهر"* [١٥٧]، فتعدد

156) Spinoza, ***Letter 12***, op.cit., pp. 789-790.
157) Spinoza, ***Ethics I***: Prop.12.

صفات الجوهر لا يعني تعدد الجوهر نفسه. وكذلك الحال مع كثرة الأشياء، فإن هذه الكثرة لا يتبعها تعدد في الجوهر: *"الجوهر اللامتناهي بإطلاق غير منقسم"* (١٥٨). وهذه الأشياء ولكونها لا تتصف بالوجود المستقل فإن وجودها في الجوهر لا يعني أن الجوهر منقسم أو متكثر نتيجة لاحتوائه على الكثرة. فلو كانت الأشياء الجزئية مستقلة بذاتها وعن بعضها البعض لكان وجودها في الجوهر يتبعه انقسام وكثرة لهذا الجوهر. لكنها ليست كذلك بل معتمدة بالكلية على الجوهر ومشروطة تماماً به، وهذا ما يجعل الجوهر بسيطاً غير متكثر على الرغم من احتوائه على أشياء كثيرة.

ولما كان الجوهر هو الكل التحليلي اللامتناهي عند سبينوزا، فإن سببيته ليست خارجة عن آثاره، أي أنها لا تفعل تأثيرها في المسببات من خارجها بل من داخلها. فبما أن جوهر سبينوزا مستوعب لكل شئ، فإن السببية التي يمارسها على الأشياء ليست من خارجها بل هي سببية داخلية، وفي ذلك يقول: *"الإله هو السبب المحايث* ***immanent* *لا السبب المفارق، لكل الأشياء"* (١٥٩). والسببية المحايثة، أي السببية الداخلية التي تُحدث تأثيرها من داخل الأشياء لا من خارجها، هي سببية الكل التحليلي الشارط لكل ما هو داخل فيه. ونلاحظ في كل هذه الأفكار أن رؤية سبينوزا للكون هي رؤية دائرية، يكون فيها الجوهر هو الدائرة الكبرى الشاملة لكل شئ والمستوعبة لكل وجود، وهي نفس الرؤية الدائرية للكون والتي رأيناها لدى ابن رشد. والسبب في اشتراكهما في هذه الرؤية أنهما نظرا إلى العالم على أنه كل تحليلي لامتناه كما وصفنا، ومن طبيعة هذا الكل التحليلي أن تكون السببية فيه محايثة لا مفارقة، وأن يكون من طبيعة الدائرة التي تحوي في داخلها أشياء لامتناهية، في العدد وفي نمط الوجود (ونمط الوجود هذا هو مثل الحركة الأزلية التي أثبتها ابن رشد للعالم ولأشيائه على السواء).**

158) Ibid: Prop.13.
159) Ibid: Prop.18.

سابعاً – نقد راسل للنقيضة الأولى باعتباره مؤكداً على نقدنا الرشدي – السبينوزي لكانط

وصلنا الآن إلى اللحظة التي نتمكن فيها من توكيد صحة النقد الرشدي – السبينوزي الذي وجهناه لكانط في هذه الدراسة بتوضيح أن هذا النقد متطابق مع النقد الذي وجهه راسل لكانط في عملين هامين له: "أصول الرياضيات" **Principles of Mathematics (1903)** و"معرفتنا بالعالم الخارجي" **Our Knowledge of the External World (1914)** . ينقد راسل النقيضة الأولى لكانط من منطلق فشل كانط في التمييز بين اللامتناهي التركيبي المستحيل وجوده الواقعي أصلاً، واللامتناهي التحليلي الذي هو النوع الوحيد الممكن من اللامتناهي، وهو اللامتناهي الذي للفئات. ويأتي نقد راسل لكانط في سياق تناول راسل لمسائل الاتصال واللامتناهي، سواء في كتابه "أصول الرياضيات" أو في كتابه "معرفتنا بالعالم الخارجي" الذي هو سلسلة المحاضرات التي بسط فيها نظرياته الفلسفية في الكتاب الأول.

١. نقد راسل لفشل كانط في التمييز بين نوعي اللامتناهي:

يستند نقد راسل لكانط على ملاحظته أن كانط لم يكن دقيقاً ولا متسقاً في تعريفه للامتناهي في النقيضة الأولى. فهو لم يوضح ما هو مفهوم اللامتناهي الذي يقصده عندما يبين استحالة لاتناهي العالم. ويذهب راسل إلى أن اللامتناهي الحقيقي هو خاصية للفئات **classes** ولا ينطبق على السلاسل **series**، إلا بطريقة ثانوية، أي بالعرض وليس بالذات بالتعبير الرشدي. ونحن نقول إن اللامتناهي الذي هو خاصية للفئة هو ما عرف باللامتناهي التحليلي، واللامتناهي الذي للسلسلة هو اللامتناهي التركيبي. والفئة عند راسل لا تنتج عن إضافة وحداتها إلى بعضها البعض، بل هي تُعطى كاملة ودفعة واحدة، وهي التي تشرط انتماء وحداتها إليها. وبالتالي فالفئة ليست في حاجة إلى الاكتمال بالإضافة المتسلسلة أو التركيب المتتالي. وفي حين أن كل ما أثبته كانط في برهان القضية أن سلسلة لامتناهية لا يمكن أن تكتمل في زمان متناه، فإن ما كان يقصده باللامتناهي هنا هو اللامتناهي التركيبي الذي للسلسلة وليس اللامتناهي

الذي للفئة والذي ليس في حاجة لأن يكتمل بإضافة الوحدات إليه، لأنه هو الذي يحدد معايير الانتماء إليه. لقد قام كانط بالخلط بين نوعي اللامتناهي حسب راسل، ومصدر هذا الخطأ أن كانط: *"تخيل سلسلة الأحداث تبدأ بالحاضر وتذهب إلى الماضي، وحاول أن يدرك [هذه الأحداث] في تركيب متتال* ***successive synthesis* *في الترتيب المعاكس للذي حدثت به. وبالطبع فهو لم يتمكن من ذلك، لأن السلسلة بهذه الطريقة ليس لها نهاية. لكن سلسلة الأحداث إلى هذا الحاضر لها نهاية، وهي هذا الحاضر نفسه..."*[١٦٠]. وبعد ذلك يلاحظ راسل أن كانط قد وجد أن من الأسهل على الماضي أن يكون متناهياً أكثر من أن يكون المستقبل كذلك، لأنه اعتقد أن الماضي مكتمل، ولا يمكن أن يكون شيئ مكتملاً لامتناهياً، لأن المكتمل لديه متناه.**

وهكذا نرى كيف أن راسل قد كرر نفس النقد الذي وجهه ابن رشد للاتناهي من طرف واحد، وللاتناهي من الماضي وحده، وهو لم يكن يعلم بالطبع بأن ابن رشد قد سبقه في هذا النقد. فالفكرة القائلة إنه من الصعب تصور أن الماضي لامتناه على أساس أنه مكتمل وأنه لاشئ متناه يمكن أن يكون مكتملاً هو بناء على التصور الخطي للزمان، والتصور التركيبي للاتناهي، حيث يكون هذا اللاتناهي نفسه مستحيلاً بناء على طبيعته نفسها باعتباره تركيباً لا ينتهي من الأحداث على خط مستقيم. إن نقد راسل لكانط ينصب كله حول خطأ فهم كانط للامتناهي باعتباره تركيباً وعدم انتباهه للامتناهي التحليلي[١٦١]. اللامتناهي التحليلي مغلق، أي أنه دائري، مثل اللامتناهي الرشدي تماماً.

وفي "أصول الرياضيات" يهاجم راسل كانط لأنه فشل في فهم استخدام مفهوم الفئة Class Concept. مفهوم الفئة هذا هو النظر إلى اللامتناهي على أنه فئة لا على أنه سلسلة series؛ أي أن اللامتناهي التحليلي هو اللامتناهي الذي للفئة لا الذي

160) Bertrand Russell, ***Our Knowledge of the External World.*** (London: George Allen & Unwin, 1914), P. 161.
161) Ibid: P. 195.

للسلسلة، تلك التي تعطينا اللامتناهي التركيبي[١٦٢]. والملاحظ أن فلسفة راسل تحليلية، وهو يتمسك باللامتناهي التحليلي، مما يعني أن التحليلية لديه ليست مجرد منهج بل هي كذلك نظرة أنطولوجية للعالم. يقول راسل: *"افترض كانط أن الأحداث التي تسبق حادثة معطاة يجب أن تُعرف بالامتداد* ***extension***" [١٦٣]، أي أنه أخطأ في فهم الزمان بمصطلحات الامتداد وتخيله على أنه خط مستقيم ممتد. ولما كان قد تخيل الزمان بهذه الطريقة، فإن لاتناهيه سوف يتأسس في الإمكانية المفتوحة واللامتناهية في التركيب المتتالي. هذا التركيب المتتالي باعتباره تعداداً لامتناهياً مستحيل عملياً بالنسبة لسلسلة لامتناهية. ونلاحظ هنا أن النقد الذي سبق لابن رشد توجيهه لاستحالة البرهنة على لاتناهي العالم في الزمان على أساس معالجة الزمان على أنه امتداد مكاني كما لو كان في خط مستقيم يكرره راسل هنا بحذافيره، دون معرفة بابن رشد بالطبع، مما يعني صحة نقد ابن رشد إذا وضعناه على محك النظريات الرياضية الحديثة في الفئات اللامتناهية وفي مفهوم المتصل **Continuum**.

كذلك نلاحظ أن راسل ينظر إلى كانط على أنه يعتقد في أن الأحداث السابقة هي أسباب للأحداث اللاحقة ويفهم هذا النوع من السببية على أنه السببية الخطية التقليدية التي يجب أن يكون السبب فيها سابقاً منطقياً وواقعياً على أثره ومنتجاً له. لكن يذهب راسل إلى أن السبب يمكن أن يكون على نفس المستوى المنطقي لأثره، فبما أن كل الأحداث أسباب وآثار لبعضها البعض، فليس هناك سبب مطلق لا يكون أثراً لسبب آخر، ولا أثر يكون أثراً مطلقاً ولا يكون سبباً لأثر آخر. ومعنى هذا أنهما على نفس المستوى المنطقي نظراً لأنهما سبب وأثر في الوقت نفسه[١٦٤]. أي أن السبب والأثر عندما يكونان على نفس المستوى المنطقي فيمكن أن يكونا داخل فئة لا داخل سلسلة متتالية. وقد رأينا أن نفس هذا النقد يظهر لدى ابن رشد في نظريته في الدوران

---

162) Russell, ***Principles of Mathematics***. (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), P. 459.
163) Ibid: loc.cit.
164) Ibid: pp. 465-466.

الأبدي لعلل الأشياء الجزئية على بعضها، وفي فكرته القائلة إن الحادث ينتج عن الحادث إلى ما لانهاية بالعرض لا بالذات.

٢. رفض راسل للانقسام اللامتناهي للمكان والزمان:

كان راسل على وعي بالإشكالية التي ظهرت في تاريخ الفلسفة والرياضيات وهي إشكالية تصور اتصال المكان والزمان والتي تتأثر بالمفهوم الرياضي التقليدي عنهما والذي يقسمهما إلى نقاط ولحظات. تمثلت هذه الإشكالية في أن النظر للمكان والزمان على أنهما مكونان من نقاط ولحظات تقضي على اتصالهما. والحل الذي تبناه راسل لهذه الإشكالية والذي يحافظ على اتصال المكان والزمان هو نفس الحل الي سبق ظهوره عند ابن رشد، وهو رفض معالجة المكان على أنه مكون من نقاط والزمان على أنه مكون من لحظات، لأن هذه المعالجة كانت هي السبب الذي أدى بزينون الإيلي للإتيان بحججه الشهيرة في نفي الحركة. تمثلت دلالة هذه الحجج في أننا لا يمكن أن نفسر الحركة إذا قسمنا المكان إلى نقاط والزمان إلى لحظات، ذلك لأن انقسام المكان إلى عدد لامتناه من النقاط وكذلك الزمان يستحيل معه تصور الحركة التي من طبيعتها الاتصال. وقد رأينا مع سبينوزا كيف أنه هو الآخر رفض معالجة الامتداد والدوام بالمصطلحات المتناهية للمكان والزمان الخطي. يقول راسل: *"إنني لا أرى أي سبب لافتراض أن النقاط واللحظات، والتي يستخدمها الرياضيون في معالجة المكان والزمان، هي كيانات فيزيائية واقعية"* (١٦٥). راسل إذن يرفض أن يكون المكان والزمان مكونين من نقاط ولحظات على الحقيقة، وينظر إلي تلك النقاط واللحظات على أنها مجرد افتراض ذهني من عمل الرياضيين القدماء. وفي المقابل يدافع راسل عن اتصال المكان والزمان ويقول إن هذا الاتصال يمكن إثباته من داخل نظرية رياضية حديثة تلجأ للحركة باعتبارها الظاهرة التي تثبت اتصال المكان والزمان. فإذا ما استوعبت الرياضيات مفهوم الحركة المتصلة تكون قد نجحت في مواجهة تفتيت

165) Russell, ***Our Knowledge of the External World***, op.cit., P.131.

المكان والزمان على يد الرياضيات التقليدية. وهذا ما يجعلنا نتذكر دفاع سبينوزا عن اللامتناهي الحقيقي برفض تصوره بمصطلحات المتناهي، ودفاعه عن اتصال الواقع بعزل التصورات المفتتة لهذا الواقع. وهو نفسه ما يجعلنا نتذكر مواجهة ابن رشد للنظرية الذرية القديمة التي قضت على اتصال المكان والحركة.

٣. لجوء راسل للحركة للدفاع عن اتصال المكان والزمان:

لجأ راسل إلى الحركة لتوضيح اتصال المكان والزمان، لكنه رفض معالجة الحركة على أنها تقطع نقاطاً متتابعة في لحظات. وراسل هنا يحول إشكالية المتصل **continuum** إلى إشكالية الحركة، أي يرد المتصل إلى الظاهرة الوحيدة القادرة على تصوره ذهنياً وإثباته منطقياً. فكي يثبت أن المكان والزمان متصلان فهو يُدخل الحركة والشئ المتحرك باعتبارهما الأقدر على حل هذه الإشكالية، تماماً كما فعل ابن رشد. فقد سبق وأن رأينا كيف أن الحركة تتصف بالواقعية الأنطولوجية الأولى عند ابن رشد، وكيف أن كل إشكاليات المتصل المكاني والزماني يمكن أن تُحل بالتنظير للحركة، لا على أنها تقطع نقاطاً ثابتة أو تمر بلحظات زمانية ثابتة، بل على أنها حركة متصلة تنفي المفهوم الثابت عن النقطة واللحظة. ومعنى هذا أن الحركة، سواء عند راسل أو عند ابن رشد، هي ذلك الشئ الذي يتضمن الاتصال ويشهد ظاهرة الاتصال ويكون هو الحامل الفعلي لها وقوامها الأنطولوجي، وهي التي تقضي على المفهوم الرياضي التقليدي المتقطع للمكان المكون من نقاط والزمان المكون من لحظات. يقول راسل في ذلك: *"وبالتالي فإن اتصال الحركة لا يجب أن يُفترض أنه يتأسس في شغل جسم ما لمواضع متوالية في أزمنة متوالية"* (١٦٦).

ومثلما رفض سبينوزا معالجة الامتداد بالمصطلحات المتناهية للمكان المنقسم إلى نقاط لما يؤدي ذلك إلى استحالة تصور الامتداد اللامتناهي وكذلك القضاء على اتصال الامتداد، يرفض راسل القابلية اللامتناهية لانقسام المسافة إلى مسافات لامتناهية

166) Ibid: P. 134.

الصغر[١٦٧]**. والحقيقة أن هذه القابلية اللامتناهية في الانقسام قد أشار إليها ابن رشد في جوامع السماع الطبيعي وأطلق على ما تنتجه من لامتناهي "اللامتناهي بالقوة"**[١٦٨]**، وهو ليس اللامتناهي الحقيقي الذي للحركة والذي أثبته في المقالتين السابعة والثامنة من نفس الكتاب. ويرفض راسل أن تكون المسافة منقسمة بالفعل إلى عدد لامتناه الصغر من المسافات، وذلك في سياق دفاعه عن اتصال المكان، ذلك الاتصال الذي يقضي عليه تصور الانقسام اللامتناهي في الصغر للمسافة. ويقول راسل في ذلك: *"هذه القابلية اللامتناهية للانقسام يبدو منها للوهلة الأولى أنها تتضمن مسافات لامتناهية في الصغر* ***infinitisimal distances****... لكن هذا خطأ. إن الانقسام المستمر للمسافة إلى نصفين، على الرغم من أنه يعطينا باستمرار مسافات أصغر، فإنه يعطينا دائماً مسافات متناهية. إذا كانت المسافة الأصلية متراً واحداً، فإننا نصل بالتوالي إلى نصف المتر، ومنه إلى الربع، ومنه إلى ثمن المتر، ومنه إلى ١/١٦ من المتر، وهكذا؛ لكن كل واحد من هذه السلسلة اللامتناهية من المسافات المتصاغرة متناه"*[١٦٩]**.**

ويظهر في تحليل راسل هنا نفس التحليل الذي قدمه ابن رشد للاتناهي الانقسام بالقوة وحكم ابن رشد عليه بأنه ليس اللامتناهي الحقيقي. هذا اللامتناهي بالقوة سواء كان القابلية اللامتناهية لانقسام المسافة إلى مسافات لامتناهية، أو كان القابلية اللامتناهية لإضافة وحدة متناهية إلى مجموع وحدات متناهية إلى ما لانهاية، هو اللامتناهي التركيبي الذي كان في ذهن كانط وهو يضع براهينه في النقائض الكوزمولوجية، وخاصة النقيضتان الأولى والثانية. أما اللامتناهي الحقيقي عند راسل ومن قبله عند ابن رشد وسبينوزا فهو اللامتناهي التحليلي الذي أثبتناه، ذلك اللامتناهي الذي يستوعب المتناهي داخله، لا الذي يقع المتناهي خارجه باستمرار.

---

167) Ibid: P. 135.

١٦٨) ابن رشد: جوامع السماع الطبيعي، ص

169) Russell, ***Our Knowledge of the External World***, P. 135.

وكي يزيد راسل تحليله للامتناهي التركيبي دقة وقوة، وكي يزيد نقده له المزيد من الحسم، يستعين بالحركة، تماماً مثلما فعل ابن رشد. فالحركة حسب راسل إذا وصفناها على أنها تقطع لحظان زمانية لن تكون ممكنة كما ذهب زينون الإيلي. ذلك لأن المسافة التي سيقطعها الشئ المتحرك إذا كانت لامتناهية في الانقسام، فالحركة سوف تكون غير ممكنة، لأنها لا يمكن أن تقطع الانقسام اللامتناهي للمسافة. وكذلك من حيث الزمان، فهي لا يمكن أن تقطع أزمنة لامتناهية في الانقسام. ويذهب راسل في اتفاق مع ابن رشد إلى أن الحركة لا تنتقل من لحظة زمانية ثابتة إلى لحظة ثابتة أخرى، وهي لا تسكن عند كل لحظة تقطعها، بل هي متصلة. يقول راسل في ذلك: *"لا يمكن لنا القول إن [الشئ المتحرك] ثابت في اللحظة، بما أن اللحظة لا تتوقف في زمن متناه، وليست هناك بداية ونهاية للحظة بقطع نهائي"*(١٧٠). أي أن اللحظة ليست لها بداية يكون قبلها سكون، وليست لها نهاية يكون بعدها سكون. فلو كانت اللحظة متناهية وزمانها متناهياً لسبقها سكون ولتلاها سكون أيضاً. لكن اللحظة الزمانية للحركة يسبقها زمان تكون فيه الحركة مستمرة، ويتلوها زمان تكون فيه الحركة مستمرة أيضاً. وهذا هو ما سبق وأن عبر عنه ابن رشد برفضه لقياس الحركة في الزمان على أنها تقطع مكاناً منقسماً إلى نقاط، ورفضه تصور حدوث الحركة كما لو كانت تقطع زماناً منقسماً إلى آنات بالقياس إلى المكان المنقسم إلى نقاط، ورفضه كذلك النظر إلى الحركة على أنها تقطع لحظات ثابتة، وأن السبب في ذلك الخطأ هو معالجة البعد الزماني بالبعد المكاني كما ذهب ابن رشد في "تهافت التهافت". كذلك نلاحظ أن رفض راسل لاعتبار اللحظة ساكنة بين لحظتين ساكنتين يوازي رفض ابن رشد لمعالجة "الآن" على أنه يقطع المتصل الزماني.

وبعد أن يثبت راسل أن لاتناهي المكان والزمان غير مقبول منطقياً إذا فهمنا هذا اللاتناهي على أنه لاتناه في قابلية انقسام المكان إلى نقاط لامتناهية، وانقسام الزمان

---

170) Ibid: P. 136.

إلى لحظات لامتناهية، يذهب إلى أن مفهوم اللامتناهي نفسه يمكن المحافظة عليه، وأنه لا يُضحى به بالكامل من جراء عدم منطقية لاتناهي الانقسام إلى أجزاء لامتناهية. فلاتناهي الانقسام هو مجرد إمكانية وهو غير متحقق بالفعل، تماماً مثلما نظر إليه ابن رشد على أنه لامتناه بالقوة، أي القوة على الانقسام اللامتناهي. وهذا هو اللامتناهي الذي رفضه راسل ومن قبله ابن رشد وسبينوزا.

ويثبت راسل بعد ذلك نوعاً آخر من اللامتناهي، وهو نفس النوع الذي سبق ظهوره عند ابن رشد وسبينوزا، وهو اللامتناهي التحليلي. يقول راسل: *"بالنظر إلى مناقشتنا السابقة للفيزياء، يبدو في الظاهر أنه ليست هناك أي بينة إمبيريقية في صالح اللامتناهي أو المتصل في موضوعات الحواس أو في المادة. لكن التفسير الذي يفترض اللاتناهي والاتصال يبقى أيسر وأكثر طبيعية – في وجهة النظر العلمية – من أي وجهة نظر أخرى. وبما أن جورج كانتور قد أوضح أن التناقضات المفترضة وهمية [في القول باللاتناهي والمنصبة على اللامتناهي التركيبي]، فليس هناك أي سبب للاحتفاظ بتفسير متناه للعالم"*(١٧١). يقصد راسل بذلك، أنه على الرغم من توضيحه لعدم إمكان اللامتناهي إذا فهمناه على أنه لاتناهي الانقسام، إلا أن مفهوم اللامتناهي نفسه يمكن المحافظة عليه، لا باعتباره اللامتناهي التركيبي بل على أنه اللامتناهي التحليلي الذي سوف يشرحه بعد ذلك. وهو يستعين في وصفه بجورج كانتور ونظريته في الفئات، لأن اللامتناهي التحليلي هو خاصية للفئة.

٤. دفاع راسل عن اللامتناهي التحليلي في نقده لكانط.

وكي يوضح راسل مفهومه عن اللامتناهي، الذي هو اللامتناهي التحليلي، كان عليه أن يناقش ما نظر إليه على أنه معالجة خاطئة لمفهوم اللامتناهي والذي ظهر في النقيضة الأولى عند كانط. يريد راسل من مناقشته لكانط في النقيضة الأولى أن يوضح أن مفهوم اللامتناهي الذي كان يستخدمه كانط خاطئ، وبالتالي فإن وضع كانط للنقيضة

171) Ibid: P. 155.

الأولى كلها ولرفضه للفصل فيها خاطئ هو الآخر. لم يتناول راسل إثبات كانط للاتناهي المكان والزمان، لأنه يعتقد بالفعل في لاتناهيهما. وكل ما ركز عليه هو قضية النقيضة الأولى، لأن استخدام كانط للمفهوم الخاطئ عن اللامتناهي واضح فيها. يذهب راسل إلى أن خطأ كانط تمثل في معالجة لاتناهي العالم من حيث الزمان، نظراً لأنه يعالج الزمان على أنه ليست له بداية في الماضي على سبيل برهان الخلف، وعلى أن له نهاية في اللحظة الحاضرة. وهذا التصور الخاطئ هو الذي جعل كانط يعالج اللامتناهي وفي ذهنه اللامتناهي التركيبي الذي سبق وأن رفضه راسل. ولو كان كانط قد عالج اللحظة الحاضرة على أنها ليست مجرد نهاية لسلسلة لامتناهية من الماضي بل على أنها لحظة عابرة يمتد الزمان بعدها إلى ما لانهاية، لما كان قد وقع في خطأ القول بأن السلسلة اللامتناهية تتأسس في استحالة اكتمالها بتركيب متتال. وهكذا نرى كيف أن راسل قد كرر نفس النقد الذي وجهه ابن رشد للآن على أنه نهاية للزمان الماضي، وعلى أنه يقطع المتصل الزماني. ويذهب راسل إلى أن مفهوم اللامتناهي الذي يقصده وهو اللامتناهي الحقيقي والذي أخذه من كانتور، الذي هو اللامتناهي التحليلي، هو "*في الأساس خاصية للفئات، وهو لا ينطبق على السلاسل إلا اشتقاقاً* ***derivativly*"[١٧٢]، أي أن اللاتناهي الذي للسلسلة هو لاتناه بالعرض في لغة ابن رشد الأرسطية، في اختلاف عن اللاتناهي بالذات الذي للفئة، تلك الفئة التي هي جوهر سبينوزا من جهة، والعالم المحدود في المكان واللامتناهي في الحركة والزمان عند ابن رشد.**

ويظهر مفهوم اللامتناهي التحليلي عند راسل من وصفه لاحتواء الفئة عليه، حيث يكون له حدود قصوى ودنيا لكن ليس له أول أو آخر، تماماً مثل اللامتناهي الدائري عند ابن رشد، ومثل مفهوم اللامتناهي عند سبينوزا باعتباره الذي لا يحده شئ من خارجه والذي يتضمن في ذاته تحديدات أو تعينات عناصره. يقول راسل: "*تعني كلمة اللامتناهي من حيث الاشتقاق "الذي ليس له نهاية"* ***having no end**. لكن الحقيقة**

172) Ibid: P. 156.

أن بعض السلاسل اللامتناهية لديها نهايات، وبعضها ليست له نهاية؛ في حين أن بعض المجموعات ***collections*** *لامتناهية دون أن تكون متسلسلة"* ؛ والمجموعة التي تكون لامتناهية دون أن تكون سلسلة هي اللامتناهي داخل نوعه عند سبينوزا وهو أيضاً اللامتناهي الدائري عند ابن رشد، لأن انتفاء السلسلة من المجموعة اللامتناهية يعني أن هذه المجموعة من طبيعة الدائرة؛ *"ويمكن بالتالي أن يُنظر إليه على أنه إما بدون نهاية* ***endless*** *أو ليست له نهايات. إن سلسلة اللحظات ابتداءً من أي لحظة سابقة إلى أي لحظة لاحقة هي لامتناهية، لكن لها نهايتان. يبدو أن كانط في نقيضته الأولى يعتقد أنه من الصعب أن يكون الماضي لامتناهياً من أن يكون المستقبل هكذا، على أساس أن الماضي قد اكتمل الآن، وأنه لا يمكن لأي لامتناه أن يكون مكتملاً. ومن الصعب للغاية تَفَهُّم كيف استطاع أن يتخيل أي معنى لهذه الملاحظة؛ لكن يبدو أنه كان يفكر في اللامتناهي باعتباره اللامنتهي* ***unended***" [١٧٣]. أي أن كانط اعتقد أن الماضي متناه على أساس أنه انتهى في اللحظة الحاضرة، وعلى أساس أن ما له نهاية فيجب أن تكون له بداية. وبما أن الماضي انتهى في اللحظة الحاضرة، فيجب أن تكون له بداية. أما إذا كان الماضي لامتناهياً في نظره فمن الصعب قبول أنه انتهى في اللحظة الحاضرة.

مشكلة كانط حسب راسل هي أنه اعتقد أن اللحظة الحاضرة هي نهاية للزمان الماضي، تماماً كما كان يعتقد المتكلمون ومن قبلهم يحيى النحوي كما أثبتنا، وهذا غير صحيح كما رأينا مع ابن رشد. لأن اللحظة الحاضرة ليست نهاية للزمان بل هي بالأحرى بداية للزمان اللاحق. ومعنى هذا أن كانط حسب نقد راسل كان يجب عليه أن يفكر في اللامتناهي من الطرفين لا من طرف واحد. خطأ كانط في نظر راسل هو نفس الخطأ الذي وقع فيه كل من قال بتناهي العالم والذي كشفه ابن رشد، وهو الذي يتمثل في أنه فكر في الزمان باعتباره خطاً مستقيماً وعلى أنه سلسلة متتالية من الآنات، وهذا غير

173) Ibid: pp. 179-180.

صحيح. فالزمان كما رأينا مع ابن رشد ليس خطياً بل دائرياً تابعاً للحركة الدائرية اللامتناهية.

خاتمة

على الرغم من أن كانط هو آخر الفلاسفة الذين تناولت هذه الدراسة نظرياتهم في اللامتناهي، إلا أن الدراسة أثبتت أن معالجته لهذا المفهوم لم تكن دقيقة ولم يكن كانط على حق في رفضه لإمكان معرفة اللامتناهي؛ ذلك أن تاريخ الفكر الفلسفي السابق عليه شهد معالجات أفضل وأكثر دقة، اخترنا منها معالجة ابن رشد الذي تكاد تكون عباراته رداً غير مباشر على إنكار كانط للفصل بين تناهي ولاتناهي العالم؛ ومعالجة سبينوزا الذي أثبتت الدراسة تطابق نظريته في اللامتناهي مع نظرية ابن رشد. وعلى الرغم من الاختلاف المذهبي بين ابن رشد وسبينوزا، إلا أننا رأينا كيف أن الأساس الأنطولوجي والإبيستيمولوجي لنظرية اللامتناهي واحد لديهما. ونقصد من ذلك أن فلسفة ابن رشد تعتمد إلى حد شبه كامل على الرؤية الأرسطية للعالم وعلى علم الطبيعة والكوزمولوجيا الأرسطية، في حين اعتمدت فلسفة سبينوزا على رؤية مختلفة للعالم شكَّلها علم الطبيعة الحديث في صورته لدى جاليليو والرؤية الكوبرنيقية للكون. وعلى الرغم من هذا الاختلاف بينهما فقد جاءت نظريتاهما في اللامتناهي متطابقة.

إن دارس الفلسفة كثيراً ما يقابل مواقف فلسفية سابقة أكثر وجاهة وأكثر منطقية وعقلانية من مواقف لاحقة، وهذا هو الحال مع مفهوم اللامتناهي الرشدي – السبينوزي الذي كان أكثر تقدماً وأكثر دقة من الموقف الكانطي. وقد حاولت الدراسة إثبات ذلك بالاستعانة في جزئها الأخير بنظرية راسل في اللامتناهي والتي طورها من نظرية الفئات اللامتناهية عند عالم الرياضيات جورج كانتور. ورأينا أيضاً كيف أن راسل قد قدم نقداً للنقيضة الكوزمولوجية الأولى عند كانط بناء على نظريته في اللامتناهي والتي تكاد تتطابق مع النظرية الرشدية – السبينوزية. وهذا هو إثباتنا أن مواقف فلسفية سابقة على كانط كانت أفضل بكثير من موقف كانط.

كذلك وضعت الدراسة يدها على الأصول التاريخية للبراهين التي قدمها كانط على تناهي العالم وعلى لاتناهيه، ذلك لأن كانط لم يخترعها اختراعاً بل نقلها من التراث الفلسفي السابق عليه. ووصلت الدراسة بأصول براهين استحالة لاتناهي العالم

إلى أصلها الأول وهو الفيلسوف السكندري يحيى النحوي، ثم رصدت تأثير حجج يحيى النحوي في إبطال قدم العالم على علم الكلام الإسلامي والفلسفة الإسلامية. وهذا التتبع للأصول كان بهدف توضيح أن ابن رشد كان على علم كامل بنفس براهين كانط في إبطال لاتناهي العالم والتي لم تكن سوى تكرار للبراهين التقليدية التي بدأها النحوي وانتشرت منه إلى الفكر الإسلامي. وعند تناولنا لابن رشد قمنا بتقسيم هذا التناول إلى جانبين. في الجانب الأول أوضحنا فيه رد ابن رشد على كل الحجج المقدمة في تفنيد لاتناهي العالم من جهة الماضي، وهي الجهة محل النزاع والتي ركز عليها كانط في النقيضة الأولى. والجهة الثانية هي نظرية ابن رشد الخاصة في اللامتناهي وهي التي تثبت اللامتناهي الدائري باعتباره النوع الوحيد الممكن أنطولوجياً وكوزمولوجياً وإبيستيمولوجياً من اللامتناهي، مع توضيح أن اللامتناهي الذي أنكره كانط والذي كان في ذهنه وهو يكتب النقيضة الأولى هو اللامتناهي الخطي. وبالتالي يكون كانط قد أنكر نوعاً واحداً فقط من اللامتناهي وترك النوع الآخر، وهو الوحيد الممكن.

وأوضحت الدراسة أن الخلاف الأساسي بين كل من أنكر إمكان اللامتناهي، سواء على المستوى الأنطولوجي من حيث كونه موجوداً بالفعل أو على المستوى الإبيستيمولوجي من حيث قدرة العقل البشري على إدراكه، يلتف كله حول نوعين من اللامتناهي: اللامتناهي التحليلي واللامتناهي التركيبي. اللامتناهي التركيبي هو اللامتناهي على الاستقامة وعلى التوالي والذي يتمثل في الإضافة اللامتناهية لوحدة إلى مجموع الوحدات القائمة إلى ما لانهاية. وهذا النوع هو اللامتناهي الزائف، وقد أسماه بعض الفلاسفة "اللامتعين" مثل هيجل، وهو الذي لا يمكن وجوده بالفعل ولا يمكن للعقل البشري إدراكه ولا حصره. وكل من أنكر إمكان اللامتناهي كان في ذهنه هذا النوع وحده، وعلى رأسهم يحيى النحوي، مروراً بعلم الكلام الإسلامي والغزالي، وكذلك اللاهوت المسيحي في العصور الوسطى، وانتهاءً بكانط. أما اللامتناهي الآخر التحليلي فهو ليس في طبيعة السلسلة أو الخط المستقيم بل في طبيعة الدائرة، وهو الكل الشامل الذي يستوعب المتناهي في داخله لا الذي يقع المتناهي دائماً خارجه مثل حال اللامتناهي التركيبي. وهو اللامتناهي الوحيد الممكن وجوده وتصوره معاً. وقد أثبتت

الدراسة أن كل من يثبت اللامتناهي يثبته على أنه هذا اللامتناهي التحليلي، وعلى رأسهم ابن رشد، مروراً بسبينوزا وانتهاء بكانتور وراسل.

وأخيراً أثبتت الدراسة أن أن نظرية راسل في اللامتناهي والقائمة على نظرية الفئات في الرياضيات الحديثة لدى كانتور تتطابق مع المفهوم الرشدي – السبينوزي عن اللامتناهي، مما يشكل دعامة علمية، منطقية ورياضية، دقيقة لهذا المفهوم عندهما، وإثبات أنه ليس مجرد تأمل ميتافيزيقي بل قائم على رؤية علمية صحيحة للكون وللمعرفة البشرية.

بيبليوجرافيا

أولاً – المصادر:

١. 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.
- تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق ونشر موريس بويج. دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٧. المجلد الثالث.
- 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.
- في جوهر الأجرام السماوية. نقله إلى العربية عماد نبيل (عن النص الإنجليزي والعبري وبالرجوع للنص اللاتيني). دار الفارابي، بيروت. الطبعة الأولى ٢٠١١.
- تلخيص ما بعد الطبيعة. حققه وقدم له عثمان أمين. مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ص١٩٥٨.
- تلخيص الخطابة. تحقيق وشرح محمد سليم سالم. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٦٧.

٢. سبينوزا:

- Spinoza, ***Complete Works***, translations by Samuel Shirley. Edited with introduction and notes by Michael Morgan (Hackett Publishing Company: Indianapolis/ Cambridge, 2002)

٣. كانط:

- Kant, ***Critique of Pure Reason***. Translated by Norman Kemp Smith.(London: Macmillan, 1961)
- Kant, ***Critique of Practical Reason***. Translated and edited by Mary Gregor, Introduction by Andrews Reath. (Cambridge University Press, Cambridge, 1997)

ثانياً – المراجع الأجنبية:

- Allison, Henry, ***Kant's Transcendental Idealism*** (New Haven: Yale University Press, 2004)
- Averroes, ***Questons In Physics***. Translated and edited by Helen Tunik Goldstein (Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers, 1991).
- Averroes, ***Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence).*** Translated from the Arabic with introduction and notes by Simon Van Den Bergh. 2 volumes (EJW Gibb Memorial Trust/ Cambridge University Press, 1987)
- Boehm, Omri: "The First Antinomy and Spinoza", ***British Journal for the History of Philosophy***, vol. 19, no.4, 2011, 683-710.
- Chase, Michael: "Philoponus' Cosmology In The Arabic Tradition***".*** ***Recherche de Theologie et Philosophie Medieval,*** vol.72, no.2, PP. 271-306.
- Craig, William Lane: "Kant's First Antinomy and the Beggening of the Universe", ***Zeitschrift fur Philosophische Forschung***. Bd.33, H.4 (Oct.-Dec. 1979)
- 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),
- Friedman, Joel: "How the Finite Follows from the Infinite in Spinoza's Metaphysical System", ***Synthese***, vol.69, no.3 (Dec,. 1986) pp. 371-407.

- Futch, Michael J., ***Leibniz's Metaphysics of Time and Space*** (Springer, 2008)

- Gueroult, Martial: "Spinoza's Letter on the Infinite (letter XII to Louis Meyer), in Marjorie Grene (ed.), ***Spinoza: A Collection of Critical Essays*** (Garden City, New York: Anchor Books, 1973), pp.182-212.

- Hallett, H.F,: "Spinoza's Conception of Eternity". ***Mind***, New Series, vol.37, no.147, July 1928, pp. 283-303.

- Harvey, Steven: "The Impact of Philoponus' Commentary on The *Physics* on Averroes' Three Commentaries on The *Physics*". ***Bulletine of the Institute of Classical Studies,*** vol.47, issue s83, part 2, February 2004, pp. 89-105.

- Hegel, ***The Ecyclopaedia Logic.*** Translation introduction, & notes by T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris (Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991)

- Hegel, ***The Phenomenology of Spirit***. Translated by A.V. Miller (Oxford/New York: Oxford University Press, 1977)

- Hegel, ***The Science of Logic***. Translated and Edited by George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)

- Israel, Jonathan, ***Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670 – 1752*** (New York: Oxford University Press, 2006)

- Kemp Smith, Norman***,*** ***A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*** (London: Macmillan, 1918),

- Lord, Beth, ***Kant and Spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze***. (New York: Palgrave Macmillan, 2011)

- Mahdi, Mohsen: "Alfarabi Against Philoponus", ***Journal of Near Eastern Studies,*** vol.26, no.4 (Oct. 1967), pp. 233-260.

- Mason, Richard : "Spinoza on Modality", ***The Philosophical Quarterly***, vol.36, no.144, pp. 313-342.

- Moore, A.W., ***The Infinte*** (London: Routledge, 1990/2001),

- Moore, A.W.: "A Note on Kant's First Antinomy', ***The Philosophical Quarterly,*** vol.42, no.169 (Oct. 1992),

- Moore, A.W.: "Aspects of the Infinite in Kant", ***Mind***, vol.97, no.386, (Apr. 1988), pp. 205-223,

• Nadler, Steven, ***Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind.*** (Oxford: Clarendon Press, 2001)

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

• Philoponus, ***Against Aristotle on the Eternity of the World***. Translated by Christian Wildberg (London: Gerald Duckworht &co., 1987).

• 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***)***

• Rashed, Marwan: "Al-Farabi's Lost Treatise On Changing Geing And The Possibility Of A Demonstration Of The Eternity Of The World". ***Arabic Sciences and Philosophy***, vol.18 (2008), pp. 19-58

• Russell, Bertrand, ***Our Knowledge of the External World.*** (London: George Allen & Unwin, 1914),

• Russell, ***Principles of Mathematics***. (Cambridge: Cambridge University Press, 1903)

• Schmaltz, Tad M.: "Spinoza's Mediate Infinite Mode", ***Journal of the History of Philosophy***, vol.35, no.2, April 1997, pp. 199-235.

• Shamsi, F.A.: "Al-Kindi's Epistle: On What Cannot be Infinite And Of What Infinity May Be Attributed'. ***Islamic Studies***, vol. 14, no. 2 (Summer 1975), pp. 123-144.

• Sorabji, Richard, ***Time, Creation, and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*** (London: Duckworth,1983)

• Wildberg, Christian, "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)

• Witrow, G.J., ***The Natural Philosophy of Time*** (London & Edinburgh: Thomas Nelson & Sons, 1961)

• Wolfson, Harry, ***The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning***. 2 volumes (Cambridge: Harvard University Press, 1934)

• Zwart, P.J.: ***About Time*** (Amsterdam & Oxford: North Holland Publishing Co., 1976),

ثالثاً – المراجع العربية:

• **(الخياط) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي: كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد. مع مقدمة وتحقيق وتعليقات للدكتور نيبرج. الدار العربية للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٢٥/ أوراق شرقية، بيروت. الطبعة الثانية ١٩٩٣.**

• **ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق د. محمد ابراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة. دار الجيل، بيروت. الطبعة الثانية ١٩٩٦.**

• **إرنست رينان: ابن رشد والرشدية. نقله إلى العربية عادل زعيتر. مكتبة الثاقفة الدينية، القاهرة ٢٠٠٨،**

• **إمام الحرمين الجويني: الشامل في أصول الدين. حققه وقدم له علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار. منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٦٩**

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

• **حسن حنفي: رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا. في "الفكر الغربي المعاصر". المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٠.**

• **زينب محمود الخضيري: ابن رشد بين التعددية والوحدانية. مجلة ألف، العدد ١٦ (ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب)، ١٩٩٦**

• **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
- عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين. دار العلم اللملايين، بيروت ٢٠٠٨،
- عقيل يوسف عيدان: شؤم الفلسفة: الحرب ضد الفلاسفة في الإسلام. دار عين للنشر، القاهرة ٢٠١٠.
- الغزالي: تهافت الفلاسفة. تحقيق موريس بويج وتقديم ماجد فخري. دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٠.
- فؤاد زكريا: سبينوزا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣
- فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته. الإسكندرية ١٩٠٣
- القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد المعتزلي: المجموع في المحيط بالتكليف. عنى بتصحيحه ونشره الأب يوسف اليسوعي. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ
- الكندي: رسائل الكندي الفلسفية. تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبوريدة. دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٥٠
- محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد. دار الطليعة، بيروت ١٩٩٨
- محمد بيصار: الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد. دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣
- محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد. دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣
- محمد فتحي عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت١٩٩٥.

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

● المطهر بن طاهر المقدسي: كتاب البدء والتاريخ. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون تاريخ

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

رابعاً – المعاجم والموسوعات:

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

• *Helmut Holzhey & Vilem Mudroch, Historical Dictionary of Kant and Kantianism (Lanham/ Maryland/ Toronto/ Oxford: The Scarecrow Press, 2005)*

• *Encyclopedia of Philosophy,, edt. By Donald M. Borchert (Thomson Gale: Detroit, New York, et.al., 2006*

• *The Cambridge Dictionary of Philosophy. Edited by Robert Audi. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)*