موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم(*)

د. سلمان نشمي العنزي

الأستاذ المساعد «المشارك» في الفلسفة الإسلامية

والعميد المساعد للخدمات الطلابية وعميد شؤون

الطلبة بالوكالة في عمادة شؤون الطلبة

بجامعة الكويت

الملخص

يتحدث هذا البحث عن موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم؛ حيث اتُّهم بالقول بقدم العالم، إلا أني توصلت في هذا البحث إلى أن هذا اتهام باطل، ومجانب للحقيقة.

لأن ابن رشد يعتقد أن العالم مخلوق مصنوع من الله تعالى، وأن لفظ القدم والحدوث لفظ بدعي، وأن الخلاف في المسألة راجع للاختلاف في التسمية، وأن حقيقة اعتقاد ابن رشد في العالم تقوم على آيات دلالة العناية الإلهية الواردة في القرآن الكريم، فضلا عن أن ابن رشد يعارض نظرية الفيض الإلهي التي اتهم بالقول بها أيضًا، والتي يقتضي القول بها القول بقدم العالم.

كما أن سبب الاختلاف في الحكم على ابن رشد راجع إلى الجهل بمنهج ابن رشد وبموضوعيته التي فسرها البعض جهلا بأنها انحياز للباطل، وكذلك إلى اقتصار البعض على شروح ومختصرات ابن رشد الفلسفية التي لا تعبر عن رأيه في المسألة، مع عدم الاطلاع الكامل على جميع مؤلفاته الأصلية التي تتضمن حقيقة اعتقاده وعدم فهم كلامه وفق ما يريد ويقصد في مؤلفاته، كما في كتابه تهافت التهافت؛ إذ يظن البعض أن ابن رشد لم ينتقد فيه إلا الغزالي فقط، مع أن الحقيقة أن ابن رشد قد انتقد الفارابي وابن سينا أيضًا، ووافق الغزالي في بعض ما ذهب إليه، وأثبت أن الفارابي وابن سينا قد خالفا الفلاسفة

(*) **مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد (81)، العدد (3)، أبريل 2021.**

القدماء؛ لأنهم لم ينقلوا عنهم النقل السليم، وأن علومهم ظنية، فيما نقلوا عن الفلاسفة القدماء.

ومما يثبت أمانة ابن رشد وموضوعيته، أنه عزا قصور الغزالي في كتابه تهافت التهافت لاقتصاره على النظر في كتب ابن سينا، وأن الفارابي وابن سينا قد شوَّهوا ما ذهب إليه الفلاسفة القدماء، ولم يعرفوا حقيقة ما ذهبوا إليه، لا سيما أرسطو ومن قبله، وذلك لعدم نقلهم النقل السليم عن الفلاسفة القدماء، ولتأثرهم بغثاء الأفلاطونية المحدثة وغيرها من الفلسفات التي لا تمثل حقيقة ما ذهب إليه الفلاسفة القدماء.

The attitude of Ibn Rushd (Averroes) towards the issue of eternity of the world

Dr. Salman N Alenezi
Assistant (associate) Professor of Islamic Philosophy
Assistant Dean of the Student Services
And Deputy Dean of Students' Affairs at Kuwait University
Kuwait University

This paper examined the attitude of Ibn Rushd (Averroes) towards the eternity of the world, because he was charged of having sided with this issue. However, I managed, in this paper, to refute this accusation and reduced it into a baseless one.

Averroes believed that this world is a creation of Allah (God), the term of eternity and pre-eternity is heretical, and the disagreement is revolved around semantics. This belief of Averroes is associated with Qur'anic verses talking about providence, in addition Averroes opposed the divine emanationism doctrine, which supported the notion of eternity of the world.

The misjudgment of Averroes is ascribed to the nonacquaintance with his approach and the objectivity, seen by some people as bias to falsehood, as well as the limitation to certain irrelevant philosophical works for Averroes, that did not reflect its opinion on this issue, without fully inspected the original publications in which he established the true representation for this point, such as the book entitled "Tahafut Altahafut", which seen by some readers as an attempt to criticize AL Ghazali only, although he criticized both

Alfarabi and Ibn Sina alike, he also come into an agreement with AL Ghazali on certain points and proved that Alfarabi and Ibn Sina disagreed with the ancient philosophers because they did not properly impart their teachings, and all the knowledges they imparted had been based on the mere assumption.

In furtherance to Averroes's trust and objectivity qualities, he traced back the inadequacy of AL Ghazali, in Tahafut Altahafut, to restricting itself to the proposed opinions in Ibn Sina's publications, and that Alfarabi and Ibn Sina had tarnished the doctrines adopted by the ancient philosophers, in this they failed to fathom the depths of such doctrines especially those of Aristotle and his predecessors due to their improper approach to impart their knowledges after having influenced by the Neoplatonism and the other philosophies, which in fact failed to reflect the true mindset of the ancient philosophers.

Keywords: Averroes - AL Ghazali - eternity of the world - divine emanationism – Aristotle – Thales.

المقدمة

لطالما تعرض الفيلسوف العظيم أبو الوليد بن رشد للكثير من الأحكام الجائرة والمشوهة، حتى عند من يدعي مناصرته، بل وصل الأمر ببعض من يتفق معه أو ممن يخالفه بأن يصفه بالانسلاخ عن الإسلام؛ لزعمهم بأنه يقول بقدم العالم وبنظرية الفيض الإلهي الأفلاطونية.

وهذا ما حدا ببعض الجائرين في الحكم على ابن رشد أن يحاولوا نزعه عن الحضارة الإسلامية، واعتباره فيلسوفًا يدافع عن الإلحاد والزندقة، ومعاديًا للوحي المعصوم، لاسيما بسبب كتابه «تهافت التهافت» الذي ردَّ فيه على «تهافت الفلاسفة» للغزالي، واتهامه بالتأثر بفلسفة أفلاطون، والمعاداة الشديدة من قبل أعداء الرشدية اللاتينية في أوروبا، الذين اتهموه بالزندقة والإلحاد، بسبب مؤلفاته، لاسيما شروحه ومختصراته الفلسفية التي أنارت عقول أتباعه من اللاتين، وتأثّر بها بعض الخصوم المعادين له.

وقد فات هؤلاء المتخبطون أن جهلَهم بابن رشد وبفلسفته ومنهجه في مؤلفاته العظيمة، وشروحه ومختصراته الفلسفية، هو الذي أدّى بهم إلى هذه الأحكام الجائرة المبنية على الجهل أحيانًا، وعلى سوء القصد أحيانًا أخرى.

كما أدى بهم تخبطهم هذا إلى الجهل أيضًا بأن ابن رشد هو الذي عرّف أوروبا بأرسطو الحقيقي، وميّزه عن غثاء الأفلاطونية في شروحه ومختصراته الفلسفية التي فاق بها شراح الفلسفة بلا استثناء، لاسيما أكبر الشُّراح ألبرت الأكبر وغيره من الشراح.

إن من يريد أن يحكم على ابن رشد، عليه أن يُفرّق بين ابن رشد في مؤلفاته الأصلية، وابن رشد في شروحه ومختصراته الفلسفية؛ لأن حقيقة ابن رشد موجودة في مؤلفاته الأصلية المعبرة عن آرائه؛ إذ يحتاج من يقرأ مؤلفات ابن رشد أن يفهم ويدرك ويفقه طريقة منهج ابن رشد، وموضوعيته، وعدالته في مؤلفاته، حتى مع الأقوال الشنيعة التي يخالفها ويعارضها، وهذا ما أكدناه في بحثنا هذا عن موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم، التي اتُّهم بها زورًا وبهتانًا حتى سارت الركبان بهذا الاتهام، إلا أننا بيّنا حقيقة قوله في العالم، وهو أنه لا يقول بأن العالم قديم أو بقدم العالم، بل العالم عنده مخلوق مصنوع من الله تعالى الذي خلَقه وصنَعه، وأن الخلاف حول القدم والحدوث يرجع إلى الاختلاف في التسمية.

ومنهجي في هذا البحث هو المنهج النقدي والتحليلي، فضلًا عن اعتمادي على مؤلفات ابن رشد الأصلية التي استقيتُ منها حقيقة قوله في العالم، لا الرجوع إلى شروحه ومختصراته الفلسفية، أو ما قيل عنه ممن يجهل منهج ابن رشد في مؤلفاته الأصلية.

وقد أثبتُّ بطلان اتهامه بالقول بقدم العالم؛ ببيان أن سبب الاختلاف راجع للاختلاف في التسمية، وببيان حكم ابن رشد على الغزالي، وقسوته عليه، ثم ببيان اعتقاد ابن رشد في المسألة؛ من خلال بيان منهجه في مؤلفاته، مع إيراد أهم أقواله المخالفة لقدم العالم وللفيض الإلهي، ثم ببيان سبب قبول ابن رشد بأمثلة الأجرام السماوية.

وقد حاولت ترتيبها وفق نسق متكامل ومترابط حتى تتضح حقيقة ما ذهب إليه في العالم.

هذا والبحث يتكون من التالي:

التمهيد: ترجمة مختصرة لأبي حامد الغزالي ولأبي الوليد بن رشد – رحمهما الله تعالى.

المطلب الأول: مسألة قدم العالم.

المطلب الثاني: سبب الاختلاف في التسمية.

المطلب الثالث: حكم ابن رشد على الغزالي في المسألة.

المطلب الرابع: اعتقاد ابن رشد في المسألة.

المطلب الخامس: سبب قبول ابن رشد بأمثلة الأجرام السماوية.

تعقيب الباحث: وفيه رأي الباحث.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد:

أ- ترجمة مختصرة للإمام الغزالي[1]- رحمه الله:

هو حجة الإسلام وزين الدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي، الأشعري، الغزالي، وكنيته أبوحامد، وقد ولد في مدينة طوس بخراسان سنة خمسين وأربعمائة للهجرة، وكان من أعظم أساطين العلم، والعلماء المبرزين في العلوم، المنقول منها والمعقول، فهو صاحب المصنفات العديدة، والذكاء المفرط، والذهن المتوقد، والنفس الصافية.

طلب العلم أولًا في بلدته طوس، ثم رافق جماعة من طلبة العلم إلى نيسابور، فالتقى فيها بإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، فلازمه وتتلمذ عليه إلى أن برع في علوم الفقه والكلام والجدل والمناظرة والردود على المخالفين، حتى شرع في التصنيف والتأليف؛ مما أثار عليه حفيظة شيخه أبي المعالي الجويني، الذي لم يستسغ تعجُّله في التأليف وهو يطلب العلم عنده، ثم بعد ذلك رحل الغزالي إلى بغداد، والتقى فيها بالوزير نظام الملك – رحمه الله – وحضر مجلسه، وجادل العلماء وناظرهم بحضرته، فأُعجب به الوزير، ثم بعد ذلك اشتهر أمر الغزالي وذاع صيته؛ مما حدا بالوزير نظام الملك أن يُكلفه بمهمة

التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد وهو في الثلاثين من عمره، وأثناء تدريسه بها شرع في التأليف والتصنيف، فصنف في الأصول والفقه وعلم الكلام والحكمة، وفي حلقته العلمية كان يحضر العلماء والفقهاء ممّن تعجبوا من فصاحته، وذكاءه المفرط، واطلاعه الواسع.

فعظُم جاهُه وحشمته حتى فاقَتِ الأمراء والوزراء، وأقبل عليه الناس، وضُربت به الأمثال، وأتته الدنيا، فرفض تولي المناصب، وترفع عن الدنيا، وتخلّق بالزهد والإخلاص، والانشغال بإصلاح نفسه، فخرج حاجًّا إلى بيت الله الحرام، ثم بعد الحج سافر إلى دمشق التي قضى بها عشر سنين بمنارة الجامع، فصنف فيها كتابه «إحياء علوم الدين»، الذي لم يسلم من التشنيع من قبل بعض العلماء؛ كابن الجوزي وابن الصلاح والمازري، وغيرهم من علماء المغرب، وكذلك صنّف كتاب «الأربعين»، و«القسطاس»، و«محك النظر»، ثم اجتهد في إصلاح نفسه ورياضتها ومجاهدتها بالعبادات، ولزوم طريق التقوى، والبُعد عن طريق الشيطان والرعونة، ثم بعد ذلك رحل إلى بيت المقدس والإسكندرية، ثم رجع إلى بلدته طوس، فأقبل بها على تصنيف المؤلفات، والتفرغ لعبادة الله تعالى وتقواه، والعكوف على تلاوة كتاب الله تعالى، ونشر العلم، والبُعد عن مخالطة الناس.

ومن مصنفاته الأخرى: «بداية الهداية»، و«المستصفى في أصول الفقه»، و«مقاصد الفلاسفة»، و«تهافت الفلاسفة»، و«جواهر القرآن»، و«شرح الأسماء الحسنى»، و«المنقذ من الضلال»، و«الاقتصاد في الاعتقاد»، و«قواعد العقائد».

فلما كان في بلدته طوس، حضر إليه الوزير فخر الدين نظام الملك ودعاه إلى التدريس في نظامية نيسابور، وبعد أن بالغ الوزير في الإلحاح عليه؛ استجاب لمطلبه فدرس بها فترة من الزمن، ثم رجع إلى بلدته طوس، ولزم العبادة وأعمال البر والخير، وابتنى مدرسة للمشتغلين بالعلم والعبادة، فأوقف جميع أوقاته على العبادات والطاعات، وتلاوة القرآن والتدريس، وكان يكثر

النظر في صحيحي البخاري ومسلم – رحمهما الله تعالى – إلى أن توفَّاه الله تعالى في سنة خمس وخمسمائة للهجرة.

ب– ترجمة مختصرة للفيلسوف أبي الوليد بن رشد[2]– رحمه الله:

هو حكيم زمانه، وفيلسوف وقته، العلامة محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، وكنيته أبوالوليد.

ولد في سنة عشرين وخمسمائة للهجرة قبل وفاة جدِّه بشهر.

كان من أكمل وأعلم وأفضل أهل الأندلس، فضلًا عن تواضعه وانخفاض جناحه، مع علو قدره، وعظم شأنه، وقوة نفسه، حتى إنّه ولِيَ قضاء قرطبة، وسُمي بقاضي الجماعة، فقام بذلك خير قيام؛ إذ حُمدت سيرته، وكان مثالًا للعدل والإنصاف في قضاء قرطبة.

أما مكانته العلمية، فغزارة علمه وكثرة تأليفه تدل على ذلك، حتى إنه ألف عشرة آلاف ورقة، ولم يترك الاشتغال بالعلم والتأليف منذ عَقَل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة زواجه، وكان ذا ذكاء مفرط، وطلب العلم منذ نشأته، حيث حفظ موطأ الإمام مالك على أبيه، الذي كان شيخًا للمالكية، وروى عنه، وتتلمذ على جماعة من العلماء؛ منهم: أبو مروان بن مسرة، وابن بشكوال، وابن سمجون، وبلغ الاجتهاد في الفقه والأصول والخلاف فألّف «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، و«المقدمات»، و«مختصر المستصفى»، وفي علم الكلام ألّف «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، و«مناهج الأدلة»، وفي الطب تتلمذ على أبي مروان بن حزبول، وأبي جعفر بن هارون، وأبي مروان بن زهر؛ إذ كان بينهما مودة ومحبة، فبرع في الطب وألف «الكليات» و«شرح أرجوزة ابن سينا».

أما في علوم العربية، فقد ألف «الضروري في علم النحو»، وكان يحفظ أشعار أبي تمام والمتنبي، بل يحفظ دواوينهما، وكثيرًا ما كان يستشهد بأشعارهما.

وأكثر العلوم التي برع بها ابن رشد وصار إمامًا فيها هي علوم الحكمة

والفلسفة، لاسيما علوم الأوائل من قدماء الفلاسفة اليونان، حتى صار إمامًا في علومهم، وعلَمًا يُضرب به المثل، فألف كتاب «جوامع كتب أرسطوطاليس»، و«شرح كتاب النّفس»، وكتاب «في المنطق»، وكتاب «تلخيص الإلهيات» لنيقولاوس، وكتاب «تلخيص ما بعد الطبيعة» لأرسطو، وكتاب «تلخيص الاستقصات» لجالينوس، ولخَّص له كتاب «المزاج»، و«القوى»، و«العِلل»، و«التعريف»، و«الحميات»، و«حيلة البرء»، ولخّص كتاب «السماع الطبيعي»، وله كتاب «تهافت التهافت»، و«منهاج الأدلة» في الأصول، و«فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، و«شرح القياس» لأرسطو، و«مقالة في العقل»، و«مقالة في القياس»، وكتاب «الفحص في أمر العقل»، و«الفحص عن مسائل في الشّفاء»، و«مسألة في الزمان»، و«مقالة فيما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون في كيفية وجود العالم»، و«مقالة في نظر الفارابي في المنطق ونظر أرسطو»، و«مقالة في اتصال العقل المُفارق للإنسان»، و«مقالة في وجود المادة الأولى»، و«مقالة في الرد على ابن سينا»، و«مقالة في المزاج»، و«مسائل حكمية»، و«مقالة في حركة الفلك»، وكتاب «ما خالف فيه الفارابي أرسطو».

وفي قرطبة استدعاه المنصور بالله أبو يوسف يعقوب بن يوسف؛ صاحب المغرب، فقربه واحترمه وأجلّ قدرَه، فكان ذا قدر كبير ومكانة عالية عنده، إلا أن المنصوربعد ذلك نقم عليه وأهانه؛ بسبب ما قيل عنه من اهتمامه بالعلوم المهجورة، أي الفلسفة، وصدور أقوال رديّة عنه، وقد أمر المنصور بالله بهجرانه وعدم الدخول عليه؛ إذ حبسه في داره في مراكش حتى مات مظلومًا – رحمه الله– وقيل: إن المنصور بالله استدعى ابن رشد إلى مراكش وأحسن إليه وقربه،ثم توفي ابن رشد في مراكش سنة خمس وتسعين وخمسمائة، ثم مات المنصور بالله بعده بشهر.

المطلب الأول: مسألة قدم العالم

تعتبر مسألة قدم العالم وحدوثه من المسائل التي كثر خوض الناس بها

قديمًا، والسبب في ذلك يرجع لبُعد أكثرهم عن مسالك الأنبياء المرسلين – عليهم السلام – أو للتلبيس الذي طرأ عليهم حول العالم؛ لأنمسألة العالم قد حسمها الوحي الإلهي؛ بأن حكم عليه بأنه عالم مخلوق مصنوع، وخالقه وصانعه هو الله ﷻ، إلا أن بعض البشر لما نظروا لثبات وجود الإجرام العلوية والكواكب والنجوم، اعتقدوا أنها باقية للأبد، وأنه لن يطرأ عليها فساد ولا اندثار؛ مما أدى بهم إلى الحكم على هذه الأجرام والكواكب والنجوم بأنها قديمة، بل وإن الكون كله قديم[3].

وممن قال بقدم العالم من القدماء كل من بلعام بن باعوراء، الذي يرى أن للعالم مدبر يدبره، إلا أنه عالم قديم، وأصحاب الجثة الذين قالوا بقدم العالم، وأنه مثل الجثة المصمتة، وأصحاب الجوهرة الذين قالوا عن العالم أنه جوهرة قديمة[4]، والكلدانيون الذين عبدوا الأفلاك وألَّهوها، ثم حكموا بقِدم هذه الأفلاك[5].

أما الفلاسفة اليونان، فقد استقر رأي جماهير متقدميهم ومتأخريهم على القول بقدم العالم[6]، كإجماع الإيونيين، ومنهم الفيلسوف هيرقليطس، على القول بعدم فناء المادة، وأنها أزلية قديمة، وأن العالم وُجد منذ الأزل، والفيثاغورثيين وكبيرهم فيثاغورث الذي يرى بقدم العالم، وقد استدل فيثاغورث بفلسفة الأعداد عنده للحكم على قدم العالم[7]. كذلك لوقبيوس وتلميذه ديمقريطس اللذان قالا بأزلية المادة وقدمها[8]، ثم زاد ديمقريطس بأن قال بالقدماء الخمسة[9].

أما أفلاطون فقد اختُلف في الحكم عليه؛ هل يقول بقدم العالم أم بحدوثه؟ وهذا الاختلاف في الحكم على أفلاطون سببه تناقض فلسفة أفلاطون – كما يرى تلميذه أرسطو – لاسيما في حواراته الفلسفية، كما في محاورة طيماوس المليئة بالتناقض والاختلاف والغموض؛ مما أدى إلى اضطراب وتباين الحكم عليه، لكن الحقيقة أن أفلاطون يقول بقدم العالم؛ لأن العالم عنده قد وُجد من مادة قديمة ومثال قديم، كما في المحاورات الأخرى، خلافًا لما في

محاورة طيماوس المليئة بالتناقضات والمخالفات[10].

ويؤكد ذلك ما أورده الغزالي من أنه حُكي عن أفلاطون القول بحدوث العالم، إلا أن منهم من قال إن هذا القول قد تم تأويله، وأنه يستحيل أن يعتقد أفلاطون بحدوث العالم[11]، كفرفوريوس الذي خطَّأ من يحكي عن أفلاطون بأنه يقول بحدوث العالم، وبأن هذا غير صحيح[12].

ثم جاء أرسطو الذي قال بقدم العالم وأزلية الحركات، فساق الأدلة والحجج للتدليل على قوله بقدم العالم، إلا أن بعض حججه ركيكة وواهية، وفيها أغاليط ومغالطات[13].

يقول ابن تيمية: «وحججه على ذلك واهية جدًّا لا تدل على مطلوبه»[14].

أما البعض الآخر من حجج أرسطو المتعلقة بقدم الحركة، وأنها أبدية، ففيها بعض الوجاهة[15]، لكن هذا لا يعني صحة ما ذهب إليه.

وقدم العالم عند أرسطو يعني أن تأثير الله تعالى على العالم يكون بالشوق فقط، كمن ينظر إلى تمثال أو صورة فيعشقها، فالله عند أرسطو ليس له تأثير البتة في العالم؛ إذ لم يخلق العالم ولا يعرفه، ولا يُعنى به إلا كعلة غائية[16].

يقول ابن تيمية: «إن أول من قال من الفلاسفة بقِدم العالم: أرسطو... وأرسطو وأصحابه القدماء يثبتون في كتبهم العلة الأولى»[17].

أما من توقف في الحكم على العالم أهو قديم أم محدث، فهو جالينوس في كتابه «ما يعتقده جالينوس رأيًا»؛ إذ قال فيه: «وما عليّ إن لم أدرِ أقديمة هي أم محدثة، وما حاجتي إلى ذلك في صناعة الطب»[18].

وفي البيئة الإسلامية فإن أكثر ما يهمنا هو رأي الفارابي وابن سينا؛ إذ قالا بقدم العالم[19]، فضلًا عن قولهما بنظرية الفيض الإلهي[20]، التي يقتضي القول بها القول بقدم العالم، لاستحالة صدور الحادث عن القديم عند القائلين بنظرية الفيض الإلهي[21].

كذلك فإن لابن سينا تناقضًا في مسألة قدم العالم، إذ يرى أن العالم قديم أزلي، وأن له علة أو موجد أوجده، وهو الباري تعالى[22]، وهذا تناقض في قوله، بسبب وجود علة للعالم مع القول بقدمه، مما يناقض ويبطل القول بقدم العالم، لاجماع العقلاء على حدوث كل شيء ممكن الوجود والعدم، أي أن العالم عند ابن سينا– في تناقضه هذا– محدث حتى لو قال بقدمه، لأنه قد جعل للعالم علة[23]، كما قد يكون سبب قول ابن سينا بهذا الرأي المتناقض تقية أو للتسويق لفلسفته.

المطلب الثاني: سبب الاختلاف في المسألة:

تعمق الخلاف في مسألة قدم العالم بين متكلمي الأشاعرة والحكماء، واشتهر هذا الخلاف عند أبي حامد الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي رد فيه على الفلاسفة في عشرين مسألة، وعلى رأسها مسألة قدم العالم[24]، ثم بعد ذلك رد أبو الوليد بن رشد (ت: 595هـ) على الغزالي (ت: 505هـ) في كتابه «تهافت التهافت» بشكل مفصل، فضلًا عن التعرض للمسألة في كتابيه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و«مناهج الأدلة في عقائد الملة» وغيرهما.

وقد أرجع ابن رشد سبب الاختلاف في مسألة قدم العالم وحدوثه لاختلاف متكلمي الأشعرية، وعلى رأسهم الغزالي والحكماء، في التسمية، لاسيما عند بعض القدماء من الحكماء[25].

وهذا يعني أن ابن رشد يرى أن حقيقة الخلاف في المسألة هي بين متكلمي الأشاعرة وبعض قدماء الفلاسفة، لا بين الفارابي وابن سينا اللذين خالفا القدماء، وهذا ما جعل ابن رشد يدافع عن فلسفة أرسطو ضد تلبيسات الفارابي وابن سينا، كما سنرى لاحقًا.

إذ يرى ابن رشد[26]أن اختلافهم بالتسمية هو أنهم اتفقوا على تقسيم الموجودات إلى ثلاثة أصناف، طرفان منهما اتفقوا على تسميتهما، وواسطة بينهما اختلفوا في تسميتها، والأصناف كالتالي:

صنف موجود من شيء غيره، أي وُجد من مادة ولم يوجد من العدم، والزمان سابق على وجوده، وأوجده فاعلٌ له.

وهذا الصنف مجمع على تسميته بالمحدث عند القدماء ومتكلمي الأشاعرة وغيرهم، مثل تكوّن الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغيرها من الأجسام ممن يدرك تكوّنها بالحس.

والصنف المقابل لهذا الصنف المحدث هو صنف موجود من غير شيء، ولا عن فاعل له، والزمان غير سابق لوجوده.

وهذا الصنف مجمع على تسميته بالقديم عند القدماء ومتكلمي الأشاعرة، والمقصود بالقديم هو الله ﷻ الذي يُدرك بالبرهان، والفاعل للكل وموجده، والحافظ له.

أما الصنف الموجود الوسط بين الصنف المحدث والصنف القديم، فهو ما اختلف في تسميته؛ إذ هو موجود من غير شيء، أو وُجد من عدم، والزمان غير سابق لوجوده، إلا أنه موجود عن فاعل أوجده من العدم، وهذا الموجود هو العالم أو الكون بكل ما فيه[27].

وقد اتفق[28] كل القدماء ومتكلمي الأشاعرة وغيرهم على ثبوت ثلاث صفات للعالم، وهي: أنه موجود من العدم، وأن وجوده لم يسبق بزمان– وهذه من المسلمات عند المتكلمين– وأن له فاعلًا أوجده.

وهكذا ستتضح لنا أهمية سَبْر وتشخيص ابن رشد لمعرفة سبب الاختلاف، الذي لا يُتصور فهم ما ذهب إليه ابن رشد في مسألة قدم العالم من دون معرفة أن الاختلاف كان بسبب اختلافهم في تسمية أصناف الموجودات الثلاثة، التي اتفقوا فيها على الطرفين واختلفوا على الواسطة التي بينهما.

فما ذهب إليه ابن رشد في بيان هذه الأصناف الثلاثة، يوجهنا إلى معرفة حقيقة الخلاف في المسألة، وإلى تلمس رأي ابن رشد بعد ذلك في مسألة قدم العالم.

لذلك فالواجب علينا أن نتفهم ونقدر ما ذهب إليه ابن رشد، مهما كان

رأيه في المسألة، والذي سيتضح لنا فيما بعدُ، فابن رشد يرى أن هذه المسألة من المسائل العويصة والاجتهادية التي اختُلف في تأويلها، وأن المصيب فيها مأجور، والمخطئ فيها معذور؛ لأن مسألة قدم العالم من المسائل المختلف فيها، وغير المجمع عليها، بل وحتى لو كان فيها إجماع، فإن من يخرق الإجماع لا يكفر، حسب ما ذهب إليه الغزالي من احتمالية كفر من خرق الإجماع وليس القطع بكفره، إلا أن الغزالي قد قطع بتكفير الفلاسفة كالفارابي وابن سينا في «تهافت الفلاسفة»، وهذا يخالف ما ذهب إليه من أن خرْق الإجماع يَحتمل أن يُكفّر أو لا يكفّر[29]،كما في قوله: «ولو أنكر ما ثبت بالإجماع؛ فهذا فيه نظر»[30].

المطلب الثالث: حكم ابن رشد على الغزالي في المسألة:

ألف ابن رشد كتابه «تهافت التهافت» للرد على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، وقد انتقده وفصّل في الرد عليه؛ إذ كان يأتي بقول الغزالي، فيقول: «قال أبوحامد...»، ثم يبدأ كلامه بالرد على قول الغزالي بكلمة «قلت»، ثم يورد تفاصيل رده[31].

وقد أبان ابن رشد في مقدمة كتابه «تهافت التهافت» أن غرضة من تأليف هذا الكتاب هو: «أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب «التهافت» لأبي حامد، في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان»[32].

وقال أيضًا: «فقد تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين، وأنها ليست تلحق بمراتب البرهان، ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة في مراتب البرهان، وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب»[33].

لذلك نجد ابن رشد في «تهافت التهافت» يحكم على الغزالي بأنه قد شوش في كلامه عن الفلاسفة[34]،وأن أقواله سوفسطائية لا تصلح لتزييف وإبطال قضية قدم العالم عند الفلاسفة، الذين يسميهم ابن رشد بالخصوم[35].

مما قد يعني أن لدى ابن رشد ما يثبت تزييف قضية قدم العالم عند الفلاسفة، خلافًا للغزالي الذي أخطأ في ذلك، ولم يقدر، حسب ما يراه ابن رشد.

وهذا ما دعا ابن رشد إلى القول بأن في أقوال الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» أقاويل ركيكة الإقناع[36]، ومعاندات سوفسطائية[37]، وأقوال يظهر منها السخافة والتناقض[38]، وأقوال ساقطة[39]، وأنه ألزم الفلاسفة بأقوال قد قالوا بامتناعها[40]، وأنه أخطأ في حق الشريعة كما أخطأ في حق الحكمة[41].

ورأى أن الأليق ألّا يُسمى كتاب «تهافت الفلاسفة» بهذا الاسم، بل يسمى بكتاب التهافت بإطلاق، أي من غير نسبة التهافت للفلاسفة، أو يسمى التفاهة أو تهافت أبي حامد لا تهافت الفلاسفة[42].

أما كتابه «تهافت التهافت» فقد قال عنه: «وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل»[43].

كما اعتبره من الكتب المشاعة لعامة المتعلمين، وليس للخاصة منهم؛ مما يعني أن بعض العلوم لا سبيل إلى إفشائها في كتابه[44].

وهذا يصدُق أيضًا على كتاب «تهافت الفلاسفة» بأنه أيضًا ليس كتابًا للخاصة، بل كتاب مشاع للعامة من المتعلمين[45].

إن اعتبار ابن رشد بأن كتابه «تهافت التهافت» من الكتب المشاعة لعامة المتعلمين وليس للخاصة منهم؛ لأعظم دليل على علو مكانة ابن رشد والغزالي، وكونهما من أعظم أساطين العلم.

ومع انتقاد ابن رشد للغزالي، وتسميته كتابه بـ: «تهافت التهافت»، إلا أن هذا لا يعني أن ابن رشد لم يوافق الغزالي في بعض ما ذهب إليه في نقده للفلاسفة، كما في موافقته له في أن تقدم الباري ﷻ على العالم ليس تقدمًا زمانيًّا، وأنه قول صحيح[46].كما أثنى على الغزالي بقوله إنه أجاد في أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة في وحدانية الباري وصفاته المتعددة[47].

كذلك وافقه على وجوب الرجوع إلى الشرع في كل ما قصرت العقول الإنسانية عن إدراكه، وأنه قولٌ حق[48]، وغيرها من الآراء التي وافق فيها ابنُ

رشد الغزاليَّ، وحكم بصحة ما ذهب إليه، بل إن ابن رشد لم يكتفِ بذلك، بل انتقد الفارابي وابن سينا، وأخذ عليهم قلة تحصيلهم لمذاهب القدماء[49]، وأن علومهم الإلهية ظنية[50]،حتى إنه وصف كلام ابن سينا بالخرافة، وإنه قليل الإقناع، لما انفرد ابن سينا دون سائر الناس بالتفريق بين ماله وضع وما ليس له وضع[51]،وأن ابن سينا غلط على المشائين في زعمه أن الجسم السماوي يتكون كما تتكون الأجسام من صورة وهَيُولَى[52]، وغلط أيضًا في ظنه أن الواحد معنًى زائد على الذات لما اعتبر أن وجود الشيء معنًى زائد على جوهره[53].

ويرى ابن رشد أن أصل هذيان وخرافات ابن سينا والفارابي وسائر الفلاسفة راجع لعدم فهمهم لمذهب أرسطاطاليس وأتباعه من المشائين[54].

وهذا ما دعا ابن رشد إلى وصف بعض أقوال ابن سينا بأنها غير صادقة، ومخالفة لأصول الفلاسفة[55]، بل جعل سبب قصور الغزالي في الحكمة هو اقتصار الغزالي على النظر في كتب ابن سينا[56].

ومع ذلك فقد استفاد ابن رشد من مؤلفات الغزالي وتأثّر بها، وفتحت هذه المؤلفات آفاقًا لانطلاق فلسفة ابن رشد، بل لولا «تهافت الفلاسفة» لما وُجد «تهافت التهافت»، فكلاهما من أعظم ما أُلّف في حقل الفلسفة في الحضارة الإسلامية.

كذلك من أمثلة تأثر ابن رشد واستفادته من الغزالي: أنه ألف كتابه «الضروري في أصول الفقه» اختصارًا لكتاب «المستصفى من علم الأصول» للغزالي، وعلى الرغم من أن ابن رشد قد علّق كثيرًا على كتاب «المستصفى» وابتعد عن مضمونه[57]،فإنه قد استفاد من الغزالي الذي ألهَمه في علوم الفقه والأصول والردود على الفلاسفة، فتفتق ذهنه عن الكثير.

كذلك لا أستبعد استفادة ابن رشد في تسمية كتابه العظيم «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»[58] من كتاب الغزالي «بداية الهداية»[59]؛ إذ لفظ «بداية» تكرر في عنوان الكتابين.

لكن الحقيقة أن من يجهل منهج ابن رشد في كتابه «تهافت التهافت»، ولم يطَّلع على كتابيه «فصل المقال» و«مناهج الأدلة»؛ قد يتبادر إلى ذهنه أن ابن رشد قد تعجل بعض الشيء في حكمه على «تهافت الفلاسفة»، وأنه مجانب للصواب في بعض المواضع التي يحكم فيها على أدلة الغزالي بأنها لم تبلغ مرتبة اليقين، ولم تلحق بمراتب البرهان.

وذلك لأن مقصود الغزالي من تأليف كتابه«تهافت الفلاسفة» هو تنبيه من اعتقدوا حسن ما ذهب إليه الفلاسفة، وظنوا بأن مناهجهم متوافقة وخالية من التناقضات؛ بأن بيّن لهم وجوه تهافت ما ذهبوا إليه بأنه منكر وفاسد، وأن مناهجهم فيه متناقضة، لا أن يدعي إثبات يقين أو برهان، بل للتشكيك فيما ذهبوا إليه بإظهار فساده وتناقضه؛ لأن دخول الغزالي في اعتراضه على الفلاسفة هو دخول المطالِب المنكِر، وليس دخول المُدَّع المثبت، وهذا ما جعل الغزالي يُلزم الفلاسفة بإلزامات مختلفة أدت إلى إبطال ما ذهبوا إليه مما كانوا يعتقدونه مقطوعًا[60].

فالغزالي لم يؤلف «تهافت الفلاسفة» لإثبات المذهب الحق، بل لهدم ما اعتقدوا في العشرين مسألة، وعلى رأسها قولهم بقدم العالم؛ لأنه ألَّف «تهافت الفلاسفة» للهدم فقط، أما إثبات المذهب الحق فقد وعد أن يؤلف له كتابًا آخر باسم «قواعد العقائد»، وقد وفّى الغزالي بما وعد به[61].

يقول الغزالي في مقدمة كتابه «تهافت الفلاسفة»[62]: «وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول، ولو كانت علومهم الإلهية مقنعة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية؛ لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية... ثم المترجمون لكلام «أرسطاليس» لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل مُحوِج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضًا نزاعًا بينهم، وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو

نصر وابن سينا[63]. فنقتصر على إبطال ما اختاراه، ورأيَاهُ الصحيحَ من مذهب رؤسائهما في الضلال، فإن ما هجراه واستنكفا من المتابعة فيه لا يُتمارى في اختلافه، ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله، فليُعلمْ أنّا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين؛ كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب»[64].

لقد اقتصر الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» على الرد فقط على الفارابي وابن سينا؛ لأنهما – حسب قوله – أقوم بالنقل والتحقيق من باقي المتفلسفة في الإسلام.

لكن الحقيقة أن الفارابي وابن سينا لم يكونا أقوم بالنقل والتحقيق من باقي المتفلسفين كثيرًا، بل كانا قريبينِ لخبط وتباعد وتدابر وتناقض هؤلاء المتفلسفين، حتى إن ابن رشد قال بقلة تحصيلهم لمذاهب القدماء[65]، أي أنهم لم يفلحوا في فهم فلسفة القدماء، ولم ينقلوها بشكل صحيح، وحتى لو نقلوها بشكل صحيح فليس بالضرورة أنهم تدبروها، بل كانوا متناقضين متباعدين متدابرين.

فاجتمعت فيهم هذه المثالب التي أعطت الحق للغزالي في أن يؤلف سفره الخالد «تهافت الفلاسفة» الذي قال فيه: «انتدبت لتحرير هذا الكتاب ردًّا على الفلاسفة القدماء، مُبينًا تهافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات، وكاشفًا عن غوائل مذهبهم وعوراته، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء، وعِبرة عند الأذكياء»[66].

ومما يدل على ذلك غير ما ورد في «تهافت الفلاسفة» و«تهافت التهافت»، أن أبا نصر الفارابي[67] قد ألف كتابه «الجمع بين رأي الحكيمين»؛ ليجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو – حسب زعمه – بسذاجة وسطحية، مستندًا على كتاب منسوب بالخطأ إلى أرسطو، يسمى «أثولوجيا أرسطو»[68]، الذي اشتُهر بـ: «كتاب الربوبية»، وهذا الكتاب في حقيقته هو اقتباس وتلخيص لبعض ما في كتاب «تاسوعات أفلوطين»[69] مع تعليق وشرح عليها.

لكن الذي يثير الاستغراب هو أن الفارابي قد رجع إلى مؤلفات أفلاطون وأرسطو وهو يعرف الاتفاق والاختلاف بينهما؛ إذ كان ملمًّا بمؤلفاتهما، لاسيما مؤلفات أرسطو التي اعتمد عليها، وعددها ثمانية عشر كتابًا جديرة ببيان مذهب أرسطو، وتمايزه عن مذهب أفلاطون، فكُتُب أرسطو الثمانية عشر كفيلة ببيان فلسفته، وأنها مختلفة عن فلسفة شيخه أفلاطون.

وهو ما يعني أنه كان يجب عليه أن يحكم على كتاب «أثالوجيا أرسطو» بأنه مخالف للثمانية عشر كتابًا لأرسطو، وأن نسبة الكتاب لأرسطو مشكوك فيها، وأنه منحول له وليس من كتبه، لاسيما أنه يرى أن هذا الكتاب لا يخلو من ثلاثة أمور؛ أولها: تناقض أرسطو مع نفسه، وثانيها: أن الآراء في الكتاب ليست كلها لأرسطو، وثالثها: أن يكون لآراء أرسطو معانٍ وتأويلاتٌ تُخالف ظاهرها، مع إتقانها في الباطن.

لكن هذا هو حال حاطب الليل، وهم كُثر في الفلاسفة؛ كالفارابي الذي ضلل الناس في تأليفه هذا الكتاب الذي تعسّف في استخدامه للتأويلات الباطنية حتى يوفِّق بين ما يُزعم أنه رأي أرسطو ورأي أفلاطون، بطريقة مضللة وساذجة وسطحية، بسبب ما ناله من الخبط والتناقض وعدم التثبُّت، وقلة التحصيل لمذاهب القدماء.

وإن فات هذا على الفارابي، فإن ابن سينا لم يفُت عليه ذلك؛ إذ انتقد كتاب «أثولوجيا أرسطو» وقال: «على ما في أثولوجيا من المطعن»[70]. حتى إن بول كراوس يرى أن قول ابن سينا هذا، فيه ما يدل على أن ابن سينا يشكّك بصحة أن أرسطو هو مؤلف أثالوجيا[71].

وهذا ما حدا بالغزالي إلى أن يظهر تناقضهم، ويشكك فيما ذهبوا إليه؛ لأنه لم يُبنَ على توثيق وتحقيق، بل حتى لو بُني على توثيق وتحقيق؛ فإن كلامهم متباعد ومتدابر ومتناقض.

وقد صدَق الغزالي عندما قال: «المسائل التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب، وهي عشرون مسألة»[72].

ومما يؤكد صحة ما ذهب إليه الغزالي في أن مقصده من تأليف «تهافت الفلاسفة» هو بيان التناقض والتشكيك عند الفلاسفة: قولُ ابن رشد الذي انتقد فيه الغزالي: «أما مقابلة الإشكالات بالإشكالات فليس تقتضي هدمًا، وإنما تقتضي حيرة وشكوكًا، عند من عارض إشكالًا بإشكال، ولم يبن عنده أحد الإشكالين ببطلان الإشكال الذي يقابله ... وتلك معاندة غير تامة... وقد كان واجبًا عليه أن يبتدئ بتقرير الحق قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم»[73].

ويرجع السبب في ذلك إلى أن ابن رشد يرى أن فعل الغزالي هذا عبارةٌ عن هفوة عالِمٍ لا تليق به، بل لا تليق بمن هم في غاية الشرِّ؛ لأن قصد العالم يجب أن يكون هو السعي إلى الحق دون تشكيك الخصوم وتحيير عقولهم[74].

لكن الحقيقة أن فعل الغزالي في «تهافت الفلاسفة» ليس هفوة عالم، كما يرى ابن رشد، مع تفهمنا لمقصده الحسن في ردِّه على الغزالي، بل هو الحق؛ لأن الغزالي يدافع عن دين الإسلام ضد ضلالات الفارابي وفلسفة ابن سينا، التي تمثل رافدًا من روافد فكر الباطنية الإسماعيلية، الذين ألّف فيهم الغزالي سفره الخالد «فضائح الباطنية»، فكشف فيه أسرارهم، وحكم فيه عليهم بالزندقة والإلحاد، وقال عن مذهبهم: «ظاهره الرفض، وباطنه الكفر المحض»[75].

المطلب الرابع: اعتقاد ابن رشد في المسألة:

ألف ابن رشد كتابه «تهافت التهافت» ردًّا على «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي، لكن هذا لا يعني أن ابن رشد يقول بقدم العالم، أو أنه يتبنى ما يخالف الشرع الحكيم، وإن كان ردُّه قاسيًا على متكلمي الأشاعرة، لاسيما على الغزالي الذي حكم على كتابه بخلاف ما يقصد الغزالي، لاختلاف منهجهما في الوصول إلى الحق.

إذ كان الغزالي – كما ذكرنا سابقًا – يقصد من تأليف كتابه «تهافت الفلاسفة» التشكيك وإظهار تناقض مناهجهم، وأن ما ذهبوا إليه منكر وفاسد، لا أنه يريد إثبات يقين أو برهان، أي أنه كان يقصد هدم مذهب الفلاسفة، لا

أن يثبت المذهب الحق، فالغزالي أبان عن مقصده هذا في مقدمة كتابه، إلا أن هذه الإبانة لم تشفع له عند ابن رشد، الذي يرى أن قصد العالِمِ يجب أن يكون هو السعي إلى الحق، وليس تشكيك الخصوم وتحيير عقولهم، كما ذكرنا.

وهذا ما دعا من يجهلون حقيقة ابن رشد أو مَن يتحاملون عليه، إلى أن يحكموا على ابن رشد – ظُلمًا وبهتانًا –بأنه يوافق الفلاسفة في كل ما ذهبوا إليه، ويختلف مع الغزالي في كل ما ذهب إليه.

لكن من يقرأ مؤلفات ابن رشد يجد فيلسوفًا مؤمنًا يتحرى الحق، ويسعى لحماية جناب الشريعة، والمحافظة على الحكمة.

إن حديثنا فيما سبق عن سبب الاختلاف في المسألة، وعن حكم ابن رشد على الغزالي، قد أبان لنا الطريق للوصول إلى اعتقاد ابن رشد في مسألة قِدم العالم، والتي لن تتضح بشكل متكامل إلا بعد الرجوع إلى مؤلفات ابن رشد الأصلية، وليس شروحه ومختصراته الفلسفية التي لا تصلح لبيان ما يعتقده والحكم عليه.

فالواجب على كل باحث وقارئ أن يُفرّق بين ابن رشد في كتبه الأصلية، وابن رشد الشارح والمُختَصِر لكتب الفلاسفة وغيرهم، حتى لا يجني على ابن رشد بإصدار الأحكام الجائرة والظالمة عليه.

يقول إرنست رينان: «فكان من نصيب ابن رشد أن يُتخذ ذريعة لأشد الأحقاد اختلافًا في منازعات العقل البشريّ، وأن تُستَر باسمه مذاهب يَظهرُ أنه أقل مَن يُفكِّر فيها لا رَيْبَ»[76].

ويؤكد ذلك أيضًا جورج ريفوار إذ يقول: «والواقع أنه يوجد، غالبًا، هوة بين فكرة الشارح الحقيقية والآراء التي عزيت إليه، فمن نصيب ابن رشد، ومن دِيَة شهرته، أن يُستر اسمه بمذاهب ما كان ليوافق عليها لا ريب»[77].

وهذا ما نحاول إثباته في دراستنا هذه حول موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم.

وحتى يتبين لنا اعتقاد ابن رشد في مسألة قدم العالم، لابد لنا من معرفة

تشخيص ابن رشد للمسألة وتحليله لها.

لكن لابد من أن يسبق ذلك بيان منهج ابن رشد في العلوم الإلهية الذي يقتضي أن طريق الأنبياء – عليهم السلام – هو الفيصل فيه، وعلى رأسهم خاتمهم نبينا محمد ﷺ الذي أمرنا بالالتزام بكتاب الله تعالى وسُنّته – عليه الصلاة والسلام – لا آراء الآخرين، وقد أكد ذلك ابن رشد حينما وصف علم الوحي بأنه رحمة للعقول، وأنه مفيد ومتمٌّ لعلوم العقل عند عجز العقل(78)، بل إن ابن رشد قد حسم كل الخلافات عندما قال: «لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولًا يعتدّ به، وليس يعصم أحد من الخطأ إلّا من عصمه الله بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان، وهُمُ الأنبياء... أسأل الله تعالى العصمة والمغفرة من الزلل، في القول والعمل»(79).

وهذا يصدق على مسألة قدم العالم وعلى غيرها من المسائل الإلهية.

أما ما أشرنا إليه من تشخيص وتحليل ابن رشد للمسألة، فهو أن ابن رشد يرى – كما ذكرنا – أن سبب الاختلاف في المسألة راجع إلى اختلافهم في التسمية.

كذلك فإن ابن رشد يرى أن الفارابي وابن سينا قد خالفا الدين الإسلامي، وتناقضا مع ما ذهب إليه أرسطو، وأن الخلاف في المسألة لا يجب أن يكون بين الأشاعرة والفارابي وابن سينا، كما يظن من يجهل ما ذهب إليه ابن رشد، بل الواجب أن يكون الخلاف في المسألة بين الأشاعرة الذين يقولون بحدوث العالم من العدم، وأرسطو وأتباعه الذين يقولون بقدم العالم.

وقد حاول ابن رشد أن يوفّق بين الأشاعرة وأرسطو بالتقريب بين آرائهما، بتحوير رأي أرسطو بشكل عميق حتى يتوافق مع الدين، مع بيان أن الخلاف بينهما خلاف لفظي وليس حقيقيًّا؛ لأن الخلاف – كما ذكرنا – راجع إلى اختلافهم في التسمية، ومع ذلك فإن ابن رشد مع تقريبه بين الأشاعرة وأرسطو في مسألة قدم العالَم وحدوثه، إلا أنه يقرِّب بينهما على حساب رأي أرسطو، وليس على حساب رأي الأشاعرة(80).

وهذا ما دعا ابن رشد إلى القول بأن الوجود الآخر يشبه من جانبٍ الوجود المادي المحدود بمكان وزمان معينٍ، وهذا يسمى بالوجود الكائن الحقيقي، ومن جانب آخر يشبه الوجود الذي ليس له مبدأ زماني من حيث الزمان، ولا مبدأ يتعلق به من حيث الذات، وهذا يسمى بالوجود القديم، فمن يترجّح لديه ما في الوجود الآخر من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث؛ يسميه قديمًا، ومن يترجَّح لديه ما في الوجود الآخر من شبه المحدث على ما فيه من شبه القديم؛ يسميه محدثًا، فلم يجزم ابن رشد بأن العالم محدث حقيقي أو قديم حقيقي، بل يرى أنه ليس محدثًا حقيقيًّا ولا قديمًا حقيقيًّا؛ لأن من مسلمات المحدث الحقيقي أنه فاسد، وأن القديم الحقيقي لا علة له، ورأي ابن رشد هذا قريب من رأي جالينوس الذي توقف في الحكم على العالم؛ لأنه لا يدري هل العالم قديم أم محدث؟ لأنها مسألة عصِيّة على العقول، ولايجب أن يُكفَّر أحدٌ من المذاهب في مسألة القدم والحدوث؛ لأن آراء المذاهب فيها متقاربة وليست متباعدة، ولأن تكفير بعض المذاهب دون بعضيجب أن يكون في المسائل التي بلغت غاية التباعد؛ حيث تكون المذاهب فيها متقابلة لتباعدها، وهذا ما ظنّه المتكلمون في حكمهم على اسم القدم والحدوث بأنه من المتقابلة، وهذا ليس بصحيح؛ لأن اسم القدم والحدوث ليس متباعدًا حتى نقول عنه إنه من المتقابلة، مع أن المتكلمين قد حكموا عليه بأنه من المتقابلة؛ لأنهم يرون أنه بلغ غاية التباعد، وهذا ليس بصحيح[81].

لكن هذا لا يعني عدم وجود نسبة من التباعد في مسألة قدم العالم وحدوثه؛ إذ يرى ابن رشد أن التباعد موجود بين جواز أن يكون العالم قديمًا أو أن يكون محدثًا، وأنه في حال كان العالم محدثًا، فهل يجوز أن يكون فعلًا أولًا لفاعل أول، أو لا أول له؟

عندها أجاب ابن رشد بأن العقل لا يمكنه أن يقف على أحد هذه المتقابلات لتباعدها، فضلًا عن كون المسألة لا تُعدّ من العقليات، وأن الواجب الرجوع فيها إلى السماع[82]، الذي يخالف هذه الآراء ولا يتفق معها؛ لأن من

يتصفح ظاهر الشرع في قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِوَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ}[83]، يجد أن وجود العرش والماء سابق على وجود العالم، وأنه يوجد زمان سابق على زماننا الذي يُقاس بعدد حركة الأفلاك في هذا الوجود، وظاهر الشرع في قوله تعالى: {يوم تُبدّل الأرضُ غير الأرضِ والسَّمَوات}[84]، أي أنه سيوجد وجود آخر بعد وجود العالم، وظاهر الشرع في قوله تعالى: {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السماء وَهِيَ دُخَانٌ}[85]، أي أن الله تعالى لم يخلق العالم من عدم، بل خلقه من شيء[86].

لذلك يوجب ابن رشد[87]عدم تأويل هذه الآيات الكريمة للجمهور، ولا إنزالها على خلاف هذا التمثيل، بل التمسك بتصور الشرع في تعليم الجمهور، دون أن يأتي بغير ما جاء به الشرع؛ لأن نوع هذا التمثيل في إثبات أن العالم مخلوق قد سبق وأن ورد في الكُتب المنزلة، لاسيما خاتمها وخلاصتها القرآن الكريم، وأن هذا التمثيل الوارد في الشرع في أن العالم مخلوق، مطابقٌ للحدوث الذي في الشاهد، إلا أن الشرع لم يذكره صراحة بهذا اللفظ؛ حتى ينبه العلماء على أن حدوث العالم الذي سمّاه بالخلق والفُطور مختلف عن الحدوث الذي في الشاهد، وإن كانت هذه المسميات ممكنة لتصوّر الحدوث الذي في الشاهد، وممكنة أيضًا لتصور الحدوث الذي نتج عن البرهان عند العلماء في الغائب، وهذا ما جعل ابن رشد يرى أن الحكم على العالم بأنه محدث أو قديم، بدعةٌ لا أصل لها في الشرع، فضلًاعن كونها أيضًاتوقِع الجمهور بالشُّبَه العظيمة، والتلبيسات والشكوك حتى تفسد عقائدهم جميعًا، لاسيما أهل الجدال فيهم، وهذا ما حصل لمتكلمي الأشاعرة.

يقول ابن رشد: «فيجب ألا يُتأوَّل شيء من هذا للجمهور، ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل؛ فإنه مَن غيَّر ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية.فأما أن يقال لهم إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه خُلق من غير شيء، وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلًا عن الجمهور،فينبغي- كما قلنا-ألّا يُعدلَ في الشرع عن التصور الذي وضعه

للجمهور، ولا يصرّح لهم بغير ذلك»[88].

لقد عنون ابن رشد[89] هذه المسألة مرتين؛ مرة بـ: المسألة الأولى في إثبات خلق العالم، ومرة أخرى بـ: المسألة الأولى في حدوث العالم، وهذا يدل على اعتقاد ابن رشد – الذي أثبته في المسألة – بأن مقصد الشرع من معرفة العالم هو أن الله – تبارك وتعالى – صانع العالم وخالقه ومخترعه، والموجد له، وأن هذا العالم قد وُجد عن غير الاتفاق، ولم يوجد من نفسه، بل الله تعالى هو الذي أوجده.

ومع ذلك، فقد انتقد ابن رشد طريقة الأشاعرة في محاولتهم لإثبات حدوث العالم؛ لأن طريقتهم – حسب كلامه – ليست من طرق العلماء اليقينية، ولا من الطرق العامة التي يشترك فيها جميع الناس، كالطرق البسيطة ذات المقدمات القليلة المؤدية إلى نتائج قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها، بل سلك الأشاعرة ما لا يستعمله الشرع لتعليم الجمهور، وهي الطرق الجدلية التي تكون بياناتها بمقاييس مركبة وطويلة مبنية على أصول متفننة، تأوَّلوا فيها على الشرع، فظنُّوا أنهم سلكوا المسلك الصحيح، إلا أنهم – في الحقيقة – قد جهلوا مقصد الشرع، وانحرفوا عن طريقه المستقيم، ولم يعلموا أن الشرع لا يستعمل هذه المقاييس إلا فيما يكون له مثال في الشاهد، مع حاجة الجمهور إلى معرفته وفهمه؛ بأن يُمثل ذلك بمثال يشابهه كثيرًا كما في أصول المعاد.

أما ما كان من جنس ذلك ولم تكن لهم حاجة إلى معرفته، كما في قوله تعالى عن الروح:{وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي}[90]، فإنهم يعرفون أن ذلك ليس من علمهم الذي يستطيعون أن يعلموه ويفهموه.

وهكذا تقرر هذا الأصل عند ابن رشد، بوجوب أن يسلك الشرع الطرق البسيطة في تعليم الجمهور إثبات حدوث العالم؛ لأن الجميع يعترف بالطرق البسيطة ولا ينكرها، وأيضًا تقرر وجوب استعمال الشرع لمثال حدوث الأشياء المشاهدة لإثبات حدوث العالم؛ وذلك لعدم وجود مثال في الشاهد لحدوث العالم.

إن من يتأمل الآيات[91] الكريمة التي تضمنت معنى أن العالم مصنوع لله – تبارك وتعالى – سيجد طريق العناية الذي يعتبر أحد طرق إثبات وجود الخالق تعالى[92].

لقد صدق ابن رشد فيما تفتّق عن ذهنه من تأملات في: أن إثبات حدوث العالم، وأنه مصنوع لله تعالى يؤدي إلى إثبات وجود الخالق تعالى، عن طريق العناية الإلهية التي تعتبر بمثابة قنطرة بين إثبات حدوث العالم وإثبات وجود الخالق تعالى.

إن المقصود من طريق العناية[93] هو أن الموجودات المحسوسة قد خلقها الله تعالى بأشكال ومقادير وأوضاع موافقة للمنفعة الموجودة فيها، وللغاية التي خلقت من أجلها، وهي حصول المنفعة للإنسان، وأنها لو وجدت بغير ذلك، فإنها ستكون خالية من المنفعة، وما شأنه ذلك فمقطوع بأن له خالق خلقه، وصانع صنعه، وذلك لتوافق الأشكال والمقادير والأوضاع مع المنفعة التي لم تكن موافقتها بالاتفاق، بل بالقصد والإرادة من الله ﷻ.

يقول ابن رشد: «وقد نبّه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السموات له»[94].

ومن أمثلة ذلك[95] يورد ابن رشد مثال الحجر، فلو أن إنسانًا وجد حجرًا على الأرض، ووجد شكله وقدره ووضعه موافقًا للجلوس، عندها يعلم أنّ لهذا الحجر صانعًا صنعه، ووضعه وقدّره في مكانه.

أما في حال لم يكن شكل وقدر ووضع الحجر موافقًا للجلوس، عندها يقطع أن هذا الحجر وُضع ووجد بالاتفاق ومن غير فاعل.

وهذا يصدق على العالم، فلو نظرنا إلى ما فيه من نجوم وكواكب، كالشمس والقمر وغيرهما، نجدها كلها أسباب خلقها الله ﷻ لتعاقب الفصول الأربعة، والليل والنهار، ولنزول الأمطار والمياه والرياح.

كما هي أيضًا سبب لوجود البشر والحيوانات والنباتات في الأرض، وأن الله تعالى خلق الأرض وجعلها صالحة ليعيش فيها البشر والحيوانات البرية،

وجعل الماء صالحًا لتعيش فيه الحيوانات المائية، وجعل الهواء صالحًا للحيوانات الطائرة؛إذ لو حصل اختلال في شيء من خلقة هذه المخلوقات وبنيتها ومقاديرها؛ لاضطرب واختل وجودها.

عندها يتيقن لدينا أن توافُقَ العالم مع المخلوقات التي خلقها الله تعالى فيه كالبشر والحيوانات والنباتات، قد وُجدبقصد وإرادة من الله تعالى، ولم يوجد من غير قصد وإرادة؛ مما يعني أن للعالم صانعًا صنعه، وخالقًا خلقه، وهذا أمر بديهي ومقطوع به.

فلو لم يكن للعالم صانع صنعه، وخالق خلقه، لم تكن الموافقة بين العالم والمخلوقات موجودة، بل سيحل الاضطراب والاختلال، وهو الذي سيكون موجودًا.

لذلك يظهر لنا مما سبق أن نوع هذه الأدلة مقطوع به وبسيط، لأنه مبني على أصلين؛ الأول منهما: موافقة العالم بجميع أجزائه لوجود جميع المخلوقات وعلى رأسها الإنسان، وثانيهما: أن الموجود الموافق والمسدد في جميع أجزائه لفعل واحد، وغاية واحدة، هو بالضرورة لا يكون إلا مصنوعًا.

لهذا فالأصلان يدلان على أنه عالم مصنوع، وله صانع صنعه، مثلما دلت دلالة العناية على الصانع والمصنوع، وهي تعتبر أشرف ما يدل على وجود الصانع؛ لأنها أدلة موجودة في كتاب الله تعالى،لاسيما الآيات الكريمة المتعلقةببدء الخلق، كما في قوله تعالى: {أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا، وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا، وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا، وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا، وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا، وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا، وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا، وَجَعَلْنَا سِرَاجًاوَهَّاجًا، وَأَنزَلْنَا مِنَ المُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا، لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّاوَنَبَاتًا}[96]، وقوله تعالى: {وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا}[97]، وقوله تعالى: {أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا، وَجَعَلَ القَمَرَ فِيهِنَّ نُورًاوَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا، وَاللَّهُ أَنْبَتَكُم مِّنَ الأَرْضِ نَبَاتًا}[98]، وقوله تعالى: {الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًاوَالسَّمَاءَ بِنَاءًوَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ}[99].

فمن ينظر في هذه الآيات الكريمة، يجدها تدل دلالة عظيمة على العناية الإلهية، ومن يتأملها يستخلص منها أن أجزاء العالم موافقة لوجود المخلوقات والموجودات جميعًا.

أما لو كانت الأرض متحركة من تحت أقدام البشر، وشكلها مختلف، ووضعها مختلف، وبقدر مختلف؛ لتعذرت إقامة البشر فيها، وأكثر ما يؤيد ذلك[100] قوله تعالى: {أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا}، فالمهاد يجتمع فيه للإنسان والمخلوقات ما في الأرض من موافقات في الشكل والسكون والوضع، والوثارة واللين.

يقول ابن رشد: «فقد تبيّن من هذا أن الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومصنوع، هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه، وبخاصة الإنسان، وهي طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس»[101].

وهكذا، وبعد أن أثبتنا براءة ابن رشد من القول بقدم العالم، نأتي إلى شبهة أخرى مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بتهمة القول بقدم العالم عند ابن رشد، وهي اتهام ابن رشد مِن قِبل الكثير من مؤرخي الفلسفة كـ: مونك وإرنست رينان اللذين حرّفا كلام ابن رشد، وخلطاه مع كلام أتباع نظرية الفيض، بأنه يقول بنظرية الفيض الإلهي الأفلاطونية[102]، التي يقتضي القول بها القول بقدم العالم[103]، وأن العالم لم يُخلق، وإنكار الخالق ﷻ لاستحالة صدور الحادث عن القديم[104].

وهذا قد يكون هو ما دعا إرنست رينان ليتهم نظريات ابن رشد بأنها قد أوضحت القول بقدم العالم[105]، وأن السماء موجودٌ قديمٌ عند ابن رشد[106].

إن سبب عدم فهمهم لكلام ابن رشد، وخلطهم كلامه بكلام القائلين بنظرية الفيض هو جهلهم بمنهج ابن رشد الموضوعي والمجرد عن كل هوًى؛ إذ يوجب ابن رشد على الباحث عن الحقيقة أن يُؤثر الحق على ما سواه، وذلك بألَّا يَحكُم بالبطلان على الأقوال الشنيعة الخالية من مقدمات تزيل عنها

الشنعة، بل الواجب عليه أن ينظر من الزاوية والجهة التي نظَر منها،ووقَف عليها من يدَّعي هذا القول، وأن يستخدم في فهم وتعلم ذلك ما يحتاجه من الأوقات والأزمنة حتى لو طالت؛ ليتمكن من إثبات مقتضى الأمر الذي فهمه وتعلمه[107]، وأن الواجب على الحكماء انتهاج طريق العدل؛ بأن يلتمسوا الحجج لخصومهم مثلما يلتمسوها لأنفسهم[108].

ومن منهج ابن رشد أيضًا، أن على الباحثين عن الحقيقة ألَّا يقابلوا إشكالات خصومهم بإشكالات وتشكيكات أخرى، فيضربوا أقاويلهم بعضها ببعض؛ مما يؤدي إلى وقوع خصومهم بالحيرة والشك، دون أن يؤدي ذلك إلى هدم آراء هؤلاء الخصوم، وهذه هي المعاندة غير التامة، فالواجب أن تكون المعاندة تامة مع الخصوم، وهي – كما يُعرّفها ابن رشد – التي تقتضي إبطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه، لا بحسب قول القائل به[109].

إن الجهل بمنهج ابن رشد مع المخالفين له قد أدى إلى وقوع كثير من مؤرخي الفلسفة باللبس وبالأحكام الخاطئة؛ مما جعلهم يحكمون على ابن رشد بأنه يقول بقدم العالم وبالفيض الإلهي، كما أعطى مسوغات لأهل النوايا السيئة ليطعنوا بإيمان ابن رشد، ويحكموا عليه بالإلحاد والزندقة، لاسيما أعداء الرشدية اللاتينية من بعض الأوروبيين الذين شوهوا ابن رشد لدى الرأي العام، كدپلسيس مُورْنه الذي ينسب بعض التدين لأرسطو وينفيه عن ابن رشد، واتهمه بأنه زنديقٌ محضٌ لعدم قبوله بشروحه التي تكلَّف في محاولة تفنيدها، وتعسّف بها، ومن بعده أتى كَنْبنلّا وبريغارذْ اللذان اتَّهما ابن رشد بأنه أول واضع لتجديف الثلاثة، وغير هؤلاء يوجد مَن دعا ابنَ رشد بالغول وكاتب الجحيم[110].

هذا فضلًا عن القديس "توما الأكويني" الذي عارض ابن رشد والرشدية اللاتينية، فكان من أخطر خصوم المذهب الرشدي، وألد خصوم ابن رشد، إلا أنه مدينٌ لابن رشد في كل شيء.

يقول إرنست رينان: «يُعدُّ القديس توما، في وقت واحد، أخطرَ خَصمٍ لقيه المذهب الرشديُّ، والتلميذ الأول للشارح العظيم بلا منازع، وكما أن ألبرت

مدينٌ لابن سينا في كلِّ شيء، فإن القديس توما مثلَ فيلسوف مدينٌ لابن رشد في كل شيء تقريبًا، ولا مراء في أن أهم اقتباساته منه هو في شكل مؤلفاته الفلسفية»[111].

وفضلًا عن ذلك، فإن ما أثبتناه مسبقًا من أن ابن رشد يقول بأن العالم مخلوق ومصنوع من الله تعالى؛ لهو أكبر دليل على عدم قول ابن رشد بنظرية الفيض الإلهي الأفلاطونية.

زد على ذلك أن ابن رشد ليس من أتباع أفلاطون والأفلاطونية، بل من الأتباع المخلصين والمعجبين المغالين بأرسطو وفلسفته[112] التي تخالف نظرية الفيض؛ إذ يرى أرسطو أن العالم واحد صدر عن واحد، وأن الواحد صدر عنه العالم، وهو سبب للوحدة من جهة، وسبب للكثرة من جهة أخرى، وأن ابن سينا ومن تبعه قد بدّلوا ما في كتب القدماء، ولم يفهموها حتى صار مذهبهم في الإلهيات ظنيًّا بعدما حشوها بأقاويلهم[113].

ومن أقوال ابن رشد التي تثبت رفضه لنظرية الفيض الأفلاطونية:

أ- قوله عن جهل الفارابي وابن سينا بمذاهب القدماءبنسبة الفيض إليهم؛ إذ يقول: «هذا كله تخرُّص على الفلاسفة- أي القدماء- من ابن سينا وأبي نصر وغيره»[114].

ب- وقوله: «وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض، فهو شيء لا يعرفه القوم»[115].

جـ- وقوله: «وعلى هذا يصح القول: إن الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه، كما في قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِوَالأَرْضَ أَن تَزُولا}. وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة، كما في ظن من قال: إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولًا واحد، ثم فاض من ذلك الواحد كثرة»[116].

د- وقوله: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. قضية صادقة، وأن: الواحد يصدر عنه كثرة. قضية صادقة أيضًا»[117].

هـ- وقوله: «وهذا كله سخافات وهذيانات أدى إليه هذا النظر الذي هو شبيه بالهذيان في العلم الإلهي. والمصنوع الواحد في الشاهد إنما يصنعه صانع واحد، وإن كان فيه يوجد المقولات العشر، فما أكذب هذه القضية! إن الواحد لا يصنع إلا واحدًا»[118].

و- وقوله عن ابن سينا والفلاسفة: «... لاستراحوا من هذه اللوازم التي ألزمهم بها أبوحامد، وخرجوا من هذه الشناعات، فأبوحامد لما ظفر هاهنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة، ولم يجد مجيبًا يجاوبه بجواب صحيح؛ سُرّ بذلك... وأصل فساد هذا الوضع قولهم: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم وضعوا في ذلك الواحد الصادر كثرة، فلزمهم أن تكون تلك الكثرة عن غير علة... فهذا كله هذيان وخرافات. وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطاطاليس، ومذهب من تبعه من المشائيين»[119].

وهكذا نرى أن أقوال ابن رشد تصف الفارابي وابن سينا اللذين قالا بنظرية الفيض الإلهي، بأنهما تخرصا على قدماء الفلاسفة بشيء لم يعرفه هؤلاء القدماء، وأن كلام الفارابي وابن سينا سخافات وهذيانات وخرافات وأكاذيب، وأن قولهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد هو أصل فسادهم، وأنهم يجهلون حقيقة مذهب أرسطاطاليس وأتباعه المشائيين.

إن الواحد عند ابن رشد يصدر عنه الواحد، وتصدر عنه الكثرة، كما أوردنا من أقواله، وهذه الأقوال تهدم أساس نظرية الفيض الإلهي التي تقوم على أساس أن الواحد لا تصدر عنه الكثرة[120].

المطلب الخامس: سبب قبول ابن رشد بأمثلة الأجرام السماوية عند الفلاسفة القدماء:

ولسائل أن يسأل: لماذا استخدم الفلاسفة القدماء أمثلةالأجرام السماوية[121]المؤثرة في الكواكب، مع أن الله ﷻ قد قال في كتابه الحكيم: {ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم}[122]؟ وما سبب قبول ابن رشد بها كأمثلة؟

الجواب[123] هو أن ابن رشد يرى أن هذه الأمثلة عبارة عن أدلة برهانية عند الفلاسفة القدماء إذ حاولوا الاستدلال والبرهنة، بعد النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع، وأن الشرع قد أمرنا بذلك وأوجبه علينالما دعانا إلى اعتبار الموجودات بالعقل،حيث تكون معرفتها به، كما في قوله تعالى: {فاعتبروا يا أولي الأبصار}[124]، الذي نصّ فيه ﷻ على وجوب القياس بالعقل، أو بالعقل مع الشرع.

كما حثّﷻعباده على النظر في الموجودات كلها بالقياس العقلي، كما في قوله تعالى: {أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء}[125]، وغيرها من الآيات الكريمة، وذلك باستخراج المجهول من المعلوم، وهذا هو القياس العقلي، أي أن ننظر في الموجودات بعقولنا، فالأمر بالنظر فيها يؤدي إلى وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه، مثلما يؤدي الأمر بالتفقه في الأحكام إلى وجوب معرفة الأقيسة الفقهية وأنواعها.

وهذا القياس العقلي يعتبر أكمل أنواع النظر بأكمل أنواع القياس، وهذا ما يُسمى بالبرهان أو القياس البرهاني الذي حثّ عليه الشرع لمعرفة الله تعالى، ومعرفة جميع الموجودات؛ إذ لا يتحقق القياس البرهاني مع الجهل بأنواع البراهين وشروطها.

كذلك لابد من تمييز القياس البرهاني عن باقي الأقيسة الجدلية والخطابية والمغالطية، وأن نعلم بأن عدم وجود النظر في القياس العقلي في الصدر الأول لا يعني أنه عمل بدعي؛ لأن النظر في القياس الفقهي وأنواعه هو أيضًا لم يُستنبط إلا بعد الصدر الأول، وليس عملًا بدعيًّا.

فمن قوله تعالى: {فاعتبروا يا أولي الأبصار} يستنبط كلٌّ من العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي، والفقيه وجوب معرفة القياس الفقهي وأنواعه؛ لذلك فأكثر أهل الإسلام على إثبات القياس العقلي[126] إلا الحشوية[127] الذين حُجبوا بالنصوص، وهم قلة.

وهكذا يرى ابن رشد أنه قد تقرر في الشرع وجوب النظر في القياس

العقلي، كما في القياس الفقهي، مع أن الذين سبقونا لم يفحصوا القياس العقلي، وهذا يدعونا إلى وجوب الفحص عن القياس العقلي، مع الاستعانة بالمتقدمين علينا من الفلاسفة القدماء، حتى لو كانوا من غير أهل ملتنا، حتى نحوز كمال المعرفة والعلم بتضافر الجهود في ذلك.

إذ إنه لا يمكن لأحد من الناس أن يقف ابتداءً أو مِن تلقاء نفسه على كل ما هو بحاجة إليه من ذلك، بل يتعسر عليه استنباط كل ما هو بحاجة إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، فإذا كان ذلك كذلك؛ فمن باب أولى أن يتعسّر عليه معرفة القياس العقلي، بل قد لا يمكنه ذلك.

مما يعني أننا بحاجة إلى الاستعانة بكل من فحص عن معرفة القياس العقلي ممن تقدم علينا، حتى لو كان من غير أهل ملتنا، لاسيما الفلاسفة القدماء الذين فحصوا في معرفة القياس العقلي البرهاني.

فحالنا معهم كحال من استخدام آلة التذكية، مع أنها لغير مشارك لنا في الملة؛ إذ تصح التذكية بها، دون اعتبار لكونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، ما دامت شروط الصحة متوفرة فيها.

وهذا ما فعله الفلاسفة القدماء لما فحصوا في معرفة القياس العقلي البرهاني: الفحص التام والوافي لكل ما هم بحاجة إليه من النظر في أمر الأقيسة العقلية، مع عدم مشاركتهم لنا في الملة.

وما دام الفلاسفة القدماء قد فحصوا الفحص التام والوافي، فإن الواجب علينا أن نطلع على كتبهم وعلى نظرهم في الموجودات[128]، ونُقيِّم ما ذهبوا إليه، فإن كان صوابًا وموافقًا للحق؛ قبِلناه وسُررنا به، وشكرناهم عليه، وإن كان غير صواب ومخالفًا للحق؛ فإننا لا نقبله، بل ننبه عليه ونحذر منه، مع التماسنا العذر لهم فيما خالفوا الحق فيه.

وفي هذه الحالة نكون قد حُزْنا الملكة البرهانية أو الآلات التي تمكننا من اعتبار دلالة صنعة الله تعالى في الموجودات؛ لأن معرفة الصنعة تؤدي إلى معرفة المصنوع، ومعرفة المصنوع تؤدي إلى معرفة الصانع؛ مما يوجب علينا

البدء بفحص الموجودات حسب استفادتنا من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية.

ولا يتم الغرض من ذلك إلا بتداول فحص الموجودات واحدًا تلو الآخر، مع الاستعانة بالمتقدمين ممن سبقونا، وأن يكون الفحص من قِبل العديد من النظار حتى يكمل النظر؛ لأن الواحد لا يستطيع الوقوف على جميع ما استنبطه النُّظَّار من حجج، كما هو الحال في صناعة الفقه وأصوله، التي احتاجت لزمن طويل ليكتمل النظر فيها، بل إن الواحد لا يستطيع الوقوف على جميع ما استنبطه نُظّار المذاهب الفقهية من حجج المسائل الخلافية، باستثناء بلاد المغرب(129).

ولو أراد أن يقف الواحد بنفسه على جميع ذلك لصار أهلًا للسخرية، لامتناع ذلك عليه، ولكونه أمرًا بيِّنًا في نفسه، ومُسلمًا به؛ حيث لا يقدر أحد على أن يُنشئ صناعة لوحده، سواء في الصنائع العلمية أو العملية، فإذا كان ذلك كذلك، فما بالك بصناعة الحكمة التي تعتبر صناعة الصنائع، والتي يستحيل أن يُنشئِها واحد بنفسه؟!

وهكذا يرى ابن رشد أن مقصد الفلاسفة القدماء في كتبهم هو مقصد حسن؛ لأنهم نظروا في معرفة المقاييس العقلية البرهانية للوصول إلى الحق، وأن هذا هو ما حثتنا عليه شريعتنا الإلهية؛مما يعني أن حكم النظر في كتب الفلاسفة القدماء هو مما أوجبه الشرع على أهل النظر المُتّصفينَ بذكاء الفطرة، والعدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخُلقية، وأن نهي هؤلاء عن النظر في كتب الفلاسفة القدماء مخالف لما أوجبه الشرع عليهم، بل وجهلٌ ما بعده جهل؛ لأن النظر هو الباب الذي من خلاله دعا الشرع الناس إلى معرفة الله تعالى، وأن حق المعرفة بالله تعالى لا يكون إلا بالنظر المؤدي إليها.

لذلك فصدُّ الناس عن هذا الباب هو إبعاد لهم عن الله تعالى، وحرمان لهم من السعادة التي دعتنا إليه، ونبهتنا عليها شريعتنا الإلهية الحقة؛ لأن السعادة لا تكون إلا في معرفة الله تعالى، ومعرفة مخلوقاته، وهذه هي عقيدتنا

نحن معاشر المسلمين، وهي سعادة تحصل عند كل مسلم حسب طريق التصديق الذي تقتضيه جبلته وطبعه، فطباع الناس وجبلاتهم متفاوتة في التصديق، فمنهم من يتحقق لديه التصديق بالبرهان، ومنهم من يتحقق لديه التصديق بالأقاويل الجدلية، ومنهم من يتحقق لديه التصديق بالأقاويل الخطابية.

وهؤلاء جميعًا كتصديق صاحب البرهان، إلا أنهم اختلفوا في طرق ومسالك الدعاء إلى الله، أي طُرق التصديق الثلاثة التي دعتنا إليها شريعتنا الإلهية، وهي طرق تناسب جميع البشر، إلا المعاندين من أهل الأهواء والشهوات، أو من غفَل من نفسه هذه الطرق الثلاثة؛ لأن النبي –صلى الله عليه وسلم – قد بُعث للناس كافةً الأحمر والأسود، والشريعة الإلهية متضمنة لهذه الطرق، وتدعو إليها، كما في قوله تعالى: {ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن}[130].

ومادام ديننا يدعونا للحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، فإننا كمسلمين نعلم علم اليقين أن شريعتنا لا تدعونا إلى ما يخالفها أويناقضها؛ لأن النظر البرهاني لا يؤدي إلا إلى الحق، ولا يخالف الشرع؛ لأن الحق يوافق الحق، ويشهد له، ويضادّ الباطل.

ويجب علينا أن نعلم أن الموجود الذي أدى النظر البرهاني إلى نحوٍ ما من معرفته، إما أن يكون الشرع قد سكت عنه أو نطق به.

أما ما سكت عنه الشرع، فهو بمنزلة الأحكام التي سُكت عنها، ولم تُعرف إلا بالقياس الفقهي باستنباط الفقيه لها.

وأما ما نطق به الشرع، فهو إما أن يكون ظاهره موافقًا لنتيجة البرهان، وهذا لا قول فيه، وإما أن يكون مخالفًا لنتيجة البرهان، وهذا يستلزم التأويل.

وهكذا، وبعد أن أوردنا رأي ابن رشد من كتابه فصل المقال، في سبب قبوله بأمثلة الأجرام السماوية عند الفلاسفة القدماء، فإن ابن رشد يرى[131]أيضًا أنه يجب علينا أن نعلم أن طريق أمثلة الأجرام السماوية هو من طُرق القياس

العقلي البرهاني، الذي لا يصلح مع الجمهور؛ لأن الكلام معهم فيه بمنزلة من يسقيهم السُّم[132]؛ مما يعني أن القياس العقلي البرهاني بمنزلة السم للجمهور، لكنه ليس سُمًّا في حق العلماء الراسخين، أهل النظر بالمقاييس البرهانية؛لأن السموم من الأمور المضافة، فبعض الحيوانات تتضرر من السُّم عند تناولها له، وأما البعض الآخر من الحيوانات، فيكون هذا السُّمُّ بالنسبة لها غذاءً مفيدًا لبدنها، وهذا يكون مع الإنسان أيضًا؛ إذ يوجد من الآراء ما يكون سُمًّا مُضرًّا لعقول بعض الناس، وغذاءً نافعًا لعقول البعض الآخر، فالآراء ليست ملائمة لكل الناس، كما الأغذية ليست ملائمة لكل الناس.

أما من يجعل النظر مضرًّا لكل الناس، فهو كمن جعل الغذاء سُمًّا مُضرًّا لأبدان كل الناس، مع أن الحقيقة أن النظر هو سمٌّ لبعض الناس، وغذاء للبعض الآخر من الناس، ومن يسقي الناس سُمًّا وهو في حقهم سمٌّ وليس غذاءً؛ فهذا يستحق القود، ومن حرَمهم السم وهو في حقهم غذاء حتى ماتوا؛ فهذا أيضًا يستحق القود.

لذلك لابد للطبيب من بذل قصارى جهده لصنع الدواء لشفاء من سُقي السُّم وهو في حقه سم، بعد أن اعتدى عليه الشرير الجاهل الذي سقاه السُّمَّ على أنه غذاء في حقه.

وهذا هو ما دعا ابن رشد إلى تأليف كتابه «تهافت التهافت»؛ إذ يقول فيه: «ولذلك استجزنا نحن التكلم في هذه المسألة في مثل هذا الكتاب، وإلا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا، بل هو من أكبر المعاصي، أو من أكبر الفساد في الأرض، وعقابُ المفسدين معلومٌ بالشريعة»[133].

لهذا فابن رشد يرى أنه مضطر للكلام في هذه المسائل؛ لأنه يجوز له الكلام فيها، خلافًا لغيره ممن لا يجوز له الكلام والخوض فيها.

أما من كانت فطرته معدَّة لقبول علوم الأوائل البرهانية، وكان من أهل الثبات، وأهل الفراغ، فإنه يجب عليه النظر في كتبهم وعلومهم، حتى يميز الحق من ضده عندهم، وأما من نقص عنده أحد الثلاثة، فالواجب عليه ألا

يخوض في علوم الأوائل البرهانية، بل يفزع إلى ظاهر الشرع، دون النظر وإعمال العقل في علوم الفلاسفة الأوائل المُحدَثة في الإسلام؛ إذ أهل هذه العلوم القديمة ليسوا من أهل اليقين والشرع(134).

لذلك كان تشنيع الغزالي على الفلاسفة لا عبرة له، ولا يلتفت إليه عند أهل القياس العقلي البرهاني، خلافًا للجمهور وعامة الناس الذين يتضررون من سماع هذه الأقوال المحرمة عليهم(135)؛ إذ ذهب الفلاسفة القدماء، في قياسهم العقلي البرهاني في الموجودات، إلى أن مبادئ الأجرام السماوية عبارة عن موجودات مفارقة للمواد، وليست أجسامًا، وهي تحرك الأجرام السماوية التي بدورها تتحرك تجاه المبادئ طاعةً ومحبةً وامتثالًا لأوامرها، مما يلزم أن هذه الأجسام السماوية عاقلة لذاتها؛ لأنها حية ناطقة، وحركتها دائمة من غير أن يمسها كلال ولا تعب؛ لأنها استفادت البقاء والحركة الدائمة من المبادئ المفارقة التي ارتبط وجودها بالمبدأ الأول ﷻ، الذي أمر بحركة جميع الأفلاك على الدواملمَّا أمر جميع المبادئ بأن تأمر جميع الأفلاك بالحركة، فمن غير ذلك لن يكون هاهنا نظام موجود.

وبهذه الأوامر قامت السموات والأرض، كما في قوله تعالى: {وأوحي في كل سماء أمرها}(136)، وفي قوله تعالى: {وما منا إلا له مقام معلوم}(137)؛ لكونها مرتبطة بعضها ببعض، فهي معلولة عن المبدأ الأول(138).

كذلك نستفيد من قوله تعالى: {وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين}(139)، أن اطِّلاع الفلاسفة القدماء على الأجرام السماوية، وما تضمنته من أفعال خاصة هو كاطّلاع إبراهيم عليه السلام على ملكوت السموات والأرض(140).

يقول ابن رشد(141): «فلما تأمَّل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤُمُّ غاية واحدة، وهو النظام الموجود في العالم، كالنظام الموجود في العسكر من قِبل قائد العسكر، والنظام الموجود في المُدن من قبل مُدبّري المدن؛ اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة. وهذا هو معنى قوله سبحانه: لو كان فيهما

آلهة إلا الله لفسدتا».

لذلك فإن فائدة هذه المقاييس البرهانية أنها تؤدي إلى اليقين، وإذا لم تؤدِّ إلى اليقين، فإنها تؤدي إلى غلبة الظن؛ لأن أقاويلها هي أقنع الأقاويل[142].

وفي حال خطئهم في بعض من العلوم الإلهية، فإن المعيار الذي نحتج به على خطئهم هو قوانين علومهم المنطقية التي عَلِمناها منهم، والتي نجزم بأنهم لا يلوموننا على توقُّفنا على آرائهم الخاطئة، إذا طبقنا عليها قوانينهم؛ لأنهم قصدوا معرفة الحق والوصول إليه، وهذا المقصد يكفي في الثناء عليهم ومدحهم، حتى لو كان جميعُ ما ذهبوا إليه خطأً[143]؛ لأن الفلاسفة يرون أن هذه الأقاويل هي المعنى المُعبّر عنه بالشرع بالخلق والاختراع والتكليف[144].

وفي ذلك لابن رشد كلام على قدر كبير من الأهمية؛ إذ يقول: «فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يُفهم به مذهب هؤلاء القوم، من غير أن يلحق ذلك الشنعة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبوحامد هاهنا»[145].

كذلك يرى ابن رشد أن معنى هذه الأقاويل قد بيّنوه، وأن من ينظر في كتب القدماء وَفق شروط النظر التي ذكرها الفلاسفة القدماء، فإنه سيقف على صحة ما يزعمون أو ضده، وأن هذا هو مقتضى مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون؛ إذ لا يفهم غير ذلك عنهما، فما توصَّلا إليه يُعتبر منتهَى ما وقفتْ عليه العقول الإنسانية[146].

كما يجب علينا أن نعلم أنه ومع تشنيع الغزالي على الفلاسفة، إلا أنه لم يذهب بعيدًا عن رأي ابن رشد؛ إذ لم يعارض هذه الأمثلة، ولم ينكر إمكان حدوثها، ولم يدّعِ استحالتها؛ لأن الله تعالى قادر على خلق الحياة في الأجسام والأجرام السماوية، وقادر على كل شيء، إلا أنه يرى بعجز الفلاسفة عن معرفة ذلك بدلالة العقول، وأن هذه الأمثلة في حال صحتها، فإنه لا يعلمُ بها ولا يعرفها إلا الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – عن طريق الوحي أو الإلهام من الله تعالى؛ لأن القياس العقلي البرهاني لا يستطيع الاستدلال عليها[147]،

خلافًا لابن رشد الذي يرى أن القياس العقلي البرهاني يستطيع الاستدلال عليها، كما ذكرنا.

هذا وأرى أنه مما يمكن أن يستدل به على إمكان حدوث أمثلة الأجرام السماوية على سبيل المثال لا الحصر؛ هو تسبيح الموجودات كلها لله تعالى، كما في قوله تعالى: (تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبۡعُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ)[148].

يقول البغوي في تفسيره: «وقال إبراهيم النخعي: وإن من شيء جماد إلا يسبح بحمده، حتى صرير الباب ونقيض السقف، وقال مجاهد: كل الأشياء تسبح لله حيًّا كان أو ميتًا أو جمادًا؛ وتسبيحها سبحان الله وبحمده... وقال بعض أهل المعاني: تسبيح السماوات والأرض والجمادات»[149].

وكذلك تسليم الحجر على النبي صلى الله عليه وسلم، إذ يقول: «إني لأعرف حجرًا بمكة كان يسلم عليَّ قبل أن أُبعث، إني لأعرفه الآن»[150].

وقوله صلى الله عليه وسلم عن جبل أحد: «وَهذا أُحُدٌ، وَهو جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ»[151].

تعقيب الباحث:

وهكذا، وبعد أن بينَّا موقف ابن رشد من مسألة قِدم العالم، فإني أرى أن نتفهم اجتهاد ابن رشد وما ذهب إليه في المسألة، وأن كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي لا يكتمل إلا مع كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، والعكس صحيح.

كذلك يجب علينا أن نقبل بهما معًا؛ لأنهما يكملان بعضهما بعضًا، مع وجود الاختلافات والاجتهادات بينهما، مع إحساننا الظن بهما – رحمهما الله تعالى.

كما أني لا أتفق مع بعض اجتهادات ابن رشد فيما ذهب إليه، لاسيما قوله أن الشرع دعانا إلى وجوب النظر والاطّلاع على كتب الفلاسفة القدماء، ودعوته الجمهور إلى أن يفزعوا إلى ظاهر الشرع عند عدم مناسبة المقاييس العقلية البرهانية لهم؛ لأن الواجب على المسلم التمسك بظواهر النصوص،

وفهمها على فهم السلف الصالح من الصحابة والتابعين ﷺ أجمعين.

لأن فهم السلف الصالح هو مراد الله تعالى الذي فهموه من النبي ﷺ، وأن محل مراد الله تعالى في ظواهر النصوص، ولا حاجة لنا إلى صرف ظواهر النصوص بالتأويل بدعوى أن ظاهر النص يخالف المقاييس العقلية البرهانية؛ لأن الشرع والعقل لا يتعارضان[152].

ومع ذلك فإني أتفهم اعتبار ابن رشد أن القياس العقلي البرهاني عند الفلاسفة القدماء هو محاولة إن لم تؤدِّ إلى اليقين، فإنها تؤدي إلى غلبة الظن؛ لأن هؤلاء الفلاسفة القدماء قد كانوا بعيدين عن مسالك الأنبياء والمرسلين – عليهم الصلاة والسلام – ويُحمد لهم جهدهم في محاولة معرفة الموجودات وصانعها، كما يُحمد لابن رشد ما ذهب إليه من التفريق بين قدماء الفلاسفة وبين خرافات وهذيانات ابن سينا والفارابي.

لكن بما أن الله تعالى قد أكرمنا بالكتاب والسُّنة المطهرة على فهم السلف الصالح، فإننا لا نحتاج إلى المقاييس العقلية البرهانية التي قال بها الفلاسفة القدماء؛ لأن شريعتنا الإلهية الحقة قد أقرت فطرنا السليمة؛ مما أدى إلى ثبات اليقين في قلوبنا، واستغنائنا عن أقاويل الفلاسفة القدماء وأقيستهم العقلية البرهانية، التي قد تصلح لزمنهم بسبب جهلهم بمسالك الأنبياء والمرسلين – عليهم السلام – ولا تصلح للمسلمين بعد أن أكرمهم الله تعالى بشريعة الإسلام الحقة، إلا أن ابن رشد أراد أن يقرِّب آراء الفلاسفة القدماء إلى الشريعة الإلهية الحقة، لكن ليس على حساب الشريعة الإلهية الحقة، وهذا يُحمد له مع اختلافنا معه.

كما أن ابن رشد قد تعسَّف في تقسيم مراتب الناس، وذلك باستخراج طرق الدعوة إلى الله أو طرق التصديق الثلاثة من قوله تعالى: {ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن}[153].

لأن من ينظر إلى تفسير هذه الآية، سيجد أن تفسيرها بالمأثور[154] هو أن المقصود بالحكمة: كتاب الله والسنة المطهرة اللذين أوحى الله بهما إلى

رسوله ﷺ، وأن المقصود بالموعظة الحسنة: هو اللين واللطف في الدعوة إلى الله، مع الترغيب والترهيب بعِبَرٍ جميلة، وأن المقصود بجادلهم بالتي هي أحسن: مخاصمتهم ومناظرتهم على أحسن وجه، مع العفو عنهم، والإعراض عن أذاهم، مع دعوتهم إلى الحق بأحسن خطاب، لاسيما مَن احتاج منهم للجدال والمناظرة من غير هوًى أو عنادٍ.

ومع ذلك، فإن ابن رشد قد اجتهد، ويؤجر – إن شاء الله – على اجتهاده؛ لحسن نيته، وطيب مقصده – رحمه الله تعالى – فهو من أعظم أساطين العلم الذين يمثلون حضارتنا الإسلامية على أكمل وجه، والحمد لله رب العالمين.

الخاتمة

وفي ختام دراستي حول موقف ابن رشد من مسألة قِدم العالم، أرجو من الله تعالى أن أكون قد وُفّقت في هذا البحث، وإن كان الجهد الإنساني لا يخلو من التقصير.

هذا وقد توصلت إلى أهم النتائج والتوصيات، وهي كالتالي:

١- أن مسألة قِدم العالم وحدوثه من المسائل التي خاض فيها الناس قديمًا، ومَن قال منهم بقدم العالم كان ذلك بسبب بُعدهم عن مسالك الأنبياء والمرسلين – عليهم الصلاة والسلام.

٢- أن معظم فلاسفة اليونان قد استقر رأيهم على القول بقِدم العالم.

٣- أسهب ابن رشد في بيان مسألة قِدم العالم وحدوثه في كتابه «تهافت التهافت»، وكذلك في «فصل المقال» و«مناهج الأدلة».

٤- أن سبب الاختلاف في مسألة قِدم العالم وحدوثه يرجع لاختلاف الغزالي والأشاعرة مع الفلاسفة القدماء في التسمية، وليس مع الفارابي وابن سينا، لا سيَّما أنهم اتفقوا على تسمية الطرفين، واختلفوا في تسمية الواسطة بينهما، وهذا مما يؤدي إلى معرفة حقيقة اعتقاد ابن رشد في مسألة قِدم العالم.

٥- يرى ابن رشد أن الفارابي وابن سينا قد خالفا الدين الإسلامي، وتناقضا مع فلسفة أرسطاطاليس ولم يفهماها.

٦- يرى ابن رشد أن الواجب أن يكون الخلاف في مسألة قِدم العالم بين الأشاعرة القائلين بحدوث العالم وأرسطاطاليس وأتباعه القائلين بقِدم العالم، وليس بين الأشاعرة والفارابي وابن سينا المتأثرين بغثاء الأفلاطونية.

٧- حاول ابن رشد في تهافت التهافت أن يوفق بين الأشاعرة وأرسطاطاليس بالتقريب بين آرائهما، وذلك بتحوير رأي أرسطاطاليس بشكل عميق حتى يتوافق مع الدين الإسلامي، مع بيانه أن الخلاف بينهما خلاف لفظي وليس حقيقيًا؛ بسبب الاختلاف في التسمية.

٨- اجتهد ابن رشد في محاولة تقريب الآراء بين الأشاعرة وأرسطاطاليس في مسألة العالم، إلا أن ابن رشد يقرّب بينهما على حساب رأي أرسطو القائل بقِدم العالم، وليس على حساب رأي الأشاعرة القائلين بحدوث العالم.

٩- اقتصر ابن رشد في ردوده على الأشاعرة والغزالي؛ لأنه يرى أن الأذية أصابت الحكمة والشريعة من قبل متكلمي الأشاعرة، لا سيَّما الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة».

١٠- استفاد ابن رشد من مؤلفات الغزالي وتأثر بها.

١١- يرى ابن رشد أن مسألة قِدم العالم من المسائل العويصة والاجتهادية المختلَف في تأويلها، وأن المصيب فيها مأجور، والمخطئ فيها معذور.

١٢- احتج ابن رشد على أن الغزالي يقول بعدم تكفير من يخرق الإجماع، لكنه مع ذلك قطع بتكفير الفارابي وابن سينا.

١٣- غرض ابن رشد من تأليف كتاب «تهافت التهافت» هو بيان مراتب الأقاويل المثبتة في «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد في التصديق والإقناع، وأن أكثرها قاصر عن رتبة اليقين والبرهان.

١٤- يرى ابن رشد أن الغزالي قد شوَّش في كلامه عن الفلاسفة، وأن أقواله سوفسطائية لا تصلح لتزييف وإبطال قِدم العالم؛ مما قد يعني أن لدى ابن رشد ما يثبت تزييف قضية قِدم العالم عند الفلاسفة.

١٥- يرى ابن رشد أن الأَلْيَقَ ألَّا يسمَّى كتاب «تهافت الفلاسفة» بهذا الاسم، بل يسمى بـ: كتاب التهافت بإطلاق، أو تهافت أبي حامد، دون نسبة التهافت للفلاسفة.

١٦- يرى ابن رشد أن أحق الأسماء بكتابه «تهافت التهافت» أن يسمَّى بـ: كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل.

١٧- يرى ابن رشد أن كتابه «تهافت التهافت» من الكتب المشاعة لعامة المتعلمين، وليس للخاصة منهم، وهذا ينطبق أيضًا على كتاب «تهافت الفلاسفة»؛ مما يعني أن الغزالي وابن رشد من أعظم أساطين العلم في الحضارة الإسلامية.

١٨- أن انتقاد ابن رشد للغزالي وتسمية كتابه بـ: «تهافت التهافت» لم يمنع موافقته للغزالي في بعض ما ذهب إليه في نقده للفلاسفة، بل إن ابن رشد انتقد الفارابي وابن سينا، وأبطل بعض ما ذهبا إليه، وحكم على بعض أقوالهما بأنها غير صادقة، ومخالفة لأصول الفلاسفة، وأن علومهما ظنية، وأخذ عليهما قلة تحصيلهما لمذاهب القدماء، لاسيَّما عدم فهمهما لأرسطاطاليس وأتباعه من المشائين.

١٩- يرى ابن رشد أن سبب قصور الغزالي في الحكمة هو اقتصاره على النظر في كتب ابن سينا.

٢٠- مقصد الغزالي من تأليف «تهافت الفلاسفة» هو إثبات أن ما ذهبوا إليه مُنكَر وفاسد، وأن مناهجهم متناقضة، لا أن يدَّعي إثباتَ يقينٍ أو برهانٍ، فدخول الغزالي عليهم ليس دخول المدَّعي المثبت، بل دخول المطالب المنكر،

المشكك، المظهر لتناقضهم، وعَوارِ مذهبهم، وقد عاب ابنُ رشد على الغزالي مقصده هذا.

٢١- اقتصر الغزالي في الرد على الفارابي وابن سينا لأنهما، حسب ظنه، أقْوَمُ بالنقل والتحقيق من باقي الفلاسفة، وإن كنا نرى أنهما ليسا بعيدَينِ عن تخبط باقي الفلاسفة، كما بينَّا.

٢٢- يرى ابن رشد أنه لم يقل أحد في العلوم الإلهية بقولٍ يُعتدُّ به إلا من عصمه الله بأمر إلهي- أي الوحي- وأن علم الوحي رحمة للعقول، وأنه مفيد ومتم لعلوم العقل عند عجز العقل.

٢٣- أدَّى الاختلاف في التسمية إلى قول ابن رشد بأن الوجود الآخر يشبه من جانبٍ الوجود الكائن الحقيقي، ومن جانبٍ آخر يشبه الوجود القديم، وأن من ترجّح لديه ما في الوجود الآخر من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث يسميه قديمًا، ومن ترجح لديه ما في الوجود الآخر من شبه المحدث على ما فيه من شبه القديم يسميه حديثًا.

٢٤- لم يجزم ابن رشد بأن العالم محدثٌ حقيقيٌّ أو قديمٌ حقيقيٌّ، بل يرى أنه ليس محدثًا حقيقيًّا ولا قديمًا حقيقيًّا؛ لأن من مسلَّمات المحدث الحقيقي أنه فاسد، وأن القديم الحقيقي لا علة له.

٢٥- يرى ابن رشد أنه لا يجب أن يُكفَّر أحدٌ من المذاهب المختلفة في مسألة قدم العالم وحدوثه؛ لأن آراء المذاهب فيها ليست متقابلة، بل متقاربة، وليست متباعدة، وأن التكفير يكون في المسائل المتقابلة التي بلغت غاية التباعد، ومسألة قدم العالم وحدوثه ليست متباعدة.

٢٦- يرى ابن رشد أن مسألة قدم العالم وحدوثه ليست من العقليات، وأن الواجب الرجوع فيها إلى السماع.

٢٧- قول ابن رشد أن العالم ليس قديمًا حقيقيًّا ولا محدثًا حقيقيًّا قريب من

رأي جالينوس.

٢٨- يرى ابن رشد عدم جواز تأويل بعض آيات خلق السموات والأرض للجمهور، وألَّا يتم إنزالها على خلاف هذا التمثيل، بل يجب التمسك بتصور الشرع، وأن حدوث العالم الذي سمَّاه بالخلق والفطور مختلف عن الحدوث الذي في الشاهد.

٢٩- يرى ابن رشد أن الحكم على العالم، بأنه محدث أو قديم، بدعةٌ لا أصل لها في الشرع؛ إذ تُوقِع الجمهور بالشُّبَه العظيمة والتلبيسات والشكوك، حتى تفسد عقائدهم جميعًا.

٣٠- قول ابن رشد بالتوقف في الحدوث والقدم لا يعني أنه لا يقول: إن العالم مخلوق ومصنوع من الله تعالى.

٣١- خلاف ابن رشد مع الغزالي حول كون العالم حادثًا أم قديمًا، وليس حول كون العالم مخلوقًا مصنوعًا لله تعالى.

٣٢- يرى ابن رشد أن العالم مخلوق مصنوع من الله تعالى، فهو مُوجِده وصانعه ومخترعه.

٣٣- يرى ابن رشد أن طريقة الأشاعرة في إثبات حدوث العالم ليست من طرق العلماء اليقينية، ولا من طرق العامة البسيطة، بل استخدموا الطرق الجدلية؛ مما أدَّى بهم إلى الانحراف عن الشرع الذي لا يستعمل هذه المقاييس.

٣٤- يرى ابن رشد أن من يتأمل الآيات الكريمة التي تضمنت معنى أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى، فسيجد طريق العناية الإلهية الذي يعتبر أحد طرق إثبات وجود الخالق تعالى؛ لأن إثبات حدوث العالم وأنه مصنوع لله تعالى يؤدي إلى إثبات وجود الخالق تعالى عن طريق العناية الإلهية.

٣٥- إثبات بطلان اتهام ابن رشد بالقول بنظرية الفيض الإلهي؛ لأن حقيقة موقف ابن رشد هو أنه انتقدها ورفضها، وأبطلها في كتبه، عن طريق إثبات أن

العالم مخلوق، مصنوع من الله تعالى، وإثباته لوجود الخالق تعالى، فضلًا عن انتقاده لها في كتابه «تهافت التهافت»، والحكم عليها بأنها خرافات وسخافات وهذيانات وأكاذيب لا يعرفها الفلاسفة القدماء، لاسيَّما أرسطو المناقض لها. كما أن ابن رشد يوافق أرسطو في مناقضته لها؛ لأنه يعتبر نفسه تلميذًا مخلصًا له، فضلًا عمَّا سبق.

٣٦- إن القول بالفيض الإلهي يقتضي القول بقدم العالم، لاستحالة صدور الحادث عن القديم عند القائلين بنظرية الفيض الإلهي، وهذا يصدق على الفارابي وابن سينا، لاعتقادهما بالفيض الإلهي، مما يؤكد قولهما بقدم العالم، وأن حكم الغزالي عليهما في محله، وفضلًا عن ذلك فإن لابن سينا رأيًا متناقضًا يخالف ما ذهب إليه في الفيض الإلهي، وهو قوله بأن العالم قديم له علة وموجد أوجده، وهذا يقتضي أن العالم محدث، حتى لو قال ابن سينا بقدمه، كما قد يكون سبب قول ابن سينا بهذا الرأي المتناقض تقية أو للتسويق لفلسفته.

٣٧- يجب أن نفرق بين ابن رشد في مؤلفاته الأصلية، وابن رشد في شروحه ومختصراته الفلسفية، فرأيُ ومعتقد ابن رشد يكون في مؤلفاته الأصلية، وليس في شروحه ومختصراته الفلسفية.

٣٨- إثبات بطلان اتهام ابن رشد بالزندقة والإلحاد، لاسيَّما عند بعض الأوروبيين من أعداء الرشدية اللاتينية الذين فقدوا صوابهم بسبب عظم شروح ابن رشد وفلسفته، وعند تبني بعض المدارس اللاتينية لفلسفة ابن رشد وشروحه ومختصراته على فلسفة أرسطو التي عرَّفتهم بأرسطو الحقيقي، وذيوع ذلك في أوروبا.

٣٩- يرى ابن رشد أن على الباحث عن الحقيقة أن يُؤْثِر الحق على ما سواه، وذلك بألَّا يحكم بالبطلان على الأقوال الشنيعة الخالية من مقدمات تُزيل

عنها الشنعة، بل الواجب عليه أن ينظر من الزاوية والجهة التي نظر منها من يدَّعي القول، ووقف عليها، وأن يستخدم في فهم وتعلم ذلك ما يحتاجه من الوقت؛ ليتمكن من إثبات مقتضَى الأمر الذي فهمه وتعلمه، وأن الواجب على الحكماء انتهاج طريق العدل؛ بأن يلتمسوا الحجج لخصومهم مثلما يلتمسونها لأنفسهم.

٤٠- يرى ابن رشد وجوب أن تكون معاندة الخصم معاندة تامة عند الباحث عن الحقيقة، أي بأن يتم إبطال مذهب المخالف بحسب الأمر في نفسه، لا بالمعاندة غير التامة التي تكون بإيراد الإشكالات والتشكيكات التي تبطل المذهب بحسب قول القائل به.

٤١- أن الجهل بمنهج ابن رشد مع خصومه هو الذي أدَّى إلى التباس على كثير من مؤرخي الفلسفة؛ بأن حكموا على ابن رشد بأنه يقول بقدم العالم وبالفيض الإلهي، لاسيَّما من اطلع على كتابه «تهافت التهافت» مع جهله بمنهج ابن رشد وعدالته وموضوعيته.

٤٢- هناك فرق بين ابن رشد وباقي الفلاسفة، فابن رشد فيلسوف مؤمن، خلافًا للفارابي وابن سينا.

٤٣- يجب تفهُّم واحترام ما ذهب إليه ابن رشد في نقده وآرائه في مسألة قدم العالم، وكذلك تفهم واحترام ما ذهب إليه الغزالي في نقده وآرائه في مسألة قدم العالم، وإحسان الظن بهما – رحمهما الله تعالى.

٤٤- يُعتبر ابن رشد أعظم فيلسوف في الحضارة العربية الإسلامية، وهو خير من يمثل الحضارة العربية والإسلامية في فهم علوم الأوائل من الحكماء والفلاسفة، وليس كما يحاول البعض أن يسلخه من الحضارة العربية والإسلامية، ويُلحقه بركب المعادين للإسلام، متجاهلين آثاره ومؤلفاته العظيمة في علوم الإسلام والحكمة والفلسفة.

٤٥- يرى ابن رشد أن أمثلة الأجرام السماوية عبارة عن أدلة برهانية على الموجودات عند الفلاسفة القدماء.

٤٦- يرى ابن رشد أن الفلاسفة القدماء قد حاولوا الاستدلال والبرهنة بَعد النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع، وأن الشرع قد أمرنا بذلك وأوجبه علينا.

٤٧- يرى ابن رشد أن الشرع قد دعا إلى وجوب اعتبار الموجودات بالعقل الذي تتحقق معرفتنا بها من خلاله، كما في قوله تعالى: {فاعتبروا يا أولي الأبصار} [الحشر: 2].

٤٨- يرى ابن رشد أن الشرع حث الناس على النظر في الموجودات كلها بالقياس العقلي، كما في قوله تعالى: {أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ...} [الأعراف: 185]، وغيرها من الآيات.

٤٩- يرى ابن رشد أن القياس العقلي هو استخراج المجهول من المعلوم من خلال النظر في الموجودات بعقولنا.

٥٠- يَعتبر ابن رشد أن القياس العقلي أكمل أنواع النظر بأكمل أنواع القياس، وهذا هو ما يسمَّى بالبرهان أو القياس البرهاني الذي حث عليه الشرع لمعرفة الله تعالى، ومعرفة جميع الموجودات.

٥١- يرى ابن رشد أن القياس العقلي البرهاني لا يتحقق مع الجهل بأنواع البراهين وشروطها.

٥٢- يرى ابن رشد ضرورة تمييز القياس العقلي البرهاني عن باقي الأقيسة الجدلية والخطابية والمغالطية.

٥٣- يرى ابن رشد أن عدم وجود النظر في القياس العقلي البرهاني في الصدر الأول لا يعني أنه عمل بدعي؛ لأن النظر في القياس الفقهي وأنواعه هو أيضًا لم يُستنبط إلا بعد الصدر الأول، ولم يكن عملًا بدعيًّا.

٥٤- يرى ابن رشد أن أكثر أهل الإسلام على إثبات القياس العقلي البرهاني إلا الحشوية الذين حجبوا بالنصوص، وهم قلة.

٥٥- يرى ابن رشد أنه قد تقرر في الشرع وجوب النظر في القياس العقلي البرهاني، كما في القياس الفقهي، مع أن الذين سبقونا لم يفحصوا القياس العقلي.

٥٦- يرى ابن رشد وجوب الفحص عن القياس العقلي البرهاني مع الاستعانة بالمتقدمين علينا من الفلاسفة القدماء، حتى لو كانوا من غير أهل ملتنا، حتى نحوز كمال المعرفة والعلم بتضافر الجهود في ذلك؛ لأن الواحد من الناس يتعسر عليه استنباط كل ما هو بحاجة إليه.

٥٧- يرى ابن رشد جواز استخدام فحص الفلاسفة القدماء في معرفة القياس العقلي البرهاني حتى مع عدم مشاركتهم لنا في المِلَّة.

٥٨- يرى ابن رشد أنه ما دام الفلاسفة القدماء قد فحصوا الفحص التام والوافي، فإن الواجب علينا أن نطلع على كتبهم وعلى نظرهم في الموجودات، ونقَيِّم ما ذهبوا إليه، فإن كان صوابًا وموافقًا للحق؛ قبلناه وسُررنا به، وشكرناهم عليه، وإن كان غيرَ صوابٍ ومخالفًا للحق، فإننا لا نقبله، بل نُنبِّه عليه ونُحذِّر منه، ونلتمس لهم العذر فيما خالفونا به.

٥٩- يرى ابن رشد بوجوب حيازة الملكة البرهانية أو الآلات التي تمكننا من اعتبار دلالة صنعة الله تعالى في الموجودات؛ لأن معرفة الصنعة تؤدي إلى معرفة المصنوع، ومعرفة المصنوع تؤدي إلى معرفة الصانع.

٦٠- يرى ابن رشد بوجوب البدء بفحص الموجودات حسب استفادتنا من صناعة المعرفة بالمقاييس العقلية البرهانية.

٦١- يرى ابن رشد بوجوب تداول فحص الموجودات واحدًا تلو الآخر، من قبل العديد من النُّظار، مع الاستعانة بالمتقدمين ممن سبقونا؛ حتى يكمل

النظر، لأن الواحد لا يستطيع الوقوف على جميع ما استنبطه النظار من حجج، ولو أراد أن يقف الواحد بنفسه على جميع ذلك لصار أهلًا للسخرية؛ لامتناع ذلك عليه، لاسيما الحكمة التي تعتبر صناعة الصنائع، والتي يستحيل أن ينشئها واحد بنفسه.

٦٢- يرى ابن رشد أن مقصد الفلاسفة القدماء في كتبهم مقصدٌ حسن؛ لأنهم نظروا في معرفة المقاييس العقلية البرهانية للوصول إلى الحق.

٦٣- يرى ابن رشد أن حكم النظر في كتب الفلاسفة القدماء هو مما أوجبه الشرع على أهل النظر المتصفين بذكاء الفطرة، والعدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخلقية.

٦٤- يرى ابن رشد أن نهي المتصفين بذكاء الفطرة، والعدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخلقية، عن النظر في كتب الفلاسفة القدماء مخالفٌ لما أوجبه الشرع عليهم، بل وجهل ما بعده جهل؛ لأن النظر هو الباب الذي من خلاله دعا الشرع الناس إلى معرفة الله تعالى، وأن حق المعرفة لله تعالى لا يكون إلا بالنظر المؤدي إليها.

٦٥- يرى ابن رشد أن صدَّ الناس عن القياس العقلي البرهاني هو إبعاد لهم عن الله تعالى، وحرمان لهم من السعادة التي دعتنا إليها ونبهتنا عليها شريعتنا الإلهية الحقة.

٦٦- يرى ابن رشد أن السعادة لا تكون إلا في معرفة الله تعالى ومعرفة مخلوقاته؛ إذ تحصل عند كل مسلم حسب طريق التصديق الذي تقتضيه جِبلته وطبعه، فمنهم من يتحقق لديه التصديق بالبرهان، ومنهم بالأقاويل الجدلية، ومنهم بالأقاويل الخطابية، وتصديق هؤلاء جميعًا كتصديق صاحب البرهان، وهذا هو ما دعتنا إليه شريعتنا الإلهية الحقة في قوله تعالى: {ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن} [النحل: 125]،

وهي طرق التصديق الثلاثة التي تناسب جميع البشر في الدعوة إلى الله، إلا أهل الأهواء والشهوات أو من غفَل عن نفسه هذه الطرق.

٦٧- يرى ابن رشد أن ما نطق به الشرع وكان مخالفًا لنتيجة البرهان، فهذا يستلزم التأويل.

٦٨- يرى ابن رشد أن أمثلة الأجرام السماوية هي من طرق القياس العقلي البرهاني الذي لا يصلح مع الجمهور؛ لأن الكلام معهم فيه بمنزلة من يسقيهم السُّم.

٦٩- يرى ابن رشد أن النظر البرهاني سُمٌّ لبعض الناس، وغذاء للبعض الآخر من الناس، وهذا دليل على اقتناع ابن رشد بخطورة هذه البراهين على الذين ليسوا من أهلها، كما أنها دليل على حسن نية ومقصد ابن رشد – رحمه الله.

٧٠- يرى ابن رشد أنه مضطر للكلام في هذه المسائل؛ لأنه يجوز له الكلام فيها؛ لأن فطرته معدة لقبول علوم الأوائل البرهانية، فضلًا عن كونه من أهل الثبات وأهل الفراغ؛ مما يوجب عليه النظر في كتبهم حتى يميز الحق من الباطل.

٧١- يرى ابن رشد أن الذي لا يجوز له النظر عليه أن يفزع إلى ظاهر الشرع، دون النظر وإعمال العقل في علوم الفلاسفة الأوائل المحدَثة في الإسلام.

٧٢- يرى ابن رشد أن أهل العلوم القديمة ليسوا من أهل اليقين والشرع.

٧٣- يرى ابن رشد أن مبادئ الأجرام السماوية عبارة عن موجودات مفارقة للمواد، وليست أجسامًا، وهي تحرك الأجرام السماوية التي بدورها تتحرك تجاه المبادئ طاعة ومحبة وامتثالًا لأوامرها.

٧٤- يرى ابن رشد أن هذه الأجرام السماوية عاقلة لذاتها؛ لأنها حية ناطقة،

وحركتها دائمة من غير أن يمسها كلال ولا تعب.

٧٥- يرى ابن رشد أن الأجسام السماوية استفادت البقاء والحركة الدائمة من المبادئ المفارقة التي ارتبط وجودها بالمبدأ الأول ﷻالذي أمر بحركة جميع الأفلاك على الدوام، لما أمر جميع المبادئ بأن تأمر جميع الأفلاك بالحركة، فمن غير ذلك لن يكون هناك نظام موجود، وبهذه الأوامر قامت السموات والأرض، كما في قوله تعالى: {وأوحى في كل سماء أمرها}[فصلت: 12]، وفي قوله تعالى: {وما منا إلا له مقام معلوم}[الصافات: 164]، لكونها مرتبطة بعضها ببعض، ومعلولة عن المبدأ الأول.

٧٦- يرى ابن رشد أن اطلاع الفلاسفة القدماء على الأجرام السماوية وما تضمنته من أفعال خاصة؛ هو كاطلاع سيدنا إبراهيم – عليه السلام – على ملكوت السموات والأرض.

٧٧- يرى ابن رشد أن معنى قوله تعالى: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}[الأنبياء: 22]، هو أن النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قِبل قائد العسكر، والنظام الموجود في المدن من قِبل مدبري المدن، وأن هذا ما تأمَّله الفلاسفة القدماء في الموجودات؛ لذلك اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصنعة.

٧٨- يرى ابن رشد أن فائدة المقاييس البرهانية أنها تؤدي إلى اليقين، وإذا لم تؤدِّ إلى اليقين، فإنها تؤدي إلى غلبة الظن؛ لأن أقاويلها أقْنعُ الأقاويل.

٧٩- يرى ابن رشد أن المعيار الذي نحتجّ فيه على الفلاسفة في حال خطئهم في بعضٍ من العلوم الإلهية، هو قوانين علومهم المنطقية التي عَلِمناها منهم، والتي نجزم بأنهم لا يلوموننا عند توقفنا على آرائهم الخاطئة، إذا طبقنا عليها قوانينهم؛ لأنهم قصدوا معرفة الحق والوصول إليه.

٨٠- يرى ابن رشد أن مقصد الفلاسفة هو معرفة الحق والوصول إليه، وهذا

يكفي في الثناء عليهم ومدحهم حتى لو كان جميع ما ذهبوا إليه خاطئًا.

٨١- يرى ابن رشد أن الفلاسفة يرون أن أقاويل المقاييس العقلية البرهانية هي المعنى المُعبَّر عنه في الشرع بالخلق والاختراع والتكليف.

٨٢- يتأول ابن رشد للفلاسفة ويقول: إن ما ذهب إليه في كلامه عنهم هو أقرب تعليم يمكن أن نفهم به مذهب هؤلاء القوم، من غير أن يلحق ذلك الشنعة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبو حامد.

٨٣- يرى ابن رشد أن من ينظر في كتب الفلاسفة القدماء فسيقف على صحة ما يزعمون أو ضده، وأن هذا هو مقتضى مذهب أرسطو ومذهب أفلاطون.

٨٤- يرى ابن رشد أن ما توصل إليه أرسطو وأفلاطون يعتبر مُنتهَى ما وقفت عليه العقول الإنسانية، وأَجزِمُ أن ابن رشد يقصد بعبارة منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية، أي من غير الأنبياء والمرسلين – عليهم الصلاة والسلام – وهذا يدل على انبهار وإعجاب ابن رشد اللامحدود بأرسطو والقدماء.

٨٥- يرى الغزالي وابن رشد بإمكان حدوث أمثلة الأجرام السماوية إلا أن الغزالي يرى بعجز الفلاسفة عن معرفة ذلك بدلالة العقول خلافًا لابن رشد، وأن هذه الأمثلة في حال صحتها فإنه لا يعلم بها ولا يعرفها إلا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عن طريق الوحي والإلهام من الله تعالى.

٨٦- أرى أنه بإمكاننا أن نستدل على حدوث أمثلة الأجرام السماوية بتسبيح الجمادات لله تعالى، وبتسليم الحجر على النبي صلى الله عليه وسلم.

٨٧- كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي لا يكتمل إلا مع كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، والعكس صحيح.

٨٨- من المعيب على ابن رشد أنه يحث الجمهور على أن يفزعوا إلى ظاهر الشرع عند عدم مناسبة المقاييس العقلية البرهانية لهم، وكأن فطرة

الجمهور منتكسة.

٨٩- أرى وجوب التمسك بظواهر النصوص وفهمها على فهم السلف الصالح من الصحابة والتابعين ﷺ أجمعين؛ لأن مراد الله تعالى موجود في ظواهر النصوص، ولا حاجة لنا إلى صرف ظواهر النصوص بالتأويل بدعوى أن ظاهر النص يخالف المقاييس العقلية البرهانية.

٩٠- الشرع الصحيح والعقل الصريح لا يتعارضان.

٩١- الفطرة السليمة مع شريعتنا الإلهية الحقة تغنينا عن أقاويل الفلاسفة القدماء.

٩٢- الأقيسة العقلية البرهانية عند الفلاسفة القدماء تصلح لزمانهم وليس لزماننا، بعد أن أكرمنا الله تعالى بشريعة الإسلام.

٩٣- حاول ابن رشد أن يقرب آراء الفلاسفة القدماء إلى الشريعة الإلهية الحقة، لكن ليس على حساب الشريعة الإلهية الحقة، بل على حساب آراء الفلاسفة القدماء، وهذا يُحمد له مع اختلافنا معه في بعض ما ذهب إليه.

٩٤- تعسف ابن رشد في تقسيم مراتب الناس إلى ثلاث طرق في الدعوة إلى الله.

٩٥- يُحمد لابن رشد اجتهاده . وإن اختلفنا مع بعض ما ذهب إليه . لحسن نيته، وطيب مقصده.

الهوامش:

(1) سير أعلام النبلاء 322/19–345 للذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام 115/35–129 للذهبي، البداية والنهاية 189/12–190 لابن كثير، طبقات الشافعية الكبرى 191/6–389 للسبكي، الكامل في التاريخ 146/9 لابن الأثير، شذرات الذهب في أخبار من ذهب 18/6–22 لابن العماد.

(2) سير أعلام النبلاء 307/21–309 للذهبي، التكملة لكتاب الصلة 73/2–75 لابن الأبار، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام 196/42–199 للذهبي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب 522/6–523 لابن العماد، العبر في خبر من غبر 287/4 للذهبي، الوافي في الوفيات 81/2–82 للصفدي.

(3) المقابسات ص320 لأبي حيان التوحيدي.

(4) البدء والتاريخ 142/1 للمقدسي، الحور العين ص190–191 للحميري.

(5) تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص92 د. نجيب بلدي.

(6) تهافت الفلاسفة ص88 للغزالي، وإن كان ابن تيمية يختلف مع الغزالي في ذلك إذ يقول: «وأساطين الفلاسفة قبل أرسطو لم يكونوا يقولون بقدم العالم، بل كانوا مقرين بأن الأفلاك محدثة كائنة بعد أن لم تكن، مع نزاع منتشر لهم في المادة». منهاج السنة النبوية 237/1 لابن تيمية.

(7) صابئة حران وإخوان الصفا ص118 محمد عبد الحميد الحمد، قصة الحضارة 264/6 ول ديورانت.

(8) تاريخ الفلسفة اليونانية ص38 يوسف كرم.

(9) منهاج السنة النبوية 353/1 لابن تيمية.

(10) الأصول الأفلاطونية لفيدون 260/1–261 د. علي سامي النشار وعباس الشربيني، تاريخ الفلسفة اليونانية ص87 يوسف كرم، فكرة الألوهية عند أفلاطون ص195 د. مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية 64، 139 د. مصطفى النشار.

(11) تهافت الفلاسفة 88–89 للغزالي.

(12) الملل والنحل 215/2 للشهرستاني.

(13) الملل والنحل 218/2 للشهرستاني، البدء والتاريخ 140/1 للمقدسي، تاريخ الفلسفة اليونانية ص145–147 يوسف كرم.

(14) الصفدية 66/2 لابن تيمية.

(15) تاريخ الفلسفة اليونانية ص145–147 يوسف كرم، تاريخ الفكر الفلسفي.. أرسطو

والمدارس المتأخرة 103/2-104 د. أبو ريان.

(16) الفلسفة اليونانية ص283 د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية.. تاريخها ومشكلاتها 276-277 د. أميرة حلمي مطر، تاريخ الفلسفة اليونانية ص145-147 يوسف كرم.

(17) مجموع الفتاوى 539/5 لابن تيمية.

(18) البدء والتاريخ 142/1 للمقدسي، تهافت الفلاسفة 88-89 للغزالي.

(19) تهافت الفلاسفة ص 77-78 , 88-123 للغزالي.

(20) آراء أهل المدينة الفاضلة ص16، 21 للفارابي، النجاة 3 / 454-455 لابن سينا، الشفاء 2 / 403 لابن سينا.

(21) تهافت الفلاسفة ص 107 الغزالي.

(22) الإشارات والتنبيهات 3 / 90-94 لابن سينا.

(23) منهاج السنة النبوية 1/ 168-169 لابن تيمية، اجتماع الجيوش الإسلامية ص50-51 لابن القيم.

(24) تهافت الفلاسفة 88-123 للغزالي.

(25) فصل المقال ص40 لابن رشد.

(26) فصل المقال 40-41 لابن رشد.

(27) وهذا الصنف الموجود الوسط، قد يصدق على أحد تناقضات رأي ابن سينا، كقوله بقدم العالم وأن له علة وموجدًا أوجده ، كما ذكرنا، إلا أن الذي يبعد ابن سينا عن هذا الصنف الموجود الوسط قوله بنظرية الفيض الإلهي التي يقتضي القول بها القول بقدم العالم، كما ذكرنا.

(28) فصل المقال ص43 لابن رشد.

(29) فصل المقال ص35-37 لابن رشد.

(30) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص63 للغزالي.

(31) انظر: تهافت التهافت لابن رشد، وفيما يخص مطلبنا هذا، فقد اخترت بعض ردود وتعليقات ابن رشد على مسألة قدم العالم في تهافت التهافت ص 55-209 وما بعدها، التي تبين حكم ابن رشد على الغزالي في المسألة.

(32) تهافت التهافت 55/1 لابن رشد.

(33) تهافت التهافت 82/1 لابن رشد.

(34) تهافت التهافت 68/1 لابن رشد.

(35) تهافت التهافت 64/1 لابن رشد ، وهامش 65/1.
(36) تهافت التهافت 71/1 لابن رشد.
(37) تهافت التهافت 162/1 لابن رشد.
(38) تهافت التهافت 202/1 لابن رشد.
(39) تهافت التهافت 204/1 لابن رشد.
(40) تهافت التهافت 249/1 لابن رشد.
(41) تهافت التهافت 874/2 لابن رشد.
(42) تهافت التهافت 122/1، 249، 562/2 لابن رشد.
(43) تهافت التهافت 249/1 لابن رشد.
(44) تهافت التهافت 92/1 لابن رشد.
(45) تهافت التهافت هامش 92/1 لابن رشد.
(46) تهافت التهافت 141/1 لابن رشد.
(47) تهافت التهافت 492/2 لابن رشد.
(48) تهافت التهافت 411/1-412 لابن رشد.
(49) تهافت التهافت 140/1 لابن رشد.
(50) تهافت التهافت 398/1 لابن رشد.
(51) تهافت التهافت 89/1-90 لابن رشد.
(52) تهافت التهافت 388/1 لابن رشد.
(53) تهافت التهافت 326/1 لابن رشد.
(54) تهافت التهافت 492/2 لابن رشد.
(55) تهافت التهافت 407/1 لابن رشد.
(56) تهافت التهافت 409/1 لابن رشد.
(57) الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى ص10 لابن رشد.
(58) راجع: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد بن رشد، تحقيق: محمد صبحي حسن خلاف، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى، 1415-1994.
(59) راجع: بداية الهداية، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د. محمد زيتون محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1413-1993م.
(60) تهافت الفلاسفة ص82 للغزالي.
(61) تهافت الفلاسفة ص123 للغزالي، راجع: قواعد العقائد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق:

موسى محمد علي، الطبعة الثانية، 1405هـ-1985م، لبنان.

(62) تهافت الفلاسفة ص76-78 للغزالي.

(63) هم الذين وصفهم الغزالي بأن خبطهم طويل، ونزاعهم كثير، وأنهم متباعدون متدابرون متناقضون. تهافت الفلاسفة ص76 للغزالي.

(64) ولأهمية هذا النص أوردته كاملًا دون اختصار.

(65) تهافت التهافت 140/1 لابن رشد.

(66) تهافت الفلاسفة ص75 للغزالي.

(67) كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ص62، 73-78 للفارابي، المثل العقلية الأفلاطونية ص12-13 عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب ص2 د. عبد الرحمن بدوي.

(68) وقد طبع هذا الكتاب الطبعة الأولى في مدينة برلين سنة 1883م، بتصحيح ومعاينة من الشيخ المعلم في المدرسة الكلية البرينية: فريدرخ دبتريصي.

(69) وقد وضع د. عبد الرحمن بدوي فهرسًا للمواضع المتناظرة بين «أثولوجيا» و«تساعات أفلوطين» في كتابه أفلوطين عند العرب ص241-245.

(70) كتاب المباحثات لابن سينا ضمن كتاب أرسطو عند العرب.. دراسة ونصوص غير منشورة، ص121 د. عبد الرحمن بدوي.

(71) كتاب المباحثات لابن سينا هامش ص121 د. عبد الرحمن بدوي.

(72) تهافت الفلاسفة ص86 للغزالي.

(73) تهافت التهافت 208/1-209 لابن رشد.

(74) تهافت التهافت 413/1، 546/2 لابن رشد.

(75) فضائح الباطنية ص37 للغزالي.

(76) ابن رشد والرشدية ص432 إرنست رينان.

(77) مجالي الإسلام ص233 حيدر بامات (جورج ريفوار).

(78) تهافت التهافت 412/1 لابن رشد.

(79) تهافت التهافت 547/2 لابن رشد.

(80) الفيلسوف المفترَى عليه ابن رشد ص131-132 أ.د. محمود قاسم.

(81) فصل المقال ص42 لابن رشد، تهافت الفلاسفة ص88 للغزالي.

(82) تهافت التهافت 179/1 لابن رشد.

(83) سورة هود: آية 7.

(84) سورة إبراهيم: آية 48.

(85) سورة فصلت: آية 11.
(86) فصل المقال ص42-43 لابن رشد.
(87) مناهج الأدلة ص205-206 لابن رشد.
(88) مناهج الأدلة ص205 لابن رشد.
(89) مناهج الأدلة ص192-194 لابن رشد.
(90) سورة الإسراء: آية 85.
(91) آيات دلالة العناية كما سيأتي.
(92) مناهج الأدلة ص194 لابن رشد.
(93) مناهج الأدلة ص194-195 لابن رشد.
(94) تهافت التهافت 313/1 لابن رشد.
(95) مناهج الأدلة ص194-196 لابن رشد، تهافت التهافت 312/1-316 لابن رشد، وللاستزادة راجع: ص150-154 من مناهج الأدلة.
(96) سورة النبأ: آية 1-15.
(97) سورة الأنبياء: آية 32.
(98) سورة نوح: آية 15-17.
(99) سورة البقرة: آية 22.
(100) مناهج الأدلة ص196 وما بعدها، لابن رشد، وقد فصل ابن رشد في شرح الآيات الكريمة لإثبات دلالة العناية حتى ص199.
(101) مناهج الأدلة ص204-205 لابن رشد.
(102) نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني ص6، 91، 94 د. محمود قاسم، ابن رشد والرشدية ص129-136 إرنست رينان.
(103) دروس في تاريخ الفلسفة ص84 يوسف كرم وإبراهيم مدكور.
(104) تهافت الفلاسفة ص107 للغزالي.
(105) ابن رشد والرشدية ص326 إرنست رينان.
(106) ابن رشد والرشدية ص133 إرنست رينان.
(107) تهافت التهافت 343/1 لابن رشد.
(108) تهافت التهافت 369/1 لابن رشد.
(109) تهافت التهافت 208/1 لابن رشد.
(110) ابن رشد والرشدية ص428-429 إرنست رينان.

(111) ابن رشد والرشدية ص248 إرنست رينان.
(112) ابن رشد والرشدية ص70 إرنست رينان.
(113) تهافت التهافت 300/1-301، 333 لابن رشد.
(114) تهافت التهافت 306/1 لابن رشد.
(115) تهافت التهافت 309/1 لابن رشد.
(116) تهافت التهافت 374/1 لابن رشد.
(117) تهافت التهافت 403/1 لابن رشد.
(118) تهافت التهافت 395/1 لابن رشد.
(119) تهافت التهافت 402/1-403 لابن رشد.
(120) تاسوعات أفلوطين، التاسوع الخامس، الفصل الثاني، ص436، أفلوطين عند العرب ص188 د. عبد الرحمن بدوي.
(121) عرف التهانوي الجرم بـ: هو الجسم، إلا أن أكثر استعماله في الأجسام الفلكية. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم 557/1 للتهانوي.
(122) سورة الكهف: آية 51.
(123) فصل المقال ص22-32 لابن رشد.
(124) سورة الحشر: آية 2.
(125) سورة الأعراف: آية 185.
(126) مفهوم القياس العقلي واستعماله عند ابن رشد يختلف عن مفاهيم باقي الآراء الإسلامية، لا سيما عند كثير من المتكلمين أو عند أهل الحديث الذين يرون عدم التعارض بين الشرع والعقل؛ لأنهم أهل الحق المحض.
(127) تطلق هذه التسمية على الذين تمسكوا بظواهر النصوص، وأن هذا هو مذهب السلف. كشاف اصطلاحات الفنون 678/1-679 للتهانوي.
وهذه التسمية لا تليق بالسلف الصالح ولا بخلفهم أهل الحديث، الذين تمسكوا بظواهر النصوص دون الخوض في كيفية الصفات؛ لأن الكيف مجهول، وسبب تخبط أهل الأقيسة العقلية البرهانية هو خوضهم في الكيفية، مما أدى بهم إلى تعطيل الصفات والاعتداء على النصوص، سواء عن طريق النفي أو التأويل أو التفويض الكامل، خلافًا لأهل الحق أهل الحديث، الذين أثبتوا بلا تشبيه، ونزهوا بلا تعطيل، كما في قوله تعالى: {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير} [الشورى: 11]، مع اعتقاد أن ظواهر النصوص تتضمن مراد الله تعالى، وهذا هو الحق.

وقد أورد ابن أبي العز الحنفي قول الحق سبحانه وتعالى عن وجوب التأدب مع نصوص الوحي، لاسيما أسماءه وصفاته سبحانه وتعالى، إذ يقول الله تعالى: «من ألزمتُه القيامَ مع أسمائي وصفاتي ألزمتُه الأدبَ، ومن كشفت له حقيقة ذاتي ألزمتُه العطب، فاختر الأدبَ أو العطب». ويؤكد ذلك ابن أبي العز الحنفي بقوله: «ويشهد لهذا: أنه سبحانه لما كشف للجبل عن ذاته ساخ الجبل وتدكدك ولم يثبت على عظمة الذات». شرح العقيدة الطحاوية ص313 لابن أبي العز الحنفي.

(128) لا سيما أنهم لا يقولون بقدم العالم، وهذا يرجح ما ذهب إليه ابن تيمية من أن أساطين الفلاسفة القدماء قبل أرسطو كانوا يرون بحدوث الأفلاك، مع نزاع منتشر في المادة، كما ذكرنا في المطلب الأول.

(129) قد يكون السبب هو خلو بلاد المغرب من المناظرات الفقهية؛ لسيادة المذهب المالكي فيها. فصل المقال، هامش ص27.

(130) سورة النحل: آية 125.

(131) تهافت التهافت 552/2–553 لابن رشد.

(132) هذا يثبت خطورة هذه البراهين لمن ليس من أهلها، كما يثبت حسن نية ومقصد ابن رشد – رحمه الله.

(133) تهافت التهافت 553/2 لابن رشد.

(134) تهافت التهافت 557/2 لابن رشد.

(135) تهافت التهافت 558/2 لابن رشد.

(136) سورة فصلت: آية 12.

(137) سورة الصافات: آية 164.

(138) تهافت التهافت 306/1–309 لابن رشد.

(139) سورة الأنعام: آية 75.

(140) تهافت التهافت 118/1–119 لابن رشد.

(141) تهافت التهافت 293/1–294 لابن رشد، سورة الأنبياء: آية 22.

(142) تهافت التهافت 113/1 لابن رشد.

(143) تهافت التهافت 546/2–547 لابن رشد.

(144) تهافت التهافت 310/1 لابن رشد.

(145) تهافت التهافت 310/1 لابن رشد.

(146) بتصرف من تهافت التهافت 310/1–311 لابن رشد.

(147) تهافت الفلاسفة ص216 للغزالي.

([148]) سورة الإسراء، آية 44.

([149]) تفسير البغوي 96/5.

([150]) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي صلى الله عليه وسلم وتسليم الحجر عليه قبل النبوة، 1782/4 حديث رقم (2277).

(151) أخرجة مسلم في صحيحة ، كتاب الحج ، باب أحد جبل يحبنا ونحبه ، 1011/2 حديث رقم (1392).

(152) راجع بحثنا بعنوان: ردود ابن تيمية على القانون الكلي عند فخر الدين الرازي، المنشور في حوليات كلية الآداب، جامعة عين شمس، العدد الثالث، المجلد 47، لعام 2019م.

(153) سورة النحل: آية 125.

(154) تفسير الطبري 321/17، تفسير البغوي 52/5، تفسير ابن كثير 526/4.

المصادر والمراجع

١- آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي، مطبعة محمد علي صبيح بميدان الأزهر.
٢- ابن رشد والرشدية، إرنست رينان، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، طبع بدار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1957م.
٣- أثولوجيا أرسطو، بتصحيح ومعاينة من الشيخ المعلم في المدرسة الكلية البرينية: فريدرخ دبتريصي، الطبعة الأولى، مدينة برلين، 1883م.
٤- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، لشمس الدين أبي عبدالله محمد ابن القيم الجوزية، تحقيق بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، الطبعة الثالثة، دمشق، 1421هـ-2000م.
٥- أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، 1978م.
٦- الإشارات والتنبيهات، لأبي علي ابن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، القسم الثالث، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1413هـ-1993 م.
٧- الأصول الأفلاطونية، فيدون، ترجمة وتعليق: د. نجيب بلدي، ود. علي سامي النشار، وعباس الشربيني، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1961م.
٨- أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدَّم لها: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955م.
٩- البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي، مكتبة الثقافة الدينية.
١٠- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد بن رشد، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، الطبعة الأولى، مكتبة ابن تيمية، 1415هـ - 1994م.
١١- بداية الهداية، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: د. محمود زينهم، ومحمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1413هـ -1993م.
١٢- البداية والنهاية، لأبي الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ -2001م.
١٣- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب

العربي، الطبعة الأولى، 1417هـ -1997م.
١٤- تاريخ الفكر الفلسفي.. أرسطو والمدارس المتأخرة، د. محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثالثة.
١٥- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مكتبة النهضة المصرية.
١٦- تساعيات أفلوطين، ترجمة: فريد جبر، مراجعة: د. جيرارجيهامي، د. سميح دغيم، مكتبة لبنان- ناشرون، الطبعة الأولى، 1997م.
١٧- تفسير ابن كثير= تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1419هـ، بيروت، منشورات محمد علي بيضون.
١٨- تفسير البغوي= معالم التنزيل في تفسير القرآن، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، حققه وخرَّج أحاديثه: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، 1417هـ -1997م.
١٩- تفسير الطبري= جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ-2000م.
٢٠- التكملة لكتاب الصلة، لابن الأبار محمد بن عبد الله القضاعي، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة، لبنان، 1415هـ -1995م.
٢١- تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، د. نجيب بلدي، دار المعارف، مصر، 1962م.
٢٢- تهافت التهافت، لأبي الوليد محمد بن رشد، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الأولى، القسم الأول، طُبع 1964م، والقسم الثاني طُبع 1965.
٢٣- تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الرابعة.
٢٤- الحور العين، عن كتب العلم الشرائف دون النساء العفائف، لأبي سعيد نشوان الحميري، تحقيق: كمال مصطفى، دار آزال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، والمكتبة اليمنية، صنعاء.
٢٥- دروس في تاريخ الفلسفة، د. إبراهيم بيومي مدكور، ويوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1953م.

٢٦- ردود ابن تيمية على القانون الكلي عند فخر الدين الرازي، د.سلمان العنزي، حولية كلية الآداب، جامعة عين شمس، العدد الثالث، المجلد 47، لعام 2019م.
٢٧- الرسالة الصفدية، ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية، 1406هـ.
٢٨- سير أعلام النبلاء، للحافظ الذهبي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ود. محيي هلال السرحان، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ -1984م.
٢٩- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، 1406هـ -1986م.
٣٠- شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي، حققها وراجعها جماعة من العلماء، وخرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة التاسعة 1408هـ-1988م.
٣١- الشفاء، لابن سينا، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، تحقيق محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ، 1380هـ-1960م.
٣٢- صابئة حران وإخوان الصفا، محمد عبد الحميد الحمد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 1998م.
٣٣- صحيح مسلم= المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٤- الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى، لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994م.
٣٥- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب السبكي، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، ود. محمود الطناحي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثانية، 1413هـ -1993م.

٣٦- العِبر في خبر من غَبر، للحافظ الذهبي، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، الطبعة الثانية، 1984م.
٣٧- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لأبي الوليد بن رشد، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، دار المعارف، الطبعة الثالثة.
٣٨- فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالي، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.
٣٩- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، د. مصطفى النشار، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1984م.
٤٠- الفلسفة اليونانية (تاريخها ومشكلاتها)، د. أميرة حلمي مطر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1988م.
٤١- الفلسفة عند اليونان، د. أميرة حلمي مطر، دار النهضة العربية، 1977م.
٤٢- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، لأبي حامد الغزالي، قرأه وخرَّج أحاديثه وعلق عليه: محمود بيجو، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م.
٤٣- الفيلسوف المُفترَى عليه ابن رشد، د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
٤٤- قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران، مهرجان القراءة للجميع، 2001م.
٤٥- قواعد العقائد، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: موسى محمد علي، الطبعة الثانية، لبنان، 1405هـ - 1985م.
٤٦- الكامل في التاريخ، لأبي الحسن عز الدين ابن الأثير، راجعه وصححه د. محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، 1424هـ-2003م.
٤٧- كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، لأبي نصر الفارابي، قدم له وعلق عليه: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1989م.
٤٨- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تحقيق: رفيق العجم، وعلي دحروج، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 1996م.
٤٩- المثل العقلية الأفلاطونية، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة

المطبوعات- الكويت، ودار العلم، بيروت، لبنان.
٥٠- مجالي الإسلام، حيدر بامات (ج. ريفوار)، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، طُبع بدار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1390هـ -1956م.
٥١- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ومساعده ابنه محمد، طبعة مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، 1424هـ -2003م.
٥٢- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، د. مصطفى النشار، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1995م.
٥٣- المقابسات، لأبي حيان التوحيدي، دار سعاد الصباح، الطبعة الثانية، الكويت، 1992م.
٥٤- الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.
٥٥- مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، تقديم وتحقيق: أ.د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، 1964.
٥٦- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، 1406هـ -1986م.
٥٧- النجاة، الشيخ الرئيس الحسين بن علي بن سينا، صبري الكردي، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى 1331هـ.
٥٨- نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية.
٥٩- الوافي في الوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 1420هـ - 2000م.