

مسألة وجود الله والأدلة على وجوده

في فلسفة ابن ميمون

أ. عبد الحميد الكيالي

باحث أردني.

شغلت مسألة وجود الله والاستدلال على هذا الوجود حيزاً كبيراً من مناقشات فلسفة العصر الوسيط عموماً وفلسفة ابن ميمون على وجه التحديد. فقد تناول ابن ميمون في دلالة الحائرين في قسمه الأول والثاني هذه المسألة وما يتصل بها من إشكاليات. فناقش المتكلمين أولاً في مسألة وجود الله واستدلّاهم على هذا الوجود (ابن ميمون: I الفصول 71- 76). ثم عرض لمقدماته وأدلتها على الوجود الإلهي (ابن ميمون: II المقدمات والفصول 1- 11). وبعدها يوضح اتصال عملية الاستدلال بمشكلة أصل العالم من حيث الحدوث أو القدم (ابن ميمون: II الفصول 13- 24).

لقد أطلق فلاسفة العصر الوسيط من يهود (جرت العادة على تقسيم الفلسفة اليهودية زمنياً إلى ثلاث فترات: الهلنستية وتمتد من القرن الثاني قبل الميلاد إلى منتصف القرن الأول الميلادي، والوسيط من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الخامس عشر الميلادي والحديثة من القرن الثامن عشر الميلادي فصاعداً). وتعد الفلسفة الوسيطة الأكثر إنتاجاً وامتداداً، ويعتبر ابن ميمون أبرز فلاسفتها على الإطلاق. (للتوسع أنظر Hyman: vol. 1, 677 In Nasr 1996) ومسلمين ومسيحيين اسم اللاهوت الطبيعي (هذا المصطلح ابتكره الفيلسوف الإنجليزي دورهام في كتابه طبيعة ولاهوت المنشور سنة 1713م. أنظر (بوتر 1971: 265)). أو العقلي أو الفلسفي على ذلك الجزء من الفلسفة المتعلق بإقامة الحجة أو البرهان العقلي على وجود الله (صعب 1995: 106). وقد اقترن هذا النوع من اللاهوت باسم القديس توما الإكويني (ت 1274م) أكثر من اقترانه باسم أي فيلسوف آخر. لكن اللاهوت الطبيعي في الواقع يرجع، تاريخياً، إلى أبعد بكثير من توما الأكويني، إلى أفلاطون وأرسطو. إذ حاول الأول البرهنة على وجود التغير والحركة من جهة، ووجود النظام من جهة ثانية، باللجوء إلى حجج من النوع الكوزمولوجي أو الغائي. وقدم الثاني أول محاولة لتفسير التغير والحركة بواسطة حجة كوزمولوجية تستهدف الوصول إلى محرك أول يكون المصدر النهائي للحركة والتغير (ضاهر 1988: ج2، 1003).

وبما أن هدف اللاهوت الطبيعي إقامة الحجة على وجود الله، فقد عني ذلك أن في إمكان أي شخص تبني حجة هذا الفيلسوف أو ذاك من غير أن ينتمي بالضرورة إلى دينه.

وهكذا نقل الغرب المسيحي في القرون الوسطى عدداً من أعمال المفكرين المسلمين واليهود مثل: ابن سينا (ت 1037) وابن رشد (ت 1198) وابن ميمون إلى اللاتينية. وكان لمناقشات ابن سينا وابن ميمون حول وجود الله أثر كبير في فلسفة توما الأكويني وسواه من المفكرين المسيحيين (صعب 1995: 106-107).

أولاً: مفهوم الوجود الواجب والممكن في فلسفة ابن ميمون:

يطبق ابن ميمون منهجه في سلب الصفات أو اللاهوت السلبي (المقصود هنا بسلب الصفات أو اللاهوت السلبي أنه لا يمكن وصف الله بصفات ثبوتية، بل فقط بسلوب. لهذا لا يمكن وصف الله بأي صفة إلا إذا كان معناها يختلف تماماً عن المعنى المفهوم في الاستعمال العادي الخاص بالإنسان. ولهذا ينبغي فهم كل الصفات التي تنسب إلى الله على أساس أنها تختلف تماماً عن الصفات نفسها منسوبة إلى الإنسان. أما المعرفة الإيجابية فيما يتعلق بالله فإنها تختص فقط بتدبير الله للكون، وما في الكون من نظام يكشف عن الحكمة الإلهية. أنظر (بدوي 1984: ج2، 499، 500). وهذه مسألة سيتم بحثها بالتفصيل في الفصل الثالث من هذه الدراسة عند تناول الصفات وتصنيفها في فلسفة ابن ميمون). عند حديثه عن الوجود الإلهي، لكنه يعتبر أن الوجود من الصفات الضرورية لله إلى جانب الحياة والحكمة (ابن ميمون: I فصل 61). ويؤكد في هذا المجال انسجاماً مع منهجه السابق الذكر أن الوجود عند الحديث عن الله يحمل معنىً يختلف تماماً عن المعنى الذي يفيد عند الحديث عن الإنسان. فوجود الله يختلف نوعاً عن وجود الكائنات، فهو موجود لا كالموجودات.

يقسم ابن ميمون الوجود إلى ممكن وواجب، ويعرّف ممكن الوجود بأنه (كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لأنه إن حضرت أسبابه وجد، وإن لم تحضر أو عدت أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده لم يوجد) (ابن ميمون: II 260) أي أن الممكن هو ما يكون موجوداً بغيره ويستحيل أن يكون علة نفسه، ومن حيث كونه ممكناً فهو يشير إلى علة القصوى التي تختلف عنه من حيث نوع الوجود، وهذه العلة هي الكائن الواجب الوجود (الله). ويعرفه (إن كل واجب الوجود باعتبار ذاته فلا سبب لوجوده بوجه ولا على حال) (ابن ميمون: II 261) فالواجب ما يكون موجوداً بذاته ولا علة لوجوده خارج هذه الذات.

يقدم ابن ميمون فرقاً آخر بين ممكن الوجود وواجب الوجود يقول فيه (إن كل مركب من معنيين فإن ذلك التركيب هو سبب وجوده على ما هو عليه ضرورة فليس هو واجب الوجود بذاته لأن جوده بوجود جزئيه وبتركيبهما) (ابن ميمون: II 261). وبناءً

عليه يتضح ما ذهب إليه ابن ميمون من أن كل ماهية مركبة من جزئين أو أكثر من ذلك فإنها يجب أن تكون ممكنة الوجود، أما واجب الوجود فليس مركباً أصلاً بل هو واحد بسيط منزّه عن أي تركيب.

ولا يختلف تصنيف أنواع الوجود بين ممكن وواجب في فلسفة ابن ميمون عمّن سبقه من الفلاسفة المسلمين وبخاصة الفارابي (ت 950م/ 339هـ) وابن سينا (ت 1037م/ 429هـ). ويورد الفارابي هذا التصنيف في كتابه عيون المسائل فيقول: (إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود، وإذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، ولا غنى بوجوده عن علة، وإذا صار واجب الوجود بغيره) (الفارابي 1910: 4). وفي السياق نفسه يميز ابن سينا بين واجب الوجود بذاته، وممكن الوجود، ويبين أن واجب الوجود بذاته لو فرضناه غير موجود عرض منه محال إذ لا بد من وجوده، أما ممكن الوجود فهو الذي لو فرضناه غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال، وإذا صار واجباً بغيره (ابن سينا 1938: ج3، 224 - 225) (تجدد الملاحظة هنا أن الواجب الوجود بغيره عنصر جديد في الفلسفة الإسلامية أحدثه الفارابي بإجمال وشرحه ابن سينا شرحاً وافياً انظر (مرشان 1992: 56، 57) وانظر (Inati: vol. I 240,241 In Nasr: 1996)

ويضيف ابن سينا نوعاً ثالثاً من الوجود إلى ما سبق، إذ يؤكد أنه إذا تأمل المرء ماهية شيء في ذهنه، وتحقق من أنها لا يمكن بحال من الأحوال أن تقبل الوجود، بمعنى استحالة وجودها، فإن هذا الشيء ممتنع ولا يمكن أن يوجد كما هي الحال في تصور شريك الباري؛ فإن وجوده الميتافيزيقي محال ويؤدي إلى تناقض (نصر 1986: 41).
ثانياً: مناقشات ابن ميمون للمتكلمين في مسألة الاستدلال على وجود الله:

خصص ابن ميمون جزءاً كبيراً من جهوده للهجوم على طرائق المتكلمين في إثبات وجود الله، ولم يستثن من ذلك معتزلة الكلام اليهود من القرائين (تأثر القراءون بعلم الكلام عند المسلمين، وبالعقلانية الإسلامية بشكل عام. وتأثر مؤسس الفرقة عنان بن داود (القرن الثامن) بأصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. يذهب البعض إلى أن اليهود القرائين يمثلون احتجاجاً ضد عبء السلطة المركزية والتقاليد الجامدة، ويقصد بها هنا اليهودية التلمودية أو الحاخامية. ويعزز ذلك وصفهم بـ "بروتستانت اليهودية" وإن كان من الصعب قياس مدى دقة الوصف إلا أنه من المتفق عليه أن القرائين مثلوا أكبر تحدٍ لليهودية الحديثة حتى العصر الحديث للتوسع أنظر (المسيري 1999: ج5 330 - 332))

أو الجاؤونيم (جاؤونيم مفردهما جاؤون وتعني حرفيا في العبرية "الأفخم" أو "المعظم"، أو تعني "نيافة" أو "سمو" وتقابلها في العربية "فقيه" أو "إمام". وتستعمل الكلمة للإشارة إلى رؤساء الحلقات التلمودية الأساسية في بابل (سورا وبومبثا). وكانوا يعدون، نظريا على الأقل، الرؤساء الروحيين ليهود العالم، وذلك من أواخر القرن السادس حتى أواخر القرن الثالث عشر أو ربما الرابع عشر. للتوسع أنظر (المسيري 1999: ج 5 155 - 156)).

ولكن قبل تناول تفاصيل مناقشات ابن ميمون لأراء المتكلمين يجب التفريق بين الفلسفة وعلم الكلام (اللاهوت). وأهم ما يمكن تسجيله عند مقارنة العلاقة بينهما هي أن الأولى تمثل عمليات التفكير الأكثر كمالات وتجريدا، بينما يدافع الثاني بالكامل عن مبادئ الدين كما تقدمها النصوص المقدسة والفقهية التي تعود إلى مجتمع محدد. هذا التقسيم لا يهدف إلى الانتقاص من قدر علم الكلام، ولكنه يمثل محاولة لوضعه في مكانه. يضاف إلى ما سبق أن علم الكلام يتعامل عادة مع نصوص مقيدة أكثر من تلك التي تتعامل بها الفلسفة، وبالرغم من أن الفلسفة نفسها تستطيع تقييم هذه المبادئ، فتقبل بعضها وترفض بعضها الآخر، إلا أن اللاهوتي أو المتكلم في سياق إسلامي يعتبر مقدماته أمرا مسلما به ثم ينظر إلى ما ترمي إليه هذه المقدمات (Leaman 1990: 86-87). يعرض ابن ميمون لتاريخ علم الكلام فيشير إلى تطور هذا العلم بداية في بيئة مسيحية، ثم انتقاله إلى الإسلام، ولاحقا إلى اليهودية. وفي سياق عرضه هذا يرى أن الهدف الرئيس من علم الكلام هو الدفاع عن الدين ضد دعاوى الفلاسفة التي تبدو حسب رأي المتكلمين، في تناقض مع أسس المذاهب الدينية، ولذلك سعى المتكلمون (ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم ويردوا على تلك الآراء (والمقصود هنا حسب السياق آراء الفلاسفة) التي تهدد قواعد شريعتهم) (ابن ميمون: I 181).

ويعرض لإحدى عشرة مقدمة يعدها المتكلمون أساسية لتوضيح حدوث العالم ومن ثم وحدانية خالقه وروحانيته (المقصود بروحانية الخالق هنا نفي أن يكون جسما أو قوة في جسم، وسيتم التعريف بهذه المصطلحات عند تناول ابن ميمون لها في سياق عرضه للمقدمات والأدلة على وجود الله). كما يقدم سبع حجج لإثبات حدوث العالم حسب رأي المتكلمين. ويناقش خمسة أدلة لهم على وحدانية الله. وفي النهاية يعرض لثلاث محاولات تظهر روحانية الله في السياق الكلامي نفسه. ويخلص بعد هذا إلى رفض هذه المقدمات والحجج لأن المتكلمين (أبطلوا طبيعة الوجود وغيروا فطرة السموات والأرض بزعم منهم أن بتلك المقدمات يتبرهن كون العالم محدثا. فلا حدث العالم برهنوا وأتلفوا علينا

براهين وجود الإله ووحديته ونفي الجسمانية إذ البراهين التي يبين بها جميع ذلك إنما تؤخذ من جملة طبيعة الوجود المستقرة المدركة بالحواس والعقل (ابن ميمون: I 228). يعد ابن ميمون أن من أهم القضايا التي خصص لها المتكلمون الكثير من الجهد إثبات خلق العالم في زمان محدد في الماضي أو حدوثه، ومنه يستنتجون أن له خالقا أوجده في زمان ما، وهذا الخالق يتصف بالوحدانية والروحانية.

وعليه ينتقد مقاربة المتكلمين لمسألة وجود الله انطلاقا من حدوث العالم لأن (كل ما يزعم أنه برهان على حدث العالم تلحقه الشكوك وليس ذلك برهانا قطعيا إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة) (ابن ميمون: I 183). ومنه يرى أن كل من يفهم هذه القضايا عليه أن يعرف أنه لا يوجد جواب حاسم لمشكلة أصل العالم، ويذهب إلى أن اعتماد الدليل في إثبات وجود الله على مثل هذا الأساس الضعيف يسبب كارثة (فإذا كان الأمر في هذه المسألة لأي أصل العالم هكذا، فكيف نتخذها مقدمة نبني وجود الإله عليها، فيكون إذن وجود الإله مشكوكا فيه، إن كان العالم محدثا فثم إله، وإن كان هو قديما فلا إله) (ابن ميمون: I 183).

يذهب ابن ميمون إلى أن الطريقة الأفضل لإثبات وجود الله هي افتراض أزلية العالم، واتباع طرق الفلاسفة في الاستدلال. لأنه يرى (بتلك الطريق يصح البرهان ويجعل اليقين التام بهذه الثلاثة أشياء أعني بوجود الإله وأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات إلى بت الحكم في العالم هل هو قديم أو محدث) (ابن ميمون: I 183).

ينتقد ابن ميمون المتكلمين، والمقصود هنا الأشاعرة، في نسبتهم كل الفعل المسبب إلى الله. إذ يرى أنه بدون الرابطة الضرورية بين السبب والنتيجة التي يمكن اكتشافها في النظام الطبيعي لا يمكن فهم العالم ويستحيل وجود العلم الطبيعي. ويقدم المتكلمين على أنهم لا يعيرون اهتماما لكيفية وجود الأشياء في الحقيقة لأنها برأيهم يمكن أن تكون خلاف ما هي عليه الآن (Carroll 2000: www.cornell-iowa.edu). ويمكن التمثيل لرأي الأشاعرة الأخير، حسب عرض ابن ميمون على النحو التالي: (قالوا لأي المتكلمون إن الإنسان إذا حرك القلم فما الإنسان حركه لأن هذا التحرك الذي حدث في القلم، هو عرض خلقه الله في القلم وكذلك حركة اليد المحركة للقلم بزعمنا عرض خلقه الله في اليد المتحركة، وإنما أجرى الله العادة بأن تقارن حركة اليد لحركة القلم لا أن لليد أثره بوجه ولا سببية في حركة القلم...) (ابن ميمون: I 203).

ثالثا: الأدلة على وجود الله في فلسفة ابن ميمون:

درج فلاسفة العصور الوسطى على إدراج خمس من الحجج التجريبية أو البعدية (يميز الفلاسفة بين نوعين من الحجج (الأدلة) على وجود الله. أولها الحجة السابقة للتجربة والتي يعرفها كانط بأنها تلك المستقلة استقلالاً تاماً عن كل تجربة وليس عن هذه التجربة أو تلك. وتعرف هذه الحجة بالأنطولوجية أو الوجودية وتعود صياغتها الأولية إلى رئيس أساقفة كانتربري أنسلم (Anslem) (ت 1109م). وثانيها الحجة اللاحقة للتجربة أو التجريبية التي تقترض أن كل معرفة بشرية، ومنها وجود الله، لا تحصل دفعة واحدة ولا تأتي إلا مع نضج ذهني معين واحتكاك بالعالم. للتوسع انظر (صعب 1995) (ضاهر 1988) وانظر (Hick 1973) (Diamond 1974)) لإثبات وجود الله. وتتلخص هذه الحجج على النحو التالي: الحجة المستمدة من السببية (العلية الفاعلة)، والحجة المستمدة من الحركة في الكون، والحجة المستمدة من درجات الكمال، والحجة المستمدة من الكون وتدييره (الغائية)، والحجة المستمدة من الممكن والواجب (الكوزمولوجية).

ميز الفلاسفة في مقاربتهم لأدلة الوجود الإلهي التجريبية بين مرتبة الوجود ومرتبة المعرفة. فإذا كان الله يأتي أولاً في مرتبة الوجود، فالأشياء المحسوسة هي التي تحتل هذه الأولية في مرتبة المعرفة. هذا يعني أن كل معرفة بما فيها معرفة الله تتطلق من العالم المحسوس. ومن الحجج الخمس ما هو متعلق بحقيقة العالم؛ أي بأن العالم موجود على الإطلاق، ومنها ما هو متعلق بكيفية وجوده؛ أي بما يسمى النظام أو الغاية. لكنها كلها قائمة على مبدأ السببية، وتأثرت بمجملها بالصياغات الأرسطية (صعب 1995: 106).

أما تسمية بعض المفكرين لهذه الأدلة بالأدلة الكوزمولوجية فيعود إلى أن هذه الأدلة تتطلق في عملية الاستدلال من سمة عامة (كوزمولوجية) للأشياء في العالم المتناهي وتستدل بذلك على السبب اللانهائي (الله) (ضاهر 1988: ج2، 1003).

يمهد ابن ميمون لعرضه للأدلة بست وعشرين مقدمة يرى أنها تشكل تمهيداً لا بد منه لإثبات ثلاثة مطالب هي: وجود الإله ووحدانيته وكونه لا جسماً (الجسم حسب التعريف الأرسطي هو الجوهر المتحيز أي الذي يمكن أن يشار إليه أنه هنا بالحس، ويمكن تمييزه وفق أبعاد ثلاثة هي: الطول، والعرض، والعمق. للتوسع أنظر شرح التبريزي على مقدمات ابن ميمون (ابن ميمون: II: 231)) ولا قوة (يتضمن تعريف القوة التصريق بين نوعين من الوجود في إطار أرسطي وهما: الوجود بالقوة والوجود بالفعل. فالخطب حار بالقوة لكنه لا يصير حاراً بالفعل إلا عندما تلامسه النار، وعليه تنقسم

القوة إلى نوعين: أ. القوة بالفعل وتفيد التغير نتيجة تأثير جسم في جسم ومثال ذلك الحطب والنار. ب. القوة بالانفعال وتعني الصفة التي تجعل الجسم قابلاً للتغير ومثال ذلك الرطوبة. للتوسع انظر شرح التبريزي على مقدمات ابن ميمون (ابن ميمون: II 231، 232) وانظر (صعب 1995: 109) في جسم. وقد اعتمد بشكل أساسي على أرسطو (384 ق.م - 322 ق.م) في صياغته لهذه المقدمات؛ وعليه فقد تميزت هذه الأدلة بأرسطيتها من حيث الطابع والجوهر (ابن ميمون: II 231 - 269).

يقر ابن ميمون هذه المقدمات الأرسطية باستثناء المقدمة الأخيرة حول قدم (أزلية) العالم. ويعتقد بأن قدم العالم مسألة لا تعارض ما جاء في التناخ أو تنفي أيّاً من مبادئ العقيدة اليهودية؛ إذ أنه يميل إلى تفسير سفر التكوين الذي يضم قصة الخلق التوراتية للعالم بصورة مجازية. ومع هذا فإنه يرى أن هناك أسباباً علمية وفلسفية تدعو إلى الاعتقاد بحدوث العالم بمعنى خلقه في زمن ما في الماضي (Koons 1998: www.leaderu.com).

تدرج هذه المقدمات في إطار التمهيد لحجتين رئيسيتين: الحجة المستمدة من الحركة والحجة المستمدة من الممكن والواجب أو الكوزمولوجية. وتشير المقدمات الثلاث الأولى إلى تناهي الأشياء (الأجسام) في المقدار والعدد وإلى تناهي العلل (ابن ميمون: II 232-240). ثم تعرض المقدمات من الرابعة وحتى الثامنة عشرة لتعريف الحركة وأنواعها وخصائصها (ابن ميمون: II 241-259). وبينما تتناول المقدمات من التاسعة عشرة وحتى الحادية والعشرين تقسيم الموجودات إلى ممكنة وواجبة من حيث وجودها والتمييز بين هذين القسمين (ابن ميمون: II 260-261). تؤكد المقدمات من الثانية والعشرين وحتى الخامسة والعشرين ضرورة ملازمة الأعراض للجسم، ثم على أن الممكن في ذاته يمكن ألا يوجد في وقت ما بالفعل، وتختتم بالإشارة إلى وجوب وجود محرك أول لا يتحرك (ابن ميمون: II 262-267). أما آخر هذه المقدمات فتعرض لحجة قدم العالم كما سبقت الإشارة (ابن ميمون: II 268-269).

أ) الاستدلال من الحركة (Argument from Motion):

(يلزم بحسب المقدمة الخامسة والعشرين أن ثم محركاً هو الذي حرك مادة هذا الكائن الفاسد حتى قبلته الصورة، وإذا طلب ذلك المحرك القريب ما حركه، لزم ضرورة أن يوجد محرك آخر: إما من نوعه أو من غير نوعه، لأن الحركة توجد في الأربع مقولات. وقد يقال عليها الحركة بعموم كما ذكرنا في المقدمة الرابعة. وهذا لا يمر إلى ما لا نهاية كما ذكرنا في المقدمة الثالثة، فوجدنا كل حركة تنتهي إلى حركة

الجسم الخامس، وعندها تقف. ومن تلك الحركة يتفرع وإليها يتسلل كل محرك ومهيء في العالم السفلي كله والفلك متحرك حركة نقلة وهي أقدم الحركات كما ذكرنا في المقدمة الرابعة عشرة. وكذلك كل حركة نقلة إنما تنتهي لحركة الفلك ... فلما انتهينا لهذا الفلك المتحرك، لزم أن يكون له محرك بحسب ما قدم في المقدمة السابعة عشرة. ولا يخلو أن يكون محركه ... إما جسم آخر خارج عنه، أو مفارق أو قوة شايعة فيه، أو غير منقسمة) (ابن ميمون: II 269، 270)

ارتبط الاستدلال من الحركة باسم أرسطو، ولما تبناه توما الأكويني أعطاه الأولية في سياق حججه وسماه (الطريقة الواضحة). يركز هذا الاستدلال على الملاحظة الحسية المباشرة للعالم الخارجي لينتهي إلى ضرورة وجود الله.

تتلخص الحجة عند أرسطو في النقاط التالية:

1. كل أجسام العالم تتحرك.
2. يحتاج الجسم المتحرك إلى محرك خارجي.
3. يحتاج المحرك إلى محرك ثان ثم إلى ثالث ورابع ...
4. لا ترتقي سلسلة المحركات إلى ما لا نهاية.
5. تتوقف سلسلة المحركات بالضرورة عند محرك أول لا يتحرك.

(بدوي 1984: ج1 98-133)

يعرض ابن ميمون للاستدلال من الحركة بدون أن يخرج عن الخطوط العامة التي وضعها لها أرسطو. لقد استعمل أرسطو الحجة ابتداءً لإثبات وجود المحرك الأول ثم اتخذها أساساً لإثبات وجود الحركة وتوقها نحو الكمال (= المحرك الأول) وأزليتها وبالتالي أزلية العالم. وعليه يمثل المحرك الأول في المفهوم الأرسطي ثلاثة أدوار رئيسة هي: موجد الحركة، وضامن معقوليتها وجمالها، وحافظ أزليتها (تجدر الملاحظة هنا أن المحرك الأول في المفهوم الأرسطي ليس بالخالق وإنما هو محرك فقط. فالكون هناك منذ الأزل يتوق بحركته نحو المحرك الأول سعياً وراء الكمال بمعنى أن الله هو العلة الغائية للكون). وفي مجارة لأرسطو يمنح ابن ميمون الأولية لهذه الحجة ويوظفها في أغراض متعددة وإن كانت مغايرة نوعاً ما لأغراض سابقه. ينطلق ابن ميمون في حجته ليثبت وجود المحرك الأول (= الله) من جهة، ووحدانيته من جهة أخرى، وكونه لا جسماً ولا قوة في جسم من جهة ثالثة.

يبدأ ابن ميمون عرضه للحجة بالقول إن كل الأجسام تتحرك، وعليه فإن الجسم المتحرك يلزمه ضرورة محرك آخر (ابن ميمون، المقدمة 25: II 267) (سيشار بعد ذلك

بالحرف م إلى المقدمة عندما ترد في التوثيق مثال ذلك: (ابن ميمون، م 16) أي المقدمة 16 من مقدمات ابن ميمون). والمقصود هنا بالحركة إما أنواع الحركة الأربعة حسب التصنيف الأرسطي (وهي: 1. الحركة في الجوهر وهي حركة الكون والفساد. 2. الحركة في الكم وهي الزيادة والنقصان. 3. الحركة في الكيف وهي الاستحالة. 4. الحركة في الأين وهي النقلة). (ابن ميمون، م 4: II 241) أو الحركة بالتغير من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل (ابن ميمون، م 5: II 244). وبما أن سلسلة المحركات لا ترتقي إلى ما لا نهاية (ابن ميمون، م 3: II 240) فإن حركة كل متحرك في عالم الكون والفساد (نتيجة الحركة فإن الأشياء تتعاقب، فيتلف بعضها ليحل مكانه آخر. من هنا وصف الفلاسفة المسلمون عالم الصيرورة بأنه عالم الكون والفساد). تنتهي عند حركة الفلك الدائرية المتصلة (إن الحركات تنقسم إلى نوعين حسب الفيزياء الأرسطية: أ. حركات مستقيمة منتهية وهي حركة الكم والكيف والأين.

ب. حركات مستديرة غير منتهية (أزلية) تنتهي عندها الحركات المستقيمة وهي حركة الفلك).

وبما أن كل متحرك له محرك بالضرورة سواء كان هذا المحرك فيه أم خارجاً عنه (ابن ميمون، م 17: II 157) لزم أن يكون هناك محرك للفلك. وإذا كانت الحالة هذه فإن هذا المحرك لا يتعدى أحد أربعة احتمالات هي:

أ. أن يكون جسماً خارجاً عنه.

ب. أن يكون غير جسم مفارق بمعنى غير متحيز.

ج. أن يكون قوة شائعة فيه منقسمة بانقسامه كالحرارة في النار. (ابن ميمون، م 10 و 11: II 248 - 249)

د. أن يكون قوة شائعة فيه غير منقسمة كالنفس والعقل. (ابن ميمون، م 10 و 11: II 248 - 249)

ينفي ابن ميمون الاحتمال الأول في أن يكون المحرك جسماً. تأسيساً على المقدمات السابقة فإن كل جسم هو متحرك بالضرورة (ابن ميمون، م 9: II 248). وعليه يحتاج إلى محرك آخر وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا يعارض توقف المحركات عند محرك أول لا يتحرك (ابن ميمون، م 3: II 240). وفي السياق نفسه ينفي ابن ميمون الاحتمال الثالث أي أن يكون المحرك قوة شائعة منقسمة. فاعتبار الفلك جسماً يعني بالضرورة أنه متناهٍ (ابن ميمون، م 1: II 231). بهذا فإن قوته متناهية (ابن ميمون، م 12: II 251) إذ تنقسم

بانقسامه (ابن ميمون، م 11: II 249). وعليه يحتاج إلى محرك آخر. وهذا بدوره يؤدي إلى نتيجة الاحتمال السابق نفسه.

ويمضي ابن ميمون في حجاجه لينفي الاحتمال الرابع في أن يكون المحرك قوة شائعة غير منقسمة. إن افتراض هذا الاحتمال يعني أن الحركة هنا هي بالعرض (يندرج تحت التقسيم الأرسطي للحركة نوعان رئيسان هما: 1. الحركة بالذات مثل انتقال الجسم من مكان إلى مكان، 2. الحركة بالعرض مثل انتقال السواد في الجسم وانتقال النفس والعقل في الجسم). (ابن ميمون، م 6: II 244). ومنه فإن كل متحرك بالعرض يسكن بالضرورة (ابن ميمون، م 8: II 247). ومن هنا يحتاج إلى محرك آخر في حال سكونه وهكذا في دورة لا متناهية من الحركة مما ينقض هذا الاحتمال ويستبعد أن يكون سبباً في حركة لا متناهية.

يذهب ابن ميمون بعد استبعاده للاحتتمالات السابقة إلى أن الاحتمال الثاني في أن يكون المحرك غير جسم مفارق هو الصحيح. و حسب مناقشته هذه فإنه يرى أنه بذلك قد أثبت مطلبين من المطالب الثلاثة التي استهدفها: أولها وجود المحرك الأول (= الله)، وثانيها كونه لا جسماً ولا قوة في جسم. ومنه ينطلق ليثبت المطلب الثالث أي وحدانية الله مبيناً أن ما لا يكون جسماً فهو بالضرورة لا يقبل القسمة (ابن ميمون، م 7: II 245) أو التغير (ابن ميمون، م 5: II 244). وما دامت تلك صفته فهو لا يقبل التعدد أيضاً (ابن ميمون م 16: II 256). وتأكيداً لما سبق في أن المحرك الأول لا يتحرك فهو بالضرورة لا يخضع لمقاييس الزمان؛ ذلك أن الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها (ابن ميمون، م 15: II 254).

تناول الكثير من فلاسفة الدين الاستدلال على وجود الله بالدراسة والنقد، ومنه الاستدلال من الحركة موضوع البحث هنا. وفي هذا السياق يؤكد الباحث أبرز نقد وجهه هؤلاء الفلاسفة للحجج التجريبية عامة ويتمثل في أن انطلاقها من التجربة الحسية على صعيد هذا العالم المحدود لا يمكن أن يوصل إلى الإله الخالق اللامحدود بأي استنتاج منطقي سليم من المقدمات الموجودة. ويذهب إلى أن افتراض الله بطريقة ما منذ البداية يزيل الصفة التجريبية عن هذه الحجج، في حين أن عدم حصول هذا الافتراض يبقى الأمور على صعيد التجربة المحدودة في العالم المنظور.

يتمثل ضعف الحجة حسب صياغة ابن ميمون في صعوبة استبعاد السلسلة غير المنتهية ووجوب قطعها بوضع كائن في أولها. فما من ضرورة منطقية توجب وقفها عند حد معين. فكما يستطيع العقل أن يتصور أو يفترض استمرار السلسلة إلى ما لا نهاية، هكذا

يستطيع تصورها في الخط المعاكس، أي ذاك المتجه نحو بدايتها (Hick 1973: 21) (صعب 1995: 108).

إذا تم التقيد بالنقطة التي انطلقت منها الحجة وهي أن كل الأشياء تتحرك لتحتم متابعة السؤال عن سبب حركة المحرك الأول. فانطلاقاً من أن كل الأشياء تتحرك لا يستثني المحرك الأول ولا يدعو إلى افتراض أنه لا يتحرك (صعب 1995: 107).

يمكن تفسير الحركة فيزيائياً من طبيعة الأجسام، ومن غير الحاجة إلى افتراض محرك أول لا يتحرك. وهذا يعني أن السلسلة المقتصرة على نطاق هذا العالم الظاهر، عالم الخبرة اليومية، تغني عن فرض أي سبب أو مبدأ خارجها لتفسير حركة الأجسام، سواء أكانت حركة في المكان أم في الزمان أم من القوة إلى الفعل (Hick 1973: 21) (صعب 1995: 110).

إن اعتبار عامل ما محركاً لا يعني بالضرورة أنه خالق. وقد سبقت الإشارة إلى أن المحرك الأول عند أرسطو ليس خالقاً، لأن العالم كان هناك منذ الأزل. والأحرى أنه يحرك العالم بجذبه إليه، أي ينقله من طور القوة إلى طور الفعل. وهذا يعني أن الله عند أرسطو هو العلة الغائية وليس العلة الفاعلة (صعب 1995: 109، 110).

(ب) الاستدلال من تركيب العناصر Argument from the composition of elements:

(إننا نجد أشياء مركبة من محرك ومتحرك يعني أنها تحرك غيرها وتتحرك من غيرها حين ما تحرك. وذلك بين بالمتوسطات في التحريك كلها، ونجد متحركاً لا يحرك أصلاً، وهو آخر متحرك فيلزم ضرورة أن يوجد محرك لا يتحرك أصلاً. وذلك هو المحرك الأول. ومن حيث لا يمكن فيه حركة فهو لا منقسم ولا جسم ولا واقع تحت زمان كما بان في البرهان المتقدم) (ابن ميمون: 273 II)

ينطلق ابن ميمون في استدلاله من تركيب العناصر من مقدمة أرسطية تفيد أنه إذا وجد شيء مركب من شيئين ووجد أحدهما منفرداً لزم بالضرورة وجود الآخر منفرداً أيضاً؛ ذلك أن وجود أحدهما على انفراده دليل على عدم التلازم مما يوجب وجود الآخر. يدعم ابن ميمون صحة هذه المقدمة بمثال من بيئته الوسيطة بأن وجود "السكنجيين" وهو مركب من العسل والخل، ووجود العسل وحده، يوجب وجود الخل وحده أيضاً (ابن ميمون: 272 II).

ثم يتابع ابن ميمون ليطبق هذه المقدمة في مجال الحركة. ويوضح أن الملاحظة الحسية تدفع إلى الاعتقاد بوجود أشياء كثيرة مركبة من متحرك ومحرك بمعنى أنها

تحرك غيرهما ويحركها غيرهما في الوقت نفسه. ولأن سلسلة المحركات لا تذهب إلى ما لا نهاية فلا بد من وجود محرك أول لا يتحرك أصلاً. وذلك هو المحرك الأول (الله) (ابن ميمون: II 273).

بعد هذا كله يخلص الباحث إلى أن الاستدلال من تركيب العناصر ما هو في التحليل النهائي إلا صورة أو شكل آخر من الاستدلال من الحركة.

(ج) الاستدلال من الفعل والقوة Argument from actuality and potentiality:
(معلوم أنا نرى دائماً أموراً تكون بالقوة فتخرج إلى الفعل. وكل ما يخرج من القوة إلى الفعل فله مخرج خارج عنه كما ذكر في المقدمة الثامنة عشرة. وبين هو أيضاً أن ذلك المخرج كان مخرجاً بالقوة ثم صار مخرجاً بالفعل. وعلّة كونه كان بالقوة إما لمانع من نفسه أو لنسبة كانت مرتفعة بينه وبين ما أخرجه، فلما حصلت تلك النسبة أخرج بالفعل، وكل واحد من هذين يقتضي مخرجاً أو مزيلاً عائقاً ضرورة. وهكذا يلزم أن يقال في المخرج الثاني أو مزيل العائق، وهذا لا يمر إلى مالا نهاية، فلا بد من الانتهاء لمخرج من القوة إلى الفعل يكون موجوداً أبداً على حالة واحدة قوة لا فيه أصلاً. أعني أنه لا يكون فيه ذاته شيء بالقوة، لأنه إن كان في ذاته إمكان فقد يعدم، كما ذكر في المقدمة الثالثة والعشرين) (ابن ميمون: II 275)

تمضي حجة ابن ميمون على النحو التالي: من الجلي لحواسنا أن في العالم أشياء تتحرك. وكل ما يتحرك يجب أن يتحرك بسواء. والحركة المقصودة ليست بالضرورة انتقالاً من مكان إلى مكان آخر، بل قد تكون تغييراً، أي انتقالاً من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل. فالحطب حار بالقوة، لكنه لا يصير حاراً بالفعل إلا عندما تلامسه النار. وما هو حار بالفعل لا يمكن أن يكون حاراً بالقوة في الوقت نفسه، لكنه بارد بالقوة في حال حرارته الفعلية. وهذا يعني أن الشيء لا يمكن أن يكون محركاً ومحركاً بذاته في آن معاً، ويؤكد أن كل ما يتحرك يحتاج إلى محرك سواء. ولكن بما أنه يستحيل التسلسل بالأسباب المحركة إلى ما لا نهاية، كان لا بد من التوقف عند محرك أول لا يتحرك ولا يحتاج بالتالي إلى عامل سواء. وهذا المحرك الأول الذي لا يتحرك يفهمه الكل على أنه الله (ابن ميمون: II 275).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الحجة مثل سابقتها أي الاستدلال من تركيب العناصر لا تخرج عن أن تكون صورة أو شكلاً من الاستدلال من الحركة.

(د) الاستدلال من درجات الكمال Argument from the Degrees of Value :

(يحرك الالاه [الإله] الفلك أعني بكون الفلك يشترك التشبه بما أدرك وهو ذلك المعنى المتصور الذي هو غاية في البساطة ولا تغير فيه أصلا، ولا تجدد حالة، والخير منه فائض دائما، ولا يمكن ذلك للفلك من حيث هو جسم إلا أن يكون فعله حركة دور لا غير. فإن هذا غاية ما يمكن في الجسم أن يدوم فعله عليه وهي أبسط حركة تكون للجسم ولا يكون في ذاته تغير ولا في فيض ما يلزم عن حركته من الخيرات) (ابن ميمون: II 281)

لم يورد ابن ميمون الاستدلال من درجات الكمال من بين جملة الحجج التي عرض لها، بالرغم من إشارته إلى مقدمة هذه الحجة في أكثر من موضع في سياق حديثه عن حركة الأفلاك. فقد أوضح ابن ميمون أن الأشياء في حركتها تنوق إلى المحرك الأول وتتجه نحوه إذ تتحرك في سعي نحو خيرها وكمالها. إلا أنه لم يتجاوز ذلك القدر من التوضيح ليكمل الحجة التي عرض لها أرسطو من قبل.

هـ) الاستدلال من السببية أو العلية الفاعلة (First-Cause Argument):

(بيّن أن كل حادث فله سبب فاعل ضرورة، وهو الذي أحدثه بعد أن لم يكن موجودا. وذلك الفاعل القريب لا يخلو أن يكون جسما أو ليس بجسم. وكل جسم فليس يفعل من حيث هو جسم بل إنما يفعل فعلا ما من حيث هو جسم ما، أعني بصورته.... وذلك الفاعل القريب المحدث للشيء الحادث، قد يكون هو أيضا حادثا. وهذا لا يمر إلى ما لا نهاية، بل لا بد لنا ضرورة إن كان ثم شيء حادث أن ننتهي لمحدث قديم غير حادث هو الذي أحدثه) (ابن ميمون: II 301).

لم يفرد ابن ميمون للاستدلال من السببية أو العلية الفاعلة سياقاً خاصاً وإنما عرض لها في إطار استدلاله على وجود العقول المفارقة (يعرف ابن رشد العقل المفارق بأنه الذي لا يعقل إلا ذاته، وأنه يعقل ذاته يعقل جميع الموجودات. للتوسع أنظر (الحفني 2000: 540) وأنظر (جهامي 1998: 490-491)). و يقدم ابن ميمون للحجة بقوله إن لكل حادث سببا فاعلا بالضرورة، وذلك الفاعل بدوره قد يكون أيضا حادثا. وإذا حاول العقل أن يتحرى علل الأشياء ويرد كل نتيجة إلى سببها لوجد نفسه في مأزق التسلسل بالعلل إلى مالا نهاية. ومن أجل وضع حد لهذه السلسلة يذهب ابن ميمون إلى ضرورة الوقوف عند "محدث قديم غير حادث" هو الله (ابن ميمون: II 301).

إلا أن الاستدلال من السببية لم يرق هنا لأن يكون أوفر حظا من غيره في رأي من تناوله بالدراسة والنقد. وعليه فقد سجل العديد من الباحثين في مجال فلسفة الدين واللاهوت حول هذا الاستدلال مجموعة من الملاحظات والآراء النقدية.

إذا تم التقييد بالمقدمة الأساسية التي انطلقت منها الحجة والقائلة إن لكل شيء علة لتحتم متابعة السؤال عن علة العلة الأول، كما يفعل الأطفال عندما يحدثهم أهلهم أو مربوهم عن أن الله خلق العالم، فيسألون "ومن خلق الله" أو "من أين جاء الله". يضاف إلى ذلك أن السلسلة غير المنتهية التي تتحدث الحجة عن وجوب قطعها بوضع كائن في أولها ليست بالأمر المستحيل منطقياً. ويعزز هذا أن مفهوم السببية الضروري في العلوم لا يحتاج البتة إلى طرح مسألة الخالق على الإطلاق. وإن فرض الله سبباً أولاً لن يضيف شيئاً إلى طرائق العلماء ولن يساعدهم في دراسة العالم فيزيائياً أو كيميائياً أو فلكياً أو بيولوجياً، وما إلى ذلك (صعب 1995: 107، 108) (Hick 1973: 21).

يذهب بعض الفلاسفة في إطار فيزيائي يعزز النقد السابق إلى أن الاستدلال من السببية ينطلق من اعتبارات عامة جداً عن العالم مرتبطة بصورة وثيقة بفيزياء العصور الوسطى التي تخطتها فيزياء العصور الحديثة. فإقصاء إمكانية الاستمرار إلى ما لا نهاية في النسق السببي فكرة أصبحت بعيدة كثيراً عن الفهم الحديث للنسق السببي الطبيعي. فالنسق السببي المقصود في سياق الاستدلال من السببية هو نسق هرمي من مراتب الوجود، نسق تكون كل أجزائه فاعلة في الوقت نفسه لضمان استمرار حدوث مسبب ما، وهذا ما يعارضه الفهم الحديث (ضاهر 1988: ج2، 1004).

إذا تم افتراض منطقية الحجة، أي أن نتيجتها تتبع مقدماتها، فهذا ليس دليلاً على أن الإله الذي توصل إليه يتجاوز النظام الطبيعي. وهذا يفتح الباب على أكثر من احتمال. فقد يكون هذا الإله كائناً ضخماً ليس مختلفاً عن نوع البشر. وهذا من نوع ما يرد في بعض الأساطير القديمة. وقد يكون هو الكون كما يقول المنادون بمبدأ وحدة الوجود. وقد يكون العناصر المادية الأولية التي تتكون منها الأشياء، أو واحداً منها كالماء أو الهواء كما عند بعض المفكرين الأقدمين. وليس من الضروري أن تقتصر هذه الصفات على كائن واحد، بل قد يكون عدد من الآلهة تعاونوا على خلق العالم (صعب 1995: 108).

وإذا افترض أن هذه الحجة تثبت منطقياً وجود الله ووحدانيته، فهي تتعارض مع الفاعلية التي يعتقد معظم المؤمنين بالله، والتي ترد في الكتب المقدسة، أنها تنتمي إلى الله. فإذا تم التقييد بمنطق الاستدلال من العلية الفاعلة تبين أن الله أدخل كتفسير لبداية السلسلة. هذا يعني أن المبدأ الأول الذي قد توصل إليه المناقشة قد يشبه إله بعض الربوبيين الذي خلق العالم مرة واحدة، ثم انعزل عنه تماماً وتركه يعمل وحده. هكذا

تحد الحجة من العلية الفاعلة من فاعلية الله بدلا من أن تجعلها مطلقة. وهي لا تجدي لتفسير حفظ الكون من لحظة إلى لحظة (صعب 1995: 108).

يقدم ديفيد هيوم (David Hume) (ت 1776) نقدا للحجة يستند إلى أن وجود سبب أخير يفسر وجود كل شيء يتعارض مع حساب العالم لا متناهيا في القدم في الزمان على أساس أن السبب يجب أن يكون سابقا زمنيا على النتيجة. إلا أن هناك حالات كثيرة لا يكون فيها السبب سابقا زمنيا على النتيجة. فسبب كون الخشب مثلا يطفو على سطح الماء هو أن كثافته أقل من كثافة الماء، وسبب كون الطاولة غير معلقة في الهواء هو جاذبية الأرض. ولو كانت هذه الطاولة في وضعها الحالي منذ الأزل، لما غير هذا في شيء من حيث كونها في هذا الوضع بدل أن تكون معلقة في الهواء.

ومن هنا تأتي أهمية مسألة خلق العالم في فكر فلاسفة العصر الوسيط عموما وفكر ابن ميمون على وجه الخصوص. إذ يعتبر ابن ميمون أن قضية الخلق من المسائل الحاسمة في الفكر الديني التي تؤثر في فهم الله ودوره في الكون. ويتبنى في هذا المجال موقف العقيدة اليهودية مؤكدا في أكثر من موضع التزامه به. ويتلخص هذا الموقف في أن الله وجد بذاته ولم يوجد معه أي شيء على الإطلاق، وبعدها قرر أن يوجد العالم. وكان حرا بالكامل في أن ينشئ نوع العالم الذي أراد؛ إذ لم يحدده أي شيء في عملية الخلق، ولم توجد أي مادة أمكنه إعادة تشكيلها، كما لم توجد أي محددات لتجبره على أن يخلق العالم بهذه الطريقة أو تلك. فالعالم حسب هذا الموقف خلق من العدم (*creation ex nihilo*) ولم يتسبب في وجوده سوى إرادة الله الخالق (Leaman 1990: 65).

(وهو رأي كل من اعتقد شريعة سيدنا موسى عليه السلام وهو أن العالم بجملته أعني أن كل موجود غير الله تعالى، فالله أوجده بعد العدم المحض المطلق وأن الله تعالى وحده كان موجودا ولا شيء سواه، لا ملك ولا فلك ولا كل داخل الفلك. ثم أوجد كل هذه الموجودات على ما هي عليه بإرادته، ومشئته، لا من شيء، وإن الزمان نفسه أيضا من جملة المخلوقات) (ابن ميمون: II 305).

في هذا السياق فإن الله حسب نظرة ابن ميمون أو بالأحرى حسب الموقف التوراتي الذي يتبناه من مسألة الخلق هو نفسه الله، باعتباره خالقا ضمن مذهب التعالى أو النظرة التأليهية التقليدية بمعنى الخالق اللامتناهي والقائم بذاته. وحسب هذا المذهب فإن الخلق يعني أكثر من تصميم صور جديدة من مادة معطاة مسبقا. إنه يعني الخلق من لا شيء. وذلك يتضمن أولا: أنه يوجد تمييز مطلق بين الله وما يخلقه، بحيث أنه يستحيل منطقيا لأي مخلوق أن

يصير الخالق، وثانياً: أن مملكة الكائنات المخلوقة تعتمد بصورة مطلقة على الله باعتباره صانعها والمصدر المطلق لاستمرارها في الوجود (ضاهر 1988: ج2، 1018).

إن هذه النظرية في الخلق تختلف بصورة جذرية عن النظريات الكوزمولوجية في الفلسفة اليونانية القديمة. فالنظرية الأخيرة رأت في عملية الخلق شيئاً لا يتجاوز إضفاء بنية عقلية على مادة موجودة سلفاً. إن قصة الخلق الأفلاطونية تصور الخالق على أنه صانع بمعنى أنه يصمم عالماً من مادة موجودة أصلاً مستعملاً المثل دليلاً له. وإله أرسطو هو مصدر حركة كل الأشياء في اتجاه تحقيق كمالها، ولكنه ليس مصدراً لوجودها المادي، إذ لا يوجد في فكر أرسطو ما يوحي بأن الله خلق المادة ذاتها (ضاهر 1988: ج2، 1018).

وامتداداً لما سبق دعا كثير من الفلاسفة الأرسطيين في العصر الوسيط إلى أن العالم كان موجوداً دائماً واعتبروا وجوده على الصورة التي هو عليها أمراً ضرورياً. واتخذت مناقشات هؤلاء الفلاسفة صيغاً مختلفة إلا أنها تتفق في خطوطها العامة مع الحجة الرئيسية التالية: إذا لم يكن العالم موجوداً في وقت ما في الماضي فلا يمكن عندها الكلام عن الزمان؛ ذلك أن الزمان عرض للحركة، وإذا لم يوجد شيء في العالم ليتحرك فلا يمكن الكلام عن "الزمان" أو "قبل" و "بعد". وعليه فإن خلق الله المفترض للعالم لا يمكن أن يكون حدثاً في زمان ما في الماضي لأن العالم ما هو إلا أزلي في وجوده (Leaman 1990: 65).

(غرضي في هذا الفصل أن أبين أن أرسطو لا برهان عنده على قدم العالم بحسب رأيه، ولا هو في ذلك غالط أعني أنه نفسه عالم أن لا برهان له على ذلك. وأن تلك الاحتجاجات والدلائل التي تبدو وتميل النفس إليها كثيراً، وهي أقل شكوكاً على ما يزعم الاسكندر ولا يظن بأرسطو أنه يعتقد تلك الأقاويل برهاناً، إذ وأرسطو هو الذي علم الإنسان طرق البرهان وقوانينه وشرائطه، والذي دعاني لهذا القول لأن المتأخرين من تبع أرسطو يزعمون أن أرسطو قد برهن على هذه المسألة، ويظن أن جميع ما ذكره برهان قطعي لا ريب فيه، ويستشنع مخالفته أو كونه خفيت عنه خافية أو وهم في أمر من الأمور. فلذلك رأيت أن أجاريهم على رأيهم وأبين لهم أن أرسطو نفسه لا يدعي لنفسه البرهان في هذه المسألة) (ابن ميمون: II 313)

تمثلت المشكلة الرئيسية لدى ابن ميمون في السؤال التالي: ماذا عليه أن يفعل عندما تعارض الفلسفة التناخ في قضايا معينة، وهي في جملتها قضايا تتصل بالعلم الطبيعي. في هذا الإطار كان التناقض الأكثر جدية الذي واجهه ابن ميمون هو أن التوراة تعدّ العالم

نتيجة جهد إلهي خالق خالص، جهد ليس له محددات، وبهذا فهو خلق من العدم. ولكن أرسطو، وهو أكثر عالم طبيعي إقناعا في رأي ابن ميمون، قد دعا إلى أن الكون أزلي، بدون بداية ولا نهاية (Novak 1999:www.nova.edu).

يؤكد ابن ميمون هنا أنه إذا كان أرسطو قد أوضح نظريته بشكل مقنع عن أزلية الكون فلا يسعه إلا أن يعيد تفسير التناخ وفقا لذلك. ويتجه إلى هذا الرأي لأنه يعتقد أن كلا من التناخ والطبيعة كيانان مخلوقتان يخضعان للطريقة نفسها في تقديم فهمهما للقضايا. وبما أن العالم المعروف للفلاسفة سابق في وجوده للتناخ فإن طريقة فهم التوراة مشتقة من طريقة فهم العالم وليس العكس. ومن هنا قبل ابن ميمون سلطة الموروث الديني فقط فيما يخص قضايا الشريعة أما في مسائل العلوم، فمع أنه يعتبر معظم قضايا اللاهوت علما فإنه لا يعطي في هذا المجال أي سلطة للموروث الديني. ويرى أن على الشخص أن يكون مقتنعا بما هو مقنع عقلا وإن عارضته الآراء المقبولة تقليديا. ووفقا لذلك رفض سلطة ربانة التلمود في مسائل تتعلق بالعلوم الطبيعية بعد أن كان قد قبل بالكامل سلطتهم الفقهية في التأصيل لقواعد الشريعة اليهودية وصياغتها (Novak 1999:www.nova.edu).

بعد أن قدم ابن ميمون موقفه من الموروث الديني والأرسطي يرفض فإنه أزلية العالم ويعزو ذلك إلى أن نظرية الأزلية الأرسطية ليست مقنعة. إذ يرى أن أرسطو يستدل على أزلية العالم اعتمادا على قانونه الطبيعي ليصل بعد ذلك إلى نتيجة ميتافيزيقية. وعليه فإنه يرى أن نظرية الأزلية الأرسطية تشبه في معقوليتها مذهب الخلق من العدم في اليهودية. وإذا كانت الحالة على هذا النحو فإن ابن ميمون يرى أن الالتزام بالوجهة التقليدية يمثل اتجاها إيجابيا لأنه عندما يأتي التغيير (أزلية العالم) فإن عبء الإثبات يقع على أولئك الذين يريدونه أكثر من أولئك الذين يؤيدون النظرية القائمة (الخلق من العدم).

(فالذي أرومه أنا أن أبين أن كون العالم محدثا على رأي شريعتنا الذي قد بينته، ليس بممتع وأن تلك الاستدلالات كلها الفلسفية التي يبدو منها أن ليس الأمر كما ذكرنا، يوجد لتلك الحجج كلها وجه يعطلها ويبطل الاستدلال بها علينا. فإذا صح لي ذلك وكانت هذه المسألة أعني قدم العالم أو حدوثه ممكنة كانت عندي مقبولة من جهة النبوة التي تبين أمورا ليس في قوة النظر الوصول إليها.... وأبين أن كما تلزمنا شناعة ما في اعتقاد الحدوث، كذلك تلزم شناعة أشد منها في اعتقاد القدم، وهنا أنا الآن آخذ في إيجاد الطريق التي تعطل دلائل كل من يستدل على قدم العالم) (ابن ميمون: II 316).

و بالرغم من أن ابن ميمون كان باستطاعته أن يترك الحجاج عند هذا الحد، إلا أنه أراد أن يتحول إلى اتجاه أكثر إقناعا. لذلك فإنه يناقش أرسطو على أرضيته الخاصة: الغائية. يناقش ابن ميمون بأن أرسطو ليس غائيا بما يكفي لأنه وإن استطاع أن يؤسس لغائية ملازمة للكون إلا أنه لم يستطع أن يؤسس غائية للكون ذاته. بمعنى أنه لم يستطع أن يحدد غرضا للكون ككل لأن إلهه بقي جزءا من العالم بالرغم من كونه في أقصى قمته.

(وأما بحسب رأينا نحن فالأمر يبين أنها بقصد لا على جهة اللزوم، ويجوز أن يغيرها ذلك القاصد ويقصد قصدا آخر، لكن ليس أي قصد بإطلاق، لأن طبيعة امتناع ثابتة لا يمكن بطلانها كما نبين. وغرضي في هذا الفصل أن أبين لك بدلائل تقارب البرهان أن وجودنا هذا يدلنا على أنه بقصد قاصد) (ابن ميمون: II 325).

تأسيسا عليه يرى ابن ميمون أن الله المتعالي عن العالم هو الذي خلقه لغرض يتعالى عن أي شيء فيه وهو معرفة الله. ومن هنا جاء ترابط تعالي العالم وتعالي الله في فكر ابن ميمون، فالغائية التي أسسها أرسطو بشكل جزئي وبدقة في العالم يمنحها ابن ميمون هنا غائية تتجاوز هذا العالم ككل. لا يُظهر ابن ميمون مذهب الخلق بأنه على وفاق تام مع الغائية الكونية فقط، بل وينقل هذه الغائية أيضا إلى ما وراء حدود النظرية الأرسطية. ومع هذا فإن ابن ميمون لم يقل أن الخلق من العدم يمكن إثباته؛ إذ كيف يمكن إثباته عندما يكون الدليل ما يمكن رؤيته من علاقة بين الكائنات في نطاق العالم نفسه؟ مع هذا يخلص ابن ميمون إلى أن نظرية الخلق تقدم نموذجا كلياً يساعد على فهم العالم بشكل أكثر دقة؛ ذلك أنها تستطيع ربط العالم ككل بما وراءه (Novak 1999:www.nova.edu).

مما يتصل بموضوع النقاش هنا نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة والتي تبناها عدد من الفلاسفة المسلمين أبرزهم الفارابي وابن سينا. وتعتمد هذه النظرية إلى حد ما على الكوزمولوجيا الأفلوطينية فيما يخص بداية العالم والزمان وتظهر إلى العالم على أنه صادر منذ الأزل عن الواحد في سلسلة من المراحل والمستويات هي العقل والنفس والطبيعة. ولا تسمح هذه النظرية بوجود خلق بمعنى الخلق من أجل غاية. فالواحد، الخير المطلق والكائن الأكمل، بدون غايات. وبما أن كل حركة هي حركة في اتجاه غاية والواحد بدون غايات، إذن فالواحد لا يتحرك. ولذلك فإذا وجد شيء آخر بعد الواحد فلا يمكن أن يكون وجوده نتيجة الحركة الواحدة، أي لأي فعل إرادي يقوم به. إذن ما يوجد بعد الواحد يجب أن يكون، في لغة أفلوطين، إشعاعا صادرا عن الواحد منذ الأزل دون حصول أي تغيير على الإطلاق في الواحد (ضاهر 1988: ج2، 1019).

تبه ابن ميمون لما يمكن اعتباره مخاطر نظرية الفيض التي تدمج بين مذهب الخلق وأزلية العالم بطريقة تتكرر حرية الاختيار الإلهي. فالنظرية كما سبقت الإشارة تذهب إلى أن الخلق يصدر بصورة مباشرة وعفوية عن الواحد وهذا ما يناقض الحرية الإلهية بل وينفيها تماما. ويرى ابن ميمون أن الالتزام الأرسطي بأزلية العالم يتفق مع الضرورة الأفلوطينية في نظرية الفيض. وإزاء ذلك يذهب إلى أن كل الأشياء توجد وفقا لغاية وليس وفقا للضرورة (Carroll 2000: www.cornell-iowa.edu).

(قد بان لك من مذهب أرسطو ومن كل من يقول بقدم العالم أنه يرى أن هذا الوجود صدر عن الباري على جهة اللزوم، وأنه تعالى علتة، وهذا معلول، وهكذا لزم. وكما لا يقال فيه تعالى لم وجد أو كيف وجد؟ هكذا أعني واحدا وغير جسم. كذلك لا يقال في العالم بجملته لم وجد وكيف وجد؟ هكذا، إذ هذا كله لازم أن يوجد كذا العلة ومعلولها. ولا يمكن فيهما عدم بوجه، ولا تغير عما هما عليه. فلذلك يلزم عن هذا الرأي لزوم دوام كل شيء على طبيعته، وأن لا يتغير بوجه شيء من الأشياء عن طبيعته. وبحسب هذا الرأي يكون تغير شيء من الموجودات عن طبيعته ممتعا فلا تكون إذن هذه الأشياء كلها بقصد قاصد اختار وأراد أن تكون هكذا، لأنه إن كانت بقصد قاصد فقد كانت غير موجودة، هكذا قبل أن تقصد) (ابن ميمون: II 324، 325).

وفي السياق نفسه يرفض ابن ميمون الرأي القائل بأن الأسباب تستوجب النتائج، وهو في ذلك يتبع بعض علماء الكلام. ويذهب إلى أن "المحدد" يجعل النتيجة ممكنة ولكنه لا يوجبها بالضرورة مطبقا هذا المفهوم على الإرادة الحرة. فإذا كنت جائعا، وهناك أنواع مختلفة من الطعام على يميني ويساري، فإن إرادتي قادرة على تحريك يميني أو يساري بالرغم من وجود دوافع وأسباب تحتم الحركة في هذا الاتجاه أو ذاك. بطريقة مشابهة كان بإمكان الله أن يختار أن يخلق أو أن لا يخلق، وكان بإمكانه أن يخلق عددا من العوالم أو الأكوان يعبر كل منها عن قدرته وحكمته؛ إذ لا يوجد شيء أوجب عليه ضرورة خلق هذا العالم (Koons 1998: www.lederu.com).

ويؤكد ابن ميمون الإمكانية المطلقة للعالم المخلوق، ويشير إلى أن أرسطو لا يستطيع أن يشرح لماذا هناك أفلاك؟ ولماذا هي مرتبة بتلك الطريقة المحددة؟ ويستنتج من ذلك أن هناك ترتيبات أخرى ممكنة للعالم قد تناسب غرض الله بصورة متساوية تجد تفسيراً لها في الاختيار الإلهي الحر.

(فكيف يتخيل عاقل أن تكون أوضاع هذه الكواكب ومقاديرها وعددها وحركات أفلاكها المختلفة للامعنى، أو كيف اتفق. لا شك أن كل شيء منها ضروري

بحسب قصد القاصد. وترتيب هذه الأمور على جهة اللزوم لا بقصد أمر بعيد من التصور جدا جدا، ولا دليل عندي على القصد أعظم من حركة الأفلاك... ولذلك تجد الأنبياء كلهم قد اتخذوا الكواكب والأفلاك دليلا على وجود الإله ضرورة (ابن ميمون: II 332).

يرى ابن ميمون أن هناك صلة وثيقة بين الإمكانية والخلق في زمان محدد. ويعتقد بأنه لو جعل الله العالم أزليا لكان فيضا بالضرورة من طبيعته لا مجال في ذلك لحرية الاختيار أو الإمكانية الحقيقية، ولا أمكن لشيء أن يكون مختلفا عما هو عليه الآن فعلا. ومنه يرى أن العالم ما هو إلا نتاج إرادات حرة أوجدته في زمان محدد (Koons 1998: www.lederu.com).

وفي سياق فلسفي إسلامي يذهب الغزالي (ت 1111م / 505هـ) إلى أن كون الله سببا للعالم يعني أنه الفاعل الذي أوجده، ومثل هذه السببية تطلب بداية زمنية. بكلمات أخرى لا يمكن للعالم أن يكون أزليا ونتيجة الفعل الإلهي في آن معا، لأنه ما يكون نتيجة فعل صادر عن آخر يتوجب أن يأتي إلى الوجود بعد مبادرة الفعل من هذا الآخر. وعليه يخلص الغزالي إلى أن ما يوجد منذ الأزل لا يمكن أن يكون معه آخر، ولو حتى آخر إلهي، كمصدره الموجد (الغزالي: 27- 31).

وفي المقابل يناقش ابن رشد (ت 1198م / 595هـ) بأن الخلق منذ الأزل لا يشكل فقط مفهوما واضحا يقبله العقل وإنما يعتبر أيضا الطريق الأنسب لوصف العالم. وفي نقاشه هذا يفرق بين مفهومين مختلفين فيما يخص أزلية العالم، أولهما الأزلي بمعنى أن العالم غير محدد بزمان، و ثانيهما الأزلي بمعنى أن العالم مكثف بذاته منذ الأزل ولم يحتاج إلى سبب أول أوجده. ويجادل ابن رشد بأن الفلاسفة، مثل أرسطو، يتفقون مع أزلية العالم في حدود المعنى الأول فقط ولا يتجاوزونه إلى المعنى الثاني (ابن رشد: 88- 92).

هذا وقد سبقت الإشارة إلى أن كلا من الفارابي وابن سينا قد تبنا نظرية الفيض فيما يخص خلق العالم عند الحديث عن موقف ابن ميمون من هذه النظرية. (و الاستدلال من الممكن والواجب أو الحجة الكوزمولوجية (The Cosmological Argument):

(لا شك أن ثمة أمورا موجودة، وهي هذه الموجودات المدركة حسا ولا يخلو الأمر من ثلاثة أقسام وهي قسمة ضرورية: وهي إما أن تكون الموجودات كلها غير كائنة فاسدة، أو تكون كلها كائنة فاسدة، أو يكون بعضها كائنا فاسدا، وبعضها غير كائن ولا فاسد. أما القسم الأول فبين المحال لأننا نشاهد موجودات كثيرة كائنة فاسدة. وأما القسم الثاني فهو أيضا محال وبيانه لأنه إن كان كل موجود واقعا

تحت الكون والفساد فالموجودات كلها ، كل واحد منها ممكن الفساد والممكن في النوع لا بد ضرورة من وقوعه كما علمت ، فيلزم أنها تفسد أعني الموجودات كلها ، وإذا فسدت كلها محال أن يوجد شيء ، لأنه لم يبق من يوجد شيئاً. ولذلك يلزم أن لا يكون شيء موجود بته. ونحن نشاهد أشياء موجودة ، وها نحن موجودون فيلزم ضرورة بهذا النظر إن كان ثمة كائنة فاسدة كما نشاهد أن يكون ثم موجود ما لا كائن ولا فاسد. وهذا الموجود الغير كائن ولا فاسد لا إمكان فساد فيه أصلاً ، بل هو واجب الوجود لا ممكن الوجود) (ابن ميمون: II 273)

يتميز الاستلال من الممكن والواجب أو الحجة الكوزمولوجية بالتفريق بين مرتبتين من الوجود: مرتبة الوجود الممكن ومرتبة الوجود الواجب. وكان الفلاسفة المسلمون وفي طليعتهم الفارابي وابن سينا قد حللوا مفهوم الممكن والواجب قبل ابن ميمون وفلاسفة الغرب المسيحي في العصور الوسطى.

وتذهب الحجة في صياغتها العامة إلى أن الكائنات التي نراقبها في العالم تأتي إلى الوجود ثم تزول ، وأن هناك حركة مستمرة من الكون والفساد. وهذا يعني أن كائنات العالم ممكنة الوجود وليست واجبة أو ضرورية. فلو كانت واجبة لكانت هناك منذ الأزل ، ولما تبدلت. إلا أن وجودها يحتم وجود كائن ضروري أو واجب الوجود لا يخضع للتبدل. وإن لم يكن ثمة كائن من هذا النوع لما أتى أي شيء إلى الوجود. وهذا الكائن الضروري هو ما ندعوه الله (صعب 1995: 116) (Diamond 1974: 274) (Hick 1973: 22).

تدعم الحجة المستمدة من مفهوم الممكن والواجب حسب صياغة ابن ميمون معقولة استحالة وجود سلسلة لا متناهية من الأسباب أو العلل. وترتكز بشكل أساسي على فكرة الزمن المطلق من جهة ، وعلى الإدراك الحسي والترجيح بين احتمالات متعددة من جهة أخرى.

وينطلق ابن ميمون في حجاجه من الإدراك الحسي للموجودات في العالم المنظور لينتهي إلى ضرورة وجود واجب الوجود وعلة الموجودات كلها ، الله. فيؤكد في بداية مناقشته أن الموجودات ككل لا تتجاوز أحد ثلاثة احتمالات من حيث نوع وجودها: أولها أن تكون كلها واجبة ، وثانيها أن تكون كلها ممكنة ، وثالثها أن يكون بعضها واجبا وبعضها ممكننا (ابن ميمون: II 273).

يستبعد ابن ميمون الاحتمال الأول ويرى أن الملاحظة الحسية تنفيه؛ إذ يلاحظ الإنسان موجودات ممكنة يلحقها التغير والفناء ويمكن لعقله تصور عدم وجودها (ابن ميمون: II 273). ثم يحاول أن يثبت استحالة وصف كل الموجودات بالممكنة ، ويحتج بأنه إذا

افترضنا أن كل كائن في العالم ممكن الوجود توجب أن يكون هناك وقت ما في الماضي لم يوجد فيه شيء على الإطلاق.

تقدم حجة ابن ميمون إشكالية الإثبات على النحو التالي: إما أن يكون العالم كله قد وجد في وقت ما في الماضي كما يعتقد ابن ميمون نفسه أو أن يكون الزمن مطلقاً. وتمضي الحجة إلى أنه إذا كان العالم قد وجد في وقت ما في الماضي توجب أن يكون هناك سبب أزلي أوجد هذا العالم في ذلك الوقت، وهو الله الكائن الأزلي الواجب الوجود في مفهوم ابن ميمون، وفي المقابل تفترض الحجة أنه إذا كان الزمن مطلقاً وجب أن يكون هناك وقت ما في الماضي لم يوجد فيه شيء، وبالتالي فلا بد من سبب أزلي أوجد العالم (ابن ميمون: II 273، 274).

يوافق ابن ميمون المبدأ الأرسطي في أن الأشياء في هذا العالم متناهية في المقدار والعدد (ابن ميمون، م 1 و 2: II 232 - 239). وبناء عليه يتبنى مفهوماً مشابهاً يتمثل في أن الأشياء إذا وجدت فقط بالإمكان فإن هناك احتمالية متناهية في أن لا يوجد شيء في لحظة ما. وإذا كان وجود الشيء أو عدم وجوده يعتمد على شيء آخر، فإن هناك دائماً احتمالية متناهية في أن كل شيء يجب أن يتوقف عن الوجود أو أن لا يوجد في لحظة ما. وبالتالي وفي الزمن المطلق فإن كل احتمالية متناهية يجب أن تحدث في النهاية. وبهذا ففي وقت ما من الماضي يجب أن لا يوجد شيء. وإذا ما وجدت اللاشيئية في وقت ما توجب أن تستمر في الوجود بعد ذلك الوقت؛ لأن اللاشيء يولد بدوره لا شيء. وبالتالي فإن لا شيء يوجد الآن، وهذا ما يعتبر بكل وضوح خطأ (ابن ميمون: II 273).

وبهذا يستبقي ابن ميمون الاحتمال الثالث، ويذهب إلى ضرورة وجود واجب الوجود أي ما كان علة ذاته وليس لوجوده سبب (ابن ميمون، م 20: II 261). ومنه يشرع في إثبات أن واجب الوجود بسيط منزّه عن التركيب فهو واحد (ابن ميمون، م 21: II 261). وعليه لا يكون جسماً ولا قوة في جسم (ابن ميمون، م 22: II 262).

بعد هذا كله يخلص الباحث إلى أن الحجة المستمدة من الممكن والواجب ليست بأوفر حظاً من سابقتها من الحجج؛ إذ وجه الباحثون إليها العديد من الانتقادات سواء في صياغتها العامة أم التومائية أم في صياغتها عند ابن ميمون، مما أدى في التحليل النهائي إلى سقوط هذه المناقشة.

تتمثل أضعف نقطة في الحجة وفق صياغة ابن ميمون وفي رأي كل من جون هيك (John Hick) (1973) و روبرت كونس (Robert Koons) (1998) في الافتراض بأن استمرار أي شيء في الوجود أو فنائه هي عملية مستقلة عن تلك الخاصة بأي شيء آخر.

ويذهبان إلى أن كل شيء قد يكون ممكناً، لكن من المحال أن يتوقف كل شيء عن الوجود أو أن لا يوجد معا وفي نفس اللحظة، لأن فناء بعض الأشياء ببساطة يمنع فناء بعضها الآخر (Hick 1973: 22) (Koons 1998: www.leaderu.com).

تتوصل الحجة الكوزمولوجية إلى الواجب أو المطلق أو اللامحدود نتيجة مقدمات تقتصر على معطيات التجربة الحسية. فمجمال ما تقدمه التجربة هو أن الكائنات في العالم موجودة على هذا النحو. أما اعتماد مفهوم الممكن لأن معناه لا يستقيم من غير الواجب فهو افتراض مسبق لما تريد الحجة إثباته (صعب 1995: 117).

ويوجه الكثير من فلاسفة العالم الإنكلوسكسوني المنتمين إلى خطي الوضعية المنطقية والتحليل اللغوي النقد التالي إلى الحجة: النتيجة التي تخرج بها الحجة هي أن الله كائن واجب الوجود أو ضروري. إلا أن الضرورة مفهوم منطقي وليس مفهوماً وجودياً. فالضرورة سمة الجمل أو الأحكام التكرارية التي تقوم صحتها على التحديد أو طريقة استعمال اللغة، كالقول إن الكل أكبر من الجزء، وأنه يستحيل وجود دائرة مربعة، وإن المثلث مؤلف من ثلاثة أضلاع. لكن ما هو ضروري منطقياً غير موجود. فكون المثلث مؤلف من ثلاثة أضلاع لا يشير إلى وجود أي مثلث، لكنه يقول إن المثلث في حال وجوده يجب أن يتألف من ثلاثة أضلاع. أما وصف الكائنات في العالم فلا تلازمه أي ضرورة منطقية وإنما يحصل بالاختبار (صعب 1995: 117) (ضاهر 1988: ج2، 1002). إلا أن هيك (1973) يعارض هذا النقد إذ يذهب إلى أن الحجة المستمدة من الممكن والواجب لا تستعمل أصلاً مفهوم الكائن الضروري أو الواجب منطقياً. ويؤكد أن مفهوم الكائن الواجب في الموروث اللاهوتي لا يقتصر بالضرورة المنطقية وإنما يقتصر بنوع من الضرورة الحقيقية أو الفعلية، والتي تتمثل عند الحديث عن الله بمفهوم الموجود بالذات. ويخلص إلى نفي المساواة بين فكرة "الله كائن واجب أو ضروري الوجود" وفكرة "الله موجود" التي يفترضها نقاد الحجة (Hick 1973: 22,23).

يبقى نقد مهم للحجة الكوزمولوجية في رأي كل من هيك (1973) ودايموند (Diamond) (1974). يرى هيك أن قوة استنتاج الحجة ترتكز على المعضلة التالية: إما أن يكون هناك كائن واجب الوجود أو ضروري أو أن الكون يكتفه الغموض ولا يمكن فهمه بالكامل. تعتبر هذه الحجة مقنعة في رأي هيك في حالة واحدة فقط وهي إذا أمكن إقصاء البديل الثاني. وعليه فإنه يعتقد صعوبة إمكانية إقصاء مثل هذا البديل الذي يشكل موقع المتشكك من وجود الله. فالمتشكك يرى أن تفسير وجود الكون وظواهره ليس بحاجة إلى وجود كائن خارجه (Hick 1973: 23). ويضيف دايموند

(1974) في هذا السياق أن المتشكك يقطع تعاقب أسئلة لماذا عندما يصل إلى ما يعتبره حقائق كاملة مثل وجود الكون ويصر على أنه لا طائل من وراء سؤال مثل: لماذا يوجد الكون؟. ويرى داييموند أن أصحاب الحجة الكوزمولوجية الذين ينادون بتطبيق أسئلة لماذا على كل شيء يقطعون سلسلة الأسئلة عندما يصلون إلى الكائن الضروري. وبهذا فإنهم يحدون من تطبيق هذه الأسئلة مما يضعف من حجته (Diamond 1974: 285).

بقي أن يُلاحظ أن ابن ميمون لم يقدم الحجة المستمدة من الكون وتدييره (الغائية) في سياق استدلاله على وجود الله. وذلك بالرغم من إشارته إلى المبدأ الأساسي للحجة عند تناول مسألة خلق العالم كما تقدم بقوله بغائية الكون والقصد في بنيته وترتيبه. كما يُلاحظ أنه لم يورد أيضا الدليل الأنطولوجي (القبلي) كما يفهم من حجة أنسلم (عرض أنسلم حجته تعليقا على فكرة وردت في المزمورين 14 و15: (قال الجاهل في قلبه ليس إله). وأصر على أن الوصول إلى فهم واضح لمفهوم الله يكفي للبرهنة على وجوده. والسبب لذلك، في اعتقاده، هو أنه عندما نتأمل في مفهوم الله، نجد أنه مفهوم كائن لا يمكن تصور أي كائن أعظم منه، أي كائن كامل بصورة مطلقة ولكن ما أن يتضح، في اعتقاد أنسلم، أن الله هو كائن لا يمكن تصور أي كائن أعظم منه حتى يتضح أن إنكار وجوده لا يمكن إلا أن يقود إلى تناقض منطقي، وذلك لأن الوجود كمال. للتوسع أنظر (صعب 1995) (ضاهر 1988) وانظر (Hick 1973) (Diamond 1974). في جملة ما أشار إليه من أدلة.

يتبين مما تقدم كله أن مقارنة ابن ميمون لمسألة وجود الله لم تتجاوز في خطوطها العامة أجندة الفلسفة الإسلامية من حيث التمييز بين وجود الله ووجود المخلوقات وتقسيم الوجود إلى ممكن وواجب. أما فيما يتعلق بالأدلة وإن كان أرسطو هو المصدر الأساسي لدى ابن ميمون من حيث المضمون فمن الجلي أنه عالج الموضوع بالطريقة ذاتها التي يقع عليها الباحث في الفلسفة الإسلامية في كتابات الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد.

ثبت المصادر والمراجع العربية:

- ابن ميمون، موسى، بدون تاريخ، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، أنقرة.
- بدوي، عبد الرحمن، 1984، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- جهامي، جرار، 1998، موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، مكتبة لبنان، بيروت.
- ابن رشد، محمد بن أحمد (ت 1198م / 595هـ)، 2001، تهافت التهافت، قدم له وعلق عليه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن سينا، الحسين بن علي (ت 1037م / 429هـ)، 1938، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، القاهرة.

- صعب، أديب، 1995، المقدمة في فلسفة الدين، دار النهار، بيروت.
- ضاهر، عادل، 1988، فلسفة الدين ص 1000 - 1019، الموسوعة الفلسفية العربية م. 2، رئيس التحرير معن زيادة. معهد الإنماء العربي، بيروت.
- الفارابي، أبو النصر محمد بن محمد (ت 950م / 339هـ)، 1910، عيون المسائل في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مطبعة السعادة، القاهرة.
- مرشان، سالم، 1992، الجانب الإلهي عند ابن سينا، دار قتيبة، بيروت.
- نصر، سيد حسين، 1986، ثلاثة حكماء، ت. صلاح الصاوي، دار النهار، بيروت.

ثبت المراجع الأجنبية:

- Carroll, William. 2000. *Creation and the Eternity of the World: Averroes, Maimonides, and Aquinas*. From www.cornell-iowa.edu.
- Diamond, Malcolm. 1974. *Contemporary Philosophy and Religious Thought, An Introduction to the Philosophy of Religion*. McGraw-Hill Books, New York.
- Diamond, Malcolm. 1974. *Contemporary Philosophy and Religious Thought, An Introduction to the Philosophy of Religion*. McGraw-Hill Books, New York.
- Hick, John. 1973. *Philosophy of Religion*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- Hyman, Arther. 1996. Jewish Philosophy in the Islamic World p. 677-695. In Nasr, Seyyed Hossien and Leaman, Oliver, *History of Islamic Philosophy vol. 1*. Routledge History of World Philosophies. Routledge, London and New York.
- Inati, Shams. 1996. Ibn Sina p. 231-246. In Nasr, Seyyed Hossien and Leaman, Oliver, *History of Islamic Philosophy vol. 1*. Routledge History of World Philosophies. Routledge, London and New York.
- Koons, Robert. 1998. *Ibn-Sina, Maimondes, and Aquinas*. From www.leaderu.com.
- Leaman, Oliver. 1990. *Moses Maimonides*. Routledge, London and New York.
- Novak, David. 1999 (Feb). The Mind of Maimonides (Moses ben Maimon). *A Monthly Journal of Religion and Public Life*. From www.nova.edu.