جامعة الجزائر (2)
كلية العلوم الاجتماعية
قسم: الفلسفة

البعد الفلسفي للشروح الرشدية للفلسفة الأرسطية

(مقالة اللام نموذجا)

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة
" تخصص فلسفة عربية إسلامية"

*إعداد الطالب:
لخضر حميدي

*إشراف الأستاذ :
أ.د/مناد طالب

السنة الجامعية 2014*2015

جامعة الجزائر (2)
كلية العلوم الاجتماعية
قسم: الفلسفة

البعد الفلسفي للشروح الرشدية للفلسفة الأرسطية

(مقالة اللام نموذجا)

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة
" تخصص فلسفة عربية إسلامية"

*إعداد الطالب: لخضر حميدي

*إشراف الأستاذ : أ.د/مناد طالب

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د : عبد الرزاق قسوم	رئيسا
أ.د : مناد طالب	مقررا
أ.د : بوعرفة عبد القادر	عضوا
أ.د : طيبي مسعود	عضوا
أ.د : مسعود لبيوض	عضوا

السنة الجامعية 2014*2015.

الإهداء

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتورِ "مناد طالب " الذي تبنى الإشراف على عملي هذا بصدر رحب، والذي أمدني بكل التوجيهات والارشادات، والذي تحملني كثيرا من خلال انهماكه في مراجعة عملي، والذي كان نعم الموجه والمرشد، وهذا رغم ارتباطاته والتزاماته الكثيرة.

كماأهدي هذا العمل إلى أستاذي ومعلمي الأول: والدي رحمه الله (عيسى حميدي)، والذي بث في نور العلم لأول مرة. كما أدعو الله له أن يجازيه بالحسنى وزيادة.

كما أهديه إلى زوجتي الكريمة (نعيمة) وأبنائي الأعزاء: (أسماء، عبد الرحمن، عبد الله، أمجد عبد الغني) الذين صبروا علي كثيرا وأنا منشغل عنهم بهذا البحث.

وفي الأخير أشكر كل الذين ساعدوني من قريب أو من بعيد ولو بكلمة طيبة.

وقد جاء في الأثر

" **من علمني حرفا صرت له عبدا** "

مقدمة

ليس من الغريب ولا من باب الصدفة في اعتقادنا أن تصبح العودة إلى الفكر الريادي ورموزه أمرا مهما ومطلوبا، بل يمكن القول أمرا حتميا، خاصة في زماننا هذا، والذي اهتزت فيه القيم وتذبذب فيه الفكر العربي وتأزم تأزما حادا وعميقا، بعد أن تقاذفته الأمواج العاتية التي شلت قدرته على التطور والمساهمة في البناء الحضاري.

وانطلاقا من هذا بات اهتمامنا بفيلسوف قرطبة "ابن رشد" وتحديد دلالة وظيفته الفلسفية في عصره والعصور اللاحقة أمرا حتميا، خاصة إذا وضعنا نصب أعيننا أننا في عصر نلاحظ فيه مختلف مظاهر الاستلاب الفكري والثقافي بشكل عام في مجتمعاتنا. إن الأمر الذي يجب أن يعرفه الجميع أن "ابن رشد" سقط في بحر النسيان في وسط بيئته العربية الإسلامية، في حين أن فلسفته شهدت رواجا واسعا بل نجاحا باهرا في أوروبا المسيحية.

ضمن هذا المنظور يعتبر هذا العمل في اعتقادنا مساهمة منا في إعادة الاعتبار للمكانة الحقيقية لفيلسوف قرطبة "ابن رشد"، بعد أن تعرض للعديد من الأحكام التي نراها اجحافا في حقه، حيث رأى فيه البعض مجرد شارح ليس إلا، ومنهم من وصفوه بالعلماني بل ونعتوه بالزنديق والخارج عن الملة، وآخرون وضعوه في زمرة ذلك الفيلسوف التوفيقي بين العقل والنقل، وراحوا يتغنون به إلى درجة أن جعلوا منه ذخرا للعرب والمسلمين.

وبقي أهله وذووه داخل هذه القوقعة، ولم يتأت لهم الخروج عن هذا الجدل. في حين أنأوروبا وفي هذه النقطة بالذات (مسألة التوفيق بين العقل والنقل) نجدهامدانة فعلا لابن رشد. كما أن هناك ملاحظة نعتقد بأنها وجيهة وجديرة بالتذكير هنا، والمتمثلة في استيلاب العديد من المثقفين العرب والمسلمين واهمالهم بل وتنكرهم لتراثهم، ومنه الفكر الفلسفي الرشدي بدعوى أنه لم يعد يساير العصر ويواكب الحداثة.

ولهذا ترسخ اعتقادا لدينا أن هذه القضية صارت جديرة بالبحث لأهميتها باعتبارها موضوعاأسال كثيرا من حبر رجال الفكر كما أخذ الكثير من وقتهم ناهيك عن رياح التغيير والتي صارت مسألة حتمية في ظل التيار الجارف المسمى بالعولمة.

وعلى هذا الأساس يعتبر هذا العمل أيضاكذلك محاولة تهدف بالدرجة الأولى إلى انصاف فيلسوف قرطبة من خلال توضيح ابعاد شروحه وتوضيح طبيعة الصراع الذي نشب في عصره والعصور اللاحقة، ومدى وعيه لمشاكل عصره، وأهمية نظرته الشاملة والوافية للحياة والإنسان والعقل، حيث نلاحظ أنه تجاوز زمانه لقرون واسس مشروعا فلسفياذي بعدين

أ-البعد الأنطولوجي.

ب-البعد الميتافيزيقي.

هذان البعدان (الأنطولوجي والميتافيزيقي) يعدان في اعتقادنا من أهم أبعاد الشروح الرشدية للفلسفة الأرسطية، كما يعتبران أيضا أهم مظهر من مظاهر تجلي الوعي الرشدي. ومن هنا وعلى هذا الأساس تبدو لنا **الإشكالية** التي نريد معالجتها جلية كالتالي:

ما هو البعد الفلسفي للشروح الرشدية للفلسفة الأرسطية من خلال مقالة اللام؟

هذه الشروح جعلت البعض يجزم بان ابن رشد كان يرى العصمة في الفكر الفلسفي الأرسطي إلى درجة أن انصهر كلية في بوتقته. فهل الأمر كذلك حقا؟ وبالتالي صار فيلسوف قرطبة لا يعدو أن يكون مجرد شارح لفلسفة المعلم الأول فقط؟ أم أنه كان شارحا ولكن في ظل مرجعيته العربية والإسلامية؟ ولعل هذا ما يبرر تفرع اشكاليتنا إلى العديد من الاستفهات نراها جديرة بالطرح ، وجديرة بالجواب عليها ايضا. ومن هذه الاستفهامات على سبيل المثال لا الحصر:

لماذا فشل الفكر الفلسفي الرشدي عند أهله وذويه من جهة ولقي نجاحا عند غيره من جهة أخرى؟ ألا يعود ذلك إلى البعد الفلسفي الذي تحمله مختلف شروحه للفلسفة الأرسطية، وخاصة ما تعلق الأمر بمقالة اللام لكونها على صلة مباشرة بالجانب العقائدي؟

وهل استطاع ابن رشد فعلا أن يوفق بين الفكر الفلسفي لأستاذه وبين ثروته الروحية؟ وماذا قدم ابن رشد لأمته كمشروع، وما طبيعة هذا المشروع؟ أم لصعوبة فهم فكره الفلسفي وتعقيده؟ أم لمختلف الخلفيات التي كان دارسوا ابن رشد ينطلقون منها؟

ما حقيقة الأمر يا ترى؟

وقد سلكت في بحثي هذا المنهج التحليلي النقدي والذي رأيته مناسبا، وكذلك المنهج المقارن باعتباره الطريقة المثلى أو بالأحرى المناسبة التي تسمح لنا بالوقوف على ما أعتقده حقائق من جهة، ومن جهة أخرى تسمح لنا هذه المقارنة من إدراك نقاط التشابه والاختلاف بين ابن رشد وغيره من الشراح كالأفروديسي وثامسطيوس، وبينه وبين الفلاسفة المسلمين خاصة الغزالي.

وقد اعتمدنا في بحثنا هذا خطة شملت مقدمة وأربع فصول وخاتمة تحوي مختلف نتائج البحث، حيث جاء **الفصل الأول الموسوم بـ:**

" **ابن رشد والشروح الفلسفية الأرسطية** "، والذي يمكن اعتباره فصلا تمهيديا للموضوع ككل، إذ تناولت فيه المرجعية الفلسفية لابن رشد، وركزت فيها على مرجعيتين أساسيتين:

أ-المرجعية الإسلامية.

ب-المرجعية اليونانية (الأرسطية).

بعد ذلك تناولنا مختلف شراح أرسطو حيث بدأنا في البداية بضبط مفهوم الشرح حيث وضحنا كيف أن الشرح، ومنه هذا الشرح ولهذا النص (شرح مقالة اللام)، والذي يعد من أصعب النصوص في اعتقادنا، ليس أمرا هينا، ذلك أنه يقتضي دراية تامة بلغات أجنبية أخرى، ناهيك عن ضرورة إجراء المقارنة بين مختلف الشروح بهدف الوصول إلى أبعد نقطة ممكنة كان المعلم الأول يريد الوصول إليها. ثم جئنا على نموذجين هما:" **الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس**" مبينين قيمة وأهمية كل واحد منهما. كما جئنا على نموذج من المشائين المسلمين متمثلا في المعلم الثاني " **الفارابي** " مع عقد مقارنة بين شرح هؤلاء جميعا وشرح ابن رشد باعتباره شارحا متميزا، جعلت واحدا من فلاسفة عصره وهو الفيلسوف الأندلسي "ابن طفيل" يرى فيه الرجل المناسب والمهيأ لمهمة الشرح هذه. وأخيرا وضحت في المبحث الثالث من الفصل الأول طرق الشرح عند ابن رشد **(الشروح الكبرى، الشروح الوسطى، والشروح الصغرى)**، مع تحديد طبيعةكل شرح، وذلك لأن كل شرح له خصائصه وطريقته الخاصة. فإذا كان على سبيل المثال لا يظهر شخصيته إلا

في الشروح الصغرى، فإننا لا نلاحظ ذلك بشكل جلي في الشروح الكبرى، لأنه يتمسك بكلام أرسطو حيث ينقله حرفيا.

أما **الفصل الثاني والذي جاء موسوما بـ: " البعد الأنطولوجي والميتافيزيقي للشروح الرشدية للفلسفة الأرسطية**"، فقد وضحنا في البداية مفهوم الوجود بما هو موجود في أبعد معانيه انطلاقا من فلسفة المعلم الأول حتى يتسنى لنا فيما بعد الانتقال إلى البعد الأنطولوجي والميتافيزيقي لهذه الشروح الرشدية للفلسفة الأرسطية من خلال مقالة اللام.

فالبعد الأنطولوجي يتمثل عند ابن رشد في أن ما يحدث في الوجود يعود إلى الوجود في حد ذاته، وليس قادما من خارج الوجود. وأما البعد الميتافيزيقي فبالإضافة إلى العلة الغائية التي تكلم عنها أستاذه أرسطو، إلا أنه يقر بالعلة الفاعلة (الله)، وما يفعله في هذا الوجود، وما نشاهده من دقة ونظام صارم دليل على وجوده. وكان الغزالي أيضا قد أشار إلى مثل هذا الرأي الرشدي نفسه حينما رأى أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانع يديره، وفاعل يحكمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره، ومصرفة بمقتضى تدبيره. وهذا إقرار بطريقة أو بأخرى بصحة وببعد النظرة الرشدية، لأن عدم جزم الغزالي بوجود الضرورة لا يعني أبدا حسب ابن رشد بأن جريان العالم هو على غير نظام، ولا يديره مدبر هذا العالم.

أما في **الفصل الثالث والذي جاء موسوما بـ:" قمة الوعي الميتافيزيقي وأبعادهعند ابن رشد**" فقد تناولنا فيه أهم المسائل اللامية الشائكة والحساسة، بل والخطيرة لعلاقتها المباشرة بعقيدة الناس، حيث عالجنا في المبحث الأول منه مسألة قدم العالم، وبينا كيف أن ابن رشد لا يقول بالقديم، ولا يقول بالحدوث، ولكن يقول بالحدوث والقدم معا. ثم انتقلنا إلى مسألة العلم الإلهي حيث وضحنا كيف أن العلم الإلهي يختلف عن العلم الإنساني وأن نسبة علمنا للأشياء إلى علمه يقال لها إنما هو مجرد الاشتراك في الاسم فقط. وفي المبحث الثالث بينا كيف أن السببية التي تكلم عنها ابن رشد منذ ثمانية قرون هي نفسها (السببية الطبيعية) التي أصبحت تحتل مكانة علمية كبيرة وبارزة في مختلف البحوث العلمية الخاصة بالكون، باعتبار أن ما يحدث في الوجود يعود إلى الوجود ذاته، وليس قادما من خارج الوجود كما سبق وأن ذكرت، وهذا ما يقره العلم الحديث حينما اهتم

بالجواب على السؤال: كيف تحدث الظواهر؟ وترك لماذا تحدث؟ لأن لماذا هذه تجرنا إلى الدخول في متاهات الميتافيزيقا.

وأخيرا في المبحث الرابع من الفصل الثالث حاولنا التطرق لأهم مسألة، ألا وهي مسألة الجوهر الأول، حيث بينا كيف أن ابن رشد لا يخفي إقراره بالعلة الغائية على غرار أستاذه، ولكن يقر أيضا بالعلة الفاعلة مستندا إلى دليلين رئيسيين شرعيين هما:

- دليل العناية.
- دليل الاختراع.

ومن هذه الزاوية وضحنا أصالة الفيلسوف وتمسكه بهويته. كما بينا بأن الدليلين السالفي الذكر يعتبران بمثابة جواب قاطع على ذلك الافتراء الذي افتراه البعض بدعوى أنه مستلب الشخصية حينما ارتمى كلية في أحضان أرسطو، فوجدوا في ذلك ذريعة لإخراجه من الملة وتكفيره، في حين أنه بريء كل البراءة من ذلك في اعتقادنا.

أما **في الفصل الرابع والذي جاء موسوما بـ: " آثار الفكر الرشدي ومجالات استثماره**" فقد حاولنا توضيح كيف أن ابن رشد كان مولعا بل ومفتونا بأرسطو كما يقول ابن سبعين، وأن ما أتى به أرسطو، وما قدمه للبشرية لا يتناقض مع العقيدة السمحاء، مبينا انطلاقا من مبدأ السببية والذي أقرته الفلسفة الأرسطية في أشكاله الأربعة أنه لا تناقض بينه وبين الدين الحنيف الذي يطالب الإنسان حينما يريد تحقيق وتجسيد مشاريعه على أرض الواقع بتوفير مختلف الأسباب والشروط وعوامل النجاح. (أعقلها وتوكل على الله).

كما وضحت في المبحث الثاني أهمية ومكانة التأويل انطلاقا من أن الشريعة يصح اعتقادها في صور شتى تبعا للقراءات العديدة والمختلفة، وصلاحية العقيدة الإسلامية لكل زمان ومكان وهذا بما تتصف به من مرونة وليونة وقدرة على التكيف، وللتأويل الذي تسمح به العقيدة الإسلامية ذاتها، والتي تجعل من باب الاجتهاد ضرورة لا يمكن السهو عنه.

وفي المبحث الثالث بينا مختلف القراءات الخاصة بفلسفة ابن رشد، والتي صنفته تارة في زمرة الإسلاميين، وتارة أخرى في زمرة العلمانيين، وتارة ثالثة ضمن أصحاب النزعة التوفيقية.

وفي الأخير حاولنا توضيح كيف أنه إذا كان من حقنا أن نفتخر بفيلسوفنا ابن رشد للأسباب السالفة الذكر، وننظم له مهرجانات، إلا أنه من باب أولى في اعتقادنا ألا نبقى نبكي على الأطلال كما يفعل الكثير، بل علينا أن نعمل بما كان يقول، وأن **نستثمر** فكره الفلسفي من خلال تجسيد فلسفته على أرض الواقع خاصة حين دعانا إلى الانفتاح على كل الثقافات والتيارات الفكرية الأجنبية الخارجية، وقال:

(فلنضرب بأيدينا إلى كتبهم (أي فلاسفة اليونان) فإن كان فيها شيء يعد صوابا قبلناه منهم وشكرناهم عليه، وإن كان فيها شيء يعد خطأ نبهنا إليه وحذرنا منه).

فما أحوجنا اليوم إلى مراجعة أنفسنا، والقيام بقراءة نقدية ذاتية، تجعلنا نقف على ما فينا من خلل وسقم، علنا نعالجه لنضع خطوتنا الأولى في ركوب قطار الحضارة، ومن ثمة الشروع في بناء مشروعنا النهضوي، والوقوف أمام بعض المواقف المتصلبة والمتزمتة والتي تريد جر العالم العربي والإسلامي إلى صدام مع الغرب بدل التحاور معه.

هنا تكمن الفائدة الحقيقية لابن رشد في وقتنا هذا بهدف إعادة الاعتبار إلى الفكر الفلسفي اليوم بين المسلمين، وكذلك إلى تمجيد العقل وعدم التقليل من شأنه، والاستفادة من المنهج النقدي الذي سار فيه ابن رشد نفسه، والذي كان قائما في ماهيته على أساس تمسكه بالعقل، وكذلك قراءته للعقيدة السمحاء قراءة عقلانية، وإقراره بالتأويل والاجتهاد كما سبق وأن ذكرنا ذلك. كل ذلك جعل من ابن رشد وفكره الفلسفي واقفا شامخا على قمة الفكر العربي الإسلامي بما أتى به من فكر فلسفي جديد، بل نسمح لأنفسنا وفي اعتقادنا ونذهب إلى القول (بإبداعه) لمشروع جديد. هذا الأخير الذي يقوم على النقد وعلى التفكير الحر المستقل، وعلى الإيمان بالوحي، والإيمان بقدرة العقل، ذلك أن الفكر الذي لا يبدع يتلاشى ويضمحل وينصهر في بوتقة غيره. وواضح أن هذه الجوانب كلها جعلت من ابن رشد الفيلسوف المبدع الذي يرفض التبعية المطلقة، ولكن لا يرفض الحوار، وحتى التقليد إن اتضح له أنه يمثل الحق.

كل ذلك يجعلنا نعمل بحزم وبجد على العودة إلى الفلسفة الرشدية، والأخذ بها، والعمل على ممارستها وتجسيدها على أرض الواقع، من خلال " **عقلنة الوحي ودينة العقل**" كما

كان يفعل هو، بهدف التلاقي الفكري والفلسفي والثقافي مع غيرنا. نقول ذلك ونحن نعلم أن ابن رشد نفسه قد عانى من تعصب الفقهاء. فقد نفي إلى (لوقينا) في ضواحي قرطبة. كما هوجم واحتقر من دون حق على الرغم من أنه كان ينتمي إلى عائلة كبيرة من القضاة.

إنها لحقيقة تاريخية أن التعددية وكثرة المذاهب لم يتح لها أن تنتشر لا في المشرق بين القرنين الثامن والثاني عشر، ولا في المغرب الإسلامي المالكي.

وما يمكن قوله أن الفكر الفلسفي الرشدي كما لعب دورا ممتازا في عصره عندما أدخل الفكر الإغريقي إلى ساحة الفكر الإسلامي، فإنه يمكنه أن يلعب الآن الدور نفسه، أي إجبار الفكر الإسلامي المنغلق داخل التبجيل الإيديولوجي واللاهوتي على التفاعل مع أفضل ما أنتجته الحداثة الأوروبية والغربية.

فنحن إذا ما أنعشنا الموقف العقلاني أو الفلسفي الصارم الذي اتخذه هذا الفيلسوف الكبير في وقته، فإننا نستطيع مواجهة الخطاب المتزمت والضيق الأفق الذي يكاد يهيمن علينا اليوم.وأخيرا إذا ما عدت إلى الصعوبات التي صادفتها في البحث فإنه لم يكن تناولي لهذا الموضوع بالأمر اليسير حيث اعترضتني جملة من المشاكل يمكن ذكرها كالتالي:

لغة الشرح الرشدية المستعملة في مقالة اللام ليست بالبساطة التي كنت أعتقدها قبل بداية البحث. كما أن المصطلحات المستعملة على غرار مقولة الجوهر والمقولات العرضية والوجود بالقوة والوجود بالفعل والتعاليمية والمواطئ، وتقسيمه للعقل كالعقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال، ومفهومه للجزئي والكلي، وتعرضه للعديد من المذاهب كمذهب أهل الكمون، ومذهب الاختراع. كل ذلك أجبرنا على البحث عن مختلف المعاجم ومختلف الآراء التي طبعت هذه المصطلحات والمفاهيم، وعلى كيفية توظيف ابن رشد لها وهذا لم يكن بتاتا بالأمر اليسير.

وكذلك قدرته العالية على التأويل جعلتنانعيد النظر بل وقراءة العديد من الآيات قراءة جديدة، ناهيك عن الترجمات المختلفة لأرسطو، والتي اعتمدها ابن رشد، وعودته إلى العديد من شراحه، حيث يحيلنا تارة إلى كتابه السماع الطبيعي، ثم كتاب المقولات، ثم يعود إليهفيسهب في شرح فكرة أستاذه إلى حد أن يعتقد القارئ أن أرسطو هو المتكلم وليس ابن رشد، ليفاجئك بقوله:" فلنعد إلى ما كنا فيه" مما يرغم الباحث على التركيز معه

وتتبعه منذ البداية وإلى آخر غرض يريد الوصول إليه. ولكن هذه الصعوبات وغيرها وبعد العودة بين الفينة والأخرى إلى الأستاذ المشرف فضيلة الأستاذ الدكتور" مناد طالب" وتوجيهاته الرشيدة، ونصائحه القيمة، تزول مختلف الصعوبات والعوائق، فأصبح على بينة من أمري، ويتبين لي الخيط الأبيض من الأسود كما جاء في القرآن الكريم.

الفصل الأول:

1. ابن رشد والشروح الفلسفية الأرسطية.

مدخل:

المبحث الأول: المرجعية الفلسفية لابن رشد:

- المرجعية الإسلامية
- المرجعية الأرسطية

المبحث الثاني: شـــــراح أرسطـو:

- الإسكندر الأفروديسي
- ثامسطيوس.
- (المشاؤون)الفارابي.
- ابن رشد.

المبحث الثالث: ابن رشد الشارح (طريقة الشروح):

- الشروح الكبرى.
- الشروح الوسطى.
- الشروح الصغرى.

مدخل:

المرجعية الفلسفية لابن رشد

ليس من اليسير أن نحدد المرجعية الفلسفية لابن رشد، ذلك أن مؤلفاته المختلفة والمتعددة كفصل المقال وتهافت التهافت ومناهج الأدلة وغيرها قد تكتسي من حيث المحتوى صبغة معينة، تختلف في ماهيتها عن محتوى مختلف شروحه الخاصة بالفكر الفلسفي للمعلم الأول. كما أنه من الخطأ أن نقيس أفكار ابن رشد بمقياس العصر، ذلك أن الدارس لموضوع الإلهيات عند ابن رشد لا يستطيع الوصول إلى نتيجة مرضية ، ما لم يقف على أغلبية مؤلفاته ، ويحلل كل مسائلها في محاولة لاستخراج كل ما قد يتصل منها بالموضوع المدروس، كما هو الشأن في موضوع (الإلهيات) ، حيث نجد هذا الأخير،(موضوع الميتافيزيقا طبعا) عند ابن رشد له أبعاد قبل فلسفته، وأبعاد بعد فلسفته ، ولا مجال لفهمه دون الرجوع إلى المفاهيم التي سادت قبله لمعرفة مصادر تفكيره.

والمتأمل في مختلف الآثار الرشدية، سواء منها ما ألفه هو، أو ما قام بشرحه على أرسطو تتكشف له الحقيقة البارزة التالية، وهي أن شخصية "ابن رشد" اشتركت في تركيبها وتكوينها عوامل شتى، صقلتها وأدت بها إلى ما آلت إليه فيما بعد.وعلى هذا الأساس تطرح الإشكالية التالية: **ما هي هذه العوامل التي تركت بصماتها في الفكر الفلسفي الرشدي حتى صارت مرجعيته ينطلق منها في بحثه لمختلف المعضلات الفلسفية التي تناولها؟**

لعل من أهم هذه العوامل في اعتقادي عاملين أساسين إثنين هما:

الحضارة الإسلامية بما فيها من فكر فلسفي عربي إسلامي، وإن كان البعض يعترض على مصطلح (الفلسفة الإسلامية)، إلا أن المقصود من هذا المصطلح الأخير هو كونه يوحي من الناحية اللغوية ولأول وهلة بالترادف مع الفلسفة الدينية، وأساسها عقيدة التوحيد، ويوحي أيضا بارتباطه المباشر ليس فقط بالإسلام كدين، وإنما بما أنتجه أهل الإسلام من

ثقافة وحضارة، وبما مهر فيه هؤلاء في علوم الدين من قراءات وتفسير،وفقه،وحديث. وكذلك التأمل في الخلق والخالق، ومظاهر الوجود والحياة، والمصير الإنساني.

ناهيك عن محاولات التوفيق بين متطلبات الوحي ومتطلبات العقل التي قام بها الفلاسفة المسلمون، وما يقتضيه ذلك من اجتهاد كما سنرى عند فيلسوف قرطبة. هذا الفكر الإسلامي الذي ترك بصماته في شخصية (ابن رشد)واعترف به الكثير من المفكرين الغربيين أنفسهم. والدليل على ذلك (قوستافدوقا) الذي عبر عنه في كتابه :(تاريخ الفلاسفة والمتكلمين) الذي صدر بباريس عام 1889، حيث يقول: << هذه أحكام تذهب في البت إلى حد الشطط، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة الإسلامية وجهلنا بما للعرب من مصنفات... ثم يقول:<<وما أسوق إلا شاهدا واحدا فهل يظن ظان أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفا، وأنه لم يكن إلا مقلدا لليونان؟ وهل مذهب المعتزلة والأشعرية ليست ثمارا بديعة أنتجها الجنس العربي >> **(1)**. وما يصح على الشيخ الرئيس (ابن سينا) يصح أيضا على ابن رشد، حيث نجده استعمل العقل، وأباح التأويل، ولقب بالشارح، وأرسطو العرب.

<u>الفلسفة اليونانية</u> باعتبارها مرجعية عالمية، حيث لا يمكن لأحد أن ينكر أثرها على مختلف الثقافات والفلسفات، إن عند المسلمين، أو في فلسفة القرون الوسطى، أو الفلسفة الحديثة والدليل على ذلك كما يقول " ماهر كامل " في تصديره لكتاب " م –تايلور":<<إن أي مفكر يريد أن يعالج مشكلة من مشاكل الإنسانية سواء في النظر إلى الوجود أم النفس أم الأخلاق أم المعرفة أم السياسة، لا شك يحس أنه ينبغي أن يتتبع المشكلة منذ فجر ظهورها ليتلمس المحاولات التي ذهبت إليها، عقول عظيمة من غير شك >> **(2)**.

ودون بذل كبير عناء، نجد الأستاذ " تايلور "يوحي إلى الفلسفة اليونانية، وفلاسفتها العظام من طراز أرسطو وأفلاطون، والذين تركوا أثرا كبيرا أيضا في الفلسفة الإسلامية، ومن هؤلاء أثر المعلم الأول على ابن رشد.

1–ت–ج – دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر، ص 11.

2–م–تايلور، الفلسفة اليونانية، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم، ط/ 1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،1958، ص 5 –6.

المبحث الأول: المرجعية الفلسفية لابن رشد:

المرجعية الإسلامية:

من المعروف عند علماء الاجتماع أن الفرد ابن بيئته ووسطه الاجتماعي، وأن الأسرة هي الوسط الأول الذي ينشأ فيه الإنسان، والذي يتلقى فيه مختلف معارفه ومدركاته. ومن هنا كان لدور الأسرة أثرا بالغ الأهمية في تكوين شخصية الفرد مستقبلا، والتي تترك بصماتها فيه طول حياته. وبالفعل نجد فيلسوف قرطبة لم يشذ عن هذه القاعدة الاجتماعية، فلقد قرأ على أبيه: أولا علوم القرآن والحديث واللغة والأدب. كما كان طبيعيا أن يتخرج على يده في الفقه وهو القاضي، بل صار قاضي القضاة، إذ أتقن فهم واستظهار (الموطأ) لمالك بن أنس في مدة وجيزة.

أما تكوينه الفلسفي فلعل من العوامل التي صقلت شخصيته، وجعلته يتبوأ مقعده بين غيره من الفلاسفة، ذلك **(السجال)** الذي دار بينه وبين (أبو حامد الغزالي) حينما اختاره محاورا له دون غيره. هذا الأخير الذي شن هجوما كاسحا على الفلسفة والفلاسفة، بل وكفرهما من خلال كتابه (تهافت الفلاسفة). فرد عليه فيلسوف قرطبة بكتاب (تهافتالتهافت). ويمكن تشبيه الغزالي وابن رشد بمثابة ملاكمين في حلبة صراع. ولكنه صراع من نوع خاص، (صراع أفكار) تجسد في (حوار فيلسوفين كبيرين)، انبثق عنه فيما بعد زيادة في إثراء الفلسفة الإسلامية وخصوبتها، وجعلها تخطو خطوات جبارة نحو الأمام.لقد اختلف ابن رشد مع الغزالي في العديد من المسائل كمسألة قدم العالم، ومسألة أزلية المادة ومسألة العلم الإلهي ... وغيرها. ولذلك كان من الطبيعي أن يكون رد ابن رشد على الغزالي على هذا النحو حينما وصف كتابه:**<<**أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد، لا تهافت الفلسفة **>> (1)**. ولعل هذه الاختلاف بين الرجلين هوالذي يقودنا إلى الحديث عن التلاخيص التي لعبت دورا بالغ الأهمية في الفكر الفلسفي الرشدي.

1-خليل شرف الدين، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار مكتبة الهلال، الإدارة العامة،بيروت، شارع المقداد، بناية فرحات وحجازي، 1983، ص 35.

إن الحديث عن التلاخيص أمر مهيب وصعب لأنه في الحقيقة يحتاج إلى فصل قائم بذاته. ولكن طالما أن طبيعة موضوعنا تقتضي ذلك، نحاول أن نتناوله ولو بإيجاز.

فالغزالي إن كان قد ترك لنا كتبا كثيرة من بينها تهافت الفلاسفة وإحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال وغيرها كثير، وإذا كنا نجد في بعض هذه الكتب هجوما من جانبه على هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها الفلاسفة، إلا أن أهم كتاب من كتبه التي ألفها أساسا للرد على الفلاسفة تارة، ولتكفيرهم في بعض الآراء تارة أخرى، هو كتابه (تهافت الفلاسفة)، والذي عرض فيه عشرين مسألة أو موضوعا نذكر من أهمها على سبيل المثال لا الحصر:

-إبطال مذهبهم في أزلية العالم.

-في قولهم إن الأول لا يعلم الجزئيات.

-في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات.

-في تعجيزهم عن إثبات الصانع.

-في إرجاع العلاقة بين الأسباب والمسببات إلى العادة.

-في تعجيزهم عن إثبات الصانع.

-في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات. وغير ذلك كثير.

هذه المسائل الكثيرة وغيرها،والتي قال بها الغزالي، حاول ابن رشد بكل جهده الرد عليه. وقد ركز في رده هذا على الغزالي حين ذهب إلى تكفير الفلاسفة في أراءهم حول قدم العالم وحول خلود النفس وحول العلم الإلهي. كما نقد ابن رشد الغزالي حين ذهب في تهافت الفلاسفة إلى إرجاع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها إلى فكرة خارجة عن طبيعة العلاقة اللزومية بينها، ومن هنا فلا ضرورة عنده بين الأسباب والمسببات. يضاف إلى ذلك أن ابن رشد استنتج من خلال اطلاعه على فلسفة الغزالي أنه لم ينهل من المعلم الأول مباشرة، ولكنه درس أرسطو من خلال ابن سينا والفارابي، مما حال دون الوقوف على ماهية فلسفة المعلم الأول على حقيقتها. ولعل هذا هو الذي جعل الغزالي يتخذ موقفا معينا من الفلسفة والفلاسفة دون أن ينكر أهمية ودور العقل في معرفة الحقيقة.

وأود أن أشير هنا إلى أن الغزاليكان أيضا من العقليين لكونه جعل من العقل حكما ورقيبا، واعتبره المرجع الأول، إلا أنه وضع له حدود ومجال يتحرك فيه، معترفا بقصوره في المجال الميتافيزيقي وفي هذا الصدد يقول: << إن معطيات الحس والتجربة والتواتر يمكنها أن تتحول، وتصبح معارف ضرورية، ومقدمات صالحة للاستعمال في البراهين، ويتحقق ذلك بفضل نشاط العقل البشري وتفكيره لاستخراج الأصول الضرورية، وتأليفها تأليفا تتوفر فيه شروط البرهان . فمن قصد طلب الحقيقة عن طريق النظر عليه أن يدرس شروطه ويراعيها. وعليه أيضا التذكر والتفكر والمعاودة مرة بعد أخرى، ليقوم ما انحرف من معطيات الحس والتواتر، ويستخلص منها القوانين العامة. وهكذا ننتهي إلى المعرفة الضرورية)**(1)**. وهكذا فإن الغزالي يعتبر أن معطيات الحس هي مقدمات قد تكون صالحة بعد أن تتحول وتتألف ويصدق بها العقل، بينما عند ابن رشد وحتى عند " ابن تيمية" يجعلان من المعطيات الحسية براهين قائمة بحد ذاتها في حال وجود حواس سليمة، وعدم وجود موانع طبيعية تعطل عمل الحواس، وإن كان أبو الوليد ابن رشد أكثر ولوعا بأرسطو حينما اعتبر أن النظر البرهاني القائم في ماهيته على السببية، دليل على أن الطبيعة ترفض الصدفة والعبثية، وتقر بالتنظيم والثبات، وهذا لا يتناقض مع الشريعة. إن نظرة ابن رشد للوجود، ولمبدأ السببية، جعلت باحثا من طرازمحمد عمارةيرى أن الموقف الأنطولوجي الرشدي تمثل في: << أخذ فيلسوف قرطبة بالتصور المادي للطبيعة في قوله بأزليتها وتأويله للشرع، فيه تمثلت عبقريته، وبرزت القيمة الكبرى لإضافته الإبداعية التي أوصلته إلى إيجاد أرضية مشتركة بين المادية والمثالية >>**(2)**.

1-أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق الأب فكتور شلحت اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص .174

2-محمد عمارة، المادية والمثاليةفي فلسفة ابن رشد، ط/2، دار المعارف، القاهرة، 1983 ص 61.

لقد كان هذا الاختلاف، وغيره من الأسباب التي جعلت السجال الذي دار بينهما مسألة حتمية،انعكس لاحقا وبالإيجاب على شخصية الغزالي وابن رشد. هذا الأخير الذي نجده تضلع أكثر في مجال الفلسفة، علاوة على تضلعه في العلوم الشرعية التي تلقاها داخل أسرته، من فقه وحديث، وتقلده لمنصب القضاء.

وبالفعل لقد حاور ابن رشد الغزالي في العديد من المسائل، ومن أهمها مبدأ السببية، ومسألة العقل، وغيرها كما ذكرت سابقا. هذا العقل الذي أقر الغزالي بقصوره في معرفته للحقيقة، نجده نفسه يستعمله لتقويض يقين الفلاسفة، وذلك عن طريق الجدل العقلي نفسه. فها هو يرى على سبيل المثال لا الحصر << إن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانع يدبره، وفاعل يحكمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره، ومصرفة بمقتضى تدبيره >> **(1)**.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن عدم جزم الغزالي بوجود الضرورة لا يقتضي عدم جزمه أيضا بأن جريان العالم هو على غير نظام لأن

<< ثبوت الأجسام وأعراضها معلوم بالمشاهدة ولا يتنازع اثنان في وجود وثبوت الأعراض، لأن الجواهر أو الأجسام لا تخلو بالضرورة عن الحركة والسكون، إذ أنهما مدركان بالبديهة والاضطرار، فلا يحتاج فيها إلى تأمل وافتكار. فإن من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا، كان لمتن الجهل راكبا، وعن نهج العقل ناكبا كما يقول الغزالي >> **(2)**. وهو بذلك يقر بطريقة أو بأخرى ما كان يقوله فيلسوف قرطبة "ابن رشد": << إن العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه (أي بهذا الإدراك) يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل>>**(3)**.

1–الغزالي، إحياء علوم الدين، درا الثقافة، الجزائر، ط/1، 1991، ج/1، ص .29

2–المرجع نفسه، ص138.

3–ابن رشد تهافت التهافت، ص 785.

لقد تعاقبت على فلسفة أرسطو أيادي كثيرة، فوصلت إلى العالم العربي والإسلامي مشوهة بل وممزوجة ببعض الأفكار كالأفلاطونية. ولعل هذا ما يبرر القول التالي لابن رشد: **<<**إن تعرض أبي حامد الغزالي إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها في كتاب تهافت الفلاسفة على غير حقائقها، وذلك من فعل الأشرار، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال. والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لا بد للجواد من كبوة. فكبوة الغزالي وضعه هذا الكتاب ولعله لجأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه**>>(1)**.

هذا ما يقوله ابن رشد في مجال من مجالات نقده للغزالي. والواقع أن الغزالي في اعتقادي في كتابه (تهافت الفلاسفة) ترك المجال مفتوحا، وذلك لكونه لم يحدد بدقة الفلاسفة المعنيين بذلك. وهل اتفق فعلا كل الفلاسفة على رأي واحد حتى يصدر حكمه هذا؟

وهل ما يقول به من اتهامات تنطبق على فلاسفة العرب بمثل انطباقها على أرسطو وأفلاطون وغيرهم من فلاسفة اليونان؟ وهل آراء ابن سينا والفارابي مثلا نسخة طبق الأصل لآراء ابن رشد ولآراء المعلم الأول؟

ولذلك كان رد ابن رشد متوقعا في الحقيقة على الغزالي لعدة اعتبارات من أهمها:

-اختلاف المنهجين عند كل من الغزالي وفيلسوف قرطبة، فالأول يميل إلى الجانب الأشعري والجدلي الصوفي، أما الثاني فمنهجه برهاني عقلي تبناه في مختلف المسائل التي بحث فيها، ومن هنا فهو لا يميل إلى مختلف أنواع التفكير اللاعقلاني، بل يرفضها، ويسلك سبيل التيار الفلسفي الذي يعبر فعلا عن الفلسفة الحقة المحضة الخالية من كل أنواع التفكير الأخرى ابتداء بالتفكير اللاهوتي.

1-محمد عاطف العراقي، " الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد"، مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون، دولة الكويت، المجلد 27، العدد الرابع، أبريل، يونيو، 1999، ص 95.

كما أود أن أشير هنا إلى أن الغزالي كان في ماهيته يستعمل الفلسفة لرفض الفلسفة. وهو ما كان يراه أرسطو أيضا من أن(كل رفض للفلسفة يستلزم الفلسفة ذاتها) **(1)**. وهذا يعني في الحقيقة بالنسبة للمتأمل بأنه لا مناص من الفلسفة للغزالي، ولغيره من أعداءها. فهي ضرورية للإنسان كضرورة الأرجل والأوتار العصبية للمشي. ومن هذا المنطلق تصبح (ضرورة الفلسفة) مسألة حتمية ومنطلقا انطلق منه ابن رشد في الرد على خصوم الفلسفة ومنهم (الغزالي) من حيث أنه لا يرى أي عائق في استخدام علوم الأوائل والاستفادة منها وهي إشارة واضحة لعلوم اليونان، ومنها المعلم الأول). ناهيك أن العقيدة الإسلامية في حد ذاتها تدعونا إلى النظر العقلي. ولذلك نجد ابن رشد يستعمل نفس السلاح الذي استعمله الغزالي ميبنا كيف أن الدين الإسلامي في حد ذاته قائم في أساسه على العقل. والدليل على ذلك مخاطبة الله لعباده: يا أولي الألباب، يا أولي الأبصار، أفلا تبصرون، أفلا تعقلون... وغير ذلك كثير.

وكأن ابن رشد كان يهدف بذلك إلى إصابة عصفورين بحجر واحد كما يقال. فمن جهة يدافع عن الفلسفة محاولا إعادة الاعتبار إليها بعد الضربات القاسية التي تلقتها من الغزالي. ومن جهة أخرى التوضيح للعامة على أن الشريعة الإسلامية لا تتناقض ولا تختلف مع النظر العقلي (الحكمة) طالما أنها شريعة عقلانية. وقد كان هذا الهدف برمته مجسدا في تأليفه لكتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. ونفس الأمر بالنسبة لمسألة السببية. فإذا كان الفلاسفة على سبيل المثال ومن بينهم ابن رشد يؤكدون أن ظاهرة الاحتراق سببها النار، فإن الغزالي ينكر هذهالضرورة، وينكر طبيعة العلاقة بينهما. والدليل على ذلك ما يقوله الغزالي نفسه: << الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا >> **(2)**.

1–محمود يعقوبي، الوجيز في الفلسفة، ط1، 1968، ص 10.

2–فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، تقديم طيب تيزيني، دار الفارابي ،2012، ص 192.

وهذا الموقف المتخذ من طرف الغزالي نابع أيضا من خلال دفاعه عن المعجزات التي وردت في القرآن الكريم. والمعجزة كما هو معروف خرق لقوانين الطبيعة (معجزة إبراهيم عليه السلام) حينما وضع في النار ولم يحترق.فلو كانت العلاقة ضرورية كما يرى الغزالي لما استطاع الله أن يبطل فاعلية الأسباب ومنها النار التي أريد بها إحراق إبراهيم عليه السلام.

إن هؤلاء ومن بينهم أبو حامد الغزالي تجاهلوا، بل وأنكروا السببية الطبيعية، وقالوا كما قال عنهم فيلسوف قرطبة "ابن رشد": **<<** إن ها هنا فاعلا واحدا لجميع الموجودات كلها، وهو المباشر لها من غير وسط. فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يروى والخبز يشبع، قالوا لأن هذه الأشياء تحتاج إلى مبدع ومخترع **>>(1)**.

وأود أن أشير هنا أيضا إلى ملاحظة وجيهة جدا، وهي أنه: إذا كان الغزالي يرى بأن إرادة الله مطلقة لا حد لها ولا قيد، وهي التي تحدث الحوادث في الأوقات التي تختارها، بعلم يعلمه هو، وهو السبب الأول والوحيد لكل شيء، بإمكانه أن يعدم العالم بإرادته . وأن يوجدها بإرادته. هذا الإرادة الإلهية تختلف بطبيعة الحال عن إرادتنا لكونها تفعل ما تشاء. فإن ابن رشد كان يرى بأن لكل معلول علة، وأن لا شيء يحدث من تلقاء نفسه، وأن هناك ضرورة.

<<إن الكتابة لا بد لها من كاتب، ولا بد للصورة من مصور، وللبناء من بان، وإنا لا نشك في جهل من أخبرنا بكتابة حصلت لا بد من كاتب وصياغة لا من صائغ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها **>> (2)**.

1-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ضمن كتاب ابن رشد ليوحنا قمير، دار المشرق ،1986، ص 91.

2-الباقلاني، (محمد بن الطيب)، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزل، تقديم وتعليق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947، ص45.

وإذا كان الغزالي لا يقر بالضرورة بين العلة والمعلول، وإذا كانت العلة الأرسطية الأولى هي علة محركة وغائية، وليست علة فاعلة، لكونها لم تقم سوى بإخراج الأشياء من القوة إلى الفعل. فإن فيلسوف قرطبة كان يرى بأن:**<<**الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة، وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل **>> (1)**.إلا أن "ابن رشد" يتجاوز ذلك إلى القول بالعلة الفاعلة أيضا.لقد حاول ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت) مواجهة الانتقادات المختلفة التي كان يقوض الغزالي بها الفلسفة، فألف كما ذكرت سابقا كتيب صغير الحجم، كبير الأثر، جم الفائدة داحضا بذلك أدلة خصوم الفلسفة واعتبارها سوفسطائية. وبذلك قضى على الانفصال بين المجالين وأعاد اللحمة بين الحكمة والشريعة. فالدين الإسلامي في نظر ابن رشد لا يمكن أن يأتي بشيء يخالف ويناقض العقل. وفي هذا الصدد نجد الشيخ محمد عبده كذلك يجاري فيلسوف قرطبة ابن رشد حيث يقول:

<< كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بشيء بما يستحيل عند العقل **>> (2)**.ولا يتوقف ابن رشد عند هذا الحد، بل يذهب بعيدا في محاورة الغزالي خاصة فيما يتعلق بمسألة التأويل الخاصة بالمسائل اللامية وغيرها، كمسألة الإيمان ووجود الله والملائكة والرسل واليوم الآخر. فالتأويل حسب ابن رشد خاص بالخواص (أهل البرهان)، وكل من صرح به للعوام يستحق الكفر، لأن العوام يتعذر عليهم فهم ذلك التأويل فهو فوق مستواهم العقلي. وفي ذلك يقول :**<<** وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر ولذلك ما نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر **>>(3)**.

1-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص90.

2-عبد المعطي محمد بيومي، " ابن رشد والتنوير بين الشرق والغرب " مجلة ابن رشد، دار مارينور للنشر، 1998، ص 25.

3-ابن رشد، فصل المقال،تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 50 -51.

وما يمكن قوله هو أن السجال الذي دار بين الغزالي وابن رشد انعكس فعلا على هذا الأخير، وجعله متضلعا في مختلف مجالات الفلسفة، أكانت طبيعية أو ميتافيزيقية. كما جعلته يكتسب قدرة عالية ومتميزة، بل وفريدة من نوعها مقارنة مع غيره من الفلاسفة المسلمين في فن الحوار، والمناقشة، والنقد وإفحام الطرف الآخر الذي يتناقش معه. وهذا الذي جعله يرى فيما بعد بأن (الفلسفة الحقة لا يمكن أن تتنافى مع الدين، لأن الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة، ولأن هؤلاء الذين يحاربون إحداهما باسم الأخرى ليسوا في الحقيقة إلا أصدقاء جهال. أما هؤلاء الذين يجزمون باستحالة التوفيق بين الدين والفلسفة فهم هؤلاء الذين لم يفهموا الدين على حقيقته، أو الذين أساءوا فهم الفلسفة، ونسبوا أنفسهم إليها عدوانا وادعاء) **(1)**.

وصفوة القول أنهذه التلاخيص لابن رشد لبعض كتب الغزالي، قد أثرت كثيرا فيما بعد على الفكر الفلسفي لفيلسوف قرطبة لاحقا، والتي جعلته يشق طريقه الفلسفي الذي ارتضاه لنفسه متمسكا على وجه الخصوص بمنهجه العقلي البرهاني، دون أن يهمل عقيدته. وهذا دليل على مرجعتيه الإسلامية. إن هذا الموقف العقلي الذي وقفه ابن رشد أمام هيبة التراث الديني، وأمام هيبة التراث الفلسفي العائد إلى الفلسفة الإغريقية، والمعلم الأول بالذات، هو الذي يميز الفكر الرشدي عن غيره، في تلك المرحلة التاريخية من تاريخ الفكر البشري (مرحلة العقلية القروسطية) إن جاز هذا التعبير، سواء أكان ذلك في المجال العربي الاسلامي أو المجال اللاتيني المسيحي. وليس هذا بالأمر الهين.

هنا تكمن فائدة هذه التلاخيص الرشدية التي أعادت الاعتبار من جهة إلى الفكر الفلسفي بين المسلمين بالأمس وكذلك اليوم، ومن جهة أخرى دحضها للصورة السلبية التي صار العالم يشكلها عن الإسلام والثقافة العربية الاسلامية.

1–محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 124.

هذا المنهج العقلي الذي سلكه في نظرتهلعقيدته حينما قرأها قراءة عقلانية، والذي تمظهر في مرجعتيه الإسلامية التي هي في ماهيتها عقيدة عقلانية، نجده كان متشبثا بها رغم ما يدعيه البعض عنه. والدليل على ذلك وصف القسيس اللبناني (ميشال آلار) له بقوله:

<< ابن رشد هو الوحيد الذي زعم لنفسه العودة إلى أرسطو لإبراز تفكيره الصحيح،وعرضه، وانطلاقا من هذه النتيجة أمكن طرح قضية عقلانية ابن رشد، وفي نظرنا ليس هناك إلا تأثير واحد هو الذي حال دون ابن رشد للارتماء كلية بين أحضان أرسطو، ذلك هو تأثير عقيدته الدينية. فإذا استطعنا أن نبرهن على وجود اختلاف كامل في بعض النقط المحددة بين ابن رشد وأرسطو فلن يكون لدينا ما نعتمد عليه في برهاننا سوى عامل التأثير الديني، الذي يسبب هذا الاختلاف >> (1).

وهذا يعني أن ابن رشد يعي ما يفعل دون عقدة نقص، حتى وإن وجد نفسه أمام المعلم الأول وفلسفته، يقتبس ما يراه مواتيا، ويرفض ما يراه مناقضا. وهذا من خلال محاولته وجهوده توظيف واستثمار المنهج العقلي الأرسطي لتخليص العقيدة من مختلف التهم والشوائب التي ألحقت بها فها هو يقول:

<< إذ كان هناك من السابقين من قطع شوطا كبيرا في معرفة الحقيقة فإنه يكون من الجنون تجاهل ما قدموه لنا إلا أننا يجب تقييم هذا التراث وأخذ ما لا يتعارض مع أسس الشرع >>**(2)**.وهذا دليل واضح على أن فيلسوف قرطبة "ابن رشد" لم يكن يسهو أبدا عن عقيدته، والتي كان يرى فيها عقيدة عقلانية.

1-Allard Michel, le Rationalisme d'Averroès, Bulletin D'étude orientale Française, Damas, 1952 – 1954, p 22.

2–Hourani Averroes, on the harmony of religion and philosophy, a translation Introduction and notes of ibn rushd kitab fasl al maqal, Messens Lusac and co, 1961 1961, p 24.

وهكذا إذن كان ابن رشد واضحا في الإعلان عن مرجعيته الإسلامية.وهو جواب أيضا على من ادعى أن ابن رشد كان أرسطيا خالصا. والدليل على ذلك، عندما نجده يرى أن العقيدة نفسها تدعو إلى التدبر والتفكير معتمدا في ذلك على قوله تعالى: **<< أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ >>(1)**. وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات، وجوابا على التهمة التي حاول البعض إلصاقها به من حيث أنه كان يتظاهر بالنظر العقلي أمام الناس، لكنه يخفي وراءه نزعته الإلحادية. فها هو على سبيل المثال يعرف القياس مبينا وظيفته فيقول:**<<**إن القياس الشرعي إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع، بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما. ولذلك كان القياس الشرعي صنفين: قياس شبه وقياس علة **>> (2)**. وهذا يعني أنه ورغم المنهج العقلاني الذي يتبعه ابن رشد، والذي حاول البعض التوغل والنفوذ منه لاتهامه ببعده عن جانبه الروحي، وانسلاخه عن هويته، إلا أن ذلك لم يجعله يتغافل عن جانبه العقائدي، ولم يحل بين فيلسوف قرطبة وبين عقيدته. ومن الشواهد على مرجعتيه الإسلامية أيضا اجتهاده لتكييف مبدأ أستاذه (أرسطو)العقلاني الخالص، ألا وهو مبدأ (الغائية)، والذي قال عنه أحد المفكرين المعاصرين ألا وهو "حسن حنفي حسنين":**<<** كان ابن رشد يرى أن مسار الكون نحو غاية واحدة يثبتها بقوله تعالى: " **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا** " دون أن يفيض في دليل الممانعة المعروف عند المتكلمين، ولكن يستعمله ابن رشد لإثبات وحدة العالم وتوجيهه نحو غاية واحدة .(3)>>

1-الأعراف، الآية 185.

2-ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق مصطفى البابي الحلبي،القاهرة،1960، ص 04.

3-حسن حنفي حسنين،" ابن رشد شارحا أرسطو "مجلة مؤتمر ابن رشد، الذكرى المؤوية الثامنة لوفاته، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الطبع المتعددة، ورشة أحمد زبانة، الجزائر، من 04 إلى 09، 1978، ص 119.

وبذلك وكما نلاحظ يحاول ابن رشد بكل ما عنده من كفاءة علمية، وقدرة عقلية، وطاقة روحية أن يعطي لمقالة(اللام)،وهي التي يتحدث فيها أرسطو عن تصوره لله وللمحرك الأول أساسا دينيا من الإسلام نفسه، والدليل على ذلك مارآه" حسن حنفي حسنين" حينما قال أيضا: << إن ابن رشد لم يكن شارحا لأرسطو بالمعنى الشائع، بل كان متمثلا لمذهبه محتويا له ومحولا لفلسفته إلى نظرية خالصة في العقل يستعملها من أجل النقد الفكري والاجتماعي في حضارته الخاصة >> (1).

وهكذا نلاحظ أن ابن رشد كان يضع بيئته العربية الإسلامية نصب عينيه دائما، بحيث لا يتجاهلها، أو يغض البصر عنها كما يزعم البعض. وبذلك واعتمادا على ما سبق، يمكن القول: إن ابن رشد كان في تناوله لمختلف القضايا والمواضيع يأخذ بعين الاعتبار الجانب الديني، حتى في أدق المسائل وأكثرها حساسية كالمسائل الميتافيزيقية مثل الله والكون،والأبدية، والحركة... الخ.

ومن هنا فالحكم الموضوعي عليه، وعلى خلفيته ومرجعتيه الفكرية في اعتقادنا لا تكون إلا بعد قراءة كل مؤلفاته وشروحه، أو على الأقل أغلبيتها. لقد عالج ابن رشد موضوع التوفيق في ثلاث كتب، وأول هذه الكتب وأهمها في نظري كتاب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، وربما يكون هذا الكتاب الصغير الحجم، العظيم القيمة، هو الوحيد الذي دافع فيه عن الفلسفة، دون التنكر لماهيته الروحية، معبرا فيه عن حرية فكره الفلسفي في فهمه للنصوص الدينية وقدرته على التأويل.

هذا الكتاب الذي انفرد به ابن رشد كما ذكرت سابقا هو الذي ميزه عن غيره من الفلاسفة المسلمين، يوضح فيه أن الإسلام يدعو الإنسان إلى التفلسف والتدبر في الكون، بل لمن يتصفح الكتاب العزيز كما يسميه هو يجده مليء بالدعوة إلى التأمل في ملكوت السموات والأرض.

1–المرجع نفسه، ص 120.

وأما كتابه الثاني فهو (مناهج الأدلة في عقائد الملة)،والذي يعد في ماهيته كتابا أصوليا أكثر منه كتابا فلسفيا، وفيه يعرض ابن رشد لموضوع التوفيق بتطبيقاته المختلفة يتناسب والعامة، ويمكن اعتبار هذا الكتاب تطبيق للمنهج التوفيقي الذي وضعه في فصل المقال.
أما الكتاب الثالث فهو (تهافتالتهافت)،وقد وضعه بعد هذين الكتابين. والكتاب كما هو معروف رد على هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة معا من خلال توجيهه لضربات قاسية كادت أن تقضي عليها بشكل كبير. وهنا نلاحظ أن هذا الكتاب الأخير (أي تهافت التهافت)، كتاب فلسفي وإن كان ابن رشد بين الحين والآخر يحاول الدفاع عن الفلسفة فيما يخص تهمة الإلحاد التي ألصقها الغزالي به مستعملا الحجج والأدلة الإسلامية. والدليل على ذلك قوله: **<<** ولعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب (تهافت الفلاسفة) لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء **>> (1)**.
وكان ابن رشد شديد الحرص في رده على التوضيح والإفهام، فهو يقدم البرهان ويدعمه بالأمثلة المحسوسة، ويجيب عليها برصانة دقيقة مستعملا القرآن الكريم سلاحا له.
إن امتهان ابن رشد للفلسفة والخروج بها عن طابعها المألوف ربما في ذلك الوقت أين كانت سيطرة اللاهوت واضحة جريمة كبرى، هوالذي جعل العديد يخطئون في الحكم عليه وعلى خلفيته الفكرية، بل وذهبوا بعيدا في ذلك إلى درجة تكفيرهونفيه، والدليل على ذلك (نكبته المعروفة).
لكن ابن رشد كان يرى بأن الحق أولى من أي شخص آخر بما في ذلك الغزالي. وهذا رغم الاحترام الذي يكنه له، وفي هذا الصدد يقول:
<< إن الغرض في هذا القول : إن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مراتب اليقين والبرهان **>> (2)**.

1-خليل شرف الدين، في سبيل موسوعة فلسفية، ص 36.
2-المرجع نفسه، ص 36.

في الأخير، وبعد هذا السجال الكبير والهام والعميق الذي دار بينهما، لا أخال أن هناك من ينكر تأثير الغزالي على ابن رشد إلى درجة أن جعلت منه فيلسوفا بكل ما تحمله الكلمة من مدلول ومعنى.

كما أن هذا الحوار حتى وإن كان يبين مظاهر العقلانية الرشدية المتأثرة بالعقلانية الأرسطية إلاأن غرضه خدمة العقيدة الإسلامية في نظرنا.

وبطريقة أخرى ورغم ولوعه بعقلانية أستاذه أرسطو، لم يتخل عن جانبه الديني، ولم ينصهر في بوتقة المعلم الأول كما يقال، باعتباره مؤمنا بأن الحكمة ضالة المؤمن أين وجدها فهو أحق بها.

وقد صدق(جيلسون) عندما رأى أن:

<< الحل أو بالأحرى الموقف المختفي في أعماق ضمير ابن رشد جعلته لم يخرج في كتاباته الشخصية عن المفاهيم العقائدية التقليدية للمجتمع الإسلامي وهذا بالرغم من أن الوجه الفلسفي للحقيقة عنده كان يمثل أعلى نموذج من نماذج الحقيقة البشرية>> (1).

وأود أن أشير هنا إلى أننا لو أردنا تحديد قيمة التلاخيص وأهميتها بالنسبة لفلسفة ابن رشد فإنه لابد من أن نأخذ بعين الاعتبار أن هناك عوامل ساعدت ابن رشد أيضا على تكوين مشروعه الفلسفي.

علاوة على التلاخيص نجده قد اشتغل بالقضاء ودراساته في المسائل الفقهية الخلافية، وخاصة إذا لاحظنا أنه يلجأ إلى القياس والاجتهاد سواء في المائل الفقهية الخلافية، أو في الموضوعات والمشكلات الفلسفية التي بحث فيها سواء في كتبه المؤلفة، أو كتبه الشارحة. وإن كنا نرى أن كتبه الشارحة تعد أعلى في المنهج البرهاني العقلي مقارنة بكتبه المؤلفة كفصل المقال ومناهج الأدلة في عقائد الملة وتهافت التهافت.

1- Gilson Etienne , History of Christian philosophy in the middle ages , Ransam House , New York , 1955 , P 219 – 220 .

وما يمكن قوله في الأخير أيضا هو أن هذه التلاخيص، والتي أظهر فيها تمسكه بعقيدته الإسلامية والتي نجده يفتخر بها لكونها عقلانية تعتبر بحق أيضا دليلا على مرجعتيه الإسلامية. ومهما كانت من أحكام قاسية أصدرت في حقه، كونه تابعا لمعلمه الأول أرسطو، بل ومنصهرا في بوتقة الفكر الفلسفي لهذا الأخير، فإن ذلك لم يجعله يتغاضى أو يتخلى عن جانبه العقائدي، في الوقت نفسه نجده لا يأبى الأخذ والاقتباس من غيره (فالحضارة أخذ وعطاء). كما كان يرى أيضا أن التفاعل والتواصل مع الغير ينعكس إيجابا على حضارته العربية الإسلامية.

وكما يقال:(رب ضارة نافعة). ما كان يراه غيره مهددا لكيان الحضارة الإسلامية وفكرها ، عاد بالفائدة عليها ، حيث نرى دخول عامل المنهج والتجديد في التفكير الديني ، وهذا أدي بدوره إلى بزوغ الحركات الإصلاحية التجديدية في الفكر الإسلامي ، والذي مثله مجموعة من المصلحين أمثال: (جمال الدين الأفغاني – محمد عبده – محمد إقبال – ابن باديس – مالك بن نبي فيلسوف الحضارة ... وغيرهم) ، هؤلاء الذين حاولوا رفع مشعل الفكر العربي الحديث على أكتافهم ودفعه إلى الأمام ، وهذا لم يكن ليحصل لولا احتكاك الفكر الديني بالفكر الفلسفي عند المفكرين المسلمين الأوائل . إذا وكما يقال الفضل للمتقدم لا للمتأخر، فلفيلسوف قرطبة فضل كبير على من ظهر بعده فقد عبد الطريق ويسر السبيل لنظرة دينية تجديدية، حيث نجد واحد من طراز الإمام" محمد عبده "رحمه الله قد أكد هذه الحقيقة، والذي أنصف الرجل في اعتقادي حينماقال:

<<إن ابن رشد رحمه الله لم يخرج في آراءه عن الماليين، فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريبا منه، بل هو إلهي، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم**>> (1)**.

وهذا يعتبر كذلك في اعتقادنا دليلا قاطعا صدر من واحد من أولئك الذين يشهدوا لهم بإيمانهم وأصالتهم في حق ابن رشد، ألا وهو "محمد عبده".

---

1 – محمد عبده، مجلة المنار، القاهرة، 1922.

ولا يقتصر الأمر هنا على" محمد عبده" فقط، بل نجد العديد من الدارسين المعاصرين من أمثال (محمد عاطف العراقي – ومحمود قاسم).

هذا الأخير اتخذ موقفا حاسما من فيلسوف قرطبة في كتابه (الفيلسوف المفترى عليه)، وكما نلاحظ من عنوان الكتاب فإن موقف قاسم محمود كان واضحا من خلال إقراره بأن: **<<** ابن رشد حاول التوفيق بين أرسطو والدين، ولكنه احتفظ باستقلال رأيه، وكثيرا ما عارض أرسطو في مسائل عديدة كما هو الحال في مسألة النفس. وهو لم يمح في شخصية أحد السابقين عليه، وهذا يفسر لنا فيما يقول "محمود قاسم " كيف اضطر إلى تحوير مذهب أرسطو تحويرا بعيد المدى حتى يخلع عليه طابعا إسلاميا **>> (1)**.

وعلى ضوء هذا يبدو فكر ابن رشد الفلسفي لا يخلو من الجانب الديني، بل يمكن القول أنه في مختلف المواضيع المشتركة بين الدين والفلسفة، كخلق العالم أو قدمه، ومسألة الأزلية، ونشأة الكون وما إلى ذلك ... إلخ، والتي عالجها تكاد لا تخلو من العامل الديني.

إذا ظل وافترى من قال بأن مرجعية فيلسوف قرطبة أرسطية خالصة، بل كل ما في الأمر أنها كانت إسلامية في ثوب عقلاني، وهذا لم يكن معروف ومألوفا بشكل قطعي لدى العرب والمسلمون آنذاك أيام سيطرة التفكير اللاهوتي.

ويكفي فيلسوف قرطبة أنه قام بمحاولة جريئة للدفاع عن الفلسفة ولكن باسم الشرع، وهذا أكبر دليل على مرجعتيهاالإسلامية، خاصةبلجوئه إلى العقيدة نفسها كسلاح واجه به خصومه، ناهيك عن التأويل، والقياس.

ولذلك كان يرى في معرض نقده لهم (مختلف الفرق) أنهم باعتمادهم على ظاهر الآيات فقط دون تأويل لها، قد ضربوا صفحات عن النظر العقلي الذي أمر به الله في آيات كثيرة وردت في كتاب الله.

1–محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ص 133.

وإذا كان البعض أصدر حكمه بأن ابن رشد كان أرسطيا، فإن فيلسوف قرطبة في الحقيقة يعرف مقامات الرجال على حقيقتها، ويعترف لصاحب الفضل منهم بفضله، ويعتز به، وإن كان مخالفا له في الدين، والبلاد والعصر ولكنه أيضا عالم يعطي العقل مقامه ولا يحابي بحقوقه استجابة لمحبة، أو رغبة في إرضاء جماعة بعيدة عن مقتضياته مهما كان علو درجتها في السلم الاجتماعي أو الديني أو العلمي،بل واختلافه حتى مع أستاذه الذي هو مولع ومفتون به << وهو ضد أرسطو على حبه له وإعجابه به إذا لم يكن العقل بجانب أرسطو >> (1).

وإذا كان ابن رشد أيضا فيلسوف عقلي يعتمد على العقل في الإدلاء بآرائه، ويمنحه سلطة مطلقة. ولكنه، ومع كل هذا فيلسوف بعيد عن كل تهور عقلاني لأنه يعرف عن إيمان راسخ أن العقل الذي له حدود معلومة لا يستطيع تجاوزها، يحتاج إلى إمداد يسمح له أن يرمي بأشعة نوره إلى ما ورائها. وهو إمداد يأتيه من العقل المطلق (الوحي)، فيزيد في نوره ويوسع آفاقه، ويكشف له ما يتجاوزه من الحقائق الخاصة بعالم الأمر فيؤمن بها، وتكتمل معرفته بمعرفتها. وهولا يعارض من أجل المعارضة،ولكن ولأن هدفه الحقيقة نجده يوافق الغزالي مثلا في نسبية العقل البشري وقصوره حيث يقول في هذا الصدد:<< إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه الشرع، ويحكم على قوله بأنه حق لأن (العلم المتلقي من قبل الوحي إنما جاء متمما لعلوم العقل) (ولأن كل ما عجز العقل عنه أفاده الله تعالى من قبل الوحي) الذي هو (رحمة للجميع>> (2).

فالعقل هو الهبة التي منحها الله للإنسان وميزه به وجعله بسببه خليفة له فوق الأرض، ولكن الوحي هو النور الذي يضمن لنا الأمن إذا اهتدينا به لمعرفة الحق. فهل بعد كل هذا ينتاب المرء الشك في مرجعيته ابن رشد الدينية؟

1–راجع محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية،القاهرة،1964، في عدة مواطن.

2–ابن رشد، تهافت التهافت، دار المعارف، الجزء 2، القاهرة ،1965، ص 410 ومابعدها.

هكذا إذا ينبغي رؤية ابن رشد الذي كونت تعاليم الدين الحنيف شخصيته تكوينا بارزا، ومنحته كل المبادئ التي وجهت تفكيره وجعلته صاحب فلسفة حاسمة في تطوير الفكر البشري وإنهاضه. وهي تعاليم لا يمكن أن يغض البصر عنها أي دارس وباحث لفكره

إن ابن رشد لم يكن مجرد شارح لأرسطو، ولم يكن منافقا، ولا ملحدا كما وصفه البعض وإنماكان فيلسوفا وعالما فاضلا بلغ القمة في كل العلوم التي اشتغل بها، وقضى حياته في خدمة الإسلام والدفاع عن حقائقه الكونية بالدليل البرهاني الذي يفند به كل الاتهامات التي وجهت إليه، والأحكام القاسية التي تعرض لها، والاهانات التي سلطت عليه.

ولعل العودة بين الحين والآخر إلى مختلف مؤلفاته وعدم الاقتصار على الشروح يزيل كل غموض حول ماهية ابن رشد، وحقيقة شخصيته.

وإذا كان أرسطو يرى بأن الله، وكل الكائنات الأبدية، هي خارجة عن المد الزماني، فإن الجواب الذي نأخذه من ابن رشد في رده على الغزالي من كتاب (تهافتالتهافت) كما يقول " ماجد فخري"، وهو ممن اعنوا بابن رشد عناية كبيرة:

<<أما مآخذه (يعني ابن رشد)على هذا الدليل كما يحكيه الغزالي عن الفلاسفة فليست تقتصر على هذه القضية الجزئية فهو يلاحظ أولا أن هذا الدليل ليس بدليل صحيح أصلا ، لأنه مبني على مقابلته القديم (رأي الله)أي العالم (والله مباين للعالم كل المباينة فلا نسبة بينه وبين العالم إذن ، وذلك أن الباري سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان ، والعالم شأنه أن يكون في زمان (فمفهوم التقدم في الزمان لا ينطبق عليه ، مثل ذلك مفهوم التقدم بالذات إذ هو من طبيعة الموجودات التي تدخل في جنس واحد، والله والعالم لا يدخلان في جنس واحد **>> (1)** .

1–ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة،بيروت، المطبعة الكاثوليكية ،1962، ص62.

إن الإنسان يحن إلى طفولته دائما، بل يتمنى لو تعود من جديد بما فيها من ألام وأمال، وبمختلف القيم التي نشأ في ظلها، وابن رشد لم يشذ عن هذه القاعدة أيضا ، ولذلك نجده يفضل الشريعة التي عاش في ظل قيمها في مرحلة الصبا، ودافع عن حقائقها

وأعرب لنا عن رأيه في القرآن الكريم أو الكتاب العزيز، كما يسميه هو، وأن يقارن بينه وبين الكتب السماوية الأخرى حيث نجده يقول:

<< إنه إذا تؤمل وجدت فيها الطريق الثلاث الموجودة لجميع الناس (....) ولهذا فان كانت ها هنا كتب استأهلت أن يقال: إنها كلام الله لغرابتها، وخروجها عن جنس كلام البشر، ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة، وأنت فيلوح لك هذا جدا إن كنت وقفت على الكتب. أعني التوراة والإنجيل فإنه ليس يمكن أن تكون كلها تغيرت **>>(1)**. وهذا دليل أيضا في اعتقادنا على أن القرآن الكريم كان عند ابن رشد أفضل الكتب السماوية بإطلاق، فهو يتحدث عنه اعتمادا على معرفة واسعة به، وبغيره من الكتب السماوية، وعلى إيمان عميق بتعاليمه التي تفوق كل ما سواها في نظره.

وحتى شروحه التي جعلت البعض يصدر حكما قاطعا بأن ابن رشد كان في ماهيته أرسطيا، فإن الشرح هذا في حقيقته كما يرى "حسن حنفي حسنين":

<< لم يكن من أجل الشرح فقط، ولم يكن مجرد عمل عقلي لا هدف له وإنما هو عمل موجه إلى عالمه العربي الإسلامي، ومن ثمة فهو يوجه شروحه وملخصاته للمخاطب في الشخص الثاني مما يدل على أن غايته كانت إيصال الحقائق إلى الغير، وعلى وجه أخص حضارته الإسلامية **>> (2)**.

1-ابن رشد، مناهج الأدلة، ط2،القاهرة،1964، ص 220.

2-حسن حنفي حسنين،" ابن رشد شارحا أرسطو "، مجلة مؤتمر ابن رشد، الذكرى المؤوية الثامنة لوفاته، الجزء الأول المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الطبع المتعددة، ورشة أحمد زبانة، الجزائر، من 04 إلى 09، 1978، ص 61.

كما كان ابن رشد في شروحه لا يقتصر على كتاب واحد، بل يتجاوز ذلك، ولا يشرح النص الأرسطي، إلا بعد مراجعته ومراجعة الترجمات المختلفة، مقارنا بين النصوص والترجمات ثم يراجع شرحه هو، حتى يستوثق أولا من: صحة ما ذهب إليه المعلم الأول، ومن جهة أخرى شرحه وتحليله بما يتلاءم وعقيدته الإسلامية. ومن هنا فابن رشد لم يكن متعصبا تعصبا أعمى لأرسطو، ومتحزبا له كما يروج البعض لذلك ، بل كان يعبر عن شروحه بلغة الاحتمال والتشكيك ، مما يدل على أنه ناظر مفكر، يقلب الوجوه ويقارن بين الآراء، ويعطي الرأي الأكثر احتمالا.

ولما كانت فلسفة أرسطو تمتاز بأنها نظرية خالصة في العقل يمكن شرحها بالعقل الخالص، ولما كان الوحي أيضا نظرية خالصة في العقل، كان من السهل على ابن رشد ألا يرى أي غرابة في اتفاق العقل مع الوحي.

ولعل هذا ما تميز به فيلسوف قرطبة عن غيره حينما أفرد كتابه الشهير السالف الذكر الخاص بهذه المسألة:(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال).

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على وعيه بالتمايز الحضاري وبالخصوصية النوعية لكل حضارة مما سمح له بصب ما عند اليونان في قالب الحضارة الإسلامية، وفي ذلك يقول" حسن حنفي حسنين" أيضا:

<<إن عملية الاستبدال الحضاري هذه حدثت خاصة في الشرح الأوسط الذي يبدأ منه ابن رشد بفعل قال.(ويرد نصا لأرسطو ثم يشرحه دون أن يفصل بين كلام أرسطو وكلامه. فنص أرسطو يحتوي على البناء العقلي الذي يريد ابن رشد استخدامه استخداما داخليا في نقده الاجتماعي. وكلام ابن رشد هو تعقيل لهذا البناء أولا ثم توجيهه نحو غايته بتصويبه على المادة الإسلامية وتركيبه عليها. يسقط ابن رشد البيئة اليونانية ثقافة ولغة وتاريخا وحضارة ويضع البيئة الإسلامية. ويبدو ذلك في ترك الأمثلة اليونانية التي يوردها أرسطو ووضع أمثلة عربية مكانها. **>> (1)**.

1-المرجع نفسه، ص 107.

إذا وبعد كل هذا، هل يعقل ألا يترك هذا التكوين الإسلامي خاصة وأنه تشبع به مبكرا في مرحلة الطفولة آثاره في فكر ابن رشد؟ وهل يعقل أن يغض ابن رشد بصره عن مبادئ دينه السامية، وهو إمام من أئمتها؟ وأن يعرض عن عقيدته الإسلامية؟

إن دراسة مختلق مؤلفاته توحي بأن الإسلام كان يحتل مكانة بارزة في تفكير ابن رشد، وأنه لمن السهل علينا بعد هذا العرض أن نرى ما قاله عن الحقيقة، والعقل والدين والفلسفة، والإنسان أن تعاليمه،ومبادئه، وقيمه هي التي توجه فكره وتصور آراءه.

فهو لا ينساها، ولا يبتعد عنها، ويهمه أن تكون آراؤه وأعماله مطابقة لمقتضياتها، ومتجاوبة مع كمالها وسموها.

بعد هذا العرض والتحليل تتكشف لنا الحقائق التالية:

-إن العامل الديني عند ابن رشد ليس فقط عاملا موجودا ولكنه من القوة، بحيث صار تيارا مؤثرا يحول دون زعزعة تفكيره الديني أمام أقوى التيارات الفلسفية التي عرفتها الإنسانية، وهو التفكير اليوناني خاصة الأرسطي.

-إن المنهج الذي سلكه ابن رشد في الدفاع عن العقيدة الإسلامية كان منهجا عقليا ونقديا، ساعده على تخليص عقيدة الإسلام من بعض الشوائب التي ألصقت بها.

-استنتج ابن رشد بدافع من تأثير المصدر الديني أنه لا تعارض بين الدين والفلسفة متى استخدم المنهج الصحيح المبني على البرهان السليم.

-تحرير ابن رشد للقضايا الدينية من الأسلوب التقليدي القديم القائم على الخطابة والجدل، إلى منهج علمي سليم، يقوم على القياس المنطقي، والبرهنة العقلية، على أساس المقدمات، والنتائج الصحيحة، ولا غرو ولا عجب في ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الدين الحنيف يدعو إلى العقل والتبصر.

-إذن وانطلاقا من كل هذه المعطيات السابقة، يمكن القول بتواضع أن مرجعية ابن رشد إسلامية ترتبط ارتباطا وثيقا بعقيدته.

وهذا ما عبر عنه واحد من الباحثين المعاصرين ألا وهو " محمد أركون " حينما قال:
<< إن كل المؤلفات تبرهن لنا إلى أي مدى كان ابن رشد يريد أن يظل مفكرا مسلما يتحمل فكريا بكل ثقافته الفلسفية والمعرفية العلمية المتوافرة في عصره، أقول يتحمل مسؤولية جميع المشاكل التي تولدت عن المقارعة بين ظاهرة الوحي القرآني، وبين الموقف الفلسفي المحض الأكثر صرامة.

لقد بتر المسيحيون اللاتينيون، وعلى أثرهم (أرنست رينان)، فكر ابن رشد عندما لم يرووا فيه إلا الشارح لأرسطو **>> (1)**.

إن ابن رشد الذي يشيد بالعقل والفلسفة امتثالا لتعاليم الإسلام ودفاعا عنه لا يستطيع ألا يشيد بالإنسان الذي يتمتع بالمكانة البارزة في هذه التعاليم، وألا يدافع عن كرامته.

فإعجابه بأرسطو، ورفعه له إلى أعلى المقامات التي يمكن أن يرفع إليها إنسان دليل على تفتحه الإسلامي على الغير، وعلى مرونة هذا الدين.

وهو موقف لا يمكن أن ينكره مسلم يعرف أن الحكمة خير كبير، وأن الله يؤتيها من يشاء من عباده، ويدرك جيدا قوله تعالى:**<<يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيرا>>(2)**.

وأخيرا فإن إعراض المسلمين عن الفلسفة موقف لا يمكن أن يدعو الإسلام إليه،لأنه موقف انغلاق وابتعاد عن التواصل مع الغير، وموقف تأخر واستسلام إلى الخرافة، والتقليد، والنقصان، والمذلة من جهة أخرى.

ومن المعلوم أن اتصاف المسلمين بهذه الصفات السلبية السالفة الذكر يفصلهم عن الإسلام مهما كان ادعاؤهم الذي يعرف أصحابه التخلف في مجال من مجالات الحياة النظرية أو العلمية ليس هو الإسلام الذي يدعو القرآن الكريم إليه.

1-محمد أركون، " ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير"، مجلة عالم الفكر الكويتية، العدد الرابع،الكويت،1999، ص12.

2-سورة البقرة،الآية 269.

وإذا كان من المعلوم بالضرورة في نظر البعض أن دليل إيمان الرجل، اعتكافه على الصلاة في المسجد مع الجماعة، فإن فيلسوف قرطبة كان يرى فيهاأيضا طهارةالبدن، وصفاء السريرة والنفس حيث نجده يقول في ذلك:

<< الصلاة الموضوعة في سائر الشرائع. وهي كذلك في نظره، لكونها أنجع في النهي عن الفحشاء والمنكر، بما شرط في عددها، وفي أوقاتها وأذكارها، وبسائر ما شرط فيها من الطهارة، ومن التروك، أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها **>> (1)**.

ولهذا نجده يحافظ عليها، ويتعلق بها، ومتمسكا بها في مختلف صلواته آخر حياته.

كما نجده يتألم كثيرا لما وقع له في آخر أيامه، وبعض العوام يخرجونه من المسجد في أيام نكبته، ولا يتركونه يؤدي صلاته مع جماعة المسلمين التي خدمها طوال حياته (إن ابن رشد ما كان ليتأثر من هذه الحادثة، وما كان ليتحدث عنها، ويعتبرها أعظم شيء أصيب به في النكبة لو كانت فروض الدين لا تعنيه، ولو لم يكن تواجده معها في مستوى لروحها وأبعادها القصوى) **(2)**.

وصفوة القول أن ابن رشد في اعتقادي ولدمسلما، وعاش متشبعا بأفكاره ومبادئه، وفي الأخير انتقل إلى جوار ربه مسلما، وكانت قيم الإسلام منطلقه وغايته في تفكيره، وأعماله ومشاريعه.

وحتى وإن كانت هذه المرجعية قد صبغها بصبغة تجسدت فيها مظاهر العقلانية أحيانا كما هو الشأن في شروحه، إلا أن ذلك لا يجعلنا نغض البصر والنظر عن ماهيته الروحية، والتي كان هو نفسه لا يسهو عن ذكرها كلما اقتضت الضرورة ذلك.

وإذا كان من يدعي غير ذلك فإننا نقول لهم:

من تكون أنتم حتى تصدرون حكمكم علة ابن رشد؟ وما هو البديل الذي قدمتموه للأمة؟ أم أن همكم الوحيد هو القضاء على هذا الشعاع الأول في عالمنا العربي والإسلامي؟ ويكفي ابن رشد أنه أنار الشمعة الأول، فهل بإمكانكم تقديم المصباح؟

1- ابن رشد، تهافت التهافت، دار المعارف، الجزء 2، القاهرة ،1965، ص870. وما بعدها.

2- لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام،القاهرة، ص 142 وما بعدها.

المرجعية الأرسطية:

من المتعارف عليه أن الفكر الفلسفي اليوناني كان أنضج فكر عرفته البشرية قديما من حيث العمق والمنهج، حتى صار الفكر الفلسفي اليوناني بمثابة المحك الذي من خلاله نختبر ونحكم على عمل هذا الفيلسوف أو ذاك، بل وصار المصدر والمرجع لكل فيلسوف تقريبا ظهر فيما بعد، إذ تأثر الكثير من الفلاسفة بهذا الفكر اليوناني ومنها فيلسوف قرطبة الذي تأثر خاصة بالمعلم الأول (أرسطو) وصار يتبعه ويقلده في كل شيء، إلى درجة أن أقر"ابن سبعين" بذلك حيث نجده يقول:

<< إنه إذا كانت أكثر كتب ابن سينا مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون فإن ابن رشد كان مفتونا بأرسطو ومعظما له ويكاد أن يقلده في كل شيء **>> (1)**.

وإذا تأملنا ما قاله "ابن سبعين" خاصة استعماله لكلمة (مفتون) لتبين لنا الأثر البالغ الأهمية الذي تركه أرسطو في ابن رشد، حتى أصبح هذا الأخير مولعا ب، بل ومفتونا بأستاذه. .

وليس ابن سبعين فقط الذي أقر بهذه الحقيقة، فها هو ابن رشد نفسه يشهد بذلك، حيث يقول:

<< ونحن لمحبتنا في هذا العلم وكثرة حرصنا على تعلمه وتعليمه فقد لخصنا القول لهذا الرجل في هذا العلم ليكون أسهل متناولا على من لم يتفرغ للنظر في مقالات أرسطو ويكون ذلك بمنزلة التذكر لمن وقف على مقالات أرسطو **>> (2)**.

والمقصود بالعلم هنا كما ذكرت سابقا،ذلك الذي أتي به أرسطو خاصة والفلسفة اليونانية عامة، والتي جعلتها محل اهتمام من طرف الفكر الإنساني، ومنهم الفكر الإسلامي.

1- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، الطبعةالثانية، بيروت ،1973 ، ص 24.

2- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، الجزء الثالث، دار المشرق، ط2،بيروت،لبنان، ص 1405.

كما كان لعامل الترجمة أيضا دور في تحديد خلفية ابن رشد الأرسطية ، وحتى قبله من الفلاسفة المسلمين ، إذ نلاحظ أن حركة الترجمة هذه نشطت نشاطا كبيرا في عهد المأمون وسبب ذلك كما يقول " ابن خلدون " : **<<** رغبة شديدة في العلم ، فأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين واتساخها بالخط العربي ، وبعث المترجمين لذلك فأوعى منه واستوعب ، وعكف عليها النظار من أهل الإسلام ، وحدقوا في فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها ، وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول ، واختصوه بالرد لوقوف الشهرة عنده ، ودونوا في ذلك الدواوين ، وأربوا على من تقدمهم في العلوم **>> (1)** . وهذا النص الخلدوني دليل على عناية المأمون باستخراج الكتب اليونانية، وتوسعه في الإنفاق على المترجمين وميله إلى أهل العقل والنظر وكل ذلك أدى إلى انبعاث علوم اليونانيين في الإسلام وانتشارها، حتى استهوت الكثير، فجنحوا إليها ونقلوا الكثير من التراث الفلسفي اليوناني إلى العالم الإسلامي. ومن هؤلاء فيلسوف قرطبة (ابن رشد).وقد روي عن " عبد الواحد المراكشي ":

<< أن أبا بكر ابن طفيل استدعى ابن رشد مرة وقال له: سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو طاليس، أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لتقرب مآخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة فافعل. وإني لأرجو أن تفي به، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة. وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه مني من كبر سني، واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هم أهم عندي منه. قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس **>> (2)**. وهذا يعني أن ابن طفيل كان يرى في ابن رشد الرجل المهيأ للقيام بهذه المهمة حق القيام، التي ستفعل فعلتها فيما بعد، وتصبح الأرضية الفلسفية التي يكون عليها فكره الفلسفي لاحقا.

1- ابن خلدون، المقدمة، المطبعة الأدبية، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 893.

2- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 445.

وقد روى (عبد الواحد المراكشي) أيضا نقلا عن أحد تلاميذ (ابن رشد) خبر قدوم الفيلسوف على الخليفة فقال حكاية عنه:

<<سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وابن طفيل ليس معهما أحد، فأخذ أبو بكر بن طفيل يثني علي ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري. فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي، ونسبي أن قال لي:

ما رأيهم في السماء؟ يعني الفلاسفة أقديمة أم حادثة؟ فأدركني الحياء، والخوف وأخذت أتعلل، وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميعالفلاسفة، ويورد على ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب **>> (1)**.

وكما نلاحظ في هذا النص أن ابن رشد وجد نفسه في وضعية استثنائية غير متعود عليها، كونه موجودا للمرة الأولى في مجلس أمير المؤمنين، وهذا بعد أن رعاه ابن طفيل بعين عنايته، وهذا يعنيأيضا بما لا يدع مجالا للشك اهتمام أبي الوليد ابن رشد بالفكر الأرسطي، حتى كاد الفكر الفلسفي للمعلم الأول يصبح مرجعتيهاالأولى، وإلا كيف نفسر تقديم ابن طفيل لابن رشد للخليفة من جهة لو لم يكن هذا الأخير جديرا بهذه المهمة لاهتمامه بأرسطو ودرايته لفكره الفلسفي؟

لقد وصل أرسطو إلى المجتمع الاسلامي مرتديا لباس الإلحاد لسببين رئيسين:

1–تجاهله للعلة الفاعلة، وقوله بقدم المادة وأزليتها.

2–مفهوم الألوهية عنده بعيد كل البعد عن المفهوم الديني، وهذا لكونه يعتبره ما هو إلا محرك أول لا يتحرك.

1–المرجع نفسه، ص 444.

إن الحديث عن المرجعية الأرسطية لفيلسوف قرطبة يجرنا أيضا إلى الحديث عن الرشدية اللاتينية أكانت في أوروبا أو عند اليهود فها هو الفرنسي " أرنست رينان " يرى بأن سبب تشابه فلسفة ابن رشد واليهودي " ابن ميمون" أنهما نهلا من نفس المصدر ألا وهو الفلسفة الأرسطية. ولذلك لا نستغرب إذا وجدنا " يوحنا قمير " يقول:

<<بأن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب بعد المعري عن الإسلام **>> (1)**.

ناهيك عن تحريم الكنيسة لمختلف شروحه، أي الشروح الرشدية خاصة في المجال الميتافيزيقي، وهذا ما ذهب إليه مثلا " هوربو وجوردان " **(2)**، إلى درجة أنها (أي الكنيسة طبعا) كانت مصممة على سد الطريق أمام (أرسطو العربي) والمقصود به ابن رشد)**(3)**. وكأن ابن رشد صار لا يلقب بالشارح فقط كما هو معروف، ولكن أصبح يسمى في نظر هؤلاء ب (أرسطوالعرب)، وهذا دليل واضح على مدى تأثر فيلسوف قرطبة بأرسطو. وهذا كله يعني وبإيجاز أنه، لو لم يكن ابن رشد يمثل المرجعية الفلسفية الأرسطية بجدارة واستحقاق كما يقال، ما خاف منه اللاهوت المسيحي، وما رفضته الكنيسة والفكر الديني آنذاك، وما أحيكت ضده المكائد، وما حلت به نكبته المشهورة.

وأخيرا فقد جعل اليهودي " ابن ميمون " (من أرسطو وشارحه السلطة العليا في المدرسة اليهودية إذ أصبحت أعمال أرسطو المصحوبة بالشرح الكبير لابن رشد هي الأساس الحقيقي للفلسفة اليهودية. ويذهب الفرنسي " أرنست رينان " في مبالغته للدور الذي لعبه اليهود في الفلسفة الرشدية إلى حد القول بأن ابن رشد يدين بشهرته كشارح، وأنهم هم اللذين أعطوه اللقب الذي أيدته مدرسة (بادو) ألا وهو أنه (نفس وعقل أرسطو) **(4)**.

1-يوحناقمير، ابن رشد، ج2،بيروت، المطبعة الكاثوليكية،1949، ص 31.

2-زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، سنة 2007،بيروت، ص 56.

3-المرجع نفسه، ص 58.

4-المرجع نفسه، ص89.

وهناك رواية تذرعت بها السلطة أيام الكنيسة من خلال النص المنشور الذي أذاعه المنصور آنذاك، توحي أيضا بالمرجعية الأرسطية لابن رشد. فقد جاء في المنشور ما نصه:

<<قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام... فخلدوا في العالم صحفا، ... بعدها بعد المشرقين ... يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها ... ونشأ منهم، في هذه السمحة البيضاء، شياطين أنس يخادعون الله، والذين آمنوا، وما يخادعون إلا أنفسهم ... فلما أراد الله فضيحة عنايتهم، وكشف غوايتهم، وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال ... ظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله ... فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم، ويخالفونها بباطنهم وغيهم وبهتانهم. فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة ... ولم يكن إلا قليل وبين الألجام بالسيف ... ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهون ... فاحذروا وفقكم الله، هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من السموم السارية في الأبدان. ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه ... والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم ... إنه منعم كريم **>> (1)**.

وقد كانت هذه الرواية كما قلت سابقا بمثابة ذريعة تذرعت بها السلطة لمعاقبة ابن رشد كونه ابتعد عن ماهيته ، وتنكر لجانبهالروحي، وسلك مسلك معلمه الأول (أرسطو). فقد كان يظهر عكس ما بباطنه، كما يدعي أعداءه الذين جمعوا نصوصا من كتبه،وأولوها، وأقنعوا المنصور بمخالفتها للشريعة، كونها تحمل في ثناياها أنواع الكفر والإلحاد.

1- يوحنا قمير، ابن رشد، دراسة مختارة، طبعة رابعة منقحة، دار المشرق،بيروت،1968، ص 12 -13.

إذا بعد كل هذا يصبح غير خاف علينا أن فلاسفة العرب عامة، وابن رشد على الخصوص قد تأثروا فعلا بأرسطو، إلى حد بعيد ولتوضيحذلك في اعتقادي أرى من المفيد أخذ عينة توضح مدى تأثر ابن رشد بالمعلم الأول. لقد نهض ابن رشد ضد الأفلاطونية الجديدة لفلاسفة المشرق، وضد الضعف الجدلي للمتكلمين المسلمين (الأشاعرة)، والفقهاء، وحاول أن يضع محل كل ذلك المنهجية البرهانية أو التحليلية (الأرسطية). والواقع أن "ابن رشد" قد سعى فعلا وبكل قوته إلى التفرقة بين الأقوال الخطابية والأقوال الجدلية والأقوال البرهانية، وسعى دوما للوصول إلى البرهان الذي يعد عنده أسمى صور اليقين. فقد كان يرى في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال": الناس على ثلاثة أصناف صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعري عن هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليون بالطبع أو بالطبع والعادة، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة. ولتوضيح ذلك نجد ابن رشد يرى أن: طريقة المتكلمين في حدوث العالم، والتوصل من القول بالحدوث إلى الاعتراف بمحدث للعالم تعتمد على مقدمات ثلاث هي:

1- الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

2- الأعراض حادثة.

3- ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

<< ويحاول ابن رشد نقد المقدمة الأولى بقوله إن هذه المقدمة لا تكون صحيحة إلا إذا كان الجوهر يعني الأجسام التي نشير إليها والتي تقوم بذاتها. أما إذا قصدنا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم كما يرى المتكلمون، فإن هذا لا يعد أمرا واضحا يقينا، إذ من أين نعرف وجود جوهر لا يقبل القسمة؟ وإذا كان هذا الشك فلا يمكن إذا وصف طريقة الأشاعرة بأنها طريقة برهانية **>> (1)**.

1- ابن رشد، مناهج الأدلة،القاهرة،1955، ص 137 – 138.

والواقع أن نقد ابن رشد لمقدمة المتكلمين لا يخلو من تأثر بفلسفة أستاذه أرسطو، فإذا كان أرسطو قد نقد المذهب القائل بالجزء الذي لا يتجزأ، فإن ابن رشد بالتالي ينقد هذا المذهب الذي ذهب إليه المتكلمون، فها هو يقول:

<< وهذه الآراء الفاسدة كلها قد تبين بطلانها في العلم الطبيعي ولاح هنالك أن جميع الأمور المحسوسة مؤلفة من مادة وصورة، وتبين هنالك كم أنواع المواد وأنواع الصور. إلا أن النظر هنالك فيها إنما كان من حيث هي مبادئ لوجود متغير. وبالجملة من حيث هي مبادئ التغيير. وكذلك ما قيل في ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة عوندت هنالك كالقول بالأجزاء التي لا تتجزأ وغير ذلك من الآراء التي يكفل إبطالها في ذلك العلم**>>(1)**.

وهذا النقد عند ابن رشد كما نلاحظ قائم على اعتقاده بقدم العالم، وبهذا اتجه فيلسوف قرطبة اتجاها أرسطيا إلى حد كبير، واستبعد أي تغيير يؤدي إلى إنكار ما توصل إليه الفيلسوف اليوناني أرسطو.

إن ابن رشد في نقده للمتكلمين عامة، والأشاعرة منهم على وجه الخصوص، يركز على إبراز ما في آرائهم من مشكلات، ثم يبين لنا كيف أنهم لم يستطيعوا لها حلا، وبهذا لا تعد برهانية ولا يقينية. ولكنها جدلية، ومن هنا لا يمكن البرهنة عليها طبقا لمبادئ البرهان الأرسطية.

وهكذا نلاحظ بأن ابن رشد كان واقعا فعلا تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية.

وإذا كنت قد أخذت عينة واحدة فقط من تأثره بأرسطو، لأن موضوعنا هنا مرجعتيه الأرسطية فإن الدارس لأوجه نقده لكثير من الآراء والتيارات يلاحظ كما سبق وأن ذكرت، أنه كان يضع في اعتباره الفلسفة الأرسطية التي يبدي إعجابه بها من خلال تبني فيلسوف قرطبة الكثير من أفكار أستاذه المعلم الأول، كما سنرى في بعض المسائل اللامية خاصة مسألة قدم العالم وأزلية المادة وغيرها.

1-ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص41.

والنموذج الذي يوضح المرجعية الأرسطية لابن رشد نلتمسه في شروحه خاصة حينما يقوم بشرح معركة المعلم الأول مع القدماء، حيث يرى أنه إذا كان القدماء قد جهلوا العلة الغائية، فقد ركز أرسطو عليها واعتبرها نهاية العالم.

وإذا كان القدماء قد فسروا النشأة بالعلة المادية فإن أرسطو فسر النهاية بالعلة الغائية، وجعل الله غاية للعالم وليس علة مادية.

وعندما بين أرسطو أخطاء القدماء فإنها ليست أخطاء بقدر ما هي حقائق جزئية أتى أرسطو ليكملها. فإذا قال القدماء شيئا أكمله أرسطو في النهاية. وعلى سبيل المثال لا الحصر إذا كان القدماء قد عرفوا أحد معاني التقدم وهو التقدم بالزمان، فإن أرسطو أتى بمعاني أخرى أهمها (تقدم ما بالقوة على ما بالفعل).

كما كان ابن رشد يرى أيضا بأن الأخطاء في فهم مذهب أرسطو تعود إلى عدم التفرقة بين الطرق الاستدلالية الثلاث السالفة الذكر وهي:

الخطابة –الجدل – والبرهان. وإن كان ابن رشد يستعمل منهجه الخاص القائم على التمييز بين أساليب التعبير والبرهان في فهم مذهب أرسطو.

ومن هنا اقتنع فيلسوف قرطبة بمنهج أستاذه، كونه أنجع وأيقن طرق اليقين في نظره.

فالمعركة حسبه مع القدماء هيمعركة حولالمنهج، وطريقة الاستدلال، إذ يرفض أرسطو كل ما هو جدلي كما هو الحال عند الطبائعيين الأوائل أو كل ما هو جدلي كما هو الحال عند أفلاطون، في حين أن أرسطو وحده هو صاحب الفكر البرهاني.

وهذا الموقف هو نفسه موقف ابن رشد من الصوفية والفلاسفة أصحاب الفكر الخطابي والشعري وموقفه من المتكلمين أصحاب الفكر الجدلي، وابن رشد وحده صاحب الفكرالبرهاني. وهذا يبين مدى تأثير أرسطو في فيلسوف قرطبة، إلى درجة أنه جعل العقل حكما ورقيبا.

ولذلك يمكن القول أن مفتاح فلسفة ابن رشد إن جاز هذا التعبير إنما يتمثل في ايمانه بالمنهج البرهاني العقلي، وتمييزه عن غيره كمراتب الخطابة والجدل.

ولعل العودة إلى النصوص هي التي توضح لنا الكلام السالف الذكر. فها هو ابن رشد يقول: << قصده في هذه المقالة أن يتقدم فيأتي بالأقاويل الجدلية التي تثبت الشيء الواحد بعينه وتبطله في جميع المطالب العويصة في هذا العلم إذا كان من تمام حصول العلم بالشيء أعني العلم البرهاني الذي يكون في ذلك الشيء، وهذه هي عادة أرسطو في جميع العلوم >> **(1)**.وبالفعل فلقد أعطى العقل للإنسان أداة لالتقاط الحقيقة والبحث عنها، ووسيلة لفهمها والبلوغ إليها، ومن الخطأ الذي لا تقدر عواقبه أن نعرض عنه لأنه الوسيلة التي ندرك بها حقائق الدين والطبيعة، والوسيلة التي ندرك بها أسمى سعادة يمكننا الحصول عليها، زيادة على كونه المميز عما سوانا من الكائنات. فهو وسيلتنا إلى الحقائق الطبيعية لأنه هو الذي ندرك به الموجودات التي تحيط بنا بأسبابها الفاعلة، وبأسبابها الذاتية. ولولاه لما كان لنا حد، ولا برهان ولا علم حقيقي) **(2)**. وهو وسيلتنا التي تصل بها نفوسنا إلى معرفة ذواتها. وذلك حين يصل إلى إدراك نفسه، ويصير العالم والمعلوم بالنسبة إليه شيئا واحدا. ولولاه لما كان لنا علم بوجودنا وما يصبو إليه من سعادة وكمال **(3)**.

ومن هنا كان العقل في نظر فيلسوف قرطبة هو الطريق إلى المعرفة، والهداية والكمال.ولهذا كان يدافع عنه بالطرق المختلفة، خاصة البرهانية، ويقضي على كل عدول عنه وكل استعمال سيء لمناهجه. وكأنه يجاري مذهب العقليين الذين يقولون:

<< إن القوة العاقلة في الإنسان، وهي في نظرهم قوة فطرية، هي الأصل الذي يصدر عنه كل علم حقيقي، أو أنها على الأخص، مصدر أهم صفتين يتصف بهما العلم الحقيقي، وهما: صفتا الضرورة والصدق المطلق >> **(4)**.

1- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، في ثلاث مجلدات وقام بتحقيقه الأب موريس بويج،بيروت، المطبعة الكاثوليكية من سنة 1938 إلى سنة 1952 م، الجزء الأول، ص 166 – 167.

2- ابن رشد، تهافت التهافت، دار المعارف، الجزء 2، القاهرة ،1965، ص781.

3–محمود قاسم، في النفس والعقل، ط/3،القاهرة،1962، ص 304 وما بعدها.

4- أزفلد كولمبي، المدخل إلى الفلسفة، ترجمه أبو العلا عفيفي، ط/ 5، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، ص 269.

لقد رفض ابن رشد باسم العقل رأي الغزالي الذي ينكر الأسباب لأن إنكارها رفع لهذا العقل، وإبطال للعلم، كما رفض نظرية أهل الظاهر الذين يقولون بأن معرفة الله لا سبيل لها إلا الوحي، ويحرمون استخدام العقل في إثبات أمور الدين.

كما يرفض أيضا نظرية الصوفية الذين يرون أن معرفة الله تحصل للإنسان بنوع من الكشف الإلهي يكون له إذا بلغ مقاما ما في مدارج الرقي الروحاني، فتتجلى له آفاق علم الخلق، وعالم الأمر.

ومن هنا ومن باب التذكار وليس من باب التكرار ، إذا ما أردنا البحث عن أسس وجذور المرجعية الأرسطية لدى ابن رشد لقلنا أنها تتمثل بالدرجة الأولى في المنهج العقلي ، الذي نجد عوامل شتى ساعدته على تكوين هذا المنهج ، منها اشتغاله بالقضاء ، ودراساته في المسائل الفقهية الخلافية ، وخاصة إذا لاحظنا أنه كان يلجأ إلى القياس والاجتهاد سواء في المسائل الفقهية الخلافية ، أو في الموضوعات والمشكلات الفلسفية التي بحث فيها سواء في كتبه المؤلفة أو كتبه الشارحة ، وإن كانت كتبه الشارحة ، أي الكتب التي شرح فيها فلسفة أرسطو تعد أعلى في المنهج العقلي من كتبه المؤلفة كفصل المقال ، ومناهج الأدلة ، وتهافت التهافت .

وعلى هذا الأساس أيضا يمكن القول: إن فلسفة ابن رشد تعد تعبيرا عن التيار الفلسفي، وعن الفلاسفة، فهو يرى أن الفلاسفة إذا كانوا قد أخطأوا في شيء، فليس من الواجب أن ننكر فضلهم في البحث، بل يجب أن نشكرهم لأنهم حاولوا البحث عن الحقيقة، ومن يحاول البحث عن الحقيقة، فقد يصيب تارة، ويخطئ تارة أخرى، وهذا لا يقلل من شأن الباحث عن الحقيقة بأي حال من الأحوال.

لقد كان ابن رشد يؤكد في مختلف المسائل التي بحث فيها على استعمال النظر العقلي، بل وجعله واجبا على كل مسلم. والدليل على ذلك تقديمه لدليلي:

1-الحدوث أو الخلق.

2-دليل العناية.

إن شرحه لكتب أرسطو، وخاصة كتاب الميتافيزيقا، وعلى وجه أخص (مقالة اللام) نجد فيها أثر أرسطو على ابن رشد واضحا ساطعا، حتى يعتقد المرء أنهما وجهان لعملة واحدة، وكأن ابن رشد أرسطو، وأرسطو ابن رشد، بصرف النظر عن الجانب التاريخي، أي وكأنهما يرددان البيتان من الشعر اللذان نسبا إلى أحد أصحاب مذهب **الحلول (Infusion)** وهو أبو المغيث الحسين بن الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حَلَلْنا بَدَن

فإذا أبصـــــرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا(1)

حيث تظهر أراء ابن رشد الجريئة والعقلانية والنقدية خاصة في شروحه، سالكا بذلك مسلك أستاذه المعلم الأول، معتقدا أن الحق أولى من أي شخص آخر مهما كان هذا الشخص.

والمعرف في الفلسفة أن المقصود بوحدة الوجود أن يفنى المحب في محبوبه، ويحبه بكل جوارحه ابتداءا بقلبه حتى لا يكون هناك فاصلا أو فارقا بين المحب والمحبوب.

هكذا اعتقد البعض، بل وأصدروا حكمهم على ابن رشد باقتفاء أثر أرسطو حذوا بحذو من غير مخالفة أو تجديد، كما ذهب إلى ذلك "عبد الرحمن ابن خلدون " حينما أعتقد أن ابن رشد اتبع أرسطو في شرحه وتلخيصه إلى حد كبير. كما قيل الكثير، الكثير عن فيلسوف قرطبة "ابن رشد" إلى درجة أن قال البعض باضمحلال شخصيته في شخصية أستاذه.

مذهب الحلول (infusion) معناه أن الله والعالم امتزجا، وأن الله والقوة الداخلية الفاعلية في العالم مترادفان. وأصحاب هذا المذهب يقولون: ليس في العالم وجودان بل وجود واحد والله هوا لعالم والعالم هو الله. ومن أنصاره أبو المغيث الحسين الحلاج (858 –922م) الذي اتهم بالشعوذة، فعذب وصلب، والذي اختلف المسلمون في الحكم عليه، وقد اشتهر عنه البيتان من الشعر السالفي الذكر. والقول بالحلول معناه حلول الله في مخلوقاته، أو وحدة الوجود: إن الله والمخلوقات حقيقة واحدة هي علة نفسها ومعلولة لنفسها، كما قال ابن عربي، وإن جاء مذهبه في صحوته، وليس في حال فنائه.

1– (أنظر توفيق الطويل أسس الفلسفة ،ط5،دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1967، ص369).

وإذا كانت بعض الدراسات لبعض المفكرين قد أسرفت كثيرا في الكشف عن ردود ابن رشد على الغزالي ، تلك الردود التي تظهر في كتاب (تهافت التهافت) الذي قام ابن رشد فيه بالرد علي كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي كما ذكرت سابقا ، فإنني سأحاول الآن الكشف عن نماذج من هذا النقد ، الذي يدل على المرجعية الأرسطية ، لأنه قائم على أسس محددة من بينها تعاطفه مع الفلسفة الأرسطية في كثير من الحالات التي بحث فيها ، بالإضافة إلى محاولته الانتصار للعقل ، حيث أنه إذا وجد رأيا من الآراء لا يقوم على أساس عقلي ، فإنه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء والتناقضات الموجودة في هذا الرأي أو ذاك من هذه الآراء .فعلى سبيل المثال لا الحصر إذا كان الشيخ الرئيس بن سينا مثلا قدم لنا دليلا على وجود الله، هو الممكن والواجب، ذهب فيه إلى أن كل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته، أي لا بد لممكن الوجود من علة تخرج العدم إلى الوجود. ولا يجوز أن تكون علته نفسه، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات فيجب أن تكون علة غيره.

فلا شك أن هذا الدليل الذي تأثر فيه ابن سينا بالفارابي الفيلسوف المشرقي، يعتمد على تحليل معاني الممكن والواجب والتفرقة بينهما، بمعنى أن العالم كان في مرحلة الإمكان قبل أن يوجد وإذا وجد أصبح واجب الوجود بغيره، أما الله فهو واجب الوجود بذاته.

وهكذا حاول ابن سينا توضيح الذات الإلهية على أساس تفرقته بين الممكن والواجب.

ولعل هذا هو ما أدى بابن رشد إلى نقد الشيخ الرئيس والأشاعرة حيث أقاموا أدلتهم على تحليل معاني الممكن والواجب لأنه يعلم تماما أن ذلك يؤدي إلى إنكار الخصائص الثابتة بين الأسباب والمسببات. وقد فعل ذلك متأثرا بأرسطو حين كان يرد في كتابه (الميتافيزيقا) على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط، ويربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي أيضا) **(1)**.

1–العراقي محمد عاطف، تجديد في المذاهب الفلسفية، دار المعارف بمصر، ط/6، الكتاب الثاني من سلسلة العقل والتجديد، 1993، ص 112 وما بعدها.

أما ابن رشد فإن بناءه قائم على منهجه العقلي الذي يسير عليه. كما يهتم بالكشف عن أوجه النقص في هذا الدليل، مثل ما فعل بالنسبة للحشوية والصوفية.

ويمكن القول: إن ابن رشد إذا كان يعلي البرهان على الجدل وعلى الخطابة، فإن هذا يتضح من موقفه من الباحثين في موضوع وجود الله تعالى.

إنه بنقده للحشوية يرفض الطريق الخطابي، أما بالنسبة لابن سينا، فإننا سنجد عنده رفضا للطريق الثاني الذي يعد في مرتبة وسطى بين الطريق الخطابي والطريق البرهاني، ونعني به الطريق الجدلي الكلامي. وإذا تم له ذلك فقد تسنى له الصعود إلى البرهان بعد تجاوز كل من الطريق الخطابي والطريق الجدلي.

والواقع أن منهجه النقدي يقوم كما سبق ذكره على رفض أي طريق أو اتجاه يرى أنه يتعارض مع الطريق العقلي البرهاني.

وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد ابن رشد بعد أن يعرض لدليل ابن سينا في كثير من كتبه المؤلفة والشارحة، يبين لنا أن ابن سينا قد سلك مقدمة الجويني المفكر الأشعري، القائلة : إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يجوز مثلا أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه **(1)**.

ومرد ذلك ذهابه إلى أن كل موجود ما سوى الفاعل إذا اعتبر بذاته، ممكن وجائز. وهذه الجوائز صنفان:

صنف جائز باعتبار فاعله، وصنف واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته، والواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول **(2)**.

1–ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق م.بويج، المطبعة الكاثوليكية،بيروت،1930، ص 72.

2–المصدر نفسه، ص 72.

إن قول ابن سينا القائم على تحليل فكرة الممكن والواجب يعد فيما يرى ابن رشد قولا في غاية السقوط، وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره لا يمكن أن يعد ضروريا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري. فإن قيل إنما يعني قولنا ممكنا باعتبار ذاته، أي متى توهم فاعله مرتفعا ارتفع هو، قلنا إن هذا الارتفاع مستحيل **(1)**.

وهكذا يحاول فيلسوفنا ابن رشد، إثارة الشكوك والاعتراضات وأوجه النقد على دليل ابن سينا، مقيما نقده على تمسكه بالعقل، وعلى تأثره بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يريد أن يجنب الفلسفة الطريق الكلامي الجدلي لأنه لا يلتقي والطريق البرهاني الذي يعتبره ابن رشد أسمى صور اليقين.

وبذلك تتضح المرجعية الأرسطية لابن رشد، ومدى تأثره به، من خلال نقد ابن رشد لابن سينا، لأن المغزى من هذا النقد هو أنه لا يجد عند أرسطو دليلا على وجود الله يقوم على فكرة الممكن والواجب.

صحيح أن فكرتي القوة والفعل عند أرسطو، وانتقال الشيء من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل، قد نجد بينها وبين فكرة الممكن والواجب نوعا من التشابه، ولكن الأساس غير الأساس، والتصور غير التصور.

لا شك إذن بعد كل هذا التحليل أن ابن رشد كان واقعا تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية التي يلاحظها الدارس في مختلف أوجه نقده لكثير من الآراء والتيارات، إنه كان يضع في اعتباره الفلسفة الأرسطية التي يبدي إعجابه بها.

لقد كان ابن رشد يثني فعلا على أرسطو وبشكل يجعل المرء يعتقد بأنه انصهر كلية فيه خاصة حينما كان يرى بأن مذهب المعلم الأول هو الحقيقة المطلقة.

كما كان يرى فيه ذلك (الإنسان الأكمل الذي وصل إلى الحق المجرد، ثم إن اعجابه الشديد به جعله ينكر على الفلاسفة الذين جاؤوا بعده أي أثر للتجديد والإضافة إلى ما تركه المعلم الأول) **(2)**.

1-ابن رشد، مناهج الأدلة،القاهرة،1955، ص 146.

2-محمد بيصار، في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود، ط/3، لبنان، دار الكتاب، 1973م، ص52.

وفي الأخير أقول إن المرجعية الأرسطية لابن رشد تتمثل في ذلك الانتقاد الذي وجهه " مالبرانش" في كتابه (البحث عن الحقيقة) أين ينتقد هذا التعظيم على النحو التالي:

<< إنه يقول إن عقيدة أرسطو هي الحقيقة المطلقة، ولا يمكن لأي بشر أن يمتلكوا علما يعادل علمه أو يقترب منه. لقد وهبه الله لنا لكي نتعلم كل ما يمكن للبشر أن يتعلموه على هذه الأرض. إنه هو الذي يجعل جميع الناس عاقلين أو حكماء. وكلما فهموا فكره أكثر كلما أصبحوا علماء أكثر. لقد اخترع أرسطو المنطق والفيزيقا والميتافيزيقا. لقد اخترعها لأن جميع المؤلفات التي كتبت قبله عن هذه العلوم لا تستحق أن تذكر. وقد كسفت من قبل مؤلفاته. لقد أنجز هذه العلوم بشكل كامل ولا يمكن لأحد أن يضيف إليها أي شيء. والدليل على ذلك أن أحدا حتى عصرنا هذا (أي خلال خمسة عشر قرنا) لم يضف أي شيء جديد، ولم يستطع أن يكشف عن أي خطأ فيها. ومجرد أن يتوافر كل هذا العلم في شخص واحد فهذا من باب المعجزة أو الأشياء الخارقة للعادة **>> (1)**.

وقد يكون لهذا الكلام بعده وأثره هنا ليس بالنسبة لابن رشد، ولكن لكافة الفلاسفة المسلمين والمسيحيين على حد سواء، فهو ملموس عندهم جميعا ولو بدرجات مختلفة. ولكن مع ذلك لا يمكن أن يوصف أرسطو بالعصمة لأنه في نهاية المطاف بشر، وليس شخصا معصوما.

وقد يكون مثل هذا الكلام أيضا هو الذي نفر المسلمين من فيلسوف قرطبة، وأدي ربما إلى اضمحلال تأثيره في أوساطهم.

ومهما يكن مما قاله مالبرانش أو ابن رشد، أوغيرهم عن المعلم الأول، أو مما نسب له زورا وبهتانا، فإن هذا لا ينقص ولا يحط من قيمته، لأن هدفه لم يكن أرسطو في حد ذاته باعتباره المعلم الأول، بقدر ما كان يبحث عن الحقيقة التي تجعله يعيش الاستقرار الفكري والنفسي معا.

1–هذا المقطع استشهد به " ألان دوليبيرا" في كتابه (الفلسفة في القرون الوسطى) ص164.

Alain de Libera, La Philosophie médiévale, presses universitaires de France, 1993, 1- p 164.

المبحث الثاني: شراحأرسطو:

لقد حظيت مؤلفات أرسطو باهتمام بالغ عبر العصور، كما كان فكره الفلسفي، ومنهجهالبرهاني موضوع عناية أكثر شغل بال الكثير من الفلاسفة أكانوا من ملته كالإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس، أو من أجناس أخرى، ومنها الجنس العربي والإسلامي كالكندي والفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا وبالأخص ابن رشد، كما كان أرسطو أيضا المثل الأعلى لهؤلاء باعتباره كان بداية كل تفكير عقلي، ورمز كل تفكير تحرري ذهني، بل والمحور الذي تدور حوله كل حركة وتجديد. ولعل من أوائل شراحه وأهمهم نجد **(الإسكندر الأفروديسي)** الذي كان بالذات نقطة البداية، فيما أورد من شروح، نظرا لأهمية شروحه **<<** وقد اشتهر لقرون بأنه أكبر شراح أرسطو حتى لقبوه بأرسطو الثاني**>> (1)**.والدليل على ذلك ما ذكره العديد من الفلاسفة حول قيمة وأهمية شروح هذا الرجل،فهذا فيلسوف قرطبة نفسه ابن رشد يذكره وهو بصدد الحديث عن مؤلفات المعلم الأول يقول :**<<** ونحن نقول في ذلك بحسب قوتنا واستطاعتنا وبحسب المقدمات والأصول التي تقررت لدينا من مذهب هذا الرجل الذي وجدنا مذهبه كما يقول الإسكندر أقل المذاهب شكوكا، وأشدها مطابقة للوجود وأكثرها موافقة له وملائمة وأبعدها عن التناقض **>> (2)**.

كما ذكره " محمد عاطف العراقي" أيضا في أحد كتبه حينما قال :**<<** إن ابن رشد يميل في الغالب إلى الوقوف إلى جانب الإسكندر الأفروديسي مفضلا شروحه على شرح ثامسطيوس فهو يصف شرح الأخير في بعض المواضع بأنه شرح رديء**>> (3)**.

1- محمد فتحي عبد الله، مترجمو وشراح أرسطوعبر العصور، الطبعة الأولى، دارالوفاءلدنيا الطباعة والنشر،الإسكندرية، 2001، ص48.

2- ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام، ترجمة اسحاق ابن حنين، تقديم وضبط وتعليق محمد أسبر، ص 99.

3–محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، السنة 1979، ص 247.

ومما يدل أيضا على أهمية شرح الاسكندر(**1**)للمعلم الأول قول ابن رشد نفسه الذي يذكره بشكل صريح في قوله:

<<وقد رأيت أن الأجود أن نلخص ما يقوله الإسكندر في فصل منها بأوضح ما يمكننا وأوجزه ما كان لثامسطيوس في ذلك من زيادة أو شك أتينا به، وكذلك نذكر نحن أيضا ما كان عندنا من زيادة أو شك**>> (2)**.

ولعل من بين وأهم ما اهتم به الإسكندر الأفروديسي كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، وبشكل خاص مقالة اللام، والتي يعتبرها آخر هذه الصناعة) المقصود بالصناعة هنا كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، ومنها مقالة اللام).

هذه المقالة التي تعد عصب كتاب الميتافيزيقا لما لها من علاقة وثيقة الصلة، بل والمباشرة بالجانب العقائدي للناس، وبمشكلة الجوهر الأول، والتي حاول ابن رشد نقلها إلى العالم العربي والاسلامي كما هي، وعلى حقيقتها عن طريق شرحها شرحا يراه هو ملائما ومناسبا لطبيعة مقالة اللام كما هي فعلا عند أرسطو.

ولعل هذا هو الذي يثير اعجاب البعض بابن رشد حينما عاد إلى المعلم الأول، وإلى مختلف شراحه انطلاقا من الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس.

1-الإسكندر الأفروديسي؟

<< فيلسوف يوناني ولد في أفروديسيا من أعمال كاريا بآسيا الصغرى وذلك في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي وقد تفقه في الفلسفة على أساتذة أرسطوطاليس، إذ كان تلميذا لأرستوكليس المسيني وحوالي نهاية القرن الثاني الميلادي أصبح الإسكندر رئيسا لمدرسة أرسطو (الليكوم) في أثينا،وقد رأس الليكوم فعلا في سنة 198 إلى سنة 211، وقد علم الفلسفة الأرسطية بأثينا، ويعد أكبر شراح أرسطو أثرا وأبعدهم صيتا. وقد اشتهر لقرون، بأنه أكبر شراح ارسطو حتى لقبوه بأرسطو الثاني >>

1-أنظركتاب،محمد فتحي عبد الله، مترجمو وشراح أرسطوعبر العصور، الطبعة الأولى، دارالوفاءلدنيا الطباعة والنشر،الإسكندرية،2001، ص 47 – 48.

2-ابن رشد،تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام، ص 31.

لقد تناول الإسكندر الأفروديسي بالشرح هذه المقالة (أي مقالة اللام) والتي يتعرض فيها المعلم الأول للعديد من القضايا الحساسة، وعلى وجه الخصوص مسألة الجوهر، التي تعتبر من أهم المشكلات، لارتباطها بالجانب المادي من حياة الإنسان من جهة، ولصلتها بالجانب اللاهوتي من جهة أخرى، على أساس أن للإنسان بعدان:

أ- بعد مادي (أنطولوجي).

ب-بعد روحي (ميتافيزيقي).

وإذا كان العلم قد سهل علينا معرفة العالم الطبيعي المادي من حيث هو شيء موجود تقدمها لنا المعرفة في جانبها الأنطولوجي، فإنه لم يستطع أن يحل محلها في جانبها الميتافيزيقي، فهو وإن سهل علينا طرق العمل، ولبى الكثير من مطالبنا المادية، إلا أنه لم يرض جميع حاجاتنا المعرفية، خاصة وأن الإنسان فضولي يريد البحث عن الحقيقة المطلقة،ومنها هذا الجوهر الأولي.

في البداية أرى من المناسب أنه لا بد من العودة إلى الوراء بهدف معرفة ماهية هذا الجوهر وكنهه.

لقد سميت مسألة الجوهر بأسماء عدة تبعا للفلاسفة واتجاهاتهم، كمذهب الذرة، وفكرة الجزء الذي لا يتجزأ، ونظرية الجوهر ... وغيرها.

وتتلخص نظرية الجوهر في أن الأجسام الموجودة في العالم تتكون من أجزاء، وهذه الأجزاء يمكن قسمتها إلى أجزاء، وهكذا دواليك.

لكن هذا التقسيم لا يستمر إلى ما لا نهاية له، بل يجب الوقوف عند جزء لا يتجزأ، وهذا الجزء الذي لا يتجزأ هو الجوهر الفرد.

ولعل من الأوائل اللذين نادوا بهذا المذهب نجد الفيلسوف الطبيعي (ديمقريطس)، والذي يعتبر أول من قال بنظرية الذرة، وقد كان هدفه وهدف من حذا حذوه تفسير الكون تفسيرا ماديا بحتا.

ولما كان البحث في طبيعة الوجود ومصدره يقتضي البحث عن الجوهر الأول، فإنه عندئذ يمكن أن يتحول السؤال ليصبح على النحو التالي من: ما هو الوجود؟ إلى: ما هو الجوهر؟ هذا الجوهر الذي يمكن تحديده على النحو التالي:<< هو بحسب عبارة أرسطو الموصوف بأنه أول بالتحقيق أو التقديم والتفضيل فهو الذي لا يقال على موضوع ما، ولا هو في موضوع ما، مثل الإنسان المشخص زيد والفرس المتشخص هذا الفرس >> (1).

وقد كان (ابن حزم الأندلسي) يرى أيضا أن القائم بنفسه الحاملللغيره نسميه جوهرا، الذي لا يقوم بنفسه ولا بد أن يحمله غيره نسميه عرضا، بمعنى يفتقر وجوده إلى شيء وهو الذي نتحدث عنه بغيره كأن نقول مثلا: (علي) فهو لا يمكن أن نحمله على غيره. أما الذي لا يقوم بنفسه ولا بد أن يحمله غيره نسميه عرضا، بمعنى أن، العرض هو القائم المحتاج إلى الموضوع، كالركوع والسجودفإنهما لا يتصوران إلا في موضوع ما وهو الإنسان مثلا.

لكن ما مفهوم الإسكندر للجوهر وما حقيقته؟

يوضح الاسكندر منذ البداية أن صلب موضوع (مقالة اللام) إنما يتمثل في البحث في هذا الموجود بما هو موجود، وبيان هذا الجوهر، والذي هو من اختصاص الحكمة أو الفلسفة الأولى، لأن الموجود حقيقة في نظره هو الجوهر.

وحسب الإسكندر دائما: << فالجوهر هو المتقدم على الباقية. وذلك أن كثيرا من الأشياء التي في جنس واحد بعضها متقدم في ذلك الجنس على بعض مثل الحال في تقدم الجواهر بعضها على بعض >> (2). وهذا يعني أن هذا الجوهر هو الذي يحمل مختلف الصفات العرضية التي يتوقف عليها وجوده، لأنه إذا ارتفع هذا الجوهر ارتفعت معه مختلف الأعراض.

1-محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية بن عكنون،الجزائر،1991، ص 14.

2-ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطوطاليس، ص 41.

أما البرهان على الجوهر في نظر الإسكندر فإنما هو من حق الفيلسوف الأول، أي أن البرهنة مبادئ الموجودات هي من حق الفيلسوف الأول.

أما الفيلسوف الطبيعي فيضعها وضعا دون أن يبنيها ومن هنا فالجوهر عند الإسكندر جوهران كلاهما المحسوس الكائن وغير الكائن، أحدهما من اختصاص صاحب العلم الطبيعي وهو خاص بالمجال الطبيعي، وإذا انتقل إلى المجال الميتافيزيقي يضعه وضعا فقط.

أما صاحب الفلسفة الأولى فيبنيها بناءا. وفي هذا يقول الإسكندر:

<<ليس ينبغي أن يفهم منه الجوهر الكائن الفاسد، بل الجوهران كلاهما المحسوس وغير الكائن >>(1)

وقال أيضا:

<< إن البرهان على مبادئ الموجودات أيما هي إنما هي من حق الفيلسوف الأول وأن هذه هي التي يستعملها الطبيعي من حيث لا يبنيها لكن يضعها وضعا وذلك أن الجوهر الغير متحرك هو مبدأ وعلة. >> (2).

وعلى هذا الأساس فالجوهر المحسوس حسب الإسكندر من شأن صاحب العلم الطبيعي، واستخراج أوائل الطبيعيات وجوهرها من حق الفيلسوف الأول.

وهذا تصريح واضح من الإسكندر يتمثل في أن صاحب العلم إنما ينظر في الجوهر المتحرك بأن يتسلم مبادئه من صاحب العلم الإلهي، وأن صاحب العلم الإلهي يتكفل ببيان وجود هذه المبادئ. وكأن هناك مجالين مختلفين يقتضيان علمين مختلفين، وطريقتين مختلفتين.

كما أنه دليل أيضا على إقرار الإسكندر بوجود جوهر سرمدي وجوهر غير سرمدي، أحدهما محسوس والآخر معقول.

1-المصدرنفسه،ص 48.

2-المصدر نفسه، ص 48.

هكذا إذا وبعد أن حدد لنا الإسكندر الأفروديسي مفهوم الجوهر وماهيته مبينا كيف أن الجواهر نوعان: جوهر قائم بذاته ليس يمكن فيه أن يخلو من الأعراض، وهذا هو الجوهر الحامل للأعراض. وجوهر قائم بذاته وهو خلو من جميع الأعراض.فالأول هو المحسوس والثاني هو المعقول، وبعد أن وضح بأن هناك جوهرين، سرمدي، وجوهر غير سرمدي، وهناك علل تقال بالتناسب على الجوهر السرمدي وعلى الكائن الفاسد، ينتقل الأفروديسي فيرى بأن النظر إنما ينبغي أن يوجه صوب ماهية وحقيقة هذا الجوهر وحول مختلف علله ومبادئه.

كان الإسكندر الأفروديسي يرى أن الجوهر يكون من المواطئ له كما يقول المعلم الأول (فالإنسان ينبثق عنه إنسان، والفرس فرس وهكذا)، بمعنى لا يمكن أن ينبثق عن نوع معين إلا سلالة هذا النوع بعينه، فنوع الإنسان مثلا لا يترتب عنه إلا إنسان مثله، ونوع الحيوان حيوان، فالزواحف لا تنبثق عنها إلا زواحف مثلها، ونوع النبات نبات، فالقمح قمح وليس علقم، ونوع الجماد جماد وهكذا، ويستحيل أن يتمخض الجمل فيلد فأرا. لكن هناك مشكلة تعترضنا لدى بعض الكائنات التي لا تتولد عن نفس المواطئ حسب الإسكندر، ومن هنا، يطرح السؤال التالي وهو:

كيف تكون الحيوانات الكائنة من العفونة كالضفادع مثلا؟ أو كالتي ليست من نفس المواطئ كالبغل؟ وكيف يمكن تفسير ذلك؟ هنا نلاحظ مخالفة الإسكندر الأفروديسي للمعلم الأول، بحيث أن هناك كائنات ليست من المواطئ نفسه، فالبغل على سبيل المثال في ماهيته هو نتاج للمواطئ الجامع من الحمار والفرس، والضفادع هي في ماهيتها نتاج للعفونة وهكذا .... وهذا يعني وجود مواطئ ليس من نفس المواطئ. وفي هذه النقطة نرى فيلسوف قرطبة نفسه يجاري الإسكندر، بل ويعتبر أن ما قاله الإسكندر في هذه المسألة جيد. وفي ذلك يقول ابن رشد: << وهذا المعنى الذي قاله الاسكندر في تفسير هذا الموضوع هو كله تفسير جيد >> (1).

1–المصدر نفسه، ص 77.

ومن هنا فالجوهر قد يكون من المواطئ بالاسم له أو بالعفونة حسب الإسكندر، وقد وافقه ابن رشد في ذلك.

لكن هناك مبدأ آخر خارج عن المتحركات مشترك لجميع المحركات وهو ليس مواطئ بالمعنى الخاص، ولكن بالمعنى العام، ويحرك على جهة الاستكمال.

أما المواطئ عن المواطئ فلا يكون ولايصح إلافي الأسباب القريبة كالحيوانات المتولدة عن العفونة التي هي من عنده من هذا الجنس، فالسوط والمنشار على سبيل المثال في الحقيقة هي آلات وليست أسباب فاعلة، لأن الفاعل الحقيقي هو الإنسان، وليست الآلة، أي(الفاعل بالذات لا بالعرض).

وعلى هذا الأساس رأى الإسكندرالأفروديسي أن الجواهر منها طبيعية ومنها متنفسه.

والمتنفسة مبدأ للجواهر الطبيعية، أي أن الجوهر الأول لجميع الظواهر هو نفس وبدن أو العقل ويقصد بذلك الأجرام السماوية والتي هي جواهر طبيعية أزلية وهي خالية من العناصر الأربعة المكونة للموجودات الطبيعية، وهي: (الماء، الهواء، التراب والنار).

وهناك عالم علوي مكون من عنصر آخر مغاير للعناصر الطبيعية السالفة الذكر هو الأثير الذي نجد له خصائص مشابهة للجوهر السماوي، كما له حركة دائرية أزلية ضرورية، لا بداية لها ولا نهاية.

أما العالم السفلي أو الأرضي وعملية التكون والفساد المعروفة فيه، فهي عملية أزلية أيضا.

ثامسطيوس:

أما الشارح الثانيللمعلم الأول فهو " ثامسطيوس" (1) الذي أولى هو أيضا اعتبارا وأهمية بالغة لفلسفة المعلم الأول (أرسطو)، ولمقالة اللام على وجه الخصوص. ومثل ما هو الحال مع الإسكندر الأفروديسي، يجدر بنا قبل معرفة شرحه، أن نعرف من هو ثامسطيوس؟ وكيف كانت حياته، وهذا لما لها من أثر على حياته الفكرية بشكل علم وعلى شروحه الفلسفية بشكل خاص؟ والدليل أيضا على أنه شارح المعلم الأول هو اهتمامه بكتاب ما بعد الطبيعة بما في ذلك مقالة اللام. وكان (الفارابي) قد أشار في رسالة (الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة) حينما قال:

<< ثم لا يوجد للقدماء في شرح هذا الكتاب (ما بعد الطبيعة) على وجهه كما هم لسائر الكتب (أي كتب أرسطو)، بل إن وجد فلمقالة اللام للإسكندر غير تام، ولثامسطيوس تام .(2)>>

كان ثامسطيوسكاتبا لجوليان المرتد إلى مذهب الفلاسفة عن النصرانية بعد جالينوس وتثقف بالقسطنطينية وعلم بها وبمدن أخرى غيرها ، فأصاب شهرة واسعة ونال خطوة كبيرة لدى الأباطرة المسيحيين والأخص عند قسطنطين وتيودورس ، فتقلد مناصب سياسية عالية مع بقائه وثنيا ، ولما تولى الإمبراطور جوليان وأراد بعث الوثنية كان من المجتهدين والمؤيدين له ، شرح أرسطو مع أنه كان أفلاطونيا محدثا ، وكان يجمع بين أرسطو وأفلاطون ، ورأى أن مواضع الخلاف بينهما ليست شيئا يذكر بجانب المواضع المشتركة، وكان يستشهد أحيانا بأفلاطون ويناصره ، كما كان بعض أفلاطوني الاسكندرية يناصر أرسطو أحيانا ، فالعصر عصر تخير أو بالأحرى عصر توفيق يحاول أن يجمع بين مختلف المدارس اليونانية وقد تأثر الإسلاميون بهذا الاتجاه ونجد صورة له في كتاب الفارابي الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو.

1-أنظر كتاب، محمد فتحي عبد الله، مترجمو وشراح أرسطوعبر العصور، الطبعة الأولى، دارالوفاءلدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية،2001 ص57- 56 .

2-عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، الناشر وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، شارع فهد السالم، الكويت، 1978، ص 18.

ولعل ما يبين أهمية شرح ثامسطيوس لمقالة اللام أيضا هو اعتماد الفلاسفة العرب على شرحه، (أي على شرح ثامسطيوس) ومن هؤلاء الشيخ الرئيس (ابن سينا) حيث نستشف ذلك من خلال ما نقل عنالشهرستاني:

<< ونحن اخترنا في نقل مذهبه (الكلام عن أرسطو) شرح ثامسطيوس الذي عليه اعتمد مقدم المتأخرين ورئيسهم أبو علي بن سينا **>> (1)**.

إذن وعلى غرار أرسطو الثاني (الإسكندر الأفروديسي) حاول ثامسطيوس أن يتناول مسألة الجوهر ويشرحها عساه أن يوضح هذا الأمر أكثر من القدماء والأوائل فما هو الجوهر عند ثامسطيوس؟

مفهوم الجوهر عند ثامسطيوس نكتشفه من خلال قوله:

<< يقال على ثلاث أضرب اثنان طبيعيان، وواحد غير متحرك. قال: << إن وجدنا المتحركات على أثر الاختلاف جهاتها وأوضاعها، ولا بد لكل متحرك من محرك فإما أن المحرك يكون متحركا فيتسلسل القول ولا ينحصر، وإلا فيستند إلى محرك غير متحرك ولا يجوز أن يكون فيه شيئا ما بالقوة: فإنه يحتاج إلى شيء آخر يخرجه من القوة إلى الفعل. فالفعل إذا أقدم على ما بالقوة وكل جائز وجوده ففي طبيعته معنى ما بالقوة وهو الإمكان والجواز، فيحتاج إلى واجب به يجب، وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك، فواجب الوجود بذاته ذات وجودها غير مستفاد من وجود غيره، وكل موجود فوجوده مستفاد عنه بالفعل وجائز الوجود له في نفسه وذاته الإمكان، وذلك إذ أخذته بشرط علته فله الوجوب وإذ أخذته بشرط لا علته فله الامتناع **>> (2)**.

1-المرجع نفسه،ص19.

2-المرجع نفسه، ص 20.

والمقصود بذلك هو أن الجوهر متقدم وسابق على سائرالمقولات، إذ لولاه ما قامت قائمة للأعراض، لأنها تبقى مجرد تصورات ذهنية ليس إلا، وهو بذلك يجاري الإسكندر الأفروديسي والحكيم على حد سواء، في أسبقية الجوهر عن الأعراض، وفي هذا يقول:

<< وذلكأن الكل متحدا كان كاتحاد الأعضاء في بدن الإنسان والأجزاء في بدن النبات ، أو كان تركيبه من أشياء تماس بعضها بعضا كتركيب البيت والسفينة ، أو كان تأليفه من أشياء متفرقة كتأليف العسكر والمدينة فأول أجزائه جميعا هو الجوهر وموضعه من الكل موضع القلب من جملة بدن الحيوان وإن لم يكن نظامه على نحو من هذه الأنحاء ، ولكن كما يوجد الواحد في العدد ثم الاثنان ثم الثلاثة أو كما يوجد في الأشكال المستقيمة الخطوط المثلث أولا ثم بعده المربع ، فإن الجوهر على هذا المثال يوجد أولا وبعده الحال والمقدار وسائر ما أشبه ذلك من قبل أن وجود الجوهر متقدم لوجود جميع ما يتلوه كما يتقدم الواحد سائر الأعداد ويتقدم المثلث سائر الأشكال **>> (1)** .

وهذا يعني أن الجوهر الأول هو أساس تحديد العلاقة بينه وبين الموجودات.

إن الجوهر الأول ليس غريبا عن العالم، إنه مختلف عنه إذا نظرنا إليه من ناحية الأمور التي هي أعرف عندنا، وغير مختلف عنه إذا استطعنا بجهد عقلي أن ننظر إليه من ناحية الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة.

وهذا الجوهر حسب ثامسطيوس من حيث أنه مواطئ لا يصدر عنه إلا مواطئ مثله، وهو بذلك لا يختلف عن رأي الحكيم، حيث نجده يرى بأن هذا الكلام مقنع فعلا.

1-ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطوطاليس، ص 41.

إلا أنه يرى بأن صاحبه أغفل وتجاهل كثيرا ما يحدث من الحيوان من غير مثله، فالزنابير على سبيل المثال تتولد من أبدان الخيل الميتة، والنحل تتولد من أبدان البقر الميتة، والضفادع تتولد من العفن ... الخ.ومن هنا فليست الطبيعة هي الفاعلة فقط، ولكن هناك أنساب وصور فيها، أي في الطبيعة، نفسها، وليس دائما جميع ما يتولد مثل ما يتولد منه، وبهذه النظرة يختلف عن رأي الحكيم.ولتوضيح ذلك يرى (ثامسطيوس) أنه في الكثير من الأحيان يعجبنا من الصانع حذقه في عمل ما يعمله من الطين أكثر مما يعمله من الذهب والعاج، على أنك إن دققت النظر في أمر الحيوان الذي هو أكبر من هذا وجدت الطبيعة تسلك فيه هذا المسلك بعينه، فلا بد من أن تكون أنساب وصور قد جعلته في الطبيعة عليها تعمل ما تعمل.

إن الإنسان وإن كان يتولد عن إنسان مثله، فإن الأب ليس له صنع في تركيب أولاده وعلى النمط الذي يريده هو. والدليل على ذلك ما يقوله (ثامسطيوس):

<<وجملة القول إنه لا بد من أن يكون في الطبيعة أنساب وصور إذ كان يحتاج في تولد الشيء إلى مثله وليس يوجد لجميع ما يتولد مثل ما يتولد منه لكن متى احتجنا إلى صورة من الصور كان منا فعل ما نعلم أنه لا تحدث به وحده تلك الصورة فتحدث حينئذ تلك الصورة كأنها كانت كامنة في شيء آخر وهي بالحقيقة كامنة في الطبيعة المولدة **>>(1)**.

أي أن هناك عوامل وشروط قد تتوفر لتنتج لنا مواطئ معينة، وليس بالضرورة العودة إلى الصورة، مقدما مجموعة من الأمثلة. ونستشف ذلك من خلال قوله:

<< إن للإنسان أن يضيف إلى ذلك فيبحث في هذا أيضا كيف تكون الحيوانات الكائنة عن العفونة متولدة عن المواطئ في الاسم وذلك أن هذه قد يظن أنها تكون بالطبع لا بالإرادة ولا بالاتفاق ولا أيضا البغل يكون من المواطئ له إذ كان ليس كائنا من بغل **>>(2)**.

1-المصدر نفسه، ص .97

2-المصدر نفسه، ص 74.

وبذلك يختلف ثامسطيوس عن رأي الحكيم في هذه النقطة، لأنه ليس دائما يكون المواطئ من المواطئ كما ذهب إلى ذلك الحكيم، والذي تجاهل وأغفل أكثر ما يحدث من الحيوان من غير مثله، وبالتالي هناك ما هو مفارق، وما هو غير مفارق، فغير المفارق كالنار تفعل نارا والإنسان يولد إنسان،والمفارق: وهو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله.

إن الصورة حسب ثامسطيوس حادثة عن لا صورة، فنحن لا نرى نفسا تحدث عن نفس وإنما تحدث عن لا نفس، وهناك نفس مفارقة هي التي كونت الأنفس.

وهذه النفس هي التي يرى أفلاطون أنها وجدت عن الآلهة الثواني، ويرى أرسطو عن الشمس والفلك المائل، وإن كان الشيخ الرئيس ابن سينا يقول بأن مصدرها واهب الصور، وهو ما يتجسد فيما يسميه بالعقل الفعال. وهكذا فإن ثامسطيوس يرى بأنه لا حاجة لنا إلى إدخال الصور، حيث يقول مستندا إلى قول: أرسطو طاليس:

<<إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب، وإن لم يكن حيوانا إلا أنها ألهمت من سبب هو أكرم منها وأبهى**>> (1)**.

ويعتبر هؤلاء أهم الشراح للفكر الفلسفي الأرسطي حيث حاولوا توضيحه وتبيينه للناس على حقيقته، خاصة وأن فلسفة المعلم الأول يشوبها الكثير من التعقيد والصعوبة إلى درجة أن أصبحت محل اهتمام الكثير من الشراح العرب والمسيحيون واليهود على حد سواء، بل وصارت مرجعيته للفكر البشري، وللفلاسفة، بحيث نلاحظ عودة الكثير من الباحثين والمفكرين إلى تتبع مسألة من المسائل تاريخيا إلى الخلفية اتي انطلقوا منها.

هذه الخلفية بطبيعة الحال هي الفلسفة اليونانية عامة والأرسطية خاصة.

1-عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ص 21.

المشاؤون العرب:أبو نصر الفارابي:

ذكرت سابقا أن الفلسفة اليونانية كانت تقريبا مرجعية عالمية لمختلف الفلسفات الإنسانية، المسيحية منها أو اليهودية أو الإسلامية.

وإذا كان البعض يعترض على هذه التسميات، ومنها التسمية الخاصة بالفلسفة الإسلامية، إذ ليس للمسلمين فلسفة أصلا حسبهم على غرار الفلسفة اليونانية. وعلى هذا الأساس طرح السؤال التالي وهو: هل لمفكري الإسلام فلسفة على شاكلة اليونان؟

وإذا كان الأمر كذلك، فما هي خصائصها؟

هل هي إسلامية خاصة؟ وفي أي مجال تتجلى؟

ثم ما طبيعة العلاقة بين الدين كعقيدة والفلسفة كعقل؟

بطبيعة الحال لا أريد بهذا المدخل الوجيز جدا الخوض في هذه المسألة بكل مضامينها وأبعادها ولكن اعتمدتها لتبيين أن المسلمين قد تعلقوا بالفلسفة اليونانية، كما عبر عنها الحكيمان (أفلاطون وأرسطو) وغيرهم كثير.

ونكتشف مظاهر هذا التعلق إما من خلال مؤلفاتهم أو من خلال شروحهم، أكان ذلك في المشرق العربي كالكندي والفارابي وابن سينا، أو ابن طفيل وابن باجة وابن رشد في مغربه. ولعل المسألة التي دفعت الفلاسفة المسلمون ولآماد طويلة هي مسألة التوفيق بين العقل والنقل.

ودون الذهاب بعيدا في هذا الأمر لأنني سأعود إليه لا حقا، أقول بالمفيد المختصر أنه من السابق لأوانه، بل مخطأ من ينفي وينكر وجود فلسفة إسلامية لكونها إبداع حضاري يطرح قضايا إنسانية وعالمية بروح إسلامية.

ولنعد إلى ما نحن بصدد الحديث عنه وهو أن ما يهمنا هنا هو مدى اهتمام الفلاسفة المسلمون بأرسطو، وبمختلف مؤلفاته ابتداء بكتابه الكبير والشهير، والمتمثل في (كتاب ما بعد الطبيعة)، ومنها مقالة (اللام).

لعل من أوائل الفلاسفة المسلمين المشاءين الذين اهتموا بالفكر الفلسفي للمعلم الأول المعلم الثاني، والمتمثل في شخص (الفارابي).

وإذا كنت قد اخترت الفارابي في بداية الطريق، أتكلم عنه كعينة مقارنة بغيره من الفلاسفة المسلمين، فمرد ذلك ما يلي**<<**يرجع الفضل للفارابيفي ضبط وتعيين كتب أرسطو وتخليصها من غيرها قبل ترجمتها وشرحها وله الفضل في أن تلاميذه ورفاقه في الدرس هم الذين تصدروا إلى نقل أرسطو إلى اللغة العربية وقد سار من جاءوا بعده على سنته واتبعوا خطاه >>(1). كما كان: << أوسع الفلاسفة المسلمين اطلاعا على الفلسفة اليونانية إذ عرف الكثير من نصوصها في ترجماتها إلى العربية وعرف تاريخ مدارسها وكان أول مفسر مسلم لبعض مؤلفات أرسطو >>(2).

والدليل أيضا على مدى إطلاع الفارابي على فلسفة المعلم الأول بما فيها مقالة(اللام)،نلتمسه في توضيحه لرسالة (الإبانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة)، حيث نجده يقول:

<< ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب (ما بعد الطبيعة) على وجهه كما هو لسائر الكتب (أي كتب أرسطو)، بل إن وجد فلمقالة اللام للإسكندر غيرتام، ولثامسطيوس تام **>>(3)**. وبذلك احتل الفارابي مكانته باعتباره من الأوائل الذين درسوا الفلسفة اليونانية، وصار مرجعا لغيره من الفلاسفة المسلمين. والدليل على ذلك أنه:

<< منذ أيام الفارابي أحصيت كتب أرسطو أو الكتب المنسوبة له ورتبت على صورة لم تتغير في جملتها، وصارت تفسر وتشرح على طريقة الفارابي **>> (4)**.

.

1-محمد فتحي عبد الله،مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، ص 150.

2-المرجعنفسه، ص 151.

3-عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات،الكويت، الطبعةالثانية، 1987، ص 18.

4-ت-ج-دي – بور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص 209.

وإذا أردنا ذكر بعض كتبه، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

-مقالة في أغراض أرسطوطاليس وكل مقالة من كتابه الموسوم بالحروف.

-الرد على يحي النحوي فيما رد به على أرسطوطاليس.

-الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام أرسطو طاليس على غير معان.

-ناهيك عن كتبه التي تدور حول أفلاطون كجوامع النواميس أو كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، وغيرها.

وباختصار لعل الذي يثبت أهمية الفارابي واعتباره مرجعية هامة للفكر الفلسفي اليوناني، وبشكل أخص الفكر الفلسفي الأرسطي ما أخبرناعنه فيلسوف المشرق الكبير الشيخ الرئيس (ابنسينا) حينما قال:

<<يئست من معرفة غرض ما بعد الطبيعة، حتى ظفرت بكتاب لأبي نصر في هذا المعنى فشكرت الله تعالى على ذلك وصمت وتصدقت بما كان عندي **>>(1)**.

كما كان يرى الشيخ الرئيس في موضع آخر بأنه طالع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرة ولم يفهمه، إلى أن أمكنه أن يعثر على كتاب للفارابي في (أغراض ما بعد الطبيعة)، فعندما قرأ هذا الكتاب للفارابي، تفتحت أمامه المعاني التي كانت غامضة عليه في كتاب الميتافيزيقا لأرسطو**(2)**.

لكن ما يهمنا هنا هو:

كيف فهم المعلم الثاني فلسفة المعلم الأول؟ وكيف شرحها؟

هل أخذها حرفيا أم قام بعملية انتقاء بهدف التوفيق بين العقل والنقل؟

لا بد من أخذ نماذج من نصوص الفارابي لها علاقة بالمجال الميتافيزيقي كالمسألة الألوهية.

1- محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1978، ص 90.

2- المرجع نفسه، ص 90.

إن التأمل في الخلق وما يحتوي عليه من مخلوقات، وما فيه من نظام ودقة، يوحي لنا بالطريق البرهاني والذي يسمى (بطريق الصعود) لكونه صعود من الفعل إلى الفاعل.
وهناك سبيل ثاني في نظر الفارابي حدده في مصطلحي (الوجود) و (الوجوب)
(وجوب الوجود أو الوجود الواجب)، وكذلك مصطلح (الإمكان) (إمكان الوجود أو الوجود الممكن). وهذه المصطلحات هي في ماهيتها مصطلحات عقلية جافة بعيدة عن العواطف أو المشاعر والهواجس وغيرها.

ولنعد إلى النصوص نفسها باعتبارها خير شاهد على ما نقول. فها هو الفارابي يقول:
<< لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة: ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات: فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا هذا، سنريهم آيتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد **>> (1)**.

ويقول أيضا:**<<** ليس علمه بذاته مفارقا لذاته، بل هو ذاته، وعلمه بأكمل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته وفيه الكثرة غير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية، فلا كثرة في الذات بل بعد الذات. فإن الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود. لكن لتلك الكثرة ترتيبا ترتقي به إلى الذات يطول شرحه. والترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة ما. وإذا اعتبر الحق ذاتا وصفات، كان كل في وحدة، وإذا كان الكل متمثلا في قدرته وعلمه، فمنها يحصل الكل مفردا عن اللواحق ثم يكتسي المواد، فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه أحدية ذاته **>> (2)**.

1-المرجع نفسه، ص 93.

2-المرجع نفسه، ص 97.

وبالفعل كما نلاحظ من خلال النصين السالفي الذكر يتبين لنا أن هناك حالتين رئيسيتين هما:

-إما أن يكون واجبا وهو وجود الموجود.

-إما أن يكون ممكنا. وهذا الممكن الذي ليس وجوده من ذاته يصبح وجوده وعدمه مستويا، بحيث إذا وجد فهناك إذا حتما من أوجده. ولأنه لا يمكن أن يستمر تسلسل العلة والمعلول إلى غير نهاية، مما يستلزم في نهاية المطاف الوقوف عند علة أخيرة ونهائية تصبح هي بدورها علة جميع الممكنات.

هكذا إذا يتكلم الفارابي عن كيفية صدور جميع الموجودات عن هذا الموجود الأول الذي هو(واجب الوجود) (أي الله)، وبذلك نلاحظ أن هذه الموجودات الكثيرة صادرة بالضرورة عنه أو بالأحرى تفيض عنه طبقا لنظرية الفيض.

وتفاضلها في المراتب يعود إلى أكملها وجودا ثم يتلوها ما هو أنقص منها وهكذا فالأنقص إلى الانتهاء إلى الموجود الذي تنقطع بعده الموجودات ولا تتخطاه.

وتفيض هذه الموجودات عن الموجود الأول راجع أساسا لكونه عاقلا، على أساس إرادته، لأن علمه هو قدرته العظمى.

وبذلك يتم ترتيب الموجودات بحسب قربها ورتبتها من الموجود الأول الذي هووا جب الوجود، والذي يصدر عنه الموجود الثاني، وهي العقول العشرة.

هذه العقول العشرة هي في الحقيقة مختلف الكواكب، فعن هذا الواحد يصدر الثاني، والذي هو في ماهيته لا هو في مادة وغير متجسم، وقد يكون هو العقل الأول، ثم يصدر عنه السماء الأولى، بعد ذلك يتم صدور كرة مختلف الكواكب الثابتة، وكرة زحل، وكرة المشتري، وكرة المريخ، وكرة الشمس، وكرة الزهرة، وكرة عطارد، إلى غاية العقل العاشر، أي كرة القمر، أين تنتهي الأجسام السماوية.

في حين أن العالم السفلي نجده يحتوي على الأجسام المادية الأربعة كالماء والنار والأرض والهواء. وكل ما هو موجود على سطح اليابسة متكونة من الأسطقسات الأربعة السالفة الذكر والمتصفة بالفساد.

وكما نلاحظ هنا أن أثر أرسطو على الفارابي واضح في هذه المسألة. فقد أخذ عنه فكرة الأفلاك المدارة بقوى عاقلة تحركها حركة مستديرة منظمة كما يوحي باتباعه في القول بقدم العالم.

لقد حاول الفارابي باعتباره من أوائل الفلاسفة المشاءين الإسلاميين أن يوفق بين القول بالحدوث كما تقول بذلك العقيدة الإسلامية، وبين القول بالقدم كما يقول أرسطو، فلم يجد لذلك من مخرج ووسيلة سوى نظرية الفيض.

وأود أن أقول في الأخير بعد هذا العرض الموجز جدا للفارابي، أنه لا يمكن أخذ كل نصوصه (المعلم الثاني) لمعرفة مدى انطباقها مع مذهب أرسطو. فهذا لا يتسع له المقام هنا.

ولكن أخذت النموذجين السابقين واكتفيت بهما لتوضيح أن المعلم الثاني تأثر بالمعلم الأول، وأخذ منه ما أخذ، وحاول أن يوفق بين هذا الأخير (أرسطو) وعقيدته عن طريق مصطلح (واجبالوجود)، والذي يمكن اعتباره في اعتقادي مفهوما جديدا، والذي استعمله فيما بعد أيضا بعض الفلاسفة المسلمين.

وإذا كان البعض يعتبر هذه المحاولة فاشلة على غرار (الغزالي)، فإنيأقول من جهتي وبكل تواضع لأنني طالب في بداية طريق البحثالعلمي ليسإلا:

(أن الفضل للمتقدم لا للمتأخر) كما يقال.

ويكفي الفارابي فخرا أنه كان قد عبد الطريق لمن أتى بعده من الفلاسفة المسلمين، للخوض في هذا المجال، وفتح باب النقاش في هذه المسألة الحساسة جدا لعلاقتها بالعقيدة، والتي احتلت مكانة بالغة الأهمية عندهم ولآماد طويلة، بل وما زالت إلى يومنا هذا ترتدي أثواب مختلفة خاصة في ظل من العولمة.

المبحث الثالث: ابن رشدالشارح وطرق الشرح:

لقد كان أرسطو أكبر شخصية يونانية شغلت تفكير العرب، وقد أعجبوا به أشد إعجاب، خاصة من الناحية العقلية البحتة مثل ما كان إعجابهم بأفلاطون من الناحية الروحية البحتة. لذا حاول الكثير من هؤلاء الفلاسفة العرب والمسلمين دراسة فلسفة كل من المعلم الأول (أرسطو) على وجه الخصوص، وكذلك رائد النزعة المثالية (أفلاطون)، ومحاولة التوفيق بينهما، وهذا ما فعله (أبو نصر الفارابي) مثلا في كتابه (الجمع بين رأي الحكيمين) كما ذكرت آنفا. إلا أن فيلسوف قرطبة تميز عن هؤلاء، وانفرد بجملة من الخصائص والمميزات جعلته جديرا فعلا باسم الشارح، إذ اقترب كثيرا من أرسطو الحقيقي، ولم يكن من أصحاب المشائية الإسلامية التي تزعم خطأ انتسابها لأرسطو على ماهيته، بينما هي في الحقيقة مزيج بين الأرسطية والأفلاطونية، وإنما قراءته لأرسطو كانت قراءة عقلانية صرفه، وهذا ما نلاحظه مثلا في مختلف شروحه وعلى وجه الخصوص في(مقالة اللام).

لكن قبل الخوض في هذا العنصر الخاص بابن رشد الشارح أرى أنه من المستحسن معرفةما المقصود بالشرح، وهل كل من شرح يعتبر شارحا بأتم معنى الكلمة؟ وهل كان "ابن رشد" فعلا جديرا باسم الشارح، والذي أطلقه عليه "دانتي" في كتاب الكوميديا الإلهية؟

لا بد من الإشارة هنا إلى أن الشرح في حقيقة الأمر ليس معناه نقل تراث من سبقونا حرفيا وتقديمه للأجيال اللاحقة كمادة خام دون نظر وتمحيص ، بل هو قراءة هذا الموروث الحضاري الإنساني بشكل عام واليوناني(الأرسطي) بشكل خاص، وتحليله وتبيين خلفياته الظاهرة والباطنة وذلك لأن أي حضارة ومهما كانت قوتها و عظمتها ومنطلقاتها

(أعني مبادئها وأسسها) يجب عليها فهم مركباتها وخصائصها الذاتية، ومدى قدرتها على الاقتباس من غيرها فيما لا يتعارض مع خصائصها الذاتية ، ومن ثمة محاولة تبوأ مقعدها الحضاري بين الأمم ، وهذا عن طريق جملة من العوامل ، أهمها عامل الترجمة ثم قيام علماءها بالفهم والتفسير و الشرح .

ولقد تناول الكثير من الفلاسفة المسلمين والعرب العديد من القضايا الخطيرة لكونها مرتبطة مباشرة بالجانب العقائدي كالكندي والفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا وأبو حامد الغزالي، إلا أن هؤلاء جميعا في نظر ابن رشد لم يصلوا إلى أغوار الفلسفة الأرسطية وأبعادها ومراميها، بل شوهوها وأدخلوا عليها تفسيرات بعيدة كل البعد عن حقيقتها فها هو ابن رشد يرى:<< بأن قصدنا من هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو ، فنجرد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه ،أعني أوثقها ، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء ، إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه ، وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعا وأثبت حجة ، وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيرا من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه ، فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده ، وقد كان (الغزالي) رام هذا المرام في كتابه المعروف بالمقاصد ، لكنه لم يف بما رام من ذلك>> **(1)** .

ولذلك فالمتأمل في تاريخ الفكر الفلسفي العربي والإسلامي سيكتشف لا محالة أن هناك فيلسوفا عربيا تميز عن هؤلاء وانفرد بآراء ونظريات جعلته يتحدى ويتجاوز من سبقوه خاصة في شروحه وتحليلاته الخاصة بفلسفة المعلم الأول (أرسطو) فتناول ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات المعلم الأول أو من شروحه وشراحه بدراسة عميقة، ومقارنة دقيقة، لأهم كتبه ومؤلفاته، ألا وهو فيلسوف قرطبة (ابن رشد).

هذا الأخير الذي كان على بينة من حال العرب ووضعيتهم آنذاك قبل انفجار الثورة الصناعية في أوروبا والذي تجاوز زمانه بقرون وكأنه كان يرى على غرار عبد الرحمن مرحبا أن :<< تأخرنا العلمي من تأخرنا العقلي والفلسفي، ولا بد من الانكباب على الفلسفة والعلوم العقلية لإنجاب المفكرين والعلماء>> **(2)**.

1-محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص 247.

2-عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط/ 2،عويدات،بيروت،1981، ص 39.

ومن هنا كان ابن رشد يرى أن لا غرو ولا عجب أن تتأثر فلسفتنا العربية الإسلامية بغيرها من فلسفات الشعوب والأجناس الأخرى خاصة اليونانية، وتأخذ منها مسائل ومشكلات أصبحت فيما بعد قاسما مشتركا بينهما، كمشكلة الجوهر والنفس والعقل والعلم الإلهي، بل وكان يحث أيضا على اعتناق الحق أيضا حتى وإن قدم من الغير وكأن فيلسوف قرطبة كان يردد عمليا ما كان يقوله الكندي:

<< وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عناد الأمم المتباينة **>> (1)**.

وبذلك صار ابن رشد متميزا بآراء ونظريات جعلته يتجاوز من سبقوه خاصة في شروحه وتحليلاته الخاصة بفلسفة المعلم الأول (أرسطو)، فتناول ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات المعلم الأول أو من شروحه وشراحه بدراسة عميقة، ومقارنة دقيقة، لأهم كتبه ومؤلفاته، خاصة كتاب (ما بعد الطبيعة) وعلى وجه أخص مقالة اللام.

إن ابن رشد، هذا الذي عاش معتقدا بأن مذهب أرسطو إذا فهم كما هو على حقيقته دون تشويه لم يتعارض مع أسمى معرفة يستطيع أن يبلغها الإنسان، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حينما رأى أن الإنسانية في مجرى تطورها بلغت في شخص أرسطو أسمى معرفة يستحيل أن يسمو عليها أحد، وأن الذين جاءوا بعده تجنبوا كثيرا من المشقة وإرهاق الفكر**<<**وكأن العناية الإلهية أرادت أن تقيس فيه قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي**>> (2)**.

1–كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، حققه وقدم له وعلق عليه أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط/1، ص 81.

2–ت ج ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 393 -394.

وأود أن أشير هنا وهو أنني حينما أتكلم عن شروح ابن رشد واعتباره شارحا متميزا، لا بد من ذكر ملاحظة وجيهة وهي أن ابن رشد كان في حقيقة الأمر يجهل اليونانية، فلم يستطع فهم النصوص الأصلية ولكن ورغم ذلك حاول أن يتلافى ذلك النقص فاستعان بترجمات عديدة ومنها شراح أرسطو أنفسهم كالإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس، على أن الترجمات أيضا كانت غامضة لما في فهم أرسطو من صعوبة ولأن الذين ترجموا لم يكونوا عادة فلاسفة فترجموا أحيانا دون أن يفهموا.

وبذلك ولمقابلته بين الترجمات واستيعابه لأغلبية تآليف (أرسطو) استطاع ابن رشد أن يوضح هذا الفكر الأرسطي على ماهيته، وخطا بالفكر العربي أبعد خطوة في فهم المعلم الأول. والدليل على ذلك تأثيره الكبير على الرشدية اللاتينية، ورجوع العديد من الفلاسفة المسيحيين إليه لفهم ماهية الفكر الأرسطي كما ذكرت سابقا.

كل هذا جعل العديد يطلقون اسم الشارح على فيلسوف قرطبة:

<< وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتي في كتاب الكوميديا الإلهية **>> (1)**.

وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن هذه الشهادة تعتبر أحسن دليل، ودلالة قاطعة على فهم ابن رشد لفلسفة المعلم الأول، لكونها قادمة من العالم المسيحي الغربي.

وليس هناك شهادة مثل شهادة الخصوم حتى لا أقول الأعداء، لأن الفلسفة لا تحتوي ولا تتضمن العداوة، ولكن تحوي الاختلاف بين الاتجاهات والمذاهب، ناهيك أن (الاختلاف بين المذاهب رحمة)كما يقال.

وإذا كان ابن رشد يبذل قصارى جهده في تفسير شرح كتب أرسطو، فإن من بينها بل ومن أهمها كتاب تفسير ما بعد الطبيعة، وهو عبارة عن كثير من المقالات أهمها مقالة (اللام) كما ذكرت سابقا.

1-المرجع نفسه، ص 294.

هذا الكتاب، أي كتاب (ما بعد الطبيعة)، ينقسم لأربعة عشر مقالة تتناول في جملتها موضوعات هامة منها على وجه الخصوص تحديد علم ما بعد الطبيعة بوصفه البحث عن الوجود الحسي وضرورة الوقوف عند نهائية الكون من جهة، ولأن اللانهائية ممتنعة من جهة أخرى، ناهيك عن البحث في الجوهر ومبادئه، وفي القوة الفعل... وغيرها.

والمقالة التي لها أهمية كبرى من مقالات هذا الكتاب هي مقالة اللام، فمثلا نجده وهو بصدد تفسير هذه المقالة حينما يتحدث عن أرسطو يقول:

<< وهؤلاء هم الذين قالوا إن المبادئ هي التعاليمية والأعداء وإنما يعاندهم أي أرسطو بعض العناد في هذه المقالة (أي مقالة اللام) ويرجئ تمام القول في مناقضتهم إلى المقالتين اللتين بعد حرف اللام وهما مقالة الميم والنون**>>** **(1)**.

إذا حينما أتكلم عن شروح (ابن رشد) واعتباره شارحا متميزا، أضع نصب عيني تلك المقارنة بينه وبين غيره من الشراح المسلمين أو العرب، كابن سينا والفارابي والكندي حيث أن هؤلاء تظاهروا أمام الناس في نظره (أي في نظر ابن رشد) في مختلف كتبهم ومؤلفاتهم أنهم أصحاب النظريات والآراء التي يعرضونها، وأنهم أصحاب علم مع أنهم في معظمها، إن لم يكن فيها جميعا، اقتصر عملهم على النقل من غيرهم مع التلخيص والعرض البسيط.

أما هو فحاول أن يتصف بالموضوعية والأمانة العلمية على قدر استطاعته في نقل الفكر الفلسفي للمعلم الأول كما هو من خلال نصوصه، مع توضيح الإضافات التي زادها هو من عنده، أو ما وافق فيه أرسطو وما خالفه فيها، ناهيك عن المقارنة بين شرح شراح المعلم الأول وخاصة الاسكندر وثامسطيوس وغيرهم، وشرحه هو، مما سهل له الاقتراب كثيرا من حقيقة المعلم الأول.

1-محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص 222.

لقد استعمل ابن رشد كل إمكانياته وطاقاته وكفاءاته الفلسفية عندما أراد الخوض في فهم الفكر الأرسطي على حقيقته من جهة والدخول في معركة حقيقية ضد اللاهوت من جهة أخرى، إذ سعى إلى محاولة إمكانية النظر العقلي في أهم النصوص المقدسة ألا وهي النصوص الدينية. وبذلك فتح المجال لمختلف المناظرات التي كانت تحصل بين المفكرين والعلماء. وحتى ابن رشد نفسه كثيرا ما اصطدم وواجه أطروحات الغزالي كما سبق وأن ذكرت في كتابين شهيرين هما: مناهج الأدلة، وتهافت التهافت.

وهذا الترسيخ لتراث المناظرة الحرة ما كان ليحصل لولا ابن رشد الشارح.

لقد كان الناس يفكرون آنذاك ويستخدمون عقولهم حول إشكاليات أو موضوعات مهمة: مثل شروط صلاحية المعرفة، ومكانة الإيمان داخل هذه المعرفة بالذات، ولا ريب في هذه المسألة أن فيلسوفنا كان يعطي ثقة كبيرة، بل وأكبر من اللزوم لتعاليم المعلم الأول، كما كان يشاطر المسلمين العقائد الخاصة بالوحي، وبذلك وضح ألا تناقض بين ما يصل إليه الفلاسفة عن طريق العقل، وما يصل إليه الأنبياء عن طريق الوحي. ولو نكن صرحاء وعقلاء، بل وموضوعيين من كانت له الجرأة أنداك وأمام هيبة التراث الديني بالذات أن يفعل القليل مما فعله ابن رشد،والذي انفرد بكتابه الشهير (فصلالمقال). هذا الكتاب الذي أول فيه النصوص الدينية بما يتوافق والفلسفة الأرسطية. وهذا شيء ليس بالقليل في اعتقادنا، بل لا نجد له مثيلا عند المسلمين العرب، أو المسيحيين على حد سواء.

ومن هنا وعلى هذا الأساس تكمن أهمية ابن رشد وفائدة شرحه، وهذا بهدف إعادة الاعتبار إلى الفكر الفلسفي اليوم، وليس هذا فقط، بل من أجل دفع الصورة السلبية أيضا التي كونها الإنسان الغربي عن الفكر الإسلامي في ظل من العولمة، خاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ظهور التفكير المتشدد والمتطرف في السنين الأخيرة، أكان في المشرق العربي أو في مغربه، والذي لم يعكس وبصدق ماهية الحضارة الإسلامية القائمة على العقل والتسامح واحترام الطرف الأخر. حضارة قائمة على روح التواصل والحوار، وليس على التهكم من الغير والإقصاء.

وهذا يعني في اعتقادي أن ابن رشد من الذين ساهموا في بزوغ، بل تأسيس فكر فلسفي إسلامي مستقل بذاته، ناهيك عن تأثره بأرسطو، فهو لم يكن من الذين يرفضون التواصل والحوار مع الغير.وهو كما يقول " محمد فهمي" في تعليقه عن الملل والنحل " للشهرستاني " :<<للإسلام فلسفته ، وقد ساهم فيها شعوب كثيرة مختلفة ، من عرب وفرس وهنود وترك وسوريين ومصريين وغير أولئك من الشعوب التي دخلت تحت لواء الإسلام وانتظمتهم دولته .وقد كان للمسلمين حضارة يحوطها دينهم ، وترفعها عقيدتهم ويهذبها ما قبسوه من نور هديهم ، فلا عراض للعلم ولا حراب للفلسفة ، بل لقد اتسع الدين الإسلامي لشتى الآراء ومختلف المذاهب والمشارب ، وما كان الدين الإسلامي يحجر على الناس طريق فكرهم وهو الذي دعاهم إلى التفكير وحفزهم إلى البحث والدرس والتنقيب، فدفعهم إلى التفكر والتدبر ، ودعاهم إلى التأمل والتبصر ، وقد أهاب بالناس إلى أن ينظروا إلى ما في السموات من آيات، وقد أفسح المسلمون صدورهم لأولئك الذين يخالفونهم في عقائدهم فوق ما أباحه الإسلام من تشابك الأرحام ووشيجة القربى، ولم يجد المسلمون من غضاضة في أن يتتلمذوا لجماعة من النساطرة أو لطائفة من اليهود ، أو لفرقة من يعاقبة النصارى وصابئة المجوس >> **(1)** . وهذا يعني مدى حاجتنا الماسة إلى مثل هذه السلوكات السامية التي يجب أن يتصف بها مثقفوا حضارتنا العربية والإسلامية اليوم على غرار ابن رشد. فالأوائل لم يكن لهم أي مركب نقص في الاقتباس من النساطرة أو الأشوريون، وهي طائفة من المسيحيين، ينتسبون إلى نسطور بطريرك القسطنطينية، ازدهرت عندهم الحياة الرهبانية، ومنهم انتشرت النصرانية في فارس والهند والصين. وكذلك (يعاقبة النصارى) والتي يقصد بها طائفة مسيحية معروفة باسم السريان الأرثوذكس، و (الصابئة) وهم قوم ذكرهم القرآن الكريم بين أهل الكتاب في قوله تعالى: **(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) (2).**

1-تعليق أحمد فهمي محمد، عن الملل والنحل للشهرستاني، ج3، التعليق رقم 01، مكتبة الحسين التجارية، ط 1948،1، ص 43.

2-سورة الحج، الآية 17.

ومما ساعد ابن رشد أيضا على أن يكون جديرا باسم (الشارح)، أنه كان فقيها يتميز بحس نقدي عال.ونحن نعلم أن الفلاسفة الذين يتميزون بحس نقدي إنما يقفون على قمة عصورهم الفلسفية، وذلك أنهم لا يكتفون بمجرد الرواية فقط، بل بالتمحيص والنظر حتى يظهر الصدق من الكذب، كما لا يكتفون بشرح واحد، أو فيلسوف واحد، وإنما يعتمدون على تعدد المصادر والمشارب، ناهيك عن تحليهم بالموضوعية.

وهذا كله بهدف الوصول إلى الحقيقة المنشودة على قدر استطاعتهم. وهذا الذي كان فعلا متوفرا في ابن رشد، والذي جعلته يتبوأ مقعده كشارح لفلسفة المعلم الأول بامتياز.

إن تميز (ابن رشد) لا يتضمن في كونه شرح كتاب أرسطو وأورد الترجمة لكتاب يعتبر من أهم مؤلفات أرسطو فقط، بل أتى بآراء كثيرة من شراح أرسطو،وتعرض لآرائهم أيضا وانتهى إلى تأييدهم أو معارضتهم مثل نيقولاس الدمشقي والإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس. كل ذلك (أي هذا العمل من شرح وتفسير، ومقارنة) جعل البعض ومن بينهم (مونك(Munk يرى بأن:**<<** ابن رشد كان دون شك من أكثر رجال العالم الإسلامي علما، ومن أعمق شراح أرسطو، كما أنه استوعب كل ما وصل إلى العرب من علوم، وكان من أخصبهم إنتاجا **>>(1)**.

لقد جعل ابن رشد من فلسفته منبرا يعبر به عن إيديولوجيا التنوير الإسلامي، والدليل على ذلك قراءته وفهمه للكتاب العزيز كما يسميه هو، وتأويله، والتي جسدت نزعته التنويرية، لأن **<<**الشريعة يصح اعتقادها في صور مختلفة **>> (2)**.

وهذا لم يكن متفقا آنذاك مع طغيان التفكير اللاهوتي، وأصبح رجال اللاهوت يرون في الرشدية الخطر الحقيقي عليهم أكثر من الفكر الفلسفي للمعلم الأول.

1- S - Mank mélange de la philosophie juive et arabe, p 929.

2–نايف بلوز،" ابن رشد بين العقلانية والإيديولوجيا"، مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، العدد الرابع،أبريل،يونيو، 1999، ص 33.

لعل من أهم مميزات الشارح، ممارسته وظيفة القضاء التي جعلته يكتسب منهجا نقديا قائما على أساس تمسكه بالعقل، وإعلاء كلمته. وهذا هو الذي جعل ابن رشد حين ينقد هذا الفيلسوف أو ذاك، أو ينقد اتجاها من الاتجاهات، فإنه يقيم نقده على أساس تمسكه بالعقل، بحيث لا يرضى عنه بديلا.

وأود أن أشير هنا إلى أنه إذا كنا نجد عند ابن رشد منهجا نقديا، فإن دل هذا على شيء فإنما يدل على تمسكه في الحقيقة بخصائص الفكر الفلسفي، إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكرا فلسفيا، فإن هذا الفكر الفلسفي لابد وأن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء الآخرين، بمعنى أن المفكر لو كان متابعا لآراء الآخرين مقلدا لهم، فإنه لا يستحق أن يسمى بالفيلسوف، ولا يصح أن نقول إنه يكتبفي مجالالفلسفة. وهذا ما ينطبق فعلا على ابن رشد. ومن هنا كما يقول: محمد عاطف العراقي " << إننا إذا لم نميز بين إطار التجديد وإطار التقليد، ونبتعد ابتعادا تاما عن إطار التقليد، فسوف نظل في حالة سبات عميق ولن تنتهي حالة السبات هذه، إلا بزلزال عنيف يدك أرض التقليد دكا، ويكون معبرا عن العقل ويحمل في طياته التجديد >> (1). وهذا الذي فعله ابن رشد في الفكر الفلسفي الإسلامي.

لقد احتل تلك المكانة السفسطائيون لحسهم النقدي الشكي ، واحتلها أرسطو بنقده لكل الآراء ، والاتجاهات التي سبقته من آراء الفلاسفة كالمدرسة الأيونية وحتى آراء أستاذه أفلاطون ، واحتلها أيضا الفيلسوف الألماني (امانويل كانط ،)KANT حتى أن فلسفته تشطر الفلسفة الحديثة شطرين : الفلسفة قبل كانط ، والفلسفة بعد كانط ، واحتلها المعتزلة لروحهم النقدية ، واحتلها فيلسوفنا ابن رشد ، إذ نقد أكثر الاتجاهات التي سبقته كالاتجاهات الكلامية والصوفية ، واتجاهات الفلاسفة الذين سبقوه كالفارابي وابن سينا ، وذلك على النحو الذي سبق وأن أشرت إليه سابقا وهو تمسكه بالعقل، فأحدث بذلك زلزالا هز به أركان الفكر اللاهوتي التقليدي .

1-محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص 15.

ومن هنا، واعتمادا على كل ما سبق، نجد ابن رشد واقفا في الحقيقة على قمة الشراح باعتباره شارحا متميزا.وكلمة شارح ليست هبة، أو صدقة من (مدرسة بادو)، ولكن هو جديرا بها دون غيره. وإذا كان ابن رشد قد اتبع منهجا نقديا خالف فيه من خالف، واتفق فيه مع من اتفق أو تواضع عليه مع غيره، فإنه من الطبيعي أن تلقى أفكاره معارضة وهجوما إلى درجة كبيرة، جعلت خصومه وأعداءه يكيدون له المكائد، إلى أن حلت به النكبة.

ولكن الخلود الفكري كان له ومن نصيبه، ولم يكن لهؤلاء الذين تصدوا للهجوم عليه.

فابن رشد خالد بشروحه وبمنهجه النقدي، وبتمسكه بالعقل، ومن تسببوا في نكبته لا نسمع عنهم إلا أسماء، بل مجرد أسماء في صحف الاهمال وطيات النسيان كما يقال.

وصفوة القول أن ليس غريبا على من كان في مثل ذكائه وعلمه وجرأته أن حصر اهتمامه بأكبر فيلسوف عرفته الإنسانية يوم ذاك، فأكب على مؤلفاته يتناولها درسا وتعمقا وتحليلا ومقارنة <<وهو الذي لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة >> (1).وهكذا صار أبو الوليد قائد حركة انبعاث للفكر الإسلامي الحر، وصارت كلمة (الشارح) لا تذكر إلا ويذكر معها ابن رشد، أو متى ذكر ابن رشد، ذكرت معه. وبذلك فهذه التسمية ليست هبة من (مدرسةبادو) كما قلت سابقا وإنما هو فعلا جدير بها، إذ يعود إليه الفضل في القيام بالعديد من المهام تمثلت فيما يلي:

1-تحرير مؤلفات أرسطو من مختلف الشوائب التي علقت وألصقت بها.

2-توضيحها وشرحها وتبويبها وتزويدها باستنتاجات وتعليقات هامة.

3-طبع الفكر الديني بالطابع العقلاني، مما سمح بالقراءات العقلانية للكتاب العزيز منجهة، وظهور الحركات التنويرية والاصلاحية في العالم الإسلامي من جهة أخرى.

1-المرجع نفسه، ص197.

وفي الأخير أقول إنه إذا كانت الفلسفة العربية تلتمس من بعض زواياها في المؤلفات التي قام بها فلاسفة العرب، فإنها أيضا يجب أن تلتمس من زواياأخرى.

هذه الزوايا هي الشروح التي قام بها أعلام تلك الفلسفة العربية، وعلى رأسهم ابن رشد.

وطالما أن موضوع بحثنا هذا هو مقالة اللام، وشرح وتفسير ابن رشد لمقالة اللام، فإنه يتبادر إلى أذهاننا السؤال التالي: ما هي الطريقة التي اتبعها ابن رشد في تفسيره وشروحه؟ هل سلك طريقة واحدة في الشرح، أم عدة طرق؟ وإذا كانت عدة طرق فما هي طرق الشرح هذه يا ترى؟

يمكن القول بالنسبة لشروح الرشدية أن جمهور العلماء والفلاسفة لاحظوا أن هناك ثلاثة أصناف وأنواع من طرق الشرح هي كالتالي:

أو ثلاثة طرق هي:

1- تفاسير أو الشروح الكبرى.
2- جوامع أ والشروح الوسطى.
3- تلاخيص أو الشروح الصغرى.

<u>ومن الشروح الكبرى على سبيل المثال نجد:</u>

- شرح كتاب ما بعد الطبيعة
- شرح كتاب النفس
- شرح كتاب مقالة الإسكندر في العقل
- شرح كتاب القياس
- شرح كتاب البرهان

<u>أما الجوامع أو الشروح الوسطى فنجد مثلا:</u>

- جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات
- الجوامع في الفلسفة
- جوامع الخطابة والشعر
- جوامع السياسة لأفلاطون

وأما التلاخيص أو الشروح الصغرى فنجد مثلا:

- تلاخيص مختلف الرسائل في:
- تلخيص كتاب البرهان
- تلخيص كتاب الأخلاق
- تلخيص كتاب السماع الطبيعي.

الشروح الكبرى:

مبدئيا يمكن القول أن شرح مقالة اللام وتفسيرها الرشدي هي من صنف الشروح الكبرى حيث يعمد فيلسوف قرطبة إلى أخذ النص الأرسطي حرفيا، فيتناوله بالتفسير والتعليق فقرة فقرة، كما يقارن بين النص الأرسطي، وبين شرح كل من الإسكندر الأفروديسي،وثامسطيوس، وحتى بين شرحه هو، وشرح شراحه. كما لا يتوقف فيلسوف قرطبة عند هذا الحد، بل يذهب بعيدا حيث نجده يتصدى لمعالجة بعض القضايا الفلسفية والكلامية الهامة فيالفكر الإسلامي متمسكا بمنهجه العقلي دائما ومستندا إليه، فقد صحح بعض الأخطاء المرتكبة من طرف بعض الفلاسفة كالفارابي وابن سينا ورد على علماء الكلام، وانتقد فلسفة أبو حامد الغزالي، وظهر بمظهر المفكر الجريء الذي لا يخشى في الحق لومة لائم كما يقال.وبالمفيد المختصر نجد ابن رشد في الشروح الكبرى:

<< يثبت فيه نصا لأرسطو فيتناوله بالتفسير والتعليق فقرة فقرة وعبارة عبارة، وقد يستطرد أحيانا فيورد نصوصا مستمدة من مؤلفات أرسطو الأخرى وقد يعمد أيضا إلى التخريج اللغوي للألفاظ المفسرة، والراجح أن ابن رشد قد أخذ هذه الطريقة عن التفاسير التي وضعت لأيات القرآن الكريم، وقد فعل هذا في كتاب (المقولات) وتفسير (ما بعد الطبيعة) وشرح (السماع الطبيعي) **>> (1)**.

1–محمد فتحي عبد الله، مترجموا وشراح أرسطو عبر العصور، ص 204.

وليس هناك أحسن دليل من دليل النص ذاته، حيث نستشف ذلك من خلال أخذنا لبعض النماذج مما ورد في مقالة اللام، ونبين كيف قام ابن رشد بشرحها وتفسيرها، وعقد مقارنة بينه و(بين النص الأرسطي) وبين غيره من الشراح كالإسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس، وحتى بين شرحه هو وشرح شراحه.

وتأتي نصوص الشرح المطول هذه لكتاب الميتافيزيقا أهمية بالغة في موضوع بحثنا. فمن الثابت تاريخيا حسب البعض أن هذا الشرح قد كتب بعد الشرح المطول لكتاب النفس ، وتدل على ذلك الإشارات الواضحة في تفسير الميتافيزيقا .

بعد عرض شرح الاسكندر الأفروديسي، وبمقابله رأي قدماء المشائين.يقول الفيلسوف العربي ابن رشد مفسرا المقطع الشهير من كتاب (اللام) من ميتافيزيقا أرسطو:

<< ونحن فقد فحصنا عن المذهبين في كتاب النفس وبينا أن العقل الفعال هو كالصورة في العقل الهيولاني الذي بالملكة فيه جزء كائن وجزء فاسد ، وأن الفاسد هو فعله وأما هو في ذاته فليس بفاسد وأنه دخل علينا من خارج وذلك أنه لو كان متكونا لكان حدوثه تابعا لتغير ، كما تبين في مقالات هذا العلم التي في الجوهر ، حيث بين أنه لو كان يحدث شيء من غير تغير لحدث شيء من لا شيء ، ولذلك العقل الذي بالقوة هو لهذا العقل كالمكان لا كالهيولي ، ولو كان فعل هذا العقل من حيث يتصل بالعقل الهيولاني غير كائن لكان فعله جوهره ، ولم يكن في هذا الفعل مضطرا إلى اتصاله بالعقل الهيولاني . لكن لما اتصل بالعقل الهيولاني كان فعله من جهة ما يتصل به غير جوهره، وكان ما يفعله هو جوهر لغيره لا لذاته، ولذلك أمكن أن يكون شيئا أزليا يعقل ما هو كائن فاسد. فإن كان هذا العقل يتعرى عند بلوغ الكمال الإنساني عن القوة فقد يجب أن يبطل منه هذا الفعل الذي هو غيره. فأما أن نكون في تلك الحال غير عاقلين أصلا بهذا العقل أو نكون به عاقلين من حيث فعله جوهره.

ومحال أن نكون في وقت من الأوقات غير عاقلين به، فقد بقي أن نكون، إذا برئ هذا العقل من القوة عاقلين به، من حيث فعله جوهره وهي السعادة القصوى **>> (1)**.

1-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، 4 أجزاء،بيروت، 1938 – 1952، ص 1489 -1490.

ويقول أيضا << ففي فعل التعقل إذا مفتاح فهم التصور الرشدي لنظرية أرسطو في العقل. وحينما يتكلم في مواضع أخرى من هذا الكتاب عن عناصر التعقل يقول:

(التصور بالعقل هو فعل العقل، هو العقل نفسه (...) العقل هو المعقول نفسه على ما تبين في كتاب النفس >>(1).

ولزيادة في الإيضاح يقول ابن رشد:

<< والذي يفهم ذاته هو العقل باكتساب المعقول (...) فإنه إذا اكتسب المعقول وفهمه فهم ذاته إذ كانت ذاته ليست شيئا آخر غير المعقول الذي فهم. فالعقل إذا هو الملتذ بذاته >>

.(2)

ثم يختم هذه الشروحات معلقا على قول أرسطو:

<< إن فعل العقل الحياة)قائلا: وهو موصوف بالحياة لأن اسم الحياة ليس ينطلق على شيء، إلا على الإدراك. وإذ كان فعل العقل هو الإدراك ففعل العقل هو حياة >>(3).

وفي الحقيقة لا يمكن في إطار بحث واحد . وفي ظل عنصر معين سوق جميع النصوص الشاهدة على الخلافات والتناقضات القائمة بين الشراح.

ولكن مع ذلك يمكن القول:

إن العقل الهيولاني والعقل الفعال هما وجهان لكيان واحد.

وأنّ العقل الهيولاني كائن فاسد، وعليه فمن أين له أن يكون واحدا لجميع البشر؟

1-المصدر نفسه، ص 1600.

2-المصدر نفسه، ص 1616 – 1617.

3-المصدر نفسه، ص 1619.

أما بالنسبة لمسألة الجوهر (وإن كنا قد تعرضنا لها سابقا عندثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي) لتبين لنا كيف أن ابن رشد أول ما ينطلق منه هو أنه يأتي بنص أرسطو المترجم لإسحاق بن حنين ويقدمه لنا كما هو، حفاظا على الأمانة العلمية فها هو يأخذ نص أستاذه حرفيا: قال أرسطوطاليس من باب التذكار وليس التكرار:

<< إن النظر إنما هو في الجوهر، وذلك أن المطلوب هي علل الجوهر ومبادئه **>>** **(1)**.

بعد ذلك يقدم لنا تفسير وشرح الإسكندر الأفروديسي معلنا ذلك صراحة بقوله:

(قال الإسكندر) **(2)**.

ثم يعود ليذكر تفسيره وشرحه هو شخصيا بقوله:(قلت)**(3)**.

وبعد أن ينتهي من ذلك، ينطلق من جديد وبنفس الطريقة، فيذكر النص الأرسطي من جديد حرفيا فيقول: قال أرسطوطاليس:

<< وذلك أنه إذا كان هذا الكل كجملة ما فإن الجوهر هو جزؤه الأول وإن كان من حيث يتلو شيء بعد شيء فإن الجوهر أيضا بهذا النحو هو الأول وبعد هذا الكيف والكم **>>** **(4)**.

ثم يعود من جديد أيضا ويعرض لنا تفسير الإسكندرالأفروديسي بقوله: قال الإسكندر، ثم يعرض وجهة نظره هو،وهكذا، وهذا كله بهدف التمييز بين تفسيره هو (ابن رشد)، وشرح الإسكندر الأفروديسي، والنص الأرسطي الأصلي، وشرح ثامسطيوس.

1-ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطوطاليس، ص 39.

2-المصدر نفسه، ص 39.

3-المصدر نفسه، ص 39.

4-المصدر نفسه، ص 40.

وحتى حينما ينتابه الريب والشك في التفسير أو الشرح يعلن ذلك صراحة بقوله:

<<ولما كانت الشكوك المذكورة في هذه المقالة صنفان: شكوك في وجهة نظر هذا العلم، وشكوك في المطالب التي فيه. كان أول شيء يجب على من شرع في النظر البرهاني في هذا العلم أن يتقدم فيعرف حل هذه الشكوك، لأنه بمعرفتها يستقيم له جهة النظر البرهاني في هذا العلم، وبهذا النحو من النظر تتميز له الصناعة التي تدعى حكمة **>>** **(1)**.

وكقوله أيضا:

<< وجدت هذا الفصل الذي نقلته أولا في نسخة الإسكندر ومختلطا بكلام الإسكندر فنقلته ونظمته على جهة الظن لا على جهة القطع ثم أثبته بعينه من ترجمة أخرى على جهة الاحتياط **>> (2)**.

وقوله أيضا:

<<وباقي هذا الفصل وجدته ناقصا من كلام أرسطو في شرح الإسكندر وأتممته من الترجمة الثانية **>> (3)**.

وهذا دليل على أن الرجل يتصف بالحيطة والحذر في تحريه للحقيقة على قدر استطاعته، (وهي ما يسمى حاليا بالموضوعية والنزاهة العلمية)، من خلال الاعتماد على مختلف الترجمات وعدمالاكتفاء بنص واحد، أو بترجمة واحدة وشرح واحد .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن رشد كان متضلعا في علوم أصول الفقه والتفسير،كما كان قاضيا، ومن هنا فالراجح أن هذه العوامل كلها ساعدته إلى حد كبير في القيام بهذا العمل، أي الشرح الكبير، لأن القيام بمثل هذا العمل في الحقيقة لا يتيسر لكل باحث في ذلك الزمان.

1-المصدرنفسه، ص 34.

2-المصدر نفسه، ص 123.

3-المصدر نفسه، ص127.

من جهة أخرى لعل من مميزات الشروح الكبرى أيضا لابن رشد، كونه لا يقتصر على مؤلف أو كتاب واحد، بل يتصفح ويستقرأ مختلف الكتب للمعلم الأول،ولغيره. ولكن دون الخروج عن النص الأصلي ، وكأن ابن رشد في التفسير الكبير ليس له فرامل ، يصول ويجول بين مختلف المؤلفات ، مع عدم خروجه عن الموضوع ، وعن النص الأصلي فكل ما يأتي به من آراء أكان من شراح أرسطو، أو من خلال عقده للمقارنات وحتى عند النقد يبقى في صميم الموضوع ، والدليل على ما أقول أنه بعد هذه الرحلة الطويلة ، وأحيانا الشاقة بين العديد العديد من هذه المؤلفات يعود فيقول منبها القارئ بصلب الموضوع: (فلنرجع إلى ما كنا فيه من الشرح)(1).ولو تفحصنا على سبيل المثال مفهوم الجوهر عنده لرأينا كيف أنه مستمد في الحقيقة من فلسفة معلمه الأول أرسطو، فهو مؤلف من مادة وصورة ، وهذه المادة قابلة للاتصال والانفصال. وأما الصورة فهي الشكل الذي تتخذه المادة وهي تمثل طبيعتها وكمالها النهائي. فالسرير على سبيل المثال مؤلف من مادة وصورة، فمادته الخشب الذي صنع منه، وصورته الهيئة الخارجية التي اتخذها شكل هذه المادة. وهذه المادة لها استعداد التكون لكل شيء، فإذا أمامنا الصورة التي جعلت من المادة شيئا بعينه، أي أن المادة تكون شيئا بالقوة، وبفضل الصورة تصبح شيئا بالفعل. وهكذا يتألف العالم من سلسلة من الصور المتصاعدة في أسفله مادة واحدة لجميع الأشياء الجزئية، وهي الهيولي، وفي أعلاه صورة بلا مادة، وهي المحرك الأول. وهذا دليل على أن ابن رشد يجاري أستاذه أرسطو في القول بذلك حينما ميز بين أنواع الجواهر، فأقر بأن هناك جوهر سرمدي، وهناك جوهر كائن فاسد. ونفس الشيء بالنسبة للقوة والفعل فهو مثل ما يقسم الوجود إلى جوهر وعرض يقسم إلى ما هو موجود بالقوة وما هو موجود بالفعل. والقوة يطلق عليها أرسطو على كل مبدأ التغير، وهذا المبدأ قد يكون فاعلا، فسمي بالقوة الفاعلة، وقد يكون منفعل، فسمي بالقوة المنفعلة. والقوة الفاعلة هي القدرة على إحداث تغير في شيء آخر. أما القوة المنفعلة فهو تغير من حال إلى حال بتأثير شيء آخر.

1-المصدرنفسه، ص 103.

وطالما أن النصوص خير شاهد على ذلك كما ذكرت سابقا،نحاول أن نتأمل النصوص التالية التي تبين بحق متى يكون العقل أزلي، وما هي الحالات التي يفسد فيها. يقول ابن رشد مبتدئا بما يراه الإسكندر:

<< وعلى أي حال يرى الاسكندر الأفروديسي أن العقل الذي يبقى هو العقل المكتسب بآخرة، وهو العقل المستفاد ويقيض لعقل الإنسان أن يصير عقلا مستفادا عندما يصل، في أوج تأمله النظري، إلى إدراك العقل الفعال، فالعقل الفعال، من حيث هو موضوع لإدراك الإنسان، ويتيح للإنسان أن يكون عقله مستفادا، أي مستفادا من العقل الفعال وهذا العقل المستفاد خالد كما يرى الاسكندر**>> (1)**.

وهذا يشبه إلى حد بعيد رأي الحكيم كما يرى ابن رشد في تفسيره ونستشف ذلك من شرحه أيضا حينما قال:

<< وذلك أن العقل الذي قال فيه في كتاب النفس أنه يبقى أعني العقل الذي من اكتساب ليس هو هذا العقل ولا هو أيضا جزء للنفس ولا هو أيضا صورة هيولانية **>> (2)**.

أما عند ثامسطيوس فالعقل الهيولاني عنده خالد، والدليل على ذلك أيضا ما يشير إليه فيلسوف قرطبة نفسه فيشرحه

<< إلى أحد تلاميذ أرسطو المعاصرين له وهو ثاوفراسطوس بالإضافة إلى أحد شراح أرسطو البارزين وهو الأفلاطوني المحدث ثامسطيوس الذي عاش في القرن الرابع الميلادي دع قدماء المشائين كل هؤلاء يقولون إن العقل الهيولاني خالد وبالجملة ما يريد أن يصل إليه هو التأكيد على أن العقل المنفعل بعامة هو عقل خالد **>> (3)**.

1-المصدرنفسه، ص 15.

2-المصدرنفسه، ص 92.

3-المصدرنفسه، ص 16.

إذا ومن خلال النصوص السالفة الذكر يتضح لنا أن العقل عند ابن رشد ليس مادة، لأن المادة تتكون من أجزاء، وأما العقل المفارق فهو كالصورة في العقل الهيولاني. والقوة العاقلة فيها شيء كائن فاسد، وشيء أزلي، فالعقل الهيولاني هو من المعقولات بمنزلة المادة الأولى من الموجودات أزلي. أما الصور الخيالية فهي كائنة فاسدة. وكذلك العقل بالملكة فيه جزء فاسد وهو فعله. أما هو في ذاته فهو خالد لكونه دخل علينا من خارج. أما الفعال فلا اختلاف فيه كونه أزلي.

<< أقرب شيء من جوهرنا هو العقل الفعال ولذلك رأى قوم أنه يمكن أن يتصور ذاته على كنهها حتى نكون نحن هو ويعود المعلول هو نفس العلة**)**. وهكذا يتبين لنا أنه إذا كان الإسكندر الأفروديسي يرى بأن العقل الهيولاني فاسد زاعما بأن هذا الرأي لأرسطو، فإن الأفلاطوني المحدث ثامسطيوس يرى بأنه خالد أما ابن رشد فيوافق الإسكندر على القول بمبدأ العقل المفارق، لكنه يرفض أن يكون العقل الهيولاني استعدادا مرتبطا بالجسد والبنية العضوية، وأنه يضمحل باضمحلال الجسد. ودون الإطالة في عرض مختلف المسائل، أقول بأن طريقة فيلسوف قرطبة في الشرح الكبير تتمثل في أخذ النص الأرسطي حرفيا، ثم يتناوله بالتفسير والتعليق فقرة فقرة، وعبارة عبارة، وقد يستطرد أحيانا، فيورد نصوصا مستمدة من مؤلفات أرسطو الأخرى، وهو ما فعله في مقالة اللام، حينما عاد إلى كتب النفس والمنطق وغيرها، ففي حديثه مثلا عن الجوهر غير متحرك وأنه غير مفارق للهيولي يقول:**<<** فقد تم في آخر المقالة الثامنة من كتاب السماع الطبيعي **>> (1)**.وفي مسألة الكليات حينما رفض ابن رشد رأي أفلاطون لكونه اعتبرها جواهر مبادئ الجوهر المحسوس، ينبهنا أو بالأحرى يحيلنا إلى كتاب آخر للمعلم الأول ألا وهو كتاب البرهان في قوله:**<<** بيد أن أرسطو كان قد بين في كتاب البرهان **>> (2)**.

1-المصدرنفسه، ص 20.

2-المصدرنفسه، ص08.

وحتى في الفكر الإسلامي، وعند مناقشته ومجادلته لعلماء الكلام والفلاسفة، فهو يأخذ كلامهم حرفيا ملتزما الأمانة العلمية ثم يناقشهم ،ولم يكن ينسى الهدف الذي يصبو إليه، فمثلا عندما أراد الدفاع عن الفلسفة وإعادة الاعتبار لها ، اختار (أبو حامد الغزالي) كمحاور له ، لكي يتقدم فلسفيا بالمسألة الحاسمة الخاصة بالعلاقة بين الفلسفة والدين في كتابه فصل المقال ، ثم حاول ابن رشد في كتاب آخر (تهافت التهافت) أن يرد على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) مبينا للغزالي بطريقة حوارية حضارية بعده عن هدف ومقصد الفلسفة ، وعن عدم فهمه لماهية الفكر الأرسطي ، و الشاهد على ذلك ، ما يقوله فيلسوف قرطبة شخصيا من باب التذكار فقط :

<< إن تعرض أبي حامد الغزالي إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله فإنه لا يخلو من أحد أمرين، إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها في كتاب تهافت الفلاسفة على غير حقائقها، وذلك من فعل الأشرار، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال، والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لا بد للجواد من كبوة، فكبوة الغزالي وضعه هذا الكتاب ولعله لجأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه >> (1).

ولعل قصد ابن رشد في اعتقادي هو ألا نضع كل الفلاسفة في سلة واحدة كما يقال، لأن ما ينطبق على الفلاسفة اليونان قد لا ينطبق على الفلاسفة المسلمين والعرب، بل وحتى بين الفلاسفة العرب أنفسهم، ناهيك عن أن طريق ابن رشد برهاني يختلف عن طريق الغزالي الأشعري،الجدلي، الصوفي.

1–محمد عاطف العراقي،"الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد"، مجلة عالم الفكر تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب دولة الكويت، العدد الرابع،أبريل يونيو،1999، ص 95.

وفي الأخير أحاول أن أعرض ودائما في إطار شروحه الكبرى، رأي ابن رشد في معضلة المعضلات إن جاز هذا التعبير، والمتمثلة في أصل الموجودات، حيث يقوم فيلسوف قرطبة بعرض النص الأرسطي كما هو طبقا للترجمة المتاحة له، ثم يوازن بين مختلف آراء شراحه بما فيها رأيه هو.

يقول أرسطو:**<<** فظاهر أنه لا حاجة بنا بوجه من الوجوه، أن تكون الصورة موجودة، وذلك أن إنسانا يولد إنسانا الذي هو واحد واحد،إنسانا وعلى هذا المثال في الصناعات، وذلك أن الصناعة الطبية هي كلمة الصحة **>> (1)**.

لقد خاض ابن رشد في هذا الأمر انطلاقا من خلفيته الأرسطية المشائية مبينا كيف أن العلل منها ما هي فاعلة وهي المتقدمة في الوجود على اعتبار تبعية الفعل للفاعل، أي أن لا فعل بدون فاعل، ومنها ما هي الشيء الموجود وهي معه.

كما نفى النظرية الأفلاطونية القائلة بالصور، ومن ثمة لا حاجة لنا في نظره إلى القول بوجود الصور، إذ لا حاجة لنا إلى أن تكون هذه الصور موجودة، فالإنسان على سبيل المثال يوجده إنسان، والفرس فرس، وهكذا أي واحد لواحد، وجزئي لجزئي لا كلي لجزئي كما يرى أفلاطون.

وكما نلاحظ فإن ابن رشد لا يتوقف عند حد معين في التفسير الكبير، فهو يقوم بعرض رأي ثامسطيوس، والذي يرى فيه أن المعلم الأول أغفل جانبا هاما وهو أن بعض الكائنات لا تتولد من ذاتها (أي من النوع الذي تنتمي إليه)، وضرب لنا أمثلة ذكرته سابقا لكن لا بأس من إعادتها، وهي أن الزنابير تتولد من أبدان الخيل الميتة، ونرى النحل تتولد من أبدان البقر الميتة، ونرى الضفادع تتولد من العفن ..وغيرها.

1-ابنرشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطوطاليس، ص 95.

كما نلاحظ ذلك حتى في أرقى الكائنات والحيوانات ألا وهو الإنسان، ذلك أن الأب على سبيل المثال ليس له دخل في تركيب ابنه على النحو الذي يريده، وكل ما في الأمر حسب ثامسطيوس طبعا أن هناك أنسابا وصورا في الطبيعة تعمل بمقتضاها، وهذا لا يعني أن ثامسطيوس يقول بالصور المفارقة الأفلاطونية، ولكن بوجود صور وأنساب في الطبيعة.

وهكذا بعد أن وضح ابن رشد موقف أستاذه، وموقف شراحه ينتقل إلى تبيان رأيه الخاص بمصدر الموجودات، فذكر في البداية مذهبين متعارضين هما مذهب أهل الكمون، ومذهب أهل الاختراع. وهناك مذهب ثالث هو مذهب المعلم الأول أرسطو الذي اقتنع به ابن رشد وسار عليه، ولنترك ابن رشد يتحدث بنفسه فيقول:

<< هذه المسألة في غاية الصعوبة ونحن نقول في ذلك بحسب قوتنا واستطاعتنا، وبحسب المقدمات والأصول التي تقررت لدينا من مذهب هذا الرجل "أي أرسطو" الذي وجدنا مذهبه كما يقول "الإسكندر" أقل المذاهب شكوكا وأشدها مطابقة للوجود وأكثرها موافقة له وملائمة، وأبعدها عن التناقض، فنقول إن كل من أثبت سببا فاعلا وأثبت الكون نجدهم بالجملة انقسموا إلى مذهبين في ذلك في غاية التضاد وبينهما متوسطان. فأما المذهبان اللذان في هذا المعنى في غاية التضاد فمذهب أهل الكمون والثاني مذهب أهل الإبداع والاختراع. أما مذهب أهل الكمون فهم القائلون إن كل شيء في لا شيء وأن الكون إنما هو خروج الأشياء بعضها من البعض، وأن الفاعل إنما احتيج إليه في الكون لإخراج بعضها من بعض، وتمييز بعضها من بعض وبين أن الفاعل عند هؤلاء ليس شيئا أكثر من محرك،وأما مذهب أهل الاختراع والإبداع فهم الذين يقولون إن الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ويخترعه اختراعاوأنه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها بفعل بل هو المخترع للكل. وهذا هو الرأي المشهور عند المتكلمين من أهل ملتنا ومن أهل ملة النصارى حتى لقد كان يحي النحوي النصراني يعتقد أنه ليس ها هنا إمكان إلا في الفاعل فقط على ما حكا عنه أبو نصر في الموجودات المتغيرة. وأما الأوساط التي بين هذين الرأيين فيشبه أن ترجع إلى رأيين:

ينقسم أحدهما إلى إثنين، فتكون ثلاثة والذي يشمل هذه الآراء الثلاثة أنهم يضعون الكون تغيرا في الجوهر، وأنه ليس يتكون عندهم شيء من لا شيء أعني أنه لابد في الكون عندهم من موضوع،وأن المتكون إنما يحدث عما هو من جنسه بالصورة فالرأي الواحد منها، هو رأي من يرى أن الفاعل هو الذي يخترع الصورة، ويبدعها ويثبتها في الهيولي وهؤلاء منهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة ليس هو في هيولي أصلا، وهو الذي يسمونه واهب الصور وابن سينا من هؤلاء. ومنهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة يوجد بحالتين إما مفارقا للهيولي أما غيرمفارق، فالغير مفارق عندهم مثل النار تفعل نارا،والإنسان يولد إنسانا والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزر مثله وهذا هو مذهب **ثامسطيوس** ولعله مذهب أبي نصر فيما يظهر من قوله في الفلسفتين وإن كان شك في إدخال هذا الفاعل في الحيوان المتناسل. وأما المذهب الثالث فهو الذي أخذناه عن أرسطو وهو أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة و ذلك بأن يحرك المادة و يغيرها متى تخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل وهذا الرأي فيها شبه من رأي من يرى أن الفاعل إنما يفعل اجتماعيا و انتظاما للأشياء المتفرقة وهو مذهب **أنبذقليس** وقد كنا أغفلنا هذا المذهب في الفاعل عند ذكر مذاهب الناس ، إلا أن الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل ، فكأنه جامع بين القوة والفعل أعني الهيولي والصورة من جهة إخراج القوة إلى الفعل من غير أن يبطل الموضوع القابل للقوة ، فيصير حينئذ في المركب شيئان متعددان وهما المادة والصورة . وهو يشبه الاختراع أيضا من جهة أنه يصير ما كان بالقوة إلى الفعل ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة، وكذلك فيه شبه من الكمون وكل من قال بالاختراع أو الكمون أو الجمع، والفرق فإنما اموا هذا المعنىفوقفواعليه>>**(1)**.

1-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الأب موريس بويج، مجلد 3، مقالة اللام،المطبعةالكاثوليكية،بيروت،1952،ص 1498 -1499.

ملاحظة: هذا النص موجودا حرفيا في موضوعنا أي مقالة اللام وعلى وجه الدقة في ص99-100.

وواضح من هذا النص أن "ابن رشد" قد تبنى موقف أستاذه المعلم الأول، إذ نجده قد أقر هو أيضا بأزلية المادة وقدمها، وإن كان يبدو في بعض كتبه الأخرى كما سبق ذكره يحاول التوفيق بين هذا الرأي القائل بالحدوث والرأي القائلبالقدم (الخلق المستمر).

هكذا إذن حاولت في الشروح الكبرى وعلى قدر استطاعتي أن أبين كيف أن أرسطو يأخذ النص الأرسطي حرفيا ، ويعرضه علينا كما هو ، ثم يشرع في شرحه وتفسيره ، ومقارنة شرح شراح أرسطو اليونانيين ،كالإسكندر الأفروديسي ، وثامسطيوس ، وبين شرحه هو ، وعدم اعتماده على كتاب واحد ، أو ترجمة واحدة ، بل بالعديد من المؤلفات والترجمات ، ناهيك أن الشرح عنده يرمي إلى غاية ، وهي أنه موجه للإنسان العربي المسلم بهدف الاستفادة من الغير، حتى ولو كانوا من غير ملتنا، لأنه في اعتقادي يجب على من أراد أن يعرف ماهية ابن رشد على حقيقته ، (كون أنه عقلاني المنهج) ، ما عليه إلا العودة إلى شروحه الكبرى وليس إلى كتبه ومؤلفاته ، ومن هذه الشروح مقالة اللام أين تبدو عقلانيته الأرسطية جلية لا غبار عليها. ومن الشواهد على ذلك ما قاله " حسن حنفي حسنين:

<< إن نسبة ظهور البيئة الإسلامية صراحة في التفسير الكبير أقلمنهابكثير كما هو الحال في التلخيص، وذلك لأن التفسير الكبير يخضع لنظرية خالصة في العقل في حين أن التلخيص توجيه للبناء العقلي داخل الحضارة الإسلامية **>> (1).**

1–حسن حنفي حسنين، "ابن رشد شارحا أرسطو"، مجلة مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، من (3 إلى 8) ذو الحجة 1393هـ الموافق ل (4–9) نوفمبر 1976م ص 111.

الشرح الأوسط: أرى من المناسب في البداية وعلى غرار الشرح الكبير، أن نكون فكرة ولو قصيرة عن طريقة الشرح الأوسط. فما هو الشرح الأوسط يا ترى؟

الشرح الأوسط : هي الطريقة الثانية من طرق ابن رشد في مسألة الشرح ، إذ يورد فيها النص الذي يريد شرحه من بدايته ، ثم يبدأ بتفسير الباقي ، لكنه هنا يأتي بكثير من الأمثلة من عنده كما يعمل على حذف بعض الفقرات ، ويضيف إليها شروحا ، ويعرض آراء مفسرين ويناقش ويرجح ، حتى يوضح لهم ما غمض من كتب أرسطو تنويرا لهم وتبصيرا لمذاهب الغير، وحتى يصحح لهم الكثير من المعطيات ، لأنه ليس من السهولة بمكان دراسة الفكر الفلسفي ، وحتى الفكر الديني ، أو أي فكر آخر دراسة تاريخية ، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن أي موضوع يتناوله الفيلسوف ، إلا و يستمد قيمته من القيم التي يؤمن بها هذا الفيلسوف أو السائدة في مجتمعه ، ومن هنا فمن الصعوبة بمكان التحلي بالموضوعية ، لأن هناك التعصب للآراء والمذاهب ، وكل يعتقد أن ما يراه هو الحق ، وما يراه الغير هو الباطل ، . ورحم الله عبد الرحمان ابن خلدون حينما قال:**<<** فالأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل... فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصواب **>> (1) <<** ولا سيما إذا كان النقل غثا وسمينا **>> (2)**.فقد **<<** كان ينقل فيه فقرات طويلة لأرسطو ويحذف منهاأجزاءا ويضيف إليها شروحا ويعرض آراء مفسرين ويناقش ويرجح، وإذا بدت له بعض الكلمات الغامضة أحيانا شرحها بكلمات وجيزة كما فعل في كل كتاب تلخيص كتاب(النفس)لأرسطو**>>(3)**.

1-ابن خلدون، المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر،بيروت، المجلدالأول، الطبعة الثالثة،1967، ص 362.

2-المرجع نفسه، ص 362.

3-محمد فتحي عبد الله، مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، ص 205.

ولنأخذ النموذج التالي عساه أن يوضح لنا الغرض من الشرح الأوسط. إنه ولكي نقف على موقف ابن رشد اتجاه العقل، أرى من الواجب أن نعقد مقارنة بينه، وبين كل من الإسكندر الأفروديسي،وثامسطيوس. فإذا كان شراح أرسطو السابقون يرون أن العقل قوة مفارقة لسائر قوى النفس، وأنه ليس جزءا منها أو قدرة فيها، ولا شيء حسي فيه. كما أن طبيعته ليست إلا طبيعة الاستعداد فقط، بمعنى أن العقل الذي بالقوة هو استعداد فقط. وإذا كان الإسكندر الأفروديسي قد ميز بين العقل الذي هو بالملكة، والعقل الهيولاني أو (المكتسب) حيث رأى أن العقل بالملكة والعقل الهيولاني كلاهما فاسد.أما العقل الباقي فهو العقل المستفاد. هذا العقل المستفاد عندما يصل إلى أوج تأمله النظري يدرك العقل الفعال. وهذا الأخير يتيح به للإنسان أن يكون عقله مستفادا أي مستفادا من العقل الفعال، وهذا العقل المستفاد كما قلت سابقا خالد باق.والعقل الفعال غير متصل بالمادة ولا قابل للامتزاج بها لا لشيء إلا لأنه خالد. أما العقل المنفعل وهو العقل الفردي البشري فهو متصل بالمادة أو الحواس، ويختلف باختلاف الأفراد ويفنى بفناء الجسد. أما ثامسطيوس فإنه كان يرى بأن العقل الهيولاني أزلي، وهو كالعقل الفعال مفارق للمادة، إلا أن المعقولات الموجودة فيه كائنة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الخيالية. أما عند فيلسوفنا ابن رشد فإنه يبدو تارة متفقا مع الإسكندر الأفروديسي بأن العقل الهيولاني فاسد، وذلك أن المعقولات التي في العقل الهيولاني خاضعة للتغير، وأنها متكثرة بتكثر موضوعاتها، وأنها كائنة فاسدة. ويبدو تارة أخرى متفقا مع ثامسطيوس في قوله إن الهيولانيأزلي. وأشير هنا أنه حتى ثامسطيوس وعلى غرار الإسكندر يزعم بأن أرسطو نص على أن العقل الهيولاني أزلي.وكأن ابن رشد يتوسط بين أرسطو الثاني (الإسكندر) وثامسطيوس. وما يهمنا نحن هنا في الحقيقة هو: كيف فهم ابن رشد مسألة العقل وكيف شرحها؟ إن العقل الهيولاني عند ابن رشد لا يمكن فهمه أو إطلاقه بمفهوم واحد، لأن الفرق بين الاستعداد والموضوع الذي يقوم فيه الاستعداد، يؤدي بنا إلى القول إن العقل الهيولاني وهو الموضوع الذي يقوم فيه الاستعداد، يقتضي أن يكون خالدا على غرار العقل الفعال نفسه، ناهيك عن كونه مشتركا بين أفراد النوع البشري.

كذلك العقل بالملكة لا يختلف في ماهيته عن العقل الهيولاني فهو يحتوي جزئيين:

جزء فاسد وهو فعله، وأما هو في ذاته فهو خالد لكونه يدخل علينا من خارج. وأما العقل الفعال فهو الذي ينقل العقل الهيولاني من حال القوة إلى حال الفعل، وهو أزلي مفارق.إذن كما نلاحظ فإن ابن رشد يوافق الإسكندر على القول بمبدأ العقل المفارق، لكن يرفض أن يكون العقل الهيولاني استعدادا مرتبطا بالجسد والبنية العضوية، وأنه يضمحل باضمحلال الجسد. إن اتحاد العقل الهيولاني الإنساني بالعقل الفعال هو على غرار اتحاد المادة بالصورة. فالمعرفة عنده تتم انطلاقا من الحس، ثم ترتقي فتصبح عقلية بقوة العقل، وهي قوة غير الحس والخيال، لأن ابن رشد اعتقد مثل سائر الأرسطيين أن في العقل قوتين: قوة تنتزع المعقولات من المحسوسات وتجردها من لواحق الهيولي وهي ما يعرف بالعقل الفعال. والقوة الأخرى تقبل هذه المعقولات وهي العقل الهيولاني.

وإذا أردنا أن نأخذ نموذجا ثانيا، لتوضيح طبيعة هذا النوع من طريقة الشروح، ومدى تمسك فيلسوف قرطبة بالمنهج العقلي أيضا في الشروح الوسطى، يمكن أن نتناول محاورته الشهيرة (أبو حامد الغزالي) في مسألة حساسة بل وخطيرة جدا لارتباطها بالجانب الديني. هذه المسألة هي مسألة السببية، والتي يرد فيها على الغزالي أشد الرد متهما إياه بالسفسطة ذلك أن << من يرفع السببية، يرفع العقل، ويبطل العلم، ولا يبقى علم من العلوم ضروريا حتى ولا علم الذين ينكرون السببية >> (1). وفي اعتقادي ليس من المعقول، ولا من المنطقي أن ينكر أبو حامد الغزالي الضرورة السببية ويرى بأن ما يحدث في الوجود مصدره خارج الوجود، وهذا في مقابل ابن رشد الذي كان يقر دائما بأن ما يحدث في الوجود مصدره الوجود ذاته.

1-خليل شرف الدين، ابن رشد الشعاع الأخير، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1979، ص 73.

وبذلك تكون السببية التي في العقل هي سببية في الموجودات، ومن رفع السببية إذن فقد رفع العقل، وهكذا كما نلاحظ يريد ابن رشد مناقشة الغزالي انطلاقا من قناعته هو، والتي هي قناعة برهانية تؤكد على أن ما يحدث في الوجود مصدره الوجود ذاته.

هكذا إذا يبدو لنا ابن رشد في الشروح الوسطى يتصرف بفكر وتدبر، ولا يريد أن يكون إمعة كما يقال، بل حر التفكير، مستقل الشخصية، فهو يشرح،ويضيف،ويحذف.

ولعل خير من عبر على ذلك، (محمود قاسم)رحمه الله في مقدمة تلخيص كتاب المقولات، وعلى وجه الدقة في شروح ابن رشد وأهميتها:

<<إن ابن رشد بدأ جوامعه بكتاب إيساغوجي، لأنه كان مهتما بتقديم تأويل خاص لصناعة المنطق في هذه الجوامع، ولم يكن يقصد شرح نص أرسطو للقارئ، وهو يبدي ذلك بوضوح في بداية عمله حيث يذكر أنه سيقدم آراءه في المنطق بطريقة ليس لها إلا صلة قليلة بطريقة أرسطو في عرض أرائه **>> (1)**.

ولنركز على كلمة (قليلة) والتي تدل على حرية فكر الرجل واستقلال شخصيته، وعدم ارتمائه كلية في أحضان أرسطو.

وأود أن أشير هنا إلى أنه إذا كان ابن رشد يثني على أرسطو كما ذكرنا في العديد من المرات، إلا أن الحكمة العقلية تجعلنا نقول: إن فيلسوف قرطبة "ابن رشد" لا يقدس أرسطو كشخصية وثنية، بل يقدس العلم الذي مجده الإسلام، ودعا بل وحث المسلمين إليه في قوله تعالى: اقرأ. وهذا في اعتقادنا دليل ساطع على الحرية الفكرية لابن رشد.

1-ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، حققه الدكتور المرحوم محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1970، ص 32-33.

إذا في سياق شروحه الوسطى، كان يذكر أراء الغير في البداية محللا وموضحا هدفهم، ثم يقوم بمحاورتهم، وتوضيح مساوئ شرحهم وتفسيرهم أكان للمعلم الأول، أو لغيره، لا سيما في معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة، والمتكلمين على وجه العموم. وأود أن أشير هنا مبدئيامن باب التذكار فقط، أنه لا يجب أن يغيب عن الأذهان أن ابن رشد تولى وظيفة القضاء بل وصل به الحال إلى أن تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، ومن ثمة يصبح غير خاف علينا أن التحكيم الذي يقوم به القاضي بين الخصمين قد يجعله قادرا على الحكم أيضا بين الآراء المختلفة والمتعارضة، وترجيح رأي على رأي، والكشف عن الأخطاء التي وجدها في فكر السابقين عليه. كما أود أن أشير أيضا إلى أن ما تلقاه فيلسوف قرطبة من تعليم في مجال الفقه، ساعده أيضا على عدم الاكتفاء برأي واحد، أو بترجمة واحدة، ولكن كان يقوم بعملية التمحيص والنقد، ومن هنا كان يلجأ إلى القياس والاجتهاد سواء في المسائل الفقهية، أو المشكلات الفلسفية،ولنأخذ على سبيل المثال مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين، حتى وإن كان ابن رشد يبدي إعجابا بأرسطو، بل ويفضله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه، واللذين أتوا من بعده من خلال قوله:

<<مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلا، وهو الذي ألف في علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة،وأكملها، وسبب قولي هذا أن جميع الكتب التي ألفت قبل مجيء أرسطو في هذه العلوم لا تستحق التحدث عنها **>>(1)**.وقوله أيضا:**<<** نحمد الله كثيرا على اختياره ذلك الرجل للكمال فوضعه في أسمى درجات الفضل البشري، والتي لم يستطع أن يصل أي رجل في أي عصر فأرسطو هو الذي أشار إليه تعالى بقوله في الآية الرابعة من سورة الجمعة: **(ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ)>>(2)**. ولكن مع ذلك لم يكن إمعة كما يقال، ولم ينصهر في الفلسفة الأرسطية كلية.

1- محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، ص 71.

2- المرجع نفسه، ص 71.

وتظهر أيضا أهمية الشرح الأوسط حين يجادل أنصار النزعة الصوفية، فهو يظهر آرائهم في البداية، فهم يذهبون إلى أنهم يعرفون الله بالله **<<** قيل للنووي: بم عرفت الله تعالى؟ قال بالله قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله وهو لا يعرف الله إلا بالله **>> (1)**.

والنظرة الصحيحة فعلا أن النظرتين العقلية والصوفية مختلفتين، لا يلتقيان، فالنظرة الصوفية لا تعود إلى المعقول أو المحسوس، وإنما هي كما يقول أبو حامد الغزالي:

<<نور يقذف به الله في قلب من أحبه، إنهم أي الصوفية فيما يقول الغزالي**>> (2)**. وهي أيضا،أي الطريقة الصوفية كما شبهها البعض بمثابة الضوء في سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف.وهذا يدل على أن طريقة المتصوفة تعد طريقة فردية ذاتية، لا ترتقي إلى مستوى الصورة العلمية، بمعنى لكل شخص عالمه الروحي، وهذا يتعارض تماما مع الطريق البرهاني العقلي الذي يعد طريقا عاما ومشتركا بين جميع الناس. إن نظرة المتصوفة في ماهيتها، نزعات شخصية وجدانية لا تتوافق والطريق العقلي، ومن هذه الزاوية فالصوفية كما يرى ابن رشد اتجاه يتنكر للعقل، بل ولا يقبل به. في حين أن ابن رشد لا ينظر إلى المسائل إلا انطلاقا من منهجه البرهاني القائم على العقل، ونستشف ذلك من قوله**<<** إنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم، أي عند النقطة التي تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها **>> (3)**.

1- الكلاياذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، طبعة القاهرة، عيسالحلبي،القاهرة، 1960 ، ص63.

2- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، القاهرة 1955، ص 149

3 - E RENAN , AVERROES ET LAVERROISME IN ŒUVRES COMPETES , T 3, PARIS , 1949 , P122-123.

أعتقد أنني بهذا العمل قد وضحت بعض جوانب الشروح الوسطى لابن رشد، أقول بعض الجوانب، إذ أن ابن رشد كما سبق ذكره، قد اهتم بنقد أكثر الاتجاهات التي سبقته، إن لم يكن كلها، والتي يرى فيها مخالفة لما يذهب إليه، ومن هذه الاتجاهات أخذنا عينتين هما الحشوية والصوفية.

كما اهتم فيلسوف قرطبة بنقد أكثر الفلاسفة الذين وجدوا قبله سواء أولئك الذين عاشوا في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا، أو غيرهما مما عاش في المغرب العربي كابن باجة.

هذا بالإضافة إلى مخالفته لبعض الآراء التي قال بها المعلم الأول.

وهكذا كما نلاحظ في الشرح الأوسط يعرض ابن رشد آراء الغير ثم يناقشهم وينقدهم مقدما البديل، الذي يراه أقرب إلى المنطق والصواب، ومن هذه الزاوية يبدو حر التفكير، مستقل الشخصية، يسعى إلى محاولة التوفيق بين مذهبه العقلي البرهاني وعقيدته الإسلامية، لاتفاق النظرتين، ولأن الرجل لا يعاني من أي عقدة نقص اتجاه الطرف الآخر أكان من ملته، أو من الغير في طلب الحقيقة ونشدانها.

وإذا كان هناك من يعترض على استخدام القياس العقلي كالحشوية، بحجة أنه لم يكن في الصدر الأول للإسلام، ومن هنا يكون بدعة، فإن ابن رشد يرى:

أن النظر أيضا في القياس الفقهي وأنواعه قد استنبط بعد الصدر الأول، ولا يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد في القياس العقلي، بل إن الفقيه إذا كان يلجأ إلى القياس في كثير من الأحكام الشرعية، فأولى بالفيلسوف صاحب العلم البرهاني أن يفعل ذلك فالفقيه عنده قياس ظني والفيلسوف عنده قياس يقيني برهاني.

الجوامع:

هي الطريقة الثالثة من طرق الشرح لدى فيلسوف قرطبة يسميها البعض بالشرح الموجز أو الشرح الأصغر يتكلم فيها ابن رشد باسمه الخاص حيث يزيد أو يرجح رأي أحد المفسرين، أو أحد الفلاسفة على آخر. إن لهذا العمل خصوصية بين أعمال ابن رشد تعطيه قيمة كبرى في توثيق نظريته في المعرفة، وذلك ليس فقط من باب أنه:

<< كلما كان الشرح صغيرا، كان ابن رشد أكثر حرية في التعبير عما يتصور أنه مضمون النص الأصلي **>> (1)**.(بل ولأن لهذا الكتاب تاريخا شغل الباحثين سنين طويلة إلى تثبيت أراءهم حوله. فقد أزيل كل شك حول صحة نسبته إلى ابن رشد ورجح القائلون بأنه ليس هو (الشرح المتوسط) كما كان يقول البعض) **(2)**.

إلى أن أثبت بشواهد المخطوطات والتدقيق في قراءتها وتحقيقها أن لدينا صيغة أولى لهذا التلخيص كتبها ابن رشد عن طلب من الحاكم أبي يعقوب، حينما كان واقعا تحت تأثير ابن باجة.

ولما كان ابن رشد مستقل الشخصية فقد**<<**كان يضرب ابن رشد صفحا عن كلام أرسطو ويحمل مذهبه وقد يزيد عليه أو يرجح رأي أحد المفسرين أو الفلاسفة على آخر، ومن هذا النوع مجموعة الرسائل المسماة (الرسائل الطبيعية الصغرى).

هذا ويسمى الشرح الحقيقي (الأكبر بالعربية –كما يقول رينان –(الشرح) أو (التفسير) ويسمى الأوسط (التلخيص) ويسمى الأصغر (جوامع) **>> (3)**.

1–ليمانأوليفر، ابن رشد والغرب، في ابن رشد والتنوير،الكويت،1997، ص51.

2–ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني،القاهرة،1950، ص .14

3–محمد فتحي عبد الله، مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، ص 205.

فها هو ابن رشد يتساءل:هل للكلي وجود خاص به أم أن له وجودا في النفس فقط(1). ويلحق بالسؤال عرض آراء الشراح ثم يقول رأيه بعبارة قاطعة أنه:

<< لو أنزلنا هذه الكليات غير متكاثرة بتكاثر خيالات أشخاصها المحسوسة للزم عن ذلك أمور شنيعة، منها أن يكون كل معقول حاصل عندك حتى يكون متى تعلمت أنا شيئا ما تعلمته أنت ومتى نسيته أنا نسيته أنت أيضا (...) وكانت علوم أرسطو كلها موجودة بالفعل عند من لم يقرأ كتبه بعد **>> (2)**.ففعل التعقل فردي إذا وموضوعه مشخص. ويلوم في نص واضح (ثامسطيوس) بقوله:

<< وأما ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة لكونها مرتبطة بالصور الخيالية، وأما غيرهم ممن نحا نحو ابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون وهم لا يشعرون أنهم يناقضون وذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية أنها حادثة وأنها ذات هيولي أزلية أيضا **>> (3)**.

ويعلل خطأهم في القول بأن العقل الهيولاني أزلي بقوله:

<< وكأنهم إنما عرض لهم هذا الغلط لما أرادوا الجمع بين مذهب أفلاطون وأرسطو**>>(4)**.

1-ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني،القاهرة، 1950، ص14.

2-المصدر نفسه، ص 85.

3-المصدر نفسه، ص 83.

4-المصدر نفسه، ص 85.

وإذا كان (ابن باجة) يقول:<< إن العقل الفعال هو الله نفسه كما يرى المتصوفون. وفي هذا الإطار فقط أي في التلخيص رسالة ابن باجة، جاء (إن هذا العقل هو واحد بالعدد لجميع الناس >> (1).

فإننا نجد ابن رشد يعرض اعراضا كليا عن الأخذ بهذه الآراء وغيرها، وهذا يعني أن الفيلسوف العربي وبعد أن استقل عن ابن باجة رفض مثل هذه الآراء رفضا تاما فأعرض عنها. وكما فعلت مع الشرح الكبير، والشرح المتوسط، أرى أنه لا بأس من أخذ عينة ثانية من هذه الشروح الصغرى عساها أن توضح لنا حقيقة وماهية هذه الطريقة. والبداية تكون من الرسائل، والتي هي في ماهيتها من فئة الجوامع الفلسفية، وإن كانت كل رسالة مستقلة عن الأخرى، كالسماع الطبيعي، والسماء والعالم، الكون والفساد، والآثار العلوية... إلخ.وقد لا يتسع الوقت بل ولا يكون في مقدوري أن أتعرض لكل المقولات التي احتوت عليها هذه الرسائل، ولكني أحاول على الأقل أن أعرج على واحدة منها لتبيين طريقة الشرح الأصغر. ولنأخذ على سبيل المثال المقالة الأولى، والمقالة الثامنة من رسالة السماع الطبيعي. ونظرا لأن العالم الحسي كان يمثل الحقيقة في نظر المعلم الأول، فإننا نجده قد أولاه عناية بالغة الأهمية على اعتبار أن المادة لا تفنى، وأنه لا يمكن أن يخلق شيىء من العدم.

ومن هنا قال أرسطو بأزلية المادة وقدمها، فهي لم تخلق وليست محدثة، ومن هذه المادة أو الهيولي تكونت بقية الموجودات الأخرى. وكل موجود له صورة ومادة، فاللوح على سبيل المثال صورة بالنسبة للخشب، ومادة بالنسبة للسرير.

وما يقال على الأشياء الصناعية يقال على الأشياء الطبيعية. والمادة تكون شيئا بالقوة، وبالصورة تصبح شيئا محددا بالفعل. واعتبر أرسطو أن هناك مادة أولى مصدرا لجميع الموجودات الجزئية، وهي الهيولي الأولى، وفي الأعلى صورة بلا مادة، وهي المحرك الأول.

1- المصدر نفسه، ص 108.

وعلى هذا الأساس، اعتبرت مشكلة المادة الأولى مشكلة طبيعية ميتافيزيقية، على أساس أن المعلم الأول أسس فلسفته انطلاقا من الأرض، ولم يعلوا إلى الفضاء إلا عندما أراد تفسير حركة الكواكب والأفلاك. وقد كان (يحي هويدي) يؤكد في كتابه (دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة) أن ميتافيزيقا أرسطو كانت كلها خاضعة لفيزيقاه) **(1)**. وفكرة الخلق أو الإبداع التي وردت في القرآن الكريم، وفي بقية الأديان الأخرى كانت بعيدة عن فلسفة أرسطو، الذي كان يقول بعقول تبدو مخلوقة لها وجودها المستقل.ودور المحرك الأول هو أنه (العلةالغائية) للتطور الكوني.

أما ابن رشد فقد حذا حذو أستاذه جاعلا المادة تستند إلى عنصرين جوهريين هما:المادة والصورة. وقد عرف ابن رشد المادة بقوله: **<<** الموضوع الأقصى لجميع الكائنات الفاسدات، ليس فيه شيء من الفعل أصلا، ولا له صورة تخصه**>>(2)**.لكن ابن رشد في تلخيصه لهذه المقالة من رسالة السماع الطبيعي يختلف مع أستاذه المعلم الأول في أن النسبة الخاصة بين سائري الموجودات من نسبة المادة الخاصة إلى صورة خاصة كنسبة الخشب إلى الخزانة مثلا، وهذا يختلف عن النسبة الموجودة للصورة الخاصة بالمادة الأولى. فالمعلم الأول لم يعرض لنا لما بالقوة أن يكون فعلا أصلا، فهو اختص بالصورة ولم يختص بالصورة الخاصة بالمادة الأولى وعلى هذا الأساس قال ابن رشد:

<< والنقصان الوارد في التصور الحاصل عنه هو من قبله لا من قبلنا **>> (3)**.

1-هويدي يحي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية،1967،

ص 393.

2-ابن رشد، رسائل ابن رشد الفلسفية، رسالة السماع الطبيعي، ابن رشد، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، 1994، ص 23.

3-المصدر نفسه، ص 36.

أما بالنسبة للحركة، فإذا كان أرسطو يرى بأن الحركة هي انتقال من القوة إلى الفعل، وأن سبب هذه الحركة أو التغير كما ذكرنا سابقا يتمثل في اتحاد الصورة بالمادة، فالصورة تحرك المادة، وهذه الأخيرة تتحرك وتتغير لتأخذ شكلا آخر معينا.

وهذه المادة لا تحرك نفسها بنفسها، بل تحتاج إلى محرك، ومن المستحيل أن تستمر الحركة إلى ما لا نهاية، مما يدل على وجود محرك أول، والعلة الغائية هي التي تجذب إليها الأشياء والموجودات على سبيل الشوق إلى علته. فها هو يقول في السماع الطبيعي **<<**هناك سبب آخر حادث أقدم منهما هو الذي أوجب للمحرك أن يحرك، وللمتحرك أن يتحرك بعد أن لم تكن عنهما حركة، وكل حادث: فإما أن يكون حركة، وإما أن يكون تابعا للحركة. وإذا كان ذلك كذلك، فليس هاهنا حركة أولى لا بالطبع ولا بالزمان، وذلك مستحيل. وإذا امتنع أن يوجد للمتحرك الأول الأزلي حركة أولى بالزمان، فبين أن حركته الأولى لم تزل ولا تزال **>> (1)**.

ويقول أيضا: **<<** وهذا شيء قد بينه أرسطو في الخامسة من هذا الكتاب حين بين أنه ليس يجب أن يكون حدوث الحركة بحركة ولا حدوث الكون بكون، لأنه لو كان ذلك كذلك لم يوجد الكائن الأخير **>> (2)**.

إذن المادة الأولى القديمة اعتماد على هذا الأساس ليست جسمانية ولا جوهرا ممتدا بالفعل إنما هي ما يمكن أن يصبح جسما عند اتحادها بالصورة الهيولانية.إن المادة الأولى لها قوة الإمكانية والاستعداد للوجود، وابن رشد يوافق أرسطو بالنسبة لقدم المادة، ولكنه يقر أيضا بالحدوث من جهة أخرى، وبالصيانة المستمرة لله لهذه المادة الأولى.

1-المصدرنفسه، ص 123 -124.

2-المصدرنفسه، ص 124.

إلا أن ابن رشد وكعادته استطاع الجمع بين الاتجاه الطبيعي المادي القائل بأزلية وأبدية الطبيعة وبين الاتجاه المثالي الديني، القائل بالخلق

<< إذ أبرز فكرة عدم وجود تناقض بين فكرة أزلية الطبيعة وفكرة وجود فاعل أول لهذا الكون، ووفق بينهما: فهو يقر بأزلية الطبيعة وأبديتها ويعترف في نفس الوقت بوجود فاعل أول للكون، بل إن أزلية الطبيعة وأبديتها هي في رأي ابن رشد النتاج الطبيعي للاعتراف بوجود مبدأ أول أو علة أولى أو فاعل للوجود **>> (1)**. وما يمكن قوله في الأخير من خلاصة في شروح ابن رشد ومؤلفاته، أنه شارح ومعلق، بل وفيلسوف،أضاف،وأول، بل كان مبدعا أحيانا لبعض المفاهيم، كمفهوم (الانطولوجيا) الذي عرف به ولو بمفهومه الخاص، وهذا قبل أن يعرف بقرون في العصر الحديث، بل وأصبح مبحثا أساسيا من مباحث الفلسفة الثلاث، كمبحث الإبستومولوجيا (المعرفة)، ومبحث الأكسيولوجيا (القيم). لقد كان فيلسوف قرطبة يرى بأن للموجودات نوعين من الوجود (وجود كلي حقيقي، ووجود جزئي محسوس هو انعكاس للوجود الكلي، والوجود الجزئي متبدل،متغير،فاسد. أما الوجود الكلي، أي وجود الأنواع والقوانين فهو ثابت، لأنه من أصل إلهي والمعرفة الصحيحة تقوم على إدراك الكلي الموجود في الجزئي) **(2)**.

وما دام الجوهر كما سبق ذكره فيه ما هو كائن فاسد، وما هو سرمدي، فإن ابن رشد رأى بأن الجوهر بما هو جوهر، يتمثل في البحث عن أسطقساته. كما وضح لنا بأن الجواهر ثلاثة:واحد متحرك، وآخر غير متحرك، وأن المتحرك ينقسم إلى قسمين: سرمدي وغير سرمدي. وبذلك يحذو ابن رشد حذو أستاذه.

1-محمد عمارة، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر،1971، ص 6-64.

2-ابن رشد، الشعاع الأخير، ص 83.

ولعل ما يوضح أكثر المفهوم الأنطولوجي لابن رشد، هو أنه كان يرى بأن الجوهر يمكن ملامسته على مستوى الموجود الواقعي المعطى في التجربة، أي القائم بذاته كحقيقة مستقلة تملك وجودا موضوعيا في العالم الخارجي، وهذا التحديد يتضح بوضوح من خلال الصيغ المختلفة التي يستعملها فيلسوف قرطبة.

فالجوهر عنده أحق أن يدل عليه اسم الموجود فيما يظهر للحس، وهي أشياء محدودة بذاتها، أي محدودة بالأمكنة والسطوح، لأنها أجسام قائمة بذاتها، وقد قيل في حد الجسم إنه الذي يحيط به حد أو حدود، فالجوهر بهذا المعنى بعيد كل البعد عما يقصده أفلاطون بنفس الكلمة. لكن ابن رشد لا يعتبر الوجود المادي وحده الجوهر، لأن القول بجوهرية هذا النوع من الوجود يوقعنا في مشكل استحالة معرفة ماهية الجوهر، ذلك أن نوع آخر من الوجود وهو الصورة التي تشكل الحقيقة بوصفها قوام الوجود المحسوس، أي أنها هي التي تعطي الوجود وجوده، لذلك فهي تشكل الحقيقة التي بها يكون الجوهر على ما هو عليه، أي أنها هي الماهية. وبذلك لا تختلف انطولوجيا ابن رشد عن أستاذه، إذ أنها تنتهي إلى إحدى الثنائيات التي تطبع تاريخ الفلسفة وهي ثنائية المادة والصورة. تلك الثنائية التي سيظل تاريخ الفلسفة يستعيدها باستمرار ولو بصورة مختلفة.إن العوامل السالفة الذكر، كاشتغاله بالقضاء، ودراساته في المسائل الفقهية الخلافية، وخاصة لجوءه إلى القياس والاجتهاد، سواء في المسائل الفقهية الخلافية، أو في المشكلات الفلسفية التي بحث فيها، سواء في شروحه، أو في كتبه، لدليل على إيمانه بأن الحرية الفكرية، تؤخذ ولا تعطى، وأن استقلالية الشخصية ليست هبة تمنح، ولكن تفتك. وهذا ما سعى فيلسوف قرطبة دوما إلى تحقيقه من خلال شروحه المختلفة،الكبرى،والمتوسطة،والصغرى، وخاصة شرحه لمقالة (اللام)، والتي نجد فيها أكثر آراء ابن رشد الجريئة، والنظرة العقلانية، حتى سمي بحق (فيلسوف العقل عند العرب) **(1)**.

1-جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 515.

ومما يجعل ابن رشد شارحا بامتياز، هو تحليه بالموضوعية والأمانة العلمية، ونظرته التنويرية الجديدة في العالم العربي الإسلامي، إذ شرح فلسفة أرسطو كما هي ، وعلى حقيقتها ، وبذلك خاض معركة حقيقية وخصبة على صعيد اللاهوت ، أو علم الكلام والفقه والتفسير ، وذلك باستخدامه لإمكانياته وكفاءاته الفلسفية ، إذ حاول أن يلطف أو بالأحرى يلين من قواعد تفسير النصوص المقدسة ، وأن يجعل المناظرة حول الشؤون الدينية أمرا ممكنا . وهذا الموقف العقلاني الرشدي أمام هيبة التراث الديني هو الذي جعل ابن رشد شارحا من الطراز العالي.لقد كان ابن رشد لا يتوقف كما قلنا عند مظاهر الآيات القرآنية ، بل القيام بتأويلها حتى يؤسس لبناء صرح فلسفة مفتوحة تستوعب التيارات الأخرى ، والتي تخضع للتيار العقلي ، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار انتصار ابن رشد للعقل ، حتى أصبح رائد النزعة التنويرية ، دون التنكر لماهيته وروحه حينما نتأمل ما كان يردده قائلا: (فلنضرب بأيدينا إلى كتبهم(فلاسفة اليونان)، فإن كان فيها شيء يعد صوابا قبلناه منهم، وشكرناهم عليه، وإن كان فيها شيء يعد خطأ، نبهنا إلى هذا الخطأ لقد كان ابن رشد متمسكا بخصائص الفكر الفلسفي القائم على النقد وليس التبعيةّ .

ومن هنا كان من الطبيعي أن نجد أفكاره معرضة للهجوم، ولعل هذا ما يفسر نكبته قبل وفاته، ولكن (الخلود الفكري كان له) كما ذكرت سابقا .وفي الأخير أقول بتواضع أن ابن رشد لم يكن شارحا بالمعنى الذي فهمه البعض ، ومن ثمة جعلهم يصدرون أحكام خاطئة في حقه ، وأخرجوه من الملة ، وهو في الحقيقة افتراء عليه بل وعلى الحضارة الإسلامية ، وتجني على أعلامها ومفكريها ولذلك كان الدكتور " حسن حنفي حسنين" يرى بأن : **<<** إرجاع ابن رشد إلى وطنه الأم (الحضارة الإسلامية) بعد أن أخرجناه منها بأحكامنا التعسفية وتبعيتنا لأحكام الآخرين**>>** **(1)** .

1- حسن حنفي حسنين "ابن رشد شارحا أرسطو"، مجلة مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، من (3 إلى 8) ذو الحجة 1393هـ الموافق ل (4 -9 نوفمبر 1976م ص 58.

وصدق فعلا "حسن حنفي حسنين" حينما قال أيضا منصفا فيلسوف قرطبة في هذه النقطة:

<< فابن رشد لم يكن شارحا بالمعنى الشائع بل كان متمثلا لمذهبه محتويا له ومحولا فلسفته إلى نظرية خالصة في العقل يستعملها من أجل النقد الفكري والاجتماعي في حضارته الخاصة **>>(1)**.

هكذا إذن وبعد كل ما سبق ذكره يتضح لنا أن ابن رشد كان جديرا بتلك الصفة (صفة الشارح بطبيعة الحال)، في أصعب مقالة (اللام) الحساسة والخطيرة، ولم تكن هبة من الغرب المسيحي عامة، أو من (مدرسة بادو) خاصة أو غيرها.

لكن السؤال الذي نراه وجيها هنا في اعتقادنا، والذي يطرح نفسه الآن هو:

هل كان ابن رشد يظهر على غير حقيقته في هذه الشروح؟

هل كان ظاهره جنة وباطنه نار على العقيدة السمحاء في هذه الشروح وبشكل خاص في مقالة اللام؟

ما هو البعد الأنطولوجي والميتافيزيقي لهذه الشروح الرشدية للفلسفة الأرسطية من خلال مقالة اللام؟

هذا ما سأعمل على توضيحه وتحليله في الفصل الثاني.

1-المرجعنفسه، ص 120.

الفصل الثاني

البعد الأنطولوجي والميتافيزيقي للشروح الرشدية للفلسفة الأرسطية من خلالمقالة اللام.

مدخـــــل:

المبحث الأول: الوجود بما هو موجود.

المبحث الثاني: البعد الأنطولوجي.

المبحث الثالث: البعد الميتافيزيقي.

مدخل:

إن الطلب عن المعرفة والبحث عنها وإيثارها ومحبتها لم يعرف حدا منذ أخذ الإنسان يتفلسف، وموضوع هذه المعرفة اختلف عبر الزمان والمكان، وطرائق هذا البحث تنوعت بتنوع الموضوع. وقد يظن الضان أن الزحف العلمي الأخير، والانفجار الصناعي المذهل الذي أبهر الإنسان ما فتىء يضيق من مجال المباحث الفلسفية ، مما دفع بأصحاب النزعة العلمية إلى الاعتقاد بأن العلم سوف يجيب على جميع الأسئلة التي تضايق الإنسان ، ويضع بذلك حدا لشغفه الفكري ، بيد أن هذا الظن مبني على وهم، وهو الخلط بين المسائل العلمية والمسائل الفلسفية ، وعدم إمعان النظر في طبيعة كل منهما ، إذ أن مجال الأولى المحسوسات ، ومجال الثانية المعقولات ، وإن كان القدماء قد مزجوا مباحثهم الميتافيزيقية بمباحث الفيزيقا.صحيح أن التطور العلمي المذهل فتح آفاقا جديدة للإنسان، غير أن القضايا الفلسفية الأساسية مثل قضايا(النفس والحرية والله) تبقى مشاكل ميتافيزيقية تتجاوز إمكانيات العلم، ومن هنا لا غنى عن الفلسفة **<<** لأن كل رفض للفلسفةكما يرى أرسطو يحتاج إلى الفلسفة**>> (1)**. إن النظرة الفلسفية للوجود نظرة كلية، فهي تنظر إلى الوجود من حيث هو موجود قصد معرفته، ونتيجة لذلك فإنها تكون أيضا نظرا في المعرفة من حيث هي وسيلة لإدراك هذا الوجود في أبعد معانيه. وهذا ما يفسر وجود مباحث رئيسية ثلاث في الفلسفة:

1- مبحث الوجود (الأنطولوجي)
2- مبحث المعرفة (الإبستمولوجي)
3- مبحث القيم (الاكسيولوجي).

لكن ما المقصود بهذا الوجود؟ وفيما تتمثل أبعاده الأنطولوجية والميتافيزيقية؟

1–محمود يعقوبي، الوجيز في الفلسفة، مصلحة الطباعة، المعهد التربوي الوطني، الجزائر، 1984 – 1985، ص10.

المبحث الأول: الوجود بما هو موجود:

لقد كان موضوع الوجود في أبعد معانيه أهم انشغال شغل الفلاسفة عبر التاريخ، أكان ذلك عند اليونان، أو المسلمين، أو المسيحيين، أو اليهود. ونجد على رأس هؤلاء مثلا عند اليونان المعلم الأول أرسطو الذي أفرد مجموعة من الكتب في هذا المجال أهمها كتابي: (رسالة السماع الطبيعي) وكتاب (تفسير ما بعد الطبيعة).

والظاهر حسب مؤرخي الفكر الأرسطي أن أغلبية كتبه ومنها كتاب (تفسير ما بعد الطبيعة)، لم يصل إلينا من مصدره الأصلي مباشرة ، أي من المعلم الأول (أرسطو) ، ولكن تداولت عليه الكثير من الأيدي مما جعل البعض يشك في مضمونه ومحتوياته ، ويتساءل إن بقيت هذه المقالات لكتاب الميتافيزيقا على ماهيتها ، أم أدخلت عليها إضافات ، أو حذفت منها أجزاء ، مما يشوه ربما حقيقة النص الأرسطي الذي تحمله هذه المقالات ، ويبعده عن الماهية والحقيقة التي كان أرسطو يهدف إليها ، خاصة إذا علمنا أن وسائل الصيانة لم تكن معروفة آنذاك وموجودة ومتوفرة بالشكل الذي توجد عليه اليوم ، فالرطوبة على سبيل المثال والغبار وحتى الحشرات وغيرها كثيرا ما فعلت فعلتها في الكتب والمؤلفات ، وجعلتها عرضة لتلف والاندثار.

ومن هنا ليس من السهولة بمكان تحديد ماهية هذا المؤلف الضخم، وكيفية وصوله إلينا.

ولكن البداية حسب مؤرخو الفكر الأرسطي كانت مع أحد تلامذة المعلم الأول نفسه ألا وهو " ثاوفراسطس Théophraste":**<<** لما أخطر أرسطو أن يهجر أثينا في سنة

(333ق م) عينه خلفا له في الليكوم خمسة وثلاثون عاما، أي ثلاثة أمثال مدة رياسة أرسطو **>> (1)**.

1- جورج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء، إشراف عبد الحليم منتصر، الجزء الثالث، دار المعارف، سنة 1964، ص 281.

وحتى لا نذهب بعيدا في السرد التاريخي لعوامل نقل الفكر الفلسفي اليوناني عامة والأرسطي خاصة، رأى المؤرخون أن الراجح بالنسبة لهذه المسألة، أن اكتشاف مقالات كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، إنما تعود إلى (أندرونيكوسالرودسي Andronicus de Rhodes) وهو الخليفة الحادي عشر لمدرسة (الليكوم) حيث قام بنشر مقالات هذا الكتاب بصفة رسمية للمرة الأولى.

وكيف كانت الروايات التي تروي قصة كيفية وصول هذا الكتاب بعد أرسطو، فإن المؤكد أن الشارح (فيلسوفقرطبة) وجد صعوبة كبيرة في شرحه. وهذا يعود بالدرجة الأولى للأسباب السالفة الذكر من جهة، وكذلك لعامل الترجمة من جهة أخرى، لأن المترجمين لم يكونوا في ماهيتهم فلاسفة مما يستعصي على أي قارئ أو باحث الوقوف على حقيقة النصوص الأرسطية، ناهيك عن اختلاف الآراء حول عدد المقالات التي يحتويها هذا الكتاب.

وقد اعتبر البعض أن:

<< هذا الكتاب ينقسم إلى أربع عشرة مقالة مسماة بأسماء الحروف اليونانية ابتداء من الألفا إلى النو **>> (1)**.أما ابن رشد فكان يرى بأن كتاب الميتافيزيقا هذا (تفسير ما بعد الطبيعة) لا يحتوي في ماهيته إلا على إحدى عشر حرفا، فهو لم يفسر حرفي الميم والنون، كما أن مقالة الكاف على ما يبدو لم تصل إليه. دليل ذلك أنه يقول قبل شرحه لمقالة اللام:

<<فهذا هو الذي نجده في ترتيب المقالات التي وقعت إلينا التي هي قبل (اللام)، ولسنا نجد بحسب ترتيب الحروف، مقالة الكاف ولا وقعت إلينا **>> (2)**.

1- أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967، ص 255.

2- محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية،ص 221.

وعلى هذا الأساس إذا تكون المقالات التي فسرها هي:

<< الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم والدال والهاء والزاي والحاء والطاء والياء واللام **>> (1)**.

وهذا يوضح لنا مدى اطلاع ابن رشد بشكل صريح على مقالة اللام. والدليل على ذلك أننا نجده هو شخصيا في موضع آخر من تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة ومنه (تفسير مقالة اللام) حين يتحدث عن أرسطو يقول:

<<وهؤلاء هم الذين يقولون إن المبادئ هي التعاليمية والأعداد وإنما يعاندهم، أي أرسطو بعض العناد في هذه المقالة، أي مقالة اللام، ويرجئ تمام القول في مناقضتهم إلى المقالتين وهما مقالة الميم والنون **>>(2)**.

أما عن اهتمام ابن رشد بكتاب أستاذه (ما بعد الطبيعة) فإننا نعثر عليه بشكل واضح من خلال شروحه لمعلمه الأول، خاصة شرحه لمقالة (اللام).

هذه المقالة التي اهتم بها فيلسوف قرطبة (ابن رشد) اهتماما بالغا، واعتبرها أساس كتاب الميتافيزيقا، وهذا بما تحتويه من آراء ترتبط ارتباطا وثيقا بالمجال الديني. وهذا لأنها كانت في ماهيتها بمثابة دافع له ولغيره من الفلاسفة المسلمين إلى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين. هذه المسألة (مسألةالتوفيق) التي احتلت مكانا بارزا عند المسلمين ولعهود طويلة نظرا لطبيعتها الحساسة، كونها متعلقة مباشرة بالعقيدة، حيث نجد سيطرة التفكير اللاهوتي واضحة للعيان. كما أن الخوض في المسائل الدينية بطريقة عقلانية آنذاك قد تنجر عنه عواقب وخيمة.

1- المرجع نفسه، ص 221.

2- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1398.

وما يهمنا في هذا الموضوع كله هو:

كيف قرأ ابن رشد كتابما بعد الطبيعة خاصة مقالة اللام؟

وكيف فهمها وشرحها وقدمها لعالمه العربي والإسلامي؟وكيف كانت نظرته للوجود؟

في البداية نحاول أن نستعرض ولو بإيجاز نظرة ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة.

حين ننصت إلى فيلسوف قرطبة في كتاب (ما بعد الطبيعة)، وفي كيفية ترتيب مقالاته نجده يقر منذ البداية وبطريقته الخاصة بأنها مرتبة ومتسلسلة تسلسلا معقولا وذلك لوجود علاقة بين المقالات (فلكل مقالة سابقة علاقة بالمقالة اللاحقة). والدليل على ذلك ما يقوله هو:**<<** ما احتوت عليه مقالة مقالة من مقالات هذا العلم المنسوبة إلى أرسطو طاليس وأنها جارية على النظام الأفضل في الترتيب، وأنه ليس فيها شيء وقع على غير ترتيب ولا نظام كما نجد نيقولاس الدمشقي يزعم ذلك في كتابه، وأنه لمكان هذا اختار فيما زعم ليعلم هذا العلم ترتيبا أفضل**>>** **(1)**.

ناهيك عن درايته بما تحتويه هذه المقالات من اختلاف،ودرايته أيضا بأن ما كان من تكرار في مقالات ما بعد الطبيعة لا يلزم فهمه "على جهة التكرار بل على جهة التذكار" لأن طريقة أرسطو في التأليف تعتمد على تذكير القارئ لما يوجد من تداخل وعلاقة بين مختلف العلوم أكانت علوم الطبيعة، أو علوم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) لكي يضعه في المناخ العام للنقاش، ولتسهيل المقارنة بين نتائج تلك العلوم ونتائج هذا العلم

(أي علم ما بعد الطبيعة)، وهذا للعلاقة الموجودة بين مختلف العلوم، وهي بطبيعة الحال علاقة تداخل وتكامل بحيث لا يمكن أن تستغني عن بعضها البعض،وهي التي تكون ربما وراء ترتيب وتسلسل المقالات تسلسلا معقولا ومنطقيا في نظر ابن رشد.

1-المصدرنفسه، ص1405.

وعلى هذا الأساس يرى فيلسوف قرطبة أن اعتمادنا على معيار "التذكار" بدل معيار "التكرار" سوف تتبدد كل الشكوك السابقة بصدد هذه المقالات، سواء من حيث الترتيب المنطقي أو من حيث المضمون المعرفي، عندما نكتشف وجود علاقة بين المقالة السابقة، والمقالة اللاحقة.

فكل مقالة كما ذكرت سابقا تنتهي إما بالإحالة على لاحقتها، وإما لأن الموضوعات التي تعالجها تكون بمثابة توطئة لموضوعات المقالة اللاحقة.

ولعل هذا هو الذي جعل البعض يخلص إلى رؤية شاملة لكتاب ما بعدالطبيعة. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على المجهود الكبير الذي بذله ابن رشد بهدف تبسيط هذه المقالات، وبهدف تحديد طبيعة العلاقة التي تربط بين بعضها البعض.

ورغم الهوة الزمنية الكبيرة بين ابن رشد والمعاصرين، إلا أنه تجاوز الكثير في هذا المجال (مجال الشرح)، وقدم أرسطو على حقيقته وماهيته لغيره من الأمم، علاوة على تقديمه لعالمه العربي والإسلامي، وهذا أيضا رغم قلة إمكانيات ووسائل الترجمة مقارنة بوقتنا الحالي. وخير من عبر على ذلك المجهود الكبير الذي بذله ابن رشد في اعتقادي (أوبيرمارتان (AubertMartin (الذي اعتبر ابن رشد في هذا المجال مضاهيا لبعض الدارسين المعاصرين)**(1)**.

وإذا كان من يدعي بأن ابن رشد لم يطلع على مقالتي (الميم والنون)، فإننا نجده يقر عكس ذلك. والدليل على ذلك قوله:**<<**لما فرغ من رأيه (يعني بذلك أرسطو) في مبدأ الكل، عاد إلى معاندة ما قال من تقدم في مبادئ الجوهر، وذلك في المقالتين المرسوم عليهما حرف ميم وحرف نون **>> (2)**.

1-Aubert Martin, Averroès Grand Commentaire de la Métaphysique, d'Aristote livre lamed, Les belles lettres, 1984, p 10 –11.

2-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1405.

وهذا دليل على اطلاعه عليهما (مقالة الميم والنون) كما أن هناك قاعدة تحكم الكتابة الرشدية هي التصريح بعدم اطلاعه على نص ما أو مقالة معينة، إذا تبين له أنها مفقودة من النسخة التي يملكها. وكمثال على ذلك يصرح ابن رشد أنه لم يفسر مقالة الكاف مما بعد الطبيعة. وفي هذا الصددديقول:

<< ولسنا نجد بحسب ترتيب الحروف مقالة الكاف ولا وقعت إلينا **>> (1).**

هذه إذن لمحة مختصرة جدا عن مختلف المقالات المؤلفة لكتاب ما بعد الطبيعة، وإن كانت نقطة من فيض كما يقال، إلا أنها توحي بالصعوبات الكبيرة التي تلقاها شراح المعلم الأول ومن بينهم فيلسوف قرطبة.

في البداية أعتقد أنه لا بد من الإشارة ولو بإيجاز إلى بعض المسائل التي أراها ضرورية لصلتها بالموضوع (مقالة اللام).

إن أرسطو حينما عرف الفلسفة رأى بأنها دراسة الوجود بما هو موجود، ويعني بذلك دراسة الوجود في أبعد معانيه، أي في مختلف أبعاده، الفيزيقيةوالميتافيزيقية، ولذلك لا غرو ولا عجب إذا ما وجدنا السؤال (ما الموجود) في الحقيقة متطابقا مع السؤال (ما الجوهر)؟ ونستشف ذلك مما قاله شارح المعلم الأول فيلسوف قرطبة ابن رشد عن أستاذه أرسطو في مقالة(الزاي):

<< وإذ قد تبين أن إسم الوجود يقال على أجناس المقولات، فبين أن الأول الذي ينطلق عليه من اسم الموجود أو الهوية بإطلاق هو الشيء الذي يجاب به في جواب ما هو هذا الشخص المشار إليه القائم بذاته وهذا السؤال هو سؤال عن الجوهر ودليل عليه **>> (2).**

1- المصدر نفسه، ص 1404.

2- المصدر نفسه، ص 1405.

هذا الجوهر الذي كان يقر بأسبقيته عن مختلف المقولات بدليل قوله:**<<** وذلك أنه إذا كان هذا الكل كجملة ما فإن الجوهر هو جزؤه الأول وإن كان من حيث يتلو شيء بعد شيء فإن الجوهر أيضا بهذا النحو هو الأول وبعد هذا الكيف والكم **>>(1)**.

إذا هذا الموجود الأول هو في ذاته جوهر، وبواسطة هذا الجوهر توجد موجودات أخرى، وهي ليست موجودات إلا لأن لها علاقة معه. (أي مع الجوهر).

وهذا الجوهر هو الذي آثار الفكر البشري من فلاسفة وعلماء عبر التاريخ بهدف البحث عن ماهيته وكنهه، وهو أيضا موضوع الفلسفة من حيث هو موجود، أي بصفته جوهرا أو عرضا.

هذا الوجود من حيث هو موجود يحتوي على ما لا يعد ولا يحصى من الموجودات الحسية المادية، والتي كانت تمثل الحقيقة في نظر ابن رشد، وأستاذه أرسطو، وهناك موجودات أخرى غير حسية (مفارقة) كما يقول القائل بالصور (أفلاطون).

وبطريقة أخرى هناك جواهر حسية، وجواهر غير حسية، مما جعل فيلسوف قرطبة يقر بهذه الحقيقة مستندا إلى قول أستاذه (أرسطو):

<< والجواهر ثلاثة أحدهما محسوس وهذا منه ما هو شيء سرمدي ومنه ما هو فاسد وهو الذي يقر به جميعهم بمنزلة النبات والحيوانات وهو الذي يجب ضرورة أن نأخذ أسطقساته، إن كان واحدا أو كثيرا والآخر غير متحرك ولهذا يقول أناس إنه مفارق إذ قسمه بعضهم إلى قسمين وبعضهم وضع الصور والتعاليمية في طبيعة واحدة وبعضهم التعاليمية فقط من هذه **>> (2)**.

1- ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام، ص 40.

2- المصدر نفسه، ص 48.

ومن خلال ما سبق ذكره يظهر لنا أن هناك من الجواهر ما يخضع للتغير والفساد، وهناك جواهر لا يخضع للتغير والفساد. وعلى هذا الأساس أيضا نجد الفلسفة الطبيعية من جهة،والفلسفة الأولى من جهة أخرى. **فالفلسفة الطبيعية**:تختص بدراسة الجواهر الحسية، وتبحث عن علل التغير والتحول وعن الظواهر التي ترافقها سواء في المستوى الجوهري، أو في المستوى العرضي. وهي تشمل الأحياء بما فيها الإنسان. كما تبرز لنا مبادئ الصيرورة، كالمادة والصورة والعدم، وتتساءل عن طبيعة الحركة وأنواعها، وهي تدرس في النهاية الجواهر والصور، من حيث خضوعها للتغير والتحول. **أما الفلسفة الأولى أو فلسفة ما بعد الطبيعة:** فهي تختص بدراسة حقيقة وماهية العلة الأولى أو بالأحرى الجوهر الأول للوجود. هذا الجوهر الأول الذي لم يقل عنه أرسطو في فلسفته الطبيعية بأنه هو الله، بل افترض فقط وجود حقيقة أسمى من الحركة وخارجة عنها، مستندا إلى برهان الحركة في العلوم الطبيعية، كقاعدة أساسية انطلق منها أرسطو ليبين فيما بعد في الفلسفة الأولى، ولا سيما في مقالة اللام، محاولا إثبات وجود علة أولى للوجود. ولتوضيح ذلك نتأمل سويا ما يقوله الشارح: **<<**وينبغي أن تعلم أن الفرق بين هذا الفحص هاهنا، وبين الفحص في أول السماع الطبيعي عن المادة والصورة أن ذلك الفحص الذي في أول السماع لما كان بما هو فحص طبيعي، لم يفض به إلا إلى بيان المادة الأولى فقط بما هي مادة لا بما هي جوهر، وإلى الصور الطبيعية فقط لا إلى الصورة الأولى لجميع الأشياء المحسوسة ولا إلى الصورة من حيث هي جوهر، ولذلك لم يفض النظر في الصور الطبيعية بها هي طبيعية إلى الصورة الأولى. وذلك أن النظر في الصورة الذي يفضي به إلى الصورة الأولى هو النظر فيها من حيث هي جوهر. وليس ينظر العلم الطبيعي في الأشياء من حيث هي جواهر. وأما المادة الأولى فينظر فيها صاحب العلمين، أما صاحب العلم الطبيعي فينظر من حيث هي مبدأ للتغيير، وأما صاحب العلم الإلهي فينظر فيها من حيث هي جوهر بالقوة **>>(1)**.

1- المصدر نفسه، ص779 – 780.

هكذا إذن أصبح لكل فلسفة موضوع خاص بها تتحلى به، والذي يميزها عن الأخرى. وبذلك يمكن القول أن بداية التخصص في المجال الفلسفي إن جاز هذا التعبير بزغت في الظهور آنذاك بوجود مجال خاص بالفلسفة الطبيعية، وآخر خاص بالفلسفة الأولى حينما أقر أرسطو بعلم المبادئ الأولى أو ما بعد الطبيعة.وهكذا واعتمادا على كل ما سبق يظهر لنا أن مصطلح الوجود صار فيما بعد لا يقتصر على الوجود المادي، الحسي فقط، بل هناك وجودا آخر يتجاوز ما نشاهده بالعين المجردة، بمعنى وجود آخر خلف ووراء هذا الوجود الحسي ومفارق له. إن الحقيقة لا تدرك بالحواس فقط، فقد يرى الطفل ما أراه، ولكن دون أن يفهم شيئا. ومن هنا فالإدراك ليس مجموعة من الإحساسات. إنه نشاط عقلي أيضا وبالدرجة الأولى. والدليل على ذلك أن واحد مثل " آلان Alain" يدعونا إلى تأمل عملية إدراك المكعب، فقد أرى شيئا يشبه الشكل المرسوم إلى الجانب وأحكم عليه بدون أي تردد بأنه مكعب. إني أصدر هذا الحكم على الرغم من أنني لا أرى سوى ستة سطوح مربعة متساوية، لأنني أعرف مسبقا بأنني إذا أدرت المكعب فسوف أرى السطوح التي لا أبصرها الآن وأحكم عليها بوجودها)**(1)**. وهذا يعني أن الشيء يدرك إدراكا عقليا وليس حسيا. هذا بالنسبة للموجودات الحسية الموجودة في عالمنا الطبيعي المرئي. فما بالنا بالوجود الماورائي؟

فهل هذا الوجود الماورائي إن جاز هذا التعبير(الميتافيزيقي) حقيقيفعلا، . أم مجرد وهم؟ كيف يمكن إدراك ماهية هذا الجوهر الأول إذا علمنا أنه غير حسي؟

هل له على الأقل آثار تجعلنا نقف عليه وعلى ماهيته؟ قبل الإجابة على ذلك لا بد في البداية من معرفة هذا الموجودبما هو موجود في (بعدهالأنطولوجي)، ثم الموجود بما هو موجود (في بعده الميتافيزيقي).

1-Pour d'autre détail, Voir Principe de Philosophie, 1er Chap, (Alain) P22.

المبحث الثاني: البعدالأنطولوجي:

وهو من اختصاص الفلسفة الطبيعية بعد أن أصبح يمثل موضوعها المتمثل في ذلك الجوهر القائم بذاته المشار إليه من جهة، وعلى الجوهر المشار إليه بنفسه من جهة أخرى. هذا الجوهر المشار إليه والمشار إليه نفسه يتجلى عندما يطرح الإنسان مثلا السؤال التالي: من هو هذا الإنسان أو هذا الشخص؟ والمقصود به الشخص الذي نتحدث عنه والمشار إليه طبعا. هذا السؤال في حقيقته هو سؤال عن هذا الجوهر. أما بقية الصفات التي يحملها هذا الجوهر والمتمثلة في الأعراض، فهي ليست جديرة بلفظ الجوهر، لأن وجودها يتوقف على وجود الجوهر، فبوجوده توجد وبعدميته تعدم. وبطريقة أخرى لا وجود لهذه الصفات إلا في الجوهر أي ليس لها وجود مستقلا بذاتها. والدليل على ذلك أن اللون أو الرائحة مثلا ليس لها وجود مستقلا عن الموضوع، فالرائحة الطيبة مصدرها موضوع ما، وكذلك اللون وغيرها من الصفات، وإلا تبقى عبارة عن تصورات يحملها الإنسان في ذهنه فقط. وقد ذهب إلى رأي مماثل لهذا الرأي " ابن حزم الأندلسي " حينما اعتبر أن الذي يقوم بنفسه الحامل لغيره نسميه جوهرا، والذي لا يقوم بنفسه ولا بد أن يحمله غيره نسميه عرضا.

وعلى هذا الأساس ميز فيلسوف قرطبة بشكل واضح بين هذا الجوهر القائم بذاته، المستقل الوجود، وبين مختلف الصفات والمقولات العرضية. كما بين لنا أيضا أن هذا الجوهر المستقل هو المتقدم أيضا على مختلف الأعراض بالمعرفة، بل يمكن القول أنه وبدونه لا توجد معرفة، ولا أحكام، بل تصورات فقط على مستوى الذهن البشري، ناهيك عن تقدمه على الأعراض كما ذكرت سابقا. فالعرض إذا كان متأخرا حدوثه عن الجسم الذي هو فيه، فبين إذا أن جوهر ذلك العرض هو المتقدم عليه وعلى سائر الأعراض، بل هو علة لها والدليل على ذلك ما يقوله ابنرشد: **<<** والجوهر هو أول جميع الأشياء بالحد، والمعرفة، والزمان **>> (1)**.

1- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 754.

وعلى هذا الأساس أيضا رأى ابن رشد وعلى غرار أستاذه المعلم الأول أرسطو أن البحث يجب أن ينصب في البداية على هذا الجوهر، معتمدا في ذلك على قول أستاذه أرسطو: << إن النظر إنما هو في الجوهر وذلك أن المطلوب هي علل الجوهر ومبادئه>> (1). وهكذا نجد ابن رشد يحذو حذو أستاذه أرسطو في أن البحث والاهتمام إنما ينصب منذ البداية على الجوهر. وإذا كان فلاسفة اليونان القدماء الأوائل قد بحثوا في أمر الوجود المادي وفي أصله وفي حقيقته وهل هو واحد أم متعدد؟ وانقسموا في ذلك فرقا وشيعا كما وضحت في الفصل الأول، ولا بأس من التذكير بذلك ولو بإيجاز: أولهم (طاليس (Thales الذي كان يرى بأن الموجودات كلها تصدر عن أصل واحد هو الماء. أما (أنكسيمانس (Anaximène فأرجع أصل الأشياء إلى الهواء، وهي مادة لا نهائية متحركة، فهي علة الحياة في العوالم، وفي جميع الأشياء المتحركة. ثم ظهر فيلسوف آخر هو (هيراقليطHéraclite) الذي اعتبر النار هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء، وترجع إليه. وهذه النار ليست النار التي ندركها بحواسنا، بل هي نار إلهية لطيفة،أثيرية، حارة حية، عاقلة وأزلية، هي حياة العالم وقانونه (لوغوس Logos). لكن كل هؤلاء القدماء من طاليس إلى هيراقليط ... حسب ابن رشد وعلى غرار أستاذه لم يشعروا أصحابها من الأسباب الأربعة إلا بالمبادئ الهيولانية فقط، وإن كانوا جميعا ينزعون منزعا طبيعيا بالرغم من اختلافهم. وقد عبر عن ذلك حينما قال:**<<** فمن الناس من قال أنه واحد وعند تفسيره لذلك رأى ابن رشد أنه يحتمل أن يشير به إلى " برمنيدس" و " مالسيس " اللذان كانا يقولان أن الموجود واحد، ويحتمل أن يريد به قول من كان يقر بتركيب ويضع الأسطقس واحد من الأسطقسات الأربعة، أو متوسطا بينها، وذلك أن هؤلاء يعترفون بالكثرة، ويضعون سائر الأشياء أعراضا ما عدى المبدأ الواحد **>>(2).**

1-ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام، ص 39.

2-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 760.

بينما أرسطو حسب ابن رشد سينحو منحى مخالفا، ذلك أن أرسطو كان على علم ووعي بأهمية هذا المفهوم، (الجوهر) حيث اعتبره مسألة المسائل، والتي هيمنت على تاريخ الفلسفة كله.

وإذا كان أرسطو يعتبر الجوهر**<<** الموصوف بأنه أول بالتحقيق أو التقديم والتفضيل، فهو الذي لا يقال على موضوع ما، ولا هو في موضوع ما، مثل الإنسان المتشخص زيد والفرس المتشخص هذا الفرس **>> (1)**. فإنه أيضا كرس جهده للبحث عن الصورة الأولى لجميع الموجودات والغاية الأخيرة لها، لأن كل موجود يمتلك صورته الخاصة والتي بفضلها يوجد كوحدة أنطولوجية متميزة مكتفية بذاتها.

ومن هنا وعلى هذا الأساس كان هدف ابن رشد هو تحديد مفهوم هذا الجوهر المتقدم الأول لمختلف الجواهر، أي علة الجواهر، مع العلم أن تحديد ماهية أي وجود مادي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار مادته، فالإنسان مثلا يتحدد كحيوان عاقل أو مفكر، وكذلك صورته والتي تحدد النوع المنتمي إليه

كما يعني أيضا أن ماهية أو صورة كل موجود تبقى المبدأ الغائي لكل موجود، ولعل هذا هو ما يكشف عنه السؤال الذي يطرحه ابن رشد بعد الإشارة إلى السياق التاريخي الذي تمت فيه مناقشة مشكلة الجوهر وهو:

هل هذا الجوهر مفارق لكل ما هو حسي؟ أم ليس كذلك؟ وهل توجد موجودات أخرى غير الموجودات الحسية؟ ما طبيعتها؟

1-محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون،الجزائر،1991، ص 14.

يرى ابن رشد أن هذا الجوهر في ماهيته كلمة أو لفظ يعبر عنه في علم المنطق بالحد، وهذا الحد متقدم على الأعراض، فالإنسان الذي هوفي ماهيته حد كلي لكونه لا يشير إلى شخص بعينه، وإنما الإنسان كإنسان يحمل مختلف الأعراض، وفي هذا يقول ابن رشد:

<< والألفاظ المفردة التي تدل على معان مفردة هي ضرورة تدل على واحد من عشرة أشياء، إما على جوهر، وإما على كم، وإما على كيف، وإما على إضافة، وإما على أين، وإما على متى، وإما على وضع، وإما على له، وإما على أن يفعل، وإما على أن ينفعل **>> (1)**. ولكن كل هذه المقولات تتوقف على المقولة الأولى، ألا وهي مقولة الجوهر **(LA Substance)**، التي تتوقف عليها المقولات العرضية التسعة، والتي تؤلف جميعا المقولات الأرسطية العشرة.

وهذا يعني أن الجوهر هو الذي يحمل مختلف الأعراض، بوجوده توجد، وبارتفاعه ترفع، فتبقى مجرد تصورات فقط كما ذكرت سابقا.

ولكن هذا الجوهر يتجسد في مادة وجد منها، فهي مصدره وسبب وجوده. ومن هذا المنطلق فهذه المادة تصبح أولى باسم الجوهر، وهي تتغير من حال إلى حال.

وقد كانت هذه المادة قاسما مشتركا بين القدماء الذين اعترفوا بجوهريتها، وإن كانوا اختلفوا في ماهيتها. أما ابن رشد فيرى على غرار أستاذه أن هذه المادة توجد بالقوة، وليس فيها شيء من الفعل أصلا. ويميز ابن رشد بين المادة المحسوسة والمادة المعقولة أو المتوهمة.

1-ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، حققه د/ محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالتعاون مع مركز البحوث الأمريكي بمصر، 1980، ص 82.

إن المقصود بالجوهر عند ابن رشد ونظرا لتأثير المعلم الأول عليه من جهة، ولكون أن اهتمامات وهدف هذا الأخير كان فهم العالم الخارجي المادي،علاوة على العالم المفارق. ومن هنا فإننا نجد أن مفهوم الجوهر عند ابن رشد إنما هو ذلك الجوهر المحسوس المعطى من التجربة، أي القائم بذاته واقعيا والدليل على ذلك قوله:

<< وينبغي ألا يكون التفصيل على هذه الحال فقط، وذلك أنه ليس فيه كفاية فإنه هذا بعينه ليس يبين وأيضا فإن الهيولي تكون جوهرا فإنها إن لم تكن جوهرا فما الجوهر غيرها، وإلا كان الجوهر فائتا قد ذهب عنا، فإنه إذا انتزعت سائر الأشياء لا ترى شيئا باقيا **>> (1)** .

وبذلك يصبح الهيولي علة الجوهر المحسوس، إذ ليس من المعقول الحديث عن جوهر ما لم نشاهده، وما لم يشغل حيزا في الوجود.والمتأمل لهذه المسألة يستنتج أن فيلسوف قرطبة يرى بأن هذه المادة المتغيرة والمتعددة الصور، والتي تتحول وتتغير، لا يعنى عدميتها، إذ ليس في طبيعة الوجود أن ينقلب عدما، كما ليس في طبيعة العدم أن ينقلب وجودا كما ذكرت سابقا ، وإنما تأخذ أشكالا وصورا مختلفة. ومن هنا ومن هذه الزاوية كان من الطبيعي أن المادة الأولى حسبه وامتدادا للفكر الفلسفي الأرسطي، والتي صنعت العالم أزلية قديمة، ومن هذا الجوهر المادي الأزلي صدرت بقية الجواهر الأخرى، من خلال تغييرها من حال إلى حال. لكن هذا الجوهر المادي الذي تكلم عنه فيلسوف قرطبة، ووضح كيف أن أستاذه آخذ على السابقين عليه وقوفهم عند المبادئ الهيولانية فقط، نجده يرى بأنه من الضروري عدم الوقوف عند المبادئ الهيولانية فقط، لكونها لا تعكس لنا حقيقة وماهية الجوهر، ذلك أن كل موجود مركب في ماهيته من مادة وصورة. ثم ما هو هذا الجوهر الذي نتحدث عنه، هل المقصود به الجوهر الحسي في عالمنا الطبيعي هذا فقط؟ أما المقصود به جوهرا آخر لا يوجد في عالمنا الطبيعي هذا، وهو معقولا فقط، وليس محسوسا؟

1- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص771.

لم يكن أرسطو يرى من حقيقة غير تلك المجسدة في الحقيقة الحسية. وعلى هذا الأساس فالجوهر عنده يقتصر على ذلك الجوهر المادي الذي يشغل حيزا في الواقع الخارجي.

لكن السؤال المطروح هو:

هل حقيقة هذا الجوهر ماثلة في هيولاه أم في صورته؟ أم في التكامل بينهما؟

وأيهما أحق بالجوهر؟ الهيولي أم الصورة؟

إن استقراء التاريخ قد كشف ثنائية المادة والصورة اللازمة لها، إذ لا مادة بدون صورة. وهذا يجعلنا نبحث عن ما هو ملازم لهذا الجوهر المادي (أي الصورة). وما دامت الصورة ملازمة للمادة، فهذا يقتضي طرح السؤال من جديد وهو: أيهما أحق بالجوهرية؟

في هذه النقطة يرى ابن رشد أن المتأمل في مختلف الموجودات يتبين له أن الصورة أحق باسم الجوهر من المادة، لأن الصورة في الحقيقة هي التي تبدو لنا بشكل واضح في الموجودات. ومن هنا فهذه الصورة التي نراها هي التي تبدو لنا جوهرا، يقول فيلسوف قرطبة ابن رشد: **<<** ولذلك يظن أن الصورة أيضا جوهر إذ كانت هي الماهية التي يدل عليها الحد **>> (1)**.

بل ومن المركب من المادة والصورة، فهي متقدمة عليهما، والدليل على ذلك ما يقوله هو أيضا:

(فإذا إن كانت الصورة قبل الهيولي وأكثر هوية، فإنها تكون قبل الذي من كليهما)**(2)**.

1- المصدر نفسه، ص 777.

2- المصدر نفسه، ص 770.

وهذه الصورة خاصة بأفراد نوع واحد من حيث أنها تصدق على جميع أفراد ذلك النوع، كالنوعالإنساني،والحيواني، والنباتي. ومن هنا فالصورة هي المبدأ الذي به يكون الجوهر على ما هو عليه، فالشيء يحدد عن طريق تحديد صورته، دون تجاهل ماهيته. فالهيولي لا معنى له إذا لم يتجسد في صورة معينة والتي تحدد ماهيته. لكن ما هي هذه الماهية؟

المقصود بالماهية هوية الشيء وكنهه، وبقاؤه هو هو رغم المراحل التي يمر بها. ولذلك نجد المناطقة قد وضعوا له الرمز التالي (أ هي أ). **<<** إن ماهية الشيء، ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام. وتطلق غالبا على الأمر المتعقل مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. وماهية النوع هي التي تكون في أفراده على السوية، وتقتضي في كل فرد ما تقتضيه في الآخر**>> (1)**.

ومما سبق ذكره يتضح لنا أن حقيقة الجوهر المادي وماهيته مركبة من مادة وصورة. فالصورة تحمل الوجود إلى المادة بفعل محرك، ومادة لا توجد حقيقة إلا لأنها استقبلت الصورة. أي لا معنى للمادة إذا لم تتشكل وتتجسد في صورة معينة تحدد ماهيتها. وإذا كان أرسطو بمفهومه الحسي يرفض نظرية أفلاطون القائلة بالصور المفارقة مع اعترافه بأنها تدخل ضمن نطاق الميتافيزيقا لا الفيزيقا، إلا أنه بقي وفيا لمعلمه القائل بتفوق الصورة على المادة. كما قد يكون المجموع منهما. وهذا الموقف نفسه نجده عند شارحه فيلسوف قرطبة الذي يقر فيه بما أقره أرسطو وهو أهمية الصورة وأحقيتها باسم الجوهر، ونستشف ذلك من قول ابن رشد:

<< إذا كانت الصورة متقدمة على المركب من المادة والصورة، وكان المركب جوهرا فالصورة أحق باسم الجوهرية من المركب **>> (2)**.

1- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 527.

2- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 770.

وهكذا إذا وكما نلاحظ يعمل ابن رشد أيضا منذ البداية على استبعاد الأعراض فهي لا تستحق إسم الجوهر لأنها ليست حقيقة موجودات، بل هي موجودة في الموضوع وليست قائمة بذاتها، أي أنها لا تفارق الجوهر والموجود، بمعنى أنها لا تملك وجود غير وجود الموضوع الذي توجد فيه، ومن ثمة فماهيتها هي ماهيته، كأن أقول على جالس في مكتبه، أو سعيد ساجد،ومحمد راكع، وما إلى ذلك. إذا هذا الذي يقوم بذاته، والحامل لمختلف الأعراض هو الوجود بالحقيقة عند ابن رشد. أما المقولات فلا أهمية لها إلا إذا اتصلت بالجوهر الذي يحملها.

وطالما أن الجوهر دائما هو الأول باعتباره علة ومصدر جميع الموجودات وعليه تتوقف سائر المقولات والأعراض فإذا السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا الآن هو: ما المقصود بالجوهر المادي وما هي خصائصه الأنطولوجية؟ ذكرت سابقا أن اللذين سبقوا المعلم الأول توقفوا عند المبادئ الهيولانية فقط، لذلك كان من الضروري البحث عن الجوهر الذي هو أول لهذه الجواهر، وعلة لها، أي الجواهر المادية المحسوسة والصورة التلازمية لها. فبالنسبة للمادة لا يختلف اثنان في أن هذا الجوهر متكون منها. ولكن هذا الهيولي لا يمثل الجوهر في حقيقته ولوحده فقط، وأما الصورة فقد وقع فيها اختلاف ومن هنا لا بد من معرفة حقيقة وماهية وهوية هذه الصورة.

فما المقصود بالهوية ياترى؟في أبسط تعريف لها هوية الشيء معناها ماهية الشيء وكنهه. أما عند ابن رشد ف: **<<** الهوية تقال بالترادف على المعنى الذي ينطلق عليه اسم الموجود، إلا أنها ليست تنطلق على الصادق، وهي أيضا من الألفاظ المنقولة، لأنها عند الجمهور حرف وهنا اسم، ولذلك ألحق بها الطرف المختص بالأسماء، وهو الألف واللام واشتق منها المصدر، فقيل الهوية من الهو، كما تشتق الإنسانية من الإنسان، والرجولية من الرجل، وإنما فعل ذلك بعض المترجمين لأنهم رأوا أنها أقل تغليظا من اسم الموجود، إذ كان شكله اسم مشتق **>> (1)**.

1-أنظر (على هامش ص 35)، من كتاب تفسير المقالة المرسوم عليها بحرف اللام.

هذا المبدأ (مبدأ الهوية) والذي انبثق عنه مبدءان فرعيان هما (مبدأ عدم التناقض، والثالث المرفوع). والمتأمل للمبدأين السالف الذكر، يدرك فعلا حقيقة وماهية مبدأ الهوية، والذي يصبح يعني كنه الشيء وبقاءه على حقيقته رغم المراحل المختلفة التي يمر بها (فمحمد هو محمد أكان في مرحلة الطفولة أو الصبا أو المراهقة والشباب أو الرجولة، وأخيرا الشيخوخة)، فنحن مثلا حينما نلتقي بصديق بعد مدة طويلة نقول له ما زلت أنت أنت، أي لم تتغير، وقد وضع له المناطقة رمزا كما ذكرت سابقا بهدف تعريفه والتدليل عليه فقالوا

(أ هي أ).

وما نخلص إليه هو أن الصورة ملازمة للشيء الموجود. كما أن الهيولي لا يمكن أن تكون وحدها هي الجوهر، بالرغم من أن الطبيعة الملموسة للجوهر معروفة بالنسبة لنا لأنها معطاة لنا من خلال الإدراك المباشر في العالم الخارجي(الحواس). وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ماهية هذا الجوهر المحسوس هي التي توضح لنا ثنائية المادة والصورة.

ومما سبق ذكره يتضح لنا أن حقيقة الجوهر المادي وماهيته كما قلت سابقا مركبة فعلا من عنصرين هما المادة والصورة، فالصورة تحمل الوجود إلى المادة بفعل محرك، ومادة لا توجد حقيقة إلا لأنها استقبلت الصورة، (فالشجر أو بالأحرى الحطب كمادة لا معنى له إذا لم يجسم في صورة على شكل سرير أو مكتبة أو طاولة، وغير ذلك نتيجة تدخل الفعل الإنساني. كما أن الصورة أيضا لا معنى لها إذا لم تجد مادة تعبر عنها، وذلك لأن المادة لا تتمظهر إلا في الصورة.لكن من جهة أخرى وطالما أن هذا الجوهر المحسوس يوضح لنا ثنائية المادة والصورة، فإنه حينئذ يجب البحث عن الحقيقة الملازمة للجوهر، ألا وهي الصورة. والصورة أحق باسم الجوهر من المادة لكونها متقدمة عليها، وذلك لأن المادة لا تتمظهر إلا في الصورة.

هنا يظهر تأثير أرسطو على الشارح حينما يحذو حذوه، حيث نجد فيلسوف قرطبة أيضا يقر بمفهومي أستاذه (إخراج ما بالقوة، وإخراج ما بالفعل)إذ يرى بأن الفاعل يحرك المادة ويغيرها ليخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل.

والمتأمل بدقة لما يقوله أرسطو والشارح يلاحظ هنا أن هذا الفاعل لا يجمع في حقيقة الأمر بين شيئين، وإنما مخرج ما بالقوة إلى الفعل. وهذين المصطلحين هما في ماهيتهما مصطلحان أرسطيان. وهو أيضا لا يخترع الصورة، لأنه لو كان يخترعها لكان شيء من لا شيء، وهذا ما لا يقبله العقل الإنساني. وهكذا واعتمادا على ما سبق ذكره نجد ابن رشد يسلك نفس المسلك، ويأخذ بما قاله أستاذه: **<<** فظاهر أنه لا حاجة بنا بوجه من الوجوه بسبب هذه أن تكون الصورة موجودة وذلك أن إنسانا الذي هو واحد واحد إنسانا من الناس وعلى هذا المثال في الصناعات وذلك أن الصناعة الطبية هي كلمة الصحة **>> (1)**.هكذا إذن رفض المعلم الأول وشارحه انفصال الماهية عن الموجودات كما قالت بها الأفلاطونية التي تزعم بأن ماهية الموجودات توجد خارجة عنها ومنفصلة، أي أنها متعالية وقد دحض ابن رشد ذلك بالاستناد إلى ما يلي:

1-دليل المعرفة: ومفاده أنه إذا كانت الماهية مفارقة للشيء فإننا لا نستطيع معرفته لأن معرفة الشيء تكمن في معرفة ماهيته، والشيء وماهيته هما شيء واحد. أما فصل الماهية عن الشيء والادعاء بأنها موجودة في عالم آخر غير عالمنا هذا، فهذا لا يوقفنا حقيقة على ماهيات الأشياء.

2-دليل الزيادة اللامتناهية:إذا فصلنا الماهية عن الشيء فإن هذه الماهية ستصبح بدورها شيئا يجب أن نبحث له عن ماهية، وهكذا دواليكيقول ابن رشد:**<<** ماهية الإنسان إما أن تكون هي هي الإنسان وإما أن تكون غيره فإن كانت غيره لم يكن معرفة للإنسان ولا منسوبة إليه وإن كانت هي الإنسان وجب أن تكون ماهية الإنسان إنسانا والإنسان له ماهية فيكون للماهية ماهية ويمر ذلك إلى غير نهاية **>> (2)**.

وعلى هذا الأساس لا بد من الوقوف في نهاية المطاف عند ماهية واحدة.

1-المصدر نفسه، ص 95.

2-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 836.

ومن كل ما سبق يصل ابن رشد إلى النتيجة التالية وهي أن:

المثل ليست عللا مادية ولا فاعلة سواء للجواهر أو الأعراض، لأن التكون يكون بتغير المادة بينما المثل لا تغير المادة لأن الذي يغير المادة هو شيء في مادة. وعلى هذا الأساس رأى فيلسوف قرطبة أن التغيير الذي يحصل في الوجود موجود في الوجود ذاته وليس قادما من عالم آخر خارجي، بعيد عن الوجود نفسه.

فالمادة كمادة كانت كامنة وبفعل الحركة تحولت لتأخذ فيما بعد شكلا معينا (أي صورة معينة). وكان معلمه الأول (أرسطو) قد عبر قبله عن ذلك بقوله:

<<وذلك أن في شيء شيء يوجد شيء واحد بعينه حينا بالفعل وأما حينا فبالقوة بمنزلة الخمر أو اللحم أو إنسان **>> (1)**.

وبذلك يجاري ابن رشد أستاذه في أن عملية التكوين تتم بشكل طبيعي، ولا علاقة لها بمصدر آخر خارجي، أو بعيد عنها. فالإنسان على سبيل المثال ينبثق عنه إنسان، والفرس فرس، والعلقم علقم ... إلخ. وبطريقة أخرى فإن عملية الخلق تبقى محصورة في الحدود الطبيعية والبيولوجية الخاصة بكل نوع من الأنواع الأربعة وهي(الإنسان–الحيوان–النبات–والجماد)، والمكونة لمفهوم المادة التي نعرفها والموجودة داخل الوجود ذاته وليست قادمة من خارج الوجود.

أما الخلق من العدم فلا يوجد في القاموس الأرسطي. ولكن عند ابن رشد هناك ما يسمى بالخلق المستمر.

فالله خلق العالم، ولغاية لا يعلمها إلا هو، وبعلم يختلف عن العلم الإنساني، يعمل على تدبير شؤون هذا العالم بدقة وصرامة، كما سنرى لاحقا

1- ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام، ص 122.

والمقصود بذلك حسب ابن رشد أن في شيء شيء يوجد شيء واحد بعينه حينا بالفعل وحينا آخر بالقوة، مقدما لنا جملة من الأمثلة بمنزلة الخمر أو اللحم أو الإنسان، وكل واحد منها يوجد تارة بالقوة وتارة أخرى بالفعل، فالخمر توجد حينا خمرا بالفعل وحينا خمرا بالقوة، وكذلك اللحم يوجد لحما بالقوة حينا وحينا لحما بالفعل، وكذلك الحال في الإنسان.

وعليه يبدو جليا بأن مختلف الموجودات أرقاها الإنسان وجدت من قبل تضافر مجموعة من العوامل موجودة في داخل الطبيعة وليست خارجة عنها، كالعوامل البيولوجية والطبيعية وغيرها طبقا لمبدأ الحركة. كما ربط ابن رشد بين الحركة التي تحصل في الوجود من خلال التحول والتغير بمبدأ آخر هو مبدأ الزمان، إذا لا حظنا أن الأشياء أو الموجودات تتحول إلى غير ما هي عليها، وبالتالي يصبح الموجود ليس ما كان عليه. وأود أن أشير هنا إلى أن مسألة ربط الزمان بالحركة مسألة لا تعتبر وقفا على التفكير اليوناني لوحده، فلقد أكد الدين الإسلامي أيضا على ارتباط الزمان بالحركة في قوله تعالى : **(إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)** .(1) .

وقوله تعالى: **لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ.** (2) . ولكن بقي الخلاف دائما مطروحا حول مصدر وطبيعة هذه الحركة، فابن رشد وشارحه يقران بأن الحركة موجودة في ذات الوجود، وما يقع من تغير يخضع لقانون إخراج ما بالقوة إلى الفعل. أما رجال اللاهوت والصوفية، ومن بينهم الغزالي فحركتها معروفة مسبقا كون مصدرها خارج الوجود.

1-سورة البقرة، الآية 164.

2-سورة يس، الآية 40.

هذه الحركة حسب فيلسوف قرطبة تتصف بالديمومة، وتجعل الوجود المادي لا يعرف السكون بل هو في تغير دائم من حال إلى حال، يجعل الشيء المتغير والمتحول يأخذ نمطا معينا، أي صورة معينة، وفي هذا يقول ابن رشد:<< فنقول أن التغير بالجملة وأولا صنفان: أحدهما ما يقال فيه إنه يكون كذا وصار كذا وتغير كذا >>(1). ويضرب لنا مثالا بالنحاس والزنجار مبينا أن صورة النحاس تذهب ويبقى هيولاه. ويقول أيضا:<< فلذلك يلزم ضرورة أن يكون في النحاس مثلا جزآن: جزء ذاهب وهو صورته وهو الشيء الذي به صار النحاس موجودا بالفعل، وجزء باق وهو مادته >>(2). وفي هذا المثال الخاص بالنحاس نلاحظ مفهومي ما بالقوة وما بالفعل. وكذلك مفهومي الصورة والمادة، إذ لا يحدث التغير إلا بالخروج ما بالقوة إلى الفعل. كما نجد أن لا معنى للمادة إلا إذا تجسدت في صورة. فالمادة والصورة متلازمتان، وفي هذا يقول ابن رشد: <<وهذا هو الفرق بين هذه النسبة وبين النسبة الموجودة للصور إلى المادة الأولى >>(3). وحينما تذهب المادة تبقى الصورة كما هو الحال في موت الإنسان. وكما يقال (فإن فني جسمي فتذكر رسمي) أي يتذكر الإنسان صورة الشخص الميت (كتذكري أنا الآن لصور أساتذتي: فضيلة الدكتور عبد الله شريط، أو الدكتور الوزير عبد المجيد مزيان، أو الدكتور ربيع ميمون رحمهم الله جميعا وأسكنهم فسيح جنانه). وهذا دليل أيضا على طبيعة العلاقة بينهما،أي بين (المادة والصورة) وهي كما نلاحظ علاقة تلازمية. والدليل على ما نقول ما عبر عنه أيضا المعلم الأول بقوله: << وأن نسبتها إلى جميع الصور نسبة الخشب إلى الخزانة، وبالجملة نسبة المادة الخاصة إلى صورة خاصة، لكن هذه النسبة التي بين الخشب مثلا والخزانة ليست من جهة ما الخشب موجود بالفعل بل ذلك عارض له >> (4).

1- ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام 33.

2- ابن رشد، المصدر نفسه، ص 34.

3- ابن رشد، المصدر نفسه، ص 35.

4- ابن رشد، المصدر نفسه، ص 35.

لقد وضح الشارح وأستاذه أرسطو بشكل واضح أن الحركة التي ينبثق عنها التحول والتغير إنما يكون من الموجود الذي بالقوة إلى الموجود الذي بالفعل:**<<** ولما كان الموجود على ضربين فقد يتغير كل متغير مما هو موجود بالقوة إلى ما هو بالفعل مثل ذلك من الأبيض الذي بالقوة إلى الأبيض الذي بالفعل وكذلك في الكون والفساد فإذن ليس إنما يمكن أن يكون على طريق العرض فقط مما ليس لكن مما هو موجود أي تكون جميع الأشياء التي تكون مما هو موجود بالقوة وغير موجود بالفعل **>> (1)**.

وهذا يعني أن الموجودات تخرج من بعضها البعض عن طريق ما بالقوة إلى الفعل، لأن الصورة لا تتكون لوحدها، ولا المادة لوحدها، وإنما الذي يتكون المجموع منها، فالحديد على سبيل المثال لا الحصر يتحول عن طريق الحدادليصبح مجموعة من النوافذ والأبواب، ولا يتحول من تلقاء نفسه، أو يحول نفسه بنفسه، ولكن عن طريق قوة يحملها في ذاته وبواسطة فعل فاعل. ولذلك فإن كل متغير إنما يتغير من شيء إلى شيء وعن شيء. وبطريقة أخرى نجد أن الذي عنه يتغير فهو المحرك، وأما ما منه يتحرك فهو الهيولي، وأما ما إليه يتحرك فهو الصورة. ومن هنا فمبادئ الجوهر الكائن الفاسد هي موجودة فيه، أعني الصورة والهيولي، وليست خارجة عنه. وإذا كانت هذه الحركة تحول المادة لتتخذ أشكالا مختلفة ومتنوعة خاصة بكل نوع، فالجوهر لا يكون إلا من المواطئ نفسه كما يرى الحكيم. فالصقر صقر،والفيل فيل، والثعلب ثعلب، والزواحف زواحف. هذه الأخيرة لا يمكن بل يستحيل أن تطير. وبالفعل لقدكان الأديب الروسي (تشيكوف) يرى بأن (الذي خلق ليزحف لا يستطيع أن يطير). لكن الإسكندر يرى عكس الحكيم، فالمواطئ لا ينتج عنه وبالضرورة دائما نفس المواطئ، ودليله في ذلك أن بعض الكائنات تأتي من العفونة كالضفادع، وجنسا من الزنابير يتولد من أبدان الخيل الميتة، ونرى النحل يتولد من أبدان البقر الميتة، بمعنى لا توجد من المواطئ لها، ومن النوع نفسه.

1-المصدرنفسه، ص 61.

ومن باب التذكار فقط وليس من باب التكرار فقد اعتبر ابن رشد ما قاله الإسكندر صحيح، بل جيد ذلك أن البغل مثلا لا يكون من مواطئ له، وإنما من تلاحم الحمار والفرس، وهذا يعني موافقة ابن رشد لرأي الإسكندر. وفي ذلك يقول ابن رشد:**<<** وهذا المعنى الذي قاله الإسكندر في تفسير هذا الموضوع هو كله تفسير جيد **>>(1)**.

وما يمكن قوله في النهاية بالنسبة لهذا الجوهر المادي هو أنه وبالرغم من الاختلاف الذي وقع بين الفلاسفة والمفكرين حول مفهوم الجوهر المادي، أو الموجود الحسي، فإنهم مع ذلك يعترفون جميعا بجوهرية المادة، وأنها أولى باسم الجوهر. المادة الأولى أو الموضوع الأقصى: وهي التي توجد بالقوة وليس فيها شيء من الفعل أصلا ولا تختص بصورة دون أخرى بل هي بالقوة والإمكان جميع الصور.المادة الخاصة لموجود موجود: وهي التي توجد بالفعل وتختص بالصورة. **(2)**. يقول ابن رشد:

<<المواد صنفان: صنف موضوع للتغير الذي يكون في الجوهر وهو أخص باسم المادة، وصنف موضوع لسائر التغاير الآخر، وهذا يخص في الأكثر باسم الموضوع **>> (3)**.

كما يميز بين المادة المحسوسة: مواد الأمور الطبيعية والمادة المتوهمة والمعقولة: أي مواد الأشياء التعاليمية. ولكي يرفع ابن رشد هذا الالتباس يشير إلى أن الهيولي المقصودة هنا هي الشيء الموجود بذاته، مما يدل على أن الجوهر المقصود به هو الجوهر المحسوس المعطى في التجربة، أي القائم بذاته،والذي يملك وجودا ماديا وواقعيا في العالم الخارجي.

.

1- المصدر نفسه، ص 77.

2- ابن رشد، رسائل ابن رشد الفلسفية، رسالة السماع الطبيعي، ص 25.

3- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 67.

وما دامت الموجودات لها مادة توجد بالقوة فقط لجأ إلى نوع آخر من الوجود هو الصورة بوصفها هي قوام الوجود المحسوس، بمعنى أنها هي التي تعطي الوجود وجوده لكونها تشكل الحقيقة التي بها يكون الجوهر على ما هو عليه، وبذلك تصبح هي الماهية التي يدل عليها الحد كما ذكرت سابقا.

وبذلك نلاحظ أن هذه الأنطولوجية الأرسطية إن جاز هذا التعبير قد تجسدت في ثنائية المادة والصورة التي انطلقت معه، والتي كان لها الأثر البالغ فيما بعد على تاريخ الفكر الفلسفي برمته وعلى الفلاسفة بما فيها شارحه.

وهذه الصورة منبثقة عن هذه المادة التي تعيش وتعرف علاقة انفصال وانشطار تارة، وعلاقة اتصال وانسجام تارة أخرى، وهي في الحقيقة أيضا ناجمة في ماهيتها عن الحركة. ولذلك نجد ابن رشد يرى بأن:

<< هناك وجود كلي حقيقي، ووجود جزئي محسوس هو انعكاس للوجود الكلي، والوجود الجزئي متبدل، متغير، فاسد. أما الوجود الكلي، أي وجود الأنواع والقوانين فهو ثابت، لأنه من أصل مفارق، والمعرفة الصحيحة تقوم على إدراك الكلي الموجود في الجزئي **.(1)>>**

وهذا يعني أن العالم الطبيعي الحسي المادي الفاسد تحكمه قوانين ثابتة، وعلل محكمة صارمة، حسب ابن رشد، وبالتالي فللموجود الطبيعي الحسي نظام حتمي في ذاته لا يمكن أن يحيد عنه، وكل من رأى بأنه خارج عنه زور وبهتان.

1-خليل شرف الدين ابن رشد، الشعاع الأخير، منشورات دار مكتبة الهلال، دار الهلال، طبعة 1997، بيروت، ص 83.

وإذا كان فيلسوف قرطبة ابن رشد كما نلاحظ قد تأثر إلى حد كبير بأستاذه أرسطو ، وصارت لديه قناعة بل وترسخت في ذهنه فيما بعد ، وهي أن الوجود بما يعرفه من تحول وتغير ، وبما يحتوي عليه من ظواهر كثيرة ومعقدة أحيانا ، إنما يعود ذلك إلى أسباب موجودة في هذا الوجود في حد ذاته ، وليست من خارجه كما يدعي بعض الفلاسفة ذلك ، كالقائل بالصور عند اليونان (أفلاطون) وإمام الفلاسفة (الغزالي) عند المسلمين، فإن ذلك راجع إلى إيمانه المطلق وعلى غرار أستاذه أرسطو باستحالة وجود شيء من لا شيء ، وبأن الشيء يتحول إلى غير ما هو عليه . هذه المادة التي صنع منها هذا العالم تخضع لقانون إخراج ما بالقوة إلى الفعل، وهذا موجود في الوجود وليس قادما من خارج الوجود. ناهيك أن بعض المفاهيم كالصدفة أو العبثية لا توجد أصلا في قاموس ابن رشد أصلا، بل الموجود هو أن لا شيء يحدث من تلقاء نفسه، بل لكل ظاهرة سبب، وبضرورة تبعية الفعل للفاعل، وتبعية الحركة للمحرك، إلى أن نصل إلى المحرك الأول انطلاقا من ايمانه المطلق بالسببية.

والمتعارف عليه أن مبدأ العلية مبدأ جميع المبادئ، فهو أساسها وعمودها الفقري إن جاز هذا التعبير. لأن الفكر البشري فضولي ولن يهدأ له بال إلا بمعرفة الأسبابالحقيقية التي تفسر وقوع الظواهر.

هنا وقبل أن أقوم بعرض نماذج عساها أن توضح لنا الكلام السالف الذكر، والمتمثل في أن الحركة الطبيعية أو التغير الطبيعي موجود داخل الطبيعة ذاتها، أرى من المناسب ومن المفيد أن أبين فيالبداية ما معنىالسببية Principe **de Causalité**؟

السببية في صورتها البسيطة كما ذكرت آنفا هي أن لكل معلول علة، ولكل حادثة سبب، وبطريقة أخرى أن لا شيء يقع من تلقاء نفسه، وباختصار هي تلك العلاقة بين ظاهرتين: أحدهما سابقة والأخرى لاحقة، وعلى هذا الأساس فهذه العلاقة هي في ماهيتها النواة الأولى لبزوغ ما يسمى بالقانون العلمي،لأننا عندما نريد تعريف القانون العلمي في صورته البسيطةمثلا، نقول بأنه تلك العلاقة **الثابتة** بين ظاهرتين أحدهما سابقة والأخرى لاحقة. وقد صبغ مفهوم السببية منذ القدم بصبغات مذهبية تبعا لمذاهب الفلاسفة واتجاهاتهم.

وما يهمنا هنا هو مبدأ السببية عند الشارح وأستاذه أرسطو. فهذا الأخير قسم السببية إلى أربعة أقسام: سبب مادي – سبب شكلي – سبب فاعل – سبب غائي. وهذه الأسباب كلها تعمل معا في كل حالة من حالات الوجود. فإذا كان لدينا على سبيل المثال مكتبا، فالسبب الأول هي المادة التي يتكون منها هذا المكتب كالخشب، والسبب الثاني هي شكل المكتب، والسبب الثالث هي القوة التي عملت على تغيير المادة لتتخذ شكلا من الأشكال ويتمثل في النجار وأدواته المستعملة، والسبب الرابع الغاية من المكتب كالدراسة عليه.

وقد كان بعض الفلاسفة ومن بينهم (هيدجر) يرى بأن وجود الشيء أو أي موجود آخر يتوقف وجوده من عدمه على مبدأ السببية بوصفه المبدأ الأول في حدوث هذا الشيء أو ذاك، وبعبارة أخرى هو المبدأ الأول والأصل في وجود هذا الموجود. وكأن الوجود والعلة مرتبطان ارتباطا وثيقا، أي كأن الوجود يجيب دائما عن السؤال: ماذا يعني الوجود؟ والجواب عن الوجود يعني الأصل أي العلة.

كما يكتسي مبدأ السببية أهمية خاصة في تاريخ الفلسفة، وفي نظرية المعرفة على وجه الخصوص، لكونه يطرح علاقة الفكر بالواقع، ومسألة كيفية حدوث التحول والتغير، ودور العقل في معرفة الواقع والعمل على تغييره، بحيث لا يمكن الحديث عن التغيير، أو عن تأسيس علم من العلوم إلا من خلال ضبط مختلف العلاقات الثابتة بين الظواهر، لأنه كما يقول فيلسوف قرطبة:

<< إن من يرفع السببية فقد رفع العقل وأبطل العلم، ولا يبقى علم من العلوم ضروريا حتولا علم الذين ينكرون السببية **>> (1)**. وهي إشارة واضحة للغزالي الذي كان يرى بأن هناك اقترانا جرت العادة على مشاهدته ليس إلا، وأن مسبب الأسباب، وصانع الأحداث وفاعلها هو الله.

1- المرجع نفسه، ص 73.

وأود أن أشير هنا إلى أن ابن رشد ميز بين العلة المحركة والعلة الفاعلة، ذلك أن العلة الفاعلة والمحركة متقدمة زمانا على الموجود إذ لا يوجد فعل بدون فاعل، ولا توجد حركة بدون محرك، مستندا إلى قول أستاذه أرسطو حينما قال:

<< والعلل المحركة إنما هي على أنها تقدمت فوجدت فقط فأما اللاتي كالكلمة فمعا وذلك أنه إذا كان إنسان صحيحا فحينئذ الصحة موجودة وشكل كرة النحاس وكرة النحاس معا **>> (1)**.

وقال أيضا:

<< ولهذا السبب لم يسئ الذين وضعوا الصور أن هذه إن كانت بوجه من الوجوه فهي كل ما كان موجودا بالطبيعة لكن من هذه النار اللحم والعظم الرأس جميعها مادة ومن الجوهر هو الذي هو الأكثر جدا وذلك الآخر والغير متجزئ **>> (2)**.

وهذا إقرار من أرسطو وشارحه بقانون إخراج ما بالقوة إلى الفعل كما ذكرت سابقا، والذي نلاحظه في المادة، ولا يوجد أصلا شيء خارج المادة، أو يحركها من خارج. هكذا إذن نلاحظ أن ابن رشد يجاري أستاذه أرسطو في مبدأ السببية ابتداء بالأسباب الأربعة وهي:(الأسباب المادية – الأسباب الصورية – الأسباب الفاعلة – الأسباب الغائية). وإن كان أبو حامد الغزالي ينكر هذه السببية الطبيعية التي كان يتشدق بها ابن رشد وأستاذه أرسطو، وينكر وجود الحركة داخل الوجود ذاته مرجعا إياها إلى علل خارج الوجود.لقد كان الغزالي كما ذكرت سابقا يرى بأن هناك اقترانا جرت العادة على مشاهدته، وأن الحوادث ليس لها علة إلا إرادة الله الذي لو شاء أن تحدث لحدثت، وإن لم يشأ لم تحدث. ومن ثمة فحصول الخوارق حسبه إذن أمر طبيعي، ومعجزات الأنبياء ليست مخالفة لقوانين الكون.

1- ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها اللام لأرسطوطاليس، ص 91.

2- المصدر نفسه، ص 88.

لكن فيلسوف قرطبة يعترض على هذا الكلام متهما (الغزالي)بالسفسطة، ويرى كما سبق ذكره أن (المعجزة **هي خرق لقوانين الطبيعة، ولمبادئ العقل)**، ومن رفع السببية فقد رفع العقل وأبطل العلم. ولا يبقى بذلك علما من العلوم ضروريا، بل حتى علوم الذين ينكرون السببية (وهو تلميح واضح للغزالي كما ذكرت سابقا). ويقف ابن رشد طويلا عند كلمة عادة التي فسر بها الغزالي السببية فتساءل:ما المقصود بكلمة عادة؟ وأجاب مفترضا ثلاثة افتراضات وإن كنا قد تعرضنا إليها سلفا ولكن لا بأس من التذكير بها.

1- إما أن تكون عادة للفاعل الذي هو الله.
2- وإما أن تكون عادة للموجودات والحوادث.
3- وإما أن تكون عادة لعقلنا في الحكم على الموجودات.

ويعترض ابن رشد كلية على رأي الغزالي لأن كلمة عادة لا تصدق أولا على الله، وحاشى أن يكون لله عادة، وهي ليست عادة في مختلف الموجودات، لأن هذه الأخيرة ليست كائنات عاقلة، والذي بقي لدينا هو كونها ظواهر طبيعية تحكمها علاقات ثابتة. أما إن كانت خاصة بالعقل البشري، فالعقل البشري لا يدرك، بل لا يؤمن إلا بوجود علاقة سببية بين الظواهر، ويصبح هذا العقل مجموعة من النواميس تحكم العلاقات بين الظواهر، ويصبح حينئذ هو الذي يسير الكون. واعتمادا على ما سبق يكون ابن رشد قد وضح بأن هذه السببية مستمدة من طبيعة الموجودات، بمعنى أن السببية التي في العقل هي سببية في الموجودات.ناهيك أنه لا يميز بين المبدأ والسببية إذ اعتبر المبدأ هو كل ما يقال عليه السبب، وبذلك فالمبدأ سبب، والسبب مبدأ. وبطريقة أخرى يصبح السبب هو المبدأ الأعلى للموجودات، والذي يتواجد فيما هو عليه الشيء كالمادة والصورة، وخارج الصورة كالفاعل والغاية. ويرى ابن رشد أنه لا يمكن فهم الموجود إلا بفهم الأسباب الذاتية، والتي اعتبرها طبعا مساوية لهوية الشيء، فلو لم يكن لموجود ما فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولا اسم يخصه ولا حد يحدده ويشير إليه، مستندا إلى رأي أستاذه بأن من رفع السببية فقد رفع العقل وأبطل العلم.

وهو بذلك مخلص لمعلمه أرسطو من خلال كونه شارحا له بل وباعثا لفلسفته. لقد كان ابن رشد يقر بالوجود الموضوعي المستقل، وانطلاقا من مبدأ السببية والقياس البرهاني قام بما يمكن تسميته بأهم انقلاب معرفي، وهذا من خلال عكسه وانقلابه للمعادلة السائدة لدى علماء الكلام عموما، وهي الانطلاق من الصانع أو الفاعل قصد البرهنة على المصنوعات لكن عند ابن رشد عكست المسألة وأصبح الانطلاق يتم من المصنوعات لدلالة على الصانع. كما وضح ذلك في مؤلفه الشهير " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) حينما قال:

<< كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم **>> (1)**. ولعل هذا هو الذي جعل البعض يرى أن من مميزات تفكير ابن رشد الأنطولوجي، هو تفضيله للقياس اليقيني البرهاني الفلسفي على القياس الفقهي انطلاقا من إيمانه المطلق بفلسفة أرسطو، والذي كان يقر بشكل قاطع بمبدأ السببية، إذ لا وجود لبداية مطلقة في عالم الظواهر. إن الدليل على صدق وبعد نظر ابن رشد في مسألة السببية هو ما قاله الفرنسي (جون ألمو J-ULLMO) مدعما الفكرة الرشدية:(ذلك أن الأقوال المستعملة للتعبير عن مبدأ العلية من مثل " لكل واقعة علة" ونفس العلة تحدث نفس المعلول ما تزال تحمل آثار التصور السابق للتصور العلمي لسلسلة خطية من العلل والمعلولات المترابطة، متصورة بذلك عمليات مستقلة في العالم. لذلك ينبغي أن تفهم هذه الأقوال فهما سلبيا. فنقول: لا وجود لفعل فردي يمكن عزله. بل كل ظاهرة ينبغي ربطها بظواهر أخرى، وينبغي ألا ينظر إليها كما لو كانت بداية مطلقة، بحيث ينبغي عند اختلاف للمعلولات التفكير في اختلاف العلل)**(2)**.

1- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص 24.

2-J -ullmo, la pensée scientifique moderne, Flammarion, 1969, p 142 143.

ومن هنا فلا وجود حسب ابن رشد لما يسميه الغزالي بعادة الاقتران، أو التتالي والتتابع بلغة الفيلسوف الانجليزي التجريبي (دافيدهيوم)، أو جون ستيوارت ميل أو غيرهم منكرين طبعا علاقة السببية والضرورة وطبيعة الأشياء، مرجعين حدوث الظواهر إلى عوامل خارجة عن ذاتها ومفارقة لها.

لقد كان ابن رشد واضحا في رده على الغزالي بأن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سوفسطائي لا يستند إلى أي أساس علمي، ويبرهن على تناقض المنطق الداخلي لهؤلاء والذي ينفي وجود الأسباب في طبائع الأشياء.

وحتى الغزالي نفسه لا يمكن أن ينكر من الناحية المبدئية أن كل فعل لا بد له من فاعل. وإن كان قد أرجع ذلك إلى مبدأ مفارق، بعيد كل البعد عن طبيعة الأشياء أو الموجودات نفسها وهذا إنكار لطبيعة الحركة وحقيقتها بالنسبة لظواهر.

وبهدف التقليل من الصدام بين فلسفة أستاذه وعقيدته رأى ابن رشد أنه إذا اعترضت بعض الظروف الطارئة سبيل العلة فمنعتها أن تنتج نفس المعلول، فينبغي أن تأخذ هذه الظروف بعين الاعتبار، لكن ذلك لا يعني أن تسلب النار صفة الاحتراق في حال بروز ظروف معيقة لعمل العلة أي النار، أو انتفاء القول بأن نفس العلة تعطينا دائما نفس المعلول.

كما يرى ابن رشد أيضا بأنه مهما اختلفنا في تسمية المعلول سواء أكان مادة أو شرطا أو صورة أو صفة فإننا لا نستطيع إنكار علاقته الضرورية بالعلة، والعقل عنده ليس أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها.

وبذلك فند ابن رشد آراء الغزالي الذي ينكر الأسباب المادية والوجود الموضوعي المستقل للأشياء والموجودات، كما ينكر الهوية الخاصة لكل الأشياء مما يؤدي بنا إلى عدم اليقين والتحقق التجريبي من معارفنا ومدركاتنا عن الطبيعة.

إن تصور الغزالي هذا لمبدأ السببية حسب ابن رشد، من شأنه أن يفقد العلم والفلسفة كل دعامة يقينية، ويفضي إلى إنكار وجود القوانين الموضوعية، ومن ثمة تسود الفوضى، بحيث لا يبقى أمام الإنسان إلا الاستسلام لمشيئة الله وللحتمية المطلقة، وهذا إنكار للعقل، ولإرادة الإنسان وحريته ونفي قاطع لقوله تعالى:"**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**"**(1)**. كما لا يتناقض مع علم الله وإرادته، كونه علم مطلق" **اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍعَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ" (2).** والمقصود بالسلطان هنا هو سلطان العلم، والعلم كما نعلم ينفي الصدفة أو العبثية، ويرتكز على ركيزتين هما: مبدأ السببية ومبدأ الحتمية. اللذان سيبقيان من أهم ما تتفاخر به علوم الطبيعة. و للإشارة هنا حينما نتأمل تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي نجد بأنه ليس فيلسوف قرطبة فقط الذي يقول بهذا الرأي في مبدأ السببية، بل نجد أيضا الشيخ (ابن تيمية) بطريقته الخاصة يجاري فيلسوف قرطبة في هذه المسألة، إذ أكد ذلك بقوله:**<<** إن العلة والمعلول لا يمكن أن يكون متلازمتين في الوقوع ، بل العلة دائما تسبق المعلول ، ومن المستحيل أن يكون المفعول مقارنا في الزمان .وقد أخطأ برأيه من قال بهذا التلازم في الحدوث الزمني بين العلة والمعلول حتى أن بعض الفقهاء وقعوا بهذا الغلط ويسميهم ابن تيمية وهم" **أبو المعالي وأتباعه، وأبو حامد الغزالي والرافعي**". وكان غلط هؤلاء الفقهاء مخالفة لجميع أئمة الفقه المتقدمين من أصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم. ومن المسائل التي قال بها هؤلاء مسألة حدوث العالم **>> (3).**

1- سورة المدثر، الآية 38.

2- سورة الرعد، الآية 8-9.

-**<u>ملاحظة</u>:<u>الرافعي:</u>** هو الإمام أبو القاسم القزويني الرافعي، مجتهد في المذهب الشافعي، توفي سنة 670 هـ **وأبو المعالي**، هو الجويني.

3-محمد حسيني الزين، منطق ابن تيمية، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى،1979، بيروت، ص 169 – 170.

ومن هنا يعتقد ابن تيمية بأن هذا خطأ شرعا ولغة وعقلا، ذلك أن جميع الحركات التي تنطلق عن محرك معين تكون لاحقة لهذا المحرك الذي صدرت عنه الحركة، وكان علة لها.

وبذلك فإن العلة التيمية إن جاز هذا التعبير سابقة دائما على المعلول، ولا يمكن أن تتقارن معه في الحدوث الزمني. وكلام ابن تيمية هذا دليل قاطع على بعد النظر الرشدي الفلسفي، بل ونظرته الثاقبة للمسائل والمعضلات ومنها معضلة السببية هذه في المجال الطبيعي.

علاوة على ذلك لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أيضا أن ابن رشد كان طبيبا، وهذا معناه أن الرجل كان لا يؤمن إلا بما هو تجريبي تحقيقي، ومن هذه الزاوية ركز على الجانب الواقعي التطبيقي في مفهوم العلية، بينما عند أرسطو نابع من طبيعة العلاقة التلازمية بين الهيولي والصورة. فالصورة سبب في إعطاء الهيولي شكلا معينا متميزا.

وبذلك يكون ابن رشد بمفهومه هذا للسببية قد ساهم في دفع عجلة التفكير العلمي في العالم العربي والإسلامي إلى التطور ، والذي انعكس حتى على الحضارة الإنسانية خاصة الأوروبية لأنه ما كانت هذه الحضارة لتتطور وتتقدم إلى الأمام في جانبها المعرفي الأنطولوجي لو أنكرت مبدأ السببية ، وذلك لكونه يتيح لنا إمكانية معرفة الظواهر ومختلف العلاقات الثابتة بينها ، ناهيك عن أن مبدأ الحتمية والذي هو في ماهيته منبثق عن مبدأ السببية قد حرر الإنسان من مختلف الحتميات الطبيعية كالأمراض ، والأعاصير والبراكين وحتى الزلازل مؤخرا وغيرها ، علاوة على تحريره للإنسان من الحتميات الاجتماعية والنفسية. واعتمادا على ما سبق ذكره أيضا فقد رفض ابن رشد القولين الكلامي والصوفي فهما لا يرتقيان في نظره إلى مرتبة العلم وحسب، ولكن أيضا لكونهما يهددان وجود العلم، ويأملان في أن يصبحا بديلا معرفيا وميتافيزيقيا له.

وما كان يخشاه حصل فعلا في الزمن اللاحق لابن رشد. ومن هنا نجد في الحقيقة أن استراتيجية فيلسوف قرطبة في الحقيقة كانت تهدف إلى إقامة استراتيجية معينة خاصة بالتفكير العربي الإسلامي من خلال إضفاء الطابع العلمي والفلسفي عليه، وهذا في مقابل استراتيجية متكلمي الإسلام.

إذن يتعلق الأمر باستراتيجيتين متقابلتين تماما،استراتيجية تسعى إلى إبعاد علم الكلام عن فضاء المعرفة العلمية والدينية معا، واستراتيجية ابن رشد هذه التي تريد إضفاء الطابع العلمي والفلسفي على علم الكلام في مقابل جعل الفلسفة مجرد خادمة لعلم الكلام، وهي استراتيجية متكلمي الإسلام والمسيحية واليهودية.

إن ابن رشد لم يكن يؤمن إلا بما هو برهاني واقعي عقلي كما لم يكن يؤمن إلا بما هو قابل لتفسير السببي وهذا ما ينطبق فعلا على الموجود الحسي.

إذن الأنطولوجية الرشدية إن جاز هذا التعبير، حتى وإن حاول أن يطبعها بطابعه الخاص وهو الطابع العقلاني هي في ماهيتها امتداد للأنطولوجيةالأرسطية، فهي تتحرك في مجال الوجود المتحرك الذي يوجد في عالم الكون والفساد، رافضا كل عبثية، ناهيك أن الفلسفة عنده هي نظر في الوجود بما هو موجود، أي بأدوات الوجود نفسه، وليست من أدوات خارجة عنه، وهذا ما كان يقول به أرسطو. ولكن ما مصدر هذا الموجود الحسي؟ وفيما يتمثل بعده الأنطولوجي؟

هل كل الموجودات الطبيعية أرقاها الإنسان على سبيل المثال مصدرها موجود بداخلها وبذاتها؟ وهل الأب مثلا حرا في تحديد نمط الشخصية التي يكون عليها أبناؤه مستقبلا في طباعهم وبنيتهم الفيزيولوجية طبقا لقانون إخراج ما بالقوة إلى الفعل كما يدعي أرسطو؟

أم أن هناك عوامل أخرى تتجاوز أحيانا قانون إخراج ما بالقوة إلى الفعل الذي تكلم عنه أرسطو، بل وتتجاوز العقل البشري نفسه؟

فعلا يمكن القول أن المواطئ لا ينتج عنه إلا مواطئ مثله، بمعنى أن الموجودات لا تنتج إلا موجودات مثلها، أي من نفس النوع والسلالة، (فالإنسان مثلا ينجب إنسانا مثله، والفرس فرسا) وهكذا... الخ، بل وحتى داخل النوع الواحد ليس الذكر كالأنثى، ناهيك أن هناك موجودات ليست من نفس المواطئ كالضفادع والبغال كما ذكرت سابقا.

وهكذا نجد أن ليس هناك خلاف في الأصل والنشأة، إذ نجد أن هذه المادة هي مصدر مختلف الموجودات الحسية كما يقول ابن رشد وأستاذه.

ولو أخذنا أرقى الكائنات على سبيل المثال ألا وهو الإنسان، والذي يعود في ماهيته إلى أبينا (آدم) عليهالسلام، لنرى كيف أن أصله ومصدره الأول مادة واحدة نشأ عنها هي الطين. وقد وضح القرآن الكريم أيضا ذلك في قوله تعالى:
(ولقد خلقنا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)(**1**). ولنتوقف في الشق الأول من الآية (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين)، أفلا يجعلنا هذا نقر بأن أرقى الأنواع وهو الإنسان أصله ومصدره مادة التراب، وهي واحدة من الأسطقسات الأربعة المكونة لعالم ما تحت القمر. ولذلككان جل الفلاسفة المسلمون يرون بأن العلاقة بين الحكمة والشريعة ليست علاقة تكامل وانسجام فقط، بل هي علاقة ضرورية، لأن الشريعة الاسلامية توجب البحث الفلسفي، وهي أيضا من جهة أخرى شريعة عقلية تؤمن بالسببية الموجودة بين الظواهر، والتي تقر هذه العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب. وعليه فإن معرفة الموجودات من حيث هي مصنوعات، أي اعتبارها مسببات تؤدي بالضرورة إلى معرفة الموجد لها (الله) الذي خلق الموجودات أرقاها الإنسان من تراب وطين.

1- سورة المؤمنون، الآية 12، 13، 14.

وهذا الرأي لا يقول به الفلاسفة فقط، بل نجد الأدباء أيضا على غرار أحد شعراء المهجر اللبنانيين وهو"إيليا أبو ماضي" والذي أرجع الإنسان إلى هذا المصدر المادي حيث نجده يقول في قصيدة الطلاسم:

نسى الطـــــين ساعة أنه طـــــــن حقـــــــير فصال تيـــــها وعربدا(**1**)

وعلى هذا الأساس فالإنسان سواء كان أصله آريا أو ساميا أو... فإنه يعود في نهاية المطاف إلى مصدر واحد يتمثل في هذه المادة الترابية (الطين). وهذا دليل على أن هذه المادة الترابية (الطين) هي فعلا مصدر الموجودات، وأن هناك علاقات ثابتة بين مختلف الظواهر والموجودات، بل وحتى بين الأجزاء المكونة للنوع الواحد كما هو الشأن بالنسبة لنوع الإنسان.

لكن هل هذا يعني أن مسألة الإيجاد والإنجاب داخل النوع الواحد، والسلالة الواحدة كالإنسان مثلا هي بيدي هذا الإنسان طبقا لقانون (إخراج ما بالقوة إلى الفعل) كما يقول أرسطو، أم بيدي قوة وقدرة أخرى خارجة عن ذاته؟

لعل المثال الذي يمكن عرضه هنا هو:

لقد سعى الكثير من المصابين بالعقم أكانوا من الرجال أو من النساء إلى معالجة هذه الظاهرة، وذهب البعض ممن تيسر لهم الحال ماديا إلى أرقى الدول المتقدمة علميا وطبيا، ومع ذلك دار لقمان على حالها كما يقال.

ثم من الذي يجعل الحيوان المنوي عند هذا الشخص يتصف بالفعالية فينجب، وعند الآخر لا ينجب؟ رغم انتمائهما إلى نوع واحد، ألا وهو الإنسان؟

هل هي بيدي هذا الإنسان طبقا لقانون (إخراج ما بالقوة إلى الفعل)، أم بيدي قوة وقدرة أخرى خارجة عن ذاته؟

1-إيليا أبو ماضي، قصيدةالطلاسم، الموسوعة العالمية للشعر العربي، (http://www.Adab.com).

وإذا كان أيضا أصحاب نظرية الاستنساخ أيضا، وأطفال الأنابيب يقولون بمسألة الإيجاد،فإنه حتى هؤلاء أثناء تجاربهم العملية يحتاجون إلى الحيوان الذكري أثناء عملية التلقيح بينه وبين البويضة، وهذا يعني أن مسألة الخلق من العدم غير واردة أصلا عند الإنسان، فهي تتجاوز إرادته وقدراته.وكذلك ما يدعيه البعض من أن عملية التلقيح كونها تخضع لصدفة، ما هي في الحقيقة إلا تجاهل وإنكار للنظام المحكم والدقيق في مختلف الموجودات الطبيعية. إن ما يدعيه أرسطو يشبه في الحقيقة ذلك الذي يريد أن يبتغي الولد من البغلة. هل البغلة تنجب وتلد؟مستحيل. لقد كتب الله عليها العقم مدى الحياة، وبذلك فمصدرها ليس من نفس المواطئ كما يدعي المعلم الأول. ولأن المشكلة في جوهر ومصدر هذا التنظيم المحكم والدقيق، أهو في ذوات الأشياء (المقصود بذلك المادة بطبيعة الحال)، أو خارجا عنها فقد ترتب عن ذلك الصراع بزوغ اتجاهين رئيسين في مجال البيولوجيا (المادة الحية) هما: الاتجاه الآلي –والاتجاه الغائي. وبالفعل إذا تأملنا الوظائف المختلفة للجسم الحي لوجدنا فيها ما يمكن ملاحظته بالعين المجردة ومنها ما لا يمكن ملاحظته بأدق المجاهر. إن هذه الوظائف العديدة ورغم اختلاف طبيعتها فإنها وظائف متكاملة مرتبطة بعضها مع البعض في شبكة معقدة داخل الكائن الحي، لكنها شبكة ذات نظام بلغ منتهى الدقة وأعلى درجات التناسب، وليس هذا فقط بل كل الموجودات. والدليل على ذلك ما قاله " بيار قراسي " في كتابه: (أنت الإله الصغير):**<<** مهما كان الافتراض الذي نتبعه فيبقى حدث وهو أن الحياة ناتجة عن تنظيم واتزان وتنسيق سائد بين أطراف هيكل مادي معقد ومتغاير، وهذا النظام يوجد في جميع المستويات: في الذرة والهباءة والهباءات الضخمة والكنسج والأعضاء وفي الحقيقة فإن الحياة هي انتصار التنظيم .... وليست الحياة خاصية أولية للمادة وينبغي علينا أن نحطم هذا الرأي الذي يقدمها هكذا والذي يخفي الحقيقة وأن الحياة في نفسها سعي في مجموعة معقدة ومنظمة ومبنية وهي كد موجه إلى أن تكون حيا وتبقى كذلك **>> (1)**.

1- بشير تركي، مجلة العلم والإيمان، الإعجار العلمي في القرآن، الحلقة الثالثة من كتاب لله العلم، العدد 51، من شهر مارس، آذار، 1980، ص 29.

إذن الحتمية والغائية ماثلتان في نشاطات كلالموجودات بما فيها الكائن الحي أرقاها الإنسان فالإنسان إنسان والفرس فرس وهكذا. وهذا دليل على أن عملية الإنجاب تخضع لعوامل بيولوجية وطبيعية موجودة في الإنسان من جهة، ولكنها قادمة إليه من خارج أيضا.لقد تأثر ابن رشد في موقفه أثناء اطلاعه وشرحه لمقالة (اللام) بالمعلم الأول، إذ أخذ فعلا بما قاله أستاذه بالنسبة للموجود الحسي. والدليل على ذلك عودتنا إلى النصوص نفسها أكانت في شروحه ومنها مقالة (اللام)، بل وحتى في مؤلفاته. فها هو على سبيل المثال يقول : **<<** و أيضا بنحو آخر المبادئ على طريق التناسب واحدة بأعيانها بمنزلة القوة و الفعل إلا أن هذين هما لأشياء مختلفة مختلفان و على جهات مختلفة و ذلك أن في شيء شيء يوجد شيء واحد بعينه حينا بالفعل و أما حينا فبالقوة بمنزلة الخمر أو اللحم أو إنسان و تقع هذه أيضا في العلل التي قيلت و ذلك أن الصورة توجد بالفعل إن كانت مفارقة و الذي من كليهما و العدم بمنزلة الظلمة أو المريض و بالقوة الهيولي و هذا هو شيء يمكن أن يكون كليهما و على نحو آخر مختلف بالفعل و بالقوة والتي ليس هيولى واحدة و التي صورتها ليست واحدة بعينها لكن مختلفة بمنزلة ما الأسطقسات سبب للإنسان أي النار و الأرض كالهيولى والصورة الخاصة أيضا آخر من خارج بمنزلة الأب و خارجا من هذه الشمس و الفلك المائل إذ ليس هيولى و لا صورة أيضا ولا عدما و لا مساويا في النوع أيضا بل محرك**>>(1)** . وحينما شرح الشارح ذلك قال:**<<** وهذا هو الذي دل عليه بقوله وذلك في شيء شيء يوجد شيء واحد بعينه حينا بالفعل وأما حينا فبالقوة بمنزلة الخمر أو اللحم أو الإنسان يريد وإنما كان هذان عامين لجميع الموجودات، لأن في كل شيء شيء من الموجودات يوجد الشيء الواحد منها تارة بالفعل وتارة بالقوة مثل الخمر فإنها توجد حينا خمرا بالفعل وحينا خمرا بالقوة وكذلك اللحم يوجد لحما بالقوة حينا وحينا لحما بالفعل وكذلك الحال في الإنسان **>> (2)**.

1- ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها اللام لأرسطوطاليس، ص 122.

2-المصدر نفسه، ص124.

ولكن هذا لا يجعلنا نقول بأن ابن رشد انصهر كلية في بوتقة أستاذه، وإنما كان يقر بأن ما من ظواهر تقع في الطبيعة، إلا وأسبابها طبيعية. فالإنسان مثلا هو نتيجة تضافر مجموعة الأسطقسات الأربعة من تراب وهواء ونار وماء. ولتوضيح بل ولدفاع عن رأي أستاذه يقدم لنا المثال التالي:

<< إن دم الطمث هو هيولي الإنسان وأن الإنسان هو مولد للإنسان ولنا أن نقول إن زيدا هو مولد عمرا الذي هو ابنه وأن دم الطمث الذي لهذه المرأة هو هيولى هذا الشخص المشار إليه **>> (1)**.

وما ينطبق على الإنسان ينطبق على بقية الأنواع والموجودات الأخرى، ذلك أن العلل متفقة بالنوع ومختلفة بالعدد كما يقول هو. ويسوق لنا مثالا على ذلك:

<< ذلك لأن العلل إما أن تكون متفقة بالنوع مختلفة بالعدد مثل علة زيد وعمرو وإما أن تكون متفقة بالجنس مختلفة بالنوع مثل علة الإنسان والفرس وإما أنتكون متفقة بالجنس الواحد بالتناسب مختلفة بالجنس المقول بتواطؤ مثل مخلفة علل الجواهر لعلل الكمية والكمية للكيفية **>> (2)**.

وباختصار كان ابن رشد في شرحه لهذه المقالة (اللام) يرى بأن:

<<مبادئ جميع الأشياء الموجودة فإنه وإن كان قولنا فيها مبادئ مقولا على معاني فكأنه قال فإنها وإن لم تكن واحدة بالطبع فهي واحدة بالقول الكلي وهو الذي يرسم المبدأ والعلة **>> (3)**.

1- المصدر نفسه، ص 126.

2- المصدر نفسه، ص 128.

3- المصدر نفسه، ص 129.

وحتى إذا ما عدنا إلى مؤلفاته الأخرى ومنها كتابه (تهافت التهافت) نجدها توحي بنفس الموقف، وهو الإقرار بالسببية الطبيعية.

وبالفعل فها هو يذكر في كتابه هذا:

<< وأن بحركات الأجرام السماوية يمينا وشمالا، امتزجت الأجسام (المقصود بالأجسام العناصر الأربعة المعروفة الموجودة في العالم الطبيعي)، وكان منها جميع الكائنات المتضادة. وأن هذه الأجسام الأربعة لا تزال من أجل هذه الحركات، في كون دائم وفساد دائم، أعني في أجزائها. وأنه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد النظام والترتيب **>>** **(1)**.

وهكذا نلاحظ أنه يقر بأن ما يقع على سطح اليابسة (كوكب الأرض) أن البقاء يكون للكل لا للأجزاء لمختلف الأنواع بما في ذلك الإنسان.

ولتعقيب على هذه النقطة الخطيرة بالنسبة للعقيدة الإسلامية، والتي تقول بالخلق، أقول إن هناك فعلا علاقات ثابتة كما يرى ابن رشد على غرار المعلم الأول "أرسطو" تجعل المواطئ لا ينتج عنه إلا مواطئ مثله في عالمه الطبيعي.

ولكن حتى هذا القانون مصدره الجوهر الأول في اعتقادي (أي الله)، لأن هناك الكثير من الآراء والنظريات المعرفية تريد مغالطة الناس وصرفهم وإبعادهم عن الحقيقة المطلقة، ومن هؤلاء الكفار اللذين يشهدون على صحة القرآن في قوله تعالى:

(مَاأَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا) **(2)**.

1-ابنرشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابدالجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 145.

2-سورة الكهف، الآية 51.

ولنتأمل ما معنى كلمة (مضل). كلمة مضل تعني أن هناك قضية حق... وأن هناك إنسانا يريد أن يضللني ويغالطني ويعطيني عكس القضية. أي يعطيني غير الحقيقة وهو الضلال.

وبالفعل لما ذكر القرآن الكريم أن هناك مضلين سيحاولون أن يقولوا لكم غير الحق في قضية أصل الموجودات وقضية الإنسان فلا تصدقوهم في مختلف ما يدعون مثل: هل المادة قبل الروح؟ أم الروح قبل المادة؟ وقانون الصدفة، ونظرية داروين حول أصل الأنواع، والنشوء والارتقاء لشبلي شميل، باعتبار أن هذه النظريات وغيرها، قد فندها العلم الحديث.

ولعل هؤلاء من حيث لا يدرون ولا يشعرون قد قدموا خدمة كبيرة للإسلام وللقرآن لأن العلم الحديث أثبت فيما بعد بطلان هذه النظريات.

وهناك دليل ثاني وهو قوله سبحانه وتعالى :(**وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ**)(1) يأتي إنسان ليقول أن معنى ويعلم ما في الأرحام. أن الله يعلم هل الطفل الذي في بطن أمه ذكر أم أنثى. فإذا جاء في نشاط العلم أنهم يستطيعون بطريقة ما أن يعرفوا قبل ولادة المولود بفترة إذا كان ذكرا أو أنثى. يقول بعض الناس (**وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ**). قد خرجت عن المغيبات الخمس التي اختص بها الله سبحانه وتعالى بها علمه يتحدى بها البشر أجمعين ويبدأ هنا الجدل. ولكن السؤال الذي كان يجب أن يوجه إلى قائل مثل هذا الكلام هو.. من الذي أخبرك أن معرفة نوع الجنين إذا كان ذكرا أو أنثى. هو معنى الآية الكريمة (**وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ**) من الذي حصر كلمة (ما) في ذكر أو أنثى. وهي مطلقة على العموم. والله يعلم حقيقة الإنسان عندما كان نطفة، ولا يستطيع العلم إدراك ذلك إلا بعد أن يتشكل ويصبح بشرا. إنك ادعيت أن (ما) هي ذكر أو أنثى. وقلت إنها الحقيقة القرآنية. ولكن مدلول (ما) أكثر من ذلك بكثير. ذكر وأنثى حقيقة. وطويل أم قصير حقيقة أخرى. وأسمر أبيض أو أشقر حقيقة ثالثة، وسعيد أو شقي حقيقة رابعة، وذكي أو غبي حقيقة خامسة. وكم سيبقى في الحياة. ما عمره حقيقة سادسة. ومريض أم معافى حقيقة سابعة. إلى غير ذلك.

1-سورة لقمان، الآية 34.

وفي الأخير أقول بأن الأمانة العلمية تقتضي مني القول كباحث في بداية طريق البحث العلمي أن الخروج من هذه المسألة العويصة، أن خالق الموجودات التي أرقاها الإنسان هو الله، وهذا أمر غيبي حسب أنصار النزعة المادية.

إلا أن الحق سبحانه وتعالى حين يعرض قضية غيبية، فإنه يمنحنا مثالا حسيا ومشاهدا يعيشها الإنسان على المباشر. وطالما أنني أخذت الإنسان كنموذج لكونه أرقى الكائنات أقول: خلقني الله من تراب، ومن طين، ومن حمأ مسنون، ومن صلصال كالفخار، ثم نفخ فيه منروحه.

فإذا أخذنا التراب ثم أضفنا إليه الماء فيصبح طينا، ثم يترك لتتفاعل عناصره فأصبح حمأ مسنونا كالذي يستخدمه البشر في صناعاتهم، ثم يجف فيصبح صلصالا.

هذه أطوار خلق الجسد البشري، والبشر تم خلقهم من الطين، من الأرض.

فإذا جئنا للواقع فلنسأل أنفسنا: من أين للإنسان بمقومات حياته؟ والجواب أن مقومات حياة الإنسان تبدأ من الأرض، من الطين، هذه القشرة الأرضية الخصبة هي التي تعطي كل مقومات الحياة التي أعيشها.

إذا فالذي ينمي المادة التي خلقت منها هو من نفس نوع هذه المادة، وهي الطين. والدليل على ذلك هو أن حلل العلماء جسد الإنسان فوجدوه مكونا من 16 عنصرا، أولها الأوكسجين، وآخرها المنجنيز، والقشرة الأرضية الخصبة مكونة من نفس العناصر، ذلك أن عناصر الطين الخصب هي نفس عناصر الجسم البشري الذي خلق منه، وهذا أول إعجاز.

والحجة التي أعتقد أنها دامغة في تفنيد رأي أرسطو ومنكري الخلق ظاهرة (**الموت**)، والتي نشاهدها يوميا وأول شيء يحدث في الإنسان عند الموت خروج الروح وهي آخر ما دخل فيها، أول شيء خروج الروح، وآخر شيء دخل الجسم هو الروح لتبدأ مراحل عكس عملية الخلق، حيث يتصلب الجسد وهذا هو الصلصال، ثم يتعفن فيصبح رمة وهذا هو الحمأ المسنون، ثم يتبخر الماء من الجسد ويصبح الطين ترابا ويعود إلى الأرض.

إذا مراحل الإفناء التي أراها وأشاهدها كل يوم هي عكس مراحل الخلق.

وهناك ما هو أعظم من ذلك، في قوله تعالى **(وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ روحِي)** (1). ومعنى النفخ أن هناك نفسا خرجت من النافخ إلى المنفوخ فيه، فبدأت الحياة، ولماذا تنتهي بخروج هذه النفس فأنت إذا شككت في أن إنسان قد فارق الحياة، يكفي أن يقال لك أنه لا يتنفس، لتتأكد يقينا أنه مات. إذا دخول الحياة إلى الجسد هو دخول هذه النفس مصداقا لقوله تعالى:

(وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) *. بعد كل هذا هل بإمكان الإنسان، والعقل البشري أن يعيد هذه الروح؟ إذا هناك قوة خارجة عن ذات الإنسان وليست فيه كما يدع أرسطو من حيث هي موجودة في المادة وتخرج من القوة إلى الفعل.

ويصبح بذلك كل ما مات إنسان ما، يمكن بعثه وإعادته من جديد عن طريق قانون أرسطو (الإخراج من القوة إلى الفعل)، متجاهلين بذلك قوله تعالى: **(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)** (2).

كما أن المعادلة القرآنية إن جاز هذا التعبير واضحة للعيان في هذه المسألة في قوله تعالى: **(مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى)** (3). أي من التراب وإلى التراب. وكذلك مصداقا لحديث الرسول*صلى الله عليه وسلم*:"الناس بنو آدم وآدم من تراب". (4).

وبذلك نختلف عن ما كان يردده أحد شعراء المهجر وهو "إيليا أبو ماضي" في أول قصيدة حاورت مباشرة العقل وهي (الطلاسم) والتي ادعى فيها أنه لا يعلم من أين أتى وإلى أين هو سائر، متجاهلا بذلك مصيره المحتوم حيث نجده يقول فيها:

جئـــــت لا أعلـم من أيـــنولكني أتـــيتُ ولقد أبصرت قدّامي طريقاً فمشيـــــتُ
وسأبقى ماشياً إن شئتُ هذا أم أبيتُ كيف جئتُ؟ كيف أبصرتُ طريقي؟
لست أدري...

1-سورة الحجر، الآية .29

2-سورة الإسراء، الآية 85.

3-سورة طه، الآية 115.

4-رواه أبو داود والترمذي وحسنه البهيقي.

أما نحن فندري ونعي المصدر، وندرك ما ينتظرنا حتى وإن كانت المسألة غيبية لأن عدم ملاحظة الشيء ورؤيته ليست دليلا على عدم وجوده، فكم هي كثيرة الظواهر التي لا نشاهدها ومع ذلك نستطيع الوقوف على آثارها فقط. وكما ذكرت سابقا من باب التذكار وليس التكرارلا نرى الجاذبية ولكن نقف على أثارها من خلال سقوط الأجسام، والتيار الكهربائي لا نراه كذلك ولكن نقف على آثاره أيضا من خلال ضوء المصباح، وهكذا. إن ما يدعيه البعض من أن مصير الإنسان ليس معروفا ومعلوما مسبقا بدعوى أنالمسألة غيبية، نقف كذلك على آثاره يوميا من خلال ظاهرة الموت بصريح النص الموجود في الكتاب العزيز كما يسميه ابن رشد نفسه :(أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ) **(1)**.

ومن هنا نصل إلى أن ابن رشد لم يكن إمعة كما يقال اتجاه المعلم الأول، فقد وافقه في أشياء، واختلف معه أيضا في أشياء أخرى. وهذا الاختلاف ناجم في ماهيته عن أن ابن رشد متشبع بثقافته العربية الإسلامية منذ طفولته. ومن هنا نجده متمسكا بهويته وأصالته، إذ لم يكن يسهو أبدا عن الرجوع إليها أمام مختلف المعضلات والمسائل الفلسفية التي كان يبحث فيها. والدليل على ذلك أن علم الله سبحانه وتعالى يختلف عن علم الإنسان، بل لا ينبغي المقارنة بينهما، فعلم الله قديم أزلي، وهو علة وسبب للمعلولات، أي للموجودات، أما علم الإنسان فهو علم محدث وهو معلول للوجود. (أي أن وجود الموجود هو علة وسبب علمنا لأجل هذا كان هذا العلم متغيرا بتغير الموجود، بينما العلم القديم لا يحدث تغيرا في الله عند حدوث معلوم عنه) **(2)**. كما أن دليل آخر كون الله عالما، وجود الأفعال المحكمات، لأنه يستحيل صدور الأفعال من العاجز عنها. ومن هنا كما يقول الجويني، (كان من غير المعقول صدور خط منظوم على ترتيب معلوم من غير عالم بالخط)**(3)**.

1–سورةالمؤمنون، الآية 115.

2–ابن رشد، فصل المقال، تقديم الشيخ أبو عمران وجلول بدوي، مؤسسة النشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص70.

3–الجويني (إمام الحرمين)، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتعليق: فوقية

حسين محمود، راجع التحقيق محمود الخضيري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص 82-83.

إن مختلف الموجودات هي التي اتجهت من تلقاء نفسها وبطبعها إلى العدم لأنها جاءت منه. غير أن كف الإله عن فعل حفظ الوجود، يجعله بالعرض علة لإعدام الأشياء، وهذا لا يعتبر قدحا في خيريته التي كانت علة وجود المخلوقات. ونحن نقرأ شرح المستشرق **(ولفسون)** للأشعرية في هذه المسألة لاحظنا أنها تأخذ كما يروي ذلك (البغدادي) في كتابه (أصول الدين، ص230) (أن الله يفني الجسم بأن لا يخلق فيه البقاء في الحال التي يريد أن يكون فانيا فيه، ومعنى ذلك أن الجسم يفنيه الله لا يفعل الفناء مباشرة، ولكن بالأحرى يفنيه على نحو غير مباشر، كما في حالة الأعراض. إن الله لا يخلق فيه البقاء في الحال التي يريد أن يكون فانيا فيه. معناه أن الله سبحانه يتوقف عن أن يخلق في الجسم ذلك البقاء بالخلق المتصل السابق الذي كان الجسم باقيا به من قبل) (1). وهذا ما أكده الفيلسوف اليهودي أيضا " موسى ابن ميمون " حينما قال:**<<** إن الفاعل لا يفعل العدم لأن العدم لا يفتقر لفاعل، بل إذا كف الفاعل عن الفعل كان عدم ذلك الفعل **>> (2)**. كما ترى زينب الخضيري في تعقيبها على توما الأكويني حينما رأى(أن كل موجود مهما كان، كان لوجوده ابتداء، فحتى الموجود الذي له قوة على أن يوجد دائما كان قبل حصوله لهذه القوة غير موجود، ثم وجد، أي أن لوجوده ابتداء. وأن الهيولي والسماء قد أخرجتا إلى الوجود بالخلق. وما يقوله أرسطو في كتابه الأول من "السماء" لا يفهم ولا يلزم عنه، أن الموجودات غير القابلة للفساد ليس لها ابتداء، وإنما طريقة وجودها ليست هي نفس طريقة الموجودات الفاسدة والتي هي الطريقة الطبيعية أو التولد الطبيعي(3) وبالتالي فإن إمكانية خلق هذه الكائنات غير القابلة للفساد مقبولة تماما (4).

1-هاري أ-ولفسون، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، 2005، ص 680-681.

2-ابن ميمون موسى، دلالة الحائرين، ترجمة حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، الجزء الأول، الطبعة الثانية، 1993، ص202.

3-الأكويني، الخ، الل ام1، مب 46، ص 560-561.

4-زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 254.

إن ابن رشد حر الفكر، مستقل الشخصية، فهو لم ينصهر كلية في بوتقة شخصية أستاذه. فقد اختلف معه في أن المصدر أو السبب الأول عند أرسطو ليس علة فاعلة بل علة محركة وغائية. كيف نسميها فاعلة؟ وهي لم تفعل سوى إخراج الأشياء من القوة إلى الفعل، أو ربط المادة بالصورة، فلم تخلق شيئا، ولم تحفظه، بل لا علاقة لها بالعالم، لأنها تجهل أصلا هذا العالم، ففعلها إذن لم يتجاوز أي عمل طبيعي. وفي ذلك نجد ابن رشد يقول: **<<** إن الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة، وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل **>>(1)**. ولذلك نلاحظ أن الفلاسفة لا ينكرون السببية على الإطلاق، أي أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء ضروريا أي دائما وإما أكثريا ولكن الاختلاف في طبيعتها وماهيتها.

إن الدليل على صحة الأنطولوجية الرشدية إن جاز هذا التعبير، هوما كان يراه ابن رشد متجسدا في السببية الطبيعية من خلال قوله: **:<<** إن العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه (أي بهذا الإدراك) يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل **>>(2)**. وكما نلاحظ فإن القول بعدم تأثير الأسباب في وقوع الوقائع والظواهر قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة بل ومبطل لها. كما أن الدليل أيضا على صحة الأنطولوجية الرشدية ما كان يراه واحدا مثل "عبد القاهر البغدادي" حينما قال: **<<** فالله في رأيه خلق الأجسام، ثم إن الأجسام أحدثت الأعراض باعتبار أن كل ما سبق من حياة أو موت، وسمع وبصر ولون وطعم ورائحة ما هو إلا عرض في الجسم من فعل الجسم بطبعه، والأصوات عنده فعل الأجسام المصوتة بطباعها، وفناء الجسم عنده فعل الجسم بطبعه، وصلاح الزروع وفسادها من فعل الزروع عنده**>>(3)**.

1–ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ضمن "ابن رشد "ليوحنا قمير دار المشرق، 1986، ص90.

2–ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، الجزء الثاني، ص 785.

3–عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تعليق الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة 6، 2001، ص144.

ويوضح ابن رشد موقفه في النهاية بشكل واضح وصريح عندما يقول: << إنه من المعروف بنفسه أن الأشياء ذوات وصفات هي التي أقضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا >>(1). وفي نظر ابن رشد سيضل أولئك الذين ينكرون تأثير الظواهر في بعضها البعض في ضلال، (ذلك أن الله أراد أن يعمم صفاته على مخلوقاته، فالتشبه بالله بالنسبة إلى مخلوق ما، لا يعني فقط وجوده، بل كونه سببا هو بدوره. وليس في هذا أي تجديف . ولا أي انتقاص من مجد الله لا فالسببية في المخلوقات تشتق من السببية في الخالق) (2). إلى هذا الحد هل بقي ما يراود الإنسان في أن الأنطولوجية الرشدية قائمة في ماهيتها على تأثير الظواهر بعضها في البعض الآخر ، وأن ما يحدث في الوجود يعود إلى الوجود ذاته ، دون أن يتغاضى عن العلة الفاعلة والغائية ، وبالتالي علة العلل ، والتي تصدر عنها مختلف الموجودات والأفعال باختراعه هو وبعنايته مع تدبير الكون بواسطة العلل المتوسطة أو العلل الجزئية التي يسمح لها بقدرته وبإذنه أن تفعل أو أن تصدر بعض المعلولات .إن هذا التمييز الوارد والفاصل بين العلة الكلية المطلقة والعلة الجزئية نجد نموذجه الأصلي عند ابن رشد عندما ميز بين الفاعل المطلق الذي يفعل في الغائب وفعله أن يغير العدم إلى الوجود ، والفاعل المقيد الذي يفعل في الشاهد ، وفعله أن يغير الموجود من صفة إلى صفة (3). إن هذا الجوهر المفارق هو علة غائية وفاعلية، خلق الموجودات وأعطاها دورا في هذا العالم، ويبقى هو الأول والوحيد في خلق الوجود من العدم، وفي حفظه من العدم باستمرار خلقه. وهذا ما سنعمل على توضيحه وتحليله في **البعد الميتافيزيقي لهذه الشروح الرشدية للفلسفة الأرسطية.**

1-ابن رشد، تهافت التهافت، ص 785.

2-إدوار جونو، الفلسفة الوسيطية في المغرب المسيحي، ترجمة على زيغود، المنشورات العربية (سلسلة ماذا أعرف) ص 77.

3-ابن رشد، تهافت التهافت، الجزء الأول، ص 366.

المبحث الثالث: البعد الميتافيزيقي:

إن الحديث عن هذا البعد في جانبه الميتافيزيقي كما ذكرنا سابقا لهذه الشروح الرشدية للفلسفة الأرسطية يجرنا حتما للحديث عن مصدر هذا الوجود وعلته. وإذا كانت مشكلة العالم تحوي في ثناياها مشكلات جزئية متمثلة في مشكلة الوجود ومشكلة التغيير ومشكلة الحركة، فهذا يقتضي منا وجود علاقة ضرورية، بل ولزومية بين العالم ومصدر هذا العالم. وعلى هذا الأساس نجد أنفسنا بالضرورة نتكلم عن (الخلق **LA CREATION**)والمعروف أن الشغل الشاغل للمعلم الأول (أرسطو) هو سعيه للبحث عن الحقيقة. ولما كان يرى أن الحقيقة لا تلتمس إلا في الجانب المادي (عالم الحس)، أقر بأن الحقيقة الموجودة، والتي يؤمن بها الإنسان هي الحقيقة الحسية.

وعلى هذا الأساس وضع مبدأ أساسيا ورئيسيا وهو: استحالة وجود شيء من العدم. وهذا لطبيعة المادة التي لا تفنى ولا توجد من العدم. ومن ثمة لا يمكن الحديث عن مسألة الخلق من العدم. وبذلك رأى أرسطو أنه من البديهي أن تتصف هذه المادة الأولى بالقدم والأزلية. ويلغة رجال الدين ليست مخلوقة، أو محدثة بلغة الفلاسفة. هذه المادة الأولى أو الهيولي هي سبب ومصدر مختلف الموجودات والكائنات.

وفي نهاية المطاف يخلص أرسطو إلى أن عملية الخلق غير مقبولة عقليا أو حسيا.

وفي مقابل ذلك نجد الديانات السماوية تقر بالحدوث، وتنكر القدم، وتذكر أن الله خلق السماوات والأرض وغيرهما في أيام معدودة. والدليل على ذلك قوله تعالى:

<<وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ**>> (1)**.

هكذاوكما نلاحظ فإن الجوهر السرمدي لا معنى له إذا لم يكن له مبدأ التحريك، وهذا يعني ضرورة تحلي الجوهر السرمدي بالقدرة على التحريك (لأنه بارتفاع هذا الجوهر السرمدي الأول ترتفع الحركة).

1-سورة فصلت، الآية 10 -12.

وهذا تأكيد بأن القديم الوحيد الأزلي هو هذا الجوهر فقط. أما العالم فهو محدث. كما أن طبيعة العلاقة بين المادة والصورة والربط الذي قدمه أرسطو بينهما لا يعني بالضرورة أن العالم تابع للإله، بل بين كيف أن العلاقة التي بينهما علاقة الكامل بالناقص أو بالأحرى بين ما هو كامل وتام، وبين من يسعى للكمال والتمام حددها في العلاقة بين (المعشوق والعاشق)، وإن كانت هذه العلاقة لا توضح الأمر، ولا تبت في المسألة، بل هي أقرب إلى الخيال والشعر منها إلى المنطق والعقل. وفي هذا المجال نجد "ابن تيمية " يقول: **<<**إذا كان قوام الفلك بحركته وقوام حركته بإرادته وشوقه، وقيام إرادته وشوقه بوجود المحبوب السابق المراد الذي تحرك للتشبه به، فهذا الكلام مع ما فيه من الكلام الباطل، غايته إثبات العلة الغائية لحركة الفلك، ليس فيه بيان العلة بالفاعلية لحركته. وكل ما قالوه هو المحدث لتصوراته وحركاته من غير احتياج إلى واجب الوجود وإلى العلة الأولى في كونه فاعلا لذلك، كما أن المحب العاشق لا يحتاج إلى المحبوب المعشوق من جهة كونه فاعلا للحركة إليه، بل من جهة كونه هو المراد المطلوب بالحركة، وهذا قول باستغناء الحركات المحدثة والمتحركات عن رب العالمين، وأنه لا يفعل شيئا من هذه بالحوادث ولا هو ربها **>> (1)**.

من هنا نلاحظ أن إله أرسطو لا يعدو أن يكون إلا علة غائية ليس إلا. والمطلوب حقا ومنطقيا وموضوعيا أن لهذا الوجود مصدرا وعلة. فبالإضافة إلى العلة الغائية التي تكلم عنها المعلم الأول "أرسطو" هناك علة فاعلة لهذا الوجود. وأود أن أشير هنا إلى أن قول أرسطو بالعلة الغائية ليس إشارة إلى غاية الله بالعالم وفاعليته فيه، لأن الغائية الملاحظة في الطبيعة لا تعني عند أرسطو عناية الله بالعالم وفاعليته فيه، ذلك أن الغائية الملاحظة في الطبيعة ليست حسب أرسطو مصدرها تدبير العقل الإلهي وتوجيهه الأشياء حسب خطة وغاية يضعها هو ويعمل على تجسيدها. ولكن مصدر هذه الغائية قوة غير مشخصة ولا واعية هي الطبيعة التي توجه الأشياء إلى تحقيق صورها الكاملة عن طريق مبدأ الحركة الذي يقوم به الجوهر السرمدي.

1–ابن تيمية، منهاج السنة، تحقيق رشاد سالم، طبعة القاهرة، 1962، ج1، ص 245 –246.

وحتى نتأكد أيضا من حقيقة فكر ابن رشد في هذه المسألة، نقوم بما قمنا به سابقا، وهي العودة إلى مؤلفاته الأخرى حتى يكون حكمنا صادقا عليه من جهة، ومن جهة أخرى لأن الاقتصار على مقالة اللام حتى وإن كانت صلب موضوعنا، ربما لا تعكس ماهيته فكره، ولنعد إلى النصوص،ولننصت إلى ما يقوله ابن رشد نفسه:

<< وهذا صحيح ومعترف به لدى الفلاسفة، إن وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة، وذلك أنه ما تلزم وجود واحدة منها لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها، كما تجوزه الدهرية، لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ومتحرك من غير محرك **>>** **(1)**.

ويقول أيضا:

<<وقد يظهر أيضا وجود حركة أزلية متصلة من جهة الزمان وذلك أن الزمان على ما تبين لاحق من لواحق الحركة والزمان ليس يمكن فيه أن يكون،ولا من هو في غاية القوة،وذلك أنا متى أنزلناه متكونا فقد وجد بعد أن كان معدوما قبل أن يوجد،والقبل والبعد اسمان لأجزاء الزمان فموجود قبل أن يوجد، وأيضا فإن كان الزمان متمكنا في ما وجب أن يشار إليه لم يكن قبله زمان ماضي، فضلا عن أن يتصوره هذا إذا تخيل الزمان على كنهه **>>(2)**.

وهكذا يتجه ابن رشد انطلاقا من أزلية الزمان إلى أزلية الكون وأزلية المحرك الأول للكون، والذي يعتبر في الحقيقة الغاية القصوى لمقالة (اللام)، أين يتجلى لنا بعد البعد إن جاز هذا التعبير للفكر الفلسفي الرشدي في شروحه.

1- ابن رشد، تهافت التهافت، حققه محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،1998، ص 125.

2- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد، تحقيق عثمان أمين، مطبعة الحلي، 1958، ص 127.

إن الأشياء عند ابن رشد لا تتحرك من تلقاء نفسها، بل لا بد لها من محرك. لقد كان هذا واضحا في دراسته لمختلف الجواهر أكانت الفاسدة منها كما هو الحال في المجال الطبيعي، أو عالم ما تحت القمر، أو الجوهر السرمدي كما هو الشأن في عالم ما فوق القمر. هذا الجوهر السرمدي (المحرك الأول) لا يتحرك لا بالذات، لا بالعرض، أي أنه غير متحرك أصلا، لأنه لو تحرك لكان يحتاج إلى من يحركه، وكذلك إن تحرك فهو متوسط لا أول.

أما الأجرام السماوية فإننا نجد فيها المشتهي هو المعقول لكونها لا تحس (فالإحساس صفة حيوانية). هذا الجوهر السرمدي الذي كان قد تكلم عنه في المقالة الثامنة من كتابه السماع الطبيعي:

<< وإما أن يكون هاهنا سبب آخر حادث أقدم منهما هو الذي أوجب للمحرك أن يحرك، وللمتحرك أن يتحرك بعد أن لم تكن عنهما حركة، وكل حادث، فإما أن يكون حركة، وإما أن يكون تابعا لحركة. وإذا كان ذلك كذلك، فليس هاهنا حركة أولى لا بالطبع ولا بالزمان، وذلك مستحيل **>> (1)**.هذا الجوهر الأزلي إذن من صفاته أنه مفارق لجميع المواد (عقل وجوهر ومحرك) وعلاقته بالأفلاك الأخرى كمثل ما يحرك المحبوب المحب. هذا الأفلاك ابتداء بالجرم السماوي والشمس وبقية الكواكب الأخرى أزلية لأن قوتها لا نهاية لها (فكل فعل متناهي يصدر عن قوة متناهية، والعكس كل فعل غير متناهي يصدر عن قوة غير متناهية.

<< فإن كانت هاهنا محركات متحركات عما من خارج فليس يمكن فيها أن تمر إلى غير نهاية من جهة ما هي أوساط، لأنه إن مرت الأوساط إلى غير نهاية لم يكن لها أول، وإذا لم يكن لها أول فليس هنالك أخير، لكن الأخير موجود فالأول موجود وهو المتحرك من تلقائه، وذلك واجب لأن الأوساط لا تتحرك دون الأول **>> (2)**.

1-ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق د/رفيق العجم، ود/جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني،بيروت، الطبعة الأولى،1994،ص123.

2-المصدر نفسه ص 128.

وأود أن أشير هنا أيضا إلى أن تأثير أرسطو يكاد يشمل أغلبية الفلاسفة المسلمين، ولو بدرجات مختلفة، ولو نأخذ المعلم الثاني (أبو نصر الفارابي) على سبيل المثال في نظريته، ألا وهي (نظرية الفيض) لنرى كيف أنه يحذو حذو أرسطو، وإن كان يحاول أن يصبغها بطابع إسلامي.

فالفيض عنده معناه صدور الموجودات عن السبب الأول، وخلاصته أن الله يعقل ذاته. وعقله لذاته علة صدور العالم عنه، فهو لا يحتاج في صدور العالم عنه إلى شيء غير ذاته ولا إلى عرض يطرأ عليه، ولا إلى حركة. ويفيض عن الأول وجود الثاني ، وهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ، ويستمر الفيض عنده (الفارابي طبعا) وفقا لهذا النظام والترتيب فيوجد العقل الثالث كرة الكواكب الثابتة، وعن العقل الرابع كرة زحل ، وعن العقل الخامس كرة المشتري ، وعن العقل السادس كرة المريخ ، وعن العقل السابع كرة الشمس ، وعن العقل الثامن كرة زهر ، وعن العقل التاسع كرة عطارد، وعن العقل العاشر كرة القمر، وعند القمر تكون نهاية الأجرام السماوية ، والتي نجد السماء فيها أعلى الأفلاك ، والقمر أدناها ، لنجد بعدها الموجودات الخاصة بالعالم الأرضي .هذا العالم الذي نجد أرسطو قد جزأه إلى قسمين:

1- عالم ما فوق القمر، وهي مختلف الكواكب السالفة الذكر، والتي تتصف بعدم الفساد، وبالأزلية.

2- عالم ما تحت القمر كالإنسان والحيوان والذي يتصف بالفساد.

3- بعد كل هذا العرض المختصر لنظرية الفيض عند الفارابي،ألا نلاحظ أنها تحمل في أبعادها خلفية أرسطية؟ لعل الخلاف بين أرسطو وبين ابن رشد والفارابي حول نظرية الفيض بينهم هو أن الله علة فاعلة وغائية عند المعلم الثاني وهو علة غائية فقط عند المعلم الأول. وبذلك كما نلاحظ حاول الفارابي أن يجمع بين ما جاء في فلسفة أرسطو من القول بقدم العالم، وبين ما جاء في العقيدة الإسلامية

من القول بخلقه، فلم يجد من وسيلة إلا نظرية الفيض.

وليس الفارابي فقط، بل حتى الشيخ الرئيس "ابن سينا" كان قد وضح بالذات نظرية الصدور أو الفيض ووضع لها بعض المبادئ في مقدمتها أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. فعل ابن سينا ذلك حتى يصون وحدة الله، فالإله الواحد يصدر عنه العقل الأول، وعن هذا العقل يصدر عقل ثان بفضل تعقله لله كما تصدر عنه نفس فلكية في تعقله لذاته. وجعل "ابن سينا" الهيولي تصدر عن العقل العاشر وهو العقل الفعال، أي لم يجعل الهيولي تصدر عن الله مباشرة بل عن طريق وسائط وذلك حتى يباعد بين الله وعالم التغير.

وهؤلاء الفلاسفة الأرسطيون الذين وفقوا بين عناصر الفلسفة الأرسطية والفلسفية والأفلاطونية المحدثة، والذين تحدثوا عن خلق العالم Création، وإن كان خلقا قديما، وعن أن العالم يفيض منذ القدم عن الله، لم يغيروا في الحقيقة شيئا بهذا التوفيق. لقد ظلت المشكلة الأساسية باقية بما أن تصور الخلق وتصور القدم تصوران متعارضان. وهكذا لم يذهب هؤلاء الفلاسفة بعيدا، بل الوحيد الذي اقتحم بشجاعة هذا المجال هو فيلسوف قرطبة ابن رشد والذي قال فيه كلاما غير كلام هؤلاء، حيث كشف عن حقيقة وكنه الجوهر الأول، متبعا في ذلك سبيل أستاذه المعلم الأول (أرسطو)، وان اختلف معه كما ذكرت سابقا في أن الله علة فاعلة، وليس علة غائية فقط كما ذهب إلى ذلك أرسطو. إن الله علة غائية وفاعلية، خلق الموجودات وأعطاها دورا في هذا العالم، ويبقى هو الأول والوحيد في خلق الوجود من العدم، وفي حفظه من العدم باستمرار خلقه.

(إن هذا التمييز الوارد والفاصل بين العلة الكلية المطلقة والعلة الجزئية نجد نموذجه الأصلي عند ابن رشد عندما ميز بين الفاعل المطلق الذي يفعل في الغائب، وفعله أن يغير العدم إلى الوجود، والفاعل المقيد الذي يفعل في الشاهد، وفعله أن يغير الموجود من صفة إلى صفة) (1).

1-ابن رشد، تهافت التهافت، ج/1، ص 366.

ولنعد إلى ما كنا فيه كما يقول ابن رشدفي طريقة شروحه. هذا الجوهر الأولي أو المحرك الأول الذي يتصف بالأزلية والسرمدية:

هل هو واحد أم كثير؟ الظاهر أن هذا السؤال لا محل له هنا، لماذا؟

لأن فيه إقرار واضح وضوح الشمس في هذه المقالة (مقالة اللام) بتعدده عند أرسطو. لكن ابن رشد يقول في هذه المسألة بالخالق الذي يقوم بالخلقالمستمر ويعتني به ويصونه باستمرار.

هذه الكواكب لها حركات كثيرة منها ما يدرك عن طريق حاسة البصر. ومنها ما يدرك بالأرصاد في آلات معلومة، كما تدرك في أزمنة طويلة تفوق الأعمار الإنسانية ومنها حركات مثبتة بالقياس تظهر بسيطة بحسب البصر.

لكن هل توقف ابن رشد في شرحه لمقالة (اللام) عند هذه الحدود؟ أم واصل وأكمل مسيرته؟ أم كان مستقل الشخصية؟
إذا ما أردنا أن نعرف أيضا حقيقة موقفه في هذه المسألة، وكما ذكرنا في العديد من المرات، فإن ذلك يقتضي منا العودة إلى مختلف مؤلفاته. ولذلك نحاول أن نتأمل نصه التالي والذي هو ليس من شروحه، ولا حتى من مقالة (اللام)، ولكن من كتابه المعروف ب: (تهافت التهافت) والذي يقول فيه:
<< وأما أن الاختلاف يقع من قبل اختلاف الأسباب الأربعة، فبين. وذلك أن اختلاف الأفلاك يكون من قبل اختلاف محركيها، واختلاف صورها وموادها إن كان لها مواد، وأفعالها المخصوصة في العالم، وإن كانت ليست من أجل هذه الأفعال عندهم.
وأما الاختلاف الذي يعرض أولا بما دون الفلك من الأجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلاف القرب والبعد من المحركين لها، وهي الأجرام السماوية مثل اختلاف النار والأرض، وبالجملة المتضادات. **>>(1)**.

1-ابن رشد، تهافت التهافت، ص 303.

هذا الكلام يشبه إلى حد بعيد كلام أرسطو حينما قال:

<< فكل حركة لجرم إلهي من الأجرام التي تتحرك في السماء**>>(1)**.

وعند شرح ابن رشد له نجده يقول:

<< فإذن واجب أن يكون كل حركة إنما هي من أجل جرم إلهي من الأجرام التي تتحرك في السماء أعني الكواكب **>> (2)**. أليس هذا هو ما يقول به أرسطو أيضا في مقالة (اللام):

<< وقد أخذ من القدماء والأقدمين (وهي إشارة إلى التفكير الشرقي القديم) جدا أشياء بقيت لمن بعدهم كالأحاديث أن هذه آلهة، وإن الإلهي يحيط بجميع التي بالطبع **>> (3)**.

هذا الجوهر السرمدي جسده أرسطو وشارحه في المعقول الذي تتوق إليه كل الموجودات فتتحرك نحوه. أما عند ابن رشد فيتمثل في العلة الغائية والفاعلة معا.

ولنعد إلى النصوص. فها هو ابن رشد يقول في كتاب" رسالة في السماع الطبيعي، وعلى وجه الدقة في المقالة الثامنة منه يقول:

<< وإما أن يكون هاهنا سبب آخر حادث أقدم منهما هو الذي أوجب للمحرك أن يحرك وللمتحرك أن يتحرك بعد أن لم تكن عنهما حركة، وكل حادث: فإما أن يكون حركة، وإما أن يكون تابعا لحركة.

وإذا كان ذلك كذلك، فليس هاهنا حركة أولى لا بالطبع ولا بالزمان، وذلك مستحيل. وإذا امتنع أن يوجد للمتحرك الأول الأزلي حركة أولى بالزمان، فبين أن حركته الأولى لم تزل ولا تزال. وبمثل هذا تبين أنه ليس يوجد للمتحرك الأول حركة أخيرة.

1- ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطوطاليس، ص 201.

2- المصدر نفسه، ص 203.

3- المصدر نفسه، ص 206.

(هذا الجوهر وإن كان أزليا فليس يمكن أن يتوهم عليه سكون، لأن السكون الحادث يكون من قبل حركة متقدمة على حركته ومحرك أقدم من محركه، كما لزم ذلك في وضع حركة حادثة)**(1)**.

وهذا دليل على وجود محرك أول يتصف بالاستمرارية في حركته وفي صيانته لهذا الوجود. ويقول أيضا:**<<** يرى الفلاسفة كما حكي عنهم "الغزالي " استحالة صدور حادث عن قديم مطلقا، ومرد ذلك أننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر عنه العالم مثلا فسينتج عن ذلك عدم وجود مرجع للوجود، بل إن هذا الوجود كان مجرد إمكان صرف.

بيد أن هذا القول يعد طبقا للتفرقة بين الجدل والبرهان وتفضيل الثاني على الأول، قولا في أعلى مراتب الجدل ولا يرتقي إلى مرتبة البرهان، إذ أن مقدمته عامة، والعامة قريبة من المشتركة، ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المتناسبة، فاسم الممكن يقال بالاشتراك على الممكن الأكثري والممكن الأقلي والممكن على التساوي، وليس ظهور الحاجة فيهما إلى المراجع على التساوي، وذلك أن الممكن الكثري قد يظن أنه يترجع من ذاته لأنه مرجح خارج عنه، بخلاف الممكن على التساوي **>> (2)**.

وهذا دليل أيضا على أزلية هذا المحرك وسرمديته.

1-ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، ص 123 -124.

2-ابن رشد، تهافت التهافت،بيروت، المطبعة الكاثوليكية،1930، ص 87.

إذن ومن كل ما سبق ذكره نرى كيف أن فيلسوف قرطبة يرى بأن العالم ليس محدثا حقيقيا لأن كل محدث فاسد، والعالم غير فاسد، أي وجوده في المستقبل غير متناه. ولما لم يكن للعالم نهاية لم يكن له بدء، فهو إذن أبدي غير متناه في المستقبل أزلي غير متناه في الماضي. وهكذا فإن العالم غير محدث إذا فهم من الحدوث معنى التناهي.

إذن هناك حسب "ابن رشد" جوهرا سرمديا وهو يحرك دائما، لأنه لا فائدة حسبهأن نضع جوهرا سرمديا ليس فيه مبدأ تحريك كما وضع ذلك القائلون بالصور فإن هذا الجوهر ما كان يكون له فعل ولا جدوى في وجود حركة سرمدية كما سبق وأن ذكرت، وهذه الحركة دليل وجوده متى ارتفعت هذه الحركة أرتفع هو نفسه ولم يصبح جوهره فعل، ذلك أن كل سرمدي هو فعل محض، وكل ما هو فعل محض فليس فيه قوة. وفي ذلك يقول «أرسطو": **<<** أما الظن أن القوة أقدم من الفعل فقد يوجد على جهة ما أنه وفي جهة ما لا. فقد قيل كيف ذلك وأما أن الفعل أقدم فيشهد به "أنكساغورس" وذلك أن العقل هو فعل وأيضا "أنبدقليس" يضع محبة وعداوة وأيضا اللذين يضعون الحركة موجودة دائما بمنزلة "لوقبس" فإذا الوهدة والليل ليس بغير نهاية لكن هي بأعيانها دائما إما بالدور أو على وجه آخر إن كان الفعل أقدم من القوة **>> (1)**.وإذا تأملنا هذا النص بإمعان نجد أن العلاقة بين القوة والفعل علاقة تلازمية، كما أنه لو كانت القوة متقدمة على الفعل بإطلاق لتحركت الأشياء من ذاتها من غير محرك.

لكن كيف استطاع ابن رشد تناول هذه المسألة؟ وكيف تأتى له تجاوزها؟

يرى ابن رشد أن الفاعل الأول لا مبدأ له، ولما كان الأمر كذلك، فإن أفعاله لا مبدأ لها، ومن هنا فهي لا متناهية،وكما ذكرتسابقا، فإن كل متناهي يصدره عن قوة متناهية، وكل فعل لا متناه يصدر عن قوة غير متناهية.

1- ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطوطاليس، ص 144.

وأما السبب في تصور الماضي متناهيا فيرده ابن رشد إلى فعل النفس، والدليل على ذلك ما يقوله هو شخصيا:

<< وتحصيل هذه المسألة أن كل ما يتصف بكونه جملة محدودة، ذات مبدأ ونهاية، فإما أن يتصف بذلك من حيث أن له خارج النفس مبدأ ونهاية وإما أن يتصف بذلك من حيث أن له داخل النفس مبدأ ونهاية. فأما الذي كان محدودا في النفس وخارجها فهو ضرورة إما زوج وإما فرد. وأما الذي لم يكن محدودا إلا من حيث هو في النفس، لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده – فيتصف من هذه الجهة "من جهة كونه في النفس" بكونه إما زوجا أو فردا. وإما من جهة ما هو خارج النفس فليس يتصف لا بكونه فردا ولا بكونه زوجا **>> (1)**.

وهكذا كما نلاحظ فإن جميع تصورات النفس متناهية بالفعل سواء كان موضوع التصور في الأعيان أو غير متناه. على أن ما كان متناهيا، سواء في الأعيان أو الأذهان أو في كليهما معا، فله مبدأ ومنتهى أول وآخر، وبالتالي فهو موجود بالفعل. وعلى غرار أستاذه يرى ابن رشد أنه طالما أن هناك كونا دائما فهذا يقتضي وجود حركة دائمة ووجود علة فاعلة دائمة، لأنه إن لم يكن كون دائم ولا فساد دائم فنيت المادة. وهذا يعني أيضا أن هناك شيئا أزليا هو السبب في الفعل الدائم، وفي مختلف الأفلاك المائلة وأعظمها السماء الأولى الأزلية، وكذلك كوكب الشمس التي تتم بها مختلف الحركات، مستندا إلى قول أستاذه أرسطو:

<< ويحرك كما يحرك المشتهي والمعقول إذ لا يتحرك وأوائل هذه هي هي بأعيانها والمتشوق هو الحسن الذي يميز والمراد الأول الذي هو حسن ونشتهي أكثر من قبل أنه يظن خاصة أكثر ولا يظن من قبل أنا نشتهي **>>(2)**.

1- ابن رشد، تهافت التهافت تج د/ سليمان دنيا دار المعارف، ط2 القاهرة 1976، ص 153.
2- ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام، ص 153.

وقد يتساءل البعض عن حقيقة الفاعل الأول، كيف يكون الأزلي مبدأ للكائن الفاسد؟ في هذا الصدد يرى فيلسوف قرطبة أن سعادة الناس تتوقف على مدى اتصالهم بالعقل،حيث نجد أنه كلما كانت المعرفة عقلية كلما كانت المعرفة أعظم والسعادة أعظم منبها إلى مسألة هامة وهي أنه ليس كل ما يوجد في الذهن مساوق للحقيقة الموجودة حتى ولو كانت تحمل طابعا ايمانيا.

ومن هذه الزاوية هناك جوهر أزلي غير متحرك وهو مفارق لجميع المواد حيث نجد المعلم الأول يقول:

<<فإن كان شيء يتحرك فقد يمكن أن يكون مختلف الأحوال فإذا إن كانت النقلة والفعل الأول الذي به يتحرك ممكن أن يكون بالمكان بأحوال مختلفة وأن ليس في الجوهر اختلاف ولأن الذي يحركه غير متحرك إذ موجود بالفعل لا يمكن البتة أن يكون بحال أخرى والنقلة هي أول التغيرات والتي على الاستدارة وهذا هو محرك هذه فمن الاضطرار إذا يوجد مبدأ أيضا هو من الاضطرار هكذا مبدأ والاضطرار يقال بحسب هذه الاتجاه فمنه ما هو بالقسر من قبل أنه خارج عن الحمية ومنه ما لا يمكن أن يكون موجودا على الإطلاق على خلاف ما هو عليه فالسماء إذا والطبيعة متواطئان بمبدأ هكذا فإذن السماء والطبيعة متعلقتان والحلول على ما هو فاضل جدا الذي يكون لنا زمانا يسيرا هكذا لذلك دائما**>>(1)** .

1- المصدر نفسه، ص 162.

هذه السعادة مرتبطة في ماهيتها حسب ابن رشد بمدى اتصالهم بل وتعلقهم بالعقل الفعال كما ذكرت سابقا. هذا العقل الفعال في ماهيته مفارق لنا، وهو الذي يحركنا على غرار ما يحرك العشق المعشوق. وكل حركة في ماهيتها أيضا متعلقة بالشيء الذي يحركها على جهة الغاية. وهذا يقتضي الاتصال بالعقل المفارق الذي يتصل بدوره بالمبدأ الذي علقت به السماء الأزلية. وهي أزلية لكونها تتصف بالحركة اللانهائية أو السرمدية.

وحتى الشمس والكواكب الأخرى أزلية لأن لها قوة لا نهاية لها، ولو كانت قوتها على غرار قوة الجسم لتعبت ولا احتاجت للراحة.

وباختصار وكما ذكرت سابقا فإن كل فعل متناه يصدر عن قوة متناهية، والعكس كل فعل غير متناه يصدر عن قوة غير متناهية، وعليه فإن المحرك الأول ليس بهيولي وكل متحرك هو في هيولي ليس هو الأول، وإنما متحرك عن الأول.

وهكذا لاحظ البعض أيضا أن ابن رشد حتى وإن كان يتظاهر أحيانا بتمسكه بعقيدته الإسلامية، ولكنه كان يحذو حذو أستاذه أرسطو في أن العالم وجد من مادة قديمة، وجدت منذ الأزل، وستبقى إلى الأبد. وكذلك جعل من المحرك الأول والعقول المفارقة خارجين عن نطاق الزمان.

أي دائمة كالأجرام السماوية لأن الزمان صفة خاصة بالأشياء الخاضعة للكون والفساد. وهذا المحرك الأول عند أرسطو هو العلة الغائية للتطور الكوني.لكن تأمل مختلف مؤلفات ابن رشد تجعلنا نقول بأن الله هو العلة الفاعلة للحركة والوجود معا، علاوة على كونها العلة الغائية.

وتفسير ذلك أن لكل فلك عقلا وتبعا لمبدأ عام عنده أن الأقل كمالا يتشبه بالأكثر كمالا وأن هذا الشوق إلى الكمال هو سر حركة الأفلاك. فكل عقل يحاول أن يتشبه بالعقل الذي فوقه ليرقى إلى أعلى مراتب الكمال. والله معشوق من قبل كل العقول، وهذا العشق هو علة الحركة في الكون كله.

وهؤلاء الفلاسفة الأرسطيون الذين وفقوا بين عناصر الفلسفة الأرسطية والفلسفية الأفلاطونية المحدثة، والذين تحدثوا عن خلق العالم Création، وإن كان خلقا قديما وعن أن العالم يفيض منذ القدم عن الله، لم يغيروا في الحقيقة شيئا بهذا التوفيق.

لقد ظلت المشكلة الأساسية باقية بما أن تصور الخلق وتصور القدم تصوران متعارضان.

ومن هنا يظهر أن ألوهية المبدأ المحرك ليست في نظر ابن رشد أمرا بديهيا، ولا هي واضحة بذاتها لأن فكرة شيء ما يحرك شيئا آخر دون أن يتحرك هو بذاته لا يعني ضرورة ألوهية ذلك المبدأ.

وللخروج من ذلك استعان فيلسوف قرطبة ابن رشد وعلى غرار أستاذه بمبدأ الحركة وكذلك بمفهومالتعقل. أما مبدأ الحركة فلقد سبق ذكره وتحليله.

أما العقل فلقد كان منهج ابن رشد قائما منذ البداية على أساس تمسكه بالعقل، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة بحيث لا يرضى عنه بديلا. وقد ميز بشكل واضح بين العقل الأول والعقل البشري، ونستشف ذلك من قوله:

<< والعقل الأول في الحقيقة حسب ابن رشد لا يشبه عقلنا من أية جهة فهو علة الموجودات ولا ينفك عنها، وهو لا يتعقل عالما آخر ممكنا ومعدوما، ولا يتعقل أي ممكن لا يتحقق باعتباره عدما. وإذ نخطو خطوة تالية فنوجد بين الله والموجودات تغدو (ذات الله هي جميع العقول وجميع الموجودات **>> (1)**.أما عن علاقة عقل الإنسان بهذا العقل الأول (الكلي) يرى ابن رشد أن سعادة البشر هي نتيجة الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال، والذي يشبه اتحاد المادة بالصورة.

1- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا،دار المعارف،مصر، الطبعة الثانية ،1971، ص334.

ولكن كيف يكون هنا فعليا اتصال الإنسان بالعقل الفعال؟ إن المعرفة في بدايتها حسية ومنها نرتقي بنشاطنا الذهني إلى المعقولات وهي الكليات التي تعتبر حتى الآن فاسدة. وهذا النشاط الذهني هو نشاط يختلف عن نشاط الحس والخيال. ويصبح العلم أيضا هو علم الأشياء الجزئية بالكلي الذي يرى فيه ابن رشد أنه يمكن التعبير عنه بكلمة المعقول الأزلي. كما أن النفس حينما تتحد مع البدن تكتسب من حيث أنها عاقلة للمعقول الأزلي صفة الاستمرارية والبقاء، وهذا يعني وجود عقل واحد مشترك لجميع البشر.هذا العقل الهيولاني يتوجه بنشاط وحماسة إلى العقل الفعال فيجذبه هذا إليه وتتم السعادة بقيام المعرفة. واتحاد العقل الهيولاني بالعقل الفعال يتم برعاية العلوم والانتقال من علم إلى علم فيغدو العقل الهيولاني خالدا أزليا إذ تحصل لنا به معقولات أزلية.إذا وبعد كل هذا التحليل تتكشف لنا الحقيقة التالية وهي أن "ابن رشد" نفسه حذا حذو أستاذه في أن المعقول علة العاقل. ودليله في ذلك مرجعيته الأرسطية دائما من خلال قول أستاذه : **<<** فإذن واجب أن يزن أن المبادئ التي لا تتحرك والمحسوسة أيضا على هذا العدد فأما القول في المضطر فليترك للذين من هم أقوى ، وأما إن لم يظنوا أن حركة البتة غير موافقة لحركة كوكب وكان القول أيضا يوجب أنه ينبغي أن يظن أن كل طبع وكل جوهر ليس فيه انفعال وهو بذاته فإنه يكون قد أصاب الحال الأفضل فإذا لا يكون طبع آخر البتة ولا واحد غير هذه بل مضطر أن يكون عدد الجواهر هذا فإنه إن كانت أخر فإذا تحرك لأنها تمام حركة ولكن لا يمكن أن تكون حركات أخر غير التي قيلت ويجب أن يظن ذلك من المتحركة فإنه إن كانت كل حركة بسبب المتحرك وكل حركة لشيء محرك فليس حركة البتة لذاتها ولا لحركة أخرى بل هي بسبب الكواكب فإنه إن كانت حركة بسبب حركة فينبغي أن تكون تلك أيضا بسبب أخرى فإذا إذ لا يمكن أن يكون الذي في تمام لا متناهي فكل حركة لجرم إلهي من الأجرام التي تتحرك في السماء **>>(1)** .

1–ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس، ص201.

ويقول أيضا : **<<** ولنفحص أيضا كيف في طبع الكل الجود والفاضل هل هو شيء متميز بذاته أو بالترتيب أو بالنوعين كالجيش فإن في الترتيب الجودة وقائد الجيش وهذا أكثر فإنه ليس هذا لمكان الترتيب بل ذلك لعلة هذا وقد رتبت معا جميع الأشياء بنوع ما إلا أنه ليس بترتيب متشابه السابحة والطائرة والغروس وليست في حال كأنه لا يضاف منها شيء إلى شيء البتة بل شيء ما فإن جميعها رتبت معا بالإضافة إلى شيء واحد ولكن كما أن أحرار البيت قل ما يطلق لهم فعل ما أدركوا بل جميع أفعالهم أو أكثرها مرتبة وأما المماليك والسباع فإن أعمالهم المشاركة لأعمال أولئك قليلة فأما أكثرها فكيف ما وقع فإن بدء كل واحد منهما مثل هذا مثل الطبع **>>(1)**.

وهذا يعني حسبه أن عالما بهذا الحجم لا بد وأن يشرف على تسييره العديد من الجواهر الأزلية. وكما نلاحظ فإن تعدد المحركات هذه ليست افتراضا عابراعند "أرسطو" بل هي نظرية مكتملة وصريحة، إذ نجده يتساءل عما إذا كان من الواجب افتراض وجود جوهر واحد من ذاك القبيل أي كمحرك للفلك وعقل يعقل ذاته أم أن أعدادا مماثلة له في الصفات والفعل؟هذا يعني أن عالما بهذا الحجم لا بد وأن يشرف على تسييره صانع خالق ومدبر.ويعتمد فيلسوف قرطبة في توضيح أفكاره دائما على ما يقوله المعلم الأول أرسطو:**<<** وأما أن السماء واحدة فبين فإنه إن كانت سماوات كثيرة فستكون مثل الناس وأما إن كان بدء كل واحد واحد وكان بالعدد واحد كثير وآخر بالعدد كثير له عنصر فإن الكلمة الواحدة التي هي هي أيضا لكثير مثل كلمة الإنسان وأما سقراط فواحد وأما ما هو بالآنية الأولى فليس له عنصر لأنه تمام فإذن المحرك الأول الذي لا يتحرك واحد بالكلمة والعدة فإذن ينبغي أن يكون المتحرك أبدا حركات متصلة واحدا فقط فإذا سماء واحد فقط **>> (2)**.

1-المصدر نفسه، ص 217.

2-المصدر نفسه، ص 204.

أما ابن رشد فيقول:

<<والذي يجري عندي على أصولهم أن سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب: أعني: المتوسطات، والاستعدادات، والآلات. وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد وترجع إليه إذ كان وجود كل واحد منه بوحدة محضة هي سبب الكثرة. وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه من الوحدانية التي هي فعل واحد في نفسه، كثير بكثرة القوابل له كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، والصناعة التي تحتها صنائع كثيرة. وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع، فإن تبين شيء منه، والأرجح إلى الوحي**>> (1)**.

وكان ابن رشد قد شبه الجوهر السرمدي (المحرك الأول)، ومختلف الكواكب والأفلاك كالجيش، الذي نجد له غاية جزئية خاصة بكل فرقة من فرقه المختلفة، أو وحدة من وحداته العديدة، والتي هي أيضا خاصة بكل إقليم. وهناك الغاية الكلية العامة، وهي صيانة الوطن ووحدته.

بعد هذه الرحلة الشاقة مع فيلسوف قرطبة في شرحه لمقالة اللام، والتي حاولت أن أظهر فيها على قدر استطاعتي فكر ابن رشد على حقيقته، لأن الشيخ الرئيس وغيره من الفلاسفة اللذين قرئوا هذا الكتاب (تفسير ما بعد الطبيعة ومنه مقالة اللام) العديد من المرات ولم يتأتى لهم استيعابه إلا بأشق الأنفس.

فما عساني أن أقول أنا الطالب المبتدأ في مجال البحث العلمي؟

---

2 –ابن رشد: تهافت التهافت، ص 416 –417.

ولكني مع ذلك سأعمل لا على نقده كما قلت لأنني طالب مبتدأ في مجال البحث ليس إلا، ولكن سأعمل على مناقشته على قدر إمكانياتي، خاصة وأن كثيرا من العلمانيين المعاصرين يبالغون في مدحه، بل وتعظيمه، وتوجيهه لخدمة مصالحهم المذهبية والمادية من جهة، ولتحريف المفهوم الحقيقي للإسلام.

إن الموضوعية العلمية تقتضي أن نقد أي فكر يقتضي منا العودة إلى معيار الحقيقة والحقيقة وحدها، فهي الكفيلة بالجواب على صحة رأي ونظرية هذا الفيلسوف أو ذاك ومن دون حصر لها بالزمان والمكان، ومن دون الاقتصار على الشروح الرشدية فقط، بل مختلف مؤلفاته كتهافت التهافت وفصل المقال وغيرها، حتى يتأتى لنا فيما أن نصدر حكما يقترب على الأقل من الصحة والصواب.

لعل أهم مسألة في هذا المجال كما ذكرنا سابقا هي مسألة الخلق. هذه المسألة التي شكلت عائق ابستمولوجي لكل الفلاسفة تقريبا، وذلك لأن طبيعة العقل البشري ترفض وجود شيء من لا شيء، وترفض أن يصبح المعدوم موجودا، أو الموجود معدوم.

ولكن العقل البشري يؤمن بمبدأ الحركة الذي يعمل على تغيير الشيء من حال إلى حال آخر.

وعلى هذا الأساس رفض رجال الدين كلهم بما في ذلك الغزالي فلسفة المعلم الأول أرسطو وشارحه أرسطو العربي ابن رشد.

فهل فعلا كان أرسطو كذلك؟ بمعنى قال بما قاله أستاذه أرسطو؟ وبذلك يصدق ما كان يقوله عنه ابن سبعين كونه كان مفتونا فعلا بالمعلم الأول أرسطو، بل يكاد يقلده في كل شيء.

أم أنه كان لرجل أفكاره الخاصة وقناعاته الذاتية التي جعلته يعالج هذا الأمر وفقا لفكره الفلسفي، ولمنهجه البرهاني، ويكل حرية واستقلالية؟ بمعنى أنه ورغم ولوعه بأستاذه أرسطو، إلا أنه كان متمسكا بهويته العربية الإسلامية؟

إن ادعاء أرسطو استحالة تحول العدم إلى وجود، أو الوجود إلى عدم، وهي المعروفة بمسألة (الخلق **من عدم**)فقد أثبتت الفيزياء الحديثة إمكانيتها حيث نجد عالم الفيزياء الحديثة " منصور حسب النبي" يقول:

<< وياليتها من نتيجة مذهلة يتحدث عنها علماء الفيزياء الآن، بعدما كانوا قديما يقولون: إن المادة والطاقة لا تفنى ولا تستحدث، وهذا صحيح طبعا في طور التسخير، أي بعد الخلق. أما في طور الخلق الإلهي فهناك قانونان، أحدهما: كن فيكون من جهة، والخلق من عدم من جهة أخرى. والخلق من عدم لا يحتاج مطلقا إلى زمن سابق لأن الزمان هذا هو افتراض ذهني لا وجود له فيزيائيا عند بداية الخلق وهو ما يسمى في الفيزياء الحديثة بأنه (قفزة كمية في الزمكان دون حاجة لمادة أو طاقة**>>** **(1)**.

والدليل على هذا الكلام (الخلق من عدم). ولنأخذ أمثلة من الواقع: هل عدم ملاحظة الشيء ومشاهدته تعني عدم وجوده؟ فنحن لا نرى الجاذبية، ولكنها تبقى موجودة من خلال سقوط الأجسام، وكذلك لا نرى التيار الكهربائي، ومع ذلك نقف على آثاره... الخ. وبموضوعية وتواضع أقول: إنه طالما أن العقل البشري عاجز عن تقديم أجوبة قطعية منطقية في هذا المجال الميتافيزيقي، وأنه لا يطمئن ولا يهدأ له بال، ولا سكينة، ولا استقرار، لا بد عليه من العودة إلى الكتاب العزيز الذي يجد فيه ذلك الشفاء، مصداقا لقوله تعالى: **(أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)** (2). ناهيك أن العقل قاصر باعتراف ابن رشد نفسه. وهذا لا يعني الحط من قيمة هذا العقل البشري، والعلم الإنساني. وإنما تحديد طبيعته ومجاله الذي يتحرك فيه. وينبغي أن نشير هنا أن ابن رشد يؤمن بالسببية ووجود الضرورة في العالم الخاص بالأسباب وهو العالم الطبيعي وليس عالم الخلق والايجاد.

1- خالد كبير علال، نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل والعلم، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص 82-83.

2- سورة الرعد، الآية 28.

ومن هنا أصل إلى النتيجة التالية التي يبدو لي أنها تمثل الموقف الأقرب إلى المنطق والصواب وهي، أن للعقل البشري حدودا معينة يتحرك فيها ولا يمكن أن يتجاوزها، وحتى وإن حاول ذلك فإن محاولته لا تعدو أن تكون محاولة عبثية لا جدوى ولا طائل منها. وكما قال القدماء عاش من عرف حق قدر نفسه، فأقول كذلك على العقل البشري أن يعرف حق قدر نفسه، أعني حدود صلاحيته وشرعيته، وهو أن يتحرك في حدود الشرع.أما إذا عدنا إلى**(مقولةالزمان)** والذي أقر ابن رشد بأزليته على غرار الحركة فنجد أن الأبحاث العلمية الحديثة دلت على أن العالم مخلوق، له بداية زمانية محددة حدثت عند حدوث الانفجار العظيم، فبدأت لحظة الصفر التي هي لحظة بداية الكون بمادته وزمانه ومكانه علما بأن الزمان هو افتراض ذهني لا وجود له فيزيائيا قبل الخلق)**(1)**.وأما من الناحية الشرعية وطالما أن الشرع أخبرنا صراحة بأن العالم مخلوق، فإن كل ما يترتب عن هذا الخلق من مادة وزمان وحركة ومكان يكون مخلوق أيضا، كما تكون له نهاية مصداقا لقوله تعالى :**(كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ)(2)** بمعنى كل ما في الوجود مصيره الاندثار والانقراض،وكلمة وجود كما نلاحظ لا تعني الجماد، والموجودات الصلبة، والأفلاك والأجرام، بل كل شيء أو موجود، أكان عالم ما فوق القمر أو ما تحته. وهذا لا يعني تحول وتغير هذه الموجودات من حال إلى حال، وإخراج ما بالقوة إلى الفعل كما يرى أستاذه أرسطو، ولكن معناه لكل بداية في هذا الكون نهاية بقدرة قانون محتواه (كن فيكون)، وإن كانت هذه النهاية ليست بعلم إنساني، ولكن بعلم رباني، بدليل النص القرآني:(يَسْأَلُونَكَ **عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي) (3)**. وهذا دليل فعلا على أن العقل البشري قاصر على معرفة بعض المسائل التي تتجاوز قدراته وعلمه.

1–محمود فهمي زيدان، من نظريات العلم المعاصر إلى المواقف الفلسفية . دار النهضة العربية،بيروت،1982، ص 117.

2–سورة الرحمن، الآية 26.

3–سورة الأعراف، الآية 187.

ونافلة القول أن ابن رشد حاول أن يبرهن أن الخلق لم يكن دفعة واحدة من العدم، بل عالم متجدد، وخلق يجعل العالم يستمر ويتغير في نفس الوقت، ولذلك فالله يتصف بالقدرة الخالقة المستمرة التي تصون العالم وتحركه باستمرار. وهذا بما يحويه من موجودات ومصنوعات. (معرفة المصنوعات دليل على الصانع). إذن بعد كل هذه الإنتقادات المقدمة لإله أرسطو، وتوضيح موقف ابن رشد على حقيقته حيث كان لا يسهو عن ذكر جانبه الروحي من ذلك مثلا نجده يقول على سبيل المثال لا الحصر في كتابه: فصل المقال ": **<<**فالصانع يعلم الشيء قبل صنعه، إذ مثال الشيء في عقله، ولهذا فهو يصنع بعقله، غير أن هذه الصورة المعقولة لا تظهر إلى الوجود إلا إذا ترجح وجود هذا الشيء على للاوجوده، ولن يكون الإمكان الأول إلا بإرادة الله. ومن هنا كان علم الله هو علة الأشياء بمصاحبة الإرادة. وهذا غير موجب لأن يكون كل ما يعلمه الله موجودا أو وجد أو سيوجد، بل ما يريد وجوده أو يسمح بوجوده فقط **>> (1)**.

هكذا إذن نرى أن ابن رشد جاء برأي مخالف عن رأي المتكلمين، فالخلق لم يكن دفعة واحدة، أي مسبوقا بالعدم، ولكنه خلق متجدد آن بعد آن به يدوم العالم ويتغير. فالعالم قديم ولكنه معلول لعلة خالقة ومحركة. والله وحده قديم لا علة له. كما نجده يقول أيضا:

<<فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة هذه ففي الأنباء عن وجود العالم أن صورته محدثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع، وذلك أن قوله تعالى:**<<** وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء **>>**. يقتضي بظاهره وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمان قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. وقوله تعالى :**<<** ثم استوى إلى السماء وهي دخان**>>**يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء) **(2)**.

لقد كان ابن رشد يقر بطبيعة العلاقة بين الزمان والحركة. ولكن كيف وضح ذلك؟ وهل سلك سبيل أستاذه أيضا في هذه المسألة؟

1-ابن رشد، فصل المقال، ص73.

2-المصدرنفسه، ص 21-22.

هنا يوضح ابن رشد ذلك بوجود علاقة بين الخط مثلا والبسيط، والجسم وبين الزمان والمكان. فالخط في ماهيته عبارة عن نقاط متصلة فيما بينها. وأما في البسيط فالخط، وأما في الجسم فالبسيط وأما في الزمان فالآن وذلك إن بالنقطة تتصل أجزاء الخط وبالخط تتصل أجزاء السطح وبالسطح تتصل أجزاء الجسم وبالآن يتصل جزآ الزمان اللذان هما الماضي والمستقبل)**(1)**.وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ضرورة ارتباط الزمان بالحركة، وهي من المسائل التي لم يكن يشك فيها ابن رشد سالكا في هذا الأمر سبيلأستاذه، وأن القبل والبعد والمكان لها وجود خارج النفس، وليست مجرد تصورات وافتراضات ذهنية. ولما كان دخول اعتبار الحركة في الزمان هو الذي نشأ عنه لإضافة الكم إلى الزمان بحيث يصبح معدودا وقابلا للتقدير، وكانت الحركة لا تبطل، فإن انقسام الزمان إلى قبل وبعد لا يبطل هو الآخر. والحركة ممكنة قبل وجود العالم،وليست ممكنة في العدم لأن العدمخال من الإمكان أصلا.

وهكذا إذن يعد اقتران الزمان بالحركة أمرا ضروريا،لأن القول بتناهي الحركة أدى إلى القول بتناهي الزمان. وأدى القول بلا تناهيها إلى القول بلا تناهيه. فهل يبقى أيضا بعد كل هذا ما يراود الإنسان بالنسبة لابن رشد بعد أن أفصح عن موقفه اتجاه مقولة الزمان في مقالة اللام، أو حتى في مؤلفاته الأخرى من أنه سلك سبيل أستاذه؟

وهذا يعني أن ابن رشد قد تأثر إلى حد بعيد في مسألة الزمان أيضا بالمعلم الأول إلا أنه كان لا يسهو عن جانبه الروحي من خلال إشارته إلى دليلي الاختراع والعناية.

ودون الذهاب بعيدا أيضا في مسألة الزمان نقول إن ابن رشد لا ينكر أنطولوجيا أن ما يحدث في الوجود مصدره الوجود ذاته، ولكن لا يسهو كذلك ميتافيزيقيا عن ذكر العلة الفاعلة. هذا الإله على الرغم من كونه العلة الأولى والجوهرية في وجود الأشياء، فهو ليس كذلك في إعدامها.

1- ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الأب موريس بويج، بيروت، المطبعةالكاثوليكية،1932، ص 40.

ولعل هذا ما يفسر فعلا ما كان يقوله ابن سبعين من أن (ابن رشد كان مفتونا بأرسطو إلى درجة يكاد يقلده في كل شيء). ناهيك عن ربطه للزمان بالحركة على غرار أستاذه. فإذا كان أرسطو أثناء تعريفه للزمان يربطه بالحركة من خلال قوله:

<< ولما كان يظن أحرى الأمور بالزمان، أن يكون حركة وتغيرا فقد ينبغي أن نقصد بالبحث فيه،والنظر، قصد هذا المعنى فنقول إن التغيير في كل واحد مما يتغير، وحركته إنما تكون في التغير نفسه فقط، وبحيث اتفق أن يكون ذلك المتحرك نفسه والزمان هو على مثال واحد بكل مكان وعند كل شيء >> **(1)**. نجد ابن رشد يحذو حذوه، والدليل على ذلك قوله:

<< وأما العدد فليس نجد في أجزائه واحد من هذه الأحوال الثلاثة، أعني أن يكون معا، وأن يكون كل واحد منها في جهة محدودة ويتصل بجزء محدود وكذلك الحال في الزمان والقول، أعنى ليس توجد أجزاؤهما معا، إذا كانت أجزاء الزمان وأجزاء القول ليس لها ثبوت، ولا يلحق المتأخر منها المتقدم، بل إنما يوجد لأجزاء العدد وأجزاء الزمان بترتيب ما، فان بعض الزمان متقدم وبعضه متأخر وكذلك في العدد فان الاثنين قبل الثلاثة فأما أن فيه وضعا فلا >> **(2)**.

على هذا الأساس يربط ابن رشد مقولة الزمان بالمقولات الأرسطية العشرة، ابتداء من ربط هذا الزمان بمقولة الكم. والكم هو: ما كن جوابا في السؤال: كم؟ وينقسم إلى قسمين: * كم تصل.

*وكم منفصل.

ودون الذهاب بعيدا في موضوع الزمان وعلاقته بالحركة، لكونه ليس صلب موضوعنا نعد كما يقول فيلسوف قرطبة ابن رشد إلى ما كنا فيه.

1-أرسطوطاليس، كتاب الطبيعة، تحقيق اسحاق بن حينن، وأيضا ابن رشد، تفسير ما بعد الطبعة،بيروت، المطبعة الكاثوليكية،1948، المجلد الثالث، كتاب الباء واللام.

2-ابن رشد، تهافت التهافت، ص 42.

لقد ميز ابن رشد بين معنى القدم والحدوث. فالعالم عنده إما أن يكون قديما بذاته، وموجودا لا من حيث هو متحرك، لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة، فينتج من ذلك ألا يكون له فاعلا أصلا. وإما أن يكون قديما بمعنى أنه في حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه أولا ولا منتهى، فان الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث، من الذي أفاد الإحداث المنقطع. وعلى هذه الجهة، فالعالم محدث لله سبحانه. واسم الحدوث به أولى من اسم القدم. وهكذا يفرق ابن رشد بين معنى القدم عند الدهريين الجاحدين للصانع، وبين معنى القدم عند فلاسفة الإسلام المشائين المقرين بوجود الله القادر على الاحداث الدائم. وفي اعتقادنا أن ابن رشد لم يكن إمعة كما يقال، بل حر الفكر، مستقل الشخصية. لقد كان يرى أن الاقتباس من الغير فيما لا يتعارض مع الخصائص الذاتية للحضارة الإسلامية ليس عيبا. ولذلك كان يرى بأن نضرب بأيدينا إلى كتبهم ومؤلفاتهم، فما كان مناسبا لنا أخذناه وكيفناه بما يتلاءم وقوالبنا المحلية، وما كان مخالفا نبهنا إليه وحذرنا منه. ولعل ما يثبت ذلك في هذا البعد الميتافيزيقي دليلي الاختراع والعناية، والمنبثقان في ماهيتهما من الشريعة الإسلامية.

لقد كان ابن رشد يرى بأن المنهج الذي ارتضاه لنفسه في البرهنة على العقائد ومنها (الله) هو منهج واضح وسهل ومبسط، كما أنه برهان علمي يكشف للعلماء عن كثير من أسرار صنعة الله وحكمته مما يتفق مع ما جاء في الكتاب العزيز. وهي الطريقة التي تصلح للعامة والعلماء أيضا على حد سواء.

أما البراهين الجدلية أو الخطابية التي يستخدمها المتكلمون فإنها لا تصلح إلا لطبقة خاصة، أي إلا لهم هم أنفسهم، بينما لا تميل إليها طبقة العامة ولا طبقة العلماء**(1)**.

ولذلك نجده يسعى دائما إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة حتى لا يتهم بالإلحاد والزندقة. فقدم كما ذكرت سابقا دليل الاختراع ودليل العناية.

فما هو دليل الاختراع؟ وما هو دليل العناية؟

1–محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، طبعة القاهرة، 1964، ص 109–110.

1-**دليل الاختراع:**

انطلاقا من (بين الكاف والنون)، والقدرة المطلقة للخالق حينما قال للإنسان والطبيعة كونا فكانا، نجد أن هذه الطبيعة مسخرة للإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض.

والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة، وهذا يعني أن كل مخترع له مخترع.

كما أن هناك موجودات لا تعد ولا تحصى كانت جمادا ثم تدب فيها الحياة، وبالتالي معرفة الموجودات دليل على وجود واحد لهذه الموجودات. ناهيك عن الحكمة الموجودة في الموجودات والغاية من وراء هذه الموجودات.

ومن هذا قوله تعالى:**(إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ)** (1). إلى غير ذلك من الآيات التي لا تعد ولا تحصى.

2-**دليل العناية:**

يسميه البعض بدليل النظام، أو دليل الغائية. وهو عند ابن رشد دليل العناية أو التدبير الإلهي، ذلك أن الموجودات في ماهيتها تتجه صوب غاية معينة كما يقول بذلك المعلم الأول أرسطو. لكن هل العناية التي تحدث عنها أرسطو هي المقصود بالعناية عند ابن رشد؟ المقصود بالعناية عند ابن رشد غير مفهوم الغائية عند أرسطو، لأنه يربط بين الغائية والعناية لتجاوز نقائص أرسطو في هذا الموضوع.

والحقيقة أن هذا الأمر كان واضحا عند الكندي أيضا حينما حاول إثبات وجود الله بدليل العناية، وكان أكثر وضوحا وتأثيرا في غيره عند ابن رشد. لقد نبه القران الكريم في عدة آيات إلى الغاية من وجود كثير من الموجودات فقال:**(وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ)**(2).

1-سورة الأنعام، الآية 79.

2-سورة المؤمنون، الآية21-22.

علاوة على ذلك هناك ظواهر تجعل الإنسان مجبرا على الإقرار بالغائية، فها هو اليهودي " ابن ميمون موسى" حينما أكد على هذا المبدأ علماء الكلام نجده يقول: **<<** ما كون الأرض تحت الماء بأولى من كونها فوق الماء. فمن خصص لها هذا المكان؟ وما كون الشمس دائرة بأولى من كونها مربعة أو مثلثة، إذ نسبة الأشكال كلها للأجسام ذوات الأشكال نسبة واحدة، فمن خصص الشمس بهذا الشكل؟ وهكذا يعتبرون جزئيات العالم بأسره حتى إنهم إذا رأوا زهرا مختلف الألوان تعجبوا وتأكد عندهم هذا الدليل: هذه أرض واحدة وماء واحد ولأي شيء كان هذا الزهر أصفر وهذا أحمر؟ **>>(1)**.

وقوله تعالى أيضا: **<<**وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**>>(2)**. وإذا كان أرسطو قد وضح أهمية مبدأ الغائية في الطبيعة حينما نجده يقول في كتاب (السماع الطبيعي) / **م2، ف 8،<<** إن كل موجود فهو يفعل لغاية**>>** وفي كتاب ما بعد الطبيعة، **م2، ف10، <<** الأشياء جميعا منظمة فيما بينها لأنها مرتبة لغاية **>>** إلا أنه لم يشر على الإطلاق إلى العلة الفاعلة، ولا إلى مفهوم الخلق، ولا إلى مفهوم الغائية الإلهية. ولذلك فهو بعيد عن الجانب الديني كما هو واضح في مسألة الخلق والاختراع والعناية بالنسبة للدين الإسلامي. في حين أن ابن رشد كان يرى بأن الموجودات نوعان

الأولى منها: الموجودات غير الواعية، أي غير الناطقة التي يكون الطبع مبدأ فعلها، سواء الكاملة منها مثل الأجرام السماوية، أو الأدنى منها وهي الموجودات القابلة للكون والفساد، فهي تفعل دائما أو في الأكثر على وتيرة واحدة وثابتة بحسب تحقق الأحسن، وسعيها هذا إلى غاية هو من غير إدراك ولا قصد، بل سعي صادر عن ربط الوسيلة بالغاية ربطا يتجاوز هذه الموجودات، ولكنها لا تحيد عنه، ومع ذلك لا يمكننا إلا أن نصف هذا السعي بأنه تصرف معقول.

1-ابن ميمون موسى، دلالة الحائرين، ج1، ف74، ص 217-218.

2-سورة الرعد، الآية 4.

إدن هذه الغائية في الحقيقة المشاهدة في الطبيعة مع جميع الموجودات، لا يمكن تفسيرها بحال من الأحوال بالاتفاق أو المصادفة، لأنها معقولة ودقيقة، متكررة وثابتة. كما أن المصادفة تفسير غير عقلاني، بل عبثي، وهي علة عرضية، والعرض يفترض الجوهر.

وفي هذا الصدد نجد واحدا مثل النظام يعبر عن ذلك بقوله: **<<** ووجدت الحر، والبرد مع ما هما عليه من التضاد والتنافر مجتمعين في جسد واحد، فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما إذ كان شأنهما التضاد، وأن الذي جمعهما هو الذي اخترعهما مجتمعين وقهرهما على خلاف ما في جوهرهما، فجعل اجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذي جمعهما مخترع لهما **>> (1)**. هكذا إذن نلاحظ أن الموجودات المتضادة لا يمكن أن تجتمع ولا أن تنتظم فيما بينها، لأن ذلك مخالفا لطبيعتها، وإذا حدث ذلك، فإنه يكون من قبل قوة سامية على كل الأجسام، تقهر هذه الأخيرة على الاجتماع والانسجام، وتجعلها خاضعة لقوانين ثابتة. وهذه القوة هي الله، خالق ومدبر هذا العالم. ومن هنا يمكن أن نسمح لأنفسنا ونقول بأن دليل الغائية الذي يقول به أرسطو هو دليل إسلامي في ماهيته. كما أن الإله عند ابن رشد يمثل علة غائية وفاعلة في نفس الوقت. والدليل على ذلك قوله: **(كل** ما في العالم من أرض وليل ونهار، وكواكب، وفصول أربعة وكائنات حية وجامدة، وأمطار وأنهار، وماء ونار، وهواء، حتى أعضاء الحيوان، وأعضاء الإنسان، موافقة لحياة الانسان ووجوده**) (2)**.

ويقول أيضا:**(** من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية**) (3)**. والظاهر للأسف الشديد أن الكثير أصدروا أحكاما في حق ابن رشد متجاهلين الفوضى الفكرية التي سادت القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والانتشار العارم للرشدية اللاتينية مع وجود صراع ديني، لم يفسح المجال للناس أن يطلعوا أو يتبينوا الأفكار الحقيقية لابن رشد.

1-الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957، ص 40.

2-ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 42.

3-ابن رشد المصدر نفسه، ص 43.

وأخيرا أود أن أشير هنا عن وجود دليلي الاختراع والعناية معا جمعهما الدين الإسلامي في العديد من الآيات القرآنية كقوله تعالى في سورة الطارق:

(ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم). وهذا تنبيه على دلالة الاختراع. أما قوله تعالى: الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء). فهذا تنبيه أيضا على دليل العناية.

وهكذا بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين أي العناية والاختراع. (وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعينهما طريقة الخواص أي العلماء وطريقة الجمهور المبنية على علم الحس، والعلماء فيزيدون على ذلك ما يدرك بالبرهان أي من العناية والاختراع) **(1)**.

وما يمكن أن نقوله في الأخير هو: إن في الكون غاية، هذه الغاية منها ما يمثل غاية ذاتية في حد ذاته (الغاية الذاتية)، ومنها ما يمثل غاية خارجية (الغاية الخارجية). ناهيك عن الدقة المتناهية، والنظام المحكم. وهذا ما لا يمكن أن ينكره أي عاقل بصرف النظر ما إن كان شاعرا أديبا، أو عقلاني فيلسوفي، أو لاهوتي ديني، أو فلكي، أو طبيب جراح ... إلى غير ذلك. وكنا قد بينا سابقا أن كل الكائنات تخضع لتفسير الغائي في مقابل التفسير الآلي. ومن هنا نستطيع أن نقول أن الغائية مشاهدة في الكون رأي العين ولا سبيل إلى نكرانها. أما الحديث عن المصادفة فهذا في حد ذاته نكران لما سبق ذكره، ونكران للحكمة من النظام، والتي نشاهدها يوميا وبشكل دائم. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل حسب ابن رشد على مدبر صانع لهذا الكون يراقبه على الدوام ويصونه باستمرار، ويعمل على توجيهه وجهة وضعه هو.

وإذا كان الإنسان ككائن عاقل يعي غايتها، فإن الموجودات غير العاقلة لا تعي ذلك. ولكن مع ذلك فهي تخضع للغائية التي وجدت من أجلها بفعل الصانع والفاعل والمريد لهذه الغائية. ولذلك كان ابن رشد يرى بأن السبب الرئيسي للغائية هو العناية. أما التنفيذ فهو التدبير.

1-ابن رشد، المصدر نفسه، ص 151-152.

ولكن ما يميز العناية عن التدبير، أن العناية أزلية، وأما التدبير فيكون بواسطة العلل الثواني، لأن الإله يريد أن يشارك المخلوقات في شرف العلية.

ولقد أشار القرآن الكريم في عدة آيات إلى هذه العناية، وحث عباده على التأمل والتدبر فيها. ولنأخذ المثال التالي: من عالم العنكبوت أن تنسج تلك الشبكة الرفيعة المحكمة، وتجعل في أعلاها خيطا ثم تتعلق به، فإذا تعرقلت البعوضة في الشبكة تدلت إليها فاصطادتها. أليس هذا تصرف معقول من كائن غير عاقل؟ ثم أليس هذا دليل على قاطع على هذه العناية؟ وقد يقول قائل: إن هذا سلوك غريزي (الغريزة)، إلا أننا نقول له: حتى السلوك الغريزي هو نوع من أنواع الهداية، والهداية صورة من صور العناية. يقول تعالى:

(رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) **(1)**.

ذلك هو البعد الميتافيزيقي للفكر الفلسفي الرشدي في اعتقادنا والتي حاول من خلالها التوفيق بين الفلسفة الأرسطية والدين الإسلامي، فاستعار فكرة الخلق من الشريعة، وفكرة القدم من أرسطو ليجد حلا، نعتقد أيضا أنه حلا عبقريا.

وفي الأخير قد يقول قائل: إن شخصية ابن رشد وفكره الفلسفي فيه الكثير من الضبابية والتعقيد، ويحوي الكثير من الغموض والإبهام، فلماذا لم يرح نفسه، ويرح غيره كثير الشقاء والعناء، ويصرح مباشرة بهويته العربية الإسلامية؟

ولماذا ترك المجال مفتوحا في قراءة فلسفته قراءات مختلفة جعلت البعض يصفونه بالزنديق بل وكفروه، والبعض الآخر يقولون بتمسك الرجل بأصالته، وصنف ثالث أقر بنزعته التوفيقية؟ لعل أخذ بعض النماذج الخاصة بالمجال الميتافيزيقي، والتي لها علاقة مباشرة بمقالة اللام ومنها مسائل: (قدم العالم، العلم الإلهي، السببية، وأخير مسألة المسائل إن جاز هذا التعبير وهي مسألة الجوهر الأول) قد تزيل كل غموض وابهام في فلسفة الرجل كما تجعلنا نضعه في المكانة الحقيقية والسليمة الخاصة واللائقة به. وهذا ما سأعمل أيضا على توضيحه وتحليله في الفصل الثالث، والذي جاء موسوما بـ:

" **قمة الوعي الميتافيزيقي وأبعاده عند ابن رشد**".

1-سورة طه، الآية 50.

الفصل الثالث

مقالة اللام: قمة الوعي الميتافيزيقي وأبعاده عند ابن رشد.

- مدخل.
- المبحث الأول: مسألة قدم العالم.
- المبحث الثاني: مسألة العلم الإلهي.
- المبحث الثالث: مسألة السببية ومكانتها العلمية.
- المبحث الرابع: مسألة الجوهر الأول (الالوهية).

مدخل:

إذا أردنا تحديد قيمة وأبعاد الوعي الميتافيزيقي لفيلسوف قرطبة يمكن القول أنها تتجلى بشكل واضح حينما اقتحم المجال الميتافيزيقي الشائك والحساس، خاصة ما له علاقة بالجانب الروحي، وانفرد بذلك بنظرة خاصة، نظرة مغايرة لمن سبقوه، هدفها قراءة كل موروث انساني، عربي إسلامي، يوناني، مسيحي أو يهودي بما فيها الكتاب العزيز كما يسميه هو قراءة عقلانية حيث نجده يقول:

<< ... من أراد أن يرفع بدعة عن الشريعة أن يعمد إلى الكتاب العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده**>> (1)**.

ومما ساعده في ذلك في اعتقادي أمران أساسيان هما: أولا: إيمانه القائم على المنهج العقلي البرهاني، والذي يختلف عن غيره من الفلاسفة والمتكلمين. ثانيا: باعتباره الفيلسوف المتميز، والذي يعتقد بأنه فهم المعلم الأول أرسطو على ماهيته مقارنة بغيره. وهذا راجع لفيلسوف يحترم العقل البشري والمعرفة البشرية أينما كانت وأينما وجدت. وهو يقف إلى جانب الحق، ويقر به، حينما يتبين له أنه كذلك، وهذا بعد تمحيص وروية، وإن كانت النظرتان متكاملتان كما سنرى لاحقا.

والمعروف أيضا أن فيلسوف قرطبة ورغم الهوة الزمنية التي تفصله عن أرسطو نجده قد حاول أن يتدارك ما فاته، حيث قام بجمع مختلف المؤلفات، وعلى وجه الخصوص الكتب المترجمة فبحثها وتمعن فيها بدقة، ثم حاول تقييمها بموضوعية ليصل في النهاية إلى أن أرسطو قدم للبشرية ما لم يقدمه عقل آخر، وأن ما قدمه المعلم الأول في مجال المعرفة لا يتعارض مع أسمى معرفة سليمة وصادقة. من جهة أخرى نجد أن عمق ثقافته الإسلامية من خلال تضلعه في مختلف العلوم الشرعية، جعله يقر بالحقيقة التالية وهي، أن ما أتى به الأنبياء عن طريق الوحي لا يتنافى مع ما يصل إليه الفلاسفة عن طريق العقل ولذلك راح يقر أيضا بأن لا خوف على العقيدة الإسلامية من العقل اليوناني.

1–ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 62 .

إن تحديد أهمية وقمة الوعي الميتافيزيقي في فلسفة ابن رشد وأبعاده، إنما تلتمس ليس في شروحه فقط، بل وحتى في مؤلفاته. وسنقتصر هنا على بعض المسائل التي نعتقد أنها تعكس فعلا قمة الوعي الميتافيزيقي وأبعاده ، وذلك لأهميتها ولحساسيتها، بل ولخطورتها. هذه المسائل نأخذ منها على سبيل المثال لا الحصر: مسألة قدم العالم، ومسألة العلم الإلهي، ومسألة السببية، وأخيرا معضلة المعضلات إن جاز هذا التعبير (الجوهر الأول)، حيث سأتناول كل واحدة منها في هذا الفصل بالشرح والتحليل. إن تمسك ابن رشد في شروحه وفي مؤلفاته أيضا على حد سواء بالعقل جعلت البعض يشبهونه بمفجر العقلانية عند المسلمين على غرار ديكارت عند المسيحيين ذلك أن هدفه كان تأسيس منهج عقلي جديد يقوم في ماهيته على الصخر والصلصال لا على الرمال المتحركة كما يقول ديكارت.لكن: كيف تناول فيلسوف قرطبة مختلف هذه المسائل السالفة الذكر وهي من المسائلاللامية؟ لقد خاض الكثير، من الباحثين في الحديث عن طبيعة العلاقة الموجودة بين المعلم الأول والشارح، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى، فقد ذهب البعض إلى أن ابن رشد كان أرسطيا خالصا، حيث انصهر في بوتقة أستاذه، وصار بمثابة المرآة العاكسة وبصدق للفكر الفلسفي للمعلم الأول مستغلين ما قاله الشارح نفسه عن أستاذه:**<<**وهو إذ امتاز على هذا الوجه، يستحق أن يدعى إلهيا أكثر من أن يدعى بشريا، وهذا ما جعل الأوائل يسمونه إلهيا **>>(1)** وقوله أيضا:

<<نحمد الله حمدا لا حد له ذاك الذي اختار هذا الرجل (أرسطو) للكمال، فوضعه في أعلى درجات الفضل البشري التي لم يستطع أن يبلغها أي رجل في أي عصر كان، وأرسطو هو الذي أشار الله إليه بقوله: ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء**>> (2)**. وعلى هذا الأساس ذهب البعض إلى تكفيره وخروجه عن الملة، وهناك من قال بنزعته الإيمانية وتمسكه بعقيدته، وفئة أخرى رأت فيه النزعة التوفيقية كما سنرى لاحقا.

---

1 –أرنستريتان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه،القاهرة، ص70.

2 – المرجع نفسه، ص 71.

ولعل أخذنا لبعض المسائل السالفة الذكر التي تناولها فيلسوف قرطبة قد تنير لنا الطريق، وتوضح لنا الأمر كي نبين بموضوعية وعلى قدر استطاعتنا " قمة الوعي الميتافيزيقي الرشدي" وبعد أبعاده، ولعل هذا هو الذي جعل واحدا مثل " مدكور" يقول:

<< إن ابن رشد من الفلاسفة الذين احترموا فكرهم إلى أبعد الحدود **>> (1)**.

ناهيك عن تأثيره الكبير على الحضارة المسيحية باعتراف الباحثين الغربيين أنفسهم، ومن بينهم " دوهم Duhem "الذي ذهب إلى القول بأن:

<< فكر ابن رشد في شروحه، وليس في كتبه التوفيقية الثلاثة هو الذي أثر على تطور العلم وعلى الفلسفة في قلب المسيحية الغربية **>> (2)**.

وهكذا إذن بالنسبة للشروح ومنها مقالة (اللام)، لا يختلف اثنان في أن ابن رشد تأثر إلى حد بعيد وكبير بأرسطو.لكن ولكي لا يصبح حكمنا ظلما وبهتانا في حقه، لا يجب أن يقتصر عملنا هذا في اعتقادي على الشروح، فهذا الجانب لا اختلاف فيه ذلك أن ابن رشد كان أرسطيا فعلا، بل لا بد من العودة إلى أغلبية كتبه، حتى نعرف (بعد البعد الرشدي) إن جاز هذا التعبير لنظرته هذه، والغاية القصوى التي كان يريد الوصول إليها.

وعلى هذا الأساس نقول: **أين تتجلى قمة الوعي الميتافيزيقي وأبعاده عند ابن رشد؟**

ولمعرفة قمة البعد الميتافيزيقي لابن رشد وأبعاده، نأخذ على سبيل المثال لا الحصر المسائل الأربعة التالية السالفة الذكر وفقا لترتيب التالي:

- مسألة قدم العالم.
- مسألة العلم الإلهي.
- مسألة السببية.
- مسألة الجوهر الأول أو الألوهية.

1- زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 233.

2-Duhem (P) , le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon aCopernic, Tome 6 et 5 , Paris , 1916 - 1917 ,P 512 .

المبحث الأول: قدم العالم:

تعتبر مشكلة قدم العالم وحدوثه كما هو معلوم من المشكلات التي سايرت الفكر البشري منذ القديم حيث خاض فيها الفلاسفة والعلماء لأن هدف الفلسفة هو البحث عن الحقيقة في تجلياتها المطلقة، فهدفها الأسمى هو الوصول إلى اكتشاف الحقائق المستترة وراء الظواهر الحسية كما يرى أفلاطون ، أو هي اكتشاف العلل أو المبادئ الأولى حسب أرسطو ، وهي تهدف أيضا حسبه إلى اكتشاف الحقيقة أينما كانت في العالم الواقعي الخارجي ، والذي نجد فيه الحقيقة حسية ملموسة ، لكونها قابلة للملاحظة والمشاهدة والتجريب ، وكذلك الحقيقة المتعلقة بالعالم الداخلي أو الوعي ، والتي لها صلة مباشرة بالعقل البشري وبمختلف التجارب الداخلية للذات عالم الأفكار والتصورات ، والمشاعر والعواطف كالعاطفة الدينية ، والذي لا يخضع للتحقيق العلمي المخبري . وعلى هذا الأساس نجد الفلسفة في بحثها عن الحقيقة اتخذت ثلاثة مجالات أساسية لها:

الطبيعة أو العالم والإنسان والله، وهذه المجالات أو المباحث الثلاث ليست منفصلة عن بعضها البعض في الحقيقة وهي تتمثل كالتالي:

- مبحث الوجود Ontologie.
- مبحث المعرفة .Epistémologie
- مبحث القيم .Axiologie

وإن ما يؤلف هذه الفروع المختلفة التي تبحثها الفلسفة هو ما يعرف بالميتافيزيقا Métaphysique أو ما وراء الطبيعة، وهو مصطلح يشير إلى جزء هام من فلسفة أرسطو، والتي يسميها بالفلسفة الأولى، أو علم المبادئ الأولى والأسباب الأولى. إنها تبحث عن المبادئ القصوى التي يفترض ألا تكون هناك مبادئ أخرى أبعد منها، وعن السبب الأول الذي لا يوجد سبب آخر وراءه. إلى جانب الفيزيقا Physique بطبيعة الحال.

ومن أهم الأسئلة التي نجدها في هذه المسألة مثلا: ما مصدر وما طبيعة هذا العالم؟ هل هو قديم لا بداية له؟ أم أن له بداية ونهاية كما تقول بذلك الكتب السماوية؟ هل أخذ ابن رشد برأي أرسطو، أم عاد إلى أصله وفصله كما يقال؟ أم سلك مسلكا توفيقيا؟

وإذا كان مبحث الوجود أو(الانطولوجيا) تتقاسمه النزعة(الواحدية Monisme)منجهة، والتي تقر بنوع واحد من الوجود هو الوجود(المادي Matérialisme)، فإن التفكير أو الشعور يجعل من الوجود روحيا، والتي تعرف (بالروحية Spiritualisme) من جهة أخرى. وهناك نزعة ثالثة تسعى إلى محاولة التوفيق بين النزعتين السابقتين، تتمثل في النزعة (الثنائية Dualisme) التي تقر بوجود عالمين متمايزين عالم حقيقي للمادة، وعالم حقيقي للعقل دون إنكار العلاقة التفاعلية بينهما. أما مشكلة

(الكوسمولوجيا(Cosmologie والذي هو جواب عن مصدر الكون وماهيته فيتجلى في أن الكون عبارة عن سلسلة لا متناهية من الأسباب والنتائج تنتهي إلى الجوهر الأول الذي هو مصدر العالم.

وعلى هذا الأساس تحتل مشكلة الجوهر الأول مكانة مركزية في تاريخ العقل البشري ابتداء بالفلسفة اليونانية. وقد كان السؤال منذ القدم، وما زال إلى الآن هو السؤال المتعلق بالجوهر كما يرى أرسطو. وعلى هذا الأساس ومن باب التذكار،فإن السؤال ما هو الوجود؟ هو نفسه السؤال ما هو الجوهر كما ذكرت آنفا؟ ومن ثم يصبح هذا الجوهر أساس الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا كلها. ولو تأملنا قليلا لفظ الجوهر، والذي هو بالإنجليزية(Substance) ، الذي يقابله باللاتينية (Substantia) مأخوذ من فعل يوجد (Ousia) اليوناني، لأدركنا فعلا أن الوجود يصبح فعلا هو موضوع الفلسفة الأولى، ذلك أن أرسطو يتجاوز التعريف المثالي المفارق ، ليقوم بربطه بالوجود المادي ، حيث نجده يقول : **<<** ما هو دائم في الأشياء التي تتغير، بحيث يعتبر هذا التغير بمثابة ذات لا يبدلها التغير، وتبقى هي ذاتها فتكون حاملا مشتركا لصفاتها المتعاقبة **>>**(1).فعلى الرغم من هذا التغير ، فإن أصل الموجودات (المادة الأولى). ولو نعد إلى استقراء التاريخ لنجد كيف أن رأي الفلاسفة استقر منذ نشأة التفكير الفلسفي على أن اليونان كانوا من الأوائل الذين اهتموا بميدان الفلسفة الطبيعية والفلسفة الميتافيزيقية أو(الإلهية)، ومن السباقين الذين قالوا أيضا بقدم العالم.

---

1 –لا لاندأندريه، موسوعة لا لاندالفلسفية، م 2، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات،بيروت،باريس، ط2004،2، ص 1360.

في البداية وقبل معرفة موقف ابن رشد من مسألة قدم العالم، وحتى نأخذ صورة كاملة ووافية ، أرى من الضروري أن نعرج على رأي المعلم الأول أرسطو في هذه المسألة نفسها، وكذلك رأي الفلاسفة المسلمين والمتكلمين من الفلسفة اليونانية، حتى يمكن معرفة ما إن كان فيلسوف قرطبة أرسطيا خاصا كما يدعي البعض، أو كان مستقل الشخصية؟ والبداية تكون من المعلم الأول (أرسطو)، باعتباره الخلفية التي ينطلق منها ابن رشد.

لا شك أن أرسطو هو أول من قال بقدم العالم وأزلية الحركة كما وضح ذلك في مقالة (اللام)، وأنكر الخلق حين جعل وظيفة المحرك الأول الرئيسية هي أن يحدث الدفعة الأولى للوجود.كما كان أرسطو يرى أن الحقيقة لا تتمثل إلا في العالم الذي نعيشه ونحياه أي العالم الحسي، وهو في نظره الذي يمثل فعلا (عالمالحقيقة (Le Monde de la vérité منطلقا من مبدإ واضح يشبه الأمر البديهي وهو:

لا يمكن ، بل يستحيل أن يوجد شيء من العدم، وأن يتحول الوجود عدما ، والعدم وجودا ، وعلى هذا الأساس من المعقول أن نرى المعلم الأول يقر بأن المادة الأولى أزلية قديمة لم تخلق وليست محدثة ، ومن هذه المادة الأولى أو الهيولي تكونت المواد المختلفة والأجسام والكائنات ، وبذلك نجد فكرة الخلق التي تكلمت عنها الديانات السماوية غير موجودة أصلا في القاموس الأرسطي ، بل هذه الميتافيزيقا كلها وبرمتها مجرد خرافة على غرار ما كتبه "زكي نجيب محمود"، طالما أن هذه المادة الأولى قديمة وجدت منذ الأزل ، وستوجد إلى الأبد ، وهذا يعني بطبيعة الحال إنكار فكرة وجود الخلق الذي تتحدث عنه الأديان السماوية الثلاثة ، والتي تقر جميعا بوجود العالم عن خالق هو " الله" أوجده وخلقه من العدم . وهذا يتنافى تماما مع القول بقدم العالم الذي تكلم عنه أرسطو << فالخلق لا معنى له عند أرسطو لأن المادة عنده قديمة، والحركة قديمة، ولذا فمن المستحيل أن يكون العالم قد وجد بعد أن لم يكن موجودا لأن الإيجاد حركة والحركة قديمة >>(1).

---

1 –محمودقاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، ط 3،مصر، مكتبة الأنجلو مصرية 1969، ص 164 – 165.

إن مختلف الموجودات الموجودة في الوجود تتكون حسب أرسطو من عنصرين أساسين هما المادة والصورة. وهذه الأخيرة عنده هي كمال أو فعل.

أما الهيولي فتكون موجودة بالقوة ولا يمكن أن تتحول إلى وجود بالفعل إلا إذا اتصلت بها الصورة. ولعل مفهوم الوجود بالقوة والوجود بالفعل من أهم ما يميز فلسفة المعلم الأول عن غيره، لكونه انفرد بهما دون غيره كما سبق وأن ذكرت.

لقد قسم المعلم الأول العالم إلى قسمين رئيسين:

1 –عالم ما تحت القمر (كوكب الأرض) وما يحتويه وما يعيش عليه من كائنات عاقلة وغير عاقلة والنبات والجماد والتي تخضع في ماهيتها لعمليات الكون والفساد.

2 –عالم ما فوق القمر: كالأفلاك والكواكب ويتمثل في تلك الرقعة التي لا تخضع للكون والفساد. وكل جوهر في نظر المعلم الأول يتكون من مادة وصورة. والمعروف أن المادة ومن خلال التغير والتحول تعرف وتعيش تارة الاتصال، وتارة أخرى الانفصال، والصورة هي التي تمنح المادة شكلا معينا يحدد طبيعتها وكمالها. فالمكتبة على سبيل المثال مؤلفة من مادة وصورة، فمادتها الخشب التي صنعت منها، وصورتها شكلها الخارجي. وهذا يعني أن المادة تكون شيئا بالقوة، وبفضل الصورة تصبح شيئا محددا أو معينا بالفعل.

والقوة التي يتكلم عنها أرسطو هنا هي إشارة إلى مبدأ التغيير، والحركة التي هي جوهر العالم. وأن فعل الوجود موجود داخل الوجود وداخل العالم وليس واردا عليه من الخارج، لأن هذه القوة التي تحدث التغيير عن طريق المبدأ الموجود في الفاعل والتي هي قوة فاعلة، تتحول إلى قوة منفعلة، حينما تحدث أثرا في الشيء المتغير وهكذا. وعلى هذا الأساس يتألف العالم من سلسلة من الصور المتصاعدة في أسفله مادة واحدة لجميع الأشياء الجزئية وهي الهيولي الأولى، وفي أعلاه صورة بلا مادة، هي المحرك الأول.

هذه الحركة إذا والتي تتجلى في اتحاد الصورة بالمادة، وذلك لأن الصورة تحرك المادة، والمادة تتحرك لتأخذ شكلا من الأشكال، ومن الاتحاد بين المادة والصورة تنشأ كائنات متعاقبة مختلفة كالجماد والنبات والحيوان وأخيرا أرقى الكائنات الإنسان الذي نجد صورته أرقى الصور لكونه يتميز عن الكائنات الأخرى بالعقل، والذي هو عنوان وجوده وماهيته.

إن هذه المادة التي تخضع للحركة هي التي تجعلها تنتقل من حال إلى حال إلى درجة أن الشيء يتغير أحيانا من طرف إلى ضده (فالسم صار الآن علاجا، بعد أن اكتشف الصيني من الداء الدواء). وهكذا يصل المعلم الأول إلى أنه لا تغير يحدث في العدم، ولكن يحدث التغير في الوجود من الوجود إلى الوجود لأن التغير من الوجود إلى اللاوجود ليس حركة كذلك وإنما هو فساد. والدليل على ذلك ما يقوله أرسطو نفسه:

<< ولما كان الموجود على ضربين فقد يتغير كل متغير مما هو موجود بالقوة إلى ما هو بالفعل مثل ذلك من الأبيض الذي بالقوة إلى الأبيض الذي بالفعل وكذلك في الكون والفساد فإذن ليس إنما يمكن أن يكون على طريق العرض فقط مما ليس لكن مما هو موجود أي تكون جميع الأشياء التي تكون مما هو موجود بالقوة وغير موجود بالفعل**>>** **(1)**.

وهذا يعني أن هناك حركة تجعل الموجود ينتقل من وضع إلى وضع، ومن تغير إلى تغير. ولكن ما طبيعة هذا التغير؟ وما طبيعة هذا الوضع الجديد للهيولى؟

إذا كان قاموس أرسطو لا يحتوي على كلمة اسمها (الخلق)، بل لا يعترف بها أصلا فإننا نجد ابن رشد يحذو حذو أستاذه من جهة. ولكن دون أن يغض البصر عن عقيدته من جهة أخرى ، فها هو يقول:

<< وذلك أنه قيل هنالك إن كان للكون موجودا فإنه إما أن يكون من العدم وإما من الوجود فإن كان من العدم فليس في طبيعة العدم أن ينقلب موجودا وإن كان من الموجود فالموجود موجود قبل أن يوجد وإذا كان هذا هكذا، فالكون غير موجود فحل هو هذا الشك في تلك المقالة بأن قال إن الكون هو من غير موجود بالعرض لأنه موجود بالقوة وهو الهيولي **>> (2)**.

وهذا دليل على قدم العالم من خلال إيمانه بقدم الهيولي (المادة) التي وجد منها، أكان في العالم الطبيعي أو ما فوق القمر، لأن الحال في الأمور الطبيعية كالحال في الأمور الصناعية وهو بذلك بطريقة أو بأخرى يقول بالخلق المستمر.

1- ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطوطاليس، ص61.

2- المصدر نفسه، ص 62.

إن موقف ابن رشد هذا لا نلاحظه في المجال الطبيعي بل يبقى متمسكا به، سالكا بذلك مسلك أستاذه أرسطو، عندما يغادر عالمه الأرضي متجها صوب عالم ما فوق القمر.

ولننطلق من أستاذه دائما أرسطو الذي نجده يقول:

<< وجميع الأشياء التي تتغير لها مادة إلا أنها مختلفة فما كان من الأشياء السرمدية جميع التي هي غير كائنة وهي متحركة بالنقلة لها مادة غير أنها غير كائنة لكن من أين إلى أين **>>(1)**.

إذن التغير والتحول يحصل في العالمين على حد سواء، وإنما الفرق في طبيعة المادة المكونة لهما. وعندما شرح ابن رشد قول أستاذه رأى بأنه:**<<** كلما كان من الأشياء السرمدية وهي التي هي غير كائنة متحركة بحركة النقلة فله مادة غير أنها ليست مادة الكائنة لكن مادة التي تتحرك من أين إلى أين وهي النقلة **>> (2)**.

ولذلك اعتبر البعض ومنهم"ماجد فخري" أن مسألة قدم العالم كانت نتيجة منطقية وضرورية، مسلما بها عند أرسطو، فلا تحتاج إلى برهان **(3)**، لأنه انطلق من مقدمة قاطعة، وهي أزلية الجواهر. يقول أرسطو: **<<** إن الجواهر هي أول الأشياء الموجودة، فلو كانت فاسدة، لكانت جميع الأشياء فاسدة. ولكنه من المستحيل أن تكون قد بدأت أو أنها ستنتهي، بل يجب أن توجد على الدوام، وأن يكون الزمان قد بدأ وأنه سينتهي **>>(4)**.

وهكذا إذن ترتب على قدم الجواهر، قدم المادة، وقدم الحركة، ثم قدم الزمان، وعدم وجود الخلاء، وبالتالي قدم العالم.

1- المصدر نفسه، ص67.

2- المصدر نفسه، ص 67.

3- ماجد فخري، قدم العالم بين ابن رشد وتوما الأكويني، مقال ضمن: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، منشورات المجمع الثقافي، تونس 1999، ص 369.

4- أنظر أرسطو في حرف اللام، من كتاب ما بعد الطبيعة ضمن "أرسطو عند العرب " لعبد الرحمن بدوي، فقرة (193ب) فـ6، ص 3.

في هذا الصدد يرى المعلم الأول أيضا أن هناك جوهرا أزليا لأن الحركة الأزلية إنما تكون عن محرك أزلي، وبعد ذلك توجد متحركات أخرى أزلية وهي الأفلاك المتحيرة، والتي قدر عدد حركاتها بخمسة وخمسين، أو سبعة وأربعين، وإن كان قد ترك الحكم في ذلك كما قال هو لمن هو أقوى.

وهكذا نجد ابن رشد قد جعل من فلسفة المعلم الأول ومن عقل أرسطو ذلك العقل الذي لا تنجب الإنسانية عقلا مثله من بعده.

<< ولذلك رأى فيه الإنسان الأكمل الذي وصل إلى الحق المجرد، ثم إن إعجابه الشديد جعله ينكر على الفلاسفة الذين جاؤوا بعده أي أثر للتجديد والإضافة إلى ما تركه المعلم الأول **>>(1)**.

هذه المادة التي تكون منها العالم هي واحدة في قدمها، لكنها كثيرة بالاستعداد. وتتمثل في المادة الأولى على مستوى العلم الطبيعي، والذي نجد فيه التحول والتغير لكونه يخضع للكون والفساد. أما عالم ما فوق القمر، فهي جواهر بالقوة تتصف بالأزلية. ولنتأمل ما يقوله أرسطو:

<< وللإنسان أن يتشكك ويقول من أي غير موجود يكون الكون وذلك أن غير الموجود يقال على ثلاثة أنحاء، فإن كان بالقوة لكنه ليس من أي قوة اتفقت لكن آخر من آخر وليس يكفي أيضا أن جميع الأمور معا وذلك أنها مختلفة بالهيولى وإلا فلأي شيء صارت غير متناهية لا واحد وذلك أن العقل هو واحد فأما إن كانت المادة أيضا واحدة وذلك الشيء يكون بالفعل ما قد كانت لا المادة بالقوة **>> (2)**.

1- محمد بيصار، في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود، ط3، لبنان، دار الكتاب، 1973 ص 52.

2-ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطوطاليس، ص68.

وعندما شرح ابن رشد ذلك قال:<< غرضه في هذا الفصل أن يخبر أن المادة الأولى، وإن كانت واحدة فإنها كثيرة بالقوة والاستعداد وأن لموجود موجود مع المادة المشتركة تخصه>> (1).وكذلك << المادة الأولى واحدة بالموضوع كثيرة بالاستعدادات >> (2).

لكن من جهة أخرى حاول ابن رشد باعتباره الشارح منجهة، ومن جهة أخرى ونظرا لطغيان التفكير اللاهوتي آنذاك، حاول في اعتقادي بطريقة فريدة لم يسبقه إليها أحد، وهي أن الحق أولى من أي شخص آخر، والعالم الذي يصل إلى الحقيقة التي يقول بها الشرع قد بلغ نصف الإيمان، حتى ولو كان هذا الشخص من خارج ملة الإسلام على غرار أرسطو. وعلى هذا الأساس راح فيلسوف قرطبة يراهن على هذا العمل الذي انفرد به بهدف نشر الفكر الفلسفي للمعلم الأول في الوسط الإسلامي وإقناعهم بأن هذا الفكر لا يشكل أي خطر على العقيدة الإسلامية، باعتبارها عقيدة تخاطب العقل، بل قائمة عليه أساسا.ومن هنا كانت نظرة ابن رشد للعالم تحوي في طياتها بذور الفلسفة الأرسطية المؤسسة على العقل أيضا من جهة أخرى، وهذا لكونه كان مولعا بأستاذه، وكان هدفه إعادة الأرسطية إلى ما كانت عليه، وتخليصها من مختلف الشوائب التي علقت بها، وهو ما التمسناه في شروحه، ومن بينها مقالة (اللام). ولكن من جهة أخرى نجد نظرته ومن خلال مؤلفاته تحمل خلفية دينية من خلال تحويره لفلسفة أستاذه من ذلك مثلا أن << كل موجود مهما كان، كان لوجوده ابتداء، فحتى الموجود الذي له قوة على أن يوجد دائما كان قبل حصوله لهذه القوة، غير موجود، ثم وجد، أي أن لوجوده ابتداء. وأن الهيولي والسماء قد أخرجتا إلى الوجود بالخلق. وما يقوله أرسطو في كتابه الأول من "السماء" لا يفهم ولا يلزم عنه، أن الموجودات غير القابلة للفساد ليس لها ابتداء، وإنما طريقة وجودها ليست هي نفس طريقة الموجودات الفاسدة والتي هي الطريقة الطبيعية أو التولد الطبيعي >>(3). وبالتالي فإن إمكانية خلق هذه الكائنات غير القابلة للفساد مقبولة تماما.

1-المصدر نفسه، ص.68

2-المصدر نفسه، ص 69.

3-زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 254.

وهكذا وضع ابن رشد بعدا آخر نصب عينيه ألا وهو، محاولة التوفيق بين عقيدته الإسلامية وبين فكر أستاذه أرسطو. ولذلك إذا ما عدنا إلى مسألة قدم العالم نرى كيف أن ابن رشد نفسه يقول من جهة بقدمه سالكا مسلك أستاذه، ومن جهة أخرى يقول بالحدوث، والدليل على ذلك عودتنا إلى النصوص باعتبارها المرآة الحقة والصادقة التي تعكس لنا فعلا ماهية أفكار ابن رشد. فها هو يقول شخصيا:

<< فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية كما يستمر وجوده أعني الفاعل إلى غير نهاية فإن من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده إلا أن يكون ينقصه من وجوده شيء أعني أن لا يكون على وجوده الكامل أو يكون من ذوي الاختيار فيتراخى فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع أن القديم لا يصدر عنه إلا فعل حادث فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر وأنه لا اختيار له في تلك الجهة في فعله **>>(1)**.

ويقول أيضا في فصل المقال من باب التذكير فقط: **<<** فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة ففي الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع، وذلك أن قوله تعالى:

(وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضي بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. وقوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من شيء **>> (2)**.

1-ابن‌رشد، تهافت التهافت، تحقيق الأب موريس بويج، المطبعةالكاثوليكية،بيروت،1930، ص 96 – 97.

2-زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في العصور الوسطى، ص 225.

ويتضح موقف ابن رشد أكثر في كتابه " تهافت التهافت من خلال محاورته لأبي حامد الغزالي، ومفندا كلامه حول مسألة خلق العالم، فابن رشد لا ينكر مسألة قدم العالم وأنه مخلوق، وإنما قال بالخلق الذي لم يكن دفعة واحدة، أي مسبوقا بالعدم، وإنما خلق متجدد محاولا التمييز بين معنى القدم والحدوث، فالعالم عنده قديم بذاته، بمعنى أنه في حدوث دائم واسم الحدوث أحق من اسم القدم. وليس ابن رشد الذي قال بذلك، بل نجد المعلم الثاني أيضا " الفارابي " يقول بذلك:**<<**أن الأمر قد خفي على البعض من جراء تساؤل أرسطو في كتاب (طوبيقا): هل العالم أزلي أم لا؟ فظنوا أن غرض أرسطو في هذا الكتاب هو التدليل على أحد طرفي هذه المسألة، وإنما كان غرضه التمثيل على قضايا جدلية يصعب البث فيها بالبرهان **>> (1)**. ولعل هذا الموقف الذي اتخذه ابن رشد وقال به، والمتمثل في الجمع بين القدم والحدوث، هو ما أدى به إلى نقد الفلاسفة والمتكلمين المسلمين الذين قالوا بدليلين أساسين على وجود الله، وهو دليل الحدوث ودليل الممكن والواجب.

فابن رشد حينما نقد دليل الحدوث فذلك يعود لإيمانه بقدم المادة الأولى، والذي قال به أستاذه المعلم الأول أرسطو، ومن ثم قال بقدم العالم، ولكن قدم لا يتعارض مع وجود الصانع.ويتجلى ذلك في قوله:

<<إن الغزالي حين دراسته لمشكلة حدوث العالم وقدمه وقيامه بتكفير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم قد ذهب إلى أن أهل الحق إذا كانوا على صواب في الرأي حين قالوا بحدوث العالم وقدموا لنا أدلة على وجود الله، فإن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين ذهبوا إلى القول بقدم العالم وفي الوقت نفسه نجدهم يقدمون لنا أدلة على وجود الله، إذ أن القول بالقدم يتعارض فيما يرى الغزالي مع محاولة التدليل على وجود الله **>> (2)**.

1–الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم وتعليق علىبوملحم، دار مكتبة الهلال،الطبعة الأولى، 1966، ص 59.

2–محمد عاطف العراقي،" الحس النقدي عند ابن رشد "،مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – دولة الكويت، العدد الرابع، 1999، ص 85.

وإذا كان البعض قد فهم بأن ابن رشد ينكر الحدوث، فإن الحقيقة غير ذلك البتة، لكونه يرى كما يقول "محمود قاسم":<< بأن العالم خلق في غير زمن، ومن غير مادة. أي أنه خلق من العدم، وأن فكرة الزمن لا تنطبق على أفعاله تعالى>> (1). لا بد للإشارة هنا من باب التذكير أن ابن رشد قد فند قول المتكلمين من الأشاعرة للتدليل على وجود الله من خلال نقد دليل الحدوث كدليل قال به الأشاعرة لإثبات وجود الله تعالى. كما نقد أيضا دليلا ثانيا قال به المتكلمون وهو دليل الممكن والواجب، فالعالم ممكن الوجود، أما الله تعالى فهو واجب الوجود. لأن القول بفكرة الممكن تؤدي إلى القول بأن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب ومسبباتها، وهذا مما لم يقبله ابن رشد كونه يقر بالضرورة وبالتلازم بين الأسباب ومسبباتها.

وقد لا يسمح ربما لنا المجال لتناول نقد ابن رشد لكل الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين ولذلك سنقتصر هنا على أخذ نموذج معين كالغزالي مثلا كما فعلنا في الفصل السابق، باعتباره الفيلسوف المختلف والعنيد لفلسفة ابن رشد. فالغزالي كما هو معروف كان قد ترك لنا كتبا كثيرة من بينها: الاقتصاد في الاعتقاد، وإحياء علوم الدين، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة والمنقذ من الضلال ... إلخ. وإذا كنا نجد ابنرشد يقر بالقديم المحدث، فإننا نجد الغزالي يشن هجوما في بعض هذه الكتب من جانبه على هذا الرأي أو ذاك من الآراء التي قال بها الفلاسفة. إلا أن أهم كتاب من كتبه التي ألفها للرد على الفلاسفة تارة ولتكفيرهم في بعض الآراء تارة أخرى هو كتابه (تهافت الفلاسفة). وكما هو واضح من عنوانه، نجده يقوم فيه بعرض عشرين مسألة من أهمها هذه المسألة التي نحن بصدد البحث فيها، وهي مسألة قدم العالم وكذلك مسائل أخرى هامة لا تقل شأنا عن هذه المسألة منها كما ذكرت سابقا

- مسألة العلم الإلهي.
- مسألة السببية.
- المسألة الألوهية، أو الجوهر الأول.

1- محمود قاسم، الفيلسوفالمفتري عليه ابن رشد، ص 71.

أما فيلسوفنا ابن رشد فكان يأخذ على الغزالي عدم عودته إلى المصدر والمنبع الحقيقي لفلسفة المعلم الأول، حيث لاحظ أن الغزالي كان يدرس أرسطو من خلال الفارابي وابن سينا، وهذا يبعده عن إدراك ماهية أرسطو وحقيقة فكره، خاصة إذا وضعنا نصب أعيننا أن مؤلفات المعلم الأول تعرضت لمحاولات الاختلاط ببعض الأفكار والآراء الأخرى منها الأفلاطونية على وجه الخصوص، وهذا هو الذي أدى بابن رشد حينما يتكلم عن الغزالي يقول: **<<**إن تعرض أبي حامد الغزالي إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد الأمرين:

إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها في كتاب تهافت الفلاسفة على غير حقائقها، وذلك من فعل الأشرار، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال، والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لا بد للجواد من كبوة، فكبوة الغزالي وضعه هذا الكتاب ولعله لجأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه **>> (1)**. وهكذا كما نلاحظ نجد ابن رشد يذهب إلى أنه إذا نسب اتهاما ما من الاتهامات إلى الفلسفة، فينبغي أن ينسب إلى المصدر الحقيقي الذي كان باعثا على هذا الاتهام، وهو يقصد بذلك ابن سينا على وجه الخصوص، إذ أن القصور في الحكمة إنما نتج عن أن الغزالي لم ينظر إلى رأي أرسطو إلا من خلال ابن سينا، ونلاحظ هنا أن مفكري الإسلام، سواء علماء الكلام أو الفلاسفة حتى وإن اعتقدوا وصدقوا بأن الله هو السبب الأول للمخلوقات بعلمه وإرادته وبالتالي فهو حاضر في كل مكان ويعلم كل شيء ويدبر كل شيء ، إلا أن هذا التعبير غير وارد عندهم ، فلا يقولون بوجود الله في الأشياء ، ولا وجود الأشياء في الله ، بل أّن هناك مغايرة وفصل كبير بين الخالق والمخلوقات دون أن يعني ذلك عدم رعاية الله لما خلق ، لأنه لو لا حفظه لهذا الوجود لأنعدم . ولعله لهذا السبب أكدت المعتزلة أن الله يهب الوجود فقط دون الماهية، لأن ماهية الله تختلف عن ماهية المخلوقات اختلافا جوهريا.

1–محمد عاطف العراقي،" الحس النقدي عند ابن رشد "،مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، العدد الرابع، 1999، ص95.

هكذا واعتمادا على ما سبق نجد ابن رشد واضحا في موقفه اتجاه العالم، حيث قال بقدمه في تفسيره لما بعد الطبيعة أو في شرح السماع الطبيعي، فها هو يقول علىسبيل المثال في كتابه " السماع الطبيعي"، وعلى وجه الدقة في المقالة الثامنة منه:

<< وهذا شيء قد بينه أرسطو في الخامسة من هذا الكتاب، حين بين أنه ليس يجب أن يكون حدوث الحركة بحركة ولا حدوث الكون بكون، لأنه لو كان ذلك كذلك لم يوجد الكائن الأخير، وأفلاطون ومن تبعه من المتكلمين من أهل ملتنا وملة النصارى وكل من قال بحدوث العالم، إنما توهموا فيما بالعرض أنه بالذات، فمنعوا أن توجد هاهنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية، فقالوا بوجود حركة أولى في الزمان فلزمهم أن يكون قبلها حركة، فراموا أن يجدوا انفصالا عن هذا الشك فلم يجدوه **>> (1)**.

إن قول أرسطو بقدم العالم في الحقيقة لا يمكن اعتباره تهمة أو عيبا لأن ذلك ينسجم فعلا مع مذهبه. وما وصل إليه أرسطو وأنجزه في ميدان الفلسفة نحترمه ونقدره، ويمكن أن نعتبره من بين المجهودات أو الأعمال الإنسانية العظيمة، حتى وإن احتوت على نقائص كثيرة، وأغلب هذه النقائص في مجال الميتافيزيقا اكتشفت، واستدركت بالمقارنة ومن خلال ما جاءت به الديانات السماوية الثلاث.

أما ابن رشد فقد سعى جاهدا إلى إثبات فكرة القديم المحدث. ولكن ليس على غرار الفلاسفة المسلمين، الذي نقدهم جميعا.

أما هو فحاول التقريب بين ما يقوله أرسطو بقدم العالم، وما يقوله المتكلمون بحدوث العالم من العدم،فقال بالحدوث والقدم معا.

1-ابنرشد، السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق د/ رفيق العجم ود/ جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني،بيروت، الطبعة الأولى،1994، ص 124.

وهذا الموقف نفسه نلتمسه في مؤلفاته الأخرى كتهافت التهافت، ومنهاج الأدلة في عقائد الملة وخاصة فصل المقال حيث نصاب بنوع من الحيرة والدهشة تنتابنا، إذ يضعنا في موقف خطير وصعب من خلاله نجد أنفسنا مضطرين إلى تصفح وقراءة كل مؤلفاته حتى نعرف كنهه وماهيته. لأن الذي لا يتابعه وبتأمل ودقة لمختلف شروحه أو مؤلفاته، فإنه سيجد صعوبة كبيرة في فهمه، بل ربما نسمح لأنفسنا ونقول بأنه لا يفهمه على حقيقته. ولعل هذا ما يفسر مختلف الأحكام التي أصدرت في حقه.

ففي كتبه الأخرى كما قلت، ومنها فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة نجده يميل إلى فكرة الحدوث بهدف التوافق بين أستاذه وعقيدته فها هو يقول في كتابه " فصل المقال:

<< وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعا للاختلاف في التسمية وبخاصة عند بعض القدماء وذلك أنهم اتفقوا على أن منها ثلاثة أصناف من الموجودات ، طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة ، فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم عليه أعني على وجوده وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة . وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسمية قديما وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى، الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره. وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاثة للعالم **>> (1)**.

1-ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص42-43.

إذا هذا النص السالف الذكر، يبين لنا أن ابن رشد هدفه توضيح موقفه ، والذي يتجلى في أن مفهوم الحدوث لا يتعارض مع الخلق القديم ، وأن بعض المتكلمين ومنهم الأشاعرة قدموا تأويلا خاطئا لتصور الكتاب العزيز ، ومن هنا فالعالم من صنع الله فهو قديم لو نظر إليه من حيث هو نتيجة لفعل الله ، ومحدث من حيث أن له علة هي الله ، وبالتالي فهو محدث منذ الأزل أو محدث قديم الحدوث ، كما قد يكون ذلك بهدف ربما إبعاد الشبهة عنه، والله أعلم بنيته على أساس أن هذه الأخيرة (النية) مسألة ميتافيزيقية لا يعرفها إلا الله وابن رشد نفسه.ولا نلاحظ موقف ابن رشد هذا في نظرته للعالم فقط، والتي وصفها البعض بالوسطية، بل نجد ذلك في العديد من المسائل، منها نظرته لأصل الكائنات على سبيل المثال، فها هو يقول في أصل الكائنات في تفسيره لمقالة (اللام) في كتابه " تفسير ما بعد الطبيعة": **<<** إن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل. إن الفاعل عند أرسطو ليس هو جامعا بين شيئين بالحقيقة وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل، وهو يشبه الاختراع أيضا من جهة أنه يصير ما كان بالقوة إلى الفعل، ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة **>> (1)**.

ويقول أيضا:**<<** والذي يعتمده أرسطو في أن الفاعل ليس يخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شيء من لا شيء ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلا بالعرض أعني من قبل كون المركب وفساده وهذا الأصل هو الذي إذا لزمه الإنسان عند توفيه النظر في هذه الأشياء ولم يفعله لم يعرض له فيها شيئا من هذه الأغاليط ، وذلك أنه إن جازالاختراع على الصورة جاز الاختراع على الكل ولما اعتقد من أهل ملتنا أن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء ولم يعاينوا فيما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئا بهذه الصفة قالوا إن هاهنا فاعلا واحدا لجميع الموجودات كلها هو المباشر لها من غير وسط**>> (2)**.

1–ابن‌رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق الآب موريس بويج، المجلد الثالث،بيروت،1948، ص1499.

2 – المصدر نفسه، ص 1503 – 1035.

ولم يتوقف ابن رشد عند هذا الحد، بل ذهب بعيدا بالاستناد إلى مبدأ الحركة لإبعاد التهمة التي ألصقها به الأفلاطونيون وهي قوله بأن العالم قديم، وبأنه ليس له صانع وفي ذلك يقول "ابن رشد":

<< فمعطى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة فمعطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية **>> (1)**. هي إشارة واضحة للعقول المفارقة.

ولذلك إذا ما عقدنا مقارنة بين الشروح عند ابن رشد ومؤلفاته كفصل المقال والمناهج وغيرها لوجدنا أن فكرة معلولية العالم لله كانت أوضح ما تكون في كتبه التوفيقية، وهذا عكس الشروح الأخرى. والدليل على ذلك ما ذكرته سابقا. هكذا إذا يسعى ابن رشد إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة في مسألتي القدم والحدوث. وإذا كان الغزالي يدعي هو وأترابه أن آراء الفلاسفة في مسألة قدم العالم تتعارض بظاهر الشرع فإن ابن رشد يرى بأن ظاهر الشرع لا يثبت حدوث العالم على النحو الذي ذهب إليه المتكلمون لأننا إذا تصفحنا الأسباب الواردة في الأنباء:

((وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضي بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. وقوله تعالى:

(ثم استوى إلى السماء وهي دخان) يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من شيء، وإذا كان الفلاسفة والمتكلمون اختلفوا في هذه المسألة فلكونها مسألة جديرة بالاختلاف لأن الحجج التي تثبت مساوية للحجج التي تنفي.

وعلى هذا الأساس لا غرو ولا عجب أن نجد هذا الاختلاف بين الفلاسفة، ومنهم ابن رشد والغزالي، فلكل منطلقاته وبالتالي يصل حتما إلى النتائج طبقا للمقدمات التي انطلق منها والتي تختلف عن غيره.

1- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 172.

ولذلك كان ابن رشد يرى بأنه من اللامعقول أن ننفي بأن الكون لم يخلق من شيء أو بالأحرى من مادة. وإن كان العقل البشري قاصر عن إدراك ذلك، لأن علمية الخلق سر من الأسرار التي يقف العقل عاجزا أمامها.

لكن ما يتحلى به ابن رشد هو تحويره لفلسفة أرسطو بشكل فريد ومتميز حتى تتلاءم مع ما تقول به العقيدة. فقد رأى فيلسوف قرطبة أن الخلاف بين ما يقول به المعلم الأول، " أرسطو "وما يقول به المتكلمون ليس في ماهيته إلا خلافا لفظيا ليس إلا.

والدليل على ذلك كما يقول " محمود قاسم":

<< فقد اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات. أولها الموجودات التي لا يمكن أن توجد إلا إذا اجتمعت عدة شروط، وهي أن توجد مادة وسبب فعال وزمن سابق. وهذا هو شأن الكائنات الحسية الجزئية، فإننا نعلم أنها تنشأ من مواد سابقة وأن لها سببا وأنها تسبق بالزمن. فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة وهناك وجود مناقض تماما للنوع السابق وهو الوجود الذي لا يحتاج إلى مادة سابقة أو علة فاعلة ولا يسبقه زمن، وهو الله سبحانه، وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما. وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره. أما النوع الثالث من الموجودات فهو الذي يعد وسطا بين الوجوديين السابقين فهو يوجد بسبب علة أرادت وجوده، لكنه يوجد من غير مادة وفي غير زمن، إذ قبل وجوده لم يكن هناك معنى للزمن، وهذا الوجود هو العالم الذي خلقه الله من العدم والذي كانت حركته أساسا لتقدير الزمن، وعلى هذا ففيه شبه بكل من الوجود الحادث والوجود القديم >> (1).

1- محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ص 132.

والمهم كما قال فيلسوف قرطبة:

<<ويشبه أن يكن المختلفون في هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين ، وإما مخطئين معذورين ، فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري ، أعني أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدق كما لنا أن نقوم أو لا نقوم وإذا كان من شرط التكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له إذا كان من أهل العلم معذور ولذلك قال عليه السلام إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اخطأ فله أجر واحد ، أي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل ، وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها.

وأما الخطأ الذي يقع من غير هذا الصنف من الناس فهو إثم محض وسواء كان الخطأ في الأمور النظرية أو العملية فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة إذا أخطأ في الحكم لم يكن معذورا كذلك الحاكم على الموجودات إذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو إما آثم وإما كافر وإذا كان يشترط في الحاكم في الحلال والحرام أن تجمع له أسباب وهي معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس فكم بالحري أن يشترط ذلك في الحاكم على الموجودات أعني أن يعرف الأوائل وجه الاستنباط منها **>>(1)**.

وهذا يعني أن العالم في نظر ابن رشد قديم، وهو مصنوعوله صانعوالعقل يستدل على وجود هذا الصانع بما يجده في مصنوعاته من نظام ضروري لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أمكن منه.

---

1 – ابن رشد، فصل المقال، ص 45 –46.

لقد كان ابن رشد وعلى غرار ما تميز به، ومن خلال كتابه فصل المقال في مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة نجده قد استعمل دليلين للبرهنة على عدم التناقض بين القول بقدم العالم وحدوثه وهما:

- دليل العناية
- دليل الاختراع

فبالنسبة لدليل العناية: نجد مصدره الكتاب العزيز والذي أولى أهمية خاصة وبالغة الاهتمام والعناية بالوجود بدء بالإنسان لأن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان، وهذا دليل على عنايته بالوجود بما فيه أرقى الأنواع ألا وهو الإنسان. ومن جهة أخرى موافقة الإنسان هي في الحقيقة ضرورة، لأنها وجدت من قبل فاعل قاصدا لذلك بهدف التوافق بين الموجودات والإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنه إذا كان البعض يرى بأن فيلسوف قرطبة ليس مبدعا في كتبه وترجمته وشروحه لمؤلفات أستاذه أرسطو، إلا أنه انفرد عن غيره من خلال الاقتباس الصحيح والسليم من أستاذه والاقتباس من الغير ليس عيبا،ولكن العيب كل العيب الانصهار كلية في شخصية الغير.

إن دليل العناية في اعتقادي مما تميز به ابن رشد عن غيره، بل ومن إبداعه مستندا إلى نفس السلاح الذي استعمله الغزالي والمتكلمون وهو الكتاب العزيز كما يسميه هو، من ذلك قوله تعالى: **(وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَوَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِلِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ) (1).**

1- سورة يس، الآيات 33 ،34،35.

كما نبه القرآن الكريم إلى الغاية من الموجودات، فعلى سبيل المثال حينما يتكلم عن الأنعام والغاية منها يقول: **(وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ) (1)**. أما بالنسبة للبشرية فيبين أن للإنسان هدفا وغاية من وجوده وخلقه **(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)(2)**. وعلى هذا الأساس نلاحظ أن الموجودات قسمان: قسم من الموجودات لا يتصف بالوعي كالتي هي فوق سطح القمر ومنها السماوية، أو الأدنى منها كالقابلة للفساد فهي تخضع لحتمية صارمة يستحيل أن تحيد عنها، وتسير وفقا لمبدأ ربط الوسيلة بالغاية ربطا يتجاوز هذه الموجودات نفسها، ولذلك أحداثها وظواهرها ليست معقولة. أما الجزء الثاني من الموجودات فهي الموجودات الناطقة أو الواعية ونعني بذلك الإنسان الذي يعي أسباب أفعاله وما يترتب عنها من نتائج بمقتضى العقل والإرادة وحرية الاختيار، وهي بذلك لا تخضع إلى الضرورة التي تخضع لها الظواهر الطبيعية.وهنا نصل إلى أن العالم وما فيه من حركة صادر عن عقل موجود في الموجودات.ولكن الاثنين في سيرهما يتجهان نحو غاية معينة، وهذا ما قصده ابن رشد بقوله: **<<** فإذا كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة حكيمة، وليست ذوات عقول،فهاهنا عقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية **>>(3)**. ويذهب الفارابي أيضا إلى حد أن أول كلام أرسطو فجعله يقول بالحدوث. يقول الفارابي: **<<**كذلك قول أرسطو في كتاب "السماء والعالم" أن الكل ليس له بدء زماني لا يعني أنه قال بقدم العالم، بل عنى به أن الزمان وهو عدد حركة الفلك، لم يشتمل على الفلك. ومعنى قوله إن العالم ليس له بدء زماني هو أنه لم يتكون أولا فأولا، بل أبدعه الباري دفعة واحدة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان **>>(4)**.

1-سورة المؤمنون، الآية 21-22.

2-سورة الذاريات، الآية 56.

3-ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، الجزء الأول والثاني، ص 530.

4-الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، ص 60.

وكما نلاحظ فإن موقف ابن رشد في الشروح واضح مقارنة بكتبه الأخرى، بما فيها مؤلفه هذا الذي يدعي فيه بأنه فصل المقال، مما أدى في النهاية إلى انقسام الباحثين إلى فئتين. ولعل ذلك هو الذي جعل باحثة مثل "زينب محمود الخضيري" ترى بأن هناك فريقين:

<< فريق من مؤرخي الفلسفة يرى أن المادة الأولى عند ابن رشد ليست من خلق الله. ويزعم هؤلاء أن المادة عنده مساوية للاوجود وهي قوة خالصة أو غياب لكل تحديد، ولهذا لا يمكن أن تكون من خلق الله. إنها خالدة وموجودة دائما مع الله فيما يقولون. ويزعم هؤلاء أن فعل الله الوحيد في مذهب ابن رشد هو استخراج صور الأشياء المادية الموجودة في هذه المادة إلى الفعل **>>**.

وهناك موقف جسده هويدي الذي رأى أن ابن رشد اختلف في استعراضه لمشكلة الخلق في الفلسفة الإسلامية، وفي علم الكلام مع الفلاسفة كما اختلف مع مختلف الفرق الكلامية فيما يتعلق بهذه المشكلة. لقد اختلف مع الفلاسفة في قوله بأن العالم قد خلق من العدم (بمعنى أن المادة مخلوقة)،كما اختلف مع الأشاعرة في قوله بأن الخلق في لا زمان **>> (1)**.

أما زينب محمود الخضيري فتقول:

<< وفي اعتقادي أن هؤلاء الباحثين الذين يرون أن المادة قديمة عند ابن رشد بمعنى أنها غير مخلوقة لله، استخلصوا هذا المفهوم من قوة شروحه فقط ولم يتبينوا التفرقة الدقيقة البارعة التي وضعها هو بين معنى القدم، والتي سبق وأن وضحناها. ولو كانوا دققوا النظر في كتب ابن رشد الخاصة لتراجعوا عن موقفهم **>> (2)**.

1- زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 235.

2- المرجع نفسه، ص 235.

وبالفعل حينما نتأمل قوله تعالى : **(سَنُرِيهِمْ آَيَاتِنَا فِي الْآَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)(1)** وقوله أيضا : **(وَآَيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ ، وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ،وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ، لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ)(2).** نجد أن ابن رشد حاول أن يجعل الله هو العلة الغائية والفاعلية بعد ما كان أرسطو قد جعل منه غاية لا موجه غيره توجيها فعليا إلى غاية. أما علة النظام البديع في الكون فهو ذلك الشوق الطبيعي الموجود في جميع أجزاء المادة، هذا الشوق المدفوع بالحركة نحو الإله الذي لا يعلم إلا ذاته، وبالتالي لا يعرف الموجودات، ولم يخلقها، فكيف يديرها ويعتني بها؟ وهذا يعني أن أرسطو لا يشير إلى برهان العناية الرشدي لا من قريب ولا من بعيد لأن عقلانيته المطلقة لم تسمح له بالالتفات إلى التفسير اللاهوتي تماما.

وهكذا إذا فإن الغاية الأخيرة عند أرسطو هي دوام الكون والفساد، فبحسب مذهب القدم يسقط طلب الغاية الأخيرة للوجود بأسره **(3)**. وباختصار كل ما في الكون يسير بإرادة وتدبر وقصد، والعالم يسير وفق وجهة معينة محددة تخضع للغاية المرجوة من ذلك. وإن كان البعض يرى أيضا أن عناية الله عند أرسطو انتهت عند فلك القمر. أما دونها (ما تحت القمر) مثل الموجودات الأخرى ومنها الإنسان فهي لا تشملها وهي بطبيعة الحال تخضع للكون والفساد. << إن إله ابن رشد هو الله سبحانه، وهو إله يخلق العالم وكل ما يحتوي من كائنات، وهو يسيطر على هذا العالم الذي خلقه ويمسكه ويحفظ عليه وجوده. ولا تفتر عنه عنايته لحظة واحدة إذ لو انفك عن العناية به لانعدم ضربة واحدة، وفي غير زمن أيضا على حد ما يقول الكندي فيلسوف العرب**>>(4)**.

1–سورة فصلت، الآية 53.

2–سورة يس، الآية 37 –40.

3–ابن ميمون موسى، دلالة الحائرين، ترجمة حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الثانية، 1993، ص 506.

4–محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ص 136 –137.

إن ابن رشد ولكونه فيلسوف مؤمن بالعقل، يقر بأن الطبيعة وما يحدث فيها ليس فيه شيء من الصدفة والعبثية، لأن هناك علة فاعلية وغائية وراءها تنظمها وتوجهها.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنه لو لم تكن محاولة ابن رشد التوفيقية هذه بين الحكمة والشريعة، هل كان بإمكان المسيحي

القديس (توما الأكويني) أن يجرؤ بأفكاره مثلا؟ ونفس الشيء بالنسبة لليهودي ابن ميمون؟ ومن هذه الزاوية صدق (دوليبيرا) حينما قال:

<<ليس هناك فيلسوف أسيء فهمه وتعرض للتشهير أكثر من ابن رشد، وليس هناك بين المفكرين في العالم الإسلامي من أثر على الثقافة العالمية أكثر من ابن رشد **>> (1)**.

وهناك ملاحظة وجيهة هنا أيضا لا بد من الإشارة إليها وهي أنه من العجب أن ينقد (توماالأكويني) ابن رشد ويتهمه بآراء هو بريء منها، لأننا نلاحظ من جهة أخرى كيف أنه يأخذ بالبعض منها إذا ما كانت توافق مذهبه ومسيحيته. وكذلك جحد بعض العلماء المعاصرين، منذ أن ثبت لديهم أن جميع الظواهر والأحداث مرتبطة بسلسلة الناموس الكوني العام الذي لا سبيل فيه إلى الاستثناء بحال، فالغائية فكرة لا تقبل إلا بتحفظ يصيرها أقرب إلى الآلية منها إلى القصد المحكم ولا جرم أن كشف النواميس يبين أن الأحداث تقع عن طريق الدفع والتأثير من العلل في المعلولات، لا عن طريق غايات مقصودة أو أهداف منشودة **(2)**.

وعلى هذا الأساس نجد ابن رشد لا يتكلم في الحقيقة عن إله أرسطو، أي المحرك الأول الذي لا يتحرك، ولكن عن الله سبحانه وتعالى كعلة غائية، وفاعلة، خلق العالم بقدرته، ويسيطر على هذا الخلق ويمسكه ويحفظ عليه وجوده.

1–آلان دوليبيرا، فلسفة العصور الوسطى، ترجمة مصطفى ماهر، دار شرقيات للنشر والتوزيع،القاهرة، ط1999،1، ص 197.

2 –محمد غلاب، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، 1947، ص 100.

ومع كل ذلك التعارض والصراع بن مؤيد لهذا الدليل ومعارض له نقول بأن دليل العناية سيبقى له قيمة ليس من الناحية الفيزيائية فقط (مسألة الحركة)، لأن مصدره الاستقراء، ولكن من الناحية الميتافيزيقية أيضا لارتباطه بالوجود والغاية من هذا الوجود، بدليل أنه في سنة 1894 وفي الملتقى الكاثوليكي في بروكسل اقترح " P. Bulliot" ألا يتضمن دليل الحركة نفسها فقط، وإنما حتى تلك المرحلة التي يتم فيها الانتقال من السكون إلى الحركة. فرد عليه بأنه لم يعد الدليل، دليل الحركة ولكنه دليل الحدوث) **(1)**. وهناك دليل أعظم من خلال عودتنا إلى أرقى الموجودات ألا وهو الإنسان ونقول: لو تأمل هذا الكائن العاقل في كل أعضائه من حيث عملها وعلاقتها يبعضها البعض، وكيف يتوقف العضو السابق في عمله على اللاحق، فالعين خلقت من أجل البصر، والأذن من أجل السمع، والرجل من أجل المشي، وكذلك الأمر بالنسبة للأجهزة الأخرى كلها، فالجهاز التنفسي خلق من أجل مد الجسم بطاقة الاحتراق، والجهاز الهضمي خلق من أجل تحويل المادة الغذائية إلى أحماض أمينية وهكذا ندرك فعلا الغاية النهائية لكل عضو أو جهاز.

إن تكامل وظائفه يهدف إلى تحقيق غاية أعم وأشمل وهي حفظ توازن الكائن الحي وضمان بقائه، وهناك الغائية الخارجية التي تظهر في علاقة الكائنات الحية مع بعضها بعض، لأن كل كائن حي يعتبر غاية ووسيلة في الوقت نفسه، فالعشب وجد من أجل الحيوان، والحيوان وجد من أجل الإنسان، وهذا المثال يمكن تعميمه على الكائنات الحية الأخرى والظواهر، والأفلاك والكواكب، وباختصار الكون كله. (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون).

وكان ابن رشد قد وضح في كتابه " فصل المقال " أنه من أراد أن يعرف الصانع عليه بالعودة إلى المصنوعات والموجودات (فكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم) **(2)**.

1-**La Grange (Garrigou), Dieu, son existence et sa nature, Beauchesme, Paris, 11eme Edition, 1950, p250.**

2-ابن رشد، فصل المقال، ص 24.

هذا الصانع والمخترع والموجد للكل هو الذي قال للإنسان والطبيعة كونا فكانا.

هكذا إذا يصل ابن رشد إلى حل الإشكال في مسألة قدم العالم بين أستاذه أرسطو، وبين الفلاسفة المسلمين القائلين بنظرية الفيض فقال بأن العالم مخلوق من العدم، وفي غير زمن، لأن الزمن نشأ من حركة العالم، وعلى هذا الأساس فالعالم قديم لكونه غير مسبوق بزمن ومحدث لأنه مخلوق من عدم، وانه ليس علة نفسه، بل صادر عن علة، وهكذا فالخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في هذه المسألة ليس جوهريا كما يرى ابن رشد.

لقد أقر ابن رشد أن الشرع قصد من معرفته للعالم، أنه مصنوع لله تعالى، ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه. ولذلك نجده يرى بأن مذهب الأشاعرة وطريقهم ليس من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع. بل طريق الشرع بسيط غير معقد، مكون من مقدمات قليلة نتائجها قريبة من مقدماتها المعروفة بنفسها. هذا الطريق البسيط المعترف به عند الجميع هو نفس الطريق الذي يبرهن به على وجود الخالق، ألا وهو دليل العناية) (1).

وهذا يعني بطبيعة الحال أن هذا الدليل في ماهيته قائم على أساس أن جميع أجزاء العالم من كواكب وظواهر وأزمنة وغير ذلك موافقة للإنسان والحيوان والنباتات، وهذه الموافقة لم تكن، ولم تتم اتفاقا أو صدفة كما يقول الدهريون، ولكن تم ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله عز وجل.

وهذا الدليل بدوره يقوم على أصلين: أحدهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا للإنسان، ولوجود جميع الموجودات التي ههنا.

والأصل الثاني: أن كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه، لفعل واحد ومسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورة. فيتنج عن هذين الأصلين بالطبع، أن العالم مصنوع وله صانعا. فدليل العناية هو أشرف الدلائل الدالة على صنع العالم) **(2)**.

1- ابن رشد، منهاج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، الطبعة القاهرة، 1964، ص 193 -194.

2-المصدر نفسه، ص 195.

المبحث الثاني: مسألة العلم الإلهي:

ثاني مسألة يمكن تناولها لتوضيح قمة الوعي الميتافيزيقي الرشدي وبعده أبعاده هي مسألة العلم الإلهي، وهي من أهم الصفات التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة.

في البداية أرى من الضروري معرفة مختلف الأسس التي أقام عليها ابن رشد مفهومه للعلم.

لعل الأساس الأساسي للعلم عند فيلسوف قرطبة مبني على أساس تمسكه بالعقل، والصرامة المنطقية التي كانت تحكم تفكيره الفلسفي وتسير نظرته للوجود، وهذا راجع بطبيعة الحال إلى إعجابه الكبير والشديد بأرسطو، مقدما لنا بذلك بناء ونسقا فلسفيا دقيقا. والدليل على ذلك ما كان يقوله: **<<** فإن قصدنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو بتجريد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه ، أعني أوثقها ، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء ، إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه ، وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعا وأثبت حجة ، وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيرا من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه ، فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده وقد كان أبو حامد الغزالي رام هذا المرام في كتابه المعروف بالمقاصد لكنه لم يف بما رام من ذلك**>> (1)**.

من ناحية أخرى لا يجب أن يغيب عن أذهاننا إذا ما أردنا فعلا أن ندرك النظرة الرشدية الحقة للعلم أن نضع نصب أعيننا المسار الشخصي الذي مر فيلسوف قرطبة طول حياته، كونه متفقها في العلوم الشرعية ناهيك عن تميزه بحس نقدي عال، بدليل نقده لكل من سبقه من الفلاسفة أو المتكلمين.

1–ابن رشد ، رسالة السماع الطبيعي ، ص 27.

علاوة على ذلك، ولكون فيلسوف قرطبة كان طبيبا، نجده لا يؤمن إلا بما هو استقرائي لا سيما وأن الحقيقة عنده وعلى غرار أستاذه أرسطو كانت متمثلة في الحقيقة المادية. وفي ذلك يقول:

<< والمقدمات الكلية لا طريق إلى العلم بها إلا بالاستقراء وذلك أن المقدمة الكلية المأخوذة في الذهن مجردة من المواد، وإذا رام الإنسان أن يبين صدقها فإنما، المكتبة الشرقية يبين صدقها بالاستقراء إما بأن يبينها مطلقا، إذا كانت من شأنها أن تؤخذ مجردة من المواد، مثل المقدمات التعليمية، وإما بأن يقر بها نحو مادة إذا كانت من شأنها أن توجد في مادة ما **>> (1)**.

وعلى هذا الأساس نجد ابن رشد وعلى غرار أستاذه أرسطو يرى بأن الحواس الخمسة هي سبيل المعرفة الحقة، حتى وإن كانت هذه المعرفة حدسية، لأنها تخضع فيما بعد للاستقراء (بالحدس نكتشف وبالاستدلال نبرهن)، وأن الذي يفقد حاسة من الحواس يفقد القدرة على التعلم الخاص بتلك الحاسة).

<< فمن فقد ضرورة حاسة من حواسه، فقد إدراك الجزئيات التي تخص تلك الحاسة وإذا فقد إدراك جزئيات ذلك الحس فقد مقدماته الأول،وإذا فقد مقدماته الأول في حس ما فقد البرهان في ذلك الحس، وإذا كان كل علم يكون في حس ما وإنما يكون إما من المعروف بنفسه وإما من قبل المعروف بنفسه من قبل الحس، فإذن واجب أن يكون من فقد حاسة من حواسه أنه فقد محسوسات تلك الحاسة وإذا، فقد محسوسات تلك الحاسة فقد معقولاتها**>>(2)**.

بذلك يكون ابن رشد قد بنى نسقه الفكري الفلسفي على أساس علمي متين مبني على أساس تمسكه بالعقل والصرامة المنطقية والمنهج البرهاني.

1- ابن رشد، شرح كتاب البرهان لأرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، السلسلة التراثية، الكويت، 1984، ص 93.

2 –المصدر نفسه، ص 416.

وهذه الصفات ليس مجاملة أو مبالغة في حقه، بل واقع حقيقي خاصة وأن ابن رشد كان فعلا ذلك الفيلسوف الذي أنفق حياته كلها في التحصيل والدراسة والتأليف **<<** وهو الذي لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة **>> (1)**.

إن تمسك ابن رشد بالعقل وجعله أعلى سلطة تجعلنا نقول بإمكانية تشبيهه بالمرحلة الثالثة من مراحل التفكير العلمي (الوضعي) الذي تكلم عنه الفرنسي " أوغست كونت" حينما لاحظ مرور الفكر البشري بمراحل ثلاث:

- **اللاهوتية.**
- **الميتافيزيقية.**
- **الوضعية،** Positivismeوالذي أصبح الفكر البشري فيها يفسر ظاهرة طبيعية بظاهرة طبيعية أخرى (السببية الطبيعية). وهذا يعني حسب ابن رشد أن الحركة والتغيير داخل الوجود وليست من خارجه، كما يدعي القائلون بالصور وعلى رأسهم أفلاطون.

وبذلك كان بعد البعد الذي وضعه ابن رشد نصب عينيه في اعتقادي يهدف إلى تحرير الفكر العربي الإسلامي من كل أنواع التفكير الأخرى كالخرافي والسحري الساذج والغيبي... إلخ. أما من حيث المنهج فإننا نجد فيلسوف قرطبة وفي مختلف المسائل التي عالجها يقر بالمنهج البرهاني القائم أيضا على العقل، وهذا في مقابل المنهج الجدلي، ومنهج المتكلمين، ومنهج المتصوفة إن كان لهم منهج.

ومن هذه الزاوية يمكن تشبيه ذلك بمثابة القطيعة (**RUPTURE**)التي تكلم عنها أيضا الفرنسي (غاستون باشلار) حيث رأى أن البناء الحقيقي للعلم يكون على أساس التخلص من رواسب الفكر الماضي، لأن الفكر البشري في الحقيقة لن يهدأ له بال إلا عندما يرى الحقيقة ساطعة أمامه، وبذلك فهو يأبى كل تفسير غيبي، أو تفسير جدلي كلامي وذلك لبعده عن كل ما هو منطقي عقلاني، وغير مؤسس تأسيسا علميا.

1- محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص 198.

وعلى هذا الأساس لا يعترف ابن رشد كما ذكرت آنفا إلا بما هو عقلي، ولا يقر إلا بالتفسير العقلي العلمي الذي يرى بأن ما يحدث في الوجود يعود إلى الوجود في ذاته، وليس من خارج. والدليل على ذلك قوله: << لما كان العلم اليقيني والمعرفة التامة إنما تحصل لنا في شيء شيء من الأمور بأن نعرف ذلك الشيء بجميع أسبابه الأول إلى أن ينتهي إلى أسبابه القريبة واسطقساته، فمن البين أن في العلم بأمر الطبيعة والأجسام الطبيعية قد ينبغي أن نسلك هذا المسلك ونطلب فيها معرفة الأسباب >> **(1)**.

ويقول أيضا:

<< ومنها يتبين أن غرض هذا الكتاب المترجم بالسماع الطبيعي هو النظر في الأسباب العامة الأولى لما يوجد بالطبيعة من جهة ما هو موجود بالطبيعة، وفي اللواحق العامة لهذه الأسباب، وأنه يجب أن يوضع أولا لهذا النحو من النظر أن ههنا أسبابا أربعة تتقوم بها الموجودات الطبيعية على جهة ما يوضع موضع الصناعة للصناعة ولذلك ما يقول أرسطو على صاحب العلم الطبيعي أن يبرهن أن الطبيعة موجودة كما ليس ذلك على صاحب علم من العلوم بل يضعها وضعا سواء كانت بينة بنفسها أو لم تكن >> **(2)**.

وعلى هذا الأساس وحده كما قلت نجد ابن رشد يسعى إلى بناء نسقه الفلسفي على أساس علمي، ذلك أننا نجده يأخذ نصوص الفلاسفة، ثم يشرع في توضيح ما لهؤلاء من أخطاء، وما كان لهم من صواب قبله، وهذا يوحي مبدئيا بإقراره بأهم أساس من أسس الروح العلمية ألا وهي (الموضوعية)، والتي كان من الصعوبة بمكان أن يتحلى بها المفكر في وقت طغى فيه الفكر اللاهوتي على غيره آنذاك.

1-ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، ص 29.

2-المصدر نفسه، ص 31-32.

هذه إذن لمحة مختصرة عن الأساس العلمي الذي آمن به ابن رشد وطبقه في معالجته لمختلف المسائل. وحتى نقف على حقيقة موقفه منها نحاول كالعادة، وعلى سبيل المثال لا الحصر العودة إلى مقالة (اللام) نفسها باعتبارها موضوع بحثناهذا، وكذلك كتبه الأخرى، ونأخذ نماذج توضح لنا ماهية موقفه من مسألة العلم الإلهي. يقول ابن رشد:

<< الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود. فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث في العلم القديم علم زائد، كما يحدث ذلك في العلم المحدث، للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود، لا علة له. فإذن واجب أن لا يحدث هنالك تغير كما يحدث في العلم المحدث وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث، وهو قياس الغائب على الشاهد. وقد عرف فساد هذا القياس **>> (1)**.

وهذا يعني أن الله يعلم الموجودات بعلم قديم يختلف والعلم المحدث، وذلك يعود لكون العلم القديم هو علة الموجودات وليس معلولا لها. ويقول أيضا:

<<إن وجود الموجود هو علة وسبب علمنا لأجل هذا كان علمنا متغيرا بتغير الموجود. أما العلم القديم (وهو العلم الإلهي) فهو علة وسبب للموجود **>> (2)**.

وأود أن أشير هنا إلى أن الفيلسوف المسيحي " الأكويني توما " قد نقل عن ابن رشد ذلك كما يقول اليهودي موسى ابن ميمون:**<<** هناك فرق كبير بين علم الصانع بما صنع، وعلم غيره بذلك المصنوع، وذلك أن الشيء المصنوع إن صنع وفق علم صانعه، فصانعه إنما صنعه تابعا لعلمه، وأما الذي يتأمل هذا المصنوع ويحيط به علما فعلمه تابع للمصنوع**>> (3)**.

1-ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس، ص26.

2-ابن رشد، فصل المقال، ص 73.

3-**Moise Ben Maimoun (Maimounide), le Guide des Egares, Traduction S. Munk, Paris, 1856, t3, Chap. 21, P 155.**

وحتى نكون نظرة كلية حول ابن رشد لأن البعض يدعي بأن ابن رشد كان واضحا في الشروح، لكنه ليس كذلك في بقية مؤلفاته، نعود فنقول، بأن هذا الأخير كان يعتبر أن مسألة العلم من البديهيات حيث نجده يقول مجاوبا عن الأشعرية:

<< استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شيء كان تعرفونه بضرورة العقل أو نظره وعلى لغتكم في المنطق أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط، فإن ادعيتم حدا أوسط وهو الطريق الثاني فلا بد من إظهاره وإذا ادعيتم ذلك ضرورة فكيف يشارككم في معرفته مخالفوكم **>> (1)**.

وهكذا نجد ابن رشد مع الحق حيث لاحظ أن الغزالي يكاد يقترب من الصحة والصواب في هذه المسألة ولكن بدون برهان، وإنما بالاعتماد على ما يسميه بالبديهي، وفي ذلك يقول:

<< وهذا وأمثاله إذا وقع فيه الاختلاف فإنما يرجع الأمر فيه إلى اعتباره بالفطرة الفائقة التي لم تنشأ على رأي ولا هوى إذا سبرته بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والمظنون في كتاب المنطق كما أنه إذا تنازع اثنان في قول ما فقال أحدهما هو موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه إلا إلى الفطرة السالمة التي تدرك الموزون من غير الموزون وإلى علم العروض **>> (2)**.

ولكن هذه الفطرة، وهذا الأمر البديهي ليس واحدا عند جميع الناس، لأن ما هو بديهي عند البعض، ليس كذلك عند البعض الآخر، وأن ما يقنع غيري لا يقنعني بالضرورة. وبذلك يكون الغزالي، وأنصار النزعة الصوفية قد حصروا الحق والحقيقة في الشعور الذاتي، مما يجعل كل عقل يدعي البداهة والوضوح ويجعلها مقياسا للحقيقة.

وهذا بعيد كل البعد عن ما هو عام وقاسم مشترك بين جميع العقول، ألا وهو العلم.

1-ابن‌رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق،بيروت،1986، ص 13

2-المصدر نفسه، ص 15 -16.

أما إذا ما عدنا إلى مسألة العلم الإلهي فإننا نجد ابن رشد يحذو حذو أستاذه، ذلك أنه يرى أنه إذا كان الله لا يعلم الجزئيات إلا بعلم غير مجانس لعلمنا فإنما يدل ذلك على أنه لا يدبر العالم مباشرة، فشأنه في ذلك شأن حاكم المدينة، فهو مصدر النظام فيها، ولكن ليس له مداخلة في كل شأن من شؤونها مباشرة

<< ولو كان الله يدبر العالم مباشرة، أي يدبر نفسه كل حركة من حركاته الجزئية والكلية، فإن الشر في العالم يكون صادرا عنه، فعنايته بالكائنات من قبيل الناموس الثابت الموضوع لها، ففي هذا الافتراض يكون كل خير في العالم صادرا عن الله لأنه أراده وسن السنن الطبيعية له، وكل شر في العالم يكون صادرا عن المادة التي خالفت سننه، أو الإنسان الذي عصاه، وهذا الفكر الأخير هو لباب فكر أرسطو **>> (1)**.

والعلم عند ابن رشد يحمل صفة القدم ونستشف ذلك من قوله:

<< تكون الإرادة الموصوف بها الفاعل سبحانه والإنسان مقوله باشتراك الاسم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الأزلي غير وجودها في المحدث **>> (2)**.

ويستنتج فيلسوف قرطبة من ذلك أن المصنوع بما فيه من أجزاء مرتبة موافقة للمنفعة المقصودة منه، وهذا يدل على أنه حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية. وهو الذي أشار إليه قوله تعالى **(أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)**.**(3)**.

---

1 –فرجأنطوان، ابن رشد وفلسفته، الطبعة الإسكندرية،1903، ص 44.

2 –ابن رشد، تهافت التهافت، سليمان دنيا، القسم الأول، الطبعة الأولى، دار المعارف، مصر، ص103.

3 – سورة الملك، الآية 14.

لقد كان ابن رشد واضحا أكثر من الوضوح فها هو يقول:

<< فمن هنا توجد عناية الله بجميع الموجودات وهو حفظها بالنوع إذ لم يكن فيها حفظها بالعدد. فأما الذين يرون أن عناية الله متعلقة بشخص شخص فقولهم من جهة صادق ومن جهة غير صادق. أما صدقه فمن قيل أنه ليس يوجد لشخص ما حالة تخصه، إلا وهي موجودة لصنف من ذلك النوع، وإذا كان هذا هكذا، فالقول بأن الله يعتني بأشخاص قول صادق بهذه الجهة وأما العناية بالشخص بنحو لا يشركه فيه غيره، فذلك لا يقتضيه الجود الإلهي **>> (1)**.

ويقول أيضا:

<< وإذا كانا الإله لا يعقل شيئا، فهو بالإضافة إلى كونه مثل النائم سوف يكون لا معقولا من حيث معناه واللامعقولية خروج على النظام. وهذا الخروج شر، والإله خير بإطلاق. أما إذا كان الإله يعقلشيئا، فإنه سوف يجب أن يكون معقوله مكملا له. وبالتالي سوف يجب أن يكون هذا المعقول أشرف منه وهذا مستحيل **>> (2)**.

إذن الإله لا يعقل إلا ذاته، ولا يعقل الأخس. وإلا يكون الشر صادرا عنه. وهذا العقل الخاص بالمحرك الأول اللامتحرك نجد أن عقله يعقل فعله، بمعنى أن جوهره فعله هو العقل، وهذا الذي يعقل تعقلا هو الأرفع شأوا. ومن هنا وجب التمييز بين العقل الإنساني والعقول المفارقة. إذن وعلى ضوء ذلك يظهر الفارق الكبير بين إله أرسطو وإله ابن رشد. فإذا كان إله أرسطو جاهل بالعلم لا يعلم الجزئيات لأنها متغيرة وناقصة، وكون عقل الإله في نهاية من الكمال، فإن كماله لا يطيق أن يعرف محتقرات الجزئيات ومستحقاتها، وإلا شاركها نقصها وتغيرها. لأجل ذلك من الأفضل أن لا ترى بعض الأشياء من أن ترى.

1-ابن رشد،تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس، ص20.

2-المصدر نفسه، ص21.

هذا العقل الأول حسب ابن رشد يجب أن يكون بسيطا وواحدا باطلاق وفي ذلك يقول:

<< إذا وجد هاهنا جنس من العقول يفضل بعضها بعضا، في التركيب،أعنى في مغايرة المعقول للعقل، فالأفضل منها هو الذي أقل تركيبا، وفي ذلك الجنس، بل هو البسيط، في ذلك الجنس **>> (1)**. **وإذا** كان الفقهاء عامة والغزالي على وجه الخصوص يذهبون إلى القول بـ:**<<**أن الله عالم بالجزئيات، من أجل أن يثبتوا وقوع الحساب والعقاب في الآخرة، لأن الإله إذا لم يكن عالما بالجزئيات، فلن يستطيع معاقبة المسيء وإثابة المحسن. وبذا يسقط معنى الفردوس أو الجنة **>> (2)**.

وأود بالمناسبة أن أشير هنا أيضا إلى أن تأثير ابن رشد على الأكويني واضح للعيان في هذا المجال.

<< فالصانع يعلم الشيء قبل صنعه، إذ مثال الشيء في عقله، ولهذا فهو يصنع بعقله، غير أن هذه الصورة المعقولة، لا تظهر إلى الوجود إلا إذا ترجح وجود هذا الشيء على اللاوجود، ولن يكون الإمكان الأول إلا بإرادة الله. ومن هنا كان علم الله هو علة الأشياء بمصاحبة الإرادة. وهذا غير موجب لأن يكون كل ما يعلمه الله موجودا أو وجد أو سيوجد، بل ما يريد وجوده أو يسمح بوجوده فقط **>> (3)**.

وهذا دليل واضح على أن العلم والإرادة أساس الخلق والعناية عند الأكويني أيضا، لتأثره بابن رشد. وهي نفس الفكرة التي كان قد أشار إليه "محمود قاسم " من أنه، إذا طرحنا السؤال على ((جلسون)) الذي يمجد الأكويني وقلنا له:

<< من هم الخصوم الذين يدحض فيلسوفك آراءهم بمثل هذه المهارة والدقة؟ أجابنا بأنه يريد دحض آراء المتكلمين. ويقول ((جيلسون)) ذلك جادا، أما نحن فنستمع إليه مشفقين، لأنه لم يفطن إلى أن الخصوم الذين يحاربهم توماس الأكويني فيما يزعم ويزعمون هم خصوم ابن رشد أيضا **>> (4)**.

1-ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس، ص.24

2-المصدر نفسه، ص .25

3-الاكويني، الخ اللا، م1، مب 14،ف، ص196.

4-محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه، ص 151.

لقد كان الكتاب العزيز واضحا وضوح الشمس كما يقال، ذلك أن الله القادر، خلق هذا العالم لأنه أراد ذلك، وحتى إن كان خلقه للعالم لغير علة كما بين" ابن حزم" **(1)**.

وعلى هذا الأساس فإن أهم علة للخلق هي علمه وإرادته وما دام الله لم يزل مريدا لما سيكون، وهو خالق كل شيء حتى الجزئيات، فإنه سيكون من غير الممكن أن يريد ويخلق ما لا يعلمه أو إذا علم، علم الكليات فقط، بل لا يخفى عنه شيء وهو يعلم كل شيء، وحينما نتصفح كتاب الله نجد فيه ما لا يعد ولا يحصى من الآيات التي تدل على علمه بكل ما يحدث في هذا العالم.*وهذا الرأي نجده أيضا عند المسيحي "توما الأكويني "حينما رأى بأن* الإله لا يعرف غيره بالعموم فقط لأنه لو كان كذلك لم يكن تعقله كاملا من كل وجه وكذا وجوده أيضا. أي أن الإله يعرف الكليات والجزئيات أيضا، وهو إذ يعلم الجزئيات فلأن جميع الكمالات الموجود في المخلوقات موجودة وجودا سابقا فيه على وجه أعلى. فكيف لا يعلم الإله الجزئيات، وهو المسؤول الأول عن الحركة وتفاصيلها، وخالق الحركة **(2)**. ولنتأمل قوله تعالى:**(وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) (3)**.

ويقول أيضا: **(إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ) (4)**. ويقولكذلك: **(اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ) (5)**.وهذا يعني أن الإلهيعرف الكليات والجزئيات أيضا، إذ ليس من المنطقي ولا من المعقول ألا يعلم الله الجزئيات، وهو المسؤول الأول عن الحركة وتفاصيلها، بل وخالق هذه الحركة. وهنا يحضرنا قوله تعالى: (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير).

1--ابن حزم، علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع،الأزهر،القاهرة، بدون تاريخ، ص 21 -22.

2-الأكويني، الخ، اللا، م1، مب 14، ف (6-11)، ص 189، 198.

3-سورة يس، الآية 79.

4-سورة لقمان، الآية 16.

5-سورة الرعد، الآية 8 -9.

إن الفكر البشري لا يتوقف عند حدود الأسباب الطبيعية، والتي هي في ماهيتها جواب على السؤال: كيف؟ بل يسعى إلى البحث عن الأسباب القصوى والبعيدة من خلال الجواب على السؤال:لماذا؟

وهذا يجرنا إلى الدخول في متاهات الميتافيزيقا، كما أن هذا يعني أن هناك مجالين اثنين هما:

- المجال الطبيعي الذي هو من اختصاص العلم الطبيعي.
- المجال الميتافيزيقي والذي هو من اختصاص العلم الإلهي أو صاحب الفلسفة الأولى.

ومبادئ العلمين مختلفة بالجهة فقط لا بالوجود.

يبين ابن رشد أن المعلول يتصور علته بالضرورة في العقول المفارقة لأنها كماله، إلا أن العلة لا تتعقل الأولى، لأنها إذ ذاك تستكمل الأشرف بالأخس، ولا يصح القول بأن الأعلى غافل عن الأدنى، وبالتالي لا علم لله بغيره.

لكن لو كانت العملية عكسية بمعنى إذا كان العقل يتجه من الأدنى إلى الأعلى فكيف يعقل الأعلى الأدنى؟

هنا يميز ابن رشد بين مستويات التعقل في الأنواع المختلفة، والتفاضل في الشرف في النوع الواحد.ولذلك نجده يقول:

<< ما صدر عن العالم بما هو عالم يلزم ضرورة أن يكون معلوما، وإلا كان صدوره كصدور الأشياء الطبيعية من بعض. بهذا القول تمسك القائلون بأن الله تعالى يعلم الأشياء، وبالقول الثاني تمسك القائلون بأن الله لا يعلم ما دونه فلزم من ذلك قولان متناقضان **>> (1)**.

1ـ ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، نشر عثمان أمين، القاهرة، 1958، ص 146.

لكن ابن رشد يوضح موقفه في هذه المسألة فيبين أننا عندما نقول: إن الله لا يعقل الأشياء فهذا معناه أنه لا يعلم دونه بعلم إنساني، وأن علمه للأشياء نسبته إلى علمنا هي اشتراك الاسم فقط.

وهذا يعني أن الله يعلم الموجودات بعلم مغاير تماما لعلمنا، وهي في ماهيتها تعد محاولة من ابن رشد هدفها محاولة التوفيق.

ولذلك أقر بعدم التصريح للجمهور بأن علم الله قديم أو حادث لأنه لا يصح إجراء المقارنة هنا بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، ما دام هذا العلم يختلف اختلافا جوهريا عن علم الإنسان، لكونه سبب كل هذا الوجود وما يحتويه من موجودات.

وحتى يوضح الأمر أكثر نجده يقول في كتابه (تهافت التهافت):

<<إن الباري سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها وهو المفعم بها والفاعللها، لذلك قال رؤساء الصوفية: لا هو إلا هو. ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يكتب هذا وأن يكلف الناس اعتقاد هذا **>> (1)**.

ويقول أيضا:

<< فإذا العلم القديم (علمه سبحانه) يتعلق بالوجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث (علم الإنسان) ... وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به ... فواجب أن يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيف وهو العلم القديم سبحانه **>> (2)**.

1–ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، 1971، ص 704.

2–محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ص 102.

إن القول بأن الله لا يعقل الأشياء مردود لأننا بذلك نقع في رأي ابن رشد في زلة المذهب الطبيعي الصريح.كما ترفع عنه مختلف الصفات خاصة إرادته. وفي ذلك يقول:

<< فأما أن يقال إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء، ولا يقنع الجمهور... بل ينبغي أن يقال إنه مريد لكون الشيء وقت كونه وغير مريد لكونه في غير كونه كما قال تعالى (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فإنه ليس عند الجمهور... شيء يضطرهم إلى أن يقولوا إنه مريد للمحدثات بإرادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذي تقوم به الحوادث حادث **>> (1)**.

وإذا كان البعض ينسبون إلى ابن رشد القول بأن الصفات تنسب إلى الله والإنسان بتشكيك كما يقول (توما الاكويني)، فإنه لا يفعل في الحقيقة سوى أن يقرأ في النصوص الرشدية معاني تومائية غريبة عنها، وذلك بهدف تكريس ابن رشد فيلسوفا لاهوتيا على غرار ما فعله بعض المستشرقين.

إن ابن رشد من القلائل اللذين احترموا فكرهم، فهو مع الحق أينما كان، وحيث ما وجد، ولذلك نجده لا يتنكر لأستاذه في مسألة العلم الإلهي، ولكن يصبغها بصبغة روحية، ولذلك كان يرى بأن لإرادة تكون الموصوف بها الفاعل سبحانه والإنسان مقولة باشتراك الاسم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الأزلي غير وجودها في المحدث.

كما قال أيضا في فصل المقال:

<<ولهذا وليس ههنا حد يشمل العلمين جميعا كما توهم المتكلمون أهل زماننا**>> (2)**.

إننا عندما نقول حسب ابن رشد أن الله لا يعقل الأشياء فهذا معناه أنه لا يعلم ما دونه بعلم إنساني، وأن علمه للأشياء نسبته إلى علمنا هي اشتراك الاسم فقط.

1-المرجعنفسه، ص 103.

2-ابن رشد، فصل المقال، ص 41.

وهكذا نلاحظ أن ابن رشد لم يتخل عن فلسفة أستاذه أرسطو كون أن صفة العلم قديمة، بل كان دائما يضعها نصب عينيه أكانت في مسألة العلم هذه، أم في مسائل أخرى.

ولكن من جهة أخرى يجد المتفحص للفكر الفلسفي الرشدي تمسك فيلسوف قرطبة أيضا بعقيدته الإسلامية حيث قال بالحدوث أيضا. وهذا هو الذي جعل البعض يقول بازدواجية الخطاب لدى ابن رشد، وغموضه أحيانا إزاء مسألة العلم الإلهي.

وقد لا تكون مسألة العلم الوحيدة، فهو في العديد من المسائل وبعد أن يتعذر عليه الأمر في اختيار موقف صريح، وطريق جلي، يلجأ إلى إيجاد مخرج واحد، ألا وهو الموقف الوسطي إن جاز هذا التعبير، وهذا ما نلاحظه على سبيل المثال في العديد من المسائل ومنها معضلة الحرية حينما حاول التوفيق بين المعتزلة التي أثبتت حرية الإنسان بالعقل وحرية الاختيار وشهادة الضمير والتكليف، وبين الجهمية التي رفعتها عنه بمقتضى القضاء والقدر، فقال هو بالوسطية، بمعنى

1-الإنسان حر فيما يعلم

2-الإنسان ليس حر فيما لا يعلم (أيفيمايجهل). والدليل على ذلك أنه يقول في " تهافت التهافت "من باب التذكار وليس التكرار:

<< إن البارئ سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها، وهو المفعم بها والفاعل لها، لذلك قال رؤساء الصوفية لا هو إلا هو، ولكن هذا كله من علم الراسخين في العلم ولا يجب أن يكتب هذا وأن يكلف الناس اعتقاد هذا **>> (1).**

1- ابن رشد، تهافت التهافت، الطبعة الثانية، ص 308 -309.

كما آخذ على الغزالي حينما غلط على الحكماء المشائين في ما نسب إليهم من أنهم يقولون أن الله لا يعلم الجزئياتأصلا، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها، وذلك لأن علمنا معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه، ومتغير بتغيره. أما العلم الإلهي فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، ومن هنا لا يمكن تشبيه العلمين.

أما بالنسبة للصوفية فإن ابن رشد يأخذ عليهم بأنهم أخطأوا هدفهم لأنهم لا يتوسلون إليه بمعرفة العلوم النظرية. لكنه من جهة أخرى يعترف بأنه أخذ من الأشاعرة، حين ذكر البعض من أفكار صفة الحياة، حيث نجده يقول:

<< إن ظاهر وجودها من صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب، وما قالوه في ذلك صواب وكذلك صفة الإرادة والقدرة. وأما صفة الكلام فقد ثبتت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع **>> (1)**. ويقول أيضا:**<<** وقد أفردنا في هذه المسألة قولا، حركنا إليه بعض أصحابنا، وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات، الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي، المدبر للكل، والمستولي عليه؟ وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضا عن طبيعة الوجود، والأمر في ذلك العلم بالعكس **>> (2)**.

ولكن من جهة ثالثة يقر بصعوبة المسألة حيث جاء في تفسير ما بعد الطبيعة:

<< إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية **>> (3)**.

1-ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د محمود قاسم، الطبعة القاهرة، 1964، ص 161-162.

2-يوحناقمير، ابن رشد (فلاسفة العرب) دار المشرق،بيروت،1983، ص 64.

3-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، نشر موريس بويج،بيروت،1948، مجلد 3، ص 10.

أما فيلسوف قرطبة فقد كان يرى منذ البداية، وبهدف تفادي المواجهة بين الفكر الفلسفي لأستاذه أرسطو، وبين عقيدته، قلت كان يرى بأن علم الله يختلف عن علم الإنسان، وبالتالي من غير المعقول أن نقارن بينهما، فعلم الله يتصف بكونه (قديم أزلي)، وهو علة للمعلولات.

أما علم الإنسان فهو علم محدث وهو معلول للموجود، بمعنى أن وجود الموجود هو علة وسبب علمنا لأجل هذا كان هذا العلم متغيرا بتغير الموجود، بينما العلم القديم لا يحدث تغيرا في الله عند حدوث معلوم عنه **(1)**.

إن مختلف الصفات المتعلقة بالذات الإلهية من علم وإرادة وخلق لهي دليل قدرته تعالى على العلم، إذ هو خالق الكل، والخلق أكبر في القدرة من العلم، وإذا لم يصح التعجيز في الخلق، فهو في العلم أحرى وأولى. وكيف وأكثرهم يقولون إن علم الله تعالى هو قدرته، وقدرته وسعت كل شيء خلقا، فلا عجب أن يسع كل شيء علما **(2)**.

ومن هنا فإن التأكيد على صفتي الإرادة والعلم ضروري لأنهما أساس الخلق والعناية، إذ أن العناية والصلاح يتبع ما كان في العلم الأزلي، والحكمة الإلهية معناها وقوع الفعل وفقا لما كان في العلم الأزلي **(3)**. إن ارتباط العلم بالإرادة أو القدرة الإلهية من الأمور المؤكدة عند علماء الكلام فلقد استشهد الجويني بالآيات التي تثبت ذلك مثل:

قوله تعالى: " **وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ** " **(4)**.

وقوله أيضا: " **أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ**"(5).

1-أنظر فصل المقال، 1982 ص .70

2-أبو البركات البغدادي، طبعة الدكن، 1358 هـ، ج 3، ص 8.

3-نوران الجزيري، قراءة في علم الكلام، الغائية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1992، ص .319

4-سورة فاطر، الآية 11.

5-سورة النساء، الآية 166.

إن الله عالم مريد، مختار، لم يخلق بالعرض، ولا يفعل عبثا، بل هو راض بما يفعله لأنه يفعل لغاية هي جوده، وجوده مقصود من خلقه، ولهذا لم يوجد العالم ليزيده كمالا، لأن كمال الله بذاته لا بغيره لأن الموجود الناقص هو وحده المستكمل بغيره. والعالم باعتباره مخلوق في وقت معين وبالهيئة التي وجد عليها هو ممكن، وكان يجوز أن يوجد في وقت آخر وعلى هيئة أخرى لأنه لا يخضع إلا لإرادة الله، ومن هنا لا بد من الإقرار بعلم الله الكلي. والدليل العقلي على كون الله عالما وجود الأفعال المحكمات منه، لأنه مستحيل صدور الأفعال من العاجز عنها، فالأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام واتقان وإحكام، لا تصدر إلا من عالم بها، ومن هنا كان من غير المعقول صدور خط منظوم على ترتيب معلوم من غير عالم بالخط **(1)**.

ومن خلال هذه الآراء عن العلم الإلهي يظهر الفارق الكبير بين أرسطو وابن رشد، فإذا كان إله أرسطو جاهل بالعالم، ولا يعلم الجزئيات، لكونها متغيرة وناقصة، وكون عقل الإله في نهاية الكمال، ولأن هذا الكمال يأبى معرفة محتقرات الجزئيات ومستخساتها، وإلا لكان ناقصا هو أيضا، ولشاركها تغيرها، لأجل ذلك " من الأفضل ألا ترى بعض الأشياء من أن ترى. وعلى هذا الأساس يمكن القول أوعلى هذا الأساس يمكن القول أن العلم الإلهي يمتاز بما يلي: العلم الإلهي يمتاز بما يلي:ليس فيه تدريج، لأن الله يرى جميع الأشياء في واحد، وهو ذاته على أنه علتها، وذلك دفعة لا بالتعاقب، و لأن الله لا يعرف المعلولات بالعلة مثلما يعرف مجهول بمعروف قبله بل يعرفها في العلة، وأيضا لأن المعلولات ليست سبب علم الله كما هو حادث عند الإنسان. كما يقوم على ترابط المعاني ولا ينتقل من فكرة إلى فكرة أو يلحق الحجة بالحجة، فالله هو الحقيقة نفسها **(2)**.

---

1 –الجويني (إمام الحرمين) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتعليق: فوقية حسين محمود، راجع التحقيق محمود الخضيري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص 82 –83

2–برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، راجعه أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الكتاب الثاني، ص 240.

كما أنه أيضا أزلي وعلة المعلولات الطبيعية ومتقدم عليها عكس العلم الإنساني الذي يقتنص من الأشياء الطبيعية المعللة كما أن بيتا يتوسط بين علم الصانع الذي صنعه وعلم من يكتسب معرفة البيت من البيت بعد صنعه.

هذا الفرق الموجود بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، إذ ليس ثمة شبه بينهما وإن كان البعض يحاول أن يقول ابن رشد ما لم يقله كما هو الحال عند (توما الأكويني) والذي يتهم فيه فيلسوف قرطبة بأنه يقول بأن الله لا يعلم الجزئيات.

هذا القول أكده " محمود قاسم" في كتابه "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني" معتمدا على نصوص لابن رشد ويضيف محمود قاسم أن المستشرق الإسباني (**ASSIN PALACIOS**) قد وجد إشارة ذات دلالة كبرى في كتاب " المسائل الخلافية" عندما يجيب " توماس الأكويني" عن السؤال الأتي وهو:

هل يعلم الله الأشياء الخاصة؟ لأنه يعرض الرأي المضاد مستخدما في ذلك نفس عبارات ابن رشد التي استخدمها في شرح "كتاب ما بعد الطبيعة " ذلك أنه يقول في حديثه عن مسألة العلم الإلهي في السؤال الثاني من الفصل الخامس:

<< وحقيقة أنكر بعضهم أن الله يعلم الجزئيات كما يقول الشارح في كتاب ما بعد الطبيعة " فمن المقرر إذن أن توماس الأكويني كان يعرف نظرية هذا الفيلسوف العربي وانه اتخذها مصدر وحي له، لكي يستطيع حل مسألة العلم الإلهي للأشياء الجزئية **>> (1).**

---

1 –محمودقاسم، نظرية المعرفة وتأويلها لدى توماس الأكويني، مكتبة أنجلو مصرية، القاهرة، ص 166.

وما يمكن قوله في الأخير أن موقف ابن رشد في مسألة العلم الإلهي،يتجلى بشكل واضح في محاولته التوفيقية بين القول بأن الله يعلم الجزئيات ويعلم الكليات بعلم خاص متميز يختلف عن العلم الإنساني. والدليل على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه:**<<** وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات، فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضا عن طبيعة الوجود، والأمر في ذلك العلم بالعكس، ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة، أعني في تكفيرهم أو لا تكفيرهم **>> (1)**. ويقول أيضا: **<<**وقد أفردنا في هذه المسألة قولا حركنا إليه بعض أصحابنا، وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون أنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات، الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي، المدبر للكل، والمستولي عليه؟ وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فان الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضا عن طبيعة الوجود، والأمر في ذلك العلم بالعكس**>> (2)**. إن العلم الحق عنده هو معرفة الله وسائر الموجودات، والعمل الحق أو العلم العملي هو معرفة أفعال السعادة والشقاء، أي علوم الآخرة والزهد الفعلي والإيمان، وإن كان الغزالي وغيره من المسلمين لا يتكلمون إلا عن إحاطة علم الله بكل شيء ، وليس الغزالي فقط الذي وقف هذا الموقف بل نجد الأفغاني أيضا قد أكد هذه الحقيقة بقوله :**<<** لم يبق للشهوة قامع ، ولا للأهواء رادع ، إلا الأمر الرابع ، أعني الإيمان بأن للعالم صانعا ، عالما بمضمرات القلوب ، ومطويات الأنفس ، سامي القدرة ، واسع الحول والقوة ، مع الاعتقاد بأنه قدر للخير والشر جزاء يوفاه مستحقه في حياة بعد هذه الحياة **>>(3)**.

1- يوحنا قمير، ابن رشد (فلاسفة العرب) دار المشرق،بيروت،1983، ص64.

2- المرجع نفسه، ص 64.

3- الأفغاني جمال الدين ورسالة الرد على الدهريين، بقلم الشيخ محمد عبده، دار الشهاب للطباعة والنشر، عمار قرفي،باتنة، ص 182، بدون تاريخ.

أي أن الله منح للإنسان العقل والحرية والإرادة، ويحاسبه على اختياره في الحياة الدنيا إن خيرا أو شرا.وعلى هذا الأساس حاول ابن رشد التوفيق بين فلسفة أستاذه وعقيدته، وهذا ما يفسر قول"ليون غوتيه" :

<< إن ابن رشد عقلي مع أهل النظر وغير عقلي مع الجمهور **>> (1).**

وما يمكن الخروج به من هذه المسألة الشائكة والخطيرة، هو أن نذكر أنفسنا وغيرنا بأن هناك معضلات حقيقة تتجاوز العقل البشري، حتى وإن حاول جاهدا أن يجد لها حلا، إلا أنها تبقى تندرج ضمن باب الاحتمال وكما جاء في تفسير ما بعد الطبيعة:

<< إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية >> (2).

وفي النهاية يمكن القول بخصوص هذه المسألة أنه ما دام العقل البشري لا يمكن أن يضع حدا لشغفه الفكري حينما يريد الانتقال من المجال الطبيعي إلى المجال الميتافيزيقي، لأنه في الكثير من الأحيان يتعذر عليه تقديم أجوبة قطعية على غرار الأجوبة المقدمة في المجال الطبيعي. على هذا الأساس لجأ إلى العليم الخبير المحيط بكل شيء حيث أخبرنا عن ذلك في قوله:(ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات، وهو بكل شيء عليم). بمعنى أن الله يعلم كل شيء، وإلا لا معنى للعدل، ولا معنى للوعد والوعيد كما تقول المعتزلة بذلك، بل لا معنى لتكريم الإنسان بالعقل واعتباره خليفته في الأرض، إذا لم يحاسبه.

فالعقل الإنساني نسبي سعى إلى البحث عن الحقيقة في العالم الأرضي، وبعد ما تبين له أنه لم يعثر عليها، ذهب إلى عالم السماء. ولذلك كان "نزار قباني يقول في إحدى قصائده: اطلبوا العلم في الأرض وإن ضاقت به فاطلبوه في السماء.

إذن علم الله غير علم الإنسان، لأنه ليس بجسم، ولا يستخدم أعضاء جسمية، وإلا كان مشابها للحادث، وحادثا مثله.

1-أنظر مقال لدكتور نايف بلوز بعنوان " ابن رشد بين العقلانية والايدولوجيا"، مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، العدد الرابع، يونيو 1999، ص 42. 43

2 -ابنرشد، تفسير ما بعد الطبيعة، نشر موريس بويج،بيروت،1948، مجلد 3، ص 10.

المبحث الثالث: مسألة السببية ومكانتها العلمية:

حينما تكلم ابن رشد عن دليل العناية بهدف إثبات وجود الله، كان في الحقيقة يجيب هؤلاء اللذين أنكروا ذلك النظام الحتمي الموجود في الطبيعة، والذي يشاهدونه، بل ويعيشونه يوميا، ومن هؤلاء أبو حامد الغزالي.لماذا؟ لأنه في اعتقادي لو اختل هذا النظام لاختل العالم كله بما فيه من موجودات وظواهر، ولأصبح يخضع للصدفة والعبثية، وبذلك لا مجال للحديث عن مبدأ يسمى بالسببية.

لقد كان مبدأ السببية مجسدا بشكل واضح في العالم الحسي الذي كان منطلقا رئيسيا عند أرسطو للبرهنة على المحرك الأول، من خلال أن وراء كل ظاهرة طبيعية ظاهرة طبيعية أخرى وأن لا شيء يحدث من تلقاء نفسه. وهذا هو الذي جعل البعض يتكلم عن ما يسمى بالسببية الطبيعية والتي نلاحظها واقعيا وميدانيا بين مختلف الوقائع والأحداث الطبيعية. وقد نشأت فكرة العلية أو السببية نشوءا طبيعيا عند الإنسان من خلال ما كان يراه من تغير الأشياء، فما ينفك الشيء الواحد يتغير ويتبدل حالا بعد حال، حتى يأخذ العقل في التساؤل: أيكون ثمة علاقة بين الشيء كما كان، وبين ما طرأ عليه من تغيير. مثال ذلك هل هناك علاقة بين الحموضة مثلا، التي حلت بالطعام، وبين ارتفاع الحرارة في الهواء المحيط به؟ وإذا كانت هناك علاقة بينهما فماذا تكون؟

والحقيقة أن هذا التساؤل وغيره، كان هدفه الوصول إلى معرفة علل الأشياء.

ومفهوم العلة ذو تاريخ طويل. فقد تناوله المفكرون منذ قرون بعيدة، كل واحد منهم بوحي من نزعته الخاصة، إلا أننا نجد فيه مفهومين أساسين هما: المفهوم القديم والمفهوم الحديث.

المفهوم القديم: المعنى القديم للسببية كان يقر بأن السبب هو الشيء الذي يحدث شيئا آخر، والنتيجة هي التي ترجع بدايتها إلى شيء آخر. وقد أخذ فيما بعد بهذا الرأي الانجليزي (جون لوك)، وهذا التحديد في الحقيقة لا يختلف عن المعنى العادي للسببية أو مفهوم السبب وهذا المعنى أيضا يقترب أيضا من المعنى البدائي لهذا المفهوم، فالسبب قوة خفية تحدث الظواهر والعالم الحسي يرتبط ارتباطا سببيا بهذه القوة الخفية، لكن هذه القوة الخفية غير محددة الطبيعة.

المعنى الحديث لمفهوم السببية:

لقد تطور مفهوم السببية في العصر الحديث تبعا لتطور الفكر البشري نفسه، وأصبح مفهوم الاطراد في الوقوع أو القانون هو المستعمل بدل مفهوم السبب الذي صار يقترن بالغموض ، ولعل هذا ما يفسر نظرة الانجليزي (دافيد هيوم) الذي كان يرى بأنه لو نظرنا حولنا واتجهنا صوب الأشياء الخارجية ، وفحصنا عمليات الأسباب لما استطعنا أبدا أن نكشف عن أية قوة أو أية علاقة ضرورية أو أية صفة تربط السبب بالنتيجة ، ويجعل أحدهما يترتب على الآخر بطريقة مطردة تمام الاطراد، وإنما هناك تتابع بين الظواهر الطبيعية بمقتضى العادة والتجربة.

كما نجد أنجليزيا ثالثا وهو (ج – س – ميل)، يرى بأن السببية هي المجموعة الكاملة لجميع الشروط الايجابية والسلبية، وكل أنواع الظروف التي متى تحققت ترتبت عليها النتيجة بصفة مطردة. وبذلك نصل إلى أن مفهوم السببية القديم تطور إلى مفهوم حديث، تجسد في العلاقات الثابتة بين الظواهر الطبيعية، وذلك تبعا لتطور التفكير العلمي وتطور مناهجه.

ولذلك انتقل العلماء في مجال بحوثهم من الجواب على السؤال: لماذا تحدث الظواهر؟

إلى الجواب على السؤال: كيف تحدث الظواهر كما ذكرت سابقا؟

لأن السؤال (لماذا **تحدث الظواهر**) يجرنا إلى الدخول في متاهات الميتافيزيقا، أما (**كيف تحدث الظواهر**) فيجعلنا نقف على العلة التي نعرفها ونشاهدها طبيعيا، أو ما يسميه (لايبنتز) بالسبب الكافي، أي الذي يكفينا في عملية التفسير.

لكن بعض الفلاسفة ومن بينهم المعلم الأول أرسطو حاول الذهاب بعيدا والبحث عن الأسباب القصوى لكيفية وجود الظواهر والأشياء، وهي معرفة تمثل أسمى ما يطلبه العلم والعقل، ولهذا السبب نفسه ولكونها تطلب العلة الأولى صنفها المعلم الأول "أرسطو" قديما في مرتبة الفلسفة الأولى لأنها تتلمس معرفة أشرف ما في الوجود.

غير أن هذه المعرفة ليست ممكنة بالقدر الذي يمكننا به معرفة علاقات الظواهر في ما بينها، وهو الذي جعل الفيلسوف الألماني " ايمانويل كانط " ربما يفصل بين إمكان معرفة العلم الطبيعي، والعلم الميتافيزيقي.

لقد كان أرسطو وشارحه منذ البداية يعتمدان على دليل (الحركة)،كما كان يبحثان في (علة الحركة). ومن البديهي أن العالم في ماهيته عبارة عن سلسلة من الوقائع، وكل واقعة يفترض محدثا لها. بمعنى أن لكل فعل فاعل، فالصورة لا بد لها من مصور، والرسالة لا بد لها من كاتب كتبها، وهكذا لا صناعة بدون صانع وقس على ذلك مختلف المسائل الأخرى. وهذا يعني أيضا أن الموجودات لا تحرك نفسها بنفسها، وهي تحتاج إلى من يحركها، أي إلى علة خارجية عنها، وكل علة تحتاج بدورها إلى علة أخرى، وهكذا.

وطالما لا يمكن الاستمرار إلى ما لا نهاية، فهذا يقتضي الوقوف عند علة أخيرة نتخذه كسبب أو كمبدأ أول لجميع الوقائع والأحداث، وفي ذلك يقول الشيخ الرئيس (ابنسينا):

<< إذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ، ولعلته علة ، فليس يمكن أن يكون لكل علة علة بغير نهاية ، لأن المعلول وعلته ، وعلة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض ، كانت علة العلة ، علة أولى مطلقة للأمرين، وكان للأمرين نسبة المعلولية إليهما ... ولكل واحد من الثلاثة خاصية، فكانت خاصة الطرف المعلول أنه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الآخر أنه علة للكل غيره، وكانت لا خاصية المتوسط أنه علة لطرف ومعلول لطرف... وليس يجوز أن تكون جملة علل موجودة، وليس فيها علة غير معلولة، وعلة أولى، فإن جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف، وهذا محال **>>(1)**.

وهذا يعني أن عناك علة أولى يجب الوقوف عليها، والتي هي مصدر جميع العلل. وهذه العلة عند أرسطو علة غائية، وذلك لأن الفاعل فيها يقتصر دوره على إخراج ما بالقوة إلى الفعل. يقول ابن رشد:

<< إن الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة، وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل **>> (2)**.

1-ابنسينا،الإلهيات،القاهرة، المطابع الأميرية 1960،المقال 2، الفصل 1، ص 327 – 328

2-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ضمن ابن رشد ليوحنا قمير، دار المشرق،1986، ص 90.

أما العلة عند فيلسوف قرطبة فهي علاوة على كونها علة غائية، فهي أيضا علة فاعلة. وهذا يعني أن الوجود كله وهو المفعول بفعل الخلق، أثرا للفاعل الأول (الله). وبذلك فإن العلة الفاعلة تعمل على صيانة وجود الأشياء باستمرار الخلق، وبتوجيهها إلى الغاية، والاعتناء بها، وصرف العدم عنها. هذا التصور للعلة الفاعلة تصور جديد، وغريب عن روح أرسطو، نجده كما قلت عند علماء الكلام وعند ابن رشد الذي يقول:**<<**العالم لا يستغني عن صانعه مثلما يستغني البيت عن البناء بعد اكتماله، بينما الفاعل الإلهي أشرف، وأدخل في باب الفاعلية، لأنه يوجد ذلك المفعول ويحفظه باستمرار**>> (1)**.ومن أهم شروط الفاعل عند الغزالي أن يكون مريدا مختارا وعالما ، فمن قال بأن الله هو الفاعل الأول وسلبه الإرادة والاختيار لم يكن فاعلا ، على الحقيقة ، بل مجازا فلا يجوز إذن أن يسم كل سبب بأي وجه كان فاعلا ولا كل مسبب مفعولا) **(2)** . إذن إرادة الله وسلطته مطلقة، فهو الذي قال للإنسان والطبيعة كونا فكانا، انطلاقا من قوله:(إذا أراد شيئا يقول له كن فيكون). قال تعالى: **<<الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار**>> (3) . وحينما نستقرأ ذلك السجال الذي دار بين ابن رشد وغيره من الفلاسفة المسلمين، خاصة (الغزالي)، نجد أن هذا الأخير ينكر تأثير الظواهر في بعضها البعض، ولا يعترف ب (السببية الطبيعية)، فالعلاقة بين الأسباب والمسببات ليست ضرورية، لأنه لو كان الأمر كذلك لما استطاع الله أن يبطل فاعلية النار التي كان يراد بها إحراق إبراهيم عليه السلام. وهذا يعني أن هناك سببا قادما من خارج وليس في داخل الوجود.(إن المشاهدة لا تدل على حصول الفعل بالمادة ولكن على حصوله عندها. وإن سبب الفعل من خارج لا من داخل) (4).

1-ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط/4، بدون تاريخ، الجزء الثاني، ص 428.

2-أنظرالغزالي، تهافت الفلاسفة، تعليق على بوملحم، دار مكتبة الهلال،1994، ص81 -82

3-سورة إبراهيم، الآية 32.

4-فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي،2012، ص 310.

لكن حينما نتأمل مختلف الظواهر الطبيعية، ومختلف العلاقات الثابتة بينها، يجعلنا نقول فعلا بالسببية الطبيعية. وهذه الطبيعة كما يرى ابن حزم الأندلسي إنما هي قوة الشيء تجري بها كيفياتها على ما هي عليه وبالضرورة نعلم أن تلك القوة عرض لا يعقل، وكل ما كان مما لا اختيار له من جسم أو عرض كالحجارة وسائر الجمادات. فمن نسب إلى ما يظهر منها أنها أفعالها مخترعة لها، فهو في غاية الجهل. وبالضرورة نعلم أن تلك الأفعال خلق غيرها فيها ولا خالق لها ها هنا إلا الله تعالى، خالق الكل، وهو الله لا إله إلى هو)**(1)**.

لكن هل كان ابن رشد أيضا في مسألة السببية إمعة كما يقال، حيث نجده لا يقول إلا بما يقوله أستاذه الكبير أرسطو؟ أم كان له رأيه الخاص والمستقل كلية عن أستاذه؟ أو حاول كعادته حينما يستعصي عليه الأمر، أن يجد ملاذا يفر إليه يتمثل في محاولة التوفيق بين ما يقوله أرسطو، وما تحتوي عليه عقيدته؟ لقد كان أرسطو ينكر تماما مسألة الخلق التي تكلمت عنها الديانات الثلاثة، ومن هذه الزاوية كان يرى أيضا باستحالة تحول الوجود إلى عدم، أو تحول العدم إلى وجود، انطلاقا من إيمانه الشديد بأن العالم نشأ من مادة قديمة أزلية.

هذه المادة التي تتغير، فتعيش حركة الاتصال تارة وحركة الانفصال تارة أخرى نجد سببها موجود في الوجود وليس خارج الوجود. والدليل على ذلك، أننا حينما نتأمل وقوع مختلف الظواهر الطبيعية نجد أسبابها كامنة فيها وليست خارجة عنها.

والدليل على ذلك أننا نجد المعلم الأول يقول:**<<** فالعلل ثلاث، والمبادئثلاثة، اثنان منها الضدان وأحد هذين شيء هو القول والصورة وشيء هو العدم وشيء ثالث هو المادة ومن بعد هذه أنه لا المادة تكون ولا الصورة أعني ذينك الآخرين وذلك أن كل ما يتغير فقد تغير من شيء وإلى شيء فأما ما عنه المحرك وأما المتغير نفسه فهو المادة وأما ما إليه يتغير فالصورة والإمعان إذن إلى ما لا نهاية له إن لم يكن النحاس يكون فقط مدورا أيضا ونحاس يجب ضرورة أن يتقدم **>> (2)**.

1- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الخامس، ص 14 -15.

2- ابن رشد،تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطوطاليس، ص71.

وهذا يعني كما نلاحظ أن أي ظاهرة من ظواهر الطبيعة تخضع لقانون إخراج ما بالقوة إلى الفعل. فكل مادة تحمل قوة بداخلها تمكنها من القدرة على التحول والتغير بواسطة الفعل.

وبالفعل فإن العلة الأولى عند أرسطو إذن ليست علة فاعلة، بل محركة وغائية، لأن دورها اقتصر على إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل. وعند شرح ابن رشد لكلام أرسطو هذا نجد أثر هذا الأخير واضحا عليه حيث يحذو حذو أستاذه ويجعل للطبيعة نواميسها الخاصة، والتي تخص كل نوع من أنواعها، حيث نجده يقول:

<< فأما إن كانت المادة واحدة وذلك الشيء المكون واحدا والقوة واحدة فإن الشيء يكون واحد وذلك أن الموضوع إذا كان واحدا والقوة التي فيه واحدة والفاعل واحد فليس يكون هنالك سبب للكثرة أصلا **>> (1)**.

وعلى هذا الأساس فإن ابن رشد لم يكن من المنافقين، بل كان واضحا وصريحا إلى أبعد الحدود خاصة في تشبيهه هذا بين الطبيعة والصناعة، فالطبيعة تخضع لحتمية صارمة بل مطلقة لا يمكن أن تحيد عنها، وهذه الحتمية موجودة فيها وبداخلها وليست قادمة من عالم خارجي عنها. وهي إشارة إلى العالم الثاني، أي عالم ما فوق القمر، وليس العالم الطبيعي أو ما تحت القمر والذي يخضع للكون والفساد.

هذا العالم الثاني الذي يتصف بالسرمدية. هل يخضع هو أيضا للسببية؟

لقد كان ابن رشد يقر فعلا بذلك حيث أرجع الأسباب إلى تلك العقول المفارقة، والدليل على ذلك قوله:

<< إن العقول المفارقة أزلية، وهي التي تحرك الأجرام السماوية، وتتصرف في العالم بالتسيير والإيجاد والاختراع عن طريق ما بالقوة إلى الفعل. والأجرام السماوية خاضعة لتلك العقول من جهة الطاعة والمحبة، والامتثال لأمرها بالحركة والفهم معا **>>(2)**.

1-ابن رشد، المصدر نفسه، ص 70.

2-ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 130.

والدليل على ما ذكرته سابقا (تعلق ابن رشد بأرسطو)، فابن رشد كان يرى بأن الشهب والمذنبات والنيازك مكونة من نفس العناصر الأرضية الأربعة وهي:

(الماءوالنار والهواءوالتراب) ونفى أن تكون من الكواكب لأنها (شوهدت في قدم الدهر هي بأعيانها الكواكب الموجودة إلى الآن، لم ينخرم منها شيء. وأيضا فإن الكواكب السيارة محدودة العدد). وأكد أيضا على أن تلك الشهب والمذنبات، تحدث في الأرض وليس خارجها. وذلك أنه عندما تسخن الأرض بالشمس يخرج بخار دخاني، فلما يصعد إلى الطبقة العليا من الهواء يكون أكثر استعدادا للالتهاب لأدنى محرك له. فعندما يلتهب تظهر تلك الظواهر وتندفع النار بشدة وبسرعة كالسهم)**(1)**.

ولكن الدراسات العلمية الحديثة أثبتت أن هذه الكواكب هي جزء لا يتجزأ من المجموعة الشمسية.

وهذا يعني أن لها خصائصها الخاصة المختلفة عن الطبيعة الأرضية.

لقد أصبح غير عسير علينا أن ابن رشد كان مفتونا بأرسطو، ومعظما له إلى درجة أن قلده في العديد من المسائل، بل وفي شيء كما يرى ابن سبعين. ولو قال أرسطو بقضية تحمل في ثناياها تناقض كالإنسان قائم وقاعد في آن واحد لصدقه ابن رشد بل ولعمل بذلك.

ولعل هذا ما يبرر أن محرك الشيء موجود في الشيء ذاته، لا خارجه. لكن الخلاف بينه وبين المعلم الأول هو أن هذا المحرك علة غائية عند أرسطو أما عند ابن رشد فهو علة غائية وفاعلة.

1- خالد كبير علال، نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل والعلم ص 126.

إن المتأمل في العالم ليجده عبارة عن مجموعة أو سلسلة من الحوادث، وكل حادث يفترض محدثا، وبالتالي من غير المعقول أن نتصور فعلا بدون فاعل، أو حركة بدون محرك.ولكي نعرف موقف ابن رشد معرفة صحيحة وسليمة اتجاه السببية، لا بد في اعتقادي من العودة إلى موقف "أبو حامد الغزالي" ومعرفة ذلك السجال الحاد الذي دار بينهما، خاصة وأن نظرة كل واحد منهما مختلفة تمام الاختلاف للآخر.

المعروف أن الغزالي قد أنكر السببية الطبيعية الناتجة عن ارتباط ضروري بين السبب والمسبب، والذي كان يراه هو: إن الظواهر يحكمها اقترانا بين الأسباب والمسببات جرت العادة على مشاهدته، مع أن الغزالي كان من المؤمنين بالعقل إيمانه بالنقل. وما نشاهده من ظواهر ووقائع مصدرها علة واحدة هي الإرادة الإلهية الذي لو شاء أن تحدث حدثت، وإن لم يشأ لم تحدث.

وعلى هذا الأساس كان(الغزالي) يرى أن الخوارق ليست خرقا لناموس الطبيعة ، ولكن هي أمر طبيعي ، وبالتالي ما حدثتنا عنه الكتب السماوية من معجزات الأنبياء ، وعلى وجه الخصوص القرآن الكريم ليست مخالفة لنظام الكون ، والدليل على ذلك ما يقوله " الغزالي " نفسه : << الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا ، وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذه ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم ، والصناعات ، والحرف ، وان اقترانها من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق ، لا لكونها ضرورية في نفسها غير قابلة للفرق ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرا، إلى جميع المقترنات)**(1)**.

---

1 –الغزالي أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ص195.

ويقول أيضا بهدف توضيح ما يرنو إليه ولإزالة كل غموض ولبس في كلامه:

<< وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به، وانه لا علة سواه **>>(1)**.

وهكذا كما نلاحظ مما قاله أبو حامد الغزالي نفيه الواضح والصريح بل والمطلق لما يقوله الشارح وأستاذه أرسطو، كون أن الطبيعة تعمل بنفسها وفق نظام ثابت،صارم، خاضع لحتمية محددة موجودة فيها، وليس خارجة عنها.

وهذا الكلام السالف الذكر حسب الغزالي يتنافى تماما وبشكل مطلق مع القول بأن الله قادر على كل شيء، يعلم كل شيء، فعال لما يريد، إذا أراد أمرا يقول له كن فيكون ... الخ.

إن من أهم شروط الفاعل عند الغزالي أن يكون مختارا وعالما، فمن قال بأن الله هو الفاعل الأول وسلبه الإرادة والاختيار لم يكن فاعلا، على الحقيقة، بل مجازا فلا يجوز إذن أن يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلا ولا كل سبب مفعولا **(2)**.

وهذا الرأي في الحقيقة لم يكن رأي الغزالي فقط، بل أغلب الأشاعرة الذين لا يقبلون إلا الله سبحانه وتعالى فاعلا حقيقيا ووحيدا، ويرفضون أي واسطة بينه وبين مخلوقاته، لأنه خلق العالم بسلطانه المطلق بدون أي سلطة، وهو يدبر العالم أيضا بسلطانه المطلق بدون واسطة، وكل ما يوجد في العالم إنما يوجد مباشرة بفعل من أفعال الخلق الإلهي، وذلك تماشيا مع الفكرة الأساسية الموجودة في القرآن وهي: قدرة الله المطلقة وإثبات المعجزات، لأنه حينما يريد أمرا يقول له كن فيكون.

1-المرجع نفسه، ص 196.

2-المرجع نفسه، ص 81-87.

إن المتكلمين الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي يرون العلاقة بين الأسباب والمسببات ليست علاقة ضرورية، لأنها لو كانت كذلك لما استطاع الله أن يتدخل في الكون قضاء وقدرا وتدبيرا وعناية. ولما استطاع أيضا أن يبطل فاعلية الأسباب كما فعل في النار التي أريد بها إحراق إبراهيم عليه السلام. وعدم جزم الغزالي بوجود الضرورة لا يتبعه جزم بأن جريان العالم هو على غير نظام يقول الغزالي:**<<**إن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يديره، وفاعل يحكمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره، ومصرفة بمقتضى تدبيره **>>(1)**. فعلى سبيل المثال لا الحصر نجده يستعمل كلمة (الشرط) عوض السبب فها هو يقول: **<<** إن خلق الجسم شرط لحدوث الحياة، لا أن الحياة تتولد من الجسم **>> (2)**.

هكذا إذن أنكر "الغزالي " السببية الطبيعية كما قال عنه "ابن رشد" في كتابه "تفسير ما بعد الطبيعة": كما يستعمل كلمة (السنة) بمفهوم (العادة).وهكذا، فالمتأمل للغزالي تتكشف له الحقيقة التالية وهو إذ حدث وإن استعمل كلمة (السبب) فهو لا يعني به بالضرورة العلة.وبذلك أنكر "الغزالي " السببية الطبيعية كما قال عنه "ابن رشد" في كتابه "تفسير ما بعد الطبيعة": **<<** إن ها هنا فاعلا واحدا لجميع الموجودات كلها ، وهو المباشر لها من غير وسط فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يروى ، والخبز يشبع ، قالوا لأن هذه الأشياء تحتاج إلى مبدع ومخترع ، والجسم لا يبدع الجسم ، ولا يخترع في الجسم حالا من أحواله حتى قالوا : إن تحريك الإنسان للحجر بالاعتماد عليه ، والدفع له ، ليس هو الدافع ، لكن ذلك الفاعل هو المخترع للحركة ، فإن الاعتماد على الحجر لا يخترع منه حركة لم تكن، وجحدوا لمكان هذا وجود القوة ، والخطأ في هذا كله لائح لمن كان له بعض ارتياض في هذا العلم ، أي العلم الإلهي**>> (3)**.

1-الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 29.

2-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ضمن كتاب ابن رشد ليوحنا قمير، ص91.

3-الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 4، ص 239.

ومن هنا وعلى هذا الأساس نجد ابن رشد لم ينقد المتكلمين من المسلمين، ومنهم الأشاعرة فقط بل نقد الغزالي أيضا نقدا لاذعا إذ قال:**<<** أن العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه (أي بهذا الإدراك) يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل **>> (1)**.

وفي اعتقادي ليس من المعقول مهما كانت الذريعة التي يتحجج بها الغزالي إنكار ونفي السببية، لأن النظام المتناهي الدقة الذي نشاهده في الكون يقتضي وجود علاقة بين الأسباب والمسببات، وأن الحتمية الموجودة في الوجود دليل قاطع على وجود السببية، لأن الحتمية في ماهيتها منبثقة عن السببية، وهي في نهاية المطاف أي الحتمية طبعا، تتمثل في معرفة الأسباب مسبقا تجعلني أتوقع النتائج قبل وقوعها كما هو الحالمثلا في الرصد الجوي وغيره. بالإضافة إلى ذلك يرى فيلسوف قرطبة أن الموجودات إذا لم يكن لها أفعال تخصها وأدوارا تؤديها، وغايات ترمي إلى تحقيقها فما الهدف منها إذن؟ وفي هذا يقول "ابن رشد" في ذلك:**<<** إنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي أقضت الأفعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا **>>(2)**. وكان اليهودي "ابن ميمون موسى " قد نقد هو أيضا هؤلاء الذين ينكرون السببية من خلال اطلاعه على آراء الشارح في نفس المسألة حيث نجده يقول في "دلالة الحائرين": **<<** إن الإنسان إذا حرك القلم فما الإنسان حركه لأن هذا المحرك 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 حركة القلم لا أن لليد أثرا بوجه،ولا سببية في حركة القلم **>>(3)**

1-ابنرشد، تهافت التهافت، الجزء الثاني، ص 785.

2 -المصدرنفسه، ص 782 -783.

3-ابن ميمون موسى، دلالة الحائرين، ترجمة حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الثانية، 1993، الجزء الأول، ف73، ص203.

وفي اعتقادنا من غير المعقول على الغزالي أو غيره إنكار السببية، ذلك أن كل حادثة أو واقعة تتضمن السببية، ومن نفاها فقد أقر بالعبثية والصدفة، وهذا يتنافى ليس مع ما قاله أرسطو، وشارحه فقط، بل ويتنافى حتى مع الفكر الإسلامي الذي يتبناه هؤلاء ، والذين يدعون إلى الدفاع عنه. هذا الفكر الإسلامي الذي منح للإنسان العقل والحرية والإرادة، وفسح له المجال للبحث في المجالين معا الطبيعي والميتافيزيقي بهدف إدراك كيفية حدوث الظواهر وتحديد أسبابها القريبة والبعيدة.

وحتى المعجزات لها تفسيرها الخاص في رأيي، وهي تخضع لسببية تتجاوز العقل البشري حينما نرجعها إلى الله، ذلك أن شروط الحادثة تتغير دون أن يكون الإنسان على علم بها.

إن نفي السببية في نظر ابن رشد في حقيقته إنكار للصانع نفسه، إذ لولاه لما وجدت هذه الموجودات، ولما وجد هذا النظام المتناهي الدقة.**<<** فالله هو العلة الفاعلة والغائية وبالتالي علة العلل، وهو العلة الكلية المطلقة، تصدر عنه موجودات وأفعال لا تكون لغيره مثل خلق الموجودات والعناية بها، حيث يخلقها بإرادته وحده، وعلمه وحده، ويعني بها وحده عناية مباشرة، في حين يدبر أمور الكون بواسطة العلل المتوسطة أو العلل الجزئية التي يسمح لها بقدرته وبإذنه أن تفعل أو أن تصدر بعض المعلولات.

إن هذا التمييز الوارد والفاصل بين العلة الكلية المطلقة والعلة الجزئية نجد نموذجه الأصلي عند ابن رشد عندما ميز بين الفاعل المطلق الذي يفعل في الغائب، وفعله أن يغير العدم إلى الوجود، والفاعل المقيد الذي يفعل في الشاهد وفعله أن يغير الموجود من صفة إلى صفة**>>(1)**.

وهكذا نلاحظ أن الله عند أرسطو كما سبق وأن بينت في الفصل الثاني يمثل العلة الغائية، أما عند ابن رشد فهو علة غائية وفاعلة، خلق الموجودات وأعطاها دورا في هذا العالم، من خلال حفظه له،وعنايته له.

---

1 ابن رشد، تهافت التهافت، الجزء الأول، ص 366.

إن أرسطو عندما تكلم عن الأسباب الأربعة المعروفة عنده (فاعل ومادة وصورة وغاية)، وأن من رفع السببية عنده فقد رفع العقل، وأن علم الطبيعة لا يمكن أن تقوم له قائمة خارج السببية نراه لا يعرف عن الله إلا باعتباره محركا أول، وعقلا محضا، أو مبدأ ينتهي إليه العالم، وكأن العقل هو مجموعة النواميس التي تسير الكون. ومن هنا يصبح الحكم بالسببية مستمد في جوهره من طبيعة الموجودات، وبذلك تكون السببية التي في العقل هي سببية في الموجودات، ومن رفعها عطل وظيفة العقل، بل وأعدم دوره وغايته المتمثلة في معرفة الأسباب، لأن العقل ليس شيئا سوى قوة إدراك الموجودات بأسبابها. وقد كانت هذه النتيجة هي التي خلص إليها ابن رشد أيضا لكونها تتفق من جهة مع فلسفة أستاذه أرسطو ، والذي يقر بأن ما يحدث في الوجود مصدره داخل الوجود ، وتتفق من جهة أخرى مع علماء الكلام المسلمين ، وهذا لكونه يقر بعلة العلل أو العلة الأولى والفاعلة (الله) ، ولكنه يختلف معهم في كونه يستبعد المنطلقات التي انطلقوا منها للبرهنة على هذه النتيجة ، وهذا يعود بطبيعة الحال إلى منهجه البرهاني في مقابل المنهج الجدلي والخطابي ، وإن كان البعض يرى بأن ابن رشد قد بالغ كثيرا في الإعلاء من قيمة العقل البشري رغم نسبيته . هذه النسبية التي نلتمسه فيه كمبدأ واقعي معاش من خلال التطور الذي عرفته مختلف القوانين العلمية، ومن خلال تطور الفكر البشري نفسه. إن من يتأمل النظام الحتمي الذي تخضع له الطبيعة، يدرك تمام الإدراك صدق وصحة نظرية ابن رشد وهي لا تتناقض مع ما أتى به الكتاب العزيز مصداقا لقوله تعالى: **(فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا)(1)**.

لكن منكري السببية كالأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي لم يجعلوا أي واسطة بين الله والعالم، فالله هو الفاعل الأول والأخير **(هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (2)**، وأن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به.

1-سورة فاطر، الآية .43

2-سورة الحديد، الآية 03.

أما ابن رشد فكعادته سعى إلى أن يقف موقفا وسطا، فعل ذلك في مسألة قدم العالم وحدوثه فقال بالقديم المحدث، وفعل ذلك في معضلة الحرية والصراع بين المعتزلة والجهمية كما ذكرت آنفا، وقال بأن الإنسان حر فيمايعلم، وليس حرا فيما لا يعلم.

وقصارى القول أن ابن رشد لم يسر بشكل مطلق على خطى أستاذه أرسطو، والذي كان يرى بأن عمل المحرك الأول (الله) ليس شيئا أكثر من تحريك الموجودات عن طريق نقل الأشياء من القوة إلى الفعل فقط، ولأجل ذلك كان علة غائية كما ذكرت سابقا، ولم يكن علة فاعلة، لأنه لا يعلم إلا ذاته، وبالتالي لم يخلق شيئا، ولم يعتن بشيء.

أما إله ابن رشد فهو يرى بأن الله علة فاعلة لأنه حرك الموجودات وأوجدها، وصانها على الدوام من خلال الخلق، والعناية التامة والشاملة والمطلقة، وبالتالي فهذه الموجودات كلها لا تخرج عن إرادة الله أبدا.

وما نخلص إليه هو أنه، إذا كان الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي قد نفوا أي واسطة بين الله والعالم، فالله هو الفاعل الأول والأخير، بل هو الفاعل الحقيقي لكل شيء، وما نشاهده من تتابع للحوادث ليس دليلا على اقترانها، لأن الوجود عند الشيء ليس بالضرورة دليل على أنه موجود به، فكان من الطبيعي، وعلى هذا الأساس أن يتعرضوا لنقد فيلسوف قرطبة.

ولهذا نقدهم فيلسوف قرطبة، إذ لا يعقل أن يحدث الشبع بدون طعام في نظره أو الاحتراق بدون نار وهكذا ... الخ.

لقد كان ابن رشد وعلى غرار أرسطو يرفض ما يقوله الغزالي والأشاعرة إذ نجده يؤكد على أنه لن تقوم قائمة لعلم الطبيعة بل والكون بأكمله خارج السببية بأنواعها الأربعة (فاعل ومادة وصورة وغاية)، والله عند أرسطو ليس أكثر من محرك ومخرج ما بالقوة إلى الفعل، واعتباره عقلا محضا، ومبدأ ينتهي إليه هذا العالم، في حين نجده عند فيلسوف قرطبة علة غائية وفاعلة في آن واحد.

وهكذا كما نلاحظ إزاء الصراع بين هذين المدرستين في مسألة السببية، وقف فيلسوف قرطبة موقفا وسطا، إذ وكعادته سعى إلى التوفيق بينهما، ولعل موقفه هذا يعود ربما لكونه لم يجد ضالته في التفسيرين السابقين معا.

هذا وعلى الرغم من مشاطرة ابن رشد لآراء المتكلمين المسلمين في أن الله هو العلة الفاعلة، خلق واعتنى عناية شاملة ومطلقة، إلا أنه كان يرفض المقدمات والمنطلقات التي ينطلقون منها وهذا يعود بطبيعة الحال إلى منهجه البرهاني، وإلى تمسكه بالعقل كما ذكرت آنفا.

فقول أبو حامد الغزالي على سبيل المثال بأن الاقتران الضروري بين السبب والمسبب اقتران عرضي جائز، لا اقتران ضروري، ومرد هذا الاقتران يعود إلى العادة لا إلى الضرورة العقلية. هذا الكلام يرى فيه ابن رشد (قول سوفسطائي لأن المتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية، كما أنه لو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا)**(1)**.

وهذا يعني أن ابن رشد منح للسببية هنا كما نلاحظ طبيعة عقلية. ولكن من جهة أخرى يحاول ابن رشد أن يمنحها طابعا دينيا أيضا من خلال دليل الاختراع ودليل العناية. وكنا قد تكلمنا سابقا عن دليل الاختراع. ونعود الآن لنتكلم عن دليل العناية.

لقد تحدث كثيرا الأقدمون عن النظام والغائية، خاصة المعلم الأول أرسطو، ولكن حديثهم كان ذو طابع فلسفي محض، بعيدا كل البعد عن كل ما هو ديني، إلى أن جاء المسلمون وخاصة ما يسمى بعلماء الكلام فتناولوا موضوع النظام والغائية انطلاقا من مصدرهم ألا وهو (القرآن الكريم).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الربط بين الغائية والنظام كان هدفه تجاوز مختلف النقائص، ومحاولة سد الثغرات الموجودة في النظرة الأرسطية لهذه المسألة.

1-ابن رشد، تهافت التهافت، ص 122.

لقد كان الكندي واضحا حينما حاول إثبات وجود الله بدليل العناية، وكان أكثر وضوحا وتأثيرا عن غيره عند ابن رشد. فها هو الكندي يقول: << إن في نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح، لأعظم دلالة على أتقن تدبير ومع كل تدبير مدبر >> **(1)**. أما ابن رشد فنجد قد عاد إلى استعمال نفس السلاح الذي كان يستعمله خصومه وهو العودة إلى القرآن الكريم حيث نجد عدة آيات تبين الغاية من وجود كثير من الموجودات. ولنتأمل قوله تعالى من باب التذكار وليس التكرار: (وإن لكم في الأنعام لعبرة، نسقيكم مما في بطونها ولكم فيها منافع كثيرة ومنها تأكلون وعليها وعلى الفلك تحملون) وقال أيضا:(أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا). كما أكد علماء الكلام على هذا المبدأ، والذين قال عنهم اليهودي ابن ميمون موسى: << ما كون الأرض تحت الماء بأولى من كونها فوق الماء. فمن خصص لها هذا المكان؟ وما كون الشمس دائرة بأولى من كونها مربعة أو مثلثة، إذ نسبة الأشكال كلها للأجسام ذوات الأشكال نسبة واحدة، فمن خصص الشمس بهذا الشكل؟ وهكذا يعتبرون جزئيات العالم بأسره حتى أنهم إذا رأوا زهرا مختلف الألوان تعجبوا وتأكد عندهم هذا الدليل: هذه أرض واحدة وماء واحد ولأي شيء كان هذا الزهر أصفر وهذا أحمر >> **(2)**. يقول تعالى: (وفي **الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان، تسقى بماء واحد، ونفضل بعضها على بعض في الأكل، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون)** **(3)**.وأود أن أشير هنا إلى أن هناك غائية وظيفية أو ذاتية كالأجنحة للطيور، وهناك غائية خارجية كالكائنات العليا التي تستخدم الكائنات الدنيا، أعلاها وأرقاها الإنسان. هذه الغائية إذن والتي نشاهدها في المجال الطبيعي، من خلال جميع الموجودات، لا يمكن تفسيرها بالمصادفة، أو الاتفاق، لكونها معقولة، متكررة. وهذا دليل قاطع على عدم وجود العبثية أو الاعتباطية.

1–الكندي، الرسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة، ضمن كتاب "الكندي "ليوحناقمير، الطبعة 1985، دار المشرق،بيروت، ص 96.

2–موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، الجزء الأول، ص 217 –218.

3–سورة الرعد، الآية 04.

إن ما يؤكد هذه الغائية هو ذلك التناسق الملحوظ في الكائنات، إذ أن كثيرا ما تدخل عدة عوامل في تكوين شيء واحد، كما تؤكدها الفطرة والغريزة الموجودين في الكائنات، ويؤكدها أيضا دوام الأحداث، والنظام والدقة المتناهية في الكون.قال تعالى:(وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون، والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم، لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون) (1).كما أننا نلاحظ أحيانا اجتماع المضادات في شيء واحد، وهذا دليل على وجود من يجمع بينها.

وكان "النظام" قد أكد ذلك بقوله:(ووجدتالحر، والبرد مع ما هما من التضاد والتنافر مجتمعين في جسد واحد، فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما إذ كان شأنهما التضاد، وأن الذي جمعهما هو الذي اخترعهما مجتمعين وقهرهما على خلاف ما في جوهرهما، فجعل اجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذي جمعهما مخترع لهما)**(2)**.هكذا إذن السببية التي كانت عند المعلم الأول تتوقف في الغائية، أخذت بعدا آخر عند ابن رشد فأصبحت علة غائية وفاعلية.

لا بد من الإشارة هنا أن ابن رشد ركز على العناية بالإنسان عناية خاصة، باعتباره خليفة الله في الأرض فضله وكرمه بالعقل على غيره. كما حمله أمانة الدين. وهذا لا يعني أن ابن رشد أهمل بقية الموجودات، وإنما هي مسخرة له يقول ابن رشد: **<<** من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية **>>(3)**.

هكذا إذن حاول ابن رشد التوفيق بين فلسفة أستاذه أرسطو، وبين عقيدته الإسلامية، فالقول بالسببية الطبيعية كما فهمه ابن رشد لا يتناقض مع العناية الإلهية.

1-سورة يس، الآيات 37 – 40.

2-الخياط (محمد بن عثمان)، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية،بيروت،1957، ص 40.

3-ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 43.

وقد يقول البعض لما هذا التركيز كله على السببية؟

أقول إن مبدأالسببية، حتى وإن حاول البعض جحده، فإن العلم الحديث والمعاصر بعثه من جديد،وبقوة، وصار من أهم ما تتفاخر به علوم الطبيعة. والدليل على ذلك المكانة الكبيرة والأساسية التي يحتلها مبدأ السببية في مختلف العلوم، وفي مختلف المجالات.

وهذا يعود بطبيعة الحال إلى أن جميع الظواهر والأحداث مرتبطة بسلسلة الناموس الكوني العام الذي لا سبيل فيه إلى العشوائية.

وعلى هذا الأساس لا غرو ولا عجب إن وجدنا ابن رشد يوليه أهمية بالغة، بل رأى أن من رفع السببية فقد رفع العقل، وأبطل العلم، وألغى الحكمة.

وهذا دليل على بعد النظر لدى ابن رشد، ودليل أيضا على أنه كان فعلا سابقا لزمانه بقرون.

(إن كشف النواميس يبين أن الأحداث تقع عن طريق الدفع والتأثير من العلل في المعقولات، لا عن طريق غايات مقصودة أو أهداف منشودة)**(1)**.

وإذا كان البعض قد آخذ على ابن رشد أنه ذهب بعيدا، فإن السببية تبقى مبدأ عقليا محتفظا بمكانته وبقيمته، وهذا ليس من الناحية الفيزيائية لكونه قائما على التجربة والاستقراء، ولكن حتى من الناحية الميتافيزيقية لكونه مرتبطا بالوجود، وسبب الوجود.

إن الكون يحتوي على نظام لا يمكن للعقلاء أكانوا من رجال الدين، أو علماء، أو فلاسفة أن ينكروه، أو يتنكروا له، ذلك أن السببية يقرها العلم والعقل. كما أن النظام الذي نشاهده رأي العين لا سبيل إلى نكرانه.

أما إرجاع الأمور إلى الصدفة، فالعلم ينفي الصدفة والعبثية.

1–محمد غلاب، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، 1947، ص100.

وفي الأخير ليس من السهولة بمكان الحكم على ابن رشد لأن الوقوف الحقيقي على مواقفه يقتضي قراءة كل شروحه، وكل مؤلفاته، وهذا ليس في متناول كل الناس، بما فيهم أنا الطالب الجديد في ميدان البحث العلمي. ولكن مع ذلك أقول:

كم هي المواقف التي رأيناه فيها يتصف بالغموض، وأحيانا بالصعوبة، بل وبغموض شخصيته وازدواجية خطابه. ومن هنا حق لنا أن نتساءل: لما يتصرف ابن رشد بهذا الشكل؟ لعل الهدف الذي كان يسعى إليه، والذي كان نصب عينيه التوفيق بين فلسفة أستاذه وعقيدته، وهذا هو الذي جعله يتخذ مختلف المواقف المذكورة سابقا. ومن هذه الزاوية نجد اختلاف المفكرين في نظرتهم لفيلسوف قرطبة، إذ كل واحد ينظر إليه من زاوية معينة، فقد نظر إليه البعض كونه ناجح في مسألة التوفيق، والبعض الآخر رآه مخفقا، وهناك من وصفه بالخروج عن الملة حينما (زعم أن فلسفة أرسطو هي الحق، وأن نظره فوق نظر جميع الناس **(1)**.

وهذا الكلام كما نلاحظ لم يقل به حتى اليهود، إلى غير ذلك من مختلف الأحكام التي أصدرت في حقه. وإذا كان الفرنسي "أرنست رينان " يرى بأن ابن رشد صار كبش الفداء الذي يحمله كل واحد رأيه الإلحادي)**(2)**. فإنني أقول بتواضع بأن ابن رشد صار مركبا يمتطيه كل واحد يدعي وصلا بفيلسوف قرطبة، وابن رشد لا يقر لهم بذاك، بل فيلسوف مستقل الشخصية، مولع بالعقل وبأستاذه أرسطو، دون أن يغض البصر عن عقيدته. فمن جهة يرى بأن الله خلق فينا إرادة نقدر بها أن نكتسب أشياء، ومن جهة أخرى موافقة الأسباب التي من خارج لهذه الإرادة. وبهذا الجمع بين إرادتنا الكاسبة والأسباب التي من خارج تنحل في نظر ابن رشد جميع الشكوك. وهذا الموقف كما نلاحظ موقف وسط بين ما تقول به المعتزلة وبين ما تقول به الجبرية.

إن الإكتساب عند ابن رشد هو قدرة الإنسان على أفعاله الخاصة داخل الأسباب والمسببات التي سخرها الله له من خارج.

1- خالد كبير علال، نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل والعلم ص 126.

2- آرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص307.

المبحث الرابع: مسألة الجوهر الأول (الألوهية):

تعتبر من أهم المسائل، بل مسألة المسائل جميعا إن جاز هذا التعبير، لكون مختلف الموجودات كلها تتوقف عليها في حدوثها وتصدر عنها. وقد اختلف حولها الفلاسفة، والمفكرون منذ القديم وإلى يومنا هذا.

ولو حاولنا استقراء التاريخ، لوجدنا كيف أن فكرة الألوهية تعود حينما كان الإنسان يسعى إلى الكشف عن الأسباب المتسببة في وقوع الظواهر الطبيعية، بحيث يقوم بتفسير كل ظاهرة طبيعية مرجعا إياها إلى أسباب لاهوتية في بداية تفكيره،ثم منحها تفسيرا ميتافيزيقيا، وأخيرا تفسيرا وضعيا حينما تبين له أن تفسير الظواهر الطبيعية يعود إلى ظواهر طبيعية أخرى سابقة أو مقارنة لها، وهذا ما أشار إليه أرسطو وابن رشد حينما اعتبرا أن مصدر حركة الوجود تعود إلى الوجود في حد ذاته وليست قادمة من خارج.

وهو يشبه بذلك قانون الأحوال الثلاث إلى حد ما حديثا، والذي قال به الفرنسي "أوجست كونت".(اللاهوتية – الميتافيزيقية – الاجتماعية).

غير أننا أثناء بحثنا عن العلة الأولى لا نستطيع أن نستمر في تتبع سلسلة الظواهر إلى ما لا نهاية له، فنضطر إلى الوقوف عند سبب أول نتخذه كمنطلق بداية لسلسلة الظواهر الواقعة نفسر به أصل هذا الكون ومصيره.

وقد انقسمت الآراء في هذه المسألة المعقدة والصعبة (الألوهية) بين الفلاسفة حيث نجد فئة من الفلاسفة منهم المؤمنون، ومنهم الكافرون.

فالفلاسفة المؤمنون هم الذين يقرون بوجود الله وقد انقسموا بدورهم إلى قسمين:

1 **الفئة الأولى** وهي الفئة المؤمنة: ترى بأن المسألة الألوهية مسألة بديهية، ومن هؤلاء المؤمنين (القديسأوغسطين)و(يوحنا الدمشقي) وغيرهم، حيث نجدهم في الحقيقة قد استعملوا ما يسمى في الفكر الإسلامي ببرهان (الفطرة) من خلال عودتهم إلى المرجعية الدينية والمتمثلة في أن الإنسان مفطور بطبيعته على معرفة الله من دون برهان واستدلال.

ولعل هذا الدليل يتمظهر بشكل واضح للعيان في العقيدة الإسلامية من خلال قولهتعالى: **<<فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ>> (1)**. وهو ما نجده أيضا في السنة النبوية الطاهرة في قول سيد الآنام الرسول (ص) **:<<**ما من مولود يولد إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه **>> (2)**.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الناس لا يميزون بشكل واضح بين ما هو فطري وبين العادة، فالطبع في ماهيته هو ما أتى الإنسان مزودا به منذ الولادة، وأما العادة فهي مسألة مكتسبة، من خلال التعامل والاحتكاك مع البيئة الاجتماعية ، ولذلك لا نستغرب إذا وجدنا الإنسان المؤمن منذ ولادته لا يسهو عن ذكر لفظ الجلالة (الله) في السراء والضراء ، في السر والعلانية ، يصلي له ، ويتخذ منه سندا وعونا له ، يتوكل عليه ، انطلاقا من فطرته السليمة ، وانطلاقا من إيمانه الكبير بالله ، وبقدرته المطلقة المتجسدة في قوله تعالى (كن فيكون) ، فيتجه متضرعا إلى الله مصداقا لقوله تعالى : **<<وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ>>(3)**.

وهذه الفئة هي الفئة التي ترى بأن هذه المسألة الإلهية هي بالدرجة الأولى مسألة إيمانية على أساس مخاطبة المولى عز وجل لعباده بقوله:(ياأيها الذين آمنوا) فإما أن تؤمن أو لا تؤمن، لأن هذه المسألة تتجاوز مختلف الحواس، ويتعذر علينا الخوض فيها بلغة الاستقراء. فنحن إذا أردنا مثلا البرهنة على أن الماء يتكون من عنصرين اثنين (h_2o) فإن وسيلتنا للبرهنة على ذلك التجربة المخبرية. أما البديهي فيستعصى علينا البرهنة عنه لأنه واضح من تلقاء نفسه، كما كان يرى البعض، ومنهم الفرنسي: (بليز باسكال) الذي أدرك بأنه ليس علينا أن نحاول البرهنة على الأمور التي تبلغ بذاتها حدا من الوضوح يستحيل أن نجد ما هو أوضح منه لنبرهن به عليه.

1-سورة الروم، الآية 29.

2-متفق عليه من حديث أبي هريرة.

3-سورة البقرة، الآية 186.

وعلى هذا الأساس فمسألة الألوهية بديهية لا يمكن البرهنة عليها. ولأنه أيضا لا سبيل للبحث فيها بالحواس، بل حتى العقل نفسه لا يستطيع أن يضع حدا لشغف الإنسان الفكري. وهكذا فالإله حسب هؤلاء بين بنفسه. لقد صرح الغزالي بقصور العقل وبين حدود دائرته. وصنف ابن خلدون الغيبيات كالآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية في نطاق فوق نطاق العقل. ومن كل هذا نستخلص أن هذه المسألة الخاصة بالجوهر الأول مسألة فطرية وبديهية حسب هؤلاء. أما الفئة الثانية، فلا تقر أصلا بوجود الله، بل تنفيه تماما، ونجد على رأس هؤلاء: أنصار التفسير المادي: فالطبيعيون (الماديون): يرون بأنه طالما للطبيعة نظاما صارما حتميا لا يمكن أن تحيد عنه، فكل ما يحدث في الطبيعة من ظواهرأسبابها موجودة في الطبيعة ذاتها، وليس خارجا عنها. وعلى هذا الأساس يصبح من الضروري عدم الحاجة إلى وجود الله وفي هذا الصدد يقول "هودسن تتل Hudsen Tetel" :<< كل ما في الوجود من أول ذرة الهباء إلى عقل الإنسان محكوم بقوانين ثابتة لا تتغير وبناء عليه لا صانع للوجود >> (1). وقد تجسدت هذه النظرية المادية أو الطبيعية فيما بعد في صورتين أساسيتين: **الصورة الأولى**: والتي ترجع الصيرورة إلى الوجود، والتي كان يقول بها "بارمنيدس" باعتباره المدافع العنيد عن فلسفة الثبات، فالكون لا وجود له في ذاته.**الصورة الثانية**: والتي ترجع كل ما هو في الوجود إلى الصيرورة أو التغير، والتي تنكر الإله، ونجد في هذا الصدد، أصحاب النظرية التطورية كداروين ولامارك، والتي تعود في أساسها وماهيتها إلى الخلفية اليونانية عند "هيراقليطس، باعتباره ممثل فلسفة الحركة والتغير. فالأولى تستغرق العالم في الإله، فلا وجود له في ذاته لأن كل موجود، إنما هو موجود في الإله، والثانية تستغرق الإله في العالم، فلا وجود للإله. وكنا قد أشرنا من قبل في مسألة السببية أن الغزالي قد رفض السببية بالمعنى الذي يفقد فيه الله إرادته وقدرته حتى لا يعتقد الناس أن أصل الحوادث الطبيعية مبدؤها طبيعي كما يرى ابن رشد، في حين أن الله مصدرها الأول والأخير فيها وفي غيرها.

1-محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة للطباعة والنشر،بيروت،لبنان، الطبعة الثالثة، م 1، ص 508.

أما القسم الثاني من الملاحدة فهم: المتشائمون اللذين يرون بأن الله أو الذات الإلهية هي الخير، ومن هنا أعدموا وجود الشر. لكنهم يقولون من جهة أخرى أن الواقع يحتوي على الكثير الكثير من الأفعال الشريرة، وعلى هذا الأساس فالله غير موجود.

وهذا هو الذي جعل البعض يدعي بأن الطبيعة تحوي أخطاء وحوادث شاذة تحصل كلها تدل على عدم وجود خالق حكيم مدبر مثل وجود حيوانات خنثى لها أعضاء تناسل الجنسين معا، فالفرد منها لا يمكن أن يلقح نفسه بنفسه، فلأي فائدة وجد هذا التركيب؟ **(1)** .

ولو تأملنا المسألة هنا جيدا كما يرى هؤلاء، لوجدنا أن الإرادة لا يمكنها أن تتصرف إلى الشر إلا إذا عرض عليها الشر في صورة الخير بصورة أو بأخرى، وهذا ليس من صفات الذات الإلهية، بل من المحال وصف الله بالشر والضلال.

ودون الذهاب بعيدا في هذا الأمر نعود إلى صلب موضوعنا كما يقول ابن رشد فنقول:

إن ابن رشد وعلى غرار أستاذه أرسطو في تعريفه للفلسفة يرى أنها دراسة الوجود من حيث هو موجود (علم الوجود)، والموضوع الرئيسي فيها هو (الله)، وهو من مطالب الفلسفة الأولى.

كما وضحنا سابقا أن إله أرسطو هو المحرك الأول، الفعل المحض، عقل عقله، صورة دون مادة، غاية العالم، واتصاله بالعالم مصدره التقابل في الصورة، وهذا التقابل هو تمام أحدهما وعدم تمام الآخر، ففي اللحظة التي ربط فيها أرسطو بين الصورة المحضة والمادة لم يجعل العالم في بدايته ونهايته تابعا للإله، كما لم يجعل لهذا الإله إرادة في هذا العالم، ولا توجيها للإنسان فيه، وليس أحدهما متقدما بالزمان والآخر متأخر عنه، وليس بينهما قدم وحدوث بالذات **(2)**.

هذا الإله هو الذي يعمل على تحريك العالم ورعايته والاعتناء به وفقا لإرادته وعلمه.

1-علي سليمان يحفوني، الفلسفة الإلهية، منشورات الدار العالمية، بيروت، الطبعة الأولى،1981، ص39 -41.

2-محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الفكر،بيروت، الطبعة الخامسة ،1979 ص 333 -334.

وهكذا فإن هذا الإله هو في ماهيته إله يحرك عالما ليس من صنعه.

وكما ذكرنا سابقا قد يعود ذلك إلى طغيان الاتجاه الطبيعي المادي كلية على الفلسفة الأرسطية ومن هذه الزاوية رأى أرسطو أن المحرك الأول هو علة الحركة، وقال بأزلية المادة دون الذهاب بعيدا إلى البحث عن العلة الأولى بما هي علة الوجود على الإطلاق.

لقد جعل أثر المحرك الأول مقصورا على تحريك الفلك المحيط، وهناك محركات أخرى تحرك سائر الأفلاك.

أما ما تحت القمر، أي العالم السفلي فيفسر بدوران الشمس حول الأرض، ودورانها على فلك البروج، وينظر أرسطو إلى الموجودات (المخلوقة) حسب طبيعتها وترتيبها في الوجود بصرف النظر عن الصانع والخالق، وبذلك فإن الفيزياء الأرسطية تكتفي بدراسة الآثار المحددة لعلل محددة على أساس أن المحرك الأول دوره ووظيفته هي نقل الأشياء من القوة إلى الفعل.

وباختصار وعلى الرغم من العبقرية الأرسطية، فإن البعض رأى أنه عاش وفكر في ظلمات القانون الطبيعي، لا يعرف عن الإله ما تعرفه إمرأة وضيعة من القرن الثالث الميلادي بفضل الوحي (1).

1- **GILSON ETIENNE, ETUDE DE PHILISOPHIE MEDIEVAL, STRASBOURG, PALAIS DE LUNIVERSITE, 1921, P 118.**

إن برهان الحركة كما ذكرت سابقا لم يكن وقفا على الفكر الفلسفي اليوناني، بل كان معروفا في الفكر الإسلامي لدى علماء الكلام وابن رشد نفسه.

وهو من أهم الأدلة التي اعتمدها ابن رشد والتي استقاها من أستاذه أرسطو.

يرى أرسطو بأنه لا بد لكل متحرك من محرك، ومن غير المنطقي أن يكون محركا ومتحركا في نفس الوقت، وسلسلة المتحركات لا تستمر إلى ما لا نهاية. إذن الوقوف عند محرك أول غير متحرك. (وهو الله شرعا).

واستقراء الواقع يثبت بما لا يدع مجالا للشك أن هناك الكثير من الأشياء المتحركة، وكل حركة هي انتقال من القوة إلى الفعل.

وهذا يعني أنه لا بد من وجود شيء بالفعل ينقل هذا الذي بالقوة إلى حالة الفعل. وبذلك فكل متحرك يقتضي وجود محرك له، فالنار التي تقوم بعملية الاحتراق بالنسبة للحطب تحصل على صورة الإحراق، فتطبع بذلك هذه الصورة في الحطب الذي لا يملكها من قبل.

ومن هنا فأي تغير في الحطب يستلزم وجود علة محركة هي الأصل في هذا التغيير. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه لا ينبغي أن تكون النار محركة ومتحركة في آن واحد (بمعنى أن تكون النار محرقة بالفعل، ومبردة بالفعل).

وهذا يعني أن الشيء يكون محركا لنفسه باعتبار واحد، ومن جهة واحدة. ومن هنا أيضا فكل شيء يتحرك لا بد أن يتحرك من آخر. وإذا كان هذا الآخر متحركا، فلا بد أنه يتحرك من آخر أيضا.

ولكن في هذه الحالة نجد تسلسل المحركات والمتحركات إلى غير نهاية، وهذا غير معقول وغير منطقي. إذن لا يجوز التسلسل إلى ما لا نهاية، لأنه سيوجد شيء بالقوة باستمرار.

كما أن القول بالتسلسل إلى ما لا نهاية يترتب عنه حتما عدم القول بوجود محرك أول، ولأن المحركات الثانية لا تحرك إلا بما هي متحركة عن المحرك الأول. فجهاز الكومبيوتر لا يشتغل لوحده، ولا يحرك نفسه بنفسه، بل يد الإنسان هي الفاعلة والمحركة له.

واعتمادا على ما سبق لا بد من الوقوف عند محرك أول. ولنعد كالعادة إلى النصوص أكانت عند ابن رشد أو أستاذه أرسطو باعتبارها المحك الذي من خلاله نصدر أحكامنا.

يقول أرسطو:

<< فأما المحرك الذي في الأشياء الطبيعية فالإنسان للإنسان وأما فيما هو من الروية فالصورة أو ضدها فتوجد الأسباب بنحو ما ثلاثة وأما هكذا فأربعة وذلك أن الطب هو بنحو ما صحة وصناعة البناء هي صورة البيت وإنسان يولد إنسانا وأيضا ما هو من خارج الذي هو أول لجميعها >> **(1)**.

وهذا يعني أن الطبيعيات لدى أرسطو بما هي كذلك لا ترى بصفة عامة سوى علل محددة تحدث معلولات محددة، ولهذا لا تقر إلا بعوامل قادرة بعملها، على أن تستخرج من هيولي خارجية وسابقة على هذا العمل الموجود الكامن فيها بالقوة، وهذه العوامل تحدث فقط تغيرا أو حركة، أي الانتقال من موجود بالقوة، غير متعين إلى موجود بالفعل ومتعين. **(2)**.

ولذلك اكتفى أرسطو بالقول بضرورة المحرك الأول دون أن يتطرق إلى ذكر العلة الأولى بما هي علة الوجود على الإطلاق، وقوله بأزلية المادة كفاه مؤونة التأمل في الحركة دون الوجود. وكفاه مؤونة البحث عن العلة الفاعلة الحقيقية.

لقد جعل أرسطو أثر المحرك الأول مقصورا على تحريك الفلك المحيط، وإلى جانبه محركون أوائل لسائر الأفلاك، بينما الكون والفساد في عالمنا السفلي يفسران بدوران الشمس حول الأرض ودورانها على فلك البروج.

1-ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس، ص117.

2-برهييه (اميل) . تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة،ترجمة: جروجطرابيشي، الجزء الثالث، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت، ص 183.

وعندما ما نعود إلى ابن رشد نراه يشرح قول أستاذه بما يقوله أستاذه، فها هو يقول:
<< ولما كان المحرك الأقصى للجميع أعني الأول الحال فيه بوجه ما كالحال في المحرك القريب وكان المحرك الأول يحرك إلى جميع الصور فبين أن المحرك الأول وصورته بنوع ما جميع الصور **>> (1)**.

ويقول أيضا :**<<**وأن غرضه في هذه المقالة إنما هو الفحص عن الجوهر الذي هو مبدأ للجوهر السرمدي إذ كان قد تبينت مبادئ الجوهر الكائن الفاسد في العلم الطبيعي لكن لما كان تكلمه في هذا العلم في مبادئ الجوهر بإطلاق وجب عليه أن يجعل النظر فيه في قسمين أحدهما في مبادئ الجوهر الغير سرمدي والآخر في مبادئ السرمدي ولذلك قسم هذه المقالة إلى قسمين القسم الأول تكلم فيه في مبادئ الجوهر الغير سرمدي وما يشترك فيه مع السرمدي ووضع ذلك وضعا من العلم الطبيعي. والقسم الثاني تكلم فيه في مبادئ الجوهر السرمدي التي تخصه بما هو سرمدي ولما كانت مبادئ الجوهر جوهر وجب أن يتكلم في الجوهر الذي هو مبدأ الجوهر السرمدي المتحرك ويبين من أمر هذا الجوهر أنه غير متحرك وسرمدي**>> (2)**.

وهكذا إذن يواصل ابن رشد السير في فلك أستاذه أرسطو في أهم وأعظم مشكلة وهي (مشكلة الجوهر الأول)، والذي أقر بسرمديته، وبتحريكه لمختلف المحركات دون أن يتحرك هو بذاته. ولكن بطريقته الخاصة، آخذا بعين الاعتبار دائما جانبه العقائدي كون أن العقل قاصر عن الخوض في مثل هذه المسائل وتقديم حجج دامغة وقطعية سواء بالإثبات أو النفي.

ومن ثمة ما عليه إلا العودة إلى جانبه الروحي الذي كان يفضله على غيره من الكتب، والذي كان يجد فيه الملاذ الآمن والشفاء الوافي لهذه المعضلة.

1-ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس، ص117.

2-المصدر نفسه، ص 134.

إن الجواهر والأجسام لا تخلو بالضرورة عن الحركة والسكون، إذ أنهما مدركان بالبداهة فلا يحتاج فيها إلى تأمل. فإن من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا كان لمتن الجهل راكبا، وعن نهج العقل ناكبا كما يقول الغزالي)**(1)**.

لقد كان أرسطو يرى أن الحقيقة لا تتمظهر إلا في الحقيقة الحسية المادية، وأن الكلام عن قوة أخرى خارج المادة ذاتها كلام لا جدوى منه، ولا معنى له.

ولذلك كان يقول باستحالة وجود شيء من عدم، واستحالة تحول اللاوجود إلى الوجود، أو الوجود إلى اللاوجود، ولكن وعن طريق المصطلحين الجديدين لأرسطو (الوجود بالقوة والوجود بالفعل) نجد أن المادة الأولى قديمة فعلا، وتتغير من حال لتأخذ أشكالا وصورا مختلفة، وإن كان مفهوم الصورة الأرسطي يشوبه الغموض، فهي عنده كمال الفعل أو فعل.

كما قسم أرسطو العالم إلى قسمين:

- عالم ما فوق القمر.
- وعالم ما تحت القمر.

العالم الأول وبما يحتويه من أفلاك يتصف بالأزلية.

أما العالم الثاني فيتصف بالفساد.

ولعل هذه النظرة الأرسطية هي التي نجد لها أثرا في فلسفة ابن رشد في هذه المسألة، بل وفي شروحه الخاصة بالمعلم الأول، والتي يتمسك بها ويدافع عنها، حيث نجده يجسدها على سبيل المثال فيمحايثة "إبراهيم " عليه السلام لقومه، في قوله تعالى:

(وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض، وليكون من الموقنين) هي طريقة الفلاسفة في إثبات وجود الله ومعرفته التي تقوم على الحركة، فهي طريق الخواص الموصلة إلى اليقين**(2)**.

1-الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الثقافة،الجزائر، الطبعة الأولى،1991، الجزء الأول، ص 138.

2-ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص 108.

ونظرا لقدم المادة عند أرسطو فهي ضرورية للحركة، وليس لها خالق، كان يرى بأن دور المحرك الأول لا يعدو أن يكون هو العلة الغائية للتطور الكوني، فهو لا يحرك العالم كعلة فاعلة للحركة، وهو ليس علة الوجود أو العلة الخالقة له. وتفسير هذا أن لكل فلك عقلا، وتبعا لمبدأ عام عنده أن الأقل كمالا يتشبه بالأكثر كمالا فإن هذا الشوق إلى الكمال هو سر حركة الأفلاك، وكل عقل يحاول أن يتشبه بالعقل الذي فوقه ليرقى إلى أعلى مراتب الكمال، والله في فلسفة أرسطو معشوق من قبل كل العقول، وهذا العشق هو علة الحركة في الكون كله(**1**).

وينبه ابن رشد إلى وجود جوهر ما أزلي غير متحرك لجميع المواد. ووجود هذا الجوهر وإثبات أنه عقل وأنه محرك له صفات معينة تم تبيينها في مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة. أما تبيين أن هذا الجوهر غير متحرك، وأنه مفارق للهيولي، فقد تم في آخر المقالة الثامنة من كتاب السماع الطبيعي)(**2**).

فأستاذه المعلم الأول كان دليل الحركة عنده يقوم على المبادئ التالية:

- قدم العالم –قدمالحركة –قدمالزمان.

- وكل هذه المبادئ غير مقبولة عند المسلمين، لأن ثبوت الأجسام وأعراضها معلوم بالمشاهدة ولا يتنازع اثنان في وجود وثبوت الأعراض، لأن الجواهر أو الأجسام ومن باب التذكار وليس من باب التكرار، لا تخلو بالضرورة من الحركة والسكون، إذ أنهما مدركان بالبداهة والاضطرار، فلا يحتاج فيها إلى تأمل وتدبر، فإن من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا، كان لمتن الجهل راكبا، وعن نهج العقل ناكبا كما يقول الغزالي)(**3**).

1–أنظر زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في القرون الوسطى، ص 219.

2–الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الثقافة،الجزائر، الطبعة الأولى،1991، الجزء الأول، ص138.

3–ابن رشد، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو طاليس، ص 20.

فالإنسان مثلا حسب أصحاب الكتب السماوية كائن عاقل، ولعل من الحكمة الإلهية أن لا يترك الله سبحانه وتعالى عقل الإنسان ضالا تائها مذهولا، حيث نجده قيض له أنبياء ورسلا تهديه طريقه، وتبين له معالم الوجود الذي عجز عن إدراكه كليا، فترتب عن ذلك ونتج عنه حاجة إلى الرسالة. فالوحي مصدر من مصادر العلم الذي يعجز العقل عن إدراكه، ولهذا كان القرآن تعليما لنا بالأمور الغيبية التي يستحيل علينا أن ندركها بعقولنا وحدها كمصير البشر بعد الموت وبداية الخلق وفناء الكون وما إلى ذلك من الأمور الغيبية التي لا يدركها العقل البشري المحدود. أما الرسل فهم بمنزلة العقول من الأشخاص، بهم يقتدي الناس، ويهتدون إلى الطريق الصحيح وإلى إدراك الحق، كما أنهم مبشرين ومنذرين من الحساب والعقاب وهذا دليل على وجود الله، والله قد كفى العقل البشري مؤونة البحث والجهد عن أمر يعلم أنه يتجاوز حدود حواسه وعقله، فيسر له سبيل الإدراك بواسطة الرسل من خلال الرسالات السماوية. على أساس أن لهذا العقل مجال يتحرك فيه، وحدود معينة يصل إليها في مسألة المعرفة لا يمكن تجاوزها، حتى ولو استخدم مختلف آلاته الأكثر دقة كالمجاهر والأقمار الصناعية، والمركبات الفضائية. ولكن رغم كل ذلك نجد الإنسان وعبر تاريخه يبحث في هذا الجوهر الأول رغم محدودية فكره. هذا الجوهر الأول (الله) تنبع منه أساسا وضرورة مختلف المسائل باعتباره أيضا مصدر جميع القضايا الفلسفية، وما يتعلق بها من مسائل هامة، كمسألة العالم ومصير الإنسان، وعلم الله للكليات أو الجزئيات والتي تعتبر مصدر الخلاف بين الفلاسفة المشائين، وبين المتكلمين كما رأينا سابقا.

هذه المسألة التي نحن بصدد البحث فيها، والتي كفر بسببها الغزالي ابن رشد وأستاذه وكل من تابعهم، ونهج على منوالهم. في البداية لا بد من الإشارة إلى أن المسلمين قد سموا الغزالي بحجة الإسلام، وسمي دانتي القديس الأكويني قبسا من نور السماء **(1)**. وذلك لحثهما، بل وتأكيدهما للحقيقة الدينية.

1-أنظر محمود عباس العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، دار المعارف بمصر، الطبعة السادسة، ص 107.

لقد حاول ابن رشد البرهنة على الجوهر الأول انطلاقا من دليل الحركة الذي استعمله المعلم الأول. وكما ذكرت سابقا فهذا الدليل ليس وقفا على الفكر اليوناني، بل موجود في العقيدة الإسلامية، في قوله تعالى:

(لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) (1).

وقوله أيضا :(**فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ) (2).**

وبالفعل حينما نتأمل الوجود يوميا وعلى مدار الأربعة والعشرين ساعة، نجد أنه لا يوجد إحساسا أكثر وأكبر من إحساسنا بالحركة، والحدوث، المشاهدين في العالم وصدق " أبو العتاهية " رحمه الله حينما قال:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه أوحد

والله في كل تحريكه وتسكينة أبدا شاهد

وهذا يعني أن ابن رشد بقي وفيا لأستاذه من حيث قوله بالقدم لكنه سعي من جهته إلى التوفيق بين الحدوث والقدم، وبهدف إثبات وجود الله (أي القول بوجود الله تعالى مع القول بقدم العالم).

وبذلك يختلف ابن رشد عن غيره من الفلاسفة والمتكلمين كالأشاعرة مثلا التي قالت بالحدوث بهدف الاعتقاد بوجود الله، ولو أن هناك فلاسفة آخرين قالوا بقدم العالم كالفارابي وابن سينا، ومع ذلك نجد لكل فيلسوف منهم دليلا أو أكثر على وجود الله.

ولسنا هنا بصدد عقد مقارنة بين هؤلاء، ولكن من باب التذكير فقط بأن فيلسوف قرطبة لم يكن الوحيد الذي حاول التوفيق بين القدم والحدوث، ولكن بطريقته الخاصة والمتميزة عن طرقممن سبقوه من الفلاسفة المسلمين.

1-سورة يس، الآية 40.

2-سورة البقرة، الآية 258.

لقد كان ابن رشد يسعى جاهدا إلى تحديد ماهية هذا الجوهر الأول وحقيقته على قدر استطاعته محاولا في الوقت نفسه عدم التنكر لعبقرية أستاذه من خلال التوفيق بين فلسفة أستاذه المعلم الأول الذي كان يرى فيه المفكر الأعظم، والصورة العليا للعقل الإنساني، حتى ليسميه بالفيلسوف الإلهي كما ذكرت سابقا، وأنه ممن عناه الله بقوله:(**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا**) **(1)**.

فراح يدرس باهتمام بالغ الأهمية، ويولي عنايته كليا لكتبه فيشرحه حتى سمي بالشارح مع محاولة التوفيق بينه، وبين العقيدة الإسلامية حتى لا يتهم بالزندقة والإلحاد.

والمعروف كما رأينا في شروحه المختلفة الكبرى والوسطى والصغرى أنه وقبل أن يكشف عن موقفه إزاء أي قضية أو معضلة، يقوم فيتناول آراء من سبقوه خاصة المشهورة منها في زمانه أو التي لها علاقة بأستاذه المعلم الأول ويحللها ويشرحها ويضيف إليها. ولكون طريق ابن رشد البرهاني العقلي يختلف عن غيره. كان من الطبيعي نقد هؤلاء من طرفه والذين يسلكون الطرق الكلامية والصوفية والجدلية.

فبالنسبة للصوفية مثلا نجد أن طرقهم حسب ابن رشد ليست نظرية مركبة من مقدمات وأقيسة بل المعرفة شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب، إنهم يذهبون إلى أنهم يعرفون الله بالله.

قيل للنووي: بم عرفت الله تعالى؟ قال بالله قيل: فما بال العقل؟ قال العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله وهو لا يعرف الله إلا بالله **(2)**.

ومن هنا فالطريق الصوفي وطريق ابن رشد العقلي لا يلتقيان (فالطريق الصوفي أو التجربة الصوفية لا ترجع إلى الحس أو العقل (وإنما نور يقذف به الله في قلب من أحبه)**(3)**.

1-سورة البقرة، الآية .269.

2-أنظر مقال لدكتور نايف بلوز بعنوان " ابن رشد بين العقلانية والايدولوجيا"، مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، العدد الرابع، يونيو 1999، ص85.

3-الغزالي، المنقذ من الضلال، مكتبة الأنجلو مصرية،القاهرة،1955، ص 127.

إنهم أي الصوفية فيما يرى الغزالي أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، إنهم يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام، وهو ما لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الله، وإنما كالضوء في سيراج الغيب على قلب فارغ لطيف.

وقد كان ابن رشد يسلم بهذه الطريقة الصوفية، ولكنها ليست عامة للناس لما هم ناس، ولو كانت هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، ولا ينكر أن تكون إماتة الشهوات شرطا في صحة النظر، ولكنها لا تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطا لها **(1)**.

فالطريق الصوفي كما نلاحظ طريق يتنافى مع الطريق العقلي، وهو طريق فردي ذاتي عبارة عن نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل.

وعلى هذا الأساس فالطريق الصوفي ليس طريقا يمكن الوثوق به، إذ كيف يعقل الدعوة إلى النظر في الكون والتأمل والتدبر؟ وكيف يمكن فهم مبادئ الغائية والسببية على مبادئ غير معقولة؟

هكذا إذا كنا نجد طريقين للاتصال، طريق يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات في عقلنا، وطريق ثان يقوم على أن الاتصال يعتبر موهبة إلهية، فإن ابن رشد يرفض هذا الطرح الصوفي الأخير تماما لكونه يفسر المعرفة بنوع من الخوارق والعجائب.

ولذلك نجده يقول:

(إنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم، أي عند النقطة التي تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها)**(2)**.

1- ابن رشد، مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، ط القاهرة،1964، ص 149.

2- **Renan E, Averroès et Averroïsme, in Œuvres Complètes, TIII, Paris, 194 – 9P122 123.**

وكما نلاحظ فهذا دليل على رفض ابن رشد للطريق الصوفي، فهو لا يرتقي إلى مستوى الصورة الاستدلالية البرهانية. أما بالنسبة للأشاعرة فقد ذكر أنهم رأوا أن التصديق بوجود الله لا يكون إلا بالعقل، وسلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله إليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها. وهنا يتناول دليل الأشاعرة على حدوث العالم بناء على فكرة (الجزء الذي لا يتجزأ)، أي الجوهر الفرد محاولا هدمه، وهذا يعني أن الطرق المشهورة للأشعرية لمعرفة الله ليست طرقا برهانية يقينية، ولا حتى طرقا شرعية يقينية وهذا مخالف لأدلة الكتاب الشرعية التي تتصف بأنها يقينية، وبسيطة غير مركبة، أي قليلة المقدمات فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى) (1). ولو نأخذ على سبيل المثال لا الحصر (رؤية الله) لنجد أن الأشاعرة مثلا يجيزون رؤية الله في الآخرة ، مصداقا لقوله تعالى (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) ،أما فيلسوفنا قد أقام نقده لموقفهم على أساس أن هؤلاء الأشاعرة قد خلطوا بين إدراك العقل وإدراك البصر، فالعقل إذا كان يدركها ليس من جهة ، فإن إدراك البصر لا يتم إلا بشروط محددة معينة كالضوء واللون والجهة ، ناهيك أن ابن رشد كان يرى بأن الأشاعرة إذا كانوا قد ذهبوا إلى الوجود شرط لإمكانية الرؤية ، فإن هذا في نظره لا يعد صحيحا ، لأنه لو كان الوجود هو مقياس الرؤية ومعيارها لوجب أن نبصر الأصوات ، وهذا غير صحيح ، وخارج عن العقل ، ولا يقبل به . فلكل شيء خصائص محددة ثابتة، ولكل حاسة عملها المحدد، إذ لا يمكن انقلاب البصر سمعا، ولا يمكن عودة اللون صوتا، إلى غير ذلك.

وحتى ابن سينا فقد نقده ابن رشد في دليل الممكن والواجب، واعتبر برهانه من طبيعة الأقاويل العامة الجدلية، إذ يرى ابن سينا أن واجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج إلى واجب، وهذا القول فيه تناقض وخطأ، لأن الواجب نقيض الممكن، وبالتالي فإنه لا يوجد في الواجب إمكان أصلا. فكيف يكون واجبا من جهة، وممكنا من جهة أخرى)**(2)**.

1-ابن‌رشد، مناهج الأدلة، ص 133 -134.

2-ابن رشد، تهافت التهافت، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص 261.

وكان ابن رشد قد انتقد أيضا دليل الممكن والواجب، وبالضبط عند الجويني، ويعتبر هذا الأخير باطلا لأن الواقع يكذبه، فوجود الشيء في وضع معين هو محصلة لأسباب وعوامل معينة، وعدم درايتنا بالأسباب لا يعني وجوده على عكس ما هو عليه، فها هو ابن رشد يقول:

<< ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيها بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع. وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله، أعني غايته، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة**>>(1)**.

وبالفعل فالجهل بالأسباب وإنكارها هو إبطال للحكمة الإلهية، لأن الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء.

وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود، فليس ها هنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه لو لم تكن ها هنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هنالك صناعة أصلا، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع. وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق، فيبصر بالعين ويمكن أن يبصر بالأذن ويشم بالأنف، ويمكن أن يشم بالعين)**(2)**.

1–ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتعليق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 2002، ص .37

2–المصدر نفسه، ص 37.

كما ظن الفيلسوف الألماني "كانط" أن أصحاب دليل الواجب والإمكان ينتقلون من ضرورة منطقية بين طرفي علاقة العلية، إلى ضرورة وجودية واقعية بين وجود العالم المعلول ووجود الإله العلة. والحقيقة أنهم ينتقلون من التغير الموجود والمشاهد في العالم إلى علة التغير وعلة وجود العالم مستعملين مبدأ العلية الذي لا يقتضي تجانس العلة والمعلول كما ظن "كانط" **(1). وما** يمكن قوله هنا هو أن الموجودات التي ننطلق منها لإثبات وجود الإله هي كائنات وفاسدات فهي قد توجد، وقد لا توجد، وإن وجدت ستنعدم فيما بعد، فالوجود إذن غير ضروري لها ولهذا تسمى " ممكن الوجود". ولكن عدم الوجود لا يمكن أن يكون في جميع الأشياء، لأنه لو كان كذلك لما كانت هذه الموجودات التي نراها الآن أصلا، إذ أن العدم لا ينتج شيئا. إذن هناك من الموجودات ما هو غير ممكن الوجود، بل واجب الوجود، وهو السبب الأول في وجود ممكن الوجود، ولا يمكن أن يكون واجب الوجود بذاته غير واجبا بعلة أخرى، محتاج ومفتقر إليها. وقد كان نقده للمعتزلة أيضا من نقده للأشاعرة، وإن كان يشير إلى أن مؤلفاتهم لم تصل إليه وبالتالي لم يطلع عليها فها هو يقول:**<<**وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة **>> (2). وهكذا** كما نلاحظ نجد ابن رشد يرفض مختلف آراء المتكلمين والمتصوفة في إثبات وجود الله ومعرفته. فما هي إذن طريقته، وهو الذي يزعم أنه الوحيد الذي استطاع أن يفهم من جهة جوهر فلسفة أستاذه أرسطو، ومن جهة أخرى يزعم بأن طريقه هذا مستمد من الكتاب العزيز؟ الملاحظ بعمق للفلسفة الرشدية يكتشف أن فيلسوف قرطبة أقر بدليلين اثنين رئيسين حصرهما في ما يلي: دليل **العناية –دليلالاختراع.**

يضاف إليهما دليل ثالث مصدره أستاذه المعلم الأول، وهذا الدليل هو دليل الحركة، وهو دليل كما ذكرنا سابقا على تعاطف بل وولوع فعلا ابن رشد بأستاذه وحنينه وعودته دائما إلى الفلسفة المشائية، بقيادة أستاذه أرسطو.

1–محمود يعقوبي، خلاصة الميتافيزيقا، دار الكتاب الحديث،2002، الجزء الرابع، ص 60–61.

2–المرجع نفسه، ص 149.

وكما ذكرت سابقا في أنواع الشروح الرشدية، نجد ابن رشد يأخذ في البداية آراء هؤلاء ويحاول توضيحها ثم يقوم بنقدها فعلى سبيل المثال حينما يتناول رأي المتكلمين في مسألة حدوث العالم ومحدث العالم، فإنه يرى بأن هؤلاء انطلقوا من مقدمات ثلاث هي:

الجواهر لا تنفك عن الأعراض.

الأعراض حادثة.

ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

فبالنسبة للجواهر التي لا تنفك عن الأعراض يرى ابن رشد بأنها لا تكون صحيحة، إلا إذا كان المقصود بالجوهر ذلك القائم بذاته.

أما إذا قصدنا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم كما يرى المتكلمون، فإن هذا يصبح أمرا مبهما وغامضا، إذ من أين نعرف وجود جوهر لا يقبل القسمة؟

وإذا كان يوجد هذا الشك، فلا يمكن إذا وصف طريقة الأشاعرة بأنها طريقة برهانية)**(1)**.

وكما نلاحظ فإن نقد ابن رشد لهذا المبدأ الأول مصدره وسببه تأثره بفلسفة أرسطو، لأن هذا الأخير نقد المذهب القائل بالجزء الذي لا يتجزأ، والذي ذهب إليه المتكلمون.

أما بالنسبة للمبدأ الثاني ، والذي يقر بأن الأعراض حادثة فيشوبه الغموض ، لأنه لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الجزئيات إلى حكم مطلق ، فإذا شاهدنا حدوث بعض الأعراض ، فلا يمكن تطبيق ذلك على كل الأعراض ، وخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الأعراض الخاصة بالأجرام السماوية كحركاتها وأشكالها ، وبذلك نلاحظ أن هذا المبدأ الثاني قائم في ماهيته على أساس قياس الشاهد على الغائب ، وهذا ليس دليلا برهانيا ، إذ أن الانتقال من تطبيق الأحكام على الشاهد إلى تطبيقها على الغائب لا يكون معقولا إلا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب **(2)**. هكذا إذا يصل ابن رشد إلى أن آراء المتكلمين لا يمكن أن تكون برهانية في البرهنة على وجود الله حتى تصبح مسألة الالوهية مسألة يقينية.

1-ابن‌رشد، مناهج الأدلة،القاهرة،1955،ص 137 -138.

2 -المصدرنفسه،ص 140-141.

ولعل هذا الطرح الرشدي هو الذي جعل البعض يرى بأن ابن رشد اتجه اتجاها أرسطيا إلى حد كبير، واستبعد أي تغيير يؤدي إلى إنكار ما توصل إليه الفيلسوف اليوناني أرسطو **(1)**.

لكن من جهة أخرى وحينما نتصفح مؤلفاته نجده يتراجع إلى الوراء قليلا عن أستاذه، ويميل إلى القول بفكرة الحدوث على غرار الفلاسفة المسلمين. ومن أهم فلاسفة الإسلام اللذين استدلوا على وجود الله اعتمادا على دليل الحدوث عند أبو حامد الغزالي رأى أنه من اللامعقول أن يستغني الحادث في حدوثه عن سبب يحدثه، وإذا كان العالم حادثا فإذن لا يستغني في حدوثه عن سبب يحدثه. أما قولنا: إن الحادث لا يستغني في حدوثه عن سبب فجلي، فإن كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقديمه وتأخيره، واختصاصه دون ما قبله وما بعده، يفتقر بالضرورة إلى المخصص. أما قولنا: العالمحادث، فبرهانه أن أجسام العالم لا تخلو من الحركة والسكون، وهما حادثان، وعليه: ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)**(2)**.

يقول ابن ميمون: **<<** أن الكون عندهم هو الاجتماع، والفساد والافتراق ولا يسمونه فسادا، بل يقولون الأكوان هي اجتماع وافتراق وحركة وسكون **>>(3)**.

ويستدل (عبد الجبار) على ارتباط الأجسام بالأكوان معتمدا على العقل دائما كما عرف عنه، وأن الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق لكان السائق إلى تكوينه لا يخلو من أن يكون إما الاجتماع، وإما الافتراق. فإن قيل: السائق إليه الاجتماع، قلنا: كيف يصبح تجميع ما لم يكن مفترقا من قبل؟ وإن قيل: السائق إليه الافتراق: قلنا: كيف يصح تفريق ما لم يكن مجتمعا من قبل؟**(4)**.

1-أنظر مقدمة موريس بويج لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد، ص 9 – 10.

2-الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الثقافة،الجزائر، الطبعة الأولى،1991، الجزء 1، ص 138.

3-ابن ميمون، دلالة الحائرين، الجزء الأول، ص 197.

4-القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، ج1، ص 61.

وهذا الرأي يخالف ما ذهب إليه الفيلسوف اليهودي "ابن ميمون " الذي نقد دليل المتكلمين لأنه يقوم على مقدمات غير برهانية، فهي ليست عقلية ولا حسية، بل شكية)**(1)**.

في حين لا ينبغي أن يقوم وجود الله على أمر مشكوك، بل ينبغي أن يكون هذا الأمر يقينا، ولن يكون الحدوث دليلا يقينا لأنه ليس من طبيعة عقلية.

وهذا النقد تكرار لنقد ابن رشد لدليل علماء الكلام باعتباره قائما على مقدمات غير برهانية بل جدلية، كما أنها ليست في مستوى عامة الناس **(2)**.

كما كان" ابن ميمون موسى " أيضا يقول كما ذكرت سابقا:

(أن الكون عندهم هو الاجتماع والفساد والافتراق، ولا يسمونه فسادا بل يقولون الأكوان هي اجتماع وافتراق وحركة وسكون).**(3)**

كما كان " الجويني" رحمهالله يرى بأن العاقل إذا رأى جوهرا ساكنا ثم رآه متحركا، فيدرك أن هناك تفرقة ضرورية بين حالتي السكون والحركة،وهذه التفرقة إما أن ترجع إلى ذات الجوهر وهذا محال، وإما أن ترجع إلى معنى زائد على الجوهر وهذا المعنى الزائد هو العرض) **(4)**.

وباختصار فكثرة الحوادث أيضا لا تخرجها عن حقيقتها: فيكون للكل أول **(5)**.

1-ابن ميمون موسى، دلالة الحائرين، ص 183.

2-ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، تعليق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان، الطبعة الأولى،2002، ص 29.

3-ابن ميمون موسى: دلالة الحائرين، ج1، ص .197

4-الجويني، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، تقديم وتحقيق قوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر،1965، الطبعة الأولى، ص 78.

5-المرجع نفسه، ص 80.

إذا الحركة تغيير من حالة القوة إلى حالة الفعل، وبالمفهوم الإسلامي من حالة العدم إلى حالة الوجود. وهذه الحركة لا تكون بدون محرك، بل تحتاج إلى محرك، وهو بدوره يحتاج إلى محرك آخر ، ولا يمكن أن تتسلسل الحركات إلى ما لا نهاية كما ذكرت سابقا، وإنما يجب التوقف عند المحرك الأول والأخير الذي حرك الأشياء من العدم إلى الوجود. ولعل هذا هو الذي جعل واحدا مثل " أبو الهذيل العلاف" يقول: (إن الخلق هو أمر الله المعبر عنه بكلمة "كن" وهذا الأمر موجه للمعدوم، فالذوات المعدومة الممكنة الوجود مرت من حالة العدم إلى حالة الوجود، وهذه الذوات فقط يطلق عليها اسم ماهيات)**(1)**. ولذلك حاول فيلسوف قرطبة أن يجد مخرجا توفيقيا فقال بدليل العنايةوالإبداع.والإبداع كما هو معروف فلسفيا هو:

"إيجاد الشيء لا عن شيء موجود من قبل"**(2)**

أما الخلق فهو إن كان إيجاد الشيء من شيء كما هو الشأن في قوله تعالى: **(خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ) (3)**.وهناك إيجاد شيء من غير الأصل، أي الإيجاد المطلق كقوله تعالى: (إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام). وعلى هذا الأساس نجد الله بالمنظور الإسلامي هو المبدع الخلاق لكونه أوجده من العدم، ودون نموذج سابق. وعلى هذا النمط نجد صاحب كتاب الجامع لرأي الحكيمين" أبا نصر الفارابي " يسير على هذا المنوال في تعريفه للإبداع بهذه الصفة فيقول:

(إنه حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس له وجود بذاته، إدامة لا تتصل بشيء غير ذات المبدع) **(4)**.

1-آلبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين، مطبعة دار النشر الثقافة، ج1، ص 131.

2-الأصفهاني (الراغب) تفصيل النشأتين وتحصل السعادتين، القاهرة ط 1323 ص 15.

3-سورة الرحمن، الآية 14 -15.

4-الفارابي، في حدوده ورسومه، (الدكتور جعفر آل ياسين)، عالم الكتب، 1958، ص 57.

إن التغيير والتحول الذي يحدث في العالم لا يتم من تلقاء نفسه، بل لا بدله من فاعل محدث.فالناقص يحتاج دائما إلى الكامل في أي عملية كانت. وهذا ينطبق على أرقى الكائنات (الإنسان). هذا الأخير الذي نراه طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم، لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب، لم يمكنه ذلك. فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال، وأن له ناقلا نقله من حال إلى حال، ودبره على ما هو عليه، لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر **(1)**. ومن هنا فالإبداع يتضمن أيضا صفتين أساسيتين هما: الإيجاد. الإبقاء. فالله إذن مبدع ومبق. إن فعل الاختراع والذي يتمثل في الخلق من العدم هو فعل يستحيل أن يقوم به طرف آخر إلا سبحانه وتعالى، وهو ينفرد بذلك، ولذلك وصفه الأشعري بقوله: (إذا كان الخالق على الحقيقة هو البارئ تعالى لا يشاركه في الخلق غيره، فأخص وصفه تعالى هو: القدرة على الاختراع)**(2)**. وهكذا لا خالق غيره سبحانهوتعالى، ولا مبدع غيره، وكل حادث هو محدثه، والدليل على ذلك قوله تعالى: **(أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ)(3)** وقوله أيضا: **(قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ)(4)**.

إن فعل الاختراع والذي يتمثل في الخلق من العدم هو فعل يستحيل أن يقوم به طرف آخر إلا سبحانه وتعالى، وهو ينفرد بذلك. إن الحدوث أو الخلق فعل مباشر آني لكل الأشياء من قبل الله، وهو فعل متصل ودائم، فهو متجدد ومستمر، فالله بقدرته الخلاقة والمطلقة يتدخل دائما وبشكل مستمر في عملية الخلق، بل ويصون العالم ويرعاه، وهذا ما يسمى ببرهان الغاية الإلهية. إن الله وحده الذي يضمن له ديمومته.

1-موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، ج1، ص 214 -215.

2-الشهرستاني، في حدوده ورسومه، (الدكتور جعفر آل ياسين)، عالم الكتب،1958، ص 57.

3-سورة النحل، الآية .17

4-سورة الرعد، الآية 16.

وهكذا حاول ابن رشد أن يبرهن أن الخلق لم يتم دفعة واحدة من العدم، بل متجدد، خلق يجعل العالم يستمر ويتغير في نفس الوقت، وبذلك فالله يتصف بالقدرة الخالقة المستمرة التي تحافظ على العالم وتحركه باستمرار، والفاعل في مسألة الخلق المستمر له مكانة أشرف لكونه هو الخالق والحافظ.ولو نتأمل البسيطة التي نحيا فوقها لنرى هناك أجساما كثيرة جامدة، ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعا أن هناك فعلا من أحياها وبث فيها الحركة والتغير والحياة،ولنتأمل (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا إلى قوله... وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا) **(1)**

وقوله أيضا :**(فَلْيَنْظُرِ** الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ) (2).

ومثل هذا كثير، لا يعد ولا يحصى في القرآن الكريم.

إن الناظر في كل الموجودات يدرك بأن هذا الموجود لم يخلق عبثا تافها، وإنما لحكمة إلهية وبعناية أدرى بها، ولغاية أرادها هو.

فكيف يعقل إذن القول بالعبثية والصدفة، أو القول بإله الغائية فقط كما يقول المعلم الأول، ونهمل العلة الفاعلة حقا؟

وأتذكر هنا دائما ما يقوله ابن رشد في "فصل المقال" أنه من أراد معرفة الصانع عليه بالعودة إلى المصنوعات والتأمل فيها ابتداء بالإنسان في قوله تعالى **(وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ)(3)** وقوله أيضا :**(فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ)(4).**

إن معرفة المصنوعات دليل على الصانع.

1-سورة النبأ، الآية 6-16.

2-سورة الطارق، الآية 5 -6.

3-سورة الذاريات، الآية 21-22.

4-سورة الطارق، الآية 5-6.

إن الموضوعية تقتضي مني القول أن مواقف ابن رشد في الحقيقة وفي العديد من المرات تتأرجح بين الولوع والوفاء لأستاذه أرسطو، وبين عدم التنكر لعقيدته.

ولذلك ليس من اليسير لغير المتعمق في فكره الفلسفي أن يفهمه على حقيقته وماهيته، وهذا ما يفسر العديد من الأحكام التي أصدرها البعض في حقه، والتي تتراوح بين من كفره وجعله ملحدا، وبين من قالوا بإيمانه وتمسكه بعقيدته.

لكن ابن رشد لم يكن يعر اهتماما لنظرة الآخرين إليه، ولا لأحكامهم، لأن هدفه وشغله الشاغل هو البحث عن الحق أينما كان وأينما وجد، وهو الذي كان يعتقد بأنه هو الوحيد الذي استوعب فلسفة أرسطو على حقيقتها، وهو الذي فهم الكتاب العزيز كما يسميه هو بشكل متميز خلاف غيره حتى من بني ملته.

وبذلك كان يرى ألا تناقض بين ما يقوله المعلم الأول وبين ما يحتويه الكتاب العزيز، فعلى سبيل المثال لاحظ ابن رشد أن الغزالي يستعمل آراء لأرسطو أخذها من عند الفارابي وابن سينا، بدل العودة إلى المعلم الأول مباشرة، وكما يقول ابن رشد ليس من باب التكرار، ولكن من باب التذكار:

<<إن تعرض أبي حامد الغزالي إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها في كتاب تهافت الفلاسفة على غير حقائقها، وذلك من فعل الأشرار، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال، والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لا بد للجواد من كبوة، فكبوة الغزالي وضعه هذا الكتاب ولعله لجأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه **>> (1)**.

1- أنظر مقال لمحمد عاطف العراقي بعنوان " الحس النقدي عند ابن رشد "، مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، العدد الرابع، يونيو 1999، ص 95.

أما بالنسبة لدليل الاختراع، فلا يختلف اثنان في أنه موجود ومشار إليه في القرآن الكريم في قوله تعالى: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم)، وهذا يوحي بشكل واضح إلى دليل الإبداع والدليلان معا يقران بأن هناك صانعا. وقد استعملهما ابن رشد لأنه يرى بأن (هاتين الطريقتين هما بأعينهما طريقة الخواص أي العلماء وطريقة الجمهور المبنية على علم الحس، والعلماء فيزيدون على ذلك ما يدرك بالبرهان أي من العناية والاختراع)(**1**).وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن فيلسوف قرطبة في نظرته ومعالجته لمختلف المسائل كان لا يغض البصر عن عقيدته كما يدعي البعض، وفي نفس الوقت كان لا يتجاهل من كان يرى فيه المفكر الأعظم. ولذلك كان يرى بأن لا تعارض بين القول بالحدوث والقدم، وفي ذلك يقول: (لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقها الشرع أخص به من إطلاق الأشعرية، لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث، وإنما يتصور القدم فيه لأن هذه الأحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر، قلت ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى القديم إلا ما لا علة له، وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأي) (**2**). وكنا قد أشرنا من قبل ، أن فيلسوف قرطبة أشار إلى عدم تعارض القول بالحدوث مع القول بالقدم في "فصل المقال: حينما قال : (فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة ففي الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضي بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) يقتضي بظاهره أن السموات خلقت من شيء(**3**).

1-ابن رشد، مناهج الأدلة، ص 152 -.154

2-ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق الآب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية،بيروت، 1930، ص 124.

3-زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، 225.

وهكذا يتضح بأن النظرة الفلسفية الرشدية لخلق قديم لا تتعارض مع النظرة القرآنية، والعقيدة لا تطالبنا بأكثر من معرفة أن العالم له علة هي الله (أعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وإن لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه)(**1**).

وكما ذكرت سابقا فإن إثبات وجود الإله ليست قضية متفق عليها. فمن الناس من يرى أن وجوده أمر بديهي، وهناك من يعتبر هذه المسألة مسألة إيمانية بالدرجة الأولى تتجاوز الحواس، وهناك أصحاب النزعة المادية (الطبيعيون) الذين يقولون بالحتمية الصارمة التي تحوي القوانين الثابتة التي تخضع لها الظواهر الطبيعية. وبين النزعتين نجد ابن رشد يرى بأن قضية وجود الله بالإضافة إلى كونها مسألة إيمانية، فإنه يمكن البرهنة عليها اعتمادا على مبادئ برهانية. وحتى إذا كان البعض يرى بأن فيلسوف قرطبة يلجأ إلى ما يسميه هؤلاء بالمراوغة والتحايل، حينما يستعصى عليه تحديد الخيط الأبيض من الأسود، فإن هذا في اعتقادي ليس عيبا فيه، لأن دليل العناية والاختراع في اعتقادي من أهم الأدلة التي أتى بها فيلسوف قرطبة، والتي توحي بعودته إلى عقيدته في مختلف المسائل التي عالجها. وما يمكن قوله في الأخير بالنسبة لمسألة الألوهية فإننا نجد الله تعالى دعا في أكثر من آية من كتابه إلى التصديق بوجوده سبحانه وتعالى بأدلة عقلية منصوص عليها،كقوله:

(أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (2.

وقوله تعالى أيضا:

(يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (3).

وقوله: **(كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)(4)**

1-المرجع نفسه، ص 228.

2-سورة إبراهيم، الآية 10.

3-سورة البقرة، الآية 21.

4-سورة البقرة، الآية 28.

<< لقد تحدى أحد الملحدين الذين لا يؤمنون بالله، علماء المسلمين في أحد البلاد، فاختاروا أذكاهم ليرد عليه، وحددوا لذلك موعدا، وفي الموعد المحدد ترقب الجميع وصول العالم، لكنه تأخر، فقال الملحد للحاضرين:

لقد هرب عالمكم وخاف، لأنه علم أني سأنتصر عليه، وأثبت لكم أن الكون ليس له إله.

وأثناء كلامه حضر العالم المسلم واعتذر عن تأخره، ثم قال:

وأنا في الطريق إلى هنا، لم أجد قاربا أعبر به النهر، فانتظرت على الشاطئ، وفجأة ظهرت في النهر ألواح من الخشب، وتجمعت مع بعضها بسرعة ونظام حتى أصبحت قاربا، ثم اقترب القارب مني، فركبته وجئت إليكم.

فقال الملحد: إن هذا الرجل مجنون، فكيف يتجمع الخشب ويصبح قاربا دون أن يصنعه أحد، وكيف يتحرك بدون وجود من يحركه؟ فتبسم العالم، وقال: فماذا تقول عن نفسك، وأنت تدعي أن هذا الكون العظيم الكبير بلا إله؟ **(1)** .

هكذا إذن حاول ابن رشد في نظري وعلى غرار هذا العالم المسلم الذكي، وبنظرة ثاقبة تتصف بكونها عقلانية، التوفيق بين الفلسفة الأرسطية، والعقيدة الإسلامية، فاستعار فكرة الخلق من الشريعة، وفكرة القدم من أرسطو، ليجد حلا نراه في اعتقادنا حلا عبقريا لمشكلة الجوهر الأول (الله).

1-أنظر مقال بجريدة النهار اليومية، ركن إسلاميات " قصة خلق الكون بين العالم المسلم والعالم الملحد "، صادر بتاريخ الأربعاء 17/ 08 / 2011، الموافق ل 17 رمضان 1432هـ، ص 17.

هكذا إذن نصل في النهاية بعد عرضنا لأهم المعضلات الفلسفية إلى أن فلسفة ابن رشد كانت قائمة على أساس تمسكه بالعقل حيث قام بنقد أكثر الاتجاهات التي سبقته كالاتجاهات الكلامية والصوفية والفلسفية (الفارابي، ابن سينا، والغزالي)، وعلى أساس اعتماده على المنهج النقدي. وهذا كله دليل على تمسك الرجل بخصائص الفكر الفلسفي الحقيقي، وليس مجرد اتباع غيره بما في ذلك المعلم الأول أرسطو. وواضح أن هذه الجوانب كلها تتنافى مع التقليد، لأن المقلد في ماهيته ينصهر في بوتقة غيره، وهو ما يبعده عن أصالته. كما نجده ينادي بالاجتهاد والتأويل. فها هو يعرف القياس مبينا وظيفته:

<< إن القياس الشرعي إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالمشرع، بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما، ولذلك كان القياس الشرعي صنفين: قياس شبه وقياس علة **>>(1)**. وباختصار أقول: إن ابن رشد حينما اتبع منهجه العقلي البرهاني يكون بذلك قد وضع لنا رؤية متفتحة على الآخر، وليست منغلقة. رؤية جسدها في مشروع حضاري يتصف بالليونة وبالحوار لا الإقصاء، وبتبنيه لقول المولى عز وجل: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِفَإِنْتَوَلَّوْافَقُولُوااشْهَدُوابِأَنَّا مُسْلِمُونَ). هذا المشروع الذي نحن في أمس الحاجة إليه اليوم في عالمنا العربي والإسلامي. وعلى هذا الأساس يتبادر إلى أذهاننا السؤال التالي وهو: إذا اعتبرنا ابن رشد هبة إلهية للعالم العربي والإسلامي، وإذا استفاد منه غيرنا كالمسيحيين واليهود على حد سواء، فكيف يمكن لنا أن نستثمر هذا المشروع الرشدي في زماننا هذا، وفي ظل من العولمة؟

هذا ما سأعمل على تبيينه وتحليله في الفصل الرابع والذي جاء موسوما بـ:

" **آثار الفكر الرشدي ومجالات استثماره**".

1–ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الشريفة، الجزائر، 1989، ص44.

الفصل الرابع:

آثار الفكر الرشدي ومجالات استثماره.

مدخل:

المبحث الأول: ابن رشد والسببية.
المبحث الثاني: التأويل ومسألة التوفيق في المسائل اللامية (بين الحكمة والشريعة).

المبحث الثالث: مبحث القراءات المختلفة لفلسفة "ابن رشد":
أ- القراءات الرشدية ذات النزعة الإسلامية.

ب- القراءات الرشدية ذات النزعة العلمانية.

المبحث الرابع : كيف يمكن أن نستثمر الفكر الرشدي في واقع الفكر المعيش.

الخاتمـــــــــة.

مدخل:

لقد أدركنا من خلال فلسفة ابن رشد أن الحق أولى من أي شخص آخر مهما كانت مرتبته،وعلاقته، حتى ولو كان من الأقربين، وهي إشارة واضحة للغزالي. ومن هنا سعى ابن رشد إلى البحث عن الحقيقة أينما كانت ولو في غير ملة الإسلام بكل ما أوتي من قوة. وقد كانت علاقته بابن باجة وابن طفيل من العوامل التي ساقته ووجهته نحو فلسفة أرسطو، وجعلت منه ذلك الفيلسوف المتميز عن غيره من الفلاسفة المسلمين، والذي فهم أرسطو على ماهيته.

لقد كان امتلاك الحق هو الشغل الشاغل لابن رشد، والذي كان يرفض الحلول الجاهزة بما فيها الحلول اللاهوتية، والذي كان يرى في العقل البشري أيضا الأداة الصحيحة والسليمة والفعالة فعلا في امتلاك الحقيقة والبحث عنها.

وكأنه بطريقة أو بأخرى يردد ما كان يقوله: لسنج:

<< لا ينحصر فضل الإنسان في امتلاكه للحقيقة ... وإنما فضله في الجهد الذي يبذله مخلصا في السعي إليها، ولا تنمو ملكات الإنسان بامتلاك الحقيقة، بل البحث عنها، وكماله المتزايد ينحصر في هذا وحده. بل إن امتلاك الإنسان للشيء يميل به إلى الركود والكسل والغرور. ولو أن الله وضع الحقائق كلها في يمينه، ووضع في شماله شوقنا المستمر إليها، وإن أخطأناها دائما، ثم خيرني،لسارعت إلى اختيار ما في شماله،وقلت:**<<** يا أبانا رحمتك، إن الحق الخالص لك وحدك **>> (1)**.

هكذا إذا كان ابن رشد لا يكتفي بما قدمه الأوائل، بل انطلق في بحثه عن الحقيقة، وكأنه لا يعرف عنها شيئا، على غرار ما كان يردده "سقراط" كونه لا يعرف إلا شيئا واحدا وهو أنه لا يعرف شيئا، نجده قد فتح بذلك كل الأبواب، واكتسح كل المجالات بما في ذلك مجال الجوهر الأول.

1-أنظر (على هامش ص 396)، من كتاب "تاريخ الفلسفة في الإسلام " للأستاذ ت-ج- بور.

لقد كان ابن رشد في الحقيقة لا يهدف إلى التقليل مما أتى به الأنبياء عن طريق الوحي، ولكنه كان يسعى أيضا إلى محاولة إنصاف الحق والحقيقة أي كان مصدرها، ولو من غير ملة الإسلام. فها هو يقول في كتابه " تفسير ما بعد الطبيعة:

<< من المعروف بنفسه عند جميع الناس أن ها هنا سبيلا تفضي بنا إلى الحق، وأن إدراك الحق ليس يمتنع في أكثر الأشياء. والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أننا قد وقفنا على الحق في كثير من الأشياء. وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين. ومن الدليل أيضا على ذلك، ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا ومن المعترف به أنه ليس هاهنا شيء يكون في أصل الجبلة، وهو باطل **>> (1)**.ومن هذه الزاوية كان ابن رشد يرى أيضا كما يقول "حسن حنفي حسنين" أن: (ما يحصل عليه النبي بالوحي يحصل عليه الفيلسوف بالعقل)**(2)**. وهذا الذي ينطبق على أرسطو فعلا، والذي لم يكن يخشى من الخوض في متاهات الميتافيزيقا، بل وتجاوز القدماء الذين سبقوه، حتى أن ابن رشد نفسه يقول:**<<** وليعذرنا فإنا لم نجد في هذه القوانين لمن تقدمنا شيئا نستعين به وما كان فيها ليس تقصير فليحمدنا عليه إذ كنا أول من تكلم في ذلك، وهذا الشيء عرض لنا في تفسير هذا الكتاب **>> (3)**.ومع اعتراف ابن رشد بصعوبة الخوض والنظر في هذه المسألة، يتبادر إلى أذهاننا الأسئلة التالية:

- **هل كان إيمان ابن رشد بالسببية لا يتناقض حقيقة مع الشريعة؟ وهل ارتمى ابن رشد كلية في أحضان أستاذه كما يدعي البعض؟أم حاول التوفيق بينه وبين الشريعة (ومنها المسائل اللامية)؟ أم أن ابن رشد كان عقلي مؤمنا به وبقدرته في امتلاك الحق من جهة، وأصيلا مؤمنا بأن لهذا العقل فرامل وحدود يقف عندها؟ بمعنى كان يعمل على (عقلنة الدين وديننة العقل) إن جاز هذا التعبير؟**

1-ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الأول، بيروت، 1967، ص 05.

2-حسن حنفي حسنين، مجلة مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، من 3إلى 8 ذو الحجة، الموافق ل 4-9 نوفمبر 1978م، الجزء الأول، ص 76.

3-المرجع نفسه، 74.

المبحث الأول: ابن رشد والسببية: (ابن رشد بين إيمانه بالسببية وتمسكه بأصالته):

مما لا يختلف فيه اثنان أن ابن رشد يحتل مكانة بارزة في الفكر الفلسفي الإسلامي، بل والفكر الفلسفي الانساني. والدليل على ذلك أثره البالغ على الكثير من الفلاسفة أكانوا في أوروبا المسيحية كتوما الأكويني، أو عند اليهودي "موسى ابن ميمون"وغيرهم كثير. من جهة أخرى من الصعوبة بمكان أن يحدد الدارس المبتدأ معالم مذهبه وفلسفته نظرا للغموض وللتعقيد الذي يكتنفها. والدليل على ذلك أن الباحث لآرائه يشهد له بالعمق والدقة من خلال معالجته للعديد من المسائل ومنها تلك المسألة الهامة والحساسة، والمتعلقة بطبيعة العلاقة بين الحكمة والشريعة والتي أفرد لها كتابا خاصا بعنوان "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". كما قام ابن رشد بشرح عدة كتب من كتب الفلاسفة اليونان والمسلمين، وانتقد بعض أولئك، بل وأكثر من هذا عمل على تفنيد آرائهم، ونظر أيضا في علم الكلام عند المسلمين فوقف عنده كثيرا، ولم يستسغ آرائهم وتأويلاتهم، فأخذ ينتقد تأويل الأشاعرة على سبيل المثال، وحكم عليهم بأنهم يجادلون بالباطل لكونهم يخضعون النصوص لآرائهم. كل ذلك جعله يعقد العزم على أن يشق طريقا لنفسه يوضح فيه موقفه من مختلف المسائل الفلسفية ومنها مسألة السببية. والمستقرء لتاريخ الفلسفة قديما وحديثا يكاد يجزم بأن الفلسفات المتعددة المذاهب والمختلفة الاتجاهات تكاد لا تسهو عن تناول موضوع السببية. وهذا لأسباب عديدة أهمها في اعتقادي أن موضوع السببية يعتبر فعلا معضلة فلسفية، من حيث أنه يبحث في طبيعة وماهية الجوهر الأول باعتباره مصدر جميع الموجودات. من جهة أخرى يكاد يكون موضوع السببية هذا بمثابة المقياس الفلسفي السليم الذي يمكن به ترتيب أفكار هذا الفيلسوف أو ذاك، ومن ثمة تحديد اتجاهه ومذهبه. وأخيرا أعتقد أنه إذا كان التفكير الديني يصدر أساسا عن (الايمان) فإن التفكير الفلسفي يتقيد بالمنطق، والعقل ومبادئه،ومنها مبدأ السببية هذا، كما يؤمن بفكرة أساسية يقوم عليها كيان العلم، ألا وهي (السببية).هذه السببية التي تعني أن جميع الظواهر الطبيعية مقيدة بشروط معينة. وبعبارة أخرى الاعتقاد بأن لا شيء يحدث من تلقاء نفسه، بل له شروط معينة اقتضت وجوده. فبوجودها يوجد الشيء وبارتفاعها يرتفع الشيء.

ولذلك لا غرو ولا عجب إذا ما وجدنا أن مهمة علم الطبيعة في رأي (أرسطو) هي معرفة أسباب ما يحدث فيها من تغير. وكذلك علم ما بعد الطبيعة سمي باسم علم المبادئ الأولى لكونه يسعى إلى تحديد العلة الأولى للكون. وعلى هذا الأساس ظل مبدأ السببية وما زال يحتل مكانة جوهرية في كل بناء فلسفي أكان عند القدماء والمحدثين والمعاصرين، وفي المجالين الطبيعي أو الميتافيزيقي على حد سواء.

ومن الفلاسفة اللذين تركوا بصماتهم بدراسته ونظرته لهذه المسألة (السببية) في الفكر الإسلامي نجد فيلسوف قرطبة ابن رشد الذي تناول هذا الموضوع، وأراد تفسيره وفق منظور فلسفي وعلمي وديني، يريد من وراءه إيصال وجهة نظره إلى الغير دون تحريف أو تزييف أو سوء فهم. وإذا كان هناك من أنكر السببية كالغزالي والذي أرجعها إلى القدرة الإلهية منكرا وجود علاقة سببية بين الظواهر، فإن ابن رشد وعلى النقيض من ذلك يقر فعلا بوجود علاقة سببية بين الظواهر. والدليل على ذلك حسبه أن ما يحدث في الوجود يعود إلى الوجود في حد ذاته، وليس خارج الوجود. ولعل السجال الذي دار بين ابن رشد والمتكلمون بشكل عام من جهة، والغزالي بشكل خاص من جهة أخرى، واتهامهم له بالخروج عن الصواب، والتنكر للروحه، هو الذي يوحي لنا بمجموعة من الأسئلة التالية:

ما هي السببية عند ابن رشد؟

وماهو تصوره لها؟ وما موقفه منها؟ وبطريقة أخرى: هل يرجع ابن رشد السببية إلى أن هناك سببا ومسببا، وعلة ومعلولا بين الظواهر؟ أم أن الأمر ليس كذلك؟ وبالتالي هناك قوة خفية مجهولة تفعل فعلتها في حدوث الظواهر ولا علاقة للطبيعة أو لإرادة الإنسان بها؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي هذه القوة الخفية؟ هل نحن نقف على آثارها فقط أم أنه يمكن معرفة حقيقتها وجوهرها؟

في البداية أرى من الضروري تعريف مبدأ السببية. فالسببية في صورتها البسيطة تتمثل في أن لكل حادثة سبب، أو لا وجود لمعلول بدون علة، ومن ثمة فالسببية تتنافى والصدفة والعشوائية والعبثية وغيرها. بل هي نظام صارم ودقيق يقتضي بأن لا حركة بدون محرك، وبأن لطبيعة نظاما حتميا لا يمكن أن تحيد عنه.

وإذا كانت هذه الحتمية تنصب على معرفة القوانين في الطبيعة والعمل على مواجهة الحياة بمشاكلها بحكمة وتبصر فإن السببية ترمي إلى معرفة أسباب الحوادث، ولذلك فهي لا تختلف عنها كثيرا في التنقيب عن الوظيفة التي تؤديها كل ظاهرة وأن لكل شيء سببا. إن الطالب الذي ينجح في الامتحان يرجع سبب ذلك إلى اجتهاده، والذي يرسب فان السبب يكمن في كسله. كما أن الشخص الذي يغرق في البحر فإن السبب يعود إلى أنه لا يعرف السباحة، وإذا رأينا النباتات يابسة فإن ذلك يعود إلى الجفاف وهلم جرا ... وإذا كان الناس قديما يرجعون أسباب الحوادث إلى قوة خفية تؤثر في الظواهر الطبيعية تأثيرا مستمرا ، وهذه القوى تكمن في مظاهر طبيعية في السحر وما أشبه ذلك حسب اعتقادهم ، فان المفكرين من رجال الدين يردون كل الأسباب والمسببات التي تحدث في كل لحظة وفي كل مكان إلى (الله) الذي يوجد هذه الأسباب ويغضون النظر عن الأسباب القريبة الموضوعة في الطبيعة من لدن (الله) ومن هنا بقيت فكرة السببية نظرية غامضة. غير أن العلماء فيما بعد بدأوا يدرسون العلل القريبة التي تكمن في الظواهر نفسها، ويتحررون من البحث عن الأسباب الأولى. (إن الاصطدام بين سيارتين سببه السرعة المفرطة أو فقدان الوعي) وعلى هذا فان لكل ظاهرة سببا، وأن نفس السبب يؤدي إلى نفس النتيجة. ومن هنا بدأ العلم يبحث في الشروط التي تخضع لها الظواهر والأسباب التي تنجم عنها والصلات التي تربطها ببعضها، وعدم تتبع تسلسلها إلى النهاية. كما أن المقصود بالعلة في اللغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ومنه يسمى المرض علة لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف وكل أمر يصدر عنه أمر آخر بالاستقلال أو بالانضمام الغير إليه فهو علة لذلك الأمر، والأمر معلول له فيتعقل كل واحد منهما بالقياس إلى تعقل الآخر وهكذا كان مفهومه العام لغة. أما مفهومها الخاص فتعرف العلية أو السببية العظمى المتعلقة بالفلسفة أو بالوجود عن طريق الانتقال من الجزئيات إلى الكليات العامة، ويعد الاستقراء أحد طرق إثبات السببية) (1).

1–جميل صليبا، المعجم الفلسفي، درا الكتاب اللبناني، بيروت، الجزء الثاني، (د – ت)، ص 95 – 96.

وقد حاول العلم الحديث أن يحدد بوضوح معالم السببية حتى يعمل على تخليصها من ذلك المفهوم الميتافيزيقي الذي التزم بها طويلا، وذلك من خلال تركيزه على السؤال: كيف تحدث الظواهر؟ وترك وأهمل الجواب على السؤال:

لماذا تحدث الظواهر؟ وذلك لأن الجواب على السؤال: لماذا تحدث الظواهر؟ يجرنا إلى الدخول في متاهات الميتافيزيقا كما ذكرت آنفا.

أما كيف تحدث الظواهر؟ فتجعلنا نقف عند أسباب حدوث الظواهر كما هي في مجالها الطبيعي، وبالتالي فهي تكفينا في عملية التفسير، وهذا عن طريق ذكر أسبابها المعروفة فعلا لدى الإنسان، بعد قيامه بإجراء التجارب، وبعد أن يثبتها العقل. وهو ما نلتمسه في مبدأ السبب الكافي كما يسميه (ليبتز)، أي الذي يكفينا في عملية التفسير.

وأود أن أشير هنا إلى أنه يجب علينا أن نأخذ كلمة (علة) هنا بالمفهوم (الميتافيزيقي)**(1)**، أي أنها خاصة ذاتية تتمتع بها الأشياء، وبذلك فالعلة هنا هي كنه الشيء.

كما أود أن أشير أيضا إلى أن مفهوم السببية هذا قد تطور عبر العصور، فهو تارة يفيد الخلق والابداع، وتارة يفيد التتابع والتعاقب بين الظواهر، وغيرها.

وقد ارتبط مفهوم السببية في الحقيقة بالحقيقة ذاتها، ذلك أن الفلسفة في ماهيتها ليست سوى البحث عن الحقيقة في تجلياتها المختلفة، وهذا من خلال اكتشاف الحقائق المستترة وراء ما هو ظاهري حسب أفلاطون، أو اكتشاف العلل والمبادئ الأولى كما يرى أرسطو.

لم يكن مصطلح "**ما بعد الطبيعة**" **أو الميتافيزيقا** من نحت أرسطو، ولم يعرفه أرسطو، وإنما كان يسمى هذا الموضوع بالفلسفة الأولى، يعني بذلك أن هذا النوع من العلم هو المبادئ الأساسية العامة للعالم ... لفظ "ما بعد الطبيعة" لم يطلق على هذا البحث إلا من نحو نصف قرن قبل الميلاد لما نشر "(أندرونيكوسAndronicus) كتب أرسطو، ففي هذه النشرة وضع البحث في الفلسفة الأولى بعد البحث في الطبيعة (السماع الطبيعي) فسمي هذا البحث ما بعد الطبيعة ، ويعنون بذلك ما ورد ذكره بعد الكلام في الطبيعة ، وهذا هو معنى الميتافيزيقا . وهذا حادث عرضي حدث اتفاقا.

1-أنظر: زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ط2، مطبعة دار الكتب المصرية، ص 220.

وعند اختبارنا لمفهوم الحقيقة الواسع نجد أنفسنا أمام معان متعددة بتعدد وجهات النظر. فقد ينظر إليها على أنها مجسدة في العالم الفيزيائي الخارجي (Non Ego)، والحقيقة ستتمثل لنا حينئذ فيما يمكن أن يكون موضوعا قابلا للإحساس، أي ما يمكن أن يرى أو يلمس أو يسمع. لكن قد ينظر إلى عالم الحقيقة من وجهة نظر أخرى على أنه يتعلق بالعالم الداخلي، عالم التفكير والوعي، أي عقل الإنسان، أو التجارب الداخلية للذات) (Ego)، وهو عالم مؤلف من عالم الأفكار والصور التخيلية والإرادة وصور الأشياء الخارجية وغير قابل لأن يكون موضوعا للإحساس أو القياس) (1).

أما موضوع الفلسفة الذي هو مجال الحقيقة فيتألف من ثلاثة مجالات رئيسية: الطبيعة أو العالم والإنسان والله، ويجب علينا ألا ننظر إلى الحقيقة تحت كل عنصر من هذه العناصر منفصلا عن الآخر فقط، بل نتأملها أيضا في علاقة هذه العناصر بعضها ببعض، تلك التي تكون بين الطبيعة والإنسان، وبين الإنسان، والله، وبين الله والطبيعة. وعلى هذا الأساس هناك اختلاف بين مجال الميتافيزيقا ومجال الفيزيقا. فالميتافيزيقا محاولة لتفسير الطبيعة الأساسية المستترة تحت الظواهر والتي تؤلف ماهية هذه الظواهر، أما الفيزيقا فهي بحث يتعلق بالظواهر الجزئية ويهدف إلى كشف القوانين التي تتحكم فيها وصياغة قوانينها رياضيا، وأيضا تنطلق الميتافيزيقا من نتائج الفيزيقا بحثا عن معناها الأعمق، ورؤية أكثر امتدادا مما تبحثه الفيزيقا (2).

ومن أهم العلل التي تعالجها الميتافيزيقا في معناها الأوسع: ما طبيعة الوجود على وجه العموم؟ هل ظواهر الكون في نهاية التحليل من طبيعة مادية، أم روحية، أم من كليهما معا؟ هل العقل هو الأساس أم المادة؟ وهذه الأسئلة كما هو معروف هي التي تؤلف مشكلة الوجود أو الأنطولوجيا.

1- **Hibben Johon, Grier The problem of philosophy An Introd., To study of Philosophy, (Charles Scribners Sons New York), P 15.**

2- المرجع نفسه، 17 -18.

وهناك مجال آخر يكون حقل الميتافيزيقا وهو ما يعرف بمشكلة العالم أو الكوسمولوجيا(Cosmology)، وهو مبحث يهتم بالإجابة عن أصل الكون في علاقته بالله وليس بطبيعته وطبيعة ظواهره. فينظر إلى الكون على أنه سلسلة من الأسباب والنتائج إما أن تكون هذه السلسلة غير متناهية، أو أن تنتهي إلى هدف أو غاية موجهة. ولذلك نجد مبحث الأنطولوجيا في الحقيقة تتجاذبه نزعتان أساسيتان:

النزعة الأولى هي ما يعرف بالواحدية (**Monism**) والتي تقر بنوع واحد من الوجود، فإما أن يكون هذا النوع وجودا ماديا وهذا ما يعرف بالنزعة المادية (**Materialism**) بحيث ترجع كل الظواهر الفيزيائية للعالم المادي إلى أساس فيزيائي مادي، وحتى العقل ما هو إلا مظهر من مظاهر المادة، أما التفكير والشعور والإرادة فهي نتاج الدماغ. أو يكون الوجود د روحيا وهذا ما يعرف بالروحية (**Spiritualism**) والتي تفسر كل أشياء العالم الخارجي على أنها تمظهر لقوة روحية نفسية في أصلها وطبيعتها، والعالم المادي مجرد ظل للحقيقة. أما النزعة الثانية وهي ما يعرف بالنزعة الثنائية (**Dualism**) التي تقر بعالمين من الوجود منفصلين ومتمايزين، وهما المادة والعقل، ويلح أنصارها على وجود عالم حقيقي للمادة وعالم حقيقي للعقل دون أن ينكروا العلاقة التفاعلية بينهما.

أما مشكلة الكوسمولوجيا فهي في ماهيتها جواب عن سؤال ما طبيعة الكون؟ ويمكن أن ينظر فيها إلى الكون كسلسلة لا متناهية من الأسباب والنتائج، حيث تنتهي إلى غاية أو هدف لأنها بحث في الأساس عن أصل الكون، لا عن طبيعة الوجود الذي تبحثه الأنطولوجيا.

أما إذا ما عدنا إلى الفلسفة الإسلامية، فلا يكاد المرء أيضا يجد بحثا قد غفل هذا الموضوع، وذلك لسبب رئيسي وهام يتعلق مباشرة بالجوهر الأول، (المسألة الألوهية). وقد كان فيلسوف قرطبة (ابن رشد) منفردا ومتميزا في معالجته لهذه المسألة. هذه النظرة المنفردة والمعالجة الرشدية المتميزة لمبدأ السببية هي التي جعلت البعض يذهب إلى حد اتهامه في عقيدته. ولذلك سوف نحاول هنا أن نرى كيف تصدى ابن رشد لهؤلاء؟ وكيف دحض أراءهم؟ وما هو موقفه الحقيقي في مسألة السببية؟ وهل خرج فعلا عن إطار عقيدته؟ أم كل ما قيل عنه زورا وبهتانا وإفكا؟

وإذا كان من المعلوم سابقا أن ابن رشد تأثر بالمعلم الأول إلى حد بعيد، فهذا لا يعني أنه انصهر كلية في بوتقته. والدليل على ذلك أنه وافقه فيما وافقه، واختلف معه فيما اختلف معه في العديد من المسائل. وكما سبق وأن بينا حينما تحدثنا عن البعد الأنطولوجي أن ابن رشد كان يرى بأن ما يحدث في الوجود مرده أسبابا داخل الوجود ذاته، وليست خارجة عنه. وعلى هذا الأساس، ومن هذه الزاوية الأنطولوجية نجد أن العالم كله بما فيه من ظواهر يخضع لنظام سببي دقيق، وبالتالي لا وجود بتاتا للعبثية والصدفة، بل نظاما صارما لا يمكن للطبيعة أن تحيد عنه أو تخرج عليه. والدليل على ذلك أن مختلف الموجودات ابتداء بحركة الكواكب كدوران الأرض، وتعاقب الليل والنهار، وشروق الشمس وغروبها، وما يوجد على سطح القمر، وسائر الأشياء التي هي على الأرض وما يحدث فيها من وقائع لهي دليل قاطع على أن هناك فعلا نظاما، لو اختل منه شيء لاختل وجود المخلوقات كلها أرقاها الإنسان. إن ابن رشد وعلى غرار أستاذه أرسطو يقر بمبدأ السببية حيث نجده يقول:**<<** إن العقل ليس شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه (أي بهذا الإدراك) يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل **>> (1)**. وتجدر الإشارة هنا إلى أن البعض قد استغل إقرار ابن رشد بالسببية الأرسطية ذريعة لشن هجوم كاسح عليه، إلى درجة تكفيره. مما جعل البعض يتساءل: هل السببية الرشدية هي عينها السببية الأرسطية؟ وبطريقة أخرى: هل هما وجهان لعملة واحدة؟ أم أن السببية الرشدية تختلف اختلافا جزئيا أو كليا عن السببية الأرسطية؟

لقد سبق أيضا وأن رأينا أن العلة الأولى عند أرسطو ليست علة فاعلة، بل علة محركة وغائية، لأن مهمتهما لم تتجاوز إخراج الأشياء من بالقوة إلى الفعل، أو ربط المادة بالصورة، وهي على هذا الأساس لم تخلق شيئا، ولم تحفظه. والدليل على ذلك ما كان يقوله ابن رشد نفسه: **<<** إن الفاعل عند أر سطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة، وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل **>> (2)**.

1-ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الجزء الثاني، ص 785.

2-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ضمن ابن رشد ليوحنا قمير، دار المشرق، 1986، ص 90.

وعلى أساس تأثير الأشياء بعضها على بعض، وعلى أساس أن الموجودات تخضع لسلسلة من العلل، وأن هذه العلل لا يمكن أن تنتهي، قلت على هذا الأساس نجد هناك من لم يتوقف عند أسباب حدوث الظواهر المتجلية والظاهرة لنا في المجال الطبيعي. ولذلك قرر البعض من هؤلاء البحث في علة الحركة، كما قرر البعض الآخر البحث في علة الوجود.

ومن المنطقي والبديهي أن الأشياء قبل أن تتحرك ينبغي أن توجد أولا.

وطالما أن العالم عبارة عن مجموعة أو سلسلة من الظواهر والوقائع، وكل ظاهرة يفترض أن يكون فاعلا لها. وكما يقول " الباقلاني":

<< فالكتابة لا بد لها من كاتب، ولا بد للصورة من مصور، وللبناء من بان، وإن لا نشك في جهل من أخبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب، وصياغة لا من صائغ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها **>> (1)**.

إن من شروط وجود الموجودات أن توجد العلة الأولى: لأنها رأس السلسلة، فلو ارتفعت أو انعدمت انعدم ما ينجر عنه من معلول أخير وعلل متوسطة.

وكذلك عدم التسلسل اللانهائي لأن القول بإمكان الرجوع إلى ما لا نهاية له في تسلسل العلل، هو في ماهيته استغناء عن العلة الأولى.

وقد كان في الحقيقة ابن سينا أول من جعل العلة الفاعلة دليلا عقليا، ثم تبعه في ذلك (آلان دو ليل Allain de Lille) (1115–1203)، ثم (ألبرت الكبير Albert le Grand).

1– الباقلاني (محمد بن الطيب)، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تقديم وتعليق: محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947، ص 45.

ويكاد يكون دليل الأكويني نقلا حرفيا لقول ابن سينا الذي يرى أنه **<<**إذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة، ولعلته علة، فليس يمكن أن يكون لكل علة علة بغير نهاية، لأن المعلول وعلته، وعلة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض، كانت علة العلة، علة أولى مطلقة للأمرين، وكان للأمرين نسبة المعلولية إليهما ... ولكل واحد من الثلاثة خاصية ، فكانت خاصة الطرف المعلول أنه ليس علة الشيء وخاصية الطرف الآخر أنه علة للكل غيره ، وكانت خاصية المتوسط أنه علة لطرف ومعلول لطرف ... وليس يجوز أن تكون جملة علل موجودة ، وليس فيها علة غير معلولة ، وعلة أولى ، فإن جميع غير المتناهي يكون واسطة بلا طرف ، وهذا محال **>> (1)**.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بضرورة وجود علة أولى للكون. أما بالنسبة لابن رشد فإن ما تلقاه في مرحلة الصبا من تعليم داخل أسرته كالقرآن الكريم، وعلم أصول الفقه، وممارسته لمهنة القضاء لا حقا، وتميزه بالحس النقدي العال جعلته لا يسهو عن عقيدته. كل ذلك يجعلنا نقول إنه إذا كانت علة أرسطو علة غائية، فإن ابن رشد لا ينكر ذلك، ولكن يتكلم أيضا عن علة فاعلة أولى كمصدر للكون وبذلك كما نلاحظ فإن ابن رشد لا يسهو قيد أنملة عن عقيدته. والدليل على ذلك أنه يرى بأن الله أوجد مختلف الموجودات بأسباب سخرها من خارج، وهي الأجسام السماوية، وبأسبابها أوجدها في ذوات تلك الموجودات، وهي النفوس والقوى الطبيعية لأنه كما يقول ابن رشد:**<<** من نفى ذلك أبطل حكمة الله، ومن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله كذبا **>> (2)**. كما يختلف أيضا حتى مع أبو حامد الغزالي الذي كان يقول :**<<** ليس الجز سببا للموت، ولا الأكل سببا للشبع، ولا النار علة الإحراق لكن الله تعالى يخلق الإحراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور، لا بها **>> (3)**.

1-ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، القاهرة، المطابع الأميرية، 1960، المقال 2، الفصل 1، ص 327 – 328.

2-ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 90.

3-عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط/1 1986، ص 512 -514.

وهذا دليل كما نلاحظ على اقراره بالسببية الطبيعية التي أوجدتها العلة الأولى في مختلف الموجودات والظواهر، أو الجوهر الأول (الله) في الكون، ومن يحاول انكارها يكون قد أنكر العلة الأولى الفاعلة. وفي ذلك يقول ابن رشد:

<< فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له إسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا) **(1)**.

وهذا يعني أن لكل نوع من أنواع الموجودات خصائص ومكونات تخصها هي ذاتها. ولكن دور العلة الفاعلة عند ابن رشد لا يتوقف هنا بل هي التي تصون الأشياء باستمرار الخلق وبتوجيهها إلى الغاية والاعتناء بها، وفي ذلك يقول ابن رشد أيضا ما يلي:

<< العالم لا يستغني عن البناء بعد اكتماله، بينما الفاعل الإلهي أشرف وأدخل في باب الفاعلية، لأنه يوجد ذلك المفعول ويحفظه باستمرار**>> (2)**.

إن الموجودات عند ابن رشد قسمان: جواهر وأعراض. فأما الجواهر فلا يوجدها إلا الله، وأما الأعراض فتتولد من الأسباب الطبيعية المقترنة بالجواهر.

فإذا كان الله قد خلق الشجرة، وأن الإنسان الذي غرسها، وبعدها سقاها بالماء ورعاها، فهذا يعني أن الأسباب الطبيعية تقتصر على الأعراض فقط، دون الجواهر.

هذه الجواهر التي هي من اختصاص الله. وإن كان الغزالي والأشاعرة يرفضون أي واسطة بين الله ومخلوقاته، ولا يقبلون إلا بالله سبحانه تعالى فاعلا حقيقيا ووحيدا، لأنه خلق العالم بسلطانه المطلق، مصداقا لقوله:

<<اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ**>> (3)**.

1-ابن رشد، تهافت التهافت ص 23.

2-المصدر نفسه، ص 428.

3-سورة إبراهيم، الآية 32.

لكن ابن رشد وفي رده على الغزالي وضح كيف أن الايمان بالأسباب القريبة الظاهرة للإنسان لا يتنافى مع القول بالعلة الأولى والإيمان بالله. وقد عبر ابن رشد عن ذلك بقوله:

<< إن ها هنا فاعلا واحدا لجميع الموجودات كلها، وهو المباشر لها من غير وسط. فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يشبع، قالوا لأن هذه الأشياء تحتاج إلى مبدع ومخترع **>> (1)**. وهذا جواب يوحي به ابن رشد بطريقة أو بأخرى إلى (أبو حامد الغزالي). لكن وحتى ننصف الغزالي أيضا لا يجب أن يفهم من ذلك أنه يتجاهل ذلك النظام العجيب والدقيق الذي يسود الكون. والدليل على ذلك ما يقوله الغزالي نفسه:

<<إن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يديره، وفاعل يحكمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره، ومصرفة بمقتضى تدبيره **>> (2)**.

ولم يكن الغزالي في الفكر الإسلامي لوحده الذي يقول بإرجاع الموجودات إلى الله. فها هو " النظام " على سبيل المثال يصف مختلف الحركات للحجر بأنها فعل الله. وهذا دليل على أن العلية في العالم مردها طبع أوجبه الله في العالم وقت خلقه ويبقى مهيمنا عليه.

(فالطبع الذي خلقه الله يعتمد في فعله في العالم على الله وليس على نفسه، إذ هو مجرد آداة تفعل في الأشياء بقدرة الله وأمر منه، وهذا الطبع قابل لأن يتغير بقدرة الله "فالخفيف والثقيل من الأجسام مع اختلافهما في جنسيهما واختلاف جهتي حركتهما يتداخلان ") **(3)**.

1-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ضمن كتاب "ابن رشد " ليوحنا قمير، ص 91.

2-الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الثقافة، الجزائر، الطبعة الأولى، 1991، ج1، ص 29.

3-البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، تعليق الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة 36، 2001، ص 132.

لكن (ابن حزم الأندلسي) هو الآخر وعلى غرار ابن رشد نجده يعترف ويقر بالسببية، وذلك من خلال نقده للأشاعرة حيث نجده يقول:

<<ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة وقالوا ليس في النار حر ولا في الثلج برد، ولا في العالم طبيعة أصلا، وقالوا إنما حدث حر النار جملة وبرد الثلج عند الملامسة، قالوا ولا في الخمر طبيعة إسكار ولا في المني قوة يحدثها الله ولكن عز وجل يخلق منه ما شاء. وقد كان ممكنا أن يحدث من مني الرجل جملا ومن مني الحمار إنسانا ومن زوبعة الكزبر نخلا **>> (1)**.

وهذا مخالف بطبيعة الحال لطبيعة الموجودات، ولقوانين الطبيعة.

وقد دافع ابن رشد عن هذه الفكرة حتى وإن كانت تحمل مفهوما أرسطيا حيث نجده يقول:

<< فماذا يقولون (أي الأشاعرة) في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بوجود موجود وهي التي من قبلها ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها **>> (2)**.

وهذا يعني أن السببية التي يقصدها ابن رشد هي تلك الأسباب الذاتية، ما دام للأشياء تلك الخواص الذاتية الموجبة للأفعال والحركات، وإلى أسباب عرضية وإن كانت هذه لا تسمى أسبابا أو عللا إلا بالمجاز المحض.

إن للموجودات دورا فعالا في هذا الوجود، وإلا انتفت الحكمة من وجودها. ومهما كان لهذا الدور من أهمية، فإن هذه الموجودات لا تخرج عن إرادة الله أبدا، وهذا لأنها لا تتجاوز كونها عللا متوسطة أو ثانوية. في حين أن الله هو العلة الفاعلة الكلية والإرادة المطلقة.

1–ابنحزم،الفصلفيالمللوالأهواءوالنحل،مطبعةالموسوعات،القاهرة،مصر،ج5، ص 14 – 15.

2–ابن رشد، تهافت التهافت، ص 782.

ودون الذهاب بعيدا في هذه المسألة عند الفلاسفة والمتكلمون المسلمون نعود إلى ما كنا فيه كما يقول ابن رشد، لنقل أن ابن رشد أقر فعلا بالسببية الطبيعية، وبأن ما يحدث في الوجود مصدره الوجود في حد ذاته. ولكن هذا لم يجعله يسهو أبدا عن العلة الفاعلة. والدليل على ذلك استعماله لدليلين إسلاميين هما: **دليلي العناية والاختراع.**

<u>دليل العناية:</u> لا بد من الإشارة مبدئيا أن الكثير يسمي هذا الدليل بدليل النظام أو دليل الغائية، وذلك أن مختلف الموجودات تتجه صوب غاية معينة. وكما قال أرسطو:

<< كل فاعل يفعل لغاية والسبب الأساسي والخاص لأجله تنساق هذه الموجودات هو العناية. أما تنفيذ الانسياق فهو التدبير **>> (1)**. هذا هو النظام والغائية التي كثيرا ما نجدها عند أرسطو وأفلاطون. كما أن استعماله لدليلي العناية والاختراع أيضا في المجال الفلسفي كان هدفه اقناع الغير فقط، لأنه يدرك ذلك الفصل المنهجي بين الفلسفة والدين من خلال إقراره باستقلال الدين عن الفلسفة، وإثبات ضرورتها الشرعية والعقلية في آن واحد. **<<**فالفلسفة لا يمكنها أن تكون بديلا عن الدين، والدين لا يمكنه أن يكون بديلا عن الفلسفة **>> (2)**. وإذا كانت الشريعة صحيحة في سياقها، والفلسفة صحيحة في سياقها أيضا، فإن هدفهما واحد وهو الكشف عن السبب الأول ألا وهو (الله). ولذلك كان موضوعهما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق وفي ذلك يقول ابن رشد :**<<** ينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع، إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال تسمى العلم العملي **>>(3)**.

1-الأكويني: الخ، اللا، م1، مب 22، ف1، ص 294 -295.

2-ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة 2، بيروت، لبنان، 1981، ص 63.

3-محمد عابد الجابري، "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس" في أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، جامعة محمد الخامس، كلية الأداب والعلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط/1، 1981، ص 131.

لقد حاول الفلاسفة المسلمون قبل ابن رشد الربط بين الغائية والعناية والاختراع لتجاوز أي تعارض بينهما. فها هو الفارابي يذهب إلى تأويل كلام أرسطو ويجعله قائلا بحدوث العالم. يقول الفارابي:**<<** كذلك قول أرسطو في كتاب "السماء والعالم" أن الكل ليس له بدء زماني لا يعني أنه قال بقدم العالم، بل عني به أن الزمان، وهو عدد حركة الفلك، لم يشتمل على الفلك. ومعنى قوله إن العالم ليس له بدء زماني هو أنه لم يتكون أولا فأولا، بل أبدعه الباري دفعة واحدة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان **>> (1)**.

ولذلك لا غرو إذا ما وجدنا ابن رشد في تأويله لقوله تعالى:(ثم استوى إلى السماء وهي دخان) أن يؤكد هذا الحقيقة، وهي أن كل موجود مهما كان، كان لوجوده ابتداء، فحتى الموجود الذي له قوة على أن يوجد دائما كان قبل حصوله لهذه القوة، غير موجود، ثم وجد، أي أن لوجوده ابتداء. وأن الهيولي والسماء قد أخرجتا إلى الوجود بالخلق. وما يقوله أرسطو في كتابه الأول من "السماء " لا يفهم ولا يلزم عنه، أن الموجودات غير القابلة للفساد ليس لها ابتداء، وإنما طريقة وجودها ليست هي نفس طريقة الموجودات الفاسدة والتي هي الطريقة الطبيعية أو التوالد الطبيعي) **(2)**.وبالتالي فإن إمكانية خلق هذه الكائنات غير القابلة للفساد مقبولة تماما). **(3)**. ولذلك كان ابن رشد يقول في مسألة العلم :**<<** إن وجود الموجود هو علة وسبب علمنا لأجل هذا كان علمنا متغيرا بتغير الموجود. أما العلم القديم (وهو العلم الإلهي) فهو علة وسبب للموجود**>> (4)**.

1–الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم وتعليق على بوملحم، دار مكتبة الهلال، ط/1، 1966، ص59.

2–الأكويني، إلخ، اللام 1، مب46، ص 560 –561.

3–زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 254.

4–ابن رشد، فصل المقال، ص 73.

وهكذا وعلى هذا الأساس يرى ابن رشد بأن الفلاسفة لا ينكرون السببية على الإطلاق، أي أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضروريا أي دائما وإما أثريا) **(1)**.

لقد كان ابن رشد في قوله بدليل العناية أو الاختراع لا يسهو عن ذكر مختلف الآيات الموجودة في الكتاب العزيز من ذلك قوله تعالى: (قُلْسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآَخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) **(2)**.

وهذا يعني أن للكون مدبرا عاقلا. وفي هذا الصدد يقول ابن رشد :**<<** فإن كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة حكيمة، وليست ذوات عقول، فههنا عقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية **>> (3)**. وكان قبله الكندي قد قال: **<<**إن في الظاهرات للحواس أظهر الله لك الخفيات لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول أعني مدبرا لكل مدبر وفاعلا لكل فاعل **>> (4)** فهذا يدل على أن هناك من خلق الكون، وهو الذي يعتني به ويرعاه، ويدرك الغاية من وجوده، كما يدرك مصيره.

وعلى هذا الأساس لا يمكن تفسير العالم عن طريق الاتفاق أو المصادفة، لأنها (الغائية) معقولة ودقيقة، متكررة وثابتة. كما أن المصادفة تفسير غير عقلاني، بل عبثي، وهي علة عرضية، والعرض يفترض الجوهر. (وَآَيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ **(37)** وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ **(38)** وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ **(39)** لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ) **(5)**.

1-ابن رشد، تهافت التهافت، ص 786.

2-سورة العنكبوت، الآية 20.

3-ابن رشد، تهافت التهافت، ص 530.

4-الكندي، "الرسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة" ضمن " الكندي " ليوحنا قمير (سلسلة فلاسفة العرب" ص 96.

5--سورة يس، الآيات 37 -40.

إن المتأمل بدقة وبعمق للكون وما فيه من تناسق ودقة، بل والأدهى من كل هذا وجود التناقض والانسجام في بعض الظواهر يجعله يتعجب فعلا، بل ويصاب بالذهول، إلى أن تتكشف له الحقيقة التالية وهي: (إن للكون خالقا)، إذ كيف يعقل خروج النقيض من النقيض كخروج النار من الشجر الأخضر وكيفية الجمع بينهما في قوله تعالى:

<<الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ**>> (1)** وفي هذا الصدد نجد "النظام يقول: **<<** ووجدت الحر، والبرد مع ما هما عليه من التضاد والتنافر مجتمعين في جسد واحد، فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما إذ كان شأنهما التضاد، وأن الذي جمعهما هو الذي اخترعهما مجتمعين وقهرهما على خلاف ما في جوهرهما، فجعل اجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذي جمعهما مخترع لهما**>>(2)**.

وهكذا كل ما في العالم من أرض وليل ونهار، وكواكب، وفصول أربعة وكائنات حية وجامدة، وأمطار وأنهار، وماء ونار، وهواء، حتى أعضاء الحيوان، وأعضاء الإنسان، موافقة لحياة الإنسان ووجوده) **(3)**. ولذلك من أراد معرفة العلة الأول (الله) معرفة تامة وكاملة، لا بد عليه من أن يفحص منافع جميع الموجودات فحصا تاما.

وعلى هذا الأساس فإن (هذه الموافقة تؤكد بالضرورة وجود فاعل قاصد، عالم مريد، وليست مجرد مصادفة) **(4)**.

ويخلص ابن رشد في الأخير إلى أنه من تتبع معنى الحكمة في موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية) **(5)**.

وهذا يعني أنه من استقرأ مختلف الموجودات الموجودة في هذا الوجود سيدرك لا محالة العناية الإلهية لها وللكون كله، باعتباره الموجد والخالق له.

1-سورة يس، الآية 80.

2-الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957، ص 40.

3-ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 42.

4-المصدر نفسه، ص 42.

5-المصدر نفسه، ص 43.

دليل الاختراع: يدخل ضمن هذا الدليل كل ما تنبض به الحياة من كائنات لا تعد ولا تحصى أرقاها الإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض، ناهيك عن مختلف الكواكب والأجرام. ويقوم دليل الاختراع عند ابن رشد على ركيزتين أساسيتين هما:

الأساس الأول:

الله أوجد هذا الكون بعلم وإرادة لا يعلمها إلا هو سبحانه(1) (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)(2) (ثُمَّ استوى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)(3). وهذه الأرض وما فيها مسخرة لخدمة الإنسان. وطالما هي مسخرة للإنسان، إذن هناك من أوجدها وسخرها. وعلى هذا الأساس هناك خالق ومبدع وموجد لها هو الله.

الأساس الثاني:

إن معرفة هذا الصانع تقتضي معرفة مختلف الموجودات والمصنوعات حتى يقف الانسان على المخترع الحقيقي وهو الله (إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ) (4) (فالموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم >> (5).

والحكمة إذن كما يقول ابن رشد ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء، وسبب الكون ومصدره الله.

1-ابن رشد، فصل المقال، ص 22.

2-سورة يس، الآية 82.

3-سورة فصلت، الآية 11.

4-سورة الجاثية، الآية 13.

5-سورة الحج، الآية 73.

لقد كان الكتاب العزيز مصدر ابن رشد في مسألة السببية انطلاقا من ايمانه بالسببية الطبيعية، وانطلاقا من ايمانه بالعلة الأولى أو الفاعلة (الله) مصدر جميع العلل. وبالفعل حينما تأمل علماء البحار ظواهر غريبة تعذر عليهم إيجاد أجوبة قطعية، طرح هؤلاء الأسئلة التالية: من علم السمك أن يهاجر من محيط إلى آخر لوضع بيضه دون بوصلة ولا خريطة ولا دليل؟ ويموت السمك (الأم)، وتعود الصغار، تلك التي لا تملك وسيلة لتعرف بها طريقها إلى المحيط، تقاوم العواصف والأمواج ماضية في طريق ليس لها به أدنى علم من قبل؟ ثم من علم السمك التمويه دفاعا عن نفسه؟ هذه السلوكات وغيرها كثيرة هي في ماهيتها سلوكات معقولة تصدر عن كائنات غير عاقلة. أليس هذا دليل على وجود موجود عاقل يعتني بها. وقد يدعي البعض أنها في ماهيتها سلوكات غريزية. حينئذ نقول أليست الغريزة نوع من الهداية والهداية صورة من صور العناية يقول تعالى: (قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) **(1)**. ويزيد ابن رشد وضوحا مبينا كيف أن القول بالسببية الطبيعية أمر ضروري لا يمكن لأي عاقل أن يتجاهل ذلك، وكل من أنكرها فإنه سيقع حتما في مذهب الصدفة والمذهب المادي. وفي ذلك يقول: **<<** متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني اللذين يقولون: لا صانع ههنا، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية **>> (2)**. ولذلك نجد ابن رشد كما ذكرت سابقا لا يرى أي خلاف أو تعارض بين إيمانه بالسببية الطبيعية وبين إيمانه بالعلة الفاعلة (الله)، وبالتالي لم يكن يخشى على إيمانه ولا على عقيدته، عكس المتكلمين من الأشعرية ولذلك نجده يقول في هذا الصدد أيضا: **<<** وإنما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول (نفي علاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات) –الهروب من القول بفعل الطبيعة التي ركبها الله في الموجودات التي ههنا، كما ركب فيها النفوس، وغير ذلك من الأسباب المؤثرة. فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسبابا فاعلة غير الله **>> (3)**.

1– سورة طه، الآية 50.

2– ابن رشد، مناهج الأدلة، دراسة وتحقيق د/محمود قاسم، طبعة القاهرة، 1955، ص 150.

3–المصدر نفسه، ص 200.

إلى هذا الحد هل بقي ما يراود الإنسان في تمسك ابن رشد بعقيدته من جهة وايمانه بالسببية الطبيعية من جهة أخرى؟ وهل ما زال البعض ينتابه الريب في أصالة فيلسوفنا؟ لا أخال في الأخير أن هناك عاقلا يمكن أن ينكر ذلك عنه. إن قول ابن رشد بالسببية الطبيعية لهي دليل قاطع على بعد وعمق نظرته التي أثبتتها النظرة العلمية الحديثة والمعاصرة. وهذا الايمان بالسببية الطبيعية لم يحل بينه وبين بعده الروحي، فهو ليس من اللذين ينكرون العلة الفاعلة (الفعل الإلهي) في عملية الخلق حيث نجده يقول:

<< وهيهات، لا فاعل ههنا إلا الله، إذ كان مخترع الأسباب

وكونها أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها. وأيضا، فإنهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي، ولوا علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحد جزءا من موجودات الله. وذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلا من أفعال الخالق – سبحانه–ويقرب هذا من جحد صفة من صفاته .. إن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، فإنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية. والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طباع الناس **>> (1)**. ولقد أثبت العلم الحديث صحة النظرة الرشدية ذلك أن المقصود بالأسباب هو البحث عن الصلات بين الأشياء وما ينتج عنها من أحداث وتبادل التأثيرات عن طريق وضع جملة من الافتراضات. والمقصود من الافتراض تلك التكهنات التي يضعها العالم لتفسير الظاهرة التي يدرسها، حيث نجده يضع عدة فروض إلى أن يستقر على فرض معين يراه صحيحا وصالحا للكشف عن القانون العلمي الحقيقي الذي تخضع له تلك الظاهرة.

1– محمد عمارة، في التنوير الإسلامي، **<<5>>** "ابن رشد بين الغرب والإسلام "، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ص 24.

هذه الافتراضات العلمية التي هي عبارة عن أفكار سابقة هي الأساس لكل استدلال علمي، وهي التي ترشدنا إلى ظواهر جديدة، وإلى اكتشاف شروطها، وهي قابلة للتغيير والتطور باستمرار مع تقدم العلم على أساس الاحتفاظ بتلك العناصر المؤكدة في النظريات السابقة واضافة إليها عناصر جديدة. وفي هذه النقطة بالذات نجد:

"محمود قاسم " يتطرق إليها قائلا:

<< وأفضل النظريات هي التي يؤكد صدقها أكبر عدد من الظواهر، ولا تظل النظرية صالحة إلا بشرط أن تتغير وتتطور دائما مع تقدم العلم، بمعنى أن النظريات الجديدة تحتفظ بالعناصر الأكيدة في النظريات السابقة وتضيف إليها عناصر أخرى، وإذا بلغت احدى النظريات من الكمال مرتبة لا يرقى إليها الشك أمكن اتخاذها أساسا لبعض الفروض الجديدة التي تستنبط منها بطريقة قياسية (...) ولا تسمح الفروض بأجراء التجارب الجديدة فحسب بل كثيرا ما ترشدنا إلى ظواهر جديدة ما كان لنا أن نلحظها دون هذه الفروض. وفي الواقع يخضع كل بحث لبعض الأفكار السابقة، وليس من الممكن أن يكون العالم مجردا من مثل هذه الأفكار. ولو اعتقد أنه خلو من كل فرض أو فكرة سابقة لكان معنى ذلك أن هذه الفكرة توجد لديه بصفة غير شعورية **>> (1)**.

وهذا يعنيأن العقل البشري نسبي، وأن العلم في سيرورة مستمرة، وأن العلماء معرضون للأخطاء. وهي نفس الفكرة التي تكلم عنها ابن رشد منذ ثمانية قرون حينما بين أن الخطأ وارد ومسموح به عند العلماء خاصة ما تعلق بالأمور التي لم يرد فيها نص قطعي، لأن الخوض في مثل هذه الأمور صاحبها مأجور فان أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر.

1–محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مخيمر، القاهرة، ص 151.

إن إقرار ابن رشد بمبدأ السببية جعل بعض الباحثين يرون بأنه أسس لما يسمى ب (عبادة العلم). وأعلن سيادة العقل، وليس فكرة الحقيقة المزدوجة في الرشدية اللاتينية سوى تعبير متقدم عن استقلالية ومشروعية الفلسفة. إن العالم بما فيه من ظواهر ووقائع ضروري عند ابن رشد، والحكمة الإلهية تقتضي أن تسود السببية الطبيعية والحتمية في العالم فلا يعود لمفاهيم أو مقولات الواجب والممكن والماهية والوجود في الموجودات معنى إلا بالنسبة للعقل الإنساني. لقد كان ابن رشد رجل النظر العقلي في جميع المجالات. كما كان يؤثر الاعتدال في معالجة مختلف المسائل وأحيانا التروي قبل اتخاذ موقف اتجاه مشكلة ما، وقبل عرضه على ذلك المبدأ الذي كان يؤمن به وبقوته وقدرته ألا وهو العقل. هذا العقل الذي نجد من أهم مبادئه (مبدأ السببية).

وإذا كان فيه من أول كلام ابن رشد وحاول أن يقوله ما لم يقله على غرار المسيحي توما الأكويني، فإن الأمانة العلمية والموضوعية تقتضي منا أن نقول إن ابن رشد لم يكن على غرار فلاسفة مذهب التنوير الغربي اللذين يقرون باكتفاء الطبيعة بذاتها، واستغنائها في إفراز المسببات بالأسباب الذاتية، الموجودة في ظواهرها وقواها، ولا توجد خارجها بالبتة.

لقد كان ابن رشد واضحا في تمييزها بين السببية الخاصة بعالم الأسباب ومنها السببية الطبيعة، وبين مسألة الاختراع (الخلق). ولذلك وحتى لا تكون أحكامنا ظلما واجحافا في حق الرجل، أعتقد أنه يجب علينا أن نضع الرجل موضعه اللائق به في هذه المسألة أو غيرها من المسائل. لقد كان ابن رشد يختار موقف الوسطية والتوفيقية بين عقيدته وبين ما يؤمن به عقله وفكره الفلسفي. والدليل على ذلك مثلا أن واحد من طراز "محمد عمارة "قال في حق ابن رشد في مسألة (العلم الإلهي بالجزئيات) على سبيل المثال:

<<لقد كان فكر ابن رشد في هذه القضية إسلاميا خالصا **>> (1).**

وهكذا فإن إقراره بمسألة السببية لدليل قاطع على أصالته وتمسكه بعقيدته التي كان لا يسهو عنها.

1-محمد عمارة، في التنوير الإسلامي، ص 17.

ونافلة القول يجب ألا نجعل من موقف ابن رشد الوسطي هذا، ومن محاولته التوفيقية بين عقيدته والفلسفة الأرسطية ذريعة للافتراء عليه. كما لا يحق لأي كان أن يجعل من ايمان ابن رشد بقوة العقل وقدرته مبررا لتكفيره.

لقد كان ابن رشد يؤمن بأن الله لا يمكن أن يقدم لنا شرائع تتناقض مع إمكانات العقل وقوته.

وإذا كان العقل نفسه يقر بالسببية، إلى درجة أن صار مبدءا من المبادئ العقلية المعروفة، فهذا دليل على صحته وصوابه، ذلك أن الشريعة الإسلامية نفسها تؤمن بالسببية، بل وتشترطه في نجاح أي عمل إنساني أو تحقيق أي مشروع حضاري.

فعلى سبيل المثال لا الحصر وفيما يخص الجانب العسكري أو الحربي، نجد الدين الحنيف يحثنا على الاستعداد الكامل عدة وعتادا للحروب والثورات في قوله تعالى:

<<وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ**>> (1)**.

وفي بناء الحضارة وتشييدها وعدم الاتكال على الغير نجد العقيدة السمحاء تقر بأن هذه المسألة (مسألة بناء الحضارة) ذاتية في الأمة لا تستورد من الخارج بالعملة الصعبة في قوله تعالى:

<<إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**>> (2)**، وغير ذلك كثير، مما يعني أن الشريعة السمحاء لم تسهو أبدا عن ذكر الأسباب وتوفير شروط وعوامل النجاح في بناء صرح الحضارة. وهذا هو الهدف السامي الذي كان يعمل ابن رشد على إيصاله لمختلف شرائح أمته بهدف تصحيح مفهوم التوكل والتواكل، والقضاء والقدر وغيرها كثير من أنواع تفكير الكسل والجمود، بطرق وأساليب مختلفة منها ما هو خاص بالعوام، ومنها ما هو خاص بأهل البرهان. وهذا ا ما كان يراه أيضا واحد مثل "ليون غوتيه" من أن ابن رشد عقلي مع أهل النظر وغير عقلي مع الجمهور.

1–سورة الانفال، الآية 60.

2–سورة الرعد، الآية 11.

إن روحانية فيلسوف قرطبة ابن رشد وتمسكه بأصالته تتجلى من خلال التوفيق بين فلسفة المعلم الأول "أرسطو" وبين عقيدته، ولو ركزنا كثيرا على "محمد عمارة" لقال البعض بأن شهادة الأقربون قد لا يأخذ بها لكونها غير نزيهة وحيادية.

ولكن ما بال هؤلاء، وماذا يقولون لما تأتي هذه الشهادة من غير العرب والمسلمين، فلا يبقى بعد ذلك ما يراود الإنسان. فها هو **(لويس غارديLouis Gardet)** يقول:

Et sans doute chacune de ces interprétations draine une part de vérité.

Rationaliste apologiste théologien Ibn Rushd fut cela tout ensemble(1) .

بمعنى أن ابن رشد وبدون شك هو ذو نزعة توفيقية فهو ليس رجل عقلاني فقط، وليس رجل لاهوتي فقط، ولكن رجل يدافع عن العقل وعن مبادئ العقل، مع التمسك بدينه وقراءته له قراءات عقلانية على أساس أنه كان صاحب نزعة تنويرية مختلفة عن النزعة التنويرية الغربية وهو الذي كان يرى أن (الشريعة يصح اعتقادها في صور مختلفة).

وفي الأخير يمكن القول: إن المعالجة العقلانية لابن رشد للسببية هي التي جعلته يترك بصماته في الفكر الفلسفي المسيحي أو اليهودي على حد سواء، بل ويتجاوز ذلك إلى التأثير على الفكر الإنساني برمته. فلقد كان الأثر الفلسفي الرشدي كبير وشديدعلى المسيحيين وعلى رأسهم (توما الأكويني). هذا الأخير الذي نجد قد تبنى الكثير الكثير من أفكار ابن رشد، وان كان أحيانا لا يعترف بذلك ولا يقر بها، إلى درجة أنه يدعي بأن ابن رشد قد شوه فلسفة المعلم الأول (أرسطو).

أما أثر فيلسوف قرطبة على الفكر الفلسفي اليهودي فلا يقل عن المسيحي والدليل على ذلك ما قاله " ماجد فخري ":

<< إن الاقبال على فلسفة ابن رشد وتسربها إلى المدرسيين لم يكن إلا بعد أن مرت بالوسط العبراني **>> (2).**

1–لويس غاردي، أصالة ابن رشد، مجلة مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، من 3إلى 6 ذو الحجة هـ، الموافق ل 4–9نوفمبر 1978م، الجزء الأول، ص 368.

2–ماجد فخري، قادة الفكر (ابن رشد فيلسوف قرطبة)، ط/2، لبنان، منشورات درا المشرق، 1982، ص 138.

وبالفعل فالدارس للفكر الفلسفي اليهودي سيلاحظ كيف أقبل اليهود في القرن الثالث

عشر على ترجمة مختلف كتب ابن رشد. وهناك عائلة يهودية قامت بعمل كبير تمثل في ترجمتها لكتب ابن رشد، ومن أفراد هذه الأسرة نجد "صمويل بن تيبون" والذي له كتاب بعنوان " أراء الفلاسفة" خصصه لابن رشد، وكذلك هناك سليمان ابن يوسف بن يعقوب **Slemon ben joseph benjaccob** الذي عمل على ترجمة شروح ابن رشد على "السماء والعالم.

وعن طريق هذه الترجمات انتقلت فلسفة ابن رشد إلى العبرية علما أن المترجمين كانوا تحت رعاية " فريدريك الثاني" الذي كان يساعدهم ويمنحهم رواتب لقاء جهدهم (1).

والدليل على ذلك أيضا ما أكده الفرنسي "آرنست رينان" من خلال رسالة "موسى ابن ميمون " لتلميذه "يوسف بن يهودا" حيث نجده يقول فيها:

<< لقد تناولت في هذه الأزمنة جميع ما ألف ابن رشد عن كتب أرسطو عدا كتاب " الحس والمحسوس" وقد رأيت أنه وفق في إصابة وجه الحق**>>(2)**.

وقد أكد هذه الحقيقة أيضا "بركات محمد مراد" بقوله:

<<فكان اليهود واسطة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وعصر النهضة، بعد أن اصطبغت فلسفتهم فأصبحت رشدية خاصة **>> (3)**.

وتعد الفلسفة الإسلامية ومن (الفكر الفلسفي الرشدي) من أغنى الفلسفات تاريخيا، وذلك لما تحويه من مادة غزيرة وعميقة، وبما تحويه من فكر حر، أخذت وأعطت، ومثلت حلقة هامة من حلقات الفكر الفلسفي البشري.

1-آرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، 1957، ص196.

2-المرجع نفسه، ص 188.

3-بركات محمد مراد، تأملات في فلسفة ابن رشد، ط1، شركة دار الاشعاع، مصر، د-ت، 168ص.

هكذا إذن وكعادته أكان ذلك في مبدأ السببية هذا، أم في غيره من مختلف المسائل الأخرى التي عالجها كان ابن رشد يؤثر الاعتدال في معالجة مختلف المسائل ومنها كما

رأينا معالجته للسببية، فلم يتخلى أبدا عن عقيدته كما ادعى خصومه.

فهل يمكن أن يتحقق على نحو مناسب لعصرنا ما يشبه سيناريو الانتقال من فلسفة ابن رشد إلى الرشدية اللاتينية؟ وهل سيكون بوسعنا الاقتداء باعتدال ابن رشد؟ لأن (الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له). أم سنلجأ إلى ترديد ما كان يراه "ابن عربي" (الاعتدال وبال ولا يكون مع الاعتدال إلا دوام الحال).

المبحث الثاني: التأويل ومسألة التوفيق في المسائل اللامية بين الحكمة والشريعة:

يعتبر ابن رشد بحق فيلسوف متميز عن غيره من الفلاسفة، وهذا بما يتحلى به من كفاءات وقدرات علمية عالية، خاصة حينما سعى بكل طاقاته إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة، وحين كان الإقرار بعدم الانسجام والتكامل بين العقل والنقل، وحين كانت سيطرة اللاهوت واضحة للعيان، حيث انتشرت الكثير من المفاهيم والمقولات تقر بأن لا فائدة من علوم الفلسفة والمنطق، بل ذهب البعض إلى درجة تحريم وتكفير المشتغلين بالفلسفة كما فعل "الغزالي". والدليل على ذلك أنه روي عن الشيخ "محمد عبده" أنه **<<**عند بدايته لدراسة المنطق أن أتصل بعض الوشاة بوالده وأخبروه بأن ولده يدرس علوم الضلالات التي تجر الإنسان وتقوده إلى الشك والشبهات، وتزلزل المعتقدات، فسافر والده على جناح السرعة ليصل إليه في الساعة الثالثة بعد منتصف الليل محذرا ولده ومنذرا بالويل والثبور وعظائم الأمور كما يروي الشيخ " محمد عبده " نفسه في مقال له في صحيفة الأهرام عام 1877 **>> (1)**.

لقد كان أي نظر عقلي أو تأويلي مرفوض آنذاك،والمقصود بالتأويل هنا عدم أخذ جزء من الدين وترك الجزء الآخر، ولكن الإقرار بالاجتهاد،وقراءة النصوص على ضوء العصر، وإلا لم تعد هذه العقيدة صالحة لكل زمان ومكان.

ومن هنا وجب تكييف النصوص ومحاولة حث الناس على قبول الطرف الآخر القادم من بيئات مختلفة عنا بعد تمحيص وغربلة، لأن الكثير من الناس، بل ما زال البعض إلى يومنا هذا يقرون بتعارض الفلسفة والدين، متجاهلين وغافلين عن ما كان يردده أرسطو من (أن كل رفض للفلسفة يحتاج إلى الفلسفة) شاء هؤلاء أم أبوا.

وإذا كان من أصحاب النزعة العقلانية الذين انكبوا على دراسة فكر ابن رشد قد بالغوا في التركيز على عقلانيته (المحضة)، وحاولوا شده باتجاه خلفيتهم الفلسفية والعلمانية، فإن ابن رشد في الحقيقة كان في ماهيته مؤمنا متمسكا بعقيدته، ولكن بطريقة لم تكن معروفة، ولا مألوفة عند مجتمعه، وهي الطريقة العقلانية، وكأنه يردد ما يقوله البعض اليوم من أصحاب النزعة التنويرية **(اقرؤوا القرآن بلسان العصر)**.

1-الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، ج 3، بيروت، 1980، ص 15.

أقول ذلك انطلاقا من أن ابن رشد نفسه عانى كما ذكرت سابقا في أواخر حياته من تعصب وتزمت الفقهاء، واحتقر من دون حق على الرغم من انتمائه لعائلة كبيرة من القضاة، ناهيك عن تضلعه في مختلف العلوم الشرعية في بداية حياته.

هذا التكوين الديني في مرحلة الطفولة، والتكوين الفلسفي في مراحل لاحقة هو الذي أوحى لفيلسوف قرطبة بفكرة التفكير في مسألة التوفيق بين العقل والنقل بطريقة عقلانية صرفه، وهو ما لم يكن معروفا آنذاك، وما لم يتقبله الفقهاء والمجتمع بشكل عام، فراحوا يكيدون له المكائد.

ولعل المقارنة بين كتابه في الفقه وكتابه (فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال) تجعلنا نلاحظ تقاربا إن لم يكن توحيدا بين اتجاه ابن رشد في كتابه في مجال الفقه وكتابه في مجال الفلسفة ، بل إنه في بحثه في الواجب والمندوب والمحضور والمكروه والمباح وذلك في كتابه فصل المقال يستفيد من دراسته لهذه الأحكام في كتبه في مجال الفقه ونقده للحشوية الذين يقفون عند ظاهر الآيات ، ولا يسمحون بالتأويل ، وذلك في كتابيه (فصل المقال) و (مناهج الأدلة في عقائد الملة) كان متصلا بالمسائل التي بحثها في كتابه (بداية المجتهد) **(1)** .

وبالفعل إذا ما تأملنا فلسفة ابن رشد نجده قد أبدع في الحقيقة في مسألة التوفيق بين العقل والنقل. وهذا من خلال تكريسه كتابين رئيسيين لهذه المشكلة هما:

(فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال والكشف عن مناهج الأدلة فيعقائد الملة).

1-محمد عاطف العراقي، "الحس النقدي عند الفيلسوف ابن رشد " مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، المجلد السابع والعشرون، العدد الرابع، يونيو 1999، ص71.

أما بالنسبة لشروحه كما ذكرت سابقا كان واضحا وصريحا حينما شق طريقه الفلسفي على غرار أستاذه، وأتخذ العقلانية الأرسطية كسبيل في شروحه على الرغم مما جلبت له من نكبات، وأحكام قاسية إتهمته حتى في عقيدته.

وأما بالنسبة لكتبه ومؤلفاته فقد حاول التوفيق بين أرسطيته وعقيدته.وحتى لا نعد إلى المسائل اللامية لأنه سبق وأن تعرضنا إليه في الفصل الثالث نقول إن ابن رشد حدد موضوعه في كتابه "فصل المقال" فقال إن غرضه في هذا الكتاب أن يفحص "على جهة النظر الشرعي " هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به: إما على الندب وإما على جهة الوجوب؟ وأول ما بدأ به تعريف الفلسفة بقوله:(إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها) (1).

ولعل من خلال هذا التعريف فإن "ابن رشد" طالما هدفه نشدان الحقيقة، رأى بأن دراسة الفلسفة واجبة علينا وجوبا، وهي بمثابة رد وجواب على من كفروا وحرموا الاشتغال بها، وعلى رأسهم الغزالي. وكما يقول حوراني: " الذي اهتم اهتماما خاصا بمشكلة التوفيق عند "ابن رشد" في مقدمته الدقيقة لترجمته كتاب فصل المقال سببا آخر إلى هذه الأسباب التي ذكرناها، كدافع لمعالجة ابن رشد لمشكلة التوفيق فيقول:

<< إن أي أمير مسلم في المغرب العربي كان يستطيع أن يضمن سلامة وأمن من هو في حمايته من الفلاسفة ولكنه ما كان ليستطيع أن يصد الهجوم على الفلسفة من جانب كل القوى التي تحاربها **>> (2)**.

1-ابن رشد، فصل المقال، ص 24.

2-زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 121 -122.

ومع كل ذلك، خاض فيلسوف قرطبة في هذا المحيط، ومنها هذه المسائل اللامية الحساسة والخطيرة، والتي قد تعرض هذا الباحث أو ذاك الفيلسوف للخطر بل وأحيانا حتى الموت من طرف بعض المتعصبين والمتشددين، واللذين لا يريدون الانصات إلا إلى لغتهم ومنطقهم، ويرفضون الاستماع إلى غيرهم. أما ابن رشد وانطلاقا من إيمانه بأن النظر العقلي واستعمال المنطق في الذود عن الشريعة ليس بدعة، بل هو من صميم الشريعة ذاتها. فقد كان يرى بأنه إذا كان الفقهاء لا يعتبرون القياس الفقهي بدعة، فعليهم بالأحرى أن لا يعتبروا أيضا النظر في القياس العقلي بدعة، حتى وإن كان مستوردا من غيرنا، من الأمم السالفة. وهي إشارة رشدية للفلسفة اليونانية بشكل عام ولفلسفة أستاذه بشكل خاص، بشرط ما كان ملائما وموافقا للحق قبلناه وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه، وعذرناهم كما يقول فيلسوف قرطبة. وهذه دليل على النظرة الواسعة الأفق، المتحررة، المتفتحة للأخذ بالعلوم أيا كان مصدرها، دون اعتبار لجنسية أو دين أو لون، فالحكمة ضالة المؤمن أين وجدها فهو أحق بها. والعلم في ماهيته عالمي. وقد شاع مؤخرا في أحاديثنا الخلط بين العلم والدين، وصار البعض منا يقول بأسلمة العلوم، في الوقت الذي لا يمكن فيه التميز بين علم إسلامي وعلم للكفار (فالكهرباء على سبيل المثال كهرباء واحدة، ولا توجد كهرباء إسلامية، وأخرى مسيحية، وثالثة يهودية). وينتهي "ابن رشد" من هذا كله إلى تقرير أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، وإن اعترض معترض على ذلك بأن بعض الناس قد زل وغوى من اطلاعه على كتب القدماء. ولذلك أوجب الشرع النظر العقلي. وعلى هذا الأساس إذا ما أردنا صياغة هذه الفكرة الرشدية على شكل قياس قلنا: –إذا كان الغرض من الفلسفة النظر العقلي في الكون للوصول إلى معرفة صانعه –وإذا كان الدين يأمرنا على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر في الكون والتفكير فيه.

– إذن فإن دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادرين عليها، أي على أولى الأدلة البرهانية.والمقصود بذوي الأدلة البرهانية الحكماء الراسخون في العلم طبقا لما تأمر به الشريعة ذاتها، في قوله تعالى: **(وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)**، كون العلماء ورثة الأنبياء، وأن الذين يعلمون تأويله، هم هؤلاء المؤمنون الراسخون في العلم فقط، وليس العوام اللذين ظلهم البعض، فانقسموا طوائف وشيع.

وهذا الذي عبر عنه فيلسوفنا بقوله:

<< فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة: كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عدول عن مقصد الشارع، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة >> **(1)**. لقد كان هدف ابن رشد الحقيقة فقط، ولم يكن يتخندق لصالح طرف على حساب طرف آخر. وحتى هؤلاء الراسخون في العلم يقرون بعجز وقصور العقل البشري في المسائل الغيبية لأنهم يدركون معنى قوله تعالى: **<<**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ**>>(2)**. هكذا إذا كان ابن رشد يتفلسف من أجل الشريعة المطهرة، فهذا يعود لكونه جعل من الفلسفة خادمة للشريعة وأختها بالرضاعة ، وليست عدوا لذودا لها اقتضتها طبيعة الكتاب العزيز (القرآن الكريم) نفسه ، الذي نجد فيه ما هو محكم ، ومنه ما هو متشابه مصداقا لقوله تعالى **<<**هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ**>>(3)**. وهنا تستوقفني إشارة وهي لا بد من التذكير بما كان يراه الراغب الأصفهاني أن المتشابه ثلاثة أضرب وهي: ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه، كوقت الساعة وخروج الدابة ونحو ذلك، وضرب للإنسان أسباب إلى معرفته، كالألفاظ الغريبة والأحكام المغلقة، وضرب متردد بين الأمرين يختص به بعض الراسخون في العلم، ويخفى على من دونهم، وهو المشار إليه بقوله صلى الله عليه وسلم في دعاءه لعبد الله بن عباس:**<<** اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل **>> (4)**.

1-محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة، مطبعة مخيمر، ص55 -56.

2-سورة الإسراء، الآية 36.

3-سورة آل عمران، الآية 07.

4-صحيح البخاري.

لقد كانت هذه الحقيقة واضحة وواحدة عند ابن رشد، ولكن الطرق المؤدية إليها مختلفة، لأن ما يصل إليه الفلاسفة عن طريق العقل يصل إليه الأنبياء عن طريق الوحي، ولذلك قال بوجود تكامل بين العقيدة الدينية والمعرفة الفلسفية.

وقد كان الإمام " محمد عبده " يرى بأنه:

<< تقرر بين المسلمين كافة إلا من لا ثقة بدينه ولا بعقله أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وإرسال الرسل وإدراك فحوى الرسالة والتصديق بها، كما أجمعوا على أن الدين إذا أتى بشيء يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل**>>(1)**.

ومن هنا كان ابن رشد يحث على استعمال العقل في فهم العقيدة فهما صحيحا انطلاقا من فهمه العميق لماهية الشريعة الإسلامية، التي كرمت الإنسان بهذا العقل، وفضلته على غيره من الكائنات، وجعلت منه خليفة الله في الأرض. هذه الشريعة التي عابت على من لا يفكرون ولا يستخدمون مختلف قوى الإدراك من عقول وحواس مصداقا لقوله تعالى:

(لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أولئك كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أولئك هُمُ الْغَافِلُونَ) (2).

وإذا كان ابن رشد يركز على أهل البرهان الذين يستخدمون عقولهم علاوة على حواسهم فلأنها خادمة للشريعة، وتابعة لها، وفي ذلك يقول **<<**الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الادراكان، وكان أتم في المعرفة. وان لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه واختصاص الشرع بإدراكه **>>(3)**.

1-محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، 1979، ص 45.

2-سورة الأعراف، الآية .179

3-ابن رشد، تهافت التهافت، ج2، ص 758.

هكذا إذا يسعى ابن رشد إلى التوفيق بين فكره الفلسفي والروحي، حينما قال بما قاله من سبقوه وبين ما يوجد عنده من ثروة روحية، والتي كان يرى بأنه لا يمكن التفريط فيها بأي حال من الأحوال. وهذا يعنى أنه وفق بين الدين والفلسفة،وقال بوحدة الحقيقة في الفكر الإسلامي، الأمر الذي أدى بالبعض إلى وصف هذا الفكر الإسلامي بالتوفيقي، وقد أعلن ذلك صراحة عندما قال:**<<** ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناهم منه وعذرناهم **>> (1)**.

لقد كان ابن رشد على قناعة تامة بضرورة التأويل انطلاقا من أن طباع الناس ومستوياتهممختلفة، بل ومتفاضله في التصديق كما يرى هو، إذ نجد ثلاثة أصناف كما يقول فيلسوف قرطبة فمنهم من يصدق بالبرهان ولا يقتنع إلا به، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، وفئة ثالثة لا تصدق إلا بالأقاويل الخطابية.

والدليل على ذلك ما ذكره الفرنسي آرنست "رينان – RenanE-" الذي يرى بأن نظرة "ابن رشد" تتلخص في أنه يقرر مستويين: مستوى العامة: وهو الذي يكتفي بظاهر النصوص الشرعية

مستوى العلماء الراسخين، وهو الذي يعتمد على البرهان العقلي، وحين التعارض كما قلنا يؤول ظاهر النص الشرعي كي يتفق مع وصل إليه البرهان العقلي لأن الحكيم كما يقول رينان آرنست: لا يسمح لنفسه بإبداء أي رأي ضد الدين القائم. لكنه مع ذلك يتحاشى أن يصف الله بما يصفه به العامة "**(2)**.

وبالمفيد المختصر كان ابن رشد يرى بأن (الشريعة قسمان ظاهر ومؤول. وإن الظاهر منها فرض الجمهور وإن المؤول فرض العلماء) (3).

1-ابن رشد، فصل المقال، المكتبة المحمودية التجارية، ص 13.

2-آرنست رينان ، ابن رشد والرشدية، مجموع مؤلفات رينان، ج3، باريس،1949، ص 139.

3-محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ص66.

لقد كان ابن رشد يعي أيضا ويدرك فعلا أن هناك أمورا في الشريعة ومعجزات تفوق وتتجاوز العقل البشري، وأن التأويل ليس عملا مسموح به لكل من هب ودب حتى من المثقفين، وإنما خاص بالحكماء وبمن يعرفون جوهر وأسرار وأعماق اللغة العربية لأن هناك ضوابط حددتها هذه اللغة يستعصي على غير المتضلع فيها فهمها وإدراك أبعادها ومراميها. وهذا ما عبر عنه حينما قال من باب التذكار أيضا وليس من باب التكرار: **<<** ومعنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجاوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي غدت في تعريف أصناف الكلام المجازي **>> (1).** ناهيك أنه نبه إلى أنه لا تأويل فيما ثبت فيه إجماع بطريق يقيني، وهذا يعني أن التأويل يقتصر على بعض الآيات، وليس كلها، وهو ما يعرف في الشرع بالمتشابه، وليس المحكم كما ذكرت سابقا. وفوق كل ذلك، نجد من أهم ما يدل على أن التأويل مسموح به شرعا هو ذلك الكتاب الذي أفرده ابن رشد لهذه المسألة وهو كتاب **(**فصل المقال**)** وهذا بهدف إثبات المؤاخاة بين العقل والنقل، وبين الفلسفة والحكمة، حتى لا يطمع من كان في قلبه مرض كما يقال، ويدعي أن ابن رشد قال بحقيقتين، بل هو يقول بحقيقة واحدة ليس إلا، هي الحقيقة الإيمانية بطريقته العقلانية. وكان يرى بأن هذا العقل له حدود لا يستطيع تجاوزها، وهو يحتاج إلى إمداد يسمح له بأن يرمي بأشعة نوره إلى ما وراءها. هذا الإمداد يأتيه من الوحي، ولذلك نجده يوافق الغزالي الذي يقول:**<<** إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع **>>**. ويحكم على قوله بأنه حق لأن **<<** العلم المتلقي من قبل الوحي إنما جاء متمما لعلوم العقل **>>.<<** ولأن كل ما عجز العقل عنه أفاده الإنسان من قبل الوحي **>>**الذي هو**<<** رحمة للجميع **>>** في نظره. (2) .

1- أنظر مقال لد/ محمد عمارة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة، العدد 02، بحوث ودراسات، WWW.eiiit.org، ص 08.

2- ابن رشد، تهافت التهافت، ج1، ص 410.

وهنا تستوقفني عدة ملاحظات أراها جديرة بالذكر وهي كالتالي:**أولا:** لقد أراد فيلسوف قرطبة من خلال استعماله للقياسالعقلي، ولعلم المنطق أن يجعل منه ركيزة أساسية، وعمادا هاما للعلوم الشرعية عندنا، بحيث لا يخشى أي باحث أو فيلسوف الخوض فيه والاعتماد عليه في الدفاع عن العقيدة. كما كان تمسكه بالعقل تأكيد وإلحاح منه على ضرورة الحرية الفكرية في مقابل الاستبداد. وهذا في مقابل مضطهدي العقل أكانوا من ملته، أو خارج الملة على حد سواء، ومنهم "باسكال " الذي كان يقول:

<< لتصمت أيها العقل الغبي، أيها العقل العاجز، الذي لا شأن له بالحديث في هذه المسائل الكبرى **>>(1).ثانيا:** في اعتقادي يبدو فعلا أن "ابن رشد" فيلسوف تجاوز زمانه بعدة قرون والدليل على ذلك هذه الرياح العاتية القادمة الآن من العالم الغربي (العولمة)، والتي وجد فيه العالم العربي والإسلامي نفسه وجها لوجه إزاءها، ولكنه مكتوفي الأيدي، ومعصوب العينين، ومشلول الحركة، دون أن يستفيد من الفكر الفلسفي الرشدي، الذي كان قد فتح الباب للعقل حتى يجتهد تبعا لكل مرحلة، ولكل عصر. والاجتهاد معناه أن تصبح (مهمة العالم ليست تحيير العقول وإيقاع الشكوك بل طلب الحق) **(2)**. **ثالثا:** لا سبيل لهذه الأمة للتقدم إلا بالتأويل. فلكل عصر مستجداته واختراعاته. ولتكيف مع ذلك لا بد لنا من نأخذ بالعلم من جهة، وبالتأويل من جهة أخرى، دون أن يكون ذلك على حساب الإيمان. فقد كان ابن رشد نفسه حينما يصطدم بمشكلة (خاصة المتعلقة بالعبادات وبالروح وبقيام الساعة وببعض المعجزات التي ليس لها أساس علمي) فإنه وهو العقلاني يحسمها لصالح العقل وضد ذلك الظاهر الشرعي) **(3)**.

ولو لم يكن التأويل ضروري وصالح لكل زمان ومكان ما قال سيد الخلق الرسول صلى الله عليه وسلم في دعاءه لعبد الله بن عباس: (اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل)**(4)**.

1-محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ص66.

2-د / البخاري حمانه، ب " ماذا يمكن أن نستفيده من ابن رشد اليوم؟ مجلة ابن رشد، دار مارينور للنشر،1999، ص 273.

3-المرجع نفسه، ص 274 – 275.

4-صحيح البخاري.

رابعا:من جهة أولى هي إشارة واضحة إلى شخصه هو أي "ابن رشد"، الذي كان يهدف إلى تحقيق هدفين اثنين، فمن جهة نادي باستعمال القياس العقلي في فهم النص الديني، ومن جهة أخرى إشارة واضحة كذلك إلى أستاذه المعلم الأول "أرسطو" ودفاعا عنه.

لقد كان ابن رشد على قناعة كبيرة بأن الدين الإسلامي دين عقلاني انطلاقا من عدم إقصاء الطرف الآخر ومحاورته، انطلاقا من قوله تعالى:(تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ) (1).

وقوله أيضا :(قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) (2).

إذن لا بد من التأويل أثناء تعاملنا مع مستجدات العصر. ولا بد من الانفتاح على الغير أكانوا من ملتنا أو غير ملتنا ، شئنا أم أبينا ، والتعامل معهم مسألة حتمية اقتضتها أوضاعنا الفلسفية والإيديولوجية الراهنة ، ناهيك عن التبعية الاقتصادية خاصة الغذائية والصناعية من الإبرة إلى الصاروخ ، ولكن بشرط أخذ الحيطة والحذر في التعامل مع الغير، وأخذ ما يناسبنا ورفض ما يتناقض مع هويتنا ، لأن فلسفتنا الحضارية الإسلامية لا تأبى الاقتباس من غيرها فيما لا يتناقض مع خصائصها الذاتية ولعل ما يسمى بحوار الحضارات الآن قائم أساسا على ما كان يدعو إليه "ابن رشد" منذ قرون من احترام الطرف الآخر حتى ولو من غير ملتنا.

ومن هنا يكفي ابن رشد أنه ترك لنا أعظم الدروس الفكرية، وخاصة منها الفلسفية والثقافية التي تقوم على العقل وتستند إليه خاصة ونحن بحاجة ماسة اليوم لتغيير أحوالنا وأوضاعنا بعد انتشار مظاهر الفكر اللاعقلاني، وفي ضوء تراجع العقل ونشاطه.

1-سورة آل عمران: الآية 64.

2-سـورة سبـأ: الآية 24.

إن ابن رشد الذي نشأ في أسرة دينية، درس كتاب الله دراسة عميقة بلغ بها درجة المفسرين، وأحاط بمختلف العلوم الشرعية من الأصول والفروع، لم يكن في ماهيته زنديقا ولا كافرا كما صوره البعض، بل مسلما مؤمنا بمصيره المحتوم، وبدار الآخرة، فها هو يقول:

<< لأنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغ سعادته. وهي الإيمان بوجود الله، ووجوب عبادته، والإيمان بالوجود الأخروي، والامتثال إلى الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة **>>(1)**.

وكذلك قوله أيضا:

<< إنه إذا تؤمل وجدت فيها الطريق الثلاث الموجودة لجميع الناس (...) ولهذا فان كانت هنا كتب استأهلت أن يقال: إنها كلام الله لغرابتها، وخروجها عن جنس كلام البشر، ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة. وأنت فيلوح لك هذا جدا إن كنت وقفت على الكتب. أعني التوراة والإنجيل فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت **>> (2)**.

وهذا دليل واضح على تفضيله للكتاب العزيز وللشريعة الإسلامية التي نشأعليها، وترعرع في ظل قيمها، بل ودافع عنها، وتمسك بها.

إن الفرق بين موقف ابن رشد ومواقف غيره، هو إيمانه بأن الدين الإسلامي هو دين الحق والعقل، وهو أيضا دين انفتاح، وحوار وتواصل، وليس دين انغلاق وابتعاد عن العقل والحكمة، وهذا لا يكون إلا بالتأويل،

1-ابن رشد، تهافت التهافت، ج2، ص 866.

2-ابن رشد، مناهج الأدلة، ط/2، القاهرة، 1964، ص 220.

إن الدين الإسلامي دين تأمل في مختلف الكائنات والموجودات، ولعل هذا ما يفسر قوله أيضا:**<<** إذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين للسعادة مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع، وجدتها تفضل في هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناه (...) . ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على شريعة وفضل الشريعة المشروعة لنا، معشر المسلمين، على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى، وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استفاء ذلك. ولهذا قيل في هذه بالشريعة: إنها خاتمة الشرائع، وقال عليه السلام << لو أدركني موسى ما وسعه إلا إتباعي >>. وصدق صلى الله عليه وسلم. ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز وعموم الشرائع التي فيها، أعني كونها مسعدة للجميع، كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس **>>(1)**، ناهيك عن ما ذكرته سابقا حينما تألم كثيرا في أخريات أيامه، وبعض سفلة العامة يخرجونه من المسجد في أيام نكبته، ولا يتركونه يؤدي صلاته مع جماعة المسلمين التي خدمها طوال حياته، وهم لا يعرفون شيئا عن التأويل.إذن بعد كل هذا هل يعقل أن يتنكر ابن رشد لعقيدته، وأساس تكوينه الثقافي بشكل عام والروحي الإسلامي المحض بشكلخاص؟ وهل يعقل أيضا رغم اهتمامه وولوعه بالمعلم الأول أن يتنكر لدينه، وهو إمام من أئمته؟ أعتقد أنه ومن باب الموضوعية، ومن أجل إنصاف الرجل أن نلصق به ذلك. فالرجل ولد في أسرة مسلمة، وعاش مسلما، ومات مسلما، وإنما كان يستعمل التأويل بهدف تخليص العقيدة من الشوائب التي ألصقت بها، وتحريرها من البدع والأهواء لأن العقيدة الإسلامية عقيدة عقلانية بالدرجة الأولى، في وقت كانت سيطرة رجال اللاهوت غير خافية على أحد. إن انطواء المسلمين على نفوسهم موقف يخالف تعاليم الإسلام لكونه عالمي إنساني مصداقا لقوله تعالى: (إنما أرسلناك رحمة للعالمين).

1-ابن رشد، مناهج الأدلة، 219.

وإذا كان هناك من يدعي بأن ابن رشد عقلاني بعيد كل البعد عن ماهيته وروحه العربية الإسلامية، كونه تجاوز الحقيقة الدينية، وألغاها عندما اعتمد التأويل وارتمى في أحضان أرسطو، وقال بحقيقة واحدة هي الحقيقة العقلية الأرسطية، وهذا ما نلتمسه مثلا في الدعوى التي رفعها " فرح أنطوان"حينما قال:<< إن برهان أرسطو لهو الحق المبين ويمكننا أن نقول عنه إن العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن علمه >>**(1)**. وإذا كان من يدعي بأن ابن رشد قد أخضع الدين للعقل بالتأويل، وإلى الفصل بين العلم والدين ودليلهم في ذلك أن العلم يوضع في دائرة العقل على أساس أن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة. أما الدين فيوضع في دائرة القلب لأن أساسه الإيمان والتسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها، فإننا نجد ابن رشد لم يستعمل التأويل بمعناه الوضعي الغربي الذي يعني تجاوز الدين وإخضاعه للعقل،(حيث لا سلطان على العقل إلا العقل). والدليل على ذلك أننا نجد هناك من تبنى مواقف ابن رشد وأولها بما يتلاءم وطبيعة عقيدته، على غرار المسيحي" توما الأكويني". كما أن التنوير الغربي في ماهيته (وضعي مادي) يحصر المعارف الحقة في الوجود والواقع، من خلال أخذ هذا العقل من المرحلة الميتافيزيقية إلى المرحلة الوضعية، ولا وجود لمعارف مستمدة من الوحي أو الوجدان أو التصوف أو الغيب في سبيل اكتشافها. ولا معنى أصلا للخوارق والمعجزات على اعتبار أنها خرق قوانين الطبيعة. لقد كان ابن رشد يستعمل التأويل حينما يدرك قصور العقل وعجزه. والدليل على ذلك ما يقوله "زكي نجيب محمود ": << إن ابن رشد يريد أن يضيق حدود التأويل بحيث لا نلجأ إليه فيما لا حيلة لنا أمامه >>**(2)**. إن ابن رشد عندما استعمل التأويل كان يقول بأن هذا من اختصاص العلماء والحكماء، بل ويعي كذلك مفهوم الآية الكريمة **(وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ)** **(3)**.

1-فرحأنطوان، ابن رشد وفلسفته، تقديم طيب تيزيني، دارالفارابي،2012، ص88.

2-مقال لد/ محمد عمارة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة، العدد 02، بحوث ودراسات، WWW.eiiit.org، ص 09.

3-سورة آل عمران، الآية 07.

ولذلك لا نستغرب إذا كنا قد رأينا ابن رشد قد طبق ذلك في المسائل اللامية كالسببية، والجوهر الأول وقدم العالم، والعلم الإلهي، وغيرها كما رأينا سابقا في الفصل الثالث.

هكذا إذن عالج ابن رشد مختلف المعضلات ومنها المسائل اللامية، انطلاقا من إيمانه بضرورة التأويلواعتقادا منه أيضا بأن الشرع قد أباح ذلك للراسخين في العلم، بل كان يرى في وقته آنذاك بأنه لا مناص لنا منه (أي التأويل طبعا)، خاصة في زماننا هذا، وفي ظل الرياح العاتية القادمة من الشرق والغرب على حد سواء. وهذا دليل فعلا على أنه سابق لزمانه بقرون.

لقد كان لا يخرج في تأويله لمختف المسائل اللامية التي عالجها عن الاعتدال والوسطية. فهو وإن كان مولعا ومفتونا بأستاذه أرسطو كما يقول ابن سبعين، إلا أن عقيدته الإسلامية كانت نصب عينيه دائما. ولعل مسألة قدم العالم والسببية والعلم الإلهي والجوهر الأول وغيرها، والتي سبق وأن تناولتها في الفصل الثالث خير دليل على ذلك.

مبحث القراءات المختلفة لفلسفة ابن رشد:

لعل سبب احتدام الصراع بين الباحثين والمفكرين واختلافهم حول حقيقة شخصية ابن رشد يعود في اعتقادي إلى كونه كان ملما بجميع علوم عصره، بحيث يصعب تحديد الزمرة الفلسفية التي يمكن وضعه وتصنيفه فيها. فالمعروف عنه أنه كان فقيها ومتضلعا في مختلف العلوم الشرعية حافظا لكتاب الله، وصل به الأمر إلى أن تقلد منصب قاضي القضاة. كما كان الرجل عالما من خلال ممارسته لمهنة الطب، والتي جعلته يؤمن ايمانا كبيرا بالروح العلمية ، وبمبادئ العقل انطلاقا من إيمانه بمبدأ السببية، رغم سيطرة التفكير اللاهوتي آنذاك، ناهيك عن كونه شارحا لفلسفة المعلم الأول بامتياز. ولعل خير من عبر في اعتقادي عن شخصية فيلسوف قرطبة "ابن رشد" ذلك الوصف الذي وصفه به "ابن الآبار " حينما قال في حقه:

<< كانت الدراية أغلب من الرواية، درس الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك. ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلما وفضلا. كان على شرفه أشد الناس تواضعا وأخفضهمجناحا. عني بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سود في ما صنف وقيد وألف واختصر نحو عشرة آلاف ورقة. ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره. وكان يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب، حتى حكي عنه أبو القاسم بن الطيلسان أنه كان يحفظ شعري حبيب والمتنبي ويكثر التمثيل بهما في مجلسه ويورد ذلك أحسن إيراد **>>(1)**. هذه الموسوعة العلمية المتمثلة في فيلسوف قرطبة "ابن رشد" هي وفي مختلف المجالات، هي التي كانت وراء اختلاف نظرة مختلف المفكرين وكبار الباحثين حيث كان كل واحد ينظر إليه نظرة مغايرة عن غيره.

1–ابن الآبار، التكملة لكتاب الصلة، الجزء الأول، ص 269.

هذا الوصف الموضوعي لشخصية ابن رشد هو الذي كان وراء تأرجح الباحثين والمفكرين حول حقيقة وماهية فيلسوف قرطبة، والتي ما زالت محل جدل ونقاش لحد الآن، والتي انبثقت عنها نظرات عديدة ومن زوايا مختلفة، كما أصدرت في حقه أحكام مختلفة، حيث نجد من اعتبره فيلسوفا تنويريا عقلانيا خالصا سالكا مسلك أستاذه أرسطو. واعتبروه رجل علم بامتياز كونه طبيب من جهة، ومنهجه استقرائي من جهة أخرى، مؤمنا بمبادئ العقل، خاصة مبدأ السببية (ومن رفع السببية فقد رفع العقل حسبه)، وهناك من صنفه شارحا للمعلم الأول فقط ليس إلا، وهناك من أقر بروحانية الرجل وتمسكه بعقيدته ... وغير ذلك. وما زال تحديد موقع ابن رشد وتصنيفه منذ عصره إلى يومنا هذا محل نقاش وجدل بين مختلف الفلاسفة والباحثين، كل منهم يقدم حجته مقارعا حجة غيره، مدعيا أن ما يراه هو عين الصواب، وما يراه غيره هو الباطل، وكأن كل واحد يردد البيت الشعري لمجنون ليلى " قيس بن الملوح " القائل:

وكل يدعي وصلا بليـــــلى وليـــــلى لا تقر لهم بذاك

بما في ذلك أصحاب النزعة الإلحادية، حتى أن الفيلسوف الفرنسي (أرنست رينان) قال في ذلك: **<<** وهكذا صار ابن رشد كبش الفداء الذي يحمله كل واحد رأيه الإلحادي **>>(1)**. وربما كان من حسن حظ ابن رشد أن جاءت فلسفته آخر حلقة من حلقات تفكير المسلمين مما ساعده على الإلمام فعلا بفلسفات من سبقوه من اليونان والمسلمين فجمع مذاهبهم ودرسها، فوقف تارة بين أراءهم ونقدها تارة أخرى، لتصبح المعارف الإسلامية وغير الإسلامية منصهرة في بوتقة ذهنه، مما جعل البعض يعتقد بأنه يمكن تلمس مواطن العلمانية والعقلانية في فلسفة ابن رشد، بل ويمكن الحديث حسبهم، على أساس امتداد تأثير ابن رشد إلى الفكر بشقيه الفلسفي المحض، أو اللاهوتي المتفلسف في العصور الوسطى اللاتينية وحتى عند اليهود. وما زال إلى يومنا هذا.

1-أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 307.

- وعلى هذا الأساس أمكننا طرح الأسئلة التالية:
- هل يمكن القول فعلا أن (ابن رشد) كان مفكرا لاهوتيا، متمسكا بالنص الديني؟
- أم مفكرا عقلانيا تنويريا محضا، ومن ثمة يمكن وصفه بأنه ذو نزعة علمانية؟

وبطريقة أخرى:

- هل يحتل ابن رشد مكانة فكرية في ظل النسق الفكري الإسلامي؟
- وإذا كان الأمر كذلك، فما طبيعة تلك المكانة وما حقيقتها؟

المبحث الثالث: القراءات الرشدية ذات النزعة الإسلامية:

حتى نقترب قدر الإمكان من ماهية ابن رشد والحكم عليه بشكل موضوعي، أرى من الجدير العودة إلى نقطة الصفر التي انطلق منها، وهي نقطة مولده ونشأته. فقد نشأ الرجل في ظل المبادئ الإسلامية كما وضحنا ذلك في مرجعتيهاالإسلامية، حيث حفظ القرآن الكريم، وتعلم العلوم الشرعية المختلفة، وتضلع في القضاء إلى درجة أنه تقلد منصب القضاء ناهيك عن احتكاكه بالخلفاء والأمراء من خلال الفيلسوف المغربي الآخر (ابن طفيل). وعلى هذا الأساس لا يمكن أن ينكر أحد ذلك على ابن رشد، أو يزايد عليه في هذه المسألة لأن المعروف أن لأثر الطفولة في شخصية الفرد المستقبلية، وتكوينها وبنائها أثرا كبيرا جدا كما قال بذلك علماء الاجتماع، (فالطفل صفحة بيضاء والمجتمع انطلاقا من خليته الأولى ألا وهي الأسرة يكتب عليه ما يشاء). ولعل ما يثبت كلامنا هذا مختلف مؤلفاته ابتداء بفصل المقال، إذ لو لم يكن للعامل الديني أثر في نفسه لما فكر أصلا في تأليفه،ولا قال أصلا بعدم تناقض الحقيقة الدينية مع الحقيقة الفلسفية، ولنزع القناع عن وجهه وقال بحقيقة واحدة هي (الحقيقة الأرسطية) كما يدعي البعض. ومن هذه الزاوية إذا يمكن القول بوجود فلسفة إسلامية، وبأن ابن رشد فيلسوف إسلامي، ولكن بطريقته العقلانية. والدليل على ذلك ما يراه "فرح أنطوان" في أن ابن رشد الذي أهين كل تلك الإهانة رغم أنه لم ينكر شيئا من أصول الدين كما تقدم ولكنه نظر بعقله في الكائنات وشرح فلسفة لسواه فقامت قيامتهم عليه، فكيف لو قال في المذهب الإسلامي عشر معشار ما قاله فولتير وديدرو وروسو ورنان في المذهب المسيحي. وهذه في الحقيقة شهادة ما بعدها شهادة خاصة وأنها جاءت من مفكر معروف الاتجاه والمذهب ألا وهو العلماني (فرح أنطوان). وهذا الرأي في ماهيته ليس لسواد عيون ابن رشد كما يقال، أو حبا فيه، ولكن استخدمه "فرح أنطوان" خدمة لاتجاهه المعروف (العلماني)، والذي نجده يقر بهذه الحقيقة في قوله:

<<إذا كانت المدنية الحقيقية تقضي أن لا يميز إنسان على إنسان في هذه الأرض تبعا لدينه أو مذهبه بل تبعا لكفاءته وقوته العقلية **>>(1)**.

1–فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، ص 40.

وحتى أبين تمسك ابن رشد بعقيدته وعدم انسلاخه عنها كما يزعم البعض، أعتقد أنه ليس هناك وصف لا يضاهيه هو وصف " ابن الآبار " صاحب تكملة الصلة حين قال في حق الرجل من باب التذكار وليس التكرار:<< ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا، وعلما وفضلا. وكان على شرفه أشد الناس تواضعا، وأخفضهم جناحا، عني بالعلم من صغره إلى كبره (...) ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره، وكان يفزع إلى فتواه في الطب، كما يفزع إلى فتواه في الفقه مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب (...) . (ولقد) ولي قضاء قرطبة فحمدت سيرته، وتأتلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال، ولا جمع مال. وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة، ومنافع أهل الأندلس عامة >> (1).وهذا دليل على اهتمام ابن رشد بعلوم الشريعة وعلوم الأوائل (فلسفة أرسطو) على حد سواء حيث صار يستخدم العقل في فهم عقيدته ، انطلاقا من أن الشريعة توجب استخدام هذه الآلة العقلية ، والتي تهدف إلى إدراك الحقيقة أينما كانت ، في المجال الطبيعي ، أو ما وراء الطبيعة ، وبأي وسيلة كانت ، ولذلك نجده يقول في تفسير لما وراء الطبيعة ما يلي : << من المعروف بنفسه عند جميع الناس أن ها هنا سبيلا تفضي بنا إلى الحق، وأن إدراك الحق ليس يمتنع في أكثر الأشياء. والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أننا قد وقفنا على الحق في كثير من الأشياء. وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين. ومن الدليل أيضا على ذلك، ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا ومن المعترف به أنه ليس هاهنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة، وهو باطل >> (2). واهتمامه بعلوم الأوائل لم يكن أبدا يعني تخليه عن عقيدته. والدليل على ذلك شهادة رجل يسمى "أبو محمد عبد الكبير" وهو من أكبر الوشاة الحاقدين على ابن رشد حينما قال:<< إن هذا الذي ينسب إليه ما كان يظهر عليه. ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه >> (3).

1-أرنسترينان، ابن رشد والرشدية، الترجمة العربية لعادل زعيتر،القاهرة،1957، ص 435.

2-ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الأول، بيروت، 1967، ص 05.

3-محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ص23.

ومن هذه الزاوية يمكن الحديث عن المكانة الفكرية لفيلسوف قرطبة في النسق الفكري الإسلامي. لكن في البداية أرى من الضروري الإشارة إلى ملاحظة هامة في اعتقادي وهي بعض المفاهيم الموجودة في الساحة الفكرية الخاصة بالفلسفة وبتاريخها ، كقول البعض : فلسفة إسلامية ، وفلسفة مسيحية ، وفلسفة يهودية ... وغير ذلك ، ذلك أن الفكر الفلسفي كإنتاج إنساني يختلف كما هو معروف من بيئة إلى أخرى ، فالشعوب والمجتمعات تختلف عقليا ونفسيا وعقائديا ، حيث نجد صنف أراد أن يجعل من الفلسفة في خدمة اللاهوت كفلسفة العصور الوسطى في أوروبا ، أو كما هو الشأن عند علماء الكلام المسلمين ، ومنهم من أراد أن يمنح للفلسفة استقلالا تاما .

والحقيقة أن الرأيان تجاهلا اختلاف المجالين أو بالأحرى النزعتين، فالفلسفة عقلية، والعقيدة نقلية. وإذا كان من يدعي بأن ابن رشد كان يهاجم بعض رجال الدين، ومنهم الغزالي والمتصوفة، فهذا لا يعني أنه حطم كل القيود وتجاوز الخطوط الحمراء. وبتعبير أصح وأدق كما يقول "محمود قاسم ":<< لم يهاجم ابن رشد قط نصوص القرآن>> **(1)**. وإن كان هناك واحدا من خصومه، والذي يسمى ب " أبو محمد عبد الكبير "حيث نجده قد نسب إلى فيلسوف قرطبة ما يلي:(إن ابن رشد كان يستخف بالقرآن، وأنه كان ينكر بعض ما جاء به من قصص المرسلين) **(2)**.

وإذا كان ابن رشد قد استعمل العقل في معالجته لمختلف القضايا والمسائل فهذا لا يعني تبعيته العمياء والمطلقة لأرسطو بالضرورة. كما أن استعماله وقراءته وفهمه للنصوص القرآنية فهما خاصا، هو الذي كان وراء رفضه للطرق التي سلكتها مختلف الفرق الكلامية كالصوفية والأشعرية. وبذلك كان ابن رشد يهدف إلى طمأنة المسلمين بعد أن كانوا يشمئزون بل وينفرون من النظر العقلي لاعتقادهم الكفر فيه (حيث كان ما يقوله الفيلسوف يعد كفرا عند المتكلم) **(3)**.

1-محمودقاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ص24.

2-رمزي النجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، ط/1، دار المشرق،لبنان،1977، ص 298.

3-محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ص 23.

لقد كان ابن رشد في الحقيقة يدعو إلى قراءة الدين قراءة عقلية (عقلنة الدين)، وعدم حصره في مجال محدد وضيق قد ينعكس سلبا على الدين نفسه، لا قدر الله. وهذا كله انطلاقا من أن الدين نفسه دعانا في أكثر من موضع إلى استعمال العقل. من ذلك قوله تعالى:(فاعتبروا يا أولي الأبصار) وقوله تعالى:(أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء) وقوله أيضا: (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) وغيرها كثير.

والغزالي من جهته كان يدعو إلى تدين العقل انطلاقا من قصور هذه الآلة الذهنية في اكتساح المجال الميتافيزيقي ومعرفة كنهه. ولو لم يكن ابن رشد متمسكا بعقيدته فعلا وكان كما يقول البعض يتصف بغير ما هو عليه من نفاق وافتراء وغير ذلك لعمل على بث كل ما من شأنه التشتيت والتمزق بين المسلمين. وكان بإمكانه اغتنام أي فرصة تتاح له للعمل على بث الفكر الإلحادي. والدليل على ذلك ما يقوله " محمود قاسم":

<< حقا لو كان ابن رشد عدوا للدين كما يزعم رينان لوجد في هذا الصراع الدائم بين الطوائف الإسلامية فرصة نادرة لا يمكن أن تسنح مرة ثانية فكيف لا يغتنمها حتى يبث سموم هذا الإلحاد المزعوم، وحتى يوجه ضربة إلى هذا الدين الذي كان يقال، ظلما وعدوانا، إنه كان لا يحفل بأمره أو بأمر أي دين آخر من الأديان الموحى بها **>> (1)**.

كما أن معالجة ابن رشد لمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة فريدة من نوعها. ولا نغلو كما يقول "محمود قاسم إذا قلنا أنه:

<< كان الوحيد، من فلاسفة المسلمين، الذي أجاد تحديدها وأجاد حلها، دون أن يلجأ في ذلك إلى آراء غريبة عن الإسلام كالآراء الأفلاطونية الحديثة، تلك الآراء التي لم يستطع التحرر منها فلاسفة الإسلام جميعهم بما فيهم الغزالي نفسه **>>(2)**.

1-محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ص 56 -57.

2-المرجع نفسه، ص 45.

إن الشريعة الإسلامية هي شريعة العقل، وهي شريعة الحرية والتحرر وروح الحوار والتواصل والحق الثابت، وهذا ما عبر عنه الفيلسوف الجزائري (فيلسوف الحضارة) "مالك بن النبي "أحسن تعبير حينما قال :**<<**فالإسلام دين شامل مستقبلي، كان وما يزال الطاقة الباعثة من أجل الثورة والتحرير فيما زرعه في معتنقيه من قيم وقواعد للسلوك في مختلف نواحي حياة الجماعة والفرد **>> (1)**. وينتهي ابن رشد في الأخير إلى التأكيد على ضرورة التكامل بين الحكمة والشريعة، وعلى أن لا بديل للمؤاخاة بينهما. ولنستمع أيضا إلى ما يقوله ابن رشد: **<<** إن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع لا في الشريعة لا من أصلها، وإما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها. ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب (مناهج الأدلة) أن نعرف أصول الشريعة، فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها**>> (2)**. لابد من الإشارة هنا إلى أنهينبغي على الإنسان المسلم أخذ الحيطة مما يدور حوله، لأن البعض استغل ابن رشد من أجل تمرير أفكار غريبة عنه باسمه، وتحت غطاء الرشدية اللاتينية كما فعل المسيحي "توما الأكويني"في حل إشكالية التعارض بين المسيحية والحكمة. وفي الأخير لا يمكن أن ننكر أن ابن رشد كان مولعا بأستاذه أرسطو. ولكن كما قال القسيس اللبناني" مشال آلار": لعل الذي حال دون أن يرتمي ابن رشد كلية في أحضان أرسطو هو جانبه الديني، مما يعني أن إسلامية ابن رشد قد شهد بها حتى المسيحيين أنفسهم. إن الدليل القاطع في اعتقادي على إسلامية الرجل يظهر في رأيه في مسألة قدم العالم أو حدوثه. وإذا كان

<< قد يخيل إلى المرء أن ابن رشد يحاول أن ينكر حدوث العالم. لكن ليس الأمر كذلك البتة**>>(3)**.

1–مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط/3، دار الفكر،دمشق،1986، ص 75.

2–د/محمد عمارة، في التنوير الإسلامي، ابن رشد بين الغرب والإسلام، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،1997، ص27.

3–محمودقاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ص 71.

والدليل الأخير على أن الرجل متمسك بدينه الحنيف نلتمسه من خلال مناقشته لأهم مسألة، بل ومسألة المسائل، ألا وهي مسألة الجوهر الأول التي كنا قد تعرضنا لها سابقا. هذه المسألة على ما فيها من خطورة وحساسية بالنسبة للديانات السماوية الثلاثة كافة. إلا أن ابن رشد كما ذكرت سابقا كان يفضل شريعته السمحاء على غيرها. بل وأكثر من هذا حينما تعرض للبرهنة على ذلك، لو كانت نيته غير صادقة، ولا تعكس فعلا تشبثه بدينه لاكتفى ببرهان الحركة الذي أخذه من المعلم الأول أرسطو، ودليل الغائية. ولكن الرجل تجاوز ذلك بحيث لم يكن يسهو عن عقيدته. والدليل على ما أقول أن: **<<**القرآن الكريم يحتوي على براهين أخرى تمتاز بعدم التعقيد وبأنها مشتركة بين الناس جميعا مهما اختلفت ثقافتهم ومراتبهم في الذكاء. فهي تصلح في آن واحد للعامة والعلماء**>> (1)**. ولذلك نجده قد استعمل دليلين إسلاميين استمدهما من الكتاب العزيز كما يسميه هو، هما: * **دليل العناية. و *دليل الاختراع**. وهما دليلين إسلاميين في ماهيتهما، استوحاهما من الكتاب العزيز كما يسميه هو، والذي استعمل منه أيضا الكثير من الآيات التي تثبت وتقر فعلا ذلك.

لا أخال في الأخير بعد كل هذا أن هناك عاقلا ما يمكن أن ينتابه الريب في تمسك الرجل بعقيدته. وإذا كان من يصر ويدعي بأن فيلسوف قرطبة يظهر غير ما هو موجود بسريرته، فإنني أقول : إن النية مسألة ميتافيزيقية لا يعلمه إلا الله وابن رشد نفسه. ثم من يكون هؤلاء حتى يحكمون على ابن رشد؟ وهل قدموا للعالم العربي والإسلامي ما قدمه ابن رشد ذاته؟ ثم حتى وإذا افترضنا بأن ابن رشد في محاولته التوفيقية هذه كان يميل إلى العقل. فإننا نقول بتواضع انطلاقا من القاعدة الشرعية التي تقول:(من حاول وأصاب فله أجران، ومن حاول وأخطأ فله أجر واحد). فلنحاول على غرار فيلسوفنا، ولنتوقف عن توجيه الأسهم لفيلسوفنا، بل ولنفتخر، ونعتز به أمام غيره من فلاسفة الأمم والأجناس الأخرى.

إلى هذا الحد الذي شهد به أعداء ابن رشد قبل أصدقاءه على تمسك الرجل بعقيدته، فهل يبقى ما يراودنا، وما ينتابنا من ريب في إسلامية ابن رشد؟كلا.

1-محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، ص 75.

المبحث الرابع: القراءات الرشدية ذات النزعة العلمانية:

لقد احتل ابن رشد مكانة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي عامة والفكر الإسلامي العربي على وجه الخصوص، وقد لا نجد فيلسوفا من فلاسفة العرب سواء في المشرق العربي كابن سينا والفارابي، أو في المغرب العربي كابن طفيل وابن باجة من يحتل تلك المكانة الهامة التي احتلها ابن رشد. ولعل مما يدل على تلك المكانة التي يحتلها ابن رشد ذيوع فلسفته في أوروبا. ومن العوامل أيضا التي جعلت فيلسوف قرطبة يحتل تلك المكانة هو تمسكه بالعقل في مختلف المعضلات التي تناولها في مؤلفاته أو في شروحه، بما في ذلك مقالة (اللام)، حتى أن فلسفته تعد تعبيرا عن ثورة العقل وانتصاره. وإذا شئنا أن نصفه علاوة على وصف الغرب له بالشارح، لقلنا عنه أنه يستحق بل هو جدير أيضا باسم (فيلسوف العقل في الإسلام). وهذا هو الذي أوحى للبعض بوصفه صاحب نزعة علمانية. لقد استعمل العقل كما قلت سابقا في شروحه المختلفة، بل وحتى في مؤلفاته الأخرى ابتداء بفصل المقال، ناهيك عن نقده لمختلف الفلاسفة، حيث نلاحظ أن منهجه النقدي قائم على أساس تمسكه بالعقل، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة. بمعنى أن ابن رشد حين ينقد هذا الفيلسوف أو ذاك، أو ينقد اتجاها من الاتجاهات، فإنه يقيم نقده على أساس تمسكه بالعقل، بحيث لا يرضى عنه بديلا. ولذلك لا نستغرب أن نجد مذهبه الفلسفي تعبيرا خالصا عن نزعته العلمانية الوضعية، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه كان طبيبا لا يؤمن إلا بالسببية،وبما هواستقرائي. هذه العوامل جعلت بعض الباحثين يقرؤون فيها القراءة العلمانية لابن رشد. ولعل من اللذين اهتموا بفيلسوف قرطبة اهتماما خاصا، نجد العلماني" فرح أنطوان" الذي اهتم بابن رشد وفلسفته، والذي لم يكن يرى فيه إلا ذلك التنويري،العلماني. والدليل على ذلك ما قاله عنه "طيب تيزيني" في تقديمه لكتاب فرح أنطوان بعنوان: "ابن رشد وفلسفته" أننا:**<<** ههنا نكون وجها لوجه أما فرح أنطوان ومشروعه العقلي العلماني **>> (1)**. مما يعني حتما وبالضرورة أن ابن رشد علماني المذهب انطلاقا من إيمان "فرح أنطوان " ذاته بهذا المذهب ومن سار على شاكلته.

1-فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، ص 17.

والظاهر كما يرى البعض أن " فرح أنطوان" قدوجد في ابن رشد ضالته التي كان يبحث عنها. فمن جهة يستعمله كذريعة لتمرير مذهبه العلماني، الذي كان مقتنعا به، ويحاول نشره بين الناس.

ومن جهة أخرى يجعل من ابن رشد ستارا يختفي وراءه تحسبا لأي ظرف، وأي وضع كان خاصة من أصحاب التفكير الظلامي كما يسميهم هو. وهذا ما نلتمسه في ما يلي:<< وقد يصح القول بأن لجوء أنطوان إلى ابن رشد ليمر عبره إلى محمد عبده ورشيد رضا، أصبح من ضرورات الموقف، الذي أخذ إخفاقه ينيخ بكلكله على رؤوس المفكرين المنورين >> (1).

وهذا يعني أن اتجاه ابن رشد كان اتجاها علمانيا حسب ما يدعيه هؤلاء، قائما في ماهيته على أساس تمسكه بالعقل دائما، وعلى استعمال النقد، فلا يتقبل أمرا إلا بعد تمحيص ونظر. وجعل من العقل صوتا يعلو فوق كل الأصوات في مختلف المعضلات التي اصطدم به، بل غلب العقل على النقل، إلى درجة أن قال عنه البعض: << إن ابن رشد الذي كان هذا الإمبراطور (وهي إشارة إلى "فريدريك الثاني " إمبراطور ألمانيا، الذي كان محبا للفلسفة كارها لرجال الدين لأنهم كانوا يقاومونه في مشروعاته الإصلاحية)، يشتغل بترجمة فلسفته كتب كتابا عنوانه " الغشاشون الثلاث" فصارت هذه الكلمة عبارة عن نار يكوى بها كل مقاوم. فكانوا إذا أرادوا نكاية أحد أشاعوا عنه أنه قال إن العالم مخدوع، وقد خدعه ثلاثة>> **(2)**.

مما يدل على أن التطرف في الحقيقة ليس وليد عصرنا هذا كما يعتقد البعض. وكذلك التطرف ليس من جانب الإسلاميين فقط، وإنما من جانب خصومهم أيضا. وأخيرا لعل الدليل القاطع على النزعة العلمانية في فلسفة ابن رشد هو ما شعرت به السلطات الدينية بخطر أفكاره على العقيدة المسيحية، فراحت تجند أساتذتها لمقاومة هذه الأفكار الرشدية الخطيرة في نظرها، بل وعملت كل ما في وسعها للحيلولة دون انتشارها.

1-المرجع نفسه، ص 19.

2-المرجع نفسه، ص 362.

أما في دار الإسلام، ونظر ربما لطبيعة فلسفته العقلية، ولخلفية الأحكام التي أطلقها عليه البعض فقد بقيت فلسفته محصورة في إطارها الفلسفي، ولم تثر اهتمامات رجال الدين على الرغم من محاولته التوفيقية بين الحكمة والشريعة. وفي هذا الصدد رويت عنه العديد من الروايات. فبعد نفي المنصور لابن رشد إلى أليسانه نشر في الأندلس والمغرب المنشور التالي نأخذ منه بعض الأجزاء التي توحي بأن فيلسوف قرطبة خرج عن ملته الإسلامية، نذكر منها ما يلي:**<<** قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام. وأقر لهم عوامهم بشفوف عليهم في الافهام. حيث لا داعي يدعو إلى الحي القيوم. ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم. فخلدوا في العالم صحفا ما لها من خلاق. مسودة المعاني والأوراق. بعدها من الشريعة بين المشرقين **>>(1)**. ويقول أيضا:**<<** فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من السموم السارية في الأبدان " ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه. وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه **>> (2)**. وهذا الحكم في حقيقته حكما قاسيا على ابن رشد لأنه نظر إليه من زاوية واحدة فقط. في حين كان من المنطقي ومن الصواب النظر إليه نظرة كلية. إن الحديث عن مظاهر النزعة العلمانية لدى فيلسوف قرطبة يقتضي منا العودة إلى نظريته في المعرفة، والتي نجده قد ارتفع فيها من الجانب المادي الحسي إلى الجانب العقلي. فهو إن كان يؤمن بالحقيقة الحسية على غرار أستاذه المعلم الأول، إلا أن ذلك لم يجعله يغض النظر والبصر عن العقل والمعقولات. فتفسيره كما ذكرت سابقا لمسألة قدم العالم، ومختلف الظواهر الكونية، وباختصار فإن مذهبه في تفسير الوجود يقوم على أساس وجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات، وهذه العلاقة لا تدرك إلا بالعقل، هذه الآراء الرشدية وغيرها كثير هي التي جعلت البعض يصنفونه في زمرة أصحاب العلمانية. ولعل مثل هذه الآراء خاصة ما تعلق بمبدأ السببية الطبيعية، وغيرها كثير هي التي تكون قد مهدت الطريق لهذه القراءات العلمانية عنه. بل ومهدت الطريق حتى لنكبته.

1-المرجع نفسه، ص 76.

2-المرجع نفسه، ص 78.

ونستطيع أن نقول من جهتنا بأن الفكرة العلمانية جاءت فعلا من فهم خاص لابن رشد حينما قرأه البعض قراءات معينة جعلتهم يبتعدون عن الفهم الصحيح والسليم لفلسفة ابن رشد. ومن ثمة أصدروا أحكامهم عليه فوضعوه في دائرة أصحاب النزعة العلمانية من دون بينة.

ولننصت ونتأمل ما يقوله بعضهم، ومنهم على سبيل المثال (يوحنا قمير) الذي نجده يقول:

(إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب بعد المعري عن الإسلام) **(1)**. أو ما ذهب إليه العلماني الماروني " فرح أنطوان " (1874 – 1922هـ) فيقوله:**<<** إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم **>>(2)**.

وأخيرا ما كان يقوله أيضا الماركسي وهو من أقباط مصر وأستاذ للفلسفة الغربية "مراد وهبة: << إن ابن رشد يخضع الدين للعقل... وداعية لفصل الدين عن الدولة... ومؤسس للتنوير الغربي والعلمانية الغربية >> **(3)**. وهكذا كما يقول رينان:<< صار ابن رشد كبش الفداء الذي يحمله كل واحد رأيه الإلحادي >> (4).

وبقي الخلاف بين الباحثين والمفكرين حول ماهية ابن رشد، حيث نجد على سبيل المثال واحدا مثل (ريمون لول Raymond Lulle) (قد جعل محاربة ابن رشد إلى الحد الذي طالب فيه مجمع فيينا عام1311 بتحريم تدريس الرشدية ووضع ثمانية عشر كتابا ضدها) **(5)**. كل هذه العوامل مجتمعة، علاوة على ما فصلناه سابقا في بحثنا هذا، لدليل يؤكد تلك النزعة العلمانية التنويرية التي قرأها هؤلاء في فلسفة ابن رشد.

1–محمد عمارة، ابن رشد بين الغرب والإسلام في التنوير الإسلامي (5)، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،1979، ص9.

2–المرجع نفسه، ص9.

3–المرجع نفسه، ص 9 –10.

4–أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ص 307.

5–أنظر مقال لد/ زينب محمود الخضيري، بعنوان " ابن رشد بين الفكر الغربي الوسيط والفكر الغربي الحديث"؟ مجلة ابن رشد، دار مارينور للنشر،1999، ص 242.

هذه النزعة العلمانية هي التي جعلت منه قدوة في اعتقاد " فرح أنطوان " وغيره لما يعرف بصحوة العقل الإنساني الشمولي لبناء نظام عالمي ثقافي جديد يقوم على الحوار بين الحضارات لا على التصادم والدمار. حوار ينظر للإنسان على قدراته وطاقاته، لا على أساس دينه وروحه. كما رأى البعض الآخر أنه لو لم يكن ابن رشد صاحب نزعة علمانية فعلا، لما تأثر به غير المسلمين، على غرار المسيحي " الأكويني واليهودي " ابن ميمون موسى". والدليل على ذلك مثلا أن اليهود والمسيحيين الذين كانوا يعيشون في الفضاء الثقافي العربي إن جاز هذا التعبير وكانوا يفكرون ويكتبون مباشرة باللغة العربية، ومنهم كتاب "ابن ميمون موسى" "دلالة الحائرين" على سبيل المثال كان قد ترجم منذ عام (1204) من قبل (صموئيل ابن طيبون). ولو أن اليهود يحاولن نسيان اليهود للمناخ الفكري والقيم الثقافية التي نشأ في أحضانها ابن ميمون. وكتب واشتغل وترعرع فيها. وبما أن الصراع الإيديولوجي بين العرب وإسرائيل قد وصل إلى مداه الأقصى في وقتنا الحاضر فإن كثيرا من اليهود يغضون البصر عن الاعتراف بأي علاقة لابن ميمون بالفكر العربي، وهم بذلك يحاولون طمس هذه العلاقة العميقة والوثيقة التي تربط بين هذا المفكر وبين اللغة العربية والفكر العربي ومنه الفكر الرشدي. يمكن القول الشيء ذاته عن القديس "توما الأكويني " على الرغم من أنه صمم وكتب كل أعماله باللغة اللاتينية، فهو مدين ثقافيا وفلسفيا إلى ابن رشد أيضا. كما يمكن القول أن علمانية ابن رشد تبدو أيضا في كونه قد خاض معركة حقيقية وخصبة على صعيد اللاهوت أو علم الكلام، والفقه والتفسير، وذلك عن طريق استخدام إمكانياته، وكفاءاته الفلسفية، ويكفي أن جعل المناظرة حول الشؤون الدينية الأكثر قدسية وحساسية أمرا ممكنا وهي المناظرة التي ما زالت حتى يومنا هذا في مناقشة أطروحات الدكتوراه وغيرها. إن هذا الموقف الذي وقفه ابن رشد أمام هيبة التراث الديني، وحتى التراث الفلسفي، ورغم ما جلب له من مصائب. إلا أنه من جهة أخرى جعله متميزا عن غيره في المجال العربي الإسلامي، وهذا شيء ليس بالقليل لكونه يدحض الصورة السلبية التي يكونها الإنسان الغربي عن الثقافة العربية والإسلامية بدعوى أنها منغلقة ومتزمتة.

وهذا هو الذي جعل أيضا واحد مثل " ليون جوتيه" يقر فعلا بعلمانية ابن رشد. ففي رسالة دكتوراه بعنوان: "نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة" بباريس سنة 1909 يتوصل إلى أن السؤال المطروح وهو:

هل كان "ابن رشد" عقليا؟ سؤال أسيء طرحه. إذ لا ينبغي أن يكون السؤال على هذا النحو، بل أن يكون بالصورة التالية وهي: لمن كان عقليا؟ ولمن لم يكن كذلك؟**(1)**.

وكأن ابن رشد في نظر " ليون جوتيه " علماني النزعة بالبداهة، ولكن بقي فقط لمن هو تابع في نزعته العلمانية؟ .

وتبرير ذلك أن: (" ليون غوتيه" انطلق من قوله بأن ابن رشد عقلاني صرف، وذلك لأنه يغلب العقل على النص في حالة نشوب خلاف، ويدعو إلى إعادة تأويل النص لا العقل) .(2)

ونفس الحذو نجده يحذوه الفرنسي الآخر أيضا وهو " آلان دوليبيرا " أيضا من خلال قوله:

<< إن ابن رشد يمثل الحلقة المركزية في هذا الجهاز الفلسفي الذي أتاح للفكر الأوروبي أن يشكل هويته الفلسفية. ففيزياء ابن رشد وعلم النفس الذي أسسه، والميتافيزيقا التي بلورها، كل ذلك رسم لأوروبا الشكل الأعلى لتلك العقلانية التي توصف بأنها غربية أو إغريقية، ولا أحد يجرؤ على القول إنها كانت عربية وإسلامية**>> (3)**.

1-ليون جوتيه: نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة،باريس، سنة1909، ص 180.

2-أنظر مقال ل/هاشم صالح، بعنوان " ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر "مجلة عالم الفكر، العدد الرابع، أبريل /يوليو،1999، ص183.

3-أنظر مقدمة ألان دوليبيرا، للطبعة الجديدة لكتاب أرنست رينان:(ابن رشد والرشدية)، منشورات ميزون نيف، أي لاروز،باريس، 1998 ص 10 – 12.

بل وأكثر من هذا كان "ألان دوليبيرا Alain de Libera " يرى وهو يتحدث عن الجالية العربية الإسلامية في فرنسا وعموم أوروبا:

<< ينبغي على المدرسة العلمانية الفرنسية أن تعرف التلامذة من أصل عربي بتاريخ علم الكلام والفلسفة في أرض الإسلام. فالتلميذ المغربي أو الجزائري أو التونسي أو العربي – المسلم بشكل عام يحق له أن يعرف ذلك التاريخ الطويل والصراعي الذي جرى بين علم الكلام والفلسفة، ويحق له أن يعرف ماذا كانت بغداد والأندلس في عصورهما الزاهرة. ويحق له أن يعرف الدور الذي لعبه المسلمون في التاريخ الفكري للبشرية. يحق له أن يسمع كلمة واحدة في الصف عن ابن سينا أو ابن رشد >>.

ويواصل كلامه قائلا:

<<من المؤسف أنه لم يسمع بفكرة ابن رشد التي يقول فيها إن التفسير غير الفلسفي للقرآن هو سبب ظهور الطوائف أو المذاهب المختلفة في الإسلام. هذه الطوائف التي تكفر بعضها بعضا **>> (1)**.

إن النزعة العلمانية لابن رشد تظهر أيضا في تصميم الكنيسة على سد الطريق أمام أرسطو العربي. ولكن هل تمكن أعداء ابن رشد من سد الطريق أمام فلسفته؟ إن التحول الذي هو في ماهيته من سمات الحياة كان يعمل عمله في المجتمعات الإسلامية والمسيحية، ولذلك صار من الضروري ضرورة وجود بنية فكرية جديدة تعبر عن الديناميكية والتحول. ناهيك أن العقول التي أثير شغفها، صارت لا تقبل مقص الرقابة كما يقال على الفكر، وخاصة بعد دخول الشروح الرشدية العاصمة الفرنسية سنة 1230.

أما عالمنا العربي والإسلامي فدار لقمان على حالها، بل أسوأ مما كان متوقعا، والواقع الحالي خير دليل على ذلك. ولو افترضنا أن ابن رشد ما زال حيا، وعلم بالوضعية التي آلت إليها الأمة التي ينتمي إليها **<<** لكسر يومئذ قلمه ومات حزنا وغما**>>(2)**.

1–المرجع نفسه، ص 179 – 180

2–فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، ص28.

لقد أمد ابن رشد لأوروبا الصيغة للإشكالية الجديدة التي كان يبحث عنها لينسجم فكره مع واقعه. وبعبارة أخرى أتاح ابن رشد للمجتمع الغربي أن يوفق بين العقل وتعاليم المسيحية، أي بين الفلسفة والدين. وإذا كان واحدا مثل "توما الأكويني" يصف ابن رشد بأنه شوه فلسفة أرسطو بسبب التعديلات التي أدخلها على تلك الفلسفة من جهة، فإننا نجده من جهة أخرى يستغل تلك التعديلات لكي يوفق بين أرسطو وبين التفكير المسيحي **(1)**. بل أكثر من هذا، كثيرا ما يغالون في اتهام ابن رشد وينسبون إليه ضلالات هو بريئ منها، وهذه الآراء والضلالات أثرت بالسلب على البيئة اللاتينية التي كانت ما تزال بكرا في حين أن البيئة العربية كانت قد اكتضت بالجدل، وأن هذه البيئة اللاتينية النصرانية كانت شديدة الحذر من الآراء الفلسفية، حتى تلك التي لا يرى الإسلام فيها غضاضة عليه **(2)**. وليس الأوروبيين فقط وحدهم اللذين قرؤوا ابن رشد قراءة علمانية، بل هناك من بني جلدته حاولوا تشويهه.

فها هو مثلا " ابن عربي " أشهر اسم في تاريخ التصوف الإسلامي (يقدم حكايته عن اللقاء القصير الذي حصل له مع ابن رشد وهو في شبابه (أي شباب ابن عربي)، وهي حكاية تحطم صورة الفيلسوف وتبرزه وكأنه يشك في كل مؤلفاته. ولكن يصعب علينا أن نصدق هذه الحكاية. لماذا؟ لأن ابن رشد كان يمثل قطب التفكير العقلاني المضاد لقطب التفكير الإشراقي أو الخيالي الذي يمثله ابن عربي. وبالتالي تحامل عليه وشوهه عن قصد، فابن عربي كان يريد أن يخضع التفكير العقلاني لنمط الفكر الذي يحبه ويميل إليه، أي الفكر الصوفي الإشراقي الذي يشطح على أجنحة الخيال) **(3)**.

1-أنظر محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني، مكتبة الأنجلو مصرية، ص 189.

2-ميخائيل ضوميط، توما الأكويني، (قادة الفكر) المطبعة الكاثوليكية،بيروت، ص 25.

3-أنظر مقال ل/هاشم صالح، بعنوان " ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر " مجلة عالم الفكر، العدد الرابع، أبريل /يوليو،1999، ص194.

وكذلك " يوسف سلامة" أستاذ الفلسفة بجامعة دمشق، والذينجده:

<< يوافق على أن تيار الرشدية قد لعب دورا كبيرا في التمهيد لعصر النهضة في أوروبا، وبالتالي استفادت أوروبا من الرشدية إلى أبعد حد ممكن. بينما لم تتسع لها صدور العرب ولا أوطانهم، حيث إن هذه الفلسفة ما زالت حتى اليوم تواجه في البيئة العربية بالشك والريبة من جانب كل التيارات المحافظة في الثقافة العربية **>>(1)**.

ونفس الحذو حذاه " محمد عاطف العراقي " أيضا الذي كان يرى بأن:(الدرس قد انتهى أيها الأشباه وكفانا كلامكم الذي يعد تعبيرا عن الإرهاب الفكري. فعلى أساس الفكر النقدي نناقش الخصم حجة بحجة. ولا نقع في ظلام فكر جماعات التكفير والهجرة، ولا أدري تكفير من وهجرة إلى أين؟ وهكذا إلى بقية الكلمات المتقاطعة التي يعبرون بها عن فكرهم المظلم) **(2)**.

وما يمكن قوله في الأخير وبتواضع هو أن ابن رشد كان رجل النظر العقلي في جميع المجالات، وقاد التفكير فعلا في الرشدية اللاتينية إلى إقامة سلطة قوية تستند إلى مقدرة العقل الإنساني والعلم. كما تستند إلى الفصل بين السلطتين المدنية والدينية. والدليل على ذلك رد فرح أنطوان على محمد عبده ، والذي كان يعمل على إبراز أهميه الإسلام وإيجابيات وهدم المسيحية باعتباره دين لا عقلي : **<<** فليحجم محمد عبده وغيره عن مثل هذا النقد المسدود الآفاق ، ويجلس على مائدة الحوار الوطني العلماني العقلاني مع الآخرين لحل مشكلاتهم المشتركة والالتفات إلى الكفاح ضد العدو المشترك ، التخلف والانقسام في الداخل والأغوال الهائلة المسلحة بالأسلحة الجهنمية **>>(3)** .

1-أنظر مقال ل/ناصر ونوس بعنوان " ابن رشد من زوايا متعددة"، تناول فيه مداخلة "يوسف سلامة" مجلة عالم الفكر، المجلد 27 / العدد الرابع، أبريل /يوليو،1999، ص 206.

2-أنظر مقال ل/ محمد عاطف العراقي، بعنوان " ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية " مجلة ابن رشد، دار مارينور للنشر،1999، ص 260.

3-فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، ص37.

هكذا إذن قرأ البعض ابن رشد قراءة علمانية. وحجتهم في ذلك أن أوروبا خطت خطوات جبارة في بناء صرح حضارتها استنادا إلى مشروعه الذي فصل بين السلطتين المدنية والدينية في اعتقادهم.

أما نحن في العالم العربي والإسلامي أرى من باب أولى أن نتجاوز هذا النقاش الذي يسعى كل اتجاه إلى تصنيف ابن رشد تارة في خانة العلمانيين، وتارة أخرى في خانة رجال الدين. ولكن في اعتقادي علينا بإعادة قراءته من جديد على ضوء معطيات العصر الراهن (العولمة) بغية فهمه فهما يليق بمكانته.

كما يجب أن تكون لنا الجرأة على تقييم بل والتصدي لما هو قادم من الغير، وأن تكون لنا الشجاعة في مناقشة أفكار الغير على غرار ما نناقش أفكار بعضنا البعض. وباختصار أن نتحرر من أهم مظهر من مظاهر الاستلاب في اعتقادي، ألا وهي عقدة (الدونية) اتجاه الغرب.

ومن ثمة محاولة تفسير ابن رشد أيضا تفسيرا يفضي بنا إلى أجوبة قد تجيب على الإشكاليات التي نعيشها اليوم بهدف مشروع نهوض جديد. وهذا ما سأعمل على توضيحها لاحقا.

المبحث الخامس:كيف يمكن استثمار الفكر الرشدي في واقعنا الفكري المعيش اليوم؟

لا يزال الإنسان العربي المسلم يعاني من عقدة نقص وهي أنه يستصغر، بل ويحتقر ويقزم كل ما هو منا ومن عندنا، ويضخم ويعلي كل ما هو قادم من الغرب أو من الشرق. والدليل على ذلك أن جهل العالم العربي والإسلامي لابن رشد يكاد لا يشذ عن هذه القاعدة. كما أثبت أيضا أن جهل العالم العربي والإسلامي لابن رشد تمخض عنه ما نحن عليه اليوم، وهو أننا في عداد التابعين لا عداد القائدين، مستلبين لهويتنا لا مصانين لها.إن استقراء تاريخ فلسفة فيلسوف قرطبة ومختلف المعضلات التي تناولها، ومختلف الأبواب الموصدة التي حاول اقتحامها رغم أنها مزروعة بالكثير من القنابل والعبوات الناسفة والتي لم يعالجها بعض فلاسفة الإسلام بنفس الكيفية التي عالجها ابن رشد،خوفا على أنفسهم وتفاديا لكل بطش واضطهاد. لعل مناقشته لمثل هذه المسائل الحساسة وبهذه الطريقة العقلانية هي التي جعلته بحق فيلسوفا متميزا، بل وتجاوز زمانه بقرون. وهذه الملاحظة ينبغي أن تكون نصب أعيننا دائما حين نقارن بين "ابن رشد" من ناحية، وابن سينا أو الفارابي أو الكندي أو القديس توما الأكويني عند المسيحيين من ناحية أخرى، ذلك أن قناعة فيلسوف قرطبة بأستاذه لا تقلل من مكانته وقدره تجاه هؤلاء الآخرين الذين يتظاهرون أمام الناس في آراء ونظريات كتبهم أنهم أصحابها، في حين نجدهم في الحقيقة مجرد نقلة لأفكار غيرهم ليس إلا.أما ابن رشد فاحتل مكانة كبيرة، بل وعظيمة في الفكر العالمي الإنساني، خاصة المسيحي حينما اعتمدوا على مشروعه العلماني في نظرهم. والدليل على ذلك أنهم أقروا بتلك الحقيقة من خلال رؤيتهم، وهو أن لكل مجاله **<<** إن الفصل بين الدنيا والدين في الدين المسيحي هو الذي مهد سبل المدنية في العالم **>> (1)**. ولكن هل الأمر كذلك فعلا؟ بمعنى هل كان المشروع الرشدي يفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية؟

1-المرجع نفسه، ص 342.

لعل هذه العوامل السالفة الذكر (من عقل وعلم ومنهج) هي قواسم مشتركة بين مختلف الأجناس بصرف النظر عن اللون، أو الجنس، أو الدين. وكأن ابن رشد يطلب منا في ذلك الوقت على أن لا نخشى من العقل، ومن الفلسفة، ومن الآخر، بل علينا أن نعمل على (التوفيق بين ما عندنا من ثروة روحية (الكتاب والسنة والتراث بشكل عام) وبين ما موجود عند غيرنا من فكر عقلاني، أو فلسفي. كما نعمل على تحويل ثقافتنا التي تتصف بالشمولية وبكونها عالمية من ثقافة الاستهلاك إلى ثقافة الإنتاج، وهذا من خلال معرفة الطريقة أو الكيفية التي نقدم بها ما عندنا لغيرنا، باعتبارنا خير أمة أخرجت للناس، حتى يتأتى لنا التواصل مع التاريخ، وليس الانسحاب منه. كما أنه بذلك العمل الفلسفي الذي قدمه، كان قد رسم معالم ثقافة التنوير، والتي تجسدت في ما بعد في أوروبا في فلسفة التنوير أو عصر التنوير

((La **Philosophie de Lumière**. وكذلك الحركات الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي. والدليل على ذلك ما نلاحظه اليوم، من خلال ظهور بعض التنظيمات المتحجرة الفكر، ونظرتها للدين والتي لا يمكن مواجهتها إلا بالمشروع الرشدي. وبذلك يكون فيلسوف قرطبة قد مهد لمشروع نهضوي قوامه فلسفة العقل والإيمان والعلم. وكم نحن بحاجة ماسة اليوم فعلا إلى رجال من طراز ابن رشد، وإلى منهجه ومشروعه خاصة ونحن نلاحظ انتشار ظاهرة الفكر اللاعقلاني بشكل مذهل كالخرافي والسحري، وحتى بعض الرقاة اللذين وظفوا الدين خدمة لمآربهم، فشيدوا القصور واشتروا المركبات الفخمة والغالية، بل وفيهم من أصبح من رجال الأعمال، إلى أن اكتشفت حقيقتهم خاصة للعوام فاتضح بأن الدين الإسلامي منهم براء. وهذا هو الذي كان يخشاه ابن رشد على أمته، لأنه(من المآسي الثقافية العظمى أن فلسفة ابن رشد لم يكن لها أي تأثير على علماء العالم الإسلامي. ولو كان لها تأثير لكان قد أفضى إلى ظهور عصر نهضة إسلامية وعصر تنوير، بل كان قد أفضى إلى انفجار المكتشفات العلمية على غرار ما حدث في أوروبا وأمريكا) (1).

1-أنظر مقال ل/ بول كيرتس، بعنوان " الحرية العقلية والعقلانية والتنوير "؟ مجلة ابن رشد، دار مارينور للنشر،1998، ص202.

وعلى هذا الأساس يمكن أن تهتدي أمتنا العربية والإسلامية إلى ما فيه الخير للعباد والبلاد. أما الانطواء على الذات والتزمت، فلا فائدة ترجى منه، سوى التفرق والتشتت. وهذا ما نلتمسه في حديث سيد الخلق رسول الله صلى الله عليه وسلم:" افترقت اليهود إلى إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى إلى اثنان وسبعين فرقة، وستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلهم في النار إلا فرقة واحدة. قيل يا رسول الله ماهي هذه الفرقة؟ قال السنة والجماعة". وفي رواية أخرى: ما أنا عليه اليوم وأصحابي. (1) . للإشارة هنا أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كانقد ألف كتابا في هذا الصدد سماه (الفرقة الناجية). إن الدليل القاطع على صحة المشروع الرشدي وقيمته، ما فعلته أوروبا حيث درست فكره الفلسفي والعلمي، واستفادت منه، وطبقوا ما كان يقوله: **<<** فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله، من تقدمنا بما قاله في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشارك لنا أو غير مشارك في الملة **>> (2)**. مما يعني أن ابن رشد لم تكن له عقدة نقص، كما لم يكن ممن يخشون التعامل مع أفكار الغير، ومن هذه الزاوية كان يقول أيضا من باب التذكار وليس من باب التكرار:

<< فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك: فإن كان كله صوابا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه **>> (3)**. لقد كان ابن رشد على بينة من أمره، حيث ما كان يتنبأ به بقرون، نعيشه الآن فعلا، إذ نجد ناس يهاجمون الحضارة، متحدثين عن الغزو الفكري في ظل العولمة، فرفضوا فتح النوافذ، وتركوا الأبواب موصدة، وقبلوا بالتقوقع على الذات باسم الأصالة تارة، وبحجة أن الغرب سيقوم بابتلاعنا تارة أخرى. ولذلك ومن هذا المنطلق أصبح من الضروري الاعتماد على التراث الرشدي ما دام قد اهتم بتحديد معالم الرؤية المستقبلية، القائمة على أسس العقل والعلم والإيمان.

1-رواه ابن ماجه.

2-ابن رشد، فصل المقال، ص28.

3-المصدر نفسه، ص28.

إن الثقافة الحقة في نظر ابن رشد هي تلك التي تتجاوز حدود الزمان والمكان، وتتحرر من العادات والتقاليد المميتة. ونظرا لكون فلسفة ابن رشد قائمة على نور العقل والدين معا كتب لها النجاح والاستمرارية، فتجاوزت حدود العالم الإسلامي، إلى الآخر، إلى الثقافة الإنسانية العالمية، حيث يمكن لأي فكر بشري اعتناقها. وأوروبا نفسها ما كانت لتتقدم لولا الفكر الرشدي وبالفعل لقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد فحلت الفكر الأوروبي وفتحت أمامه باب البحث والمناقشة على مصراعيه**(1)**. لقد كان مشروع ابن رشد النهضوي يؤكد على فلسفة الانفتاح آنذاك، وهو لا يعلم العولمة، ولا الانترنت، ولا أي شيء مما نعرفه نحن اليوم حيث أصبح كل شيء مفتوحا رغم أنوفنا، فهل لنا من مخرج ومناص غير الإقرار بحقيقة الانفتاح وكيفية التعامل معها كما كان يرى ابن رشد. على هذا الأساس ومن باب الموضوعية والأمانة العلمية والتاريخية في اعتقادي، وإنصافا للحق وللرجل، أقول أن ابن رشد كان قبل ثمانية قرون قد وضع وحدد معالم نظام ثقافي عربي إسلامي جديد، حتى تجده هذه الأمة جاهزا أثناء مرورها بأزمات وفترات الاستبداد من أي ثقافة كانت، ومن أي فكر كان. وبذلك وفر ابن رشد على أمتنا العربية والإسلامية الكثير من الوقت، وبالتالي ما علينا إلا الاستفادة منه على غرار ما فعله الأكويني في أوروبا المسيحية، وابن ميمون موسى عند اليهود. وهذا لا يعني كما يدعي البعض تجاهل وإهمال ابن رشد للدين، ولكنه كان يرى بأن أي قراءة غير موضوعية للدين، وأي نظرة خاطئة للعقيدة تترتب عنها مظاهر التخلف والجهل والفقر والتبعية وغيرها، ولذلك كان يقر بالحقيقة التالية وهي " عقلنة الدين وديننة العقل" والاستفادة منهما. وعلى هذا الأساس أيضا لا غرو ولا عجب أن نجد البعض في زماننا هذا من يتبنى هذا الرأي من التنويريين الذين يقولون بقراءة القرآن بلسان العصر، والتعامل مع النصوص على ضوء معطيات العصر، بل وإسقاط هذه النصوص على أحوالنا الراهنة بما يتلاءم وطبيعة الزمان والمكان والظروف التي تمر بها أمتنا العربية والإسلامية اليوم. وهكذا يصبح الأحرى بنا أن نستفيد نحن من مشروعه قبل غيرنا، طبقا ل "(الأقربون أولى بالمعروف) في مختلف المجالات.

1-عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ص 155.

والدليل القاطع أيضا في اعتقادي على صحة المشروع الرشدي كونه لم يهمل عقيدته الإسلامية بل وفضلها عن سائري الشرائع هو ما قاله فيلسوف الحضارة الجزائري " مالك بن نبي " عن صلاحية هذه العقيدة العقلانية، لكل زمان ومكان لكونها تتصف بالمرونة وإقرارها بباب يسمى بباب "الاجتهاد":<< فالإسلام دين شامل مستقبلي، كان وما يزال الطاقة الباعثة من أجل الثورة والتحرير، فيما زرعه في معتنقيه من قيم وقواعد للسلوك في مختلف نواحي حياة الجماعة والفرد >> **(1)**. وإذا ما عدنا إلى تأمل نهاية القرن العشرين، وبداية القرن الواحد والعشرين، لنجد تحولات عميقة تطرأ يوميا على عالمنا، وهزات عنيفة تغير خريطة الكون، حيث الأنباء تتلاحق وتتسابق كل يوم، لتعلن عن تغييرات جذرية في مختلف المجالات كالسياسة والاقتصاد والعلوم والثقافة، بل وفي الحضارة كلها. وفي خضم هذه التحولات السريعة، والمذهلة أحيانا، استيقظ المسلمون على عالم جديد، وأفاقوا على تحديات جديدة تتربص بمصالحهم، وتهدد كيانهم وقيمهم ودينهم، وذلك للهوة الموجودة بين التقدم العلمي والتكنولوجي ووسائل الاتصال، وبين قيمنا الأخلاقية والمذهبية والروحية، والتي لم تعد تجاري الثورة والنهضة الغربية، إلى درجة أن فقد الإنسان جانبه القيمي الروحي اتجاه العلم والمادة، والتمسك بالقواسم المشتركة بين الناس كالعقل والعلم والدين. وهذا يقتضي التخلص من التعصب المذهبي والتزمت الطائفي، ومواكبة العصر بحذر، حتى يتأتى لأمتنا صعود وركوب قطار الحضارة على بينة من أمرها، وعلى بصيرة من شريعتها، ولا تبقى تنتظر في المحطة، وبالفعل فقد طال انتظارها في المحطة، فالصراع لا يقود أمتنا الإسلامية إلا إلى الكارثة والهاوية. وفي زمن اشتد فيه الصراع الثقافي، لامناص لنا إلا بالتواصل مع الغير، وعدم التقوقع على الذات، خاصة وأن الدين الإسلامي لا يأبى الاقتباس من غيره فيما يتعارض مع خصائصه الذاتية.

1-مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، الطبعة الثالثة، دار الفكر، دمشق، 1986، ص 75.

على هذا الأساس ومن باب الموضوعية والأمانة العلمية والتاريخية في اعتقادي، وإنصافا للحق وللرجل، حري بنا العودة إلى الفكر الرشدي ومشروعه، لكونه يصبح أكثر من ضرورة أملتها الوضعية الحالي للعالم العربي والإسلامي، ولأن منهجه يستبعد مشروع العلمانية كما يدعي العلمانيون، ويستبعد أيضا مشروع القوى الظلامية كما يدعي هؤلاء.

ولكن هو مشروع يجمع ما بين الأصالة المستنيرة بالعقل، وما بين الحداثة والعقلانية المتشبعة بمبادئ العقيدة **(عقلنة الدين وديننة العقل)**.

لقد كان ابن رشد في اعتقادنا صاحب بصيرة، بعيد النظر، له القدرة على التنبؤ والتوقع بما سيكون عليه حال أمته العربية الإسلامية، فهو يعرف الشريعة جيدا، ويعرف أرسطو أعز المعرفة، ناهيك عن كونه فقيها متضلعا، وكونه مالكيا وقاضي عصره، وطبيبا خبيرا في مجاله، والفيلسوف المبدع في منهجه، والذي أثر على غيره باعتماده على العقل وحرية الفكر. وهكذا اعتبرته أوروبا في أكثر من مناسبة مؤسس الفكر الحر لأنه فتح أمامها طرق البحث والمناقشة، ومنه يكون ابن رشد قد أخرجها من ظلمات التقليد إلى نور العقل والتفكير.

فهل بعد كل هذا ما زال ينتابنا الريب في مشروع فيلسوفنا ابن رشد؟

وأود أن أشير هنا إلى ملاحظة أراها وجيهة، بل هامة وضرورية وهي:

وضع الإنسان العربي بين نارين: فإما التمسك بالعقيدة (الأصالة)، أو تركها والأخذ بالحداثة (المعاصرة)؟ ولا وجود لسبيل ثالث، كما عرفته قبلها الأمة الرومانية.

<< فوقعت الأمة بين نارين: إما كسر نير الدين الوثني القديم لأن النفوس لم تعد تقبله ولا العقول تصدقه، وإما البقاء في قيوده **>> (1)**.

إن مشروع ابن رشد لا يضيق الدين، ولا يتعداها في نفس الوقت. بل هو مشروع في اعتقادي متوازن ومتكامل، لا يقصي أي طرف. يجمع بين الوحي والعقل، أو بين الأصالة والمعاصرة.

1-فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، ص 324.

إن الدليل على سلامة النظرة الرشدية، وقيمتها وأهميتها نلتمسه في ذلك القصد أيضا الذي عبر عنه "محمود قاسم" بقوله: **<<** لم يكن للفكر اللاتيني أن يعرف الفلسفة اليونانية إلا بواسطة الفيلسوف العربي ابن رشد الذي ساعد ذلك الفكر على التحرر من الكنيسة التي وقفت في وجه العقول **>> (1)**. فابن رشد لا يحبذ سيطرة طرف على آخر، وبالتالي إقصاءه وتهميشه نهائيا ، ولكن يقول بالحرية الفكرية البناءة وليست الهدامة، وعند كل الأجناس والأمم.

كما كان ابن رشد إنساني من خلال تطلعه إلى القيم العليا التي تدفع أمة من الأمم إلى تشييد حضارتها، والعمل على صيانتها.

وعلى هذا الأساس لا غرو ولا عجب أن يحمل لواء الدعوة إلى منهجه، وتبني أفكاره مفكرون غربيون معاصرون من أمثال (ستيفان **فايلد Shtevan Fahled**) وهو أستاذ الفلسفة الشرقية بجامعة (بون)، والذي كان يرى بأن أثر الفكر أقوى من أثر المادة من جهة، ومن جهة أخرى أثر الفكر الرشدي القوي والشديد، والذي اعترف به العدو قبل الصديق حيث نجده يقول في هذا الصدد:

<< دعونا نقوم بما قام به ابن رشد، أن نعرف ثقافتنا جيدا، وأن نكون على وعي بقضايا عصرنا الاجتماعية، والسياسية والثقافية، وأن نكون لدينا الجسارة في الاستعانة لمخزون البحث الأكاديمي الدولي، وأن تكون لدينا أحكامنا الخاصة في جل هذه القضايا وعندئذ فحتى إذا أحرقت كتبنا فالأفكار ستضل باقية >> **(2)**.

لقد أرسى ابن رشد ثقافة عدم الخوف من أفكار الغير، ولكن مع ذلك ما زلنا نخاف منهم للأسف الشديد. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا لا يخافون هم منا ومن أفكارنا، ونحن نخاف منهم، ومن أفكارهم؟

1-محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية، ص 42.

2-محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، 1984، ص 156.

لقد بلور ابن رشد رؤية إنسانية، عالمية جديدة، واضعا بذلك مشروعا نهضويا وحضاريا، أسسه على العلم والبرهان، وعلى تمسكه بالعقل والحس النقدي، وليس على التفكير اللاعقلاني

ولعل هذه العوامل هي التي جعلته محل اهتمام من طرف كل الشعوب والأمم، وكأنهم يرددون القول التالي: (ابن رشد ليس ملكا لكم أيها العرب والمسلمون ولكن ملكا للإنسانية قاطبة).

وإذا كان البعض يرى بأن تأثير ابن رشد اقتصر على الأكويني فقط، إلا أن تأثيره في الحقيقة شمل مختلف فلاسفة أوروبا،واليهود على حد سواء على غرار " ابن ميمون موسى" فها هو "عمر فروخ" يذهب إلى التأكيد على هذه الحقيقة، حيث نجده يقول:**<<**لا أحد يشك في عبقرية كأنط وشمولية بحوثه حول الزمان والمكان وذلك في كتابه " نقد العقل الخالص" ... إلا أنه في الحقيقة لم يكن لكانط سوى فضل التوسع في تلك البحوث، لا فضل الابتكار، لأن كل من ابن حزم وابن رشد قد سبقا كانط في بحوث الزمان والمكان >>**(1)**.كما كان" كانط: حينما تعرض للمعضلات المعروفة وهي:(الله – النفس – الخلود) واعترف باستحالة الاتفاق حولها حتى بين اثنين، ورأى أيضا، بل ونصح العقل البشري بعدم البحث في هذه الأمور، لا لأنها غير موجودة، أو لا حقيقة لها، ولكن لكونها أمور وراء اختبار العقل البشري، ووراء الأدلة المنطقية، فإن ابن رشد نفسه يقر بعجز العقل أيضا في الخوض فيها:**<<**ولعلك تعجب أشد العجب إذا علمت أن ابن رشد قد أسدى هذه النصيحة نفسها قبل "كانط" بستة قرون وبضع سنين **>> (2)**. ولذلك رأى ابن رشد أن لا فائدة من البحث العقلي فيها، خاصة إذا وضعنا في عين الاعتبار أنها كانت إحدى المشكلات التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة لقولهم بالخلود الروحاني دون الخلود الجسماني)**(3)**.

1–عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، الطبعة الثالثة،لبنان، منشورات المكتبة المعربة، بدون تاريخ، ص 158.

2–المرجع نفسه، ص 167.

3–محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 324.

ولم تكن ثقافة الحوار الرشدية، وفلسفة الاتصال التي أرساها مقتصرة على الفكر الأوروبي المسيحي، بل تجاوزت ذلك أيضا إلى الفكر اليهودي، خاصة ابن ميمون موسى والفيلسوف العقلاني الهولندي اليهودي " باروخ سبينوزا، فها هو " فرح أنطوان " يقول: << والحقيقة الثابتة التي يمكن الاعتماد عليها هي إثبات إطلاع باروخ سبينوزا على فلسفة ابن رشد وتلميذه ابن ميمون وتأثرهما به إلى حد كبير >> **(1)**. وما يمكن قوله بعد هذا العرض أن لا اختلاف بين اثنين حول تأثير فلسفة ابن رشد الحوارية على المسيحيين أو اليهود على حد سواء، بل تأثيره كان عظيما عظمة فلسفته. ولذلك لا غرو ولا عجب أن نجد بعض المستشرقين يحملون على عاتقهم مسؤولية إظهار قيمة الفكر الفلسفي لابن رشد، من ذلك مثلا نجد " سلفادور غوميث نوغاليس " الذي أكد على أن الثقافة العربية ليست مجرد تكرار لسابقاتها، بل إنها فلسفة تلمع فيها أصالة الثقافة العربية محلقة في أعلى الأفاق **(2)**.هكذا إذا كان ابن رشد عقلانيا من جهة، وأصيلا من جهة أخرى في تفكيره. وهذا هو الذي جعله يؤثر تأثيرا كبيرا على الغرب المسيحي، وعلى اليهود، أقر به الصديق والعدو، والدليل على ذلك ما نلتمسه في قول مؤرخ العلم " جورج سارتون ":<<إن ابن رشد كان من أكبر فلاسفة الإسلام، وقد أثر بفلسفته، أكثر من أرسطو نفسه، وبدون ريب، فإن ابن رشد هو مؤسس الفكر الحر، فقد فتح أمام علماء أوروبا البحث والمناقشة... لذا فإنه أخرجها من ظلمات التقليد إلى نور العقل والتفكير >> **(3)**. هذا الذي أخرج أوروبا بمشروعه هذا من ظلمات الجهل والتخلف إلى الحضارة. أليس بقادر أن يخرج أمته ويجعلها تتبوأ مقعدها الحضاري أيضا؟ أم أن المشكلة ليست في ابن رشد، ولكن في العالم العربي والإسلامي لكونه لم يستوعب ماهية فكره، ومن ثمة لم يستثمر مشروعه؟

1-فرحأنطوان، ابن رشد وفلسفته، قدم لها أندونيس العكرة، الطبعة 1،مصر، دار الإشعاع بدون تاريخ، ص158.

2-سلفادور غوميث نوغاليس، تأثير ابن رشد في أوروبا وتصحيح التفسيرات الخاطئة عنه ، مقال ضمن مجلة الأصالة، العدد 36 /37،الجزائر، مطبعة البعث، 1976م،ص27.

3-المرجعنفسه، ص 28.

أقول في الأخير وبتواضع أن أثر ابن رشد لم يتوقف عند القرن الثالث عشر، بل امتد إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر، ثم استمر إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث، وهذا يبين مدى الإقبال على فكره الفلسفي.

لقد كانت قراءة ابن رشد للكتاب العزيز قراءة متميزة ومنفردة فعلا حيث اقتنع بأنه لا تناقض بين العقل والنقل. كما اقتنع أيضا بأنه:

<< لا عراض للعلم ولا حراب للفلسفة، بل لقد اتسع الدين الإسلامي لشتى الآراء ومختلف المذاهب والمشارب، وما كان الدين الإسلامي يحجر على الناس طريق فكرهم وهو الذي دعاهم إلى التفكير وحفزهم إلى البحث والدرس والتنقيب (...) فدفعهم إلى التفكر والتدبر، ودعاهم إلى التأمل والتبصر، وقد أهاب بالناس إلى أن ينظروا إلى ما في السموات من آيات (...).

وقد أفسح المسلمون صدورهم لأولئك الذين يخالفونهم في عقائدهم فوق ما أباحه الإسلام من تشابك الأرحام ووشيجة القربى (...) ولم يجد المسلمون من غضاضة في أن يتتلمذوا لجماعة من النساطرة أو لطائفة من اليهود، أو لفرقة من يعاقبة النصارى وصابئة المجوس >>**(1)**.

وخير ما أختم به عملي في تحديد مشروع ابن رشد هذا، هو ما قاله الدكتور "ربيع ميمون" رحمه الله في حق ابن رشد:

<< هو صاحب فكر جامع نلمس فيه تفتح المجتهد، وأمانة الشارح الأكبر، وعقلانية الفيلسوف الأصيل، وموضوعية العالم الممتاز، وكونية الباحث، وإنسانية الرجل العظيم، ويقين المؤمن المطمئن >> **(2)**.

1-تعليق أحمد فهمي محمد، عن الملل والنحل للشهرستاني، ج/3، التعليق رقم 1، مكتبة الحسين التجارية، ط1، 1368هـ/1948 م، ص 43.

2-أنظر مقال لد/ ربيع ميمون،رحمه الله، مجلة مؤتمر ابن رشد بعنوان " القيم السائدة في تفكير ابن رشد وأبعادها "، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، من 3 إلى 8 ذو الحجة 1393هـ، الموافقل 4-9 نوفمبر1978م، الجزء الأول، ص 325.

ويواصل "ربيع ميمون " كلامه قائلا:

<< هي صفات تجذبنا إلى صفه، وتوجب علينا أن لا ننسى تعاليمه وأبعادها سواء في تقديرنا لأمجاد الأسلاف، أو في تطلعنا إلى آفاق المستقبل المشرق، إذا كنا نريد أن نكون أهلا لهذا المستقبل، وأهلا للمشاركة في بناء حضارته التي يتمخض بها عصرنا، مثلما كان ابن رشد أهلا للمستقبل وأهلا للمشاركة في بناء الحضارة التي قامت معالمها من بعده **>> (1)**.

بعد كل هذا أليس مشروع فيلسوف قرطبة جديرا بالأخذ به، إذا ما أردنا ركوب قطار الحضارة فعلا

لا أخال في الأخير أن عاقلا يمكن أن ينكر ذلك، ويتجاهل عبقرية ابن رشد وما قدمه من مشروع نهوضي.

لقد كان ابن رشد رجل الاعتدال، في نظرته لجميع المجالات، فهل يمكن أن يتحقق لعصرنا هذا ما كان يدعو إليه؟ ونتصدى بذلك لمختلف الأفكار والآراء المحيطة بنا. أم سنلجأ إلى ترديد ما كان يقوله ابن عربي:

(الاعتدال وبال ولا يكون مع الاعتدال إلا دوام الحال).

والعالم الآن كما يقول "حسن حنفي " :

<< على مفترق الطرق، والتاريخ يبدأ دورة جديدة تبدأ بنهاية الغرب وبداية الشرق. فكما سرت روح التاريخ من الشرق إلى الغرب منذ القدم عبر اليونان والمسلمين، فإنها تعود عبر الشرق من جديد وربما عبر الوسيط نفسه. فلا توجد نهاية دائمة بابن رشد ولا بداية دائمة بالغرب الحديث، بل هناك دورات متعاقبة تقصر أو تطول (وتلك الأيام نداولها بين الناس) **(2)**.

1-المرجع نفسه، ص 325.

2-حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية،القاهرة،1991، ص 763-777.

الخاتمة

لم يكن بالأمر اليسير لدينا معرفة كنه نص هذه المقالة (مقالة اللام) لطبيعة موضوعها من جهة والمتعلق بمسألة الجوهر الأول، ومن جهة أخرى لطبيعة العلاقة الموجودة بينها وبين المقالات التي سبقتها أو التي لحقتها. ناهيك عن صعوبة معرفة ماهية "ابن رشد" وتحديد شخصيته من خلال الاكتفاء بالشروح فقط، وهذا ما أجبرنا على العودة إلى كل مؤلفاته، ومنها (فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتهافت التهافت) وغيرها كثير. وكذلك حتى يتأتى لنا أيضا إصدار حكم نعتقد أنه حكما موضوعيا يقترب من وضع الرجل في المكان الصحيح واللائق به، وحتى يتبين لنا في الأخير قيمة الفكر الفلسفي الرشدي، بل وأهميته البالغة وصلاحيته كمشروع نهضوي لأمتنا العربية والإسلامية حاليا، وذلك لما يحمله من خصائص ومميزات انبثقت عن عملنا هذا، حيث تجسدت في مجموعة من النتائج التي انتهينا إليها نأتي على ذكر أهمها:

- **<u>الفلسفة الرشدية في ماهيتها فلسفة توفيقية:</u>**

إنها من أهم النتائج في اعتقادي لكونها تأكيد وإثبات لعبقرية ابن رشد وعظمته، نلتمسها فيقدرته البارعة على التركيب بين ما هو خاص وما هو عام، بين ما هو ذاتي وماهو موضوعي، بل والتأليف بين الآراء والأفكار المختلفة المصدر تأليفا متميزا ومنفردا، نلاحظ عليه طغيان الانسجام والأصالة والموضوعية. فهو لم يكن كما وصفه البعض منافقا أو زنديقا أو ملحدا. ولكن كان مؤمنا تقيا، مؤمنا بقدرة العقل على امتلاك الحقيقة، كما لم يكن مقلدا حرفيا لأرسطو، بل مستقل الفكر إلى درجة أننا يمكن وصفه بالمبدع، لأننا في الحقيقة إذا لم نبدع نفسح المجال من جديد لتقليد. ولذلك لم يكن فيلسوف قرطبة يرى في العقل اليوناني أي خطر ينبثق عنه بالنسبة للعقيدة الإسلامية، باعتباره أعدل الأشياء توزعا بين الناس. كما أن ما يصل إليه الأنبياء عن طريق الوحي يصل إليه الفلاسفة عن طريق العقل، ومن هنا فهما متكاملتان.

وبالتالي فإن هذا البحث ليس الهدف منه الإعلاء من ابن رشد والتغني به كما يفعل هؤلاء الذين يبكون على الأطلال، بقدر ما هو محاولة منا لإحقاق الحق ولإنصاف العدل والحقيقة في إثبات المكانة الحقيقية للرجل الذي همشه قومه في عصره، وحتى في العصور الموالية لجهل الكثير بأهميته ومكانته، بل وعبقريته. وبالتالي فإن هذا البحث لا نراه أيضا مجرد رغبة ملحة غير مؤسسة، بل هو على الرغم من تناوله لأصعب مقالة (مقالة اللام) فهو يحتوي على الكثير من الآراء والأفكار التي تثبت انفتاح الفكر الرشدي على الآخر، ومحاولة فهمه من خلال التحاور معه، بل وحتى الاستفادة منه فيما لا يتعارض مع خصائصه الذاتية، ذلك أن العقيدة الإسلامية لا تأبى الاقتباس من غيرها فيما لا يتعارض مع خصائصها الذاتية، (فالحكمة ضالة المؤمن أين وجدها فهو أحق بها).علاوة على ذلك أنه لو لم تكن فلسفة ابن رشد قائمة على الفكر الحر والتسامح ، ما أعجب بها الأوروبيون واليهود على حد سواء، (توما الأكويني – موسى ابن ميمون – إسحاق البلاغ وغيرهم) بل ولما اعتنقوها أصلا، واستثمروها في تغيير أوضاعهم.

- **<u>دحض الافتراءات على ابن رشد (إحقاق الحق وعدم التجني على الآخر):</u>**

لعل هدفنا من هذا العمل تفنيد ذلك الرأي القائل بأن الفلاسفة المسلمون كانوا مجرد وسيلة لنقل الحضارة من أمة إلى أخرى، وهذا في ماهيته افتراء على الحضارة الإسلامية، وتجن على فلاسفتها ومفكريها، ومنهم ابن رشد. ودليلنا في ذلك الأثر البالغ الذي تركه فيلسوف قرطبة في الحضارة المسيحية، وفي الفكر اليهودي. ضف إلى ذلك أن مهمة الشارح التي تولاها ابن رشد ليست في متناول أي مفكر أو باحث أنداك، لأنها تقتضي دراية واسعة بالغير ولغاتهم وفلسفاتهم. كما تستلزم القدرة على المقارنة بين الشروح، والتحلي بالموضوعية، والايمان بالنسبية. وهذه الخصال والتي هي في ماهيتها من صميم الروح العلمية الحديثة، كانت كلها متوفرة في أبا الوليد ابن رشد.

ولعل ما يثبت هذا الكلام أيضا هو إعجاب الأوروبيون على اختلاف اتجاهاتهم بفلسفة ابن رشد فكونوا ما يسمى ب (الرشدية اللاتينية). وما يعزز حكمنا هذا مقولة الفيلسوف الإنجليزي "برتراندراسل" الذي جاء فيه **<<** فيلسوفان إسلاميان يقتضيان منا وقفة خاصة، أحدهما من فارس هو ابن سينا، والآخر وهو ابن رشد، أما ابن سينا فقد كان أبعدهما صوتا بين المسلمين، وأما ابن رشد فكان أكثر شهرة من زميله بين المسيحيين**>>**.

- **<u>ابن رشد فيلسوف العقل:</u>**

إن إيمان ابن رشد بالعقل البشري وبقدرته على امتلاك الحقيقة هي التي جعلته يتفتح على غيره، وينطلق من عدم إقصاء الآخر، حتى وإن كان مختلفا معه في الملة. ومن هذه الناحية صارت فلسفته إنسانية تجاوزت حدود حضارته وأمته. وهو الذي كان يرى بأن الإسلام كعقيدة عقلانية يرفض الانطواء والانغلاق، ويحث على الاقتباس من الغير فيما لا يتعارض مع خصائصه الذاتية، لأنه في نظره حتى وإن جاء الدين بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بشيء بما يستحيل عند العقل. وبذلك يكون ابن رشد قد أرسى بشكل قاطع الاتجاه العقلاني الذي كانت المعتزلة قد حاولت قبله تأسيسه، إلا أن تعرضها للبطش وللاضطهاد حال دون ذلك. ويتجلى لنا ذلك أيضا من خلال دراسة الفلسفة الرشدية وتحليلها كونها قائمة على أساس تمسكه بالعقل، وأن مذهبه في الوجود قائم على أساس الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات، والتي لا سبيل إلى إدراكها إلا بالعقل. كما ظهرت العقلانية الرشدية في المجال الديني من خلال تفضيله للأدلة البرهانية مقارنة بالأدلة الجدلية والخطابية، ناهيك عن التأويل الذي لا يتم بل يستحيل أن يتم في غياب وانعدام العقل. (العقل أساس التأويل)، وأساس التقرب من الوحي والاجتهاد لفهم معانيه. ولذلك أصبح كل ما ذكر الفكر الفلسفي لابن رشد إلا وذكر معه العقل.

وإذا كان من يدعي بأن العقلانية الرشدية تخفي وراءها الكثير من الأفكار الإلحادية، فإننا نقول بتواضع أن الحكم الموضوعي في اعتقادنا على ابن رشد لا يقتصر على شروحه فقط، ولكن يجب أن نأخذ بعين الاعتبار مؤلفاته الأخرى كتهافت التهافت والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وخاصة فصل المقال. وهذا يجعلنا نقول بأن العقلانية الرشدية تتحرك في حدود الوحي بحيث نلاحظ أنه لم يكن يسهو عنه في مختلف المعضلات التي كان يتناولها بالبحث.

- **رفض الفكر الفلسفي الرشدي لمختلف أنواع التفكير اللاعقلاني:**

تصدي ابن رشد لكل أنواع التفكير غير العقلاني من خلال تمسكه بالمنهج البرهاني وتفضيله على الجدلي والخطابي، ناهيك عن البعد الأنطولوجي الذي منحه في تفسيره للوجود حينما كان يرى بأن للموجودات دورا فعالا في هذا الوجود، وإلا انتفت الحكمة من وجودها. فما يحدث في الوجود مصدره الوجود ذاته. وهو بذلك يقف في مقابل الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي الذين نفووا أي واسطة بين الله والعالم. فالله هو الفاعل الأول والأخير، وهو الفاعل الحقيقي لكل شيء، وما نشاهده من تتابع للحوادث ليس دليلا على اقترانها، لأن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به. وكذلك من خلال البعد الميتافيزيقي الذي تجلى في أن سلسلة العلل لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية. فضروري إذن الوقوف عند العلة الأولى الفاعلة. وبذلك كان ابن رشد يرى بأن الله حتى وإن كان يدير الكون بواسطة العلل الثواني، فهذا ليس دليلا عن نقص فيه أو عجز، وإنما دليلا على النظام والترتيب الموجودين في الطبيعة. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على صحة وبعد النظرة الرشدية في هذه المسألة، إذ أن العلم الحديث أثبت بما لا يدع مجالا للشك قيمة وأهمية السببية التي رآها ابن رشد منذ ثمانية قرون، حينما أقر بوجود عالم خارجي ومستقل، وهو عالم الأجسام المادية القائم على تأثيرها بعضها في البعض الآخر، وعلى وجود علاقات ثابتة بينها انطلاقا مما تشاهده الحواس، ويؤكده العقل ليصل في

الأخير إلى ما يوافق النظرة الحديثة للعلم. ولهذا أوصى ابن رشد بطريق العلم لما دعا إلى الأخذ بالأسباب الفاعلة. فالعلم بالنسبة إليه هو معرفة الأشياء بأسبابها. ولذلك أراد ابن رشد أن يبين لنا بأن في الكون غاية، (الذاتية منها والخارجية). كما أن هناك نظاما دقيقا وصارما. فالغائية يقرها العلم والعقل، والنظام مشاهد في الكون رأي العين ولا سبيل إلى نكرانه.

- **أصالة الفكر الفلسفي الرشدي:**

إذا كان هناك من يزعم أن ابن رشد ارتمى كلية في أحضان أرسطو، بل وانصهر في شخصية أستاذه باعتباره الوحيد الذي شرح فلسفة المعلم الأول على حقيقتها، مما جعل البعض يتسلل من سم الخياط، ومن ثمة يذهب إلى تكفيره. فإننا نعتقد أن هذا الزعم لا أساس له من الصحة. ودليلنا في ذلك أننا نلاحظ في مناقشته لمسألة الجوهر الأول (الله) كان لا يرضى إلا بدليل العلية باعتباره أفضل الطرق وأيقنها لإثبات وجود الله لأنه انتقال من المخلوقات إلى الخالق. (معرفة الصانع من خلال المصنوعات). فكما أن هذه المصنوعات لا بد لها من صانع. كذلك نلاحظ أنه كان يرى بأن هذه المخلوقات التي نرى فيها كمالات مختلفة ومحدودة ونسبية لم تكن ثم كانت ساكنة ثم تحركت وتغيرت. إذن هي قاصرة عن إيجاد نفسها بنفسها. وعلى هذا الأساس لا بد وأن هناك من أوجدها (الجوهر الأول) أو (علة الوجود وعلة الكمالات) وهي علة خارجة عن الموجودات وأسمى منها لأنها لا تحتاج إلى علة أخرى أو إلى جوهر آخر. وهذا دليل على أن ابن رشد لم يجد ما يشفي غليله المعرفي، ولم يجد ضالته كليا في هذا الدليل على الجوهر الأول عند أرسطو، لأن إله أرسطو لا يفعل شيئا ما عدا التحريك فهو ينتقل من القوة إلى الفعل فقط. لكن عند ابن رشد فالجوهر الأول علة فاعلة، لأنه يحرك ويوجد الموجودات ويحفظها باستمرار الخلق وبالعناية المطلقة والشاملة.

وإذا كان هناك من يقول بأن ابن رشد استوحى أدلته في مختلف المسائل التي عالجها في شروحه من الفلاسفة اليونان خاصة أرسطو، فإننا نقول بأنه على الرغم من ولوعه بأرسطو، لم ينصهر كلية في بوتقة الفكر الفلسفي لأستاذه، بل كان أصيل الفكر، مستقل المذهب، حاول أن يظهر فلسفة أرسطو ويحورها بما يتلاءم وجانبه الروحي. وهذا ليس عيبا، بل دليل على عبقرية الرجل وابداعه، لأننا كما ذكرت سابقا إذا لم نبدع نسقط لا محالة في الجمود، ومن ثمة في التقليد. وهذا الذي تصدى له ابن رشد وحاربه، فأسس لنا مشروعه الجديد القائم على الأصالة من جهة، والتفتح على الآخر من جهة أخرى.

والدليل على ذلك أيضا العديد من المسائل التي عالجها ومنها مسألة "قدم العالم" حيث نجده قد أخذ من المعلم الأول قوله بالقدم، وأخذ من شريعته الحدوث وحاول أن يوفق بينهما عن طريق قوله بالقديم المحدث. ولذلك معرفة كنه ابن رشد لا تتوقف على مختلف الشروح التي قام بها، ولكن العودة أيضا إلى مؤلفاته حتى يصبح حكمنا موضوعيا على فيلسوفنا "ابن رشد ". ولهذا فإن عملي هذا يهدف إلى أنه لا يمكن وصف العمل الرشدي هذا المتمثل في الشرح بالتعاطف الكبير مع المعلم الأول على حساب الحقيقة وعلى حساب العلم والمعرفة حيث كان ابن رشد يختلف مع أرسطو أحيانا اختلافا جوهريا في بعض المساتل كالسببية والنفس وغير ذلك.

- **<u>صلاحية المشروع الرشدي حاليا:</u>**

إن المنهج العقلاني الرشدي، ومنهجه البرهاني، واجتهاده الفقهي الإسلامي، وشروحه الفلسفية جعل منه من جهة همزة وصل بين مختلف الديانات والثقافات والحضارات، ومن جهة أخرى نموذجا يحتذى به لما يسمى بصحوة العقل الإنساني الشمولي لبناء نظام عالمي ثقافي جديد أساسه الحوار والتسامح عوض الخصام والتصادم.

وبذلك يعتبر المشروع الرشدي بداية ومنطلقا لتاريخ إنسان عربي ومسلم جديد، ونهاية لتاريخ مظلم.

ولذلك أعتقد أنه آن الآوان للعالم العربي والإسلامي أن يعمل كل ما في وسعه لاستثمار هذا الفكر الفلسفي الرشدي، وعدم الاكتفاء بما هو موروث فقط كما يدعي البعض، وذلك لأن الأمة التي تريد أن يكتب لها البقاء والنجاح هي التي تتفتح على غيرها من الأمم، وتجعل من ثقافتها ثقافة تنويرية. وهذا سر عظمة ولب الفكر الفلسفي الرشدي دون التفريط في الهوية.

لقد أكد ابن رشد على عدم الذوبان في الآخر، وعلى عدم النظرة المتحجرة للدين، وبذلك يكون قد وضع لنا أسس مشروع نهضوي قوامه الإيمان بالوحي والإيمان بالعلم وقدرة العقل البشري. ولذلك لقيت فلسفته قبولا بل نجاحا، فتجاوز حدود العالم الإسلامي. والدليل القاطع على ذلك أن أوروبا قرأت ابن رشد واستفادت منه وبالفعل كما يقول "عمر فروخ" (لقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد فحلت عقال الفكر الأوروبي وفتحت أمامه باب البحث والمناقشة على مصراعيه). وهناك ملاحظة أود الإشارة إليها، وهي أن فيلسوف الحضارة الجزائري "مالك بن نبي" كان هو أيضا يقر بقراءة الدين الحنيف قراءة عقلانية (**عقلنة الوحي**). وقد يكون هذا قاسم مشترك بينهما. وبذلك يكون "مالك بن نبي" على غرار ابن رشد قد فند ما يدعيه أولئك الذين يدعون بأن العقيدة الإسلامية عائق التحضر والسمو، خاصة ونحن نعلم جميعا على اختلاف قناعاتنا بأنه كان على دراية تامة بالشريعة، وكان يعرف أرسطو أحق المعرفة، ناهيك عن كونه طبيبا. وعلى هذا الأساس تعد في اعتقادنا العودة إلى المشروع الرشدي، أكثر من ضرورة في وقتنا هذا (وقت الأنترنت ووقت الاختراعات المذهلة، حيث صار العالم عبارة عن قرية صغيرة). وإذا قال قائل بأن أفكاره ستجد معارضة شديدة فإننا نقول بأنها قد تجد إعجابا كبيرا أيضا إذا ما فهمت على حقيقتها وكما أرادها ابن رشد فعلا.

ومن هنا لا غرو ولا عجب أن يحمل لواء الدعوة إلى مشروعه الانفتاحي مفكرون غربيون ويهود من طراز "موسى ابن ميمون " وإسحاق البلاغ" و"توما الأكويني" و" ستيفان فايلد Shtevan Failed" أستاذ الفلسفة الشرقية في جامعة " بون" الذي نجده يقول " (دعونا نقوم بما قام به ابن رشد ، أن نعرف ثقافتنا جيدا ، وأن نكون على وعي بقضايا عصرنا الاجتماعية ، والسياسية ، والثقافية ، وأن تكون لدينا الجسارة في الاستعانة لمخزون البحث الأكاديمي الدولي ، وأن تكون لدينا أحكامنا الخاصة في جل هذه القضايا وعندئذ فحتى إذا أحرقت كتبنا فالأفكار ستضل باقية). إذا هذا المشروع الرشدي الذي تجاوز حدود المكان والزمان وأصبح عالميا، والذي استفاد منه الغير، يصبح من باب أولى أن نستقيد منه نحن، ويتحقق بذلك على نحو مناسب لعصرنا ما يشبه سيناريو الانتقال من فلسفة ابن رشد إلى الرشدية اللاتينية. فهل سيكون بوسعنا فعل ذلك؟ وهل نتحلى بالاقتداء والاعتدال الرشدي؟ لأن (الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له) أم سنلجأ إلى ترديد ما كان يراه "ابن عربي" (الاعتدال وبال ولا يكون مع الاعتدال إلا دوام الحال).

لقد آن الآوان في اعتقادنا أن لمحبي الحكمة والعقل وأرباب البصيرة في عالمنا العربي والإسلامي أن يقوموا بدعوة إلى الانعطاف بالفكر صوب الفلسفة الحقة على غرار فيلسوف قرطبة "ابن رشد" بدءا من الاستثمار في العقل إلى غاية عمارة الأرض ومن عليها، كما عليهم استثمار الفكر الفلسفي الرشدي بهدف إنقاذ الإنسان العربي المسلم من أزمات الاغتراب والتمزق والقلق التي فرضتها الأوضاع السياسية والاقتصادية والعسكرية على عالمنا العربي في ظل من رياح العولمة.

ملحق بالبحث

قائمة المصادر والمراجع

I. قائمة المصادر :

1-القرآن الكريم.

2-ابن رشد أبو الوليد:

- *تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطوطاليس، ترجمة* إسحاق بن حنين، تقديم وضبط وتعليق علي محمد إسبر، دمشق 2006.
- تفسير ما بعد الطبيعة، في ثلاث مجلدات، قام بتحقيقه الأب موريس

بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، (من سنة1938 إلى1952م)، الجزء الأول.

- فصلالمقالوتقريرمابينالشريعةوالحكمةمنالاتصال،تقديموتعليقأبوعمرانالشيخوجلولالبدوي،الجزائر،شركةالنشروالتوزيع، 1972م.
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، المطبعة المحمودية التجارية، القاهرة، 1935.
- تهافت التهافت، دار المعارف، الجزء الثاني، القاهرة، 1965.
- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1958.
- مناهج الأدلة، ط/2، القاهرة، 1964.
- تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، ج/3، دار المشرق، ط/2، بيروت، لبنان، 1990.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، القاهرة، 1955.
- تهافت التهافت، تحقيق م. بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،1930.

- رسالة السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق د/رفيق العجم ود/جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزائر، دار الشريفة، 1989م.

II. قائمة المراجع:

1-**ابن أبي أصيبعة**، أحمد بن قاسم، عيون الانباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة، ج3، بيروت 1978.

2-**ابن الآبار**، التكملة لكتاب الصلة، طبع بالمطبعة الشرفية للأخوين فوخطابا، عدد3، الجزائر ،1919.

3-**ابن حزم الأندلسي**:

- علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع، الأزهر، القاهرة، بدون تاريخ.
- الفصل في الملل والاهواء والنحل، الجزء الخامس، تحقيق د/محمد براهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1996.

4-**ابن تيمية**: *مجموع الفتاوي، الجزء التاسع، مجمع الملك فهد للطباعة المصحف الشريف، 2004.

- منهاج السنة، تحقيق رشاد سالم، طبعة القاهرة، الجزء الأول، 1962.

5-**ابن خلدون عبد الرحمن**، المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، المجلد الأول، الطبعة الثالثة، 1967.

6-**ابن سينا**، الشفاء، الإلهيات، القاهرة، المطابع الأميرية، 1960، المقال، الفصل الأول.

7-**ابن فرحون اليعمري**، " الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب" ، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة، دار التراث للطبع والنشر، (د-ت).

8-**إدوار جونو**، الفلسفة الوسيطية في المغرب المسيحي، ترجمة على زيغود (سلسلة ماذا أعرف)، المنشورات العربية.

9-**أرنست رينان**، ابن رشد والرشدية، ترجمة لعادل زعيتر، القاهرة، 1957.

10-**أزفلد كولمبي**، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي، ط/5، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د-ت).

11--**أحمد فهمي محمد**، عن الملل والنحل للشهرستاني، ج/3، التعليق رقم 01، مكتبة الحسين التجارية، ط/1، 1948.

12-**ايليا أبو ماضي**، قصيدة الطلاسم، الموسوعة العالمية للشعر العربي، (http//www.adab.com.).

13-**بشير تركي**، الاعجاز العلمي في القرآن، مجلة العلم والإيمان، العدد 51، من شهر مارس، آذار، 1980.

14-**برهييه ايميل**، تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، الجزء الثالث، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1993.

15-**بدوي عبد الرحمن:**

- أرسطو عند العرب، دراسات ونصوص غير منشورة، ط/2، وكالة المطبوعات، شارع فهد السالم، الكويت، 1978.
- شرح كتاب البرهان لأرسطو، المحقق والشارح عبد الرحمن بدوي، قسم التراث العربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الطبعة الأولى، 1984.

16-**بركات محمد مراد**، تأملات في فلسفة ابن رشد، ط/1، شركة دار الاشعاع، مصر، د-ت.

17-**الباقلاني (محمد بن الطيب)**، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة الخوارج والمعتزل، تقديم وتعليق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، .1947.

18-**أبو البركات البغدادي**، المعتبر في الحكمة، مطبعة دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، 1358هـ.

19-**البخاري حمانة**، "ماذا يمكن أن نستقيده من ابن رشد اليوم"، ابن رشد، دار مارينور للنشر، 1999.

20-**البغدادي (عبد القاهر)**، الفرق بين الفرق، تعليق الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، ط/6، بيروت، 2001.

21-**البهي(محمد)** الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الفكر، بيروت، ط/5، 1997.

22-**ت-ج-دي بور**، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، الطبعة الثانية، القاهرة، 1948.

23-**توفيق الطويل**، أسس الفلسفة، ط/5، دار النهضة العربية، 1967.

24-**الجويني (إمام الحرمين)**، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تقديم وتعليق، فوقية حسين محمود، عالم الكتب، لبنان، 1987.

25-**جورج سارتون**، تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء، إشراف عبد الحليم منتصر، الجزء الثالث، دار المعارف، سنة 1964.

26-**جميل صليبا**، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثانية، 1973.

27-**حنفي (حسن حسنين)**، ابن رشد شارحا أرسطو، مجلة مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الطبع المتعددة، ورشة أحمد زبانة، ج/1، 1985.

28-**خليل شرف الدين**:

- في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1983.
- ابن رشد الشعاع الأخير، منشورات دار مكتبة الهلال، ط / بيروت، 1979.

29-**خالد كبير علال:**

- نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل والعلم، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.
- تهافت ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، مظاهره – آثاره – أسبابه – قراءة نقدية تكشف أخطاء ومغالطات وتناقضات ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع 2011.

30--**الخياط (محمد بن عثمان)**، الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957.

31-**الخضيري (زينب محمود)**، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.

32-**القاضي عبد الجبار**، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له د/عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط/3، 1996.

33-**الأصفهاني (الراغب)**، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1983.

34-**الفارابي أبو نصر:**

- في حدوده ورسومه، د/جعفر آل ياسين، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، 1985.
- كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم وتعليق على بوملحم، دار مكتبة الهلال، الطبعة الأولى، 1966.

35-**رمزي النجار**، الفلسفة العربية عبر التاريخ، ط 1، دار المشرق، لبنان، 1977.

36-د/**ربيع ميمون**، "القيم السائدة في تفكير ابن رشد وأبعادها"، مجلة مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الطبع المتعددة، ورشة أحمد زبانة، ج/1، 1985.

37-**راسل(برتراند)**، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، راجعه أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الكتاب الثاني، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2010.

38-**زكي نجيب محمود**، قصة الفلسفة اليونانية، ط/2، مطبعة دار الكتب المصرية، د-ت.

39-**الغزالي (أبو حامد)**:

- المنقذ من الضلال، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1955.
- إحياء علوم الدين، دار الثقافة، الجزائر، ط/1، ج/ 4، 1991.
- القسطاس المستقيم، تحقيق الأب فكتور شلحت اليسوعي، بيروت، لبنان 1959.
- تهافت الفلاسفة، قدم له وضبط نصه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت،1971.

40-**الكلاياذي**، التعرف لمذهب أهل التصوف، طبعة القاهرة، عيسى الحلبي، القاهرة ،1960.

41-**الأكويني توما:**

- الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 5 مجلدات، 1987.
- مجموعة الردود على الخوارج، ترجمة وتعليق: المطران نعمة الله أبي كرم الماروني، مطبعة لبنان 1931.

42-**سيغريد هونكه**، دور الفكر الإسلامي في ميلاد النهضة الأوروبية، (د-ت).

43-**سلفادور غوميث نوغاليس**، تأثير ابن رشد في أوروبا وتصحيح التفسيرات الخاطئة عنه، ضمن مجلة الأصالة، العدد 37/36، مطبعة البعث، الجزائر،1976.

44-**شرف (محمد جلال)**، الله العالم والانسان في الفكر الاسلامي، دار المعارف، مصر، 1981.

45-**الشهرستاني**، في حدوده ورسومه، (د/جعفر آل ياسين)، عالم الكتب، لبنان، 1958.

46-**عبد الرزاق قسوم**، مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب، 3شارع زيغود يوسف، الجزائر، 1986.

47-**عبد الحميد سماحة**، في أعماق الفضاء، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1980.

48-**العقاد (محمود عباس)**، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، دار المعارف بمصر، ط/6.

49-**عبد المعطي محمد بيومي**، "ابن رشد والتنوير بين الشرق والغرب"، مجلة ابن رشد، دار مارينور للنشر، 1998.

50-**عبد الحكيم أجهرّ**، التشكلات المبكرة للفكر الإسلامي (دراسة في الأسس الأنطولوجية لعلم الكلام الإسلامي)، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ،2005.

51-**عبد الحميد خطاب**، الغزالي بين الدين والفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط/1، 1986.

52-**عمر فروخ**، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ط3، منشورات المكتبة المعربة، لبنان، بدون تاريخ.

53-**علي سليمان يحفوني**، الفلسفة الإلهية، منشورات الدار العالمية، بيروت، ط/1 ،1981.

54-**قاسم (محمود)**:

- ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965.
- تلخيص كتاب المقولات، حققه د/المرحوم محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1970.
- الفيلسوف المفترى عليه، ابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة مخيمر، بدون تاريخ.
- نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني، ط/2، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، 1969م.
- في النفس والعقل، ط/3، القاهرة، 1962.

55-**طه عبد الرحمن**، لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه نظريات المقولات، ضمن كتاب أعمال ندوة ابن رشد بجامعة محمد الخامس، ط/1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1981.

56-**فخري (ماجد)**، قدم العالم بين ابن رشد وتوما الأكويني، ضمن: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، منشورات المجمع الثقافي، تونس 1999.

- قادة الفكر، ابن رشد فيلسوف قرطبة، ط/2، منشورات دار المشرق، لبنان، 1982م.

57-**فرح أنطوان**، ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطوان، تقديم د/طيب تيزيني، ANEP، دار الفارابي، 2012.

58-**كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، حققه وقدم له وعلق عليه أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية ط/1، (د-ت).

59-**ليمان أوليفر**، ابن رشد والغرب، في ابن رشد والتنوير، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1997.

60-**لا لاند أندريه**، موسوعة لا لاند الفلسفية، م2، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2004.

61-**لطفي جمعة**، تاريخ فلاسفة الإسلام، القاهرة.

62-**ليون جوتيه**، نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة، باريس 1909.

63-**لويس غاردي**، أصالة ابن رشد، مجلة ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، 1978م.

64-**ليبيرا (ألان دو)**، فلسفة العصور الوسطى، ترجمة مصطفى ماهر، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط/1، 1999.

65-**م –تايلور**، الفلسفة اليونانية، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم، ط/1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1958.

66-**محمد عاطف العراقي:**

- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ط/4، دار المعارف، 1979.
- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، 1984.
- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، القاهرة، دار الرشاد، 1999.
- "الحس النقدي عند ابن رشد"، مجلة عالم الفكر، دولة الكويت، العدد الرابع، 1999.
- ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط/4، 1978.

67-**محمد أركون**، "ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير"، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، العدد الرابع، أبريل، 1999.

68-**محمد يوسف مرسي**، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1959.

69-**محمد عبده:**

- الأفغاني جمال الدين ورسالة الرد على الدهريين، بقلم الشيخ محمد عبده، دار الشهاب للطباعة والنشر، عمار قرفي، باتنة.
- مجلة المنار، القاهرة، 1922.
- رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، 1979.

70-**محمد فتحي عبد الله**، مترجموا وشراح أرسطو عبر العصور، ط/1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2001.

71-**محمود يعقوبي:**

- دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون، الجزائر، 1991.
- الوجيز في الفلسفة، مصلحة الطباعة، المعهد التربوي الوطني، الجزائر، 1984.
- خلاصة الميتافيزيقا، دار الكتاب الحديث، ج/4، 2002.

72-**محمد عمارة:**

- المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، 1971.
- الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج/3، بيروت، 1980.
- رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت 1979.
- في التنوير الإسلامي، " ابن رشد بين الغرب والإسلام"، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997.

73-**محمد حسيني الزين**، منطق ابن تيمية، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، 1979.

74-**محمود فهمي زيدان**، من نظريات العلم إلى المواقف الفلسفية، دار النهضة العربية، بيروت، 1982.

75-**محمد غلاب**، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، 1947.

76-**منصور حسب النبي**، الزمان بين العلم والقرآن، دار المعارف، القاهرة، 2001.

77-**محمد بيصار**، في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود، ط/3، دار الكتاب، لبنان، 1973.

78-**موسى ابن ميمون**، دلالة الحائرين، ترجمة حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الثانية، 1993.

79-**محمد عابد الجابري**، المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، في أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط/1، 1981.

80-**مالك بن نبي**، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط3، دار الفكر، دمشق 1986.

81-**مطر (أميرة حلمي)**:* الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

* الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967.

82-**مرحبا (عبد الرحمن)**، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط/2، عويدات، بيروت، 1981.

83-**ناصر ونوس**، "ابن رشد من زوايا متعددة"، ضمن مداخلة يوسف سلامة، مجلة عالم الفكر، العدد الرابع 1999.

84-**نديم الجسر**، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، الطبعة الثالثة، 1969.

85-**نايف بلوز**، "ابن رشد بين العقلانية والايدولوجيا"، مجلة عالم الفكر تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، العدد الرابع، أبريل، 1999.

86-**نادر (ألبير نصري)**، فلسفة المعتزلة (فلاسفة الإسلام الأسبقين)، مطبعة دار النشر والثقافة، الجزء الأول، 1951.

87-**د/هويدي يحي**، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية، 1967.

88-**هنري كوربان**، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات دار عويدات، بيروت، 1966.

89-**هاشم صالح**، "ابن رشد في مرآة الفكر الفرنسي المعاصر"، مجلة عالم الفكر، دولة الكويت، 1999.

90-**ولفسون (هادي. أ)**، فلسفة المتكلمين، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، ج/2، ط/1، 2005.

91--**يوحنا قمير**:

- ابن رشد ضمن سلسلة (فلاسفة العرب)، منشورات دار المشرق، بيروت، 1983.
- ابن رشد، ج/2، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1949.
- ابن رشد، دراسة مختارة، طبعة رابعة منقحة، دار المشرق، بيروت، 1968.

92-**يوسف سلامة**، "ابن رشد وعصره من زوايا متعددة"، مجلة عالم الفكر تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، العدد الرابع، أبريل، 1999.

المراجع بالفرنسية:

1. **Allard Michel, le Rationalisme d'Averroès, Bulletin D'étude**
2. **orientale Française, Damas, 1952 – 1954.**
3. **Alain De libera, la philosophie médiévale, presses universitaires de France ,1993.**
4. **Alain De libera, Penser au moyen Age .**
5. **Aubert Martin, Averroès, Grand Commentaire de la Métaphysique, d'Aristote, livre lamed ,Les belles lettres, 1984.**
6. **Duhem (P), le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques, de Platon a Copernic, Tome 6 et 5, Paris, 1916**
7. **E Renan, Averroès et l'Averroïsme, in Œuvres Complètes, TIII, Paris, 1949.**
8. **Gilson Etienne, L'esprit de la philosophie médiévale, libraire philosophique, J Vrin, Paris, 1932.**
9. **Gilson Etienne , History of Christian philosophy in the middle ages , Ransom House , New York , 1955 .**
10. **La Grange (Garrigou), Dieu, son existence ET SA nature, Beauchesme, Paris, 11eme Edition, 1950.**
11. **Hourani Averroes, on the harmony of religion and a philosophy,translation with introduction and notes, of ibn rushd, kitab fasl al maqal, Messens Lusac and co, 1961.**
12. **La Grange (Garrigou), Dieu, son existence ET SA nature, Beauchesme, Paris, 11eme Edition, 1950.**
13. **J-ullmo, la pensée scientifique moderne, Flammarion, 1969.**
14. **Moise Ben Mimoun (Maimonide), le guide des égares, traite théologie et philosophie tr, S Munk, Paris, T3, 1866.**
15. **S - Mank, mélange de la philosophie juive et arabe, Paris, 1856, t3, Chap., 21.**

المعاجم والموسوعات :

- الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء الأكاديميين السوفياتيين، بإشراف م. روزنتال، وي.يودين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط/2، 1980.
- بدوي (عبد الرحمن)، الموسوعة الفلسفية، (الجزء الأول والثاني)، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.
- لا لاند (أندريه)، موسوعة لا لاند الفلسفية، م3، ط/2، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2004.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الأنجليزية، فؤاد كامل، جلال العشرى، عبد الرشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية د/ زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، لبنان، (د–ت).
- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والأنكليزية واللاتينية، تأليف الدكتور جميل صليبا، عضو مجمع اللغة العربية بدمشق، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

فهرس الأعلام

ـأـ

(آدم) عليهالسلام: ص145.

(إبراهيم) عليه السلام: ص:19،239،263.

أنكسيمانس :121.

أرنست رينان: ص. 34، 39، 100، 254، 309، 317، 326، 334، 337.

أسن بلاسيوس: ص:233.

أفلاطون:ص12، 17، 38، 62، 63، 69، 87، 117، 136، 191، 203، 218، 298.

ألار ميشال:ص

ألان دو ليبيرا: ص213، 339، 340.

آلان دو ليل: ص 293.

ألبرت (اينشتاين):ص.

آلان: 119.

أبو جعفر (المنصور): ص40.

أبو نصر(الفارابي): ص14، 51، 64، 65، 67، 68، 73، 77، 50، 90، 96، 99، 162، 163، 266، 275، 278، 299، 344،334.

أبو العتاهية (**إسماعيل): ص.**

أبوالهذيل العلاف: ص 275.

أبو العلاء المعري: ص39.

أبو حامد الغزالي: ص25، 26، 29، 47، 68، 70، 74، 80، 88 ، 95، 98، 131، 137، 139، 141، 142، 175، 177، 200، 201، 202، 206، 216، 221، 224، 230، 234، 239، 243، 245،244، 246، 247، 249، 250، 257، 263، 264، 265، 270، 273، 278، 287، 294، 296، 313،311، 318، 330، 331، 351.

أبو محمد عبد الكبير:ص329.

ابن باجه (أبو بكر محمد): ص.63،99،102،334.

ابن حزم الاندلسي: ص:54،225،240،297،351.

ابن تيمية (أحمد تقي الدين): 15، 142، 143، 159، 346.

ابن رشد: ص 10، 11، 12، 13، 14، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 28، 29 ،30 ،31 ،32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 56، 63، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 83، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 129، 130، 131، 132، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 148، 149، 150، 154، 156، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 167، 168، 170، 171، 172، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 184، 185، 186، 189، 190، 191، 193، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 226، 227، 228، 229، 230، 232، 233، 234، 235، 236، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 254، 255، 257، 258، 260، 261، 262، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 277، 278، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 291، 292، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 349، 350، 351، 352، 353، 354.

ابن سبعين (عبد الحق): ص 36، 175، 180، 242.

ابن سينا (أبو علي الحسين): ص 12، 14، 47، 48، 49، 51، 59، 63، 65، 73، 77، 80، 91، 99، 202، 238، 366، 269، 278، 293، 334، 340، 344.

ابن الآبار (محمد بن عبد الله): ص 325، 329.

ابن طفيل (أبو بكر): ص 38، 63، 328، 334.

ابن عربي (محي الدين): ص341، 354.

ابن ميمون موسى: ص 39، 155، 183، 220، 246، 251، 273، 274، 286، 309ن 338، 347، 351، 352.

ابن يوسف (بن يعقوب): ص309.

أرسطو:12، 15، 17، 18، 20، 22، 23، 24، 26، 27، 28، 29، 30، 32، 34، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 50، 51، 52، 54، 58، 62، 63، 65، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 75، 76، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 89، 90، 91، 92، 94، 96، 97، 100، 101، 102، 103، 104، 111، 112، 113، 114، 115، 117، 118، 119، 121، 122 ، 125، 126، 128، 129، 130، 133، 137، 138، 140، 144، 146، 147، 152، 155، 156، 159،158، 159، 162، 163، 164، 165، 167، 168، 170، 173، 175، 176، 177، 178، 180، 182، 188، 189، 191، 193، 194، 195، 196، 197، 199، 200، 202، 203، 205، 209، 210، 212، 216، 217، 223، 231، 232، 236، 237، 238، 240، 241، 242، 244، 247، 248، 249، 250، 252، 253، 254، 255، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 271، 272، 273، 278، 281، 282، 284، 285، 287، 292، 294، 298، 299، 308، 311، 320، 323، 324، 329، 330، 332، 333، 340، 341، 349، 352.

أرنست رينان: ص. 34، 39، 100، 254، 309، 317، 326، 334، 337.

أسن بلاسيوس: ص:233.

أفلاطون:ص12، 17، 38، 62، 63، 69، 87، 117، 136، 191، 203، 218،

انبدقليس: ص91.

اندرونيكوس الرودسي: ص112.

أوغست كونت: *ص218، 255.*

ايمانويل كانط: ص351.

ايليا أبو ماضي: ص146، 153.

-ب-

بليز باسكال: ص256، 319.

بيارقراسي: ص147.

بيار بيلو: ص 214.

باروخ سبينوزا :ص 352.

-ت-

تشيكوف (انطون): ص133.

توما الأكويني: ص155، 213، 220، 224، 225، 228، 233، 265، 286، 294، 306، 308، 323، 332، 338، 344، 347، 351.

تايلور: ص12.

-ث-

ثامسطيوس: ص51، 52، 58، 59، 60، 61، 62، 72، 73، 76، 80، 83، 86، 87، 91، 92، 94، 101.

ثاوفراسطوس: ص 86، 111.

-ج-

جالينوس: ص65.

الجويني (أبو المعالي): ص142، 154، 231، 274.

جمال الدين الأفغاني: ص27.

جون ألمو: ص140.

جون لوك: ص236.

ج-د-بور: ص12.

جون ستيوارت ميل: ص237،141.

جورج سارتون: ص352.

جيلسون إتيان: ص26، 224.

-ح-

الحسين بن الحلاج: ص46.

حسن حنفي حسنين: ص23، 31، 32، 92، 107، 108، 285، 354.

حوراني: ص 313.

-خ-

خالد كبير علال: ص242، 254.

الخضيري (زينب):ص211.

-د-

داروين (تشارلز): ص**151.**

دافيد هيوم: ص141، 237.

دانتي (أليغييري): ص69، 72، 265.

دوهم (بيير): ص190.

ديكارت (رينيه): ص189.

ديمقريطس: ص53.

ديدرو (دنيس): ص328.

-ر-

رشيد رضا: ص335.

ربيع ميمون: ص132، 354.

ريمون لول: ص337.

روسو: ص328.

الراغب الاصفهاني: ص315.

الرافعي (مصطفى صادق):ص142.

-ز-

زكي نجيب محمود: ص.193، 323.

-س-

سقراط: ص284.

ستيفان فايلد: ص350.

سلفادور غوميث نوغاليس: ص352.

-ش-

الشهرستاني (أبو الفتح): ص75،59.

شبلي شميل: ص 151.

-ط-

طاليس: ص121.

طيب تيزيني: ص 334.

-ع-

عمر فروخ: ص351.

عبد الله شريط: ص132.

عبد المجيد مزيان: ص132.

عبد الرحمن ابن خلدون: ص37.

عبد الرحمن مرحبا: ص70، 93.

عبد الواحد المراكشي: ص37، 38.

عبده (محمد): ص20، 27، 28، 311، 316، 335، 342.

عبد الجبار: ص 273.

-غ-

غاستون باشلار: ص218.

-ف-

فرح انطوان: ص323، 328، 334، 335، 338، 342.

فريديريك الثاني: ص309، 335.

فولتير (فرانسوا): ص328.

-ق-

القديس أوغسطين: ص255.

قوستاف دوقا:ص12.

قيس بن الملوح: ص326.

-ك-

الكندي (يعقوب بن اسحاق): ص51، 63، 71، 73، 212، 300، 344.

كانط ايمانويل: ص 77، 237، 251، 271، 351.

-ل-

ليون غوتيه: ص.235، 307، 339.

لايبنتز (غوتفريد): ص237، 289.

لويس غاردي: ص 308.

لسنج: ص 284.

-م-

محمد عمارة: ص15، 306، 308،

مالبرانش (نيكولاس): ص 50.

مالك بن أنس: ص27.

مراد وهبة: ص337.

محمد إقبال: ص27.

مالك بن نبي: ص332، 348.

محمد عاطف العراقي:ص28، 51، 77، 342.

محمود قاسم: ص28، 201، 207، 305، 330، 350.

ماجد فخري:ص30، 196، 308.

محمد أركون: ص34.

محمد فهمي: ص75.

مونك (س): ص 76.

ميشال ألار: ص22.

محمد بن الطيب (الباقلاني): ص 293.

محمد بركات: ص 309.

منصور حسب النبي: ص176.

مارتن أوبير، ص 115.

المعري أبو العلاء، ص 337.

-ن-

نزار قباني: ص 235.

النووي: ص 98، 267.

النظام: ص 184، 252، 296، 298.

نيقولاسالدمشقي: ص.

-هـ-

هادي أ –ولفسون: ص 155.

هودسن تتل: ص257**.**

هيدجر (مارتن): ص137**.**

هيراقليطس: ص121، 257.

-ي-

يوحنا قمير: ص39، 337. .

يحي النحوي: ص65.

يوسف بن عبد المومن: ص

يوسف سلامة: ص342.

يحي هويدي: ص103، 211.

يوحنا الدمشقي: ص255.

يحي النحو النصراني: ص 90.

يوسف بن يهودا: ص 309.

فهرس المصطلحات

-أ-

أزلي éternel:ص 28، 42، 57، 87، 92، 94، 95، 101، 154، 158، 160، 161، 164، 165، 166، 167، 168، 170، 172، 186، 193، 196، 197، 233، 234، 240، 241، 259.

الإرادة volonté: ص215، 225، 231، 232، 235، 239، 244، 247، 258، 32،290.

-ت-

التأويل interprétation: ص12، 15، 20، 24، 28، 41، 76، 282، 283، 311، 312، 319، 322، 324.

-ث-

الثنائية dualism:ص192.

-ج-

الجزء partie: ص89، 222، 223، 224، 225، 232، 233، 234، 272، 288، 290.

الجوهر substance: ص 16، 52، 54، 55، 56، 57، 59، 60، 71، 83، 87،106، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 126، 127، 134، 138، 157، 159، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 169، 173، 184،190، 192، 194، 196، 197، 262، 263، 264، 266، 267، 272، 274، 284، 286، 324.

-ح-

الحدوث apparition: ص68، 142، 158، 167، 181، 200، 201، 203، 205، 206، 209، 229، 230، 249، 258، 266، 272، 273، 274، 276، 279، 299، 332.

الحلولinfusion: ص 46.

الحتميةDéterminisme: ص16، 18، 148، 241، 246، 306.

-خ-

الخلق creation: ص 11، 130، 147، 152، 155، 157، 158، 163، 171، 175، 176، 177، 178، 193، 198، 200، 201، 205، 211، 213، 224، 225، 231، 240، 244، 254، 275، 276.

الخالق Créateur: ص 11، 164، 186، 202، 301.

الاختراع invention: ص 90، 179، 181، 182، 184، 185، 205، 241، 276، 280، 298، 299، 300، 32، 306، 333.

-ر-

الروحية spiritualisme: ص 69، 179، 188، 262، 291، 304، 308، 317، 322، 323، 351.

-س-

السبب causalité : ص 15، 16، 96، 136، 137، 138، 139، 140، 142، 145، 157، 236، 243، 247،245، 248، 250، 253، 257، 268، 283، 286، 287، 288، 289، 292، 295، 296، 297، 298، 3، 303، 304، 306، 307، 310.

-ص-

الصورة forme: ص 62، 85، 89، 91، 102، 103، 104، 118، 122، 125، 126، 127، 128، 132، 133، 134، 135، 139، 148، 156، 159، 171، 194، 199، 205، 238، 240، 258، 260، 261، 262، 269، 292.

-ض-

الضروري obligatoire : ص 18، 19، 20، 35، 49، 57، 142، 145، 171، 179، 196، 201، 208، 210، 221، 239، 240، 243، 250، 264، 270، 273، 303، 319، 332.

-ع-

العدم néant : ص 200.

علة غائية cause finale : ص 43، 103، 138، 157، 159، 162، 163، 165، 184، 212، 213، 238، 239، 242، 247، 249، 252، 292، 294.

العصمة infaible : ص 50.

العرض accident :ص 16، 20، 121، 123، 127، 130.

العولمة mondialisation : ص

العناية providence : ص 179، 181، 185، 186، 209، 212، 213، 215، 224، 245، 247، 250، 251، 252، 258، 280، 299، 300، 301، 333.

العقلانية Rationalisme : ص 26، 106، 144، 311، 339، 348.

-ف-

الفيض émanation: ص68، 162، 163.

-ق-

القدم ancien : ص 14، 42، 68، 104، 158، 163، 171، 181، 186، 189، 191، 192، 193، 196، 198، 200، 201، 203، 208، 211، 212، 215، 234، 240، 264، 266، 279، 324، 322.

-ل-

اللاهوت théologie : ص 25، 39، 76، 198، 219.

-م-

المادة matière : ص 85، 87، 91، 92، 94، 102، 103، 104، 118، 123، 128، 130، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 151، 152، 156، 158، 159، 162، 164، 168، 171، 177، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 200، 205، 207، 211، 212، 240، 241، 258، 263، 291، 292.

الماهية essence : ص 22، 35، 126، 129، 145، 202.

المحرك moteur : ص 24، 104،85،59، 138،128، 136، 143، 160، 161، 165، 167، 169، 170 ، 172، 173، 178، 193، 195، 236، 237، 243، 246، 258، 259، 260، 261، 262، 272، 287.

متحرك mobile : ص 169، 172، 213، 240، 246، 249، 260، 262، 264، 266، 274.

مبحث القيم axiologie : ص 110، 191.

مبحث المعرفة épistémologie: ص 110، 191.

مبحث الوجود ontologie : ص 110، 191.

ممكن contingent : ص 67.

-ن-

النوع espèce : ص 145، 146، 149، 209.

-هـ-

الهوية identité : ص 23، 127، 128، 154.

هيولى hylé : ص 85، 91، 102، 126، 133، 134، 148، 158، 163، 193، 194، 195، 197، 264، 299.

-و-

الوجود existence : ص 15، 47، 49، 54، 59، 66، 109، 110، 111، 116، 117، 119، 130، 136، 137، 138، 144، 154، 157، 158، 163، 170، 176، 178، 179، 192، 193، 194، 195، 199، 218، 219، 226، 233، 234، 240، 247، 258، 259، 263، 265، 266، 271، 274، 275، 279، 280، 287، 288، 290، 292.

الواجب devoir: ص200، 201، 220، 248، 269، 270، 271.

الوحي révélation : ص 29، 32، 79، 188، 259، 265.

الآيات القرآنية الكريمة و الأحاديث النبوية الشريفة

1-الآيات القرآنية :

- "أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ"(سورة الأعراف الآية 158) ص23.
- "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا "(سورة البقرة الآية 269) ص34.
- "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ "(سورة الحج الآية 17) ص75.
- "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ"(سورة البقرة الآية 164) ص131.
- " لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ" (سورة يس الآية 40) ص131.
- " كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ "(سورة المدثر الآية 38) ص 142.
- "اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ " (سورة الرعد الآية 08-09) ص142.
- "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ"(سورة المؤمنون الآية 12-14) ص145.
- "مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا"(سورة الكهف الآية 51) ص150.

- " وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ "(سورة لقمان الآية 34) ص151.
- "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي "(سورة الحجر الآية 29) ص151.
- "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا "(سورة الاسراء الآية ص 85) ص153.
- " وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ "(سورة فصلت الآية 10-12) ص158.
- " أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ "(سورة الرعد الآية 28) ص176.
- "وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ "(سورة المؤمنون الآية21-22) ص182.
- " وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ "(سورة الرعد الآية 04) ص183
- " رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى "(سورة طه الآية 50) ص 186.
- "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ "(سورة فصلت الآية 53) ص212.
- وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ ، وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ،وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ، لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ"(سورة يس الآية 37-40) ص212.
- " وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ "(سورة يس الآية 79) ص225.

- " إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ "(سورة لقمان الآية 16) ص225.
- " فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا "(سورة فاطر الآية 43) ص 248.
- " هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "(سورة الحديد الآية 03) ص248.
- " فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ "(سورة الروم الآية 29) ص256.
- " وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ "(سورة البقرة الآية 189) ص256.
- "أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ "(سورة ابراهيم الآية 10) ص280.
- " قُلْسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ "(سورة العنكبوت الآية 20) ص300.
- " الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ "(سورة يس الآية 30) ص 301.
- "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِه عِلْمٌ"(سورة الاسراء الآية 36) ص315.
- " تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ۚفَإِنْتَوَلَّوْافَقُولُوااشْهَدُوابِأَنَّامُسْلِمُونَ "(سورة آل عمران الآية 64) ص 320.
- " قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ "(سورة سبأ الآية 24) ص 320.
- " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ "(سورة آل عمران الآية 07) ص323.

2-<u>الأحاديث النبوية الشريفة:</u>

- " الناس بنو آدم وآدم من تراب" (رواه أبو داوود و الترمذي و حسنه البيهقي)ص153.
- " ما من مولود يولد إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه " (متفق عليه من حديث أبي هريرة)ص256.
- " افترقت اليهود إلى إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى إلى اثنان وسبعين فرقة، وستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلهم في النار إلا فرقة واحدة. قيل يا رسول الله ماهي هذه الفرقة؟ قال السنة والجماعة". وفي رواية أخرى: ما أنا عليه اليوم وأصحابي"(رواه ابن ماجه) ص346.

فهرس الموضوعات

	الصفحة
الاهداء (كلمة شكر)	**ب**
المقدمة	**ت-ذ**
الفصل الأول: ابن رشد والشروح الفلسفية الأرسطية	107-10
مدخل	12-11
المبحث الأول: المرجعية الفلسفية لابن رشد	50-11
المرجعية الإسلامية	35-13
المرجعية الأرسطية	50-36
المبحث الثاني: شراح أرسطو	79-51
الاسكندر الأفروديسي	57-51
ثامسطيوس	62-58
(المشاؤون)الفارابي	68-63
ابن رشد	79-69
المبحث الثالث: ابن رشد الشارح (طريقة الشروح)	108-80
الشروح الكبرى	92-80
الشروح الوسطى	99-93
الشروح الصغرى	108-100
الفصل الثاني: البعد الأنطولوجي والميتافيزيقي للشروح الرشدية للفلسفة الأرسطية من خلال مقالة اللام.	186-109
مدخل	110
المبحث الأول: الوجود بما هو موجود	119-111
المبحث الثاني: البعد الأنطولوجي	157-120
المبحث الثالث: البعد الميتافيزيقي	186-158

الفصل الثالث:قمة الوعي الميتافيزيقي وأبعاده عند ابن رشد 187 -282
مدخل 188-190
المبحث الأول: مسألة قدم العالم 191-215
المبحث الثاني: مسألة العلم الإلهي 216-235
المبحث الثالث: مسألة السببية ومكانتها العلمية 236-254
المبحث الرابع: مسألة الجوهر الأول 255-282
الفصل الرابع:آثار الفكر الرشدي ومجالات استثماره 283-354
مدخل 284-285
المبحث الأول: ابن رشدوالسببية 286-310
المبحث الثاني: التأويل ومسألة التوفيق في المسائل اللامية (بين الحكمة والشريعة) 311-324
المبحث الثالث: مبحث القراءات المختلفة لفلسفة ابن رشد 325-327
أ-القراءات الرشدية ذات النزعة الإسلامية 328-333
ب-القراءات الرشدية ذات النزعة العلمانية 334-343
المبحث الرابع: كيف يمكن أن نستثمر الفكر الرشدي في واقع الفكر المعيش؟ 344-354
الخاتمة 355 -362
ملحق بالبحث: **363-400**
قائمة المصادر والمراجع: 364-379
فهرس الأعلام: 380-389
فهرس المصطلحات: 390-393
الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة: 394-397
فهرس الموضوعات: 398-399