



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

أوراق نماء (١٣٣)

العقلانية الرشدية ونظرية الوجود

د. غيضان السيد علي

مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف

جمهورية مصر العربية.

العقلانية الرشدية ونظرية الوجود

د. غيضان السيد علي (*)

الملخص:

كان ابن رشد على وعي تام بالفرق بين الأنطولوجيا والكوزمولوجيا، أو بين الوجود والكون، فإذا كان الكون يعني الظواهر الحسية التي نحسها ونراها في العالم من حولنا؛ فإنَّ الوجود هو الخاصية الكامنة خلف هذه الظواهر، والتي تعبر عن واقعه الحقيقي. وهو في ذلك كان متأثرًا لحد كبير بدراسات أرسطو الأنطولوجية التي وصفت الفلسفة الأولى بأنَّها البحث في الوجود بما هو موجود، أي: الوجود بالإطلاق بغض النظر عن خصائصه الجزئية، أو مظاهره الحسية.

وقد عني ابن رشد شأن غيره من الفلاسفة بالتعرف على طبيعة الوجود، وبيان خصائصه العامة، والقوانين والسُنن التي يجري عليها، ثم شرع يبحث في العلل والظواهر الكونية المؤلفة له، وشُغِل بالتعرف على منشئه وبيان صفاته والعلاقة بين الخالق والمخلوق، وطبيعة الوجود، من حيث إنَّها مادية أو روحية أو إنَّها مزيج منهما. كما أنَّه حرص على الإجابة الفعلية بالإيجاب على السؤال المشكِّل وهو هل من الممكن أن يكون الإنسان ماديًا، معتقدًا بالتصور المادي الفلسفي للكون والعالم، وفي الوقت ذاته مؤمنًا بوجود قوة فاعلة في هذا العالم مهيمنة عليه؟

كما أنه شُغِل - أيضًا - حين تصديه لبحث نظرية الوجود بالإجابة على عدة أسئلة جوهرية، من قبيل:

- هل الوجود يتألف من عناصر كثيرة، أم من عنصر واحد، سواء أكان هذا العنصر عنصرًا ماديًا، أم روحيًا، أم محايدًا؟
- وهل هو عنصر واحد كما يقول أنصار المذهب الواحدي (Monism)؟
- أم إنَّ العالم يتألف من عناصر كثيرة كما يقول أتباع مذهب الكثرة (Pluralism)؟
- أم أنَّه يتألف من عنصرين اثنين كما يقول أصحاب المذهب الثنائي (Dualism)؟
- وبمعنى آخر هل الكثرة أو التعدد الذي نشاهدها في الوجود من حولنا هي كثرة أصلية وتعدد مطلق؟
- أم أنه يمكننا أن نرى أن وراء هذه الكثرة الظاهرة مبدأ واحدًا صدرت عنه هذه الكثرة؟

(*) مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف جمهورية مصر العربية.

- وهل هذا العالم قديم أم حادث؟
 - وهل العلاقات بين أشياء هذا الوجود تخضع للاحتمية والمصادفة، أم لعلاقة السببية التي تحدد علاقة العلة بالمعلول على نحو قاطع؟
 - وما هي طبيعة هذا الكون؟
 - وهل تم خلقه وإيجاده وحدوثه دفعة واحدة ثم فرغت منه يد الصانع تمامًا؟
 - أم أنّ عمليات الخلق والإيجاد والتحول والتبدل والتغير والتطور هي عمليات أزلية وأبدية، ومستمرة في هذا الوجود؟
 - وما هو الفرق بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر؟
 - وهل بالفعل هناك تأثير لعالم الأفلاك العليا على عالم ما تحت فلك القمر؟
 - وما هي كيفية خلق العالم؟
 - وما هو الموقف الرشدي من مشكلة الفيض؟
 - وهل من الممكن الاستدلال من الوجود على واجب الوجود؟
- كل هذه الأسئلة حاول ابن رشد أن يجيب عليها فيما يمكن أن نطلق عليه «نظرية الوجود الرشدية». وقد أخلص ابن رشد لنزعة العقلانية في دراسته لهذه لنظرية، محاولاً تقديم أجوبة على كل الأسئلة الأنطولوجية من منظور عقلائي خالص يبتعد عن الشوائب الإشراقية أو الكلامية. فابتعد ابتعاداً تاماً عن كل رأي لا يتفق مع العقل.

اهتم ابن رشد بدراسة نظرية الوجود اهتمامًا كبيرًا، شأنه في ذلك شأن جميع فلاسفة الإسلام السابقين عليه، فقد أولى الوجود اهتمامًا بالغًا، وعني بالتعرف على طبيعته وبيان خصائصه العامة والقوانين والسُنن التي يجري عليها نظام العالم، ثم شرع يبحث في العلل والظواهر الكونية المؤلفة للوجود، وشُغِلَ بالتعرف على منشئه وبيان صفاته والعلاقة بين الخالق والمخلوق، وطبيعة الوجود، من حيث إنَّها مادية أو روحية، أو إنَّها مزيج منهما، كما أنَّه حرص على الإجابة الفعلية بالإيجاب على السؤال المُشكِّل، وهو هل من الممكن أن يكون الإنسان ماديًا، معتقدًا بالتصور المادي الفلسفي للكون والعالم، وفي الوقت ذاته مؤمنًا بوجود قوة فاعلة في هذا العالم ومهيمنة عليه؟ وقد عبر عن هذه الإجابة بقوله: «إنَّ الدين الخاص بالفلاسفة لهو درس الوجود والكائنات، وذلك أن أشرف عبادة تُقدَّم لله - تعالى - هي معرفة مخلوقاته ومصنوعاته؛ لأنَّ ذلك بمثابة معرفته، وهذا أشرف الأعمال التي يرضى عنها الله»^{١٠}. وقد كان ابن رشد على وعي تام بالفرق بين الأنطولوجيا والكوزمولوجيا، أو بين الوجود والكون؛ فإذا كان الوجود يعني الظواهر الحسية التي نحسها ونراها في العالم من حولنا؛ فإنَّ الوجود هو الخاصية الكامنة خلف هذه الظواهر، والتي تعبر عن واقعه الحقيقي، وهو في ذلك كان متأثرًا لحدِّ كبير بدراسات أرسطو الأنطولوجية التي وصفت الفلسفة الأولى بأنَّها البحث في الوجود بما هو موجود، أي الوجود بالإطلاق بغض النظر عن خصائصه الجزئية أو مظاهره الحسية؛ ولذلك جعل ابن رشد نقطة انطلاقه لدراسة الوجود من منطلق اهتمامه بفلسفة أرسطو الطبيعية التي عني بشرحها وتفسيرها، فشرح له كتابي «السماع الطبيعي»، و«السماء والعالم» هذا فضلًا عن جوامع «السماع الطبيعي»، و«الآثار العلوية»، و«الكون والفساد»، و«السماء والعالم».

وقد عني ابن رشد شأن غيره من الفلاسفة حين تصديه لبحث نظرية الوجود بالإجابة على عدة أسئلة جوهرية من قبيل: هل الوجود يتألف من عناصر كثيرة، أم من عنصر واحد، سواء أكان هذا العنصر عنصرًا ماديًا، أم روحياً أم محايداً؟ وهل هو عنصر واحد كما يقول أنصار المذهب الواحدي Monism؟ أم أن العالم يتألف من عناصر كثيرة كما يقول أتباع مذهب الكثرة Pluralism؟ أم أنه يتألف من عنصرين اثنين كما يقول أصحاب المذهب الثنائي Dualism؟ ومعنى آخر هل الكثرة أو التعدد الذي نشاهدها في الوجود من حولنا هي كثرة أصلية وتعدد مطلق؟ أم أنَّه يمكننا أن نرى أنَّ وراء هذه الكثرة الظاهرة مبدأً واحدًا صدرت عنه هذه الكثرة؟ وهل هذا العالم قديم أم حادث؟ وهل العلاقات بين أشياء هذا الوجود تخضع للاحتمية والمصادفة، أم لعلاقة السببية التي تحدد علاقة العلة بالمعلول على نحو قاطع؟ وما هي طبيعة هذا الكون؟ وهل تم خلقه وإيجاده وحدوثه دفعة واحدة ثم فرغت منه يد الصانع تمامًا؟ أم أنَّ عمليات الخلق والإيجاد والتحول والتبدل والتغير والتطور هي عمليات أزلية وأبدية ومستمرة في هذا الوجود؟ وما هو الفرق بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر؟ وهل بالفعل هناك

(١) ابن رشد: «تلخيص ما بعد الطبيعة»، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، (١٩٥٨ م)، (ص/ ٤٦).

تأثير لعالم الأفلاك العليا على عالم ما تحت فلك القمر؟ وما هو الموقف من مشكلة الفيض؟ وهل من الممكن الاستدلال من الوجود على واجب الوجود؟

كل هذه الأسئلة حاول ابن رشد أن يجيب عليها فيما يمكن أن نُطلق عليه «نظرية الوجود الرشدية»، وقد أحلص ابن رشد لنزته العقلانية في دراسته لهذه لنظرية، محاولاً تقديم أجوبة على كل الأسئلة الأنطولوجية من منظور عقلائي خالص يتعد عن الشوائب الإشرافية أو الكلامية. فابتعد ابتعاداً تاماً عن كل رأي لا يتفق مع العقل^(٢).

ومن الملاحظ أنّ ابن رشد لم يفصل في تناوله لنظرية الوجود بين الجوانب الفيزيقية والجوانب الميتافيزيقية، حتى يمكن القول بأنه قد يضي على بعض المجالات التي يدرسها داخل النطاق الفيزيقي بعض الدلالات الميتافيزيقية، ويعد هذا شيئاً طبيعياً عند فلاسفة الإسلام، ولا غرابة في ذلك فمن الصعب حقاً الفصل عندهم ما بين ما هو فيزيقي خالص أو ميتافيزيقي خالص، ولكن يمكن القول عموماً بأنّ هذه مشكلة يغلب عليها الطابع الفيزيقي وتلك مشكلة أخرى يغلب عليها الطابع الميتافيزيقي.

ومن ثمّ يمكننا القول: إنّ ابن رشد في دراسته للوجود كان من أنصار المذهب الثنائي؛ إذ إنّه كان يرى أنّ الكون يتألف من عنصرين، متميز أحدهما على الآخر، هما: المادة والروح، وأنّ الإنسان يتألف من عنصرين متميزين أيضاً، هما: النفس والبدن، وسائر الأشياء تنقسم إلى عنصرين، هما: الهيولى والصورة، وهذا لا يتنافى أبداً مع قوله بوحدة الوجود، حيث يتحدث كثيراً عن ترابط أجزاء العالم، فكل الموجودات تتوق إلى الاتحاد، فنراه يشبه العالم كله بالمدينة الواحدة التي يعود سر بقائها إلى وحدتها، فيقول: «الحال في العالم كالحال في مدينة الأخياري؛ فإنّها وإن كانت ذات رئاسات كثيرة؛ فإنّها ترتقي إلى رئاسة واحدة، وتؤمّ غرضاً واحداً؛ وإلا لم تكن واحدة، وكما أن من هذه الجهة يكون بقاء المدينة، كذلك الأمر في العالم»^(٣).

فالوجود - إذن - عند فيلسوفنا حقيقة لا ريب فيها لا يستطيع أحد أن ينكرها إلا بضرب من الافتراضات الوهمية. فهو بجانب أنّه مبدأ الحياة؛ فإنّه أيضاً يغمزنا من كل جانب^(٤)، وأنّه يتسم بالوحدة والترابط رغم مظاهره المتعددة.

فبالرغم من اتجاه ابن رشد الطبيعي في دراسة كائنات الكون؛ إلا أنّه يرى أنّ هذه الأجزاء المختلفة تُكوّن كلاً متحرّكاً منذ الأزل وهو في وحدة أزلية ضرورية لا تتغير في مجموعها وإن تغيرت في تفصيل أجزائها وفي مظاهر وجودها، ومن هنا كانت دراسته

(٢) د. عاطف العراقي: «العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، القاهرة، دار قباء، (ط. ١)، (١٩٩٨م)، (ص/ ٦٤).

(٣) زينب عفيفي: «فلسفة ابن رشد الطبيعية - العالم»، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (١٩٩٨م)، (ص/ ١٤٠).

(٤) عبده الحلو: «ابن رشد فيلسوف المغرب»، بيروت، منشورات دار الشرق، (ط. ١)، (١٩٦٠م)، (ص/ ٢٩).

الطبيعية للعالم تهدف إلى الكشف عن حقيقة واحدة تربط أجزاء هذا الوجود ببعضه ببعض، هذه الحقيقة المطلقة هي قانون العالم ونظامه الشامل^(٥).

فالجدير بالذكر هنا هو تأكيد ابن رشد على وحدة هذا العالم وترابطه من خلال دراسته لكائناته التي تترتب صورها بعضها فوق بعض ويشتمل أعلاها على صور أديانها، وإن كل مركب إنما تتكون حقيقته من وحدة هي في الواقع وجوده، وتلك الوجودات الكثيرة قد استفادت وحدتها ووجودها من فاعل واحد لم يكن فعله شيئاً أكثر من إفادة الوجود لجميع الموجودات فصارت واحدة. وإذا كان من خصائص هذا الفاعل أنه واحد وأزلي؛ فلا بُدَّ وأن يكون فعله كذلك دائماً وأزلياً^(٦).

وهو إذا كان يقر بمادية العالم؛ فإنه يقرر أن هناك رباطاً روحانياً يربط أجزاءه المتفرقة برباط واحد، وهو يُشَبَّه ذلك الرباط الروحاني الموجود في العالم بذلك الرباط الروحاني الذي يربط أجزاء الحيوان فيصير واحداً رغم كثرة أعضائه وأجزائه، فيقول: «وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بما صار واحداً، وبما صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً، وهو سلامة الحيوان، وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول، ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه، ولم يبقَ طرفة عين، فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بما صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة، وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان من الحيوان الواحد، فباضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية على هذا الحال، أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بما أنيطت جميع القوى الروحانية والجسمانية، وهي سارية في الكل سرياناً واحداً، ولولا ذلك لما كان هناك نظام ولا ترتيب»^(٧).

ويرى ابن رشد أن القوتين اللتين في العالم وفي الحيوان قديمتان؛ إلا أن الفارق بين تلك القوة السارية في العالم، والتي تربط أجزاؤه هي قوة قديمة غير قابلة للكون والفساد، أمّا الرباط الذي يربط أجزاء الحيوان هو كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم^(٨).

(٥) ابن رشد: «تلخيص ما بعد الطبيعة»، (ص / ١٤١).

(٦) زينب عفيفي: «فلسفة ابن رشد الطبيعية- العالم»، (ص / ١٤٠).

(٧) ابن رشد: «تهافت التهافت»، طبعة القاهرة، (١٩٠٣ م)، (ص / ٦٠، ٦١).

(٨) ابن رشد: «تلخيص ما بعد الطبيعة»، (ص / ٧٢).

كما يؤكد ابن رشد على سريان مبدأ السببية بين ظواهر هذا الكون؛ حيث إنَّ ضرورة العلاقة السببية لها صلة وثيقة بضرورة الوجود وهي يقينية كالوجود نفسه: «فنحن إذا تأملنا الموجودات وكيفية إدراكنا لها، يلزمنا ضرورة أن نعترف بوجود الأسباب الفاعلة لهذه الموجودات؛ لأنَّ الإدراك هو عبارة عن تجريد الصور من المادة وصور الأشياء هي طبائعها وهي أفعالها الخاصة»^(٩).

وهكذا تجلت العقلانية الرشدية من خلال مبدأ السببية؛ فقد كان ابن رشد حريصاً على التزام الجانب العقلي واللجوء إلى البرهان حين تصدى لدراسة الوجود وابتعد عن الطرق الجدلية والإقناعية، ورأى أنَّ الوصول إلى مرتبة البرهان لن تتأتَّى إلاَّ إذا بيَّن الإشكالات التي تلزم عن الطريق الجدلي والإقناعي؛ ولذلك: لجأ إلى تفنيد اعتراضات الغزالي والأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، فقال: «أمَّا إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي، والمتكلم بذلك: إمَّا جاحد بلسانه لما في جنانه، وإمَّا منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك»^(١٠).

وهكذا كانت أقوال الأشاعرة والغزالي ومن نحا نحوهم في نظر ابن رشد أقوالاً سوفسطائية ومخالفة لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله؛ ولذلك: فإنَّ إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إمَّا هو من قبيل الأفعال السوفسطائية^(١١).

ويعني ابن رشد بالأقوال أو الأفعال السوفسطائية أننا نتصرف في حياتنا بناءً على أنَّ لكل شيء طبيعة ثابتة فطبيعة الماء هي البرودة، وشرب الماء لا بُدَّ أن يؤدي إلى الارتواء، فإذا قلنا: إنَّه لا توجد علاقات ضرورية بين الماء والارتواء أو بين النار والحرارة؛ فإنَّ هذا يعني أنَّ أقوالنا لا تتفق مع تصرفاتنا وأعمالنا^(١٢).

وتعد النظرة الرشدية لمشكلة السببية انتصاراً للعقل، سواء في الجانب النقدي الذي اهتم فيه بنقد الأشاعرة والغزالي وبالتصدي لفكرة العادة أو الاقتران، أو كما يسميها بعض الباحثين المصادفة والاتفاق مستخدمًا في ذلك طريق البرهان؛ لأنَّه حاول إقامة علاقات بين الأشياء وقدر لها صفة الضرورة، حتى تتم الأفعال بأسباب ضرورية حتمية. كما تعد محاولة ابن رشد التأكيد على

(٩) عبده الخلو: «ابن رشد فيلسوف المغرب»، (ص/ ٣٢).

(١٠) ابن رشد: «تهافت التهافت»، تحقيق الأب موريس بويج، بيروت، دار المشرق، (ط. ٣)، (١٩٩٢ م)، (ص/ ٥١٩). وانظر أيضًا: د محمد يوسف موسى: «ابن رشد الفيلسوف»، دار إحياء الكتب العربية، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، (أعلام الفلاسفة)، د. ت، (ص/ ٨٠).

(١١) عاطف العراقي: «الفلسفة العربية - مدخل جديد»، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، (ط. ١)، (٢٠٠٠ م)، (ص/ ٢٢٥)؛ وأيضًا:

Majed fakhary: Islamic occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas, London 1958, p.82 – 93.

(١٢) عاطف العراقي: «العقل والتنوير»، (ص/ ٦٥).

العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات - في جانبها الايجابي - محاولة تتفق إلى حد كبير مع الدين؛ حيث تؤدي إلى التأكيد على أنّ هناك حكمة إلهية وغاية من هذه الموجودات. كما أنّها من ناحية أخرى تعد محاولة استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه.

ويعد هذا الطريق الذي سلكه ابن رشد هو طريق القياس البرهاني؛ لأنه أراد أن يجعل نظرنا في الموجودات محكوم بالقياس العقلي خاصة وأن الشرع لم يرفض طريق البرهان، بل العكس حثنا على النظر في ملكوت السماوات والأرض. يقول - تعالى - : { **أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء** }^(١٣).

نخلص من هذا إلى أنّ المفكر كلما أبرز دور العقل كلما تكشف له الأسباب وراء الأشياء، وإن إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات هو تقليل من شأن العقل بل إلغاءً له، حيث يرى ابن رشد أنّ «العقل ليس شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»^(١٤). لذلك حاول ابن رشد إبراز خصائص للأشياء الموجودة في العالم تنسحب عليها صفة الضرورة حتى يصعد من هذه الخصائص إلى تقرير أن لكل شيء سبباً في وجوده وله نوعية مميزة قد لا تتشابه مع خاصية أخرى لموجود آخر^(١٥).

وبتأكيد ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل العناصر وفعل كل موجود من الموجودات فإنه ينفي بذلك الاتفاق والجواز والإمكان نفيًا تامًا؛ لينتهي إلى الربط بين السبب والعقل، فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطلق العقل، وهذا في الحقيقة ما دفع ابن رشد لنقد موقف الأشاعرة والغزالي، وكل موقف يشابه موقفهما. ومن ثمّ نستطيع القول بأنّ ابن رشد كان محققاً كل الحق عندما ربط بين الأسباب والمسببات؛ لأنه بإنكار هذه العلاقة الضرورية بينهما لا يمكن أن يكون هناك علمًا على الإطلاق، كما أنّ إنكارها أيضًا يهدم أسس النظام في العالم.

(١٣) نبيلة ذكري ذكي: «ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفة الإلهية»، مقالة ضمن الكتاب التذكاري عن ابن رشد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، (١٩٩٣ م)، (ص/ ٢٨٠).

(١٤) ابن رشد: «تهافت التهافت»، تحقيق موريس بويج، (ص/ ٥٢٢)؛ وأيضًا: عاطف العراقي: «تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، (١٩٩٣ م)، (ص/ ١٤٥).

(١٥) نبيلة ذكري: «ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية»، (ص/ ٢٨٠).

وإذا كانت العقلانية الرشدية قد انتصرت للعقل في بحث ابن رشد للأسباب والمسببات؛ فإنَّ هذا الانتصار يتجلى أيضًا في بحثه للمشكلات المرتبطة بمبحث الوجود مثل مشكلة قدم العالم، الفيض، دراسة العالم الطبيعي، والانتقال من معرفة الوجود إلى واجب الوجود. وهو ما سنتناوله فيما يلي بشيء من التفصيل.

(أ) قدم العالم:

احتلت مشكلة قدم العالم مركز الصدارة من المنازعات الفلسفية التي دارت رحاها بين الفلاسفة والمتكلمين منذ أوائل عهد العرب بالفلسفة والكلام، وهي أولى المسائل العشرين التي تجرد الغزالي لإبطالها عند الفلاسفة^(١٦).

ويُعدُّ رأي ابن رشد في قدم العالم في مجمله مجموعة من الردود البرهانية العقلية على حجج الغزالي في مسألة حدوث العالم، والتي كفر بها الأخير الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، ولم يكن قدم العالم عند ابن رشد يعني أن يكون العالم قديم القدم الإلهي، بل إنَّ القدم الذي قصده ابن رشد جاء نظرًا لأنَّ العالم عنده وجد عن الله منذ الأزل بمعنى أنَّه فيض الله في الزمان، والزمان لا ينقطع، ثم إنَّ العالم يعتبر أيضًا مخلوق؛ لأنَّه معلول لله، وقد أراد ابن رشد من القول بقدم العالم ليس القدم الذاتي، بل قدم المادة، أي إنَّ مادة العالم أزلية وبالتالي لا تفتنى^(١٧).

وقد استخدم ابن رشد أدلة أربعة للتدليل على قدم العالم، مُستندًا فيها إلى العقل ومُنتهجًا طريق البرهان مبتعدًا عن الطرق الجدلية والإقناعية، وهذه الأدلة الأربعة هي:

(١) الدليل الأول:

ويقوم هذا الدليل على فكرة الحركة أو كما يقول جوتييه: «إنَّ الدليل الأول على قدم العالم يقوم أساسًا على دليل الحركة»^(١٨). ومرجعته إلى أنَّه إذا كان الله قديمًا فالعالم الذي صنعه قديم أيضًا، وقد رد الغزالي هذا الدليل متبنيًا نظرية الأشاعرة القائلة بإرادة قديمة اقتضت وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه، فكان العالم محدثًا بإرادة قديمة؛ إلا أنَّ ابن رشد رأى أنَّ محاولة الغزالي للرد

(١٦) ماجد فخري: «ابن رشد فيلسوف قرطبة»، بيروت، دار المشرق، (ط. ٣)، (١٩٩٢ م)، (ص/٥٦).

(١٧) نبيلة ذكري ذكي: «ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية»، (ص/٢٧٢، ٢٧٣).

(18) Leon Gauthier: Ibn Rochd , Paris , 1948 , p 199.

نقلًا عن عاطف العراقي: «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، (ص/١٥٧).

على هذا الدليل محاولة سوفسطائية؛ إذ إن تراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز، أما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز، وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المرید. وهذا يقوم على أساس أننا نتصور الفاعل بفعله، ولا يمكننا تصور مدة وجدت بين الله ووجود العالم^(١٩).

أمّا إذا ذهب الغزالي إلى القول بأنّ قدم العالم محال؛ لأنّه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لآحاديها مع أنّ لها سدسًا وربعاً ونصفًا^(٢٠). فإنّ ابن رشد يرى أن هذا القول الذي يزعمه الغزالي لا أساس له، إذا فهمنا ما يذهب إليه الفلاسفة على وجه الحقيقية؛ لذلك يدافع ابن رشد عن رأي الفلاسفة الذين يقولون بالقدم مبيّنًا أنّ الحركات الواقعة في الزمان الماضي، إذا كانت حركاتها لا نهاية لها، فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه إلّا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها. لكن الحكماء لا يجوزون وجود أسباب لا نهاية لها. وهذا في رأي ابن رشد هو اعتقاد الدهرية الذين يجوزون وجود مسبب بلا سبب ومتحرك من غير محرك، بل المقصود بقدم الحركة السابقة أن نصل من قدمها إلى قدم المادة الأولى^(٢١).

وقد رأى ابن رشد أنّ للحركة دورانًا، وهذا الدوران يفيد وجود زمان بدأت فيه أول حركة^(٢٢). وفكرة الدوران هذه تؤدي بنا في النهاية إلى افتراض محرك أول يحرك ولا يتحرك، وابن رشد من خلال هذه الفكرة أيضًا يريد أن يفرق بين رأي الفلاسفة ورأي الدهرية فيما يختص بقدم العالم؛ لأنّ الدهرية يقولون أيضًا بقدم العالم، ولكنهم لا يصعدون من ذلك إلى القول بوجود الله - تعالى -، أما الفلاسفة فيقصّدون بالقدم: قدم المادة الأولى فحسب^(٢٣).

(٢) الدليل الثاني:

إذا كان ابن رشد قد حاول في دليله الأول على قدم العالم أن يصل إلى قدم الحركة حتى يصل بالتالي إلى قدم العالم؛ فإنّ تلك الفكرة اقتضت منه البحث في كنه الزمان وهل هو قديم أم لا؟ ومن هنا يمكننا القول بأنّ الدليل الثاني الذي أقامه ابن رشد على قدم العالم يعتمد على فكرة الزمان كما اعتمد دليله الأول على فكرة الحركة؛ حيث يذهب ابن رشد إلى أنّ الزمان غير متناهٍ من طرفيه، أي لا بداية له ولا نهاية؛ لأننا إذا وضعناه متناهيًا من طرفه الماضي - أي: وضعنا له بداية - كان متكوّنًا من تلك الجهة،

(١٩) المرجع السابق، (ص/ ١٤١).

(٢٠) الغزالي: «تهافت الفلاسفة»، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، (ط. ٧)، دار المعارف، القاهرة، د - ت، (ص/ ٩٩).

(٢١) نبيلة ذكري: «مقالة ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية»، (ص/ ٢٧٣).

(٢٢) المرجع السابق، (ص/ ٢٧٣).

(٢٣) عاطف العراقي: «الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، القاهرة، دار المعارف، (ط. ٢)، (١٩٧٩م)، (ص/ ١٤٩).

والمتكون من حيث هو متكون لا بُدَّ أن يتكون في الزمان، وذلك إذا وضعناه متناهيًا من طرفه المستقبل كان فاسدًا، والفساد لا يكون إلا في زمان، فكان فساد الزمان وحدوثه في زمان، فلم يكن الزمان - إذن - متناهيًا، بل امتداد لا نهاية له من طرفيه، أي: طرف الماضي وطرف المستقبل^(٢٤).

ويفصل ابن رشد هذا القول في موضع آخر؛ إذ يقول: «فالزمن إذا ما فرض حادثًا، كان في زمن، فقبل الزمن إذن زمن. وكذلك بعد كل زمان زمن وبالجملة متى رفعنا الزمن بطل الحدوث والفساد»^(٢٥)؛ لأنَّ الزمان متى فرض فاسدًا كان فساده في زمان، فالزمان - إذن - أزلي كالحركة لا محالة^(٢٦).

(٣) الدليل الثالث:

يناقش فيلسوفنا في هذا الدليل فكرة الإمكان أو الاحتمال ويذهب إلى دحضها تمامًا، وهو يتساءل عن المبرر والباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذي لا يتغير أبدًا^(٢٧). فيقول كيف يتصور فعل حادث عن إرادة قديمة من غير أن تتغير حالة الفاعل وقت الفعل عن حالته قبله، بأن تزيد رغبته في تحقيق الفعل وهذا ما يعتبر نقصًا في حق الله - تعالى -، وكان الله - سبحانه - منزهاً عن كل نقص.

أي إننا إذا سلّمنا بوقت كان فيه العالم ممتنعًا، ثم صار ممكنًا؛ لأدى هذا بالضرورة إلى التسليم بوجود وقت لم يكن الله قادرًا فيه، ثم أصبح قادرًا، وهذا يتناقض مع قدرة الله التي لا يشوبها نقص؛ ولذلك نجد ابن رشد يتساءل عن المبرر الذي يجعلنا نسلم بوجود وقت لم يكن العالم فيه موجودًا اللهم إلا إذا قلنا: إنَّ الخالق ينقصه شيء، وهذا لا يرضى عنه المتكلمون ولا الغزالي.

(٤) الدليل الرابع:

أمَّا في الدليل الرابع والأخير؛ فنجده يناقش فكرة وجود مادة، أو محل قابل للشيء الممكن، ذاهبًا إلى أنَّه لا يمكن أن يتكون شيء عن لا شيء؛ فإنَّ معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغييره عمًّا هو بالقوة إلى ما هو بالفعل^(٢٨).

(٢٤) ابن رشد: «السماع الطبيعي: ضمن رسائل ابن رشد»، حيدر آباد - الدكن، (١٩٤٧ م)، (ص/ ٣١، ٣٢).

(٢٥) ابن رشد: «تفسير ما بعد الطبيعة»، تحقيق الأب موريس بويج، بيروت، دار المشرق، (١٩٩٠ م)، (٣/ ١٥٦١).

(٢٦) ماجد فخري: «ابن رشد فيلسوف قرطبة»، (ص/ ٧٢).

(٢٧) عاطف العراقي: «ابن رشد فيلسوفًا عربيًا بروح غربية»، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، (٢٠٠٢ م)، (ص/ ٢٢، ١٣٤).

(٢٨) المرجع السابق، (ص/ ٢٢، ١٣٤).

أي: إنَّ إيجاد ما يوجد ليس إلَّا خروجًا من القوة إلى الفعل، وإعدام ما يعدم ليس إلَّا رجوعًا من الفعل إلى القوة، فليس هناك إيجاد من عدم ولا عدم بعد وجود، وإتِّمَّا كل ما يحدث في الكون إنَّ هو إلَّا ترديد بين طرفين: (قوة، وفعل)، وأنَّ عملية الإفناء والإيجاد عملان لا يتمان إلَّا بالفاعل والمادة معًا، وإذا وجد أحدهما، ولم يوجد الآخر، لا يحدث خلق، ولا يتم شيء^(٢٩).

ولا يؤدي هذا القول من جانب ابن رشد إلى أنَّه ينكر الخلق، بل هو يعترف به ويقره؛ إلَّا أنَّه يفسره بمعنى خاص، لا يؤدي إلى القول بإيجاد من عدم، وحدوث ما لم يكن، فهو خلق متجدد آتًا بعد آن، أي إنَّ هناك قوة فاعلة تفعل باستمرار في هذا العالم، وتحفظ عليه بقاءه وحركته؛ إذن فالعالم قديم، ومع ذلك؛ فهو معلول لهذه العلة الخالقة، وهو بخلاف تلك العلة؛ فإنَّها قديمة لا علة لها^(٣٠).

خلاصة القول في هذا الدليل هو أنَّ العالم كان قبل وجوده ممكنًا إمكانيًا لا أول له، ومن ثمَّ فيلزمه أن يكون أزليًّا؛ لأنَّ الممكن على وفق الإمكان و«الإمكان في الأمور الأزلية ضروري»^(٣١)، حسب قول ابن رشد في «التهافت».

وهكذا أخلص ابن رشد لنزعة العقلية حين أخذ في بحث كيفية فعل العالم مع كونه قديمًا، وكيف نتصور وجود إله فعال مع ذلك، وحافظ أيضًا على ذلك المبدأ العقلي القائل بأنَّ العلة إذا وجدت وجد معلولها ضرورة. وهذا المبدأ لا يؤدي إلى إنكار القول بإله للكون طالما أنَّ الكون محدث إحدًا لا أول له وصادر عن إله ضرورة^(٣٢). كما بين أيضًا عناية الله المستمرة للخلق، وأنه المحافظ على بقاء الكون وحركته.

(ب) مشكلة الفيض:

رفض ابن رشد القول بالفيض، وحرص على نقد آراء الفلاسفة القائلين بالفيض، كالفارابي وابن سينا، وكان دافعه إلى ذلك تخلص فلسفة أرسطو من الشوائب الدخيلة عليها، أي إنَّ القول بالفيض لم يكن موجودًا عند أرسطو، وإنما أدخله الفلاسفة المشاؤون، إضافة إلى ذلك أنَّ القول بالفيض به نفي للإرادة الإلهية، كما أنَّه رأى أنَّه لا يوجد مبرر عقلي واحد يؤدي إلى القول بالفيض.

(٢٩) محمد بيصار: «في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود»، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (ط. ٣)، (١٩٧٣ م)، (ص/ ٧١، ٧٢).

(٣٠) محمد بيصار: المرجع السابق، (ص/ ٧٢).

(٣١) خليل الجر وحنا الفاخوري: «تاريخ الفلسفة العربية»، بيروت، دار الجيل، (ط. ٣)، (١٩٩٣ م)، (٢/ ٤٥٨).

(٣٢) عاطف العراقي: «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، (ص/ ١٩٤).

وتتحلى براعة ابن رشد في أنه استطاع أن يحلَّ الإشكال الذي نشأ عن قول الفلاسفة بالفيض، وأنَّ الواحد لا يصدرُ عنه إلاَّ واحد.

أي: إنَّه لم ينقد نظرية الفيض ويرفضها فحسب، بل رد على سؤال الفلاسفة القائلين بالفيض وهو: كيف تأتي الكثرة من الوحدة؟ قال ابن رشد: «أما المشهور اليوم؛ فهو ضد هذا، وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدورًا أولاً جميع الموجودات المتغايرة»^(٣٣).

وإذا كان الفلاسفة قبل ابن رشد قد فسروا وجود الكثرة بتفسيرات عديدة: فمنهم من رأى أنَّ الكثرة مصدرها الهيولى، ومنهم من اتجه إلى القول بأنَّ الكثرة إنما جاءت من قبل كثرة الآلات، ومنهم من اعتقد أنَّ الكثرة إنما جاءت من قبل المتوسطات^(٣٤).

فإنَّ ابن رشد يعزي وجود الكثرة إلى الأسباب الثلاثة مجتمعة، بحيث ترجع الكثرة إلى الواحد، فيقول: «والذي يجري عندي على أصولهم، أنَّ الكثرة سببها مجموع الثلاثة أسباب، أي المتوسطات والاستعدادات والآلات. وهذه كلها تستند إلى الواحد وترجع إليه؛ إذ كان وجود كل واحد فيها بوحدة محضة هو سبب الكثرة، وذلك أنَّه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة، اختلاف طبائعها المقابلة فيما تعقل من المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه من الوحدانية التي هي فعل واحد في نفسه، كثير لكثرة القوابل له كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، والصناعة التي تحتها صنائع كثيرة»^(٣٥).

ويرى ابن رشد أنَّ المبدأ القائل: «بأنَّ الواحد لا يصدر منه إلاَّ واحد مثله» = ليس صادقاً إلاَّ بالنسبة إلى عالم الشهادة، أي عالم الحس، وهذا ما يشير إليه صراحة حين يقول: «وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو؛ فإنَّ الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول إلاَّ باشتراك الاسم. وذلك أنَّ الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق، والذي في الشاهد فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلاَّ فعل مطلق، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول»^(٣٦).

(٣٣) ابن رشد: «تهافت التهافت»، (ص/ ١٧٨).

(٣٤) المصدر السابق، (ص/ ٢٥٩).

(٣٥) المصدر السابق، (ص/ ٢٦٠).

(٣٦) ابن رشد: المصدر السابق، (ص/ ١٨٠).

أي إنّه لمّا عجز فلاسفة العرب من أمثال الفارابي وابن سينا عن التفرقة بين عالم الغيب، أو (العالم الإلهي)، وبين عالم الشهادة أو (عالم الإنسان)، كانوا هدفًا هيئًا لخصومهم من المتكلمين، ذلك أنّ هؤلاء الفلاسفة لمّا اعتمدوا على القول بأنّ أفعال الله يمكن أن توصف على غرار الأفعال الطبيعية والإنسانية انتهوا إلى التسليم بنظرية شنيعة، هي نظرية الفيض التي تتناقض تمامًا مع مبادئ الفلسفة الأرسطية^(٣٧). إذن ففكرة التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة هي الأساس الذي يعتمد عليه ابن رشد للعثور على حل لمشكلة الخلق.

ويقول أستاذنا د. عاطف العراقي إننا: «إذا تعمقنا هذا المعنى، أدّى بنا إلى القول بأنّ الأشياء التي لا يصح وجودها إلاّ بارتباط بعضها مع بعض، مثل ارتباط المادة مع الصورة، ارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض، يعد وجودها تابعًا لارتباطها، وإذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود. فإذا كان كل مرتبط إنّما يرتبط من قبل أن فيه معنى واحدًا، والواحد الذي يرتبط إنّما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته؛ فمن الواجب أن يكون هاهنا واحد مفرد قائم بذاته، ويعطي هذا الواحد معنى واحدًا هو معه قائم بذاته. وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود، وجود ذلك الموجود، وترقي كلها إلى الوحدة الأولى»^(٣٨).

ويلقب ابن رشد على هذا قائلاً: «وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول. وقال إنّ العالم واحد صدر عن واحد. وإنّ الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة، ولمّا لم يكن من قبله وقف على هذا، ولعسر هذا المعنى، لم يفهمه كثير ممّن جاء بعده كما ذكرنا»^(٣٩).

ولكن ما هو الرباط الذي يتحدث عنه ابن رشد عندما يتحدث عن ارتباط الأشياء ببعضها قائلاً: «فمعطي الرباط هو معطي الوجود؟».

إنّ الرباط الذي يتحدث عنه ابن رشد ليس شيئاً آخر سوى الخلق المستمر الذي لا تتخلله فجوات، ولا يحدث عن طريق الطفرة وهو الخلق الذي يربط على أفضل نحو من التجانس بين جميع أجزاء الكون، ومع ذلك فهو يعطي لكل كائن وجوده^(٤٠).

(٣٧) محمود قاسم: «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني»، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، (١٩٦٩ م)، (ص/ ٩٧).

(٣٨) عاطف العراقي: «الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، (ص/ ٢٠٤).

(٣٩) ابن رشد: «تهافت التهافت»، (ص/ ١٨١).

(٤٠) محمود قاسم: «نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني»، (ص/ ٩٨).

وقد جاءت فكرة الخلق المستمر عنده نتيجة لأخذه بفكرة أنّ الخالق محرك أول، وأن فعل الخلق هو تحريك المادة، وبما أنّ الحركة مستمرة فالخلق متجدد ومستمر، أي إنّه لا يتم دفعة واحدة من العدم، بل هو متجدد من لحظة لأخرى، إنّه خلق يجعل العالم يستمر، ويتغير في نفس الوقت، أي أن القدرة الخالقة عنده مستمرة. وهذه القدرة تحافظ على العالم وتحركه باستمرار^(٤١).

وهكذا استطاع ابن رشد أن يحل مشكلة الوحدة والكثرة دون اللجوء إلى القول بالفيض. يقول ابن رشد: «وإذا كان ذلك كذلك تبين أنّ هاهنا موجودًا واحدًا تفيض منه قوة واحدة بما توجد جميع الموجودات، ولأنّها كثيرة، فإذن عن الواحد بما هو واحد واجب أن توجد الكثرة، أو تصدر إن شئت أن تقول، وهذا هو معني قوله (أي أرسطو): وذلك بخلاف ما ظن من قال أنّ الواحد يصدر عنه واحد»^(٤٢).

إذن؛ فابن رشد يرفض القول بالفيض تمامًا، وما ترتب على القول به، سواء على مستوى الوجود، أو على مستوى المعرفة والعقل، وهذه النظرية في رأيه هي مجرد خرافات وأقاويل أضعف من أقوال المتكلمين، أو كما يذهب بعض الباحثين أنّ ابن رشد يعتبر أنّ نظرية الفيض كلها مرفوضة، وأنّها تبدو تحزُّصًا من أبي نصر وابن سينا على الفلاسفة. وإن ما ذكره هؤلاء شيء لا يعرفه القوم، وهي فعلاً أبعد ما تكون عن أرسطو وعمّا يقتضيه مذهبه^(٤٣).

وهكذا يمكننا القول بأنّ العقلانية الرشدية قد رفضت القول بنظرية الفيض، أو الصدور، وذلك لأسباب متعددة منها: أنّها ليست نظرية أرسطوية، ولأنّها أيضًا تتعارض مع العقيدة الإسلامية، ولا تليق بمقام فكر فلاسفة الإسلام، هذا فضلًا عن أنّها جعلت القائلين بها محل سخرية المتكلمين والعامّة.

(ج) تفسير ابن رشد للعالم:

قسم ابن رشد العالم إلى قسمين: عالم علوي (عالم ما فوق فلك القمر)، وعالم سفلي (عالم ما تحت فلك القمر)، وذلك وفقًا للقسمّة الأرسطوية المشهورة، والتي نلاحظها عند جل فلاسفة العرب.

(٤١) زينب الحضيبي: «أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى»، (ص/ ٢٣٤).

(٤٢) ابن رشد: «تهافت التهافت»، (ص/ ١٨١، ١٨٢).

(٤٣) حسام الدين الألوّسي: «دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، (١٩٩٢ م)، (ص/ ١٣٨)، وأيضًا محمد عابد الجابري: «ابن رشد: سيرة وفكر - دراسة ونصوص»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط. ١)، (١٩٩٨ م)، (ص/ ٢٠١).

لكنه لم يذهب إلى القول باستقلالية كل عالم منهما عن الآخر، بل بالعكس، رأى أنّ هناك ارتباطاً ضرورياً بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر، وأنّ هناك تأثيراً عظيماً تحدّثه ظواهر العالم العلوي في العالم السفلي. وللوقوف على حقيقة هذا الارتباط وذاك التأثير بين العالمين نعرض لطبيعة كل عالم منهما على حدة.

(١) العالم العلوي (عالم ما فوق فلك القمر):

اعتقد فلاسفة العرب بنوعين من الأجسام: النوع السماوي والنوع الأرضي؛ وما ذلك إلاّ لأنّهم وجدوا أنّ أجسام العالم إمّا أجسام خفيفة أو ثقيلة، فالأرض مثلاً من الأجسام الثقيلة، ويحيط بها الماء على شكل غلاف كروي، (وهو عنصر لا يعتبر ثقيلًا بالنسبة إلى الأرض)، أمّا الأجسام الخفيفة؛ فهي الهواء والنار، وأمّا الأجسام التي ليست خفيفة أو ثقيلة؛ فهي الأجسام السماوية التي تؤلف في مجموعها كرة سماوية، وعليها النجوم بصورها^(٤٤).

ويرى ابن رشد أنّ لهذا الجرم السماوي طبيعة خاصة يصفها قائلاً: «فقد استبان الآن أنّ هاهنا جرمًا خامسًا غير الأربعة الأجسام التي هي الماء والهواء والنار والأرض... وقد يظهر أيضًا أنّه ليس بثقيل ولا خفيف، وقد يظهر أيضًا من أمر هذا الجرم الكريم أنّه غير متكون ولا فاسد ولا يقبل النماء ولا النقصان ولا الاستحالة الأثرية، وبالجملة: فهو مرتفع عن التغيير التي تلحق الكائنات الفاسدات من جهة ما هي كائنة فاسدة»^(٤٥).

ومن طبيعة هذا الجرم أنّه ليس له ضد؛ لأنّه لو كان له ضد لكانت لحركته حركة مضادة. والتضاد إمّا يوجد للأجسام من جهة ما هي متحركة حركة استقامة، إذا كان المتضادان في الأين هما اللذان البعد بينهما غاية البعد، حتى لا يوجد بعد أبعد منه. وهذا يوجد للخط المستقيم من جهة ما هو مستقيم، ولا يمكن أن يوجد أبعد بعد للخط المستدير وذلك لأنّه يمكن خروج خطوط منحنية لا نهاية لها من كل نقطتين تفرضان متضادتين، ولا يوجد فيهما بعد أبعد^(٤٦).

وإذا كان ابن رشد قد وصف الأجرام السماوية بأنّها لا تخضع للكون والفساد، وبأنّها ليس لها ضد؛ فإنّه يصف الجرم أيضًا بأنّه يتحرك حركة دائرية متصلة تجمع بين الحركة الطبيعية والحركة التلقائية؛ لأنّها تأخذ بقسط من كل منهما، فهي من جهة لا تقف

(٤٤) زينب عفيفي: «فلسفة ابن رشد الطبيعية-العالم»، (ص/ ٧٤).

(٤٥) ابن رشد: «تلخيص السماء والعالم»، حيدر أباد. الدكن، (١٩٤٧ م)، (ص/ ٨، ٩).

(٤٦) عاطف العراقي: «اللزعة العقلية»، (ص/ ٢١٥)؛ وأيضًا: ابن رشد: «تلخيص السماء والعالم»، (ص/ ٩).

من تلقائها وليس لها آلات، وهي من جهة أخرى تتحرك في الأماكن المتقابلة؛ إلا أن الجسم المستدير ليس طبيعة ولا نفس، بل هو أسمى من الطبيعة، ومن النفس لأن حركته متصلة لا تسكن^(٤٧).

ولذلك كانت مادته تباين مادة الأجسام المتحركة حركة استقامة، أي الماء والهواء والنار والأرض، فقوامه العنصر الخامس وهو الأثير الذي يتكون منه كل الأجسام الفلكية الموجودة في العالم العلوي.

ويذكر ابن رشد في كتابه «السماء والعالم» تفصيلات عديدة تتناول طبيعة العالم العلوي، وأجسامه وخصائصه، ينتهي منها إلى القول بأن ذلك العالم العلوي تام منته؛ لأن القول بعدم تنافيه يناقض القول بكريته واستدارته. يقول ابن رشد: «وبالجملة: فقولنا جسم كروي مستدير وغير متناهٍ يناقض نفسه»^(٤٨). كما ينتهي أيضًا إلى القول بوحادية العالم ووحدته، وأنه كذلك أزلي غير متكون ولا فاسد^(٤٩).

(٢) العالم السفلي (عالم ما تحت فلك القمر):

وبعد أن انتهى ابن رشد من دراسة السماء والصفات العامة للأجرام الأثرية التي لا يعترها الكون والفساد اتجه إلى دراسة الأجسام التي من شأنها أن تكون وتفسد، والتي تتحرك في حركات مستقيمة، الأجسام التي تتألف من العناصر الأربعة الموجودة في العالم السفلي، فالأجسام عند ابن رشد - كما هي عنده أرسطو - صنفان: (بساطط، ومركبات)، والبساطط: هي الإسطقسات الأربعة التي تتكون منها سائر المركبات^(٥٠).

حيث إن من طبيعة هذه الأجسام البساطط أن يستحيل بعضها عن بعض، ويتكون بعضها عن بعض، ويفحص ابن رشد في الحركات وأنواع التغيرات التي تتكون بها هذه الأجسام، فيحدثنا عن ثلاثة أنواع من الحركات: حركة النمو والنقص، وحركة الاستحالة، وحركة الكون والفساد، ثم يتحدث بعد ذلك عن المركبات، وكيف تتولد عن هذه البساطط من خلال ثلاث حركات،

(٤٧) زينب عفيفي: «فلسفة ابن رشد الطبيعية - العالم»، (ص/ ٧٧).

(٤٨) ابن رشد: «تلخيص السماء والعالم»، (ص/ ١٨).

(٤٩) زينب عفيفي: «فلسفة ابن رشد الطبيعية»، (ص/ ١٠٠).

(٥٠) ابن رشد: «جوامع الكون والفساد»، تحقيق أبو الوفا الغنيمي التفتازاني - سعيد زايد، مراجعة إبراهيم مذكور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩١ م)، (ص/ ٢٤).

هي: المماسسة، والفعل والانفعال، والمخالطة^(٥١). وبفعل القوى الفاعلة والمنفعلة الموجودة في الأجسام البسائط الأربعة، وهي: الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة. وعن تكون المركبات يقول ابن رشد: «قد تبين من أمر هذه الأجسام ... أنَّها مركبة الأربعة الإسطقسات المشهورة، وأن هذه الأربعة إنما هي إسطقسات بالقوى الفاعلة التي لها والمنفعلة، وتبين أيضًا ... أنَّ القوى الفاعلة هي الحرارة والبرودة والمنفعلة هي الرطوبة واليبوسة، وأنَّ الكون لهذه الأجسام المتشابهة الأجزاء إنما هو باختلاط تلك الإسطقسات»^(٥٢).

ومن خصائص القوى الفاعلة (الحرارة، والبرودة)، إنَّ فعلها في المركبات ينحصر في الحصر والجمع والتفريق والتحديد والتشكيل، ومن خصائص القوى المنفعلة (الرطوبة، واليبوسة) أنَّها تقبل الانفعالات عن الحر والبرد، فالحرارة يخصها أن تجمع الملائم وتحصره، والبرودة يخصها أن تجمع غير الملائم وتحصره، كما أنَّ الرطوبة يخصها أنَّها سهلة الانحصار من غيرها ومتأنية لقبول الانفعال من غير أن تتمسك بالصورة التي قبلتها، أو يكون لها انحصار من نفسها، وتخص اليبوسة أنَّها عسرة الانحصار من غيرها منحصرة من ذاتها متمسكة بالصورة التي فيها^(٥٣).

وثمة تفصيلات كثيرة ومتشعبة تشرح بها كتب ابن رشد ورسائله عن العالم العلوي والسفلي الأمر الذي لا يتحمله نطاق بحثنا. وما بقي أن نعرض بإيجاز عن تأثير عالم الأفلاك في العالم السفلي كما تبدي عند ابن رشد من خلال نظريته العقلية.

أمَّا عن أثر عالم الأفلاك في العالم السفلي، فيرى ابن رشد أنَّه من المعروف بنفسه أنَّ حركات السموات يلزم عنها أفعال محدودة، بما قوام ما هاهنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد. فلولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل؛ لم يكن هاهنا فصول أربعة، ولو لم يكن هاهنا فصول أربعة لما كان نبات ولا حيوان، ولا جرى الكون على نظام في كون الإسطقسات بعضها عن بعض^(٥٤). وليس الأمر مقصورًا على الشمس فحسب، بل يتعداه إلى القمر وجميع كواكب العالم العلوي.

(٥١) يمكن الرجوع لمزيد من التفصيلات إلى زينب عفيفي: «فلسفة ابن رشد الطبيعية»، (ص/ ١٢٥ - ١٢٧).

(٥٢) ابن رشد: «كتاب الآثار العلوية»، تحقيق سهير فضل الله أبو وافية، سعاد على عبد الرازق، مراجعة زينب محمود الخضيرى، تصدير إبراهيم مدكور، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، (١٩٩٤ م)، (ص/ ٦٣).

(٥٣) زينب عفيفي: «فلسفة ابن رشد الطبيعية»، (ص/ ١٢٨).

(٥٤) عاطف العراقي: «الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، (ص/ ٢٢٥).

«وهكذا فالعالم مكوّن من أجسام سماوية بسيطة، ومن أجسام أرضية مركبة بتمازج العناصر الأربعة وتوسط الأفلاك. وإذا امتزجت العناصر امتزاجًا أكثر اعتدالاً ممّا في المعادن، كان النبات، وإذا زاد ذلك الاعتدال كان الحيوان الذي يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية. وإذا أمعن المزاج في الاعتدال استعد لقبول قوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى هي النفس الناطقة، وكان الإنسان»^(٥٥).

هذا هو تفسير ابن رشد للعالم بقسميه عالم الأفلاك السماوية والعالم الأرضي، وهو تفسير حاول فيه الربط بين الوجود الأرضي والوجود السماوي، أي: الوجود السفلي، والوجود العلوي، وهو تفسير يحاول من خلاله رد كل ما يحدث في العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالعقل^(٥٦).

وبالرغم من ذلك؛ فإنّ أكثر ما يؤخذ عليه أنّه حين تناول بعض ظواهر الكون موضعًا أسبابها على ضوء مفهوماته الكيفية والغائية؛ فإنّه لم يحاول أن يوضح هنا ارتباط هذه الظاهرة بغيرها من الظواهر الأخرى المعقدة المتشابكة معها. وربما يكون عذره في ذلك عدم إعطاء الملاحظة والتجربة حقهما الكامل من العمل بكل حرية، إلى جانب أن تركيز الفلاسفة في عصره كان حول الإنسان وما يتعلق به من أبحاث فلسفية وسياسية وعقلية وأخلاقية، بينما أصبح الاهتمام في العصر الحديث منصبًا حول الكون والعالم وكيف يسيطر الإنسان عليه من خلال اكتشافه، وحل رموزه وغوامضه، ومن هنا كان الاختلاف في نقطة البدء هو الذي أدّى إلى تراجع الأبحاث الكونية ووضعها في درجة ثالثة بعد الأبحاث العقلية والمنطقية^(٥٧).

يلحق أستاذنا الدكتور عاطف العراقي على تناول ابن رشد للعالم العلوي وتأثيره في العالم السفلي قائلاً: «وإذا كان ابن رشد قد وقع في العديد من الأخطاء؛ فإنّ هذه الأخطاء ناتجة من التصور القديم للأفلاك السماوية، ذلك التصور القديم الذي أصبح الآن في ضوء العلم الحديث لا أساس له»^(٥٨). وإن كان هذا لا يقلل بالطبع من المكانة الكبيرة التي تبوأها ابن رشد وفلسفته في المشرق والمغرب، وما كان لشروحه ومؤلفاته من أثر عظيم استند عليه صناع النهضة والحضارة الأوربية الحديثة، وإن كان لا يصحّ مطلقاً أن نُقيّم ما توصل إليه ابن رشد الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي بموازين التقنية العلمية المعاصرة في القرن الحادي والعشرين.

(٥٥) خليل الجر وحنا الفاخوري: «تاريخ الفلسفة العربية»، (٢/ ٤٢٣).

(٥٦) عاطف العراقي: «الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، (ص/ ٢٢٨).

(٥٧) زيب عيفي: «فلسفة ابن رشد الطبيعية»، (ص/ ٢٢٧).

(٥٨) عاطف العراقي: «الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، (ص/ ٢٢٨).

(د) من الوجود إلى واجب الوجود:

ومن ذلك الرباط الروحاني القديم الذي يربط أجزاء الوجود ويمنعها من التلاشي والاندثار والتشظي ينتقل بنا ابن رشد إلى المبدأ الأول للوجود، إلى القوة التي تهيمن على هذا الوجود هيمنة القوانين التي تحفظ عليه النظام، وتفيدته التركيب والعلاقات الجدلية وتشمله بالإحاطة التي هي العلم ... فهو عقل الوجود، وعلمه، ونظامه، ومحركه المنزه عن المادة وعن مشابحة أي شيء وصل إلى تصوره عقل الإنسان^(٥٩).

ويصور ابن رشد الوجود الإلهي على أنه واجب الوجود وهو عقل محض، ليس مادة، ولا موجوداً في مادة، وإنما هو عقل هذا الوجود الذي جعله موجوداً ومعقولاً، وهو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها، وهو أيضاً علم محض وخالص أحاط علماً بكل الموجودات.

كما أن ابن رشد قد حاول الجمع بين القول بقدم العالم، أي: أزلية الطبيعة وأبديتها، وبين التسليم بوجود فاعل أول في هذا الكون، وهو أزلي وأبدي أيضاً، وذلك لأنَّ الفاعل الأول والمبدأ الأول إذا كان قديماً أزلياً لا بداية له ولا نهاية، وإذا كان الكون فعلة فلا بُدَّ أن يكون مثله قديماً وأزلياً أبدياً كذلك؛ لأنَّ المسبب عن القديم، والمسبب المحدث محدث مثله، ولا يصحُّ أن تنصور أنَّ هناك تراخياً بين الفاعل وفعله، ولا أنَّ هناك انفصلاً بينهما وتمايزاً في هذا المعنى، أو كما سبق أن بيَّنا.

فابن رشد - إذن - ينتقل من وجود الوجود إلى وجود الله الذي هو واجب الوجود بذاته، والذي إذا افترض غير موجود نتج عن ذلك محال ... فقد أثبت ابن رشد أزلية هذا الكون وأبديته، بل رأى في هذه الأزلية وتلك الأبدية النتاج الطبيعي للاعتراف بوجود مبدأ أول وعلة أولى وفاعل أول في هذا الوجود، والأمر اللازم لكل من يسلم بكمال هذا المبدأ الأول. ومن ثمَّ شرع في تقديم أكثر من دليل على وجود الله - تعالى - قبل أن يُبيِّن لنا طبيعته وصفاته، وكان من أهم الأدلة التي قدمها ابن رشد:

(١) دليل العناية الإلهية، أو الأسباب الغائية:

يرى ابن رشد أنَّ الهدف من هذا الدليل هو الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجله^(٦٠). وهذا الدليل في رأيه يقوم على أصلين، أحدهما: أنَّ جميع الموجودات التي هاهنا موافقه لوجود الإنسان. والأصل الثاني: أنَّ هذه الموافقة هي

(٥٩) ابن رشد: «كتاب الآثار العلوية»، (ص/ ١٥٠)، وأيضاً: عاتف العراقي: «الفلسفة العربية: مدخل جديد»، (ص/ ٢١٦)، وأيضاً: عاتف العراقي: «النزعة العقلية»، (ص/ ٢٧٠)، وأيضاً: محمود حمدي زقزوق: «الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد» مقالة بالكتاب التذكاري: «الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي»، إشراف وتصدير: عاتف العراقي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، (١٩٩٣ م)، (ص/ ١٠٠).

(٦٠) محمد عمارة: «المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد»، القاهرة، دار المعارف، (ط. ٢)، د. ت، (ص/ ٥٤، ٥٥).

ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، وأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر لوجود الإنسان ... ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله - تعالى - المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات^(٦١). وأن خير ما في هذا الدليل نقده لفكرة الإمكان والاتفاق ورده كل شيء في الكون إلى أسبابه الضرورية المحددة. فما أبعد الفرق بين الركائز التي يستند إليها هذا الدليل، وبين مناداة المتكلمين بالجواز والإمكان، أو قول ابن سينا بأن وجود العالم ممكن^(٦٢).

والجدير بالذكر أن هذا الدليل موجود لدى الفلاسفة منذ أفلاطون، وقد استفاد ابن رشد بعض أوجه الاستفادة من هؤلاء الفلاسفة السابقين عليه، والذين أكدوا على مظاهر العناية الإلهية في الكون؛ إلا أن ابن رشد كان أكثرهم دقة وعمقاً، حيث إنّه ربط بين العناية الإلهية وبين الاعتقاد بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات؛ فالكون لم يوجد مصادفة وتوجد علاقات ضرورية بين العالم العلوي والعالم السفلي، كما توجد علاقات ضرورية محددة بين النبات والحيوان والإنسان. وفي كل هذا يتجلى الجانب العقلائي لدى ابن رشد في هذا الدليل. وبالرغم من عراقية هذا الدليل ووجوده عند معظم الفلاسفة؛ إلا أن هناك كثير من أوجه النقد الموجهة إليه، فيذهب بعض الفلاسفة إلى القول بأنه يقوم على أساس تمثيل الكون بالآلة الصناعية، وتمثيل الله بالصانع الإنساني، وكان الله - تعالى - ليس كمثله شيء، وقدراته لا متناهية إذا قورنت بالقدرات الإنسانية المحدودة المتناهية^(٦٣).

كما ذهب البعض أيضاً بأن هذا الدليل لا يتجاوز الجانب الذاتي للشخص؛ لأنه يرجع إلى ذات الشخص الذي يفترض وجود الغائية^(٦٤).

(٢) دليل الاختراع:

يرتبط هذا الدليل بالدليل السابق؛ فهو يستند إلى مبدأ السببية، وأن العالم لم يوجد اتفاقاً، أو مصادفة، حيث ذهب إلى القول بأن مقصد الشرع من معرفة العالم، أنه مصنوع لله، ومخترع له، وأنه لم يوجد مصادفة ومن نفسه^(٦٥). ويقيم ابن رشد دليلاً هذا على أصليين:

(٦١) ابن رشد: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، (ص/ ١٥٠)، وأيضاً د. عاطف العراقي: «الفلسفة العربية: مدخل جديد»، (ص/ ٢١٦)، وأيضاً عاطف العراقي: «الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، (ص/ ٢٧١).

(٦٢) عاطف العراقي: «الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، (ص/ ٢٧٣).

(٦٣) المرجع السابق، (ص/ ٢٧٧).

(٦٤) المرجع السابق، (ص/ ٢٧٧).

الأصل الأول: هذه الموجودات مخترعة.

والأصل الثاني: كل مُخْتَرَعُ فله مُخْتَرَعُ.

ويوجد هذان الأصلان بالقوة في جميع فطر الناس^(٦٦).

ويمكن وضع هذا الدليل في صورة قياس منطقي يكون الأصل الثاني فيه هو المقدمة الكبرى، أي: كل مُخْتَرَعُ فله مُخْتَرَعُ، والموجودات مُخْتَرَعَةٌ، أي: الأصل الأول مقدمة صغرى، فتكون النتيجة: للموجودات مُخْتَرَعٌ هو الله، ويسوق ابن رشد العديد من الآيات للاستدلال منها على وجود الله ويكون من شأنها أيضاً أن تدعم هذا الدليل مثل قوله - تعالى -: **{فليُنظر الإنسان ممَّا خلق، خلق من ماء دافقٍ}**، وأيضاً قوله - تعالى -: **{أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت}**. ولم يقف ابن رشد من هذه الآيات موقف أهل الجدل، بل نزع نحوها منزحاً فلسفياً برهانياً حتى استحالت عنده أدلة تغوص في مجال العقل، وتساير أجزاء النسق الفلسفي الذي ارتضاه لنفسه وقال به^(٦٧).

ومن الملاحظ أنَّ ابن رشد يقدم هذين الدليلين في اقتصاد، وكأنَّه يقدمهما مجارة للشرع، ويجعلهما طريقاً للحكيم للتعمق في العلوم الإلهية، أمَّا الدليل القاطع عنده؛ فهو دليل الحركة، وهو الدليل الذي جعله أستاذه أرسطو فوق كل دليل^(٦٨).

(٣) دليل الحركة:

لا يجذب أستاذنا د. عاطف العراقي الفصل بين الدليلين السابقين، وهذا الدليل الثالث المسمى بدليل الحركة، والقول بأنَّ الدليلين الأولين هما دليلاً للشرع، والدليل الأخير هو دليل أرسطو ودليل الفلسفة؛ حيث إنَّ ابن رشد لا يفصل بين هذه الأدلة في استدلاله على وجود الله، بل يرى أنَّ كل دليل يحاول الوصول إلى القول بإله للكون ولكن من زوايا مختلفة^(٦٩). فالنظر في الحركة الموجودة في الكون يؤدي إلى تصور محرك أول لهذه الحركة، فلا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محركاً لذواتها، أي يكون تحرك

(٦٥) ابن رشد: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، (ص/ ١٩٣).

(٦٦) المصدر السابق، (ص/ ١٥١).

(٦٧) عاطف العراقي: «الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، (ص/ ٢٨١).

(٦٨) خليل الجر وحنا الفاخوري: «تاريخ الفلسفة العربية»، (٢/ ٤٤٥).

(٦٩) عاطف العراقي: «الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، (ص/ ٢٨٣).

الأشياء من غير محرك «فالمادة الموضوعة للنجار - وهي الخشب - لا يمكن أن تحرك نفسها إن لم يحركها النجار، وكذلك دم الحيض لا يمكن أن يكون منه إنسان إن لم يحركه المني، ولا الأرض يمكن أن يكون منها نبات إن لم يحركها البذر»^(٧٠).

فلا بُدَّ - إذن - أن يكون للحركة محرك، ويكون هذا المحرك فعل محض، ولا تشويه قوة أصلاً؛ لأنَّ ما هو بالقوة يمكن ألا يكون موجوداً، أي من الممكن أن يفسد في وقت من الأوقات، حيث إنَّ كل ما يشوب جوهره القوة، فهو كائن فاسد، وإن كان بالقوة محرَّكاً في المكان، فقد يمكن ألا يكون موجوداً محرَّكاً؛ ولذلك يجب ألا تشوب هذا المحرك قوة أصلاً، لا في الجوهر، ولا في المكان، ولا في غير ذلك من أصناف القوى^(٧١).

وهكذا يصعد ابن رشد من تحليل فكرة الحركة والمحرك، وفكرة القوة والفعل إلى الاستدلال على وجود الله رافضاً بذلك إمكانية التسلسل إلى ما لا نهاية. ذاهباً إلى القول بأنَّ: «كل حركة في الوجود فهي ترتقي إلى هذا المحرك بالذات، لا بالعرض، وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك؛ وأمَّا كون محرك قبل محرك مثل إنسان يولد إنساناً؛ فذلك بالعرض لا بالذات»^(٧٢).

وبهذا جعل ابن رشد من وجود الله ضرورة لتفسير الحركة الموجودة في الكون، متبعاً في ذلك أستاذه أرسطو في نظريته عن المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك.

وقبل ختام دراسة هذه الأدلة التي قدمها ابن رشد للاستدلال على وجود الله؛ يجب القول إنَّ كل هذه الأدلة تعتمد في المقام الأول على العقل، فقد عبر ابن رشد من خلال هذه الأدلة عن نزعة عقلية دقيقة تقوم على الاعتقاد بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات، وترفض القول بالعبث أو المصادفة؛ لتؤدي في النهاية إلى القول بوجود خالق اخترع هذا الكون، واعتنى به، وهذا الكون يتحرك بناءً على حكمته، فهو محركه الأول الذي لا تسبقه حركة أخرى، ولا تعتريه القوة من بين يديه، أو من خلفه، وهو فعل محض.

وبعد أن برهن ابن رشد على وجود الله بأدلة عقلية؛ راح من نفس المنطلق يناقش طبيعة الله وصفاته، فقدم مذهباً متكاملًا في هذا الموضوع عبر به عن عقلائيته الخالصة في هذا الموضوع الشائك، فيرى أنَّ الطبيعة يمكن أن نضيفها إلى الله - تعالى - بمعنى

(٧٠) ابن رشد: «تفسير ما بعد الطبيعة»، (٣ / ١٥٧٠).

(٧١) عاطف العراقي: «الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، (ص / ٢٨٤، ٢٨٥).

(٧٢) ابن رشد: «تهافت التهافت»، (ص / ٥٩).

أُخفا: «كل قوة تفعل فعلاً عقلياً، أي: جارياً مجرى الترتيب والنظام الذي في الأشياء العقلية»^(٧٣)، وهذه الطبيعة في الله لا تختلف عن جوهره، والله في جوهره واحد، والوحدة من أخص ما فيه؛ لأنّ الذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحداً، ولأنّه يمتنع أن يكون إلهان فعلهما واحد، كما يمتنع عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فالفعل الواحد إنّما يوجد عن واحد، والله ليس بساكن ولا متحرك، ومن ثمّ فلا يمكن أن تضاف إليه الطبيعة بمعنى أنّها مبدأ الحركة والسكون^(٧٤).

طبيعة الله عند ابن رشد لا يمكن تحديدها بالنوع والفصل؛ إذ إنّ الله - عز وجل - لا نوع له، وكل ما نستطيع أن نقوله من خلال آراء ابن رشد المتناثرة في مختلف كتبه: إنّ الله - سبحانه وتعالى - بسيط غير مركب؛ لأنّ التركيب من صفات المادة موطن النقص والتغير، وأنّه - سبحانه - منزّه عن الانفعال؛ لأنّه فعل محض، وهو واجب الوجود ولا تجوز الوجوبية إلّا له.

وقد عني ابن رشد بتنزيه الذات الإلهية عن مشابهة البشر ومماثلة المخلوقات: الجسمية^(٧٥). فلا يمكن أن يوصف الله - سبحانه وتعالى - بصفة تكون مشتركة بينه وبين غيره، ومعنى هذا أنّه من المستحيل أن يندرج في جنس من الأجناس؛ ولذا لم يكن أمام المفكرين المسلمين سوى أن يستخدموا نوعاً آخر من التعريف، وهو التعريف بالرسم، بأنّ قالوا - مثلاً -: إنّ الله ذات أو هو الوجود الأول، أو واجب الوجود بذاته، أو العلة الأولى ويوجد هذا التعريف لدى جميع الفلاسفة ولدى المتكلمين أيضاً^(٧٦). ويظهر دور العقل جلياً في هذه المسألة، حيث يقضي بتنزيه الذات الإلهية، ونفي صفات النقص عنها؛ وإلّا لَمَّا بقي العالم حتى الآن موجوداً لا يعتره فساد أو اختلال، كذلك يمكن القول دون مبالغة أنّ الذات الإلهية عند فيلسوفنا هي العقل؛ لأنّ كل شيء ليس قائماً في مادة هو علم وعقل^(٧٧). ولَمَّا كان الله هو الكمال كان عقلاً كاملاً وهو عقل بالفعل ومعقول بالفعل وهو يعقل نفسه ويعقل الموجودات كلها.

أمّا فيما يتعلق بصفات الله - عز وجل -؛ فإنّ ابن رشد يتعرض أولاً بالنقد لآراء الأشاعرة الذين يرون بأنّ الصفات صفات معنوية، أي صفات توصف بها الذات المعنى قائم فيها، وهي من ثمّ صفات زائدة على الذات، حيث إنّ النتيجة المترتبة على هذا الرأي الأشعري هي أن يكون الخالق جسماً؛ لأنّه يكون هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم. وذلك

(٧٣) ابن رشد: «تهافت التهافت»، (ص/ ٤١٨).

(٧٤) خليل الجر وحنا الفاخوري: «تاريخ الفلسفة العربية»، (٢/ ٤٤٧).

(٧٥) نبيلة ذكري: «مقالة ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية»، (ص/ ٢٨١).

(٧٦) محمود قاسم: «ابن رشد وفلسفته الدينية»، الطبعة الثانية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٦٤م)، (ص/ ١٢١).

(٧٧) ابن رشد: «تهافت التهافت»، (ص/ ٣٣٨).

أنَّ الذات لا بُدُّ أن يقولوا إنَّها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو يقولوا: إنَّ كل واحد منها قائم بنفسه، فالآلهة كثيرة^(٧٨). كما نقد أيضًا آراء المعتزلة رغم قولهم بالصفات النفسية، أي: إنَّ الصفات هي عين الذات، وهو نفس رأي ابن رشد؛ إلاَّ أنَّه نقد طرقهم الجدلية التي لا ترقى إلى البرهان، والتي من الممكن أن تضلل الجمهور أخرى من أن ترشدهم^(٧٩).

أمَّا الصفات الإلهية التي صرح بها الكتاب عند ابن رشد؛ فإنَّها محصورة في سبعة هي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام. «وهذه الصفات هي في الله قديمة، كما أنَّ الكلام قديم والقرآن الذي هو كلام الله قديم، أمَّا اللفظ الدال على هذا الكلام فمخلوق، وأمَّا الحروف التي هي في المصحف فمن صنع الإنسان. وقد خطأ المعتزلة في أنَّهم قالوا إنَّ الكلام هو اللفظ فقط لذلك قالوا إنَّ القرآن مخلوق^(٨٠).

وخلاصة القول: أنَّ المتأمل في هذه الصفات، وتحليل ابن رشد لها، يجد أنَّ القصد منه هو تحطيط طريق الخطابين عند العامة؛ لأنَّه لا يخرج عن كونه نزعة إقناعية، وتجاوز طريق أهل الجدل لما فيه من شكوك لا تستطيع فهمها العامة ولا يقبلها الفلاسفة، أي: إنَّه يبغى تجاوز الطريقتين معًا للوصول إلى البرهان الذي هو مبتغاه دائمًا.

خاتمة:

وهكذا تميزت نظرية الوجود الرشدية بغلبة الأدلة البرهانية وبنزعة عقلانية متميزة عملت على تفسير ظواهر هذا العالم الطبيعي وردها إلى وحدة واحدة تقف خلف ذلك التعدد الظاهر، وأنَّ كل شيء في هذا الوجود يخضع لأساس عقلي قائم على الارتباط بين الأسباب والمسببات. كما كان إدراكه للنظام والترتيب في الوجود انعكاسًا لنظريته في أنَّ لكل شيء غاية محددة ممَّا ينفي معه الاعتقاد بالصدفة أو الاتفاق، فالنظام والترتيب الموجودان في العالم هما تابعان للنظام والترتيب الموجودان في العقل الإلهي. وانطلاقًا من هذا الموقف: استدل ابن رشد على وجود الله بأدلة عقلية تؤكد التزامه بالجانب العقلي البرهاني، وبعده عن الأدلة الخطابية والجدلية. الأمر ذاته كان في تناول ابن رشد لموضوع الصفات الإلهية وتحليل ابن رشد لها، حيث نجد أنَّ القصد منه هو تحطيط طريق الخطابين عند العامة؛ لأنَّه لا يخرج عن كونه نزعة إقناعية، وتجاوز طريق أهل الجدل لما فيه من شكوك لا تستطيع فهمها العامة ولا يقبلها الفلاسفة، أي أنه يبغى تجاوز الطريقتين معًا للوصول إلى البرهان الذي هو - دائمًا - مقصده الأسمى.

(٧٨) ابن رشد: «الكشف عن مناهج الأدلة»، (ص/ ١٦٥).

(٧٩) المصدر السابق، (ص/ ١٦٦).

(٨٠) خليل الجر وحنا الفاخوري: «تاريخ الفلسفة العربية»، (٢/ ٤٤٩).

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

- (١) ابن رشد: «تلخيص ما بعد الطبيعة»، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، (١٩٥٨م).
- (٢) ابن رشد: «تهافت التهافت»، طبعة القاهرة، (١٩٠٣م).
- (٣) ابن رشد: «تهافت التهافت»، تحقيق: الأب موريس بويج، بيروت، دار المشرق، (ط. ٣)، (١٩٩٢م).
- (٤) ابن رشد: «السماع الطبيعي»، ضمن رسائل ابن رشد. حيدر آباد - الدكن، (١٩٤٧م).
- (٥) ابن رشد: «تفسير ما بعد الطبيعة»، (ج / ٣)، تحقيق: الأب موريس بويج، بيروت، دار المشرق، (١٩٩٠م).
- (٦) ابن رشد: «تلخيص السماء والعالم»، حيدر آباد. الدكن، (١٩٤٧م).
- (٧) ابن رشد: «جوامع الكون والفساد»، تحقيق أبو الوفا الغنيمي التفتازاني - سعيد زايد، مراجعة إبراهيم مذكور، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩١م).
- (٨) ابن رشد: «كتاب الآثار العلوية»، تحقيق: سهر فضل الله أبو وافية، سعاد على عبد الرازق، مراجعة زينب محمود الخضيرى، تصدير إبراهيم مذكور، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، (١٩٩٤م).

ثانياً: المراجع العربية:

- (١) أبو حامد الغزالي: «تهافت الفلاسفة»، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، (ط. ٧)، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- (٢) حسام الدين الألوسى: «دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي»، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، (١٩٩٢م).
- (٣) خليل الجر وحنا الفاخوري: «تاريخ الفلسفة العربية»، (ج / ٢)، بيروت، دار الجيل، (ط. ٣)، (١٩٩٣م).
- (٤) زينب عفيفي: «فلسفة ابن رشد الطبيعية - العالم»، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (١٩٩٨م).

- (٥) عبده الحلو: «ابن رشد فيلسوف المغرب»، بيروت، منشورات دار الشرق، (ط. ١)، (١٩٦٠م).
- (٦) عاطف العراقي: «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»، القاهرة، دار المعارف، (ط. ٢)، (١٩٧٩م).
- (٧) عاطف العراقي: «تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية»، القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة، (١٩٩٣م).
- (٨) عاطف العراقي: «العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، القاهرة، دار قباء، (ط. ١)، (١٩٩٨م).
- (٩) عاطف العراقي: «الفلسفة العربية - مدخل جديد»، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، (ط. ١)، (٢٠٠٠م).
- (١٠) عاطف العراقي: «ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية»، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، (٢٠٠٢م).
- (١١) ماجد فخري: «ابن رشد فيلسوف قرطبة»، بيروت، دار المشرق، (ط. ٣)، (١٩٩٢م).
- (١٢) محمد بيصار: «في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود»، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (ط. ٣)، (١٩٧٣م).
- (١٣) محمد عابد الجابري: «ابن رشد: سيرة وفكر - دراسة ونصوص»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط. ١)، (١٩٩٨م).
- (١٤) محمد عمارة: «المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد»، القاهرة، دار المعارف، (ط. ٢)، د. ت.
- (١٥) محمد يوسف موسى: «ابن رشد الفيلسوف»، دار إحياء الكتب العربية، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية (أعلام الفلاسفة) د. ت.
- (١٦) محمود حمدي زقزوق: «الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد» مقالة بالكتاب التذكري «الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي»، إشراف وتصدير: عاطف العراقي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، (١٩٩٣م).
- (١٧) محمود قاسم: «ابن رشد وفلسفته الدينية»، الطباعة الثانية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٦٤م).

(١٨) محمود قاسم: «نظرية المعرفة عند ابن رشد، وتأويلها لدى توماس الأكويني»، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، (١٩٦٩م).

(١٩) نبيلة ذكري ذكي: «ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفة الإلهية»، مقالة ضمن الكتاب التذكاري عن ابن رشد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، (١٩٩٣م).

ثالثًا: المراجع الأجنبية:

(1) Majed fakhary: Islamic occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas, London 1958.

(2) Leon Gauthier: Ibn Rochd , Paris , 1948.