ابن رشد بين إيمانه بالسببية وتمسكه بالأصالة

د. حميدي لخضر

أستاذ محاضر(ب) كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

جامعة محمد بوضياف "المسيلة"

الملخص بالفرنسية:

Certains philosophes ont toujours assimilés les idées d'Averroès à celles d'Aristote tout en disant qu'Averroès n'est qu'une copie d'Aristote.

Mais il est important de noter qu'additivement à la cause finale qui a constitué une pensée commune entre les deux penseurs Averroès a également exigé une cause efficiente et ce afin d'éviter toute interprétation pouvant engendrer un paradoxe entre la philosophie grèque et la religion islamique rationnelle.

الكلمات المفتاحية:

السببية(القريبة والبعيدة)، العلة الفاعلة (السبب الكافي)، دليل الاختراع، دليل العناية، الحكمة، الخلق

تمهيد:

من الصعوبة بمكان أن يحدد الدارس المبتدأ معالم مذهب الفكر الفلسفي لفيلسوف قرطبة "ابن رشد" نظرا للغموض وللتعقيد الذي يكتنفه. والدليل على ذلك شرحه للعديد من كتب فلاسفة اليونان والمسلمين، وانتقاده لبعض 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، ناهيك عن أن أي باحث 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". 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 جهة، من حيث أنه يبحث في طبيعة وماهية الجوهر الأول باعتباره مصدر جميع الموجودات، ومن 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 أيضا أنه إذا كان التفكير الديني يصدر أساسا عن (الايمان) فإن التفكير الفلسفي يتقيد بالمنطق، والعقل ومبادئه، كما يؤمن بفكرة أساسية يقوم عليها كيان العلم، ألا وهو (مبدأ السببية Principe de causalité).

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 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 لروحه الإسلامية، هو الذي يوحي لنا بمجموعة من الأسئلة التالية:

الاشكالية:

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؟ وباختصار: هل ما يحدث في الوجود مصدره الوجود ذاته؟ أم مصدره خارج الوجود؟

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 للطبيعة نظاما حتميا (مبدأ الحتمية) 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 بانضمام 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].

لقد 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.

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.

أود أن أشير هنا إلى أنه يجب علينا أن نأخذ كلمة (علة) هنا بالمفهوم (الميتافيزيقي)[2]، أي أنها خاصة ذاتية تتمتع بها الأشياء، وبذلك فالعلة هنا هي كنه الشيء. كما أود أن ألفت الانتباه 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.

إن 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. 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 وهو غير قابل لأن يكون موضوعا للإحساس والقياس)[3].

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 [4].

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.

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 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، (مسألة 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. 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 "[5]. 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"[6]. 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 "[7].

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).

ويكاد يكون دليل (توما 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"[8].

المفهوم الكلاسيكي والمعاصر للسببية:

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"[9].

كما يختلف أيضا حتى مع الغزالي الذي كان يقول:"ليس جز الرقبة سببا للموت، ولا الأكل سببا للشبع، ولا النار علة الإحراق لكن الله تعالى يخلق الإحراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور، لا بها"[10].

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 اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا"[11].

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"[12].

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﴾[13].

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"[14].

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"[15].

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 "[16].

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" [17]. 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"[18].

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.

أصالة ابن رشد:

ودون الذهاب بعيدا في هذه المسألة عند الفلاسفة والمتكلمين المسلمين 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.

دليل العناية: 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"[19] 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 "[20]. 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"[21].

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"[22].

ولذلك لا غرو إذا ما وجدنا ابن رشد في تأويله لقوله تعالى:(ثم استوى إلى السماء وهي دخان) أن يؤكد هذه 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"[23]. وبالتالي فإن إمكانية خلق هذه الكائنات غير القابلة للفساد مقبولة تماما).[24]، 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"[25].

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)[26].

لقد كان ابن رشد في قوله بدليل العناية أو الاختراع لا يسهو عن ذكر مختلف الآيات الموجودة في الكتاب العزيز من ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآَخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[27]. وهذا يعني أنّ 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"[28]. 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"[29] 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) [30].

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 تنكشف 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﴾[31] 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"[32]، 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)[33]، 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)[34]، ويخلص ابن رشد في الأخير إلى أنه (من تتبع معنى الحكمة في موجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق، والغاية المقصودة به، كان وقوفه على دليل العناية)[35]. وهذا يعني أنه من استقرأ مختلف الموجودات الموجودة في هذا الوجود سيدرك لا محالة العناية الإلهية لها وللكون كله، باعتباره الموجد والخالق له.

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[36] ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[37] ﴿ثُمَّ استوى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[38]. وهذه الأرض وما فيها مسخرة لخدمة الإنسان (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَات وَمَا فِي الْأَرْض جَمِيعًا)[39]. 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) "فالموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم"[40]، والحكمة إذن كما يقول ابن رشد ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء، وسبب الكون ومصدره الله.

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)[41]. 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"[42].

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"[43].

إلى هذا الحد، هل بقي ما يراود الإنسان في تمسك ابن رشد بعقيدته من جهة وايمانه بالسببية 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، بجحده 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"[44]. 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.

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"[45].

وهذا يعني أن 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.

إن إقرار ابن رشد بمبدأ السببية جعل بعض الباحثين يرون بأنه أسس لما يسمى بـ (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 ابن رشد، فإنه من المناسب أن نضعه 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 واحدًا 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"[46].

إن ما ذكرته سابقا في مسألة السببية لدليل قاطع على أصالة فيلسوف قرطبة، وتمسكه بعقيدته التي كان لا يسهو عنها.

الاستنتاج:

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 مبدءًا 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﴾[47].
وفي بناء الحضارة وتشييدها وعدم الاتكال على الغير نجد العقيدة السمحاء تقر بأن هذه المسألة (مسألة بناء الحضارة) ذاتية في الأمة، وهي لا تستورد من الخارج بالعملة الصعبة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾[48]، 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.

إن روحانية فيلسوف قرطبة ابن رشد وتمسكه بأصالته تبدو من خلال التوفيق بين فلسفة المعلم الأول "أرسطو" وبين عقيدته، ولو ركزنا كثيرا على "محمد عمارة" لقال البعض بأن شهادة الأقربين 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 شك ما يراود الإنسان. فها هو (لويس غاردي Louis Gardet) يقول:

" Et sans doute chacune de ces interprétations draine une part de vérité. Rationaliste apologiste théologien Ibn Rushd fut cela tout ensemble[49] "

بمعنى أن ابن رشد وبدون شك هو ذو نزعة توفيقية فهو ليس رجلاً عقلانياً فقط، وليس

رجلاً لاهوتياً 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 لهذه للسببية هي التي جعلته يترك بصمته في الفكر الفلسفي المسيحي أو اليهودي على حد سواء، بل ويتجاوز ذلك إلى التأثير على الفكر الإنساني برمته. فلقد كان الأثر الفلسفي الرشدي كبيرًا وشديدًا على المسيحيين وعلى رأسهم (توما الأكويني)، هذا الأخير الذي نجده قد تبنى الكثير الكثير من أفكار ابن رشد، وان كان أحيانا لا يعترف بذلك ولا يقر بها، إلى درجة أنه يدعي أن 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"[50].

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[51].

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"[52].

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"[53].

الهوامش:

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، درا الكتاب اللبناني، بيروت، الجزء الثاني، (د – ت)، ص 95 – 96.

[2]- 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 " "أندرونيكوس "(Andronicus) 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.

أنظر: زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، ط2، مطبعة دار الكتب المصرية، ص 220.

[3]- Hibben.Johon Grier The problem of philosophy An Introd. To study of Philosophy (Charles Scribners Sons New York) P 15.

[4]- المرجع نفسه، 17 -18.

[5]- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الجزء الثاني، ص 785.

[6]- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ضمن ابن رشد ليوحنا قمير، دار المشرق، 1986، ص 90.

[7]- 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.

[8]- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، القاهرة، المطابع الأميرية 1960، المقال 2، الفصل 1، ص 327 – 328.

[9]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 90.

[10]- عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط/1 1986، ص 512 -514.

[11]- ابن رشد، تهافت التهافت ص 23.

[12]- المصدر نفسه، ص 428.

[13]- سورة إبراهيم، الآية 32.

[14]- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ضمن كتاب "ابن رشد " ليوحنا قمير، ص 91.

[15]- الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الثقافة، الجزائر، الطبعة الأولى، 1991، ج1، ص 29.

[16]- البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، تعليق الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة 36، 2001، ص132.

[17]- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مطبعة الموسوعات، القاهرة، مصر، ج5، ص 14 – 15.

[18]- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 782.

[19]- الأكويني: الخ، اللا، م1، مب 22، ف1، ص 294 -295.

[20]- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة 2، بيروت، لبنان، 1981، ص 63.

[21]- 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.

[22]- الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم وتعليق على بوملحم، دار مكتبة الهلال، ط/1، 1966، ص59.

[23]- الأكويني، إلخ، اللام 1، مب46، ص 560 -561.

[24]- زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص 254.

[25]- ابن رشد، فصل المقال، ص 73.

[26]- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 786.

[27]- سورة العنكبوت، الآية 20.

[28]- ابن رشد، تهافت التهافت، ص 530.

[29]- الكندي، "الرسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة" ضمن " الكندي " ليوحنا قمير (سلسلة فلاسفة العرب" ص 96.

[30]- سورة يس، الآيات 37 -40.

[31]- سورة يس، الآية 80.

[32]- الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957، ص 40.

[33]- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 42.

[34]- المصدر نفسه، ص 42.

[35]- المصدر نفسه، ص 43.

[36]- سورة يس، الآية 82.

[37]- سورة فصلت، الآية 11.

[38]- سورة الجاثية، الآية 13.

[39]- سورة الحج، الآية 73.

[40]- ابن رشد، فصل المقال، ص 22.

[41]- سورة طه، الآية 50.

[42]- ابن رشد، مناهج الأدلة، دراسة وتحقيق د/محمود قاسم، طبعة القاهرة، 1955، ص 150.

[43]- المصدر نفسه، ص 200.

[44]- محمد عمارة، في التنوير الإسلامي، "**5** " "بن رشد بين الغرب والإسلام "، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ص 24.

[45]- محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، مخيمر القاهرة، ص 151.

[46]- محمد عمارة، في التنوير الإسلامي، ص 17.

[47]- سورة الانفال، الآية 60.

[48]- سورة الرعد، الآية 11.

[49]- لويس غاردي، أصالة ابن رشد، مجلة مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، من 3إلى 6ذوالحجة هـ الموافق لـ 4-9نوفمبر 1978م، الجزء الأول، ص 368.

(50)– ماجد فخري، قادة الفكر (ابن رشد فيلسوف قرطبة)، ط/2، لبنان، منشورات درا المشرق، 1982، ص 138.

(51)– آرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، 1957، ص196.

(52)– المرجع نفسه، ص 188.

(53)– بركات محمد مراد، تأملات في فلسفة ابن رشد، ط1، شركة دار الاشعاع، مصر، د–ت، ص 168.