العقلانية الرشدية ونظرية الوجود

Rational Rationality and the Theory of Existence

د/غيضان السيد علي*

كلية الآداب، بني سويف، دولة مصر

****

تاريخ الإرسال:2018/12/04 **تاريخ القبول:2018/01/24** **تاريخ النشر: 31 جانفي 2019**

الملخص:

كان ابن رشد على وعي تام بالفرق بين الانطولوجيا والكوزمولوجيا أو بين الوجود والكون؛ فإذا كان الكون يعني الظواهر الحسية التي نحسها ونراها في العالم من حولنا، فإن الوجود هو الخاصية الكامنة خلف هذه الظواهر والتي تعبر عن واقعه الحقيقي. وهو في ذلك كان متأثراً لحد كبير بدراسات أرسطو الأنطولوجية التي وصفت الفلسفة الأولى بأنها 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 أنها مادية أو روحية أو أنها مزيج منهما. كما أنه حرص على الإجابة الفعلية بالإيجاب على السؤال المُشْكِل وهو هل من الممكن أن يكون الإنسان ماديّاً، معتقدا بالتصور المادي الفلسفي للكون والعالم، وفي الوقت ذاته مؤمناً بوجود قوة فاعلة في هذا العالم مهيمنة عليه؟ كما أنه شُغل أيضاً 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 عنصراً مادياً 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

* - أستاذ باحث بكلية الآداب، جامعة بني سويف، دولة مصر

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 مبدأً واحداً 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 تماما؟ أم أن 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 لنزعته العقلانية في دراسته لهذه لنظرية، محاولا تقديم أجوبة على كل الأسئلة الأنطولوجية من منظور عقلاني خالص يبتعد عن الشوائب الإشراقية أو الكلامية. فابتعد ابتعاداً تاماً عن كل رأى لا يتفق مع العقل.

الكلمات المفتاحية: العقلانية، الرشدية، نظرية الوجود، الانطولوجيا، الكوزمولوجيا

Abstract :

Ibn Rushd was fully aware of the difference between ontology and cosmology or between existence and the universe. If the universe means the sensory phenomena that we feel and see in the world around us, existence is the underlying property behind these phenomena that express its true reality. In this he was greatly influenced by Aristotle's anthropological studies, which described the first philosophy as the search for existence with what exists, that is, existence by firing regardless of its partial characteristics or sensory manifestations

Ibn Rushd, like other philosophers, learned about the nature of existence and its general characteristics, laws and Sunnah, and then proceeded to explore the universal ills and phenomena of the universe. Or they are a combination of them. He was also keen to answer the actual answer positively to the question is whether it is possible to be a material person, believing in the philosophical material perception of the universe and the world, while at the same time believing in the existence of an active force in this world dominate it? He has also been engaged in addressing the theory of existence by answering several fundamental questions such as: Does existence consist of many elements or of one element, whether it is a material, spiritual or neutral element? Is it one element, say supporters of the Monism? Or is the world composed of many elements as the followers of Pluralism say? Or is it composed of two elements, as the dualism say? In other words, is the multitude or pluralism that we see in existence around us an abundance of originality and absolute pluralism? Or is it possible to see that behind this apparent phenomenon there is one principle that has produced so many? Is this an old world or an accident? Are the relations between the things of this existence subject to the inevitability and coincidence or the relationship causality that determine the relationship of illness to the meaning of the definitive? What is the

nature of this universe?
Was it created, created, and created in one fell swoop, and then the hand of the manufacturer completely emptied it? Or are the processes of creation, creation, transformation, change, change and evolution eternal, eternal and continuous in this existence? What is the difference between a world above the moon and a world under the moon? Is there really an impact on the world of the upper worlds on the Moon? How is the world created? And what is the rational position of the flood problem? Is it possible to infer from existence on the duty of existence?
All these questions Ibn Rushd tried to answer in what can be called "the theory of ruthless existence." Ibn Rushd has deduced his rationality in his study of this theory, trying to provide answers to all the questions of the antonic from a purely rational perspective away from impurity or rhetoric. So, he went away completely from every view that did not agree with reason.

***Keywords**:Rationalism, rationalism, existence theory, ontology, cosmology*

مقدمة

اهتم ابن رشد بدراسة نظرية الوجود اهتماماً كبيراً شأنه في ذلك شأن جميع فلاسفة الإسلام السابقين عليه. فقد أولى الوجود اهتماماً بالغًا وعني بالتعرف على طبيعته وبيان خصائصه العامة والقوانين والسُنن التي يجري عليها نظام العالم، ثم شرع يبحث في العلل والظواهر الكونية المؤلفة للوجود، وشُغِل بالتعرف على منشئه وبيان صفاته والعلاقة بين الخالق والمخلوق، وطبيعة الوجود من حيث أنها مادية أو روحية أو أنها مزيج منهما. كما أنه حرص على الإجابة الفعلية بالإيجاب على السؤال المُشْكِل وهو هل من الممكن أن يكون الإنسان ماديّاً، معتقدا بالتصور المادي الفلسفي للكون والعالم، وفي الوقت ذاته مؤمناً بوجود قوة فاعلة في هذا العالم ومهيمنة عليه؟ وقد عبر عن هذه الإجابة بقوله :" إن الدين الخاص بالفلاسفة لهو درس الوجود والكائنات، وذلك إن أشرف عبادة تُقَدم لله تعالي هي معرفة مخلوقاته ومصنوعاته؛ لأن ذلك بمثابة معرفته وهذا أشرف الأعمال التي يرضى عنها الله"[1].

وقد كان ابن رشد على وعي تام بالفرق بين الانطولوجيا والكوزمولوجيا أو بين الوجود والكون؛ فإذا كان الكون يعني الظواهر الحسية التي نحسها ونراها في العالم من حولنا،فإن الوجود هو الخاصية الكامنة خلف هذه الظواهر والتي تعبر عن واقعه الحقيقي. وهو في ذلك كان متأثرا لحد كبير بدراسات أرسطو الأنطولوجية التي وصفت الفلسفة الأولى بأنها 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 " والسماء والعالم" هذا فضلا 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 عنصراً مادياً 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 ؟ 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 مبدأً واحداً 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 تماما؟ أم أن عمليات الخلق والإيجاد والتحول والتبدل والتغير والتطورهي 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 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 نطلق عليه "نظرية الوجود الرشدية". وقد أخلص ابن رشد لنزعته العقلانية في دراسته لهذه لنظرية، محاولا تقديم أجوبة على كل الأسئلة الأنطولوجية من منظور عقلاني خالص يبتعد عن الشوائب الإشرافية أو الكلامية. فابتعد ابتعاداً تاماً عن كل رأى لا يتفق مع العقل[2].

ومن الملاحظ أن ابن رشد لم يفصل في تناوله لنظرية الوجود بين الجوانب الفيزيقية والجوانب الميتافيزيقية، حتى يمكن القول بأنه قد يضفي على بعض المجالات التي يدرسها داخل النطاق الفيزيقي بعض الدلالات الميتافيزيقية، ويعد هذا شيئا طبيعيا 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 بأن هذه مشكلة يغلب عليها الطابع الفيزيقي وتلك مشكلة أخرى يغلب عليها الطابع الميتافيزيقي.

ومن ثم يمكننا القول أن ابن رشد في دراسته للوجود كان من أنصار المذهب الثنائي إذ أنه كان يرى أن الكون يتألف من عنصرين متميز أحدهما على الآخر هما المادة والروح، وأن الإنسان يتألف من عنصرين متميزين أيضا 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 الأخيار، فإنها وإن كانت ذات رئاسات كثيرة، فإنها ترتقي إلى رئاسة واحدة، وتَؤُمُّ غرضاً واحداً، وإلا لم تكن واحدة، وكما أن من هذه الجهة يكون بقاء المدينة، كذلك الأمر في العالم" .

فالوجود إذن عند فيلسوفنا حقيقة لا ريب فيها لا يستطيع أحد أن ينكرها إلا بضرب من الافتراضات الوهمية. فهو بجانب أنه مبدأ الحياة فإنه أيضاً يغمرنا من كل جانب[3]، وأنه يتسم بالوحدة والترابط رغم مظاهره المتعددة.

فبالرغم من اتجاه ابن رشد الطبيعي في دراسة كائنات الكون، إلا إنه يرى أن هذه الأجزاء المختلفة تُكَوّن كلاً متحركاً منذ الأزل وهو في وحدة أزلية ضرورية لا تتغير في مجموعها وإن تغيرت في تفصيل أجزائها وفي مظاهر وجودها، ومن هنا كانت دراسته الطبيعية للعالم تهدف إلى الكشف عن حقيقة واحدة تربط أجزاء هذا الوجود بعضه ببعض، هذه الحقيقة المطلقة هي قانون العالم ونظامه الشامل [4].

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 أدناها، 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 شيئا أكثر من إفادة الوجود لجميع الموجودات فصارت واحدة.وإذا كان من خصائص هذا الفاعل أنه واحد وأزلي فلابد وأن يكون فعله كذلك دائماً وأزلياً[5].

وهو إذا كان يقر بمادية العالم فإنه يقرر أن هناك رباطاً روحانياً يربط أجزاءه المتفرقة برباط واحد، وهو يُشَبِّه ذلك الرباط الروحاني الموجود في العالم بذلك الرباط الروحاني الذي يربط أجزاء الحيوان فيصير واحدا رغم كثرة أعضائه وأجزائه، فيقول:" وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحدا وهو سلامة الحيوان، وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول، ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم يبق طرفة عين، فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بها 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 بها أُنيطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهي سارية في الكل سرياناً واحداً ، ولولا ذلك لما كان هناك نظام ولا ترتيب" [6].

ويرى ابن رشد أن القوتين اللتين في العالم وفي الحيوان قديمتان، إلا أن الفارق بين تلك القوة السارية في العالم والتي تربط أجزاءه هى قوة قديمة غير قابلة للكون والفساد، أما الرباط الذي يربط أجزاء الحيوان هو كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم[7].

كما يؤكد ابن رشد على سريان مبدأ السببية بين ظواهر هذا الكون؛ حيث إن 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 لأن الإدراك هو عبارة عن تجريد الصور من المادة وصور الأشياء هي طبائعها وهي أفعالها الخاصة " [8].

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 والاقناعية، ورأى أن الوصول إلي مرتبة البرهان لن تتأتي إلا إذا بيَّن الإشكالات التي تلزم عن الطريق الجدلي والاقناعي, ولذلك لجأ إلى تفنيد اعتراضات الغزالي والأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات. فقال: " أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي, والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه وإما منقاد لشبهة سوفسطائية عرضت له في ذلك" [9].

وهكذا كانت أقوال الأشاعرة والغزالي ومن نحا نحوهم في نظر ابن رشد أقوالاً سوفسطائية ومخالفة لطباع الإنسان في اعتقاداته وفي أعماله؛ ولذلك فإن إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي نشاهدها في المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية [10].

ويعني ابن رشد بالأقوال أو الأفعال السوفسطائية أننا نتصرف في حياتنا بناءً على أن لكل شيء طبيعة ثابتة فطبيعة الماء هي البرودة، وشرب الماء لابد أن يؤدي إلى

الارتواء, فإذا قلنا أنه لا توجد علاقات ضرورية بين الماء والارتواء أو بين النار والحرارة فإن هذا يعني أن أقوالنا لا تتفق مع تصرفاتنا وأعمالنا [11].

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 مستخدماً في ذلك طريق البرهان لأنه حاول إقامة علاقات بين الأشياء وقدر لها صفة الضرورة حتي تتم الأفعال بأسباب ضرورية حتمية. كما تعد محاولة ابن رشد التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات – في جانبها الايجابي – محاولة تتفق إلي حدٍ كبير مع الدين؛ حيث تؤدي إلي التأكيد على أن هناك حكمة إلهية وغاية من هذه الموجودات . كما إنها 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 " أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء " [12].

نخلص من هذا إلى أن المفكر كلما أبرز دور العقل كلما تكشفت له الأسباب وراء الأشياء، وإن إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات لهو تقليل من شأن العقل بل إلغاءً له, حيث يرى ابن رشد أن " العقل ليس شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة, فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل " [13]. 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 [14] .

وبتأكيد ابن رشد على الطبيعة الخاصة لكل العناصر وفعل كل موجود من الموجودات فإنه ينفي بذلك الاتفاق والجواز والإمكان نفياً تاماً لينتهي إلى الربط بين السبب والعقل, فالحكمة هي معرفة الأسباب التي تقوم على منطق العقل, وهذا في الحقيقة ما دفع ابن رشد لنقد موقف الأشاعرة والغزالي وكل موقف يشابه موقفهما. ومن ثم نستطيع القول بأن ابن رشد كان محقاً كل الحق عندما ربط بين الأسباب

والمسببات؛ لأنه بإنكار هذه العلاقة الضرورية بينهما لا يمكن أن يكون هناك علماً على الإطلاق, كما أن إنكارها أيضاً يهدم أسس النظام في العالم.

وإذا كانت العقلانية الرشدية قد انتصرت للعقل في بحث ابن رشد للأسباب والمسببات, فإن هذا الانتصار يتجلى أيضاً 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 [(15)] .

ويعد رأى 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 أن القدم الذي قصده ابن رشد جاء نظراً لأن العالم عنده وجد عن الله منذ الأزل بمعني أنه فيض الله في الزمان والزمان لا ينقطع , ثم أن العالم يعتبر أيضاً مخلوق لأنه معلول لله وقد أراد ابن رشد من القول بقدم العالم ليس القدم الذاتي بل قدم المادة أي أن مادة العالم أزلية وبالتالي لا تفنى [(16)] .

وقد استخدم ابن رشد أدلة أربعة للتدليل على قدم العالم , مستنداً فيها إلى العقل ومنتهجاً طريق البرهان مبتعداً عن الطرق الجدلية والاقناعية. وهذه الأدلة الأربعة هي :

(1) الدليل الأول :

ويقوم هذا الدليل على فكرة الحركة أو كما يقول جوتيه: " أن الدليل الأول على قدم العالم يقوم أساساً على دليل الحركة " [(17)]. ومرجعه إلى أنه إذا كان الله قديماً فالعالم الذي صنعه قديم أيضاً, وقد رد الغزالي هذا الدليل متبنياً نظرية الأشاعرة القائلة بإرادة قديمة اقتضت وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه , فكان العالم محدثاً بإرادة قديمة. إلا أن ابن رشد رأى أن محاولة الغزالي للرد على هذا الدليل

محاولة سوفسطائية إذ أن تراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز , أما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز , وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد. وهذا يقوم على أساس أننا نتصور الفاعل بفعله , ولا يمكننا تصور مدة وجدت بين لله ووجود العالم [18] .

أما إذا ذهب الغزالي إلى القول بأن قدم العالم محال لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها, ولا حصر لآحادها مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً[19]. فإن 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 مبيناً أن الحركات الواقعة في الزمان الماضي , إذا كانت حركاتها لا نهاية لها , فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها . لكن الحكماء لا يجوزون وجود أسباب لا نهاية لها . وهذا في رأى ابن رشد هو اعتقاد الدهرية الذين يجوزون وجود مسبب بلا سبب ومتحرك من غير محرك ,بل المقصود بقدم الحركة السابقة أن نصل من قدمها إلي قدم المادة الأولى [20] .

وقد رأى ابن رشد أن للحركة دوران وهذا الدوران يفيد وجود زمان بدأت فيه أول حركة [21]. وفكرة الدوران هذه تؤدي بنا في النهاية إلي افترض محرك أول يحرك ولا يتحرك. وابن رشد من خلال هذه الفكرة أيضاً يريد أن يفرق بين رأي الفلاسفة ورأي الدهرية فيما يختص بقدم العالم؛ لأن الدهرية يقولون أيضاً بقدم العالم ولكنهم لا يصعدون من ذلك إلى القول بوجود الله تعالى , أما الفلاسفة فيقصدون بالقدم , قدم المادة الأولى فحسب [22] .

(2) الدليل الثاني

إذا كان ابن رشد قد حاول في دليله الأول على قدم العالم أن يصل إلي قدم الحركة حتي يصل بالتالي إلى قدم العالم , فإن تلك الفكرة اقتضت منه البحث في كنه الزمان وهل هو قديم أم لا ؟ ومن هنا يمكننا القول بأن 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 أن الزمان غير متناه من طرفية , أي لا بداية له ولا نهاية؛ لأننا إذا وضعناه متناهياً من طرفه الماضي, أي وضعنا له بداية كان متكوناً من تلك الجهة,

والمتكون من حيث هو متكون لابد أن يتكون في الزمان, وذلك إذا وضعناه متناهياً من طرفه المستقبل كان فاسداً, والفساد لا يكون إلا في زمان, فكان فساد الزمان وحدوثه في زمان , فلم يكن الزمان إذن متناهياً بل امتداد لا نهاية له من طرفيه أي طرف الماضي وطرف المستقبل [23]. ويفصل ابن رشد هذا القول في موضع آخر إذ يقول: " فالزمن إذا ما فرض حادثاً , كان في زمن, فقبل الزمن إذن زمن. وكذلك بعد كل زمان زمن وبالجملة متي رفعنا الزمن بطل الحدوث والفساد"[24]؛ لأن الزمان متى فرض فاسداً كان فساده في زمان, فالزمان إذن أزلي كالحركة لا محالة [25] .

(3) الدليل الثالث

يناقش فيلسوفنا في هذا الدليل فكرة الإمكان أو الاحتمال ويذهب إلى دحضها تماماً. وهو يتساءل عن المبرر والباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذي لا يتغير أبداً[26]. فيقول كيف يتصور فعل حادث عن إرادة قديمة من غير أن تتغير حالة الفاعل وقت الفعل عن حالتة قبله, بأن تزيد رغبته في تحقيق الفعل وهذا ما يعتبر نقصاً في حق الله تعالى, وكان الله سبحانه منزها عن كل نقص.

أي أننا إذا سلمنا بوقت كان فيه العالم ممتنعاً ثم صار ممكناً لأدى هذا بالضرورة إلى التسليم بوجود وقت لم يكن الله قادراً فيه ثم أصبح قادراً, وهذا يتنافى مع قدرة الله التي لا يشوبها نقص. ولذلك نجد ابن رشد يتساءل عن المبرر الذي يجعلنا نسلم بوجود وقت لم يكن العالم فيه موجوداً اللهم إلا إذا قلنا أن الخالق ينقصه شيء وهذا لا يرضي عنه المتكلمون ولا الغزالي.

(4) الدليل الرابع

أما في الدليل الرابع والأخير فنجده يناقش فكرة وجود مادة أو محل قابل للشيء الممكن, ذاهباً إلي أنه لا يمكن أن يتكون شيء عن لا شيء, فإن معني التكون هو انقلاب الشيء وتغيره عما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل [27] .

أي أن إيجاد ما يوجد ليس إلا خروجاً من القوة إلي الفعل, وإعدام ما يعدم ليس إلا رجوعاً من الفعل إلي القوة , فليس هناك إيجاد من عدم ولا عدم بعد وجود وإنما كل ما يحدث في الكون إن هو إلا ترديد بين طرفين قوة وفعل وأن عملية الإفناء والإيجاد

عملان لا يتمان إلا بالفاعل والمادة معاً وإذا وجد أحدهما ولم يوجد الآخر لا يحدث خلق ولا يتم شيء [28].

ولا يؤدي هذا القول من جانب ابن رشد إلى أنه ينكر الخلق بل هو يعترف به ويقرره إلا أنه يفسره بمعني خاص, لا يؤدي إلي القول بإيجاد من عدم وحدوث ما لم يكن , فهو خلق متجدد آناً بعد آن أي أن 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 فإنها قديمة لا علة لها [29].

خلاصة القول في هذا الدليل هو أن العالم كان قبل وجوده ممكناً إمكاناً لا أول له, ومن ثم فيلزمه أن يكون أزلياً, لأن الممكن على وفق الإمكان و" الإمكان في الأمور الأزلية ضروري "[30] حسب قول ابن رشد في التهافت .

وهكذا أخلص ابن رشد لنزعته العقلية حين أخذ في بحث كيفية فعل العالم مع كونه قديماً, وكيف نتصور وجود إله فعال مع ذلك, وحافظ أيضاً على ذلك المبدأ العقلي القائل بأن العلة إذا وجدت وجد معلولها ضرورة. وهذا المبدأ لا يؤدي إلى إنكار القول بإله للكون طالما أن الكون محدث إحداثاً لا أول له وصادر عن إله ضرورة [31]. كما بين أيضاً 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 تخليص فلسفة أرسطو من الشوائب الدخيلة عليها, أي أن القول بالفيض لم يكن موجوداً عند أرسطو وإنما أدخله الفلاسفة المشائين, إضافة إلي ذلك أن القول بالفيض به نفياً للإرادة الإلهية, كما أنه رأى إنه لا يوجد مبرراً عقلياً واحداً يؤدي إلى القول بالفيض .

وتتجلى براعة ابن رشد في أنه استطاع أن يحل الإشكال الذي نشأ عن قول الفلاسفة بالفيض وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

أي أنه 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 صدوراً أولاً جميع الموجودات المتغايرة " [32].

وإذا كان الفلاسفة قبل ابن رشد قد فسروا وجود الكثرة بتفسيرات عديدة : فمنهم من رأى أن الكثرة مصدرها الهيولى, ومنهم من اتجه إلى القول بان الكثرة إنما جاءت من قبل كثرة الآلات ومنهم من اعتقد أن الكثرة إنما جاءت من قبل المتوسطات[33].

فإن ابن رشد يعزى وجود الكثرة إلي الأسباب الثلاثة مجتمعة بحيث ترجع الكثرة إلى الواحد . فيقول: " والذي يجري عندي على أصولهم, أن 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 إنه 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 " [34].

ويرى ابن رشد أن المبدأ القائل: " بأن الواحد لا يصدر منه إلا واحد مثله " ليس صادقاً إلا بالنسبة إلي عالم الشهادة أي عالم الحس وهذا ما يشير إليه صراحة حين يقول: " وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو , فإن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم. وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد, والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق , والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول " [35] .

أي إنه لما عجز فلاسفة العرب من أمثال الفارابي وابن سينا عن التفرقة بين عالم الغيب أو العالم الإلهي, وبين عالم الشهادة أو عالم الإنسان, كانوا هدفاً هيناً لخصومهم من المتكلمين. ذلك أن هؤلاء الفلاسفة لما اعتمدوا على القول بأن أفعال الله يمكن أن توصف على غرار الأفعال الطبيعية والإنسانية انتهوا إلي التسليم بنظرية شنيعة, هي نظرية الفيض التي تتناقض تماماً مع مبادئ الفلسفة الأرسطية[36]. 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, أدى بنا إلي القول بأن الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض, مثل ارتباط المادة مع الصورة, ارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض, يعد وجودها تابعاً لارتباطها, وإذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود. فإذا كان كل مرتبط إنما يرتبط من قبل أن فيه معنى واحداً, والواحد الذي يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته , فمن الواجب أن يكون ها هنا واحد مفرد قائم بذاته ويعطي هذا الواحد معنى واحداً هو معه قائم بذاته. وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود, وجود ذلك الموجود وتترقي كلها إلى الوحدة الأولى " [37]

ويعلق ابن رشد على هذا قائلاً : " وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول. وقال أن العالم واحد صدر عن واحد. وأن الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة ولما لم يكن من قبله وقف على هذا , ولعسر هذا المعني, لم يفهمه كثير ممن جاء بعده كما ذكرنا " [38] .

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

إن الرباط الذي يتحدث عنه ابن رشد ليس شيئاً آخر سوي 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 [39].

وقد جاءت فكرة الخلق المستمر عنده نتيجة لأخذه بفكرة أن الخالق محرك أول وأن فعل الخلق هو تحريك المادة وبما أن الحركة مستمرة فالخلق متجدد ومستمر , أي أنه لا يتم دفعة واحدة من العدم بل هو متجدد من لحظة لأخرى, أنه خلق يجعل العالم يستمر, ويتغير في نفس الوقت, أي أن القدرة الخالقة عنده مستمرة . وهذه القدرة تحافظ على العالم وتحركه باستمرار [40] .

وهكذا استطاع ابن رشد أن يحل مشكلة الوحدة والكثرة دون اللجوء إلي القول بالفيض. يقول ابن رشد: " وإذا كان ذلك كذلك تبين أن ها هنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات ولأنها 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 أن الواحد يصدر عنه واحد " [41] .

إذن فابن رشد يرفض القول بالفيض تماماً وما ترتب على القول به سواء على مستوى الوجود أو على مستوى المعرفة والعقل , وهذه النظرية في رأيه هي مجرد خرافات وأقاويل اضعف من أقوال المتكلمين أو كما يذهب بعض الباحثين أن ابن رشد يعتبر أن نظرية الفيض كلها مرفوضة وأنها تبدو تخرصاً من أبي نصر وابن سينا على الفلاسفة. وإن ما ذكره هؤلاء شيء لا يعرفه القوم, وهي فعلاً أبعد ما تكون عن أرسطو وعما يقتضيه مذهبه [42].

وهكذا يمكننا القول بأن العقلانية الرشدية قد رفضت القول بنظرية الفيض أو الصدور وذلك لأسباب متعددة منها: أنها ليست نظرية أرسطية، ولأنها أيضاً تتعارض مع العقيدة الإسلامية، ولا تليق بمقام فكر فلاسفة الإسلام، هذا فضلاً عن أنها جعلت القائلين بها محل سخرية المتكلمين والعامة.

(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 وفقاً للقسمة الأرسطية المشهورة والتي نلاحظها عند جل فلاسفة العرب .

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

1- العالم العلوي (عالم ما فوق فلك القمر)

اعتقد فلاسفة العرب بنوعين من الأجسام : النوع السماوي والنوع الأرضي؛ وما ذلك إلا لأنهم وجدوا أن أجسام العالم إما أجسام خفيفة أو ثقيلة, فالأرض مثلاً من الأجسام الثقيلة ويحيط بها الماء على شكل غلاف كروي (وهو عنصر لا يعتبر ثقيلاً بالنسبة إلي الأرض) أما الأجسام الخفيفة فهي الهواء والنار , وأما الأجسام التي ليست

خفيفة أو ثقيلة فهي الأجسام السماوية التي تؤلف في مجموعها كرة سماوية وعليها النجوم بصورها [43] .

ويرى ابن رشد أن لهذا الجرم السماوي طبيعة خاصة يصفها قائلاً : " فقد استبان الآن أن ها هنا جرماً خامساً غير الأربعة الأجسام التي هي الماء والهواء والنار والأرض ... وقد يظهر أيضاً إنه ليس بثقيل ولا خفيف وقد يظهر أيضاً من أمر هذا الجرم الكريم أنه غير متكون ولا فاسد ولا يقبل النماء ولا النقصان ولا الاستحالة الأثيرية وبالجملة فهو مرتفع عن التغايير التي تلحق الكائنات الفاسدات من جهة ما هي كائنة فاسدة " [44] .

ومن طبيعة هذا الجرم أنه ليس له ضد لأنه لو كان له ضد لكانت لحركته حركة مضادة. والتضاد إنما يوجد للأجسام من جهة ما هي متحركة حركة استقامة, إذا كان المتضادان في الأين هما اللذان البعد بينهما غاية البعد, حتي لا يوجد بعد أبعد منه. وهذا يوجد للخط المستقيم من جهة ما هو مستقيم, ولا يمكن أن يوجد أبعد بعد للخط المستدير وذلك لأنه يمكن خروج خطوط منحنية لا نهاية لها من كل نقطتين تفرضان متضادتين ولا يوجد فيهما بعد أبعد [45] .

وإذا كان ابن رشد قد وصف الأجرام السماوية بأنها لا تخضع للكون والفساد وبأنها ليس لها ضد فإنه يصف الجرم أيضاً بأنه يتحرك حركة دائرية متصلة تجمع بين الحركة الطبيعية والحركة التلقائية؛ لأنها تأخذ بقسط من كل منهما , فهي من جهة لا تقف 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 [46] .

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 منتاه لأن القول بعدم تناهيه يناقض القول بكريته واستدارته . يقول ابن رشد:" وبالجملة فقولنا جسم كري مستدير وغير متناه يناقض نفسه"[47]. كما ينتهي أيضاً إلي القول بواحدية العالم ووحدته وأنه كذلك أزلي غير متكون ولا فاسد [48] .

2- العالم السفلي (عالم ما تحت فلك القمر)

وبعد أن انتهي ابن رشد من دراسة السماء والصفات العامة للاجرام الأزلية التي لا يعتريها الكون والفساد اتجه إلي 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: بسائط ومركبات والبسائط هي الاسطقسات الأربعة التي تتكون منها سائر المركبات[49].

حيث إن من طبيعة هذه الأجسام البسائط 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 الفساد. ثم يتحدث بعد ذلك عن المركبات وكيف تتولد عن هذه البسائط من خلال ثلاث حركات هي المماسة والفعل والانفعال, والمخالطة [50]. 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 .... أنها مركبة الأربعة الاسطقسات المشهورة وأن هذه الأربعة إنما هي اسطقسات بالقوى الفاعلة التي لها والمنفعلة , وتبين أيضاً ... أن القوى الفاعلة هي الحرارة والبرودة والمنفعلة هي الرطوبة واليبوسة، وأن الكون لهذه الأجسام المتشابهة الأجزاء إنما هو باختلاط تلك الإسطقسات " [51] .

ومن خصائص القوى الفاعلة " الحرارة والبرودة " إن فعلها في المركبات ينحصر في الحصر والجمع والتفريق والتحديد والتشكيل , ومن خصائص القوى المنفعلة " الرطوبة واليبوسة " أنها تقبل الانفعالات عن الحر والبرد فالحرارة يخصها أن تجمع الملائم وتحصره, والبرودة يخصها أن تجمع غير الملائم وتحصره, كما أن الرطوبة يخصها أنها سهلة الانحصار من غيرها ومتأنية لقبول الانفعال من غير أن تتمسك بالصورة التي قبلتها, أو يكون لها انحصار من نفسها, وتخص اليبوسة أنها عسرة الانحصار من غيرها منحصرة من ذاتها متمسكة بالصورة التي فيها [52].

وثمة تفصيلات كثيرة ومتشبعة تزخر 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 نظرته العقلية.

أما عن أثر عالم الأفلاك في العالم السفلي فيرى ابن رشد أنه من المعروف بنفسه أن حركات السموات يلزم عنها أفعال محدودة, بها قوام ما ها هنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد. فلولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المائل لم يكن ها هنا فصول أربعة، ولو لم يكن ها هنا فصول أربعة لما كان نبات ولا حيوان, ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطقسات بعضها عن بعض [53]. وليس الأمر مقصوراً على الشمس فحسب, بل يتعداه إلي القمر وجميع كواكب العالم العلوي. " وهكذا فالعالم مكون من أجسام سماوية بسيطة, ومن أجسام أرضية مركبة بتمازج العناصر الأربعة وبتوسط الأفلاك. وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً مما 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"[54].

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 إلي أسباب ضرورية تدرك بالعقل [55] .

وبالرغم من ذلك فإن أكثر ما يؤخذ عليه أنه حين تناول بعض ظواهر الكون موضحاً أسبابها على ضوء مفهوماته الكيفية والغائية فإنه 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 منصبا حول الكون والعالم وكيف يسيطر الإنسان عليه من خلال اكتشافه وحل رموزه وغوامضه. ومن هنا كان الاختلاف في نقطة البدء هو الذي أدى إلى تراجع الأبحاث الكونية ووضعها في درجة ثالثة بعد الأبحاث العقلية والمنطقية[56]. يعلق 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, فإن هذه الأخطاء ناتجة من التصور القديم للأفلاك السماوية , ذلك التصور القديم الذي أصبح الآن في ضوء العلم الحديث لا أساس له" [57]. 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 و الحضارة الأوربية الحديثة، وإن كان لا يصح مطلقا أن نُقَيِّم ما توصل إليه ابن رشد الذي عاش في القرن الثاني عشر الميلادي بموازين التقنية العلمية المعاصرة في القرن الحادي والعشرين.

(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، وتفيده التركب والعلاقات الجدلية وتشمله بالإحاطة التي هي العلم ... فهو عقل الوجود، وعلمه، ونظامه، ومحركه المنزه عن المادة وعن مشابهة أي شيء وصل إلى تصوره عقل الإنسان[58].

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 علما 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 لأن الفاعل الأول والمبدأ الأول إذا كان قديما أزلياً لا بداية له ولا نهاية، وإذا كان الكون فعله فلابد أن يكون مثله قديماً وأزليا أبديا كذلك، لأن المسبب عن القديم قديم ، والمسبب المحدث محدث مثله، ولا يصح أن نتصور أن هناك تراخيا بين الفاعل وفعله، ولا أن هناك انفصالا بينهما وتمايزا في هذا المعني ، أو كما سبق أن بينا. 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 ثم شرع في تقديم أكثر من دليل على وجود الله تعالى قبل أن يبين لنا طبيعته وصفاته. وكان من أهم الأدلة التي قدمها ابن رشد:

1- دليل العناية الإلهية أو الأسباب الغائية

يرى ابن رشد أن الهدف من هذا الدليل هو الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله [(59)]. وهذا الدليل في رأيه يقوم على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي هاهنا مواقفه لوجود الإنسان. والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي 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 تعالي المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات [(60)] . وأن خير ما في هذا الدليل نقده لفكرة الإمكان والاتفاق ورده كل شيء في الكون إلي 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 [(61)] .

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 إنه 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 العقلاني لدى ابن رشد في هذا الدليل . وبالرغم من عراقة هذا الدليل ووجوده عند معظم الفلاسفة إلا أن هناك كثير من أجه 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 [(62)].

كما ذهب البعض أيضاً بأن هذا الدليل لا يتجاوز الجانب الذاتي للشخص لأنه يرجع إلى ذات الشخص الذي يفترض وجود الغائية [63].

2- دليل الاختراع

يرتبط هذا الدليل بالدليل السابق فهو يستند إلي 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 [64].

ويقيم ابن رشد دليله هذا على أصلين: الأصل الأول: هذه الموجودات مخترعة, والأصل الثاني: كل مخترع فله مخترع, ويوجد هذان الأصلان بالقوة في جميع فطر الناس [65].

ويمكن وضع هذا الدليل في صورة قياس منطقي يكون الأصل الثاني فيه هو المقدمة الكبرى أي كل مخترع فله مخترع, والموجودات مخترعة أي الأصل الأول مقدمة صغرى, فتكون النتيجة : للموجودات مخترع هو الله, ويسوق ابن رشد العديد من الآيات للاستدلال منها على وجود الله ويكون من شأنها أيضاً أن تدعم هذا الدليل مثل قوله تعالي: " فلينظر الإنسان مما خلق, خلق من ماء دافق " وأيضاً قوله تعالي : " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ". ولم يقف ابن رشد من هذه الآيات موقف أهل الجدل, بل نزع نحوها منزعاً فلسفياً برهانياً حتي استحالت عنده أدلة تغوص في مجال العقل, وتساير أجزاء النسق الفلسفي الذي ارتضاه لنفسه وقال به [66].

ومن الملاحظ أن ابن رشد يقدم هذين الدليلين في اقتصاد, وكأنه يقدمهما مجاراة للشرع ويجعلهما طريقاً للحكيم للتعمق في العلوم الإلهية. أما الدليل القاطع عنده فهو دليل الحركة وهو الدليل الذي جعله أستاذه أرسطو فوق كل دليل [67].

3- دليل الحركة

لا يحبذ أستاذنا د. عاطف العراقي الفصل بين الدليلين السابقين وهذا الدليل الثالث المسمى بدليل الحركة ،والقول بأن الدليلين الأولين هما دليلا الشرع, والدليل الأخير هو دليل أرسطو ودليل الفلسفة؛ حيث إن ابن رشد لا يفصل بين هذه الأدلة في استدلاله على وجود الله, بل يرى أن كل دليل يحاول الوصول إلى القول بإله للكون ولكن من زوايا مختلفة [68]. فالنظر في الحركة الموجودة في الكون يؤدي إلى تصور محرك أول لهذه الحركة، فلا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محركة لذواتها, أي يكون

تحرك 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 إنساناً إن لم يحركه المني, ولا الأرض يمكن أن يكون منها نبات إن لم يحركها البذر"[69].

فلابد إذن أن يكون للحركة محرك . ويكون هذا المحرك فعل محض ولا تشوبه قوة أصلاً لأن ما هو بالقوة يمكن ألا يكون موجوداً, أي من الممكن أن يفسد في وقت من الأوقات, حيث إن كل ما يشوب جوهره القوة , فهو كائن فاسد, وإن كان بالقوة محركاً في المكان, فقد يمكن ألا يكون موجوداً محركاً. ولذلك يجب ألا تشوب هذا المحرك قوة أصلاً, لا في الجوهر, ولا في المكان, ولا في غير ذلك من أصناف القوى [70].

وهكذا يصعد ابن رشد من تحليل فكرة الحركة والمحرك, وفكرة القوة والفعل إلى الاستدلال على وجود الله رافضاً بذلك إمكانية التسلسل إلي ما لا نهاية. ذاهباً إلي القول بأن: " كل حركة في الوجود فهي ترتقي إلي هذا المحرك بالذات, لا بالعرض, وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك؛ وأما كون محرك قبل محرك مثل إنسان يولد إنساناً فذلك بالعرض لا بالذات" [71].

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 أن 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 متكاملاً في هذا الموضوع عبر به عن عقلانيته الخالصة في هذا الموضوع الشائك. فيرى أن الطبيعة يمكن أن نضيفها إلي الله تعالى بمعني أنها " كل قوة تفعل فعلاً عقلياً أي جارياً مجرى الترتيب والنظام الذي في الأشياء العقلية " [72], وهذه الطبيعة في الله لا تختلف عن جوهره, والله في جوهره واحد, والوحدة من

أخص ما فيه؛ لأن الذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحداً, ولأنه يمتنع أن يكون إلهان فعلهما واحد, كما يمتنع عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد, فالفعل الواحد إنما يوجد عن واحد, والله ليس بساكن ولا متحرك, ومن ثم فلا يمكن أن تضاف إليه الطبيعة بمعنى أنها مبدأ الحركة والسكون [73] .

وطبيعة الله عند ابن رشد لا يمكن تحديدها بالنوع والفصل إذ أن الله عز وجل لا نوع له, وكل ما نستطيع أن نقوله من خلال آراء ابن رشد المتناثرة في مختلف كتبه, أن الله سبحانه وتعالي بسيط غير مركب؛ لأن التركيب من صفات المادة موطن النقص والتغير, وأنه سبحانه منزه عن الانفعال لأنه فعل محض, وهو واجب الوجود ولا تجوز الوجوبية إلا له .

وقد عني ابن رشد بتنزيه الذات الإلهية عن مشابهة البشر ومماثلة المخلوقات الجسمية "[74]. فلا يمكن أن يوصف الله سبحانه وتعالي بصفة تكون مشتركة بينه وبين غيره ومعني هذا إنه من المستحيل أن يندرج في جنس من الأجناس, ولذا لم يكن أمام المفكرين المسلمين سوى أن يستخدموا نوعاً آخر من التعريف, وهو التعريف بالرسم , بأن قالوا مثلاً أن الله ذات أو هو الوجود الأول, أو واجب الوجود بذاته, أو العلة الأولى ويوجد هذا التعريف لدى جميع الفلاسفة ولدى المتكلمين أيضاً"[75]. ويظهر دور العقل جلياً في هذه المسألة حيث يقضي بتنزيه الذات الإلهية, ونفي صفات النقص عنها, وإلا لما بقي العالم حتى الآن موجوداً لا يعتريه فساد أو اختلال, كذلك يمكن القول دون مبالغة أن الذات الإلهية عند فيلسوفنا هي العقل؛ لأن كل شيء ليس قائماً في مادة هو علم وعقل [76]. ولما كان الله هو الكمال كان عقلاً كاملاً وهو عقل بالفعل ومعقول بالفعل وهو يعقل نفسه ويعقل الموجودات كلها.

أما فيما يتعلق بصفات الله عز وجل فإن ابن رشد يتعرض أولاً بالنقد لآراء الأشاعرة الذين يرون بأن الصفات صفات معنوية، أي صفات توصف بها الذات لمعنى قائم فيها وهي من ثم صفات زائدة على الذات، حيث إن النتيجة المترتبة على هذا الرأي الأشعري هي أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هناك صفة وموصوف ، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم. وذلك أن الذات لا بد أن يقولوا أنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو يقولوا أن كل واحد منها قائم بنفسه، فالآلهة كثيرة[77]. كما نقد أيضا آراء المعتزلة رغم قولهم بالصفات النفسية، أي أن الصفات هي عين الذات، وهو نفس رأي ابن

رشد، إلا انه نقد طرقهم الجدلية التي لا ترقى إلى البرهان، والتي من الممكن أن تضلل الجمهور أحرى من أن ترشدهم [78] .

أما الصفات الإلهية التي صرح بها الكتاب عند ابن رشد فإنها محصورة في سبعة هي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام." وهذه الصفات هي في الله قديمة، كما أن الكلام قديم والقرآن الذي هو كلام الله قديم، أما اللفظ الدال على هذا الكلام فمخلوق وأما الحروف التي هي في المصحف فمن صنع الإنسان. وقد خطأ المعتزلة في أنهم قالوا أن الكلام هو اللفظ فقط لذلك قالوا أن القرآن مخلوق[79].

وخلاصة القول أن المتأمل في هذه الصفات وتحليل ابن رشد لها، يجد أن القصد منه هو تخطي طريق الخطابيين عند ال[80]عامة؛ لأنه لا يخرج عن كونه نزعة إقناعية، وتجاوز طريق أهل الجدل لما فيه من شكوك لا تستطيع فهمها العامة ولا يقبلها الفلاسفة، أي أنه يبغي تجاوز الطريقين معا للوصول إلى البرهان الذي هو مبتغاه دائماً.

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، وأن كل شيء في هذا الوجود يخضع لأساس عقلي قائم على الارتباط بين الأسباب والمسببات. كما كان إدراكه للنظام والترتيب في الوجود انعكاساً لنظرته في أن لكل شيء غاية محددة مما ينفي معه الاعتقاد بالصدفة أو الاتفاق، فالنظام والترتيب الموجودان في العالم هما تابعان للنظام والترتيب الموجودان في العقل الإلهي. وانطلاقا من هذا الموقف استدل ابن رشد على وجود الله بأدلة عقلية تؤكد التزامه بالجانب العقلي البرهاني وبعده عن الأدلة الخطابية والجدلية.

---

(1) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، 1958، ص 46.

(2) د. عاطف العراقي : العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر, القاهرة ، دار قباء، ط1، 1998،ص 64.

(4) عبده الحلو : ابن رشد فيلسوف المغرب , بيروت، منشورات دار الشرق، ط 1، 1960، ص 29.

(5) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 141.

(6) زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية- العالم ، ص 140.

(7) ابن رشد : تهافت التهافت،طبعة القاهرة، 1903، ص 60-61.

(8) ابن رشد تلخيص ما بعد الطبيعة، ص72.

(9) عبده الحلو : ابن رشد فيلسوف المغرب , ص 32 . .

(10) ابن رشد : تهافت التهافت, تحقيق الأب موريس بويج ، بيروت ، دار المشرق، ط3، 1992،ص 519 . وأنظر أيضاً: د محمد يوسف موسى: ابن رشد الفيلسوف ، دار إحياء الكتب العربية ، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية (أعلام الفلاسفة) د.ت. ،ص 80

(11) عاطف العراقي: الفلسفة العربية - مدخل جديد , القاهرة،الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان ، ط1، 2000، ص 225 ؛ وأيضاً:

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

(12) عاطف العراقي : العقل والتنوير, ص 65 .

(13) نبيلة ذكري ذكي: ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفة الإلهية , مقالة ضمن الكتاب التذكاري عن ابن رشد ، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة, 1993, ص 280 .

(14) ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق موريس بويج، ص 522 ؛ وأيضاً : عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية , القاهرة , دار المعارف , الطبعة السادسة , 1993 , ص 145 .

(15) نبيلة ذكري : ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية , ص 280 .

(16) ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، دار المشرق، ط3، 1992 , ص 56 .

(17) نبيلة ذكري ذكي : ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية , ص 272 - 273 .

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

نقلاً عن عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 157 .

(19) المرجع السابق , ص 141 .

(20) الغزالي : تهافت الفلاسفة , تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا , الطبعة 7 , دار المعارف , القاهرة , د-ت , ص 99.

(21) نبيلة ذكري : مقالة ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية , ص 273 .

(22) المرجع السابق , ص 273 .

(23) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد, القاهرة، دار المعارف، ط 2، 1979،ص 149 .

(24) ابن رشد : السماع الطبيعي : ضمن رسائل ابن رشد . حيدر آباد – الدكن , 1947 , ص 31 - 32 .

(25) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة , ج3 ، تحقيق الأب موريس بويج، بيروت، دار المشرق ،1990, ص 1561 .

(26) ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة , ص 72 .

(27) عاطف العراقي: ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002 , ص 22 , ص 134 .

(28) المرجع السابق , ص 22 , ص 134.

(29) محمد بيصار: في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط3، 1973, ص 71 – 72 .

(30) محمد بيصار: المرجع السابق , ص 72 .

(31) خليل الجر وحنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية , ج2، بيروت، دار الجيل ، ط3، 1993, ص 458 .

(32) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 194.

(33) ابن رشد : تهافت التهافت , ص 178 .

(34) المصدر السابق , ص 259 .

(35) المصدر السابق , ص 260 .

(36) ابن رشد : المصدر السابق , ص 180 .

(37) محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني, القاهرة, مكتبة الأنجلو المصرية, الطبعة الثانية , 1969 , ص 97 .

(38) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 204 .

(39) ابن رشد : تهافت التهافت , ص 181 .

(40) محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدي توماس الاكويني , ص 98 .

(41) زينب الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطي , ص 234 .

(42) ابن رشد : تهافت التهافت , ص 181 – 182 .

(43) حسام الدين الألوسى : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي , دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد , 1992 ص 138 ؛ وأيضاً محمد عابد الجابري : ابن رشد (سيره وفكر , دراسة ونصوص)، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998 , ص 201 .

(44) زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية - العالم , ص 74 .

(45) ابن رشد : تلخيص السماء والعالم , حيدر أباد . الدكن , 1947 , ص 8 – 9 .

(46) عاطف العراقي : النزعة العقلية , ص 215 ؛ وأيضاً : ابن رشد : تلخيص السماء والعالم , ص 9 .

(47) زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد , الطبيعية - العالم , ص 77 .

(48) ابن رشد : تلخيص السماء والعالم , ص 18 .

(49) زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية , ص 100 .

(50) ابن رشد : جوامع الكون والفساد, تحقيق أبوالوفا الغنيمي التفتازاني - سعيد زايد، مراجعة إبراهيم مدكور،القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1991، ص 24 .

(51) يمكن الرجوع لمزيد من التفصيلات إلي زينب عفيفي: فلسفة ابن رشد الطبيعية , ص 125 – 127.

(52) ابن رشد : كتاب الآثار العلوية , تحقيق : سهير فضل الله أبو وافيه , سعاد على عبد الرازق , مراجعة زينب محمود الخضيري , تصدير إبراهيم مدكور، القاهرة , المجلس الأعلى للثقافة , 1994 , ص 63.

(53) زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية , ص 128 .

(54) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 225 .

(55) خليل الجر وحنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية , ج2 , ص423 .

(56) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 228 .

(57) زينب عفيفي : فلسفة ابن رشد الطبيعية، ص227 .

(58) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 228 .

(59) ابن رشد : كتاب الآثار العلوية , ص 150 ؛ وأيضاً :عاطف العراقي : الفلسفة العربية, مدخل جديد , ص 216؛ وأيضاً :عاطف العراقي : النزعة العقلية , ص 270 ؛ وأيضاً : محمود حمدي زقزوق: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد مقالة بالكتاب التذكاري " الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي , إشراف وتصدير: عاطف العراقي, القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة , 1993 , ص 100.

(60) محمد عمارة : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، القاهرة، دار المعارف، ط2، د. ت، ص 54-55.

(61) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة , ص 150 ؛ وأيضاً د. عاطف العراقي : الفلسفة العربية (مدخل جديد) , ص 216؛ وأيضاً عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 271.

(62) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 273 .

(62) المرجع السابق , ص 277 .

(64) المرجع السابق , ص 277 .

(65) ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة, ص 193 .

(66) المصدر السابق , ص 151 .

(67) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 281 .

(68) خليل الجر وحنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية , ج2 , ص 445 .

(69) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 283 .

(70) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة , ج3 , ص 1570 .

(71) عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد , ص 284 – 285 .

(72) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص 59 .

[73] ابن رشد : تهافت التهافت، ص 418 .

[74] خليل الجر وحنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية , ج2 , ص 447 .

[75] نبيلة ذكري : مقالة ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية , ص 281 .

[76] محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية, الطابعة الثانية , القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ,1964،ص 121.

[77] ابن رشد : تهافت التهافت , ص 338 .

[78] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة , ص 165.

[79] المصدر السابق , ص 166 .

[80][79] خليل الجر وحنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية , ج2 , ص 449 .

80