التأويل في فلسفة ابن رشد

د. حمودى ولد حمادى

جامعة نواكشوط–موريطانيا

Abstract

Ce travail traite du rapport de la Religion à la philosophie et de la question de l'interprétation chez Averroès. Si nous nous référons à l'époque d'Averroès et que nous nous représentons la portée de l'œuvre d'Al-Ghazali : *Tahafut al-falasifa (Incohérence des philosophes),* nous nous apercevons que le philosophe cordouan a tout fait pour anéantir ou du moins amoindrir cet impact et ce à travers un travail original qui vise à prouver que la relation entre la Religion et la philosophie ne devrait pas être conflictuelle. Averroès a consacré deux ouvrages à ce sujet : *Kitab fasl al-maqal (Livre du discours décisif)* et *Al Kashf 'an manâhij al-adilla* (*Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane)* en plus de ce qui est écrit dans son livre *Tahafut al- tahafut (Incohérence de l'incohérence).*

En fait, Averroès ne s'est pas fondé uniquement sur la religion et laissé de côté la raison ou inversement, mais il a adopté le juste milieu en figurant que la Loi musulmane et la sagesse étaient complémentaires et avaient chacune ses adeptes. Et pour montrer cette relation, le Commentateur d'Aristote est parti de ces quelques principes :

1. **La référence à la philosophie est une obligation religieuse.**
2. **La Loi musulmane comprend des sens exotériques et d'autres ésotériques d'où la nécessité de recourir parfois à des interprétations pour certaines catégories de personnes.**
3. **L'établissement de règles propres à l'interprétation des textes.**
4. **La détermination des limites de la capacité de notre système cognitif et sa relation avec la révélation.**

المقدمة:

إذا رجعنا للعصر الذي عاش فيه ابن رشد، وإذا تمثلنا الأثر الذي أحدثه الغزالي بكتابه " تهافت الفلاسفة " رأينا فيلسوف قرطبة يبذل غاية جهده لإماتة هذا الأثر أو إضعافه على الأقل ، وذلك بعمل له أسسه ودعائمه يبين به العلاقة التي ينبغي أن تكون بين الدين والفلسفة حتى لا يقوم بينهما عداء أو نزاع. وقد خصص ابن رشد لهذا الغرض كتابيه " فصل المقال " والكشف عن مناهج الأدلة" فضلا عم ما خصصه له أيضا في كتابه" تهافت التهافت "

والحقيقة أن ابن رشد لم يعتمد على الدين وحده دون العقل ،ولا بهذا وحده دون ذلك، بل سلك طريقا وسطا وذلك ببيان أن كلا من الشريعة والحكمة في حاجة إلى الأخرى، وأن لكل منهما ناسها وأهلها .

ومن أجل أن يبين ابن رشد تلك العلاقة انطلق من هذه المبادئ:

1 . النظر في الفلسفة واجب شرعا

2 . الشريعة لها معان ظاهرة للعامة وأخرى باطنة للخاصة ،ومعنى هذا وجوب التأويل أحيانا ولبعض الطبقات من الناس

3 . وضع قواعد خاصة بتأويل النصوص

4 . تحديد مدى قدرة العقل والصلة بينه وبين الوحي

1. أما فيما يخص المسألة الأولى فقد تساءل ابن رشد في البداية عما إذا كان النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح في الشرع؛ فاستنتج أن غرض الفلسفة في الأساس هو النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع؛ وبما أن الشرع يحث على النظر في الموجودات، واعتبارها في العقل كما ورد في القرآن '' فاعتبروا يا أولي الأبصار'' –وهي إشارة صريحة إلى وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والفقهي معا–، ثم: ''ويتفكرون في خلق السماوات والأرض'' يمكن القول إن الشرع يحض على النظر في الموجودات، والله يأمر بالبحث عن الحقيقة في العلم1.

وبما أن ''الاعتبار'' في هذا السياق، ليس إلا استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس العقلي المنطقي المعروف، وجب علينا أن نجعل نظرنا في الموجودات مبنيا على هذه الطريقة، وهو أكمل أنواع القياس، المسمى برهانا.

لذا، يجب على من يطلب الوصول إلى معرفة الله وسائر الموجودات، إتقان أنواع البراهين وشروطها، وأنواع القياس وأجزائه ومقدماته، لأن نسبة هذه الأمور إلى النظر كنسبة الآلة إلى العمل.

فبناء على ما تقدم، اعتبر ابن رشد أن كلا من القياسين العقلي والفقهي، واجب في الشرع.

وجوب الاستعانة بما قاله القدماء:

شدد ابن رشد على ضرورة الاستعانة بما قاله السابقون في هذا الشأن، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين؛ إذ ينبغي أولا التمعن بأقوالهم، فإن كانت صوابا يؤخذ بها، وإن كانت على خطأ، تترك جانبا، فينبه عليها ويحذر منها2.

كما أن النظر في كتب القدماء واجب في الشرع، وإن كان بعض الذين يخوضون في كتب الفلسفة قد يضلون سواء السبيل، فهذا لا يجب أن يتّخذ ذريعة لمنع هذه الكتب عن الذي هو أهل للنظر فيها3.

2. وأما فيما يخص المسألة الثانية والمتمثلة في أن الشريعة لها ظاهر وباطن فهو وجود نصوص من القرآن والحديث تتطلب التأويل لمعرفة المعاني الخفية المرادة منها ووجود نصوص أخرى يراد منها ما تدل عليه من المعاني الظاهرة ،أو بعبارة أخرى فإن السبب في انقسام الشريعة إلى ظاهر له أهله وهم العامة وأشباههم، وباطن له أهله وهم أهل البرهان، هو أن الناس مختلفون في الفطر والعقول ولهذا تختلف استعداداتهم وقدرتهم على فهم وإدراك ما جاءت به الشريعة من المعتقدات، وهم بسبب هذا الاختلاف والتفاوت ثلاثة طوائف:

ا . الخطابيون وهم الجمهور الغالب الذي يصدق بالأدلة الخطابية

ب . أهل الجدل ومنهم رجال علم الكلام وهم الذين ارتفعوا عن العامة ولكنهم لم يصلوا لأهل البرهان اليقيني

ج . **البرهانيون بطبعهم وبالحكمة التي أخذوا أنفسهم بها4**.

وهذا التفاوت في الفطر والعقول الذي جعل الناس طوائف ثلاثا يجر حتما إلى اختلاف التعاليم التي يجب أن يأخذ بها كل فريق فللجمهور وأشباههم من الجدليين الذين لا يطيقون الوصول إلى التآويل الصحيحة الإيمان بظواهر النصوص الشرعية وما ضرب لهم من رموز وأمثال، وللعلماء أهل البرهان الإيمان بالمعاني الخفية التي ضربت الأمثال والرموز لتقريبها للعقول وذلك بتأويل هذه النصوص . ويجب مع هذا كله أن يحافظ على أن يكون كل نوع من هذين التعليمين لطائفته الخاصة، وعلى أن لا يختلط أحدهما بالآخر لأن جعل الناس شرعا واحدا في التعليم خلاف المحسوس والمعقول 5. ويجب أن نشير هنا إلى أن وجود نصوص في الشريعة يجب تأويلها يعتبر إشارة أو دعوة من الدين إلى التفلسف، فإنه لا يمكن إدراك المعاني الخفية من هذه النصوص إلا بالنظر الفلسفي.

3 . قانون التأويل وقواعده

إن اشتمال الشرع على ظاهر وباطن لا يعني بالضرورة وجود حقيقتين متباينتين، بل إن الحقيقة واحدة، وإنما هناك اختلاف بطريقة التعبير عنها؛ ولا ضير في ذلك، فالتعليم كالغذاء، والطعام الواحد قد يكون سما في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر؛ فالوحي إذا خاطب الناس على قدر عقولهم، لأن الناس متفاوتون في التصديق، منهم من يصدق بالبرهان ومنهم بالأقاويل الجدلية ومنهم بالأقاويل الخطابية.

التأويل وأصوله:

التأويل إذا، ضروري للتوفيق بين ظاهر الشرع وباطنه، كما هو ضروري للتوفيق بين الدين والفلسفة؛ ولكن ما هو تحديد هذا التأويل؟ يحدده أبو الوليد باستخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية؛ لأن الكثير من ألفاظ الشرع، إذا لم تؤوَل تأويلا صحيحا، وحملت فقط على ظاهرها، قد تتعارض مع ما أدى إليه البرهان العقلي. أما إن كان هناك إجماع بطريقة يقينية حول بعض المسائل في الشرع، فلا يصح التأويل؛ ولكن إذا تم ذلك الإجماع بطريقة ظنية، يصح عندئذ التأويل؛ وكل ما يتطرق إليه التأويل لا يدرك إلا بالبرهان ،فالقول الديني خطاب إلى الناس كافة، إلى المتعلمين وغير المتعلمين لان هدفه الأساسي هو تقويم السلوك البشري فهو يخاطب العقل والحس والخيال ،ويستعمل الطريقة البرهانية والطرق الجدلية والخطبية.ومن هنا كان التأويل معناه:تحويل القول الجدلي والقول الخطابي إلى القول البرهاني،إلى حديث العقل المجرد 6.

ولكن لا ينبغي أن يترك الأمر فوضوي، فيؤول من يشاء ما يريد من النصوص و يذيع من التأويل ما يريد ولمن يريد، بل جعل ابن رشد لذلك قانونا وقواعد يسترشد بها الباحث وتحفظ الإخاء بين الحكمة والشريعة ، وذلك في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة حيث يعنى بوضع قانون يبين به حسب تعبيره " ما يجوز من التأويل في الشريعة وما لا يجوز، وما يجوز منه فلمن يجوز " وهذا البيان أو القانون يتلخص في أن المعاني الموجودة في الشرع خمسة أصناف:

ا . أن يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في نفس الأمر، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقا بل يجب أخذه حسب ظاهره للناس جميعا .

ب . أن يكون المعنى الظاهر للنص ليس مرادا، بل هو مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة، ولكنه لا يعلم أنه مثال ولا لما اختير بذاته ليكون مثالا ورمزا لذلك المعنى الخفي إلا بقياسات بعيدة مركبة لايوصل إليها إلا بتعلم طويل وعلوم جمة لا يقدر عليها إلا الخاصة من الناس، وهذا الصنف لا يجوز أن يؤوله إلا الراسخون في العلم وليس لأحدهم التصريح به لسواهم .

ج . أن يكون المعنى الظاهر مثالا، ولكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، وبعلم بعيد لا تقدر عليه العامة ومن في حكمهم لماذا هو بنفسه مثال ، وهذا الصنف تأويله خاص بالعلماء ويؤولونه لأنفسهم خاصة ويقال للآخرين أنه من المتشابه الذي يجب عدم البحث عنه، إلا للعلماء الراسخين أو ينقل لهم التمثيل لما هو اقرب إلى معارفهم ومداركهم .

د . أن يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا أيضا لمعنى آخر، ولكن من اليسير أن يفهم أنه مثال ولماذا هو بذاته مثال ، وهذا الصنف ليس لأحد الأخذ بظاهره بل لا بد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع .

هـ . أن يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا لآخر خفي، ولكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد ومتى عرف أنه مثال يتبين بعلم قريب لما اختير بذاته ليكون مثالا، وهذا القسم من الممكن أن نقول بأن الأحفظ للشرع ألا يتعرض لتأويله بل الأولى بالنسبة لغير العلماء أن نبطل الأمور التي من أجلها ظنوا أن المعنى الظاهر من النص هو مثال لآخر خفي هو المراد منه ، ولنا كذلك أن نقول بجواز التأويل لهؤلاء أيضا وذلك لقوة الشبه بين المعنى الخفي المراد وبين ما ضرب رمزا ومثالا له **7**.

وبعد هذا التفصيل يذكر فيلسوف قرطبة أن الصنفين (الرابع والخامس) متى أبيح التأويل فيهما "تولدت منه معتقدات فاسدة وبالتالي فالأجدر ألا يصرح بالتآويل وبخاصة البراهنية لغير أهلها، وهم أهل البرهان كما يجب أن لا تثبت هذه التآويل في الكتب الخطابية والجدلية الموضوعة للعامة وأمثالهم من أهل الجدل، وإلا أدى ذلك إلى إبطال ظواهر النصوص التي يفهمها الواحد من هاتين الفئتين مع العجز عن إدراك التأويل البرهاني، فيضل ويقع في الكفر إن كان ذلك من أصول الشريعة.

وفي أخذ العامة وتكليفهم بالإيمان بظواهر النصوص وحدها دون ما فيها من معان خفية سعادتهم، وذلك بأن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور هو العمل ، فما كان أجدى في الدفع إليه كان أفضل من غيره، أما الخاصة فإن مقصودهم الأول هو الأمران معا العلم والعمل، ولهذا كانت سعادتهم في تأويل ما يجب تأويله لمعرفة المعاني الخفية المرادة من النصوص.

ويتشدد ابن رشد في وجوب تطبيق ما وضع من قواعد تتعلق بالتأويل وجواز أو عدم جواز إذاعته ، ولمن تجوز إذاعته، ولهذا يلوم اللوم كله الغزالي والمتكلمين أشاعرة ومعتزلة لأنهم أثبتوا التأويل في مؤلفاتهم فذاعت بين الناس.

4 . تحديد مدى قدرة العقل والصلة بينه وبين الوحي

إن فيلسوف الأندلس مهما أشاد بالعقل وقدرته على المعرفة، يصرح بأن هناك أمورا يعجز العقل عن معرفتها وإذن فلنرجع إلى الوحي الذي جاء متمما لعلم العقل فإن" كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي "8 وهذه الأمور التي يعز إدراكها على العقل أمور من الضروري علمها لحياة الإنسان ووجوده وسعادته، ونرى ابن رشد يكرر هذا الذي يراه ويؤكده في موضوع آخر حين يذكر أن الفلسفة تعنى بتعرف ما يجيء به الشرع فإن أدركته كان ذلك أتم في المعرفة وإلا أعلنت بقصور العقل الإنساني عنه، وأن هذا مما "يجب أن نرجع فيه إلى الشرع "9 وعلى كل حال فالأمور التي لا يكتفي العقل بنفسه في معرفتها تتلخص كما يرى فيلسوف الأندلس في معرفة الله والسعادة والشقاء الإنساني في هذه الحياة الدنيا وفي الحياة الأخرى أيضا، ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء، ذلك أن الفلاسفة كما يرى ابن رشد ،ولعله يعنى الفلاسفة اليونان الذين يرون أن الإنسان لا تقوم حياته وسعادته في هذا العالم وفي العالم الآخر إلا بالفضائل النظرية التي لا يوصل إليها إلا بالفضائل الخلقية، وهذه الفضائل لا تتمكن في النفس إلا بمعرفة الله وتعظيمه بالعبادات المشروعة، مثل الأدعية والصلوات ونحو ذلك مما لا يعرف إلا من الشرع الموحى به، وبعبارة أخرى إن هذه الأمور لا تتبين أكثرها أو معظمها إلا بوحي، أو يكون تبيينها بالوحي أفضل، ولا عجب في هذا فإن الفلسفة كما يرى ابن رشد تنحو نحو تعريف بعض الناس بسعادتهم، وهم من عندهم استعداد لتعلمها، وأما الشرائع فتقصد تعليم الجمهور عامة، ولذلك كان العلم الذي يأتي به الوحي رحمة لجميع الناس.فالوحي يزيد على الحقيقة الفلسفية أوصافا ورموزا توافق عقلية الشعب،وتحثه على العمل الصالح،وهكذا كان الوحي متمما لعجز العقل في الناحية العملية 10. ولكن إذا كان ابن رشد يرى ضرورة الوحي لجميع الناس ويجعل العقل في مرتبة ثانية تجعله أقل مقدرة في إدراك الحقائق كما يصرح بذلك في كتبه الكشف والتهافت ، إذا كان الأمر هكذا فماذا نفهم من مقارنة هذه الكتب وما جاء فيها عن هذه المشكلة بما جاء في كتابه فصل المقال الذي يعلو بالنظر العقلي ويجعل له قدرة على الوصول لكل ما جاءت به الشريعة من حقائق وتعاليم ؟ هل وقع فيلسوف الأندلس هكذا في التناقض مع نفسه ؟ أم أنه رجع عن كونه عقليا يوجب تأويل النص الذي يخالف ظاهره العقل كما رأينا ؟

الحقيقة أن من قرأ كتب ابن رشد يتضح له أنه لا بد من تأويل كتابيه الكشف والتهافت ليتلاءما مع ما جاء في فصل المقال، لأن الغرض من هذا الكتاب الأخير (الأول) هو التوفيق بين الفلسفة والدين بينما كان الغرض من الكتب الأخرى الرد على الغزالي والمتكلمين .

والحق أن فيلسوف قرطبة لا يصح أن يوصف بأنه عقلي إزاء جميع الناس وفي كل حال، ولا بأنه غير عقلي كذلك، بل إنه كما نرى غير عقلي حين يتعلق الأمر بالعامة الذين لا يطيقون النظر والأدلة البرهانية وعقلي حين يتعلق الأمر بأهل النظر العقلي والفلسفة، وإن رعاية هاتين الناحيتين هو ما جعل في كلامه ما يوهم أحيانا بأنه رجع عن نزعته العقلية إلى ما يناقضها، ويتضح ذالك حين يتحدث ابن رشد عن قدم العالم وعن البرهنة على وجود الله وغير ذالك من المسائل التي عالجها في كتبه الكشف والتهافت.

ا. قدم العالم

إن أول ما يسترعي الناظر في فلسفة ابن رشد، هو رأيه في أزلية المادة ومخالفته المتكلمين الذين بنوا رأيهم في الوجود على فكرتهم في الحدوث.

ويؤدي القول بأزلية المادة إلى أنها كانت موجودة بذاتها قبل وجود هذا العالم، ومنذ الأزل، بحيث لا يكون لها ابتداء، إذ لو كان لمادة العالم ابتداء للزم أن يكون العالم مصنوعا من العدم وهذا قول لا يقبله العلم الصحيح لأنه" لا وجود من عدم كما لا عدم بعد وجود "على حد تعبير ابن رشد 11.

ورغم أن ابن رشد يفترض وجود هذه المادة افتراضا ويعجز عن إقامة الدليل على أزليتها وثبوتها، فإنه يرى أن ظواهر الشرع تؤيده فيما يدعي من وجود ذلك العالم من مادة سابقة عليه، وأنه حادث بصورته قديم بمادته ، إذ أن الوجود والزمان مستمران من الطرفين ، بمعنى أنهما غير منقطعين عن الماضي بحال من الأحوال، يقول ابن رشد إن قوله تعالى : " هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء " يقتضي بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ،وزمانا قبل هذا الزمان وهو المقترن بصورة هذا الوجود 12.

وقوله تعالى : " يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات " يقتضي بظاهره أن وجودا ثانيا بعد هذا الوجود ، وقوله تعالى : " ثم استوي إلى السماء وهي دخان " يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من شيء 13.

وهذه الشواهد حسب ابن رشد تبين أن قول المتكلمين بالوجود من العدم المفضي لحدوث العالم، وادعائهم الإجماع على ذلك لا دلالة عليه من ظاهر الشرع، إذ لا يوجد فيه نصا أن الله كان قبل خلق العالم مقترنا بالعدم المحض.

وقد يكون من المستغرب أن يلجأ ابن رشد إلى ظواهر الشرع في إقامة الدليل على أزلية المادة، لأنه الرجل العقلي الذي يثق بالعقل ويؤمن بصدق نتائجه، غير أننا سرعان ما يزول استغرابنا عندما نعلم أن ابن رشد كان يرى أن مسألة قدم العالم ليست من العقليات التي يعتمد فيها على النظر والبرهان ، وإنما مرجعها إلى السمع وحده، ولذلك يقول" فإن لم يكن في العقل إمكان الوقوف على واحد من هذه المتقابلات فليرجع إلى السماع ولا تعد هذه المسألة من العقليات 14.

وهكذا يتخلى ابن رشد في هذه المسألة عن ثقته بالعقل، ويلجأ إلى نصوص الوحي يستمد منها دليله ويدعم بها حجته ودعواه ،غير أننا أذا ما جاريناه في دعواه واعتقاده وطالبناه بيان تلك المادة الأزلية خرجنا من تصويره لها على أنها شيء قابل للانفعال لا حد له ولا وصف، وإنما هي كما قلنا ضرب من الافتراض لا بد منه ولا غنى عنه في تعليل خلق العالم وإيجاده، فهي عنده الشيء الذي هو بالقوة الشيء الذي سيكون بالفعل ، ومراده بالقوة هنا ما كان الشيء بها مستعدا لأن يوجد بعد بالفعل، ومتى يكون ذلك الشيء بالفعل، إنما يكون ذلك بحلول الصور فيه فمن اقتران الصورة بالمادة يتكون الشيء الموجود أو تتكون مهايا الأشياء وحقائقها، لذلك كان لابد لأبن رشد من أن يعطينا تعريفا للصورة وتعريفا للماهية المكونة منها ومن المادة فيقول " وأما الصورة فهي بالفعل والماهية والشخص المحسوس هو المؤتلف من هذين " ، والقوة والفعل معنيان متقابلان يستخدمهما ابن رشد في تفسيره لخلق الكون وتعليله لحدوث ذلك الوجود عن تلك المادة الأزلية، وفيهما تنحصر جميع التغيرات الحادثة في الكون بشتى أنواعها واختلاف صورها.

. القوة والفعل

يحاول ابن رشد أن يشرح لنا في كتابه تلخيص ما وراء الطبيعة الفرق بين مفهومي القوة والفعل، مبينا أن القوة ليست لها الكفاية على أن تخرج إلى الوجود بالفعل بذاتها، وليس في طبيعتها القدرة على أن تتغير من حال إلى حال، وبالتالي فإنها محتاجة إلى من يغيرها ويخرجها من حالتها هذه إلى حالة الفعل التي هي الوجود الحقيقي.

وإذا كانت القوة محتاجة إلى مغير ومخرج لتكون بالفعل، فهل هي مقدمة على الفعل بالزمان والسببية أم الفعل متقدم بهذين عليها ؟

هنا يزيف ابن رشد قول فلاسفة اليونان الأقدمين (وعلى الأخص السابقين على أرسطو) المؤدي إلى أن القوة متقدمة على الفعل ، ويرى أن الفعل متقدم على القوة بالزمان والسببية، إذ إنما يعطي القوة فعليتها يكون أحرى بالتقدم بهذين على المحتاج في فعليته إلى غيره ، وفاعلية هذا الفعل في القوة هي دائما مصدر جميع التغيرات والحركات في شتى أجزاء الكون يقول ابن رشد " أنه قد تبين في العلم الطبيعي أن كل متغير فله مغير ، فإن القوة يظهر من أمرها أنها ليس فيها كفاية أن تخرج إلى الفعل بذاتها ... فإن كان هذا كله كما قلنا فالفعل ضرورة قبل القوة بجميع وجوه القبل "و إذا كان وجود الشيء بالفعل لا يتحقق إلا بصورته . وقد تقرر لدينا أن الفعل المحض متقدم على القوة المحضة كان من الطبيعي أن نستنتج أن هناك صورا موجودة هي فعل محض لا تشوبها قوة أصلا ،وكان من الطبيعي أيضا أن تكون هذه الصور المحضة هي السبب في وجود الأشياء التي تخالط وجودها القوة وهي الأشياء الفاسدة التي تلحقها التغيرات المختلفة .

وقد ترتبت على وجهة نظر ابن رشد هذه ،أن العالم منذ الأزل في تغير مستمر، فإيجاد ما يوجد ليس إلا خروجا من القوة إلى الفعل، وإعدام ما يعدم ليس إلا رجوعا من الفعل إلى القوة 15 ، فليس هناك إيجاد من عدم ، ولا عدم بعد وجود، وإنما كل ما يحدث في الكون إن هو إلا ترديد بين طرفين "قوة " و " الفعل ".

ويرى ابن رشد أن العالم لم يوجد من تلك المادة دفعة واحدة، وإنما وجد على طريقة التولد والنمو الطبيعي، أي تولد الكائنات بعضها من بعض ونموها نموا طبيعيا، بحيث لا يكون هناك وظيفة للفاعل سوى تسهيل هذا الخروج والتولد حسب ما يرى ابن رشد، وهذا مناقض لرأي المتكلمين القائل بأن الفاعل يوجد الشيء من لا شيء، بمعنى أنه لا يحتاج في ذلك إلى مادة ولا إلى نمو وتوليد، ومؤداه أن قوة الخلق والإيجاد موجودة في الفاعل لا في المادة.

أما ابن رشد فيرى أن الإفناء والإيجاد عملان لا يتمان إلا بالفاعل والمادة معا، ولا ينبغي الفصل بينهما بأي حال من الأحوال.

وليس معنى هذا أن ابن رشد ينكر الخلق ، بل هو يعترف به إلا أنه يفسره بمعنى خاص عنده لا يؤدي إلى القول بإيجاد من عدم وحدوث ما لم يكن ، فهو خلق متجدد آن بعد آن به يدوم العالم ويتغير، وبمعنى آخر هناك قوة خالقة تفعل باستمرار في هذا العالم وتحفظ عليه بقاءه وحركته، فالعالم مع قدمه معلول لهذه العلة الخالقة بخلاف تلك العلة فإنها قديمة لا علة لها.

وإذا كان ابن رشد ينكر العدم بعد الوجود، فكل جسم من أجسام العالم أبدى عنده بحيث لا يتلاشى ولا يفسد ،لان مادته كذلك لا تتلاشى ولا تفسد، فهو كما قرر الأزلية قرر كذلك الأبدية .

وليس هذا في المادة فقط بل في الصورة المقترنة بها كذلك، إذ الأشياء المكونة لهذا العالم تتركب من مادة وصورة ولا يمكن فصل إحداهما عن الأخرى في الخارج، وإنما يكون في الذهن فقط.

ويحاول ابن رشد أن يربط رأيه هذا برأيه في المهايا المركبة على أساس أن عدم الكون والفساد في الصور والمواد يستتبع عدم ذلك أيضا في المهايا المركبة منهما، وما دامت الصور والمواد أزلية فكذلك المركبات أيضا .

ب . الله أو المبدأ الأول عند ابن رشد

يرى ابن رشد أنه إذا أستقرئ الكتاب العزيز وجدت الطريقة الشرعية البراهنية على وجود الله تنحصر في جنسين : أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله، وهذه تسمى دليل العناية ،والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل وهذه تسمى دليل الاختراع .

. دليل العناية

الدليل الأول مبني على مقدمتين إحداهما "أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان، والأخرى أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد16.

والنتيجة هي وجود فاعل مريد جعل الموجودات موافقة للإنسان، وهذا الفاعل المريد هو الله وكما هو الشأن في القياس البرهاني فإن صدق النتيجة يتوقف على صدق المقدمتين: أما المقدمة الأولى فيثبت صدقها ويحصل اليقين بها باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة (الفصول) الأربعة له و المكان الذي هو فيه أيضا وهو الأرض ... وكذلك تظهر العناية أيضا في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده وهذا ينبه القرآن إليه في مواضيع كثيرة وقد ذكر ابن رشد عددا منها، وأما المقدمة الثانية أي كون هذه الموافقة هي بالضرورة من قبل فاعل قاصد مريد، فهي صادقة يقينية إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، أي نتيجة مصادفة، لأن كل ما في العالم مبني على ترتيب ونظام وعلى ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطا ضروريا 17.

. دليل الاختراع

أما الدليل الثاني على وجود الله ، دليل الاختراع فمبني هو الآخر على أصلين : أحدهما أن موجودات العالم مخترعة، والثاني أن كل مخترع فله مخترع، والنتيجة أن للوجود فاعلا مخترعا له ، وهذه النتيجة صادقة يقينية لأن المقدمتين صادقتين يقينيتين كذلك ،إذ هما عبارة عن " أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس" 18 والقرآن قد نبه إلى هذين الأصلين في غير ما آية.

هذا هو رأي ابن رشد الذي يقدمه في أهم مسألة في علم الكلام مسألة إثبات وجود الله ، ويعتبره أقرب إلى روح القرآن وإلى فهم الجمهور، والشرع في نظره" إنما خاطب الجمهور حسب فهمهم أي حسب ما هو مدرك بالمعرفة الأولى بالحس "

أما العلماء فلهم أن يتوسعوا ويتعمقوا ، ولكن لا عن طريق الجدل والسفسطة كما يفعل المتكلمون ، بل عن طريق البرهان ، وطريق البرهان في هذه المسألة هي الاستدلال بالحركة على المحرك الأول أما طريق الحدوث والقدم فهي طريق ملتوية تثير شكوكا كثيرة مستعصية وهي إلى ذلك كله ليس لها سند من القرآن، فليس في القرآن لفظ " قدم " ولا لفظ " حدوث " وليس فيه " أن الله خلق العالم من عدم " وعلى العكس من ذلك دليل العناية ودليل الاختراع لهما أصل في الشرع وهو الآيات الكثيرة التي تتحدث عن النظام والترتيب في العالم، كما أن لهما أصل في العقل لأنهما يتوافقان مع المعرفة البرهانية التي تفيد أن العالم فيه شبه من القدم وشبه من الحدوث، وأن أولى الأوصاف به هو الحدوث الدائم .

هذا الطريق لا يتعارض مع ما كان يشكل الفهم العلمي الأرسطي للكون وظواهره زمن ابن رشد فدليل العناية ينسجم تماما مع نظام الكون كما أن دليل الاختراع ينسجم مع فكرة الصنع ،لا الخلق من عدم ، ذلك أن الاختراع هنا هو إخراج الصورة التي في المادة من القوة إلى الفعل ، ويتسلسل الأمر نزولا إلى المادة غير المتعينة التي لا صورة لها وهي الهيولى أو المادة الأولى ، كما يتسلسل الأمر صعودا إلى الصورة الأولى أو السبب الأول أو المحرك الأول ، والمعنى واحد .

ج . المبدأ الأول وعلاقته بالعالم

ولإبن رشد طريقة برهانية أخرى لإثبات المبدأ الأول، فهو يتدرج كما يتدرج أرسطو قبله من التغيرات والحركات الدائمة في الكون إلى إثبات المبدأ الأول أو المحرك الأول أو الصورة الأولى وهو الله سبحانه وتعالى، فكما أن هذه التغيرات المستمرة والحركات الأزلية الدائمة تستتبع شيئا تحركه هو المادة، فكذالك تستتبع حركة أزلية في تلك المادة وإلا لما خرج شيء من القوة إلى الفعل ولا عاد شيء من الفعل إلى القوة .

وبما أن هذه الحركة مستمرة أزلية فهي تستتبع حركة قبلها، ولا يمكن أن يمر الأمر إلى غير نهاية بل لا بد من الانتهاء إلى محرك أول أزلي وهذا المحرك الأول غير متحرك وإلا لما كان أولا.

لذلك يذهب إلى أن الطريق الوحيد الذي نستطيع أن نسلكه إلى إثبات موجود مفارق للعالم في صفاته ومحرك له منذ الأزل ، هو أ ن نعتقد أن جملة الموجودات كل متحرك منذ الأزل، أي أنها في جملتها وحدة أزلية ، تجرى على نظام محدود ونسبة ضرورية والمبدأ الأول هو الذي أوجد تلك الحركة الضرورية وخلق ذلك النظام البديع.

ومن هنا رفض ابن رشد القول بحدوث العالم لأنه يستلزم القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ذلك العالم ، وهكذا إلى غير نهاية، كما أن القول بأنه ممكن يستلزم القول بوجود ممكن آخر نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية ، وأما طريق ابن سينا في ذلك وهو تقسيم العالم إلى واجب وممكن ليفسر عن طريق ذلك القول بأزلية المادة مع اعتقاد الخلق والإيجاد من عدم فطريق غير صحيح .

غير أننا في حاجة إلى البحث عما إذا كان لتلك الحركات المتعاقبة التي يتكون من مجموعها الزمان غاية تقصد إليها من تحركها أم ليس لها غاية ؟ وإذا كانت لها غاية فما هي تلك الغاية ؟

هنا يجري ابن رشد على نسق غيره من الفلاسفة السابقين عليه، من أن لهذه الحركات كلها غاية تسعى إليها ومقصد تتحرك نحوه ، تلك الغاية هي المبدأ الأول أو المحرك الأول، فكلها تعمل على الاتصال به أو الاقتراب منه قدر الإمكان وعلى حسب الاستعدادات المختلفة لطبائع الموجودات.

وإذا كان ذلك كذلك فالغاية داخلة في هذا العالم كما أن النظام داخل فيه وليس خارجا عنه.

لكن ما علاقة المبدأ الأول الذي يصفه ابن رشد بأنه فاعل الحركات في هذا الوجود ومصدر نظامه وغاية جميع الموجودات بالعالم ؟

نستطيع أن نستنبط رأي ابن رشد في ذلك من المثال الذي يذكره في كتابه تهافت التهافت، حيث شبه العالم بالمدينة الواحدة وجعل حكومة ذلك العالم وتدبيره كحكومة تلك المدينة وتدبيرها ، وقايس بين ما يتقوم به العالم من مبدأ واحد ، ورئاسة أولى تتبعها رئاسات متعددة، وبين ما تتقوم به المدينة من آمر أعلى يتبعه آمرون كثيرون ، فكما أن سائر الرئاسات التي في المدينة ترتبط بالرئيس الأول من جهة أنه هو الموقف لكل واحدة منها على غايتها التي من أجلها خلقت، وعلى ترتيب الأفعال التي بها تتحقق وتجب تلك الغاية، فكذلك الأمر في رئاسة العالم الأولى مع سائر الرئاسات، تلك الرئاسة الأولى هي الله سبحانه وتعالى وتلك الرئاسات التابعة لها هي عقول الأفلاك التي تسمى " العقول المفارقة " ثم ما يخضع لتلك العقول من القوى المختلفة التي تدبر كل جزء من أجزاء العالم.

وأول ما صدر عن الإله هو العقل الأول، وهذا العقل هو محرك العالم وعنه صدرت عقول الأفلاك حتى العقل الفعال وبقية العوالم الأخرى ، وهذا العقل متصل بها يمدها بالقوة والحركة ، ويستمد من المحرك الأول ما يفيض به على ما وراءه من العوالم الأخرى من وجودات وصور ووحدات وغايات.

وتتركب السماء أو العالم العلوي من عدة أفلاك أو دوائر هي كالأعضاء الأصلية للحياة، تدور في هذه الدوائر الكواكب والنجوم، ولكل دائرة من هذه عقل أي قوة تعرف بها طريقها وتتجه بها نحو غايتها، وهي مصدر تدبيرها وتحريكها.

الخاتمة:

بعدما استعرضنا بعض أفكار ابن رشد الفلسفية، نرى انه لم يكن مجرّد شارح لأفكار أرسطو ونظرياته؛ بل يظهر لنا جليا من خلال تلك الإضافات الفكرية والومضات الفلسفيّة التي أضافها على ما لخص وشرح، أنّ ابن رشد هو فيلسوف عقلاني وجودي؛ وفي الواقع، عرف أبو الوليد عند العرب بفيلسوف العقل، لكنه بالرغم من شغفه بأرسطو ، آمن في الوقت عينه بالشريعة التي تحوي أمورا كثيرة يعجز العقل عن معرفتها بنفسه، وهي أمور ضرورية لحياة الإنسان وسعادته. وهكذا، أحنت حكمة فيلسوف الأندلس رأسها أمام قدسية الشريعة، واختار لنفسه خطا فلسفيا توفيقيا، حاول بواسطته الجمع بين العقل والإيمان، والفلسفة والدين، والحكمة والشريعة، والظاهر والباطن... فنجح أحيانا وباء بالفشل أحيانا أخرى، إذ فهمت بعض أفكاره وتأويلاته بطريقة تتناقض مع بعض

العقائد الدينية، كمسألة أزلية العالم، ووحدة العقل الإنساني وعدم معرفة الله بالجزئيات مباشرة الخ...، مما أثار غضب بعض رجال الدّين فحملوا عليه حملة شديدة، ودعوه بالزنديق، وأضرموا صدر الشعب ضده، فنفاه الخليفة وحرق كتبه الفلسفية 19.

ولكن من يقرأ ابن رشد، قراءة فلسفية عميقة وموضوعية مجردة، لا يمكنه إلا الإقرار بصدقية هذا الفيلسوف في محاولته التوفيقية بين الحكمة والشريعة، لأنه آمن بالله الخالق بصدق عميق، ولم يشك يوما بوجوده، بل كان اسمه تحت قلمه في جل عبارة، يستغفره، ويستعين به. غير أنه آمن أيضا بالعقل، وأراد الوصول إلى معرفة الله على ضوء العقل؛ لذا كان إيمان فيلسوف قرطبة ، إيمانا ذكيا، تحرر من عاطفية النظرة التقليدية السطحية مع الخالق، ونزح إلى العمق والمعنى والجوهر، حاملا سراج العقل، من غير أن يؤله العقل، بل أقر بقصوره أحيانا، واعترف بمحدوديته. وهذا ليس بغريب عن الفيلسوف، فالفلسفة متواضعة، لأنّها صادقة في بحثها عن الحقيقة.

لكن مشكلة ابن رشد الحقيقية، تكمن في عدم فهم الآخرين لفكره كما ينبغي. و هذا أمر طبيعي واقعي، فليس جميع الناس فلاسفة.

الهوامش

1 _ ابن رشد :فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ،دار مكتبة التربية،بيروت لبنان،1987 ،ص:12

2 _ نفس المرجع، ص:15

3 _ نفس المرجع،ص:15_16رؤ

4 _ نفس المرجع،ص:17

5 _ ابن رشد:الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، دار مكتبة التربية،بيروت لبنان،1987 ،ص:99

6 _ محمد عابد الجابري:نحن والتراث،قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب، الطبعة الخامسة،1986،ص:242.

7 ابن رشد:الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ،ص:148

8 _ ابن رشد: تهافت التهافت،تحقيق الدكتور سليمان دنيا،دار المعارف،ج.م.ع. الطبعة الثالثة، 1980 ، القسم الأول ،ص:415

9 _ نفس المرجع،ص:415

10 _ حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية،الجزء الثاني، دار الجيل،بيروت،الطبعة الثالثة 1993،ص416

11 نفس المرجع، القسم الثاني،314

12 _ ابن رشد، فصل المقال،ص24

13 _ نفس المرجع،ص:24

14 _ ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الأول ،ص:183

15 نفس المرجع،234_235

16 ابن رشد :الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق ،ص:60_61

17 نفس المرجع،ص:60_61

18 نفس المرجع،ص:61

19 Renan E, Avveroès et l'Averroïsme, essai historique, Calmann-lévy, Éditeurs, Paris, s.a, p : 98