

العالم في فلسفة ابن رشد

The world in the philosophy of Ibn Rushd

دراس شهرزاد*

(derras.shahrazad@univ-oran2.dz) الجزائر / 2 جامعة وهران

تاريخ الاستلام : 2018/02/28 ؛ تاريخ القبول : 2018/04/01 ؛ تاريخ النشر : 2018 /05/30

Abstract

الملخص

Ibn Rushd's study of the world was not the study of the empirical scientist who seeks to particles to discover their general laws, but rather the study of the philosopher who seeks a holistic view, by which he explains the finality of the universe.

The roots of our scientific thought in the twelfth century have astronomical implications for the naturalistic philosophical project of Rashid and its role in relation to modern scientific thinking in the field of natural science, which is very close to the trend towards mechanical interpretation in modern physics that is particularly evident in classical physics.

Keywords: Scholar, Philosophy, Ibn Rushd, Nature, metaphysics

إن دراسة ابن رشد للعالم لم تكن دراسة العالم التجريبي الذي يسعى إلى الجزئيات لاكتشاف قوانينها العامة وإنما كانت دراسة الفيلسوف الذي يسعى إلى نظرة كلية، يفسر بها الغائية الموجودة في الكون.

إن جذور فكرنا العلمي في القرن الثاني عشر هو ذو دلالات فلكية بالنسبة للمشروع الفلسفي الطبيعي الرشدي ودوره بالنسبة للتفكير العلمي الحديث في ميدان علم الطبيعة، التي يقترب إلى حد كبير من الاتجاه نحو التأويل الميكانيكي في الفيزياء الحديثة الذي يبرز بشكل خاص في الفيزياء الكلاسيكية.

الكلمات المفتاحية: العالم، الفلسفة، ابن رشد، الطبيعة، الميتافيزيقا.

1. مقدمة:

عرف الكندي بأن العالم مخلوق لله، وفعل الله في العالم إنما هو بوسائط كثيرة، وبالفعل الحق هو الإيجاد من عدم، الله وحده وكل شيء حادث يفعل الله* "فالأعلى يؤثر فيما دونه أما المعلول فلا يؤثر في علته التي هي أرقى منه في مرتبة الوجود، وكل ما وقع في الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمعلول" بحيث نستطيع معرفة الأجرام السماوية أن تعرف المعلول كالحوادث المستقبلية، ثم إننا متى عرفنا موجودا من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرة تتعكس فيها سائر الموجودات الأخرى في العالم.

هذه وجهة نظر الكندي التي هي في الأصل اعتزالية لأن المعتزلة أيضا يرون أن الله يؤثر تأثيرا مباشرا في المادة وبواسطة العلة أو الطباع كما وجد في نصوصهم فالعالم حادث وممتناه، وعلى الرغم من عمله بالمفاهيم الأرسطية في نصوصهم فالعامل حادث مباشرا في المادة وبواسطة العلة أو الطباع كما وجد أن في نصوصهم - فالعالم حادث وممتناه، وعلى الرغم من عمله بالمفاهيم الأرسطية إلا أن رفض قول أرسطو بقدوم العالم وأزلية المادة بل قال بالمستسلمة الإسلامية والكلامية وهي خلق العالم من عدم مع أنه لم ينف القول بالعلية الفاعلة في العالم كما يقول: "جرم العالم محدث اضطرارا من ليس".

إن الحديث عن الطبيعة عند الكندي لم يتجاوز الطرح الميتافيزيقي الأنطولوجي نستخلصه من تعريف الكندي للفلسفة أنه قال إن الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها، لأن كل شيء له حقيقته،

* - فكر بن تيمية مثلا: يفرق بين نظرة عامة إلى العالم ونظرة المتكلمين له ونظرة الفلاسفة أو الملاحدة كما يسميهم: فالذي يفهمه الناس هو أن كل ما سوى الله مخلوق خالق حادث بعد أن لم يكن، فإله هو المختص بالقدم كما اختص بالخلق والإبداع والألوهية والربوبية وكل ما سواه محدث مخلوق.

أما عند المتكلمين فهو أن يقال لم يزل الله لا يفعل شيئا ولا يتكلم بمشيئته، ثم حدث الحوادث في غير سبب يقتضي ذلك مثل أن يقال: إن كونه لم يزل متكلما بمشيئته أو فاعلا بمشيئته، بل لم يزل قادرا وهو ممتنع وأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها.

أما عند الفلاسفة فهو الذي أحدثه ابن سينا وأمثال بقولهم إن العالم محدث أي معلول لعلة قديمة أزلية أوجبتة، فلم يزل معها، ويسمون هذه الحدوث الحدوث الذاتي "محمد عاطف العراقي - النزعة العقلية في فلسفة

ابن رشد دار المعارف بمصر 1968 ص 84-85

وأن معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه" فتصور الكندي للعالم وللطبيعة لم ينفصل البتة عن الفعل الإلهي فظلت الطبيعة موجهة نحو المتجه الإلهي ولم يتحدث عنها الكندي من وجهة المعرفة العلمية.

إلا أن الفارابي قد نجد الأطر متكاملة فبشغفه بوحدة الحقيقة والوضع المقلق بين الدهرية الإغريقية والألوهية الإسلامية، وجد في نظرية الفيض الأفلاطونية النبع النوراني الأصل الثابت للوجود هو المطلق أو الأول أو الواحد، أو الخير، فالفيض أو الصدور هو الذي تظهر عنه النفس الكلية فأخذ الفارابي مفهوم العلة الأولى عن أرسطو ووضعه لتحديد خلق العالم. يكمن دور الفارابي في الفلسفة الإسلامية أنه أول من ناقش مسألة حدوث العالم ثم رفضها واضحا بديلا لها نظرية الفيض بعد أن ضمنها مفاهيم إسلامية*.

فنظرية الفيض الإسلامية فتحت مبحثا للطبيعيات الإسلامية التي رفضها المتكلمون معتبرين أنها أصل "في أزلية أبدية العالم وتعني الحدوث والخلق من العدم، وتنفي الشروط التي تجعل خمن العالم فعلا لله، وهي الإرادة والاختيار والروية والقدرة على الفعل والترك، ورأوا أن ما يحدث بالفيض بل فقط خروجا إلى حيز الوجود شديها بالكمون الذي قال به النظام العالم لم يوجد ها هنا اضطرارا بالطبع بينما أوجد الله العالم اختيارا بمشيئة وتقدير مسبق لزمان محدد... إذن فالفيض من العلامات الفاصلة بين الكلام والحكمة، من حيث أن التساؤل عن حدوث العالم وقدمه هكذا" إن أصحاب نظرية الفيض الإسلامية قد أرادوا تنزيه الله في إيجاده للعالم وتدبيره له عن مشابهة الفاعل في الشاهد، فتأثير الله في العالم مستمر إذ يمنحه الوجود على الدوام، فنظرية الخلق المستمر أي " إن إفاضة الوجود من الذات الإلهية إنما يتم بطريقة تنازلية عبر الوسائط إلى العالم الجسماني لأن صلة الله بالعالم الجسماني ليست مباشرة"، هذا الطرح قال به أيضا : ابن سينا فتصور بناء الكون طبقا لنظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا أساها هو التوفيق بين القول بالترابط بين العلي وبين أجزاء العالم والقول سريان الفاعلية الإلهية في الكون.

كما أن نظرية الفيض شكلت عنصرا أساسيا من عناصر الفلسفة الإسلامية إذ تسربت إلى الفكر الإسماعيلي وإلى الفكر الصوفي.

* - نجد الفارابي في كتابه " إحصاء العلوم، لا يفرق بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي، فهو قد وضعها في فصل واحد هو الفصل الرابع: " فالعلم الطبيعي ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأعراض والعلم الإلهي يفحص فيه الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات ويفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم (بتصرف) مصدر سابق -111-120.

"لقد ساروا (الإسماعليون) في الطريق الذي أفسحه الكندي للنظر إلى العالم في ذاته آخرين بنظرية الفيض التي أرساها الفارابي... هذا فضلا عن أنهم اهتموا كثيرا بالطبيعيات حتى يمكن القول إنها الركيزة والإطار العام لمنطلقتهم في استقصائهم كشف عن نزعة علمية، فالتطبيقات عندهم هي علم المبادئ الجسمانية، الهولي والصورة والزمان والمكان والسماء والعالم والكون والفساد وحوادث الجو وعلم المعدن وعلم النبات... أون تفسيرهم للعالم استند على المباحث الطبيعية والتخريبية أكثر مما استند على المعارف اللاهوتية ن لقد اعترفوا بالوجود المادي للعالم الطبيعي وجودا منفصلا عدا وجود الله وموضوعا للمعرفة، يختلف عن موضوع المعرفة الإلهية، وحرصوا على ذكر الصنائع مقترنة دائما بذكر العلوم الطبيعية الصنائع العملية بعد العلمية في الجواهر الجسمانية، ولكل صناعة تحتاج إلى الفكر والتعقل".

إن النظرية الإسماعيلية على نشأة الكون يمكن أن تعد أحد النماذج التي لا ينبغي إفالها عند دراسته النظريات الفلسفية الإسلامية التي تعالج مسألة التي تعالج مسألة نشأة الكون وأصل العالم إذ أنه بينما كانت نظريات المتكلمين في أصل العالم من اجل نصره العقائد الدينية بالأدلة العقلية (حدوث العالم- المحدث لأبد له محدث إذن لأبد للعالم محدث) بينما كانت نظريات الفلاسفة منطلقا من قضايا فلسفية ظنها فلاسفة الإسلام مسلمات (الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد- إثبات كمال والتغير نقص - ما هو أعلى يؤثر فيما هو أدنى فإن نظرية الإسماعيلية إنما كانت من أجل نصره إلهي وهو موقف تيوقراطي ديني وقد " ظهر هذا الاحتواء بصورة واضحة في الفكرة الإسماعيلية عن المثل والممثل - وذلك بإقامة موازنة بين مبثي الوجود والإمام".

ما يمكن استخلاصه هو الطبيعيات نحو الإلهيات "فتدور الطبيعيات من الثيولوجيا إلى الأنطولوجيا وبالعكس في الدائرة المغلقة التي لم تفتح الانتقال من الكلام إلى الحكمة طريقا للخروج منها... فلا فرق" رغم أن فلسفة الطبيعية عند ابن سينا كانت أنضح نسبيا في تسخيرها لنظرية الفيض.

انتقد المتكلمين في نظريتهم للجوهر الفرد، وقال بأن العلم مكون من مادة وصورة " ومثلما رفض ابن سينا نظرية الجوهر الفرد ونقدها نقدا عسيرا خصوصا من زاوية التناهي واللاتناهي " وبالمثل نقد الكمون والطفرة عند النظام ، ورأى أن العالم قديما ومخلوقا، العالم قديم بالزمان ومخلوق بالذات" بالرغم من النضج الفلسفي والإصطلاحي الذي تميزت به فلسفة ابن سينا إلا أنه لم يختلف عن سابقيه من الفلاسفة، فهو أيضا توجه بنظريته في الطبيعيات وفي نشأة الكون إلى الإلهيات

فاختلطت مباحث الفيزيقيا بالميتافيزيقا مثله مثل أرسطو، فطبيعيات ابن سينا بقيت هي أيضا تدور في الدائرة الثيولوجية المغلقة " فكما يجاهر ابن سينا ليس العلم الإلهي إلى العلم الحديث عن أمر الوجود المطلق ولواحقه، لأن الله مبدأ الوجود ومبدأ المعلول على الإطلاق وينتهي العلم الإلهي في التفصيل إلى حيث تبدئى منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم (الإلهي) مبادئ سائر العلوم الجزئية (الطبيعيات)".

في الفلسفة الطبيعية المشرقية اتجهت تجاه الفلسفة الإلهية فهل يمثل ابن رشد فطبيعة معرفية لفلسفة المشرق في الطبيعيات، ليبدو وكأنه خرج عن توجيهات الإلهي؟ " يبقى من أساطين الفلسفة الإسلامية وأركانها العمدة أبو الوليد ابن رشد سيما وأن به تكتمل المعالجة السابقة لفلسفة المشرق بتتبها في المغرب".

حاول ابن رشد أن بعض فلسفة أرسطو من خلال (منهجه العقلي في نزعتة النقدية، كما نستطيع أن نفهم موقفه من نظرية الجوهر الفرد ومن آراء المتكلمين التي تتعارض مع فلسفة أرسطو، كما نستطيع أن نفهم ذلك الموقف من نظرية الفيض الإسلامية التي امتزجت فيها الآراء الأرسطية بالآراء الأفلاطونية المحدثه، هذا لا يعني أن ابن رشد لم يكن مبدعا في المجال الفكري الفلسفي.

"أما كيف يستقيم أن يكون العالم قديما" والله صانعا له؟" فالجواب عند ابن رشد هو: إن العالم في حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية، الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث أو الخلق من الذي أفاد الإحداث المنقطع، أي الإحداث في زمان، فالعالم محدث لله سبحانه، وقد سمي الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو في زمان وبعد العدم ولا يجوز إسناد الإحداث المنقطع إلى الله لأن الإحداث المنقطع إلى الله لأن الإحداث الدائم أولى فيه، فأزلية العالم لا تنكر الخلق والإحداث"، حتى إذا تركنا فلاسفة المسلمين في المشرق الإسلامي، وانتقلنا إلى المغرب الإسلامي، نجد حتى ابن رشد " كسابقيه من فلاسفة المشرق الإسلامي قد تأثر بفلسفة أرسطو وكان من أعظم شراحه وأدقهم، وهو كسابقيه من الفلاسفة الإسلاميين قد حاول التوفيق بين الفلسفة والدين.. فكلاهما يعطي المبادئ القصوى للموجودات وقد ضمن ابن رشد رأيه في العلاقة بين الفلسفة والدين في كتابه فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال".

وتعريفه للفلسفة في هذا المؤلف جعله محور جميع أحكامه فقال بأنها " النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالاتها على الصانع، أعني من جهة أنها مصنوعات وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أنتم كانت المعرفة بالصانع أتم".

إن النزعة العقلية التي تميز بها ابن رشد هي التي أملت عليه فحص مشكلة نشأة الكون وأصل العالم بنظرة نقدية تحليلية والتزامه بالمنهج العقلي هو ملاحظته غياب هذا الأسلوب البرهاني في مؤلفات الفلاسفة السابقين هذا يعني أيضا أن مذهبه فيما يتعلق بنشأة الكون وأصل العالم يمكن أن يعد صورة إسلامية المظهر للمذهب الأرسطي وأياما كان الأمر فإن حاولت أن نقدم آراء ابن رشد فيما يتعلق بموضوع مسألة خلق العالم وكيفية ظهوره الموجودات دون محاولة إرجاع آرائه إلى أصولها الأرسطية معتمدين في ذلك على تعليقاته وأفكاره من مصادره.

استنتج ابن رشد أن الاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة هو اختلاف في التسمية " ذلك أن القائلين بقدم العلم أو القائلين بحدوثه قد اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة".
فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا ن قال العالم حادث عن فاعل قديم.

ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث من فاعل هلم يزل قديما، وفعله قديم، أي لا أول له ولا آخر لا أنه موجود قديم بذاته"

يرتبط بهذا القول محاولة التوفيق بين مذهب الفلاسفة ومذهب المتكلمين والقول بأن كلا منهما يصل بالضرورة إلى وجود إله للكون " فكل من الفلاسفة والمتكلمون اتفقوا على وجود ثلاثة أصناف من الموجودات، رفان وواسطة بينهما الأول هو الأجسام وهي التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك، وقد اتفق الكل على تسميتها محدثة أما الطرف المقابل لهذا فهو قديم، وهو مدرك بالبرهان، وهو الله الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له، وأما الصنف الذي هو موجود بين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء أي من فاعل وهو العالم بأسره، والكل متفق على وجود هذه الصفات للعالم".

أما نقطة الخلاف فهي في الزمان الماضي هل هو متناه أو غير متناه فالتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شيئا من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم فمن غلب عليه ما فيه من نسبة المحدث سماه محدثا وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون لكون الزمان متناه عندهم من الماضي.

فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر"، "فالجسم عند الفلاسفة* سواء كان محدثا أو قديما لا يعد مستقلا في الوجود بنفسه ولو أن الخيال لا يساعد على فهم كيفية الفعل القديم كما هو الحال في الجسم المحدث".

"والمهم ألا تتصور من الحدوث الاختراع من لا موجود أي من العدم، إذ أن من يسلم بهذا فقد سلم بمعنى من الحدوث لم يشاهد قط وهذا يحتاج ضرورة إلى برهان".

فالفلاسفة لا يحوزون وجود جسم قديم من ذاته بل من غيره، ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما".

وهذا التصور للعلاقة بين الموجود القديم من جهة والله من جهة أخرى يختلف عن تصور كل من الأشاعرة والفلاسفة كالفارابي وابن سينا اللذين انتهيا إلى القول بالفيض، فابن رشد يرى أن العالم قديم بمعنى أنه في حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى " فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث أولى به من اسم القديم وإنما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم".

إن عدم فهم الأشاعرة بمعنى القديم كما يرى ابن رشد هو الذي " أدى بهم إلى عسر القول بأن الله قديم وأن العالم قديم، ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أولى به من اسم القدم".

لقد سائر ابن رشد نزعتة العقلية حين أخذ في بحث كيفية فعل العالم مع كونه قديما" وكيف نتصور وجود إله فعال مع ذلك، كما حافظ ابن رشد على المبدأ القائل بأن العلة إذا وجدت معلولها ضرورة، ثم قام بربط بين فاعل هذا العالم وبين الحركة الدورية القديمة كما تصور العالم تصورا جديدا حين رأى أنه في حدوث دائم من الأزل والله هو الذي يحفظ هذا الحدوث الدائم غير المنقطع، إذ أن هذا الانقطاع في الوجود من وهم الخيال وليس صادرا عن تصور الحقيقة كحقيقة"

فالعالم عند ابن رشد هو عملية تغيير وحدثه منذ الأزل " فلو كان التغيير داخل نطاق الكون أزليا فإنه يستلزم حركة أزلية، وهذه تحتاج إلى محرك أزلي أما إذا كان العالم حادثا، فإنه يتحتم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه وهكذا إلى غير نهاية"، فالعالم في حدوث دائم

*- هناك ثلاثة مذاهب : 1- مذهب المتكلمين القائل بفساد كل جنس من جهة تنتهي أشخاصه 2 مذهب الفلاسفة القائل بدوام أشخاص الأجناس من جهة علة واحدة بالعدد وإلا لحقها أن تعدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذي لا نهاية له. 3- مذهب الدهرية الذي يرى أن وجود أشخاص الأجناس غير متناهية كاف في كونها أزلية- ابن رشد تهافت التهافت- ص 73-74

أي أن هناك أحداثا مستمرا منذ الأزل وتأثير الخالق في العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك، وكل حركة في العالم إلا ولها مبدأ خاص بها.

أقام ابن رشد القول بالقدم على أدلة أساسها فكرة الزمان والإمكان والحركة قرر ابن رشد أن العالم كمصنوع لله، أي محدث، ولكن ليس بمعنى الحدوث عند المتكلمين لأن المادة التي خلق منها العالم في نظره إنها لا يمكن أن تستحدث من العدم، إذ أنه رفض في مواضيع مختلفة ومتعددة في مؤلفاته في الطبيعة وفي شروحه القول بحدوث الشيء من لا شيء، ولذا أشار إلى عملية الخلف بالحدوث الدائم، ذلك لقصده بيان معلولية العالم لله في وجوده وإن كان ليس له بداية زمنية (الكون). فلقد قرر ابن رشد قدم الهيولي (وهي القوة الصرفة أو الإمكان البحث ولا يمكن تصور موجود عن الهيولي إلا الله والعقول المغارقة)، فلو كان العالم محدثا أي سبقه عدم، فإنه لم يكن ممكنا أو يوجد أبدا، لأن إمكان ليس أزليا، أما إن كان مكانه أزليا فلا بد أن يتحقق ذلك الإمكان في موضوع وهو الهيولي منذ الازل لأن الإمكان لا يقوم بذاته وإنما يقوم في شيء هو الهيولي التي يتعاقب عليها الوجود والعدم".

لقد جاء ابن رشد بنوع جديد من الحدوث، فالجسم عنده سواء كان محدثا أو قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه " ذلك في الجسم القديم واجب على نحو ما هو عليه في الجسم المحدث، إلا أن الخيال لا يساعد على بيان كيفية ذلك في الجسم القديم كما هو الأمر في الجسم المحدث". فالأجسام سواء الأزلية، أو الكائنة الفاسدة فإنها معلولة في وجودها لعلة مفارقة لها، وفعل الأحداث عند ابن رشد لا يكون فعلا مباشرا لله وإنما عن طريق وسائط وهي العقول المفارقة بالنسبة للأجرام السماوية والعالم هو سفلي أو علوي أو مفارق فهو مرتبط ببعضه ببعض ارتباط علة بمعلول، والكل مرتبط بالله لأنه هو العلة الأولى لوجود الموجودات المحرك الأول لجميع المتحركات.

كما يؤكد ابن رشد على أن إدراك المفارقات صعب على العقول الإنسانية لأن إدراك فعل وجود المفارقات والأجسام السماوية لا يسع الخيال البشري فهو يعترف بالوجود لها، فمن أراد أن يقول بالوجوديين "الأزلي والمحدث، أو الذي هو بالفعل دائما والذي تارة يكون بالقوة وتارة يكون بالفعل أحدهما بالآخر وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذي توجده الفاعلات هاهنا فهو عظيم الزلة" وعن كل ما سبق ذكر فإن ابن رشد يرى أن التسليم بأن العالم كان ممكن قبل أن يوجد إمكان لم يزل، يلزم عنه أن يكون العالم أزليا، لأن ما لم يزل ممكن إن وضع أنه لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن إنزاله محال، وما كان ممكن أن يكون أزليا فواجب أن يكون أزليا: لأن الذي يمكن فيه أن يقبل

الأزلية لا يمكن أن يكون فاسداً إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزلياً، فالقول بأن قبل العالم لم يزل يؤدي إلى القول بأزلية العالم".

اثبت ابن رشد أزلية العالم بإثباته للتناهي للزمان والحركة أزلية فيرى " انه إذا سلمنا بأن العالم لم يزل إمكانه، وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان، كما يلحق الموجود الممكن إذ خرج إلى الفعل تلك الحالة، وكان يظهر من هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان، وإذا كان الزمان مقارناً للإمكان والإمكان مقارناً للوجود المتحرك، فالوجود المتحرك لا أول له" فالزمان من لواحق الحركة فهو لا بداية له، والقيل والبعد من أجزاء الزمان مما يؤدي إلى اعتبار الزمان موجوداً قبل أن يوجد " فالزمان ليس له بداية وليس له كل يحصره وإنما هو غير متناه".

فالزمان والحركة والجرم متساويين في الوجود، فبالزمان نقيس الحركة والحركة تقوم من وجود الجرم المتحرك، فهذا يؤدي إلى استنتاج أن العالم أزلي.

" فإذا تقرر القول بأزلية العالم طبقاً لقول ابن رشد فإنه لا بد من الإشارة إلى أن هذه الأزلية إن كانت تنطبق على العالم ككل، فإنه من المتفق عليه أن ثمة كائنات محدثة وهي الأشخاص أو الأفراد أو الأجزاء الكائنة الفاسدة أما الموجودات الأزلية فهي الحركة والزمان والجرم السماوي والإسطناسات والماهيات والمادة والصورة".

ولكن ما حقيقة المادة الأولى للعالم التي اثبت ابن رشد أزليتها؟ يرى ابن رشد من أمر المادة الأولى أنها غير مصورة، ولذلك ليس يمكن أن يكون لها فاعل إذ الفاعل إنما يعطي المفعول الصورة".

إن ابن رشد يفترض وجود المادة الأولى المعرة عن الصورة، ووجود هذه الفكرة وجود ذهنياً فقط و إلا اعتبرنا ابن رشد من الدهرية، فيقول: " وكما يظهر أن المادة لا يصنعها الصانع، كذلك الصورة وإنما يضيع المجموع من المادة والصورة لأنه إنما يصنع المجموع من المادة والصورة بتغييره للعنصر إلى أن يفيد الصورة، ولو كانت الصور بما هي صور والمواد بما هي مواد لو كان لها كون وفساد لكان الكون من لا شيء على الإطلاق والفساد إلى شيء على الإطلاق، بل الكون والفساد إنما هو للمركب منهما أعني من المادة والصورة".

أثبت وأكد ابن رشد في مذهبه أزلية العالم، وأن له فاعلاً، وأن العالم محدث لله حدوثاً دائماً لا أول له ولا آخر، وفعل الله ليس له أول، ولدى أكد بعض الباحثين الدارسين بمذهب ابن رشد بأنه يعد من أصحاب وحدة الوجود والتي يقول فيها بسرديات التأثير الإلهي والفاعلية الإلهية في العالم

بأسره وبذلك يرى بشمول العناية الإلهية للعالم كل وبكل جزئياته، وعناية ذلك بالعالم عند ابن رشد إنما تتمثل في أنه أفاد الموجودات المفارقة للحركة التي أفادتها بدورها للأجرام السماوية التي هي مبدأ النظام البادي في عالم الكون والفساد وبهذا فهو يشبه العالم بالمدينة فيقول (العالم أشبه شيء بالمدينة الواحدة، وذلك أنه كما أن المدينة تقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس الأول، كذلك الأمر في العالم.. وقد تبني أن الذي يعطي الغاية في الموجودات المفارقة للمادة هو الذي يعطي الغاية في هذه المبادئ فإنه فاعل وصورة وغاية.. وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركات نحوه، وهي التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت، وذلك بجميع الموجودات بالطبع وللإنسان بالإرادة.. وأن أجزاء الفلك وجد أن بعضها من أجل حركات بعض، فهو فعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتركا واحدا".

فالكون عند ابن رشد هو إخراج ما بالقوة على الفعل وتصير ما بالفعل إلى القوة وهذا هو

الفساد.

ومن هذا الأساس انتقد ابن رشد المتكلمين، لأنهم اعتبروا الفاعل يغير العدم إلى الوجود عند الكون، ومن جهة أخرى نقدهم لأن فعل الخلق لديهم يكون ناتجا عن قدرة الفاعل فقط دون النظر إلى المادة وما فيها من استعداد، فهو ينشط الفعل الفاعل أن يكون ثمة موضوع يتم فيه ذلك الفعل إذ يخرج الفاعل ما في هذا الموضوع من القوة إلى الفعل.

"إذ كان الفاعل هو الذي يعطي جوهر الشيء كما أنها من جهة أخرى صورتها وهي لها غايات لأنها تتحرك منها على جهة الشوق، فهذه المبادئ تنتزل من هذا الوجود المحسوس منزلة الصورة والفاعل والغاية" فالحركة تكون عن المبدأ الأول تتشوق المتحركات إليه هذا الموقف أرسطي محظ وابن رشد تتابعه في ذلك إلى أن ينتهي إلى القول "بأن الأجرام السماوية تتحرك على جهة التصور بالعقل الذي يتجه التشوق كما تحرك صورة المعشوق العاشق، فإذا تصورت الأجرام السماوية الخير الذي كما لها في تصوره تشوقت أن تشبه به في الكمال، وذلك أن تحصل في وجودها على أفضل الأحوال التي هي ممكنة فيها ولما كان أن تكون متحركة أفضل من أن تكون ساكنة إذ الحركة حياة للأشياء الطبيعية كانت في حركة دائمة وليس ذلك على أن تصورها من أجل الحركة، بل على أن الحركة لازمة عن ذلك الكمال وتابعة له".

نجد ابن رشد يستخدم مفهومين مختلفين وذلك لتعليل كيفية حركة الأجرام السماوية عن المفارقات وعن المبدأ الأول وهما مفهوم الأمر، الذي أشار إليه في مصدره "تهافت التهافت" ومفهوم

"التشويق" الذي أشار إليه في شروحه وتلخيصه لمؤلفات أرسطو وخاطئة مؤلف "تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو" مما نلاحظه من قرائنا لتصور ابن رشد للفعل الإلهي وعملية الخلق وأصل العالم أن فيه اضطراب بين التصورات الأرسطية والعقيدة الإسلامية.

رفض ابن رشد القول بالكمون وأن كل شيء كامن في كل شيء وأن الكون إنما هو خروج الأشياء بعضها من بعض وكذلك رفض فكرة التوليد الطبيعي عند المعتزلة، وقال بالإبداع والاختراع، فقد أشار إلى القول بأن الفاعل المفارق في الموجودات التي في عالم الكون والفساد وإنما يخترع الصورة ويبدها ويثبتها في الهولي، وهو الذي يسمى واهب الصور والرأي أنه يؤدي إلى القول بأن الفاعل إنما يبده الصور بخلقها خلقاً.

يتفق ابن رشد مع أرسطو بأن الفاعل يفعل المركب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرك المادة تحريكاً يسهل لها أن تتغير حتى يخرج ما فيها من القوة إلى الفعل فعلية الإيجاد هي اتصال المادة بالصورة ولا الهولي، وإنما يفعل من الهولي والصورة المركب من كليهما أي المركب من الهولي والصورة لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهولي لكان يفعلها في شيء لا من لا شيء.

فكون الموجودات في نظرية ابن رشد هو خروج الموجود من القوة إلى الفعل عن طريق تعاقب الصور على المادة "باعتبار أن الصورة هي المعنى الذي به صار الشيء موجوداً بعد أن كان معدوماً" فعن طريق الصورة أصبح الموجود موجوداً بالفعل بعد أن كان موجوداً بالقوة، فعملية ظهور الموجودات إنما تكون نتيجة عملية تحول مستمر وتبدل دائم يؤدي إلى تعاقب الصور على الهولي، وذلك في إطار نظام ثابت محكم تسوده العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها "فنظام الكون عند ابن رشد ثابت، ويرى بذلك الثبات النوعي للكائنات.

"فالبقاء لهذه الأنواع ضرورة إنما يوجد دوراً وذلك من قبل المحرك الأزلي المتحرك دوراً فإنه متى كان غيم كان مطر ومتى كان مطر فغيم، وكذلك متى وجد الإنسان فقد وجد إنسان آخر قبله وقد يوجد آخر بعده".

لا يمكن أن نصف ابن رشد بأنه مادي عندما بحث في أصل الوجود، وأقامه على وجود سائر الأسطوانات، لأن هذا مبالغة خطيرة فابن دائماً كان يحاول التخلص من هذه المادية بالقول بأن الله هو الفاعل الأقصى لكل ما في الكون، لأنه كان يفرق بين الفاعل الأقصى والفاعلات القريبة، إذ أن الموجودات بعضها فاعل لبعض إلى أن ترتقي إلى الجرم السماوي ثم ترتقي من ذلك إلى المبادئ المفارقة ثم إلى المبدأ الأول.

هذه النظرية الرشدية هي صورة إسلامية معدله للنظرة الأرسطية، لكن لا يمكن أن ننف إبداعه في المجال الفلسفي وهذا ما نلمسه من قراءتنا لكتابه "مناهج الأدلة" و"فصل المقال". لكن ما يمكن إثباته كملاحظة هامة هو الاضطراب في مذهب ابن رشد في مسألة خلق العالم حيث كان موزعا بين التصور الأرسطي للعالم وبين محاولة توفيقه بين العقيدة والفلسفة. لكن ما يجدر بنا قوله بأن نظرة ابن رشد إلى الوجود، والعالم، الكون في مذهبه كانت ذات نزعة عقلية ظهرت في جانب من جوانب فلسفة الطبيعية.

"فنظريته في العقل والوجود تقوم على الارتباط الضروري بين السبب والمسبب، ورد شيء في العالم إلى أسباب تترك بالعقل سواء كان ذلك في بحثه لمشكلة قدم العالم أو لتفسيره للظواهر الفلكية". فتوظيفه لمبادئ عقلية ضرورية يقينية، مستند إلى البرهان هو الذي بفلسفته أن تتسم بأسمى صور اليقين^{*}، إذ الفلسفة عنده هي النظر في الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان " ظهر ذلك في فقهه لأدلة الفلاسفة والمتكلمين على وجود الله، حين أراد الارتفاع من الأدلة الخطابية، والجدلية ومجاورتها إلى البرهان، وظهر أيضا في أدلته على وجود الله، والتي تستند إلى تقرير مبادئ الحكمة والغائية ورد كل موجود إلى أسبابه المحددة وخصائصه الجوهرية، والربط بين أجزاء الكون برباط ضروري محكم لا يستطيع عنه فكاكا، ولا يستغني عن خالق يضمن له الاستمرار على الوجود... كان مذهبه يتخذ من العقل هاويا، ومن مبادئ المنطق ركيزة له وأساسا ومن هنا كانت نزعته تواكب العقل والعقل يواكبها، حتى أصبح ابن رشد بحق فيلسوف العقل في الإسلام".

^{*} كما يبدو أثر ابن رشد واضحا في فلسفة الغرب في العصور الوسطى في قضيتين مهمتين: صلة الفلسفة بالدين، وخلق العالم هذا ما نلاحظه من موقف توما إكوني منها، وقد تميز دخول فلسفة ابن رشد إلى الغرب بمقاومة شديدة رغم الاعتراف بإبداع ابن رشد الفلسفي وأهم القضايا التي أثارت الجدل: 1- قضية الخلود الفردي أو وحدة العقل كما كانت تسمى في الفلسفة اللاتينية. 2- أخذ توما الأكويني بفلسفة ابن رشد لأنها تؤكد على أن القضايا المنزلة لم تعد من اختصاص رجال الدين فقط وإنما أصبحت تبحث بحثا فلسفيا في ضوء المبادئ اليقينية والمنطق وفي هذا الصدد يقول توما الأكويني على عكس من القديس أغسطين الذي يقدم الإيمان على العقل، أن العقل باستطاعته أن يبلغ إلى الحقائق اليمينية في الإلهيات كحقيقة خلق العالم من عدم وأن يكون فكرة عن بعض صفات الخالق " أعمال الندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد-جامعة محمد الخامس كلية الأدب والعلوم الإنسانية المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت الطبعة الأولى: 1401هـ/1981م ص 235-236

لكن بالرغم من نزعة ابن رشد العقلية والتي تمكن بها تجاوز الأسلوب البياني والعرفاني إلى الأسلوب البرهاني كما يرى الجابري ويعتبر في ذلك قطيعة ابستمولوجية حدثت بين الفلسفة لابن رشد، فمزال التوجيه الإلهي يحكم فلسفته، وظل الوحي مركزها حيثما ارتحلت في أي عصر وفي أي مكان.

فقد رفض ابن رشد القراءة الإسلامية للفلسفة الأرسطية فقرر إنشاء خطاب خارج الخطاب الفلسفي الإسلامي المعهود " ففي الطبيعيات كان هجوم ابن رشد المضري على الفيض لأن أرسطو لم يقل به، ورفض طبيعيات المتكلمين والفلاسفة على السواء الأول، الكلامية جدلية وليست برهانية أرسطية، والثانية الحكمة الطبيعية وغن كانت أرسطية فلانها ليست خالصة في هذا بما يكفي ثم شديد خطابه العقلاني وحتى كتن محور النقد عنده كون الحجة تقصر عن رتبة اليقين والبرهان أو أنها ليست نوعا من أنواع اليقين، أي جدلية خطابية، وهذا مبرر كافي لرفضها، فهو لا يقبل بديلا عن البرهان، بدأ بنظرية في المعرفة تقوم على الارتفاع من المحسوسات إلى المعقولات... أما الوجود فزمانه أرسطي خالص أبدي أزلي والعالم الطبيعي هكذا قديم أزلي أبدي، لكنه مخلوق أو مفعول أو مصنوع ولا يستغني عن صانعه مثلما يستغني البيت عن البناء بعد اكتماله، بينما الفاعل الإلهي أشرف وأدخل في باب الفاعلية، لأنه يوجد ذلك المفعول ويحفظه باستمرار ولا يجوز عليه العدم إذ لا يستطيع أن نتصور الإله الكامل معطلا عن فعله وهو إيجاد العالم".

إن لاختلاف الجوهر بين أرسطو وابن رشد هو أن فلسفة أرسطو في الوجود وعلاقته بالخالق وقعت في مأزق أي أزمة أنطولوجية بين المحرك الأول، والعالم أما الله عند ابن رشد فهو محركا إسلاميا، فالله ينتج الوجود ويستمر في حفظه له.

تبقى فلسفة ابن رشد الطبيعية منحصرة أيضا في دائرة ثيولوجية أنطولوجية مغلقة بالرغم من عقلانية المفتوحة، إلا أنه لم يتمكن من إحداث القطيعة بينه وبين سابقه في دراسة هذا المجال ولأن طبيعياته اتجهت اتجاها ثيولوجيا أي نحو المتجه الإلهي، ولم يتمكن من أن ينزلها من الميتافيزيقيا إلى الفيزيقيا كما أن فلسفته كانت تكميلية لتاريخ الفلسفة رغم محاولته لتأسيس فلسفة طبيعة إسلامية. مع هذا تحمل الإشارة إلى أن الاتجاه الثيولوجي الإلهي وأن استوجب قطعا معرفيا في عصرنا الحالي، " صنع ملامح خاصة للطبيعيات الإسلامية في ذلك العصر، لأن العالم الطبيعي فعلا متعينا للقدرة الإلهية والفلسفة الإسلامية تيار مستقل في نظر إلى العالم الطبيعي".

"ولا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض" هذا التعريف يعني الطبيعيات في قلب نظرية الوجود هو الذي أدى وكان لابد أن يؤدي إلى جعلها طبيعيات إلهية أو

ميتافيزيقية، وهذا راجع إلى أن الحضارة الإسلامية كانت ركيذها الوحي، النص، مما أدى استحالة الفصل بين نظرية الوجود وبين الإلهيات.. ففي مصطلحات الكلام يستحيل التفرقة بين الطبيعيات وبين الإلهيات تحت مصطلح التوحيد.

"فالتوحيد والعالم أو الإلهيات والطبيعيات هما معا (الوجود) ويظل الجواهر والأعراض صلب نظرية الوجود والقطاع الأكبر منها".

نظرية العلم ونظرية الوجود أو بالمصطلح المعاصر الابستمولوجيا والانطولوجيا مبحثين فلسفيين اتجها نحو المتجه الإلهي لإثبات العقيدة.

جملة القول إذن أن مذهب ابن رشد تميز بما يلي:

- 1- إنتاج لمنهج استدلالى برهاني وليس لمنهج جدلي.
 - 2- أنه ينتقل من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي هي أعرف عند الطبيعة، ومن الواقعي إلى الكلي والعالمي.
 - 3- أنها تحرص على اكتشاف العلاقة التي تربط العقل بالله من جهة وبالعالم من جهة أخرى ولا تجعل من الفلسفة مجرد في فراغ إنما تجعل منها نقدا وتقدما من أجل تحقيق كمال الإنسان وتأكيد كمال الخالق.
 - 4- أنها تأكيد لمهمة الفيلسوف الحقيقية، وهي تلخيصنا من الجدل اللفظي العقيم ومن المادة الغامضة التي عانها جيل ابن رشد، وهي جهد لفهم الحقيقي ابتداء من أسبابه الأولى وتحديد حدود المعرفة نفسها.
 - 5- أنها نظرية في المعرفة وتحت في الوجود، أننا نلمس باستمرار نوعا من الانتقال ممن الماهية إلى الوجود ومن الوجود إلى الماهية، والعقل إلى الوجود، ومن الفكر إلى الله من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية ومن الوجود المادي إلى الوجود الروحي.
- "وهكذا نلاحظ من تتبعنا لأرائه (ابن رشد) في الطبيعيات عامة ومن دراسته لأحوال العالم الطبيعية - تدرجا منهجيا من تفكير يغلب عليه الطابع الاستاتيكي الميتافيزيقي إلى تفكير يغلب عليه الطابع العلمي التجريب، فقد أضاف مع من سبقه من مفكري العرب إضافتهم العامة ومكتشفاتهم الجلية والتي تقدمت بالفلك شوطا بعيدا، كما جعلوا الفلك استقرائيا ولم يقفوا عند حد النظريات وظهوره من أدوات التنجيم مما يؤكد أن اتجاههم هذا كان مبطرا لاتجاهات علمية أثرت في فلاسفة اللاتينيين وبعض مفكري المسيحية في العصر الوسيط، فقد استفاد منها واعتمد عليها ألبرت

الكبير لدرجة أنه كما يقول (سارتون) قد اعتمد على أكثر شروح ابن رشد وملخصاته لكتب أرسطو وهؤلاء وغيرهم اتجهوا من بعده إلى استقراء الطبيعة لكشف غوامضها"

هذه المحاولات العلمية لم يعتني بها ابن رشد كما ينبغي وإلا كان شأنه عظيم في مجال العلوم الطبيعية وتقدمها، لأنها كان وفيها للمبادئ الأولى التي فسر على أساسها الوجود الطبيعي) والمتمثلة في المادة والصورة والقوة والفعل والعلل.

إن دراسة ابن رشد للعالم لم تكن دراسة العالم التجريبي الذي يسعى إلى الجزئيات لاكتشاف قوانينها العامة وإنما كانت دراسة الفيلسوف الذي يسعى إلى نظرة كلية، يفسر بها الغائية الموجودة في الكون.

وفي ختام هذه الدراسة وبعد أن عرضنا لأراء ابن رشد ورؤيته للعالم وما يرتبط به ظواهر وأحداث ما يعيش من كائنات، نجزم بالقول أنه لم يكن شارحا لأرسطو وناقلا عنه فقط، وإنما كانت له آراء العميقة وتعليقاته في الطبيعية وما بعد الطبيعية، والدليل على ذلك أنه جذب العديد من أقطاب المدرسة المسيحية اللاتينية أشار ألبير الكبير والقديس توما الأكويني وسيجير البراباني، وروجير بيكون، فهذا الأخير مؤسس للمنهج العلمي الحديث، وبالتالي كان له أثره (ابن رشد) في تطور الفكر العلمي في أوروبا وازدهار الحضارة وتقدمها مما دعا إليه من اهتمام بالفعل والبرهان والمنهج العلمي.

كما أن آراءه الطبيعية في المعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان والكواكب والأفلاك وظواهرها، فإنها تمثل أهمية فاصلة في العصر الحاضر، فمثلا نظريته في العناصر التي تكون المركبات " كانت نظرية كيفية لا كمية، بينما نجد علم الطبيعة في عصرنا الحاضر يجعل هذه العناصر أنواع من الذرات تختلف كما ولا كيفا، وهو تفسير يعتمد على الديناميكية الموجودة في العناصر، وتعتبر المادة طاقة تذبذب في اتجاه، ودائمة الحركة مما يفسح المجال للاحتمية والمصادفة التي أنكرها فيلسوفنا بحكم إيمانه بمبدأ الغائية والعناية الإلهية مما فقد أبحاثه في مجال الطبيعة عامة والعالم في هذا المجال بصفة خاصة مصداقية المشاهدة والتجربة والاستدلال الرياضي".

إن جذور فكرنا العلمي في القرن الثاني عشر هو ذو دلالات فلكية بالنسبة للمشروع الفلسفي الطبيعي الرشدي ودوره بالنسبة للتفكير العلمي الحديث في ميدان علم الطبيعة، التي يقتررب إلى حد كبير من الاتجاه نحو التأويل الميكانيكي في الفيزياء الحديثة الذي يبرز بشكل خاص في الفيزياء الكلاسيكية التي التزمت بإيجاد نماذج ميكانيكية إلى نظرية فيزيائية على نمط عمل نيوتن

Nuton (1642-1727) ويتمثل هذا الاتجاه في النماذج المعطاة لمعادلات ماكسويل Maxwell (1831-1879) الكهرومغناطيسية من ناحية أخرى نجد في الفيزياء الحديثة اتجاها صوريا شبيها بالاتجاه

الرياضي الذي أخذ به بطليموس في المجسطي* (نظام فلكي يقوم على فكرة مركزية الشمس ومن ثم يخرج بطليموس عن التقليد السائد الأخذ بفكرة مركزية الأرض) حاول تأكيده بشكل بارز العالم الرياضي الفرنسي لاجرانج Lagrange (1736-1813) وأمبير Ampère (1775-1836) وعلى يد العالم الفرنسي النمساوي إرنست ماخ ErnestMach (1838-1916) يتبلور مذهب وضعي يعتبر النظريات الطبيعية لا صادقة ولا كاذبة بل مجرد آلة للتنبؤ لا غير ويتبعه في هذا ألبرت أنشتاين Albert Einstein (1879-1955) الذي ينتمي لنفس المناخ الفكري الذي ينتمي إليه ماخ.

كملاحظة أخيرة هي أنه يجب على المفكرين العرب المعاصرين والدارسين لتاريخ الفكر العلمي العربي أن يلتفتوا في دراسته إلى الناحية الاستيمولوجية المغيبة، وهذا يتطلب منهم امتلاك

*-المجسطي: هو كتاب لبطليموس، سار فيه على نهج الفلكيين الرياضيين فهو يهتم " بانقاد الظواهر" مختارا الفرض الرياضي الذي يعطي حركات الأجرام السماوية بساطة أكثر من غيره، وفي العالم الإسلامي نجد فلكيا مثل أبي العباس الفرغاني (ت بعد 247هـ/861م) يسير في الاتجاه الرياضي كما عبر عنه بطليموس في المجسطي بينما ثابت بن فرة (ت 280هـ/901م) الحداني فقد أخذ النظام الفلكي البطليموس كما جاء في المجسطي وأعطاه بمعنى كوزمولوجيا، بحيث حول الأفلاك المذكورة في ذلك الكتاب إلى كرات بعض مصمت وبعضها مجوف جعلها تتحرك في أثير سائل يتكيف ويتمدد إن النظرية الفلكية عند ثابت ليست بناء رياضيا فحسب بل لابد من أن يكون معنى فيزيائي أو كوزمولوجي على الأصح، أما إذا نظرنا في عمل الحسن بن الهيثم (ت حوالي 831هـ/5103م) نجده ينتقد بدقة وبقسوة علم الفلك البطليموس، وهو يرى أن النظرية الفلكية لا بد من ان يكون لها معنى واقعي، ومن ثم أخذ بالاتجاه الفيزيائي وهو كوزمولوجيا الأرسطية، إن الإشارة إلى بعض فلكي المسلمين الغرض منها التنبية على الاتجاهات المختلفة في علم الفلك مؤكدا على ابن رشد لم يأخذ بنظام بطليموس ولا بنسق بودكسوس، واحتفظ فهذا بفكرة الكرات ذات المركز الواحد، ولا بنظام أرسطو خوس الذي يضع الشمس في مركز العالم والسبب أن ابن رشد كان متأثرا بابن طفيل في رسالة حي بن يقضان والفكرة الرئيسية فيها تقرر بأن العقل الطبيعي هو الذي يدرك الحقيقة الفلسفية الواحدة، فقصد ابن رشد إلى استخدام العقل كأداة وحيدة طبيعية الموصلة إلى معرفة واقع طبيعة الحقيقة الكونية.

أدوات نظرية معاصرة الذي تجعل معالجة الفكر العلمي العربي والاستفادة منه وفهم خصوصياته أمر ممكناً لأن التراث العلمي العربي لأزال جلّه مخطوطات مدفونة في رفوف المكتبات إذا فأول خطوة علينا إنجازها هي جمعه وتحقيقه في تسهيل دراسته دراسة ابستمولوجية جادة.

كما لا يجب أن يتوقف الموضوع عند هذا الحد، وإنما المواصلة فيه مقترنة بسؤال مهم هو إلى أي مدى يمكن مقارنة الأفكار السابقة عن الذرة ونشأة الكون بالنظريات العلمية الحديثة والمعاصرة؟ ثم ما هو المفهوم الجديد للواقع أي للموجود الطبيعي (العالم) والذي جاءت به الفيزياء المعاصرة؟ وما هو التصور الجديد الذي كونه الفلاسفة والفيزيائيون المعاصرون للذرة وللعالم؟ وهل يستطيع العلم أن يدعي أنه يقود إلى تفهم للطبيعة؟

قائمة المصادر والمراجع :

- فكر بن تيمية مثلاً: يفرق بين نظرة عامة إلى العالم ونظرة المتكلمين له ونظرة الفلاسفة أو الملاحدة كما يسميهم: فالذي يفهمه الناس هو أن كل ما سوى الله مخلوق خالق حادث بعد أن لم يكن، فالله هو المختص بالقدم كما اختص بالخلق والإبداع والألوهية والربوبية. وكل ما سواه محدث مخلوق.

أما عند المتكلمين فهو أن يقال لم يزل الله لا يفعل شيئاً ولا يتكلم بمشيئته، ثم حدث الحوادث في غير سبب يقتضي ذلك مثل أن يقال: إن كونه لم يزل متكلماً بمشيئته أو فاعلاً بمشيئته، بل لم يزل قادراً وهو ممتنع وأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها.

أما عند الفلاسفة فهو الذي أحدثه ابن سينا وأمثال بقولهم إن العالم محدث أي معلول لعلة قديمة أزلية أوجبته، فلم يزل معها، ويسمون هذه الحوادث الحوادث الذاتية " محمد عاطف العراقي - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد دار المعارف بمصر 1968 ص 84-85

¹ - الكندي - رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د محمد عبد الهادي أبو ريذة دار الفكر العربي القاهرة

الطبعة الثانية القسم الأول ص 25

¹ - المصدر السابق ص 100

¹ - المصدر السابق ص 175

¹ - المصدر السابق ص 173

* - نجد الفارابي في كتابه " إحصاء العلوم، لا يفرق بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي، فهو قد وضعها في فصل واحد هو الفصل الرابع: " فالعلم الطبيعي ينظر في الأجسام الطبيعية وفي

الأعراض والعلم الإلهي يفحص فيه الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات ويفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم (بتصرف) مصدر سابق -111-120.

¹- د. يمنى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي... إلى المستقبل مرجع سابق ص 119

¹- المرجع نفسه ص 120

¹- المرجع السابق ص 120-121-122

¹- د. إبراهيم محمد تركي نظريات نشأة الكون في الإسلامي مرجع سابق - ص 360

¹- د. يمنى طريف الخولي- الطبيعيات في علم الكلام من الماضي.. إلى المستقبل مرجع سابق- ص 128-129

¹- المرجع نفسه ص 131

¹- المرجع نفسه ص 132-134

¹- ابن رشد رسالة السماء والعالم ورسالة الكون والفساد- تقديم وضبط وتعليق - د رفيق العجم ود جيران جهامي- دار الفكر اللبناني الطبعة الأولى 1994 ص 20-21

¹- د. عمر التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية المؤسسة الوطنية للكتاب الطبعة الأولى 1990 ص 89

¹- ابن رشد- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال تقديم وتعليق - د أبو عمران الشيخ- والأستاذ جلول بدوي - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1982- ص 24

¹- د. إبراهيم محمد تركي- نظريات نشأة الكون في الكر الإسلامي ص 367

¹- ابن رشد- تهافت التهافت- مصدر سابق ص 69

¹- ابن رشد -فصل المقال- مصدر سابق- ص 42-43

¹- المصدر السابق، ص 43

*- هناك ثلاثة مذاهب : 1- مذهب المتكلمين القائل بفساد كل جنس من جهة تناهي أشخاصه 2 مذهب الفلاسفة القائل بدوام أشخاص الأجناس من جهة علة واحدة بالعدد وإلا لحقها أن تعدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذي لا نهاية له. 3- مذهب الدهرية الذي يرى أن وجود أشخاص الأجناس غير متناهية كاف في كونها أزلية- ابن رشد تهافت التهافت- ص 73-74

¹- المصدر السابق ص 102-103

¹ - المصدر السابق ص 102

¹ - المصدر السابق ص 99

¹ - المصدر السابق ص 44

¹ - المصدر السابق ص 46

¹ - محمد عاطف العراقي - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - مرجع سابق ص 139

¹ - الأستاذ دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة - مرجع سابق ص 390

¹ - كحمد عاطف العراقي - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - ص 138 وما بعدها

¹ - ابن رشد تهافت التهافت - ص 331

¹ - المصدر السابق - ص 323

¹ - المصدر السابق - ص 186-187-189

¹ - المصدر السابق ص 216

¹ - المصدر السابق - ص 102

¹ - المصدر السابق - ص 158

¹ - ابن رشد - تلخيص ما بعد الطبيعة - القاهرة 1958 تحقيق د. عثمان أمين

¹ - ابن رشد تهافت التهافت - ص 380-383

¹ - ابن رشد تلخيص ما بعد الطبيعة ص 137-138

¹ - المصدر السابق ص 136-137

¹ - د. إبراهيم محمد تركي نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي مرجع سابق ص 416-417

¹ - ابن رشد - تهافت التهافت - ص 394

¹ - المصدر السابق ص 350

¹ - المرجع السابق ص 417

¹ - ابن رشد رسالة السماء والعالم ورسالة الكون والفساد مصدر سابق - ص 123

¹ - المرجع السابق ص 420

¹ - محمد عاطف العراقي - النزعة العقلية في الفلسفة ابن رشد مرجع سابق ص 323

* - كما يبدو أثر ابن رشد واضحا في فلسفة الغرب في العصور الوسطى في قضيتين مهمتين: صلة الفلسفة بالدين، وخلق العالم هذا ما نلاحظه من موقف توما إكوني منها، وقد تميز دخول

فلسفة ابن رشد إلى الغرب بمقاومة شديدة رغم الاعتراف بإبداع ابن رشد الفلسفي وأهم القضايا التي أثارت الجدل: 1- قضية الخلود الفردي أو وحدة العقل كما كانت تسمى في الفلسفة اللاتينية. 2- أخذ توما الأكويني بفلسفة ابن رشد لأنها تؤكد على أن القضايا المنزلة لم تعد من اختصاص رجال الدين فقط وإنما أصبحت تبحث بحثا فلسفيا في ضوء المبادئ اليقينية والمنطق وفي هذا الصدد يقول توما الأكويني على عكس من القديس أغسطين الذي يقدم الإيمان على العقل، أن العقل باستطاعته أن يبلغ إلى الحقائق اليمينية في الإلهيات كحقيقة خلق العالم من عدم وأن يكون فكرة عن بعض صفات الخالق " أعمال الندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد-جامعة محمد الخامس كلية الأدب والعلوم الإنسانية المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت الطبعة الأولى: 1401هـ/1981م ص 235-236

¹- المرجع السابق ص 323-324

¹- د يمني طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي.. إلى المستقبل، مرجع سابق- ص 138-139

¹- المرجع السابق ص 147

¹- دي بور تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة أبوريدة- ص 72

¹- د. يمني طريف الخولي- الطبيعيات في علم الكلام من الماضي ... إلى المستقبل- مرجع سابق ص 151

¹- د. الدكتوراه زينب عفيفي- فلسفة ابن رشد الطبيعة العالم مرجع سابق ص 149

¹- المرجع السابق- ص 228

*- المجسطي: هو كتاب لبطليموس، سار فيه على نهج الفلكيين الرياضيين فهو يهتم " بانقاد الظواهر " مختارا الفرض الرياضي الذي يعطي حركات الأجرام السماوية بساطة أكثر من غيره، وفي العالم الإسلامي نجد فلكيا مثل أبي العباس الفرغاني (ت بعد 247هـ/861م) يسير في الاتجاه الرياضي كما عبر عنه بطليموس في المجسطي بينما ثابت بن فرة (ت 280هـ/901م) الحداني فقد أخذ النظام الفلكي لبطليموس كما جاء في المجسطي وأعطاه بمعنى كوزمولوجيا، بحيث حول الأفلاك المذكورة في ذلك الكتاب إلى كرات بعض مصمت وبعضها مجوف جعلها تتحرك في أثير سائل يتكيف ويتمدد إن النظرية الفلكية عند ثابت ليست بناء رياضيا فحسب بل لابد من أن يكون معنى فيزيائي أو كوزمولوجي على الأصح، أما إذا نظرنا في عمل الحسن بن الهيثم (ت حوالي

831هـ/5103م) نجده ينتقد بدقة وبقسوة علم الفلك البطليموس، وهو يرى أن النظرية الفلكية لا بد من ان يكون لها معنى واقعي، ومن ثم أخذ بالاتجاه الفيزيائي وهو كوزمولوجيا الأرسطية، إن الإشارة إلى بعض فلكي المسلمين الغرض منها التنبيه على الاتجاهات المختلفة في علم الفلك مؤكداً على ابن رشد لم يأخذ بنظام بطليموس ولا بنسق بودكسوس، واحتفظ بهذا بفكرة الكرات ذات المركز الواحد، ولا بنظام أريسطو خوس الذي يضع الشمس في مركز العالم والسبب أن ابن رشد كان متأثراً بابن طفيل في رسالة حي بن يقضان والفكرة الرئيسية فيها تقرر بأن العقل الطبيعي هو الذي يدرك الحقيقة الفلسفية الواحدة، فقصده ابن رشد إلى استخدام العقل كأداة وحيدة طبيعية الموصلة إلى معرفة واقع طبيعة الحقيقة الكونية.

¹ - سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الأولى مارس 1986 - ص 13...18 (بتصرف)