

مكتبة
الدراسات الفلسفية

محمد عمارة

المادية والمثالية

في فلسفة ابن رشد



دار المعارف



المادية والمثالية

في فلسفة ابن رشد

المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد

تأليف
محمد عمارة

الطبعة الثانية



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.م.ع

حول ابن رشد كتبت الدراسات الكثيرة . . . وعلى
فلسفته صدر العديد من الأحكام . . .

• فن قائل : « إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي
قاعدته العلم » .

فرح أنطون (ابن رشد وفلسفته) ص ٣٣ ،
٣٧ . طبعة الإسكندرية سنة ١٩٠٣ م

ومن قائل : « إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب ، بعد
المعري ، عن الإسلام » .

الأب يوحنا قمر (ابن رشد) ج ٢ ص ٣١ طبعة
بيروت الطبعة الكاثوليكية .

• ومن قائل : « إن ابن رشد، رحمه الله ، لم يخرج في آرائه
عن الملتين ، فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ،
ولا قريباً منه . . . بل هو إلهي ، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته
العلم » .

الإمام محمد عبده مجلة (المنار) سنة ١٩٠٢ م

• ون قائل : « إن مفهوم ابن رشد عن العلاقات بين
الإنسان والطبيعة . . . يشكل حلقة أساسية من النظرة الجدلية
الكبرى للعالم من هراقليط حتى هيجل وماركس . . . على
أن كتابات ابن رشد من إيماء ديني لاشك في ذلك . . . لكن
هذا الدين لا يعلمنا الطروب أو اللامبالاة ، إذ أن الواقعية عند
ابن رشد قد سبقت بمئات السنوات واقعية الغرب . . . ونحن
هنا بلإزاء النظريات الأساسية للجدلية ، بل إزاء النظريات
الأساسية في الجدلية المادية نفسها »

روجيه جارودي مجلة (الطليعة) القاهرة يناير
سنة ١٩٧٠ م

وهذه الدراسة محاولة لجلاء الحقيقة في الجانب الفلسفي الذي

أثار كل هذا الخلاف والتضارب حول موقف هذا الفيلسوف

الكبير . . .

تمهيد

في عصرنا الراهن ، وبعد التقدم الهائل في الاكتشافات العلمية ،
والنتائج الباهرة في تطبيقاتها — وهي الأمور التي تنبئ بتحويلات لا حدود لها
في هذا الميكان — هناك إحساس يتزايد بشكل ملحوظ لدى عديد من الذين
يشتغلون بالدراسات الإنسانية ، ومنها الفلسفة ، بأن الشقة تتسع بمعدل سريع
بين تصور الكون والوجود من موقع النظرة المادية الفلسفية وبين هذا التصور
من موقع الفلاسفة المثاليين ، وإنه لا مجال هنا للتقارب ، فضلاً عن الالتقاء .
وهذا الإحساس منصب بالتبعية ، بل وبشكل أكثر كثافة على قياس المسافة
ما بين تصورنا المادى للكون والوجود وتصور الإنسان المؤمن بالأديان
لهذه الأمور .

ففي حسابان الكثيرين أن العلم وتطبيقاته قد أخذ ينتزع الأرض من تحت
أقدام كثير من العاوم الإنسانية ، ومن هنا كثرت الدراسات التي تجتهد في تصور
مستقبل الفن والأدب بفروعهما المختلفة في ظل حضارة تشغل فيها « التكنولوجيا »
مكان الصدارة ؛ وظهرت الدراسات الفلسفية المادية التي وجدت في كثير من
نواحي التقدم العلمى الإجابات التي حسنت لصالحها عدداً من النزاعات مع
الفلاسفة المثاليين . .

أما في مجال الفكر الدينى — وهو معلود ضمن أنواع الفكر المثالى —
فلقد اتخذت محاولات « التوفيق » شكلاً جديداً ، أدم ما يميزه هو البحث
في النصوص المقدسة عن جذور وأصول لمكتشفات العلم الحديث ، ومحاولات
تحميل هذه النصوص مالا طاقة لها به ، مما أدى ويؤدى إلى الخروج بها
عن غرضها الأول والأساسى وهو الهداية والإرشاد . والجهود التي تقدم في إطار
هذا اللون من ألوان « التوفيق » ما بين الفكر الفلسفى المادى ، القائم على
صرح التقدم العلمى وتطبيقاته ، وما بين الفكر الفلسفى المثالى ،
وما يدور حول هذه الجهود وجدواها ، سواء بالتجديد أم بالتحذير ، كل ذلك

إنما يعد مظهراً من مظاهر ذلك الإحساس المتزايد باتساع الشقة بين التصور الفلسفى المادى للكون والوجود ، وبين التصور المثالى ، ومن ثم الدينى ، لهذه الأمور .

• • •

وفى ذات الوقت الذى يشيع فيه هذا الإحساس ، نشهد فى صفوف المفكرين الذين يعتقدون بالتصور المادى للكون والوجود ، قيام محاولات اجتهدية تنقب بين أصول الأديان الكبرى ومعتقداتها ، وتميط اللثام عن عديد من « القيم » و « الأفكار » و « المعتقدات » ، ثم تقدمها فى إطار فكرنا المعاصر ، وبمنظار عصرنا الراهن ، وترتب على ذلك حكماً مؤداه : أن موقف الرفض للدين هو موقف خاطئ . وأن قيام الحوار الفكرى ، بهدف التقارب والالتقاء و « التوفيق » مع عدد من « القيم » و « الأفكار » و « المعتقدات » التى جاءت بها الأديان ، هو أمر ضرورى للماديين والمثاليين على حد سواء ، وأن الموكب « النضالى » للمسترشدين بالفلسفة المادية من الممكن ، بل من الضرورى أن يشمل العديد من المفكرين والمثقفين والجهاهير صاحبة النظرة المثالية للكون والوجود ، وينتفع بهم .

وكأمثلة ونماذج لهذه المحاولات الاجتهادية المعاصرة ، تأتى :

- المحاضرتان اللتان ألقاهما فى القاهرة المفكر الفرنسى « روجيه جاردى » عن (أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية) وعن (الاشتراكية والإسلام)^(١).
- ومن قبلهما كتابه (من الحرمان إلى الحوار) ، وهو الذى عبر فيه عن التغيرات التى حدثت لمواقف كل من الفريقين : الماديين ، والمؤمنين المسيحيين ، وكيف عبرت بهم هذه التغيرات ميدان « القطيعة » ، قطيعة كل منهما لصاحبه إلى ميدان « الحوار » .
- وإذا كانت محاضراته فى القاهرة قد اهتمت بعلاقة الفكر المادى ومنهجه بالإسلام ، فإن كتابه (من الحرمان إلى الحوار) قد ركز على العلاقة بين الماديين والمسيحيين ، وبالذات الكاثوليك .
- كما يدخل فى هذه المحاولات الاجتهادية الراهنة تلك الجهود التى

يبلغها عدد من الدارسين والمستشرقين في البلاد الاشتراكية ، وبالذات الاتحاد السوفيتي ، لإعادة تقييم الفكر الديني ، وبالذات إعادة كتابة التاريخ العقائدي والاجتماعي للإسلام .

• وينخل في هذا الباب أيضاً كثير من المحاولات التي تشهدها أوساط فكرية تقدمية في البلاد التي استقلت حديثاً ، في سبيل « التوفيق » ما بين الفكر المادي العلمي وبين الدين ، والدين الإسلامي على وجه الخصوص .

• وقبل هذه المحاولات الاجتهادية الراهنة ، كانت هناك جهود في هذا السبيل لم تبرز إلى مكانها الطبيعي ، ولم تلفت من الأنظار بقدر ما كانت تستحق ، لأنها قد قوبلت من المفكرين الماديين بصدر ضيق ، بل بكبت وإرهاب في بعض الأحيان ، ومنها جهود المفكر السوفيتي الماركسي « سلطان جاليف » والمفكر الماركسي الأندونيسي « ثان مالاكا » ، وغيرهما من المفكرين .

غير أن بعضاً من الجهد الفكري في سبر غور هذه المحاولات « التوفيقية » يجعلنا نقول : إنها لم تأت بجديد فيما يتعلق بالموضوع الذي نتحدث فيه ، فبالرغم من الانطباعات المتفائلة التي يخرج بها المرء من مطالعته للمحاضرات والكتابات التي أشرنا إلى بعضها ، فإن المواقع الفكرية للدين ينظرون إلى الكون والوجود من خلال المفهوم الفلسفي المادي ظلت في مكانها إذا ما قورنت بمواقع أولئك الذين يؤمنون بالفلسفة المثالية أو بالتصورات الدينية للكون والوجود . . . ليس ذلك فحسب بل إن هذه المواقع قد تحركت ناحية الابتعاد ، وليس في اتجاه التقارب ، فضلاً عن الالتقاء .

ذلك أن « الأرض المشتركة » التي قدمها أصحاب المحاولات الاجتهادية التي أشرنا إلى بعضها ، قد ظلت محصورة في نطاق « البعد الإنساني » للدين ، أي الجانب البشري من تعاليمه ، والذي خصص لمعالجة الحياة الدنيا ، أي المجتمع الإنساني الذي يعيش فيه الإنسان المؤمن بهذا الدين . . . ومحاولات « التوفيق » التي قدمت إنما استهدفت مزاجية هذا « البعد الإنساني » للدين مع « البرنامج النضالي » للاشتراكية العلمية ، سواء في حقل الاقتصاد والتنظيم المالي للمجتمع

أم في حقل الفكر القوى وعلاقة الروابط « المِلِّيَّة » والتضامن بين أبناء الدين الواحد ، وخاصة الإسلام ، علاقة ذلك بقضية صراع الطبقات ، وأيضاً بالنظرة « الأُمِّيَّة » التي يدين بها الاشتراكيون . . أما البعد الميتافيزيقي « للدين ، والجانب الفلسفي الخالص من الفكر المادى ، وهو المتعاقب بتصور الكون والوجود ، وبالذات : المادة ، والفكر ، وعلاقة كل منهما بالآخر ، فقد ظلت المحاولات الاجتهادية المشار إليها بعيدة عنه ، حريصة على ألا تقربه ، أو تمسه من قريب أو بعيد ، وظل أصحاب هذه المحاولات ، ولا يزالون ، على عقيلتهم القائلة إن أى مساس بهذا الجانب كفيلاً بتفجير الموقف ، وهلم الجهود التي تبذل لبناء « جبهة نضالية » ، على أساس « برنامج نضالى » تضم في صفوفها « الماديين » و « المؤمنين » .

« فسلطان جاليف » و « تان مالاكا » قد تركزت أغلب جهودهما في الدفاع عن « حركة الجامعة الإسلامية » وعلاقتها بالأشكال الأولى للفكر القوى والتحريك من أجل التحرير الوطنى لدى الشعوب المؤمنة بالإسلام ^(١) ، وكذلك في إبراز الجوانب الاجتماعية في الإسلام وعلاقتها بالفكر الاشتراكى ، دون أن يلمسا من قريب أو بعيد « البعد الميتافيزيقي » للدين ، والعلاقة بين تصور كل من الماديين والمثاليين المؤمنين للكون والوجود .

والمفكر الفرنسى « روجيه جارودى » يرى — مع كارل ماركس — في تعلق المؤمن بالسما انعكاساً للضيق الواقعى الذى يعيش فيه ، واحتجاجاً ضد هذا الضيق ، ومن ثم فإن « التوفيق » ممكن بين « المؤمن » وبين « المادى » في إطار « البرنامج » الذى يسعى لتطبيقه . وذلك حتى تشهد « الأرض » تحقق جزء من « الحلم » الذى كان المؤمن يعتقد بأنه لن يتحقق إلا في « السماء » .

فهو يثنى على قول « ماركس » : « إن الضيق الدينى هو تعبير عن ضيق واقعى ، ومن جهة أخرى احتجاج ضد هذا الضيق الواقعى » . ويقول : إننا نجد هنا « أول معالجة ذات طابع جملى لظاهرة الدين » . تبصر فيه ما هو

(١) مجلة (الطليعة) المصرية . الدراسة التي كتبناها عن (جمال الدين الأفغانى) ص ١٣٠ ،

أكثر من « المفهوم الميتافيزيقي » الذي ظل الفلاسفة الماديون السابقون لماركس ، بما فيهم « فيورباخ » ^(١) يعتقدون أنه « جوهر الدين » ، بل لا يبصرون في الدين سواء . ويمضى « جارودى » ليقول : « وحين عالج ماركس وإنجلز — بعد أن أصبحا على وعى تام بمذهبهما — المشكلة الدينية من جديد ، فإن هذه الجدلية القائمة في نص سنة ١٨٤٣م ^(٢) اتسعت ، ولم يعودا يتكلمان عن الدين عامة على طريقة « فيورباخ » الأنثروبولوجية ، وأوضح تحليهما التاريخي أن المعتقدات الدينية تعبر ، على وجه التحديد (كانعكاس واحتجاج) عن ظروف تاريخية مختلفة ، يمكن أن تلعب دوراً متبايناً في العصور المتباينة ، وأنه ليس من العلمية أن نضفى على كل عصور التاريخ نفس المفهوم الميتافيزيقي الذي أسماه « فيورباخ » : « جوهر الدين » . .

ويرتب « جارودى » على تلك المهام « النضالية » لكل من « المؤمن » و « المادى » عندما يقول : « وحين يعى الماركسى ، بوضوح ، مغزى الدين في الظروف التاريخية المحددة ، ويعرف كيف يرى أنه ليس وسيلة للتعبير عن العالم فحسب ، بل هو أيضاً وسيلة للحضور في هذا العالم ، فإنه لا يستطيع أن ينكر أو يستبعد المطالب العميقة للمؤمنين ، حتى إذا عبرت هذه المطالب عن نفسها في أشكال غامضة ، وتركت نفسها تنحرف بقبول إشباع وهمي لهذه المطالب . إن الاشتراكية تنولى هذه المطالب ، وتكتشف الوسائل لتحقيقها الفعلي بحيث تظهر الاشتراكية أمام الجماهير المؤمنة ، كما كان

(١) لودفيج فيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢ م) فليسوف ألماني ، كان في بدء حياته من أتباع فلسفة « هيجل » (١٧٧٠ - ١٨٣١) ، ثم خرج عليه ، وتجاوز مثاليته إلى المادية . وكانت مادية « فيورباخ » تأملية ، مقصورة على الجانب الفلسفي ، دون ربط لهذا الجانب بالحياة الاجتماعية ، وأهم أثر له هو كتابه (جوهر المسيحية) ، ولفريدريك إنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥ م) كتاب اسمه (لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) ضمنه دراسة نقدية لمادية « فيورباخ » من وجهة نظر المادية الديالكتيكية (الجدلية) ... وبسبب من الطابع التأمل البهري لمادية « فيورباخ » لم يبصر « البعد الإنساني » للدين ، ولم ير فيه سوى « المفهوم الميتافيزيقي » الذي اعتبره « جوهر الدين » .

(٢) إشارة إلى كتاب (مقدمة لتقد فلسفة القانون عند هيجل) .

ماركس يسميها «التحقيق الدينى» «البعد الإنسانى» للدين . . .^(١) .
 وكل ذلك يؤكد ما قلناه من أن هذه المحاولات الاجتهادية ، الراهنة منه
 والسابقة ، قد اقتصرَت على محاولة «التوفيق» ما بين «البرنامج النضالى
 للاشتراكيين العلميين» وبين «البعد الإنسانى» للدين . . . وذلك لردن مساس
 بما اعتبر في الدين ، ولا يزال ، بجانباً عصياً على الدخول به في هذا المجال ،
 بل مستحيل الإدخال في أية محاولة من محاولات التوفيق بينه وبين الفلسفة
 المادية ، وهو «المفهوم الميتافيزيقي» للدين .
 ونحن نعتقد بالجدوى الكبيرة لهذه المحاولات الاجتهادية التى أشرنا إليها ،
 وبالأثار الكبرى التى يمكن أن تترتب على تطويرها وإنضاجها ونجاحها ،
 في مجال التقدم الإنسانى ، والاقتراب من تحقيق أحلام الإنسان في هذه الحياة .
 كما نعتقد بضرورة التمييز بين هذا الميدان الذى جرت وتجري فيه هذه المحاولات
 وبين مجال «المفهوم الميتافيزيقي» للدين ، وعلاقته بالتصور المادى الفلسفى
 للكون والوجود ، بل لحل هذا التمييز أن يكون من أسباب نجاح هذه المحاولات .

• • •

وهذا التمييز الذى حرصنا على تحديده وإبرازه في السطور السابقة ، وثيق
 الصلة جداً بالموضوع الرئيسى الذى نكتب له هذا الكتاب ، ذلك أننا نعتقد أن
 هناك إمكانيات حقيقية أمام الفكر الفلسفى كى يخطو إلى الأمام في هذا الطريق
 خطوات جديدة وضرورية في الوقت نفسه ، تتعلق بمدى التقارب أو الالتقاء
 الذى يمكن أن يصل إليه المفهوم «المثالى الدينى» للكون والوجود والمفهوم
 المادى الفلسفى لنفس الموضوع ؟ ؟ .

فليس «التوفيق» بين «البرنامج النضالى الاشتراكى» . وبين «البعد الإنسانى»
 للدين ، هو ما نهدف إليه في هذه المحاولة .
 وليس «التوفيق» بين «الحكمة» (الفلسفة) وبين «الشرعة» (التشريع
 الاسلامى) ، انزومه هنا . . .

(١) روجيه جارودى . محاضرة (الإسلام والاشتراكية) الطليعة يناير سنة ١٩٧٠ م

ولما السؤالان اللذان نطرحهما ونجيب عليهما بالإيجاب ، في هذا البحث ،
هما :

- ١ - هل من الممكن أن يكون الإنسان مادياً ، معتقداً بالتصور المادى
الفلسفى للكون والعالم ، وفي الوقت ذاته « مؤمناً » ؟ أى معتقداً بوجود قوة
فاعلة في هذا العالم ، ومهيمنة عايه ؟ ؟
- ٢ - وهل في الفكر الفلسفى الإسلامى منهج وتصورات وجهود فكرية
تصلح أن تكون منطلقات لجهود فكرية معاصرة ، تنجيب عن هذا السؤال
بالإيجاب ؟ ؟

حول هذه القضية الهامة والكبرى يدور هذا البحث ، ومن خلال التصور
الواضح والمحدد والخصب الذى قدمه الفيلسوف العربى المسلم « أبو الوليد بن رشد »
(١١٢٦ - ١١٩٨ م) للكون والعالم ، نقدم الإجابة ، إجابته هو أساساً
وبالدرجة الأولى ، على هذين السؤالين ، وهى الإجابة التى جاءت بالإيجاب .

* * *

ولقد يكون مفيداً ، بل ضرورياً ، أن ننبه قبل الدخول في الموضوع ،
أن هذه الإجابة الرشدية التى جاءت بالإيجاب ، والتى نعرضها لابن رشد في
هذا البحث ، لا تعنى أن فلسفة ابن رشد قد قامت « بالتوفيق » بين التصور
« المثالى - الدينى » للكون وبين « المادية الجدلية » ، ولا أن ابن رشد قد تناول
في أبحاثه كل « النظريات الأساسية للجدلية المادية » - وهو الأمر الذى يراه
« جارودى » - لأن البحث عن قوانين الجدول جميعاً في فلسفة ابن رشد هو
أمر لم نقصد إليه في هذه الصفحات . . . وإنما الأمر ، والجزئية التى عنيها بها
هى إبراز موقفه وتصوره للطبيعة (العالم) من حيث الأزلية والأبدية . . . والذات
الإلهية . . . والعلاقة بينهما . . . وأيضاً صياغاته الفكرية التى تصلح أساساً
لنظرة متميزة فيما يتعلق « بنظرية المعرفة » . . . وكيف أنه قد قدم لنا من خلال
هذا التصور أرض لقاء بين التصور المادى والتصور « المثالى - الدينى » لهذه
الموجودات والأشياء . . . فرادنا بالمادية هنا . . . المادية بإطلاق . . . وليس المادية
الجدلية بقسماتها وعناصرها ، على وجه التحديد .

الفصل الأول

لماذا ابن رشد بالذات ؟؟

عوامل متعددة قد اجتمعت في ابن رشد وله ، جعلته أكثر من غيره من الفلاسفة العرب المسلمين ، أهلاً للاختيار كى تقدم من خلال تصوراته للكون والوجود ، وبالتحديد تصوراته للذات الإلهية ، والعالم ، والعلاقة بينهما الإيجابية عن السؤال الذى طرحناه في التمهيد ، بل إنه ليس — فى حدود معرفتنا — كابن رشد من بين فلاسفتنا العرب المسلمين من طرق هذا الباب ودخل هذا الميدان ، فقدم لنا نظرة شبه متكاملة تستطيع أن تجيب بالإيجاب عن هذا السؤال .

أما العوامل التى مكنته من إنجاز هذه المهمة الصعبة والخطيرة ، فكثيرة ، فى مقدمتها :

- ١ — مكان ابن رشد من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية .
- ٢ — والمنهج الذى استخدمه لإزاء التأويل ، ومراتب الناس ، وأصناف الكتب .
- ٣ — وحرصه على أن يوفق ما بين الحكمة والشرعية من على أرض الفلسفة ، حتى يأتى « التوفيق » بفكر فلسفى جديده ، ويبرأ من داء التنازلات والحلول الوسط التى تصاب بها عادة أمثال هذه المحاولات .

* * *

١ — ابن رشد الشارح

إن ابن رشد قد استحق بجدارة لقب « الشارح الأكبر » لفلسفة « أرسطو » حكيم اليونان ، لأنه قد اكتملت على يديه هذه الشروح ، وبلغت به قممها وغايتها فى العصر الوسيط .. وإذا كان أرسطو قد استحق لدى جميع الأمم فى العصور الوسطى ، لقب « المعلم الأول » ، وإذا كان ابن رشد قد جاء تخطاً

لشرح عديد من تناولوا من قبله فلسفة أرسطو ، دون أن يبلغ أحد منهم فيها مبلغه ، فإن عظمة ابن رشد هنا تبدو على حقيقتها ، شاهدة بتميزها وإتيازها على الآخرين .

ولقد كانت أوروبا في العصر الذي أنجز فيه ابن رشد شروحه على أرسطو تعيش عصورها الوسطى والمظلمة ، ولا تولى البحث الفلسفي ما يستحقه من الاهتمام ، وكانت جهود الفلاسفة المسلمين السابقين على ابن رشد ، وخاصة « الكندي » (٨٠١ - ٨٦٧ م) و « الفارابي » (٨٣٢ - ٩٥٠ م) و « ابن سينا » (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) هي أبرز أعمال العصر على فلسفة حكيم اليونان ، ولكن هؤلاء الفلاسفة قد ساروا في الخطأ نفسه الذي وقع فيه من قبلهم شراح كثيرون ، عندما خلطوا بعض فلسفة أرسطو بفلسفة أفلاطون ، وعندما حاولوا التوفيق بينهما فيما لا يمكن التوفيق فيه ^(١) ، وعندما تبنوا مزيجاً منهما ومن الفكر الديني الشرقي (الهليني) ، وحسبوا هذا المزيج على أرسطو ، بل ونسبوا إليه من المؤلفات ما لا يتفق مع الأصول التي قال بها ^(٢) .

وابن رشد الشارح هو الذي أعاد تحديد معالم فلسفة أرسطو ، وقدم في شروحه دراسة نقدية لما ارتكبه قبله الشراح من أخطاء . وإذا شئنا أن نعلم حال فلسفة أرسطو قبل الجهود التي قلمها في سبيلها ، كفانا أن نقرأ قوله — الذي رواه « المراكشي » عن تلميذه « أبو بكر بنلدود بن يحيى القرطبي » — : « استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً ، فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين ^(٣) يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس — أو عبارة المترجمين عنه — ويذكر نحوض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لتقرَّب أهلها على الناس . فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، إني لأرجو أن تني به ، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك

(١) راجع للفارابي (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو) . طبعة القاهرة « ضمن مجموعة » سنة ١٩٠٧ م .

(٢) مثل كتاب (أوثلوجيا أرسطوطاليس) الذي ترجمه الكندي .

(٣) السلطان « أبو يعقوب يوسف » (١١٦٣ - ١١٨٤ م) أحد ملوك دولة « الموحدين » .

وقوة نزوعك إلى الصناعة . . . قال أبو الوليد : فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما تلخصته من كتب أرسطوطاليس . . . »^(١) .
 فإذا علمنا أن ابن رشد قد قدم على أغلب آثار أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح هى : « الشروح » و « الجوامع » و « التلخيصات »^(٢) ، وأنه قد مزج بين آرائه هو وآراء أرسطو فى أحيان كثيرة ، وأضاف إليها كثيراً ، وضمنها تجربته وتجربة عصره وبنجزات العلم والحضارة التى لم يدركها حكماء اليونان ، إذا علمنا ذلك ، أدركنا مكانته كشراح أكبر ، ووضعنا أيدينا على بعض حيثيات ذلك التكريم الذى كرمته به جامعة « بادو » منذ قرون ، عندما منحته رسمياً لقب « روح أرسطو وعقله »^(٣) .

كما أن مجيء ابن رشد خاتمة لعصر ازدهار الفلسفة العربية الإسلامية فى العصر الوسيط ، وإعطائه لهذه الفلسفة دفعة من الازدهار لم تشهدها من قبل ، وذلك بعد ما أصابها على يد الإمام الغزالي (١٠٥٩ - ١١١٢ م) من تقهقر وإهمال ، كل ذلك قد هيا له أن يستوعب كل أعمال القمم الذين سبقوه فى هذا الميدان ، وهو قد فعل ذلك بالفعل ، بدليل تلك الدراسات النقدية التى تناول بها مذاهب المتكلمين ، وخاصة فى كتابه (مناهج الأدلة) ، وتلك الأعمال التى أفردتها للرد على بعض الفلاسفة الذين تقلعوه ، وخاصة « الفارابى » وتلك المعركة الفكرية التى أدارها ضد « الغزالي » فى (تهافت التهافت) ، والتى لم يعرف عصره مثيلاً لها فى الحصوبة والنضوج .

وهذه المادة الفلسفية الإسلامية التى استوعبها ابن رشد ، مضافاً إليها ، أو مضافة إلى زاده الغنى جداً من فلسفة أرسطو ، قد صنعت منه تلك القمة الفلسفية الكبرى ، وجعلت فى استطاعته أكثر من غيره أن ينجز لنا تلك المهمة الصعبة التى اتخذنا من الحديث عنها موضوعاً لهذا الكتاب .

(١) عبد الواحد المراكشى (المعجب فى تلخيص أخبار المغرب) ص ٣١٥ تحقيق محمد سعيد المرينان . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

(٢) إن نظرة على قائمة مؤلفات ومصنفات ابن رشد ، تظهر بجملة سجم أعماله على آثار أرسطو . ولقد قمنا بمراجعة المصادر التى تحدثت عن أعمال ابن رشد ، واستخرجنا ، للمرة الأولى ، قائمة موحدة ومصنفة بهذه الأعمال . انظر الملحق الذى أفردناه لها فى آخر هذا الكتاب .

(٣) ارنست رينان (ابن رشد والرشدية) ص ١٩٥ . ترجمة : عادل زعيتر طبعة القاهرة

سنة ١٩٥٧ م .

٢ - منهج ابن رشد

ومن المسائل الجوهرية التي أعانت ابن رشد على النجاح في هذه المهمة ، ذلك المنهج الذي اتبعه بصدد : (١) التأويل . (ب) وراتب الناس . (ج) وأصناف الكتب التي يكتبها الفيلسوف .

فهو قد حدد في كتابه الصغير الذي ضمنه منهجه في التوفيق بين الحكمة والشرعية - (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال) - حدد ضرورة التأويل ، بل وجوبه ، لكل النصوص التي لا يتفق ظاهرها مع الحقائق الفلسفية التي تؤدي إليها أداة الفيلسوف : البرهان ، لأن الحقيقة عنده واحدة ، وظواهر النصوص التي توهم خلاف الحقائق الفلسفية ، إنما قصد بها تبسيط الأمور لمستويات من الناس لا تطبق الحقائق الفلسفية ، ولا تجيد صناعة الفلسفة ، وقد تدخل هذه الظواهر النصوصية في باب « الرموز » التي لا تتراد لظاهر دلالاتها ، وإنما يؤتى بها لتنبية الراسخين في العلم على ما في باطنها من حقائق ودلالات .. ولا بن رشد في هذا الصدد عشرات النصوص ، من أجودها وأكثرها حسماً قوله : « . . . ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن . . . فلنا معشر المسلمين نعلم على القطع ، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ماورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافق ويشهد له » (١) .

ويتصل بهذه القضية ، قضية التأويل ، اختلاف مراتب الناس في فهم مرامي النصوص ووعي ما في باطنها من دلالات ، فالناس « على ثلاثة أصناف : صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً ، وهم الخطابيون ، الذين هم الجمهور الغالب . . . وصنف هو من أهل التأويل الجليل ، وهؤلاء هم الجدلون » (٢) .

(١) راجع (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال) النشرة التي قمنا بتحقيقها ، طبعة دار المعارف ، الفقرة الخاصة بالتأويل .

(٢) هم علماء الكلام .

وصنف ذو من أهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون ، بالطبع والصناعة أعنى صناعة الحكمة ... » ، ولذلك فإن « السبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن ، هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائعهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما . . . » (١) .

ويرتبط بقضيتي « التأويل » و « مراتب الناس » عند ابن رشد تصنيفه للكتب التي يكتبها الفلاسوف . . فهناك كتب للعامة والجمهور الذين يحصل لهم التصديق بواسطة الأدلة الخطابية والوعظية والشعرية ، وهم لا يستطيعون استخدام أدوات أخرى غير هذه الأدوات في تحصيل التصديق واليقين . وهناك كتب لأهل الجدل الذين يحصل لهم العلم بالأدلة الجدلية . ثم هناك الصفوة من أهل البرهان الذين يستطيعون تحصيل ما في كتب صناعة الحكمة من حقائق جاءت مرة للبرهان ، ومن أجل ذلك « يجب أن لا تُنسب التأويلات إلا في كتب البراهين ، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان . أما إذا أثبتت في غير كتب البرهان ، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية . . فخطر على الشرع والحكمة . . » (٢) .

ولقد نجح ابن رشد إلى حد بعيد في تطبيق هذا المنهج الذي حددته لنفسه وللناس ، وجاءت كتاباته تعبيراً عن التزامه بهذا التقسيم وذلك التمييز . . فهو قد أعطانا في (فصل المقال) ، بالدرجة الأولى ، تحديداً لمنهجه في التدليل على وحدة الحقيقة وتعدد طرق الوصول إليها والاعتقاد بها بتعدد مستويات الناظرين . وأعطانا في (تهافت التهافت) — الذي رد به على (تهافت الفلاسفة) للغزالي — مستوى من الحجج والبراهين إن لم تدخل جميعها في باب صناعة الحكمة فإن أغلبها داخل في ذلك ، والسبب أنه كتاب فلسفة ، يناقش الغزالي في هجومه على الفلسفة والفلاسفة ، ويهتم أساساً بالقضايا الثلاث التي دار من حولها الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين ، وهي : (١) العالم بين القدم والحديث

(١) فصل المقال . الفقرة الخاصة بمراتب الناس والفقرة الخاصة بالتأويل .

(٢) المصدر السابق . الفقرة الخاصة بالمعاد .

(ب) والعلم القديم والعلم المحدث . (ج) والمعاد الروحي والمادى . .
 كما أعطانا في (مناهج الأدلة) مستوى من الحجج والأدلة التي تصلح للجمهور
 كي يتخذ منها سبيلاً لتحصيل التصديق واليقين .
 ولقد ناقش ابن رشد في (مناهج الأدلة) المتكلمين ، وفند آراءهم جميعاً
 تقريباً ، ولم يؤلف كتاباً يبسط فيه الرأي بواسطة الأدلة الجدلية ، لأنه كان غير
 مؤمن بنفع هذا السبيل ، وكان يرى في هذا المستوى من الأدلة مرتبة لم تصل
 إلى برهان العلماء ، ولم تبق عند بساطة أدلة الجمهور ، فلا هي صالحة
 لهؤلاء ولا لهؤلاء ، ولذلك قال عن الأشعرية : لأنهم « لا هم في هذه الأشياء
 اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا بمن سعادته ونجاته باتباع الظاهر » ، ولا هم أيضاً
 لحقوا بمرتبة أهل اليقين ، فكانوا بمن سعادته في علوم اليقين ، ولذلك ليسوا
 من العلماء ، ولا هم من جمهور المؤمنين المصدقين » (١) .

ونحن نعتقد أن تقييم (فصل المقال) ككتاب منهج ، و (تهافت التهافت)
 كأثر أودعه ابن رشد خلاصة فكره في العلوم الإلهية من موقع الفلسفة ،
 هو تقييم لن يكون حوله خلاف أو جدل كبير ، وإنما الأمر الذي قد يثير بعض
 علامات الاستفهام هو حكمنا بأن (مناهج الأدلة) هو كتاب للجمهور ،
 لم يودعه ابن رشد « فلسفته » ، ولم يعرض فيه الرأي كثمره للبرهان ، ولعل في
 تقديمنا لبعض الأدلة على هذا الرأي ، ما يفضى بنا إلى الغرض الأهم الذي نريد
 الوصول إليه ، والذي يتلخص في حقيقتين :

أولاهما : أن ابن رشد الشارح لا يناقض ابن رشد المؤلف ، وأن ابن رشد
 في (تهافت التهافت) لا يناقض ابن رشد في (مناهج الأدلة) ، وإنما نحن
 بصدد ابن رشد واحد متسق مع فكره ، ومرجع هذا التعارض والتناقض
 — القائم ، والذي لا ننكره — هو تعدد مستويات الدين يكتب لهم ابن رشد ،
 وتنوع الكتب التي يودعها آراءه ، فهو هنا متسق مع منهجه الذي حدده في

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة . ص ٢٠٧ تحقيق وتقديم د. محمود قاسم . طبعة القاهرة

(فصل المقال) ، لامتناقض مع نفسه كما فهم ذلك ، خطأ ، بعض دارسه^(١) .

وثانيتهما : أن (تهافت التهافت) ، بسبب من موضوعه ، وانفراده بدفاع ابن رشد التاريخي عن الفلسفة والفلاسفة ، هو أحق كتبه المؤلفة ، التي عبر فيها عن رأيه الخالص وموقفه المتميز ، بأن نطلب فيه موقف ابن رشد الفيلسوف من القضية التي جعلناها موضوعاً لهذا الكتاب .

فليست شروح ابن رشد على أرسطو بأول من (تهافت التهافت) في التعبير عن رأى أبي الوليد ، كما فهم البعض^(٢) ، وذلك لأن هناك العديد من المسائل الأساسية التي تميز بها ابن رشد عن أرسطو ، مثل تصوره للذات الإلهية ، ولوحدة الوجود ، ولعالم الصور ، وللتوفيق بين الحكمة والشريعة ، ولبعض القضايا الاجتماعية ، كقضية الحرية الإنسانية ، والموقف من المرأة ، وتقسيم الناس إلى مراتب ثلاث . . . وهذه الأشياء جميعها نلتقي بها في « مؤلفاته » أكثر وأوضح مما نلتقي بها في الشروح والخواص والتلخيصات^(٣) .

أما أن (مناهج الأدلة) هو كتاب للجمهور والعامة ، وليس لنا أن نلتبس فيه « فلسفة » أبي الوليد ، فإن لنا على ذلك عدداً من الأدلة ، نستخرجها من نفس الكتاب ونصوّصه . . ومنها :

(١) دلالة اسم الكتاب نفسه ، فهو يدل على أنه مخصص لدفع أضرار التأويل عن العقائد الدينية التي تقدم للجمهور ، لأن الجمهور ليس من واجبهم ولا من حقهم التأويل ، وذلك يتضح من اسمه وهو (كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) ، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزينة والبدع المضلة) .

وهذا التأويل هو الذي قدمه المتكلمون للجمهور ، خلافاً للمنهج الذي ارتضاه ابن رشد في التعامل مع الجمهور .

(١) راجع عبده الحلو (ابن رشد فيلسوف المغرب) ص ١٥ ، ٥٨ ، ٦٩ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٠ م (وهو ممن يعتقدون بمتناقض ابن رشد) .
(٢) المرجع السابق . نفس الصفحات .
(٣) انظر المرجع السابق ص ٦ ، وكذلك (ابن رشد والرشدية) ص ١٢٩ .

(ب) في تقديم ابن رشد للكتاب يحدد مهمته ومستواه وجمهوره بحسم ووضوح ، فيقول : « . . . فإنه لما كنا قد بينا ، قبل هذا ، في قول أفردناه ، مطابقة الحكمة للشرع ، وأثر الشريعة بها ، قلنا هناك : إن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول ، وإن الظاهر منها فرض الجمهور ، وإن المؤول فرض العلماء . . . فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها ، وأنحرف في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة . » (١)

كما أننا إذا قارنا بين (مناهج الأدلة) وبين (تهافت التهافت) من حيث الطرق التي سلكها ابن رشد في كل منها للاستدلال على القضايا التي عرض لها ، فإننا واجدون فروقاً جوهرية بينهما ، ففي الكتاب الثاني نجد المقدمات المركبة والطرق التي لا يستطيع استخدامها العامة من الناس ، في حين أن الطرق التي استخدمت في (المناهج) بسيطة ، في تناول الجميع استخدامها ، وتحصيل اليقين بواسطتها ، لأن ذلك هو طابع الطرق الشرعية ، كما أن الطابع الأول هو الخاص بالفلسفة وأهل الحكمة والبرهان . . وفي (المناهج) يصف ابن رشد الطرق الشرعية فيقول : « إن الطرق الشرعية إذا توثقت وجدت ، في الأكثر ، قد جمعت وصفين : أحدهما : أن تكون يقينية ، والثاني : أن تكون بسيطة غير مركبة ، أعني قليلة المقدمات ، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى . » (٢) وفي مكان آخر من الكتاب يحدد أن غرضه هو التعريف بأصول الشريعة وليس التأويل ، فضلاً عن الحكمة ، فيقول : إنه « لا يحل ولا يجوز . . . أن يُصَرَّحَ بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها . . . ولهذا المعنى اضطررنا نحن ، في هذا الكتاب ، أن نعرف أصول الشريعة . . . ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول ، أعني " فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة " (٣) . . . فهي إذاً مؤلفات متفاوتة الأدلة والطرق لتفاوت الجمهور وتباين مستويات المتفهمين بها .

(١) مناهج الأدلة ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٢) المصدر السابق . ص ١٤٨ .

(٣) المصدر السابق . ص ١٨٣ ، ١٨٥ م

(ح) وتصور ابن رشد للذات الإلهية في (مناهج الأدلة) إذا ما قارناه بتصوره لها في (تهافت التهافت) حصل لدينا دليل جديد على أن نوعية كل منهما وجمهوره مختلف عن الآخر تمام الاختلاف . وفي فصل قادم سيأتى الحديث عن تصور ابن رشد للذات الإلهية ، كما جاء في « التهافت » ، أما الآن فوعد تقديمنا لبعض الإشارات عن هذا التصور كما جاء في (المناهج) :

هناك حرص دائم من أبي الوليد على أن يكرر التنبيه في كثير من صفحات الكتاب على أن هذا التصور إنما هو تصور « الشرع » و « الشارع » ، وقصده ، وما أراداه للجمهور ، أى أن هذا المستوى ليس للفلاسفة أصحاب البرهان .. ومن ذلك مثلاً قوله : « وأبتدى من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى ، والطرق التى سلك بهم في ذلك . . (١) »

وقوله في مكان آخر : « . . بقى علينا أن نعرف أيضاً الطرق التى سلكها (الشرع) بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ، ومقدار ما صرح به من ذلك ، والسبب الذى من قبيله اقتصر بهم على ذلك المقدار . ثم نذكر بعد ذلك الطرق التى سلك بالناس في معرفة أفعاله ، والقدر الذى سلك بهم من ذلك (٢) » .

وبينا نجد تصور ابن رشد للذات الإلهية في (تهافت التهافت) يبلغ المدروسة في التنزيه والتجريد ، ونرى أى شبهة من شبهات المادة والجسمية — كما سيأتى في فصل قادم — نجده في المناهج يقدم تصوراً في مستوى الجمهور والعام ، نابغاً من تخيلاتهم وتصوراتها التى تقيس دائماً وأبداً كل الأمور الغائبة على ما تعرف في عالم الشهود . .

فعند الحديث عن الذات الإلهية ، أجسم هى أم غير جسم ؟ يوجب ابن رشد عدم القطع في هذا الموضوع ، لأن الجمهور لا يؤمنون بإله إذا قيل لهم : إنه ليس بجسم ، فتصوراتهم تقصر. عن أن تبلغ مرتبة التنزيه القائم على التجريد ، وهو يرى أن الشرع قد التزم هذا التصور ، لأنه مسوق

(١) المصدر السابق . ص ١٣٣ . ١٣٤ .

(٢) المصدر السابق . ص ١٦٨ .

للجمهور والكثرة من الناس، إذ « الأكثرهم المقصود الأول بالشرائع »^(١) بينما أهل صناعة البرهان « قليل جداً »^(٢) . . . فيقول ابن رشد في صفة الجسمانية : إن « الواجب عندى في هذه الصفة ، أن يُجرى فيها على منهاج الشرع ، فلا يصرح فيها بنى ولا إثبات . . . إن الجمهور يرون أن الموجود هو التخييل والمحسوس ، وأن ما ليس بتخييل ولا محسوس فهو عدم ، فإذا قيل لهم : إن ههنا موجوداً ليس بجسم ، ارتفع عنهم التخييل ، فصار عندهم من قبيل المعلوم ، ولا سيما إذا قيل : إنه لا خارج العالم ولا داخله ، ولا فوق ولا أسفل . . . إنه إذا صرح بنى الجسم عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وغيره . فنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التى جاءت بها السنة الثابتة . . . ومنها أنه إذا صرح بنى الجسمانية وجب التصريح بنى الحركة ، فإذا صرح هذا عسر ما جاء في صفة الحشر من أن الباري يطلع على أهل الحشر ، وأنه هو الذى يتولى حسابهم . . . فيجب ألا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر ، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حملت على ظاهرها . . . »^(٣)

ويزيد ابن رشد هذا المعنى إيضاحاً في مكان آخر بقوله : ذلك « إنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخييل ، بل مالا يتخيّلون هم عندهم عدم ، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن ، والتصديق بوجود ما ليس بتخييل غير ممكن عندهم ، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى ، فوصفه ، سبحانه ، لهم بأوصاف تقرب من قوة التخييل ، مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك ، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيّلة ولا يشبهه »^(٤) .

ومن هنا كان تصريح ابن رشد بأن الأوصاف التى وصف بها القرآن الذات الإلهية ليست سوى أوصاف « الكمال الموجودة في الإنسان » عندما قال : « وأما

(١) المصدر السابق . ص ٢٤٣ .

(٢) المصدر السابق . ص ١٣٨ .

(٣) المصدر السابق . ص ١٧١ - ١٧٣ .

(٤) المصدر السابق . ص ١٦٠ .

الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان ، وهي سبعة : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع والبصر ، والكلام . « (١) لأن الجمهور لا يحس ولا يتخيل صفات أرقى من هذه الصفات الكمالية ، يمكن أن يخلعها على ذات الباري سبحانه وتعالى ، على حين نجده في (تهافت التهافت) مثلاً ، يحدثنا عن صفتي «الإرادة» و «الاختيار» بمعناهما الإنساني ، وللتين يعدهما الجمهور من ضرورات الكمال للذات الإلهية ، يحدثنا عنهما ابن رشد ، فينتي اتصاف الله بهما ، ويقول : « . . إن المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد ، والله سبحانه لا ينقصه شيء يريد ، والمختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه ، والله لا يعوزه حالة فاضلة ، والمريد هو الذي إذا حصل المراد كفت إرادته . وبالحملة : فالإرادة هي انفعال وتغير ، والله سبحانه منزّه عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيهاً عن الفعل الطبيعي ، لأن الفعل الطبيعي هو ضروري في جوهره . . » (٢) .

وهذه المعاني التي يصل إليها الخاصة بصدد هذه الصفات لا يطبق الجمهور الصبر عليها ، ولا يصلون بوساطتها إلى التصديق واليقين ، كما لا يجدى العلماء فتيلاً أن يطلب منهم الوقوف عند تخيلات العامة وتصوراتهم لمثل هذه الأشياء . وابن رشد يخلص موقف الفريقين إزاء صفة «الجسمية» بالنسبة للذات الإلهية عندما يقول : «إنه لا يعترف بوجود في الغائب إنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن في الشاهد موجوداً بهذه الصفة ، وهي النفس ، ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن للجمهور لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم ، فلما حجبوا عن معرفة اليقين ، علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه » (٣) .

ويستمر ابن رشد في كل فصول الكتاب في تقديم تصورات تتفق ومستوى عقل الجمهور ، تصورات يراها هي التي قصد الشرع لها ، لأن قصده الأول

(١) المصدر السابق . ص ١٦٠ .

(٢) تهافت التهافت . ص ٤١ . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م .

(٣) مناهج الأدلة . ص ١٧٦ .

إنما هو للأكثرية من الناس ، فكل ما عرضه في (تہافت التہافت) في إطار من التنزيه والتجريد نجده معروضاً في (مناہج الأدلة) على نحو ما من الجسمية والتشبيهية . مثل الصفات ، والجهة ، والرؤية . . وعن هذه الأخيرة يقول : إنك « إذا تأملت الشرع وجدته ، مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لا يمكن تصورهم إياها دونها ، فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسهم التي ضرب مثالاتها للجمهور . فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً صنفاً من الناس . وألا يخلط التعليان كلاًهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية . ولذلك قال عليه السلام : "إنا معاشرا لآلنباء أمرنا أن نُنْزِلَ الناس منازلهم ، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم" (١) . كما قال علي رضي الله عنه : "حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يُكْتَدَّبَ الله ورسوله ؟ " (٢)

وهذا النحو من الجسمية الذي يلزم حتى يكون للرؤية البصرية من البشر الخالقهم معنى ، رضى ابن رشد في حق الجمهور ، في نفس الوقت الذي رأى فيه أن فرض العلماء في قضية الرؤية وأشباهاها هو التأويل ، إذ قد يصح مثلاً أن يكون معنى رؤية الله تعالى هو العلم به وزيادة المعرفة ، كما قال : « إنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم » بالخالق سبحانه (٣) .

بل حتى إذا اتحدت الأدلة التي يصل بواسطتها الفريقان : الجمهور ، والعلماء ، إلى اليقين ، فإن ذلك لا يعني أن يكون لنفس الدليل نفس المعنى والمضمون لدى كل فريق . . فالدليلان اللذان رآهما ابن رشد سبيلاً لمعرفة وجود الصانع هما : دليل العناية ، ودليل الاختراع ، وبمعنى أدق : « دلالة العناية » و « دلالة الاختراع » يرى أن معنى كل منهما ، من حيث التفاصيل والجزئيات ، وأيضاً من حيث المضمون والعمق يختلف عند الجمهور

(١) المصدر السابق . ص ١٩١ .

(٢) المصدر السابق . ص ١٣٣ .

(٣) المصدر السابق ص ١٩١ . وهذا المعنى الذي نسب ابن رشد إلى العلماء في « الرؤية » قد قال به أكثر المعتزلة الذين جوزوا رؤية الله بالقلب ، بمعنى علمه به . انظر : الإشعري (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) ج ١ ص ١٥٧ . تحقيق : ه . ريتز طبعة استنبول سنة ١٩٢٩ م .

عنه عند العلماء ، وهو يضرب على ذلك الأمثلة التوضيحية عندما يقول : « . . إن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ، ودلالة الاختراع . » وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص ، وأعني بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور ، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، أعني من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء : إن الذي أدرك العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية . . والعلماء ليس يفضلون الجمهور ، في هذين الاستدلاليين من قبيل الكثرة فقط ، بل من قبيل التعدي في معرفة الشيء الواحد نفسه . (١) »

وكما رأينا أبا الوليد يقدم لنا في (المناهج) التصور الذي قصده الشرع والشارع للذات الإلهية ، وهو المناسب لعقل الجمهور — وهو ما صنع غيره في (تهافت التهافت) — رأينا أنه يتبع السبيل نفسه في كافة القضايا التي عرض لها في ذلك الكتاب ، فهو فيما يتعلق بقضية : العالم ، وهل هو قديم ؟ أو محدث ؟ ومعنى القدم ؟ ومعنى الحدوث ؟ . . نراه يقدم نظرية في (التهافت) و (فصل المقال) ، سيأتي الحديث عنها فيما بعد ، وهي نظرية تنفي أن يكون العالم قد خلق في زمان . أي أن يكون قد تقدم خلقه زمان ، كما تنفي أن يكون قد خلق من مادة ، ولكنه يعرض في (المناهج) الطريق الذي اختاره الشرع للجمهور ، ومن معالمه الرئيسية : أن العالم قد خلق في زمان ، وأنه قد خلق من شيء ، فيقول : « وأما الطريق التي سلكها بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد ، وإن كان ليس له مثال في الشاهد ، إذ ليس يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد . فأخبر تعالى أن العالم

وقع خلقه إياه في زمان ، وأنه خلقه من شيء ، إذ كان لا يُعرف في الشاهد
مُكُونٌ إلا بهذه الصفة . فقال سبحانه مخبراً عن حاله قبل كون العالم :
(وكان عرشه على الماء)^(١) وقال تعالى : (إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض
في ستة أيام)^(٢) وقال : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان)^(٣) ...^(٤) .
« ولكن الشرع لم يصرح . . بهذا اللفظ (لفظ الحدوث) وذلك تنبيه منه
للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد ، وإنما
أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ القطور . وهذه الألفاظ تصلح لتصوير المعنيين ،
أعني لتصوير الحدوث الذي في الشاهد وتصوير الحدوث الذي أدى إليه
البرهان عند العلماء في الغائب . فإذن استعمال لفظ الحدوث أو القدم
بدعة في الشرع وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور ، وبخاصة
الجدليين منهم »^(٥) .

ونحن نعلم أن هذه الألفاظ التي ينهى ابن رشد عن استخدامها في الشرع
— و(المناهج) معقود له — قد استخدمها عشرات المرات في (التهافت) حيث
عرض أغلب القضايا بمنطق أصحاب الحكمة والبرهان . فهذا الكتاب إذا
هو بغيتنا إذا شئنا التعرف على الموقف الفلسفي لا ابن رشد من قضايا العلوم
الإلهية ، وفي مقدمتها تلك القضية التي عقدنا لها هذا الكتاب .

٣ — ابن رشد والفلاسفة القدماء

وإذا كان منهج ابن رشد في التأويل ، وفي مراتب الناس ، وفي أصناف
الكتب ، قد أعانه على إنجاز مهمته ، إلى أشرفنا إليها ، بنجاح كبير ، فإننا
نرى ضرورة تقديم حديث موجز عن موقفه من الفلاسفة القدماء وآرائهم ،
وبخاصة في العلوم الإلهية ، وذلك لأن كتابه (تهافت التهافت) زاخر بكثير

(١) هود : ٧ .

(٢) الأعراف : ٥٤ .

(٣) فصلت : ١١ .

(٤) مناهج الأدلة ص ٢٠٥ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٠٦ .

من العبارات مثل : « قال القدماء » و « يرى القدماء » و « عند القدماء » . . .
وهي عبارات قد يتوهم البعض منها أن الآراء التي تلتها ليست لأبي الوليد ، وأنه
ليس هناك من دليل على أنه يوافق عليها ويحبها ، لأنه ليس أكثر من
راوية يحكى ما قال القدماء من الفلاسفة في هذه الموضوعات .

وإذا فلا بد لنا قبل اتخاذ مادة (التهافت) دليلاً على ما نحن بصددده ،
أن نثبت ما نؤمن به من أن الآراء في هذا الكتاب هي لابن رشد ، حتى ولو
نسبها إلى القدماء ، وأن هذه النسبة لا تعدو أنه قد اتفق فيها معهم ، وذلك
علاوة على أنه قد استفاد كثيراً من نسبة هذه الآراء للفلاسفة القدماء وهو
بصدد الحديث عن قضايا على جانب كبير من الوعورة والخطورة ، ولا يمكن
أن تكون محل رضاء ولا قبول من جمهور محافظ كجمهور المجتمع الأندلسي
الذي عاش فيه .

فلا بد لنا إذاً من التعرف على موقف ابن رشد من آراء الفلاسفة القدماء
لنعلم هل كان مجرد عارض لوجهات نظرهم ، وشارح لتبصيرهم ، أو هو واقف
على أرضهم ، مدافع عن حماهم بنفس السلاح الذي استخدموه ؟ ؟
وأهمية هذه القضية لا تنكر في معاملة موضوع اتساق فكر ابن رشد ،
ونفي التناقض عنه ، بقدر ما هي مهمة في جعل (التهافت) ، وما فيه من أفكار ،
الكتاب المعبر عن وجهة نظره في القضايا التي حوّاها . . . ومن ثم في قضية
المادية والمثالية في فلسفته .

فهو يدافع عن الفلاسفة القدماء دفاعه عن الفلسفة ، وعندما يعرف الحكمة
بأنها هي « النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان » . (١) يرى أن
ذلك هو مذهب قدماء الفلاسفة ، ويرد كل الشبهات التي أحاطت بالفلسفة
— والتي حاول الإمام الغزالي تصيدها — إلى ما طرأ على الفلسفة بين يدي متأخري
فلاسفة الإسلام من أمثال « الفارابي » و « ابن سينا » ، ويتحدث إلى الدارس
قائلاً : « فعليك أن تتبين قولهم هذا ، هل هو برهان أم لا ؟ . . . أعني في كتب
القدماء ، لا في كتب ابن سينا وغيره ، الذين غيروا مذهب القوم في العلم

الإلهي حتى صار ظنيًّا» (١).

وإذا ما عثر على اعتراض جيد ساقه الإمام الغزالي ضد فلاسفة الإسلام حرص أن ينبه على أن المسئولية لا تقع على الفلاسفة القدماء ، لبراءتهم من هذه المطاعن ، وإنما المسئولية على «من سلك هذا المسلك من الفلاسفة ، وهم المتأخرون من أهل الإسلام ، لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء» (٢).

صحيح أن ابن رشد قد أضاف إلى الفكر الفلسفي ، الأرسطي خاصة ، واليوناني عامة ، وبالذات في نطاق العلوم الإلهية ، أشياء هامة وجادة ، غير أنه ، هو ذاته ، لا يرى في ذلك دليل تقص يعيب قدماء الفلاسفة ، فهو بعد أن يرى في مذهب أرسطو وأفلاطون «منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية» (٣) ، يقول : «إن قصدهم إنما هو معرفة الحق ، ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم . مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولاً يُعْتَدُّ به» (٤) ، بل يرد معظم الجوانب الإيجابية التي لدى الإمام الغزالي إلى الفلسفة ، فيتحدث عن أن «معظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة ، وفاق الناس فيها وضع من الكتب التي وضعها إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم» (٥).

وهو عندما يقارن بين موقف كل من الفلاسفة القدماء والمتكلمين — وخاصة الأشعرية — ، بالنسبة للذات الإلهية ، ينحاز صراحة إلى موقف الفلاسفة ضد المتكلمين ، فيقول مثلاً : «ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة . فقد ذكرنا الأمور التي حركت الفريقين إلى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول ، والشناعات التي تلزم الفريقين ، أما التي تلزم الفلاسفة فقد استوفاهما أبو حامد ، وقد تقدم الجواب عن بعضها ، وعن بعضها سيأتي بعد ، وأما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن في هذا

(١) المصدر السابق ص ٤٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٢١ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٠ .

(٤) المصدر السابق ص ٨٨ .

(٥) المصدر السابق ص ٨٨ .

الكلام إلى أعيانها» (١) .

كما يهاجم تصور المتكلمين للذات الإلهية . وهو هنا يعنى أيضاً ، ما عدا المعتزلة الذين قالوا بالتنزيه والتجريد . فيقول : « إن المتكلمين إذا حقق قولهم ، وكشف أمرهم مع من ينبغى أن يكشف ، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً ، وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التى تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته ، فلما قيل لهم : إنه يلزم أن يكون جسماً ، قالوا : إنه أزلى ، وإن كل جسم محدث . فلزمهم أن يضعوا إنساناً فى غير مادة ، فعالاً لجميع الموجودات . فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً ، والأقوال المثالية مقنعة جداً ولكنها إذا تُعقِّبتْ ظهر اختلالها » (٢) .

ثم يَمْضِ ليدفع أى ظن أو شبهة عن البناء الفكرى الفلسفى الذى خلفه القدماء فى هذا الباب ، مقرأً « أن أكثر الأقاويل التى عاندهم بها هذا الرجل (الغزالي) هى شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض ، وتشبيه الاختلافات منها ببعض ، وتلك معاندة غير تامة » (٣) .

• • •

ولما كان ابن رشد قد أقدم على إنجاز مهمة من أصعب المهام التى يتولى القيام بها فيلسوف ، وهى المزاوجة بين المفهوم المادى للكون والعالم وبين الجوهر النقى للفكر المثلث الدينى فيما يتعلق بالاعتقاد بقوة إلهية فاعلة فى هذا الكون ، فلقد أدرك صعوبة هذا المبحث ودقته ، وأدرك ما سيثيره هذا القول — وكل الأقوال المشابهة له — وخاصة لدى الذين لم يمتلكوا القدرة على تحصيل هذه الحقائق من طرقها الطبيعية الصعبة ، فدعا الناظرين فى هذه القضية إلى الاستنارة ، وطرح التسرع فى الأحكام جانباً ، والبعد عن إلقاء الاتهامات ، فإذا أدى سلوك سبيل العقل والبرهان فى العلوم الإلهية إلى قضايا ومعطيات غير مألوفة بل ظاهرها الشناعة ، فيجب ألا ننزع ونسرع إلى الرفض أو الاتهام ،

(١) المصدر السابق ص ٥٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٥ . وابن رشد هنا يستخدم مصطلح « المثالية » كتنقيص

« الواقعية » ، وهو أمر هام فى تحديد معنى هذا المصطلح عنده .

(٣) المصدر السابق ص ٣٤ .

فإن للفلاسفة طرقهم التي يحصلون منها هذه المعطيات ، وعلى الناظر المؤهل في نتائج أبحاثهم أن يطلب هذه الحقائق من الطرق نفسها التي سلكوها هم فيقول : « ينبغي لمن أثر طلب الحق ، إذا وجد قولاً شنيعاً ، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشناعة ، ألا يعتقد أن ذلك القول باطل ، وأن يطلبه من الطريق الذي يزعم المدعى له أنه توقف منها عليه ، ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان ، والذي يُثَبَّت ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المُتَعَسِّم . وإذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى في العلوم الإلهية أخرى أن يكون موجوداً ، لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادئ الرأي . وإذا كان هذا هكذا ، فينبغي أن يعلم أنه ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية ، مثل ما وقعت في سائر المسائل ، والجدل نافع مباح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم » (١) .

ولما كان سلوك هذا الطريق غير متيسر إلا لقلّة من الناس ، فاقصد تحدث ابن رشد كثيراً عن وجوب اختصاص الراسخين في العلم بالبحث في مثل هذه الأمور ، وضرورة منع الجمهور من الاطلاع على هذه المباحث الوعرة لأن الدين يبحثون في مثل هذه المسائل ، ويخرجون من أبحاثهم هذه بالقضايا الكلية والنظريات والقوانين ، ليس منتظراً أن يكون لفكرهم هذا جمهور ، ولا أن تلتف العامة حول أصحاب هذه الأبحاث والنظريات ، إذ « ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتأتى من قبيلتها الإقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأي ، أعني عقل الجمهور » . (٢) كما « أن كثيراً من هذه "المعاني والنظريات" ليس تُلَفِّق لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور ، يعشقون بها أمثال هذه المعاني ، بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد أتباع ، وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في

(١) المصدر السابق ص ٥٤ ومعنى « الجدل » هنا ، وفي كل المواضع التي يذكر فيها ابن رشد هذا المصطلح ، هو أسلوب المتكلمين في الدلالة على آرائهم ، وهو أسلوب لا صلة له بالمدلول الحديث لهذا المصطلح الذي أصبح شائعاً في الدراسات الفلسفية الحديثة كمرادف لـ « ديدالكتيك » .

(٢) المصدر السابق ص ٥٤ .

معرفتها سبيل اليقين» (١) .

وحديث ابن رشد هنا عن الخاصة والعامة ، وتأكيده على ضرورة قصر هذا المبحث على الخاصة من العلماء الراسخين في العلم ، أهل الحكمة والفلسفة وصناعة البرهان (٢) ، يجب أن يكون نصب أعيننا دائماً عند التعرض لآرائه الفلسفية في (تهافت التهافت) ، وخاصة في القضية الهامة التي استهدفنا الحديث عنها في هذا الكتاب .

(١) المصدر السابق ص ٥٤ .

(٢) وهنا لا بد من إشارة لزيل بها لبساً قد يقع فيه البعض ، ذلك أن الإمام الفزاري قد تحدث هو الآخر عن وجوب اختصاص الخاصة بهذه المباحث والعلوم ، إلا أن الخاصة عنده غيرهم عند ابن رشد ، فهم عند ابن رشد الفلاسفة ، وعند الفزاري الزهاد المتصوفون ، إذ هو يعد من عداهم عامة ، يجب إلهامهم عن علم الكلام ، فيقول : إنه يدخل في معنى العوام : الأديب ، والنحوي والمحدث ، والمفسر والفقيه ، والمتكلم ، بل كل عالم سوى المتجربين لتعلم السباحة في بحار المعرفة القاصرين أعمارهم عليه ، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات ، المعرضين عن المال والجاه والخلق وصائر الذات ، المخلصين لله تعالى في العلوم والأعمال ، العاملين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات ، المفرقين قلوبهم بالجملة عن غير الله ، المستحقين للدنيا ، بل الآخرة والفرديوس الأعلى في جنب محبة الله . انظر (إلهام العوام عن علم الكلام) ص ٢٥٢ طبعة القاهرة (ضمن مجموعة) مكتبة الجندي . بدون تاريخ .

الفصل الثاني

لماذا الإسلام بالذات ؟ ؟ . . .

لم تكن الفلسفة وحدها هي التي أعانت ابن رشد على أن ينجز لنا هذه المهمة الفكرية الصعبة ، فيقدم لنا تصوراً عن الذات الإلهية والعالم والعلاقة بينهما ، يمكن أن يصبح أرضاً مشتركة ونقطة اتفاق "إحقيقية وجدية لتصور كل من الفلسفة المادية والمثالية لهذه الموجودات .. لم تكن الفلسفة وحدها هي التي أعانت على ذلك : وإنما كان الإسلام أيضاً عاملاً هاماً في تمكين ابن رشد من بلوغ هذا الهدف الخطير .

ذلك أننا إذا يمنا وجهنا شطر عقائد الإسلام الجوهرية نستطيع أن نقول إن أكثر هذه العقائد جوهرية هي عقيدة التوحيد ، وبسبب من التأكيد والإلحاح اللذين كانا من نصيب عقيدة التوحيد في القرآن الكريم ، وبسبب من رد الفعل الحاسم الذي كان لدى الجماعة الإسلامية الأولى ضد عبادة الأصنام التي كانت رمزاً لتفرق هويات الإنسان العربي في شبه الجزيرة ، وبسبب من الدواعي الملحة لدى هذا الإنسان للتوحيد السياسي والاجتماعي حتى يتمكن من صد الأخطار الخارجية الآتية من الحبشة وبيزنطة وفارس ، وبسبب من سقوط العقائد التوحيدية — الموسوية واليعسوية — القديمة في هوة من التجسيم والتجسيد والحلول والتشبيه . قاربت أحياناً حدة الوثنية ، بسبب من كل هذه الأشياء تحولت عقيدة التوحيد الإسلامية إلى المحور الأول والأساسي الذي ترتبط به وتدور من حوله وتنطبع بطابعه مختلف عقائد الإسلام .

وبسبب من الحرص الشديد على ألا تتحول هذه العقيدة التوحيدية عن أصولها الجوهرية ، ويصيبها ما أصاب عقائد التوحيد من قبلها إذاً، كان الحرص الشديد على تقديمها في إطار من التنزيه ، يستبعد كل مماثلة أو تشبيه ، بل أن يصل بها هذا التنزيه إلى حد التجريد الذي يرفض قياسها أو تصورها بأي

مقياس يخطر ببال الإنسان أو يتصوره عقله البشرى بأى حال من الأحوال . فتوحيد الذات الإلهية ، وتنزيهاها عن مماثلة أى شىء يتصوره بشر ، وتقديمها كفكرة أو شىء أو كموجود مجرد ، كل ذلك قد خلق لإمكانيات جدية وحقيقية للقاء موضوعى بين هذا التصور وبين تصور الفلسفة فى هذا الميدان .

وهناك عوامل عدة قد أتاحت الفرصة لهذا التصور التنزيهى التجريدى للذات الإلهية كى ينمو ويزدهر ، على يد القائلين بالتوحيد وبخاصة المعتزلة — أولاً — ثم ابن رشد من بعدهم . وفى مقدمة هذه العوامل عاملان نخصهما بالذكر فى هذا المقام ، وهما :

أولاً : اقتصاد القرآن الكريم فى الحديث عن الغيبيات : وخاصة فيما يتعلق بأصل الكون ونشأة الحياة ، وتصور الفاعل الأول فى هذا الكون وهذه الحياة ، إذ لم يرد فى النصوص المقدسة الإسلامية حول هذه الأشياء سوى قليل من العموميات والكليات التى يمكن تفسير إجمالها على ضوء من مكتشفات العلم ومعطيات العقل فى هذه الميادين ، دون أن تتصادم هذه المعطيات والحقائق مع النظرة المجملة والصياغات العامة التى جاءت بها النصوص حول هذه الأشياء .

وإذا كانت بعض النصوص قد لاح منها شىء من الوصف أو التحديد ، فإن ذلك لم يتعد نطاق ضرب الأمثلة وتقديم المناذج الهادفة إلى الموعظة والهدى والإرشاد أولاً وأخيراً ، إذ هذه هى الوظيفة الأساسية ، دون أن يكون هناك مجال لإقحام هذه النصوص فى ميادين العلم أو الجغرافيا أو التاريخ^(١) . وهذا الموقف الحاسم والمحدد قد أعان كثيراً أصحاب التصورات التنزيهية التجريدية على أن يقلعوا للذات الإلهية ، والعالم ، والعلاقة بينهما تصوراً يلتقى — على أرض الفلسفة — مع تصور الفلاسفة لهذه الأشياء .

وثانياً : ذلك المناخ الفكرى الذى نضج فيه هذا التصور التنزيهى التجريدى ،

(١) راجع فى هذا الموضوع : أمين الخطيب (المجددون فى الإسلام) ج ١ ص ٤٠ ، ٤١ ، ٥٢ ، وفيها طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

حيث كانت موجات التجسيد والتجسيم والتشبيه والحلول فاشية وعائية وشديدة البأس ، إلى الحد الذى أنضجت فيه تصور التوحيد التنزيهى ، وجعلت عوده صلباً ومعالمه واضحة ، وقسماته على درجة عالية من التميز ، وذلك من عنف الجدل ، وكثرة الحجاج . وطول السنوات التى استعرت فيها نيران الخلافات والمناقشات .

وهذا العامل سيتضح جيداً إذا نحن ألقينا نظرة فاحصة على آثار المعتزلة أهل التوحيد والعدل ، ووضعنا أيدينا على ذلك الاهتمام الشديد الذى أولوه لمجادلة القائلين بالتشبيه المعادين للتوحيد والتنزيه والتجريد . . ومن هذه النظرة الفاحصة تظهر لنا الأبعاد الكبيرة لجهة أصحاب التشبيه ، تلك الجهة التى شملت :

(أ) كل الفرق المسيحية تقريباً . (ب) واليهود . (ج) وكل الديانات والمذاهب التى عاشت فى إطار الثقافة الهلينية ، وتأثرت بعقائد المسيحية . (د) وعدداً كبيراً من الفرق الإسلامية التى استنشقت هذا الفكر وثبتت هذه التصورات .

د

• • •

ففى إطار الفكر المسيحى ، القائم على تصور مثالى ، للكون والعالم ، يرى أن البدء كان للكلمة ، نلتقى بقمة التجسيد والتشبيه والحلول ، فى عقيدة التثليث . . ولذلك ساهم الجدل الذى قام بين المعتزلة وبين المسيحيين الذين عاشوا فى الدول الإسلامية ، فى إنضاج المفهوم التوحيدى ، والتصور التنزيهى لدى المعتزلة ، كما لم يسهم فى ذلك عامل آخر من العوامل التى قامت بدورها فى هذا الميدان

فتعداد المسيحيين فى هذه الدولة كان أكثر من تعداد أبناء أية ديانة أو مذهب أو نخلة أخرى ، ومن ثم كان انتشارهم فى الحواضر ومخالطتهم للمسلمين ادعى للتأثير ، ولهذا كان خطر تشبيههم على التوحيد والتنزيه الإسلامى أشد ، والإلحاح فى طلب مواجهته أمر قائم على قدم وساق .

والقدّر من الود القائم بين المسلمين والمسيحيين أكبر حجماً وأغنى

مضموناً من أى ود بين المسلمين وأى من أهل الأديان الأخرى ، وذلك بنص القرآن الكريم : (لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ، ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون) (١) ، ولذلك كان السماع منهم ولهم باباً أكثر اتساعاً كى تهب منه رياح التشبيه على عقائد التوحيد لدى المسلمين . والمشاركات السياسية والحربية من عدد من القبائل العربية المسيحية فى بناء الدولة العربية الإسلامية ، عندما أعطوا ولاءهم لهذه الدولة ، وحاربوا فى سبيل بنائها واحتفظوا فى ذات الوقت بعقائدهم الدينية ، (٢) قد ساهمت هى الأخرى فى قرب المسيحيين من قلوب المسلمين ، ومن ثم ساهمت فى زيادة إمكانيات تأثيرهم الفكرى فى هذا المجال .

يضاف إلى كل ذلك عامل عام ، لا يختص به المسيحيون ، وإنما يشترك معهم فيه أصحاب الديانات والنحل الأخرى ، وهو التسامح الدينى الإسلامى ، الذى أبقى لغير المسلمين مؤسساتهم الدينية مراكز إشعاع فكرى فى قلب المجتمع الإسلامى ذات تأثير حقيقى على عقول المسلمين .

وعلمنا الخطر الذى تمثل فى عقيدة التثليث المسيحية ندرکه من معرفة الحقيقة التى تقول : إن عدداً كبيراً من مفكرى المعتزلة مثلاً قد ألفوا الكتب والرسائل فى « الرد على النصارى » ، بل بهذا العنوان على وجه التحديد .

فبالنظر ، مثلاً ، يعطينا فى مقدمة رسالته (الرد على النصارى) فكرة عن سبب تأليفه لها ، نفهم منها أنها كانت جهداً فكرياً قام به فى « معركة » الرد على أصحاب التشبيه والتجسيد ، لدفع خطرهم عن العامة والجمهور ، وهو خطر كان حقيقياً ، بل يكاد يكون داهماً فى ذلك الحين . فهو يقول ، رداً على رسالة يصور فيها صاحبها هذا الخطر ، ويطلب العون الفكرى لدفعه

(١) المائدة : ٨٢ .

(٢) وذلك مثل عرب « حمص » المسيحيين الذين ناصروا « أبو عبيدة بن الجراح » قائد موقعة « اليرموك » ضد « هرقل » ، وعرب « الجرمية » المسيحيين فى شمال سوريا ، الذين قاتلوا تحت قيادة « حبيب بن مسلمة الفهري » ضد الروم البيزنطيين . انظر : أبويوسف (كتاب الخراج) ص ١٣٨ ، ١٣٩ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ ، و : د. ضياء الدين الرئيس (الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية) ص ١٦٥ ، ١٦٦ طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م .

« أما بعد . فقد قرأت كتابكم ، وفهمت ما ذكرتم فيه من مسائل النصارى فيكم ، وما دخل على قلوب أحدائكم وضمائمكم من اللبس ، والذي خفتموه على جواباتهم من العجز ، وما سألتهم من إقرارهم بالمسائل ، ومن حسن معونتهم بالجواب . » (١)

وهو يتحدث عن تغلغل هذا الخطر في صفوف الأمة ، بسبب من انتشار المسيحية في قبائل العرب ، وهو الانتشار الذي لم يحدث لليهودية مثلاً ، فيقول : « وغلبت النصرانية على ملوك العرب وقبائلها : على لحم وخصان والحارث بن كعب بنجران ، وقضاة وطبي في قبائل كثيرة وأحياء معروفة ، ثم ظهرت في ربيعة فغلبت على تغلب وعبد القيس وأفناء بكر ، ثم في آل ذى الجدين خاصة . وجاء الإسلام وليست اليهودية بغالبة على قبيلة إلا ما كان من ناس من اليمانية ونبد يسير من جميع إباد وربيعه ، ومعظم اليهودية إنما كان يثرب وحمير وتيماء ووادي القرى في ولد هارون دون العرب .. » (٢) ولذلك فإن « هذه الأمة لم تبذل باليهود ولا المجوس ولا الصابئين كما ابتليت بالنصارى . . » (٣) ولأنه « لولا متكلمو النصارى وأطباؤهم ومنجموهم ما صار إلى أغنيائنا وظرفائنا وبجائنا وخدائنا شيء من كتب » (٤) الفرق المشبهة ، ولذلك فإن هدفه من هذا الكتاب — (رسالة الرد على النصارى) — إنما هو الاقتصار على « كسر النصرانية » (٥) ، وعند القاضي عبد الجبار بن أحمد ، نجد نفس الاهتمام ، بل أكثر (٦) وهو يحدد لنا بجلاء ووضوح نطاق الخلاف مع النصارى وطبيعته عندما يقول : إن الصراع معهم دائر حول التثليث والاتحاد ، إذ أن « الكلام منهم يقع في موضعين :

(١) ثلاث رسائل ، للجاحظ (الرد على النصارى) ص ١٠ تحقيق : يوشع فنكل طبعة القاهرة ١٣٤٤ هـ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦ .

(٣) المصدر السابق ص ١٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٠ .

(٥) المصدر السابق ص ٣٢ .

(٦) أفرد القاضي عبد الجبار بعض آثاره الرد على النصارى ، كما ضمن ذلك بعض كتبه

وخاصة الجزء الخامس من (المفتى في أبواب التوحيد والعدل) انظر ص ٨٠ - ١٥١ طبعة القاهرة .

أحدهما : في التثليث ، فإنهم يقولون : إنه تعالى واحد ، وثلاثة أقانيم : أقنوم الأب ، يعنون ذات البارى عز اسمه ، وأقنوم الابن ، أى الكلمة ، وأقنوم روح القدس ، أى الحياة ، وربما يغيرون العبارة فيقولون : إنه ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد .

والموضع الثانى : في الاتحاد . فقد اتفقوا على القول به ، وقالوا : إنه تعالى اتحد بالمسيح ، فحصل للمسيح طبيعتان : طبيعة ناسوتية وأخرى لاهوتية ^(١) . وفي كثير من الصفحات والمواضع في (المغنى) يناقش ويقند دعواهم حول قدم « كلمة الله » (المسيح) ، وظهور هذه الكلمة وحلولها في جسد المسيح الذى كان في الأرض ^(٢) . ودعوى الحلول والامتزاج التى قالت بها ملهائهم من نسطورية وملكانية، وغيرهما ^(٣) ، ودعوى أن يكون لله صاحبة أو ولد . لأن ذلك لا يصح ، إلا على الأجسام التى يصح معنى المضاجعة عليها ومعنى الولادة : ودخول الشيء وخروجه فيه ^(٤) . ثم يفسر معنى وصف عيسى عليه السلام بأنه « كلمة الله » فيقول ، نقلنا عن شيخه أبى على الجبائى : « إن الغرض . أن الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة ، ومعنى قولنا : إنه روح الله ، أن الناس يحيون به في دينهم كما يحيون بأرواحهم الكائنة في أجسادهم . وذلك توسع وتشبيه له بالكلمة التى هى الدلالة والروح الذى يحتاج الحى منا إليه » ^(٥) . وهو هنا يشير إلى أن الباب الذى أتيت منه المسيحية ، هو نفس الباب الذى أتيت منه كل الأديان والفرق المشبهة ، وهو الخطأ بأخذ النصوص الرمزية والعبارات المجازية على ظواهرها ، دون إعمال العقل واللجوء إلى التأويل ^(٦) .

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٩٢ تحقيق د . عبد الكريم عثمان طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

(٢) المغنى في أبواب التوحيد والعدل . ج ٥ ص ٨٠ .

(٣) المصدر السابق ج ٥ ص ١٤٢ .

(٤) المصدر السابق ج ٤ ص ١٥٩ .

(٥) المصدر السابق ج ٥ ص ١١١ .

(٦) أما الديانة اليهودية بسدد الذات الإلهية فلقد تحولت إلى عقيدة هى أقرب إل الوثنية منها إلى التوحيد ، لأن الله عندهم هو إله لئى إسرائيل دون سواهم من البشر ، وذلك يعنى الاعتراف النفسى بكلمة أخرى لغير بنى إسرائيل .

وإذا كان المعتزلة ، أصحاب التوحيد والتنزيه والتجريد ، قد أبصروا خطر التشبيه المسيحي ، ورأوه الميدان الأول والأساسي للخلاف مع المسيحيين ، فلمهم قد أبصروا كذلك امتدادات هذا الخطر ، وكيف انتقل إلى عدد كبير من المذاهب والفرق والنحل ، إسلامية كانت أو غير إسلامية ، ومن ثم فلقد اتسعت جبهة النضال الفكري ضد القائلين بالتشبيه والحلول والتجسيد .

ولذلك رأى المعتزلة في « الثنوية » القائلين بإلهين : أحدهما للخير والآخر للشر (النور والظلمة) ، والفرق والمذاهب التي تفرعت منها ، مثل : « المزدقية » ، « والديصانية » ، و « المرقيونية » ، و « الماهانية » ، و « الصيامية » و « المقلصية » .. ، رأوا فيها — وبالذات في تشبيهها — أثراً من آثار الفكر المسيحي في التشبيه والتجسيد . . « فاني » نبي « المنانية » إنما استخرج « مذهبه من المجوسية والنصرانية » ، وهم يعترفون بعيسى نبياً لبلاد المغرب كما أن « زرادشت » لأرض فارس ، ومن « المرقيونية » طائفة رأت أن ثالث النور والظلمة هو عيسى ، وأخرى قالت « إن عيسى رسول ذلك الكون الثالث وهو الصانع للأشياء بأمره وقدرته » ، ومنهم من قال : إن عيسى هو « روح الله وابنه » ، كما قالت « الماهانية » : إن ثالث النور والظلمة هو المسيح واسمه عندهم « الثالث المعدل » (١)

ولقد تنبه كثيرون من الباحثين في الفكر المسيحي إلى أن وقوف المعتزلة بصلافة ضد عقيدة « قدم الكلمة » ، ومن ثم « قدم القرآن كلام الله » ، إنما كان استمراراً لصراعهم الفكري ضد نظرية التثليث والأقانيم الثلاثة عند المسيحيين ومن تشبع بها من أصحاب المذاهب والفرق في ذلك الحين ، ذلك أنهم رأوا « في سر الثالوث الأقدس » شركاً بالله ، فردوا هذه الفكرة ،

(١) المالوية هم أتباع ماني ، ويسمى الثنوية ، لقولهم بالاثنتين : النور والظلمة وكان ظهور « ماني » وادعائه النبوة زمن « سابور بن أردشير بن بابك » ملك فارس (القرن الثالث الميلادي) ، والفرق التي عدناها كفروع للمانوية تتفق في أصل المذهب وتختلف في الفروع والإضافات . راجع : الفهرست لابن التديم ص ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ طبعة ليهريج سنة ١٨٧١ م و (المنى في أبواب التوحيد والمعدل) ج ٥ ص ٩ - ٧٠ . والنسخة الرأى (احتفالات فرق المسلمين والمشركين) ص ٨٨ - ٩٠ تحقيق : د. علي سامي النشار طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

وقدموا بدلا منها « فكرة عن إله واحد في غاية البساطة » ، كما ذهبوا في نفي المشابهة إلى الحد الذي جعلهم يرفضون فيه « فكرة أفلاطون في محاورة تيمائوس القائلة بأن الله خلق العالم على صورة المثل » ^(١) .

• • •

ولقد رأى المعتزلة أصحاب التوحيد والتنزيه والتجريد أن وضوح الإسلام وحسمه في هذه القضية لم يمنع من تسرب هذا الفكر الحلولى والتشبيهى والتجسيدى إلى فكر المسلمين ومذاهبهم وتصوراتهم بالنسبة لله ، وذلك لأن العامة بحكم قصورهم العقلى عن التجريد هم أميل إلى التجسيد والتشبيه ^(٢) ولذلك سمو المشبهة « بالخشوية » و « أهل الخشو » ، أى الذين لم يبلغوا فى التفكير العقلى مستوى يرتفع عن مستوى العوام .

كما رأوا أن هؤلاء المشبهة قد جعلوا من اقتصاد القرآن الكريم ، فى الإخبار بالغيبيات ، وخاصة فى أمر الذات الإلهية ، ونشأة الكون والحياة ، سلاحاً ذا حدين ، فاستلهموا فكر المشبهة السابقين ، وأدخلوا إلى الدراسات الإسلامية تصورات غريبة ومناقضة لعقيدة الإسلام فى التوحيد والتنزيه ، مستغلين نخلو القرآن من الأوصاف التفصيلية لهذه الأشياء .

ومن هنا واجه المعتزلة بفكر التوحيد والتنزيه والتجريد فرقاً إسلامية مشبهة معظمها من غلاة الشيعة . ومن المرجحة أيضاً ، وذلك مثل : فروع « الرافضة » ، و « الشيطانية » ، و « البنائية » ، و « المغيرية » ، و « اليونسية » ، و « العبيدية » و « الكرامية » . وغيرهم ، وهم الذين قالوا عن الله إنه جسم أو « جسم لا كالأجسام . وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم والدماء ، وله الأعضاء

(١) د. البير نصرى فادر (فلسفة المعتزلة) ج ١ ص ٣٧ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٥٣ - ٥٥ ، ٥٨ ، ٩٦ ، ١١١ طبعة الإسكندرية .

(٢) يحكى الجاحظ فى رسالة (نفى التشبيه) التى كتبها إلى « أبى الوليد محمد بن أحمد بن أبى دؤاد » عن « ما كان الناس فيه من القول بالتشبيه والتعاون عليه والمعاداة فيه ... وما كان لأهله من الجماعات الكثيرة والقوة الناهرة والسلطان المكين » مع تقليد العوام وبيل السفلة الطعام « حتى لقد أدى ذلك ، فى بعض الأوقات ، إلى إسقاط شهادات المومنين وإخافة علماء المتكلمين » . راجع رسائل الجاحظ ج ١ ص ٢٨ ، ٢٢٥ تحقيق : عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م .

والحوارج ، ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين « (١) وأنه
« جسم ذو هيئة وصورة ، يتحرك ويسكن ويزول وينتقل » . (٢) ، إلى آخر
هذه التصورات التي تدور جميعها حول فكرة التجسيم والتجسيد والتشبيه
والحللول والامتزاج .

* * *

ونحن قد أطلنا ، نسبياً ، في الحديث عن الديانات والمذاهب التي قالت
بالتشبيه والتجسيد ، لهدفين :

أولهما : الإشارة إلى أن هذا اللون من التصور للذات الإلهية هو الذي

(١) الرافضة : غلاة الشيعة الذين رفضوا إمامة أبي بكر وعمر وعثمان ، وهم تسع فرق ،
اجتمعت ثمانية منهم على التجسيم والتشبيه ...
والشيطانية : منسوبة إلى محمد بن النعمان ، الملقب بشيطان الطاق ، وهم القائلون بأن الله
نور غير جسماني ، ولكنه على صورة الإنسان ...
والبنائية : نسبة إلى بنان بن سمان التميمي ، ويقولون إن الله على صورة الإنسان ، وأنه
ملك كله إلا وجهه ، وأن روحه حلت في علي بن أبي طالب ، ثم في ابنة محمد بن الحنفية ، ثم في ابنة
أبي هاشم ، ثم في بنان بن سمان .
والمغيرية : نسبة إلى المغيرة بن سعيد العجل ، ويرون أن الله رجل من نور ، على رأسه
تاج ، وله من الأعضاء والخلق مثل ما للرجل ، وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة .
والبولسية : نسبة إلى بولس بن عبد الرحمن ، وهم القائلون إن الله على العرش تحمله الملائكة ،
وهو أقوى من الملائكة مع كونه محمولا لهم ، كالكركي يحمله رجل وهو أقوى منه .
والمبيدية : نسبة إلى عبيد المكذب ، قالوا : إن الله على صورة الإنسان ، لأنه قال : خلقت
آدم على صورتي .

والكرامية : نسبة إلى أبي عبد الله محمد بن كرام ، وهم من الذين قالوا بالتشبيه والتجسيم .
وهناك مشبهة غير هذه الفرق مثل : « الطرايقية » و « الإسحاقية » و « الحماقية » و « اليونانية »
و « السورية » و « الهيصمية » و « الحشامية » أتباع هشام بن الحكم ، وأتباع هشام بن سالم
الجلوليقي ، وكلهم يعتقدون أن الله تعالى جسم ووجه ورجل للحوادث ، ويشيرون له بجهة ومكاناً .
راجع : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٥ - ٧ ، ٢٣ ، ٢٩ ، ١٤١ ، ١٤٣ . والتأني :
كشاف اصطلاحات الفنون ص ٨٠٥ ، ٧٨٧ ، ١٠٩٢ ، ١٠٤٤ ، ٩٤٩ ، ١٢٦٦ طبعة
الهند ، كلكتة سنة ١٨٩٢ م ، وإلخرياني (التبريدات) ص ٤٠ ، ١٩٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨
واعتقادات فرق المسلمين والمشركون ص ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٧ .
(٢) الخياط (الانتصار والرد على ابن الروافض الملاحد) ص ٧ ، ٨ تحقيق د. فبرج طبعة
القاهرة سنة ١٩٢٥ م .

كان سائداً في المجتمعات الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، عندما تبلورت النظرة المادية الفلسفية الحديثة إلى الكون والعالم ، ومن ثم فقلقد كان الوفاق بين هذه التصورات وبين هذه الفلسفة المادية هو ضرب من ضروب المستحيل ، لم يخطر على بال أحد أن يفكر فيه .

وثانيهما : أن صراع المفهوم التوحيدي التنزيهي التجريدي الإسلامي ضد التشبيه قد بلور تصوراً للذات الإلهية — على يد المعتزلة — هو الذي امتزج عند ابن رشد بالنظرة الفلسفية لله ، والعالم ، والعلاقة بينهما ، فكتون من هذا المزيج ذلك التصور الذي سيأتي حديثنا عنه ، والذي هو الهدف من وضع هذا الكتاب .

أما هذا التصور التنزيهي التجريدي الذي قدمه المعتزلة ، فلقد أعانهم عليه انطلاقهم نحوه من منطلق العقل وحده ، لا من النصوص المقدسة التي أدت ظواهر بعضها ، والرموز والمجازات في بعضها ، إلى إيقاع البعض في خطأ التشبيه . . فلقد رفض المعتزلة الاستدلال على ذات الله ، وتصورها ، بالأدلة السمعية ، وقالوا : « إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن ، لأن صحة السمع موقوفة عليها .. وهل هذا إلا استدلال بالفرع على الأصل » (١) . ولذلك رفضوا ، كما قدمنا ، نظرية « قدم الكلمة » ، ورتبوا على ذلك رفضهم « قدم كلام الله » (القرآن) حتى لا تكون شبهة وجود قديم آخر ورفضوا إثبات الصفات للذات الإلهية بالمعنى الذي يجعلها زائدة على الذات مخافة تعدد القدماء ، ورفضوا الرؤية الجسمية والجهة ، وأية ظلال لأية تصورات محدثة يلحقها الإنسان المحدث بذات الله ، وفسروا قولهم : إن الله في السماء والأرض وما بينهما وما فوقهما وما تحتهما : بأن معناه : « أنه مدبرهن ، قاهر لكل ما فيهن . مالك لأمرهن ولأمر ما بينهن وما تحتهن وما فوقهن ، لأنه مسخر لهن . لا داخل كدخول الأشياء فيهن » (٢) ، والتنزيه هنا يصل إلى التجريد

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦ .

(٢) الإمام يحيى بن الحسين (الرد على أهل الزيغ من المشبهين) القصة ٢٧ ، ٢٨ من

مخطوط مصور بدار الكتب المصرية .

الذى يبلغ حله تصور الذات الإلهية وكأنها القوانين الفاعلة والمهيمنة على هذا الوجود وكل موجود .

وهذا المنطلق الذى انطلق منه المنزهون هو الذى جعل وصفهم دائماً للذات الإلهية إنما يأتى بالسلب وليس بإضافة الصفات ، وفى نص معبر عن ذلك تماماً يقول لنا الأشعرى : « أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شئ وهو السميع البصير ، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بلى لون ولا طعم ولا رائحة ولا بحسنة ، ولا بلى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض ، وليس بلى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء ، وليس بلى جهات ولا بلى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ، ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحمل به العاهات وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له » (١) .

وهذا التصور التنزيهى التجريدى الذى قال به أهل « التوحيد » المسلمون ، هو الذى رأى فيه البعض — من أمثال الإمام أبى حنيفة مثلاً — أنه يؤدى إلى القول فى الله « بأنه تعالى ليس بشئ » كما يؤدى القول بالتشبيه والتجسيم إلى تصور الله « مثل خلقه » (٢) .

ونفس هذا التصور التنزيهى التجريدى ، هو الذى مدحه ابن رشد ، ورآه قريباً من تصور الفلاسفة ، فقال — كما قلنا — : « ومذهب الفلاسفة فى المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة » .

وإذا . . . فالمناخ الفكرى الذى نشأت فيه الأفكار الخاصة باستحالة

(١) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٢) جمال الدين القاسى (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص ٤٧ ، ٨ طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

وجود تصور للكون والعالم تلتقى فيه النظرة الفلسفية المادية بالنظرة الفلسفية والمثالية – الدينية « ، هو مناخ مختلف تماماً عن هذا المناخ الذى يمثل فيه فكر التوحيد والتنزيه والتجريد قوام التصور الدينى لهذه الموجودات ، ومن ثم فإن الإمكانية قد كانت متاحة ، والفرصة قائمة ، والباب مفتوحاً أمام ابن رشد كى ينجز ما أنجز من تقديم التصور الجديد الذى ضمنه كتابه (تهافت التهافت) ، تصوره الخاص للذات الإلهية ، والكون والعالم ، والعلاقة بينهما . . أى أن الإسلام وعقائده الجوهرية النقية فى التوحيد ، وتصور المعتزلة لها ، هى التى كانت السبيل الذى سلكه ابن رشد نحو الهدف الذى بلغه ، والذى سيأتى عنه الحديث المفصل بعد قليل .

الفصل الثالث

المادية .. والمثالية .. والكون

لقد أجادت الدراسات الفلسفية المادية تحديد المسائل الجوهرية التي قسمت الفلسفة والفلاسفة إلى مادية ومثالية ، وماديين ومثاليين . . (١) وفي مقدمة هذه المسائل بل يكاد يكون جُماعها مسألتان :

(أ) أزلية الطبيعة وأبديتها ، التي يقول بها الماديون ، عندما يرون أنه لا أول لهذه الطبيعة ولا نهاية . وأنه لم يحدث أن كان هناك عدم سبق وجود العالم ، ولن يحدث لهذه الطبيعة عدم من بعد .

وفي مقابل هذه النظرة المادية يقول المثاليون بسبق الفكر أو الروح أو الوعي على المادة (الطبيعة) في الوجود . وهم بعد اتفاقهم على هذه الحقيقة تتوزعهم مدارس واتجاهات حول تحديد طبيعة هذا « الفكر » فنجد التصورات المثالية الدينية والفلسفية المتعددة الأسماء ، أسماء الديانات وأسماء المذاهب .

(ب) علاقة الوعي والفكر بالمادة والطبيعة حيث يرى الماديون أن الطبيعة مصدر الوعي والفكر ، قبل أن يعود الفكر فيتحول إلى قوة مؤثرة فيها . على حين تتوزع المثاليين مدارس كثيرة ، تجتمع من حول تصور يرى في الطبيعة وهماً لا وجود له في غير الوعي ، وقبل الوعي بها ، إذ الوجود الوحيد هو للفكر والوعي ، وما المادة والطبيعة إلا أثر من آثار الوعي ، إذ ليس هناك وجود موضوعي مستقل لهذه

(١) يفضل البعض إطلاق مصطلح « تصوري » و « تصورية » بدلاً من « مثالي » و « مثالية » ويرى أن الاستخدام الأخير قد شاع بفعل الخطأ في الترجمة إلى العربية ، وأن « المثالية » ينبغي أن تقتصر على النسبة إلى « المثل الأفلاطونية » و « المثل الأعلى » ، ويستدلون على هذا التمايز بتمييز الإفرنج بين المصطلحين حيث يعبرون عن المثل الأفلاطونية بقولهم id. objectif وعن المعنى الآخر الذي نقصده هنا بقولهم id. subjectif . ولكننا سنختار التمييز بالمثال والمثالية عن هذا المعنى لشيوعه في كل الدراسات والترجمات التي تمت في هذا الميدان . انظر (المعجم الفلسفي) للأستاذة : يوسف كرم ، د. مراد وهبة ، يوسف شلالة طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م ماذق : « تصوري » و « مثالي » .

الطبيعة والمادة خارج الأذهان .

وهناك غير هاتين المسألتين عدة قضايا يمكن أن نراها في هذا المعسكر بمفهوم يختلف عن مفهومها لدى المعسكر الآخر، أو أن نراها هنا محل اعتبار، في حين يهمل الآخرون هذا الاعتبار، ولكن ما عدا هاتين المسألتين يمكن أن نراه لدى الجميع ، وأن يخرج عن إطار المعيار الذي يميز تميزاً حاسماً بين الماديين والمثاليين .

ونحن سنعرض هنا في إيجاز لتصور الفلسفة المادية لمسألتى « أزلية الطبيعة » ، و « علاقة الوعي بالطبيعة » ، قبل أن نعرض في الفصول القادمة لرأى ابن رشد في هذا الموضوع ، وذلك حتى يكون حديثنا عن إبداع ابن رشد لتصور فلسفى للكون والله ، والعلاقة بينهما يمكن أن يكون محل اتفاق بين الفلاسفة الماديين والمفكرين المسلمين . حتى يكون حديثنا هذا مبنياً على أساس مفهوم وسليم ومتين .

١ — أزلية الطبيعة (قدم العالم) ..

فالفلسفة المادية قد أعطت الأولوية لهذه المسألة ، وجعلتها المحك الأول للتمييز ما بين الفكر المادى والفكر المثالى في حقل الدراسات الفلسفية ، ورأت « أن المشكلة الأساسية الكبرى التى شغلت كل الفلسفة ، والفلسفة الحديثة بوجه خاص هى مشكلة علاقة الفكر بالكيونة ^(١) لمشكلة معرفة أيهما العنصر الأول : الروح أم الطبيعة ... وقد انقسم الفلاسفة إلى معسكرين حسب إجابتهم ، بهذه الصورة أو تلك ، على هذا السؤال ، فأولئك الذين أكدوا الطابع الأول للروح بالنسبة إلى الطبيعة ، واعترفوا نتيجة ذلك بفكرة خالق العالم على نحو ما يؤلفون معسكر المثالية أما الفلاسفة الآخرون الذين اعتبروا الطبيعة بمثابة العنصر الأول فينتمون إلى مختلف مدارس المادية » ^(٢) .

ولم تتخذ هذه المشكلة شكلها الحاد هذا بالنسبة للفكر الفلسفى فى الجامعات

(١) فريدريك إنجلز (لودفيج فوورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) ص ٥٠ . ترجمة

جورج استور طبعة دار الفكر الجديد بدمشق .

(٢) المصدر السابق ص ٥٢ .

وبحالات البحث الفلسفي فقط ، بل « اتخذت هذا الشكل الحاد بالنسبة إلى الكنيسة »^(١) كذلك في أوروبا وخاصة خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

وفي نصوص أخرى — وإن اتخذت القضية والتشخيص — يقول الفلاسفة الماديون : إن « السؤال الأساسي في النظرة إلى العالم هو حول علاقة الفكر ، الوعى بالوجود ، الروح بالطبيعة ، وما هو الأسبق الأول : الطبيعة « الوجود والمادة » ؟ أم الروح « العقل ، الوعى ، الفكرة » ؟ وبكلمات أخرى : ما الذى كان أولاً : المادة قبل الوعى ؟ أم بالعكس : الوعى قبل المادة ؟ والفلاسفة الذين يعترفون بأولوية المادة يدعون بالماديين ، وهم يعتبرون أن العالم الذى يحيط بنا لم يخلقه أحد ، وأن الطبيعة موجودة أزلياً . ويفسر الماديون العالم منطلقين منه ذاته ، دون اللجوء إلى الاعتماد على قوى خارقة للطبيعة يُزعم وجودها خارج العالم

ويقابل الماديون المثاليون الذين اعتبروا أن الفكر أو « الروح » هو الأسبق وهم يؤكدون أن الروح والوعى كانا موجودين قبل الطبيعة ، وغير مرتبطين بها »^(٢) .

وفي مقابل الفكر المثالى الذى يعتقد بحدوث العدم للطبيعة تقدم المادية فكرة التحول والتبدل حيث « كل شيء فى تبدل وتغير وذو نهاية . ولكن إذا ما اختفى شيء برز مكانه شيء آخر بحيث إن أية صغيرة مادية لا تختفى من غير أثر ولا تتحول إلى لا شيء ، وبالمقابل فليس هناك من صغيرة مهما كان شأنها تخلق من لا شيء ، وحيث تنتهى حدود أحد الأشياء المادية تبدأ أشياء مادية أخرى ، ولا نهاية لهذا التعاقب الذى لا حد له ، ولا للتأثير المتبادل بين الأجسام المادية ، فالمادة ، بالطبيعة خالدة ، لانهاية لها ولا حدود »^(٣) .

أى أن القضية الجوهرية هنا ، والتي اختلفت من حولها الماديون والمثاليون ، والتي تحولت إلى الشغل الشاغل لكل الفلاسفة وتيارات الفلسفة فى كل العصور ، والفلسفة الحديثة بوجه خاص ، هى : هل الطبيعة أزلية ؟ أو أنها ذات بداية ، لم تكن قبلها ، وأنها مخلوقة من قِبَل قوة خارقة موجودة خارج العالم ؟ . . وهل لها نهاية ؟ أو أن القضية تبدل وتحول ؟

(١) المصدر السابق ص ٥٢ .

(٢) (المادية الديالكتيكية) تأليف مجموعة من العلماء السوفييت من ٣ ترجمة : فؤاد

مرعى ، بدر الدين السباعي ، عدنان جاموس . طبعة دمشق .

(٣) المصدر السابق ص ٨٩ .

وعلينا نحن أن نعى جيداً هذه القضية كما صاغها الفلاسفة الماديون وأن نظل ذاكرين ومتذكرين لهذا السؤال حتى يجرى موعد عرض وجهة نظر ابن رشد لنرى هل هو مادي أم مثالي ؟ أو صاحب تصور يجمع بين التصورين ويمزج بينهما حتى يصيرا مفهوماً واحداً وتصوراً واحداً لموضوع نشأة الطبيعة والعالم والمادة وعلاقة ذلك بالقوة المهيمنة على هذا الوجود .

٢ - علاقة الفكر بالمادة (نظرية المعرفة)

ويعرض الفلاسفة الماديون للمسألة الثانية التي ميزت بين المادية والمثالية وهي علاقة الفكر بالمادة، وأيهما الفاعل في الآخر، وأيهما المؤثر الحقيقي في الثاني؟ ويخلصونها عندما يقولون : « إن مسألة الفلسفة الأساسية — إلى جانب السؤال عن أولوية الفكر أو الوجود — تشتمل جانباً آخر : ماهي علاقة أفكارنا ومعارفنا بالعالم ؟ . . . وتؤكد المادية أن العالم موجود وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الوعي ، وأن الناس جزء من الطبيعة يعكسونها في وعيهم » ^(١) و « أن ردود فعل العالم الخارجي على الإنسان تعتبر عن نفسها في مخه ، وتنعكس فيما على صورة إحساسات وأفكار ودوافع وإرادات وبالاختصار على صورة « ميول فكرية » وعلى هذه الصورة تصبح « قوى فكرية » ^(٢) .

وإذا كان هذا هو تصور المادية والماديين لهذه القضية ، فإن موقف المثالية والمثاليين على العكس من ذلك تماماً فإنه « برغم تنوع المذاهب المثالية واختلاف نظرتها إلى المعرفة ، فإنها جميعاً ترفض أن ترى في أحاسيس ومفاهيم وأفكار الإنسان انعكاساً للأشياء ، وترفض أن تعتبر العالم الموضوعي مصدراً للمعرفة » ^(٣) . . . « فالمثالية الذاتية ، إذ تنفي وجود العالم الموضوعي ، وتعتبر الأشياء نتاجاً للإحساسات والأفكار تنفي أيضاً القنوات الموضوعية للعالم — أي وجود قوانين موضوعية تحكمه — ومن

(١) المصدر السابق ص ٩ .

(٢) ليوبرباخ ص ٦٤ .

(٣) المادية الديالكتيكية ص ٩ .

وجهة نظر المثاليين الذاتيين لا تعبر قوانين الطبيعة والمجتمع وأسباب الظواهر والعمليات التي اكتشفها العلم إلا عن الانسجام الذي اعتدنا أن نراه في الظواهر، ولكن ليس لهذا الانسجام، على حد زعمهم، أية قوة ضرورية. والاتجاه الآخر في المثالية — المثالية الموضوعية — يعترف بأولوية الروح والفكرة الموجودين، على حد زعمه، خارج الإنسان، ومستقلين عنه. ويعترف المثاليون الموضوعيون بنظام محدد في الطبيعة، وبقنونة الظواهر، ولكنهم يبحثون عن مصدر هذه القنونة لا في الطبيعة ذاتها، ولا في العلاقات بين الأسباب والنتائج، وإنما "في العقل الشامل" وفي "الفكرة المطلقة" والإرادة المطلقة (١).

ومن هنا كانت السببية: قيامها، أو عدم قيامها والعلاقات بين الأسباب والمسببات: ضرورية أم لا؟ أم أنها لا تعدو كونها « انسجاماً » و« اقتراناً » اعتدناه؟ كانت هذه المسألة محل صراع بين المادية والمثالية، لأن كلا منهما تُرجع مصدر معلوماتنا عن السببية إلى شيء يختلف عن الشيء الذي ترجعه إليه الثانية. المادية تعترف بالعلاقة السببية للظواهر، وتعتبر هذه العلاقة موضوعية مستقلة عن إرادتنا ووعينا، كما تعترف بانعكاس هذه العلاقة في دماغ الإنسان انعكاساً صحيحاً إلى هذا الحد أو ذاك، أما المثالية فهي إما أن تنكر العلاقة الشرطية السببية لجميع ظواهر الواقع، أو تستنتج السببية لامر العام الموضوعي، بل من الوعي، من العقل (٢).

أي أن القضية الجوهرية هنا، والتي كانت مثار الخلاف بين الماديين والمثاليين، هي: هل الأشياء الموضوعية موجودة خارج ذهن الإنسان؟ وهل هي مصدر المعرفة المنعكسة في هذا الالفن؟ وهل هذه الأشياء الموضوعية محكومة بحركتها وتغيراتها بقوانين موضوعية كذلك أولاً؟ والماديون يجيبون عن هذه الأسئلة بالإيجاب، ولكن المثاليين يجيبون عنها بالنفي.

وعلينا نحن أن نعي هذا التحديد لهذه القضية وأن نفلل ذاكرين له ومثدكرين إياه حتى يأتي موعد عرض وجهة نظر أبي الوليد في نظرية المعرفة لنعرف مكانه من معسكرى الماديين والمثاليين بصدد هذا الموضوع.

• • •

(١) المصدر السابق ص ٤ ، ٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٨ .

وللى جانب هذا التحديد الواضح للمسائل الجوهرية التى فرقت وباعدت بين المادية والمثالية ، قديماً وحديثاً ، أضاف الفلاسفة الماديون : أن هذا التمايز وتلك الفرقة وذلك التباعد سيظل قائماً وأنه لا مجال مطلقاً لأى لون من ألوان « الجمع » أو « التعايش » أو « التوفيق »... ولما كانت هذه القضية تمس جوهر الموضوع الذى عالجها ابن رشد ، واللذى سنعرض لرأيه فيه ، كان لزاماً علينا أن نعرض وجهة نظر الفلاسفة الماديين حول هذه « الاستحالة » لنرى مدى التطابق بين مارأوه « مستحيلاً » وما حققه ابن رشد؟ وهل صانع الرجل ماظنوه هم مستحيلاً؟ أو أن ما صنعه شىء آخر غير هذا « المستحيل » ؟

لقد وقفوا من « المادية » و « المثالية » موقف « كبلنج » من « الشرق » و « الغرب » ومن ثم هاجموا وأدانوا كل المحاولات التى بدلت وتبدلت للجمع بين تصور كل من الماديين والمثاليين للطبيعة والوعى والعلاقة القائمة بينهما ... وعلى وجه التحديد هم هاجموا وأدانوا ثلاثة اتجاهات . بدلت وتبدلت فى سبيلها عدة محاولات :

أولاًها : الاتجاه الانتقائى : اللذى يتصور ذويه أنهم أصحاب طريق ثالث بين المادية والمثالية فيأخذون شيئاً من هذه وشيئاً من تلك ، ويموهون بعض عناصر المادية ببعض المساحيق المثالية أو العكس ، وعن هذا الاتجاه يقول الماديون : إنه « قد كانت فى تاريخ الفلسفة وتوجد فى عصرنا الحاضر محاولات كثيرة تسعى بحسبى إلى تجنب المادية والمثالية وإيجاد خط ثالث مزعوم فى الفلسفة ، لاهو مادى ولا مثالى ، ولكن هذه المحاولات غير مجدية ، وهى تؤدى إلى « الأكليكتيكية » — أى الجمع الآلى بين آراء فكرية مختلفة — أو — الانتقائية — أو إلى مثالية مموهة يعبر عنها باصطلاحات جديدة . وهذا نموذجى بصورة خاصة للفلسفة البورجوازية المعاصرة »^(١) أى أن هذا الاتجاه مرفوض بحسب من قبل الفلاسفة الماديين .

وثانيتهما : الثنائية الفلسفية : إذا جاز هذا التعبير ، وذلك عن طريق تجنب الإجابة عن السؤال الأساسى : هل كان السبق والأولوية فى الوجود للمادة أو للفكر؟ وذلك بواسطة تقديم تصور آخر — لاهو تصور الماديين ولاهو تصور المثاليين — يقوم

على أن الاثنين : المادة والفكر قد بدءا معاً ، فهنا بدايتان لشيئين مستقل كل منهما عن الآخر . وهذه الثنائية مرفوضة أيضاً من جانب الفلاسفة الماديين ، عنها يقولون ، إنه « قد ظهر في التاريخ فلاسفة اعترفوا بالبدايتين وباستقلال كل منهما عن الأخرى ، ويسمى هؤلاء الفلاسفة بالثنائيين . إن الثنائية التي تعترف بالمادة والروح كبدايتين مستقلتين لا تستطيع إقامة علاقة بينهما . ولذا فإن الثنائي لدى تفسير ظواهر العالم يتخبط حتماً في تناقضات لا يمكن لمنظومته حلها ، ويقف إما إلى جانب المادية وإما إلى جانب المثالية ، والثنائية ليست ، بالنسبة إلى المادية والمثالية ، حلاً جديداً مبدئياً لقضية الفلسفة الأساسية ، وإنما هي التعبير عن عدم الانسجام الفلسفي .. »^(١) ، ومن ثم فإن الفلاسفة الماديين يرفضون هذه المحاولة كذلك .

وثالثها : المزاوجة بين المادية والدين : ومحاولة إقامة بناء فكري واحد يجمع ما بين الدين والتصور المادي للطبيعة ، سواء أتمثلت هذه المحاولة فيما هو معروف بنظرية « وحدة الوجود » (الله والطبيعة) أم في أشكال وصياغات فكرية أخرى ..

والفلاسفة الماديون يتحدثون عن أن « المذاهب المثالية قد امتلأت كذلك ، أكثر فأكثر ، بمحتوى مادي ، وجهدت أن توفق من وجهة النظر الحلولية — وحدة الله والطبيعة — ، بين التناقض الموجود بين العقل والمادة » .^(٢) ويحكمون على هذه المحاولات بالفشل المحقق ، إذ أن من يرغب « في إقامة الدين الحقيقي على أساس مفهوم عن الطبيعة مادي في جوهره ، فذلك أشبه ما يكون ، في الواقع باعتبار الكيمياء الحديثة بمثابة السيمياء — الكيمياء القديمة — الحقيقية فإذا أمكن للدين أن يستغنى عن وجود الإله أمكن للسيمياء أن تستغنى عن وجود حجر الفلاسفة أيضاً . وهناك على أية حال صلة وثيقة جداً بين السيمياء والدين ، فحجر الفلاسفة يتحلى بعدد كبير من الخواص شبه الإلهية ، كما أن السيميائيين — الإغريقين — المصريين — ، في القرنين الأولين من عصرنا الميلادي ،

(١) المصدر السابق ص ٤ .

(٢) فيورباخ ص ٥٥ .

قد قاموا بنصيب وافر في إنضاج المذهب المسيحي^(١) .
 أى أن هذه المحاولة ، مثلها مثل سابقتها ، مرفوضة كذلك من قبل الفلاسفة
 الماديين .

ومن الآن .. وقبل أن نعرض لتصوير ابن رشد لله ، والعالم ، والعلاقة بينهما ،
 ولذهبه في نظرية المعرفة ، علينا أن نستخلص ونركز مضمون المحاولات
 التوفيقية الثلاثة المرفوضة من جانب الفلسفة المادية لرى ، بعد قليل ، هل كانت
 محاولة ابن رشد من نوع هذه المحاولات الثلاث ، أو هى شىء آخر غيرها ؟
 ولذلك فإن علينا أن نعى وأن نظل متذكرين أن المحاولات المرفوضة هى :
 • تلك التى تنتقى من المادية والمثالية ، لتقيم بناءً تتصوره شيئاً ثالثاً ،
 لا هو بالمادية ولا هو بالمثالية .

• وتلك التى تعتقد بوجود بدايتين (الفكر والمادة) اثنتين ومستقلتين
 بعضهما عن بعض ولا علاقة بينهما .

• وتلك التى تريد الجمع بين التصور الدينى وبين التصور المادى فى
 تصور واحد (وهنا يجب أن ننبه إلى أن التصور الدينى لله ، الذى رأى الماديون
 استحالة الجمع بينه وبين المفهوم المادى للطبيعة ، هو التصور الدينى الذى
 عرفوه فى الثقافات واللاهوت والحضارة التى عرفوها: ودرسوها وعاشوها ، وهو
 تصور التشبيه والتجسيد والحلول والامتزاج ، لا تصور التوحيد والتنزيه والتجريد ،
 لأن الفكر العربى الإسلامى ، عموماً ، وبالذات فى هذا الميدان ، وخصوصاً
 بالفهم والتفسير اللذين نقدمهما له هنا ، كان غائباً عن البيئة الفكرية التى
 تبلورت فيها هذه الاتجاهات الفكرية والفلسفية إلى حد بعيد . وسيتضح هذا
 الفرق ، كما ستضح جدوى هذه الملاحظة وأهميتها وضرورتها عندما نعرض
 فى الفصول القادمة لرأى ابن رشد فى هذا الموضوع .

الفصل الرابع

الذات الإلهية عند ابن رشد

لقد انطلق ابن رشد . عندما أراد أن يقدم لنا تصوره الخاص للذات الإلهية ، وهو التصور الذى وقف به على أرض الفلسفة . بعد أن وُفِّقَ توفيقاً مبدئياً وموضوعياً بين موقف الفلسفة من هذه القضية وبين النصوص القرآنية ، بعد تأويلها وسبر أغوار باطنها . انطلق ابن رشد نحو تصوره هذا الذى جاء أرض لقاء بين المادية والمثالية الفلسفية ، من النقطة التى انتهى إليها المفكرون المسلمون القائلون بالتوحيد والتنزيه والتجريد ، وخاصة المعتزلة ، فلاسفة الإسلام الإلهيين ، وهو يصرح لنا بذلك عندما يقول : « إن مذهب الفلاسفة فى المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة »^(١) .

كما أنه قد استفاد من ذلك التراث المتنوع والمتناقض الذى حفل به الفكر العربى الإسلامى حول هذا الموضوع ، ومن تعدد التصورات التى قدمتها الفرق المختلفة للذات الإلهية ، فأعفاه هذا التنوع والتباين والتناقض من الحرج إذا هو شرع فى تقديم تصور جديد و متميز للمبدأ الأول فى هذا الوجود .. إذ على الرغم من وجود بعض النصوص التى تنهى عن التفكير فى ذات الله ، وتدعو لصرف التفكير إلى عالم المخلوقات ، إلا أن اشتغال كل الفرق الإسلامية ، تقريباً ، بالتفكير فى ذات الله وتقديم العديد من التصورات لها ، قد جعل باب الاجتهاد فى هذا الأمر مفتوحاً للراسخين فى العلم ، وفى مقدمتهم أهل الحكمة والفلسفة أصحاب صناعة البرهان .

ونحن نستطيع أن نقول : إن التصور التنزيهى التجريدى الذى قدمه ابن رشد للمبدأ الأول يمكن أن تلخصه العبارة الآتية : إن المبدأ الأول للوجود هو القوة التى تهيمن على هذا الوجود هيمنة القوانين التى تحفظ عليه النظام ، وتفيده

(١) تهافت التهافت ص ٥٩ .

التركيب والعلاقات الجدلية وتشمله بالإحاطة التي هي العلم .. فهو عقل الوجود وعلمه : ونظامه ، ومحركه ، المنزه عن المادة وعن مشابهة أى شئ وصل إلى تصوره عقل الإنسان .

أما النصوص الرشدية التي يمكن عرضها للوضوح من خلالها إلى هذا التصور فإننا نقدمها في هذه النقاط :

أولا : يقدم لنا ابن رشد اللات الإلهية على أنها « عقل محض » بمعنى أنها ليست مادة ، ولا مجرداً في مادة ، وإنما هي عقل هذا الوجود ، بمعنى النظام في هذا الوجود ، أى القوانين المنظمة له ، وفي ذلك يتحدث عن أن الفلاسفة « لما رأوا أن النظام الموجود ههنا في العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه . قضاوا : أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجوداً وأن يكون معقولاً » (١) .

ومادام هناك اتفاق على وجود علة لهذا الوجود، وأن هذه العلة ليست بجسم، وأن وجودها في غير مادة ، فإن أبا الوليد يصل بهذه المقدمات إلى نتائجها الطبيعية ، ويقول : إنه « إذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علماً وعقلاً » (٢) والفلاسفة قد أجمعوا على أن الموجودات المفارقة لغيرها إنما هي عقول محضة ، فإذا كانت علة هذا الكون هي ذات مفارقة لغيرها لا مفارقة نسبية فقط ، بل مفارقة للكل ، وبشكل مطلق ، فإن « ما هو مفارق بإطلاق أخرى أن يكون عقلاً » (٣) ، ولذلك كانت خلاصة مذهب الفلاسفة في هذا الأمر : « أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته فداته عقل ضرورة » (٤) .

ثم يحدد لنا ما يعنيه بقوله : إن ذات المبدأ الأول « عقل محض » ، قائلا : إن معنى ذلك أنها هي النظام الموجود في هذا الكون ، وعلمته ، ومصدره ، إذ أن

(١) د. محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني) ص ٢١ طبعة القاهرة (نقلا عن « تهافت التهافت » طبعة بيروت ص ٣٣٩) .

(٢) تهافت التهافت ص ٤٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٦ .

(٤) المصدر السابق ص ١١٢ .

الفلاسفة لما « وقفوا على أن ههنا موجوداً هو عقل محض ، ولما رأوا أيضاً أن النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي علموا أن ههنا عقلاً هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل : فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذى هو عقل محض هو الذى أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في أفعالها » (١) .

ولذلك انتقد ابن رشد موقف الإمام الغزالي عندما رأى أن في تسمية الذات الإلهية والمبدأ الأول : عقلاً ، معنى سلبي ، فقال : « بعد حديث عن أشياء يوافق فيها الغزالي - .. لا كلام معه في هذا . إلاما ذكر من تسميته عقلاً ، أنه يدل على معنى سلبي ، وليس كذلك ، بل هو الاسم الأخص بذااته عند الفلاسفة المشائين ، بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل » (٢) .

ثانياً : إلى جانب تصور الذات الإلهية والمبدأ الأول في هذا الوجود « عقلاً محضاً » ، يتصوره ابن رشد « علماً محضاً وخالصاً » لهذا الوجود ، بمعنى أن علوها وسيطرتها وتحكمها قد جعلها في المكان الذى تحيط منه بما لا يحيط به موجود آخر ، ولذلك فهي تعلم الكلليات والجزئيات بسبيل يختلف كميئاً عن السبيل التى يعلم منها الإنسان ، فقال « إن ذاته - أى ذات المبدأ الأول - التى يسمى بها صانعاً ، ليست أكثر من علمه بالمصنوعات .. وأن القوم - الفلاسفة - يضعون أن الموجود الذى ليس بجسم هو في ذاته علم فقط ، وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها في مواد ، فإذا وجد شيء ليس قائماً في مادة علم أنه عالم وعلم ، وذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في نفس من مادتها صارت علماً وعقلاً ، وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصورة المتجردة من المادة ، وإذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس متجرداً في أصل طبيعته ، فالتى هي في العقل مجردة في أصل طبيعتها أخرى أن تكون علماً وعقلاً .. » (٣) .

(١) المصدر السابق ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٤ .

ثالثاً : وإلى جانب تصور المبدأ الأول « عقلاً محضاً » أفاد الموجودات « الترتيب والنظام الموجود فيها وفي أفعالها » و « علماً محضاً وخالصاً » أحاط بكل الموجودات ، يحدد ابن رشد دور المبدأ الأول في الوجود ، فيما يتعلق « بالفعل » و « الإيجاد » و « الخلق » فتراه يقدم لنا معنى جديداً لهذه المصطلحات يقرب بها من معنى « النظام » وذلك عندما يرى أن الذات الإلهية هي « علة تتركب أجزاء العالم » ، وأن في هذه العلاقات الجدلية القائمة بين هذه الأجزاء معنى ما اصطلاح البعض على تسميته « بالفعل والخلق والإيجاد » فيقول : « . . . فإن كان الأول سبحانه علة تتركب أجزاء العالم التي وجودها في التركيب فهو حلة وجودها ولا بد ، وكل ما هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له » (١) .

ثم يزيد هذا التصور إيضاحاً عندما يقول : « إن الارتباط الذي بينها — أي المبادئ المفارقة — هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض ، وجميعها من المبدأ الأول ، وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف . فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا ، ولا من مذهب أفلاطون ، وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية » (٢) .

فهو هنا يقدم لنا مفهوماً لمصطلحات « الفعل » و « الخلق » و « الإيجاد » يختلف جذرياً وكيفياً عن مفهوم المتكلمين وأهل الظاهر لهذه المصطلحات ، مفهوماً يساوي العلاقة الجدلية والتأثير والتأثر ، أي القوانين التي تحكم الوجود والنظام والاستمرار لأجزاء هذا العالم .

وجدير بالذكر أن هذا المفهوم الذي يقدمه ابن رشد لهذه المصطلحات لم يكن هو الذي طُرح من قبل اللاهوت الكاثوليكي أو البروتستانتي أمام الفلاسفة الماديين ، ومن ثم لم يكن هو التصور الذي حكموا باستحالة التوفيق بينه وبين التصور الفلسفي للمادى للكون والوجود ، لأن التصور اللاهوتي لمعنى هذه المصطلحات

(١) المصدر السابق ٤٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٩ ، ٥٠ .

إنما يتلخص في فكرة « الخلق من العدم » التي تعني أن الطبيعة ليست أزلية ، وأنها مخلوقة محدثة ، بمعنى أن وجودها قد سبقه العدم ، وهو ما ينفيه ابن رشد نفيًا قاطعًا ، إذ الفعل عنده لا يتعلق بالعدم أصلاً ، ولا يتعلق إلا بوجود ، وهو يرى أن الشك « أمر يلزم ضرورة من قال : إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق ، أعني بإيجاد

شيء لم يكن قبله بالقوة ولا كان ممكناً فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل ، بل اخترعه اختراعاً ، وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصير به بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بوجود في الطرفين ، أما في الإيجاد فينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، فيرتفع عديمه ، وأما في الإعدام فينقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة ، فيعرض أن يحدث عديمه ، وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هنا النحو فإنما يلزمه هذا الشك ، أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً ، أعني في الإيجاد والإعدام » (١) .

• • •

وإين رشد عندما يقدم لنا تصوره هذا للذات الإلهية يدرك تماماً أنه تصور لا يمكن أن يقدم إلى عقول الجمهور ، ولا يمكن أن تسبغه هذه العقول ، فينبه إلى أن هذا التصور « بعيد عن المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة ، بحيث

لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه بل للكثير من الناس » (٢)

وتعبير « الكثير من الناس » هنا يشمل « المتكلمين » وخاصة ، « الأشعرية » ، لأنه قد رفض تصوره للذات الإلهية والمبدأ الأول ، وهاجمهم بسبب هذا التصور عندما قال : « إن المتكلمين إذا حُقق قولهم وكُشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته ، فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون جسماً قالوا : إنه أزلي وأن كل جسم مُحدث . فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة ، فعلاً »

(١) المصدر السابق ص ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٥٨ . ويتكرر هذا المعنى في كثير من صفحات (تهافت التهافت) .

(٢) نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٢١ (نقلاً عن « تهافت التهافت » طبعة بيروت ص ٣٢٦) .

لجميع الموجودات، فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً والأقوال المثالية مقننه جداً إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها (١).

وهو عندما يقارن تصور الفلاسفة للمبدأ الأول والعالم بتصور المتكلمين - وخاصة الأشعرية - لهما، يهاجم التصور الأخير وينحاز إلى الأول، ويقول: إنه ينبغي أن يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الأشياء، والأشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في العالم، فإذا توهمت فليست بأقل إقناعاً من الأشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملة - أعني المعتزلة أولاً والأشعرية ثانياً - إلى أن اعتقدوا في المدبر الأول ما اعتقدوه، أعني أنهم اعتقدوا أن ههنا ذاتاً غير جسمانية، ولا في جسم، حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سمعية بصيرة، إلا أن الأشعرية دون المعتزلة اعتقدوا أن ههنا الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة، والعالمة لها بعلم غير متناه، إذ كانت الموجودات غير متناهية، ونفوا العلل التي ههنا، وأن هذه الذات الحية العالمة المريدة السمعية البصيرة القادرة المتكلمة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء، أعني متصلة به اتصال وجود. وهذا الظن يُظن به أنه تلحقه شناعات، وذلك أن ما هذه صفة من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس، لأن النفس هي ذات ليست بجسم، حية عالمة قادرة مريدة سمعية بصيرة متكلمة، فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة من حيث لم يشعروا (٢).

فهذا التصور الذي يرفضه ابن رشد ويهاجمه هو الذي رفضه وهاجمه أولئك الفلاسفة الذين قدموا للعالم والوجود والطبيعة تصوراً فلسفياً مادياً عرضنا من قبل قسماته الأساسية... أما التصور الذي قدمه أبو الوليد للمبدأ الأول، والذي رآه من خلاله عقلاً محضاً، ونظماً للكون، وعلماً خالصاً، وقوانين تحكم تركيب أجزاء هذا الكون وترعى سلامته واستمراره... أما هذا التصور فإنه هو الذي نرى فيه أرضاً مشتركة بين التصور الفلسفي للمادى للكون وبين الفكر الفلسفي الرشدي عن الله والعالم والعلاقة بينهما، وهو الأمر الذي سيتضح لنا أكثر فأكثر باستكمال عرض رؤيته للعالم، وعلاقة الذات الإلهية به على وجه الخصوص.

(١) تهافت التهافت ص ١٠٥.

(٢) المصدر السابق ص ٥٧.

الفصل الخامس

العالم عند ابن رشد

كما عرضنا في الفقرة الخاصة بأزلية الطبيعة، من هذا الكتاب، كان القول بأزلية الطبيعة وأبديتها من أهم القضايا الرئيسية التي أصر عليها أصحاب التصور الفلسفي المادى للكون والعالم، حيث قالوا بالأزلية والقدم للطبيعة والعالم والمادة، ورفضوا أن تكون مُحَدَثة أو مخلوقة، وأن يكون هناك زمان قد تقدم على وجودها، أو فترة من العدم بالنسبة لها قبل هذا الوجود . . . وكذلك الأمر بالنسبة لأبدية الطبيعة والعالم والمادة، إذ أن ما لا بداية له لا نهاية له، والمادة لا تُسْتَحْدَث ولا تنفَى وإنما الذى يصيبها ويجرى لها ويجوز عليها هي فقط التحولات والتغيرات .

ولقد كان طبيعياً أن يرفض أصحاب هذا التصور قصة الخلق كما جاءت بأسفار (العهد القديم) وحكمتها الأساطير القديمة، أساطير الأولين التي وجدت طريقها إلى أديان كثيرة سماوية وغير سماوية، والتي عرفت طريقها إلى بعض آثار التراث الإسلامى، عن طريق القصص الخرافية الذى دس فيه والذى اصطلمح المسلمون على تسميته بالإسرائيليات .

كما كان طبيعياً كذلك أن يرفض أصحاب هذا الاتجاه الفلسفى وهذا التصور مبدأ خلق الطبيعة من العدم . وبعد أن لم تكن، وهو المبدأ الذى التفتى من حوله بعض المتكلمين المسلمين وكل علماء اللاهوت المسيحيين.

وأخيراً، كان طبيعياً أن يرفض أصحاب هذا الاتجاه الفلسفى المادى فكرة حدوث العدم ووقوع الفناء للطبيعة والعالم والمادة، تلك الفكرة التي قال بها كثير من المتكلمين المسلمين وأجمع عليها رجال الكنيسة المسيحيون .

وللهواة الأولى تبدو القطيعة حادة والشقة بعيدة بين كل من تصور الفلاسفة الماديين لهذه القضية وتصور الفكر المثلثى الدينى لها، ويخيل إلى الناظر فيها أن التوفيق بينهما أمر مستحيل، وأن مجرد التفكير في تقديم تصور واحد يجمع ويأخذ

في الحسابان الأسس الفكرية الجوهرية لأصحاب هذين المعسكرين الفكريين هو أمر خارج عن دائرة الإمكان .

ولكن .. هنا تأتي عبقرية ابن رشد، وتبرز القيمة الكبرى لإضافته الإبداعية التي قدمها في ميدان التوفيق بين الحكمة والشرعية عندما تبني التصور الفلسفي المادي للطبيعة والعالم ثم أخذ في دراسة النصوص القرآنية التي تعرضت للحديث في هذا الأمر، وتأويل هذه النصوص . وتقديم التعريفات والمعاني الفلسفية للمصطلحات التي استخدمتها الشريعة في هذا البحث ليصل بنا في النهاية إلى تصور موحد هو بمثابة الأرض المشتركة بين المادية والمثالية في هذا المقام .

ونحن إذا شئنا أن نلخص تصوره هذا، قبل أن نعرض له بالتفصيل المستند إلى نصوصه نستطيع أن نوجزه في فكرة تقول : إن التناقض ليس قائماً بين فكرة أزلية الطبيعة والعالم والمادة وبين فكرة الاعتراف والتسليم بوجود فاعل أول في هذا الكون ، وأن المعسكرات الفكرية هنا هي ثلاثة لا اثنان فقط كما يبدو، فهناك الدهريون الذين ينفون وجود فاعل أول في هذا الكون ، وهؤلاء ليسوا بأصحاب التصور الفلسفي المادي للعالم ، وإنما هم الذين يفضي بهم موقفهم إلى إنكار العلة الأولى ، وتصور أن الأشياء تحدث تلقائياً ، وهو موقف قريب من مذهب « الصدفية » ونفي القوانين الموضوعية التي تحكم أجزاء هذا الوجود ، ومن ثم فإن هذا الموقف « الدهري » هو موقف مثالي في حقيقته . وعنه يقول ابن رشد إن « من يجوز أن هاهنا أشياء تحدث من تلقائها . وهو قول الأوائل من القدماء ، الذين أنكروا الفاعل . وهو قول بين سقوطه بنفسه » (١) .. وموقف هؤلاء مرفوض من ابن رشد. والموقف المضاد لهذا الموقف الدهري هو موقف المتكلمين الذين يقولون بحدوث الطبيعة والعالم، بمعنى الخلق والاختراع من العدم ، ومن لا شيء ، وكذلك بفنائهما وعدمهما ، وموقفهم كذلك مرفوض من أبي الوائد . أما الموقف الثالث ، الذي يرتضيه ، فهو موقف الفلاسفة الإلهيين ، وهو موقف يقر بأزلية الطبيعة وأبديتها ويعترف في ذات الوقت بوجود فاعل أول في هذا الكون ، ويفسر - كما سبقت إشارتنا لبعض ذلك - مصطلحات « الفعل » و « الخلق » و « الوجود » و « العدم »

(١) تهافت الثابت ص ٤ .

تفسيراً يبرز تكامل هذا التصور الجليد، ويدعم من الروابط والشائج التي تضمن له عنصر الانسجام والاطراد . . . ولذلك كان حريصاً على أن يحدد أن المواقف والأقوال والأطراف في هذه القضية إنما هي ثلاثة « وقول المتكلمين بحدوث العالم طرف، وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهما » (١) .

أما تفصيل موقف ابن رشد، وعناصر التصور الذي قلناه للطبيعة والعالم والمادة، والذي أودعه العديد من النصوص والصياغات الفكرية، فإننا نستطيع التعرف عليه من خلال تتبع فكره ورأيه حيال قضايا :

(١) أزلية الطبيعة والعالم والمادة ، وأبديتها .. وكيف أن ذلك لا يناقض الاعتراف بوجود فاعل أول في هذا الوجود ، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً .

(ب) نظريته في الخلق المستمر، وتفسيره لمصطلحات «الحدوث» و«الوجود» و«العلم»، وكيف نصل من خلال هذه النظرية إلى تبين التصور المادى الفلسفى للكون دون أن نقف موقف الرفض أو المعارضة للتفسير الفلسفى للنصوص الإسلامية والعقائد والأفكار الجوهرية التي جاء بها الإسلام في هذا المقام .

١ - أزلية الطبيعة وأبديتها

يعرض ابن رشد لهذه القضية لامن الموقف الذي يراها نقيضاً للتسليم بوجود فاعل أول في هذا الكون، وإنما انطلاقاً من الموقف الذي يرى في التسليم بها الموقف الضروري الذي يحتمه التسليم بوجود هذا الفاعل الأزلى القديم .

ذلك أن الفاعل الأول والمبدأ الأول إذا كان قديماً أزلياً لا بداية له ولا نهاية، وإذا كان الكون فعله فلا بد أن يكون مثله قديماً أزلياً وأبدياً كذلك، لأن المسبب عن القديم قديم ، والمسبب المحدث سببه مُحْدَث مثله ، ولا يصح أن نتصور أن هناك تراخياً بين الفاعل وفعله، ولا أن هناك انفصلاً بينهما وتمايزاً في هذا المعنى .

ووحدة الفاعل وفعله وتساويهما في الأزلية والأبدية ، يميز هذا التصور الرشدي عن تصور أصحاب « الاثنينية » الذين حاولوا تفادى الشناعات التي لزمتم التصور

(١) المصدر السابق ص ٧٤ .

الفلسفى المثالى للكون عن طريق القول ببدايتين مستقلتين لكل من المادة والفكر ، وهو التصور الذى رفضه الفلاسفة الماديون ، إذ أن التصور الرشدى عندما يقر بأزلية الطبيعة فإنه ينقضى أن تكون لها بداية مستقلة عن بداية الفاعل الأول لأنه يجعل أزليتها من أزلية الفاعل وأزلية الفاعل مستلزمة لأزليتها كذلك .

وهو فى ذلك يقول : إن « القوم — الفلاسفة — لما أداهم البرهان إلى أن هاهنا مبدأ محرّكاً أزلياً ، ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء ، وأن فعله يجب أن يكون غير مترارخ عن وجوده ، لزم ألا يكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده ، وإلا كان فعله ممكناً ضرورياً فلم يكن مبدأ أول ، فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذى لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال فى وجوده » (١) .

وهذه الأزلية للفعل الذى يفعله المبدأ الأول بلا آلة قائمة كذلك بالنسبة للآلات وبالنسبة للأفعال الموجودة بواسطة هذه الآلات ، ذلك « أن الفاعل الذى لا أول لوجوده كما لا أول لأفعاله التى يفعلها بلا آلة ، كذلك لا أول لآلته التى يفعل بها أفعاله التى لا أول لها من أفعاله التى من شأنها أن تكون بآلة » (٢) . . . وهو فى هذا المقام يتحدث عن الإنسان باعتباره آلة فى إيجاد الإنسان ، أى أنه يرفض هنا المفهوم الظاهرى والمباشر لقصة خلق آدم وبدء وجود الإنسان فى هذا العالم كما جاءت فى نصوص « العهد القديم » وقصص الأولين وأساطيرهم .

ومثل هذا الحسم والوضوح فى النصوص التى تحكم بأزلية الطبيعة نجدها فى النصوص التى تحكم بأبديتها وعدم فناؤها وانقضائها ، باعتبارها فعلاً للمبدأ الأول الذى لا يقضى ولا ينقضى ، لأن الفلاسفة يرون أن « هذا النحو — من الفعل — مما لانهاية له ليس عندهم مبدأ ولا منتهى ، ولذلك ليس يصدق على شئ منه أنه قد انقضى ولا أنه قد دخل فى الوجود ولا فى الزمان الماضى ، لأن كل ما انقضى فقد ابتدئ ومالم يبتدأ فلا ينقضى ، وذلك أيضاً بـسبب كون المبدأ والنهاية من المضاف ، ولذلك يلزم من قال إنه لانهاية للوراث الفلك فى المستقبل ألا يضع لها مبدأ ، لأن ماله مبدأ فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك الأمر فى الأول

(١) المصدر السابق ص ٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٨ .

والآخر، أعني ماله أول فله آخر وماله أول له فلا آخر له، وماله آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة وماله مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له . . .^(١) .
وحديث ابن رشد عن عدم انقضاء جزء من أجزاء العالم « بالحقيقة » سيأتي تفسيره عندما نعرض لمعاني « الخلق المستمر » و « الوجود » و « العدم » عنده، وكيف رأى الأزلية والأبدية بالجنس لهذه الموجودات، أما « الحدود » فهو بمعنى « التبديل »

و « التغير » و « التحول » الذي لا يحمل معنى العدم والفناء والانقضاء . . .
وكما سبق أن قلنا: فإن ابن رشد يرى في هذه الأزلية والأبدية، بالنسبة للطبيعة، النظرة المتفقة مع إضفاء صفات الكمال على المبدأ الأول، ويقول في ذلك إننا: « إذا قلنا إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل الأفضل وفعل الأدنى، لأنه نقص، فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيًا محدوداً كفعل المحدث، مع أن الفعل المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود، لامن الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل ؟ فهذا كاه كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصير بالمعقولات فكيف، يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل، وقبل ذلك الفعل فعل، ويمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية ؟ ؟ كما يستمر وجوده أعني الفاعل إلى غير نهاية ؟ ؟ . . . فإن من

لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود، وذلك أن كل موجود فلا يترأخى فعله عن وجوده إلا أن يكون ينقصه من وجوده شيء، أعني ألا يكون على وجوده الكامل »^(٢)
فأزلية الطبيعة هنا وأبديتها، يتحدث عنهما ابن رشد حديث اليقين، بل ويبراهما النتائج الطبيعي للاعتراف بوجود مبدأ أول وعلة أولى وفاعل أول في هذا الوجود، والأمر اللازم لكل من يسلم بكمال هذا المبدأ الأول .

(١) المصدر السابق ص ٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

٢ - نظرية الخلق المستمر

ونظرية ابن رشد في الخلق المستمر تستحق اهتماماً أكبر في الدرس والبحث إذا شئنا تأصيلاً عربياً إسلامياً لفكرنا الفلسفي الحديث في هذا الموضوع . فنحن نلتقي فيها بوضوح فكري على درجة عالية من النضج يعالج به صاحبه العديد من النقاط ، مثل :

١ - أن الكون لم « يخلق » و « يوجد » و « يحدث » دفعة واحدة ، وأن العلة الأولى لم تنجز هذا العمل في فترة زمنية محدودة ومحددة ثم فرغت منه - كما صورت ذلك قصة « الخليفة » في « العهد القديم » - وإنما الواقع هنا أن عمليات الإيجاد والخلق والتحول والتبدل والتغير والتطور هي عمليات أزلية وأبدية ومستمرة في هذا الوجود ، هذا ما يراه ابن رشد ، ويرى أن الفلاسفة قد اتفقوا عليه ذلك أنهم أَلْفَوْا « كَوْنَ » الواحد الحاضر « فساداً » لما قبله ، وكذلك « فساد » الفاسد منهما أَلْفَوْهُ « كَوْناً » لما بعده ، فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم ومتحرك قديم غير متغير في جوهره وإنما هو متغير في المكان بأجزائه ، أي يقرب من بعض الكائنات ويبعد فيكون ذلك سبباً لفساد الفاسد منهما وكون الكائن ^(١) »

ذلك لأن تصور « كون » الأشياء أو « وجودها » دفعة واحدة هو التصور الذي أخذ به رجال اللاهوت غير المسلمين ، والأشعرية من متكلمي المسلمين ، وهو التصور الذي يرفضه ابن رشد ، لأنه مبني على نظرية « الخلق من العدم » التي تستلزم أن يكون للوجود وفعل الفاعل الأول بداية ، وأن يكون هناك « عدم » سبق هذا الوجود ، وأن يتعلق فعل الفاعل الأول بهذا « العدم » فيحوله إلى « وجود » ، وهو ما يراه ابن رشد أمراً مستحيلًا إذ الفعل عنده لا يتعلق « بالعدم » لأن ، العدم ليس « محلاً » يقبل تعلق الفعل به ، كما أن « الموجود بالفعل » لا يتعلق به الفعل على سبيل الإيجاد لأن هذا تحصيل حاصل ، وإنما يتعلق فعل الفاعل بحالة ثالثة ودرجة أخرى غير حالي « العدم » و « الوجود بالفعل » ، وهي حالة « الإمكان » أي

(١) المصدر السابق ص ١٩ .

« الوجود بالقوة » فيصل بها إلى حالة « الوجود بالفعل » إذا كان الأمر خاصاً بالإيجاد ، وفي حالة ما إذا كان التحول إلى العكس فإن فعل الفاعل يتعلق بالموجود الممكن عدمه حيث يطرأ العدم تبعاً لهذا التعلق ، وهكذا باستمرار... ذلك . . . أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه ، فإن الإمكان يستدعي شيئاً يقوم به ، وهو المحل القابل للشيء الممكن ، وذلك أن الإمكان الذي من قبل القابل لا ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذي من قبل الفاعل . . . إنه يظهر أن كل واحد من المكونات هو فساد للآخر ، وفساده هو كون لغيره ، وأن لا يتكون شيء من غير شيء ، فإن معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة إلى الفعل ، ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجوداً ، ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون ، أعني الذي نقول فيه : إنه يتكون ، فبقى ألا يكون هاهنا شيء حاصل للصورة المتضادة وهي التي تتعاقب الصور عليها ^(١) .

وفي نظر ابن رشد أن هذه الاستمرارية والديمومة الأزلية الأبديّة لعمليات الخلق والفعل هذه . أي الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، ومن الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة ، و « الكون » و « الفساد » الدائم الوجود هو المناسب مع اعترافنا بوجود فاعل أول قديم في هذا الوجود . إذ أن « الفاعل الواحد إن كان أزلياً ففعله الذي هو إفادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أزلي لا في وقت دون وقت ، فإن الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة إلى الفعل هو فاعل محدث ضرورة ومفعوله محدث ضرورة ، وأما الفاعل الأول ففيه تعلق بالمفعول على الدوام ^(٢) .

٢ — وللتلك يرفض ابن رشد أن يكون تصور « الأشعرية » عن « الحدوث » وقولهم إن الوجود قد وجد من غير شيء وأنه مخترع ، يرفض أن يكون هذا هو تصور الإسلام لهذا الموضوع ، ويسلك في ذلك منهجه الذي سبق أن فصلنا

(١) المصدر السابق ص ٣١ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٣ .

القول فيه ، فيرى أن الشرع قد مثل للجمهور عملية « الحدوث » في هذا المقام على نحو « الحدوث » المؤلف والمعروف في هذه الحياة لهذا الجمهور ، ثم سكت عن ما هو أعلى من ذلك في مراتب الفكر ، ليدع للخاصة إمكانيات اللقاء مع مسجرات العقل ومعطيات البرهان . . فيقول : إنه « ينبغي أن نعلم أن الحدوث الذى صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع هاهنا ، وهو الذى يكون في صور الموجودات التى يسميها الأشعرية صفات نفسانية ، وتسميها الفلاسفة صوراً ، وهذا الحدوث إنما يكون من شئ آخر ، وفي زمان ، ويدل على ذلك قوله تعالى : (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ) . الآية (١) . . وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس ، ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور . وأما الذى تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مُخْتَرَعَةٌ

وحادثة من غير شئ فهو الذى يخالفهم فيه الفلاسفة ، من قال منهم بحدوث العالم ومن لم يقل . فما قالوه [الأشعرية] إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ، ولا يقوم عليه برهان . والذى يظهر من الشريعة هو النهى عن المفاحص التى سكت عنها الشرع ، ولذلك جاء في الحديث : « لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا : هذا خَلَقَ اللهُ ، فَمَنْ خَلَقَ اللهُ ؟ » فقال : « إذا وَجَدَ أَحَدُكُمْ ذلك فلذلك محض الإيمان » . . فاعلم أن بلوغ الجمهور إلى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ، ولذلك قال : « فذلك محض الإيمان » . . (٢) فالذين توجه الشرع إليهم بالنهى عن الخوض في هذه المفاحص هم الجمهور لا أصحاب صناعة الحكمة والبرهان .

ومعنى قول ابن رشد هذا أن هناك نوعين من الحدوث : ذلك الذى تَحَدَّثُ عنه ظاهر الشرع ، وهو حديث مسوق للجمهور . أما الحدوث المتعلق بفعل الفاعل الأول فهو ليس حدثاً بالجنس (٣) . وإنما هو حدث بالأجزاء

(١) فصلت : ١١ وتام الآية : (... فَتَقَالُ لَهَا وَلِأَرْضٍ آتِثًا مَطَرًا أَوْ كَثَرًا فَتَالِفًا أَتَيْنَا طَائِفِينَ) .

(٢) تهافت التهافت ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٣) أى ليس حدثاً بالذات .

لأن المادة قديمة والطبيعة أزلية ، وإنما الحادث هو عمليات « الكون » و « الفساد » الدائمة والمستمرة . فجهة تعلق الفعل بالفاعل هنا ليست الحدوث بالجنس ، بل الأزلية بالجنس والحدوث بالأجزاء ، إذ « الجهة التي منها أدخل القلماء موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً ليست هي من جهة وجود الحوادث عنه بما هي حادثة ، بل بما هي قديمة بالجنس ، والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن وجود فاعل قديم ، لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث . . » (١) و « وجه صدور ملحد عن القديم الأول لا بما هو حادث بل بما هو أزلي بالجنس حادث بالأجزاء ، وذلك أن كل فاعل قديم عندهم إن صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الأول عندهم ، وضعاه عندهم مستند إلى القديم الأول » . (٢) أى أن في الحكم للفاعل بالقدم والأزلية ما يستلزم الحكم للفعل بالأزلية بالجنس ، وليس صحيحاً استدلال المتكلمين على قديم الفاعل بحدوث فعله بالجنس ، إذ الأمر على العكس من ذلك ، والحدوث هنا بالأجزاء فقط .

وبرغم ذلك ، فإنه ليس هناك ما يمنع من تسمية الفاعل الأول « بالسُّحْدَث » وفعله « بالسُّحْدَث » ، لأن هذا الفعل مع قلمه بالجنس فهو في حدوث دائم بالأجزاء ، وليس لهذا النوع من الحدوث أول ولا منتهى ، ون هنا نستطيع أن نقول : « إن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع [والإحداث المنقطع هو رأى الأشعرية] وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه ، واسم الحدوث به أولى من اسم القدم ، وإنما سمّيت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان ، وبعد العدم . » (٣) فهنا إذاً حدوث وإحداث يختلف جلدرياً عن مفهوم المتكلمين عن هذه المصطلحات . .

٣ — وبما أن ابن رشد قد نفي وجود « الحادث بالجنس » فلقد كان ضرورياً أن ينفي كذلك وجود « العدم المحض » و « الفناء المحض » ، وهو قد

(١) المصدر السابق ص ١٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٤ .

فعل ذلك من خلال نصوص كثيرة قدم فيها تصوراً محدداً لمعنى «العدم» و«الوجود» والعلاقات الجدلية بينهما، فالوجود عنده: وجود بالقوة، تكون فيه الذات في حالة «الإمكان»، وهذا هو «العدم»، ووجود بالفعل يحدث للوجود بالقوة بواسطة الفاعل، وهذا هو معنى «الإيجاد» و«الفعل» و«الخلق» و«الإحداث»... إذ «الممكن هو المعلوم الذي يتبها أن يوجد وألا يوجد، وهذا المعلوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة. ولهذا قالت المعتزلة: إن المعلوم هو ذات ما. وذلك أن العدم يضاد الوجود، وكل واحد منهما يتخلف صاحبه: فإذا ارتفع عدم شيء ما خلتف وجوده، وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه، ولا كان نفس العلم ليس يمكن فيه أن يتقلب وجوداً. ولا نفس الوجود أن يتقلب عدماً. وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما وهو الذي يتصف بالإمكان والتكون والانتقال من صفة العلم إلى صفة الوجود، فإن العلم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العلم إلى الوجود كالحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض، أعني أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه...»^(١).

وفكرة ابن رشد عن استحالة وجود «العدم المحض»، بمعنى «الفناء المحض» لها أهميتها من زاوية نفيه حدوث نهاية لهذا الوجود، بقدر أهميتها من زاوية نفيه وجود بداية لهذا الوجود، وعنده «أن الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طارئ. وواقع عن الفاعل، لكن لا بالقصد الأول — كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل إلى العدم المحض — بل العلم عندهم طارئ عند ذهاب صورة المعلوم وحدث الصورة التي هي ضد... ولا يمتنع الفلاسفة

— من هذه الجهة — أن يعلم العالم، بأن يُنتقل إلى صورة أخرى، لأن العلم يكون هاهنا تابعاً وبالعرض. وإنما الذي يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلاً، لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم

أولاً وبالذات»^(٢)

(١) المصدر السابق ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق ص ٤٠ و ٤١.

فليس بين حالتى «العدم» و «الوجود» — بهذا المفهوم — انفصال
والفصام تام، وإنما بينهما علاقات جدل واقتران، تعمل فيهما قوة الفعل باستمرار
مُحوِّلةٌ أحدهما إلى الآخر، والعكس، هكذا باستمرار .. ذلك أن فعل
الفاعل لا يتعلق بالوجود إلا في حال «العدم»، وهو الوجود الذى بالقوة ولا يتعاق
بالوجود الذى بالفعل من حيث هو بالفعل، ولا بالعدم من حيث هو عدم
بل بالوجود الناقص الذى لحقه العدم، ففعّل الفاعل لا يتعاق بالعدم، لأن
العدم ليس بفعل، ولا يتعلق بالوجود الذى لا يقارنه عدم، لأن ما كان
من الوجود على كماله فليس يحتاج إلى إيجاد ولا إلى مُوجِّد، والوجود الذى
يقارنه عدم لا يوجد إلا في حدوث الحدث . فكذا لا ينفك من هذا الشك
إلا أن يُنسَزَل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم، ولا يزال بعد يقترن، كالحال
في وجود الحركة، وذلك أنها دائماً تحتاج إلى المحرك، والمحققون من الفلاسفة
يعتقدون أن هذه هى حال العالم الأعلى مع البارئ سبحانه، فضلاً عما دون
العالم العاوى، وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات، فإن المصنوعات إذا وجدت
لا يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها» (١) .
وهكذا يخلص ابن رشد من حديثه في «الوجود والعدم» إلى رأى يراها
فيه على حال من الاقتران والتفاعل كحال خلايا الجسم الإنسانى الحى،
يدوم فيها الإيجاد والإعدام، بمعنى التحول والتطور الدائم، وهو حال الكون
جميعه في نظر أبى الوليد .. ويحدثننا أن في هذا الرأى الخلاص من الشكوك
والشناعات التى تلزم الذين قالوا بتعاق فعل الفاعل الأول بالإيجاد المطلق أو
العدم المطلق والخص، فالشكوك والشناعات «أمر يلزم ضرورة من قال إن
الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق، أعنى بإيجاد شيء لم يكن قبل، لا بالقوة
ولا كان ممكناً فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل، بل اخترعه اختراعاً، وذلك
أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن
يُصَيَّرَ بالفعل، فهو يتعلق عندهم بوجود في الطرفين، أما في الإيجاد فينقله
من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فيرتفع عدمه، وأما في الإعدام فينقله

من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة ، فسيعترض أن يتحدث عنه . وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو فإنه يلزمه هذا الشك ، أعني أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً ، أعني في الإيجاد والإعدام ^(١) . وهكذا تصوّر ابن رشد الطبيعة أزلية أبدية ... وتمثل لنا في تصوره هذا الفكر الفلسفي الإسلامي الذي جاء ثمرة لاستخدام البرهان وأدوات صناعة الحكمة في فهم النصوص الكلية التي جاء بها الإسلام في هذا المقام . . كما فسّر على ضوء هذا التصور كل مصطلحات « القديم » و « الحديث » و « الإيجاد » و « الإعدام » ، دون أن يكون في هذا الموقف تناقض أو تعارض مع الاعتراف بوجود فاعل أول وعلة أولى في هذا الوجود .

(١) المصدر السابق ص ٢٧ ، ٢٨ وكثير من صفحات الكتاب تردد فيها هذا المفهوم مثل ص ٤٠ ، ٥٨ ، وغيرها .

الفصل السادس

ابن رشد و .. وحدة الوجود ..

وفي سبيل اكتمال عناصر التصور الرشدي لله والعالم : لا بد من حديث عن موقفه من العلاقة بينهما . وهل نحا في ذلك نحو الذين قالوا بالتشبيه والتجسيد فأمنوا بوجود الذات الإلهية مُتَحَيِّزَةً في حَيِّزٍ أو قائمة في جهة من الجهات ؟؟ ومن ثم رأوا بانفصال المؤثر والفاعل في هذا الكون عن أثره وفعله ؟؟ أو أنه قد نحا نحو الذين قالوا بوحدة الوجود . وحدة الفاعل والفعل . والمؤثر والأثر ، والحق والخلق ؟ ؟

ولقد كان طبيعياً أن يرفض ابن رشد . الفيلسوف ، الموقف الأول لأنه ، قد انطلق نحو بناء تصوره لهذه الأشياء من منطلق التوحيد والتنزيه والتجريد في أرقى صورها . ومن التصورات الفلسفية لهذه المسائل . . ومن ثم كان البحث عن موقفه من قضية « وحدة الوجود » هو السبيل للوصول إلى حقيقة تصوره للعلاقة بين الله وبين هذا الوجود . . ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث خطوة هذه الجزئية . إذ بها يكتمل لنا ذلك التصور الرشدي الذي نراه أرضاً مشتركة ما بين التصور الفلسفي المادي والتصور الفاسفي المثالي الديني في هذا المقام . . ونحن في معالجتنا لموقف ابن رشد هذا . سنحاول الوصول إلى جوهر موقفه . ونصوبه الصريحة في هذه القضية الهامة . عبّر حديث موجز نعرض فيه رأيه في قضيتين نراهما على صلة وثيقة بهذا الموضوع ، ونعتقد أنهما بالنسبة له أشبه بالمقدمات التي تستطيع إلقاء الضوء على فكر فيلسوفنا حيال هذا البحث . . وهاتين القضيتين هما :

١ — موقف ابن رشد من قضية النفس : وبالذات من حيث الوحدة والكثرة ، وعلاقة الوحدة بالكثرة ، والعكس .

٢ — حديثه عن السماء ، وحياتها ، وحركتها ، ومصدر هذه الحركة ، وما

قلبه في هذا الموضوع مما له صلة بوحدة الوجود .

• • •

١ - النفس بين الوحدة والكثرة

ونحن نجد ابن رشد يقدم لنا تفكيراً متكاملًا لإزاء قضية النفس ، وإن كان ينبه إلى أن « الكلام في أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم »^(١) .

فهو أولاً ، يعترف بوجود النفس ، لأن « للموجودات وجودين : وجود محسوس ، ووجود معقول »^(٢) . كما أن « للصور وجودين : وجود معقول إذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس إذا كانت في هيولى »^(٣) ، وبناء على ذلك فإن « النفس هي : ذات ليست بجسم ، حية ، عالمة ، قادرة ، مريدة ، سميعة ، بصيرة ، متكلمة »^(٤) .

ثم ينتقل ابن رشد بعد ذلك لحديث مستفيض عن إيمانه بوحدة النفس ، وتفسيره لتعددتها ، وتبيان لعلاقة كثرتها بوحدةها ، ودحض لوجهات النظر التي ترى تعدد جوهر النفس ، ووجود نفوس متعددة لا نفس واحدة .

وهو يرى أن الفلاسفة يقولون بوحدة النفس ، وأن التعدد إنما جاء من قبيل المادة والقوايل التي حلت بها النفس ، وأن ذلك عَرَضٌ يعود بعده النفس إلى الوحدة ، عندما يقول : « وأما وَضْعُ نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم ، لأن سبب الكثرة والعديدية هي المادة عندهم ، وسبب الاتفاق في الكثرة العديدية هي الصورة ، وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فحال »^(٥) .

ثم يعضي ليزيد الأمر إيضاحاً بقوله : « أما زيد فهو غير عمرو بالعدد ،

(١) تهافت التهافت ص ١٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٦ .

(٤) المصدر السابق ص ٥٧ .

(٥) المصدر السابق ص ١٠ .

وهو وعمرو واحد بالصورة ، وهي النفس ، فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد ، مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد : لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد ، واحداً بالصورة ، فكان يكون للنفس نفس ، فإذا مضطراً أن تكون نفس زيد وعمرو واحدة بالصورة ، والواحد بالصورة إنما تلحقه الكثرة العددية ، أعني القسمة ، من قبل المواد . فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن ، أو كان فيها شيء بهذه الصفة : فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد . وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع . فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة ، كثيرة من جهة ، كأنك قلت : واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها . وأما قوله [الغزالي] إنه لا يتصور انقسام إلا فيما له كمية ، فقول كاذب بالجزء ، وذلك أن هذا صادق فيما ينقسم بالذات ، فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً ، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام ، وكذلك الصور ، والنفس هي منقسمة بالعرض ، أي بانقسام محلها ، والنفس أشبه شيء بالضوء ، وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضئية ثم يتحد عند اتحاد الأجسام ، كذلك الأمر في الأنفس مع الأبدان ^(١) .

ثم يتحدث ابن رشد عن صفات النفس ، وكيف أن تعدد هذه الصفات لا يوجب تعدد النفس ، فيقول : « إن الفلاسفة يعتقدون أن النفس فيها أمثال هذه الصفات ، وذلك أنهم يعتقدون أنها درأكة ، مريدة ، محرّكة ، وهم معتقدون ، مع هذا ، أنها ليست بجسم ، والجواب : أنهم ليس يرون أن هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات ، بل يرون أنها صفات ذاتية ، ومن شأن الصفات الذاتية ألا يتكرر بها الموضوع الحامل لها بالفعل ، بل إنما يتكرر بالجهة التي يتكرر المحدود بأجزاء الحدود ^(٢) ، وذلك أنها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس » ^(٣) .

ثم يعرض أبو الوليد لكل الأسباب التي تعرّض للنفس الواحدة بالكثرة ،

(١) المصدر السابق ص ١٠ ، ١١ .

(٢) أي المعرف بأجزاء التعريف .

(٣) تهافت التهافت ص ٧٧ .

ولكل الآراء التي قيلت في هذا المقام ، فيقول : « فإن قيل : لما تقول أنت في هذه المسألة ، وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة ؟ لما تقول أنت في ذلك ؟ » . فإنه قد قيل : إن فرق الفلاسفة يجهلون في ذلك بواحد . من ثلاثة أجوبة :

أحدها : قول من قال : إن الكثرة إنما جاءت من قبيل التهيؤ .

والثاني : قول من قال : إنما جاءت من قبل الآلات .

والثالث : قول من قال : من قبيل الوسائط .

وحكى عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك التوسط .

فقلت : إن هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ،

ولكن لست نجد لأرسطو ولن شهور من قدماء المشائين هذا القول الذي تُسبب

إليهم ، إلا « لفرغوريوس الصوري » صاحب مدخل علم المنطق ، والرجل

لم يكن من حذّاقهم^(١) . والذي يجري عندي على أصولهم : أن سبب الكثرة

هو مجموع الثلاثة أسباب ، أخص المتوسطات ، والاستعدادات ، والآلات ،

وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد وترجع إليه ، إذ كان كل واحد

منها بيوحدة محضة هي سبب الكثرة .^(٢) ، وإذا كانت الأشياء إنما

تكثر عند الفلاسفة بالتهيؤ الجوهرية ، وأما اختلاف الأشياء من قبيل أعراضها

فليس يوجب عندهم اختلافاً في الجوهرية ، كية كانت أو كيفية أو غير

وذلك من أنواع المقولات^(٣) . فإن ابن رشد لا يدع مجالاً بنصوصه هذه

لشاك في قوله بوحدة النفس في هذا الوجود ، بل إننا نراه يرفض رأى ابن سينا

الذي حكاه عنه الغزالي حول وجود نفوس متعددة ، ويراه أرضية فكرية لكل

من قال بتناسخ الأرواح ، فيقول : « وأما ما يحكيه عن ابن سينا ، أنه يُجَوِّزُ

نفساً لا نهاية لها ، وأن ذلك إنما يمتنع فيما له وضع ، فكلام غير صحيح ،

(١) أي لم يكن من حذّاق الاتجاه المشائي في الفلسفة ، وذلك لأن « فرغوريوس » (Phorphyry)

كان من فلاسفة الأفلاطونية الحديثة الذين ساهموا في ترقيتها وتطويرها بدءاً من أفلاطون . وابن

رشد يدلل هنا على تمييزه الدقيق بين تيارات الفلسفة اليونانية ، على عكس كثير من تقدمه من

فلاسفة المسلمين .

(٢) تهافت التهافت ص ٦٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٦ .

ولا يقول به أحد من الفلاسفة . وامتناعه يظهر من البرهان العام الذى ذكرناه عنهم ، فلا يلزم الفلاسفة شئ مما ألزمهم [الغزالي] من قبل هذا الوضع ، أعنى القول بوجود نفرس لا نهاية لها بالفعل . ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال إن النفوس متعددة بتعدد الأشخاص : وأنها باقية ^(١) .

وهكذا نجد الموقف الرشدى الواضح إلى جوار وحدة النفس بالفعل ، على الرغم من تعددها الناشئ بالعرض عن تعدد المادة والمحل . . . الخ . . . وهو موقف إذا أضيف إلى تصوره للذات الإلهية ، الذى سبق أن عرضنا له فى الفصل الرابع ، نجد أن هذا الحديث إنما يقودنا شيئاً فشيئاً : وعبر هذه الجزئيات إلى استكمال تصوره للوجود ، ومن ثم معرفة رأيه فى وحدة الوجود .

• • •

٢ - الوجود الحى

أما الجزئية الثانية التى وعدنا بالحديث عنها فى هذا الفصل ، فى مقام التمهيد لعرض رأى ابن رشد وجوهر موقفه من قضية وحدة الوجود . فهى قضية السماء ، ووصفه لها بأنها حية ، وأنها حيوان : ودلالة هذا التصور لهذا الجزء من أجزاء الوجود ، فيما يتعلق بقضيتنا التى نبحث فيها الآن .

فابن رشد يرى « أن الجيرم السماوى حيوان » ^(٢) ، بل يرى أن للجماد فعلاً ، وإن لم يكن صادراً عن عقل . وأن « الجماد إذا نفي عنه الفعل فإنما يُسْفَى عنه الفعل الذى يكون عن العقل والإرادة ، لا الفعل المطلق » ^(٣) . و « أن سائر الأجسام السماوية حركتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاته الجزئية » ^(٤) .

غير أن الأهم لنا هنا ليس تقرير ابن رشد حياة السماء وسائر الأجزاء

(١) المصدر السابق ص ٧١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٥٦ .

والموجودات المتحركة — وكل الموجودات متحركة — وفعلها ، وإنما الأهم عندنا هنا هو رأيه في مصدر هذه الحركة ، فهو يراها حركة ذاتية صادرة من طبيعة الجسم الحى ، لا من خارجه ، وذلك عندما يقول : « إن كل كُرةٍ من الأكُرةِ السَّاوِيةِ فهى حية ، من قبيل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل ، وأنها متحركة بذاتها ، من جهات محدودة ، لا من أى جهة اتفقت ، وكل ما هذا صفته فهو حى ضرورة ، أعنى أنه إذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية ، يتحرك فى المكان من قبيل ذاته ، من جهة محدودة منه ، لا من قبيل شيء خارج عنه ، ولا من أى جهة اتفقت من جهاته ، وأنه يتحرك معاً إلى وجهين متقابلين ، قطعنا أنه حيوان . وإنما قلنا : لا من قبيل أى شيء خارج ، لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس إذا حضره حجر المغناطيس من خارج ، وأيضا فهو يتحرك أيضا إليه من أى جهة اتفقت » (١) .

وهكذا نجد أنه :

- إذا كانت الذات الإلهية والمبدأ الأول : عقلا ، ونظماً ، وغاية ، ومحركاً .
- وإذا كانت النفس واحدة فى جوهرها ، وإن تعددت بالعرض والقوابل . .

• وإذا كانت الحركة ، التى هى من طبيعة الموجودات ، حركة ذاتية بسبب طبيعة الموجود أو علاقته بالموجودات الأخرى . . إذا كان الأمر كذلك عند ابن رشد ، استطعنا أن نجتمع فى يدنا الخيوط الضرورية التى ستقودنا لموقفه الصريح والواضح والمحدد من قضية وحدة الوجود ، وأن نقدم كذلك بين يدي نظريته هذه بالمقدمات الضرورية ، التى ربما كانت أكثر من مقدمات ، إذ هى بمثابة الأجزاء الأساسية من البناء الفكرى المعبر عن تصويره الخاص . لهذا الموضوع .

• • •

فإذا ما انتقلنا إلى صلب القضية ، وابتغيينا معرفة جوهر رأيه ، وجدنا

(١) المصدر السابق ص ١٥ ، ١٦ .

أنه قد بقيت علينا مهمة عرض وجهة نظره في مختلف أجزاء الوجود ، من حيث وحدتها وكثرتها ، بحيث يكتمل لدينا تصوره للعلاقة بين هذه الأجزاء ، ونذكر من خلاله تصوره لنوع الوحدة التي تؤلف بين هذه الأجزاء .

وكما وجدنا في نصوصه التي سقناها فيما تقدم من الوضوح والحسم ، بل والكثرة ، مالا يدع مجالاً للشك في فهم موقفه وتفسير مرامييه ، فإننا سنجد هنا كذلك من كثرة النصوص ووضوحها ما يقنعنا تمام الاقتناع بأن ابن رشد قد قال صراحة ، وبصوت مسموع ، بوحدة الوجود .

وقبل أن نعرض لهذه النصوص نود أن نشير إلى أن بعض الدراسات التي قدّمَت عن ابن رشد قد أشارت ، صراحة أو ضمناً ، إلى موقفه هذا ، وإن لم تفرد لهذا الموضوع الحديث الذي يحسم الخلاف فيه . . أو أنها قد أشارت إليه إشارات المشكك في انحياز أي الوليد إلى هذا الاتجاه .

فهناك من يرى « أن ابن رشد يقول : إن جميع الموجودات تتجه ، بسبب من أنها تنطوي على الطابع العقلي ، إلى الاتحاد على نحو ما مع الله ، وهذات واحدة لا تركيب فيها ، بل إن الأجسام غير الحية يمكن أن تصعد بوجه ما ، نحو هذه الذات العليا ، مادامت تنطوي هي الأخرى ، على طابع عقلي . إذن فجميع الأشياء تنوق إلى الاتحاد مع أحد هذه المعالي الخالصة التي

تتحد حقيقة مع الذات الإلهية ، ولا تُكسَوْن معها إلا شيئاً واحداً » . ولكن مع التشكيك في أصالة هذا الموقف الفكري لابن رشد بالقول : « لكن نظرية المشاركة في الكمال عند ابن رشد . ربما لم تكن في حقيقة الأمر سوى صدى خافت لنظرية أفلاطونية حديثة تسمى بنظرية العودة إلى الله » ^(١) .

وهناك من يرى أن ابن رشد قد قال بوحدة ، ولكن بالوحدة العقلية فقط لهذا الوجود ، وينسب قوله هذا إلى تأثيرات رواقية ، ويقول إن لديه « نزوعاً معيناً واتجاهاً خاصاً نحو رأي معين في وحدة الوجود » ^(٢) .

• • • • •

ونحن نعتقد أن النصوص الكثيرة التي سقناها لا ابن رشد ، وبالذات تلك

(١) د. محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد) ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

(٢) د. محمد بيصار (في فلسفة ابن رشد . الوجود والخلود) ص ٦٧ ، ٥٦ ، ١١٤ ، ٧٤ .

طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

التي سنوردها هنا كقيلة بجلاء موقفه من هذه القضية إلى حد بعيد . . وهو الموقف الذي نرى فيه انحيازاً كاملاً لصف القائلين بوحدة الوجود ، لا من الناحية العقلية فحسب ، بل والحسية كذلك . .

ولعل مما يعيننا على عرض وجهة نظره هذه ، ويساعدنا على تلمس جوانب موقفه ، أن نعرض لنصوصه هذه مقسمة على عدد من النقاط . .

(١) فهو إذا أراد الحديث عن ترابط أجزاء العالم ، نراه يشبهه بالمدينة الواحدة ، التي يعود سر بقائها إلى وحدتها ، فيقول : « وبالحملة : الحال في العالم كالحال في مدينة الأخيار ، فلأنها وإن كانت ذات رئاسات كثيرة ، فلأنها ترتقى إلى رئاسة واحدة ، وتوَّمُ غرضاً واحداً ، وإلا لم تكن واحدة . وكما أن من هذه الجهة يكون بقاء المدينة ، كذلك الأمر في العالم » (١).

ويكرر هذا المعنى كثيراً ، وفي أماكن كثيرة ، مثل أن يقول : « والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة . . » (٢) .. إلخ .

(ب) وتشبيه آخر يُقَرَّبُ به ابن رشد والفلاسفة القدماء إلى الناس فكرة وحدة العالم ، وهو تشبيهه بالحيوان الواحد ، والحديث عن القوة الروحانية السارية فيه ، والرابطة لأجزائه جميعها ، وهي القوة التي سبق أن رأيناها يعبر عنها

« بالعقل » و « النظام » و « المحرك » و « الغاية » ، فنراه يقول : « إن سائر الأجسام السماوية حركتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاته الجزئية ، فاعتقدوا (الفلاسفة) ليتمكن ارتباط هذه الأجسام ببعضها ، ورجوعها إلى جسم واحد وغاية واحدة ، وتعاونها على فعل واحد هو العالم بأسره أنها ترجع لمبدأ واحد » . . (٣) ثم يَمْضِي ليزيد هذا الأمر إيضاحاً فيقول : « وأما كون جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول ، وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً ، وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يَتَوَّمُ فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد ، المختلف القوى والأفعال ، فإنه إنما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة فيه فاضت

(١) تلخيص ما بعد الطيبة ص ١٤١ تحقيق : د. عثمان أمين طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.

(٢) تهافت التهافت ص ٦١ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٦

عن الأول فأمر أجمعوا عليه ، لأن السماء عندهم بأسرها بمنزلة حيوان واحد ، والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان ، والحركات التي لأجزاء السماء هي كالحركات الجزئية التي لأعضاء الحيوان ، وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً ، وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً : وهو سلامة الحيوان ، وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول ، ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم تبقى طرفة عين ، فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه . بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه : إنها جسم واحد ، وقيل في القوى الموجودة فيه : إنها قوة واحدة . وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد . فباضطراب أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها الحركة النفسانية والعقلية هذه الحال ، أعنى أن فيها قوة واحدة روحانية ، بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية ، وهي سارية في الكل سريانا واحداً ، ولولا ذلك لما كان هاهنا نظام وترتيب^(١) .

ثم يتحدث ابن رشد عن علاقة الأجزاء والكثرة بالوحدة في العالم ، فيرى أن «من يضع مَرَكَّباً قديماً من أجزاء بالفعل ، فلا بد أن يكون واحداً بالذات ، وكل واحد في شيء مركب فهو من قبل واحد بنفسه . أعنى بسيطاً . ومن قبيل هذا الواحد صار العالم واحداً . ولذلك يقول الإسكندر : إنه لا بد أن تكون هاهنا قوة روحانية سارية في أجزاء العالم . كما يوجد في أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزائه بعضها ببعض . والفرق هاهنا أن الرباط الذي في العالم قديم من قبيل أن الرباط قديم . والرباط الذي بين أجزاء الحيوان هاهنا كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع^(٢) » .

(١) المصدر السابق ص ٦٠ ، ٦١ والفيض هنا لا ينصرف إلى النظرية المعروفة بهذا الاسم ، والتي يرى أصحابها صدور المادة الأولى عن العقل الأخير ، أو صدور الصور عنه كذلك ، لأن ابن رشد لا يقول بهذه النظرية ، بل يهاجمها في (التهافت) ويرى أن الغارابي هو الذي ابتدعها .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٤ .

(ح) والذين قالوا: إن ابن رشد قد قال بوحدة عقلية للوجود ، قد انطلقوا في قولهم هذا من مجموعة كبيرة من نصوصه ، نراها في (تلخيص ما بعد الطبيعة) و (تهافت التهافت) و (فصل المقال) . .

ذلك أن ابن رشد بعد أن رأى المبدأ الأول : عقلاً . . نراه يسوى بين العقل والمعقول . فالمبدأ الأول ، أى العقل عندما يعقل غيره ، فهو يعقل ذاته ، لأن الغير ، كل الغير . موجود في ذاته على نحو أشرف ، فذاته هي الغير ، والغير هو ذاته . . وهذا هو المنطق البسيط لمن يسوى بين عقل الغير وعقل الذات ، وبين العاقل والمعقول . والتفاوت هنا في الشرف والمرتبة ، لا النوع والماهية .

أما نصوص ابن رشد الدالة على ذلك فهي كثيرة جداً ، نختار هنا بعضها . مثل قوله : « إن العاقل والمعقول واحد . . »^(١) وقوله : « أما أن كل واحدة من هذه المبادئ يعقل ذاته ، فذلك بـتـيـن من أن العقل فينا لـمـا كان هذا شأنه . أعنى أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته ، إذ كانت ذاته هي نفس المعقولات ، وكذلك ما إذا كان العقل هنا هو المعقول بعينه . فكم بالحرى أن يكون هذا الأمر هكذا في هذه المعقولات المفارقة ؟ لأن العقل فينا إذا كانت هذه خاصته من جهة مالميس مُنطَبِعاً في هـيُـوُلٍ ، وإن كان له مع ذلك تعلق بالهيولى . فأحرى أن يكون الأمر كذلك في العقل المفارقة التي ليس لها تعلق بالهـيُـوُلٍ أصلاً . ولذلك يكون العقل والمعقول فيها أكثر في معنى الاتحاد مما هو فينا . لأن العقل منا وإن كان هو المعقول بعينه ففيه تغاير ما من جهة نسبته إلى الهيولى »^(٢) .

وإذا كان هذا حال العقول المفارقة مع معقولاتها ، وعلمنا اتحاد العقول المفارقة مع المبدأ الأول بالنوع والماهية . علمنا بالتبعية أن هذا هو حال المبدأ الأول مع معقولاته التي هي كل الوجود . وابن رشد يصرح بذلك عندما يذكر أنه « يلزم ألا يكون معقول العقل الفاعل [للعقل الفاعل] شيئاً أكثر من معقول

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٤٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٢ .

العقل الفعال ، إذ كان هو وإياه واحداً بالنوع ، إلا أنه يكون بجهة أشرف^(١) .

بل يرى ابن رشد أن اتحاد العقل المبرأ عن المادة بمعقوله هو أكثر بداهة من اتحاد عقلنا المتصل بالمادة بمعقوله ، عندما يقول : ' إن العاقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الإنساني ، فضلاً عن العقول المفارقة ' ^(٢) .

(د) ويتحدث عن الفلاسفة فيقول : ' والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته ، لا أمراً مضافاً ، وهو كونه مبدأ ، لكن ذاته عندهم هي جميع العقول ، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها ' ^(٣) .

ونحن نبصر في هذا النص الأخير مرتبة جديدة عند ابن رشد في وحدة الوجود تتخطى وحدة الوجود العقلية إلى وحدة الوجود الحسية ، « فلات الأول » ليست « جميع العقول » فقط ، بل « جميع الموجودات » كذلك . . ومن هنا نعتقد أن ابن رشد قد قال بوحدة للوجود أكثر من الوحدة العقلية ، وأنه قد جعل « المبدأ الأول » هو والوجود شيئاً واحداً ، سواء أكان ذلك في نطاق العقل أم الحس ، وإن كان قد حرص على أن يذكر دائماً الفرق في المرتبة والشرف بين « ذات الأول » و بين « جميع الموجودات » .

فهو يتحدث عن مذهب الحكيم أرسطو في هذه الوحدة التي تعطى الموجود معنى الوجود ، فيقول : « . . . وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ، ويحصل عن تلك الوحدة والمنعطفات في موجود موجود ، وجود ذلك الموجود ، وترقى كلها إلى الوحدة الأولى ، كما تحصل الحرارة التي في موجود موجود من الأشياء الحارة ، عن الحار الذي هو النار ، وترقى إليها . وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول ، وقال : إن العالم واحد ، صدر عن واحد ، وإن الواحد هو سبب الوحدة من جهة ، بسبب الكثرة من جهة » ^(٤) .

(١) المصدر السابق ص ١٤٥ .

(٢) تهافت التهافت ص ٤٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٣ .

(٤) المصدر السابق ص ٤٨ .

وهكذا نجد أنه إذا كان « عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها ، وأن

مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره » (١).

فإن ابن رشد يمتضى بنا ليقول : « وقد حكينا مذهب القوم في الجمع بين قولهم : إنه لا يعرف إلا ذاته ، وأنه يعرف جميع الموجودات ، ولذلك يقول بعض مشاهيرهم : إن الباري تعالى هو الموجودات كلها ، وأنه المنعم بها » (٢).

(٣) ثم يمتضى ابن رشد ليبين قمة الوضوح والحسم في هذا النص الذي يلخص فيه مذهب الفلاسفة ، ويزاوج بينه وبين مذهب الوحدة لدى الصوفية ، عندما يقول : « وتلخيص مذهبهم : أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته ، فلذاته عقل ضرورة ، ولما كان العقل ، بما هو عقل ،

إنما يتعلق بالموجودات ، لا بالمعدومات ، وقد قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها نحن ، فلا بد أن يتعلق علمه بها ، إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ، ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها ، وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات ، فلما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها ، ولما أن يتعلق بها على وجه أشرف من تعلق علمنا بها ، وتعلق علمه على نحو تعلق علمنا بها مستحيل ، فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف وجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا به ، لأن العلم الصادق هو الذي

يطابق الموجود : فإن كان علمه أشرف من علمنا ، فعلم الله يتعلق من الموجود بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا بها ، فللموجود إذا وجودان : وجود أشرف . ووجود أخس ؛ والوجود الأشرف هو علة الأخس ، وهذا هو معنى قول القدماء : إن الباري تعالى هو الموجودات كلها ، وهو المنعم بها ، والفاعل لها . ولذلك قال رؤساء الصوفية : لا هو إلا هو . ولكن . . هذا كله

هو من علم الراسخين في العلم ، ولا يجب أن يكتسب هذا ، ولا أن يكتسب الناس

اعتقاد هذا ، ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي ، ومن أثبتته في غير موضعه

فقد ظلم : كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم » (٣).

(١) المصدر السابق ص ١٠٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٩ .

(٣) المصدر السابق ص ١١٢ ، ١١٣ .

ونحن هنا نلاحظ التعاطف الذي يحكى به ابن رشد رأى القدماء هذا —
 ولقد سبق حديثنا عن وقوفه على أرضهم الفكرية — وكذلك التعاطف الذي
 يحكى به رأى رؤساء الصوفية في الموضوع . بل إنه يحكىه كثرة ونتيجة
 للمقدمات التي ساقها في هذا الباب ، والتي سبقت إشارتنا إليها فيما تقدم من
 صفحات . بل مالنا نذهب مذهب الاستنتاج على حين هو يكفيننا هذه المثناة
 فيقول لنا إن هذا رأى صائب وإنه عليم ، وعيائهم الراسخين في العلم . أصحاب
 القدرة على التأويل لظاهر النصصرص . على وجه التحديد .

(و) وكان لا بد لابن رشد ، كما صنع عندما عرض لوحدة النفس وتعددتها ،
 من أن يتحدث هنا عن علاقة الوحدة بالكثرة في الوجود . وكيف تعود الكثرة
 إلى الوحدة . وكيف تصبح الوحدة سر الكثرة وعينها . .

ونحن واجدون لديه الكثير من النصوص والصياغات في هذا المقام . . فهو
 يتحدث عن أن مذهب الحكيم أرسطو يقرر « أن الأشياء التي لا يصح
 وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ، مثل ارتباط المادة مع الصورة . وارتباط
 أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض ، فإن وجودها تابع لارتباطها . وإذا كان
 ذلك كذلك فعطى الرباط هو معطى الوجود ، وإذا كان كل مرتبط إنما
 يرتبط بمعنى فيه واحد ، والواحد الذي به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه
 قائم بذاته ، فواجب أن يكون هاهنا واحد منفرد قائم بذاته ، وواجب أن يكون
 هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته ، وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات
 بحسب طبائعها »^(١) . كما يقول : « ولا بد أن كل كثرة إنما يكون منها واحد ،

فوحدايته إقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد ، وأن تلك الوحدانية التي صارت
 بها الكثرة واحداً هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط »^(٢) .

ومن هنا ، وانطلاقاً من هذا المفهوم يفصل لنا ابن رشد في تلك القضية
 التي شغلت الفلاسفة المسلمين ردها طويلاً من الزمن ، وهي العلاقة بين الواحد
 الفاعل والأفعال المتعددة ، فيقول : إن « القضية القائلة : إن الواحد لا يصدر

(١) المصدر السابق ص ٤٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٥ .

عنه إلا واحد ، قضية صادقة ، وإن الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضاً « (١) . . . كما يقول : إن « العقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرة إذن ، وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول » (٢) . وذلك لأن « الوحدةانية هي فعل واحد في نفسه كثير لكثرة القوابل له » (٣) .

* * *

وهذا الموقف الرشدي الواضح إلى جانب وحدة الوجود ، والذي قرر فيه أبو الوليد أن الحق إلى جانب الدين رأوا أن ذات الله هي كل الوجودات والموجودات ، وأن المبدأ الأول والعقل والنظام والحرك هو نفس المعقولات التي هي الوجود ، وأنه هو الروح السارية في الوجود الحى ، أى الكون والعالم . .

إن هذا الموقف قد باعد بين ابن رشد وبين التصور التجسدي والنشبي الذي رأى أصحابه في ذات الله شيئاً مُتَحَيِّزاً يمارس تأثيره من خارج هذا الوجود . . . وإذا فالتصور الرشدي لذات المبدأ الأول القديم ، إلى جانب قوله بأزلية الطبيعة وقدمها ، إلى جانب قوله بوحدة هذه الذات والطبيعة . . كل ذلك يكون لنا تصوراً متكاملاً لا نحسب إلا أنه على وفاق تام مع التصور الفلسفى المادى لهذه الأمور . على الأقل فيما يتعلق بالأسس والجوهر وأهم السمات والقسيمات .

(١) المصدر السابق ص ٦٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٨ .

الفصل السابع

نظرية المعرفة ...

فما يتعلق بوجهة نظر ابن رشد في « نظرية المعرفة » لا نبالغ إذا قلنا إنه قد سبق الفكر الفلسفي المادى إلى تحديد بعض الأسس الجوهرية لهذه النظرية ، في صياغات قليلة ومتناثرة في كتاباته ، بل أكثر من ذلك ، فنحن نجد حتى في بعض الصياغات التي قدمها بعض الفلاسفة الماديين أوجه شبه كبيرة مع بعض صياغات ابن رشد في هذا الموضوع ، وهو أمر يستحق التأمل والتفكير . .

أما أن فكر ابن رشد في هذا المقام متفق تماماً مع التصور الفلسفي المادى لهذه القضية ، فإن ذلك أمر من السهولة بمكان إثباته ، بل والبرهنة عليه بمقاييس الفلاسفة الماديين المحدثين أنفسهم . . فهم يرون أن الحد الفاصل والحاسم بين المادية والمثالية في هذا الباب أن الماديين يرون الأفكار والروح والعلم كانعكاس للواقع الموضوعى الموجود بشكل مستقل خارج ذهن الإنسان ، ومن ثم يرون في علاقات السببية القائمة في هذا الواقع الموضوعى علاقات حقيقية تمثل الارتباط الضرورى بين الأسباب والمسببات . . وعلى العكس من ذلك تماماً موقف الفلاسفة المثاليين ، من كل المدارس والاتجاهات ، إذ هم يرون في الأفكار والروح والعلم المصدر الذى يعكس الواقع ، وأن هذا الواقع ليس له وجود موضوعى مستقل خارج ذهن الإنسان ، ومن ثم يرجعون نشأة الوجود إلى « الفكرة » ويتبنون النظرية القائلة : « في البدء كانت الكلمة » . . كما ينكرون السببية ، أو ينكرون علاقة « الضرورة » التي بين الأسباب والمسببات ، ويرونها مجرد « اقتران » أو « عادة » أو « اتفاق » اتخذ طابع التكرار والدوام .

ومن صياغات الفلسفة المادية في هذا الصدد نقراً : « أن مسألة الفلسفة

الأساسية ، إلى جانب السؤال عن أولوية الفكر أو الوجود، تشتمل جانباً آخر: ما هي علاقة أفكارنا ومعارفنا بالعالم ؟ . . . وتؤكد المادية : أن العالم موجود وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الوعي ، وأن الناس جزء من الطبيعة يعكسونها في وعيهم . . . وبرغم تنوع المذاهب المثالية واختلاف نظرتها إلى المعرفة ، فإنها جميعاً ترفض أن ترى في أحاسيس ومفاهيم وأفكار الإنسان انعكاساً للأشياء ، وترفض أن تعتبر العالم الموضوعي مصدر المعرفة ^(١) .

ونقرأ كذلك : « أن السببية هي محل صراع بين المادية والمثالية ، لأن كلا منهما ترجع مصدر معلوماتنا عن السببية إلى شيء يختلف عن الشيء الذي ترجعه إليه الثانية : المادية تعترف بالعلاقة السببية للظواهر ، وتعتبر هذه العلاقة موضوعية مستقلة عن إرادتنا ووعينا ، كما تعترف بانعكاس هذه العلاقة في دماغ الإنسان انعكاساً صحيحاً إلى هذا الحد أو ذاك . أما المثالية فهي إما أن تنكر العلاقة الشرطية السببية لجميع ظواهر الواقع ، أو تستنتج السببية لا من العام الموضوعي ، بل من الوعي ، من العقل » ^(٢) .

ونحن إذا ذهبنا نتلمس موقف ابن رشد من هذه القضية ، وجدناه متفقاً تمام الاتفاق مع تصور الفلاسفة الماديين . . . فهو يرى أن المعرفة الإنسانية والعلم الإنساني تابع وصادر من الواقع الموضوعي ، من الوجود ، وأن التغيرات والتطورات التي تصيب هذا الواقع تعكس بدورها تغيرات في هذا العلم وتلك المعرفة ، وأن أي لون من ألوان المعرفة جزئية كانت أو كلية ، لا يمكن إلا أن يكون مرتبطاً بالواقع ونابعاً منه ، حتى القضايا الكلية التي يؤلفها الذهن الإنساني من الجزئيات بواسطة العمليات العقلية المعقدة ، ومنها التجريد ، حتى هذه القضايا يرى ابن رشد أنها موجودة في الواقع قبل أن توجد في الذهن ، وإن يكن وجودها الواقعي في أشكالها الأولى وجزئياتها التفصيلية قبل أن يبلورها الذهن بنشاطاته في شكل الكليات . . . وابن رشد يرى أن هذه المعرفة المرتبطة بالواقع ، والنابعة منه ، والمتغيرة بتغيره ، هي وحدها المعرفة الصادقة حسب

(١) المادية الديالكتيكية ص ٩ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨٨ .

المعارف عليه في تحديد ماهية الصديق والصادق من المعارف والأفكار .
 أما نصره الدالة على ذلك فهي كثيرة . نقدم منها بعضها على سبيل المثال :
 « ففما يتعلق بحقيقة قيام الوجود الموضوعي قياماً مستقلاً عن ذهن الإنسان
 وإفرازه للعلم والمعرفة والفكر والوعي : نجد لا بن رشد في ذلك أقوالاً كثيرة ، منها
 قوله : « .. إن علمنا معلول للمعلوم به . فهو مُحدثٌ بحدوثه ، ومتغير
 بتغيره » (١) . . . وذلك لأن « وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا » (٢)
 و « حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود . إنما هو شرط في العلم المعلول
 عن الموجود . وهو العلم المحدث » (٣) . أي علم الإنسان .

وهذا التغير والتطور الذي يحدث دائماً في الوجود والواقع . هو العلة
 في التغير والتطور في المعلوم . . . إذ كان العلم واجباً أن يكون تابعاً للموجود .
 ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً وتارة يوجد قوة ، وجب أن يكون العلم بالوجودين
 مختلفاً » (٤) .

« وليس ذلك مقصوداً — عند ابن رشد — على العلم والمعرفة والوعي
 بالجزئيات . بل أيضاً بالقوانين والكليّات ، فهو يقول : « إن الكليّات
 المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الموجود » (٥) . ثم يفسر لنا كيف يتفق
 ذلك مع عدم قيام « الكليّات » في الواقع والموجودات ، إذ القائم هناك هي الجزئيات
 التي أثمّرت . بواسطة العقل ، هذه الكليّات . فيقول : « إن قول الفلاسفة :
 الكليّات موجودة في الأذهان لا في الأعيان . إنما يريدون : أنها موجودة
 بالفعل في الأذهان لا في الأعيان . وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلاً
 في الأعيان . بل يريدون أنها موجودة بالقوة . غير موجودة بالفعل . ولو
 كانت غير موجودة أصلاً لكانت كاذبة » (٦) .

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٢٩ .

(٢) ضمنية في العلم الإلهي ص ٢٨ طبعة القاهرة مكتبة صبيح .

(٣) فصل المقال ص ٢٩ .

(٤) مناهج الأدلة ص ١٦٠ ، ١٦١ .

(٥) فصل المقال ص ١٣ .

(٦) تهافت التهافت ص ٣٣ .

• وهو يزيد هذا الموضوع حسماً عندما يُعترفُ المعقولات الصادقة بأنها هي التي توجد في النفس والدهن على نفس ما هي عليه خارج النفس والدهن وأن ذلك يستلزم حتماً وجود المادة وجوداً موضوعياً خارج النفس ، وبشكل مستقل عنها تماماً ، فيقول : « . . أما أن الإمكان يستدعي مادة موجودة فذلك بَيِّنٌ ، فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمراً موجوداً خارج النفس ، إذا كان الصادق : كما قيل في حده : إنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس . فلا بد في قولنا في شيء : إنه ممكن ، أن يستدعي هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان »^(١) . كما يقول : « إن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود »^(٢) .

أما وقوف ابن رشد إلى جانب مبدأ السببية ، وعلاقة الضرورة القائمة بين الأسباب والمسببات ، فإنه موقف أشهر من أن تساق عليه النصوص ، فهو يفيض فيه الحديث عندما يناقش في (تهافت التهافت) الإمام الغزالي ، الذي أنكر السببية ، ورفض علاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات ، وسماها « بالعادة » و « الاقتران » . . أفاض ابن رشد في نقض حجج الغزالي ، وقدم مذهباً في السببية واضحاً ومحدداً ، استغرق في كتابه هذا عدة صفحات^(٣) . وبذلك نجده — حتى بالمقاييس المحددة في مصادر الفكر الفلسفي المادي — على اتفاق كامل مع التصور الفلسفي الذي قال به الفلاسفة الماديون فيما يتعلق بالموقف من نظرية المعرفة بالنسبة للإنسان .

ومن المسائل الجديرة بالاهتمام . ذلك الاتفاق بين موقف ابن رشد وموقف الفلاسفة المادية بصدد قضية من أخطر القضايا المطروحة في حقل الدراسات الفلسفية ، والتي هي محل خلاف شديد بين الماديين والمثاليين . . قضية علاقة الإنسان بتاريخه وحضارته وواقعه ومستقبله . . وهل كل ذلك من صنعه ؟ أو أن الإنسان أعجز من أن يصنع التاريخ والحضارة ويؤثر في سير الأحداث ؟ ؟

(١) المصدر السابق ص ٣١ ، ٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٢ .

(٣) انظر تهافت التهافت ص ١٢٢ - ١٢٧ .

والفلسفة المادية . إلى جانب اعترافها بالقوانين الموضوعية للواقع الموضوعي المستقل تماماً عن ذهن الإنسان ، والسابق لهذا الذهن ووعيه في الوجود ، ترى - على عكس الفلسفة المثالية - أن وعي الإنسان بهذه القوانين يتيح له المزيد من القدرة على السيطرة عليها لتسخيرها في صنع الحضارة والتاريخ على الوجه الذي يريد .. وتقول : « . . يصنع الناس تاريخهم : أى اتجهاته اتخذته هذا التاريخ . بأن يلاحق كل منهم الأهداف التي يقصدها عن وعي وشعور ونتائج هذه الإرادات العديدة الفاعلة في اتجاهات مختلفة ، وردود أفعالها المتحولة المتغيرة على العالم الخارجى . هي بالضبط التي تصنع التاريخ » (١) .

فتحدد أن الذى يصنع التاريخ هي : مجموعة الإرادات الإنسانية الفردية والمجموعة وردود أفعالها ، الفاعلة في العالم الخارجى . ثم تحدد لنا مصدر هذه الإرادات الإنسانية ، بأنه العوامل الخارجية الراقعية المحيطة بالإنسان المريد ، وكذلك مكوناته الذاتية . التي هي على ارتباط وثيق بواقعه كذلك ، إلى جانب مجموعة المثل والدوافع التي تساهم في تحديد إرادة هذا الإنسان المريد . فتقول : إن الذى يحدد الإرادة : الهوى أو التفكير ، ولكن العوامل التي تحدد ، بدورها الهوى أو التفكير مباشرة ، هي عوامل من طبيعة شديدة الاختلاف ، فقد تكون أشياء خارجية ، وقد تكون دوافع مثالية : من طموح ، وحماسة في سبيل الحقيقة والعدالة ، وحراد شخصية ، وقد تكون أيضاً نزعات شخصية صرفة متعددة الأنواع (٢) . وإن كانت ترجع جميعها في النهاية إلى الأشياء الخارجية ، والمكونات الذاتية للإنسان المريد .

ونفس هذا التصور وذلك التحديد نجده عند ابن رشد ، عندما يقول : إن « الأفعال المنسوبة إلينا ، يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها » . أى للإرادة . ويتحدث عن أثر الأشياء الخارجية في تحديد الإرادة ، وجعل الإنسان المريد يختار أحد المتقابلين ، فيقول : إن هذه الأشياء الخارجية

(١) فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ص ٩٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٢ .

« ليست هي متسمة للأفعال التي نروم فعلها ، أو عاقبة عنها فقط ، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين ، فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق بشيء . وهذا التصديق ليس هو لا اختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا من الأمور التي من خارج » ^(١) . . . فهذه الأشياء الخارجية بتأثيراتها ، وكذلك المكونات الذاتية للناس . هي مصدر هذه الأفعال (التاريخ) ، وهي أيضاً مرجع ذلك « النظام الجارى في الموجودات » ^(٢) .

* * *

وحتى الآن ، فإن الحديث في هذا الفصل قد اقتصر على وقوف ابن رشد مع الفلاسفة الماديين على أرض مشتركة تماماً إزاء « نظرية المعرفة » . . . ومن ثم تبقى لدينا المهمة الأساسية التي عقدنا لها هذه الدراسة ، دون إنجاز ، إذ : هل وقف ابن رشد عند هذا الحد فقط ؟؟ فكان بذلك فيلسوفاً مادياً ، لا يرى غير ما يراه الفلاسفة الماديون ؟ أو أنه قد تقدم ، وهو بصدد البحث في « نظرية المعرفة » ، لإضافات أخرى وفق بها ما بين الحكمة والشرعية في هذا الباب ، كما صنع في قضايا : الذات الإلهية ، والطبيعة ، والعلاقة بينهما ؟

وبالجواب على هذا السؤال . . . يقدم لنا ابن رشد الفيلسوف المنسجم مع منهجه في التوفيق ما بين الحكمة والشرعية ، في كل ما تناول بحثه من قضايا ومعضلات . . . ومنها هذه القضية . . . نظرية المعرفة ، وعلاقة الواقع بالفكر والمادة بالوعى . . .

فهذا التصور الذي قدمناه في هذا الفصل ، قد ساقه ابن رشد للمعرفة الإنسانية ، والوعى الإنسانى ، والعلم الخاص بنا ، وهو يسميه « العلم المُحدث » تمييزاً له عن ما يسميه « بالعلم القديم » الخاص بـ « ذات الله سبحانه وتعالى » . وهو يرى أن هذا العلم القديم — على عكس علمنا الإنسانى — ليس معلولاً للواقع ولا صادراً عن المادة ، بل هو مؤثر في هذا الواقع وتلك المادة . . . لأن له صفات الإحاطة والشمول التي لا يتصف بها علم الإنسان .

(١) مناهج الأدلة ص ٢٢٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٩ . .

ولقد سبق لنا أن رأينا في تصور ابن رشد للذات الإلهية ، أنه يراها « علماً خالصاً » ، أى أنها « علم مؤثر » وفاعل ، وليس علماً ومعرفة ووعياً تابعاً من الواقع الموضوعى ، كما هو الحال في علم الإنسان . . . وبذلك يكون ابن رشد قد تقدم لنا بوجهة نظر خاصة ومتميزة ووفقاً بها بين التصور الفلسفى المادى للعناصر الأساسية في نظرية المعرفة وبين الإيمان والاعتقاد بوجود فاعل أول في هذا الكون وعلة أول في هذا الوجود . . . فأقام بذلك أرضاً مشتركة للونين من التفكير الفلسفى حسب كثير من الناس ولا يزالون يحسبون أن اللقاء بينهما مستحيل ، وأن وجود الأرض المشتركة لهما أمر أكثر في الإحالة من المستحيل (١) .

• • •

هذه هي الكلمة التى قالها ابن رشد . من خلال نصوصه الواضحة الحاسنة قدمناهما في هذا الكتاب ، عالج بها قضايا قديمة جديدة ، كانت هامة في عصره ، ولعلها أكثر أهمية وأشد إلحاحاً على عقولنا في هذا العصر الذى نعيش فيه . وابن رشد في معالجته لهذه القضايا يعدلنا الشيء الكثير . . . أن يكون للمفكر منهج . . . وأن يتوافق دائماً مع هذا المنهج . . . وأن ينظر بأناة العلماء وموضوعية المفكرين ، وسعة أفق الإنسان المستنير في حجج الخصوم . . . فلا يتعجل بالرفض . ولا يسرع بالانهايات . حتى إذا حكمت نظرته الأولى بأن هذه الحجج واضحة الشناعة ، ظاهرة البطلان . إذ « ينبغى لمن آثر طلب الحق ، إذا وجد قولاً شنيعاً ، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشناعة ، ألا يعتقد أن ذلك القول باطل ، وأن يطلبه من الطريق الذى يزعم المدعى له أنه توقف منها عليه . ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان . والذى يثبت ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر . وإذا كان هذا موجوداً ، في غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى في العلوم الإلهية أخرى أن يكون موجوداً . لبعد هذه العلوم عن العلوم التى في بادئ الرأى . وإذا كان هذا هكذا . فينبغى أن يعلم أنه ليس يمكن أن تقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية ، مثل ما وقعت في سائر المسائل . والجدل نافع مباح في سائر العلوم ومُحرّم في هذا العلم » (١) .

(١) تهافت التهافت ص ٥٤ .

ونحن . . عملاً بهذا المنهج الذى حددته فيلسوفنا الكبير . . نتوقف في صفحات هذا الكتاب عن إعطاء تقييمنا نحن لأرائه التى ساقها في القضايا التى أوردناها في فصوله وتقديرنا لمدى النجاح الذى حققه في التوفيق ما بين الحكمة والشرعية إزاء هذه المعضلات . . والمدى الذى يمكن أن نستفيدة الآن من هذه المنطلقات الفكرية التى حددتها . . والإضافات التى يمكن للفكر الفلسفى العربى الإسلامى المعاصر أن يقدمها في هذا الباب، لحركتنا الفكرية ، وللفكر الإنسانى بوجه عام . .

عملاً بمنهج ابن رشد نتوقف الآن عن تقديم رأينا الخاص في هذا الموضوع ، راجعين أن نوفق إلى ذلك في وقت قريب . . وحسبنا الآن هذا العرض الأمين والدقيق لموقف أبى الوليد من قضايا كانت ولا تزال الشغل الشاغل للإنسان المفكر ، عبر كل العصور ، وفي كل الحضارات . .

وبقدر نجاح هذه الدراسة في تحقيق عملية « الحضور » لهذا اللون من ألوان فكرنا العربى الإسلامى . إلى ميدان الصراع الفكرى الدائر الآن حول هذه القضايا ، يكون اطمئناننا إلى بلوغ الهدف الذى ابتغيناه من وراء بذل هذا المجهود . . ذلك أن هذه القضايا الفلسفية قد ظلت دائماً تناقش ، ويدور من حولها الصراع ، في « غياب » هذا اللون من ألوان التفكير الذى « يوفق » بين « أصول » و « منطلقات فكرية » حسب الكثيرون أن « التوفيق » بينها أمر مستحيل . .

وهذا « الحضور » الذى ابتغيناه لفكر ابن رشد ، كى يسهم في الحوار الفكرى حول هذه القضايا ، هو كل ما قصدنا إليه من هذا الكتاب الشديد الإيجاز .

ملحق

قائمة بأعمال ابن رشد ...

لقد تفاوت تعداد مؤلفات ابن رشد ومصنفاته ، من مصدر إلى آخر :

- فرأيناه مثلاً في مخطوطة « الأسكوريال »^(١) سبعة وسبعين مصنفاً .
- ولكن كاتب هذه القائمة يختمها بقوله : إن هناك « مسائل كثيرة وتقايد في فنون شتى وأغراض شتى » لم تذكر في هذه القائمة^(٢) .
- ووجدناها في سيرة ابن رشد « للذهبي » ثلاثة وأربعين مصنفاً^(٣) .
- ووجدناها في سيرة ابن رشد لابن أبي أصيبعة تسعة وأربعين مصنفاً^(٤) .
- ووجدناها في دائرة المعارف لأفرام البستاني تبلغ ثلاثة وسبعين مصنفاً^(٥) .

ولعل من أهم أسباب ذلك الاختلاف ، بعد ضياع الكثير من آثار ابن رشد ، هو أن فيلسوفنا الكبير قد كتب على آثار أرسطو « شروحاً » ، و « جوامع » وتلخيصات . . . في الموضوع الواحد ، وعلى نفس الكتاب أو المقالة لأرسطو نجد أحياناً ثلاثة آثار لأبي الوليد . . . ولقد غاب ذلك عن فطنة البعض فاكتمى بذكر أحدها وترك ماعداه ، ظناً منه أنه قد ذكر الصواب وأسقط التكرار وتلافى التصحيف في أسماء الكتب وعناوين الرسائل . .

ومن هنا ، وعلى ضوء هذه الحقيقة ، بلغ تعداد ما أثبتنا لابن رشد من آثار فكرية في هذه القائمة التي نقدمها أكثر من مائة أثر فكري . . وهو الأمر الذي يتناسب مع مفكر استعمل في تحرير مؤلفاته ومصنفاته أكثر من عشرة آلاف ورقة ، ولم يدع العمل الفكري طوال حياته سوى ليلتين ،

(١) ختم « ريتان » كتابه (ابن رشد والرشدية) بنصوص مجموعة من الوثائق العربية المخطوطة في سيرة ابن رشد ومصنفاته . راجع قائمة الأسكوريال ص ٤٥٦ ، ٤٥٧ من هذا المرجع ورقمها في الأسكوريال ٨٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٥٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٥٢ .

(٤) المرجع السابق ص ٤٤٨ ، ٤٤٩ .

(٥) هي دائرة المعارف الحديثة ، وذكر ابن رشد يأتي فيها بالمجلد الثالث ، بينما يأتي في دائرة المعارف القديمة لبطرس البستاني في الجزء الأول .

ليلة بنائه بأهله وليلة وفاة أبيه^(١) .

ولقد صنفنا هذه القائمة تصنيفاً موضوعياً ، ورتبناها داخل كل موضوع من الموضوعات . . . وإذا لم تكن كما نروم ونبتغي فحصها أنها أولى المحاولات في هذا المقام .

(١) ابن رشد والرشدية ص ٤٣٥ .

أولا : في الفلسفة والعلوم الإلهية

رقم	الكتاب	ملاحظات
١	تفسير ما بعد الطبيعة .	نشره الأب «موريس بويج» ببيروت في ثلاثة مجلدات ، أعقبها مجلد رابع به الشروح والتعليقات ، في سنوات ١٩٣٨ ، ١٩٤٢ ، ١٩٤٨ ، ١٩٥٢ م . وهذا الكتاب يعد شرحاً أكبر على كتاب أرسطو (ما بعد الطبيعة) .
٢	تعليق على برهان الحكيم .	
٣	تعليق المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي .	
٤	تعليق على أول برهان أبي نصر .	
٥	تلخيص الآثار العلوية .	وهو تعليق ناقص . منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة ، ونسخة مطبوعة بإصدار بالهند سنة ١٩٤٧ م ضمن مجموعة عنوانها (رسائل ابن رشد) .
٦	تلخيص الحس والمحسوس .	كتبه ابن رشد بعد سنة ٥٦٥ هـ . وحققه ونشره د . عبد الرحمن بدوي بالقاهرة ضمن مجموعة عنوانها (في النفس لأرسطو) سنة ١٩٥٤ م .
٧	تلخيص الخطابة .	صدرت له بمصر ثلاث طبعات طبعة مطبعة كردستان العلمية سنة ١٩١١ م . وطبعة د. عبد الرحمن بدوي سنة ١٩٦٠ م وطبعة د. محمد سليم سالم سنة ١٩٦٧ . ولقد صنفه ابن رشد سنة ٥٧٠ هـ سنة ١١٧٤ م بمدينة «قرطبة» .
٨	تلخيص السماع الطبيعي .	له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة ، وطبعة بإصدار بالهند سنة ١٩٤٧ م ضمن مجموعة عنوانها (رسائل ابن رشد) ، ولقد صنفه ابن رشد في مدينة «إشبيلية» سنة ٥٦٦ هـ سنة ١١٧٠ م .
٩	تلخيص شرح أبي نصر .	

رقم	الكتاب	ملاحظات
١٠	تلخيص كتاب السماء والعالم .	له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة ، وطبعة بجيدر آباد بالهند ضمن مجموعة عناونها (رسائل ابن رشد) سنة ١٩٤٧ م . ولقد صنفه ابن رشد في مدينة إشبيلية سنة ٥٦٦ هـ ١١٧١ م .
١١	تلخيص كتاب العبارة .	له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة .
١٢	تلخيص كتاب القياس .	له نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة .
١٣	تلخيص كتاب المقولات .	صنفه ابن رشد سنة ٥٦٦ هـ سنة ١١٧٠ م ، وله نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، ونشره الأب «يويج» في بيروت سنة ١٩٣٢ م .
١٤	تلخيص كتاب الأخلاق	صنفه ابن رشد سنة ٥٧٢ هـ سنة ١١٧٦ م .
١٥	تلخيص كتاب أرسطو، في المنطق	
١٦	تلخيص كتاب البرهان .	له نسخة خطية بدار الكتب ضمن مجموعة .
١٧	تلخيص كتاب نيقولاوس .	
١٨	تلخيص كتاب النفس .	صنفه ابن رشد سنة ٥٧٧ هـ سنة ١١٨١ م ، وله نسخة خطية بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة ، ونشر في حيدر آباد سنة ١٩٤٧ م ضمن مجموعة عناونها (رسائل ابن رشد) كما نشر في القاهرة سنة ١٩٥٠ م بتحقيق د . أحمد فوزد الأهواني ضمن مجموعة .
١٩	تلخيص كتاب الكون والفساد .	له نسخة خطية بدار الكتب ضمن مجموعة ، كما نشر بجيدر آباد بالهند ضمن مجموعة (رسائل ابن رشد) سنة ١٩٤٧ م .
٢٠	تلخيص ما بعد الطبيعة .	له نسخ مخطوطة بدار الكتب المصرية ، والملكية التيمورية، وطبعات في حيدر آباد سنة ١٩٤٧ م ضمن مجموعة (رسائل ابن رشد) وفي مدريد سنة ١٩١٩ م وفي القاهرة بتحقيق د . عثمان أمين سنة ١٩٥٨ (الطبعة الثانية) .

رقم	الكتاب	ملاحظات
٢١	تلخيص مدخل فورفريوس .	
٢٢	تهافت التهافت .	طبع في القاهرة عدة طبعات في سنوات ١٨٨٤ ، ١٩٠١ ، ١٩٠٣ م وحققه ونشره في بيروت الأب « بويج » سنة ١٩٣٠ م ، كما طبع في القاهرة مؤخراً بدار المعارف .
٢٣	جوامع الخطابة والشعر .	
٢٤	جوامع الحس والمحسوس ، والدكر والتذكر ، والنوم واليقظة ، والأحلام وتعبير الرؤيا	
٢٥	جوامع السماع الطبيعي .	
٢٦	جوامع في الفلسفة .	
٢٧	جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات .	واسمه في مخطوطة « الأسكوريال » (الجامع في الفلسفة) . صنفه ابن رشد سنة ٥٦٥ هـ سنة ١١٦٩ م .
٢٨	جوامع ما بعد الطبيعة .	نشره العربى مع ترجمة أسبانية كارلوس كويروس رودريغيس « في مدريد سنة ١٩١٠ م .
٢٩	رسالة الاتصال .	نشرها د. أحمد فؤاد الأهواني بالقاهرة ضمن مجموعة سنة ١٩٥٠ م
٣٠	رسالة التوحيد والفاسفة .	نشرها المستشرق الألماني « مرقس يوسف مولر » في ميونخ سنة ١٨٧٥ م
٣١	شرح جمهورية أفلاطون .	نشره ، مع ترجمة إنجليزية « روزنتال » في كبردج سنة ١٩٥٦ م .
٣٢	شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان لابن الصايغ	نشرها بالقاهرة د. أحمد فؤاد الأهواني ضمن مجموعة سنة ١٩٥٠ م .
٣٣	شرح السماء والعالم .	
٣٤	شرح السماع الطبيعي .	صنفه ابن رشد في مدينة إشبيلية سنة ٥٨٢ هـ سنة ١١٨٦ م .
٣٥	شرح عقيدة الإمام المهدي « ابن تومرت »	
٣٦	شرح كتاب البرهان .	

	شرح كتاب القياس .	٣٧
	شرح كتاب النفس .	٣٨
	شرح ما بعد الطبيعة .	٣٩
	شرح مقالة الإسكندر في العقل .	٤٠
	ضميمة في العلم القديم	٤١
نشرها «مولر» في ميونخ سنة ١٨٥٩ م ضمن مجموعة ، ثم نشرت بالأسبانية سنة ١٨٧٥ م ، ونشرت بمصر سنة ١٨٩٩ م وسنة ١٩٠١ م ولندن سنة ١٩٥٩ م ولقد قمنا بتحقيقها أخيراً لنشرها بالقاهرة دار المعارف مع (فصل المقال) . نشر في الطبقات التي أشرنا إليها في الضميمة	فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .	٤٢
صنف ابن رشد أجزاء منه في «مراكش» سنة ٥٧٤ هـ ١١٧٨ م . وهو الذي جمع فيه ابن رشد اختلاف أهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم ونصر مذهبهم ، وبين مواضع الاحتمالات التي هي مثار الخلاف . وهو موجود في ترجمته العبرية . أوجوامع أجزاء الحيوان ، ونشوء الحيوان ، وهو تسع مقالات تبدأ من الحادية عشرة إلى آخر الكتاب ، تلخصها ابن رشد في «إشيلية» سنة ٥٦٤ هـ ١١٦٩ م .	في الجرم السماوي .	٤٣
	كتاب التحصيل .	٤٤
	كتاب جوامع سياسة أفلاطون .	٤٥
	كتاب الحيوان .	٤٦
	كتاب الضروري في المنطق .	٤٧
	كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالحيواني ، أن يعقل الصور المفارقة ؟ أولا يمكن ذلك ؟ ؟ وهو المطلب الذي كان أرسطوطاليس وهدنا بالفحص عنه في كتاب النفس .	٤٨
نشره د. أحمد فؤاد الأهواني ، ضمن مجموعة بالقاهرة سنة ١٩٥٠ م .	كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا . كتاب في ما خالف أبو النصر لأرسطو طاليس في كتاب البرهان	٤٩ ٥٠

رقم	الكتاب	ملاحظات
٥١	من ترتيبه وقوانين البرهان والحدود .	
٥٢	كتاب المقدمات .	
٥٣	كتاب النفس كلام على قول أبي نصر في : المختل والجنس والفصل يشركان .	نشره بالقاهرة د. أحمد فؤاد الأهواني سنة ١٩٥٠ م
٥٤	كلام على مسألة من السماء والعالم .	
٥٥	كلام له على الحيوان .	
٥٦	كلام له على المحرك الأول .	
٥٧	كلام له على حركة الجرم السماوي	
٥٨	كلام له آخر عليه أيضاً .	أى على الجرم السماوي .
٥٩	كلام له على رؤية الجرم الثابت بأدوار	
٦٠	كيفية وجود العالم في القدم والحدوث	
٦١	ما يحتاج إليه من كتاب أقليلينو	هكذا جاء العنوان بمخطوطة « الأسكوريال »
٦٢	مختصر كتاب المستصفي للغزالي .	
٦٣	مختصر المجسطي .	
٦٤	مسألة في علم النفس ، مثل عنها فأجاب فيها .	
٦٥	مسألة في الزمان .	
٦٦	مبائل في الحكمة .	
٦٧	مبائل في المنطق .	كتبها ابن رشد في أثناء محنته سنة ٥٩٢ هـ سنة ١١٩٥ م .
٦٨	المسائل الطويلة .	هكذا جاء عنوانها في مخطوطة « الأسكوريال »
٦٩	المسائل على كتاب النفس .	
٧٠	المسائل المهمة على كتاب البرهان .	
٧١	مقالة في العقل .	
٧٢	مقالة في البذور والزرع .	
٧٣	مقالة في علم النفس .	
٧٤	مقالة أخرى في علم النفس أيضاً .	
٧٥	مقالة في القياس .	وتسمى المقالة الأولى من القياس الحكيم .
٧٦	مقالة في المزاج المعتدل .	
٧٧	مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان .	
٧٨	مقالة ثانية في اتصال العقل المفارق بالإنسان .	

رقم	الكتاب	ملاحظات
٧٩	مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق بأيدي الناس، وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها .	
٨٠	مقالة في جوهر المالك .	
٨١	مقالة في نسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى وتبين أن برهان أرسطو هو الحق المبين .	
٨٢	مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق ، ويمكن بداته ، وواجب بغيره ، وإلى واجب بداته .	
٨٣	مقالة في حركة الفلك .	
٨٤	مقالة في القياس الشرطي .	
٨٥	مقالة في الجرم السماوي .	
٨٦	مقالة في المقول على الكل .	
٨٧	مقالة في المقدمة المطلقة .	
٨٨	مقالة في أن ما يعتقد المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم ، متقارب في المعنى .	
٨٩	مقالة في وجود المادة الأولى .	
٩٠	مقالة في الوجود السرمدى والوجود الزمانى	
٩١	مقالة في كيفية دخوله في الأمر . . . جل من علوم الإمام .	وفي مخطوطة الأسكوريال « خرم » أسقط بعض عنوان المقالة .
٩٢	مناهج الأدلة في عقائد الملة .	ألفه ابن رشد سنة ٥٧٥ هـ سنة ١١٧٩ م ، ونشره « مولر » في ميونخ سنة ١٨٥٩ م ضمن مجموعة ، ونشر بالألمانية سنة ١٨٧٥ م ، ونشر بالفرنسية في الجزائر سنة ١٩٠٥ م . . . إلخ . . . ونشر بمصر بتحقيق د. محمود قاسم سنة ١٩٥٥ م .
٩٣	ثانياً - في الفقه : كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد ثالثاً - في الطب :	طبع في إستانبول سنة ١٩١٥ م ، وفي القاهرة طباعات عدة منها طبعة في جزئين سنة ١٩٦٦ م

رقم	الكتاب	ملاحظات
٩٤	تلخيص الأعضاء الآلة .	
٩٥	تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس .	ويشمل المقالات الخمس الأولى .
٩٦	تلخيص الاسطقسات ، لجالينوس .	
٩٧	تلخيص العلل والأعراض لجالينوس .	
٩٨	تلخيص القوى الطبيعية ، لجالينوس .	
٩٩	تلخيص كتاب الحميات لجالينوس .	صفحه ابن رشد سنة ٥٨٩ هـ سنة ١١٩٣ م
١٠٠	تلخيص كتاب المزاج ، لجالينوس .	
١٠١	تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء ، لجالينوس .	
١٠٢	شرح أرجوزه ابن سينا في الطب .	لها نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية ، ويعتقد أن الأسكوريال وليدن وأكسفورد وباريس .
١٠٣	شرح كتاب الاسطقسات ، لجالينوس	
١٠٤	ال... في الطب .	في مخطوطة الأسكوريال « خرم » ذهب ببعض كلمات العنوان .
١٠٥	كتاب التعرف ، لجالينوس .	
١٠٦	كتاب الحميات .	
١٠٧	كتاب العلل والأعراض ، لجالينوس .	
١٠٨	كتاب القوى الطبيعية لجالينوس .	
١٠٩	كتاب الكلبيات .	ألفه ابن رشد قبل سنة ٥٥٨ هـ سنة ١١٦٢ م ونشر بالبندقية باللاتيني سنة ١٤٨٢ م ، ونشر سنة ١٩٤٠ م بمدينة « تطوان » بالتصوير الشمسي عن النسخة العربية بواسطة « الفريد البستاني » .
١١٠	كلام على مسألة من العلل والأعراض .	
١١١	مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن طفيل وابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكلبيات .	
١١٢	مسألة في نواب الخمي .	
١١٣	مقالة في المزاج .	
١١٤	مقالة في حميات العفن .	
١١٥	مقالة في الترياق .	

رقم	الكتاب	ملاحظات
١١٦	رابعاً - في اللغة والأدب : تلخيص كتاب الشعر .	صنفه ابن رشد بمدينة « قرطبة » سنة ٥٧٠ هـ سنة ١١٧٤ م ، ونشر باللاتينية في مدينة البندقية سنة ١٤٨١ م ، ثم بواسطة « فوسطو لاسينيو » سنة ١٨٧٣ م بمدينة « فلورنسه » بالعربي والعبري ، ثم نشره د . عبد الرحمن بلوى بالقاهرة ضمن مجموعة سنة ١٩٥٣ م .
١١٧	الضروري في النحو .	
١١٨	كلام على الكلمة والاسم المشتق .	

مصادر الدراسة *

المؤلف	الكتاب
ابن رشد	• تهاافت التهاافت . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م • فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال . طبعة القاهرة ، مكتبة صبيح . • ضميمية في العلم الإلهي . • مناهج الأدلة في عقائد الملة . تحقيق : د. محمود قاسم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م . • تلخيص ما بعد الطبيعة . تحقيق : د. عثمان أمين . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م .
فرح أنطون	• ابن رشد وفلسفته . طبعة الإسكندرية سنة ١٩٠٣ م .
الأب يوحنا قمر	• ابن رشد . ج ١ ، ٢ . طبعة المطبعة الكاثوليكية بيروت .
محمد عبده روحيه جارودي القاراني	• مجلة المنار سنة ١٩٠٢ م • مجلة الطليعة . القاهرة سنة ١٩٧٠ م (يناير) • كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ضمن مجموعة ، طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .
عبد الواحد المراكشي	• المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد المريان . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٣ م
أرنست رينان	• ابن رشد والرشدية . ترجمة : عادل زعير . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
عبده الحلو	• ابن رشد فيلسوف المغرب . طبعة بيروت سنة ١٩٦٠ م .
الأشعري	• مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين . ج ١ ، ٢ تحقيق : هـ . ريتز . طبعة استانبول سنة ١٩٢٩ م و ١٩٣٠ م .
الغزالي	• تهاافت الفلاسفة . طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م • إلجام العوام عن علم الكلام . طبعة القاهرة ومكتبة الجندي ، ضمن مجموعة .

• مرتبة حسب ورود اسم المؤلف في الكتاب

المؤلف	الكتاب
أمين أبو طه	• المجددون في الإسلام . ج ١ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
أبو يوسف	• كتاب الخراج . طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .
د. محمد ضياء الدين الرئيس	• الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية . طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م .
الجاحظ	• ثلاث رسائل . تحقيق : يوشع فنكل . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ .
القاضي عبد الجبار	• رسائل الجاحظ . ج ١ . تحقيق : عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ .
ابن النديم	• المغنى في أبواب التوحيد والعدل . طبعة القاهرة .
الفخر الرازي	• شرح الأصول الخمسة . تحقيق د. عبد الكريم عثمان . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
د. الير نصري نادر	• كتاب الفهرست . طبعة لبيزج سنة ١٨٧١ م .
التهانوي	• اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . تحقيق : د. علي سامي النشار . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
الجرجاني	• فلسفة المعتزلة ج ١ . طبعة الإسكندرية .
الحياط	• كشاف اصطلاحات الفنون . طبعة كلكتا بالهند سنة ١٨٩٢ م .
يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي	• التعريفات . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
جمال الدين القاسمي	• الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد . تحقيق : د. ينبرج . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م .
يوسف كرم ، د. مراد وهبه ، يوسف شلالة	• الرد على أهل الزيغ من المشبهين . مخطوط . مصور يدوار الكتب المصرية .
فريدريك أنجلز	• كتاب تاريخ الجهمية والمعتزلة . طبعة القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .
ف. كونستانتيونوف ، د. ف. بيرستيف ، د. غ. عليز . يومان ، م. دينيك ، م. كاماري ، د. ي. كوزنتيسوف ، د. ب. كوبنين ، د. م. روزنتيال ،	• المعجم الفلسفي . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
	• لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية . ترجمة جورج أستور . طبعة دمشق .

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٧
الفصل الأول . . . لماذا ابن رشد بالذات ؟	١٥
١ - ابن رشد الشارح	١٥
٢ - منهج ابن رشد	١٨
٣ - ابن رشد والفلسفة القديمة	٢٨
الفصل الثاني . . لماذا الإسلام بالذات ؟	٣٤
الفصل الثالث . . . المادية والمالية والكون	٤٦
١ - أزلية الطبيعة (قدم العالم)	٤٧
٢ - علاقة الفكر بالمادة (نظرية المعرفة)	٤٩
الفصل الرابع . . . الذوات الإلهية عند ابن رشد	٥٤
الفصل الخامس . . . العالم عند ابن رشد	٦٠
١ - أزلية الطبيعة أو أبديتها	٦٢
٢ - نظرية الخلق المستمر	٦٥
الفصل السادس ابن رشد ووحدة الوجود	٧٢
١ - النفس بين الوحدة والكثرة	٧٣
٢ - الوجود الحى	٧٦
الفصل السابع . . . نظرية المعرفة	٨٦
ملحق . . . قائمة بأعمال ابن رشد	٩٥
مصادر الدراسة	١٠٧

١٩٨٣ / ٤٧٦٤	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧-٠٢-٠٦٢٤-٥	الترقيم الدولي

١ / ٨٣ / ١٢

طبع بمطبع دار المعارف (ج.م.ع.)

هذا الكتاب

منذ عصر ابن رشد وحتى الآن اختلف الباحثون في فلسفته حول موقفه من الدين ، ومدى نجاحه في التوفيق بين حقائقه الجوهرية والتصور الفلسفى للكون والوجود .

فقال عنه البعض : إنه فيلسوف مادى ، وقال آخرون إنه إلهى مؤمن ، وقال فريق ثالث إنه يمثل نضج الفكر العربى الإسلامى المعتقد بالنظرة المادية والجدلية للعالم - ورأى فريق آخر أن ابن رشد قد ناقض نفسه فيما كتب عن علاقة الفلسفة بالدين .

وهذا الكتاب معتمداً على نصوص ابن رشد يتقدم بإسهام جديد ، غير مسبوق ، في جلاء موقف فيلسوفنا الكبير من هذه القضية التى مازالت تشغل الباحثين والقراء ... ومن خلاله نلتقى بابن رشد « المادى المؤمن » ، والذى حقق أكبر قدر من النجاح في التوفيق ما بين تصور الفلاسفة المثاليين المؤمنين "كون الله والعلاقة بينهما ، وإيضاً تصور الفلاسفة الماديين لهذه الاشياء .

ومن ثم فإن هذا الكتاب يستطيع أن يجعل من ابن رشد منطلقاً لفكر أكثر تطوراً ومواكبة لحقائق العصر وعلومه ، ويقدم إضافة جديدة لحل هذه المعضلة التى ما زالت تشغل العقل وتهز يقين الإنسان .

To: www.al-mostafa.com