جامعة دمشق
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

تصور العالم عند ابن رشد

رسالة معدة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعداد

فاتن محمد سايس

إشراف

أ.د. عبد الحميد الصالح

٢٠٠٦_٢٠٠٧

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

الإهـــداء

إلى من رسمهم في عيوني كبيراً وأظل في عرفهم صغيرة

أمي وأبي

جناحاي اللذين لا أقوى على الحياة بدونهما

أخواتي وإخواتي

كلمة شكر

للأستاذ **الدكتور عبد الحميد الصالح** الذي كان أباً ومعلماً وأستاذاً ونصيراً وعوناً لي، في رفع الغموض عن المصطلح والنص الرشدي، فله مني عظيم امتناني ووافر شكري.

ولكل من :

الأستاذ الدكتور محمود خضرة رئيس قسم الفلسفة في جامعة دمشق

والأستاذ الدكتور برهان مهلوبي من قسم الفلسفة جامعة تشرين

لتفضلهما بقراءة هذا البحث ومناقشته، فلهما كل الشكر والتقدير

الفهـــرس

المحتويات	رقم الصفحة
المقدمة	
ابن رشد في سياقه التاريخي الحضاري	١
الفصل الأول: مقدمات التصور الرشدي للعالم	
تصور العالم في الفكر الشرقي القديم	٦
تصور العالم عند اليونان	١١
تصور العالم في الفلسفة العربية الإسلامية	٢٠
الفصل الثاني: تصور العالم عند ابن رشد	
نقد ابن رشد للمتكلمين	٣٩
نقد ابن رشد لنظرية الفيض	٤٥
لا خلق من عدم	٥٧
العلة والمعلول	٦١
صدور الكثرة عن الواحد	٦٥
أزلية العالم:	٧٠
• أزلية الحركة	٧٠
• لاتناهي الزمان	٨٠
• أزلية المادة	٨٦
الفصل الثالث: تجليات التصور الرشدي للعالم في الوحدات	
الواحد والموجود	٩٢
الماهية والموجود	١٠٦

الجوهر والمقولات ١١٨
وحدة مبدأي الماهية ١٣٢
الماهية وذي الماهية ١٣٧
الفصل الرابع: تجليات التصور الرشدي للعالم في مجال الميتافيزيقيا
الموجود بما هو موجود والموجود بما هو مفارق ١٤٠
المبدأ الأول والمحرك الأول ١٤٥
مفهوم الفاعل ومفهوم المحرك ١٥١
مفهوم الحدوث المستمر ١٦١
خاتمة ١٦٨
المصادر والمراجع ١٧٢

المقدمة:

يظل البحث في وعن ابن رشد بحثاً راهناً، ذلك أن الأسئلة التي ينطوي عليها مازالت أسئلة حاضرة بيننا، كيف لا وهي أسئلة الفلسفة الكبرى، وبالرغم من أننا على مشارف ألفية جديدة فإننا ما نزال نستدعي ابن رشد وغيره من أعلام الفلسفة، آملين العون منهم للإجابة عن أسئلتنا، أو عن عدد منها، ونعلم أن ذلك لن يكون ممكناً إذا لم نجرِ حواراً مباشراً معهم ونحررهم من عصرهم ونستل أفكارهم بعد أن ننفض غبار التاريخ عنها.

إن قراءة ابن رشد لا تعني أن نرتحل إلى الماضي لنلتقي به هناك، بل دعوة ابن رشد ليكون حاضراً بيننا مباشرة ودونما حجب تحول بيننا وبينه، لنطلع على رأيه في مشاكل عصره ونتلقف قوله في الحياة والإنسان والعقل والمجتمع والعالم غايتنا في ذلك أن نفيد من تجربته وأن نستقوي بعقله وبجرأته على ما يعترضنا من مشكلات، ولعل هناك من يقول أن المشكلات التي انشغلت بها الفلسفة الرشدية، والفلسفة العربية الإسلامية، عموماً لم تعد مشكلات راهنة، فقدم العالم وعلاقة الله بالعالم وغيرها من مشكلات لم تعد تشغل فكر الفيلسوف المعاصر، لكن هذا لا يعني أن الفيلسوف قد أدار ظهره لقضايا الميتافيزيقا الكلاسيكية، وإنما الصحيح هو أنه راح يفض أسرارها بأسئلة معاصرة، فالسؤال عن علاقة الله بالعالم لم يعد سؤالاً عن العناية الإلهية و إنما صار سؤالاً عن الحرية، وفصل الدين عن الدولة، وعن الديمقراطية وغير ذلك من أسئلة العصر.

من هنا فإن البحث في تأسيس عقلايتنا المعاصرة صار مطلباً ملحاً، تفرضه ضرورات العصر وتطوراته، حيث لم يعد من الممكن استئناف الحياة بمفاهيمنا الحالية، التي ما زال الكثير منها يعود إلى جاهليتنا الأولى، و بعضها الآخر لا يتعدى كونه قبعة من طراز الحداثة الغربية نضعه فوق رؤوسنا، ولهذا يعد استحضار ابن رشد اليوم بفكره و منهجه ضرورياً، ذلك أنه يمثل عودة للعقل وعودة للفلسفة بأسمى معاينها، ولئن أنجز ابن رشد قطيعة مع الفكر الدوغمائي وأظهر أن الحياة المدنية السياسية هي التي تتفق مع حقيقة الإنسان، وأن العزوف عنها والاستغراق في العزلة يتنافى مع حقيقة الوجود الإنساني، ولهذا فإننا

مدعوون اليوم لبعث الفكر الرشدي بأبعاده العقلية والنقدية والتأويلية، لإنجاز قطيعة مع الفكر الظلامي الذي بدأ يهدد حياتنا ويتجول في حارات الفكر المختلفة.

إن أهمية ابن رشد بوصفه فيلسوفاً تكمن في منهجه النقدي العقلاني الذي طالعتنا به كتبه الأساسية، وشروحه على أرسطو حيث دخل ميدان الفلسفة كلياً، وقد كانت فلسفة ابن رشد فلسفة تنويرية ولاسيما في تصديها للمشكلات العقائدية، وقد أسس ابن رشد بهذا لحوار مفتوح مع الداخل والخارج، حوار مع أهل الملة بصدد العديد من المسائل الدينية ذات الحساسية الشديدة عند العامة والفقهاء، سالكاً طريق التأويل كلما ضاقت الآفاق، مبيناً أن للخطاب مستويات، وفي كل ذلك كان مرجعه الرئيس هو العقل، وفي حواره مع الخارج، أي مع غير أهل الملة فقد دعا إلى الانفتاح على مختلف الثقافات والتيارات الفكرية، للتفاعل معها والأخذ عنها والإفادة منها، والتنبيه إلى مواطن الخطأ فيها ، وقد تجلى ذلك بشروحه على أرسطو التي مضى بها على طريق العقل، وقد استطاع ابن رشد أن يجول في مناحي الفلسفة الأرسطية، وأن ينهل منها، وأن يضفي عليها من روحه الفلسفي الأصيل، ومن ثم لينهض بسؤاله الخاص، الذي هو بالأساس سؤال الحضارة العربية الإسلامية آنذاك، لكن ابن رشد الفيلسوف لم يتوقف عند هذا ، وإنما راح يعيد صياغة السؤال حتى صار سؤالاً عاماً، وهذا هو شأن الفيلسوف الذي هاجسه الأسئلة الكبرى، وبهذا فإن فلسفة ابن رشد فاضت عن أن تكون فلسفة عربية إسلامية وأضحت فلسفة عالمية، ومن هنا فإن تصور العالم عند ابن رشد يعد ثمرة لتطور الفلسفة العربية الإسلامية الذي بلغ الذروة في فلسفته، نزعم أننا في بحثنا هذا سوف نكشف عن الإسهام الهام الذي قدمه ابن رشد في تصور العالم.

وقد رأينا أن المدخل الذي يحملنا إلى ذلك هو المدخل الذي يلاحق الفكرة في تطورها مذ كانت رشيماً أولياً، الفكرة التي أنجبها السؤال الأول عن أصل العالم.

من هنا فإن هذا البحث انطوى على فصول أربعة تقدمها تمهيد عن حياة الفيلسوف ابن رشد في سياقه التاريخي الحضاري.

أما **الفصل الأول:** فقد أظهرنا فيه التصورات الأولى للعالم كما جاءت في الفكر الشرقي القديم وتجلت في أساطيره، بعد ذلك انتقلنا إلى تصور العالم عند اليونان، التصور الذي كان له حضور هام عبر أشهر أعلامه (أفلاطون ـ أرسطو) في الفلسفة العربية الإسلامية، بعد هذا ذهبنا إلى السؤال عن تصور العالم في الفلسفة العربية الإسلامية التي قدمت تصوراً عن العالم، ظل أسيراً للنص الديني في غالب الأحيان وقد أظهرنا أن ذلك التصور كان ينوس بين متطلبات العقل والنقل، إلى أن جاء ابن رشد الذي حمل معه كل الفلسفة ومضى إلى تصوره للعالم.

وهنا نكون مع **الفصل الثاني:** من البحث الذي حمل عنوان تصور العالم عند ابن رشد، وفي هذا الفصل عرضنا نقد ابن رشد للمتكلمين والفيضيين في موضوع تصور العالم، وفي أن ابن رشد في نقده ذاك أفصح عن أفكار هامة بهذا الصدد. بعد ذلك ذهبنا للبحث في مرتكزات التصور الرشدي للعالم حيث أظهرنا رفض ابن رشد لمقولة الخلق من عدم، مبيناً أن العالم وجد عن شيء، وما الإيجاد أو التكوين إلا خروج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل وعند ابن رشد إن لكل شيء في العالم علة أو سبباً وقانوناً ينظمه، والعالم هو صادر عن الواحد والواحد هو سبب الكثرة من جهة والوحدة من جهة أخرى والعالم أزلي من جهة أزلية حركته وبلا تناهي الزمان والمادة الأولى التي انبثق عنها العالم أزلية ولم تخلق من عدم.

أما في **الفصل الثالث:** الموسوم بتجليات التصور الرشدي للعالم في الوحدات فقد بحثنا في موضوع العلاقة بين (الواحد والموجود)، و(الماهية والموجود)، و(الجوهر والمقولات)، ووحدة مبدأي الماهية (المادة والصورة ـ الجنس والفصل) و(الماهية وذي الماهية).

وفي **الفصل الرابع:** المعنون بتجليات التصور الرشدي للعالم في مجال الميتافيزيقا بحثنا في (الموجود بما هو موجود والموجود بما هو مفارق) وبينا كيف وحد ابن رشد بين المبدأ الأول والمحرك الأول ثم أظهرنا كيف أرجع ابن رشد مفهوم الفاعل إلى مفهوم المحرك وكيف أن العالم في حدوث مستمر وأخيراً ذيلنا الرسالة **بخاتمة** تضمنت أهم النتائج التي انتهى إليها البحث.

ابن رشد في سياقه التاريخي الحضاري:

حرص ابن رشد أن يكشف عن أرسطو في نقائه الأصلي خالياً من أية إضافة، ومن هنا شرع بمهمة شرح النص الأرسطي حتى صار أسيراً له في أحيان كثيرة ولعل ذلك ما يسعفنا في فهم دفاعه المستميت عن فلسفة المعلم والتصدي لأي نقد يتعرض له، وهكذا فإن ابن رشد وفي غالب الأحيان كان محكوماً بالنص الأرسطي، وبذلك راح يقيس النظريات الأخرى عليه، وقد ارتبطت الفلسفة عنده بأرسطو وصار هذا الأخير هو الفلسفة كلها.

إن النص الفلسفي بداهة يحتمل الكثير من التأويلات، ذلك أن الفلسفة تسأل ولا تتسقط الأجوبة، فضلاً عن أن دلالات مصطلحاتها تختلف من زمان إلى أخر ومن مكان إلى آخر ومن هنا فإن دراسة العصر الذي أنتج الفليسوف يغدو أمراً هاماً وذلك للوقوف على أهم المكونات التي ساهمت في تكوينه الفكري والأثر الذي خلفته في نتاجه.

وتعد مشكلة العالم المشكلة الرئيسة التي انشغل بها المتكلمون والفلاسفة الإسلاميون وإن خروج مفكر ــ متكلماً أو فيلسوفاً ــ عن السائد كان ولم يزل بعد أمراً غير ممدوح، ونرى أنه لا غرابة في ذلك في مجتمع للمقدس فيه حضوراً طاغياً، المقدس بكل تجلياته الدينية والسياسية والاجتماعية والفكرية من هنا تأتي أهمية الحديث عن عصر ابن رشد.

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الأندلسي، ولد في قرطبة عام ٥٢٠هـ ــ ١١٢٦م وهو سليل أسرة نبغ منها كثرة من العلماء والقضاة، واشتهر غير واحد منها بالطب وعلوم الدين والقضاء، وكانت تربيته الأولى تربية دينية حيث وجهه والده إلى علوم الدين، وقد أخذ عن أكثر من معلم في ذلك وأصبح فيما بعد مرجعاً في علم الفقه، وتولى ابن رشد وظيفة القضاء ووصل إلى أرفع المناصب، أي منصب القاضي، شأن أبيه وجده، تولى بعد ذلك منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، وعاش ابن رشد في ظل دولة الموحدين، وقدم أعظم أعماله في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي، وتتلمذ لأبي جعفر هارون وأخذ عنه في الطب ودرس الفلسفة

على ابن باجه، وفي هذه المرحلة انشغل بالعلوم الاختبارية والعقلية، وهنا نريد الوقوف عند اللحظة الأهم في حياة ابن رشد، ونعني لقاءه بالخليفة أبي يعقوب يوسف الذي كان محباً للعلم والفلسفة، وقد تم هذا اللقاء عن طريق ابن طفيل، وقد روي عن لسان ابن رشد بخصوص ذلك اللقاء أنه قال: "لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل، فأخذ أبو بكر يثني علي ويذكر سلفي، ويضيف إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، وكان بعد ذلك أن فاتحني أمير المؤمنين، بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي، أنه قال: ما رأيهم في السماء، و كان يعني بذلك "الفلاسفة"، أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قدر معه ابن طفيل، ففهم مني أمير المؤمنين الروع والحياء فالتفت إلى ابن طفيل حيث راح يتكلم عن المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم ورأيت منه غزارة الحفظ لم أكن أتوقعه في أحد من المشتغلين في هذا الشأن، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة ومركب، ثم كان ابن طفيل نفسه هو الذي أوعز إلى ابن رشد في تلخيص أرسطو وشرحه"[1] وبعد وفاة ابن طفيل سنة (٥٨١هـ ـ ١١٨٢م) انفرد ابن رشد بمنصب الطبيب الخاص للخليفة، وبعد وفاة الخليفة أبي يعقوب يوسف خلفه في الملك ولده أبو يوسف يعقوب، الملقب بالمنصور الذي أبقى ابن رشد على ما كان عليه من الحظوة والمقام، حينها ذاع صيته كطبيب وفيلسوف، مما ألب عليه الكثير من الخصوم الذين نقموا عليه لبيان رأيه وعظم فلسفته ومنزلته لدى الخليفة، فما كان منهم إلا أن اتهموه بالخروج على الدين، وقبل وفاته بسنوات ثلاث وكان في السبعين من عمره اتهم ابن رشد بالكفر والزندقة وحوكم علناً أمام الخليفة المنصور في جامع قرطبة الأعظم الذي شغل فيه منصب قاضي القضاة لسنوات، فنفي إلى أليسانة في الأندلس وأحرقت كتبه، وفي أيام يوسف يعقوب نالت بابن رشد "محنة شديدة كان لها سببان جلي وخفي، فأما

---

(١) بالنثيا، أنخل، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٥٥، ص٣٥٤.

الخفي وهو أكبر أسبابها، فإن الحكيم أبا الوليد رحمه الله أخذ في شرح كتاب الحيوان لأرسطو... فهذبه وبسط أغراضه وزاد فيه ما رآه لائقاً به، فقال في هذا الكتاب عند ذكره الزرافة وكيف تتولد وبأي أرض تنشأ... غير ملتفت إلى ما يتعاطاه خدمة الملوك ومتحيلوا الكتاب من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق، فكان هذا مما أحذقهم عليه"[1].

وهنا يمكن القول إن نقد ابن رشد اللاذع للمتكلمين والأشاعرة منهم بوجه خاص وهم الذين كانوا يمثلون السلطة الدينية في الأندلس زمن الموحدين، هو السبب العام لنكبة ابن رشد، وأن الأسباب الرئيسية لهذه النكبة تتخطى الخليفة والفيلسوف معاً، وأنها تكمن في الصراع الذي كان قائماً بين الفلاسفة والفقهاء، بين مطالب العقل ونوازع الوجدان[2].

إن الصفة الرئيسية التي اتصف بها ابن رشد هي العقلانية والمنهج النقدي المستند إلى البرهان والنظر والحكمة "وإن اشتغال ابن رشد بالمنطق والفلسفة كان من أهم الأسباب التي أدت إلى نفيه وخاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار أن بلاد الأندلس كانت في بعض الفترات، وفي ظل بعض الحكام، تنظر نظرة شك إلى المشتغلين بالفلسفة والمنطق"[3].

إن ابن رشد الذي عاين جيداً الحركة الفلسفية والفكرية والعلمية السابقة والمعاصرة له، وقف أمامها بوصفه محصلة حضارية، ودخل ساحة العقل المتعلقة بالميتافيزيقا وخلق العالم وخلود الروح ومفهوم السببية، وهذه هي المسائل الكبرى التي كانت تفصل بشكل جذري بين موقف المتكلمين وبين موقف الفلاسفة، وبشكل عام نجد أن ابن رشد كغيره من الفلاسفة المسلمين، أمثال ابن سينا والفارابي والكندي...الخ.

---

(١) المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط١، ١٩٤٩، ص٣٠٥.

(٢) انظر: مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط٣، ١٩٨٣، ص٧٢٤.

(٣) العراقي، محمد عاطف، الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨، ص٧٠.

ممن اطلعوا على الفلسفة اليونانية قد حاولوا ما بوسعهم للنهوض بقول يلتقي فيه الفلسفي والديني واعتبارهما متكاملين لامتضادين، مع التأكيد على أن هناك نوعين من العقل، العقل الذي يرفض البحث داخل الخطاب المغلق (الخطاب الديني) وعقل يبحث في المعرفة ويستخرج خطابه الخاص من دون أن يصيره الاستناد إلى العبارات النصية للخطاب الديني، أي أنه عقل نقدي متدرج.

لقد دار الحديث طويلاً بين الباحثين في فلسفة ابن رشد حول طبيعة النص الرشدي هل هو نص فلسفي أصيل ينتسب إلى ابن رشد، أم أنه مجرد شرح للنص الأرسطي؟!.

ونجد أن هناك من لم يستسغ لقب (الشارح الأكبر)، وهو اللقب الذي لحق بأبي الوليد، وبات مرادفاً لاسمه ويرى أصحاب هذا الرأي أن هذا اللقب يوحي بعدم الابتكار والتقليد، ولذلك فإنهم شرعوا بالبحث عن فلسفة ابن رشد القحّة، متوقفين بشكل خاص عن مؤلفاته التي لم تعتنِ بشرح أرسطو كفصل المقال وتهافت التهافت.. بوصفها الفلسفة التي أودع فيها قوله الخاص، أما مؤلفاته الأخرى كتفسير ما بعد الطبيعة والسماع الطبيعي.. الخ فهي برأيهم ليست أكثر من شروح، وهناك من ذهب إلى أن ابن رشد شارح تفوق على فلاسفة آخرين وامتاز عنهم بشروحه الكثيرة، الثرة للنص الأرسطي، فكانت له شروح كبرى ووسطى وصغرى، أما الشرح الكبير فهو نتاجه الخاص وأن من سبقه من الفلاسفة بهذه المهمة قد كان يستعمل طريقة التلخيص، وأن الشرح الدقيق للنص الأرسطي يعود لابن رشد[1].

ومهما يكن فإننا لا نرى في ذلك تهمة، بل يمكن القول إن شرح ابن رشد للنص الأرسطي كان عملاً يحمد له، فقد أثار مشكلات لم يكن النص الأصلي ليثيرها، وبهذا فإن شرح ابن رشد كان إثراء للفلسفة، ولد كان أثر أرسطو على ابن رشد أثراً كبيراً لا يخفى على أحد، وهذا حال معظم الفلاسفة العرب والمسلمين الذين نهلوا من فلسفة أرسطو بوصفه المعلم الأول، ومن الإنصاف

---

(١) انظر: مجهول، فيصل غازي، نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص٣٠-٣١

القول إن ابن رشد لم يقف عند النص الأرسطي فحسب ولم ينظر إليه بوصفه وثناً ، بل كان في عمله ذاك فيلسوفاً حمل النص إلى أقصى ما يحتمل، ولما كان أي نص فلسفي ينطوي على إمكانية شرحه فإن النص واحد والشروح كثيرة، لكننا نزعم أنه بعد ابن رشد صار الشرح واحداً و الفلسفات كثيرة[1].

وغني عن البيان أن ابن رشد استطاع أن ينهض بمهام الفيلسوف من شرح ونقد وتساؤل، وفي كل ذلك فإنه كان يؤسس لقوله الفلسفي الخاص.

---

(١) انظر: مجهول، فيصل غازي، نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا، المرجع السابق، ص٣٦.

الفصل الأول:

مقدمات التصور الرشدي للعالم

تصور العالم في الفكر الشرقي القديم:

يبدو أن السؤال عن العالم كان سؤالاً موغلاً في القدم، وهو السؤال الذي ظل يلح على العقل البشري ولم يزل، ولما كان الوعي آخذاً في التقدم فإن السؤال ذاك قد تشعب وراح يطرح بصيغ مختلفة في كل مرة، ولطالما كان توق الإنسان إلى فهم ذاته ومحاولته في إدراك العالم الذي يحيط به، وفك شفرات الظواهر الطبيعية وفض أسرارها، الدافع الأساسي للتفكير بكل مراحله، من هنا راح الإنسان القديم يصوغ منهجاً أسطورياً في محاولة منه لإدراك العالم ومعرفته، وهكذا نشأ الفكر الأسطوري و ظهرت الأساطير بوصفها أولى تجليات الفكر الإنساني الآخذ في التقدم، ويمكن القول إن الفكر الأسطوي قد لعب الدور نفسه الذي شغله العلم والفلسفة في عالمنا الراهن(١).

ففي الفكر الشرقي القديم كان السؤال عن أصل الوجود سؤالاً رئيساً ويظهر هذا في النصوص الميثولوجية التي عكست نظرة الإنسان عن ذاته وعن الآلهة والعالم.

ففي الأسطورة البابلية عن الخلق نجد أن الماء كان أصل العالم، وبالعودة إلى النصوص السومرية وهي أولى النصوص(*) الميثولوجية المدونة في تاريخ الحضارة الإنسانية، يظهر أن العالم قد تكون من مادة أزلية هي المياه الأولى" نمو" وقد انطوت على بذرة الكون الأولى التي كانت على هيئة جبل كوني مؤلف من السماء والأرض الملتصقتين، ولقد أنجبت الآلهة" نمو" وهي المياه الأولى كما

---

(١) انظر: السواح، فراس، مدخل إلى نصوص الشرق القديم، دار علاء الدين، دمشق، ط١، ٢٠٠٦، ص٩-١٠.

(*) من نحو عام ٣٠٠٠ ق.م وصلتنا أولى الرقم الكتابية منقوشة بالطريقة الهيروغليفية أي(التصويرية) والتي ترسم شكلاً يشبه الشيء الذي يدل عليه. انظر، السواح ، فراس، مدخل إلى نصوص الشرق القديم، المرجع نفسه، ص٥.

تخبرنا الأسطورة[آن و كي] ، وآن هو إله السماء المذكر، و كي هي آلهة الأرض المؤنثة، ومن زواجهما أتى إنليل إله الهواء الذي فصل السماء عن الأرض[١].

وفي نصوص بلاد ما بين النهرين نقرأ القول التالي:

" الرب أخرج حقاً إلى الوجود ما كان ضرورياً

الرب الذي بقي هو هو عندما حدد الأقدار

إنليل سارع إلى فصل السماء عن الأرض

لكي يخرج زرع البلاد من الأرض"[٢]

وهكذا يبدو أنه بانفصال السماء عن الأرض بدأت سلسلة الخلق في العالم، و قد تم ذلك عن طريقة زواج الآلهة وتناسلها، فإله الهواء"إنليل" أنجب إله القمر"نانا"، وهذا الأخير أنجب إله الشمس أوتو وهكذا[٣].

ويبدو أن مبدأ الخلق كما جاء في النصوص السومرية يعود للكلمة الإلهية، فالإله يقول بالكلمة وينطق باسم الشيء، فيتم الخلق[٤].

وفي بلاد الرافدين نجد ملحمة جلجامش ، الملحمة الإنسانية التي عبرت عن نوازع القلق الوجودي عند إنسان ما بين النهرين، القلق الذي حمله على التفكير بمشكلة الوجودة الكبرى، الحياة والموت.

وفي أساطير الألف الثالث ق.م أسطورة (إنليل) وأسطورة (تلمون) وَ (أنكي وننماخ) و(خطبة إنانّا)، نجد أن الكون بظواهره الطبيعية كان محور إنشغالهم[٥].

---

(١) انظر: السواح، فراس، مدخل إلى نصوص الشرق القديم، المرجع السابق، ص٩-١١.

(٢) مجموعة من الباحثين، خلق الإنسان والعالم في نصوص الشرق الأدنى القديم، ترجمة الأب سليم دكاش اليسوعي، دار المشرق بيروت، ١٩٨٦، ص١٥.

(٣) انظر: السواح، فراس، مدخل إلى نصوص الشرق القديم، مرجع سبق ذكره، ص١١.

(٤) انظر: النشار، مصطفى، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء ، القاهرة، ١٩٩٧، ص١١٨-١١٩.

(٥) انظر، فرانكفورت، هـ(وآخرون)، ما قبل الفلسفة، ترجمة جبر إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، بغداد، ١٩٦٠،

وبعد فإنه يبدو لنا أن تصور العالم كما جاء في الأساطير البابلية والسومرية كان تصوراً أولياً لم يرقى إلى تصور شامل للعالم، غير أنه في النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد قد شهد الفكر الشرقي القديم تحولاً نوعياً، كما تجلى في أسطورة الخلق البابلية، " إينوما إيليش" أو " عندما في الأعالي"، حيث أظهرت الأسطوة تصوراً نوعياً منظماً للعالم يعاين مشاكل الكون الرئيسة عند سكان ما بين النهرين[1].

نطالع المقطع التالي من الأسطورة:

"عندما في الأعالي لم يكن هنالك سماء

وفي الأسفل لم يكن هناك أرض

ولم يكن من الآلهة سوى أبسو أبوهم

وممو وتيامة التي حملت بهم جميعاً

يمزجون أمواهم معاً

قبل أن تتشكل المراعي وسبخات القصب

قبل أن يظهر إلى الوجود الآلهة الآخرون

في ذلك الزمان خلق الآلهة الثلاثة في أعماقهم

(لخمو) و (لخامو) ومنحو لهم اسميهما"[2].

وهنا يبدو أن التفكير قد انصب على أصل معالم الكون الرئيسة، ثم ذهب باتجاه فهم الكيفية التي جاء عليها نظام العالم، ونرى أن ذلك قد مثل البدايات الأولى لنشأة الكون وهو لم يزل بعد فوضى في الماء، هيولى قوامها عناصر ثلاثة متداخلة، أبسو يمثل المياه العذبة، وتعامت يمثل مياه البحر المالحة، وممو الذي يمكن أن يقال إنه قد يمثل الضباب أو السحاب وقد امتزجت هذه الأنواع الثلاثة في كتلة كبيرة لا حدود لها، وتظهر الأسطورة أن بلاد الرافدين قد نشأت

ص١٨١ ــ١٨٤، ص١٩٢ــ١٩٥.

(١) انظر، المرجع السابق، ص ١٩٩

(٢) السواح، فراس، مدخل إلى نصوص الشرق القديم، مرجع سبق ذكره، ص١٥.

من الطمي الذي حمله الرافدان العظيمان (دجلة والفرات) إلى المصبات عبر آلاف السنين[١].

أما في مصر القديمة، فإن السؤال عن أصل الكون وطبيعة الآلهة ودورها في عملية النشأة، كان محور اهتمام الإنسان المصري، ففي الأساطير المصرية القديمة نجد أن الكون قد نشأ من هيولى (ماءغير مشكل) تسمى(نون) ومنها انبثق الإله آتوم بوصفه إله الخلق[٢].

قام الإله آتوم بقدرته بإيجاد التوأمين شو (إله الهواء) وتفنون(ربة الرطوبة) اللذين أوجدا بدورهما الإله جب (إله الأرض) والربة نوت(ربة السماء) ونتج عن جب ونون الآلهة أو ما سمي بالتاسوع الإلهي (أي مجمع الآلهة التسعة، واعتبر هذا التاسوع فيما بعد كما ورد في النصوص المتأخرة كياناً إلهياً واحداً[٣].

ولما رغب آتوم الإله في الخلق، فإنه أوجد العالم الذي كان تجلياً لفكرته وبكلماته بث الحياة في العالم.

نطالع القول التالي الذي ورد على لسان الإله المصري آتوم:

"أنا الخالق لكل ما في الوجود، وأنا نفسي جئت إلى الوجود على هيئة الإله خيبرا.. أنا جئت إلى الوجود في الزمن الأول ... أنا كنت الخالق لكل ما جاء إلى الوجود"[٤].

وهكذا فإن آتوم خلق نفسه بنفسه، ومن ثمَّ بدأ بخلق العالم،

ولم تفرق الأساطير المصرية بين الآلهة والأشياء والبشر إلا في حدود الشكل، حتى إن البشر والآلهة وعناصر الوجود قد اعتبرت شيئاً واحداً في

---

(١) انظر: فرانكفورت، هـ(وآخرون) ما قبل الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص٢٠١.

(٢) انظر: جيمز، هـ.ت.ج، كنوز الفراعنة، ترجمة أحمد زهير أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص١٤٤-١٤٥.

(٣) انظر جيمز،هـ.ت.ج، كنوز الفراعنة، المرجع نفسه، ص١٤٥.

(٤) بدج، والاس، آلهة المصريين، ترجمة محمد حسين يونس، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨، ص٣٤٢.

جوهرها، ففي أسطورة حورس ونجد أن حورس هو

"الإله المحارب والإله الملك وإله السماء في الوقت نفسه، عيناه تضاهيان الشمس والقمر في الأصل، وعندما أصبح رع هو إله الشمس نسبت إليه العين الشمسية، وبذلك تعدل وضع حورس فأصبح صاحب العين القمرية، و أماً ست فكان يعتبر هو إله الصحراء والخطط الشريرة ، ولذلك انتزع عين حورس التي لم يستطع هذا الأخير أن يستردها إلا بعد كفاح مرير"(١).

وهكذا تتحد كل عناصر الكون في جوهرها وكل ما في الوجود هو من جوهر واحد.

بعد هذا نجد أن الفكر اليوناني اتخذ مساراً جديداً تمثل في محاولاته الأولى في مقاربة الطبيعة نظرياً وبذلك تم تدشين طريق التفكير الفلسفي.

---

(١) جيمز، هـ.ت.ج، كنوز الفراعنة، مرجع سبق ذكره، ص١٤٦.

تصور العالم عند اليونان:

تعد محاولة طاليس الملطي(٦٢٤-٥٤٦ ق.م) في البحث عن أصل الأشياء أول محاولة على طريق الفكر الفلسفي، فقد ذهب إلى أن الماء هو المادة الأولى التي كانت منها الأشياء، وإليه تعود، وذلك على غرار ما قاله قدماء المصريين[١].

أما تلميذه أنكسيمندر(٦١٠-٥٤٧ق.م) فقد خالفه الرأي في ذلك، ذاهباً إلى أن الماء لا يصلح أن يكون مبدأ أول لأنه محدد، والأصل عنده أن يكون لا محدوداً، ذلك أن اللامحدود أو اللانهائي(الأبيرون)[*] أزلي، خالد لا يفنى، دائم الحركة وهذه الحركة هي سبب التعيين والتحديد وبواسطتها تنشأ الأجسام[٢].

أما انكسيمانس(٥٥٨-٥٢٤ق.م) وهو تلميذ انكسيمندر فقد رأى أن المبدأ الأول هو الهواء، لأن الهواء شيء متحرك لا نهائي، يحيط بالعالم ويحمل الأرض وهو علة جميع الأشياء المتحركة، منه تكونت الأشياء بالتكاثف والتخلخل[٣].

وعندما نصل إلى فيثاغورث(٥٧٢-٤٩٧ق.م) وفرقته نجد أن العدد هو جوهر الأشياء لأن الأعداد تمثل نظاماً ثابتاً متجانساً، وأن مبادئ الأعداد هي عناصر الموجودات، وأما الموجودات فهي ذاتها أعداد[٤].

أما هيراقليطس (٥٤٠-٤٧٥ق.م) القائل بالتغير والصيرورة، فالعالم عنده هو مجموعة أشياء متحركة، والحركة تعني الحياة، والثبات يعني العدم، وهو من صفات الموت، ويرى هيراقليطس، أن هناك مبدأ يحكم كل تغير، وهذا المبدأ هو اللوغوس الذي يجعل من الوحدة كثرة، ومن الكثرة وحدة[٥]، وهنا نستطيع القول

---

(١) انظر: بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ١٩٤٣، ص٩٥.

(*) الأبيرون: هو المادة اللامحدودة، انظر ربيع الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، مرجع سبق ذكره، ص٩٧.

(٢) انظر: الصالح، عبد الحميد ، المدخل إلى تاريخ الفلسفة، مطبعة ابن حيان،دمشق، ١٩٨٦، ص٢٥٥.

(٣) انظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ١٩٨٥، ص١٦.

(٤) انظر المرجع نفسه ، ص٢٢-٢٣.

(٥) انظر: الصالح، عبد الحميد ، المدخل إلى تاريخ الفلسفة ، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦٨-٢٦٩.

إن فكر هراقليطس كان فكراً جدلياً وقد مثل ذلك تحولاً هاماً في تاريخ الفكر اليوناني، وقد انطوت فلسفته على النواة الأولى للميتافيزيقيا، التي ستفضي فيما بعد إلى موت الحركة والصراع و الصيرورة والتغير،

وإلى هنا نكون قد وصلنا إلى بارمنيدس(٥٤٠ن- ق.م) الذي أكد على الثبات، حيث الوجود الحقيقي هو الوجود الثابت، وكل تغير فهو تغير من الوجود الى الوجود، والوجود يمتنع أن يحدث من اللاوجود، وبمعنى أنه لا تغير مطلقاً واللا وجود غير موجود[١].

ونجد أن تلميذه زينون الإيلي(٤٩٠-٤٣٠ق.م) قد دافع عن فكرتي الوحدة و الثبات، ولذا نجد أن حجج زينون المشهورة تنقسم إلى قسمين رئيسين: حجج ضد التعدد، وانتهى بها إلى أن الوجود ليس متعدداً بل هو واحد، وحجج ضد الحركة، انتهى بها إلى أنه ليس هناك حركة،فالحركة عنده غير ممكنة[٢].

ومع انبادوقليس(٤٩٠-٤٣٠ق.م) نكون قد اقتربنا من العلم الطبيعي أكثر من اقترابنا من الفلسفة، فانبادوقليس هو القائل بالعناصر الأربعة(الماء- الهواء- التراب- النار) لتفسير التغيير في الكون، إذ العناصر الأربعة أبدية لا تخضع للتغير الحاصل في الوجود، وهذه العناصر يجمعها الحب وتفرق بينها الكراهية، ونتيجة عمل الحب والكراهية تحدث مختلف التغيرات وتنشأ العوالم والأشياء[٣]

وعند انكساغوراس(٥٠٠-٤٢٨ق.م) هناك ذرات لامتناهية في العدد أو الصفات، تشكل العالم، وكل ذرة منها تحتوي على كل الصفات الكيفية للأشياء، والذرات ليس فيها حركة ذاتية، وإنما الحركة تكون من علة خارجية هي العقل (اللوغوس)، الذي ينظم الوجود ويحرك الذرات، ومن تحريك الذرات يحصل الجمع ويكون التفريق،وبهذا يكون ظهور الأشياء و اختفاؤها، وهذا هو الكون والفساد[٤].

---

(١) انظر: بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكراليوناني، مرجع سبق ذكره، ص١٢١.

(٢) انظر: بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، المرجع نفسه، ص١٣٢.

(٣) انظر الصالح، عبد الحميد، المدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص٢٨٠.

(٤) انظر: المرجع نفسه ، ص٢٧٢.

وعند ديمقريطس(٤٧٠-٣٦١ق.م) كل التغيرات الحاصلة في العالم تنشأ عن تجمع الذرات وانفصالها، ففي البدء كانت الذرات متحركة في الخلاء و الحركة أزلية، وهي على نوعين: نوع يخص حركة الذرات الأولى في الخلاء، ونوع يخص حركة الذرات من أجل تكوين العالم[١].

وعندما نلج عالم الفكر الفلسفي اليوناني ممثلاً بأقطابه الثلاثة (سقراط- أفلاطون- أرسطو) فإننا نكون مباشرة إزاء الأسئلة الكبرى عن العالم، ولما كان سؤال العالم عند سقراط(٤٦٩-٣٩٩ق.م) سؤالاً أخلاقياً فإن السؤال عن العالم بوصفه موضوعاً قائماً لم يعد ذا أهمية، ومن هنا غدا سؤاله متعلقاً بالمعاني والماهيات.

أما الحال مع أفلاطون(٤٢٩ق.م) فقد كان مختلفاً، فهناك عالم أرضي هو عالم محسوس ومرئي ينطوي على صور ناقصة لموجودات أسمى وأكمل، والعالم المحسوس هو عالم الكثرة والتغير وهو عالم الكون والفساد، ولذلك فهو ليس موضوعاً لأي معرفة، وفي مقابل هذا يرى أفلاطون أن هناك عالماً عقلياً هو عالم المثل، وهو عالم أزلي حقيقي،وهو موضوع المعرفة الحقيقية[٢].

لقد تصور أفلاطون عالم المثل عالماً سماوياً يقبع في قمته مثال الخير الذي هو الإله الأفلاطوني، والإله عند أفلاطون هو صانع العالم، ذلك أن " كل شيء يصبح أو يخلق يجب أن يخلق بسبب ما بالضرورة"[٣].

وهذا السبب هو الإله الذي صنع العالم.

" إنه كان خيراً، والخير لا يمكنه أن يغار من أي شيء على الإطلاق،وكونه متحرراً من الغيرة، فإنه رغب أن تكون كل الأشياء شبيهة به قدر استطاعتها إن هذا هو أصل الإبداع وأصل العالم في المعنى الأصدق"[٤]

---

(١) انظر: بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سبق ذكره، ص١٥٣-١٥٤.

(٢) انظر: الصالح ، عبد الحميد، المدخل إلى تاريخ الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص٣٣٤-٣٣٥.

(٣) أفلاطون، محاورة طيماوس، ترجمة شوقي، داود تمراز، المجلد الخامس، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص٣٨١.

(٤) المرجع نفسه، ص٤١٣.

وهكذا فإن العالم عند أفلاطون مصنوع كمثال شبيه بالخير المطلق الذي تتلقى منه موجودات العالم الخير، والصانع صنع هذه الموجودات من مادة هي" الوعاء" فلما" كانت كل الأشياء في فوضى واضطراب فإن الله أبدع كل شيء فيما يتعلق بنفس ذلك الشيء وكل الأشياء فيما يتعلق ببعضها بعضاً ووهبها كل الأقيسة والتناغم التي يمكن أن تتلقاها قدر الإمكان"[١].

إن الصانع هو سبب النظام والتناغم الذي يسود العالم، الذي كان في حال من الفوضى والصانع لم يخلق العالم من عدم مطلق، ذلك أن عمل إلا له الصانع هو تنظيم المادة الأولية غير المشكلة، التي يدعوها أفلاطون (بالقابل) ودافع الصانع في ذلك هي طبيعته وميله إلى الخير[٢].

هكذا يبدو أن العالم كان عجينة في يد الصانع، فصنع منها عالماً جميلاً يسوده الخير والنظام وتدب فيه الحياة والحركة.

"وعندما رأى الأب والخالق أن المخلوق الذي صنعه متحركاً وحياً ابتهج وعزم في فرحته وبهجته أن يجعل النسخة أكثر شبهاً بالنسخة الأصلية"[٣]، مع كل ما يحمله هذا الأصل من صفات جميلة وخيرة، "فأودع فيه النفس فأصبح العالم بقضاء الله حياً عاقلاً، ولم يصنعه على نموذج الفرد الحي، على مثال الحي بالذات"[٤].

إن العالم عند أفلاطون عالم مرئي محسوس مادي وقد صنعه الإله كلاً واحداً، تتناغم أجزاؤه الكاملة، وشكله كروي، وأطرافه تتساوى في البعد عن المركز في كل اتجاه، وقد صنعه الإله من مادة عديمة الصور، (الأم- الوعاء) من شأنها أن تقبل صور كل الأشياء وتشارك بطريقة سرية فيما يتعلق بالمدرك بالعقل.[٥]

---

(١) المرجع السابق، ٤٤٩.

(٢) انظر: مطر، أميرة، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨، ص١٨٦.

(٣) أفلاطون ، محاورة طيماوس، مرجع سبق ذكره، ص٣٨٦.

(٤) الأهواني، أحمد فؤاد، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧١، ص١٣٠.

(٥) انظر: أفلاطون، محاورة طيماس، مرجع سبق ذكره، ص٣٨٤ــ٣٩٠.

والطبيعة الأولى عند أفلاطون هي:

"الوجود، الفضاء، النشوء، وقد وجدت بطرائق ثلاث قبل وجود السماء والموجود نثر العناصر الأكثر تشابهاً بعيداً جداً بعضها عن البعض، وأجبر العناصر الأكثر تشابهاً على التماس القريب، وصاغها الله جل مجده وفقاً للشكل والعدد و صنعها أجمل صناعة وأفضلها قدر الإمكان[١].

إن تصور العالم عند أفلاطون لم يقدم تفسيراً للأشياء ولا لوجودها ولا لحركتها وتغيرها، ذلك أن مادة العالم عنده ليست حقيقية بمعنى أنها:

" ليست وجوداً وإنما هي سلب للوجود، إنها عدم محض وخلاء مطلق لا صورة لها ولا قوام.. وهذه المادة هي أصل العالم ومصدر الكثرة فيه وسبب ما نرى فيه نقصاً وخسة وهذه المادة قديمة لا أول لها"[٢].

إن العالم عند أفلاطون كان ضرباً من اليوتوبيا، ذلك أنه جعل كل شيء في هذا العالم انعكاساً مشوهاً للمثال الحقيقي الذي هو في السماء.

ذلك أن " الموجود الحق والوجود الحق هو المثل، والمثال هو ما يعقل من الأشياء أي ماهياتها وبذلك يكون الوجود عند أفلاطون جملة من الماهيات المتعالية على الزمان، ولكن الماهيات التي تحتاج بسبب كثرتها وتشخصها إلى مبدأ أرفع يجمعها هو الخير أو الواحد وبما أن الخير يتجاوز ميدان الموجود الحق والمعقول وهما شيء واحد عند أفلاطون فإنه يكون ... خارج إطار الماهية أي الوجود"[٣].

غير أننا عندما نكون مع أرسطو(٣٨٤-٣٢٢ق.م) فإن الأمر يبدو مختلفاً، فأرسطو فيلسوف شاغله الرئيس هو الوجود، والوجود الحقيقي عنده إنما هو الوجود المادي المتحرك، أما الوجود العقلي فهو مشتق من الوجود المادي، وبهذا فإن الوجود المادي يتقدم الوجود العقلي[٤].

---

(١) أفلاطون ، محاورة طماوس، المرجع نفسه، ص٣٩٠.

(٢) مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص١٣٢.

(٣) سعد بيف، أرثور، سلوم، توفيق،تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الفارابي ،ط١، ٢٠٠٠، ص٢٢٧.

(٤) انظر: مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص١٦٨.

لقد انشغل أرسطو بالوجود بوصفه موضوعاً للفلسفة الأولى، والوجود عنده هو" الموجود بما هو موجود" والذي يقال على كل الموجودات بإطلاق، والوجود هو ول وأشمل وأوضح المعاني، ونحن نتصوره تصوراً مباشراً دونما واسطة، وهو لا يعرف ولكن يمكن تعريفه ودراسته في ضوء (لواحقه) لذاته أو (مبادئه) كالجوهر والعرض والعلة والمعلول والواحد والكثير والقوة و الفعل.. الخ والوجود حين يقال على شيء فإنه إما يكون جوهراً أوعرضاً ممكناً أوجائزاً و غير ذلك من " المقولات" التي أولها الجوهر ثم الأعراض، ونجد أن الجواهر عند أرسطو أحق المقولات باسم الوجود، في حين نجد أن وجود الأعراض يكون تابعاً للجواهر، ذلك أنها أحوال لتلك الجواهر[١].

والوجود الطبيعي عند أرسطو هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة والذهن و يرى أرسطو أن كل ما هو مادي فهو متحرك، والحركة متدرجة في الزمان و الشيء يتحرك حركات مختلفة بالزمان، والزمان هو مقياس الحركة، ذلك أنه ليس هو الذي يتحرك[٢].

ولقد عرف أرسطو الزمان بأنه:" عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر"[٣]

وكل حركة عنده " تكون من شيء وإلى شيء"[٤]

وقد حدد أرسطو المقولات التي نجد الحركة فيها بأنها تكون في الكم والكيف والمكان والحركة عنده هي كمال المتحرك بما هو متحرك[٥] بمعنى أنها فعل ناقص يتجه إلى الكمال.

"ولما كانت الحركة تقوم في موجود ما بالفعل استحال إسنادها بالمعنى الأخص إلى الجوهر، لذلك تراجع أرسطو في عدة مواضع عن إثبات الحركة في

---

(١) انظر: الصالح، عبد الحميد، مبادئ الفلسفة، جامعة دمشق، ١٩٨٨، ص٢٧٤.

(٢) انظر: غالب، مصطفى، أرسطو، مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٥،ص٣٥-٣٦.

(٣) أرسطو ، الطبيعة ، ج١ ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ص٤٢٠.

(٤) أرسطو، الطبيعة ج٢، المرجع نفسه، ص٤٩٢.

(٥) أرسطو، الطبيعة، ج١، المرجع نفسه، ص١٨٤.

مقولة الجوهر، لأن الكون هو انتقال من حال العدم إلى الوجود والفساد من حال الكون إلى العدم فلم يكونا حركة إلا بالعرض لذلك تقتصر أشكال الحركة على ثلاثة"[١].

والسؤال كيف يحصل المتحرك على هذا الكمال؟

لما كان لكل فلك عقل يتشبه بالأكثر كمالاً وفقاً لمبدأ عام عند أرسطو، فإن هذا الشوق إلى الكمال هو ما يجعل الأفلاك في حركة، فكل عقل يحاول أن يتشبه بعقل أكثر كمالاً منه، ليرقى في مراتب الكمال، ويرى أرسطو أن هذا الفعل الذي هو شوق للتشبيه بالكمال يستمر حتى المعشوق الذي هو المحرك الأول الذي لا يتحرك.[٢]

وهذا الأخير هو جوهر، ذلك أن الجوهر عند أرسطو يقال على ثلاثة أضرب: اثنان طبيعيان وواحد غير متحرك[٣].

والجوهر غير المتحرك، أزلي وهو بالفعل وليس في هيولى يحرك ولا يتحرك وتحريكه يكون بوصفه معشوقاًومعقولاً، ومنه الحركة الأزلية للعالم ذلك أن الحركة الأزلية واجب أن يكون المحرك لها قوة مبترئة عن المادة لأن هذه القوة يجب أن تكون غير متناهية"[٤]

وفي تعديله للأجسام الطبيعية فإن أرسطو يبدأ من المادة الأولى غير المتعينة، الهيولى، والصورة التي تعينها وتكسبها ماهيتها الخاصة بها، ويصير وجوداً واحداً بالفعل، وعنده أن المادة والصورة هما في أساس الوجود وهما لا ينفصلان إلا في الذهن، والمادة إمكان وجودي ذلك أنها بالقوة دائماً وتظل بحاجة إلى الصورة (الفعل) حتى تتحقق ، غير أن أرسطو يرى أن هناك صوراً مفارقة قائمة بذاتها لا يمكن تصورها في هيولى إطلاقاً، وهي الله والعقول

---

(١) فخري، ماجد،تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين،بيروت، ط١، ١٩٩١، ص١١١.

(٢) أنظر: الخضيري، زينب أثر ابن رشد في فلسفة العصور، دار التنوير للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٥، ص٢١٩.

(٣) انظر:ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، ج٣، ص١٥٥٥-١٥٥٦.

(٤) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، تحقيق جمال الدين العلوي، كلية الآداب، فاس، ط١، ١٩٨٤، ص١٣٢.

المفارقة فحسب.[١]

يقول أرسطو:" كل موجود طبيعي أو صناعي مركباً من مادة وصورة"[٢]

والعالم عند أرسطو ينقسم إلى عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت فلك القمر، والقسم الأول لا يلحقه كون أو فساد، لأنه لا يوجد فيه أصلاً، بوصفه عالم الكواكب الذي لا يقبل أي نوع من أنواع الحركة المكانية، وهو مركب من مادة الأثير، ويتحرك بالحركة البسيطة الدائرية، والمحرك الحقيقي له هو عقل الفلك الذي هو خالٍ من المادة القابلة للإمكانات، أما عن عالم ما تحت فلك القمر أي الأرض وما حولها فهو عند أرسطو عالم الكون والفساد، وفيه توجد تلك المادة التي تنطوي على الإمكانات الكثيرة التي هي السبب في الإضطراب والفوضى في العالم، وهذا العالم بدوره منقسم إلى نوعين من الكائنات حية وأخرى ليس فيها حياة.[٣]

ولقد بين أرسطو أن " الكثرة بالعدد في الموجودات من قبل الهيولى لا من قبل الصورة"[٤]

ويرى أرسطو أن حركة الأشياء الطبيعية تكون من داخلها لا من خارجها، فالطبيعة عند أرسطو هي" مبدأ وسبب لأن يتحرك ويسكن الشيء الذي هي فيه أولاً بالذات لا بطريق العرض"[٥]

وقد ردّ أرسطو كل نقص أو تشويه في الطبيعة إلى المادة، ذلك أنها سلب محض، أما الصورة فهي مثال للكمال، فهي عنصر إيجابي، والمادة والصورة متضايفتان برأي أرسطو، فلا مادة بدون صورة، ولا صورة بدون مادة، ومن

---

(١) انظر: غالب، مصطفى، أرسطو، مرجع سبق ذكره، ص٤٩-٥٠.

(٢) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، مصدر سبق ذكره، ص١٣٤.

(٣) انظر، بدوي ، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ج١، ١٩٨٤ ص١١٢-١١٣.

(٤) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، مصدر سبق ذكره ص١٣٢.

(٥) أرسطو، الطبيعة، مرجع سبق ذكره،ص٧٩.

غير الممكن أن يوجد الشيء بإحداهما فحسب[١].

والعالم عند أرسطو قديم لا يتأخر وجوده عن الله بالزمان، وهذا ما يجعل المادة قديمة، وهذا هو حال الصورة والحركة، فهما قديمتان، وكل ما يحدث في الوجود ما هو إلا خروج، ما هو بالقوة إلى الفعل عن طريق الحركة التي تعود لله الذي له صفة التحريك بوصفه الغاية التي تتجه إليها كل موجودات العالم[٢].

وهكذا يبدو أن" فكرة الخلق والإبداع بعيدة كل البعد عن الفكر الأرسطي، لأن الفلسفة الأرسطية تقوم على أساس أن المادة الأولى قديمة... بمعنى أنها وجدت منذ الأزل وستوجد إلى الأبد"[٣]

ولما كان موضوعنا هو تصور العالم عند ابن رشد، فإننا نتوقف عند هذا القدر من الحديث عن فلسفة أرسطو المتعلقة بالعالم، لأن أرسطو سيكون حاضراً وباستمرار وبقوة في حديث ابن رشد عن العالم.

---

(١) انظر: عبد المعطي، فاروق، أرسطو، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢، ص٦٦ــ٦٧.

(٢) انظر: العريبي، محمد ، ابن رشد وفلاسفة الإسلام- من خلال فصل المقال وتهافت التهافت، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٢،ص٦٣.

(٣) الخضري، زينب، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص٢١٨.

تصور العالم في الفلسفة العربية الإسلامية:

تعد مشكلة العالم المشكلة الرئيسية في الفلسفة العربية الإسلامية وقد اتخذ البحث فيها عند المتكلمين والفلاسفة طابع التنظير المنظم الذي يمكن رصده في مستويين رئيسيين: الأول، ميتافيزيقي يبحث في إشكالية العلاقة بين الله العالم، والثاني، فيزيقي يبحث في إشكالية الطبيعة والعلاقات والقوانين التي تنظمها ويقف بشكل رئيس على موقف الإنسان منها، أما على المستوى الأول (الميتافيزيقي) فقد كان البحث في مفهوم الله هو المدخل إلى البحث في مفهوم العالم، وبمعنى ما فإن البحث انصب فيه على تصور مفهوم الألوهية وما يرتبط به من إشكاليات،

كإشكالية القدم والحدوث التي حظيت بالقسط الوافر من البحث والعناية، ذلك أن الموقف منها هو أولاً موقف من العالم هل هو أزلي أم مخلوق؟ هل ينظمه قانون أم تكلؤه العناية الإلهية، وهكذا كانت إشكالية القدم والحدوث أساساً لفكرة التقابل بين الله والعالم، المتناهي واللامتناهي، الواحد والكثرة...الخ.

وفي المستوى الثاني (الفيزيقي) تركز البحث بشكل رئيس على مفهوم الإنسان والقانون الذي يشرط أفعاله، هل هو فاعلها ومسؤول عنها أم أنها مقدرة عليه ولا خيار له فيها وهو ما بات معروفاً في العصر الحديث بمشكلة الحرية[1].

ويبدو أن إشكالية الله والعالم وحدوث هذا الأخير بوصفه مادة وصورة وفي زمان، بعد أن لم يكن، وامتناع قبول القول بتعدد القدماء وضرورة تقدم الفاعل على مفعوله في الزمان وامتناع كون المفعول مع فاعله هي المنطلقات الشرعية للمتكلمين والفلاسفة المدافعين عن العقيدة والحق أن هذه المسائل قد أفضت إلى إشكاليات أخرى بدلاً من أن تحل الإشكاليات القائمة، ولذلك تبين الرهط من الفلاسفة العرب والمسلمين أنه من غير الممكن الركون إلى الشرع وأنه يجب إعمال العقل أملاً في الإجابة عن الأسئلة الملحة التي نتجت عن التفاعل الخلاق بين الثقافة العربية وثقافات الأمم الأخرى.

---

(١) انظر: عاتي، إبراهيم، تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، الجندي للطباعة، دمشق، ط١، ١٩٨٧، ص٦ــ٧.

لم يتمكن الفكر الكلامي من تقديم حل لمشكلة الثنائية (الله / العالم) ذلك أنها لم تتبين طبيعة العلاقة بين اللامادي والمادي حيث لا رابطة حقيقية بين علة غير طبيعية ومعلولات طبيعة، لا سيما وأن الموجود المادي لا يكون إلا من موجود مادي كذلك تبين عجز الفكر الكلامي عن تقديم إجابات عن مسألة صدور الكثرة عن الواحد[١].

أسئلة عديدة ظلت معلقة دون إجابة، ولذلك كان لا بد من إعمال العقل كي يمارس دوره الطبيعي في البحث والتأمل، وهذا يعني فيما يعنيه خروجاً على التقليد وتجاوزاً للشرع لكن ليس بإطلاق.

وبخلاف الأشاعرة الذين أنكروا كل فعل للطبيعة وقالوا بنظرية الكسب للإنسان، وردوا كل شيء إلى الله الخالق القادر الموجد للعالم، والذي صدر عنه كل ما يقع في الكون صدوراً متصلاً بغير واسطة[٢]، فإن المعتزلة أعلوا من شأن العقل، وقالوا بالنظر العقلي في الأفعال الإنسانية، وأفعال الطبيعة، وأن هناك في مقابل الشريعة الإلهية، شريعة فطرية عقلية تفيد بأن للإنسان علماً فطرياً يحمله بالضرورة إلى معرفة الله، وبهذا نجد أن المعتزلة قد قطعوا مرحلة كبيرة على طريق النظر العقلي، وبهذا فإنهم خرجوا على أهل الجماعة والسنة[٣]، ونجد أن تصور العالم عند المعتزلة كان تصوراً يحكمه في بعض جوانبه قانون السببية، فنفي الإرادة عن الله، وتفسيرها بالنسبة لأفعاله بأنها تعني الخلق (الحدوث)، إنما قادهم إلى تأكيد موقف عقلي هام في مسألة العالم، فقد كان فكر النظام ينطوي على آراء طبيعية حول أمور مادية محسوسة، فلقد ذهب النظام على أن الله خلق الموجودات كلها دفعة واحدة، غير أن بعضها يكون كامناً في بعض، وبمرور

---

(١) انظر: الألوسي، حسام الدين، دراسات في الفكر الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط١، ١٩٨٠، ص١٢٦ــ ١٢٧، ص١٣٤.

(٢) انظر: ديبور، ت.ح، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة، محمد عبد الهادي أبو ريده، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٤٨، ص١١٨.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ص١٠٥.

الزمن فإن أنواع المعادن والإنسان والنبات والحيوان تخرج من مكامنها[1]، ولعل هذا ما أراده الشهرستاني (٤٧٩هـ ـ٥٤٨هـ) بقوله أن النظام "أكثر ميله أبداً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين"[2] ونجد أن قدرة الله عند المعتزلة مقتصرة على الوجود فقط والقادر يعطي الوجود والممكن في ذاته لا يحتاج إلى القادر إلا من جهة الوجود، فتكون هكذا وظيفة الفاعل، أي الله، محدودة جداً، إذ أنها محصورة في منح الوجود فقط للمعدومات الممكنة، لأنه لو منح أيضاً ماهية المعدوم لأصبحت ماهيته تعالى في نظر المعتزلة مشابهة لماهية المخلوقات، ولكن ليس كمثله شيء"، وبالرغم من ذلك فإن علم الكلام بشقيه المعتزلي والأشعري لم يخرج في طروحاته وجدله على اللاهوت الإسلامي، وظل هذا الأخير هو الفيصل في كل ذلك، ففي مسألة خلق العالم ذهب الكلاميون إلى أن الخلق فعل من أفعال الله، وأن العالم حادث في الزمان، مناهضين بذلك القول الأرسطي بقدم العالم.

وتكاد تكون مشكلة ثنائية (الله ـ العالم ـ بما فيه الله ـ العالم الإنسان)، في الفكر العربي الإسلامي بمختلف اتجاهاته الكلامية والفلسفية والصوفية محور الاهتمام، وبالرغم من اعتراف هذا الفكر بالثنائية (الله ـ العالم) فإن المفكرين حاولوا التخفيف من حدة ذلك التقابل وتلك المفارقة بالتقريب بين الله والعالم وبين الله والإنسان، وههنا أفضت مشكلة تصور العالم عموماً إلى الاهتمام بمسألة قدم العالم وحدوثه وإن بصيغ مختلفة، وذلك بتحديد موقف من العالم وقد أدى بهم ذلك إلى مواقف متعددة كانت رهينة أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية القائمة آنذاك، ونجد أنها اتخذت منحى اتسم برؤية عقلانية شيئاً فشيئاً أخذت تفصح عن نفسها بدءاً من المرحلة الكلامية[3].

إلى الكندي (١٨٥ـ٢٦٠هـ) (٧٩٦ـ ٨٨٣م) الذي عاش في عصر من عصور الخلافة العربية الإسلامية حيث التقدم الاقتصادي والاجتماعي والفكري،

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١١٠.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، دار الفكر، بيروت بدون تاريخ، ص٥٦.

(٣) انظر: عاتي، إبراهيم، تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص٩.

لاسيما حركة الترجمة مما مكن الكندي من الاطلاع على نتاج الحضارة اليونانية من علوم وفلسفة وموسيقى، ولم يكن الكندي متلقياً فحسب، بل مساهماً رئيساً في عملية التواصل بين الثقافتين العربية الإسلامية والثقافة اليونانية، والهام هنا هو محاولته ترجمة أرسطو وبعثه في ضوء الثقافة العربية الإسلامية غير أن الكندي تعرف إلى أرسطو بملامح الأفلاطونية الحديثة، فضلاً عن أنه ظل مرتهناً للذهنية الإسلامية وبخاصة الاعتزالية منها، كل ذلك ظل يرخي بظلاله على نتاجه الفكري الفلسفي، لاسيما في مسألة الخلق ومشكلة العالم، وعلى بالرغم من محاولته تقديم قضية (الله ــ العالم) بلبوس علمي رياضي إلا أنه في نهجه العام ظل يتحرك على أرضية لاهوتية غيبية[١] ومما يدل على ذلك مدخله في تصور مسألة (الله ــ العالم) وهو المدخل الذي يناسب الدين[٢].

كتب في رسالته في الحق الأول والتام يقول:

"الفعل الحقي الأول تأييس الأيسات عن ليس"[٣].

وعنده أن هذا الفعل خاصة الله دون غيره، الله الذي هو غاية كل علة، وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع[٤].

فهنا نجد أن الكندي يقول بالخلق من عدم وهي موضوعة رئيسة في اللاهوت الإسلامي وفي النص الديني الإسلامي، حيث نطالع على سبيل المثال ما ورد في القرآن الكريم من القول:

"إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول كن فيكون"[٥].

وفي هذا مخالفة لرأي أرسطو القائل بقدم العالم والمادة، ويستطيع الباحث

---

(١) انظر: تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ط٥، ١٩٨١، ص٢٦٧.

(٢) انظر: العراقي، محمد عاطف، الفلسفة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص٢٥.

(٣) الكندي، رسالة في الحق الأول والتام ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق، محمد عبد الهادي، أبو ريده، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨، ص١٣٤.

(٤) انظر: المرجع نفسه، ص١٣٥.

(٥) قرآن كريم، سورة يس، آية ٨٢.

وضع اليد على نقاط اختلاف عديدة بين الكندي وأرسطو سوف نأتي على ذكر بعضها في حينه.

والكندي في هذا "لا يقلد الفلاسفة الإغريق في ما يباين العقائد الدينية، بل يقر بالعقائد الدينية التي تباين النظام الفلسفي المأثور عن التقليد (الأرسطي) وتقليد (الأفلاطونية المحدثة) فيثبت قدرة الله على إبداع الوجود من العدم وعلى خلق العالم بعد أن لم يكن شيئاً... وهنا نلمس امتزاج (الاعتزال) بالفلسفة، ونرى أن نظرة (الأفلاطونية الجديدة) إلى العالم قد أدخلت إلى الإسلام لأول مرة مع شرط مهم جداً ألا وهو الامتناع البات عن بحث مسألة الخلق الأزلي والتخلي عن البديهية (اليونانية) الجوهرية القائلة لا شيء ينتج عن لا شيء"[١].

والعلة الأولى عند الكندي: أزلي ومطلق ولا علة له ولا موضوع ولا محرك ولا فاعل، فالأزلي فيما يرى الكندي لا يفسد، ذلك أن الفساد هو تبدل المحمول لا الحامل "الأول الذي هو الأيس الذي لا يتبدل، ولما كانت الاستحالة تبدلاً فإن الأزلي لا يستحيل"[٢].

وفي مقابل هذا لا نرى أن الكندي يقول "باستحالة لا نهاية العالم بصورة مطلقة بل تنحصر الاستحالة عنده في اللانهائية الفعلية وليست اللانهاية بالقوة واللانهائي له وجود بالقوة كوجود الهيولى"[٣] مما يعني أن العالم قديم بالقوة وهذه الأخيرة أي "الهيولى قوة موضوعة لحمل الصور منفعلة"[٤].

وهنا نجد أن معنى الهيولى عند الكندي يوافق المعنى الذي ذهب إليه أرسطو، ولكن الله لا يرتبط بالصورة أو بالهيولى، ذلك أنه كما رأينا العلة الأولى المبدعة الفاعلة المتممة غير المتحركة ولما كان ذلك كذلك فإن الفلك يكون أولاً

---

(١) العوا، عادل وفينانس، غسان، المدخل إلى الفلسفة، مطبعة طربين، جامعة دمشق، ١٩٨٢، ص١٥.

(٢) الكندي، رسالة في الفاعل الحق الأول التام، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة مرجع سبق ذكره، ص٤٥ــ٤٦.

(٣) الصالح، عبد الحميد، مبادئ الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص٢٧٦.

(٤) الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مرجع سبق ذكره، ص١١٤.

في عملية الخلق، بعد ذلك تأتي الأجسام الأرضية التي تتأثر بالفلك بوصفه علة قريبة، بالرغم من أن الكندي في موضع آخر من رسائله يربط الفلك السماوي والأرض بعلة واحدة خالقة[١].

ولندرك ذلك فإننا نعيد إلى الأذهان أن الكندي قال بنوعين من الفعل: الفعل "الحقي" والفعل "بالمجاز"، وهذا الأخير معلول للأول، ففي رسالته في الحق الأول والتام كتب الكندي يقول:

"الفعل الحقي الأول تأييس الأيسات عن ليس، وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة، فإن تأييس الآيسات عن ليس، ليس بغيره وهذا الفعل هو المخصوص باسم الابداع، فأما الفعل الحقي الثاني الذي يلي هذا الفعل فهو أثر المؤثر في المؤثر فيه، فأما الفاعل الحق فهو المؤثر فيه، من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثر، فإذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفعل هو بتة... وأما دونه، أعني جميع خلقه فإنها تسمى فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة"[٢].

وهكذا إن العالم عند الكندي حادث بفعل خارق وبمعنى أنه من إبداع الله الذي هو علة العلل وفعل الإبداع هذا ينطوي على إبداع قوى أخرى في العالم

---

(١) انظر: تيزيني، الطيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص٢٧٤.

(٢) الكندي، رسالة في الحق الأول والتام، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مرجع سبق ذكره ص ١٣٤ــ١٣٥.

هي ما يمكن تسميتها بالأسباب التي تنظم وتحكم العالم بما فيه من كون وفساد، وهذا يعني أن فعل الفاعل المبدع في العالم هو فعل غير مباشر، وإنما بتوسط هذه القوى التي انطوت في إبداعه للعالم، ومن هنا يكون الحديث ممكناً عن ملامح الأفلاطونية الجديدة التي بدأت بالظهور في فلسفة الكندي والتي سوف تكون أكثر بروزاً في فلسفة **الفارابي** (٨٧٠ـ٩٥٠م) (٢٥٧ ـ ٣٣٩هـ).

التي قامت على فكرة النظام الفيضي الذي يقضي بلزوم العالم لزوماً ضرورياً عن الله.

فلقد ذهب الفارابي إلى أن جوهر واجب الوجود هو الجوهر الذي فاضت عنه الموجودات كلها، وهذا يفيد بأن تأثير الله يطال جميع الموجودات، وهذا التأثير يتضاءل كلما ابتعدت الموجودات عنه، غير أن نسبة جميع الموجودات إليه تظل واحدة من حيث إنه مبدعها.

والموجودات تفيض عن الله بتوسط العقل الأول، وهذا الأخير هو أول ما يصدر أو يفيض عنه، والعقل الأول يعقل واجب الوجود، وعندئذ يفيض العقل الثاني، وفيما يعقل ذاته (أي العقل الأول) تفيض السماء الأولى، وعندما يعقل الثاني واجب الوجود يفيض عنه العقل الثالث، وعندما يعقل ذاته (أي العقل الثالث) تفيض عنه كرة الكواكب الثابتة، وهكذا تستمر عملية الفيض حتى العقل الأخير الذي هو عقل فلك القمر[1].

والعقل الأول عند الفارابي هو واجب بواجب الوجود وممكن بذاته، وبهذا نجد أن الفارابي يصادر على مقولة الخلق من عدم ذلك أن العالم عنده صادر عن جوهر أزلي، كتب الفارابي قائلاً:

"الأول هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن توجد عنه سائر الموجودات... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو... فلذلك وجوده هو الذي به فاض الوجود إلى غيره، هو في جوهره ووجوده

---

(١) انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة، ط٢، ١٩٤٨، ص٢٤ـ٢٥.

الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه"[1].

هكذا يبدو العالم في نظرية الفيض نتيجة تلقائية عن الله، غير أن العالم لا يضيف شيئاً إلى كمال الكائن الأسمى، ويظهر نظام الفيض عند الفارابي أن الله في غير حاجة إلى جميع الوسطاء والأعراض والأدوات في تحقيق نواميسه الكبرى في العالم، وليس هناك ما يحول دون هذا الفعل المطرد أبداً[2].

ويبدو أن نشوء الموجودات التي فاضت عن الموجود الأول كان تراتبياً نازلاً، وأن جميع الموجودات في مرتبة ما تحت الأجسام السماوية هي في حالة نقص لأنها لم تمنح ما تتجوهر به على نحو تام، ولذلك فإنها في طلب لكي تتجوهر وهذا يفيد بأن الموجودات فيما تحت السماء هي نوع من المادة الأولى التي هي بالقوة، ولذلك فإنها تظل في حركة حتى تتحول إلى جواهر بالفعل، ويبدو أن الحياة لا تسري في المادة عند الفارابي ما لم يكن هناك تدخل من الجسم السماوي أو العالم الإلهي.

وهكذا فإن ثنائية (الله ــ العالم) لم تعد قائمة عند الفارابي، ذلك أنه حيث يوجد الأول يوجد العالم، إلا أن هذا عند الفارابي يكون على سبيل تلازم العلة ومعلومها الأمر الذي سيفصح عنه ابن سينا بوضوح أكبر.

أما ابن سينا (٣٧٠ ــ٤٢٨هـ) (٩٨٠ــ١٠٣٧م) فإنه تجاوز الفارابي وأحرز عليه تقدماً في مسألة تصور العالم، وتعد مشكلة العالم المشكلة الرئيسة عند ابن سينا، حيث توقف عندها بالبحث والتأمل والشرح في معظم مؤلفاته، وخرج منها بتصوره للعالم، وسوف نأتي على جزء كبير من آرائه في تصور العالم، وذلك في معرض رد ابن رشد عليه في هذا الصدد، وهنا نكتفي بالقول، أن ابن سينا ذهب إلى أن الموجودات "إما أن تكون واجبة الوجود، وإما ممكنة الوجود، وواجب الوجود إما بذاته وإما بغيره، والذي هو بذاته فالإله، والذي هو بغيره فعلته واجب الوجود بذاته"[3] الذي يصير واجباً بغيره، وبهذا يكون دائم الوجود أزلياً كواجب الوجود بذاته، وآية ذلك أن ابن سينا يقيم نوعاً من التوازن بين واجب الوجود بذاته، وبين الواجب بغيره، فالأول هو مبدأ الكل، وهو واجب الوجود، وبوصفه كذلك، فإنه واجب أن يوجد ما يوجد عنه، أي أنهما متساوقان

---

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سبق ذكره، ص٥٥ــ٥٦.

(٢) انظر: فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص١٦٨.

(٣) ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣، ص١٧٥.

في الوجود، فلا يتأخر أحدهما عن الآخر، إنما ما دام المبدأ الأول واجب الوجود وعلة لما هو موجود، فذلك يستلزم أن يوجد معلوله وجوباً معه وبدون أن يتخلف عنه لا من حيث هو قبل أو بعد[١]، وبهذا فإن العالم برأي ابن سينا ليس مخلوقاً ولا حادثاً، ولا يمكن أن يكون غير ما هو عليه، وهو لازم لزوماً ضرورياً عن وجود الله، ولذلك فهو حاصل بذاته ومنذ الأزل على كماله وخاضع لصيرورته، والهام هنا هو فكرة ابن سينا بأن كل ما يحدث في هذا العالم إنما يحدث بحسب القوانين الطبيعية، ذلك أن للعالم وجوداً موضوعياً قائماً بذاته، تنظمه قوانينه الخاصة ويسوده النظام الذي هو أثر من آثار الفعل الإلهي[٢].

والعالم عند ابن سينا "هو مجموع الأجسام الطبيعية البسيطة كلها[٣]".

غير أننا نجد محاولة ابن سينا في بناء تصور للعالم قد بدأت من الموجود وذلك أن "موضوع الفلسفة الأولى الموجود بما هو موجود مطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود مثل الوحدة والكثرة والعلية"[٤].

والعالم عند ابن سينا قد صدر عن الله صدوراً ضرورياً ذلك "أن واجب الوجود وبما أنه عقل محض فهو يعقل ذاته، ويعقل ضرورة صدور الكل عنه، فيكون تعقله علة الوجود وأول موجود صدر عنه هو العقل الأول، وهو ممكن بذاته واجب بغيره، وواجب الوجود هو الذي يفيض عنه كل وجود فيضاناً مبايناً لذاته"[٥].

ونرى هنا أن قول ابن سينا بالفيض يمثل محاولة جادة للتقريب بين الله

---

(١) انظر: مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج٢، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨١ ص٦٣٠.

(٢) انظر: عاتي، إبراهيم، تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص١٠٠.

(٣) الفاكهاني وإخوان الصفا وابن سينا، الحدود في ثلاث رسائل، تقديم عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٨، ص٧٨.

(٤) ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، منشورات المعهد العلمي الفرنسي، القاهرة، ١٩٥٤، ص٤٧.

(٥) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميركية، القاهرة، ج٢، ١٩٦٠، ص٤٠٣.

والعالم، ولعله من الصحيح القول هنا أن الخلق عند ابن سينا "يقوم على فعل التأمل الإلهي للذات وهذه المعرفة التي يعيها الكائن الإلهي لنفسه منذ الأزل، إن هي إلا الفيض الأول أو العقل الأول هذا المعلول الأول والوحيد للقدرة الخالقة، المماثل للفكر الإلهي يؤمن الانتقال من الواحد إلى الكثرة مع المحافظة على المبدأ القائل (عن الواحد لا يصدر إلا واحد) وانطلاقاً من هذا العقل الأول تنشأ الكثرة في الوجود تماماً كما هي الحال عند الفارابي، سلسلة من التأملات تجعل من علم نظام الكون نوعاً من (ظاهرية الوجدان الملائكي)"[١].

ولما كان واجب الوجود بذاته هو علة العلل التي تفيض الوجود وتعنى به، وأن تقدم الله على العالم هو بالذات لا بالزمان، فإن هذا مما يجعل العالم بحاجة دائمة إلى العلة التي تمنحه الوجود أي واجب الوجود بذاته.

إن تلازم العلة والمعلول عند ابن سينا هو تلازم ضروري وجودياً، إذ يرى أنه من المحال أن يتخلف المعلول عن علته، ذلك أن العلة الحقيقية ملازمة للمعلول وأن التقدم والتأخر يكون في الزمان وليس في الوجود "فالوجود بما هو موجود لا يختلف في الشدة والضعف ولا يقبل الأقل والأنقص وإنما يختلف في عدة أحكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة...فإن الوجود كما علمت يكون للعلة أولاً وللمعلول ثانياً"[٢].

إن ابن سينا الذي أخذ عن أرسطو في قضية المادة وعن أفلوطين والفارابي في قضية الفيض الوجودي، توصل إلى أن هناك عالماً واحداً هو في آن واحد علة ومعلول[٣].

ومع **ابن باجة** نجد أن الموجودات قسمان، متحركة وساكنة، أما المتحرك منها فهو جسمي متناه وتدخله الحركة، لذلك فإنه في حركة، والحركة ليست من ذاته أي أنه لا ينطوي على حركة ذاتية، ذلك أنه متناه، أما الحركة فهي غير متناهية وهذا يفيد بأنها

---

(١) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي دار عويدات، بيروت، ١٩٩٦، ص٢٦٠.

(٢) ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ج٢، مرجع سبق ذكره، ص٢٧٦.

(٣) انظر تيزيني، الطيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص٣٢٩.

أزلية وأنها تعود إلى قوة غير متناهية أو موجود أزلي، هو الله أو العقل عند ابن باجة، والنفس تتوسط بين العقل والجسم وهي متحركة بذاتها وهذا يعني أن هناك علاقة بين ما هو نفسي روحي وما هو جسمي مادي طبيعي[١].

وهنا يبدو أن ابن باجة قد اعتمد مبدأ عقلياً هو المحرك الأقصى كي يصل بين ما هو ميتافيزيقي وما هو فيزيقي ويسميه ابن باجه "المحرك الأول بإطلاق".

أما الله فهو مصدر الكثرة برأي ابن باجة، فالكثرة تنبثق عن الوحدة كما يترتب الصدى عن الصوت[٢].

وفي محاولة منه لإثبات أن هناك محركاً أول يسوق المثال التالي:

السفينة يحركها الريح والريح يحركه الهواء الساخن...الحجر تحركه العصا والعصا تحركها اليد وهكذا[٣].

ولئن كانت أجزاء العالم متحركة فلا يمكن أن يمر الأمر هكذا إلى اللانهاية.

إن الحركة ممكنة برأي ابن باجة فيما يمكن أن يتحرك وهي ممتنعة فيما لا يمكن فيه أن يتحرك أصلاً، ومن هنا فإن الحركة "ضرورية لأنها لازمة لما بالطبيعة وكأن الطبيعية بها حية فإن الحركة أشهر أعلام الحياة وأخصها بها وأعرف عند الحس"[٤].

ويفسر ابن باجة إمكان التغير بتعاقب الصور الجوهرية على أساس أن "الهيولى لا يمكن أن تكون مجردة عن الصورة أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى وإلا لما استطعنا أن نتصور إمكان أي تغير لأن التغير يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية"[٥].

---

(١) انظر: ديبور، ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص٢٥٠.

(٢) انظر: الصالح، عبد الحميد، القوة والفعل في نظرية الحركة عند ابن باجة، مجلة جامعة دمشق، المجلد ١٤، العدد الثالث، ١٩٩٨، ص١٥٨.

(٣) انظر: ابن باجة، شرح السماء الطبيعي، تحقيق، ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص١٣٦ــ١٣٧.

(٤) انظر: ابن باجة، شرح السماع الطبيعي، نفس المرجع، ص١٢٢.

(٥) فينانس، غسان، تاريخ الفلسفة العربية، المطبعة الجديدة، دمشق، ١٩٨٢، ص٣٤٨.

ويبدو أن ابن باجة قد تأثر بأرسطو في هذا لاسيما عندما ينظر إلى الصور على اختلافها من الصورة الهيولانية إلى العقل المفارق بوصفها سلسلة يجتازها الإنسان في ارتقائه المعرفي حتى يصير عقلاً كاملاً ويتصل بالعقل الفعال، وهكذا فإن ابن باجة يرى أن الإنسان ينتقل في إدراكه للصور المعقولة للجسميات إلى التصورات النفسية المتوسطة بين النفس والعقل ثم العقل الإنساني نفسه والعقل الفعال الذي فوقه وينتهي إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة[١].

وهكذا نرى أن اهتمام ابن باجة بالحركة في الموجودات ومحاولته الاقتراب من مفهوم المحرك الأرسطي كان خطوة هامة ربما أفاد منها ابن رشد في تصوره للعالم.

ولما كانت الفلسفة لا تفنى بفعل القمع وهذا ما صادق عليه التاريخ الطويل والشاق للفلسفة، فإن ثقافة المجتمع الذي يعيش فيه الفيلسوف تفرض رهاباً معيناً يضطر الفيلسوف إلى أن يتوارى وراء الرمز ليقول قوله وهذا ما كان مع **ابن طفيل** (ن ــ ٥٨١هـ) (ن ــ ١١٨٥م) الذي حاول النهوض بتصوره للعالم، مما اضطره إلى تعليق مشكلة قدم العالم أو حدوثه ليتمكن من تخطي القيود السلطوية بكافة أشكالها ممهداً بذلك الطريق لقول نوعي عن العالم نفترض وجوده عند ابن رشد، وبالعودة إلى قصته الشهيرة (حي بن يقظان) نجد أن ابن طفيل يستهل قصته الرمزية بالقول: "بأن التعريف بأسرار الحكمة المشرقية على طريقة أهل النظر شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقيع الذي نحن فيه لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً فإن الملة الحنيفة والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت منه"[٢].

وهكذا فإن الرمز كان وسيلة ابن طفيل للخوض في المسائل الفلسفية وقصته

---

(١) انظر: فينانس، غسان، تاريخ الفلسفة العربية، المرجع نفسه، ص٣٤٩، نقلاً عن ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص٢٨٤.

(٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة جامعة دمشق، ط٥، ١٩٦٢، ص١١.

حي بن يقظان خير شاهد على هذا، فالقصة تعد محاولة للتفكير في العالم وفهمه، وقد كان هذا هو الهاجس الرئيس لبطل القصة (حي).

لقد تأمل حي في الكون ونظر في جميع موجوداته، أي عالم الكون والفساد فرأى أن هناك كثرة، فالموجودات كثيرة ولها أوصافاً متعددة ولها أفعال تتفق أو تختلف أو قد تكون متضادة، ولما نظر إلى النبات والحيوان وسأل فيما تتفق وفيما تختلف تكونت عنده فكرة النوع وفكرة الجنس وتابع بحثه في العالم وتكونت لديه أفكار من قبيل: (الامتداد ــ الجسمية ــ الروح ــ العناصر ــ الصورة ــ المادة ــ المحدث ــ والأجرام، فانتهى إلى أن جسماً لا نهاية له باطل، وشيء لا يمكن ومعنى لا يعقل[1].

ثم "تفكر حي في العالم بجملته، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم، أو هو أمر كان موجوداً سلفاً، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه.

فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر، وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم، اعترضته عوارض كثيرة، مثل استحالة وجود (ما) لا نهاية له بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له، وكذلك [أيضاً] كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث، فهو لا يمكن تقدمه عليها، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضا محدث، وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخر، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان"[2].

وتساءل حي: "إذا كان حادثاً فلا بد له من محدث، وهذا المحدث الذي أحدثه لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ألطارئ طرأ عليه ولا شيء هناك غيره أم لتغير حدث في ذاته فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغيير وما زال يتفكر في ذلك

---

(١) انظر باسلامة، يحيى صالح، ابن طفيل في مواجهة السلف الصالح، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٩، ص٤٣ــ٤٤.

(٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، مرجع سبق ذكره، ص٥٤ــ٥٥.

عدة سنين فتتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين، فلما أعياه ذلك جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً"[١].

ومن البين هنا أن المشكلة التي توقف أمامها (حي) هي مشكلة قدم العالم أو حدوثه، وأن توقف حي طويلاً هنا إزاء هذه المشكلة يعود لاعتبارات عديدة منها إنه إذا اعتقد بحدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم فإن ذلك يلزم أن يكون هناك فاعل قد قام بهذا الفعل، وأن ذلك الفاعل لا يمكن إدراكه بالحواس لأنه لو كان يدرك بالحواس لكان جسماً من الأجسام، ولو كان كذلك لكان أحد أشياء العالم، ولكان حادثاً ولاحتاج إلى محدث، وهكذا إلى ما لا نهاية، وهنا يرى حي بأنه لا بد من فاعل للعالم، ولا بد أن يكون هذا الفاعل ليس بجسم[٢].

أما إذا اعتقد بقدم العالم وأن العدم لم يسبقه، وأنه لم يزل كما هو فإن هذا يعني أن حركة العالم قديمة بحيث لا بداية لها، وأنه لما كانت كل حركة لا بد لها من محرك فعندئذ فإن المحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم ما، إما أن يكون قوة ليست في جسم، ولئن كانت كل قوة تسري في جسم تنقسم بانقسامه وتتضاعف بتضاعفه، وكل جسم متناه، فإن كل قوة في جسم لا محالة متناهية، فإذا وجدت قوة تفعل فعلاً لا نهاية له فهي قوة ليست بجسم[٣].

وقد لاح لحي في تفحصه لعالم الكون والفساد "أن حقيقة وجود كل جسم إنما هي جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات، وإن وجوده الذي من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك، فإذا وجود العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة وعن صفات الأجسام المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال، (سبحانه) وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور فهو لا محالة قادر عليه وعالم

---

(١) المرجع السابق، ص٥٥.

(٢) انظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، المرجع نفسه، ص٥٥.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ص٥٥ــ٥٦.

به"[1].

وهكذا توصل حي إلى النتيجة ذاتها التي كان قد انتهى إليها بالطريق الأول، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه وبدا له أن كلا الوجهين صحيح، وجود فاعل غير ذي جسم، ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، حيث تبين له أن الانفصال والاتصال والدخول والخروج كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها[2].

أما عن المادة والصورة فإن ابن طفيل يرى بأن المادة مفتقرة إلى الصورة ولا تتقوم إلا بها، والصورة هي فعل الفاعل (المختار) فهو علتها وهي معلولة له قديمة كانت أم محدثة، والصورة لم توجد لولا وجود الفاعل، ولولا دوامه لم تدم ولولا قدمه لم تكن قديمة ومن هنا فإن ابن طفيل يرى بأن العالم بما فيه هو فعل الله وهو متأخر عنه بالذات وليس بالزمان[3].

وهنا يبدو أثر ابن سينا واضحاً في قول ابن طفيل، أما في موضوع الكون والفساد، فإن ابن طفيل يرى أن "جميع ما على الأرض لا يبقى على صورته بل الكون والفساد يتعاقبان عليه أبداً"[4].

أما عن صلة الله بالعالم فإن ابن طفيل يقول إن:

"الذوات الإلهية والأرواح الربانية فإنها كلها بريئة من الأجسام، وعن لواحقها ومنزهة غاية التنزيه، وارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذي هو أولها ومبدؤها وسببها وموجودها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ولا حاجة لها إلى الأجسام، ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها هي مباديها إذ الكل مرتبط بعضه ببعض، والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهي، شبيه الظل له، والعالم الإلهي مستغن عنه (وبريء منه)

---

(١) المرجع السابق، ص٥٦ــ٥٧.

(٢) المرجع نفسه، ص٥٦، ٥٧.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ص٥٧ــ٥٨.

(٤) المرجع نفسه، ص٦٥.

فإنه مع ذلك (قد) يستحيل فرض عدمه إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي، وإنما فساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة"[1].

وهكذا فإن وجود العالم وبقاءه مرتبط بالله، ارتباط العلة بالمعلول، وهو منه كالظل وهو لا ينفك عن الحركة ويستحيل فرض عدمه، إذ هو أبدي البقاء عند ابن طفيل.

---

(١) المرجع السابق، ص٨٢.

الفصل الثاني:

تصور العالم عند ابن رشد

جاء تصور العالم عند ابن رشد على نحو مختلف عما هو عليه عند الكلاميين والفلاسفة، ولاسيما الفلاسفة الذين قالوا بالصدور (الفيض) وفي هذا ذهب ابن رشد إلى أن هناك مذاهب مختلفة في تفسير كيفية إيجاد العالم، مبيناً أنها تنحصر في مذهبين، وبينهما مذاهب وسط.

أما عن المذهب الأول وهو مذهب أهل الكمون الذي يقول إن كل شيء في كل شيء، والكون ليس هو إلا خروج الأشياء بعضها من بعض، وهنا لا بد من فاعل في الكون ــ كما يرى ابن رشد ــ لإخراج الأشياء بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض، والفاعل هنا ليس شيئاً أكثر من محرك.

أما المذهب الثاني فهو مذهب أهل الاختراع والإبداع، المذهب الذي يرى أن الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ويخترعه اختراعاً، وأنه ليس من شرط فعل الفاعل وجود مادة سابقة يفعل فيها، إن الفاعل هو المخترع للكل هنا، وهو الفاعل المطلق، ويبين ابن رشد أن هذا هو الرأي المشهور عند المتكلمين من أهل متنا ومن أهل ملة النصارى[١].

أما عن المذاهب الأخرى التي تتوسط المذهبين فيمكن حصرها برأيين: أحدهما، ينطوي على قولين، وبهذا فإن الآراء المتوسطة ثلاثة، يلم شملها الاشتراك في الرأي الذي مفاده أن الكون هو تغير في الجوهر، وأنه لا يتكون شيء من لا شيء، وإن المتكون إنما يحدث عن ما هو من جنسه بالصورة[٢].

وأولها كما يشرح ابن رشد هو "رأي من يرى أن الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها في الهيولى ومن هؤلاء من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة ليس هو في هيولى أصلاً، وهو الذي يسمونه واهب الصور، وابن سينا من هؤلاء"[٣].

---

(١) انظر، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج٣، مصدر سبق ذكره، ص١٤٩٧ــ ١٤٩٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج٣، ١٤٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص١٤٩٨.

ومن هؤلاء من رأى أن الفاعل الذي يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها في هيولى يوجد "بحالتين إما مفارقاً للهيولى، وإما غير مفارق، فغير المفارق، عندهم مثل النار تفعل ناراً، والإنسان يولد إنساناً، والمفارق هو المولد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله، ولا عن بزر مثله، وهذا هو مذهب ثامسطيوس، ولعله مذهب أبي نصر الفارابي، فيما يظهر من قوله في الفلسفتين، وإن كان شك في إدخال هذا الفاعل في الحيوان المتناسل"[١].

أما عن الرأي الثالث فابن رشد يقوله عنه إنه هو الذي أخذه عن مذهب أرسطو، وهو المذهب الذي يرى أن الفاعل هو الذي يفعل المركب من المادة والصورة، ويقتصر فعل هذا الفاعل على تحريك المادة لإخراج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل، وهذا الرأي، كما يبين ابن رشد، يشبه رأي انبدقليس الذي رأى أن الفاعل إنما يفعل اجتماعاً وانتظاماً للأشياء المتفرقة[٢].

ويرى ابن رشد أن "الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة، وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل، وهو يشبه الاختراع من جهة أنه يصيّر ما كان بالقوة إلى الفعل، ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة، وكذلك فيه شبه من الكمون، وكل من قال بالاختراع أو الكمون أو الجمع والتفريق فإنما أموا هذا المعنى فوقفوا دونه"[٣].

ومذهب أرسطو كما يرى ابن رشد أشبه بالجمع بين هذه المذاهب بعد الوقوف على الصحيح منها، وعند ابن رشد إن الحق هو فيما ذهب إليه أرسطو، وبهذا المعنى كتب قائلاً: "بحسب قوتنا واستطاعتنا وبحسب المقدمات والأصول التي تقررت لدينا، من مذهب هذا الرجل الذي وجدنا مذهبة كما يقول الإسكندر أقل المذاهب شكوكاً، وأشدها مطابقة للوجود، وأكثرها موافقة له وملاومة وأبعدها عن التناقض"[٤].

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص ١٤٩٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج٣، ص١٤٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص١٤٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ج٣، ص١٤٩٧.

وبهذا فإن المذهب الذي تبناه ابن رشد هو مذهب أرسطو، وللوقوف على هذا لا بد من العودة إلى شروحات ابن رشد وأقواله التي تظهر مدى قربه عن المذهب الذي تبناه منذ البداية.

نقد ابن رشد للمتكلمين:

ولعله من الصحيح القول إن فكرة قدم العالم وحدوثه هي الفكرة الرئيسة التي انشغل بها ابن رشد، وإن الخلاف الذي اشتجر بين المتكلمين والفلاسفة في هذا السياق لا يعد وكونه خلافاً على التسمية.

وهنا يقول ابن رشد "أنهم قد اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات، طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في الواسطة، فأما الطرف الأول فهو موجود، وجد من شيء، أعني عن سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك، وهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعرية على تسميتها محدثة، وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء، ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته "قديماً" وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تباك وتعالى، هو فاعل الكل وموجده والحافظ له، سبحانه وتعالى قدره، وأما الصنف من الموجود الذي بين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء، ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء، أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره"[1].

وهكذا فإن العالم قديم عند ابن رشد ومعلول لله الموجد والحافظ له على الدوام.

يبين ابن رشد مسألة هامة هنا، فالمتكلمون يقولون ويسلمون بأن الزمان لا يتقدم العالم بوصفه مقارناً للحركات والأجسام وبذلك فهم متفقون مع الفلاسفة القدماء بلا تناهي الزمان في المستقبل، وبلا تناهي الوجود في المستقبل، غير أن الاختلاف يكون على الزمان الماضي والوجود الماضي، فلقد ذهب المتكلمون إلى تناهي الزمان والوجود في الماضي، شأنهم شأن أفلاطون وشيعته، بينما ذهب

---

(١) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق ألبير نصري نارد، دار المشرق، بيروت، ط٥، ١٩٨٦، ص٤١ــ ٤٢.

أرسطو إلى أنه غير متناه لا في الماضي ولا في المستقبل[١].

وهنا يفرق ابن رشد بين المحدث الحقيقي والقديم الحقيقي، فالقديم الحقيقي الذي هو الله ليس له أي نوع من أنواع العلل، والمحدث الحقيقي فاسد ضرورة ولذلك كان العالم عند ابن رشد

"ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والقديم الحقيقي ليس له علة ومنهم من سماه "محدثاً أزلياً" وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناهياً عندهم في الماضي"[٢].

وهكذا من غلب عليه ما فيه من شبه القديم أو المحدث سماه قديماً أو محدثاً، والحق عند ابن رشد أن المذاهب السابقة في العالم لا تتباعد تباعداً كبيراً مما يسمح بتكفير بعضها البعض[٣].

ونرى أنه يجب على الباحث في تصور العالم عند ابن رشد الوقوف على نقده للكلاميين والفيضيين في هذه المسألة، ذلك أن النقدي الرشدي الذي انصب على هذين المذهبين انطوى على آراء هامة في تصور العالم.

لقد حصر ابن رشد فرق المتكلمين بأربع، الأشعرية والباطنية والحشوية والمعتزلة ولما ذهبت الحشوية في معرفة وجود الله إلى أن ذلك يكون عن طريق السمع لا عن طريق العقل، وأن ذلك يكون بالتسليم بما جاء به الوحي فحسب، وبمعنى أن معرفة وجود الله هي مسألة إيمانية أولاً قبل كل شيء، فإن هذا عند ابن رشد باطل، ذلك أنه يتناقض مع النص القرآني الذي حض على إعمال العقل.

وأما الصوفية فقد ذهبت إلى أن معرفة الله ومعرفة غيره من الموجودات هي عبارة عن شيء يلقى في النفس بعد تجريد هذه الأخيرة من العوارض الشهوانية، وبمعنى أن معرفة وجود الله تكون بالكشف والإلهام، وهذه عند ابن

---

(١) المصدر السابق، ص٤١ــ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٢.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٤٢.

رشد لا تحصل لجميع الناس، كما أنها ليست هي الطريقة التي حمل الشرع الناس على اتباعها.

أما المعتزلة الذين لم تصل كتبهم إلى الأندلس بحسب ابن رشد فإن ما سيقال على الأشعرية سوف ينطبق عليهم في هذه المسألة، أما الباطنية فلم يأت ابن رشد على ذكرهم في كتبه، أما بالنسبة للأشعرية فإن ابن رشد قد توقف عندهم مطولاً ليكشف عن جوانب الوهن والخلل المنطقي في أقوالهم مبنياً ابتعادهم عن النص القرآني وتناقضهم مع مبادئ العقل ومع المعرفة العلمية والفلسفة من جهة أخرى[1].

ويبدو أن مسألة حدوث العالم هي من أهم القضايا التي توقف عندها ابن رشد في رده على المعتزلة والأشاعرة، ليس من حيث القول بالخلق من عدم بل من حيث المقدمات العقلية التي بنوا عليها استدلالهم، التي ألقت بظلها على النتائج التي توصلوا إليها بصدد العديد من القضايا الأخرى[2].

وهكذا فإن ابن رشد قد باشر نقده للمتكلمين من النصوص ذاتها التي انطلقوا منها في قولهم إن العالم حادث، مظهراً أن ما دعا إليه الشرع في هذه المسألة يبتعد ابتعاداً تاماً عن الطريق الذي سلكه الأشعرية، ونعلم أن الأشعرية قد ذهبوا بطريقين في مسألة حدوث العالم، الأول والأشهر برأي ابن رشد وهو الذي سلكه أغلب المتكلمين، مبني على مقدمات ثلاث هي بمرتبة الأصول بالنسبة لمسألة حدوث العالم، إحداها أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض: وهنا يبين ابن رشد انه إذا كان المعنى المقصود بالجواهر الأجسام المشخصة المشار إليها المحسوسة القائمة بذاتها فهذه مقدمة صحيحة، أما إذا كان المعنى المقصود بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم وهو الجوهر (الفرد) فهذه مسألة في شك كبير والسبب عند ابن رشد أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً ، كما أن في وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند، وأن الدلائل التي يستعملها الأشاعرة هي خطابية في

---

(١) انظر: المقدمة التحليلية لكتاب ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، محمد عابد الجابر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠١، ص٧٢ــ٧٣.

(٢) انظر: المقدمة التحليلية، المصدر السابق، ص٧٦.

أغلبها، وهي بعيدة عن البرهان ويعطي ابن رشد مثالاً على هذا أنهم يقولون أن الفيل مثلاً هو أعظم من النملة من قبل أجزاء فيه على أجزاء النملة، ولذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء وليس هو واحد بسيط، وإذا فسد الجسم إليها ينحل وإذا تركب فمنها يتركب وقد دخل الغلط في هذا كما يبين ابن رشد من تشبيههم الكم المنفصل بالمتصل، والحق أننا نقول في الكم المتصل إنه أعظم وأكبر ولا نقول إنه أكثر أو أقل على عكس العدد[1].

أما عن المقدمة الثانية المبنية على القول إن كل الأعراض محدثة فهي مقدمة يداخها الشك برأي ابن رشد، والسبب في ذلك هو أن من يقول إن جميع الأعراض محدثة فإنه يقيس بذلك الغائب على الشاهد، فإن حكمنا في الأعراض بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياساً على ما شاهدناه فيجب أن نفعل ذلك في الأجسام ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام[2].

والجسم السماوي هو المشكوك في الحاقة بالشاهد، ولذلك فإنه يجب الفحص عنه من جهة حركته، ذلك أن هذه الأخيرة هي التي تؤدي إلى معرفة حدوثه أو قدمه، وهذه المعرفة هي التي خص الله بها إبراهيم عليه السلام، والزمان هو من الأعراض، ومن الصعب تصور حدوثه، ذلك أن كل حادث يجب أن يتقدمه العدم بالزمان وتقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان، وهذا حال المكان أيضاً الذي يكون العالم فيه فإن كل متكون المكان سابق له ويصعب تصور حدوثه لأنه إن كان خلاء لاحتاج أن يتقدم حدوثه، إن فرض خلاء آخر حادثا، وإن كان الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم إلا مالا نهاية وهذه كلها شكوك عويصة بحسب ابن رشد.

أما في المقدمة الثالثة التي تقول أن ما لا يخلوا عن الحوادث فهو حادث:

فهي مقدمة يمكن فهمها على معنيين: الأول، ما لا يخلو من جنس الحوادث، ويخلو ا من آحادها، والثاني ما لا يخلوا من واحد منها مخصوص مشار إليه مثل

---

(١) انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠١، ص١٠٥ــ ١٥٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص١٠٧ــ ١٠٨.

أن نقول: ما لا يخلو عن هذا السواد المشار إليه[١].

يبين ابن رشد أن المفهوم الثاني صادق ضرورة، وأما المفهوم الأول "وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل أعني: الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، وإما متضادة وإما غير متضادة كأنك قلت: حركات لا نهاية لها كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون"[٢].

وعندما شعر المتكلمون ــ كما يبين ابن رشد ــ بضعف هذه المقدمة أرادوا تقويتها، فقالوا أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها، لأنه لن يوجد العرض الأخير إذا صح ذلك لأن ما لا نهاية له لا انقضاء له.

ومثلوا ذلك برجل قال لرجل: لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار، وهذا التمثيل برأي ابن رشد ــ ليس بصحيح، لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية، ووضع ما بينهما غير متناه، وأما قولهم إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده، فليس بقول صادق في كل الوجوه، ذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين: إما على جهة الدور وإما على جهة الاستقامة، فالتي على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض عنها ما ينهيها، مثال ذلك، إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، وأما التي تكون على استقامة مثل كون الإنسان من الإنسان، وهذا الإنسان من إنسان آخر، فإن هذا إن كان بالذات لا يصح أن يمر إلى غير نهاية، وإن لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الأخير، وإن كان ذلك بالعرض مثل أن يكون الإنسان عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب وهو المصور له، ويكون الأب بمنزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلاً لا نهاية له، أن يفعل بآلات متبدلة أشخاصاً لا نهاية لها[٣].

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٠٨ــ١١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١١٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص١١٠ــ ١١١.

أما الطريقة الثانية التي هي نقد دليل الجواز التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية والمبنية على مقدمتين "الأولى: أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على غير ما هو عليه، والثانية: أن الجائز محدث وله محدث أي فاعل بإحدى الجائزين أولى منه بالأخر"[1].

فإننا سوف نأتي عليها في موضع آخر من هذا البحث.

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١١١ــ ١١٢.

نقد ابن رشد لنظرية الفيض:

تعد نظرية الفيض عند ابن رشد من النظريات الخاصة، بمعنى أنها نظرية لا تدور في الفلك الفلسفي الأرسطي ولا علاقة لها بما كتبه أرسطو أبداً، لهذا فالنقد الذي وجهه الغزالي وغيره إليها هو (برأي ابن رشد) يخص أصحابها فحسب، فلقد وافق ابن رشد الغزالي في بعض الانتقادات التي وجهها إلى هذه النظرية وإلى أصحابها تارة، وتارة أخرى كان يكذبه ويبطل دعواه وخصوصاً في المسائل التي كان الغزالي يتعامل فيها مع النص الفيضي على أنه نص أرسطي، وقد وقف ابن رشد كتابه تهافت التهافت على هذه المسألة، وربما يصح القول هنا إن كتاب تهافت التهافت يعد "في المقام الأول رداً عنيفاً من فيلسوف أخرجته هجومات الغزالي على الفلسفة، عن طوره"(١).

وفي نقده للغزالي كان يباشر في الوقت نفسه نقداً للحل الفيضي للعالم، محاولاً تقديم المذهب الحق الذي يرى أنه لا يخرج عن رأي أرسطو، كاشفاً من خلال نقده للغزالي عن مواطن الضعف في النص الفلسفي الفيضي التي استطاع الغزالي أن ينفذ منها. ونجد أن ابن رشد القاضي كان يقف إلى جانب الحق، بوصفه فيلسوفا،

لكنه في كل ذلك كان مدافعاً عنيداً عن قدسية النص الأرسطي من أن تشوبه شائبة، وكان يصب جام غضبه على الغزالي تارة وأخرى على ابن سينا، وينتقد ويحلل وفي النهاية يحتكم إلى المذهب الأرسطي بوصفه الحكم الفصل بين الأقاويل المتعددة، فالحق معه أرسطو ولا قول حق بعد قول أرسطو. وهكذا هو ابن رشد فأنى لفيلسوف كابن رشد أن يقنع بنظرية الفيض بصورتها الإسلامية وهو الفيلسوف الذي تشرب فلسفة أرسطو ومات عليها؟

في مقدمة نقده لنظرية الفيض يبين ابن رشد مسألة هامة وهي أن نظرية الفيض القائمة على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، هي قضية اتفق عليها القدماء عندما كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي، وهم

---

(١) دوهيم، بيار، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر بدمشق، ٢٠٠٥، ص٢٦١.

يظنونه الفحص البرهاني، وقد استقر رأي القدماء، كما يرى ابن رشد، على أن المبدأ هو واحد للجميع وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد، وبعد أن استقر رأيهم على هذا بدأوا يسألون ويطلبون من أين جاءت الكثرة، ويبين ابن رشد بأنهم قد رفضوا القول إن المبادئ الأول اثنان أحدهما للخير والآخر للشر[1].

ولما تأمل الفلاسفة القدماء الموجودات فرأوا أنها كلها تروم غاية واحدة وهي النظام الموجود في العالم، لهذا اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة واعتقدوا أن الشر يوجد بالعرض والخير موجود في كل موجود، ولما تقرر لهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحداً، ومتى وقع هذا الشك في الواحد فأجابوا بأجوبة ثلاثة: فقد ذهب بعضهم كأنكسا غورس وأصحابه إلى أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى، وزعم بعضهم الآخر أن الكثرة جاءت من قبل كثرة الآلات، وزعم بعضهم الآخر أن الكثرة إنما جاءت من قبل المتوسطات، وأفلاطون يمثل هذا المذهب الأخير[2].

وعلى هذا فإن المشكلة عند ابن رشد هي في صدور الكثرة عن الواحد وهي الأهم عنده ومن هنا ذهب في نقده لابن سينا والفارابي عندما شبهوا الفاعل الذي في الغائب بالفاعل الذي في الشاهد وكتب قائلاً: "إن الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال على الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم وذلك أن الفاعل الأول الذي في الغائب فاعل مطلق، والذي في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا مفعول مطلق والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول"[3].

إن فعل الفاعل عند ابن رشد "ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصيّره بالفعل فهو يتعلق بموجود في الطرفين، في الإيجاد فينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه، وفي الإعدام فينقله من الوجود بالفعل إلى

---

(١) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٤، ١٩٦٨، ج١، ص٢٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٢.

الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه"[١].

وهكذا فإنه ليس ثمة شبه بين الفاعلين (الغائب والشاهد) عند ابن رشد وإنما هو مختلفان ولا يشتركان إلا بالاسم فقط.

إن الفاعل الذي في الغائب منفصل عن العالم وهو ليس فاعلاً بالمعنى الذي يقال على الشاهد "لا ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو فاعل هذه الأسباب مخرج الكل من العدم إلى الوجود وحافظه على وجه أتم وأشرف مما هو في الفاعلات المشاهدة"[٢].

ويشير ابن رشد إلى أن أرسطو وأتباعه قالوا إن العالم له فاعل لم يزل فاعلاً ولا يزال بمعنى أنه لم يزل مخرجاً له من العدم إلى الوجود ولا يزال مخرجاً[٣].

وبناء على هذا فإن الحل السينوي الذي يقول بدخول الكثرة من المبدأ الثاني (الممكن من ذاته الواجب من غيره)، هو حل مرفوض عند ابن رشد لأن الطبيعة الممكنة يلزم أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها المعلول الأول من واجب الوجود، والطبيعة الواجبة لا يمكن أن تعود واجبة إلا إذا انقلبت طبيعتها كما يرى ابن رشد ذلك أن الطبائع الضرورية لا تحتوي على إمكان أصلاً سواء كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها[٤].

ولقد انتقد ابن رشد ما ذهب إليه أصحاب نظرية الفيض الإسلامية من القول إن الموجودات هي واجبة وممكنة، وذهب إلى أن المتكلمين كانوا يقسمون الموجودات إلى ممكنة وواجبة وقالوا إن الممكن يجب أن يكون له فاعل ضرورة والعالم عندهم بأسره ممكن وكل ممكن يجب أن يكون له فاعل، لهذا كان واجب الوجوب هو الفاعل له وهنا نجد أن ابن رشد قد اتهم ابن سينا بأنه أول من اتبع

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٢٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٥٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢٨٩.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص٤٠١ــ ٤٠٢.

مسلك المتكلمين في هذا فإن قول الفيضيين ومنهم ابن سينا بأن العالم ممكن وكل ممكن يجب أن يكون له فاعل هو قول مرفوض.

"والمقارن بين فكرة ابن سينا وفكرة الأشاعرة يجد أن ابن رشد كان على حق تماماً حين ذهب إلى أن ابن سينا قد جارى المتكلمين، طالما أنه يضع العالم في مقولة الإمكان أو الاحتمال، وتصور لإرضائهم تقسميه بين الممكن والواجب ووضع العالم في صنف الممكن وافتراض إمكان كون العالم على غير ما هو عليه"(١).

وعند ابن رشد أنه لو فهم من الممكن ما له علة وهو ضروري للزم عن ذلك القول إن ماله علة فله علة، ويمر الأمر هكذا إلى ما لا نهاية له ولا ينتهي بنا الأمر إلى موجود لا علة له(٢).

والقسمة المعروفة عند ابن سينا ليست بقسمة صحيحة برأي ابن رشد، وأن البرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود هو من طبيعة الأقاويل العامة الجدلية، ويذهب ابن رشد للقول فيما يتعلق بمسألة أن واجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته "فإنما كانت هذه الزيادة فضلاً وخطأ لأن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة يقال في تلك الطبيعة إنها ممكنة من جهة وواجبة من جهة لأنه قد بين (القوم) أن الواجب ليس فيه إمكان أصلاً لأن الممكن نقيض الواجب"(٣).

وعند ابن رشد "إنما الذي يمكن أن يوجد شيء واجب من جهة طبيعة ما ممكن من جهة طبيعة أخرى مثلما يظن الأمر عليه في الجرم السماوي أو فيما فوق الجرم السماوي: أعني أنه واجب في الجوهر ممكن في الحركة والأين"(٤).

إن القول بممكن بذاته واجب بغيره هو قول خاطئ عند ابن رشد وعنده أن

---

(١) العراقي، محمد عاطف، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط١، ١٩٨٠، ص٢١٥.

(٢) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٤٤٥ــ٤٤٦.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٠٣.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٠٣.

الفلاسفة قد بينوا أن الواجب ليس فيه إمكان أبداً والقول به إبطال للعقل والحكمة وأن ابن سينا أراد بهذه القسمة أن يطابق رأي الفلاسفة الإغريق في الموجودات، ذلك أنه قد عرف عنهم أنهم قالوا إن الجرم السماوي ضروري بغيره، وهنا يتساءل ابن رشد: هل الضروري بغيره فيه إمكان بالإضافة إلى ذاته؟

يجيب: بأن هذه المسألة فيها نظر ومن هنا كان المسلك الذي سلكه ابن سينا هنا هو مسلك خاطئ وهي طريقة مختلة، لأنه لم يقسم الموجود أولاً إلى الممكن الحقيقي وهي القسمة المعروفة بالطبع للموجودات(١).

ويبين ابن رشد أن هذا المسلك السينوي ليس هو مسلك الفلاسفة القدماء، وأن ابن سينا أول من سلكها وزاد على الفلسفة القديمة زيادة ليست فيها، واتبع طريق المتكلمين وابتعد عن طريق البرهان.

"ويبدو أن هناك مبرراً قوياً دفع بالفلاسفة إلى رفض الاستناد إلى الحدوث واستبداله بالإمكان فإذا عددنا الإمكان سبب الحاجة إلى وجود الله كما يفعل الفيضيون فإن الممكن حالما يرتفع وجود علته يعود عدماً، لأن الممكن ليس له وجود بذاته بل له وجود كواجب الوجود بغيره، مثل الشمس ونورها، أما على رأي المتكلمين الذي يعتبرون الحاجة إلى الله هي الإحداث، أي إيجاد العالم بعدما كان معدوماً فيمكن تصور ارتفاع العلة ــ الله ــ وبقاء المعلول أي العالم، مثال ذلك ما يحدث للباني قد يتصور موته ومع ذلك يبقى ما ابتناه كالدار مثلاً بعده"(٢).

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٦٣٦.

(٢) الألوسي، حسام الدين، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص٤٢.

ويبدو من نافلة القول إن نظرية الفيض هي إحدى محاولات الفلسفة العربية الإسلامية في تقديم إجابة عن مسألة العلاقة بين الله والعالم، وإشكالية الكثرة والوحدة ويمكن رد هذه النظرية إلى أفلوطين(*) الذي أراد أن يوفق بين الأديان والفلسفة اليونانية، وقد لاقت هذه النظرية بما حملته من رؤى وأفكار هامة، قبولاً واسعاً في الفلسفة العربية الإسلامية، ذلك أن أفكار الخلق والحدوث والقدم والخير والشر وما إلى ذلك هي أفكار ما برحت تتوزاع الفكر العربي الإسلامي حتى اللحظة.

ويعد الفارابي أول من قال بها وتبعه فيها ابن سينا، ويمكن القول: إن تصور الفيض عند الفارابي هو نفسه عند ابن سينا مع بعض الاختلافات، فكما نعلم أن العقول المفارقة في نظرية الفيض هي عشرة والنفوس الفلكية تسعة، غير أن الفيض عند الفارابي ثنائي، أي أن كل عقل من العقول المفارقة يدرك ذاته ويدرك مصدره واجب الوجود بذاته، بينما كان الفيض عند ابن سينا ثلاثياً، فالعقل الأول وسائر العقول الأخرى باستثناء العقل العاشر (الفعال) تصدر عنه أشياء ثلاثة عقل ونفس وجسم وإذا كانت نظرية الفيض بصورتها الإسلامية قد هدفت إلى التوفيق بين التصور الإسلامي لنشأة العالم وبين فلسفة أرسطو بهذا الخصوص، فإن ابن رشد قد صب جل اهتمامه لنقد هذه النظرية وما نجم عنها من أفكار وحلول(١).

لقد حاول الفيضيون من الفلاسفة المسلمين تطويع المبادئ المشائية والتقريب بينها وبين المبادئ التي تحكم تصور العالم في الفكر الإسلامي، غير أنهم بالرغم من النجاح الذي أصابوه فقد تخللت محاولاتهم تلك العديد من مواطن الضعف التي استطاع.

(*) أفلوطين: ذهب أفلوطين إلى أن أول ما ينبثق عن الموجود الأول هو العقل الإلهي (نوس) ليكون صورة له وامتداداً لوجوده شبيهاً بنور الشمس الذي يعكس حقيقة وجوده وهذا الانبثاق عبارة عن شوق الواحد لذاته فالعقل هو (الرؤيا الذاتية) للواحد وإدراكه أنه الطاقة على كل وجود، انظر: فخري، ما جد، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سبق ذكره، ص١٩٤.

(١) انظر: مجهول، فيصل، نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا، مرجع سبق ذكره، ص١٣٥ــ١٣٧.

الغزالي النفاذ منها إلى دحض قولهم، وهنا تجدر الإشارة إلى أن نقد الغزالي يعد أشد نقد تعرض له المذهب الفيضي الإسلامي، بحيث يمكن القول إن كل النقد الذي انصب على نظرية الفيض تلك لم يخرج عن جوهر نقده لها، والقارئ لكتاب الغزالي "تهافت الفلاسفة" يجد أنه وقفه في جله على هذه المسألة، وبرأينا أن النقد الأهم الذي وجهه الغزالي لنظرية الفيض هو النقد الذي انصب على المبدأ القائل إن الواحد لا يصدر عنه (مباشرة) إلا واحد ويمكن إيجاز المسائل الأهم التي توقف عندها الغزالي في نقده للمذهب لفيضي في ثلاث: هي الفاعل والمفعول وما يصدر عن الواحد (إن الله فاعل العالم وصانعه ــ وإن العالم صنعه وفعله ــ وبيان أن ذلك مجاز وليس بحقيقة).

أما عن الأول (الفاعل) فهو برأي الغزالي من يصدر عنه الفعل مع إرادة الفعل على سبيل الاختيار ولما كان العالم عند الفيضيين من الله كالمعلول من العلة، وأنه يلزم عن الله لزوماً ضرورياً كلزوم النور من الشمس، فإنه ليس هذا من الفعل في شيء.

ولا أهمية في كون السبب فاعلاً بالطبع عند الغزالي لأن الحق عنده أن الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة وإن لم يكن الله مريداً عندهم ولا مختاراً لفعل العالم لبطل القول بالصانع والفاعل إلا مجازاً[1].

وغرض الغزالي من ذلك أن يبين "أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة"[2].

ومن نافلة القول هنا إن الفيضين قد صرحوا بالفاعلية لله بالطبع وأما الثاني (المفعول): أي إبطال كون العالم فعلاً لله فإن الغزالي ينتقد هذه الفكرة بالقول إن العالم عندهم قديم ليس حادثاً أي مخرج من العدم إلى الوجود وهذا ما أفضى إلى قولهم إن العالم ليس فعلاً لله، وهذا ما يرفضه الغزالي إذ إن العالم عنده فعل الله أزلاً وأبداً وما من حال إلا وهو فاعل له ووجود العالم مرتبط بالله فلو انقطع

---

(١) انظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، تقديم جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٣، ص٧٩ــ٨١.

(٢) المرجع نفسه، ص٨٢.

الأول لا نقطع الثاني، لأن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه ولا من حيث كونه موجوداً فقط، ويرد الغزالي على الفيضين لقولهم إن العالم قديم بالزمان وأنه متأخر عن الله بالزمان قائلاً: "إن من حرك اليد في ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبلها ولا بعدها"[١].

ويبدو أن قول الفيضين بتأخر العالم عن الله هو قول غير كاف عند الغزالي لأن قولهم بالحدوث الذاتي (بالذات) والقدم الزماني (بالزمان) جعلهم يتوهمون أنهم يحلون مشكلة صلة القديم بالحادث ومشكلة الزمان والحركة والهيولى، ولم تكن الصعوبة في إيجاد حل كهذا يجمع بين الحدوث والقدم بل في أمور أخرى أهم ، كمسألة صدور المادي عن اللامادي والكثرة عن الواحد[٢].

أما عن المسألة الثالثة عند الفيضين أي قولهم عن العالم أنه ليس فعلاً لله (لا يصدر عن الواحد إلا واحد) فإن الغزالي يرد قائلاً: "يستحيل كون العالم فعلاً لله لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو أنهم قالوا: لا يصدر عن الواحد إلا شيء واحد، والمبدأ الأول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالي بموجب أصلهم هذا"[٣].

فإذا رد الفيضيون بالقول إن العالم بجملته ليس صادراً عن الله بغير واسطة وإنما الصادر عنه موجود واحد وهو عقل مجرد ثم يصدر عنه ثالث ورابع وهذا سبب الكثرة، بمعنى أن سبب الكثرة هو تكثر الموجودات بالتوسط (تعدد الوسائط)، فإن اختلاف الفعل وكثرته لأسباب عديدة: إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة كأن نفعل بقوة الشهوة على عكس ما نفعله بقوة الغضب، وإما يكون لاختلاف المواد كما في أن الشمس تبيض الغسيل وتسود وجه الإنسان، أو لاختلاف الآلات كالنجار الواحد الذي ينشر بالمنشار أو ينحت بالقدوم، وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص٨٤.

(٢) انظر: الألوسي، حسام الدين، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص١٣٤.

(٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص٨٦.

(٤) المرجع نفسه، ص ٨٧.

وهنا يرد الغزالي بالقول إنه يلزم قول الفيضين هذا "أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد بل تكون الموجودات كلها آحاد وكل واحد معلولاً لواحد أخر فوقه وعلة لأخر تحته إلى أن ينتهي إلى معلول لا علة له، وليس كذلك فحسب فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعهما شيئاً واحداً، والإنسان مركب من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجودهما جميعاً من علة أخرى"[1].

بعد ذلك يعرض الغزالي مذهب الفيضين في انقسام الموجودات وتراتبها قائلاً: فإن قالوا لنا: إن الموجودات تنقسم إلى ما هي في محال (أعراض ــ صور) وإلى ما ليست في محال (ما هي محال لغيرها) كالأجسام، ما ليس في محال كالموجودات التي هي جواهر قائمة بذاتها، وهذه تنقسم إلى ما يؤثر في الأجسام وتسمى نفوساً، إلى ما لا يؤثر في الأجسام بل في النفوس وتسمى عقول مجردة.

أما عن الأولى: أي التي تحل في المحال كالأعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي إلى مبدأ حادث وهو الحركة الدورية.

أما الثانية: أي التي ليست في محال وهي ثلاثة أجسام وهي الأخس (أخسها) وعقول مجردة هي أشرفها.

ونفوس وهي أوسطها.

ثم الأجسام هي عشرة ــ تسع سموات والعاشر المادة، والمبدأ الأول فاض عنه العقل الأول وهذا موجود قائم بذاته ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدأه وهو (العقل الأول) ويلزم عن وجوده ثلاثة:

عقل، ونفس الفلك الأقصى، وجرم الفلك، ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى العقل الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الأخير هو عقل الفعال وهنا تلزم المادة القابلة للكون والفساد من هذا

---

(١) المرجع السابق، ص٨٧.

العقل ولا تتصور كثرة في المعلول الأول إلا من وجه واحد وهو أنه يعقل مبدأه ويعقل نفسه[١].

وبعد هذا العرض لمذهب الفيضين الذي جاء على لسان الغزالي فإنه يرد على خصومه حيث ذهبوا إلى أنه: لا يصدر عن المبدأ الأول الواحد إلا واحد قائلاً إن كلام الفيضين هوترهات أو أضغاث أحلام تدل على سوء مزاج رائيها، ومع أن الاعتراض عليها لا ينحصر فإنه يورد وجوهاً على ذلك، الأول: إمكان الوجود في المعلول الأول إذا كان عين وجوده لا ينشأ منه كثرة وإن كان غيره، فيلزم أن يكون وجوب وجود المبدأ الأول (الله) غير نفس وجوده فيجوز عندئذ القول بصدور الكثرة منه بهذه الصورة[٢].

أما في الثاني: "هو أن نقول عقله مبدؤه عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره، فإن كان عينه فلا كثرة في ذاته إلا في العبارة عن ذاته، وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الأول فإنه يعقل ذاته ويعقل الأول، وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول فلتصدر عنه المختلفات"[٣].

ويتهم الغزالي ابن سينا والفلاسفة الفيضين بأنهم قد قربوا الله بهذا الفهم من حال الميت الذي لا يعرف ولا يدري ماذا يجري في العالم، إلا أنه يفارق الميت في أنه يشعر بنفسه فقط ويتهمهم بالزيغ والضلال والغرور، ويبدو أن الغزالي في اعتراضه هذا كان يضع ابن سينا في باله.

أما في الاعتراض الثالث: فإن الغزالي يرى أن في المعلول الأول أكثر من التثليث (نفس ــ عقل ــ جرم) فهو ذاته ويعقل ذاته ويعقل مبدأه وهو ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره وعلى هذا هناك تخميس لا تثليث[٤].

وفي اعتراضه الرابع يرى أنه لا يكفي القول بالتثليث في المعلول الأول لأن

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٨٨ــ٨٩.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص٩٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٩٠ــ٩١.

(٤) انظر: المرجع نفسه، ص٩٢.

جرم السماء الأولى فيه تركيب من ثلاثة أوجه الأول: أنه مركب من صورة وهيولى فلا بد لكل واحدة من مبدأ، أما عن الثاني فإن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر واختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائد على وجود ذاته إذا كان ذاته ممكناً، أصغر مما هو عليه أو أكبر فلا بد له من مخصص بذلك المقدار والثالث يلزم مخصص آخر ومبدأ آخر لاختصاص القطبين من سائر نقاط كرة كل فلك، وفي المعلوم الثاني (فلك الثوابت) فيه من الكواكب المعروفة المسماة ألفاً ونيفاً ومائتي كوكب وهي مختلفة العظم والشكل والسعادة... بعضها على صورة الحمل والثور والأسد، وبعضها على صورة الإنسان وهي تختلف بالعظم والوضع واللون والتأثير، ولو قيل إنها نوع واحد لكان كل أقسام العالم نوعاً واحداً في الجسمية فتكفيها علة واحدة[1].

وفي الاعتراض الخامس: يقول الغزالي: "كيف لا تستحون من قولكم إن كون المعلول الأول ممكن الوجود، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه، وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه، وعقل الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه، وما الفصل بين قائل هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب، وأنه ممكن الوجود وأنه يعقل نفسه ويعقل صانعه يقول: يلزم كونه ممكن الوجود وجود فلك، فيقال: وأية مناسبة بين كون ممكن الوجود وبين وجود فلك منه"[2].

هذه هي الاعتراضات التي رد بها الغزالي على خصوصه من القائلين بنظرية الفيض بعد هذا يذهب الغزالي متسائلاً: إذا بطل هذا المذهب فماذا تقول أنت أتزعم أنه يصدر عن الشيء الواحد من كل وجه شيئان مختلفان فتكابر العقول؟

أم ستقول: المبدأ الأول فيه كثرة فتترك التوحيد.

أم ستقول: لا كثرة في العالم فتنكر الحس.

أو ستقول بالوسائط وهنا ستعترف بما قاله الفيضيون.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٩٣ــ٩٤.

(٢) المرجع نفسه، ص٩٥.

ويجيب إن القول بصدور اثنين عن الواحد مكابرة للعقول، أو إلصاق صفات بالمبدأ الأول تنافي التوحيد، فإنه ما المانع أن يقال: المبدأ الأول عالم مريد، قادر، يعقل ما يشاء، وساعة يشاء ويحكم ما يريد.

يخلق الأجناس المختلفات كما يريد وعلى ما يريد وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة ففضول وطمع في غير مطمع[1].

وبعد فإنه لما كان غرضنا هو الوقوف على رأي ابن رشد في تصور العالم والآليات التي تحكم فإن ما تقدم لم يكن إلا عرضاً لأهم الانتقادات ــ برأينا ــ التي قال بها الغزالي في موضوع الفيض، مع إدراكنا لأهمية نقد الغزالي وحضوره الهام في الكلام والفلسفة، وما عرضنا لرأي الغزالي ذاك إلا محاولة منا لإلقاء الضوء ما أمكن على بعض المواضع التي انشغل بها ابن رشد، وغني عن البيان هنا هو أن الغزالي قد شغل حيزاً هاماً في فلسفة ابن رشد الذي خصص كتاباً هاماً للرد عليه وعلى آخرين غيره في مسائل كلامية وفلسفية عديدة منها مسألة الفيض.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٩٥ــ ٩٦.

لا خلق من عدم:

يبدو أنه من الأهمية بمكان أن نبين أن ابن رشد قد رفض القول بالخلق من عدم بمعنى الإبداع من عدم محض، فالعالم عند ابن رشد بأسره موجود ولكنه لم يوجد إلا عن شيء ويسند ابن رشد قوله هذا ببعض الآيات القرآنية التي تؤكد أن الخلق ليس من عدم محض فيذكر الآية القرآنية التي تقول "وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء"[١].

يرى ابن رشد أن ظاهر هذه الآيات يدل على أن هناك وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وأن هناك زماناً قبل هذا الزمان، كما يذكر ابن رشد قوله تعالى: "يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات"[٢] وتأويل هذا أنه يقتضي أن هناك وجوداً ثانياً لهذا الوجود وقوله تعالى "ثم استوى إلى السماء وهي دخان"[٣] وتأويل هذا عند ابن رشد أن السماء قد خلقت من شيء وليس من عدم[٤].

ويبدو أن ابن رشد في برهانه على أنه لا خلق من عدم ولا عناية مباشرة للفاعل في مفعوله يلجأ إلى الشرع للمصادقة على رأيه كلما اضطر إلى ذلك.

وابن رشد الذي لا يجيز القول بالخلق من عدم، ولما كان العالم عنده لا يكون إلا عن شيء فإنه يرى في آراء المتكلمين أنها آراء بعيدة عن آراء الشرع، وعنده أن الشرع لم ينص على فكرة الخلق من عدم وأن الله لم يكن موجوداً مع العدم المحض وما المتكلمون بنظره إلا متأولون فحسب[٥].

ويشير ابن رشد إلى أنه لو جاز القول بالاختراع على الصورة لجاز القول بالاختراع على الكل ويبين أن اعتقاد المتكلمين بأن الفاعل إنما يفعل بالاختراع والإبداع من لا شيء، واعتقادهم أن هناك فاعلاً واحداً لجميع الموجودات هو

---

(١) قرآن كريم، سورة هود (١١) آية ٧.

(٢) قرآن كريم، سورة إبراهيم (١٤) آية ٤٨.

(٣) قرآن كريم، سورة (٤١) آية ١١.

(٤) انظر: فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص٤٢ــ٤٣.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص٤٣.

الفاعل المباشر لها من غير وسط، وأن فعل هذا الفاعل الواحد هو السبب في أفعال متضادة ومتفقة في آن واحد، يدل على أنهم لم يعاينوا فيما هنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض[١].

فمن المعروف أن المتكلمين قد ذهبوا بالقول بالخلق من عدم وما ذلك إلا كي يبقى الله هو الفاعل الوحيد والتام للكون بمواده وصوره وللتأكيد على القدرة والإرادة الإلهية اللامتناهية، وما القول بالخلق من شيء عندهم إلا هرطقة ما بعدها هرطقة، فالقول بالخلق من عدم كان إحدى الركائز الأساسية لمذهب المتكلمين التي تفيد حدوث العالم وتؤكد على فعل الفاعل الإلهي[٢].

ولما كان الفعل عند أرسطو هو إخراج ما بالقوة إلى الفعل فإن هذا هو معنى الخلق عند ابن رشد، وهو ليس خلقاً من عدم بالطبع أي ليس اختراعاً.

"إن العالم في مذهب أرسطو يحتاج حتى لو اعتبرناه قديماً إلى فاعل لا محالة، وإن سلسلة الأسباب تنتهي آخر الأمر إلى سبب أول هو مبدأ الحركة والفعل في الكون وإلا لأمكن وجود معلول لا علة له، وهذا محال وإلا أصبح كل موجود بالعرض أو بالمصادفة (الاتفاق) وفي هذا إنكار لحكمة الفاعل ولقد أخطأ المتكلمون عندما اعتبروا أن الله هو العلة الوحيدة لكل شيء وأنكروا سلسلة العلل الخاضعة له"[٣].

وهكذا يبدو العالم عند ابن رشد ليس انتقالاً من العدم إلى الوجود بل هو انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل أما الفساد فهو ليس الانتقال من الوجود إلى العدم ولكن الانتقال من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة، ويبدو من الصحيح القول إنه لا يوجد أي شيء بالقوة في النسق الأرسطي دون أن يوجد شيء آخر بالفعل في الوقت نفسه، ذلك أنه عندما يقال بوجود شيئين معاً أحدهما بالقوة والآخر بالفعل فإن هذا يشير إلى أنهما مترابطان ترابطاً تاماً في الواقع

---

(١) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٥٠٣ــ١٥٠٤.

(٢) انظر: الخضيري، زينب، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص١٢١.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٢٨ــ٢٢٩.

وهما نفس الجوهر الواحد كما البخار الموجود بالقوة مثلاً لا يختلف عن الماء الذي هو سائل بالفعل وإنما يكون التمييز بينهما بالتجريد فحسب[١].

فلا شيء من لا شيء وكل وجود يتضمن بالقوة وجوداً آخر هو ما سيؤول إليه إذا ما تحول، ونرى أن هذا التصور الأرسطي لمفهوم الخلق هو التصور الذي أخذ به ابن رشد، فالخلق عند ابن رشد هو بمعنى الإيجاد أو التكوين، حيث العالم عنده في إيجاد مستمر منذ الأزل ولم يكن من العدم، وبهذا فإن الخلق عند ابن رشد لم يكن بمعنى الإبداع، فالعالم عنده قديم وكذلك المادة الحاملة للصور المتضادة التي نشأ منها العالم وهكذا يمكن القول بنمطين من الخلق عند ابن رشد خلق للمادة منذ القدم وخلق العالم من هذه المادة منذ القدم أيضاً، ومعنى الخلق هنا لا يتعدى إخراج ما هو بالقوة في المادة إلى الفعل[٢].

لقد انتهى ابن رشد إلى القول بوحدة العالم أن هذا الأخير لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه ولهذا رفض فكرة الخلق من عدم ما دامت الصورة لا تنفصل عن المادة، وكلتاهما أزليتان، ولدى السؤال عن مصدر الصور والنفوس والطبائع للأشياء الحية وغير الحية يجيب ابن رشد بأنها فعل المبزر ذلك أن "البذور هي التي تعطي صور الأشياء المتولدة عن البذور بالصور التي أعطاها المبذر المولد لها، وأما المتكونة من ذاتها فالأجرام السماوية هي التي أعطت هذه ما يقوم مقام الزرع والقوة التي في الزرع في التي تتولد من الزرع"[٣].

فالصور لا تتكون بذاتها عند ابن رشد وإلا كان الكون من غير عنصر المعنصر، فالمتكون هو المصور ــ والمكون له هو الذي يحرك العنصر حتى يقبل الصورة أي هو المخرج لها من القوة إلى الفعل[٤].

ومثال ذلك عند ابن رشد إن الإحراق الواقع في القطن هو إحراق من قبل أن النار هي الفاعلة له، ولكن لا بإطلاق بل من قبل مبدأ هو من خارجها وهو

---

(١) انظر: دوهيم، بيار، مصادر الفلسفة العربية، مرجع سبق ذكره، ص١٩١.

(٢) الخضيري، زينب، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص٢٣٢.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٨٨٣ ــ ٨٨٤.

(٤) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر نفسه، ج٢، ص٨٨٤ ــ ٨٨٥.

الشرط في وجود النار وفي إحراقها[١].

والمحرك للعنصر عند ابن رشد هو ضرورة إما جسم ذو كيفية فاعلة وإما قوة جوهر تفعل في جسم ذي كيفية فاعلة.

فلو صح القول إن المكون لموضوع الصورة ليس هو المكون للصورة لكان الموضوع وصورته اثنين بالفعل وهذا محال عند ابن رشد.

ولهذا لا يوجد الموضوع دون الصورة إلا بالاشتراك الاسم من القول ولهذا فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالموضوع من قبل تعلقه بالصورة وبالتالي فالمكون لموضوع الصورة هو المكون للصورة، ويؤكد ابن رشد أنه لا يكون الموضوع للصورة إلا من قبل تكوينه للصورة وتكوينه إياهما معاً، ولو كان الفاعل للصورة هو غير الفاعل للموضوع لكان المفعول الواحد بما هو واحد يتكون من فاعلين وهذا مستحيل عند ابن رشد فلا يتعلق بفعل الواحد إلا فعل واحد[٢].

ولقد ذهب ابن رشد مذهب أرسطو في ذلك حيث بدت فاعلية الأجرام السماوية عنده غير مباشرة إلا في الموجودات التي يظن أنها وجدت عن طريق فاعلات من شأنها إخراجها من القوة إلى الفعل فإن فعل الأجرام السماوية يكون بتوسط هذه الفاعلات.

وبهذا حاول ابن رشد إثبات الترابط العلي بين الكائنات في عالم الطبيعة، مؤسساً بذلك للقول بنظام العلة والمعلول بين العالم والأجرام السماوية التي هي الحق هنا، وكأن الطبيعة في هذه الأفعال التي بموجبها توجد الكائنات على نحو كبير من الترابط والترتيب والنظام إنما هي معلولة ومسوقة وملهمة إلى ذلك بعقل رفيع، وهكذا يكون وجود الكائنات ما هو إلا خروج ما هو بالقوة إلى الفعل وهذه الحركة دائمة ومتتالية باستمرار لكي يكون ما هو مستعد للوجود من الضروري خروجه من نطاق القوة والاستعداد إلى نطاق الوجود الفعلي وبهذا فإن القول بالصدور برأي ابن رشد هو القول بكون وفراغ وفساد وهذا باطل عنده لذلك فإنه لولا هذه الحركة المتتابعة والمستمرة لما حدث شيء في هذا العالم[٣].

---

(١) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٧٩٣.

(٢) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٨٨٥.

(٣) انظر: تركي، إبراهيم نظريات نشأت الكون في الفكر الإسلامي، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٢، ص٤١٩.

العلة والمعلول:

لما كان لكل موجود سبب أو علة فقد انشغل ابن رشد بالبرهنة في أسباب وجود الأشياء، ولكل موجود في فلسفته علة أو سبب لذلك صب جل اهتمامه للبرهنة على أسباب وجود الأشياء في هذا العالم وتجليها على هذا النحو أو ذاك، ومن هنا تأتي أهمية البحث في العلل عند ابن رشد. لقد ذهب ابن رشد إلى أن: السبب أو العلة" اسمان مترادفان يقالان على الاسباب الأربعة: المادة و الصورة والفاعل والغاية"[١]

وبهذا نجد أن العلل عند ابن رشد هي أربع هي: العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية.

أما عن العلة المادية فتعني أن لكل موجود علة مادية" مثل ما يقال إن النحاس علة الصنم والفضة علة الخاتم"[٢]، أما العلة الصورية فتعني أن لكل موجود قانوناً معيناً ينظم عملية نموه وتطوره ليأخذ صورة معينة، وهي التي تدل على صورة خاصة بذلك الشيء و على صورة أجناسه، وأن لكل علة أيضاً فاعلاً هو صاحب الابتداء والتغير والتكون الأول وهو ما يدعوه ابن رشد العلة الفاعلة كأن يقال :" الأب علة فاعلة للولد"[٣].

وهذا يستلزم مرحلة أخيرة تتجه إليها عملية تكون الموجود وهي النتيجة المكملة للعملية ككل وهي العلة الغائية كالصحة التي هي الهدف من تناول الدواء.

وإذا كان ابن رشد قد حدد الأسباب أو العلل الخاصة بتكون الموجودات في هذا العالم على هذا النحو كما فعل أرسطو قبلاً، فذلك لإدراكه أن ثمة ترتيب وقانوناً معيناً هو في غاية الكمال والترتيب ينظمان العالم.

---

(١) ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط وتعليق جيرار جهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني ، بيروت، ١٩٩٤، ص٥٥.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٤٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٤٨٤.

وهنا تكمن أهمية مسعى ابن رشد في برهنته على أسباب الموجودات حيث إن لكل شيء في العالم سبباً وقانوناً ينظمه بإحكام ويظهر على هذا النحو أو ذاك والعلل عند ابن رشد منها ما هو قريب ومنها ما هو بعيد ومنها ما هو بالذات ومنها ما هو بالعرض ومنها جزئية، ومنها كلية، ومنها ما هو بسيط، ومنها ما هو مركب، وكل واحد من هذه الأقسام منها ما هو بالفعل، ومنها ما هو بالقوة، وبعض العلل ما هي في الشيء، وهي المادة والصورة، ومنها ما هي خارجة عنه وهي الفاعل والغاية، وهكذا فالعلل منها ما هو قريب خاص بموجود موجود، ومنها ما هو بعيد عام ومشترك بين كافة الموجودات، فمثلاً الطبيب والصناعة فإن كليهما علة للصحة لكن الصحة علة بعيدة والطبيب قريبة.

ومن العلل ما هي علة بالذات كأن تكون علة التمثال بالذات صانعة، وعلة بالعرض كأن يكون زيد الذي عرض له أنه كان صانعاً للتماثيل، وبعض العلل بالقوة وبعضها بالفعل فالتي بالقوة كالبناء الذي سيبنى والذي بالفعل مثل البناء الذي هو ذا يبني وبعضها ما هي في الشيء وهي المادة كأن تكون مادة التمثال البرونز أو غيره، والصورة كأن تكون صورة التمثال حصاناً، ومنها ما هو خارج عن الشيء وهو الفاعل والغاية، كأن يكون زيد فاعلاً أو بانياً البيت وغايته صنع أو بناء البيت[1]

وإذا كان المطلب الرشدي في بحثه بالعلل هو مطلب عقلي للفحص عن النظام الذي يسود العالم وللبحث عن العلل والنواميس التي تنظمه، فإنه قد اعتمد البرهان العقلي في مسعاه مناهضاً دعاوى المتكلمين والأشعرية الذين أنكروا القول بالقوى الطبيعية، وبالتالي القول بالأسباب والمسببات، فكما نعلم أن الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة فسر الاقتران بين السبب والمسبب بقوله:" الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة

---

(١) انظر: ابن رشد، تفسر ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٤٩٢-٤٩٥.

عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري و الشرب، والشبع والأكل، وهلم جرّا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جزّ الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرّا إلى جميع المقترنات"[١]

وبهذا يكون الغزالي قد وقف أي تحول أو وجود في العالم على إرادة الله، نافياً وجود ضرورة تحكم العالم، ولعل هذا ما دعا ابن رشد إلى تسفيه وهدم النتائج التي وصل إليها الغزالي، مناهضاً مدخله الإيماني التسليمي في موضوع العلل والأسباب.

كتب ابن رشد في الرد على الغزالي قائلاً:

" أما إنكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي ، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه. وإما منقاد لشبهه سفسطائية عرضت له في ذلك"[٢]

إن نفي الضرورة عن الطبيعة يعني نفي الحكمة وإبطال للعقل الذي هو عند ابن رشد.

"ليس هو شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة"[٣].

وقد استنكر ابن رشد قول أبو المعالي إن " العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه [حتى يكون من الجائز مثلاً أن يكون أصغر مما هو أو أكبر مما هو] أو شكل آخر غير الشكل الذي هو عليه"[٤]

إن الحكمة الحقيقية عند ابن رشد تقتضي معرفة الأسباب لأشياء العالم وإذا

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص١٦٩.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٧١.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٨٥.

(٤) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سبق ذكره، ص١١٢.

لم تكن للأشياء أسبابها الضرورية التي اقتضت وجودها، على هذا الشكل، فليس يكون هناك معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره، إن نفي الأسباب والمسببات مبطل لحكمة الخالق ومبطل لعلمه وصفاته والاعتراف بالجواز بحدوث الموجودات يفضي إلى نفي وجود الفاعل ذاته، وتجعل العالم يتحرك في فوضى لا نهاية لها، وتنتفي عنه أسباب الدقة والنظام التي أرادها الفاعل فيه[1].

وهكذا يمضي ابن رشد للبرهنة على ضرورة العلل في العالم، منتقداً آراء الأشاعرة ومؤكداً " أن صناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له"[2].

فالعلم بالاسباب التي تجعل كل أشياء العالم تبدو على ما هي عليه هي العلم الحق والمعرفة الحق وما العقل سوى السبيل الوحيد لمعرفة الفاعل الذي اقتضت إرادته أن يكون العالم فعله.

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٦٦-١٦٧.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٧٨٥.

صدور الكثرة عن الواحد:

ولما كانت مسألة صدور الكثرة عن الواحد هي المسألة الأهم عند ابن رشد نجد أنه من الأهمية الوقوف على رأيه الخاص في هذه المسألة بوصفها موضوعاً رئيساً عند ابن رشد. بداية لا بد من الإشارة إلى أن ابن رشد سفّه ابن سينا والفارابي لقولهم أن (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، وأن الكثرة صادرة عن الواحد، وفي هذا يبدو لنا أن ابن رشد قد وافق الغزالي فيما ذهب إليه من نقد بوصفه نقداً صائباً، وهنا نقرأ حضوراً مكثفاً للنص الأرسطي في رد ابن رشد على دعاوى الفيضيين، موضحاً ابتعادهم الكامل عن المذهب الأرسطي وعدم فهمه الفهم الصحيح، فالحق عنده أن الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض يكون وجودها تابعاً لارتباطها، كارتباط المادة والصورة وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض، وبذلك يكون معطي الرباط هو معطي الوجود[1] ويرى ابن رشد أنه:

" إذا كان كل مرتبط إنما يرتبط بمعنى فيه واحد والواحد الذي به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته، فواجب أن يكون ها هنا واحد مفرد قائم بذاته وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطي معنى واحد بذاته وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود وتترقى كلها إلى الأولى كما تحصل الحرارة التي في موجود موجود من الأشياء الحارة عن الحار الأول الذي هو النار وتترقى إليها"[2].

إن ابن رشد هنا يتبنى ما قاله أرسطو مؤكداً أن أرسطو بهذا قد جمع بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، فالعالم الذي هو واحد هو صادر عن الواحد، وهذا الواحد هو سبب الكثرة من جهة والوحدة من جهة أخرى، وثمة موجود واحد تفيض عنه قوة واحدة وبهذه القوة توجد جميع الموجودات، ولأن

---

(١) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٣٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٣-٣٠٤.

هذه الموجودات كثيرة فإن صدورها عن الواحد بما هو واحد واجب[١].

ويصرح ابن رشد أن هذا المعنى هو المعنى الحق في القول الأرسطي، وهو المعنى الذي جانبه الكثير ممن جاءوا بعد أرسطو، والسبب في ذلك يعود إلى أن النص الأرسطي ذاته عصيٌ على الفهم أحياناً، ولعل هذا ما غرّب المعنى الأرسطي عن ابن سينا الذي مضى بعيداً حتى صار مذهبه ظنياً بعيداً عن البرهان، ولهذا فإن ابن رشد يستبعد نظرية الفيض بوصفها نظرية غير صحيحة لتفسير صدور الكثرة عن الواحد. والصحيح عند ابن رشد أنه " ليس هنالك صدور ولا لزوم ولا فعل حتى نقول أن الفعل الواحد يلزم أن يكون عن فاعل واحد وإنما هنالك علة ومعلول على جهة ما نقول إن المعقول هو علة العاقل وإذا كان ذلك كذلك فليس يمتنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أن يكون علة لموجودات شتى من جهة ما يعقل منه أنحاء شتى وذلك إذا كانت تلك العقول تتصور منه أنحاء مختلفة من التصور"[٢] وبهذا نجد أن ابن رشد عندما استبعد نظرية الفيض فإنه استعاض عنها بفكرة العلة والمعلول الأرسطية واستغنى بها عن القول بفيض العقول.

وبهذا المعنى كتب قائلاً" أما ما جرت به العادة من أهل زماننا بأن يقال إن المحرك الكذا صدر عنه المرحك الكذا أو فاض عنه أو لزم أو ما أشبه، هذه الألفاظ فشيء لا يصح مفهومه على هذه المبادئ المفارقة فإن هذه كلها من صفات الفاعلين في بادئ الرأي لا في الحقيقة، فإن الفاعل قد تقدم من قولنا أنه ليس يصدر عنه شيء إلا إخراج ما بالقوة إلى الفعل وليس ههنا قوة ولذلك ليس هنالك فاعل وإنما ثمة عقل ومعقول"[٣].

والسؤال هنا: إذا كان العالم واحداً والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وكان من البديهي أن في العالم كثرة فما هو مصدر الكثرة برأي ابن رشد؟

---

(١) انظر المصدر السابق، ج١، ص٣٠٤.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣،ص١٦٤٩.

(٣) المصدر نفسه،ج٣، ١٦٥٢.

يبين ابن رشد أن آراء الفلاسفة قد انحصرت في أجوبة ثلاثة: الأول يقول إن الكثرة جاءت من قبل (الهيولى) أما الثاني فيرجع الكثرة إلى أنها جاءت من قبل (الآلات) والثالث يرى أنها من قبل (الوسائط) وهنا يوضح ابن رشد مسألة هامة هي أن (فورفوريوس الصوري) قد قال إن أرسطو كان من أصحاب الرأي الأخير، بمعنى أن الكثرة هي من قبل التوسط، وعند ابن رشد أن فورفوريوس الصوري لم يكن مصيباً في هذا ويصفه بأنه لم يكن من حذاقهم[١].

ومن ثم يبين ابن رشد رأيه في هذه المسألة قائلاً:" والذي يجري عندي على أصولهم أن سبب الكثرة مجموع ثلاثة الأسباب، أعني: المتوسطات والاستعدادات و الآلات"[٢].

وهذه الثلاثة عند ابن رشد تعود للواحد وتستند إليه، وذلك برأيه يعود إلى أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقله من المبدأ الأول وفيما تستفيد من الأول من الوحدانية التي هي فعل واحد في نفسه كثيرة بكثرة قوابله كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة[٣].

إن اختلاف الطبائع القابلة فيما تستفيد من الوحدانية يعود إلى اختلاف الأسباب الأربعة: (المادة والصورة والفاعل والغاية) فاختلاف الأفلاك يكون من قبل اختلاف محركها وصورها وموادها (إن كان لها مواد)[*]، وأفعالها في العالم أما في ما دون فلك القمر، أي في الأجسام البسيطة فإن ابن رشد يعزو الاختلاف فيها إلى اختلاف المادة واختلافها في القرب والبعد من الأجرام السماوية المحركين لها، ومثال ذلك هو اختلاف النار والأرض، ويعود السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين الفاعلتين للكون والفساد إلى اختلاف الأجرام السماوية

---

(١) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٤١٩-٤٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٤٢٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه ، ج١، ص٤٢٠-٤٢١.

(*) القدرة على تغيير المكان أي على الحركة يمكن عدها بمثابة مادة الأجسام السماوية، إنها مجرد القدرة أو الإمكانية على الوجود هنا الآن وهناك بعد فترة، إنها قوة مكانية لو استطعنا القول' انظر: الخضري، زينب، اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص٢١٧.

واختلاف حركاتها، فسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الأجرام السماوية هو شبيه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات، ويعزو ابن رشد الاختلاف فيما دون فلك القمر إلى الاسباب الأربعة، أي اختلاف الفاعلين واختلاف الآلات والمواد، وكون الفعل يقع من الفاعل الأول بوساطة غيره وهذا عند ابن رشد كأنه قريب من الآلات.

ولئن انحاز ابن رشد للرأي الأرسطي في هذا الموضع فإنه يرى أن ثمة كثرة في الموجودات البسيطة، التي لا تكون في هيولى، ويكون بعضها سبباً لبعضها الآخر، وترتقي إلى سبب واحد يكون من جنسها وهو أول في ذلك الجنس، والسبب في كثرة الأجرام السماوية يعود لكثرة هذه المبادئ. أما فيما دون الأجرام السماوية فإن الكثرة فيها يعود للهيولى والصورة والأجرام السماوية[1].

هكذا تصدر الكثرة عن الواحد عند ابن رشد والقول إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، هو قول صادق عنده والواحد يصدر عنه كثرة هو كذلك (صادق)، ولا تناقض في هذين القولين، فالعالم واحد ومتكثر (فيه كثرة) ولا تناقض في ذلك[2].

إن القوة الواحدة تسري في جميع أجزاء العالم المتكثرة، ولكن فيلسوف قرطبة لا يجيز تكثر القوة الواحدة بتكثر ما سرت فيه، فمن الممتنع عنده غلبة كثرة الأشياء على وحدة القوة ذلك أن من طبيعة الفاعل الواحد في الغائب أنها لا تقبل التكثر ولا الانقسام لأن طبيعتها طبيعة عقلية محضة بخلاف طبيعة الفاعل الذي في الشاهد،فهو جوهر محسوس أو عقل ملابس للمادة، لذلك كان القبول للانقسام فيه بانقسام تلك المادة التي لابسها وهذا ما يجعله يتكثر تبعاً لذلك.

إن اجتماع الوحدة والكثرة في العالم والقول باجتماعهما فيه ليس ضرباً من المحال لدى العقل، وليس هناك ما يحول دون هذا في نظام العالم بحسب ابن رشد، وللبرهنة على هذا يستعرض ابن رشد أوجه التقابل بين الواحد والكثير، فيذكر أن المنقسم وغير المنقسم

---

(١) انظر: المصدر السابق، ج٢، ص٣٠٠

(٢) انظر: المصدر نفسه،ج٢، ص٣٠٤-٣٠٥

هي من وجوه التقابل بين الواحد والكثير، وذلك أن الواحد هو عادم للانقسام الذي يوجد في الكثرة وللواحد أيضاً الهو هو، وهذا هو وجه آخر للتقابل بين الواحدوالكثير ، فالواحد لا تشوبه (الغيرية) ولا (الخلاف) ولا(المقابل) بينما الكثرة فيها كل هذه، غير أن ما يقابل منها الواحد من جهة ما هو هو هي الغيرية فقط. فالخلاف لا يقابل الهو هو، إن مخالف الشيء إنما يخالفه بشيء وبالضرورة هو يوافقه بشيء آخر، ولهذا كانت الكثرة عند ابن رشد هي ليست غيراً خالصاً، بل هي غيرية ما لما فيها من خلاف، والفارق بين مغاير الشيء ومخالفه أن هذا الأخير(مخالف) يكون غيراً من جهة وعيناً من جهة أخرى، أما الأول (المغاير) فهو غير على كافة الوجوه والاعتبارات، إن الكثرة تغاير الواحد بوجه من الوجوه وليست تغايره مغايرة مطلقة بحيث يكونان منفصلين تماماً،بل تقابلهما كتقابل المضافين كالأبوة والبنوة. فالواحد هو الذي له الكيل لهذه الكثرة وهي تقدر به غير أن هذه الإضافة هي عارضة للواحد، إذ إنه ليس من جوهره ولا من ماهيته بما هو واحد أن يكون له الكيل ، بل هذا طارئ عليه حين يضاف إلى الكثرة وشأنه هنا من الكثرة شأن العلة من المعلول(١).

وعند ابن رشد لا يمكن" أن يكون الواحد يقابل الكثرة على جهة التضاد إذ كانت المضادة للكثرة إنما هي القلة والواحد ليس بقليل، إذ القليل من أوصاف المنقسم وإنما يعرض للواحد أن يكون قليلاً من جهة ما يكون الواحد شيئاً منقسماً لا من جهة ما هو واحد- فإن القليل والكثير يقالان بالإضافة ، وعلى هذا فسيكون الواحد كثرة ما وهذا كله ممتنع، وأيضاً فإن الضد كما تبين من أمره إنما يوجد له ضد واحد وهما في جنس واحد وليس هذا شأن الواحد والكثرة"(٢).

وهكذا يبدو أن تقابل الواحد والكثير عند ابن رشد ليس كتقابل العدم والملكة ولا يمكن أن يقابل الواحد الكثرة على جهة التضاد ، وعلى ذلك فليس هناك شيء يمنع اجتماع الوحدة والكثرة في العالم حسب ابن رشد.

---

(١) انظر: بيصار، محمد، في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط٣، ١٩٧٣، ص١٠٨-١١٠.

(٢) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مكتبة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨، ص١١٤.

أزلية العالم:

إن القارئ لشروحات ابن رشد وتلاخيصه وكتبه الأخرى لا يخفى عليه قول ابن رشد بأزلية العالم، فالعالم أزلي ولا يوجد فيه قوة على الفساد أصلاً وفي إثبات أزلية هذا العالم يذهب ابن رشد للبرهان على ذلك عن طريق البرهان على أزلية الحركة ولا تناهي الزمان وقدم الهيولى.

- أزلية الحركة:

أما بالنسبة لقدم الحركة وأزليتها فابن رشد يرى أن هناك محركاً أول للعالم، وكل متحرك في الكون له محرك ضرورة، وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل، والمحرك عند ابن رشد لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض، ولهذا فهو أزلي ضرورة، وهذا ما ينسحب على المتحرك عنه أنه أزلي الحركة(١)

ومن طبيعة الحركة الواحدة عند ابن رشد أنها إنما توجد لموضوع واحد بالضرورة، والأجسام المتحركة حركة استقامة إنما هي أزلية، ولها البقاء بكليتها لا في أجزائها، فهي حافظة لصورها النوعية وفاسدة بالأجزاء فقط(٢)

ويبين ابن رشد أن الحركة الواحدة هي حركة متصلة ليس لها بداية ولا نهاية، ويرد على المتكلمين الذين اعتبروا أن ما لا يتناهى لا ينقضي ولا يدخل في الفعل قائلاً:" وأما ما جرت به عادتهم أن يقولوا إنه إذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لا نهاية لها فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها... وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ، إن وضعت الحركة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة"(٣).

ويوجه ابن رشد نقده للمتكلمين مبيناً أن الفلاسفة لا يجيزون وجود أسباب لا

---

(١) انظر: ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، مصدر سبق ذكره، ص١٢٤.

(٢) انظر: ابن رشد، رسالة السماء والعالم، تقديم وضبط وتعليق جيرار جهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٤، ص٤٧.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره ، ج١، ص٨٣.

نهاية لها كما فعلت الدهرية، ولكن القوم لما أداهم البرهان على أن هناك مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده بداية ولا نهاية وفعله يجب أن لا يكون متراخياً عن وجوده، أدى بهم هذا إلى القول إن فعله ليس له بداية، كالحال في وجوده وإلا كان فعله ممكناً ولم يكن مبدأ أول، ولزم من هذا أن لا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطاً في وجود الثاني، لأن كلاً منهما هو غير فاعل بالذات وكون بعضها قبل بعض بالعرض، وهذا ما جعلهم كما يرى ابن رشد يجيزون وجود ما لا نهاية بالعرض وليس بالذات، وهذا الحال يلحق عندهم الأشياء التي يظن بها أن المتقدم سبب للمتأخر، ومثال ذلك: الإنسان الذي يلد إنساناً مثله، وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر يجب أن يترقى إلى فاعل أول قديم لا أول لوجوده، فيكون كون إنسان عن آخر إلى ما لا نهاية له كون بالعرض، والقبلية والبعدية بالذات، والسبب في ذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة، كذلك لا أول للآلة التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها[1]

وهكذا فإن المتكلمين برأي ابن رشد قد ظنوا أن ما بالعرض هو بالذات، وبالعودة إلى النص الأرسطي يبين ابن رشد أنه لو كانت للحركة حركة لما وجدت الحركة، ولو كان للأسطقس أسطقس لما وجد الأسطقس إلى ما لا نهاية له، ومن قال إنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل يلزمه أن يقول إن لا مبدأ لها – فما ليس له نهاية ليس له مبدأ وكذلك الأمر في الأول والآخر.

وفي رده على المتكلمين الذين قالوا إن الفلاسفة يسلمون بانقضاء الحركة يرى ابن رشد أن هذا ليس صحيحاً لأنه لا ينقضي عندهم إلا ما ابتدأ[2].

هكذا يبدو العالم أزلياً، لأنه فعل الفاعل الأول الأزلي، وبالتالي مفعوله (العالم) أزلي أيضاً، لأن هذا الأخير هو فعل الفاعل الأول الذي لا يتأخر فعله عن وجوده، بمعنى أن العالم أزلي من أزلية موجوده.

---

(١) انظر: المصدر السابق، ج١، ص٨٣-٨٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٨٤-٨٦

والحركة عند ابن رشد لا بداية لها ولا نهاية" وأفضل ما يجب به من سأل عما دخل في أفعاله في الزمان الماضي أن يقال: دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده ، لأن كليهما لا مبدأ له"[١]

إن الحركة أزلية عند ابن رشد لأنها فعل الأول الأزلي، وهي عند أرسطو وابن رشد حركة دورية تخص الأجرام السماوية.

ومن البين أن عالم السماء عند ابن رشد مرتبط وجوده بالحركة الدائرية المتصلة، وهذه الحركة في الجرم السماوي هي العلة للحركة المستقيمة في عالم الكون و الفساد، وبذلك تغدو الحركة عند ابن رشد كما هي عند أرسطو (أس) وجود العالم العلوي والسفلي معاً.

ويبدو أن ابن رشد لا يخرج عن الرأي الأرسطي بأن المحرك السرمدي لا ينفك عن تحريك العالم بأسره، فكيف تتم هذه الحركة وهل هي واحدة أم كثيرة؟

بداية لا بد من الإشارة إلى أن ابن رشد يحصي عدد حركات الأجرام السماوية بـ" ثمانية وثلاثين خمس ، خمس للكواكب الثلاثة العلوية، زحل والمشتري والمريخ، وخمس للقمر وثمان لعطارد وسبع للزهرة وواحدة للشمس".[٢]

وهنا يخالف ابن رشد معلمه أرسطو الذي أخذ بنظرية أودكس وقاليبوس وقال بأن عدد حركات الأفلاك السماوي وهي ٥٥ أو ٤٧ حركة وإذا كان ابن رشد لم يحذو حذو معلمه أرسطو متبيناً الرأي البطليموسي ، فما ذلك إلا لظنه بأن الوقوف على أمر هذه الحركات يحتاج إلى زمن طويل قد يستغرق العمر كله مرات كثيرة وعلى رغم تبنيه الرأي البطليموسي إلا أن هذا لم يمنعه من مخالفة بطليموس في أصلين من الأصول القائم عليها النظام البطليموسي وهما: مبدأ الفلك الخارج المركز، وفلك التدوير، وفي هذا فإن ابن رشد قد حث الباحثين على إعادة الكشف عن الهيئة القديمة التي استغنت في رأيه عن هذين الأصلين

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص٨٧.

(٢) ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص١٤٢

بوضع حركة لولبيه في أفلاك متحدة المركز وهنا لابد من القول أن ابن رشد وعلى رغم إعجابه بأرسطو إلا أنه لا يجب التسليم بجنوح ابن رشد إلى التقليد الأعمى دون تفكر وتدبر وتمحيص في الآراء الأرسطية، إذ إن ابن رشد لم يوافق أرسطو في جميع ما ذهب إليه ولم يكن عشقه لأرسطو ليمنعه من مخالفته في بعض المسائل التي كان يؤسس لها.[١]

وبالعودة إلى أقوال ابن رشد نتبين مخالفته للأصلين المهمين في النظام البطليموسي حيث يظهر ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة أن القول بفلك تدوير غير ممكن أصلاً، فالجسم الذي يتحرك حركة استدارة إنما يتحرك حول مركز الكل لا خارجاً عنه، وإلا كان هناك مركز آخر خارج عن هذا المركز، وبالتالي كان هناك أرض أخرى خارجة عن هذه الأرض، وهذا محال في العلم الطبيعي كما يوضح ابن رشد.

أما بالنسبة للقول بفلك خارج المركز الذي وضعه بطليموس فهو أيضاً قول خارج عن الطبع، ذلك أنه لو كانت هناك مراكز كثيرة لكانت هناك أجسام ثقيلة خارجة عن موضع الأرض ولكان الوسط ليس بواحد، ولكان له عرض وكان يكون منقسماً وهذا كله لا يصح، فلو كانت هناك أفلاك خارجة عن المركز لكان يوجد في الأجسام السماوية أجسام زائدة عليها(فضل)[٢].

وعند ابن رشد أن الحق هو بإعادة الفحص" عن الهيئة الصحيحة التي تصح على الأصول الطبيعية وهي مبنية على حركة الفلك الواحد بعينه على مركز واحد بعينه وأقطاب مختلفة، اثنان فأكثر بحسب ما يطابق الظاهر وذلك أنه يمكن أن يعرض للكوكب من قبل أمثال هذه الحركات سرعة وإبطاء وإقبال وإدبار وسائر الحركات التي لم يقدر بطليموس أن يضع لها هيئة وكذلك يمكن أن يظهر له من قبل هذا قرب وبعد مثل ما عرض في القمر"[٣]

---

(١) انظر: شاكر، زينب، العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٩٣، ص٨٣-٨٦.

(٢) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٦٦١-١٦٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص١٦٦٣-١٦٦٤.

ولكن كيف تعمل الأجرام السماوية بوصفها مبادئ كلية، وكيف تؤثر في العالم السفلي عالم الكون والفساد وكيف تنظمه عن طريق حركتها الكلية؟

إن المدخل الصحيح للإجابة عن ذلك هو المدخل إلى العالم العلوي الذي يؤدي بنا إلى الكشف عن حركة الجرم السماوي.

إن الجسم السماوي عند ابن رشد لا ينفك عن الحركة وبماهو جسم طبيعي لا بد له من حركة طبيعية بسيطة، وكل حركة طبيعية كما بين ابن رشد "يلزم ضرورة أن تكون من الوسط أو إلى الوسط أو حول الوسط، وهذا الجسم ليس له الحركتان اللتان من الوسط أو إلى الوسط بل له ضرورة الحركة التي هي حول الوسط"(١).

وهكذا فإن الجسم السماوي يتحرك الحركة الحول الوسط أي الحركة الدائرية المتصلة وهذه الحركة المتصلة تشبه القديم من جهة أنها لا أول لها ولا آخر، وهي تشبه الحادث بأن كل جزء منه فهو كائن فاسد، بمعنى أن الحركة تكون حادثة بحدوث أجزائها مبدأ الحوادث، وتكون أزلية بأزلية كليتها التي هي فعلاً للأزلي(٢)

ولما كانت الطبيعة برأي ابن رشد هي المبدأ للحركة في جميع الأشياء المتحركة ، فإن الحركة ضرورة تابعة لجوهر الشيء المتحرك وتجري منه مجرى الخاصة ويلزم عن هذا أن يكون عدد الأشياء المنتقلة في المكان هي بعدد الأصناف للحركات المكانية، ويوضح ابن رشد أن الحركات المكانية الطبيعية منها حركات مبسوطة وهي التي لجسم مبسوط ومنها حركات مركبة وهي التي تخص الجسم المركب، ولكن إذا تحرك بها الجسم المركب بحسب الغالب على أجزائه وإلا لم يتحرك أو لتشذبت أجزاؤه(٣).

يعرفّ ابن رشد الحركة كما عرفها أرسطو قبلاً بأنها:" كمال(*) ما بالقوة من

---

(١) ابن رشد، رسالة السماء والعالم، مصدر سبق ذكره، ص٢٩.

(٢) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ح١، ص١٣٥-١٣٦.

(٣) انظر: ابن رشد، رسالة السماء والعالم، مصدر سبق ذكره، ص٢٦.

(*) "الحركة فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة" أي أنها فعل الشيء المتحرك منظوراً إليه من ناحية صورته من حيث أنها بالفعل لا بذاتها". انظر ، كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سبق ذكره، ص١٤١.

جهة ما هو بالقوة"[١]

ومن هذا التعريف يتبين أنه من المستحيل عند ابن رشد أن يوجد شيء من الموجودات الطبيعية مجرداً عن الحركة وذلك لما تنطوي عليه تلك الموجودات ضرورة من قوة مردها إلى المادة التي تتركب منها، وذلك بخلاف المبادئ الأولى المحركة والمجردة عن المادة، إذ كانت هذه الأخيرة خالية من القوة وعلى هذا فلا تدخل في عداد الموجودات المتحركة[٢]

ويوافق ابن رشد أرسطو أن من حد الحركة أنها لا توجد إلا في متحرك بوصفها كمال المتحرك بما هو متحرك، وإذا كانت هناك حركة أولى متقدمة على كل الحركات إما بالزمان وإما بالطبع، فإما أن تكون في متحرك كائن فاسد، وإما أن تكون في متحرك أزلي.

ويبرهن ابن رشد على امتناع أن تكون الحركة في متحرك كائن فاسد ، ذاهباً إلى أنه إذا كانت في متحرك كائن فلن تكون هي الأولى بالطبع وبالزمان، لأنه لا يقدر أحد أن يضع الحركة الأولى هي هيئة في متحرك متكون، فلو كانت المتحركات الأول الموجودة في العالم حادثة ومتكونة لكان لها ضرورة حركة أولى متقدمة عليها إما بالزمان و إما بالطبع، وإلا لم يوجود مبدأ أول للحركة، وإذا لم يوجد الأول كما يقول أرسطو لم يوجد الأخير.

ويستطرد ابن رشد بالشرح موضحاً أنه لما تقرر لأرسطو أن المتحرك بالحركة الأولى يجب أن يكون أزلياً، أخذ بالبحث والطلب : هل يمكن أن توجد هذه الحركة متقدمة بالزمان على كل الحركات من دون أن تتقدمها حركة زمانية أصلاً أم أنها متقدمة بالطبع فحسب؟[٣]

فيجيب:" فأما تقدمها بالزمان على جميع الحركات فذلك إنما يتصور بأن يكون المتحرك بها لم يزل ساكناً ثم تحرك بعد أن لم يكن متحركاً. إلا أنه إذا

---

(١) ابن رشد ، السماع الطبيعي، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، ١٩٨٣، ص٧١.

(٢) انظر: فخري ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثولوكية، بيروت، ١٩٦٠، ص٦٩.

(٣) انظر ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق، جيرار جهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص١٢٢-١٢٣.

وضع هذا لزم أن قبل الحركة الأولى المفروضة حركة أخرى متقدمة عليها فلا تكون أولى بالزمان، فضلاً عن أن تكون أولى بالطبع. وذلك أنه إذا كان المحرك موجوداً لم يزل والمتحرك كذلك فإما أن تكون الحركة لم تزل ولا تزال وإما أن يكون السكون لم يزل ولا يزال، وإما أن يكون ها هنا سبب آخر حادث أقدم منهما هو الذي أوجب للمحرك أن يحرك وللمتحرّك أن يتحّرك بعد أن لم تكن عنهما حركة، وكل حادث فإما أن يكون حركة وإما أن يكون تابعاً لحركة وإذا كان ذلك كذلك فليس ها هنا حركة أولى لا بالطبع ولا بالزمان وذلك مستحيل"[١]

إذا كان من الممتنع أن يوجد للمتحرك الأول الأزلي حركة أولى بالزمان فهنا من البين أن حركته الأولى لم تزل ولا تزال.

وعند ابن رشد أنه ليس يوجد للمتحرك الأول حركة أخيرة وبما إنه أزلي فليس يمكن أن يتوهم عليه سكون لأن السكون الحادث يكون من قبل حركة متقدمة على حركته، ومحرك أقدم من محركه ، وعند ابن رشد أن هذا المعنى هو المعنى الحق في قول أرسطو وذلك بخلاف ما ذهب إليه كل من الفارابي وابن سينا والمتكلمون.

فلم يكن قصد أرسطو كما يرى ابن رشد أن يبين أن الحركة لا تخلو من الجنس لأن الحركة التي لا تخلو من الجنس هي في جزء من هذا العالم وليس في العالم كله.

ويذهب ابن رشد إلى أن ارسطو في المقالة الخامسة من كتاب السماع الطبيعي: بينّ أنه ليس يجب أن يكون حدوث الحركة بحركة ولا حدوث الكون بكون لأنه لو كان هذا فعلاً لم يوجد الكائن الأخير.

ويرى أن أفلاطون ومن اتبع منهجه من المتكلمين من ملة المسلمين وملة النصارى،وكل من قال بحدوث العالم إنما توهموا، أن الذي بالعرض – بالذات، فمنعوا أن توجد في العالم حركة قبل حركة إلى ما لانهاية وقالوا بوجود حركة أولى في الزمان فلزمهم أن يكون قبلها حركة وهذا هو مذهب الفارابي وابن سينا[٢].

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٣.

(٢) انظر: ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، مصدر سبق ذكره، ص١٢٣-١٢٥ وأيضاً انظر: شاكر، زينب ، العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مرجع سبق ذكره ،ص٦٣.

إن التسلسل في الحوادث الماضية والتي يكون بعضها سبباً لبعض يجب أن يؤخذ بالعرض لا بالذات، فيكون التناهي فيها، إنما هو من قبل المحرك الأزلي الذي لم يزل يحرك، ومعنى القول إن سلسلة الحوادث لا متناهية، أي: أنها لا تقف ولا تنقضي ولا يكون بعضها سبباً لبعضها الآخر إلا بالعرض.

أما أن يكون تسلسلها بالذات، فهذا يرد إلى العلة غير المعلولة، وعلى ذلك يكون وجود اللاتناهي في الحوادث الماضية وجوداً بالعرض لا بالذات[1].

وعلى ذلك :

إن طبيعة كل حركة من جهة أنها معلولة للمحرك الأول أن تكون مفعولة بالذات لا أن تكون فاعلة، وإن كان لها فعل في ما دونها من الحركات فيكون ذلك لها بالعرض لا بالذات، فلو كان قبل الحركة الحادثة- حركة حادثة- بالذات لما وجدت حركة حادثة إلا بعد انقضاء ما قبلها من الحركات التي لا نهاية لها، ولكن انقضاء ما لانهاية له مستحيل وعلى هذا فإن القول: بوجود حركة حادثة بعد هذه الحركات هو قول مستحيل عند ابن رشد[2].

وفي المقالة الثانية من كتاب السماء والعالم يذكر ابن رشد أن أرسطو قد ذهب إلى أن الجرم السماوي له يمين ويسار وأمام وخلف من جهة أن له جهة مخصوصة يتحرك إليها ومنها، وهذا ما حمل أرسطو إلى القول إن مبدأ التحريك في تلك الجهة المخصوصة ضرورة لا يكون على أن مبدأ التحرك في تلك الجهة متبدل بتبدل أجزاء الجرم السماوي ومنتقل في تلك الجهة لأنه لو صار هذا لعاد اليمين يساراً واليسار يميناً.

والحق عند أرسطو كما يرى ابن رشد أن مبدأ التحرك ثابت وإن تبدلت فيه أجزاء الكرة وذلك واجب من قبل أن المحرك هناك ليس في موضوع[3].

ويبين ابن رشد أن أرسطو إنما أراد القول إن السبب في أن هذا الجرم له

---

(١) انظر: التليلي، عبد الرحمن، الزمان واللامتناهي في القراءة الرشدية، مرجع سبق ذكره، ص١٥٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٥٦.

(٣) انظر: ابن رشد، رسالة السماء، والعالم، مصدر سبق ذكره، ص٥٧-٥٨.

حركات كثيرة لأنه لو لم يكن ذلك كذلك لم يتم هـا هنـا الكـون كالحـال فـي حركـة الشمس والقمر وكذلك في جميع الكواكب، والسبب فـي كثـرة الحركـات و ضـرورة وجود الكون هو أنه طالما هناك محرك أزلي كان مـن الـضروري أن يكـون هنـاك متحرك أزلي، ولما كان ها هنا متحرك أزلي لـزم ضـرورة أن يكـون هنـاك جـسم ساكن عليه يدور وذلك هو الأرض.

ولما كانت الأرض قـد وجـدت لـزم ضـرورة وجـود النـار وكـل الأجـسام البسيطة بل إن النار هـي العلـة فـي وجـود الأرض، إذ إن النـار تجـري مجـرى الملكة من جهة ما هي ضد الأرض، وعلى هذا فـإن الأرض تجـري مجـرى العـدم كالحال في الأبيض والأسود والنار تجـري مجـرى الملكـة، مـن حيـث إن الـسواد عدم البياض.

إن النار جوهر خفيف، والأرض ثقيلة، والثقل هو عـدم الخفـة بوجـه مـا كمـا أن السواد هو عدم البياض وهذا هو حـال الحـر والبـرد وسـائر الأعـراض التـي تتقابل، فإذا وجدت هذه الأجـسام المتـضادة فمـن الـضروري إذ كانـت اضـداداً أن تكون وتفسد، فإذا كان هناك كون وفساد حافظ لنظـام العـالم لـزم أن تكـون حركـة أكثر من واحدة وبهذا فإن الحركات صارت كثيرة[1].

وبعد أن ينتهي ابن رشد شرح آلية الحركة في الأجـرام الـسماوية يباشـر بحثـه في العالم السفلي (عالم الأرض) عالم الكـون والفـساد مبينـاً أن الأرض هـي فـي وسط العالم، وأن لها الـشكل الكـروي وهـي سـاكنة وليـست متحركـة وأن مكـان الجزء و الكل واحد" وحيث تتحرك المدرة الواحـدة فهنالـك تتحـرك جميـع أجـزاء الأرض ونحن نرى جميع أجزائها تتحرك من كل نقطة من مقعـر الفلـك فيقـع علـى السطوح الموزونة على الأرض على زوايا قائمة من جميـع جهاتهـا، وإذ كـان ذلـك كذلك فكلها تلتقي على نقطة واحـدة هـي مركـز الأرض والعـالم، ولأن هـذه هـي خاصة الجسم الكري على ما يبين المهندس فتبين مـن هـذا ثلاثـة أشـياء: أحـدها أن المركز الذي تتحرك إليه الأجزاء هـو وسـط الأرض، والثـاني أنهـا وسـط العـالم

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٥٩-٦٠

والثالث أن شكلها كري"[1].

ويظهر من طبيعة هذه الأرض عند ابن رشد أن جميع أجزائها واجب أن تتحرك إلى نقطة واحدة، وإلا كانت قواها مختلفة وإذا ما تحركت إلى نقطة واحدة فهذه النقطة بالضرورة هي في وسط الكل لأنها لو لم تكن في الوسط لكانت الأبعاد التي عليها يتحرك مقعر القمر غير متساوية، ولكانت الزوايا التي تحدث عند المركز غير متساوية، ولكانت المدرة الواحدة بعينها قوتها مختلفة، حتى تكون متى تحركت من جهة الأبعد أحدثت زاوية غير مساوية للزاوية التي تحدث إذا تحركت من الجهة الأخرى وذلك كله محال[2].

هكذا تبدو الأرض في فلسفة ابن رشد الفيزيقية ساكنة في مركز العالم وأنه لا حركة لها في محلها على محور لها، بل إن فكرة أن الأرض متحركة كانت فكرة مستبعدة تماماً بالنسبة لابن رشد في عصره.

ولا بد من الإشارة هنا إلى ان فكرة حركة الأرض كانت متداولة عند بعض الفلاسفة الذين تابعوا فيثاغورث وكذلك الفلكي أرسطوخس قبل الميلاد، كما أن هذه الفكرة قد ظهرت عند الهنود في أواخر القرن الخامس للميلاد وقد عرفها ابن سينا ولكنه على رغم هذا قد تبنى رأي أرسطو في هذا الخصوص ولم يحاول تطوير الآراء الصحيحة عند كل السابقين عليه وبعد قرنين من الزمن لم يفعل ابن رشد أكثر مما فعله ابن سينا حين وافق أرسطو على القول بسكون الأرض وثباتها في مركزها، وأنه لا حركة لها في محلها متجنباً الغوص في الآراء التي تخالف الرأي الأرسطي والتي كانت تحمل في طياتها بذوراً علمية تم التوصل إليها في العصر الحديث، إلا إنه لا بد من إنصاف الرجل بالقول إن محاولات العلماء والفلاسفة لاثبات أن الأرض متحركة استغرقت بعد العصر الذي عاشه ابن رشد قروناً عديدة من أيام كوبرنيكوس ت١٥٤٣، ثم جاليليوت ١٦٤٢، ثم نيوتن في ١٧٢٧، باكتشاف قوانين التثاقل العام وآخرهم فوكول ١٨٥١، حيث

---

(١) المصدر السابق، ص٧٥-٧٦.

(٢) انظر: شاكر ، زينب، العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مرجع سبق ذكره، ص٧٦.

أدت المحاولات العديدة لقلب النظرية السائدة عن سكون الأرض، ولم تعد مع العلم الحديث موجودة في مركز العالم لأنها ليست سوى واحد من تلك الكواكب السيارة التي تدور حول الشمس.[١]

- **لا تناهي الزمان:**

إن العالم عند ابن رشد أزلي لأن حركته أزلية و للنهوض بهذا التصور نجد أن ابن رشد قد سلك مسلكاً أرسطياً آخر من حيث القول بلا تناهي الزمان، وللوقوف على رأي ابن رشد في هذا لا بد من العودة إلى التقسيم الرشدي للوجود، إن الوجود برأي ابن رشد ينقسم إلى قسمين: الأول- متحرك متلازم وجوده مع الحركة وهو لا ينفك عن الزمان.

أما الآخر فهو ليس في طبيعته الحركة وهو أزلي غير أنه لا يتصف بالزمان، وقد قام البرهان كما يذهب ابن رشد إلى أن الأول موجود معلوم بالحس وبالعقل و الثاني قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن لكل متحرك محركاً[٢]

وعلى هذا فإن القسم الأول الذي هو الوجود المادي (العالم) متحرك وهو لا ينفك عن الزمان، وإن تقدم الله عليه إما أن يكون متقدماً بالسببية لا بالزمان مثل تقدم الشخص ظله، وإما أن يكون متقدماً بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط، فإن كان متقدماً كتقدم الشخص على ظله والله قديم فهذا يؤدي إلى أن العالم قديم- أما إذا كان متقدماً بالزمان لوجب أن يكون متقدماً على العالم بزمان لا أول له، وعلى ذلك يكون قديماً، لأنه إذا كان قبل الزمان زمان لم يصح القول بحدوثه، وإذا كان الزمان قديماً فالحركة قديمة كون الزمان لا يفهم إلا مع الحركة، وإذا كانت الحركة قديمة فالمتحرك بها قديم و المحرك لها ضرورة قديم[٣].

وعلى هذا فلا وجود للعالم بعد زمان بل هناك مساوقة بين العالم والزمان

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٦٩-٧١.

(٢) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ص١٤٢-١٤٣

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص١٣٩-١٤٠

في الوجود، يقول ابن رشد:" فإذا كان التقدم ليس زمانياً فالتأخر ليس زمانياً ويلحق ذلك الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلوم عن العلة التي استوفت شروط العلل"[١]

وبهذا فإن تأخر الزمان عن الله هو برأي ابن رشد تأخر العلة عن المعلول، فالزمان قديم لا حدوث له.

وعند ابن رشد إن:" من يقول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً ويقول أن كل جسم في مكان يلزمه أن يكون قبله مكان وذلك إما جسم يكون حدوثه، وإما خلاء، وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة، فمن يبطل وجود الخلاء ويقول بتناهي الجسم ليس يقدر أن يضع العالم محدثاً"[٢]

إن ابن رشد بهذا يقطع الطريق على من يقول بحدوث العالم بالزمان ويخص بهذا المتأخرين من الأشعرية الذين افترقوا عن أصول الفلاسفة، ويوضح ابن رشد أنه لو كان فعل الامتداد المقدر للحركة من فعل الوهم الكاذب كأن نتوهم أن العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود، والسبب برأي ابن رشد أن الزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من الامتداد المقدر للحركة ، فإن كان الزمان موجوداً وهذا بينّ فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن لا أن يكون من الأفعال المنسوبة إلى الخيال[٣].

وهكذا فإن وجود الزمان والحركة رهن بوجود النفس، بمعنى أن الزمان يعدّ ويقدر بفعل النفس وبهذا فإن يصبح معدوداً، فعند ابن رشد " لولا وجود النفس لم يوجد أصلاً زمان ولا حركة"[٤].

ولما كان الزمان والحركة متلازمان عند ابن رشد فإن الزمان هو عارض من عوارض الحركة وأن الحركة مأخوذة في حده على جهة ما تؤخذ

---

(١) المصدر السابق ، ج١، ص١٤٥.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ص١٧٣-١٧٤.

(٣) انظر، المصدر نفسه ، ج١، ص١٧٤.

(٤) ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، مصدر سبق ذكره، ص٧٢.

الموضوعات في حدود أعراضها وعلى ذلك فإننا لا نستطيع أن نتصور الزمان خالياً من الحركة، بينما يمكن أن نتصور الحركة خلوا منه وفي هذا نجد أن ابن رشد قد أخذ بقول أرسطو إن الزمان هو عدد الحركة، وإذا كانت طبيعة الحركة من طبيعة الكم المتصل فإنه تصدق على الزمان خواص الكم المتصل(١)

ومعنى أن الزمان هو عارض من عوارض الحركة: أن الزمان يكون تابعاً لحركة النقلة، وأن النقلة يتقدم أجزاؤها بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض، وسبب ذلك أن المتحرك حركة النقلة إنما ينتقل على بُعد ما، والحركة مساوقة للبعد ومترتبة بترتبه، فكما أن البعد يوجد بعض أجزائه متقدماً، بالإضافة إلى مبدأ ما وبعضها متأخر، كذلك هو الحال في الحركة، إلا أن الفرق بينهما أن المتقدم والمتأخر في البعد موجودان بالفعل ومشار إليهما، أما الحركة فإن وجود المتقدم والمتأخر فيها إنما يكون من قبل التصور في الذهن، بمعنى أن وجود الحركة هو فعل من أفعال الذهن.

إن دخول الحركة في الزمان هو الذي جعل الزمان معدوداً، ولا يمكن أن يتصور في الحركة متقدم ومتأخر إذا أخذت واحدة بالفعل، أما حين نأخذ فيها نهاية تفصل بين المتقدم منها والمتأخر فلسنا نعقل شيئاً سوى الزمان، إن المتقدم والمتأخر ليسا شيئاً سوى الماضي والمستقبل أما (الآن) فهو الشيء الذي نأخذ به نهاية الحركة المتقدمة ومبدأ للحركة المتأخرة.

ويرى ابن رشد أنه لذلك متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالزمان، لأننا متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالمتقدم والمتأخر في الحركة، إن الزمان يحدث من قسمتنا الحركة بالآنات إلى متقدم ومتأخر، ومن هنا يلحق الحركة أن تكون معدودة وكما أن الزمان يقدر الحركة كذلك الحركة قد يمكن أن تقدر الزمان على جهة ما شأنه أن يفعل الأشياء المقدرة بالأشياء التي تقدرها، إلا أن الفرق بينهما أن ماهية الزمان تقتضي بالذات تقدير الحركة وتقدير الحركة لها عارض لحقيقتها(٢)

---

(١) انظر: ابن رشد، السماع الطبيعي، مصدر سبق ذكره، ص٥٧-٦٤

(٢) انظر: ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي ، مصدر سبق ذكره، ص٧٠-٧٦

بمعنى أن الزمان يقدر الحركة بالذات والحركة تقدر الزمان بالعرض.

ومن هنا فإنه لما كانت الحركة غير متناهية فإن الزمان غير متناه ضرورة، وبهذا نجد أن ابن رشد يخالف قول أفلاطون بتناهي الزمان في المستقبل، وعند ابن رشد يمتنع القول بتناهي الزمان والحركة من طرف وعدم التناهي في الطرف الآخر، فمن قال إن الزمان غير متناه في المستقبل ولا يمكن أن يكون غير متناه في الماضي فإن هذا عند ابن رشد ينصب بعيداً عن الحقيقة، ذلك أن ما له مبدأ فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وبهذا ينحل الإشكال[١].

فمتى قيل إن الزمان متناهٍ من أحد طرفيه، أي الابتداء (الماضي) لزم أن يكون متكوناً من تلك الجهة (الماضي) والمتكون بما هو متكون يلزم أن يتكون في زمان، ذلك أن المتكون هو الذي وجد بعد أن لم يوجد، ومتى فرضنا الزمان متناهياً في المستقبل لزم أن يكون فاسداً، والفاسد يلزم أن يكون بعد زمان يلبث في فاسدٍ، ويخلص ابن رشد على أن القبل والبعد لا يوجدان إن لم يوجد زمان[٢]

وهذا فيما نعلم هو رأي أرسطو، هكذا يظهر الزمان أزليٌ عند ابن رشد ولا متناهٍ لأنه تابع لحركة أزلية، وما الآن فيه إلا بمنزلة النقطة من الخط، فكما أن النقطة هي مبدأ ونهاية لجزأي الخط، كذلك هو الآن بالنسبة لجزأي الزمان (الماضي والمستقبل) فالآن عند ابن رشد هو أشبه بالنقطة التي تفرض على الدائرة فإنها كيفما فرضت عليها وجدت مبدأ ونهاية[٣].

والزمان والحركة عند ابن رشد وجودهما بالقوة[*] وليس بالفعل وعلى هذا فإن اللامتناهي يكون بالقوة فقط وليس بالفعل ولما كان الزمان لاحقاً من لواحق الحركة،

---

(١) انظر: التليلي، عبد الرحمن، الزمان واللامتناهي في القراءة الرشدية، مجلة عالم الفكر، المجلد٢٧، العدد٤، ١٩٩٩، ص١٥٤ـ١٥٥.

(٢) انظر: ابن رشد ، السماع الطبيعي، مصدر سبق ذكره، ص٣٤-٣٥، ص٤٢

(٣) انظر: ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، مصدر سبق ذكره، ص٧٢-٧٣.

(*) أي أنه يمكن لك أن تأخذ منه دائماً شيئاً بعد شيء وما تأخذه منه أبداً متناه إلا أنه أبداً غير ما أخذته منه" انظر: بدوي، عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص٣٥٠.

فإنه" متى أنزلناه متكوناً فقد وجد بعد أن كان معدوماً، وقد كان معدوماً قبل أن يوجد، والقبل والبعد اسماء لأجزاء الزمان، فإذا الزمان موجود قبل أن يوجد، وأيضاً فإن كان الزمان متكوناً فسيوجد آن مشار إليه لم يكن قبله زمان ماض، وهو ممتنع أن يتخيل آناً مشاراً إليه بالفعل وحاضراً لم يتقدمه ماضٍ فضلاً أن يتصوره هذا إذا تخيل الزمان على كنهه"[١].

وهكذا فإن ارتباط الزمان بحركة أزلية يجعله أزلياً وغير متناه.

ويشير ابن رشد إلى أنه يمكن الوقوع في الخطأ متى تخيلنا الزمان بمحاكيه (ماض- مستقبل) وهذا هو الخطأ ويعطي مثالاً على هذا: أن الخط من حيث أن له وضعاً وهو موجود بالفعل، فمن الواجب فيه ان يكون متناهياً، فضلاً عن أن يكون ممكناً فيه تصور التناهي فإذا ما تصورنا الزمان على هذا الوضع بمعنى متى تصورناه كأنه خط مستقيم لا متنع عليه التناهي[٢].

ويشير ابن رشد على أن هذا النحو من التغليط هو داخل من المواضع المغلطة تحت موضع النقلة والإبدال[٣]

فمن مقارنة الزمان بالخط ينشأ الخطأ كما يشير ابن رشد.

إن وجود الزمان دائماً بالقوة ولهذا لا يقال فيه ما يقال على الخط، إذا ليس للزمان وجود بالفعل وليس له وضع كالخط.

ويعرض ابن رشد لمسألة اللاتناهي الزماني في سياق عرضه لمسألة الجواهر قائلاً:

" إن الجواهر إن كانت فاسدة فإن جميع الموجودات كائنة فاسدة... إلا أنه من غير الممكن أن تكون الحركة حدثت حدوثاً أو تفسد فساداً.. لا يبقى معه شيء متحرك أصلاً.. ولا الزمان أيضاً يمكن أن يتخيل كائناً بعد أن لم يكن زمن

---

(١) ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة ، مصدر سبق ذكره، ص١٣٧.

(٢) التليلي، الزمان واللامتناهي في القراءة الرشدية، مرجع سبق ذكره، ص١٦١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص١٣٧.

أصلاً لا فاسداً فساداً لا يبقى معه زمن أصلاً"[1]

إن القول أن كل ما وجد في الماضي فله أول هي قضية باطلة عند ابن رشد، لأن الأول يوجد في الماضي أزلياً كما يوجد في المستقبل، ويذهب ابن رشد إلى أن تفريق المتكلمين في ذلك بين الأول وفعله يحتاج إلى برهان لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي ، والسبب أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين بمعنى أن له ابتداء وانقضاء، وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداء ولا انقضاء.

ويرى ابن رشد أن الفلاسفة لما كانوا لا يضعون الحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء لأنهم لم يصفوا وجودها في الماضي، وجود الكائن الفاسد، وعنده أن من سلم منهم بهذا فقد تناقض، لذلك كانت القضية الصحيحة هي إن كل ما له ابتداء فله انقضاء، ولا يصح القول إن الشيء له ابتداء وليس له انقضاء إلا لو انقلب الممكن أزلياً، لأن كل ما له ابتداء فهو ممكن[2] وأما أن يكون الشيء له ابتداء وليس له انقضاء يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية، فشيء غير معروف عن ابن رشد، ذلك " أن ما دخل في الماضي فقد دخل في الزمان، وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه، وله كل متناه ضرورة، وأما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث، فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الاسم، بل هو مع الماضي ممتد إلى ما لا نهاية وليس له كل، وإنما الكل لأجزائه، وذلك أن الزمان إن لم يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي لأن كل مبدئ حادث(حاضر) وكل حاضر قبله ماض، فما يوجد مساوقاً للزمان والزمان مساوقاً له، فقد يلزم أن يكون غير متناه وألا يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه، كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان إلا الآن ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سيال"[3] وهكذا فإن ما يدخل في

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٥٥٩-١٥٦٠

(٢) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ٢١٧.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٢١٨-٢١٩

الوجود الماضي من الزمان هو أجزاؤه التي يحدها الزمان من الطرفين ولا يدخل سوى الآن في الوجود المتحرك.

إن وجود موجود أزلي لم يدخل في الزمان الماضي وأفعاله غير متأخرة عنه يوجب ضرورة أن لا تدخل أفعاله في الزمان الماضي، لأنها لو دخلت لكانت متناهية فلا فرق بين وجود الموجود وأفعاله، وإن كانت حركة الجرم السماوي وما يلزم عنه فعلاً لموجود أزلي غير داخل وجوده في الزمان الماضي، من الواجب أن تكون أفعاله غير داخلة في الزمان الماضي[1].

وهنا يبين ابن رشد الرأي الأرسطي في هذا ، إذ لا يمكن أن يفهم معنى الحادث والفاسد ما لم يفهم معنى المتقدم والمتأخر، والأكثر تقدماً وتأخراً ما لم يفهم الماضي والمستقبل اللذين هما أجزاء الزمان، فالزمن إذا فرض حادثاً كان في زمن، و على هذا فقبل الزمان إذاً يوجد زمان، وبعد كل زمان هناك زمان، بمعنى إذا رفع الزمان بطل معنى الحدوث والفساد.

وعلى هذا فالحركة متصلة عند ابن رشد كما هو الزمان، ولما كان الزمان متصلاً وأزلياً وواحداً فإن هذا ما يلحق الحركة أنها أزلية ومتصلة وواحدة، ذلك أنه إما أن يكون الزمان والحركة شيئاً واحداً بعينه، وإما الزمان أن يكون عارضاً من عوارض الحركة وانفعالاً من انفعالاتها، وذلك أنه ليس يمكن أن يتصور زمان ما لم يتصور فيه حركة[2].

هكذا يبدو الزمان متصلاً برأي ابن رشد شأنه شأن الحركة وليس له أول وما ليس له أول فلا يقال إنه انقضى ودخل في الوجود ولا أنه انتهى.

- **أزلية المادة:**

بعد أن أظهر ابن رشد أن العالم أزلي لأن الحركة أزلية والزمان لا متناه شرع بالبرهان على أزلية المادة.

ولما كان العالم عند ابن رشد ليس فكرة أو مفهوماً مجرداً، بل ضرباً من

---

(١) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٥٦٠-١٥٦١

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٢١٩-٢٢٠

الامتلاء بالمادة فإنه راح يبرهن على أزلية هذه الأخيرة بوصفها قوام العالم، فالمادة لا تستحدث ولا تفنى وكل ما يطرأ عليها لا يعدو كونه تغيراً، بمعنى انتقال حال إلى حال، وبلغة أرسطو انتقال من القوة إلى الفعل لكنها في كل ذلك تبقى ثابتة.

والمادة الأولى التي انبثق عنها العالم أزلية، لكنها لم تخلق من عدم، كما لا صحة للقول بحدوثها" لأن كل حادث هو ممكن قبل حدوثه والإمكان يستدعي شيئاً يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن، ذلك أن الإمكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذي من قبل الفاعل، فمثلاً حين نقول في زيد أنه يمكن أن يفعل كذا هو غير قولنا في المفعول أنه يمكن ... إذا كان الفاعل الذي لا يمكن أن يفعل ممتنعاً، وإذا لم يمكن أن يكون الإمكان المتقدم على الحادث في غير موضوع أصلاً ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع ولا الممكن، لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشيء القابل للمكن وهو المادة"[1]

وهكذا فإن المادة هي الحاملة للإمكان عند ابن رشد ، وهي الحاملة لإمكان تغيرها من حال القوة إلى حال الفعل، وذلك يكون بتعاقب الصور عليها وهنا لا بد من الإشارة إلى " إن مقصود الفلاسفة وابن رشد من الحادث الحادث الجزئي فهذه الحوادث الجزئية كل واحد منها مسبوق بمادة وله إمكان قبل وجوده مثل أن الماء فيه إمكان لأن يصير بخاراً"[2] والمادة عند ابن رشد لا تتكون بما هي مادة لأنه لو صح هذا لاحتاجت إلى مادة، ولمرّ الأمر إلى ما لا نهاية، وبرأي ابن رشد إنه إن كانت مادة متكونة من جهة ما هي مركبة من مادة وصورة وكل متكون إنما يتكون من شيء ما فإنه إما أن يمرّ هذا إلى ما لانهاية على استقامة في مادة غير متناهية وهذا مستحيل حتى إن قلنا بمتحرك أزلي، لأنه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه، وإما أن تتعاقب الصور على موضوع غير كائن ولا فاسد تعاقباً أزلياً ودورياً، فإن صار هذا وجب أن يكون هناك حركة أزلية تفيد

---

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص١٨٩-١٩٠.

(٢) الألوسي، حسام، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، مرجع سبق ذكره، ص١٩١

هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدة والأزلية، ذلك أنه يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر، وفساده هو كون لغيره، فلا تكوّن لشيء من غير شيء عند ابن رشد، وإن معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، فلا يجوز أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجوداً، ولا هو الذي يوصف بالكون، فلم يبق إلا أن يكون هناك حامل للصور المتضادة، وهذا الشيء الحامل الذي تتعاقب عليه الصور ما هو إلا المادة عند ابن رشد.

فإذا كان من حد الصادق أنه يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس وسائر المعقولات الصادقة، فلا بد أن تستدعي أمراً موجوداً خارج النفس، فإنه بالتالي لا بد أن يكون الإمكان يستدعي مادة موجودة، فعند قولنا في الشيء إنه ممكن لا بد أن يستدعي هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان وهو المادة الموجودة.

إن الممكن عند ابن رشد يقال على الموضوع القابل ويقال على الموضوع المقبول والأول يقابله الممتنع، أما الثاني فيقابله الضروري، والأول ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل لأنه لو خرج لارتفع عنه الإمكان، وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة والحامل للإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل[1].

ولما كانت الصورة بما هي صورة غير متكونة عند ابن رشد فإن هذا ما يلحق الهيولى أنها غير متكونة، لأنها لو كانت متكونة لكانت مركبة ووجدت أنواع لا نهاية لها من الهيولى داخل المركب الواحد بعينه أو كان يكون الكون من لا شيء فإن فرضنا أن المادة والصورة كائنتان فإنه يلزم عن هذا أن تكون داخل الشيء الواحد صور ومواد لا نهاية لها، وهكذا فإن الكائن الفاسد عند ابن رشد هو المركب من المادة والصورة، أما المادة والصورة فهما أزليتان. ويعطي ابن رشد مثالاً على ذلك أنه لو قلنا في النحاس المستدير أن النحاس والمستدير هما المكونان لا المتكونان المركب، للزم عن هذا أن تتقدم الاستدارة استدارة

---

(١) انظر، ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص١٩١-١٩٥.

وقابل للاستدارة، وكذا الأمر في النحاس يحتاج إلى صورة وقابل، وهذا ممتنع برأي ابن رشد، فلم يبق إلا أن تكون الهيولى أزلي كما الصورة أزلية[١].

والانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل لانهائي عند ابن رشد، فلا نهاية لتعاقب الصور على هذه المادة التي هي الوجود بالقوة، فالمادة قديمة تسبق كل ممكن، وللمادة بالذات الاتصاف بأنها موجودة أو معدومة.

وفي برهانه على أزلية المادة فإن ابن رشد يأتي على ذلك من جهة الحركة،

وعنده أنه لو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت ، لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى طبيعة تلك التي تقبل الحركة، وهذا برأي ابن رشد مستحيل ذلك أن الحركة هي في شيء ضرورة، فإن كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالأشياء القابلة لها هي في زمان ضرورة ، لأن الحركة إنما هي ممكنة في ما يقبل السكون لا في العدم لأن هذا الأخير لا إمكان فيه بالأصل إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً، ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم ولا بد أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الأضداد، ومثال ذلك أن الحار إذا تحول بارداً فهنا لا يتحول جوهر الحرارة إلى برودة، وإنما الذي يتحول من الحرارة إلى البرودة هو الشيء القابل للحرارة والحامل لها[٢].

وعند ابن رشد أن من سلمّ بإمكان العالم إمكاناً لم يزل قبل أن يوجد فإنه يلزمه أن يكون العالم أزلياً، لأن الذي لم يزل ممكناً إذا وضع أنه لم يزل موجوداً لم يكن يلزم عن إنزاله محال وما كان ممكناً أن يكون أزلياً، فواجب أن يكون أزلياً، لأن الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسداً إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزلياً، وهنا يذهب ابن رشد مذهب أرسطو بأن الإمكان في الأمور الأولية هو ضروري[٣] وبهذا فإن العالم أزلي لأن الإمكان أزلي، وأزلية

---

(١) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٤٥٤-١٤٥٥.

(٢) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ص١٥٥

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج١،ص١٨٦

الإمكان تعني إمكان الأزلية والأزلي لا يمكن أن ينقلب إلى محدث.

وفي الرد على الغزالي الذي انتقد الفلاسفة لقولهم بهذا، يبين ابن رشد أن من وضع قبل العالم إمكان واحد بالعدد أزلي فيلزمه أن يكون العالم أزلياً، أما من وضع قبل العالم إمكانات كثيرة أو غير متناهية بالعدد فإنه يلزم عن هذا وجود عوالم كثيرة، قبل هذا العالم وقبل العالم الثاني عالم آخر و هكذا إلى اللانهاية كالحال في أشخاص الناس.

إن تصور العالم على هذا النحو محال عند ابن رشد لأنه يلزم أن تكون طبيعة العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد، ويكون صدروه عنه على نحو صدور الشخص عنه بتوسط محرك وحركة أزلية، فيكون هذا العالم هو جزء من عالم آخر، كالحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة فيه، وعلى ذلك بالضرورة إما أن ينتهي بنا الأمر إلى عالم أزلي بالشخص أو بالتسلسل، وهنا يؤكد ابن رشد أنه يجب لقطع التسلسل بإنزاله واحد أزلي بالعدد[1].

وهذا هو الحل الرشدي لقطع هذا التسلسل وكل ما عدا ذلك مرفوض فالعالم واحد بالعدد و هو أزلي.

ويذهب ابن رشد للقول:

" لما كان الأزلي أفضل مما ليس بأزلي وكان مما لم يكن بقاؤه بالشخص الأفضل له أن يكون بهذه الحال و أن يبقى بالنوع فلذلك جعل مثل هذا الوجود سرمدياً لا ينحل ولا ينقطع"[2]

وبعد فإن العالم برأي ابن رشد لم يوجد من العدم المحض في غير زمان، بل لقد وجد من مادة أزلية، وهو وإن كان محدثاً فإنه غير متناه في الزمان وثمة قوة لمحرك أول يفعل في هذا العالم ويحفظ حركته على الدوام، ويعود لحركة السماء بكواكبها وحركاتها وأفلاكها كل ما يحدث على الأرض من كون وفساد

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٨٧-١٨٨

(٢) ابن رشد، السماع الطبيعي، مصدر سبق ذكره، ص٤٤-٤٥

تلك الحركة التي تعود للمحرك الأول غير المتحرك وهو مخرج كل ما هو بالقوة إلى الفعل داخل هذه المادة الأزلية عن طريق تحريكه الذي لا يبطل، وكل شيء في هذا العالم متوقف وجوده على هذه الحركة ولهذا فهو معلول للعلة المحركة.

الفصل الثالث:

تجليات التصور الرشدي للعالم في الوحدات

الواحد والموجود:

لم يوافق ابن رشد ابن سينا فيما ذهب إليه من القول بعرضية الواحد الموجودات بوصفهما عرضين متطفلين على ذوات الأشياء، وانصب جهده لرتق الفجوات التي أصابت جدران النص الأرسطي من جراء الأخطاء التي ارتكبها الفيثاغوريون، حيث اعتمدوا منهجاً يقوم على اعتبار الواحد منحازاً بذاته على هيئة جوهر مستقل، وقد ذهب ابن رشد على أن سبب وقوع المذاهب السابقة في الخطأ هو عدم التزامها في تفصيل دلالتي اسم الموجود والواحد، وبهذا المعنى كتب قائلاً:" إن إهمال تفصيل اسم الواحد هو السبب في اعتقاد من اعتقد أن الواحد الذي في الكمية المنفصلة هو جوهر وأنه مبدأ الموجودات وأن الأعداد لمكان هذا جواهر"[1]

لقد ذهب الفيثاغوريون إلى أن العالم عدد في جوهوره ولم يفرقوا بين الواحد العددي و الواحد الوجودي، ونجد أن رؤيتهم في الإلهيات قد انبنت على نظرية العدد، فالله واحد كالآحاد ولكنه لا يدخل في العدد، بمعنى أن نسبة الله إلى ما بعده من الموجودات هي كنسبة الواحد إلى ما بعده من الأعداد، مما يفضي إلى القول إن جميع الأعداد تشتق من الواحد، في حين أنه أي الواحد لا يشتق من شيء، وهكذا فإن جميع الموجودات صدرت عن الله، بينما هو لم يصدر عن شيء تقدمه، وأنه يعلم المعلومات باستحواذه على الاسباب، وهي الأعداد والمقادير التي لا تختلف، فعلمه إذن لا يختلف[2].

إن العدد جوهر كل موجود عند الفيثاغوريون، وكل ما في هذا العالم هو بالتالي نتاج العدد لأن: " النفس عدد والجسم كذلك، والعالم بمجموعه أيضاً نتاج الأعداد، وكل ما في العالم من نظام وانسجام وقوانين نتاج الأعداد ونسبتها، إذ

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ، مصدر سبق ذكره،ط٣، ص١٢٦٧.

(٢) انظر فروخ، عمر، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملاين، ط٣، ١٩٨١، ص٦٩.

الأعداد، أي الأفكار هي الأصل الذي منه يتكون الباقي، واختلاف الأشياء يعود لاختلاف النسب العددية الداخلة في تكوينها، كما تختلف النغمات الموسيقية الواحدة عن الأخرى تبعاً للعدد"[١]

وهكذا فإن العدد هو المبدأ الأول للموجودات وهو جوهر الوجود، كما يدعي الفيثاغوريون وهذا ما رفضه ابن رشد وعده ضلالاً كبيراً، ذلك أنه إن قيل[الواحد] على جوهر ارتفعت الكثرة أصلاً والمسألة ذاتها تلحق العدد عندما يكون جوهراً وموجوداً، وهي ألا يكون هناك كثرة أصلاً[٢].

إن زعم الفيثاغوريين أن الواحد والموجود يدلان على معنى واحد بالعدد يجعل كل أشياء العالم مستمدة من العدد الذي يسبق كل شيء في الوجود، مما يسلب العالم خاصة ضرورية و هامة من خصائصه القائم عليها، ألا وهي الاختلاف والكثرة في موجوداته، وقد شدد ابن رشد على أنه:" إذا كانت الأشياء عدداً لم يكن هنالك حركة أصلاً، وإذا لم تكن حركة و استحالة ولا حركات سماوية مختلفة لم يمكن أن يكون هنالك كون ولا فساد"[٣].

إن الواحد بوصفه جوهراً عند الفيثاغوريين شكل برأي ابن رشد عقبة كأداء بوجه قيام نظام طبيعي في العالم يقوم على الاختلاف والتنوع والكثرة، حيث العالم قائم على اتحاد موجوداته بذواتها اتحاداً مطلقاً، وعند ابن رشد أننا لو ذهبنا مذهب الفيثاغوريين إلى أن موجودات العالم كلها أعداد لخلطنا بين الواحد والكثير، وغدا الواحد كثيراً والكثير واحداً.

وعنده أيضاً أن السبب ذاته، أي عدم تفصيل دلالة اسمي الواحد والموجود كان الخلفية الحقيقية لتصور ابن سينا للواحد والموجود، فابن سينا قد خلط" بين معنيي الواحد، أي الواحد بالعدد والواحد بالوجود حين يعتبر الموجود والواحد متكافئين"[٤].

---

(١) الصالح، عبد الحميد، المدخل إلى تاريخ الفلسفة القديمة، مرجع سبق ذكره، ص٢٦٣.

(٢) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٢٧٠-٢٧١.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج١، ١٠٦.

(٤) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص٣٩٠.

وهذا ما جعل ابن رشد يعجب من هكذا طرح، وللوقوف على الأسباب الحقيقة لموقف ابن رشد لا بدّ من العودة إلى النصوص الرشدية والسينوية للكشف عن المشروع السينوي الذي لاقى ما لاقاه من اللوم والنقد من قبل ابن رشد. لقد قرأ ابن رشد النص السينوي بصدد الواحد و الموجود ووجد فيه مغالطة كبيرة ذاهباً إلى أن إهمال تفصيل اسم الواحد هو السبب الذي كان وراء اعتقاد ابن سينا أن الواحد الذي هو مبدأ العدد هو جنس للموجودات العشرة، وهذا الواحد يدل على عرض مشترك لهذه الموجودات، وقد أشكل على ابن سينا الفرق بين الواحد الذي هو مبدأ العدد وبين اسم الواحد المرادف للموجود(١).

فاسم الواحد كما هو متفق عليه من الأسماء المشتركة التي قد تدل على العرض وعلى الجوهر، ولكن ابن سينا بحسب ابن رشد، قد استنتج أنه يدل على العرض دون الجوهر، كتب ابن رشد قائلاً:" لقد غلط الرجل في أمرين أحدهما أنه اعتقد أن الواحد الذي هو مبدأ الكمية هو المرادف لاسم الموجود فظن لمكان أن هذا الواحد معدود في الأعراض، وإن الواحد الذي يدل على جميع المقولات أنه عرض"(٢).

إن هذا الالتباس السينوي والخلط في المصطلحات برأي ابن رشد أدى إلى القول إن الواحد عرض على الأشياء وعلى المقولات، مما يجعل العرض ينسحب حتى على الواحد الذي هو عرض على الموجودات وهذا ما رفضه ابن رشد.

وعنده أن ابن سينا قد التبس عليه الأمر أيضاً حين عمد إلى الخلط بين معنيي الموجود، الموجود الذي يدل على الجنس واسم الموجود الذي يدل على الصادق، والموجود، الذي يدل على الصادق هو عرضي، وإن الموجود يعني أولاً باللغة العربية الصادق و الصادق عرضي(٣).

---

(١) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٢٦٧ــ١٢٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص١٢٨٠.

(٣) انظر: الفارابي: كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص١١٣ــ ١١٦.

أما اسم الموجود الذي يدل على الجنس فإنه يدل على كل واحد من المقولات العشر دلالة تناسب، وكان على ابن سينا أن يستنتج الاستنتاج الصحيح والذي هو أن الوجود المرادف للصادق (أي الوجود الذهني) أو للواحد بالعدد هو عرض ليس إلا[١].

وإذا كان ابن سينا قد استنتج أن الواحد هو من الأعراض اللازمة للأشياء وليس مقوماً لماهية أي شيء بل إن الماهية تكون شيئاً ما كفرس أو إنسان أو عقل ثم يكون ذلك موصوفاً بأنه واحد وموجود[٢]، هذا يفضي إلى القول إن الواحد و الموجود عرضان ليس إلا في المشروع السينوي، وأنه كل على ابن سينا كما يرى ابن رشد اعتبار الواحد جوهراً وليس عرضاً كونه لا تزيد صفاته على ذاته وذلك كي لا ينقلب الجوهر عرضاً ولقد عني ابن سينا بالتمييز بين الماهية والوجود لجعل الوجود عرضياً بالنسبة للماهية، فالماهية منفصلة عن الوجود مستقلة بذاتها، وطبيعة الوجود عرضية وهذا يستلزم القول إن الوجود أيضاً عرض زائد على الماهية، مما جعل أشياء العالم موجودة، لكن بصفات زائدة عليها وهذا ما رفضه ابن رشد قائلاً: "ابن سينا يرى أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنى زائد على ذاته و ذلك أنه ليس يرى أن الشيء موجود بذاته بل بصفة زائدة عليه مثل قولنا في الشيء أنه أبيض والواحد والموجود يدلان على عرض في الشيء، وقد ذكرنا المحالات اللازمة لهذا الوضع".[٣]

وقد ترتب على هذا الطرح السينوي أن الواحد والموجود لا يشكلان أمراً ذاتياً للأشياء، بل هما عرضان ليس إلا، ويغدو هنا الحديث عن الوحدة بين الواحد والموجود هو حديث عن عرض لازم فحسب،

---

(١) انظر: فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص٣٩٠.

(٢) انظر: ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تقديم ماجد فخري، دار الآفاق الحديثة، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص٢٤٥.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٢٧٩.

فالوحدة عند ابن سينا "حقيقتها معنى عرضي ومن جملة اللوازم للأشياء"[١].

والواحد السينوي لا يدخل في تركيب الماهية المنفصلة عن الموجود وهو عرض ولكنه عرض لازم، وإذا ما عدنا إلى كتاب(الإشارات والتنبيهات) لوجدنا أن اللازم عند ابن سينا " هو الذي يصحب الماهية فلا يكون جزءاً منها"[٢].

بمعنى أنه لا يدخل في تركيبها أبداً، بل هو لازم خارجي يرافق الماهية، وإن كان من خارج ذاتها، وقد ميز ابن سينا بين المقوم الذاتي الذي يدخل في تركيب ماهية الأشياء بحيث لو ارتفع هذا المقوم لارتفعت هذه الأخيرة كالشكلية للمثلث والجسمية للإنسان، وبين اللازم الذي يرافق الماهية ولكنه لا يدخل في تركيبها ليخلص إلى القول إن الوحدة هي لازمة للجواهر، ولكن " لا يكون قوله عليها قول الجنس والفصل بل قول"عرضي"[٣].

وبالرغم من أن هذه الوحدة عند ابن سينا وحدة عرضية فإنه قد نظر إليها بوصفها وحدة غير مفارقة للجوهر الذي تحل فيه ، كون الجوهر لا يصح قوامه إلا بهذه الوحدة، وإن كانت آتية إليه من خارجه وغير داخلة في تركيبه، وهذه الوحدة تلازمه لزوماً ذاتياً وضرورياً شأنها شأن المقوم الذاتي الداخل في تركيب الماهية للشيء دخولاً ذاتياً وبعد،

لا بد من الإشارة هنا أن ما يهمنا ليس الغوص في الفكر السينوي لمعرفة كنهه فيما يتعلق في المسألة المطروحة، ولكن لضرورات يقتضيها بحثنا كان لا بد من أن نعرج على قراءة ابن سينا للواحد والموجود على هذا النحو أو ذاك.

ويبقى أن نشير إلى أن علاقة الوحدة بالماهية عند ابن سينا هي علاقة لزوم ذاتي، فالوحدة هي لازمة للأشياء لزوماً ضرورياً، وهي لا تنفك عن هذا اللزوم ولهذا فهي لا تنفصل عنه حيث إنها عرض ملازم للموجود، وإذا كان ابن سينا قد اعتبر أن الذات في الخالق هي الوجود نفسه، بينما هي في المخلوقات

---

(١) ابن سينا، إلهيات الشفاء، مرجع سبق ذكره، ص١٠٩.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دينا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ج١، ط٢، ١٩٥٨، ص٢٠٥.

(٣) ابن سينا، إلهيات الشفاء، مرجع سبق ذكره، ص١٠٦.

منفصلة، أي أن واجب الوجود تجتمع فيه الوحدة والذات كونه لا ماهية له مستقلة عن وجوده ، فإن أشياء العالم تنفصل فيها الماهية عن الوجود والوحدة هي من خارج الأشياء ولازمة لزوماً عرضياً لا واجبة وجوباً كما هي في الخالق، مما يدفعنا إلى القول إن الماهية عند ابن سينا هي التي حالت دون القول بالوحدة الذاتية لأشياء العالم كما هي في واجب الوجود[١].

لم يجد ابن رشد في قول ابن سينا بعرضية الواحد والموجود قولاً صائباً فباشر بنقد النتائج التي انتهى إليها ابن سينا، لكن لا بد من الإشارة إلى أن ابن رشد في نقده ذاك قد أفاد من بعض المقدمات التي وجدها قائمة عند ابن سينا، وبمعنى أن ابن رشد في موضوع الواحد والموجود قد وظف جملة من المبادئ الفلسفية السينوية لخدمة مشروعه الفلسفي، وبغير عناء كبير يستطيع الباحث وضع اليد على ذلك.

لقد وظف ابن رشد مبدأ فلسفياً يعود لابن سينا، المبدأ الذي يقول بترادف و تساوق الواحد والموجود لكن نجد أن هذا الأخير قد اكتسب حلة جديدة، وقد نستطيع القول إنه صار رشدياً، ذلك أن الواحد والموجود قد صارا ذاتيين و ليسا مجرد عرضين كما هما عند ابن سينا[٢].

من هنا يبدو لنا أن المدخل المناسب للبحث في القراءة الرشدية لموضوع الواحد والموجود هو البحث في العلاقة بينهما، وإذا كان ابن رشد قد قال بترادف ومساوقة وتلازم الواحد والموجود فكيف سينعكس ذلك على أشياء العالم؟

لقد ربط ابن رشد بين دلالة اسم الواحد ودلالة اسم الموجود بحيث أن ما يدل عليه الواحد يدل عليه الموجود والعكس، لأن الواحد والموجود عند ابن رشد" متلازمان تلازماً تاماً، أعني المنعكس وذلك أن كل ما هو موجود فهو واحد وكل ما هو واحد فهو موجود"[٣] وسنجد أن مصيرهما معاً متوقف على

---

(١) انظر: مصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٥، ص٢٢٥.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص٢٣٠.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٣١٢.

الترابط الدلالي بينهما، فعندما نقول (إنسان واحد) أو (إنسان هو) أو (إنسان هذا) فإن هذا يدل على شيء واحد وليس على أشياء كثيرة ويتوجب أن يكون الواحد والموجود يدلان على طباع واحد لا على طبيعتين مختلفتين من قبل أن المفهوم من قولنا (إنسان واحد) و(إنسان هو) أي موجود وهذا إنسان هو طبيعة واحدة عندما نكرر هذه الألفاظ وإن كانت تدل منها على أحوال مختلفة[١].

والموجود عند ابن رشد، هو موجود بسيط، أو مركب من صفات الأول أنه غير قابل للقسمة، ولهذا فهو واحد، أما الثاني أي الموجود المركب فهو حالما يقوم بأجزائه يصير موجوداً واحداً، وتأسيساً على ذلك يمكن القول إن وجود كل موجود قائم بعدم الانقسام وعدم الانقسام يعود إلى الوحدة، أي وحدته من الجهة التي يعتبر منها واحداً وكل موجود لكي يحفظ وجوده يجب أن يحفظ وحدته[٢] مما يفضي إلى القول إن وحدة الموجود تعود للواحد الذي يضمن للموجود وحدته كي يبقى موجوداً وواحداً، فالعالم لا يتقوم وجوده إلا بارتباط أجزائه مع بعضها البعض بل إن وجود العالم تابع لهذا الارتباط ولهذه الوحدة ومعطي الرباط هو معطي الوجود، ولا يكون عن الفاعل الأول الواحد إلا هذا المعنى الواحد الذي به يكون وجود العالم، وتكون وحدته بالترابط الذي يكون بين أجزاء العالم ووجود موجوداته يحصل عن تلك الوحدة الحاصلة في ذلك الموجود الموجود[٣].

إن هذه الوحدة التي هي من أسس التصور الرشدي للواحد والموجود تنعكس بالضرورة على علاقة الواحد والموجود بأشياء العالم بحيث:

"لو ارتفعت طبيعة الواحد، ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم"[٤].

هكذا رأى ابن رشد أن الوحدة تغمر كل موجودات العالم وليست وقفاً على واجب الوجود كما هي عند ابن سينا، هذه الوحدة ليست عرضية بل هي ذاتية في

---

(١) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص٣١٢.

(٢) انظر: كرم، يوسف، العقل والوجود، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤، ص١٢٥.

(٣) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٣٠٣.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٨٣.

النسق الرشدي الفلسفي، وتتوزع على الموجودات بحسب طبائع هذه الموجودات بحيث إن الواحد " يدل على الشيء الموصوف به على طبيعته لا على أمر زائد عليه"[١].

فلو كانت أشياء العالم واحدة بأمر زائد على ذاتها لم يبق شيء واحد بذاته وبجوهره كما يرى ابن رشد، إن الواحد يعطي للموجود معنى واحداً بذاته يدل به على طبيعته لا على عرض يزيد على طبيعة الموجود، فمن خصائص الواحد عند ابن رشد إنه " ليس يزيد على الموجود شيئاً ثبوتياً ، بل نفي القسمة فقط وليس النفي زيادة حقيقية، بيد أنه لما كان كل سلب إنما يستند إلى إيجاب كان للواحد معنى إيجابي هو المقصود أولاً وهو ذات الموجود"[٢].

وعلى ذلك فإن حمل الواحد على الأشياء لا يضيف شيئاً عليها ولا يزيد على ذاتها شيئاً جديداً، وهذا ما يجعل الواحد ذاتياً للشيء وليس عرضاً، فالواحد خالٍ من المعنى ولهذا هو لا يضيف شيئاً إلى جوهر الموجود الذي يحمل عليه كإضافة الأبيض إلى الإنسان، بل إن " جوهر كل واحد من الأشياء واحد لا بنوع العرض فما يدل على أن الواحد ليس يقال على شيء زائد على الموصوف به، إن جوهر كل واحد من الأشياء هو واحد بالذات لا لأمر زائد عليه"[٣].

إن الوحدة تعم الجوهر الواحد بالذات وليس بالعرض، والواحد هو الذي جعل الجوهر واحداً بالذات لا لأمر زائد على طبيعته،

وإذا كان الموجود ينقسم إلى كم وكيف وإلى جوهر، فكذلك هو الحال مع رديفه الواحد منه واحد جوهر وواحد كيف وواحد كم، أي أن أنواع انقسام المقولات بها متساوية، فالواحد ينقسم بأقسام معادة لاسم الموجود كونهما مترادفين ومتساوقين، بمعنى أن أنواع متابعتهما للمقولات متساوية[٤]

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٣١٤.

(٢) كرم، يوسف، العقل والوجود، مرجع سبق ذكره، ص١٢٥.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٣١٤ ــ ٣١٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ج٣، ص١٢٧٩.

وحين نقول على الإنسان المشار إليه إنه (واحد إنسان) أو(إنه إنسان) فإننا لا نزيد ولا نضيف شيئاً جديداً أو معنى جديداً على معنى الإنسان يغايره في الوجود أبداً، لأن دلالتي الواحد والموجود تقالان على ذات واحدة أو على معنى واحد بعينه، ولكن يختلفان في الجهة فقط إنهما يدلان على ذات واحدة لا على صفات مختلفة تزيد على طبيعتهما بل على أنحاء مختلفة فقط، وإن حملهما على أشياء العالم لا يزيد من مقالتها شيئاً آخر يستطيع أن يجعل هذه الذات تتغير في ذاتها وجوهرها.

يقول ابن رشد" الواحد مرادف لاسم الموجود وإنما يختلفان في الجهة فقط"[١].

إن الواحد والموجود يدلان على طبيعة واحدة في الموضوع ويدلان على طباع واحد غير متغاير بالصورة كحال الأول والعلة ولكن حدهما مختلف فهما واحد في الموضوع اثنان في الحد " فالذي هو إنية الواحد لإنية كل واحد"[٢].

إن الواحد والموجود ذاتيان للأشياء وليسا عرضين، وباعتبار أن كلاً منهما منعكس على صاحبه ، كما يقول ابن رشد وهو ملازم له، فإن ما يجعل الموجود ذاتياً للأشياء وليس عرضياً هو الوحدة التي ضمنها له الواحد.

"إن جوهر كل واحد الذي هو به واحد هو هويته التي بها صار موجوداً"[٣].

وإذا كان الجوهر واحداً بالنسبة للأشياء، وهو واحد بالذات لا بالعرض، فالواحد هو الذي منحه الذاتية والوحدة و الواحد هو الذي منح الموجود الذاتية والوحدة أيضاً ولهذا هو ذاتي للأشياء ، فالشيء ليس واحداً بأمر زائد عليه[٤]، وهذا ما يقوض مقولة ابن سينا عن عرضية الواحد والموجود، فعند ابن رشد أنهما ذاتيان للأشياء وللذوات ، وليسا عرضين وإلا فقدت أشياء العالم وجودها

---

(١) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص٩٩.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٢٨٢.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٣١٥.

(٤) انظر: مصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع سبق ذكره، ص٢٣٣.

وتم الفصل بين الموجود ووجوده الفعلي، فلو أن الأشياء صارت واحدة بمعنى زائد على ذواتها، لسئل أيضاً في السبب الذي به صار الموجود واحداً بماذا صار هكذا وإذا ما عاودنا الإجابة بمعنى زائد عليه لعدنا للسؤال نفسه فيه وهكذا إلى اللانهاية.

وبهذا فإن ابن رشد قد جسر الهوة الفاصلة بين الواحد والأشياء وجعل الواحد يشكل أمراً ذاتياً لها، وبهذا المعنى فإن الوحدة عند ابن رشد هي الضمانة لبقاء الموجودات ولاستمرار العالم، ويبقى الموجود هو الشيء نفسه لا صفة زائدة عليه.

وقد سلك ابن رشد مسلكاً آخر للبرهنة على ذاتية الواحد للأشياء ويعتمد على (الدلالة التشكيكية) [١] التي تقال بتقديم وتأخير، وأكد ابن رشد على أن "الحال عندما نريد أن نتكلم في الواحد كالحال عندما نريد أن نتكلم في الإسطقس وفي العلة وفي سائر ما يقال بتقديم وتأخير"[٢].

ولذلك وجب الفحص عن المعنى الأول أو الدلالة الواحدة التي تنفذ إلى المقولات المختلفة بالجنس عبر مقولة أولى، إذا لا يجب أن نظن أن ما يدل عليه اسم الواحد فيما يطلق عليه أنه واحد، أنه يدل منها على معنى واحد مقول باتفاق الاسم والحد (تواطؤ) أي بالتوافق والانطباق بمعنى واحد، إذ ربما قيل إنه واحد لشيء آخر ويجب تمييز الشبيه من ذلك المعنى الأول، ذلك أن شبيه الشيء والمقارب له قد يقال فيه أنه ذلك الشيء بالقوة[٣].

فالمعنى الشبيه أو القريب يستمد من المعنى الأول معناه ويعطي ابن رشد مثالاً على ذلك: بأن حد الاسطقس هو غير ما يدل عليه اسم النار، ولهذا لا تكون النار هي الإسطقس الأول ولكن فيها طبيعة شيء مما يدل عليه اسم الاسطقس، بمعنى أنه قد دل عليها بهذا الاسم، لأن فيها طبيعة شيء مما يدل اسم

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣٤.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٢٤٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج٣، ص١٢٤٣ــ ١٢٤٤.

الإسطقس[1].

وبوساطة هذه الدلالة التشكيكية التي تقال بتقديم وتأخير يبرهن ابن رشد على ذاتية الواحد للأشياء، فيعمد أولاً إلى تفتيت معنى الواحد وتعداده على المقولات، ذاهباً إلى القول إن الواحد بما هو واحد الدال على سلب، أي عدم الانقسام لا بصورة ولا بوهم ولا بغيره هو أول أنواع الواحد، أي الواحد العددي الذي يعود انتماؤه المقولي إلى مقولة الكم، وهذا الواحد العددي عند ابن رشد هو ذاتي للأشياء وليس عرضياً، ذلك أن الواحد في هذه الصناعة كما يقول ابن رشد" يستعمل فيها مرادفاً لذات الشيء وماهيته"[2].

ولما كان من شأن هذا الواحد أنه لا ينقسم ويستحيل أن يتجزأ ويتميز بالوحدة، لهذا عده ابن رشد هو المكيال الأول لكل أصناف الوجود وأطيافه، وبهذا المعنى كتب قائلاً:

"الأول في كل جنس يجب أن يكون غير منقسم وإلا لم يكن أول"[3]

فمن شأن هذا الواحد أن يكون له أولاً، وبالذات التقدير والكيل لكل ما يوجد من أجناس الموجود، فتقدير الأجناس يكون بالمكيال الأول، إذ إن العدد يقدر ويعرف بهذا الواحد على أنه هو الذي يقوم بالقياس والعد، ولما كانت جميع الأشياء التي تكال لها مكيال واحد تكال به، لذلك كان هو ذاته الوحدة الغير منقسمة وهو الوحدة الأولى للعدد، فالوحدة لا تتجزأ و هي برأي ابن رشد المقدار الأول لأنها أصغر وحدة، فحركة السماء اليومية مثلاً هي أبسط الحركات وقد اعتبرت الحركة المبسوطة التي هي الأسرع بين الحركات مكيالاً أولاً يقدر بزمانها سائر الحركات وهذا حال الحروف التي تكيل الألفاظ أيضاً، فالوزن بالمكيال الأصغر عند ابن رشد هو المكيال الصحيح وبفضل هذه المكيالية يصبح الواحد بالعدد قادراً على اختراق كل مقولات الموجود وتبقى مكياليته فعالة في

---

(١) انظر: المصدر السابق، ج٣، ص١٢٤٥ــ١٢٤٦.

(٢) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، المطبعة الأدبية، القاهرة، ١٩٢٧، ص١٠.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٢٦٠.

كل أجناس الوجود المتباينة ، إنه باختصار مكيال كل شيء[١] وذهب ابن رشد للقول إن:

"المقدر ينبغي أن يكون أصغر ما يقدر به في ذلك الجنس وأشدها تقدماً"[٢].

فالواحد بالعدد يتصف بالأولية على اعتباره مبدأ العدد، وهو متقدم على كل الأشياء التي تعد وتقدر وهو متقدم على كل مركب بمعنى أن:

"الواحد بما هو واحد يتقدم على كل مركب"[٣].

وبهذا الواحد تعرف الكمية لأن الكمية تعرف إما بالواحد وإما بالعدد، ولهذا وجب أن يكون الواحد" هو مبدأ العدد لا عدد فإنه لو كان عدداً كان يعرف بالواحد وهو محال"[٤]، فالعدد يقدر بالواحد والواحد هو مبدأ العدد.

ولما كان الواحد العدد داخلاً في سائر أجناس الموجودات فإنه عند ابن رشد قد اتصف بصفة أخرى هي الكلية، وعند ابن رشد أن هذا الواحد يتصف بالبساطة أيضاً، حيث الواحد في كل جنس من أجناس الوجود هو بالضرورة طبيعة بسيطة من طبيعة وبساطة ذلك الجنس الداخل فيه.

ولئن كانت الموجودات متباينة ومتغايرة عند ابن رشد ولكل موجود طبيعة تخصه بالذات و ينفرد بها من سائر الموجودات، فإن ابن رشد قد جعل من فعالية الواحد فعالية نافذة إلى كل أجناس الوجود لأنه مكيال كل شيء، إنه مكيال موجودات متباينة ومتغايرة وهو الكايل لها.

وبما أن الواحد الرشدي ليس عاماً ولا مشتركاً، لهذا فالواحد الذي يقدر به جنس من الأجناس يجب أن يكون " من طبيعة ذلك الجنس فإنه ليس تقدر الأعداد بعظم ولا الأعظام بوحدة بل الوحدات تقدر بوحدة والأعظام بعظم"[٥].

---

(١) مصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع سبق ذكره، ص٢٣٦.

(٢) ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، مصدر سبق ذكره، ص٧٤.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٥١٩.

(٤) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٢٤٨.

(٥) المصدر نفسه، ج٣، ص١٢٦٢.

وهذا يلزم في كل أجناس الموجودات ، فقد يستعمل في الجنس الواحد أكثر من مكيال لكن مع مراعاة أن الأكبر يقدر بالأصغر، فالواحد لا يكون مكيال كل الأشياء إلا " لو كانت جميعها لها طبيعة واحدة بعينها"[١].

إن مكيال أي شيء هو مكيال من جنسه وذلك بسبب التباين في طبائع الأشياء ، فالنغمات المركبة مثلاً تقدر بأكثر من نغمة واحدة وهذا شأن الواحد مع الأشياء فليس من طبع هذا الواحد الكايل، أن يكون كايل لكل الأشياء بوحدة واحدة أو مكيال واحد إلا لو اشتركت كلها في الطبيعة الواحدة ذاتها.

كتب ابن رشد قائلاً" فليس الواحد واحداً في جميع الأشياء ومبدأ لها كما ظنوا[٢] "ويقال أيضاً" لم يكن أن تعد الأشياء الحارة بواحد أبيض أو أسود، فإن المكيال في جنس جنس يلزم ضرورة أن يكون مجانساً"[٣]

وهذا ما ينفي جوهرية الواحد الفيثاغورية.

فالواحد ليس يوجد بذاته في كل الموجودات إلا إذا كانت ذات طبيعة مشتركة وهذا محال عند ابن رشد لتباين واختلاف أجناس الوجود، وطالما أن الموجودات لا تشترك في طبيعة واحدة بعينها، وأنها تتصف بالتغاير والاختلاف فهي لذلك ليست واحدة وهذا ما يقوض مقولة ابن سينا بعرضية الواحد ولهذا كان لا بد من اعتبار الواحد ذاتياً للأشياء ذاتية ضرورية[٤]، وبالإجمال نقول: إن في كل واحد من الأجناس له واحد هو أول في ذلك الجنس المحدد بعينه.

وعندما فحص ابن رشد طبيعة الواحد البسيط الذي في الجوهر وجد أن له واحداً بالعدد هو السبب في وجوده والسبب في وجود كل الجواهر الأخرى، وهو السبب أيضاً في وجود سائر الموجودات لأن "سائر الموجودات إنما هي مقدرة بما هي موجودة بالجوهر إذ كان وجودها إنما هو به"[٥].

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص١٢٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص١٢٦٦.

(٣) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص١٠٦.

(٤) انظر: مصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع سبق ذكره، ص٢٣٩.

(٥) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص١٠٧.

إن الجواهر لها واحد بالعدد هو مبدأ عددها ومبدأ وجودها وعند ابن رشد:

"كل ما كان مبدأ وجود فهو مبدأ عدد، وما كان مبدأ عدد فهو مبدأ وجود"[١].

فكما أن الألوان لها واحد أول هو اللون الأبيض الغير منقسم في الكيفية وتتركب منه كل الألوان كذلك الحال في الجواهر لها واحد أول بعينه هو مبدأ وجود الجواهر ومبدأ عددها الموجود في الجوهر وهذا الوضع ينسحب على كل أجناس المقولات، ففي النسق الرشدي بالضرورة يجب أن يكون هذا الواحد في كل أجناس الوجود، يقول ابن رشد " كما ظهر بالإستقراء فبين أن الواحد في كل جنس هو طبيعة ما بسيطة من طبيعة ذلك الجنس وليس الواحد بعينه هو طبيعة لشيء منها، أي ليس يوجد الواحد الكلي طبيعة لشيء منها"[٢].

وهذا ما ينفي جوهرية الواحد الفيثاغورية لأن طبيعة الواحد البسيط هنا تجعل منه ذاتياً للأشياء وهو ليس طبعاً لشيء منها، بمعنى أنه ليس موجوداً بذاته في أجناس الموجودات[٣] بل إن في مقولات الإنفعالات، والكيفيات وفي مقولة الكم والحركة أعداداً، وفي كلها واحد هو مبدأ ذلك العدد، وهو الذي لا ينقسم في تلك الطبيعة عند ابن رشد، وكذلك هو الحال في الجوهر، بمعنى أنه بالضرورة يكون منها واحد مبدأ عددها ومبدأ وجودها[٤].

وهنا يغدو من تحصيل الحاصل القول إنه لا يمكن أن يوجد الواحد البسيط طبيعة لشيء من الأجناس وهذا ما ينفي جوهرية الواحد الفيثاغورية، وكذلك لا يمكن أن تكون كل الموجودات ذات طبيعة واحدة مشتركة بل هي متباينة الأجناس والأنواع وهذا ما ينفي عرضية الواحد السينوية. "حيث لم يبق إلا أن يكون الواحد ذاتياً للأشياء و الموجودات ذاتية ضرورية"[٥].

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٢٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص١٢٧٧.

(٣) انظر: مصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع سبق ذكره، ص٢٣٩.

(٤) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٢٧٧.

(٥) مصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع سبق ذكره، ص٢٤٠.

الماهية والموجود:

الحديث عن تصور العالم عند ابن رشد يطرح بداهة مسألة الماهية والموجود، ذلك أن ابن رشد يعد واحداً من أبرز الفلاسفة الذين نظروا في الموجودات لمعرفتها ولمعرفة ماهياتها بحيث صارت الفلسفة الحقة عنده هي الفلسفة التي تبحث في كنه الموجود من حيث هو موجود، للكشف عن الماهية السارية فيه، وهي التي تنظر في الموجود نظراً برهانياً، حيث البرهان أداتها المنطقية التي تقوم على القياس العقلي "البرهاني" اليقيني والضروري وإن كان فعل الفلسفة عند ابن رشد على طريقة المتكلمين "ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع من جهة ما هي مصنوعات"[1].

ولما كان البحث في موضوع العلاقة بين الماهية والموجود موضوعاً جديراً بالنظر الفلسفي البرهاني عند ابن رشد فإنه قد انحاز لجهته واعترف بالفلسفة كشرعة عقلية قائمة على النظر إلى الموجود كموجود.

فمن المعروف أن ابن سينا قام بتقسيم الوجود إلى قسمين: ممكن الوجود وواجب الوجود وعنده أن "وجود كل ممكن الوجود هو من غيره وليس لكل الممكنات علل ممكنة بلا نهاية، بل إن الممكنات تنتهي إلى علة واجبة الوجود، فوجود الممكن في الأعيان أو في الأذهان مضاف إلى حقيقته"[2] وبهذا فإن ابن سينا يميز الماهية عن الوجود ذاهباً إلى أن وجود الموجود في الممكن هو مضاف إلى حقيقته وبالتالي هو عرض على ماهيته بل هو عرض زائد على هذه الأخيرة وهذا ما حمله على القول:

"ما كان وجوده ممكنا على هذا النحو فلا يرجع وجوده على عدمه إلا بمرجح من شأنه الضرورة أو الوجوب في الوجود أعني ما وجوده عين

---

(١) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص٢٧.

(٢) ابن سينا، النجاة، مرجع سبق ذكره، ص٣٦٦.

ماهيته"[١].

وهذا مما لم يوافق عليه ابن رشد الذي لم يدخر جهداً لمواصلة نقده لابن سينا مبينا أنه أول من وضع مصطلح ممكن الوجود من ذاته واجب من غيره[٢].

والحق أن الممكن عند ابن رشد هو الممكن الحقيقي وليس الممكن كمعنى ذهني، والممكن السينوي كما يراه ابن رشد هو عبارة رديئة، ولذلك كانت قسمة الموجودات إلى ممكنة وواجبة برأي ابن رشد قسمة غير مقبولة.

لقد انحاز ابن رشد للممكن الحقيقي، ذلك أن الممكن عنده في ذاته وفي جوهره لا يمكن له أن يعود ضرورياً من قبل الفاعل له إلا لو انقلبت طبيعة ذلك الممكن إلى طبيعة الضروري، كما نجد أن ابن رشد قد ذهب مذهب المعتزلة في القول أن "المعدوم هو ذات ما"[٣] وهو المعنى الذي ذهب إليه المتصوفة في قولهم بـ" الأعيان الثابتة".

فالمعدوم الممكن عند ابن رشد هو ليس ممكناً من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة، وهذا معناه عند ابن رشد أن المعدوم في نفسه من جهة القوة والإمكان الذي له يلزم أن يكون ذاتاً ما في نفسه[٤].

وقد أشرنا سابقاً إلى أن ابن رشد يرى أنه لا شيء يتكون من العدم، ذلك أن معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل، لهذا لا يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجوداً ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون.

والممكن عند ابن رشد هو" المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد"[٥]وبالعودة إلى تفسير ما بعد الطبيعة نجد أن ابن رشد قد حدد أنواع العدم

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٦٦.

(٢) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٣٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص١٩٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص١٩٥.

(٥) المصدر نفسه، ج١، ص١٩٥.

بثلاثة أنواع: أولها العدم المطلق الذي ليس له وجود ولا توهم.

والثاني العدم الذي في الهيولى وهو عدم الصور، والثالث الموجود بالقوة فإن الموجود بالقوة يقال فيه أنه غير موجود أي غير موجود بالفعل"[١].

ويشير ابن رشد إلى أن الموجود يتكون مما هو موجود بالقوة الذي هو في الوقت نفسه هو غير موجود بالفعل ولكن ليس يتكون أي موجود اتفق من أي قوة اتفقت، بل إن كل واحد من الموجودات يتكون مما هو بالقوة، بمعنى قوة تخصه هو، إذ أن عدد القوى عند ابن رشد بعدد أنواع الموجودات المتكونة[٢].

مما تقدم نرى أن ابن سينا حين ميز بين الواجب والممكن قد ربط الشيء ووحدته وحقيقته بحقيقة خارجة عن ذاته، وبهذا فإن ابن سينا قد نفى عن الماهية أي وجود طبيعي وخصها بوجود إلهي في عقل الإله واجب الوجود وفي إرادته، وهكذا أدخل الماهية في باب الوجود الممكن سالباً عنها وجودها الذاتي والضروري في الوقت الذي كان ابن رشد يؤسس للقول بأن إمكان الوجود هو ضرب من الوجود[٣].

لقد انحاز ابن رشد لجهة القول بوحدة الماهية بالموجود في الجواهر المركبة الفاسدة حينما ربط الماهية بالضرورة وليس بالإمكان " ونتيجة لفك الارتباط بين الإمكان والماهية لم يعد الوجود يضاف إليها من خارج، أي لم يعد الوجود معلولاً من قبل علة خارجية هي واجب الوجود بل صار ذاتياً كالحال بالنسبة لوحدته"[٤].

وتجد الإشارة إلى أن ابن رشد قد سلم بصحة قول ابن سينا إن الوجود عرض للماهية على اعتبار أن الوجود لا يدخل في حد الماهية ، غير أنه رفض قول ابن سينا بأن "الوجود يضيفه فاعل خارجي إلى الماهية مثلما يضيف

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٤٤٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج٣، ص١٤٤٩.

(٣) انظر: مصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل مصدر سبق ذكره، ص٢٠٠.

(٤) مصباحي، محمد، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطبيعة، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص١٢٩.

العرض إلى الجوهر المستعد لقبوله"[١].

فعند ابن رشد ثمة اختلاف بين إضافة الوجود إلى الماهية عن إضافة العرض إلى الجوهر، حيث العرض ما هو إلا وجه معين للجوهر، بينما الوجود تحقيق الجوهر ماهيته، وفي الموجود المتحقق بالفعل لا وجود لماهية دون وجود، لكن ليس الوجود شيئاً دون الماهية ، فالنسبة بينهما هنا نسبة فعل إلى قوة وإن اجتماعهما في المخلوق يكون اتحاداً تاماً يجعل من الكائن كائناً ذا وحدة تامة من حيث إن كلاً منهما ضروري للآخر ومتمماً له[٢] وإذا كان ابن رشد قد ميز بين الموجود والواحد والماهية فإنه لم يجعلهما أمرين خارجين عن الذات ولم يفته أن يميز ويفرق بينه لحظة إدراك العلة ولحظة إدراك الذات، وذلك كي لا تتحد اللحظتان بالنسبة للأشياء البسيطة التي لا ماهية لها، أي الأشياء التي لا تتركب من مادة وصورة كما هو الحال بالنسبة للمتعاليات ، كالموجود والواحد والعقول المفارقة[٣].

وبناء على التمييز بين نوعي الإدراك هذا، أي الإدراك العلي والإدراك الذاتي ينهض ابن رشد بالقول بالنسبة للأشياء المركبة.

" كل واحد منهما هو واحد ما من ذاته وهوية ما من ذاته، أي ليس واحداً من قبل غيره ولا هوية من قبل غيره، ففي الأمور المركبة الآن الذي تفهم فيه بعللها غير الآن الذي تفهم فيه بذواتها وأما البسيطة فإن الفهمين فيها يكون في آن واحد"[٤]

وبهذا فإنه بالنسبة للعقل إذا صدق التمييز بين لحظة الإدراك العلي ولحظة الإدراك الماهوي فإنه لا يمكن أن يصدق ولا يفهم بالنسبة للشيء في ذاته، وذلك

---

(١) دوهيم، بيار، مصادر الفلسفة العربية، مرجع سبق ذكره، ص٢١٩.

(٢) انظر: كرم ، يوسف العقل والوجود، مرجع سبق ذكره، ص١٧٢.

(٣) انظر: الصالح، عبد الحميد، مقالة الزاي ومكانتها في الميتافيزيقا العربية، مجلة جامعة دمشق، المجلد ١٨، العدد٢، ٢٠٠٢، ص١٨٨.

(٤) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص١٠٩٩.

لأن ماهيته هي علته وبالتالي فإن وجوده ووحدته ذاتيان[١].

وهذا ما يقوض القول بإرجاع علة الشيء وذاتيته إلى علة خارجة عن ذاته وقبل شروع ابن رشد في حسم طبيعة العلاقة بين الماهية والموجود يبين متفقاً مع معلمه أرسطو بأن الموجود:

"يقال على أنحاء أحدها على كل واحد من المقولات العشر وهو من الأسماء التي تقال بترتيب وتناسب لا التي تقال باشتراك محض ولا بتواطؤ"[٢]. والسؤال هنا كيف تصور ابن رشد العلاقة بين الماهية والموجود؟

وفي هذا الموضوع تبنى ابن رشد فكرة مساوقة الماهية للموجود حيث لم يرَ تمايزاً بينهما ولم يفته وهو الأرسطي الانتماء أن الوحدة بينهما أي بين الماهية والموجود لم تصل حد التطابق فهما الشيء نفسه من جهة ومن جهة أخرى غير متطابقين.

لقد ربط ابن رشد الماهية بسؤال الموجود على صعيد الكائنات الطبيعية التي يلحقها الكون والفساد ولعل استخدامه لنظرية الدلالة التشكيكية لاسم الموجود كان عملاً من شأنه البرهان على ذاتية الوجود وضرورته بالنسبة للموجودات الفاسدة[٣]، فابن رشد لم يستخدم اسم الموجود كاسم يقال بنوع اشتراك الاسم كالعين التي تقال على الجارحة وعلى النهر الصغير، كما أنه لم يستخدمه كنوع من الأسماء التي تقال بتواطؤ مثل الحيوان والإنسان بل حرص على استخدامه كاسم يقال على الموجودات بتشكيك[٤] وقد شرح ابن رشد معنى هذه الدلالة التشكيكية في كتاب (ما بعد الطبيعة) قائلاً: " لم يكن اسم الموجود يدل على المقولات العشر باشتراك محض ولا بتواطؤ فلم يبق أن يدل عليها إلا بضرب من ضروب التشكيك وهي دلالة الأسماء التي تدل على أشياء نسبت إلى شيء

---

(١) انظر: الصالح، عبد الحميد، مقالة الزاي ومكانتها في الميتافيزيقا العربية، مرجع سبق ذكره، ص١٨٩.

(٢) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص٥.

(٣) انظر: مصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع سبق ذكره، ص٢٠٥.

(٤) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٣٠٢ــ٣٠٣.

واحد نسبة تقديم وتأخير"[١].

إن الموجود عند ابن رشد هو من الأسماء التي تحمل على المقولات بترتيب وبتناسب بحيث تكون هناك دلالة أولى هل العلة أو السبب في سائر الدلالات الأخرى والدلالة الأولى هي دلالة الجوهر حيث الأخير هو مقولة الموجود الأولى، يقول ابن رشد، إن الموجود يقال على معانيه العشرة لكنه يحمل عليها بدرجات متفاوتة تدور حول دلالة مركزية أولى تعتبر علة لباقي الدلالات وهذه هي دلالة الجوهر[٢] فالموجود عند ابن رشد وإن كان يطلق على أنواع كثيرة إلا أنه كما ذهب أرسطو " إنما يقال في كل منها أنه هوية وموجود من قبل نسبته إلى الهوية الأولى وهي الجوهر"[٣].

والمقولات القائمة في الجوهر يطلق عليها اسم الموجود كونها أوصافاً للجوهر وهو موضوع لها، وعند نسبة الأشياء إلى شيء واحد فإن هذا الواحد لا يشكل فيها معنى واحداً بعينه من كل الجهات إلا بطريق النسبة، فلدى نسبة المبضع الطبي أو الدواء الطبي إلى الطب لا يكون معنى الطبي في المبضع هو نفس المعنى في الدواء، وإن كانت كل هذه الأشياء تنسب إلى شيء واحد وهو الصحة التي تعتبر هي العلة أو السبب في وجود هذه الأشياء ، فالأشياء المنسوبة إلى شيء واحد تنسب إليه بجهات مختلفة متباينة وليست بجهة واحدة فحسب، وحتى لو نسبت بجهة واحدة كاسم الجوهر مثلاً الذي يقال على الصورة وعلى الشخص فإنها تختلف بالأقل والأكثر[٤].

وكما تنسب الأشياء إلى شيء واحد فهي تنسب إلى طباع واحد، وهذه حال المقولات التسع مع مقولة الجوهر وحال الموجود مع الجوهر أيضاً.

" فإن الأشياء التي نقول فيها إنها مبرئة هي منسوبة إلى البرء بجهات مختلفة فمنها ما ينسب إلى البرء الذي هو الصحة من قبل أنه حافظ بها كما نقول

---

(١) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص١٨.

(٢) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٣٠٥.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٨٠٥.

في الرياضة إنها صحية، لأنها حافظة للصحة ومنها ما ينسب إليها، لأنه فاعل لها، كما نقول للدواء الذي يفعل الصحة في البدن الصحيح أنه صحي"[1].

وبهذا فالموجود عند ابن رشد يحمل حملاً ذاتياً على الجوهر ولكن بنوع من أنواع النسبة ، إن الوجود في كل موجود هو على حسب هذا الموجود، وبتقديم وتأخير أيضاً فهو في الأول يطلق أولاً وبالذات ويطلق ثانياً على الموجودات والآخر بنوع من أنواع النسبة، أي بنوع من أنواع المشاركة في الوجود وليس في الجنس.

ولما كان المتقدم بحسب ابن رشد هو الجوهر ولكل موجود سبب أو علة، فإن لهذا الموجود الجوهر علة أو سبباً، ومن هنا فإن السؤال عن علة الجوهر هو سؤال ضروري، ولما كان هذا السؤال أصيلاً عند البشر معبراً عن نزعة معرفية دائمة للوصول إلى ماهيات الأشياء فإنه يفرض نفسه علينا بإلحاح" لأنه إذا عرف ما الشيء الذي هو ماهية هذا الجوهر فقد عرفت العلة بجميع الموجودات، ولكون هذا الطلب متشوقاً لجميع الناس بالطبع وعويصاً في نفسه لم يزل (كما قال) الطلب له قديماً وحديثاً"[2].

فالسؤال الرشدي إذن سؤال عن العلة وهو في أصله وجوهره سؤال عن الماهية وإذا ذهب ابن رشد إلى أن معرفة ماهية الجوهر هي معرفة العلة أو المبدأ لكل موجود يؤكد أن السؤال عن الجوهر ليس سؤالاً خارجاً عن ذات الجوهر وأنه لا يجوز البحث عن إجابة خارج فضاء ذاتية الجوهر كما فعل ابن سينا عندما ذهب إلى أن أشياء العالم تعود إلى حقيقة تقع خارجها، لذلك فإن ابن رشد لا يجيز الفصل بين الشيء وحقيقته، فهو يقول: "إذا سئلنا ما هو هذا الشخص القائم بذاته المسمى جوهراً، فلا نجيب في ذلك بشيء خارج عن ذاته"[3].

---

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٣.

(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٧٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٤٨.

وهنا يغدو السؤال عن علة الجوهر سؤالاً عن علة كل موجود عن ابن رشد الذي رأى بأن الكشف عن العلل في الأشياء الكائنة الفاسدة، المركبة لا يكون إلا بالأسئلة الطبيعية وبالحروف الموضوعة لهذه الأسئلة.

فإن حرف(لمَ هو) هو أشهر الحروف التي يسأل بها عن العلة، إن السؤال (لما هو) هو سؤال عن العلة في الأشياء الفاسدة وهي "التي يوضع فيها وضعاً أن شيئاً موجوداً في شيء وإن شيئاً محمولاً في شيء أو أن شيئاً موجوداً أو غير موجود فإنا إذا صح لنا وجود شيء في شيء سألنا فقلنا لمَ وجد هذا في هذا ولم وجد هذا"[1].

ويبدو أن السؤال: لمَ وجد هذا ؟ ينطوي على ربط السؤال عن الوجود بالسؤال عن الماهية وذلك عن طريق البحث عن العلة[2] ويشير ابن رشد إلى أن هذا الطلب لا يستعمل في الأشياء البسيطة غير المركبة لأن الأشياء البسيطة لا تطلب بسؤال كهذا، فالسؤال (لمَ هو) يقتصر على الأشياء المركبة فما "كان معنىً بسيطاً بالحقيقة فليس له حد ولا يطلب فيه بحرف لِمَ"[3]، ومن شأن هذا السؤال الماهوي الأصل (عند ابن رشد) أن يسأل عن العلة داخل الأشياء المركبة والبحث عن العلة هو في ذاته البحث عن الماهية برأيه.

"فظاهر أنه قد يطلب في أمثال هذه المواضع بحرف لِمَ السبب الذي هو ماهية الشيء"[4].

إن السؤال عن (ما هو) في الموجودات البسيطة ينقلب (لمَ هو) في المركبة، وهذا يفضي إلى القول أن ابن رشد قد ربط بين طلب الماهية بالسؤال عن العلة في الموجودات المركبة الفاسدة، ويظل السؤال عن الماهية، السؤال الأخفى والأصعب بين الأسئلة التي تطرحها الميتافيزيقا وآية ذلك أنه سؤال متعلق بطبيعة الجوهر البسيطة وقد شرح ابن رشد ذلك بقوله: "إن السبب الذي

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص١٠٠٩.

(٢) انظر: مصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع سبق ذكره، ص١٨٩.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص١٠١٢.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص١٠١١.

هو ماهية الشيء وصورته أكثر ما يخفى إذا سئل عنه في الأشياء التي لا تحمل على شيء آخر وهي الجواهر، وذلك يكون بحرف ما مثل أن يُسأل ما هو الإنسان والسبب في صعوبة هذا المطلب أنه طلب بسيط لا مركب"[١]

كما ذهب ابن رشد إلى أنه لا فرق بين الوجود والماهية في الموجودات البسيطة المفارقة ، لأن وجودها هو عين ماهيتها فهي غير مركبة ولا يطلب فيها علة التركيب فهي فعل دائم كونها بسيطة ولا تحتاج إلى مخرج لها من القوة إلى الفعل، إن الفعل، إن "الوجود في البسيط هو نفس الماهية"[٢].

والسبب في وحدانية الموجودات البسيطة هو ذاتها كون ذاتها هي السبب في وحدتها ووجودها.

أما الموجودات المركبة فإن ابن رشد يجعل من الصورة علة لهذا المركب، ويعتبر أن هذه الصورة جلية سواء استخدمنا البيان الحدي أو البيان المنطقي، أي السؤال بحرف لمَ، ولما كانت العلة الفاعلة عند ابن رشد هي التي تطلب أكثر ما تطلب في الموجودات الكائنة والفاسدة[٣].

فإنه ذهب إلى أن الصورة هي العلة الفاعلة لأشياء العالم الكائنة الفاسدة ومن شأنها إخراج الموجود من القوة إلى الفعل، وهذا ما يؤهلها لتلعب دور العلة الداخلية لأشياء الكون باعتبارها لازمة لزوماً ضرورياً هنا، فهي علة المركب الضرورية وليست مجرد علة مفارقة[٤]، كتب ابن رشد قائلاً:

" إن هذا السبب الذي هو الصورة بيّن وجوده ههنا بيانين منطقيين أحدهما الحد والآخر السؤال بحرف لمَ"[٥].

إن الصورة هي العلة لوجود الأشياء بل هي العلة الأولى لجميع الأشياء

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص١٠١٢.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٦١١.

(٣) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص١٠١١ــ١٠١٢.

(٤) انظر: مصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع سبق ذكره، ص١٩٨.

(٥) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص١٠١١.

المختلفة الجواهر وعند ابن رشد هي علة الآنيـــة الأولـــى وهـــي الجـــوهر الـــذي هـــو العلة التي هي جوهر[1].

(١) انظر: المصدر نفسه، ج٢، ص١٠١٩.

ويذهب ابن رشد إلى القول:

"إن كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصورة وإن الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجوداً"(١).

إن قوام الموجود في فلسفة ابن رشد لا يصلح إلا بالأسباب الذاتية والضرورية له ولا مجال لفهم طبيعة الموجود ولا مجال لمعرفته كما ينبغي أن تكون المعرفة إلا بمعرفة تلك الأسباب الذاتية والضرورية، إن لكل موجود ذاتاً خاصة به، وصفات هي أيضاً خاصة به، وهي التي تميز أفعال الموجودات عن بعضها البعض.

ذهب ابن رشد إلى أن الذات والصفات الخاصة بكل موجود هي العلة في اختلاف موجود عن آخر، وهي السبب في اختلاف أسماء الموجودات وتعاريفها.

" فلو لم يكن لموجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً"(٢).

ولما كانت الماهية هي الشيء ذاته وهي حقيقته، ولما كانت أشياء العالم متغايرة ومختلفة، فإن الماهية هي التي تفصل بينها بحيث يكون لكل شيء في هذا العالم ماهيته التي تعبر عن مقوماته الذاتية التي تميزه وتفصله عن غيره من الأشياء الأخرى، وهكذا فإن ماهية البيت مثلاً مختلفة عن ماهية الحيوان أو عن ماهية الإنسان، وبهذا فإن الماهية هنا هي على الجوهر وعلى ذلك يمكن القول:

"إن الماهية فاصلة بين هويات الأشياء بينما الموجود جامع بينها"(٣).

وبهذا التصور الرشدي للموجود فإن لكل موجود نظامه الذاتي القائم على الاختلاف وعلى الوحدة، ولكل موجود فعل واحد يخصه وإلا كان الواحد ليس بواحد و تشابهت الأشياء وحلّ العدم.

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٦٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٨٢ــ٧٨٣.

(٣) مصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، مرجع سبق ذكره، ١٩٤.

فلكل موجود أسبابه الذاتية الخاصة به فهو يحمل عليها بالذات وهذا مما يعدم إمكانية القول بثنائية الشيء وذاته عند ابن رشد.

والسؤال نفسه(لم هو) يستعمل للبحث عن الماهية فالماهية عند ابن رشد تطلب شأنها شأن العلة بحرف (لم هو) وذلك عن طريق العنصر كما يطلب السبب أو العلة التي على طريق الصورة فمن حدّ الماهية أنها تكون في عنصر" وإذا كان ذلك كذلك فبين أنه قد تطلب العلة التي هي للعنصر بحرف لم ، وهي الصورة التي من أجلها كانت المادة وهي جوهر الشيء، وهذه الطبيعة هي التي ماهيتها وصورتها في أنها قابلة لغيرها وهي الصورة"[١].

ويذهب ابن رشد إلى أن الصورة هي علة الماهية وهنا يكتب قائلاً:

"فإذا فحص عن هذا المعنى، هذا النوع من الفحص ظهر منه أن هاهنا جوهراً غير الإسطقسات المادية هو أيضاً إسطقس وعلّة وجود الشيء، أعني العلة الأولى وأنه العلة التي هي الصورة وأنه لشيء ما لحم ولآخر عظم، وكذلك في جميع الأشياء المختلفة الجواهر لأن هذا علة الإنية الأولى، إن هذا الجوهر هو العلة التي هي الجوهر"[٢] وهكذا فإن الصورة عند ابن رشد هي علة الماهية وهي علة وجود الشيء بل هي العلة الأولى للماهية والموجود.

والصورة عند ابن رشد ليست عرضاً في الجوهر بل هي ابتداء علة أخرى للموجود وهي تشكل علته الداخلية، بحيث لو انحل الموجود لا تنحل الصورة إليه، مثلما هو الحال في الإسطقس الذي هو مجرد عنصر في الشيء ينقسم الشيء فيه وينحل وبهذا المعنى كتب ابن رشد قائلاً: "ومن هنا تبين أن في المتكون شيئاً آخر غير الإسطقس هو به ما هو وإلا لكان هو نفس الشيء الذي يركب منه"[٣] وهذا ما يجعل الماهية علة الشيء الذاتية التي يكون بها موجوداً وإلا كانت هويته فاسدة.

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص١٠١٥ ــ ١٠١٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص١٠١٩.

(٣) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص٦٠.

وعند ابن رشد المادة مساوقة للصورة في المركب الجوهري والوحدة بينهما وحدة ذاتية وليست عرضية ، فالمادة عنده صورة بالقوة لأنها الحيز الذي يحوي الإستعداد لقبول الصورة (الفعل) ومن شأن هذه الصورة (الفعل) وحدها إخراج الموجود إلى الفعل بعد أن كان بالقوة في المادة، والماهية للأشياء المحسوسة عند ابن رشد ليست أكثر من صورتها ومادتها، إن الصورة هي علية الماهية وهي التي تخرج الموجود إلى الفعل وإن "الصور والمواد بما هي صور ومواد غير كائنة ولا فاسدة إلا بطريق العرض"[١] ولما كانت الصورة غير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض فإن عدم الكون والفساد في الصورة ينسحب عند ابن رشد على الماهية أيضاً حيث الأخيرة أزلية كالمادة والصورة، وهذا ما أكده بقولة: "أنه إذا كان من الظاهر أن المكون إنما يكون عما هو واحد بالنوع والماهية فالماهية بما هي ماهية غير كائنة ولا فاسدة"[٢]

وإذا كان ابن سينا قال قال بلزوم الصورة لزوماً خارجياً للمادة، ذلك أن الصورة عنده وافدة من واهب الصور فإن ابن رشد قد ذهب إلى أن الصورة ذاتية وضرورية وهي لازمة للمادة لزوماً داخلياً ومن شأنها وحدها اخراج الموجود إلى الفعل، وذلك بدخولها في ماهيته، وهي السبب في وحدته ووجوده، وهي التي تجعل الوحدة قائمة بين ماهية الشيء ووجوده.

وبالإجمال نقول: إن ابن رشد قد انحاز إلى وحدة الماهية بالوجود في الجواهر المركبة " وإذ يرفض نظرية الفيض السينوية وثنائية الواجب والممكن والماهية والموجود في الموجودات فإنه يرسي دعائم حتمية سببية مطلقة"[٣]

وهو لم يربط الماهية بالإمكان وفضل أن يربطها بالضرورة ، مما جعل الماهية تتحد بالوجود ولا تتقدم عليه، وهذا ما جعله يقسم الماهية إلى مرتبتين فقط (الماهية الذهنية) و(الماهية السارية) في الشيء ولاضرورة لافتراض ماهية مطلقة كما فعل ابن سينا[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص٤٩.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص١٠١٢.

(٣) بلوز، نايف، ابن رشد بين العقلانية والإيديولوجيا، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٧، العدد٤، الكويت، إبريل، ١٩٩٩، ص٣١.

(٤) انظر: مصباحي، محمد، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص١٢٩.

الجوهر والمقولات:

تعد مقولة الجوهر من المقولات الرئيسة في الفلسفة المشائية والبحث فيها هو المطلب الأسمى للفلسفة الأولى، ولقد حظي مفهوم "الجوهر" لدى أرسطو ولدى ابن رشد بعناية خاصة، ومرد ذلك أن البحث في مفهوم "الجوهر" هو الغاية القصوى للفلسفة.

ولما كان وجود الجواهر يشكل أس وجود العالم عند أرسطو فإن ابن رشد شرع في البحث في مسألة الجوهر للوصول إلى دلالاته المختلفة الثاوية في تضاعيف النص الأرسطي وتقديم تصوره الخاص لمفهوم "الموجود الجوهر" وقد تمكن ابن رشد في عمله هذا من تجاوز الآراء المتناقضة والصراعات الفكرية التي احتدمت بين المتكلمين وبعض الفلاسفة والمتأولين حينذاك، وبالرغم من ولاء ابن رشد وتقديره للمعلم أرسطو فإن هذا لم يمنعه من تجاوز المعلم في هذا الخصوص، أي في مسألة الجوهر.

لقد استخدم ابن رشد منهجه الخاص وفلسفته الخاصة التي لم تكن مجرد صدى لأفكار أرسطو ولا مجرد إعادة انتاج لفلسفته – كما يقال – فقد امتلك ابن رشد ناصية المعرفة وأدرك كنه الحضارات والثقافات التي حملتها وأسباب تمايزها.

إن البحث عن الجوهر يعني عند ابن رشد البحث عن الشرط الأول لوجود العالم، بصفته مطلباً فلسفياً أسمى.

لقد انطلق ابن رشد من فكرة مفادها أن الجوهر هو علة سائر المقولات التي تمثل الموجود الحقيقي ذلك "أن اسم الموجود يقال على المقولات العشر وإن الجواهر أحق بذلك الاسم... قد تبين أنه إذا كانت أشياء كثيرة تشترك في اسم واحد وكان بعضها أحق بذلك الاسم من بعض فإن الذي هو أحق بذلك الاسم من جميعها هو السبب في جميعها"[1] وبالعودة إلى النصوص الأرسطية التي أوردها ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة نجد أنه قد حصر المعاني المختلفة التي يطلق

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٧٥٢.

عليها اسم الجوهر في: "الإنية والكلي والجنس والموضوع"[١]

إن اسم الجوهر عند ابن رشد يقال على أربعة فهو يقال على ماهية الشيء، ويقال على الكلي المحمول على الشيء عن طريق ما هو، ويقال بالتخمين على الجنس القريب المحمول على الشيء، ويقال على شخص الجوهر [٢] مبيناً أنه وإن كان الجوهر يقال على أنواع كثيرة إلا أنه ينحصر في هذه الأنواع الأربعة.

وإذا يباشر ابن رشد بالفحص عن الجوهر فإنه يبدأ بالفحص عن الجوهر، الموضوع بالسؤال عن ما هو الموجود لا سيما وإن الموجود بحسب أرسطو يطلق على أجناس المقولات: "الأول الذي يطلق عليه من هذه اسم الموجود أو الهوية بإطلاق هو الشيء الذي يجاب به في جواب ما هو هذا الشخص المشار إليه القائم بذاته وهذا السؤال هو سؤال عن الجوهر ودليل عليه"[٣]

فالسؤال عن الموجود يتضمن في ذاته السؤال عن الجوهر، ذلك أن جميع أشياء العالم منقسمة إلى جوهر وعرض، وعند الدخول إلى عمق هذا الجوهر يتبين أنه هو شخص الجوهر المشار إليه.

ويبين ابن رشد أن الفحص عن الجوهر الموضوع هو الفحص عن العلة، لأن "الجواهر لها علل وإن علة الجوهر جوهر، فينبغي أن نجعل الفحص عن جواهر هذه الأشياء من قبل الفحص عن عللها"[٤].

ولهذا فالبيان العلي الذي استخدمه ابن رشد هنا كان ضرورياً للفحص عن الجوهر الموضوع لأن هذا الجوهر هو علة مقولاته ، وقوام هذه المقولات يكون به والجوهر الموضوع بالتعريف الأرسطي هو:

" الذي تقال الآخر عليه وأما ذلك بعينه فلا يقال على غيره وهذا هو الذي

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٧٦٧ ــ ٧٦٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٧٦٨ــ ٧٦٩.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٤٧.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص١٠٠٨.

تحمل عليه سائر الأشياء ولا يحمل هو على شيء أصلاً"[١]

وهكذا يتبين أن الجوهر الموضوع هو الحامل للأعراض وهو الموضوع الذي تنسب إليه تلك الأعراض والمقولات التسع فإنها تنسب إليه.

" من قبل أنها قائمة به وهو موضوع لها"[٢]

وبهذا يكون الجوهر الموضوع عند ابن رشد هو الحامل الذي لا يحمل على شيء مطلقاً وتكمن أهمية البحث عن الجوهر الموضوع عند ابن رشد في أن الجوهر الموضوع هو الأول من بين الجواهر حيث كان أرسطو يظن أنه جوهر أكثر من غيره من الجواهر وهذا النوع يقال:" بنوع ما الهيولى وبنوع آخر الصورة وبنوع ثالث الذي منهما"[٣]

وإذا كانت الهيولى جوهراً فهي جوهر، لأنها موضوع للصورة والصورة تكتسب الجوهرية، لانها هي المقومة للموضوع مما يعني بالضرورة أن المجتمع منهما هو أيضاً جوهر.

وعندما يبحث ابن رشد ويفسر أقوال أرسطو للوقوف على النوع الذي يستحق أن يطلق عليه هذا الجوهر متنقلاً من الهيولى ــ القوى إلى الصورة ــ الفعل إلى المجموع منهما فإنه يقع على الرأي الذي رامه أرسطو وهو "إن هذا الجوهر هو بالتحديد القابل للكون والفساد ليس ما يتركب منه أي المادة والصورة"[٤]

وهذا النوع من الجواهر الذي هو علة لمقولاته هو موضوع لكل عرض من الأعراض، وهو علة جميع المقولات وقوام وجود كل الصفات، إنه الجوهر المحسوس أي الموضوع المفرد المعين والمشار إليه والمركب من صورة ومادة كأشخاص الناس والكواكب والحجارة.. الخ.

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٧٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٥.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٦٩.

(٤) الصالح، عبد الحميد، مقالة الزاي ومكانتها في الميتافيزيقا العربية، مرجع سبق ذكره، ص١٨٢.

وانسجاماً مع مبادئه ومهمته بوصفه فيلسوفاً ينشد الحقيقة، وفي ضوء المقدمات الأرسطية اعتمد ابن رشد البيان الحدي وسيلة للكشف عن الجوهر لأن" الحد إنما يوجد بالحقيقة للجوهر فإذا انتفت الحدود الدالة على الجوهر كانت الأشياء كلها أعراضاً"(١).

ولما كانت الحدود هي التي تعرف جواهر الأشياء بالأمور الذاتية التي بها قوامها، لهذا يغدو المطلب الحدي بمعناه الأنطولوجي ضرورياً للكشف عن الجوهر، والحد عند ابن رشد هو " قول يعرف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التي بها قوامه"(٢).

لا شك إن القارئ لنصوص ابن رشد التي بحث فيها موضوع الجوهر يستوقفه القول التالي:" وإذ فصلنا قبل ذلك على كم نوع يقال الجوهر وقلنا أن أحدها هو الذي يجاب به في جواب ما هو هذا الشخص المشار إليه الذي يعطي وجوده فلننظر في هذا الجوهر الذي يدل عليه الحد ما هو"(٣)

وبهذا نجد أن ابن رشد يسلّم بصحة ما جاء به أرسطو من أن الجوهر يقال على وجهين مختلفين : أولهما شخص الجوهر وهو المركب من صورة ومادة وله كون وفساد، والثاني هو الذي يدل عليه الحد.

وقبل الكشف عن هذا الوجه للجوهر الذي يدل عليه الحد ولضرورة منطقية يراها ابن رشد، يكون مدخل البحث في التعريف الأرسطي للجوهر مدخلاً علياً بغية الوصول إلى الجوهر الأول أو العلة الأولى وبهذا المعنى يقول:" وإنما وجب أن نترك الفحص عن المركب لأنه جوهر متأخر عن الجوهرين اللذين منهما تركب والفحص إنما هو عن علل الأشياء لا عن المعلولات إذ كانت الأشياء معروفة بأنفسها وعللها مجهولة وهو أيضاً بينّ بنفسه أنه جوهر"(٤)

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٣٧٣.

(٢) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص٢٢.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٧٨٢.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٧٨.

ولما كان " التصور الأرسطي للجوهر مهما اختلف زاوية النظر إليه موضوعاً في منظور عليّ منذ البداية"[١]،

فإن ابن رشد يعيد النظر في موقف أرسطو من الهيولى وقوله عنه إنها جوهر ناقص كونها بالقوة دوماً ليخلص إلى أنه" ينبغي أن نجعل طلبنا للجوهر الذي هو جوهر أول لهذه الجواهر وعلة لها أي بغير وسط"[٢]،

ويشير إلى أن أرسطو في هذا العلم أي في علم ما بعد الطبيعة قد طلب مبدأ الجوهر الأول بعد أن بحث عن مبادئ الجواهر المحسوسة في العلم الطبيعي ولأن" مبادئ الجواهر المحسوسة أعني الصور إنما هي جواهر وكان قد تبين في العلم الطبيعي أن هناك جرماً محسوساً هو السبب في سائر الجواهر والمحسوسات ومتقدم عليها، تبين أن صورة هذا الجرم هي مبدأ الجوهر الأقصى المتقدم على سائر الجواهر و أنه المعطي سائر الجواهر الجوهرية الكائنة الفاسدة"[٣]

وبهذا فإن الصورة الفعل في التأويل الرشدي هي التي تمنح كل الجواهر الكائنة الفاسدة، الجوهرية، وبهذا فإن ابن رشد أراد أن ينهض بالقول إن الصورة تلعب الدور الأهم في إخراج الموجودات إلى الفعل كونها أحق بالجوهرية من المركب، وإذا ما وقفنا على الوجه الآخر للجوهر أي الجوهر المعطي إنية الشيء هذا النوع الذي يقال بذاته ويحمل بالذات، وهو النوع الذي يدل عليه الحد وهو والشيء واحد بعينه فإننا نجد أن ابن رشد قد انكب على تحليله في ذاته وبصرف النظر عما ينسب إليه أو يقال عليه.

إن الرسم المنطقي للجوهر هو الذي حمل ابن رشد لمعرفة الرأي الأرسطي بدقة في سؤال الماهية وانتهى إلى أن سؤال الماهية عند أرسطو كان بالأساس سؤالاً عن الذات، ولكي يبين كيف تكون الماهية ذاتاً عند أرسطو يقول ابن رشد

---

(١) الصالح، عبد الحميد، مقالة الزاي ومكانتها في الميتافيزيقا العربية، مرجع سبق ذكره، ص١٨٠.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٧٧٩.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٧٨٠ــ٧٨١.

موافقاً ما ذهب إليه أرسطو من القول في التحليلات الثانية عن معنى ما بذاته: "أما "ما بذاته" فإنه يقال على أوجه، أحدها أنه يقال على المشار إليه الذي ليس في موضوع وهو شخص الجوهر ويقال على كل ما عرف منه ما هو وبالجملة على كل ما يقال عليه الجوهر بإطلاق وقد يقال "ما بالذات" في مقابل"ما بالعرض" وقد فصل ذلك في كتاب البرهان"[١]

وبهذا تظهر لنا الذات وقد جمعت بين دلالتي الجوهر والماهية.

من هنا فإن الذات هي العلة الداخلية التي لا تخرج عن ذات الموجود فهي علة- الوجود ذاته.

ولما كانت ذات الموجود هي ماهيته، فإن الكشف عن الماهية عند ابن رشد يعني الكشف عن وحدة الشيء والكشف عن العلة المكونة له، مما يسمح لنا بالقول إن الماهية تلعب الدور الأهم بالنسبة للجوهر لأن " الماهية هي ما به يكون الشيء موجوداً وواحداً فالذي يدل عليه الحد هو جوهر الشيء الذي هو و الشيء واحد بعينه "[٢]

ولما كان الجوهر الذي يدل عليه الحد هو الصورة، بمعنى أن الجوهر الذي يقال على المشار إليه غير الجوهر الذي يقال على صورة الجوهر المشار إليه فإن الجوهر الذي يدل عليه الحد- عند ابن رشد- والذي يعني به صورة شخص الجوهر ليس له كون ولا فساد، وذلك بخلاف الجوهر الذي يقال على المجتمع من المادة و الصورة، أي شخص الجوهر الذي يلحقه الكون والفساد.[٣]

ويسوق ابن رشد مثالاً على هذا بقوله :" إنية البيت لا تكون بل تكون الإنية التي لهذا البيت، فإن ماهية البيت المطلقة ليس لها كون، بل الكون إنما هو الموجود الذي لهذا البيت المشار إليه"[٤].

---

(١) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص٩.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٧٨٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٩٨٤.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٩٨٥.

بعد هذا نستطيع القول إن الجوهر والماهية والصورة في النسق الفلسفي الرشدي تترابط ترابطاً وثيقاً،و إن كل موجود يتركب من عنصر لا يتغير هو ذاتية الشيء أو ماهيته(عند أرسطو صورته) وأعراض ومحمولات تستند أو تتعاقب عليه وفقاً لمبادئ الصيرورة أو التضاد[1] ومما تقدم نخلص إلى القول إن ابن رشد قد استخدم البيان الحدي والعليّ في البحث عن الجوهر، قصد الكشف عن هذا الأخير وبيان علته الحقيقية، العلة التي هي سبب وحدته وسبب وجوده الفعلي، ولما كانت الصورة عند ابن رشد هي التي تمنح الوحدة وهي العلة الحق التي تعمل على إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل، فإن الجوهر قد حاز المبدأ الوحدوي الذي يضمن بقاءه ووحدته، والمبدأ الوحدوي هذا يعني الوحدة الذاتية التي تم الكشف عنها وهي برأي ابن رشد علة الوجود ذاته.

---

(١) انظر: فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سبق ذكره، ص١٢٨.

ولما كان العالم عند ابن رشد قائماً بمقولاته التي تحركه أي (الكم والكيف والجوهر والعرض والمكان والزمان والوضع والفعل والانفعال والخاصة) فإن هذه المقولات هي التي تعمل على تحريك كل معطيات الوجود وأشياء العالم وهي موجودة في كل تفاصيل وأشياء العالم وهي موجودة في كل تفاصيل وأشياء العالم وهي تصورات عقلية ووجودها هو وجود قبلي في العقل ولا يمكن التفكير إلا من خلالها، وهذه المقولات يمكن أن تجتمع في شيء واحد فنقول عنه أنه موجود وقد ينطوي الموجود على مقولة واحدة منها ليحوز على صفة الوجود، بمعنى اجتماعها كلها في الشيء ليس شرطاً لكي نقول عنه إنه موجود، ولما كانت المقولات عند ابن رشد هي التي تنظم عمل الموجود بما هو موجود، فإن السؤال هنا يكون عن العلاقة بين الجوهر والمقولات فكيف رأى ابن رشد هذه العلاقة[1].

بعد أن انتهى ابن رشد إلى أن الجوهر هو المتقدم على المقولات وهو الذي له الحد والماهية وعليه تحمل سائر المقولات ومنه تستمد وجودها وبقاءها لأن له القيام بالذات دون غيره من الأعراض، شرع البحث عن الرابط الوحدوي بين الجوهر والمقولات،

وهنا يبدو صحيحاً القول إن علاقة الجوهر بالمقولات عند ابن رشد هي علاقة موضوع بمحمول مع علمنا بأن الجوهر متقدم على المقولات من جهة التعريف والزمن والمعرفة، ذلك أن الجوهر عند ابن رشد هو أول الأشياء بالحد وهو كذلك، لأن كلمة الجوهر توجد في كلمة كل واحد من الأشياء أو المقولات، وهو متقدم بالزمن لأنه إذا كان العرض متأخراً حدوثه عن الجسم الذي هو فيه فبين أن ذلك الجسم متقدم عليه في الزمان، وابن رشد يمثل على ذلك بالقول: إن الموضوع الذي تتكون منه النار متقدم على صورة النار وعلى حرارتها، والجوهر متقدم على المقولات بالمعرفة لأن معرفتنا بالأشياء من جهة طبيعتها الجوهرية تكون أكمل، وبمعنى أننا إذا أردنا أن نعرف الأشياء فإن المدخل إلى

---

(١) انظر: نصري، هاني، المنطق والابستمولوجيا، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط١، ٢٠٠٣، ص٥٠.

ذلك يكون من جهة طبيعتها الجوهرية، ومثال ذلك ما نقوله في تعريفنا للإنسان أنه طبيعة ما جوهرية فبهذا التعريف تكون معرفتنا بالإنسان أفضل من معرفتنا بأنه ذو كم أو ذو كيفية أو غير ذلك من محمولات الأعراض[١].

وبهذا يكون الجوهر أعرف من العرض و متقدماً عليه تقدم السبب على المسبب، حيث إن الجوهر، عند ابن رشد، هو العلة لكل المقولات، وعند السؤال عن وضع المقولات بالنسبة للجوهر هل هي في رتبة واحدة في الجوهر وليس لها تقديم وتأخير، أم أن بعضها سبب لبعض وكيف هو وجودها في الجوهر؟؟

يجيب ابن رشد إن المقولات كلها من طبيعة واحدة هي طبيعة الجوهر، وذلك لكونها فصولاً جوهرية، وهي موجودة في الجوهر، وفيها تقديم وتأخير، فعلى سبيل المثال حين ننظر في مقولة الكم يبدو من أمرها" أن من أولها تقدماً في الجوهر إذا كان لا تلفى كيفية إلا في جسم ولا يلفى مكان إلا لذي الجسم من جهة ما هو جسم ولا وضع إلا الذي المكان ولا فعل ولا انفعال إلا بتوسط الوضع والأين"[٢]

وعندما يستخدم ابن رشد البيان الحدي ليقول إن لجميع المقولات حدوداً تدل على ماهياتها فإنه لا يلبث أن يؤكد أن الحد يوجد للجوهر بتقديم ويوجد للمقولات بتأخير فحسب، وعنده أن المقولات وإن كان لها محمولات ذاتية تأتلف منها حدودها مثلما هو الحال في الجوهر فإنها، أي المقولات تظل بحاجة إلى حد الجوهر مع حدودها ذلك أنها لا تتقوم بنفسها[٣].

وإذا كان الحد الحقيقي عند ابن رشد يخص الجوهر فحسب، فذلك لأن الجوهر له أجناس وفصول ولا يمكن أن يوجد في حد الفصول والأجناس زيادة في حين أن الأعراض لا حدود لها لأن حدودها تدخل في حدود موضوعاتها، وهذه الأخيرة ليست أجناساً لها وإنما هي طبائع أخرى[٤].

---

(١) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٧٥٤ــ٧٥٥.

(٢) ابن رشد، ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص٢٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٢٢ــ٢٣.

(٤) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٨١٤.

وعند ابن رشد أننا حينما نقول إن للأعراض حدوداً فإننا بذلك نقول فيها أكثر مما فيها، وكذلك فإننا حينما نقول أنه ليس يطلق عليها اسم الموجود ولا الحد فإننا نقول إن فيها أقل مما في طبيعتها[١].

يلاحظ القارئ لنصوص ابن رشد أنه انشغل في البحث عن مقولات الوجود لإظهار النظام الذي تعمل وفقه هذه المقولات بوصفه نظاماً دقيقاً ومحكماً يشمل كل مفردات العالم، ولما كان" لكل شيء في هذا العالم كيان أو جوهر يظهر بكم معين يحدده كيفه في زمان ومكان حسب وضع معين، يضاف إليه وينقص منه أشياء، أي يمتلك أشياء ويفقد أشياء هي: الملك وبناء عليها يفعل وينفعل – يتفاعل وهذه هي المقولات العشر التي لا تفهم إلا بالأنواع والأجناس وما يميزها من خواص وأعراض"[٢]

أما عن مقولة الكم فإن ابن رشد يقسمها إلى قسمين إلى كم متصل وكم منفصل بحسب النظام الأرسطي، والكم المنفصل عنده هو العدد الذي لا يمكن أن يفرض في أجزائه حد واحد مشترك تتصل عنده هذه الأجزاء مع بعضها البعض، ومثال ذلك" أن العشرة ليس يتصل جزؤها الذي هو الخمسة بالخمسة الثانية التي هي جزؤها الآخر بحد مشترك"[٣]

والحال هكذا فليس ثمة حد مشترك بين الخمسة والخمسة الأخرى، كما نجد أيضاً أن القول عند ابن رشد هو من الكم المنفصل حيث المقاطع في القول منفصلة عن بعضها البعض وذلك لعدم وجود حد مشترك تتلاقى عنده أجزاء القول،

أما الكم المتصل فهو ما تتلاقى أجزاؤه عند حد مشترك واحد أو أكثر يصل بين أجزائه وهو" الخط البسيط والجسم والزمان والمكان.... أما في الخط فهو

---

(١) انظر: المصدر السابق، ج٢، ص٨٠٣.

(٢) نصري، هاني، المنطق والابستمولوجيا، مرجع سبق ذكره، ص٢٢٠.

(٣) ابن رشد، تلخيص المقولات، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠، ص٩٩ــ١٠٠.

النقطة وأما في البسيط فالخط وأما في الزمان فالآن"[١]

وقد ينقسم الكم بدوره إلى ذي وضع وغير ذي وضع، وذو الوضع هو كالجسم والمكان والسطح والخط، أي أن أجزاءه متصلة مع بعضها و مع الاتصال يسمى عظم أو مقدار تبقى ثابتة ولما كانت أجزاء العدد والزمان غير متصلة فإن لا وضع لها وليس لهما ثبات " ولا يلحق المتأخر منها المتقدم"[٢]

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠١.

ومن خصائص الكم بنوعيه (المنفصل والمتصل) أنه لا ضد له وبهذا فإنه لا ضد للخط أو السطح أو الأربعة، ومن خصائصه أيضاً أنه لا يقبل الأقل والأكثر، وتجدر الإشارة إلى أن هاتين الخاصتين يشارك الكم فيهما الجوهر[١] ومن خصائص الكم أنه يقبل المساواة واللامساواة وهذه الخاصية تقال عليه دون الكيف،

أما مقولة الإضافة فتطلق على الأشياء المضافة "التي تقال ماهياتها وذواتها بالقياس إلى شيء آخر إما بذاتها مثل ــ القليل والكثير ــ وإما بحرف من حروف النسبة ــ مثل إلى وما أشبهه"[٢].

ومن خصائص هذه المقوله أن كل واحد من المضافين ينعكس على الآخر في التكافؤ في لزوم الوجود وارتفاعه ومثال ذلك "العبد هو عبد للمولى والمولى هو مولى للعبد"[٣].

كما أنه يمكن للأمور المضافة أن تكون متضادة كالفضيلة والرذيلة، أو كالعلم والجهل وإن كان كل واحد منهما من المضاف إلا أنهما متضادان، وهذا لا يلحق كل الأمور المضافة، كأن نجعل للضعف ضداً، وقد تقبل بعض المضافات الأقل والأكثر وبعضها لا يقبل ذلك، كأن يكون شبيه أقل من شبيه وأكثر في النوع الأول، وليس ضعف أقل ولا أكثر من ضعف في النوع الثاني[٤] وقد يعرض المضاف للجواهر من جهة ما هي جواهر وذلك يكون في بعض الجواهر الثواني، أما الجوهر الأول فلا يصح عليه ذلك فإنه "ليس يقال في هذا الإنسان المشار إليه إنه إنسان لشيء ما وكذلك الحال في أجزاء المشار إليه، فإنه ليس يقال من يد ما مشار إليها أنها يد إنسان ما أو فرس ما، لكن يقال يد إنسان أو فرس"[٥].

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٠٥.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ص١١٠.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص١١٠.

(٥) المصدر نفسه، ص١١٦.

وقد تلحق الإضافة بعض الجواهر الثواني كأن نقول أن الرأس هو رأس لشيء، وهنا إذا كان الرأس يدل على الجوهر فإنما يكون بالإضافة إلى الإنسان من قبل الإضافة العرضية أي التي ليست في جوهر الشيء المضاف، وليس من قبل الإضافة الحقيقية وبهذا يخلص ابن رشد للقول أنه ليس من الجوهر شيء يعد من المضاف[١].

وعندما يصل ابن رشد إلى مقولة الكيفية فإنه يعرفها بقوله الكيفية: بمعنى الهيئة التي بها يجاب في الشخص كيف هو، وهي تقال على أجناس مثل الملكة والحال، أما الملكة فإنها تخالف الحال في أنها تقال على ما هو أبقى وأطول زمناً، بينما الحال فإنه يدل على ما هو وشيك الزوال، وثمة جنس آخر من الكيفية هو الذي به نقول في الشيء إن له قوة طبيعية أو لا قوة له طبيعية كأن نقول إنه مصحح من قبل أن له قوة على أن لا ينفعل عن الأمراض والآفات، وكأن نقول لين من قبل أنه لا قوة له على أن لا ينفعل بسهولة[٢]، وهناك أجناس أخرى من الكيفية وهي التي يقال لها كيفيات انفعالية وانفعالات كالطعوم والألوان والملمومسات، أما الجنس الرابع من الكيفيات فهو الذي يقال على الشكل والخلقة والاستقامة والانحناء ولا يدخل في هذا الجنس من الكيفيات المتخلخل والمتكاثف والخشن والأملس وإنما تدخل هذه في مقولة الوضع ومن خصائص الكيف أنه قد يوجد فيه تضاد مثل البياض والسواد، غير أن التضاد غير موجود في جميع الكيفيات فليس للأصغر ضد وللأشقر، ومتى كان أحد المتضادين كيف، فإن الآخر يكون كيفاً، والكيف قد يقبل الأقل والأكثر كأن نقول أبيض أشد من أبيض، وهذه توجد في بعض الكيفيات وليس كلها فلا يصح القول أن المربع أكثر دائرة من المستطيل وللكيفية خاصة حقيقية لا تقال على غيرها، هي الشبيه وغير الشبيه[٣].

أما عن المقولات الأخرى (متى الوضع له الملك ــ أين ــ يفعل ــ ينفعل)

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٠٨ــ ١١٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص١٢٢ــ١٢٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص١٢٦ ــ١٢٩.

فإن متى تفيد أن الشيء يكون في زمانه، والوضع يشير إلى هيئة الجسم من قعود وقيام أو استلقاء أو تربيع...الخ، وله تدل على الملك أي تقال على كل ما له قوة على الاقتناء كأن نقول المنتعل والمتسلح، وأين يسأل بها عن الجسم أين هو، ويفعل مثل قولنا في الشيء أنه يسخن وأما ينفعل فهو فعل القوة التي من قبلها يتغير الشيء من ضد إلى ضد ومثال ذلك هو تغير الشيء من البياض إلى السواد[1].

هكذا تبدو المقولات عند ابن رشد من طبيعة واحدة هي طبيعة الجوهر وتعمل وفق نظام دقيق ومحكم.

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص١٣٢ــ١٣٣.

وحدة مبدأي الماهية:

لقد بات واضحاً أن الحد عند ابن رشد مكون من جنس وفصل وهما مفهومان كليان متعلقان بالعقل وبالعقل وحده، إذ لا وجود لهما خارج العقل،

أما عن الجنس فمن شأنه أنه يحاكي الهيولى وذلك لأنه مشترك وهو "يحمل على الأشياء الموجودة بالطبيعة (هو) المحمول على كثيرين بالنوع من طريق ما هو"[١].

ومن تركيب الجنس عند ابن رشد أنه ليس في شيء بالفعل وإنما بحاجة للفصل حتى يخرج إلى الفعل، ولهذا نجد أن الفصل متقدم على الجنس بالرتبة ، بالرغم من طبيعة أحد مبدأي الماهية هي طبيعة الأخر، لكن ثمة تقديم وتأخير لجزأي الماهية وذلك لعدم تساويهما في الرتبة، ففي طبيعة الحد أو الماهية شيء واحد بالفعل هو الفصل، وعند ابن رشد أن "التركيب الذي يكون بين الجنس والفصل هو بعينه التركيب الذي يكون من الشيء الذي هو بالقوة والشيء الذي يكون بالفعل"[٢] وآية ذلك أن الفصل ليس سوى إخراج الجنس إلى الفعل داخل النوع الواحد المشار إليه، والمثال الذي يذكره ابن رشد هو "أن النطق هو فصل جوهري موجود في ماهية الحيوان الناطق"[٣] وبهذا فإن النوع داخل في الجنس وموجود بداخله وليس وافداً عليه من خارج ذاته، والفصل لا يضاف إلى الجنس من خارجه ليكوّن معه النوع، بل هو الشرط لوجود الجنس والجنس "من جهة ما هو بالقوة فليس يوجد عارياً عن الفصل"[٤].

ولما كانت الأجناس عند ابن رشد تشبه المواد فإن وجودها كان بالقوة دوماً ذلك أن "الحدود القائمة بذاتها هي التي يجري الجنس منها مجرى الهيولى والفصل مجرى الصورة"[٥] وهذا يعني أن الفصل هو الذي يعمل على إخراج

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٣٧٢.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٥٧٥.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعية، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٧٨٩.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٥٧٦.

(٥) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعية، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص١٠٤٨.

الجنس من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل،

وكلما ابتعد الجنس من الصورة المحسوسة اقترب من الوجود بالقوة أكثر "ولهذا لم نحتج أن نصرح في الحد إلا بالجنس القريب فقط... وأما في حال أتينا في الحد بالجنس البعيد دون القريب فليس يكون القريب منطوياً فيه"(١).

ويرى ابن رشد أن ثمة وحدة ضرورية وذاتية في الحد مردها الأجزاء ذات الطبيعة الواحدة، والتي تدخل في تركيب الحد وبهذا فإن للحد طبيعة واحدة ومن غير الجائز القول بطبيعتين متغايرتين للحد، فابن رشد يقول:

"أن الأبيض ليس هو كلاً وواحداً وإنما هو مجموع من إنسان وبياض، وإذا قيل آخر على آخر فليس هو ما هو هذا الشيء، مثل الإنسان الأبيض فإنه ليس هو هذا الشيء إذ كان هذا إنما هو للجواهر فقط وليس قيد معنى عام بمعنى خاص أو حمل أحدهما على الأخر كانت طبيعة أحدهما هي طبيعة الثاني وكان المجموع منهماً كلاً إذ كان هذا إنما يوجد في الأوصاف الجوهرية"(٢).

من هنا يتبين أن الحد وإن كان ينطوي على محمولين كليين مختلفين إلا أن المجموع منهما يكون كلاً، ذلك أن طبيعة الأول هي طبيعة الثاني.

أما عن مبدأي الماهية الآخرين، المادة والصورة فإن العلاقة بينهما بحسب ابن رشد علاقة ضرورية مما ينفي القول أنهما يشكلان ثنائية داخل الماهية الواحدة، وبهذا يتجاوز ابن رشد الفصل بين المادة والصورة، ويمضي لجهة القول بالوحدة عاملاً على تقويض أية فكرة من شأنها أن تعطل إمكانية القول بوحدة مبدأي الماهية.

إن الأشياء المكونة للعالم تتركب من مادة وصورة والقول بانفصالهما إنما يكون في الذهن فقط(٣).

والمادة لا تنفصل عن الصورة في المركب الجوهري وهي تتطور

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعية، مصدر سبق ذكره، ص٩٠.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعية، مصدر سبق ذكره، ص٧٩٥.

(٣) انظر: بيصار، محمد، الوجود والخلود، مرجع سق ذكره، ص٧٢.

باستمرار ومن شأنها تركيبها الذاتي أنها قابلة لاكتساب الصور، والفاعل الأول عند ابن رشد "هو الذي يحرك المادة تحريكاً يسهل لها أن تتغير حتى تخرج ما فيها من القوة إلى الفعل"[١].

وبهذا فإن المادة في صيرورة مستمرة وأبدية، فهي في عملية تحول دائم ولها المؤونة الكافية التي تجعلها قابلة لاكتساب صورة لانهائية وبالرغم من ذلك فإن هذه المادة تبقى ثابتة، وأن كل التغيرات الحاصلة فيها وكل ما يحدث لا يتعدى

"انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة إلى الفعل"[٢]،

وبهذا فإن ابن رشد قد حدد دور الفاعل بإخراج ما هو بالقوة إلى الفعل، بمعنى نقل الإمكان إلى التحقق وتكوين المركب من المادة والصورة،

وإذا كانت المادة عند ابن رشد هي الشيء الذي هو بالقوة والذي سيكون بالفعل، فهذا يعني أن الصورة هي الفعل وفي الوقت ذاته أن المادة القابلة للصورة هي صورة بالقوة، ومن شأن الصورة عند ابن رشد أنها "لا تنتقل في المادة المظلمة كما تطوف الأرواح الخفية بل هي محتواة في المادة على هيئة نواة تتطور"[٣].

وعند ابن رشد أن المادة لا ترى ولا تحس لولا الصورة، فمن شأن هذه الأخيرة التي هي الفعل أن تجعل المادة التي هي بالقوة ترى وتحس،

وبهذا المعنى كتب ابن رشد قائلاً:

"إن المادة ليست محسوسة بذاتها وإنما هي محسوسة بغيرها أي بالصورة، وليس لها وجود من قبل، إنها محسوسة بغيرها لا محسوسة بذاتها فإنها إنما هي موجودة من قبل الشيء الذي به ترى وتحس"[٤]،

---

(١) تركي، إبراهيم، نظريات نشأة الكون في الفكر الإسلامي، دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٢، ص٤١٧.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١٢، ص١٩١.

(٣) ديبور، ت.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص٢٦٥.

(٤) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٤٧٥.

فالمادة إذن لا توجد بالقياس إلى العقل وإنما بالقياس إلى الحواس، ذلك أن من شأن الصورة أن تجعل المادة ترى وتحس، وهكذا فإن الصورة هي التي تظهر المادة للحواس والصورة عند ابن رشد،

"ليست تدرك من طريق الحس وإنما تدرك من طريق فعلها ولذلك إنما كان إدراكها للعقل"[١].

من هنا يمكن القول إن المادة والصورة عند ابن رشد يدل كل منهما على شيء واحد "وليس ينقسم واحد منهما إلى صفة وموصوف"[٢]،

فهما يشكلان مركباً وجودياً واحداً بالرغم من أن الصورة الفعل ليست هي المادة القوة لكنهما يمكن أن يشتركا في تكوين مركب وجودي واحد.

إن طبيعة الحد المعرّف ماهية الشيء للأشياء التي توصف بأنها كل وواحد تنطوي على وحدة ضرورية، وإن مبدأي الماهية المادة والصورة يشكلان وحدة ذاتية ولا يتميزان إلا بالاسم فقط في الماهية المكونة للمركب الوجودي[٣]،

ووجودهما ذاتي ولا تلحقان بفعل إلا له بل إن وجودهما خاص بهما و"الصورة هي من المادة بمنزلة الكمال الذي ينتهي إليه الموجود الكائن الفاسد"[٤].

بينما توجد المادة في الصورة بالقوة وحسب، فهي سلب خالص لأنها بالقوة دوماً ولا يمكنها أن تكون بالفعل، وبمعنى أن تصير صورة ما بذاتها ولئن كان الحد من طبيعة واحدة إلا أن ثمة تقديماً وتأخيراً لأجزائه، ويرد ذلك لعدم تساويهما بالرتبة، ولما كان المتقدم منهما هو الفصل والصورة فإن المتأخر هو المادة والجنس، وذلك أن الفصل هو الذي يعمل على إخراج الجنس من القوة إلى الفعل، وهكذا هو الحال بالنسبة للصورة، وبما أن لكل شيء في الوجود جوهراً

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٤٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص١٠٦٣.

(٣) انظر: مصباحي، محمد، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص١٢٤.

(٤) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، مرجع سبق ذكره، ص٦٨.

واحداً هو واحد أيضاً فلهذا فإن كل شيء هو واحد وبهذا فإن الماهية تغدو هي العلة لوحدة مبدأيها المكونين لها، أي (الجنس والفصل) و (المادة والصورة) مع العلم أن الماهية هي التي تضمن وحدة مبدأيها غير أنها شيء آخر مستقل عنهما، يقول ابن رشد:

"إن الجوهر ليس جوهراً لأشياء كثيرة وإنما هو جوهر إما لذاته وإما للشيء الذي هو جوهر له"(١).

ويشير ابن رشد إلى أن الجنس هو بمنزلة الصورة العامة في حين أن الفصل هو الصورة الخاصة، ولما كان الفصل الأخير، أي الصورة هي جوهر الشيء وحده "إنما صار الشيء الذي هو مشار إليه واحداً من قبل فعل واحد وطبيعة واحدة أي من قبل أنه واحد بالصورة"(٢).

هكذا تغدو الصورة علة الماهية وعلة وحدتها (وحدة ذاتية) بل هي علة وحدة الماهية بالوجود، ويغدو المبدأ الصوري علة الوحدة بين الموجود ووجوده وعلة خروج الموجود من القوة إلى الفعل وليس أمراً وافداً عليه من واهب الصور كما زعم ابن سينا(٣).

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص١٠٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص١٠٦٧.

(٣) انظر: الصالح، عبد الحميد، مقالة الزاي ومكانتها في الفلسفة العربية، مرجع سبق ذكره، ص١٩٢.

الماهية وذي الماهية:

ولما كانت الماهية عند ابن رشد هي ما يكون به الشيء واحداً وموجوداً فإن هذا مما حمله على القول بوحدة الماهية والشيء الذي له ماهية وعنده إن "الأشياء التي هي واحدة بذاتها خليق أن تكون ماهياتها هي هي باضطرار أي واحدة"(١).

وعندما يتوقف ابن رشد لفحص الجواهر المحسوسة التي يطالها الكون والفساد فإنه يرى أن ماهيتها غير مفارقة لها، وأن حدها وماهيتها شيء واحد بعينه، ذلك أنه "لو وضعنا الجواهر المحسوسة جواهر موجودة وجوداً أولياً أي بذاتها لا بغيرها وجب أن تكون هي وماهياتها شيئاً واحداً"(٢).

وفي محاولة منه لدعم فكرته عن الوحدة الضرورية القائمة بين الشيء المحسوس وماهيته فإنه قد وقف إمكانية معرفة الشيء المحسوس على معرفة ماهيته التي تجعل العلم به ممكناً، فإذا ما فصلنا بين الشيء وماهيته فإننا نمنع العلم به، وبهذا أضحت الماهية عند ابن رشد هي المدخل الذي يجعل العلم بالأشياء الموجودة في العالم الكائنات الفاسدات جائزاً،

وإذا ما تناولنا بالنظر العقلي الموجودات التي لها ماهية أي الموجودات بأبعادها الأنطولوجية، فإن ماهيتها ستبدو لنا منفصلة عن وجودها ومختلفة عنه، وآية ذلك أن الماهية عند ابن رشد،

"شيء ثابت وواحد وبسيط بينما الموجود متعدد ومتغير وكائن وفاسد"(٣).

وهذا ما يجعل الماهية منفصلة عن ذي الماهية بالنسبة للعقل الناظر في الموجودات الكائنات الفاسدات.

لقد ربط ابن رشد أنطولوجياً بين الشيء وماهيته في الموجود المتحقق بالفعل، وبمعنى الموجود المحسوس المكون من صورة ومادة وذلك لأنه "إذا لم تكن الماهية وهويتها شيئاً ... واحداً فليس شيء من الأشياء هو ماهية شيء واحد

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٨٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٨٢٧.

(٣) الصالح، عبد الحميد، مقالة الزاي ومكانتها في الفلسفة العربية، مرجع سبق ذكره، ص١٩٤.

وإنه من اللازم في الجواهر الأول في هـذا المعنـى واحـد وهـو أن تكـون الماهيـة والذي له الماهية شيئاً واحداً"[١].

إن الماهية عند ابن رشـد لا تفـارق ذي الماهيـة وإن الـشيء وماهيتـه شـيء واحد بالذات وليس شيئاً واحداً بالعرض، ومثـال ذلـك "أن الإنـسان وماهيتـه الـذي هو حيوان ناطق فهما شيء واحد بعينـه غيـر متفـرقين وكـذلك النطـق والحيوانيـة الذين فيه هما شيء واحد بالفعل اثنان بالقوة"[٢].

ويبدو من الصحيح القول هنا إن الماهية عند ابـن رشـد هـي الـضمانة للـشيء الذي له ماهية بأن يكون ثابتـاً ولا يلحقـه التغييـر كمـا أنهـا هـي الـضمانة فـي استقراره النوعي "كنوع" إن الماهية الـسارية فـي الـشيء والمقومـة لوجـوده تتحـد معه اتحاداً يضمن له الاستقرار والتفـرد بوصـفه نوعـاً مـشاراً إليـه، ولهـذا فـإن "الماهية وذا الماهية شيء واحد"[٣]،

لكن بالنظر إلـى الجـوهر بأعراضـه المحمولـة عليـه، أي الجـواهر الواحـدة بالعرض كقولنا:

الإنسان الأبيض أو الإنسان الموسقس، فإنه هنا لا مجـال للقـول بوحـدة الماهيـة بذي الماهية ذلك "أن هذا القول لما كان يدل علـى طبيعتـين مختلفتـين همـا البيـاض والموسقس لم يكن القول المركب منهما شـيئاً واحـداً وإذا لـم يكـن المركـب منهمـا شيئاً واحداً لم يكن لها حد واحد"[٤].

إن الجوهر الأول الذي يقال بالذات هو ماهيته شـيء واحـد بعينـه ولـولا ذلـك لم تكن جواهر أولى ولصارت جواهر لغيرها وهذا ما يلـزم مـن يقـول إن ماهياتهـا هي جواهر مفارقة لها[٥].

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٨٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص٨٣٢.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص٨٣٣.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٨٣٣.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٨٢٦.

فوجود الماهية متوقف على وجود الأشياء التي لها ماهيـة وأنـه "لـو كانـت مـا تدل عليه أجزاء الحدود والحدود أمـوراً مفارقـة للمحـدودات لكانـت غيرهـا ولـو كانت غيرها لم يحصل العلم بالمحدودات من قبلها أعني من قبل الحد"[١].

إن الجواهر الأولى التي تقوم بذاتها وماهيتهـا هـي بحـسب ابـن رشـد شـيء واحد، فالإنسان مثلاً هو شيء واحد بالفعل ولكنه كثيـر بـالقوة بمعنـى أن الحـد هـو واحد من جهة الفعل فقط وليس هو واحداً من جهة القـوة، بمعنـى أنـه لـيس للفعـل والقوة طبيعة واحدة وإنما طبيعتان[٢].

وعند ابن رشد أن الصورة /الفعل/ هي الـسبب فـي الوحـدة بـين الماهيـة وذي الماهية ذلك أن الصورة هي:

"التي تحمل بذاتها على ذي الصورة من طريـق مـا هـو وهـي التـي تعـرف ماهيته الجوهرية... والحد إنما هو والمحدود واحداً مـن طريـق الحمـل لا أن نفـس الحد الذي هو الصورة هو نفس المحدود أعني الذي له صورة"[٣].

فعلى رغم من اختلاف الصورة عـن الـشيء الـذي لـه صـورة إلا أن هنـاك نوعاً من الوحدة بينهما، إن الصورة تحمل على الشيء الذي هـو جـوهر قـائم بذاتـه ولكن ذلك يكون "من طريق أنه كلي يحمل على كل أي من طريق ما موجود"[٤].

وبعد فإنه يمكننا القول: إن ابن رشد قد انشغل بنظـام العـالم باحثـاً عـن العلـل السارية فيه والآليات التي تحكمـه بحيـث تجلـى بوصـفه نظامـاً مترابطـاً تغمـره الوحدة وقد كانت فكرة المبدأ الأول أو العلة الأولى خيطـاً هاديـاً نظمـت عمـل ابـن رشد لإظهار هذا التصور عن العالم.

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٨٣٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج٢، ص٨٣٥ ــ ٨٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ج٢، ص٨٩٧، ٩٣٧.

(٤) المصدر نفسه، ج٢، ص٩٣٧.

الفصل الرابع:

تجليات التصور الرشدي للعالم في مجال الميتافيزيقا

الموجود بما هو موجود والموجود بما هو مفارق:

بعد أن أظهرنا أن مطلب فلسفة ابن رشد كان مطلباً جاداً في تقديم تصور جديد للعالم، وبما ينسجم مع مبادئ العقل ومن دون أن يظهر قطيعة مع اللاهوت الإسلامي للموضوع.

وإذا كان ابن رشد قد اصطفى معلماً كأرسطو ليمضي معه بعيداً عن أوهام الكهف، فإنه بهذا قد انحاز لجهة العقل انحيازاً كلياً آملاً في أن يؤسس للتنوير وللعقل رافضاً توثين التصورات والوقوف عند الرؤى التقليدية بوصفها قولاً نهائياً، وما رفضه للفصل بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، ومحاولته الجادة لهدم الأسس النظرية التي كانت تقوم عليها ثنائية الوجود العقلي المحرك، والوجود الطبيعي المتحرك إلا دليلٌ على هذا فلقد ذهب ابن رشد إلى " أن مبادئ العلمين الطبيعة وما بعد الطبيعة مختلفة بالجهة فقط لا بالوجود"[1] فما الذي أراد أن يؤسس له ابن رشد بهذا القول؟

لقد تحدث ابن رشد عن فعل الفلسفة في كتابه(فصل المقال) قائلاً:

" إن فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم"[2].

ولكن ابن رشد في معظم تأليفه تبنى التعريف الأرسطي للفلسفة الذي يقول بأنها (علم الموجود بما هو موجود). وقد كان هذا عملاً مقصوداً من جانب ابن رشد وذلك لحمل المتكلمين على الإقرار بأن المعرفة بالصانع تكون تابعة للمعرفة بالموجودات، ونرى هنا أن ابن رشد قد نهج نهجاً سقراطياً مع المتكلمين

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٤٣٦.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص٢٧.

وذلك لتوليد الحقيقة في عقولهم وإن كان بعض الباحثين يرى أن ابن رشد يقول للمتكلمين: طالما أنكم ترون أن معرفة الصانع ترتكز على معرفة المصنوعات وهذا هو فعل الفلسفة فلا فرق إذن بين فعل الفلسفة وفعل العلم إذا لم تكن المسألة عند ابن رشد سوى الاختلاف في زاوية النظر فقط، ونزعة ابن رشد الداعية إلى توحيد العالم هي ما جعلته يطالب صاحب العلم الطبيعي الذي هو مكلف برأيه بالنظر في الجوهر المتحرك من جهة المبدأ له بأن يبرهن على المبدأ الأول، وذلك أن البرهان على الجوهر الأول عند ابن رشد يكون بالعلم الطبيعي.

إن فعل الفلسفة عند ابن رشد كفعل العلم من حيث أن كليهما ينظر في موجودات العالم وفي مبادئ هذه الموجودات، إلا أنهما يختلفان في زاوية النظر فحسب، وهذا ما حدا بابن رشد إلى المطالبة بالبرهان على الجوهر غير المتحرك الذي هو المبدأ للجوهر المتحرك عن طريق العلم الطبيعي[١].

إن الموجود غير الهيولاني عند ابن رشد هو المحرك للجوهر المحسوس، وهو المتقدم عليه، وهو المبدأ له على أنه صورة له وغاية، وبذلك فإن الفصل بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة غير جائز في النسق الفلسفي الرشدي، بل إن العلمين عنده علمان ومتقاربان ولا فصل بين العلم الناظر في مبادئ الجوهر المتحرك بما هو متحرك، والناظر في مبادئه بما هو جوهر[٢] وبذلك فإن ابن رشد جعل تخوم العلوم الناظرة في الجوهر المحسوس التي تعتمد البرهان واليقين العلمي تتآخى مع تخوم الفلسفة وتتقارب معها.

وعندما نطالع قول ابن رشد التالي:

"وإذا كانت الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[٣]

---

(١) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٤٢٩-١٤٣٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج٣، ص١٤٣٤-١٤٣٥.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص٣٥.

فإنه يحملنا على القول: إذا كانت الحقيقة الفلسفية نابعة من الاستدلال و البرهان المنطقي الإنساني، فإن الحقيقة الشريعة مبينة على الاعتقاد بوجود الله والرسل والوحي وهذا ما يجعل البرهان العقلي المنطقي اليقيني عليها ضرباً من المحال وإنما يعتمد فيها على السمع والتسليم.

وهكذا فإن قول الفلسفة يقوم على العقل والبرهان وهذا ما يؤكد عليه ابن رشد بقولك:" وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"[١] فالفلسفة بخلاف العلوم الأخرى لا تملك موضوعاً خاصاً بها ذلك أن طموحها لا يحده موضوع بعينه، وإنما طموحها هو العالم برمته، وهي لا تتسقط الأجوبة وإنما من شأنها السؤال من منظور الكلي والشامل لسائر أنواع الموجودات إنها " تملك جهة نظر تميزها عن غيرها من العلوم إن جهة " النظر" هي العبارة المفتاح لعلم ما بعد الطبيعة فهذا العلم ينظر في كل شيء لأنه لا يملك أي شيء خاص به إلا جهة نظره، إنه إذن علم جهة النظر ولا تتمثل هذه الجهة سوى في تلك النظرة المطلقة السارية في كل شيء، النظرة الشاملة والموحدة لسائر أنواع الموجود"[٢].

إن الشريعة عند ابن رشد حق، ولكنه حق الجمهور الذي يتفق مع جبلتهم أما الفلسفة التي تسير في ضوء العقل فهي قول خاص يقوم على البرهان و هذا ما جعل ابن رشد يقول:

"ههنا تأويلات يجب أن لا يفصح بها إلا لمن هو من أهل البرهان وهم الراسخون في العلم"[٣] أي أن تظل العامة بعيدة عن هذه التأويلات التي تزعزع إيمانها ولأنها خاصة بأهل البرهان (الفلاسفة) .

يقول ابن رشد:" وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا أن ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر وإن كان فيما بعد

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٦٢٥.

(٢) المصباحي، محمد، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص١١٣

(٣) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سبق ذكره، ص٣٨-٣٩.

المبادئ فهو بدعة وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهر كفر وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة"[١].

ونزعم أن راي ابن رشد الحقيقي هنا أن الفلسفة تطلق العنان لتمرد العقل الذي لا يعترف بحقائق مطلقة.

وإذا كان ابن رشد قد صرح في " تهافت التهافت" بأن:

"الباري سبحانه وتعالى 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 يكتب هذا ولا يكلف الناس اعتقاد هذا"[٢].

فإن هذا ما يجعل القول إن الموجود المفارق عند ابن رشد هو الموجودات كلها، وإن كان لا يعقل من ذاته إلا ذاته، إلا أن ذاته تبدو هي جميع العقول وهي كل الموجودات بوجه أتم وأشرف من كل الموجودات[٣].

إن الموجود المفارق عند ابن رشد ليس جاهلاً بالعالم إنه:

"هو الذي يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود بإطلاق الذي هو ذاته فلذلك كان اسم العلم مقولاً على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم ، وذلك أن علمه هو سبب الموجود والموجود سبب لعلمنا، فعلمه سبحانه لا يتصف لا بالكلي ولا بالجزئي.. فقد تبين إذا وجود موجود عالم لا يتصف بالعلم الذي فينا ولا بالجهل الذي فينا لا يغاير وجوده علمه"[٤].

إن الموجود المفارق الذي هو أسمى العقول المفارقة يكون علمه لذاته هو ذاته علمه الموجودات في العالم، وهذا ما يفضي إلى القول إن وجوده هو وجود النظام والمعقولية والسببية في العالم حيث يكون هذا العقل هو الحركة التي

---

(١) المصدر السابق، ص٤٦.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٧٠٤-٧٠٥

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص٣٣٨.

(٤) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣،ص١٧٠٨.

تجوب العالم وتوحده، وهذا ما يجعله غير مقصي عن العالم بل هو عقل العالم الساري في كل موجوداته، وهذا ما يلغي أي حديث عن ثنائية قائمة بين الله والعالم.

هكذا يبدو العقل المفارق عند ابن رشد هو قوة تسري في كل موجودات العالم وأن الاتصال مع هذا العقل الذي هو مبدأ ومحرك وفاعل لنا نحن البشر هو ما يحقق السعادة لنا على جهة ما تحرك صورة العاشق المعشوق، وذلك على جهة الغاية حيث يكون هذا العقل هو الصورة والغاية والمحرك لنا ولكل موجودات العالم الموجودة[1].

---

(١) المصدر السابق ، ج٢، ص١٦١٢-١٦١٣

المبدأ الأول والمحرك الأول:

لقد توقف ابن رشد طويلاً عند إشكالية الربط بين مستويات الوجود المختلفة وانتظامها بحيث بات صحيحاً القول إنها شكلت هاجساً لديه، كيف لا وهو الفيلسوف الذي بدت له فكرة سريان الوحدة في نظام العالم مطلباً عقلياً ضرورياً حيث العالم عنده مرتبط بمحرك أول هو ذاته مصدر الوحدة التي تسري في كل أجزائه ووحداته وقد رأى أن الارتباط هو نتيجة مباشرة للحركة، إذ الحركة هي النظام والوحدة التي أشاعها المحرك الأول في العالم وهي الضرورة الطبيعية ومن شأنها وحدها إخراج كل ما هو بالقوة إلى الفعل.

إن القول بالتوحيد بين المبدأ الأول والمحرك الأول هو من المسائل الهامة التي اشتهرت عن ابن رشد وميزته عن غيره من الفلاسفة والمتكلمين.

لقد أضحت الحركة عند ابن رشد وسيلة رئيسة للنظام وحفظ الوجود وبوصفها كذلك فإنها قد ألغت فكرة الوساطة العقلية التي قالت بها الفلسفة الفيضية. لما كان المبدأ الأول عند الفلاسفة الفيضيين، يعني مبدأ الوجود لكل موجودات العالم وأن وجوده أشرف وجود، وأكمل وجود وهو الذي يمنح الوجود لكل موجودات العالم، فإنهم قد قطعوا مع فكرة أن يكون المبدأ الأول هو المحرك الأول الذي هو مبدأ الحركة للموجود فحسب.

إلا أن ابن رشد وهو الفيلسوف الأرسطي الانتماء ذهب إلى أن المبدأ الأول هو مبدأ للحركة وليس مبدأ للوجود، إنه المحرك الأول الذي يخرج كل شيء من القوة إلى الفعل.

ويظهر لنا تأكيد ابن رشد:

إن صور الموجودات يجب أن ترتقي إلى جوهر أول هو بالفعل وهو فاعل غير منفعل ولا يلحقه الفساد والكون أو الكلل أو التعب وهذا هو كمال الجوهر الذي بالقوة، ولما كان الجوهر الذي بالقوة يخرج إلى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل فإنه يجب ضرورة أن ينقطع التسلسل عند جوهر هو فعل محض[1].

---

(١) انظر: ابن رشد،تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ح٢، ص٦٥٥-٦٥٧.

وبعد أن أظهر ابن رشد أن ما ليس منفعلاً هو عقل بالأصل وليس جسماً،ذلك أن كل منفعل جسم وهو في مادة ويقول:

"فبهذا وقفوا على أن ههنا موجوداً هو عقل محض، ولما رأوا النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي علموا أن عقلاً هو الذي أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل فقطعوا من هذين الأمرين أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود فيها وفي أفعالها وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته هو [تعقله] الموجودات كلها وإن هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الإنساني(١).

ومما تقدم نرى بأن المبدأ الأول عند ابن رشد هو عقل محض أفاد كل الموجودات النظام والترتيب والوحدة وهو عقل غير ملابس للمادة وأفعاله الصادرة عنه، صادرة عن علم وحكمة.

"إن المبدأ الأول للوجود هو القوة التي تهيمن على هذا الوجود هيمنة القوانين التي تحفظ عليه النظام وتفيده التركيب والعلاقات الجدلية وتشمله بالإحاطة التي هي العلم... فهو عقل الوجود وعلمه ونظامه ومحركه المنزه عن المادة وعن مشابهة أي شيء وصل إلى تصوره عقل الإنسان"(٢).

وإذا كان المتكلمون قد أضفوا على المبدأ الأول صفات الإنسان فإنهم على رأي فيلسوفنا ابن رشد:

"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، وإن كل جسم محدث فلزمهم أن يضعوا إنساناً في غير مادة فعالاً لجميع الموجودات فصار هذا القول مثالياً شعرياً والأقوال المثالية مقنعة جداً إلا

---

(١) المصدر السابق ، ج٢، ص٦٥٨.

(٢) عمارة، محمد، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣، ص٥٤-٥٥.

أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها"[١]. وهكذا رفض ابن رشد تشبيه الموجود الأزلي بالموجود الكائن الفاسد وتشبيه الغائب بالشاهد لأنه ليس بينهما سوى الاشتراك بالاسم فقط.

وفي رفضه لرأي المتكلمين في المبدأ الأول يبين ابن رشد بأنه إذا :" فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات: مثل الملك الجائر و له المثل الأعلى الذي لا يعتاص عليه شيء في مملكته ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ولا عادة فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع وإذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل أن مجهولاً بالطبع"[٢]

ولئن كان العقل عند ابن رشد يقال على المبدأ الأول وعلى الإنسان فإنه يقال باشتراك الاسم فحسب، "ذلك أن علمه مختلف عن علم الإنسان ومن شبه العلمين" فقد جعل الإله إنساناً أزلياً والإنسان إلهاً كائناً فاسداً"[٣] وهكذا فإن المبدأ الأول عن ابن رشد هو عقل وهذا العقل "واجب أن يكون النظام الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات وأن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية فضلاً عن الجزئية....وذلك العقل، الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات، لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته لأنه كان يكون معلولاً عن الموجود الذي يعقله وكان يكون مقصراً"[٤]

إن المبدأ الأول وهو العقل الذي لا يعقل إلا ذاته، وبعقله ذاته بعقل كل الموجودات ما هو عند ابن رشد إلا النظام والترتيب الذي في كل موجودات العالم وكل القوى الفاعلة في الكون تتقبل هذا الترتيب والنظام الموجود في كل الموجودات إن موجودات العالم قد أفادها المبدأ الأول هذا النظام الكوني ولها بالذات وليس بالعرض كل النظام والترتيب الذي في العقل الأول الذي هو الأعلى

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٦٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص٧٩٦.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص٧١١.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص٥٢٧-٥٢٨.

من كل الموجودات والذي لا يتصف لا بالكلية ولا بالجزئية[١].

وعند ابن رشد أن التكون في العالم لا يمر إلى ما لانهاية ولولا وجود مبدأ أول لا يكون فساداً أو انقضاءً، لأن ما لا يبدأ لا ينتهي، وطالما أن هناك انقضاءً في الكون وهذا واضح وجوده فهذا ما يبرهن على وجود مبدأ أول[٢] وهذا المبدأ الأول الذي هو عقل محض ما هو إلا محرك أول عند ابن رشد وأنه" محرك من جهة أنه فاعل للحركة ومن جهة أنه غاية الحركة"[٣] ويرى ابن رشد أن " كل حركة في الوجود ترتقي إلى هذا المحرك بالذات لا بالعرض"[٤]. ولما كانت الحركة سرمدية فهي برأي ابن رشد وسيلة المحرك الأول لحفظ العالم وصيرورته وبقائه.

"ذلك أن هذا الوجود للحركة هو كالمتوسط بين الفعل المحض والأشياء التي توجد قوة تارة وفعلاً أخرى"[٥].

وهذا ما يؤكد أن الحركة تلعب دور الوسيط المباشر بين المحرك الأول الغير متحرك الذي هو فعل محض وبين كل موجودات العالم التي هي في حركة صيرورة مستمرة للخروج من القوة إلى الفعل.

وقد شبه ابن رشد الحركة " بالأمور الموجودة بالفعل فمن جهة الأزلية الموجودة فيها بالجوهر وأنها ليس فيها قوة على الفساد"[٦]

إن جوهر المبدأ الأول الذي هو فعل هو جوهر أزلي وهذا ما ينسحب على الحركة أيضاً أنها هي الأخرى أزلية لا تبطل ولا تفسد مما يرفعها إلى مرتبة تغدو فيها هي جوهر العالم والوجود، ولولا هذه الحركة لسكن العالم وفسد.

أما فيما يتعلق بالشبه بينها وبين الأشياء التي تخرج إلى الفعل" فمن جهة

---

(١) انظر: المصدر السابق، ج٢، ص٥٢٨-٥٢٩.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج ١، ص٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص١٥٩٤.

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ص١٣٢.

(٥) ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص١١٠.

(٦) المصدر نفسه، ص١١٠.

تبديل الأوضاع التي تعرض له وبالجملة من جهة النقلة في المكان فانظر كيف تلطفت العناية الإلهية لاتصال الوجودين أحدهما بالآخر فجعلت بين القوة المحضة والفعل المحض هذا النوع من القوة، أعني القوة التي تكون في المكان حتى التأم بذلك هذا الارتباط بين الوجودين الأزلي والفاسد"[١]

إن الحركة لا تبطل وهي مستمرة في العالم وهي السبيل إلى وحدته من أجل إخراج كل ما هو بالقوة إلى الفعل، وهكذا يبدو العالم في صيرورة مستمرة من القوة إلى الفعل بصورة لا متناهية بفضل هذه الحركة الأزلية والأبدية.

ولما كان المبدأ الأول هو المحرك الأول عند ابن رشد، هو صورة الصور وهو المخرج لجميع صور العالم من القوة إلى الفعل داخل المادة الحاوية للإمكان، فإنه يمثل في فلسفة ابن رشد المبدأ الأول للحركة ولصيرورة الأشياء و هو مبدأ كل تغير حاصل في العالم عن طريق أداته في العالم وهي الحركة المستمرة، لا أنه مبدأ وجود الموجودات.

إن الانتقال من القوة إلى الفعل في الموجودات عن طريق الحركة المستمرة الأزلية يمتنع أن يمر إلى ما لانهاية ولا بد أن ينتهي إلى مبدأ أول أزلي غير متحرك.

إن المحرك الأول غير المتحرك هو مصدر الحركة، وفعل التحريك خاص بهذا المحرك الأول الذي " لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض فواجب أن يكون هذا المحرك إنما يحرك على نحو ما تحركنا الأشياء المشتهاة اللذيذة ، لا سيما المعقولة التي نرى أن فعلها خير"[٢]

وبهذا يظهر أن المحرك الأول عند ابن رشد " عقل محض"[٣]

هو علة التأليف والتركيب بين أجزاء العالم بمعنى أنه فاعل للعالم من جهة أنه مخرج الكل من القوة إلى الفعل.

---

(١) المصدر السابق، ص١١٠.

(٢) ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٥٩٢.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ١٥٩٤.

"فإن كان الأول سبحانه علة تركيب أجزاء العالم التي وجودها في التركيب فهو علة وجودها، ولا بد وكل من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له"[1].

وليس معنى أن يكون فاعلاً للعالم سوى أنه مخرج الكل من القوة إلى الفعل عن طريق تحريكه الذي لا يبطل.

ولو لم تكن القوة موجودة لما كان ها هنا فاعل أصلاً، ولو لم يكن الفعل موجوداً لما كان ها هنا شيء هو بالفعل أصلاً ، ولذلك قيل إن جميع النسب والصور هي موجودة بالقوة في المادة الأولى وهي بالفعل في المحرك الأول بنحو من الأنحاء شبيه بوجود المصنوع بالفعل في نفس الصانع"[2].

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٢٦١-٢٦٢.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٥٠٥.

مفهوم الفاعل ومفهوم المحرك:

إن تصور ابن رشد للعالم يقوم على فكرة رئيسة مفادها أن الفاعل هو المحرك الأول بوصفه صورة وغاية وليس بوصفه فاعلاً، وهذا مما يجعل القول بصدور الكثرة عن الواحد مباشرة ممكناً، والسؤال هو كيف انتهى ابن رشد إلى هذا التصور.

لما كان فعل الفاعل عند ابن رشد وقفاً على التركيب بين المادة والصورة، وبما إن كل مركب هو في حقيقته واحد وموجود فإن هذا الموجود قد استفاد وحدته ووجوده من فاعل واحد لم يكن فعله شيئاً أكثر من إفادة الوجود لكل موجودات العالم وبهذا صارت واحدة[١].

والفاعل عند ابن رشد على نوعين:

الأول: "يصدر عنه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وهذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول، أعني أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول، وإذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معاً"[٢].

والفاعل الأخير عند ابن رشد أشرف من الفاعل الأول ويدخل في باب الفاعلية أكثر منه بوصفه الموجود للمفعول والحافظ له، ذلك أن الفاعل الأول وعلى الرغم أنه يوجد مفعوله إلا أنه بحاجة إلى فاعل آخر يقوم بحفظه بعد الإيجاد.

ويبين ابن رشد بأن (الفلاسفة) بسبب اعتقادهم بأن الحركة هي فعل الفاعل والعالم لا يتم وجوده إلا بهذه الأخيرة فهذا ما جعلهم يستنتجون بأن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وقالوا إن هذا الفاعل لو كف عن فعل الحركة أو تحريكه للعالم ولو طرفة عين لبطل العالم.

إن العالم عندهم فعل أو هو موجود تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل

---

(١) انظر: شاكر، زينب، العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعة، مرجع سبق ذكره، ص١١٢.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٤٢٨.

موجود بوجود ذلك الفعل، وهذا ما أداهم للقول أو الاستنتاج من هذا القياس إن العالم له فاعل موجود بوجوده.

ومن قال منهم إن الفعل الصادر عن الفاعل للعالم حادث استنتج بأن العالم حادث عن فاعل قديم ومن قال إن فعل القديم استنتج أن العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً وفعله أيضاً قديم، بمعنى أن لا أول له ولا آخر لا بمعنى أنه موجود قديم بذاته[1].

وهذا ما لم يوافق عليه ابن رشد، ذلك أن الفاعل عنده كما أظهرنا قبلاً أنه لا يصدر عنه إلا إخراج ما هو بالقوة إلى الفعل.

بمعنى أن الفاعل عند ابن رشد هو فاعل يوجد في ذوات الأشياء المتحركة لا خارجها.

"ولما كان كل متكون فإنما يكون شيئاً ما أعني خلقة أو صورة ومن شيء أعني عنصراً أو بشيء ما أعني فاعلاً، وكان من الظاهر في جميع المكونات سواء كانت عن الطبيعة أو عن الصناعة أن الفاعل يلزم فيه ضرورة أن يون غير المفعول بالعدد وأن يكون هو المفعول واحداً بالماهية والحد أو مناسباً وذلك إما في الطبيعة المركبة فظاهر في أكثرها مثل الحيوان المتناسل والنبات المتناسل فإنه إما أن يكون المولد يولد مثله بالنوع كالإنسان يولد إنساناً والفرس فرساً وإما أم يكون شبيهاً ومناسباً كالحمار يولد بغلاً وكذلك يظهر في البسائط فإن النار بالفعل تكون ناراً بالفعل"[2].

ولما كانت الأشياء عند ابن رشد تحدث عن أسبابها القريبة أو الخاصة أي الأسباب الطبيعية وهذه الأسباب لا تكفي في حدوث الموجود لذلك يجب أن يضاف إليها محرك أو سبب من خارج يستكمل به فعلها وهذا هو الجرم السماوي الذي قال به أرسطو وهو السبب الفاعل الذي هو جسم أو قوة في جسم

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص٤٢٨ ــ ٤٢٩.

(٢) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص٤٦.

خلافاً للفلاسفة الذين وضعوا السبب الفاعل جوهراً مفارقاً[١].

إن المحرك الذي يجب وبالضرورة أن يكون هو والمتحرك واحداً بالماهية أو مناسباً وشبيهاً هو برأي ابن رشد المحرك الأقصى بوصفه هو الذي يمنح المتحرك القريب القوة التي بها يتحرك، ومثال ذلك المحرك الأقصى في المني هو الأب وفي البيض الطائر غير أن هذا ليس فيه كفاية لحدوث الموجودات وعندئذ فإنه يستلزم وجود مبدأ من خارج على ما تبين ذلك في العلم الطبيعي، وأما الحيوان المتولد عن ذاته والنبات فعلى الرغم تولده يكون عن حرارة الكواكب، فإن الحرارة ليس هي المحرك الأقصى في تكوينه بل لا بد من محرك مناسب يعطيه صورته الجوهرية مع العلم بأن هذا المحرك لم يكن هو والمتحرك واحداً بالماهية، ذلك أنه غير هيولاني، وأما الحركة التي تولد النار فالفاعل لها ليس هو الحركة برأي ابن رشد، وإنما الفاعل لها واحد بالجنس وهي هنا الحرارة المنتشرة في الاسطسقسات من حرارة النجوم وحرارة الهواء نفسه، ونحن نتبين ذلك من القطن الذي يحترق في الشمس بالشعاع المنعكس من الزجاجة وهنا فإنه ليس للشعاع فعل لأن الضوء ليس بنار، وإنما هو الذي أعد الهواء ولقبول الحرارة التي بها يحترق القطن، وبهذا فإن الحركة هي حياة ما للأمور الطبيعية فكأنها تخرج الأجزاء من النار التي هي موجودة بالقوة القريبة إلى الفعل المحض[٢].

إن ما تقدم ينطوي على نزعة علمية سببية اتصف بها منهج ابن رشد المنطقي العقلاني، ابن رشد الذي عاين جيداً الحركة الفكرية والعلمية السابقة والمعاصرة له.

وفي نظام وحركة العالم عند ابن رشد "فإن سائر الحركات في عالم الكون والفساد أو عالم الأجرام السماوية تنتهي إلى محرك أقصى هو ما يعرف بالفلك المحيط أو السماء الأولى، وهذا المحرك الأول هو السبب الفاعل الأقصى لجميع

---

(١) انظر: فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، مرجع سبق ذكره،ص٤٧ــ٤٨.

(٢) انظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص٤٦ــ٤٨.

الموجودات"[١].

إن عمل العقول المفارقة ومنها المحرك الأول غير المتحرك لا يتعدى تنظيم ما هو موجود وتحريكه وحفظه، وذلك عن طريق حركات الأجرام السماوية الفاعلة في عالم الكون والفساد، وعنده أن حركات هذه الأجرام تكون بالشوق أو العشق أو الميل إلى المبدأ الأول فحسب، وهي تتحرك على جهة التصور بالعقل الذي يليه الشوق وهي تتحرك من متشوق هو أشرف منها وهو الخير بإطلاق، ويلزم أن يكون الخير الذي تتشوقه الأجرم السماوية أفضل التشوقات وأتم الخيرات، وكما أن صورة المعشوق تحرك العاشق فإن لأجرام السماوية تتحرك نحو المحرك الأول، وعند ابن رشد أن للأجرام السماوية عقولاً تعقل بها طالما أنها تتصور معشوقها، وعندما تتصور الخير الذي يكون كمالها في تصوره فإنها تتشوق أن تتشبه بكماله وبذلك فإنها تحصل في وجودها على أفضل الأحوال التي هي ممكنة فيها.

وأنه لما كانت هذه الأجرام متحركة، وهذا برأيه أفضل من كونها ساكنة، لهذا فهي في حركة دائمة من جهة أن الحركة لازمة عن ذلك الكمال وتابعة له كما يتبع الإحراق صورة النار، وليس أن تصورها من أجل الحركة إذ لو صح ذلك لكان الأفضل من أجل الأخس وهذا باطل عنده[٢].

إن المحركات لا تحرك الأجرام السماوية فحسب دائماً وتهبها صورها أيضاً صورها التي تشكل ماهيتها ووجودها، لذلك فالمحركات فاعلة لها من هذا الوجه، إذ إن الفاعل هو الذي يعطي جوهر الشيء سواء كان فعله دائماً أو منقطعاً، والأفضل عند ابن رشد أن يكون دائماً[٣].

إن الإجرام السماوية تتحرك على جهة الشوق حيث غاياتها، ولذلك كانت بمنزلة الصورة والفاعل والغاية من الوجود المحسوس، ومن هنا فإن صدور

---

(١) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، مرجع سبق ذكره، ص٤٩.

(٢) انظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص١٢٧ــ١٢٨، ص١٣٦ــ١٣٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣٧.

الوجود المحسوس عنها كان من أجلها هي وليس من أجله[1].

وعند ابن رشد أن هذه المبادئ تنتهي إلى مبدأ أول وليس بينها علاقة السبب والمسبب، وإنما يقال عليها مبادئ بتقديم وتأخير.

والمتحرك عند أبي الوليد على نوعين متحرك بالذات ومتحرك بالعرض والمتحرك بالذات ينقسم إلى نوع يتحرك بالطبع كالحيوان والأجسام البسيطة ومنه ما يبدو أنه يتحرك من تلقائه نفسه، ونوع آخر متحرك قسراً وخارج عن طبعه، والمتحرك قسراً مثاله الحجر الذي يرمى به إلى فوق، أو الخارج عن طبعه كحركة حجر الرحى التي ليست حركة طبيعية، فهي ليست من ذات الحجر ولكنها أيضاً ليست قسرية بوصفها ليست ضد للطبيعة والمتحرك قسراً يظهر من أمره عند ابن رشد أنه إنما يتحرك عن محرك من خارجه وكذلك الأمر في الذي يتحرك بمحرك خارج عن طبعه.

والمتحركات التي محركها من تنتهي إلى متحرك من ذاته ضرورة.

بينما الأجسام البسيطة لا تعد من جنس المتحركات من ذاتها إلا بالعرض، فلو كانت متحركة من تلقاءها لكانت قادرة أن تسكن بذاتها كالحال في الحيوان، فالمتحرك بالقوة يلزم وبالضرورة أن يكون له محرك هو الذي يخرجه من القوة إلى الفعل، ويجعله بعد أن كان متحركاً بالقوة متحركاً بالفعل ومثال هذا عند ابن رشد أن المسخن هو الذي يجعل ما كان مسخناً بالقوة مسخناً بالفعل، ويلحق هذا الأمر كل أنواع التغاير، فالذي صيّر الماء ثقيلاً بالفعل بعد أن كان ثقيلاً بالقوة (البخار والضباب) هو السبب في حركته إلى الأسفل وهو المكون للماء والمكون عندما يعطي الهواء مثلاً صورة الماء فقد أعطاه الحركة إلى الأسفل ما لم يعقه عائق، أما إذا أعاقه عائق فإن زوال هذا العائق له محرك بالعرض أيضاً[2].

لذلك يقول ابن رشد: "إذا كان كل متحرك فإنما يتحرك عن محرك فواجب أن يكون كل ما يتحرك إما أن يتحرك عن محرك غير متحرك وإما أن يتحرك

---

(١) انظر، ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص١٤٨ــ١٤٩.

(٢) انظر، ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، مصدر سبق ذكره، ص١٢٦ــ١٢٧.

عن محرك متحرك فإذا تحرك عن محرك غير متحرك وكان كل محرك متحركاً فإما أن يتحرك من تلقائه وإما أن يتحرك عن محرك من خارج، وكان المتحرك من تلقائه يظهر من أمره أنه أول المحركات المتحركة في المكان وانه ليس يحتاج إلى محرك من خارج فإن المحرك المتحرك من شيء من خارج هو يتوسط بين المتحرك من تلقائه والمتحرك الأخير الذي يحرك دون المتحرك من ذاته[١].

ويمثل على ذلك بالعكاز الذي لا يقدر على تحريك الحجر دون يد الإنسان والإنسان قادر على أن يحرك الحجر بمتوسط، وهو العكاز وبغير هذا المتوسط أيضاً وهكذا فإن كانت هناك متحركات عما هو من خارجها فهي ليست قادرة على أن تمر هكذا إلى اللانهاية من جهة ما هي أوساط لأنه لو صح هذا لم يكن لها أول وإذا لم يكن لها أول فلن يكون لها أخير، لكن الأخير موجود فالأول موجود وهو المتحرك من تلقائه كون الأوساط لا تتحرك دون الأول، فلذلك وبالضرورة ينتهي الأمر في الأشياء التي محركها من خارجها إلى المتحرك بمبدأ فيه وهو المتحرك بالطبع ومن ذاته وإلا مرّ الأمر إلى اللانهاية وهذا ممتنع فيما بالذات[٢].

وهكذا فإن ابن رشد يؤكد وجود متحرك أول بالطبع هو الذي يحرك الكل وإليه تنتهي كل الحركات التي يحركها محرك من خارج ذاتها، وهذا هو الحال مع العالم الصغير الذي هو الإنسان أو الحيوان، فالمحرك لهذا المتحرك الذي هو إنسان أو حيوان لا يكون متحركاً أصلاً بالذات، فلو كان متحركاً لكان جسماً ولكان له محرك ولكان الأمر قد مر إلى اللانهاية[٣].

فإن محرك المتحرك من ذاته ليس جسماً وليس متحركاً بالذات ولا يلحقه التغير فإن نسبته إلى الكل نسبة المحرك الأول في الحيوان إلى الحيوان.

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص١٢٩.

يقول ابن رشد: "لولا أن هاهنا محركاً أزلياً هو السبب في وجود هذه الحركات الكائنة الفاسدة. لم توجد بعد فإن وجود بعضها عن بعض إلى غير نهاية هو بالعرض وما بالعرض فإنما هو لا حق لما بالذات وإذا كان هناك تغير ثم نقله ومحرك أول ومتحرك أول ومتحرك من تلقائه، فليس ما وضع أولاً هو أول ولا يمكن أن تكون الأوائل بغير نهاية فهذا المحرك ضرورة أزلي التحريك والمتحرك عنه أزلي ضرورة[١].

والمحرك المتناهي بذاته عند ابن رش هو كذلك في حالة شوق أو نزوع نحو موجود أسمى هو محرك أول وهو عقل مفارق لكل مادة ولكل جسم وهو محرك ساكن لا يترك ولا يمكن أن يكون جرماً أو قوة حالة في جرم ومحرك الفلك الذي يشتاق إليه بفضل معرفته له وعن هذا الشوق الذي هو شوق أزلي تنتج أزلية الحركة ويرى ابن رشد أن هناك محركان سماويان أحدهما ليس منفصلاً، بل هو ذو مادة مكانية ومرتبط بجرم السماء، ونسميه نفس الفلك، ذلك أن من شأنه أن يعلم ويشتاق بصورة تجعل الحركة التي يبثها في جرم السماء معلولة لهذا الشوق، أما المحرك السماوي الأخر موضوع الشوق الذي ينزع إليه المحرك الأول، إنه عقل محض منزه عن كل مادة[٢].

إن المحرك الأول عند ابن رشد على نوع أنواع يحرك ولا يتحرك وهو بمنزلة نفس الربان للسفينة فهو المحرك للسفينة ونوع آخر يحرك ويتحرك وهو بمنزلة يد الربان في السفينة ويحض ابن رشد المحرك الأول بالقول: "إن المحرك الأول صورته بنوع ما جميع الصور"[٣].

وبهذا فإنه ينظر إلى المحرك الذي لا يتحرك لا من حيث هو فاعل، بل من حيث هو صورة وغاية والفاعل عند ابن رشد أخص من المحرك والمحرك أعم منه والسبب برأي ابن رشد "أن الفاعل هو المحرك المحدث للأثر وأما المحرك المقول بخصوص فهو الذي لا يحدث كيفية أثرية فكل فاعل محرك وليس كل

---

(١) المصدر السابق، ص١٣٢ــ١٣٣.

(٢) انظر: دوهيم، بيار، مصادر الفلسفة العربية، مصدر سبق ذكره،ص٣٠١ــ ٣٠٢.

(٣) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٥٢٩.

محرك فاعلاً"[1].

وهنا يبين ابن رشد "أن المحرك أعم من الفاعل ذلك أن الفاعل هو ما من شأنه أن يفعل أثراً وكيفية في المتحرك عنه ولذلك ليس يطلق أرسطو اسم الفاعل على المحرك الأول"[2].

وعلى هذا فإنه يمكن القول إن نزوع موجودات العالم نحو الفاعل المطلق بالحركة للاتحاد به إنما يكون لجهة أن الفاعل المطلق هو صورة وفاعل وغاية ومن هنا "صارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه وهي الحركة التي تطلب لها غاياتها التي من أجلها خلقت وذلك أما لجميع الموجودات فبالطبع وأما للإنسان فبالإرادة"[3].

وهكذا فإن الإنسان يطلب الحقيقة الأولى بالإرادة، أما الموجودات الأخرى فإنها تطلب الحقيقة على جهة الضرورة الطبيعية (السنن والنواميس المودعة فيه من قبل الفاعل الأول).

وإذا كان ابن رشد قد ذهب للقول: "فالأمور المتكونة من ذاتها فالتي هي منها بالقوة هي جميع الأشياء التي لا يكون فيها شيء يحتاج إلى مبدأ محرك لها من خارج حتى تصير بالقوة ذلك الشيء"[4].

وبهذا يقصي ابن رشد أي مبدأ مفارق يكون سبباً في حركة المادة، وذلك أن المادة لا تحتاج إلى مبدأ محرك مفارق للوجود الطبيعي يخرجها من القوة إلى الفعل، وهذا يعني أن المادة تنطوي على المبدأ الذي يقوم بتحريكها بمعنى أن علة الحركة تكون داخل المادة ولا ترد إليها من خارجها فالفاعل هنا هو في ذات الموجود المتحرك من القوة إلى الفعل.

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص١٥٢٤.

(٢) ابن رشد، رسالة الكون والفساد، تقديم وضبط وتعليق جيراء جهامي ووفيق العجم، دار الفكر اللبناني.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ص٣٨٢.

(٤) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٢،ص١١٧١.

إن الفاعل المفارق عند ابن رشد هو فاعل "على القصد الثاني"[١].

وهو المحرك غير المتحرك ومن هنا قيل إنه فاعل بمعنى أنه هو صورة وفاعل وغاية "وإن قيل اسم الفاعل على الذي في غير هيولى والذي في هيولى فاشتراك الاسم فقط"[٢].

إن المحرك غير المتحرك الذي هو الفاعل المطلق للموجودات هو عقل، وهو الصورة والغاية وإن الكائنات الأخرى في نزوع دائم أو مشوق دائم نحوه، وعن هذا الشوق تستمر الحركة في العالم وإن أطلق عليه اسم الفاعل فهو على جهة أنه هو الغاية والصورة لكل موجودات العالم "فقد تبين أن جميع الأشياء ترتقي إلى سبب واحد هو الغاية والفاعل والصورة"[٣].

وإذا كان الفلاسفة الفيضيون قد ذهبوا إلى أن:

"الكون برمته يصدر ضرورة عن الموجود الأول وذلك بتوسط سلسلة من العقول المفارقة التي تحرك الأفلاك ابتداءاً من الفلك المحيط وانتهاء إلى فلك القمر ومن جراء الصلة المزدوجة بين هذه العقول والموجود الأول أي وجوبها بالأول وإمكانها بذاتها تدخل الكثرة على هذا العالم الصادر عن سبب يتصف بالوحدة المطلقة"[٤].

فإن ابن رشد قد رفض هذا القول وقوض إمكانية تعليل صدور الكثرة عن الواحد بهذا الوسيط العقلي الذي خرج به إلينا الفيضيون، ولما كان ابن رشد يروم تصوراً للعالم يصادق عليه العقل، ولما لم يكن هدفه الهدم فحسب فقد خرج إلينا بتصور عن العالم مفاده أن الحال في تعاون الأجرام السماوية وفي تخليق ما ها هنا من الموجودات وحفظها كالحال في ذوي السياسات الفاضلة الذين يتعاونون على سياسة مدينة فاضلة واحدة، بأن يقتدون في أفعالهم بما بفعله

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٧٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٣٧٨.

(٣) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ص١٢٢.

(٤) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص٣٨٧ ــ ٣٨٨.

الرئيس الأول، أعني أنهم يجعلون أفعالهم تابعة وخادمة لفعل الرئيس الأول، فكما الرئيس الأول في المدن لا بد له من فعل خاص به وهو أشرف الأفعال وإلا كان عطلاً وباطلاً وهذا الفعل هو الذي يؤمه بأفعاله كل من دون الرئيس الأول فإنه كما أنه لا بد في هذه الرئاسات من رئاسة أولى كذلك لا بد في أفعال الرؤساء من فعل أول"[1].

هكذا هو العالم عند ابن رشد حيث يظهر أن المبدأ الأول للعالم هو مبدأ لجميع المبادئ وهو الفاعل والصورة والغاية وهو سبب وحدانية الموجودات، إنه معطي الوحدانية، وأن وحدانية هذه الأخيرة هي سبب وجود الكثرة، وأن الرابط للكثرة كان الوحدانية، وبهذا يصبح ممكناً تصور صدور الكثرة عن الواحد دونما حاجة للقول بالفيض.

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مصدر سبق ذكره، ج٣، ص١٦٥٠ــ١٦٥١.

مفهوم الحدوث المستمر:

انتقد الغزالي فكرة قدم العالم وتساؤل كيف يمكن أن يكون العالم قديماً وهو فعل لله والحق عند ابن رشد أن هذا يكون "إذا كان العالم قديماً بذاته وموجوداً لا من حيث هو متحرك لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة فليس له فاعل أصلاً وأما إذا كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الحدوث المنقطع، وعلى هذا الجهة فالعالم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم"[١].

وهكذا فإن العالم في حدوث دائم عند ابن رشد وعندما قال الحكماء إن العالم قديم فذلك برأيه "تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم"[٢].

وإذا كان الغزالي قد قال بأن نقدم الله على العالم تقدماً زمانياً فإن هذا لا يعني عند ابن رشد أن العالم متأخر عن الله إلا من ناحية تأخر المعلول عن العلة، لأن التأخر يقابل التقدم وعند ابن رشد أن المتقابلان هما من جنس واحدة ضرورة وهذا الوضع هو بين في العلوم، فلما كان التقدم ليس بالزمان فالتأخر ليس زمانياً[٣].

وبين ابن رشد أن الفلاسفة القدماء بقولهم إن الموجود المتحرك ليس لكليته ابتداء هو ما حملهم على القول بجهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم، كما أن من حجتهم أن لا مبدأ ولا حادث لكلية الموجود المتحرك، فمتى وضع حادثاً وضع موجوداً قبل أن يوجد فالحدوث حركة والحركة ضرورة في متحرك سواء وضعت الحركة في زمان أو في الآن[٤].

لقد وافق ابن رشد الفلاسفة القدماء في مذهبهم هذا وذهب إلى أن:

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٢٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص٢٧٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص١٤٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص١٤٥ــ١٤٦.

"كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث والإمكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك فيلزم ضرورة أن وضع حادثاً أن يكون موجوداً قبل أن يوجد"[1].

وعند ابن رشد أن هناك محركاً أولاً قديماً للعالم شأنه أن يفعل باستمرار في العالم وفعله هذا ما هو إلا تحريك العالم تحريكاً مستمراً.

لا ينقطع ولا ينتهي إنه في ديمومة مستمرة، بمعنى أن العالم في خلق مستمر، مما يعني أن الخالق هو المحرك الأول وأن فعله ما هو إلا تحريك مستمر للمادة لإخراج على ما هو بالقوة فيها إلى الفعل وما زال التحريك تحريكاً مستمراً فإن الخلق عند ابن رشد لم يزل متجدداً ومستمراً بمعنى أنه ليس من النوع الذي يتم دفعة واحدة من العدم بل إنه خلق متجدد.

ولما كانت فاعلية المحرك الأول برأي ابن رشد لا تنقطع عن تنظيم العالم وحفظه في كل لحظة فإن العالم يبدو أنه في تغير دائم بمعنى أنه في حدوث مستمر وذلك بفضل الحركة المستمرة إن العالم قديم عند ابن رشد ومعلول لعلة قديمة خالقه محركة باستمرار ولما كان التحريك من قبل العلة القديمة تحريكاً مستمراً، فإن العالم قديم دائم الحدوث[2].

وبما أن قوام الوجود المادي بالحركة التي تعود للمحرك الأول الذي لا يتحرك فإنه ليس هناك وجود عادي لا تدخله هذه الحركة فتجعله متحركاً.

لقد خالف ابن رشد المتكلمين وذهب للقول إن الحدوث الدائم هو أشرف من الحدوث المنقطع، ذلك أن هذا النوع من الحدوث أدل على قدرة صانعه إذ ينطوي على فكرة استمرار القدرة على الفعل، بينما الإحداث المنقطع يشير إلى إثبات قدرة سبقها عجز لدى الصانع، وفي ذلك تقليل من شأن الفاعل القادر على كل شيء[3].

---

(١) المصدر السابق، ج١، ص١٤٦.

(٢) انظر: الخضيري، زينب، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص٢٣٩.

(٣) انظر: فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، مرجع سبق ذكره، ص٧٥.

إن مفهوم الحدوث المستمر عند ابن رشد يضمن للعالم ديمومة حركته ولهذا يظهر العالم تابعاً لمبدأ أول تبعية مباشرة ومستمرة وعنده:

"إنما لا يتصور حادث عن قديم إلا بوساطة حركة دورية تشبه القديم من جهة أنها لا ول ولا أخر وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم فهو كائن فاسد فتكون هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ للحوادث وتكون بأزلية كليتها فعلاً للأزلي"[1].

وهذه الحركة عند ابن رشد ليست ثابتة بل هي في تجدد مستمر.

و"لم يصدر عنها الحادث من جهة ما هي ثابتة وإنما صدر عنها من حيث هي متجددة من جهة أن تجددها ليس محدثاً وإنما هو فعل قديم أي لا أول له ولا آخر فواجب أن يكون فاعل هذا هو فاعل قديم... والحركة يفهم من معنى القدم فيها أنها لا أول ولا آخر لها فإن الحركة ليست ثابتة وإنما هي متغيرة"[2].

ولما كان العالم عند ابن رشد هو فعل للمحرك الأول من حيث إن العالم متحرك أي من حيث هو في خروج مستمر من القوة إلى الفعل فإن هذا هو ما يسمى حدوثاً إن وجود حادث عن حادث هو إلى ما لا نهاية يكون بالعرض ويكون ذلك متكرراً في مادة متناهية منحصرة.

إن العالم عند ابن رشد غير مخلوق أو محدث، كما أنه لم يوجد هكذا دفعة واحدة ولم تفعله العلة الأولى في زمن محدد ثم فرغت منه على نحو ما جاء في القصة الموسوية للخلق، بل إن العالم عند ابن رشد في إيجاد وخلق وتحول وتبدل وتغيير وتطور باستمرار أزلاً وأبداً.

لقد رفض ابن رشد التصور الأشعري والتصور اللاهوتي غير الإسلامي القائم على فكرة الخلق من عدم دفعة واحدة، وإذا كان ابن رشد قد رفض المسلمة الدينية القديمة التي تقول بالخلق من عدم، محض فذلك لأن القول بالخلق من عدم يستلزم أن يكون تعلق فعل الفاعل الأول بهذا العدم الذي يحوله إلى وجود، وهذا

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ص١٣٥ــ١٣٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص١٣٧.

ما يرفضه ابن رشد، لأن فعل الفاعل عنده يتعلق بالإمكان وليس بالعدم أي بإخراج الممكن إلى التحقق عند الإيجاد وعند الإعدام فإن فعل الأول يتعلق بالموجود الممكن عدمه حيث يطرأ العدم تبعاً لهذا التعلق وهكذا باستمرار[١].

غير أن هذا لا يعني أن ابن رشد قد رفض مفهوم الخلق، وإنما أراد أن يخلع عليه معنى خاصاً يجنبه القول بإيجاد من عدم ويمكنه من إظهار مفهومه بأن الخلق متجدداً آناً بعد آن وأن هناك قوة خالقة تفعل باستمرار في هذا العالم، بحيث تحفظ بقاءه وحركته، حيث العالم معلول لهذه العلة القديمة الخالقة التي لا علة لها[٢].

علماً بإن العالم عند ابن رشد هو في باب الجوهر وليس في باب المضاف

"فكما أن الموجود الأزلي أحق بالوجود من غير الأزلي كذلك ما كان حدوثه أزلياً أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما ولولا كون العالم بهذه الصفة لما احتاج العالم بعد وجوده إلى الباري سبحانه كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه وإلا لكان العالم من باب المضاف"[٣].

إن قول ابن رشد بالحدوث الدائم للعالم الذي لم يصل إليه المتكلمون بسبب عدم إدراكهم كون الله قديماً والعالم قديماً هو قول من "أكثر معنى الحدوث لياقة بجلال الخالق عندما اعتبره حدوثاً بمعنى المعلولية لا بمعنى البدء الزماني"[٤].

ويتبين ابن رشد مسألة نزعم أنها هامة ههنا حيث يقول:

"فإذا الجهة التي منها أدخل القدماء الفلاسفة موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً ليست هي من جهة وجود الحادث عنه بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن وجود فاعل قديم

---

(١) انظر: عمارة، محمد، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص٦٥.

(٢) انظر: بيصار، محمد، في فلسفة ابن رشد الوجود ولخلود، مرجع سبق ذكره، ص٧٢.

(٣) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ص٢٨٤.

(٤) الخضيري، زينب، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص٢٢٦.

لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث"[1].

فالحدوث عند ابن رشد لا يعني الحدوث بالجنس وإنما حدوث بالأجراء فقط فحسب و "صدور الحادث عن القديم الأول لا بما هو حادث بل بما هو أزلي من جهة أنه أزلي بالجنس حادث بالأجزاء وذلك أن كل فاعل قديم عندهم إن صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الأول وفعله عندهم مستند إلى القديم الأول"[2].

فإذا كان الفاعل قديماً أزلياً فهذا ينسحب على فعله، أي أن العالم أزلي بالجنس وإن كان حادثاً بالأجزاء حدوثاً لا ينقطع.

فإذا كان وجود العالم قديماً قدم وجود الله فإن ذلك يكون من قبل الارتباط العلي وهذا يقال من جهة كون العالم المادي جنساً وليس من جهة كونه أجزاء، وبهذا يميز ابن رشد بين نوعين من الإحداث، الأول يتم في زمان، والثاني من حيث العلية، ونجد أن إحداث العالم يدخل في النوع الثاني من الإحداث، أي العلي والعالم المادي من حيث هو قديم يدخل في علاقة أنطولوجية مع الفاعل الأول (الله) غير أنها ليست كعلاقة الشخص بظله، بمعنى أنها علاقة متكافئة وجودياً لأنه ليس هناك أسبقية وجودية من حيث الزمان لواحد منهما تلقاء الأخر، فإن شرط وجود العالم المادي هو وجود السبب، أو العلة الأولى (الله).

كما أن السبب لا يوجد إلا إذا وجد المسبب حتى لو تأخر العالم في وجود عن فاعله (الله) فإن هذا التأخير ليس سوى تأخر المعلول عن العلة[3] وفي رده على المتكلمين يقول ابن رشد:

"أما أن يقال لهم أن عقيدة الشرع في العالم هي أنه محدث وأنه مخلوق من غير شيء وفي غير زمان فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور فينبغي كما قلنا أن لا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور ولا يصرح لهم بغير ذلك فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج١، ص١٣٠ــ١٣١.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص١٣٥.

(٣) انظر: تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص٣٧٢ــ ٣٧٤.

الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سار الكتب المنزلة"[1].

فكما أن الطبيب يفحص ويطلب صحة المرضى على قدر ما وافق الأصحاء في حفظ صحتهم والمرضى في إزالة مرضهم، كذلك هو الحال في الشرع فإنه يطلع الجمهور على بعض المسائل وبعضها يسكت عنها، لأن عقول الناس برأي ابن رشد متفاوتة في الفهم ولا يجب التصريح لهم إلا بالقدر الذي صرح به الشرع، إذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ سعادتهم أما أصحاب الحكمة والبرهان الفلاسفة منهم المخولون بالبحث والفحص في هذه المسائل[2] ويبين ابن رشد مسألة هامة فيما نحن في صدده وهي أن الحدوث الذي صرح به الشرع في العالم هو حدوث مشاهد، وهو الذي يظهر في صور الموجودات التي أطلق عليها الأشاعرة الصفات النفسية، بينما نعتها الفلاسفة بالصور وهذا النوع من الحدوث يكون من شيء وفي زمان وفي بعض آيات القرآن الكريم ما يدل على ذلك النوع من الحدوث كقوله تعالى "أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانت رتقاً ففتقناهما" وقوله تعالى: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان".

وفيما يتعلق بحال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري فتلك مسألة لم يصرح بها الشرع بل سكت عنها، لكونها مسألة بعيدة عن فهم العوام، أما ما ذهب إليه الأشاعرة من القول إن طبيعة ذلك الممكن هي طبيعة مخترعة وحادثة من عدم فهذه مسألة خالفهم فيها الفلاسفة، وهنا نفهم من نقد ابن رشد للأشاعرة أن ما أتوا به ليس هو من الشريعة في شيء ولا برهان عليه"[3].

فالشرع نهى عن الخوض في هذه المسائل وبرهانه في ذلك ما ورد في الحديث من القول "لا يزال الناس يتفكرون فيما يقولوا هذا خلق الله فمن خلق الله فقال النبي عليه السلام إذا وجد أحدكم ذلك محض الإيمان وفي بعض طرق الحديث إذا وجد ذلك أحدكم فليقرأ (قل هو الله أحد) فاعلم أن بلوغ الجمهور مثل

---

(١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سبق ذكره، ص١٧١ــ١٧٢.

(٢) انظر: ابن رشد تهافت التهافت، مصدر سبق ذكره، ج٢، ص٦٤٩ ــ ٦٥٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ج١، ص٦٠٤ــ٦٠٦.

هذا الطلب هو من باب الوسوسة ولذلك قال هذا محض الإيمان"[١].

لقد اختلف مفهوم الخلق عند ابن رشد عن مفهوم الخلق عند المتكلمين ذلك أن الخلق عنده.

"إنما هو عبارة عن حركة وإن كل حركة تستدعي حركة قبلها وأخرى بعدها ليتم فعل الخلق وإن كل ما هو مستعد للوجود يجب أن يخرج من حيز القوة والاستعداد إلى حيز لفعل وإلا صار في الكون شيء من الوقوف والفراغ وبما أن الحركة هي سبب هذا الخروج فلولاها لم يحدث شيء في العالم"[٢].

وأن يكون الخلق من عدم محض مرفوض في فلسفة ابن رشد، ذلك أنه ليس في الشرع ما يفيد بالقول بخلق من عدم، وغير صحيح أن الإجماع منعقد عليه[٣].

وقد وجه نقده للمتكلمين لقولهم إن العالم مخلوق من عدم محض مبيناً أن الطرق التي سلكوها في حدوث العالم ليست برهانية ولا تصلح لا للعلماء ولا للجمهور[٤].

هكذا يبدو العالم عند ابن رشد تابعاً تبعية مباشرة ودائمة للمبدأ الأول، بمعنى أنه متى كان المحرك الأول علة فاعلة وصورية في الوقت نفسه اتخذ فعل الإيجاد معنى الحفظ الدائم أو الحدوث المستمر فلو توقفت الحركة أو الربط طرفة عين لبطل العالم.

---

(١) المصدر نفسه، ج٢، ص٦٠٦.

(٢) أنطون، فرح، فلسفة ابن رشد، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص١٧.

(٣) انظر: ابن رشد، فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مصدر سبق ذكره، ص٤٣.

(٤) انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سبق ذكره، ص١٧١ــ١٧٢.

الخاتمة:

وبعد أن رأينا أن العالم كان في الفكر الشرقي من مادة أزلية هي المياه الأولى كما طالعتنا الأسطورة والخلق هو فعل للآلهة حيث الإله يقول الكلمة وينطق بالاسم فيتم الخلق، وقد أظهرنا أن تصور العالم كان تصوراً أولياً لم يرق إلى تصور شامل للعالم، هذا التصور الذي كانت بداياته الأولى مع اليونان حيث محاولة طاليس الملطي في البحث عن أصل الأشياء المحاولة الأولى على طريق الفكر الفلسفي وقد رأينا أن تصور ديمقريطس عن التغيرات الحاصلة في العالم كان تصوراً يكاد يقارب التصورات الفيزيقية عن العالم لكن تحولاً هاماً طرأ على الفكر الفلسفي مع نهوض أقطاب الفلسفة الثلاثة (سقراط ـ أفلاطون ـ أرسطو) بأسئلتهم الكبرى عن العالم، ولما كان سؤال سقراط عن العالم سؤالاً أخلاقياً فإننا تجاوزناه إلى أفلاطون وأرسطو حيث كان السؤال عن العالم بوصفه موجوداً وجوداً موضوعياً.

ومع أفلاطون كان الحديث عن عالم أرضي محسوس هو عالم الكثرة والتغير وعالم عقلي هو عالم المثل وهو عالم أزلي حقيقي والصانع لم يخلق العالم من عدم مطلق بل إن العالم كان عجينة في يد الصانع، فمادة العالم قديمة ولا أول لها، ويمكن القول إن تصور العالم عند أفلاطون كان ضرباً من اليوتوبيا لم يقدم تصوراً للأشياء ولا لوجودها.

غير أن الحال بدا مختلفاً مع أرسطو الذي كان شاغله الرئيس الوجود الموضوعي الفيزيقي حيث إن الطبيعة عنده هي مبدأ أو سبب لحركة الأشياء أو سكونها وكل نقص أو تشوه يحدث في الطبيعة إنما يعود إلى المادة، والعالم قديم قدم المادة ومن هنا راح ابن رشد يبني تصوره عن العالم بعد أن أضفى عليه من روحه الفلسفي الأصيل.

لقد مر البحث عن تصور للعالم في الفلسفة العربية الإسلامية في مسارات مختلفة غير أنه لم يخرج عن إطار اللاهوت الإسلامي الذي ظل يؤطره ويحده ويكبح النزوعات الفكرية التي أخذت تطل برأسها في حين من التمرد الفكري.

ولما كان التفكير فعلاً أصيلاً لدى الإنسان وكان النظر والتأمل خصلة من

خصال الفيلسوف فإن التفاعل الخلاق بين الثقافات المختلفة كان تعبيراً عن صيرورة التقدم التاريخي الذي أنجب أسئلة هامة برزت أمام الفيلسوف، ولما كانت الفلسفة لا تفنى بفعل القمع وهذا ما صادق عليه التاريخ فإن فعل التفلسف موصول لكن قد يضطر الفيلسوف أحياناً أن يتوارى وراء الرمز أو يعلق سؤاله كلما اشتدت وطأة القيود السلطوية التي تكتنفه، وقد كان ذلك حال عديد من الفلاسفة العرب المسلمون كابن طفيل وابن رشد وسواهم.

لقد استطاع ابن رشد أني نهض بتصور عن العالم، هو تصوره الخاص بمعنى أنه قدم تصوراً مختلفاً عما هو عند أسلافه من أهل الملة من غيرها، وقد كان له ذلك، لأنه غلب العقل وانحاز لفعل الفلسفة قاطعاً مع الكلاميين ولكن بعد شرح ونقاش متجاوزاً الفلاسفة العرب المسلمين في كثير مما ذهبوا إليه في تصورهم للعالم، مولكن بعد حوار وجدال، وفي كل ذلك كان أرسطو حاضراً بقوة في قول ابن رشد.

لكن ذلك لم يمنع ابن رشد من مغادرة النسق الأرسطي ليقول قوله الخاص في مسائل عديدة منها نظرية الفيض بصورتها الإسلامية.

وفي موضوع الخلق فإن ابن رشد رفض القول بالخلق من عدم بمعنى الإبداع، فالعالم برأي ابن رشد موجود، وبمعنى أن العالم انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فالعالم قديم وكذلك المادة، وهكذا فإننا نميز بين نمطين من الخلق عند ابن رشد، خلق للمادة وخلق للعالم.

إن لكل موجود برأي ابن رشد سبباً أو علة، والعلل عنده أربع: مادية ــ صورية ــ فاعلة ــ غائية، فالعالم تحكمه قوانين طبيعية، وهناك ترتيب وقانون في غاية الكمال ينظمان العالم، والعالم واحد، صادر عن الواحد، وهذا الواحد هو سبب الكثرة من جهة والوحدة من جهة أخرى، وهناك موجود واحد تفيض عنه قوة واحدة، وبهذه القوة توجد سائر الموجودات، والكثرة في العالم هي مجموع ثلاثة الأسباب (المتوسطات ــ الاستعدادات ــ الآلات) وهذه الثلاثة تعود للواحد وتستند إليه، والقوة الواحدة تسري في جميع أجزاء العالم المتكثرة، واجتماع الوحدة والكثرة في العالم ليس ضرباً من المحال.

ويرى ابن رشد أن هناك محركاً أول للعالم، وكل متحرك في الكون له محرك ضرورة، والحركة متصلة ليس لها بداية ولا نهاية وهي غير منقضية، والحركة أزلية، ذلك أنها فعل الأول الأزلي، والعالم أزلي لأن حركته أزلية، والزمان أزلي لا متناه، لأنه تابع لحركة أزلية، وإذا كان الزمان قديماً فالحركة قديمة، وهذا يعني أن المتحرك بها قديم والمحرك لها ضرورة قديم، من هنا فإن العالم والزمان متساوقان، فلا وجود للعالم بعد زمان، وهذه واحدة من أهم منطلقات ابن رشد لنا للتأسيس للقول بأزلية العالم.

إن العالم برأي ابن رشد ضرب من الامتلاء بالمادة الأزلية التي هي قوام العالم، وأن كل ما يطرأ على المادة لا يعدو كونه تغيراً، فالمادة لا تستحدث ولا تفنى ولم تخلق من عدم وليست بحادثة، وهي الحاملة للإمكان، والعلاقة بين المادة الصورة علاقة ضرورية، مما ينفي القول إنهما يشكلان ثنائية داخل الماهية الواحدة، وبهذا استطاع ابن رشد أن يتجاوز الفصل بين المادة والصورة ليمضي لجهة القول بالوحدة.

إن وحدة الموجود عند ابن رشد تعود للواحد، الذي يضمن للموجود وحدته، والوحدة تغمر كل موجودات العالم المتغايرة، وفي موضوع الماهية والموجود تبنى ابن رشد الفكرة الأرسطية عن مساوقة الماهية للموجود، فلم ير تمايزاً بينهما، والسؤال عن الماهية برأي ابن رشد هو السؤال الأصعب من بين الأسئلة التي تطرها الميتافيزيقا لما كانت الماهية هي ذاتية الشيء وحقيقته، فإنها هي التي تفصل بين أشياء العالم المتغايرة، وبهذا فإن التصور الرشدي عن الموجود يقوم على أن لكل موجود نظامه الذاتي القائم على الاختلاف والوحدة.

إن البحث عن الجوهر في فلسفة ابن رشد يعني البحث عن الشرط الأول لوجود العالم، وأن الموجودات تكون أكثر انتظاماً وترتيباً كلما اقتربت من المبدأ الأول.

إن تصور العالم عند ابن رشد يقوم على فكرة مفادها أن الفاعل الأول هو المحرك الأول بوصفه صورة وغاية، وليس بوصفه فاعلاً مما يجعل القول بصدور الكثرة عن الواحد مباشرة ممكناً دونما حاجة للقول بالفيض، ويرى ابن رشد أن هناك محركاً أول

قديماً من شأنه أن يفعل باستمرار في العالم، وفعله هذا ليس إلا تحريك العالم تحريكاً مستمراً لا ينقطع ولا ينتهي البتة، إنه في ديمومة مستمرة بمعنى إن العالم في خلق مستمر، وأن الخالق هو المحرك الأول وما فعله إلا التحريك المستمر للمادة لإخراج كل ما هو بالقوة إلى الفعل، ووجوده يعني وجود النظام والمعقولية والسببية في العالم، وهو الحركة التي تجوب العالم وتوحده، وهو عقل العالم الساري في كل موجوداته، والخلق برأي ابن رشد لم يزل مستمراً، بمعنى أنه ليس من النوع الذي يتم دفعة واحدة، بل إنه خلق متجدد.

لقد أظهر ابن رشد تصوراً للعالم هو تصوره الخاص الذي امتاز ببنيانه وتماسكه المنطقي والعقلي، متجاوزاً بذلك التصور الذي قدمه الفلاسفة العرب والمسلمون، آخذاً عن أرسطو غير مفهوم هام رافضاً القول بأية ثنائية مؤسساً للقول بوحدة العالم.

المصادر والمراجع

أولاً - المصادر:

١- ابن رشد، تخليص السماء والعالم، تحقيق جمال الدين العلوي، كلية الآداب، فاس،ط١، ١٩٨٤

٢- ابن رشد، تهافت التهافت، (ج١،ج٢) تحقيق سليمان دينا، دار المعارف ، مصر،ط٤، ١٩٦٨.

٣- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة،(ج١-ج٢ج٣) ، تحقيق موريس بويج،١٩٤٢،١٩٣٨، ١٩٤٨.

٤- ابن رشد، السماع الطبيعي، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، ١٩٨٣.

٥- ابن رشد، تلخص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مكتبة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة،١٩٥٨.

٦-ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط٢، ٢٠٠١.

٧-ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط وتعليق جيرار جهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت ، ١٩٩٤

٨- ابن رشد، رسالة السماء والعالم، تقديم وضبط جيرار جهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت ، ١٩٩٤

٩- ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق جيرار جهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني ، بيروت، ١٩٩٤

١٠-ابن رشد، رسالة الكون والفساد، تقديم وضبط وتعليق جيرار جهامي رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤

١١- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت ، ط٥، ١٩٨٦.

١٢- ابن رشد، تلخيص المقولات، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠.

١٣- ابن رشد، ما بعد الطبيعة، المطبعة الأدبية، القاهرة، ١٩٢٧

ثانياً - المراجع:

١- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة جامعة دمشق، ط٥، ١٩٦٢

٢- ابن باجة، شرح السماع الطبيعي، تحقيق ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٣

٣- ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، منشورات المعهد العلمي الفرنسي، القاهرة، ١٩٥٤

٤- ابن سينا، الشفاء ، الإلهيات ، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠.

٥- ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣.

٦- ابن سينا، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تقديم ماجد فخري، دار الآفاق الحديثة، بيروت، ط١، ١٩٨٥.

٧- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات(ج١-ج٢)، تحقيق سليمان دينا، دار المعارف القاهرة، ط٢، ١٩٥٨.

٨- الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.

٩- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة، ط٢، ١٩٤٨

١٠- الفاكهاني وأخوان الصفا وابن سينا، الحدود في ثلاث رسائل، تقديم عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٨.

١١- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

١٢- الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨.

١٣- العراقي، محمد عاطف، الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨.

١٤- العراقي، محمد عاطف، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط١، ١٩٨٠.

١٥- العريبي، محمد ، ابن رشد وفلاسفة الإسلام من خلال فصل المقال وتهافت التهافت، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٢

١٦- الصالح، عبد الحميد، مبادئ الفلسفة، جامعة دمشق، ١٩٨٨.

١٧- الصالح، عبد الحميد، المدخل إلى تاريخ الفلسفة، مطبعة ابن حيان، دمشق، ١٩٨٦.

١٨- الأهواني، أحمد فؤاد، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧١

١٩- السواح، فراس، مدخل إلى نصوص الشرق القديم، دار علاء الدين، دمشق ، ط١، ٢٠٠٦

٢٠- النشار، مصطفى، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٧.

٢١- الألوسي، حسام الدين، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠

٢٢- الألوسي، حسام الدين، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط١، ١٩٨٠

٢٣- المراكشي عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ضبط وتعليق محمد العريان ومحمد العلمي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط١، ١٩٤٩.

٢٤- المصباحي، محمد ، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٨

٢٥- المصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٥

٢٦- الغزالي تهافت الفلاسفة، تقديم جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٣

٢٧- الخضيري ، زينب، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنـــوير، بيروت، ط٢، ١٩٨٥

٢٨- العوا، عادل وفينانس، غسان ، المدخل إلى الفلسفة، مطبعة طربين، دمـــشق|، ١٩٨٢

٢٩- أنطون، فرح ، فلسفة ابن رشد، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣

٣٠- أفلاطون، محاورة طيماوس، ترجمة شوقي داود تمـــراز، المجلـــد الخـــامس، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤

٣١- أرسطو، الطبيعة، (ج١-ج٢)، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق عبـــد الـــرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥

٣٢- بدج، والاس، آلهة المصريين، ترجمة محمد حسين يونس، مكتبـــة مـــدبولي، القاهرة، ١٩٩٨.

٣٣- بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القـــاهرة، ١٩٤٣.

٣٤- باسلامة، يحيى صالح، ابن طفيل في مواجهة السلف الصالح، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، ط١ ، ١٩٨٩

٣٥-بيصار، محمد، في فلسفة ابن رشد الوجود والخلـــود، دار الكتـــاب اللبنـــاني، بيروت، ط٣، ١٩٧٣

٣٦- بالنثيا، أنخل جنثالث، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمـــة حـــسين مؤنس،مكتبـــة النهضة المصرية، القاهرة، ط١ ، ١٩٥٥

٣٧- تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العـــصر الوســـيط، دار دمشق، دمشق، ط٥، ١٩٨١

٣٨- تركي، إبراهيم، نظريات نشأة الكـــون فـــي الفكـــر الإســـلامي، دار الوفـــاء، دمشق،ط١، ٢٠٠٢

٣٩- جيمز، هـــ.ت. ح، كنوز الفراعنة ، ترجمة أحمد زهير أمين، الهيئةالمـــصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥

٤٠- دوهيم، بيار، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٥.

٤١- ديبور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٤٨

٤٢- سعدييف، آرثور وسلوم، توفيق، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠

٤٣- شاكر، زينب، العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٩٣

٤٤- عمارة، محمد، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣

٤٥- عاتي، إبراهيم، تصورات العالم في الفلسفة الإسلامية، الجندي للطباعة، دمشق، ط١، ١٩٨٧

٤٦-عبد المعطي، فاروق، أرسطو، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢

٤٧- غالب، مصطفى، أرسطو، مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٥

٤٨- فرانكفورت، هـ(وآخرون)، ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، دار مكتبة الحياة، بغداد، ١٩٦٠

٤٩- فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٩١

٥٠- فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠

٥١- فروخ، عمر تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، ط٣، بيروت، ١٩٨١

٥٢- فينانس، غسان، تاريخ الفلسفة العربية، المطبعة الجديدة، دمشق، ١٩٨٢

٥٤- قرآن كريم

٥٥- كوربان ، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات، بيروت، ١٩٩٦

٥٦- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ١٩٨٥

٥٧- كرم، يوسف، العقل والوجود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤

٥٨-مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (ج١-ج٢)، دار الفارابي ، بيروت، ط٢، ١٩٨١

٥٩- مجهول، فيصل، نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا، دار الهادي ، بيروت، ط١، ٢٠٠٥

٦٠- مجموعة من الباحثين، خلق الإنسان والعالم في نصوص الشرق الأدنى القديم، ترجمة الأب سليم اليسوعي، دار المشرق، بيروت ، ١٩٨٦

٦١- مرحبا، محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ط٣، ١٩٨٣

٦٢- مطر، أميرة، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨

٦٣- نصري، هاني، المنطق والأبستمولوجيا، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط١، ٢٠٠٣

ثالثاً - الموسوعات والدوريات:

٦٤- بدوي، عبد الرحمن،موسوعة الفلسفة (ج١-ج٢ وملحق)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤

٦٥- مجلة جامعة دمشق، المجلد ١٤، العدد ٣، ١٩٩٨

٦٦- مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٧، العدد ٤، الكويت، ١٩٩٩

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET