بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 27 مارس 2023

النزعة العقلانية عند ابن رشد

رضوان سعدي
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2023
All rights reserved © 2023

ملخص البحث

بداية نشير إلى أن الاشتغال على فلسفة ابن رشد ليس بالأمر اليسير، حيث واجهتنا صعوبة تفكيك اللغة الفلسفية الرصينة للرجل، بالإضافة إلى تعدد مستويات خطابه بين المؤلفات الخاصة وشروحاته على أرسطو، حيث يبدو الأمر وكأننا أمام خطابين متقابلين، مما يجعل القارئ والباحث في حيرة من أمره، وهذا ما دفعنا إلى الرفع من منسوب جرأة القراءة، حتى نتمكن من الوقوف على الخيط الناظم الذي يجمع فلسفة ابن رشد. وقد خصصنا هذه المقالة لمعالجة مسألة تبدو لنا في غاية الأهمية لم تنل ما يكفي من الاهتمام من قبل المهتمين بالفلسفة الإسلامية، خاصة من لدن الباحثين في العالم الإسلامي، يتعلق الأمر بالنزعة العقلانية لدى ابن رشد، فإذا كان الكثير من الباحثين سواء الأجانب أو العرب يدرجون فكر ابن رشد ضمن النسق الفكري الوسطوي (نسبة إلى العصر الوسيط)، حيث هيمنة النقل على العقل أو التوفيق بينهما في أفضل الأحوال، فإننا على النقيض من هذا الطرح حاولنا الدفاع على فكرة أساسية مفادها أن ابن رشد، رغم كونه ابن العصور الوسطى، فقد أسس لنفسه منهجا فلسفيا عقلانيا جعل فكره أقرب إلى الأزمنة الحديثة، وقد دافعنا عن هذا الطرح من خلال العودة إلى النصوص الفلسفية الأصلية لابن رشد، بالإضافة إلى القراءات المتعددة التي أنجزت حول فلسفته، مبرزين أن الفيلسوف أبو الوليد ابن رشد اختص عن غيره من فلاسفة العصر الوسيط بتوجه عقلاني فريد يتمثل في إعلائه من شأن العقل، سواء في مقاربته للقضايا الإلهية أو الطبيعية؛ ففي مجال الإلهيات تناولنا قضية قدم العالم التي دافع عنها ابن رشد بشكل جريء دون إنكار وجود الصانع، ثم قضية المعجزة التي أدخلها إلى مجال المعقولية، باعتبارها يسري عليها ما يسري على ظواهر الكون وتمييزه إياها عن الخوارق، كما ميز بين المعجز العقلي والمعجز الحسي مع الإعلاء من شأن المعجز العقلي. أما في مجال الطبيعيات التي اتضح فيها المنزع العقلاني لابن رشد، فقد تناولنا قضية السببية التي اعتبرها ناموسا وقانونا إلهيا ثابتا يسري في الكون معتبرا أنه من دون السببية يستحيل قيام المعرفة، وأن في معرفتها تتمثل الحكمة الإلهية، وأخيرا قضية المعاد التي قاربها فيلسوف قرطبة ومراكش بجرأة عالية لا مثيل لها، فرغم حساسية الموضوع من الناحية الدينية إلا أن فيلسوفنا لم يتخل عن منزعه العقلاني، حيث اعتبر أن الأجسام التي تبعث هي شبيهة لأجسامنا التي نحملها في الدنيا دون أن تكون هي نفسها؛ لأن المعدوم يستحيل أن يعود.

تمهيد:

إن السمة المميزة للعصور الوسطى هي سيادة النقل على العقل، حيث كان النص الديني بمثابة البراديكم الذي يشتغل الكل تحت مظلته، سواء الفلاسفة أو علماء الكلام؛ فالكل يعمل على تكييف مقتضيات العقل مع ما جاء به الوحي، ليس القضايا الدينية فحسب، وإنما حتى القضايا الفلسفية والعلمية، حيث شكل النص الديني المعيار أو المقياس الذي يلجأ إليه الفيلسوف للتأكد من صحة المعارف التي توصل إليها. ففي هذا السياق، عاش الفيلسوف الأندلسي ابن رشد الذي رغم كونه ابن العصور الوسطى ورغم كونه فقيها، لكنه تمكن من أن يشيد لنفسه منهجا أحدث به قطيعة مع المنهج النقلي السائد، سواء في المشرق أو في المغرب، منهجا عمل من خلاله على تكييف معطيات النقل مع مقتضيات العقل. إنه المنهج العقلاني في مقاربة القضايا الدينية والعلمية، الميتافيزيقية والفيزيقية، حيث تبنى نزعة عقلانية واضحة، وكأننا أمام فيلسوف ينتمي إلى القرن الثامن عشر.

سوف نحاول في هذه المقالة إبراز معالم النزعة العقلانية عند ابن رشد؛ وذلك من خلال الاشتغال على بعض القضايا التي شكلت محور اهتمام الفلاسفة وعلماء الكلام في العصور الوسطى، قضايا خصها فيلسوف قرطبة ومراكش بالعناية وبالاهتمام، قضايا تنتمي إلى مجالين مختلفين؛ مجال الالهيات ومجال الطبيعيات. في المجال الأول سنعرض لقضية قدم العالم، وهي من القضايا التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة، وقام ابن رشد بالرد عليه، مبرزا أوجه الضعف في موقف الغزالي، وقضية المعجزة، التي عالجها ابن رشد بشكل مختلف عن طرق علماء الكلام وتعاطي الفلاسفة السابقين. أما في المجال الثاني (الطبيعيات) سنعرض لقضية السببية، وهي من بين القضايا التي بدع فيها الغزالي الفلاسفة، ورد عليه ابن رشد مدافعا عن السببية والترابط الضروري بين الظواهر، ثم سنبرز النزعة العقلانية عند ابن رشد في مسألة البعث أو المعاد، التي طرح بصددها إشكال من سيبعث يوم القيامة: هل النفس أم الجسد أم هما معا؟ وقد أبان ابن رشد عن توجه عقلاني صريح بعيد عن الاساليب الجدلية والسفسطائية التي اعتمدها علماء الكلام. هذه القضايا ستبين بما لا يدع مجال للشك أن ابن رشد تبنى منهجا للتفكير يختلف بل ويتعارض مع منهج المتكلمين وفلاسفة المشرق، وهو ما سميناه بالنزعة العقلانية لدى فيلسوف قرطبة ومراكش.

1- قضية قدم العالم

تنتمي قضية قدم العالم إلى القضايا الإلهية التي وقع فيها خلاف كبير بين الفلاسفة والمتكلمين؛ فقد دافع كل من الفارابي وابن سينا عن فكرة قدم العالم، وكفرهما الغزالي في كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة»، وجاء ابن رشد بعد ذلك محاولا الدفاع عن قضية قدم العالم ضد الغزالي، وبشكل مختلف عن المنهج الذي اعتمده فلاسفة المشرق.

لقد اعتبر ابن رشد أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين يعود إلى اللفظ أو التسمية؛ فكل منهما يتفق على أن الله قديم وأنه موجد كل شيء وحافظه، وأن الأجسام التي ندركها بالحواس حادثة، والصنف الموجود بين هذين الطرفين فهو العالم، الذي أوجده الله من لا شيء. أما نقطة الخلاف بين الطرفين، فتكمن فيما يتوسط بين العالم والله أي الزمان، فالفلاسفة يعتبرونه قديم مع الله الذي أوجده، مساوقا له مساوقة العلة للمعلول، في المقابل اعتبره المتكلمين حادث أي مخلوق، يقول ابن رشد في كتابه فصل المقال: «وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعا للاختلاف في التسمية، وبخاصة عند بعض القدماء؛ وذلك أنهم اتفقوا على أن هاهنا أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة...»[1].

بعد استعراضه للموقفين وتوضيح نقطة الخلاف بينهما، عمل ابن رشد على إبداء رأيه في موضوع قدم العالم، وقد اتبع في ذلك مسلكين: المسلك الشرعي، حيث دعم موقفه بآيات من القرآن الكريم، والمسلك العقلي القائم على المحاججة العقلية والبرهان. بالنسبة إلى المسلك الأول اعتبر ابن رشد أن تصفح ظاهر الشرع يبين لنا أن العالم قديم، يقول: «... وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين. أعني غير منقطع؛ وذلك أن قوله تبارك وتعالى: «وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء. يقتضي بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك. وقوله تعالى: «يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات. يقتضي أيضا بظاهره أن وجودا ظاهرا بعد هذا الوجود. وقوله تعالى: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان. يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من شيء»[2]. هكذا إذن يرى ابن رشد أن القول بقدم العالم لا يتعارض مع الشرع، بل يتفق مع ظاهره، إذ لا يوجد في النصوص الدينية ما يفيد الخلق من عدم، بل هناك ما يفيد وجود مادة قبل

1 ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، صفحة. 104

2 ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، صفحة. 106

الخلق، ويوكد على عدم تأويل هذه الآيات للجمهور، وضرورة التمسك بظاهرها في تعليم الجمهور، ومرد ذلك هو أن الجمهور يستوعب بالاعتماد على الأمثلة فقط ولا يحتاج إلى التأويل الذي لا يرتقي إلى فهمه.

بعد ذلك ينتقل ابن رشد إلى الاستدلال العقلي البرهاني على قدم العالم، حيث أثبت ذلك من خلال أزلية الحركة، وأزلية الزمان، والمادة أو الهيولى. ينطلق دليل الحركة عند ابن رشد من المقدمة التالية: كل شيء متحرك لابد له من محرك، وتستحيل الحركة من دون محرك، يقول ابن رشد: «فلا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محركة لذواتها، أي يكون تحرك الأشياء من غير محرك. فالمادة الموضوعة للنجار، وهي الخشب لا يمكن أن تحرك نفسها إن لم يحركها النجار. ولا الأرض يمكن أن يكون منها نبات إن لم يحركها البذر»[3]. وما دام أن العالم متحرك؛ تخترقه الحركة والتغير؛ فهذا يعني بالضرورة أن له محركا، الذي قد يكون محركا متحركا أو محركا ثابتا؛ فإذا كان محركا متحركا سيحتاج بدوره إلى محرك يحركه وهذا يستلزم التسلسل إلى ما لا نهاية وهذا شيء مستحيل، أما إذا كان محركا ثابتا (يحركه شيء ثابت)، فذلك هو المحرك الذي لا يتحرك أي الله تعالى، ويرى ابن رشد أن العلة والمعلول يجب أن يكونا متساوقين (لا يسبق أحدهما الاخر)، وبما أن وجود الله قديم منذ الأزل فالحركة قديمة وموجودة منذ الأزل. أما لا تناهي الزمان، فيرى ابن رشد أن الزمان مرتبط بوجود الحركة؛ لأن الحركة لا تحدث إلا في زمان، وما دامت الحركة قديمة وموجودة منذ الأزل فالزمان قديم وأزلي، يقول: «أما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان. وذلك أن حاصله هو أن البارئ سبحانه إن كان متقدما على العالم، فإما أن يكون متقدما بالسببية لا بالزمان مثل ما تقدم الشخص ظله، وإما أن يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط. فإن كان متقدما تقدم الشخص ظله، والبارئ قديم فالعام قديم. وإن كان متقدما بالزمان وجب أن يكون متقدما على العالم بزمان لا أول له فيكون الزمان قديما، لأنه إذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه. وإذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة لان الزمان لا يفهم الا مع الحركة»[4]. أما الدليل العقلي الثالث الذي اعتمده ابن رشد، فهو دليل قدم الهيولى، ومفاده أن المادة والزمان والحركة يرتبط بعضهم مع بعض في الوجود، ولا أسبقية لأحدهم على الاخر، فالحركة رهينة بالجسم المتحرك، الذي يتحرك في زمان، وما دام أن الحركة قديمة فالمادة قديمة والزمان قديم. يقول: «وذلك انه يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر، وفساده هو كون لغيره، وإلا يتكون شيء من غير شيء. فإن معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة إلى الفعل. ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا، ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون، أعني: الذي نقول فيه إنه يتكون. فبقي أن يكون هاهنا شيء (=مادة) حامل للصور المضادة، وهي (المادة) التي تتعاقب الصور عليها»[5].

3 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1984، ص ص: 283-284

4 ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008، صفحة. 159

5 ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008، صفحة. 184

نستخلص من خلال تناولنا لقضية قدم العالم، أن ابن رشد التزم الطريق البرهاني في تدليله على قدم العالم من خلال الربط السببي بين الحركة والمحرك وبين الحركة والزمان، واستبعاد الطريق الجدلي، كما أنه ظل وفيا لنزعته العقلانية عندما ربط بين العلة والمعلول بشكل ضروري وبين العالم وصانعه، إذ إن القول بقدم العالم لا يؤدي إلى إنكار صانع العالم؛ وذلك ضد فكرة الإمكان والجواز التي دافع عنها الغزالي والمتكلمين، فتبني منطق الجواز سينتج عنه اسقاط المعقولية والسنن التي وضعها الله تعالى في الكون وفتح المجال للعشوائية واللامعقول.

2- قضية المعجزة

بداية نشير إلى أن المعجزة شكلت محور اهتمام كل من الفلاسفة السابقين على ابن رشد وعلماء الكلام؛ وذلك في محاولة منهم لإعطاء تفسير للأمور الخارقة للعادة، وإذا كان الفلاسفة كالفارابي وابن سينا قد أدرجوا المعجزات في نطاق الوجوب على اعتبار أن لا شيء يخرج عن القوانين السببية التي تحكم الكون، فإن الغزالي رفض هذا التفسير معتبرا أن المعجزات بوصفها أمورا خارقة للعادة لابد أن تندرج في دائرة الممكن والجائز العقلي وليس في دائرة الوجوب. من جهته رفض ابن رشد مفهوم المعجزة كما حددها الغزالي باعتبارها تدخل في نطاق الممكن والجائز، حيث حاول التأكيد على الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات حتى في مجال المعجزات؛ لأن هذا الترابط هو وحده ما يؤكد خضوع الكون للغائية والحكمة الإلهية، «حيث أكد أن المعجزة هي الآية الواضحة بذاتها والدالة على القدرة والإرادة والحكمة الإلهية وليست هي الخارقة التي تخرج أو تخرق قوانين العادة والطبيعة والحتمية ومثالها القران الكريم بوصفه الآية المعجزة الصادقة والمقنعة بذاتها والتي وجب على العقل ادراكها والتصديق بها»[6]. المعجزة اذن كما طرحها ابن رشد ليست هي خوارق العادة؛ لأن المعجزة لا تخرق الحتمية الطبيعية عكس الخوارق، ويستدل ابن رشد على ذلك بالقرآن بوصفه المعجزة الحقيقية، فهو متوافق مع العقل والسببية الكونية، يقول ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة: «إن المعجزة علامة خارجية قد تؤكد وجود الرسالة وان صاحب المعجزة نبي مرسل غير انها ليست دليلا على صحة رسالته، وعامة الناس ترى في المعجزة دليلا إلا أن الدليل الوحيد الذي يثبت صدق رسالة من الرسالات هي الشرائع نفسها التي تتضمنها تلك الرسالات والحقائق التي تكشفها للناس وما يكون فيها من صلاح وخير لهم، والمثال على ذلك رجلين كل منهما يدعي الطب أحدهما يبرهن على صدق دعواه بأنه يبرئ المرضى والثاني يثبت دعواه بأنه يسير على الماء، فالسير على الماء أمر خارق ومعجز ولكنه ليس دليلا على أن صاحبه طبيب»[7]، هذا يعني إذن أن الخوارق ليست دليلا على التصديق، بل الرسالة أو الشريعة نفسها هي الدليل الحقيقي عل النبوة، ومنه فمعجزة القران تكمن في

6 عبد الحميد درويش، المعجزات وخوارق العادات عند الغزالي وابن رشد، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000، صفحة. 29

7 نفس المرجع، صفحة. 32

الشرائع التي يحملها، فكما أن الطبيب يستمد صفته كطبيب من الإبراء فكذلك فإن النبي يستمد صفة النبوة من الشرائع التي يدعو إليها.

وفي هذا السياق، عمل ابن رشد على التمييز بين المعجزات الحسية والمعجزات العقلية، فالأولى مثل (إحياء الموتى على يد عيسى، قلب العصى حية على يد موسى) اعتبرها مجرد حوادث فردية جاءت لتقريب الأمور إلى قلوب وأفهام عامة الناس، والتأثير فيهم وهي تصلح للإقناع والتأثير. أما الثانية، فهي موجهة لأهل البرهان وتعتمد البرهان وليس الإقناع فهي تدل دلالة قطعية ويقينية على وجود الرسل، وتستمد صفة اليقين هذه من كونها مناسبة للصفة التي من أجلها وصف إنسان ما بأنه نبي، فدلالة القرآن على نبوة الرسول محمد (ص) ليست هي مثل دلالة انقلاب العصى حية على نبوة موسى وإحياء الموتى على نبوة عيسى عليه السلام، يقول ابن رشد: «ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب، فقال أحدهما: الدليل على أني طبيب أني أسير على الماء، وقال الآخر الدليل على أني طبيب أبرئ المرضى. فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا»[8]، هكذا بين ابن رشد على أن القرآن هو المعجزة الحقيقية؛ لأن صدقه متضمن في شرائعه، يقول: «وإنما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز. فقال تعال: {قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا (الإسراء 88)}»[9]. كما يدلل ابن رشد على معجزة القرآن من خلال قوله أن القرآن من جنس الأفعال المعتادة؛ وذلك عكس الخوارق ومن هنا يأتي إعجازه، كما أنه مستمر عكس المعجزات الحسية التي سرعان ما تزول، كما أن معجزة القرآن تكمن ليس فقط في بيانه، وإنما في الفضائل العملية التي وضعها للناس، بالإضافة إلى ما تضمنه من الإعلام بالغيوب، يقول ابن رشد: «أما الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها وفي الوقت الذي أنذروا»[10]. هكذا إذن ووفاء لنزعته العقلانية يعلي ابن رشد من قيمة المعجز العقلي، حيث وضعه في مرتبة أعلى من المعجز الحسي، كما عمل على إدخال المعجزة إلى مجال المعقولية وتمييزها عن الخوارق، حيث يسري عليها ما يسري على باقي ظواهر الكون.

8 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1998، صفحة 185

9 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1998، صفحة. 178

10 نفس المرجع، صفحة. 180

3- قضية السببية

من المعروف في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي أن الغزالي شن هجوما عنيفا على الفلسفة والفلاسفة إلى درجة التكفير، حيث كفرهم في ثلاث قضايا وبدعهم في سبع عشرة، وتنتمي هذه القضية التي نحن بصدد تناولها إلى القضايا الطبيعية التي ابتدع فيها الغزالي الفلاسفة، إنها السببية، التي تشير في دلالتها الفلسفية إلى «مبدأ يمثل العلاقة بين السبب والمسبب، فهو مبدأ عقلي يراد به أن لكل ظاهرة سببا يحدثها، فما من شيء إلا كان لوجوده سبب أو مبدأ يفسر وجوده» [11]. ويعد الغزالي من كبار متكلمي الأشاعرة الذين يعتبرون أن الاقتران بين السبب والمسبب راجع إلى العادة وليس للضرورة العقلية كما كان يعتقد الفلاسفة. إن رفض الغزالي للسببية يعود إلى اعتقاده أن فكرة الضرورة والاقتران الحتمي بين الظواهر، نفي للإرادة الإلهية وإنكار للمعجزة. وفي هذا السياق يقول أحد الرشديين العرب: «دليل هذا ما يذهب إليه في تهافت الفلاسفة، من أن مخالفة الفلاسفة تعد أمرا ضروريا، إذ ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة، حيث إن من سلم بالتلازم الضروري بين الأسباب ومسبباتها، فإنه ينفي بالتالي قلب العصا ثعبانا وإحياء الموتى، وشق القمر»[12].

وردًّا على هجوم الغزالي ودفاعا عن العقل والمنطق والنظام، يؤكد ابن رشد أن المعرفة تستحيل دون مبدأ السببية؛ لأنها معرفة بالقوانين المتحكمة في الظواهر الطبيعية، يقول ابن رشد: «من رفع الأسباب فقد رفع العقل»[13]، ويعتبر أن الله سبحانه وتعالى خلق العالم وأودع فيه قوانين ثابتة، فليس من عادته أن يخلق شيئا ثم يغيره وهذا ما أكده أكبر فيزيائي في العصر الحديث ألبرت أينشتاين بالقول: «إن الله لا يلعب النرد[14]» فالله تعالى حسب ابن رشد خلق الكون وأودع فيه نظاما وقوانين ضرورية وثابتة، هكذا فإن نفي السببية سينتج عنه الفوضى والعشوائية في الطبيعة، وهو ما عبر عنه ابن رشد بشكل ساخر بقوله: «ومن ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا»[15]، وبالإضافة إلى هذه الحجج العقلية استشهد ابن رشد بآيات من القران الكريم مثل قوله تعالى: «ولن تجد لسنة الله تبديلا»[16] وقوله: «ولن تجد لسنة الله تحويلا»[17] باعتبارهما أدلة شرعية على ثبات الناموس الإلهي والقوانين التي أودعها الله تعالى في الكون، كما أن ما وضعه الله من قوانين في الكون غير قابلة للتبديل، وأن الأشياء التي خلقها الله هي أشياء ذات صفات وطبيعة ثابتة،

11 جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1, دار الكتاب اللبناني- بيروت, 1982, مادة السببية، صفحة 649.

12 محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف كورنيش النيل- القاهرة، الطبعة الثانية 1974, ص104-105.

13 ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008، صفحة. 507

14 مايكل ماهر «ماذا كان يعني أينشتاين بأن الله لا يلعب النرد»؟، إضاءات, 5دجنبر 2018, (تاريخ الدخول 2 أبريل 2022)، https://www.ida2at.com» einstein

15 بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008، صفحة. 511

16 القرآن الكريم: سورة الأحزاب الآية 62

17 القرآن الكريم: سورة فاطر الآية 43

هكذا فإبطال السببية هو إبطال للحكمة الإلهية وللناموس الرباني. أما ما يعتبره الأشاعرة والغزالي «عادة»، فيقول ابن رشد إنه أمر غير واضح بذاته، بل هو مجرد تمويه، يقول في تهافت التهافت: «ما أدري ماذا يريدون باسم العادة؟ أهي عادة الله، وهذا محال في حقه لأن العادة ملكة مكتسبة بالتكرار، والله منزه عن ذلك، أم يريدون عادة الموجودات وهذا غير جائز لأن العادة لا تكون إلا لذي نفس، وإذا كانت لغير ذي نفس فهي طبيعة، والأشاعرة يرفضون القول بالطبائع. أما إذا كانوا يريدون بالعادة عادتنا نحن في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا وإذا فهمت بهذا الشكل كانت هي مبدأ السببية... «[18]. هكذا إذن توصل ابن رشد إلى أن العادة بهذا المعنى ليست سوى فعل العقل، باعتباره مفطورا على إدراك الأسباب والعلاقات الضرورية بين الظواهر، إذ من دون هذا الإدراك لا يكون العقل عقلا، ومن جهة أخرى استبعد ابن رشد أن تكون السببية مجرد رابطة منطقية صورية أو مقولة عقلية، بل هي علاقة بين أشياء فيزيائية ملموسة، وإذا اعترض معترض بالقول إن هناك بعض الحالات والظروف التي تتعطل فيها السببية، مثل ملاقاة النار مع قطن مبلل بالماء، حيث لن يتحقق الاحتراق، فإن ذلك لن ينزع صفة الإحراق من النار بل العكس هو الصحيح.

هكذا يتضح المنزع العقلاني لابن رشد؛ وذلك من خلال دفاعه عن الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات والسببية باعتبارها ناموسا إلهيا وضعه الله في الكون، وأنها أساس بناء المعرفة فمن دونها يستحيل قيام أي معرفة، إضافة إلى ربطه بين معرفة الأسباب الحقيقية للظواهر وإدراك الحكمة الإلهية، حيث يقول: «أن النظام والترتيب الذي نلاحظه في الكون تابع للنظام والترتيب الذي في العقل الإلهي»[19].

4- قضية المعاد

تعد قضية حشر الأجساد إشكالية محورية في الفكر الإسلامي، ومحل صراع بين الفلاسفة والمتكلمين، وقد تمحور هذا الصراع حول ما إذا كانت النفس هي التي ستبعث دون الجسد أم إن البعث يخص النفس والجسد معا، كما تعد هذه القضية من بين القضايا الثلاث التي كفر فيها الغزالي الفلاسفة، وسوف نقف عند موقف ابن رشد في هذه القضية لنبين المنزع العقلاني لدى فيلسوف قرطبة ومراكش. ونشير في البداية إلى أن موقف أبا الوليد ابن رشد يكتنفه الغموض إلى درجة أن بعض المفكرين يرون في ذلك ازدواجية في الخطاب الرشدي أو ازدواجية الحقيقة، حيث نجد أن موقفه في الشروحات يختلف عن موقفه في المؤلفات الخاصة، وفي هذا الصدد يقول المفكر المصري فرح أنطوان: «فإننا في أثناء مطالعتنا لبعض كتبه قبل الإقدام على ترجمته رأينا له في عدة مواضع كلاما يدل أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية، حتى بالعقاب والثواب

18 بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008، صفحة. 507-508

19 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1980، صفحة. 249

أيضا، فعجبنا كل العجب من تكفير الناس رجلا يرى هذا الرأي، ولكن لما وصلنا إلى مذهبه الفلسفي، ورأينا متابعته لأرسطو فيما يختص باعتقاده بالنفس وخلق الكون تغير وجه المسألة؛ وذلك أن ابن رشد كان يكتب هنالك كرجل مؤمن خاضع لتقاليد آبائه وأجداده، فهو يكتب بقلبه، لا بعقله. أما عند بحثه بالعقل عن مصدر العقل وعلة العلل، فقد كان يكتب كفيلسوف، يدخل بجرأة الأسد كهف الحقيقة المحجبة ولا يبالي. ولذلك قلنا أنه ربما كان له في ذلك جوابان»[20]. نفس الموقف تتبناه الدكتورة زينب محمود الخضيري، حيث تقول: «إنه كان في كتبه الفلسفية يلتزم الأدلة البرهانية، وما يمليه عليه مجال المعالجة الفلسفية الأرسطية، أما في كتبه التوفيقية: تهافت التهافت، فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة، فكان يتحكم في تفكيره فيها محاولته التوفيق بين آرائه وبين الدين، وبعبارة أخرى نقول إنه كان يحاول ألا يصطدم في كتبه التوفيقية بالعقيدة في شكلها البسيط الذي يفهمه العامة..»[21]. ونرى من جهتنا أن هذا الاختلاف الظاهري في مواقف ابن رشد بين كتبه الشارحة والمؤلفات الخاصة يعزى إلى التمييز المنهجي الذي يقيمه بين ظاهر النصوص الدينية الموجهة للعامة وباطنها الموجهة للخاصة، فالمسألة إذن منهجية ولا تعني بأي حال من الأحوال أن ابن رشد متناقض في مواقفه أو إن خطابه يتضمن حقيقتين متناقضتين، إلى هذا الطرح يذهب موقف محمد عابد الجابري الذي يقول بخصوص هذه المسألة: «إن ابن رشد لا يقول بحقيقتين إحداهما للخاصة والأخرى للعامة كما يزعم بعض الكتاب، بل إنه يؤكد على أن الحقيقة واحدة، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن إدراك الجمهور لها»[22]. وإذا كان الأمر كذلك فما هو موقف ابن رشد الحقيقي من مسألة المعاد؟ هل يؤكد ما جاء به ظاهر النصوص الدينية أم يتجاوز الظاهر إلى الباطن حيث توجد الحقيقة؟ بداية يشير ابن رشد إلى أن الشرائع الدينية اتفقت كلها على القول بالمعاد الأخروي، لكنها اختلفت في تمثيل ذلك المعاد، هل هو للنفس أم للبدن أم لهما معا؟ يقول: «فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي هاهنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس، وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم، وهذا منقطع. وطائفة رأت أن الوجود متباين. وهذه انقسمت قسمين:

- فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني، وأنه إنما مثل به إرادة البيان. ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة، فلا معنى لتعديدها.

- وطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية، لكون هذه زائلة وتلك باقية. ولهذه أيضا حجج من الشرع»[23]. بعد عرضه لآراء هذه الطوائف الثلاث، انتصر

20 فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1988، صفحة. 93

21 زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1983، صفحة. 338

22 محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1980، صفحة. 280-281

23 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1998، صفحة. 203

ابن رشد لرأي الطائفة الثالثة معتبرا إياه خاصا بالخواص، مستدلا على صحته بعدة حجج عقلية من بينها: أولا إن النفس باقية، ثانيا استحالة عودة نفس الأجسام التي تحللت، وفي هذا يقول ابن رشد: «مثال ذلك أن إنسانا مات واستحال جسمه إلى التراب، واستحال ذلك التراب إلى نبات، فاغتذى إنسان اخر من ذلك النبات، فكان منه مني تولد منه إنسان اخر. وأما إذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه الحال»[24]. هكذا يقر ابن رشد بالمعاد الجسماني، لكن بشكل مختلف، فالعودة تكون لأجسام مشابهة لأجسامنا التي نحملها في الدنيا دون أن تكون متطابقة معها، وفي هذا السياق يقول عاطف العراقي: «فإن هذا يؤدي إلى عدم القول بعودة هذا الجسم بعينه، طالما أن لكل جسم هوية معينة وطبيعة ثابتة وخصائص ضرورية لا يمكن تغيرها، إذ أن التغير سيحولها إلى شيء آخر، وبهذا تكون الأشياء في سيلان دائم، ويستحيل علينا الوصول إلى طبائع الأشياء الضرورية»[25]. ولم يكتف ابن رشد بالأدلة العقلية لتأكيد فكرة خلود النفس بل لجأ إلى الأدلة الشرعية، حيث تساءل حول ما إذا كان الشرع يتضمن أدلة تؤكد خلود النفس وأجاب بالإيجاب قائلا: «ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى: «الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى« «[26]. اعتبر ابن رشد أن الدليل في هذه الآية يكمن في تشبيه النوم بالموت، والتسوية بينهما باعتبارهما يحدان من أفعال النفس دون تعطيل النفس ذاتها، ولما كان تعطيل أفعال النفس في حالة النوم لا يؤدي إلى تعطيل النفس ذاتها، إذ لو تم تعطيلها لما عادت بعد اليقظة، فكذلك الأمر في حالة الموت فما دامت الموت تعطل، فإن الذي يتعطل هو الجسد فقط، وقد اعتبر ابن رشد هذا الدليل صالحا للعامة والخاصة، نظرا لكونه نص قراني يحمل على ظاهره، واحتوائه على مقدمات يقينية.

خاتمة:

نستخلص مما سبق، أن ابن رشد فيلسوف ذا نزعة عقلية فذة، فإذا كان ديكارت رائد النزعة العقلانية في العصر الحديث، فإن ابن رشد يعد رائدا للنزعة العقلانية في العصر الوسيط. وقد عملنا على توضيح بعض أوجه هذه النزعة من خلال الاشتغال على مجموعة من القضايا الأساسية في الفكر الوسطوي، قضايا تنتمي إلى مجالي الإلهيات والطبيعيات. ففي مجال الإلهيات تناولنا قضية قدم العالم والمعجزة، مبرزين المنزع العقلاني لدى فيلسوف قرطبة ومراكش، ففي قضية قدم العالم بينا كيف دافع ابن رشد عن فكرة القدم دون إنكار وجود الصانع، كما دافع عن الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات وبين العالم والله تعالى، أما قضية المعجزة فقد بينا كيف عمل ابن رشد على التمييز بين المعجزات والخوارق الطبيعية، فالمعجزات

24 نفس المرجع، ص ص: 203-204

25 عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1984، صفحة. 330

26 ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1998، صفحة. 204

يصدق عليها ما يصدق على جميع ظواهر الكون عكس الخوارق التي تتسم بالتفرد وعدم الاستمرارية، كما ميز بين المعجز الحسي والمعجز العقلي مبرزا أن الأول موجه لإقناع العامة في حين أن الثاني موجه للخاصة، وهكذا يعلي من شأن المعجز العقلي. أما في مجال الطبيعيات، فقد تناولنا قضية السببية وقضية المعاد أو الحشر، وقد اتضح المنزع العقلاني عند ابن رشد في القضية الأولى من خلال دفاعه عن السببية وعن الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات، مبينا أن الله تعالى وضع قوانين ثابتة يسير الكون وفقها وفي ذلك الترابط والثبات تتجلى الحكمة الإلهية، وأخيرا كشفنا عن النزعة العقلانية لدى ابن رشد من خلال توضيح كيف عالج قضية المعاد وذلك بشكل مختلف عن الفلاسفة والمتكلمين، حيث أكد على أن الحشر يكون للنفس التي تحمل أجسادا مشابهة لأجسادنا في الدنيا وليست متطابقة معها، فالأجسام بعد تحللها وتحولها لا يمكن أن تعود هي نفسها، فلكل جسم خصائص محددة وطبيعة ثابتة تميزه عن غيره، وبالتالي استحالة عودة المعدوم.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

1- المصادر:

- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1998

- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997

- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2008.

- جميل صلبيا: المعجم الفلسفي، ج1, دار الكتاب اللبناني- بيروت, 1982, مادة السببية.

2- المراجع:

- عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1984

- عبد الحميد درويش، المعجزات وخوارق العادات عند الغزالي وابن رشد، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000

- فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1988

- زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1983

- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1980

- محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف كورنيش النيل- القاهرة، الطبعة الثانية 1974

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2023

جميع الحقوق محفوظة © 2023