الفعل الإلهي عند ابن رشد

محمد خالد الشياب*

ملخّص

إن الأساسي والجوهري الذي ينطلق منه ابن رشد هو وجود علاقة متلازمة بين العالم والفاعل الإلهي، حيث إن هناك ارتباطا سببيا للعالم بالفاعل، ومن ثم ارتباطاً للسبب، أي الله، بمسببه العالم. وقد ميز ابن رشد بين الفعل الكلي والفعل الجزئي. فالفعل الكلي هو المتعلق بمعطي الفعل وحافظه على الدوام. والجزئي هو ما يرتقي إلى حركة كلية، وهي تتعلق بالمحرك الأول. وكون الفعل الجزئي أحد أجزاء الكل فإنه يتصل بمبدأ خارج، لكن ليس من قبيل كونه فعلاً جزئياً بل من كونه ينتمي إلى سلسلة متصلة في نهايتها بالفعل الأول، وبذلك يكون الفعل الجزئي هو جزء من كل، والكل متصل بالفاعل. وبما أن علم الله أزلي وهو السبب في حدوث الجزئيات للإنسان وكذلك الكليات فإن علمه لا يمكن وصفه بالكلي أو الجزئي، فهو الموجود الأزلي وأفعاله أزلية مثله، وبذلك يصل ابن رشد إلى القول بـ: فعل أول قديم، لأن الأفعال تعود إلى فاعلها والمعلول إلى علته.هكذا، اذن، فإن نقطة الإنطلاق، عند ابن رشد، هي الفعل، أي الموجود.فغرض ابن رشد هو البحث عن الموجود بما هو موجود، وهو الغرض الارسطي، حيث عاكس به وجهة نظر المتكلمين حين ينطلقون من الفاعل وليس من الفعل، باعتبار الفاعل هو الموجود الأول الذي وجدت عنه جميع الموجودات. وبهذا يكون ابن رشد قد ركز على الموجودات من حيث علاقتها بعضها ببعض وعلاقتها بالموجد من جهة أخرى.

الكلمات الدالة: ابن رشد، الفعل الإلهي، الأفعال الكلية والجزئية.

المقدمة

احتلت فلسفة ابن رشد مكانة رفيعة في تاريخ الفكر الفلسفي في المشرق والمغرب كونها مثل الحلقة التي انتقل عبرها الفكر الفلسفي إلى العصور الوسطى وبالتالي إلى الفكر الأوروبي بجملته (أعمال ندوة، 1981). وكانت مسألة الخلق قد اخذت موقفاً متميزاً في الفلسفة العربية الإسلامية، حيث قدم الفلاسفة المسلمون تأويلات وتفسيرات مختلفة حول النصوص الدينية المتصلة بمسألة الخلق انطلاقاً من منهج عقلي للخروج بموقف منسجم للعلاقة بين الشريعة والفلسفة. وإذا كان الفارابي وابن سينا قد قالا بنظرية الفيض بغية حل إشكالية الخلق في السياق الإسلامي، فإن ابن رشد، وبالاستناد إلى الفلسفة الأرسطية، قدم رؤية مختلفة خلّص بها الشريعة من تأويلات المتكلمين، وحدد العلاقة بين الفلسفة والشريعة. فكثيرة هي الأفكار التي يولدها ابن رشد من خلال الشرح فينسبها صراحة أو ضمنا إلى ارسطو لأن سياق المنظومة الأرسطية يحتمل القول بها بل يتضمنها من جهة، ولأنها تقرب المسافة بين المنظور الأرسطي والمنظور الإسلامي من جهة أخرى، ولكن دون ان يترك هاجس "التوفيق" أو "الجمع" بين الدين والفلسفة يطغى عليه فيقوّل ارسطو مالم يقل أو يحمل النص مالا يحمتله" (الجابري، تكوين، ص322)

لقد اعتمد ابن رشد على آيات القرآن الكريم التي تدل على ضرورة النظر في الموجودات، وهذا الفعل هو فعل فلسفي، لأنه فعل عقلي خالص. ذلك أن الفلاسفة، كما يقول ابن رشد، يطلبون "معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة". (ابن رشد، 1964، ص345) في حين أن العقل

* جامعة الأميرة سمية للعلوم والتكنولوجيا.
تاريخ استلام البحث 2017/11/7 وتاريخ قبوله 2018/4/3.

© 2019 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية. جميع الحقوق محفوظة.

ليس شيئا "غير إدراك صور الموجودات من حيث هي غير هيولى" (ابن رشد، 1964، ص352). فهذه الموجودات تدل على الصانع بمعرفة صنعها. وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم. إذن فعل النظر في الموجودات فعل فلسفي محض، لا يمكن لأحد إنكار مصدره وهو الحس، وهذا لا يمكن تكذيبه ابداً. ولذلك فنحن مطالبون، كما يرى ابن رشد، بممارسة الفعل الفلسفي في النظر في الموجودات. فكيف نظر ابن رشد إلى هذا الفعل، وما هي طبيعة هذا الفعل؟ وما هو المنهج الفلسفي الذي انطلق منه؟ هل انطلق مما هو موجود متحقق بالفعل، ومرئي، أي مما هو حاصل ومرئي ومحسوس صعوداً إلى ما هو غائب مفترض وجوده، وهل علاقة الفعل بالفاعل علاقة تصاعدية تنطلق من الوجود إلى الوجود الأول، الله، ثم تنازلية يتحدد الخلق بها عبر العلاقة بالخالق، وما ينتج عن ذلك من افتراضات وعلائق؟ هذا ما سيحاول البحث الاجابة عنه.

فعل الوجود موجود في العالم

يعتبر ابن رشد أن الصور الذهنية ما هي إلا تجريد لما هو موجود بالفعل في عالم الحس. وأن الطريقة الصحيحة التي توصل إلى الموجود الأول إنما تكون عبر النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع، وهذا ما جاء في القرآن. وبذلك يكون النظر في الفعل هو ما يبرره الشرع. ذلك أن ابن رشد لا يجد خلافاً بين ما جاء به الشرع وبين ما تقول به الفلسفة. فمنهج الفلسفة العقلي هو المنهج السليم بوصفه ينطلق مما هو حاصل ومتحقق بالفعل مرتقيا إلى ما هو غائب مفترض وجوده، وبالتالي موجود بالفعل. إن هذه الإنطلاقة التي تبدأ من الفعل إلى الموجود الأول، من الممكن أن تبدأ من جديد فتعيد تركيب العالم بحفظه من جديد وتدبيرها له.

من هنا يتضح أن نقطة البداية، هي الفعل أي الموجود، فأبن رشد أراد أن يبرهن أن الفلسفة هي نظر في "الوجود بما هو موجود" أي بأدوات الوجود نفسه، لأنه جعل من محاربة الخلط بين القول الفلسفي وقول المتكلمين رهان نظره الفلسفي، باعتبار أن المتكلمين انطلقوا من الفاعل، لا من الفعل، فالفاعل، بالنسبة لهم، هو الموجود الأول الذي انبثقت عنه جميع الموجودات. يقول ابن رشد" "وذلك ان الفاعل الأول، الذي في الغائب، فاعل مطلق، والذي في الشاهد فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول" والفاعل المقيد يصدر عنه فعل واحد (ابن رشد، 1964، ص302)، أي أن افعال الفاعل بالعرض تتناهى في التسلسل إلى وجود مبدأ ازلي مثل إنسان يكون أنساناً عن آخر إلى ما لا نهاية له، كوناً بالعرض. أما بالذات فلا تسلسل للأفعال لأنه لا مبادئ لوجودها كالحال في وجود الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده. وعليه فإن فعل الفاعل قديم قدم وجوده وفعل الفاعل لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود، لأنه غير متراخ عن وجوده.

وعلى هذا النحو فإن ابن رشد يرى أن الرؤية الكلامية، ورؤية الغزالي اللتان تنكران وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات، إنما هي رؤية سفسطائية، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه، وإما منقاد لشبهة عرضت له في ذلك، فإن من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها" (ابن رشد، ، ص81).

نستنتج من ذلك، أن مبدأ التواصل في الأفعال أمر ضروري وطبيعي لدى ابن رشد، فمن خلال هذه العلاقة التواصلية يأخذ ابن رشد بمبدأ السببية، بينما علماء الكلام ينفونه، فلا فعل عندهم دون فاعل، . سواء كان هذا الفعل بسيطاً أم مركباً أم صناعياً، في حين يجّوز الفلاسفة صدور الفعل عن فعل آخر، باعتبار أن الحركة المتقدمة هي شرط وجود الحركة المتأخرة، مثل الإنسان، كما ذكرنا سابقاً، الذي يلد إنساناً مثله، فيكون كون الإنسان عن إنسان آخر إلى ما لا نهاية له كونه بالعرض أي ما دام فعلاً جزئياً فهو متعلق بفعل آخر جزئي مثله، يقول ابن رشد": ولكن ينبغي أن نعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض، إذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة متناهية، مثل أن يكون فساد الفاسد شرطاً في وجود الثاني فقط (ابن رش، ، ص124) وبهذا نجد أن ابن رشد ينظر إلى العالم عبر الحركة ، حيث يظهر لنا العالم حياً متغيراً متضاداً دائم التحول بين الكون والفساد وغير قابل للتوقف لحظة واحدة. فمع أن الرؤية الوجودية لدى ابن رشد تتميز بكونها وجوديه جوهرية الا أنها بنفس الوقت وجودية حركة واتصال تنتمي إلى عالم الطبيعة.

وعلى هذا الأساس فإن ابن رشد وقف في وجه الغزالي والمتكلمين القائلين بحدوث لعالم وحين اعتبروا ما كان بالعرض على أنه بالذات، بمعنى أنهم وضعوا الجزئي الحادث موضع الفعل الكلي. في حين أن ابن رشد حدد علاقة إمكان الحادث بالمادة التي تسبقه منطلقاً من الافتراض القائل بأن الفاعل إذا كان ممتنعاً، وإذا لم يكن أن يكن يكون الإمكان المتقدم على الحادث في غير موضوع اصلاً ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع ولا الممكن، لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان فلم يبق الا أن يكون الحامل للإمكان هو الشيء القابل للمكن وهو المادة. وبذلك يكون ابن رشد قد ميز بين الوجود بالذات والوجود بالعرض حين اعتبر ان تسلسل الأفعال لا تحتاج بعد وجودها إلى سبب أول تنتقل به من وجود جزئي عرضي إلى وجود آخر جزئي بدوره بل تستمر في الوجود مع الكيفيات والصور والأعراض التي تطرأ عليها استمراراً أبدياً. وهذا ما اعتبر بالنسبة للمتكلمين وللاشاعرة بشكل خاص خروجاً على أصول الدين لأن قولهم أن لا فاعل إلا الله إنما يعني ان ما وجد بالعرض موجودات بالذات، واصبح الله لا سبباً أولاً وحسب بل السبب اللازم والملازم لكل فعل.

الفعل الكلي والفعل الجزئي.

يعتبر ابن رشد أن المتكلمين أساؤوا فهم العلاقة بين الفعل الجزئي والفعل الكلي، وذلك حين اعتبروا أن الفعل الجزئي الفاسد فعلاً كلياً مرتبطاً بالخالق باستمرار ولا يجوز فصله عنه وفي رده على هذا الفهم المغلوط يرى ابن رشد، أن الله يعقل الموجودات عقلاً لا كلياً ولا جزئياً، لأن العلم الكلي هو علم بالقوة لأشخاص موجودة بالفعل، وهذا نقص في المعرفة، والعلم الجزئي هو علم لجزئيات غير متناهية لا يحدها ذلك العلم، وهذا ايضاً نقص في معرفة الله الكاملة....ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل، علمنا أن علمه (تعالى) هو اشبه بالعلم الشخصي، وإن كان كلياً ولا شخصياً" (ابن رشد، ص334، 335).

من هنا يميز ابن رشد بين العلم بالقوة والعلم بالفعل. فالعلم الذي نعلمه هو علم بالفعل لارتباطه بموجودات تحققت بالفعل، لذلك يبقى هذا العلم علماً محدوداً جزئياً حسب جزئية القابل له، لأن الفعل الذي تحقق يكون تحققه بالإمكان والإمكان جزئي بالطبع. حيث أن الإمكانات لا حصر لها ولها وجود لانهائي في علم الاول (الله)، وأن النبي مشارك للأول (الله) في علمه (بالوحي، والنبوة ليست أكثر من مشاركة. فالأول في علمه إذا قدَّر الله للنبي الاطلاع على هذا العلم غير المحسوس أو غير المستفاد من المحسوس أو غير الموجود في الاشياء الحسية الطبيعية على النحو الذي يحصل به علمنا للأشياء المتحققة بالفعل.... "فالعلم بقدوم زيد مثلاً إذ وقع للنبي من قبيل إعلام الله له، فإن السبب في وقوعه على وفق العلم ليس أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلي " (ابن رشد، 1964، ص798). من هنا فإن العلم بالغيب، إنما يتم حصوله بإرادة الله للنبي الاطلاع عليه أو لمن اراد علماً ازلياً، سواء كان هذا العلم متعلق بالماضي أو الحاضر أو المستقبل. فالله موجود أزلي ليس بمقدورنا الإطلاع على إمكاناته التي لا تحصى، وكل ما نعلمه هو ما قد تحقق من هذه الإمكانات، أي ما تحقق منها من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل. ويرى ابن رشد أن العلم بالقوة هو أكمل من العلم بالفعل، لأنه، أي العلم بالقوة، هو وجود الأشياء والموجودات المعلولة عنه. فهو الذي لا يمكن الإطلاع عليه الا للعلم القديم، بينما علم غير القديم فهو علم تابع له، ذلك أن الوقوف على الغيب ليس هو شيئاً أكثر من الإطلاع على هذه الطبيعة، وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل بتقدم عليها هو الذي يسمى للناس رؤيا وللأنبياء وحياً. والإرادة الازلية، والعلم الازلي هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة (ابن رشد، ص798).

إذاً الاطلاع على الغيب، بنظر ابن رشد، لا يتم إلا بإرادة أزلية وبالعلم الأزلي، لأن العلم الجزئي لا يتعلق الا بما هو جزئي، والعلم الكلي والاطلاع على الإمكانات غير المتحققة، لا يمكنها أن تتم إلا بمشاركة علم الأزلي سواء بالوحي أو بالرؤيا أو بالأحلام. فالله إذا أراد إطلاع النبي على شيء أعلمه به، وهذا الإطلاع يكون بأشياء ممكنة التحقق وليست بمستحيلة التحقق، وذلك عن طريق الوحي. وبهذا فالله عن طريق الوحي، يظهر ما كان مخفياً من الإمكانات أو غير ملازم لفعل فعل من الموجودات. من هنا فكي يكون العلم كاملاً فإنه لا يحيط فقط بالإمكانات التي تحققت وحسب، بل هو علم كلي على نحو كلي للإمكانات التي يمكن أن تتحقق إذا أراد الله لها ذلك مهما كانت الصورة التي يتحقق بها هذا النوع من العلم سواء كان

رؤيا أو حلم أو وحي.

إن ذلك يتبين عند مناقشة ابن رشد للغزالي في مسألة العلم الإلهي، حيث يرى ابن رشد أن الغزالي قد أخطأ حين نسب إلى الفارابي وابن سينا بأن الله لا يعلم الجزئيات، إنما يعلمها على نحو كلي، فمثلاً يقول ابن رشد": زيداً لو أطاع الله او عصاه لم يكن الله عالماً بما يتجدد من أحواله لأنه لا يعرف زيداً بعينه، فإنه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص، لم يعرف أحواله وأفعاله، بل لا يعلم كفر زيد ولا إسلامه، وانما يعلم كفر الإنسان واسلامه مطلقاً كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص (ابن رشد 1964، ص798). هذا يعني أن الله تعالى لا يعلم الإنسان الجزئي المحسوس ولا كل ما يلحق به من عوارض. وهذا، بالنسبة لابن رشد ليس معناه أن الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) ينكرون علم الله بالجزئيات، وانما هو بغية التمييز بين العلم الانساني والعلم الكلي، فالله يعلم الجزئيات على نحو كلي، أي يعلمها" بعلم غير مجانس لعلمنا"، ذلك أن علم الإنسان ناتج عن الموجود، أما علم الله تعالى فهو سبب وجود الموجودات، ومن ثم يكون علمنا معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه، ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه (بالوجود) على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود (ابن رشد، 1964، ص799).

بالنظر إلى ما سبق، فإن ابن رشد يرى أن علم الله تعالى أزلي، وهو السبب في حدوث الجزئيات للإنسان وكذلك الكليات، فعلمه مطلق لا يمكن وصفه بأنه كلي او جزئي، وعلى هذا الاساس فإنه لا معنى لتكفير الغزالي للفلاسفة او لا تكفيرهم في هذه المسألة.

وعلى هذا الأساس، فإن ابن رشد يقول بكمال الموجود وكمال أفعاله، فهو الموجود الفاعل الأزلي وأفعاله أزلية مثله، فالأفعال تعود إلى فاعلها، والمعلول إلى علته. فالعالم قديم الحركة والزمان لأن الحركة والزمان من جهة كونهما فعلاً كلياً مرتبطان بحركة الخالق الاولى التي صدر عنها العالم. هذه الحركة قديمة لا قسمة لها ولا تجزيئ. وبهذا المعنى تكون الارض والسماء والهواء والماء والتراب والأجساد، وما إلى ذلك من المركبات، مخلوقة من المادة القديمة بفعل الله فيها واخراجه لها كمركبات حادثة في الزمان، مما يرفع التعارض بين القول بقدم العالم وقوله تعالى: ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ "القران الكريم، صورة هود". فالفاعل عند ابن رشد هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل وهو يشبه الاختراع من جهة أنه يصير بالقوة إلى الفعل، ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة (ابن رشد، 1938، ص149). وهذا النمط من الخلق مستمر ومتصل منذ الأزل إلى الأبد، مما يعني أن مادة العالم المخرج منها – أو المحدث منها– بعد أن كان موجوداً بالقوة إلى موجود بالفعل بواسطة الفاعل قديمة. فهو المحدث من ناحية الصورة، القديم من ناحية المادة، فالمادة مرتبطة بالله في الوجود وما الزمان إلا شكل لحركة المادة ولا وجود له إلا مع الحركة، وعليه؛ فالمادة المنتجة للحركة هي خارج الزمان. وبهذا فهناك نوعان من الفعل يميز بينهما ابن رشد، واضح الارتباط بينهما وبين الخالق. فالفعل الكلي عنده لا يجوز تقسيمه ولا نسبته. ففعل الفاعل قديم قدم وجوده، وفعل الفاعل لا يحيط به الزمن، ولا يساوقه زمان محدود، ومن لم يساوقه وجود الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان، وذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده إلا أن يكون ينقصه من وجود شيء، أعني [يقول ابن رشد] أن لا يكون على وجوده الكامل أو يكون من ذوي الاختيار فيتراخى فعله عن وجوده وعن اختياره ومن يضع القديم لا يصدر منه إلا فعل حادث، فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر وأنه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله" (ابن رشد، 1964، ص181، 182).

إذاً، لا وجود لزمان متقدم على الله والعالم، فالفعل بما هو فعل لا علاقة له بمبدأ خارج عنه. يقول ابن رشد في ذلك: من رفع الأسباب فقد رفع العقل، وهو ما ينطبق على الفعل الجزئي إذ إن الفعل ككل هو المتعلق بمعطي الفعل وحافظة على الدوام. فالحركة الجزئية ترتقي إلى حركة كلية، وهي تتعلق بالمحرك الأول، وكون الفعل الجزئي أحد اجزاء الكل فإنه يتصل بمبدأ خارج لكن ليس من قبيل كونه فعلاً جزئياً بل من كونه ينتمي إلى سلسلة متصلة في نهايتها بالفعل الأول. وبذلك يكون الفعل الجزئي هو جزء من كل، والكل متصل بالفاعل. من هنا يصل ابن رشد إلى نتيجة تقول ب: فعل أول قديم. لكن السؤال الذي لابد من طرحه هو: من الذي اوجد هذا الفعل القديم؟

يجيب ابن رشد على ذلك بالقول: إن "الجهة التي من قبلها أدخل القدماء (اي الفلاسفة) في الوجود موجوداً أزلياً بالعدد من

غير أن يقبل ضرباً من ضروب التغير فجهتان، احداهما أنهم الفوا هذا الوجود الدوري قديماً، بالإضافة إلى كونهم الفوا الواحد الحاضر فساداً لما قبله إلى أن ينتهي الفعل إلى محرك قديم غير متغير في جوهره (ابن رشد، 1964، ص127، 128)، هو الخالق الله.

أما الجهة الثانية فهي الارتقاء الذي أساسه كما هو عند ارسطو يقوم على مبدأ الحركة حيث يقول ابن رشد: بأن القدماء وجدوا" أن الحركة اصلاً لا بالذات ولا بالعرض، فيلزم أن يكون هذا المحرك الاول ازلياً وإلا لم يكن أولاً، فكل حركة في الوجود ترتقي إلى هذا المحرك، وكذلك وجوده هو شرط في وجود الموجودات (ابن رشد، 1964، ص128) وبما أن الحركة قديمة فالمتحرك بها قديم والمحرك لها ضرورة قديم (ابن رشد، 1964، ص136)، والتي يستحيل تقدمها أو فصلها عن تلك العلة في الوجود.

نخلص إذن، إلى أن ابن رشد قد اتبع تقسيماً في فلسفته يقوم على ما هو جزئي بالعرض كلي بالذات. كلى بالقوة جزئي بالفعل، وقد جرت العادة أن يشاهد الإنسان الفعل أي الجزئي، في حين أن ربط الجزئي بالكل ينتج عنه أن الكل هو الغامض أو الشامل، وإذا كان غامضاً فلا يجوز الاعتقاد به كما نعتقد بالجزئي.

علاقة الترابط بين الفعل والعلم

لا تقتصر العلاقة عند ابن رشد بين الفعل والأفعال الطبيعية فحسب، انما امتد بحثه للعلم، سواء الالهي، أي معرفة الله للكليات والجزئيات، أو إلى العلم الدنيوي، الذي بواسطته نستطيع تكوين نظرية في المعرفة. وهو ما سنحاول تناوله، هنا، وذلك عبر توضيح درجات هذا العلم التي تتواصل بشكل مطرد بحيث ترتفع المعلومات من وجود إلى وجود اسمى لتصل إلى وجود كلي لها في الأول الذي هو أكملها وأشرفها وأفضلها.

ينطلق ابن رشد في مفهومه للمعرفة وطبيعتها بناء على العلاقة الوجودية القائمة بين " الكلي "والجزئي"، بالقول: "إنه إذ تؤمل كيف حصول المعقولات لنا، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أنا مضطرون في حصولها لنا أن نحس أولاً، ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلي. ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس، فاته معقول ما، ....وليس هذا فقط بل يحتاج .....إلى قوة الحفظ، وتكرر ذلك الإحساس مرة بعد مرة حتى ينقدح لنا الكلي. ولهذا صارت هذه المعقولات إنما تحصل لنا في زمان....وبالجملة فيظهر أن وجود هذه المعقولات تابع للتغير الموجود في الحس، والتخيل إتباعاً ذاتياً، وإلا أمكن أن نعقل اشياء كثيرة من غير أن نحسها، يكون التعلم تذكيراً، كما يقول افلاطون" (ابن رشد، 1950، ص79–80). وبذلك فإن ابن رشد يرى أن للموجودات وجود محسوس ووجود معقول، وأن العقل الإنساني يتحدد بما يدركه من صور الموجودات ونظامها، لأنه، أي العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولي" (ابن رشد، 1964، ص352).

وعلى ذلك فوجود الأشياء المحسوسة أو الأفعال، هي شرط أساسي في نظرية المعرفة عند ابن رشد. وبهذا فهو يعارض نظرية أفلاطون المثالية كما يعارض الأشاعرة والغزالي*[1]، يقول: "وبالجملة فيظهر ظهوراً أولياً أن بين الكليات، وخيالات أشخاصها الجزئية، إضافة ما بها صارت الكليات موجودة إذ كان الكلي أنما الوجود له من حيث هو كلي بما هو جزئي " (ابن رشد، 1950، ص80). فحصول المعرفة يتم عبر العلاقة الحسية المادية بين الجزئيات والكليات. وإدراك العقل الانساني للأشياء هو افتراضية للأشياء موجودة محققة بالفعل، فبنظر ابن رشد: "أن الذين يضعون هذه الكليات جواهر قائمة بأنفسها ومفارقة، فإنه يلزم أن تكون غير الاشياء المفردة بوجه ما، فظاهرٌ من هذا أنّا لسنا نحتاج في أن نعقل ماهيات الأشياء إلى القول بوجود كليات مفارقة (ابن رشد، 1958، ص45). من هنا يأتي ابن رشد إلى تحديد المراتب في الوجود لصور الموجودات المحسوسة، فيرى أخسها هو وجودها في المواد، " ثم وجودها في العقل أشرف من وجودها في المواد ثم وجودها

* في قضية المعرفة: الغزالي اقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو. ففيما يرى أفلاطون أن النفس تدخل الجسد ممتلئة بمعرفة حصلت لها في عالم المثل، قبل هبوطها إلى البدن، يرى أرسطو أن النفس صورةً للبدن، فلم توجد قبله، ولم تكن لها معرفة سابقة. فكل معرفة وليدة التجربة. بينما ي} من الغزالي بوجود النفس قبل الجسد معتبراً اياها أنها تولد على الفطرة. النفس الناطقة الإنسانية أهلٌ للإشراق النفس الكلية عليها، ومستعدة لقبول الصورة المعقولة عنها بقوة طهارتها الأصلية. (الغزالي، 1934 ص 157)

في العقول المفارقة اشرف من وجودها في العقل الانساني"، ويعطي ابن رشد مثالاً لمراتب الموجود الواحد هو ما يظهر من امر اللون" فإن اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها اشرف من بعض، وذلك أن اخسَّها هو وجوده في الهيولى وله وجود اشرف من هذا، وهو وجوده في البصر وذلك أن هذا الوجود هو وجود للون مدرك لذاته.... كما ان للون وجوداً ايضاً في القوة الخيالية وهو اشرف من وجوده في القوة الباصرة، وله في العقل وجود اشرف من جميع هذه الموجودات، وكذلك نعتقد أن له في ذات العلم الاول وجوداً اشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن أن يوجد وجود اشرف منه" (ابن رشد، 1964، ص371-372).

يمكن القول إن هناك طريقين للاتصال لمعرفة الموجود هما" صعود وهبوط، فالطريق الصاعد هو الذي يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية، ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة، فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمي اتصالاً ، اي اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة التي هي فعل محض، وهذا الطريق ميسور لكل انسان. والطريق الهابط النازل هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وانها تتصل بنا فنكتسبها، وهذه موهبة الهية لا تتيسر لكل انسان، بل لأصناف السعداء.....وينكر ابن رشد الطريق الثاني، ويؤثر بعد الفحص والتأمل الطريق الاول" (الاهواني، مقدمة، 1950. ص60)

نستنتج مما سبق أن ابن رشد يرفض القول بأن المعرفة هي استعادة لأفكار موجودة في عالم مفارق، وانما تقوم على العلم التجريبي والعقل المتحرر من الاطر المسبقة ولذلك ففلسفة ابن رشد فلسفة عقلية تنطلق من مراتب تصاعدية لتصل إلى وجود مجرد وعلم محض يمكنه أن يعطي الموجودات ترتيباً معيناً ويمكن للعقل الانساني أن يطلع على هذا الترتيب.

على ضوء ذلك نستطيع القول أن ابن رشد ينطلق من مبدأ اساسي وهو: أن العقل هو المعيار الأساسي في فهم واستيعاب الأسباب الحقيقية للأشياء. فالفلاسفة كما يرى، يبحثون عن هذه الأسباب ودعمها ببراهين مقنعة، معطياً البرهان على قضية قدم العالم" أهمية خاصة، وبالذات في مناقشاته مع الأشاعرة والغزالي ففي مجابهته لأبي حامد الغزالي يؤكد بأن العالم كان دائماً موجوداً، وهو لا يزال كذلك، وإلى الأبد. بينما الغزالي يرى، خلافاً لذلك، أن العدم سابق على الوجود. ويعتمد ابن رشد في البرهنة على قدم العالم، على الموضوعية الأساسية الخاصة بالوحدة التي لا تنفصم بين الزمان والحركة، فهذان (أي الزمان والحركة) غير مخلوقين ازليين وابديين غير مخلوقين انما هما ومن العبث ومن قبيل عدم الدقة القول بأن الزمان حادث.

لقد جاء انتقاد ابن رشد للغزالي، حين يؤكد الأخير على أن الزمان يوجد في " الوهم" فحسب، وعلى أن الوهم ينشئ الزمان، كما ينشئ الحركة، من ذاته، أي من الوهم ذاته .بينما الزمان والحركة يوجدان، حسب ابن رشد، على نحو لا ينفصم احدهما عن الآخر. أما الذهن" الانساني" فيدرك ويستوعب الزمان في ارتباطه مع الحركة ادراكاً واستيعاباً نظرياً، فكرياً ولكنه لا يمنحه الوجود اصلاً" (تيزيني، 2005 ، ص359). وعليه فإن الماضي والمستقبل هما من الاشياء الموجود بذاتها، وليس لهما من وجود خارج النفس، فتلازم " الحركة والزمان صحيح، وإن الزمان هو شيء يفعله الذهن في الحركة. لكن الحركة ليست تبطل، ولا الزمان، لأنه ليس يمتنع وجود الزمان، الا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة، وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقرير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة" (ابن رشد، 1964.ص150)

من هنا فإن الزمان لا بداية له. كما أنه لا نهاية له فما " لا أول له فلا آخر له، ومالا آخر له فلا انقضاء لجزء من اجزائه بالحقيقة، وما لا مبدأ لجزء من اجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له" (ابن رشد، 194ص81.). وهكذا فبما أن الزمان والحركة لا بدائيين ولا نهائيين فإنهما عبر علاقتهما الوجودية بالعالم يبرز قدمهما ومن ثم قدم العالم، فالعالم خالد وقديم قدم وخلود الاله بالضرورة. وهذا يتضح من رد ابن رشد على الغزالي الذي يرى بأن العالم حادث في حين أن حدوث العالم عند ابن رشد هو عن فاعل قديم وفعل قديم، أي لا اول له ولا آخر، كون العالم وجوده بالحركة والحركة فعل الفاعل، وكل فعل لابد له من فاعل موجود بوجوده، يقول ابن رشد :" العالم فعل أو شيء وجوده تابع لفعل، وكل فعل لابد له من فاعل موجود بوجوده، فمن لزم عنده ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثاً قال العالم حادث عن فاعل قديم، ومن كان فعل القديم عندها قديماً قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً وفعله قديم اي لا أول له ولا آخر لأنه موجود قديم بذاته" (ابن رشد، 1949 ص66، 67).

على ضوء ما تقدم، فيمكن القول إن العالم من حيث هو

قديم يوجد على علاقة وجودية مع الإله أو الفاعل الأول، وأن هذه العلاقة قائمة على نحو وجودي، بمعنى أنها متكافئة وجودياً ليس من أسبقية وجودية زمانية لواحد منها تلقاء الآخر. هذا يعني أن المسبب (العالم المادي) يشترط كي يوجد، وجود السبب (الإله)؛ كما أن السبب هذا لا يوجد، من طرفه، إلا إذا وجد المسبب" (تيزيني، 2005 ص367).ولكن ابن رشد يرفض القول بسبب خارج عن إدراك العقل للموجودات، حيث يقول " أن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات ليست فاعلة بعضها في بعض وانما الفاعل لها مبدأ من خارج فهو لا يقدر أن يقول أن الذي يظهر من قبل بعضها في بعض أمر كاذب بالكل، أما الاعراض فإنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارارة مثلها (ابن رشد، 1964، ص760).

إذن يعتبر ابن رشد أن ارتباط الإله بالعالم ارتباط بين عله ومعلول، ومعلول وعلة. فالأساس والجوهري في نظره، هو وجود علاقة متبادلة متلازمة بين العالم والفاعل الالهي، وأن هناك ارتباط سببي للعالم بالفاعل. ومن ثم ارتباطاً للسبب (الفاعل الالهي) بمسببه (العالم المادي). فبما أن الفعل بما هو فعل لا علاقة له بمبدأ خارج عنه، فليس " هنالك صدور ولا لزوم ولا فعل حتى نقول أن الواحد يلزم أن يكون عن فاعل واحد" (ابن رشد، 1938ص1649)، لأن " الامور المتكونة من ذاتها [فإن] التي هي منها بالقوة هي جميع الاشياء التي لا يكون فيها شيء يحتاج إلى مبدأ محرك لها من خارج حتى تصير بالقوة ذلك شيء" (ابن رشد، 1938، ص1171).من هنا جاءت معارضة ابن رشد لنظرية الفيض الفارابية السينوية باعتبار أنها"كلها خرافات واقاويل اضعف من أقاويل المتكلمين (الجابري، 1998، ص320).

علاقة الفعل بالإرادة

إذا كان المتكلمون وكذلك الغزالي ينطلقون من أن إرادة الله مطلقة، وبأن فعله أزلي، وبأنه قادر على كل شيء وقت ما شاء، فإن ابن رشد يرى أنه متى وجد الله وجد فعله بالضرورة. فمتى وجدت أسباب الفعل كاملة فلا يجوز أن لا يوجد الفعل، وباعتبار أن الله موجود أزلي فإن إرادته وقدرته أزلية، وعليه؛ كان فعله أزلياً قديماً، لأن صدور حادث من قديم مستحيل، فالعالم قديم لامتناع جواز تراخي العالم عن فعل الله، وان اجيز تراخيه عن إرادة الفاعل فحسب ذلك أن " تراخي المفعول عن ارادة الفاعل جائز، وأما تراخيه عن فعل الفاعل فغير جائز" (ابن رشد، 1964، 64).

وعلى هذا الأساس فقد نفى ابن رشد صفات النقص والاختيار والجبر عن الموجود وفعله، فالله بوصفه الموجود الفاعل الأزلي فإن أفعاله أزلية مثله، لأن الأفعال تعود إلى فاعلها والمعلول إلى علته، فالله علة العالم قديم والعالم معلول قديم وهو كامل الوجود وأفعاله كماله.

من هنا يرفض ابن رشد الاخذ بحدوث العالم، لأن من شأن ذلك أن يجعل من الله الهاً عاجزاً لأن العلة تكون قد احدثته من عدم في زمن متأخر عن وجودها، وأما القول باستحالة أن يكون العالم حادثاً، فإنه يعني ان العالم قديم لا محالة. لأنه إذا سُلم بأن العالم معلول وأن علته إرادة الله الازلية وجب أن يكون العالم قديماً مثل علته لعدم تراخيه في الوجود عنها ولعلة ارتباط المعلول بالعلة ضرورة. فحسب ابن رشد أن العلة إذا وجدت وجد المعلول ضرورة، وهذا ينفي وجود التغير والتجدد وأن معاندة هذه المقدمات تعد خطبية او سوفسطائية، فهذا المحرك ضرورة ازلي التحريك والمتحرك عنه ازلي ضرورة " (ابن رشد، 1983، 146)

إذاً ما دام الله قديماً ولا مجال لتصوره حادثاً اصلاً، فمن الأولى أن تضع فعله قديماً مثله، لأنه لا يمكن الفصل بين وجوده وبين إرادته وقدرته، وهذه صفاته الذاتية ومتطلبات الفعل على حد سواء. وبالإضافة إلى القدرة والإرادة فهناك شروط أخرى مثل، علاقة الفعل بالإمكان والزمان والمكان، إذا توافرت يمكن فهم الفعل وتصور وجوده، وبالتالي فإن إمكان وجوده موجود لدى الله ازلياً مما يعني أنه ازلي قديم، والحال أن الله قديم وقدرته وإرادته قديمتان، وكل الشروط الضرورية لصدور العالم منه قديمة.

وعلى هذا الأساس فإن القول بان العالم كان ممكن الوجود هو قول صحيح، بنظر ابن رشد، لأنه لو كان ممتنع الوجود لأفضى ذلك إلى تعطيل قدرة الله على الايجاد لكونه ممتنعاً، أما كون الله قادراً على فعل كل شيء فليس امامه ممتنعاً أو مستحيلاً، فالتسليم بوجود إمكان العالم قبل وجوده هو تسليم بأزليته، لأنه لم يتقدمه عدم بل يستحيل تقدم العدم عليه وانما تقدمه إمكان موجود. فكل " من يسلم بأن العالم كان قبل وجود

ممكناً إمكاناً لم يزل، يلزمه أن يكون العالم ازليا... فواجب أن يكون أزلياً، لأن الذي يمكن فيه أن يقبل الازلية لا يمكن فيه ان يكون فاسداً" (ابن رشد، 1938، ص149)

من هنا ففعل الأول، أي الله، لا ينفصل عن إرادته، وفعله حكيم يتعلق بالأصلح دائماً، فبما أن الفعل صادر عن فاعل حكيم، أو يرتقي في صدوره إلى فاعل حكيم عالم، له صفاته الخاصة المميزة، فإن فعله لا يمكن أن يكون أي فعل اتفق، ولا يمكن للعالم بعد ذلك أن يكون أي عالم اتفق، كما يرى المتكلمون، من خلال مقولاتهم بإمكانية إيجاد عوالم أفضل. فالمتكلمون توهموا أن وجود الشيء، في النفس يمكن أن يوجد خارج النفس على نفس الصورة مثال ذلك: إمكان تصور حركات الأفلاك متقابلة بوهم أن ذلك يمكن أن يوجد على تلك الصورة ما دام الله مريداً وقادراً على الإيجاد في أي لحظة ومهما يكن الفعل. بينما يرى ابن رشد، أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة، وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها، حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل. فالفاعل، عند ابن رشد، هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل، وهو ليس خلقاً بالطبع بل يشبه الاقتراع من جهة أنه يُصير ما بالقوة إلى الفعل، ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة (ابن رشد، 1939، ص149) ذلك أن الله لا يفعل المستحيل إنما يدرك المتقابلات والأضداد ويختار بعلمه الأفضل والأصلح، سواء لطبيعته أو لطبيعة الشي الموجد. وابن رشد لا يعتبر ذلك تعجيزاً إنما التعجيز موجود لدى الأشاعرة بوضعهم إلهاً موجوداً ولكنه لا يفعل، حتى لو كان الانطلاق من الفاعل، ووضعنا فاعلاً بكامل صفاته، فأفعاله يجب أن تساوق صفاته) يقول ابن رشد: "فكيف يمتنع على القديم، أن يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل، وقبل ذلك الفعل فعل، ويمر ذلك في اذهاننا إلى غير نهاية، كما يستمر وجوده اعنى الفاعل إلى غير نهاية؟ فإن من لا يساوق وجوده الزمان، ولا يحيط به من طرفية، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان، ولا يساوقه زمان محدود، وذلك أن كل موجود فلا يتراخي فعله عن وجوده، إلا أن يكون ينقصه من وجود شيء (ابن رشد، 1964، ص181، 182) وعلى هذا الأساس فإن كل موجود ، لدى ابن رشد، يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجوده. فصحيح إلا أن يعرض للوجود أمر خارج عن الطبع او عارض من العوارض، الا أنه قال بكمال الموجود وكمال أفعاله، بينما الأشاعرة وضعت "موجوداً قديماً ومنعوا الفعل في وجوده القديم ثم اجازوا عليه حتى كأن وجوده القديم انقسم إلى وجودين ماضي ومستقبل، وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط" (ابن رشد، 1964، ص218)

علاقة الإنسان بالطبيعة

يبدو أن قانون ارتباط السبب بالمسبب هو الأساس الذي تقوم عيله نزعة ابن رشد العقلية، فقد استطاع ابن رشد أن يبني تصوره على وجود نظام محكم من العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات في الطبيعة، حيث لا مكان فيها للعرضي أو الجواز أو الإمكان أو حتى للخوارق والمعجزات، مؤكداً أن العقل ليس شيئاً أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها والذي يفترق به عن سائر القوى المدركة الاخرى، وبناء عليه فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل" ((ابن رشد، 1964، ص785)

وقد رفض ابن رشد إنكار العلاقة الضرورية بين الاسباب والمسببات، معتبراً أن جاحدهامنقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك، ووفقاً له فإن من ينفي ذلك" فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل" (ابن رشد 1964، ص781) فإذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم دون غيره. وهي مبطلة لحكمة الصانع لأنه لو لم تكن ههنا اسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم تكن هناك صناعة، واصلاً لا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع. اذ أي حكمه تكون في الإنسان لو كانت جميع افعاله واعماله يمكن أن تتأتي بأي عضو اتفق، أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار يأتي مثلاً بالأذن، كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف، لاشك أن هذا كله إبطال للحكمة، وإبطال للمعنى الذي سمى به نفسه حكيماً تعالى عن ذلك (ابن رشد، 1949، ص57)

هذا من جهة، ومن جهة اخرى فإن هذا القول مبطل للعلم ايضاً، يقول ابن رشد: " وصناعة 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. فإنه يلزم أنه لا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً بل إن كان فمضنون ولا يكون ههنا برهان ولأحد اصلاً، وترتفع

اصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين، ومن يضع انه ولا علم واحد ضروري يلزمه أن يكون قوله هذا ضرورياً" (ابن رشد1964، ص785)

إذن رؤية ابن رشد الفلسفية تقوم على السببية ووحدة العقل على صعيد الطبيعة والمعرفة والإنسان، وهو ما جعله في تعارض مع الاشاعرة والغزالي حين فسروا الطبيعة بمبادئ ما بعد الطبيعة، في حين كان الأولى بهم أن يتسلموا هذه المبادئ من العلم الطبيعي ليبنوا عليه علم ما بعد الطبيعة (ابن رشد، 1938، ص 4-44) وحين ذهبوا (الأشاعرة والغزالي) إلى أن الشريعة لا يصح اعتقادها إلا بهذا الوضع، وجود الطبائع والقوى، والضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان، ويجعلونها كلها من باب الممكن، وكذلك الأسباب المحسوسة الفاعلة، والضرورة المعتدلة بين الأسباب والمسببات" ، فإنهم بحسب ابن رشد رأوا الموجود لا يفهم الا من قبل اسبابه الذاتية، إذ بدونها لا نستطيع تمييز موجود عن موجود ولا التفرقة بين مادة وأخرى. فالنار مثلاُ لها فعل معين وكذلك الماء. وبدون هذه الاسباب الذاتية والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة تكون الاشياء كلها شيئاً واحداً، إذ سترتفع طبيعة الموجود في هذه الحالة، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود ادى بنا هذا إلى العدم (العراقي، 1968، ص 163) .يقول ابن رشد فما "جرت به العادة من أهل زماننا بأن يقال إن المحرك كذا صدر عنه المحرك كذا او فاض عنه او لزوم او ما أشبه هذه الالفاظ، فشيء لا يصح مفهومه على هذه المبادئ المفارقة، فإن هذه كلها صفات الفاعلين في بادئ الرأي لا في الحقيقة. فإن الفاعل قد تقدم من قولنا أنه ليس يصدر عنه شيء إلا اخراج ما بالقوة إلى الفعل" (ابن رشد، 1938، ص1652)

لقد اعتقد الأشاعرة والغزالي بأن الشريعة لا يصح الاعتقاد بها إلا بناء على أن أفعال الموجودات كلها لا تصدر إلا عن فاعل واحد بلا وساطة لها هو الله، وهو ما الزمهم بالقول بأن لا يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه. وهذا ما أوقعهم، بنظر ابن رشد، في مغالطات فاحشة، " وجعلهم يسيئون للشريعة في الوقت الذي يعتقدون فيه أنهم يدافعون عنها" (ابن رشد، 1938، 1136) في حين أن مافي الدين ليس مجرد"مثالات لما في الفلسفة"بل لكل منها كيانه الخاص ومنهجه الخاص. ولكن هذا لايعني انهما متناقضان بل بالعكس فالحكمة"صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة (...) وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة". وهذا راجع إلى أنهما ترميان إلى هدف واحد هو:معرفة الحق "والحق لايضاد الحق بل يوافقه ويشهد له".واذا كان من أذىً لحق أحدهما باسم الأخرى فإنه جاءهما ممن ينتسب اليهما" (انظر الجابري ، 1998، ص322)

أما بالنسبة إلى تعارض الأدلة العقلية المتعلقة بأفعال الإنسان، فإن ابن رشد يرى إنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها فلا بد أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله واختياره، فيكون ههنا خالق غير الله، وهذا لا يتفق مع ما أجمع عليه المسلمون. اما إذا فرضنا أنه غير مكتسب لأفعاله، وجب أن يكون مجبوراً عليها، وهذا يدخل في باب ما لا يطاق، وإذا كلف الانسان ما لا يطاق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد الذي ليس له استطاعة. وعندها يكون الامر بترك الشرور لا معنى له، وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات، كما تبطل ايضاً الصنائع التي يقصد منها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب. ولا شك أن ذلك كله يعتبر خروجاً عما يعقله الانسان (ابن رشد ، 1949، ص136-137)

وللخروج من هذه الإشكالية، أي إشكالية الاستمرار بالتزام قانون السببية الشامل، وفي الوقت ذاته ضمان الإنسان حريته في أفعاله داخل نظام ترابط العلاقات الضروري للطبيعة، فقد وجد ابن رشد أن العقل هو المخرج، فنزعته العقلية قادته إلى القول بأن الله قد خلق لنا قوى نستطيع بها اكتساب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها لنا الله من خارج وزوال العوائق عنها، كانت الافعال المنسوبة الينا تتم بالأمرين معاً، وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا، وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله. وهذه الأسباب سخرها الله لنا من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين، فإن الإرادة أنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الامور التي من خارج. مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهي من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه، وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج

كرهناه باضطرار فهربنا منه، واذن يجب الربط بين الإرادة الداخلية والعالم الخارجي عن طريق الاعتقاد بان الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدد وضروري طالما ان كل شيء في العالم لابد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية المجددة (ابن رشد، 1949، ص134).

وهكذا فإن فكرة القضاء والقدر تعود إلى فكرة السببية. فإذا كانت إرادتنا تجري على نظام محدود، وكان ماضي العالم الخارجي يجري على هذا النظام، فإن هذا يقوم وفقاً لقانون السببية الشامل. ولذا فإن فكرة القضاء والقدر ليست سلطة علينا دون أدنى فعل من جانبنا، وأنها تسيرنا كالريشة في مهب الريح، ولكنها فكرة لا تخرج عن مجال السببية، فهى إرجاع السبب إلى مسبباته المحددة الضرورية. لكن هذه الأسباب لا تقف امامنا جون تحقيق لحريتنا، بل هي عبارة عن ناموس للكون. وإذا ما فعلنا بالتوافق مع تلك الضرورة، فلا يجب أن يعني ذلك أننا لسنا احراراً. فالحرية ليست عدم التحديد، وانما الفعل وفقاً لقانون الطبيعة.

وبذلك يمكن القول أن ابن رشد قد استطاع تجاوز ارسطو الذي فصل بين المادة والصورة، وذلك حين حدد القوة (أي المادة) في علاقتها الوجودية الوثيقة مع الفعل (أي الصورة) باعتبار أن القوة " لزم ان توجد إما فعلاً ما غير تام، وإما أن توجد مقترنة بصورة أخرى مغايرة للصورة التي هي قوية عليها" (ابن رشد، 1958، ص23) وبذلك فقد الغى ابن رشد الثنائية الارسطية القائمة على المادة والصورة.

الخاتمة

إن ابن رشد لا يقول بقدم العالم بمعنى كونه بدون علة موجدة، بل يقول بقدم العالم بمعنى الحدوث الدائم، وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى، ويقول بأن ما هو دائم الحدوث أولى بأن يسمى حادثاً مما وجد بعد العدم، وقد حل ابن رشد هذه الإشكالية بذهابه إلى أن الصفات ليست زائدة على الذات، بمعنى أنها هي عين الذات، ولأن العلم من صفات الذات فإنه ليس صفة منفصلة عن الذات الالهية. ومعنى هذا أن الإله باعتباره عاقلاً لا يتعقل بقوة أو ملكة متمايزة عن ذاته، بل يتعقل بذاته نفسها. وبذلك وحَّد أبن رشد بين العقل وهو الإله والتعقل وهو العلم الالهي، وكذلك وحَد بينهما وبين المعقول. ذلك لأن الله عنده هو المعقول، وعندما نقول أن الله عقل وعاقل ومعقول، وعندما نقوم بالتوحيد واقامة الهوية بين الثلاثة فكأننا وحدنا بين الاله وفعله ونتاج هذا الفعل الذي هو العالم ومعرفته بهذا العالم، وهذه وحدة الوجود بعينها، وقد تجاوز ابن رشد إشكالية القول بأن الله لا يعلم الجزئيات بذهابه إلى ان هذه الجزئيات هي صنعه، ومجموعها هو العالم كله، ولأنه يعقل ذاته وفعله، ولأن فعله غير منفصل عنه، فمعنى هذا أن الإله عندما يتعقل ذاته فهو يتعقل العالم في الوقت نفسه، لأن العالم نتاج فعله.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

ابن رشد (1964)، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة.

ابن رشد (1938) تفسير ما بعد الطبيعة، الناشر موريس بويج، بيروت.

ابن رشد (1950)، تلخيص كتاب النفس، واربع رسائل نشرها احمد فؤاد الاهواني، القاهرة.

ابن رشد (1958)، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان امين، القاهرة.

ابن رشد (1983)، السماع الطبيعي، تحقيق جوزف بويج، المعهد الاسباني العربي للثقافة، مدريد.

ابن رشد (1949)، الكشف عن مناهج الادلة، تحقيق محمود قاسم، مطبعة مخيمر.

أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي (1981) أعمال الندوة، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت.

تيزيني، طيب (2005)، من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، القسم الثاني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

الجابري، محمد عابد (1998) تكوين العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

العراقي، محمد عاطف (1968)، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة.

الغزالي (1939) مجموعة الجواهر الغوالي، القسطاس المستقيم القاهرة.

Act in Ibn Rushd's Philosophy

*Mohammad Khaled Al-Shiyyab**

ABSTRACT

The pivotal basis on which Ibn Rushd relies is a necessary relationship between the universe and the Acting God. The reason behind that is the fact that there is a causal correlation between the universe and the Agent, hence a correlation between the Cause [Allah] and the effect [the universe]. Ibn Rushd, also, distinguishes between the Macro Act and the Micro Act: The Macro Act is the one related to the giver (cause) who acts and preserves the act. The Micro Act is an act that depends on the movement which is related to the First Mover. Since the Micro Act is part of the Macro Act, it is related to an external principle, because it is part of a continuum that has the First Act as its final cause. Therefore, the Micro Act is part of a whole, and the whole is controlled by the act of God. On the other hand, since Allah's knowledge is eternal and he is the cause of all man's micro and macro actions, his knowledge cannot be described as partial or holistic since he is eternal and his acts are eternal as well. Thus, Ibn Rushd comes to the conclusion of 'First Eternal Act' because the acts refer to their agent and effects to their cause.

Keywords: Ibn Rushd, Acting God, Micro Act and Macro Act.

* Princess Sumaya University for Technology, Jordan.
Received on 7/11/2017 and Accepted for Publication on 3/4/2018.