# السببية عند ابن رشد

هانى مندس*

**توطئه :**

تكتسب مقولة السببية (العلية) أهمية خاصة فى تاريخ الفلسفة وفى نظرية المعرفة، فهى تطرح علاقة الفكر بالواقع والفلسفة بالتجربة والعلم بالحرية، وتبرز دور العقل والانسان فى معرفة الواقع وتغييره.

وهى كمقولة لم تكن بالطبع، مقولة جامدة تامة الصنع، بل خضعت باستمرار للتطوير والاضافة، ولم توجد كمقولة مادية صافية، بل اختلطت بالكثير من الملامح المثالية لدى القائلين بها من الفلاسفة الماديين، أو ببعض السمات المادية لدى الرافضين لها من الفلاسفة المثاليين.

وفى تاريخ الفلسفة انقسم الفلاسفة إلى إتجاهين متقابلين طبقًا لنوع إجاباتهم على مبدأ السؤال الأساسى فى الفلسفة: هل الأولوية الأسبقية للواقع الموضوعى كمصدر للمعرفة أم للفكر والوعى؟

ولا يقصد قولنا بهذا الانقسام الحاصل اختزال كل غنى وتاريخ التراث الفلسفى إلى آلية ثنائية تبسيطية: أى إلى جانب مادى يمثل دوما العقل والحقيقة، بينما الجانب المثالى يمثل الزيف والأوهام بشكل مطلق، فلا وجود هناك لأى تصور متكامل منذ البداية للمفهوم المادى عن العالم، كما أن بعض الفلاسفة المثاليين المبدعين (سواء القائلين منهم بالمثالية الذاتية أم الموضوعية) أسهموا فى إغناء التراث الفلسفى بأكثر مما أغناه بعض الفلاسفة الماديين السذج.

وبدوره كان التفسير العقلى الموضوعى للعالم يتطور باستمرار من خلال الصراع مع النزعات اللاعقلية المثالية، وذلك إلى حد يمكن القول معه بأن نضج العقلانية ترافق مع هذا الصراع تبعًا لمستوى وإبداعية كل فيلسوف، وحيث نلحظ وجود عملية امتصاص نقدى لأفضل الأفكار والعناصر العقلية والمادية المطمورة تحت بعض التصورات المثالية.

---

(*) باحث من لبنان .

ولقد تمحور الصراع بين المادية والمثالية حول العديد من القضايا والمقولات، وكانت مقولة السببية من أبرزها، وحيث اعتبر ابن رشد "أن من رفع الأسباب رفع العقل" نفسه.

إن العلاقة السببية تعبّر عن ارتباط ضرورى شرطى؛ ذلك لأن الفلاسفة المثاليين القائلين بأولوية الوعى والروح أو الأحاسيس ... إلخ لم ينكروا أو ينفوا كلية مقولة السببية، فهم يقرّون بها، لكنهم يحوّلونها إلى مجرد "عادة" أو "إطراد فى الحدوث" (الغزالى وغيرهما)، أو إلى ظاهرة قبلية "منظورة" فى العقل (كانط) أو كنتيجة لتجليات الروح المطلق (هيجل)!

**مبدأ السببية مبدأ التأصل :**

الواقع أن المعرفة تستحيل بدون مبدأ السببية (العلية)، أى بدون معرفة أسباب وقوانين الموجودات والظواهر، ويستحيل التقدم العلمى القائم على البحث المتواصل عن الأسباب، كما أن الفكر التصورى الفلسفى أو العلمى، ينطلقان من مبدأ البحث عن الأسباب ضمن إطار ونهج ومجال كل منهما. ويذهب هيدغر إلى حد القول بأنه لا يمكننا أن نقارن ما يطرحه مبدأ العله و "الطريقة التى يطرحه من خلالها "بأية قضية أخرى من حيث الأهمية. فهو كمبدأ لا يكتفى بصياغة قاعدة أو قانون عام قابل للاستثناء، بل "يقول شيئًا لا يقبل المساومة ولا يمكننا أن ننقص منه" فكل ما يوجد تكل ما هو موجود له بالضرورة علّة ما .. إن مبدأ العلة هو مبدأ جميع المبادئ "فهو" ليس مبدأ بين مبادئ أخرى، بل أنه المبدأ الأعظم الذى يتبوّأ الصف (المكان) الأول بين المبادئ". وهو يبحث فى الأساس حيث "من الممكن أن يتأسس مبدأ الهوية على مبدأ العلة". فلا شئ موجود بما هو موجود عليه بدون علّة.

ويصف ليبنتز مبدأ العلة "بالمبدأ القوى العظيم". ويؤكد هيدغر بأن الشئ "لا يوجد" أى "لا يأخذ الشرعية كموجود" إلا من خلال "خضوعه لمبدأ العلة بوصفه

لمبدأ معرفى يصبح فى الوقت نفسه وبوصفه تحديدًا مبدأً معرفيًا مبدأ التأصيل"، فيما يبدو فى الظاهر المبدأ الذى ينطبق على كل ما هو موجود .

فما هو "قوى فى مبدأ العلة هو هذا النداء لتأدية العلة، وجعلها للشئ، وهذا النداء يحكم أى تصور إنسانى ". ويتساءل هيدغر أليس هذا ما قصده ليبتز حين قال: "ها هنا فى طبيعة الأشياء علّة تجعل شيئًا ما يوجد بدلاً من لا شئ"، أى أنه "لابد من علة ليوجد شئ ما بدلاً من لا شئ"، وبذلك رفع ليبتز مبدأ العلة إلى مقام "المبدأ الأعلى" لكونه "مبدأ إعطاء العلة أو تزويد الشئ بالعلة" وهو مبدأ يدّعى بأنه "يقرر أو يبت بوجود الموجود".

وهكذا يتبين أن الوجود والعلة يعزفان الآن سويًا على "وزن واحد". فمبدأ العلة لم يعد يحكى "عن المبدأ الأعظم لكل التصورات التى تشمل الموجودات، وهو لم يعد يقول أن لكل شئ علة "فحسب، بل بات الآن يحكى عن الوجود ويجيب عن السؤال ماذا يعنى الوجود ؟ والجواب هو: الوجود يعنى الأصل، العلة [1].

وإذا كان بناء الكون "يجمع تقاليد الله والإنسان والعالم .. فهذه العلاقة الثلاثية لا تتحدد طبيعتها ولا تثبت أماد وقوى كل قطب منها إلا من خلال مفهوم السببية هذا" [2].

ويلاحظ أن ابن رشد فى تعريفه لمصطلح "المبدأ" فى كتابة "تلخيص ما بعد الطبيعة"، أعتبر المبدأ 'هو كل ما يقال عليه السبب"، فالمبدأ 'ليس سوى السبب والسبب هو المبدأ ". وهكذا يصبح السبب هو المبدأ الأعلى للموجودات والذى يتواجد فى ما هو عليه الشئ – فى داخله – كالمادة والصورة، وخارج الشئ

---

(١) مارتن هيدغر، مبدأ العلّة، ترجمة د.نظير الجاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٦، ص١٠ ١١، ٢٥، ٣٢، ٣٣، ١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ١٣٥، ١٣٦ ).

(٢) د. جيرار، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت ١٩٨٥، ص (١٥).

كالفاعل والغاية [٣]. فالأسباب الذاتية عند ابن رشد "لا يفهم الموجود إلا بفهمها"، واعتبرها مساوية لهوية الشئ .. "فلو لم يكن لموجود فعل يخصّه لم يكن له طبيعة تخصّه .. ولا اسم يخصّه ولا حد" [٤].

أما السبب الغائى، فيرى ابن رشد بأنه "سبب الأسباب"، أو المبدأ الأول الذى هو الله والذى بفضل "عنايته" (أطلق ديكارت لاحقًا تعبير "الضمانة 'بعناية) تنتظم "الحركة اليومية للظواهر' وتتواصل باستمرار[٥] .

يهدف بحثنا هذا إلى أبراز مفهوم السببية عند ابن رشد، خاصة من خلال الصراع الذى دار بينه وبين الغزالى حولها، وحيث كان كل منهما يمثل منهجًا مختلفًا عن الآخر.

لكن مقولة السببية لا يمكن عزلها عن البناء الفلسفى عند ابن رشد ضمن إطار عصره التاريخى والمعرفى المحدد.

## إشكاليات :

ويواجهنا هنا، عدد من الإشكاليات والأسئلة التى لا يتسع المقام لعرضها باستفاضة، لكننا سنشير إلى أبرزها. فقد ذهب البعض إلى القول بعدم وجود فلسفة إسلامية، لكونها لم تكن فلسفة خالصة على غرار الفلسفة اليونانية، بل مزجت بين الفلسفة والدين، أو ارتكزت على الدين .. لذا، فهناك تفكير فلسفى إسلامى وليس فلسفة إسلامية، والبعض الآخر لا يرى ضرورة فى الحكم على الفلسفة الإسلامية (وغيرها)، بناء على توصيف النموذج اليوناني كمقياس وحيد للفلسفة والتفلسف.

كما أثارت إشكالية تداخل البناء المعرفى مع العقيدة (العقل والنقل) الكثير من الجدل والأسئلة والاستنتاجات والإجابات وثمة من يذهب إلى القول بأن ابن رشد وغيره كان "مضطرًا" إلى استخدام الغطاء الشرعى الدينى لتضمين أفكاره الفلسفية

---

(٣) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د. عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر، القاهرة ١٩٨٥، ص (٣١، ٣٠) .

(٤) ابن رشد، تهافت التهافت، الجزء الثانى، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧١، ص (٧٨٢، ٧٨٣).

(٥) ابن رشد، تهافت التهافت، الجزء الثانى، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧١، ص (٧٨٢، ٧٨٣).

فى بيئة فكرية سادها التعصب الدينى، أو أن ابن رشد، دعا عملياً، إلى تعارض العقل والنقل تحت ستار القول باتصال الحكمة والشريعة .

وما زالت فلسفة ابن رشد تثير العديد من الاشكاليات والأسئلة والتفسيرات إلى يومنا هذا.

إن كل المناقشات والمحاكمات العقلية خارج حدود السياق التاريخى والمعرفى لأية فلسفة إو فيلسوف، تؤدى عمليًا، إلى الاسقاط والتجريد والأحكام الذاتية.

كما ذكرنا، لا يتسع المجال لابداء الرأى المفصل تجاه هذه الإشكاليات وغيرها، لكن الرجاحة هى فى الانطلاق من واقع الحال أى من السمات المحددة للفلسفة الإسلامية التى امتزجت موضوعاتها بالدين والتصوف والعقل والعلم، وأحيانًا بما يناقض العلم والعقل والاجتهاد (مع اختلاف هذا الامتزاج لدى كل فيلسوف). ويرى هنرى كوربان أنه "لا يمكن أن نفهم حقيقة معنى التأويل الفلسفى واستمراره فى الإسلام ألا بالتخلى عن ذلك الادعاء بوجوب التنقيب عن معنى مقابل .. يوازى ما درجنا على تسميته فى الغرب منذ عدة قرون بالفلسفة، وحتى الإصطلاحات فلسفة وفيلسوف تلك التى أحدثها نقل الاصطلاحات اليونانية إلى العربية .. فهى لا تقابل مفاهيمنا عن الفلسفة والفيلسوف تمامًا .. إننا إذا اكتفينا بإعادة طرح مسألة العلاقات بين الدين والفلسفة فى الإسلام، كما هى مطروحة تقليديًا فى الغرب نكون بذلك قد وضعنا المشكلة على غير وجهها الصحيح [٦].

## ابن رشد "الشارح" والفيلسوف :

لقد جاء ابن رشد كخاتمة لعصر ازدهار الفلسفة العربية الإسلامية وحيث أعطى هو نفسه هذه الفلسفة "دفعة" من الازدهار لم تشهدها قبل. فقد استوعب عقله "كل أعمال القمم الفلسفية الذين سبقوه فى هذا الميدان" [٧] .

---

(٦) هنرى كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الجزء الأول، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى، مكتبة الفكر الجامعى، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص (٣١) .

(٧) محمد عمارة، المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٣، ص(١٧).

وهو كشارح لفلسفة أرسطو، (والأصح أن نقول كباعث لها ومضئ لأهميتها وجوانبها المختلفة) تميز عن الشراح اليونانيين القدماء وعن الشراح المسلمين كالفارابى وابن سينا بأنه "استطاع النفاذ إلى عمق فلسفة أرسطو وتنقيتها من الأفلاطونية المحدثة" [٨]، ومن أى اختلاط بمذاهب فلسفية أخرى .. ووجّه النقد للفارابى وابن سينا لكونهما لم يقولا بأى تناقض بين فلسفتى أرسطو وأفلاطون[٩].

**ويمكن إيجاز عناوين دوره الفلسفى على الوجه التالى :**

فهو الشارح الأكبر لأرسطو، والمفكر الذى تصدّى بالنقد والتحليل لمشكلات وقضايا الفلسفة الإسلامية، والمؤلِّف الذى وضع عددًا من المؤلفات الفلسفية والعلمية الهامة. وتكمن أهميته أنه بنهجه الفلسفى المؤسِّس على الاقرار بالوجود الموضوعى المستقل للموجود، واعتبار "وجودة علّة وسبب لعلمنا"، وعلى اعتماد مبدأ السببية واتباع القياس العقلى البرهانى، قام بما يمكن تسميته فى حينه، بأهم "انقلاب معرفى" حيث قلب المعادلة السائدة عند علماء الكلام وهى الانطلاق من الصانع (الفاعل) للبرهنة على المصنوع (الفعل) ووجوب معرفة الصانع أولاً .. أى استنباط المعلوم فى المجهول (أو الشاهد من الغائب)، فأصبحت المعادلة مع ابن رشد عكسية، أى الانطلاق من المصنوع للبرهنة على الصانع واستنباط المجهول من المعلوم، وذلك إلى جانب تأسيسه لبناء معرفى قائم على التمييز بين مراتب الوجود والمعرفة (العقول)[١٠].

وفى كتابة "تهافت التهافت" دافع عن مشروعية الفلسفة وعن الفلاسفة، دافعًا تهمة الكفر عن فلسفة أرسطو والفلاسفة القدماء والمسلمين، وألف فى الفلسفة ممارسًا فعل الفلسفة، وردَّ الاعتبار إليها جاعلاً غايتها وغاية الشرع واحدة، واعتبر

---

(٨) د. محمد العريبى، ابن رشد وفلاسفة الإسلام، من خلال "فصل المقال" "وتهافت التهافت"، دار الفكر اللبنانى، الطبعة الأولى، بيرون ١٩٩٢، ص(٣٨، ٣٩).

(٩) د. ماجد فخرى، ا بن رشد فيلسوف قرطبة، دار الشرق، طبعة ثالثة، منقحّة، بيروت ١٩٩٢، ص(١٧).

(١٠) د. أنطون سيف، بحث "ابن رشد فى رؤية عربية معاصرة : فرضية "ازدواج الحقيقة "، مجلة الفكر العربى، معهد الانماء العربى، بيروت، صيف ١٩٩٥، عدد ٨١، ص(٤٥).

أرسطو الإنسان الكامل الذى وصل إلى الحق الذى لا يشوبه باطل، والذى لا يتناقض مع الحق الذى جاء به الشرع .

لقد استدعى كل ذلك من ابن رشد إيجاد مبرِّر شرعى للنظر الفلسفى، أى جعله شرعيًا فى الإسلام، ومثل هذا التوجّه فى حينه، كأن يمثل موقفًا متقدمًا وشجاعًا، حتى "لو بدا كأنه يرغب فى التوفيق بين الشريعة والفلسفية " لأن التوفيق بحد ذاته كان "يعتبر مغامرة كبيرة فى عصره المتمسك بشعار 'لا فلسفة فى الإسلام "[١١]، وكلّ من تمنطق تزندق" ... إلخ .

فمن الخطأ تناول وتقييم فلسفة ابن رشد ودوره خارج نطاق التحديات التى واجهها، أو تأثير الأيديولوجية السائدة فى عصره، والتى بدون شك ساهم فى نقدها وتجاوزها نسبيًا، ضمن نطاق مؤثراتها الثقافية والمفهومية العامة.

لقد واجه العقل الرشدى تحدَّى الوحى، وتحدى "العقل" الصوفى والتزمت الدينى الأصولى، مما اضطر إلى إعادة صياغة تركيب العقل الرشدى؛ لكى يصبح فاعلاً فى محيطه، وتمَّ ذلك بإقامة نوع "من الهدنة الدائمة (ستاتيكو) التى تجمّد علاقته بالوحى "، بينما بالمقابل، اختار خوض صراع عنيف ضد عقل اللغويين والفقهاء والمتكلمين (عقل المنع والزجر والتبرير والواجبات والمحظورات والجوازات) وعقل المتصوفة (عقل المشاهدات والأحوال والالهامات). فهذه العقول كانت تهدد التفكير العقلى الفلسفى أو تزجّ به "فى متاهات الجزيئات والمشاغل والتفاهات أو تحدّ من قدرته على الاندفاع"[١٢]، فأعاد ابن رشد إلى العقل اعتباره وأثبت مشروعية الفلسفة والعلم وقدرتها على فهم الواقع وتغييره. فما التنوير، كما كان يردّد كانط دومًا، إن لم يكن" يؤسس من خلال استخدام العقل البشرى بجرأة فى كل المجالات".

ومن السمات المميزة لابن رشد ودوره، الانفتاح والتفاعل الفكرى مع الفلسفات والثقافات الأخرى، وذلك من خلال اعترافه بفضل الفلاسفة القدماء فى

---

(١١) د. محمد العربى، ابن رشد وفلاسفة الإسلام، مصدر سابق، ص(٤٢، ٤٤) .

(١٢) محمد الصباحى، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافى العربى، الطبعة الأولى، بيروت، ص(٢٢٩) .

إيجاد واعتماد المقاييس العقلية وإن كانوا من "خارج الملّة" من غير المسلمين[١٣]. كما تتجلّى عقلانيته وديمقراطيته فى موقفه الرافض لفرض طرق محددة فى التوصل إلى معرفة الله. فقد أقرّ بتعدد هذه الطرق، حسب مراتب ومستويات العقول، واعتبر الأشاعرة هم "الكافرون والضالون بالحقيقة "لكونهم" كفّروا من ليس يعرف وجود الله سبحانه وتعالى بالطرق التى وضعوها لمعرفته فى كتبهم"[١٤]. كذلك رفض فكرة التكفير بعد خرق الاجماع؛ لأن الاجماع يستحيل فى الأقوال البرهانية .

وفى ظل التحديات والمؤثرات الثقافية والأيديولوجية الدينية، كان من الطبيعى، ومن الحكمة والحنكة معًا أن يتناول ابن رشد تسويغ ترويج فلسفة أرسطو والقياس العقلى البرهانى من الزاوية الفقهية الشرعية أولاً. فهو نفسه قاض شرع، وحيث ابتدأ فى كتابة 'فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة "من الاتصال" (البعض يفضل تعبير "من انفصال"، لكن كلمة "اتصال" تتضمن الاشتراك والانفصال)، ابتدأ بالقضايا والمسلمات والآيات الشرعية المعوّل عليها فى جواز النظر بالفلسفة. واستخدم العبارات والمصطلحات الفقهية "كالمباح"، "المحظور" "والمأمور" "وجهة الندب" "وجهة الوجوب" .. أى تناول المسألة من الزاوية الفقهية مع ذكر الآيات الشرعية التى تحض على إعمال العقل والنظر مثل قوله تعالى : 'فاعتبروا يا أولى الألباب﴾، وقوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون آلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رُفعت﴾، أو فى قوله أيضًا : ﴿ويتفكرون فى خلق السموات والأرض﴾ وغيرها من الآيات التى تخص على النظر العقلى[١٥].

ويلاحظ أن ابن رشد استخدم عبارة "الحكمة" بدل الفلسفة من أجل تقريب الفلسفة إلى المتدينين وتصويرها كأصيلة لا كدخيلة "مستوردة" .

ورغم تبنى ابن رشد لتعريف أرسطو للفلسفة والمحدّد 'بالنظر فى الموجودات بما هى موجودة"، إلا أن ابن رشد زاد عليه بقوله: 'فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ..

---

(١٣) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (ومعه كتاب الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملّة )، دار مكتبة التربية، بيروت ١٩٨٧، ص(١٤) .

(١٤) د. محمد العربى، ابن رشد وفلاسفة الإسلام، مصدر سابق، ص(٤١، ٤٢)

(١٥) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص(١١، ١٢، ١٣) .

وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك"[١٦] .

الواقع أن "فعل" الفلسفة لدى ابن رشد يعبِّر عن حركة تصاعد وانتقال الفكر بدءًا من الموجود إلى المجهول، أى العلم بالمجهول من خلال المعلوم" [١٧]. فهو هنا يختلف عن أرسطو فى "الغاية" من الفلسفة. فبينما تنحصر مهمة الفلسفة عند أرسطو فى "النظر إلى الموجودات بما هى موجودة" فإنها عند ابن رشد تستهدف "الاعتبار"، أى الاستدلال على وجود الصانع؛ ذلك لأن معرفة الحقيقة لا تتناقض مع معرفة الحق الذى هنا، هو الله .

ويستخدم ابن رشد نفس المنهج الاستدلالى فى البرهنة على مسألة "قدم العالم"، وذلك بواسطة برهان الفاعل والمفعول والفعل. لقد ابتدأ ابن رشد بالقياس الفقهى واضعًا إياه فى نفس منزلة القياس العقلى الذى اعتبره مجرد أداة (آلة) لا دخل له فى مسألة إذا كان أوّل من قال به غير مسلم. فهو "ليس عقيدة " [١٨]، بل آلة، لذا وجب عدم النظر إلى عقيدة واضعيها أو صانعيها ".

وبشهادته كان لابن رشد أسبقية فحص القياس العقلى وأنواعه فى الفلسفة الإسلامية. يقول "فبيِّن أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبدأ بالفحص عنه"[١٩]. وذلك بعد أن مهّد لمشروعية هذا الفحص العقلى من خلال القياس الفقهى، أى بالشرع، وقد أدخل ابن رشد مفهوم السببية فى التأويل الذى هو" اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوّز من تسمية الشئ بشبيهه أو سببه، أو لاحقه أو مقارنة". وأهمية ابن رشد فى هذا المجال، أنه فضّل القياس اليقينى البرهانى الفلسفى على القياس الظنى الفقهى، وكونه اعتبر ظاهر الشرع يقبل التأويل (العربى) إذا ما خالف البرهان، وكان قصده من وراء ذلك كله "الجمع بين المعقول والمنقول" [٢٠].

---

(١٦) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص(١١) .

(١٧) د. محمد العربى، ابن رشد وفلاسفة الإسلام، مصدر سابق، ص(٤١) .

(١٨) المصدر السابق ص(٤٧) .

(١٩) ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق ص (١٣) .

(٢٠) المصدر السابق، ص(١٨) .

لكن عباس محمود العقاد (وغيره) يرى أن الكثير من آراء ابن رشد "خالف المعتقدات الإسلامية" رغم أنه "لم يكن جاحدًا منكرًا للدين، بل عنده أن الدين يصوّر الحقائق الفلسفية على أسلوب المجاز، وهو يميّز بين التفسير الحرفي لنصوص القرآن وبين معانيها التي يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدهم إلى حقائقها العليا"[٢١]. علمًا أن ابن رشد نفسه قد كفّر من يتعرض بالتأويل إلى الأصول الثلاثة في الدين : الاقرار بوحدانية الله، والنبوات، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروى[٢٢].

والواقع أن الفلسفة الإسلامية ارتبطت بشكل أو بآخر بالنص القرآني (الشرع) وبعلمي الكلام والفقه، وتأثرت بطبيعة ومصلحة السلطة السياسية القائمة لجهة تأويل النص القرآني. وأهمية فلسفة ابن رشد في هذا السياق، أنها أعلنت مواقف حول قدم العالم وحركته الذاتية، وأنه "يقوم على مجموعة من العلاقات السببية الضرورية" وقد فهم ابن رشد، تحت مصطلح "العالم القديم الأزلي"، الطبيعة والمجتمع البشري، وبذلك يكون ابن رشد قد وضعنا أمام مقولة "الوجود الموضوعي" للعالم[٢٣].

**السببية بين الغزالي وابن رشد :**

يعجز المليون وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي بتكفير الفلسفة والفلاسفة، وهو يصمهم في كتابه "المنقذ من الضلال" بالخداع والتلبيس. وقد كفرهم في كتابه "تهافت الفلاسفة" في قضايا ثلاث : قولهم بأن "العالم قديم"، وعدم معرفة الله بالجزيئات المتغيرة، وإنكارهم لحشر الأجساد والمعاد الجسماني. وقد اعتبر الغزالي أن قسمًا من الفلسفة ينبغي تكفيره (الإلهيات) فهو ليس أكثر من بدع. أما الرياضيات والطبيعيات (عدا مسألة السببية) فلا يجب إنكارها.

فالأشاعرة، وعلى رأسهم الغزالي، رفضوا الأسباب الطبيعية، وقالوا بوجود فاعل واحد مطلق لا فاعل سواه. وحول الغزالي في كتابة "تهافت الفلاسفة" مقولة السببية من علة فاعلة للأسباب في الموجودات إلى مجرد "عادة" الاقتران في تتالي الحدوث، فالأسباب عنده، كما جاءت في المسألة السابعة عشر من كتابة المذكور

---

(٢١) عباس محمود العقاد، ابن رشد، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٢، ص(٣٣) .

(٢٢) ابن رشد، فصل مقال، مصدر سابق، ص(٢٦، ٢٧) .

(٢٣) د. طيب نيزين، فصول في الفكر السياسي العربي، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٩، ص(١٨٣) .

أعلاه هى "ظواهر الاقتران بين مـا يعتقد فـى العـادة سببًا ومـا يُعتقد مسببًا، ليس ضرورة عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنًا لاثبات الآخر، ولا نفيـه متضمن لنفى الآخـر، فليس من ضـرورة وجـود أحدهمـا وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما على الآخر" (٢٤) .

وهكذا حوّل الغزالى كل الظواهر فى مختلف مجالات ومستويات الواقع إلـى مجرد عادة الاقـتران أو التتـالى. فقد أنكر علاقـة السببية، ومبدأ الهويـة والوجـود الموضوعى للموجودات والأشياء بشكل مستقل عن الذهن وهـو يضـع بـدل السببية "الاقـتران" العـائد إلـى تقدير اللـه لخلـف الموجـودات بشـكل متسـاو فـى "لا لكونـه ضروريًا فى نفسه غير قابل للفرق، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلـق الموت دون جزّ الرقبة وإدامة الحياة مع جزّ الرقبة "وهو ينفى حتـى المشـاهدة؛ لأن المشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به" (٢٥).

يبدأ ردّ ابن رشد على الغزالى تجاه مسألة السببية بقوله :

"إن إنكـار وجـود الأسـباب الفاعلـة التـى تشـاهد فـى المحسوسـات قـول "سفسطائى"، أو يبرهن علـى تنـاقض المنطـق الداخلـى لمثـل هـذا الفكـر الـذى ينفـى وجود الأسباب فى طبائع الأشياء. فالغزالى نفسـه لا يستطيع أن ينكـر مـن الناحيـة المبدأية، أن كلَّ فعل لابدّ له من فاعل، لكن الغزالى يرجع هـذه الأسـباب إلـى مبـدء خـارجى "مفـارق، وإمـا غـير مفـارق" لكنـه ليـس ناتجًـا عـن طبيعـة الأشـياء أو الموجودات نفسها. وهذا ضـرب مـن التنـاقض والتجهيل، وانكـار لـذوات وصفـات وأسماء وحدود الأشياء بحيث يفضى إلى أن تصبح "الأشـياء كلهـا شـيئًا واحـدًا، ولا شيئًا واحدًا ". علمًا أن الأسباب الذاتيـة "لا يفهـم الموجـود إلا بفهمهـا"، وأى موجـود ليس له فعل يخصه" لا تكون له طبيعة تخصه" (٢٦) .

وصلب المشكلة، هنا أن علاقة السببية عنـد الغزالـى علاقـة منطقيـة مجـرّدة قائمة على الاقتران التتابعى (الزمنى)، وليست علاقة ضرورية واقعيـة ناجمـة عـن "طبائع" الأشياء الملموسة. فالعلة لا تكون مجرّدة وكذلك المعلول عند ابن رشد. أمـا

---

(٢٤) أبـو حـامد الغزالـى، تهـافت الفلاسـفة، المطبعـة الإعلاميـة بمصـر، القـاهرة، ١٣٠٣ (هــ) ص(٦٧) .

(٢٥) ابن رشد، تهافت التهافت، الجزء الثانى، مصدر سابق، ٧٧٨، ٧٨٩ .

(٢٦) ابن رشد، المصدر السابق، ص(٧٨، ٧٨٣، ٧٨٢ ) .

إذا اعترضت بعض الظروف الطارئة سبيل العلة فمنعتها أن تنتج نفس المعلول، فينبغى أن نأخذ هذه الظروف بعين الاعتبار، لكن ذلك لا يعنى مثلاً، أن نسلب النار "صفة الاحراق" فى حال بروز ظروف معيقة لمعمل العلة، أو يعنى انتقاء القول بأن نفس العلة تعطينا دائمًا نفس المعلول [٢٧].

ويرى ابن رشد بأنه مهما اختلفنا فى تسمية المعلول (سواء أسميناه مادة أو شرطًا أو صورة أو صفة نفسية) فإننا لا نستطيع إنكار علاقته الضرورية بالعلّة؛ لأن "من ينكر سببية المحسوسات يبطل العلم ويهدم أسس النظام فى العالم" [٢٨] .

والعقل نفسه عند ابن رشد "ليس أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها" وقد ربط بين الموجودات والأسباب والعقل، واعتبر "من رفع الأسباب فقد رفع العقل" وأنكر الموجودات، وهذا مبطل للعلم ورفع له أيضًا.

ويذكرنا ربط ابن رشد لمفهوم السببية بالعقل بكانط الذى جعل السببية مقولة من مقولات العقل الضرورية.

وبرزت مقدرة ابن رشد التحليلية النقدية فى رده على مسألة "عادة" الاقتران التتابعى بين العلة والمعلول لدى الغزالى، فرأى أن لفظ العادة "مموّه"، فإن أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذى نفس، وإن كانت فى غير ذى نفس، فهى فى الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشئ إما ضروريًا إما أكثريًا، وإما أن تكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات[٢٩].

وهكذا خلط الغزالى ومن سايره فى اعتقاد القول بالعادة بين ثلاث مستويات، فهؤلاء لم يحدّدوا إذا كانوا يقصدون بالعادة (١) عادة الفاعل الخالق (٢) أو عادة الموجودات (٣) أو عادتنا فى الحكم على الأشياء ! فإذا كان المقصود عادة الفاعل

---

(٢٧) ابن رشد، المصدر السابق، ص(٧٨٤، ٧٨٥) .

(٢٨) يوحنا قمير، ابن رشد والغزالى : التهافتان، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧، ص(٣٦) .

(٢٩) ابن رشد، تهافت التهافت، الجزء الثانى، مصدر سابق، ص(٧٨٦) .

(الخالق) فهذا محال. ذلك؛ لأن العادة صفة نفسية تخص الإنسان وكل ذى نفس ولا تنطبق على الخالق.

فابن رشد يرفض الفكر التشبيهى بين الإنسان والخالق، ويرى أن ليس من عادة الخالق أن يخلق شيئًا ثم يغيِّره، ويستشهد تأييدًا لهذا الرأى ببعض الآيات القرآنية الكريمة ومنها: ﴿ولن تجد لسنَّة الله تبديلاً﴾، ﴿ولن تجد لسنَّة الله تحويلاً﴾ وهذا يعنى أن ما خلقه الله غير قابل للتبديل، ولا يخضع لمجرد العادة النفسية، فالأشياء التى خلقها الله منذ القدم هى أشياء وموجودات ذات صفات ثابتة. أما القول بوجود العادة فى الموجودات، فهو من قبيل الاستحالة؛ لأن "العادة لا تكون إلا لذى نفس" فما يسمى عادة بالنسبة للموجودات ليس فى الواقع سوى الطبائع الواقعية والتى تحدّد هُوية هذه الموجودات.

أما العادة التى يكوِّنها البشر عند الحكم على الموجودات، فهى بدورها ليست أكثر من فعل العقل نفسه الذى يقتضيه طبعه، فالعقل مفطور على ادراك الأسباب التى بدونها لا يكون العقل عقلاً.

لقد فنّد ابن رشد آراء الغزالى واتجاهه الاشراقى المثالى الذى ينكر الأسباب المحسوسة، والوجود الموضوعى المستقل للأشياء والموجودات، والهوية الخاصة لكل الأشياء؛ مما يؤدى بنا إلى عدم اليقين واستحالة التحقّق التجريبى لمعارفنا عن العالم الخارجى..

إن تصوُّر الغزالى هذا من شأنه أن يفقد الفلسفة والعلم كل دعامة أو قيمة يقينية عملية، ويفضى إلى رفض وجود القوانين الموضوعية، والقول بالفوضى وعدم النظام والثبات، حيث لا يبقى أمام الإنسان فى النهاية، سوى الاستسلام العاجز لمشيئة الله التى صوّرها الغزالى أشبه ما تكون بالعبث منها بأى شئ آخر يدلّ على الحكمة، بينما من صفات الفاعل (الخالق)، كما يذكر ابن رشد، الثبات والحكمة لا العبث والتلاعب!

إن مفهوم السببية عند ابن رشد أقرب إلى روح ومنجزات الحضارة العربية سواء فى الفلسفة والعلم والطب وعلم البصريات (الذى كان العرب أول من وضع أسسه) أو فى الكيمياء والرياضيات[٣٠]. فهذه المنجزات الحضارية (وغيرها) ما

(30) J .D.BERNAL , Science in History , chapter 5 , the character of Islamic science , Watts. London, 1954, P 198 .

كانت لتقوم لولا أن علماء وفلاسفة لعرب أنكروا مبدأ السببية المادية الذى يتيح لنا امكانية معرفة الأشياء والظواهر والتأثير فيها. ففى الطب مثلاً، لا يمكن التقدم خطوة واحدة لو تجاهلنا معرفة أسباب الأعراض والأمراض .

وتتميّز السببيّة عند ابن رشد بأهمية خاصة فى مجال التجربة والتطبيق العملى، فمعرفة العلل لا تنحصر عنده بمجرد ملاحظة الظواهر واستنتاج الروابط والعلاقات السببية، بل إن للتطبيق العملى دوره فى اكتشاف العلّة والتحقق منها من خلال تدخّل العمل الإنسانى لاستحداث أشياء، أو لعلاج عوارض الأمراض والظواهر. فالمعرفة النظرية بمبادئ علم وظائف الأعضاء والتشريح، أو الأمراض المختلفة، لا تكفى لعلاج أى مرض، إذ لابد من التدخّل بالعقاقير أو الجراحة من أجل الشفاء. وهنا يصبح التطبيق فى هذا المجال وسيلة ضرورية لمعرفة العلل والتحقق التجريبى من صحّتها .

لقد أكد ابن رشد أكثر من أرسطو على الجانب التطبيقى فى مفهوم العلّية، بينما العلّية عند أرسطو كانت نابعة عن طبيعة العلاقة بين الهيولى والصورة. ابن رشد لم يضع مسبقًا المقدمات أو الافتراضات لكى يأتى بعد ذلك بفلسفة تنسجم معها. فهو على حدّ تعبيره، "وضع مرحلة العمل سابقة على مرحلة النظر". ذلك أن التطبيق العملى هو الذى يكشف لنا مدى صدق مقدماتنا أو افتراضاتنا، بل يغنيها ويطوّرها، وقد يغيّر، أحيانًا، من هذه المقدمات والافتراضات .

## حدود مفهوم السببية عند ابن رشد :

ينبغى ألا يغفل نقدنا لمفهوم السببية عند ابن رشد الظروف التاريخية والضغوط التى واجهها فى عصره، وحيث لم يكن يتيح مستوى التطور العلمى والفلسفى بطرح مفهوم السببية كما نطرحه فى عصرنا الراهن.

**وسنقتصر على إبداء بعض الملاحظات :**

* رغم النزعة المادية الواضحة عند ابن رشد ونهجه العقلى التحليلى النقدى فى الرد على مقولة السببية لدى الغزالى؛ فإنه وقف عند خصائص وطبائع الأشياء، والتى شكّلت خطوة متقدمة فى عصره. بينما المفهوم العلمى لا ينظر إلى الأشياء باعتبارها تامة الصنع مزوّدة بخصائص ثابتة نهائية هى مصدر

السببية فى العالم، بل إن الأشياء والموجودات والعالم كله ليس سوى سلسلة من العمليات القائمة على التغيّر والحركة الدائمة والاحتمالات، وإن يكن هذا لا يمنع، بل يفترض أن يكون هناك ثبات نسبى وخصائص معينة لهذه العمليات والموجودات، لكنها مع هذا دائمة التحوّل وقابلة للتغيير والتحويل إلى بعضها عن طريق التطبيق العملى والعلمى. فمثلاً النار ليست جسمًا، وليست شيئًا له خاصية الإحراق، بل هى حالة تصل إليها المادة بعد درجة حرارة معينة، وهى تؤثّر فيما حولها من عمليات بطرق مختلفة، فهى ترفع درجة حرارة الماء، وعند درجة معيّنة تحوّله إلى بخار، كما أنها من الممكن أن تنصهر بعض المعادن ... إلخ ما هنالك من تفاعلات يمكن أن يؤدى إليها تبادل التأثير.

* العلاقة بين العلّة والمعلول عند ابن رشد، علاقة آلية، حيث يظلّ فيها المعلول معلولاً والعلة علّة. فلو كان الأمر كذلك لأمكننا أن نعلم كل الأحوال المقبلة اعتبارًا من الحالة الأولى - كما كان يرى "لابلاس" فى مادتيه المكانيكية - بينما علاقة العلة بالمعلول علاقة جدلية عمليًا. فالعلة تترك أثر فى المعلول لم يكن فيه من قبل نتيجة نشاطها. إلا أن هذه الجدّة ليست عائدة للعلة؛ لأنها عبارة عن أثر فى المعلول، وهى فى الوقت نفسه، ليست عائدة لأنها عبارة عن أثر فى المعلول، وهى في الوقت نفسه، ليست عائدة بتمامها للمعلول لأنها نشأت عن المعلول ولا اعتباراً من العلة. ذلك لكونها نشأت من أثرهما المتبادل فى مجال النشاط والحركة الطبيعية وفى مجال التطبيق العملى البشرى، فمثلاً كل التفاعلات الكيميائية يتبادل فيها العلة والمعلول التأثير، ولا يظلّ عنصر فى المركّب الكيميائى محتفظًا بخصائصه الأولى، وكذلك الإنسان كمعلول ناتج عن الطبيعة (العلّة) وهو جزء منها، لكنه ينال من الطبيعة (العلّة) ويؤثر فيها. ولا يعنى كلامنا، هنا المتعلّق بتأثير المعلول على العلّة بواسطة النشاط والتفاعل والتطبيق العملى، أننا ننكر القوانين فى الطبيعة، بل على العكس، فإن النشاط العملى وتأثيره فى العالم يؤكد وجود هذه القوانين الموضوعية، ويعمل من خلالها، مستخدمًا بعضها ضد (أو مع) البعض الآخر من وجهة نظر المشروع العلمى الذى أعددناه، كما أن هذه القوانين تتعلّق بالعمليات المتبادلة التأثير بين شبكة عمليات واتجاهات العلل والمعلومات الرئيسية، فهى ليست كقوانين تخص الطبائع الخاصة الثابتة للأشياء .

* العلّية عند ابن رشد بسيطة علّة واحدة تؤدى إلى معلول واحد وهذا قد ينطبق على مجال الحركة الميكانيكية الجزئية للأشياء والموجودات، لكنه لا ينطبق على مختلف مستويات العمليات المعقدة فى الواقع. ففى العمليات المتشابكة لا نجد أن سببًا واحدًا معينًا يؤدى إلى نتيجة معينة، ولا يكفى سبب واحد، مهما كانت أهميته أساسية، فى وجود النتيجة أو الظاهرة، من الأسباب والعمليات تؤدى إلى تكوّن النتيجة أو الظاهرة .

* يخلط ابن رشد بين العليّة والضرورة، فالعلية هى مجموع العناصر والعمليات المتداخلة التى تؤدى إلى المعلول (أو النتيجة) أما الضرورة فهى تنبع من الجوهر الداخلى للظواهر وتعبّر عن اتجاهها الجوهرى وعن بنائها وانتظامها وتتابعها. فالضرورة تتضمن العلية، لكنها ليست هى؛ لأن العلية هى فى التعريف "خيط فى شبكة الضرورة" (٣١).

إن الخلط بين العلّية والضرورة، يؤدى إلى انكار الصُدفة، ويشابه رأى ابن رشد فى هذا المجال، رأى اسبينوزا إلى حد بعيد فالصدفة أو المعجزة -برأيهما- إذا وجدت، فإنها تشير إلى وجود نقص فى معرفتنا عن الأشياء والظواهر، مثل هذا القول يصح فقط عند الحديث عن العلاقة المباشرة بين العلة والمعلول، حيث لا مجال للصدفة، ولا وجود لمعلول بدون علّة. إن الصدفة لا تكون فى مجال العلّة والمعلول، بل فى مجال الضرورة حيث تعبّر الضرورة عن نفسها بواسطة الصدفة عن طريق التقاء فى نفطة معينة. إن انكار الصدفة يؤدى إلى اعتبار القوانين العلمية قيودًا أبدية حيث ينتفى مجال تأثير النشاط العملى الذى يعتمد على الصدفة. إلا أن الاتجاه الأساسى فى مجال التطور لا تحدّده الصدفة - منظورًا إليه لمدى طويل - بل الضرورة .

* لم يتخلص ابن رشد من مفهوم العلّة الغائية الذى يؤدى، فى التحليل الأخير إلى نوع من القدرية والمثالية، يقول ابن رشد : "الموجودات قد تفعل بعضها بعضًا ومن بعض، وإنها ليست مكتفية بنفسها فى هذا الفعل، بل بفاعل من خارج، فعله شرط فى فعلها، بل فى وجودها فضلاً عن فعلها"(٣٢)

---

(31 ) M.Rosental and P.Udin , Moscow , Dictionary of Philosophy "Causality" P 68.

(٣٢) ابن رشد، تهافت التهافت، المطبعة الإعلامية بمصر ١٣٠٣ هـ، ص (١٢٧) .

إن كل الموجودات والمخلوقات، وفقًا لمفهوم العلّة الغائية، تستهدف غاية سابقة عليها، أى أن مبدأ أو أصل الموجودات يقع خارجها، وعلى الموجودات أن تسعى للوصول إليه، أو لكى يتم تفسير وجودها تبعًا له .

أما المفهوم العلمى للغائية فيُقصد به تحقيق أقصى تكيّف ممكن بين الموجودات وعلاقتها فهو ليس مبدأ غامضًا خفيًا داخل الأشياء والموجودات أو خارجها. فالغائية عملية وظيفية. إلا أن علينا الملاحظة بأن قول ابن رشد بعلّة غائبية خارج الكون لم يكن فى الأساس حديثه عن العلية.

كما أن نقدنا لبعض أوجه قصور مفهوم السببية عند ابن رشد، ينبغى ألا يطمس لحظة واحدة الدور الكبير الذى قام به فى دحض الآراء المثالية واللاأدرية عن العلية والمنافية للعقل والعلم والتطور فى عصره. فأوجه قصوره مرتبطة بالحدود الفلسفية والعلمية لمرحلته التاريخية.

إن عقلانية ابن رشد، ودفاعه عن الفلسفة والفلاسفة، ونزعته المادية القائلة بالوجود المستقل للموجودات وبضرورة معرفتها انطلاقًا من مفهوم السببية والقياس العقلى البرهانى، وشروحاته الفلسفية (كأفضل شارح لأرسطو) وإسهاماته الفلسفية الإبداعية والنقدية والعلمية فى العديد من المجالات، جعلته يحتل المكانة الأبرز فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. فبعده 'خبا التفكير الفلسفى، ولم يخلف ابن رشد فيلسوف عربى من طرازه "، وكان تراجع الفلسفة "أحد الأسباب المهمة" فى تخلف العرب[٣٣]. وإذا كان اليوم نحتاج إلى استلهام فكر ابن رشد (ولن أقول استحضاره) الذى أجاب عن أبرز قضايا عصره، فإننا نحتاجه بالضبط، لكى نتجاوزه، ولكى نجيب نحن عن أبرز قضايا مجتمعنا وعصرنا.

---

(٣٣) يوحنا قمير، ابن رشد والغزالى : التهافتان، مصدر سابق، ص(٤٧) .