قراءة عبد الرزاق قسوم لفلسفة ابن رشد

د.فاطمي فتيحة.

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.

قسم الفلسفةجامعة قسنطينة 02.

الرتبة الأكاديمية: أستاذة محاضرة (أ).

الملخص:

نظر عبد الرزاق قسوم إلى ابن رشد في كتابه الموسوم بـ "مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد" على أنه فيلسوف بأتم معنى الكلمة، فهو وإن كان يلقب بالشارح الأكبر لأرسطو إلا أن هذا لم يقلّل من قيمته كفيلسوف أبدا، لأن شرحه للنص الأرسطي كان وفق منهج فلسفي مؤسس على البرهان مكنه من توضيح ما غمض فيه أو إتمامه كأن يضع له المقدمات أو يستخلص له النتائج أو العمل على تصحيحه خاصة إذا تعارض مع الشريعة الإسلامية.

غير أن اهتمامه بالنص الأرسطي لم يجعله هذا يغفل عن الاهتمام بالنص الديني والعمل على تصحيحه من تأويلات المتكلمين التي حرفت الشرع الإسلامي عن مقصده وفق المنهج البرهاني ذاته، هذا فضلا عن توضيح الشرع الإسلامي بمقدمات دقيقة مردها إلى ظاهر الشرع أو إلى العقل أو على الحس.

كما تمكن من التوفيق بين الفلسفة والشريعة وفق رؤية فلسفية دقيقة من حيث أن كل منهما يعتمد البرهان فلا خلاف بينهما. فإلى أي مدى وفق ابن رشد في كل ذلك في نظر عبد الرزاق قسوم؟

حاول عبد الرزاق قسوم في كتابه " مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد"، إبراز عظمة ابن رشد الفلسفية والدينية على السواء من خلال رده على بعض أراء المفكرين، الذين عمدوا إلى تغييبه عن الساحتين الفلسفية والإسلامية، فإلى أي مدى وفق قسوم في رد الاعتبار لابن رشد كفيلسوف مسلم؟.

استقرأ قسوم آراء بعض اللاتين، الذين سعوا إلى إخراج ابن رشد من دائرة الفلاسفة المسلمين، بحجة أنه فيلسوف يوناني مشائي بتبنيه للفلسفة الأرسطية، ومن ثم فهو لا يعدو أن يكون صورة مصغرة للمعلم الأول أرسطو، وبهذا التوجه لم يعد ابن رشد فيلسوفا مسلما، لأن الفلسفة الأرسطية فلسفة وثنية، وأبرز من يمثل هذا الموقف في نظر قسوم يوحنا قمر[1] حين قال: "إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب – بعد المعري– عن الإسلام"[2].

هذا إلى جانب، أن هناك من قسا على ابن رشد، باسم التعصب الديني" فلم يروا فيه أية سمة من سمات الفلسفة التي هي رمز التعقل والحكمة والتعايش مع مختلف الاتجاهات ومناقشة الآراء المعارضة بالحكمة والموعظة الحسنة، واكتفوا منه بالجانب الإسلامي العقائدي، وكان ذلك كافيا في نظرهم للحقد عليه"[3] وخير من يعبر عن هذا الاتجاه في رأي قسوم "رايموند لول R.Lulle" الذي يقول عنه رينان:"مما لاشك فيه أن بطل هذه الحملة الصليبية ضد الاتجاه الرشدي قد كان رايموند لول. فالاتجاه الرشدي، في نظر هذا الرجل كان يعني الاتجاه الإسلامي في الفلسفة –وتحطيم الاتجاه الإسلامي كان– كما هو معلوم حلمه طول حياته خصوصا فيما بين 1310م 1312م"[4]، فهذا الموقف على خلاف الموقف السابق، أقر بإسلام ابن رشد، لأن هذا الإقرار –في رأيه– سيفقده لا محالة القدرة على التفلسف، أو حتى القدرة على التفكير المنطقي السليم، لأن الإسلام في نظره يعني التخلف والفوضى الفكرية.

لكن ما يستغرب له أكثر قسوم، هو أن موقف رايموند لول هذا نلمسه بكل وضوح عند عبد الرحمان بدوي –باعتباره مفكرا عربيا مسلما معاصرا– حين حلّل خصائص الحياة الروحية الإسلامية[5]، إذ قال: "إن الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدَّر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما تعلقت بظواهرها، ولم يعد عند أحد من مشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها، واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي منها وأوجدوا فلسفة جديدة..."[6] .

إن موقف عبد الرحمان بدوي هذا وغيره، يتهافت تماما في نظر قسوم ويفقد معناه، إذا استحضرنا فلسفة ابن رشد[7]، لأن هذا الأخير في رأيه قد أبدع في قراءة النص الأرسطي من جهة، وفي تصحيح الشريعة الإسلامية من الشوائب التي علقت بها جرّاء تأويلات المتكلمين وخاصة الأشاعرة مما مكنه من إنتاج فهم جديد للعقيدة الإسلامية.

في البداية يرفض قسوم الرأي القائل، بأن ابن رشد في شروحه على أرسطو، لا يعدو أن يكون مفكرا في إطار آراء أرسطو وحدها[8]، ذلك أن بعض الدراسات كشفت لنا، أن شروح ابن رشد على أرسطو بصفة خاصة، تبرز لنا فلسفته، فهو يحلّل وينقد ويناقض أحيانا آراء بدت عنده خاطئة، بل يدخل في شروحه جانبا ايجابيا من مذهبه لا يقتصر على متابعة أرسطو[9]، وهذا فعلا نلمسه في شروحات ابن رشد للنص الأرسطي، ففعل التفسير مكّنه من شرح وبيان ما غمض من المعاني واكتشاف ما خفي منها، وحل ما استُشْكل فهمه على القارئ، فغرض كل من التفسير والشرح هو "تمثّل الوافد، واحتوائه قبل إعادة عرضه والإبداع فيه وتجاوزه"[10]، وخير مثال على ذلك، تفسير ابن رشد لنص النّفس لأرسطو، فهو في تعريفه للنفس، لم يتوقف عند تعريف أرسطو لها من حيث أنها صورة البدن، لأن هذا التعريف قد يعني أن النفس تفنى بفناء البدن، وهذا الطرح يتعارض تماما مع عقيدته الإسلامية القائمة على الخلود الروحي، ولذلك يقول: "إن هذه النفوس الحالّة في تلك المادة اللطيفة أو تلك الحرارة النارية، وإن كانت مجردة عن المادة ولواحقها، فإن لها علاقة بالأبدان (...) حيث إذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تُحس"[11]، هذا يعني أن ابن رشد يرى أن النفس جوهر روحاني أزلي، وهو بهذا تجاوز تعريف أرسطو لها، حتى يتفلسف بما يخدم الشريعة الإسلامية لا بما يحطمها.

كما أن أرسطو في تعريفه للعقل الفعّال، لم يكن واضحا إلى درجة أن بعض الشُّراح قبل ابن رشد لم يفهموا مقصده بدقة مثل الاسكندر إذ اعتبروا العقل الفعّال خارج النّفس لا داخلها، هذا لأنه عرّف العقل الفعّال على أنه "عقل مفارق لجوهر الهيولى، وهو غير معروف ولا مفارق لشيء، والفاعل أبدا أشرف من المفعول به والأخيلة والألوان أكرم من الهيولى، وكذلك حال العقل الفعّال، فأما العقل الذي حاله حال قوة فإنه في الواحد أقدم بالزمان، وأما في الجملة فلازمان، ولست أقول إنه مرة يفعل ومرة لا يفعل، بل هو بعدما فارقه على حال ما كان وبذلك صار روحيا غير ميت"[12]، إن أرسطو في هذا القول حاول توضيح حقيقة العقل الفعّال وبيان طبيعته من حيث أنه مفارق للهيولى، وأشرف منها غير أنه يدخلنا في متاهة حينما يجعل العقل الهيولاني خالدا أزليا إذ يصبح هو والعقل الفعّال شيئا واحدا وإن العلاقة بينهما شبيهة بعلاقة العلّة بالمعلول.

عمد ابن رشد إلى إزالة هذا الغموض والإلتباس بين العقل المنفعل والعقل الفعّال بمقدمات يقينية، حيث يقول: "وقد تبيّن (...) أن هذه المعقولات فيها جزء هيولاني وجزء غير هيولاني، وتبيّن مع هذا ما هذه الهيولى وما ترتيبها فلننظر ما المحرك لهذه القوة، فنقول إنه لما كانت هذه المعقولات كما تبيّن من أمرها توجد أولا بالقوّة ثم ثانيا بالفعل، وكان كل ما هذا شأنه مما قوامه بالطبيعة فله محرك يخرجه من القوّة إلى الفعل وجب ضرورة أن يكون الأمر على هذا في هذه المعقولات فإن القوة ليس يمكنها أن تصير إلى الفعل بذاتها إذْ كانت إنما هي عدم الفعل بجهة ما على ما تلخص قبل (...) وذلك أن العقل الهيولاني يحتاج ضرورة في وجوده إلى أن يكون ها هنا عقل موجود بالفعل دائما وإلا لم يوجد

الهيولاني"[13]، هكذا تمكن ابن رشد من تحديد طبيعة العقل الفعّال، بمقدمات يقينية واضحة، من حيث إنه المحرك الوحيد لمختلف المعقولات الموجودة بالقوة لتصبح موجودة بالفعل، وإن هذا المحرك من طبيعة نفسية محضة ولا علاقة له بالمادة تماما، إلا أن وجود العقل الهيولاني مرتبط بوجود العقل الفعال، فلولا هذا الأخير لما وجد تماما، أي أن العلاقة بينهما هي علاقة السبب بالمسبب، فالعقل الفعّال أشرف من الهيولاني لأن الأول فعّال والثاني منفعل، وإلا فهما غير منفصلين تماما.

ولنتبيّن قيمة هذا التفسير لابن رشد حول حقيقة العقل الفعّال نستعرض قول "رينان" حوله، إذ يقول: "... حُمل (ابن رشد) على تفسير (...) في رسالة بارعة عُرضت على كلية الآداب بباريس، فرئي فيها بأن العقل الفعّال عند أرسطو ليس سوى ملكة في النّفس ولذا لا يكون العقل المنفعل غير تقبُّل الصور والخيالات ولا يكون العقل الفعّال غير استقراء حول الصور والخيالات واستخراج أفكار عامة عنه"[14].

هذا يعني أن ابن رشد هو الشّارح الأوحد الذي تمكن من فك رموز النص الأرسطي، والنفوذ إلى عمقه لامتلاك معانيه، ومن ثم تحديد ماهية العقل الفعّال، رغم المحاولات العديدة التي سبقته من طرف الاسكندر وثامسطيوس.

وعليه يمكننا القول–كما قال قسوم سابقا– أن شروح ابن رشد على أرسطو خاصة، تبرز لنا فلسفته القائمة على الشّرح والنّقد والإبداع.

وهذا لا يعني أبدا في نظر قسوم–أن ابن رشد فيلسوف أرسطي خالص– فالحب والإكبار الذي قدّمه لأرسطو لم يكن لينسيه عقيدته الدّينية أو يطغى على طابعه الإسلامي[15]، وهذا ما يتجلى بوضوح في مؤلفاته الخاصة المتمثلة في "فصل المقال"، "مناهج الأدلة"، "تهافت التهافت"، في هذه المؤلفات، لعب العامل الدّيني دورا هاما في تفكير ابن الرشد الفلسفي، بحيث غدا تيارا مؤثرا يحول دون زعزعة تفكيره الدّيني أمام أقوى التيارات الفلسفية التي عرفتها الإنسانية، وهو التفكير الأرسطي.[16]

هذا يعني أن لابن رشد فلسفة عميقة وأعمق من الفلسفة الأرسطية، لأنها قائمة على عاملين أساسيين لبلوغ الحقيقة هما العامل الدّيني من جهة والمنهج الأرسطي من جهة أخرى.[17] وبفضل هذين العاملين، تمكّن من معالجة مختلف القضايا التي أثارت جدلا كبيرا بين الفلاسفة والمتكلّمين، من هذه القضايا علاقة الفلسفة بالدّين، إذ تمكّن من تقويض التعارض بينهما من خلال التمييز بين المقدمات والنتائج لمعرفة متى تُحمل ظاهرها، ومتى تؤوَّل؟ وإذا أُوّلت هل تؤوَّل المقدمات أم النتائج؟ ولماذا؟ ولمن؟.

والمؤوّل في تأويله هذا غير حر، وإنما مقيد بتحقيق مقصد الشرع أولا وذلك بالتقيد بقوانين القياس المنطقي وشروط صحته، والخضوع ثانيا إلى القواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي

لغة القرآن، إذ يقول ابن رشد في تعريفه للتأويل على أنه: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[18]، وبهذا يتمكن ابن رشد من ضبط عملية التأويل وتقنينها، حتى لا ينحرف المؤوّل عن مقصد الشرع ويحافظ على وحدة الأمة وتماسكها بالحفاظ على وحدة الحقيقة الدّينية.

كذلك يشيد قسوم باستخدام ابن رشد، منهجه الفلسفي "في تحليله للقضايا الدّينية وخصوصا في نقاشه للفلاسفة والمتكلمين، إذ يعتبر ذلك –في نظره– سموا بالمنهج الدّيني عن الأسلوب التقليدي القديم القائم على الخطابة والجدل، إلى منهج علمي سليم يقوم على القياس المنطقي، والبرهنة العقلية على أساس المقدمات والنتائج"[19]، فتوضحت تلك القضايا وزال الخلاف بينهم، ومن بين القضايا التي احتدم فيها النقاش بين الفلاسفة والمتكلمين إلى درجة أن أحدهما كفّر الآخر مسألة طبيعة العلم الإلهي، إذ يرى الغزالي أنه "يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في ستة عشر"[20]، والمسائل الواجب تكفيرهم فيها، على اعتبار أنهم خالفوا فيها كل المسلمين، وذلك في قولهم: إن الأجساد لا تحشر، ومن ذلك قولهم إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته، غير أن ابن رشد يبين لنا عند مناقشته لهذه المسائل ونقد موقف الغزالي منها، أن الاختلاف بينهم ليس بعيدا مما يوجب تكفير أحدهما للآخر، وخاصة أن غاية الجميع (الفلاسفة والمتكلمون) واحدة، وهي تنزيه الذات الإلهية عن الحوادث ووصفها بما يليق بها، غير أن الاختلاف بينهم يكمن في اختلاف المناهج المتبعة من طرف كل واحد منهم، لبلوغ تلك الغاية، ومن ثمة لا يوجد ما يبرر تكفير أحد منهم في تلك المسائل العقدية.

وهذا ما نلمسه، عند مناقشة ابن رشد للغزالي في مسألة العلم الإلهي، أي مناقشة موقفه من الفارابي وابن سينا، إذ يرى ابن رشد: "أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا"[21]، أي أنه يعلمها على نحو كلي، فمثلا "زيدا لو أطاع الله أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من أحواله لأنه لا يعرف زيدا بعينه، فإنه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص، لم يعرف أحواله وأفعاله، بل لا يعلم كفر زيد ولا إسلامه وإنما يعلم كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالأشخاص..." [22]، هذا يعني أن الله تعالى، لا يعلم الإنسان الجزئي المحسوس ولا كل ما يلحقه من عوارض، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، لكن هل ابن سينا ينفي فعلا علم الله تعالى بالجزئيات؟

إن علم الله تعالى عند ابن سينا يصدق على الجزئي والكلي معا دون تفصيل وهذا ما يتجلى في قوله: "الأشياء الجزئية، قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به، كالكسوف الجزئي، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب تواني أسبابه الجزئية، وإحاطة العقل بها،

وتعقلها كما تعقل الكليات. وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله، أو يقع بعده"[23].

ندرك من خلال هذا النص، أن ابن سينا، لا يقول أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وإنما ينزه علمه بالجزئيات عن الزمان المحسوس المنقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل، وهذا يخص فعلا علم الإنسان فقط لا علم الذات الإلهية، فعلمها متعالٍ عن الزمان المحسوس تماما.فواجب الوجود "يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا، حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر"[24].

وهذا لا يعني أبدا، أنه يقر أن الله تعالى، لا يعلم الجزئيات، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، بل إنه يؤكد بأن الله تعالى يعلم كل شيء ولا يعزب عنه أي شيء فهو يقول: "ويجب أن يكون عالما بكل شيء، لأن كل شيء لازم له، بوسط أو بغير وسط، يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت"[25]، وبذلك يكون ابن رشد محقا في قوله إن ابن سينا لم ينكر علم الله تعالى بالجزئيات، وإنما الأمر الذي دفعه إلى القول بأن الله تعالى يعلم الجزئيات على نحو كلي، هو التمييز بين العلم الإنساني والعلم الكلي، أي "يعلمها تعالى بعلم غير مجانس لعلمنا بها"[26]، ذلك أن علم الإنسان ناتج عن الموجود، أما علم الله تعالى فهو سبب وجود الموجودات، ومن ثم يكون علمنا بها معلول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه [بالوجود] على مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود[27].

وعليه فهناك فرق شاسع بين علم الله تعالى وعلم الإنسان، ذلك أنه لولا علم الله تعالى ورحمته، لما كان للإنسان أي علم، وعلمه مقرون بالحوادث التي تحدث في زمان محدد، على عكس علم الله تعالى الذي هو علم مطلق لا علاقة له بالزمان المحسوس، ولذلك فمن شبه "العلمين أحدهما بالآخر، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة وذلك غاية الجهل، فاسم العلم إذا قيل على العلم المحدث والقديم، فهو مقول باشتراك الاسم المحض: كما يقال في كثير من الأسماء المتقابلات، مثل الجلل المَقُول على العظيم والصغير، والصديم المقول على الضوء والظلمة، ولهذا ليس (هاهنا) حد يشتمل العلمين جميعا كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا"[28].

فابن رشد، من خلال هذا النص، يوضح أن المشكلة القائمة بين الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) والغزالي مردها فقط إلى الاشتراك في الاسم بين العلم القديم والمحدث، ولذلك حاول ابن سينا إثبات حقيقة العلم الإلهي، بتنزيهه عن كل ما يلحق العلم الإنساني من تغير وتحول، مما جعل الغزالي يتوهم أن الفلاسفة أنكروا علم الله تعالى بالجزئيات، بل كيف له أن "يتوهم على المشائين أنهم يقولون، إنه سبحانه لا يعلم العلم القديم الجزئيات، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه، وليس يرون أنه

لا يعلم بالجزئيات قط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات المعلومة عندنا [معلولة] أيضا عن طبيعة الموجود، والأمر في ذلك العلم بالعكس"[29].

ومنه يرى ابن رشد، أنه لا يمكن القول أبدا، بأن الفلاسفة ينكرون علم الله تعالى بالجزئيات، لأن علم الله تعالى الأزلي، هو السبب في حدوث الجزئيات للإنسان وكذلك الكليات، أما علم الله تعالى فهو علم أزلي مطلق لا يمكن وصفه بأنه كلي أو جزئي، وعليه فلا معنى "للاختلاف في هذه المسألة أعني تكفيرهم أو لا تكفيرهم"[30] أي أن تكفيرهم من طرف الغزالي في هذه المسألة لا معنى له.

والأمر نفسه يجده ابن رشد، يصدق على مشكلة قدم العالم وحدوثه بمعنى أن الاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذه المسألة، يرجع فقط إلى الاختلاف في التسمية[31]، وذلك أنهم "اتفقوا على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا في [تسمية] الطرفين واختلفوا في الواسطة"[32]، ذلك أن ابن سينا قسم الوجود إلى واجب وممكن وواجب الوجود، الوجود عنده "هو الوجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال، وأن الممكن الوجود، هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود..."[33].

فأحد هذه "الأطراف" موجود وجد من شيء غيره وعن شيء؛ أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه، "أعني على وجوده، وهذه في حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس، مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك، فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة"[34].وهذا الصنف يسميه ابن سينا واجب الوجود لا بذاته، بمعنى أنه ليس هو السبب في وجوده، وإنما وجوده يحتاج إلى قوى أخرى تتمثل في القوة الفاعلة بالطبع وبالقوة المنفعلة بالطبع، أعني المحرقة والمحترقة[35] ومن ثم فهو محدث، وهذا ما يقر به الأشاعرة كذلك.

وأما الطرف المقابل "لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء، ولا تقدمه زمان، وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما، وهذا الموجود مدرك بالبرهان، وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده، والحافظ له سبحانه وتعالى قدره"[36]. فالله تعالى قديم باعتراف الأشاعرة والفلاسفة (الفارابي وابن سينا) وهو خالق كل شيء والحافظ له، والزمان لم يتقدمه أبدا، فهو "واجبا بذاته لا لشيء آخر أي شيء كان، يلزم محال من فرض عدمه"[37]، فالله تعالى واجب بذاته، لا يحتاج إلى شيء آخر في وجوده، ولا يمكن تصور العدم، بل الكل في حاجة إلى رعايته وحفظه.

والصنف الآخر من الموجود "الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، ولكنه موجود عن شيء: أعني عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره"[38]، فالعالم بهذا عند الفلاسفة (الفارابي وابن سينا) أوجده الله تعالى، غير أنه لم يتقدمه زمان، لأنه موجود من مادة أزلية، وهذا ما يؤكده ابن سينا بقوله: "...وليس حدوثه إنما هو في آن من الزمان فقط، بل هو محدث في جميع الزمان والدهر، فلا يمكن أن يكون

حادثا بعد ما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث"[39]، وبالتالي فالزمان قديم عند الفلاسفة وكذلك العالم.

غير أن الأشاعرة لا يتفقون في هذه النقطة مع الفلاسفة، إذ لا يقرون بقدم الزمان وإنما بحدوثه، ذلك أن "الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا، ومعنى قولنا: إن الله متقدم على العالم والزمان إنه كان ولا عالم ولا زمان، ثم كان ومعه عالم وزمان"[40]، وبذلك فالزمان غير متقدم على العالم، على خلاف ما يعتقده الفلاسفة، من أنه متقدم عليه.

ورغم هذا الاختلاف بينهم، إلا أن ابن رشد، يرى أن "الكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم"[41] وأولى هذه الصفات التي يتفق فيها المتكلمون مع الفلاسفة أن هناك "علاقة بين الزمان والعالم" فإذا كان الفلاسفة يرون أن العالم متقدم على الزمان – باعتراف ابن سينا سابقا – فإن "المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام"[42] وهذا يدل دلالة واضحة على أن الزمان مقارن للحوادث، وما هو مقارن للحوادث، فهو حادث لا محالة على خلاف ما يعتقده الفلاسفة، ولكنهم يتفقون في صفة أساسية تتعلق بالعالم وهي علاقته بالزمان.

أما فيما يخص الصفة الثانية، فإن ابن رشد يقر كذلك بأنهم "متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه، وكذلك الوجود المستقبل"[43]، وهذا فعلا ما يقره الأشاعرة إلى جانب الفلاسفة، حيث يقول الجويني في ذلك: "...وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر "[44]، وهذا ما يؤكد عليه الغزالي بقوله: "إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر (...) إنا لا نبعد بقاء العالم أبدا من حيث العقل بل إبقاءه وإفناءه"[45]، هذا يعني أن الأشاعرة يعتقدون بدوام الوجود في المستقبل فكذلك الزمن لأنه مقترن به (وإن كان على مستوى العقل).

والصفة الأخيرة المتعلقة بالعالم، التي لا يتفق فيها الأشاعرة مع الفلاسفة تتمثل في "الزمان الماضي والوجود الماضي، فالمتكلمون يرون أنه متناه، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل"[46] ومنه فالمتكلمون يرون أنه مادام للعالم أول فهو متناه ضرورة إذ يستحيل أن يكون له دورات لا نهاية لها في الماضي، وهذا ما يتضح من قول الغزالي في رده على ابن الهذيل العلاف حيث يقول: "ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف، فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل، وهو فاسد لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا وإن لم يكن متساوقا"[47] وعليه فمادام العالم له أول عند المتكلمين، فلا دورات لا نهائية له في الماضي لأنه دخل في الوجود، أما في المستقبل فإن العالم لم يدخل في الوجود تماما، ومن ثم لا يمكن الجزم بأنه متناه كما أقر ذلك أبو الهذيل العلاف وإنما قد تكون له دورات لا نهائية أي غير متناه. وفي هذا يتفق الأشاعرة مع أفلاطون، ويختلفون عن أرسطو وتابعيه من المشائين.

وبهذا يكون هذا الوجود، قد أخذ من صفات الوجود الحقيقي ومن صفات الوجود القديم، فمن " غلّب عليه ما فيه من شبه [القديم] سماه قديما، ومن غلّب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا، وهو في الحقيقة ليس محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقديم الحقيقي ليس له علة، ومنهم من سماه محدثا أزليا وهو أفلاطون وشيعته لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضي"[48].

ومن ثم فنحن لا نجده(ابن رشد) مضطربا في إبداء الرأي بالنسبة لقدم العالم وحدوثه، كما اعتقد قسوم، مما جعل بعض الناس يميلون إلى قوله بالحدوث، باستنادهم على قول ابن رشد بأن الله يحدث العلم إحداثا أزليا"[49].

فموقف ابن رشد من هذه المسألة واضح كل الوضوح سواء في كتابه فصل المقال أو مناهج الأدلة أو تهافت التهافت وهو القول بالقدم.

وعليه يمكننا القول إن قراءة قسوم لفلسفة ابن رشد كانت قراءة فلسفية دقيقة، إذ وقف على براعة ابن رشد وإبداعه في قراءة النص الأرسطي، كما تمكن من البرهنة على أن العامل الديني هو العامل الحاسم في تأسيس فلسفتهالمتميزة عن فلسفة أرسطو، وأنه بفضل المنهج الفلسفي تمكن من تجاوز الجدالات الفلسفية الكلامية، بوضع المقدمات والنتائجاليقينية.

[1]عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986،ص28.

[2]يوحنا قمر: ابن رشد، ج2،المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1949، ص31.

[3]عبد الرزاق قسوم: المصدر السابق، ص28

[4]Renan: Averroès et l'averroïsme, éd. Gaimann Lévy, Paris, 1959, P256.

[5]عبد الرزاق قسوم: المصدر السابق، ص32

[6]عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946، المقدمة ص(ز)

[7]عبد الرزاق قسوم: المصدر السابق، ص 32

[8]المصدر نفسه، ص 12

[9]حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، م1(الشرح)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص9.

[10]ابن رشد : تهافت التهافت،مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، آب أغسطس، 1998، ص285.

[11]ابن رشد: كتاب النفس، ضمن رسائل ابن رشد، ط1،مطبعة دار المعارف العثمانية حيدر أباد الدكن، 1366هـ-1947م، ص85-86.

[12] أرسطو: في النفس، أرجعها إلى أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها: عبد الرحمن بدوي، دار العلم، بيروت، لبنان، 1953، ص75.

[13]ابن رشد: كتاب النفس، ص86.

[14]رينان: ابن رشد والرشدية ، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، 1959، ص38.

[15]عبد الرزاق قسوم: المصدر السابق، ص 29.

[16]المصدر نفسه، ص29

[17]المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[18]ابن رشد: الكشف عن المناهج الأدلة في عقائد الملة مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، آذار مارس 1998، ص117.

[19]عبد الرزاق قسوم: المصدر السابق، ص30.

[20]الغزالي (أبو حامد): المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ص42.

[21]ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، ط1،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، نوفمبر 1997، ص102.

[22]المصدر نفسه، ص102.

[23]ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ط2، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ص286-287.

[24]المرجع نفسه، القسم الثالث، ص295-296.

[25]المرجع نفسه، القسم الثالث، ص297.

[26] ابن رشد: فصل المقال، ص102.

[27] المصدر نفسه، ص103.

[28] المصدر نفسه، ص203.

[29]المصدر نفسه، ص203.

[30]المصدر نفسه ، ص104.

[31]المصدر نفسه، ص104.

[32] المصدر نفسه، ص104.

[33] ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، ج2، نشره محي الدين صبري الكردي، القاهرة، 1958م، ص77.

[34] ابن رشد: فصل المقال، ص 104.

[35]ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، ج2، ص77.

[36]ابن رشد: فصل المقال، ص104.

[37]ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، ج2، ص77.

[38]ابن رشد: فصل المقال، ص105.

[39]ابن سينا: النجاة في المنطق والإلهيات، ج2، ص80.

[40] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ط4، دار المشرق ، بيروت، لبنان، 1990، ص66.

[41]ابن رشد: فصل المقال، ص105.

[42]المصدر نفسه، ص105.

[43] المصدر نفسه، ص105.

[44] الجويني: كتاب الإرشاد، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه، الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص16.

[45]الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، دار المشرق، ط4،بيروت، لبنان، 1990، ص82.

[46]ابن رشد: فصل المقال، ص105.

[47] الغزالي (أبو حامد): تهافت الفلاسفة، ص81-82.

[48]ابن رشد: فصل المقال، ص105.

[49]عبد الرزاق قسوم: المصدر السابق، ص30.