

العلية الغائية في فلسفة ابن رشد

سامي محمود إبراهيم *

تأريخ القبول: 2022/8/27

تأريخ التقديم: 2022/6/28

المستخلص:

لا يقتصر هذا المبحث على حدود طبيعة العلية كسببية ومبدأ للوجود في فلسفة ابن رشد، بل يبحث عن أهداف وغايات هذه العلية التي اختلف بها عن أرسطو وذلك لتأكيد أصالته وعمقه النقدي والتحليلي واستقلاله الفكري في بحث أسباب الوجود وعلله القريبة والبعيدة. فابن رشد يركز تركيزاً خاصاً على هذا الجانب، ثم يحاول بعد ذلك أن يبين هذه العلة على وفق دائرة السببية الكونية التي رسمها الخالق سبحانه وتعالى. وإذا كان أرسطو يقدّم فكرة العلية على أساس واحد، فإننا سنجد هذا الأساس، قد توسع فيه ابن رشد؛ فحاول أن يثبت ضرورة فهم العلية بوصفه مبدأً عامّاً للوجود التي شكلت بدورها صيرورة الكون الأزلية، ولا سيّما أنه قد أضاف جديداً في هذا المجال، وهذه الإضافة كانت محاولة منه لحل الخلاف في أولوية هذه العلة وترتيبها الوجودي والزمني، ذلك ان حقيقة الخلق وطريقة معرفتها تستلزم دراسة فعل العلة والسبب كمبدأ مهم وأساسي يفيد القوة والتأسيس لألية فهم نظام الكون، بمعنى أننا سنرى تفسيراً لأغلب جوانب تكون الأجسام والأشياء عن طريق مبدأ العلية وقصدية نظامها الكوني الشامل؛ لذلك شكلت حقيقة فعل العلة عند ابن رشد طرْحاً جديراً بالبحث، فقد أثارت نقاشاً واسعاً بين الفلاسفة والمفكرين، الأمر الذي يعكس الأهمية البالغة التي احتلها هذا الموضوع ولا سيّما في فهم مسألة العالم، مادته وفعله وزمانه؛ لذلك نهدف في هذا البحث تقديم آلية فهم سببية العلة التي يرتسم بها الفاعل والوجود على وفق مبدئية التكامل الكوني وتحقيق الغائية التي فسرها ابن رشد.

وتكمن أهمية هذا البحث في محاولة تسليط الضوء على أهمية مسألة ومبدأ العلية بصورها المتعددة في رسم غائية كونية يسير بمقتضاها كلا الوجودين الطبيعي

* أستاذ مساعد/قسم الفلسفة/كلية الآداب/جامعة الموصل.

والميتافيزيقي، التي تعبر عن أصالة ابن رشد في طرح قضايا الفلسفة وإشكالات الوجود الكبرى.

الكلمات المفتاحية: العلة، الوجود، السبب، الفعل، الفاعل، الغائية، الكون.

المقدمة:

إنَّ اللامعقولية أو العبث أمور تشل إرادة الحياة، فالحياة لا تبني فوق تربة الفوضى والاتفاق، إنَّها لا تبني إلا في عالم معقول يبيِّره المعنى الغائي والقصد الذي خلقت لأجله الحياة، فالتبرير الغائي هو أبرز شروط السببية العقلية، من أجل ذلك تطلب العلية معية الغائية التي تسمح للعقل بمشاركة الحياة والعيش، ولا سيَّما أنَّ العقل يكشف صدوع السببية المادية وما فيها من عدم معقولة فيتوقف عند هذا النوع من الاغتراب الفظيع، لكن صوت الغائية يطالب بعالم منظم لا وجود فيه لمصادفة أو جواز، وهذا هو العالم الكوني الذي يمكن العيش فيه.

وبحثي هذا ينظر في القصد والغاية ليس فقط للجانب المعني من ذلك إنَّما في النظر بجميع العلل الضرورية لاتساق وتكامل كينونة السببية الوجودية عند ابن رشد؛ لذلك سنقف في هذا البحث على العلية الغائية للكون والفساد بغية تحقيق ماهيتها والدلالة على أحوالها وصيغة عملها، كما سنهدف إلى تأكيد أنَّ هذه العلل تشترك في كونها غائية وفاعلة في طبائعها، ذلك أنَّ الغائية تستحوذ على جميع العلل، فهي التي لأجلها وجد الشيء أو الفعل، وهي علية جامعة لكل معاني السبب والتأثير. من هنا سأعمل في بحثي هذا إلى إثبات العلية الغائية عند ابن رشد.

كما سأبيِّن في هذا البحث أنَّ ابن رشد يبحث موضوع العلية بشكل مغاير للفلاسفة السابقين فكل فعل عنده وكل تحول يجري وفق غاية، هذه الغاية داخلية في كينونة العالم وليست خارجة عنها.

ولمَّا كانت هذه الفلسفة ترمي إلى تأصيل الثقة بالعقل وقصدية الحياة فسأتجه في بحثي هذا اتجاهًا خاصًا أقدم فيه نظرة جديدة حول نظرية ابن رشد في العلية وصلتها بالغائية، والهدف من ذلك ما وجدته من غموض وإساءة فهم أحيانًا حول موضوع السببية الرشدية التي تقرأ غالبًا في إطار ظاهري موضوعي سببي بحث يتضمن إقصاء بل وإساءة فهم مشروع الغائية التي تقرأ أحيانًا على أنَّها هروب من العقل واستخفاف بالعلم، فغايتي

في بحثي هذا هي إظهار فكرة العلية الغائية عند ابن رشد في إطارها الصحيح والمناسب لها عقلاً وشرعاً، وهذا الهدف يستتبع أهداف أخرى أبرزها تحقيق وتأكيد رأيه في وحدة الكون الغائية وفق آلية سببية لا تخالف العقل الصحيح ولا العلم الصريح؛ ولهذا رأيت أن أقسم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، يتضمّن المبحث الأول: أنواع العلل وتقرير أحكامها الغائية، أمّا الثاني: فيتناول العلية الغائية تؤكد الوجود وسببية العقل. والثالث: العلاقة السببية بين الفعل والغاية، أمّا الخاتمة فأمل أن تكون متسقة مع مضمون البحث، وأبرز ما توصلت إليه من نتائج.

المبحث الأول: أنواع العلل وتقرير أحكامها الغائية:

إذا كان ابن رشد قد بحث مبادئ الوجود، وأكد أنها مؤلفة من مادة وصورة، فإنّه أقرّ في المقابل أنّ المادة والصورة علتان داخليتان، أمّا الفاعلة والغائية فهما خارجيتان.

لقد قسم ابن رشد العلل الطبيعية إلى أربع علل على وفق التقسيم الأرسطي، وهي:

- 1- العلة المادية: وهي المادة التي يوجد منها الشيء.
- 2- العلة الصورية: وهي الشكل أو الكيفية أو الصورة التي يكون عليها الشيء.
- 3- العلة الفاعلية: وهي العلة المحركة للشيء أو هي علة وجود الشيء.
- 4- العلة الغائية: أي ما من أجله يكون الفعل، وهي الغاية أو الهدف.

بعد ذلك قرر ابن رشد أنّ هذه العلل ضرورية لفهم جميع أشكال الوجود وموجوداته⁽¹⁾، لذلك فمن يرفع السببية يرفع العقل⁽²⁾ بعدها يؤكد أنّ هذه الأسباب لا تكون منفصلة وإنما ترتبط فيما بينها بعلاقات سببية وجودية، فهذه العلل على وفق التصوّر الرشدي هي التي بمقتضاها يوجد الشيء بهيئته معينة ويشتمل على غاية.

إنّ دراسة ابن رشد لهذه العلل نجدها مفصلة في جميع كتبه، فنجد مثلاً أنّ كتبه في الإلهيات تدرس العلة على نحو يختلف عن الطبيعية، بمعنى أنّ العلة تأخذ في الإلهيات مسار الكلام عن الغاية والقصد "السبب الغائي"، أمّا في الكتب الطبيعية فنجد

(1) عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ، ص 663 .

(2) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ، ص 481. كذلك انظر : ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص

يركز على العلل المادية والصورية والفاعلة⁽¹⁾؛ إذ نجد خلطاً بينهما واستغراقاً في متاهات كيفية، دون أن يوضّح لنا الحدود التي تقف عندها الغاية.

وإذا رجعنا إلى نظرية ابن رشد في السببية سنجد حضوراً أرسطياً، فضلاً عن حضور فلاسفة إسلاميين كالكندي وابن سينا⁽²⁾، تمثل ابن رشد هذه العناصر كلها وخرج بنظرية في السببية تختلف عن نظريات من سبقوه⁽³⁾، فإذا كان أرسطو قد أكّد على أنّ العلة الأولى لا تعدّ علة فاعلية، بل علة غائية، فإنّ ابن رشد يذهب إلى أنّها علة فاعلة ولها أفعال العلة الغائية⁽⁴⁾، ومن هنا اختلف ابن رشد عن أرسطو⁽⁵⁾، ويهمننا هنا أن نعرض لما قرره ابن رشد في هذه المسألة حسب ما يقنضيه مذهبه في الوجود.

إلى هذا الحد يقوم ابن رشد بتفصل هذه العلل ويبدأ بالعلة المادية ويرى أنّها التي تقال على العنصر والمادة، مثال ذلك ما يقال إنّ مادة النحاس هي علة الصنم⁽⁶⁾، فالعلة المادية إذاً هي العلة التي يكون بها الشيء كامن بالقوة، وما يؤكّد ذلك أنّ المادة بحسب ابن رشد تفتقر إلى فعل الصورة. فإذا كان النحاس يمثل العلة المادية للصنم، فإن شكل الصنم وما هو عليه من هيئة وتشكل يمثل العلة الصورية⁽⁷⁾، بهذا التفسير نجد تقارباً بين العلة الصورية والعلة الغائية، وبهذا تكون العلل اثنان: علة مادية منفعة وعلل ثلاث أخرى تجمعها الصورة التي بمقتضاها يكون الشيء على ما هو عليه⁽⁸⁾، وإذا وصل ابن

(1) خليل شرف الدين : ابن رشد ، الشعاع الاخير ، ص73 . وقارن :

- Averroes : tahafut AL Tahafut , ven Den Berg , London , 1228 , P. 335-338

(2) حسام الالوسي: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه ، ص261.

(3) عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، الطبعة الثالثة، دار القلم، بيروت، 1979، ص 148.

(4) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 146.

(5) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص 784 . كذلك انظر : Burent . J. : Greekphilosophy , London 1968 , P . 67

(6) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج3 ، ص483.

(7) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج1 ، ص 81 .

(8) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ، ج 1 ، ص 124 .

رشد إلى هذه النتيجة فقد تسنى له القول بأنّ الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود متحقّقاً في الوجود⁽¹⁾.

وعلى ذلك فمن المستحيل عند ابن رشد أن يتكون الشيء عن اللاشيء، إنّما عن مادة تسبقه أصلاً، فالكون عنده يتطلب وجوداً بالقوة، وهذا الوجود يخرج إلى الفعل عن طريق الفاعل⁽²⁾.

وهكذا تتحدد عند ابن رشد علاقة الفاعل بالحركة التي من خلالها يرمي إلى تقديم صورة جديدة تتعلق بمسألة خلق العالم، فالعلة الفاعلة هي التي تخرج الشيء من القوة إلى الفعل⁽³⁾. وهنا تكمن أهمية هذه العلة بالنسبة لابن رشد. فهي مبدأ وجود الشيء⁽⁴⁾.

أمّا العلة الغائية فهي ما من أجله الشيء، وهي كالتمام والكمال مثل: الصحة علة المشي⁽⁵⁾.

وعلى هذا فالعلة الغائية هي الصورة النهائية التي يتطلع إليها الفاعل، كما إنها تعد المبدأ الذي يعين الفعل ويدفع إليه، وبهذا ترتبط العلة الغائية بمبدأ التحقق بالفعل والسكون عند غاية⁽⁶⁾.

إلى هنا يجب أن نشير إلى أنّ دراسة ابن رشد لهذه الجوانب تعد من الأمور الغاية في الأهمية، صحيح أنه في شروحه على أرسطو وفي كتبه الخاصة يفيض في دراسة السبب المادي. ولكننا سنلاحظ حضوراً أكثر للسبب الغائي⁽⁷⁾. وهذا السبب وإن

(1) نجيب فحول : الغزالي وابن رشد ، بيروت ، 1962 ، ص 134.

(2) مدني صالح: الوجود (بحث في الفلسفة الإسلامية)، مطبعة المعارف ، بغداد، 1955، ص64.

(3) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص50 .

(4) ارسطو : الطبيعة ، ج1 ، ص 136. ينظر كذلك :

M.G.E Vans : the physical philosophy of Aristotle , (University New Mexico , press 1964) P. 70

(5) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة، ج2 ، ص 484 . وقارن : ارسطو، الطبيعة ، ج1 ، ص 102 .

(6) عمر فروخ : المنهاج الجديد في الفلسفة العربية ص 263 .

(7) حسام الالوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي ، ص 138.

كان قد اختفى في المنهج العلمي الحديث ؛ إلا أنّ ابن رشد يبحث في أسباب الوجود مؤكداً على وجود علة غائية تسير بمقتضاها رحلة الوجود.

لهذا كله وعلى وفق ما تقدّم يقرر ابن رشد أنّ القول بإنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سفسطائي، والمتكلم بذلك إمّا جاحد بلسانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية (1).

أمّا الغزالي فقد خالف ابن لرشد في مسألة السببية، فهو يرى أنّ الاقتران بين السبب والمسبب إنّما هو اقتران عرضي جائز، مرده إلى حكم العادة، لا إلى الضرورة العقلية (2). ويرد ابن رشد من خلال إقراره لمبدأ الضرورة في هذا التلازم والمساوقة (3)، إذ يرى أنّ السبب متى وجد فقد وجد المسبب، وهذا هو أساس مبدأ السببية، إذ لا شيء يحدث بالمصادفة (4).

لهذا يمكن القول إنّ التلازم بين العلة والمعلول، بين الله والعالم إنّما هو تلازم ضروري (5).

ولتوضح ذلك يرى ابن رشد أنّ الموجود لا يفهم إلا من أسبابه الذاتية، فبدون هذه الأسباب لا نستطيع التمييز بين الموجودات، عندها سترتفع طبيعة الموجود ويتحول إلى العدم (6). فلكل شيء طبيعة وفعل معين، فالنار مثلاً طبيعتها الإحراق (7).

(1) ابن رشد : تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا ، 1964، ص 781 . كذلك: نجيب فحول، الغزالي وابن رشد، ص 127 .

(2) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص 783 .

(3) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج 1 ، ص 44.

(4) محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، منشورات عويدات ، بيروت، 1970، ص 756. كذلك ، ينظر : محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي ، ص 84 .

(5) حسام الالوسي : دليل المشاهدة ، ضمن مجلة الفكر الجديد ، بغداد، 1966، ص 9.

(6) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص 782. كذلك :

Jaeger w.w.: the theology of the early gree K philosophers ; Oxford 1936 . P. 277.

(7) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج 2 ، ص 1152 .

وخلاصة القول إنّ ابن رشد يؤكد على وجود أسباب للموجودات من خلالها نتعرف على أفعالها وغاياتها، فالسببية عنصر مهما في العلم العوم المعاصرة، ولا سيّما أنّ جميع العلوم تهدف إلى معرفة الأسباب، فمن يستطيع أن ينكر السببية لا يستطيع أن ينكر الفاعل، ومن يستطيع أن ينكر الفاعل لا يستطيع أن ينكر الموجود، فكل فعل لا بد له من فاعل. وهذا هو مبدأ ابن رشد لفهم الموجودات وصيرورتها الأزلية، فاذا وجد السبب وجدت النتيجة.

فابن رشد قد اشترط فاعلية العلة وآثرها في المعلول لاستكمال صفة الفعل كسبب غائي. فالعلة لا تكون علة ما لم توجب المعلول وفقا لقصد معين وغرض يفيد معنى الوجود، وهنا تتحقق العلاقة السببية في علية متكاملة تحقق التناغم بين الأسباب والمسببات .

والخلاصة هي أنّ العالم كله قائم على النظام والانسجام والتوافق الذي منه انبثق مفهوم العلية، فتكون أية علة من هذه العلل مبدأ للتغيير الحاصل في مشروع الكون والفساد⁽¹⁾. بهذا نجد أنّ جميع العلل متكاملة تهدف لغائية واحدة، ولا مجال لتبادل الأدوار بين العلل. فابن رشد وجه نقده للقائلين بعلية المادة وحدها وكذلك للقائلين بالصورة، في المقابل رفض بيان العلة الفاعلة دون غيرها من العلل، وجدنا عنده تصورا متكاملًا شاملا متحاور لمسألة العلية والسببية قائم على ان لكل علة عملها الخاص في الوجود وهذا الدور مشروط في تأثيرها وتأثرها بالعلل الأخرى. فالعلة الغائية تؤثر في الفاعلية من جانب حركية الفعل، وعند الغاية يقف سؤال السببية عن أي شيء. لكن هذا القول مشروط بتصنيف الموجودات لا بقياسها.

فالغاية مصاحبة للوجود وتسري في كل جزء من أجزائه. إلى هذا الحد اتضح لنا ان الفاعل والغاية والنظام كلها في نظر ابن رشد داخلية ومتداخلة في العالم وليست مفارقة عنه إلا في بعض خصائصه. حتى أنّ بحثه في العلل الأخرى جميعها يشير ضمنا بردها إلى العلة الرابعة الغائية. فالغايات عنصر أساسي فاعل في الوجود وداخل في جميع الأسباب. فكل شيء في الوجود يسير نحو غاية معينة. يستقر عندها

(1) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص 224.

ويسكن بها ويتحدد بحدودها وينتهي بها. ووفقا لابن رشد، فلكي تكون قادراً على منح العالم عقلاً سببياً يجب بالضرورة أن نستحضر فكرة الغائية، وكل ذلك من أجل تبرير الطابع الأحادي للاتجاه السببي، إذ يستحيل وجود شيء دون غاية، وإلى هذا النموذج العقلاني الديني استند ابن رشد واثبت فكرة القصدية اللانهائية في الفعل السببي. فالأصل هو ان ننظر إلى ما هو ابعده من الفعل وأسبابه الموجبة الظاهرة. فكما أننا لا نستطيع معرفة الله تعالى إلا من خلال أسبابه وآلائه كذلك لا نستطيع معرفة العقل إلا بقانون السببية الذي يثبت العقل على وفق لغاية كونية تمثل الدلالة النهائية للوجود. فغائية السببية هي غائية الوجود .

المبحث الثاني: العلية الغائية تؤكد الوجود وسببية العقل:

إنَّ مبدأ العلية لا يحكم الواقع في ذاته، أي لا يحكم الوجود خارج حدود العقل الإنساني، وإنما يحكم العقل وبالتالي إدراك العقل للواقع، أي يحكم التجربة كشيء يشتمل على مقولات العقل والمعطيات الحسية معاً، فإنَّ مبدأ العلية يفتقر إلى المشروعية الضرورية للاستخدام خارج حدود التجربة. هذه هي الحجة الأساسية ضد استخدام العلية فيما وراء الواقع والحياة.

خارج حدود العقل والتجربة، من الممكن أن توجد العلية في الواقع، ومن الممكن أن لا توجد، ولا يمكننا افتراض وجودها بدون أن يكون ذلك اختياراً اعتبارياً بدون أي أساس مثلما، هو الحال مع عدم وجودها كذلك. أي لا يمكننا إثبات ولا نفي وجود العلية في الواقع بمعزل عن العقل، وغايات الخلق ومشروع الوجود.

لهذا يرى ابن رشد بان إنكار الأسباب يعني الغاء دور العلم وتكذيب للدين، كما ان علية العالم ضرورية، وليس على فعل العادة⁽¹⁾.

فابن رشد ينادي بالخصائص المعينة لكل شيء، ليثبت بعد ذلك ان الفعل متقدم على القوة، فيقول إنَّ من الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هي قوية عليه. واضح أن هذه الإشكالات سببها الأشاعرة الذين يذهبون -كما يرى

(1) محمود قاسم: دراسة حول مناهج الادلة، ط3، القاهرة، 1955، ص32. وقارن : ابن رشد، تهافت

التهافت، ص786.

ابن رشد- إلى أنَّ القوة على البناء هي مع البناء، وأن البناء حين لا يبني ليس له قوة على البناء؛ لأنَّه إنَّما توجد له القوة على البناء في وقت البناء.

وواضح من هذا المثال انهم - كما يقول ابن رشد - يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا واسطة وهو الله سبحانه وتعالى⁽¹⁾، لذلك يرى أنَّ ما ذهب اليه الأشاعرة يترتب عليه ألا يكون للموجودات فعل خاص طبعه الله عليها⁽²⁾. وإذا لم يكن للموجودات أفعال تخصها لم يكن لها طبيعة خاصة⁽³⁾. لهذا يحدد ابن رشد يحدد طبيعة فاعل الكل، الله سبحانه وتعالى فيرى أنَّ للفاعل فعلاً واحداً أزلماً.

وهكذا استنتج ابن رشد أنَّ أقوال بعض المتكلمين والفلاسفة ولاسيما في الفعلين الدائم والمؤقت أدَّت بهم إلى تعجيز الفاعل⁽⁴⁾، وهذا يظهر في قولهم الذي ذهبوا اليه بعدما عجزوا عن إقامة الدليل على فعله، هل هو فعل واحد؟ أم أفعال كثيرة؟ فقد ذهبوا إلى ان الفاعل ليس باستطاعته إعدام الموجودات، فهو يختص بالاختراع فقط. لذلك ذهبوا إلى ان الفاعل لا قدرة له على نقل الفعل أو الشيء من الوجود إلى العدم، بل له القدرة فقط على نقل الفعل من العدم إلى الوجود⁽⁵⁾، هذا الرأي يعجز الفاعل، وانه لا قدرة له على إعدام الأشياء⁽⁶⁾. وإذ كان الأمر بهذا الوصف، فكيف يكون فاعلاً حرّاً مختاراً⁽⁷⁾؟ هذا من جانب، من جانب آخر يعود ابن رشد إلى درجات الفواعل، فيقول: إنَّه لا ينبغي أن يشك في أنَّ الموجودات قد يفعل بعضها بعضاً إلا أنَّها ليست مكتفية بنفسها في هذا

(1) محمد ببيصار: في فلسفة ابن رشد، الوجود والخلود، ص 104. وقارن: ابن رشد، تهافت التهافت، ص556.

(2) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 796.

(3) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 783. ايضاً، Gilson : History of Christian philosophy , P. 123.

(4) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 795.

(5) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص 1504.

(6) ابن رشد: تهافت التهافت، ص 274.

(7) حسام الالوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، ص 136.

الفاعل، بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها، بل في وجودها أيضا⁽¹⁾. تمامًا كما لا ينبغي أن يشك في أنّ النار فاعلة للإحراق، إلاّ أنّها ليست فاعلة بإطلاق، بل من مبدأ من خارج هو شرط وجودها فضلًا عن إحراقها.

فالعلة الفاعلية، اذا تعدّ مقومًا أساسيًا في غائية وجود الأشياء، وهذا يتضح من خلال تأكيد ابن رشد على أهمية هذا السبب، وأنّه يهدف لغاية⁽²⁾، وهذا فضلًا عن أنّ ابن رشد حين أراد أن يبيّن تأثير هذه العلة في الوجود، قال بأنّها علة غائية فاعلة في الوجود باستمرار.

واضح إذاً أنّ فكرة الخالق الموجد التي لم تكن سوى ظاهرة عرضية في مذهب أرسطو تصير عند ابن رشد محورًا للوجود، فالله تعالى الذي كان علة غائية عند أرسطو، يتحول إلى علة غائية وكلية عند ابن رشد⁽³⁾، فالله تعالى ليس فاعلاً فحسب، بل هو علة غائية رتبت الوجود وتستمر في خلقه وترتيبه⁽⁴⁾.

ومن هنا، يمكن أن نفهم الترابط بين الفاعل والمحرك الغائي. فكما أنّ فعل الفاعل لا يتعلّق بالوجود الذي بالفعل، ولا بالعدم من حيث هو عدم، بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم، فإنّه من الصحيح أيضًا – كما يرى ابن رشد⁽⁵⁾ – القول بأنّ العالم لما يزل يقترن بوجوده عدم ولا يزال بعد يقترن به.

(1) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص 787 .

(2) فلوطرخس : في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، ضمن (ارسطوطاليس في النفس) ، ترجمة قسطا بن لوقا ، شرح وتحقيق عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ودار القلم ، بيروت ، 1980 ، ص 98 .

(3) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج3 ، ص 1724 .

(4) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 180 .

(5) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص 274، وللتفصيلات ينظر : Burent . J. : Greek

. philosophy , London 1968 , P . 67

وبهذا يتم لابن رشد التفرقة بين المخلوقات والمصنوعات فالمصنوعات إذا وجدت لا يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها، أمّا المخلوقات فبخلاف ذلك، إذ إنّ عدم مقترن بها وملزم لها لذلك فحاجتها إلى الفاعل مستمرة⁽¹⁾. هكذا، تكون فرضية الفاعل، أبرز إطار يسمح بالتأسيس لمعنى العالم المتحرك على وفق غاية لطيفة، فمن الجلي أنّ هذا الفاعل بإمكانياته اللامتناهية يكشف لنا عن مدى التداخل السببي والتفاعل بين عالمي الكون والفساد.

هكذا تفسّر العلة الغائية التي هي أبرز أجزاء العلة الكاملة، وهي التي تخرج الفاعل من القوة إلى الفعل، ومن الإمكان إلى الوجود، تكون متقدمة ذهنًا ومتأخرة وجودًا، فهي السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقوة إلى كونه فاعلاً بالفعل، مثلاً النجار لا يقوم بصنع الكرسي إلا لغاية ولولا تصور تلك الغاية لما خرج عن كونه فاعلاً بالقوة، إلى كونه فاعلاً بالفعل، وعلى هذا فللعلة الغائية دور في تحقق المعلول.

ولا نتصور العلة الغائية بهذا المعنى لغناه المطلق في مقام الذات والوصف والفعل، فكما أنّه تام في مقام الوجود والفعل، فلا يحتاج في الإيجاد إلى شيء آخر وإلا كانت فاعلية الله تعالى، كفاعلية الإنسان فلا يقوم بالإيجاد والخلق، إلا لأجل الغاية المترتبة عليه لكان ناقصًا في مقام الفاعلية مستكملًا بشيء وراء ذاته وهو لا يجتمع مع غناه المطلق وتفرده في الخلق.

المبحث الثالث: العلاقة السببية بين الفعل والغاية:

اتّضح لنا فيما سبق أنّ القوة الفاعلة هي قدرة الشيء على إحداث فعل معين، كما ان القوة المنفصلة هي قدرة الشيء على الانتقال من حالة إلى أخرى بتأثير فاعل أو سبب غائي⁽²⁾.

أمّا أصل هذه الفكرة فيرجع إلى مفهوم الطبيعة، فهي في نظر ابن رشد وأرسطو مبدأ الانتقال والتغير، هي إذاً وسط بين القوة المطلقة والفعل التام.

(1) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1632.

(2) محمد عاطف العراقي: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، ص 48.

كما يضيف ابن رشد مبينا فكرة العلاقة السببية بين المادة والصورة، قوله بأن المادة هي السبب للتحرك والانفعال⁽¹⁾. وعلى هذا تكون الغاية عند ابن رشد صفة ملازمة للمادة. في هذا التفسير يؤكد ابن رشد على أن الهيولى بالقوة وليس لها الوجود بالفعل⁽²⁾. كما يوضح لنا هذا التفسير أن انتقال المادة من القوة إلى الفعل استكمل بالصورة، وصار لها الوجود المشار اليه، ذلك أن الطبيعة لا تزال تحرك الشيء حتى إذا حصل على كماله الأخير سكن⁽³⁾.

ولهذا ارتبط مفهوم الفعل والقوة بموضوع العلل الأربع التي أقرها أرسطو وابن رشد لتفسير حدوث الأشياء في العالم وفقا لغائية معينة. فلا يخرج شيء من القوة إلى الفعل إلا من قبل شيء بالفعل، لذلك كان الفعل سببا فاعليا وغائيا بالنسبة للقوة التي في المادة⁽⁴⁾.

وهكذا تتحدد عند ابن رشد كما هو الحال عند أرسطو العلاقة السببية بين القوة والفعل، فخرج الشيء من حالة القوة إلى حالة الفعل يحتاج إلى سبب غائي يسكن عنده الفعل⁽⁵⁾.

وإذا كان ابن رشد قد حدد علاقة الموجودات الطبيعية بمبدأ السببية، فإنه بالتالي قد أقر ان هذه العلاقة مع كونها قائمة على مبدأ السببية فإنها مقترنة بالغاية. وإقراره بمسألة تلازم السبب والغاية يمكننا القول إن الغاية عنده ما هي إلا سبب ويجب أن يكون لها مسبب. وهذا السبب هو الفاعل الأول.

(1) ابن رشد : تهافت التهافت ، ج 2 ، ص 796 . وقارن : جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص 483 .

(2) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج 3 ، ص 1567 .

(3) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص 1192 . كذلك ،

NASR (S.H) : an introduction to Islamic cosmological . Doctriness , London , 1904 P. 22 .

(4) حسن مجيد العبيدي: العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد ، ص 135 .

(5) زينب الخضيرى : اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ، ص 228.

إلى هذا الحد يكاد يكون الأمر واضحاً بشرط أن نميز مع ابن رشد بين الذاتي والعرضي، وبين العلل الأساسية الأصلية والعلل الثانوية، ولنربط بين الغاية والسببية نقول ان الفعل لا يتم إلا بعد غاية (1).
إلى هذا الحد نصل إلى أنّ مبدأ العلية هو أحد مبادئ العقل الرشدي، ومعناه أن لكل ظاهرة سبب معين، فكل شيء له سبب أو مبدأ يفسر وجوده. فالسببية عنده هي القانون الذي يحكم الوجود.

فقد قال ابن رشد أنّ المعرفة تستحيل بدون العلم بالسببية وقوانين العلية التي تضبط حركة الوجود لكونها معرفة الأسباب وقوانين الموجودات ومبادئها، فالمبدأ كما يقول ليس سوى السبب. وهو بهذا يخالف الغزالي الذي قال بإنكار العلاقة السببية. لذلك رفض ابن رشد الفكر التشبيهي بين الإنسان والخالق ويرى أن ليس من عادة الله سبحانه وتعالى أن يخلق شيئاً ثم يغيره. فالأشياء التي خلقها الله تعالى منذ القدم هي أشياء ذات صفات ثابتة، وما يسمى عادة بالنسبة للموجودات ليس في الواقع سوى الطبائع الواقعية التي تحدد هوية هذه الموجودات، فالعقل مجبول على إدراك الأسباب التي تؤكد صدق الواقع.

معنى هذا أنّ الأسباب الذاتية عند ابن رشد هي الأصل في كل من الوجود والمعرفة، إذ لا يفهم الموجود إلاّ بفهمها واعتبرها مساوية لحقيقة كينونة الشيء، فلو لم يكن لموجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، فالعلية الغائية عند ابن رشد هي علية ضرورية لا مجرد اقتران أو عادة كما يقول الغزالي. ويربط ابن رشد بين إنكار السببية وبين جحود الصانع، فيرى أنّ إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول متناقض مع منطق الفكر والعقل، هو إبطال للحكمة الإلهية. فنحن بشر نستدل على وجود الله تعالى بوجود خلقه. وعلى هذا نجد ان العلية وسببيتها عند ابن رشد لا تلغي حرية الإرادة لأن الإرادة شوق تبعثه فينا المؤثرات الخارجية ولما كان العالم الخارجي بما فيه إنساننا كجسم محكوماً بتلك العلاقات السببية فإن تلك الإرادة تتحقق عند مؤاتاة الأسباب الداخلية والخارجية معاً، فكلما زاد علم الإنسان زادت حريته وتحققت إرادته. إلى

(1) محمد عمارة : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، ص 66.

هذا الحد نجد أنَّ فلسفة ابن رشد تقوم على حجية الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، إذ لا يجوز تطبيق المعاني الإنسانية على الخصوصية الإلهية. ولإزالة الخلط بين الحقيقتين حسب ابن رشد لا بد من اللجوء إلى البراهين والأدلة. أما المعجزات فإن ابن رشد يصرح علنا أنه يصعب فهمها ضمن المنظومة الفكرية للفلاسفة، هي حقيقة فوق متناول الإنسان، لذلك الإيمان بها شرط في وجود الشرائع وإثبات نسقية الكون والوجود السببية.

مع ذلك يؤكد ابن أكثر من مرة إن نفي السببية من أجل إظهار عظمة القدرة الإلهية وتثبيت المعجزة هو نفي للحرية الإنسانية وقدرته سبحانه وتعالى التي تبرز في الأسباب، إن النتيجة المترتبة على رفع السببية عدم التمييز بين الموجودات، إذ لكل موجود ماهية خاصة تميزه عن غيره. فإله سبحانه وتعالى هو الذي خلق القوانين والسنن والأسباب التي لا سبيل إلى خرقها وتبديلها. هذا من جانب، من جانب آخر نجد ان المادة تظهر في الطبيعة بشكل واضح. لكن ظهورها إنما يكون بسبب غائي، وهذا السبب هو الذي أهمله الفلاسفة السابقين لأرسطو، فالطبيعة تعمل لأجل غاية، وتعمل وفق قواعد وقوانين ثابتة لا تتغير. فالنظام من خصائص العالم الطبيعي، في حين تكون العشوائية من خصائص البخت والاتفاق. أما أن بعض الأفعال الطبيعية تبدو ضرورية ولكن دون غاية ظاهرة فذلك يعود إلى نظرنا الجزئية الضيقة. فنحن إذا أمعنا النظر في هذه الأفعال داخل السياق العام للوجود، لوجدنا أن هذه الأفعال تتجه إلى غاية مقصودة، ومن الأمثلة على ذلك: قوانين علم الفلك أو الحركة الدائرية للأجرام السماوية. فهذه الأفعال ينبغي النظر إليها من خلال علاقتها بالمفهوم العام للنظام العقلاني في الطبيعة، لذلك يقرر ابن رشد أن الطبيعة لا تفعل باطلا وإنما تفعل لغاية⁽¹⁾. فكما ان اللبن والحجارة انما وجدت من أجل صورة البيت. كذلك الحال في الأمور الطبيعية نجد أنَّ الغاية هي المقصودة من عمل فعل ما. فلا وجود للصدفة والبخت⁽²⁾. فلو كانت الصورة من ضروريات المادة، لما احتاجت الموجودات في وجودها إلى فاعل أصلا، ولكان مبدأ الأمور الطبيعية الاتفاق.

(1) محمد عابد الجابري: ابن رشد ، سيرة وفكر، ص ١٢٨ .

(2) ابن رشد: السماع الطبيعي، ص١٧. ايضا: Aristotle : Physica , P . 206 a , 25 .

أنَّ هناك نقطة مميّزة يشير إليها ابن رشد وهي أن هناك أشياء أخرى توجد عن طريق البخت والاتفاق، لكن هل يمكن أن نعدّها أسباباً أخرى ضمن الأسباب الأربعة؟ يقرر أرسطو أن الصدفة والاتفاق علتان تصدر عنهما أشياء كثيرة فينبغي أن نبحث وننظر على أي وجه يدخل البخت في هذه الأسباب (1)؟

إنَّ هذه الأسباب عند ابن رشد هي أسباب بالعرض، فهي ليست أسباباً حقيقية للشيء، فالذي قصد السوق لشراء حاجة فلقية الدائن وأخذ منه دينه، فإنَّ سبب أخذ الدين هو قصد الخروج إلى السوق، وليس البخت، فالبخت ليس سبباً ظاهرياً محدداً، أمّا السبب الذاتي فهو محدد وواضح. فالاتفاق إذا كان يعدُّ سبباً، فإنَّه سبب بالعرض وليس بالذات.

إنَّ هذه النتائج عند ابن رشد، أدت إلى تقرير غائية الطبيعة وتبرير كل ما ينشأ ضد هذا المبدأ من وجود للشروع والفساد وغير ذلك؛ إذ يرى ابن رشد أنَّ ما يحدث بالاتفاق ومن تلقاء نفسه لا يُعدُّ من الأشياء التي هي باضطرار ولا من الأشياء التي تتكون على الأكثر وإنَّما كونه على الأقل، وما يحدث على الأقل فإنَّه يعوق ما يحدث على الأكثر (2)، فالتأكيد على الغائية مميّز جداً عند ابن رشد كما رأينا، وهذا بدوره يؤدي إلى وجود دافع لحركة الأجسام الطبيعية، هذا الدافع هو الميل الذاتي نحو الكمال والغاية، نحو الصور النهائية للوجود، فالله تعالى أوجد الموجودات بأسباب سخرها لها وفقاً لغاية حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة.

الخاتمة:

توصّلت في هذا البحث إلى نتائج عديدة، أبرزها:

- 1- إنَّ موضوع السببية يبقى معلقاً ضمن إطار الغائية، فلا سبب دون غاية.
- 2- وجود النظام والغائية في الكون هو الذي يعطي مشروع لدراسة المستقبل والعقل والحياة. فلا شيء يثبت العقل والنقل غير السببية الغائية التي تحكم الوجود.

(1) أرسطو: الطبيعة، نشره عبد الرحمن بدوي، ص ١١١.

(2) ابن رشد: السماع الطبيعي، ص ١٩.

3- إنَّ قيام السببية الغائية ووجودها هو أكبر دليل على أنَّ روحًا من النظام تسري في العالم، ف وراء الأسباب الظاهرة هناك أسباب باطنة كثيرًا ما تكون مضمرة تسمى الغايات.

لقد بينت خطة البحث ومضمونه حقيقة مميّزة وهي أنَّ العلية مرتبطة بالغاية، فالأسباب مقترنة بالغايات. فقد اتضح لنا كيف استطاع ابن رشد أن يثبت قانون العلية الغائية الذي يبيت العقل ويعطي معنى للحياة وقصدية فعل الخلق والعالم، كما اتَّضح لنا أنَّ درجة اليقين العقلية المتعلقة بقانون العلية تبقى هشة بدون الغاية والقصد السببي الذي يمتد إلى ما وراء الظواهر العلية، فنحن مطمئنون مع ابن رشد بفضل النظام الكوني إلى صحة العقل والعلم بوصفه سلوكًا معرفيًا إنسانيًا مميّزًا في دائرة وجودنا والحياة؛ إذ يوجد نظام غائي يحكم العالم وفق خيرية لطيفة تثبت حياتنا والعيش عنوانها نواميس الله تعالى ولطفه وعدله ووعدده الحق الذي لا يتخلف، كما اتَّضح لنا أنَّ الخطوة الواصلة بين العدم والوجود لا يمكن تفسيرها سببيًا، ففيما قبل الوجود لا توجد أية أسباب أو علل، وإنما توجد غاية سبقتها وأخرى ستلحقها، وهذه الغاية يمكن استقراؤها من خلال ملاحظة الظواهر الكونية ومن خلال الوحي الذي يقودنا العقل إلى الإيمان واليقين به.

فمن خلال ملاحظة الظواهر الكونية يتبيّن لنا بمفاهيم التكيف الدقيق والتصميم الذكي والمبدأ الأنسي، أن الكون قد رتب لتكون حياة الإنسان فيه ممكنة وفقا لغاية تحقق خلافة الله في الأرض كذروة جميلة لغايات الوجود الكبرى.

References

1. Faroukh, Omar **History of Arab Thought to the Days of Ibn** .pg. 663 **·Khalidun**
2. pg. 481. Also see: **·Interpretation of Beyond Nature :Ibn Rushd** .Ibn Rushd, Incoherence of Incoherence, pg. 785
3. Sharaf Al-Din, Compare .73 .p **·The Last Ray** ،Khalil: Ibn Rushd
4. Averroes: **Tahafut AL Tahafut**, ven Den Berg, London, 1228, P. 335-338 Kindi and the -Alusi: Philosophy of Al-Hussam Al .opinions of ancient and modern scholars on it, p. 261
5. Badwai, Rahman-Abd al, third **·Philosophy of the Middle Ages** .Qalam, Beirut, 1979, p. 148-ar aledition, D
6. p. 146 **·History of Greek Philosophy** :Youssef
7. Ibn Rushd: Incoherence of Incoherence, p. 784. Also seBurent. J.: Greekphilosophy, London 1968, P. 67 .
8. Beirut, 1962, p. 134 **·Ghazali and Ibn Rushd-Al** :Naguib Fahul
9. **·(A Research in Islamic Philosophy)** ih: ExistenceMadani Sal .Ma'arif Press, Baghdad, 1955, p. 64-Al
- 10.pg. 50 **·Summary of Beyond Nature** :Ibn Rushd
- 11.Aristotle: Nature, Part 1, p. 136. See also MGE Vans: the physical philosophy of Aristotle, (University New Mexico, press 1964) p. 70 .
- 12.Nature, Part 2, pg. 484. -Ibn Rushd: Interpretation of Post .Compare: Aristotle, Nature, Part 1, p. 102
- 13.**The New Curriculum in Arabic** :Omar Farroukh .p. 263 **·Philosophy**
- 14.Alusi: Studies in Islamic Philosophical Thought, -Hussam Al .p. 138
- 15.**Incoherence of Incoherence, investigated by** :dIbn Rush -p. 781. Also: Naguib Fahul, Al ،1964 **·Suleiman Dunya** .Ghazali and Ibn Rushd, p. 127
- 16.Part 1, pg. 44 **·Nature-Interpretation of Post** :Ibn Rushd

17. **From Greek Philosophy to Islamic Philosophy** :Rahman Marhaba-Muhammad Abd al 'Awdat Publications Beirut, 1970, p. 756. Also, see: Muhammad Ali Abu Rayan, .History of Philosophical Thought, p. 84
 18. **The Watching Guide** :Alusi-Hossam Al .Thought Journal, Baghdad, 1966, pg. 9
 19. **Incoherence of Incoherence** :Ibn Rushd :Also Jaeger ww: the theology of the early Greek philosophers ; Oxford 1936. P. 277 .
 20. **A Study on Methods of Evidence** :Mahmoud Qassem edition, Cairo, 1955, p. 32. Compare: Ibn Rushd, .Incoherence, p. 786
 21. **On the Philosophy of Ibn Rushd** :Muhammad Baysar p. 104. Compare: Ibn Rushd, **Existence and Immortality** .Rushd, Incoherence of Incoherence, p. 556
 22. **Studies in Islamic Philosophical Thought** Hussam p. 136
 23. **On Natural Opinions Accepted by Philosophers** :Plutarch in the Soul), translated by Qusta bin included in (Aristotle i Rahman Badawi, -Luqa, explained and verified by Abd al Qalam, Beirut, -Publications Agency, Kuwait, and Dar Al .p. 98 ,1980
 24. Part 3, p. 1724 **Nature-Interpretation of Post** :Ibn Rushd
 25. ophy, p. 180 Youssef Karam: History of Greek Philos
 26. Ibn Rushd: Incoherence of Incoherence, p. 274. For details, se Burent. J.: Greek philosophy, London 1968, P. 67 .
 27. **Studies in the Doctrines of the Philosophers of the East** :Iraqi-Muhammad Atef Al .p. 48
 28. Compare: Jamil .6Vol. 2, pg. 79 **Incoherence** :Ibn Rushd .Saliba, History of Arabic Philosophy, p. 483
- NASR (SH): an introduction to Islamic cosmology. Doctorness, London, 1904 p. 22 .

29. **Natural Sciences in the Philosophy** :Obeidi–Hassan Majeed Al
.p. 135 ،**of Ibn Rushd**
30. **act of Ibn Rushd on the The Imp** :Khudayri–Zainab Al
.p. 228 ،**Philosophy of the Middle Ages**
31. **Materialism and Idealism in the** :Muhammad Emara
.p. 66 ،**Philosophy of Ibn Rushd**

Cause Finale in the Philosophy of Ibn Rushd

Sami Mahmoud Ibrahim *

Abstract

This topic is not limited to the limits of the nature of causality as a causation and principle of existence in Ibn Rushd's philosophy, but rather searches for the goals and objectives of this causality with which he differed from Aristotle, in order to confirm his originality, critical and analytical depth, and intellectual independence in examining the causes of existence and its near and far causes. Ibn Rushd places special emphasis on this aspect, and then tries to show these causes according to the circle of cosmic causation drawn by the Creator, Glory be to Him.

If Aristotle presents the idea of causality on one basis, we will find this basis, which Ibn Rushd expanded on. He tried to prove the necessity of understanding causality as a general principle of existence, which in turn shaped the eternal process of the universe. Especially that he had added something new in this field. This addition was an attempt by him to resolve the dispute regarding the priority of these causes and their existential and temporal arrangement, because the reality of creation and the way of knowing it requires the study of the action of the cause and the cause as an important and basic principle that benefits the strength and foundation of the mechanism of understanding the system of the universe, meaning that we will see an explanation For most aspects,

* Asst.Prof/ Department of Philosophy/College of Arts/University of Mosul.

bodies and things are formed by the principle of causality and the intentionality of its comprehensive cosmic system. Therefore, the fact that Ibn Rushd's action of causes formed a proposition worthy of research, as it provoked a wide discussion among philosophers and thinkers, which reflects the great importance that this topic occupied, especially in understanding the issue of the world, its substance, action and time. Therefore, we aim in this research to present a mechanism for understanding the causation of the causes that characterize the agent and existence according to the principle of cosmic integration and the realization of the finality explained by Ibn Rushd. The importance of this research lies in an attempt to shed light on the importance of the issue and the principle of causality in its multiple forms in drawing a universal teleology according to which both the natural and metaphysical existences go, which expresses the originality of Ibn Rushd in raising the issues of philosophy and the major problems of existence.

Key words: cause, existence, cause, action, subject, finality, universe.