

نقد ابن رشد لنظرية التولد الطبيعي للكائن الانساني لدى ابن سينا Averroes's criticism of Avicenna's theory of natural generation of the human being

د. محمد لسود¹¹المعهد العالي للفنون والحرف بتطاوين جامعة قابس (تونس). lassoudmohamed@gmail.com

تاريخ النشر: 2023/12/30

تاريخ الاستلام: 2023/03/28

ملخص:

مما لا شك فيه أن ابن رشد لم يكن يجهل مكانة ابن سينا الفلسفية وقد يكون ذلك أحد أسباب تناوله له بالنقد في مسائل عديدة مقللاً من شأنه الفلسفي ومتهما إياه بعدم الولاء لنهج الفلسفة وخاصة لنهج أرسطو. وتأتي مسألة التولد الطبيعي للكائن الإنساني لتشكّل إحدى المحطات النقدية الرّشدية للسّينيوية وهي تمثّل مناسبة للتعرف على سجال كبير عرفته الفلسفة العربية من الفارابي لابن سينا والغزالي وصولاً إلى ابن رشد الذين تركوا لنا نصوصاً هامة حول المسألة المذكورة. وهي نصوص تحاول تجذير مقولها في المتن الأرسطي الذي قدّم ابن رشد نفسه شارحاً مؤتمناً على حقيقته ومدافعاً عنه ضدّ من حرّفوه عن قصد أو عن غير قصد. ولقد قاد ذلك ابن رشد إلى بعض الغلوّ في نقد نصوص ابن سينا الواردة في كتاب الإشارات. حتى وصل الأمر إلى نسبة آراء لابن سينا حول التولد الطبيعي للكائن الإنساني لم يقلها ضمناً أو صراحة. ويمكن الاعتماد على هذه النصوص وكذلك على نص للغزالي من "تهافت الفلاسفة" لتبيّن حدود هذا النقد الرّشدي للسّينيوية الوارد خاصة في "تهافت التهافت". وما إن كان ابن سينا قد تبني هذه الأطروحة؟ وما إن كان ابن رشد قد ذهب بعيداً في نقد ابن سينا إلى الحدّ الذي جعل من موقفه أقرب إلى التعاطي الإيديولوجي مع علم كبير أكثر منه نقداً أميناً لما قرّره ابن سينا في كتبه؟ وهذا ما يمكن تبيّنه من خلال العودة إلى نصوصه أو نصوص الغزالي التي تناولت الأمر وهي التي يمكن اتّخاذها سنداً لمراجعة هذا الموقف الرشدي. الكلمات المفتاحية: ابن رشد. النقد الرشدي. السينيوية. الغزالي. التولد الطبيعي للكائن الانساني. الفلسفة العربية.

Abstract :

Undoubtedly, Ibn Rushd was not ignorant of Avicenna's philosophical position, and this may be a reason for him criticizing him on many issues, underestimating his philosophical status and accusing him of not being loyal to the approach of philosophy, especially to Aristotle's approach. It represents an occasion to get acquainted with a great debate known to Arab

philosophy, from Al-Farabi to Ibn Sina and Al-Ghazali to Ibn Rushd who left us important texts on the matter. They are texts that try to root their sayings in the ancient Aristotelian texts that Ibn Rushd himself presented as the trusted commentator on its truth and defended by those who distorted it intentionally or unintentionally. Attributing opinions of Ibn Sina that he did not say implicitly or explicitly about the natural generation of the human being. It will be possible to rely on these texts, as well as on a text by Al-Ghazali from "The Incoherence of the Philosophers" to show the limits of this rationalist criticism of Avicenna in "The Incoherence of the Incoherence" and whether Avicenna adopted this thesis and whether Ibn Rushd went too far in criticizing Ibn Sina to the extent that he made his position closer to an ideological dealing with a great science than an honest criticism of what he decided in his books and what can be discovered by returning to his texts or the texts of Al-Ghazali that dealt with the matter and take it as a basis for reviewing the Averroes's position.

Keywords: Averroes's position. Ibn Sina .Al-Ghazali. Commentator. Aristotelian texts rationalist criticism .Avicenna's philosophical position. natural generation of the human being

مقدّمة:

تروي الحكاية المتداولة في العصور الوسطى الأوروبية على ما ذكره لنا إرنست رنان (رنان، 1957) ونسبه إلى كتاب محدّدين أن ابن سينا قد قدم إلى قرطبة خلال حياة ابن رشد وأن كره هذا الأخير له أدّى به إلى تعذيبه و قتله. يقول إرنست رنان: "فقد حكى أن ابن سينا جاء قرطبة أيام ابن رشد (وهذا خطأ بمقدار قرن ونصف) فسامه هذا الأخير سوء العذاب إرواء لحقده وأوجب هلاكه تحت الدّولاب". رنان، 1957:59-60) وهو أمر تداوله كامل القرن الثالث عشر الأوروبي في رواية لحكاية لا صحّة لها خاصة وأن الفارق الزمني بين حياة الرجلين يفوق قرناً كاملاً وأن الشّيخ الرئيس لم تطأ قدماه أرض العدوتين فضلاً عن كونها لم تطأ فينيزيا و بادو الإيطاليتين التي تداول كتاب إيطاليون في القرن الخامس عشر حصول ترحاله إليهما (Marie therese, 1993: 80-83). وكانت هذه الروايات كافية لانتشار فكرة التّناقض و الصّراع القاتل بين الرّجلين وهكذا فإن ما سيحصل من استقبال إيجابي لفلسفة ابن سينا عند الكثير من مفكري أوروبا في القرن الثّالث عشر وما بعده لن يمنع من انتشار النّقد الكبير الذي وجّهه ابن رشد لابن سينا وأعماله باستثناء ما يتصل منها بالطب.

والمأمل في الكيفية التي حصل بها استقبال فكر ابن سينا عند اللاهوتيين المسيحيين في تلك الحقبة يتبين أهمية التأثير الذي سحدثه اعتراضات ابن رشد على الكثير من الأفكار السّينية. وهي اعتراضات حاول ابن رشد صياغتها بطريقة منهجية ولغة قطعية وحادة تظهر بوضوح في بعض مؤلفات ابن رشد (ابن رشد، 1983 : 87-94). وقد يكون هذا النّقد ضمنيا في أعمال أخرى ولكنه يأتي غالبا مصاغا بطريقة برهانية صارمة. وقد يتجاوز هذا النقد ابن سينا ليطال الفلاسفة الذين تجمعهم صلة به (Genequand, 1984: 1-58). وهذا ما يبيّنه قول شارل جنكون : " إن العناية التي يشرح بها ابن رشد ويدحض اعتراضات تمستوس يدين بها بعض الشّيء إلى الصّيغة التي استخدمها بها ابن سينا " (ابن رشد، 1983 : 29).

كل ذلك يبيّن أن النقد الرّشدي للسّينية ليس حدثا عابرا بقدر ما هو أمر متأصل في الفكر الرّشدي ويشكّل إحدى رافعاته واهتماماته الرّئيسية حتى إنه لامس كل جوانب الفلسفة السّينية من المنطق إلى الطّبيعيات و إلى ما بعد الطبيعة. و عادة ما نجد أن ابن رشد يؤاخذ ابن سينا على سوء فهمه للعبارة وخلطه بين المعاني و ارتكابه للأخطاء و اعتماده مصادر غير موثوقة لا تليق بمفكر كبير و بفيلسوف على وجه الخصوص إلى حد يمكن معه نعت ابن رشد بأنّه ولع و مهووس بنقد خصمه اللّود ابن سينا (Davidson, 1987: 311).

واعتبارا لمركزية هذا النّقد في فلسفة ابن رشد فإنّه يمكن أن ننسب إلى فلسفته استنادها على رافعتين أساسيتين هما إيجابيا تثمين الفكر الأرسطي وسلبيا دحض السّينية إلى الدرجة التي تسمح باعتبارهما مصدرا للفلسفة الرّشدية ، دون استثناء الأهمية الكبرى لتأثير الفارابي. ويمكن حصر المواضيع التي توجّه فيها ابن رشد بالنّقد إلى ابن سينا وتحليلاته لفلسفة أرسطو خاصة في تعليقه المطول على كتاب ما بعد -الطبيعة لأرسطو (Bertolaci 2006). ومن المواضيع الهامة التي ورد فيها هذا النّقد الرّشدي لابن سينا تعليق لابن رشد على الكتاب الثاني من ما بعد - الطبيعة (أرسطو، 1995: 993 أ 30 – 995 أ 20) التي تتناول التولّد الطّبيعي للكائن البشري وسيكون لهذا النقد تأثير كبير على الفكر الفلسفي اليهودي اللاحق وعلى فكر القرون الوسطى برّمته وصولا الى فكر عصر النهضة. ولقد انقسم المدرسيون إزاء هذه الخصومة إلى ثلاثة فرق فمنهم من سيتبنّى موقف ابن سينا ويقدم على الدفاع عنه ضدّ ابن رشد ومنهم من سيتبنّى الموقف الرّشدي وسيعتمد التّمييز بين الموقف الفلسفي المشّائي والموقف الدّيني المسيحي وهو تمييز مأخوذ عن جون دان سكوت وأما الفريق الثالث فيستخذ موقفا

وسطيا من الأمر على طريقة توما الإكويني (Freudenthal, 1991). ويكشف الشرح المطول الذي أنجزه ابن رشد حول ما بعد - الطَّبِيعَة لأرسطو عن هجوم شديد على نظرية التولد الطَّبِيعِي عامة و ما تقوم عليه من إدخال لواهب الصَّور ضمن السِّيَاق الأفلاطوني (ابن رشد، 1948). ويرتكز النقد الرشدِي للسَّيْنَوِيَّة حول هذه المسألة على كون ابن سينا انتهك مبدأ المحايثة الضَّرورية الذي تختص به الصَّور المركَّبة وذات الخصوصية على خلاف المواد الأصلية و النوعية . ويمكن التَّمييز في هذا الاعتراض بين وجهين و الوجه الأول للاعتراض ضمني وهو يقوم على أن التكاثر البشري الطَّبِيعِي أمر مستحيل و الوجه الثَّاني صريح ويقوم على أن صورة الإنسان لا يمكن أن توجد في مادة ما مثل العناصر المادية المكوَّنة للأرض وهي عناصر تبدو أكثر بساطة في مادتها من المادة المكوَّنة للإنسان. وإضافة إلى كونه يقدِّم صورة جيدة عن أنطولوجيا ابن رشد فإن هذا النقد الرشدِي للسَّيْنَوِيَّة يقدِّم فكرة تلخَّص الجدل العام الذي خاضته الرشدية ضدَّ السَّيْنَوِيَّة خاصَّة و أنه يقدِّم الخطوط العريضة لهذا النِّقد الذي يبرز في نصَّ شهير لابن رشد يقول فيه :"(ابن رشد، 1938: 15) و بالمثل هناك من ينكر أن بعض الصَّور الخصوصية هي مناسبة ضرورة لهذه المسائل وهكذا وجدنا أن ابن سينا على الرَّغم من شهرته في الحكمة يقول إنَّه ممكن أن يولد الإنسان من الأرض كما يولد الفأر منها. هذا الرَّأي إن كان قد احتفظ به ولم ينتقص من شأنه فهو مثال على إجماع أهل زمانه . لهذا الخطأ و أشياء أخرى كثيرة مماثلة والتي سيكون تعدادها أسباب تعود إلى علم الأشاعرة ."

يتضمَّن هذا النص ثلاثة مقاطع وثلاث أفكار أساسية نقدية و ما يمكن ملاحظته هو ما يتضمَّنَه المقطع الأوَّل له منحي و طابع شخصي يبرز في أن النِّقد الرشدِي هنا يتجلى كتعبير عن الاندهاش من الخطأ الذي إرتكبه ابن سينا والذي لا يليق بمكانته في الفلسفة وهو خطؤه في فهم أرسطو وأما الملاحظة الثانية فهي تشديد ابن رشد في المقطع الثاني عن توافق وتناغم موقف ابن سينا مع معاصريه لا مع المعلم الأوَّل .وهو ما يدل حسب ابن رشد على الهوَّة العميقة التي تفصل ابن سينا عن الأعلام القدامى الكبار الذين يمتلكون فلسفة أصيلة و التصاقه بروايات عصره. وأخيرا فإن المقطع الثالث يتضمَّن لوما لابن سينا على إمامه الكبير بعلم الكلام الإسلامي في مقابل جهله بمتطلَّبات الفلسفة الحقيقية .

ومن زاوية نظر نقدية يمكن قول الكثير عن هذه المقاطع وما تتضمَّنَه من نقد لابن سينا وأقل ما يقال أن ابن رشد لن يكون محايدا في التعرُّض للسَّيْنَوِيَّة. ويمكن أن نأخذ كل هذه المقاطع في الاعتبار لنبيِّن

كيف يكشف كل واحد منها موقف ابن سينا بشكل مشوّه وغريب عن حقيقته. وفي الواقع فإن ابن سينا لا يدافع عن موقف خاص يقول بالتّولّد الطّبيعي للكائن البشري كما ينسبه إليه ابن رشد في المقطع الأوّل وهذا ما سنتبيّنه لاحقا. ثم ان موقف ابن سينا من التولّد الطبيعي للكائن البشري متجنّز بشدّة في الفلسفة القديمة على عكس ما يقوله المقطع الثاني من نص ابن رشد. وأخيرا فإن ابن سينا عرض هذه المسألة بشكل مغاير لما ينسبه إليه ابن رشد في المقطع الثالث الذي لا يرد في صيغة دينية وإنما في صيغة فلسفية للمسألة.

إن تبيّن شرعية هذه الاعتراضات على النّقد الرّشدي للسّينية في خصوص هذه المسألة وتبيان حدود هذا النّقد يستدعي العودة إلى النّصوص السّينية قبل غيرها. فكيف عرض ابن سينا تصوّره للمسألة استقبالا لنظرية ابن سينا حول هذه المسألة من قبل الغرب المسيحي وما تلاه من تقديرات للسّينية؟ هل كان ابن رشد امينا في نقل الموقف السّينوي أم إنه كان حريصا على اثبات ريادته في الفلسفة وخلافته لأرسطو الى حدّ جعل من موقفه من السّينية ازاء هذه المسألة وغيرها أقرب الى المقف الإيديولوجي منه الى الموقف الفلسفي الامين الى نصوص الشيخ الرئيس؟ وكيف تناول ابن رشد الموقف السّينوي من المسألة؟

يحتاج البت في حدود النقد الرّشدي للموقف السّينوي، في خصوص مسألة التولّد الطبيعي للكائن البشري، العودة الى النصوص السّينية والى ما تناص معه من نصوص أخرى قد تثبت براءة ابن سينا مما وجّه اليه من نقد رشدي ومت اتهام بعدم الامانة لروح الفلسفة وخاص فلسفة ارسطو. فالعودة الى المتون كفيلة بتجاوز ما حصل من تأويلات ومراجعة المسلمات التي رسخت حول صورة ابن سينا منذ نهاية القرون الوسطى. وهذا قد يدفع الى مزيد دعم الاعتراف بأهمية وفراة موقف ابن سينا من التولد الطبيعي للكائن البشري وهو ما انتهت الي الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

• مسألة التولّد الطّبيعي للكائن البشري عند ابن سينا :

حسب ما ورد في المقطع الأوّل من النّص الرّشدي، الذي تم استعراضه أعلاه في اطار ما اخترناه من عودة الى المتون، فإن ابن سينا يتمسك بأن الصّورة الخاصّة بالإنسان (صورة الإنسانية الموجودة في ميّ الذّكر) ليست متضمّنة في مادّته الخاصّة العادية (المفترض أنها موجودة في رحم الأم) ولكن متأتّية من حامل آخر أكثر أولويّة هو الأرض. ويتبيّن من ذلك أن المقطع الأوّل يتناول نصّا محدّدا من

أعمال ابن سينا خاصة وأن صيغة القول عند ابن رشد تأتي كالتالي : (وجدنا أن ابن سينا ... يقول ...) وقد يكون المقطع المقصود هو الوارد في الفصل الثاني من كتاب الشفاء الذي يقدم خلاصة فلسفية مهمة في القسم السادس منه (ابن سينا 1965 : المجلد 5). وبعد أن قدم ابن سينا في نهاية القسم الخامس من كتاب الشفاء الفلسفة الطبيعية وأعاد خلالها صياغة محتوى كتاب " الآثار العلوية " لأرسطو وأيد عقيدة التولد الطبيعي للإنسان أثناء شرحه لكيفية تولد البشرية من جديد بعد حادث مأساوي كبير مثل الطوفان نجده في هذا الفصل يعترف باحتمال وجود حيوانات بما في ذلك البشر قد يكونون تولدوا نتيجة تولد طبيعي لا جنسي. وفي هذا المسار للنشوء فإن المادة الجنسية تكون متأتية من خليط من العناصر التي تحددها تشكلات محددة بتأثير الكواكب. والحماية التي يوفرها غالبا رحم الأم تكون جيدة بقدر غياب المخاطر البيئية. وهنا فإن عملية التشكيل التي يقوم بها المني الذكري لصورة الكائن تستبدل بتدخل مباشر للعقل الفعال الذي يمنح هذه الصورة للمادة وهذا النوع من التولد الطبيعي هو نوع غير عادي وهو الذي يمنع الانقراض التام للحياة الحيوانية على الأرض إثر تكرار الفيضانات التي سجلها تاريخ العالم.

ولقد كانت هذه الفكرة غائبة عن أرسطو وإن كان الفارابي قد ألح إليها قبل ابن سينا (الفارابي، 1986). ولهذا فإن ابن رشد محق في نسب فكرة التولد الطبيعي للإنسان إلى ابن سينا وفي اعتباره بعيدا عن الأرسطية. أما فيما يخص فكرة ابن سينا الخاصة عن تولد البشر طبيعيا من الأرض فإن ما يثبتها في كتبه نادر جدا. وفي الواقع إذا قارنا موقف ابن رشد بنص من كتاب الشفاء الذي يشير إليها المقطع الأول من النص السابق من " تفسير ما بعد - الطبيعة " الذي ينقد فيه ابن رشد ابن سينا فإن فكرة ابن رشد تصبح بسيطة من عدة نواحي لأنه من ناحية أولى في حين أن ابن سينا (ابن سينا ، 1965 : الفصل II 6) يتمسك في نص أول بأن الفئران يمكن أن تتولد من الأرض فإنه لا يتمسك بأن البشر يتولدون من الأرض بنفس الطريقة التي تحدث بها عن الفئران.

وإذا تأملنا هذا النص المذكور فإننا لا نجد في أي موضوع منه مقارنة بين التولد التلقائي للبشر والفئران بل هو يقدم ماثلة بين ما يحصل في نشوء الفئران والحيوانات الأخرى غير البشرية كالثعابين والعقارب والضفادع (ابن سينا، 1965 : الرسالة II الفصل 6 ص 76-77). والملاحظ أن ابن سينا يشير في هذا النص إلى ضرورة وجود استعداد خاص للمادة يكون ناتجا عن اجتماع عناصر معينة في تركيبة محددة ومزج لهذه العناصر فامتزاج لها كشرط لهذا التولد الطبيعي عامة دون الإشارة صراحة إلى

التولد الطبيعي للكائن البشري ودون ربط ذلك بعنصر محدّد هو الأرض. وما يقوله ابن سينا صراحة هو أن التولد عندما يتوقّف لسنوات عديدة فإنّه لا يوجد مانع من أن يحدث وبشكل نادر عندما يتوقّف وضع فلكي خاص ودون أن يتكرّر ذلك. وإذا حصل - حسب ابن سينا - أن كان الامتزاج الأول غير كاف وأن التولد لم يحصل عن امتزاج ثاني أو ثالث أو أن التولد حصل عن أخلاط أخرى تأتي بعد ذلك فإنّه ليس مستحيلا أن التولد الثاني والامتزاج الثاني يكون عند حصوله خالي من السائل المنوي والحيوان المنوي. ويمكن أن نضيف كملاحظة ثالثة أن ابن سينا لا يدافع على فكرة أن التولد الطبيعي للحيوانات هو النتيجة المباشرة لامتزاج العناصر ولكنّه يؤكّد صراحة على ضرورة توقّف امتزاج آخر أو امتزاجين آخرين حتى يكتمل مسارتكوّن الحيوان. وهكذا فإن الأرض والعناصر الأخرى ليست سوى أسباب مادية بعيدة للتولد الطبيعي للحيوانات وليست العامل الوحيد المتسبّب لها. وهذا الأمر ينطبق على التولد الطبيعي للبشر من باب أولى. ولهذا فإنّه يمكننا التأكيد على أن كتاب الشفاء لابن سينا يخلو كلياً من العقيدة التي نسبها إليه ابن رشد في المقطع الأول من النص المذكور سلفاً. أما عرض ابن سينا لفكرة التولد الطبيعي في نص آخر هو القسم الاول من كتاب الحيوان من الشفاء (ابن سينا، 1967، الفصل 15) فإنّه يحتوي فحسب على إشارة إلى إمكانية فناء النوع البشري نتيجة عوامل تتعلّق بما حصل للهواء وليس للماء وأنه يمكنه أن يعود إلى الوجود نتيجة تولّد طبيعي دون أي إشارة إلى الأرض (ابن سينا، 1970 : 386). ويمكن القول أن الموضوع الوحيد الذي تناول فيه ابن سينا في "الشفاء" مسألة التولد الطبيعي للبشر في الأرض هو نهاية الرسالة السابعة عشر من "الحيوان" ومع ذلك فإن هذا المقطع لا يدعّم ما ذهب إليه ابن رشد في المقطع الأول من النص السابق.

وما نجده في نصّ الرسالة المذكورة (ابن سينا، 1967 : 419) هو أنه ينسب إلى أرسطو القول بأنه حتى إذا كان تولّد أسلاف الإنسان والحيوانات ذوات الأربع قد ظهر على الأرض سواء عن طريق اليرقات أو عن طريق البيض فإنه لم يتحدّث عن تولّد طبيعي للكائن الانساني من الأرض ممّا يسمح بالقول أنه يعتبر الإنسان متولّد طبيعياً منها. وعلاوة على ذلك فإن ما ورد في نهاية الرسالة السابعة عشر ليس سوى استعراض لما يفترض أن يكون قولاً لأرسطو في "تولّد الحيوان" (أرسطو، 1967 : III، 11,762 ب 27-32) الذي يفيد أن تولّد البشر والحيوانات ذوات الأربع قد حدث ذات مرّة سابقاً كما يذكره البعض (أفلاطون، 1986 : 269 ب 271 أ). ولهذا نشأ الاعتقاد بأن هذه الكائنات تولّدت من اليرقات أو البيضات. ومن المرجّح أن ابن رشد كان على دراية بهذا النصّ الأرسطي خاصة وأنه ترك لنا تعليقا على كتاب الحيوان لأرسطو ولذلك فإنه لم يعتمد هذا النصّ كدليل لاثهام ابن سينا بأنه يقول بالتولّد

الطبيعي للإنسان من الأرض ودون أن ينسب في نفس الوقت هذه الفكرة لأرسطو وهو ما يرفضه بالطبع .

المصادر السينوية في الفلسفة القديمة:

ما يمكن استخلاصه من الدراسات المتعلقة بعقيدة التولد الطبيعي للبشر خلال المرحلة الوسيطة هو ارتباط هذه العقيدة بجذور تمتد إلى الفلسفة القديمة وفي خصوص ابن سينا فإن الإطار الذي كتب فيه " المعادن والآثار العلوية " من كتاب الشفاء لا يخرج عن أفق فلاسفة الإغريق وما كتبوه حول الطوفان والأحداث الكارثية الذي يرويها أفلاطون مثلاً (أفلاطون: طماوس 22 ج 23 ب القوانين III 677 أ- ب) أما التصور المتعلق بالتولد الطبيعي للأنواع الحيوانية الدنيا فإنه مأخوذ من علم الحيوان الأرسطي. ومن المحتمل أن ابن سينا قد اطلع على الحكايات المتعلقة بتولد البشر من الأرض المعروضة في محاورات أفلاطون (أفلاطون: بروتاغوراس 320 د - و . القوانين 269 ب - 271 أ) . كذلك عن المؤرخين اليونانيين القدامى إن لم تكن في نسخها الأصلية فعبر كتاب علم الحيوان عند أرسطو الذي رفض محتوى هذه الحكايات. (أرسطو: الحيوان III 362 11 ب 27 - 32)

وإضافة إلى ذلك فلقد كان ابن رشد على وعي بأن ابن سينا منخرط في الجدل الحاد الذي حصل بين المشائين نتيجة تأويل تمستوس لفكرة التولد الطبيعي التي يعتبرها ابن رشد لا أرسطية نتيجة استنادها إلى الصور الأفلاطونية وإن كان شراح أرسطو قد أجمعوا على عدم قبول تفسير ابن رشد لموقف تيمستوس (Genequand: Introduction, pp27-29) رغم تعاطف البعض معه . (ابن رشد: شرح ما بعد الطبيعة . الفصل السابع 9 . 1034 ب-4-7) الذي يكتفي فيه أرسطو بشرح الفكرة ينتقد ابن سينا مرتين لاتفاقه مع تمستوس ومعارضته لأرسطو و الأفرويديسي ويكرز ابن رشد ذلك في سياق تعليقه على "ما بعد الطبيعة " (أرسطو: ما بعد الطبيعة . الكتاب 12). وبعبارة أخرى لم يتجاهل ابن رشد أن الفصل الثاني في جزئه السادس (II. 6) من "المعادن والآثار العلوية " لابن سينا المرتبط بشكل أساسي وبشكل جدلي بالمصادر اليونانية.

و في ضوء كل ما تقدّم ومثلما فعل ابن رشد في المقطع الثاني من النصّ الأول مؤكّداً تبني ابن سينا فكرة التولد الطبيعي للبشر مع التأكيد أنه تولّد من الأرض حسب الإضافة الرشدية هو أمر يبدو

مغالبا فيه و مجانباً لمقصد ابن سينا. وعلى العكس مما ذهب إليه ابن رشد فإن ابن سينا ينطلق من الخطّ الفلسفي الذي تبناه ألا وهو التّوفيق بين ممثلي الفلسفة الإغريقية أفلاطون و أرسطو ومن التّوفيق بين الشّارحين الكبيرين لأرسطو ضمن المشائية الإغريقية وهما تمستوس و الأفروديسي. و يمكن وصف موقف ابن سينا بأنّه تأليف بين مسلمة أرسطو حول ثبات الأنواع ونظرية أفلاطون حول انقراض النّوع البشري نتيجة الكوارث الطّبيعية التي أعطاها ابن سينا طابعاً كونياً. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن ما قدّمه ابن سينا هو تأليف بين الدّور الفعّال للعالم السّماوي في عمليات الكون و الفساد على الأرض التي أقرّها الأفروديسي ونظرية انبثاق الصّور عن عالم ما فوق القمر التي نادى بها تمستوس.

وما سجّله ابن رشد من توافق لفكرة ابن سينا مع مفكري عصره حول هذا الأمر إن وجد فإنه يجب أن يعد نتيجة لهذا الخيار التّظري الواسع والأساسي. وهكذا يمكن اعتبار الملاحظات التّقديرية الرّشدية على ما ذهب إليه ابن سينا ذات ملمح إيديولوجي. وبحسب ذلك فإن ما ذهب إليه ابن سينا من موافقة لمفكري عصره يصبح في ضوء المشروع الرّشدي المتمثّل في إعادة بناء فكر أرسطو الأصيل اعتماداً على كتاباته المتأخّرة ابتعاداً من ابن سينا عن الفلسفة الحقيقية لهذا الفيلسوف. وهذا الاتهام الرّشدي تضافر مع اتّهامه لابن سينا بأنه قد شوّه فلسفة أرسطو (ابن رشد، 1930 : 500).

موقف الغزالي من التّولّد الطّبيعي للكائن الانساني.

ذهبت بعض الدّراسات السّابقة إلى أن أفكار ابن سينا تحمل مناهضة للدّين (FREUDENTAL, 1991: 66-67). فحسب ابن سينا فإن انقراض الحياة البشريّة التي تسبّبها الفيضانات المدمّرة هي حقيقة يعلمها الجميع وعلى خلاف ما ورد في النّصوص المقدّسة حول الطّوفان ونجاة نوح وعائلته أو ما ورد في الأسطورة اليونانية حول نجاة ديوكاليون و ييرا من الطّوفان فإن ابن سينا يعتبر الطوفان سبباً في انقراض كلّيّ للبشريّة وهذا ما قد يدعو إلى افتراض أن ابن سينا يستبعد مفهوم العناية الإلهيّة من الله بعباده وحفظه لهم من الدّمار مثلما يستبعد فكرة العدالة الإلهية في معاقبة الأشرار وحفظ الأخيار. ولذلك فإن ابن رشد وإن صرّح في المقطع الثّالث من النّص المذكور سلفاً بأن عقيدة ابن سينا هي دليل على توافقه مع الدّين الإسلامي بما ينسب إلى ابن سينا مقاصد غريبة عن فكره فإنه يرى في فكر ابن سينا حسب المقطع الأوّل من نفس النّص علاقة حميمة مع الفكر الديني واللاهوتي. ومما لا شك فيه أن ابن رشد يشير هنا إلى ما ورد في القرآن حول خلق الله

للإنسان من الأرض وهو أمر قريب من الحكاية التوراتية لخلق آدم. ولكن حتى هذا الإقرار الثالث كما سنرى هو الأكثر طابعا إشكاليًا مما قد يبدو في ظاهره.

وفي مقطع يردّ فيه ابن رشد ضمن "تهافت التهافت" على كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي يذكر ابن رشد أن علماء الكلام يؤمنون بخلق الإنسان من الأرض ولذلك نجد أن ابن رشد غالبا ما يصنف الغزالي كمتكلم أشعري. وفي القسم الأول من الجزء الثاني من كتاب تهافت الفلاسفة وهو القسم المخصّص للطبيعيّات بعد القسم المخصّص لما بعد الطبيعة نجد أن الغزالي يؤاخذ الفلاسفة على نفهم لهذه الإنقطاعات العرضية في العلاقة بين الأسباب والنتائج التي تتأسّس عليها إمكانية القول بالمعجزات والخوارق الإلهية. ولضمان إمكانية القول بالمعجزات يكشف الغزالي في القسم الثاني من الجزء الأول من الكتاب إنكار الفلاسفة لبعض المعجزات مثل تحوّل العصا إلى ثعبان إشارة إلى قصّة موسى في القرآن أو إلى انبعاث الموتى يوم الحساب وهو أمر يمكن حسب تصوّره البرهنة عليه فلسفيا في إطار القول بالسببية. ونجد أن هذا القسم الثاني يتضمّن مقطعين هامّين يلخّص فيهما الغزالي عقيدة ابن سينا في التولّد الطبيعي للبشر وللحيوانات ومع ذلك وعلى العكس مما ذهب إليه المقطع الثالث من كلام ابن رشد في النصّ الأول يبدو أن ابن سينا يستبعد إمكانية تولّد البشر طبيعيا من الأرض بل يستبعد التولّد الطبيعي للبشر عامة.

يقول الغزالي (الغزالي، 1966 : 246-247) "وكذلك إحياء الميت وقلب العصا ثعبانا يمكن بهذا الطّريق وهو أن المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان دما ثم دمه يستحيل منيا ثم المني ينصب في الرحم فيتخلّق حيوانا. وهذا بحكم العادة واقع في زمان متناول فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه وإن جاز في وقت أقرب فلا ضبط للأقل فتستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي... وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان إلّا النّطفة و إنّما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم ولم يتخلّق قط من نطفة الإنسان إلّا الإنسان ومن نطفة الفرس إلّا الفرس من حيث إن حصوله من الفرس أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل إلّا الصّورة المرجّحة بهذا الطريقة. لذلك لم ينبت قطّ من الشّعير حنطة ولا من بذر الكمثرى تفّاح ثم رأينا أجناسا من الحيوانات تتولّد من التراب لا تتوالد قط

كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا كالفأر والحية والعقرب وكان تولدها من التراب. ويختلف استعدادها لقبول الصّور بأمور غابت عنا ولم يكن في القوّة البشريّة الإطّلاع عليها..."

وما يظهر في قول الغزالي هو أنه بالإمكان تفسير البعث بما يتّفق مع الاعتبارات الفلسفية للقول بالتولّد الطبيعي الذي يؤكّد أن المادة الأوّليّة يمكنها أن تتحوّل إلى نباتية فالى غذاء ثم دم ثم منيّ تصبح كائنا حيّا وهو أمر ينطبق كذلك على البعث بشرط أن يفهم أنه يتمّ في وقت أسرع من السّير الطبيعي للأمور نتيجة تدخّل الإرادة الإلهية التي تجعل من الأمر يحصل بشكل حيي كما يبرزه المقطع الأوّل من هذا القول الذي لا يذكر بشكل صريح مسألة تولّد تلقائي وإنما يكتفي بالحديث عن الحيوان وعن بحث الإنسان التي تثار كمسألة في سياق مناقشة تولّد الحيوان بشكل عام وأمّا ما أشار إليه الغزالي حول كيفية تولّد بعض الحيوانات كالفأر والعقارب فإنه أراد من خلاله بيان شكل آخر لتولّد غير قابل للتفسير حسب رأيه بل وجود إمكانيّتين للتولّد إما عن طريق الإنجاب أو عن طريق التولّد الدّاتي كما يبرزه المقطع الأوّل الذي يبيّن إننا متعودون على النّوع الأوّل أما النّوع الثّاني فهو الذي يشرحه لنا الفلاسفة و على رأسهم ابن سينا في كتابه وخاصة في الفصل 6 . II من القول أن الغزالي يشارك ابن سينا في قناعة أن الأرض تشارك في عملية التولّد البشري وأن هذا تولّد يمر بمراحل متتالية .

وما يقوم به المقطع الثّاني من النصّ المذكور هو تقديم الأمثلة والمصطلحات المستخدمة من الغزالي لا تدع مجالاً للشك بأن الغزالي قد أعاد صياغة عقيدة ابن سينا حول التولّد التلقائي للحيوان كما وردت في النصّ السّينوي المذكور سلفاً. ومأثرة هذا نص ككل هي إذن تأكيد تأييد الغزالي للمذاهب الفلسفية وستتجه المقاطع اللاحقة لهذا النص إلى تأكيد قبول الغزالي لموقف الفلاسفة من التولّد الجنسي للكائن البشري المشار إليه في المقطع الأوّل من النص الذي يؤكّد على ضرورة هذا الشكل من التولّد. ولا يوجد ما يوحي بأن الغزالي يرفض عقيدة ابن سينا حول التولّد الطبيعي للكائن البشري فإن بقية كتاب "تهافت الفلاسفة" تؤكّد اعتبار الغزالي أنّها عقيدة مناهضة للدّين وبالتالي مرفوضة خاصة وأنها تتعارض مع الفكرة الدينية وهي أن البعث الوحيد هو ما سيحصل يوم الحساب . وعليه فإن ما يقصده الغزالي في المقطع الأوّل من النصّ السّابق لا يجعل من التولّد البشري يفهم على أنه تولّد طبيعي غير جنسي.

وفي ذلك يقول الغزالي: "فإن جوّزتم استمرار التوالد والتناسب بالطريقة المشاهدة الآن أو عود المنهاج و لو بعد زمن طويل على سبيل التكرار والدوام فقد رفعتهم القيامة و الآخرة وما دلّ عليه ظواهر

الشَّرْع . إذ يلزم عليه أن يكون قد تم على وجودنا هذا البعث كرات، و سيعود كرات هكذا على الترتيب" (الغزالي، 1966: ص 304).

ابن رشد والتولّد الطبيعي في كتاب تهافت التهافت:

يقول أبو الوليد ابن رشد: "تري الفلاسفة أن الصّفات العامة فيها شرط كالصّفات الخاصة - وفي نسخة - كالصناعات الخاصة - لا يرى ذلك المتكلّمون. مثل إن الحرارة والرطوبة عند الفلاسفة من شرط الحياة في الكائن الحي - وفي نسخة بدون كلمة "الكائن" - الفاسد لكونهما - وفي نسخة " لكونها " - أعمّ من الحياة كحال الحياة مع النّطق. والمتكلّمون لا - وفي نسخة " ولا " - يرون ذلك ولذلك ما تسمعونهم يقولون : ليس من شرط الحياة عندنا الهيأة و البلة - وفي نسخة " البلية " - وفي أخرى "و العلة " و في رابعة بدون الجميع - وكذلك التّشكيل - وفي نسخة الشكل - عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشّكل : وذلك أنه لو لم يكن شرطاً لأمكن أحد أمرين : - وفي نسخة الأمرين - ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة أن المادّة التي بهذه الصفة مرّة تقبل إحدى الصّورتين ومرّة تقبل مقابليها... وإنّما الخلاف فيما ليس له مادة مشتركة أو موادها مختلفة هل يمكن إن يقبل بعضها صورته بعض... مثال ذلك أن الأسطقسات تتركّب حتى يكون عنها نبات ثم يغتدي منه الحيوان فيكون منه دم وميّ ثم يكون من المني والدّم حيوان كما قال سبحانه " ولقد خلقنا الإنسان... أحسن الخالقين " (القران، سوره المؤمنون: 12- 13- 14).

فالمتكلّمون يقولون : إن صورة الإنسان يمكن أن تحل في التّراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد. والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكناً لكانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط ولكن خالقه بهذه الصّفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم . وكلّ واحد من الفريقين يدعى أن ما يقوله معروف بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وأنت فاستفت قلبك فما أنباك فهو فرضك الذي يجب اعتقاده هو الذي كلّفت إياه (ابن رشد، 1965 : 808-811). وإن المتأمل في هذا النّص الرشدي يوجد نفسه في حيرة من أمره. وما يمكن إن نستشقه منذ الوهلة الأولى هو أن الأمر يثير ثلاث مشاكل كبرى أولها تناقض حاد بين الفلاسفة والمتكلّمين وهو ما يثيره المقطع الأوّل والمقطع الثاني من النّص الأمر الذي يدفع إلى الاعتقاد بأن ابن رشد لم يدرك خصوصيّة موقف ابن سينا من التولّد الطبيعي.

ثم إن الأطروحة القائلة بأن النفس البشرية يمكنها أن تنبعث من الأرض دون الوسائط المعروفة بالتّجربة التي يشير إليها المقطع الثّالث هي في جوهرها مطابقة للأطروحة التي ينسبها ابن رشد لابن

سينا في المقطع الأول من نصّ ابن سينا المذكور سلفا التي تقول بإمكانية تولّد الكائن الإنساني من الأرض مثل الفأر دون تدخل تبادلات وسطية للأرض بشكل يعطيها تركيباً أكثر تعقيداً. ونلاحظ أن ابن رشد ينسب في هذا المقطع هذه الأطروحة للمتكلّمين على خلاف الفلاسفة .

هل إن ابن رشد اختار تقديم ابن سينا باعتباره متكّماً وهو يتناول هذه المسألة لينقله بذلك إلى معسكر المتكلّمين متخلّياً عن موقفه الثّابت في "تهافت التهافت" الذي يصف ابن سينا بالفيلسوف؟

ولكن إذا كان المقطع الرابع من النصّ السابق لابن رشد قد تناول ابن سينا كأحد من الفلاسفة مؤكّداً على رفض عقيدة التولد الطبيعي للإنسان من الأرض فهل إن ذلك يجعل من ابن رشد يناقض نفسه ويناقض ما قاله في المقطع الأول من النصّ الأول الذي ينسب فيه لابن سينا هذه العقيدة؟

لا نجد توافقاً بين موقف الفلاسفة المذكور في النصّ الرابع لابن رشد مع موقف ابن سينا المذكور في النصّ الأول خاصة وأن هذه التصورات تعود إلى مصادر مختلفة. والبيّن أن وصف الغزالي المذكور في النصّ الثالث سالف الذكر يلخّص بأمانة موقف ابن سينا من حيث أن ما يقدّمه ابن رشد يشوّه موقف ابن سينا حول عقيدة التولد الطبيعي للكائن البشري . وعلى العكس مما ذهب إليه ابن رشد في النصّ الرابع فإن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين يكشف عن عرض تحليلي عميق لموقف الغزالي من قبل ابن رشد الذي يدرج الغزالي ضمن المتكلّمين .

إن الأطروحة التي تقول بأن "روح الإنسان لا يمكنها أن تنبثق من الأرض دون وجود الوسطاء الذين نعرفهم بالتجربة لا تمثّل تعبيراً أميناً عن ما ورد في مقطع من النصّ الغزالي من كتاب التهافت الذي علّق عليه ابن رشد . ورغم أن الغزالي أخذ في اعتباره مختلف المراحل التي يتكوّن منها مسار التولد فإن البعث والقيامة تبقى بالنسبة إليه مسارا ذا مستويات متعدّدة كما يبرزه النصّ الثالث للغزالي في مقطعه الأول. وإذا اعتبرنا ما وقع فيه ابن رشد تناقضاً فإنّه يمكن تبرير ذلك بأن ابن رشد لا يعتبر ما ورد في النص الثالث المذكور حاملاً لموقف أصيل بل مجرّد ردّ جدلي على الفلاسفة.

وهكذا فإن ابن رشد يكون قد سمح لنفسه بالقول أن المتكلّمين يعترفون بإمكانية تولّد طبيعي للكائن البشري من الأرض دون أي وساطة وأن هذا موقف أصيل عند الغزالي وأن هذا الأخير يعبر في ذلك النص عن موقفه الخاص . ومع ذلك فإنّما قام به ابن رشد هو إعادة صياغة لأطروحة الغزالي المسكوت عنها التي لم يكشف عنها كتابه "تهافت الفلاسفة" في صفحاته المختلفة. فيكون النصّ الرابع المذكور لابن رشد تحديداً لموقف ينسب للغزالي وللمتكلّمين وهو ما بيّنه المقطع الثالث من هذا النص الرّشدي.

وفي النهاية فإن عرض آيات من القرآن وهي المذكورة سلفا وهي التي تدعّم موقف الفلاسفة ضدّ موقف المتكلّمين يجعل من ابن رشد يقدّم لنا أن الشريعة الإسلامية والدين الإسلامي لا يقبلان بعقيدة التولّد الطبيعي للكائن البشري من الأرض مباشرة ولكنها تقدّم أيضا وصفا للخلق البشري يتعارض مع الموقف الذي ينسبه ابن رشد إلى المتكلّمين في النصّ الرّابع وإلى ابن سينا وعلماء الكلام في النصّ الأوّل.

وبمعنى آخر فإن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين حول التولّد الطبيعي للكائن البشري الوارد في النصّ الرّابع قد أفضى إلى موقف صارم من نواحي عدّة. فمن جهة أولى إن ذلك لا يمكنه أن يعبر عن جوهر موقف ابن سينا كما تبينّه ابن رشد في النصّ الأوّل الذي يذهب إلى وسطية موقف ابن سينا كفيلسوف خضع إلى تأثير علم الكلام. ومن جهة أخرى فإن موقف ابن رشد يبقى ذاتيا في تأويله لحقيقة العقيدة الإسلامية حول التولّد الطبيعي وهو بذلك بعيد عن أن يكون نقلا أميناً لموقف الغزالي في "تهافت الفلاسفة". و النتيجة النهائية التي يمكن الخروج بها هو وجود لبس في الأدلّة الشرعية التي بدلا من تأكيدها لموقف علماء الكلام الذي ينسبه ابن رشد إليهم فإن ابن رشد يستخدمها للانتصار للفلاسفة ضدّ المتكلّمين ضمن تأويل غير موضوعي للأمر.

و ما يمكن الخروج به ممّا تقدّم هو أن الملمح الكلامي الذي استشفّه ابن رشد في عقيدة التولّد الطبيعي للكائن البشري لدى ابن سينا لا يستند إلى نصوص واضحة المعالم في أعمال ابن سينا مثلما لا وجود لتأكيد لاحق له من قبل الغزالي ولا أساس له في النصّ القرآني ولا وجود لإثباتات أو اعترافات متماسكة في ما قدّمه ابن رشد حول الأمر عند ابن سينا. وعلى هذا الأساس يمكننا القول بإمكانية أن يكون ابن رشد نفسه قد أضاف الملاحظة المتعلقة بالخلاف بين ابن سينا والكلاميين في المقطع الثالث من النصّ الأوّل حيث يتسنى له إلصاق تهمة جديدة لابن سينا تنص على كونه خلط الفلسفة البرهانية بعلم الكلام الجدلي الذي يعتبره ابن رشد أقل مرتبة من الفلسفة البرهانية لأسباب منهجية تتلاءم مع رغبته الثابتة في إنتقاد ابن سينا ويمكن العثور على ما يثبت هذه الفرضيّة في عبارات النصّ الأوّل وخاصة في المقطع الأوّل منه عندما يستخدم ابن رشد لفظ "تراب" للدلالة على الأرض في حين أن هذا اللفظ لا حضور له في نصوص ابن سينا وهو لفظ يأتي من النصّ القرآني بمناسبة سرد قصّة تكون الإنسان. وفي سياق ذلك يكون المعنى الذي يحمله متعلّقا "بالغبار" أو "لتربة" (القران، 30 : 20). ومما تجدر ملاحظته أن "التراب" هو المصطلح الذي يستخدمه الغزالي للإشارة إلى الأرض في

قسسي النص الثالث وهو ما يتبناه ابن رشد في نعت علماء الكلام في المقطع الثالث من النص الرابع. وباستخدام ابن رشد لهذا اللفظ في التعليق على نص ابن سينا (النص الأول) فإن ابن رشد يدخل عن قصد أو عن غير قصد المصطلح القرآني الذي يستخدمه علماء الكلام إلى نص ابن سينا وهذا أضفى مسحة كلامية على قول ابن سينا في التولد الطبيعي للكائن البشري وهو ما يفضي إلى استباعات متناقضة. فمن جهة هو ينسب في نفس الوقت ابن سينا والغزالي إلى علماء الكلام الأشاعرة ويجعل منهم قائلين بأن هذا التولد من الأرض وهو أمر لا سند صريح له. وهذا يعد تبسيطا مبالغاً فيه لموقف ابن سينا يخفي بوضوح نبرة مناهضة للعناية الإلهية مبنوثة في رواية ابن رشد لعقيدة ابن سينا حول التولد الطبيعي للبشر وهو أمر رفضه الغزالي.

ومن جهة أخرى فإن ما ينسبه ابن رشد من زعم باعتراف علماء الكلام بهذا النوع من التولد البشري يمحو الموقف الإيجابي للغزالي من التطور والطابع الفلسفي الخاص لموقفه الفلسفي من البعث والقيامة وكيفيه نشوء البشر في وقتها. لا و بعبارة أخرى فإن الكيفية التي تظهر بها عقيدة التولد الطبيعي للكائن البشري ليست واضحة سواء عند الفلاسفة أو عند المتكلمين على النقيض مما يصوره لنا ابن رشد وهنا لابد من القول أن كيفية تقديم ابن رشد لها فيه الكثير من الإيدولوجيا الذي يبعدها عن التحليل الموضوعي للمشكلة. ولا يمكن أن ننسى أن ابن رشد المدفوع بمؤاخذة ابن سينا لابتعاده عن أرسطو قد أدى به إلى تأويلها بما يجعله وحده أميناً لأرسطو حتى وصل الأمر بابن رشد إلى عرض رواية المتكلمين للأمور جنباً إلى جنب مع رواية ابن سينا لها.

وفي ضوء ذلك تصبح العبارة الواردة في بين معقّفين في المقطع الثاني من النص الأول التي تلمّح إلى ما إن كان ابن سينا يتبنّاه بالفعل هذه العقيدة أم إنه يرفضها ذات أهمية قصوى في فهم موقف ابن رشد وحدوده وموقف ابن سينا و حقيقة ما يحويه. فهل أراد ابن رشد أن يكشف عن مفاجئته باكتشاف هذا الموقف لابن سينا وخطئه الكبير أم أنه وجد نفسه في حيرة من أمره في نسبة هذه العقيدة لابن سينا.

تبقى الإجابة عن هذا السؤال صعبة وإن كنا نجد في التعليق الطويل لابن رشد على كتاب الفيزياء لأرسطو المتوقّر فقط في الترجمة اللاتينية والمتضمنة لنقد ابن سينا دون التعرّض لهذا الأمر نهائياً ما يساعد على الحكم عليه.

يبدو أن التأويل السابق المدعوم بالنّبرة السّائدة في النّص يبقى ذا أهمية قصوى في فهم النّقد الرّشدي لابن سينا حول عقيدة التولّد الطّبيعي للكائن البشري أمّا التأويل الآخر فإنه ذا أهمية من زاوية كونه يقدّم تفسيراً لوجود هذه الملاحظة الرشدية ذاته " إذا كان ابن سينا بالفعل قد تبنى العقيدة ولم ينتقص منها " ، التي تكشف ما عن ما جاء في المقطع الأول من نص ابن رشد من شكّ في نسبة هذه العقيدة لابن سينا. ولسوء الحظّ يبدو أنه من الصّعب إثبات هذه الفرضية في مقابل وجود تشويه مؤكّد من ابن رشد لموقف ابن سينا ولقد كان ذلك بمثابة الضّربة التي دفعها ابن رشد في سعيه لكشف بطلان حجة البعض الذي افترى ع لى أرسطو، من دون أن يفهم ما يقوله الفيلسوف، وهذا حال أبو حامد الغزالي مثلاً.

فالغزالي في حقيقة الأمر لم يطلع على ما قاله الفلاسفة ، وإنما أسس نقده على ما نسبته ابن سينا للفلاسفة ، وهذا ما دفع بأبي الوليد إلى الرد على الغزالي لدحض افتراءاته على الفلاسفة. لأن نقد الغزالي لا يستقيم إلا بنقد الجذر الذي ينحدر منه هذا الفكر الذي أريد له أن يكون ضد أرسطو. وبهذا فهو لا يخص الغزالي وحده ، بل يخص المنظومة المشرقيّة كما نجدها لدى ابن سينا والفارابي. هكذا إذن تصبح الغاية بيّنة من أمرها ، فالطبيعيّات التي أعاد فيها ابن رشد النظر ونقحها وخلّصها من الأقاويل الجدليّة ، إنما هي طبيعيّات أرسطيّة خالصة ، تصلح لأن تكون منطلقاً لقراءة جديدة ولتأويل جديد خالٍ من أي شبهة أو من تحريف أو تشويه هو ما اتهم به ابن رشد الشيخ الرئيس ابن سينا.

الخاتمة:

لم يكن النقد الرشدي الموجّه لابن سينا في خصوص مسألة التولّد الطبيعي للكائن البشري وفي خصوص كل المواقف التي تعرضت لهذا النقد الرشدي اللاذع هدفاً في حدّ ذاته بقدر ما كان الهدف استحواد ابن رشد الوصاية على تراث المعلم الأول وهذا ما دفعه الى الدّهاب بعيداً في التّقليص من أهمية ابن سينا الفلسفية والطّعن في أمانته وتقريبه من المتكلمين وإبعاده عن الفلسفة. ولقد تم استقبال ابن سينا من قبل اللاهوتيين المسيحيين في الغرب عبر الكيفية التي قدمه بها الهم ابن رشد وهي كيفية جانبت في الكثير من الاحيان ما ذهب إليه ابن سينا ونسبت اليه أشياء لم يقلها وستطول المدة قبل ان يعاد النظر في قيمة السينوية خاصة فيما أتته حول هذه المسألة وهي قيمة يؤكدها الرجوع المتكرر الى ابن سينا من قبل فلاسفة الحداثة والمعاصرة الذين خاضوا في هذه المسألة.

المصادر والمراجع

المصادر العربية

- القرآن

-ابن سينا، ابو علي (1965):الشفاء ، الطبيعيات المعادن والآثار العلوية طبعة عبد الحميد منتصر سعيد زايد عبد الله اسماعيل القاهرة الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية

-ابن سينا، ابو علي (1970): الشفاء ، الطبيعيات ، الحيوان ، طبعة عبد الحليم منتصر، سعيد زايد عبد الله إسماعيل

- ابن رشد، ابو الوليد (ب.ت): تهافت التهافت تحقيق سليمان دينيا ط 3 دار المعارف سلسلة ذخائر العرب ج 2

- ابن رشد، ابو الوليد (1965): تهافت التهافت دار المعارف في مصر سلسلة ذخائر العرب عدد 37.
-ابن رشد ، ابو الوليد (1938): شرح ما بعد الطبيعة .دار النشر المطبعة الكاثوليكية ، عدد الصفحات 1843.

-ابن رشد، ابو الوليد (1983): قول في المحمولات المفردة والمركبة ونقد موقف ابن سينا ورد في : ابن رشد : مقالات في المنطق والعلم الطبيعي . طبعة جمال الدين العلوي ، الدار البيضاء ، دار النشر المغربية، ص 87-94

- ابن رشد، ابو الوليد (1938): نقد مذهب ابن سينا في الانعكاس القضايا نفسه 100-105- ابن رشد . تفسير ما بعد الطبيعة. نشر . مورييس بويج . بيروت . الطبعة الكاثوليكية .
-الغزالي ، ابو حامد(1966): تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دار المعارف في مصر سلسلة ذخائر العرب . ط 4 .

- الفارابي، ابو نصر(1986) : مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة. دار النشر : دار المشرق .
-أفلاطون(2001): بروتاغوراس ، دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع، سلسلة محاورات افلاطون مترجمة عن النص اليوناني. ترجمة الدكتور عزت قرني. القاهرة . مصر

- أفلاطون(1986):القوانين ، ترجمة من اليونانية الى الانجليزي د. تايلور ونقله الى العربية محمد حسن ظاظا. الهيئة المصرية العامة للكتاب.مصر

-أفلاطون(2014): الطماوس، اكريتيس تحقيق وتقديم البير ريقو، ترجمة الاب فؤاد جرجي بربارة ، الهيئة السورية العامة للكتاب دمشق . سوريا

-ارنست رنان(1957) : ابن رشدية و الرشدية دار النشر : دار إحياء الكتب العربية ، عدد الصفحات 484.

-أرسطو(1977): طباع الحيوان. ترجمة يوحنا البطريق، تحقيق عبدالرحمان بدوي، دار وكالة المطبوعات. القاهرة .مصر

-أرسطو (1995): ما بعد الطبيعة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب

المراجع الأجنبية :

- Amos Bertolacci (4-6october2006) "From Athens To Isfahen,To Cortoba ,To cologne :on the vicissitudes of Aristotel's Methaphysics in the arab and latin worlds during the midle ages,in sciences et philosophie :circulation des savoirs autour de la Meditterannnée(Ixe,XVI e siecles) colloque Internationnal SIHSPAL ?Florence ?Italy ?16-18 Febrary2006 ;Id,"the indalussian revolt against Avicenne'sMethaphysics":Averoes criticism of Avicenna in the long commentary on the Metaphysis in , Averoes,l'averoisme ,l' antiaveroisme-XIVe simposuim annuel de lasiepm,Geneve ?Switzerland.
- Dag Nikolaus Hass(2007)« spontanous Génération and the ontology of forms In Greek , arabic and Medieval latin sources , in classical Arabic philosophy : sources and reception , ed , Peter Adamson (London and Turin : thr wartburg Institue and Aragno) pp 150-175.
- Herbert A Davidson(1987) Proofs for eternity , creation and the existence for God in Medieval Islamic and Jewish philosophy , Newyork and oxford : Oxford University Press.
- Gad freudenthal(1991) « (Al) chemical fondations for cosmogical ideas Ibn sina's on the geology of an eternal world ,in physics ,cosmologie and astronomy.1300-1700 : tension and accommodation. Ed sabetai vuguru (dordecht. Boston and london : kluwer) .
- Marie therese d'alverny: « survivance et renaissance d'Avicenne à Venise et à Padoue », in Venezia et l'oriente fratardo medievoe rinascimento ,ed, Agostino Petrusi(Florence :Sansoni,1966, ;repr.in Ead,Avicenne en occident,Paris.vrin,1993,articleXV,pp75-102(80-83).
- Charles genequand (1986) « introduction, in , Ibn Rushd, Metaphysics : ATranslation with introduction of Ibn Rushd's Gommentary on Aristole's Metaphysics , Book Lam ,ed . CH, Genequand (Leiden Brill , 1984 , rep p 1-58).