Ibn Rushed Intellectual Fighter to The Limit

Dr. Iman Al-Saleh*

(Received 16 / 6 / 2020. Accepted 27 / 7 / 2020)

□ ABSTRACT □

the rational philosophy of Averroes (Ibn Rushed) that he elaborated and implemented in many applications is one of the important human achievements in the field of knowledge. It takes as starting point the crystallization, organization and intensification of Aristotle's works, completing what he only planned, consequently showing out the various aspects of his philosophy, adding to it new points of view that integrate together, leading to a kind of philosophy equipped with all terms of scientific knowledge.

Keywords: Rationality, revelation, The unification of souls.

*Associate Professor- Department of philosophy -Faculty of Art's & Humanities- Aleppo University- Syria

ابن رشد مصارع فكري إلى الحد الأقصى

د. إيمان الصالح*

(تاريخ الإيداع 16 / 6 / 2020. قبل للنشر في 27 / 7 / 2020)

□ ملخّص □

تعد فلسفة ابن رشد العقلانية التي أشادها ومارسها في تطبيقات شتى إنجازاً معرفياً مهماً.إنها بمعنى من المعاني تنطلق من بلورة وتنظيم وتكثيف مؤلفات أرسطو، لتكمل ما بادر إلى خطه وترسم معالم فلسفته، فتضيف إليها معارف جديدة تتكامل معاً في سياق جديد يؤدي إلى فلسفة تتمتع بشروط المعرفة العلمية.

الكلمات المفتاحيَّة: العقلانية، الوحي، وحدة النفوس

* **أستاذ مساعد – قسم الفلسفة–كلية الآداب والعلوم الإنسانية– جامعة حلب– سورية**

مقدمة:

كثيرة هي الدراسات الفكرية والفلسفية التي ما زالت تدرس الفلسفة الإسلامية على أنها الفلسفة اليونانية القديمة بمصطلحاتها وتصوراتها على أنها فلسفة إسلامية، دون وصف العمليات الحضارية التي استطاعت بها الحضارة العربية الإسلامية تمثل الحضارة اليونانية حتى يمكننا إعادة الكَرة من جديد مع الغرب، "عندما ترجمت الفلسفة اليونانية حاملة معها بنية الفكر النظري اليوناني كاملة أو شبه كاملة، البنية التي أعاد أرسطو تركيبها بواسطة منهج استنباطي صارم، وجد المفكرون الإسلاميون أنفسهم أمام بُنية عقلانية متماسكة تتعارض تماماً مع ثوابت البنية الإسلامية التي نسجها علماء الكلام والفقه..." [1]. والغاية من معرفة العمليات الحضارية التي ظهرت في تراثنا القديم في محاولة لتمثل الحضارات المجاورة هي إعادة الكرّة مرة ثانية مع الحضارات المجاورة وعلى رأسها الحضارة الغربية وتمثلها وطيها داخل حضارتنا الناشئة بعد انقضاء عصر الترجمة في نهضتنا المعاصرة وبداية عصر الشرح والتلخيص حتى يتسنى لنا التنقل إلى عصر التأليف. فالفلسفة اليونانية قديماً كانت تمثل روح العصر ومفاهيمه وألفاظه وتحليله، وهي في الحقيقة لحظة تاريخية واحدة في تاريخ الإنسانية لا يمكن التوقف عندها.

الفلسفة العربية الإسلامية، ليست بالضرورة هي هذه اللحظة التاريخية المحددة القديمة بل هي عمليات التفاعل بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارات في أي عصر كان. من هنا تكون محاولتنا احتواء الحضارة الغربية وأخذ موقف منها جزء لا يتجزأ من الفلسفة الإسلامية.

فإذا كان اخوان الصفا قديماً قد بينوا ضرورة اتفاق الشريعة الإسلامية مع الفلسفة اليونانية وهذه المساهمة الفكرية غير منفصلة عن مجمل نشاطهم الفكري والديني، والمؤلفة لجزء مكوّن وأصيل من نظرتهم العقلية– الدينية الشاملة، هي التي أتاحت لعديد من المفكرين لاستنباط مسألة اتفاق الفلسفة الإسلامية مع فلسفة الوعي في الحضارة الأوروبية التي كانت اكتشافاً للإنسان ووضعه كحقيقة يقينية أولى في مقابل الإلهيات القديمة وهو الموقف الحضاري لنا الآن في محاولتنا الإنتقال من الإلهياتThéologie إلى الإنسانيات Anthropologie ربما أمكننا القول انطلاقاً من هذا المنظور إن المحاولات الفكرية العقلانية التي جاءت بعد الفلسفة اليونانية، كانت غايتها التحقيق والتمحيص والتدقيق في مذهب أرسطو وليس مجرد اكتفاء بنصوصه وشرحها بمعنى استبدال لفظ بلفظ أو عبارة بعبارة، وإذا كان لنا أن نلاحظ المستوى الراقي من العقلانية الذي ميَّز هذا العمل، بيد أنه لا يمكننا عزل هذا الإنجاز عن إطاره الثقافي التاريخي العام، فهو يأتي في سياق حركة فكرية دينية– سياسية عامة نشأت وازدهرت في الرشدية.

منهجية البحث:

أيضا لا يفوتنا الإشارة إلى اعتمادنا على منهجي: البحث التاريخي، والمادي الجدلي على وجه الخصوص. وفي هذا السياق فقد اشتمل البحث على عناوين عدة هي: 1– العوامل التي ساهمت في تكّون فكر ابن رشد العقلاني،2– ابن رشد وأرسطو،3– نظرية العقل والوحي،4– نظرية وحدة النفوس عند ابن رشد.

أولاً– العوامل التي ساهمت في تكّون فكر ابن رشد العقلاني:

ساهمت عدّة عوامل في إرساء أرضية متينة لفكر ابن رشد منها:

1– التطور البارز والملحوظ للاتجاه الأرسطي المادي على يد ابن سينا في المشرق، وابن باجه وابن طفيل في المغرب العربي، هذا الاتجاه الذي اكتسب هنا وهناك مضامين مادية وعقلانية عميقة.

[1]– **الجابري محمد عابد، 1991م–التراث والحداثة. ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ص230**

2- التأثير الفكري الكبير الذي مارسه مؤسس دولة الموحدين ابن تومرت بشكل مباشر على التطور الفكري الثقافي ضمن هذه الدولة. فهو قد اتفق، كما يخبرنا المراكشي، مع المعتزلة فيما يخص قضية "الصفات" وقضايا أخرى، وذلك عبر معارضة واضحة للآراء الأشعرية في هذا الحقل* إن هذا يظهر بوضوح في كتابه "أعزّ ما يطلب"، حيث يمكن هنا ملاحظة اتجاه نحو نمو وحدة الوجود". 1

ليس شاقاً التعرف على النتاجات الفلسفية العربية منذ يعقوب بن اسحاق الكندي (805-873 م) الذي تجمع الدراسات التاريخية الفلسفية على اعتباره أول فيلسوف عربي وإسلامي، كما اعترف له بذلك معاصروه2، ولا يبدو شاقاً التعرف على المصادر الأساسية التي برز تأثيرها بعمق في تضاعيف جميع النظريات الفلسفية التي نشأت منذ ذلك الحين، وعرفت نشاطاً خلاقاً في القرنين اللّاحقين.

فقد مثل التراث العقلاني للاعتزال، خاصة في اعتماده الأساسي على التمييز بين الظاهر والباطن، أول هذه المصادر، وبهذا تكون الفلسفة العربية الإسلامية في الإندلس الوليد الشرعي للإعتزال. ومثلت الفلسفة الإغريقية القديمة كما تناهت إلى مفكري وفلاسفة الإسلام في ذلك العهد ثاني مصدر من مصادر فلسفتهم المذكورة. وبذلك تكون الفلسفة الإسلامية آنئذٍ نتيجة هذا التزاوج الإبداعي بين العقلانيتين العربية والإغريقية. أما المصدر الثالث فجسدته العلوم البحتة والتطبيقية والطبيعية التي عرفت تقدماً رفيعاً وحققت إنجازات رائعة آنئذٍ، وكانت علاقتها عميقة بالفلسفة الإسلامية والعربية إلى حدّ أنه لم يكد يخلو فيلسوف من ممارسة لبعضها، وإلى حد يُمكننا معه الإفتراض أن هذه الممارسة لم تشكل البنية التحتية المباشرة للبنية الفلسفية الكلية وحسب، بل إنها أدت إلى طبع هذه الأخيرة لدى كل فيلسوف بطابعها الخاص والمميّز.3

وإذا كانت نوى هذه العناصر قد برزت في الفترة السابقة مع المعتزلة، فإنها تعرف هذا النشاط الفلسفي تبلوراً وتجسداً أخرجاها من مستوى الإختلاط المضطرب والمتفاوت إلى مستوى المزج الموحد والمتجانس، فإذا بنا إزاء نظريات معرفية متكاملة منهجاً ومفاهيم وقضايا في إطار فلسفي جامع.

*** تيزيني طيب، 1981م- مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط5، دار دمشق، دمشق، ص358، متضمناً، م. بيطار حول فلسفة ابن رشد، ص 23، نفس المعطيات السابقة**

1- تيزينيطيب، نفس المرجع، ص 357-358.

2- مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، دار الفارابي، بيروت، ص53.

3- كان الكندي "رياضياً، وفلكياً، وطبيباً، وكيميائياً، وفيزيائياً، وموسيقياً(...) وإذا راجعنا فهارس مؤلفاته في العلوم الرياضية والطبيعية والطبيعية والطب والموسيقى، فسنجد عددها ضعف عدد مؤلفاته في الكلام والجدل والفلسفة"

انظر مروة حسين، النزعات المادية ج2، ص50، ويشير التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، ص4، إلى أن جماعة إخوان الصفا كانت لها معرفة " بأصناف العلم وأنواع الصناعة". ويقول البروفسور بامات.BammateN عن أبي بكر الرازي (845-932) إنه في الكيمياء يفيض في الوصفات التكتيكية وإنه دون شك أكبر النظريين المسلمين في هذا الموضوع، وإنه من الذين برزوا في تحليل الأمراض الخاصة، كما في مؤلفه الكلاسيكي عن "الحصبة والجدري" الذي بقيِ يطبع في الغرب حتى أواخر القرن الثامن عشر. انظر، فلسفة الشرق والغرب وثقافتهما (هونولولو: جامعة هواي= =1962)، ص172. مروة، المرجع نفسه، ج2، ص544، أما بالنسبة لابن سينا، فإن الظاهرة البارزة في سيرته كلها أن الطبابة ذاتها كان لها الدور الحاسم دائماً في تغيير ظروف حياته، مروة المرجع نفسه،ج2، ص559، وكتابه الطبي الشهير القانون يزفر بتجارب واكتشافات طبية كثيرة، المرجع نفسه، ج2، ص560. "هذا المنهج التجريبي المستند إلى الممارسة العملية لعلوم الطبيعة ولعلم الطب بخاصة، قد انعكس في منطق ابن سينا بصورة جلية..." المرجع نفسه، ج2، ص564.

ومن اللافت للنظر أن تكون ممارسة علوم العصر طابعاً للمعرفة الفلسفية والفكرية عامة في تلك الفترة، حيث أن تداخلها وتمازجها كان أمراً باعثاً على الإثراء والإبداع ليس في الميدان الفلسفي والفكري فحسب، بل أيضاً في الميدان العلمي نفسه ضمن عملية جدلية من التفاعل الخصيب. نشير في هذا السياق إلى ما يذكر حول عنصر التجريب أو الإعتبار الذي كان للعلماء العرب في الفضل التاريخي في التوصل إليه في المجال العلمي. ويسترعي انتباهنا فيما يقال عن دور ابن الهيثم (965-1039م/354-430هـ)، في إعطاء هذا المفهوم بعداً تحديدياً واضحاً في ميدان المناظر خاصة بعد العلاقة الجديدة التي أقامها بين علمي الرياضيات والطبيعيات، ورغم وروده لدى سواه من الكيميائيين والمعجميين والنباتيين، ليس استفادته من التشاكل البنيوي بين الرياضيات والطبيعيات فقط، بل استعياؤه أيضاً "التركيبات اللغوية" هندسياً في ذلك الميدان. الفكر ونشاطاته الإجتماعية. 1

في الحقيقة تبدو لنا فلسفة ابن رشد العقلانية التي أشادها ومارسها في تطبيقات شتى إنجازاً معرفياً مهماً يجد في الأرث الفكري والفلسفي، لفلاسفة المشرق وأرسطو الذين سبقوه وأسسوا له.

إنها بمعنى من المعاني تنطلق من البلورة والتنظيم والتكثيف والشامخ من مؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي ومن الفلاسفة اليونانيين، لتكمل ما بادر إلى خطه ورسم معالمها فتضيف إليها معارف جديدة تتكامل معاً في سياق جديد يؤدي إلى فلسفة تتمتع بشروط المعرفة العلمية. بل هي فلسفة كانت "قمة الفكر المادي العقلاني الوسيط، تلاشي الثنائية بين العالم والإله"2 بطابعها الجدلي الاحتجاجي في عرض وجهة نظر صاحبها ابن رشد والدفاع عنها في وجه خصومها الفعليين والمحتملين، مميزاً بين الظاهر والباطن، جاعلاً توقفهم عند الظاهر أساساً للخطأ الذي يقعون فيه، ذاهباً في التأويل واستعمال القياس على طريقة المتكلمي، مستنداً إلى علوم اللغة ومتخذاً أرسطو مرجعه، على أننا لا نشير إلى الاختلاف بين الرجلين، فابن رشد يلفت نظر القارىء إلى رأيه ويتخلى عن نتائج رأي أرسطو لا سيما إذا كان يشتم من هذا الرأي مخالفة للدين والعقائد المنزلة دون ذكر رأيه بذاته وإنه في ذلك يقتدي بالغزالي في شرح آراء الفلاسفة في كتابه "مقاصد الفلاسفة" ليتمكن من الرد عليها بحقيقتها.

كذلك عند كلامه على اتصال العقل المفارق بالإنسان فقد تنحى عن نتائج الاسترسال فيه ولم يكن ابن رشد مبتكر هذه الطريقة فقد سبقه إليها ابن سينا والغزالي وابن طفيل وسبب هذا الحذر خوفهم من تهمة الإلحاد على أن هذا التأدب الشديد في حق الدين لم يق ابن رشد شر تهمة التعطيل لأن الفلاسفة إذا انقلبوا أئمة فلا يجديهم ذلك نفعاً في نظر أعداء الفلسفة.

ثانياً- **ابن رشد وأرسطو:**

لقد شرح ابن رشد مؤلفات أرسطو بثلاث طرق: شرح صغير وشرح وسط وشرح كبير، ففي الكبير اقتباس لكل نبذة من أرسطو مع تحديدها بقوله: "قال أرسطو" ثم يبدأ الشرح بالإسهاب والتعمق والاستطراد، وهذا الشرح الكبير ميَّز فيه بين

1-راجع حول ذلكأبو زيد عبد الرحمن بن خلدون، د.ت- مقدمة ابن خلدون، ط4، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ص436، حيث يشدد على أهمية علوم اللغة بالنسبة للعلوم النقلية من علم تفسير وقراءات وحديث وفقه وكلام...إلخ مثبتاً أن النظر في القرآن والحديث لا بد أن تتقدمه العلوم اللسانية "لأنه متوقف عليها..." انظر أيضاً: ص438-440 من المرجع نفسه. وربما كان الشيخ عبد الرحمن العلايلي من أكثر المنادين بذلك من بين المعاصرين، فهو الداعي إلى "عقل اللغة لعقل العالم" يمضي إلى القول: "من الخطأ الكبير أن نشرح غوامض اللغة بتاريخ العرب القديم بل العكس هو الصحيح أي نشرح غوامض التاريخ باللغة..." انظر عبد الله العلايلي "الوعي اللغوي" في الفكر العربي المعاصر العدد1- (أيار/مايو) د198، ص17.

2-تيزينيطيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص355_ رأس الصفحة.

المتن والشرح وقد امتاز ابن رشد بهذه الطريقة على الفارابي وابن سينا فقد كانا يمزجان نصوص أرسطو بشروحهما، أما الشرح الوسط فيقتبس الكلمات الأولى من متن أرسطو ثم يسير على طريقة الفارابي، والشرح الصغير عبارة عن تحليل وجيز وهو من قبيل نثر المنظوم فالمتكلم فيه ابن رشد ذاته ويسير فيه على الطريقة التي ترضيه في الاقتباس والاستشهاد والناظر في هذا الشرح يعتقد أنه تفسير قائم بذاته. والثابت أن ابن رشد وضع الشرح الكبير بعد الصغير والوسط ودليلنا على ما نذهب إليه أنه في الشرح الكبير للطبيعيات الذي أتمه في الستين من عمره أشار إلى شرح أوجز منه صنعه في مقتبل العمر، وكذلك الشرح الوسط أعطى على نفسه عهداً بوضع الشرح الكبير.

كما تجدر الإشارة إلى أن الشرح يمثل جهداً فكرياً ولا يعني شرح لفظ بلفظ بل يعني دراسة ابن رشد للموضوع ذاته ثم الاستشهاد بأرسطو. لذلك لا يبدأ ابن رشد بقوله قال أرسطو ولكنه كثيراً ما يقول: "قال أبو الوليد..." ثم مستشهداً بأرسطو.1 فأرسطو ليس هو الباحث وابن رشد هو الشارح، بل إن ابن رشد هو الباحث وأرسطو هو المؤيد والمثبت لنتائجه. فالبناء العقلي هو الذي يحكم العلاقة الزمنية.

فبالرغم من كون أرسطو سابقاً على ابن رشد زمانياً إلا أنه تالياً له من حيث البناء العقلي. لذلك نجد ابن رشد لا يستعمل في التلخيص الشخص الغائب ممثلاً في العبارة المشهورة قال أرسطو... إلا فيما ندر عندما يحيل إلى كتاب آخر له، مما يدل على أن المتكلم ابن رشد وليس الغائب هو أرسطو، فمثلاً عندما يشرح ابن رشد كيفية تولد الصور من العقل الفعال يستشهد بقول أرسطو على قوله ولا يستشهد بقوله على أرسطو. فابن رشد هو الذي يتكلم وأرسطو هو الذي يؤيد ما يذهب إليه ابن رشد، فمثلاً في تصنيف العلم يذكر ابن رشد تصنيفه هو أولاً ثم يذكر تصنيف أرسطو ثانياً، مما يدل على أن ابن رشد هو الذي يضع النظرية العامة وأن أرسطو ما هو إلا حالة خاصة، واجتهاد نسبي.

وكان الشرح في أعمال ابن رشد لا يكتفي فيه بمستوى العبارة أو الذهاب إلى مستوى آخر أعمق وهو المعنى والاستدلال عليه بل يلجأ ابن رشد إلى المستوى الثالث الأكثر عمقاً وهو مستوى الشيء في ذاته، يحاول أن يدرسه بنفسه حتى يمكنه إعادة بنائه بناء نظرياً خالصاً. فابن رشد شارح بمعنى باحث والشارح لا بد أن يكون أكثر علماً ومعرفة بما يشرح من مؤلف النص المشروح.

ولما كان الهدف من الشرح هو اكتشاف البناء العقلي المستقل فيما تحت الألفاظ استطاع ابن رشد الغوص في الفكر الأرسطي وسبر أغواره إلى الأعماق وتتبع حركته ومساره إلى درجة الإتحاد به وتمثله وتحويله إلى موقف الشارح الخاص، وقد اقتضى تتبع مسار الفكر الأرسطي الدخول في ديناميات وطرق استدلاله ومقدماته ونتائجه. فابن رشد يفكر مع أرسطو ويعيد التفكير معه مبيناً أشكال القياس التي اتبعها وأنواع البراهين التي استدل بها محاولاً ايجاد البراهين الصحيحة حتى يظهر البناء العقلي نظرية خالصة في العقل تحتوي على براهينها الداخلية بل ويذكر ابن رشد الأسباب والدوافع والغايات ويرجع الفكر الأرسطي إلى الموقف الحسي الذي بدأ منه أرسطو.2

1- عبارات ابن رشد مثل: ولذلك يقول أرسطو ... ابن رشد محمد بن محمد، 1958م- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، ص 165. فذلك ما يسميه أرسطو ...، نفس المصدر، ص 12. وقد فعل أرسطو ذلك في المقالة التاسعة، نفس المصدر، ص79. فهذه كما يقول أرسطو...، نفس المصدر، ص44. وقد صرّح بذلك أرسطو، نفس المصدر، ص75. تلخيص المقولات، ص103، هؤلاء يقول فيهم أرسطو تلخيص الخطابة، ص43. ويسميها أرسطو فوائد بإطلاق، ص 50. وأرسطو يقول: ص53.

2- يبدأ ابن رشد بتلخيص المقال بذكر المقدمات التي بنى عليها أرسطو المقال السماع الطبيعي، ص89، ص108،107. "ولما تبين من هاتين المقدمتين ..."، ج2، ص701. كما يشير إلى الحجج مثل " ولما أتى بالحجج"، ج2، ص777. ولما أتانا بالحجج التي تقنع، ج1، ص281. "ثم أتى بحججه..."، ج1، ص320. ويشير ابن رشد إلى الأقيسة مثل " ولما صحت

لم يكن الهدف من الشرح سواء كان تفسيراً أم تلخيصاً، هو العرض الموضوعي لأفكار الفيلسوف أو لمذاهب الفلاسفة في الحضارة المجاورة بعد أن تم التعرف عليها وتمثلها، بل كان الهدف هو الانتقال من مستوى التاريخ إلى مستوى العقل وتحويل الجدل التاريخي للأفكار إلى البناء الخالص للعقل. يعني الشرح إذن تحويل الفلسفة المعينة إلى فلسفة عامة، وإن الفلسفة اليونانية، وهي إحدى لحظات التاريخ تتحول إلى تفكير إنساني عام في تاريخ الإنسانية. كانت مهمة ابن رشد إذن فهم النص وتمثله ثم اكتشاف بناءه العقلي وتأسيسه المعرفي، وتحويله إلى نظرية كاملة تقوم على القسمة العقلية وعلى مستويات الوجود. ويتضح هذا أكثر في التلخيص الذي يهدف إلى إبراز الأساس دون الفرع، وبناء رؤوس الموضوعات دون الاستدلال عليها على نحو تاريخي وكما هو موجود في كتب أرسطو وغيره من الفلاسفة.

ثالثاً– نظرية العقل والوحي:

ولما كان نص أرسطو يمتاز بأنه نظرية خالصة في العقل يمكن شرحها في العقل الخالص، ولما كان الوحي أيضاً نظرية خالصة في العقل المطابق للوجود كان من السهل على ابن رشد شرح أرسطو أكثر من شرحه لأفلاطون. ولا غرابة في اتفاق الوحي مع العقل وأن ما يحصل عليه النبي بالوحي يحصل عليه الفيلسوف بالعقل وهوموقف إسلامي أكد عليه الفلاسفة جميعاً بلا استثناء كما صاغه المعتزلة بجعلهم العقل أساس النقل وكما حدده الفقهاء على أنه موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.

فالوحي لا يأتي بشيء لا يقبله العقل، والعقل قادر على أن يصل إلى كل ما يعطيه الوحي. "ان ابن رشد ينطلق من مبدئه الأساسي، الذي يؤكد أنه فقط ذلك الإنسان الذي يتخذ من العقل المعيار الحاسم في فهمه واستيعابه القضايا العديدة، يستطيع أن يتوصل إلى شيء حقيقي، وذلك خلافاً للفقيه الذي بإمكانه الوصول إلى شيء ظني فقط.1 لذلك فإن الفلاسفة بـ(حكمتهم) التي ليست أكثر من بحث وتقصي الأسباب الحقيقية للأشياء_كما يقول ابن رشد_ يبحثون عن الأسباب وفيها، داعمين في ذلك الخط الأول ببراهين مقنعة".2

كما أن ابن رشد امتاز بمذهبه في العقل، "فهو يبحث عن براهين على ذلك حتى في القرآن نفسه، بل ويتهم المتكلمين المدافعين عن عقيدة الخلق الإلهي للعالم المادي من عدم مطلق بأنهم لا يفقهونالمبادىء الجوهرية في القرآن والدين على وجه العموم. ان المتكلمين هؤلاء الذين يلحون على كون العالم المادي محدثاً من الإله، ليسوا في قولهم هذا، حسب ابن رشد " على ظاهر الشرع بل متأولون. فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد

هذه النتيجة التي أنتجها على جهة القياس الشرطي المؤلف مقدمة من أكثر من مقدمة واحدة أتى بالشيء الذي قصدنا بيانه، ج1، ص14. كما يشير ابن رشد إلى أخطاء القياس وهي الشناعات مثل" ثم ذكر شناعه تلزمه..."،= =ج1 ،ص255، ثم عاد إلى ذكر الشناعات التي تلزمهم، ج1، ص395. ويشير ابن رشد إشارات عديدة إلى تعليل الفكر الأرسطي مثل "ولذلك ما يقوله أرسطو أن سيرتها هي سيرة الشمس، وإنما قال ذلك لما يظهر من تقيلها حركتها وروحها التشبه بها...، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص161، ثم أتى بالسبب في ذلك، ج1، ص292،281،259،245. ثم أتى بالسبب، ص256، 280...،

1– تيزينيطيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص364، متضمناً ابن رشد فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، مصر 1319

2– تيزينيطيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص364، متضمناً ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص33.

هذا فيه نصاً أبداً"1 هكذا يحدد ابن رشد موقفه المبدئي من هذه المسألة: تجريد غرمائه وخصومه من سلاحهم الدقيق، وهو أنهم في تأكيدهم على (حدوث) العالم، منطلقون من المبادىء الدينية الحقيقة، وأنهم في ذلك متماسكون".2

فهو (ابن رشد) لما أخذ يشرح رأي أرسطو في العقل الفعال أو المؤثر والعقل المتأثر أو المتلقي بدأ بالرد على آراء الشراح السالفين وفندها وزيفها وقرر أنه استخرج رأي أرسطو على حقيقته دونهم وأنهم لم يدركوه ولم يبلغوا شأوه فيقول في مقالته (في النفس) " ان القوة التي تتلقى المعقولات لا تتأثر بها ولا تنفعل بتأثير سوى تأثير الإدراك وهذه القوة تعادل قوة الشيء المدْرَك ويمكن تصورها بطريق القياس. وقوة المعقولات كالحس للمحسوسات مع فارق وهو أن القوة التي تتأثر بالمحسوسات تخالطها نوعاً. أما قوة المعقولات فخالصة مطلقة شريفة بذاتها منزهة عن الاختلاط بالصورة ومما لا بد بيانه أن هذه القوة وهي العقل الهيولي، لما كانت تدرك كافة المعقولات وتلم بجميع الصور فلا يجوز أن تمازج الصور والأشكال لئلا تمنعها إحدى الصور التي تخالطها عن إدراك غيرها من الصور أو يؤدي التمازج إلى تغيير الصور المدْرَكة، فإذا تغيرت تلك الصور اضطرب التعقل، وفقد الهيولى قوته التي أصلها إدراك الصور على حقيقتها وتحولت طبيعته وهي الإلمام بالأشكال بغير طبيعتها.

لهذا تقتضي الضرورة ببقاء العقل قوة قائمة خالصة من شوائب الإختلاط طاهرة من أدران الإمتزاج بالأشكال. فإذا تقرر ذلك، ثبت أن طبيعة العقل لا تكون إلا سجية بسيطة غير مركبة، وما العقل بعنصر محتاج إلى الترتيب إنما هو الترتيب بذاته والنظام بعينه. والعقل في القوة يقابله العقل الهيولى، والهيولى أما مكون من مادة مصورة وإما بسيط فهو المادة الأولى.

هذا هو معنى العقل المتأثر الذي وضعه أرسطو وشرحه الاسكندر الأفروديسي. ثم أخذ ابن رشد يشرح تفسير تمسيس ومرجعه أن العقل أو الهيولى لا يخالط قوى النفس الأخرى وهو عبارة عن استعداد ذي مادة منفصلة عما عداها من القوى. ويقول ابن رشد أن العقل سجية أو استعداد بغير صور هيولية وهو كذلك مادة منفصلة محلاة بهذا الاستعداد. لأن الإستعداد القائم بالإنسان يجوز اتصاله بالمادة المنفصلة لأنها لاصقة بالإنسان، أما الاستعداد فليس ملازماً لطبيعة المادة المنفصلة كما ظن الشراح وليست استعداداً صافياً كما ظن الجابري.

ومما يدل على أن الاستعداد ليس خالصاً بذاته كون العقل الهيولي يدرك هذا الاستعداد بدون صور مع إدراك الصور فيتحتم حينئذ أن يدرك اللاوجود حيث يمكنه إدراك ذاته بغير صور وينتج عن هذا أن القوة التي تدرك هذا الاستعداد والصور التي تطرأ عليه تكون حتماً خارجة عنه ويظهر من هذا جلياً أن العقل الهيولي هو شيء مركب ومكون من الاستعداد ويبقى مستعداً بالقوة لا بالفعل وهذا العقل هو العقل الفعال بذاته، وما دام فعالاً بالقوة فهو عاجز عن إدراك ذاته وقادر على إدراك ما عداه أي الموجودات الهيولية وإذا ما انفعل عن الاستعداد صار عقلاً بالفعل مدركاً ذاته دون ما كان خارجاً عنه من الهيوليات، ولما كان في النفس وظيفتان الأولى صنع الصور المعقولة، والثانية تلقيها فما دام العقل يصنع صوراً معقولة فهو عقل فعّال وما دام يتلقاها فهو متأثر، وهذا ما حاول الجابري ابرازه حين يقول:"لقد انطلق ابن رشد في تصوره المنهجي الجديد للعلاقة بين الدين والفلسفة من مبدأ أساسي سبق التأكيد عليه وهو الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة فصلاً جذرياً أساسه أن لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهرياً عن طبيعة

1- ابن رشد محمد بن محمد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص88، راجع في ذلك، تيزينيطيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص366.

2- تيزيني طيب، ص366، المعطيات السابقة.

الآخر. ومن هنا كان الفصل في قضية منهجية أساسية، وهي تأكيد ابن رشد على خطأ استعمال قياس الغائب على الشاهد في معالجة العلاقة بين الدين والفلسفة، بل في معالجة قضايا كل من الدين والفلسفة، وبالتالي التأكيد على الخطأ الناجم عن محاولة دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة أو العكس لأن عملية الدمج هذه غير ممكنة في نظر ابن رشد إلا بالتضحية إما بأصول الدين ومبادئه، وإما بأصول الفلسفة ومبادئها".1

ويظهر مما تقدم أن الجابري يؤكد أن ابن رشد خاض غمار نقاش هذه المسائل الفلسفية مع الفلاسفة العرب ولكنه امتاز بمبحث عظيم الشأن وهو ما إذا كان العقل الإنساني أو الهيولى أو المتأثر يستطيع الاندماج في الحياة الدنيوية بالعقل الفعّال العام.

فقسم ابن رشد قوى النفس وبيّن علاقتها ببعضها ثم أوجب الارتباط بين العقل المنفصل الفعّال وبين العقل الهيولي كارتباط المادة بالصور وقال إن العقل بالملكة يدرك العقل الفعّال العام وإن العكس مستحيل لأن العقل الفعّال العام مادة أبدية وليست عرضة للطوارى، فالعقل الإنساني هو الذي يدرك العقل العام، أي أنه يرفع ذاته إلى العقل العام ويتحد به مع كونه قابلاً للفناء ومع بقاءه كذلك فيتولد منه استعداد جديد يمكنه من إدراك العقل العام كالنار والعقل الإنساني هشيم يشتعل ويتحول لهباً بقربه من النار وهذا هو الاتصال المباشر.

وقد يكون الإتصال بالعقل المستفاد أو المنبثق، وتكلم في إمكان الإتصال بالعقل العام وهو أقصى درجات الكمال فقال أنه يختلف بإختلاف الأفراد، ومرجعه ثلاث قوى: الأولى قوة العقل الهيولي الأصيل وأساسها قوة الخيال، الثانية كمال العقل بالملكة ويقتضي بذل جهود في التفكير، الثالثة الإلهام وهو معونة ربانية تصدر من فضل الله جعلها ابن باجه أساساً للإتصال، فإذا ما توافرت للفرد تلك المواهب الثلاث وهيأته العناية للوصول خفيت ذاتية المتصل والعقل الفعّال ذاته ينمحي لدى اتصاله بالله الموجود الحق الفرد الذي له الوحدانية المطلقة وكذلك تنمحي سائر صفات النفس "إن الفكرة يقترحها ابن رشد بديلاً عن فكرة القدم، أي (الحدوث الدائم) فكرة خصبة وأصيلة، ولكن المتكلمين لا يستطيعون قبولها لأنها تطرح مشكلة النهاية واللانهاية. إن القول بحدوث العالم يتضمن القول بنهاية أجزائه، أي القول بالجوهر الفرد، أما القول بـ(دوام الحدوث) فيتضمن القول باللانهاية، واللانهاية سواء في العظم أو الصغر لا يقبلها المتكلمون – باستثناء النظام– لأنها في نظرهم تنسف الحدوث. وابن رشد واع بهذا كامل الوعي، فهو يقول أن ما منع المتكلمين من القول بفكرة (الحدوث الدائم) هو أنهم لا يستطيعون تصور تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية".2

ثم "ويلاحظ ابن رشد بذكاء رياضي الخطأ الكامن في هذا الاستدلال فيقول: "هذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالكمية المتصلة فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة" . وذلك أن الكثرة والقلة أنما تقال من العدد أي في الكمية المنفصلة".3

ومجمل القول إن الكمال الأعلى يبلغ بالدرس والتفكير والترفع عن الدنايا والشهوات بعد تكميل العقل المفكر ولا يكفي ما زعمه الصوفيون للإتصال من التأمل العقيم بدون درس وهذه السعادة العليا لا ينالها الإنسان إلا بالدرس والاجتهاد، ولما كان ابن رشد لم يقل بأن العقل الهيولى مادة مفردة، إنما جعله استعداداً بسيطاً يوجد ويعدم مع الإنسان الذي يولد

1– الجابري محمد عابد، نحن والتراث، ص288،237– نفس المعطيات.

2– الجابري محمد عابد، نحن والتراث، مرجع سابق، ص220.

3– الجابريمحمد عابد، نحن والتراث، مرجع سابق، ص220

ويموت، فلا يرى شيئاً خالداً سوى العقل الفعّال العام، والإنسان لا يكتسب بالإتصال شيئاً ينقله من الوجود الدنيوي، أما خلود النفس فخرافة.

والمعلومات العامة التي تصدر عن العقل الفعّال لا تفنى بأجمعها وإن كانت العقول التي تتلقاها تفنى وقد سبق ابن رشد في نظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر فيلسوفاً جاء بعده بعدة قرون وهو(ليبنتز) فقد قال ابن رشد بوحدة العقول البشرية ويمكن للباحث المقارنة بين قول ابن رشد وبين نظرية ليبنتز المعروفة باسم (Monopsychisne) ولابن رشد في هذا فضل على أرسطو لا ينكر، فإن أرسطو قد وصل إليه بأبحاثه ولكنه لم يقل به صراحة.

يظهر أن السبب الذي منع أرسطو عن التصريح بها مخالفتها لروح فلسفة المشائيين بل غرابتها، وهو نفسه في الكتاب الثامن من الطبيعيات يقول بأنها من آراء اناكساغور، ويمكن تلخيص نظرية أرسطو بأن العقل يحتاج في فعله إلى أمرين الأول أثر خارجي يتلقاه الكائن المفكر بطريق الحس، الثاني رد فعل يصدر عن الداخل بمناسبة حدوث الأثر: فالحس يقدم للفكر مادة التفكير والعقل الصرف يقدم شكل التفكير أي أن الحس والعقل يتضافران في إحداث المعقول، الأول يعطي الموضوع والثاني يعطي الشكل، وهذه النظرية لا تختلف في شيء جوهري عن النظريات الحديثة في المعرفة التي وصل إليها الفلاسفة في القرن التاسع عشر قبل ظهور(برغسون) في فرنسا.

جاء شرّاح أرسطو وبسطو نظرية العقل حسبما تقتضيه آراء المشائين فأبرزوا خمسة مباحث:

الأول: تمييز بين العقل الفعّال والعقل المتأثر.

الثاني: عدم هلاك العقل الفعّال أو المؤثر وقابلية الثاني للهلاك.

الثالث: عقل فعّال خارج عن الإنسان مثله كمثل شمس العقول.

الرابع: وحدة العقل الفعّال.

الخامس: وحدة العقل الفعّال مع آخر العقول الدنيوية.

وإذا رجعنا إلى نصوص أرسطو ألفينا كلامه واضحاً في المبحثين الأول والثاني ومتردداً في الثالث. والفضل في إبراز المبحثين الرابع والخامس يرجع إلى ابن رشد وبقية الشرّاح. وقد قال بهما بعد ذلك (ليبنتز) و(مالبرانش) وكلاهما من أتباع (ديكارت) في فلسفته وهو يُعدّ واضع الفلسفة الحديثة. وقد فاق ابن رشد غيره من الشرّاح حتى الأغريق منهم، ومنهم الذين قرأوا أرسطو في الأصل لأن ابن رشد وإن كان قد اعتمد على التراجم إلا أنه وصل بعقله القوي وسط ظلام النقل والتحريف إلى ما لم يصل إليه أحد من قرّاء الأصول.

رابعاً- نظرية وحدة النفوس عند ابن رشد:

أما رأي ابن رشد في النفس فهو يقول بأنها متصلة بالجسم اتصال الصورة بالمادة وهو يخالف ابن سينا في قوله بنظرية النفوس المتعددة في الخلود أي خلود النفس جملة لأن النفس لا وجود لها إلا مكملة للجسم المتصل بها." وأكثر ما يلزم هذا القول أعني ضعف هذه الطريقة، عند من يضع أن ههنا جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة، وهو مذهب المشائين، لأن من يضع مركباً قديماً من أجزاء بالفعل، فلا بد أن يكون واحداً بالذات.

وكل واحدة في شيء مركب فهي من قبل واحد، هو واحد بنفسه".1

أما قوله في العقل فغايته أن العقل المتأثر هو عقل الأفراد وهو قابل للزوال والعقل الأزلي هو عقل الإنسان بوصف كونه جنساً، ووظيفة العقل الفعّال تقديم الصور النفسية بهيئة مقبولة للعقل المنفعل فيتقبلها ويدركها.

1- ابن رشدمحمد بن محمد، 1964م-تهافت التهافت، ج2، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ص638.

ظن كثيرون من فلاسفة القرون الوسطى أن ابن رشد قال بوحدة النفوس، وحاولوا الطعن فيه والرد عليه، فقد خيّل إليهم أن رأي ابن رشد يؤدي إلى القول بأن النفس العامة تكون عاملة وغير عاملة.

إنما عقيدة ابن رشد في وحدة النفوس كانت ترمي إلى غرض أسمى في نظام الكون فقد كان يعتقد أن أجزاء الكون متشابهة وذات حياة ووجود لا شك فيهما وأن الفكر الإنساني في مجموعه نتيجة القوى العليا ومظهر عام بأسره،"هل يقول ابن رشد بالنفس الكلية كما يرى بعض الباحثين؟ إننا نخالف هذا الزعم. إن ابن رشد يشبه العالم بالمدينة والله برئيسها، فكما تسري أوامر رئيس المدينة المحكمة التنظيم في سائر أجزائها، تسري كذلك إرادة الله في جميع أجزاء العالم".1

ومعنى هذا أن ابن رشد يقصد بوحدة النفوس القول بأن الإنسانية تعيش عيشة دائمة وأن الخلود للعقل الفعّال هو إحياء دائم للإنسانية واستمرار دائم للمدينة. وهنا تجدر الإشارة إلى الإتفاق التام بين هذا القول وبين نظرية(أوغست كونت) في خلود الإنسانية وبقائها.

يقول ابن رشد مستمراً في نظرية وحدة النفوس أن العقل كائن مطلق مستقل عن الأفراد كأنه جزء من الكون. وأن الإنسانية وهي أحد أفعال هذا العقل عبارة عن كائن لازم الوجود أزلي. وأنه بناء على هذا، لا بد من ظهور الفلسفة وأن وجودها ضروري ليتمكن الفيلسوف من الإشراف على العقل المطلق،" إن كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات، فليس يلزم عن ذلك إلا كثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة.

فإن الفلاسفة يرون أن ههنا كثرة بهاتين الجهتين:

كثرة لأمور بسيطة، وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى".2

وينتج عن هذا أن الإنسان والفيلسوف لازمان لنظام الكون "إنه لا بد أن تكون ههنا قوة روحية سارية في جميع أجزاء العالم، كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض، والفرق بينهما أن الرباط في العالم قديم من قبل أن الرابط قديم".3

أما عن رأيه بواجب الوجود: ابن رشد يمتاز عن الفلاسفة الذين تقدموه بإدراكه كون العالم خلقاً دائم الحدوث أزلي النشوء أي أنه هيئة متحدة ضرورية واجبة الوجود بحالتها، يقول ابن رشد: "وأما الفلاسفة من أهل الإسلام، كأبي نصر، وابن سينا، فلما سلموا لخصومهم:

أن الفاعل في الغائب، كالفاعل في الشاهد

وأن الفاعل الواحد، لا يكون منه إلا مفعول واحد.

وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً. عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه، حتى اضطرهم الأمر أن لم يجعلوا الأول هو المحرك، بل قالوا:

إن الأول هو موجود بسيط، صدر عنه: محرك الفلك الأعظم. وصدر عن محرك الفلك الأعظم، الفلك الأعظم..."4، ويرجع شأن هذا الرأي إلى أنه يلتئم مع افتراض وجود كائن منفصل عن العالم يحركه وينظمه وهوخالقه وروحه ومحركه الأول وأن هذا الخالق هو المبدأ الأول، والصورة الأولى وبه غاية الأشياء وإليه نهايتها لأنه منظمها ونظامها، والموفق

1- الجابري محمد عابد، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 223.

2- ابن رشد، تهافت التهافت، ج1، ص300.

3- ابن رشد، تهافت التهافت، ج2، ص639.

4- ابن رشد، تهافت التهافت، ج1، ص 301،302.

بين المتناقضات بل هو الكل الكامل في أسمى معاني الوجود. وبديهي أنه يترتب على هذا الرأي نقض القول بعناية إلهية بالمعنى المألوف.

وقد انتهى مذهبه في العقل والكون بتحتيم وجود الفيلسوف في العالم لأن عقل الفيلسوف بوتقة يصهر فيها الكائن فيصير فكراً، ويمرق ابن رشد العقائد الدينية في ما يلي:

قوله بأزلية العالم المادي وأزلية الأرواح التي تحركه.

ضرورة السبب لحدوث النتائج، فلا مكان للعناية الإلهية ولا المعجزات النبوية ولا كرامات الأولياء لأن ظهورها جميعاً يؤدي إلى نقض نظرية الأسباب والنتائج.

مراجع البحث:

1- الجابري محمد عابد،1985م-نحن والتراث(قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ط4، دار التنوير، بيروت.

2- الجابري محمد عابد،1991م- التراث والحداثة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

3- ابن رشد محمد بن محمد، 1964م-الكشف عن منهاج الأدلة، تقديم محمود قاسم، القاهرة.

4- ابن رشد محمد بن محمد، 1964م-تهافت التهافت، ط1، ج1-2، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة.

5- ابن رشد محمد بن محمد، 1999م-فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، دار المعارف بمصر، القاهرة.

6- ابن رشدمحمد بن محمد، 1958م-تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة.

7- أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون، د.ت-مقدمة ابن خلدون، ط4، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

8- مروة حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، دار الفارابي، بيروت.

9- تيزيني طيب،1981م-مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط5، دار دمشق، دمشق.

10- العلايليعبدالله، 1998م- الوعي اللغوي في الفكر العربي المعاصر، العدد1، أيار.