ابن رشد.. العقل ومكانته في مواجهة الإلهام الديني

أ.د. فوزية عمار عطية(*)

تمهيد:

مع أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، القرطبى المالكى (١١٢٦ - ١١٩٨م) ندخل حقلاً جديداً وصعباً من حقول المعرفة؛ فمن ناحية، يمثل ابن رشد، عودة إلى التقاليد القديمة للعمل فى مجال الفلسفة الإسلامية، تحديداً، حيث التفسير والاستكشاف، وبأساليب وطرق مختلفة (هى نفسها الموروثة عن الإغريق) وخصوصاً من المعلم الأول أرسطو، فلم يكرر ابن رشد أياً من الادعاءات الكبرى التى سمعها من أسلافه فى العالم الإسلامى بشأن تأسيس فلسفة جديدة، رغم إدراكنا أن هذه الفلسفة الجديدة ما هى إلا تكراراً للروح الحقيقية لفلسفة أرسطوطاليس ومرتكزاً عليها.

ويمكن اعتبار هذه العودة وسيلة لإعادة الفلسفة الإسلامية إلى ما قد يعتقد أنه هو الطريق الصحيح، ويمكن اعتبار ذلك بداية جديدة، حيث إن الأسلوب القديم (أسلوب الترجمة والتلخيص والتعليق على أعمال أرسطو) شوهته المفردات العربية وكذا التفسيرات الضمنية وعدم الدقة.

لم يثبت أن أعمال ابن رشد تمثل بداية جديدة، فعلى العكس من ذلك، يمكننا القول (وبدون تجاوز للحقائق التاريخية) أنها كادت أن تمثل نهاية الفلسفة فى الإسلام، وهى الفلسفة كما كانت تمارس منذ أيام الإغريق، ولم تكن أعمال ابن رشد أيضاً خالية من

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة الفاتح - الجماهيرية الديمقراطية.

التفسيرات المطلقة والصريحة، ولم يكن بمقدور ابن رشد أن يتجاهل ببساطة المجهودات التى بذلها الإغريق والعرب فى الميادين المتعددة لفلسفة أرسطو، ولم يستطع كذلك أن ينكر مواهبه (فقد كان موهوباً دون شك) وأن لا يجرب هذه المواهب فى تفسير وتوضيح المشاكل الفلسفية القديمة، لقد حاول بالفعل أن يقترح حلولاً جديدة، وربما كان مخلصاً فى اعتقاده أن عمله كفيلسوف هو بمثابة محاولة الكشف عما كان يعنيه المعلم الأول فى الموضوعات التى طرحها، وهذه فى حد ذاتها مهمة شاقة، ولم يثنه هذا المدخل عن التعبير عما يدور فى خلده دون الشعور بالوقوع فى الخطأ حيال البرنامج الأصلى الذى كان فى اعتقادى متأثراً فيه بوجهة نظر الموحدين فى التعليم، وليست هذه مجرد مشكلة نفسية يمكن فصلها بطريقة ما عما يحمله من أفكار عبر عنها فى أعماله، ولكنها مشكلة كيفية الاقتراب من فكر ابن رشد وتقويمه.

وبقدر ما لهذه المشكلة من أهمية فى فهم ابن رشد وأعماله، فإننى سأضعها جانباً بدون أن أتجاهل وجودها، وأكرس نفسى للمهمة المحددة فى محاولة لوضع الخطوط الرئيسية لآراء ابن رشد فى النفس والعقل، بصفة خاصة، مستخدمة للنصوص المتوفرة باللغة العربية (ومنها واحد مترجم عن العبرية)[1] وسوف أتناول أيضاً كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال».

النفس والعقل:

قبل أن نبدأ برأى ابن رشد يحسن أن نطرح رأى أرسطو فى العقل ثم كيف حاول شراح أرسطو فهمه. قال أرسطو فى الجزء الثانى من كتابه عن النفس[2]: «أما فيما يمس العقل ليس هناك شىء بديهى بشأنه، ومع ذلك فإنه يبدو أن يكون ذلك نوعاً جديداً من النفس مختلفاً جداً، وأنه وحده هو الذى يمكن أنه يكون مفارقاً للبدن، كما يفارق الخالد الشىء القابل للفساد». ويفرق أرسطو تفرقة واضحة بين كل من العقل الهيولانى والعقل الفعال، أى بين ذلك العقل الذى هو مجرد استعداد يمكن الإنسان من إدراك معانى الأشياء أو صورها، وبين ذلك العقل الذى ينتزع هذه المعانى فعلاً، أما العقل الهيولانى أو المنفعل عنده هو ذلك الجزء من النفس الذى من شأنه أن يكو محلاً أو مستودعاً يقبل معانى الأشياء ويصير كل المعقولات ويجب أن تكون نسبة هذا العقل إلى المعقولات كنسبة المادة إلى الصورة، أو القوة إلى الفعل مع بقائه على استعداد لقبول المعانى دون أن يتحد بها، ويمكن بيان الصلة بينه وبين المعانى إذا قلنا: إن الصلة بينه وبينها تشبه الصلة بين القوة الحسية والأشياء الخارجية؛ فكما أن الإحساس لا يختلط بالأشياء المحسوسة ولا يتحد بها، كذلك الأمر فيما يتعلق بهذا العقل، فإنه محل للمعانى ولكنه مستقل عنها، فالعقل المنفعل - فى نظر أرسطو - هو الجزء من النفس

الذى يتشكل بالصورة العقلية ويقبلها، وهو يشبه فى ذلك المادة الأولى التى تقبل مختلف الصور التى تتحد معها.. وهذا العقل هو عقل بالقوة، أى مجرد استعداد، وكل شىء بالقوة لايمكن أن يصبح شيئاً بالفعل إلا بتأثير شىء اخر يوجد وجوداً فعلياً، وهو ما أطلق عليه أرسطو «العقل الفعال»، فيقول: «فى الواقع يفرق المرء فى النفس من جهة بين العقل الذى يصنع المعقولات، بمعنى أنه حالة ما شبيهة بالضوء».[٣]

وقد وصف أرسطو هذا العقل بصفات تسمو به عن عالم الإنسان وعن هذا العالم الطبيعى فقال: «ولا يستطيع المرء القول بأن هذا العقل يفكر تارة ولا يفكر تارة أخرى. فمتى فارق البدن فإنه يصير على غير ما كان عليه... وهو وحده الذى لايموت وهو الخالد.. فى حين أن العقل المنفعل قابل للفساد».[٤]

لقد ترك أرسطو مشكلة العقل غامضة، فهل العقل الفعال جزء من أجزاء النفس؟ أم أنه مفارق لها؟

أخذ شراحه يفسرون هذا الغموض، ويحاولون إيجاد حل لهذه المعضلة. فذهب بعض هؤلاء، وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسى، وهو من أشهر شراح الإغريق للفلسفة الأرسطية، إلى القول بأن العقل الفعال الذى يصنع المعقولات ليس جزءاً من أجزاء النفس ووظيفة من وظائفها، بل هو الإله الذى يتمثل فى نفوس البشر، ويقوم مقامهم فى إدراك معانى الأشياء. هذا العقل الفعال هو الذى يجعل العقل المادى عقلاً مكتسباً، وهو السبب الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل، أى من مجرد الاستعداد إلى القدرة على الإدراك، فهو صورة مجردة ومفارقة للمادة، وغير قابل للفساد، وخالد وهو إلهى.

أعرض تميستيس Themistuis عن تفسير الإسكندر ولم يرفضه، لأنه كان يعتقد أن الإسكندر قد أخطأ فى فهم رأى أرسطو إذ يرى خلافاً للإسكندر، أن العقل الفعال جزء منا، أو هو حقيقتنا بعبارة أصح، وليس هو الله.

نستنتج من هذا أنه لو بدأنا برأى أرسطو فى العقل لوجدنا أنه لم يكن واضحا بالنسبة إلى أتباعه، وبالتالى لم يكن ممكناً بالنسبة لابن رشد أن يعتقد أن الإسكندر وتميستيس قد قالا كل ما ينبغى أن يقال بخصوص هذا الموضوع. ويمكننا أن نقول: إنه يرجع إلى الإسكندر الفضل فيما لقيته نظرية النفس والعقل فى فلسفة أرسطو من أهمية بالغة فى القرون الأخيرة التى ازدهر فيها التفكير الإغريقى وهو الذى مهد الطريق لنظرية العقل عند الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابى، وابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل وابن رشد.

يتبع ابن رشد أرسطو فى التأكيد على أن العقل هو ذلك الجزء من النفس الذى لايفسد[٥]. وفى نفس المقام يقابل ابن رشد بين نشاط العقل النظرى والعقل العملى الذى به

نتذكر ونحب ونبغض. يقول ابن رشد: «ونعنى بالذى يتذكر ويحب ويبغض العقل العملى الذى هو من أجل التخيل»[٦]. وعلى كل حال «فالعقل الذى ينتزع الصور المعقولة من المعانى الخيالية غير كائن ولا فاسد».[٧]

ومن الناحية الأخرى فالنفس واحدة وهى العلة فى اتصال البدن وفى كونه واحداً على الرغم من الحقيقة بأنها تتكون من أجزاء كل منها مسئول عن عمل مختلف عن الآخر[٨]. ويتابع ابن رشد أرسطو فى الجمع بين المادة والصورة فى تعريفه للنفس فيقول: «النفس كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة»[٩]. ثم ينتهى إلى القول بأن النفس جوهر بمعنى الصورة أى صورة للجسم لايمكن فصلها عنه ومن ثم فهى ليست خالدة.[١٠]

ويتحدث ابن رشد عن ثلاث قوى من قوى النفس الموجودة فى الحيوان غير العاقل وهى القوى الغاذية، ثم الحساسة ثم المتخيلة[١١]. ولا جديد عنده فيما قاله بخصوص هذه القوى، وما هو جدير بالملاحظة منا أن هذه القوى ينبغى أن يتم تمييزها عن باقى القوى وأقصد القوى الناطقة وهى الجزء من النفس الذى به ندرك ونصدر الأحكام.

ومن خلال مناقشة ابن رشد للقوة الناطقة فقد ميز فى البداية بين نوعين من المعانى[١٢]. إما كلى، وإما شخصى، وقد ارتكز التمييز على الفرق بينهما من حيث أن الكلى هو إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى، بينما الإدراك الشخصى هو إدراك المعنى القائم فى هيولى. وهكذا نصل إلى الاستنتاج بأن هذين المعنيين فى غاية التباين. وبواسطة الحس والتخيل ندرك المعانى فى هيولى، وإن لم يقبلاها قبولاً هيولانياً، ومن ناحية أخرى فإن إدراك المعنى مجرداً من الهيولى هو من عمل القوى العاقلة[١٣]. إن هذه القوة ليس لديها القدرة على إدراك المعنى مجرداً عن الهيولى فقط، بل هى قادرة على أن تركب بعضها مع بعض، وتحكم ببعضها على بعض، ويستنبط بعضها عن بعض.[١٤]

ومن الواضح أن ابن رشد يرى فى القوة العاقلة القوة الخلاقة للفنون والصنائع والمهن النافعة للوجود الإنسانى.[١٥] ويستطرد ابن رشد قائلاً: «لم تقتصر الطبيعة على هذا فقط، أعنى أن تعطيه مبادىء الفكرة المعينة فى العمل بل ويظهر أنها أعطته مبادىء أخر ليست معدة نحو العمل أصلاً، ولا هى نافعة فى وجوده المحسوس لا نفعاً ضرورياً، ولكن من جهة الأفضل، وهى مبادىء العلوم النظرية».[١٦] وهكذا نجد بين أيدينا نوعين من العقل؛ العقل العملى والعقل النظرى. وهذا الانقسام عارضاً لها بالواجب لانقسام مدركاتها. وذلك فإن إحداهما إما فعلها واستكمالها بمعان صناعية ممكنة، والأخرى بمعان ضرورية ليس وجودها إلى اختيارنا.[١٧]

ويسارع ابن رشد إلى تسمية كلا النوعين من المعانى التى تمت مناقشتها بالمعقولات؛ فالمعقولات العملية إنما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً، والتخيل

ثانياً.[١٨] ثم إن قوة الخيال تعمل كمحرك للعقل العملى، ولكنه يقر بأن هذه القوة ليست هى المحركة فقط، فهى من جهة كالموضوع للكلى، إذ كانت بالاستعداد والقوة الكلى و مرتبط بهـــا[١٩]. على أن كمال المعقولات العملية وفعلها، يؤديان إلى إيجاد صور خيالية بالفكر والاستنباط، ومن خلال هذه الصور توجد الأمور المصنوعة.[٢٠]

أما بالنسبة للعقل النظرى، فيواصل ابن رشد الحديث قائلاً: «إنه فى حاجة للمزيد من التوضيح وأن هناك اختلافات بين المشآئين بخصوص ذلك»[٢١]. ويستهل حديثه بمناقشة المعقولات النظرية[٢٢]. وأول سؤال يطرحه للمناقشة، بخصوص هذه المعقولات النظرية، هو: هل هى دائماً فعل؟ أم توجد أولاً بالقوة، ثم توجد ثانياً بالفعل؟ والسؤال على جانب كبير من الأهمية لأن المعقولات النظرية - إن وجدت بالقوة - فهى بوجه ما هيولانية[٢٣]. ويؤكد ابن رشد على أنها دائماً بالفعل، وفى حالة عدم فهمها فى جانب من الجوانب فالأمر يعزى إلى حالة ما فينا تعوقنا عن إدراكها. وعندما يحصل الاستعداد القابل لها تظهر فيه هذه المعقولات ومن ثم يمكن إدراكها[٢٤]. وهكذا، وعندما نقول: إن هذه المعقولات موجودة فينا بالقوة منذ الصبا، فلا نعنى بلفظ القوة هنا القوى الهيولانية.[٢٥]

ويتابع ابن رشد الموضوع إلى أبعد من ذلك، ويتساءل عما إذا كان اتصال هذه المعقولات بنا اتصالاً هيولانياً كاتصال الصورة بالمادة؟ وأن تحصى الأمور الذاتية للصور الهيولانية بما هى هيـــولانيـــة[٢٦] وللإجابة عن هذا السؤال يتناول ابن رشد الصور الهيولانية بشىء من التفصيل؛ فهناك مثلاً مراتب للصور الهيولانية[٢٧]. وأول نوع من أنواع الصور الهيولانية هو «صور البسائط التى الموضوع لها المادة الأولى، وهى الثقل والخفة، ثم بعد هذه صور الأجسام المتشابهة الأجزاء، ثم النفس الغاذية، ثم الحساسة، ثم المتخيلة»[٢٨]. ولهـــذه الصـــور أربع خصائص عامة[٢٩] أولها: أن وجودها إنما يكون تابعاً لتغير بالذات، وذلك إما قريب وإما بعيد.. والثانى: أن تكون متعددة بالذات بتعدد الموضوع، ومتكثرة بتكثره.. والثالث: أنها مركبة من شىء يجرى منها مجرى الصورة، وشىء يجرى منها مجرى المادة، والرابع: أن المعقول عنها غير الموجود.

أما بالنسبة للمعقولات فلنحاول أن نكتشف إذا كان لهذه المعقولات الخصائص العامة للصور الهيولانية بما هى هيولانية؟ أو أن لها بعض الخصائص التى تقترن بالأمور المفارقة؟[٣٠] ابن رشد يوجه لنفسه هذه الأسئلة ويؤكد بالأخص على السؤال الأخير وينتهى به نقاش طويل وغير مقنع إلى أن هذه المعقولات ليس فيها الخصائص التى تقترن بالأمور المفارقة. وأول الحجج الرئيسة التى أوردها[٣١]: أن وجود المعقولات المفارقة مختلف عن وجود صور المعقولات الموجودة فى الإنسان. والأخيرة، وهى الموجودة فى الإنسان؛ فوجود المعقول

منها هو غير الموجود على أى جهة كانت، فهى لذلك كائنة فاسدة. أما فى حالة الصور المفارقة فالمعقول منها هو الموجود وهى لذلك مفارقة، أو فيها شىء يفارق. وهكذا فإنه، عند افتراض أن المعقولات لها نوع مختلف من الوجود عن تلك الصور الروحية، يفترض المرء أنه، فى حالة المعقولات، فإن ما يعقل يعتبر مختلفاً عما يوجد فى الخارج من ناحية معينة لا توجد فى حالة الصور الروحانية. ولكن لايعنى ذلك أن المعقولات مفارقة. كل ما يعنى ذلك (إذا كان ذلك صحيحاً) أن المعقولات مرتبطة بالمادة بطريقة تختلف عن علاقة الصور الروحانية بالمادة. أيضاً[٣٢] ويمكن القول أن حالة المعقولات المدركة بالعقل هى نفسها التى تعقل كما هى الحال مع الأشياء المفارقة. ولكن هذه الخاصية، حسب قوله، لايمكن إثباتها فى المعقولات.[٣٣]

أما بخصوص السؤال عما إذا كانت هذه المعقولات لها نفس الخصائص التى تنسب إلى الصور المادية، فإن ابن رشد يجد أن هذه المعقولات تعتمد فى وجودها على الإحساس والخيال. ويصح القول كما يؤكد ابن رشد «أن من فاتته حاسة ما من الحواس، فإنه معقول ما»[٣٤]. وهذا يقودنا إلى القول بأن هذه المعقولات يجب أن تتم فى زمن معين، وأن وجودها تابع للتغير الموجود فى الحس والتخيل اتباعاً ذاتياً. وإذا رفض هذا الرأى، يستمر ابن رشد فى قوله، فيكون التعلم تذكراً، كما يقول أفلاطون وإذا كان ذلك كذلك فمن غير المجدى أن نتعلم الفلسفة.[٣٥]

ويخلص ابن رشد إلى أن هذه المعقولات ذات هيولى بمعنى أنها توجد أولاً بالقوة، وثانياً بالفعل، وأنها حادثة وفاسدة[٣٦]. إن هذه المعقولات متعددة ومتكثرة بتكثر الموضوعات[٣٧]، وذلك كما أسلفنا، لأن وجودها يستند إلى موضوعاتها خارج النفس بالإضافة إلى استنادها إلى الصور المتخيلة المرتبطة ببعض المواضيع المعينة. ونتيجة لذلك فإن بين هذه الكليات وخيالات أشخاصها الجزئية إضافة (مقارنة ممكنة) كما أن الأب إنما هو أب من حيث إن له ولداً[٣٨]. وباستناد هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها صارت متكثرة بتكثرها. ونتيجة لذلك يقول ابن رشد: «صار معقول الإنسان عندى مثلاً غير معقوله عند أرسطو، فإن معقوله عندى إنما استند إلى خيالات أشخاص غير الأشخاص الذين استند إلى خيالاتها معقوله عند أرسطو[٣٩]. وبذلك نستطيع القول: إن هذه المعقولات ذات هيولى، وأنها حادثة فاسدة.[٤٠]

هذه المعقولات مركبة من شىء هو المادة، وشىء هو الصورة[٤١]. أما ما يخص الصورة، فإذا تأملناها - فى رأى ابن رشد - فهى غير كائنة ولا فاسدة[٤٢]، أما المادة فهى كائنة وفاسدة.[٤٣]

يفرق ابن رشد بين ثلاث أنواع من العقول، العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل الفعال، إحدى النقاط المهمة فى مناقشة ابن رشد حول العقل هى ما يخص موضوع وطبيعة واحد من

هذه العقول وهو العقل الهيولانى[٤٤]. هل العقل الهيولانى يفنى بفناء البدن، أم أنه خالد؟ فى البداية قدم ابن رشد رأى أولئك الذين يعتبرون المعقولات النظرية أزلية وموجودة دائماً بالفعل. فالعقل الهيولانى بالنسبة لهؤلاء - فى رأى ابن رشد - ليس شيئاً أكثر من الاستعداد الحادث الذى به يمكن أن نتصور هذ المعقولات وندركها[٤٥]. وعند تلقى هذه المعقولات، فإن هذا الاستعداد لا يعمل مثل ماتعمل المادة، وبعبارة أخرى لا يصبح الاستعداد جزءاً مكوناً من المعقولات التى نتقبلها، ولهذا السبب نقول إن هذا الاستعداد حادث، والمعقولات التى يقبلها أزلية.[٤٦]

من ناحية أخرى، فالبعض مثل تامسيتوس، يدعى أن هذه القوة التى يسمونها العقل الهيولانى أزلية، بينما يفترضون أن المعقولات الموجودة فيها كائنة وفاسدة، لأنه، وطبقاً لمقولتهم. فإن هذه المعقولات مرتبطة بالصور الخيالية.[٤٧]

وهناك آخرون، مثل ابن سينا، يطرحون القضية بصورة مناقضة عن غير قصد[٤٨]. فهم يعتقدون أن هذه المعقولات موجودة تارة بالقوة وتارة بالفعل، ومن ثم فهم يعتبرون هذه المعقولات ذات هيولى، وعلى ذلك فهى حادثة، ولكنهم حيث أدركوا أن هذه المعقولات لها كل الخصائص المذكورة، حكموا بأن هذه الهيولى أزلية، وأن هذه المعقولات أزلية، وكان بإمكانهم تجنب هذا التناقض لو افترضوا أن هذه القوة من المعقولات مغمورة بالرطوبة فينا ومتميعة إلى درجة تمنع من تصورها، لا على أنها فى ذاتها معدومة أصلاً، ولكن لم يكن هذا مايرمون إليه لأنهم كانوا يتحدثون عن المادة بمعنى المادة الحقيقية التى تنطبق عليها الشروط التى تنطبق على المادة، وذلك أن العقل الهيولانى أو العقل المادى، كما يدعون، لايكون فيه شىء من الصور التى توجد فيه بعد بالفعل[٤٩]. ويضيف ابن رشد بعد ذلك أنه عرض لهم هذا الغلط لما أرادوا الجمع بين مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو.[٥٠]

أما الإسكندر الأفروديسى - فى رأى ابن رشد - فإنه يعتبر العقل الهيولانى مجرد استعداد مجرد من الصور[٥١] وهو لا يعنى بهذا أن أى صورة من الصور تعتبر شرطاً أساسياً لقبول المعقولات[٥٢] وإنما الصورة شرط أساسى لوجود العقل الهيولانى[٥٣]. ويعلن ابن رشد أن أرسطو قد افترض وجود ثلاثة أنواع من العقول[٥٤]: أحدها العقل الهيولانى، والثانى العقل بالملكة وهو كمال هذا الهيولانى، والثالث هو العقل الفعال، ويبدو أن ابن رشد يرى[٥٥] أن العقل الهيولانى، كما يقول أرسطو، جوهر بالقوة يعم جميع المعقولات وليس هو فى نفسه شيئاً من الأشياء[٥٦] لأنه لو كان شيئاً فى نفسه، لم يعقل جميع الأشياء ولهذا فإن علاقة العقل الهيولانى بالمعقولات كعلاقة العقل الهيولانى بالمادة الأولى. والعقل الذى بالملكة هو المعقولات الحاصلة بالفعل فى العقل الهيولانى[٥٧]. وهكذا[٥٨]فالمعقولات أوجد أولاً بالقوة، ثم ثانياً

بالفعل. وماهو بالقوة لا يمكن أن يصير بالفعل بذاته. فالمحرك يعطى للمتحرك شيئاً مشابهاً لما هو فى جوهره. المحرك هنا هو العقل الفعال الذى هو أشرف من الهيولانى.[٥٩] والعقل الفعال دائماً موجود بالفعل فهو عقل دائماً سواءً عقلناه أو لم نعقله. وهذا العقل هو صورة وهو فاعل[٦٠] ولذلك يظن أن تعقله ممكن لنا بأخرة. وفى هذه الحالة يكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلى[٦١]. هذه الحالة تسمى الاتحاد والاتصال[٦٢]. ويقول ابن رشد إن الإسكندر الأفروديسى يعتقد أن ما يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد هو العقل الفاعل من جهة ما يوجد له هذا الاتصال بنا.[٦٣]

ويضيف ابن رشد وبأسلوب شائق وممتع[٦٤]أن ما قاله بشأن العقل الهيولانى كان قد ظهر له من قبل، ولكن عندما واصل البحث والتحليل فى ما أورده أرسطو، ظهر له (أى لابن رشد) أن العقل الهيولانى لا يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة التى فيه شيئاً بالفعل أصلاً، أعنى صورة من الصور. ويسترسل ابن رشد قائلاً: إن أول من ادعى ذلك إنما هو أبو بكر بن الصائغ (ابن باجة) وهو الذى ضللنا فى هذا المجال.. ويستطرد ابن رشد قائلاً: إن كل هذا قد بيناه فى شرحه للكتاب أرسطو فى النفس.

وإذا ما تفحصنا العمل الآخر لابن رشد فى النفس (وهو الذى اختصرته بتلخيص أرسطو) نجده يناقش طبيعة العقل الهيولانى كمشكلة تحتاج إلى توضيح. وهو يصرح فى البداية أن القوة أو الملكة اللازمة لقبول المعقولات يجب أن لا يكون فيها شىء من معنى الانفعال الذى فى الحواس، وبعبارة أخرى يجب أن تكون الحواس غير قابلة للتغير وأن لايكون فيها من معنى الانفعال إلا قبول المعقولات فقط[٦٥]، وأن تكون بالقوة مثل الشىء الذى تعقله لا الشىء نفسه. وإذا كانت هذه القوة التى تسمى العقل الهيولانى قادرة على أن تعقل الأشياء كلها - أى تقبل صور الأشياء كلها - فيجب ألا تكون هذه مخالطة لصورة من الصور. لأنه إذا ما خالطت صورة من الصور فإنها تغيرها، أعنى أن تغير الصورة المقبولة. وهكذا ستصبح الصور التى فى العقل مخالفة للصور التى فى الواقع. وإذا كان الأمر هكذا فليس طبيعته إلا طبيعة الاستعداد فقط. وهذا تأويل الإسكندر الأفروديسى لمعنى العقل المنفعل عند أرسطو[٦٦]. ولكن بقية المفسرين فهموا قول أرسطو إن العقل الهيولانى يجب أن لا يكون مخالطاً؛ إذ أنه استعداد موجود فى جوهر مفارق. فكيف يمكن للاستعداد - الذى هو فصل - أن يوجد فى جنس وموضوعه جنس آخر؟[٦٧] وبعبارة أخرى يجب أن يكون العقل الهيولانى من نفس طبيعة المعقولات التى تتسم بالخلود والمفارقة.

وبالنسبة للإسكندر، يضيف ابن رشد[٦٨]، أن العقل بالقوة ليس إلا الاستعداد فقط فى جزء من أجزاء النفس أو النفس بأسرها. والمشكلة بالنسبة لموقف الإسكندر، كما يقول ابن

رشد، هى كيفية وجود جواهر مفارقة فى الاستعداد والقوة، ذلك أن القوة هى من لوازم الأشياء الهيولانية[٦٩]. والحل فى رأى ابن رشد[٧٠] هو أن نقبل رأى تامسيتوس الذى يرى أن العقل الهيولانى هو جوهر مفارق، ولكن يوافق الإسكندر بأن هذا العقل هو استعداد مجرد من الصور الهيولانية. إن هذا الاستعداد الموجود فى الإنسان - فى رأى ابن رشد - هو شىء لحق هذا الجوهر المفارق من جهة اتصاله بالإنسان.

وبذلك يستخلص ابن رشد أن العقل الهيولانى مركب من الاستعداد الموجود فينا ومن عقل متصل بهذا الاستعداد وباتصال هذا العقل بالاستعداد يصبح عقلاً مستعداً لا عقلاً بالفعل. وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد. وفى الحالة الأخيرة هو بعينه العقل الفعال. وعندما يتصل هذا العقل بالاستعداد يكون عقلاً بالقوة لا يمكنه أن يعقل ذاته، ولكنه يمكن أن يعقل الأشياء الهيولانية، وعند عجز هذا العقل عن الاتصال، يغدو عقلاً بالفعل يعقل ذاته ولا يعقل الأشياء الهيولانية. والعقل الفعال هو الصورة الأخيرة لنا[٧١]، وهو خالد لا يفنى عند مفارقة البدن.

وقد اختلفت الآراء حول المقصود بالعقل الفعال عند ابن رشد. فهل العقل الفعال جزء من النفس الإنسانية، وبالتالى يوجد داخل النفس، أم أنه ليس جزءاً من النفس الإنسانية وبالتالى فهو مفارق؟ فالبعض[٧٢] يرى أن العقل الفعال عند ابن رشد شىء خارج عن النفس الإنسانية وهو بذلك (أى ابن رشد) ينتسب إلى الفلاسفة المسلمين المتأثرين بمذهب الأفلاطونية الحديثة.

ويرى البعض الآخر[٧٣] أن العقل الفعال عند ابن رشد ليس خارجاً عن النفس الإنسانية وليست العقول المختلفة، لدى هذا الفيلسوف، سوى مظاهر متعددة للنفس. ويزيد على ذلك بالقول بأن العقل المادى والعقل بالفعل والعقل الفعال، كل هذه العقول توجد داخل النفس الإنسانية فهى إذن ثلاثة مظاهر نفسية، ينشأ الأولان منها بسبب اتحاد النفس بالبدن، وأما الثالث فإنه دليل على استقلال ذلك الجوهر البسيط، على الرغم من اتصاله بالبدن. ومن وجهة نظر هذا الرأى أن الذى حدا بابن رشد إلى عدم التفرقة بين كل من العقل الهيولانى والعقل الفعال هو أنه كان يريد تقرير خلود النفس، لأننا إذا قلنا إن العقل الهيولانى جوهر خالد، وأنه لا يختلف فى حقيقته عن العقل الفعال، وأنهما مظهران للنفس الإنسانية، فمعنى ذلك أننا نريد القول بأن هذه النفس جوهر لا يقبل الفساد.

وأميل إلى الأخذ بالرأى الثانى لأنه من الخطأ عندنا تأويل آراء ابن رشد فى هذا المجال على أنها تتجه نحو المذهب الأفلوطينى لافتقادنا إلى نصوص واضحة صريحة تويد هذا الرأى فى مصنفات ابن رشد.

أما بخصوص الرأى الثانى، ففى الواقع أن مرحلة العقل الفعال عند ابن رشد لا تكون فى

داخل النفس الإنسانية لكل إنسان، ولكنها تعتبر الصورة الأخيرة لكل نفس إنسانية استكملت. معنى ذلك أن العقل عندما يستكمل وينتقل من العقل الهيولانى إلى العقل بالملكة عندها تحصل عملية الاتصال وهذه لا تكون إلا بعد أن يفارق العقل البدن وبذلك يكون خالداً ولا يفنى. إذن ابن رشد من القائلين بوجود عقل واحد فاعل للإنسانية كلها. وحيث إنه (أى العقل الفعال) - كما أسلفنا - يقعل المعقولات التى هاهنا عند انضمامه إلى العقل الهيولانى، فهذا يستتبع أننا لا ندرك بعد الموت جميع ما كنا علمناه فهو (العقل الفعال) إذا اتصل بنا - عقل المعقولات التى هاهنا، وإذا فارقنا عقل ذاته[٧٤]. يقول ابن رشد: إن الناس ليسوا على مستوى واحد فى معرفة الأمور[٧٥] وهو يتبع خطى ابن باجة عند تقسيمه الناس إلى الخاصة أو السعداء، والعامة أو الجمهور. ويعتمد هذا التقسيم على درجة المعرفة التى وصل إليها الناس، فلا تتجاوز معرفة العامة الصور الروحانية المرتبطة بالصور الخيالية وفى هذه الحالة لا يتفق اثنان على أنهما جربا أو عرفا نفس الأفكار - كما أشرنا سابقاً.[٧٦]

ومن الناحية الأخرى فالسعداء لا يفترقون عن بعضهم البعض بمعنى أنه لا يوجد سعيد فى هذه الشريحة من الناس وذلك لحصول العقل الذى بالفعل والملكة فى كماله الأخير عندهم. وفى جميع الأحوال فإن تصور السعداء تصور واحد بالعدد من جميع الجهات.[٧٧]

والإنسان يترقى إلى الكمال على مراحل، أولها: مرحلة الجمهور وهى أن المعقولات العملية تكون مرتبطة بالصور الخيالية. والمرحلة الثانية هى مرحلة المعقولات النظرية ومنها معقولات الأمور التعاليمية ومعقولات العلم الطبيعى. أما المرحلة الثالثة فهى مرحلة الصور المفارقة. والمرور بكل هذه المراتب يمكن الإنسان من الاتصال بالعقل الفعال كما بين ابن باجة من قبل. يقول ابن رشد إن هذه الحال من الاتصال هى الحال التى يصبوا إليها الصوفية، ومن الواضح أنهم لم يصلوها لأنه إذا حدث ذلك فمن الضرورى لهم من معرفة العلوم النظرية.[٧٨]

العقل والدين عند ابن رشد:

من أكثر التطبيقات العملية تشويقاً هو التمييز بين مستويات العارفين ومصاحبة التمييز لمستويين من المعرفة - التى أصبحت رمزاً جوهرياً فى الفلسفة على يدى ابن باجة - واستخدمها ابن رشد للتوفيق بين العقل والدين أو الفلسفة والدين[٧٩]. فكما نعرف أن عملية التوفيق بين الفلسفة والدين أصبحت قضية ملحة فى ذلك الوقت، ويجب أن لا يغيب عن الذهن أن ابن رشد قد عاش فى عصر دولة الموحدين التى ساد فيها التفسير الحرفى للدين. ولابد أن بعض الناس قد لاحظوا التناقضات بين ما تقول به النصوص الدينية بخصوص بعض المواضيع وما يقوله الفلاسفة بدورهم عن نفس تلك المواضيع، ويؤكد ابن رشد فى كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» أن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول، والسبب فى

ذلك يرجع فى رأيه إلى أن طباع الناس متفاضلة فى التصديق[٨٠]. ولذلك انقسموا بانقسام مراتب الأقيسة الثلاثة فى المنطق. فمنهم الخطابيون، وهم الجمهور الغالب الذى يصدق بالأقاويل الخطابية، ومنهم الجدليون وهم علماء الكلام الذين يرتفعون قليلاً عن العامة، ولكنهم دون الخاصة بكثير، ومنهم أخيراً «البرهانيون» بطبعهم وبالحكمة التى أخذوا أنفسهم بها وهم طبقة خاصة. وفى رأيه أن الشريعة دعت الناس من هذه الطرق الثلاث.[٨١]

يصل ابن رشد إلى النتيجة التى يريد تأكيدها وهى أن ما تقول به الشريعة لا يختلف عن ما تقول به الحكمة، فيقول: «إذا كانت هذه الشريعة حقاً، وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم علم القطع أنه لايؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[٨٢]. وعندما نلاحظ خلافاً أو تعارضاً بين النص ونتيجة البرهان الفلسفى فيجب أن نحكم أن هذا لايمكن أن يكون إلا فى الظاهر وأن البحث العميق كفيل بإزالته، وفى هذه الحالة يوصى ابن رشد بالتأويل. والتأويل فى رأيه «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»[٨٣]. والذى يقوم بهذه المهمة فى رأى ابن رشد هو الفيلسوف؛ فهو المسؤول عن هذا التوفيق بين الفلسفة من ناحية والشريعة من ناحية أخرى «إن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة اللتان تصاحبتا وتحابتا بالجوهر والغريزة».[٨٤]

وأميل إلى القول بأن كتاب فصل المقال لابن رشد يعتبر بمثابة برنامج-تسوية لها وجهان، فهى تسوية بين المتوحد أو المنعزل ومجتمعه من ناحية ومن ناحية أخرى فهى تسوية بين المعرفة البرهانية أو المعرفة العقلية (وهو ما يعتقد أنه مقصوراً فقط على فئة قليلة جداً من الناس وهم الخواص أو الفلاسفة) والمعرفة التى لايمكن أن تتجاوز المعرفة الحسية والمعرفة الوهمية المبنية على الإحساس.

ربما اعتقد ابن رشد أن كتابه هذا قد حل المشكلة التى وضع أصولها ابن باجة وتبعه فيها ابن طفيل، وهى مشكلة الإنسان الذى أبعدته معرفته وفلسفته عن مجتمعه إلى درجة جعلته يشعر أنه مقتنع، عبر الجدل ا لفلسفى، أن أفكاره وفلسفته قد حولته إلى إنسان مختلف اختلافاً تاماً، ومن المهم أن نلاحظ أن ابن رشد . نفسه كان على قناعة تامة بصلاحية مفهوم المتوحد أو النابت. وهو لم يكن لينسف هذا المفهوم أو يهدمه فى كتابه «فصل المقال»، ولكنه كان مدركا فى نفس الوقت لضغوط المجتمع ضد هذا المفهوم. وربما تعرض للتهديد من قبل رجال الفقه. وربما خضع أيضاً لبعض الضغوط السياسية من الحكام الذين رفعوه إلى هذه التسوية. ولاشك أنه قام بذلك، ولكن بدون أن يهجر أو يتخلى عن الأرث الباجوى «نسبة إلي ابن باجه» وهو أن الفيلسوف فى مرتبة السيادة، وفى النهاية فهو الفيلسوف ذاته الذى توصل إلى هذه التسوية.

الهوامش:

(١) لقد استخدمت تحديداً كتاب ابن رشد «تلخيص كتاب النفس» بنشر وتحقيق وتقديم د. الأهوانى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٠، وهذه الطبعة تعتمد على مخطوطين أحدهما فى مدريد تحت عنوان «الجوامع»، والأخرى نسخة مكتبة دار الكتب الملكية المصرية بالقاهرة تحت عنوان «تلخيص».. وسوف أشير إلى هذه الطبعة من الآن فصاعداً على أنها «تلخيص» دون أن أدخل فى مشكلة تصنيفها فى ضوء ما يعتبر ثلاثة أنواع من الشروح لأعمال أرسطو.

انظر مقدمة د. الأهوانى لتخليص كتاب النفس.

أما العمل الآخر الذى سوف أستخدمه فهو كتاب ابن رشد «تلخيص كتاب النفس لأرسطو»، وهى نسخة مخطوطة تحت رقم ١٠٠٩ من مخطوطات المكتبة الوطنية بباريس، وسأشير إليها من الآن فصاعداً بـ«تلخيص لأرسطو».

(٢.٤) أرسطو، النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، الطبعة الأولى، ١٩٦٩، دار إحياء الكتب العربية، 430a 10-25.

(٥) ابن رشد، تلخيص.. لأرسطو، ص ٣٢ (Fol. 113. V).

(٦) نفس المصدر السابق، ص ٣٣ (Fol. 113. V. 114. V).

(٧) نفس المصدر السابق، ص ٣٣ (Fol. 114. V).

أيضاً انظر، تلخيص، ص ٦١ حيث يقول ابن رشد أن النفس النزوعية تتبع الحس والخيال. نوقش هذا الموضوع بإفاضة فى الصفحات من ٩٦ . ١٠١.

(٨) ابن رشد، تلخيص لأرسطو، ص ٤٥ (Fol. 117. V- 118. R).

أيضاً، أرسطو، النفس (411B1 - 30).

(٩) ابن رشد، تلخيص لأرسطو، ص ٤٧ (Fol. 118. R- 118. V).

أيضاً، أرسطو، النفس الكتاب الثانى، الفصل الأول.

(١٠) ابن رشد، تلخيص لأرسطو، ص ٥٦ (Fol. 121. V).

(١١) نفس المصدر السابق، ص ٦١ . ١٢٠ (Fol. 122. R- 143. R).

انظر أيضاً، ابن رشد، تلخيص، ص ١٥ ـ ٦٥.

أرسطو. النفس، الكتاب الثانى، الفصل ٤ ـ ١٢، والكتاب الثالث، الفصل ١ ـ ٣.

(١٢) ابن رشد، تخليص، ص ٦٧.

(١٣ـ١٥) نفس المصدر السابق، ص ٦٨.

(١٦ـ١٧) نفس المصدر السابق، ص ٦٩.

(١٨) نفس المصدر السابق، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(١٩) نفس المصدر السابق، ص ٧٠.

(٢٠) نفس المصدر السابق، ص ٧١.

(٢١) نفس المصدر السابق، ص ٧٢. أيضاً انظر حول هذا الموضوع:

Alfred L. Ivry, "Avessoes on Intellection and conjunction", Journal of the American Oriental Society. Vol. 86, No. 2, 1966, pp. 76-85.

(٢٢ـ٢٣) ابن رشد، تلخيص، ص ٦٢.

(٢٤ـ ٢٨) نفس المصدر السابق، ص ٧٣.

(٢٩) نفس المصدر السابق، ص ٧٤.

(٣٠) نفس المصدر السابق، ص ٧٥.

(٣١) نفس المصدر السابق، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٣٢ ـ ٣٣) نفس المصدر السابق، ص ٧٧.

(٣٤) نفس المصدر السابق، ص ٧٩.

(٣٥ـ٣٧) نفس المصدر السابق، ص ٨٠.

(٣٨) نفس المصدر السابق، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٣٩) نفس المصدر السابق، ص ٨١.

(٤٠ـ٤١) نفس المصدر السابق، ص ٨٢.

(٤٢) نفس المصدر السابق، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٤٣ـ٤٧) نفس المصدر السابق، ص ٨٣.

(٤٨) نفس المصدر السابق، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٤٩) نفس المصدر السابق، ص ٨٤.

(٥٠) نفس المصدر السابق، ص ٨٥.

(٥١ـ٥٣) نفس المصدر السابق، ص ٨٧.

(٥٤) نفس المصدر السابق، ص ٨٥.

(٥٥ـ٥٧) نفس المصدر السابق، ص ٨٦.

(٥٧) نفس المصدر السابق، ص ٨٧.

(٥٨) نفس المصدر السابق، ص ٨٨.

(٥٩-٦١) نفس المصدر السابق، ص ٨٩.

(٦٢) نفس المصدر السابق، يقول ابن رشد أن طريقة ابن باجة فى الاتصال فى رسالته «فهى لا مرى حق»،ص٩٠.

(٦٣) نفس المصدر السابق، ص ٨٩.

(٦٤) نفس المصدر السابق، ص ٩٠.

(٦٥) ابن رشد، تلخيص لأرسطو، ص ١٢٠ (Fol. 143. V).

(٦٦-٦٩) نفس المصدر السابق، ص ١٢٢ (Fol. 144. R).

(٧٠) نفس المصدر السابق، ص ١٢٣ (Fol. 144. V).

(٧١) نفس المصدر السابق، ص ١٢٩ (Fol. 146. V).

(٧٢) S. Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arabe (Librairie Philosophique, Paris, 1955), pp. 444-453.

(٧٣) محمود قاسم، فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩) ص ٢٤٠ - ٢٤٥.

(٧٤) ابن رشد، تلخيص لأرسطو، ص ١٢٩ - ١٣٠ (Fol. 146. V - 147. R).

(٧٥) ابن رشد، تخليص، ص ٩٠.

(٧٦) نفس المصدر السابق، ص ٩١ - ٩٢.

(٧٧) نفس المصدر السابق، ص ٩٢.

(٧٨) نفس المصدر السابق، ص ٩٥.

(٧٩) من الضرورى أن نلاحظ هنا أن الدين يتضمن الأحكام القضائية التى تنظم العلاقات بين الأفراد والجماعات، ومثل هذه الأحكام يطبقها القضاة الذين لا يعتبرون مطلوبين فى رأى ابن رشد للمدينة الفاضلة، حيث يكون سكانها كلهم قد وصلوا إلى درجة الكمال. وفى مثل هذه المدينة فإن الأطباء أيضاً غير مطلوبين، ويتبع ابن رشد ابن باجة فى هذا الرأى. انظر:

Averroes on Ploto's Republic tr. Ralph Lesner, Cornell Univeristy Press, Ithaca and London, 1974, p. 31.

(٨٠-٨١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة (دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٢) ص ٣١.

(٨٢) نفس المصدر السابق، ص ٣١ - ٣٢.

(٨٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٢.

(٨٤) نفس المصدر السابق، ص ٦٧.