الباب الثالث

وحدة الوجود

الفصل الأول

مظاهر الوحدة

ذكرنا فى الفصول المتقدمة رأى ابن رشد فى المادة وأزليتها ، وأوضحنا كيف كان يقول بضرورة صدور الموجودات عن الصورة الأولى ، وكيف كان يفسر « الخلق » تفسيراً خاصاً معتمداً فى ذلك على رأيه فى لزوم تولد الصور من مثلها ، ومخالفا بذلك فلاسفة الإسلام (وعلى الأخص ابن سينا) فى قولهم بحدوث الصور . ثم أبنا رأيه فى علاقة الإله بذلك العالم مع تفصيل فى قوانين « الفعل » و « الانفعال » ، وصلة ذلك بتعليله للتغيرات المختلفة التى تحدث فى أجزاء هذا الوجود . ثم أعقبنا ذلك ببيان مراتب الوجود المتعددة من أعلاها إلى أدناها موضحين تتابع الصور وتفاوتها فى درجاتها ، ومبينين كيف يختلف وجود الشىء الواحد باختلاف درجة ذلك الوجود وموضوعه .

وجملة ذلك كله تؤدى بنا إلى اعتقاد ابن رشد فى هذا العالم أنه كلٌّ متحركٌ منذ الأزل ، أو أنه وحدة أزلية ضرورية ، لا تتغير فى مجموعها ، وإن تغيرت فى تفصيل أجزائها وفى مظاهر وجودها .

لذلك يجدر بنا — وقد انكشفت لنا إلى حد ما أجزاء الوجود وعناصره ودرجاته — أن نخطو خطوة أخرى تلى هذه مباشرة ، وهى : البحث عما إذا كانت أجزاء هذا الوجود عبارة عن وجودات متفرقة متنافرة ، لا يربطها رباط ، ولا تجمع بينها وحدة عامة شاملة ، أم أن هذه الموجودات على مافيها من تعدد وتكثر مرتبطة برباط واحد ، هو المقوِّم لوجوداتها ، والمنظم لجميع حركاتها ، والمتأصل فى وجوده ،

المتحقق فى كينونته ، بحيث لو ارتفع هذا الرباط ارتفعت الموجودات ، إذ به تحققت ذواتها ، وبقيت ماهياتها ؟ .

لاشك أن كل من نظر فى فلسفة ابن رشد كما تصورها لنا كتبه وأعمل فيها عقله وكدّ ذهنه ، رآى فيها نزوعا معينا واتجاها خاصاً نحو رأى معين فى وحدة الوجود مما يشجعنا على القول بأن مذهب ابن رشد الفلسفى يمكن أن يؤدى إلى قول بوحدة الوجود ينفرد به من بين مذاهب تلك الوحدة .

يتجلى ذلك النوع من النزوع ، ويبدوا هذا الميل إلى تلك الوحدة فى كثير من نواحى فلسفته ، وتوجد لها مظاهر متعددة وشواهد مبعثرة فى ثنايا مذهبه الفلسفى وقد خصصنا ذلك الباب للكلام عن أهم هذه المظاهر وأفردنا لكل واحد منها فصلا خاصا .

غير أنه مما يحسن التنبيه عليه أنه ربما كانت الظاهرة الواحدة من تلك الظواهر غير كافية وحدها فى إثبات النزوع إلى تلك الوحدة وتدعيمها .

ولكن مما لاشك فيه أن الباحث المدقق يخرج من مجموعها بحكم قاطع على وجود هذه الوحدة ، حيث تتظاهر وتتساند كل هذه المسائل على تجليتها وتوضيحها ، بتقوية البعض ما قد يبدو أو يتوهم فى البعض الآخر من ضعف أو قصور عن تحقيق المراد وإثبات المقصود .

لذلك كان الأولى بنا أن لا نكون حكما قاطعا قبل استكمال كل المظاهر التى سنذكرها والانتهاء من آخر مظهر منها بدراسة عميقة وبحث دقيق .

الفصل الثانى

الحقيقة المطلقة

ما كان لابن رشد وهو الذى أقر الحقيقة الفلسفية ، وأيدها ، وجعلها مقارنة للحقيقة الشرعية ، ودعم وجودها بشتى الدعائم ، وعليها دارت فلسفته كلها ، ما كان له بعد ذلك كله أن يترك هذا الوجود دون أن يكشف لنا فيه عن حقيقة عامة شاملة أى « حقيقة مطلقة » ، تجمع شمله ، وتلم شعثه ، وتوحد بين وحداته المختلفة ، وتجعل من هذا الكثير المتعدد « واحداً » غير كثير وغير متعدد ، هى حقيقة كل وجود ، وغاية كل موجود ، وفاعل كل حركة من حركات الكون والفساد فى هذا الوجود .

تلك الحقيقة المطلقة ، أو الحقيقة العقلية المجردة التى قال بها ابن رشد ، وقرنها بالحقيقة الدينية ، وبذلك سمى « فيلسوف الحقيقتين » ، ليست من صنع الخيال الزائف ، ولا من عمل الوهم الخادع ، ولا مما تستعصى معرفته على كل إنسان .

وإنما هى حقيقة الحقائق ، ثبت وجودها ، واستحال عدمها ، وتنزهت عن التغيرات والتحولات ، واتصفت بالأزلية والخلود ، رغم اتصالها وسريانها فى كل متغير الوجود .

غير أن هذه الحقيقة كما يراها ابن رشد ، كلية أى أنها كما أنها حقيقة الوجود هى كذلك قانونه العام ونظامه الشامل ولما كان من شأن العلم إدراك الكلى كانت مهمة الفيلسوف هى إدراك تلك الحقيقة ومعرفتها والوقوف على مكنون سرها . والقول بأنه لا سبيل إليها ، وليس فى الإمكان معرفتها خطأ محض . إذ أن إدراكها وإن استعصى على العامة والجهلاء ، الذين لا نصيب لهم ولا حظ لفطرهم إلا التعلق بناحية الحس من هذا الوجود ، لتعثرهم فى الضلال ، وقصور استعدادهم عن بلوغ الكمال ، وقبح ما اعتادوه من السجايا والخصال ، أقول مهما استعصى ذلك على هؤلاء فلا بد من وجود طائفة من الفلاسفة المتأهلين تستطيع إدراك تلك الحقيقة .

وقد ظل الفارابى طول حياته ينتظر الوصول إلى هذه الحقيقة ، ولكنه لما لم يصل إليها يئس منها وقال وهو على فراش الموت : إنها حديث خرافة .

ولم ير ابن رشد رأى الصوفية فى طريق الوصول إلى هذه الحقيقة من مجرد الإعراض عن الشهوات ، بل رآى أنه لا يمكن الوصول إلى ذلك إلا عن طريق العلم والنظر ، لذلك كان المنطق هو الذى يمهد السبيل أمام معارفنا لترتقى من الجزئيات المحسوسة إلى هذه الحقيقة العقلية المجردة .

يقول ابن رشد فى كتاب (ما وراء الطبيعة) :

« إن الدين الخاص بالفلاسفة لهو درس الوجود والكائنات . ذلك أن أشرف عبادة تقدم لله تعالى هى معرفة مخلوقاته ومصنوعاته لأن ذلك بمثابة معرفته . وهذا أشرف الأعمال التى يرضى الله عنها . وأقبح الأعمال عمل من يكفِّر ويخطِّئ الذين يقدمون لله هذه العبادة التى هى خير العبادات ، ويتقربون منه بهذه الديانة التى هى خير الديانات[1] » .

فإذًا بالعلم يمكن أن يقف الإنسان على كل شىء مما هو فى طاقته ويصير قريباً من الإله فى التعقل والمعرفة ، لذلك كان الغرض الوحيد للحياة فى هذه الدنيا إنما هو تغليب الفكر والعقل على الحواس والعاطفة .

ويبرهن ابن رشد على إمكان تلك المعرفة بما تكنه قلوبنا من الشوق إلى تلك الحقيقة والتطلع دائماً لمعرفتها ، ثم يتدرج من ذلك إلى تقرير أنه عرف الحقيقة فى كثير من الأشياء وأنه قد استطاع الاطلاع عليها رغم ما دونها من عوائق ، وما يحول بيننا وبينها من قيود .

وهكذا يشق ابن رشد طريقه ، ويخترق الحجب إلى تلك الحقيقة التى تجلت أمام عينيه ، ويصل بذلك إلى المعرفة التامة والعلم الكامل ، ولم يقتصر على مجرد البحث عنها كما فعل من بعده « لسنج » الذى يرى أن استكمال الإنسان وفضله على غيره لا يكون بالوقوف عليها ، وإنما يكون فى البحث عنها . يقول لسنج :

« لا ينحصر فضل الإنسان فى امتلاكه للحقيقة . . . وإنما فضله فى الجهد الذى

---

(١) ترجمه العلامة المسيو « مونك » ونقله عنه الأستاذ فرح أنطون فى كتابه السابق عن ابن رشد ص ٤٥ .

يبذله مخلصاً فى السعى إليها ، ولا تنمو ملكات الإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ، وكماله المتزايد ينحصر فى هذا وحده ، بل إن امتلاك الإنسان للشىء يميل به إلى الركود والكسل والغرور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها فى يمينه ، ووضع فى شماله شوقنا المستمر إليها وإن أخطأناها دائماً ، ثم خيَّرنى لسارعت إلى اختيار ما فى شماله وقلت يا أبانا رحمتك إن الحق الخالص لك وحدك[1] » .

وربما نظن أن نزعة « لسنج » أكثر قداسة واحتراماً لله وتنزيهاً له عن أن يشاركه كائن فى الوجود فى حصول تلك الحقيقة له ، وأن قول ابن رشد بإمكان الوصول إليها والعلم بها دون أن يستأثر بها الإله يجعله أقل تنزيهاً لله من لسنج .

ولكن هذا الاعتقاد من ابن رشد لم يكن له باعث سوى قوة الثقة بالعقل الإنسانى ، والاعتراف بذاتيته ، والإشادة بمهمته فى هذا الوجود .

ولا عجب فى ذلك فهو فى نظره قبس من تلك الحقيقة ، أو مظهر من مظاهرها ، وناموس من نواميسها ، بل هو أشرف تلك النواميس فيما دون أفلاك السماء . فابن رشد — وقد رأى ضرورة وجود من يدرك الوجود بإدراك حقيقته ، وبذلك يكاد أن يساوق الإله فى تلك المعرفة — يعتقد بضرورة وجود العقل الإنسانى ، وبضرورة وجود فيلسوف مهمته الوصول إليها .

ومن هنا نستطيع أن نقول إنه يرى أن الإنسانية والفيلسوف ضرورتان من ضرورات الوجود أو لازمان من لوازمه لا يتخلفان عنه فى وقت من الأوقات ، فلا يخلو الكون من « إنسان » كما لا تخلو الإنسانية من « فيلسوف » . وسواء كان هذا الفيلسوف أرسطو أو ابن رشد أو غيرهما فإن الموجودات تصير فى ذهنه معقولة حاضرة لا يغيب عنه منها شىء بحيث يصير ذلك الوجود ، وتصبح تلك الحقيقة عنده عقلا ، ولذلك جاز للفلاسفة أن يؤوِّلوا نصوص الشريعة لأنهم هم الذين يفهمون مراميها بنور الحقيقة العليا التى حصلوا عليها واحتوتها عقولهم .

غير أنه لا ينبغى أن تباح تلك التأويلات إلا لمن كانت عنده المقدرة على فهمها . لهذا كله كانت الفلسفة أسمى صور الحق ، بل هى أسمى دين ، وأوثق يقين .

---

(١) مجموعة مؤلفات « لسنج » . عن تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور . هامش ص ٢٥٩ .

ولكن كائنات هذا الوجود تترتب صوَرها بعضها فوق بعض ، ويشتمل أعلاها على صورة أدناها كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ، وكل مركب إنما تتكون حقيقته من « وحدة » هى فى الواقع « وجوده » ، وتلك الوجودات قد استفادت وحدتها ووجودها من فاعل واحد لم يكن فعله شيئاً أكثر من إفادة جميع الموجودات ما به صارت موجودة وواحدة ، غير أن هذا الفاعل دائم أزلى فلا بد أن يكون فعله كذلك دائماً وأزليا ، لا فى وقت دون وقت ، ولا فى حال دون حال . وعلى هذا الوضع تكون حال الواحد الأول أو الحقيقة الكلية بالنسبة لجميع حقائق الوجود ، ولذلك يقول ابن رشد .

« إن كل مركب إنما يكون واحداً من قِبَل وحدة موجودة فيه ، وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قِبَل شىء هو واحد بذاته ، وإذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب . وهذا الفاعل إن كان أزليا ففعله الذى هو إفادة جميع الموجودات الوحدات التى بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أزلى لا فى وقت دون وقت فعلى هذا ينبغى أن يفهم الأمر فى الأول تعالى مع جميع الموجودات[1] » .

ومن هذا النص قد يبدو تأثر ابن رشد بالأفلاطونية الحديثة فى القول بأن الواحد الأول أفاد كل الموجودات ما فيها من وحدة ، وبه كانت الحقائق موجودة ، والذوات متقررة . كما يظهر لنا منه أن ما للقوة المدبرة للوجود من « أزلية » و « ثبات » و « دوام » و « وحدة » يكون لكل حقيقة من حقائق هذا الوجود .

وإذا كان هناك مبدأ واحد ، منه استفادت جميع الحقائق وحداتها التى هى وجوداتها فهل كان ذلك المبدأ أو تلك الحقيقة مصدراً فحسب لهذه الوحدات المتفرقة أم أنه يفعل دائماً لتوحيد تلك وجمعها فى حقيقته ، كما أن كل واحدة منها تؤم غرضاً واحداً هو أن تغنى وجودها فى وجوده ؟

ربما استطعنا أن نستنتج الجواب على ذلك مما يقرره ابن رشد من أن كمال كل حقيقة من الحقائق باتحادها بالحقيقة التى فوقها ، حتى يكون استكمال جميعها بالحقيقة الأولى أو المبدأ الأول . لذلك كان هو الهدف الأعلى الذى تتجه إليه جميع الموجودات

---

(١) تهافت التهافت ص ٨٣ .

بحركاتها ، وإن كان ذلك الاتجاه يختلف فى كيفيته فى الإنسان عنه فى بقية الموجودات فهو فى الإنسان بالإرادة والقصد ، ومن هنا كان مناط تكليفه ، أما فى باقى الموجودات فبالطبيعة التى هى عبارة عن السنن والنواميس المودعة فيه من قِبَل الحقيقة الروحية أو الحقيقة العقلية . يقول ابن رشد : « جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه ، وهى الحركة التى تطلب بها غاياتها التى من أجلها خلقت ، وذلك بيّن : أما لجميع الموجودات فبالطبع ، وأما للإنسان فبالإرادة[1] » .

وربما أحس ابن رشد من نفسه أن الأمر يحتاج إلى بيان أوضح ، وتصوير أدق ، يقرب مقصوده إلى الأذهان ، فشبه العالم فى سريان تلك الحقيقة فى أجزائه وربطه رباط قوى وتوحيده فى « كلٍّ أزلى واحد » يخضع للضرورة ويجرى على نظام معين ، وسنة مرسومة ، بحيوان حىٍّ ، قد ارتبطت جميع أجزائه بقوة واحدة أو بحقيقة واحدة ، بها صار ذلك الحيوان واحداً ، وبها كان باقياً خالداً ، لا يلحقه فناء ، ولا يعتريه تفكك أو فساد[2] » .

---

(١) المرجع السابق ص ٦١ .

(٢) يقول ابن رشد : « وأما كون جميع المبادىء المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدأ الأول ، وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يؤم فعلا واحداً — كالحال فى بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والأعضاء فإنه إنما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول — فأمر أجمعوا عليه ، لأن السماء عندهم بأسرها هى بمنزلة حيوان واحد ، والحركة اليومية التى لجميعها هى كالحركة الكلية فى المكان للحيوان ، والحركات التى لأجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التى لأعضاء الحيوان . وقد قام عندهم البرهان على أن فى الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التى فيه تؤم فعلا واحداً وهو سلامة الحيوان .

وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم تبق طرفة عين . فإن كان واجباً أن يكون فى الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية فى جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والأجسام « واحدة » حتى قيل فى الأجسام الموجودة فيه إنها جسم واحد وقيل فى القوى الموجودة فيه إنها قوة واحدة وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد ، فباضطرار أن يكون حالها فى أجزائه الحيوانية ، وفى قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال أعنى أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهى سارية فى الكل سريانا واحداً ولولا ذلك لما كان هنا نظام ولا ترتيب . وعلى هذا يصح القول إن الله خالق كل شىء وممسكه وحافظه . تهافت التهافت ص ٦٠ ، ٦١ .

ويحاول ابن رشد أن يفرق بين تلك القوة الواحدة فى العالم وبينها فى الحيوان بأن هذه القوة السارية فى العالم والتى تربط أجزاءه بعضها ببعض قديمة ، لأنها كما قلنا سابقاً فعلُ فاعلٍ قديم .

أما القوة التى تربط بين أجزاء الحيوان الواحد ، فهى وإن كانت قديمة بالنوع ، إذ لاتختلف فى نوعها عن سابقتها لكنها من جهة الشخص تلحقها أمارة الحدوث ، وهى الكون والفساد . ولذلك يقول ابن رشد :

« والفرق ههنا أن الرباط الذى فى العالم قديم من قِبَل أن الرابط قديم ، والرباط الذى بين أجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد بالشخص ، غير كائن ولا فاسد بالنوع من قِبَل الرباط القديم[١] » .

فهو يرى أنه لا فرق بين القوتين إلا فى لحوق الكون والفساد لقوة الحيوان كنتيجة لقبول ذلك الحيوان للكون والفساد . فلو تجردت تلك القوة فى الحيوان من عوارض الكون والفساد ارتفع الفرق بينها وبين الأولى ، إذ أنها ستعود إلى نوعها ، وتلتحق بمنشئها وأصلها .

وعلى وجه الإجمال نستطيع أن نستخلص رأى ابن رشد فى تلك « الوحدة الوجودية » أو « الحقيقة العقلية » من عبارته الآتية :

« إنما صار العالم واحداً بمبدأ واحد ، وإلا كانت الوحدة موجودة له بالعرض أو لزم أن لا توجد[٢] » .

فمن هذا نستنتج أن وحدة ذلك العالم ، لم تكن عرضية خارجة عن ذاته ، كما لا يمكن نفيها عنه لأنها من مقوّمات ذاته ، فقد رتب ابن رشد على تقدير نفى وحدة العالم بوحدة المبدأ أحد أمرين : (١) أن تكون الوحدة له بالعرض . (٢) أن لاتتحقق له أصلا : أى وكلاهما باطل . وإذاً فهى مقوِّمة لذاته ترتفع الذات بارتفاعها ، وتوجد بوجودها ، وإذاً فقد تحققت الوحدة فى ذلك الوجود .

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٤

(٢) تلخيص ماوراء الطبيعة ص ٧٢

ومما تقدم يتبين لنا مدى شبه فلسفة ابن رشد بفلسفة الرواقيين وبالأفلاطونية الحديثة . فقد قالت الرواقية بقوة عامة أو عقل عام فى هذا الوجود ، وجعلت له من النعوت والأوصاف ماجعل ابن رشد ، وحتى ذلك التشبيه للعالم جملة بحيوان واحد هو مستعار من الفلسفة الرواقية .

أما تأثره بالأفلاطونية المحدثة فهو فى تأكيد الربط والتوحيد بين أجزاء الوجود وفى القول باستفادة جميع الموجودات وحداتها التى كانت بها وجوداتها من المبدأ الأول . فإن هذا نزوع أفلاطونى محدث ، وليس لأرسطو فيه إصبع أو قدم ، مما يدل على مفارقة ابن رشد لأستاذه فى هذه المسألة ، واقتفائه أثر الرواقيين والسكندريين .

الفصل الثالث

الصدور

(تعليل صدور الكثرة عن الوحدة)

يمتاز ابن رشد عمن سبقه من فلاسفة الإسلام وعلى الأخص ابن سينا برأيه الخاص فى تعليل صدور الكثرة عن الوحدة ، ومحاولته التخلص من الشكوك التى صادفت رأى الفارابى وابن سينا فى ذلك .

وكان من الطبيعى أن يعرض آراء سابقيه فى ذلك ليرد عليهم ، ويبين مافى أقوالهم من وجوه الضعف والخلل قبل أن يقوم بمحاولاته فى تصحيح أخطائهم ، وتبديد الشكوك والاعتراضات الواردة على نظرياتهم .

لذلك يحسن بنا قبل أن نعرض لرأيه فى تلك المسألة ، أن نبين بإيجاز ، وعلى قدر الضرورة رأى ابن سينا مع الإشارة إلى وجهة نظر الفارابى فى ذلك أيضاً ، لنكون على بينة ووضوح فى وجه مفارقته لها ، ومقدار ماله من تجديد فى علاج تلك المشكلة ، ومايبدو فى ذلك العلاج من نزوع نحو وحدة الوجود .

تستند نظرية « الصدور » عند ابن سينا إلى مبادئ ثلاثة :

الأول : انقسام الموجودات إلى ممكن وواجب ، ثم انقسام الواجب إلى واجب بالذات وواجب بالغير ، والواجب بالذات مالاعلة لوجوده ، بخلاف الواجب بالغير فهو ما احتاج فى وجوده إلى علة . والإله وحده هو الواجب بذاته . أما ماصدر عنه من الموجودات فممكن بذاته ، واجب بالإله .

الثانى : يتمثل فى تلك القضية « الواحد لايصدر عنه إلا واحد » .

ولما كان الواحد الأول واحداً من جميع الوجوه ، فإذا صدر عنه وجود وجب أن يكون ذلك الوجود واحدا ، لذلك لايوجد الإله إلا العقل الأول ، وهذا هو مبدأ الكثرة فى جميع الموجودات ، فمنه — لا من المبدأ الأول — نشأت الكثرة ، وإليه — لا إلى المبدأ الأول — استندت مباشرة الموجودات .

obeikandi.com

الثالث : مبدأ « التعقّل » بمعنى أن تعقّل الإله هو علة للوجود على حسب مايعقله . فالإله قد عقل الوجود فوجد ذلك الوجود على صورته التى عقله الإله عليها .

هذه هى المبادىء الثلاثة . وقد جاءت فكرة الصدور عند ابن سينا مزيجا من هذه كلها ، فقد اجتمع فى ذات الإله أنه « واجب » و « واحد » و « عقل » . ولكن هذا الإله تعقّل ذاته فوجب أن يصدر عن هذا التعقل شىء على الصورة التى عقله بها ، غير أن هذا الصادر صادر عن واحد ، فوجب لذلك أن يكون واحدا ، ذلك الواحد هو العقل الأول ، وهذا ليس من قسم الواجب بذاته ، إذ هو معلول لعلّةٍ هى المبدأ الأول ، لذلك كان ممكنا ، فلا حرج إذاً فى وجود الكثرة فيه ، فهو من حيث أنه واجب بالإله يعقل ذلك الإله كمبدأ له فيصدر عن عقله « عقلٌ ثان » ويعقل ذاته هو ، فيصدر عن عقله لذاته نفس الفلك الأول وجرمه ، غير أن النفس تصدر عما فيه من « وجوب » والجرم يصدر عما فيه من « إمكان » .

وإذاً فقد فاضت عن العقل الأول ثلاثة أشياء : العقل الثانى ، والنفس ، والفلك الأول .

ومثل هذا يقال فى بقية العقول ، حتى ينتهى الأمر إلى العقل العاشر ، وهو العقل الفعّال المدبر مباشرة لعالم الكون والفساد .

وهكذا يضطر ابن سينا[1] إلى التكلف والتعسف فى تعليل إيجاد هذا الكون المتعدد من الواحد البسيط ، ويلجأ إلى تقسيم الوجود إلى ممكن وواجب ليستخدم ذلك الإمكان فى توليد الكثرة من الوحدة .

وقد خفى على نظره ما فى رأيه من تناقض وخطأ ، فقد رأى أن الواحد لايصدر عنه إلا واحد ، ثم قرر كثرة فى العقل الأول الصادر عن المبدأ الأول ، وإذاً فقد صدرت الكثرة عن الواحد ، وإلا فمن أين جاءت تلك الكثرة ؟ ومن أى شىء تولدت ؟ ولئن كانت هذه الكثرة التى فى المعلول الأول كل واحد منها أول ، فقد لزم على ذلك كثرة الأوائل فلا انفراد لذات الواجب بالأوّلية .

هذا بعض مايصادف نظرية ابن سينا من صعوبات .

---

(١) كما اضطر الفارابى من قبله .

وقد كان موقف ابن رشد منها يعتمد ، إلى حد ما ، على إنكار « قياس الغائب على الشاهد » وعلى فهمه الخاص وتحليله المعين ، للقضية « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » .

وعلى هذين الأساسين يبنى رأيه فى تعليل صدور الكثرة عن الوحدة .

فقد لام الفارابى وابن سينا على مجاراة خصومهما من المتكلمين فى قياس الغائب على الشاهد ، ورأى أن عجزهما عن بيان صدور تلك الكثرة يرجع إلى تلك المجاراة مع قولهما بأن الفاعل الواحد لايصدر عنه إلا مفعول واحد . يقول ابن رشد : « وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبى نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد ، وكان الأول عند الجميع واحدا بسيطا ، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطرهم الأمر أن لايجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية[1] » .

ويعتقد ابن رشد أن هذه القضية لا يصح أن تطرد فى الجميع ، ولا أن تكون حكما عاما ينطبق على كل فاعل ومفعول . وإنما يجب التمييز بين الفاعل الذى هو صورة فى مادة ، والفاعل الذى هو صورة مجردة عن المادة ، فالأول هو محل إطراد هذه القضية وتعميم ذلك الحكم ، أما الثانى فلا ينطبق عليه بحال من الأحوال[2] » فهذان لا يطلق عليهما اسم الفاعل إلا باشتراك الإسم فقط ، إذ الفاعل الأول المجرد عن المواد يكون فاعلاً مطلقا فلا يصدر عنه إلا فعل مطلق ، ومن شأن هذا الفعل المطلق أن لايختص بمفعول دون مفعول . أما الفاعل المختلط بالمواد فهو فاعل مقيَّد ، ففعله ومفعوله كذلك مقيَّدان ، ولما كان مفعوله مقيَّداً فقد وجب اختصاصه بمفعول واحد ، ولهذا لايصدر عنه إلا واحد .

يقول ابن رشد :

« إن الفاعل الأول الذى فى الغائب « فاعل مطلق » والذى فى الشاهد « فاعل مقيَّد » والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول[3] » .

---

(١) تهافت التهافت ص ٤٨ .

(٢) تهافت التهافت ص ٦٣ .

(٣) تهافت التهافت ص ٤٨ .

فابن رشد يشير بهذا إلى أن مفعول الفاعل الأول عام شائع فى كل أجزاء الوجود ، لا تعيين فيه ولا تحديد ، ضرورة إطلاق الفعل الناتج عن إطلاق الفاعل . وهو يريد بعدم التحديد والتعيين رجوع هذه الموجودات على كثرتها إلى وحدة الواحد المطلق فلا تحتاج إلى مبدأ آخر سواه .

وعلى العكس من ذلك ما إذا كانت محدودة ، فإنها تحتاج إلى مبادىء كثيرة ضرورة احتياج كل معيَّن من هذا الكثير إلى مبدأ خاص به ، يشاكله ويجانسه ، وربما وجدنا ما يؤيد هذا المعنى أيضاً من كلام آخر لابن رشد إذ يقول :

« لو أجاب ابن سينا وسائر الفلاسفة أن المعلول الأول فيه كثرة ، ولا بد أن كل كثرة إنما يكون فيها واحد ، فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد ، وأن تلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحداً هى معنى بسيط ، صدر عن واحد مفرد بسيط لاستراحو من هذه اللوازم ، وخرجوا من هذه الشناعات ... فوضعهم تلك الكثرة محدودة تحتاج إلى إدخال مبدأ ثالث ورابع ... شىء وضعى[1] » .

فمضمون هذا النص أن الإشكالات التى لزمت ابن سينا وغيره إنما نتجت عن وضعهم كثرة فى المعلول الأول ثم تحديدهم تلك الكثرة بثلاثة تنتج عن كل واحد منها ثان مثله . ولو أنهم أقروا بالكثرة فى ذلك المعلول ، ولم يحاولوا تحديدها ، بل تركوها مطلقة ، وعللوها بما علل به ابن رشد ، من أن كل كثرة لا بد أن تشتمل على « وحدة » بها تكون تلك الكثرة « واحدا » لما لزمهم شىء من ذلك .

وهو يرى أن الأمر لو فهم على هذا الوضع لصدقت القضيتان :

١ — « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » .

٢ — « الكثرة صادرة عن الواحد » .

وإذاً فلا تناقض بينهما . أما على ما فهم الفارابى وابن سينا ، فما أكذب الأولى وما أشد تناقضها مع الثانية .

وحيث قد تقرر عند الجميع أن العالم كله صادر عن الإله ، فالعالم واحد بهذا المعنى الذى صحح به ابن رشد هاتين القضيتين .

---

(١) السابق ص ٦٥ و ٦٦

ثم فوق هذا وذاك فهو يعتنى بعملية الربط بين أجزاء الكون ، ويزيد تلك الوحدة بيانا وتوضيحا فى هذا الموضع ، فيقرر أن كل مرتبط فى هذا الوجود إنما يرتبط بمعنى واحد فيه ، وأن هذا المعنى الواحد لا يتحقق إلا من واحد مصاحب له وقائم بذاته . ولما كان ذلك كذلك وجب أن نعترف بوجود واحد مفرد لا يقوم بشىء سوى ذاته ويعطى الوجود معنى واحدا بذاته .

وليست حظوظ الموجودات من هذه الوحدة متساوية بل يكون حظ كل موجود منها على حسب طبيعته ، وعلى قدر استعداده لقبولها وظهورها فيه ، ولذلك كانت متنوعة بحسب تلك الاستعدادات المختلفة فحسب . وكأنَّ ذلك التنوع فى الواقع ليس فى ذات الوحدة ، وإنما هو فى قوابلها ، ومعنى هذا أن التكثر فيها بالعرض لا بالذات فوجودها مثلا فى الإنسان أظهر منه فيما دونه من الحيوانات ، ووجودها فى هذه أوضح منه فى النباتات وما دونها من الجمادات . وهكذا . . .

وعلى قدر ما للموجود من حظ فى الوحدة وقربه منها يكون مقدار ما فيه من بساطة أو كثرة ، فكلما قرب الموجود من مبدأ الوحدة كلما قل فيه معنى الكثرة ، وزاد تحقق البساطة ، والعكس بالعكس (١) .

على أن هذه الوحدة ليست مفارقة لوجود الكون ، أى أنها ليست شيئا آخر سواه ، بل هى وجوده الذاتى ، ومقومه الأصلى ، فلو ارتفعت هى ارتفع هو .

ورغم ما فى هذا الكون من وحدات متعددة فإنها كلَّها ترتقى إلى « وحدة أولى » كما تحصل الحرارة فى الموجودات الحارة عن شىء واحد هو « النار » التى ترجع إليها وتعود إلى الاتحاد بها كل الحرارة . يقول ابن رشد :

« وإذا كان كل مرتبط إنما يرتبط بمعنى فيه واحد ، والواحد الذى به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته ، فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته ، وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحدا بذاته . وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ، ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة فى موجود موجود وجودُ ذلك الموجود ، وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى (٢) » .

---

(١) هذه نزعة من نزعات الأفلاطونية الحديثة .

(٢) تهافت التهافت ص ٤٨ .

ورغم أننا لا نعثر فى فلسفة أرسطو على ما يشير إلى المعنى المتقدم ، فإن ابن رشد يعزو معنى هذا البيان إلى أرسطو ويرى أن أرسطو استطاع أن يجمع بذلك بين الوجودين المحسوس والمعقول ، وأن من كان قبله لم يقفوا على هذا المعنى ، كما أنه لم ينكشف لكثير ممن جاء بعده . يقول ابن رشد بعد هذا البيان :

« وبهذا جمع أرسطوا بين الوجود المحسوس ، والوجود المعقول ، وقال إن العالم واحد صدر عن واحد[1] » . وسواء لدينا أكان هذا الرأى لابن رشد أو لأرسطو ما دام قد أقره ابن رشد وارتضاه .

غير أننا يحق لنا أن نسائله : إذا كان العالم واحدا ، وكان الواحد لا يصدر إلا عن واحد ، فهلا كان فى ذلك العالم كثرة ؟ وإذا كانت ، فمن أى شىء نشأت ؟ أمن المبدأ الأول ؟ أم من المعلول الأول ؟ أم من شىء آخر ؟ .

لقد انحصرت آراء الفلاسفة فى ذلك فى ثلاثة ، فمنهم من يقول إن هذه الكثرة جاءت من قِبَل « الهيولى » ، ومنهم من يرى أنها من قبل « الآلات » ، ومنهم من يرى أنها من قبل « الوسائط » ، وحكى ذلك الأخير عن أرسطو والمشائين . فإلى أى فريق من هؤلاء ينحاز أبو الوليد ؟

إنه يطالعنا فى هذا الموقف بتزييف نسبة الرأى الأخير إلى أرسطو ومن تبعه من المشائين ، ويرى أنه رأى « فرفريوس » الصورى ، ويحاول تضعيف الثقة به والتنبيه على فساد قوله ، فيشفع ذلك بهذه العبارة « والرجل لم يكن من حذّاقهم » .

ولكنه بعد ذلك يعترف بأن سبب الكثرة فيما فوق فلك القمر هى الأسباب الثلاثة (المتوسطات ، والاستعدادات ، والآلات) . وإن كان لا يألوا جهدا فى إرجاع هذه الثلاثة إلى الوحدة التى يعتقدها ، إذ كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هى جماع الكثرة كما أنها سببها .

أما سببها فيما دون فلك القمر فهذه الثلاثة مع سبب رابع ، وهو كون الأفعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره ، وهذا يشبه الآلات ، لذلك وجب أن يلحق بها.

وعلى أى وضع كان تعليل ابن رشد لكثرة هذا الوجود فإن ما يعنينا منه إنما

---

(١) تهافت التهافت ص ٤٨ .

هو اعترافه بتلك الكثرة ، وإحالة أسبابها المباشرة لها على أشياء أخرى غير تلك الوحدة أو القوة الواحدة السارية فى أجزاء العالم ، بحيث لا تنتقل الكثرة من الموجودات إلى تلك القوة فتكثّرها وتجعل منها متعددا .

غير أنه يعرض ههنا شك ، وهو أنه إذا كانت القوة الواحدة سارية فى جميع أجزاء العالم المتكثرة ، فلماذا لا يكون ذلك موجبا لتكثر تلك القوة بتكثر ما سرت فيه ، وعلى هذا لا تكون واحدة بل كثيرة ؟ ، وبعبارة أخرى لماذا تتغلب وحدة القوة على كثرة الأشياء فتوحّدها . ولا تتغلب كثرة الأشياء على وحدة القوة فتكثّرها ؟ .

هذا اعتراض قد يصادف الباحث فى هذه الناحية من فلسفة ابن رشد ، وربما كان له نصيب من الوجاهة فى وجة النظر العقلية ، وكأن ابن رشد استشعر ذلك من نفسه ، وقصد إلى الرد عليه مستخدما طريقته فى رفض قياس الغائب على الشاهد فقال :

« وليس يلزم من سريان القوة الواحدة فى أشياء كثيرة أن يكون فى تلك القوة كثرة كما ظن من قال إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولاً واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة ، فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبّه الفاعل الذى فى غير هيولى بالفاعل الذى فى هيولى[1] » .

ويظهر من سياق الكلام السابق أنه أراد فى هذا النص الرد على ابن سينا ، وكأنه يريد أن يقول إن طبيعة الفاعل الواحد فى الغائب لا تقبل التكثر والانقسام ، لأنها طبيعة عقلية محضة ، بخلاف طبيعة الفاعل فى الشاهد ، فإنها جوهر محسوس أو عقل ملابس للمادة ، لذلك كان قبوله الانقسام بانقسام تلك المادة التى لابسها ، فيتكثر تبعا لذلك .

هكذا يتخلص ابن رشد من هذا الإشكال . ولكن لا يكاد ينتهى من ذلك حتى نوقفه أمام إشكال آخر يلزم لمذهبه ، وهو أنه إذا اجتمع فى العالم وحدة وكثرة ، أى إذ كان فيه الواحد والكثير بمعنى أنهما يصدقان عليه معا ، أفلا يكون ذلك

---

(١) تهافت التهافت ص ٦١ .

العالم الواحد قد جمع بين النقيضين ، وهما الواحد والكثير ، وذلك من أشنع ضروب المحالات لدى العقل الإنسانى ؟ ثم أيكون ذلك الواحد عين تلك الكثرة أم غيرها ؟ إن كان عينها لزم المحال الأول وإن كان غيرها فعلى أى وجه تكون تلك الغيرية ؟ وما علامتها ؟

هذا هو الإشكال الذى يعرض أولا للباحث عند أول بادرة من بوادر التفكير فى هذا الموضع من فلسفة بن رشد ، ورغم أنه لم يُثِرْ هذا الإشكال ، كما لم يتعرض له أحد من الباحثين فى فلسفته ، فإننى أستطيع أن أستخلص من كلامه ما يمكن أن يحل به ذلك الإشكال ، إذ أننا نجد ابن رشد يستعرض وجوه التقابل بين الواحد والكثرة ثم يبين لنا أىَّ هذه الوجوه هو المراد هنا ، فيذكر أن من وجوه التقابل بينهما المنقسم وغير المنقسم ، وهذا يشبه التقابل الذى بين العدم والملكة ، إذ أن الواحد عادم للانقسام الموجود فى الكثرة ، كذلك من وجود التقابل بينهما أن للواحد الهوهو ، فليس يشوبه « الغيرية » ولا « الخلاف » ولا « المقابل » . أما الكثرة ففيها غيرية ، وفيها خلاف ، وفيها مقابلة ، إلا أن الذى يقابل منها الواحد من جهة ما هوهو ، هى الغيرية فقط : وأما الخلاف فليس يقابل الهوهو ضرورة أن مخالف الشىء إنما يخالفه بشىء ، وإذا خالفه بشىء وجب أن يوافقه بشىء آخر هوهو . ومن أجل هذا كانت الكثرة ليست غيرا محضة ، بل هى غيرية ما لما فيها من خلاف .

فالفرق إذاً بين مخالف الشىء ومغايره ، أن المخالف يكون غيرا من جهة وعينا من جهة أخرى . أما المغاير فهو غير على شتى الوجوه ، ومختلف الاعتبارات .

يقول ابن رشد :

« إن الذى يقابل من هذه (الثلاثة المتقدمة) للواحد من جهة ما هو هو ، هى الغيرية ، وذلك أن كل شىء باضطرار إما أن يكون هو هو ، وإما أن يكون غيرا . . . وأما الخلاف فليس يقابل الهو هو ، وذلك أن المخالف مخالف بشىء ، وإذا خالف بشىء فهو يوافق بشىء هو هو ، ولذلك الكثرة ليست غيرا محضة ، بل غيريةً ما ، وهو الخلاف[1] » .

---

(١) تلخيص ما وراء الطبيعة ص ٥٣ ج ١ الحانجى بمصر .

وعلى هذا فالكثرة ليست تغاير الواحد مغايرة مطلقة ، وإنما تغايره بوجه من الوجوه ، وعلى تقدير إضافة من الإضافات ، ولذلك صح أن يكون تقابلهما من قبيل تقابل المضافين كالأبوة والبنوة ، إذ الكثرة مكيلة والواحد كايل بمعنى أن الكثرة تقدر بهذا الواحد ، غير أن هذه الإضافة ليست فى جوهر الواحد ، بل عارضة له ، إذ ليس من جوهر الواحد وماهيته بما هو واحد أن يكون كايلا ، بل ذلك طرأ عليه من إضافته إلى الكثرة . وشأن الواحد فى هذه الإضافة العارضة له مع الكثرة كشأن العلة مع المعلول ، فالنار مثلا علة للأشياء النارية ولكن كونها نارا غير كونها علة ، ولذلك كانت فى مقولتين مختلفتين باختلاف هاتين الجهتين ، فمن حيث هى نار فى مقولة « الجوهر » ، ومن حيث هى علة فى مقولة « الإضافة » .

كذلك الواحد من حيث هو واحد غيره من حيث هو مضاف ، وعلى هذا فلا يلزم فى ذاته تكثر بحسب الإضافات ، إذ هذه الإضافة ليست من ماهيته ، أى ليست له بما هو هو ، وإنما هى له بالأمر الخارج عنه . يقول ابن رشد :

« إن هذه الإضافة ليست جوهر الواحد ، بل عارضة له . . . هذه الإضافة التى بين الكثرة والواحد ، إنما هى للكثرة من حيث هى مكيلة وللواحد من حيث هو كايل »(١) .

وقد كان كثير من الفلاسفة الأقدمين يعتقدون « أن الوحدة عدم الكثرة » ، وعلى هذا فالتقابل بينهما من قبيل التضاد . وربما كان الدافع لهم إلى هذا الاعتقاد أنهم رأوا الأعدام دائما أخس من الملكات ، والملكات دائما أشرف من الأعدام ، وكان الواحد أشرف من الكثرة ، إذ به وجودها ووحدتها ، فلما قيسوا هذا على ذاك ظنوا أن التقابل بين الواحد والكثير من قبيل التقابل بين العدم والملكة .

ولكن ابن رشد يرفض ذلك ويرى أنه لا تضاد بينهما إذ المضاد للكثرة ليس هو الواحد وإنما هو القلة ، والقلة ليست من أوصاف الواحد إذ لا يقال واحد قليل ، وإنما هى من أوصاف المنقسم . ولا يعرض للواحد أن يكون قليلا إلا إذا كان شيئا منقسما وذلك لا يكون له بما هو واحد ، بل بما هو منقسم . يقول ابن رشد :

---

(١) تلخيص ما وراء الطبيعة ص٦٥ .

« وليس يمكن أن يكون الواحد يقابل الكثرة على جهة التضاد ، إذ كانت المضادة للكثرة إنما هى القلة ، والواحد ليس بقليل ، إذ القليل من أوصاف المنقسم[1] ».

وبعد هذا البيان والإيضاح نستطيع أن نقول إن ابن رشد يخرج من المأزق السابق بهذا التحليل وتلك المقارنة بين الوحدة والكثرة ، حيث لا تناقض بينهما ، كما أنه ليس بينهما تغاير مطلق ، بحيث يكونان منفصلين تماما ، وإنما هذا التغاير فقط بوجه من الوجوه وعلى نحو من الأنحاء .

وهكذا يصحح ابن رشد اجتماع الوحدة والكثرة فى العالم ، ويحاول دفع الاعتراضات وتبديد الشبه ، دون أن يشير إليها ، أو ينبه عليها ليحقق نظريته فى ربط الكون ، ويشبع ميله إلى وحدة الوجود ، ولينبه العقل الإنسانى عامة ، والفارابى وابن سينا خاصة إلى أن نظر الناظرين فى الوجود لا ينبغى أن ينفصل عن اعتقادهم بتلك الوحدة ، وإلا لما استطاعوا أن يوضحوا غامضه ، أو يكشفوا عن مكنون سره ، وخفى أمره . ولو فاتهم ذلك لضاعت عليهم مهمة الفلاسفة التى هى معرفة الوجود على حقيقته مجردا عن الظواهر ، ومبرأ من الخيالات .

---

(١) تلخيص ما وراء الطبيعة ص ٥٦ .

الفصل الرابع

العقل والتعقل

يعتبر رأى ابن رشد فى « العقل والتعقل » من أهم النواحى فى فلسفته ، ومن أشدها دلالة على مافى تفكيره من جدة ، ومافى فلسفته من ابتكار . إذ يمتاز برأيه فى هذا عمن سبقه من فلاسفة الإسلام ، كما أنه فارق أستاذه أرسطو ، وباينه فيها مباينة واضحة ، سواء فطن هو لتلك المباينة أم لم يفطن . فقد قال بوحدة العقل وعمومه فى هذا الوجود ، وشرح تلك الوحدة شرحا أزال غامضها ، وحدد مبهمها ، وجعلها أمام العقل الإنسانى واضحة وضوح الصور فى المرايا المجلوة .

لذلك كانت هذه النظرية من دواعى اشتهار فلسفته ، وانتشارها عند المسيحيين طوال القرون الوسطى ، وعصر النهضة ، بل من أهم نواحى الإعجاب فى فلسفته عند الكثير منهم . وليس أدل على نفوذ هذه النظرية عند هؤلاء الأوربيين من اهتمام أكبر فلاسفتهم حينذاك وهو القديس توماس الأكوينى (Thomas Aquinas) بتلك النظرية التى بدت فى نظره مناقضة لوجهة النظر الدينية ، فقد هاجمها هجوما عنيفا وألف رسالة خاصة بالرد عليها أسماها « وحدة العقل » .

ومما يحسن التنبيه عليه أن مرادنا بالتعقُّل فى هذا الفصل ما يعم جميع التعقُّلات ، سواء كان تعقُّل الإله ، أو تعقُّل المبادئ المفارقة ، أو تعقل الإنسان ، فإن هذه كلها أنواع للتعقُّل ، ولكل واحد منها درجته الخاصة ، ورتبته المعينة من الوجود ، على ما سنوضحه فيما بعد .

غير أننا سنفرد لكل واحدة من مسائل التعقُّل هذه فصلا خاصاً بالكلام عليه .

ولعلنا نكون على ذكر مما أشرنا إليه سابقا من نَوْعَى الوجود فى العالم ، أى الوجود العقلى ، والوجود المادى . وقد قلنا إن الوجودات العقلية هى حقائق الأشياء ، ومهاياها الذاتيَّة ، ونريد الآن أن نبين عن طريق « تعقل الإله » كيف

تتحقق وحدة تلك الذوات ؟ وعلى أى وجه يكون اتحاد بعضها ببعض ؟ وكيف تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود ؟

ولما كان ذلك يقتضينا أولا وقبل كل شىء أن نحدد معنى « العقل » و « المعقول » كان من الضرورى أن نأتى على ذلك بشىء من البيان .

لقد اعتنى ابن رشد — كما اعتنى الفلاسفة من قبله — بتحديد معنى «العقل» على أساس الفارق بين الموجودات المجردة عن المواد ، وبين الموجودات التى هى مواد أو حالة فى مواد ، أى على أساس التمييز بين الوجود الأشرف والوجود الأخس ، إذ قام البرهان على أن الموجود الذى ليس بجسم هو فى ذاته « عقل » . وذلك لأن الصور المادية التى هى ذوات الأشياء وحقائقها ، إذا حصلت فى النفس مجردة من مادتها كانت « عقلا » أو علما ، مع أنها قبل عقلها لم تكن مجردة عن المادة . وإذا كان ذلك كذلك فيما ليس مجرداً قبل تعقله ، فالتى هى مجردة قبل التعقل أحرى أن تكون علماً وعقلا .

ولذلك يقول ابن رشد :

« إن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات[1] » .

غير أن هناك فرقاً بين العقل والمعقول فينا وبين العقل والمعقول فى المبادىء المفارقة . وذلك أن العقل فى الإنسان هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول ، فليست هناك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هى معقولات أشياء ليست فى طبيعتها عقلا ، وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها . لهذا لم يكن العقل فينا هو المعقول من جميع الجهات .

أما فى المبادىء المفارقة وفى العقول التى لا تخالط المادة أصلا ، بل فى أصلها مجردة عن المادة قبل التعقل وبعده ، فإنما يكون العقل فيها هو المعقول بعينه لا بجهة دون جهة ، بل يتحقق ذلك لها على جميع الجهات ، وشتى الاعتبارات .

لذلك كان لابد من حصول هذه العقول على حقائق الموجودات ، وذواتها . يقول ابن رشد :

---

(١) تهافت التهافت ص ٨٤ ط مصر

« ولما كانت معقولات الأشياء هى حقائق الأشياء وأن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول . . . فإن ألفى شىء فى غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات ، وهو عقل المعقولات ولا بد[1] » .

على أن طبيعة العقل لا تكون إلا سجية بسيطة غير مركبة حيث لم يكن عنصراً يحتاج إلى الترتيب والتنظيم ، وإنما هو النظام بذاته والترتيب بعينه .

وإذا أمعنّا النظر فى فكرة العاقلية والمعقولية هذه حسبما يشرحها ابن رشد وحاولنا تطبيقها على المبادىء المفارقة من العقل الأول إلى العقل الفعّال وجدناها منطبقة عليها تمام الانطباق ، فهى مجردة عن المواد ، لا تمازجها ، ولا تخالطها على معنى أنها مغايرة لها ، ومن طبيعة مختلفة عن طبيعتها ، وهى مع ذلك تعقل ذواتها وتعقل مباديها المحركة لها ، والتى هى ليست مواد كذلك ، فلهذا وذاك وجب أن يكون جوهرها علماً أو « عقلا » وأن تكون عاقلة ومعقولة فى الوقت نفسه ، إذ العقل والمعقول فيها شىء واحد ، لا كثرة فيه ولا تعدد .

وإذا أثبتت هذه الخصائص لعقول الأفلاك فثبوتها للمبدأ الأول ، أو المحرك الأول ، وهو ذات الإله ، من باب أولى ، فهو أيضاً مجرد ومنزه عن المواد وأحرى بذلك من كل ما عداه . لذلك كان عقلا يعقل ذاته ، ويعقل أنه مبدأ للوجود على ما تصوّره ، إذ لم يكن له مبدأ يعقله ضرورة أنه علة لكل وجود ، وليس معلولا عن وجود آخر ، وإلا لما كان علة أولى .

وعلى هذا نستطيع أن نستنتج فى ثقة ويقين أن ابن رشد كان يعتقد أن ماهية المحرك الأول وماهية عقول الأفلاك واحدة من حيث أنها عقل لا كثرة فيه ، ولا يعوزنا سند ذلك ، وشاهده من كلام ابن رشد نفسه ، إذ هو يرى أن الفاعل والمفعول ، والعلة والمعلول — سواء كان ذلك الفاعل مبدأ من المبادىء المفارقة أو كان هو الفاعل الأول وهو ذات الإله — متحدان بالنوع والماهية ، وإن اختلفا وتعدّدا بحسب درجة كل منهما ، ورتبته من الوجود فهذا التفاوت ليس

---

(١) تهافت التهافت ص ٨٤ ط مصر

إلا فى الشرف والمرتبة فقط ، أما فى الحقيقة فلا ، إذ اتفق الجميع على أن هذه العقول معقولة لله تعالى ومعاولة له ، وهو فاعل أول ، كما هو علة أولى لهذه كلها . ولذلك يقول ابن رشد : « فهذه المبادىء التى ليست فى « هيولى » إنما يغاير فيها الفاعل المفعول ، والعلة المعلول بالتفاضل فى الشرف فى النوع الواحد ، لا باختلاف النوعية[١] » .

بل نجد عنده ما هو أصرح من ذلك فى حق المبدأ الأول أو الفاعل الأول إذ يقول : « المحرك الذى يجب ضرورة أن يكون هو والمتحرك واحداً بالماهية هو المحرك الأقصى ، لأنه هو الذى يعطى المتحرك القريب القوة التى بها يتحرك[٢] » .

وابن رشد يسمى الإله عقلا ، ويرى أن ذلك أخص اسم بذاته[٣] . غير أنه يختص بأن عقله أشرف العقول ، لأن ذاته أشرف الذوات ، لذلك لم يكن فى ذاته تفاضل فى الشرف ، بل هو الشريف بإطلاق من غير أن يقاس إلى شىء آخر . كذلك يختص المبدأ الأول بأنه أتم وأعظم من هذه المبادىء كلها حياة ولذة ، لأنه سبحانه لا يستمد التذاذه من غيره ، وإنما هو ملتذ بذاته فقط ، أما غيره فقد حصلت له اللذة والسرور بذاته وبالمبدأ الأول ، وليس ذلك التفاضل قاصراً على اللذة والحياة فحسب ، بل « كذلك سائرُ المعانى المشتركة لها ، هى له بذاته ، ولها به[٤] » .

ولا يضير ابن رشد ما يلزم مذهبه فى اتحاد العاقل بالصور الموجودة فيه ، من وجوب اتحاد المعقولات بعضها ببعض كذلك ، بل ربما كان القول باتحاد تلك المعقولات أهم غاياته وأول مقاصده من نظريته فى « العقل والمعقول » .

وليحقق تلك الغاية ويؤيد هذا الاعتقاد فى نظر العقل أجهد نفسه وأعمل فكره فى تدعيم تلك الوحدة على نمط لم يُسبق إليه ، ومن طريق لم يسر غيره فيه ، ذلك الطريق هو طريق « التعقُّل » الذى يشمل مسائل التعقُّل الثلاث التى سبقت الإشارة إليها فى أول هذا الفصل ، وبها نَخُصُّ حديثنا فى الفصول التالية .

---

(١) تلخيص ما وراء الطبيعة ص ٧٤

(٢) تلخيص ما وراء الطبيعة ص ٢٤

(٣) وهذا يخالف ما يراه أفلاطون من أن العقل شىء آخر غير المبدأ الأول صادر عنه ، وأن ذلك المبدأ لا يسمى عقلا بحال من الأحوال .

(٤) تلخيص ما وراء الطبيعة ص ٧٦

الفصل الخامس

تعقل « الإله » لما سواه

نتحدث فى هذا الفصل ، وفى الفصلين التاليين عن كيفية التعقلات الثلاث ، موضحين سريان الأول منهما من المبدأ الأول إلى جميع الموجودات ، ثم سريان الثانى منهما من مرتبة العقل الفعّال إلى ما فوقه حتى يصل إلى تعقل علة العلل ومبدأ المبادئ والصورة الأولى ، وهى الذات الإلهية .

وموضع اختصاص هذا الفصل هو تعقّل الإله للوجود .

ولئن كنا قد أشرنا فى الفصل السابق إلى رأى ابن رشد فى هذا التعقّل فحديثنا عنا عنه لا يعدو أن يكون إبرازاً لنزعة التوحد البادية فيه .

فقد كان المشتهر عن الفلاسفة الأقدمين وعلى الأخص المشائين أن الله لا يعلم سوى ذاته ، وأنه لا علم له بما فى هذا الوجود من كلياته وجزئياته ، إذ لو علم ذلك للزم التعدد والتغير فى علمه الأزلى ، وعلم البارى منزه عن جميع التغيرات ، كما أنه واحد لا تعدد فيه .

وقد راعى ابن سينا وجهة نظر الدين فى وجوب الاعتقاد بعلم البارى بسائر الموجودات ، لذلك رأى — جريا وراء نزعته فى التوفيق بين الفلسفة والدين — أن يصحح رأى الفلاسفة فى أن الله لا يعقل إلا ذاته ، مع الأخذ بوجهة نظر الدين فى أن البارى يعقل كل مصنوعاته .

غير أن ابن سينا لم يستطع أن يشرح تصحيح هاتين القضيتين « الله لا يعلم إلا ذاته » و « الله يعلم سائر الموجودات » شرحاً يزيل كل إبهام ويرفع كل غموض .

فقد رأى أن الله يعقل ذاته ، ولما كانت ذاته علة لما سواه فإنه يعقلها من هذه الجهة ، ويعقله لذاته من حيث أنها مبدأ الوجود يكون عاقلاً لهذا الوجود .

فالعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول وماهيته ، ولذلك يقول ابن سينا .

« واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق وتعقل وما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، وتعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً[1] » .

ولكن إحاطة علم البارى بما سواه إنما تكون لكليات العالم على ما هى عليه ، ولجزئياته على وجه كلى ، لا تفصيل فيه ولا تعدد ، وإذاً فإدراكه للجزئيات إنما هو إدراك غير مباشر ، ولكن بإدراك أسبابها ومباديها التى تتولد عنها تلك الجزئيات . لذلك يقول ابن سينا « بل واجب الوجود يعقل كل شىء على نحو كلى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض[2] » .

هذا هو بإيجاز ما يهمنا هنا من رأى ابن سينا فى مسألة « العلم » . وقد اعتبره الغزالى ممثلا لرأى الفلاسفة ، ورد عليه ملزماً له بكثير من المحالات ، ودافعاً به إلى أضيق المآزق وأحرج الأزمات .

فقد رأى الغزالى أن رأى الفلاسفة يؤدى إلى أن المعلول الأول أشرف من الواجب لأنه يعقل ذاته ومبدأه ، ومعلولاته الثلاثة ، وعلى هذا يكون الأول فى رتبة دون غيره ، بل حاول إلزامه بما هو أشد من ذلك شناعة وأفحش عاقبة ، فقد ألزمهم بالقول باختلاف ذات البارى تبعاً لاختلاف الذوات المعقولة ، إذ من المسلم به عندهم أنه يعلم الكليات ، واختلاف هذه الكليات بعضها عن بعض لا شك فيه ، إذ الحيوان المطلق مثلا غير الجماد المطلق ، والفرس المطلق غير الإنسان المطلق ، وهكذا تختلف الكليات باختلاف ذواتها ، فكيف مع هذا يكون العلم واحداً ؟ بل وكيف تكون الذات واحدة وهى عين هذه المختلفات ، إذ العقل عين المعقول والعلم عين المعلوم ؟ .

ولأن يرتكب الفلاسفة فى نظر الغزالى القول بإحاطة العلم الواحد بالجزئيات التى تنقسم أحوالها إلى الماضى ، والحال ، والاستقبال ، أسلم عاقبة وأقرب ، معقولية من

---

(١) الإشارات ص ٦٩ .

(٢) النجاة ص ١٠٤ .

القول بإحاطة العلم بتلك الكليات المختلفة ، إذ كان التباعد والتنافى بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان .

ثم إنه إذا لم يوجب العلم بالكليات المختلفة تعدداً ، فأولى وأحرى أن لا يوجبه العلم بتلك الجزئيات المنقسمة .

هذه هى إشكالات الغزالى فى هذه المسألة . ولعلنا قد استطردنا فيها بعض الشيء ولكن ذلك ضرورى لوثاقة صلته برأى ابن رشد الخاص فى ذلك ، وبنزوعه المعين الذى نحن بصدد تجليته وإبرازه .

يستعرض ابن رشد هذا وذاك ثم يتفادى ما يحيط بالمسألة من أشواك ، وما يعترضها من عقبات لينفذ إلى غرضه ويحصّل غايته .

فيرى ابن رشد أننا لو رفضنا قياس الغائب على الشاهد ، وطرحناه جانبا لانجلت كل تلك الغيوم التى خيمت على رأى الفلاسفة ، إذ لا بد من التفرقة فى هذا المقام بين العلم المعلول عن الموجودات والعلم الذى هو علة لها . وذلك أن علم البارى بجميع موجودات الوجود هو العلة والسبب فى وجودها على ما هى عليه حسبما أشرنا إلى ذلك سابقاً أما علمنا نحن بهذه الموجودات فهو معلول عنها ، وهم يعبرون عن العلم الأول بأنه « فِعْلى » وعن الثانى بأنه « انفعالى » ، والمحظور فى نظر العقل أن يستكمل العقل بالمعقول والعلة بالمعلول . فالبارى لا يستكمل بمعقولاته لأنه منزه عن شوائب النقص بخلاف عقلنا نحن للأشياء فإنه مستكمل بها ، إذ كان معلولاً عنها . ولو عقل البارى غيره على جهة عقلنا نحن لذلك الغير لكان عقله معلولاً عن تلك المعقولات مع أنه علة لها ، ومتّحد بها ، غير أن اتحاده بها لا يمنع التفصيل والتعدد فى المعلومات ، ولذلك لم يكن من المحظور أن يعلم ذاته وغيره بعلم مفترق أى يكون علمه بذاته غير علمه بغيره بمعنى أنه يكون هناك علوم كثيرة ، وليست هذه هى الكثرة التى ينفيها الفلاسفة كما فهم الغزالى ، وإنما الكثرة التى ينفيها الفلاسفة وتتنافى مع مبادئ العقل هى أن يكون عالما لا بنفسه بل بعلم زائد على ذاته ، ونفى هذه الكثرة عنه سبحانه لا يلزم له نفى كثرة معلوماته التى هى معلولة له . ولذلك يقول ابن رشد :

« ليس يمتنع فى العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علما مفترقاً من جهة أنه يكون هناك

علوم كثيرة ، وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلول عنه . . . . والكثرة التى نفى الفلاسفة هو أن يكون عالماً لا بنفسه ، بل بعلم زائد على ذاته ، وليس يلزم من نفى هذه الكثرة عنه نفى كثرة المعلولات[١] » .

وإلى هنا قد يُظن أن لزوم التعدد والكثرة فى الذات قد دفع ، وأن الإشكال الناشىء عن اختلاف الأنواع والأجناس قد انحل .

ولكننا إذا استحضرنا قاعدة اتحاد العقل بالمعقول ، وكانت هذه المعقولات يلحقها التعدد والكثرة بحسب اختلاف أنواعها وأجناسها حسبما أجاز ذلك ابن رشد ، إذا استحضرنا هذا وذاك تحققنا أن الكثرة والتعدد فى ذات البارى لا زمان ولا بد ، وكأن ابن رشد قد أحس بهذا المأزق الذى اندفع إليه عن قصد أو غير قصد ، فحاول أن يرد ذلك التعدد الذى أجازه فى المعقولات نوعاً مبهماً غامضاً ومجهولا لدى العقل الإنسانى ، لا سبيل له إلى دركه ، ولا قدرة عنده على الوقوف على كنهه ، فكما فرق آنفا بين المعقولات فى الشـــاهد والغائب ، كذلك يفرق ههنا بين التعدد فى علميهما فقال :

« الحق فى ذلك أنه ليس تعدد المعلومات فى العلم الأزلى كتعددها فى العلم الإنسانى[٢] » ففى العلم الإنسانى يلحقها التعدد من جهتين :

أولا : من جهة الحس والخيال . وهذا يشبه تعدد الأشياء بتعدد أمكنتها المختلفة .

ثانياً : من جهة تعددها فى نفس الأمر فى عقل الإنسان ، كما يتعدد الجنس بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته ، فعلم الإنسان يتعدد بتعدد تلك الأنواع .

وإذا كان العلم الأزلى ومعلوماته منزهة عن هذا التعدد وجب أن يرتفع عنه هذا التعدد « ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه . . . ولذلك أصدق ما قال القوم أن للعقول حـدا تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف الذى فى ذلك العلم[٣] » .

ثم إن علم الإنسان بهذه الأنواع المتكثرة المتولدة عن الجنس بواسطة علمه بالجنس

---

(١) تهافت التهافت ص ٨٦ .
(٢) تهافت التهافت ص ٨٦ .
(٣) السابق ص ٨٦ .

إنما هو علم بالقوة لا بالفعل ، لأنه علم لها لا بذواتها وتفصيلها ، بل بكلى تندرج تحته هى . وكلما كان علم الإنسان أكثر كلية كلما كان أدخل فى باب القوة وأقرب إليها من الفعل ، ولكن العلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل ، لأنه دائما فى هيولى ، ولا يجوز أن يلحق بالبارى نقص بأى وجه كان .

وإذا كانت كلية العلم هى منشأ قوته التى هى عنوان النقص ومتنافية مع العقل الذى هو عنوان الشرف والكمال ، أفلا يحق لنا أن نعتقد فى علم الله بنفى الكلية أصلا ، وأنه لا يوصف بكلى ولا جزئى ؟ هذا هو الأوفق فى هذا المقام .

يقول ابن رشد :

« وليس يصح على العلم الأزلى أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه ، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة ، لأن العلم بالقوة هو علم فى هيولى . . . إن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل ، وأن لا يكون هناك كلية أصلا ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس[1] » .

ويقول ابن رشد :

« إن ذلك العلم لا يوصف بكلى أو بجزئى[2] » .

ثم يقول فى موضع آخر :

« لا يجوز فى علمه (البارى) أن يوصف بأنه كلى ولا جزئى ، لأن الكلى والجزئى معلولان عن الموجودات ، وكلا العلمين كائن فاسد[3] » .

وهكذا يكون علم البارى فى نظر ابن رشد ليس محدوداً بحدود ولا منفصلا بعضه عن بعض ، فهو لا نهائى ، وغير محدود ، إذ أن تحديد المعلومات وكذا العلم وتفصيلهما إنما يكون بكلياتها وجزئياتها ، فإذا انتفت الكلية والجزئية فى ذلك العلم ومعلوماته كان العلم عبارة عن إحاطة مطلقة لا تحدها حدود ، ولا تقيدها قيود .

ولا ينبغى حينئذ أن يعترض بامتناع إدراك ما لا نهاية له بالفعل ، إذ امتناع ذلك إنما هو فى الإدراك الإنسانى الذى تنفصل فيه معلوماته المدركة بعضها عن بعض على حسب تفصيلها فى الوجود الخارجى « فأما إن وجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات

---

(١) تهافت التهافت ص ٨٦ .
(٢) فصل المقال ص ١٢ .
(٣) تهافت التهافت ص ٦٠ .

بالمتناهية وغير المتناهية فى حقه سواء . . . فعلمه واحد وبالفعل سبحانه ، لكن تكييف هذا المعنى ، وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنسانى » .

فأنت ترى من هذا أن البارى يحيط علما بكل الموجودات ، وأنه « متحد بمعلوماته » بحيث يصير العقل والمعقول شيئاً واحد ، إذ « لاتغاير فى العقل بين المدرِك والمدرَك أصلا[1] » . وإن كان هذا العلم يشوبه شىء من التعدد ، فهذا التعدد لاينافى الوحدة حيث لاندرك كنهه ، ولانصل إلى حقيقته ، إذ كان علم البارى بالموجودات على وجه أشرف من علمنا نحن بها ، وعلى هذا الوجه يصح القول بأن الله لايعلم إلا ذاته ، وأنه يحيط علما بجميع الموجودات « إذ كان ذلك العلم هو ذاته[2] » .

وإذا كانت الوحدة وعدم المغايرة بين الذات والموجودات المعقولة تامة إلى هذا الحد فإننا نستطيع أن نقول : إن العقل المحض وهو ذات الإله متحقق فى كل حلقة من حلقات هذا الوجود . وربما كان هذا هو المسمى عندهم « بالطبيعة » التى هى قوة يصدر عنها فعل عقلى فى كل موجود من الموجودات ، وعلى صحة هذا المعنى احتج ابن رشد بعبارة لأرسطو فقال : « يقول أرسطو طاليس : إن طبيعة العقل مستولية على الكل[3] » .

فإذا قارنا ذلك بنظريته المتقدمة فى الوحدة التامة بين العقل والمعقول ، أدركنا أن هذا الاستيلاء ليس على سبيل حلول شىء فى شىء أو ملاصقته له ، وإنما هو على هيئة اتحاد المستولى بالمستولى عليه اتحاداً يخول لأبى الوليد أن يقول : « وليس مايعقل من ذاته هو غير مايعقل من غيره[4] » .

بل إذا أضفنا إلى هذا وذاك ما أشرنا إليه سابقاً من اتحاد ذات المبدأ الأول ، والمبادىء المفارقة فى الماهية ، وأن للموجودات وجودين : وجود أشرف ، ووجود أخس ، وأن هذا الوجود الأشرف لا كلية فيه ولاجزئية كما لاتعدد ولا تكثر ، وأنه كذلك علة للأخس ، إذا اعتبرنا ذلك كله كان الوجود المتحد بالذات هو ذلك الوجود الأشرف ، وعلى هذا تكون الذات عين الوجود من جهة وغيره من جهة أخرى . فهى من حيث إنها لا تعقل غيرها باعتباره غيراً هى عقل ليس « منفعلا »

---

(١) تهافت التهافت ص ٨٦ .
(٢) تهافت التهافت ص ٨٧ .
(٣) تهافت التهافت ص ١١ .
(٤) تهافت التهافت ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

ولا معلولا عن غيره ، وهو قطعياً متغاير مع ذلك الغير الذى لا يعقله ، ومن حيث يعقل الغير باعتباره هوالذات نفسها هو عقل « فاعل » لامنفعل ، وهو ومعقولاته حينئذ شىء واحد لاتغاير بينهما . وربما كان لنا أن نستأنس فى ذلك بقول ابن رشد :

« فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غير هو علم غير منفعل ، ومن جهة مايعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل[١] » . وعلى هذا الأساس يُفسّر ابن رشد قول القدماء من الفلاسفة « إن البارى تعالى هو الموجودات كلها » .

وبذلك يخطو خطوة فسيحة وجريئة نحو وحدة المتصوفين ، التى لا تغاير بين واجب الوجود وبين الموجودات إلا باعتبار المعتبر ، ونظر الناظر فقط ، وإن كان هناك فرق فهو أن أبا الوليد ينزع إلى « الوحدة العقلية » بينما هؤلاء لايفرقون بين الوحدة العقلية والوحدة المادية .

وربما لاحظ ابن رشد نفسه ذلك الاقتراب فى وجهة النظر الوجودية مع المتصوفة فاعتمد أقوالهم واستمد منها التأييد لنظريته ، والاحتجاج لرأيه فقال : « ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو إلا هو[٢] » .

غير أنه سرعان مايهمس فى أذنه صوت بيئته ويحذره من عاقبة الأمر وسطوة الفقهاء والعامة ، ويخوفه عقاب الجمهور القاسى ، فلايوجب ذلك الاعتقاد ، ولايحتم تكليف الناس به إذ هو سرٌّ من أسرار الراسخين لا ينبغى أن يودع تعاليم الشرع ولا أن يُعَلَّم إلا لمن كان عنده من النضوج العقلى والاستعداد النظرى مايهيؤه لقبول ذلك الاعتقاد وعدم مجاحدته وإنكاره . لذلك كان « من أثبته فى غير موضعه فقد ظلم كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم[٣] » .

وحتى فى هذه الحيطة وذلك الحذر والتفريق بين مايباح وما لا يباح من أسرار الحقيقة يتأثر أبو الوليد بالمتصوفين الذين يقرون علما باطنا وعلما ظاهرا ، ويتخلصون من لوازم مذهبهم فى الوحدة بأن اعتقادها يجب على من أدركها وانكشف له سرها ، ما من لم يدرك ذلك وليس عنده المقدرة على ذلك ، وهم العامة ، فنصيبهم ظاهر الأحكام ، وعلى أساس هذا الظاهر وأخذهم به تكون المسئولية الأخلاقية ، ويكون مناط الثواب والعقاب فى الدار الآخرة .

---

(١) السابق ص ١١٣ (٢) السابق ص ١١٣

(٣) السابق ص ١١٣ .

الفصل السادس

تعقل المفارقات (المبادىء الأولى)

يُلاحَظ أن مسألة التعقل الثانية وهى تعقل المفارقات بعضها لبعض ثم تعقل جميعها للمبدأ الأول أقل تشعباً من الأولى ، لذلك كان الحديث عنها أبسط وأضيق دائرة من سابقتها . ولاسيما وأننا سنعتمد فى هذه على بعض الأصول والقضايا التى ثبتت واتضحت فى تلك .

وقد رتب ابن رشد كما رتب غيره تلك العقول ونظمها فى سلسلة واحدة تتكون من علل ومعلولات ثم أراد أن يشرح تعقل كل منها لما فوقه من عقل أو علة حتى يصل إلى توحيد متعقَّلاتها جميعها فى المبدأ الأول . وذلك التعقل يشبه أن يكون منعكسا على التعقل الذى شرحناه سابقا ، فهذا من أدنى إلى أعلى ، وذاك من أعلى إلى أدنى إن جاز لنا ذلك التعبير فى حق معقولات المبدأ الأول .

ويعود ابن رشد فى هذه المسألة إلى قاعدة « اتحاد العقل بالمعقول » فيفرق بين ذلك الاتحاد فى عاقلية المبدأ الأول وبينه فى عاقلية المبادىء المفارقة . ثم بين عاقلية هذين وبين عاقلية الإنسان . فيرى أن اتحاد العاقل بالمعقول فى المبدأ الأول يكون على غاية الكمال والتمام ، أما فى المبادىء المفارقة فيكون العقل والمعقول أقل فى معنى الاتحاد من المبدأ الأول مع معقولاته كما أنه يكون أكثر فى ذلك المعنى نفسه من العقل والمعقول فى العقل الإنسانى . ولذلك يقول ابن رشد :

« تقول العقل والمعقول فيها « المفارقات » أكثر فى معنى الاتحاد مما هو فينا ، فإن العقل منا وإن كان هو المعقول بعينه ففيه تغاير ما من جهة نسبته إلى الهيولى[1] » .

ولما كان المعقول كمال العاقل ، كما أنه صورته وغايته كان من الضرورى فى تعقل كل واحد منها لغيره أن يكون مستكملا به . فلهذا لايمكن أن تعقل مادونها ،

---

(١) تلخيص ماوراء الطبيعة ص ٧٢ .

إذ أن الأشرف لا يستكمل بالأخس ، والأعلى لا يحتاج فى كماله إلى الأدنى الذى هو أنقص منه .

وإذاً فلا بد أن يكون ذلك الغير المتعقَّلُ لها أشرف منها وأكمل . ولا يتحقق له هذا الشرف وذلك الكمال إلا إذا كان متقدما على عاقله ، وإذا كان متقدما عليه كان ولا بد سببا فى وجوده وعلة له . وإذا كان ذلك كذلك فلابد أيضا من أن يتصور كل معلول منها علته التى فوقه فى الشرف والكمال .

ولا يدخر ابن رشد جهدا فى تقرير أن هذين المعنيين منعكسان ، أعنى « أن ما يتصور من هذه المبادىء غيره فذلك الغير سبب له ، وما كان له منها سبب فالسبب متصوَّر له ، إذ أن المسبب لا يمكن أن يتصور ذاته من غير أن يتصور اصل وجوده وما به قوام ذاته ، وعلى هذا فكل واحد من هذه العقول المفارقة لابد وأن يتصور علته ويكون بعضها مبادىء لبعض على جهة « الصورة » و « الفاعل » و « الغاية » فكل علة صورة لمعلولها ، بها كماله ووجوده الذاتى . وكل علة فاعلة لمعلولها إذ هى مبدأ له كما أن كل علة غاية لمعلولها ، يقصدها بأفعاله ، ويتحرك دائما نحوها للاقتراب منها والاتحاد بها .

غير أننا يجب أن نبحث عما إذا كان من الممكن أن تتصور تلك العلل معلولاتها كما تتصور المعلولات عللها أم لا ؟ أى هل نستطيع أن نطرد ذلك التصور ونعكسه بحيث يكون كذلك من العلل لمعلولاتها ، ومن المبادىء للمهايا الصادرة عنها ؟ لاشك أننا إذا وضعنا قاعدة « الاستكمال بالتعقل » الآنفة الذكر أمام نظرنا فى الإجابة عن هذا السؤال لكان الجواب حتما بالنفى . إذ لو تعقلت العلة معلولها لكانت مستكملة به ، ومحال أن يستكمل الأشرف بالأدنى كما قلنا . ولكن لماذا لا يلزم ذلك المحال بالنظر إلى عِلِّيَّتِها لمعلولها ؟ فإن هذه العلة إنما يفهم من أمرها أنها وجدت من أجل المعلول ، فوجودها إنما هو من أجل الأخس والأنقص . غير أن موضع الخطأ فى هذا الإيراد هو أننا فرضنا أن وجود العلة إنما هو من أجل معلولها ، مع أن ذلك الفرض خاطىء لا ينطبق على الواقع ، فإن وجود العلة لم يكن من أجل معلولها « إذ ليس يمكن فى الأشرف أن يكون من أجل الأقل شرفا[1] » ، وإنما كان وجود العلة لذاتها

(١) المرجع السابق ص ٨٣ .

لا لشيء آخر سواها، كما أن استكمالها إما بذاتها وإما بذلك وبشيء أسمى منها شرفا ومرتبة . وكون المعلول صادرا عن تلك العلة إنما هو شيء تابع لكمال تلك العلة وليس مقصودا من وجودها . ولنضرب لذلك مثلا جوهرى النار والثلج ، فإن النار إذا استكملت ذاتها وكان لجوهرها الكمال والتمام الخاص به الذى من أجله وجودها حدث عنها الإحراق للأجسام المجاورة لها . ولكن هذا الإحراق ليس إلا تابعا لكمال الناريه فى جوهر النار . وكذلك الثلج إذا استكملت ذاته وحصل لها التمام الخاص بها صدر عنه التبريد دون أن يكون ذلك سوى تابع لكماله وحسن استعداده .

وربما توهم من بياننا هذا لمذهب ابن رشد فى أن وجود المعلولات ليس مقصودا من عللها ، أن تلك المعلولات صادرة عن مباديها بالطبع ، كما تصدر الأشياء الطبيعية بعضها عن بعض ، كالإحراق الصادر عن النار والتبريد الصادر عن الثلج : أى بدون علم بها من المبدأ الأول الذى صدرت عنه فيكون ذلك منافيا لما أثبتته البراهين النقلية من شمول علم المبدأ الأول وإحاطته بجميع المخلوقات « ألا يعلم من خلق » كما يكون مناقضا لما أثبتته براهين العقل من أنه فى أسمى درجات الفضيلة والشرف ، والشى الذى شأنه ذلك لا يمكن أن يتصف بالجهل الذى هو أبرز سمات النقص ، وأشدها تنافيا مع مركز الألوهية .

نعم ربما كان ذلك متوهما ممن لا يستحضر فى ذهنه ما سبقت الإشارة إليه من أن ذات الإله فى نظر ابن رشد لا تتخالف مع ذوات هذه المبادىء المفارقة فى النوع والماهية وإنما تتعدد معها بالرتبة والشرف فقط . أما من استحضر ذلك وكان على يقين منه وبينة من أمره فى تعقل المبدأ الأول لذاته وأن تعقله لذاته هو تعقله لكل ما هو صادر عن تلك الذات ، وأن المفعول لا يغاير الفاعل فى النوع والماهية ، إذا استحضر كل ذلك لا يعتريه ذلك الوهم ولا يحوم حول ذهنه هذا الشك بحال من الأحوال .

ولعلنا إذ نوضح كيفية اتحاد العقول بعضها ببعض عن طريق التعقل فى نظر ابن رشد إنما نعطى أبرز صورة وأوضح شاهد على تلك الوحدة فى النوع .

فالفعل الفعال الذى هو آخر تلك العقول السماوية رتبة والذى هو صادر عن آخر محرك من محركاتها ، يعقل ذاته التى هى موضوع لتعقله ، ويعقل مبدأه بالمناسبة أى على أنه مبدأ لذاته . وحيث عقل مبدأه — والعاقل عينُ المعقول — فقد صارا شيئا واحدا بسيطا لا تعدد فيه ولا كثرة .

وإذاً فالعقل الفعال ومبدؤه متحدان فى واحد بسيط . ولكن مبدأ العقل الفعال هو العقل التاسع ، وهذا التاسع بدوره يعقل ذاته ويعقل علته من تعقله لذاته ، فكذلك يتحد بعلته ويصيران واحدا بسيطا ... وهكذ تتسلسل التعقلات متصاعدة إلى أعلى ويتبعها توحيد كل عاقل مع معقوله حتى يصل التعقل إلى المبدأ الأول فتتحد به جميع تلك المبادىء وتصير هى وإياه شيئا واحدا بسيطا لاتشوبه كثرة ولا يلحقه تعدد . يقول ابن رشد :

« الموضوع لتصور العقل الفعال إنما هو ذاته ، وما يعقل من مباديه فإنما يعقلها بالمناسبة ، وكذلك يلزم فى الثالث والرابع إلى أن ينتهى الأمر إلى المبدأ الأول [1] » .

وبعد ذلك يصرح باتحاد تلك الكثرة التى فى المبادىء فى معقول واحد فيقول : « ولما كان معنى الوحدة فى واحد واحد من تلك المفارقات إنما هو أن يكون المعقول فيها واحدا ، وذلك بأن تترقى المعقولات الكثيرة التى بجوهريتها واحدا واحدا منها إلى معقول واحد لزم ضرورة أن يكون معنى الوحدة إنما يوجد حقيقة للأول ثم لما يليه فى الرتبة حتى يكون أكثر المعقول كثرة معقولات هذا العقل الذى فينا[2] » أى العقل الإنسانى .

وهنا نقف وقفة قصيرة عند ذلك الاتحاد التام وتلك البساطة التى يقررها ابن رشد فى العلة والمعلول . إذ كان اتحاد العلة بمعلولها وصيرورتهما واحدا بسيطا من شأنه أن يرفع الفوارق ويزيل الحواجز بين العلة ومعلولها ، مع أن طبيعة العلة أن تتميز بعليتها ، كما أن من طبيعة المعلول من جهة ما هو معلول أن يتميز بمعلوليته عن علته .

وتتضح قيمة هذا الإشكال على الأخص بالنسبة إلى العلة الأولى حيث تصير

---

(١) تلخيص ما وراء الطبيعة ص ٥٧ .

(٢) تلخيص ما وراء الطبيعة ص ٧٦ .

هى ومعلولها شيئا واحدا فتكون علة ومعلولا فى آن واحد مع أنها لا معلولية فيها بأى جهة من جهاتها .

ولكن ابن رشد رغم هذا يعمل جادا على تحقيق ذلك الاتحاد ومحاولة تبديد تلك الشبه حتى يتم له ما يريد ، فليس ذات العقل المعلول فى نظره شيئا آخر غير ما يعقل من مبدئه ، ولم تكن هناك ذات وشىء زائد على تلك الذات هو معلوليتها ، إذ لو كانت معلولية العقل أمرا زائدا على ذاته لكان مركبا والحقيقة أنه بسيط لا تركيب فيه .

وعلى هذا الأساس الذى يضعه ابن رشد على بينة وعلم بنتائجه ومستلزماته يكون الفرق بين العلة والمعلول أن وجود العلة الأولى إنما هو بذاتها ، أما وجود العلل الثانية فإنما هو بالإضافة إلى العلة الأولى ، لأن كون كل واحدة من هذه العلل معلولة هو نفس جوهرها . كذلك تكون هذه المعلولات من طبيعة عللها ، وحقيقة هذه المضافات من حقيقة ما أضيفت إليه . ولهذا اتحدت العلة والمعلول فى الصورة المفارقة للمواد ، وكانت الصور المحسوسة والغير مفارقة مشاركة لها فى هذا المعنى وهو أنها من طبيعة المضاف كذلك ، وإن كان لا يتم لها ذلك الاتحاد بين عللها ومعلولاتها إلا عند تجردها عن المواد العالقة بها ، ويتضح لنا المعنى المتقدم بالمثال الآتى :

فاللون مثلا شىء له وجود بذاته فى الأجسام ، وهو علة إبصار هذه الألوان ، فلو لم يكن موجوداً فى الأجسام لما أدركه الحس بالبصر ، ولكن كونه علة للإبصار هو من حيث ما هو مضاف إلى هذا الإبصار ، ووجود الإبصار إنما هو فى هذه الإضافة فقط بحيث لو ارتفعت هذه الإضافة ارتفع الإبصار ، ولو تحققت تحقق .

وعلى هذا الوضع يعالج ابن رشد ما يعترضه من مشاكل . وما يصادفه من عقبات فيقول :

« ليس ذات العقل المعلول عندهم إلا ما يعقل من مبدئه ، ولا ههنا شيئان أحدهما ذات والآخر معنى زائد على الذات ، لأنه لو كان ذلك كذلك لكان مركباً ، والبسيط لا يكون مركباً . والفرق بين العلة والمعلول أن العلة الأولى وجودها بذاتها أعنى فى الصور المفارقة ، والعلة الثانية بالإضافة إلى العلة الأولى ، لأن كونها معلولة هو نفس

جوهرها ، وليس هو معنى زائد عليها . . . . ولذلك كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف ، ولذلك اتحدت العلة والمعلول فى الصوَر المفارقة للمواد ، ولذلك كانت الصوَر الحسية من طبيعة المضاف[١] » .

ومما يلفت النظر فى هذا الموضع تقرير ابن رشد أن المبدأ الأول هو البسيط بإطلاق ، إذ كانت الوحدة فيه على أقصى تمامها ، وفى أوضح صوَرها ، ولما كانت وحدته تامة كاملة لم يكن هناك تفاوت فى ذاته « إذ ليس فى ذاته تفاضل فى الشرف بل هو الشريف بإطلاق من غير مقايسة[٢] » . أما هذه المبادئ فقد كان تفاوتها فى الشرف تابعاً لتفاوتها فى البساطة ، إذ أن الذى يحتاج منها فى تعقل ذاته إلى مبادئ أقل يكون أدخل فى البساطة ، والذى يحتاج فى ذلك إلى مبادئ أكثر يكون أقل بساطة . ولذلك كانت درجاتها من البساطة والكمال تابعة لمراتبها فى الوجود .

يشير ابن رشد إلى هذا المعنى بقوله :

« فكل واحد من هذه المبادئ المفارقة وإن كان واحداً بمعنى أن العاقل والمعقول فيه واحد فهى فى ذلك متفاضلة ، وأحقها بالوحدانية هو الأول البسيط ثم الذى يليه ثم الذى يليه . وبالجملة كلما احتاج فى تصور ذاته إلى مبادئ أكثر فهو أقل بساطة ، وفيه كثرة ما ، وبالعكس كلما احتاج فى تصور ذاته إلى مبادئ أقل فهو أكثر بساطة ، حتى أن البسيط الأول بالتحقيق إنما هو الذى لا يحتاج فى تصور ذاته إلى شىء خارج[٣] » .

وإنما كان ذلك ملفتا لنظرنا لأن هذا الترتيب فى معنى الوحدة والبساطة ، وتقريرها على هذا الوجه هو مبدأ أفلاطونى محدث ، لا يمت إلى أرسطو بصلة ، ولا ينتمى له برحم أو نسب .

---

(١) تهافت التهافت ص ٦٣ .

(٢) تلخيص ما وراء الطبيعة ص ٧٥ .

(٣) تلخيص ما وراء الطبيعة ص ٧٣ .

الفصل السابع

تعقل الإنسان ، واتحاد عقله بالعقل الفعال

نتناول فى هذا الفصل مسألة العقل الإنسانى وصلته بالعقل الفعال . ويعتبر رأى ابن رشد فى هذه المسألة من أوضح الشواهد على استقلال فكره ونضوج عقله ، واعتماده فى النظر الفلسفى لا على شهرة فيلسوف أو محاكاته ، وإنما على الموازنة العميقة ، والمقارنة الدقيقة ، وجَهْد الخاطر ، وإعمال الذهن فى استخراج الحقيقة المشرقة من ليل الغموض المظلم . نعم لم يعتمد ابن رشد فى هذه المسألة على رأى أرسطو ، ولا على رأى أحد من شراح مذهبه من اليونانيين أو الإسلاميين ، وإنما كان له فيها فكر خاص ورأى مبتكر خلد اسمه فى سجل الغرب ورفع ذكره بين فلاسفة القرون الوسطى على الإطلاق .

ويجدر بنا قبل عرض مذهبه فى هذه الناحية أن نلم بإيجاز بمذهب أرسطو فى ذلك مع الإشارة إلى رأى بعض الشراح لنتمكن من إدراك الفارق بين رأيه وآراء سابقيه ، ولنتبين ماله من الأثر ، وما لمذهبه من الجدّة والابتكار فى هذا الموضع من فلسفته ، وأنه وإن جارى فلاسفة العرب فى بعض ما يتعلق بهذه المسألة ، فقد أنكر عليهم كثيراً من نواحيها .

ورأى أرسطو فى العقل الإنسانى مشوب بشىء من الاضطراب والغموض مما دعا شراح فلسفته إلى الاختلاف فى فهمه والتفرق فى شأنه إلى مذاهب مختلفة .

وكل ما يعنينا إنما هو تقرير المذاهب على ما اتفق عليه أكثر الشراح فيما قبل ابن رشد . فقد رأى أرسطو ، وتبعه جل فلاسفة الإسلام أن العقل الإنسانى أو النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة ، لا هو جسم ولا حال فى جسم ، غير أن له علاقة بذلك الجسم ، هى علاقة التدبير والتصرف . ولهذا العقل عنده أربع مراتب أو أربع قوى : (الأول) العقل الهيولانى و(الثانى) العقل بالملكة و(الثالث) العقل المستفاد و(الرابع) العقل بالفعل .

والعقل الهيولانى فى نظر أرسطو قوة صرفة لا فعل فيه . فليس له صورة ولا كيفية خاصة ، إذ لو كان له صورة لما استطاع أن يتعقل الموضوع لتصوره كما هو ، لمحاولة تلك الصورة أو الكيفية دون تحقق صورة أخرى فيه فطبيعة هذا العقل أنه بالقوة كاللوح ، أو كما يعبر فلاسفة الإسلام كالصحيفة البيضاء قابلة للنقش ولا نقش فيها بالفعل . وإذا كان الحس كذلك بالقوة فالفرق بينه وبين الحس أنه هو أمعن فى معنى القوة والقبول إذ أن فيه استعداداً لإدراك مهايا الأشياء جميعها ، بخلاف الحس الذى لم يكن فيه سوى القوة على إدراك المحسوسات فقط . وتوجد معقولات هذا العقل فى المحسوسات بالقوة ، ولكن طبيعته هو أيضاً قوة صرفة ، لذلك كان لا بد من وجود شىء بالفعل يخرج هذه المعقولات من قوتها ، ويستخلصها من موادها ، ثم يطبعها فى ذلك العقل ، وبذلك ينتقل من مرتبة إلى أخرى حتى يصل إلى المرتبة الأخيرة ، وهى مرتبة العقل بالفعل .

هذا الشىء الذى هو بالفعل هو ما يسمى « العقل الفعال » أو « العقل المؤثر » كما أن الهيولى يطلق عليه « المنفعل » أو « المتأثر » . ولم ترد هذه التسمية للعقل الفعال فى كتب أرسطو ، كما لم يرد لفظ « المنفعل » فى كلامه إلا مرة واحدة ، ولم يقصد به هذا المعنى الذى ينطبق على العقل الذى يخرج من القوة إلى الفعل[1] :

وإنما الذى أطلق عليهما هذين الإطلاقين هم شراح فلسفته ، وضعوهما اعتماداً على بعض ألفاظه واستنتاجاً من مذهبه العام .

ومهما يكن فإن أرسطو يرى أن فى النفس عقلا مماثلا للمادة فى قبوله للانفعال ولهذه المماثلة سمى « بالهيولانى » و « بالمنفعل » لا لكونه ماديا كما فهم البعض ، كما أن هناك عقلا مماثلا للعلة الفاعلية هو المسمى بالعقل الفعال ووظيفة الثانى تجريد الصور المعقولة من موادها ، وبذلك يتيح للأول أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوع

---

(١) وإنما المراد به « المخيلة » وهى قوة المركب ، وتسمى عقلا على سبيل الاشتراك فى الاسم من جهة إطاعتها للعقل ، ومن جهة اعتماده على ما تقدمه إليه من الصور الجزئية التى يجرد منها المعقولات .

وجعل التخيل نوعاً من التعقل يقر به أرسطو نفسه ، كما يقر به ابن سينا إذ يقول « وهذا الشىء يسمى . . . عقلا فعالا ، كما يسمى العقل الهيولانى بالقياس إليه عقلا منفعلا ، أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلا منفعلا آخر » .

إحساسه ، فالهيولانى « منفعل » ولكن الفعّال « مجرّد » . وعلى هذا ينطبق المبدأ العام « أن ما هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل » . غير أن العقل الفعال عقل عام مستقل عن جسم الإنسان ، إذ هو من المبادىء المفارقة للمواد التى لا تقبل الامتزاج بها ، وحيث كان من المفارقات فهو مثلها فى أزليتها وعدم قبولها للفناء والفساد ، بخلاف العقل المنفعل فهو عقل خاص قابل للتلاشى والفناء كسائر قوى النفس وهو مستمد من الأول وأخس منه مرتبة[١] .

هذا هو رأى أرسطو بإيجاز ، فإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى استطلاع رأى فيلسوفنا ابن رشد فى هذه المسألة وجدنا أنه يوافق أرسطو فى رأيه فى العقل الفعال ، وفى تقسيمه العقل الإنسانى إلى الأقسام السابقة ، ويظهر أن ابن رشد اعتمد فى هذه الناحية إلى حد كبير على الفصل الثالث من كتاب أرسطو فى « النفس » . وقد رأى أن العقل المنفعل يميل دائماً للاتصال أو الاتحاد بالعقل الفعال ، إلا أن ابن رشد ينفرد عن أرسطو فى مسألتين هامتين :

أولا : فى رأيه فى العقل الهيولانى .

ثانياً : فى إمكان اتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعال .

أما فيما يتعلق بالمسألة الأولى فقد رأى أن العقل الهيولانى ليس مجرد « استعداد » أو « قوة » فى النفس الإنسانية كما يرى أرسطو ، وليس هو تخيلا متردداً بين الحس والعقل ، وإنما هو شيء « فوق طور النفس وفوق طور الشخص[٢] »

هذا العقل الهيولانى فى نظر ابن رشد كالعقل الفعال وغيره من العقول المفارقة أزلى لا يحدث ، وأبدى لا يفنى ، هو جوهر مستقل قائم بذاته فى عالم المعقولات ، كما أن المادة مستقلة الوجود فى عالم المحسوسات .

وإذا كان هذا العقل ليس استعداداً محضاً لم يكن منفعلا ، وربما صح لنا أن نسميه « قابلا[٣] » وإنما العقل المنفعل فى نظر ابن رشد هو استعداد الإنسان أو قوته على المعرفة العقلية . وهذا ما سماه أرسطو بالعقل الهيولانى .

---

(١) اعتمدنا فى هذا على ما نقله عن « رنان » الأستاذ فرح انطون فى كتابه ابن رشد وفلسفته ص ٤٨ ، ص ١٢٣ من كتاب رنان .

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ٢٦٢

(٣) راجع التفرقة بين « المنفعل » و « القابل » فيما سبق

ثم أن العقل الهيولانى عند ابن رشد ثابت غير متغير يتحد فيه كل الناس من غير تفاوت أو امتياز . لذلك كان عاماً للإنسانية جمعاء . وهذا هو عقل الإنسانية .

أما العقل المنفعل الذى هو مجرد استعداد فليس ثابتا دائما وليس واحداً فى كل الناس كالهيولانى ، وإنما هو عرضة للتغير ، ويتفاوت الناس بمقدار تفاوته فيهم ، وليس قديماً بل هو حادث « يوجد بوجود الإنسان ، ويفنى بفنائه[١] » .

وهكذا يخطىء ابن رشد الإسكندر الأفروديسى فى جعله العقل الهيولانى الذى هو عقل الإنسانية معرضاً للكون والفساد ، إذ لو كان كذلك لما استطعنا أن نعلل حصول المعقولات فيه ، لأن هذه المعقولات أزلية دائمة غير فاسدة فكيف تحصل فى المتغير الفاسد ؟ . ومن هنا نرى أن القول بقدم العقل الإنسانى وعدم قبوله للتغير والفساد لازم ضرورة للقول بحصول المعقولات الأزلية فيه واحتوائه عليها جملة حتى يصير هو الوجود كله . ولهذا وجب أن يكون الجوهر العاقل واحداً عند جميع الناس لا يولد ولا يفسد ، أما الذى يفسد ويفنى فهو هذا العقل المنفعل الذى يقبل ما يفيض عليه من العقل الفعال[٢] .

والواقع أن كلام ابن رشد فى بيان ماهية العقل الهيولانى يشوبه شىء من الغموض والإبهام . إلا أننا مع هذا الغموض وذلك الإبهام نستطيع أن نخرج منه بنتيجة واضحة وهى أن العقل الهيولانى مادة منفصلة أو جوهر مستقل عن جسم الإنسان لا يرتبط وجوده بوجوده ، مشروطة أفعاله وكمالاته بالاستعداد القائم بالإنسان ، ومن هنا كان الاستعداد متصلا بتلك المادة عن طريق اتصالها بجسم الإنسان وتعلقها به ، لا لأنه لازم لطبيعة المادة المنفصلة كما ظن كثير من الشراح .

وهذا العقل المشروط بالاستعداد الإنسانى هو « العقل الفعال » الذى يعقل بذاته لا بواسطة شىء آخر . وربما سمى حينئذ بالعقل الفاعل . ويبقى العقل الهيولانى هكذا فعّالا بالقوة أى بواسطة ما فيه من العقل الفعال حتى إذا ما انفصل عن ذلك الاستعداد صار عقلا بالفعل . وانفصاله هذا وصيرورته عقلا بالفعل إنما هو بواسطة العقل الفعال ، إذ أنه هو الذى يجعل الصور المتخيلة للنفس معقولة .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٦٣ .

(٢) راجع دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « ابن رشد » تعليق .

وسمة العقل القابل حينئذ هى قبول هذه المعقولات . ولذلك كانت النفس الإنسانية — كما يقول دى بور — « هى ملتقى هذين الحبيبين اللذين يلتقيان خفية » أى العقل الفعال والعقل الهيولانى . وإنما يحصل العلم وتقع المعرفة باتحاد هذين العقلين . وبهذا نستطيع أن نعلل تفاوت الناس فى معارفهم وأفكارهم فكلما كان استعداد النفس وقدرتها على إدراك الحقائق والصور أكثر كانت هذه الحقائق أكثر معقولية للعقل الفعال وكان العقل القابل « الهيولى » أكثر مقدرة على جعلها جزءاً من محتوياته .

وإذاً فالعقل الهيولانى إذا نظرنا إليه من جهة أنه عقل فعال أو هيولانى فهو قديم لا يقبل التغير ، أما إذا نظرنا إليه من جهة ما هو مشروط بالاستعداد كان متغيراً فاسداً .

ولما كان فى النفس عملان متقابلان من جهتين مختلفتين :

(١) صنع الصور المعقولة من جهة . (٢) وتلقيها من جهة أخرى ؛ كان هناك نظرتان أو اعتباران مختلفان .

فباعتبار صنع العقل لتلك الصور المعقولة هو عقل « فعال » أو فاعل ، وباعتباره متلقياً لها من خارج فهو عقل متأثر أو منفعل « وما هاتان الوظيفتان التعددتان فى الظاهر إلا وظيفة واحدة فى الحقيقة » .

وهكذا يحاول ابن رشد أن يعتبر العقل الإنسانى ليس حالة استعدادية لتلقى صور الموجودات فحسب ، وإنما هو كائن مطلق مستعد للتلقى ومستقل بذاته عن الأفراد هو جزء من أجزاء هذا الوجود ، وربما كان ابن رشد متأثراً فى هذا برأى « ثامسطيوس » أحد شراح أرسطو الذى يرى أن العقل الهيولانى لا يخالط قوى النفس الأخرى ، وهو عبارة عن استعداد ذى مادة منفصله عما عداها من القوى ، ولذلك يقول ابن رشد :

« إن العقل سجية أو استعداد بغير صور هيولية ، وهو كذلك مادة منفصلة محلاة بهذا الاستعداد ، لأن الاستعداد القائم بالإنسان يجوز اتصاله بالمادة المنفصلة

لأنها لاصقة بالإنسان : أما الاستعداد فليس ملازماً لطبيعة المادة المنفصلة كما ظن الشراح ، وليست استعداداً صافياً كما ظن « الاسكندر » بمفرده[١] » .

وظاهر أن مراد ابن رشد بالمادة المنفصلة « التجوهر » والوجود المستقل المفارق للأجسام . وقد يوجد له بعض التعابير التى تنص على أن العقل الهيولانى مركب من تلك المادة ومن الاستعداد ، ولكن رأيه فى العقل الهيولانى من أنه قديم وغير متغير ، ورأيه فى الاستعداد من أنه حادث متغير ، يصرفنا إلى فهم التركيب على النحو الذى أوضحناه من أن الاستعداد ضرورى فى قيام العقل بوظيفته عارض له وليس جزءاً من أجزائه ولا مقوماً من مقومات ذاته .

ولا أريد هنا أن أستطرد فى إيضاح « وحدة العقل الإنسانى » ولا فى تعليل الشخصية الإنسانية حيال ذلك العقل الواحد العام ، فموضع ذلك الباب القادم عند الكلام عن مشكلة الخلود ، ولكننى أنتهى مما تقدم بهذه الخلاصة :

وهى أن العقل نوعان :

(١) نوع فاعل . (٢) ونوع منفعل .

والفاعل العام جوهر منفصل عن الإنسان ، وهو غير قابل للفناء ، ولا للامتزاج بالمادة ، وإنما هو الشمس التى تستمد منها كل العقول .

أما المنفعل فهو عقل فى الإنسان مستمد من العقل العام الفاعل . لذلك كان ميالا دائماً للاتصال به والانضمام إليه ، ولهذا كانت نفس الإنسان فى نزوع دائم وشوق مستمر إلى البارى .

وهذه الخلاصة التى وصلنا إليها تسلمنا إلى الكلام على ثانية المسائل التى فارق فيها ابن رشد أرسطو وشراح فلسفته ، وهى إمكان اتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعال وإليها ننقل الحديث فيما يلى .

وينحصر الكلام على هذه المسألة فى الإجابة على السؤال الآتى :

---

(١) هذا النص عن مقالة ابن رشد فى النفس ، المحفوظة بدار الكتب الوطنية بباريس ، وقد قدم إلينا الأستاذ « لطفى جمعه » فى كتابه « تاريخ فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب » ترجمة مختصرة لهذه الرسالة ، وهو الذى اعتمدنا عليه فى هذا النص وفى بعض مواضع أخرى فيما يتعلق بوحدة العقل :

هل يمكن اتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعال بحيث يصيران شيئاً واحداً لا تمايز بينهما بالجوهر والذات أم لا ؟

إنه مما لاشك فيه أن أرسطو وابن رشد وسائر فلاسفة الإسلام قد اتفقوا على أن النفس الناطقة تحصل على معقولاتها بواسطة اتصالها بالعقل الفعال . ولكن على أى وجه يكون هذا الاتصال ؟ هل على سبيل الإشراق والإشعاع من الأعلى إلى الأدنى ، ومن الأصل إلى الفرع ؟ أم على سبيل الامتزاج والاتحاد كما قلنا سابقا ؟

هنا ، وعند هذا الجواب يفترق ابن رشد عن معشوقه أرسطو ، بل وعن فلاسفة الإسلام ، وعلى الأخص ابن سينا ، فإن فلسفة أرسطو لم تتعرض لشرح مشكلة الاتصال بنوعيه ، أى سواء كان اتصال الإنسان بالخالق ، وهو ما أشرنا إليه سابقا ، أو اتصال العقل الإنسانى بالمبادىء المفارقة عن طريق اتصاله بالعقل الفعال ، وهو موضع حديثنا الآن .

ولذلك كانت هاتان المسألتان خارجتين عن فلسفة أرسطو . نعم ، لم يعرف الباحثون عن رأى أرسطو فى اتصال العقل المفارق بالإنسان شيئاً ، اللهم إلا تلك العبارة المقتضبة التى أعرض فيها عن تلك المشكلة ، وتخلص منها بإرجاء البحث عنها إلى فرصة أخرى لم تُتَح له بعد ، أو أتيحت ولم يشأ أن يدلى فيها برأى أو يفصل فيها بحكم . يقول أرسطو فى الفصل التاسع من كتابه « الأدب » ما نصه :

« وسنبحث فى فرصة أخرى إذا كان العقل البشرى يستطيع أن يعقل الأشياء البعيدة عنه مع ما بينهما من المسافة أو لا يستطيع ذلك[1] » .

ولكن ابن رشد ، وقد رأى قصور فلسفة أستاذه فى هذا الموضع ، أراد أن يسد تلك الثغرة وأن يكمل ذلك النقص بإنجاز الوعد عن أستاذه ، فأدلى فيها برأى واضح ، وبيان صريح معتمداً على كثير من القضايا والمقدمات التى شرحنا رأيه فيها فى فصول الباب السابق .

---

(١) اعتمدنا فى نقل هذه العبارة عن الكتاب المذكور على ما نقله الأستاذ فرح انطون فى كتابه « ابن رشد وفلسفته » ص ٤٧ .

وقد بلغ من اهتمام ابن رشد بقاعدة الاتحاد بين العقلين أن ألف كتابا فى ذلك وسماه « اتصال الإنسان بالعقل المفارق » . وبالرغم من أن هذا الكتاب لم يقع بأيدينا إلا أننا نستطيع أن نستنتج من عنوانه مع ضميمة بعض الشواهد الأخرى فكرة صاحبه وموضوعه الذى خصه به .

فقد رأى ابن رشد أن صور الموجودات فيما دون فلك القمر تتفاوت درجاتها بحسب تفاوت قربها أو بعدها من العقول المفارقة كما مرت الإشارة إليه آنفاً . ولكن أرقى هذه الصور وأسماها هو العقل الإنسانى الذى هو مما دونه من الصور الهيولانية بمنزلة العقل الأول من المبادىء المفارقة فى أن كلا منهما غاية وصورة لما دونه . ولكن آخر العقول المفارقة مما يلى فلك القمر هو « العقل الفعال » فلهذا كان هو أقرب العقول كلها من جوهر الإنسان الذى هو عقله ، إذ كان هذا أعلى موجودات الأرض وذاك أدنى موجودات السماء ، ولهذا كان من الممكن أن يتعقل الأول الثانى تعقلا تاما حتى يتحدا ويصيرا شيئاً واحداً لا تمايز فيه بين علة ومعلول ، ولا بين أصل وفرع . ولذلك يقول ابن رشد :

« إن أقرب شىء من جوهرنا هو العقل الفعال ، ولذلك رأى قوم أنه ممكن أن يتصور ذاته على كنهها حتى نكون نحن هو ويعود المعلول هو نفس العلة[1] » .

وقد أقر هو رأى هؤلاء القوم الذين حكى عنهم وارتضاه ودعمه بكثير من وجهات النظر . فقد رأى أن العقل الإنسانى والعقول المفارقة بما فيها العقل الفعال تشترك فى معقولاتها ، إذ معقول المفارقات إنما هى صور الموجودات ونظامها ، كما أن معقول العقل الإنسانى هو نفس تلك الصور وهذا النظام .

ولكن من المبادىء المسلمة « أن العقل عين المعقول ، وأن الصورة العقلية إذا عقلت شيئاً صار هو إياها » . فإذاً يكون العقل الفعال متحداً بصور الموجودات ونظامها ، كما أن العقل الإنسانى متحد بتلك الصور نفسها ، وهذا النظام عينه . وإذا كان كل منهما اتحد بثالث حتى صار عينه ، فقد اتحد كل منهما بالآخر حتى صارا شيئاً واحداً .

---

(١) تلخيص ماوراء الطبيعة ص ٧٤ .

هذه هى النتيجة التى ينتهى إليها منطق ابن رشد ، وإن لم يرتب مقدماته على هذا الوضع الذى أوضحناه ، ولكن هذه المقدمات بأسانيدها تستنتج بسهولة من كلامه ومما أثر عنه من نصوص وأقوال (١) .

غير أنه بجانب ذلك يقرر أن هذه المعقولات وإن كانت واحدة فى العقل الإنسانى والفعال ، إلا أنها علة للأول بينما هى معلولة عن الثانى ، وذلك أن العقل الإنسانى يستكمل بتعقله لهذا الوجود استكمال الشىء الموجود بصورته ، لذلك كان مافيه من ترتيب ونظام تابع للترتيب والنظام فى الموجودات وأما بالنسبة للعقل الفعال فإن الموجودات الأرضية بنظامها وترتيبها جاءت تبعاً وبطريق اللزوم للنظام والترتيب الموجود فيه ، وبالتالى فى كل العقول المفارقة .

ثم إن ابن رشد يرى أن هذا الاتحاد ليس ممكنا يجوز أن يقع وأن لايقع ، بل هو فى نظره من لوازم وضروريات هذا الوجود .

ولكن إذا كان إدراك العقل الإنسانى للعقل الفعال واتحاده به لازماً وضروريا فإن إدراك العقل الفعال للعقل الإنسانى ممتنع ومستحيل ، إذ لو أدركه لطرأ عليه حادث مع أنه أزلى وأبدى وليس عرضة للطوارىء والتغيرات .

---

(١) يقول ابن رشد : « إن هذه العقول (المفارقة) أشرف من العقل الإنسانى وإن كانت تشترك مع العقل الإنسانى فى أن معقولاتها (فى الأصل معلولاتها) هى الموجودات ونظامها ، كما أن العقل الإنسانى إنما هو يدرك من الموجودات صورها ونظامها » تهافت التهافت ص ٥٦ ، ويقول ابن رشد : « ولما كان العقل الذى بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود فى هذا العالم وفى جزء جزء منه ومعرفة شىء شىء مما فيه بأسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره وجب ضرورة أن لا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء التى ههنا ، لكن أن يكون يعقل هذه الأشياء بجهة أشرف وإلا لم يكن ههنا مغايرة بيننا وبينه » تلخيص ماوراء الطبيعة ص ٧٤ ، ويقول أيضاً : « أما أن كل واحد من هذه المبادىء (المفارقة) يعقل ذاته فذلك بين من أن العقل منا لما كان هذا شأنه أعنى أنه يعرض له عند ما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته ، إذ كانت ذاته هى نفس المعقولات ، وكذلك ما إذا كان العقل هنا هو المعقول بعينه . فكم بالحرى أن يكون الأمر هكذا فى هذه العقول المفارقة ، لأن العقل منا إذا كانت هذه خاصته من جهة ما ليس منطبعاً فى هيولى وإن كان له مع ذلك تعلق بالهيولى ، فأحرى أن يكون الأمر كذلك فى العقول المفارقة التى ليس لها تعلق بالهيولى أصلا . ولذلك نقول العقل والمعقول فيها أكثر فى معنى الاتحاد مما هو فينا . فإن العقل منا وإن كان هو المعقول بعينه ففيه تغاير ما من جهة نسبته إلى الهيولى » . . تلخيص ما وراء الطبيعة ص ٧٢ .

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نقارن بين موقف ابن رشد من هذه المسألة كزعيم لفلاسفة الإسلام فى المغرب وبين موقف ابن سينا منها كزعيم لهؤلاء الفلاسفة فى المشرق . وبالرغم مما يقرره الأستاذ يوسف كرم من اتفاق ابن سينا وابن رشد على القول بأن العقل الفعال منفصل عن الإنسان ومفارق له ، فإن الشواهد المتقدمة تدل دلالة واضحة لا لبس فيها ولا غموض على أن ابن رشد يخالف ابن سينا مخالفة بينة فى وحدة العقول عامة وفى وحدة العقل الإنسانى بالعقل الفعال خاصة ، فقد اتفق ابن سينا مع ابن رشد على أن العقول الإنسانية تعقل معقولاتها بواسطة اتصالها بالعقل الفعال ، ولكنه منع أن يكون ذلك الاتصال على سبيل الاتحاد ، إذ أنه زيف القول بتلك المسألة وعزاه إلى فرفريوس الصورى أحد الفلاسفة المشائين الذى أفرد تلك المسألة بمؤلف خاص أغرم به المشاؤون بعد أرسطو واعتنقوا رأيه فيه حتى أصبح مبدأ من مبادئهم وعقيدة من عقائدهم(١) .

وقد اعتبر ابن سينا ما جاء فى هذا الكتاب حشفا كما عده شارحه الرازى فاسداً لأن البحث فيه يدور على قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول التى ينقضها ابن سينا نقضاً عاما فيقول « اعلم أن قول القائل أن شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شىء آخر ليحدث منهما ثالث بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعرى غير معقول(٢) » وقد علق الطوسى على ذلك فقال « وإنما نسبه إلى الشعر لأنه مخيل وبسبب تخيله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقاً » .

على أن ابن سينا لم ينقض ذلك المبدأ نقضا إجماليا فحسب بل أخذ يناقشه ويفنده

---

(١) يقول ابن سينا « وكان لهم (المشاؤون) رجل يعرف بفرفريوس عمل فى العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فرفريوس نفسه ، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول » ه . إشارات حـ ٢ ص ٦٧ ط مصر .

وقد علق الرازى فى شرحه للاشارات على هذا فقال « وأما الحكايات التى ذكرها فالمقصود منها أن يعرف أن القائل بهذا الاتحاد هو فرفريوس وله كتاب طول فيه نفسه فى تقرير هذه المقالة . ولا شك أن الكتاب المشتمل على تقرير مثل هذه المقالة لا يكون إلا فاسداً » ه حـ ٢ ص ٦٧ شرح الإشارات .

(٢) الإشارات حـ ٢ ص ٦٧ .

عاملا على أبطاله . وبما أن أبطال مذهب من المذاهب لا يكون إلا بعد العلم بذلك المذهب فقد أخذ ابن سينا أولا يشرح لقارئيه رأى هؤلاء ثم يتبع ذلك الشرح بالنقد والإبطال سواء كان ذلك الإبطال لقاعدة اتحاد العقول عامة أو اتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعال خاصة[١] .

وبعد هذا وذاك يحاول ابن سينا أن يوضح كيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته وعلى وجه تحصل له صور المعقولات حتى يتم له صورة الوجود كله توضيحا يزلقه فى مزلق عميق ويوقعه فى تناقض واضطراب لا مخلص له منه إلا بالرجوع إلى ذلك الرأى الذى أبطله وعارض فيه . يقول ابن سينا :

« فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل فإنه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شىء فى شىء آخر[٢] » .

فمؤدى هذا النص أن حصول هذه الصور فى العقل إنما يكون على هيئة حلول شىء فى شىء بحيث يحتفظان باثنينيتهما ويكونان متمايزين عن بعضهما بحيث يكون هناك تعدد فى الذات حصل من التمايز بين العاقل والمعقول ، بل وحصل من تمايز المعقولات بعضها عن بعض فى العقل وهذا لا يتفق مع قول ابن سينا بوحدة الذات

---

(١) ففيما يتعلق باتحاد العقول عامة يقول ابن سينا : « إن قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هى ، فالنفرض الجوهر العاقل عقل (ا) وكان هو على قولهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل (ا) أو بطل منه ذلك ؟ فإن كان كما كان فسواء (ا) عقل أو لم يعقلها ، فإن كان بطل منه ذلك ، أبطل على أنه حال له أو على أنه ذاته ؟ فإن كان على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ، ليس هو على مايقولون ، وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شىء آخر ، ليس أنه صار هو شيئا آخر . على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضى هيولى مشتركة وتحدد مركب لا بسيط » هـ — الإشارات جـ ٢ ص ٦٦ .

أما فيما يتعلق باتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعال فيقول :

« وهؤلاء أيضاً قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشىء باتصالها بالعقل الفعال ، وهذا حق . قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هى نفس العقل الفعال لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد ، وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال منجزئاً قد يتصل منه شىء دون شىء ، أو يجعلوا اتصالا واحداً به يجعل النفس كاملة واصلة إلى كل معقول ، على أن الإحالة فى قولهم إن النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين مايتصور به قائمة » هـ إشارات جـ ٢ ص ٦٧ .

(٢) الإشارات جـ ٢ ص ٦٨ .

فى واجب الوجود ، إذ أن واجب الوجود وهو الله تعالى يعقل كل شىء ، وعلى هذا فمعقولاته صور متباينة غير متحدة ، أى أنها متكثرة ، وهى مع ذلك متقررة فى ذاته تعالى ، فيلزم أن لا يكون ذات الواجب الأول واحدة بل متكثرة بتكثر معقولاتها .

ويدرك ابن سينا نفسه هذا التناقض والاضطراب فى موقفه فيحاول علاجه ورفعه بمحاولة لا أظنها ناجحة إلى حد كبير . وذلك أنه لكى يصحح ذلك الموقف يقرر أن الأول يعقل ذاته بذاته ، ويعقل الكثرة من حيث إنها معلولة لذاته ، فهو يعقل ذاته ويتعقله لذاته من حيث إنها علة لما سواها يعقل ماسواها ، وعلى هذا فتعقله للكثرة لازم معلول له ، وصور الكثرة التى هى معقولاته هى لوازمه المترتبة ترتب المعلولات على عللها ، فهى متأخرة عن حقيقة الذات وليست ذاته متقومة بها وتكثر اللوازم لا يستلزم تكثر الملزوم[1] .

هكذا يحاول ابن سينا التخلص من هذا المأزق ، ولكن ذلك — على ماأرى — لايدفع التناقض ، ولايرفع الاضطراب ، إذ أن هناك فرقاً بين لزوم تعقل لوازم الذات لتعقل الذات وبين ما نحن فيه ، إذ أن ما نعترض به هنا إنما هو لزوم تقرر الكثرة فى الذات لتعقل تلك الذات لهذه الكثرة ، فكون تعقل الكثرة لازما لتعقل الواحد لا يمنع تقرر تلك الكثرة فى ذات ذلك الواحد . والفرق بين المعنيين ظاهر .

ولو أن ابن سينا أخذ بقاعدة اتحاد العاقل بالمعقول لخرج من ذلك المأزق ، ولما تعثر فى سبيله إلى تعليل صدور الكثرة عن الوحدة الذى تكلمنا عنه سابقا وأوضحنا كيف تخلص ابن رشد من تلك العثرات بالاعتصام بقاعدة اتحاد العاقل بمعقولاته وإرجاع كل كثرة فى الوجود إلى هذا الواحد عن طريق تلك القاعدة .

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى ماقرره الرازى فى شرحه للإشارات من أن ابن سينا فى كتابه « المبدأ والمعاد » قد رجع إلى قاعدة الاتحاد وقرر اتحاد العقل الإنسانى بمعقولاته فى عرض كلامه عن واجب الوجود ، فقد قال الرازى :

« واعلم أن الشيخ قد اختار فى كتابه « المبدأ والمعاد » حينما حاول إقامة الدلالة

---

(١) راجع الإشارات حـ ٢ ص ٧١ .

على أن واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول أن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً اتحدت بتلك الصورة العقلية[1] » .

وإذا ثبت القول بهذا فقد ثبت اتحاد تلك النفس بالعقل الفعال . ويظهر أن الرازى لم يمحص كلام ابن سينا هذا ، ولم يبحث فيه هل هو على سبيل الحكاية عن (المشائين) أو على سبيل التقرير ، لأن المحقق الطوسى يذكر لنا فى شرحه للإشارات أيضاً كتاب « المبدأ والمعاد » ويقرر أن ابن سينا صنفه تقريراً لمذهبهم (المشائين) فى المبدأ والمعاد حسبما اشترطه فى صدر تصنيفه .

ومن هذا يتضح أن كلام ابن سينا فى ذلك إنما كان تقريراً لكلام المشائين وليس تقريراً لمذهبه هو ، إذ أن مذهبه المستخلص من نصوصه هو ما أوضحناه ونبهنا عليه فيما سبق .

ومن كل ماتقدم يتبين لنا كيف كان لفيلسوفنا ابن رشد فى مسألة اتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعال رأياً خاصاً ، انفرد به عن أرسطو وابن سينا ، ونحى فيه منحى المتصوفين ، كما أشار إليه الطوسى فى نصه السابق . وربما أتينا على ذلك الاتجاه فيما بعد ببيان أوضح وتصوير أجلى .

---

(١) شرح الإشارات حـ ٢ ص ٦٦ .

الفصل الثامن

تعقيب على الفصول المتقدمة

سيكون كلامنا فى هـذا الفصل بمثابة تعقيب أو تعليق على ماجاء فى الفصول المتقدمة فى هذا الباب ، إذ أن أول مايتجه إليه نظر الباحث بعد دراسة تلك الظواهر السابقة والوقوف على مافيها من نزعات صوفية تميل إلى وحدة الوجود ووحدة العقل ، هو تحديد الصلة والكشف عن العلاقة بينها وبين مذاهب الفلاسفة والمتصوفين الذين تصطبغ مذاهبهم بصبغة ذلك الرأى وتنطبع آراؤهم بطابع تلك النزعة .

ولعل أول ما يتجه إليه النظر فى هذا الصدد هو « الفلسفة الرواقية » و « الأفلاطونية الحديثة » . فلقد كانت هاتان المدرستان تذهبان مذهب وحدة الوجود على اختلاف بينهما فى بعض التفاصيل . ولو وضعنا كلا منهما أمام مذهب ابن رشد وقارنا بينهما مقارنة دقيقة ، وجدنا كثيراً من وجوه الشبه ، وعثرنا على صلات متعددة بين مذهب كل منهما ومذهب أبى الوليد .

فالحقيقة المطلقة أو الحقيقة العقلية فى نظر ابن رشد هى « عقل الطبيعة العام » أو قانونها الضرورى فى نظر الرواقيين .

وقول ابن رشد بدخول العقل والنظام والغاية فى العالم وتقويمها له يشبه عقيدة الرواقيين فى أن الإله ليس خارج العالم ، وإنما هو العالم نفسه على القول بوحدة الوجود ، أو حالٌّ فيه على القول بالحلول .

كذلك تصوير ابن رشد للعالم بالحيوان الواحد الذى لا قوام له إلا بالقوة الإلهية السارية فيه التى هى وجوده ، هو عينه تصوير الرواقيين الذين يرون أن العالم كالحيوان الواحد وجسمه مادى ، إلا أن هذه المادة لاقوام لها إلا بالقوة السارية فيها المسكة لها ، ولولا ذلك لفنيت المادة ، وهم يسمون هذه القوة بالقوة « الماسكة » أو « الضابطة » .

وإذا كان الرواقيون يقولون إن عناية الإله بالعالم وتسيير القوة المدبرة فيه هي العلة فى وجوده ، وقد ارتبطت بعلة أخرى كانت هي الموجهة لوجود تلك العلة وهلم جرا والكل راجع إلى علة العلل الموجهة لوجود الكل من أعلى إلى أسفل ، وبذلك كان العالم فى نظرهم علة ومعلولا ، لا محل فيه للمصادفة والاتفاق — إذا قالوا بذلك كله فقد قال ابن رشد بتسلسل العلل والمعلولات من أعلى إلى أسفل ، وارتباطها بعضها ببعض على نظام ثابت وقاعدة مقررة ضرورية ، وهذا مقتضى الحكمة ، إذ ما من شيء يقع إلا وله فى نظر الإله حكمة من صنعه وغاية من وجوده .

كذلك يظهر اتفاقهما فى قولهما بعموم عقل الإنسانية ووحدته فى جميع الناس ، ولذلك ترتبت على هذا الرأى آثاره عند كل منهما ، فقد كره ابن رشد — كما كرهت الرواقية — الظلم ، وحارب — كما حاربت — الرق ، فالناس جميعاً متساوون ، لا فضل لأحد على أحد . ويعتقد ابن رشد أن شر الظلم وأقبحه إنما هو ظلم رجال الدين .

وتوحيد ابن رشد بين الفاعل والمنفعل بالماهية والنوع ، بل وتوحيده بين المبدأ الأول وعقول الأفلاك يشبه إلى حد كبير قول الرواقيين بالطبيعة الفاعلة والطبيعة المنفعلة .

وربما كان هذا هو الذى دفع بعض الباحثين إلى القول بأن ابن رشد قد فسر كتب أرسطو على ضوء تلك الآراء الرواقية مما قد يكون له بعض الأثر فى فلسفة اسبينوزا (Spinoza) من بعد ، إذ نظر اسبينوزا إلى الإله من جهتين مختلفتين ، وأطلق عليه إطلاقين مختلفين باختلاف هاتين الجهتين ، فالإله من حيث هو جوهر واجب الوجود بذاته وعلة فى وجود العالم يسمى « الطبيعة الفاعلة » . والإله من حيث هو ظاهر فى صور الموجودات التى نطلق عليها اسم العالم يسمى « الطبيعة المنفعلة » . معلول لذاته ويظهر هذان الاصطلاحان فى فلسفة العصور الوسطى ، وفى مذاهب المتصوفة ، بحيث تستخدمهما كل طائفة بما يلائم غرضها ويتفق مع مذهبها[1] .

---

(١) يقول الدكتور أبو العلا عفيفى « هذه التفرقة التى يقول بها اسبينوزا (Spinoza) بين الله (من حيث هو علة فى ذاته) والله (من حيث هو معلول لذاته) ظاهر فى صور العالم فرع عن المسألة التى بحثها المدرسيون وابن رشد وهى مسألة « الطبيعة » فإن ابن رشد قد فسر فلسفة أرسطو — تحت تأثير بعض الآراء الرواقية — بحيث أنكر وجود عقل عام خارج عن هذا العالم ، واعتبر العقل والنظام والغاية أمورا داخلة فى كيان العالم الطبيعى ، ومن هنا ظهرت =

فإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى الأفلاطونية الحديثة ، وجدنا — عدا ما أشرنا إليه سابقاً — بعض وجوه الشبه .

من ذلك أن الأفلاطونية تقرر أن العبادة والفلسفة عبارتان عن معبر واحد ، لايختلف إلا من حيث الأساليب والطرق مع اتحاد الغاية فيهما ، إذ أن مطلوب الفلسفة يرجع إلى إصلاح القلوب وتهذيب الأخلاق وإسعاف الإنسان على الرجوع إلى الإله ، ولا غاية للعبادة غير ذلك ، فالفيلسوف يطلب الإله عن طريق الفكر والعقل ، والعابد يطلبه عن طريق القلب والذوق ، وانتهاء الطريقين واحد .

كذلك يوفق ابن رشد بين الدين والفلسفة ، ويعقد المؤاخاة بينهما عن طريق التوحيد بين غايتيهما ، وإن كان يتفق مع الأفلاطونية فى أن طريق الوصول الفلسفى هو الفكر والنظر ، ويخالفها فى أن طريق العبادة هو الذوق والقلب ، إذ أن طريقها عنده هو العمل بأوامر الشرع التى رسمها الرسول والكتب السماوية[1] .

وإذا كان ابن رشد قد أرجع الكثرة فى هذا الوجود إلى واحد وجعل كل وحدات الكون مستفادة من وحدة مطلقة سارية فى جميع الموجودات وبها تحقق وجودها ، وبمقدار ما فيها من الوحدة يكون قربها أو بعدها من تلك الحقيقة واتفاقها أو اختلافها معها ، بل تكون مرتبتها فى أحقية الوجود والكينونة — أقول إذا كان ابن رشد يرى هذا فإن ذلك هو ما قررته الأفلاطونية الحديثة على يد أفلوطين أكبر زعمائها متأثراً فى ذلك بمذهب الرواقيين الذين قرروا « أن درجة

= التفرقة بين الله من حيث هو قوة عاقلة فاعلة منبثة فى الوجود الطبيعى ، وهذا ما أطلق عليه اسبينوزا « الطبيعة الفاعلة » وبين الله من حيث هو قابل ومتأثر ومعلول أى من حيث هو العالم المتحقق بفعل العلة الثانية الضرورية وهو ما سماه اسبينواز (الطبيعة المنفعلة » .

من تعليق له على كتاب « المدخل إلى الفلسفة » الذى ألفه « أزفلد كولبه (Oswalo kulpe) وعربه هو ص ٢٥٢ .

(١) يقول (سنتلانا) إن إلحاق الفلسفة بالدين والتوفيق بينهما وإن كان فى نفسه حقاً لتوارد المقاصد بين الشريعة والحكمة إلا أنه يخالف المذهب الصحيح الذى كان عليه أفلاطون وأرسطو وبقية حكماء اليونان ، وهو أن الحكمة عندهم عبارة عن البحث العقلى من غير تعرض إلى غيره من المباحث إلا إذا أدخلنا على الفلسفة أغراضا أخرى ومبادىء ليست من مسالكها كالذوق والحال والقلب وغيره مما هو خارج عنها ، وهذا الإدخال عاقبته وخيمة على الفلسفة » ه مقالاته السابقة .

حقيقة الوجود تتبع درجة اتحاد أجزائه[١]» على معنى أنه بقدر ما فى تلك الأجزاء من ائتلاف واتحاد يكون نصيبها من الحقيقة وافراً وحظها من الوجود أكمل. وقد يزداد هذا الائتلاف قوة بحيث تصبح أجزاء الوجود غير قابلة للانفصال، ولذلك كانت الحقيقة التى لم يكمل ائتلاف أجزائها ليست كاملة فى أحقيتها وكان لا بد من حقيقة أخرى فوقها لها التناهى فى الوحدة، وبدون هذه الحقيقة لا يبقى ولا يوجد شىء.

غير أنه من الواجب أن نقرر أن (أفلوطين) وإن اتفق مع الرواقية فى أن الوحدة تأتى من الأعلى إلى الأدنى فهو يختلف معها فى كيفية سريان تلك الوحدة. فبينما ترى هى أن الواحد الأعلى هو الذى يوحد الأدنى بفعل إيجابى يبذل من جانبه إذا بأفلوطين يقرر أن هذا الواحد الأعلى لا يتدانى إلى توحيد الأدنى، وإنما يظل فى وحدته الذاتية وكما له الثابت الذى لا يتغير ولا يتحرك، وإنما تتحقق الوحدة فى الموجودات الدنيا بواسطة تشوق هذه الموجودات ومشاهدتها لذلك الواحد.

فوحدة الوجود عند الرواقيين عمل إيجابى يصدر من أعلى ويسرى فى جميع الموجودات شاملا لأدناها وأعلاها موحِّداً لها فى كلٍّ. أما هى عند أفلوطين فعلتها الشوق ثم تكون هى نتيجة لذلك الشوق، فهى فيض وإشراق لا غير.

وكأن فيلسوفنا ابن رشد قد أخذ من كل من المذهبين بطرف، فقد اعتد برأى الرواقيين عند ما قرر سريان تلك الوحدة من المبدأ الأول إلى عقول الأفلاك ثم من هذه إلى ما دونها من الموجودات حتى تشمل الوجود كله، وكأنه اعتصم برأى أفلوطين فى تحقيق تلك الوحدة عن طريق التعقل الصاعد من الأدنى للأعلى، متخذاً قاعدة اتحاد العاقل بمعقولاته عمدته فى ذلك.

ومهما يكن من اختلاف المذاهب الثلاثة (الرواقية والأفلاطونية وابن رشد) فى بعض التفاصيل الجزئية فإنها كلها تنزع نحو «وحدة الوجود» وتتجه إلى الاعتقاد بأن الكون كله يرجع فى وجوده إلى واحد هو حياة الكل وهو روح يُقَوِّمُ به كل جزء من أجزائه، وأن مبدأ العالم هو أصل عرضت له صور العالم،

---

(١) الفلسفة الأغريقية. للدكتور «محمد غلاب» جـ ٢ ص ٣٠٢

أو روح ظهر من مظاهر الكائنات كما يقول الصوفية أو نحو ذلك . هذا الروح هو مرجع الصور جميعها وموئل الحقائق كلها ، فكل صورة من صور الموجودات إذا بطلت فإنما تعود إلى أصلها وهو الوجود المطلق أو الحقيقة المطلقة .

وبالرغم من أن مذهب ابن رشد الفلسفى يعتبر أكثر مذاهب فلاسفة الإسلام ثقة بالعقل الإنسانى وأبعدها عن النزعة الصوفية ، بل بالرغم من حملات ابن رشد القاسية على التصوف والمتصوفين فإنه لم يستطع أن يتخلص من التأثر بآراء معاصريه أو سابقيه فى تلك الناحية ، إذ قد بان لك مما تقدم كيف كانت تلك النزعة الصوفية ظاهرة فى مذهبه ، سواء كان ذلك من رأيه فى الوحدة أو من رأيه فى الاتصال . غير أن تصوف ابن رشد ليس روحياً كتصوف الغزالى وابن باجه وابن طفيل مثلا ، وإنما هو تصوف عقلى يعتمد فيه على العقل والنظر لا على القلب والروح ، فكأنه لم يرفض فكرة التصوف فى ذاتها ، وإنما رفض طريقة المتصوفين فى تصوفهم وسلك إليه سبيلا آخر ومنهجاً خاصاً يتفق مع قواعد العقل ولا يتنافى مع منهجه الفلسفى ونظامه العقلى .

وإذا كان كل مذهب من مذاهب « الوحدة » يقابله نظرية موازية له فى « وحدة الوجود » بحيث يقابل الوحدة المادية وحدة وجود مادية ، ويقابل الوحدة الروحية أو العقلية وحدة وجود روحية أو عقلية ، وكان الاصطلاح الفلسفى يصنف وحدة الوجود فى نظريتين مختلفتين بحسب اختلاف رأيهما فى معنى « الإله » الأولى : « وحدة وجود عامة » ترى أن الله هو الوجود المطلق الكلى أو أنه هو العالم من غير أن تحاول تحديد هذا الوجود أو تقييده أو نعته بأى نوع من أنواع النعوت . والثانية : « وحدة وجود خاصة » تحدد ذلك الوجود العام وتصفه بصفات مناسبة لجلاله وقداسته ، وهى مع ذلك كله تعنى بتفصيل الصلة وتحديد العلاقة بين مفهومى الإله والعالم . أقول إذا كان ذلك كذلك وكانت فلسفة الرواقيين قد عرفت من بين الفلسفات القديمة بمذهب « وحدة الوجود » فى أى تصنيف من هذه التصانيف نضع ذلك المذهب الذى يوجد وجه شبه كبير بينه وبين مذهب ابن رشد ؟ بل فى أى مذهب من هذه المذاهب نضع مذهب ابن رشد ذاته ؟ أفى وحدة الوجود المادية التى تقرر

وحدة الله والعالم ، بمعنى أن العالم الخارجى والإله شىء واحد ؟ أم فى وحدة الوجود الروحية التى تنظر إلى قوى العالم الخفية ومقوماته المكنونة فى ظاهره !

لا شك أن نظرة الرواقيين إلى باطن العالم دون ظاهره واعتناءهم بهذه الناحية دون غيرها تجعلهم من القائلين بالوحدة الروحية ، فقد أطلقوا على هذا الباطن اسم « النفس الكلية » وهو عندهم مدلول الذات الإلهية أو « الله »[١]

كذلك ينتمى مذهبهم إلى « وحدة الوجود الخاصة » حيث وصفوا الإله بصفات الكمال وجعلوه مفارقا للمادة ومنزها عن شوائب الجسمية وعن الامتزاج بهذا العالم المحسوس .

على أن الرواقية من هذه الجهة متناقضة كل التناقض ومضطربة أشد الاضطراب فبينما تضع إله العالم فى هذا الموضع وتخلع عليه ما تراه لائقاً بكماله من الصفات ، تعود مرة أخرى فتجعله هو نفس العالم روحه وجسمه ، أى أنها لا تفرق بينه وبين هذا العالم المحسوس بحال من الأحوال .

أما ابن رشد فيرى بعض الباحثين كالأستاذ فرح انطون متابعاً فى ذلك « رنان » الفيلسوف الفرنسى ، وكدى بورأن مذهبه يعتبر مذهباً ماديا قاعدته العلم ، وأنه يقول بمادية العقل ، ومعنى هذا أن وحدة الوجود التى صورناها عند ابن رشد داخلة فى نطاق مذهب « الوحدة المادية » .

ولكننا بعد ما تقدم لنا فى أصول مذهب ابن رشد وتصوير الوحدة عنده لا نستطيع أن نوافق « رنان » وتابعيه على هذا الرأى إذ أن ابن رشد — كما أقر بذلك دى بور نفسه[٢] قد حمل على المادية حملة قاسية ، لا رفق فيها ولا هوادة ، وهو إنما يوحد بين الموجودات العقلية التى يعتبرها الوجود الحقيقى للكائنات بواسطة التوحيد بين المعقولات عن طريق « التعقّل » إما من أعلى إلى أدنى ، وإما من أدنى إلى أعلى حسبما بسطنا القول فيه سابقاً .

---

(١) راجع ص ٢٥٠ من كتاب « المدخل إلى الفلسفة » ، تعريب الدكتور أبو العلا عفيفى .
(٢) فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٦٤ .

ولهذا نستطيع أن نقول : إن أوضح ما يتجلى من مذهبه إنما هو « وحدة وجود عقلية » تنتسب إلى مذهب « الوحدة الخاصة » أكثر من انتسابها إلى « الوحدة العامة » ، لما جعل للإله من خصائص ، وبما خلع عليه من صفات ونعوت ، تجعله مخالفا للمادة ومباينا لها ، وبهذا استطاع ابن رشد أن ينجو بمذهبه من التناقض الذى وقع فيه الرواقيون من قبل كما استطاع أن يجعل بينه وبين مذهب « ابن عربى » حواجز وفواصل ربما حالت بينه وبين ما أدى إليه ظاهر مذهب ابن عربى من مخالفات لقواعد الدين ومسلمات الإسلام . وبهذا كان أكثر حذرا وأشد حيطة من غيره .

على أن هذا الحذر وتلك الحيطة لم ينجياه من تهمة الزيغ والابتداع ، ولم يحولا بينه وبين الكيد والإيقاع ، وربما كان لرأيه فى وحدة الكون مدخل فى تلك المحنة التى خلقها حوله الفقهاء والعامة ، وسموا بواسطتها الجزء الأخير من حياة الفيلسوف .