

الباب الرابع

الخلود

تمهيد

تستمد المباحث الفلسفية قيمتها العامة ومركزها الفكري من أهميتها في كشف حقيقة الوجود أو من صلتها بدراسة الحياة الإنسانية ، من توضيح غاية الإنسان وتنظيم سلوكه وتحديد العلاقة « الميتافيزيقية » أو « الطبيعية » بينه وبين عناصر الوجود المختلفة .

لهذا كانت « مشكلة الخلود » ذات قيمة خاصة وأهمية معينة منذ نشأة التفكير الفلسفي ، إذ هي من أوثق المسائل الفلسفية صلة بالإنسان ، وأكثرها أهمية بالنظر إلى تحديد مصيره ونهايته ، وليس أدل على ذلك مما ثار حولها من مناقشات وجدل ، وما اشتبك عندها من آراء واصطدم فيها من مذاهب في كل عصر من عصور الفلسفة .

ولما كان لنظرية أي فيلسوف في طبيعة الوجود جملة أثر واضح في أي مسألة من مسائل فلسفته ، كان من الطبيعي أن يكون لطابع الوحدة الذي تنطبع به فلسفة ابن رشد ولزعمته الخاصة نحو « وحدة الوجود » أثر واضح في كثير من مسائل فلسفته الخاصة ، وأبرز ما يكون ذلك في مشكلة « الخلود » التي كان رأيها كنتيجة لرأيه في وحدة الكون عامة وفي وحدة العقل خاصة .

ويعتبر رأي ابن رشد في هذه المشكلة من أدق المشاكل في فلسفته وأعمدها وأكثرها غموضاً وإسهاماً ، لذلك لم يكن من المستغرب أن تختلف في تصوير مذهبه من هذه الناحية آراء الباحثين والفكرين ، مما حملنا على أن نطوف بفلسفته وأن نجول فيها جولة فاحصة ، متلمسين أهدافه التي يرمى إليها ، وأسسها التي يبني عليها رأيه في علاج مشكلة المشاكل ، ومسألة المسائل .

فعلی ضوء هذا المشعل الذى أوقده لنا ابن رشد ، وعلى أساس تلك النزعة التى اتجه إليها مذهبه سنحاول حل مشكلة الخلود عنده بحيث لا نعتد — فى سبيلنا إلى رأيه — إلا بما تؤيده ظواهر فلسفته العامة ونصوصه الثابتة ، عاملين على استخراج الحقيقة المشرقة مبرأة من الغموض والإيهام ، بعيدة عن ظلام النقل والتحريف .

ولما كان من الضروري لمعرفة رأى الفيلسوف فى مسألة الخلود أن يقف الباحث على رأيه فى منشأ الفردية فى الإنسان ، ومركزه من هذا الوجود ، كان لا بد لنا من التعرض لذلك على قدر ما تمس إليه حاجة البحث وتدعو إليه الضرورة ، وبعد هذا وذاك نخلص من الباب بتحقيق لباب رأى ابن رشد فى هذه المسألة .

الفصل الأول

منشأ الفردية في الإنسان

ذكرنا فيما سبق أن ابن رشد يقول بوحدة العقل الإنساني وبعمومه في جميع الأفراد بحيث لا يكون هناك تباين بين عقل وعقل ، كما لا يكون هناك اختصاص في هذا العقل لإنسان دون إنسان . وقد أوضحنا كيف كان مذهب ابن رشد مؤدياً إلى ذلك .

وإذا كان ذلك كذلك فإن السؤال الذي يوجه إلى أبي الوليد هو : كيف تستطيع أن تعمل تعدد أفراد الإنسان واختلاف بعضهم عن بعض ، وما هو منشأ ذلك التعدد ؟

إن الأمر فيما قبل حدوث أفراد الإنسان ليس فيه توقف ولا إشكال ، وإنما يعرض التوقف وينشأ الإشكال عندما تحدث تلك الأفراد المتعددة ، ويكون لكل منها سمات خاصة به وتعيينات تفصله عن غيره من بقية الأفراد ، كما يكون لكل منها علوم مختلفة ومعارف متباينة ومتفاضلة .

هذا التباين في الأفراد الإنسانية وفي هذه الحياة الدنيا مما لا يستطيع أن ينكره إنسان بدأى التفكير فضلاً عن فيلسوف عميق ومفكر دقيق كابن رشد .

لذلك كان لابد من أن نحاول تعرف رأييه في منشأ تلك الكثرة ، وإلى أى حد يلتزم القول بها مع القول بأن عقل الإنسان واحد وعام في جميع الأفراد ، كما أنه يكون من الضروري معرفة رأييه في النفوس بعد مفارقتها للأبدان ، وهل هي متكررة أو غير متكررة ؟ وإذا كان الأول فكيف يكون ذلك ؟ وإذا كان الثاني فكيف يستوفى كل فرد من الأفراد ما يستحقه من ثواب أو عقاب ؟

هذه بحوث يهم كل باحث في مشكلة الخلود عند ابن رشد أن يتعرف رأييه فيها ، فعملها يتوقف الفصل في تلك المشكلة ، وينجلي الغامض من معالمها وأهدافها .

ويخيل للباحث في فلسفة أبي الوليد المستقاة من كتبه ، أنه لم يُمن بعلاج تلك المشكلة ، أو على الأقل لم يقصد إلينا في كتاباته ، ولم يتخذها هدفاً لبحث من أبحاثه ، ولكن على الرغم من ذلك فإننا نستطيع أن نستخلص من بعض آرائه السابقة ومن بعض نصوص له في مناسبات مختلفة رأيه في ذلك .

ويحدثنا «رنان» الفيلسوف الفرنسي — فيما كتب عن مذهب أبي الوليد الفلسفي في هذا الصدد — بما خلاصته :

« إن العقل لا يتجزأ على عدد الأفراد وأنه واحد في سقراط وأفلاطون ، وبما أنه لا شخصية له فالشخصية ناشئة عن الحواس ، فالإنسان شخص مفرد من حيث الحواس لا من حيث العقل لأن العقل لا يتجزأ^(١) » .

ويوجد لابن رشد نفسه ما يؤيد ما نسبته إليه رنان من القول بعدم تجزؤ النفس الإنسانية وهو قوله : « وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص وأن تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمر^(٢) » .

ومعنى هذا أنه ليس هناك نفوس متعددة وأن القول بتعددتها وانقسام العقل في الأفراد لا يصادف تأييداً في نظر ابن رشد كما صادف تأييداً وقبولاً عند ابن سينا من قبل حيث قال بنظرية النفوس المتعددة في خلود النفس .

وإذا سلمنا باديء ذي بدء بصحة ما نسبته رنان إلى ابن رشد وما صور به رأيه في ذلك من أن منشأ الشخصية في الإنسان هي الحواس فماذا يكون مراد ابن رشد بتلك الحواس التي هي منشأ الفردية عنده ؟ هل هي الحواس الخمس ؟ أم هي المادة بعوارضها المحسوسة ؟ بعيد أن يريد بها الحواس الخمس :

أولاً : لأنها من حيث جوهرها واحدة في جميع الأفراد فلا تختلف حاسة اللمس مثلاً في زيد عن عمرو إلا لطارئاً يطرأ فيحول بينها وبين تمامها ، أما بذاتها وما هيتهما فلا ، ولذلك لا يصح أن تكون مصدراً للتكثير والتعدد .

ثانياً : لأننا نجد في كلام ابن رشد ما يؤيد أن مراده هو الشق الثاني من شق

(١) رنان - ابن رشد وفلسفة ص ١٥٤ ، ١٥٥ . نقلاً عن كتاب ابن رشد وفلسفة

أفرح أنطون ص ٥٠ .

(٢) تهافت التهافت ص ١٣٢ ط مصر .

الترديد ، أى أنه يريد بالحواس فى هذا الصدد مادة الإنسان والصفات العارضة لها التى هى مياينة لصفات النفس ، كالطول ، والمرض ، والامتداد ، والكون فى مكان إلى غير ذلك من الصفات التى لا يمكن أن يتصف بها العقل أو النفس ، إذ أنها لا توصف بالعظم ، ولا بالمقدار ، ولا بالطول والعرض ، ولا بغير ذلك مما هو غير مناسب لطبيعتها ومتنافر مع جوهرها : ولذلك يقول ابن رشد :

« إن الكثرة العددية الشخصية إنما أتت من قبل المادة ^(١) » .

ولكننا نثر على عبارة أخرى له يذكرها فى صدد مناقشته للدليل العاشر من أدلة الفلاسفة التى حكاهما الغزالي عنهم فى إثبات أن النفس الإنسانية جوهر روحانى مجرد عن المواد . ومؤدى هذا الدليل بالإجمال أن العقل يدرك من الأشخاص المختلفة بالشخص والمتفقة فى النوع معنى واحدا تشترك جميعها فيه وهو ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأفراد من حيث هى أشخاص ، ككونها فى مكان وذات وضع ومادة وغير ذلك ، ولذلك كان هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ، لا يذهب بذهاب شخص من الأشخاص التى وجد فيها . قالوا : « وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان فى النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص وأن تكون أيضا معنى واحدا فى زيد وعمرو » .

هذا هو بإجمال دليل الفلاسفة الذى يعلق عليه ابن رشد ويناقشه مفرقا بين العقل والنفس ومرتضيا جريانه وقوة حججته فى إثبات أن العقل مجرد عن معنى الشخصية ، ومضعفا له فى إثبات تجرد النفس عن ذلك المعنى .

يقول ابن رشد — بعد توضيح ومناقشة للدليل المذكور :

« وهذا الدليل فى العقل قوى لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء ، وأما النفس فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التى تعددت بها الأشخاص فإن المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخلو من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة ^(٢) » .

فأنت ترى من هذا النص أن ابن رشد يعتقد بتجريد العقل من معنى الشخصية بينما يعتقد رأى الحكماء الذين حكى عنهم فى أن النفس لا تخلو من طبيعة الشخص

(١) تهافت التهافت ص ١٣٢ .

(٢) نفس المرجع والصحيفة السابقين :

مع اشتراكها مع العقل في التجرد من العوارض المحسوسة التي هي منشأ لتعدد الأشخاص .

وإذا كان قد تقدم لنا أن منشأ الشخصية عنده إنما هي « المادة » أي وعوارضها المحسوسة فماذا عساه يقصد بطبيعة الشخص التي لا تتجرد النفس عنها ؟ .

إنه رغم ما يتبادر للذهن ، بل ورغم ما قد يفهم في طبيعة الشخص من أنها عبارة عن المادة وعوارضها ، إذ أنها هي المقابلة لطبيعة المعنى السكلي المعقول ، رغم هذا وذلك فأننا لا نستطيع أن نقول إنه يريد بطبيعة الشخص هذا المعنى ، لأنه قرر بادیء ذي بدء تجرد النفس من ذلك ومشاركتها للعقل في سلبه عنها .

وإذاً فلا بد من أن يريد بطبيعة الشخص هنا معنى آخر غير الذي جعله فيما سبق منشأاً للتشخيص والتعدد . وربما كان المراد عنده من هذا هو الاستعداد الذي يختلف باختلاف الأفراد ويوجد بوجودهم ويفنى بفنائهم ، وهو الذي يسميه ابن رشد « بالعقل المنفعل » الذي سبقت الإشارة إليه ، وعلاقة النفس بهذا الاستعداد ضرورية في اكتساب المعارف والترقي في درجات الكمال ، فعلى قدر ما في الشخص من استعداد لتلقى العلوم وتحصيل الكمالات النفسية تكون درجة النفس في ذلك ويكون حظها من السعادة أو الشقاوة .

على أن هذا الاستعداد لا يتخلو من شائبة المادة ولو احققها ، وليس أدل على ذلك من أنه يوجد بوجودها ويفنى بفنائها . ولسكن هل يمكننا أن نقول إنه مادة محسوسة مشخصة ؟ كلا . بل من المستطاع أن نستنتج من كلام ابن رشد ما يفيدنا أن المراد به شيء ليس بالمادة الخالصة ولا بالعقل الخالص ، وإنما هو شبيه بالمادة في الانفعال والقبول وشبيه بالعقل في اللطافة والدقة ، وربما أعاننا على هذا الاستنتاج :

أولاً — ما أشرنا إليه سابقاً من رأى ابن رشد في اتصال الاستعداد بالعقل الهولاني فقد قلنا إن علاقة الاستعداد بالعقل ليست مباشرة وإنما عن طريق لزوم الاستعداد للجسم المتعلق على نحو ما من العلاقة بالعقل ، فيكون العقل متصلاً بالاستعداد عن هذا الطريق . وبهذا المعنى يصح أن نقول : إن النفس لا تتخلو من طبيعة الشخص بمعنى أن لها علاقة ما بذلك الاستعداد الذي هو من طبيعة الفرد المحسوسة .

ثانياً — ما يذكره ابن رشد في سياق تفنيده لرأى كل من الفلاسفة والغزالي في الاستدلال على استحالة عدم النفس بعد وجودها حيث قد خول لمن يدعى بقاء النفس وتمدها من الفلاسفة القول بوجود (مادة لطيفة) تحل فيها النفس وتكون هذه المادة كامنة في « الأسطقسات ». هذه المادة اللطيفة يفسرها ابن رشد بأنها « الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست نارا ولا فيها مبدأ نار ، بل فيها النفوس المختلفة للأجسام التي ههنا وللنفوس التي تحل في تلك الأجسام ، فإنه لا يختلف أحد من الفلاسفة في أن في الاسطقسات حرارة سماوية^(١) » .

ويقرر ابن رشد أن هذه النفوس الحالة في تلك المادة اللطيفة أو في تلك الحرارة النارية ، وإن كانت مجردة عن المادة ولواحقها ، فإن لها علاقة بالأبدان إما أن يكون ذلك بتسلطها على النفوس الأرضية ، وإما أن يكون بتعلقها بذاتها بالأبدان بحيث « إذا فسدت الأبدان عادت إلى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تحس^(٢) » دون أن تفسد بفساد تلك المادة أو تفنى بفنائها ، إذ هو يرى « أنه ليس يلزم إذا كان شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحدهما فسد الآخر^(٣) » فملاقة النفس بالبدن تشبه علاقة الصورة بالهيولى في عدم فنائها بالانفصال والفارقة .

ويطلق ابن رشد على هذه العلاقة الطارئة اسم « الحدوث الإضافي » مقابل « الحدوث الحقيقي » الذي يقول به ابن سينا . بل هو يعنف ابن سينا على قوله بالحدوث الحقيقي مع القول بالبقاء ، إذ هما لا يتفقان في مذهب واحد أصلاً . يقول ابن رشد :

« لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال إنها باقية إلا ما حكاه (الغزالي) عن ابن سينا ، وإنما الجميع عن أن حدوثها هو إضافي ،

(١) السابق الصحيحة عنها .

(٢) السابق ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

(٣) السابق ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالإمكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها^(١) .

وعلى أساس هذا الارتباط يبني ابن رشد رأيه في مركز الإنسان من هذا الوجود . فإنه لما فيه من نفس وعقل شاكل الوجود الأزلي الغير متغير ، ولما فيه من هيولى مشخصة أو مادة مشخصة كان مشاكلا للوجود المتغير الفاني ، ولهذا صليح لأن يكون في مركز متوسط بين الوجودين ، وأن يكون عقدة صلتهم وارتباطهما ، ولذلك يقول أبو الوليد :

« وأما الصور الحاصلة بعد اختلاط الأسطقسات وامتزاجها كصور النبات والحيوان وصورة الإنسان ، فإن وجودها في نفسها إنما هو من أجل النفس الناطقة ، ووجود النفس الناطقة من أجل الأفضل كالحال في الأجرام السماوية ، ولذلك ما ترى أن أقرب موجود ههنا في الرتبة من الأجرام السماوية هو الإنسان ، وهو كالتوسط بين الموجود والأزلي والكائن الفاسد ، ووجود النفس الناطقة هنا إلى مادونها من الصور هو نسبة الناطقة إلى العقل المستفاد » . ثم يقول « إن الإنسان هو الوصلة التي اتصل به الوجود المحسوس بالوجود المقول ، ولذلك تتم الله له هذا الوجود الذي لحقه النقصان لبعده عنه^(٢) » .

وإذا كان هذا هو رأى ابن رشد في منشأ التعدد في أفراد الإنسان في هذه الحياة ، فما هو رأيه فيما بعد تلك الحياة ، أى في الدار الآخرة بعد الموت ؟

لعل الجواب على هذا السؤال قد اتضح لنا مما تقدم ، فإن القول بوحدة النفس قبل حدوث الأبدان ، ثم النظر إلى تلك الأبدان على أنها عارض يعرض لتلك النفس الواحدة ، دون أن تتكثر بتكثير تلك العوارض ، وإحالة تلك الكثرة على شيء آخر مخالف في جوهره وحقيقته للنفس الإنسانية هو المادة ولواحقها ، ثم الفصل وعدم الربط بين فساد الأبدان وبين جوهر النفس — أقول القول بذلك كله يؤدي إلى رأى قاطع في النفس بعد مفارقة الأبدان لها ، فإنها تظل على وحدتها لا تتكثر

(١) تهافت التهافت ص ٣٣ .

(٢) تلخيص مارواه الطبيعة ص ٨٢ .

ولا تتعدد ، فلا يكون هناك نفوس إنسانية ، كما لا يكون هناك أشخاص يبحث فيها عن منشأ الشخصية ، وإنما هو شيء واحد هو النفس التي استمر وجودها واحدة لا تنجزاً منذ الأزل وإلى الأبد . وعروض ما يمرض من علاقات بالأبدان ، وزوال ما يزول عنها من ذلك ، لا يؤثر شيئاً في طبيعتها ، ولا يغير قليلاً أو كثيراً في وحدتها . وذلك الشيء الثابت وجوده أزلاً وأبداً هو عقل الإنسان بوصف كونه جنساً ، بخلاف ذلك الاستعداد الذي يوجد لكل فرد من الأفراد ، والذي يطلق عليه اسم « العقل المنفصل » فإنه يتعدد بتعدد تلك الأفراد ، كما أنه يختلف في كل فرد عنه في الفرد الآخر .

والواقع أن القول بوحدة النفس وعدم تعددها بعد الموت دعامة من أقوى الدعائم وقضية من أهم القضايا التي يبنى عليها ابن رشد رأيه في الخلود ، وعلى ضوءها ترفع جل المتناقضات ، وتزول معظم الشكوك التي تعترض الباحثين في هذا الموضع من فلسفته . وربما وضح ذلك في الفصل الآتي إن شاء الله .

الفصل الثاني

علاج المشكلة

(مشكلة الخلود)

نصل في هذا الفصل إلى الهدف الأسمى والأخير من أهداف هذا البحث ، فبعد أن قطعنا ذلك الشوط البعيد في فلسفة ابن رشد ، وانتهينا إلى ما انتهينا إليه في الفصول المتقدمة ، نحاول تحقيق رأيه في مشكلة الخلود .

ولعلاج هذه المشكلة أهمية خاصة في مذهب ابن رشد ، إذ أن الباحث في هذه الناحية من فلسفته يجد كثيراً من النصوص التي تبدو في ظاهرها متناقضة متضاربة ، فتارة يثبت بقاء النفس وخالودها ، وأخرى يقول بفسادها وفنائها ، مما دفع بعض الباحثين إلى تمليق البت في تلك المشكلة ، وعدم الخروج منها برأى قاطع أو حكم جازم ، كما دفع آخرين إلى الحكم عليه بالتناقض والاضطراب ، حتى قال ابن تيمية « كان ابن رشد ، في مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان ، مظهرأ للتوقف ومسوغاً للقولين وإن كان باطنه إلى قول سلفه أميل^(١) » كما اعتقد الأستاذ فرح انطون أنه « كان لابن رشد جوابان على هذه المسألة الخطيرة^(٢) » .

وسنستعرض أقواله في ذلك مقارنين النص بالنص ، ومقابلين الرأي بالرأي ، وقارعين الحجة بالحجة ، ثم نستخلص رأيه القاطع ، مدعين ذلك القطع :
أولاً : بالنصوص الصريحة .

وثانياً : بالنتائج التي وصلنا إليها في هذا البحث ، وكانت كقدمات ضرورية في إنتاج ذلك الرأي الذي نحن بصدد البحث عنه .

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٩٨ ط مصر .

(٢) ابن رشد وفلسفته ص ٣٦ .

ولعل أول ما يلفت النظر في هذه الناحية ما ينقله إلينا « رنان » الفيلسوف الفرنسي عن ابن رشد ، مما استند إليه البعض في دعوى إنكاره لخلود النفس ، وإنكار الثواب والعقاب الأخرويين ، فقد ذكر رنان أن ابن رشد يلوم أفلاطون ويعنفه تعنيفاً شديداً على وصفه في أحد كتبه حالة النفوس الإنسانية بعد مفارقتها الأبدان ، ومما قال في تعنيفه .

« أما هذه الخرافات لا تفيد شيئاً ، بل هي تفسد عقول العامة وخصوصاً الأولاد دون أن تعود عليهم بنفع ما ، وإنني أعرف أناساً ينبذون كل هذه الأوهام ومع ذلك فإنهم لا ينقصون فضلاً وفضيلة عن الذين يمتدنون بها » (١) .

ويقرب من هذا ما قاله في تلخيصه كتاباً لأفلاطون ونصه :

« من الأوهام المضرة اعتبار الناس الفضيلة والخير واسطة للوصول إلى السعادة فإن الفضيلة إذا أنزلت في هذه المنزلة لم تعد فضيلة ، ذلك أن الإنسان لا يحرم نفسه الملائذ إلا وهو يؤمل أن يعوض عليه مثاها وزيادة ، والشجاع لا يطلب الموت في الحرب إلا فراراً من شر أعظم من شر الحرب ، والحكيم لا يحترم مال غيره إلا لينال بعد ذلك مضاعف ذلك المال » (٢) .

وظاهر هاتين الفقرتين يفيد أن الاعتقاد بحياة النفس بعد الموت ولباسها ثوب الشقاوة أو السعادة ليس بضروري في تحصيل الفضائل النفسية وتحقيق الكمال الإنساني . ومعنى هذا أن ذلك الاعتقاد لا جدوى له ، وليس وراءه من فائدة اللهم إلا إفساد عقول الناس بما يدخله عليها من الأوهام والخرافات التي لا نصيب لها من الحقيقة ولا حظ لها من الوجود . وينقل رنان عن ابن رشد فقرة نالته هي قوله :

(١) رنان — ابن رشد ومذهبه ص ١٥٧ . نقلاً عن ، ابن رشد وفلسفته للأستاذ فرح

أطون ص ٥١ .

(٢) رنان — ابن رشد ومذهبه ص ١٥٦ . نقلاً عن ، ابن رشد وفلسفته للأستاذ فرح

أطون ص ٥١ .

« إن العناية الإلهية منحت الحى الفانى المقدرة على التوالد لتخليد نوعه وتعزيتة بهذا الخلود النوعى عن الفناء » (١) .

وهذا فى ظاهره يفيد أن خلود الإنسان إنما هو بتعاقب أفراده جيلا بعد جيل عن طريق النسل والتوالد ، أما بعد الموت فلا وجود للفرد ، وإنما يفنى بفناء تلك الأفراد ويزول بزوالها .

ورغم أننا لم نثر على تلك الفقرات الثلاث فى كتب ابن رشد التى وصلت إلينا ، ولم يدلنا رنان على أما كتبها من كتبه التى لم تنقل إلى العربية ، رغم هذا وذلك فإننا إذا أضفنا إليها رأيه فى تحليل الفردية فى الإنسان والقول بأن منشأ ذلك هو المادة بعوارضها المحسوسة أو الاستعداد الذى يفنى بفناء الإنسان ، فإننا نكاد أن نضيف رأينا إلى من يقول بإنكار ابن رشد لفكرة الخلود ، أو على أقل تقدير نشك فى اعتقاده بذلك .

غير أننا سرعان ما نجد أنفسنا أمام مجموعة لا ينبغى إهمالها من النصوص التى تنقض هذا الرأى وتؤيد القول بالخلود والحياة الآخرة ، بل بالثواب والعقاب الأخرويين . ولن نحاول هنا التعرض لما نقله رنان بالتخريج والتفنيد حتى نبسط رأى ابن رشد المنافى لذلك ، ثم نحاول تنزيل ما ورد فى تلك الفقرات ، مع فرض التسليم بصحته ، على ما صرح من نصوص ابن رشد الموثوق من نسبتها إليه والتى جاءت فى كتبه العربية التى هى فى الغالب مستقانا لفلسفته .

وإننا إذا تصفحنا كتابه « تهافت التهافت » أو « فصل المقال » أو « الكشف عن مناهج الأدلة » فإننا لا يخامرنا شك فى أن ابن رشد كان يعتقد :
أولا : بحياة أخرى وراء هذه الحياة ، تعيش فيها النفس عيشة أبدية خالدة ، لا تدر ولا تفسد .

وثانيا : بالثواب والعقاب الأخرويين (٢) .

(١) رنان — ابن رشد ومذهبه ص ١٥٣ . نقلا عن ابن رشد وفلسفته للأستاذ فرح أنطون ص ٤٩ .

(٢) مما لا يفنى إنكاره أن أبا الوليد يقرر أن النفوس الإنسانية بعد الموت إما أن تكون سعيدة منعمة بما اكتسبت فى الدنيا من فضائل وكلمات ، ولما أن تكون شقية معذبة بما اقترفت من آثام وسيئات ، حتى أنه ليعد ذلك أصلا من أصول الدين ، ويحكم بكفر من يصرف الآيات =

ففيما يتعلق بالمسألة الأولى يرى أن الشرائع كلها متفقة على « وجود أخروي بعد الموت » وأن ذلك ثابت من الكتب المنزلة بها ، فقد جاء في الزبور وفي الإنجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو رأى الصابئة التي يقول عنها ابن حزم : إنها أقوم الشرائع .

وإذا كانت الشرائع قد اتفقت على ذلك وورد الإقرار به في كتبها وبخاصة شريعتنا الإسلامية ، كان معنى هذا قيام الأدلة العقلية في هذه الشريعة على أثاث بقاء النفس وخلودها بعد الموت ، كما يؤيد الدليل العقلي أيضا ذلك حيث قام على أن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء البدن ، وإنما تظل خالدة ومتصفة بما اكتسبت في الحياة الدنيا ، وعن طريق تعلقها بالبدن ، من فضائل أو رذائل ، وأنها تتعري حينذاك من الشهوات الجسمانية بحيث يتضاعف بهذا التعري زكاؤها إن كانت زكية ويزيد خبثها إن كانت خبيثة . وفي هذا يقول :

« ولما كان الوحي قد أُنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية ، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك ، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعري من الشهوات الجسمانية ، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية ، وإن كانت خبيثة زادها المفارقة خبثا لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت وتشتد حسرتها على ما فاتها من الزكية عند مفارقتها البدن لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن ^(١) » .

ويشير الكتاب إلى هذا المعنى بقوله : أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الخاسرين ^(٢) » .

== القرآنية الدالة عليه عن ظاهرها فيقول : « وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالتأول له كافر مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء ، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم ، وأنها حيلة ، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط » هـ . فصل المقال ص ١٦ .

ومن هذا النص الذي تنكسر أمثاله في كتب ابن رشد تتضح عدم صحة ما ذكره الأستاذ لطفي جعة في كتابه (تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب) فيما يتعلق برأى ابن رشد في الثواب والعقاب حيث قال : « ولكنه (ابن رشد) قال بغير شك أن الإنسان لا يثاب ولا يعاقب إلا في الحياة الدنيا » هـ . ص ١٦٩ الكتاب السابق .

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥١ .

(٢) سورة الزمر : الآية ٥٦ .

ومن هنا نرى أن غاية الإنسان بما هو إنسان ليست مجرد التمتع بالذات في هذه الحياة الدنيا ، وإنما كانت له ميزته الخاصة ومقوماته الذاتية التي تميزه عن سائر الموجودات . وذلك أن كل موجود له فعل يخصه وغاية يسعى إليها وعلى قدر تحقيقه لها يكون كمال وجوه وتمام ماهيته ، وقد نبه الله على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات فقال تعالى : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ^(١) » .

ولما كان الإنسان أشرف من كثير من الموجودات ، أو على وجه أوضح أشرف الموجودات التي دون فلك القمر ، كان أرقاها غاية وأسمها مقصدا ، لذلك كانت غايته في أفعاله التي تخصه دون سائر الموجودات « وتلك هي أفعال النفس الناطقة » . ولهذا كانت الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات . وقد أشار الكتاب العزيز إلى هذا المعنى بقوله : « أحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون » « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » وقد قال تعالى مريدا بالجن والإنس الجنس من الموجودات « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » كما قال جل من قائل « وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون » . وهذا يدلنا على وجوب عبادة الخالق من قبل معرفته حق المعرفة ، والاعتقاد بوجوب وضرورة العودة إليه والرجوع إلى حضرته ^(٢) .

ولقد بلغ من اهتمام ابن رشد بوجوب الاعتقاد بالحياة الآخرة وجعلها غاية الإنسان دون الحياة الدنيا أن زندق المنكرين لها وكفرهم ، بل قد رأى ما هو أبلغ من ذلك ، فقد أباح لأرباب الشرائع والديانات ، وأرباب النظر الفلسفي وهم الحكماء ، أن يقتلوهم جزاء لهم على ما ارتكبوا من إنكار أصل من أصول الشرائع وقاعدة من قواعد العقل . يقول ابن رشد :

« والذين شكوا في هذه الأشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع وإبطال الفضائل ، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان

(١) سورة ص الآية ٢٧

(٢) راجع الكشف ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

إلا التمتع بالذات ، هذا مما لا يشك أحد فيه ، ومن قُدِرَ عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونهم » (١) .

ومن أقوى ما يستدل به أبو الوليد على بقاء النفس قوله تعالى : « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى » ، فقد شبه النوم بالموت وسوى بينهما في أن كلا منهما تبطل فيه أفعال النفس وتسكن الجوارح ، ولما كان بطلان أفعال النفس في حالة النوم لا يفضى إلى بطلان النفس ذاتها ، بل مع هذا تظل موجودة متحركة ، فقد وجب أن يكون هذا أيضا شأنها في الموت ، لاتحاد أجزاء التشبيه فيهما . ويمتد ابن رشد أن هذا الدليل صالح للعوام والخواص على السواء ، وربما كان ذلك لأنه نص قرآني لا يحتاج الأمر فيه إلى تأويل ، وإنما يؤخذ على ظاهره ، وهذا نصيب الجمهور ، ثم هو مع ذلك في معناه يستند إلى مقدمات عقلية وهذا هو البرهان الذي هو من نصيب الخواص . ولم يحاول ابن رشد وضع هذا الدليل مرتباً على شروط ومقدمات منطقية ، وإنما أشار إليه في الكشف كما صورته لنا في تهافت التهافت في عبارته الآتية :

« وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس ، من قبل أن النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هي ، فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو دليل مشترك للجميع لا يثق بالجمهور في اعتقاد الحق ومنبه للعالماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله تعالى « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها » (٢) وعلى هذا فبطلان البدن الذي هو آلة النفس لا يبطل وجود النفس ذاتها ، كما أن بطلان فعل الصانع من قبل بطلان آله لا يؤدي إلى عدم وجود الصانع ذاته ، وهنا يستند ابن رشد إلى عبارة لأرسطو هي كما نقلها عنه « أن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب » (٣) ، ثم يفسرها تفسيراً يؤيد به مذهبه ويدعم رأيه فيرى أنه قد يلتبس على الناس أمر ذلك الهرم الذي يلحق الشيخ في قوة

(١) تهافت التهافت ص ١٣٤ .

(٢) تهافت التهافت ص ١٢٩ ، ومعناه في الكشف ص ١٥٥ نسخة ضمن مجموعة .

(٣) تهافت التهافت ص ١٢٩ .

الإبصار فيظنون أنه من قبل عدم قوة الإبصار وفقدانها ، وليس الأمر كما يظنون ، وإنما ذلك من قبل هرم الآلة وضعفها « ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والإغماء والسكر والأمراض التي تبطل^(١) فيها إدراك الحواس ، فإنه لا يشك أن القوى ليست في هذه الأحوال كاملة »^(٢) وهذا المعنى نفسه هو ما ينقله « رفان » عن ابن رشد في مقام القول ببقاء النفس وخلودها ثم يعقبه بهذه العبارة « وهكذا يصل الفيلسوف إلى الاعتقاد ببقاء النفس اعتقاد العامة به »^(٣) .

وإذا كانت النفس ليست كاملة في حالة الإغماء والنوم والسكر وما شابهها — كما يقول ابن رشد — فكيف لا يكون النقص في الآلة مُفضياً إلى النقص في جوهر النفس ؟ هذه شبهة تطرأ على رأى أبى الوليد ، ولكنه وإن لم يقصد إلى دفعها ربما يوجد في كلامه ما يفيد الإجابة عنها ، وذلك بحمل كلامه على معنى آخر غير المعنى الذى ورد عليه الأشكال ، إذ أنه لا يريد بدم السكال نقصاً في جوهر النفس وحقيقتها ، وإنما أراد به أنها تقبل أن توصف بالأقل والأكثر ، لا من جهة جوهرها بل من جهة أن موضوعها يقبل الوصف بذلك . ويبيح ابن رشد قبول الصفة الحالة في الجسم للانقسام بانقسام ذلك الجسم على معنيين :

أحدهما : « أن يكون حدّ الجزء من تلك الصفة الحالة في الجزء من الجسم هو حد الكل^(٤) » كالبياض في الجسم الأبيض ، فإن حد كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار إليه هو بعينه حد الكل من ذلك البياض .

وثانيهما : « أن تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص^(٥) » . وهذه تنقسم أيضاً بانقسام الجسم ، ولكن بمعنى « أنها تقبل الأقل والأكثر من قبل قبول موضوعها الأقل والأكثر » . ويدعم ابن رشد هذا الرأى بقوله :

(١) في الأصل هكذا (والأمراض يبطل فيها الخ) . ولكن ما يستقيم به المعنى هو ما صححنا عليه العبارة .

(٢) تهافت التهافت ص ١٢٩ .

(٣) ابن رشد ومذهبه لرفان ص ١٥٤ . نقلاً عن ابن رشد وفلسفته لفرح الطون ص ٥٠ .

(٤) تهافت التهافت ص ١٢٨ .

« ولذلك كانت قوة الإبصار في الأصحاء أقوى منها في المرضى ، وفي الشباب أقوى منها في الهرم » .

وإذا فقد تبين أن مراده بعدم السكال في قوة النفس ليس إلا قبولها لأن توصف بالقلّة والكثرة لقبول الجسم المتعلقة به لذلك . وإذا انتهينا إلى هذه النتيجة فقد ذهبت الشبهة وارتفع الإشكال .

وأظننا بعد ذلك العرض المتقدم نستطيع أن نجزم بقول ابن رشد بالخلود وحياة النفس بعد الموت حياة أبدية سرمدية ، وأن تلك الفقرات الثلاث التي عزاها إليه رنان يجب النظر فيها من جديد على ضوء هذه النصوص التي نقلناها عن أبي الوليد . وقد أشرنا فيما سبق إلى تضعيف الثقة بها ، والتنبيه برفض الاعتماد عليها ، حيث قلنا « إننا لم نعثر على تلك الفقرات الثلاث في كتب ابن رشد التي وصلت إلينا ولم يدلنا رنان على أماكنها من كتبه التي لم تنقل إلى العربية » .

ونضيف الآن إلى ذلك أنه على فرض التسليم بصحة ما نقله رنان ، فإن مدلوله لا يفيد إنكار الخلود ، وإنما سيق لغرض خاص ومراد معين ، إذ أن ماورد في الفقرة الأولى من تعنيفه أفلاطون لا يفيد إنكار الخلود ، وإنما مؤداه أن حياة النفس بعد مفارقتها البدن لا ينبغي أن تحاط بخرافات وخيالات تصور بها تلك الحياة التي تبعد عن الأنظار ويمجز عن إدراكها كثير من الأذهان . ثم أن هذه الخرافات التي تصور بها الحياة الآخرة ليست ضرورية في تحلي الناس بالفضيلة ، إذ من الناس من هو خير فاضل مع رفضه لها .

ومما يؤيد هذا ما يراه ابن رشد من تصوير خاص للحياة الآخرة ، حيث جعلها في حقيقتها روحانية ، ثم صورها تصويراً جسمانياً ، وجعل هذه الجسمانية نوعاً من الوجود المبهم هو أعلى من الوجود الدنيوي طوراً وأدق إدراكاً .

أما ماورد في الفقرة الثانية فيمكن أن يكون من كلام أفلاطون لا من كلام ابن رشد ، وذلك :

أولاً : لوروده في تلخيص كتاب لأفلاطون .

وثانياً : لأن ما أفاده هو تعليم أفلاطوني صرف ، إذ مؤداه أن الفضيلة أسمى وأقدس من أن تكون وسيلة لشيء آخر وراءها ، سواء كان ذلك الشيء ترغيباً

في ثواب أو تخويفاً من عقاب ، إذ أن الفضيلة أمر ذاتي ، أي أنها غاية ، كمالها من ذاتها وتستمد قيمتها من جوهرها لا من شيء آخر وراءها ، أما إذا أُنزلت عن سموها وجعلت سبيلاً لطلب لذة أو دفع ألم كان ذلك دحضاً لقيمتها وإنكاراً لشخصيتها ، على أنه لو صح أن هذا من كلام ابن رشد ذاته لما خرج عن أنه مبدأ أفلاطوني صيغ في عبارة عربية ونطق به لسان رشدى .

وأما ما ورد في الفقرة الثالثة فإنه يتضمن حكيم :

الأول : إثبات الخلود .

والثاني : إثبات الفناء ، أي نفي الخلود .

ولا يمكن أن يتوارد النفي والإثبات على شيء واحد وإلا لاجتمع النقيضان ، وإذا فلا بد من أن يكون موضوع كل من هذين الحكمين مغايراً لموضوع الآخر . وإذا أردنا أن نحقق هذا التباين على ضوء ما علمناه سابقاً فإنه يحق لنا أن نقول إن الحكم بالخلود إنما موضوعه العقل العام الذي هو عقل الإنسانية ، وهذا هو المراد بالخلود النوعي ، كما أن الحكم بالفناء إنما هو على العقول الجزئية (المنفصلة) التي توجد مع الإنسان وتنفى بفنائها .

وهنا تكون نقطة الفصل في تلك المسألة الخطيرة ، فإننا إذا راجعنا الأصول المتقدمة التي ارتكز عليها مذهب ابن رشد وجدناها تؤدي بنا إلى القول بالخلود الكلي ، أي بأن العقل العام الذي هو مشترك بين جميع أفراد الإنسان هو وحده الأزلي الخالد الذي لا يعتريه تغير ولا يطرأ عليه فساد . أما العقل المنفصل الذي يفسره ابن رشد بالاستعداد الشخصي ، فكما أنه حادث يولد مع الإنسان ، هو كذلك فإن بفناء الإنسان وزائل بزواله ، فليس هناك بعد مفارقة النفس للبدن نفوس جزئية متميزة بعضها عن بعض ، ومستقل عنه بذاته وجوهره ، وإنما كل ما هنالك عقل واحد كلي هو عقل الإنسانية جمعاء .

وعلى هذا الأساس يكون كل ما قرر الخلود من نصوص ابن رشد محمولاً على الخلود الكلي ، وكل ما نفاه محمولاً على الخلود الفردي ، فكل من طرفي النفي والإثبات صحيح مادام الموضوع في أحدهما مختلفاً عنه الآخر .

وينتضح من رأى ابن رشد هذا أن الوجود الأخرى عنده في حقيقته روحانى لا جسمانى ، إذ الأجسام تفنى بما معها من استعدادات وعقول خاصة ، ويبقى العقل العام وحده مجرداً عن علائق الأبدان التى كانت في هذه الحياة الدنيا . وإن كان يبدو من كلامه أن الوجود الأخرى فيه شائبة الجسمانية فإنه لا يبدو أن يكون مجرد تصوير وتمثيل لهذا الوجود الروحانى بما يقربه للأذهان ويُيسِّط أدراكه للناظرين ^(١) .

(١) هذا الوجود لغيرته عن الحس وصعوبة إدراكه على العقل قد عمدت الشرائع كلها إلى تصوير حاله وتمثيل حقيقته للناس تقريباً لأذهانهم وتوضيحاً لأفهامهم ، وإن اختلفت في كيفية ذلك التمثيل ، وتفاوتت فيه قلة وكثرة . يقول ابن رشد :

« وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده ، وإنما اختلفت في الشهادات التى مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة » . الكشف ص ١٤٩ . ضمن مجموعة . ثم يقول :

« ولا كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال كان مقدار ما يدرك بالوحى منها يختلف في حق نبي في تفاوتهم في هذا المعنى ، أعنى في الوحى » . الكشف ص ١٥١ . ضمن مجموعه وهذا كان من الشرائع ما يمثل حال النفوس السعيدة أو الشقية من لذة واعتباط ، أو ألم وأذى بأمر محسوسة مشاهدة مع التصريح بأن حقيقة ذلك إن هى إلا « أحوال روحانية ولذات ملكية » . ومنها ما مثل ذلك بالمحسوسات المشاهدة أيضاً ، ولكنه نفي عن اللذات في الآخرة ما يقتزن بها في الدنيا من أكرار وآلام ، كما نفي عن الأذى هناك ما يقتزن به في الدنيا من راحة عند زواله .

ولقد نحا هؤلاء الآخرون هذا المنهج ، إما لأنهم أدركوا من هذه الأحوال بالوحى ما لم يدركه الدين مثلاً بالوجود الروحانى ، وإما لأنهم رأوا « أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور ، والجمهور إليها وأعزها أشد تحركاً ، فأخبروا أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة إلى أجسام تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعماً ، وهو مثلاً « الجنة » وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى وهو مثلاً « النار » » .

ويعتقد ابن رشد أن شريعتنا الإسلامية من الفريق الذى مثل حال النفس بعد الموت من الشقاوة أو السعادة بالأمور الجسمانية المحسوسة ، إذ كان مقصدها — كبقية الشرائع — الحض على الفضيلة والحث على تحصيل الكمالات الإنسانية . والتصوير الجسمانى هو أبحث على ذلك ، وأكثر تحريكاً للنفوس الجمهور ، وأشد ترغيباً في تحصيل تلك الفضائل والتمسك بالكمالات . أما التمثيل الروحانى فهو أقل تحريكاً للنفوس ، وأضعف ترغيباً أو ترهيباً فيها هنالك من ثواب أو عقاب ، ولكنه مع ذلك أكثر قبولاً في نظر المتكلمين المشتغلين بالجدل ، وهم الأقل النادر من الناس .

غير أن المسلمين في هذا فريقان : فريق يرى أن الوجود المحسوس الذى في الدار الآخرة من اللذة أو الألم هو بعينه الموجود في دار الدنيا ، على معنى أنهما متحدان بالجنس ، ولا اختلاف بينهما إلا من قبل أن محسوس الدنيا منقطع بينما محسوس الآخرة دائم لا ينقطع . وفريق آخر —

وإنه ليحق لنا في هذا المقام أن نتساءل عما إذا كان ذلك العقل الإنساني يبق له نوع من الاستقلال وضرب من الوجود الخاص يمتاز به عن السكل الأزل بحيث يكون هناك تعدد في وحدة كما كان الشأن في الحياة الدنيا ، أم أنه يفنى نهائياً في هذا السكل ويتحد به على شتى الوجوه ومختلف الاعتبارات ؟ وإذا كان الأول فكيف

== يرى أن الوجود الحسى الذى مثلت به حالة النفوس في الآخرة غير الوجود الحسى الموجود في الدنيا ومباين له ، وما يعاد هنالك من أبدان إنما يكون لمثل ما عدم لا عين ما عدم ، لأن المهدوم لا يعاد ، وفي هذا المعنى يقول ابن عباس : « ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء » .

ويختار ابن رشد هذا الرأي الأخير ، ويرى أنه هو الأليق بالخواص ، وأنه لا يلحق القول به ما يلحق القول بإعادة النفس إلى أبدان الدنيا بعينها من اعتراضات ومخالات . يرتضى ذلك ويقرره في كتابه الكشف (ص ١٥٤) ، كما يذكر ما يدل عليه في كتابه (تهافت التهافت) ونصه : « وكذلك الأمر فيما مثل في المعاد هو أبحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأموال الجسدية أفضل من تمثيله بالأموال الروحية ، كما قال الله تعالى (مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار) وقال النبي عليه الصلاة والسلام (فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر) وقال ابن عباس رضى الله عنه (ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء) فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر أفضل من هذا الطور . هـ ص ١٢٤

واسكن ابن تيمية لا يرضى هذا الرأي من ابن رشد وغيره ممن يقول به من فلاسفة الإسلام ومتصوفيه ، فهو يحكى هذا الرأي عن الفلاسفة ، وعلى الأخص إخوان الصفا ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ، كما يحكىه عن كبار المتصوفين الإسلاميين كابن عربي ، وابن طفيل ، وابن سبعين ، وبسببهم بالملاحدة والخارجين عن طريق الكتاب والسنة مما يشعر بخالفته لهم واستنكار ذلك عليهم ، وعلى الأخص وهو الرجل الذى نصب نفسه للدفاع عن عقيدة أهل السنة ضد الفلاسفة في المغرب كما كان ذلك موقف الغزالي في المشرق .

يقول ابن تيمية :

« أما أهل الوهم والتخيل هم الذين يقولون إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار ، بل وعن الملائكة بأمر غير مطابقة الأمر في نفسه ، لكنهم خاطبواهم بما يتخيلون به ويتوهمون به وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر .. وهذا في الجملة قول المنفلسة والباطنية كالإحادة الإسماعيلية وأصحاب رسائل إخوان الصفا ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد الحفيد ، وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة كابن عربي وابن سبعين وابن طفيل » هـ بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ص ٥٠ ، ٤٠ على هامش كتاب « منهاج السنة » لابن تيمية أيضاً ح ١ ط مصر .

ولذلك هذا الموقف وتعارض وجهات النظر العقلية في تصويره قال ابن رشد :

« والحق في هذه المسألة أن فرض كل أنسان فيها هو ما أدى إليه نظره » الكشف ص ١٥٤ م أى بشرط أن لا يكون ذلك النظر مفضياً إلى إبطال الأصل .

ينال كل فرد جزاءه مع القول بوحدة العقل في الإنسانية ؟ وإذا كان الثاني فكيف يصبح القول بالثواب والعقاب الذي أثبتته ابن رشد ؟

لاشك أن الإجابة على هذا السؤال تحتاج إلى كثير من التريث والحذر ، كما تحتاج إلى كثير من اليقظة وإمعان الفكر والنظر ، وذلك لدقة الموضوع وخطورته ، أما الدقة فلأنه قد يظن أن ما يتمشى مع مذهب الوحدة العقلية الذي قررناه سابقاً عن ابن رشد إنما هو القول بفناء العقل الإنساني في السكل الأزلي واندماجه في حقيقته ، وأما خطورة الموقف فلأنه يتعلق بتحقيقين هامين :

الأول : تحقيق القول في مورد الثواب والعقاب الآخرين ، وما يلزم في ذلك المورد من ضرورة تحميله للمسئولية الأخلاقية ووجوب كونه محلاً للتكاليف الشرعية التي هي مناط الثواب والعقاب .

والثاني : تحقيق الفصل بين الاستحقاقات المختلفة لكل فرد من أفراد الإنسان وتفاوتهم في الشقاوة والسعادة ، واللذة والألم إلى غير ذلك من أحوال الحياة الآخرة . وقد يبدو في هذين التحقيقين شيء من التداخل والالتقاء ، ولكن مما لا شك فيه أن الهدف في أحدهما غيره في الآخر كما سيتضح بعد انتهاء الكلام عليهما .

أما عن التحقيق الأول فأقول : لو أننا فهمنا مذهب ابن رشد على أنه قول بفناء العقل الإنساني في العقل الإلهي وعدم مخالفته له بأى وجه من الوجوه أو بأى اعتبار من الاعتبارات لتقوضت دعائم القول بالثواب والعقاب ، إذ أن القول بذلك قائم على أساس التفرقة — بأى وجه من الوجوه وعلى أى وضع كان — بين خالق ومخلوق وإله ومألوه ، بحيث يكون أولهما مصدراً للإثابة والعقاب ، وثانيهما محلاً لهما وموضعا لتواردهما ، ولولا ذلك لكان الله سبحانه هو المثيب والمثاب ، وهو المعاقب والمعاقب ، وهذا من أشنع ضروب المحالات وأقبحها اعتقاداً في نظر العقل والدين معاً .

وأعتقد أنه لم تخف على أبى الوليد تلك الشناعات التي تلزم هذا الرأي ، ولا المحالات التي ينتجها ، وربما استطعنا أن نجد في مذهبه المتقدم ما يحملنا على تحسين الظن به وفهم مذهبه في الوحدة على وجه لا يتنافى مع قضيتي الثواب والعقاب ، إذ أن هاتين القضيتين — كما أشرنا — لا تتطلبان منا أكثر من تحقيق تغاير العقل

الإلهي والعقل الإنساني ، وقد يتحقق هذا التغاير أو تلك المفارقة بوجه مع بقاء القول بالوحدة العقلية حسبها راها ابن رشد .

ومن أوضح ما يستشهد به على صحة هذا الفهم أو قرينه من الصواب ما يأتي :
أولاً : ما أوضحناه في الفصل الثالث من الباب الثالث من أن أبا الوليد يفرق بين مغاير الشيء ومخالفه بأن المخالف يكون غيراً من جهة وعيناً من جهة أخرى ، أما المغاير فهو غير على شتى الوجوه ومختلف الاعتبارات ، وبعد أن يستعرض وجوه التقابل بين الواحد والكثرة يحكم بأن المقابل للواحد من جهة ما هو هو هي الغيرية ، أما الخلاف فليس يقابل الهو هو ، ضرورة أن يخالف الشيء إذا خالفه بشيء وجب أن يوافقه بشيء آخر هو هو ، وعلى هذا فالتعدد ليس يغاير الواحد مغايرة مطلقة ، وإنما يغايره بوجه من الوجوه وعلى تقدير إضافة من الإضافات .

ويحاول ابن رشد أن يقرب ذلك المعنى إلى الأذهان فيقرر أن ذلك الواحد شأنه في الإضافة العارضة له مع الكثرة كشأن العلة مع المعلول ، فالنار مثلاً علة للأشياء النارية ولكن كونها ناراً غير كونها علة ، ولهذا كانت في مقولتين مختلفتين باختلاف هاتين الجهتين ، فهي من حيث هي نار في مقولة الجوهر ، ومن حيث هي علة في مقولة الإضافة ، كذلك الواحد من حيث هو واحد غيره من حيث هو مضاف ، فلا يلزم في ذاته تكثر بحسب الإضافات ، إذ هذه الإضافة ليست من ماهيته ، أى ليست له بما هو هو ، وإنما له بالأمر الخارج عنه .

وقد سبقت الإشارة أيضاً إلى أن ابن رشد يخالف في هذا بعض الفلاسفة الأقدمين الذين كانوا يعتقدون أن الوحدة عدم الكثرة ، وأنهما متضادان ، إذ أنه يرفض التضاد بينهما ويرى أن المضاد للكثرة ليس هو الوحدة وإنما هو القلة التي هي من أوصاف المنقسم وليست من أوصاف الواحد حيث لا يقال واحد قليل من جهة ماهيته ، وإنما يعرض له ذلك إذا كان منقسماً ، وإذاً فلا يكون له ذلك بما هو واحد بل بما هو منقسم ، وليس هناك محل لهذا العروض ، إذ الكلام في الوحدة العقلية المجردة عن عوارض الأجسام

ثانياً : أن ابن رشد مع قوله بقاعدة اتحاد العقل والعقل ، ومع رأيه في الإله من أنه يعقل ذاته وغيره وأنه « ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره » ، ومع

أنه يقول باتحاد ذات المبدأ الأول بالمبادئ المفارقة في الماهية — مع هذا كله يبيح التفصيل في المعلومات مع اتحادها بالماهية ويقول « ليس يمتنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات ». ولما رأى أن ذلك ربما جر إلى القول بالتعدد والتكثير في ذات المبدأ الأول وأحس بذلك المأزق الذي اندفع إليه بقصد أو بغير قصد حاول أن يرد ذلك التعدد الذي أجازته في المعقولات نوعاً مبهماً وغامضاً بل مجهولاً لدى العقل الإنساني ، وفرق بين تعدد المعلومات في العلم الأزلي وبين تعددها في العلم الإنساني كما قلنا سابقاً من جهتين :

- ١ — من جهة الحس والخيال ، وهذا يشبه تعدد الأشياء بتعدد أماكنها .
- ٢ — من جهة تعددها في نفس الأمر في عقل الإنسان ، كما يتعدد الجنس إلى الأنواع الداخلة فيه .

وقد ذكرنا ذلك في الفصل الخامس من الباب الثالث ، وقلنا هناك إذا كان العلم الأزلي ومعلوماته منزهة عن هذا التعدد وجب أن يرتفع عنه هذا التعدد « وينقي هنالك تعدد ليس من شأن العقل منا إدراكه ولذلك أصدق ما قال القوم إن للعقول حداً تقف عنده لا تتعداه وهو المعجز عن التكيف الذي في ذلك العلم » .

فكان ابن رشد يرى أن في هذه الوحدة العقلية تعدداً ، ولكنه تعدد لا يتنافى معها ، إذ لا ندرك كلفيته ، ولا سبيل للعقل إلى الوقوف على كنهه وحقيقته ، وعلى هذا يصح القول بأن الله لا يعلم إلا ذاته ، وأنه يحيط علماً بجميع الموجودات « إذ كان ذلك العلم هو ذاته » .

ثالثاً : ما يستفاد من قول ابن رشد بقضية الثواب لاطاعين والعقاب للعاصين ، إذ الطاعة والعصيان يستحيل أن يكونا وصفين للعقل الإلهي ، وإنما هما وصفان للعقل الإنساني . ولما كان ذلك كذلك كان لا بد من تباين العقليين وتخالفهما بنحو ما من أنحاء التباين .

هذه الشواهد الثلاثة هي ما يمكن أن يؤيد به فهمنا السابق لمذهب ابن رشد من أن قوله بالوحدة العقلية لا يتنافى مع التعدد في هذه الوحدة والتخالف بين جهاتها

بنحو ما من أنحاء التخالف ، وهي ربما حملتنا على الاعتقاد بأن ابن رشد مع قوله بالوحدة العقلية يحاول أن يجعل لعقل الإنسانية نوعاً من الاستقلال ، وضرباً من المفارقة للعقل السكلى الأزلى يصحح له القول بالثواب والعقاب وتقرير ما يستحقه الإنسان في الآخرة من سعادة أو شقاء . هذا كله فيما يتعلق بالتحقيق الأول .
أما فيما يتعلق بالتحقيق الثانى ، أى فى تحقيق الجزاء لسكل فرد من أفواء الإنسان فأقول :

إذا كان العقل الإنسانى هو وحده المسئول عن كل ما يصدر عن الإنسان من تصرفات وبهذا كان محلاً للثواب والعقاب فى الآخرة ، ثم هو مع ذلك عام فى جميع الناس لا ينقسم بانقسام الأفراد ، لا عند التعلق بالأبدان ولا بعد مفارقتها لها — إذا كان ذلك كذلك فكيف يستوفى المحسن جزاء إحسانه ويتحمل السيء عقاب إساءته ؟ قد يظن أن القول مع هذا بوحدة عقل الإنسانية وعدم انقسامه بانقسام الأفراد يجعل الثواب والعقاب عبارة عن ضرب من الفوضى التى تختلط فيها المسئولية ، وينمحي عندها مناط التكليف الشرعى ، وتذهب فى تيارها العدالة الإلهية .
ولو أننا فقتشنا فى زوايا مذهب ابن رشد رجاء العثور على ما يفيدنا فى حل تلك المشكلة لرجعنا من ذلك بكثير من وجهات النظر التى قد تشفى غلة الباحث أو تروى ظمأ العقل . فقد يصح لابن رشد أن يوضح الفصل بين الجزاءات المختلفة والاستحقاقات المتباينة من الشقاوة أو السعادة بالإيضاحات الآتية التى يمكن استنتاجها من نصوصه ومن الطابع العام لمذهبه .

أولاً : أن الذى ذكرناه فى التحقيق الأول كما أن له كثيراً من الوجاهة فى حل الإشكال فيما بين الخالق والمخلوق أى فيما بين الإله والإنسان ، وفى تحقيقه للإنسان نوعاً من الاستقلال عن الإله فإنه — على ما اعتقد — قد يفيدنا أيضاً فيما يتعلق بهذا التحقيق ، إذ أنه على أقل تقدير فتح لنا باب القول بإمكانية التعدد والمفارقة ، فإذا ما صح أن يفترق الجزئ عن كلييه بأى وجه كان أفلا يصح أن يفترق كل جزئ عن كل جزئ آخر ولو بنوع مجمل من الافتراق الذى يجعل المذهب كله عبارة عن « وحدة فى تعدد وتعدد فى وحدة » ؟

ثانياً : إنه إنما كانت النفس عند علاقتها بالأبدان غير متكثرة ولا منقسمة لأن الانقسام لا يكون إلا لأمرين :

إما لأنها حالة فيما يقبل الانقسام كالمواد والأمكنة وغيرها ، وهذا لا يتحقق ولا يتصور في النفس ، إذ هي رغم مالها من علاقة ما بالأبدان فإنها مجردة عن المادة ولواحقها ، وإما لأنها سبقت علاقتها بتلك الأبدان علاقة بأبدان أخرى في طور آخر من حياتها فكتسبت عن طريقها صفات مختلفة توجب اختلافها وتجعل منها كثرة رغم أنها واحدة بذاتها وماهيتها ، وهذا أيضاً باطل في نظر ابن رشد ولم يقل به إلا لكان من القائلين بالتناسخ ولم يؤثر عنه وإنما علم من مذهبه أن النفس بعد مفارقة الأبدان تكون إما محصلة للكالات والفضائل التي تجعلها سعيدة ، وإما محملة بالخباثات والرذائل التي تجعلها شقية ، وفي كل من هذين الحالين — الشقاوة أو السعادة — درجات مختلفة ومراتب متباينة ، على أساسها يكون للنفس هيئات كذلك مختلفة لا تماثل بحال من الأحوال . ومن هنا كانت عناية الشرائع بهذه الهيئات التي تكتسبها النفوس والتي يشير إليها ابن رشد بقوله « اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير ^(١) » كذلك كثيراً ما يذكر النفس بصيغة الجمع مشيراً إلى تعددها بحسب اختلاف تلك الصفات وهذه الدرجات فيقول : « فالشرائع كلها متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالاً من السعادة والشقاوة ^(٢) » .

على أن جواز القول بتكثر النفس بعد الموت بتكثر صفاتها المختلفة لا بتكثر ذاتها وماهيتها يروق في نظر الغزالي أيضاً إذ يقول — معللاً نفي تكثرها بذلك في الدنيا ومثبثاً له في الآخرة — ما نصه « إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فإنها تتكثر باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لأنها استغادت من الأبدان هيئات مختلفة لا تماثل نفسان منها فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق والأخلاق قط لا تماثل ^(٣) » .

(١) الكشف ص ١٥١ ضمن مجموعة . المطبعة المحمودية التجارية .

(٢) الكشف ص ١٥١ وفي أما كن أخرى متفرقة منه .

(٣) تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٧٩ ط مصر .

ثالثاً : أنه يرى أن الصفات الحالة في محل نوعان ، صفات هي إدراكات ، وصفات هي غير إدراكات ، وحلول تلك الصفات في محالها ينقسم إلى هذين القسمين أيضاً ، فهو إما حلول صفات مدركة ، وإما حلول صفات غير مدركة والصفات التي هي إدراكات هي العلوم التي ليس لها محل سوى جوهر النفس ، وليكن ذلك المحل من خصائصه أنه يقبل الشيء وضده ، فيقبل مثلاً العلم والجهل ، واللذة والألم ، والخير والشر ، دون أن يستدعى ذلك انقساماً في المحل بانقسام المتضادات ، إذ لا يمكن أن يكون ذلك القبول للمتضادات إلا إذا كان بإدراك غير منقسم في محل شأنه أن لا ينقسم ، ولذلك يقول ابن رشد :

« والذي يخص محل العلم من القبول أنه يدرك المتضادات معا أعنى الشيء وضده ، وذلك لا يمكن أن يكون إلا بإدراك غير منقسم في محل غير منقسم فإن الحاكم هو واحد ضرورة ، ولذلك قيل إن العلم بالأضداد علم واحد ، فهذا النحو من القبول هو الذي يخص النفس ضرورة^(١) . »

ويقابل ابن رشد بين النفس وبين القوى غير النفسانية أي التي ليست مدركة فيجعل لها اختصاصاً يقابل اختصاص تلك وينافيه ، وبه تفارقها في قبول الأضداد والمتناقضات إذ كان من خصائص هذه انقسامها بانقسام الجسم بحيث توجد الأضداد معاً في الأجزاء المختلفة للجسم الواحد . أما النفس فلما كان محلها لا ينقسم هذا الانقسام لم يعرض لها أن يجتمع فيها النقيضان معاً في جزأين من محلها^(٢) . »

وهكذا لا يحيل ابن رشد اتصاف النفس الواحدة بالمتضادات ، فقد تكون شقية سعيدة ، خيرة شريرة ، رذلة فاضلة ، مائتة متألمة ، إلى غير ذلك من المتضادات والمتناقضات التي لا يمكن اجتماعها خارج النفس في محل واحد لا يتجزأ ومع هذا فمع أنها واحدة في جوهرها هي متعددة بحسب تلك الصفات التي تتوارد عليها دون أن يؤدي ذلك إلى الجمع بين النقيضين الذي هو محظور في نظر العقل .

رابعاً : مما هو مقرر في رأى ابن رشد أن الوجود الأخرى — وإن كان روحانياً — إلا أنه من الضروري لاستيفاء كل فرد ماله وما عليه عودة أجسام هي أمثال للأجسام

(١) تهافت التهافت ص ١٣٠ .

(٢) المرجع السابق - نفس الصحيفة .

التي كانت في الدنيا ، تمود إليها علاقتها بالنفس للمرة الثانية ، إذ لا يمكن للنفس أن تستوفي نعيمها أو عذابها وتشعر بشيء من الألم أو اللذة إلا عن طريق ارتباطها وتعلقها بالأجسام . وعلى هذا فالنفس لها إضافات مختلفة بحسب اختلاف تلك الأبدان ، ولربما كان التمايز بين نفس كل فرد بحسب تمايز تلك الإضافات واختلاف هذه العلاقات .

وجملة القول في هذا التحقيق هي أن القول بوحدة عقل الإنسانية وعمومه في جميع الأفراد لا يتنافى مع القول بأنه متعدد بحسب الصفات المختلفة التي تخلع عليه ، كما لا يتنافى مع القول بالسعادة والشقاوة ، والثواب والعقاب الآخرين ، أو مع القول بأن ذلك الواحد العام له علاقات مختلفة باختلاف متعلقاته بحيث يعتبر هذا الاختلاف كافياً في إجراء الثواب أو توقيع العقاب .

ومن هذا كله يتضح أن ابن رشد يرى — كما قد يبدو من التحقيقين السابقين — أن القول بوحدة الوجود العقلية لا يتنافى مع القول بانفصال عقل الإنسانية عن العقل الإلهي بأي وجه من وجوه الانفصال والاستقلال ، كما لا يتنافى مع القول بتمايز الاستحقاقات المختلفة لأفراد الإنسان ، والأوصاف المتباينة من ثواب أو عقاب ، وسعادة أو شقاء .

وخلاصة هذا البحث :

أن ابن رشد لم يكن مقتنيا أثر أرسطو في جميع نواحي فلسفته كما زعم البعض ، بل كثيراً ما ذهب إلى رأى الرواقية والأفلاطونية الحديثة أو غيرها أو إلى رأيه الخاص الذي يصدر فيه عن نظر دقيق وفكر عميق حسبما يقتضيه منهجه النقدي ، كما أن الطابع العام لفلسفته هو طابع وحدة الوجود العقلية التي تربط الكون برباط واحد وتجمع أجزائه كلها في أصل واحد عرضت له صور الكائنات ، وهو حقيقة الوجود وجوهره الذاتي .

قرر هذه الوحدة بعد أن مهد لها بإثبات الأزلية والجوهرية والفاعلية والمفعولية لشتى الجواهر العقلية ، وبتفسيره الخاص للخلق والإيجاد على نحو لم يسبق إليه ولم ينقض تلك الوحدة وإنما يدعمها ويحفظ قواعدها ، ومن هذه الوحدة التي صورها مذهبه نتج رأيه في الخلود الذي ليس هو منفصلاً بذاته عن بقية أجزاء فلسفته ،

وإنما هو وثيق الصلة وشديد العلاقة بفلسفته العامة المصطبغة بصبغة تلك الوحدة العقلية ، فقد أوضحها ودعمها بشتى الدعائم ورسم طريقها للناظرين ثم تدرج منها إلى القول بوحدة العقل وإثباتها وتقرير عمومها في جميع أفراد الإنسان فلزم لذلك القول بأزلية العقل السكلى وأبديته وخلوده دون الجزئى المنفعل من غير أن يحول ذلك بين ابن رشد وبين وفائه لعقيدته في إقرار الحياة الآخرة والثواب والعقاب ، فقد حاول أن يوجد لذلك مناهجاً وأن يحقق له موضوعه ، أولاً : بواسطة ضرب من استقلال العقل الإنسانى عن العقل السكلى الأزلئ ، ثانياً : بواسطة استقلال كل فرد من أفراد الإنسان عن الفرد الآخر ، وهذا الضرب من الاستقلال بوجه مّا أو اعتبار مّا لا يتنافى في نظره مع الأمانة لمذهبه في وحدة العقل وعمومه المتفرعة عن وحدة الوجود التى يصطبغ بها مذهبه الفلسفى العام .

وإلى هنا ينتهى بنا المطاف في هذا البحث الذى خضت غماره بأمانة علمية ووفاء فكري . تلك الأمانة وهذا الوفاء اللذان عاهدت عليهما القارىء في طليعة هذا البحث وانتهيت بها إلى ما انتهيت إليه من نتائج وأهداف .

الخاتمة

تقدير

لعلك لاحظت أيها القارئ ما كان لنا مع ابن رشد من وقفات في كثير من مواضع البحث السابق ، إما بإثارة المشاكل ومحاولة استخراج حلها من فلسفته ، وإما بالنقد والتفنيد والإشارة إلى بعض وجوه الضعف والقصور ، وإما بالمقارنة الدقيقة بين آرائه وآراء سابقيه من المتصوفة أو الفلاسفة اليونانيين أو الإسلاميين ، وآثرنا أن يكون ذلك في مناسباته ومواضعه ليكون أسهل مأخذاً وأقرب تصوراً .

لذلك كانت هذه الكلمة الختامية لا تعدو أن تكون تقديراً إجمالياً لفلسفته ، ووضعاً لها في كفة ميزان العقل ، ليكون ذلك بمثابة الإشارة إلى ما يحتمله من مركز وما يستحقه من تقدير بين مذاهب السابقين أو اللاحقين .

وكما لا يخلو سياج أى مذهب من المذاهب الفلسفية من شقوق وثغرات ينفذ إليه منها سهام النقد ومماول النقض ، فكذلك لا يخلو مذهب ابن رشد الذى شرحناه من بعض وجوه الضعف ووسائل النقد .

فقد يؤخذ على أبى الوليد رأيه في أزلية المادة التى صنع منها الكون ، فإنه مع افتراضه لتلك المادة وعجزه عن إقامة الدليل العقلى على وجودها في الأزل بذاتها ، وأنه لا أثر للإله في إيجادها من عدم وخلقها بعد أن لم تكن — إنه مع ذلك كله يحاول أن يفسر الخلق والإيجاد تفسيراً لا يجعل للإله سوى الهيمنة على التغيرات الظاهرية ، وعملية الاجتماع والافتراق بين صور الأشياء وموادها . ولو أننا استطعنا أن نزل ذلك الرأى على حالة الوجود الراهنة بمعنى أنه لا يحدث الآن جديد في العالم بدون حركة ومادة بخلاف بدأ الخلق ، فإن الشئ حينذاك كان لا يحتاج في وجوده إلى مادة يصنع منها ، إذ كان وجوده عبارة عن صدور وفيضان فحسب — لو أننا استطعنا ذلك وأيدناه بوجهات نظر ابن رشد لسلم مذهبه إلى حد ما من هذه الجهة ، ولكنه يسد علينا الطريق إلى ذلك بتقريره أن وجود تلك المادة من ذاتها وأنها مستغنية

عما عداها ، وأنها من طبيعة تخالف طبيعة المبدأ الأول ، فطبيعته « فعل » محض ، وطبيعتها قوة محضة أو « انفعال » محض ، أو بمعنى آخر هي مادة مظلمة جعلت محلا للتغيرات المختلفة وموضعا للحركات المتعاقبة ، أما هو فعقل ثابت لا يتغير ولا يتحرك . وربما انساق ابن رشد في هذا وراء معشوقه الأكبر أرسطو ، ولئن كان هذا الأخير قد أخطأ في القول بأزلية الزمان والحركة ، فما كان لابن رشد أن يستنتج من هذا القول باستحالة الخلق بمعنى الإيجاد من عدم ، ولا يجديه نفعا في هذا الصدد تفريقه بين القدم الذاتي والقدم الزماني^(١) مادام قد جمل تلك المادة غير مصنوعة لله وغير مفعولة له بجوهرها وأصلها وإن كانت قابلة للإنفعالات المختلفة التي تطرأ عليها فتغير من أشكالها وظواهرها .

كذلك كان رأيه في « وحدة العقل » من أضعف الجوانب في فلسفته ومن أكثرها تعرضا لنقد الناقدين أمثال القديس « توما الأكويني » ، وكان من الطبيعي أن يجد القديس توما في هذه الناحية من فلسفة ابن رشد ثغرة ينفذ منها إلى نقض مذهبه ، فإن هذه المسألة لم يقل بها « أرسطو » ولا « اسكندر الأفروديسي » شارحه اليوناني ، ولا « ابن سينا » ولا « الغزالي » ولا « ثاوفراسطس » ولا « ثامسطيوس » إذ أن هؤلاء جميعا كانوا يقولون بقبول جوهر العقل للانقسام في البشر ، ومع ذلك فإن القول بها يؤدي إلى الإعتقاد بأنه لا فرق بين أصحاب العقول الطلعة والمواهب الممتازة وبين غيرهم ممن هم دونهم ذكاء وفطنة ، كما يؤدي إلى أن النفس العامة تكون عاملة وغير عاملة ، طروباً وحزينة ، خيرة وشريرة على التوالي ، وفي هذا من التناقض ما ياباه العقل ولا تفره الفطر السليمة .

ولكن ابن رشد يحاول أن يتفادى كل ذلك باللجوء إلى الاستعدادات المختلفة لقبول نور ذلك العقل ، تلك الاستعدادات التي ليست من جوهر العقل والتي بحسبها يكون اختلاف الناس في معارفهم وتفاوتهم في مداركهم — هذا فيما يتعلق بالتفرقة مثلاً بين سقراط وأفلاطون ، وبين البله والبلداء من الناس ، أما فيما يتعلق باجتماع المتناقضات في النفس فإن ابن رشد لا يحيل ذلك في الجواهر العقلية ، فقد تكون

(١) القديم بالذات ما استغنى في وجوده عن الغير وإن كان لا أول لوجوده في الزمان ، أما القديم بالزمان فهو لا أول لوجوده في الزمان ولكنه محتاج في وجوده إلى غيره .

النفس خيرة شريفة ، طروبة حزينة ، إلى غير ذلك دون أن يكون في ذلك حذر أو استحالة ، ولهذا صرح عنده أن توصف تلك النفس في الحياة الآخرة بالشقاوة والسعادة ، وأن تكون مثابة معاقبة ، منعمة ممهذبة ، إلى غير ذلك من الأوصاف المتباينة .

على أن عقيدة ابن رشد في وحدة النفس ترمى إلى غاية عليا في نظام الكون ، إذ كان يعتقد أن أجزاء الكون متشابهة ، ذات حياة ووجود لاشك فيهما ، وأنها مترتبة ارتباطا وثيقا ، لا ينفصل بعضها عن البعض الآخر ، لذلك كان الفكر الإنساني في مجموع عبارته عن نتيجة لازمة عن قوى الوجود العليا ومظهر من مظاهر الكون بأسره .

وإذا كان القول بأى نوع من أنواع وحدة الوجود يستلزم — غالبا — القول بوحدة الأديان وأحقيتها على اختلافها ، فإن ذلك قد لزم ابن رشد أيضا ، بل صرح به في كتابه «تهافت التهافت» حيث قال : إن الحكيم لا يتعرض للشرائع بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة ، وأن الشرائع كلها نهيت بما يجب تنبيه الخاصة والعامة إليه ، وأنه لا يجوز الاستهانة بها والتصریح بشك في مبادئها ، بل يجب تأويلها أحسن تأويل ، لأنها كلها حق ، وأن الفضائل الخلقية لا تمكن إلا بالعبادات المشروعة للبشر في ملة ملة مثل القرابين والصلوات وما يشبه ذلك ، وأن الحكماء يوجبون على الناس تقليد الأنبياء والواضعين في كل ملة ، لأن المبادئ التي وضعوها لا يقصد بها إلا حث الجمهور على الأعمال الفاضلة ، وهو مع ذلك يوجب على الإنسان أن يختار أفضلها في زمانه ، وإن كانت كلها عنده حقا ، وأن يعتقد بأن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه ، ويستدل على هذا بإسلام الحكماء الذين كانوا يعلّمون الناس بالاسكندرية عندما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ، وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم عندما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام .

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن فيلسوف قرطبة كان يقر سلطة رجال الدين ، ويرى الخضوع لها والوقوع تحت نفوذها وسلطانها ؛ بل كان على العكس من ذلك ، لا يقر السلطة الفردية الشخصية في الدين ، ولا يعترف بها لأحد ، ويرفض ما يحاول رجال الدين أن يكتسبوه لأنفسهم من السلطان على العامة من الناس ، وعلى عقول

المباقرة والمفكرين ، ففراه في القسم السياسي من فلسفته ، مع أنه يعد حكومة الخلفاء الراشدين أكمل أنواع الحكومات وأفضلها يعتبر أن شر الظلم ظلم رجال الدين ، ويضع فوق حكومة الخلفاء الراشدين ، تلك الحكومة التي لا تستأثر بشيء من السلطان الديني على الأشخاص ، ولا تحتفظ لنفسها بشيء من الامتياز أو الوساطة أو الفضل لمؤلاء الخلفاء^(١) . وليس ذلك بغريب من رجل كان يقدر حرية الرأي وطلاقة الفكر ويعتقد أن الأديان لا يضيرها البحث العقلي والنظر الفلسفي ، فالفلسفة حق والدين حق ، والحق لا يضاد الحق ، بل يشهد له ويدعمه ، ومن أجل هذا سمي أبو الوليد — كما أشرنا إليه سابقاً — (فيلسوف الحقيقتين) .

وإذا كان الأفضل في نظر ابن رشد ينسخ بما هو أفضل منه ، وكانت شريعة محمد عليه السلام أفضل الشرائع كلها كما كان هو أفضل النبيين وخاتم المرسلين ، فكيف مع هذا يصح القول بأحقية تلك الأديان جميعها ، وكيف لا يتعرض لها حينئذ بنفي أو إثبات ؟ لا يحاول ابن رشد الإشارة إلى ما يقيد في دفع ذلك المآخذ عنه ، بل ترك الأمر في موجة من القلق والاضطراب ، وربما كانت له نظرتين مختلفتين ، فوحدة الأديان والقول بأحقيتها كانت نتيجة لمذهبه العام في وحدة الوجود ، أما القول بنسخ الأفضل لما هو أقل منه فضلاً ، فقد كان نتيجة لوجهة النظر الدينية ، غير أن العقل الإنساني في الواقع لا يقر هذه التفرقة ولا يقبل ذلك الفصل بين سلطتي الدين والعقل ، وهذا التخالف بين وجهتي نظرها بحيث ينتج كل من هاتين الوجهتين نتيجة مناقضة للأخرى ومتعارضة معها .

ومهما يكن في مذهب أبي الوليد من مآخذ ونقود فإن ذلك في جملته ونسبته لم يصل إلى الدرجة التي صوره عليها الباحثون ، فقد كان أقل المذاهب الفلسفية — وعلى الأخص ما يتصف منها بنزعة وحدة الوجود — قبولاً للنقد ، وأبعدها عن التناقض والاضطراب ، وأشدّها يقظة ، وأدقها تصويراً ، وأكثرها تحديداً لهدفه ، وتعيّناً لغاياته ، وإحكاماً لمنهجه ، ولا سيما وقد تفادى كثيراً من الإشكالات وتحاشى كثيراً من المآزق التي تورط فيها القائلون بوحدة الوجود ، وذلك بقصر تلك الوحدة

(١) راجع صلاة الإسلام بإصلاح المسيحية . للأستاذ أمين الخولي ص ٦٣ ، فرح انطون . ابن رشد وفلسفته ص ٦٠ ، لطفي جمعة . تاريخ فلاسفة الإسلام في الشرق والمغرب ص ١٧١ .

على الجوهر العقلي دون الجوهر المادى الذى كان منشأ لكثير من الشناعات التى ترتبت على القول بوحدة الوجود المادية .

فلو أن الباحثين فى مشكلة الخلود عنده مدّوا أطرافهم فى فلسفته إلى ما وراء تلك المشكلة ، وحاولوا تعرف العناصر التى تتركب منها تلك الفلسفة ، والوقوف على أهدافها التى ترى إليها ، لأيقنوا أن مذهب أبى الوليد فى خلود الإنسان ليس إلا مزيجاً من هذه العناصر ، وصدى لتلك الأهداف ، ينتظم مع بقية أجزاء فلسفته ، وينسجم مع مجموع نظرياته فى سلسلة واحدة ، متسقة الحلقات ، وأن مذهب الفلسفى العام صورة لأقوم نظام وجودى متماسك الأجزاء ، مجموع الشمل ، محكم الأطراف ، ومهما بدا فى بعض هذه الأجزاء وتلك الحلقات من غموض وإبهام حيناً ، أو تناقض واضطراب حيناً آخر ، فإن ذلك لا يعدو أن يكون : إما من وجهة النظر السطحية ، وإما أن لا يعد شيئاً مذكوراً بجانب ما يصادف مذاهب غيره من الفلاسفة والمفكرين من وجوه النقد ونواحي الضعف والقصور .

وقد تظن أيها القارئ الكريم أننا قد غاليينا فى تقدير فلسفة ابن رشد ، وأننا أعطيناها من العناية والاهتمام أكثر مما لها وأضعاف ما تستحق ، ولا سيما وقد أهمله مؤرخو الحركة الفلاسفية من العرب إهمالاً مزريراً فلم يذكروه إلا عرضاً أو فى سياق الحديث عن غيره حتى أننى أخذتني الدهشة أثناء قراءة عن هذا البحث عندما وجدت « ابن خلكان » لا يذكر شيئاً عنه فى « وفيات الأعيان » فعلمت الأمل على « وفيات الوفيات » الذى أكل به صاحبه ما لم يتم فى الوفيات ، ولكننى لم أرجع منه إلا بما رجعت من سابقه . وفى هذا المعنى يقول دى بور :

« لم يكن لفلسفة ابن رشد ولا لشروحه على مذهب أرسطو سوى أثر قليل جداً فى العالم الإسلامى ، وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته ، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العربية أو اللاتينية ، ولم يكن له تلاميذ ولا أتباع يواصلون فلسفته^(١) » .

ولعل هذا الإهمال هو الذى دفع « الفرد جيوم » إلى أن يقول فى هذا الصدد :

« وأما في الإسلام ، فإن ابن رشد لم يكن في يوم من الأيام حجة يستند إليها^(١) » لهذا لم يكن له من المسلمين في المشرق أو المغرب تلاميذ يتداولون فلسفته ، ويؤمنون بمبادئه ، ويأخذون بتعاليمه إلى الأمام حتى تبقى في ديار الإسلام خالدة ما خلدت الأيام ، كما لم تجد مؤلفاته القيمة التي ملأ بها فراغ حياته من القراء إلا النذر اليسير من الممتازين والمبرزين .

قد تكون هذه وجهة نظرك أيها القارئ عندما تعتبرني مغالياً في ذلك التقدير ولكن انعدام أثر الفلسفة الرشدية وإهملها في البيئات الإسلامية بعد وفاة ابن رشد لم يكن لضعف الثقة بها أو عدم قبولها والاعتداد بها لدى العقل الإنساني ، أو لإنكاره نواحي الإعجاب فيها ، وإنما كان ذلك صدى من أصدااء الرأي العام الإسلامي المتجهم حينذاك للفلسفة والمتفلسفين ، ونتيجة لذلك الركود الفكري والجمود العقلي الذي أسس المسلمون إليه قيادهم في ذلك الزمان .

وكان موجة التفلسف والتفكير العقلي ، بل وموجة العلوم والمعارف المختلفة قد بدأت في ذلك الوقت تنحسر عن شاطئ العالم الإسلامي الذي ازدهرت فيه العلوم والمعارف ، واكتملت في رياض الحضارة الإسلامية بقدر ما أخذت في الامتداد على شاطئ العالم الأوربي المتأخر الذي همدت أرضه وجف عوده ولم يكن له من الفلسفات والمعارف حظ أو نصيب ، قليل أو كثير .

ولو تصفحنا أوثق المصادر التاريخية في هذه الحلقة من الزمان لما كان عندنا أدنى شك أو ارتياب في أن التراث الإسلامي الخالد كان ينتقل تدريجياً إبان القرون الوسطى من أيدي المسلمين إلى أيدي الأوربيين ، وأن الاتصال كان وثيقاً بينهما ، وأن أهم مراكز هذا الاتصال كانت أسبانيا الإسلامية وصقلية ، ومن هذه تسربت العلوم والمعارف الإسلامية — عن طريق الترجمة والنقل ، أو عن طريق التلق شفاهاً والسماع المباشر في الجامعات الإسلامية وعلى الأخص الأسبانية بجامعة « قرطبة » وغيرها — إلى جنوب فرنسا وإيطاليا ، ومنها إلى ماوراءها من دول أوروبا وشعوبها ، ومن هنا نرى أن الامتزاج الثقافي تم بين العالمين ، وأن العالم الإسلامي وقف من العالم المسيحي.

موقف الأستاذ والمعلم ، وإذا كان الأول قد ورث حضارة اليونان وعوامهم وفلسفاتهم ، وتلقاها عنهم بأيدي سريانية نسطورية ، فقد قدمها إلى الثاني ، بعد حقبة من الزمان ، وبعد أن أضاف إليها نتاج فكره وجهود عباقرته ، بأيدي عبرية يهودية . لذلك وجدت حركة ترجمة ونقل من العربية إلى العبرية أو اللاتينية كذلك الحركة التي تم النقل بواسطتها من اليونانية إلى العربية ؛ وكان أثر حركة الترجمة هذه أن قامت في أوروبا المسيحية تلك النهضة العلمية والفكرية التي أنشأت أوروبا من جديد وبعثت فيها الحياة والحركة ، وأسست حضارتها الحديثة على دعائم إسلامية ومعارف عربية . وفي هذا يقول الدكتور علي المناني ما نصه : « ومهما يكن من شيء فإن العرب قد حملوا لواء التفكير الفلسفي اليوناني ، وشرحوه وأضافوا إليه من عندهم مقداراً غزيراً ابتداء من القرن الثامن الميلادي إلى نهاية القرن الثاني عشر . ومن هذا التاريخ ابتدأت في أوروبا حركة الترجمة والنقل من العربية إلى العبرية واللاتينية فظهر بذلك في التفكير الأوربي اتجاه جديد تدرج في أطوار متنوعة إلى الوقت الحاضر ^(١) » .

وإذا كانت هذه شهادة رجل عربي مسلم لثقافة عربية إسلامية فإنها مؤيدة بآراء كثير من الباحثين الأوروبيين وغير الأوروبيين ، فهما الأستاذان (أرنست باركر) و (الفردجيوم) يقرران ذلك فيقول باركر :

« ولم تبلغ حضارة المسلمين درجة تذكر إلا في أسبانيا وصقلية ، لقد ازدهرت في هذين الإقليمين ازدهاراً عظيماً ومنها انتقل تأثير الحضارة الإسلامية إلى فرنسا وإيطاليا ، فقد نفذت فلسفة قرطبة وحكمة معلمها الكبير ابن رشد إلى جامعة باريس ^(٢) » كما يقول (جيوم) .

« وسوف نرى عند ما تخرج إلى النور الكنوز المودعة في دور الكتب الأوربية أن تأثير العرب الخالد في حضارة العصور الوسطى كان أجل شأنًا وأكبر خطراً مما عرفناه حتى الآن ^(٣) » وتضم إلى هذين النصين أيضاً ما يقوله (يهوذا) الأستاذ

(١) من مذكراته في الثقافة العامة ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٢) تراث الإسلام ص ١ ص ٨٨ .

(٣) تراث الإسلام ص ١ ص ٣٢٣ .

بجامعة « مجريط » في خطاب له ألقاه في الجامعة الأمريكية بالقاهرة في مارس سنة ١٩٢٨ . ونصه :

« أخذ الناس يدركون الآن أن أوروبا في القرون الوسطى مدينة للحضارة العربية التي اغترف من مناهلها المسلمون واليهود والنصارى على السواء . . . أخذ الناس الآن يفهمون أن العلوم الطبيعية والقوانين الأساسية في الفلسفة والرياضيات وعلوم العمران كانت تستمد روحها في زمن النهضة والإصلاح من ذلك المنهل العذب ألا وهو الحضارة العربية وصار علماء العصر كلما تعمقوا في دراسة هذه الحضارة أدركوا أثرها البليغ في حضارة اليوم وكشفوا مئات الكلمات الداخلة في اللغات الأوروبية من أيام تلك الحضارة^(١) » .

ولا أريد هنا أن أؤرخ لحركة الترجمة الأخيرة كما لا أريد أن أتبع الآثار الإسلامية ، والتيارات الثقافية العربية في محيط النهضة الأوروبية والعصر الحديث فإن ذلك ليس من مقصودنا الآن ، ولكنني رأيت أن من دواعي تقدير ابن رشد ، ومن الضروري للحكم على مدى نفوذ فلسفته أن أعقد صلة موجزة بين بيئته الثقافية ، بل بين تفكيره الفلسفي الخاص وبين النهضة الأوروبية وثقافة العصر الحديث ، ليتبين لنا أن أثر فلسفة أبي الوليد ، وإن كان معدوماً أو ضئيلاً في مجرى الثقافة الإسلامية فقد كان قوياً نافذاً ، وعاملاً فعالاً في تدعيم الثقافة المسيحية والفكر الأوروبي الحديث وبيان ذلك أن القنطرة التي عبرت عليها المعارف الإسلامية إلى أوروبا المسيحية هي اليهود الذين ترجموا الفلاسفة الرشدية إلى لغتهم العبرية ومنها انتقلت إلى اللغة اللاتينية . ونولا هؤلاء اليهود لا نطفأ نور تلك الفلسفة في العالم كما انطفأ نورها في الأندلس ، حيث كان شأنهم بين العرب وأوروبا كشأن النساطرة والسريريان بين اليونان والعرب كما أشرنا إليه سابقاً ، وحيث كانت فلسفة ابن رشد خاصة ، رغم انقطاعها وخفوت نورها في الأفق الإسلامي ، مستمرة السير ، دائبة السعى تلقي من العناية في مدرسة (موسى بن ميمون) ما لم تلقه في (قرطبة) أو طليطلة أو اشبيلية بعد وفاة ابن رشد . وقد كان القرن الرابع عشر الميلادي هو العصر الذي حلت فيه فلسفة قرطبة محل

(١) نقلاً عن كتاب « الإسلام والحضارة العربية » لمحمد كرد علي ص ١٨٠ .

فلسفة المعلم الأول ، وصارت فيه مؤلفات ابن رشد موضع العناية والاهتمام بالشرح والتفسير والتأليف والاختصاص والاعتباس ، لذلك ترى أهم مؤلفات ابن ميمون مطبوعة بطابع الفلسفة الرشدية ، ومتضمنة لأكبر قسط من آرائه ونظرياته ، يشير إلى هذا المعنى الفرد جيوم فيقول : « وقد جمع ابن ميمون كثيراً من أفكار ابن رشد في مؤلفه العظيم الذي كان القديس توما يستشهد به في بعض الأحايين ، ويشير هذا القديس في كتابه (مسائل جدلية) إلى أقوال ابن رشد في الجدل المتعلق بطبيعة علم الله (١) » .

وليس معنى هذا أن اليهود وحدهم استأثروا بنقل فلسفة ابن رشد بل كانت هناك عوامل مختلفة ساعدت على ذلك النقل ، من هذه العوامل ما قام به (ريموند) الذي كان مطرانا لطليطلة من سنة ١١٣٠ إلى سنة ١١٥٠ م ، فقد أسس جمعية لنقل أهم الكتب الفلسفية والعلمية العربية إلى اللغة اللاتينية ، فنقلوا فيما نقلوا شروح ابن رشد على كتب أرسطو . ثم جاء (فردريك الثاني) هو هنشناوفن الألماني سنة ١٢١٥ م الذي اتصل بالساميين اتصالاً وثيقاً عن طريق الحروب الصليبية في الشام وصقلية فكان ممجّباً بفلاسفة المسلمين مغرماً بأرائهم كما كان مجيداً للغة العربية حتى استطاع أن يقرأ بها الفلسفة في مصادرها الأصلية . وقد أنشأ سنة ١٢٢٤ م مجعاً في (نابلي) بإيطاليا لنقل العلوم والفلسفة العربية إلى اللاتينية والعبرية تمهيداً لنشرها في أوروبا . وقد كان من أثر فردريك هذا وبفضله أن ذهب (ميكائيل سكوت) إلى طليطلة وترجم شروح ابن رشد على أرسطو . ولم يكبد ينتهي القرن الثالث عشر حتى كانت كل كتب ابن رشد تقريباً قد ترجمت إلى اللاتينية اللهم إلا كتباً قليلة منها كتاب تهافت التهافت الذي لم تتم ترجمته إلا في القرن الرابع عشر .

لهذا كله كان من الطبيعي أن تسود فلسفة ابن رشد في الأوساط الأوروبية ، وأن تتحكم في اتجاه الفكر المسيحي مدة طويلة من الزمان (٢) وأن تظل فلسفته عاملاً حياً في الفكر الأوربي حتى فجر العلم التجريبي الحديث ، وأن تحتفظ اللغة اللاتينية بكثير من مؤلفاته التي نقلت إليها بعد أن فقد أصلها العربي ، وأن تستهوى

(١) تراث الإسلام - ١ ص ٣١٨ .

(٢) صلاة الإسلام بإصلاح المسيحية للأستاذ أمين الخولي ص ٧٥

فلسفته طلاب العلوم والمعارف وتستولى على عقولهم فيصبح وله من التلاميذ وعشاق مبادئه في الغرب ما يعد بالمئات من المتعصبين لمذهبه المتمسكين بمبادئه^(١).

وكان أهم المراكز لتعاليم ابن رشد في بادئ الأمر جامعة (بولونيا) وجامعة (بادو) بإيطاليا، ومن الأخيرة انتشرت هذه الفلسفة في إيطاليا الشمالية فكانت الحركة الفلسفية في بولونيا وفرارى والبندقية تابعة لهذه الكلية التي بدأت فيها فلسفة ابن رشد بتعليم كتبه الطبية ثم تلتها كتبه الفلسفية، وأول مؤسس لتعاليم ابن رشد فيها هو (بطرس ديانو) الذي عاقبه ديوان التفتيش بأحراق عظامه بعد موته^(٢).

ويعتبر هذا الحادث مثلاً من مثل اضطهاد الفلسفة الرشدية في أوروبا، فقد شعر الفلاسفة اللاهوتيون الذين هم أنصار الكنيسة المسيحية الأخذون بمبادئها، بمبلغ نفوذ فلسفة ابن رشد، وقوة سلطانها على العقول، فوجهوا أنفسهم لمحاربتها وقضوا الوقت كله في دحضها وإبطالها، وقام بتلك الحملة أنصار الرهبانية (الدومينيكانية)^(٣) ويشير إلى ذلك الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في كتابه (الإسلام والنصرانية) فيقول:

« أنشئت محكمة لمقاومة العلم والفلسفة عند ما خيف ظهورها بسعى تلامذة (ابن رشد) وتلامذة تلامذته خصوصاً في جنوب فرنسا وإيطاليا. أنشئت هذه المحكمة الغريبة بطلب الراهب (نوركاندا) قامت المحكمة بأعمالها حق القيام في مدة ثمانى عشرة سنة (١٤٨١ — ١٤٩٩) حكمت على عشرة آلاف ومائتين وعشرين شخصاً بأن يحرقوا وهم أحياء. فأحرقوا، وعلى ستة آلاف وثمانمائة وستين بالشنق بعد التشهير. فشهدوا وشنقوا، وعلى سبعة وتسعين ألفاً وثلاثة وعشرين شخصاً بعقوبات مختلفة فنفذت قرر مجمع لاتران سنة ١٥٠٢ أن يلعن كل من ينظر في فلسفة ابن رشد. وطرر الدومينيكان يتخذون من ابن رشد ولعنه ولعن من ينظر في فلسفة ابن رشد.

(١) الفرد جيوم . المرجع السابق ص ٣٠٥ .

(٢) فرج أعلون . ابن رشد وفلسفته ص ٧٧ .

(٣) تنسب إلى « دومينيكوس » الراهب الأسباني مخترع ما تسميه الكنيسة « الفحص الشريف » وما يعرف في التاريخ باسم « ديوان التفتيش » ، وقد كان أول ما قام منه في مدينة طليطلة عام ١٢١٦ م .

من ينظر في كلامه شيئاً من الصناعة والعبادة . لكن ذلك لم يمنع الأمراء وطلاب
العالم من كل طبقة من تلمس الوسائل للوصول إلى شيء من كتبه وتحلية العقول
ببعض أفكاره^(١) .

وكان من زعماء الدومينيكانية الفيلسوف الشهيرين (البرت الكبير) و (القديس
توماس الأكويني) . ويعتبر هذا الأخير أعظم فلاسفة اللاهوت في المصور الوسطى
بل هو أعظم حكميم قام في الكنيسة الغربية ، وقد ألبى بلاء مرأى في سبيل مكافحة
الفلسفة الرشدية ، والعمل على إبطال نفوذها في الأوساط الأوربية حتى ألف في ذلك
كتباً عديدة للرد على ابن رشد كما أشرنا إليه أثناء بحثنا السابق . ولكن الأكويني
مع تعصبه الشديد ضد فلسفة ابن رشد لم يستطع أن يتخلص من التأثير الواضح
بمبادئها ، فقد ظهر اتفاقه مع أبي الوليد في كثير من آرائه وأفكاره الهامة مما يدل
على قوة تيارها ، وشدة نفوذها ، وعظيم سلطانها على عقول المفكرين والمتفلسفين .
يقول رنان الفيلسوف الفرنسي :

وفي الإمكان أن نقول إن القديس توما كان أكبر تلامذة ابن رشد ، فإنه بصفته
فيلسوفاً مديون بكل شيء للشارح العربي (ابن رشد) . ومما استدل به رنان على
صحة دعواه سير القديس توما في شرحه لسكتب أرسطو على الطريقة التي شرحه
بها ابن رشد ، ونقله من فلسفته أقوالاً مطابقة لكتابات أبي الوليد .

وإذا كان رنان يقتصر في بيان رأيه ويوجز إلى هذا الحد الذي رأيناه من كلامه
فإن جيوم يقدم لنا صورة أوضح لتلك المسائل التي تم فيها الاتفاق بين الفيلسوفين
(فيلسوف قرطبة وفيلسوف اكوينا) فيقول :

« ووجوه الاتفاق بين إلهيات القديس توما وابن رشد في منتهى الكثرة ،
وأهمها الاعتقاد بأن علم الله شامل للجزئيات وما يستتبع هذا الاعتقاد من الآراء
الويدة له ، وعبارة القديس توما المعروفة وهي أن علم الله هو علة الموجودات
هي نفسها عبارة ابن رشد « العلم القديم هو علة وسبب للموجود » . . . وفي الحق
أن العمل على التوفيق بين الفلسفة والدين (عندها) أمر لا خطر له ، ولكننا حين
نرى إثبات ذلك يسير في طريق واحدة ، ويتبع خطى واحدة يكون طبيعياً لنا أن

نتهى إلى أن ابن رشد قد خلف إلى العلم المسيحى شيئاً أكثر من التعليق على أرسطو . . . ثم إن كليهما يستهل كلامه بحجج تدعو للشك أو تناقض العقيدة مناقضة بينة ، وإنا لنجدها متفقين كذلك في إثبات وجود الله من الحركة ، وفي فكرة العناية الإلهية بالعالم ، ومحاولتهما إثبات وحدة الله من وحدة العالم . . . إلخ» (١).

على أنه كان بجانب الرهبنة الدومنيكانية أنصار الرهبانية « الفرنسيسكانية » (٢) الذين ظهر ميلهم الشديد إلى العلم ، وكانوا بأجمعهم أنصاراً أقواء للفلسفة الرشدية بقدر ما كانوا مؤيدين للحرية العقلية ورافضين لسلطة الكنيسة المسيحية على العكس من الرهبنة الدومنيكانية . ويقول رنان في دراسته لفلسفة ابن رشد :

« إن الرهبان الفرنسيسكانيين كانوا أنصاراً أقوياء للفلسفة الإسلامية ومبادئ ابن رشد في أوروبا . إذ نذكر أن هؤلاء الفرنسيسكان كانوا بحريتهم العقلية من أقوى المقاومين للسلطة الكنسية ، حتى نستطيع أن نقول في طمأنينة أن الصراع بين الكنيسة والحرية العقلية في القرون الوسطى كان صراعاً بين الكنيسة والفلسفة الإسلامية مباشرة أو بالواسطة كما يشهد بذلك تاريخ حياة الفلسفة الرشدية في أوروبا » (٣) .

وإذا فقد كان الفرنسيسكان مع تعشقهم لفلسفة ابن رشد وحمايتهم لها يتفقون معه في رفض سلطة رجال الدين وفي كثير من وجهات نظره . لذلك لم يكن من الغريب أن تنتصر تلك الفلسفة في أوروبا على أيديهم وبواسطة جهودهم التي بذلوها في الذود عنها رغم ما وقع برجالهم من عقوبات صارمة واضطهادات متوالية حسبما صوره لنا الإمام الشيخ محمد عبده فيما سبق ، حتى انتهى الأمر أخيراً بانتصارهم وبذئوع فلسفة أبي الوليد في جميع الأوساط العلمية الأوروبية حتى انفردت أو كادت أن تنفرد من بين شتى الثقافات الإسلامية بالنفوذ والسلطان في القرن الخامس عشر الميلادي :

(١) تراث الإسلام - ١ ص ٣١٦ ، ٣١٧

(٢) تنسب إلى « فرثيسكو الأسيسى » الذى رحل إلى الشرق ثم عاد منه فأسس تلك الرهبنة . وقد كان هذا الراهب أسباني الأصل .

(٣) راجع صلة الإسلام بإصلاح المسيحية ص ٥٦

وإذا علمنا أن (روجربيكون) الباعث الأول للنهضة العلمية الأوروبية كان من أكبر زعماء الفرنسيسكان وأنه — وقد سبق أهل عصره في معارفه وطريقة بحثه — أخذ ثقافته العلمية من الأندلس ودرس فلسفة ابن رشد دراسة عميقة مستفيضة — إذا علمنا ذلك كله أدركنا قيمة رأيه في تقدير ابن رشد وفلسفته إذ يقول: «ثم أعقبه (ابن سينا) ابن رشد وهو رجل رصين الحكمة، قام بتصحيح كثير مما انتهى إليه أسلافه، وساهم بنصيب وافر فيما أضيف للفلسفة من مادة جديدة لم تكن معروفة من قبل، وإن كان ما كتبه يحتاج إلى تصحيح في بعض التفاصيل كما يعوزه الأسهاب في كثير مما عناه^(١)» .

ولعلك أدركت أيها القارئ من عقد هذه الصلة الموجزة، وبيان ذلك الأثر الواضح ما كان لفلسفة ابن رشد من تقدير وإعجاب لدى الفلاسفة والمفكرين في أوروبا المسيحية، بل ربما آمنت معي بأن إهمال تلك الفلسفة وعدم العناية بها عند المسلمين، لم يكن باعثه تفاهة مبادئها أو ركاكة تعاليمها، وإنما كان كما قلنا ظاهرة من ظواهر التدهور العلمي في العالم الإسلامي، وأنها وإن خفت نورها في دول الإسلام فقد انبعث قوياً على رؤوس أقوام أخذ بأبصارهم إلى الهدى فأسسوا عليه نهضتهم، وساروا إلى حيث كانوا مطمح الأنظار وبغية الآمال في عالمهم وفلسفتهم وحضارتهم، فلم تبدأ النهضة الفكرية في أوروبا إلا بعد أن انتقل التعليم من الأديرة إلى الجامعات، وبعد أن حطمت العلوم الإسلامية والأفكار اليونانية والفلسفة الرشدية سلطان الكنيسة. وإذا ذكرنا العلوم الإسلامية أو الفكر الإسلامي كان لبابه وثمرته فلسفة أبي الوليد، فقد كان أكل مفكرى الإسلام علماً، وأقواهم حجة، وأكثرهم شرحاً وبسطاً، وأوسعهم دائرة، وأسماهم أفقاً. وقد قال تلميذ من تلامذته هو «هرمان فان رزويك» الكاهن الهولندي الذي أحرق بتهمة الهرطقة سنة ١٥١٢ م وفي اليوم الذي استشهد فيه تلك الكلمة الخالدة :

(١) روجربيكون — نقله الفردجيوم في تراث الإسلام — الفلسفة والإلهيات — ص ٢٧١ — راجع كذلك كتاب «تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب» ص ٢٢٣ .

« إن أعلم العلماء أرسطو وشارحه (ابن رشد) وهما أقرب إلى الحقيقة ، بهما اهتديت ، وبفضلهما رأيت النور الذي كنت عنه عمياً^(١) » .

هذا هو أبو الوليد في قدره ، وتلك هي المكانة التي أحرزتها فلسفته طيلة ستة قرون في أعظم دول الأرض وأغناها حضارة وأوسعها علماً . هذا هو أبو الوليد الذي قدر للفلسفة الإسلامية أن تبلغ رشدها وتؤتي أكلها في فلسفته ثم تموت في الشرق بموته ، ويخفت صوتهما بخفوت صوته .

فهل كان يعلم وهو يشغل حياته كلها في تأليف ما ألف وكتابة ما كتب أنه سيقوم بجانب وطنه العزيز تمدن جديد ، وحضارة مزدهرة ، يؤسسها أبناؤها على القواعد الفلسفية والمبادئ العقلية التي كانت تنحدر من فكر الفيلسوف ويسطرها قلمه تحت سقف منزله في قرطبة ؟ وهل كان يدري حينذاك أن هذا التمدن سيمحو تمدن الأندلس ، ويستل من قرطبة كنانة مجدها ووسام فخرها لأنها لم تكن وفيه له ولا أمانة عليه ؟ لو تحقق حينذاك أن صيحاته ستذهب في الأندلس هباء وأنهما مع ذلك ستنتقل إلى أوروبا فتجوب الصحارى والسهول ، تخترق البقاع وتقرع الأسماع ، وأنها ستلقى هناك من التقدير ما ذكرنا ، لجفف مداده ، وحطم أقلامه ، وطوى صحائفه ، لاضئاً بها على غير وطنه ، ولا استئثاراً بها لنفسه ، وإنما ليعرضها على ربه يوم يحاسب على تصريفه واستخدامه لنعمة العقل التي وهبه الله إياها ، ولتكون سجلاً خالداً يشهد له عند الله بما قدم للإنسانية من مبادئ الإخاء المساواة ، وبما خط لها من مناهج ، ورسم لها من طرق توصلها إلى أهدافها وتبلغها غاياتها .

وإذا كان العلم الكامل — كما يقولون — هو علم الذي يعلم أنه يعلم : أي الذي يكون على بينة من علمه ، يبرهن عليه ، ويدفع عنه الشبه والاعتراضات ، فلا شك أن ابن رشد بوضعه مبادئ فلسفته ، وبما خط للناس من منهج نقدي تحليلي ، قد يسر للناس مثل هذا العلم وبصر العقل بنفسه وأبلغه رشد .

تم بعون الله وحسن توفيقه

فهرست

المقدمة

- ٣ المقدمة
 • إثمار الفلسفة الرشدية بالبحث • انحصارها في منهجين أساسيين • اتجاه البحث •
 • سر اختياري لهذا الاتجاه • غايته منه ٣

الباب الأول : الفلسفة في المغرب

- ٨ الفصل الأول : انتقال الفلسفة من المشرق إلى المغرب ٨
 • مناهضة الغزالي للفلسفة في المشرق • الوطن الجديد للفلسفة هو الأندلس • كيف
 انتقلت إليه الفلسفة • أول بواكير التفكير الفلسفي • الأندلس مهد ابن رشد •
 الفصل الثاني : عرض عام للحياة العقلية في الأندلس منذ الفتح الإسلامي حتى
 وفاة ابن رشد ١٢

الحالة العقلية حتى عام ٣٠٠ هـ • عهد الرحمن الثالث • الاستقرار في عهده يهيئ
 لنهضة علمية • العصر الأول للازدهار الفلسفي • نسكبة الفلسفة على يد المنصور في
 عهد هشام بن الحكم • ابن حزم والمنطق • ابن حزم والفلسفة • ابن تاشفين
 وعلم الكلام • ظهور ابن باجة • عصر الازدهار الثاني للفلسفة على يد
 الموحدين • دخول مذهب الأشعرى والغزالي • هل عرف مذهب المعتزلة
 بالأندلس ؟ • أبو يعقوب يوسف وابن طفيل • النسكبة الثانية للفلسفة على يد
 أبي يوسف يعقوب ١٢

- ٢٩ الفصل الثالث : ترجمة ابن رشد ٢٩
 • دراسته لمختلف العلوم • بعض من أخذ عنهم • مناظرته لأبي يعقوب • صلته
 بابن عربي المنصور • مؤلفات ابن رشد وتجميعها ٢٩
 الفصل الرابع : موقف ابن رشد من الفلاسفة والمتكلمين ٤٠
 • موقفه من فلاسفة اليونان • شروحه لسكتب أرسطو • موقفه من فلاسفة
 الإسلام • نظراته إلى الفارابي وابن سينا • نظراته إلى الغزالي • نظراته
 إلى الأشاعرة ٤٠

الباب الثاني : الوجود

- ٥٠ الفصل الأول : أزلية المادة ٥٠
 استدلال ابن رشد بالنصوص الشرعية • شرحه لحقيقة المادة ٥٠

صفحة

٥٢ ... الفصل الثاني : القوة والفعل
هل الفعل متقدم على القوة ؟ • فكرة ابن رشد في التولد والنمو • مقارنة رأيه
برأى المتكلمين • تفسيره لفكرة « الخلق » • المواد والصور لا تفسد ...

٥٥ ... الفصل الثالث : الله (المبدأ الأول)
طريقة ابن رشد في إثبات المبدأ الأول • مخالفته للمتكلمين • مخالفته لابن سينا • غاية
الحركة • صفات المبدأ الأول ...

٥٨ ... الفصل الرابع : العلاقة بين الله والعالم
حكومة الكون وحكومة المدينة • ترتيب الموجودات في صدورها عن الله •
الفرق بين « القول » وبين « الانفعال » • اختلاف الدوافع باختلاف صورها
الطبيعية الفاعلة والطبيعة المنفعلة • الصور الجوهرية • الوجود الأزلي والوجود
المتغير • السكية والجزئية وصفان للمعلوم ...

٦٣ ... الفصل الخامس : مراتب الوجود
الترتيب بين الموجودات أولوى • اختلاف الموجودات في رتبها واتحادها في ذواتها
وأوصافها • لا بقاء للعالم بدون قوة عقلية ...

الباب الثالث : وحدة الوجود

٦٦ ... الفصل الأول : مظاهر الوحدة
نزع نحو رأى معين في وحدة الوجود • تساند الظواهر على إثباته ...

٦٨ ... الفصل الثاني : الحقيقة المطلقة
الحقيقة العقلية والحقيقة الدينية • إمكان معرفتها • رأى ابن رشد ورأى (اسنچ)
في تلك المعرفة • الإنسانية والفيلسوف ضرورتان من ضرورات الوجود •
وحدة المركب هي حقيقة وجوده • كمال كل حقيقة في اتحادها بالحقيقة التي
فوقها • العالم واحد بمبدأ واحد • مقارنة رأى ابن رشد برأى الرواقية
والإفلاطونية الحديثة ...

٧٥ ... الفصل الثالث : الصدور (تعليل صدور الكثرة عن الوحدة)
شرح رأى ابن سينا في فكرة (الصدور) • المبادئ الثلاثة التي يستند إليها
في شرحه لها • وجه المناقض في فكرة ابن سينا • كيف يشرح ابن رشد فكرة
الصدور • خروجه من المآزق التي تورط فيها ابن سينا • الوحدة هي الوجود
الذاتي للكون • هل في العالم كثرة ؟ • إشكال يعترض الباحث • استخلاص
حله من كلام ابن رشد - مخالف الشيء ومغايره - تصحيحه لكثرة الموجودات
في العالم ...

صفحة

الفصل الرابع : العقل والتعقل ٨٥

فكرة ابن رشد في العقل والتعقل سبب في اشتهاار فلسفته — الأكويني وموقفه منها . العائلية والمعقولية في المبادئ المفارقة . اتحاد الحرك الأول مع عقول الأفلاك بالماهية . شواهد ذلك . ما يختص به المبدأ الأول

الفصل الخامس : تعقل (الإله) لما سواه ٨٩

الفلاسفة الأقدمون وعلم الله . ابن سينا وتلك المسألة . الغزالي يناقش ابن سينا . رأى ابن رشد في هذه المشكلة . رده على الغزالي في فهمه لمذهب الفلاسفة . مناقشة ذلك الرد . الفرق بين تعدد المعقولات في العلم الأزل وبينه في العلم الإنساني . متى يمنع إدراك ما لا نهاية له ؟ . الباري متحد بعلوماته . ذات الإله متحققة في كل حلقة من حلقات الوجود . ذات الباري عين الوجود من جهة وغيره من جهة أخرى . مقارنة رأى ابن رشد في الوحدة برأى المتصوفين

الفصل السادس : تعقل المفارقات (المبادئ الأولى) ٩٦

تصور الذات يستلزم تصور علمها . هل تعقل العلل معلولاتها ؟ . كيفية اتحاد المعقول بعضها ببعض . الفرق بين العلة الأولى وبين العلل الثانوية

الفصل السابع : تعقل الإنسان اتحاد عقله بالعقل الفعال ١٠٢

شرح مذهب أرسطو في تعقل الإنسان . العقل الهولاني في نظره . الفرق بينه وبين الحس . وظيفة كل من العقل الفعال والعقل المنفصل . انفراد ابن رشد عن أرسطو في مسألتين هامتين . ابن رشد والأفروديسي ، غموض رأيه في بيان ماهية العقل الهولاني . كيف يعال تفاوت الناس في معارفهم . مقارنة رأيه برأى (ثامسطيوس) . الهولاني مادة منفصلة . ما هي تلك المادة ؟ ، هل الهولاني مركب ؟ . اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال . ابن رشد يفتقر عن أرسطو وابن سينا ، أرسطو لم يعرض لمشكلة الاتصال بنوعيه . كيف يتحد العقل الإنساني بالعقل الفعال . المعقولات علة للعقل الإنساني ومعلولة للعقل الفعال . مقارنة هامة بين رأى ابن رشد ورأى ابن سينا في هذه المسألة ، نقض ابن سينا لقاعدة الاتحاد . تفسيره لسكيفية اتصال الجوهر العاقل بكمالاته . اضطرابه وتناقضه

الفصل الثامن : تعقيب على الفصول المتقدمة ١١٥

وحدة ابن رشد والفلسفة الرواقية . فلسفة اسبينوزا وفلسفة ابن رشد . وحدة ابن رشد والإفلاطونية الحديثة . مقارنات هامة . تأثره بالنزعة الصوفية ، المذاهب في وحدة الوجود . إلى أيها ينسب مذهب ابن رشد ؟ . رنان ودي بور يحكمان عمادية مذهبه ، نقضنا لهذا الحكم . مذهب ابن رشد ينسب إلى الوحدة العقلية .

الباب الرابع : الخلود

- ١٢٢ أهمية البحث في مشكلة الخلود . ضرورة حل تلك المشكلة على ضوء الطابع الفلسفي العام لابن رشد
- ١٢٤ الفصل الأول : منشأ الفردية في الإنسان كيف يمثل تعدد الأفراد الإنسانية في الحياة الدنيا . رنان يصور رأى ابن رشد . دليل الفلاسفة على تجرد النفس من المواد . ابن رشد يناقشهم . تفرقة بين النفس والعقل . علاقة النفوس بالأبدان ، الحدوث الإضافي والحدوث الحقيقي . رد ابن رشد على ابن سينا في قوله بالحدوث الحقيقي . رأيه في مركز الإنسان من الوجود ، منشأ التمدد في الحياة الآخرة
- ١٣١ الفصل الثاني : علاج المشكلة (مشكلة الخلود) توقف الباحثين عن البت في مشكلة الخلود عند ابن رشد . الوجود الأخرى هو غاية الإنسان . ابن رشد يبيح قتل المنكرين للحياة الآخرة . الجزم بقول ابن رشد بالخلود ، مناقشة النصوص التي نقلها رنان . الوجود الأخرى روحاني مصوراً تصويراً جسمانياً . تحقيق أول . تحقيق ثان . القول بالوحدة العقلية لا يتنافى مع القول بالثواب والعقاب . خلاصة موجزة ...

الخاتمة

- ١٥٠ تقدير بعض المآخذ على مذهب ابن رشد . إهمال المسلمين لفلسفته مظهر للتدهور العام في الحضارة الإسلامية . صالة الفكر الإسلامي عامة وفلسفة ابن رشد خاصة بالفكر المسيحي في أوروبا . ابن رشد في جامعة (باريس) . ابن رشد في جامعة (بادو) بإيطاليا . فلسفة ابن رشد في أوروبا بين أنصارها وخصومها . انفرادها بالنفوذ في القرن الخامس عشر الميلادي . روجر بيكون وابن رشد . رزديك يستشهد في سبيل الفلسفة الرشدية . العقل الإنساني يبلغ رشده في فلسفة ابن رشد

أخطاء مطبعية

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٦	١١	دراسية	دارسية	٤٣	١٢	أن أرسطو	أن ابن رشد
٢٧	١١	الفقاء	الفقهاء	٤٨	٢	كان يفارقانه	كانا يفارقانه
٣٤	٥	فيها	منها	٥٦	٢٢	زإذا	وإذا
٣٦	٢٣	عن	من	٦٧	٧	ويبدو	ويبدو
٣٨	٢٠	الفسلفة	القلامة	٨٢	١١	من وجود	من وجوه
٣٨	٢٣	الأدبية	الأبية	٩٩	١	فالعمل الفعال	فالعمل الفعال

هذا بعض مالفات نظرنا من أخطاء مطبعية ، وجل من لا يسهو . وهناك عبارتان زائدتان :

الأولى — (فقد كان خارجا بذلك عن موقف الجمهور وعلماء السنة الذين كان يبخشهم كثير ممن يشتغلون بالمنطق) ص ٢٠ س ٧ .
الثانية — (معلول لذاته) ص ١١٦ س ٢١ .