الفصل الثاني

مَذْهَبُ ابْنُ رُشْد

1 - من سَبَقُوا ابن رشدٍ في مذهبه

مَنْ يَرَ تَرَدُّد اسم ابن رشدٍ إلى تاريخ الفلسفة بلا انقطاعٍ يَذَهبْ إلى عَدِّه أحدَ كبارِ مؤسسي المناهج الذين يَجْمَعُون فريقًا كبيرًا من المفكِّرين حَوْل مذهبٍ أصليّ، والواقعُ أن توسيع مَدَى البحث في الفلسفة العربية يؤدي إلى نتيجةٍ، غريبةٍ في ظاهرها، قائلةٍ إن النَّهْج المعروفَ في القرون الوسطى وفي عصر النهضة باسم الرُّشْدية ليس سوى مجموعِ المذاهب المشتركة بين مَشَّائي العرب، وإن هذا التعيين ينطوي على ضَرْبٍ من التأويل الكاذب، كما لو كان يُعَيَّن، تقريبًا، باسمِ الثامِسْطيانية أو البَسَاطية مجموعُ الدراسات المَشَّائية الإسكندرية، وقد لا تَجِدُ في تاريخ الأدب مثالَ رجلٍ أكثرَ منه حُرِّف بالشهْرة ونَقْصِ النَّقْد وتقادم العهد، فلَمَا بَقِيَ ابنُ رشدٍ وحدَه تحت النظر مِثْلَ مُمَثِّلٍ للفلسفة العربية كان له حَظُّ آخرِ الآتين، فعُدَّ مُبْدِعًا لمذاهبَ لم يَصْنَعْ غيرَ عَرْضِها عَرْضًا أكملَ مما صَنَع أسلافه.

ولا يَعْنِي هذا أن الإبداع يَعُوز مذهبَ ابن رشد عند النظر إليه بعينه، ومع أن ابن رشد لم يَطْمَحْ إلى مجدٍ آخرَ غير مجد الشارح فإنه لا ينبغي أن نُخْدَع بهذا التواضع الظاهر، فالنفسُ البشرية تَعْرِف، دائمًا، أن تطالب باستقلالها، فإذا ما قَيَّدْتَها بنصٍّ عَرَفَتْ أن تَجِدَ حريتَها في تفسير هذا النصّ، أي إنها تُفَضِّلُ أن تُحَرِّف النصّ على العدول عن حقوقها التي يتعذر التنزلُ عنها، أي عن إعمال الفكر فرديًّا، وقد عَرَفَ العربُ، كما عَرَفَ السِّكُلاسيون، أن يُبْدِعوا فلسفةً زاخرةً بعناصرَ خاصةٍ كثيرة الاختلاف، لا رَيْبَ، عن الفلسفة التي كانت تُعَلَّم في اللِّيسه، بَيْدَ أن هذا الإبداعَ غيرُ معترفٍ به، وذلك أن العِلْم الفلسفيَّ قد تَمَّ في نظر ابن رشدٍ، وأنه لم يَبْق غيرُ تسهيلِ تحصيله، ولا يَتَطَرَّقِ الوهمُ إلينا حَوْل أهمية من يُسَمَّوْن فلاسفة لدى العرب تسميةً خاصة، وذلك أن الفلسفة في تاريخ نَفْسِ العرب لم تكن غيرَ عارضٍ استطرادي[1]، والفِرَقُ

(1) انتبه مسيو ÷ـ ريتر إلى هذه الظاهرة الأساسية، انظر إلى Gesch der christ Phil 111 Th XI Buch 1 Kap وبحثه المطول Uber unsere Ketniss der arab Phil (غوتنجن 1844)، راجع ت. هربروكر، مقدمة ترجمة الشهرستاني، ص 7، دو هامر Literaturgeschichte der Araber, 1 Abth 1 Bend S. LXXXI

الكلامية هي التي يجب أن يُبْحَثَ فيها عن الحركة الفلسفية في الإسلام، كالقَدَرية والجَبَرية والصِّفاتية والمعتزلة والباطنية والتعليمية والأشعرية، ولم يَحْدُثْ أن أطْلَقَ المسلمون على هذا الطِّراز من المباحث اسمَ «الفلسفة»، ولم يكن هذا الاسم ليدلَّ عند المسلمين على البحث عن الحقيقة على العموم، بل يدلُّ على فرقةٍ، أو مدرسة خاصة، أي «الفلسفة اليونانية» ومن يَدْرُسونها، ومتى وُضِعَ للفكر العربيّ تاريخٌ كان من الأهمية البالغة ألَّا نَدَع أنفسنا تَضِلُّ بهذا الالتباس، وليس ما يُسَمَّى «الفلسفة العربية» غيرَ قسمٍ بَلَغَ من الضِّيق ضِمْنَ الحركة الفلسفية في الإسلام ما كاد المسلمون أنفُسهم يَجْهَلُون معه وجودَها تقريبًا، وقد أَدْلَى الغزاليُّ بدليلٍ على فُضُول نفسه حين أراد أن يَعْرِف هذه النُّدْرة، فقال: «ولم أَرَ أحدًا من علماء الإسلام صرف عنايتَه وهمتَه إلى ذلك»[1]، وعلى قَدْرِ ما طَبَعَ العرب بطابعهم القوميِّ إبداعَهم الدينيَّ وشعرَهم وفنَّ بنائهم وفِرَقَهم الكلامية أَبْدَوْا قليلَ ابتكارٍ فيما سَعَوْا إليه من مواصلة الفلسفة اليونانية، ومن الحَرِيِّ أن نقول إن من الالتباس الخَلَّاب أن يُطْلَق اسمُ «الفلسفة العربية» على مجموعٍ من التصانيف التي وُضِعَتْ عن رَدِّ فعلٍ حِيَال العُرُوبيَّة في أبْعَدِ أقسام الإمبراطورية الإسلامية من جزيرة العرب كَسَمرْقند وبخارى وقرطبة ومَرَّاكُش، وقد كُتِبَتْ هذه الفلسفة بالعربية لأن هذه اللغةَ غَدَتْ لسانَ العلم والدين في جميع البلاد الإسلامية، وهذا كلّ ما في الأمر، وكانت العبقرية العربية الحقيقية التي تَجَلَّتْ في نَظْم القصائد وبلاغة القرآن تقضي بوجود تنافرٍ بينها وبين الفلسفة اليونانية، ولا عَجَبَ، فَبِمَا أن أهل جزيرة العرب قد حُصِرُوا، كجميع الأمم السامية، ضِمْنَ دائرة ضيقة من الشعر الغنائيِّ والكَهَانة فإنه لم يكن عندهم أدنى فكرٍ عما يُمْكِنُ أن يُطْلَق عليه اسمُ العلم أو المذهب العقليّ، وإنما نَفَذَت الفلسفة اليونانية في الإسلام حينما ظهر الروحُ الفارسيُّ، المُمَثَّلُ بالدولة العباسية، على الروح العربيّ، وما انْفَكَّت فارسُ تحافظ على حقوقها القومية الهندية الأوربية وإن أخضعها دينٌ ساميّ، وقد كانت فارسُ، وهي تنتظر إقامةَ ملحمتها وأُسطورتها بلغتها الخاصة، تُكَدِّر صَفْوَ الإسلام بمحاولات لم تكن لتؤديَ، في القرن الأول من الهجرة، إلى غير العار والامتهان، وفي عاصمة العباسيين، بغدادَ، التي هي مركزُ هذه الحركة الجديدة ظَهَرَ أناسٌ من السِّرْيان النصارى وأبناء المجوس حَثُّوا عليها وكانوا وسائلَ إليها، والخليفةُ المأمون، الذي هو ممثلٌ عالٍ هاوٍ لهذا الرَّجْع الفارسيِّ قد رأَسَها، والمأمونُ، وقد تَخَرَّج على البرامكة، الذين حُبِسُوا مرتبطين

(1) كتاب للغزالي ترجمه مسيو شمولدرز، ص 27، 28 (باريس 1842).

في مذهب زرادشتَ السابق، رُئيَ في جميع حَياته باحثًا خارجَ الإسلام بَحْثَ وَلُوعٍ عن العلوم العقلية في الهند وفارسَ واليونان[1]، وهكذا فإن أصول الفلسفة العربية ذاتُ اتصالٍ بمعارضة الإسلام، ولِذَا ما فَتِئتَ الفلسفة تَنْطَوي لدى المسلمين على معنى الاعتداء من الأجنبيّ وعلى تجرِبةٍ خائبةٍ غيرِ مُجْدِيةٍ في تربية أمم الشرق تربيةً عقلية.

وإذا ما قُوبِل بين المذهب الذي تشتمل عليه مؤلفَاتُ ابن رشد ومذهبِ أرسطو ظَهَرَ أولَ وهلةٍ ما اعْتَوَرَ المَشَّائيةَ من تحريفٍ بين هذين الحَدَّين المتناهيين، ولكنه إذا ما أُرِيدَ تعيينُ النقطة التي اندمج فيها العنصرُ الجديد فحَوَّل إحدى الفلسفات إلى فلسفةٍ أخرى غَدَت المسألةُ صعبةً جِدًّا، وذلك أن نظرياتِ ابن رشد لا تختلف في أمرٍ جوهريّ عن نظريات ابن باجَّة وابن طُفَيْل اللذيْن لم يصنعا من ناحيتهما غير مواصلتَهما في الأندلس سلسلةَ الدراسات التي كان ابنُ سينا والفارابيّ والكنديّ قد أقاموها في المشرق، ولا يَلُوح الكنديُّ نفسُه، الذي يُعَدُّ مؤسسَ الفلسفةِ العربية عادةً، ذا حَقٍّ بلقب المُبْدِع، وليس مذهبُه غيرَ صَدًى لمذهب السريان الذين يرتبطون ارتباطًا مباشِرًا في شُرَّاح اليونان بالإسكندرية ولا يوجد بين هؤلاء والإسكندر الأفروديسيّ، وبين هذا الأخير وثُؤفَرَسْطُسَ أيُّ إبداعٍ وقتيٍّ، ومع ذلك فإن من الممكن أن يقال إنه يجب أن يُبْحَثَ عن أصل الفلسفة العربية، كما يُبْحَثُ عن أصل السِّكُلَاسية، في الحركة التي تَحْمِلُ جِيلَ المدرسة الإسكندريةِ الثانيَ نحو المَشَّائية، وعُدَّ فُرْفُريوسُ مَشَّائيًّا أكثرَ من عَدِّه أفلاطونيًّا، وليس من غير سبب اعتبارُ الشرقِ والقرونِ الوسطى إياه مُدْخِلًا لازمًا للموسوعة الفلسفية، وواضعَ أولِ حجرٍ للفلسفة العربية والفلسفة السِّكُلَاسية، ويُحْسَبُ مَكْسِيمُ والمعلمُ يُلْيَانُ وبُرْكُلُسُ والدمشقيُّ من المَشَّائين[2] تقريبًا، وينال أرسطو المكانَ الأول في مدرسة أمونيوس بن إرْمياس فُيزِيحُ أفلاطونَ، ويَدُلُّ ثامسطيوس وسوريناوس وداود الأرمنيُّ وسَنْبليقُوس ويوحنا فِلُوبُون على ارتقاء المشائية وشمول سلطانها، وذاك هو الزمن الحاسم الذي تَسُود فيه الفلسفة لأكثرَ من عشرة قرون.

ففي تلك الاستطالة المَشَّائية من مدرسة الإسكندرية ما يجب أن يُبْحَثَ عن نقطة التقاء الفلسفة العربية بالفلسفة اليونانية، وما يُبْدِي، عادةً، من أسبابٍ لتفضيل العرب أرسطوطاليسَ

(1) غوستاف فيل Geschichte der Chalifen 11 Band S253 ff، (منهايم 1848).

(2) راجع رافسون: رسالة عن ما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء2 ص 540، فاشيرو: تاريخ مدرسة الإسكندرية الانتقادي، جزء2، فصل 7.

تمويهيٌّ أكثرَ منه حقيقيًّا، ولم يَقَعْ تفضيلٌ، لأنه لم يَقَعْ خِيَار بَعْدَ تفكيرٍ[1]، وذلك أن العرب انتحلوا الثَّقَافة اليونانية كما انتهت إليهم، والكتابان اللذان يُعَبِّران عن هذا الانتقال أصحَّ تعبيرٍ هما «علمُ اللاهوت» لأرسطو المُخْتَلَقُ الذي يُمْكِن أن يُعْتَقَدَ تأليفُه من قِبَل عربيّ، وكتابُ «العلل» الذي أَلْقَى وضْعُه المذبذبُ جميعَ السِّكُلاسيةِ في حَيْرة، ولم تَنْفَكَّ الفلسفةُ العربية تحافظ على طابع أصلها، وهو أن أثر الإسكندريين يُوجَدُ في كلِّ خُطْوةٍ منها، ومع أن أَفْلُوطِينَ بَقِيَ مجهولًا لدى المسلمين[2] فإنه لا شيءَ يشابه مذهبَ تُسَاعِيَّاته غيرُ صُحُف ابن باجَّة وابن رشد وابن جبيرول، ومن الواقع إمكانُ اتحاد المؤثِّرات الآتية من المشرق بالمؤثِّرات الإسكندرية، ولا يُمْكِنُ أن يُشَكَّ في أن التصوف، الذي يُذْهَبُ إلى صدوره عن فارسَ أو الهند[3]، ذو نصيبٍ في تكوين نظريات الاتصالِ بالعقل الفعال والفَنَاء الغائيّ[4]، أَجَلْ، شَتَّان ما بين بِذْلٍ هنديٍّ وفيلسوفٍ عربيّ، بَيْدَ أن من خواصِّ التصوف أن يجاوِر الفلسفةَ والعقيدةَ في وقت واحد فيَمُدُّ يده إلى المذهب العقليّ المطلق تارةً وإلى الخرافة البالغة تارةً أخرى.

وهكذا فإن الفلسفة العربية تَبْدُو لنا، منذ بوادرها، مُجَهَّزَةً بجميع صفاتها الجوهرية، وتَكْفِي العناوينُ، التي هي كلُّ ما بَقِيَ لنا من كتب الكنديّ (القرن التاسع) عن العقل، لإثبات جَهْرِه، حَوْل هذه النقطة الأساسية، بالنظريات التي أنفقت لها في المدرسة أهميةٌ عظيمة فيما بعد[5]، وكانت هذه المذاهبُ لدى الفارابيّ (القرن العاشر) من التقدم كما كانت في مؤلفات ابن رشد، وتُرَى في الفارابيِّ كاملةً عينُ النظريات التي سوف يَعْرِضها ابنُ باجَّة من فوره في كتابه «تدبير المتوحد»، وتَكُون نهايةُ الإنسان في الاندماج ضِمْنَ اتحادٍ على شيء من الإحكام بالعقل (العقل الفَعَّال)، ويكون الإنسانُ نبيًّا منذ سقوط كلِّ غِطَاءٍ بينه وبين هذا العقل، ولا يُمْكِنُ بلوغُ مثلِ هذا الفلاح في غير هذه الحياة، ويَجِدُ الرجلُ الكامل ثوابَه في

(1) لا يمكنني أن أغير هذا الوجه في الرأي على الرغم من ملاحظات مسيو ريتر Goett gel Anz يونيه 1853، ص 990 وما بعدها)، ومسيو سنتوفنتي Archvio de Vieusseux، ذيل، جزء9، ص 554، وما بعدها).

(2) يرى مسيو فاشيرو (تاريخ مدرسة الإسكندرية، جزء3، ص 100) أنه لابد من أن يكون أفلوطين قد ترجم إلى العربية، بيد أنه يوجد لدينا أدق المعلومات حول مؤلفي اليونان الذين ترجموا إلى هذه اللغة، فلا نرى أفلوطين بينهم، أجل، إن مسيو هربروكر (ترجمة الشهرستاني، جزء2، ص 192، 429) يرى أن المؤلف الذي يسميه الشهرستاني (الشيخ اليوناني) ليس سوى أفلوطين، ولكن مهما يكن من أمر المؤلف الذي يدعى هكذا فإن الشهرستاني لا يعرفه إلا من بعض المقتطفات الناقصة جدًا.

(3) انظر حول هذه النقطة، المجادل فيها كثيرًا أيضًا، إلى ويبر، (تاريخ الأدب الهندي، ص 359، 360، ترجمة سادوس)، وإلى سبرنغر، في صحيفة جمعية البنغال الآسيوية، جزء 25 (1856)، ص 133 وما بعدها.

(4) انظر إلى كتب تولوك ودوساسي ودوهامر وأليولي عن التصوف (مذكرة أكاديمية بافريا، جزء12).

(5) انظر إلى فلوغل: الكندي (ليبسك 1857)، ص 20 وما بعدها، وذلك في Abhandlungen fur die Kunde des Morgenlandes، جزء I.

هذه الدنيا بكماله، وكلُّ ما يقال عن وجوده وراء ذلك ليس سوى خرافة[1]، وإنما يجب أن يُبْحَثَ في ابن سينا عن أتمِّ بيانٍ للفلسفة العربية، فيما أن الله وحدةٌ مطلقةٌ فإنه لا يكون ذا عَمَلٍ مباشرٍ في العالَمِ، وهو لا يَدْخُل في مجرى الأمور الخاصة، أي إنه وهو مركز الدُّولَاب، يَدَع محيطَ الدائرة يَدُور على مُرَاده، ويَقُوم كمالِ النفس العاقلة على تَحَوُّلها إلى مرآة الكَوْن، وهي تَبْلُغ ذلك بتطهير الباطن وكمالِ الخُلُق اللذين يُعِدَّان الإناء ليُراقَ فيه العقلُ الإلهيّ، ومع ذلك فإن من الناس من لا يحتاجون إلى درس ولا إلى نُسُكٍ حتى يَتَلَقَّوْا نُورَ العقل، وهؤلاء المُقَرَّبون إلى الله هم الأنبياء، وعلى العموم يتفلسف ابنُ سينا بشيء من الاعتدال كما يلوح، ويلومه ابن رشدٍ بمرارةٍ على عدم التزامه طرفًا واتخاذِه وسطًا بين المتكلمين والفلاسفة[2] دائمًا، وهو يقول إن ذاتية الإنسان تبقى بعد الموت، وهو يحاول التعريج على طريقِ وَحْدة الوجود جاعلًا العَالم ضِمْنَ مَقولة الممكن، وهذا التفريق بين الممكن والواجب هو أساسُ نظرية ابن سينا والأساسُ الذي يحاول أن يقيم عليه الذاتَ الإلهية، ومع ذلك فإن ابن رشد يُضِيف إلى ذلك كَوْنَ ابن سينا لا يَقُول، على رواية بعضهم، بوجود أيِّ جوهرٍ منفصلٍ كان، وأن رأيَه الحقيقيَّ عن الله وقِدَم العالَم يَجِبُ أن يُبْحَث عنه في «الحكمة المشرقية» حيث يُوَحِّدُ بين الله والكَوْن[3].

وصَوَّب الغزاليُّ كتابه «تهافتَ الفلاسفة» ضِدَّ ابن سينا على الخصوص، ولا مراء في أن الغزاليّ روحُ المدرسةِ العربية[4] الأكثرُ إبداعًا، وقد تَرَك لنا، في كتابٍ طريفٍ[5] له، اعترافاتِه الفلسفيةَ وخَبَرَ جَولانه في مختلف مذاهب زمانه، وهو إذْ لم يَجِدْ من هذه المذاهب ما يرتاح له عَمَدَ إلى الشكِّ، وهو إذْ لم يَجِدْ في الشكِّ ما يُمْسِكه أَلْقَى نفسَه في الزهد ونَشَد في الرَّقَصَات الصوفية خُمَارَ فكره، وهو إذْ بَلَغَ ذلك تَلَبَّثَ بالموت والفناء، ومن يعتنق التصوف

(1) انظر إلى سيرة الفارابي في مجموعة المقالات لمسيو منك (ص 341 وما بعدها)، ولاسيما إلى التراجم الرائعة التي أدخلت إلى معجم العلوم الفلسفية في بدء الأمر فجمعها هذا المؤلف الفاضل في هذا المجلد، وترى نظرات مسيو ريتر الإجمالية Gesch der christ. Phil 111 th, XI Buch 1 Kap على جانب كبير من الصواب).

(2) طبيعيات 1، 2، ص 27 (طبعة 1553).

(3) تهافت التهافت، ابن طفيل: حي بن يقظان، وقد عرف روجر بيكن وجود هذه الحكمة المشرقية، وهو يعدها آخر ما أظهر ابن سينا من آراء (Opus Majus، ص 46، طبعة جب).

(4) انظر إلى رسالة مسيو غوشه العلمية Uber Ghazalis Leben und Werke، التي اقتبست من مذكرات أكاديمية برلين لسنة 1858.

(5) نشره مسيو شمولدرس في كتاب: رسالة في المذاهب الفلسفية لدى العرب، وكان مسيو دو باليا قد أخذ يحلله في مذكرة أكاديمية العلوم الأدبية والسياسية، (جزء1، ص 165 وما بعدها)، وانظر في Zeitschrift der d. m. G (1853، ص 172 وما بعدها) إلى تحليل رسالة أخرى للغزالي من قبل مسيو هنريغ.

عند زوال جميع الوسائل، وذلك بعد أن يَتَفَلْسَف، يَغْدُ، عادةً، عَدَوَّ الفلسفة بلا هَوَادة، ولما صار الغزاليُّ صوفيًّا حاول إثباتَه عجزَ العقل عجزًا جَذْريًّا وإقامةَ الدين على الشكِّ، وذلك بِمُدَاورَةٍ تَفْتِن النفوس التي تكون أشدَّ حماسةً منها حكمةً دائمًا، وقد أظْهَرَ الغزاليُّ في هذا النضال من الفطنة الذهنية ما يُثِيرُ العَجَبَ، وقد بَدَأَ حملتَه على مذهب العقليين بانتقاده مبدأَ العلة على الخصوص، ولم يَقُلْ هيومُ أكثرَ من هذا قَطُّ، فنحن لا نُدْرِك غيرَ حدوث الشيء مع غيره في آن واحد، ولا نُدْرِكُ السببيةَ مطلقًا، وليست السببيةُ أمرًا غيرَ إرادة الله إذْ تَقْضِي بتعاقب الشيئين عادةً، ولا وجودَ لسُنَن الطبيعة، أو إن هذه السنن لا تُعَبِّر عن غير أمر اعتياديّ، واللهُ وحدَه هو الذي لا يتغيَّر، وهذا يَعْنِي إنكارًا لكلِّ علم كما تَرَى، ويُعَدُّ الغزاليُّ من ذوي النفوس الغريبة التي لا تعتنق الدين إلَّا مِثْلَ مِنْوالٍ لامتهان العقل، ومع ذلك فقد ارتفعت صَيْحَاتٌ غيرُ ملائمة حَوْل صواب مشاعره، ومن ذلك ادعاءُ ابن رشد أنه هاجم الفلسفة إرْضَاءً للمتكلمين وإقصاءً للرِّيب التي تعالتْ حِيَال سلامة اعتقاده[1]، ونَعْلَمُ من موسى الأَرْبُونيِّ أنه أَلَّفَ لأصدقائه رسالةً سِرِّيَّةً صغيرة تشتمل على حَلٍّ للاعتراضات التي كان قد قَدَّمها إلى الجُمهور على أنها لا تُحَلُّ[2]، والواقع أنه يُوجَدُ لهذه الرسالة ترجمةٌ إلى العبرية في مكتبة ليدن[3]، ويُظْهِر ابنُ طفيل مناقضَاته الدائمة ويثبت بكل جَلاءٍ أنه أَلَّفَ كتبًا فلسفية سِرِّيَّة حيث قال بمذاهبَ غيرِ التي ألقاها على العوامّ، وقد قال:

خُذْ ما تراهُ ودَعْ شيئًا سَمِعْتَ به ... في طَلْعَةِ الشمْسِ مَا يُغْنيكَ عَنْ زُحَل[4]

وقد اتفق للغزاليِّ نفوذٌ قاطع في الفلسفة العربية، فكان لَحَملَاته أَثَرُ المناقَضَاتِ المعتادُ وأوجبت في ذهن الخصوم ضَبْطًا لا عهدَ لهم به حتى ذلك الحين، وكان ابنُ باجَّة أولَ من جَدَّ في إعادة اعتبار العقل حِيَاله، وكان الغزاليُّ قد أذَلَّ العِلم وزَعَمَ أن الإنسان لا يَبْلُغ الكمالَ إلا بعدوله عن ممارسة مَلَكَاتِه العقلية، فحاول ابن باجّة في رسالته المشهورة المعروفة بـ«تدبير المُتَوحِّد»[5] أن يُثْبِتَ وصولَ الإنسان إلى الاتصال بالعقل الفعال نتيجةً للعلم وتتابعِ نُمُوِّ المَلَكات، وقد أضاف إلى هذه النظرية النفسية نظريةً سياسية، أي ضَرْبًا من النظام الذهنيِّ، أو نَمُوذَجًا مثاليًّا للمجتمع، يَصِلُ الإنسانُ به إلى الاتحاد بلا جُهْد، ويُعَدُّ فَوْزُ النفس العاقلة على القسم الحيوانيّ غايةَ جهود الحياة الخُلُقية، ويتمُّ عَمَلُ الحسِّ بالصور المحسوسة التي

(1) تهافت التهافت، ص 84 (طبعة 1560).
(2) دليتشه Catal, Codd, hebr Bibl, Lips، رقم 26.
(3) شتاينشنايدر: Catal Codd hebr Bibl Ludg Bat، ص 46.
(4) بوكوك: حي بن يقظان، بروم، ص 19.
(5) انظر إلى التحليل الذي قام به مسيو منك تبعًا لرواية موسى الأربوني (مقالات، ص 388 وما بعدها).

تَصِلُ إلى العقل الهيولانيّ أو المنفعل فتتلقى الشكلَ والحقيقة من العقل الفعّال، ومتى بَلَغَ الإنسان بالدرس والنظر كمالَ حيازتِه لشعوره تَمَّ له العقلُ المُسْتَفَاد وكَمَلَتْ دائرةُ التطور الإنسانيّ، ولم يَبْقَ للإنسان غيرُ الموت.

وهذا المذهبُ العقليُّ الرفيعُ هو أساس مذهب ابن طفيل أيضًا، وتَهْدِف روايتُه «حَيُّ ابن يقظان»، التي هي ضَرْبٌ من رواية رُوبِنْسُن النفسية، والتي نشرها بُوكُوك بعُنوان: «Philosophus autodidactus»، إلى إثباتها كيف تَصِلُ مَلَكاتُ الإنسان بقوتها الخاصة إلى نظام ما فوق الطبيعة وإلى الاتصال بالله، وحَيُّ ابنُ يَقْظَان مَشَّاءٌ صوفيٌّ على المِنْوال الإسكندريّ، ويُوجَدُ من العبارات فيه ما يَلُوح أنه تُرْجِمَ عن جَنْبِليكَ حَرْفيًّا، وقد يكون هذا الكتابُ بين جميع آثار العرب الفلسفية ما يُمْكِنُ أن يُقَدَّم إلينا أكثر من فائدة تاريخية، فكان فريدًا في حَظِّه، أي إن حَيَّ بنَ يقظان، الذي تُرْجِمَ إلى الإنجليزية والهولندية والألمانية، اعتنقه الأصحابُ المهتزون[1] كتابًا للفضل والتقوى.

وهكذا فإن الفلسفة التي نَفِدَت في المشرق نالت رَوْنقًا جديدًا في إسبانيا الإسلامية بفضل ابن باجّة وابن طُفَيْل، ولكن مع اتِّسَامِها هناك، في الوقت نفسه، بِسِمَةٍ من التصوف أكثرَ بروزًا مما هنالك بدرجات، ومع ذلك فقد كان، لوحدة الوجود المَشَّائية في الأندلس قبل هذين العظيمين، ممثلٌ مشهورٌ كان وجوده لُغْزًا لدى السكُلَاسيين الذين يَذْكُرونه في كلِّ صفحة، ولدى النقد الحديث الذي لم يستطع حتى السنين الأخيرة أن يُخْرِجه من الخفاء، وقد قام مسيو مُنْكُ[2] بخدمة عظيمة لتاريخ الذهن البشريِّ حين بَيَّن أن Avicebron الذي مَثَّلَ دورًا كبيرًا في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى لم يكن غيرَ سليمانَ بنِ جبيرولَ[3] المالقيِّ اليهوديّ الذين عيَّنَ مُلَحِّنًا للأناشيد[4] في الكَنِيس، ولاسيما حين اكْتَشَفَ في المكتبة الإمبراطورية[5] ترجمةَ منبع الحياة العبرية واللاتينية، بَيْدَ أن ابن جبيرول لم يَكُنْ له أيُّ تأثيرًا في الفلسفة العربية في زمانه، ولا في فلسفة أبناء دينه.

---

(1) Quakers.

(2) Literaturblatt des Orients، 1846، رقم 46 (ليبسك)، ومجموعة مقالات في الفلسفة اليهودية والعربية، (باريس 1857، 1859).

(3) لا يخلو نقل الاسم عن مشابهات، فاسم Avicebron, Aben Gebrol, Ibn- Gebirol نAvicebron مثل: Avicenne, Aben-Sina,, Ign Sina.

(4) راجع إوالد وديوك Beitrage zur Gesch, der oelt, auslegung des Alt Test، مادة ابن جبيرول، أديلينيك Beitrage sur Geschicht der Kabbala (ليبسك، 1842، ص 26).

(5) عثر الدكتور سيرلين على مخطوط جديد لمنبع الحياة بعد ذلك في مكتبة مازارين Theol lahrb لبور وزلر، جزء 15، الدفتر الرابع، وجزء 16، الدفتر الأول.

2 - الفرق الإسلامية، المتكلمون

تَبْدُو الفلسفة العربية لنا على جانب كبير من النمطية، وإذا عَدَوْتَ الغزاليّ وجدتَ لجميع الفلاسفة الذين ذكرنا تعاقبَهم عينَ المِنْهَاج وعينَ الاعتبار، وأن المذهب لا يختلف إلا بدرجة ما بَلَغَ من تقدم قليل أو كثير، وفي الفِرَق الدينية التي صَدَرَت عن الإسلام ما يَجِبُ أن يُبْحَث عن تَفَنُّن العرب وشخصيتهم وعبقريتهم[1]، ولم يَكَدْ قَرْنٌ يَمُرُّ على وفاة النبيّ حتى أخذ الخِصَام يَفُتُّ في عَضُدِ العقيدة التي أقامها، وكان الاختيارُ والقَدَرُ أولَ أمرٍ دَارتْ ضرورةُ النشاط الكلاميِّ حَوْلَه، وأدار القَدَريون (أنصار الاختيار) والجَبريون (أنصار القضاء والقدر) على حَقْلِ النزاع الأزليّ هذا ما بين النصوص والعقل من حرب طويلة، وكانت صفاتُ الله جُذْوَةَ الخلاف الثانيةَ، وما ساد الإسلامَ من توحيدٍ وثيق، وما كان من اهتمام دائم لمكافحة العقائد النصرانية في الثالوث والتجسُّد، ولتكرار سورة ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ [الإخلاص]، حَمَلَ النفوس على إعمال الذهن حَوْل هذا المعنى، ويأبى بعضُهم (المَعطِّلة) أن تَكُون لله أيةُ صفةٍ إيجابية تُعْزَى إلى الخَلْقَ فيَجْعَلُون منه موجودًا مُجَرَّدًا لا يُمْكِن أن يُوْجَبَ له أيٌّ منها، وعلى العموم كان الفلاسفةُ والفِرَقُ الفلسفية على النقيض من أقانيم إله النصارى فتراهم على ذلك الرأي منكِرين للصفات المنفصلة عن الذات الإلهية، وكان الآخرون، كالصفاتية والمُشَبِّهَة، يَجْعَلُون الله على صورة الإنسان ويَصْطَفُّون على مختلف درجات التشبيه، وقد جَدَّ الأشاعرةُ في الجَمْع بين مذاهب الجبرية والصفاتية مع بعض القيود خشية السقوط في الجبرية المطلقة والتشبيه الماديّ، وأما الحشوية فَيَرَوْنَ أن لله وجودًا بَدَنيًّا وأنه يَسْكُن مكانًا معينًا، فهو جالسٌ على عرشٍ وله رجلان ويدان إلخ.

فتجاه هذه الاعتقادية المتطرفة أعْرَبَ الارتيابُ عن نفسه بفِرَقٍ مختلفة إلى الغاية، فكان الثُّمَامية يُنْكِرُون كلَّ معرفة متولدة من التأمل، ولا يقولون بغير ما يُمَسُّ ويُنْظَر، ويُعَدُّون من المؤمنين الأشرار، وكان التعليمية يَسْلُكُون سبيلًا آخر من الشكِّ فيقيمون يقين الشعور على

(1) انظر إلى بوكوك عن الفرق الإسلامية، Specimen hist, Arabum (طبعة وايت، أكسفورد 1806)، ص 17 من المتن، وص 208، وما بعدها من التعليق، الشهرستاني: كتاب الملل والنحل، طبعة عربية من قبل مستر و. كورتن (لندن 1846) وترجمة مسيو هربروكر (هال، 1850، 1851)، حاجي خليفة، مقدمة كشف الظنون، جزء1، ص 64 وما بعدها (طبعة فلوغل)، وكتاب مسيو شمولدرس الذي يجب أن يراجع بشيء من التحفظ.

سلطان رجل معصوم، على سلطان الإمام، وهم يختلطون تقريبًا بالباطنية (قبَّليِّي الإسلام) الذين يبحثون عن الحقيقة في الحروف والأعداد[1].

وأخيرًا أسفر ضعفُ الإيمان السافرُ عن ظهور فِرَقٍ في صميم الإسلام كالقرامطة والفاطمية والإسماعيلية والدروز والحشاشين الذين تتألفُ منهم فِرقٌ على وجهين فَيَجْمَعُون بين التعصب والكفران، وبين التحلُّل والحمية الدينية، وبين جُرْأة حُرِّ الفكر وخُرَافَةِ العَرَّاف وعدم مبالاة المتصوف، والواقعُ أن هذه هي الصفةُ الغريبة اللازمة لقلة التصديق الإسلاميّ، وهذا الجحود، إذ يَتَرَجَّح مُذَبذبًا بين المذهب الدينيِّ والجماعة السِّرِّية ينطوي على أشدِّ ما يكون من فجور مُثير وإلحادٍ جامح، وذلك تحت ستارٍ من معرفة الأسرار، يقوم شعارُه على عدم الإيمان بشيء وإباحة كلِّ شيء، ومع ذلك فإن السِّمَةَ المبهمة لمختلف النُّعُوت التي يُطْلِقها المسلمون على الجاحدين لا تَسْمَحَ لنا في كلِّ وقتٍ أن نُعَيِّنَ جيدًا نوعَ الآراء التي يعُدُّونها كُفْرًا، وهكذا كان يختلط تحت اسم الزندقة[2]، ما هو شائنٌ إباحيٌّ من المذاهب التي صدرت عن بردزان ومَزْدَك والمانوية وأحرار الفكر (أهل التحقيق) الذين لا يقولون بغير ما قام الدليل عليه، ولا يُفَرِّق العامةُ بين من هم على غير اعتقادهم، ومما كان يَحْدُث أحيانًا أن يُلْحَق الزَّنادقة بالصابئية والوثنية[3].

وهذه هي النتائجُ الغريبة الناشئة عن هذا الغَليان الكبير الذي كانت تَعُومُ فيه جميعُ عناصر الإسلام فيما بين القرن الثاني والقرن الخامس من الهجرة، وقد ضَمَّ علمُ كلام المعتزلة العقليُّ الحرُّ إليه ذوي الاعتدال ذاتَ حين، ويُمثِّلُ الاعتزال في الإسلام بُروتِسْتَانِيةَ شَلَايِرْمَاشِر، وذلك أن الوحي نتيجةٌ طبيعيةٌ لِمَلَكَات الإنسان، وأن المذاهب اللازمة للنجاة هي من نابض العقل، أي إن العقل يَكْفي للهداية إليها، وإنه في كلِّ زمنٍ، حتى قَبْل الوحي، أَمْكَنَ الوصولُ إلى معرفتها، وكانت مدرسة البصرة، وهي تحت حماية العباسيين، مركزَ هذه الحركة الإصلاحية العظيمة التي تَجِدُ أَتَمَّ مُعَبِّرٍ عنها في «رسائل إخوان الصفا»[4] التي هَدَفَتْ إلى التوفيق بين

(1) دوساسي، منتخبات عربية أدبية، جزء2، ص 250.

(2) تجد بحثًا عن أصل هذه الكلمة في Zeitschrift der deutschen morgenloendischen Gesellschaft، 1852، ص 408، 409، 1853، ص 103 - 104.

(3) راجع دوساسي، رسالة في الديانة الدرزية ومنتخبات عربية أدبية، جزء1، ص 306، وجزء2، ص 96، و191، 205، وما بعدها، وكذلك ترجمة تاريخ الساسانيين لميرخوند بعد عصور الفرس الأولى، ص 361 وما بعدها، وكذلك انظر إلى المجلة الآسيوية، أكتوبر 1850، ص 344، وإلى درس مسيو لونورمان الممتع عن الإلحاد في الإسلام (المسائل التاريخية، الدرس الثامن عشر).

(4) انظر إلى مقالة مسيو فلوغل عن هذه الجمعية الممتازة في Zeitschrift der deutschen morgenloendischen Gesellschaft، 1859، ص1 وما بعدها، راجع غوشه، الغزالي، ص 240 وما بعدها.

الفلسفة والإسلام فظهر أنها لم تُرْضِ الفلسفة ولا أربابَ الدين. وهكذا فإنك إذا عَدَوْتَ دراسة الفلسفة وجدتَ الإسلام قد زَوَّدَ نشاط الأذهان بحقلٍ واسع من المناقشات العقلية التي يُطْلَقُ عليها اسم الكلام الذي هو مرادفٌ للسُّكُلَاسية[1] تقريبًا، ولا يَتِمُّ علم الكلام، الذي وُجِدَ لدى المسلمين قبل إدخال الفلسفة اليونانية إليهم في عهد المأمون[2]، على مذهب خاصٍّ في البُداءة، حتى إنه انطوى تحت هذه الكلمة، أحيانًا، حريةُ نقاشٍ عظيمة[3]، ولكنَّ عندما حاق الخَطَرُ بالعقائد الإسلامية، لِمَا نالت الفلسفةُ من حُظْوةٍ، تَغَيَّر دَوْرُ علم الكلام، وقام على الدفاع عن العقائد المهاجمَة بسلاح الجَدَل، وذلك كما حدث عندنا، تقريبًا، لعلم اللاهوت الذي كان اعتقاديًّا في البُداءة فصار في أيامِنا دِفَاعيًّا[4] على الخصوص، وغايةُ المتكلمين الرئيسةُ هي أن يُقَام حِيَالَ الفلاسفة خَلْقُ الهَيُولَي وحدوثُ العالِم ووجودُ إلهٍ مختار منفصلٍ عن العالَم مؤثِّرٍ في العالم، وقد لاح لهم نظام الذَّرَات ملائمًا للجِدال الذي أرادوا دَعْمَه فاختاروه وقالوا إن الله خَلَقَ الذرات وإن الله قادرٌ على إبادتها، وإنه يَخْلُقُ ذراتٍ جديدةً بلا انقطاع، وإنه يؤثِّر في كلِّ شيءٍ مختارًا مباشِرًا، وإن كلَّ ما يُوجَدُ هو من صنعه حالًا، وكذلك المَنْفِيَّات، أو الحوادث السلبية، كالظلام والجهل، هي من فِعْل الله في الجوهر الذي يعانيها، كما أن الحوادث الإيجابية من فعله[5]، وهكذا فإن الله يَخْلُق الموت كما يَخْلُق الحياة ويَخْلُق الحركة، وليست النفسُ ذاتُها غيرَ حادثٍ يُدِيمُه الله بلا انقطاع، ولا تقوم السببيةُ على سُنَن الطبيعة، والله وحدَه هو السبب، ولا يَرْتبط أحدُ الحادثين في الآخر حتمًا، وقد يَكُون مجموعُ العالَم غيرَ ما هو عليه، وهذا هو المذهب الذي رأى المتكلمون أنه أحسنُ ما يعارِضون به مَشَّائية الفلاسفة[6]، أي المذهبُ الهزيلُ جِدًّا لا رَيْب، وذلك كجميع المذاهب التي تُدْرَك

---

(1) تدل كلمة الكلام في العربية على جميع معاني كلمة .....، وتجد أصل هذه الكلمة ومعناها الدقيق في ج. غولدنتال، وذلك في مذكرات أكاديمية فينا، جزء1، 1850، ص 432، دليتشه Aneddota zur Geschichte der Mitielalt. Scholastik unterr Juden und Moslemen، ص 292، وما بعدها، شمولدرس، رسالة، ص 138، 139، هربروكر، ترجمة الشهرستاني، جزء2، تعليقات،ص 390 وما بعدها، منك، مقالات، ص 320 وما بعدها، وتعني كلمة «المتكلم» العالم اللاهوتي الاعتقادي، وهي خلاف كلمة الفقيه الذي هو حلال المشاكل، وبالمتكلمين نقلت كلمة ..... في أرسطو (ما بعد الطبيعة I، 12، فصل 6)، وذلك في الترجمة العربية التي استعملها ابن رشد.

(2) تجد آثارًا لذلك منذ سنة 720، انظر إلى المجلة الآسيوية، أبريل- مايو 1859، ص 379، 80، تعليق، وعلى رواية ذكرت في هذا الموضع تكون كلمة كلام مدينة في أصلها القبطي اعتنق الإسلام.

(3) انظر إلى النبأ الرائع الذي رواه الحميدي وترجمه مسيو دوزي (المجلة الآسيوية، يوليو 1853، ص 92 - 93)، وتجد بين المسائل التي وردت في مجموعة الفتاوى لابن رشد الجد (تكملة، رقم 398) ما يدور حول صحة اعتقاد المتكلمين.

(4) إليك معنى «الكلام» كما جاء في التعريفات: «الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانونِ الإسلام والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة»، (طبعة فلوغل، ص 1940، ليبسك، 1845)، وتجد لابن خلدون تعريفًا مماثلًا (ساسي: منتخبات عربية أدبية، 1، 467)، بيد أن تعريفات كهذه لا تلائم غير الاصطلاح الحديث لكلمة الكلام.

(5) كان المعتزلة الذين يعدهم ابن رشد من زمرة المتكلمين دائمًا يعدون حتى الحرمان من الجوهر، راجع تهافت التهافت، ص 119.

(6) انظر إلى «دلالة الحائرين» لابن ميمون، فصل 71، وما بعده، جزء1، ص 332 وما بعدها، (ترجمة منك).

تَبَعًا لمتقضيات الجَدَل، ولكن مع الوعظ بها لِمَا تنطوي عليه من مَظْهَرِ وضوحٍ خادعٍ يَفْتِن العوامّ، فَضِدَّ هذا المذهب نَرَى ابنَ رشد وابنَ ميمون وآخِرَ مُمَثِّلي الفلسفة العربية يَبْذُلون جُهْدًا فائقًا لا يَنْفَع لغير إثباته، مرةً أخرى، مقدارَ البَوْن بين الصِّيَغ التي يَقْنَع بها إيمانُ العوامّ والصيغِ التي يؤدي العلمُ المستقلُّ إلى تكوينها.

3 - مُعْضِلَةُ أصل الموجودات، الهَيُولي، العلّةُ الأولى، العنايةُ الإلهية

من الإنصاف أن يقال: إن الفلسفة العربية استطاعت أن تستخلص مُعْضِلَاتِ المشائيةِ الكبيرةَ بِجُرْأَةٍ وبصيرة، وأن تسعى لحلِّها بنشاط، ويَلُوحُ لي بهذا أنها أرفعُ من فلسفتنا في القرون الوسطى التي كانت تميل إلى تقصيرِ المُعْضِلَات وتناولِها من الناحية الجدلية الدقيقة.

والواقعُ أن جميع روح الفلسفة العربية، ومن ثَمَّ جميعَ الرُّشدية، تُلَخَّصُ في مذهبيْن، أو في ضلالْين كبيرين، على حسب تعبير القرون الوسطى، مرتبطٍ أحدُهما في الآخر ارتباطًا وثيقًا ومشتملَيْن على تفسيرٍ للمشائيةِ كاملٍ مُبْتَكَرَ، وهما: قَدِمَ الهَيُوليَ ونظريةُ العقل، ولم تَعْرِض الفلسفةُ غيرَ افتراضين لإيضاح نظام الكَوْن، فمن جهةٍ تَعْرِض إلهًا مُريدًا ذاتيًّا له من الصفاتِ ما يُعَيِّنَهُ، وعنايةً إلهيّةً، وسببيةً لِلْكَوْنَ مُحَوَّلَةً إلى الله، ونفسًا بشريةً جوهريةً أبدية، ومن جهة أخرى تَعْرِض هَيُولي قديمةً وتطورًا للأصل بقوته الكامنة، وإلهًا لا نهايةَ له، وسُنَنًا، وطبيعة، ووجوبًا، وعقلًا، وعدمَ وجودٍ ذاتيةٍ للعقل، وبروزَ الفرد، واندماجَه مرةً أخرى، ويَقُومُ الافتراضُ الأولُ على مبدأ للذاتية مُشادٍ به كثيرًا، ويَقُوم الافتراض الثاني على نظرةٍ إجمالية حاجبةٍ كثيرًا، وتُرَتِّبُ الفلسفةُ العربية، ولاسيما فلسفةُ ابن رشد، في الثاني من هذين الصنفين[1].

ومُعْضِلَةُ أصلِ الموجودات هي أكثرَ ما يَشْغَلَ بالَ ابن رشد، وهو يَعُود إليها في جميع كتبه، وبَلجَاجٍ جديد دائمًا، ولكنه لم يَحْدُث أن تناولها بإيضاحٍ في مكانٍ أكثرَ من تناوله إياها في الشرح الأكبر للجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة، قال ابنُ رشد: «يَدُور حَوْل أصل الموجودات رأيان متقابلان، وتَدُور بين هذين الرأيين آراءٌ متوسطة، وبعضُ هذه الآراء يُوضِحُ العالَم بالنموِّ، وبعضُها الآخر يُوضحه بالخَلْقَ، فأما أنصار النموِّ فيقولون إن التولُّد ليس سوى

(1) كان ابن سينا يعرف الله بـ«حقيقة الموجودات»، يشير مخطوطنا (ملحق عربي 525، ص 40) إلى وجود قائلين بوحدة الوجود في مصر حوالي القرن العاشر من الميلاد.

الصُّدور، وسوى انقسام الموجودات إلى فِلْقَتين، وليس للفاعل، في هذا الافتراض، عملٌ غيرُ استخراج بعض الموجودات من بعض وتفريق ما بينها[1]، ومن الواضح، إِذَنْ، أن تُرَدَّ أفعالُه إلى أعمال المُحَرِّك، وأما أنصار الْخَلْق فيقولون إن الفاعل يُحْدِث الموجود من غير أن يحتاج لبلوغ هذا إلى هَيُولَي موجودةٍ سابقًا، وهذا هو رأيُ المتكلمين في ديننا ورأيُ النصارى، كيوحنا النصرانيّ (جان فِلُوبون) الذي يَدَّعي أن إمكان الموجود المخلوق لا يَكُون في غير الفاعل، وأما الآراء المتوسطة فإنها تُرَدُّ إلى اثنين، ولكن مع ذهاب الرأي الأول بدَوْره إلى شكلين مختلفين بعض الاختلاف، وتَتَّفِق هذه الآراء على نقطة واحدة، وهي أن التولد ليس سوى تحول الجوهر، وأن كلَّ تولد يَفْترض فاعلًا، وأنه لا شيءَ يتولَّد ما لم يَكُنْ هذا من مَثِيلِه، والفاعلُ، في الأول من هذه الآراء، يَخْلُق الصورة ويَطْبَع هذه الصورة على هَيُولي موجودةٍ، وتَرَى بين أنصار هذا الرأي مَنْ يَفْصِلُون الفاعل عن الهَيُولي فصلًا تامًّا ويُسَمُّونه «واهبَ الصور»، وهذا هو رأيُ ابن سينا[2] ومَنْ يَذْهَبون إلى أن الفاعل غيرُ منفصل عن الهَيُولي تارة، وذلك عندما تُحْدِث النارُ نارًا أو عندما يُحْدِثُ الإنسانُ إنسانًا، وإلى أنه منفصلٌ عنه تارةً أخرى، وذلك كما يَحْدُث في وِلادة الحيوانات والنباتات التي تَلِدُ من المَثِيل، وهذا هو رأي ثامسطيوس، والفارابيّ على ما يحتمل، والرأيُ الثالث هو رأي أرسطو، ويَقُوم هذا الرأي على كَوْن الفاعل يَصْنَع بذات المَرَّة مُرَكَّبَ الهَيُولي والصورة، وذلك بمنحه الهَيُوليَ حركةً وبتحويله إياها حتى يَنْتَقِلَ إلى الفعل كلُّ ما فيها بحال القوة، والفاعلُ، على حسب هذا الرأي، لا يَصْنَع غيرَ سَوْقِه إلى الفعل ما كان بالقوة وتحقيقه اتحادَ الهَيُولي والصورة، وهكذا فإن كلَّ خَلْقٍ يُرَدُّ إلى حركة تَكُون الحرارةُ أصلَها، وهذه الحرارةُ المنتشرةُ في الماء والتراب تُحْدِث الحيوانات والنباتات التي لا تُولَد من البَذْر[3]، وتُحْدِث الطبيعةُ جميعَ هذا بانتظام وإتقان كما لو كانت مُسَيَّرَةً بعقلٍ عالٍ وإن كانت مُجَرَّدَة من العقل، والفِكْرُ هي ما يَدْعو به أفلاطونُ هذه الطاقةَ الوَلَّادة التي تَنَالُها العناصرُ من حركات الشمس والنجوم، ويَرَى أرسطو أن الفاعل لا يَخْلُق أيةَ صورة كانت، وذلك لأنه إِذَا ما خَلَقَ صورةً أَمْكَنَ خروجُ شيءٍ من العَدَمَ، وهذا هو الخيالُ الباطل الذي تُعْرَض به الصُّوَرُ مِثْلَ مخلوقة، والذي حَمَلَ بعض الفلاسفة على الاعتقاد بأن الصور تَنْطَوي على شيءٍ من الحقيقيّ وأنه يُوجَدُ مُعْطٍ للصُّوَرَ، وهذا هو عينُ الرأي الذي حَمَلَ المتكلمين في الأديان

(1) راجع ما بعد الطبيعة 1، 12، ص 334.
(2) راجع تهافت التهافت ص 350.
(3) يقول العرب، على العموم، بنظرية التولد الذاتي بفعل التعفن والشمس، انظر إلى رسال «حي بن يقظان» لابن طفيل.

الثلاثة الموجودة في أيامنا على القول بإمكان خروج الشيء من العدم[1]، وقد انْطَلق مُتَكلِّمو ديننا من هذا المبدأ فافترضوا وجودَ عاملٍ واحد يُحْدِث جميعَ الموجودات بلا واسطة، وجودَ عاملٍ يقوم بعمله في ذات اللحظة بما لا يُحْصَى من الأفعال المتقابلة المتباينة، فعلى هذا الافتراض لا تُحْرِق النار أبدًا ولا يُبَلِّلُ الماءُ مطلقًا، وكلُّ أمرٍ يحتاج إلى خَلْقٍ خاصٍّ مباشر، وفضلًا عن ذلك فإن الإنسان إذا ما رَمَى حجرًا فإن الحركة لا تَصْدُر عن الإنسان على ما يَزْعمون، بل تَصْدُر عن الفاعل الشامل[2]، وهكذا فإنهم يُقَوِّضون فاعليةَ الإنسان، ولكنْ إليك مذهبًا أكثرَ إثارةً للدَّهَش أيضًا، وذلك أن الله إذا كان قادرًا على إخراج شيء من العدم فإنه قادرٌ على رَدِّه من الوجود إلى العدم أيضًا، وذلك أن الهَلَاك والوِلَادَ من صنع الله، وأن الموتَ من خَلْقِ الله، وأما نحن فنَرَى، على العكس، أن الهلاك فعلٌ من عَيْنِ طبيعة الوِلَاد، فكلُّ موجودٍ مُحْدَثٍ يَحْمِلُ في نفسه الفسَادَ بالقوة، وليس على العامل، في الْخَلْقِ والهلاك، غيرُ إخراجِ القوة إلى الفعل، وهكذا فإنه لابُدَّ من قيام الأمرين بالقوة والفاعل، فإذا لم يَكُنْ أحدُهما لم يَكُنْ شيءٌ، أو كان كلٌّ في حال الفعل، وكلا النتيجتين مستحيلةٌ على التساوي».

ويشتمل هذا النصُّ الجوهري على جميع مذهب ابن رشد، وعلى أساس جِداله حيال المتكلمين[3]، وليس الوِلادُ غيرَ حركة، وتَفْتَرِض كلُّ حركةٍ مجالًا، وهذا المجال الوحيد، وهذا المُمْكِن العامُّ، هو الهَيُولي المتصفةُ بقابلية التَّلَقِّي، ولكن مع تَجَرُّدها من كلِّ خاصِّيَّة إيجابية واستعدادها لتقبُّل أكثرِ التغييرات تضادًّا[4] ولا تَحْتَمِلُ الهَيُولي اسمًا ولا تعريفًا، وهي ليست سوى الممكن، وهكذا فإن كلَّ جوهري قديمٌ بَهيُولاه، أيْ بقوة وجوده، ويَعْني القولُ بأن الشيء ينتقل من العدم المطلق إلى الوجود قَوْلًا بحيازته استعدادًا لم يَكُن له قَطُّ[5]، ولم تَكُن الهَيُولَي مولودًا، وهي غيرُ قابلةٍ للفساد[6]، ولا حَدَّ لسلسلة التوالدات من قَبْلُ ومن بَعْدُ[7]، أي إن كلَّ ممكن ينتقل إلى الفعل، وإلَّا وُجِدَ في الكَوْن شيءٌ بَطَّالٌ[8]، ثم إنه لا يُوجَدُ في

(1) راجع «السماء والعالم» ص 197. (2) راجع تهافت التهافت.

(3) انظر إلى تهافت التهافت أيضًا، ويظهر ابن رشد أكثر تساهلًا في رسالته فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 2 وما بعدها، ص 79 وما بعدها من المتن الذي نشره مسيو ج. ملر.

(4) إليك كيف يفسر زمارا رأي ابن رشد: Materia est una secundum subjectum et multa secundum potentias et habiliates ad recipiendum formas contrariads (حل معاكس، ص 62، طبعة 1560).

(5) 1 طبيعيات، ص 18، 8 طبيعيات، ص 155.

(6) 1 طبيعيات، ص 22، 8 طبيعيات، ص 194، 12 ما بعد الطبيعة، ص 341، جوهر الأجرام السماوية، فصل 4، ص 324، 325.

(7) 8 طبيعيات، ص 176. (8) 8 طبيعيات، ص 184.

وسط القِدَم فرقٌ بين ما هو ممكن وما هو موجود[1]، ولم يَسْبِقْ النظامُ الفوضى، ولا الفوضى النظامَ، ولم يَسْبِق الحركةُ السكونَ، ولا السكونُ الحركةَ، والحركةُ قديمةٌ متصلة، وذلك لأن علّة كلِّ حركة في حركة سابقة[2]، وفضلًا عن ذلك فإن الزمان لا يُوجَدُ بغير الحركة، ونحن لا نَقِيسُ الزمان بغير تقلُّبات الحال التي نلاحظها في أنفسنا، ولو وَقَفَتْ حركةُ الكَوْن لانقطعنا عن قياس الزمان، أيْ لَفَقَدْنا حِسَّ الحياة المتتابعة وحِسَّ الوجود، ولا يقاسُ الزمان في أثناء النوم إلا بحركات الخيال، فمتى كان النوم عميقًا جِدًّا وخَمَدت حركةُ الخيال تمامًا زال الشعور بالزمان، والحركةُ وحدَها هي التي تُقَدِّم وتؤخر في الدَّيْمُومة، وهكذا لولا الحركة ما كان أيُّ تَطَوُّرٍ مُتَوالٍ، أي لم يَحْدُث شيءٌ[3].

ومن ثَمَّ لا يَسِيرُ المُحَرِّك مختارًا كما يَزْعم المتكلمون، وقد تَنَزَّلَ ابنُ سينا للمتكلمين عن كثيرٍ فَتَصَوَّرَ لإرضائهم تقسيمه بين الممكن والواجب، وقد وَضَع العالَم في صنف الممكن وافترض إمكانَ كَوْنِ العالم على غير ما هو عليه، ولكنْ كيف يُسَمَّى ممكنًا ما سَبَبُه واجبٌ أزليٌّ؟ إن الاختيار يفترض حدوثًا، ولا داعيَ لِكَوْن الله حديثًا[4]، وما كان لِيُمْكِنَ العالَم أن يَكُون أكبرَ مما هو عليه أو أصغر، وذلك لأن الهَوَى وحدَه هو الذي يَكُون قد عَيَّن هذا المِقْدار دُونَ ذاك[5]، ولا تَكُون المصادفة عِلَّةً فاعلة إلا عَرَضًا وعلى قِلَّةٍ، ومع ذلك فإن عَزْوَ حوادث هذه الدنيا إلى المصادفة أدعى إلى القبول من كلِّ نظامٍ للأجرام السماوية، ولِذَا فإن أرسطو يتناول دِيمقراطيسَ ومن يؤيِّدون الرأيَ الأول بأشدَّ مما يتناول أنصارَ الرأي الثاني[6]، ولِذَا فإن الله لا يَعْرِف غيرَ سَنَن الكَوْن العامة، وهو يَأْبَه للنوع، لا للفرد[7] وذلك لأنه إذا ما كان عالمًا بالجزئيِّ وُجِدَ إحداثٌ مستمرٌّ في ذاته، وفضلًا عن ذلك فإن الله إذا كان يُدَبِّر كلَّ شيءٍ مباشرةً كان الشرُّ من عَمَله، أو إنه يجب أن تُعْزَى إليه القدرةُ على صنع المستحيل، وهذا يَتَضَمَّن تسليمًا بمبدأ السُّفِسْطائيين[8]، وَلِذَا فإن الرأي الوحيد الذي يُبَجَّل به الله هو الذي يَرُدُّ العناية الإلهية

(1) 3 طبيعيات ص 47.

(2) 8 طبيعيات، ص 155 - 157، السماء، ص 197، تلخيص ما بعد الطبيعة، ترجمة 6، ص 398، الأجرام السماوية، فصل 4، ص 324، راجع أرسطو، ما بعد الطبيعة، ص 246 (طبعة برنديس).

(3) 4 طبيعيات، ص 82، هذه العبارة من أبرع ما أتاه ابن رشد، ففيها أتى بشرح عن رقاد الأبصار المشابه لرقاد دوغالد ستيوارت.

(4) 8 Impossibile est quod actio nova fiat per voluntatem antiquam طبيعيات، ص 159، راجع تهافت التهافت، ص 21، و 333.

(5) السماء والعالم، ص 119.

(6) Expos, media in Phys، ص 202.

(7) تهافت التهافت، ص 11، 13، 12 ما بعد الطبيعة، شرح 37.

(8) Epit, Metaph, tract 6، ص 399 (طبعة 1560)، تهافت التهافت، ص 341.

إلى كَوْنها سَبَبَ الأشياء العامَّ، وبهذا الافتراض يُعْزَى إليه كلُّ ما في العالَم من خيرٍ ما دام قد أراده، وعلى العكس ليس الشَّرُّ من عمله، بَلْ نتيجةُ الهَيُولي المَقَدَّرةُ المعاكسةُ لمقاصده[1].

ولا يَبْدُو لي ابنُ رشدٍ حتى الآن غيرَ شارحٍ أمينٍ أَلْمَعِيٍّ لرأي أرسطو المُعَبَّرِ عنه في الجزء الأول والجزء الثامن من الطبيعيات، وفي الجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة، وبما أن الوجود عند أرسطو مؤلَّفٌ من عنصرٍ غير مُعَيَّن (الهَيُولَي) ومن عنصر مُعَيِّن (الصورة) فإن الهَيُولَيَ تكون، في مثل هذا الرأي، غيرَ محدودة وأساسًا دائمًا لكلِّ شيء، والهَيُولَيَ هي الممكنُ، والممكنُ هو القديم[2]، ولا ريب في إمكان مهاجمة هذا البرهان، وليس من الخطإ جوابُ المتكلمين القائل: إن خطأكم هو في عَدِّ الإمكان أمرًا حقيقيًّا، مع أنه لا وجود للإمكان، والإمكانُ تَصَوُّرٌ ذهنيٌّ خالص لا حقيقةَ له مطلقًا[3]، وقد كان هذا حجةً حِيَالَ النظرية الأرسطوطاليسية التي هي على شيءٍ من الغلظة، ولكن مع عدم دَحْضِها الحقيقةَ العميقةَ التي تَصْلُح أساسًا لهذه النظرة، أيْ عينيةَ الأساس الدائم للأشياء وقِدَمَ أُقْيَانُوس الوجود الذي تنتشر على سطحه خطوطُ الفردية المتموجة المتحولة دائمًا.

4 - نظريةُ السماء والعقول

إن أقصى البساطة التي نُدْرِك بها عَالَم الغيب جَعَلنا في وَضع يَتَعَذَّر علينا معه أن نُكَوِّن فكرةً عن النظام الذي هو أكثرُ تعقيدًا مما يُوجَدُ في أديان القرون القديمة وفلسفاتها، فالشياطينُ والعفاريت والغيلان والجِنُّ ومن إليهم قد توارَوْا جميعًا منذ دَحْرِ الآلهة من قِبَلَ الحَقُود أُكَام، وذلك ببديهيته السِّكُلَاسية القائلة: «لا يَجُوز تكثيرُ الموجودات بلا سبب».

وبَعُدَت الفلسفة العربية من التزام جانب الاعتدال بذلك المقدار، فما بين الله والإنسان من مسافة تَشْغَلُه سلسلةٌ كثيرة، قال ابن رشد: «تُشابِهُ إدارةُ الكَوْن إدارةَ مملكةٍ يَسِيرُ فيها الجميع من مركزٍ واحد، ولكنْ مع عدم كَوْن الجميع من صُنْع المَلِك مباشرةً»[4]. وما كان العربُ لَيَرْضَوْا بمبدأ أرسطو العميق، بإله الجزء الثاني مما بعد الطبيعة، بهذا الإله الساكن

(1) تكلم ابن رشد في تهافت التهافت (ص 101، 102) عن العناية الإلهية على الطريقة العامية، وبأسلوب فخم غير معتاد لديه، بيد أن هذا الموضع غير تغييرًا خطرًا من قبل المترجم اليهودي.

(2) راجع أرسطو، ما بعد الطبيعة 1، 12 فصل 6 (ترجمة كوزان، ص 195، وما بعدها)، برنديس: Aristoteles und seine Akad Zeitgenossen (برلين 1857)، 20 Halfte، ص 905 وما بعدها.

(3) شمولدرس، رسالة، ص 159.

(4) تهافت التهافت 3، ص121، تلخيص ما بعد الطبيعة، ترجمة 4، ص 395.

المنفصل الذي هو مركزُ الكون ومديرُ العالَم ومُحَرِّكُه بجاذبية الخير والجمال من غير أن يَرَى العَالم، أي بنِيُوتُنِيَّةِ ما بعد الطبيعة البالغة البساطة، ولم تَكُنْ لتَجدَ إلهًا مُعَيَّنًا منفصلًا عن العالَم كإله أرسطو، وإذا ما طُبِّق اسم وَحدة الوجود على المذاهب التي تَخْشَى تحديدَ الله لم تَجِدْ معارِضًا لوحدة الوجود مثلَ مذهبه، وقد تلائم هذه الإلهياتُ مدرسةُ للطبيعيين كالمدرسة المَشَّائية، أيْ إن العالم الطبيعيَّ يَرْغَبُ في تبسيط موضوعه وإبعادِ كلِّ ما يشابه الفَرَضيات فيُرِيدُ أن يَجْعَلَ الله نصيبًا مُقَرَّرًا لمرةٍ واحدةٍ ويُقْصِيَه إلى أبعد ما يُمْكِن من مجال التجربة، ولم يُمْكِن المدرسةَ العربيةَ أن تَخْضَع لمبدأٍ بالغ هذه البساطة، فوَجَب إيجادُ وزيرٍ ما لهذا المَلِكَ الخفِيّ كيما يَكُونُ على اتصالٍ بالكَوْن، وهكذا فقد سُلِك سبيلٌ مؤدٍّ إلى ما يماثل «الخطاب الذاتي»، لفِيلُونَ، أيْ إلى صورةٍ، إلى مظهرٍ، لقُوًى خفية في أعماق الوجود الذي لا حَدَّ له.

ولا يتَّفِقُ الفعلُ للمنفعل إلَّا بقوةٍ فاعلة[1]، ولا يُمْكِنُ إيضاحُ الممكن بسلسلةٍ من العلل لا نهايةَ لها[2]، ولا رَيْبَ في أن دائرة العلل لا تَقِفُ في وقتٍ ما، فالمطرُ يَخْرُج من السحاب، والسحابُ يَخْرُج من البخار، والنباتُ يَخْرُج من النبات، والإنسانُ يَخْرُج من الإنسان بفساد الموجود المُوَلِّد، وذلك من غير أن يَجُوز في هذه السلسلة المتصلة تقديمُ وقتٍ على آخَر كنقطة انطلاق[3]، ولِذَا فأين يُبْحَثُ عن سبب المركَّب؟ لا يُمْكِنُ أن يَخْرُج من الواحد غيرُ الواحد، ويُمْكِنُ الموجودَ الواحد أن يَكُون حاصلًا مباشرًا لله وعلى اتصالٍ مباشر به، وهذا الموجودُ هو العقلُ الأول[4]، هو مُحَرِّكُ الكواكبِ الثابتةِ الأولُ، هو ضربٌ من إلهِ الفلسفة الأفلاطونية الخالق الذي لا ينبغي أن يُبْحَثَ عن مصدره في غير الفصل السابع من الجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة السّيئ الترتيب والمختلطِ في المعْطَيَات الإسكندرية، أو المختلطِ، على ما يحتمل، في مذهب الأقانيم والكلمة الإلهية الذي كُوفِح بشدة من جهةٍ ثانية، وذلك عن تسويةٍ تَجِدُ لها أمثلةً كثيرة بين الفرق المتخاصمة، وليس هذا العقلُ الأول، أي المحرِّكُ الأول، الذي هو الله عند أرسطو، غيرَ فاعل الكون الأول عند العرب، غيرَ هذا الفاعل الذي يُطْلِقُ العربُ عليه فَخْمَ التعابير التي حاول أرسطو أن يُعْرِب بها عن كيفية عَمَلِ العقل الإلهيِّ[5]،

(1) 2 طبيعيات، ص 31، تهافت التهافت، 6، ص 150، راجع رافيسون: رسالة عما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء1، ص 542 وما بعدها.
(2) ما بعد الطبيعة، 1، 2، ص 50. (3) تهافت التهافت 4، ص 152، 158. (4) تلخيص ما بعد الطبيعة، 4، ص 395.
(5) يكفي للاقتناع بذلك أن يقرأ تلخيص ما بعد الطبيعة 4، ص 396، ومع ذلك فإن ابن رشد، كما يظهر، قد وحد بين الله والعقل الأول ذات حين، وذلك لقوله: لا زيادة في الطبيعة (المصدر نفسه ص 397).

وتَجِدُ في القرآن نفسِه براهينَ على هذه النظرية، وقد قيل: «أولُ ما خَلَقَ اللهُ العقلُ»، وعند ابن رشدٍ أن أفلاطونَ لم يُرِدْ أن يُعَبِّرَ عن أمرٍ آخرَ عندما قال بأسلوبه المجازيّ إن الله خلق الملائكة صباحًا ثم خَلَد إلى السكون[1] بعد أن ترك لهم أمرَ القيام بخَلْقِ جميع ما بقي وقد أبصر جالينوس عين الحقيقة عندما تكلم عن هذه الصورة الكاشفة التي يُرَدُّ إليها اسمُ الخالق[2] بالحقيقة، وكان كثيرٌ من الفرق الدينية، التي هي على شيءٍ من المجوسية، كالتعليمية والباطنية والصابئية، تقول بمذهبٍ مشابه لذلك وإن العقل أولُ مخلوق وُلِد[3].

وقد قال أرسطو: «بما أن طبيعة النجوم من جوهرٍ قديم، وبما أن المتحرِّكَ قديمٌ أيضًا سابقٌ على المُحَرِّك.. فإن من الواضح أنه لابُدَّ من وجود جواهرَ قديمة بطبيعتها ساكنةٍ بذاتها على مقدار ما يوجد من الكواكب السَّيَّارة.. ويَكُون أحدُها الأولَ، والآخرُ الثانيَ، وذلك ضِمْنَ نظامٍ مطابقٍ لحركة النجوم فيما بينها»[4]، وقال في مكانٍ آخر: «نَعْلَمُ من أقدم الأخبار التي انتقلت إلى الأعقاب على شكل أُحْدُوثة أن الكواكب من الآلهة، وأن الأُلوهية تشتمل على جميع الطبيعة، ولا يَعْدُو ما بَقِيَ حَدَّ الأُسْطورة، ولكن المبدأ إذا ما استُخْلِصَ من ذلك لتأمُّله وحدَه، فَعُدَّت الجواهرُ آلهةً، رُئِيَ أنها مذاهبُ إلهيةٌ حَقًّا...»[5]، وهذه اللَّمْحَة الغريبة، التي تَلُوحُ مَذَكِّرَةً بِفِثَاغُورس وأفلاطون، والتي ألقتْ حيرةً في جميع الشُّرَّاح فلم يَخْشَ كثيرٌ من النُّقَاد أن يَشُكُّوا في صحة الكتاب الذي وُجِدت فيه[6]، هي المَتْنُ الابتدائيُّ لنظرية العقول التي تؤلِّف إحدى النِّقَاط البارزة في فلسفة العرب والتي خَلَطُوا بها كثيرًا من العناصر الغريبة وَفْقَ طريقتهم في التوفيق بين مختلف الفلسفات، وبلغت فَرْضِيَّة نيُوتن الآلية من تغيير الأفكار حَوْل نظام الكَوْن تغييرًا عميقًا ما تَبْدُو معه جميعُ مبادئ القرون القديمة والقرون الوسطى وعصرِ النهضة، وديكارْتَ نفسِه في أمر «العالم»، من أحلام جيلٍ آخر، ومهما يَكُنْ من جهودٍ نَبْذُل فإننا لن نَعْدِلَ عن أفكارِنا الحديثة مختارين لنُدْرِك، أيْ لكيلا نَجِدَ غيرَ معقولٍ، كتابَ «السماء والعالم» ورسالةَ الإسكندر في «العالَم» ومقالةَ «جوهر الأجرام السماوية»، وذلك لأن إدراك تجانس الكَوْن كان سيئًا في تلك الأزمنة، أي أنه ما كان ليُمْكِنَ غيرُ شمول

(1) ما بعد الطبيعة 1، 12، ص 344، راجع تهافت التهافت، 12، 15.
(2) تهافت التهافت 3، ص 350.
(3) شمولدرس: رسالة في المذاهب الفلسفية، ص 202.
(4) ما بعد الطبيعة 1، 12 فصل 8 (ترجمة كوزان، ص 203، طبعة برنديس، ص 251).
(5) المصدر نفسه، (ترجمة كوزان، ص 212)، طبعة برنديس، ص 254.
(6) راجع فاشيرو: نظرية الأصول الأولى عند أرسطو (كان 1836)، ص 48 وما بعدها - رافيسون: رسالة في ما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء1 ص 103، 104، بيرون وزيفورت: ما بعد طبيعة أرسطو، جزء1، مقدمة 88، 91، وجزء2 ص 361 وما بعدها، ميشله (من برلين): رسالة انتقادية لما بعد طبيعة أرسطو، ص 194، 195.

النظام ذاته لجميع أقسام العالم، وغيرُ كَوْن عين الناموس الذي يُعَيِّن في هذه الدنيا حركةَ الذرة يُهَيْمن على حركات الأجرام السماوية، ولِذَا فإن ابن رشد غيرُ مسؤول عن كَوْن نظريته حَوْل السماء تَظْهَرُ لنا غريبةً لا يُمْكِنُ تَصَوُّرُها، وعند ابن رشد أن السماء موجودٌ قديمٌ غيرُ قابل للفساد شاملُ العمل بسيطٌ بلا ثِقَل متحركٌ برُوح[1]، فالحركةُ الدائرية لا يُمْكِنُ أن تَصْدُر عن غير روحٍ، ما دامت الأجرام لا تتحرك إلَّا من الأعلى إلى الأسفل، وليست السماء مركبةً من الهَيُولي والصورة، وليست في المكان إلا مصادفةً[2]، وهي أكرمُ الموجودات الحية[3]، وإذا كان لا يُوجَدُ حَدٌّ لدوام حركة السماء فإنها ليست كذلك من حيث الكميةُ[4]، وذلك أنه إذا ما أضيف كوكبٌ واحد إلى جِرْم سماويّ وَقَفَ هذا الجِرْمُ حالًا، وذلك لأن قياس قوته يَكُون على نسبة جِرْمه تمامًا، وهو إذا ما وَقَفَ لحظةً لم يُمْكِن المُحَرِّكَ الأولَ أن يعيده إلى الحركة، وهو يَفْسُدُ بالسكون، وتَفْسُدُ معه جميع الموجودات التي يقوم جوهرُها على الحركة[5]، ولِذَا فإنه ليس قديمًا غيرَ قابل للفساد بطبيعته، بل باستمرارِ فِعْلِ المحرِّك الأول، وقد استطاع النبيُّ أن يقول: «كلُّ شيء هالكٌ إلا وجهَه»[6].

ولِذا فالسماءُ عند ابن رشد موجودٌ حَيٌّ مؤلَّفٌ من عِدَّة مَدَارات تُمَثِّل أعضاءَ الحياة الجوهرية، فالمُحَرِّكُ الأولُ فيه يُمَثِّلُ القلب الذي تُشِعُّ الحياة منه إلى الأعضاء الأخرى[7]، ولكلِّ مدارٍ عقله الذي هو صورتُه، كما أن النَّفْس العاقلة هي صورةُ الإنسان، ويتألف من هذه العقول المتتابعةَ سلسلةُ المحَرِّكات التي تَنْشُر حركةَ المدار الأول حتى تنتهي إلينا، والرغبةُ هي القوةُ المحرِّكة التي تُطِيعُها تلك العقول[8]، وتتحرك هذه العقول بلا انقطاع باحثةً عن الأصلح، وذلك لأن الحركة ليست غيرَ شَوْقٍ إلى الأصلح، ويكون إدراكُ هذه العقول في دَوْرِ العمل، ويمارسُ هذا الإدراكُ عملَه خارجَ الخيال والحِسِّ[9]، وتتعارف هذه العقول، وهي تَعْرِف كلَّ ما يَحْدُث في المَدَارات الدنيا، ومن ثَمَّ يَعْرف العقلُ الأول معرفةً تامةً جميعَ ما يَجْرِي في الكَوْن.

(1) جوهر الأجرام السماوية، فصل 5، السماء والعالم، ص 67. (2) 4 طبيعيات، ص 66.
(3) جوهر الأجرام السماوية، فصل 6. (4) جوهر الأجرام السماوية، فصل 3، السماء والعالم ص 151.
(5) جوهر الأجرام السماوية، فصل 6، الكون والفساد، شرح، ص 318.
(6) جوهر الأجرام السماوية، فصل 7. قلت: هذه آية من القرآن وليست من قول النبي ﷺ، فتنبه.
(7) زيمارا: حلول متناقضة، ص 212.
(8) طبيعيات 8، شرح 85، السماء والعالم، ص 125، ما بعد الطبيعة، 12، 337، 351.
(9) سعادة النفس، فصل 5، تهافت التهافت 16 disb، ص 325، السماء والعالم، ص 127، 4 طبيعات، ص 66، تلخيص ما بعد الطبيعة، ترجمة، 4، ص 394.

وهكذا تَحَوَّلتْ، بين أيدي العرب، لَمْحَةٌ مبهمةٌ حائرةٌ غيرُ مرتبطةٍ في بقية المذهب المَشَّائِيّ إلى نظريةٍ في مبادئ الكَوْن الأولى غريبةٍ، كما يَجِبُ أن يُعْتَرف به، ولكن مع تماسكِ جميع أجزائها ببراعة، ويَخْرُج جميعُ علم النفس لدى العرب من تطبيق هذه النظرية تطبيقًا خاصًّا كما نَرَى ذلك.

5 - نظرية العقل لدى أرسطو

ليست نظريةُ ابن رشد حَوْلَ العقول الكَوْكَبية غيرَ شرحٍ مُطَوَّل للجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة، وليست نظريته في العقل البشريّ غيرَ الجزء الثالث من كتاب النفس الذي فُسِّر بدقة، وما امتازت به الفلسفة من توفيقٍ جريءٍ بين المذاهب الصوفية ومزجٍ لها:

«ويُوجَدُ في أمر المعرفة عنصران مماثلان للهَيُولَي والصورة، أي يوجد مبدأٌ منفعل ومبدأٌ فاعل، وإن شئتَ فَقُلْ يُوجَدُ عقلان: الأول هَيُولانيٌّ أو منفعل والآخر صُوَرِيٌّ أو فَعَّال، أي أن أحدهما قابلٌ أن يَكُونَ جميعَ الأشياء بتَصَوُّرها، وأن الآخر يَجْعَل الأشياء محسوسة، ومن يَفْعَلْ فهو أعلى ممن يُعاني، ولِذَا فالعقل الفَعَّال أعلى من العقل بالقوة، والعقْل الفَعَّال منفصل لا يتأثر ولا يَفْنَى، والعقل المنفعل هو، على العكس، فَانٍ ولا يستطيع أن يستغني عن العقل الفَعَّال، والواقعُ أن العقل الحقيقيَّ هو العقل المنفصل، وهو الأزليُّ السَّرْمديُّ وحدَه»[1].

وعن هذا المذهب نَرَى صدورَ نتيجةٍ يُبْصِرُها الفيلسوفُ نفسُه ويَقْبَلُها، وذلك أن العقل بالفعل سابقٌ للعقل بالقوة، ومع ذلك فإن القوة في الفرد تَسْبِقُ الفعل[2]، ولذا فليس في الفرد ما يَجِبُ أن يُبْحَثَ عن العقل الفَعَّال الذي يَسْبِقُ في الزمن حتى عَمَلَ التَّصَوُّر، «ويَكُون العقلُ ما هو بالحقيقة عندما يَكُون منفصلًا فقط، لا عندما يتصور تارةً، وعندما لا يتصور تارةً أخرى»[3]، والعقلُ الفعال غيرُ شخصيٍّ مطلقٌ منفصلٌ عن الأفراد مشتركٌ بواسطة الأفراد، وإذَا ما تَقَدَّمنا خُطوةً وَجَبَ أن نقول إن العقل واحدٌ لدى جميع الناس، وأن نُعْلِنَ ما يسميه لِيبنِتْز الوَحدة النفسية، وهذه هي النظرية الرُّشدية، ولم يَحْدُث أن تَكَلَّم أرسطو بوضوح حَوْل هذه النقطة، ولكنْ يجب أن يُعْتَرَفَ بأن ابن رشد وفلاسفةَ العرب، حينما عَزَوْا إليه هذه النظرية،

(1) كتاب النفس، 1، 3 فصل 5: 1 طبعة ترندلنبرغ (بنا 1833)، ص 91، ترجمة برتلمي سنتيلر، ص 302، فدنغتن كستوس، علم النفس لأرسطو، ص 212، 213، مرنديس، Aristoteles und seine Akad Zeitgenossen, 2e Halfte، ص 1176 وما بعدها.

(2) (1، 3، فصل 5: 2، طبعة ترندلنبرغ، ص 91)، راجع ما بعد الطبيعة، 1، 12 فصل 6، ص 246 وما بعدها، طبعة برنديس.

(3) كتاب النفس، 1، 3، فصل 5: 2.

لم يَفْعَلُوا غيرَ استخراج النتيجة المباشرة من النظرية المعروضة في الجزء الثالث من كتاب النفس.

وفضلًا عن ذلك فإنه يوجد من العبارات ما يؤيد هذا التفسير[1]، وذلك أن العقل يأتي من الخارج، وأنه قابلٌ للانفصال عن الجسم أبديٌّ عادمُ التأثُّر إلهيّ[2]، وأنه في النَّفْس على حِدَةٍ مستقلٌ منفصل عن الفرد كانفصال الأزليِّ عن القابل للفساد[3]، فكأنه من غير جنس النفس[4] التي تُعَدُّ دراستُها من اختصاص عالِم ما بعد الطبيعة، لا من اختصاص العالِم الطبيعيّ[5]، والذي يُسْتَخْرَج من جميع هذا هو نظريةٌ مشابهةٌ لنظرية مَلْبَرَانْش، أي ضَرْبٌ من العقل غير الشخصيّ الذي يُنِيرُ جميع الناس ويَكُون الكلُّ به محسوسًا، وهذا هو تفسيرُ مُعْظَم شُرَّاح اليونان كالإسكندر الأفردويسيِّ وثامسطيوس وفِلبُون[6] وجميع العرب بلا استثناء.

ولا رَيْبَ في أن مِثْلَ هذه النظرية قليلُ الملاءمة لروح المَشَّائية العامِّ، بَيْدَ أن هذه ليست أولَ مرةٍ أدخل أرسطو فيها نُبَذًا من مدارسَ قديمةٍ إلى نظامه، وذلك من غير أن يُكَلِّفَ نفسه عناء التوفيق بينها وبين لَمَحَاتِه الخاصة، ولا مراء في أن جميعَ نظرية العقل هذه اقْتُبِسَتْ من أَنَكْسَاغورس، وقد ذَكَرَ أرسطو نفسُه ذلك (1، 3 فصل 4: 3)، وقد حَفِظَ لنا سَنْبِليقُوس نُبْذَةً طويلة عن هذا الفيلسوف تامَّة الشَّبَه بعبارة كتاب النفس التي نحاول إيضاحَها[7]، وتَرى في الجزء الثامن من الطبيعيات[8] أن عَيْنَ النظرية عُرِضت بصراحةٍ كما عَرَضَها أَنَكْسَاغُورس.

وقد حُمِلَ على تفسير ابن رشد في رسالة بارعةٍ عُرِضت على كلية الآداب بباريس[9]، فرُئِي فيها أن العقل الفعال عند أرسطو ليس سوى مَلَكةٍ في النفس، ولِذَا لا يَكُون العقل المنفعل غير تَقَبُّل الصُّوَر والخيالات ولا يَكُون العقلُ الفعال غيرَ استقراءٍ حَوْل الصور والخيالات واستخراجِ أفكارٍ عامة منه، وهكذا وُفِّقَ بين النظرية التي عُرِضَت في الجزء الثالث من كتاب النفس ونظرية التلخيصات الثانية حيث يَظْهَر أن أرسطو يَرُدُّ شأنَ العقل إلى الاستقراء الذي تُعَمَّم

(1) راجع كستوس، علم النفس لأرسطو، ص 215، 216، 284، 307، 308، 333، 335، برتملسي سنتيلر، رسالة النفس، بلان، ص 76.
(2) De gener anim، فصل 3، ص 736، طبعة بكر)، راجع كتاب النفس، 1، 1، فصل 4: 14.
(3) كتاب النفس، 1، 1، فصل 4: 14.
(4) كتاب النفس 1، 2، فصل 2: 9، راجع المصدر نفسه، 1، 2، فصل 3: 7، ما بعد الطبيعة 1، 12، فصل 3.
(5) كتاب النفس 1، 1، فصل 1: 2.
(6) هذا ما يفهمه بين المعاصرين ترندلنبرغ، ص 175، 492، ورافيسن، جزء1، ص 585، وما بعدها، وبروكر، جزء3، ص 110، وتيدمان Geist der spec Phil، جزء4، ص 147، وما بعدها.
(7) عند ترندلينبرغ، ص 467.
(8) طبيعيات 1، 8، فصل 5.
(9) ج. دني، مذهب أرسطو العقلي، (باريس 1847).

به أمور الإحساس، ولا أكْتُم أن أرسطو يَعُدُّ العقل أمرًا خُصَّ به الإنسانُ غالبًا كما يَلُوح، وما التزم تكرارَه من كَوْن العقل هو المعقولَ بعينه، وأن العقل ينتقل إلى الفعل عندما يتحول إلى الموضوع الذي يُفَكِّرُ فيه[1]، يَصْعُبُ التوفيقُ بينه وبين الافتراض القائل بعقل منفصلٍ عن الإنسان، ولكن من الخَطَر، كما يَلُوح لي، أن يُوَفَّقَ، اعْتِسَافًا، بين مختلف لمَحَات القدماء على هذا الوجه، ومن عادة القدماء، غالبًا، أن كانوا يتفلسفون من غير أن يتقيدوا بمنهاجٍ معالجين عينَ الموضوع وَفْقَ ما يَعْرِض لهم من الآراء أو وَفْقَ الآراء التي عُرِضت عليهم من قِبَل مدارسَ سابقةٍ، وذلك من غير أن يَشْغَلُوا بالهَم بما يُمْكِن أن يُوجَدَ بين قِطَع النظرية من تنافر، فلا ينبغي أن يحاوَلَ التوفيقُ بينها ما داموا أنفسُهم قليلي الاكتراث لهذا التوفيق، والأفضلُ أن يُصَرَّح، كما صَنَع بعض النُّقَّاد، بدَسِّ جميع الفِقَر التي لا يُمْكِنُ أن يُوَفَّق بينها وبين الأخرى، وعندي أن نظرية التلخيصات الثانيةَ ونظريةَ الجزء الثالث من كتاب النفس تَعْرِضان، من غير أن تتناقضا، لَمْحَتَيْن منفصلتين انفصالًا عميقًا مختلفتين مصدرًا حَوْل أمر العقل.

ولا رَيْبَ في أن نظرية العقل التي عُرِضت في الجزء الثالث من كتاب النفس إذا ما تُرْجِمَت إلى لغة عصرية، وخُلِّصَتْ من قوالب الأسلوب الأرسطوطاليسيّ الجوهرية، انْتُهِيَ إلى نظرية في المعرفة مشابهةٍ للنظرية التي نالت موافقة جميع ذوي النفوس الفلسفية منذ نصف قرن، وليس علينا إلَّا أن نَحْمِل أرسطو على القول، لابُدَّ للعمل العقليِّ على أمرين:

1 - انطباع من الخارج يتلقاه العاملُ المفكِّر.

2 - رد فعلٍ من العامل المفكِّر حِيَال مُعْطَى الحِسِّ، ويَمْنَحُ الحِسُّ هَيُولي الفكر، والعقل، أو العقلُ المَحْض، يَمْنَح الصورة، بَيْدَ أن هذا المنهاجَ في التوفيق خَطِرٌ دائمًا، فيجب تَلَقِّي نُهُج القدماء كما هي وعَدُّها من حواصل الذهن البشريِّ الطريفة، وذلك من غير أن يحاوَل إيضاحُها وَفْقَ مبادئ الفلسفة الحديثة.

والخلاصةُ هي أن نظريةَ العقلِ المَشَّائية، كما صدرت عن عمل الشُّرَّاح، تتألف من خمس قضايا:

1 - تفريق بين عقلين. 2 - عدم قابلية أحدهما للفساد، وقابلية الآخر للفساد.

(1) كتاب النفس 1، 3، فصل 4: 11، راجع ما بعد الطبيعة: 8، فصل 7، 9، كتاب النفس 1، فصل 3، 1، 2 فصل 1، 1، 3، فصل 5، كستوس: علم النفس لأرسطو 209، 284، 333، رافيسون: ما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء1، ص 196، 199.

3 - تَمَثُّل العقل الفَعَّال خارجَ الإنسان مِثْلَ شمس العقول.

4 - وَحدةُ العقل الفَعَّال. 5 - اتحاد العقل الفعال بآخر العقول الدنيوية.

ولا ارتيابَ في رأي أرسطو حَوْلَ القضيتين الأوليين، وهو واضحٌ لا جِدَال فيه حَوْلَ القضية الثالثة، وأما القضيتان الأُخْرَيان فهما من وَضْع الشُّرَّاح الذين رأَوْا إمكانَ إكمالهم نظريةَ المعلم بالاستقراء والتوفيق.

6 - تقدم هذه النظرية لدى شارحي أرسطو من اليونان

يَظْهَرُ أن تلاميذَ أرسطو المباشرين، ثوفرسطس وأرسطوخْسِن ودقْيَارق وإستراطن، لم يَشغَلُوا بالهم كثيرًا بالنظرية المُبَيَّنَة في الجزء الثالث من كتاب النفس، وليست النفسُ عندهم غيرَ الصوت الناشئ عن تركيب أجزاء الجسم، وما كان ليُمْكِنَ نظريةَ العقل المَحْض أن تنال مكانًا في منهاجٍ يَميلُ إلى الدهْرِية كثيرًا، وعلى العكس تَجِدُ هذه النظرية تفصيلًا طويلًا لدى الإسكندري الأفروديسيّ، وليس العقل الفَعَّال، الذي يُدْعَى الهَيُولانيَّ «الماديّ» فيما بعد، شيئًا بالفعل، بل القوة[1]، وذلك بما أنه ليس شيئًا بقوته الخاصة قبل التصور فإنه يتحول عند التصور إلى الشيء المُتَصَوَّر، ولِذَا فليس العقل الهيولانيُّ غيرَ قابلية تَقَبُّل الصور، وذلك كاللوح الذي لا يُوجَدُ عليه شيءٌ مكتوب، أو كالذي لم يُكْتَبْ على اللوح بَعْدُ، وذلك لأن قياسَه باللوح نفسه يَعْني قياسَه بشيء جوهريّ، مع أنه ليس إلا بالقوة[2]، ويَكُون أمرُ المعرفة بواسطة الله الذي يَتَغَلَّب على الخاصِّيَّة الفردية كما لو كانت أداةً، ولِذَا فإن العقل الفَعَّال، عند الإسكندر، هو الله ذاتُه، بَيْدَ أن الله لا يكون غيرَ ذي صلةٍ عابرةٍ بالنفس، وهو ليس سوى سببِها المحرِّكِ الخارجيِّ، وهو لا يَمْنَعُها من الرجوع إلى العدم ثانيةً[3].

ويُمْكِنُ عَدُّ الإسكندر الأفروديسيّ أولَ عاملٍ فيما اتَّفَقَ لنظرية الجزء الثالث من كتاب النفس من أهميةٍ عظيمةٍ في قرون الفلسفة اليونانية الأخيرة، وفي جميع القرون الوسطى، ونَعْلَمُ من ثامسطيوسَ أن هذا النصَّ كان سببًا لجدالٍ لا ينتهي، ودَحَض فِلُوبونُ في هذا الموضوع جيشًا من المُشاقِّين[4]، وعند ثامسطيوسَ، كما عند الإسكندر، أن العقل المنفصل

(1) ترندلنبرغ، كتاب النفس، ص 486. L.C (2)

(3) رافيسون: رسالة في ما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء2، ص 302، زيمارا، Solut Cont، ص 176، 178.

(4) برتملي سنتيلر، رسالة النفس، ص 305، تعليق.

هو خارجُ الإنسان، وكان قد وَضَع بجلاء مسألة وَحدة العقل أو تَعَدُّده، فقال إنه واحدٌ في مصدره، أي في الله، وإنه متعددٌ بالأفراد الذين يشتركون فيه، شأنُ الشمس التي تَنْشُر من مركزٍ واحد مالا يُحْصَى من الأشعة[1]، ويَتُوق العقلُ المنفعل إلى الاتصال بالعقل الفعال كما يَتُوق كلُّ شيء إلى كماله، ولم يُدْخِلْ سنبليقوسُ إلى النِّقَاش أيَّ عنصر جديد، فالعقلُ المنفعلُ هالكٌ، ككلٍّ من يَحْيَا حياةً متعاقبةً، وهو متى تَحَرَّك اتَّحَدَ بالشيء المتصوَّر[2]، ويُعَدُّ فِلُوبُون أكثرَ ابتكارًا، ولكنْ مفسرًا أقلَّ إخلاصًا، وعنده أن النفس غيرُ هَيُولَانِيةٍ بسيطةٌ خالدة، ومتى كان العقل في حال الفعل وجب اتصالُه بالشيء المتصوَّر، وليس العقل شيئًا غيرَ عقلِ البشر بأَسْرِه، وقد قال أرسطو (1، 3 فصل 5: 2) إن العقل يَتَصَوَّرُ دائمًا، أيْ إن البشر، كما قال فِلُوبُون مضيفًا، يَتَصَوَّر دائمًا كما يُمْكِنُ أن يقال، على رأيي، إن الإنسان يحيا دائمًا، لأن البَشَرَ يحيا دائمًا[3]، ثم إن نظرية العقل، كما جاء في كتاب اللاهوت المُزَوَّر على أرسطو[4]، قد عُرضتْ على وجهٍ كثير الشَّبَه بالنظرية التي سنراها عند العرب، ويقوم شأنُ العقل الفَعَّال على تمحيص مُعْطَى الحِسِّ جعلًا له محسوسًا، وهو الواسطةُ «كلمةُالله» التي يَخْلُق الله بها العالم، واللهُ يُنِيرُ في العقل الفعال، والعقلُ الفعال يُنِيرُ في نَفْسِ الإنسان، ونَفْسُ الإنسان تُنِيرُ في البدن، وهكذا فإن الحياة الإلهية تَنْزِل حتى الهَيُولي التي لا رُوحَ لها.

وهَيْهَاتَ، مع ذلك، أن يَكُونَ هذا الرأيُ القائلُ بالعقلِ الوحيد العامِّ خاصًّا بالمدرسة المَشَّائية حَصْرًا، فجميعُ القرون القديمة، منذ زمن أَنَكْساغُورس، سَمَّتِ العقلَ بمبدأ الكَوْن الروحانيّ[5]، وقالت مدرسةُ الإسكندريةُ كلُّها إن العقول الخاصة تَصْدُر عن العقل العامّ[6]، غير أن الواقعيةَ الغليظةَ التي حَمَلها آباءُ الكنيسة اللاتينية إلى علم النفس على الخصوص، وطريقتَهم البارزةَ في مقابلة الجسم والروح مِثْلَ جوهريْن متعانقيْن[7]، ساعدتا على إظهارهم مسألة وَحدة الأرواح، أَجلْ أثارها القديس أُوغُسْتَنُ بلباقة، ولكنه اجْتَنَبَ، وَفْقَ عادته، أن يجيب عنها في نصٍّ طريف اشتمل عليه كتابه «مقدار النفس»[8] وقد أُبْرِز هذا النصُّ في القرن التاسع، وغَدَا موضعًا لجدال عنيف في دَيْركُورْبِي، وقد زَعَم راهبٌ هِبرنيٌّ اسمه مَكَاريوس سكُوتُوس أنه

(1) ترندلنبرغ، ص 493. (2) المصدر نفسه. (3) ترندلنبرغ، ص 490.
(4) انظر إلى التحليل الممتع الذي قام به مسيو رافيسون على ما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء2، ص 542، وما بعدها.
(5) سيسرو، كتاب النفس، 1، 1، 100، 52، De mundo ad، 72، 4، 221 Eneid 6، 4، Virg Georg، 2، 100 Sallust Bell jag، 7 Alex.
(6) راجع رافيسون، جزء 2، ص 504، 505، 534، 535. (7) انظر إلى مؤلفات كلوديان مامرت على الخصوص.
(8) فصل 32) معارضة جزء1، ص 434، طبعة 1679.

استخرج منه مذهب الوَحْدة النفسية، فأَطْلع على آرائه هِبرْنيًّا آخرَ في ذلك الدير لم يُحْفَظْ لنا اسمُه، وقد ناهضه الراهبُ بكُورْبي، رَتْرَامْنُ، الذي هو من أشهر كتاب القرن الحادي عشر، في رسالة اعتقادية في بدء الأمر، ثم وَضَعَ أُسْقُفُ بُوفِه، بناء على رجاء أُودُون، كتابًا ضِدَّه بَقِيَ غيرَ مطبوع، وقد تَكَلَّم عنه ما بِيُّونُ استنادًا إلى مخطوطٍ لِسَانْ إِلْوَا النُّوَيُّونيّ[1] فتجدُ نُسَخًا كثيرةً له في مكتبة إنجلترا[2]، وقد عامل رَتْرَامْنُ خصمَه مِثْلَ ضالّ أَجْدَرَ به أن تَزْجُرَه السلطةُ من أن يُقْرَع بالحجة، وقد استدرجه إلى القول بأنه لا يُوجَدُ في العالَم غيرُ إنسانٍ واحد وروح واحد، فوَجَدَ أن هذا الضلال من الاستحالة ما يستحقُّ صاحبه أن يُسَمَّى بَقَّارْيُوس، لامَكَارْيُوس[3]، ومع ذلك فإن هذا المذهب لم يَكُنْ نادرًا لدى الهِبرنيين كما يَظْهَر، فمجموعةُ قوانين الكنيسة الهِبرْنية، التي تُوجَدُ في مخطوط بأساس سان جِرْمن (رقم 121، مسطور في القرن الثالثَ عشرَ)[4]، تشتمل (ص 182 - 184) على فصلٍ عن النفس حيث نُوقِشَ كثيرٌ من المسائل التي يَظْهَر أنها تَتَعَلَّقَ بأضاليل مَكَارْيُوس، وذلك إلى أن ذاتَ المذهب مذكورٌ في بِيدَ[5]، وموجودٌ في بَنْتيُون غُودْفِوا الفِترْبيّ، ومَعْزُوٌّ إلى المَانويين وأفلاطون[6].

7 - نظرية العقل لدى العرب- وَحْدَة العقل الفَعّال

حَرَّفَ العربُ مجموعَ المَشَّائية بتَوَسُّعِهم في بعض النظريات دون الأخرى على الخصوص، ومما هو جديرٌ بالذكر كَوْنُ النظريات التي فَضَّلُوها على سِوَاها هي التي تظهر في أرسطو على وجهٍ عَرَضِيّ أو غامض، وقد رأينا تَحوُّل نظريةٍ منعزلةٍ من الجزء الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة، في أيدي العرب، إلى نواةِ منهاجٍ واسع مشتمل على ما بعد طبيعتهم وعلم كَوْنهم حتى علمِ نَفْسِهم، وفي هذه المرة أيضًا نواجه مذهبًا، استعارته المشائية من مدرسةٍ

(1) مابيون، Acta SS. Ord. S. Bened، قسم 4، مطلب 2، proef ص 76، Annales Ord. S Bened، جزء3، ص 139، 140، دوم سليه: تاريخ مؤلفي الكنيسة العام، جزء 19، ص 159، إ. دوبان: المكتبة الكنيسة، القرن التاسع، ص 257، 258، فيريسيوس: Bibl, med et inf. Latin، جزء 1، ص 243، تاريخ فرنسا الأدبي، جزء 4، ص 258، 259، جزء5، ص 350، ومن السهو كانت كتابة ماكريوس سكوتوس من قبل فبريسيوس خالطًا هبرني القرن التاسع ببندكتي فولد القرن الحادي عشر على هذا الوجه، ويقترح مابيون ومؤلفو تاريخ الأدب الفرنسي توحيد ما بين ماكريوس سكوتوس بسكوب إريجين أو بمكاريوس الذي أهدى إليه رابان مور كتابه المسمى Comput.

(2) Catal mss Angltae et Hiberniae mss Coll S. Bened، كنتابريغ، رقم 1567، مجموعة سيدنس سوسكس، رقم 734، مجموعة س، ترينت، apud Dubl 1، رقم 816.

(3) Quoniam non beatus, sed stultus et ebrius talia somniavit.

(4) نشر قسم من هذه المجموعة الثمينة من قبل داشيري Spicit جزء1، ص 492، ونشر قسم منها من قبل مارتين Thes Anecd، جزء4) بيد أن الفصل الذي نتكلم عنه هنا بقي غير مطبوع.

(5) Mundi constitutio inter Bedae Opp، جزء 1، مجموعة 397 (Basil 1563).

(6) Apud Pistorium German, rer Script جزء 2، مجموعة 58.

أجنبيةٍ، قليلَ المطابقة لروح أرسطو، مَشْكُوكًا في صحته، فيَغْدُو نقطةَ فلسفتِهم المركزيةَ. وبما أن شأن العقل يَقُوم على إدراك صور الأشياء فإنه يجب أن يكون مُجَرَّدًا من الصور على الإطلاق مماثلًا للبِلَّوْر الشَّفَّاف الذي لا يَدَع شيئًا يَمُرُّ غيرَ صورةِ الأشياء[1]، وذلك لأنه إذَا كان ذا صُوَرٍ خاصةٍ فإن هذه الصور تمتزج بصُوَر الأشياء المُدْرَكة وتُشَوِّه حقيقةَ الإدراك، ولِذا فإن العقل الذي يُواجَه في الموضوع ليس سوى قابلية التلقِّي الْمَحْضَة، غير أن الوقوف عند ذلك الحَدِّ، كما صنع الإسكندر الأفروديسيّ، ليس استنفادًا لتحليل أمر المعرفة، ولا يَكفِي أن يُسَلَّم للعقل بقابلية مبهمة غيرِ مُعَيَّنة لتلقي الصور[2]، أَجَلْ، إننا نَتَمَثَّلُ العقلَ الخاليَ من كلِّ صورة، ولكن العقل إذا لم يَكُنْ غيرَ قابليةٍ لتلقي الصُّوَر فإننا نَتَمَثَّلُ العَدَم، قال ابن رشد صارخًا: «ماذا! تَزْعُم، يَا إسْكندرُ، أن أرسطو لم يُرِدْ أن يتكلم عن غير قابلية التلقِّي، لا عن الشيء المُتَلَقَّي، والحقُّ أنني خَجِلٌ بسَبَبِك من مثل هذا القول ومن مثل هذا الشرح البالغ الغرابة، فإذا كانت القابليةُ في غير حال الفعِل لم تستعدَّ لتَلَقِّي شيء، فليست القابليةُ جوهرًا ولا صفةَ جوهرٍ، ولِذَا فإذا كان أرسطو لم يَعْرِض العقل إلَّا مِثْلَ قابليةٍ لتَلَقِّي الصور فإنه يَكُون قد جَعَل منه قابليةً بلا موضوع، وهذا مُحَالٌ، ولِذَا فإننا نَرَى ثؤفرسطس ونيقولاؤس وثامسطيوس وغيرَهم من المَشَّائِين يَبْقَوْن أشدَّ إخلاصًا لنصِّ أرسطو، ولم يَخْتَلِقَ ذلك الافتراضَ غيرُ الإسكندر، وقد أجمع جميعُ فلاسفة زمانه على نَبْذِه، ويَدْحَضُه ثامسطِيوس مِثْلَ مُحَالٍ، وهو في هذا على خلاف علماء عصرنا الذين يَرَوْنَ عدمَ استطاعة الإنسان أن يكون فيلسوفًا ما لم يَكُنْ إسكندريًّا»[3]، ويَجِبُ، إذَنْ، أن يُسَلَّم للعقل بوجودٍ موضوعيّ، ولا يَحْصل أمرُ المعرفة إلَّا باتفاق العقل التصوريّ (العقل المنفعل أو بالقوة) والعقل الموضوعي (العقل الفعال)، والعقلُ المنفصل فرديٌّ فانٍ كجميع مَلَكات النَّفْس التي لا تتناول غيرَ المتغير، وبما أن العقل الفعال هو، على العكس، منفصلٌ عن الإنسان تمامًا مُنَزَّهٌ عن كلِّ امتزاجٍ بالهيُولي، فإنه واحدٌ، ولا يُطَبَّقُ عليه مبدأُ العَدَدِ إلَّا بسبب الأفراد الذين يتصلون به[4]. ومع أنه لا يُعَبِّرُ عن هذا

---

(1) Omne recipiens aliquid necesse est ut sit denudatum a natura recepti كتاب النفس، ص 160، Oculus si esset habens eolorem, non esset possibile virtuti visivae recipere colores (De connex, intell, abstr, cum homine ص 358.

(2) Dicere quo intellectus materialis est similis praeparationi quae est in tabulae, non tabulae secundum quod est prae parata, ut exposuit Alexander hunc sermonem, falsum est كتاب النفس، ص 168- 169.

(3) كتاب النفس، 1، 3، ص 169، راجع المصدر نفسه، ص 170.

(4) Necesse est ut sit anima non divisibilis ad divisionem individuorum, et ut sit etiam quid unum in Socrate et Platone تهافت التهافت، ص 349، راجع كتاب النفس، 1، 3، ص 160؛ 5، وقطع من الشرح المتوسط على النفس (غير مطبوع) التي ترجمها مسيو منك من العربية (مقالات، ص 445 وما بعدها).

الحلّ بما نتطلبُ الآن من دقةٍ في المباحث الفلسفية فإن هذا الحلَّ يلائم شروطَ المُعْضِلَةِ الرئيسةَ، ويُعَيِّن بوضوحٍ كافٍ نصيبَ المُطْلَقِ والنسبيِّ في أمر المعرفة، وما حاولتْه القرون الوسطى من نقضٍ لنظرية ابن رشد لا يقوم على أساس، شأنَ كلِّ نَقْضٍ يحاوِل تناول المِنْهاج من ناحيته الضعيفة، لا من ناحيته الصحيحة، وإذا كان يوجد في العالَم، لا رَيْبَ، محالٌ مُثِير فذاك هو اتصال الأرواح كما تُكُلِّف إدراكُه، وإذا كان ابن رشد قد أقدم على تأييد مِثْل هذا المذهب حَرْفِيًّا اسْتَحَقَّت الرُّشدية أن تَظْهَرَ في حَوْلِيَّات العَته، لا في حَوْليات الفلسفة، والبرهانُ الذي يُوَجَّه، مع التكرار المستمرّ، إلى الرشدية من قِبَل ألبرت وسان توما هو: يا للعَجب! إذنْ تَكُون النفسُ عَيْنُها عاقلةً ومجنونةً معًا، مسرورةً ومَكْروبةً معًا، وهنا أقول إن هذا البرهان، الذي كان ابن رشد قد أبصره ورفضه[1]، يكون قاطعًا كافيًا، إذ ذاك، لكنْس هذه السخافة من حقل الذهن البشريِّ منذ غَدِ ظهوره، وذلك لولا أن النظر إلى الأمر عن كَثَبٍ يَدُلُّ على أن ذلك لم يَكُنْ مَقْصِد ابن رشد، وأن ذلك المذهب يرتبط في ذهن ابن رشد بنظريةٍ عن الكون لا يُعْوِزُها السُّمُوُّ ولا الإبداع.

ولم يَحْدُث، قَط، أن ظهرت شخصية الشعور للعرب بوضوح، وقد وَقَفَتْ وَحْدَةُ العقل الموضوعيّ نظرَهم أكثر من تَعَدُّد العقل التصوريّ، وبما أن العرب كانوا، من جهة أخرى، قانعين بأن جميع أجزاء الكَوْن متماثلةٌ حَيَّةٌ فقد عَدُّوا الذهنَ البشريّ في مجموعة صادرًا عن قُوًى علوية حادثًا كَوْنِيًّا عامًّا، ولا يَخْلُو من خَطَرٍ، لا رَيْبَ، أن يُعْرَبَ عن الرأي على هذا الوجه في فلسفةٍ تَفْصِلُ بإبهام، كما تَفْصِلُ الفلسفة العربية، نظامَ النفس عن النظام الكَوْنيِّ، ولا تقول بدقةٍ هل حَقْلُ تأمُّلاتها في الإنسان أو خارجَ الإنسان، وكنا نَوَدُّ لو أن ابنَ رشدٍ قال بأوضحَ مما صَنَع إن وَحدة العقل لا تَعْنِي أمرًا آخرَ غيرَ عمومية مبادئ العقل المَحْض ووحدةِ النظام النفسيّ في جميع النوع البشريّ[2]، ومع ذلك فلا يُمْكِننا أن نشكَّ في أن هذا كان رأيَه عندما نَسْمَعَه يُكَرِّرُ بلا انقطاعٍ أن العقل الفعال لا يختلف عن المعرفة التي لدينا عن الكَوْن[3]،

---

(1) تهافت التهافت: 3، ص 350.

(2) Anima quidem Socratis et Platonis sunt eaedem qliquo modo et multae a liquo modo, ac si diceres, sunt eaedem ex parte formae, multae ex parte subjecti earum... Anima assimilatur lumini, et sicut lumen dividitur ad divisionem corporum, sic ext res in animabus cum corporibus, تهافت، التهافت ص18 (طبعة 1560).

(3) Epist de intell Et quia intellectus noster in actu nihil aliud est quam comprehensio ordinis et rectitudinis existentis in hoc mundo.. sequitur de necessitate quod quidditas intellectus agentis hunc nostrum intellectum nihil aliud est quam comprehensio harum rerum.

وأن خلودَ العقل يعني خلودَ الجنس البشريّ[1]، وأن أرسطو إذا قال إن العقل مفكرٌ تارةً غيرُ مفكرٍ تارةً أخرى فإن هذا يَجِبُ أن يُحْمَل على النوع الذي لن يزول أبدًا، والذي يمارس ملكاتِه العقليةَ حَوْلَ الكَوْن بلا انقطاع[2]، ويَلُوح، إذَنْ، أن «بشريةً حَيَّةً دائمة»، هي معنى النظرية الرُّشدية في وَحدة العقل[3]، وهكذا فإن خلود العقل الفعال ليس أمرًا آخرَ غيرَ بعث البشرية الأبديّ ودوام الحضارة[4]، وقد كُوِّن العقل مِثْلَ أمرٍ مطلق مستقلٍ عن الأفراد، مِثْلَ قسم مُمّ لِلْكَوْن[5]، وكُوِّنت البشرية، التي ليست سوى فِعْل هذا العقل، مِثْلَ موجودٍ واجبٍ أبديّ.

ومن ثَمَّ كذلك أتت ضرورةُ الفلسفة وشأنُها الإلهيّ، والمتعارَف الغريب القائل: إن من الضروريّ أن يكون كلُّ إنسان فيلسوفًا[6]، وذلك لأنه لابُدَّ من انتقال كلِّ قوةٍ إلى العمل، وإلَّا كانت أمرًا باطلًا، ولابُدَّ في كلِّ لحظةٍ من الزمن وفي كلِّ نقطة من المكان من وجود عقلٍ يتأمَّل في العقل المطلق، والواقعُ أن الإنسان وحدَه يتمتع بهذا الامتياز بما لديه من العلوم النظرية، ولِذا فالإنسانُ والفيلسوفُ ضروريان في رسم الكَوْن[7].

وهذه هي النظريةُ الأصلية التي فُصِّلَت في رسالة سعادة النفس وفي استطرادات الشرح على الجزء الثالث من كتاب النفس، ولا مِرَاء في أن لسان الرشدية الفنيَّ أكثرَ تعقيدًا بدرجات، ويحاول ابنُ رشدٍ أن يُعَيِّنَ أشكالَ أمر المعرفة بتقريب ما بين مختلف التعابير فيُوجَدُ خمسة عقول، وهي: الفَعَّال والمنفعل والهَيُولانيّ والنظريّ والمستفاد، وفيما يتعلَّقُ بالعقل الهَيُولانيِّ ما يَصْعُب التوفيق بين لغة ابن رشد ولغة شُرَّاح اليونان وفلاسفةِ العرب الآخرين، ولا ريب في أن الإسكندر الأفروديسيّ لم يقصِد بإبداعه تعبير العقل الهيولانيّ غيرَ الإشارة إلى العقل المنفعل الذي يُبَيِّن الهَيُوليَ في أمر المعرفة، وتَرَى العرب قد اتخذوا تعبير (العقل الهيولانيِّ)

---

(1) كتاب النفس، 1، 3، ص 165، 175.
(2) كتاب النفس، 1، 3، ص 170: 5 ، 171.
(3) وهذا هو التفسير الذي يراه مسيو هـ ريتر Gesch der christ Phil جزء4، ص 148، وما بعدها)، ومن الخطأ أن رآه مسيو جردان وهميًا، (فلسفة القديس توما الأكويني، 2، 393).
(4) Quemadmodum scientia et ipsum esse sunt quid proprium ipsi homini, et artes ipsae qulbusdam modis propriis videntur inesse ipsi homini. Ideo existimatur universum habitatum non posse esse expers alicujus habitus phipsophiae vel artium naturalium, quoniam licet in aliqua parte defuerunt ipsae aartes, exempli gratia in quadra septentrionali terrae, non propterea reliquoe quadrae privabuntur eis كتاب النفس، ص 349: 5.
(5) Scientiae sunt aeternae et non generabiles nec corruptibiles, nisi per accidens, scilicet ex compulatione earum Socrati et Platoni.... quoniam intellectui nihil est individuitatis تهافت التهافت، ص 349.
(6) كتاب سعادة النفس، ص 345.
(7) Et scias quod non est alia species quoe apprehendat intelligibilia, nisi homo, Similiter oportet ut inveniantur aliqua individua in specie hominis, quae apprehendant hune intellectum ex necessitate المصدر نفسه ص 356.

أيضًا، ضمن معنى طاقة المعرفة[1]، وعلى العكس يَعْرِض ابنُ رشدٍ العقلَ الهَيُولانيَّ غيرَ قابلٍ للفساد غيرَ مُوجَدٍ واحدًا قديمًا مشابهًا للعقل الفَعَّال[2] في كلِّ شيء، وإذا ما نُظِرَ إلى الأساس وُجِدَ أن هذا الاختلاف ليس في غير الألفاظ، وذلك لأن ابنَ رشدٍ نفسَه اضْطُرَّ إلى الاعتراف، كالإسكندر، بأن عملَ العقلِ الأولَ ليس سوى إمكانٍ، ليس سوى نُزُوع إلى الصَّيْر، مشتركٌ بين جميع الناس بجوهره، ولكن مع تنوعه بالعَرَض[3]، وأما العقل المستفاد[4] فإنه يَدُلُّ، بلا تَغَيُّرٍ، على العقل الخارجيِّ الذي اخْتَصَّ الإنسانُ به نفسَه، يدلُّ على العقل اللاشخصيِّ من حيث اشتراكُ الموجودِ الشخصيِّ فيه، ولِذا فإن ابن رشد يَعْرِضُه قابلًا للفساد من جهةٍ وغيرَ قابلٍ للفساد من جهة أخرى، وذلك بحَسَب اتصاله بالله أو بالإنسان[5].

ونَقْصُ هذا المنهاج هو في فَصْلِه فصلًا عميقًا بين عنصري الظاهرة العقلية وفي إدخاله فاعلًا كَوْنيًّا إلى مُعْضِلَةٍ يَجِبُ أن تُحَلَّ بعلم النفس البسيط، فإقامةُ الإنسان مِثْلَ تمثالٍ تجاه الشمس وانتظارُ هبوط الحياة كيما تُحْيِيه من قبيل تَرَقُّب المستحيل، ويَحْكُمُ كلُّ نظامٍ يَضَعُ منبع العقل خارج الإنسان على نفسه بأَلَّا يُوضِحَ أمرَ المعرفة مطلقًا، ولا يَنْبَغِي لعلم النفس أن يَقْصِدَ إلى أيِّ مُحَرِّكٍ خارجيّ لملء ثُغُرات افتراضاته، ومع ذلك فإن ابن رشد لا يَكْتم مشاكلَ نظامه، وذلك أن العقل إذا كان واحدًا لدى جميع الناس كان على درجةٍ واحدةٍ عند الجميع، ولم يُوجَدْ شيءٌ يتعلَّمُه التلميذُ من المعلم، ومتى شَعَرَ إنسانٌ بمحسوسٍ شَعَرَ به الجميع في عَيْن الوقت الذي يُحِسُّه هذا الإنسانُ فيه، وخَسِرَ الأمرُ النفسيُّ كلَّ فرديةٍ، ولا يتألَّفَ كلُّ نوع من غير فردٍ واحد كما هي حال الأجرام السماوية، وذلك بما أنه لا يَكُون لكلِّ نوع غيرُ مُحَرِّك واحد فإن الكثرة تكون من البطالة فيه كالرُّبَّان الذي تَكُون عِدَّةُ مراكبَ تحت أوامره، أو كالعامل الذي يُدِير عِدَّة آلات، وكذلك فإنه إذا لم يُوجَدْ لنفوس كثيرة غيرُ مُحَرِّكٍ واحد وُجِدَتْ زيادةٌ في الطبيعة، وفضلًا عن ذلك فإن قدرةَ إحداثِ المحسوساتِ الخاصةَ بالعقل الفعال لا تَكُون على درجةٍ واحدة في الإنسان نَفْسِه، وإنما تُولَدُ وتَنْمُو مع العقل المستفاد أو

(1) في التعريفات (طبعة فلوغل، ص 157) أن «العقل الهيولاني هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوة محضة خالية من الفعل كما للأطفال»، راجع شمولدرس، Docum, phil, arab، ص 120.

(2) كتاب النفس، 1، 3، ص 160، 170، 179.

(3) De beat, animoe, c11. De connex intell, abstr cum homine ص 358: 5.

(4) العقل بالملكة أو العقل المستفاد، وقد حاول مسيو منك (دلالة الحائرين، 1، ص 307 تعليق، مقالات، ص 450، 51، تعليق) أن يجد بين هذين التعبيرين الأخيرين فرقا، مع أن هذا الفرق طفيف إلى الغاية، راجع التعريفات، 1، 100، دوساسي، منتخبات أدبية عربية، جزء3، ص 489.

(5) كتاب النفس، 1، 3، ص 165.

العقل النظريّ، ولِذَا فإن ثؤفراسطس وثامسطيوس وغيرَهما وَحَّدوا بين العقل النظريِّ والعقل الفَعَّال[1]، ويُصيبُ ابن رشد إذْ يُجيبُ بأنه يجب على العقل الفعال، حين يَتَصِلُ بموجودٍ نسبيّ، أن يَخْضَع لشروط النسبية، وأن اتصال العقل بالنَّفْس الفردية لا يَكُون بتكاثر العقل، ولا بتوحيد الأفراد، بل بِفعْل العقل في الصور المحسوسة، أي بهذا الفعل المماثل لفعل الصورة في الهَيُولي، وأن هذا الاتصال ليس أمرًا آخرَ غيرَ اشتراك البشرية الأبديِّ في عددٍ من الأصول الأبدية مِثْلها، ولا تُقَلِّصُ هذه الأصولُ، حين اتصالها بالموجود القابل للفساد، شيئًا من قابليته للفساد، فهي مستقلة عن الأفراد، وهي واقعية في مَهامِه الأرض كما في البقاع التي تشتمل على أناسٍ يتَلَقَّوْنها، وتُعَدُّ نماذجُ أفلاطونَ غيرُ المخلوقة أوهامًا إذا ما نُظِرَ إليها حَرْفيًّا، وهي تكون واقعيةً إذا ما فُسِّرَت ضِمْنَ ما للكليات من معنى الحقيقة الواقعية، وهكذا فإن العقل يَكُون واحدًا ومتعدِّدًا معًا، وهو إذَا ما كان واحدًا على الإطلاق نشأ عن هذا كَوْنُ الجميع لا يَرَوْن غيرَ ذات الموضوع، وهو إذَا ما كان كثيرًا بعدد من يَعْرِفون تَلَاشى مجتمع العقول وتَعَذَّر نَقْل العلم، وعلى العكس تُحَلُّ جميعُ الاعتراضات إذا قِيلَ بوحدة السبب وتعدد المُسَبَّبَات[2].

8 - الاتحادُ بالعقل الفَعّال- إدراكُ العناصر المنفصلة الحسّيْ

يَتُوق العقل المنفعل إلى الاتحاد بالعقل الفَعَّال، كما أن القوة تستدعي الفعل، والهَيُولَي تستدعي الصورة، وكما يَثِبُ اللَّهَبُ على الأجسام القابلة للاحتراق، والواقعُ أن هذا الجُهْدَ لا يَقِفُ عند الدرجة الأولى من المَلكة التي تُسَمَّى العقل المستفاد، فالنفس تستطيع أن تَنْتَهِيَ إلى اتصالٍ بالعقل العامِّ أكثرَ إحكامًا، إلى اتصالٍ بالعقل الأوليّ، وقد قام العقلُ المستفاد بسَوْقِ الإنسان حتى المعبد، ولكنه يَزُول عند بلوغ الغرض، ويَقْرَب هذا من الحسِّ الذي يُعِدُّ الخيالَ ويتلاشى عندما يَغْدُو عَمَلُ الخيال حادًّا إلى الغاية، وهكذا فإن للعقل الفَعَّال عمليْن مختلفين في النفس يَهْدِف أحدُهما إلى رَفْع العقل الهَيُولانيِّ إلى إدراك المحسوس، ويَهْدِف الآخر إلى سَوْقه إلى ما وراء ذلك حتى الاتصال بالمحسوسات نفسها، والإنسانُ إذا ما بَلَغَ هذه الحال أدركَ جميعَ الأشياء بالعقل الذي اخْتُصَّ به، وهو إذْ يصير شبيهًا بالله يَكُون كأنه جميعُ الموجودات فيَعْرِفها كما هي، وذلك لأن الموجودات وعلَلَها ليست شيئًا خارجَ ما عنده من علمٍ عنها، ويُوجَدُ في كلِّ موجود مَيْلٌ إلهيٌّ يَتَقَبَّلُ من هذه الغاية الكريمة مقدارَ ما يلائم

(1) كتاب النفس، ص 161، وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص 163، وما بعدها.

طبيعتَه، حتى الحيوانُ يشترك في ذلك ويَحْمِلُ في نفسه قدرة الوصول إلى الموجود الأول[1]، ويَجْهَرُ ابنُ رشدٍ بقوله. يالرَوْعة هذه الحال! ويالغرابة هذا الطِّراز من الوجود! وكذلك ليس هذا في الأصل مطلقًا، بل عند حَدِّ النموِّ البشريِّ الذي يُوصَلُ إليه، وذلك على حين يَكُون كلُّ شيء في الإنسان بالفعل، ولا شيء بالقوة[2].

ذلك هو مذهب «الاتصال»[3] أو مُعْضِلَة «نحن وأنت» كما يقول الصوفية، ذلك هو أساسُ جميع علم النفس المَشْرِقي وموضوعُ شواغل المدرسة العربية الأندلسية الدائمُ، وقد رأينا المكان المهمَّ الذي تَشْغَله في مؤلفات ابنِ طُفَيْل ومؤلفات ابن باجَّة الذي خَصَّها برسالتين دقيقتين أكثرَ ابنُ رشدٍ من ذكرهما، ومع ذلك فإن هنالك فرقًا مهمًّا يَفْصِلُ بين مذهب ابن رشد ومذهب مواطنيْه هذيْن، وعند ابن باجَة أن الاتصال يتمُّ بالنُّسُك، أيْ بطُرُقٍ مماثلة لفضائل جَنْبليكَ الاتصالية، ويَفِيضُ التصوف عند ابن طفيل، ويُوصَلُ إلى الاتصال بدَوَرانات الدراويش، ونَيْلِ الدُّوَار، والانزواءِ في غارٍ وخَفْضِ الرأس وإغماض العينين مع إبعاد كلِّ خيال حِسِّيّ[4]، ولم يَعْرِف الشرقُ، قَطُّ، أن يَقِفَ في التصوف عند حَدِّ الهذيان والخلاعة، وما انفكَّ الاتصال بالعقل الشامل بالطرُق الخارجية يَكُون خيالَ الطُّرُق الصوفية في الهند وفارس، ويقول الصوفية بوجود سبع درجات تأتي بالإنسان إلى الحَدِّ النهائيّ الذي هو فناءُ الفناء، أو نِرْوانا البُدَّهية «البوذية»[5]، حيث يَصِلُ الإنسانُ بالفَنَاء إلى قوله: «أنا الله!»، وصار الشِّعْرُ نفسُه صَدَى هذه الخيالات، ويُعَدُّ الفناء في الله وموتُ الخَلْق موضوعَ المدرسة الفارسية والهندوستانية تحت ستارٍ من الرَّمْزية الغريبة، قال والي: «لا تذهب إلى ابن سينا لتسأله أن يُحَلِّلَ لك هذا الحُبَّ، فهو لا يَعْرِف قواعدَ هذا الفنِّ مطلقًا... وإنما يجب إتلافُ جميع كتب

---

(1) Cuilibet enti enest divina intentio, ut perveniat ad recipiendum tatnum illius nobilis finis quantum competit suoe naturae. Itaque entibus> quae in ipsorum natura non habent nisi ut sint in hac essentia diminuta, ut bruta animalia, erit posibile habere in seipsis virtutes per quas in fine ascendent ad talem perfectionem qualis est primi entis simplicier (De beat, animoe, ص 356: 5.

(2) كتاب النفس، ص 180، De beat, animoe، فصل 3، 4، Epistola De connexione intell abstr, cum homine، منك، مقالات، ص 452 وما بعدها، انظر إلى الذيل 6.

(3) يستعمل الصوفية كلمتي الجمع والاتحاد اللتين تدلان على اتصال أشد إحكامًا.

(4) Philosophus autodid، ص 151.

(5) انظر إلى مثل سيمورغ الخلقي الرائع الذي هو رمز الكائن العام الناشئ عن اتحاد الأفراد (تلخيصات ومختارات، جزء12، ص 311)، (مجلة العلماء، يناير 1822، مقالة مسيو دوساسي)، تتألف من هذا المثل قصيدة وحدة الوجود لفريد الدين العطار التي عنوانها: «منطق الطير»، والتي نشر مسيو دوغارسان نصها الفارسي بالمطبعة الإمبراطورية (1857) والتي حللها بعنوان: الشعر الفلسفي والديني عند الفرس (باريس 1857).

الأخلاق إذا ما أتى أفلاطونُ الحقيقيُّ (اللهُ) ليُعلِّم في مدرستك»[1]. وقد بقي ابنُ رشد غريبًا عن هذه الحماقات، أيْ إن مما لا مِرَاءَ فيه أن ابن رشد أقلُّ فلاسفة عرب الأندلس تصوفًا، وقد أعلن بصوتٍ عالٍ أنه لا يُوصَلُ إلى الاتصال إلَّا بالعلم، وعند ابن رشد أن نقطة النموِّ البشريِّ العليا ليست سوى النقطة التي تُبْلَغُ مَلَكات الإنسان عندها إلى أقصى قُوَّتها، ويُوصَلُ إلى الله عندما يَخْرق الإنسان بالتأمل حجابَ الأمور ويَجِد نفسَه مواجهًا للحقِّ الأعلى، ونُسُك الصوفية باطلٌ لا طائل فيه، وذلك أن غاية حياة الإنسان هي نَصْرُ قِسْم النفس الأَسْمَى على الحِسِّ، فمتى تَمَّ هذا بُلِغَت الجَنة مهما كان الدينُ الذي يُجْهَرُ به، بَيْدَ أَن هذه السعادةَ نادرةٌ مُدَّخَرَةٌ للعظماء فقط، وهي لا تُنال في غير المَشِيب بدوام التأمل مع الامتناع عن غير النافع، وذلك من غير احتياجٍ إلى ضروريات الحياة، ومن الناس كثيرٌ لا يذوقونها إلَّا عند الوفاة، وذلك لأن هذا الكمال يسير دائمًا تقريبًا على عكس الكمال البَدَنيّ، وكان من العَبَث أن انتظر الفارابيُّ هذه السعادةَ العليا حتى آخرِ أيامه فَصَرَّح بأنها ليست سوى وَهْم[2]، بَيْدَ أن قابلية الاتصال ليست واحدةً لدى جميع الناس، أي أنه يُوجَدُ من هذه الناحية ضَرْبٌ من الفَضْل الاصطفائيِّ المَجَّانيّ.

ولهذه النظرية اسمٌ في تاريخ الفلسفة، فهي تُدْعَى التصوفَ العقليَّ، وهي «اتصال» الإسكندريين، وهي مبالغةٌ لِمَا كان أرسطو قد قاله بحكمةٍ واعتدال حَوْلَ نتائج التأمل الذي يُدْنينا من الله ويجعلنا نشترك في طُوباه، ويَكْفِي أرسطو دائمًا لإيضاح أكثر مذاهب الفلسفة العربية مغامرةً، ولا يُمْكِن أن يُشَكَّ في أن نظرية الاتصال منقولةٌ عن وصف الحياة الإلهية كما تُقْرَأُ في الفصل السابع والفصل التاسع من الجزء الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة، فالعقلُ يُفَكِّر دائمًا، وهو دائمًا يُفَكِّر في نفسه التي هي أكثرُ الأمور ألوهيةً، والتفكير الإلهيُّ يُدْرِك الخير في آنٍ لا يتجزَّأ، وهو حَالِيَّةُ كلِّ عقل، أي هو الخيرُ السَّيِّدُ، وذلك لأن التفكير هو أعظم سعادة وأفضلُ أمرٍ، والعَجَبُ كلُّ العَجَبِ في كَوْنِ اللهِ يَتَمَتَّع أزليًّا بِهذه السعادة الكاملة التي ليس لدينا منها غيرُ وَمَضات[3]، وتَجِدُ في الجزء العاشر من الأخلاق إلى نِيقُوماخس وصفًا

(1) آثار والي، وقد نشرها مسيو غارسان دو تاسي، ص 8.

(2) سعادة النفس، ص 355 De connex, intell, abstr, cum homine، ص 359، 360، Et quum Avennasar credidit in fine suorum dierum pervenire ad hanc perfecionem et non pervenit, posuit impossibile hoc et vanum, et dixit esse fabulas vetularum, Sed non est ut dixit vir iste.

(3) نشر برنديس، ص 249، ترجمة كوزان، ص 200، 213، راجع De partibus anim، I، 4، فصل 10، ج. سيمون De Deo Arstotelis، ص 18 - 19.

أفخَم عبارةً حَوْلَ السعادة السَّيِّدة في الحياة بحَسَب النَّفْس، ويضيفُ أرسطو قولَه: «ولكن حياةً كهذه قد تَكُون فوق البشرية، وذلك لأننا لا نَتَمتَّع بها مِثْلَ أناس، بل بسبب ما هو موجودٌ فينا من إلهية»[1]، وهكذا فإن الفردية وحدودَ الطبيعة البشرية اعْتُبِرتَا اعتبارًا دقيقًا.

وفي نفوس العرب ترتبط مسألةُ إدراك الجواهر المنفصلة في نظرية الاتصال ارتباطًا وثيقًا إلى الغاية، وهي مسألةٌ ألقاها أرسطو ولم يَحُلَّها فأوحت إلى العرب بما لا نهاية له من الظنون، فبعد أن أوضح الفيلسوف كيف أن العقل يُدْرِك الأشياء المُجَرَّدة أضاف قولَه: «سَنَرَى فيما بعد هل، أوْلَا، يُمْكِنُ العقل، من غير أن يَكُون منفصلًا عن الحَيِّز، أن يُفَكِّر في شيءٍ منفصلٍ عنه»[2]، وليس من السهل أن يُحَدَّث عن المكان الذي قام فيه أرسطو بوعده[3]، وإنما أقدم ابنُ رشد على تلافي سكوته في رسالةٍ بَقِيَتْ غيرَ مطبوعة، ولكن مع حيازتنا لترجمةٍ عبريةٍ لها بعُنوان «رسالة العقل الهَيُولانيّ أو إمكان الاتصال»، وهي الرسالةُ التي أضاف الفيلسوفان اليهوديان، يوسف بن شَمْطُوب وموسى الأَرْبونيّ، شروحًا إليها[4].

والعربُ، كالسَّكُلَاسيين، رأوا أن أرسطو تَعْنِي العقولَ المنفصلة والملائكةَ والأفلاكَ والعقلَ الفَعَّال[5]، والمسألةُ هي أن يُعْرَف، إِذَنْ، هل يُمْكِنُ الإنسانَ أن يَصِلَ بمَلكاته الطبيعية والتجرِبية إلى معرفة الموجودات الخفية، فجوابُ ابن رشد إيجابيّ، ويقول ابن رشد إن الإنسان إذ كان لا يُدْرِك هذه الجواهر ذَهَبَ عملُ الطبيعة سُدًى، ما دامتْ بذلك تَخْلُق معقولًا بلا عاقل يُدْرِكه، قال زِيمارَا[6]: «ذاك برهانٌ دحضه العالِمُ الملائكيُّ والعالِم المُدَقِّق[7]، وذاك كما لو كان يُبَرْهَن هكذا: لا إنسانَ يَعْدُو، إِذَنْ لا حيوانَ يَعْدُو»، بيد أن ابن رشد كان في هذا منطقيًّا ما دام يُسَلِّمُ للإنسان وحدَه بإدراك المحسوسات، فيَرَى أن العقل النظريَّ لا ينعكس في غير البشر، وفضلًا عن ذلك فإن لهذه المسألة من الأهمية لدى ابن رشد ما هو أعظم من الأهمية التي عَلَّقها

---

(1) Mor, Nic، 1، 10، فصل 7، 8. (2) كتاب النفس 1، 3، فصل 7: 8.

(3) بارتملي سنتيلر: رسالة النفس، ص 319، 320، وقد وقف عين النقص نظر القديس توما، فقد قال في رسالته التي رد بها على الرشديين (اعتراض، جزء17، ص 99): Hujusmodi autem quaestiones, certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patat eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio XII Metaph; quos etiam libros vidimus numero XIV (sic), licet nondum translatos in linguam nostram.

(4) منك، مقالات، ص 448، وما بعدها.

(5) ألبرت 1.1. tract 1 De motibus anim، فصل 4، القديس توما، مادة 16، In qulbusdam libris Quoest. disp de anima de arabico translatis substantiae separatae, quas nos angelos dicimus, intelligentiae vocantur, in libris tamen de graeco translatis dicuntur intellectus seu mentes (Summa theol, 1. quaest. LXXIX. art10 وانظر أيضًا إلى) الكتيب الخامس عشر للقديس يومًا (الجزء السابع عشر من مؤلفاته)، De substantiis separatis, seu de angelorum natura.

(6) Solut, contrad، ص 181 وما بعدها.

(7) والواقع أن القديس توما قد ناهض هذا البرهان في مجمله، 1، مسألة 88، مادة 1.

عليها شُرَّاحُه[1]، وذلك بما أن العقل عنده مبدأٌ كَوْنيٌّ منفصلٌ عن الفرد، أيْ، فإن السؤال عن استطاعة العقل الفرديِّ أن يُدْرِك الجواهرَ الفردية يَعْنِي سؤالًا عن مَلَكة الروح البشريِّ العالية، ويَنْطَوِي إنكارُ وجودِ هذه القوة في الإنسان على خَفْضِ العقل إلى ما تحت الحِسِّ، وذلك لِمَا عادَ العقل لا يَكُون إلا بالقوة مع كَوْن الإحسان بالفعل دائمًا[2]، وإن كان لا يُطَبَّقْ على غير الجزئيّ، وزِدْ على ذلك أن الإدراك يكون في مطابقة الحسِّ مطابقةً تامة، والواقعُ كما أن العاملَ الخارجيَّ في الحسِّ، كالنور مَثَلًا، منفصلٌ عن المَلْقَى يَكُون العقلُ الفَعَّال منفصلًا أو مُجَرَّدًا، وذلك بحيث إن مسألةَ معرفتنا هل يُمْكِنُ العقلَ أن يكون ذا صلةٍ بالجواهر المجردة تُرَدُّ إلى مسألة معرفتنا هل تَمرينُ العقلِ ممكنٌ[3].

ولا تَجِدُ فلسفةً كفلسفة العرب أسهبت بقوةٍ حَوْلَ وجودٍ للعقل حقيقيٍّ، واستخرجت نتائجَ هذا المبدإِ بمنطقٍ وثيقٍ كذاك، وإذا كان العقل خارجًا عنا فأين يكون؟ ومن هو هذا الموجودُ الذي يَصْنَعُنا كما نحن فيُسَاعدُ على أفعالنا العقلية أكثرَ مما نساعد؟ لم يُجِبْ أرسطو ولا شُرَّاحُه عن هذه الأسئلة، وإن شئتَ قَفْلْ إنه لم يُفَكِّرُوا في وضعها، وقد جَدَّ العرب في ملءِ هذه الثُّغْرة في الجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة، فعند العرب أن العقل الفَعَّال قسمٌ من سلسلة المبادئ الأولى التي تهيمن على النجوم وتَنْقُل العَمَلَ الإلهيَّ إلى الكون[4].

والمبدأُ الأول هو الذي يُدَبِّر أقصى فَلَكٍ، والمبدأ الأخير هو مبدأُ أقربِ فَلَكٍ منا، ثم يأتي العقلُ الفعال[5]، ومع ذلك فلابُدَّ من الاعتراف بأن هذا النظام التسلسليَّ غيرُ تامٍّ المطابقة للمذهب الذي يُعْزَى إلى ابن رشد عادةً، والذي عُبِّرَ عنه في «تلخيص ما بعد الطبيعة» الذي هو من أهمِّ الكتب، ويَكُون العقل الفَعَّال، بحَسَب هذا المذهب، عَيْنَ آخرِ العقول الكوكبية، أيْ أقربَ ما يَكُون إلى البشرية[6]، ومع ذلك فإن الرُّشديين يَنْفَصِلُون عن مذهب معلمهم حَوْلَ

(1) كتاب النفس، 3، تعليق 2، ص 175.

(2) Frmae intellectuales sunt intellectae potentia ad differentiam sensus, quoniam sensus est sensus in actu, quia sensatum est sensatum in actu, et per hoc rensus esset nobilior quam iste intellectus qui est in potentia quodammodo.. sed materialis intellectus est universalis, et universale est in potentia, et sensatum est particulare, et particulare est in actu رسالة غير مطبوعة في إمكان الاتصال، مخطوط بالبندقية، ص 324، المكتبة الإمبراطورية، أساس قديم 6510، ص 291، على الظهر.

(3) سعادة النفس، فصل 3.

(4) وهذا هو المعنى الذي كان شيشرون قد أدرك به رأي أرسطو، الأكاديمية، مسألة 1، 1، فصل 7.

(5) Et hoc est quod vocatur Spiritus Sanctus Appellatur in lege Angelus سعادة النفس ص 357 - 1 ص 332، (Destr, pars alt disp1K w 332 راجع شتاينشنايدر، Catal Lugd Bat، ص 75، تعليق.

(6) Epit, Metaph، ص 397، 398، (طبعة 1560)، راجع زيمارا، Venet Tabula et dilucidationes in dicta Arist, et Averr. 1565K ص75

هذه النقطة، حتى إنه وُجِدَ منهم كثيرٌ يُوَحِّدون بين الله والعقل الفعال، وإن كان ابنُ رشدٍ قد كافح هذا الرأي كفاحًا صريحًا في الإسكندر[1]، وهنالك نقطةٌ لاشكَّ فيها على الأقلّ، وهي أن العقل الفعال المشترك بين جميع النوع البشريِّ، كما يُدْرِكُه ابن رشد، لا يشابه، مطلقًا، نَفْسَ الكَوْنِ العامةَ التي قال بها كثيرٌ من مدارس القرون القديمة، كالرِّواقيين مثلًا، وإذا كانت شخصيةُ كلِّ إنسان قد أُخْرِجَتْ بمنْهاجِ العرب فإن فردية النَّفْس البشرية بُولِغَ فيها أكثرَ من إنكارها مادامت قد حُوِّلت إلى مبدأٍ أَوَّلِيٍّ منفصلٍ عن الأفراد تمامًا.

وهكذا فإن فلسفة ابن رشد تَبْدُو لنا مِثْلَ نظام طبيعيٍّ شديد الالتحام في جميع أجزائه، فيتألَّف الكَوْنُ من سلسلةِ مبادئَ أزليةٍ مستقلةٍ أَوَّلِيةٍ مرتبطةٍ في وَحْدةٍ عاليةٍ ارتباطًا مبهمًا، ومن هذه المبادئ الفكرُ الذي يَتَجَلَّى بلا انقطاعٍ في بعض نِقاط الكَوْن، ويؤلِّف شعورَ البشرِ الدائم[2]، ولا يَعْرِف هذا الفكرُ الدائم تقدُّمًا ولا تأخرًا، ويشترك الفردُ فيه على درجات مختلفة، وكلما دَنَا هذا الاشتراك من التمام كان الفردُ أكثرَ كمالًا وأشدَّ سعادة، وما يَكُون نصيبُ الخلود في هذا المنهاج؟ وما كان المنطقُ ليدع للترددُّ مجالًا من هذه الناحية.

9 - الخُلُودُ الجَماعيّ- البعث

أوجب أقصى الضبط الذي فَرَّقت المَشَّائية به بين عُنْصُرَي الإدراك، العنصرِ النسبيِّ والعنصرِ المطلق، تجزئةَ الشخصية البشرية في مسألة الخلود، وعلى ما بَذَلت الأرسطوطاليسية المتدينة من جهود لتَعْزُوَ إلى المعلم مذهبًا مطابقًا جُهْدَ الاستطاعة للمبادئ النصرانية فإن رأي الفيلسوف لا يترك مجالًا للارتياب[3] من هذه الناحية، وذلك أن العقل العامّ غيرُ قابلٍ للفساد وأنه قابلٌ للانفصال عن البدن، وأن العقل الفرديَّ هالكٌ وأنه ينتهي مع البدن[4].

وهكذا أدرك جميعُ العرب رأيَ أرسطو، وذلك أن العقلَ الفعَّال وحدَه هو الخالد، وأن العقل

---

(1) راجع زيمارا، Solut contrad، ص 176.

(2) هذا ما أدركه كريمونيني جيًّا:

Putat Averroes speciem humanam esse veluti quamdam sphaeram proportione respondentem sphaeris coelestibus, et putat quod singulae sphaerae conjuncta est intelligentia una, ratione cujus talis sphaera movetur. (Codd, S, Marci, classic VI, cod 70).

(3) راجع بارتلمي سنتيلر، رسالة النفس، مقدمة، ص 40، وما بعدها، رافيسون، رسالة في ما بعد الطبيعة لأرسطو، جزء1، ص 590.

(4) كتاب النفس، 1، 3، فصل 5: 2، ما بعد الطبيعة 8، فصل 3، انظر إلى Moral, Nicom على الخصوص، 1، 1، فصل 11، 1، 10، فصل 7.

الفَعَّال ليس سوى عقل البشرية العامِّ، والإنسانيةُ وحدَها هي الخالدةُ إذَنْ، وقال الشارح إن العناية الإلهيةَ أعطت الموجود الهالك قوة إظهارِ ذاته، وذلك لتعزيته ولمنحه هذا النوع من الخلود عن عدم وجود غيره[1]، أجَلْ، يُمْكِنُ أن يُحْمَلَ رأي ابن رشدٍ، أحيانًا، على المعنى القائل إن المَلَكاتِ الدنيا (الحسَّ والذاكرة والحُبَّ والبُغْضَ)[2]، لا تُمَارِسَ في الحياة الأخرى، على حين تَبْقَى المَلَكاتُ العليا (العقل) وحدَها حَيَّةً بعد انحلال البَدَن، وهذا، تقريبًا، هو الذي أتَاهُ ألبرتُ وسان توما لتفسير رأي أرسطو، بَيْدَ أن مذهبَ فلاسفة العرب الثابتَ، الذي ابتعد ابن رشد عن تلطيفه على العموم، يَصْلُح لإكمال رأيه في هذه النقطة التي لم يعالجها بصراحةٍ كما يَجِبُ أن يُعْتَرَفَ به، فإنكارُ الخلود والبعث والقولُ بأنه لا ينبغي للإنسان أن ينتظر ثوابًا غيرَ ما يَجِدُ في هذه الدنيا في كمالِه الخاصِّ أمورٌ يتألف منها ما كان يُوجِّهُه إلى الفلاسفة ذوو الحمية الدينية، كالغزاليِّ والمتكلمين، من لَوْمٍ أصليّ. ولا أستطيع أن أُفَسِّرَ بغير التناقض الواضح بعضَ نصوصِ «تهافت التهافت» التي قال فيها ابن رشدٍ بالخلود، كما يلوح، لكيلا يُحْرِجَ مركز الفلسفة أمام خصومها[3]، وكنت قد نَبَّهْتُ إلى أنه لا يجوز أن يُبْحَث في هذا الكتاب عن رأي ابن رشد الحقيقيِّ، فقد عُرِضت النفس في هذا الكتاب، أحيانًا، أنها مستقلة عن الجسم على الإطلاق[4]، «ويكون بصر الشيخ ضعيفًا، لا لأن قدرته على الرؤية ضَعُفَتْ، بل لأن العين التي تَصْلُح آلةً للنظر ضَعُفَتْ، ولو كانت لدى الشيخ عَيْنَا الشابِّ لاتَّفَقَ له من الرؤية ما يتفق للشابِّ، ثم إن لنا بالنوم دليلًا جَلِيًّا على دوام جوهر النَّفْس، وذلك لأن جميع أفعال النَّفْس وجميعَ الأعضاء التي تَصْلُحُ آلاتٍ لهذه الأفعال أُبْطِلَتْ في أثناء ذلك الوقت، ومع ذلك فإن النَّفْس لا تَنْفَكُّ تَكُون، وهكذا يَنْتَهي العالِمُ إلى مقاسمة العاميِّ عقائدَه في الخلود، وفضلًا عن ذلك فإن العقل لا يرتبط في أيِّ عضوٍ خاصٍّ على حين تَرَى الحواسَّ مستقرةً بمواضعَ معيَّنة، ويُمْكِنُها أن تَتَأَثَّرَ في مختلف أجزاء البدن بإحساسات متباينة»، وإذَا ما نُظِرَ إلى هذه العبارة حَصْرًا نُسِبَتْ إلى ابن رشدٍ مشاعرُ دينيةٌ في الخلود تخالفها الصفحة التالية[5]، فهو قد ذهب بوضوح أكثر من ذلك إلى «أن النفس لا تُقَسَّمُ وَفْقَ عدد الأفراد، فهي

---

(1) Sollicitudo divina, quum non potuerit facere ipsum permanere secundum individuum, miserta est ejus dando ei virtuem qua potest permanere in specie كتاب النفس، ص 133، راجع ليبنتز، اعتراض 1، ص 70، طبعة دوتنس، منك، تعليقات على «دلالة الحائرين» جزء1، ص 434، 435.

(2) كتاب النفس، ص 121.

(3) وكان أرسطو يتبع كذلك في المحاورة التي عنوانها: أوديموس رأي عامة الناس في الخلود.

(4) تهافت التهافت: 2، ص 344.

(5) تهافت التهافت: 3: ص450، ما بعد الطبيعة، شرح 28.

واحدةٌ في سقراطَ وأفلاطون، ولا تُوجَدُ للعقل أيةُ فرديةٍ كانت، ولا يأتي أمرُ الفردية من غير الحِسّ». ومع ذلك فليس من غير سببٍ أن استشهد كثيرٌ من رُشْدِيي عصر النهضة، كنِيفُوسَ مثلًا، بنظرية وَحْدة العقل حِيالَ إنكاراتٍ بُنْبُونا، وذلك أن ابن رشد نفسَه كان قد حاول بهذه البراعة أن يحتفظ بظاهرٍ من الخُلُود، فإذا كانت النفس قد عُيِّنَتْ وأُفْرِدت في الفرد فَسَدَت معه كالمغْنَاطيس مع الحديد، ويأتي التفريق بين الأفراد من الهَيُولي، والصورةُ، على العكس، مشتركةٌ بين كثير[1]، والواقعُ أن الصورة، لا الهَيُولَي، هي التي تُوجِبُ البقاء[2]، والصورةُ هي التي تَمْنَحُ الأشياءَ اسمًا، وتَعُودُ الفأسُ بلا حَدٍّ غيرَ فأسٍ، بل حديدًا، ومن التَّجَوُّز فقط أن يُدْعَى الجسمُ الميتُ إنسانًا[3]، ولذا فإن الفرد يَزُول ما كُثِّرَ، وهو يكون خالدًا ما مَثَّلَ نَمُوذَجًا، أيْ ما كان خاصًّا بنوع. ثم إن النَّفْس الفردية لا تُدْرِك شيئًا بلا تَخَيُّل، وكما أن الحِسَّ لا يَتَجَلَّى إلا بمواجهة الشيء فإن النفس لا تُفَكِّر إلا أمام الصورة[4]، ومن ثَمَّ يُسْتَنْتَج كَوْنُ الفكرِ الفرديِّ غيرَ خالد، وذلك لأنه لو كان خالدًا لكانت الصُّوَر خالدةً أيضًا، ويصير العقلُ غيرُ القابلِ للفساد قابلًا للفساد بأحوال ممارسته.

وأما أقاصيصُ العوامِّ عن الحياة الآخرة فلم يُخْفِ ابنُ رشد ما توحيه إليه من نفور، فقد قال: «يجب أن يُعَدّ من الأوهام الخَطِرَة تلك التي تَهْدِف إلى عَدِّ الفضيلة وسيلةً لبلوغ السعادة، وذلك لِمَا تَغْدُو الفضيلةُ غيرَ موجودة ما دام الإنسان لا يَمْتَنِع عن الشهوة إلَّا رجاءَ التعويض منها مع الرِّبا، ولأن الشجاع لا يَطْلُب الموت إلَّا اجتنابًا لشَرٍّ أعظمَ منه، ولأن العادل لا يحترم مالَ الآخرين إلاَّ لنيل ضِعْف ما يَحْتَرِم»[5]، وقد لام أفلاطونَ في موضعٍ آخر لمحاولته عَرْضَ حال الأرواح في الحياة الآخرة بأسطورةِ هِرَ الأرمنيِّ، فقال: «لا تؤدي هذه الأقاصيص إلى غير إفساد روح القوم، ولا سيما الأولادُ، وذلك من غير أن تَنْطَوِي على أية فائدةٍ حقيقية لإصلاحهم، وأَعْرِفُ أناسًا كاملي الأخلاق يَنْبِذُون جميعَ هذه الأوهام ولا يقولون بفضيلة من يَتَمَسَّكُون بها مطلقًا»[6].

ونشأ اعتراضُ ابن رشد على عقيدة البعث عن نُفُوره من الخيالات الصريحة التي يُحَاول حَوْكُها عن الحياة الآخرة، وليس جديدًا ما يُوجَدُ من مشاكلَ حِيالَ الوجه الذي يُدْرِك به بقاء

(1) تهافت التهافت، 3، ص450، ما بعد الطبيعة، 7، شرح 28.
(2) Continuum est non per suam materiam, sed per suam formam كتاب النفس، 1، 1، ص 46، طبع 1574.
(3) المصدر نفسه، 1، 2، ص 42، راجع زيمارا Solut contrad. ص 193، 194، طبع 1560.
(4) كتاب النفس، 1، 3، ص 160، 174 (طبع 1550)، الحس والمحسوس (جزء 6، طبع 1560، ص 193، 194) سعادة النفس، فصل 3، 1.
(5) Paraphr, in remp, Plat، ص 494 (اعتراض، جزء3، طبع 1560). (6) المصدر نفسه، ص 520.

الموجود الأدبيِّ بعد الموت، وقديمًا أظهر الصَّدُوقيون، وأحرارُ الفكر الذين يُطْلِقُ التَّلْمُود عليهم اسمَ الأبيقوريين، جُحُودًا واضحًا من هذه الناحية، وعليكَ أن تَنْظُرَ إلى الفصل الخامسَ عشرَ من رسالة القِدِّيس بولس الأول إلى أهل كُورِنْتُسَ لتَرَى البَرْهنة الدقيقة الطريفة التي عارضهم بها، وتَظْهَرُ في كلِّ صفحةٍ من القرآن شاغلةُ المشاكل التي تثيرها هذه العقيدة وما كانت تُلَاقِي من اعتراضاتِ[1]، ويَتَجَلَّى عَيْنُ القلق في جميع علم الكلام الإسلاميِّ بعَدَدَ رسائل الجَدَل التي أوجبَها الموضوع، والواقعُ أن درجةَ حُمَيَّا الدفاع يُمْكِنُ أن تَنْفَع دائمًا لقياس الجُهْدِ الذي يَقُوم به روحُ الإنسان تحت ضغط الاعتقاد فرارًا منه، وأما فلاسفة العرب فجميعُهم، بلا استثناء، يَرْفِضُون أمرَ البعث عادين إياه من الأقاصيص، وهذا من أهمِّ ما آخذهم عليه الغزاليّ[2]، وما كان عليه ابن رشد من وضع مبهم تجاه هذا الخصم أوحى إليه ببعض المُدَارَيَات التي يُلْزِم نفسَه بها، غالبًا، أولئك الذين يدافعون عن حرية الفكر حِيَال المدينين، قال ابن رشد[3]: «إن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياءُ بني إسرائيل الذين أَتَوْا بعد موسى عليه السلام، وذلك بَيِّنٌ من الزبور ومن كثيرٍ من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل، وثَبَتَ ذلك أيضًا في الإنجيل، وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام، وهو قولُ الصابئة، وهذه الشريعة، قال أبو محمد بن حَزْم، إنها أقدم الشرائع... والسببُ في ذلك أنهم يَرَوْنَها أنها تَنْحُو نحو تدبير الناس الذي به وجودُ الإنسان بما هو إنسانٌ وبلوغِه سعادتَه الخاصةَ به... إن التي تَعُود هي أمثالُ هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يَعُود بالشخص، وإنما يَعُود الموجود لِمِثْلِ ما عُدِم، لا لعيْن ما عُدِم كما بَيَّن أبو حامد، ولذلك لا يَصِحُّ القولُ بالإعادة على مذهب من اعْتَقَدَ من المتكلمين أن النَّفْس عرَضٌ، وأن الأجسام التي تُعَادُ هي التي تُعْدَم، وذلك أن ما عُدِم ثم وُجِدَ فإنه واحدٌ بالنَّوْع، لا واحدٌ بالعدد، بل اثنان بالعدد، (وقال أرسطو ذلك في آخر السطور من الكَوْن والفساد: إن الموجودَ القابلَ للفساد لا يُمْكِنُ أن يَعُود مطابقًا لنفسه، وإنما يُمْكِنُه أن يَعُود إلى الفصيلة النوعية التي كان يُؤَلِّف قسمًا منها، فمتى خَرَجَ الهواء من الماء وخَرَجَ الماء من الهواء فإن كلًّا من هذين الجوهرين لا يعود إلى الفرد الذي كان منه، بل إلى النوع الذي كان الجوهر منه في البُداءة)»[4].

(1) انظر إلى الآية 57 من السورة 51 على الخصوص، فنكاد نحدث عن ترجمة الموضع المذكور آنفًا من القديس بولس.

(2) انظر إلى الرسالة التي ترجمها مسيو شمولدرس، ص 36، وإلى تحليل «تهافت الفلاسفة» في حاجي خليفة، جزء2، ص 466، وما بعدها، (طبعة فلوغل) بوكوك، Philosophus، ص20.

(3) تهافت التهافت، 4 ص 351.

(4) الكون والفساد، 1، 2، ص 313.

10 - الأخلاق والسياسة عند ابن رشد

لا تَشْغَل الأخلاقُ غيرَ مكانٍ صغير جِدًّا في فلسفة ابن رشد، الأخلاقُ لأرسطو على العموم لا رَيْب، وذلك لأنه تَحْمِلُ طابعًا ظاهرَ اليونانية، فلم يكُنْ لها من الحُظْوة عند العرب كالتي نالت عندهم كتبُ المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة، ويستحقُّ ما وَقَع بين ابن رشد والمتكلمين من جِدالٍ وحْدَه حَوْلَ مبدإِ الأخلاق أن يَقِفَ نظرَنا، وكان المتكلمون يَذْهَبون إلى أن الخير هو ما يُرِيدُ اللهُ، وأن الله يُرِيدُ الخيرَ لأنه يريده فقط، لا لسببٍ ذاتيٍّ سابقٍ لإرادته، وكنا قد رأينا أن المتكلمين يَعْزُون إلى الله قدرةَ تحقيقِ المتناقضات ونقلَ مُلْكِ الكَوْن كما يشاء، وكان يتألَّفُ من هذا مِنْهَاجٌ مُنْطَوٍ على نفسه كثيرًا فلم ينفكَّ ابن رشدٍ يكافحه بجميع الوجوه، ولم يَجِدْ، في هذه المرة، عناءً في إثباته أن مِثْلَ هذا المذهب في الأخلاق يَقْلِب جميع مبادئ العدل والظلم ويَهْدِم الدينَ الذي يَزْعُم أنه يُوَطِّد دعائمَه[1]، وكذلك كافح ابنُ رشدٍ فريقَ المتكلمين بنظريات الفلسفة في أمر الاختيار، فالإنسان ليس مختارًا مطلقًا، ولا مُقَدَّرًا عليه مطلقًا، أي أن الاختيارَ تامٌّ غيرُ مَقَيَّد في النفس، وإنما هو مُحَدَّدٌ بقَدَرِ الأحوال الخارجية، وتَكُون العلةُ الفاعلة لأعمالنا في أنفسنا، ولكن العلة المُوجِبَةَ خارجةٌ عنا، وذلك لأن الذي يَجْذِبنا مستقلٌّ عنا، تابعٌ للسُّنَن الطبيعية، أي العناية الإلهية، ولِذَا فإن القرآن يَعْرِض الإنسان مقدَّرًا عليه تارةً، مختارًا في أفعاله تارةً أخرى، وهذا الحلُّ المتوسط بين حَلِّ الجَبَرية وحَلِّ القَدَرية هو ما قَدَّمه ابن رشد في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد المِلَّة»، وذلك كمثالٍ على ما يُمْكِن أن تُعْطَاه مذاهبُ علم الكلام من تفسيرٍ فلسفيّ[2] تفصيليّ، وقد قال في موضعٍ آخرَ[3] كما أن الهَيُولِيَ مستعدةٌ لِتَلَقِّي ما تباين من تبديلات تستطيع النفس أن تأتيَ أعمالاً متباينة، ومع ذلك فإن هذا الاختيار ليس هَوًى ولا مصادفة، ولا نَعْرِف القُوَى الفَعَّالة حالَ عدم الاكتراث، ولا يوجد تساوي الإمكان في غير عالَم الانفعال.

ولا تنطوي سياسةُ ابن رشد على كبير إبداع كما هو منتظر، وتَجِدُها كلَّها في كتابه «جوامع سياسة أفلاطون»، ولا شيءَ أَدْعَى للغرابة من مشاهدتنا تناولَ خيال النَّفْسِ اليونانية الطريف

(1) جوامع سياسة أفلاطون، ص 506.
(2) متن عربي نشره مسيو ج. مولر، ص 104، وما بعدها، وص 158، وما بعدها، منك، مقالات، ص 457 - 458.
(3) طبيعيات، ص 31، Priherm، ص 48.

هذا بروح الجِدِّ وتحليلَه مِثْلَ كتابٍ فنيٍّ، فيجب تفويضُ الحكومة إلى الشيوخ، ويجب أن يُلَقَّن المواطنون الفضيلة بتعليمهم الخَطابة والشعر والجَدَل، والشعرُ مفسدٌ[1]، ولاسيما شعرُ العرب، ويَقُوم مَثَلُ الدولة الأعلى على عدم الاحتياج إلى قاضٍ، ولا إلى طبيب، وليس على الجيش واجبٌ غيرُ السهر على حَرْس الأمة، وما يَحْدُث لو أكلت كلابُ الراعي غنمَه؟ وتُعَدُّ إقطاعاتُ الجيش آفةَ الدول[2]، ويَخْتَلِف النساءُ عن الرجال درجةً لا طبيعةً، وهُنَّ أهلٌ لكلِّ ما يَفْعَلُ الرجالُ من حَرْب وفلسفة، إلخ، ولكن على درجةٍ دون درجتهم، وهُنَّ يَفُقْنَهم أحيانًا كما في الموسيقى، وذلك مع كَوْن كَمَال هذه الصِّناعة يقوم على التلحين من قِبل رجلٍ والغِناءِ من قِبَلَ امرأة، ويدلُّ مثالُ بعض الدول الإفريقية على استعدادهن الكبير للحرب، ولا يُعَدُّ من الخوارق إمكانُ انتهائهن إلى الحكومة الجُمهورية، أوَ لايُرَى، كما هو الواقع، أن إناث الكلاب تَحْرُس القطيعَ كما تَحْرُس ذكورُها؟ وإلى هذا أضاف ابنُ رشدٍ قولَه: «لا تَدَعنا حالُنا الاجتماعية نُبْصِرُ كلَّ ما يُوجَدُ من إمكانيات في المرأة، ويَظْهَرُ أنهن لم يُخْلَقْن لغير الوِلادة وإرضاع الأولاد، وقد قَضَتْ هذه الحالُ من العبودية فيهنّ على قدرة القيام بجلائل الأعمال، ولِذا فإننا لا نَرَى بيننا امرأةً مُزَيَّنَةً بفضائلَ خُلُقِيةٍ، وتَمُرُّ حياتهنَّ كما تَمَرُّ حياة النباتات، وهنَّ في كفالة أزواجهن أنفسِهم، ومن هنا، أيضًا، أتى البؤسُ الذي يلتهم مدننا، وذلك لأن عددَ النساء فيها ضعفُ عدد الرجال، ولا يستطعن كسبَ الحاجيِّ يعملهن»[3]، والطاغيةُ هو الذي يَقُوم بالحكم في سبيل نفسه، لا في سبيل الأمة، وطغيانُ الكَهَنَة هو أسوأُ طغيان[4]، وتُعَدُّ جُمهوريةُ العرب القديمة نسخةً تامةَ المطابقة لجُمهورية أفلاطون، وقد أفسد معاويةُ هذا المثلَ الأعلى الرائع بإقامته حُكْمَ بنى أمية المُطْلق، وفَتَحَ تاريخَ الانقلابات التي لم تَخْرُج جزيرتنا (الأندلس) من نطاقها كما قال ابن رشد[5].

11 - مشاعر ابن رشد الدينية

من الصعب أن نُقَرِّر في المرحلة التي انتهينا إليها نقطةَ استحقاق ابن رشد أن يكون ممثلَ قلةِ الإيمان بالأديان الموجودة وازدرائها، وبما أن الدين أعمقُ مُعَبِّرٍ عن الشعور البشريِّ في عصرٍ ما فإنه إذا ما أُرِيدَ إدراكُ النظام الدينيِّ في قَرْنٍ ما وجب العَيْشُ ضِمْنَ حياته بِبُعْدِ

(1) الكتاب المذكور، ص 495.
(2) المصدر نفسه، ص 497.
(3) الكتاب المذكور، ص 501.
(4) المصدر نفسه، ص 513.
(5) المصدر نفسه، ص 514، تجد في هذا التلخيص، على العموم، تفصيلات ممتعة عن تاريخ إسبانيا الإسلامية.

غَوْرٍ لا يكاد المؤرخُ النَّفَّاذ يكون قادرًا عليه، ولا جَرَمَ أنه لا شيءَ يُعَارِض كَوْنَ أناسٍ مُحَنَّكِين كفلاسفة العرب، ولا سيما ابنُ رشد، قد قاسموا مواطنيهم إيمانَهم الدينيَّ، والواقعُ أن الدين المهيمن يَجْعَل لنفسه امتيازًا حِيَال النقد، وهل يُمْكِنُ أن يُشَكَّ في حُسْن نية عظماء القرون الماضية الذين انتحلوا من غير تقطيبٍ معتقداتٍ تُكَدِّر ضميرَ الصبيِّ في أيامنا؟ ولا يُوجَدُ اعتقادٌ غيُر معقول لم يَقُلْ به أناس متصفون في أيِّ أمرٍ آخرَ بدقةٍ ذهنية عظيمة، ولذلك فلا شيءَ يَمْنَع من افتراضنا كَوْنَ ابن رشد قد آمن بالإسلام، ولاسيما عند النظر إلى قلة إسراف هذا الدين في أمر الخوارق في عقائده الجوهرية، ومقدارِ اقترابه من أَصْفَى اعتقادٍ بوجود الإلهَ وقبولِ الدين الطبيعيِّ مع نَفْيِ الوحي. ومما هو جديرٌ بالذكر كَوْنُ ابنِ الأَبَّار وابنِ أبي أُصَيْبِعة لا يَدَعان أيَّ شَكٍّ حَوْل صحة تَدَيُّن ابن رشد، وعلى العكس يَذْكُر الأنصاريُّ وعبدالواحد وليونُ الإفْرِيقيُّ أن عقائدَ الشارحِ الدينيةَ لدى معاصريه موضعُ أحكام مختلفة إلى الغاية، فوُضِعَتْ تآليفُ حَوْل صحة تدينه وعدمِ صحة تدينه، ويُؤَكِّدُ مترجمهُ ليونُ وجودَ قصيدةٍ بين يديه على شكل محاورة حيث يُثْنِي أحد المتحاورين على علم ابن رشد وفضائله وحيث يَعْرِضه الآخرُ مِثْلَ مُلْحِد[1]، ويَظْهَرُ أن هذا الرأي الأخير هو رأيُ مترجم الرجال الذي استشهد به ليون، وقد رَوَى مغامرةَ ابن باجَّة الذي أُنْقِذَ من السجن بفضل أبي ابن رشد فأضاف إلى ذلك قولَه: «لم يَكُنْ هذا الأبُ لَيَعْلَم أن ابنَه سيكون أعرقَ زندقةً ذاتَ يوم»[2]، ويؤَكِّدُ عبدُ الكبير، وكان من أهل التقوى، وقد رَوَى الأنصاريُّ قَوْلَه[3]، أن هذه التُّهَمَ لا تَقُوم على أساس وأنه كان يراه يَخْرُج إلى الصلاة وأثرُ ماء الوضوء على قدميه، وقال آخرُ: «وأخذ الناسُ منه واعتمدوه إلى أن شاع عنه ما كان الغالبَ عليه في علومه من اختيار العلوم القديمة والركونِ إليها وصَوْبِ عِنانَه جُمْلَةً نحوها حتى لَخَّص كتبَ أرسطو الفلسفيةَ والمنطقية.. ورَامَ الجمْعَ بين الشريعة والفلسفة.. واللهُ أعلم بما كان يُسِرُّه من أعماله»[4].

وإذا كان ابن رشد قد ظَلَّ في عيون النصارى حاملَ علم الإلحاد فذلك لأن اسمه، كما يجب أن يقال، قد مَحَا، على الخصوص، اسمَ فلاسفة الإسلام الآخرين فصار ممثِّلًا للعَرْباوية التي كانت تقترن بالإلحاد على رأي القرون الوسطى، ولا يعترف ابنُ رشد بأن بعض المذاهب، كقِدمَ العالَم مثلًا، مخالفٌ لتعاليم جميع الأديان[5]، ويتفلسف ابنُ رشد طليقًا من غير أن

(1) Apud Fabricium، المكتبة اليونانية، جزء13، ص 228. (2) المصدر نفسه، ص 279.
(3) مخطوط، ملحق عربي، رقم 682، ص 8، انظر إلى الذيل: 2. (4) المصدر نفسه.
(5) انظر إلى الرسائل التي نشرها مسيو ج. ملر، ص 9، وما بعدها، و51 وما بعدها.

يحاول صَدْمَ علم الكلام ومن غير أن يُكَلِّف نفسَه اجتنابَ هذا الصِّدام، ولا يَهْجُم ابنُ رشد على المتكلمين إلا عندما يَضَعُون قَدَمَهم فوق حَقْلَ النِّقَاش العقليّ، وقد دَحْضَ في كلِّ صفحة من مؤلَّفاته علماءَ الكلام الذين كانوا يَزْعُمون أنهم يُثْبِتُون عقائدَهم بالجَدَل[1]، وقد حُمِلَ على الغزاليِّ خاصَّةً[2]، حُمِلَ بعُنْفٍ على «هذا الكافر بالفلسفة، هذا الكَنُودِ الذي اغترفَ جميعَ ما يَعْرِف من كُتُب الفلاسفة فوَجَّه إليهم ما أعاروهُ إياه من الأسلحة»، ومن قَوْلَه إنه لا يُمْكِن عَزْوُ تأليف كتابه «تهافت الفلاسفة» إلى غير اختلالٍ في العقل أو إلى الرغبة في مسالمة المتكلمين، وكان المتكلمون أعداءَ الفلاسفة دائمًا، وقد أراد الاحترازَ من حقدهم، قال ابن رشد: «وأما نحن فسنكشف عن السُّمِّ الخفيِّ في كتابه مخاطرين بتعريض أنفسنا لغضب مضطهدي الفلسفة التي هي أُمُّنا»[3]، ومما يَحْدُث أحيانًا أن يَنْكَشِف الفكرُ اللَّاتَصْدِيقيُّ بحريةٍ أكثرَ من تلك أيضًا، ففي الجزء الأول من الطبيعيات سألَ، بعد أن حاول تقريرَ استحالةِ عقيدة الخَلْقِ، عما أمكن أن يكون مصدرَ رأيٍ بالغٍ هذه الاستحالة، فاسْمَعْ جوابَه: «العادة، فكما أن الرجلَ الذي تَعَوَّد السُّمَّ يُمْكِنُ أن يتناوله بلا تَضَرُّرٍ فإن العادة يُمْكِنُ أن تَحْمِلَ على قبول أكثر الآراء غرابةً، والواقعُ أن آراء العوامِّ لا تَتَكَوَّنُ إلا بالعادة، ويَعْتَقد العوامُّ ما يَسْمَعُون تكرارَه بلا انقطاع، ولِذَا فهم أقوى من الفيلسوف إيمانًا، وذلك لأنه ليس من عادتهم أن يَسْمَعُوا ما يخالف اعتقادَهم مع أن مثل هذا يقع للفلاسفة غالبًا، وكذلك فإن مما يُرَى حدوثُه في زماننا كثيرًا وجودَ رجالٍ يتعاطَوْن دراسةَ العلوم النظرية من فَوْرِهم فَيَفْقِدُون اعتقادَهم الدينيَّ الذي لم يَسْتَمْسِكوا به إلَّا عن عادة فيَغْدُون زنادِقَةً..»[4].

حتى الفكرُ الإلحاديُّ الذي ثَقَّلَ على ابن رشد في أثناء جميع القرون الوسطى، أي فكرةُ الأديان الثلاثة المقارَنة، تَجِدُ أصلَه في مؤلفاته، فما انْفَكَّت الكلماتُ «جميعُ الشرائع تُرَدُّ إلى الشرائع الثلاث القائمة في الوقت الحاضر»[5] تَجْرِي على قلمه، فَيَلُوح أنها تَنْطَوِي على تعميم جَرِئٍ في ذهنه، ثم إن عدم المبالاة في أمر الدين من جُمْلَة ما وَجَّه الغزاليُّ من لَوْمٍ إلى

(1) انظر إلى جوامع سياسة أفلاطون، ص 491، 520، إلخ، وهذا الكتاب هو أكثر ما ظهر فيه إلحاد ابن رشد.

(2) تهافت التهافت، 6، ص 206 (طبعة 1560)، ويعتقد مسيو غوشه ueber Ghazzalis leben und Werke،ص 268 أن ابن رشد حرف رأي الغزالي عن سوء قصد.

(3) Destr, Destr, Prol. Legales inimici reperiuntur philosophorum.. Nos igitur livorem persecutorum nostrae matris charissimae philosophiae gerentes.

(4) طبيعيات، 1، 17، 18 (طبع 1552).

(5) طبيعيات، 1، 1، عدة مرات، 1، 8، ص 196، ما بعد الطبيعة، 1، 12، 326، و 328، انظر إلى تهافت التهافت على الخصوص، 4، وتعني كلمة loquentes المتكلمين في ترجمات ابن رشد، وتعني lex و legales الشريعة والمتكلمين معًا.

الفلاسفة، قال الغزاليُّ في مقدمة «تهافت التهافت»: «وإنما مصدرُ كفرِهم سماعُهم أسماءً هائلة، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالِهم، وإطنابُ طوائفَ من مُتَّبعيهم وضُلَّاهم في وصف عقولهم وحسن أصولهم ودقة علومهم: الهندسية والمنطقية والطبيعية والإلهية واستبدادِهم، لفرط الذكاء والفِطْنة، باستخراج تلك الأمور الخَفِيَّة، وحكايتهم عنهم أنهم، مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم، منكرون للشرائع والنِّحَل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميسُ مؤلفةٌ وحِيَلٌ مَزَخْرَفَة[1]».

ومع ذلك فإن لدينا رسالتين حاول ابنُ رشدٍ أن يُفَصِّلَ فيهما منهاجَه الدينيَّ، وهما: «فصلُ المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و«الكشفُ عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»[2]، فعند ابن رشدٍ أن الفلسفة أعلى غاياتِ طبيعة الإنسان، ولكنْ قَلَّ من يستطيع من الناس أن يَبْلُغَها، والوحيُ النبويُّ يَقوم مقامها تجاه العوامّ، ولم تُجْعَلْ مناقشاتُ الفلاسفة للعوامِّ ما دامت تؤدي إلى إضعاف الإيمان، ومن الصواب منعُ هذه المناقشات ما دام يكفي لسعادة البُسَطاء أن يُدْرِكوا ما يُمْكِنُهم أن يُدْرِكوا[3]، ويَبْذُل ابنُ رشدٍ جُهْدَه في إثباته حِيَالَ الغزاليّ بآيات من القرآن أن اللهَ يأمر بالبحث عن الحقيقة بالعِلْم، وأن الفيلسوف وحدَه يَفهَم الدِّينَ بالحقيقة، وأنه لا يُوجَدُ من الفِرَقِ التي تَقْسِمُ العالَمَ الإسلاميَّ، كالأشاعرة والباطنية والمعتزلة، واحدةٌ حائزة للحقيقة المطلقة، وأنه لا يُمْكِنُ إلزامُ الفيلسوفِ بأن يسلك سبيلَ أيٍّ من هذه الفِرَق، قال ابن رشد: «يَقُوم دينُ الفيلسوف الخاصُّ على دراسة ما هو كائنٌ، وذلك لأن أرفعَ عبادةٍ يُمْكِنُ ان يُعْبَدَ اللهُ بها تقوم على معرفة ما صَنَع لِمَا يؤدِّي إليه هذا من معرفتنا إياه على حقيقته كلِّها، وهذا هو أصلحُ الأعمال عند الله، وذلك مع كَوْنَ أخَسِّ الأعمال هو أن يُنْسَبَ إلى الضلال والزَّهْو الباطل مَنْ يُرَدُّ إلى هذه العبادة التي هي أكرمُ العبادات ومن يَعْبُدُه بهذا الدِّين الذي هو خيرُ الأديان»[4].

وقد أَظْهَرَ مثلَ هذه الآراء في الفصل الأخير من «تهافت التهافت»، وذلك بحَزْم جدير بالذكر، وذلك أن من عَمَلِ العقَائِد العامية عن الله والملائكة والأنبياء والعبادة والصلوات

(1) تجد النص العربي لهذه المقدمة في حاجي خليفة، جزء 2، ص 466 وما بعدها، (طبعة فلوغل).

(2) انظر إلى الصفحة الـ 86 - 87 السابقة، كان مسيو ج.ملر، ومسيو منك قد قدما تحليلًا رائعًا لهاتين المقدمتين وفق النص العبري، وذلك قبل أن ينشرا متنهما العربي، معجم العلوم الفلسفية، جزء3، ص 170، 171، مقالات، ص 456، وما بعدها.

(3) تهافت التهافت، 3، ص 116، و 6، ص 208.

(4) حذفت هذه العبارة الرائعة من شرح ما بعد الطبيعة في الطبعات اللاتينية، وقد ترجمها مسيو منك من العبرية (مقالاتن ص 455، 456، تعليق).

والقَرَابين حَثَّ الناس على الفضيلة، فالأديانُ وسيلةٌ طيبةٌ إلى الأخلاق، ولا سيما بالمبادئ المشتركة بينها والتي تقتبسُها من العقل الطبيعيّ، ويأخذ الإنسان، دائمًا، في العيش بعقائدَ عامةٍ قَبْل العيش بحياته الخاصة، وهو، حتى لو انتهى إلى طِرَازٍ أكثرَ فرديةً في التفكير، يجب أن يحاول تأويلَ ما نُشِّئَ فيه من مذاهبَ ضمن معنًى حسنٍ بدلًا من أن يَزْدريهَا، وهكذا فإن الذي يُوحِي إلى العوامِّ بالرِّيَب حَوْلَ دِينه ويَدُلُّهم على مناقضاتٍ بين الأنبياء يُعَدُّ مُلْحِدًا ويَجِبُ أن يَحْتَمِلَ العقوباتِ المقررةَ في دينه حِيَالَ الملحدين، ويجب، في الأزمنة التي تَتَقَابَلَ فيها أديانٌ كثيرة، أن يُخْتَارَ أكرمُ هذه الأديان، فعلى هذا الوجه اعتنق الفلاسفة الذين كانوا يقومون بالتدريس في الإسكندرية دينَ العرب عندما عَرَفوه، وعلى هذا الوجه تَنَصَّرَ حكماءُ روما عندما عُرِّفوا النصرانية، وفضلًا عن ذلك فإن الأديان لم تتألف من العقل، ولا من النُّبُوَّة، حَصْرًا، بل منهما على نِسَبٍ مختلفة، ويجب أن يُوضَحَ ضِمْنَ معنى روحانيٍّ قِسْمُ عقائدها المجازيُّ والماديُّ، ولا يُبِيحُ العاقلُ لنفسه أيُّ كلام ضِدَّ الدِّين القائم، ومع ذلك فإن العاقل يجتنب الحديثَ عن الله على طريقة العوامِّ المبهمة، ويستحقُّ الأبيقوريُّ، الذي يحاول هدمَ الدين والفضيلة معًا، أن يُقْتَل[1].

والحقُّ أنه يُتَوَقَّعُ تسامحٌ بالغٌ بعد هذا التصريح الصريح عن المذهب العقليّ، بَيْدَ أنه يَجِبُ أن يُذْكَرَ أن ابن رشد، الذي دافع في «تهافت التهافت» عن الفلاسفة حِيَالَ أعدائهم الذين يتهمونهم بالزندقة، بَدَا شديدًا حِيَالَ أولئك الذين كانوا يُشَوِّهون سمعة الفلسفة بضلالاتهم، ومع ذلك فإن رأيه فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال قد جَهَرَ بمثله مُعْظَم فلاسفة العرب كما يَظْهَرَ، وقال أحدُ من جَعَلَهم الغزاليُّ على المَسْرَح: «لستُ أَفْعَلُ هذا تقليدًا، ولكني قرأتُ علمَ الفلسفة، وأدركتُ حقيقةَ النبوة، وأن حاصلها يَرْجِعُ إلى الحكمة والمصلحة، وأن المقصود من تَعَبُّداتها: ضبطُ عوامِّ الْخَلق وتقييدُهم عن التقاتلِ والتنازعِ والاسترسالِ في الشَّهوات، فما أنا من العوامِّ الْجُهَال، حتى أَدْخُلَ في حِجْرِ التكليف، وإنما أنا من الحكماء أَتَّبِعُ الحكمةَ وأنا بصيرٌ بها مُسْتَغْنٍ فيها عن التقليد»، وقال الغزاليُّ مُعَقِّبًا على هذا: «هذا مُنْتَهَى إيمانِ من قرأ مذهب فلسفة الإلهيين منهم، وتَعْلَمُ ذلك من كتب ابن سينا وأبي نصر

(1) المعارضة، جزء10 (طبعة 1560)، ص 351 وما بعدها، Oportet omnem hominem recipere principia legis, et procul dubio ut exaltet eum qui posuit ea; nam negatio eorum et dubitatio in eis destruit esse hominis, quare oportet interficere haereticos (المصدر نفسه، ص 335)، راجع ريتر Gesch, der christ, phil, قسم 4، ص 117 وما بعدها.

الفارابيِّ»[1]، وتَجِدُ النظرية العقلية التي تُوضَحُ بها النُّبُوَّة مِثْلَ أمرٍ نبويّ، مِثْلَ خاصِّيَّةٍ للطبيعة الإنسانية التي ارتقت إلى ذُرْوَة قدرتها، لدى جميع فلاسفة العرب، فتؤلِّف إحدى النِّقَاط التي هي أهمُّ ما ينطوي عليه مذهبُهم وأَبْرَزُ[2].

وَتَرَى أنه لا يَنْبَغِي أن يُطَالب مذهبُ ابنِ رشد بأَقْصَى صرامةٍ حَوْل الصِّلَات بين الفلسفة والنُّبُوَّة، أي إننا نَتَجَنَّبُ توجيهَ لَوْمٍ إليه في ذلك، ويُعَدُّ عدمُ السِّيَاق عنصرًا جوهريًّا في جميع الأمور البشرية، ويؤدِّي المنطقُ إلى الوَرَطَات، ومن يستطيعُ أن يَسْتَبِرَ سِرَّ شعوره الخاصِّ البالغ الخفاء؟ وأيُّ عقلٍ يَعْرِف، في خَوَاءَ حياةِ الإنسان، أين يَقِفُ بالضبط نصيبُه في حُسْن البَصَرَ وحقُّه في الجَزْم والتوكيد؟

وقد نظر علماء الدين المسلمون إلى هذه الفروق بكثير من الانتباه، فكلُّ علم عقليٍّ عندهم أمرٌ مُرِيب، وذلك لأنه يُعْلِّم الاستغناءَ عن الوَحْي، وليس علم الكلام أمرًا يُؤْبَه له إلّا إذا كان كلَّ شيء، ويَعْنِي الزعمُ بالاستغناء عنه في تَبْيين الله والإنسان والعالَم جَعْلَه غيرَ نافع، والظهورَ عدوًّا له عن قصدٍ أو غير قصد، وكان خصوم الفلسفة العربية يقولون إن النتيجة الْحَتْمِيَّة لهذه العلوم هي الاعتقادُ بالوجوب وقِدَم العالم، وإنكارُ البعث ويوم الحساب، والحياةُ بلا وازعٍ، واتِّبَاعُ الهَوَى[3]، ومما يَجِبُ الاعترافُ به أن العلمَ العقليَّ كان يَسُوق المسلمين، في الغالب، إلى ضَرْبٍ من الدهرية، وكان من الفلاسفة أولئك الحَشَّاشون المرهوبون الذين كان قَتَلتُهم المأجورون يُلْقُون الرُّعْب في الملوك ويُنْزِلُون ضَرَبَاتِهم حتى شخصِ الخلفاء، وهم، إذ انْزَوَوْا في قلعة الموت، قَضَوْا أوقاتَهم في تأليف رسائلَ في الفلسفة، ولما دَخَلَ التَّتَر عُشَّ عُقَابهم وَجَدُوا فيه معهدًا علميًا كاملًا ومكتبةً واسعةً وقاعةً للطبيعيات ومرصدًا مُجَهَّزًا بأَتْقَن الآلات[4]، وكان الفلاسفةُ يُعَدُّون قليلي التقوى على العموم، وكان ابنُ سينا داعرًا جَهْرًا على نَمَط الشعراء في زمن محمد، فيقضي حياةَ جَذَلَ ويَشْرَبَ الخمر ويُحِبُّ الطَّرَب، ويُحْيي الليلَ في الأكل والسُّكْر مع تلاميذه، ولَمَّا اعْتُرِض عليه بتحريم الخمر قال: «إنما نُهِيَ عن الخمر لأنها تُورِثُ العداوة والبغضاء، وأنا بحكمتي محترزٌ عن ذلك، وإني أَقْصِدُ

(1) ترجمة شمولدرس، ص 73.

(2) راجع تهافت التهافت، ابن سينا Aphorismi de anima: 28، ابن طفيل، رسالة حي بن يقظان، وقد عنى اليهود كثيرًا بأمر النبوة من الناحية النفسية، وقد أفاض سعديًا وابن ميمون وليفي بن جرشون في البحث فيها.

(3) رسالة المنقذ من الضلال للغزالي، نشرها مسيو شمولدرس، ص 29 وما بعدها.

(4) انظر إلى نورمان، مسائل فلسفية، قسم 2، ص 144، 145.

به تشحيذَ خاطري»[1]، ولِذَا فإن فلاسفةَ العرب كانوا بين بَنِي دينهم مِثْلَ مَلَاحَدة القرن السابعَ عشرَ تقريبًا، وما كان ليُمْكِنَ الاعتقادُ بأن أناسًا بالغي ذاك المقدارِ من الذكاء لم يَكُونوا أكثرَ تماديًا من العوامِّ على العقائد التي تحتاج إلى سرٍ خَفِيَ، قال الغزاليُّ[2]: «وربما تَرَى الواحدَ منهم يقرأ القرآن، ويَحْضُر الجماعاتِ والصلواتِ، ويُعَظِّمُ الشريعةَ بلسانه، ولكنه مع ذلك لا يَتْرُك شربَ الخمر، وأنواعًا من الفِسْق والفجور، وإذا قيل له: إن كانت النبوَّةُ غيرَ صحيحة فَلِمَ تُصَلِّي؟ فربما يقول: لرياضة الجسد ولعادة أهل البلد وحفظ المال والولد».

ولا يُمْكِنُ أن يُشَكَّ في اشتمال أقوال الغزاليِّ هذه على مبالغة، فمن المحتمل أن يكون هذا الحَمِسُ، العاجزُ عن التفلسف بهدوء والمُنْقَادُ نحو التصوف بخياله المختلّ قد تَجَنَّى على زملائه القدماء بإروائه هواه ومَيْله إلى الإفراط في كلِّ شيء، ومما يَحْدُث غالبًا أن يَتَهَيَّج الإنسانُ من مشاهدته الآخرين يسيرون بهدوء على الطريق الذي لم يَعْرِفْ أن يَسْلُكَها، فذوو النفوسِ الحَمِسة يَبْلُغُون من الأمر ما يتَصَورون معه أن الإنسان لا يَكُون سالكًا سبيلَ الصواب إلَّا في الحدود القُصْوَى، وقد لا يكون الغزاليُّ مخطئًا أيضًا، فيستحقُّ الفلاسفة أن يُلَاموا على مخالفة الصواب أو التقييد الذهنيّ، واللهُ يَعْلَم.

(1) الغزالي، الكتاب المذكور، ص 73، 74.
(2) المصدر نفسه.