

ابن رشد بين النهج الإسلامي والتوجه الإنساني

بركات محمد مراد *

على الرغم من الإسهامات الجليلة لبعض المستشرقين قديما وحديثا خاصة توجيه بعضهم دراساته للاهتمام بعباقره الفكر الإسلامي كابن رشد، إلا أنه بعد الفحص والتمحيص لهذه الدراسات يتبين للباحثين العرب والمسلمين بعضا من الأ-غراض غير العلمية لهؤلاء المستشرقين، وتوظيفا للعلم والفلسفة لتبني قضايا غير صحيحة بأساليب بعيدة كل البعد عن أن تكون موضوعية أو تخدم أهدافا ثقافية أو حضارية، وتقديم رؤية ناقصة تسيء إلى الفيلسوف أكثر مما تحاول إبراز أصالته وإسهامه في الفكر الإسلامي. وهذا نجده واضحا في مؤلف من أهم المؤلفات التي كتبت في العصر الحديث، بل من أوائل هذه المؤلفات التي وجهت الانتباه إلى ابن رشد.

فالمستشرق الفرنسي رينان بكتابه (ابن رشد والرشدية) كان لا يبغى -كما أكدت على ذلك باحثة معاصرة (1) قضت في دراسته سنوات- إلا- الوقوف على أثر ابن رشد على الفكر المسيحي اللاتيني في العصور الوسطى، بل في بداية العصر الحديث (2).

لم يكن ما يعنى رينان في المقام الأول إن ابن رشد، إذ كان فيلسوف قرطبة قد فقد كل قيمة في الغرب، لأنه فقد كل تأثير، إنما كان يعنيه هو الوقوف على حقيقة (الرشدية) الذين يمثلون حلقة هامة في سلسلة حلقات الفكر الغربي.

ومن هنا فليس غريبا أن نجد ابن رشد في هذه الدراسة المخصصة له أساسا لم يحظ إلا بثلاثها فحسب. فرينان لم يعن في المقام الأول إلا- بتلك القضايا الرشدية التي تصور أنها كانت ذات تأثير على الفكر المسيحي اليهودي من قبيل مشكلة العالم ومشكلة النفس، وهما من أهم القضايا التي شغلت فكر العصور الوسطى، وهمش على قضية أساسية، هي مشكلة علاقة الفلسفة بالدين، والتي تمثل مشكلة أساسية في الفكر الإسلامي عامة وعند ابن رشد خاصة، كما هو معروف عند دارسي هذا الفيلسوف، لاعتقاده خطأ أنها لم تؤثر في الفكر المسيحي.

يقول رينان: (عندما اشتغل العرب بهذا النوع من الدراسات استقبلوا أرسطو على أنه المعلم المطلق دون أن يختاروه) (3)، وابن رشد عنده: (لم يستطع أن ينتج أبسط محاولة فلسفية) (4).

وما كان في إمكان ابن رشد أن يكون غير ما كان، فيما يذهب إليه رينان - لأنه جاء في لحظة تاريخية حرجة هي بداية انهيار الحضارة الإسلامية، لقد (قدم موسوعة احتوت على خلاصة كل جهود السابقين عليه، ولكنها خلت من كل أصالة، فهو يشرح ويناقش لأن وقت

الإبداع قد فات فهو آخر ممثل لحضارة تنهار(5).

وسار المؤرخون الغربيون وراء رينان بشكل أو بآخر، ربما أضافوا إليه واستكملوا نقصا، وربما تبينوا علاقات جديدة لم يكن رينان قد وقف عليها، بل ربما اكتشفوا رشيدين كان رينان يجهلهم، ولكنهم اتفقوا معه بالرغم من هذا على، أن قيمة ابن رشد هي في كونه الشارح الأمين لأرسطو.

وتذكر الباحثة منهم على سبيل المثال (دي وولاف) (De Wulf) (وبيكافيه) (Picavet) (وبرييه) (Prechier) (وكرادي فو) (Carrde Vaux) (وفان. ستينبرجن) (Van Steenberghen) بل ما زال هناك باحثون غربيون يكرسون جهودهم الأكاديمية في استكمال تاريخ الرشدية اللاتينية مؤمنين بأن من شأن الوقوف على هذا التاريخ توضيح تاريخ الفكر الفلسفي الغربي.

وعلى عكس التأويل الريناني الذي سيطر على الباحثين الغربيين كانت رؤية (ليون جوتيه) (Leon Gauthier) الفرنسي في أوائل هذا القرن الذي تصور ابن رشد على أنه فيلسوف توفيق في المقام الأول وبالتالي لا تضعه في هذا القلب الضيق الذي وضعه فيه رينان والذي بمقتضاه يبدو ابن رشد مجرد شارح لأرسطو لا أصالة عنده ولا ابتكار(6). إلا أن هذه الرؤية لم تجد أنصارا إلا في العقد السابع، وكان على رأسهم (برنشفيك) (Brunschving) الذي صور ابن رشد على أنه فقيه في المقام الأول(7). (ومنتجري وات) (M.Watt) الإنجليزي الذي ربط بين فلسفة ابن رشد وبين البنية الاجتماعية في الأندلس زمن الموحدين(8).

ولا نعدم أن نجد أيضا عند بعض الباحثين العرب خاصة في بدايات هذا القرن استمرار إيديولوجية لتلك الجهود الاستشرافية الغربية التي تحرص قبل كل شيء على تحويل فلسفته إلى قوة تراثية لاهوتية محافظة وتجريده من حماسه التثويرية ونزعه الطبيعية وعقلانيته السياسية واعتداده بقوة العقل الإنساني.

ولقد بدأت هذه الرؤية الاستشرافية التي مثلها رينان وأمثاله في الانحسار بعد كثير من الدراسات العلمية والفلسفية الجادة التي تم إنجازها من قبل باحثين موضوعيين، وبعد تكشف أفكار ابن رشد المحورية والتي تجعل منه فيلسوفا متميزا، وليس مجرد شارح يهتم بالمنهج الفلسفي قبل اهتمامه بموضوعات الفلسفة، ويؤسس للنقد منهجا، ويجعل من التأويل العقلي سبيلا إلى التحرر من قطيعة الفكر الجامد وتحررا من الرؤية ذات البعد الواحد.

ولقد كان ابن رشد بنزعه الطبيعية العقلانية واتجاهه التوحيدي وتأسيسه للحتمية الصارمة الشاملة من خلال مفهوم السببية، وتعويله على الملاحظة والتجربة قد أرسى الأساس النظري لنهوض العلوم الطبيعية والبحث العلمي إضافة إلى تقديم رؤية متكاملة لنظريتي المعرفة والوجود.

ومن هنا يصبح ابن رشد بالنسبة للفلسفة الإسلامية مختلفا كل الاختلاف بالنسبة للفكر الغربي خاصة وسيطه، من حيث علاقته بأرسطو ومؤلفاته. فخطاب ابن رشد للعرب

والمسلمين يختلف تماما عن خطاب التومائية للعصر الحديث، فتوما الأكويني بوضعه الأرسطية في خدمة العقيدة وتضييقه حدود العقل وإمكاناته وإعلائه من شأن الإيمان المسيحي، وتوجهه الأخروي وتأسيسه للشرط الكنسي للخلاص الروحي بعد الموت، وتعمقه الثنائية الفلسفية قد أعد برنامجا أيديولوجيا فلسفيا يتعارض تماما مع الرشدية. ويمكن أن نتذكر على سبيل المثال ملاحظة (دونمان) من أن (توما الأكويني) كان أكثر اهتماما بالملائكة، وطعامهم ونومهم من اهتمامه بالأفعال الطبيعية للأشياء (9).

ولذلك فقد أوضحت (أناليزه ماير) في دراستها عن (غاليلي) أن فهم ابن رشد للضرورة الطبيعية قد كان أساسا ديناميكيا أنطولوجيا لتفسير الظواهر، وكان بهذا ممهدا لغاليلي. وكان ابن رشد صاحب أصالة فكرية ورؤية فلسفية حتى وهو يشرح ويلخص مؤلفات أرسطو، ذلك هو ما يؤكد الباحث الكبير الدكتور حسن حنفي (10) حين يقول: (يستخدم ابن رشد التلخيص إذن استخدما حضاريا، ففي الوقت الذي يحذف فيه ما لا ينفع وما لا دلالة له وما يتصل بالبيئة اليونانية، لغة وشواهد وما هو جدلي خطابي من الأقاويل المشروحة، فإنه يستخدم البناء العقلي أو القول العلمي البرهاني من أجل عملية النقد الحضاري الفكري والاجتماعي، التي يقوم بها داخل الحضارة الإسلامية).

ويتابع الدكتور حسن حنفي بقوله (يأخذ ابن رشد هذه الأنوار ليضئ بها جوانب الخلط في الحضارة الإسلامية خاصة عند الأشاعرة والفلاسفة الاشرافيين والصوفية باستثناء الفقهاء الذين يعتبر ابن رشد نفسه واحدا منهم. وهذا هو سر الاستطراد الذي يأتي به ابن رشد عمدا ثم يقول: (فلنرجع إلى ما كنا فيه).. و (فلنرجع إلى ما كنا فيه من الشرح) هذه الأقواس التي يفتحها ابن رشد ليست استطرادا بل نقدا داخليا للحضارة الإسلامية يقوم به ابن رشد، بل هي الأساس والهدف والغاية من الشرح.. وهو ما يفعله كثير من النقاد الاجتماعيين في عصرنا هذا من شرح مذاهب الحضارة الغربية مشيرين إلى بعض جوانب الخلط في حياتنا المعاصرة).

ولذلك يؤكد الدكتور حسن حنفي على أن مهمة التلخيص عند ابن رشد لمؤلفات أرسطو هي (أخذ نقطة البداية من مادة لها بناء للعقل الخالص ثم إسقاط المادة وأخذ بناء العقل الخالص وملؤه بمادة أخرى من بيئة حضارية مخالفة من أجل التتوير الفكري والنقد الاجتماعي، مهمة التلخيص إذن التغيير) (11).

ويجب ألا ننسى الاتجاه النقدي البارز لدى ابن رشد والذي وجهه إلى كثير من الأفكار السائدة في عصره ومجتمعه ضد كثير من الفرق الكلامية المسيطرة في مجتمعه العربي والإسلامي، كما أن التتكر للمذهب الرسمي للدولة وتسفيه أفكار عقائدية يدين بها العصر بالإجماع ليعد باعتبار الظروف السياسية والعقائدية الضاغطة والإطلاقية في عهد الموحدين أبعدَ حدا في التحرر والشجاعة الفكرية.

ولذلك يؤكد أحد الباحثين (12) على أنه إذا كان لا بد من البحث عن أسباب حقيقية لاضطهاد هذا المفكر، فمن الأحسن أن يقع استقصاؤها في هذا الموقف المثير لغضب طائفة الأشاعرة المقلدين الذين نصبوا أنفسهم متقنين ملتزمين سياسيا لصيانة العقيدة الرسمية لدولة الموحدين.

ويكفي للإحاطة بشجاعة ابن رشد الفكرية وأصالته العلمية اشتغاله بالفلسفة وعلوم الأوائل في عصر اضطهاد الفلسفة والفلاسفة. فقد أحرقت كتب ابن مسرة الجيلي عام 350هـ بمحضر أصحابه(13).

وعرفت مؤلفات ابن حزم المصير نفسه أيام ملوك الطوائف، وكذا كتب أبي حامد الغزالي لعهد المرابطين، وهوربت التيارات الأخرى من معتزلة شيعة، وصوفية متفلسفين(14).

ويكفي أن نذكر هنا كيف أضطر ابن رشد إلى إنكار تعاطيه إلى الفلسفة حينما سأله الخليفة الموحي أبو يعقوب يوسف لأول مرة عن هذا الموضوع ولم يصارحه ويبين الحقيقة حتى طمأنه الآخر وأعطاه الدليل على أنه يتعاطى هو أيضا إلى الفلسفة، وإذا كان الخليفة نفسه يتستر في دراسته للفلسفة واهتمامه بها، فهذا وحده يبين مقدار الغربة التي كانت تعانيتها الفلسفة في المجتمع الإسلامي(15).

بل إن ابن طفيل الذي كان يعيش في كنف الخليفة نفسه ويحظى بعطفه وتقديره يوضح لقارئ مقدمة كتابه (حي بن يقظان) إن التفلسف في بلاد الأندلس، أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد. ومن ظفر منه لم يكلم الناس إلا رمزا. فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعنا من الخوض فيه وحذرتا عنه(16).

وإذا علمنا أن الفقهاء المتمزمتون لم يترددوا في تجريد حسامهم على كل من يخالفهم في الفهم والرأي، مما اضطر مفكر كبير مثل (مالك بن وهيب) أن يتبرأ من الفلسفة وأن يحارب كل تفكير جديد حتى يحتفظ بالمنزلة التي وصل إليها في بلاط المرابطين لأدركنا الشجاعة الأدبية التي كان يتحلى بها ابن رشد على الرغم من أنها لن تحول دون اضطهاده هو أيضا ونكبته في أخريات حياته ولوقارنا بين مواقف الدوائر الثقافية المتمسكة بالآراء المذهبية، وموقف ابن رشد في الصراع الفكري لوجدنا عقلانية هذا الفيلسوف المجتهد عقلانية عفيفة وهادئة، بعيدة كل البعد عن الجدل العقيم وعن الإسراف في القول أو التشنيع بالخصوم.

وإذا أردنا أن نعطي أوصافا عامة لهذه العقلانية، فإننا نعدد لها بعض المزايا التي قلما تتوفر عند معاصريه. فمن مزاياه السيطرة الكاملة على المواضيع والضبط الدقيق لها بسبب تعدد معارفه، وتوسعه الثقافي في مختلف العلوم، مع إتقان الحدود الموجودة بينها، وإدراك الأشياء المشتركة بين الفنون المتقاربة الأ-غراض، فهو لا-شك المدرك المدقق لأ-غراض العلوم الفلسفية مع الشعور بما يصلح منها لمساندة العقيدة الإسلامية، وما هو بعيد عن روح هذه العقيدة، فبناء الحدود المنهجية بين الفلسفة والشريعة، يجب بناؤها وإقامة جسر التساند بينهما ممن تصح إقامته موقف مدروس ناتج عن ثروة في إطلاع محكم.

فالرشدية الحقيقية تتميز عن سواها بتلك الخصوصية الإسلامية، والتعمق في مسألة التفسير تعمقا اجتهاديا له المنحى المميز وفيه التوجه الجريء الحر، ولا سيما أنه قاضي قرطبة، فهو يعرض للصلة بين الشريعة والحكمة لجهة الإباحة والحظر، فالنهج إسلامي،

ثم يتطرق إلى مبدأ العقل وعمله في ميدان الآيات القرآنية، فالتوجه إيماني، ومن ثم لمبدأ العقل وفعاليتها، فالتوجه إنساني.

ولا مندوحة أن علمنا أن هذه التوجهات قد أُثبتت في رسائله الفلسفية ظاهرة حينا وخفية أحيانا، ومما لا ريب فيه أيضا أن الرشدية تأثرت بأعمال المفكرين العرب والمسلمين السابقين في المشرق والمغرب، خصوصا ابن باجة المتوفى عام (533هـ/1138م) وذلك فيما يتعلق بالدفاع عن حرية الفكر وحقه في التعمق في فهم النصوص للكشف عن معناها المضمرة.

وهو أمر من اختصاص العلماء دون غيرهم (17) علما بأن التميز بين مستويات المعرفة الثلاثة: الحسية، والعقلية المجردة، والمستوى المشترك بين الحس والعقل جاء عن ابن باجة واضحا (18).

ولقد أسس العلوم الطبيعية والتجريبية في بعدها الطبيعي والميتافيزيقي حين أقر السببية بين المحسوسات والأفعال الإنسانية، موسعا من جديد إطار مجالات العقل في الطبيعيات والكشف عن الطبائع والإمكانات الدفينة في الأشياء. وقد خص المسألة السابعة عشر من مسائل التهافت لإثبات وتأييد موقفه هذا، ردا على الغزالي والأشاعرة الذين أنكروا الضرورة واستبدلوها بالعادة. يرى ابن رشد أن من التبس عليه الأمر في الأسباب الفاعلة، ولم يدرك علاقة العلة بالمعلول، وجب عليه أن يبحث عن المجهول أو أن يطلبه من العلوم (19).

وهذا هو تحديد المنهج العلمي الصحيح حيث يميز العقل بين ما هو معروف بنفسه أو محسوس ضرورة، وبين ما لا تحس له أسباب فتمسي مجهولة أو مطلوبة.

هنا يحاول الذهن أن يسبر غور هذا المجهول ويكشف عن خفاياه، فالعقل لا يستطيع الاكتفاء بحد الملاحظة والتوقف عند تبين العادة فقط، إنما هو مخول بطبيعته التفتيش عن العلل بغير تفسير العلاقات والروابط بين الأشياء (20) فأبي وظيفة يشغلها العقل إذا ما نفينا السببية؟

والعقل ليس هو أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل (21)، أو ليست المعرفة الحقيقية للأشياء هي المعرفة بالعقل كما رأي أرسطو في علم ما بعد الطبيعة؟ فالعلم الحقيقي، أي العلم اليقيني يستند إلى معرفة المسببات عن طريق أسبابها، وهو ما يمثل الأسس المنطقية، التي إذا أنكرناها تهنا في مجالات الظن، ونفينا كل برهان وجد للدلالة (22) على الأشياء.

أما من جهة الأشياء، فإن من ينكر، سببية المحسوسات ينفي الأسباب الطبيعية ويرفع الأسباب الطبيعية ويرفع عن الأشياء صفاتها وذواتها (فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسمائها وحدودها) (23).

فعندما يجهل العقل طبيعة الشيء الحقيقية لا يعود يميز بين هذا الشيء أو ذاك. نقع هنا في مشكلة النسبية في العلوم والمعرفة الإنسانية، تلك المشكلة التي دفعت بأفلاطون أن يثبت في كتابه (كراتيل) (Cratyle) أن الاسم (Le nome) ليس مجرد لقب يطلق على

الشيء ويتبدل مع الزمن والضرورة، إنه بطبيعته يحمل معنى ثابتا يؤكد برجوعنا إلى الواقع الأنّي حيث نقارن الاسم مع الشيء الذي يحمل اسمه ونرى مدى مطابقتها لبعضهما (24).

أما أن يدعي الأشاعرة نفي الضرورة والاستعاضة عنها بالعادة أو التكرار، وأن المشاهدة لا تدل على أكثر من حصول الفعل عند الملاقاة فقط (25) فهذا ما يدفع إلى التساؤل عما يعنون بمفهوم العادة هذا: هل يريدون أنها عادة الفاعل؟ أو عادة الموجودات؟ أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ (ومحال لأن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر) (26).

هذا الانعطاف مجددا نحو طريق المنطق جعل ابن رشد يركز على أهمية العلم البرهاني والمنطق، إدراكا للعلم اليقيني وهذا ما دفعه إلى أن يرد على الغزالي والأشاعرة في مسائل التهافت، ليدحضها ويبين قصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان، حيث يُسمى هذا الأخير المقياس الرئيس للتمييز بين الأقاويل الجدلية والإقناعية المترجحة والأقاويل البرهانية الثابتة.

فالمنطق البرهاني عنده يلعب دور المعيار الذي به نقيس صحة العلوم في جميع الموجودات على أتم ما في طباعها أن يحصل للإنسان (27).

أما البرهان بحد ذاته فهو (قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع) (28).

وكي تظل منطلقاتنا العقلية ثابتة أمام رجال الفقه والكلام، فقد رأيناه يخص مصنف (فصل المقال) لهذا الغرض، مبينا أن هذا النوع من النظر، دعا إليه الشرع وحث عليه، فالشريعة توافق الفلسفة، لا، بل تحت على النظر العقلي.

وإذا أردنا تبين الأصالة الفلسفية العميقة لأبن رشد وفلسفته، فما علينا إلا التعمق قليلا في نظرية المعرفة عنده، وبحث الأسس الفلسفية التي قامت عليها وبالتالي معرفة تلك الأنطولوجيا التي ينتهي إليها ابن رشد وكل مفكر أو فيلسوف يحاول لأن يؤسس المعرفة عن طريق النظر الفلسفي حتى يتسنى له من بعد بناء صرح العلوم الميتافيزيقية عنده بناء مطابقا للتجربة الإنسانية وعقلانياتها.

لذلك نجد أن النتائج الفلسفية التي وصل إليها كل من ديكارت هي التي مكنته من تأسيس علومه الفيزيائية، كما أن اكتشافات ابن سينا وابن رشد العلمية سواء منها المتعلقة بميدان الطب أو علم النفس أو علم الطبيعة، ليست في نظرنا سوى لوازم لمنهجيتها الفلسفية ولو احق لها سيما لنظرية المعرفة عندهما.

فإذا كانت المنهجية التي أتبعها أبو الوليد ابن رشد في هذا المجال مغايرة تماما لمنهجية ابن سينا وديكارت، فإن منهجية هذين الفيلسوفين أنت متشابهة إلى حد بعيد، سواء من حيث النتائج التي وصل إليها كلاهما أو من حيث المصادر التي اقتضتها كلتا الفلسفتين، إن يكن ديكارت قد تأثر بابن سينا وبما ترجم من كتبه إلى اللاتينية (29).

ومستندنا في ذلك أننا نجد كثيرا من العناصر السينوية في فلسفته كإثبات الإنية بمعزل عن الجسمية، والبرهنة على وجود الله انطلاقا من جوازية الإنسان والعالم، وتأسيس

المعرفة الإنسانية بالالتجاء إلى مبدأ مفارق متعال.

فالبحث عن اليقين هو الدافع الأساسي الذي بعث ديكارت إلى تجربته الفلسفية وكذلك رغبته في استكشاف الأساس الحقيقي الذي يضمن للإنية وجودها الحقيقي الثابت كما يضمن لها حق المعرفة لما سواها، والذي بمقتضاه تدرك أن الطبيعة الخارجية بقوانينها ليست من نسيج الأوهام.

لذلك يفرض عليه منهجه أن يشك في كل شيء حتى يتسنى له الوصول إلى مبدأ ثابت بعيد عن الوهم وغير قابل للشك. ولذلك يشك ديكارت في الحسيات والعقليات، بل في وجود العالم الخارجي (إذ قد تكون في ملكة ما أو قوة غير معروفة لدى بعض، تستطيع أن تحدث هذه الأفكار دون معونة من الأشياء الخارجية) (30).

ولكن ديكارت فجأة يكتشف شيء غير قابل للشك، وهو وجود ذاته أو إنيته التي تبقى ثابتة كل مرة حاول أن يشك فيها، من حيث أن الشك نوع من التفكير، هذه الحقيقة تعد أول المعارف اليقينية التي اهتدى إليها، ولم يتم له ذلك بترتيب مقدمات أو إقامة براهين عليها، وإنما بتجربة حدسية مباشرة يعي فيها ذاته كفكرة دون واسطة، من موجود آخر أو من الغير (31).

ويصل ديكارت بهذا الكشف إلى معرفة نفسه كجوهر مستقل عن الجسم حقيقته الفكر، وليست تدرك به ولا- هي في وجودها محتاجة إليه يقول: (الآن سأغمض عيني وسأصم أذني وسأعطل حواسي كلها، بل سأمحو من خيالي صور الأشياء الجسمية جميعاً.. ولكني لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو أنقطع عن إدراك إنيتي) (32) وبذلك يثبت ديكارت أول معرفة غير قابلة للشك وهي إدراك الذات لنفسها إدراكاً مباشراً (Cogito Ergo sum) (أنا أفكر إذن أنا موجود).

فإذا استعرضنا برهان الرجل المعلق في الفضاء لابن سينا الذي يقول فيه: (لو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها) (33).

سنجد أن ابن سينا لم يقصد به غير إثبات الإنية ومغايرتها للجسم، حيث أراد أن يبرهن على أن (الأنا) أي الذات الواحدة المستمرة بعينها متميزة تماماً عن الجسم، وأنها أيسر وأقرب معرفة منه، إذ أنها تعرف ذاتها بذاتها بغير واسطة الحواس أو التخيل، بل حدساً غير محتاجة إلى الغيرية أو إلى وجود العالم الخارجي، فجوهرها مستقل عن الجسم، لا تفسد بفساده، ولا تتعدم بانعدامه (34).

وبغض النظر عن مسألة تأثر ديكارت بابن سينا، وهي مسألة لا يتطرق إليها شك، فإننا بإزاء منهج وأسلوب فلسفي واحد لاكتشاف الذات، ثم تأسيس نظرية المعرفة عليها، وما يترتب على ذلك من رؤى ميتافيزيقية.

إلا- أننا نجد ابن رشد الذي اطلع على أعمال ابن سينا وأدرك أهدافها وأغراضها يشن عليه حملة شعواء، وهذا نتبينه في نقده لكثير من نظرياته وآراءه، نجده كما اختلف معه في البناء الفلسفي ونقده في كثير من المواضع لا يرضى منطلقاته الفلسفية، فيرفض منهج

ابن سينا في إثباته للإنية، ويرى أن هذا محض تخيلات، فلا يمكن للإنية أن تثبت إلا من خلال الغيرية، ولكي نفهم نقد ابن رشد لهذا علينا تذكر نقده لابن سينا في مفاهيم فلسفية أساسية مثل نقده لمفهوم الواجب والممكن والجائز، ولكثير من المفاهيم الفلسفية الأخرى. فمنهج ابن رشد الفلسفي لا يعتمد إلا على ما هو موجود وجودا حقيقيا واقعيا أو وجودا ممكنا جائزا، والجائز عنده ليس ما لا حد له أو لا فصل له أو ما يتوهمه الإنسان، وإنما الجائز هو الذي يستمد كيانه من طبيعة الوجود لا من مباحث المنطق يقول: (وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يحس إن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى، كالحال في نزول المطر، فيقضى العقل حينئذ قضاء كلياً على هذه الطبيعة بالجواز)(35). أما الجواز في العقل أو المنطق فجهد، يقول ابن رشد أيضاً: (الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل وليس هو الجواز الذي في طبيعة الموجودات كقولنا: المطر جائز أن ينزل أو لا ينزل)(36).

ومن هنا لو حدثنا عن هذا المبدأ الأساسي الذي به يتم وجود الجائز وثباته لأجزنا وجود العناء والغول، وافترضنا بالتالي افتراضات غير جائزة الوجود، ثم استنتجنا منها أمور ندعي وجودها وواقعتها كما فعل ابن سينا بخرافة الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء، إذ أطلق لعنانه الخيال، وأثبت ذاتاً لا علاقة لها بالواقع ولا صلة لها بالعالم الخارجي، وهو ما سيقع فيه (ديكارت) ويظل حبيس ذاته، لا يخرج منها لإثبات العالم الخارجي بغير الضمان الإلهي، والذي يعتبر حلاً لاهوتياً غير عقلي أيضاً. ومن هنا تخالف فلسفة ابن رشد فلسفة كل من ابن سينا وديكارت لاقتضائها ذلك.

وهناك سبب ثاني تقتضيه فلسفة ابن رشد لرفض هذا المنهج السينوي في إثباته الإنية وهو يتمثل في مغايرة المصدر الذي تتطرق منه كلتا الفلسفتين، فبينما ينطلق ابن سينا من التعقل المحض، ليدرك إنيته، ترى ابن رشد يولى اهتمامه إلى الموجود أي إلى العالم الخارجي الذي بانكشافه تتكشف الإنية الشخصية الناشطة التي بدورها الفعال تجرد المعاني المعقولة عن المعطيات الحسية وتقدمها إلى العقل فيصير تلك المعقولات بالفعل، بعد أن كان مجرد استعداد وقابلية(37).

فيعقلها كما يعقل ذاتيته وبذلك يصبح العقل الإنساني بوجه ما جميع ما عقله من معقولات، وإن ظل بوجه ما مغايراً لتلك المعقولات التي جردها ووحدتها، لتكون صوراً ذهنية، فهناك إذن وحدة عقلية تشكل الإنية الشخصية وإن بدت عند التحليل بمظاهر شتى(38).

فالعقل الهولاني ليس سوى استعدادات صورتها العقل بالفعل والعقل بالفعل هو مادة للعقل المستفاد الذي يعد صورته، والعقل الفعال الذي هو صورة العقل المستفاد ليس سوى القوة العقلية المجرد للصور الهولانية، والتي بترتيبها وتوحيدها إياها تجعلها معقولات بالفعل بعد أن كانت بالقوة.

يقول ابن رشد: (إن فقد تبين أنه يوجد في النفس منا فعلاً أحدهما فعل المعقولات والآخر قبولها، فهو (العقل) من جهة فعله للمعقولات يسمى فعلاً ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلاً، وهو في نفسه شيء واحد)(39).

ومن هذا يتبين لنا مخالفة ومغايرة ابن رشد ليس لابن سينا فقط، بل لكل المدرسة المشائية العربية التي جعلت للعقل الفعّال الدور الأساسي في المعرفة الإنسانية، وبالتالي تأسيس المعرفة في مبدأ مفارق، ومتعال على الوجود الإنساني، إذ يهبط بالعقل فيجعله حالة من حالات العقل الإنساني حين يكون في أرقى إدراكاته.

وبذلك يؤسس المعرفة الإنسانية في مصدر إنساني وليس في مصدر متعال، يستمد منه معارفه ومدركاته، وهو ما انتهى إليه باحث في دراسة شيقة في مقارنة بين ابن سينا وابن رشد إذ يقول: (هذه الوحدة العقلية الموجودة عند كل الأشخاص والتي أقر بها ابن رشد تعد ثورة خطيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، إذ ليس هناك مفكر من مفكري الإسلام لم يجعل من العقل الفعال آخر العقول السماوية ولم يقل بشأنه أنه فضلا عن عنايته بعالم الكون والفساد يصير العقل الهولاني عقلا بالفعل والمعقولات الهولانية معقولات بالفعل بعد أن كانت بالقوة.

فطرافة ابن رشد في هذا المجال تتمثل في إقراره بالوحدة الشخصية التي لا دخل فيها للعقول السماوية أولا- ثم في اعترافه بأن الإنية هي علم ومعلوم، وأن العلم معلوم عن الموجود (إذ وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا)(40).

إن أعظم ثورة فلسفية قام بها أبو الوليد ابن رشد في إثباته إثباتا قطعيا أن وجود الأنا ينكشف لا- عن طريق التفكير المحض المنغلق على نفسه، وإنما أثناء النشاط الذهني والعقل يجرد الصور الهولانية ليجعلها معقولات بالفعل(41).

ويحدثنا ابن رشد عن ديناميكية هذا العمل الإدراكي بقوله: (ومما يخص أيضا هذا الإدراك العقلي فيه هو المدرك ولذلك قيل أن العقل هو المعقول بعينه، والسبب في ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة من الهولوى ويقبلها قبولاً غير هولاني يعرض له أن يعقل ذاته إذ كانت ليس تصير المعقولات في ذاته من حيث هو عاقل بها على نحو مباين لكونها معقولات أشياء خارج النفس)(42).

ويقول أيضا: (وذلك بيّن من أن العقل فينا لما كان هذا شأنه أعنى أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته إذ كانت هي نفس المعقولات)(43).

وقد ردد ابن رشد هذا المعنى في كثير من مؤلفاته حتى صار يقينا عنده أن الإنية لن نتعرف على ذاتيتها بمعزل عن الموجودات التي بحضورها لدينا وترابطها مع بعضها تعد عمدة وأساسا لمعرفة ذاتها وبذاتها.

إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لجر ذلك على المفكر أخطر المشاكل الفلسفية، كمشكلة وجود العالم الخارجي، ومشكلة المعرفة وكيف تؤسس، وكيفية إثبات الغيرية بعد أن انكفأت الذات على نفسها وأصبحت أسيرة ذاتها، ولذلك ينطلق ابن رشد من الموجودات ليدرك نفسه، لا- من نفسه ليدرك الموجودات، فعلم الإنسان بنفسه لهو رهين علمه بالموجودات كما أن علمه بالموجودات يلزم عنه ضرورة علمه بذاته.

وهذا بخلاف (ديكارت) صاحب الأثنينية، أي الذات في مقابل العالم، وهي أثنينية جوهرية طرفاها منفصلان عن بعضهما البعض، ولكي يوصل بينهما كان لزاما عليه الالتجاء إلى مبدأ ثالث يكون وصلا بين الطرفين المنفصلين، وبالتالي كان لزاما عليه أن

يبرهن على وجود الله قبل أن يقر بوجود العالم الخارجي، وبصفة عامة بوجود الغيرية، وما وجود الله هنا إلا- ضمان لوجود العالم الخارجي الذي نحسه ونتخيله ونتصوره، فلا يمكن أن يكون الله قد وهبنا طبيعة تقدم لنا من أحاسيس وتخيلات غير صادرة عن موضوعات موجودة حقا(44).

فلو لم تكن الأفكار التي تنقلها إلينا هاتان الملكتان صادرة عن أشياء موجودة وجودا صادقا لكان الله مخادعا(45). فثبات وجود الله كان أول يقين بعد ثبات الإنية هو الذي سمح لديكارت بالتعرف على العالم الخارجي، وهو الذي قدم له الضمان الأساسي لمعرفة هذا العالم(46).

فالإنية الديكارتية ليس في مقدورها أن تؤسس شيئا خارج نفسها، وهي تفتقر دوما إلى مصدرها وخالقها الذي حفظ عليها وعلى العالم حقيقته ووجوده. ومن هنا يمكننا تبين الصبغة اللاهوتية الخفية، في مذهب ديكارت، فضلا عن وقوعه في الدور (Cercie vicieux) حينما يبرهن على وجود الله ووجود المعاني الأزلية الواضحة المتميزة(47).

وما يقال عن ديكارت وابن سينا ينسحب بشكل أساسي على كل الفلسفة المشائية العربية لالتجاءها إلى المبدأ المتعالي الذي تسميه العقل الفعّال حينما وواهب الصور حينما آخر، لتؤسس فيه المعرفة الإنسانية وتجعل منه الضمان الوثيق، والذي يتطابق بواسطته الوجود والمعرفة، فقد أقر كل من ابن سينا والفارابي بوجود العقل الفعّال الذي هو العقل العاشر في سلسلة الفيض والذي له دورا أساسيا في إحداث الموجودات، ويمكن العقل الإنساني (بعد إخرجه من حالة القوة إلى حالة الفعل) من تعقلها حيث يقول ابن سينا: (.أثر العقل الفعّال يشرق على المتخيلات، فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات فيوصلها بأنفسنا)(48).

فإذا كان واجب الوجود عنده مصدر الموجودات جميعا عن طريق العقل الفعّال(49)، ومصير العقل الإنساني الهولاني عقلا- بالفعل بأن يهب له صور المعقولات.. فوجود الغيرية ومعرفتها يؤسسها الله ويضمنها للإنسان(49).

وبهذه الطريقة الغربية يغدو مستوى المعرفة ومستوى الوجود متطابقين وكيف لا وقد انطلقا من مصدر وينبوع واحد، ليس هو شيئا آخر سوى الله الضامن لوجودهما عن طريق العقل الفعّال والمؤسس لهما أوثق تأسيس(50).

أما ابن رشد فلم يكن في حاجة إلى ضمان أو صدق إلهي ليثبت ذاته أو إنيته أو ليثبت العالم الخارجي، أو ليثبت إمكانية المعرفة الإنسانية. فقد تبين لنا بوضوح أن معرفة الإنية عنده لا تتم إلا بشرطين أساسيين:

الأول: وجود الموجودات خارج النفس. **والثاني:** نشاط العقل الإنساني الذي يجعل تلك الموجودات معقولات بعد أن يجرد المعطيات الحسية مما يشوبها من جسمانية ويوحد بينها، فيعقل ذاته بتعقله إياها، لذلك فوجود العالم الخارجي ضمانا لوجود إنيته وضمانا لوجود الغيرية بالنسبة إليه ما دامت إنيته لا- تتأى لها معرفة ذاتها إلا بانكشاف العالم الخارجي لها.

وأى تتأتى له معرفة ذاته، بل نفسه الناطقة إذا ما كانت بمعزل عن الغيرية وعن الموجودات الخارجية التي هي وإياها في حالة (اتصال) وما دام العقل الفعال في فلسفته ليس شيئاً سوى ذلك الموحد لعملية التعقل في الإنسان والمنظم لها، فإن تعقلنا لذاتنا يقتضي أن نكون قد أدركنا النظام والترتيب الموجودين في العالم الخارجي، إذ كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات من حيث هي غير هيولى(51).

(كما أن العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها)(52). ومن هنا فوجود العالم الخارجي هو الضمان الأساسي لمعرفتنا به: (لو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أول علي الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الأحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم، بجحده جزءاً من موجودات الله)(53).

ولذلك لم يبق لابن رشد بعد أن أظهر المنهج المثبت للإنية والغيرية وبعد أن أشار إلى الطريق الموصل إلى معرفة الصانع طريق تصاعدي ينطلق من الموجودات إلى الله الخالق والصانع لها، خلافاً لما سلكه ديكارت الذي أنطلق من مجرد الماهية ليصل إلى وجود الله بوثبة غير مبررة.

ولم يبق لابن رشد بعد ذلك إلا- أن يفحص عن الموجودات وينظر في خصائصها وماهيتها لكي تتسع بذلك آفاق المعرفة الإنسانية أمامه حيث أن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا- يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده(54).

وبذلك يتسنى لابن رشد أن يؤسس ميتافيزيقاه بعد أن أسس المعرفة الإنسانية تأسيساً إنسانياً غير ملتجئ إلى صدق أو ضمان إلهي، ومن هنا سنجدده يرفض ميتافيزيقا كل من ابن سينا والمشائية العربية ليؤسس ميتافيزيقاه المتفقة مع منطلقاته الأساسية والإنسانية، حيث تنطلق من الفكر الإنساني ومن ظاهراته أي من نشاطه المرتبط ارتباطاً وثيقاً بعالم التجربة، بدون أن يلتجئ إلى أساس ديني أو لاهوتي.

وإن لم يمنع تأسيسه للمعرفة لتصبح إنسانية أن يهتم بالدين ومبادئه ومنطلقاته التي تختلف عن مبادئ ومنطلقات الفلسفة أو المعرفة الإنسانية، وإن كانت تلتقي معها في كثير من الحقائق، وتنتهي معها إلى نفس الغايات والمقاصد.

ولكن نزعة العقلية هذه ليست سوى نشاط العقل الذي يعيد بناء الواقع انطلاقاً من الواقع ذاته واستناداً إليه وليس استناداً إلى مبادئ متعالية على هذا الواقع، فالمعرفة الإنسانية هي إدراك للموجودات من حيث أسبابها ومسبباتها الموضوعية.

(والعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له، فإنه يلزم ألا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً، بل إن كان فمظنون(55).

الحواشي

(* باحث من مصر.

- 1- زينب محمود الخضيرى، مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى ص 145 الكتاب التذكارى لأبن رشد، المجلس الأعلى للثقافة، عام 1993م.
- 2- Renan (Ernest): Averroes et l'Averroïsme (Essai Historique) Paris - Calaman - Levy, 1867, p. AIII Renan piii I
- 3- نقلا عن البحث السابق.
- 4- السابق.
- 5- السابق.
- 6- Gauthier La theorie d' Ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Paris 1909
- 7- Briunschwing: Averroes Jurist, Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, ii
- 8- Watt (M) Philosophy and social structure in Al-Mohad Spain in the Islamic quarterly VIII, 1964.
- 9- ابن رشد ذروة تطور حضارى وفلسفى، ممثل فلسطين فى مؤتمر ابن رشد بالجزائر ج 2 عام 1983م.
- 10- حسن حنفى، ابن رشد شارحا أرسطو، ص 9-10، مؤتمر ابن رشد بالجزائر ج 2.
- 11- المرجع السابق ج 2 ص 106.
- 12- عبد المجيد مزيان، العقلانية الرشدية فى علوم الشريعة، ص 321، مؤتمر ابن رشد ج 2.
- 13- النباهى، المراقبة العليا فىمن يستحق القضاء والفتيا ص 77-82.
- 14- انظر: مجلة الأندلس، ص 23 المغرب، 1958م.
- 15- المراكشى، المعجب ص 242.
- 16- ابن طفيل، حى بن يقظان، ص 61، دار المعارف بمصر.
- 17- Averpace, Letter d' adieu p. 41-17 نقلا عن رفیق العجم، ابن رشد فى رسائله الفلسفية ص 10، 9، مجلة الفكر العربى العدد 81 بيروت عام 1995م.
- 18- Zainaty: la morale d' Averpace, vrin
- 19- ابن رشد، تهافت التهافت ص 872 دار المعارف مصر 1964م.
- 20- جبرار جهامى، مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، ص 26، 27، بيروت، ط 2 عام 1992م.

- 21- ابن رشد، تهافت التهافت، ص785، السابق.
- 22- ابن رشد، مناهج الأدلة ص40.
- 23- انظر: 439، 688، Platon ,Cratyle de la ple iad، 1950 p.
- 24- ابن رشد، تهافت التهافت، ص782.
- 25- يقول الغزالي: (والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به) تهافت الفلاسفة ص779.
- 26- ابن رشد، تهافت التهافت ص782.
- 27- ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، ص137، تحقيق جيرار جهامي، كتاب القياس ج 1 بيروت عام 1982م.
- 28- السابق، ج2 من كتاب البرهان، ص373.
- 29- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه ص149-154 القاهرة عام 1968م.
- 30- ديكارت: التأملات، ترجمة عثمان أمين ص107 القاهرة عام 1965م.
- 31- ديكارت: المقال في المنهج، ترجمة عثمان أمين، القسم الرابع، القاهرة.
- 32- ديكارت: التأملات 101.
- 33- ابن سينا، الإشارات والتبهيئات ص119، القاهرة عام 1958م.
- 34- ابن سينا، الشفاء ج1 ص281، 282 طهران.
- 35- ابن رشد مناهج الأدلة ي 210، القاهرة عام 1955م.
- 36- السابق ص211.
- 37- انظر ابن رشد السابق ص211.
- 38- يقول ابن رشد في(الشرح الكبير) لكتاب (النفس) والنص العربي مفقود وليس لدينا إلا ترجمته اللاتينية.
- 39- S.nogules: Al-Andalus 1967 p. 1-26.
- 40- ابن رشد، الشرح الأوسط لكتاب النفس، مخطوط عربي مكتوب بحروف عبرية موجود بالمكتبة الوطنية بباريس تحت هذه العلامات: N.A.T hebreu 1009- ancien fond 3171 fols 103 v.155
- 41- ابن رشد، الضميمة ضمن كتاب فصل المقال ص61، بيروت عام 1961م.
- 42- عبد المجيد الغنوشي، تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد ص258-259 الذكرى المئوية لابن رشد بالجزائر عام 1983م.
- 43- ابن رشد، تلخيص كتاب النفس ص77 القاهرة عام 1950م.
- 44- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد ص147 حيدر آباد عام 1974م.
- 45- ديكارت: التأملات ص224.
- 46- ديكارت: التأملات ص230.

- 47- الدور صورة من صور المصادرة على المطلوب، وهو استدلال يعرفه (جون ستيورت مل) بكونه: (البرهنة على كل واحدة من قضيتين بالأخرى) ويذكر سبب الوقوع فيه بقوله: (إنه كثيرا ما يقترفه الذين يستعجلهم بقوة مخاصمهم فيضطرون إلى أن يعطوا أدلة على رأي لم يفحصوا أسسه فحصا كافيا وهم يتقدمون به). وانظر: مشكلة الدور الديكارتية: الربيع ميمون ص 68، 69 ط 2 الجزائر عام 1982.
- 48-: Descartes F,Alquei. p.232 puf. 1950
- 49- ابن سينا، عيون الحكمة ص 43 القاهرة عام 1954.
- 50- ابن سينا، التعليقات ص 99 القاهرة عام 1973.
- 51- السابق 95.
- 52- تأسيس المعرفة عند ابن سينا وابن رشد وديكارت ص 264 عبد المجيد الغنوشي بالمغرب الذكرى المئوية الثامنة، وانظر ابن رشد، التهافت ص 352.
- 53- ابن رشد، مناهج الأدلة ص 203 القاهرة عام 1955م.
- 54- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ج 1 ص 10، بيروت عام 1967م.
- 55- السابق ج 1 ص 10.