

قراءة نقدية لأراء ابن رشد الفلسفية - نظرية النفس أنموذجاً -

أ.م.د. اياد كريم الصلاحي

جامعة واسط / كلية الآداب

لما كانت لنظرية أي فيلسوف في طبيعة الوجود جملة أثر واضح في أي مسألة من مسائل فلسفته، كان من الطبيعي أن يكون لطابع الوحدة الذي تتطبع به فلسفة ابن رشد ولنزعتها الخاصة نحو ((وحدة الوجود)) و ((وحدة العقل)) و ((وحدة النفس)) أثر واضح في كثير من مسائل فلسفته وأبرز ما يكون ذلك في مسألة المعاد التي كان رأيه فيها كنتيجة لرأيه في وحدة العقل خاصة.

فقد قال ابن رشد بوحدة العقل وعمومه في هذا الوجود، وإن العقل نوعان:

- ١ - نوع فاعل عام جوهر منفصل عن الإنسان، وهو غير قابل للفناء، ولا للامتزاج بالمادة وإنما هو الشمس التي تستمد منها كل العقول.
- ٢ - نوع منفعل هو عقل الإنسان مستمد من العقل العام الفاعل. لذلك كان ميالاً دائماً للاتصال به والانضمام إليه، لهذا كانت نفس الإنسان في نزوع دائم وشوق مستمر إلى الباري^(١).

حدوث النفس ووحدها:

إن مشكلة حدوث النفس من المشكلات العويصة في فكر ابن رشد، والتي تعامل معها بحكمة شديدة وعالجها في إطار فلسفي قلما نجده عند غيره من المشائين، وقد يخيل للباحث في فلسفة ابن رشد المستفاد من كتبه، أنه لم يُعن بعلاج تلك المشكلة أو على الأقل لم يقصدها في كتاباته، ولم يتخذها هدفاً لبحث من أبحاثه. لكن على الرغم من ذلك فإننا نستطيع أن نستخلص من نصوص له في مناسبات مختلفة رأيه في هذه المسألة. ويرفض ابن رشد قول القائلين بالحدوث، فيقول: ((لا أعلم أحد من الحكماء قال أن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال إنها باقية إلا ما حكاها (يقصد الغزالي) عن ابن سينا وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كإمكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس بها وهذا الإمكان عندهم ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى إليه، وأن الحامل لهذا طبيعة غير طبيعة الهيولي))^(٢).

إن فابن رشد يرفض القول بالحدوث الحقيقي محتجاً بالقول بأن جميع الفلاسفة (الحكماء) قالوا بالحدوث الإضافي. والحدوث الإضافي ((هو الذي مضى من وجوده شيء أقل مما مضى من وجود شيء آخر))^(٣).

يقر ابن رشد بمبدأ وحدة النفس، أي أن النفس واحدة وأن ليس هناك نفوس متعددة، ويبرهن على ذلك بالقول ((أما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو عمرو واحد بالصورة وهي النفس، فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو إثنين بالعدد، واحداً بالصورة فكان يكون للنفس نفس فإذا مضى زيد ونفس عمرو ونفس عمرو واحدة بالصورة، والواحد بالصورة إنما يلحقه الكثرة العددية أعني القسمة من قبل المواد فإن كانت النفس ليست تهلك إذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذه الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد))^(٤). ولا يخفى علينا أثر أفلوطين الواضح في هذه المسألة، وجملة رأي أفلوطين هو أن النفس حتى إذا فرضاها جسماً فيمكن أن نتصور انقسامها بانقسام الأفراد مع احتفاظها بوحدها. وله في ذلك تشبيه معروف بالماء فلو قسمنا مقدراً من الماء إلى عدة مقادير كان كل مقدار جوهرًا، وتتخالف هذه الجواهر لأن كل منها يشكل حيزاً مختلفاً،

ولكنها مع ذلك كلها من طبيعة واحدة لأنها جميعاً ماء وتحمل جميعها صورة الماء، أو نوع الماء، هذه هي صورة النفس الإنسانية التي تظل واحدة مع تعدد الأفراد^(٥).

لكن هل القول بوحدة النفس يعني أنها قديمة؟ لا يوجد نص صريح لابن رشد يقول فيه بقدم النفس، ورغم ذلك يمكننا القول بأن النفس عنده قديمة وذلك بناءً على رفضه فكرة الأنفس الجزئية لأن الله تعالى عندما نفخ في الإنسان نفساً عميقاً فهي نفس واحدة لجميع أفراد النوع الواحد، ولأن النفخ من الروح وروح الله قديم، كانت النفس لذلك قديمة. ولكننا نجده يصرح بالحدوث الإضافي الذي ينشأ عن اتصال النفس بالبدن، فما تفسير ذلك؟ يمكننا القول بأن النفس عند ابن رشد حادثه وقديمة إن جاز لنا أن نجمع بين النقيضين في عبارة واحدة، فهي قديمة من حيث أنها واحدة لكل البشر، وحادثه حدوثاً إضافياً من حيث وجودها وتشخصها في العالم الخارجي أي من حيث اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال.

هنا يبرز سؤال يفرض نفسه: إذا كانت النفس الإنسانية واحدة وغير منقسمة بانقسام الأشخاص وأنه ليس هناك نفوس متعددة فكيف نعلل تعدد أفراد النوع الإنساني واختلاف بعضهم عن بعض؟ وما هو منشأ ذلك التعدد وتلك الفردية؟

نجد أن ابن رشد يذهب إلى القول بأن الفردية ناشئة عن البدن ((فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة، كثيرة من جهة، كأنك قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة الحامل لها))^(٦). ويؤكد ذلك في نص آخر حيث يقول ((إن الكثرة العددية إنما أتت من قبل المادة))^(٧). والمقصود بالمادة هنا مادة الإنسان والصفات العارضة التي هي مباينة لصفات النفس، كالطول والعرض، والامتداد، والتحيز في مكان، إلى غير ذلك من الصفات التي لا يمكن أن يتصف بها العقل أو النفس، إذ أنها لا توصف بالعظم، ولا بالمقدار، ولا بالطول ولا بالعرض ولا بغير ذلك مما هو غير مناسب لطبيعتها ومتنافر مع جوهرها.

لكن كيف تنقسم النفس وهي واحدة على كثرة من الأبدان المتعددة؟ يجيب ابن رشد على هذا السؤال في معرض رده على الغزالي بعد أن يعرض نصه كعادته في هذا الكتاب (تهافت التهافت) حيث يقول: ((إن انقسام الواحد الذي ليس به عظم في الحجم وكمية مقدارية محال بضرورة العقل. فكيف يصير الواحد إثنتين بل ألفاً ثم يعود ويصير واحداً، بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول والأنهار ثم يعود على البحر فأما ما لا كمية له فكيف ينقسم^(٨).

يرد ابن رشد على الغزالي رداً في غاية الوضوح قائلاً: ((وأما قوله (الغزالي) أنه لا يتصور إلا فيما كمية فقول كاذب بالجزء وذلك أن هذا صادق فيما ينقسم بالعرض اعني ما ينقسم من قبل كونه في منقسم بالذات فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام وكذلك الصور، والنفس هي منقسمة بالعرض أي بانقسام محلها، والنفس أشبه شيء بالضوء وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند انتفاء الأجسام كذلك الأمر في النفي مع الأبدان))^(٩).

نلخص من هذا كله إن النفس عند ابن رشد قديمة وإن قال بالحدوث الإضافي في القائم على العلاقة الطارئة بين النفس والبدن. وإن النفس واحدة غير متعددة وإنما التعدد يأتي من قبل المادة. ومن أجل ذلك عَنَّف ابن سينا لقوله بالحدوث وتعدد الأنفس.

الصلة بين النفس والبدن:

يرى ابن رشد أنه رغم الاختلاف القائم بين طبيعتهما فإن النفس تتصل بالبدن وليس هذا الاتصال جوهرياً ولا عرضياً بل هو صلة من نوع آخر يدق فهمه على الإنسان. ويمكن تشبيه ذلك إلى حد ما بالصلة القائمة بين الله تعالى

وبين العالم. فإن الله يدبر العالم ويحركه مع كونه سبحانه غير مادي. وكما أن العالم لا يدخل في ما هية الله كذلك حال البدن مع النفس.

وقد وافق ابن رشد ما ذهب إليه الغزالي من أن الإنسان يشعر بنفسه ولكنه لا يستطيع أن يحدد لها مكاناً في جسمه حيث قال: ((إننا ندرك النفس وأشياء كثيرة، وليس ندرك حدها. ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها، لكننا ضرورة نعلم من وجودها أنها في جسم، أو ليست في جسم، لأنها إن كانت في جسم: كان الجسم ضرورة مأخوذاً في حدها. وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها. فهذا هو الذي ينبغي أن يعتقد في هذا وأما معاندة أبي حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه، وإن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم، فهو لعمري حق. وقد اختلف القدماء في هذا. لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم، فإن ذلك ليس بيبناً بنفسه. وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً، لأن الجسم إن كان لها بمنزلة الآلة، فليس لها قوام به. وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود إلا بالجسم))^(١٠).

معاد النفس:

مسألة المعاد من المشكلات العويصة في فكر ابن رشد والتي دار حولها الكثير من النقاش والجدال من قبل الباحثين الذين تناولوها حتى أثاروا حولها غباراً كثيفاً كاد يحجب الرؤية تماماً أو على الأقل يظهرها غامضة مضطربة متناقضة ومتضاربة، وقد يكون السبب في ذلك هو نصوص ابن رشد نفسها، فالباحث قد يجد نصوصاً تثبت بقاء النفس وخلودها. ويجد أخرى قد تؤول إلى القول بفسادها وفنائها. مما دفع بعض الباحثين إلى تعليق البت في تلك المشكلة وعدم الخروج منها برأي قاطع أو جازم، كما دفع آخرين إلى الحكم عليه بالتناقض والاضطراب. حتى قال عنه ابن تيمية: ((كان ابن رشد في مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان مظهرًا للتوقف ومسوغًا للقولين وإن كان باطنه إلى قول سلفه أميل))^(١١). كما اعتقد الأستاذ فرح انطوان أنه كان لابن رشد جوابان على هذه المسألة الخطيرة التي هي الآن دعامة عظيمة من دعائم الإنسانية فإننا في أثناء مطالعتنا لبعض كتبه قبل الإقدام على ترجمته رأينا له في عدة مواضع كلاماً يدل أصرح دلالة على اعتقاده بالحياة الثانية حتى بالعقاب والثواب أيضاً فعجبنا كل العجب من تكفير الناس رجلاً يرى هذا الرأي. ولكننا لما وصلنا إلى مذهبه الفلسفي ورأينا متابعتة لأرسطو فيما يختص باعتقاده بالنفس وخلق الكون تغير وجه المسألة. وذلك أن ابن رشد كان يكتب هنالك كرجل مؤمن خاضع لتقاليد آبائه وأجداده فهو يكتب بقلبه لا بعقله. أما عند بحثه بالعقل عن مصدر العقل وعلّة العلل فقد كان يكتب كفيلسوف يدخل بجرأة الأسد كهف الحقيقة المحجبة ولا يبالي^(١٢). وتذهب د. زينب الخضير إلى مثل ذلك الرأي فنقول: أنه كان في كتبه الفلسفية يلتزم بالأدلة البرهانية، وبما يمليه عليه مجال المعالجة الفلسفية الأرسطية، أما في كتبه التوفيقية: تهافت التهافت- الكشف عن مناهج الأدلة- فصل المقال فكان يتحكم في تفكيره فيها محاولته التوفيق بين آرائه وبين الدين. وبعبارة أخرى يقول أنه كان يحاول ألا يصطدم في كتبه التوفيقية بالعقيدة في شكلها البسيط الذي يفهمه العامة فيعتقد أن الأديان كلها تقوم على الحساب والمسؤولية اللذين لا يفهمان إلا إذا قلنا بخلود النفس وبالبعث دون أن يؤكد مع هذا على أنه يؤمن بخلود النفس الفردية^(١٣).

وإذا كان ذلك كذلك فما هو موقفه الحقيقي من مشكلة المعاد؟ أو بعبارة أخرى هل من الممكن رفع هذا التناقض والقول برأي واحد يعبر عن رأي ابن رشد الحقيقي حول هذه المشكلة؟ هذا ما سنحاول تقديمه من خلال نقاط محددة تنتهي بحقيقة رأيه في المعاد، وهي كالتالي: ضرورة القول بالمعاد، المعاد الروحاني أم الجسماني، العودة بالروح لا بالبدن، ثم نعرض لخلاصة رأيه:

أ- ضرورة القول بالمعاد:

عندما نتصفح كتب ابن رشد الحجاجية (تهافت التهافت- فصل المقال- الكشف عن مناهج الأدلة) فإننا لا يخامرنا شك في أن ابن رشد كان يعتقد:

أولاً: بحياة أخرى وراء هذه الحياة، تعيش فيها النفس عيشة أبدية خالدة لا تفسد.

ثانياً: بالثواب والعقاب الأخرويين، أي أن النفوس الإنسانية بعد الموت إما أن تكون سعيدة منعمة بما اكتسبت في الدنيا من فضائل وكمالات. وإما أن تكون شقية معذبة بما اقترفت من آثام وسيئات، يقول ابن رشد: ((ولما كان الوحي قد أُنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس تلحقها بعد الموت أن تتعري من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريضها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادت بها المفارقة خبثاً لأنها تتأذى بالردائل التي اكتسبت، وتشدد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأن ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن))^(١٤). ولقد بلغ اهتمام ابن رشد بوجوب الاعتقاد بالحياة الآخرة وجعلها غاية الإنسان دون الحياة الدنيا أن زندق من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء، فهو عنده أصلاً من أصول الدين يمنع مجرد التأويل لمثل هذا ((فالمأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية، ها هنا ولا شقاء.. وأنه لا غاية للإنسان إلا وجود المحسوس فقط))^(١٥). بل أباح لأرباب الشرائع والديانات أن يقتلوا من ينكره باعتباره أصلاً من أصول الشرائع وقاعدة من قواعد العقل.

وقد يكون إصرار ابن رشد على القول بالخلود قائماً على دليل العناية كما يقوم على التسليم بوجود غائية في الكون، فوجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات ((وإذا ظهر إن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به، ظهر أيضاً أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة، لأننا نرى أن واحداً واحداً من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره، أعني الخاص به))^(١٦). ولذلك وجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان وهذه هي أفعال النفس الناطقة.

ومن هنا نرى أن غاية الإنسان بما هو إنسان ليست مجرد التمتع بالذات في هذه الحياة الدنيا وإنما كانت له ميزته الخاصة ومقوماته الذاتية التي تميزه عن سائر الموجودات وذلك أن كل موجود له فعل يخصه وغاية يسعى إليها وعلى قدر تحقيقه لها يكون كمال وجوده تمام ماهيته. ولما كان الإنسان أشرف الموجودات التي دون فلك القمر، كان أرقاها غاية، وأسماءها مقصداً، لذلك كانت غايته في أفعاله التي تخصه دون سائر الموجودات، ولهذا كانت الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات^(١٧).

ومن أقوى ما يستدل به ابن رشد على بقاء النفس قوله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت فيلأ منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى)^(١٨). فقد شبه النوم بالموت وسوى بينهما في أن كلا منهما تبطل فيه أفعال النفس وتسكن الجوارح. ولما كان بطلان أفعال النفس في حالة النوم لا يفضي إلى بطلان النفس ذاتها، بل مع هذا تظل موجودة متحركة، فقد وجب أن يكون هذا أيضاً شأنها في الموت لاتحاد أجزاء التشبيه فيهما. ويعتقد ابن رشد أن هذا الدليل صالح للعوام والخواص على السواء، وربما كان ذلك لأنه نص قرآني لا يحتاج الأمر فيه إلى تأويل وإنما يؤخذ على ظاهره وهذا نصيب الجمهور، ثم هو مع ذلك يستند في معناه على مقدمات عقلية تجعله أيضاً من نصيب الخواص^(١٩).

نستنتج من ذلك أن بطلان البدن الذي هو آلة النفس لا يبطل وجود النفس ذاتها، كما أن بطلان فعل الصانع من قبل بطلان آله لا يؤدي إلى عدم وجود الصانع ذاته. ثم يستند بعد ذلك إلى عبارة أرسطو ((أن الشيخ لو كان له كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب))^(٢٠). ثم يفسرها تفسيراً يؤيد به مذهبه ويدعم رأيه فيرى أنه قد يلتبس على الناس أمر ذلك الهرم الذي يلحق الشيخ في قوة الإبصار فيظنون أنه من قبل عدم قوة الإبصار وفقدانها، وليس الأمر كما يظنون، وإنما من قبل هرم الآلة وضعفها، ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والإغماء والسكر والأمراض التي تبطل فيها إدراكات الحواس، فإنه لا يشك أن القوى ليست في هذه الأحوال كاملة^(٢١).

ومن ذلك كله يمكن القول أن ابن رشد يؤمن بالخلود وحياء النفس بعد الموت حياة أبدية سرمدية ولا مجال للشك في أنه ينكر بخلود أو أنه يقول بفناء النفس مع فناء البدن. وأن الشرائع اتفقت على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة أو الشقاء الأخير.

المعاد جسماني أم روحاني:

وإذا كانت الشرائع عند ابن رشد قد اتفقت في القول بالمعاد، فإنها اختلفت في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء. وهذه الأحوال تتفاوت بين التمثيل بالحس والتمثيل بالأحوال الروحانية، وسبب التمثيل بالحس أن ((أصحاب الشرائع أدركوا من هذه الأعمال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني. وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها عنها أشد تحركاً))^(٢٢). بينما كان ((التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور، والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني.. والروحاني أشد قبولاً عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل))^(٢٣).

من هنا كان هناك ثلاث فرق اختلفت في فهم التمثيل الذي جاء في الإسلام ((فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي ها هنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس، وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم، وهذا منقطع. وطائفة رأت أن الوجود متباين. وهذه انقسمت:

- فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني، وأنه إنما مُثِّلَ به إرادة البيان، ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة، فلا معنى لتعديدها.

- وطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هناك مخالفة لهذه الجسمانية. لكون هذه بالية وتلك باقية^(٢٤).

ويرى ابن رشد أن هذا الرأي الأخير يُعد لا نقياً بالخواص. وسبب ذلك أنه يقوم على أمور ليس فيها خلاف عند الجميع، وأول هذه الأمور أن النفس باقية، والأمر الثاني أنه ليس يلحق عند عودة النفس إلى أجسام آخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها^(٢٥). ((وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي ها هنا توجد متعاقبة ومنقلة من جسم إلى جسم وأعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة. وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل، لأن مادتها هي واحدة، مثال ذلك أن إنساناً مات واستحال جسمه على التراب، واستحال ذلك التراب إلى نبات، فاغتنى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه مني تولد منه إنسان آخر. وأما إذا فرضت أجسام آخر فليس تلحق هذه الحال))^(٢٦).

فالعودة إذن لأجسام غير هذه الأجسام الموجودة في الدنيا، طالما أن لكل جسم هوية معينة وطبيعة ثابتة وخصائص ضرورية لا يمكن تغييرها، إذ أن التغيير سيحولها إلى شيء آخر، وبهذا تكون الأشياء في سيلان دائم ويستحيل علينا الوصول إلى طبائع الأشياء الضرورية^(٢٧).

العودة بالنوع لا بالعدد:

بالرغم من إقرار ابن رشد بالمعاد الجسماني إلا أنه يرى أن الأجسام التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها. فالبرغم من إيمان ابن رشد بالمعاد وخلود النفس إلا أنه قدم لنا هذه العودة بفكر جديد هو الفكر البرهاني حيث جعل عودة النفس تتم بالنوع وليس بالعدد وهناك فرق؛ إذ أن الأولى تعني أن النفس جوهر أما الثانية فتعني أن النفس عرض، وذلك لأن العودة هي عودة النفس إلى مثل ما كانت عليه، وكلمة مثل الشيء ليست عين الشيء، فالمثل يعني التشابه لكن العين تعني الذات، ولذلك فقد ذهب ابن رشد إلى أن الأشياء العائدة هي أمثال الأشياء التي كانت في الدنيا وليست هي بعينها، لأن المعدوم عندما يعود فإنه لا يعود بالشخص وإنما يعود بالنوع أي أنه ما عاد بالنوع لا واحد بالعدد بل إثنان بالعدد، وخاصة إذا أدخلنا في الاعتبار المذهب القائل بأن الأعراض لا تبقى زمانين^(٢٨). ويلاحظ هنا أن ابن رشد يحاول أن يربط آراءه هذه بتفسيره للوجود وذهابه إلى أن لكل شيء هوية معينة وأن المعدوم لا يمكن أن يعود نفسه مرة أخرى إذ أن هويته أصبحت فانية^(٢٩).

خلاصة رأيه في مسألة المعاد:

هذا هو ما يمهّد به ابن رشد للدخول على مذهبه الذي يعتنقه وإلى رأيه الحقيقي في هذه المسألة، هذا الرأي الذي يقول عنه د. عاطف العراقي: أنه أثار أكبر ضجة في تاريخ الفلسفة العربية، وأنه يضمن بهذا الرأي على الجمهور والعامّة طبقاً لقانونه في التأويل والطبقات الثلاثة^(٣٠). إذ يقول عنه ((هذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضوع))^(٣١).

حيث يذهب ابن رشد إلى القول بنفس واحدة كلية تنقسم بالعرض وليس بالذات، فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض في الأجسام، إذ يقول ابن رشد ((النفس أشبه شيء بالضوء وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند التقاء الأجسام، كذلك الأمر في النفس مع الأبدان))^(٣٢). وقد أراد ابن رشد بهذه الفكرة رفض فكرة النفس الجزئية لأن الله تعالى عندما نفخ في الإنسان نفساً فهي نفس واحدة لجميع أفراد النوع الواحد ولذلك لا يصح أن يقال أن نفس زيد غير نفس عمرو ولكن يمكن القول بأن زيد غير عمرو بخصائص أخرى يختلف فيها أحدهما عن الآخر كالعلوم مثلاً، وهذا القول من جانب ابن رشد جعله يؤمن بالخلود الكلي لا الجزئي، وذلك باعتبار أن النفس جوهر يخص أفراد النوع أي لجميع الأبدان وليس لكل بدن على حدة.

اعتقاد ابن رشد في خلود النفس الكلية، جعله يرفض فكرة الحشر الجسماني، لأنه في حالة العودة بالبدن يصبح مذهبه مُقرأً للعودة بالعدد لا بالنوع وهو ما يرفضه ابن رشد حيث صرّح في كثير من المواضع إن العودة لمثل هذه الأبدان ليس لعين هذه الأبدان التي عدمت^(٣٣). لذلك نجدّه يتخطى هذا المعاد الجسماني إلى التلميح والتصريح بنحو من المعاد الروحاني فحسب، ولو كان ابن رشد قد أيدّ الذهاب إلى الاعتقاد بمعاد جسماني لكانت فكرته عن النفس الكلية قد هُدمت تماماً. وما يدلّ على ذهاب ابن رشد إلى القول بالمعاد الروحاني هو اعتقاده بأن الأرواح ستعاد في الدار الآخرة إلى أجسام مثل أجسامها لا لهذه الأجسام التي عدمت.

أما ما يبرر تصريحه بالجزاء الجسماني في بعض كتبه، فإن هذا التصريح مردّه تمثيل الجزاء جسمانياً بالنسبة للجمهور يكون أدفع للعمل والفضيلة، إذ أن الجمهور يتصور الأشياء تصوراً عملياً حسياً^(٣٤). أو كما يذهب بعض الباحثين إلى أن ابن رشد أراد من خلال القول بالمعاد الجسماني أن يبرز منهجه المعروف في التوفيق بين الحكمة والشرعية فلا يكون قد خرج عما ورد في الشرع أو تعارض^(٣٥). إذن فابن رشد يعتقد بمعاد على نحو إنساني كلي لا معاد لكل نفس فردية على حدة، فهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية المتكثرة رفضاً باتاً، محارباً في ذلك

مذهب ابن سينا، فلا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كمالاً لجسدها، فلا يوجد في رأيه شيء أزلي أكثر من العقل الكلي أو النفس الكلية^(٣٦). ويُعد هذا في الواقع خروجاً على تعاليم العقيدة الإسلامية وكل الشرائع السماوية في حين يُبرز هذا أيضاً أن ابن رشد وهو العقلاني القح لم يستطع أن يتخلى عن أفكاره ومعتقداته العقلية والتي يؤكد فيها دائماً أن هناك خصائص ثابتة ضرورية لكل شيء فكيف إذا انعدمت هذه الضرورة الثابتة تعود مرة أخرى؟ أن ذلك يُعد في نظره هدماً لفكرة السبب والمسبب التي يؤمن بها ويُعدها أساساً يقوم عليه نظام الكون كله^(٣٧).

نتائج البحث

- ١ - أن الفلاسفة المسلمين بالأعم الأغلب قالوا بالمعاد الروحاني تأسيساً على مقدماتهم الممهدة للوصول إلى ذلك الموقف وتلك القناعة، ومنها:
- ٢ - إنَّ الإنسان عندهم أو الشيء المعتبر من الإنسان الذي هو الواقع عليه معنى ((أنا)) منه، فهو ذاته الحقيقية، وهو الشيء الذي يعلم عنه أنه النفس. وأنَّ البدن بالكلية غير داخل في المعنى المعتبر من الإنسان، بل عسى أن يكون محلاً له أو مقوماً أو مسكناً، على أنه غيره وخارج الذات عنه.
- ٣ - إنَّ النفس الإنسانية واحدة ولكنها متعددة القوى، تفعل كل من تلك القوى أفعالها بالآلات الجسمانية، وهناك قوى أخرى تفعل أفعالها بلا آلة جسمانية وهي القوة العقلية التي تسمى بالقوة الناطقة والتي تختص بالنفس الإنسانية، وهي أفضل القوى النفسانية على الإطلاق.
- ٤ - غالباً ما تمسك فلاسفة الإسلام بالصورة الظاهرية لتعريفات النفس سواء ما كان منها أفلاطونياً أم أرسطياً، إلّا أنَّ هناك شبه إجماع على تعريف أرسطو لها (النفس كمال أول لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة)، إلا أنهم سلكوا بعد ذلك سلوكاً دالاً على استقلالهم في الرأي، فنجد الفارابي ينتهي إلى موقف مباين لأرسطو حين أكد أن النفس على الحقيقة هي كمال الجسم، وأمّا هي فكمالها العقل، والإنسان هو العقل. وأمّا ابن سينا فبرغم بدايته الأرسطية في التعريف -كما الفارابي أيضاً - نجده مفترقاً عن أرسطو في كون النفس صورة البدن، متلاقياً مع أفلاطون في فكرة جوهرية النفس، فالنفس الإنسانية جوهر غير مخالف للمادة، بريء من الأجسام منفرد الذات بالقوام والعقل. وذلك تجنباً للموقف الحرج الذي كان ابن سينا سيقع فيه لو أنه سائر الموقف الأرسطي في هذه النقطة، والذي سيقوده حتماً إلى رفض خلودها وبقائها بعد الموت بالمعنى الفردي الذي نادت به الأديان، وأخذ به ابن سينا الذي لم يكن أمامه بُدٌّ إلا أن يعرض له لكي يوفق بين الدين والفلسفة، باعتبارها كان يعيش في أرض الإسلام وتحت سمائه، وفي كنف مجتمع مسلم، ولغة القرآن الكريم صريحة في إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة، ومن أنكر ذلك فقد أنكر أصلاً من أصول الدين، وقضى على فكرة الحساب والمسؤولية. والطريف هنا أنَّ ابن سينا استخدم أفكاراً أرسطية لإثبات ما لا يقره أرسطو، فحاول أن يبرهن على روحانية النفس وتميزها من الجسم بتلك الملاحظات التي وردت في كتاب (النفس) لأرسطو، والتي تتلخص في أنَّ الحواس تضعف أو تتعطل في إثر الإحساسات القوية. ولكن لا يخفى ما في هذا التوفيق من تناقض، لأنَّ النفس إذا كانت جوهرًا مستقلاً قائماً بذاته فلا يمكن أن تكون صورة للجسم أيضاً لأن، القول بأن للصورة وجوداً مستقلاً عن مادتها لا يتفق مع المنطق السليم.
- ٥ - إن النفس عند هؤلاء الفلاسفة جوهر روحاني، غير جسم ولا جسماني، لأن الجوهر الذي تحل فيه الصور العقلية والكلية جوهر روحاني غير موصوف بصفات الأجسام، وهو الذي نسميه النفس الناطقة التي يدرك بها الإنسان الموجود المطلق الواجب الوجود، المنزه عن الجسمية، والمدرك لشيء غير جسماني لا يجوز أن يكون جسماً لأنَّ الجسم لا يدرك إلّا جسماً.

٦- أن ابن رشد وبناءً على مقدماته الخاصة فقد انتهى إلى أنّ المعاد على نحو إنساني كلي، لا معاد لكل نفس فردية على حدة، فلا يوجد في رأيه شيء أزلي أكثر من العقل الكلي أو النفس الكلية.

الهوامش:

- (١) أنظر: د. محمد البصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ط٣، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٣٩.
- (٢) تهافت التهافت، تحقيق الأب موريس بوريج، ط٣، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٠٧.
- (٣) د. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٢٨٤ (مادة حدوث).
- (٤) تهافت التهافت (بوريج)، ص ٢٨-٢٩.
- (٥) أنظر: احمد فؤاد الأهواني، مقدمة كتاب تلخيص النفس لابن رشد، مكتبة النهضة المصرية، ط١، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٩.
- (٦) تهافت التهافت (بوريج)، ص ٢٩.
- (٧) أيضاً، ص ٥٧٧.
- (٨) أيضاً، ص ٢٨.
- (٩) تهافت التهافت (بوريج)، ص ٣٠.
- (١٠) تهافت التهافت إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، د. محمد عابد الجابري، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨، ص ٥٤٢.
- (١١) منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط٢، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٣٥٦.
- (١٢) أنظر: فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، ط٣، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ١٠١-١٠٢.
- (١٣) أنظر: د. زينب الخضير، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٣٣٩.
- (١٤) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د. محمد عابد الجابري، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٢٠١.
- (١٥) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق د. محمد عابد الجابري، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ١١٠.
- (١٦) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص ٢٠٠.
- (١٧) أنظر: محمد بيسار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ص ١٧٠.
- (١٨) سورة الزمر، آية ٤٢.
- (١٩) أنظر: محمد بيسار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ص ١٧٢.
- (٢٠) ابن رشد، تهافت التهافت (بوريج)، ص ٥٥٦.
- (٢١) أيضاً، ص ٥٥٦-٥٥٧، وأيضاً: محمد بيسار، المصدر السابق، ص ١٧٢.
- (٢٢) الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص ٢٠١-٢٠٢.
- (٢٣) أيضاً، ص ٢٠٣.
- (٢٤) أيضاً.
- (٢٥) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، ١٩٦٧م، ص ٣٢٩.
- (٢٦) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص ٢٠٣-٢٠٤.
- (٢٧) أنظر: د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٣٣٠.
- (٢٨) أنظر: نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ضمن: ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، إشراف وتصدير د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٢٩١.
- (٢٩) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٣٣٤.
- (٣٠) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٣٣٦.
- (٣١) تهافت التهافت (بوريج)، ص ٢٩.
- (٣٢) تهافت التهافت (بوريج)، ص ٣٠.
- (٣٣) أنظر: نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ص ٢٩٢.

(٣٤) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٣٢٨.

(٣٥) د. نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ص ٢٩٤.

(٣٦) أنظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٧م، ص ١٣٦.

(٣٧) نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ص ٢٩٤.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

ابن تيمية:

- منهاج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط٢، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٩٨٩م.

❖ ابن رشد :

- كتاب تلخيص النفس، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.
- تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، تحقيق: مورييس بويج، بيروت، ١٩٦٧م.
- تهافت التهافت، تحقيق: مورييس بويج، ط٣، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢م.
- الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية الأستاذ إبراهيم الغربي، بيت الحكمة التونسي، ط١، ١٩٩٧م.
- تهافت التهافت، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د. محمد عابد الجابري، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.
- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عابد الجابري، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩م.

❖ ابن سينا:

- انطون، فرح: ابن رشد وفلسفته، ط٣، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧م.

❖ الأهواني، د. أحمد فؤاد :

- الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٧م.

❖ البيصار، د. محمد:

- الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ط٣، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣م.

❖ التكريتي، د. ناجي :

- النفس في فلسفة أخوان الصفا، مجلة آفاق عربية، بغداد، السنة الثانية، العدد الثاني، ١٩٨٥م.

❖ الحفني، د. عبد المنعم :

- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م.

❖ الخضير، د. زينب :

- اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٥م.

❖ ذكري، نبيلة :

- ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ضمن ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، إشراف وتصدير: د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣م.

❖ العراقي، د. محمد عاطف:

- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، ١٩٦٧م.