وحدة العقل عند ابن رشد

ملخص

يقول ابن رشد بوحدة العقل، لكن داخل الإنسان لا خارجه كما هو الحال مع ابن سينا، فهو يقسم العقل إلى هُيولاني وفعال، على مستوى الوظيفة فقط أما بالفعل فهما شيئا واحدا، ومعنى الاتصال عنده يختلف عن المعنى الذي تحدده المتصوفة له، ذلك أنه يعني اتصال العقل الفعَّال بالمعقولات الهيولانية بهدف تجريدها ومن ثم ترتيبها والحكم عليها.

أ. فتيحة فاطمي
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
جامعة منتوري قسنطينة
الجزائر

إن قراءة بعض الفلاسفة لمشكلة العقل عند ابن رشد، لم تكن دقيقة ونابعة من آرائه في شرحه لكتاب النفس لأرسطو، وإنما كانت عبارة عن تأويلات حرفت المعنى الرشدي عن حقيقته، إذ نسبت له آراء الأفلوطينية المحدثة، وهذا ما نلمسه بوضوح مع توما الأكويني وجون جوليفيه، فهل فعلا يمكن تصنيف ابن رشد في اتجاه الأفلوطينية المحدثة. على اعتبار أنه يقول بالعقل الكلي المفارق للجسم؟ أم أن اتجاهه أرسطي محض يقول بعقول متعددة داخل الإنسان؟ وأن مصدر الصور والمعقولات هي التجربة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف تتم عملية التجريد؟ ومنه يمكننا القول أن هذه المعقولات توجد مرة بالقوة ومرة بالفعل؟ ومن ثم فهي كائنة فاسدة وليست أزلية؟ وإذا كانت أزلية تماما، فبالضرورة ليس مصدرها التجربة، وإنما العقل الفعال؟ وعليه فما دور العقل الفعال؟ وهل هذه العقول كلها أزلية أم أن بعضها أزلي والآخر فاسد؟

Résumé

A l'instar Ibn Sinna, Ibn Rushd déclare l'unité de l'intellect, mais à l'intérieur de l'homme (pas à l'extérieur). Il divise l'intellect en intellect en puissance et intellect en acte, et ce, uniquement sur le plan fonctionnel. Le sens de la conjonction chez lui diffère de celui qui prévaut chez les soufis (mystiques musulmans). En effet, il signifie la conjonction de l'intellect actif avec les intelligibles matériels afin de les abstraire, et par la suite les classer et les juger.

© جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر 2009.

ما جعل جون جوليفيه، ينسب آراء ابن رشد في العقل إلى الأفلوطينية المحدثة هو قوله بالمعقولات المفارقة، على أنها هي السبب في كون الجواهر الحسية تصبح معقولة[1]. فهذه المعقولات مفارقة لجسم الإنسان، أي أنها توجد في عقل مفارق خارج جسم الإنسان، ومن ثم فإن عملية المعرفة هنا تكون فيضية، إذ تفيض من المحرك المفارق لفلك القمر، ومن ثم فالعقل المفارق هو الذي يفيض بالمعرفة الإنسانية ويعطي كذلك صور الأجسام وهذه النظرية في مبدئها تشبه نظرية الفارابي في الفيض[2].

فالمعرفة عند ابن رشد بهذا، تستند إلى مقولات كلية مفارقة، هي السبب الرئيسي في عقلنة المعطيات الحسية، وإدراك حقيقتها، بإعطائها المعنى الكلي، هذا يعني أن ابن رشد يقدم المعرفة العامة (أو الكمال النظري) الخاصة بالأشياء المادية التي تتوافق والعقل الاستدلالي وهذا ما يقول به الفارابي كذلك[3]. وهذا ما يؤكد عليه كذلك لورانس بولوي (Laurence Baulaye) بقوله نلمس عند ابن رشد غموض لا يمكن إزالته إلا باستعادة بعض التفاسير للأفلاطونية المحدثة، ذلك أن المعقولات الأولى عنده ليس هي التعريفات عند أرسطو، فالمعقولات الأولى متعالية عن العلم مصدرها العقل الكلي في حين أن التعريفات، هي نتاج التفكير وفق منهجه[4].

غير أن منحى ابن رشد المعرفي، يختلف عن المعنى الفيضي لها تماما، ذلك أنه لا يقر بوجود معقولات كلية مفارقة، خارج الجسم، فالكليات عنده " ليس لها وجود خارج النفس (...) وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط "[5]، فالمعرفة عنده إذن، تقوم بشكل أساسي على المعطى الحسي الجزئي وبفعل العقل تصبح كلية عن طريق التجريد، ومن ثم لا مجال للحديث عن معقولات مفارقة للجسم كلية عنده، لأن هذه المعقولات في نظره " لا تستطيع تفسير المعرفة الإنسانية، كما لا تستطيع نظرية الفيض تفسير وجود الموجودات إذ يجب تفسير وجودها بالقول بالمادة والصورة لا بوجود شيء خارج عنها "[6].

هذا يعني أن المعرفة عند ابن رشد، قائمة على المبدأ الأرسطي الذي يحكم فلسفته ككل وهو المادة والصورة، فالمعرفة فيها جزء مادي وهو المعطى الحسي الجزئي والآخر عقلي صوري عام، فهناك تدرج طبيعي إنساني للمعرفة[7]، أي طريق معرفي صاعد وليس نازلا كما هو الحال مع الأفلوطينية المحدثة.

فعلى الرغم من هذا الطرح المعرفي، الذي بيّن ابن رشد من خلاله طبيعة المعرفة عنده، على أنها نسبية لا فيضية، إلا أن توما الإكويني يقر بأنه شوّه فلسفة أرسطو تماما، لأنه أضاف إليها مفاهيم غريبة عن فلسفته[8]، ترجع في أصولها إلى الأفلوطينية المحدثة.

وفي مقدمة هذه المفاهيم، قول ابن رشد بالعقل المادي، الذي أطلق عليه أرسطو اسم العقل الممكن لا العقل المادي، فهذا من وضعه هو فقط، وهو " جوهر مفارق للجسم

فضلا عن الكائن، ليس له أية طريقة ليتوحد مع الجسم كصورة [...] ويقول من جهة أخرى بأن العقل الممكن واحد بالنسبة للجميع "[9].

هذا يعني بالضرورة، أن هذا العقل لا علاقة له بالنفس التي هي صورة الجسم وأنه مغاير لها تماما، وهذا يختلف عن تعريف أرسطو لها، إذ يقول – كما ذكر ذلك توما الإكويني – " الروح ليست مستقلة عن البدن في الأقل أو بعض أجزائها إذ كان من الطبيعي أن تكون منقسمة، هذا واضح بذاته، ذلك أن فعل بعض الأجزاء متعلق بالبدن، وفعل البعض الآخر لا عضو له، ومن ثم فلا شيء يمنعه من المفارقة "[10].

نفهم من هذا النص، أن أرسطو يعتبر النفس صورة للبدن، ومن ثم فهي ليست مستقلة أو خارج عنه، غير أن فعل بعض القوى النفسية يحتاج إلى عضو مثل التغذي أو النمو، وفعل بعض القوى الأخرى لا يحتاج إلى عضو مثل العقل. ومن هنا يمكننا فهم معنى قوله بالعقل المفارق (أرسطو)، على أنه " ليس له ملكة تسكن الجسم، ولكن ملكة تسكن الروح، والروح هي محرك الجسم "[11].

إلا أن ابن رشد في رأي توما الإكويني، أخذ بالتفسير المقلوب للفهم السابق، حيث قال بأن العقل ليس هو النفس ولا جزءا منها، بمعنى أنه نوع آخر من الروح، وبهذا فقط يمكنه أن يكون مفارقا مثل الجوهر الخالد[12]، وطبقا لهذا الفهم، فإن المعرفة تحدث فينا، عندما يكون " العقل الممكن في اتصال بنا عن طريق الوسيط المتمثل في الصور، ولذلك فإنه في حالة ما يكون العقل الممكن في التفكير، يكون الإنسان كذلك في التفكير"[13]، بمعنى أن العقل المادي يتصل بالعقل الإنساني عن طريق الصور أو المعقولات التي تفيض عنه، وبهذا يكون موقفه شبيها بموقف ابن سينا، لأنه لا يقول بالعقل الفردي ولأول مرة حدِّد العقل الفعال على أنه مكان لوحدة العقل الإنساني[14].

غير أن حقيقة العقل المادي عند ابن رشد، تختلف عن تأويل توما الإكويني لها تماما، ذلك أن العقل المادي ليس جوهرا مفارقا للجسم[15]، وإنما هو عبارة عن قوة من قوى النفس، أو فعل من أفعالها، يقول في ذلك: " وهذه النفس يظهر بالحس من أفعالها أن أجناسها خمسة، أولها في التقدم بالزمان وهو التقدم الهيولاني النفس النباتية ثم الحساسة، ثم المتخيلة، ثم الناطقة، ثم النزوعية... "[16]، بهذا يقر ابن رشد، أن العقل فعل من أفعال النفس، إلى جانب أفعالها الأخرى الحساسة أو النباتية... وأن هذه النفس صورة للبدن، أي أنه يحافظ على نفس التعريف الأرسطي لها، وهذا ما يؤكده رينان بقوله: "... حُمل (ابن رشد) على تفسير [...] في رسالة بارعة عرضت على كلية الآداب بباريس، فرئي فيها بأن العقل الفعال عند أرسطو ليس سوى ملكة في النفس، ولذا لا يكون العقل المنفصل غير تقبل الصور والخيالات ولا يكون العقل الفعال غير استقراء حول الصور والخيالات واستخراج أفكار عامة منه "[17].

هكذا يقر رينان ببراعة ابن رشد في تفسير حقيقة العقل عند أرسطو وتحديد طبيعته بدقة، على أنه ملكة من ملكات النفس – على خلاف ما اعتقده توما الإكويني – وأنه

داخل الجسم لا خارجه، لأن لديه " فعلان (العقل الفعال): أحدهما من حيث هو مفارق وهو أن يعقل ذاته، على ما شأن العقول المفارقة، أن تكون عليه من عقلها ذواتها وكون العاقل والمعقول منهما شيئا واحدا من كل جهة، والثاني أن يعقل المعقولات التي في العقل الهيولاني، أعني أن يصيرها من القوة إلى الفعل وهذا العقل متصل بالإنسان، وهو كالصورة له ولذلك يفعل بالإنسان متى شاء، أعني يعقل "[18]، فالعقل الهيولاني وهو الوجه الآخر للعقل الفعال، متصل بالإنسان كالصورة له، أي أنه ليس مفارقا خارج الإنسان، يمكنه من التفكير متى شاء.

وبهذا فإن نقد توما الإكويني لابن رشد، لا أساس له من الصحة، لأنه لا يقول بعقل مفارق خارج الإنسان، ولا بالمعرفة الفيضية، وهذا ما يؤكده ارنالديز بقوله: "رفض ابن رشد الأفلوطينية بشكل تام، لا يقول بأفكار مفارقة، المعقولات تكتسب عن طريق الإنسان داخله لا خارجه "[19]. وعلى هذا يمكننا أن نتساءل عن حقيقة العقل الهيولاني عند ابن رشد؟ وهل يتضمن الصور والمعقولات منذ الطفولة، أم أنه يكتسبها من خلال التجربة، وفي هذه الحالة تكون فاسدة لا أزلية؛ أم أن بعضها أزلي والبعض الآخر فاسد؟

إن العقل الهيولاني عند ابن رشد، ليس له " صورة هيولانية ليس هناك في هذا التقرير، غير الإمكانية التي تقبل صور المعقولات المادية ومنه ليس هناك طبيعة أخرى"[20]، فالعقل المادي على هذا الأساس، ليس ماديا في حقيقته، لأنه يستقبل الصور العقلية دون أن يتغير، لذلك لابد من تسميته بشكل أفضل مكان (Lieu) بدلا من مادة للعقل[21]؛ أو كما يقول ابن رشد نوع رابع من الوجود[22].

وعلى هذا فهناك اختلاف واضح بين العقل الهيولاني والمادة الأولى يبينه ابن رشد بقوله: " عند أرسطو العقل الهيولاني مختلف عن المادة الأولى، ذلك أنه يتضمن بالقوة كل المفهومات للتصورات المادية الكلية، غير أن المادة الأولى تتم بالقوة كل التصورات الحسية المفردة، دون أن تعرفها أو تدركها، والذي جعل هذه الطبيعة لها القدرة على التمييز والمعرفة مقارنة بالمادة الأولى التي لا تقدر على المعرفة ولا على التمييز، لأن المادة الأولى تستقبل صور مقسومة، بمعنى أنها فردية وخاصة، لكن العقل الهيولاني يستقبل الصور الكلية"[23].

ومن ثم فالعقل الهيولاني يختلف عن المادة الأولى تماما، وإن كان يشترك معها في التسمية، ولذلك اقترح مارك جيوفري (Marc Geoffroy) بتسميته بالمكان بدلا من المادة، لأنه عبارة عن المكان الذي يتضمن كل التصورات والمعقولات لمختلف الموجودات بالقوة، مع إمكانية إدراكه لها أما المادة الأولى، فهي عاجزة عن ذلك تماما، لأنها تتضمن صور الأشياء الحسية، ومن ثم ليس بإمكانها إدراك الكلي من خلال الجزئي، كما هو الحال مع العقل المادي، ومنه فما موضوع العقل الهيولاني؟

يقول ابن رشد: إنه " لما كان الاستعداد مما لا يفارق لزم أن يوجد في موضوع، وليس يمكن أن يكون هذا الموضوع جسما حسبما تبين من أن هذه المعقولات ليست هيولانية بالوجه الذي به الصور الجسمانية هيولانية ولا يمكن أن يكون عقلا أيضا، إذ كان ما هو بالقوة شيئا ما، فليس فيه شيء ما بالفعل مما هو قوى عليه، وإذا كان ذلك كذلك، فالموضوع لهذا الاستعداد ضرورة هو نفس "[24]، ومنه فمادام العقل الهيولاني لا يختلف عن المادة، فلا يمكن أن تكون موضوعا له، ولا يمكن كذلك أن يكون العقل هو موضوعه، لأن كل المعقولات الموجودة به، بالقوة وليست بالفعل، فمن الضروري إذن أن تكون النفس هي موضوعه. لكن هل يمكننا القول بأن العقل الهيولاني خال من أية صورة عقلية وأنه مجرد استعداد فقط؟

إن المعقولات بالنسبة لابن رشد موجودة بالقوة في العقل الهيولاني وهذا يعني أن "كل المعقولات مغمورة بالرطوبة فينا ومعوقة عن أن أتصورها، لا على أنها في ذاتها معدومة أصلا، فيكون قولنا فيها إنها ذات هيولى بالمعنى المستعار"[25]، فوجود المعقولات بالقوة، لا يعني أبدا أنها معدومة لا وجود لها، وإنما هي موجودة في نفوسنا، ولكننا لا ندركها في ذواتنا بسبب عائق معرفي ما. وهي هيولانية، لاتصال " هذه المعقولات بنا اتصالا هيولانيا وهو اتصال الصور بالمواد"[26].

وعلى هذا الأساس، فهو ينتقد ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم "يصفون هذه القوة التي يسمونها العقل الهيولاني أزلية، ويصفون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة، لكونها مرتبطة بالصور الخيالية وأما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يصفون، وهم لا يشعرون أنهم يناقضون، وذلك أنهم يصفون مع وصفهم أن هذه المعقولات موجودة أزلية أنها حادثة، وأنها ذات هيولى أزلية أيضا، وذلك أنهم يقرون أن هذه المعقولات موجودة تارة قوة، وتارة فعلا، فهم يجعلونها بهذه الجهة ذات هيولى، ولما كان كما زعموا لا يلحقها الانفصال الهيولاني، ووجدوا لها سائر الخواص التي عددناها حكموا بذلك على أن هذه الهيولى أزلية، وأن هذه المعقولات أزلية، ولست أدري ما أقول في هذا التناقض"[27].

فإن ثامسطيوس – بالنسبة لابن رشد – قد وقع في تناقض، إذا أقر بأزلية العقل الهيولاني من جهة، وبقاء المعقولات، لاتصالها بالصور الخيالية، وهذا لا يجوز، لأن الموجود في مكان أزلي، أحرى أن يكون أزليا مثله. أما بالنسبة لابن سينا ومن نحا نحوه، فقد وقعوا في تناقض لأنهم اعتقدوا بأزلية المعقولات من جهة وبحدوثها من جهة أخرى، فهي أزلية لأنها موجودة من مادة أزلية، ومحدثة لأنها تارة توجد بالقوة وتارة توجد بالفعل، لكن في هذه الحالة، فإن هذه المعقولات لا يمكن أن تكون أزلية لأن ما يوجد بالقوة ثم بالفعل، فهو ضرورة حادث.

والذي أوقع ثامسطيوس في ذلك التناقض، هو اعتقاده أن "... كل ما هو بالقوة شيئا واجبا ألا يكون فيه شيء من الفعل الذي هو قوى عليه كالحال في الألوان والبصر، فإنه لو كان البصر ذا لون لما أمكن فيه أن يتشبث بالألوان ويقبلها، إذ كان يعوقها اللون

الحاضر فيها، ولذلك زعم، يلزم ألا يكون في العقل الهيولاني شيء من الصور التي توجد فيه بالفعل "[28]. أي أنه لو كان العقل الهيولاني به شيء ما بالفعل مما هو قوى عليه، لكان هذا عائقا له على إدراك الأشياء الأخرى وتعقلها، فلو كان البصر مثلا ذا لون لما أدرك الألوان الأخرى، ولذلك أقر بأن العقل الهيولاني لا شيء فيه من الصور بالقوة التي توجد فيما بعد بالفعل.

لكن ابن رشد يقول بأن العقل الهيولاني توجد به كل المعقولات الكلية بالقوة والتي ستكون فيما بعد بالفعل، دون أن يكون ذلك عائقا عن إدراك المعقولات كيف ذلك؟ يقول: " وليس يظهر هاهنا شيء أقرب إلى أن يكون الموضوع لهذه المعقولات من بين قوى النفس سوى الصور الخيالية، إذ كان قد تبيّن أنها إنما توجد مرتبطة بها، وأنها توجد بوجودها، وتعدم بعدمها، فإذن الاستعداد الذي في الصور الخيالية لقبول المعقولات هو العقل الهيولاني الأول. لكن هذا يلزم أن يكون الشيء يقبل نفسه إذ كان المعنى المتخيل هو بعينه المعنى المعقول، فلذلك ما يظهر أنه يجب أن يكون العقل بالقوة شيئا آخر..."[29]، فإذا كان المعنى المتخيل هو المعنى المعقول، فإن هذا سيؤدي لا محال إلى انتفاء دور العقل الهيولاني، وستكون المقولات موجودة دائما بالفعل.

وحتى لا يقع ابن رشد في هذا المأزق المعرفي، حدد ماهية العقل الهيولاني بدقة، على أنه "... جوهر هو بالقوة جميع المعقولات وليس هو في نفسه شيئا من الأشياء، لأنه لو كان شيئا في نفسه، لم يعقل جميع الأشياء لأن العقل قبول، والشيء لا يقبل نفسه"[30]، فالعقل الهيولاني بهذا قابل للمعقولات، وليس في ذاته شيئا محددا، كما نقول مثلا أن الشجرة قابلة لكل الصور التي تتشكل منها الأدوات الخشبية، وليست في ذاتها صورة محددة، لأنها لو كانت كذلك، لما تمكنت أن تكون قابلة لكل الصور الممكنة.

ومن ثم فالعقل الهيولاني، ليس كما يشرحه ألكسندر بأنه كالتحضير أو الاستعداد نفسه، لأنه لا يمكن أن نطلق على الاستعداد أنه جوهر[31]، أي أن العقل الهيولاني جوهر موجودة به كل المعقولات بالقوة لا بالفعل.

كما أن اعتقاد أفلاطون بأن المعقولات موجودة في النفس بالفعل وما على الإنسان إلا تذكرها، فإن هذا يلغي دور التعلم من جهة، ودور الحواس من جهة أخرى[32] ذلك أنه لا غنى عن الحواس في تكوين المعقولات وخاصة إذا كانت المقدمات تجريبية، وهذا ما يؤكد عليه ابن رشد بقوله: "... المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أنا مضطرون في وصولها لنا أن نحس أولا ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلي، ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس، فاته معقول ما، فإن الأكمه ليس يدرك معقول اللون أبدا، ولا يمكن فيه إدراكه، وأيضا فإن من لم يحس أشخاص نوع ما لم يكن عنده معقوله، كالحال عندنا في الفيل "[33]، فالحس في المقدمات التجريبية، يمدنا بالمعطيات الحسية الجزئية، مما يمكننا من أخذ الصور المتخيلة، ومن ثم إدراك الكلي، وفي حالة فقدان حاسة ما، ينتج عنها فقدنا علم ما كما يقول أرسطو.

ومن هنا نلاحظ أن الاستقبال بالعقل هو مثل الاستقبال بالحس وإن الاستقبال بالحس يكتمل بالوسيط لموضوعين: في الواحد منهما هو الموضوع الذي به الحس يصبح حقيقة (إذا كان المحسوس خارج الروح)، والآخر الموضوع الذي يكون به الحس صورة موجودة، كما أنه من الضروري أن يكون المعقول حقيقة، وهذا يتعلق بالصور، إذا كانت تصورات حقيقية، والثاني الذي يحمل كل معقول حقيقي وهو العقل المادي[34]، أي أن كل منهما (الحس والعقل المادي)، في حاجة إلى موضوع حقيقي وإلى صور تحمل هذا الموضوع.

وعليه، ليس هناك اختلاف بين الحس والعقل، إلا في موضوع الحس الذي يكون به حقيقي، وهو خارج النفس، وموضوع العقل الذي يكون به حقيقي، وهو داخل النفس، وهذا ما قال به أرسطو بالذات على العقل الهيولاني[35]، كما أن العقل بإمكانه عقلنتها من ذاته، على اختلاف الحس، فإنه لا يمكنه ذلك[36].

وعلى ذلك فصدق المعقولات متوقف على صدق التصورات المتخيلة الناتجة عن المحسوسات، أي أن " هذه المعقولات إنما الوجود لها من حيث تستند إلى موضوعاتها خارج النفس، ولذلك ما كان منها صادقا كان له موضوعا خارج النفس، يستند كلية إلى صورته المتخيلة، وما لم يكن له موضوعا كعنز- أيل، وعنقاء مغرب، كان كاذبا، لكون الصور المتخيلة كاذبة "[37].

ومنه فإن هذه المعقولات، هي واحدة من جهة أنها جوهرية لا تقبل القسمة، ومن جهة أخرى أنها متعددة بتعدد خيالاتها، فهذه " الكليات ليس لها وجود خارج النفس (...) وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصا فقط (...) وباستناد هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها صارت متكثرة بتكثرها وصار معقول الإنسان عندي مثلا غير معقوله عند أرسطو، فإن معقوله عندي إنما استند إلى خيالات أشخاص غير الأشخاص الذين استند إلى خيالاتها معقوله عند أرسطو، وباتصال هذه المعقولات بالصور الخيالية اتصالا ذاتيا يلحقها النسيان لذهاب الصور الخيالية ويلحقنا نحن عندما نفكر فيها الكلال ويختل إدراك من فسد تخيله "[38].

وعليه فباستناد المعقولات إلى الصور المتخيلة، اكتسبت التعدد، والاختلاف من شخص إلى آخر، طالما أن كل معقول يستند في وجوده إلى محسوسات معينة، وأن هذه المحسوسات، ليست واحدة بالنسبة للجميع، فإن المعقولات بالضرورة لا تكون واحدة عندهم.

ولو لم تكن هذه الكليات " غير متكثرة بتكثر خيالات أشخاصها المحسوسة للزم عن ذلك أمور شنيعة: منها أن يكون كل معقول حاصل عندي حاصلا عندك حتى يكون متى تعلمت أنا شيئا ما تعلمته أنت، ومتى نسيته أنا نسيته أنت أيضا، بل ما كان يكون هنا تعلما أصلا ولا نسيان "[39]، هذا يعني أن المعقولات، لو لم تكن تستند في وجودها إلى المحسوسات، لكانت واحدة بالنسبة للجميع، أي ما أعلمه أنا تعلمه أنت بالضرورة والعكس صحيح.

كما أن العقل الهيولاني، إذا كان واحدا بالنسبة للجميع، ستكون لدينا بالضرورة معرفة واحدة، فما أكتسبه أنا من المعقولات تكتسبه أنت أيضا وما أنساه أنا من المعقولات تنساه أنت أيضا[40].

وللخروج من هذا المأزق الفلسفي، اعتبر ابن رشد العقل الهيولاني، أو الكمال الأول للفرد، فردي، موجود في مادة متكثرة بالأفراد، الذين هم الناس وإنه موجود وجوهري[41].

لكن إذا كان العقل الهيولاني، هو القابل للصور المتخيلة، فمن الذي يقوم بتجريدها وإخراجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل؛ يرد ابن رشد على ذلك بأنه العقل الفعال، وهو عقل مفارق للهيولى تماما، لا يتميز عن المعقولات النظرية تماما، فهما شيئا واحدا، ولكونه عقلا مفارقا، فهو في ذاته عقل، يعقل ذاته حتى وإن فارق البدن، شأنه في ذلك شأن العقول المفارقة، كما يقوم بعقلنة الصور الهيولانية، وذلك بتجريدها من الهيولى وإعطائها المعنى الكلي[42]، وتركيب بعضها ببعض والحكم عليها، وهذا ما نستشفه من قول ابن رشد: إن "... فعل هذه القوة ليس هو أن ندرك المعنى مجردا من الهيولى فقط، بل وأن نركب بعضها إلى بعض، ونحكم ببعضها على بعض... "[43]، ومن ثم يتسنى له إخراج هذه الصورة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فالصور " من جهة أنها هيولانية ومشار إليها، قد يلزم ضرورة، أن تكون مركبة من شيء يجري منها مجرى المادة، وشيء يجري منها مجرى الصورة، فأما الشيء الذي يجري مجرى الصورة، فإنه إذا تؤمل ظهر منه أنه غير كائن ولا فاسد "[44].

وعلى هذا فالصور الهيولانية، مركبة من مادة وصورة، لأن حقيقة هذه الصور مأخوذة من الواقع الحسي (المادي)، إلى أن العقل الفعال يجردها من المادة لتصبح عبارة عن معنى كلي، فهي من جهة أنها تمثل معطى حسي فهي كائنة فاسدة، ومن جهة أنها تمثل معنى كلي عقلي (صوري) فهي خالدة أزلية، بدليل أنه "... إذا كان القابل خالد، والفاعل خالد، فالمتكون عنهما بالضرورة خالد "[45]. وهو العقل النظري المتضمن للمعقولات النظرية، فهي إذن خالدة، إذ لا يمكن أن يكون العقل النظري خالد وهي حادثة، فالموجود في مكان أزلي لابد أن يكون أزليا، وخاصة إذا كان العقل النظري "ليس شيئا آخر غير كمال العقل الهيولاني مع العقل الفعال، بمعنى أن العقل النظري مركب من العقل الهيولاني والعقل الفعال "[46] وكلاهما أزلي، وإذا كان الأمر كذلك فما هي حقيقة العقل الفعال؟

إن ابن رشد، لم يعتمد العقل الفعال، بمفهوم النور الإلهي الذي يفيض على بعض الناس بالحقائق المطلقة، كما هو الحال مع الفارابي وابن سينا، وإنما اعتبره مبادئ العقل التي توحد بين كل البشر، وهذا ما يوضحه رينان بقوله إن " وحدة العقل لا تعبّر عن شيء آخر سوى عموم مبادئ العقل المحض ووحدة التكوين النفسي في جميع أفراد النوع البشري "[47]، بمعنى أن جميع الناس عند ابن رشد متساوين في تكوينهم النفسي والعقلي، وليس لأحد أن يدعي أنه يتمتع بقدرات نفسية تمكنه من الإطلاع على الغيب

مثلا، ولذلك فإن مبادئ التفكير النظري لديهم واحدة، تمكنهم من بلوغ معقولات نظرية واحدة، وهذا ما يؤكده أرنالديز بقوله: " يمكن الحديث عن عقل واحد بالنسبة لجميع الناس، لكن هذا لا يعني أنه ليس هناك اختلاف بين الناس في التفكير، ولكنهم يصلون إلى حقيقة واحدة "[48]، من حيث أنها صورية، ولكنها متكثرة بتكثر خيالاتها، فالمعقولات "تختلف من جهة الكم إذا نظرنا إليها باعتبار الأشخاص الذين تتحقق فيهم، أي أنها تختلف من جهة تصورنا لها عن طريق الخيال، ولكنها شيئا واحدا فقط، إذا نظرنا إليها على اعتبار أنها صور عقلية محضة في ذهن من يستحضرها، أي أنها تبدو واحدة في العقل المادي الذي يتقبلها ولا يخلع عليها صور خيالية ما "[49]، وعلى ذلك يمكن إدراك وحدة في تفكير الناس، دون أن تفقدهم هذه الوحدة فرديتهم في التفكير أو استقلالهم التفكيري.

ومن هنا يمكننا، تحديد مفهوم الاتصال عند ابن رشد بدقة، من خلال قوله: إن العقل الهيولاني هو " شيء مركب من الاستعداد الموجود فينا ومن عقل متصل بهذا الاستعداد هو من جهة ما هو متصل به عقل مستعد لا عقل بالفعل، وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد، وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال، الذي سيظهر وجوده بعد، وذلك أنه من حيث يتصل بهذا الاستعداد فيجب أن يكون عقلا بالقوة لا يمكنه أن يعقل ذاته، ويمكنه أن يعقل غيره أعني الأشياء الهيولانية، وأما من جهة ما ليس يتصل به فيجب أن يكون عقلا بالفعل يعقل ذاته ولا يعقل ما هاهنا، أعني أنه لا يعقل الأشياء الهيولانية "[50]، فالعقل الفعال لا يتصل بالعقل الهيولاني إذا كان مجرد استعداد، وإنما يتصل بالمعقولات النظرية، لأنه هو الفاعل لها " والمخلق لها، وهو المعطى للعقل الهيولاني شيئا يشبه الإشفاف من البصر... "[51]، أي أنه بمثابة النور للبصر، لأنه يعطي للعقل الهيولاني إمكانية اكتساب الصور الهيولانية.

وبهذا نتبين أنه " يوجد في النفس منا فعلان أحدها فعل المعقولات والآخر قبولها، فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعلا ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلا، وهو في نفسه شيئا واحد "[52]، ومنه فالعقل واحد عند ابن رشد، وإن كان له مظهران مختلفان لذات قائمة بنفسها[53].

وبهذا فإن مفهوم الاتصال عند ابن رشد، يختلف عن مفهومه عند الصوفية، فعند هؤلاء، لا نصل إلى درجة الاتصال بالعقل الفعال إلا بالزهد والتصوف، والقيام ببعض الشطحات الصوفية وغيرها... فيكون العقل الفعال بمثابة نور إلهي يخص بعض الناس فقط، ويعبر ابن رشد عن ذلك بقوله: " أما السعداء فإذا اتصلوا بالعقل الفعال، تبين أن هذا الاتصال ليس بكمال طبيعي، وإذا تؤمل كيف حال الإنسان في هذا الاتصال ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة (...) وهي بالجملة موهبة إلهية [...] وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية "[54] ويقول أيضا: " وأما القوة الثانية (العقل النظري) فيظهر من أمرها أنها إلهية جدا، وأنها توجد في بعض الناس وهم المقصودون بالعناية في هذا النوع"[55]، وقد يقصد بهذا الكلام صديقه موسى ابن ميمون، إذ يقول هو الآخر

مثل ابن سينا وغيره بالعقل الفعال أو المكتسب، إذ يلعب دور الوسيط بين الإنسان والله تعالى وهو مفارق وله تأثير عن طريق الفيض[56]، إذ يفيض على الإنسان بالمعرفة الخالدة، التي هي المعرفة الإلهية[57]، ومن ثم يترقى الإنسان في درجات الكمال، عندما تكون المعرفة بالفعل، هذه المعرفة التي تسمح بالتوحد بين العقل والمعقولات[58].

وعليه فالاتصال عند ابن رشد، لا يكون إلا بالعلم، وبفضله فقط نصل إلى الكمال، لا بالتوحد بالمعرفة الإلهية كما هو الحال مع الصوفية.

ومن هنا يمكننا التأكيد بأن العقل واحد عند ابن رشد، وإن كان له مظهران مختلفان لذات قائمة بنفسها[59]. ومادام الأمر كذلك فالعقل الهيولاني غير كائن ولا فاسد[60]، كما هو الحال مع العقل الفعال غير أن هذا لا يعني أن لهما مرتبة واحدة في الوجود، ذلك أنه لما كانت الحكمة الإلهية، والعدل الرباني، يقتضي ألا يبقى نوع من أنواع الموجودات ولا طور من أطوار الوجود إلا ويخرج إلى الفعل، وكان العقل الذي هو المعقولات بالقوة، طور من أطوار الوجود الشريفة، وجب أن يخرج من القوة إلى الفعل ولكونه من جنس العقل، كان واجبا أن يخرجه إلى الفعل شيء هو عقل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود، وهذا هو العقل الفعال[61].

فعلى هذا يعتبر العقل الهيولاني أقل مرتبة وشرفا من العقل الفعال، لأن الأول عقل بالقوة ومن ثم فهو قريب من المادة، أما الثاني فهو عقل بالفعل، ومن ثم فهو بعيد عن المادة وقريب من المبدأ الأول، فالأقرب " يملك أكبر قدرة من القوة أو المادة، والأبعد يكون أقرب من المبدأ الأول وأقل احتواء على المادة العاقلة "[62].

وما تجدر الملاحظة إليه أن ابن رشد حوّر في مذهب أرسطو حتى يتفق والشريعة الإسلامية، لأنه حسب مذهب أرسطو أن النفس صورة البدن، تفنى بفنائه، وهذا لا يتناسب والشريعة الإسلامية، مما دفعه إلى تحوير مفهوم النفس لديه (أرسطو) حيث جعلها جوهرا روحانيا محضا خالدا أزليا على خلاف البدن.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنها شخصية خاصة بكل فرد على حدة، مما يجعل العقل كذلك شخصيا، فإن " النفس إذا لم تكن صورة للبدن فحسب، بل ذاتا روحية تتصل به، فمن الضروري أن تكون شخصية، أي خاصة بجسم معين، ويتبع ذلك أن يكون العقل المنفصل والفعال شخصيين أيضا، فإذا انطوت النفوس المختلفة على عنصر غير شخصي ومشترك بينها جميعا فذلك هو الصور العقلية التي توجد على حد سواء في جميع العقول الفردية الخاصة "[63].

وحدة العقل عند ابن رشد، لا تعني أكثر من المبادئ العقلية المشتركة بين جميع الناس، وأنه يختلف عن العقل الهيولاني من حيث أنه فاعل للصور العقلية، والآخر قابل لها، فهما وجهان لعملة واحدة وهما أزليان، ومن ثم فالعقل الفعال يوجد داخل الإنسان لا خارجه[64]، لا كما يعتقد أصحاب نظرية الفيض، على أنه خارج الإنسان.

لهوامش

1. Jean Jolivet: Divergences entre les métaphysiques d'ibn Rushd et d'Aristote., tome 1, p386.
ضمن مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الجزائر، 1978.

2. Ibid, p 383.
3. Marc Geoffcoy : Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause forinelle, et la question de la « Jonction », dans Averroès et les averroïsmes juif et latin, actes du colloque international (Paris, 16-18 Juin) 2005, Edité par J.B. Brenet, p 301.
4. Averroès : Grand commentaire de la métaphysique (livre bêta) présentation et traduction de L. Bauloye, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2002, p 57.
5. ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق سالبادور غومث نوغاليس، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، معهد ميغيل آسين (المعهد الإسباني العربي للثقافة)، مدريد، 1985، ص 80.
6. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف،مصر، 1968،ص 79.
7. عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر،1980، ص263.
8. Thomas D'aquin: Centre Averroès, traduction d'Alain De Lebera, G F Flammarion, Paris, 1994, p 77.
9. Ibid, p 77.
10. Ibid, P 79.
11. Ibid, P 105.
12. Ibid, P 91.
13. Ibid, P 137.
14. Ernest Bloch: Avecenne et la gauche aristotélicienne, Traduit de l'allemand par Claude Moillard, édition premières pierres, 2008 pp 28-29.
15. Richard Taylor: Intelligibles in act in Averroès, dans Averroès et les averroïsmes juif et latin, actes du colloque international (Paris, 16-18 juin 2005) Edités par J.B.Brenet, Brepols publishers n.v., Belgium, 2007, p 14.
16. ابن رشد، تخليص كتاب النفس (نسخة مدريد)، مصدر سابق، ص ص 12-13.
17. رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، 1959، ص 138.
18. ابن رشد، مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم، ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد، نشر وتحقيق وتقديم: فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1950، ص 121.
19. Roger Arnaldez: Averroès un nationaliste en islam, Editions Balland, Paris, 2ème édition, 1998, p 115.
20. Averroès: L'intelligence et la pensée sur le de anima, traduction par Alain De Libra, G F Flammarion, 2ème édition corrigée, Paris, 1998, p 57.
21. Marc Geoffroy : Op.cit, p 90.
22. Averroès: L'intelligence et la pensée, Op.cit, p70.

23. Ibid, p 58.
24. ابن رشد: تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد)، مصدر سابق، ص 86.
25. المصدر نفسه، ص 84.
26. المصدر نفسه، ص 73.
27. المصدر نفسه، ص ص 83-84.
28. المصدر نفسه، ص 84.
29. Averroès: L'intelligence et la pensée, op.cit, p 64.
30. ابن رشد: تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد)، ص 86.
31. المصدر نفسه، ص 86.
32. Averroès: L'intelligence et la pensée, op.cit, p 64.
33. ابن رشد: تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد)، مصدر سابق، ص 74.
34. Averroès: L'intelligence et la pensée, op.cit, p 69.
35. Ibid, p 70.
36. Abdurrahmân Badawi: Averroès (Ibn Rushd), librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1998, p 70.
37. ابن رشد، تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد)، مصدر سابق، ص 74.
38. المصدر نفسه، ص 81.
39. المصدر نفسه، ص 82.
40. Averroès: L'intelligence et la pensée, op.cit, p 63.
41. Ibid, p 63.
42. ابن رشد، مقال هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال وهو ملتبس بالجسم، مصدر سابق، ص 121.
43. ابن رشد: تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد)، مصدر سابق، ص 68.
44. المصدر نفسه، ص119.
45. Averroès: L'intelligence et la pensée, op.cit, p 59.
46. Ibid, p 59.
47. رينان، ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص153.
48. Roger Arnaldz: Averroès un rationaliste en islam, op.cit, p 115.
49. ابن رشد، ابن رشد: تلخيص كتاب النفس (نسخة مدريد)، مصدر سابق، ص117-118.
50. ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق الفرد. ل. عبري، المجلس الأعلى للثقافة، المكتبة العربية، د.ت، ص ص24-125.
51. المصدر نفسه، ص 129.
52. المصدر نفسه، ص 125.
53. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلومصرية، ط4، 1969، ص 262.
54. ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق فؤاد الأهواني، مصدر سابق، ص 95.
55. المصدر نفسه، ص 69.
56. Alfred L. Ivry: Conjunction in and of Maïmonid and Averroès dans Averroès et les averroïsmes juif et latin, op.cit, p 243.

57. Maïmenid Averroès une correspondance rêvée, traduit de l'hébreu par Philippe Bobichon, présentation par Corette Sirat, Maisonneuve, la rose, 2004, p 138.
58. Ibid, p 138.
59. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مرجع سابق، ص262.
60. محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر (دراسة ونصوص)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1988، ص 203.
61. ابن رشد، مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال، مصدر سابق، ص124.
62. محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 59.
63. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مرجع سابق، ص265.
64. Alain Delibra et autres: Averroès et averroïsme, presses universitaires de France, 1991, p31.