قراءة نقدية لآراء ابن رشد الفلسفية - نظرية النفس أنموذجاً -

أ.م.د. اياد كريم الصلاحي
جامعة واسط / كلية الآداب

لمّا كانت لنظرية أي فيلسوف في طبيعة الوجود جملة أثر واضح في أي مسألة من مسائل فلسفته، كان من الطبيعي أن يكون لطابع الوحدة الذي تنطبع به فلسفة إبن رشد ولنزعته 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:

1- نوع فاعل عام جوهر منفصل عن الإنسان، وهو غير قابل للفناء، ولا للامتزاج بالمادة وإنما هو الشمس التي تستمد منها كل العقول.

2- 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.[1]

حدوث النفس ووحدتها:

إن مشكلة حدوث النفس من المشكلات العويصة في فكر ابن رشد، والتي تعامل معها بحنكة شديدة وعالجها في إطار فلسفي قلما نجده عند غيره من المشائين، وقد يخيل للباحث في فلسفة إبن رشد المستقاة 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 هذهِ المسألة. ويرفض إبن رشد قول القائلين بالحدوث، فيقول: ((لا أعلم أحد من الحكماء قال أن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال إنها باقية إلاّ ما حكاه (يقصد الغزالي) عن إبن سينا وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالإمكانات 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 الهيولى))[2].

إذن 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))[3].

يقر إبن 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 نضطر أن تكون نفس زيد 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 بهذهِ الصفة فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد))[4]. ولا يخفى علينا أثر أفلوطين الواضح في هذهِ المسألة، وجملة رأي أفلوطين هو أن النفس حتى إذا فرضناها جسماً فيمكن أن نتصور انقسامها بانقسام الأفراد مع احتفاظها بوحدتها. وله في ذلك تشبيه معروف بالماء فلو قسمنا مقداراً من الماء إلى عدة مقادير كان كل مقدار جوهراً، وتتخالف هذهِ الجواهر لأن كل منها يشكل حيزاً مختلفاً، ولكنها

مع ذلك كلها من طبيعة واحدة لأنها جميعاً ماء وتحمل جميعها صورة الماء، أو نوع الماء، هذهِ هي صورة النفس الإنسانية التي تظل واحدة مع تعدد الأفراد[5].

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 حادثة وقديمة إن جاز لنا أن نجمع بين النقيضين في عبارة واحدة، فهي قديمة من حيث أنها واحدة لكل البشر، وحادثة 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 إبن 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))[6]. ويؤكد ذلك في نص آخر حيث يقول ((إن الكثرة العددية إنما أتت من قبل المادة))[7]. 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 إثنين 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[8].

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))[9].

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 عنّف ابن سينا لقوله بالحدوث وتعدد الأنفس.

<u>الصلة بين النفس والبدن</u>:

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 ان الإنسان يشعر بنفسه ولكنه لا يستطيع أن يحدد لها مكاناً في جسمه حيث قال: ((إنا ندرك النفس وأشياء كثيرة، وليس ندرك حدها. ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها، لكنا 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 بيّناً 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 فللعرض لم يكن لها وجود إلاّ بالجسم))[10].

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 إبن 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 إبن تيمية: ((كان إبن رشد في مسألة حدوث العالم ومعاد الأبدان مظهراً للتوقف ومسوغاً للقولين وإن كان باطنه إلى قول سلفه أميل))[11]. كما اعتقد الأستاذ فرح انطوان أنه كان لابن رشد جوابان على هذهِ 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. ولكنا لما وصلنا إلى مذهبه الفلسفي ورأينا متابعته لأرسطو فيما يختص باعتقاده بالنفس وخلق الكون تغير وجه المسألة. وذلك أن إبن رشد كان يكتب هنالك كرجل مؤمن خاضع لتقاليد آبائه وأجداده فهو يكتب بقلبه لا بعقله. أما عند بحثه بالعقل عن مصدر العقل وعلة العلل فقد كان يكتب كفيلسوف يدخل بجرأة الأسد كهف الحقيقة المحجبة ولا يبالي[12]. وتذهب د. زينب الخضيري إلى مثل ذلك الرأي فتقول: 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 إلاّ إذا قلنا بخلود النفس وبالبعث دون أن يؤكد مع هذا على أنه يؤمن بخلود النفس الفردية[13].

وإذا كان ذلك كذلك فما هو موقفه الحقيقي من مشكلة المعاد؟ أو بعبارة أخرى هل من المكن رفع هذا التناقض والقول برأي واحد يعبر عن رأي إبن رشد الحقيقي حول هذهِ المشكلة؟ هذا ما سنحاول تقديمه من خلال نقاط محددة

تنتهي بحقيقة رأيه في المعاد، وهي كالتالي: ضرورة القول بالمعاد، المعاد الروحاني أم الجسماني، العودة بالنوع لا بالعدد، ثم نعرض لخلاصة رأيه:

أ- ضرورة القول بالمعاد:

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

أولاً: بحياة أخرى وراء هذهِ 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 أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس تلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثاً لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأن ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن))[14]. 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 ((فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية، ها هنا ولا شقاء.. وأنه لا غاية للإنسان إلاّ وجود المحسوس فقط))[15]. بل أباح لأرباب الشرائع والديانات أن يقتلوا من ينكره باعتباره أصلاً من أصول الشرائع وقاعدة من قواعد العقل.

وقد يكون إصرار إبن 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 خُلق من أجل أفعال مقصودة به، ظهر أيضاً أن هذهِ الأفعال يجب أن تكون خاصة، لأنا نرى أن واحداً واحداً من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره، أعني الخاص به))[16]. ولذلك وجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان وهذهِ هي أفعال النفس الناطقة.

ومن هنا نرى أن غاية الإنسان بما هو إنسان ليست مجرد التمتع باللذات في هذهِ 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، وأسماها مقصداً، لذلك كانت غايته في أفعاله التي تخصه دون سائر الموجودات، ولهذا كانت الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات[17].

ومن أقوى ما يستدل به إبن رشد على بقاء النفس قوله تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت فيلا منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى اجل مسمى)[18]. فقد شبّه النوم بالموت وسوّى بينهما في أن كلاً منهما تبطل فيه أفعال النفس وتسكن الجوارح. ولمّا كان بطلان أفعال النفس في حالة النوم لا يفضي إلى بطلان النفس ذاتها، بل مع هذا تظل موجودة متحققة، 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[19].

نستنتج من ذلك أن بطلان البدن الذي هو آلة النفس لا يبطل وجود النفس ذاتها، كما أن بطلان فعل الصانع من قبل بطلان آلته 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))[20]. 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 هذهِ الأحوال كاملة[21].

ومن ذلك كله يمكن القول أن ابن رشد يؤمن بالخلود وحياة 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 هذهِ الحال للناس وسمّوها 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. وهذهِ الأحوال تتفاوت بين التمثيل بالحس والتمثيل بالأحوال الروحانية، وسبب التمثيل بالحس أن ((أصحاب الشرائع أدركوا من هذهِ الأعمال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني. وإما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهيماً للجمهور، والجمهور إليها وعنها أشد تحركاً))[22]. 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))[23].

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. وطائفه رأت أن الوجود متباين. وهذهِ انقسمت:

- فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذهِ المحسوسات هو روحاني، وأنه إنما مُثِّل به إرادة البيان، ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة، فلا معنى لتعديدها.
- وطائفة رأت انه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذهِ الجسمانية. لكون هذهِ بالية وتلك باقية[24].

ويرى ابن رشد أن هذا الرأي الأخير يُعد لائقاً بالخواص. وسبب ذلك أنه يقوم على أمور ليس فيها خلاف عند الجميع، وأول هذهِ الأمور أن النفس باقية، والأمر الثاني أنه ليس يلحق عند عودة النفس إلى أجسام أخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها[25]. ((وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي ها هنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى جسم وأعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة. وأمثال هذهِ 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، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه مني تولد منه إنسان آخر. وأما إذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذهِ الحال))[26].

فالعودة إذن لأجسام غير هذهِ الأجسام الموجودة في الدنيا، طالما أن لكل جسم هوية معينة وطبيعة ثابتة وخصائص ضرورية لا يمكن تغييرها، إذ أن التغير سيحولها إلى شيء آخر، وبهذا تكون الأشياء في سيلان دائم ويستحيل علينا الوصول إلى طبائع الأشياء الضرورية[27].

العودة بالنوع لا بالعدد:

بالرغم من إقرار ابن رشد بالمعاد الجسماني إلا أنه يرى أن الأجسام التي تعود هي أمثال هذهِ الأجسام التي كانت في هذهِ الدار لا هي بعينها. فالبرغم من إيمان إبن رشد بالمعاد وخلود النفس إلاّ أنه قدم لنا هذهِ 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 إبن 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[28]. ويلاحظ هنا أن ابن رشد يحاول أن يربط آراءه هذهِ بتفسيره للوجود وذهابه إلى أن لكل شيء هوية معينة وأن المعدوم لا يمكن أن يعود نفسه مرة أخرى إذ أن هويته أصبحت فانية[29].

خلاصة رأيه في مسألة المعاد:

هذا هو ما يمهد به ابن رشد للدخول على مذهبه الذي يعتنقه وإلى رأيه الحقيقي في هذهِ المسألة، هذا الرأي الذي يقول عنه د. عاطف العراقي: أنه آثار أكبر ضجة في تاريخ الفلسفة العربية، وأنه يضن بهذا الرأي على الجمهور والعامة ((طبقاً لقانونه في التأويل والطبقات الثلاثة[30]. إذ يقول عنه ((هذا العلم لا سبيل إلى إفشائه في هذا الموضع[31].

حيث يذهب إبن 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))[32]. وقد أراد ابن رشد بهذهِ 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 إبن 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 مُقراً للعودة بالعدد لا بالنوع وهو ما يرفضه إبن رشد حيث صرّح في كثير من المواضع إن العودة لمثل هذهِ الأبدان ليس لعين هذهِ الأبدان التي عدمت[33]. لذلك نجده يتخطى هذا المعاد الجسماني إلى التلميح والتصريح بنحو من المعاد الروحاني فحسب، ولو كان ابن رشد قد أيَّد الذهاب إلى الاعتقاد بمعاد جسماني لكانت فكرته عن النفس الكلية قد هُدمت تماماً. وما يدلل على ذهاب ابن رشد إلى القول بالمعاد الروحاني هو اعتقاده بأن الأرواح ستعاد في الدار الآخرة إلى أجسام مثل أجسامها لا لهذهِ الأجسام التي عدمت.

أما ما يبرر تصريحه بالجزاء الجسماني في بعض كتبه، فإن هذا التصريح مردّه تمثيل الجزاء جسمانياً بالنسبة للجمهور يكون أدفع للعمل وللفضيلة، إذ أن الجمهور يتصور الأشياء تصوراً عملياً حسياً[34]. أو كما يذهب بعض الباحثين إلى أن ابن رشد أراد من خلال القول بالمعاد الجسماني أن يبرز منهجه المعروف في التوفيق بين الحكمة والشريعة فلا يكون قد خرج عما ورد في الشرع أو تعارض[35]. 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[36]. 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 هذهِ الضرورة الثابتة تعود مرة أخرى؟ أن ذلك يُعد في نظره هدماً لفكرة السبب والمسبب التي يؤمن بها ويُعدّها أساسً يقوم عليه نظام الكون كله[37].

نتائج البحث

1- أن الفلاسفة المسلمين بالأعم الأغلب قالوا بالمعاد الروحاني تأسيسًا على مقدماتهم الممهدة للوصول إلى ذلك الموقف وتلك القناعة، ومنها:

2- 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. وأنّ 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.

3- 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.

4- غالباً ما تمسك فلاسفة الإسلام بالصورة الظاهرية لتعريفات النفس سواء ما كان منها أفلاطونياً أم أرسطياً، إلاَّ 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 أبن سينا فبرغم بدايته الأرسطية في التعريف –كما الفارابي أيضاً _ نجده مفترقاً عن أرسطو في كون النفس صورة البدن، متلاقيًا مع أفلاطون في فكرة جوهرية النفس، فالنفس الإنسانية جوهر غير مخالط للمادة، بريء من الأجسام منفرد الذات بالقوام والعقل. وذلك تجنباً للموقف الحرج الذي كان ابن سينا سيقع فيه لو أنه ساير 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، باعتباره 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 أنّ 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 أنّ الحواس تضعف أو تتعطل في إثر الإحساسات القوية. ولكن لا يخفى ما في هذا التوفيق من تناقض، لأنَّ النفس إذا كانت جوهراً مستقلاً

قائماً بذاته فلا يمكن أن تكون صورة للجسم أيضاً لأن، القول بأن للصورة وجوداً مستقلاً عن مادتها لا يتفق مع المنطق السليم.

5- 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 ان يكون جسماً لأنَّ الجسم لا يدرك إلاَّ جسماً.

6- 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:

1) أنظر: د. محمد البيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ط 3، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973، ص 139.

2) تهافت التهافت، تحقيق الأب موريس بوريج، ط 3، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1992، ص 107.

3) د. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط 3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000م، ص 284 (مادة حدوث).

4) تهافت التهافت (بوريج)، ص 28- 29.

5) أنظر: احمد فؤاد الأهواني، مقدمة كتاب تلخيص النفس لابن رشد، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، القاهرة، 1950، ص 39.

6) تهافت التهافت (بوريج)، ص 29.

7) أيضاً، ص 577.

8) أيضاً، ص 28.

9) تهافت التهافت (بوريج)، ص 30.

10) تهافت التهافت إنتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، د. محمد عابد الجابري، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 542.

11) منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، ط 2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1989، ص 356.

12) أنظر: فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، ط 3، دار الفارابي، بيروت، 2007م، ص 101- 102.

13) أنظر: د. زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1995، ص 339.

14) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د. محمد عابد الجابري، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص 201.

15) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق د. محمد عابد الجابري، ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص 110.

16) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص 200.

17) أنظر: محمد بيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد ، ص 170.

18) سورة الزمر، آية 42.

19) انظر: محمد بيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد ، ص 172.

20) ابن رشد، تهافت التهافت (بوريج)، ص 556.

21) أيضاً، ص 556- 557، وأيضاً: محمد بيصار، المصدر السابق، ص 172.

22) الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص 201- 202.

23) أيضاً، ص 203.

24) أيضاً.

25) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، 1967م، ص 329.

26) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة (الجابري)، ص 203- 204.

27) أنظر: د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 330.

28) 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، 1993م، ص 291.

29) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 334.

30) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 336.

31) تهافت التهافت (بوريج)، ص 29.

32) تهافت التهافت (بوريج)، ص 30.

33[0] أنظر: نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ص 292.

34[0] د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 328.

35[0] د. نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ص 294.

36[0] أنظر: د. أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1957م، ص 136.

37[0] نبيلة ذكري، ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية، ص 294.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم -.

ابن تيمية:

- منهاج السنة النبوية، تحقيق: د.محمد رشاد سالم،ط 2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1989م.

❖ **ابن رشد :**

- كتاب تلخيص النفس، تحقيق د.احمد فؤاد الأهواني، ط 1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،1950م.
- تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس، تحقيق: موريس بويج، بيروت،1967م.
- تهافت التهافت، تحقيق: موريس بويج، ط 3، دار المشرق، بيروت،1992م.
- الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية الى العربية الأستاذ إبراهيم الغربي، بيت الحكمة التونسي، ط 1,1997م.
- تهافت التهافت، تحقيق د.محمد عابد الجابري، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، تحقيق: د.محمد عابد الجابري، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1998م.
- فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عابد الجابري،ط 2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م.

❖ **أبن سينا:**

- **انطوان، فرح: ابن رشد وفلسفته،ط 3،دار الفارابي،بيروت،2007م.**

❖ **الاهواني، د.احمد فؤاد :**

- الفلسفة الإسلامية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1957م.

❖ **البيصار، د.محمد:**

- الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ط 3،دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973م.

❖ **التكريتي، د.ناجي :**

- النفس في فلسفة أخوان الصفا، مجلة آفاق عربية، بغداد، السنة الثانية، العدد الثاني، 1985م.

❖ **الحفني، د.عبد المنعم :**

- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط 3، مكتبة مدبولي، القاهرة،2000م.

❖ **الخضيري، د.زينب :**

- .اثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1995م

❖ **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،1993م

❖ **العراقي، د.محمد عاطف:**

- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، 1967م