فلسفة ابن رشد

مركز دراسات الوحدة العربية

سِيَرٌ وأعلام (١)

فلسفة ابن رشد

الدكتور محمد المصباحي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

المصباحي، محمد

فلسفة ابن رشد/ محمد المصباحي.

٣٢ ص. ـ (أوراق عربية؛ ٦. سِيَرٌ وأعلام؛ ١)

ISBN 978-9953-82-423-9

١. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. أ. العنوان. ب. السلسلة.

181

العنوان بالإنكليزية

The Philosophy of Ibn Rushd (Averroes)

Muhammad Misbahi

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت، آب/ أغسطس ٢٠١١

المحتويات

أولاً : ابن رشد الإنسان ٧

ثانياً : معقولية ما بعد الطبيعة ٩

ثالثاً : معقولية الطبيعة ١٤

رابعاً : الطب ومعقولية الجسم ١٦

خامساً : عقلانية الإنسان (البرهان والعقل والاتصال) ١٨

سادساً : معقولية السياسة ٢٣

سابعاً : معقولية الشريعة (اتصالها مع الفلسفة) ٢٥

ثامناً : أثر ابن رشد في أوروبا الوسطوية ٢٩

تاسعاً : حضور ابن رشد في الفكر العربي المعاصر ٣١

أولاً: ابن رشد الإنسان

ولد القاضي والطبيب والفيلسوف أبو الوليد محمد بن رشد، المعروف بـ «الحفيد» تمييزاً له من جده الذي يحمل نفس الاسم، بقرطبة العاصمة العلمية للأندلس سنة ٥٢٠/ ١١٢٦، من أسرة ذات وجاهة وشهرة علمية واجتماعية وسياسية. فجدّه، محمد بن رشد (٤٥٠ ـ ٥٢٠) يُعَدّ من كبار أئمة فقهاء المالكية وقضاتها، حيث ترك تراثاً فقهياً كبيراً، وتولّى مناصب شرعية ومهمات سياسية كبيرة. وأبوه (٤٨٧ ـ ٥٦٤) تَولّى قضاء قرطبة وإمامة مسجدها الأعظم. أمّا ابن رشد الحفيد فقد تجاوز تراث الأسرة ليترك لنا تراثاً متنوعاً، يجمع بين العلوم الشرعية والعقلية، ويتولّى مناصب قريبة من مركز القرار السياسي، هذا علاوة على توليه منصبَيْ قاضي إشبيلية وقاضي قضاة قرطبة وطبيب الأمير الموحدي.

عن حياته الخاصة، لا نعرف الشيء الكثير. واكتفت كتب الطبقات برسم ملامح من شخصيته الأخلاقية والعلمية ووجاهة حضوره الاجتماعي. فقد وصفته بأنه كان «ذكيّاً، رثّ البزّة، قوي النفس»، و«لم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً. وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً»؛ كما وصفته بأنه «كان حَسَن الخلق، جميل المداراة، فصيح العبارة، وجادّاً للكلام في المجالس السلطانية والمحافل الجمهورية... وكان، على تَمَكّن حُظوته عند الملوك وعظم مكانته لديهم، لم ينفِّق جاهه قط في شيء يخصّه، ولا في استجرار منفعة لنفسه، إنما كان يقصره على مصالح بلده خاصة، ومنافع سائر بلاد الأندلس عامة». وعندما تولّى قضاء قرطبة «حمدت سيرته وتأثّلت له عند الملوك وجاهة عظيمة».

أما إنتاجه فيغطي معظم العلوم النظرية والعملية في المنظومتين العلميتين العربية الإسلامية واليونانية، كعلوم الفقه، والأصول، والكلام، والنحو، وعلوم الطبيعة، وما بعد الطبيعة، والفلك، وعلوم المنطق، والنفس، والعقل، والسياسة، والأخلاق، والطب. وهذا الإنتاج ثمرة حوار مع مجموعة من العلماء والفلاسفة والفقهاء الذين شرحهم أو لخّصهم أو انتقدهم، كأفلاطون وأرسطو والإسكندر وثامسطيوس ونقولا الدمشقي وجالينوس وأبوقراط وبطلميوس والفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة وابن تومرت وابن طفيل.

وقد أثمرت العقود الخمسة التي قضاها ابن رشد في التأليف عشرة آلاف ورقة موزعة على ما يناهز ١٠٧ كتب ومقالة في مختلف العلوم والمباحث الشرعية والعقلية واللغوية. فقد ألّف في المنطق ٢٩ كتاباً ومقالة؛ وفي الفلسفة ١٣؛ وفي الطبيعيات ١١؛ وفي النفس والعقل ١٣؛ وفي الطب ٢٠؛ وفي الفلك ١٠؛ وفي السياسة والأخلاق ٢؛ وفي الفقه والكلام وعلم الأصول ٨؛ وفي علم النحو ١. معظم هذه الأعمال بقي محفوظاً في لغتها الأصلية، والبعض الآخر ضاع أصلها العربي، إلا أنها بقيت محفوظة في اللغتين العبرية واللاتينية. ونُشر من هذه المؤلفات في لغتها الأصلية ما يفوق ٤٩ كتاباً ومقالة، أي معظم أعماله إذا احتسبنا الموجود منها بالحروف العربية، وقريباً من النصف إذا أخذنا بعين الاعتبار كلّ الكتب التي تذكرها كتب التراجم. وما زالت تُكتشف مخطوطاته المفقودة بين الحين والآخر، كما حدث بالنسبة إلى الضروري في النحو أخيراً. أما الأعمال المترجمة إلى اللغات الحديثة (الإسبانية والإنكليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية) من العربية أو العبرية أو اللاتينية فهي في اطراد مستمر (زهاء ٢٠ كتاباً ومقالة).

وأمام هذا المتن المترامي الأطراف، والمتنوع في أغراضه وموضوعاته، يصعب إعطاء صورة جامعة عن فكره. لكن إذا أخذنا الأعمال الرشدية ككل واحد يخدم بعضه بعضاً، فبوسعنا أن نلتقط جملة

من المفاهيم المفاتيح الرئيسية لفكره كالحركة والسببية في مجال الطبيعيات، والذاتية والوحدة في مجال ما بعد الطبيعة، والعقل في مجال الإنسانيات، والاتصال في مجال العلاقة بين الشريعة والحكمة. فإذا سلّمنا بأن الخيط الناظم لهذه المفاهيم هو العقل، أمكننا القول بأن ما يميز نظرة ابن رشد إلى العالم هو سريان المعقولية في الطبيعة وما بعد الطبيعة والإنسان والسياسة وعلاقة الشريعة بالحكمة.

توفي في مراكش، في ٩ صفر ٥٩٥/ ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١١٩٨، ودفن فيها لمدة ثلاثة أشهر، بعدها نقل رفاته إلى مدفن العائلة بقرطبة بطلب من أسرته. وكان من بين الشخصيات الكبرى التي شهدت وأرّخت لعملية نقل رفاته وكتبه، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي.

ثانياً: معقولية ما بعد الطبيعة

تنظر الفلسفة الأولى في حقلين رئيسيين هما « الوجود بما هو موجود» و«ما بعد الطبيعة». أطروحة المبحث الأول هو تقسيم اسم الوجود إلى عشرة معاني، أي مقولات، على أساس أن يكون الجوهر هو المعنى المركزي الذي تدور عليه باقي المقولات العرَضية، أي أن يكون موضوعاً وعلّة لها. وحينما باشر تحليل الجوهر وجد أنه يتكون من مبدأين، أحدهما قابل هو المادة، والآخر فاعل هو الصورة، ولأنهما غير متكافئين في القيمة الوجودية، فقد تمخض عن ارتباطهما بنية تتسم بالوحدة هي التي يُصطلَح عليها بالماهية.

هكذا تمّ تفسير عبارة «الموجود بما هو موجود»، بالماهية. بيد أنه لم يُبعِد الماهية عن الوجود، بل أثبت وجود علاقة ذاتية ومتساوقة بينهما، منتقداً في ذلك ابن سينا الذي أصرّ على إثبات أسبقية الماهية على الوجود، وأن هذا الأخير مجرد عَرَض على الماهية. كما أثبت ابن رشد، أن الماهية توجد إما سارية في الأشياء، أو في الذهن، ولا وجود

مستقل عنهما، في حين أعطى ابن سينا الماهية وضعاً مستقلاً عن الذهن والواقع معاً، فلا هي موجودة ولا هي معدومة.

وكما قلنا، لا تكتفي الفلسفة بالنظر في «الأسباب الذاتية» للموجودات (كالمادة والصورة، والمقولات والمتقابلات الخ)، بل تسعى أيضاً إلى الوقوف على «الأسباب القصوى»، وهو موضوع علم ما بعد الطبيعة. وموضوع هذا العلم ينقسم إلى ثلاثة أجناس من الوجود هي: (١) الأجسام السماوية، وهي جواهر مادية، لكنها أزلية، (٢) العقول وهي جواهر مفارقة للمادة، ولذلك تتصف بالأزلية، (٣) الجوهر المطلق، وهو «المحرك الأول» الذي لا يتحرك. وهذه الجواهر الثلاثة، وإن كانت تشترك في في عدم خضوعها للزمن ولتبعاته (الأزلية)، فإنها تختلف في طبيعتها ووظائفها وفي قبولها للحركة أو عدم قبولها لها.

تتميز «الأجسام السماوية» بكونها بسيطة، غير مركّبة، لا من العناصر، ولا من المادة والصورة، ولا من القوة والإمكان، كما هو الحال بالنسبة إلى «الأجسام الأرضية»، ولذلك فهي تخلو من توابع التركيب كالتضاد والتغير والزمن. لكن بالرغم من أزليتها وثبات ماهيتها، فإن **جوهر وجودها في الحركة**، شأنها في ذلك شأن أجسام «عالم الكون والفساد». غير أن حركتها تتميز من حركة «الأجسام الأرضية» بأنها حركة أزلية لا بداية لها ولا نهاية، أي لا تدخل تحت طائلة الزمن. وأزلية الحركة السماوية ضرورية لحفظ ثبات ووحدة أنواع وأجناس عالم الطبيعة، فوجود الأشياء التي هاهنا رهن بأزلية حركة الأشياء التي هنالك؛ كما تتميز الحركة السماوية بأنها مكانية فقط، ولذلك لا تُحدِث فيها أي تحول أو تغير كيفي أو كمّي أو جوهري، كما هو الشأن للحركات التي تكون في الكم والكيف والجوهر؛ وتتميز الحركة السماوية بأنها ليست بالطبع ولا قسرية، لأنها تصدر عن ثلاثة محركين لها صلة بالإرادة: (ا) **محرك داخلي** هو النفس العاقلة التي بها

تتصور وتشتاق فتتحرك؛ (ب) و**محرك خارجي** هو العقل البريء من المادة، وهو موضوع تصور واشتياق الأجسام السماوية فتتحرك نحوه. (ج) ومحرك أقصى هو **المحرك الأول** الذي هو علّة حدوثها وحركتها على سبيل الشوق إليه. وبناء عليه، تقوم «الأجسام السماوية» بثلاثة أفعال تنتمي إلى مجالات العلم والإرادة وهي: **التصور** وهو فعل عقلي، و**الشوق** وهو فعل نفسي ـ عقلي، و**الحركة** وهي فعل طبيعي. ومع ذلك فإنها لا تملك الحرية المطلقة في اختيار نوع حركتها (دائرية أو مستقيمة)، ولا في التوقف عنها، بل تكمن حريتها في أن تتحرك باستمرار حركة واحدة هي حركة الاستدارة.

ولا يمكن تفسير حركة «الأجرام السماوية» إلا بكونها تملك مادة. لكنها مادة استثنائية تتميز من جهة بأنها خارجة إلى الفعل أبداً، أي لا تقبل التحول أو الزيادة والنقصان كمّاً وكيفاً، ومن جهة ثانية بكونها منحصرة في الجسم السماوي ومستغرقة فيه، بخلاف المادة الطبيعية التي توجد بالقوة (لا بالفعل)، ولا تقبل الانحصار في موضوع بعينه. وبسبب هاتين الميزتين، تخيّل ابن رشد بأن «المادة السماوية» هي أشبه ما تكون بالنفس أو بالعقل، مما يجعلها أجساماً حيّة ومتنفسة وعاقلة.

أما «الجواهر المفارقة»، فبحكم افتقارها إلى المادة فإنها لا تتحرك، وإنما تُحرِّك الأجسام السماوية عن طريق التشوق والتصور الذي تملكه هذه الأخيرة. ولذلك، فإن عددها يساوي عدد الأفلاك (ما بين ٣٨ و٥٥ عقلاً).

وأخيراً، يصف ابن رشد السبب الأقصى، أو المحرك الأول، بأنه لا توجد مقايسة بينه وبين الموجودات الحسية والموجودات غير الحسية (العقول المفارقة للمادة)، بأنه العلة الفاعلة والصورية والغائية لوجود أو حدوث العالم بدون أن يتحرك.

وقد احتلت إشكالية «حدوث» العالم أو «أزليته» مركز الصدارة في

رؤية ابن رشد للعالَم. ومن جديد كان عليه ليبني موقفه أن ينفصل عن مذهبين متقابلين؛ أولاً عن مذهب «الخلق من عدم» الذي كان يدافع عنه المتكلمون، وثانياً عن مذهب الفيض الذي كان ينادي به بعض الفلاسفة المسلمين.

كان مذهب الفيض يقوم على مبادئ ثلاثة هي: التعقل، واللزوم الضروري، والصدور الأحَدي من المبدأ الأول. فعوضاً عن «الرؤية التعقلية» لنظرية الفيض السينوية، حيث يفيض الوجود بفضل التعقل في المبدأ الأول وفي المبادئ العليا صدوراً ضرورياً وأحادياً، قدم ابن رشد «تصوراً حركياً» للخلق يقوم على مبادئ هي: العلم، والإرادة، والحركة، وصدور الكثرة عن الواحد. فالمحرك الأول يخلق العالم بتحريك «القوة» التي توجد فيه إلى الفعل مباشرة بدون توسط العقل الأول. بعبارة أخرى، «المحرك الأول» هو معطِي الوجود للعالم لأنه مُعطِي حركته، مما يعني أن وجود العالم رهين ببقائه متحركاً، أي متعلقاً بالمحرك الأول في كل لحظة وحين، مما يجعل «الخلق» المستمر عبارة عن «حِفظ» للوجود.

وقد مكّنه هذا التصور الحركي للعالَم من التخلي عن الازدواج الذي أقامته نظرية الفيض السينيوية بين «المحرك الأول» و«المبدأ الأول»، لأن هذا الأخير في نظر ابن رشد عاطل لا فعل له. هكذا تخلَّى ابن رشد عن «المبدأ الأول»، مكتفياً بمبدأ واحدٍ للوجود هو «المحرك الأول». كما أفضت به الرؤية الحركية للعالم إلى القول بأن الحركة هي الطريق البرهاني الموثوق لإثبات وجود الله، لأن الحركة التي يتقوم بها جوهر العالم هي التي تدلنا على وجود المحرك الأول، في مقابل ابن سينا الذي استخلص برهانه على وجود الله من قسمة للوجود إلى ممكن وضروري.

إن رؤيته الحركية للعالم وانفصاله المزدوج هذا عن مذهبي الفيض والخلق سمحا له بتقديم بديل يجمع أطروحتي هذين المذهبين في صيغة واحدة هي «الحدوث الدائم». ذلك أن معنى أن يكون «وجود» العالم

تابعاً «لحركته» هو أن لا يتوقف عن الحركة طرفة عين، وإلا توقف عن الوجود، مما يعني أنه يفتقر في كل لحظة من لحظات وجوده إلى «المحرك الأول» لكي يبقى موجوداً، وهذا هو معنى أن يكون العالم في «خلق مستمر». ولكي يقرِّب ابن رشد معنى النظرية إلى الأذهان ميّز بين نوعين من الفاعل، الفاعل الذي ينتهي فعله بمجرد اكتمال ما يقوم به (كالمهندس الذي يقوم ببناء البيت)، والفاعل الذي لا ينتهي فعله، لأن جوهر وجود الشيء الذي يفعله هو الحركة، فلا يستطيع الاستغناء عنه أبداً. ويستعمل ابن رشد أحياناً مفهوم القوة بديلاً لمفهوم الحركة أو الفعل للتعبير عن نفس الفكرة: «كل ما في هذا العالم فإنما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى، ولولا تلك القوة التي للأشياء لم تثبت طرفة عين» (**تهافت التهافت**).

جاء موقف ابن رشد، إذن، حلاّ للتقابل بين دعاة الحدوث (المتكلمون) ودعاة القدم (الفلاسفة)، فصار العالم «**قديماً**، بمعنى أنه **في حدوث دائم**، وأنه ليس لحدوثه أول ولا منتهى. . . وإنما **سمّت الحكماء العالَمَ قديماً تحفظاً من المحدَث** الذي هو من شيء، وفي زمان، وبعد العدم» (**تهافت التهافت**). هكذا يكون الله قد أحدث العالم في الأزل بإرادة وفعل وعلم أزلي.

وعلاوة على ربطه الوجود بالحركة، قام ابن رشد بربط الوجود بالواحد **ربطاً ذاتياً**، الأمر الذي أفرز **فلسفة جوهرية وضرورية وعقلانية للوجود**.

خلاصة القول عندما ننظر إلى رؤية ابن رشد للعالم من خلال مقولة **الجوهر** تتراءى لنا الطبيعة والأشياء ممتلئة بفعلها وماهيتها ومعقوليتها؛ وحينما ننظر إليه عبر **الحركة** يتجلّى لنا عالماً حيّاً متغيّراً متضاداً دائم التحول بين الكون والفساد وغير قابل للتوقف لحظة واحدة؛ وحينما ننظر إليه من مبدأ السببية نراه عبارة عن نظام سببي خاضع للعقل.

بهذه تتجلى لنا الأنطولوجية الرشدية ذات طبيعة **حركية وسببية واتصالية**.

وقد كان موقفه في رؤيته للعالم **عدْلاً**، حيث تلافى أن يميل إلى جانب ميتافيزيقا الواحد الاتصالية، كما فعلت الصوفية مقتفية في ذلك آثار الأفلاطونية المحدثة؛ كما تحاشى الميتافيزيقا الذرية الانفصالية، كما فعل علماء الكلام؛ ولم يجنح نحو ميتافيزيقا عرضية الوجود، كما فعل ابن سينا، بل حاول أن يبقى على مسافة متساوية من هذه الرؤى. وهو قد فعل كل ذلك من أجل أن يبدو العالم متنوعاً متحولاً غنياً قابلاً للقراءة، ومن أجل أن يحتل العقل، ومن خلاله الإنسان، فيه المرتبة الأولى.

ثالثاً: معقولية الطبيعة

إذا كانت شهرة ابن رشد تعود إلى فكره النقدي تجاه المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة السابقين عليه، وبخاصة تجاه الغزالي، فإن الوجه الإيجابي من تفكيره لا يقلّ أهمية عن الوجه النقدي، والذي يتمثل في رؤيته للعالم. وتنطوي كتبه الأصيلة والشارحة على عناصر متفرقة لهذه الرؤية، التي تحتل فيها الطبيعة منزلة هامة.

يخبرنا ابن رشد بأن الفلسفة، باعتبارها مرادفة للعقل، هي نظر في الأسباب. لكن الأسباب منها ما هي ذاتية ومباشرة، وهي مجال العلوم الطبيعية المسماة بالفلسفة الثانية، ومنها أسباب قصوى غير مباشرة، وهي مجال الفلسفة الأولى أو علم ما بعد الطبيعة، والتي تكلمنا عليها في الفقرة السابقة.

الطبيعة عند ابن رشد، إذن، هي نظام من الأسباب. وهذا يعني أن الموجودات تمتلك أفعالها الداخلية، أي أنها ممتلئة بالمعنى. فالجمادات والنباتات والحيوانات (فعل الإحراق بالنسبة إلى النار، والسقوط بالنسبة إلى الحجر، والثمرة بالنسبة إلى الشجرة...)، في نظره، تقوم بأفعال حقيقية، وإن كانت بالطبع لا بالإرادة. غير أن «فعل الفاعل [جماداً كان أو

حيّاً] ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة إلى أن يصيّره بالفعل»، فالماء، مثلاً، عندما يبعث الحياة في النبات، إنما يحرك قوة داخلية فيه لكي يثمر ثمرة بعينها. وقد اتخذ هذا الموقف أولاً لمواجهة علم الكلام الأشعري الذي لا يعترف سوى بفاعل واحد هو الله، وثانياً لمناهضة نظرية الفيض التي تنسب الأفعال إلى عقل متعال عن الإنسان هو «العقل الفعّال».

والقول بأن الطبيعة قادرة على الفعل والتأثير دليل على أن هناك سببية سارية فيها، وأن ظواهرها لم تعد مستغلقة وغير قابلة للفهم والتعديل، بل صارت مجالاً للتوقع والتدخل البشريين. فوجود الصناعات الطبيعية، (كالطب والفلاحة)، والصناعات الإرادية (كالأخلاق والسياسة)، علامات على قدرة العقل على التدخل في مجرى الطبيعة وإعانتها لاستكمال أفعالها على نحو أفضل.

إن الطبيعة هي مبدأ الحركة التي تشكل جوهر العالَم بقسميه السماوي والأرضي. وتمارس الحركة (التي هي انتقال من القوة إلى الفعل، أو من المادة إلى صورة، أو من صورة إلى صورة، أو من الوجود إلى العدم والعكس)، أفعالَها المختلفة بمرافقة مجموعة من المبادئ الطبيعية كالمتصل، واللانهائية، والقوة والفعل، والعدم، والخلاء، والتضاد... الخ. ولأن الحركة بالتعريف لا يمكن أن تتوقف فقد عرّفها ابن رشد، متابعاً في ذلك أرسطو، بأنها كمال ما بالقوة، أي أنها تكون في علاقة دائمة بالقوة، وإلا إذا خرجت كل القوة إلى الفعل (كالانتهاء من بناء البيت مثلاً)، توقفت الحركة عن الوجود.

ولأن الحركة انتقال من ضد إلى ضد (من عدم إلى وجود، أو من صورة السخونة إلى صورة البرودة)، فإن مبدأها المباشر هو التضاد، «فالحركة، كما يقول ابن رشد، إنما توجد في المتقابلات؛ ومن المتقابلات في الأضداد». من هنا تكون الطبيعة مبدأ أولاً للحركة، ويكون التضاد مبدأ ثانياً لها. والارتباط الذاتي بين الطبيعة والحركة

والتضاد يعني أن كل ما هو طبيعي متحرك، وكل ما هو متحرك متضاد. و«التضاد الأول» الذي هو «التضاد المكاني» بين الفوق والأسفل، أي بين أبعد نقطتين في السماء، هو أصل كل ضروب الحركة والتغير والاستحالة والصيرورة في عالم الكون والفساد (الأرض). أما «عالم السماء»، فإن «المحرك الأول» هو علّة حركته، هذا المحرك الذي «جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه».

وعلى ذكر عالم السماء الذي يبحث فيه علم الفلك، أو «علم الهيئة»، نشير إلى أن ابن رشد في مستهل حياته العلمية انتصر للمدرسة التي تفسر الظواهر الفلكية تفسيراً رياضياً، أي لمعطيات الأرصاد المحسوبة حساباً رياضياً، وهي مدرسة بطلميوس (Ptolémée)، لكنه سرعان ما انقلب عليها، وفضّل عليها المدرسة التقليدية التي تبنّاها أرسطو، التي تفسّر الظواهر الفلكية تفسيراً طبيعياً (فيزيائياً)، لا رياضياً. وقد كانت مشكلة تفسير اضطراب وتحير الكواكب السيارة هي السبب في هذا الانقسام بين المدرستين: المدرسة الفلكية القديمة كانت تفسر ذلك الاضطراب في الحركة بنظرية المركز الواحد وبالحركة اللولبية، في حين فسّرته المدرسة البطليموسية بالفلك الخارج المركز وفلك التدوير.

رابعاً: الطب ومعقولية الجسم

الاعتراف بحتمية الطبيعة، سواء كانت سببية أو ضدية، هو مدخل إلى الاعتراف بقدرة الإنسان على الفهم والتدخل في بنية الطبيعة والتأثير فيها من أجل تسريع فعلها وضمان غايتها وإنجازها. وهذا يظهر جلياً في صناعتي الفلاحة والطب. نكتفي باستعراض الخطوط العريضة لموقفه من صناعة الطب التي غايتها «حفظ» الصحة أو «استعادتها» إذا فقدها الجسم المريض. نعم، إن الطبيعة تقوم بما تقوم به صناعة الطب، أي حفظ واسترداد الصحة، غير أنها تقوم بذلك في وقت أطول

وبكيفية غير مضمونة، بينما علم الطب يقوم به في أسرع وقت مسهلاً بذلك عمل الطبيعة.

تقوم صناعة الطب عند أبي الوليد على مبادئ ثلاثة هي الشبيه والضد والاعتدال، وعلى مهمتَين هما «حفظ» الصحة «واستعادتها». كان ابن رشد وفياً للتقليد الطبي العتيق بصدد حفظ الصحة، الذي يَعتبر أن «الشبيه والمُشاكل» هو الطريق لحفظ الصحة. وحفظ الصحة وخلقها بـ «الشبيه» يكون بثلاثة أفعال هي: التغذية، والأدوية، وأعمال اليد. يشترك الغذاء والدواء في القيام بدور التغيير والتحويل، غير أن الغذاء يقوم بتحويل واستخلاف ما تحلّل من الجوهر، في حين يقوم الدواء بتحويل واستعادة الحال الطبيعية للمريض بتعديل مظاهر الإفراط في كيفياته. ويشترط ابن رشد في المعالجة بالأدوية أن تكون قوتها متكافئة مع قوة كل مرض على حدة. فالطبيب يواجه أبداناً فردية، لها أمراض معيّنة وخاصةً، لا أبداناً وأمراضاً كلية. ولذلك عليه أن لا يبحث عن دواء عام يصلح لكلّ المرضى المصابين بنفس المرض، أو يركّب دواءً يصلح لنفس المريض في مراحل المرض المختلفة، بل لا بد عند تشخيص الدواء من أخذ كل حالة مرضية على حدة، بل وأخذ هذه الحالة في تطورها من وقت إلى آخر. أما تقنيات «أعمال اليد» العلاجية، كالاستفراغ والدلك، فغايتها إعادة التوازن إلى الجسم.

بالرغم من وعي ابن رشد بحدود النظرة الضدية، وإشادته بالطريقة الصناعية القائمة على المداواة بالأسباب، فقد استمر في العمل بالتقليد الطبي الذي كان يعتبر المداواة بالأضداد مداواة بالذات لا بالعرض. والمداواة بالضد لمقاومة المرض واستعادة الصحة تقوم على نظرية التضاد ونظرية الأمزجة. فالمرض هو اختلال في التوازن بين المتضادات داخل الجسم، بسبب سيطرة أحد المتضادين بشكل غير عادي على البدن، والصحة هي اعتدال بين المتضادات، لذلك كانت مهمة صناعة الطب هي إعادة الاعتدال والتوازن إلى بدن المريض بواسطة مبدأ التضاد.

والاختلال والاعتدال بين المتضادات يكون داخل أحد الأمزجة الذي يتكوّن من الكيفيات الأربع (الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة)، والأخلاط الأربعة (الدم والبلغم والمرة الصفراء والمرة السوداء)، والعناصر الأربعة (الماء والتراب والنار والهواء). وقد أحصى جالينوس تسعة أمزجة، قام ابن رشد باختزالها في خمسة أمزجة فقط، أحدها معتدل، وهو مزاج الإنسان، والأربعة خارجة عن حدّ الاعتدال. وموضوع صناعة الطب، كما قلنا، هو معالجة الأمزجة الخارجة عن الاعتدال الإنساني بالعودة بها إلى اعتدالها، الذي هو وسط بين طرفي الحرارة والبرودة، وبين طرفي اليبوسة والرطوبة. وإعادة الاعتدال إلى البدن يكون بتركيب ما انحلّ فيه، وتحليل ما انعقد، وذلك بتسخين ما برد وتبريد ما سخَن، وترطيب ما يبس وتيبيس ما رطُب، إما بالدواء أو بالاستفراغ والدّلك. والاعتدال في المزاج لا يعني التساوي بين العناصر أو الكيفيات التي يتَرَكَّب منها المزاج، بل لا بد من غلبة ما لعنصر عن طريق كيفيته الفاعلة (مثلا كيفية عنصر النار هي الحرارة، وكيفية عنصر الماء هي البرودة). وإذ كان التوازن في البنية المزاجية قائماً على الغلبة، فإنه لا يمكن أن يدوم، بل يبقى زمناً ما ليختل تاركاً مكانه لتعادل آخر.

خامساً: عقلانية الإنسان (البرهان والعقل والاتصال)

انطلقت نظرة ابن رشد إلى الإنسان من تعريفه للنفس باعتبارها كمالاً أولاً لجسم طبيعي، مبتعداً بذلك عن تعريفها بالجوهر الروحاني، لأن من شأن ذلك أن يجعل الإنسان مكوَّناً من جوهرين متضادين. لكن القول بأن النفس «كمال للجسم» لا يعني أنها جسمية، وإنما يعني أنها عبارة عن مجموعة من الأفعال والوظائف البيولوجية والسيكولوجية والإدراكية التي تقوم بها النفس عن طريق الجسم. ويوجد العقل على رأس وظائف النفس، الذي يعتبره الكمال الحقيقي للنفس البشرية، أي

الفعل الذي يميز الإنسان من غيره من الحيوانات. وعلى غرار تعريف النفس بأنها كمالٌ أول للجسم البشري، يمكن القول بأن العقل كمال أول للنفس البشرية.

ويمكن النظر إلى أفعال العقل من جهتين، الجهة المنطقية والجهة الفلسفية. وعندما ننظر إلى أفعاله من الجهة الأولى نجد البرهان (بجانب التعريف) يحظى بمكانة كبيرة عند ابن رشد باعتباره أهم آلية للعقل. وتعود هذه المكانية أولاً إلى أنه يُفضِي إلى المعرفة اليقينية التي تطمئن إليها النفس بكيفية لا تقبل العناد والنزاع؛ وثانياً إلى اعترافه باستقلال العالم الخارجي عن العقل، فكلّ موجود معقول، لكن ليس كلُّ معقولٍ موجوداً، كما قال الفارابي، لأن الموجود هناك سواء عقلناه أم لم نعقله؛ وثالثاً إلى إقراره بقدرة العقل على إدراك العالم، معتبراً هذا الأخير معقولاً بالقوة؛ وتعود أهمية البرهان أخيراً إلى أن الحقيقة التي يصل إليها تتصف بالموضوعية والنزاهة. نفهم من هذا أن الحقيقة البرهانية غير متعالية عن الإنسان لأنها توجد في ذهن الإنسان وغير متعالية عن العالَم لأن العقل استخلصها من الوجود الخارجي. ذلك أن المعقولية السارية في العالم هي التي تجعله قابلاً لأن يُقرَأ من قِبَل العقل قراءة ذاتية لا تحتاج إلى أمر خارجي.

نظرية البرهان إذن هي أحد لوازم نظرية العقل، أي إنها وظيفة العقل الإبستيمولوجية، بينما **نظرية العقل** هي الوظيفة الفلسفية للبرهان التي تبحث في طبيعته، ومعانيه وأنواعه وأفعاله وصلته بالإنسان والعالم. فالإنسان لا يعرف ذاته إلا عندما يعرف العالم، وكأن ذاته ليست شيئاً آخر سوى معرفة العالَم. وكما أن الطبيعة تتوقف عن الوجود متى انقطعت عن الحركة، كذلك الإنسان يفقد وجوده متى توقف عن إدراك العالم باعتباره آخراً؛ بهذا المعنى يكون «المعقول كمال العاقل»، وليس العكس.

الجهة الثانية للنظر إلى أفعال تُفضي إلى تقسيمه إلى عدة أنواع.

فتقسيمه إلى قبول وخلق، أو انفعال وفعل، أو قوة وفعل، أو مادة وصورة، تعطينا عقلين مختلفين هما «العقل بالقوة» أو «العقل المادي» وهو عقل قبول المعرفة؛ و«العقل الفعّال» وهو عقل فعل المعرفة. وكان القصد المذهبي من وراء القول بـ «العقل بالقوة» هو مواجهة «نظرية التذكر» الأفلاطونية، بإثبات أن العقل بالقوة قبل أن يعرف هو عبارة عن صفحة بيضاء، وليس صفحة ممتلئة بالمعرفة تمّ نسيانها. أما القصد من «العقل الفعّال» فهو مناهضة «نظرية المُثُل» بإثبات أن العقل الفعّال هو الذي يُنتِج المعرفة باستخلاصها من الموجودات، وليس نتيجةً لانعكاس عالم المثل في الذهن البشري. ويشكل هذان العقلان في نهاية الأمر عقلاً واحداً، له فعلان هما القبول والخلق، بالرغم مما توحي به هذه القسمة من اختلاف أنطولوجي.

واستخلص ابن رشد من لامادية فعل العقل وموضوعيته ونزاهته، أنه واحد على مستوى الوجود، وأزلي على مستوى الزمن. لكن الأفراد متعددون، فكيف يمكن نسبة العقل إلى كل واحد منهم؟ استعمل ابن رشد وظيفة الخيال لربط وحدة العقل بتعدد الناس، فتكوّن من هذا التركيب الثلاثي عقل ثالث هو **العقل النظري**، الذي يمتلكه كل فرد على حدة، بخلاف العقل الهيولاني الذي هو عقل واحد تشترك فيه كل الإنسانية. وتعود أهمية الخيال من جهة ثانية إلى كونه يضمن المصداقية الواقعية للمعرفة العلمية، في حين يضمن العقلان الهيولاني والفعّال مصداقيتهما المنطقية.

وكيلا يحصر أفق العقل في المجال الطبيعي والعلمي، تكلم ابن رشد على عقل آخر هو «العقل المستفاد» خاص بالتجربة الميتافيزيقية التي يسميها بـ «الاتصال»، أو الكمال الأخير والسعادة القصوى للإنسان. ولا ينشأ هذا العقل في الإنسان إلا عندما يمتلئ العقل النظري بالمعرفة العلمية.

● الحرية

لا يمكن أن يكتمل عرضنا لموقف ابن رشد من الإنسان من دون الكلام على الحرية. والمدخل المناسب لبناء موقفه منها هو قوله بأن «الأمور الإرادية . . . مبدأ وجودها منّا» (**تلخيص الخطابة**)، لأنه إجابة عن أكثر من رؤية متصلة بإشكال الجبرية والحرية. فهو يرفض بأن يكون الفعل البشري تابعاً لقوة أو لقَدَر خارجي، لأنه نتيجة **رؤية واختيار وإرادة** ذاتية للفرد. فالفعل البشري ليس كفعل السقوط بالنسبة إلى الحجر أو فعل الإحراق بالنسبة إلى النار، الذي يساوي ماهية الشيء والتي لا تسمح له سوى بإمكانية واحدة للفعل. ما يميز الذات البشرية هو أنها قد «تفعل **الشيء** في وقت، وتفعل **ضده** في وقت آخر . . .[لأنها] **مريدة مختارة**. . . [و] تفعل عن **علم وروية**» (**تهافت التهافت**). ويُعزِي ابن رشد صدور هذه الأفعال المتضادة من الإنسان إلى كونه «الحيوان الذي يدرك الزمان» (**تلخيص كتاب النفس**)، لأنه لا يكتفي بإدراك أهمية الشهوة في الحاضر، وإنما يتوقع مضارَّ أو منافع لها في المستقبل. وهذا يعني أيضاً أن الاختيار يجري في فضاء **تقابلي** متسم بالأزمة في غالب الأحيان.

من جهة أخرى، إن اتصاف الإنسان بالحرية دليل على أنه ينفرد **بنقص** جذري ينخر كيانه، «[فالإرادة] البشرية إنما هي لوجود **نقص** في المريد **وانفعال** عن المراد» (**تهافت التهافت**). والكلام على النقص يستدعي الكلام على **الاستكمال** الذي لا نهاية له. ومن البيّن بنفسه أنه لا يمكن الكلام على الحرية عند ابن رشد ما لم نربطها **بالعقل**. لكن من دون أن نجعلها من ملحقات نظرية الحقيقة أو نظرية المعرفة، لأن هذه كلية ومنفعلة، بينما الحرية جزئية وفعّالة ومتعلقة بكُنه الوجود البشري. كما أنه لا يمكن تصور الفعل الإرادي من غير وجود مبدأ طبيعي هو **الإمكان**. لكن لا بمعناه الكلامي ـ الجدلي (الأشعرية)، الذي حصر

سؤال الحرية في قضايا التكليف والثواب والعقاب، والواجب والمباح، والحلال والحرام، بل بمعناه الطبيعي الذي يعني «القوة» المقابلة للفعل. وقد ترتب عن ربط الفعل الإرادي بإخراج القوة إلى الفعل إلى إضفاء طابع **الحركة** على مفهوم الحرية. وبهذا يكون قد قوّض مذهب «الكسب» الأشعري، الذي لا يعترف إلا بفاعل واحد حقيقي هو الله، أما الإنسان فلا يملك سوى اكتساب الفعل الذي لم يصدر عنه. وبالإضافة إلى المبادئ السابقة، تُسهم قوى أخرى جسمية ونفسية، كالقوة الشهوية والقوة الغضبية والقوة الخيالية في إيجاد الفعل البشري، ممّا يبيّن أنه فعل شديد التركيب.

باختصار، الحرية هي أداة عقلانية للتحرر من هيمنة الشهوات وضغط الغرائز وقمع التقاليد والأعراف والأخلاق الاجتماعية.

وقد انعكس التصور العقلاني للحرية الفلسفية على الحرية السياسية. فالحر الحقيقي في المدينة الفاضلة، بالنسبة إلى ابن رشد، هو من يأتمر بالجزء الفاضل من النفس، وهو العقل، والعبد، أو الحاكم المستبد، هو من يأتمر بجزئها الأرذل. والائتمار بالعقل يعني الانضباط لنظام المدينة القائم على التعاون بين الفئات ذات المرتبات المتفاوتة خدمة للغاية الشريفة للمدينة وهي ممارسة الفلسفة. بهذا المعنى يكون الحر هو من يضع نفسه تحت تصرف المدينة، وليس العكس.

نخلص مما سبق إلى أن ابن رشد قد أوكل للعقل بصفة عامة ثلاث مهمات: **وظيفة عِلمية** يقوم بها العقل النظري، وموضوعها معرفة الطبيعة، وهو عقل يمتلكه كلّ واحد من العلماء؛ و**وظيفة ميتافيزيقية** يقوم بها العقل المستفاد، ولا يملكه إلا بعض الفلاسفة من العلماء، وموضوعها ما بعد الطبيعة؛ و**وظيفة عملية** يقوم بها العقل العملي، وموضوعها الحياة المدنية، وهو عقل مدني ومشترك بين جميع الناس اشتراكاً متفاوتاً.

سادساً: معقولية السياسة

نجد لدى ابن رشد قسمة أخرى للعقل إلى نظري وعملي. سبق أن نظرنا في مهام العقل الأول في الفقرة السابقة، أما الآن فعلينا أن نتكلم بإيجاز على العقل العملي الذي يختص بمجالات الأخلاق والاجتماع المدني والسياسة بكل ما يقتضيه من صناعات ومهن وسياسة.

نكتفي بعرض مواقف أبي الوليد من السياسة لأنه ترك لنا فيها قراءته لكتاب **السياسة** لأفلاطون. وقد قرأه بخلفية أرسطية حيناً وإسلامية حيناً آخر. ومن جملة المفاهيم الأرسطية التي استعملها في قراءته لكتاب **جمهورية** أفلاطون مفهوم الكمال بمعنييه العقلي والمدني لتحليل الوجود السياسي للإنسان. فالإنسان كامل بعقله، وبانتمائه إلى المدينة في آن واحد، وهذا ما يتجلّى في التعريفين الشهيرين للإنسان بأنه «حيوان ناطق»، و«مدنيّ بالطبع». وهذا يعني تضافر هذين الكمالين (النطق والمدنية أو السياسة) لكي يكون الإنسان إنساناً. فكماله العقلي هو ثمرة لكماله السياسي، لأن الدولة بمؤسساتها وشرائعها وقيمها الأخلاقية وأعرافها الثقافية هي التي تسمح للعقل أن يمارس مهامه. وبالمِثل، كمال الإنسان المدني هو نتيجة لكماله العقلي، لأنه بفضل العقل يصبح الفرد موجوداً من أجل غيره، لا من أجل ذاته. صحيح أن الطبيعة تمنح الإنسان استعداداً فطرياً لكي يكون مدنياً «بالطبع»، لكن تطوير هذا الاستعداد الطبيعي وإخراجه إلى الفعل لا يكون إلا بفعل يتجاوز الطبيعة، بميولها وغرائزها، إلى العقل بإرادته واختياره.

ويشير تعريف الإنسان بأنه مدني بالطبع إلى نقص جذري في الإنسان، مما يجعله محتاجاً إلى غيره. فالفرد الواحد لا يمكنه أن يمتلك كل الكمالات وكل الصناعات التي يحتاجها في وجوده، لأنه لو كان الأمر كذلك سيصبح موجوداً من أجل ذاته، وسيتوقف عن أن يكون كائناً مدنياً. بعبارة أخرى، لو وُجد الأفراد حائزين على كل الكمالات

لكان كل فرد مكتفياً بنفسه، غير محتاج إلى غيره، مما يصبح معه إمكان وجود الدولة مستحيلاً، لأن حصولها مشروط بوجود الفرد من أجل غيره، أي باحتياجه إلى الآخرين لبلوغ كمالاته الإنسانية وحاجاته الطبيعية والضرورية.

يستبعد ابن رشد وجود دولة مكوّنة من أفراد كاملين، من جهة، لأن المدينة تقتضي الاختلاف والتضافر بين الناس المختلفين، ومن جهة ثانية لأنه لو كان ذلك ممكناً لأضحت المدينة عاطلة لا وظيفة لها، والسياسة تخشى العطالة. وحتى الفلاسفة، الذين وهبتهم الطبيعة من دون غيرهم «فطرة فائقة» تمكّنهم من القدرة على بلوغ أعلى مراتب الكمال البشري، أوجب عليهم ابن رشد أن يظلوا منفتحين على المدينة، ملتزمين بقضاياها، موجودين من أجلها، بل إن حصولهم على كمالاتهم العليا هو الذي يفرض عليهم أن يكونوا قادرين على تدبير وسياسة القوى المدَنية قصد بلوغ كمالاتها الخاصة بها. وبهذا يكون ابن رشد على طرفي نقيض من الفيلسوفين الأندلسيين السابقين عليه، ابن باجة وابن طفيل. فالكمال الأسمى للفيلسوف عند ابن رشد إنما يحصل في الدولة وبإمكانيات أُناسها ومؤسساتها، لا خارجها في حياة من التوحد والعزلة في جزيرة يختفي فيها الناس وتنعدم فيها الأنظمة والمؤسسات التي تضمن العلم والعدالة.

و**العدالة**، التي هي فضيلة الدولة ككل وغاية التدبير المدني السياسي، تقوم على ثلاثة مبادئ؛ **أولها**، تقيّد كلّ طبقة من الطبقات الثلاث (الحُكّام والحُماة والطبقة المنتجة) بالعمل على تحقيق كمالها الخاص، من دون التطاول على كمالات الطبقتين الأخريين؛ و**ثانيها**، أن تتعاون الكمالات فيما بينها لخدمة بعضها البعض الآخر، لإضفاء الطابع الكلّي على العدالة؛ و**المبدأ الثالث** لعدالة المدينة الفاضلة هو تبعية كمال الطبقة الأدنى لكمال الطبقة الأعلى، في مقابل إفادة الأعلى للأدنى، واشتراك كل الكمالات (الوظائف) لخدمة الكمال الأعلى للدولة، وهو التدبير العقلي للحكم السياسي الذي يقوم به الفلاسفة. إن

وجود كمال أول (الفلسفة) تتجه إليه كل الكمالات هو الذي يضمن تطابق كمالات الجمهور مع كمالات الخاصة، أي وحدة الدولة، التي هي غاية العدالة.

سابعاً: معقولية الشريعة (اتصالها مع الفلسفة)

احتل الجانب النقدي مكانة هامة من تفكير ابن رشد في الأمور المتصلة بالشريعة، سعياً وراء تخليصها، بمعية الفلسفة، من شوائب الكلام والتصوف. فشهرة أبي الوليد تعود في جزء كبير منها، وبخاصة في العالَمين العربي والإسلامي، إلى كتبه النقدية الثلاثة: **فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، وتهافت التهافت**.

وكان إثبات «الحق» في ممارسة النظر العلمي والفلسفي في إطار الملّة الإسلامية هو القصد من تأليف كتاب **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. وأهم حجة قدمها لإثبات ذلك هي الوحدة في الغاية بين الشريعة والحكمة، وهي غاية الوقوف على الحق. ودعّم هذه الحجة بحجة ثانية تربط بين العبادة والمعرفة مفادها أنه إذا كانت الغاية من الشريعة هي عبادة الخالق، فإن أشرف عبادة هي معرفة ذاته على الحقيقة، ولا تتحقق معرفة الذات الإلهية إلا بمعرفة مصنوعاته بالطرق البرهانية. ويستدل ابن رشد بآيتين على فكرته: ﴿**أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء**﴾[1] ﴿**أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. وإلى السماء كيف رفعت**﴾[2]. واستخلص من هاتين الآيتين حكماً يقول بأن النظر في الموجودات نظراً علمياً «واجب» على من هم أهل لذلك. ويضيف إلى هذا الواجب واجباً آخر ترتب عن السابق، وهو «واجب» الانفتاح على الآخر والأخذ بمناهجه وعلومه المنطقية

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ١٨٥.
(٢) المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآيتان ١٧ ـ ١٨.

والفلسفية، بغضّ النظر عن اعتقاداته، بشرط أن تكون محايدة وموافقة للحق. إن إثبات معقولية الشريعة انطلاقاً من كونها تنطوي على الحق وتدعو إليه، هو الذي جعله يطلق قولته الشهيرة: «الحق لا يُضَادّ الحق، بل يوافقه ويشهد له». بل إنه ذهب أبعد من ذلك عندما عزّز «الاتصال» بين الحكمة والشريعة بالقول بأن الشريعة التي تعتمد على مبدأي الوحي والعقل هي أفضل من الشريعة التي لا تقوم إلا على مبدأ واحد.

لكنه مع ذلك لم ينكر وجود أشكال من الاختلاف بين الشريعة والحكمة، من بينها وجود أقوال في الشريعة لا تتوافق في الظاهر مع أحكام العقل. ولكي يملأ هذه الثغرة الموجودة بين هذين المجالين، استعمل مفهوم «التأويل» الذي مكّنه من تقسيم النص القرآني إلى ظاهر وباطن، أو إلى مجاز وحقيقة. وهذا يدل على أن طريق الشرع طريق برهاني يجمع بين البساطة واليقين، لأنه يفيد العلم للعامة «بالأمثلة المضروبة»، ويفيد الخاصة بالبراهين المُرَتّبة: «فقد تلطَّفَ الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان... بأن ضرب لهم أمثالَها وأشباهَها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها «بالأدلة المشتركة للجميع»، أعني الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان» (**فصل المقال**). دور «التأويل البرهاني»، إذن، هو نقل المعنى والمجازي (الظاهر) إلى المعنى العقلي والحقيقي (الباطن). بهذا يتبين أن غاية الدعوة إلى تأويل «الأمثال المضروبة» المخالفة في الظاهر للحقيقة المبرهن عليها في الفلسفة والعلوم، هي دحض تعدد الحقيقة، وإثبات أنها واحدة ولا تقبل الازدواج، وإلاّ تَضادّ الحق مع الحق. ولا شك أن ممارسة «التأويل البرهاني» دليل آخر على معقولية الشريعة، وعلى قدرة الإنسان على التواصل معها وتفعيلها بما يوافق مقاصدها، كما يفعل الطبيب من أجل حفظ الصحة واستعادتها.

بيد أنه لم يشأ أن يفتح باب التأويل لممارسته من لدن الجميع، وعلى جميع الآيات، بل أحاط هذه الممارسة الاجتهادية بمجموعة من القيود حتى لا يقع تسيّب في التأويل، وحتى يحتفظ على طبيعته «البرهانية». أما «التأويل الخطابي والشعري والجدلي»، الذي يستعمله عامة المتكلمين، فهو يشكل «خطراً على الشرع وعلى الحكمة» (**فصل المقال**) ويعمل على تبديد حقيقتهما. لكن التسليم بأن الحق واحد، لا يمنع من أن يكون الطريق إليه مزدوجاً، لأن «مَن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم، هو كمَن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول».

وفي مضمار كلامنا على موقف ابن رشد من تأويل الشريعة، لا بد من الإشارة إلى أنه كان يرفض بشدة تأويل المتكلّمين والمتصوفة، بسبب أن الرؤية العرضية والذرية والإمكانية، والرؤية الأحدية الباطنية تغلقان الآفاق أمام العقل والعلم، وتحرمان الإنسان من تحمل مسؤوليته على صعيد العمل. وهو لم يكن قاسياً مع التصوف كقسوته مع علم الكلام، لأنه كان يعترف بوجوده، وإنما كان يعتبره غير صالح للإنسان بما هو إنسان، أي بما هو حيوان عاقل ومدني بالطبع، بسبب **عواقبه** الوخيمة على استمرار العلم. ذلك أنه «لو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس **لبطلت طريقة النظر**، ولكان وجودها بالناس **عبثاً**، والقرآن كله دُعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر» (**الكشف عن مناهج الأدلة**)؛ وحتى «إن حصل معقول من معقولات العلوم النظرية بهذا النوع [من الإدراك بالرؤيا] **فبالعرَض وأقليا**. ولذلك **لا يمكن أن تلتئم منه صناعة نظرية**، اللهم إلا أن يَضَع إنسانٌ أن هاهنا **أصنافاً من الناس يدركون العلوم النظرية بغير تعلم**. وهذا الصنف إن كان موجوداً، فهو **ناس باشتراك الاسم**، بل هم أن يكونوا ملائكة أقرب منهم أن يكونوا أناساً، وقد يظهر أن هذا ممتنع مما أقوله.» (**تلخيص كتاب الحس والمحسوس**).

نلاحظ إذن أنه إذا كان قد انتصر «للاتصال» والجمع بين الشريعة

والفلسفة، فإنه انتصر «للانفصال» عن التأويل الكلامي والصوفي للشريعة. كان رهان ابن رشد من إستراتيجية الانفصال هو التنبيه إلى خطر تحوّل الفلسفة إلى غيرها، أي تحولها إلى كلام وتصوف. من أجل هذا خاض معركتين شرستين ضد كل من الغزالي وابن سينا. الأول لأنه أعلن صراحة عداءه للفلسفة، وانتصاره لتأويل صوفي ـ كلامي للشريعة، وابن سينا بسبب فتحه أبواب الفلسفة لتسرب تأويلات وطرائق علم الكلام والتصوف إليها. إن حرمان الغزالي الطبيعةَ من أيّ فعل خاص بها، عندما أنكر قيامها السببية والذاتية، في مقابل العرَضية والإمكان، من شأنه أن ينسف كل إمكانية لقيام علم عام للوجود، وعلوم خاصة بالطبيعة والعقل، مما يقضي على كل أمل حقيقي في المخاطبة والتقاول والانفتاح على الآخر. وكانت الرؤية الكلامية للعالم أيضاً وراء انتقاده لابن سينا، حيث اتهمه بالخروج عن الخط الفلسفي في عدة مسائل أساسية، أهمها توسيع صلاحيات «العقل الفعّال» الوجودية والمعرفية إلى درجة غدا معها **واهباً للصور** أي للوجود والماهية. وهو ما يفضي حتماً إلى تعطيل الطبيعة والإنسان وسلبهما فعلهما ومعقوليتهما الذاتية، فتصير الطبيعة مجرد مناسبة لتدخل «العقل الفعال»، ويغدو العقل البشري مجرد **مطلع وقارئ** للمعرفة في مرآة العقل الفعال. والمسألة الثانية أنه أعطى **الإمكان** مكان الصدارة في نظرته الفلسفية، مما آل به إلى **فصل** الماهية عن الوجود، واعتبار هذا الأخير مجرد **عرض** على الذات.

لا بد من كلمة عن معقولية الفقه. يُعتبَر ابن رشد من أعلام الفقه في المذهب المالكي، وألّف فيه كتاباً وُصف من قِبَل المؤرخين بأنه «لا يُعلم في فنّه أنفع منه ولا أحسن مساقاً»، هو كتاب **بداية المجتهد**، كما لخّص كتاباً في أصول الفقه لأبي حامد الغزالي هو **مختصر المستصفى**.

وكان يُعتبَر حجّة في هذا العلم الشرعي، حيث «كان يُفزع إلى فتواه في الفقه، كما في الطب، لما تميزت به شخصيته الفقهية بالجمع

بين القوة والتسامح. وكتابه **بداية المجتهد** يشهد على ذلك، إذ أخرجه إخراجاً ينمّ عن تسامح واسع تجاه المذاهب الفقهية الأخرى، فيرجّح، مِن بين المذاهب الأربعة ما يراه مناسباً للأصول، أو مطابقاً لمعطيات علوم المنطق والطبيعة والفلك والطب، أو ملبياً لمبدأ التيسير وإشاعة الفضائل. وكان يعتقد أن سبب الاختلاف المذهبي بين العلماء هو تجاهل معطيات الواقع والتجربة التي تقدمها العلوم، والاعتماد فقط على الأخبار.

ولذلك لم يكن الفقيه الجيّد عنده مَن يحفظ مسائل كثيرة، وإنما هو مَن له مَلَكة استنباط الأحكام الصائبة والمناسبة للنوازل المطروحة. وكان لا يتردد في انتقاد المذهب المالكي الذي ينتمي إليه إذا خالف الأصول، أو لم يراع قواعد المذهب. لكنه لم يفكر في التخلّي عنه رغبة منه في تأسيس مدرسة فقهية جديدة في إطاره أو خارجه، إيماناً منه بأن تكثير الآراء وتشعيب المذاهب يهدد استقرار الملّة ويعرقل أداء الفكر لمهمته الاجتهادية. وبالرغم من أن الدراية غلبت لديه على الرواية، فقد كان استعماله لـ «الحديث» يدل على مشاركته في هذا العلم.

كانت الغاية من هذا المركب النظري من المفاهيم والتوازنات التي قدمها ابن رشد هو إثبات اشتراك الطبيعة والإنسان في نفس المعنى، وهو معنى النظام والترتيب، الذي هو أحد معاني العقل القوية، واشتراك الإنسان والشريعة في البحث عن الحق، كما كانت الغاية منه حث الإنسان على تحمّل مسؤولية خلافة الله في الأرض مَعرفةً وإبداعاً وحريةً.

ثامناً: أثر ابن رشد في أوروبا الوسطوية

كانت أوروبا تعيش على إيقاع رشديّ بكل ما يحمله من صراعات مع التيارات السينيوية والغزالية، من أواسط القرن الثالث عشر إلى أواسط القرن السابع عشر. فقد لعب هذا المفكر العربي دوراً متميزاً في تلوين الثقافتين العبرية واللاتينية معاً، بحكم شمولية إنتاجه، وقوة

برهانه، واتساع رقعه محاوريه، وخطورة الرهانات التي كانت تبشّر بها أطروحاته، أو تقتضيها أقواله وشروحاته.

وتجلّى التأثير الرشدي أولاً عبر العناية بنصه ترجمةً وشرحاً وانتقاداً، هذه العناية التي استمرت زهاء ثلاثة قرون، منذ بداية القرن الثالث عشر إلى أواسط القرن السادس عشر. وقد غطّى هذا التأثير معظم العواصم الثقافية لأوروبا الوسطوية، من باريس التي ولد فيها التيار الرشدي، إلى بادْوَا الإيطالية، وإيرفورت الألمانية، وكراكوفا البولونية، وأكسفورد الإنكليزية... وقد أثمر هذا الحضور ظهور «نزعات رشدية» متباينة محافظة ويسارية ومعتدلة.

ومفهوم «الرشدية» يحيل على مركب من الأسئلة والأفكار الجديدة أفضى إلى تغيير في المشهد الفكري العام لأوروبا، وإلى استقطاب مذهبي بين الرشدية من جهة، والسينيوية والتوماوية من جهة ثانية. وقد غطّت هذه الأفكار مجموعة من المجالات نذكر بينها مجال طبيعة العقل، حيث اشتهرت الرشدية بالقول بوحدة العقل وخلوده واستقلاله عن الإنسان؛ كما اشتهرت الرشدية بالنسبة إلى مجال علاقة الحكمة بالشريعة بالدعوة إلى فصلهما، وهو ما عُرف بمذهب الحقيقة المزدوجة المنسوبة إلى ابن رشد؛ وبالنسبة إلى مجال الطبيعة، دافعت الرشدية عن خلود الحركة والعالم؛ وتعصبت الرشدية فيما يخص نظرية المعرفة للنزعة البرهانية في تفسير الطبيعة وما بعد الطبيعة؛ كما تميزت النزعة الرشدية بولائها لأبي الوليد باعتباره سلطة معرفية وفلسفية «محايدة» و«مشروعة» لفهم أرسطو وشرحه. وقد أدى هذا المركب من الأفكار إلى إشاعة مجموعة من القيم الثقافية في الفضاء الأوروبي، كحب الأوائل من اليونان وبخاصة أرسطو. وقد واكبت الرشدية معظم مراحل تشكّل الغرب المعرفي والروحي في الفترة الانتقالية الصعبة من الاسكولائية إلى الحداثة. بل إننا نجد أثر ابن رشد يمتد حتى إلى مشارف القرن التاسع عشر، حيث استعمله رينان نموذجاً لدعوته إلى عقلانية من النوع التنويري.

تاسعاً: حضور ابن رشد في الفكر العربي المعاصر

وفي الوطن العربي جرى الاهتمام بابن رشد في لحظات نهضوية وحداثية مختلفة، ومن مواقع مذهبية وعلمية وأيديولوجية متباينة: ليبرالية، وسلفية، وماركسية، وعلمانية، وتنويرية. فقد تمّ النظر إليه بوصفه داعياً إلى فصل الشريعة عن الحكمة، ومن ثم مُبشّراً بالتنوير والعلمانية؛ كما اعتُبر مدافعاً عن التعدد والاختلاف بين الناس والمناهج والمذاهب مما يجعله قريباً من حساسية الحداثة وما بعدها؛ كما نُظر إليه بوصفه حاملاً مشعل تساوي الناس في حظّهم من العقل، والرفع من شأن المعرفة العلمية القائمة على الموضوعية والشمولية واليقين والثبات والتواصل، انطلاقاً من مذهب القائل بوحدة العقل؛ كما اعتبرت نظرته الاتصالية، المضادة للنظرة الانفصالية والإمكانية التي ميّزت موقف المتكلمين والمتأثرين بهم من الفلاسفة، أساساً للعلم الحديث القائم على الضرورة والسببية على مستوى الطبيعة والوجود، والمستنِد إلى الماهية والبرهان على مستوى العقل والمعرفة.

هكذا يكون ابن رشد في نظر المحْدثين قد استوعب مآزق الزمن الذي عاش فيه، فحاول أن يخرج منها بالبرهنة على «اتصال» العقل بالشريعة، تمهيداً للدفاع عن حق الإنسان في معرفة الوجود معرفة علمية والتأثير في الطبيعة تأثيراً إيجابياً. ولا يمكن للمعرفة العلمية بالشريعة والطبيعة أن تتحقق ما لم ينفتح العقل العربي الإسلامي على علوم وثقافات وتجارب الآخرين الحضارية، لاسيما وأن هذا الانفتاح هو الذي يعزز وجود الذات ويحصّنها ضد الانحلال والخراب. لقد جمع ابن رشد في شخصه محبة الشريعة والحكمة معاً على نحو صار معه نموذجاً للفيلسوف حتى في زمننا هذا.

إن صدور ابن رشد عن رؤية كونية وشمولية للعالم جعله يترفع عن رؤية الفلسفة وكأنها طبيعة وغريزة ثابتة تنفرد بها ثقافة، أو هوية،

أو عرق، دون آخر. لقد كان أبو الوليد يعتبر الفلسفة قولاً موجهاً إلى كلّ الناس ومفتوحاً على جميع الثقافات واللغات، لا إلى جماعة بشرية دون أخرى، أو ثقافة دون أخرى. وبهذا يكون ابن رشد متقدماً على كثير من الفلاسفة الغربيين الذين لا يخجلون من جعل الفلسفة علامة على تفوق عرق أو حضارة على باقي الحضارات.

إننا نشعر بالحاجة إلى رجل مثل ابن رشد في هذا الزمن الذي طغى فيه فكر الاختلاف والتضاد والصراع بين الحضارات والثقافات والهويات والأصوليات، لأن مثل هذا الرجل ينبّهنا إلى أهمية الوحدة، وإلى ضرورة وجود نقطة ثابتة نلوذ إليها في وسط جو الإعصار الذي يحيط بنا. إن فكراً كفكر ابن رشد يمنحنا نوعاً من الثقة بأن قتلة الحق والعقل لا يمكنهم أن يعيشوا دائماً على تشويه الحقيقة، وقلب الباطل حقاً. هكذا تبقى من ابن رشد عبارة «الحق لا يضادّ الحق» التي تختفي وراءها كل إشكالياتنا التي نواجهها اليوم: الذات والآخر، العقل والحق، المعرفة والإيمان، الوجود والهوية. ومع ذاك، فمن أجل أن نكون أوفياء لروح ابن رشد علينا تحيين هذه العبارة الساحرة.