

مفارقة العقل الهولاني عند ابن رشد
"دراسة تحليلية نقدية"

د / ماجدة رمضان مصطفى محمود
مدرس الفلسفة الإسلامية
قسم الفلسفة- كلية الآداب
جامعة الإسكندرية

مقدمة:

شغل موضوع العقل أهمية كبرى في الفكر الفلسفي عامة، وفي الفلسفة الإسلامية خاصة؛ إذ نشأت الكثير من النظريات والإشكالات والقضايا الفلسفية المختلفة بشأن العقل عبر العصور المختلفة؛ ذلك لأن موضوع العقل يعد من الموضوعات الفلسفية الشائكة التي أثارت الكثير من الجدل والنقاش حوله، ولقد انقسم العقل إلى مراتب أو درجات مختلفة، إلا أننا سوف نركز اهتمامنا في هذا البحث على إحدى تلك المراتب، ألا وهي العقل الهيلولاني عند ابن رشد، ذلك الفيلسوف الذي مثل في الفلسفة الإسلامية والغربية على السواء مفارقة، فقد امتاز ابن رشد بقوله تفسيرات شديدة الاختلاف فيما بينها؛ حتى أصبح الوصول إلى الحق وسط هذه التفسيرات يمثل صعوبة، ومن هنا تأتي أهمية فلسفته وعمقها التي غلبت عليها نزعتان أساسيتان، إحداهما تمثل النزعة الأرسطية، والأخرى تمثل نزعته التوفيقية بين العقل والشرع، أو بين الفلسفة والدين، أو بين الحقيقة والشرعية.

فلقد أثارت طبيعة العقل الهيلولاني عنده الكثير من الإشكالات والتناقضات والآراء المفارقة؛ وذلك لغموض هذه المسألة عند أرسطو والشرح من بعده، فحينما نصف العقل بأنه هيلولاني، فكيف يكون مفارقاً للمادة؟، وهل كل مفارق للمادة لابد من أن يكون أزلئاً خالداً؟، أما إذا كان ليس جسمانياً، فلماذا يسمى هيلولانياً؟، ولذلك كان هدفنا في هذا البحث تفسير موقف ابن رشد بصدد العقل الهيلولاني.

وسوف نحاول في هذا البحث الإجابة عن التساؤلات الآتية:

- س ١: كيف اختلف تصور ابن رشد للعقل الهيلولاني عن الفلاسفة السابقين عليه؟
- س ٢: هل كان العقل الهيلولاني عند ابن رشد مادياً أم مثالياً؟
- س ٣: هل كان العقل الهيلولاني عند ابن رشد خالداً أم فانياً؟

ولقد تعددت المناهج المتبعة في هذا البحث، فلقد استخدمنا المنهجين: التحليلي، والنقدي؛ لتحليل نصوص ابن رشد وآرائه في مسألة العقل الهيلولاني، والكشف عن جوانب التعارض والتناقض؛ بهدف الوصول إلى مفارقة العقل الهيلولاني عنده، كما استخدمنا المنهج التاريخي أيضاً؛ لبيان موقف الفلاسفة السابقين الذين كان لهم تأثير فيه؛ وذلك ما وضحه لنا ابن رشد في مؤلفاته المختلفة، وكان مؤلفه "تلخيص كتاب النفس" من أكثر المؤلفات التي عالج فيها ابن رشد هذه المسألة.

وسوف نوضح في هذا البحث أولاً بشكل موجز ماهية العقل الهيلولاني، ثم نتناول تفسيرات الفلاسفة السابقين لابن رشد بصدد مسألة العقل الهيلولاني عند كل من أرسطو والشراح من بعده سواء أكان عند فلاسفة اليونان أم كان عند فلاسفة الإسلام، ثم ننتقل إلى تحليل أقوال ابن رشد وآرائه بصدد مفارقة العقل الهيلولاني، التي ارتكزت حول محورين رئيسين: العقل الهيلولاني بين المادية والمثالية، والعقل الهيلولاني بين الفناء والخلود.

أولاً- ماهية العقل الهيلولاني:

قبل أن نوضح ماهية العقل الهيلولاني، لابد من أن نشير أولاً في إيجاز إلى الاصطلاح الفلسفي للعقل، وأهم أقسامه.

يعرف العقل Intelligence/Intellect بأنه قوة النفس التي عن طريقها يتم تصور المعاني وتأليف القضايا، كما أن العقل يمثل قوة تجريد، أي يستطيع تجريد أو انتزاع الصورة عن المادة ولواحقها^(١)؛ إذ إنه جوهر مجرد عن المادة في ذاته، وهو يمثل قوة للنفس الناطقة^(٢).

وقد ذهب فلاسفة الإسلام إلى بيان أن للنفس الناطقة جهتين، إحداها جهة إلى عالم الغيب، وذلك باعتبار أن هذه الجهة متأثرة مستقيضة عما فوقها من المبادئ العالية، والأخرى جهة إلى عالم الشهادة، وذلك باعتبار أن هذه الجهة مؤثرة ومتصرفة فيما تحتها من الأبدان؛ ويكون لكل جهة قوة ينظم بها حالها، وتعرف القوة التي تتأثر وتستقيض من المبادئ العالية؛ حتى تكمل جوهرها من التعقلات بالقوة النظرية أو العقل النظري، أما القوة التي تؤثر في البدن وتتصرف فيه حتى تكمل جوهره، فتعرف بالقوة العملية أو العقل العملي^(٣)، إلا أننا سوف نركز اهتمامنا في هذا البحث فيما يتعلق بالقوة النظرية (العقل النظري).

وتنقسم القوة النظرية عند فلاسفة الإسلام إلى مراتب عدة: العقل الهيلولاني Material Intellect، والعقل بالملكة^(٤) Habitual Intellect، والعقل بالقوة^(٤) Potential

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج ٢، مادة: العقل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٨٥.
(٢) الجرجاني "العلامة علي بن محمد السيد الشريف": معجم التعريفات، مادة: العقل، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ١٢٧، ١٢٨، انظر أيضاً: التهانوي "العلامة محمد علي"، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مادة: العقل، تقديم وإشراف: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، ج ٢، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، بيروت، ١٩٩٦م، ص ١١٩٧.
(٣) التهانوي "العلامة محمد علي"، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مادة: العقل، ج ٢، ص ١١٩٧.
(٤) العقل بالملكة: هو العلم بالضروريات، واستعداد النفس لاكتساب النظريات. (انظر: الجرجاني "العلامة علي بن محمد السيد الشريف": معجم التعريفات، ص ١٢٨).
(٥) العقل بالقوة: هو العقل الذي لم يخرج إلى الفعل بذاته، وإنما يخرج إلى الفعل بأخر يكون بالفعل. (انظر: الكندي "أبو يوسف يعقوب بن إسحاق": في العقل، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٣٥٦).

Intellect، والعقل بالفعل^(١) Actual Intellect، والعقل المستفاد^(٢) Acquired Intellect، والعقل الفعال^(٣) Active Intellect^(٤)، وسوف ننتقل هنا إلى بيان ماهية العقل الهيلولاني بوصفه إحدى مراتب القوة النظرية للنفس الناطقة، وهو موضوع حديثنا الأساسي في هذا البحث.

ويعرف العقل الهيلولاني بأنه: الاستعداد المحض لإدراك المعقولات؛ ذلك لأنه يمثل قوة محضة، ويسمى هذا العقل بالهيلولاني؛ لأن النفس في هذه المرتبة تكون مثل الهيلولي الأولى خالية من أي صورة^(٥).

ويعد العقل الهيلولاني مرادفًا للعقل بالقوة، فهو يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها أي شيء بالفعل^(٦)، أي أنه يكون قوة محضة خالية عن الفعل، كما عند الأطفال، فلهم في حال الطفولة استعداد محض، وإلا لامتنع اتصاف النفس بالعلوم، كما أنه يعد إحدى مراتب القوة النظرية؛ ومن ثم فهو عبارة عن استعداد وتأثر^(٧).

ويعرف أيضًا في لغتنا المعاصرة بالعقل المادي، أو العقل بالفطرة، فهو القابلية المحضة للإدراك لدى الإنسان^(٨).

وهكذا بعد أن أوضحنا ماهية العقل الهيلولاني، بوصفه أحد أقسام القوة العاقلة للنفس (القوة النظرية)، وهو يمثل الاستعداد المجرد لقبول المعقولات أو إدراكها، فإننا سوف ننتقل إلى تفسير هذه القوة -العقل الهيلولاني- عند الفلاسفة السابقين لابن رشد؛ ذلك حتى يتبين لنا

(١) العقل بالفعل: هو استكمال النفس في صورة ما، أو صورة معقولة، فمتى شاء عقلها، أي حصرها بالفعل. (انظر: ابن سينا "الشيخ الرئيس أبو عليّ الحسين بن عبد الله": رسالة في الحدود، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، دار العرب، ط٢، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٨٠).

(٢) العقل المستفاد: هو شبيه بالصورة بالنسبة للعقل بالفعل، أما العقل بالفعل فهو شبيه بالموضوع أو المادة بالنسبة للعقل المستفاد، وذلك فيعد أن تحصل المعقولات كلها معقولة بالفعل يحصل العقل المستفاد، فحينئذ تصبح تلك الصور المعقولة وكأنها صور للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبيه بالموضوع بالنسبة لتلك الصور. (انظر: الفارابي "أبو نصر محمد بن محمد": رسالة في العقل، تحرير: الأب مورييس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٨م، ص ص ٢١، ٢٢).

(٣) العقل الفعال: هو جوهر من شأنه إخراج العقل الهيلولاني من القوة إلى الفعل؛ وذلك عن طريق إشرافه عليه، وقد ذهب ابن سينا إلى أن العقول المفارقة تطلق على كل ماهية مجردة عن المادة. (انظر: ابن سينا "الشيخ الرئيس أبو عليّ الحسين بن عبد الله": رسالة في الحدود، ص ص ٨٠، ٨١).

(٤) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة: العقل، ج ٢، ص ص ٨٥-٨٦.

(٥) الجرجاني "العلامة عليّ بن محمد السيد الشريف": معجم التعريفات، مادة: العقل، ص ١٢٨، انظر أيضًا: التهانويّ التهانويّ "العلامة محمد عليّ"، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مادة: العقل، ج ٢، ص ص ١١٩٧، ١١٩٨.

(٦) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة: العقل، ج ٢، ص ٨٥.

(٧) التهانويّ "العلامة محمد عليّ"، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، مادة: العقل، ص ص ١١٩٧، ١١٩٨.

(٨) محمد الزايد: ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: العقل، ج ١، تحرير: معن زيادة، معهد الأبحاث العربي، ط١، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٥٩٩.

أوجه الاتفاق والاختلاف بينه وبين غيره من الفلاسفة السابقين عليه، كما يتبين لنا كيف كان العقل الهيلولانيّ عند ابن رشد يمثل مفارقة؟

ثانيًا- العقل الهيلولانيّ عند الفلاسفة السابقين لابن رشد^(١):

تعرضت مسألة العقل لتفسيرات مختلفة للفلاسفة؛ إذ إنها امتزجت ببعضها؛ ومن ثم أصبح من الضروريّ -كي ندرك موقف ابن رشد- الرجوع إليهم؛ حتى نستطيع معرفة مذهبه^(٢)، وذلك بداية من أرسطو الذي وضع أول مقالة عن العقل في كتاب "النفس"، وشراحه سواء أكان عند فلاسفة اليونان: الإسكندر الأفردوسيّ، وثامسطيوس اللذين يتعرض لهما ابن رشد في أثناء حديثه عن العقل الهيلولانيّ في مؤلفه "تلخيص كتاب النفس"، أم كان عند فلاسفة الإسلام السابقين على ابن رشد: عند كل من الكنديّ، والفارابيّ، وابن سينا، وابن باجة، الذين كان لهم تأثير واضح فيه.

ولقد ذهب أرسطو إلى أننا إذا كنا نميز في الطبيعة بين الهيلولي، والعلة الفاعلة التي تحدثها، وكذلك نميز في النفس أيضًا بين العقل الذي يشبه الهيلولي؛ ذلك لأنه يصبح جميع المعقولات، وبين العقل الذي يماثل العلة الفاعلة؛ لأنه يحدثها، وهو يشبه الضوء الذي يجعل الألوان من حال القوة إلى ألوان بالفعل، وهذا العقل هو المفارق^(٣) غير المنفعل، أي: غير الممتزج؛ إذ إنه جوهر بالفعل، وبما أن الفاعل هو أسمى دائمًا من المنفعل، فالمبدأ أسمى من الهيلولي، ولذلك كان العقل الفعال خالدًا أزليًا، في حين أن العقل المنفعل فاسد، ومن دون العقل الفعال لا نعقل^(٤).

ولذلك ميز أرسطو بين مرتبتين للعقل: العقل الفعال أو الفاعل، والعقل المنفعل، ويعرف العقل الفعال بأنه القدرة التجريدية التي عن طريقها تحرر المعنى الكليّ من توابعه

(١) ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ): هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، ولد بقرطبة، وتعلم الشريعة من فقه وأصول وكلام، وكان متميزًا في علم الطب، وقد أجاد في تأليفه، كما أنه كان شارحًا لفلسفة أرسطو؛ إذ إنه كان شديد الإعجاب بأرسطو، بل كان يشيد بذكره في كل مناسبة، فعلى سبيل المثال: ذكر في مقدمة كتاب الطبيعيات أنه أعقل أهل اليونان، وأكثرهم حكمة، ووضع علوم المنطق، والطبيعيات، وما وراء الطبيعة وتممها. (انظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج ٣، بيروت، ط ٥، ١٩٦٩م، ص ص ٢٤٦-٢٤٩، وأيضًا: ابن أبي أصيبعة "موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعديّ الخزرجي": عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ٥٣٠).

(٢) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، نشره وحققه وقدم له: أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، المصرية، ط ١، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٢٥، المقدمة.

(٢) المفارق: يعرف في الفلسفة العربية بالجوهر المجرد عن المادة، القائم بنفسه، مثل: القول بالجواهر المفارقة (انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفيّ، مادة: المفارق، ج ٢، ص ٤٠٢).

(٤) أرسطو طاليس: كتاب النفس، نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه عن اليونانية: الأب جورج شحاتة قنوتايّ، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، القاهرة، ١٩٤٩م، الفصل الخامس، الكتاب الثالث، ص ص ١١٢، ١١٣.

الجزئية والحسية، أما العقل المنفعل Passive Intellect فيعرف بأنه القوة التي تستقبل قدرة العقل الفاعل وتنطبع فيها صورته^(١).

وعليه يصبح العقل الفعال مفارقاً للمادة؛ إذ إنه جوهر بالفعل، وهو يمثل الجوهر القائم بذاته؛ كما أنه غير منفعل، وغير ممتزج أو مخالط للمادة وعلاقتها؛ ومن ثم فهو خالد أزليّ مفارق، أما العقل المنفعل فهو عقل بالقوة، أي: أنه يمثل قوة استقبالية لقدرة العقل الفعال، كما أنه فاسد، فمن دون العقل الفعال لانعقل على الإطلاق، وهكذا بعد أن أوضحنا موقف أرسطو من العقل المنفعل (الهيولاني)، ننتقل إلى موقف بعض شراحه من فلاسفة اليونان: الإسكندر الأفردوسي، وثامسطيوس.

كان الإسكندر الأفردوسي^(٢) Alexander of Aphrodisias أول من تكلم من شراح أرسطو في نظرية العقل، كما أنه توسع فيها^(٣)؛ ذلك لأنه أقر بالتمييز الثلاثي^(٤) بين العقل الفعال، والعقل بالملكة، والعقل المنفعل (بالإمكان)، إذا عرف العقل الهيولاني عنده بالإمكان^(٥).

وقد قدم في رسالته عن النفس مفهوم العقل الهيولاني أو المادي، بوصفه العقل الإنساني الذي يطلق عليه مسمى العقل الهيولاني؛ ذلك لأنه في جوهره قدرة استقبالية، أي أن كل شيء حينما يتلقى شيئاً يصبح مادياً؛ ذلك لأنه يتعلق بذلك الشيء الذي تم تلقيه؛ ومن ثم يعرف المادي في هذا السياق بالتلقي، وقد أثار وصف الإسكندر الكثير من الجدل، ويمكن أن يوصف بأنه إشكالية^(٦)؛ ذلك لأن العقل الهيولاني عند الإسكندر ليس جسمانياً، بل إنه بالقوة، أي يمكن أن يصبح بالفعل، فهو شبيه بالهيولى التي هي بمنزلة استعداد، والتي تقبل أن تصبح كل شيء^(٧)، وهكذا ينفي الإسكندر عن العقل الهيولاني أي معنى جسماني، وإنما ما يقصد به أنه عقل بالقوة.

-
- (١) محمد الزايد: ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، مادة: العقل، ج ١، ص ٥٩٩.
- (٢) الإسكندر الأفردوسي Alexander of Aphrodisias: فيلسوف يوناني، ظهر في أواخر العصور القديمة، ولقد كان له تأثير كبير في الفلسفة اليونانية، كما أنه كان من أهم شراح أرسطو، ومن بين شروحاته: "الميتافيزيقا لأرسطو"، و"التحليلات القبالية"، ولديه أيضاً أطروحة جدلية "عن القدر" on fate ضد الرواقيين.
- (٣) أحمد فؤاد الأهواني: في عالم الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ١٠٧.
- (٤) ويقسم الإسكندر العقل إلى ثلاثة أقسام: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل الفعال، إلا أن أسماء تلك العقول لا نجدها عند أرسطو، بل كانت من وضع الإسكندر (انظر: ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، نشره: أحمد فؤاد الأهواني، ص ص ٣١، ٣٢، المقدمة).
- (5) Miira Tuominen: Receptive Reason- Alexander of Aphrodisias on Material Intellect, phronesis, Published by: Brill, Vol. 55, No.2, 2010, P.171.
- (6) I Bid, P.P 170, 171.
- (٧) الكندي "أبو يوسف يعقوب بن إسحاق": في العقل، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٢٢، (المقدمة).

كما يصف الإسكندر العقل الهيلولانيّ بأنه فانٍ فاسد؛ ذلك لأنه موجود في كل إنسان ليس من جهة أفعاله التي يأتيها بتأثير العقل، بل باعتبار أنه موجود في الإنسان، فذلك هو مكانه الطبيعيّ، كما أنه كان يمثل العقل الوحيد المختص بالإنسان، فهو من قوى النفس الإنسانية، وبما أن النفس صورة الجسم؛ ومن ثم تصبح مدة العقل الهيلولانيّ متوقفة على مدة الشخص، أي أنها فاسدة بفساده، وبذلك تنتهي فلسفة الإسكندر إلى القول بفناء العقل الهيلولانيّ؛ إذ إنه لم يتحدث عن أزلية العقل إلا حينما عرض العقل الفعال^(١)، وهكذا لم يطلق الإسكندر مسمى العقل المفارق إلا على العقل الفعال؛ إذ إنه وحده يتصف بالأزلية والخلود، أما العقل الهيلولانيّ فهو فانٍ.

وقد جاء ثامسطيوس^(٢) Themistius أحد شراح أرسطو، الذي انتقد الإسكندر؛ لابتعاده عن تعاليم أرسطو^(٣)، فقد قصر الإسكندر صفة الأزلية للعقل الفعال وحده، أما العقل الهيلولانيّ أو العضويّ فإنه يفسد بفساد الشخص، فهو كآلة للعقل الإلهيّ، كما كان ثامسطيوس يؤيد أرسطو بأنه يجعل للعقل بالقوة وجودًا أزليًا مفارقًا للمادة، على الرغم من أنه متوقف على العقل الفعال؛ ومن ثم يصبح العقل بالقوة -بالنسبة إلى العقل بالفعل- كالمادة بالنسبة إلى الصورة، وهذا خلاف ما ذهب إليه الإسكندر^(٤).

وكان تشبيه ثامسطيوس للعقل بالقوة أي الهيلولانيّ بالمادة، والعقل الفعال بالصورة، أساس الحل الذي ذهب إليه، والذي عن طريقه أكد تعدد العقول الشخصية؛ ومن ثم كان أساس قوله بخلود النفس الفردية، ولكنه على الرغم من قوله بمفارقة العقل بالقوة للمادة، فإنه كان يرى أن العقل الفعال يمثل أكثر مفارقة للمادة، وأشد ابتعادًا عن الاختلاط، والامتزاج^(٥).

ولذلك لقت مسألة طبيعة العقل بالإمكان (الهيلولانيّ) اهتمام كل من الإسكندر، وThamstius، فقد توّصلا إلى استنتاجات معاكسة، إذ فسر الإسكندر العقل الهيلولانيّ أو

(١) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، نشره: أحمد فؤاد الأهواني، ص ٣٤، المقدمة.
(٢) Thamisstius: (٣١٧-٣٨٨ / ٣٨٩م)، فيلسوف، وكاتب، وخطيب، ومعلم، ومستشار سياسي، ظهر في أواخر القرن الرابع الميلاديّ، ولد في بيزنطة، واشتغل بمهنة التدريس، وركز اهتمامه على أرسطو، وفي عام ٣٥٠م لقي شهرة كبيرة في الخطابة، عن طريق إلقائه خطاب إلى قسطنطينوس الثاني.
(CP: Matthew Bunson: Encyclopedia of the Roman Empire, Revised Edition, Facts on File, Inc., New York, 2002, P. 532.

(٣) وهذا ما يراه ثامسطيوس.
(٤) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، نشره: أحمد فؤاد الأهواني، ص ٤٠، المقدمة.
(٥) زينب محمود الخضيريّ: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ٣١٨.

بالإمكان على أنه مجرد قابلية أو تلقٍ في الكائن الإنساني، في حين أن ثامسطيوس فسره على أنه جوهر مفارق^(١).

ويتبين لنا مما سبق مدى اختلاف شراح أرسطو: الإسكندر، وثامسطيوس في تفسيرهما نظريته في العقل؛ ذلك مما يدل على غموض هذه المسألة وصعوباتها، فكل منهما يفسر هذه المسألة كما يراه هو، ويدل على ذلك ما نجده عند ثامسطيوس في نقده الإسكندر؛ لعدم اتباعه أرسطو في القول بأزلية العقل الهولاني، ولكننا لم نجد في أقوال أرسطو ما يدل على ذلك، إلا أننا يمكن القول إن العقل الهولاني كان عند ثامسطيوس يمثل أكثر مفارقة؛ ذلك لقوله بأزليته وخلوده.

وهكذا بعد أن أوضحنا آراء بعض فلاسفة اليونان (شراح أرسطو) بصدد العقل الهولاني، الذي عُرف بالعقل المنفعل عند أرسطو، وبالعقل بالإمكان أو العقل المادي عند الإسكندر، أو العقل بالقوة عند ثامسطيوس، ننتقل إلى معرفة موقف فلاسفة الإسلام السابقين على ابن رشد.

لقد ذهب الكندي إلى رأي أرسطو في العقل بأنه ينقسم إلى أربعة أنواع: الأول هو العقل الذي بالفعل أبداً، والثاني هو العقل الذي يكون بالقوة، والثالث هو العقل الذي خرج النفس من القوة إلى الفعل، والرابع هو الذي يسميه الثاني، وهو يمثل العقل (المستفاد)^(٢).

ونجد في قسمة الكندي للعقل إلى أربعة أنواع، التي ينسبها إلى أرسطو تناقضاً واضحاً؛ إذ إننا رأينا فيما سبق أن العقل كان عند أرسطو نوعان: منفعل، وفعال، وكان عند الإسكندر ثلاثة عقول، فمن المفترض أن الكندي يكون قد تأثر بهذه القسمة عن أحد شراح أرسطو المتأخرين^(٣).

ويرى الكندي أن العقل بالقوة لا يمكن أن يكون بالفعل أو يخرج إلى الفعل بذاته؛ ذلك لأنه لو كان بذاته، لأصبح عقلاً بالفعل أبداً؛ إذ إن ذاته له أبداً بما كان موجوداً، وعليه فكل ما كان بالقوة يخرج إلى الفعل بآخر يكون بالفعل، أما العقل بالفعل أبداً فهو مخرج النفس حتى تصبح عاقلة بالفعل بعد أن كانت عاقلة بالقوة^(٤).

ولقد كانت القوة والفعل مصطلحين ترتكز عليهما فلسفة أرسطو، ويرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالهولوى والصورة؛ إذ إنه يفسر موجودات الطبيعة بوصفها مركبة من هولوى (مادة)

(1) Herbert A. Davidson: Al Farabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect, oxford university press, New York & Oxford, 1992, p 258.

(٢) الكندي "أبو يوسف يعقوب بن إسحاق": في العقل، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٥٣، ٣٥٤.
(٣) أحمد فؤاد الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، (د.ت)، ص ٢٦٣.

(٤) الكندي "أبو يوسف يعقوب بن إسحاق": في العقل، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص ٣٥٦.

وصورة، فالهيوولى قوة، والصورة فعل، فعلى سبيل المثال: الإنسان مركب من هيوولى وصورة؛ فالهيوولى بما فيه من مادة، والصورة أي صورته الإنسانية^(١)، وهكذا كان الكندي أكثر تأثراً بفلسفة أرسطو، كما أنه تشابه مع الإسكندر بصدده ما ذكره عن العقل بالقوة.

أما الفارابي فكان العقل عنده ينقسم إلى أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعال^(٢).

ويعرف العقل بالقوة بأنه نفس ما، أو جزء نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما، بحيث تكون ذاته مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات من دون موادها، فتجعلها صورة لها، ويشبه الفارابي حصول الأشياء في تلك الذات (العقل بالقوة) بالشمعة التي نقش فيها نقش، فأصبح ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها، حتى أصبحت المادة بجملتها تلك الصورة^(٣).

ويقسم الفارابي المعقولات إلى قسمين، أحدهما - المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل، ومعقولات بالفعل، وهي تلك الأشياء المجردة عن المادة، والآخر - المعقولات التي لم تكن بجواهرها معقولة بالفعل، وهي تطلق على كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة؛ ومن ثم فهي لم تكن عقولاً بالفعل أو معقولات بالفعل، وإنما تلك الأشياء هي معقولات بالقوة، ويمكن أن تصير معقولات بالفعل، إلا أنه ليس في جواهرها كفاية حتى تصير من تلقاء ذاتها معقولات بالفعل، بل إنها تحتاج لكي تكون عقلاً بالفعل إلى شيء آخر؛ لينقلها من حال القوة إلى حال الفعل^(٤).

ويرى الفارابي الفاعل الذي ينقل هذه المعقولات من حال القوة إلى أن يجعلها بالفعل، لا بد من أن يكون عقلاً بالفعل مفارقاً للمادة، وهنا يشبه ذلك بالضوء الذي تعطيه الشمس للبصر، فيصبح البصر عن طريق الضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل، وبصيراً بالفعل، كما تصبح الألوان عن طريق ضوء الشمس مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة بالقوة، وعليه يعدّ الفارابي فعل العقل الفعال في العقل الهيولاني (العقل المنفعل) مثل فعل الشمس في البصر، وهكذا تصبح الأشياء بفعل العقل الفعال معقولة بالفعل بعد أن كانت معقولة بالقوة، كما يصبح العقل الهيولاني عقلاً بالفعل بعد أن كان بالقوة^(٥).

(١) أحمد فؤاد الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، ص ٢٦٤.
(٢) الفارابي "أبو نصر محمد بن محمد": رسالة في العقل، ص ١٢.
(٣) المصدر السابق، ص ١٢، ١٣.
(٤) الفارابي "أبو نصر": كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط ٢، بيروت، ١٩٨٦م، ص ١٠١.
(٥) الفارابي "أبو نصر": كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٢، ١٠٣، وأيضاً: رسالة في العقل، ص ٢٤، ٢٥.

ولذلك كان العقل عند الفارابي نوعين، أحدهما - عبارة عن استعداد في الجسم أي: الدماغ (مادي)؛ لتقبل صور المعقولات، والآخر - العقل الفعال وهو مفارق، ويضيء عقل الإنسان، ويجعله يدرك المعقولات، وهو في فلك القمر، وهذا النوع به جانب إشراقي^(١).

وهكذا يتشابه الفارابي أيضًا مع ما ذهب إليه كل من الإسكندر، والكندي؛ وذلك باعتبار أن العقل بالقوة هو نفس أو قوة في النفس؛ لانتزاع ماهيات الأشياء.

أما العقل عند ابن سينا فله قوى مختلفة: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، وأخيرًا العقل الفعال^(٢).

ويعرف العقل الهيولاني عند ابن سينا بأنه قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء، مجردة عن أي مادة^(٣)، فهو موجود لكل شخص، وسماه الهيولاني تشبيهًا بالهيولى الأولى التي لم تمثل بذاتها أي صورة من الصور، وإنما هي موضوعة لكل صورة؛ ومن ثم فهو يمثل قوة استعداد مطلق لا يخرج منه شيء إلى الفعل؛ مثل قوة الطفل على الكتابة^(٤)؛ ولذلك نجد أن العقل الهيولاني يخرج من حالة القوة إلى الفعل عن طريق العقل الفعال بإشراقه عليه^(٥).

ويبين لنا ابن سينا أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم، ولا أيضًا قوة في جسم، فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام، ثم يتبعه سائر المحالات^(٦)، وبذلك ذهب ابن سينا في المفارقة إلى الحد الذي جعل العقل الهيولاني مفارقًا، وعلى الرغم من أنه لم يصرح بذلك، فإن سياق أقواله يؤكد هذا الأمر^(٧).

ولذلك نجد أن الفارابي قد وصف العقل بالإمكان بأنه "قابلية أو تلقٍ" و"مادة" ولكنه لم يُسوّغ أيًا من الوصفين، وقد تناول ابن سينا طبيعة العقل المادي البشري "الهيولاني" بشكل غير مادي، وذلك في سياق معالجة قضية مختلفة ألا وهي مسألة طبيعة العقل المادي، وقد أكد أن النفس البشرية، وليس فقط العقل، هو جوهر غير مادي^(٨).

(١) الفارابي "أبو نصر": كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٤، (في الهامش).

(٢) ابن سينا "الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله": رسالة في الحدود، ص ٨٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٠.

(٤) ابن سينا "الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله": النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والألهية، ج ٢، مطبعة السعادة، ط ٢، القاهرة، ١٩٣٨م، ص ١٦٥.

(٥) ابن سينا "الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله": رسالة في الحدود، ص ٨٠، ٨١.

(٦) ابن سينا "الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله": النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والألهية، ج ٢، ص ١٧٧.

(٧) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، نشره: أحمد فؤاد الأهواني، ص ٤٨، المقدمة.

(٨) Herbert A. Davidson: Al Farabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect, p.258.

ويتبين لنا مما سبق أن ابن سينا كان مخالفاً مع ما ذهب إليه ثامسطيوس؛ إذ إنه جعل العقل الهولاني مجرداً عن المادة بالحد الذي جعله مفارقاً، في حين أن ثامسطيوس جعله كالمادة بالنسبة للصورة على الرغم من أنه كان يقول بمفارقتها بوصفه أزلماً خالداً وليس فانياً.

أما ابن باجة^(١)، فنجدته قد صنف المعقولات الهولانية ضمن الصور الروحانية، وذلك بوصفها ليست جسمانية، إذا يقول: "... *والصور الروحانية أصناف، أولها صور الأجسام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعال والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهولانية، والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس ... والصنف الأول ليس هولانياً بوجه، وأما الصنف الثالث فله نسبة إلى الهول، ويقال لها هولانية لأنها معقولات هولانية، ولأنها ليست روحانية بذاتها، إذ وجودها في الهول، وأما الصنف الثاني فهو بهذا الوجه غير هولاني أصلاً، إذ لم تكن في وقت من الأوقات ضرورة هولانية، وإنما نسبتها إلى الهول لأنها متمم للمعقولات الهولانية، وهو المستفاد، أو فاعل لها، وهو العقل الفعال، وأما الصنف الرابع فهو وسط بين المعقولات الهولانية والصور الروحانية ...*"^(٢)، وهكذا ربط ابن باجة بين الصور الروحانية وتقسيمه للعقول، فيما أن المعقولات الهولانية صور روحانية بغيرها، وليست بذاتها، فلا بد من وجود فاعل لها غير هولاني، ألا وهو العقل الفعال.

ولقد ذهب ابن باجة إلى أن لفظ الروح يقال على النفس لا من حيث هي نفس، بل من حيث كونها نفساً محرّكة؛ إذ إن النفس والروح اثنان بالقول واحد بالموضوع، كما أن لفظ الروحاني ينسب إلى الروح، ذلك الجوهر الساكن المحرك لغيره، فهو ليس جسمًا، بل هو صورة الجسم، فكل جسم لا بد من أن يكون متحركاً^(٣)؛ ولذلك يرى ابن باجة العقل الفعال والجواهر المحركة للأجسام المستديرة هي أخلق الجواهر الروحانية، وأبعد عن الجسمانية^(٤).

ويذهب ابن باجة إلى أن الشخص يكون حيواناً بالفعل، وإنساناً بالقوة، وذلك عندما كان طفلاً رضيعاً، إذا لم تحدث له القوة الفكرية، فالقوة الفكرية تحصل له إذا حصلت

(١) ابن باجة: (٤٨٧هـ - ٥٣٣هـ)، هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، المعروف بابن باجة، من الأندلس، كان علامة عصره في العلوم الحكمية، ومن الأفاضل في صناعة الطب، وكان متميزاً في العربية والأدب، وكان من =جملة تلامذته القاضي أبو الوليد محمد بن رشد، ومن أشهر مصنّفاته: شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، وكتاب النفس، وكتاب تدبير المتوحد، وفصول تتضمن القول في اتصال العقل بالإنسان، ورسالة الوداع، وفصول قليلة في السياسة المدنية ... وغيرها. (انظر: ابن أبي أصيبعة "موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي": عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ص ٥١٥، ٥١٦، مادة ابن باجة).

(٢) ابن باجة: "رسالة تدبير المتوحد"، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق وتقديم: ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩١م، ص ص ٤٩، ٥٠.

(٣) ابن باجة: "رسالة تدبير المتوحد"، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، ص ٤٩.

(٤) المصدر السابق، ص ٤٩.

المعقولات؛ ولذلك فالقوة الناطقة تقال على الصورة الروحانية من ناحية أنها تقبل العقل، وتقال أيضاً على العقل بالفعل^(١).

ويقول ابن باجة: "... فالإنسان له أولاً الصورة الروحانية على مراتبها، ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر، فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود، فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط، فذلك الاتصال بالمعقولات على الجهة الطبيعية هو كتوسط الصعود..."^(٢)، وهكذا اراد ابن باجة من أجل الوصول إلى أعلى درجات المعرفة، لا بد من الارتقاء عن كل ماهو جسماني؛ وذلك عن طريق الصعود من الصور الروحانية حتى الوصول إلى العقل الفعال الذي يمثل أخلق الصور الروحانية.

ولذلك وضع لنا ابن باجة ثلاث منازل أو درجات لإدراك المعرفة، الأولى المرتبة الجمهورية، وهي المرتبة الطبيعية، وفيها يكون المعقول مرتبطاً بالصور الهيولانية، والثانية المرتبة النظرية، والثالثة مرتبة السعداء، وفي المرتبة النظرية يدرك صاحبها المعقول بواسطة، فيشبه إدراكه للمعقول مثلما تظهر الشمس في الماء، فالمرئي في الماء هو خيالها، وليس ذاتها، في حين أن المرتبة الأولى يكون المرئي في الماء هو خيال خيالها، أما في مرتبة السعداء يرى الشيء بنفسه^(٣)، وهي تمثل أعلى وأسمى مراتب المعرفة.

ويتبين لنا فيما سبق كيف ربط ابن باجة بين أقسام العقول ومراتب المعرفة؟؛ وذلك ما وضحه عن طريق اتصال العقل الإنساني أو الهيولاني الفاني بالعقل الفعال وهو أسمى العقول؛ وذلك ما سوف نجده عند ابن رشد.

وهكذا بعد أن أوضحنا موقف الفلاسفة السابقين على ابن رشد، ننتقل إلى بيان موقف ابن رشد من العقل الهيولاني، وإلى أي مدى اتفق مع الفلاسفة السابقين عليه؟

ثالثاً- مفارقة^(٤) العقل الهيولاني عند ابن رشد:

(١) ابن باجة: "رسالة اتصال العقل بالإنسان"، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق وتقديم: ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩١م، ص ص ١٦٠، ١٦١.

(٢) ابن باجة: "رسالة اتصال العقل بالإنسان"، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، ص ١٦٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١٦٧.

(٤) المفارقة Paradox: الكلمة في أصلها الأجنبي مأخوذة عن اليونانية، وهي تتكون من مقطعين: Para ويعني المخالف أو الضد، وdoxa يعني الرأي؛ ومن ثم يكون معناها ما يخالف الرأي الشائع، كما تعرف بأنها الرأي الذي يفتقر بالاختلاف، والتمايز عما يعتقده الناس، وإن لم يصرح بالفرق (انظر: مراد وهبه: المعجم الفلسفي، مادة: المفارقة، دار قباء الحديثة، ط٥، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ص ٦١١، ٦١٢، وأيضاً: عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مادة: المفارقة، مكتبة مدبولي، ط٣، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٨٢٦). وتوجد معانٍ مختلفة للمفارقة، إذ تعني في اللغة اليونانية "الدهشة" و"التناقض"، بل كانت تعني المفارقة أكثر من مجرد تناقض، فكانت المفارقات تعني "اللامعقول" Incredible، أي: ما يناقض توقعات وتصورات المرء، وقد

يمثل ابن رشد مفارقة في الفكر الفلسفي عامة والفلسفة الإسلامية خاصة، فلقد تضمنت حياته الفكرية على مفارقة؛ ذلك لأننا نجد أن الأمة التي أنجبته قد تنكرت له، في حين أن أمة غربية قد انكبت على فكره الذي وصل إليها، إذ انتقلت الرشدية إلى الغرب، وإلى باريس في السريون، كما طورها أنصاره على منابر الجامعات الأوروبية في القرن الثالث عشر الميلادي، في حين كانت فلسفته لا تزال ترزح تحت غبار الأفكار المسبقة^(١).

إذا اشتهر ابن رشد في العصور الوسطى الغربية باسم "المعلق أو الشارح"؛ بسبب الترجمات اللاتينية لتعليقات ابن رشد على أعمال أرسطو، ومن هذه التعليقات: "النفس"، و"الطبيعة"، و"الميتافيزيقا"، وقد احتوت هذه الأعمال على نص كامل لعمل أرسطو مصحوباً بتعليق مفصل وواسع لابن رشد يستند إلى مصادر من التراث الفلسفي اليوناني والعربي، فضلاً عن فطنته الفلسفية^(٢).

ولقد طرح ابن رشد مسألة المفارقة؛ وذلك عند حديثه عن القوة الناطقة؛ إذ إنه أثار عنها تساؤلات عدة، التي كانت توضح في مدلولها عن مسألة المفارقة^(٣)، وهي كالتالي: هل تعد القوة الناطقة قوة وفعلاً، أم أنها فعل دائماً، وإذا كانت فعلاً دائماً، فإن أفعالها تعطلت في الصبا؛ لأنها مغمورة بالرطوبة، أم أن بعضها قوة، وبعضها فعل، وهل هي أزلية أم حادثة فاسدة، أم أنها مركبة من شيئين: أحدهما - أزلي، والآخر - حادث^(٤)؟

يقسم ابن رشد القوة الناطقة (العاقلة) إلى قسمين: أحدهما يسمى العقل العملي^(٥)، والآخر يسمى العقل النظري^(١)، ويعد العقل العملي قوة تشترك فيها جميع الناس، فلا يخلو

ورد معنى الكلمة في العهد الجديد في فقرة تتحدث عن شفاء المسيح لرجل مشلول، مما جعل جميع الناس مندهشين، وأخذوا يمجدون الإله ويملأهم الخوف، قائلين إننا رأينا أشياء غريبة اليوم، وفي هذا نجد أن التناقض يعني المعجزة أو الأمر الخارق Miraculous، كما تم فهم كلمة مفارقة بشكل مختلف بمعنى أنها تشير إلى التناقض المنطقي، أو لغز أو غموض أو تناقض ظاهر، ويعرف بعضهم المفارقة بأنها شكل فريد من أشكال التفكير، فهي فكر ديناميكي ثنائي القطب، ينطوي على كل من المعارضة والتبادل بين الأفكار.

- (CP: Lindsay Jones (editor): Encyclopedia of Religion, art: Paradox, Second edition, Vol. 10, Thomson Gale, Macmillan Reference USA, 2005, P. 6988).

(١) بركات محمد مراد: ابن رشد فيلسوفاً معاصراً، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ١٣، ١٢.

(2) Richard C. Taylor: "Themistius and the Development of Averroes Noetics", in: Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima, eds: Russell L. Friedman & Jean-Michel Counet, Louvain: Peeters, 2013, PP 1-2.

(٣) إذا تعبر المفارقات عن صعوبات جدلية ومعرفية (إبستمولوجية) عميقة ترتبط بمفاهيم عن موضوع ما. (انظر: روزنتال يودين: الموسوعة الفلسفية، مادة: المفارقات، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: د. صادق جلال العظم، وجورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص ٤٨٧).

(٤) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، نشره: أحمد فؤاد الأهواني، ص ٦٦.

(٥) العقل العملي Practical Intellect: هي قوة النفس التي تمثل مبدأ تحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات؛ من أجل غاية مظنونة. (انظر: ابن سينا "الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله": رسالة في الحدود، ص ٨٠).

إنسان منها، إلا أنهم يتفاوتون فيها، ولذلك تكون المعقولات العملية حادثة وموجودة فينا، أما العقل النظري فهو يعد قوة إلهية توجد في بعض الناس^(٢)، وتلك القوة هي التي سوف نتحدث عنها في هذا البحث، ولاسيما مرتبة العقل الهيلولائي بوصفها إحدى مراتب العقل النظري.

ويرى ابن رشد أن مسألة العقل الهيلولائي تعد من أعوص المسائل في الفلسفة^(٣).

وكان أول ما وضعه ابن رشد لتفسير طبيعة العقل الهيلولائي؛ ذلك عن طريق تعليقه المختصر على النفس، المعروف بالتلخيص، ونجده قد ذكر في تعليقه ثامسطيوس حوالي ثماني مرات، فضلاً عن الإسكندر الأفردوبيسي الذي ذكره أيضاً ثماني مرات في الفصل المختص بالقوة الناطقة أو العاقلة^(٤)، ولاسيما أن كلاً منهما كان له تأثير بالغ في تفسير ابن رشد لطبيعة العقل الهيلولائي كما يتضح لنا في أثناء البحث.

ولذلك يمكننا معرفة مسألة العقل الهيلولائي عن طريق تعليقات ابن رشد على النفس عند أرسطو، إذا كانت المشكلة الأساسية التي واجهها ابن رشد منذ البداية هي تقديم تفسير متماسك لفهم العقل الإنساني من أجل تفسير تعاليم أرسطو الكثيرة في "النفس"، والتي تحدث فيها عن أرسطو مسألة طبيعة العقل^(٥)، وهكذا ننقل هنا إلى بيان جوانب المفارقة في العقل الهيلولائي عند ابن رشد.

١ - العقل الهيلولائي بين المادية^(٦) والمثالية^(٧):

يذهب ابن رشد إلى اعتبار أن طبيعة العقل الهيلولائي عند تعقله للأشياء فإنه يتعقل صور الأشياء كلها من غير مخالطة لأي صورة من الصور؛ ذلك لأنه لو كان مخالطاً لصورة من الصور، للزم ذلك أحد الأمرين: إما أن تعوق صورة الموضوع القوة المخالطة لها لتقبلها، وإما أن تغيرها، أي تغير الصورة المقبولة، ولو صح ذلك، لأصبحت صور الأشياء

(1) Richard C. Taylor: "Separate Material Intellect in Averroes Mature Philosophy", in: Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean, Sea, Eds: R. Arnzen & J. Thielmann, Peeters Publishers, 2004, P.290.

(٢) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، نشره: أحمد فؤاد الأهواني، ص ص ٦٩، ٧٠.
(٣) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي: تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرع على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٥٥١.

(4) Richard C. Taylor: "Themistius and the Development of Averroes Noetics", PP. 9, 14.

(5) Herbert A. Davidson: Al Farabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect, pp. 258, 259.

(٦) المادية Materialism: مذهب فلسفي ظهر منذ العهد الأول للفلسفة اليونانية عند: طاليس، وانكسمانس، وهرقليطس، وذهب إلى أن المادة هي الجوهر والمبدأ الأول في الوجود. (انظر: مراد وهبه، المعجم الفلسفي، مادة: المادية، ص ٥٥٥).

(٧) المثالية Idealism: ترجع أصلها إلى المثال، وهو يعرف بالإغريقية بالصورة أو الفكرة، وكان المثال عند أفلاطون هو الأصل الذي خلقت الكائنات على صورته، كما أنها تعد مذهباً فلسفياً ظهر في العصر الحديث في القرن الثامن عشر بوصفه مقابلاً للمادية، ويقول إن الروحي أو اللامادي هو العنصر الأولي، أما المادي فهو العنصر الثانوي. (انظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مادة: المثالية، ص ٧٣٩).

الموجودة في العقل مختلفة عن ذاتها، أي تصبح صور الموجودات في العقل غير صور الموجودات؛ ولذلك فإذا كانت طبيعة العقل هي أن تعقل صور الأشياء محتقظة بطبيعتها؛ ومن ثم يجب أن تكون قوة غير مخالطة لأي صورة من الصور، وهذا الرأي يتفق فيه ابن رشد مع أنكساغورس^(١) بقوله إن العقل يجب أن يكون غير مخالط^(٢).

ولقد توصل ابن رشد من أقاويل الفلاسفة إلى أن العقل الهيلونائي هو من جهة عبارة عن استعداد مجرد من الصور الهيلونائية، ومن جهة أخرى جوهر مفارق متلبس بهذا الاستعداد، أي أن هذا الاستعداد الموجود في الإنسان هو أمر لاحق له، وليس موجوداً في طبيعة هذا العقل المفارق^(٣)،

ويرى ابن رشد بعد عرضه المذهبين، أي مذهب الإسكندر، ومذهب غيره في تفسير العقل الهيلونائي، أن مذهب أرسطو الذي جمع بينهما، هو المذهب الحقيقي لديه، ولذلك فالعقل الهيلونائي جوهر مفارق، لديه استعداد ما، وهذا الاستعداد موجود له، وليس من طبيعته، بل من ناحية اتصال الجوهر الذي فيه بالإنسان، فهذا الاستعداد يلحقه بنوع من العرض^(٤).

لقد ذهب ابن رشد إلى قول الإسكندر باعتبار أن العقل الهيلونائي هو استعداد مجرد من الصور، بمعنى أنه لم يكن صورة من الصور تكون شرطاً في قبوله للمعقولات، بل إنه يمثل شرطاً في وجوده لا في قبوله^(٥).

ولذلك يرى ابن رشد اعتبار طبيعة العقل الهيلونائي مجرد استعداد فقط؛ ومن ثم يصبح غير مخالط للبدن، أي غير مخالط لصورة من الصور؛ ذلك لأنه إذا كان مخالطاً للبدن لكان صورة مزاجية، وإما أن يكون له آلة بدنية بمنزلة الحس، إلا أنه ليس له شيء من ذلك، ويستدل ابن رشد على ذلك^(٦) بأن الحواس حينما تحس إحساساً قوياً لم تستطع أن تحس ما

(١) أنكساغورس Anaxagoras: هو فيلسوف يوناني، وقد كان أول من قام بالترديد في أثينا قبل سقراط، وقد أثر في كبار المفكرين، أمثال: بركليس Pericles، ويوريبيدس Euripides، وينسب إليه أنه أول من أشار إلى ثنائية العقل والمادة.

(CP: Robert Audi: The Cambridge Dictionary of Philosophy, P.28).

(٢) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق: الفرد ل. عبري، مراجعة: محسن مهدي، تصدير: إبراهيم مدكور، المكتبة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ١٢٢.

= وذلك ما ذكره أرسطو في كتابه "النفس" بأن العقل الذي بالقوة لا ينفعل على الرغم من قدرته على قبول الصورة مثل ما ذهب أنكساغوراس، وأن يكون بالقوة شبيهاً بتلك الصورة، ولكن من دون أن تكون هذه الصورة نفسها، فنسبة قوة العقل بالنسبة للمعقولات كنسبة قوة الحس إلى المحسوسات؛ ومن ثم يجب أن يكون العقل من حيث إنه يقبل جميع الأشياء غير ممتاز. (انظر: أرسطو طاليس: كتاب النفس، الفصل الرابع، الكتاب الثالث، ص ١٠٨).

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٤) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، ص ١٢٥.

(٥) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، نشره: أحمد فؤاد الأهواني، ص ٨٧.

(٦) وهنا نجد ابن رشد متأثراً بقول أرسطو في كتابه "النفس" الذي يرى أن عدم انفعال قوة الحس لا تتشابه مع عدم انفعال قوة العقل؛ إذ إن الحاسة لا تقوى على الإدراك عقب تأثير محسوس قوي، على سبيل المثال: إننا لا نستطيع سماع الصوت عقب سماع أصوات شديدة، وأيضاً لا نستطيع أن نبصر أو نشم بعد رؤية ألوان شديدة أو

أقل منه عند انصرافها عن المحسوس القويّ، فعند النظر إلى الشمس لن يستطع النظر إلى ما دونها؛ ذلك لأن العين هنا تتفعل وتتأثر عن المحسوس القويّ، أما العقل فهو بخلاف ذلك، فإذا انصرف النظر عن معقول قويّ لأصبح نظره فيما أقل من ذلك المعقول أفضل وأسهل، وهذا يرجع إلى أن قوة الحس التي هي مخالطة لموضوعها، في حين نجد أن قوة العقل غير مخالطة على الإطلاق^(١).

كما يرى ابن رشد أن اختلاف قوة العقل الهيلونائي عند قبولها المعقولات عن انفعال قوة الحواس بالنسبة إلى المحسوسات؛ ذلك لأن الانفعال الذي يكون في الحواس يؤدي إلى تغيير الموضوع عند القبول؛ ومن ثم تصبح القوة التي تقبل المحسوسات مخالطة للموضوع الذي توجد فيه مخالطة ما، ذلك لأنها قابلة للتغيير، في حين أن القوة القابلة للمعقولات يجب ألا تكون منفصلة أصلاً، أي أنها غير قابلة للتغيير الذي يكون للقوة المنفصلة من قبل مخالطتها للموضوع الذي توجد فيه^(٢).

ويتبين لنا مما سبق، أن العقل الهيلونائي مجرد استعداد، يتعقل صور الأشياء من غير مخالطة لأي صورة من الصور، فهو من جهة قبوله لصور الموجودات يسمى عقلاً هيلونائياً ومن جهة فعله المعقولات يسمى عقلاً فعالاً، إلا أننا نجد بعض الشكوك بصدد العقل الهيلونائي بوصفه بسيطاً، فكيف يكون منفصلاً؟

يرد ابن رشد على التشكيك بشأن أمر العقل الهيلونائي لكونه بسيطاً وغير منفصل، باعتبار أن الانفعال الذي قيل في أمر العقل هو معنى أعم من كل الأمور التي يقال عليها اسم الانفعال؛ ذلك لأنه ليس في العقل معنى الانفعال إلا القبول فقط، من دون أن يكون هناك تغيير على الإطلاق، ويكون موضوع هذا القبول ليس إلا استعداداً فقط لقبول المعقولات، ويشبه هذا مثل ما ذكر أرسطو بالاستعداد الموجود في اللوح لقبول الكتابة، وهذا يعني أن هذا الاستعداد موجود في وجه اللوح، ولكنه ليس مخالطاً للوح؛ ومن ثم يصبح قبول اللوح للكتابة انفعالاً، وذلك مثل الأمر في العقل مع المعقولات^(٣).

روائح شديدة، في حين أن العقل حينما يعقل معقولات شديدة يصبح أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة؛ ذلك لأن قوة الحس لا يمكن أن تنفصل عن البدن، في حين أن العقل يصبح مفارقاً له (انظر: أرسطو طاليس: كتاب النفس، الفصل الرابع، الكتاب الثالث، ص ١٠٩، وأيضاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤م، ص ١٩٤).

(١) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، ص ص ١٢٥، ١٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ١٢١، ١٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص ص ١٢٧، ١٢٨.

فقد كانت طبيعة العقل الهيلولانيّ عند ابن رشد مرتبطة بأمرين: المحايثة^(١) والمفارقة، فقد جعل ابن رشد العقل الهيلولانيّ محاياً، إلا أنه لم يصل إلى حد المخالطة مثل ما فعلت الفلسفات المادية، وكذلك جعله مفارقاً، إلا أنه لم يصل إلى حد التعالي، كما فعلت الفلسفات المثالية^(٢)، إذ إن ابن رشد رفض اندراج العقل الهيلولانيّ تحت جنس الجواهر المادية، من حيث إنه ليس جوهرًا ماديًا يخضع للحتميات المادية، فيتعرض للحرارة، والبرودة، ولكل أشكال الانفعالات والتقلبات، كما أنه رفض دخول العقل الهيلولانيّ تحت جنس الصور الخالصة^(٣).

ولذلك حسم ابن رشد موقفه لصالح المفارقة، فالعقل ليس مزيجًا أو نتيجة لمزيج، وليس جسمًا أو قوة في جسم، كما أنه غير مخالط، وغير مركب، بل إنه قوة لا مادية، أي مستقلة بيولوجيًا وأنطولوجيًا عن حتميات الجسم ومصيره؛ ولذلك ليس حادثًا ولا فانيًا، ومعنى هذا أن وجوده ليس من مرتبة الوجود الماديّ بكل أشكاله ودرجاته، كما أن اعتبار العقل الهيلولانيّ صورة خالصة هو أمر محال بالطبع؛ لأن العقل الهيلولانيّ يكون جوهره بالقوة، فكيف يكون صورة خالصة، وهذا مما يجعله عقلًا بالفعل لا بالقوة؛ ومن ثم يحتاج إلى مخرج له من القوة إلى الفعل؛ وذلك مما سيغير من هويته الوجودية ووظيفته المعرفية معًا^(٤).

وهكذا اتضحت لنا مفارقة العقل الهيلولانيّ عند ابن رشد على أنه ليس ماديًا، وليس صورة مخالطة، بل إنه مجرد استعداد فقط لقبول صور الموجودات من دون مخالطة لأي صورة من الصور؛ ذلك لأنه إذا كان صورة خالصة لأصبح عقلًا بالفعل، وهذا يؤدي إلى تغير طبيعته، كما أنه لو كان ماديًا أو جسمانيًا، لأصبح قابلاً للتغير والحادث، إلا أنه ليس كذلك، وبذلك تنتقل إلى جانب آخر من مفارقة العقل الهيلولانيّ عند ابن رشد، فهل يوصف العقل الهيلولانيّ عند ابن رشد بأنه فانٍ فاسد، أم أنه أزليّ خالد؟

٢- العقل الهيلولانيّ بين الفناء والخلود:

لقد اختلف شراح أرسطو في اعتبار كل من العقل المنفعل والعقل الفعال واحدًا بالنسبة لجميع الناس، أي يكون العقل المنفعل أزليًا مثل العقل الفعال، أم أنه حادث فانٍ، ونجد أنه ليس

(١) المحايثة Immanence: تأتي بمعنى الكمون، ولذلك عندما نقول علة محايثة أي علة باطن الذات الفاعلة وتقابلها على مفارقة (انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مادة: المحايثة، ص ٥٨٠).

(٢) محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت، ١٩٨٨م، ص ص ٢٢-٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٧.

(٤) المرجع السابق، ص ص ٣٥-٣٦.

بغريب اختلاف الشراح في مسائل كان أرسطو فيها غامضاً^(١)، كما سبق أن ذكرنا في موقف السابقين لابن رشد بصدد العقل الهيلونائي، ولكننا نتساءل: كيف حلّ ابن رشد هذا الخلاف؟

ذهب ابن رشد إلى القول بفساد العقل الهيلونائي وفنائه، في حين أن المعقولات التي يقبلها فيها بوصفها جزءاً فانيّاً، وجزءاً باقيّاً، وهو في ذلك يتفق مع مذهب الإسكندر^(٢)، ويستدل ابن رشد على ذلك باعتباره أن هذه المعقولات متغيرة؛ ذلك لأنها متكررة بتكثر موضوعاتها؛ وبما أنها ذات هيولى؛ إذن تكون حادثة وفسادة؛ ذلك لأن كل صورة معقولة إما أن تكون هيولانية، وإما أن تكون غير هيولانية، كما أن كل صورة هيولانية إما أن تكون معقولة بالفعل إذا عقلت، وإما أن تكون معقولة بالقوة إذا لم تعقل، في حين أن كل صورة غير هيولانية تكون معقولة بالفعل سواء عقلت أم لا^(٣).

وهكذا تكون المعقولات عند ابن رشد حادثة وفانية؛ لأنها ذات هيولى؛ ومن ثم تصبح معقولة بالقوة من جهة، وبالفعل من جهة أخرى، وعلاوة على ذلك يصبح في المعقولات جزء فانيّ وجزء باقي؛ ذلك لفساد العقل الذي يقبلها.

وذلك ما وضحه لنا ابن رشد في كتابه: "تفسير ما بعد الطبيعة" من موقف الإسكندر فيما يتعلق بالعقل الهيلونائي بوصفه فاسداً؛ إذ إنه لا يبقى إلا العقل المكتسب الذي يسمى العقل المستفاد، أما العقل بالملكة والعقل الهيلونائي فكلاهما فاسدان^(٤)؛ وذلك ما ذهب إليه ابن رشد.

كما يرى ابن رشد أن ما ذهب إليه الإسكندر ليس مذهب ثامسطيوس ولا غيره من قدماء المشائين؛ إذ إن أكثر المفسرين كانوا يرون أن العقل الهيلونائي خالد وبقا؛ ذلك لأن العقل الفعال المفارق هو بمنزلة الصورة في العقل الهيلونائي، فيكون مثل المركب من المادة والصورة، فهو يخلق المعقولات من جهة كونه صورة أي: عقل فعال، ويقبلها من جهة كونه عقلاً هيولانياً^(٥).

وهكذا يتبين لنا موقف ابن رشد من العقل الهيلونائي بوصفه فانيّاً فاسداً لتغير المعقولات التي يقبلها، وهو في ذلك يتفق مع ما ذهب إليه الإسكندر، إلا أنه اختلف مع أغلب المفسرين لهذه المسألة.

(١) حنا الفاخوري، وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، دار الجبل، ط ٣، بيروت، ١٩٩٣م، ص ٤٣٥.

(٢) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، ص ٥٨، نشره: أحمد فؤاد الأهواني، المقدمة.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٢.

(٤) ابن رشد "أبو الوليد محمد بن أحمد": تفسير ما بعد الطبيعة، تحرير: مورييس بويج، ج ٣، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٤٨م، ص ١٤٨٨.

(٥) المصدر السابق، ص ١٤٨٩.

فلقد قسم ابن رشد موقف المفسرين بصدد طبيعة العقل الهيلولانيّ إلى جانبين: أحدهما ينسب إلى تامسپيوس وغيره من المفسرين القدماء، الذين يفسرون هذه القوة التي تعرف بالعقل الهيلولانيّ بوصفها أزلية، ويرون أن المعقولات الموجودة فيها كائنة وفاسدة؛ ذلك لأنها مرتبطة بالصور الخيالية، والآخر ينسب إلى ابن سينا وغيره ممن نحا نحوه، وهؤلاء يفسرون هذه المعقولات بأنها أزلية وحادثّة، كما أنها ذات هيولى أزلية أيضاً، وهم بذلك يناقضون أنفسهم؛ ذلك لأنهم يصفون هذه المعقولات بأنها موجودة تارة بالقوة، وتارة بالفعل^(١).

وينتقد ابن رشد هؤلاء بقوله: "... لست أدري ما أقول في هذا التناقض، فإن ما كان بالقوة، ثم وجد بالفعل، فهو ضرورة حادث..."^(٢)، وعليه فإن العقل الهيلولانيّ حادث وفان.

ولذلك نجد أن ابن رشد على الرغم من قوله بفناء العقل الهيلولانيّ فإنه عدّل من أقواله بشأن ذلك، إذ يقول: "... هذا الذي ذكرته في العقل الهيلولانيّ هو شيء كان ظهر لي قبل، ولما تعقبت الفحص عن أقاويل أرسطو، ظهر لي أن العقل الهيلولانيّ ليس يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة التي فيه شيء بالفعل أصلاً، أعني صورة من الصور؛ لأنه لو كان ذلك كذلك لما قبل جميع الصور..."^(٣)، وعليه فيكون ابن رشد هنا قد عدّل موقفه السابق القائل بفناء العقل الهيلولانيّ إلى القول بالخلود والأزلية، ولكننا نتساءل عن السبب الذي جعله يعدّل من رأيه بشأن العقل الهيلولانيّ؟

لقد أدرك ابن رشد أن نظرية العقل الأرسطية تتعارض مع العقائد السماوية؛ إذ إنها تهدد مشكلة الحياة الأخروية أو البعث، كما أن التفرقة بين المادة والروح، وخلود النفس كلها مشكلات متشابكة؛ ولذلك حرص ابن رشد على الفصل بينها، وحلها؛ ومن ثم عارض التأويل الماديّ الذي قال به الإسكندر، وهو كان مسيطراً على الفلسفة الإسلامية في المغرب العربيّ، وهكذا كانت الفلسفة الرشدية على الرغم من ماديتها بالنسبة إلى الأفلاطونية الخالصة، إلا أنها تمثل تأويلاً روحانياً للفلسفة الأرسطية بالنسبة إلى الاتجاه الذي تركه الإسكندر القائل بفناء النفس، ولكن كان ابن رشد يعتقد بأن كلاً من العقل الفعال والعقل الهيلولانيّ جواهر مفارقة موجودة^(٤).

ويلاحظ على ابن رشد أنه يستخدم اللفظة الواحدة أحياناً بمدلولات مختلفة؛ ولذلك فإنه أراد بأزلية العقل الهيلولانيّ، أي العقل في النوع الإنسانيّ، وليس الأفراد، وهنا نجده متأثراً

(١) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، نشره: أحمد فؤاد الأهوانيّ، ص ٨٣، ٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٠.

(٤) زينب محمود الخضيريّ: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ٣٣٦.

بمذهب ثامسطيوس، ولعله أراد إخفاء فكرته الحقيقية من أجل محاولته للتوفيق بين الشرع والعقل؛ لكي يثبت قوله بخلود النفس^(١).

ويذهب ابن رشد إلى أن العقل الفعال هو الذي يجعل المعقولات التي تكون معقولة بالقوة إلى الفعل؛ إذ إن للعقل فعالان، الأول: من حيث كونه مفارقاً فإنه يعقل ذاته، والآخر: أنه يعقل المعقولات التي في العقل الهيلولائي، أي أنه يصيرها من حال القوة إلى الفعل^(٢).

فيكون العقل الهيلولائي عند ابن رشد شيء مركب من الاستعداد الموجود فينا، ومن عقل متصل بذلك الاستعداد، إلا أن العقل الهيلولائي من جهة كونه متصلاً بهذا الاستعداد لا يسمى عقلاً فعالاً، بل إنه عقل بالقوة، فالعقل الفعال لا يكون متصلاً بهذا الاستعداد، وحينما يكون عقلاً بالقوة نجده لا يمكنه أن يعقل ذاته، بل يمكنه أن يعقل غيره، أي يعقل الأشياء الهيلولائية، أما من جهة كونه عقلاً فعالاً فإنه ويعقل ذاته؛ ومن ثم نجد أن هناك عقليين، أحدهما يسمى فعلاً لفعله المعقولات، والآخر يسمى منفعلاً (هيلولائياً) من جهة قبوله لها، إلا أنهما يمثلان شيئاً واحداً^(٣).

إذا يرى ابن رشد أن الأمر في العقل يكون مثل الأمور الطبيعية، فكما نجد في الأمور الطبيعية الحادثة شيئين: أحدهما قابل، وهو يمثل الشيء الذي هو بالقوة، والآخر فاعل وهو الذي يفعل كل شيء؛ ولذلك يجب أن يكون في العقل هذان الأمران، أي عقل فاعل، وعقل منفعل، بحيث يكون فينا عقل يمثل من جهة قابل، أي يقبل كل معقول، ومن جهة أخرى فاعل أي يفعل كل معقول، ويشبه العقل بالنسبة للمعقولات مثل الضوء بالنسبة للألوان، وذلك فإن الضوء هو الذي يجعل الألوان ألواناً بالفعل بعد أن كانت بالقوة، أي: يعطي الحدقة المعنى (الأشفاق) الذي عن طريقه تقبل الألوان، وكذلك يكون العقل هو الفاعل للمعقولات، وهو أيضاً المعطي العقل الهيلولائي المعنى لكي يقبل المعقولات^(٤)، وذلك ما ذكره أرسطو في العلاقة بين العقل الفعال والعقل المنفعل.

ويعد الشيء الجديد الذي أضافه ابن رشد إلى نظرية المعرفة الأرسطية، هو نظريته التي تعرف "بالاتصال بالعقل الفعال" أو "نظرية اتصال العقل الهيلولائي بالعقل الفعال"، ولكننا نجد أن هاتين النظريتين تمثلان الحل الذي وضعه ابن رشد للمشكلة التي تركها

(١) حنا الفاخوري، وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٤٣٨.
(٢) ابن رشد "أبو الوليد": مقالة "هل يتصل بالعقل الهيلولائي العقل الفعال وهو متلبس بالجسم؟" ضمن تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتقديم: أحمد فؤاد الأهلواني، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ١٢١.
(٣) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، ص ص ١٢٤، ١٢٥.
(٤) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، ص ١٢٩.

أرسطو دون أن يضع لها جواباً، مشكلة ذلك السؤال: كيف يصبح العقل الهيلولانيّ أو الماديّ عقلاً بالفعل؟^(١).

فلقد قدم شرح أرسطو السابقين على ابن رشد تفسيرات مختلفة لهذه المسألة، ولكننا نجد أن ابن رشد أراد حل هذه المسألة بصفة نهائية، وذلك عن طريق البرهنة على أن العقل الهيلولانيّ خالد أزليّ، لا يقبل الفساد أو الفناء؛ وذلك يرجع لكونه أحد مظاهر النفس، وهي ذات مفارقة غير جسمية، كما أن العقل الفعال مظهر آخر من مظاهر الذات، وشأنه في ذلك شأن العقل الهيلولانيّ تماماً^(٢).

ولذلك يحل ابن رشد ذلك الإشكال، ألا وهو كيف ينتج الأزليّ (العقل الفعال والعقل الهيلولانيّ) ما هو غير أزليّ (المعقولات النظرية)؟ وذلك باعتبار المعقولات النظرية مركبة من شيئين: أحدهما كائن، وفساد وهو يمثل المعاني التي حُصِلَ عليها من المواد الفانية، والآخر غير كائن ولا فاسد وهو العقل الهيلولانيّ، أي أنها تكون من جهة الذات (العقل الهيلولانيّ) التي عن طريقها أصبحت موجودة فهي غير كائنة ولا فاسدة، أما من جهة الشيء الذي به تكون صادقة أي الموضوع الماديّ بمطابقتها له فهي كائنة وفسادة^(٣).

ولذلك نجد أن العقل الهيلولانيّ أو الماديّ Material Intellect قابل للكون والفساد، إلا أنه مع ذلك يمتاز بالأبدية، فهو ماديّ وغير ماديّ، ولكن العقل الفعال أبديّ على نحو مطلق، وغير ماديّ، كما أنه الإدراك النهائيّ للممكنات، أما العقل الهيلولانيّ فهو عقل بالإمكان؛ ذلك لأنه في الوقت نفسه ماديّ ولا ماديّ؛ ومن ثم فإنه ليس ماديّاً وليس بغير ماديّ، ونجد أن هذا الموقف الذي اتخذه ابن رشد هو بالطبع مثير للجدل ويصعب إدراكه، فالعقل الهيلولانيّ من حيث إنه مجرد إمكانية، فإنه لا يحتوي على الإدراك الفكريّ، ولا على ملكة الإدراك المعرفيّ، فكلاهما ممكن وجوده فقط في العقل بالفعل^(٤).

ونجد في تعليق ابن رشد على النفس عند أرسطو، أنه قد حدد ثلاث وظائف للعقول في النفس الناطقة (العقلانية): العقل الهيلولانيّ أو الماديّ، والعقل بالفعل، والعقل الفعال، في حين أن أرسطو قد حدد العقول المادية والفعالة في النفس، إلا أن ابن رشد قد حدد وظائفها

(١) محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينيّ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ١١.

(٢) المرجع السابق، ص ١١، ١٢.

(٣) محمد عابد الجابريّ: ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٢٠٥.

(4) John Shannon Hendrix: Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis, Palgrave Macmillan, New York, 2015, P.P 106, 108.

فقط في النفس، بينما تكون العقول نفسها جواهر أبدية^(١)، وبذلك اختلف عن أرسطو؛ لمحاولته التوفيق بين الشرع والعقل.

ولذلك جعل ابن رشد العقل الهيلولانيّ جوهرًا أزليًا، لا يلحقه الفناء، بل إنه يعلو على النفس، ويكون شأنه شأن العقول المفارقة كالعقل الفعال، وهو بذلك يخالف أرسطو الذي أكد فناء العقل الهيلولانيّ، ومن هنا تأتي المفارقة، فكيف تتحقق الأزلية والخلود لعقل هيلولانيّ؟ ويعد موقف ابن رشد من العقل الهيلولانيّ مبتعدًا تمامًا عن الموقف الأرسطيّ^(٢)، ولذلك كان ابن رشد يدافع بصدد العقل عن فكرة الكمال المفارق^(٣).

وكان موقف ابن رشد من العقل الهيلولانيّ مزدوجًا؛ إذ إن العقل الهيلولانيّ على الرغم من فساده بفساد الأفراد؛ ذلك لأنه متحقق في الأفراد، إلا أنه جوهر خالد أزليّ بوصفه واحدًا كليًا بالنسبة للإنسانية، أي أن الاستعداد الفرديّ فاسد، في حين أن الاستعداد الإنسانيّ أزليّ خالد^(٤).

وهكذا بعد أن أوضحنا موقف ابن رشد المفارق بصدد العقل الهيلولانيّ، نتساءل: كيف كان تأثيره في الغرب الأوروبيّ؟

لقد انتقل مذهب ابن رشد في القرن الثالث عشر الميلاديّ إلى أوروبا اللاتينية، ولكن عارضه رجال الدين، فإذا كانت النفس هي صورة الجسم، فهي إذن فاسدة، وتلك النتيجة تمثل الفكر الحقيقيّ لأرسطو، ولقد دار الجدل في العصر الوسيط حول التأويل الصحيح لمذهب أرسطو، إذ وصف فيه توما الأكويني ابن رشد من الذين أفسدوا فلسفة أرسطو^(٥).

وبذلك كان ابن رشد على النقيض من أسلافه الفلاسفة، فقد وضّح قضية العقل الهيلولانيّ، وذلك عن طريق أعماله المختلفة، وكان ينتقل من رأي إلى آخر، ولكن نجد أن المواقف المختلفة المتعلقة بالعقل بالإمكان (الهيلولانيّ) التي تبناها ابن رشد في أوقات مختلفة، لا يكشف فقط عن الكثير من تطوره الفلسفيّ، بل كانت له نتائج واضحة في تاريخ الفلسفة، فقد ظهر تأثير كتابات ابن رشد -على وجه التحديد- في القرنين: الخامس عشر، والسادس عشر ليس في العالم الإسلاميّ؛ لأنه تم تجاهله، ولكن في المجتمعات الفلسفية اليهودية والمسيحية فيما يتعلق بموقفه من العقل الهيلولانيّ^(٦).

(1) I Bid, P.P 105, 106.

(٢) محمد عليّ أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص ٥٠٧-٥٠٨.

(٣) محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشد، ص ٣٤، ٣٥.

(٤) زينب محمود الخضيريّ: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ٣٣٠، ٣٣١.

(٥) ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، نشره: أحمد فؤاد الأهوانيّ، المقدمة ص ٦١.

(6) Herbert A. Davidson: Al Farabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect, pp. 258, 259.

كما نجد أن مذهب ابن رشد في العقل الهيلولاني الذي نشره في أعماله المتأخرة، قد تعرض لبعض النقد في كل من عصر القرون الوسطى، وفي العصر الحديث، فقد تحدث دونس سكوت^(١) Duns Scotus عن ابن رشد ومفهومه الخيالي؛ إذ إنه غير معقول غير واضح سواء لنفسه أم للآخرين؛ لأنه افترض أن الجانب العقلي للإنسان هو نوع من الجوهر المنفصل المتحد مع الإنسان عن طريق صور الحس، وفي العصر الحديث نجد هيربرت ديفيدسون Herbert Davidson الذي رأى أن استنتاج ابن رشد على الرغم من أنه يبدو تابعاً لأرسطو، إلا أنه حول العقل الهيلولاني أو المادي إلى شيء غير أرسطي، ومع ذلك فإن تعاليم ابن رشد حول طبيعة العقل الهيلولاني قدمت مبادئ أساسية لإكمال فكره الفلسفي المتطور حول طبيعة الفلسفة الأولى كميثافيزيقا، وعن الإله والتسلسل الهرمي للعقول، ودور الدين في حياة الأفراد، وفي الدولة السياسية، فضلاً عن ذلك، فإن مذهبه في العقل الهيلولاني يلقي الضوء على منهجيته الفلسفية، والغاية التي رأى أن الفلسفة تحققها في النهاية^(٢).

(١) دونس سكوت، جون (١٢٦٦ - ١٣٠٨م) Duns Scotus, John: هو فيلسوف لاهوتي فرنسيسكاني، ولد في اسكتلندا، وقد أكد في مذهبه الفلسفي الأسبقية الميتافيزيقية للفرد، وفي كتاباته نظر دونس سكوت إلى علم اللاهوت بوصفه علماً عملياً وليس نظرياً، وقد تبنى التقليد الغربي الأوغسطيني.

(CP: Lindsay Jones (editor): Encyclopedia of Religion, art: Duno Scotus, John, Vol. 4, P.P. 2523- 2524).

(2)Richard C. Taylor: "Separate Material Intellect in Averroes Mature Philosophy", P.289.

نتائج البحث:

أولاً: لقد تعارض كل من الإسكندر، وثامسطيوس في تفسيرهما مقالة العقل عند أرسطو، إذ سُمي العقل الهيلولانيّ عند أرسطو بالعقل المنفعل، وعلى الرغم من أنه غير ماديّ، فإنه كان فانيًا فاسدًا متوقّفًا على العقل الفعال؛ وذلك ما جعله غير مفارق، وكذلك كان تفسير الإسكندر يتشابه معه؛ إذ إنه فسر العقل الهيلولانيّ بوصفه غير جسمانيّ؛ وإنما سُمي بالهيلولانيّ؛ لأنه شبيه به في قدرته على التلقي، أي أنه في جوهره استعداد لقبول الأشياء، كما أنه كان فانيًا؛ إذ إن مدته تتوقف بفناء الشخص، إلا أن ثامسطيوس مصححًا لنظرية العقل عند أرسطو، كان يقول بألزلية العقل الهيلولانيّ ومفارقته للمادة؛ وبذلك كان تفسيره معاكسًا لما ذهب إليه الإسكندر.

ثانيًا: لم تظهر مفارقة العقل الهيلولانيّ بوضوح عند فلاسفة الإسلام السابقين لابن رشد، إنما كانت عبارة عن مقدمات بسيطة، فكان اهتمامهم أكثر بالعقل الفعال، وعلى الرغم من أن العقل الهيلولانيّ عند ابن سينا كان أكثر تجردًا ومفارقًا للمادة، فإننا لم نجد لديه القول بخلود العقل الهيلولانيّ وأزليته.

ثالثًا: اتضحت طبيعة العقل الهيلولانيّ عند ابن رشد في أنه مجرد استعداد فقط؛ ذلك لأنه كان متأثرًا بكل من الإسكندر وابن سينا، كما أن هذا الاستعداد ليس من طبيعته، وإنما يلحقه هذا الاستعداد بنوع من العرض، بوصفه أمرًا مفارقًا وليس ماديًا، أي: غير مخالط أو منفعل بأي صورة من الصور؛ ذلك لاختلاف قوة العقل عند قبولها المعقولات التي لا تقبل أي تغيير عن قبول قوة الحس للمحسوسات القابلة للتغيير، كما أن العقل الهيلولانيّ أيضًا ليس مثاليًا، أي لا يمكن اعتباره صورة خالصة؛ إذ إن العقل الهيلولانيّ هو العقل بالقوة، فعند اعتباره صورة خالصة، هذا يجعله عقلاً بالفعل، أي أنه يحتاج - لكي يصبح عقلاً بالفعل - إلى مخرج له إلى الفعل؛ إذ إنه ليس عقلاً بالفعل من ذاته، بل بغيره، كما أن ذلك يغير من هويته، وبذلك كان ابن رشد متأثرًا بأرسطو.

رابعًا: توصل ابن رشد إلى إثبات القول بخلود العقل الهيلولانيّ وأبديته؛ متأثرًا بثامسطيوس، ومخالفًا للإسكندر، الذي جعل صفة الأبدية والخلود للعقل الفعال فقط، إلا أن ابن رشد جعل العقل الفعال والعقل الهيلولانيّ شيئًا واحدًا، فهو فعال من جهة كونه فاعلاً للصورة، وأيضًا هيلولانيّ من جهة أنه قابل لها، وبذلك كان تفسير ابن رشد معدلاً لرأيه من القول بفناء العقل الهيلولانيّ إلى القول بخلوده وأزليته عن طريق اتصاله

بالعقل الفعال، وفي ذلك كان متأثرًا بابن باجة في قوله بالاتصال، إلا أن العقل الهيولانيّ عند ابن باجة كان فانيًا وليس خالدًا؛ ومن ثم كان موقف ابن رشد المعدل من أجل محاولته التوفيقية بين الشرع والعقل، وهو في هذا الموقف كان مخالفًا للاتجاه الأرسطيّ.

خامسًا: كان تفسير ابن رشد لمفارقة العقل الهيولانيّ مزيجًا لعدة آراء مختلفة: فعلى الرغم من اتفاقه مع الإسكندر في اعتبار قوة العقل الهيولانيّ مجرد استعداد فقط لقبول المعقولات؛ إلا أنه اختلف معه في قوله بفناء العقل الهيولانيّ، كما أنه على الرغم من اتفاقه مع ثامسطيوس في قوله بأزلية العقل الهيولانيّ، فإنه اختلف معه في قوله إن العقل الهيولانيّ بمنزلة المادة بالنسبة إلى الصورة؛ وبذلك اثبت ابن رشد مفارقة العقل الهيولانيّ؛ إلا أنه كان مخالفًا لتفسيرات الفلاسفة السابقين عليه، بوصفه العقل الهيولانيّ مجرد استعداد فقط لقبول المعقولات مفارقًا للمادة، غير حادث وغير قابل للتغير، وأزليّ أبديّ.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- مؤلفات ابن رشد:

- ١- ابن رشد "أبو الوليد محمد بن أحمد": تفسير ما بعد الطبيعة، تحرير: موريس بويج، ج٣، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٤٨م.
- ٢- ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق: الفرد. ل. عبري، مراجعة: محسن مهدي، تصدير: إبراهيم مذكور، المكتبة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤م.
- ٣- ابن رشد "أبو الوليد": تلخيص كتاب النفس، نشره وحققه وقدم له: أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، ط١، القاهرة، ١٩٥٠م.
- ٤- ابن رشد "أبو الوليد": مقالة "هل يتصل بالعقل الهيلولانيّ العقل الفعال وهو متلبس بالجسم؟" ضمن تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتقديم: أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، ط١، القاهرة، ١٩٥٠م.
- ٥- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسيّ المالكيّ: تهافت التهافت، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابريّ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ١٩٩٨م.

ثانياً- المصادر العربية:

- ٦- ابن أبي أصيبعة "موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعديّ الخزرجيّ": عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
- ٧- ابن باجة: "رسالة اتصال العقل بالإنسان"، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق وتقديم: ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩١م.
- ٨- ابن باجة: "رسالة تدبير المتوحد"، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق وتقديم: ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩١م.
- ٩- ابن سينا "الشيخ الرئيس أبو عليّ الحسين بن عبد الله": النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والآلهية، ج٢، مطبعة السعادة، ط٢، القاهرة، ١٩٣٨م.
- ١٠- ابن سينا "الشيخ الرئيس أبو عليّ الحسين بن عبد الله": رسالة في الحدود، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، دار العرب، ط٢، القاهرة، ١٩٨٩م.

- ١١- الفارابيّ "أبو نصر محمد بن محمد": رسالة في العقل، تحرير: الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٨م.
- ١٢- الفارابيّ "أبو نصر": كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق: ألبير نصريّ نادر، دار المشرق، ط٢، بيروت، ١٩٨٦م.
- ١٣- الكندي "أبو يوسف يعقوب بن إسحاق": في العقل، ضمن رسائل الكنديّ الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهاديّ أبو ريّدة، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ١٩٥٠م.
- ثالثًا- المصادر العربية المترجمة:**
- ١٤- أرسطو طاليس: كتاب النفس، نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه عن اليونانية: الأب جورج شحاتة فنواي، دار إحياء الكتب العربية، ط١، القاهرة، ١٩٤٩م.
- رابعًا- المراجع العربية:**
- ١٥- أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج٣، بيروت، ط٥، ١٩٦٩م.
- ١٦- أحمد فؤاد الأهواني: الكنديّ فيلسوف العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، (د.ت).
- ١٧- أحمد فؤاد الأهواني: في عالم الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- ١٨- بركات محمد مراد: ابن رشد فيلسوفًا معاصرًا، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- ١٩- زينب محمود الخضيريّ: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٣م.
- ٢٠- محمد المصباحيّ: إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربيّ، ط١، بيروت، ١٩٨٨م.
- ٢١- محمد عابد الجابريّ: ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ١٩٩٨م.
- ٢٢- محمد عليّ أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.
- ٢٣- محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكوينيّ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- ٢٤- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤م.

خامساً- المعاجم والموسوعات العربية:

- ٢٥- التهانويّ "العلامة محمد عليّ"، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف: رفيق العجم، تحقيق: عليّ دحروج، ج٢، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، بيروت، ١٩٩٦م.
- ٢٦- الجرجاني "العلامة عليّ بن محمد السيد الشريف": معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاويّ، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٤م.
- ٢٧- الموسوعة الفلسفية العربية، ج١، تحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربيّ، ط١، بيروت، ١٩٨٦م.
- ٢٨- جميل صليبا: المعجم الفلسفيّ، ج٢، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٢٩- روزنتال يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: د. صادق جلال العظم، وجورج طرابيشيّ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- ٣٠- عبد المنعم الحفنيّ: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبوليّ، ط٣، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- ٣١- مراد وهبه: المعجم الفلسفيّ، دار قباء الحديثة، ط٥، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- ٣٢- حنا الفاخوريّ، وخلييل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، دار الجبل، ط٣، بيروت، ١٩٩٣م.

سادساً- المراجع الأجنبية:

- 33- Herbert A. Davidson: Al Farabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect, Oxford University press, New York & Oxford, 1992,
- 34- John Shannon Hendrix: Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis, Palgrave Macmillan, New York, 2015.
- 35- Miira Tuominen: Receptive Reason- Alexander of Aphrodisias on Material Intellect, Phronesis, Published by: Brill, Vol. 55, No.2, 2010.
- 36- Richard C. Taylor: "Separate Material Intellect in Averroes Mature Philosophy", in: Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean, Sea, Eds: R. Arnzen & J. Thielmann, Peeters Publishers, 2004.

37– Richard C. Taylor: “Themistius and the Development of Averroes Noetics”, in: Medieval Perspectives on Aristotle’s De Anima, eds: Russell L. Friedman & Jean– Michel Couston, Louvain: Peeters, 2013.

سابعًا- المعاجم والموسوعات الأجنبية:

38– Lindsay Jones (editor): Encyclopedia of Religion, Second edition, Vol. 10, Thomson Gale, Macmillan Reference USA, 2005.

39– Matthew Bunson: Encyclopedia of the Roman Empire, Revised Edition, Facts on File, Inc., New York, 2002.

40– Robert Audi: The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition, Cambridge University Press, New York, 1999.