الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي: سرت

كلية الآداب والتربية :قسم التفسير

العقل والمعرفة في الخطاب الفلسفي عند ابن رشد

دراسة تحليلية مقارنة

بحث مقدم استكمالا لمتطلبات إجازة التخصص العالي "الماجستير"

في علم التفسير

إعداد الطالبة : عافية محمد مخلوف

إشراف الدكتور : مقداد نديم عبود

العام الدراسي 2008-2009

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى

جامعة التحدي ـ سرت

كلية الآداب والتربية قسم التفسير

بحث مقدم لنيل درجة التخصص العالي "الماجستير بعنوان:

(العقل والمعرفة في الخطاب الفلسفي عند أبن الرشد)

" دراسة تحليلية "

إعداد :ـ عافية محمد مخلوف .

أعضاء لجنة المناقشة:ـ

1-.د. مقداد ندم عبود

2-.د..عبد الكريم هلال خالد

3-.د. عبد الله الطاهر مسعود

توقيع

يعتمد

أ.رحمة ابوبكر عبد السلام

مدير مكتب الدراسات العليا والتدريب بالكلية

يعتمد

عميد الكلية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾ ﴾

سورة طه : الآية 114

الإهـــــــداء:

إلى الوالدين

والى زوجي: أ- يوسف مخلف مسعود

والى: د- مقداد نديم عبود مشرف الرسالة

معدة البحث

شكر وعرفـــان

وبعد أن من الله علي بإتمام هذا البحث ، وجب علي أن أسجل في مطلع هذا البحث المتواضع لأهل الفضل والثناء جزيل الشكر والامتنان ، ولأستاذي الفاضل : الدكتور مقداد نديم عبود ،والمشرف لهذه الرسالة ، على ما قدمه لي من عون ومساعدة وأفكار قيمة لانجاز هذا العمل .

كما لا يفوتني أن أسجل شكري وعرفاني إلى كل من أشقائي جميعا وبالأخص شقيقي حسن محمد مخلوف ،والى زوجي الأستاذ: يوسف يخلف مسعود ، وكل من تكرم بمد يد المساعدة وقدم لي أي نوع من أنواع المعونة ، خدمة لهذا البحث سائلة الله أن يجازيهم خيرا ويحسن لهم جميعا انه سميع مجيب.

معدة البحث

مستخلص الدراسة

اشتملت هذه الرسالة على مقدمه وأربعة فصول وخاتمه البحث، في الفصل الأول اللحظة التاريخية والفضاء الثقافي، وتم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث، ففي المبحث الأول تم تحديد معنى للحظة التاريخية، وكذلك حياة ابن رشد. وتضمنت ولادته وشيوخه الذين قاموا بتدريسه، و تلاميذه الذين استفادوا منه. والمبحث الثاني تم تخصيصه وبصورة مختصرة لأهم مؤلفاته ، أما المبحث الثالث أشتمل على مكانته العلمية.

وفي الفصل الثاني انتقل لدراسة أثر الفلسفة الأرسطية على ابن رشد وتوزع الفصل الثاني على ثلاث مباحث ، تناول المبحث الأول إشكالية المنهج ، والمبحث الثاني عن العقل بين الأرسطية و الرشدية، والمبحث الثالث ، عن النسق الشمولي بما هو تصور أرسطو عن العالم والإنسان.

واستعرض الباحث في الفصل الثالث إشكالية العقل في الخطاب الفلسفي الرشدى ،وتوزع على ثلاثة مباحث ،ففي المبحث الأول درس بناء العقل، و في المبحث الثاني إشكالية المعرفة ، والمبحث الثالث تم عرض مقارنة ابن رشد مع الفلاسفة المسلمين ، الكندي وابن سينا والغزالي وابن حزم وابن طفيل وابن باجة .

أما الفصل الرابع عن إشكالية النفس من خلال ثلاثة مباحث، كان أولها حول طبيعة النفس في القرآن، وثانيها طبيعة النفس عند ابن رشد ، أما الثالث عن طبيعة النفس عند بعض الفلاسفة المسلمين ، الكندي وابن سينا والغزالي وابن حزم وابن طفيل وابن باجة ، ثم اتبعنا هذا الفصل بالخاتمة ثم فهرس المصادر والمراجع ثم فهرس الموضوع.

وقد أسفرت نتائج هذه الدراسة على ما يلي .

1- إن ابن رشد قسم العقل إلى ثلاثة مستويات أو درجات هي:-

أولا :- العقل الهيولاني أو المادي ، وهو الكمال الأول . ثانيا:- العقل بالفعل أو النظري، وهو الكمال الثاني. ثالثا :- العقل الفعال ، وهو الكمال الأول للعقل الهيولاني . اعتمد ابن رشد هذا التقسيم ليظهر ويبين الوظائف المختلفة للعقل الواحد ،عندما يقوم بادراك المعقولات ،والجدير بذكره هنا أن ابن رشد اخذ بتقسيم الإسكندر للعقل ظنا منه انه تقسيم أرسطو ولكن أرسطو لم يكن يستخدم هذه التقسيمات .

2- المعرفة عند ابن رشد لها ارتباط وثيق بالنفس ، إذ إنها لم تؤلف مبحثا فلسفيا مستقلا ، وإنما تم تناولها في إطار البحث عن النفس والعقل ، وذهب ابن رشد إلى أن المعرفة ترجع في أصولها إلى الأمور الحسية والى النشاط العقلي وهي إحدى قوى النفس الإنسانية .

3- قدم نظرية أو موقف متميز وخاص ومهم في مسألة العلاقة بين الشريعة والحكمة أي بين الدين والفلسفة وذلك في كتاب (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال).

تتلخص أطروحة ابن رشد في هذه المسألة في:

- أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الوجود و أوجب دراسة المنطق.

- أن هذا النظر ليس بدعة وينبغي أن نأخذ به و لا يمكن أن يتحقق لفرد واحد فهو إسهام لأفراد كثيرين فيجب أن نلجأ للأمم الأخرى.

- العلاقة بين ما يقرره العقل البرهاني وما تتفق به الشريعة، كل منهما يعبر عن الحق، والقضايا البرهانية العقلية هي حق، وما نطق به الشرع حق، والحق لا يضاد الحق بل يؤكده ويشهد له، أي ليس هناك تناقض بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة.حيث ركز ابن رشد أكثر من سابقيه على محاولة إثبات الاتصال بين الحكمة والشريعة من اجل إثبات وحدة الحقيقة على أساس عقلي.

فهرس المحتويات:

الموضـــــــــــوع	الصفحة
الإهداء.	أ
الآية القرآنية.	ب
شكر وعرفان.	ج
مستخلص الدراسة.	د
الفصـــــل التمهيـــدي: خطـــة الدراســـة.	1
المقدمة.	2
بناء الإشكالية.	7
أهمية الدراسة.	9
منهج الدراسة .	9
تساؤلات الدراسة.	10
الدراسات السابقة .	10
تقسيمات الدراسة	12
الفصل الأول: اللحظة التاريخية والفضاء الثقافي.	14
المبحث الأول: تحديد معنى اللحظة التاريخية.	15
المبحث الثاني: مؤلفات ابن رشد.	27
المبحث الثالث: مكانة ابن رشد العلمية.	38
الفصل الثاني: أثر الفلسفة الأرسطية على ابن رشد	46
المبحث الأول: إشكالية المنهج.	47
المبحث الثاني: العقل بين الأرسطية والرشدية .	52

المبحث الثالث:النسق الشمولي.	58
الفصل الثالث: إشكالية العقل والمعرفة في الخطاب الفلسفي الرشدي.	72
المبحث الأول: بناء العقل.	73
المبحث الثاني: إشكالية المعرفة.	91
المبحث الثالث: مقارنة ابن رشد مع الفلاسفة المسلمين	103
الفصل الرابع: إشكالية النفس.	121
المبحث الأول: حول طبيعة النفس في القرآن .	122
المبحث الثاني: طبيعة النفس عند ابن رشد .	130
المبحث الثالث: طبيعة النفس عند الفلاسفة المسلمين.	138
الخاتمـــة.	143
قائمة المصادر والمراجع.	145

الفصـــــل التمهيـــدي
خطـــة الدراســـة

المقدمة:

بالرغم من الفترة الزمنية التي بيننا وبين الفيلسوف ابن رشد، التي بلغت قرابة الثمانية قرون، إلا أن هذه الفترة لم تقطع اتصاله بنا واتصالنا به، في الفكر والعلم والفلسفة، حيث كان جسراً من جسور الفلسفة العربية التي امتدت إلى أوربا.

لقد عاش ابن رشد حياة مديدة نسبياً ، كان قد قضاها كلها في الدراسة والبحث والتأليف . ومع أنه تولى قضاء اشبيلية ثم قضاء قرطبة، وتنقل كثيرا مع الخليفة المتنور أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، بين المغرب والأندلس، فقد بقي مشدودا إلى مشاريعه العلمية، يعوض بالعمل في الليل ما فاته بالنهار، مستصحبا معه كتبه وأوراقه مستغلا فرص الاستراحة في الطريق، على الأرض أو على مراكب السفر، يحقق مسألة أو يسود أوراقا أو يراجع كتابا.

كان يسابق الزمن، يكتب في موضوع، ويكتشف حين الكتابة أن ثمة مواضيع أخرى تتصل بما هو بصدده، فيعد بالتأليف فيها (إن أمد الله في العمر). وتلك عبارة يكاد لا يخلو منها كتاب من كتبه، منذ شبابه حتى آخر مؤلفاته، قبيل وفاته. ولم يكن ابن رشد يلقي بالكتاب لينفصل عنه بالمرة إلى كتب أخرى، بل كان دائم المراجعة لما كتب، يصحح ويعدل ويحيل إلى السابق واللاحق من مؤلفاته. لم يكن يترك العلم يتقادم في كتبه، بل كان شديد الحرص على تحسين مضمونها مع تقدمه في البحث و المعرفة. ولم يكن يفصل بين تخصص وتخصص إلا على صعيد المنهج، أما على صعيد المضمون فقد كان يتحرك كعالم متعدد التخصصات، يستحضر الطب في الفقه والفقه في الطب، والقرآن والحديث في الفلسفة، والفلسفة في العلم والعلم في كل ذلك.

اتخذ ابن رشد من الفلسفة منهجاً وأسلوباً، ليهتدي به إلى معرفة الحقيقة. ولما كانت الفلسفة عنده تعني (حب الحكمة) فقد ارتبطت بمعاني النظر والتأمل والتفكير والمشاهدة العقلية. ومادامت (الحكمة) هي النور العقلي الذي نسير على هديه في ظلمات الحياة، لذا فإن الحياة لا تكاد تنفصل عن التفلسف، شريطة أن نفهم من

الفلسفة أنها عملية نقد الحياة وتحليلها وتقويمها. فهي لا تخرج عن كونها محاولة إنسانية لتفسير الحياة، وتبرير الوجود، وتأويل الواقع. ولم يكن من السهل دراسة الفلسفة في عصره الذي كان فيه للفقهاء المتعصبين نفوذاً كبيراً.

لقد دافع ابن رشد عن أرسطو وفلسفته، لأنه يرى في هذه الفلسفة بناءاً عقلياً يمثل نسقاً متكاملاً لم يتكرر في الفكر اليوناني عند فيلسوف آخر. وهو يرى أن الآراء الفلسفية التي يأتي بها لها ما يبررها داخل المنظومة والنسق الأرسطي المتماسك البناء. بعبارة أخرى، أن الصدق في هذه الآراء الفلسفية متحقق داخل المنظومة الأرسطية لا خارجها.

لقد نبع إعجاب ابن رشد بأرسطو من كونه وجده باحثاً جاداً عن الحقيقة ومجتهداً بارعاً، وبالرغم من وعيه، أن أرسطو فوق كل شيء فهو ليس على وفاق معه. فالمبادئ التي كان يستند إليها أرسطو في البحث عن الحقيقة، لم تكن كلها على وفاق تام مع المبادئ التي يرتكز عليها الدين الإسلامي الذي يعتنقه فيلسوفنا ، وهكذا كانا صديقين حميمين، لأنهما كانا يسيران على طريق واحد، طريق العقل، وكانا يهدفان الهدف ذاته؛ هدف الوصول إلى الحقيقة. ولكن الفيلسوفين، من جهة أخرى، لم يكونا يصدران من منطلقات وأصول واحدة.. لقد كان لكل منهما منظومته المرجعية الخاصة به، وتلك هي العلاقة التي يقيمها ابن رشد بين الدين والفلسفة.

لقد كان ابن رشد يرى في الحقيقة ضالة يتوق إليها الإنسان بطبيعته، وهي قيمة يمكننا أن نعثر عليها إذا بحثنا عنها، وسلكنا إليها الطريق الصحيح، فهو سعى إلى إدراك الحقيقة بالعقل، حيث يعتبره وسيلة المفكر الوحيدة والصحيحة لإدراك الحقيقة. فالعقل وسيلتنا إلى الحقائق الطبيعية، لأنه هو الذي ندرك به الموجودات التي تحيط بنا بأسبابها الفاعلة، وبأسبابها الذاتية، ولولاه لما كان لنا حدّ، ولا برهان، ولا علم حقيقي. والعقل هو وسيلتنا التي تصل بها نفوسنا إلى معرفة ذواتها، وذلك حين يصل المرء إلى إدراك نفسه، ويصير العالم والمعلوم بالنسبة إليه شيئاً واحداً، ولولا العقل لما كان لنا علم بوجودنا، وما نصبو إليه من سعادة وكمال.

إن العقل في نظر فيلسوفنا هو الطريق إلى المعرفة و الهداية والكمال، ولهذا يدافع عنه، ويقضي على كل عدول عنه، ويحارب كل استعمال سيئ لمناهجه في البحث عن الحقيقة. لقد أعطى المقام الجدير به في البحث عن الحقيقة، ولكنه يبعده عن النظر في الأمور التي تتجاوز مداركه ، وهنا يكون بشيراً للكانطية من ناحية آلية المعرفة ، ولذلك فهو يعتمد على العقل في الإدلاء بآرائه، ولا يعول إلا عليه من أجل الوصول إلى الحقيقة، بل ويمنحه سلطة مطلقة، ويرى أنه يجب عليه وعلى كل إنسان أن يخضع لها دون خوف.

لقد استفاد الغرب من الجانب الأرسطي الإغريقي عند ابن رشد، وأخذ عنه فكرة التوفيق بين الشريعة والفلسفة، أي بين الوحي والعقل. ثم اتكأ عليه، ولا سيما في شرح أرسطو، ليطور فكرة الاعتماد على العقل كسبيل التقدم والنهضة . كون مساهمات ابن رشد وابن سينا وابن خلدون والفارابي تقع تقريبا خارج الثقافة العربية السائدة آنذاك والتي كان يمثلها الغزالي وابن تيمية والشافعي والأشعري وغيرهم.

وصل هذا العلامة إلى ما وصل إليه، لأنه أعلى من شأن العقل ومكانته، ورفعه على كل ما عداه، واهتدى بنوره في كل مساعيه، وشق به المجاهل في جرأة ونفاذ بصيرة. فبذل له العقل كنوزه جميعا، وأوصله إلى قمم الإنجاز المعرفي، التي اختصت بالوقوف عليها في ذلك الزمان الفلسفة العربية الإسلامية دون سواها.

ونسبة لأن ابن رشد أعلى مكانة العقل، فقد استطاع أن يرى بوضوح، أن جوهر العقل واحد، وذلك بصرف النظر عن القوميات والتواريخ والأمكنة. فالعقل بالنسبة إليه لا يكون فعالا إلا من خلال وحدته. ولذلك لم يتردد، كما لم يتردد قبله أسلافه من الفلاسفة المسلمين العرب، في الأخذ من المعارف والحضارات الإغريقية أو الهندية أو الفارسية، دون حرج أو وجل. بل احتضنوا تلك الفلسفات وطوروها، ونظموا دررها في عقد فريد من المنطق الرصين.

أما المتاعب والمصاعب التي لاقاها في حياته فقد كانت بحجم قيمته وأهميته وفكره. فقد كثر حسّاده والساعون إلى عزله، لأنهم كانوا يعرفون انه أفضل منهم.

وبالرغم من احتلال ابن رشد الفيلسوف العربي هذه المكانة العقلية النقدية، التي نفخر بها ونتفاخر، فإننا ومع الأسف الشديد قد ظلمناه حيًا وظلمناه ميتًا. ظلمناه حيًا حين هاجمه أصحاب التقليد والفكر المظلم، حتى صدر ضده الحكم بالنفي والإقامة ببلدة السيانة فترة من الزمان، ثم النظر إليه بعد عودته من المنفى، نظرة ظالمة، بحيث ظل مهجورًا في منزله حتى وفاته.

وظلمناه ميتًا وحتى الآن، لأننا أسأنا إلى أفكاره ولم نقدّرها حق قدرها، وأصدرنا ضد فكره العديد من الأحكام الخاطئة والظالمة، ولم نستفد من أفكاره بالرغم من دقتها وعلميتها ،فقد أحبّ ابن رشد ثقافتنا العربية وأعطاها الكثير ،و كان من المنتظر أن نبادله حبًا بحب وعطاء بعطاء، ولكن مع الأسف الشديد لم يقدّره إلا مفكرو أوربا، الذين كتبوا عنه مئات الدراسات بأكثر لغات العالم، وآلاف الصفحات.

ولو كنا قد استفدنا من دعوة ابن رشد في كتبه الفقهية وكتبه الفلسفية من ترك طريق التقليد، طريق الجمود، لكان الدين الإسلامي قد استوعب كل قضايا العصر، لأنه دين صالح لكل الناس في كل زمان ومكان، ولكننا هاجمنا دعوة ابن رشد، وجعلناها في زوال الإهمال والنسيان، وكأنه أطلقها في واد غير ذي زرع.

وإذا كان ابن رشد قد دعانا في سائر كتبه إلى ضرورة الانفتاح على كل الثقافات. إذا كانت هذه هي دعوة ابن رشد، فإنها تعد دعوة عقلانية ووقفة تنويرية انفتاحية ، تلك الوقفة التي تعد معبرة من جانبه عن ذكاء ثاقب. لقد قال بها وكأنه كان يعلم ما سيحدث بعد وفاته بعدة قرون، وذلك حتى انتشر بيننا الآن أناس يهاجمون كل ما هو غربي، ويقولون إنه يعد معبرًا عن الغزو الثقافي. يقولون بهذا وهم لا يعلمون أن الانفتاح على ثقافات الآخرين، نجد فيه الخير كل الخير. إن رفض التقدم العلمي بدعوى أنه يتعارض مع الأخلاق، وتصور أن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب والمسببات ، يُعيق التقدم المعرفي والعقلي ، نقد ابن رشد طريق الأشاعرة وطريق الغزالي وطريق الصوفية، لأنها تعد في رأيه دعوات تضرب عرض الحائط بكل اتجاه علمي ، ونجد هذا في العديد من كتبه وخاصة في كتابه (تهافت التهافت)، وتفسيره الكبير لما بعد الطبيعة لأرسطو.

رفض هذه الدعوات الخاطئة والجامدة والتقليدية، يعد واجبًا على كل من ينتصر للعقل. وقد اعتمد في رفضه لها على منطق البرهان، والذي يعد أسمى مراتب اليقين،كما يعتمد على منطق الوجود و منطق الحياة. وهذا يعني أن فلسفة ابن رشد لا تعد عالية ولا متعالية على الواقع، بل إنها في القاع الخصيب من الواقع والحياة والوجود.

إن دعوات ابن رشد، والتي نجدها في كتبه المؤلفة وكتبه الشارحة، لا يصح أن نلهو بها، بل لابد من التأثر بها، وجعلها دستورًا لنا في حياتنا الفكرية والثقافية.

إن أوربا لم تتقدم إلا عن طريق السعي بكل قوتها، وابتداءً من عصر النهضة نحو تحقيق مبدأ التنوير، وبحيث وجدنا ثقافة أوربية جديدة تختلف في أساسها ومنهجها عن ثقافة القدماء. لم تقل أوربا لنفسها إننا يجب أن نقف عند آراء تقليدية، بل إنها آمنت بالانطلاق نحو العقل، نحو الحضارة الحديثة، نحو التنوير.

لقد قدم لنا هذا المفكر الأصيل، نسقًا فلسفيًا محكمًا يعد تعبيرًا عن ثورة العقل وانتصاره، وبذل في التوصل إلى الآراء التي يتكون منها نسقه الفلسفي جهدًا، وجهدًا كبيرًا، وإذا كانت بعض آرائه قد لاقت الكثير من أوجه المعارضة، سواء في أوربا أو في بلداننا العربية فإن أكثر آرائه قد لاقت الإعجاب أيضًا، بل إن تلك المعارضة في حد ذاتها تعد دليلاً، ودليلاً قويًا على أن آراءه كانت ومازالت آراء حية تعبر عن فكر مفتوح لا فكر مغلق، وكان ابن رشد بهذا كله جديرًا بأن يدخل الفكر الفلسفي العالمي من أوسع وأرحب أبوابه.

ويكفي فيلسوفنا فخرًا أن فلسفته كانت معبرة عن عظمة الفكر ولم تكن محصورة في نطاق العلاقة بين الدين والفلسفة، وكأنه أدرك أنه يجب النظر إلى الفكر الفلسفي في حد ذاته وبصرف النظر عن اقتراب هذا الفكر أو ابتعاده عن موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة.

إننا إذا نظرنا إلى ابن رشد كمجرد فيلسوف إسلامي، فإن هذه النظرة تعد خاطئة قلبًا وقالبًا، ولا يصح أن نقلل من أهمية نقده للغزالي وكيف أن منطلقات ابن رشد، تختلف اختلافًا جذريًا عن منطلقات الغزالي.

إن ابن رشد إذا كان استفاد من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب في المشرق العربي وفي المغرب العربي، الذين سبقوه ومهدوا له الطريق، طريق العقل، إلا أنه قدم لنا مذهبًا لا نستطيع أن نقول إنه يعد مجرد صدى لآراء من سبقوه، بل كان تعبيرًا من جانبه عن آراء فريدة ودقيقة وناضجة صادرة عن منهج ارتضاه لنفسه هذا الفيلسوف الذي يعد أكبر عميد للفلسفة في بلاد المشرق والمغرب معًا، وصاحب اتجاه يقوم على إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

يكاد المفكرون العرب يجمعون على أن الحضارة الغربية المعاصرة استفادت كثيرا من ابن رشد وابن سينا والفارابي وابن خلدون، وما كان في إمكان أوروبا أن تتقدم لولا كتابات هؤلاء ، ولا سيما ابن رشد بالدرجة الأولى .

لقد ترك لنا الفيلسوف الأندلسي ابن رشد إرثا فكريا هاما حول ماهية العقل والمعرفة ، وترك لنا أعمالا فكرية ودينية ترتكز على العقل قلبا وقالبا وتجعله الحكم والدليل .ونحن في حياتنا الفكرية في حاجة مستمرة إلى ممارسة المقاربة الفلسفية النقدية لهذه التركة الفكرية الخصبة لدى فيلسوفنا .

وعليه، فمن الضروري تكريس الجهد، حول محاور تستغرق حياته وفلسفته، وخاصة العقل والمعرفة.

بناء الإشكالية:

القراءة في الآثار الفكرية الخصبة لإبن رشد أدت إلى تحديد تصوره عن العقل،وكيفية إنبناء عملية المعرفة، فهي تعتبر مرحلة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي، التي كانت تسود في الفكر القروسطي ، بمسلماته الدينية التي تعتمد على النقل بما هو قبول وتسليم أكثر من اعتمادها على ما هو نظر وبرهان.هي قراءة شاقة ومتشعبة، فقد أجريت دراسات عديدة عن الفلسفة الرشديه ،ومن الصعوبة بمكان حصر جميع خطوطها ونتائجها. فمنها ما اعتبرت مساهمته الفلسفية، سواء في مؤلفاته العامة أو شروحه على أرسطو، هي هجوم على المتكلمين ومنهجهم.

فالنظر الفلسفي الرشدى حول العلاقة بين الحكمة والشريعة أو بين الفلسفة والدين، إنما تتأسس بصورة أساسية على أرضية منهجية،كما يذهب الجابري وقد

قال في هذا الإطار "إن مما يثير الانتباه حقاً أن كتب ابن رشد جميعها،باستثناء شروحه على أرسطو،هي كلها عبارة عن مقالات في المنهج "[1] و ينحصر هذا الجهد المنهجي في كشف طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة، و يتوصل إلى المبدأ الأساسي الذي ينطلق منه، وهو الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة باعتبار إن لكل منهما طبيعته الخاصة التي تختلف جوهريا عن طبيعة الآخر.

أما حسن حنفي ، فلا يختلف كثيرا من حيث الخلاصات النظرية عن الجابري، فهو يعتبر أن ابن رشد يفكر مع أرسطو، يبين أشكال القياس التي ابتكرها وأنواع البراهين التي استدل بها حتى يقيم البناء العقلي أو يبين نظرية خالصة في العقل.[2]

أما الطيب تيزيني .فانه يتأول الفكر الفلسفي لابن رشد في ضوء المنهج المادي التاريخي الماركسي،على هذا يعتبره " قمة الفكر المادي العقلاني الوسيط"[3]. فوضع أسس لنظرية جديدة في المعرفة في العصر الوسيط .

هكذا نلاحظ هنا ثلاث مقاربات لفلسفة ابن رشد وتصوره عن العقل والمعرفة : اتجاه الجابري الإبستيمولوجي الواقف على الأرضية البنيوية، وموقف حنفي المستند على ضرورة تطوير الموروث وتجديده، مع المحافظة على الهوية، وخط التيزيني الماركسي الذي ينطلق من تأويل أيديولوجي مشكوك بصلاحيته لهذا الزمن.

وجود هذه الاتجاهات أنما يؤكد وجود إشكالية في طبيعة الفلسفة الرشدية من جهة ،وفي كيفية قراءتها من جهة ثانية. إننا نقول هذا انطلاقا من فهمنا للإشكالية باعتبارها منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل التفكير، مجموعة من المشاكل المترابطة التي لا تتوافر إمكانية حلها في إطار عام يشملها، أي بإنتاج نظرية عامة حول التفكير بإشكالية العقل، من حيث مصدره وتكوينه، وصلاحياته. عليه دراسة عملية المعرفة من ناحية مبادئها وأدواتها ونتائجها على صعيد الحقيقة الفعلية، يشكل الأهمية الحقيقية للبحث.

1-محمد عابد الجابري،نحن والتراث،الطبعة الثانية،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، دار الطليعة،بيروت،1982 ف . ص 339 .

2-حسن حنفي ،دراسات إسلامية،مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة (د.ت) ص 204 .

3- طيب تيزيني،مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط،الطبعة الثانية ، دار دمشق (د.ت) ص 355 .

أهمية الدراسة:

في الخطاب الفلسفي الرشدى يأتي أيضا علاوة على هذين الأمرين المذكورين عاملين أساسين آخرين: أولهما أننا عندما نفكر بإنتاج ابن رشد فإنما نهدف إلى إمتلاك عدة معرفية فلسفية جديدة من الناحية الإستراتيجية، لنتمكن من التفكير الفعلي في مشاكلنا الراهنة في العالم العربي، وعلى الصعيد العالمي أيضا. و بالتالي تكون لقراءتنا للفلسفة الرشيدية بعدا راهنا، وليس مجرد هوس بالتراث أو عبث فكرى لا طائل من ورائه.

وثانيهما، قراءتنا هذه تتجلى ثمارها (أو هذا هو الطموح على الأقل) بإغناء تفكيرنا الفلسفي المعاصر من خلال رفده بخبرة القراءة الفلسفية النقدية لخطابنا الثقافي الموروث. لعل هذا يساهم بفتح آفاق جديدة لأشكال المعقولية التي تكون استحقاقاً لمتغيرات الفكر ومعطيات الحياة في دنيانا العربية خصوصا، والعالمية عموما.

منهج الدراسة :

التي ترتكز عليه ممارستنا التفكيرية في خطاب ابن رشد الفلسفي، هو المنهج التحليلي التاريخي المقارن .وقد اعتمدنا هذا المنهج كي يكون التمرس هاهنا حقيقياً والقراءة منتجة فعلا. ومنهجنا تحليلي،لأنه يذهب إلى ضرورة تقصى العناصر المكونة للمبادئ والمقولات و الخلاصات النظرية التي يتألف منها البناء الفلسفي للخطاب الرشدى.

إذ من هذه العناصر الجزئية انبثت نظريته في العقل والنفس ورؤية العالم ومشكلة قدمه، والمعرفة الإنسانية ،وأسسها الواقعية.ومنهجنا تاريخي،لان فلسفة ابن رشد جاءت في سياق تاريخي اجتماعي وسياسي وإيديولوجي ثقافي لا يستقيم فهمها (فلسفة ابن رشد) إلا من داخل هذا المجرى التاريخي،خصوصا وأننا نعرف أن الكتاب الأخضر برهن "أن المحرك للتاريخ الإنساني هو العامل الاجتماعي"[1]

---

1 – معمر الفذافي، الكتاب الأخضر، الفصل الثالث: الركن الاجتماعي، الطبعة السادسة و العشرون، منشورات المركز العالمي لدراسات و أبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، 1999 ف، ص 117.

فلا يمكن إهمال اثر الفلاسفة في خطابه الفلسفي مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن الطفيل ... الخ، وكذلك الأمر بالنسبة لتأثير السياسيين مثل ابن تومرت وأبا يعقوب يوسف،وأيضا المتكلمين ،مثل الأشعري والغزالي ...الخ.

فقد شكلت نتاجات هؤلاء وممارساتهم الفكرية جزءا مهما من الثقافة التاريخية التي كانت قائمة آنذاك،والتي كانت السلطة المعرفية فيها تؤول إلى الإيديولوجية الإقطاعية، في نهاية المطاف. فالمبدأ المنهجي التاريخي يعنى بالإطار الثقافي والممارسي العام الذي تبلورت في إطاره الرشدية.

وفيما يخص أسباب اختيارنا لموضوع بحثنا هذا ، فلعلنا تعرضنا له بصورة غير مباشرة في ثنيات ما ذكرناه أعلاه، من حيث أهميته بالنسبة لفهم تراثنا الفلسفي من جهة ولضرورات إثراء التفلسف الراهن حول مشكلاتنا في العالم العربي.

وإذ نقول هذا فلا ننسى الرغبة الشخصية بالارتحال العقلي مع هذا الفيلسوف عندما جاب العوالم الفكرية والقارات المعرفية والتحليقات المفهومية في رحلته الفلسفية .

تساؤلات الدراسة:

- ما هو الفضاء الثقافي التاريخي الذي مارس فيه ابن رشد نشاطه الفلسفي ؟
- ما هي المجهودات التي بذلها ابن رشد لنقل المنطق الأرسطي إلى فضاء الثقافة العربية ؟
- ما هي مستويات العقل عند ابن رشد ؟
- ما هي طبيعة النفس عند ابن رشد ؟ وما هي قضايا الاختلاف والاتفاق التي برزت بين كل من ابن سينا وابن رشد ؟

الدراسات السابقة :

الدراسة الأولى :

د. عثمان أمين . شخصيات ومذاهب فلسفية . الطبعة بدون . الشركة المصرية للطباعة والنشر . 1982ف.

المشكلة : العقل والمعرفة في الخطاب الفلسفي عند ابن رشد .

عالجها المؤلف من خلال عرضه بصورة مبسطة للشخصيات والمذاهب الفلسفية وكان من بينهم ابن رشد ، حيث تحدث عن حياته والفلسفة والدين عنده .

المنهج المتبع لديه – المنهج التحليلي .

من خلال دراسة الباحث توصل إلى أن المؤلف استخدم أسلوبا سهلا لكن هذه الدراسة تميزت بنوع من البساطة، أكثر مما هي متوجهة إلى التحليل الفلسفي المعمق.

الدراسة الثانية :

محمد عماره . المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد . الطبعة الثانية . دار المعارف .

عالجها المؤلف من خلال عرضه لأفكار ابن رشد في نظرية المعرفة.

المنهج المتبع – تحليلي نقدي .

من خلال الدراسة يرى الباحث، أنها تتسم بشيء من الرجحان المذهبي الفلسفي لصالح النزوع الغيبي، الأمر الذي اخرج خطاب ابن رشد من سياقه الخطابي التاريخي .

الدراسة الثالثة :

عمر فروخ . تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن رشد . دار العلم للملايين . الطبعة الثالثة . بيروت. 1981ف .

عالجها المؤلف من خلال الحديث عن ابن رشد و تأليفه وفلسفته، وتناول العقل من خلال تقسيمه له ولكن بصورة موجزة.

المنهج المتبع – تحليلي وصفي .

من خلال الاطلاع على هذه الدراسة يرى الباحث أن المؤلف تناول العقل بصورة غير مفصلة ، ولم يتناول المعرفة عند ابن رشد، ولذا سيحاول الباحث من خلال هذه الدراسة التركيز على هاتين النقطتين .

الدراسة الرابعة:

د. عبد الرحمن التليلي . ابن رشد الفيلسوف العالم .المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . تونس 1998اف.

تناولها المؤلف في الفصل الثالث ، من خلال حديثه بصورة مبسطة عن التوافق بين العقل والنقل، دون التفصيل في ماهيتها من الناحية الفلسفية.

المنهج المستخدم –المنهج الوصفي .

نلاحظ إن المؤلف تناول العقل من حيث التوافق بينه وبين النقل ، ولكن لم يتناوله بصورة فلسفية عميقة وبالتالي يأتي دور الباحث في هذه الدراسة لدراسة موضوع العقل والمعرفة بصورة واضحة .

الدراسة الخامسة :

محمد عابد الجابري . ابن رشد سيرة وفكر ونصوص. مركز دراسات الوحدة العربية . الطبعة الثانية . بيروت . السنة بدون.

تناول المؤلف في الفصل الحادي عشر عن الوجود والعقل والاتصال حيث تطرق إلى تقسيم العقل وعن المعقولات النظرية وعن العقل الهيولاني .

المنهج المتبع – المنهج التحليلي.

في هذه الدراسة نجد أن المؤلف اتبع الغموض والتعقيد، وبالتالي لم يتطرق إلى المعرفة بشكل واضح ومن هنا سيتفادى الباحث في هذه الدراسة ذلك.

تقسيمات الدراسة:

شملت هذه الرسالة على مقدمه وأربعة فصول وخاتمه البحث، وكرس الباحث الفصل الأول لدراسة اللحظة التاريخية والفضاء الثقافي ،وتم تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث .ففي المبحث الأول تم تحديد معنى للحظة التاريخية ، باعتبارها هي السياق العام لتشكل الحدث التاريخي والثقافي ، حيث يعتبر التاريخ كالجريان الدائم لتيار الأحداث ضمن قالبي الزمان والمكان ، وكذلك حياة ابن رشد. وتضمنت ولادته وشيوخه الذين قاموا بتدريسه في الفقه وأساتذته في المنطق،وتناول الباحث أيضا كيف التقى ابن رشد بالخليفة المؤمن، وأيضا تم تناول النكبة التي حلت بابن

رشد والظروف التي سببت لهذه النكبة، وفي هذا المبحث أيضا قام الباحث بإلقاء الضوء على بعض تلاميذه الذين استفادوا منه. والمبحث الثاني تم تخصيصه وبصورة مختصرة لأهم مؤلفاته ، أما المبحث الثالث أشتمل على مكانته العلمية.

وفي الفصل الثاني انتقل لدراسة أثر الفلسفة الأرسطية على ابن رشد وتوزع الفصل الثاني على ثلاث مباحث ، تناول المبحث الأول إشكالية المنهج ، والمبحث الثاني عن العقل بين الأرسطية و الرشدية، وفيه أطروحات أرسطو عن العقل وأيضا كيفية تقسيم ابن رشد للعقل حيث قسم العقل إلى ثلاث مستويات ، والمبحث الثالث ، عن النسق الشمولي بما هو تصور أرسطو عن العالم والإنسان ، وكيف جعله أبن رشد تصوراً لتقديم نظرة عامة تصلح كتأسيس نظري للثقافة العربية في عصره .

واستعرض الباحث في الفصل الثالث إشكالية العقل في الخطاب الفلسفي الرشدى ،وتوزع على ثلاثة مباحث ،ففي المبحث الأول درس بناء العقل، ثم درس في المبحث الثاني إشكالية المعرفة ، و في المبحث الثالث تم عرض مقارنة ابن رشد مع الفلاسفة المسلمين ، الكندي وابن سينا والغزالي وابن حزم وابن طفيل وابن باجة .

أما الفصل الرابع فقد اجتهد الباحث فيه لدراسة إشكالية النفس من خلال ثلاثة مباحث، كان أولها حول طبيعة النفس في القرآن، وثانيها طبيعة النفس عند ابن رشد ، أما الثالث عن طبيعة النفس عند الفلاسفة المسلمين ، الكندي وابن سينا والغزالي وابن حزم وابن طفيل وابن باجة ، ثم اتبعنا هذا الفصل بالخاتمة ثم فهرس المصادر والمراجع ثم فهرس الموضوع.

الفصل الأول

اللحظة التاريخية والفضاء الثقافي

المبحث الأول:
تحديد معنى اللحظة التاريخية

اللحظـــة التاريخيـــة

هي السياق العام لتشكل الحدث التاريخي والثقافي ، بمعنى ان جملة الأحـــداث لها أسباب تشكلها ،ولها أيضا إطار عام لحدوثها ، فمن شروط حـــدوث اللحظـــة التاريخية هو حدوثها في الزمن في سياق متوالي ، فالتاريخ الإنساني هو صيرورة مستمرة في الحركة ، حيث يعتبر التاريخ كالجريان الدائم لتيار الأحـــداث ضـــمن قالبي الزمان والمكان. فظهور طريقة التعقل الجديدة في عهد ابن رشد ســـاعدتها الظروف الاجتماعية والثقافية العامة ، حيث كان الاتجاه الفلسفي عند ابـــن رشـــد اتجاها متميزا عن أسلافه ومعاصريه، وذلك راجع إلى انه يمتاز بالقـــدرة علـــى التحليل والنقد لكل ما يعترضه من آراء عقائدية وأصول منهجية ، وتأثر ابن رشد بالتيار الفلسفي الأرسطي من خلال شرح معظم كتب ومقالات أرسطو في مختلف نواحي الفكر والمعرفة فأكسبه ذلك عمقاً فكرياً وصفاءً عقلياً ، والقدرة على النقـــد إذا ما قارناه بفلاسفة العصور الوسطى فإننا نجد أنهم نهجوا نهج الفلسفة اليونانية ولكنهم لاحظوا بأن الأفكار الفلسفية تتعارض مع الحقائق الدينية وبالتالي اهتمـــوا بالتوفيق بين الدين والفلسفة كذلك الأمر ينطبق على الفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى ، ففي الفلسفة الإسلامية نجح ابن سينا في الوصول إلى مزيج منسجم بين القرآن وبين نمط أفلاطوني جديد لنظرية صدور الأشياء عن الله ، هدفه في النهاية التوفيق بين الفلسفة والدين .

لقد بلغت الفلسفة أوج ازدهارها وبالتحديد في المغرب العربي فقد لقيت الفلسفة الإسلامية تطويرا في مؤلفات ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ،وكـــان المـــذهب السائد آنذاك هو المذهب المالكي ، وبعد ذلك ظهر المذهب الظاهري في أواخـــر القرن الثالث للهجرة ثم اندثر هذا المذهب ،ونشأ في الأندلس عدد من كبار العلماء والفلاسفة من بينهم مسلمة بن أحمد المجريطي، فهـــو يعتبـــر أهـــم الرياضـــيين بالأندلس وأيضا كان من ابرز علماء الفلك آنذاك وكان مـــنهم آل زهـــر الـــذين اشتهروا بالطب ، أما كبار الفلاسفة فمنهم ابن حزم حيث كان يأخـــذ فـــي الـــدين بظاهر ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف وفي الفلسفة جعل المعرفة كلها

راجعـــــة إلـــــى شهادة الحواس السليمة حتى في الأمور التي نعتقد أنها بديهية ، مما أكسب فلسفته بُعداً واقعياً آنذاك .

ومن كبار الفلاسفة ابن باجة الذي عاش في عصر المـــرابطين تـــوفى ســـنة "1138"[1] ف ،ولديه شروح على كتب أرسطو وهي كتـــب (الحيـــوان والآثـــار العلوية والتوالد وتاريخ الحيوان). فقد بني التفكير على قواعد مـــن الرياضـــيات والطبيعيات . أما في الأخلاق فقد قسمها إلى نوعان : بهيمية وإنسانية .

ومن كبار الفلاسفة أيضا ابن طفيل توفي سنة " ت 541هـــ = 1185" [2]وكان عصره أكثر تحريرا من الناحية العقلية تحت ظل حكم الموحدين واشتهر ابن طفيل بقصة حي بن يقضان الصوفية.

1- فوزية عطاء ، المعرفة والسياسة عند ابن باجة دار الجماهيرية للنشر والتوزيع جنغازي ،الطبعة الأولى ،2000 ف ص 9.

2- عمر فروخ ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة ، المكتبة العصرية ، بيروت ،الطبعة الخامسة ، 1989 ف ص 153.

أولاً: حياة ابن رشد

ولد " أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبي المالكي في مدينة قرطبة بأسبانيا عام (520هـ) الموافق (1126ف) "[1] وتوفي في مراكش بالمغرب في أواخر عام "595هـ-1198 "[2] ف، في أول دولة الناصر خليفة المنصور عن عمر يناهز خمسة وسبعين عاماً . سمي باسم جده لأنه ولد في نفس السنة التي توفي فيها جده ، وكنى بنفس كنيته ، واشتهر في كتب الطبقات بابي الوليد قاضي الجماعة ، وبابي الوليد الفيلسوف ، وبابي الوليد الحفيد الغرناطي ، وبابي الوليد الأصغر ، والحكيم ، ولقب وعرف بابن رشد الحفيد ،" أما في الغرب فهو يعرف باسم (Averroes) وانه شارح أرسطو "[3].

كان أبوه وجده " من رجال العلم المرموقين فقد كانا على صلة بالدولة وأهلها صلة علمية قوامها التدريس وولاية القضاء "[4] وكانا من أئمة المذهب المالكي ، ونمى في ذلك الوقت التفكير الفلسفي تحت أنظار ورعاية الموحدين، وبالتالي، فقد نشأ أبو الوليد في عهد نشطت فيه الحياة الثقافية، وفي وسط علمي متميز . وكان له من أسرته تراث ضخم، فأقبل على العلم والمعرفة منذ صغره فكان مقدما عن أهل زمانه، ودرس ابن رشد الأدب والفقه في مذهب مالك، وأتقن علم الكلام عن طريق الأشاعرة ودرس أيضا الطب والرياضيات والفلسفة ، وروى الحديث عن أبيه أبي القاسم واستظهر عليه (الموطأ) حفظا، وهو الكتاب الأول والأساسي لمذهب الإمام مالك ،" واشتهر عنه انه كان له الحظ الوافر من العربية ، وانه ألف كتابا بعنوان (الضروري في النحو)، وانه كان يحفظ الكثير من شعر المتنبي وأبي تمام ، وانه كان يتمثل بشعرهما ،إضافة إلى شعراء آخرين، بما فيهم شعراء الجاهلية "[5] ، وتتلمذ ابن رشد على يد العديد من الشيوخ وأساتذة في الطب والفلسفة وفقه اللغة ونحو وبلاغة وشعر وغيرها من العلوم ،إلا إننا لا

1- فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 ف، ص 60

2- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية، 1990 ف، ص 432

3- عمر فروخ ، الفلسفة العربية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثالثة ،1982 ف، ص 238 .

4- محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، الطبعة الثانية ، بيروت (د . ت) ، ص 13 .

5- المرجع السابق، ص 30.

نعرف إلا بعض الأسماء منهم :

ثانياً: شيوخه في الفقه

والده أبو القاسم احمد" توفي سنة 563هـ "[1] كان شيخه في الحديث وهو الذي استظهر عليه (الموطأ حفظا) ، ومن ابرز شيوخه أيضا " أبو القاسم خلف بن عبد الله بن مسعود بن موسى بن بشكوال الأنصاري ولد سنة (464هـ) في مدينة قرطبة ، وتوفي سنة (578هـ) " [2] . ومن شيوخه في الفقه أيضا ، عبد الملك بن مسرة الذي يكنى (أبي مروان) من أهل قرطبة توفي سنة (552هـ) و أبو بكر بن سحنون وأبو جعفر ابن عبد العزيز بن حمدين الثعلبي ، والإمام أبو عبد الله محمد بن مسلم المازري ، وأبو محمد بن رزق .

ولم يثبت عن ابن رشد انه زار بلاد المشرق أو افريقية . فقد اكتفى بتحصيل العلم من شيوخه في الأندلس ، ولم يكن له شيوخ خارج دولة المرابطين والموحدين في حياته ، إلا الإمام أبو عبد الله المازري، الذي راسله وأجازه أستاذيته في الطب. ومن أساتذته في الطب " أبي مروان عبد الله بن محمد بن البلنسي "[3]، يعرف بابن جريول البلنسي في زمانه ، وأستاذه " أبوجعفر ابن هارون الترجالي "[4].

ثالثاً: أساتذته في الفلسفة والمنطق :

فيما يخص المنطق والفلسفة فلا تذكر المصادر أساتذته فيهما ، ولكن مما لاشك فيه انه درس كتب أبي بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه الذي ينتمي إلى المدرسة الرياضية الفلسفة ، التي ازدهرت في سرقسطه قبل سقوطها في أيدي الأسبان عام 512هـ"[5] .والواقع إن أستاذه بحق هو أرسطو فلا شيء يعادل عند ابن رشد منطق أرسطو وفلسفته وطبه وعلومه المختلفة التي تلقاها عنه الناس في

1- فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، مرجع سبق ذكره، ص 28.

2- عبد الرحمن الشيلي ، ابن رشد الفيلسوف العالم ، تونس ، 1998 م، ص 14.

3- المرجع السابق، ص 14

4- المرجع السابق، ص 14

5- محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ،مرجع سبق ذكره، ص 30.

الفلك والحيوان والطبيعيات وغيرها.

رابعاً :لقاؤه بالخليفة

تولى الخليفة عبد المؤمن الخلافة بعد وفاة مؤسس الدولة الموحديه المهدي بن تومرت سنة(524هـ) "[1]، ويعتبر الخليفة عبد المؤمن شديد الاهتمام بالثقافة ، وذلك لان الدولة التي كان خليفة لها قد قامت على أساس فكري مذهبي.

ومن هنا، كانت الثقافة ضمن أولويات الخليفة، فخطط لتكوين جيل من المثقفين يطلق عليهم بالطلبة آنذاك ، وانتقل هذا الاهتمام بالثقافة إلى أبناء الخليفة عبد المؤمن الذين تلقوا تعليماً عالياً ومن أبرزهم آنذاك" أبو يعقوب يوسف "[2] ، الذي ولاه والده على مدينة اشبيلية ، فمكث بها حوالي ثماني سنوات ثم تولى الخلافة بعد وفاة والده.

فكان ابن طفيل الذي على علاقة وثيقة بالخليفة حلقة الوصل بين هذا الأخير وبين ابن رشد فقدمه ابن طفيل إلى الخليفة، وقد ذكر عبد الواحد المراكشي صاحب كتاب (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) عن تلميذ ابن رشد الفقيه ابوبكر بندود بن يحى القرطبي عن أستاذه ابن رشد ، انه سمعه يقول عن تفاصيل لقائه بالخليفة حيث وجده مع أبوبكر بن طفيل ، فأخذ أبوبكر ابن طفيل يثني على ابن رشد ، فسأل الخليفة ابن رشد عن اسمه واسم أبيه ونسبه . ويقول ابن رشد: إن الخليفة قال له " ما رأيهم في السماء (يعني الفلاسفة) أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتملل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين مني الورع والحياء فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد المشتغلين بهذا الشأن المتفرعين له ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك ، فلما انصرفت أمر لي بمال

1- المرجع السابق، ص 43.

2- عمر فروخ ، الفلسفة العربية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثالثة ،1982 م، ص 239 .

... ومركب"[1] وبالتالي أعجب الخليفة بابن رشد وأعجب ابن رشد بالخليفة حيث رأى منه الاطلاع على آراء الفلاسفة في أهم مسألة اعترضت الفكر الإسلامي وهي مسألة قدم العالم، وقد عرض الخليفة ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ولما علم الخليفة عن ابن رشد "من جودة في ذهنه وصفاء قريحته ، من هنا أوعز ابن طفيل إلى ابن رشد تلخيص أرسطو وشرحه بعد موافقة الخليفة، وتولى ابن رشد منصب قاضي لإشبيلية في عام (1169ف) .ثم عين قاضي لقرطبة عام (1771ف) ثم عين طبيبا خاصا للخليفة عام (1182ف) ، ثم عين بعد ذلك قاضي قضاة قرطبة . وفي هذه الفترة عكف ابن رشد على تلخيص وتفسير كتب أرسطو ، لقد أثنى ابن رشد على عهد الخليفة أبو يعقوب يوسف حيث فسح المجال أمام الناس ليتعلموا الفلسفة وعلومها حيث قال ابن رشد في خاتمة كتابه(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)أن الله رفع " كثيرا من هذه الشرور والجهالات ، والمسالك المضلات ، بهذا الأمر الغالب ، وطرق به إلى كثير من الخيرات ، وبخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ، ورغبوا في معرفة الحق ، وذلك انه دعا الجمهور من معرفة الله إلى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلدين ، وانحط عن تشعيب المتكلمين ونبه الخواص على وجوب النظر التام في أصل الشريعة "[2] وبقي على مكانته في بلاط الموحدين حتى توفى الخليفة أبو يعقوب يوسف سنة (580هـ ،1184ف) . حيث إستشهد في معركة شنترين بالأندلس من ملك قشتاله ، ثم تولى الخلافة ولده الخليفة أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور. حيث أخفى أبو يوسف أمر وفاة أبيه إلى أن رتب الأمور لغرض نفسه على إخوته وأهل الدولة . وبعد ذلك عارضوه لأنهم لا يرونه أهلا لذلك ، وكان هناك منافسون له من إخوته وعمومته فهم لا يرونه أهلا للإمارة لما كانوا يعرفون من سوء صباه ، وازدادت العلاقة بينه وبين إخوته تسوء وتتأزم اثر هزيمته في تونس سنة (583هـ) ،

1- ماجد فخري ، ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1960 ف، ص 1 .

2- أبو الوليد بن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق : محمد عماره ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، القاهرة(د. ت) ، ص 67 .

وبعد ذلك اعدم المنصور أخاه وعمه، لأنهما حاولا التحرك ضده، فهابه بقية القربة و خافوه ، بعد أن كانوا متهاونين بأمره محتقرين له. لأشياء كانت تظهر منه في صباه . واعدم الكثير من شيوخ قبيلته بسبب ثورة أحدثها (الجزيري) ، دعى إلى تغيير المنكر سالكا مسلك ابن تومرت . كل ذلك زاد من نفور أهل دولته وقبيلته منه فعاش في عزلة بينهم. فحاول المنصور تعويض هذا بالتقشف والزهد وخشونة ملبس ومأكل ولجأ إلى الصالحين وأهل علم الحديث من الطلبة فقربهم له ، فأحدث انقلابا في الهيكل الثقافي للدولة فحارب الفقهاء وعوض عنهم بالصالحين المتبتلين وأمر بإحراق كتب المذهب المالكي بعد أن جرد ما فيها من أحاديث للرسول (صلى الله عليه وسلم)، أما عن ابن رشد فقد بقي على ما كان عليه من الحظوة والمقام إلى أن جرى ما لم يكن في الحسبان ، وهي نقمه المنصور على ابن رشد وهذا ما سيتطرق له الباحث في السطور القادمة . أما فيما يخص الجانب الفلسفي في الأندلس ، فلم يكن هناك أساتذة يلتف حولهم الطلاب ، وكان من النادر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية ، فتكونت الفلسفة من أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس العلم ، وبالتالي، يشعر المفكر المستقل بوحدة كبيره في ظل هذه الظروف ، حيث كانت الدولة والجمهور متعصبة على هؤلاء المفكرين ومن أمثال هؤلاء : ابن رشد وهنا ظهرت محنته وتم اضطهاده وحرق كتبه بسبب ميوله الفكرية. ولم يكن هذا مصير ابن رشد فقط ؛ فقد كان جميع فلاسفة الأندلس في عصره عرضة للاضطهاد مثله.

خامساً:نكبة ابن رشد:

لقد اختلف الرواة عن أسباب نقمة المنصور على ابن رشد ، فرواية تذكر إن سبب نقمة المنصور عليه هي وشاية الحساد والناقمون ،فاتهموه بالخروج عن الدين.

وهناك رواية أخرى للقاضي أبو مروان قال فيها : " ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد انه كان متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بان يقول : تسمع يا أخي . وأيضا كان

ابن رشد قد صنف كتابا في الحيوان ، وذكر فيه أنواع الحيوان ونعت كل واحد منها .فلما ذكر الزرافة وصفها، ثم قال: وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعني (المنصور). فلما بلغ ذلك المنصور، صعب عليه. وكان احد الأسباب الموجبة انه نقم على ابن رشد و أبعده. ويقال : أن مما اعتذر به ابن رشد انه قال : إنما قلت (ملك البرين) وإنما تصفحت على القارئ ، فقال (ملك البربر) [1]. ورواية أخرى تقول : إن أفرادا من أهل قرطبة وشوا به إلى المنصور بالقول :(قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة). وفي رواية رواها الأنصاري : " إن ابن رشد وهو قاضي قرطبة آنذاك ، أنكر أن يكون خبر الريح التي أهلكت قوم عاد صحيحا قائلا : والله وجود قوم عاد ما كان حقا ، فكيف سبب هلاكهم " [2] ورواية أخرى انه قد هاجم المتكلمين من الأشاعرة هجوما مستمرا فهم كانوا يمثلون السلطة الدينية في زمن الموحدين بالأندلس ، وبالتالي اتهمه أعدائه بأبشع التهم مثل : ملحد ، مارق ، مبتدع ، خارج عن الملة ، وهناك رواية بأن الأمير أبي يحي طلب ، من ابن رشد تأليف كتاب (الضروري في السياسة) ، بعد ذلك جاء وفد من قرطبة إلى المنصور يحمل هذا الكتاب ، فقد قال ابن رشد في خاتمته : " أعانكم الله على ما انتم بصدده وابعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله " [3]، وفي هذا الكتاب قام ابن رشد بانتقاد الوضع السياسي ، مما زاد من تفجير الأزمة وإلهاب الصراع فانتهى الأمر بإدانة ابن رشد الفيلسوف وتلاميذه وأمر المنصور بإحراق كتب الفلسفة ، كلها التي هي في معظمها شروحٌ على كتب أرسطو، وضعها ابن رشد بتكليفٍ سلطاني سابق، فأُحرقت بعض النسخ من هذه الكتب بقرطبة، في مشهدٍ لا يعنى أكثر من إظهار غضب المنصور على ابن رشد ، ما عدا كتب الطب وكتب الحساب وما توصل به علم النجوم إلى معرفة مواقيت الصلاة واتجاه القبلة ." ومهما يكن من أمر فالذريعة الرسمية التي تذرع بها المنصور ، في المنشور الذي أذاعه تبريرا لعمله ، هي كفر الرجل

---

1 – أبو الوليد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، الجزء الأول، الطبعة الرابعة(د.ت)، ص 12.

2- مشعد فخري ، ابن رشد فيلسوف قرطبة مرجع سبق ذكره، ص 11 .

3 – محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة و فكر ، مرجع سبق ذكره، ص 66.

وزندقة، وقد جاء فيه: كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام...ونشأ منهم في هذه الحجة البيضاء شياطين انس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم ... فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم ،وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال ...ظاهرها موشح بكتاب الله ، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله ... فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ونقطة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة...ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه ، واليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه ..."[1].

واستبعد ابن رشد من قرطبة واعتقل ببلدة السيانة ، التي كان يسكنها اليهود، ولم يكن ابن رشد وحده، في هذه المحنة العارضة، وإنما إنصبَّ غضب المنصور وقتها على جماعة من المفكرين والعلماء، منهم : القاضي أبو عبد الله الأصولي.

والشاعر أبو العباس الحافظ، وأبو جعفر الذهبي، وأبو الربيع الكفيف، ومحمد بن إبراهيم ولكن هذه المحنة لم تدم طويلا فقد رضي الخليفة على ابن رشد و عودته أيضا لم تطل.

وتوفي ابن رشد في السنة نفسها التي عاد فيها ، فدفن أولا بمراكش لمدة ثلاثة أشهر ، ثم نقل إلى قرطبة مسقط رأسه حيث دفن إلى جوار أجداده ، وتوفي في نفس السنة أيضا الخليفة المنصور .

سادسا:مسارات التأثير الثقافي

انه لمن الطبيعي أن يكون لدى ابن رشد طلبة اخذوا عنه علوم الحكمة وتتبعوه في ترحاله وتجواله بين قرطبة ومراكش واشبيلية ، ولكن لا توجد مصادر كثير تبين لنا عددهم أو أسماءهم كلها ، ويرجع ذلك إلى النكبة التي أصابته وهو في عقده الأخير من حياته ، حيث كان ذلك عاملا من عوامل انصراف المترجمين عن ذكرهم وتعدادهم، إضافة إلى الاضطرابات السياسية والفكرية في ذلك الوقت .

1- حنا الفاخوري و خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجيل ، بيروت ،الجزء الثاني الطبعة الثالثة ،1993 ف ص 386.

نلاحظ انه لم يشتهر إلا عدد بسيط من تلامذته ، فهذا إنما يدل على ضعف تأثير ابن رشد في بيئته الإسلامية ، وكذلك فان كتبه لم تخرج كلها من الأندلس ، فقد عدل عن دراستها الكثير من الناس ، فقل تداولها بين المسلمين ، ولكننا نجد إن اليهود قد اقبلوا على دراستها وكان من أبرزهم موسى بن ميمون الذي صرح في مقدمة كتابه (دلائل الحائرين) بأنه تلميذ لابن رشد . ولكن لم يكتفي موسى بن ميمون بدراسة فلسفة ابن رشد فقط بل ذهب يروج لها بين بني قومه .

ومن ابرز تلاميذه أيضا : " يوسف بن طلموس (560هـ،620هـ) صاحب كتاب (المدخل لصناعة المنطق) "[1]، واقتصر على الاشتغال بالمنطق الأرسطي فقط ، وبرز ابن طلموس كخليفة لابن رشد بعد أن أعيد لابن رشد اعتباره لدى الخليفة ، وكذلك أبو عبد الله محمد بن سحنون الند ومي ، الذي اخذ عن ابن رشد صناعة الطب ،والقاضي " أبو القاسم محمد بن احمد بن عيسى بن إدريس التجيبي (601هـ- 1204" [2] ف، الذي صرف عن القضاء عند نكبة ابن رشد ، ثم عفي عنه ، وأعيد للقضاء مرة أخرى ، و" أبو محمد عبد الله بن سليمان بن حوط الله (ت 612هـ،1215)"[3] ف، و " أبوبكر محمد بن محمد بن جهور الأسدي المرسي (ت 624هـ-1231-1232)"[4] ف، و " القاضي أبو ربيع سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي ، المعروف بابن سالم الأندلسي (634هـ - 1237 م) تولى القضاء في اشبيلية ، وله عدة تصنيفات في الحديث والسيرة " [5]، و منهم أيضا " أبو القاسم محمد بن احمد الأوسي القرطبي المكني بابن الطيلسان (ت624هـ-1244م)"[6]، وأبا الحسن بن سهل . فهؤلاء الطلبة تتلمذوا على يدي ابن رشد ليس في الفلسفة فقط بل في الفقه والحديث والطب أيضا .

1- عبد الرحمن القتباني ، ابن رشد الفيلسوف العالم مرجع سبق ذكره، ص 15.
2- المرجع السابق، ص 16.
3- المرجع السابق، ص 16.
4- المرجع السابق، ص 16.
5- المرجع السابق، ص 16.
6- المرجع السابق، ص 16.

كذلك خلف ابن رشد في الفقه والطب أبناؤه فقد اشتغل ابنه " احمد "[1] في الفقه ،و ولي القضاء ببعض جهات الأندلس ، ولم يثبت انه ألف تصانيف ، أما ابنه الثاني وهو" أبو محمد عبد الله "[2]، كان فاضلا في صناعة الطب ، وقد شارك أباه ابن رشد في النكبة .

لكن أثر النتاج الفكري لابن رشد صار معروفاً مداه الكبير لكل مهتم بالفكر والفلسفة ، وإذا كانت ظروف القرون الوسطى وقوة سلطانها السياسي قد أخرت الإفراج عن المساهمات الإبداعية للتفكير الرشدي من جهة ، وإذا كان من جهة ثانية مستوى المعرفة لم يرتق إلى مستوى يستوعب فيها هذه المساهمات ، بسبب سيطرة سلطة المعرفة الغيبية ، فإن هذين السببين لم يلغيا ، ولا يستطيعان أصلاً ، أن يلغيا قوة الزخرة المعرفية الفلسفية التي أحدثها خطاب ابن رشد الفلسفي ، وقد لمسنا أثرها سابقاً في ارو ربا ، ونحن ما نزال نلمس مدارات تأثيرها في ثقافتنا الفلسفية الراهنة .

1- المرجع السابق، ص 17.

2- المرجع السابق، ص 17.

المبحث الثاني :

مؤلفـــــات ابن رشـــــد

توجد لدى ابن رشد مؤلفات ،وتنقسم إلى جوامع ،و تلاخيص، وشـــروح ، فنجده في الجوامع يهمل النص الأصلي محتفظا بموضوع الكتاب " فهو من جمـــع كتب أرسطو آرائه وتلخيصها ، ولذلك يشتمل المجلد الذي يحمل عنوان الجوامـــع على بعضه كتب السماع الطبيعي ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والآثـــار العلوية ، وكتاب النفس ، وما بعد الطبيعة . ولعل لفظ الجوامع يرادف ما نـــسميه اليوم (المجموع) ونقصد الكتاب الذي يجمع بين دفتيه عدة كتـــب ..."[1]، وفـــي التلاخيص يورد النص الأصلي بشكل واضح فيهمل منه أجزاء أو يعـــرض آراء المفسرين ، فيناقش ويرجح " قصدنا في هذا أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل الضرورية في حصول الكمال الإنساني الـــذي يحـــضنا عنهـــا بالـــذات أولا ، ونحذف الآراء والأقاويل التي يمكن أن تعد شكوكا على أقاويله ،إذ معرفـــة ذلك غير ضرورية في حصول الكمال الإنساني"[2]، وفي الشروح ، يعني التحقيق والتمحيص بالرجوع إلى النص الأصلي واعتباره مقياسا لصدق القول المشروح ، فيحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء ، ففي كتب أرسطو مثلا يحذف ما في هذه الكتب من مذاهب غيره ، إذا كانت غير مقنعة وغير نافعة في معرفة مذهبه ، وإذا كانت مقنعة واثبت الحجة فيعتمد نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء ، واتبع ابن رشد هذه الطريقة وذلك يرجع إلى أن كثير من الناس يتعاطون الـــرد علـــى مذهب أرسطو من دون الوقوف على حقيقة مذهبه ،أما في التفاسير فيورد النص الأصلي مستقلا ثم يقره ويعلق عليه مقتديا بشرح القرآن .

وتنقسم مؤلفاته إلى خمسة مجموعات حسب الحقول المعرفية التـــي تتحـــرك فيها فله مؤلفات تعليمية، ومؤلفات في الحقل الديني ومؤلفات في الطب والعلـــوم الطبيعية، ومؤلفات في العلم المدني (الأخلاق والسياسة) ومؤلفات فـــي الفلـــسفة وعلومها : ومنها شرح رسالة اتصال العقل بالإنـــسان والإســـكندر الأفروديـــسي شارح أرسطو شرح مقالته في العقل والمسائل البرهانية .وتلخيص الآثار العلوية :

1- حنا الفاخوري و خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سبق ذكره،ص 390.

2- المرجع السابق، ص 392.

وهو الكتاب الرابع من الطبيعيات " ولعل ابن رشد أن يكون قد احترم هذه الرتبة في تلخيصه للكتاب ، فأتى بعد التلاخيص الثلاثة الأولى ، اعني تلخيص السماع الطبيعي ،وتلخيص السماء والعالم ، وتلخيص الكون والفساد "[1]. وهو نص عربي بحروف عبريه ، وتفسير ما بعد الطبيعة نجد ابن رشد حافظ على هذا العنوان بدلا من الإلهيات وذلك حرصا منه على دقة الترجمة .

فيعتبر ابن رشد الوحيد من بين الحكماء الذين لديهم الأنواع الأولية الثلاثة ، الشرح ، والتلخيص ، والجوامع ، في أقسام الحكمة النظرية والمنطق والطبيعيات والإلهيات ولكن لم يعرف أي الأنواع الثلاثة الأول وأيهما الأخير والأوسط ولكن الشرح الأكبر يحتاج إلى التفصيل والتخصيص والدراسة ،أما التلخيص فيحتاج إلى الوعي بالكم دون الكيف ومعرفة المضمون دون العبارة وهذا لا يتوفر للإنسان إلا بعد بلوغه مرحلة النضوج الثقافي ، وما يهمنا في هذا الصعيد التوكيد على مؤلفات ابن رشد الفلسفية ، لأننا نفكر في خطابه الفلسفي ، ونقرا فيه عن إشكالية العقل والنفس . وهي الثلاثية الشهيرة : (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) و(تهافت التهافت) ،(الكشف عن مناهج الأدلة).

هذا طبعاً بالإضافة إلى التلخيصات (تلخيص النفس) ، و(تلخيص مابعد الطبيعة مثلاً) ، و(الشروحات على المثنى الأرسطي) .

أما بالنسبة لمؤلفاته على العموم، فهي في الفقه والطب والفلسفة والإلهيات والفلك وغير ذلك من حقول المعارف والعلوم.

وهنا نأتي الى عرض بعض من مؤلفاته

1. الضروري في المنطق – أو المختصر في المنطق أو المدخل في المنطق 552-1157." يعطي هذا المختصر الذي يمكن اعتباره باكورة أعمال ابن رشد على الإطلاق جميع مباحث الارجانون الأرسطي ، ولكنه ليس شرحا ...."[2]
2. ابن باجة شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان .

1- جمال الدين العلوي ، المتن الرشدي ،الطبعة الأولى دار توبقال ، المغرب ،1986 ف ، ص 80.

2- المرجع السابق، ص 49.

3. الاسكندر الافروديسي ، شارح أرسطو .شرح مقالته في العقل .
4. الجوامع الفلسفية (جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات)
5. الضروري في النحو .
6. القول في حد الشخص .
7. القول في كليات الجوهر وكليات الأعراض .
8. القول في محمولات البراهين.
9. الكليات في الطب .
10. المزاج لجالينوس .
11. المسائل البرهانية .
12. المسائل الطبية.
13. المسائل على كتاب النفس .
14. المقالات الخمس الأول من كتاب الأدوية المفردة لجالينوس.
15. بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
16. تعاليق أخرى على أول برهان لأبي نصر .
17. تعليق على المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي.
18. تعليق على برهان الحكيم.
19. تعليق ناقص على أول برهان أبي نصر .
20. تفسير ما بعد الطبيعة.
21. تلخيص الحس والمحسوس .
22. تلخيص الآثار العلوية لأرسطو- "568-1173 ...هو الجزء الرابع من الموسوعة الطبيعية لأرسطو ." [1]
23. تلخيص كتاب أرسطو في المنطق .
24. تلخيص الاستقساط لجالينوس .
25. تلخيص الأعضاء الآلية.

1- المرجع السابق، ص 80.

26. تلخيص السماء والعالم.

27.تلخيص السماع الطبيعي.

28 .تلخيص العلل والأعراض لجالينوس .

29.تلخيص القوى الطبيعية لجالينوس .

30.تلخيص الكون والفساد – "567-1172- يمثل كتاب الكون والفساد الجزء الثالث من أجزاء العلم الطبيعي لأرسطو ،كما يحتل تلخيص ابن رشد للكتاب التربة الثالثة في تلاخيصه الطبيعية والراجح أن أبا الوليد احترم هذا الترتيب من الناحية الزمنية فألف هذا التلخيص بعد انتهاء تلخيصه للسماع الطبيعي والسماء والعالم "[1]

31.تلخيص المزاج لأرسطو .

32.تلخيص المقالات التسع من حيلة البرء .

33.تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس .

34.تلخيص أول كتاب للأدوية المفردة لجالينوس .

35.تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان وذلك من الحدي عشر إلى آخر الديوان.

36 .تلخيص خمس مقالات من كتاب الأدوية المفردة .

37 .تلخيص شرح أبي نصر للمقالة الأولى من القياس للحكيم.

38 .تلخيص كتاب أرسطو في المنطق . – " الراجح انه أول تلاخيص ابن رشد في العلم الطبيعي ، باعتباره فاتحة الموسوعة الطبيعية وذلك مايؤكد تاريخ تأليفه الذي يرجع إلى فاتح رجب سنة 565هـ"[2]

39 .تلخيص كتاب الأخلاق عند أرسطو- "ليس لهذا التلخيص نسخة عربية معروفة اليوم "[3]

40 .تلخيص كتاب البرهان.

41 .تلخيص كتاب البرهان لأرسطو.

1- المرجع السابق، ص 76.

2- المرجع السابق، ص 22.

3- المرجع السابق، ص 20.

42 .تلخيص كتاب الحميات لجالينوس.

43 . تلخيص كتاب الكون والفساد لأرسطو .

44 .تلخيص كتاب المجسطي في الفلك لبطليموس .

45 .تلخيص كتاب النفس. – " 569-1174، يشكل كتاب النفس الجزء الأخير من طبيعيات أرسطو، تضاف إليه المقالات السيكولوجية الأخرى التي جمعت في كتاب عرف عند العرب باسم الحس والمحسوس ، وعند الاتين باسم الطبيعيات الصغرى ...."[1]

46. تلخيص كتاب نيقولاوس.

47.تلخيص مابعد الطبيعة لأرسطو-" تاريخ تأليفه فيرجع إلى سنة 570هـ،وبذلك يكون أبو الوليد قد أنهى تأليفه لهذا التلخيص بعد انتهاء تلاخيصه الطبيعية وكثير من تلاخيصه المنطقية "[2]

48.تلخيص مدخل فورفوريوس.

49.تهافت التهافت .

50.جوامع الحس والمحسوس، الذكر التذكير، النوم واليقظة، الأحلام تعبير الرؤيا.

51.جوامع الخطابة والشعر.

52.جوامع سياسة أفلاطون "لا توجد لهذا النص نسخة عربية معروفة اليوم"[3]

53.شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان لابن الصائغ.

54.شرح عقيدة الإمام المهدي .

55.شرح أرجوزة ابن سينا في الطب .

56.شرح السماء والطبيعة لأرسطو.

57. شرح السماء والعالم لأرسطو – " لا نعرف اليوم نسخة عربية كاملة لهذا الشرح حيث ما يزال معظمه مفقودا في أصله العربي، وذلك أن الجزء

1- المرجع السابق، ص 85.

2- المرجع السابق، ص 20.

3- المرجع السابق، ص 16.

الأول من المقالة الأولى والجزء الأخير من المقالة الثانيـــة ، وكـــذا المقالـــة الثالثة بكاملها والمقالة الرابعة ، يعبر إلى اليوم في عداد النصوص الرشـــدية المفقودة "[1]

58.شرح السماع الطبيعي.

59.شرح كتاب القياس لأرسطو.

6.شرح كتاب المقدمات لجده.

61. شرح كتاب النفس لأرسطو- "تاريخ تأليفه فيرجع بالتقريـــب بعـــد ســـنة 586، وقد أحال ابن رشد إلى هذا الشرح في مراجعته لمختصره في الـــنفس، وفي الإضافات التي أثبتها في التلخيص، كما أحال إليه في شـــرح مـــا بعـــد الطبيعة "[2]

62.شرح ما بعد الطبيعة لأرسطو.

63.شرح كتاب المقولات لأرسطو.

64.شرح مقالة الإسكندر في العقل .

65.فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

66.مقالة في القياس.

67.في جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلفة .

68.كتاب الاستقصاء لجالينوس.

69.كتاب التحصيل.

70.كتاب العلل و الأعراض لجالينوس.

71.كتاب القوى الطبيعية لجالينوس.

72.كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .

73.كتاب المقدمات .

74.كتاب المناهج في أصول الدين .

1- المرجع السابق، ص 21.

2- المرجع السابق، ص 22.

75.كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد .

76.كتاب في أصول الفقه.

77.كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا.

78.كتاب في الفقه على مذهب مالك.

79.كتاب في ما يخالف أبو نصر لأسطو في كتاب البرهان من تربية وقوانين البراهين والحدود.

80. كلام على قول أبي نصر في المدخل: الجنس والعقل يشتركان.

81.كلام على رؤية الجرم الثابت بادوار.

82.كلام على مسألة من السماء والعالم .

83.كلام في المحرك الأول .

84.كيف يدعى الأصم إلى الدخول في الإسلام.

85. شرح كتاب البرهان لأسطو-"تاريخ تأليفه فإننا نميل إلى القول بأنه كان أول الشروح التي أقدم ابن رشد على تأليفها في المرحلة الأخيرة من مراحل تطوره ، وهي المرحلة التي تبتدئ بالتقريب بعد سنة 577"[1]

86. ما يحتاج إليه من كتاب القديس اوقليدس في المجسطي- "وهو من المؤلفات المفقودة في أصلها العربي ، ولعله أن يكون كذلك من بين المؤلفات التي تنتمي إلى فترة مبكرة من حياة ابن رشد ، اعني الفترة التي كان ما يزال فيها معجبا بهيئة بطليموس"[2]

87.مختصر المجسطي- "وهو نص مفقود في أصله العربي .والراجح انه ينتمي إلى فترة المختصرات والجوامع التي تقع بالتقريب بين سنتي 552-558"[3]

88.مختصر المستصفى للغزالي .

1- المرجع السابق، ص 22.

2- المرجع السابق، ص 15.

3- المرجع السابق، ص 15.

89.مرجعات ومباحثات بين ابن طفيل وابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات .

90.مسألة في الحكمة.

91.مسألة في الزمان.

92.مسألة في إن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات.

93. مسألة في علم النفس سئل عنها فأجاب فيها .

94. مسألة في نوائب الحمى .

95. مقالة أخرى في حركة الجرم السماوي .

96. مقالة أخرى في علم النفس .

97. مقالة أخرى في الجرم السماوي .

98. مقالة ثالثة في الجرم السماوي .

99.مقالة ثانية في اتصال العقل بالإنسان .

100.مقالة على أول كتاب المقولات لأبي نصر.

101.مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان .

102.مقالة في البذور و الزروع.

103.مقالة في الترياق .

104.مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في صناعة المنطق ونظر أرسطو.

105.مقالة في الجرم السماوي .

106.مقالة في الجمع بين اعتقاد المشائيين والمتكلمين من علماء الإسلام في كيفية وجود العالم من القدم والحدوث .

107.مقالة في الجنس والفصل والمصادقة على رأي أبي نصر فيها.

108.مقالة في الحد ونقد مذهبي الاسكندر و أبي نصر .

109.مقالة في الحيوان .

110.مقالة في الرد على ابن سينا في البرهنة على المحرك الأول .

111. مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه للموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته واجب بغيره والى واجب بذاته .

112.مقالة في العقل .

113.مقالة في الفرق بين أرسطو في البرهان ونظر أبي نصر.

114.مقالة في الكلمة والاسم المشتق .

115.مقالة في المحرك الأول .

116.مقالة في المحصولات المفردة والحركة ونقد مذهب ابن سينا .

117.مقالة في المزاج المعتدل .

118.مقالة في المقاييس الشرطية .

119.مقالة في المقدمة الطلقة.

120.مقالة في المقول على الكل .

121.مقالة في الوجود السرمدي والوجود الزماني.

122.مقالة في بيان وجود المادة الأولى .

123.مقالة في جهات النتائج في المقاييس المركبة .

124. مقالة في جهات نتائج المقاييس المختلطة من المطلق والضروري والممكن.

125.مقالة في جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلطة .

126.مقالة في جوهر الفلك .

127.مقالة في حركة الجرم السماوي .

128.مقالة في حركة الفلك .

129.مقالة في حفظ الصحة .

130.مقالة في حميات العفن .

131.مقالة في زمن النوبة .

132.مقالة في علم النفس .

133.مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكم وبرهانه في وجود المادة الأولى وتبيين أن برهان أرسطو هو الحق المبين.

134.مقالة في كيفية دخوله في الأمر العزيز وتعلمه فيه وما فضل من علـم الإمام المهدي.

135.مقالة في مسألة من العلل والأعراض .

136.نقد مذهب ابن سينا في عكس القضايا .

137.نقد مذهب تامطيوس في المقاييس الممكنة .

وهذه المؤلفات معروفة لدى مؤرخي الفكر والعلم القدماء مثل : ابن أبـي اصيبعة ، وابن الأبار ، والذهبي ، ويمكن للمهتم بهذا الشأن أن يرجع إلـى هـذه المصادر ليقف على مؤلفات ابن رشد بشكل دقيق ،ويمكن أيضا الرجوع إلى كتاب (المتن الرشدي) لجمال الدين العلوي .

المبحث الثالث:

مكانـــــة ابن رشد العلميـــــة

ابن رشد ذروة التفكير في العصر الإسلامي ، فقد وصفت ثقافته وإطلاعه بأنها موسوعيه . فلديه اهتمامات عده في مختلف العلوم فقد قيل عنه بأنه عنى بالعلم منذ كان صغيرا وحتى في كبره " حتى حكي عنه انه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه ، وليلة بنائه على أهله ، وانه سود فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحو من عشرة آلاف ورقه " [1] واهتم أيضا اهتماما كبيرا بالفقه حيث لا تقل مساهمته فيه عما ساهم به في ميداني الفلسفة والطب " فكان يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه " [2] فقد دشن عمله في الفقه بكتابه(الضروري في أصول الفقه) الذي افتتحه بتوجيه نقد قوي لفقهاء عصره الذين قال ابن رشد عنهم بان ظاهر من أمرهم أن مرتبتهم هي مرتبة العوام ، وأنهم مقلدون ،من أجل ذلك قرر تصحيح الوضع بفتح باب الاجتهاد وبيان أسباب الخلاف بين أئمة الفقه، فكان ذلك موضوع كتابه(بداية المجتهد ونهاية المقتصد) ، الذي لم يعمل مثله حسب ما ذكره القدماء، وقد عرض فيه الفقه الإسلامي عرضا نقدياً يقوم على مقارنة المذاهب الفقهية الأربعة وبيان وجوه الاختلاف بينها ودواعيه، وترجيح ما اعتبره أقرب إلى مقاصد الشرع.

وكذلك اهتم بالأصول وعلم الكلام واهتم أيضا برواية الحديث فكان له أكثر من رواية واهتم أيضا بالشعر فحفظ شعر أبي تمام وشعر المتنبي فكان يكثر من الاستدلال بأشعارهم في مجالسه،وكان ماهر في استنباط ما يورد في أشعارهم أحسن استدلال والجدير بذكره انه عندما قام بتلخيص كتاب أرسطو في الشعر كان يشهد بعنترة العبسي وامرئ القيس والأعشى والنابغة الذبياني ، كما استشهد بفقرات من كتاب الأغاني من هذا نستنتج انه كان واسع الاطلاع في الأدب العربي بصفة عامه والقديم منه بصفة خاصة ، كذلك نستنتج انه على معرفة بصناعة الشعر ونقده فهو يمتاز عن غيره من علماء المسلمين في عصره بالنقد المركز والأراء التي تتجاوز عصره أحيانا ، هذا إلى جانب معارفه الواسعة في الإلهيات والفقه والطب والفلك والرياضيات والفلسفة فقد شاع صيت ابن رشد

1- محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة و فكر، مرجع سبق ذكره ، ص 71.

2 - عبد الرحمن التليلي ، ابن رشد الفيلسوف العالم ، مرجع سبق ذكره، ص 45.

عند الغرب لكونه شارحا لأرسطو أولا، وكذلك لكونه طبيبا ثانيا، حيث ألف (كتاب الكليات في الطب)، فقد كان هدفه الأساسي منه بناء الطب على العلم، والعلم الطبيعي خاصة، لتكون الممارسة الطبية في الجزئيات منتظمة تحت كليات علمية وليس على مجرد التخمين والتقليد والتجارب العفوية التي كان يعتمدها أصحاب الوصفات الجاهزة الذين تصفون الدواء لكل داء، حيث قال عنهم إنهم أبعد خلق الله صناعة الطب ، ويستثني بني زهر الذين كانوا يمارسون الطب التطبيقي عن دراية ومعرفة، حيث تعددت تأليفه في هذا المجال ، فتعتبر عنده صناعة الطب تأخذ كثيرا من مبادئها عن صنائع أخرى ، فبعضها نظريه : كالعلم الطبيعي، والقياس ، وأيضا بعضها عملية: ومنها صناعة الطب التجريبية ،وكذلك صناعة التشريح . فمن هذا التقسيم نلاحظ الربط الذي قام به ابن رشد بين الطب والفلسفة، حيث أن القسم النظري في الطب يشمل عنده العلم الطبيعي فهو " تتسلم منه كثيرا أسباب الصحة والمرض ، ولاسيما الأسباب القصوى كالاستقساط وغيرها "[1]فهو علم مشترك بين صاحب العلم الطبيعي والطبيب ، فالقسم النظري من الطب هو جزء من أجزاء الفلسفة ، فصناعة الطب تكون بضرورة أن يكون صاحبها عارفا بصناعة المنطق .

أما في مجال العقيدة فقد أكد بعبارات صريحة أن هدفه من التأليف فيها خصوصا كتبه الثلاثة: (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)، و(فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، و(تهافت التهافت) ، كما عبر هو نفسه بضرورة تصحيح عقائد شريعتنا مما داخلها من التغيير والرجوع بها إلى الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها.

وأما في المجال الفلسفي فقد أعلن فيلسوف قرطبة في أول كتاب له في الفلسفة و بكل صراحة أن غرضه الأساسي هو استخلاص الآراء العلمية التي يقتضيها مذهب أرسطو وحذف الأقاويل الجدلية منها، مبيناً أنه قد اعتمد على مؤلفات أرسطو دون غيرها من كتب القدماء اليونان ، وذلك راجع لكونها أشد إقناعا وأثبتها حجة، وهكذا جاءت شروحه على أرسطو غنية فهي تتجاوز مجرد الشرح

1-المرجع السابق، ص 61.

إلى طرح آراء اجتهادية لم تنقل عن أرسطو ، وإنما استخلصها من خط تفكيره، حجته في ذلك أن مذهب أرسطو يقتضي تلك الأفكار. وهذا يدل على فهم ابن رشد لفلسفة أرسطو أكثر من جميع الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه ، ومن هنا يصح أن يقال عنه إنه لم يكن مجرد شارح لأرسطو، (المعلم الأول) ، بل كان مكملا لـه، حيث بذل كل جهده لسد ثغرات مذهب أرسطو ، وهذا يرجع لعدة عوامل منها : انه عرف العديد من النقول لكتب أرسطو أكثر من فلاسفة المشارقة فهو لم يكن ينقل فقط بل يشرح أيضا ، فيقارن ويوازن بين النقول المختلفة وعندما يشرح يدخل فلسفته الأصلية في شرحه ، فنجد شخصيته قويه في شروحه حيث يحذف ما يرى انه يستحق الحذف ويضيف ما يريد إضافته، وأحيانا يبقي النص على ما هو عليه لا يضيف ولا يغير فيه شيئا ، فهذا يدل على انه كان يتمتع بعقل جبار يداني عقل أرسطو .

أما في مجال العلوم الطبيعية، فقد رافقه منذ بداية مسيرته العلمية مشروع من أعظم المشاريع العلمية، ألا وهو مشروع إصلاح علم الفلك الذي كان يعتمد في عصر ابن رشد على نظرية بطليموس ونظامه الكوني، وكان الذي حرك هذه الرغبة في نفسه هي نظريات بطليموس، فهذه النظريات لم تكن على وفاق مع ما تقرره العلوم الطبيعية الأخرى. والعلم في نظر ابن رشد واحد وذلك لأن الحقيقة واحدة، فإن عارضت العلوم بعضها بعضاً فهنا ستضيع الحقيقة ، إن ابن رشد كان شديد الاهتمام بهذا المشروع طوال مسيرته العلمية التي بدأت وهو في سن السابعة والعشرين ،عندما ذهب إلى جبال الأطلس بناحية مراكش بالمغرب ، وذلك بهدف إجراء قياسات علمية حول حركة بعض الكواكب، ولكن لكثرة أشغاله وتعدد مشاريعه العلمية أصبح يؤجل الانكباب على إصلاح الفلك مرة بعد مرة إلى أن تقدمت به السن فوجد نفسه عاجزاً عن القيام بهذه المهمة معبراً عن أمله في أن يأتي من بعده من يتولى ذلك، ويشاء القدر أن يتصدى لهذه المهمة من بعد ابن رشد مباشرة تلميذه نور الدين أبو إسحق البطروجي ،المتوفى سنة (601) هـ، فقد ألف نور الدين البطروجي في الموضوع كتابا صار هو المرجع المعتمد في

موضوعه بأوروبا إلى أن ظهر كوبرنيك بنظريته التي أعلنت ميلاد علم الفلك الحديث.

أما فيما يخص نظرية المعرفة فابن رشد لم يضع نظريه للمعرفة بل عرض خصائص المعرفة فقط حيث قال : " فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ،ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع – فقد وجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي إستفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية . ... أن هذا الغرض إنما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم "[1]، وقسم ابن رشد المعرفة إلى قسمين: المعارف العامة أو الأولى وتكون معروفه بنفسها أو ببادئ الرأي أو بالطبع ضرورة.

أما القسم الثاني:فهي المعارف الخاصة فهي التي يعرفها الإنسان بالقياس أو تكون مشهورة يتلقاها الإنسان من غيره ويرجع التميز فيه إلى الذوق أو ذوق الفطرة السليمة، إذاً ما هي الخصائص الأساسية لنظام المعرفة ؟

هي عبارة عن جملة من القيم والمعايير التي تشكل بمجموعها وبصوره لاشعورية آلية تعقل لدى عموم الناس في مرحلة معينة فتحكم مشروعهم الحضاري وتكسبهم سمة ثقافيه عامه تميزهم عن غيرهم ، هذا القول ينطبق على أهل الكهف الأفلاطوني (سجناء القيود) فهم عبارة عن أسرى للعبة الظلال التي يسميها هيدغر الإقامة الأولى ، أما الإقامة الثانية : فتتميز هذه المرحلة بان السجناء يكسرون القيود ويتحركون فيكتشفون بان الظلال هو انعكاس الدمى فيلمسون هذه الدمى فهنا يأتي نوع آخر من المعارف وهي الحقيقة فعمر العقل هنا " انتقل إلى المرحلة التي صارت المعرفة فيها منفصلة عن الحقيقة"[2]، ولكن عندما كان السجين مقيدا كان يرى ظل البقرة فيحسبها هي حقيقتها، وعندما كسر القيود وتحرك وذهب إلى البقرة وجدها مجرد دمية فهنا أصبحت خديعة مزدوجة و لكن " لا يلبث أن يعود المتحرر إلى قيوده كما لو كان بفضل قيوده وقعوده في

---

1 – أبو الوليد بن رشد، فصل المقال بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، مصدر سبق ذكره، ص 27.

2- مطاع صفدي ، نقد النص المحض ،مركز الإنماء القومي ،بيروت ، الطبعة الأولى ، 2001 ف،ص 17.

هاوية الكهف والقبول بالخداع العام مع بقية البشر على أن يكون متنورا وحيـــدا. كما لو كان الوجود مع الآخرين حتى ولو كانوا جميعا على خطا أفضل من التوحد حتى مع الحقيقة، لكن أفلاطون لا يترك هذا الفرد لسلامه الكاذب مع الجماعة بل يجعله مستثارا دائما بذاكرته "[1]، هذه هي الإقامة الثالثة.

وهكذا نرى إن أفلاطون قد أسس الفكر الأفلاطوني جدل الصعود بعد السقوط وانشأ أساس النفس من ذاكرتها لان ذاكرة الإنسان ستظل تمده بتذكريات الأشـــياء الحقيقية التي رآها عندما استطاع أن يصعد إلى أعلى الكهف وينطلق إلى خارجه فالمعرفة عند أفلاطون معرفه مثاليه ، وعلى النقيض منه كانـــت المعرفـــة عنـــد أرسطو معرفة ماديه، فأفلاطون وأرسطو كانا يمثلان جـــانبين مختلفـــين لحقيقـــة واحده فالجانب الأول مثالي ، والثاني مادي واقعي ، فقد رفض أرســـطو القـــول بنظرية المثل وابرز المادة ، وقال بان المعرفة الحقيقية هي المعرفة الماديـــة لان الوجود الحقيقي هو الوجود المادي (الوجود بالقوة)، ونرى أن أرسطو قد وفـــق بين العقل والحس أي بين المثال والواقع ، ونلاحظ اتفاق ابن رشد مع أرسطو في رفض نظرية المثل أو الصور ، فهو اتفاق على تكامل المنهج الذي يجمـــع بـــين المثال والواقع ، فابن رشد يرى إن المعرفة الإنسانية صـــادرة مـــن الواقـــع وان التغيرات والتطورات التي تصيب هذا الواقع تعكس بدورها تغييرات في المعرفـــة سواء كلية أو جزئية لا يمكن إلا أن تكون مرتبطة بالواقع ونابعا منه ، فأي معرفة هي موجودة في الواقع قبل أن توجد في الذهن وهي معرفه صادقه وهناك نصوص لابن رشد تقول:- " إذا لم يحدث هناك تغير، اعني العلم القديم، فليس يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه و إنما لزم ألا يعلمه بعلم محدث بل بعلم قديم "[2] وهو أيضا " حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود، إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث" [3] أي علم الإنسان وهي

---

1 -المرجع السابق، ص 18.

2- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، مصدر سبق ذكره، ص 39.

3 - المصدر السابق، ص 39.

تدل على قيام الوجود الموضوعي قيام مستقل عن ذهن الإنسان.

تلك إذن جوانب تقدم لنا صورة أخرى عن ابن رشد، صورة رجل وعى أعمق الوعي إلى ما آلت إليه الثقافة العربية الإسلامية من جمود وتراجع ، فقام يعمل ليلاً نهاراً من أجل تحقيق انبعاث جديد لهذه الثقافة، فوصل هذا العلامة إلى ما وصل إليه، لأنه أعلى من شأن العقل ومكانته، ورفعه على كل ما عداه، واهتدى بنوره في كل مساعيه، وشق به المجاهل في جرأة ونفاذ بصيرة. فبذل له العقل كنوزه جميعا، وأوصله إلى قمم الإنجاز المعرفي، فقد استطاع ابن رشد أن يرى بوضوح، أن جوهر العقل واحد، وذلك بصرف النظر عن القوميات والتواريخ والأمكنة. فالعقل بالنسبة إليه لا يكون فعالا إلا من خلال وحدته. ولذلك لم يتردد فيلسوفنا ، كما لم يتردد قبله أسلافه من الفلاسفة المسلمين العرب، في الأخذ من المعارف والحضارات الإغريقية أو الهندية أو الفارسية، دون حرج أو وجل. بل احتضنوا تلك الفلسفات وطوروها، ونظموها، وقضيته الأهم هي مرجعيته العقلانية، وإيمانه بحرية الفكر، وبجدوى المحاورة، ودعوته لتأويل كل ما يبدو مخالفا لذلك من الشرع ، للسماح بمزيد من التطور العقلي، وليس تكبيل العقل، وسد آفاقه.

وبالخلاصة ، هناك ظروف تاريخية سياسية وأخرى معرفية شكلت السياق الذي جاءت في إطار فلسفة ابن رشد العقلانية فبالنسبة للظروف يمكن تحديدها مع قيام دولة الطوائف وأمراء الأقاليم بعد أفول دولة أسرة الموحدين الذي أسسها،تاريخيا في الأندلس،عبد الرحمن بن معاوية الذي كان لقب بعبد الرحمن الداخل.

وبعد ذهاب دولة المرابطين أيضا، أسس محمد بن عبدا لله بن تومرت هو وخليفته عبد المؤمن بن على دولة الموحدين.وتولى بعد وفات عبد المؤمن،أبو يعقوب يوسف الملقب بالمنصور،الحكم.

وهو الذي شجع ابن رشد على الفلسفة وعلى شرح أرسطو.والمفارقة هنا، أن هذا الخليفة الذي كان معروفاً بميله للفلسفة هو نفسه الذي أمر بمعاقبة ابن رشد ،وأيضا بمصادرة كتب المنطق والفلسفة.

أما على مستوى المعطيات المعرفية التاريخية، فقد كانت الحقيقة الدينية هي المسيطرة في الذهنية الاجتماعية، بالمقارنة مع مكانة الحقيقة الفلسفية.مع ذلك، فقد كان هناك نتاج فلسفي قوى، شكل أرضية معرفية لفلسفة ابن رشد.ونقصد بهذا فلسفة ابن سينا وابن باجة وابن الطفيل كما ذكرنا أعلاه.

الفصل الثاني

أثر الفلسفة الأرسطية على ابن رشد

ظهرت في عهد ابن رشد الدولة الاستبدادية التسلطية ، حيث كان السادة يطلبون أغراض لأنفسهم ، وهذا نقيض ما ذكره ابن رشد عن المدينة الفاضلة ، حيث ذكر أن يطلب السادة أغراضاً للعامة، وفي ظل الدولة الاستبدادية يصبح رئيس المدينة طاغية على الجماعة ، وبالتالي نتج عن ذلك ظهور فئة السفسطائيين القائمين على أمر المدن ، فيعرضون عن كل ما هو جميل في الفلسفة وباقي العلوم ، ويستحسنون كل ما هو قبيح وكل ما هو سيء ونتيجة هذا التسلط في الآراء انطفئ نور الفلسفة حيث كان عددهم كبير في المدن الأندلسية ، وبالتالي ، لم يتمكن الفيلسوف الحقيقي من الخروج إلى العامة ليظهر الحق . فهو لا يستطيع أن يشارك هؤلاء السفسطائيين في الفساد، فيضطر الفيلسوف إلى عيشة العزلة . وهذا انطبق على وضع ابن رشد، ولكنه انكب على الدراسة والاطلاع فقد عمل في مشروعه الفكري الذي كان قد تبلور في ذهنه من خلال الممارسة العلمية كرسالة تصحيح في كافة المجالات كمجال العقيدة والفلسفة والعلوم ، وانكب على دراسة شروح أرسطو .فحقق ابن رشد تغييرا في آلية التفكير فقد طرح آلية تفكير بديله مناقضة لتلك التي كانت مسيطرة آنذاك حيث نجد التيارات الفكرية المعروفة بالأفلاطونية المحدثة أو الغنوصية أو الهرمسية ، قد خرجوا بأفكار غير برهانيه لأنهم لم يستطيعوا تمثل كامل أبعاد المعرفي الأرسطي.

أما ابن رشد فقد قام باستيعاب تام وتمثل كامل للمنظومة الأرسطية بأكملها وما يمكن أن تتحمله وتتسع له أيضا فقد استطاع أن يحل المشاكل التي يطرحها قلق عبارة أرسطو. فقد مارس ابن رشد الاجتهاد ليس فقط داخل جميع أروقة فكر أرسطو المنظومي الموسوعي، بل داخل ما يقتضيه مذهبه أيضا .

ولكي يتوصل ابن رشد إلى هدفه هذا قام بالاقتصار على التعامل مع ما ينتمي فعلا إلى المنظومة الأرسطية . واعرض عن كل ما هو غريب عنها سواء فيما يخص النصوص التي تنسب إلى أرسطو أو تأويلات تناقض مع منظومته . كذلك قام بالاجتهاد في سد ثغرات المنظومة سواء فيما يتعلق بالمسائل التي تركها أرسطو معلقة أوالتي لم يتعرض لها أو المسائل التي حولها شكوك.

ومن هنا ، يمكن فهم اعتراض ابن رشد على تأويلات المفسرين لأرسطو ، أو المعترضين لأرائه إبتداءاً من الإسكندر الافروديسي وثامطيوس والفارابي وابن سينا وابن باجة . فهم لا يأخذون بعين الاعتبار المبادئ والأصول التي ينطلق منه والمقاصد التي يتوخاها . لذا حاول ابن رشد أن يحقق اختراقاً في المنهج ليكرس منهجا جديدا ، من هنا تراه يدرك إن إحداث خلخلة في النسق النظري الفلسفي يتوقف على اعتماد المنظومة البرهانية الأرسطية التي من شانها أن تسمح بتشييد خطاب ثقافي وفلسفي جديدين ، وهكذا تكون المحاولة الرشيدية بداية محاولة لإحداث قطيعة ابستمولوجية بين الخطاب القروسطي والخطاب الذي أراد أن يدشن أسسه في الثقافة العربية آنذاك ، مما اكسب ممارسته طابعاً ابستيمولوجياً (Epistemology) ، وطبعاً الابستيمولوجي لم تكن معروفة كمصطلح في زمن ابن رشد، فهي حقل وحصيلة ثقافية أنتجت في خطاب الحداثة ،وبالتالي هي من العدة المعرفية والمنهجية الحداثية ، فهي مشتقة من الكلمة اليونانية (Episteme) وتعني المعرفة أو العلم ولفظ (Logos) يعني النظرية أو الدراسة أي الابستومولوجيا تعني حرفيا " نظرية المعرفة "[1] أو" نظرية المعرفة العلمية "[2] فنظرية المعرفة العلمية تهتم " بالدراسة النقدية لمبدأ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها وتهدف تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية "[3] ، وهذا المصطلح يرجع إلى الفيلسوف الاسكتلندي، "(ج.ف فريـر–J.F.ferrier) فهو الذي كان أول من استخدم لفظ (ابستومولوجيا) في كتابه (سنن الميتافيزيقا – 1804) عندما ميز في الفلسفة بين مبحث الوجود (الانطولوجي) ومبحث المعرفة الابستمولوجي "[4] ،ولكن هذا المصطلح في اللغة الانجليزية يطلق على نظرية المعرفة بوجه عام ،ولكن نجد في اللغة الفرنسية أن هناك اختلاف بين المصطلحين أي بين الابستومولوجيا ونظرية المعرفة، فنظرية المعرفة في اللغة الفرنسية تطلق على مجموع التأملات التي تهدف تحديد قيمة معارفنا وحدودها .

1- روبيرباتشيه ، نظرية المعرفة (الابستومولوجيا) ، ترجمة ،حسن عبد الحميد ، مطبوعات جامعة الكويت ،1986 ف ص 35 .

2- المرجع السابق، ص 1.

3- م ڤوزنتان حمبيودين : الموسوعة الفلسفية ، ترجمةسمير كرم، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985 ف، ص 447.

أما الابستومولوجيا تعني "دراسة نقدية للمعرفة العلمية من حيث المبادئ التي ترتكز عليهما والفروض التي تنطلق منه، والنتائج التي تنتهي إليها بفرض إبراز أصلها المنطقي، وتحديد قيمتها الموضوعية "[1].

من هذا القول يمكن أن نميز بين الموقفين فالأول يساوي في الاستخدام بين مصطلح نظرية المعرفة ومصطلح الابستومولوجيا ويمثل هذا الموقف "(جان بياجيه J.Piaget)صاحب نظرية الابستومولوجيا التكوينية الذي ذهب إلى أن المعرفة في تطور دائم، لن تصل فيه إلى تمامها ، واعتبر أن كل ابستومولوجيا تبحث في هذا التطور ستغدو بالتالي نظرية في المعرفة "[2].

فالعلاقة بينهما في هذا الموقف تتحدد مبدئيا بالعلاقة نفسها الموجودة بين النوع والجنس، لان الابستومولوجيا تقف عند البحث في صورة خاصة من المعرفة العلمية بينما تبحث نظرية المعرفة في مبادئها المعرفية بصفة عامه .

أما فيما يخص الموقف الثاني فهو يفرق بين الابستومولوجيا ونظرية المعرفة فتحول جنس المعرفة كله إلى نوع واحد فقط هو المعرفة العلمية ويرفض كل ما عداها من معارف ، ويمثل هذا الموقف " لوي روجيه L.rougir، الممثل القوي للوضعية الجديدة في فرنسا ، إذ انه بعد أن أعطى لائحة مؤلفاته عنوانا وهو مبحث في المعرفة ، عاد ليقول انه كان ينبغي عليه أن يعطيه هذا العنوان الدقيق ، وهو هيكل المعرفة العلمية لأنه لا توجد معرفة أخرى غير المعرفة العلمية "[3] .

ولكن على الرغم من هذا التفريق بين الابستومولوجيا ونظرية المعرفة في الاستخدام الفرنسي إلا انه من الصعب عمليا مراعاة هذا التمييز في الواقع الفعلي في اغلب الأحيان وبالتالي فقد أصبح الاستخدام الانجليزي هو الأكثر شيوعاً .

ما يهمنا التأكيد عليه هنا هو ملاحظة نوع من الخلل المنهجي أو عدم الاستقرار الفعلي في طريقة مقاربته القضايا المركزية في خطابه الفلسفي.

1- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1978 م، ص ص 67-68.

2- روبير بلانشيه ، نظرية المعرفة (الابستومولوجيا) ، مرجع سبق ذكره ، 1986 م، ص 47.

3- المرجع السابق، ص 64.

وفي هذا الإطار نميل للاتفاق مع وجهة نظر حسن حنفي، حيث لاحظ هذا التردد المنهجي تارة بين توحيد الحكمة والشريعة، وتارة تغليب الفلسفة ووضعها على تضاد مع الشريعة.

ففي (فصل المقال)، أراد ابن رشد رد الاعتبار لوحدة الحكمة والشريعة. وفي (مناهج الأدلة) ، سعى لرد الاعتبار لاستعمال العقل في النقل استعمالا برهانياً ضد الاستعمال الخطابي والجدلي عند الأشاعرة، وتجاوز علم الكلام كله إلى الحكمة والقول البرهاني.وفي (تهافت التهافت) أستهدف رد الاعتبار للوافد، دفاعاً عن الحكمة ضد استبعاده أو تكفير الحكماء[1]. ثم يكشف حنفي عن استغرابه مع موقف ابن رشد هذا، ويقول: " والعجيب أن ينتهي ابن رشد إلى أن المبادئ التي تقوم عليها الشرائع هي أمر إلهي معجز، تعجز العقول عن إدراكها، مثل هل الله موجود، وهل السعادة موجودة...الخ "[2].

ولكن الباحث المعروف محمد عابد الجابري يذهب إلى اعتبار أن "ابن رشد حقق قطيعة أبستيمولوجية مع ابن سينا...الخ " [3] . مع هذا يدافع الجابري عن الموقف الرشدي الذي يوفق بين الحكمة والشريعة، وبنفس الوقت يذهب إلى أن ابن رشد رفض المنهج المشرقي " لكونه منهج غير برهاني" [4] .

إن جوهر إشكالية المنهج الرشدي هنا، كما هو الحال عينه عند المفكرين المحدثين، مثل حنفي والجابري ،هو كيفية حل العلاقة بين الغيبي المفارق والوقائع الملموس.

1- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثاني- التحول:التأليف ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (د. ت) ، ص 41 .

2- المرجع السابق، ص 74.

3- محمد عابد الجابري ، نحن و التراث ، مرجع سبق ذكره ، ص 12 .

4- المرجع السابق، ص 308.

المبحث الثاني :
العقل بين الأرسطية والرشدية

لقد تكلم الكثير من الفلاسفة قديما وحديثا عن العقل، واختلفوا جميعا في تعريف العقل ، وإن كانت أغلب التعاريف تصب في بعضها البعض، فهذا الفيلسوف ينظر إلى العقل من زاوية والآخر من زاوية أخرى . فمثلا نرى أن(بلاتونوس)، وهو فيلسوف يوناني يقول: بان العقل هو أول مصدر معرفي فاض من الله سبحانه، ومن خلاله فاض العقل الأول ثم العقل الثاني ثم الثالث حتى انتهى بالعقل العاشر أي العقل الفعال ، وبذلك اتفق معه معظم الفلاسفة الذين يؤمنون بان العقل هو جوهر مستقل، وبذلك يكون له المكانة الأولى بعد الله سبحانه وتعالى ،وكذلك يرون فيه ذلك الجوهر أو تلك الصفحة البيضاء التي تكسوها الأحاسيس و الأفكار الخارجية التي ينقش عليها في النهاية جميع المعلومات والاستجابات التي يتلقاها الإنسان من محيطة الخارجي، لان العقل في النهاية يكتسب المعرفة عن طريق المعلومات ، فهو عن طريق الفطرة يدرك الأشياء التي تمر عليه، ثم يقوم بالاستجابة لها وتحليلها والتعامل معها فتخدم في النهاية الإنسان وتغني جانبه المعرفي، ومن أهم فلاسفة ذلك المذهب إسبينوزا وكانط و بيكون وفولتير،فهم الذين يسمون بفلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر.

ويعتبر العقل عند ابن رشد والفلاسفة المسلمين أيضا، انه مباين للحس. والوجود الخارجي يحتاج إلى العقل لإعمال الفكر فيه ومواصلة معرفته بعد الحواس لتبين حقيقته وكشف قوانينه ، ويوجد في هذا العقل الأوائل العقلية المعقولة اضطرارا ، وان الحس والعقل كلاهما يشاركان في عملية المعرفة، ولا خلاف لابن رشد مع سابقيه من فلاسفة المسلمين في مسألة الانتزاع والتجريد من حيث هي عملية تنتقل بها الصورة من المحسوس إلى المعقول, ذلك لأنهم جميعا اخذوا هذه الفكرة من أرسطو.

أطروحات أرسطو عن العقل

إن العقل عند أرسطو هو القادر على إدراك الصور الكلية و الماهيات المجردة إدراكا مباشرا وبصورة توحد بينه وبين جميع أفراد النوع.

ويرى أرسطو أن الإنسان وحده الذي يتميز بقوة النطق أو العقل، فهي القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان. وفي نظر أرسطو أن لكل كائن طبيعي أو اصطناعي عنصر يكوّن المادة ،وهذه المادة تحدث بالقوة (الفعال) وعنصر يكون الصورة وهذه الصورة تحدث بالفعل (المنفعل) .

ويرى أرسطو أن العقل المنفعل : يتقبل الصورة الحسية التي ترد إليه ويعتبر بمثابة المادة ويتركب غالبا من الصور التي أتت من الحس ، وأصبحت صورا في المخيلة ، ولكن ليست لديه وظيفة ايجابية ، حيث انه انطباع للصور الحسية الخارجية فقط ، ولكن لكي نرفع من هذه المرتبة إلى مرتبة أعلى إلى حالة الإدراك الصحيح ، لابد من وجود قوة أخرى تستخرج من الأشياء من حالة الصور الحسية السلبية إلى حالة المدركات العقلية العامة ، وهذه الوظيفة يسميها أرسطو العقل الفعال ، فهذا العقل يأتي بالصورة الخالصة فيحول الصور الحسية التي هي في حالة القوة إلى حالة صورة بالفعل ، ولا تتم هذه العملية إلا إذا تم الحصول على هذه الصور الحسية من قبل ، ويكون هذا العقل هو المخرج والناقل لها من القوة إلى الفعل .

ملخص ذلك القول، أن العقل الفعال يجب أن يكون عقل قابل لان يصبح كل شيء، وقادر على أن يحدث كل شيء وهو ملكة، فعمله بالنسبة إلى المعقولات بالقوة التي يجعل منها معقولات بالفعل كعمل النور، فهو يجعل المرئيات بالقوة مرئيات بالفعل. والعقل بالملكة هو مفارق وغير قابل للانفعال ولا يدخل جوهره تركيب، وهو في جوهره فعل ويكون أزلي لا يلحقه الفناء ، والعقل المنفعل قابل للفساد ولا يستطيع أن يعقل بدون مساعدة العقل الفعال .

نستنتج من هذا إن العقل الفعال يؤثر في العقل المنفعل ، فأرسطو يعتبره مادة يطبع فيها العقل الفعال صور الأشياء. أما إذا فارق العقل الفعال المادة فيعود إلى طبيعته التي افقده اتصاله بالجسد بعض من صفاته ونرى اسطوا قد اعتقد بوجود ترتيب متصاعد يبدأ هذا الترتيب بالكائنات الدنيا الفارقة في المادة ، ثم يرتقي منها إلى الإنسان ثم الأجرام السماوية ثم المعقولات إلى الله .

أما فيما يخص العقل الفعال، فيكون احد المراتب الرفيعة في هذا الترتيب، لكنه لا يحل في الأعلى ولا يمكن أن يعتبر الله.

أما فيما يتعلق بعلاقة أرسطو بأفلاطون نرى أن أرسطو في الطور الأول من حياته كان متأثرا بأفلاطون ، وهذا واضحا في المحاورات ، فالأولى هي "اوذيموس"[1] وقد كتبها تذكارا لموت صديقه اوذيموس ، والذي كان تلميذا لأفلاطون والمحاورة الثانية "بروتريتيوكوس "[2]، وفي هذه المحاورة سار أرسطو على نهج أفلاطون ، ولكن بعد هذا الطور كما ذكر العديد من المؤرخين بان أرسطو كان على خلاف عنيف مع أفلاطون ، وان أرسطو كان ينتسب إلى الأكاديمية بجسمه ومعاديا لها بروحه ، وظهرت بعض الإشاعات عن هذا الخلاف عندما انتقل أرسطو من الأكاديمية إلى آسيا الصغرى بعد موت أفلاطون ، فصورت هذه الصلة على أنها عداوة وحقد شديد .ولكن جاء بيجر وفند الحجج التي قالها بعض المؤرخين ، فالحجة الأولى " هي أن أرسطو قد غادر الأكاديمية مباشرة بعد موت أفلاطون ، ولو لم يكن ثمة خصومة لما ارتحل أرسطو ولبقي مخلصا للأكاديمية "[3] رد بيجر : بان هذا ليس دليلا فهناك زملاء لأرسطو كثر قد ارتحلوا عن الأكاديمية كزميله اكسنوقراط . فهذا الأخير كان مخلصا لأفلاطون وللأكاديمية أتى بعد وفاة أستاذه أفلاطون وأصبح زعيما للأكاديمية .

أما الحجة الثانية " هي أن هذه العداوة قد قامت بسبب ما وجهه أرسطو إلى أفلاطون نفسه من انتقادات شديدة فيما يتصل بنظرية الصور "[4] وهذه الحجة أيضا مردود عليها من قبل بيجر بقوله: إن هذه الانتقادات لم تكن من جانب أرسطو وحده بل شاركه فيها زميله اسبوسيوس فنجد أفلاطون في آخر حياته يغير نظريته تلك.ويقول بيجر أن سبب مغادرة أرسطو للأكاديمية هو اعتقاد أرسطو أن له الأحقية في أن يكون خليفة لأفلاطون في زعامة الأكاديمية ، ولكن السبب في عدم اختيار أرسطو يرجع إلى أن القانون الأثيني كان لا يسمح بوضع أموال

1- عبد الرحمن بدوي، أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت و دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1980 م، ص 24.

2- المرجع السابق، ص 25.

3- المرجع السابق، ص 26.

4- المرجع السابق، ص 27.

الأكاديمية في يد أسرته فقط فهذا سبب لأسطو معانات من الناحيـــة الشخـــصية ، وأما من ناحية المذهب فقد اتجهت الأكاديمية بعد رئاسة اسيوسيوس إلـــى اتجـــاه يخالف كثيرا روحها الأصلية، فكان اتجاهها رياضي فيما يخص نظرية الصور ، فكان أرسطو معارضا لما اتجهت إليه الأكاديمية فاعتبرها خيانة لمذهب أفلاطون فاختار الارتحال عن الأكاديمية وعن أثينا .

توجد بعض المآخذ على أرسطو . فهو من ناحية يقـــول : إن كـــل معرفـــة مرتبطة بمعرفة حسية ، ولكن نجده من ناحية أخرى يقـــول: أن المعرفـــة هـــي صادرة عن صور عقلية وان مصدر هذه الصور العقلية عارية عـــن كـــل مـــادة وبالتالي يكون العقل الفعال عقل عال لا صلة له مطلقا بالمحسوس .

ونلاحظ أيضا عندما يصف العقل الفعال يصفه بأنه في مرتبة الإلوهية، فنجـــد يصفه بأنه غير قابل للفساد تارة ويصفه تارة أخرى بأنه بسيط خال من كل مادة ، من هذا كله نلاحظ أن أرسطو تذبذب بين الحس الخالص ، أو العقل الخـــالص ، فهذه القضية تعتبر من اخطر المسائل التي ثار الجدل حولها كثيرا في العـــصور الوسطى ،و بالأخص بعد أن شرح ابن رشد نظرية العقل الفعال شـــرحاً جديـــداً متأثراً بنظرية العقول في الأفلاطونية المحدثة .

تقاطعات جوهرية واختلافات جزئية:

كان ابن رشد متفقا مع أرسطو أولاً من حيث الموضوع ،و ثانياً من حيـــث المنهج ، فابن رشد لم يكن متعصباً تعصباً أعمى لأرسطو ولم يكن متحزبا له ،فهو يتبعه إعجابا به ، لان هناك تماثل في الموقف الحضاري بين ابن رشد وأرسطو ، وهذا هو سر الإعجاب به فهو يحس بالألفة معه فقد اكتمل جـــدل التـــاريخ فـــي أرسطو عقلا وفي ابن رشد وحيا ،فكلاهما متفق على الجمـــع بـــين المحـــسوس والمعقول في وجود واحد ، وكلاهما يثبتانه بالبرهان أيضا ،كذلك يتفق ابن رشـــد مع أرسطو في رفض نظرية المثل الأفلاطونية ، وبرفضهما هذه النظرية يكون اتفاقهما على تكامل المنهج الذي يجمع بين المثال والواقع، وبين العقل والحس.

فابن رشد و أرسطو يتشابهان في المنهج النقدي، فأرسطو يميز ويقارن ويحكم

بمنهج متوازن، كذلك ابن رشد فهو أيضا يزن ويقارن ويحكم بمنهج القاضي، فابن رشد معجب بمنهج الفحص والتدقيق وبالحكم الموضوعي عند أرسطو.

ومن هذا كله نرى أن ابن رشد لم يقم بانتقاد أرسطو، لأنه تفهم موقفه الفلسفي بالكامل.

المبحث الثالث:

النســـــق الشمولـــــي

حاول ابن رشد أن يتصدى لمشكلة التقريب أو التوفيق بين الحكمة والشريعة، ولم يكن الفيلسوف الوحيد الذي يتطرق إلى هذه المسألة ، ولكن الظروف آنذاك كانت مليئة بالتعصب على الفلسفة والفلاسفة ، فكانت محاولة التوفيق بين دين المسلمين وفلسفة الإغريق تعتبر مسألة حياة أو موت ، لان نظرة الناس للفلاسفة على مر التاريخ يعتبرون إسلام الفلاسفة مشبوها نوعا ما ، أما المتدينون وخاصة علماء الكلام فهم كانوا قليلي الشغف والاهتمام بالفلسفة ، ونتيجة لهذه الأسباب فإننا لا نجد من الفلاسفة السابقين على ابن رشد ، من بذل في هذه المسألة ما بذله ابن رشد من جهد، ولم يخصص أحد لمشكلة التوفيق بين الحكمة والشريعة من كتاباته بقدر ما خصص ابن رشد لها ، فهو لم يعرض هذه المشكلة بصورة سطحية كما فعل بعض أسلافه ، بل درسها دراسة مستفيضة ، فمثلا الكندي والفارابي لم تكن آرائهم إلا ضروب من التقريب بين الإسلام وبين الفلسفة الأرسطية فقط ، وتغلب على هذا التقريب التلميح والإشارة ، أما إذا تطرقنا إلى آراء ابن طفيل فنجد أنها يغلب عليها بعض من التفصيل والتصريح ولم يواجه هذه المشكلة مواجهة مباشرة بل ظل يتحايل بالقصص والرموز كما فعل في قصة حي بن يقضان .

وهكذا فالفارابي وابن سينا وابن طفيل و إخوان الصفا ،لم يفعلوا شيء أكثر من الإشارة إلى ضرورة الاتفاق بين الدين والعقل بدون أن يهتموا بالبرهنة التفصيلية المنهجية، ودون الوصول إلى حل منهجي منظم، على العكس مما فعله ابن رشد عندما اهتم بهذه المسألة ، واعتنى بالبرهنة التفصيلية المنهجية ، فهنا نجد فرق بين الاثنين ، فابن رشد افرد لهذه المسألة كتابين ، ففي كتاب (فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال) عالج هذه القضية من الوجهة النظرية البحتة ، أما في كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) فقد فصل هذه المسألة وخاض في جزئياتها من الوجهة التطبيقية ، وكذلك في كتاب (تهافت التهافت) فقد تطرق إليها أيضا .

هناك أمران استعان بهما ابن رشد في الأخذ بمسألة التوفيق بين الحكمة والدين وهما ، الأول : هو التمييز في القرآن بين الآيات المتشابهة والآيات المحكمات ، أي الإقرار بان هناك بعض الآيات المنزلة لا يمكن حملها على الظاهر .

أما الأمر الثاني : فهو انعدام وجود سلطة تعليمية في الإسلام، التي تحدد مضمون العقيدة الإيمانية ، بمعنى عدم وجود سلطة لها حق الفصل في الخلافات العقائدية ،فمسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة كانت قائمة على تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي وأيضا على نقده لموقف المنكرين للنظر العقلي ، فغرضه من هذا البحث هو الفحص" على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق ،مباح بالشرع أم محظور ، أم مأمور به ، إما من جهة الندب وإما من جهة الوجوب "[1]. وقد فطن ابن رشد إلى ضرورة التعريف بالفلسفة، فهي في نظره " النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. اعني من جهة ما هي مصنوعات "[2] وبالتالي فالحكم الصادر على الفلسفة من ابن رشد ينصب على الفلسفة بهذا المعنى فقط ، أما الشرع فقد " دعا إلى اعتبار الموجودات بالفعل ، وتطلب معرفتها به ، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تباك وتعالى ، مثل قوله تعالى ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾﴾[3] وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا ، ومثل قوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾[4]، وهذا نص بالبحث على النظر في جميع الموجودات ،وبالتالي فإذا تقرر أن يكون الشرع قد اوجب النظر بالفعل في الموجودات واعتبارها " وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا

1- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مصدر سبق ذكره، ص 39.

2- المصدر السابق، ص 39.

3- سورة الحشر: الآية 2.

4- سورة الأعراف: الآية 185.

هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي "[1]

وهنا نلاحظ أن هناك أنواع من القياس وهي ، القياس البرهاني : وهذا من شأن الفلاسفة ، والقياس الجدلي :وهو من شان المتكلمين ، أما القياس الخطابي : فهو من شان عامة الناس ، والقياس المغالطي .

فالقياس البرهاني : أتم أنواع القياس ، فهو يبدأ من مقدمات أولية يقينية ، وهي واضحة في ذاتها،وبالتالي تكون نتائجه يقينية صادقة .

أما القياس الجدلي: يبدأ من مقدمات ظنية، وبالتالي فنتائجه ليست يقينية.

أما عن القياس الخطابي : يعتمد على مقدمات مشهورة ،وذلك للسيطرة على مشاعر السامع وعواطفه .

أما القياس المغالطي : فهو يعتمد على مقدمات تبدو صادقة ولكن نتائجها غير مقبولة .

وبالتالي فعلى المؤمن بالشرع الذي يريد الاستدلال على وجود الصانع وطلب معرفته عن طريق النظر في الموجودات فيجب عليه أن يلم بجميع البراهين، وان يفرق بينها، بمعنى أن البحث النظري في أمور الدين لابد أن يتم بدراسة المنطق ومعرفة القياس العقلي.

يقول ابن رشد " وليس لقائل أن يقول أن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة، إذا لم يكن في الصدر الأول. فإن النظر أيضا في القياس الفقهي وأنواعه هي شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى انه بدعة، فكذلك يجب أن يعتقد في النظر في القياس العقلي... بل أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي ، إلا طائفة من الحشوية، قليلة فهم محجوجون بالنصوص "[2] وقد اعترضت الطائفة الحشوية على استخدام القياس العقلي ودليلهم في ذلك أن القياس العقلي لم يكن في الصدر الأول للإسلام بمعنى انه بدعه ، فابن رشد يرد عليهم بالقول أن النظر في القياس الفقهية و أيضا استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى انه بدعة فيجب أن

1- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مصدر سبق ذكره، ص 39.

2- المصدر السابق، ص 39.

يرى إلى القياس العقلي انه ليس بدعة أيضا.وبالتالي فالفقيه دائما يلجا إلى القياس أما فيما يخص الأحكام الشرعية فأولى بالفيلسوف أن يفعل ذلك، لان الفيلسوف عنده قياس يقيني برهاني، أما الفقيه فقياسه ظني.

كذلك يرى أن القياس البرهاني إذا أدى بنا إلى معرفة موجود من الموجودات فهذا الموجود أما أن يكون الشرع لم يبحث فيه أو يكون الشرع قد تعرض له ، وبالتالي إذا كان لم يبحث فيه الشرع ، فلا يوجد تعارض أو خلاف بين القياس العقلي والقياس الفقهي ، أما إذا تعرض له الشرع فإن ما يتوصل إليه بالقياس الفقهي يجب أن يكون متفق مع ما تم التوصل إليه بالقياس العقلي أو يكون مخالفاً . فإذا كان متفقا عليه فهنا لا خلاف ، أما إذا كان مخالفا فإننا لابد أن نلجأ إلى التأويل .

وعرف ابن رشد التأويل بأنه " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقة أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي "[1] .

وآخذ ابن رشد على المتكلمين تصريحهم بأسرار التأويل التي يجب ألا يخوض فيها المرء إلا مع من هو أهل التأويل ، لأنهم إذا خاضوا في أمورهم ليسو أهلا لها سيزرعون بدور الفتنة والشقاق في الإسلام " إن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت انه الذي قصده الشرع حتى تمزق كل ممزق ، وبعيد جدا عن موضعه الأول ، ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم إن مثل هذا ،لابد أن يعرض في شريعته، قال: (ستفرق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة) ، يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلا صرحت به للناس "[2].

ووضع ابن رشد شروط التأويل الصحيحة وهي في الآتي: -

الشرط الأول: يجب على الفلاسفة الاختصاص في التأويل دون سواهم أي ليس

1- المصدر السابق، ص 39.

2- المصدر السابق، ص 39.

من اختصاص الحشوية ولا الباطنية .

الشرط الثاني : إن الكتاب الذي يخاطب مستويات الناس الثلاثة وليس الفلاسفة فقط يستعمل أشكال القياس الثلاثة "وذلك إن طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية "[1]

الشرط الثالث، يجب أن يفهم التأويل على حقيقته وان يطبق تطبيقا صحيحا.

فابن رشد في المسالة التوفيقية بين الحكمة والشريعة لا ينظر إلى الحكمة والشريعة على أنهما شيء واحد ، ولكن ينظر إليهما على أنهما لا يتناقضان ولا يتعارضان ، بل هما يتعاونان ويتكاملان حيث أن كل منهما ينشد إلى الحقيقة وتعتبر الحقيقة واحدة بالرغم من اختلاف الطرق ، فالتفكير العلمي يعتبر اقرب للفلاسفة من المتكلمين ، أما المتكلمون فهم اقرب إلى التفكير الديني من الفلاسفة ، وبالتالي فالخلاف بينهما هو خلاف بين الدين والفلسفة ، أي خلاف بين الظن واليقين " فكل ما كان معروف معرفة يقينية ،لا يوجد برهان يناقضه ، وكل ما وجد برهان يناقضه فهو ظن ، والكلام يناقض البرهان فهو ظن ، والفلسفة لا يناقضها البرهان فهي يقين ، الخلاف بينهما في درجة الإحساس بالتنزيه، مثل الوسائط كدليل على الحكمة، يثبتها الفلاسفة وينكرها المتكلمون، خشية الشرك عند المتكلمين يمكن أن تحل صورة الإنسان في التراب من غير وسائط ، ولكن الفلاسفة يقولون بالوسائط كدليل على حكمة الخالق وقدرته "[2]. وعندما يتحدث المتكلمون أحيانا عن بعض الأشياء فهم يسيئون فهمها وذلك " لأنها ليست من كلامهم بل من أقوال الفلاسفة مثل اعتقادهم بان ما هو بالعرض هو بالذات ، وصعوبة إيجادهم الدليل عليه ، مما أدى إلى أن أدلتهم في إثبات حدوث العالم لم تبلغ مرتبة اليقين ، ولم تلحق بالبرهان ، متوهمين أن الفلاسفة يسلمون بانقضاء الحركة لان لها أول، فالمتكلمون يعجزون عن الجواب لدخولهم فيما لا

1- المصدر السابق، ص 39.

2- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث- الإبداع:تكوين الحكمة، مرجع سبق ذكره، ص 184.

يحسنون "[1] بالرغم من ذلك فقد تفوق الفلاسفة على الكلام بالبرهان من جميع العلاقات التي تربط بين الحكمة والشريعة ، رغم عدم التماهي بينهما ، والعلاقات التي تربط النظر العقلي بموضوعاته ، وعن العلاقات التي تربط التصورات والحدود والاستدلالات، بنى ابن رشد تصوره العام أو الشامل عن الإنسان والعالم.

وبالتالي يمكن القول –لا علم إلا بالكليات – أنه أرسى أساساً نسقياً ذا طبيعة شمولية على صعيد التعقل .

والشمولية الرشدية لا تعني إلا العمومية ،وليس تعني الكليانية التوتاليتارية التي تعني قطعية المعارف أو إطلاقية الأحكام ، فمعقولية أبن رشد شاملة ، قائمة على أحكام العقل الكلية ، ومبادئه العامة ، ولكنها ليست نهائية قطعية ، ولهذا نراها أحياناً تقف على أرض الشريعة وعينها على الحكمة ، وأحياناً أخري تقف على ارض الحكمة وقلبها على الشريعة .

تصور أرسطو عن العالم والإنسان .

أولاً :تصور أرسطو عن العالم .

ينقسم العالم عند أرسطو إلى قسمان كبيران ، متفاوتان من حيث المقدار والكمال، فالقسم الأول هو: ما فوق فلك القمر، والقسم الثاني هو: ما تحت فلك القمر، وهو الأرض وما حولها. والعالم في نظره كري، حيث اعتبر أن الدائرة هي أكمل الأشكال وبالتالي فهو الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتحرك المجموع حركة أزلية و أبديه ومن غير خلاء خارجه .

أما ما فوق فلك القمر فهو العالم الأعلى أو العالم الأول ، والعالم في نظره منظم وجميل ، وهو قديم بمادته وصورته وحركته و أنواع موجوداته ، ولا يوجد في هذا العالم كون أو فساد ،وينكر أرسطو أن يكون هناك حركات مخالفة للطبيعة في العالم العلوي وإنما كل شيء يجري بحسب النظام وهو عالم الكواكب، والحركة الوحيدة التي توجد في هذا العالم هي الحركة البسيطة، وهذه إما أن تكون دائرية أو حركة مستقيمة.

1- المرجع السابق، ص 184.

ويقول أرسطو عن مادة الأجرام السماوية بأنها تختلف عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة دائما ، فمادة الأجرام السماوية هي الأثير أو ما يسمى العنصر الخامس ، وهو جسم ليس له ضد فهو غير متغير ، و لا يوجد له ثقل ، ولا كيف ، ولا صفه، وهو لا يتحول و لا يحيد عن مجراه ، أو طبيعته انه لا يتحرك بغير الحركة المكانية الدائرية الدائمة .

أما فيما يخص رأيه في حياة الكواكب أو موتها ، فانه يصفها بأنها حسية لأنها لها حياة ولها فعل وهي أكثر حياة من الإنسان ، وتنعم بهذه الحياة كما ينعم الإنسان بحياته ، ويضيف أرسطو بان لها طبيعة ، ولكل كوكب فلكا معه ، ولهذا الفلك عقل والمحرك هو عقل الفلك "والأفلاك أجسام كرية مشفه مجوفة . يضاف إليها فلك الكواكب الثابتة ،فالفلك المحيط وراءها جميعا ، مركبة بعضها في جوف بعض . والكواكب كلها ثابتة لا تتحرك حتى على نفسها؛ إنما الذي يدور هو الفلك الحامل للكوكب ، ولما كان حركة الأفلاك سريعة جدا ، فإنها تسخن بالحرارة وتصير مضيئة " [1] . ويرى أرسطو أن الفلك المحيط هو المتحرك الأول عن المحرك الأول ، وهو غلاف العالم وقال بأنه مواز لخط الاستواء وباق دائما على مسافة واحدة من الأرض والفلك المحيط دائم الدوران فهو يدور من المشرق إلى المغرب فوق الأرض ومن المغرب إلى المشرق تحت الأرض " في كل يوم وليله دورة واحده ، ولما كانت الأفلاك بعضها في جوف بعض ، فهي متسامية ذات مركز واحد ، قطبا كل منها مماسان لما فوقه وما تحته مباشرة .....فالفلك المحيط يدير سائر الأفلاك معه : النجوم الثابتة تدور معه دوره كاملة في أربع وعشرون ساعة ، وليس لها حركة خاصة ؛ أما السيارة فلها حركات خاصة " [2]، ويرى أرسطو أن علة دوران الشمس حول الأول هو الفلك المحيط ، وبالتالي هو سبب تعاقب الليل والنهار وأيضا الظواهر الحيوية على الأرض ، وأيضا سبب تعاقب الفصول الأربعة وما ينشأ عن هذا التعاقب من كون وفساد ،بحسب اقتران الشمس من الأرض وابتعادها .

1- يوسف كرم، الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ص 149.

2- المرجع السابق، ص 149.

أما عالم ما تحت القمر أو العالم السفلي، فهو يرى انه اقل اتساعا من السماء ، وهو دار الكون والفساد ويتكون من عناصر متضادة فيما بينها من حيث الثقل ومن حيث الكيف ، فهي خفيفة أو خفيفة بالذات وهي حارة أو باردة أو رطبه أو يابسة . وبالتالي، فلكل واحد من العناصر الأربعة مكانه الطبيعي وحركته الطبيعية، فالنار حركتها إلى أعلى فهي الخفيف المطلق، والتراب حركته إلى أسفل فهو الثقل المطلق، وأيضا الهواء تحت النار فهو الخفيف بالإضافة، وأيضا الماء تحت الهواء والتراب فهو الثقيل بالإضافة.

وكان اتجاه أرسطو على صلة بالواقع الملموس والتجارب العملية المادية وهو على العكس من اتجاه أفلاطون الذي كان يبعد عن الواقع المادي ويركز على المثل ،فمن هذه الناحية المادية كان أرسطو متفق مع الفلاسفة الماديين الأوائل والذين سبقوه عن أصل العالم، فطاليس قال بان أصل العالم كان ماء، أما انكسمندر قال بان الهواء هو أصل العالم ، أما الفيلسوف المادي هيرقليطس فهو يرى في النار المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وترجع إليه ، وهذه النار هي إلهية لطيفة للغاية وهي أثيرية ، وحية عاقلة أزلية أبدية هي حياة العالم ،أما فيثاغوراس يقول أن العالم كرة نارية حية ، أما انبادوقليس فيرى أن العالم يتكون من العناصر الأربعة (الماء والتراب والهواء والنار) .

رأي إبن رشد في العالم :-

أما فيما يخص رأي ابن رشد عن العالم فهو عبارة عن كرة مركزها الأرض والأفلاك والكواكب تحيط بها ، والأقرب للأرض هو فلك القمر وأبعدها هو الفلك المحيط ، ويقول ابن رشد عن حركة العالم ، فهو يرى بما أن الأرض هي المركز فان الأفلاك والكواكب تحيط بالأرض ، والفلك المحيط هو أول ما يتحرك ، وبهذه الحركة يكون الليل والنهار والفصول الأربعة والرياح و الأمطار وغيرها من الظواهر الطبيعية التي تتوقف عليها الحياة في الأرض ، و بها يكون خروج ما بالقوة إلى الفعل ، يقول ابن رشد " وان بحركات الأجرام السماوية ، يمينا وشمالا ، امتزجت الأجسام (العناصر الأربعة) وكان منها جميع الكائنات المتضادة . وان

هذه الأجسام الأربعة لا تزال من اجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم، اعني في أجزائها. وانه لو تقطعت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النظام والترتيب "[1].

أما عن وجود صانع للعالم فابن رشد يرى أن العالم مصنوع ، والدليل على ذلك انه إذا نظر الإنسان إلى العالم من ناحية " ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة ، وسبب الليل والنهار ، أو سبب الأمطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها " [2] ، ويرى انه لو حصل اختلال ما في العالم لاختلت المخلوقات " وانه لو اختل شيء من هذه الخلقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي هنا ؛ علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق ، بل ذلك من قاصد قصده ، ومريد إرادة وهو الله عز وجل " [3] فلولا الصانع لما كان هذا الانتظام في الكون .

ثانياً :تصور أرسطو عن الإنسان .

في رأي أرسطو إن الكائنات الحية هي مغذية بنفسها ، ولكن لابد من وجود قدرة أو قوة لكي يتم بها أي انه ذو نفس ، ويرى أن الحياة تنشا في الأغلب والأعم عن طريق اجتماع المادة والصورة ، فالمادة عرفها بأنها عضو التأنيث ، والصورة بأنها عضو التذكير .فهذا الأخير عند أرسطو يدل على الكمال وعلى الفعل ، أما عضو التأنيث يدل على النقص والانفعال .

ويفرق أرسطو بين الكائنات الحية المتجانسة و الأجزاء الحية اللا متجانسة فهذه الأخيرة إذا جزئت كانت أجزاؤها أنواع مختلفة .

أما الأولى هي التي إذا تجزأت كانت أجزاؤها واحدة أي من جنس واحد ، فمثال على ذلك الدم يعتبر متجانس لان أي جزء إذا أخذناه يساوي في الجنس

1- أبو الوليد بن رشد ، تهافت التهافت، تحقيق : محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ، مصدر سبق ذكره، ص 14.

2 – أبو الوليد بن رشد، فلسفة ابن رشد-فصل المقال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تصحيح:مصطفى عبد الجواد، المطبعة العربية، الطبعة الثالثة، 1968 ف، من ص 109-110.

3- المصدر السابق، ص 110.

والنوع أي جنس آخر، بينما الوجه غير متجانس.

واستخدم أرسطو أيضا منهج التماثل في بيان أعضاء ووظائف الكائنات الحية والمقصود به هو اتفاق أنواع الحيوان المختلفة في الصورة العامة للوظائف أو الأعضاء ، ثم قيام بعض الأعضاء بوظائف بعض الأجزاء الأخرى ، فمثلا نلاحظ أن الرئة في الإنسان تقابل الخياشيم الصدرية في السمك إلى آخر ذلك من أنواع التماثل ، ولكن نلاحظ أن أرسطو لم يفرق بين التماثل والتوافق حيث يشمل التوافق مع التماثل .

أما من ناحية تقسيمه للكائنات الحية فوضعها في مراتب فقسمها إلى ثلاثة أجناس رئيسية : النبات والحيوان والإنسان ، وقام بتدريجها تصاعديا بحسب وظائف النفس في كل من هذه الأجناس ، فالنبات من ميزاته انه يتغذى وينمو ولكنه لا يتحرك وإذا فصلنا جزء من أجزائه يمكن أن ينفصل ويعيش عن بقية النبات ، ونلاحظ أن عضوي التكاثر في النبات هما معا ، وأما من ناحية التغذية فنلاحظ أن فم النبات في الأسفل كذلك لا يعرف النبات النوم .

والنبات لا توجد فيه إرادة ولا شيء من القوى العامة العاقلة ،وذلك يرجع إلى أن التفاصيل في النبات على درجة ساذجة جدا ، أما الحيوان فهو أيضا يتغذى وينمو ويتحرك ويحس وعضوي التكاثر في الحيوان يكون في فردين احدهما فاعل ايجابي وهو الذكر والآخر منفعل سلبي وهو الأنثى ، ونلاحظ أن فم الحيوان في الأعلى وهذا بخلاف النبات والحيوان يتراوح بين النوم واليقظة .

أما الإنسان ، فيتألف من نفس وبدن ، فهذا الأخير مادي وصورة هذا البدن هي النفس ، فالبدن والنفس متصلان اتصالا جوهريا ومتلازما لا غنى لأحدهما عن الآخر ، ويمكن القول بأنهما جوهر واحد لان الإنسان لا يكون إنسانا إلا إذا كان البدن حيا بالنفس التي هي فيه .

وقسم أرسطو النفس الإنسانية إلى ثلاثة وظائف وليس إلى أنواع كما فعل أفلاطون وهذه الوظائف التي ذكرها أرسطو تنسجم فيما بينها عن طريق التصاعد فيما بينها وهذه المراتب تتصاعد من النفس النباتية أولاً مارة بالنفس الحيوانية حتى ترتفع إلى النفس الناطقة وهي النفس الإنسانية . وتنقسم النفس إلى قسمين .

فالأولى: القوة المدركة. والثانية: القوة المحركة. وهـذا التقـسيم يـشمل الـنفس الإنسانية والنفس الحيوانية .ولكن هناك بعض الحيوان لا يتحرك .

أما القوة المدركة ،فمن قواها التي تقع في المرتبة الدنيا هي :-

1- الإحساس :

وتنقسم إلي قسمين : فالأولى : تتعلق بموضوع معين وتتكون مـن الحـواس الخمس المعروفة، ولكل حاسة من هذه الحواس موضوعها الخاص بهـا ماعـدا حاسة اللمس فهي تعتبر حاسة غامضة لان الإحساس لا يتم إلا بفعل اللمس ، أما عن حاسة الإبصار فقال بضرورة وجود وسط يتم فيـه الانتقـال بـين صـورة موضوع الحس وعضو الحس ويسمى بالمشف .

أما فيما يخص الحس المشترك فله ثلاثة وظـائف رئيـسية فـالأولى : إدراك المحسوسات المشتركة . والثانية : إدراك المحسوسات العريـضة بمعنـى إدراك موضوعات معلومة لا تستطيع الحواس الأخرى إدراكها مثل الحركة والمقـدار ، أما الثالثة : فهي إدراك إدراكنا أي أن يجعل الإنسان يشعر بما يحس به .

2- المخيلة والذاكرة:

لم يفرق أرسطو تفرقة دقيقة بين الخيال والذاكرة لأنهما يقومان بشيء واحد وهو الاحتفاظ بالصور ولكن امتازت الذاكرة عن المخيلة في أنها تحدد وتركز الـشيء في مكان ما وأنها تدرك الماضي. أما الخيال فليس له علاقة بالزمان حيث تنـتج المخيلة عن الحس ولا تؤدي وظيفتها إلا بعد عينة المحـسوس وتنحـصر هـذه الوظيفة في تكوين الصور التي تحفظها الذاكرة وتستعيدها عند الضرورة .

2- الفكر:

يقبل الفكر الصورة المعقولة كما يقبل الحس الصورة المحسوسة وليس الفكـر الأقدر بالقوة لا تصبح فعلا إلا بعد التفكير ومن ثم فهي مـستقلة تمامـا عـن الجسد وهي القوة التي ندرك بها ماهية الشيء بينما نـدرك بالإحـساس تلـك الماهية في مادتها.

فهم العالم بين أرسطو وابن رشد .

في رأي ابن رشد أن العالم كما ذكرنا سابقا كره مركزها الأرض، وتحيط بها الأفلاك والكواكب الأقرب للأرض. هو فلك القمر وأبعدها هو الفلك المحيط . أما أرسطو فالعالم عنده عبارة عن فلك القمر وما فوق القمر وهو العالم الأعلى أو الأول وتحت فلك القمر.

في رأي ابن رشد عن حركة العالم ،بما أن الأرض هي المركز فان الأفلاك والكواكب تحيط بالأرض والفلك المحيط هو ما يتحرك وبهذه الحركة يكون الليل والنهار والفصول الأربعة والرياح والأمطار ،وغيرها من الظواهر الطبيعية التي تتوقف عليها الحياة في الأرض و بها يكون خروج ما بالقوة إلى الفعل، والجدير بذكره هو أن هذا التصور عن حركة العالم كان سائدا قبل غاليلو، وكان بمجيئه أن احدث اكتشافات علمية جديدة و اكتشف للناس حقائق مهمة. أما أرسطو فالحركة الوحيدة في رأيه هي الحركة البسيطة وهي إما أن تكون حركة دائرية أو مستقيمة والحركة البسيطة الدائرية هي حركة الأفلاك السماوية والكواكب و الأفلاك تتحرك في مادة لا تحتمل إلا الحركة المكانية وخالية من التضاد.

أما فيما يخص رأي ابن رشد في أزلية العالم فهو لم يكن واضحا ، فهو غامض نوعا ما وذلك لان فكره موزع بين متبعة أرسطو في القول بقدم العالم هذا من ناحية ،ومن ناحية أخرى رغبته في التوفيق بين قدم العالم وعقيدته الدينية ، وبالتالي جاء هذا الاختلاف بين الباحثين في تقرير رأيه ، فبعض الباحثين يرى إن ابن رشد من القائلين بالحدوث ، والبعض الأخر يرى أنه من أصحاب القول بالقدم ، ونحن نرى أنه كان من أنصار القول بالقدم حيث نجد أنه يتفق مع القائلين بالقدم ، فهو يرى انه لا ينبغي اتهام الفلاسفة بالكفر في قولهم بقدم العالم ، لان هذا لا يعني في نظرهم إنكار فاعلية الله تعالى في إيجاد العالم وصنعه ، حيث أنهم يقرون بذلك وهذا هو الذي قصده الشرع من معرفة العالم ويتضح ذلك في قول ابن رشد في كتاب فصل المقال بين الحكمة والشريعة " فان ظاهر الشرع إذا تصفح، ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ،اعني غير منقطع.

وذلك أن قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴿٧﴾﴾[1] يقتضي بظاهره إن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء وزمانا قبل هذا الزمان ...وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴿٤٨﴾﴾[2] يقتضي أيضا بظاهره أن وجودا ثانيا بعد هذا الوجود . وقوله تعالى ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ﴿١١﴾﴾[3] يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من شيء "[4] .

نلاحظ إن مسالة قدم العالم أو حدوثه تعتبر من المسائل العويصة ، فمن الصعب على أي عقل أن يصل فيها إلى رأي قاطع وأكيد ، وبالتالي فنجد ابن رشد يقول عن المختلفين في هذه القضية بأنهم " إما مصيبين مأجورين ، وإما مخطئين معذورين ، فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري ، اعني انه ليس لنا أن نصدق أو لا نصدق ؛ كما لنا أن نقوم أو لا نقوم و إذا كان شرط التكليف الاختيار ، فالصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له إذا كان من أهل العلم معذور "[5] ، واستدل ابن رشد إلى قول الرسول عليه السلام : " إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وان أخطأ فله أجر ، وأي حاكم أعظم من الذي يحكم الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا ؟.. وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل "[6] ، وبالتالي فالخطأ الذي يعذر فيه العلماء لا يتعلق بمبادئ الشريعة ، وأما الذي لا يعذر صاحبه هو الخطأ الذي يتعلق بمبادئ الشريعة وأصولها لأنه يعد كفرا .

1- سورة هود: الآية 7.

2- سورة إبراهيم: الآية 48.

3- سورة فصلت: الآية 11.

4- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مصدر سبق ذكره، ص ص 42 ــ 43.

5- المصدر السابق، ص ص 43 ــ 44.

6- المصدر السابق، ص 44.

الفصل الثالث

إشكالية العقل والمعرفة في الخطاب الفلسفي الرشدي

المبحث الأول:

بنـــــاء العقـــــل

العقل – إشكالية المصدر

قال ابن رشد عن العقل: " ليس هو شيئا أكثر من أدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها " [1].فهو ليس شيئا أكثر من الصور المجردة من المادة، وما يدركه من صور مجردة وعلاقات هو ما نسميه بالمعقولات و لا يمكن أن تكون هناك عقل بدون معقولات ولا معقولات بدون عقل والعاقل هو عاقل لأنه يعقل المعقولات بعقله. إذاً فالعقل والعاقل والمعقول يكون شيئاً واحداً. وهناك فرق بين العقل الأول والعقول السماوية والعقل الإنساني فهذا الأخير لا يستطيع تجريد جميع المعقولات من جميع الأشياء والعلاقات تجريدا تاما، فهو لا يتقدم إلا بالتعلم ولكن دون أن تبلغ الكمال. أما العقل الأول فهو صورة الصور أي معقوله هو الوجود كله ، وبالتالي لا يستمد معقولاته من المواد .أما العقول السماوية فتحصل على معقولاتها من العقل الأول ذاته .

الفرق بين الفطرة والاكتساب وموقف التفكير الديني منه .

انقسم الفلاسفة في مسألة إدراك الأشياء أهي فطرية أم مكتسبة ، فمنهم من يقول أنها فطرية ومنهم من يرى أنها مكتسبة ، ففلاسفة الواقع فقد أنكروا فطرية الأفكار والقول بالاكتساب ، فهم ينكرون أن يكون العقل بفطرته هو مصدر الأفكار ، فالرواقيون مثلا يرون إن الإنسان عندما يولد يكون عقله صفحة بيضاء ، أي يكون خالي من أي معرفة فطرية لم ينقش عليها شيء ،وفي نظرهم إن العقل هو منبع الإحساس وبمعنى اصح الإحساس نفسه ، وهو أول مرتبة من مراتب المعرفة .

فالفلاسفة الواقعيين يرون إن الإنسان يتحصل على المعرفة عن طريق الاتصال بالعالم الحسي وبالتالي فالإنسان عندما يحس بالشيء نقوم بتصوره في أذهاننا فلا تستطيع النفس ابتكار وابتداع المعاني التي لا يصل إليها الحس.

ومن بين الفلاسفة الذين مثلوا هذا المذهب هو جون لوك ، فهو يرى إن

---

[1] ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق : محمد عابد الجابري، مصدر سبق ذكره، ص 365.

"النفس في الأصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شيء ، وان التجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعاً .والتجربة نوعان : تجربة ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية ، أي إحساس ؛ وتجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية "[1] ،فهي تتلقى الانطباعات الحسية وتنقلها إلى العقل وهو صفحة بيضاء .

فالفيلسوف جون لوك رفض قول ديكارت عن وجود أفكار فطرية موجودة في العقل منذ الولادة، وذلك إذا كان الأمر كذلك لكانت هذه الأفكار موجودة لدى الناس جميعاً . فالحواس إذاً تعتبر مصدر كل ما يحصل عليه العقل من أفكار تأتيه عن طريق التجربة. فإذا كانت تجارب الناس مختلفة، بالتالي فالأفكار والمعارف التي تحتوي عليها عقولهم ليست واحدة ومتساوية بين الجميع. وهكذا فالعقل في نظر جون لوك هو مكتسب وليس فطري .

أمافلاسفة المثالية فيرون إن الأفكار فطرية ، حيث إن النفس لابد أن تكون مزودة فطرياً بمجموعة من المعارف الأولية ، وبالتالي فلا يمكن أن ترجع هذه المعارف إلى العالم الخارجي .

فأفلاطون مثلا يفسر المعرفة على أساس نظرية التذكر " إن الذكر يعني دوام الشخص الذي يذكر.ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركبها معا في الإدراك الظاهري، فتعلم إن هذا الأصفر حلو، بينما الحواس لا يدرك كل منها إلا موضوعا خاصا وتفوته موضوعات سائر الحواس."[2]

و العقل عند ديكارت ملكة فطرية وبالتالي يكون موزع بين الناس جميعاً و بالتساوي مع الاختلاف في طريقة الاستخدام ، وبالتالي فقد استخدم ديكارت أربعة قواعد للعقل وهي ،التحليل والبداهة والتركيب والمراجعة . وهكذا يرى ديكارت أن المعارف والأفكار والمبادئ الفطرية ترجع إلى العقل ، فالعقل قادر على إنتاج الأفكار والمعارف انطلاقا ذاتياً دون الحاجة إلى أي مصدر خارجي، وبالتالي فهذه المعارف والمبادئ تتميز بأنها بديهية وواضحة.

أما فلاسفة الإسلام فيرون بالفطرة والاكتساب معاً ، فهم يرجعون المعرفة إلى

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت، ص 145.

2- المرجع السابق، ص 70.

المعارف العقلية الأولية ، وفي الوقت نفسه لا ينكرون الحس ، حيث أن التصورات الأولية تأتي عن طريق الحواس ثم يقوم الذهن بانتزاعها لكي ينتج مفاهيم جديدة وتكون بالاستعانة على العقل بالفعل ، ويكون عن طريق الإشراق كما عند ابن سينا والفارابي ،أو بطريق الاتصال كما لدى ابن رشد .

فابن رشد كسائر الفلاسفة المسلمين يرى أن مصدر المعرفة من الحس والعقل معا، وبالتالي فهي فطرية ومكتسبة معاً ،فهو مادي عندما يجعل اكتساب الأفكار متوقف على التجربة ، فعندما نتأمل طريقة الحصول على الأفكار فلابد لنا أن نحس بها أولا ثم نتخيلها ، فالإنسان مثلا عندما يفقد حاسة البصر فلا يستطيع أن يعقل الألوان ولا يستطيع إدراكها .

منهج العقل في الإدراك

طرح ابن رشد في كتاب (تهافت التهافت) منهج العقل في الإدراك في صورة ردود على الفلاسفة وبالأخص رده على الغزالي . ففي الدليل الخامس على تجرد النفس الإنسانية من كتاب (تهافت التهافت) يرد ابن رشد على الذين قالوا " إن كان العقل يدرك المعقولات بآلة جسمانية، فهو لا يعقل نفسه . وبالتالي محال . فانه يعقل نفسه، فالمقدم محال.قلنا: مسلم أن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم . ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم، بل نقول لا نسلم لزوم التالي، وما الدليل عليه ؟ ."[1]

فيرد ابن رشد على الفلاسفة الذين قالوا بان الدليل على ذلك هو الإبصار هو دليل فاسد وله وجهان هما " أحدهما: أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه، كما يكون العلم الواحد علما بغيره وعلما بنفسه. ولكن العادة الجارية بخلاف ذلك، وخرق العادة عندنا جائز. "[2].

أما الدليل الثاني فيرى انه أقوى فيقول " إذا سلمنا هذا في الحواس. ولكن لم إذا امتنع ذلك في بعض الحواس، يمتنع في بعض ؟ وأي بعد في أن يفترق حكم

1- أبو الوليد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، مصدر سبق ذكره، ص ص 839-840.

2- المصدر السابق، ص 840.

الحواس في وجه الإدراك، مع اشتراكها في أنها جسمانية ،كما اختلف البصر واللمس في أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا بالاتصال الملموس بالآلة اللامسة .
وكذا الذوق، و يخالفه البصر، فانه يشترط فيه الانفصال، حتى لو أطبق أجفانه، لم ير لون الجفن؛ لأنه لم يبعد عنه. وهذا الاختلاف لا يوجب في حاجة إلى الجسم."[1]

ويقول ابن رشد على الوجه الأول بأنه " قول في نهاية السفسطة والشعوذة، ... وأما العناد الثاني: وهو قوله: انه لا يبعد أن يكون إدراك جسماني يدرك نفسه، فله إقناع ما، ولكن إذا عرف الوجه الذي حركهم إلى هذا، علم امتناع هذا. وذلك أن الإدراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنفعل، وهو المدرَك والمدرِك. "[2]

فابن رشد يرى استحالة كون الحس فاعل ومنفعل من نفس الجهة.وإذا وجد الحس فاعل ومنفعل " فمن جهتين : أعني أن الفعل يوجد له من جهة الصورة ، والانفعال من قبل الهيولي . فكل مركب لا يعقل ذاته تكون غير الذي به يعقل، لأنه إنما يعقل بجزء من ذاته، ولان العقل هو المعقول. فلو عقل المركب ذاته، لعاد المركب بسيطا، وعاد الكل هو الجزء.وذلك كله مستحيل . وهذا القول إذا ثبت هنا ، كان مقنعا ، وإذا كتب على الترتيب البرهاني ،وهو أن يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه ، أمكن أن يعود برهانيا""[3]

أما في الدليل السابع فنجد ابن رشد يرد على الذين يقولون أن " القوى الداركة بالآلات الجسمية يعرض لها في المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال ؛ لان إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتهلكها ...حتى لا تدرك عقبيها الأخفى الأضعف . كالصوت العظيم للسمع. والنور العظيم للبصر .فانه ربما يدرك أو يفسد عقبيه من إدراك الصوت الخفي ..."[4]

أما ابن رشد فيرى أن دليلهم قديم، " وتحصيله أن العقل إذا أدرك معقولا قويا، ثم عاد بعقبه إلى إدراك ما دونه، كان إدراكه له أسهل. وذلك مما يدل على

1- المصدر السابق، ص 840.
2- المصدر السابق، ص 841.
3- المصدر السابق، ص ص 841-842.
4- المصدر السابق، ص 847.

أن إدراكه ليس بجسم؛ لانا نجد القوى الجسمية المدركة، تتأثر على مدركاتها القوية تأثرا يضعف إدراكها، حتى لا يمكن فيها أن تدرك الهيئة الإدراك بأثر إدراكها القوية الإدراك. والسبب في ذلك أن كل صورة تحل في جسم فحلولها فيه يكون بتأثر ذلك الجسم عنها، عند حلولها فيه؛ لأنها مخالفة ولابد، وإلا لم تكن الصورة في جسم. فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات، قطعوا على أن ذلك القابل ليس بجسم."[1] وهذا القول ليس فيه عنادا.

أطروحات ابن رشد عن العقل

تحديد طبيعة العقل الهيولاني عند ابن رشد .

هذه المسألة تحتل صلب الفكر النفسي لابن رشد لان معظم المسائل العقلية تنطلق من النفس وتعود إليها.

يرى ابن رشد أن العقل الهيولاني ليس مزيجا ، لأنه إذا قلنا انه مزيج سيؤدي إلى إمكانية وجود معقول نظري ،فإذا كانت القوة العقلية مكونة من العناصر الأربعة أي (النار والماء والهواء والتراب) ، وبالتالي فستكون المعقولات مكونة من طبيعة هذه العناصر نفسها ، و أيضاً ستكون المعقولات النظرية تتصف بالثقل والحرارة ، وهذا أمر غير مقبول من الناحية المنطقية الواقعية ، فابن رشد يقول انه إذا سلمنا " أن العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان ، وانه قد قام على ذلك برهان ؛لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه .فبين انه ليس يلزم عنه أن لا يكون محله جسما من الأجسام . وانه ليس من قولنا في الإنسان: انه عالم، كقولنا فيه: انه يبصر؛ وذلك انه لما كان بينا بنفسه انه يبصر لعضو مخصوص، كان بيناً أنا إذا نسبنا إليه الأبصار مطلقا..... وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه، فبين أن قولنا فيه: عالم، ليس هو من قبل أن جزءاً منه عالم. لكن كيفما كان الأمر، في ذلك، غير معلوم بنفسه، وذلك انه ليس يظهر أن هنا عضواً خاصا به / ولا موضعا خاصا من عضو من الأعضاء، كالحال في

1- المصدر السابق، ص 848.

قوة التخيل والفكر، وذلك إن مواضع هذه المعلومة في الدماغ."[1]

وإذا قلنا إن العقل الهيولاني هو قوة جسمية ناتجة عن المزيج فيكون من المستحيل حدوث فعل التعقل وتمنع المعرفة ، وذلك لأنه إذا استقبل العقل صورة معينة فسيكون وجود هذه الصورة في النفس ، مثل وجودها خارج النفس ، وبالتالي يُمنع العقل من قبول شيء آخر وأيضا لا يقدر العقل على الإدراك ، وبالتالي تصبح إمكانية المعرفة ممتنعة .

أما إذا قلنا إن العقل هو قوة في الجسم فسيمنع هذا القول من تحقيق شروط المعرفة العلمية ويمنع العقل من إدراكه لذاته ، وبالتالي سيحد من قوتها.

فشروط المعرفة العلمية تتعلق بمبدأ الموضوعية ومبدأ الكلية ومبدأ الوحدة .

أما بالنسبة للموضوعية : فيرى ابن رشد إذا قلنا أن العقل قوة في جسم فهنا سيفقد العقل الحياد وبالتالي فلن يكون قادرا على إدراك المعقولات كما هي في الحقيقة ، لأنه يصبح قوة حسية جزئية وتكون خاضعة للأفراد ، وبالتالي تكون الأحكام العقلية تتبع لميول ونزوات هؤلاء الأفراد وبالتالي ينعدم المعيار الموضوعي للمعرفة العلمية . ولأجل الحفاظ على حكمة العقل ونزاهته يجب ألا يكون العقل قوة في جسم، وبالتالي يقر ابن رشد بفساد هذا الشرط للمعرفة العلمية.

أما بالنسبة إلى الشرط الثاني للمعرفة العقلية (مبدأ الكلية) فيرى ابن رشد انه إذا كان العقل قوة في الجسم فلن يدرك العقل إلا الصورة الجزئية ، بمعنى انه لن يدرك إلا المعقولات التي هي بالقوة فقط وهنا سيحرم الإنسان من ماهيته وميزته وهي النطق ، وبالتالي يرى ابن رشد بفساد هذا الشرط .

أما الشرط الثالث وهو مبدأ الوحدة . فهو يرى انه إذا كان العقل قوة في الجسم سينتشر التعقل في كل أجزاء الجسم فهذا الشرط غير مقبول أيضاً " أن ما هو جسم أو قوة في جسم ، فليس يعقل ذاته بدليل أن الحواس هي قوى مدركة في أجسام ، وهي لا تعقل ذاتها "[2]، ويرد ابن رشد على أقاويل الفلاسفة إن العقل لو

1- المصدر السابق، ص 835.

2- المصدر السابق، ص 845.

كان في جسم لأدرك الجسم الذي هو فيه عند إدراكه واعتبره كلام غث وركيك " لو كان كل من أدرك وجود الشيء أدركه بحده ، وليس الأمر كذلك ؛ لانا ندرك النفس وأشياء كثيرة ، وليس ندرك حدها . و لو كنا ندرك حد النفس مع وجودها ، لكنا ضرورة نعلم من وجودها أنها في جسم ،أو ليست في جسم . لأنها إن كانت في جسم كان الجسم ضرورة، مأخوذاً في حدها. وان لم تكن في جسم، لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها ." [1]

وخلاصة القول هنا انه إذا اعتبرنا العقل قوة في جسم فإننا نحرمه من إدراكه لذاته وهذا ما أكده ابن رشد ، فلم يكن من وراء انتقاداته لدعوى تجسيم العقل أن يجعله متعاليا وفي صورة خالصة مثل أفلاطون ، بل ليثبت مفارقه للجسم فقط .

ابن رشد حرص على إبراز التناقضات التي تقول بان طبيعة العقل الهيولاني صورة خالصة .ففي رأيه انه إذا اعتبرنا أن العقل الهيولاني صورة خالصة لوجب علينا الإجابة على محال منطقي واضح لأنه لطالما كان هذا العقل هيولانياً ، بمعنى أن جوهره القوة ، وبالتالي فلا يمكن أن يكون صورة خالصة لان مادامت صورة الشيء هي فعله ، وفعله هو صورته سيجعله عقلا بالفعل لا بالقوة .

و لو اعتبرناه صورة خالصة فهنا سيتغير من هويته الوجودية ووظيفته المعرفية معاً لأنه إذا كان عقلا بالفعل لأصبح معقول وليس قوة للتعقل. فعندما يمارس العقل عملية التعقل ويصير عقلا بالفعل يتوحد بمعقوله من الناحية المعرفية ، وبالتالي سينعكس هذا على قدرته المعرفية لأنها في النهاية سيحرمه من إمكانية أن يصبح كل المعقولات لأنه أصبح صورة محددة ، فمن ناحية أخرى إذا كان العقل الهيولاني صورة خالصة ومادامت الصورة فعل لما احتاج إلى مخرج له من القوة إلى الفعل ، فهذا مخالف لألفاظ أرسطو القائلة في مجال العقل بضرورة وجود مبدأين وهما القوة والفعل . كذلك أن اعتبار العقل المادي صورة خالصة فسيترتب على ذلك أن يكون فعلا دائما ، وهذا القول يخالف قول أرسطو باعتباره عقل بالقوة ، بل هي على العكس من ذلك فهي تقتضي كشف مستمر للحقيقة في عالم الأشياء الفردية المنطوية عليها بالقوة ، فهذا جعل العقل ينتقل من

1- المصدر السابق، ص 846.

القوة إلى الفعل ومن الفعل إلى القوة ، وأيضا يخالف المعرفة البشرية من حيث الإشارة إلى وجود معرفة خارجه إلى الفعل باستمرار داخل النفس ، ومن ناحية ثالثة فإذا كان العقل صورة وفعل لتجزأ وتشخص من حيث أن الفعل هو أداة تحديد وفصل في حين أن العقل الهيولاني ليس كذلك .

العقل الهيولاني واحد أم متعدد :

وضع ابن رشد عدة أدلة وحجج أنطلوجية وحجج إبستمولوجية على وحدة العقل الهيولاني وهي :

أولا : الحجج الانطولوجية :

هناك خمس حجج ميتافيزيقية (ما بعد الطبيعة) على وحدة العقل وهي .

1- الحجة اللامادية :

تقوم هذه الحجة على أساس أن المادة هي سبب الكثرة والاختلاف والانقسام ، أما الصورة هي أداة الوحدة ، وبالتالي فالمادة هي سبب الكثرة العددية ، فدور المادة الانطولوجية هو إضفاء الوحدة بحسب العدد ،فهذا الأمر يؤدي إلى الكثرة . أما الصورة هي سبب الاتفاق في الكثرة العددية فدور الصورة الانطولوجية هنا لتعطي الكثرة بسبب النوع ، الأمر الذي يؤدي إلى الوحدة ، فالنوع يوحد الأفراد في الكمال النوعي والمادة هي التي تميزهم في داخله ،" إنما يفترق شخص عن شخص من قبل المادة " [1] ، وبالتالي يتفق الأفراد في نفس الكمال ويختلفون في الصفات المادية . فالصورة النوعية متعددة لدى الأفراد بسبب حلولها في المادة ،"توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير المادة " [2] ، فالصورة هنا تمنح للمادة وحدتها وتخرجها إلى الفعل .

إن طريقة التكثر بالمادة والوحدة بالصورة لا تكون إلا في علم الكون والفساد، ولا يكون لهذه الطريقة تأثير في عالم العقول المفارقة ،لأنه ليس

1- المصدر السابق، ص 93.

2- المصدر السابق، ص 93.

مادي ،ويسيطر عليه قانون"كون الواحد هو سبب الكثرة" [1] ، فبهذا القانون أنقذ ابن رشد تكثر العقول في ذاتها ،لأنه إذا قلنا بوجود كثرة في العقول فقط دون المبدأ الأول هو قول فاسد ، وبالتالي فلا كثرة في تلك العقول ، " فوجود الكثرة فقط، دون المبدأ الأول ، هو كلام فاسد ، غير جار عن أصولهم ، فانه لا كثرة في تلك العقول أصلا " [2] فالعقل المفارق هو واحد .

2- حجة الخلود:

تعتبر الأزلية مرتبطة باللامادية عنده ، حيث أن العقل المادي هو غير قوي بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، فانه غير حادث وغير متكون، وبالتالي فهو خالد ولأنه لا توجد به تناقضات داخلية ، أما إذا افترضنا إن العقل المادي يكون متعدد بتعدد الأفراد، فلا يصف بالمادية ويتعرض للكون والفساد، فان العقل هو خالد وهو واحد.

3- حجة "امتناع مالا نهاية له على ما هو موجود بالفعل سواء كان أجسام أو غير أجسام "[3]:

وهذه الحجة جاءت لإثبات وحدة العقل بطريقة غير مباشرة

أن العلة في نفي وجود اللانهاية بالفعل يتوجب عليها مظهران ، فالمظهر الأول ، يقول بوجود ألا نهاية بالفعل ، وبالتالي " يلزم عنه أن يكون ما له نهاية أكثر مما لانهاية له " [4] أي إن ماله لانهاية هو أكثر من الذي مما لانهاية له وهذا القول محال .

أما المظهر الثاني : هو وجود اللانهاية بالفعل يؤدي هذا إلى القول أن الجزء يكون مساويا للكل ، فمثلا قلنا إنما الخط المستقيم الذي لانهاية له بالفعل من طرفيه وقمنا بتقسيمه إلى قسمين لكانت النتيجة أن كل واحد من قسميه سيكون لانهاية له بالفعل. ونحن نعتبر إن الكل لانهاية له بالفعل، وبالتالي سيكون الجزء لانهاية له بالفعل أيضا. لو قمنا بتقسيمه إلى قسمين لكانت النتيجة أن كل واحد من قسميه

---

1 – المصدر السابق، ص 422.
2 – المصدر السابق، ص 340.
3 - المصدر السابق، ص 93.
4 - المصدر السابق ص 93.

سيكون لانهاية له، من المستحيل تطبيق هذه الحجة على العقل لأنه إذا افترضنا أن العقول المادية كثيرة بحسب الأفراد ، فالعقول المادية هنا خالدة والأفراد هم فانون في عالم خالد والنوع البشري خالد لا بداية له ولانهاية سيؤدي ذلك إلى القول بوجود عقول لانهائية في التولد والفناء ، وعندما يهلك الأفراد تضاف عقولهم الخالدة إلى عالم الوجود بالفعل وهذا قول محال .

4-الحجة الرابعة:

وهذه الحجة تابعة لسابقتها ، وهي تقوم على المبدأ الذي يمنع الطبيعة أن تصنع باطلا ، وذلك إذا بقيت هذه العقول موجودة بدون أصحابها بعد وفاتهم لما استطاعت القيام بمهامها المعرفية ، ولا أن تستكمل أي إنسان . وهناك مبدأ امتناع الدور فإذا كان العقل متعدد بتعدد الأفراد سيكون نتيجة ذلك أن لكل عقلين عقل يوحد بينهما ،وعقل آخر يوحد هذه العقول الثلاثة ويكون هذا إلى مالا نهاية ، وهذا القول أيضا محال وبالتالي وجب القول أن العقل هو واحد .

5-حجة المادة الأولى :

وهذه الحجة تقوم على أساس المماثلة بين عالم الكائنات الحسية وعالم المعقولات والعقول ، فبما أن القوة الخالصة للكائنات المادية واحدة ، فيتعين أن تكون القوة الخالصة للكائنات العقلية واحدة ، وهو العقل بالقوة أو العقل المادي ، وهو أيضا واحد بالنسبة لكل المعقولات والعقول النظرية ، وهو بمثابة الصور المتعاقبة عليه ، وبالتالي هو مادة المعقولات والعقول . فكما تتحد الصور المادية بالمادة الأولى فكذلك تتوحد كل العقول و المعقولات في العقل المادي ، فتنطوي العقول المفارقة و المعقولات جميعا على العقل المادي ، فهو الوحيد و أيضا المشترك ، وتتحد به ماعدا العقل الأول .

ثانيا : الحجج الابستمولوجية :

ولكي يتم تحليل هذه الحجج يبدأ ابن رشد من موضوع المعرفة ، وهذا الموضوع له خاصيتين رئيسيتين ،وهما خاصية الكلية وخاصية الوحدة ، وهنا يمكن القول أن هناك جزء كبير من قيمة المعرفة العقلية يرجع إلى كونها كلية ،وبالتالي فلا علم بدون الكليات .

يقول ابن رشد أننا إذا افترضنا إن العقول المادية متعددة وفردية، فسيؤدي ذلك إلى أن يكون لكل عقل معارفه و معقولاته وصوره الفردية الخاصة به ، وبالتالي فلن يتمكن الفرد من التفكير إلا بأفكاره الخاصة ، وهنا لن تتجاوز معرفته حدود الفردية ، وهذا منافي مع الشرط الكلي للمعرفة . لان المعرفة هنا ستخلو في نهاية الأمر من التعالي، وبالتالي تسقط إلى درجة التجربة الحسية والفردية، يقول ابن رشد أن العلم بالأشخاص هو" حس أو خيال، والعلم بالكليات هو عقل "[1]. فالمعرفة لن تصل إلى الكليات ولن تصير الكليات معروفة لكل الناس ، وبالتالي فيبقون تحت سقف الفردية والآحاد ولن يصلوا إلى ماهيات الأشياء التي هي اقرب إلى الطبيعة ، ويرى ابن رشد انه لكي نضمن وجود العلم فمن الضروري أن نعترف بوحدة العقل .

ولكن توجد هناك صعوبات تترتب على عملية استنباط طبيعة وحدة العقل من طبيعة المعقول .

الصعوبة الأولى:

إذا كانت طبيعة المعقولات كلية ،ستكون هذه المعقولات مشتركة ، فإذا كان العقل الهيولاني كلي فلا يمكنه أن يكون مفارقا لأنه لو كان مفارقا لأصبح واحد ،وبالتالي جوهرا وهذا أمر مستحيل لأنه لا يمكن للكلي أن يكون جوهرا ،وإذا كان جوهرا فلا يمكن أن يكون كلي ، أي ليس مشترك . وهنا سنكون أما ازدواج بين أن نقول عن العقل المادي انه كلي وليس جوهر، أو نقول عن هذا العقل انه جوهر وليس مشتركا، ويمكن حل هذه الصعوبة باعتبار العقل المادي جوهر من نوع خاص، وهو الجوهر بالقوة أي يكون بالقوة لدى جميع الناس .

أما الصعوبة الثانية:

وتتمثل في الفرق بين المعقولات والعقل المادي من جهة القوة والفعل . إن المعقولات باعتبارها كليات فأنها أمور خارجة إلى الفعل. أما العقل المادي

1-المصدر السابق ص 701.

فطبيعته إستعدادية ، وبالتالي نجد إن المعقولات والعقل المادي في تناقض .

أما الحل فهو راجع إلى المفهوم المزدوج للعقل المادي، فهو من ناحية واحد بالقوة وكثير بالفعل، وواحد في ذاته وكثير في غيره. وبالتالي يحل هذا الإشكال باستخلاص طبيعة الواحد منهما طبيعة الآخر.

وهنا حجة إبستمولوجية أخرى عن وحدة العقل وهي كما يقول ابن رشد " هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحد تشترك فيه ، وهي ماهية ذلك النوع ، من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثر فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها المعنى ... وإذا تقرر هذا من أمر العقل ، وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص ، وان تكون أيضا معنى واحد في زيد وعمر . وهذا الدليل في العقل، قوي لان العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء، وأما النفس فإنها وان كانت مجردة من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص فان المشاهير من الحكام يقولون: ليس تخرج من طبيعة الشخص وان كانت مدركة. " (1)

نستنتج من خلال هذه الحجج أن العقل المادي واحد ، ولكن وحدته لا تعني انه جوهر بالمعنى الدقيق ، أي هو جوهر قائم بذاته سواء أكان داخل الإنسان أو متعال عنه ، لان ابن رشد يربط بين المفارقة والجزئية ،وبين الاشتراك والكلية ، بمعنى أن الكلي مشترك ولا يفارق ، أما الجزئي فهو مفارق ولا يكون مشتركا .

العقل والإنسان عند ابن رشد:

قسم ابن رشد العقل إلى ثلاثة مستويات أو درجات هي:-

أولا :- العقل الهيولاني أو المادي ، وهو الكمال الأول .

ثانيا:- العقل بالفعل أو النظري، وهو الكمال الثاني.

1- الوليد ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق : محمد عابد الجابري ،مصدر سبق ذكره ، ص 547.

ثالثا :- العقل الفعال ، وهو الكمال الأول للعقل الهيولاني .

اعتمد ابن رشد هذا التقسيم ليظهر ويبين الوظائف المختلفة للعقل الواحد عندما يقوم بادراك المعقولات، والجدير بذكره هنا أن ابن رشد اخذ بتقسيم الإسكندر للعقل ظنا منه انه تقسيم أرسطو ولكن أرسطو لم يكن يستخدم هذه التقسيمات .

أولا :- العقل الهيولاني أو المادي ، وهو الكمال الأول .

يعتبر العقل هو الخاصة النوعية للإنسان ، وبما أن هذه الصفة صادرة عن قوة العقل فان العقل هو صورة الإنسان التي تفصله عن باقي الحيوانات بمعنى أن العقل هو الكمال الأول للإنسان ،من ناحية ممارسته العقلية ، وهناك مبدأ يقول أن القوة التي يمارس بها كائن معين فعله الخاص هي التي تشكل صورته أو كماله الأول .

وهنا نصل إلى إثبات أن العقل هو صورة نوعية للإنسان وذلك إذا انطلقنا من ناحية التعريف المنطقي أو ممارسته العقلية. إن الموقف المادي للإنسان يقوم على شيئين، فالأول: هو القول أن الكمال يصدق على سائر قوى النفس بما فيها القوة العقلية. إما القول الثاني: فهو أن العقل المادي هو مادي حقا ومن ثم هو الكمال الأول للإنسان.

جعل ثامطيوس العقل الهيولاني يشترك ويتحد به جميع الناس ، كذلك بالنسبة للعقل الفعال ، فهو يترك فيه جميع الناس وهو أرقى وظائف النفس التي تتدرج في عملية التعقل من صورة تكون مادة لصورة فوقها ، ومن ثم إلى صورة ليس فوقها صورة ، وهذه بمثابة صورة الصور داخل النفس ، بمعنى أن ما يعبر عن ماهية الإنسان الفردي هو صورته ، وصورة الفرد هي عقله الفعال وهنا يمتاز العقل بخصوصيته المفارقة والخالدة وهي التي تميزه عن باقي قوى النفس الحيوانية .

ولكن ابن رشد انتقد هذا القول، وذلك بسبب الجمع بين طبقتين متعارضتين، وأيضا جعل العقل الفعال هو الكمال الأول للإنسان الفردي.

جعل ابن رشد الماهية ملاصقة للشيء الفرد ، فهي تعبر عن حقيقته، والماهية لا تنفصل عن الفرد ولا يمكن أن تكون ذات صفة جسمية تنحصر فيه ، فلا يمكن

أن توجد منفصلة أو تكون متعالية عن الأفراد ، إذاً فبقدر ما تكون هـذه الماهيـة مفارقة ولكن لكونها كلية فإنها بالتالي لا تستطيع أن تقوم إلا عبر الأفراد .
فالعقلين الهيولاني والفعال لا يمكن أن يملكهما الفرد بشكل شخصي ، وذلك لـيس لان طبيعتهما تعارض مع طبيعة الفرد فحسب ، بل لان ماهية النوع لا ينفرد بها الفرد وحده بل يشترك فيها كل الأفراد ، ولا يعني ذلك أنهما متعاليان على الفـرد بل بالعكس ،فإنهما يقومان وجود الفرد وفعله باعتباره ممثل لنوعه .

وجعل ابن رشد العقل الهيولاني هو الكمال الأول للعقل الهيولاني ،وميز بـين نوعين من الكمال ، "فالكمال الأول بالعقل يختلف عن كمال القوى الأخـرى مـن النفس " [1] ، فالنوع الأول :هو الذي يمنح الفعل والوجود للموضوع فهو يتغلغـل فيه فتحد كل جزئياته ويؤسس أفعاله فبقدر ما يشكل هـذا الكمـال الموضـوع أو المادة يتشكل بها ويتأثر عنها فتكون العلية متبادلة بين الكمال والموضوع وبـين الصورة والمادة .

أما النوع الأخر : هو الذي يمنح الفعل للموضوع، ويشكل وجوده دون أن يتأثر به فتكون العلية في اتجاه واحد وليس متبادل من الصورة إلى المادة ومن الكمـال إلى الموضوع ،من دون أن يؤثر الموضوع في الكمال ، وهـذا لا يكـون إلا إذا اعتبرنا الكمال قائم بذاته ومفارق ودون أن يكون عضو من أعضائه أداة له يحقق من خلالها أفعاله .

نلاحظ من خلال هذين الكمالين انه لا يمكن أن يندرج العقل الهيولاني تحتهما معا ، حيث أن العقل الهيولاني ليس كمال مادي ولكنه مخـالط للإنـسان وهـذه المخالطة ليست مخالطة مادية ، فالعقل الهيولاني محايث ولكنه ليس ممتد ، فالنور مثلا يعتبر صورة اللون ولكن من دون أن يلابس النور الصورة . ولكنه من جهة أخرى لا يكون وجوده ممكنا إلا بالإنسان وبالتالي لا يمكن أن يقوم بفعله إلا عن طريق الجسم البشري، ولا يمكن أن يقوم بوظيفته إلا بتوفر المعطيات التي تقدمها الحواس سواء أكانت الحواس الداخلية أو الحواس الخارجية.

---

[1]- محمد المصباحي ، إشكالية العقل عند ابن رشد ، دار المعارف الجامعية ، الدار البيضاء ،1999 ف ، ص 157.

إذاً خلاصة القول انه لا بد من الجسم البشري ليمارس العقل الهيولاني بعقله فهو عقل مفارق وواحد وفي الوقت نفسه يكون مرتبط بالإنسان لأنـــه إذا اختفـــى جميع أفراد النوع البشري فسيختفي العقل الهيولاني أيضاً ، فالعقل الهيولاني هـــو كمال أول للإنسان باعتباره مبدأ نوعه .

ثانيا:- العقل بالفعل أو النظري، وهو الكمال الثاني.

وهو العقل بالفعل ، ونتيجة لتفاعل العقول الثلاثة ، العقـــل المنفعـــل والعقـــل الفعال ،والعقل الهيولاني ، تولد هذا العقل . ويصفه ابن رشد بالعقل النظري وذلك لكي يميزه عن العقل العملي الذي هو عقـــل الجمهـــور فهـــو يهـــتم بـــالمجتمع والصناعات ، ولكن العقل النظري لا يهدف إلى التوجه إلى الحياة العمليـــة مـــن النواحي الرياضية والفيزيائية ، ويتم هذا بطريقة غير مباشرة ،ويسمى ابن رشـــد العقل بالفعل العقل بالملكة ، لان هناك جزء من العقل يحـــتفظ بالمبـــادئ الثابتـــة والمعلومات المكتسبة ليستعملها الفرد متى شاء وبمحض إرادته .

ويمتاز العقل النظري بالمادية والتركيب والكثرة والتكـــون ، فهـــو محـــرك ومتحرك في آن واحد ، وكذلك يمتاز العقل بالملكـــة بخاصـــتين ، وهمـــا الإرادة والاكتفاء الذاتي ، فلا يمكن أن يكون العقل النظري مجرد صفة عارضة للعقـــل الهيولاني ، أو يكون مجرد رابط بين العقلين الخالدين في النفس الواحدة .

إذاً العقل النظري هو مستقل عن العقل الهيولاني والفعال وعن القوى الحسية .

جعل ابن رشد العقل النظري كمال أخير للإنسان وجعله كمال أخيـــر للعقـــل الهيولاني أيضا ، وذلك يرجع إلى عاملين ، فالعامل الأول : هو أن الحقيقة لـــيس وجود فعلي لها إلا في الأفراد ، وبيد الأفراد ولا يمكن وجود العقل فـــي غيـــاب الأفراد . نصل إلى نتيجة لذلك القول أن المعقولات النظرية هـــي كمـــال للعقـــل الهيولاني .

والعامل الثاني : هو إن العقل النظري يعتبر مناسبة لاستنفار العقل الهيـــولاني ليقوم بدوره في عملية المعرفة ، وبالتالي يصبح العقل النظري كمالا أخيرا للعقل الهيولاني ، نفهم من هذا القول إن العقل النظري ،هو كمال للعقل الهيولاني ،وذلك

لان العقل الهيولاني هو كمال أول للإنسان ، فعندما ينقل العقل النظري العقل الهيولاني إلى الفعل وبالتالي فان فعل المعرفة يتم في الإنسان.أن مصير كمال العقل الهيولاني ، وكمال الإنساني الفردي مرتبطان لان بدون هذا الارتباط لا يمكن أن تتم عملية المعرفة .

ثالثا :- العقل الفعال ، وهو الكمال الأول للعقل الهيولاني .

في رأي ابن رشد يعتبر القوة التي تخرج المعقولات و الأفكار التي تم استقبالها عن طريق العقل بالملكة إلى الفعل ، أي أن العقل الفعال هو مصدر تلك الأفكار التي يهبها العقل للعقل الهيولاني عن طريق العقل بالملكة ، وهو موجود خارج أنفسنا سواء عقلنا أم لا . و نجد أن لهذا العقل فعلين: الأول من حيث هو مفارق للمادة وهو يعقل ذاته. والثاني من حيث نسبته للعقل الهيولاني ، أي أن يجعل المعقولات التي فيه من القوة إلى الفعل . فالفعل الأول متقدم على الفعل الثاني إذا كان في منزلة الغاية أو الكمال ، والعقل الفعال صلة جوهرية بالعقل الهيولاني فهو بمثابة الصورة له . إن العقل الفعال اشرف من العقل الهيولاني ، ويسبقه من الناحية الزمنية ، ويرجع سمو العقل الفعال إلى أسبقية الفعل على القوة ، فهذه ترجع إلى ارتباط الفعل بالصورة ، وبالكمال والماهية والحركة والوجود . بينما ترتبط القوة بالمادة وبالقبول والانفعال .

الاتصال بالعقل الفعال :

يرى ابن رشد أن الاتصال هو الصعود من الجزئي إلى الكلي ومن المحسوس إلى المعقول ويتفق جميع الشراح على وجود هذه العلاقة ، و كما الإسكندر وجميع من يقول بفساد العقل الهيولاني لا يستطيعوا بيان طبيعة هذه العلاقة أما الذين يقولوا: إن العقل الذي يفعل فينا شيئا آخر غير العقل بالملكة فهم مضطرون إلى القول بان المعقولات النظرية أزلية .

أما ابن رشد فيقول بان العقل الهيولاني أزلي وان المعقولات النظرية كائنة فاسدة . فالعقل الفعال هو بمثابة الصورة والعقل بالملكة هو بمثابة المادة والاتصال لا يعني اتصال عقل بشري بعقل آخر خارج عنه بل اتصال العقل بنفسه فعندما

تكون جميع المعقولات النظرية حاصلة فينا بالقوة فان العقل الفعال متصل بنا بالقوة ، وعندما يكون موجود فينا بالفعل فهو يتحد بنا بالفعل أيضا . و إذا اتحد بنا بالقوة وبعضه بالفعل فهو أيضا يتحد بنا بجزء فقط ، و لا يتحد بجزئه الآخر ، وفي هذه الحالة نقول أننا نتحرك نحو الاتصال به ، وعندما يتم تحركنا هذا ويبلغ تمامه يتحد بنا العقل الفعال من جميع الجهات فهنا يعقل الإنسان جميع الكائنات بعقل هو له وخاص به، ويفعل جميع الموجودات الفعل الذي هو خاص به أي فعل التعقل .

نجد ابن رشد قد درس مشكلة الاتصال بالعقل الفعال دراسة علمية، فبين أن الاتصال بالعقل الفعال لا يتنافى مع علم النفس ، فهو يشبهه بالطفل وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة، فانه إذا لم يهتم بالدراسة والتعلم فسيتحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ، ولا يزال هذا العقل ينموا ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة أي الإنسان في أعلى المراتب وهو الكمال الأخير الذي ينشده الإنسان .

المبحث الثاني
إشكالية المعرفة

1- الحدود التاريخية لمقاربة المعرفة :

أ- حول معنى الحس التاريخي:

المعرفة هي عبارة عن مجموعة من المعاني والمفاهيم والتصورات الفكرية والأحكام والمعتقدات فهذه كلها تتكون لدى الإنسان نتيجة للمحاولات المتكررة لفهم الظواهر المحيطة به والأشياء التي من حوله ، فالإنسان منذ بداية الخليقة حاول أن يتعرف على عناصر البيئة من حوله وذلك محاولتا منه للوقوف على حقيقة هذه القوى ، فالإنسان بطبعه محب للاستكشاف والاستطلاع فهو لا يمكن أن يعيش وسط الظواهر و الأشياء بدون أن يكون لنفسه بعض الأفكار والمعارف التي تساعده على تحديد سلوكه تجاهها ، والمعرفة ليست مقتصرة على نوع معين من الظواهر وإنما تتناول كل ما يحيط به ، فهناك معارف تتصل بالتكوين الإنسان النفسي ، وهناك معارف أخرى تتصل بالبيئة الطبيعية والثقافية والاجتماعية وغيرها. فكانت هذه كلها هدف الفلاسفة والمفكرين والباحثين في مختلف العصور ، فمثلا اليونانيون اهتموا بدراسة طبيعة المادة التي يتكون منها العالم ، وفلاسفة العصور الوسطى اهتموا بدراسة المسائل التي يغلب عليها الطابع الديني ، أما المفكرون والفلاسفة المعاصرون فاهتموا بالوحدة الأساسية للمعرفة فأقبلوا على دراسة جميع المسائل باختلاف ألوانها وطبيعتها .

ب- حول النسقية أو الجاهزية المعرفية .

تبحث نظرية المعرفة في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وتقسيمها وحدودها وأيضا في الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، كذلك تناقش الأفكار المتعلقة بأشكال ومناهج المعرفة والحقيقة ووسائل بلوغها .

عرفها الزمخشري للدلالة على المجازات حيث يقول " لأعرفن لك ما صنعت: أي لأجازيك به... حيث وردت كلمة المعرفة لتدل على ما هو عال مكرم طيب، فيقال للقوم الذين تلثموا: غطوا معرفهم ..وتقول : بنو فلان غر

المعارف...وعرف الله الجنة _ بتشديد الراء المفتوحة _ طيبها "[1]

يعتبر أفلاطون من أوائل الباحثين في مسألة المعرفة لـذاتها ،وقـام بتحديـد تعريف نظرية المعرفة وهي تقابل الجدل عنده فهو " المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً حسيا بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان ، وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة ، يـصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها ، والى المحسوسات يفسرها ، فالجدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس " [2]

فقد اجمع الفلاسفة المسلمون على العلم والمعرفة والإدراك وعرفوها تعريـف واحد وهو "حصول صورة الشيء في العقل " [3]

تحديد المعرفة عند ابن رشد :

المعرفة عند ابن رشد لها ارتباط وثيق بالنفس ، إذ إنها لم تؤلف مبحثا فلسفيا مستقلا ، وإنما تم تناولها في إطار البحث عن النفس والعقل ، وذهب ابن رشد إلى أن المعرفة ترجع في أصولها إلى الأمور الحسية والى النشاط العقلي وهي إحدى قوى النفس الإنسانية .

وعرض خصائص المعرفة بقوله " فان من لا يعـرف الـصنعة لا يعـرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع، فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات ،على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية .وبين أيضا أن هذا الغرض إنما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد، وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم " [4]

ابن رشد يؤمن بالوجود الحسي والعقلي ،وان الواقع المحسوس هـو مـصدر المعرفة ، فالحس والعقل كلاهما يشاركان في عملية المعرفة ، وتفسير المعرفة من جهة الواقع مبتدئة من الحواس ثم إلى المخيلة فثم الى العقل في مراحل ومراتـب

1- عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة العبيد، الرياض، الطبعة الأولى، 1992 ف، ص 32.

2- يوسف كرم، الفلسفة اليونانية، مرجع سبق ذكره، ص 69.

3- عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص 36.

4- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، مصدر سبق ذكره، ص ص 26-27.

من التجريد والانتزاع ، وتعتبر هذه المراتب كل واحدة منها أعلى فهي أعلى واشرف في الوجود والمعرفة .

ويرى إن مصدر الصور العقلية ، وطريق حصول العقل الإنساني عليها ،هو قائم في العقل الإنساني نفسه ، فهو هنا يخالف ابن سينا حيث يرى هذا الأخير أن مصدر هذه الصور عقلاً مفارقا خارجا عن النفس الإنسانية ، وبطريق الجذب و الفيض من هذا العقل المفارق على العقل الإنساني.

ونظرية الاتصال عند ابن رشد هي أكثر واقعية من الفلسفة الإشراقية في المعرفة ، فهي عند ابن رشد ترد المعرفة إلى الإنسان أو إلى وحدة العقل الإنساني الذي هو في احد مظهريه فعال . وتقيم نظرية الاتصال بناءها على إمكان معرفة الإنسان لذاته . لأن فيه العقل الفعال فهو من طبيعة عقليه تشبه عقول الأفلاك التي تعقل ذاتها، فالإنسان هنا هو اقرب الموجودات إلى عقول الأفلاك، لأنه صلة الوصل بين الوجود الحسي والوجود المعقول، وبالتالي كان الإنسان محور عملية المعرفة.

التقاطعات والاختلافات مع المعرفة الحداثية :

الحداثة هو مذهب فكري ، وهذا المذهب ظهر في الغرب ، فهو يضرب بجذوره إلى ما يسمى بعصر التنوير في التاريخ الأوربي. والواقع أنه في القرن الثاني عشر ، أطلق إبن رشد ، أول دعوة حداثية مكرسة لإبراز دور العقل الإنساني في دراسة الكون والمجتمع ، ثم ظهرت على مسرح الحضارة الأوربية كحركة فلسفية شاملة كانت قد استفادة من مبدأ إبن رشد ، الذي يقول بضرورة تفعيل العقل الإنساني للتوصل إلى المعرفة. ولكن يرى المعترضون أن العقلانية الحديثة ، لم تأتي نتيجة تراكم لفكر إبن رشد ، أو فكر أرسطو ، لان هذه العقلانية وصلت إلى مستويات في النضج والتكامل ، بصورة عجزت عنها فلسفة أرسطو و إبن رشد ، فهي في نظرهم لم تتخط مرحلة التأمل في الحداثة .

وبالتالي يرى المعارضين أي معارضي فكرة التأثير الأرسطي والرشدي إن الحداثة في أوروبا ، قائمة على أساس علمي فلسفي متين ، فبسبب ما جاء به

غاليليو ونيوتن في القرن الثامن عشر من إكتشافات علمية في الفيزياء ، وداروين في علم الأحياء ، وديكارت و هيوم و هيجل في الفلسفة ، وغيرهم في العديد من المجالات ، فأقنعت هذه الاكتشافات عقل الإنسان الأوربي بأن يرفض نظرة العصور الوسطى في الغرب للطبيعة.

وبالتالي قام الناس بالتخلي عن الكنيسة لأنهم وجدوا تعارض بين مقررات الكنيسة و تلك الاكتشافات العلمية ، ونتيجة لهذا التعارض أصبح الناس حداثيون، أو مستنيرين، فأصبحوا ينظرون إلى الطبيعة على أنها آلة ضخمة لا تفهم حركتها إلا بفهم القوانين الطبيعية ، ويرجع ذلك بسبب تأثرهم بقوانين نيوتن الميكانيكية.

بالتالي فباكتشافهم أو بفهمهم لبعض القوانين التي تُسير الكثير من الظواهر الطبيعية، بدأ يتكون لديهم شيء من القناعة على أنه لم يعد هناك حاجة إلى الإله، فظهر بذلك صراع بين التيارين، التيار الديني والتيار الحداثي، وكانت هذه بداية التحول من الاعتقاد بالإله في العصور الوسطى الأوربية إلى الحداثة الملحدة، التي تنكر وجود الإله.

ولكن هناك قاسماً مشتركاً بين حداثة إبن رشد الأندلسية وحداثة أوربا اللاحقة وهذا ما اتفق عليه الجميع . يتمثل ذلك في ولادة حرية الفكر ،وولادة الاستقلالية والذاتية للإنسان ، والقدرة على النقد دون الخوف من السلطة، فظهرت الحداثة لتدعوا إلى تبني المتغيرات ، ورفض الثوابت ، ولتميز بعض النشاطات الفلسفية والفنية والثقافية ، وتنطبع بطابعها النوعي على مر العصور وفي كل مكان من العالم. فهناك الحداثة الكلاسيكية في فكر أرسطو ، وأيضا الحداثة التي جاء بها فكر إبن رشد في القرون الوسطى ، وحداثة النهضة في فلسفة بيكون ، وحداثة التنوير التي جاء رواد الحداثة بها وفكر هيجل ، ثم جاء تيار الحداثة الجديدة الذي تميزت به فلسفة نيتشه ، وأخيراً الفلسفة الأحدث وهي: ما بعد الحداثة ، فهم يوافقون الحداثيين على أن الإنسان لا يختلف عن أجزاء الطبيعة ، و الحداثيون يرون إن الإنسان آلة طبيعية عظيمة ، أما ما بعد الحداثيون فيرون أن الإنسان آلة اجتماعية .

أما عن العقل، فيرى الحداثيون، وعلى رأسهم ديكارت ، انه قادر على الوصول إلى الحقيقة. ولذلك جعلوا عبارة ديكارت " أنا أفكر إذن فأنا موجود " [1] شعاراً لهم ، فديكارت هو مؤسس المذهب العقلاني في المعرفة ، فقد استند إلى مبدأ الشك العقلي ، الذي يدعو إلى تحرير العقل من السلطة الدينية ومن الثوابت والسكون. وهم يعتقدون بقدرة الناس على التفكير العقلاني المحايد . فالعقول من وجهة نظرهم بإمكانها دراسة وإدراك الواقع أي الحقيقة ، والوصول إلى نتائج موضوعية، أي أنهم يعتقدون أن الناس قادرون على فهم الواقع حقيقة، غير متأثرين بتحيزهم أو سوء فهمهم أو معتقداتهم السابقة.وبالتالي، فالنتائج التي يتوصل إليها الناس تعكس الحقيقة كما هي، سواءً أكانت في الخارج أو في الواقع، فالأفكار هي ليست في العقول فقط.

لقد أكد ديفيد هيوم في فلسفته على العقل الإنساني. استخدم قاعدة الشك في فحص المعرفة المبنية على ما بعد الطبيعة، ويرى هيوم إن الأفكار هي صور باهتة ناتجة عن الانطباعات. فلا سبيل إلى اكتساب معرفة تجريبية للحقائق ، ما لم تأت هذه التجارب من خلال الانطباع والخبرة ، حيث لا يمكن إدراك أية حقيقة من خلال التأمل المجرد ، ويظل نقيضها دائماً محتملاً.

أما كانط فيدعو إلى ممارسة فحص نقدي لقدرة الإنسان المعرفية ، كي يعاد تقييم الفلسفة النظرية والأخلاق والفلسفة الطبيعية إيجابياً. ووافق كانط هيوم في عدم الأخذ بالمعرفة العامة، حيث رأى إن المعرفة لا تنتج عن الخبرة فقط ، وإنما من الاستدلال الحسي الذي يعقبه الإدراك المعرفي. وقد ميز كانط بين الأحكام التحليلية وهي التي تعجز عن توفير معرفة جديدة، وبين الأحكام التركيبية التي توفر معرفة جديدة .

هكذا فقد ميز كانط في عملية المعرفة بين ثلاث ملكات رئيسية و هي، أولاً: ملكة الحساسية ووظيفتها هي تلقي الانطباعات الحسية، وثانياً: ملكة الفهم فوظيفتها

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص 67.

تحويل وتنظيم المعطيات الحسية عن طريق ما تحتوي عليه من مقولات قبلية، ثالثاً:ملكة العقل الخالص ووظيفتها إعادة تنظيم ما سبق تنظيمه في الفهم وذلك عن طريق ثلاثة مبادئ متعالية هي الله و العالم والنفس.

جاء هيجل وخالف كانط في أن العقل والحقيقة هي أمور لا تتحقق إلا من خلال عمليات زمنية، أي بمعنى تقديم الفرضية ثم الفرضية المضادة لها ثم التركيب. وحسب تصورات هيجل المعرفية فإن لكل شيء نقيض. ويمكن التوصل إلى الحقيقة من خلال إتحاد القول ونقيضه في مرحلة التركيب ، حينذاك تختفي التناقضات.

أما الهيجليين الشباب ،كارل ماركس وأنجلز و فويرباخ ، فهم فلاسفة ماديين يرون أن لا دور للتأريخ في الوجود ، ففي نظرهم أن الإنسان هو الذي يفعل كل شيء ، فعلى الإنسان أن يسيطر على الطبيعة ليدافع عن نوعه.

وهم لا يعتقدون بوجود حياة أخرى بعد الموت ،فهم يرون أن الضمير الإنساني هو نتاج مادة الدماغ ، يولد فيه و ينتهي فيه.فماركس وأنجلز وضعا طريقة المادية الديالكتيكية في التعامل مع نظرية المعرفة بعيداً عن أي تصور ميتافيزيائي أو مثالي.

الفرق بين حدود العقل وحدود المعرفة.

حدود المعرفة:-

تبحث المعرفة في طبيعة المعرفة الإنسانية، كذلك تبحث المعرفة عن مصادر المعرفة بمعنى طرق اكتساب المعرفة، فيتم اكتساب المعرفة عن طريق عدة وسائل منها الإدراك الحسي وهو ابسط وسيلة. كذلك البر هان العقلي فعن طريقه يمكننا الوصول إلى معرفة استنباطية كما نفعل في الرياضيات والمنطق والميتافيزيقا ، كذلك تبحث المعرفة في مجال معرفتنا وهو عالم المحسوس وعالم العقل، فالعقل لديه القدرة على معرفة ما في عالم الحس من أشياء هذا في نظر الكثير من الفلاسفة .

أيضا تبحث المعرفة في طبيعة الحياة العقلية والنفسية . كذلك تشترك موضوعات المعرفة مع بعض المباحث الفلسفية الأخرى أو العلوم الأخرى ،

فالمعرفة تتناول في بحثها الإدراك الحسي والذاكرة والكليات ومعرفة الآخرين ، وعلاقة المعرفة بالاعتقاد والمعرفة القبلية وغيرها ، كذلك نجد أن علم النفس وعلم المنطق واللغة تبحث في هذه المواضع أيضا .

حدود العقل :-

العقل هنا لا يقف عند معرفة الظواهر الحسية فقط بل وظيفته أيضا هي الحكم على الأشياء فوظيفة المعرفة العقلية عن طريق الحس والعقل معا حيث ينقل المعرفة العقلية لتصبح معرفة أسمى لا يستعمل فيها الحس أبدا. فيقوم العقل بالجمع بين معرفة عقلية ومعرفة أولية أو بين معرفتين عقليتين وبطريقة عقلية صرفة فتكون نتيجتها الوصول إلى معرفة جديدة فهي ليست تجريبية.

لقد جعل القرآن الكريم العقل صلة الوصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب، فعالم الشهادة يتميز بان له مجالات واسعة للعقل، وبالتالي يسهل على العقل إخضاع هذه المجالات له. أما عالم الغيب فيقع في مجال العقل من جهة مبدأ التسليم فقط حيث انه ليس له القدرة على بحثه. فلا يمكن إعمال المعرفة الحسية في هذا العالم ولا حتى المعرفة العقلية، لان ما يحتويه العقل من معاني مرتبطة بعالم الشهادة فقط وليس بعالم الغيب.

لقد جعل الفلاسفة الحسيون العقل معرفة حسية ، أما الفلاسفة العقليون فقالوا بان مجالات العقل هو الوجود كله ، الحسي والعقلي بما فيه عالم الغيب .

أما الفلاسفة المسلمون فقالوا بإمكانية الاستدلال على عالم الغيب من عالم الشهادة فجعلوا عالم الشهادة في مجال المعرفة العقلية، فقاموا بالبحث في عالم الغيب بحث عقلي وبأحكام العقل وقاموا بتأويله تأويل عقلي فقد قاموا بإدخال العقل في مجال عالم الغيب.

صعوبة الخوض في إشكالية المعرفة في فلسفة ابن رشد تأتي من كون موقفه توزع على جبهتين متعارضتين الواقعية والميتافيزيقية .وان كان هو يعطي للوقائع الفعلية الملموسة أرجحيه على قضايا المعرفة ، فانه يبقي على التأويل المفارق لأصل العالم وأصل الإنسان .

وبالانحياز إلى الأصل الواقعي للمعرفة يذهب الفيلسوف ابن رشد إلى العقول في كتابه " تلخيص ما بعد الطبيعة ، وعلى هذا فليس يحتاج في الأمور الطبيعية إلى إدخال صورة مفارقة في شيء من المتكونات ،..."[1] اعتداد المعرفة إذن ، إذا أرادت أن تكون حقه ، يأتي من ارتكازها على الأمور الطبيعية التي لا تتقبل الصور المفارقة منها كالأشياء المتكونة . من هنا يؤكد ابن رشد على المصدر الواقعي للمعرفة ، وهي التجربة الإنسانية . وهذا نص في كتاب التيزيني يقول في هذا الصدد : " فانه يظهر عند التأمل إن جل المقولات الخالصة (لنا) منها ، إنما تحصل بالتجربة ، والتجربة تكون بالإحساس أولا ، والتخيل ثانيا "[2]

منهج المعرفة : ما هي خصائص منهج المعرفة الرشدية؟

أولا: لان منهج المعرفة لا ينفصل عن المبادئ النظرية العامة التي قوامها الطريقة المعرفية العقلية في النظر إلى الفكر والعالم، فان ابن رشد مارس منهجه الواقعي في الفلسفة والطب وسائر العلوم والمعارف الأخرى. فقد اعتبر، مثلا الطب صناعة عملية تستند إلى المبادئ الصادقة، أي الالتزام بقواعد التفكير الصحيحة التي يشكل المنطق أساسها وإطارها. فالطب يقوم على النظر في مجموعة القوانين العامة التي تنظم جميع الأبدان بلا فروق فردية بينهما. ففي كتابة الكليات في الطب ــ كما يتأوله حسن حنفي ــ يذهب إلى أن الطب يقوم على النظر والمنطق، وفي الوقت عينه يستند إلى التجربة والمشاهدة، والنظر في الأسباب والقيام بالمعالجات.وإذا كانت التجربة و المشاهدة والملاحظة هي الأسس الواقعية لعلوم الطب، فإن المنطق والقياس والبرهان لأحكام هذا الخطاب هي في داخله، أما مادته تأتي من الطبيعة والتجربة [3]

وإذا المنهج الرشدي لا يفصل الكليات،كمبادئ نظر عامة ،عن الجزئيات كمعطيات واقعية بالنسبة للعلوم والمعارف بما فيها حقل الطب .

ثانياً: المنهج النقدي المقارن

متى يخطى المنهج الواقعي لدى ابن رشد بمسوغاته النظرية العقلية، كان

1-اسماء، قول ابن رشد هذا في كتاب : طيب تيزيني ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الوسيط ، القسمة الثانية ، دار دمشق ، ص363

2- المرجع السابق، ص 36.

3- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المعهد الثاني – التحول،التأليف، مرجع سبق ذكره، ص 186.

لابد من اعتماد مبدأ المقارنة والنقد فهو يجري مقارنة بين خصائل العلوم والمعارف ،لكي يتوصل للمعايرة بينهما،أما لتوكيد الأقرب منها إلى العقل والنطق ، وأما للدعوة إلى تجاوزها .وهذا لا يتأتى إلا من خلال المقاربة النقدية ، بما هي نظر متخصص ، وتساؤل دائم عما تخلص إليه العلوم والمعارف .في هذا الإطار جاء نقده لجالينوس لأن أقاويله _ برأي ابن رشد_ غير برهانيه فيما يخص خلاصاته الطبية .وكذا الأمر في ميدان الفلسفة ، فمشروع ابن رشد قام بصورة أساسية ،من جملة ما قام عليه، على الموقف النقدي .من هذا المنطلق فكر في إنتاج المفكرين والفلاسفة مثل الغزالي ،والفارابي ،وابن سينا...الخ[1]

وقد مد ابن رشد الجهد المقارن إلى انه أحيانا يقارن بين شرحي الفارابي وابن سينا مع أطروحات أرسطو "المعرفة أيهما اصدق"[2]

ثالثا: المنهج و المسكوت عنه

المعلن في المنهج الواقعي للمعرفة عند ابن رشد هو الانطلاق من المعطيات الحسية ، ولكن المسكوت عنه هو رفض الميتافيزيقية الغيبية،وما يتبعها من تعويض للثيولوجيا. وهذا يمكن تأويله كنوع من التقنية، خصوصا عندما تكون العامة جاهلة بقضايا الفكر الفلسفي والحقائق التي تصدر عنه.الأمر الذي يمكن أن يعرض الفيلسوف لصعوبات وضغوط من العامة، وهذا ما حصل مع ابن رشد.

وإننا في هذا الموقف نستند على موقف ابن رشد من فلسفة ابن سينا.فقد نقض الأول (ابن رشد) الثاني (ابن سينا) لأن هذا الأخير اعتبر أن موضوعات العلم الطبيعي يمكن أن تجد أنها من علم ما بعد الطبيعة ،هو الأساس للعلم الطبيعي ، في حين أن العكس هو الصحيح ، كما يؤكد ابن رشد ذلك ،إذا كان كل علم يحتاج إلى علم آخر لكي يثبت مبادئه ، لكان يرجع علم ما بعد الطبيعة إلى المنطق أوالى الطبيعة ، ولكن لا يحق له ذلك في حال العكس . فمبدأ الجوهر المحسوس أي أن يكون أزليا أم غير أزلي، يبرهن عملية من خلال علم الطبيعة، وليس من ما بعد الطبيعة، كما يظن ابن سينا.وهنا ابن رشد يقتفي اثر

1- المرجع السابق، ص 187.

2- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول- النقل:التدوين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000،ص99.

أرسطو فيما يخص أسس المنهج العلمي حيث يرى أرسطو أن الكلي يوجد في الأشياء الجزئية على العكس من أفلاطون الذي يعتقد بان الكلي يوجد بصورة مشتعلة عن الأشياء المحسوسة ولذلك بالنسبة لأرسطو المنهج الفلسفي يعنى الهبوط من معرفة الأفكار الكلية إلى تأمل محاكاة الأشياء الجزئية لهذه الأفكار.[1]

وهذا ما أسسه نظريا أرسطو بالخصوص ، وبالنتيجة يؤكد ابن رشد على أن العالم الطبيعي لا يحتاج أن يبرهن على وجود الطبيعة من العلم الغيبي، وفي هذا الإطار يقول حسن حنفي مشيرا إلى إن فصل ابن رشد بين علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة ، هو من أجل(القضاء على إشراقات ابن سينا،وفك الارتباط بين الله والعالم ، ورفع الخلط حتى لا يصبح الله مشبهاً والعالم إلها ، بل يتم الحفاظ على التنزيه ، وفي نفس الوقت تأسيس العلم)[2]

إننا نميل إلى الاعتقاد بان تأويل حسن حنفي لموقف ابن رشد النقدي من ابن سينا ، هو تأويل يقوم على النزعة التوفيقية التي تحكم تفكيره ، وليس على الحفر في طبقات الخطاب لفهم المسكوت عنه ،الذي اشرنا إليه في نظريته في المعرفة ،حيث ينطلق من السببية المادية ،عندما يبحث في الجوهر والإمكان والفعل.

وشرح أرسطو لهذه السببية يرتكز على إرجاع مقوماتها إلى أربعة أشياء: العوامل، العناصر، المؤلفات والمقومات التي تصوغ الكل (النظام ، البنية، التكوين، التوليف، والجمع). وهذه تقصر السببية على الأسباب المادية الفعالة الواقعية التي تشكل أرضية المعرفة الحقيقية.[3]

من هذا الأفق المعرفي الواقعي لدى أرسطو انطلق ابن رشد في نقده للنقد ،أي في نقده الذي جاء في تهافت التهافت والموجه للنقد الذي وجهه الغزالي للفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة ،الذي هو في الحقيقة دفاع عن علم الكلام الأشعري ضد

1- http://en.aristotie_wikipedia.thefreeencyclopedia

2- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول-النقل:التكوين، مرجع سبق ذكره، ص 168

3- http://en.aristotie_wikipedia.thefreeencyclopedia

الفلسفة. ويتجلى هذا التوجه المعرفي الواقعي لدى ابن رشد في جميع المسائل التي دار عليها السجال والحوار والنقد بين الفلاسفة ، وخصوصا بينه وبين الغزالي وهي المسائل الخمس :1. قدم العالم 2. صدوره على الله أو تعجز الفلاسفة عن إثبات أنه صانع .3.علم الله بنفسه وبالعالم 4.مشكلة الأسباب والمسببات 5. الحشر والجزاء .

ابن رشد يتخذ موقفا من هذه القضايا ويرد عليها في كتابه (تهافت التهافت) . فهو يرى إن التصور الأشعري ممثلا في الآراء التي قدمها الغزالي حول هذه القضايا الخمس ، يؤدي إلى إنكار وجود الأسباب والقوى الطبيعية التي بها تتحرك الأشياء و المعقولات ، و التي بها يستطيع الإنسان فهم العالم [1]

---

[1]- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثاني- التحول:التأليف، مرجع سبق ذكره ص 79.

المبحث الثالث :

مقارنة ابن رشد مع الفلاسفة المسلمين

المعرفة و العقل بين ابن رشد والكندي.

حياة الكنـــــدي:

هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، ولد سنة 185 هـ -801 ف، بمدينة البصرة، وتوفي في بغداد سنة 252 هـ -866 ف.

لم يكن ابن رشد الفيلسوف الوحيد الذي قال بالوحدة بين الحكمة والشريعة في العالم الإسلامي، بل هناك الكندي الذي هو من كبار الفلاسفة المروجين للفلسفة، وأيضا من الدارسين للفلسفة اليونانية.

أما عن عصره فقد كان حال الفلسفة فيه كحال الفلسفة في عصر ابن رشد. فقد كانت الفلسفة محل هجوم شديد من قبل رجال الدين والفقهاء الذين كانوا يستمدون سلطتهم من مناصرتهم للدولة، وكان الخليفة آنذاك هو المعتصم بالله.

المعرفة عند الكندي :

فسر الكندي المعرفة على أساس ما وُهب للإنسان من استعدادات وطرق لهذه المعرفة بعضها ظاهرية هي الحواس والعقل، وبعضها داخلية هي القلب. وبالتالي فالمعرفة عنده تحصل بثلاث طرق وهـــي:

أولهـــا: الحـــواس.

فالحواس موجودة في الإنسان منذ خلقه، فهو يباشر حواسه في وجوده مباشرة قريبـــة جـــداً منـــه وبالتـــالي فهـــي مرحلـــة وجـــود إنـــساني أولـــى. ويرى أن المحسوسات لديها وجود خارجي كذلك فهي منفصلة عن الذات العارفة. فهنا يخالف رأي أرسطو الذي جعل الأولوية للوجود المنطقي بينما الكندي ومـــن دافع ديني جعل لها الأولوية في الزمن.

وثانيها: العقـــل.

العقل في رأيه مباين للحس ، وبالتالي الوجود الخارجي يحتاج العقل لإعمـــال الفكر فيه ومواصلة معرفته بعد الحواس ، وذلك لتبيين حقيقتـــه والكـــشف عـــن قوانينه، وفي نظره انه يوجد في هذا العقل الأوائل العقلية المعقولة اضطرارا .

قسم الكندي العقل الإنساني ثلاث تقسيمات وهي:

أولا: العقل المادي أو المنفعل: أطلق عليه ذلك لقدرته على التشكل والتصور بصورة الموجودات.

ثانيا: العقل بالفعل: أي أن المعقولات أصبحت موجودة لديه بالفعل وقام بإدراكها بعد أن كانت موجودة بالقوة.

أما الثالث العقل المستفاد: أي قام بالاستفادة وامتلاك المعقولات من العقل الأول.

ثم أضاف إلى هذه العقول الثلاثة عقلا رابعا وهو العقل الفاعل أو العقل الأول. فهو يقوم بإخراج العقل الإنساني من حالة العقل المادي إلى حالتي العقل بالملكة وبالفعل. واعتمد في هذا التقسيم الثلاثي على فكرتي القوة والفعل عند أرسطو فالكندي يرى أن العقل الإنساني عقل واحد ولكنه ليس موجود بالفعل ، ولكي يخرج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل لابد لوجود آخر متحقق بالفعل ، بمعنى أن عنده واحد فحسب داخل الإنسان وان تقسيم العقل عنده تقسيم اعتباري وليس حقيقي واقعي إلى ثلاثة عقول ، ولكن ينظر إليه من ثلاثة جهات ، وهي مادي وبالفعل ومستفاد ، وهذه ترتبط بمادة المعرفة التي يسعى العقل لإحاطتها بالإدراك والفهم ، فالعقل يمكن أن يكون بالفعل أو مستفاد بالنسبة لشيء ما ويمكن أن يكون مادي بالنسبة لشيء آخر إذاً فخصائص العقل ليست ثابتة فيه بل متغيرة ونسبية طبقا لدرجات المعرفة والإدراك والتحصيل .

وقام الكندي بالتمييز بين المحسوسات وكيفية إدراكها وبين المعقولات وكيفية إدراكها ، فلا يمكن للقوى الحاسة تركيب الصور التي تدركها ، فهي تدرك صور المحسوسات في مادتها ويقتصر إدراكها على الصور الجزئية فلا يمكن إدراك المحسوس في غيبته بل يجب أن يكون المحسوس حاضر أمام الحس حتى يدركه وآلته هو الحواس الخارجية الخمس . ويرى الكندي أن النفس الناطقة (العقل) باقية وخالدة فيما يتعلق بالدين من جهة الثواب والعقاب وما يقتضيه ذلك من الإيمان بالبعث الذي يعتمد على عدم فساد النفس الإنسانية وبقائها وصعودها إلى خالقها فالفساد لا يصيب إلا المادة أما الخالد الباقي فهو الأخير المادي ، فالعقل والحس يعملان معا في المعرفة.

ثالثهما: القلب.

و في نظر الكندي أن القلب هو طريق للإيمان، فهو يعمل فوق حدود العقل والحس من الغيبيات، وهو لا يتعارض مع العقل إلا انه يتجاوزه فيما يعجز عنه هذا العقل. فالعقل يثبت الغيبيات والقلب يؤمن بما جاء به الرسول ويؤمن بالنبوة كذلك .

التوفيق بين الحكمة والشريعة عند الكندي.

يرى الكندي انه لا يوجد تعارض بين الفلسفة والدين ،وقال بإمكانية التوفيق بينهما ويرى إن هدف الفلسفة هو في الأساس ديني وهذا الهدف هو إثبات وجود الله عن طريق الفلسفة والبرهان ، وليس عن طريق الكلام والجدل وبألفاظ العلوم الدينية مثل الكافرون والمعاندين وغير ذلك من هذه الألفاظ .

ويعود الفضل إلى الكندي لأنه يعتبر أول من شق الطريق لهذه القضية فهو أول من فطن لها كما انه أول من ادخل الفلسفة إلى الإسلام.

واستعمل الكندي ثلاث حجج عقلية لإثبات الاتفاق بين الفلسفة والدين.

الحجة الأولى : إن الفلسفة تتفق مع الدين من حيث الموضوع ، واستعمل الكندي لفظ الربوبية ولم يستعمل لفظ الله أو الرب وذلك ليؤكد " على عناية الله بالعالم في مقابل التصور اليوناني ، ومتجاوزا التشخيص ، الرب أو الله إلى الإلوهية والربوبية، انتقالا من علم الكلام إلى الفلسفة. ليس من الدين معاندة حقائق الأشياء "[1] وبالتالي لا يمكن للدين أن يعارض الفلسفة وغرضها هو واحد وهو البحث عن الحقيقة "فمن سمى البحث عن الحقيقة كفرا تعرض عن الدين لان العلم بالحقائق هو علم الربوبية ، إذا كانت الفلسفة علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، وكان غرض الفيلسوف إصابة الحق والعلم به فإنها تصبح مرادفة للدين وطريقا إلى الحقيقة "[2] إذاً الغاية واحدة بالرغم من اختلاف المنهج.

الحجة الثانية: هي " موافقة ما جاء به الرسل لحقائق الفلسفة و يعتبر الكلام لا

1- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث- الإبداع،تكوين الحكمة، دار قباء، القاهرة، 2001 ف، ص 193.

2- المرجع السابق، ص 193.

فرق بين السمعيات والعليات أو بين النقل والعقل "[1] ، فالفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها ،وفي علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة ، وعلم كل نافع ، والسبيل إليه والاحتراز من كل ضار ، فهذا ما جاءت به الرسل عن الله سبحانه وتعالى فان الرسل جميعا أتوا للإقرار بربوبية الله وحده .

الحجة الثالثة:وهي أن " الفلسفة تجب أو لا تجب : فان لم تجب وجب إثبات ذلك والإثبات هو البرهان ، والبرهان منطق ، والمنطق احد أقسام الحكمة ، وهي حجة جدلية ضد الخصوم تقوم على برهان الخلف ، إثبات خطأ الموقف المعارض ، وهو عدم وجوب الفلسفة ومن ثم يثبت وجوبها . هي حجة سلبية لا تقوم إثبات الوجوب بل على نفي عدم الوجوب . تثبت وجوب الفلسفة وهي احد طرفي الثنائية المتقابلة دون أن تتحدد معنى الدين ويبدو انه يعني ضمنا الدين الفلسفي الذي لا يتعارض مع وجوب الفلسفة كما تثبت حق الفلسفة في تناول الدين ، ولكنها لا تتضمن بالضرورة النتيجة النهائية لذلك "[2] ، والنتيجة هي الاتفاق بدون تعارض وبالتالي كان الجدل هو اقل قيمة من البرهان ، فالبرهان هو واحد عند جميع العقلاء ، أما الجدل فيمكن أن نعترض عليه وذلك بجدل نقيض عنه .

هذه هي أهم الأفكار والحجج التي قال بها الكندي، محاولا منه في التوفيق بين الحكمة والشريعة وقد لاقت هذه المحاولة القبول لدى كثير من المسلمين، فهي تتميز بأنها قد حافظت على مكانة الدين وسموه وكذلك على تفوقه على الفلسفة.

فإننا نجد أن الكندي يقول بأنه يجب علينا وذلك بحكم الشرع الجد والاجتهاد في طلب الفلسفة وذلك لمصلحة العقل والنقل.

فهذه المسألة ظلت على رأس المسائل الفلسفية التي اتسمت بها الفلسفة من جهة ومن جهة أخرى لتهدئة هجوم العرب على علوم اليونان فكانت مسالة التوفيق قد أرقت الفلاسفة فكان لكل فيلسوف رأيه في هذه القضية ولكن يعتبر ابن رشد هو أشهر من كتب عن هذه القضية حيث استوفى المسائل ووضع الحلول .

1- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث-الإبداع وتكوين الحكمة، مرجع سبق ذكره، ص 193.

2- المرجع السابق، ص 194.

العقل بين ابن رشد وابن سينا.

حياة ابن سينا :-

إبن سينا هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا ، الملقب بالشيخ الرئيس ، ولد بأفشنة وهي من قرى بخارى سنة 370 هـ -980 ف.

أما عن جوهر فلسفة ابن سينا فهو متفق مع الفارابي بخصوصها وكذلك متفق في الاتجاه الذي تسير فيه فلسفته ، ولكن ابن سينا يختلف عن الفارابي في قدرته على البيان والتوضيح والدقة وكانت الغاية من الفلسفة عنده هي تهدي النفس الإنسانية لتحصل لها السعادة فهذه الغاية كانت أيضا عند الفارابي والكندي قبله . وفلسفته كانت في أصولها ومبادئها عقلية . أما في الألفاظ و تعابيرها كانت صوفية .

أما عن المعرفة لدى ابن سينا فهي لا ترفض الحس والعقل كطريق للمعرفة، ولكن تجعل العقل مصدر وطريق للمعرفة. فهي تبني الوجود والمعرفة على أساس عقلي.

وان ما في العقل من صور عقلية ، تعود إلى فيض العقل الفعال والعقل الإنساني وان كان يعرف الواقع المحسوس عن طريق الحواس إنما يقوم بذلك ويترقى من كونه عقلي هيولانيا أو بالقوة إلى عقل مكتسب أو بالفعل ، ويقوم بعملية تجريد وانتزاع للصور العقلية بإبعاد ما يلابسها من المادة حتى يصل إلى درجة العقل المستفاد الذي تكون الصور العقلية فيه مجردة وتأخذ قيمتها المعرفية من عقل مجرد مفارق و هو العقل الفعال ، أو عقل الفلك العاشر أي القمر .

ونرى ابن سينا يزيد في تفصيل هذه المعرفة حتى يظن به انه متصوف يتحدث بكلام الصوفية، ولكن الأمر ليس كذلك حيث إن هذه العبارة الصوفية ليست إلا تعبير عن التعليل العقلي للوجود.ولكنها ليست تلك الصوفية العملية القائمة على تزكية الروح بالعبادات والرياضيات الجسمية بل هي صوفية عقلية ، أو اشراقية طريقها التفكير العقلي أو الرياضة العقلية .

يتجاوز ابن سينا المعرفة الحسية واتجه إلى المعرفة العقلية وذلك لان المعرفة الحسية لا تعطينا إلا معرفة نسبية وهي غير قادرة على إدراك المعقول. أما العقل الإنساني فهو قادر على تصور المعاني الكلية العقلية والتي هي مجردة عن المادة ، ويرى انه لا ينبغي تصديق الحواس كلية ولا رفضها كلية وذلك لما لها من أهمية في إيصال الآراء والأفكار والتصورات إلى العقل فلا يمكن للعقل أن يصل إليها بمفرده .

قوى النفس الناطقة : تعرف قوى النفس الناطقة لدى الفلاسفة الملكة التي اختص بها الإنسان وتميز بها عن باقي الكائنات الأخرى وهي العقل ، فالعقل ينقسم عند ابن سينا إلى قوتين فالأولى : قوة عالمة ، والثانية : قوة عاملة ، فكلاهما تسمى عقل وذلك باشتراك الاسم .

* فالقوة العاملة : وتسمى بالعقل العملي أيضا ،وهي " مبدأ محرك إلى ما ينبغي فعله أو تركه من الأفاعيل الجزئية ، و بها تتعلق سياسة البدن وحسن توجه القوة الحيوانية النزوعية والمتخيلة والمتوهمة ، على حسب ما توجبه أحكام القوة النظرية واستنباط التدابير في الأمور الجزئية واليها تنسب الأخلاق "[1] ،فهي تلك القوة التي تدبر بها النفس البدن على ضوء الآراء الجزئية التي يتوصل إليها الإنسان سواء بالتجربة أو بالاختيار .

* القوة العالمة: وهي القسم الثاني للنفس الناطقة، وهي تسمى بالقوة النظرية وبالعقل النظري وهي تحتاج إليها ليصبح عقلا بالفعل " فهي ذلك الوجه من النفس الملتفت إلى المبادئ العالية، وذلك في مقابلة الوجه الآخر الملتفت إلى مصالح البدن. وهذه القوة من شأنها أن تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة ،فان كان مجردة بذاتها فذاك ، وان لم تكن مجردة عن المادة ، فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء "[2].

وقسم إبن سينا هذه القوة إلى أربعة تقسيمات وهي:-

أولا: قوة مطلقة هيولانية أو العقل الهيولاني ، وسميت هذه القوة بالهيولانية

1- محمد عبد الرحمن مرحبا، خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1993 ف، ص 233.

2- المرجع السابق، ص 233.

وذلك تشبيها بالهيولي الأولى فهو العقل قبل أي إدراك بمعنى انه القوة الاستعدادية لتقبل المعقولات .

ثانيا: قوة تسمى ملكة، أو العقل بالملكة. وهي أن القوة الهيولانية " تكون قد حصل فيها عدد من الكمالات والمعقولات الأولى يمكنها بها أن تتوصل إلى اكتساب المعقولات الثانية بلا واسطة كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة و بسائط الحروف على الكتابة "[1].

ثالثاً: العقل بالفعل . وهو العقل الذي استكمل الاستعداد الفطري فهو يعقل متى شاء بدون تكلف وبدون اكتساب .

رابعاً: العقل المستفاد. و هو العقل الذي تحصل فيه أسمى المعقولات البشرية، والذي استحضر كل ما عقله في البدء فأدركه وتأمله.

التوفيق بين الحكمة والشريعة عند إبن سينا.

أما عن مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة فكان حاله كالكندي والفارابي فقد كان طابعها بين تعاليم أرسطو الممتزجة بتعاليم أفلاطون وبين تعاليم الإسلام المتأثرة بالتشيع والمتسمة بالبعد عن التزمت والتشدد.فعالج ابن سينا المسائل بروح توفيقية يقرب فيها المسافة بين الدين والفلسفة ، حيث يجعلها قريبة من الدين بعد تجريده من حساسياته حتى لا يفرط في اتجاهها العقلي لكي يجعلها مقبولة لدى المثقفين والمتدينين المتسامحين ، أما المتزمتون فلا سبيل إلى إقناعهم بها .

ولكن محاولة التوفيق عند ابن سينا لم تكن في صورة نظرية كاملة قائمة بذاتها كما هي عند ابن رشد وتناول ابن سينا هذه المسألة في أقسام العلوم العقلية وذلك من اجل وضع الوحي ضمن منظومة العلوم . حيث تدل أقسام الحكمة عنده على انه لا يوجد فيها ما يخالف الشرع، " فان ادعاء الحكمة ثم الزيغ عن مناهج الشرع ضلال وعجز وتقصير. الحكمة نفسها بريئة عن هذا الادعاء وذلك الزيغ ،مازال أشكال الكندي موجودا في عصر ابن سينا وممتدا حتى ابن رشد بل وربما في كل عصر حتى الآن وهو ادعاء الحكمة والزيغ عن الشريعة ، ليس الخلاف

1- محمد عبد الرحمن مرحبا، خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 234.

بينهما في نفسيهما بل عند مدعي كل منها.يستعمل لفظ منهاج وزيغ ، وهما نفس اللفظان اللذان يستعملهما ابن رشد فيما بعد في (مناهج الأدلة) بالإضافة إلى لفظي حكمة وشرع بعد أن حول ابن رشد لفظ الشرع إلى شريعة. "[1]

انتقادات ابن رشد لابن سينا .

انتقد ابن رشد ابن سينا فسلك منهجه النقدي الذي كان قائما على الإيمان بالعقل ، فينتقده ابن رشد إذا رأى أن ابن سينا تأثر بمقدمات جدلية كلامية ،لأن الطريق الجدلي لا يرقى إلى مستوى البرهان الذي يقوم على العقل، إضافة لذلك فان تأثر ابن رشد بأرسطو يكون السبب في نقده لابن سينا . فإذا ابتعد ابن سينا عن فلسفة أرسطو، أو فهمها فهماً خاطئاً، فإن ابن رشد يقوم بانتقاده .

ونستطيع القول إن ابن رشد كان قد أعلى البرهان على الجدل وعلى الخطابة، فيتضح هذا من خلال موقفه من الباحثين وذلك في مسألة وجود الله تعالى.

فعندما انتقد الحشوية كان قد رفض الطريق الخطابي الإقناعي، أما ابن سينا فرفض الطريق الثاني الذي يعد وسط بين الطريق الخطابي والطريق البرهاني، أي الطريق الجدلي الكلامي، وإذا تم له ذلك فقد تسنى له الصعود إلى البرهان بعد تجاوز كل من الطريق الخطابي والطريق الجدلي.

قام إبن رشد بانتقاد فلسفة ابن سينا في كثير من المواضع، سواء كانت مواضع رئيسية تعبر عن خلاف مذهبي بينهما، أو كانت مسائل وفروعاً جزئية فقط، فانتقده ابن رشد مثلا في دليل الممكن والواجب، كذلك في مبادئ العلم الطبيعي.

حاول ابن رشد الكشف عن كل صغيرة وكبيرة من الأخطاء التي وقع فيها إبن سينا، واهتم ابن رشد بالرجوع إلى الفكر الأرسطي كعنصر مكون لمنهجه النقدي، جعله هذا يهتم بالرد على ابن سينا في كثير من الواضع الجزئية ومنها مثلا، أن ابن سينا ذهب إلى أن العلم الطبيعي وذلك ليبرهن على مبادئه، وأن العلم الإلهي

1- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث- الإبداع،تكوين الحكمة، مرجع سبق ذكره، ص 195.

هو الذي يتكفل ببيان مبادئ العلم الطبيعي، ولكن ابن رشد في نظـره أن العلـم الطبيعي هو نفسه الذي ينظر في مبادئه، فمثلا المادة والصورة ينظر العلم الطبيعي إليهما من حيث إنهما مبدآن لوجود متغير، وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيـث إنهما مبدأ الجوهر بما هو جوهر.

يرى ابن سينا بوجود قوة وهمية وظيفتها إدراك المعـاني غيـر المحـسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة التي تدرك عداوة الـذئب للـشاه ,وأن الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه فهذا القول مخالف لأرسطو. فـإن إبـن رشد يرى بعدم وجود هذه القوة في مذاهب القدماء، وأن الوظيفة التي أرجعها ابن سينا للقوة الوهمية إنما هي من عمل القوة المتخيلة، وبذلك لا يكون هناك معنـى لإضافة قوة جديدة أخرى.

العقل والمعرفة بين الغزالي وابن رشد .

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ، ولد هذا الفيلسوف في مدينـة تسمى طوس سنة 450 هـ /1058 ف ، وهو من أصل فارسي ، وكانت نـشأته في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ، أي القرن الحادي عشر الميلادي (إفرنجي) ، أي انه عاش في العصر العباسي الثالث ، وكان هذا العصر عصر انحلال وضعف من كلا النـاحيتين الـسياسية والعـسكرية ، فكانـت الفوضـى والانحطاط في الخلاق ، وكان هناك أيضا خمول في الفكر بشكل عـام ، تـوفي الغزالي في سنة 505 هـ /1111 ف.

المعرفـة لدى الغزلي :-

فالمعرفة عنده مقسمة إلى ثلاثة أقسام :-

المعرفة الأولى - هي المعرفة الحسية، والمعرفة الثانية - هي المعرفة العقليـة، والمعرفة الثالثة - هي المعرفة الصوفية، ووسيلة المعرفة الصوفية هي التـصفية والزهد والورع والتقوى.

أولاً: المعرفة الحسية:-

ووسيلة هذه المعرفة هي الحواس الداخلية والحواس الخارجية ، فالحواس الخارجية تنفعل عن المحسوس الخارجي ثم تنقل هذه الانفعالات بعد ذلك إلى القوى المدركة من الباطن ، فالذي يميز بين الحس الخارجي وبين الحس الداخلي عند الغزالي ، هو إن الحس الخارجي يدرك الصورة في حالة وجودها في الخارج فقط . أما فيما يخص الحس الداخلي ، فهو يقوم بادراك الصورة وأيضا يدرك المعنى الذي تحمله هذه الصورة بالرغم من غياب المحسوس ، ولا يستطيع الحس الخارجي أن يغير المحسوس أو أن يتصرف في مدركاته ،بعكس الحس الداخلي الذي يتصرف في مدركاته.

ويرى الغزالي إن الإدراك هو " اخذ صورة المدرك و بعبارة أخرى الإدراك اخذ مثال حقيقة الشيء لا الحقيقة الخارجية ، فان الصورة الخارجية لا تحل المدرك بل مثال منها، فان المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج ، بل ما تمثل في الحاس، فالخارج المحسوس انتزع منه، والمحسوس هو الذي وقع في الحاس فشعر به ولا معنى لشعوره إلا وقوعه فيه وانطباعه به " [1]

ثانيا: المعرفة العقلية:-

قام الغزالي بتقسيمها إلى أربعة درجات وهي :-

أولا : العقل الهيولاني ، ثانيا : العقل بالفعل ، ثالثا : العقل المستفاد ، رابعا : العقل بالملكة . فهو استخدام التقسيمات الأربعة، كما فعل ابن سينا، أما ابن رشد فقد قسمها إلى ثلاثة تقسيمات فقط.

قام الغزالي بتشبيه المشكاة التي وردت في سورة النور بالعقل الهيولاني " فالمشكاة مثل العقل الهيولاني فكما أن المشكاة مستعدة لان يوضع فيها النور ، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لان يفيض عليها نور العقل، ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجة ،فان بلغت درجة تتمكن من تحصيل

1- أبو حامد الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا مكتبة الجندي ، مصر ، 1968 ص 66.

المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة لان الشجرة ذات أفنان فكذلك الفكرة ذات فنون فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فان حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت فان كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء ، فان حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها المصباح ، ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور ، نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري "[1] .

وقال الغزالي بوجود أربع مراتب للإدراك وهي :

أولا : الحس : وفي رأيه " انه يجرد نوعا من الجريد إذ لا يحل في الحاس تلك الصورة بل مثال منها إلا أن ذلك المثال إنما يكون إذا كان الخارج على قدر مخصوص وبعد مخصوص وبناله مع تلك الهيئة والوضع فلو غاب عنه أو وقع له حجاب لا يدركه. المرتبة الثانية إدراك الخيال وتجريد ، أتم قليلا وابلغ تحصيلا فانه لا يحتاج إلى المشاهدة بل يدرك مع الغيبوبة إلا انه يدرك مع تلك اللواحق و الغواشي من الكم والكيف وغير ذلك "[2]

أما إدراك وتجريده الوهم فجعله الغزالي في المرتبة الثالثة فهو " أتم وأكمل مما سبق فانه يدرك المعنى المجرد عن اللواحق وغواشي الأجسام كالعداوة والمحبة والمخالفة والموافقة إلا انه لا يدرك عداوة كلية ومحبة كلية بل يدرك عداوة جزئية بأن يعلم هذا الذئب عدو مهروب عنه وان هذا الولد صديق معطوف عليه . المرتبة الرابعة إدراك العقل وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام بل جناب إدراكه منزه عن أن يحوم به لواحق الأجسام من القدر والكيف وجميع الأعراض الجسمية ويدرك معنى كليا لا يختلف بالأشخاص فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها "[3]

فالعقل الإنساني في نظره ينتقل تدريجيا من مرحلة إلى أخرى ، ويكون بواسطة العقل الفعال ، والغزالي أعلى من شأن المعرفة العقلية إذا ما قورنت هذه المعرفة بالمعرفة الحسية ، ولكن الغزالي لم يقم بالإعلاء من شأن هذه المعرفة

1- المصدر السابق، ص 63.

2- المصدر السابق، ص 67.

3- المصدر السابق، ص 67.

العقلية إذا ما قورنت بالمعرفة النبوية ، ورفض الغزالي القول بان المعرفة الفلسفية أفضل من المعرفة النبوية فيقول : " فأفضل نوع البشر من أوتي الكمال في حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشري أصلاً : و أوتى القوة المتخيلة استقامة وهمة لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه حتى يشاهد العالم النفساني بما فيه من أحوال العالم ويستثبها في اليقظة فيصير العالم وما يجري فيه متمثلا لها و منتقشاً بها ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر في عالم الطبيعة حتى ينتهي إلى درجة النفوس السماوية. " [1] والعلم اللدني في نظره هو أفضل من الحكمة الإنسانية وذلك لأنه موحى به من عند الله ،وبالتالي فالنبوة ترجع إلى اصطفاء الله لعباده وإعداده لهم ولا ترجع إلى صفات وخصائص مكتسبة فيقول هنا " وكما أن الإنسانية لنوع الإنسان والملكية لنوع الملائكة ليست مكتسبة لأشخاص النوع وان العمل بموجب النوعية لا يخلو عن اكتساب واختيار لإعداد واستعداد : كذلك النبوة لنوع الأنبياء ليست مكتسبة لأشخاص النوع وأن العمل بموجب النبوة ليس يخلو عن اكتساب واختيار لإعداد واستعداد كذلك فيوحي إليه ﴿ طه ﴿١﴾ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ ﴿٢﴾﴾ [2] حين تورمت قدماه من العبادة " [3] ويرى انه لا يجب إنكار النبوة بحجة عدم رؤيتها.ويبين الغزالي خواص النبوة وهي في رأيه ثلاثة ، فالخاصية الأولى هي قوة التخيل ، أما الخاصية الثانية هي العقل العملي وهي تابعة لقوة العقل النظري ، أما الخاصية الثالثة فهي تابعة لقوة النفس .

المعرفة الصوفية:

يرى إن عملية تحصيل المعارف تشترك فيها الحس والوهم والتباين، في نظره أن لكل حاسة من الحواس وظيفة، أما العقل فله وظيفة مستقلة عن وظائف الحواس الأخرى. فالمتخيلة وكل حاسة من الحواس لها وظيفة نقل المعلومات إلى

1- المصدر السابق، ص 160.

2- سورة طه : الآية 1 ، 2 .

3- أبو حامد الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، مصدر سبق ذكره،ص من 144 -145.

العقل ، فهو يرى أن القوة الخيالية الموجودة في مقدمة الدماغ تجري من العقل فتجتمع المعلومات التي تأتي من المحسوسات عندها ويأتي دور القوة الحافظة التي مسكنها مؤخر الدماغ لتخزين المعلومات ،فهنا قد بين لنا كيف تتشكل المعرفة بواسطة عمليات تجري داخل جسم الإنسان و الموجودات في خارج الجسم.

أما عن مسألة النظر عنده فإننا نجده يحث عليها فهو يرى أن النظر هو الاستبصار أو التفكر أو التذكر أو التأمل أو التدبر ، أما عن الاعتبار فهو يرى انه هو إحضار معرفتين للعبور منهما إلى معرفة ثالثة . وقد اعتمد الغزالي على المنطق للوصول إلى الحقائق.

العقل بين ابن رشد وابن باجه.

حياة ابن باجه :-

هو أبوبكر محمد بن يحيى المعروف بابن باجة وبابن الصائغ ، ولد في مدينة سرقسطه في نهاية القرن الخامس للهجرة ، اشتغل ابن باجة بالسياسة وتنقل بين اشبيلية و سرقسطه و فاس وغرناطة ، توفي مسموماً سنة 533 هـ- 1138 ف، ولا نعلم عن سيرة حياته الكثير .

العقل عند إبن باجه :-

أولى ابن باجة موضوع العقل أهمية كبيرة فقد آمن به ، و رفض رأي الصوفية الذي يقول أن المشاهدة الصوفية تحقق السعادة واللذة إلى الإدراك الذوقي لحقائق الوحي والإلوهية ، و يرى أن المعرفة الصحيحة والمطلقة هي المعرفة العقلية حيث يعتبر العقل صادق في كل ما يعرفه، فقد رأى مقدرة العقل على معرفة كل شيء ابتداء من الوجود المادي وانتهاء بالوجود الإلهي.

وفي نظره إن العقل يعرف الأشياء من تلقاء نفسه وليس بتأثير خارجي روحاني فقد بنى هذا التفكير على أساس مادي ويرى أن العالم هو عبارة عن عدد من العقول : العقل الإنساني والعقل الكلي والعقل الفعال ،في نظره أن العقل الفعال يؤثر على العقل الإنساني فينقل إليه المعارف والعلوم ثم تعود هذه المعارف بعد موت الإنسان إلى العقل الفعال، والعقل هو خالد في العالم .

فأقام ابن باجة مذهبه في العقل على مبدأين وهما مبدأ الصورة ومبدأ المادة ، فيرى أن الصورة تكون مجردة عن المادة ولكن في نفس الوقت لا يمكن أن توجد المادة بدون الصورة .

ويعتبر ابن باجة أول فيلسوف قام بفصل البحوث الدينية عن البحوث العقلية وعزل العامة عن الفلسفة .

فالعقل عند ابن باجة قسمان _ الأول : العقل الهيولاني فبهذا العقل يدرك الجمهور المعقولات ، وأما الثاني : العقل الفعال ، فهو يكون خارج عن الإنسان .وهو فضل من الله عز وجل يهبه إلى من يشاء من عباده ولا يحظى بهذا العقل إلا السعداء ، وقال بوجود مراتب للمعرفة " فالإنسان له أولا الصورة الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول ، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر ، فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود "[1] وعلى الإنسان أن يدرك الصور المعقولة جميعا ، من الأدنى إلى الأعلى فيبدأ بادراك الصور في الأجسام المادية، ثم يرتفع إلى إدراك عقول الأفلاك التي فوق العقل الفعال ثم يعلو إلى العقل الأول وهو الله.

إن العقل الفعال عنده خالد وهو متعال وليس جزءا من أجزاء النفس وهو حلقة الوصل بين العالم الحسي والعالم العقلي.

والعقل الإنساني يعتبر آخر العقول الإنسانية ، من وجهة نظر ابن باجه واحد ، بما لديه من عقل والدليل على ذلك أن الإنسان يحصل التغيير عبر السنوات ويظل عقله كما هو .

العقل بين ابن رشد وابن طفيل .

حياة ابن طفيل :-

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي ،ولد في مدينة صغيرة تسمى آش ، وهي من مدن إقليم غرناطة سنة 506 هـ-1110 ف ،عاش في أيام دولة الموحدين الذين كانوا يحكمون المغرب في ذلك الوقت ،

1- محمد عبد الرحمن مرحبا، خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 433.

كان طبيبا في غرناطة وعمل كاتب لحاكم ولاية غرناطة ، ثم أصبح كاتب للأمير أبي سعيد حاكم طنجة ثم علا شأنه فأصبح طبيب أبي يعقوب يوسف المنصور ثاني خلفاء الموحدين . توفي ابن طفيل في مدينة مراكش سنة 581 هـ - 1185 ف، كان صديقا و وزيرا لابن رشد ،عرفه الأوربيون من خلال ترجمة ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو حيث أن ابن رشد كان قد ذكر وقدم ابن طفيل في هذا الكتاب .

وجاء ابن طفيل بقصة (حي بن يقظان) حيث كانت سبباً في شهرة ابن طفيل . حيث اتصف أسلوبه في هذه القصة بالرقة ودقة الملاحظة وحسن التعبير، اتخذ ابن طفيل أسلوبا الرمز والإشارة لتجسيد ما يتفاعل في أعماقه من أفكار،حيث اثبت ابن طفيل المقدرة على الموازنة بين الأفكار التي تتجسد في أعماقه الإنسانية وبين الألفاظ المرادفة لتلك الأفكار . وقام إبن طفيل بإثبات ما يتصف به من مقدرة على الموازنة بين الأفكار والمفاضلة بينها.

و كان ابن طفيل على دراية بالعلوم الطبيعية والمعارف الحياتية، حيث قام بالاطلاع على الكثير مما تركه فلاسفة اليونان والإسلام من آثار فلسفية وعلمية، فاطلع عليها بفكره العميق وبتحليله الواسع وبنقده الثاقب.

لم يكن إبن طفيل الفيلسوف الوحيد الذي استخدم القصص الرمزية الخيالية الأسطورية لمعالجة أفكاره العقلانية، فقد سبقه العديد من الفلاسفة والمفكرين مثل ابن سينا والفارابي وإخوان الصفا و ابن المقفع في كتابه(كليلة ودمنة) وغيرهم من المفكرين والأدباء والفلاسفة.

كان لابن طفيل الأسبقية في طرح الأفكار ومعالجة المشكلات، فالقيمة الحقيقية لقصة(حي ابن يقظان) واضحة في الصورة الرمزية وفي الإيحاء البلاغي التي قام بصياغتها، ليعبر عن ما يتفاعل في أفكاره من آراء وابتكارات علمية أدبية رفيعة يقوم بتجسيدها حي بن يقظان الذي هو بطل هذه القصة ، فهذه القصة " تصف مراحل ارتقاء العقل البشري بوسائله إلى أسمى المعارف الإلهية والدينية. " [1]

ماجد فخري، مختصر تاريخ الفلسفة العربية، دار الشوري، بيروت، الطبعة الأولى، 1981 ف، ص 118.

العقل والنقل عند ابن طفيل .

عندما سمع آسال حي بن يقضان يصف له الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس ، ووصف له أيضا ذات الله بأوصافه الحسنى، فلم يشك آسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته هي من أمر الله ، وبالتالي تفتحت بصيرته وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقرب عليه طرق التأويل، فتبين له مشاكل الشرع ، وبالتالي صار من أولي الألباب .

العقل بين ابن رشد وابن حزم.

حياة ابن حزم :-

هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، ولد في مدينة قرطبة سنة 384هـ/994ف، كان أباه وزيرا للمنصور ابن أبي عامر ،ولكن بعد أن توفي المنصور استطاع هشام المؤيد أن يحكم ،فقام باللحاق برجال دولة المنصور ومن بينهم آل حزم فتشتتوا في البلاد ، واتهم آل حزم بأنهم من أنصار المروانيين وذلك في عهد علي بن حمود .

قام ابن حزم بالانتقال من قرطبة بعد خرابها إلى شاطبة، فألف كتاب (طوق الحمام) ، والتجاء إلى جزيرة ميورقة ،وبسبب مذهبة الظاهري كثرت عليه دسائس الفقهاء ، وتوفي سنة 546هـ/1064ف.

إعتبر ابن حزم أن العلم والمعرفة لهما معنى واحد، وهذا المعنى هو الاعتقاد بالأشياء بما هي عليها، وقال بأربعة طرق للمعرفة وهي:

أولا: إننا نحصل على المعرفة عن طريق النصوص القرآنية وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم.

ثانيا: ما أوجبته اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات وما اتفق عليه العرب من فهمهم لهذه الكلمات.

ثالثا : عن طريق الاكتساب .

رابعا: عن طريق الحس وبديهة العقل، فقد جعل ابن حزم الحس وبديهة العقل شيء واحد. فالنفس تقوم بادراك المحسوسات بالمقابلة والتفاضل ، فمثلا عندما

يتبدل الظل على الأرض لا يمكن للإنسان إدراكه إلا بعد أن ينتقل مسافة يستطيع العقل أن يقدرها .

وفي نظره، يولد الإنسان وهو لا يعرف شيئاً، فيدلل بالقرآن الكريم على ذلك ،ففي سورة النحل يقول الله تعالى ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾[1] نلاحظ إن ابن حزم لم ينشا فلسفة عقلية وذلك بسبب أن هذه الفلسفة تخالف المذهب الظاهري الذي يعتنقه ، ويرى أن العقل لا يمكنه أن يميز الأشياء تمييز صحيح إلا إذا كانت الحواس في جسم صاحبها سليمة .

1- سورة النحل ،آية 78.

الفصل الرابع

إشكاليـــــــة النفـــــــس

المبحث الأول :
حول طبيعة النفس في القرآن

إن تعريف النفس تعريفاً دقيقا لهو أمر غير ممكن ، فهي تعتبر من اكبر المسائل الفلسفية ،التي اهتم بها الفلاسفة عبر العصور ،وأيضا تعتبر مسألة عويصة فلا يوجد مبحث من مباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة يدانيها في ذلك ، لأنها مسألة متعلقة بالسر الإلهي في خلقه ، فلا يعلمها إلاّ الله سبحانه وتعالى ، فحقيقة النفس ربانية ، وبالتالي يعدها الإنسان لغز لم يتوصل إلى حله ،وذلك يرجع إلى غموضها نوعا ما ، فالإنسان بطبعه يميل إلى اكتشاف المجهول والغامض ،فهو يبذل ما بوسعه ليعثر عليها ويفهمها ويعرف ماهيتها ،وصلتها بالجسم ومصيرها.

ولم تكن هذه المسألة عويصة من الناحية الفلسفية والعلمية فقط ، بل نجد الأديان والشرائع تجعلها من أعوص المسائل أيضا ، فالشرائع لم تقم بمخاطبة الأبدان بل بدأت بمخاطبة النفوس أولاً ، كذلك اتجهت إلى الأرواح أكثر من الأجسام فالشرائع تخاطب الأرواح من حيث الثواب والعقاب وأيضا من ناحية الأخلاق ، ولكن في الوقت نفسه لم تكتشف هذه الشرائع حقيقة الأرواح والأنفس . ففي القرآن الكريم نجد انه عالج مسألة النفس من خلال وظائفها في الحياة والإدراك فركز على النفس كموطن للانفعال والتربية والتهذيب.

أما في ما يخص مسألة أزلية النفس وخلودها،فهذا ما لا يقره التصور القرآني ،وذلك لأن ليس هنالك في عالم المخلوقات إلاّ وله أول ولابد أن يفنى، حيث أن الله سبحانه وتعالى هو وحده ،الأول والآخر ،أما النفس فهي تنتهي بانتهاء الإنسان وبموته. فنجد في القرآن ما يدل على أن كل مخلوق يموت بما في ذلك النفس قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾ ﴾ [1] وقوله: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴿٤٢﴾ ﴾[2] وقوله سبحانه: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ

1- سورة القصص:الآية 88.

2- سورة الزمر: الآية 42.

وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ ﴾[1].

فنجد في القرآن الكريم والحديث الشريف إن مسألة النفس قد عرضت أكثر من مرة وفي أكثر من مناسبة وفي أكثر من صورة ، ففي بعض الآيات مثلا تأتي النفس لتدل على جوهر الإنسان، فهذه الآيات مثلا جاءت للدلالة على الإنسان، قال تعالى: ﴿ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا ﴿٤٨﴾ ﴾[2]وفي قوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴿٢٨٦﴾ ﴾[3] ، وقوله جل وعلا : ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴿٢٢٨﴾ ﴾[4].

ونجد في هذه الآيات أن كلمة النفس جاءت للدلالة على أشخاص بالذات كالأنبياء مثلا في قوله تعالى :﴿ فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا ﴿٦﴾ ﴾[5] وقوله تعالى أيضاً: ﴿ ۞ كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ ﴿٩٣﴾ ﴾[6].

وهناك آيات جاءت كلمة النفس فيها لتشير إلى ضمير الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿١٤﴾ ﴾[7]، وقوله: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾[8].

1- سورة الرحمن: الآيات 26-27.
2- سورة البقرة:الآية 48.
3- سورة البقرة:الآية 286.
4- سورة البقرة: الآية 228.
5- سورة الكهف: الآية 6.
6- سورة آل عمران: الآية 93.
7- سورة الإسراء: الآية 14.
8- سورة ق: الآية 16.

وجاءت للدلالة على الذات الإلهية ﴿ وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ﴿٤١﴾ ﴾[1] وقوله جل وعلا ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ رَءُوفٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٣٠﴾ ﴾[2].

وجاءت أيضاً لتدل على النفس باعتبارها خاصة بالإنسان في قوله جل وعلا﴿ لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴿١﴾ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ﴿٢﴾ ﴾[3] ، وأيضا :﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ ﴾[4] ، وفي قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴿٥٣﴾ ﴾[5].

وجاءت في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ ﴿١﴾ ﴾[6]، لتدل على أن هناك أصل واحد للبشرية.

كذلك عالج القرآن الكريم النفس والعقل والروح وذلك من خلال وظائفها في الحياة الإنسانية والإدراك فركز القرآن على الروح لكونها سراً للحياة، وعلى النفس باعتبارها موطناً للتأثر والانفعال والإرادات والتربية والتهذيب، وعلى العقل من جهة وظائفه المتمثلة في عمليات التفكر والتعقل والتذكر والتدبر. ولم يجزئ القرآن الكريم قوى النفس والروح والعقل تجزئة عضوية بل خاطبها في صورة إنسانية شاملة مخلوقة لله سبحانه وتعالى ، مطالبة بعبادته تعالى وفي حفظه وعنايته وميسرة لما خلقت فيه.

وتطرق لهذه المسألة قبل الإسلام العديد من المفكرين، في محاولة منهم لمعرفة حقيقة النفس وصفاتها.

1- سورة طه : الآية 41.
2- سورة آل عمران: الآية 30.
3- سورة القيامة: الآيتان 1، 2.
4- سورة الفجر: الآيتان 1، 2.
5- سورة يوسف: الآية 53.
6- سورة النساء: الآية 1.

فنجد مثلا علماء الهندوس القدماء قد بحثوا في مسألتي النفس والروح فهم يعتقدون بخلود النفس الإنسانية، فالنفس عندهم لها مقام رفيع.

أما المصريون القدماء، فيعتقدون بخلود النفس وهي مغايرة للجسد.

أما فلاسفة اليونان فاهتموا بالنفس اهتماماً كبيراً، فبحثوا فيها ودرسوها وأنتجوا آراء متنوعة.

فمثلاً الفيثاغوريون اهتموا بالنفس ، فيرى فيثاغورث أن الإنسان يعتبر غريب في هذا العالم بسبب انه لا يمكنه تحقيق حياة النفس الخالدة في هذا العالم ، وبالتالي أقيمت الفلسفة الأخلاقية حول فكرة خلود النفس الإنسانية وتناسخ الأرواح لم يكن رأي فيثاغورث في خلود النفس شائع في الأساطير الدينية آنذاك ، فقد استمد هذه الفكرة من الشرق القديم ،وفي رأيه أيضا أن الجسم هو مقبرة الروح ويعتبر إن الروح هي ملك الإله.

أما أفلاطون فقد اهتم بمسألة النفس من حيث أصلها ومصيرها وماهيتها، فعن رأيه في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم فيقول " لا تخلو من التردد والغموض. ففي المحاورة الواحدة (فيدون) يجد النفس تارة بأنها فكر خالص ؛ وطوراً بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم ، دون أن يبين ارتباط هاتين الخاصيتين ، ولا أيتهما الأساسية "[1] ، وأيضاً يلف الغموض والتردد في العلاقة بين النفس والبدن " فتارة يعتبرهما متمايزين تمام التمايز، فيقول أن الإنسان النفس، وان الجسم آلة؛ وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة، فيذهب إلى أن الجسم يشغلها عن فعلها الذاتي (الفكر) ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه ؛ وأنها تقهره وتعمل على الخلاص منه دون أن يبين ماهية هذا التفاعل، بل هو يذهب بهذا التفاعل إلى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم وقيام الشعور والإدراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على مابين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين "[2].

ولدى أفلاطون ثلاثة أدلة أو براهين على خلود النفس فالدليل الأول : هو التناسخ وذلك بتغلب النفس الواحدة في أكثر من جسد سوءا البشر أو الحيوان ،

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سبق ذكره، ص 89.

2- المرجع السابق، ص 89.

ويرى إن النفس موجودة قبل اتصالها ببدن الإنسان فهي خالدة ، أي عندما يولد بدن جديد فتأتي إليه نفس كانت قد سبقته في الوجود وعندما يموت البدن ترجع تلك النفس إلى مكانها الأول " ينتج لنا أن النفس لا تموت بموت الجسم . ولكن هذا تسليم برأي متواتر لا تدليل ، لذلك يحاول ربط هذا الرأي بقضية كبرى وإستخراجه منها نتيجة لازمة فيقول : إذا نظرنا في التغير بالإجمال ، وهو قانون العالم المحسوس ، وجدناه تبادلا دائرا بين الأضداد ، يتولد الأكبر من الأصغر ، والأحسن من الأسوأ ، وبالعكس ، فتصح لدينا العقيدة القديمة بأن الحياة تبعث من الموت . ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأشياء قد انتهت إلى السكون المطلق ."[1]

والدليل الثاني : تعقل المثل أو إدراك المثل . إن النفس لا يمكنها إدراك المثل إلا إذا كانت شبيهة بها. والمثل هي خالدة وبالتالي فيجب أن تكون النفس أيضاً خالدة ، ويقول في هذا الدليل أيضاً " هذه بسيطة ، ومن تم فهي ثابتة ، إذ أن المركب هو الذي ينحل إلى بسائطه ويتحول ، أما البسيط فلا يجوز عليه تحول أو انحلال ، فلا بد أن تكون النفس التي تعقل المثل شبيهة بها ، على حسب القول القديم (الشبيه يدرك الشبيه) . وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة ."[2]

أما الدليل الثالث : دليل المشاركة . فيقول عنه أفلاطون " لما كانت النفس حياة فهي مشاركة في الحياة بالذات ، ومنافسة للموت بالطبع وليست تقبل الماهية ما هو ضد، فالنفس لا تقبل الموت "[3] هذه هي الأدلة التي قال بها أفلاطون .

أما عن رأي القديس أوغسطين عن النفس هي صورة الله حيث أن " روحانيتها يجعلها واحدة غير منقسمة كما أن الله واحد ؛ والعقل والإرادة والذاكرة تجعلها ثلاثية في وحدتها كما أن الله ثالوث . وليس في النفس قوى متمايزة منها ، وإنما هناك أفعال لها مختلفة "[4] ،فطبيعة النفس تختلف عن طبيعة البدن ، حيث أن البدن مادي ومنقسم ، والنفس لها طبيعة روحانية وبالتالي فهي بسيطة وهي واحدة وغير منقسمة وأيضا لا يوجد فيها قوى متمايزة لها ولكن لديها أفعال

---

1 - المرجع السابق، ص 90.

2- المرجع السابق، ص 90.

3 - المرجع السابق، ص 91.

4- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، (د.ت)،ص 32.

مختلفة وهذه النفس متغيرة ، وذلك لأنها مخلوقة ، وكل مخلوق متغير ولكن هـذا التغير يتم في موضوع وهذا الموضوع في نظره هو المادة " فهل نضيف للـنفس ضربا من مادة روحية؟ سؤال ألقاه أوغسطين ثم لم يجب عنه وتركه بمثابة فرض محتمل "[1] ،تنبه أوغسطين لهذه المشكلة في حديثه عن الملائكة ، حيث ذكـر أن الملائكة يختلفون عن الله من حيث إنهم مخلوقون وهم متغيرون بالطبع و حاصلين على موضوع التغير ، ويختلفون عن الأشياء الجسمانية من جهة " إن تـأملهم لله يثبتهم دون تغير بالفعل فيجعل اتحاد المادة والصورة فيهم دائماً "[2] وأيضا يجعلهم خارج الزمان .

ونرى أن أوغسطين أنكر ري أفلاطون في مسألة قدم النفس وهبوطهـا إلـى الأرض وترجع إليها بالتناسخ حيث اعتبر أوغسطين هذا القول خرافة ويتعـارض مع العقل .

خلود النفس .

لدى أوغسطين ثلاثة أدلة على خلود النفس وهي :

الدليل الأول على الخلود "إن الحقيقة غير فاسدة طبعاً، والنفس محل الحقيقة، فالنفس غير فاسدة...والدليل الثاني أن النفس تدرك ذاتها وتدرك أنها قبلت وجودها من الموجود بالذات ، وليس للموجود بالذات ضد سوى اللا وجود حتـى يـسلب النفس وجودها ...ودليل آخر مستمد من الاشتهاء الطبيعي للـسعادة... إن شـرط السعادة دوامها ، فالنفس التي تطلب الدوام طلباً طبيعياً ضروريا يجب أن تكـون دائمة "[3]، أما عن رأيه في صلة النفس بالبدن فتتلخص أن الاتصال بينهما يتم عن طريق ما يوجد في النفس من ميول طبيعية لكي تحي في البدن ، وبالتالي فهمـا يؤلفان شخص واحد فتكون النفس بمثابة الإنسان الباطن ويكـون البـدن بمثابـة الإنسان الظاهر ، مع بقاء كل من النفس والبدن على طبيعته فالنفس تمنع البـدن الصورة والحياة ولأنها روحانية بسيطة فلا يوجد لها محل خاص بها في البدن بل تحل في كل البدن .

1- المرجع السابق، ص 32.

2- المرجع السابق، ص 33.

3- المرجع السابق، ص 34.

أما فلاسفة المسلمين فقد اتفقوا على تعريف واحد للنفس هو " كمـــال أول لجـــسم آلي"[1] ، ولكن هو تعريف أرسطو أساساً لم يغير منه هؤلاء الفلاسفة شيئاً ،وإن ما نسبوه الفلاسفة المسلمين إلى النفس والعقل من طبيعة روحية، حيث قالوا بجوهرية النفس وجوهرية العقل ،إنما كان بإيحاء من الدين، فالدين يعتبر النفس هبة من الله سبحانه وتعالى إلى الجسم ، وذلك لكي تكون له أداة التمييز والمعرفة.

ويعتبر العقل قوة من قوى النفس ومهمته أداء المعرفة. ولكننا نلاحظ الفلاسفة في شروحهم لأقسام النفس ولقوى العقل لا نرى لها أي استناداً دينياً .

أما المذاهب المثالية فقد قدمت تعريفاً للنفس والعقل على أنهما جوهر واحد، وقدمت النظرة التجريبية أو الواقعية تعريفها للنفس بأنها مجموعة من الإدراكـــات المختلفة المتعاقبة وأيضاً هي انعكاس للواقع الاجتماعي ، وقدمت مدرسة الفلاسفة المسلمين لهما تعريفاً يجمع بينهما، فإن هذه المدارس جميعاً خارجة علـــى نظـــرة القرآن التي عالجت القضية من طرفيها، وبما يتلاءم مع طبيعة الإنسان وغرضه في الحياة الذي أعده الله له. فبينت بصورة موجزة مخلوقية هذه الأشياء وركـــزت على ما يترتب على مفهوم الخالقية والمخلوقية، من توجيه للنفس والروح والعقـــل والقلب لتؤدي كلها الوظيفة العبادية.

1- المرجع السابق، ص 156.

المبحث الثاني:
طبيعة النفس عند ابن رشد

اهتم ابن رشد بموضوع النفس اهتماما كبيرا، اعترف بصعوبة تعريف النفس وبيان حقيقتها فعرفها بأنها " كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة "[1]، ولكن هذا التعريف الذي عرفه ابن رشد في النفس هو نفسه تعريف أرسطو " كمال أول لجسم آلي"[2].

وقد قام ابن رشد بتعريف آخر للنفس حتى ينسجم مع الدين الإسلامي ، وهو بأنها " جوهر روحي قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم ، أو بأنها ذات روحيه مستقلة تستخدم الجسم كآلة لها " [3] ، فهي إذاً ليست بجسم، وهي حية عالمة قادرة بصيرة متكلمة، وبأنها الجوهر الذي هو الصورة.

قام ابن رشد بالتوفيق بين كل من أرسطو وأفلاطون بالنسبة للنفس، حيث يرى إنها صورة من جنس خاص. أي أنها ليست كالصور التي تتحد مع موادها. فهي منطبعة في الأبدان ومتحدة بها اتحاد جوهري، و ليس من الممكن تصورها مستقلة وقائمة بذاتها، وفي نفس الوقت هي صورة للبدن حيث إنها حلت فيه لحكمة إلهية، وهي في نظره ذات روحية ومستقلة تدير البدن وفي الوقت نفسه هي صورته. وهذه النفس مخلوقة لله تعالى خلق مباشر ومستمر ويرى أن جوهر النفس هو نشاط وإدراك عقلي أي هي عقل فعال.

ويرى ابن رشد أن النفس هي جوهر روحاني قائم بذاته لا ينقسم بانقسام البدن، ولكنها لا تفيض عن العقل الفعال ، وان الله هو الذي يخلقها مع سائر ما يخلق من موجودات روحية ومادية خلق مباشر. وهكذا يتم اتصال النفس بالبدن على الرغم من اختلاف طبيعتهما. ولا يمكن أن تحل في هذا البدن حلولا عرضيا ولا تتحد به اتحادا جوهريا.

ثم قام ابن رشد بتقسيم النفس إلى خمسة أجناس وهي ، النباتية أو الغاذية ، أو النفس الحساسة ، والمتخيلة ، والناطقة ، وأخيرا النزوعية .

أولا: النفس النباتية:-

وهذه النفس هي مكملة للجسم النباتي من حيث التغذية والتنمية والتوليد، وهي

1- ابن رشد ، رسالة في النفس تقديم وضبط: رفيق العجم بيروت حيراو حمامي ، بيروت ، دار الفكر اللبناني، 1994 م ص 34.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سبق ذكره، ص 156.

3- ابن رشد ، رسالة في النفس تقديم وضبط: رفيق العجم بحيراو حمامي ، مصدر سبق ذكره ص 34.

توجد في الحيوان والنبات ولها قوى وهي :

1- القوة الغاذية :

وهذه القوة توجد في الحيوان والنبات فهي تحرك الغذاء بالقوة وتجعله غـذاء بالفعل ويتم ذلك عن طريق الحرارة الغريزية، و يقول ابن رشد " وليس الحرارة أي النفس كما ظن جالينيوس وغيره ، فان فعل الحرارة ليس بمرتب ولا محدود ولا تفعل نحو غاية مقصود كما يظهر ذلك من أفعال النفس "[1] ولهذه القوة وظيفة هي حفظ أجساد المتنفسات سواء كانت حيوان أو نبات في أجساد لطيفة سريعة التحلل حيث يقول : " وذلك إن أجسام المتنفسات لطيفة متخلخلة سريعة التحلل ، فلو لم تكن فيها قوة من شانها أن تختلف بدل ما تحلل منها، أمكن في المتنفس أن يبقى زمانا لطول ما " [2]

2-القوة النامية:

عرفنا أن مهمة القوة الغاذية هي الحفظ إلى البقاء أما مهمة القوة النامية هنـا هي التنمية أو النمو فهي كالكمال والصورة للقوة الغاذية ولكن الاختلاف بينهما من حيث الماهية " ومن شان هذه القوة عندما تولد الغاذية من الغذاء أكثر مما تتحلـل من الجسم فإنها تنمي الأعضاء في جميع أجزائها وأقطارها على نسبة واحدة " [3] وتعتبر أيضا آلتها هي الحرارة الغريزية ، وينسب إلى هذه القوة أيضا فعل الـنم وفعل الاضمحلال .

3- القوة المولدة:

هذه القوة كالتمام للقوة النامية والمكملة لها وتتميز عن غيرها من القوى الأخرى في أنها توجد في الأشياء على جهة الأفضل ليكون لهذه الموجودات حظ البقاء الأزلي ،أما بالنسبة للقوة الغاذية أو القوة النامية فهي توجد في الأشياء على سبيل الضرورة . والجدير بذكره هنا أن القوة المولدة توجد في الحيوان والنبـات على حد سواء .

1- ابن رشد ، رسالة في النفس تقديم وضبط: رفيق العجم جيرار جهامي ، مصدر سبق ذكره ص 38.

1- المصدر السابق، ص 38.

2- المصدر السابق، ص 39.

ثانيا : النفس الحساسة :

وهذه النفس خاصة بالحيوان فقط فهي منفعلة، ولكن لا يتم فعل هذه النفس إلا بأعضاء معينة كالإذن للسماع والأنف للشم والعين للإبصار .

وقد قام ابن رشد بتقسيم النفس الحساسة إلى قوى مدركة وقوى محركة.

وقسم القوى المدركة إلى قسمين : أ – قوة مدركة من الخارج ، ب– قوة مدركة من الداخل .

أما القوة المحركة فقد قسمها إلى قسمين: أ– قوة محركة على أنها فاعلة

ب – محركة على أنها باعثة.

قام ابن رشد بشرح تلك التقسيمات:

القوة المدركة من الخارج أو من الظاهر: وهذه القوة تتمثل بالحواس الخمس، وهي.

1: قوة اللمس.

هذه القوة يمكن أن توجد منفعلة عن سائر الحواس وفي الوقت نفسه لا يمكن أن توجد أي من الحواس الأخرى بدون حاسة اللمس. وهذه الحاسة شائعة في جميع أجزاء الجسد " وجب ضرورة أن يكون العضو الذي يخص مشتركا بسيطا غير آلي "[1] وهي تستكمل بالملموسات وتنقسم هذه الملموسات إلى صنفان :

الصنف الأول:الملموسات الأولية ، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة وتسمى بالطبائع الأولى .

الصنف الثاني : هي الملموسات الثانوية : وهي المتولدة عنها كالصلابة واللين وقوة اللمس، آلتها اللحم فهو العضو الذي تشترك فيه سائر أنواع الحيوان، " والموضوع الأول لهذه القوة ولسائر قوى الحس هي الحرارة الغريزة التي في القلب بذاتها وفي سائر الأعضاء بما يصل إليها من الشرايين النابتة من القلب "[2] ووظيفة الدماغ هو تعديل هذه الحرارة الغريزية وقوة اللمس لا تحتاج إلى متوسط .

1- حنا الفاخوري خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سبق ذكره، ص 428.

2- ابن رشد ، رسالة في النفس تقديم وضبط: رفيق العجم بيروت حمص ، مصدر سبق ذكره ص: 38

2 : قوة الذوق .

وهذه تعتبر نوع من أنواع اللمس وهي تدرك الطعام عن طريق الرطوبة التي في الفم وتكون آلتها اللسان ، وهي تساعد الحيوان على اختيار ما يلائمه من غذاء .

3: قوة الشم .

يستعمل الحيوان هذه القوة لاستدلال على غذائه فالروائح يكون وسطها الماء والهواء كذلك نجد أن الرائحة والطعم متصلان مع بعضهما والحرارة تساعد على انتشار الروائح .

4 : قوة البصر :

ويصف هذه القوة بأنها " التي من شأنها تقبل معاني الألوان المجردة عن الهيولي من جهة ما هي معان شخصية " [1] وآلة هذه القوة هي العين والعين تبصر بواسطة الضوء ، فالضوء ليس بجسم أو مادة ولا يمكن أن تنقسم ولا تحدث في الزمان، فالضوء إذا في نظر ابن رشد " غير جسم أصلا بدليل انه يشع بكليته في كلية الأجسام المشعة ، ويحدث في غير زمان " [2] والبصر يمر في وسط وهو الهواء والماء ،والجسم الذي يقبل اللون هو جسم مشف " فاللون هو اختلاط الجسم المشف بالفعل ، وهو النار مع الجسم الذي يمكن فيه أن يستشف ... وإذا كان ذلك فاللون ضوء ، وهو يستكمل ضرورة على نحو ما يستكمل بالضوء الذي من الخارج " [3] فاللون إذا هو ضرب من ضروب الضوء ويزداد بضوء الشمس .

5 : قوة السمع .

وهذه القوة تدرك الصون الذي ينجم عن ارتطام الأجسام مع بعضها بحدة ، والآلة هي الأذن ويمكن أن تمر بوسط الماء والهواء أيضا ، يقول ابن رشد عن قوة السمع هي " التي من شأنها أن تستكمل معاني الآثار الحادثة في الهواء

1- ماجد فخري ، ابن رشد فيلسوف قرطبة ، مرجع سبق ذكره ، ص 98.

2- حنا الفاخوري خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سبق ذكره ص 428.

3- المرجع السابق ص 428.

من مقارعة الأجسام بعضها بعضا المسماة أصواتا " [1]

– القوة المدركة من الداخل :

بما أن الحواس الخمس هي التي تدرك الأشياء الخارجية وبعد ذلك تصب هذه المحسوسات في القوة المشتركة ، إذا فالقوة المشتركة تعتبر الجامعة لجميع المحسوسات الظاهرة أي أن القوى الخمس لديها قوة واحدة مشتركة ، ويمكن تبسيط ذلك بالقول : أن القوة المشتركة هي الاشتراك بين حاستين أو أكثر كالحركة والعدد والسكون والشكل والمقدار .

وقد حدد ابن رشد ثلاثة وظائف للحس المشترك وهي :-

الوظيفة الأولى : هي الجمع بين الموضوعات الخاصة بالحواس .

الوظيفة الثانية : هي إدراك التباين بين كل المحسوسات الخاصة ،حيث يمكن الإدراك بان التفاحة ذات لون احمر ورائحة وشكل مستدير .

الوظيفة الثالثة : هي الوعي بالإدراك ،وهي من حيث أنها تدرك شيئا ، بمعني أنها مدركة وهذه القوة تعتبر واحدة من جهة الماهية وكثيرة من جهة الآلات .

ثالثا : النفس المتخيلة :-

هي قوة هيولانية وحادثة ، وفي رأي ابن رشد هي كائنة فاسدة لأنها توجد بالقوة تارة ،وتوجد بالفعل تارة أخرى ، فالحس المشترك والنفس المتخيلة بينهما صلة وثيقة ،ولكن يمكن أن يكون الحس منفعل عن التخيل، والتخيل لا يمكن أن يكون منفعل عن الحس ،فمثلا الحيوانات لا يمكن أن تتخيل ولكنها يمكنها أن تحس ، ومحرك هذه القوة يكون في الآثار الباقية في الحس المشترك بعد غيبتها ، ويمكننا بواسطة هذه القوة أن نركب أمورا عديدة نستطيع أن نحس بها مفردة فقط عندما نتصور الفول مثلا ، تسمى هذه بالمحسوسات الكاذبة ، يقول ابن رشد أن هذه القوة توجد في الحيوان ،وذلك من اجل الشوق الذي تكون عنه إذا اقترن بقوة الحركة في المكان . ويتم ذلك بقوة التخيل مقترنا بهذا الشوق فيتحرك الحيوان إلى طلب الملذات.

1- ابن رشد ، رسالة في النفس تقديم وضبط: رفيق العجم بيروت لبنان ، مصدر سبق ذكره ص 53.

رابعا النفس النزوعية :-

هذه النفس توجد في الإنسان والحيوان على حد سواء ، ولها صلة وثيقة بالتخيل ، فهي القوة التي ينزع بها الحيوان إلى ما هو نافع ، وينفر عن ما هو ضار، ويعرفها ابن رشد بأنها هي " القوة التي بها يتنزع الحيوان إلى الملائم ، وينفر عن المؤذي وهذا النزوع إن كان إلى الملذ سمي شوقا ،وان كان إلى الانقسام سمي غضبا ، وان كان عن رؤية وفكر سمي اختيار وإرادة "[1]

خامسا : النفس الناطقة :-

هذه القوة لا توجد إلا لدى الإنسان فقط وتنقسم إلى قسمين :-

- قوة أو عقل نظري : فوجوده غير ضروري ،هو فقط من ناحية الأفضل ويعرف ابن رشد الناطقة بأنها " هي القوة التي تدرك المعاني المجردة من الهيولي وترك بعضها في بعض ، وتحكم ببعضها على بعضها الآخر "[2]
- قوة أو عقل عملي : هذا العقل مشترك بين جميع الناس ويكون الاختلاط بينهم من جهة الأقل والأكثر
- **حول الإشكالية والكثرة:-**

يعتبر الكلام في النفس هو أمر غامض ولكن الله خصص العلماء الراسخين في العلم ، فابن رشد هنا يقول بوجودين للنفس: الأول- هو وجود محسوس ، والثاني – هو وجود معقول . وأيضا للصور وجودين :الأول – وجود معقول إذا يجرد من المادة ، والثاني – وجود محسوس إذا كانت في المادة .

وبالتالي فالنفس عنده هي حسية وهي عالمة وقادرة وفريدة و متكاملة ، وهي ليست بجسم بل هي ذات وهي بصيرة والنفس عنده هي قديمة عن البدن وليست حادثة معه ، إذاً ليست لها وجود متزامن مع وجود البدن .

ونجد ابن رشد يعارض موقف ابن سينا عن أن " النفوس متعددة بتعدد الأبدان، لان كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة منها: إذا علم زيد شيئا علمه عمر وإذا جهله عمر جهله زيد. "[3]

1- حنا الفاخوري خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سبق ذكره ص 430.

2- المرجع السابق، ص 430.

3- ابن رشد ، تهافت التهافت ،المحقق : محمد عابد الجابري ، مصدر سبق ذكره ص 549 – 550.

فرد عليه ابن رشد بأنه إذا نزلت النفس متعددة بتعدد الأجسام ،لزم ارتباطها بالبدن وبالتالي تفسد بفساد الجسم بالضرورة ، ودليله على ذلك بأنه إذا قلنا أن زيد هو غير عمر بالعدد وان زيد وعمر هما واحد بالصورة، فهذا يعني إن نفس زيد غير نفس عمر بالعدد ونفس عمر غير نفس زيد بالعدد ،إذاً ستكون نفس زيد ونفس عمر اثنين بالعدد وواحدة بالصورة وان الواحد بالصورة تلحقه القسمة من قبل المواد والنفس لا تهلك إذا هلك البدن فمن الواجب إذاً، إذا فارقت النفس البدن أن تكون واحدة بالعدد فنستنتج إذاً إن نفس زيد ونفس عمر هي واحدة من جهة ، وكثيرة من جهة أخرى ، فهي واحدة من جهة الصورة وهي كثيرة من جهة المادة الحاملة لها وفي وجهة نظره إن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ومن ثم تتحد عند اتحاد الأجسام كذلك الأمر يسري على النفس والبدن ، فالبدن منقسم بالذات والنفس منقسمة بالعرض ،وعرض في مسألة الكثرة عدة آراء للفرق الإسلامية وهي أن الكثرة جاءت قبل المادة ،وفي رأي آخر إنها جاءت من قبل الآلات ،ورأي ثالث تقول من قبل الوسائط ولكن في رأيه إن الكثرة هي هذه الأسباب جميعا إذ أن رأيه في النفس " واحد ولكنها تظهر كأنها منقسمة بين الأشخاص إذا ما رجعت نفسه إلى النفس الكلية عادت معها واحدة بالعدد ولهذا كانت النفس خالدة لا تهلك بهلاك البدن " [1] وخلاصة القول إن النفس واحدة لا تتجزأ على عدد الأفراد فهي ليست منقسمة بانقسام الأشخاص ، ولكنه يفسر التعدد الظاهر في النفس إنما هو من قبل المادة .

1- عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، الطبعة الثالثة ،1981 ، دار العلم للملايين ص 664.

المبحث الثالث :
طبيعة النفس عند الفلاسفة المسلمين

يرى الفلاسفة المسلمين أن النفس وبالاتفاق مع الأفلاطونية بأنها من طبيعة عالم المثل وليست من قبيل العالم المادي ،واتفقوا مع أرسطو في القول بجوهريتها وأنها صورة.

كما أنهم وضعوا القوة الناطقة من النفس الإنسانية على رأس الملكات الإنسانية، فاسندوا إليها رئاسة باقي قوى النفس والرقابة عليها. وفي نظرهم أن هذه النفس قادرة على إدراك الحقيقة المطلقة بصورة يقينية.

طبيعة النفس عند الكندي :

تأثر الكندي في مسألة النفس بكل من أفلاطون وأرسطو ، ويرى إنها: تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة هذا ما اتفق عيه مع أرسطو. أما اتفاقه مع أفلاطون في هذه المسألة بان النفس : هي جوهر عقلي متحرك من ذاته ، وقال بأنها جوهر إلهي بسيط ، وليس له طول وليس له عرض وليس له عمق، فهي من نور الله ، وإذا فارقت هذه النفس البدن فإنها تعلم كل ما في العالم فلا تخفى عليها خافية . فالنفس عنده خالدة ولكنه لم يوضح في انه إذا كانت هذه النفس قد وُجدت قبل البدن كما عند أفلاطون أو وُجدت مع البدن كما عند الشريعة.

فعلاقة النفس بالبدن هي علاقة عارضة وبالتالي لا تفعل إلا بالبدن، وهي أيضاً متحدة به ولكنها تبقى بعد فناء البدن.

ويقسم الكندي قوى النفس إلى ثلاث هي: القوى الغضبية، والقوى الشهوانية، والقوى العقلية، و يرى إن الدماغ هو آلة النفس .

طبيعة النفس عند ابن سينا :

يرى ابن سينا انه يحدث للبدن تغيرات عديدة ولكن يبقى جوهر النفس كما هو، و يعرف الإنسان ذلك عن طريق الذكريات المترابطة لديه.

لقد استفاد ابن سينا من أفلاطون وأرسطو في هذه المسألة، فيرى ابن سينا إن أفعال الكائن الحي من نمو وتوليد وإحساس و تَغَذّ، ليس من الممكن أن تصدر عن البدن فقط، بل هي تصدر عن النفس.

ويرى أن النفس المدركة لدى الإنسان فيها اختلاف عن الكائنات غير المدركة، فمثلاً أفعال الإنسان، كالنطق ومعرفة المجهول من المعلوم، هي أفعال النفس.

في مسألة خلود النفس وفي بقائها بعد فناء البدن، نجده ينظم قصيدته التي يقول في مطلعها: [1]

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة ناظرٍ ... وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كرهٍ إليك وربما ... كرهت فراقك وهي ذات تفجع

وإلى قوله:

وغدت مفارقة لكل مخلفٍ ... عنها حليف الترب غير مشيّع

ومن هذه القصيدة يتضح لنا أصل النفس، فيرى إن النفس تفيض من العقل الفعال، وهي عبارة عن روح لا يمكن أن تمسكها الحواس، ويرى أن علاقة الجسد بالنفس علاقة عرضية.

أما عن خلود النفس فيرى إن العقل الفعال لا يفنى، والنفس الناطقة تفنى بفناء البدن.

طبيعة النفس عند ابن طفيل :

تختلف النفس عند ابن طفيل عن الروح ، فهو يرى أنها مبدأ الحياة وهي الذات المدركة العاقلة في الإنسان وبالتالي فهي خالدة وفي نظره أن النفس تجد السعادة في الاتصال بالله حيث في رأيه انه إذا كانت النفس سعيدة باتصالها بالله في الحياة الدنيا فان هذه السعادة تستمر حتى بعد موت الإنسان . ومن لم يجد هذه السعادة في الحياة الدنيا لا يجدها حي بعد الموت ويبقى الإنسان في عذاب وألم طويل لا نهاية له ولكن لما في النفس من استعدادات فإنها تستطيع التخلص من هذا العذاب بمشاهدة الله من جديد.

والنفوس البهيمية الغير ناطقة فهي كلها ليست خالدة لأنها لا تشعر بوجود

1- محمد عبد الرحمن مرحبا، خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص ص 239-240.

الله ، كذلك أن على عامة الناس أن يتمسكوا بظاهر الشريعة ،وذلك لإصلاح حالهم في الدنيا ولكي تبقى أنفسهم في امن حتى بعد الموت ولكنها لا تعرف السعادة وذلك لان مرتبة العامة كمرتبة البهائم ولا يمكنهم معرفة الله إلا معرفة ناقصة وبعد الموت إذا تحصلوا على هذه المعرفة الناقصة فيحصل لهم الشوق إليه ولكن هذه المعرفة تقصر بهم عن الوصول فيبقوا في شقاء وعذاب دائم .

طبيعة النفس عند ابن حزم :

جعل ابن حزم النفس والروح اسمان لمسمى واحد، وجعل النفس لها بدن و لها طول وعمق وعرض.

ويرى إن النفس هي بدن ذات طبيعة وهي عالمة فاعلة حساسة وليست محسوسة، وهي حاملة لصفاتها وليست محمولة.

ويرى أن النفس بدن ليست جوهر. و أن النفس تعلم نفسها وغيرها ،وهي القابلة لأعراضها التي تتعاقب عليها من الفضائل والرذائل المعلومة بالعقل.

ومن طبيعة النفس الفعل والعلم والإحساس والتمييز، و الأخلاق فابن حزم يحرص على تأكيد الجانب الأخلاقي للنفس وهو شغله الشاغل وهنا يظهر مدى الترابط بين مباحث النفس ومباحث الأخلاق. و هي المتحركة باختيارها ، وهي مؤثرة فيها وهي التي تتألم وتفرح وتحزن وتغضب وتعلم وتنسى وتجهل وتكره وتحب.

فمن طبيعة النفس، العمليات النفسية والعقلية ومن وظيفتها أيضاً.

ويرى أن من طبيعة النفس أيضاً البساطة فهي بسيطة غير مركبة.

ولذلك لما كانت النفس بسيطة عنده فيرفض أن تكون النفس مزاج مجتمع متولد من أخلاط الجسم وبالتالي فهو يبطل القول بأن النفس مكونة من العناصر الأربعة التي منها يتركب الجسد وهي التراب والماء والهواء والنار.وكذلك يذهب إلى القول بأن النفس إما أن تكون متخللة لجميع الجسد من خارج كالثوب وإما أن تكون متخللة بجميعه من داخله كالماء في الإناء أو تكون في مكان واحد من البدن وهو القلب أو الدماغ.

وتحريك النفس لما تريد من البدن يكون ذلك بإرادتهما . ويـرى أن الـنفس بخلاف البدن وهي ليست منطبعة فيه إنما هي بخلافه .ونرى إن ابن حزم وافـق أفلاطون في القول بأن الجسد مؤذ للنفس وأن النفس حلت في البدن مع تأكيده أن النفس بدن وليست جوهر لأنه ليس في العالم إلا الأجسام والأعـراض وليـست النفس عرضاً إذن فهي جسم.

وابن حزم يرى أن النفس جسم علوي فلكي وهي أخف من الهواء، وتطلب العلو والصعود أو الخلاص.

طبيعة النفس عند ابن باجة :

يرى أن النفس هي جوهر وصورة في آن واحد، فهي جـوهر مفـارق إذا نظرنا إليها في حد ذاتها وصورة إذا أخذنا في اعتبارنا صلتها بالبدن واسـتكماله. وهي أيضا مبدأ الحركة في البدن، ويرى أن البدن هو عبارة عن مجمـوع آلات وبالتالي فلن تكون هناك حركة إذا فنت النفس، ولا تتغير مثل البدن. و إعتبر أن النفس والروح هما اثنان من حيث القول و واحد من حيث الموضوع. ويـرى أن الروح مثل العقل، هي تجل من تجليات النفس.

الخاتمـــة

حاولنا في متن هذه الرسالة أن نبين كيف كانت مساهمة أبن رشد الفلسفية على صعيد بناء العقل واشكالياتها ، وكذلك الأمر بالنسبة للمعرفة .

وهو يقدم نتاجاً فلسفياً هاماً لرد الاعتبار إلى الفلسفة بعد الطعنات (وهـــي غير ذات جدوى ولا تغير الفلسفة في نهاية المطاف) التي وجهها لها الغزالـــي ، ومن هنا جاء كتابه تهافت التهافت يرد على افتئات الغزالي .

توصلت هذه الدراسة البحثية إلى مجموعة من النتائج تعد إجابـــات علـــى جميـــع التساؤلات التي بنيت عليها وهي كما يلي :-

1 - نشأ أبو الوليد في عهد نشطت فيه الحياة الثقافية، وفي وسط علمي متميز . فأقبل على العلم والمعرفة منذ صغره فكان مقدما عن أهل زمانه، ودرس ابن رشد الأدب والفقه في مذهب مالك، وأتقن علم الكلام عن طريق الأشاعرة ودرس أيضا الطب والرياضيات والفلسفة .

2- انكب ابن رشد على دراسة شروح أرسطو . فحقق تغييرا في آلية التفكيـــر، حيث طرح آلية تفكير بديله مناقضة لتلك التي كانت مسيطرة آنـــذاك ،فاســـتوعب تماما كامل للمنظومة الأرسطية ، و استطاع أن يحل المشاكل التي يطرحها قلـــق عبارة أرسطو. واقتصر على التعامل مع ما ينتمي إلى هذه المنظومة ،لكي يصل إلى هدفه ،وسد ثغرات المنظومة .

3- قسم ابن رشد العقل إلى ثلاثة مستويات أو درجات هي :-

أولا :- العقل الهيولاني أو المادي ، وهو الكمال الأول .

ثانيا:- العقل بالفعل أو النظري، وهو الكمال الثاني.

ثالثا :- العقل الفعال ، وهو الكمال الأول للعقل الهيولاني .

اعتمد ابن رشد هذا التقسيم ليظهر ويبين الوظائف المختلفة للعقل الواحد ،عندما يقوم بادراك المعقولات ،والجدير بذكره هنا أن ابن رشد اخذ بتقـــسيم الإســـكندر للعقل ظنا منه انه تقسيم أرسطو ولكن أرسطو لم يكن يستخدم هذه التقسيمات .

4- وقد قام ابن رشد بتعريف النفس تعريفا ينسجم مع الدين الإسلامي ، حيث اعتبرها ،جوهر روحي قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم ، أو بأنها ذات روحيه مستقلة تستخدم الجسم كآلة لها ، فهي إذاً ليست بجسم، وهي حية عالمة قادرة بصيرة متكلمة، وبأنها الجوهر الذي هو الصورة.

5- عارض ابن رشد موقف ابن سينا عن تعدد النفوس بتعدد الأبدان، لكون ان النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة . ورد عليه ابن رشد بأنه إذا نزلت النفس متعددة بتعدد الأجسام لزم ارتباطها بالبدن وبالتالي تفسد بفساد الجسم بالضرورة

6 – يعد ابن رشد خير من شرح مؤلفات أرسطو، وشروح ابن رشد على أرسطو هي أفضل شروح نعرفها في تاريخ الفلسفة حتى الآن.

7- قدم نظرية أو موقف متميز وخاص ومهم في مسألة العلاقة بين الشريعة والحكمة أي بين الدين والفلسفة وذلك في كتاب (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال).

تتلخص أطروحة ابن رشد في هذه المسألة في:

- أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الوجود و أوجب دراسة المنطق.

- أن هذا النظر ليس بدعة وينبغي أن نأخذ به و لا يمكن أن يتحقق لفرد واحد فهو إسهام لأفراد كثيرين فيجب أن نلجأ للأمم الأخرى.

- العلاقة بين ما يقرره العقل البرهاني وما تتفق به الشريعة، كل منهما يعبر عن الحق، والقضايا البرهانية العقلية هي حق، وما نطق به الشرع حق، والحق لا يضاد الحق بل يؤكده ويشهد له، أي ليس هناك تناقض بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة.حيث ركز ابن رشد أكثر من سابقيه على محاولة إثبات الاتصال بين الحكمة والشريعة من اجل إثبات وحدة الحقيقة على أساس عقلي.

قائمة المصادر و المراجع

أولا: الكتب السماوية:

1. القران الكريم.

ثانيا المعاجم و القواميس :

2. المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ، القاهرة ،1989 .

ثالثا: المصادر:

3.ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق : سليمان دنيا ،دار المعارف ،الجزء الثاني ، الطبعة الرابعة 1999.

4.ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق : سليمان دنيا ،دار المعارف ، الجزء الاول ، الطبعة الرابعة ،1968.

5.ابن رشد ، تهافت التهافت ، تحقيق : محمد عابد الجابري ،مركز دراسات الوحدة العربية .

6. ابن رشد ، رسالة في النفس ،تقديم وضبط: رفيق العجم ،جيرار جهامي ، بيروت ، دار الفكر اللبناني،1994.

7. ابن رشد،فلسفة ابن رشد،فصل المقال ،الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ،تصحيح :مصطفى عبد الجواد،المطبعة العربية ، الطبعة الثالثة ،1968.

8. أبو الوليد بن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق : محمد عماره ، دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، القاهرة .

9. ابو حامد الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، تحقيق :محمد مصطفى أبو العلا ،مكتبة الجندي ، مصر ، 1968 .

رابعا: المراجع:

10 . جمال الدين العلوي، المتن الرشدي ، الطبعة الأولى ، دار توبقال ، المغرب 1986،

11. حسن حنفي ، دراسات إسلامية ، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة ،(د.ت)

12.حسن حنفي ، من النقل إلى الإبداع ، المجلد الأول: النقل – التدوين، دار قباء ،القاهرة ،2000.

13.حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث : الإبداع – التكوين الحكمة ، دار قباء ،القاهرة ،2001.

14.حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثاني : التحول- التراكم ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ،القاهرة ،2001.

15.حنا الفاخوري و خليل الحر ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجيل ، بيروت ،الجزء الثاني ،الطبعة الثالثة ،1993.

16. روبيربلانشيه ، نظرية المعرفة (الابستومولوجيا) ، ترجمة ،حسن عبد الحميد ، مطبوعات جامعة الكويت.

17.طيب تيزيني ،مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الوسيط ، دار دمشق ، الطبعة الثانية ،دمشق، (د.ت).

18. عبد الحميد الكردي ، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، مكتبة المؤيد ، الرياض ، الطبعة الأولى ،1992 .

19 .عبد الرحمن التليلي ، ابن رشد الفيلسوف العالم ، تونس ، 1998.

20. عبد الرحمن بدوي ، أرسطو ، وكالة المطبوعات ،الكويت ،ودار القلم ،بيروت، الطبعة الثانية ،1980.

21 . عبد الرحمن بدوي ، مدخل جديد إلى الفلسفة ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الثانية ، 1978.

22. عمر فروخ ، الفلسفة العربية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الثالثة ،1982 .

23.عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي أيام ابن خلدون ،الطبعة الثالثة ،1981.

24. عمر فروخ ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة ، المكتبة العصرية ، بيروت ،الطبعة الخامسة ،1989.

25. فوزية عماره ، المعرفة والسياسة عند ابن باجة ،دار الجماهيرية للنشر والتوزيع ،بنغازي ،الطبعة الأولى ،2000.

26. فيصل عباس، موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.

27. م زوزنتان –ب.يودين : الموسوعة الفلسفية ، ترجمة.سمير كرم .دار الطليعة ، بيروت ،الطبعة 5 ، 1985.

28. ماجد فخري ، ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1960.
29. ماجد فخري ، مختصر تاريخ الفلسفة العربية ،دار الشورى ، بيروت ،الطبعة الأولى ،1981.
30. محمد المصباحي ، إشكالية العقل عند ابن رشد ، دار المعارف الجامعية ، الدار البيضاء ،1999.
31. محمد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، الطبعة الثانية ، بيروت .
33.محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، الطبعة الثانية ،دار الطليعة ، بيروت ،1982.
32.محمد عبد الرحمن مرحبا ، خطاب الفلسفة العربية الإسلامية ،مؤسسة عز الدين ، بيروت،1993.
33. محمد علي أبو ريان ،تاريخ الفلسفة ،الجزء الثالث ، دار المعارف الجامعية ، الإسكندرية ،1990.
34. مطاع صفدي ، نقد الشر المحض ،مركز الإنماء القومي ،بيروت ، الطبعة الأولى ، 2001 .
35. معمر القذافي، الكتاب الأخضر، الفصل الثالث: الركن الاجتماعي، الطبعة السادسة و العشرون، منشورات المركز العالمي لدراسات و أبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس، 1999 ف.
36. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار القلم ، بيروت .
37.يوسف كرم ،الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت.
38.يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار القلم ، بيروت.
خامسا :شبكة المعلومات الدولية :
39http://en.aristotie_wikipedia,thefreeencyclopedia