مجلـــــــــة علمية محكمة نصف سنوية

تصدر عن كلية الآداب والعلـــــــــوم مسلاته/ جامعة المرقب

تُنشـر البحوث والدراســات الأكاديمية المعنية بالمشكلات والقضــايــــا المجتـــــمعيــة المعــاصــرة في شــتى التخصــصــات العلميــة والدعـــــوة عـــامة

توجه جميع المراسلات والبحوث الى رئيس تحرير المجلة

على العنوان التالي:

كلية الآداب والعلوم / مسلاته - ليبيا

الرابط الالكتروني للمجلة: http://qlaj.elmergib.edu.ly

البريد الالكتـــــــــروني: journalalqala@gmail.com

رقم الايداع القانوني: 2020/477

دار الكتب الوطنية بنغازي

طباعة/ دار الفسيفساء للطباعة والنشر والتوزيع- طرابلس –ليبيا / 2022

مَجلة

هيئة التحرير

أ.د. عبدالسلام عمارة اسماعيل رئيسا
د. سالم مفتاح أبوالقاسم عضوا
د. ناصر مفتاح الزرزاح عضواً
أ.د. بناصر محمد الفيتوري عضوا
د. ناصر فرحات المسلاتي عضوا
د. ميلاد امحمد دربوك عضواً

الهيئة الاستشارية

أ.د. أحمد محمد بوني
أ.د. تومي عبدالقادر
أ.د. محمد أحمد الدوماني
أ.د. مفتاح بلعيد غويطة
أ.د. بيران بن شاعة
أ.د. عبد الكريم محمود حامد
أ.د. صالح حسين الآخضر
أ.د. النعمي السائح العالم
أ.د. بوكربوط عزالدين

تنفيذ

أ. عبدالقادر التومي منصور

قواعد ومعايير النشر بالمجلة

حرصاً من هيئة التحرير على استخدام الأسلوب العلمي الأمثل في كتابة البحوث والدراسات التي تنشرها، وأخذاً إلى التيسير على الباحثين والقراء نأمل من الجميع الالتزام بالقواعد والمعايير التالية:

1) يقر الباحث كتابياً بأن بحثه لم يسبق نشره، أو أرسله لجهة أخرى للنشر.

2) أن يكون البحث أو الدراسة في موضوع مما تُعنى به المجلة.

3) ينبغى أن يكون البحث مراجعاً مراجعة لغوية سليمة، وخالياً من الأخطاء المطبعية، قبل تقديمه للمجلة.

4) يقدم البحث إلى لجنة تحرير المجلة مكتوباً بإحدى اللغتين العربية أو الانجليزية، مرفقاً بملخص لا يزيد عن (300) كلمة، ونسخة محفوظة على قرص حاسوب (CD) قابلاً للقراءة والكتابة.

5). يلتزم الباحث بالأسلوب العلمي المتبع في كتابة المصادر والمراجع والاقتباس (حسب المدارس المعروفة) ويشار إلى **جميع المراجع والمصادر التي أشير إليها في هامش كل صفحة، وبترقيم جديد لكل صفحة، وفي قائمة المراجع في نهاية البحث، وترتب ترتيباً أبجدياً، وتأتي المراجع العربية أولاً ثم المراجع الأجنبية بعدها**.

6) الأشكال البيانية والخرائط المرفقة بالبحث تكون مرسومة أو مصورة تصويراً نقياً يسمح بنشرها على مساحة الكتابة بالصفحة،أما الصور الفوتوغرافية فلا ينبغى أن يزيد عددها على عشر، ويراعى فيها الدقة والوضوح.

7) يفضل ألا يزيد عدد صفحات البحث عن 25 صفحة.

8) تكون الطباعة على ورق (A4) ومقاس لا يزيد عن(12سم×21 سم) بنوع الخط (Sakkal Majalla) وبحجم (14) للنص بالنسبة للبحوث التي تكتب باللغة العربية، ونوع الخط (Times New Roman) وبحجم (10) بالنسبة للبحوث التي تكتب باللغة الإنجليزية.

9) توضع الآيات القرآنية بين قوسين زهراوين وفقاً لرسم المصحف الحاسوبي، وتضبط الأحاديث وأبيات الشعر بالشكل.

10) الالتزام بالمنهج العلمي في البحث والتوثيق.

11) تعرض البحوث المقدمة إلى المجلة على مقيمين متخصصين في سرية تامة، وتكون توصياتهم ملزمة.

12) البحوث المنشورة في المجلة تكون ملكاً لها بمجرد تسليمها ولا ترد أصولها إلى أصحابها، سواء نشرت أو لم تنشر.

13) البحث المنشور في المجلة يعبر عن رأي صاحبه، وهو المسؤول عنه أدبياً وقانونياً، ولا يمثل بالضرورة رأي المجلة.

14).اللغة العربية هي اللغة الأساسية للمجلة، وتقبل البحوث المكتوبة بلغات أجنبية على أن تكون مقرونة بملخص باللغة العربية.

هيئة التحرير

الافتتاحية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الانبياء والمرسلين، سيدنا محمد(ﷺ) وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد،،،

أخي القارئ الكريم:

يأتي العدد التاسع عشر من إصدارات مجلة القلعة العلمية المحكمة ليضيف إلى رصيدها السابق من النشر العلمي حصيلة إمكانات وقدرات بحثية لأساتذة أجلاء من جميع فروع المعرفة الانسانية والتطبيقية.

وبصدور هذا العدد المتنوع في محتواه العلمي يزداد عقد المجلة بتراكم معرفي تفتخر به كليتنا بوجه خاص وجامعتنا الموقرة بشكل عام، ويعكس هذا الرصيد المعرفي مدى حرص هذه المؤسسة العريقة في تنمية الموارد البشرية بليبيا وزيادة الرصيد المعرفي للباحثين.

فالجامعة كونها مؤسسة تقدم المعارف وتخرج الكوادر البشرية المتخصصة في جميع المجالات المتنوعة، مؤسسة بحثية أيضا تسهم في تطوير المعرفة وكشف الحقائق في مختلف العلوم، وذلك بإسهامات العقول النيرة من الباحثين في موضوعات مختلفة ومتعددة.

فتحية شكر وتقدير لكل من ساهم في إثراء هذا العدد بمشاركتهم ببحوثهم ودراساتهم القيمة، وكذلك لكل من ساهم في تقييم هذه البحوث وإخراج هذا العدد من هيأة التحرير ولكل من دعم هذه المجلة ولو بالكلمة الطيبة.

والله ولي التوفيق

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

✍/ هيئة التحرير

الإشكالية المعرفية في الفكر الإسلامي
(الفارابي وابن رشد انموذجاً)

د. آمنة عبدالسلام الزائدي
جامعة المرقب ، كلية الآداب، قسم الفلسفة

الملخص:
مما لاشك فيه أن مسألة المعرفة لقيت اهتماماً كبيراً من جانب مفكري الإسلام سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين أو حتى متصوفة. وكانت تدور موضوعاتهم حول إمكانية المعرفة، طبيعتها، أدواتها، ميادينها، حدودها، وغير ذلك من الموضوعات التي تفرعت عنها.
وهذا ما ركز عليه فلاسفة الإسلام في تلك الفترة، حيث أوردوا في مؤلفاتهم أقوال الفلاسفة القدامى والتي جمعت بين العمليات العقلية والنفسية من حيث العقل ودوره، والنفس وقواها، والكون وموجوداته السفلية وعلاقتها بالموجودات العلوية وما فيها من العقول المفارقة، والتي منها ما أسموه بالعقل الفعال مصدر الفيض على العالم السفلي عن طريق النفس الإنسانية الناطقة والتي تعتمد في ذلك على القوة المخيلة.
هذا ما نجده عند الكندي في مؤلفاته، خصوصاً ما استعان به منها في هذا الموضوع مثل رسالته في: القول في النفس، ورسالته: في الأحلام، علاوة على تقسيمه مجالات العلوم مورداً في كل ذلك أقوال أرسطو وغرضه في هذه الموضوعات ومنها غرضه في كتابه المسمى: مابعد الطبيعة.
وهذا أيضاً ما تناوله الفارابي في أكثر مؤلفاته، والتي منها كتابه الذي جمع فيه بين رأيي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو، وكذلك رسالته: في العقل ومعانيه، وفي: المدينة الفاضلة التي جاءت على غرار جمهورية أفلاطون. وهذه المجالات نفسها هي ماتلهم التي تركزت على النفس وعلاقتها بالعالم العلوي الأعلى والعالم الأدنى، كما أنها كانت غرض ابن سينا في كتابه: الشفاء ورسائله عن: النفس وقواها وأحوالها .
الكلمات المفاتيح: الادراك الحسي، الادراك العقلي، أدوات المعرفة، وامكانها، وحدودها، ومصادرها وموضوعاتها.

Abstract:
There is no doubt that the issue of knowledge received great attention on the part of Islamic thinkers whether they were philosophers theologians or even Sufis. Their topics revolved the possibility of knowing its nature, its tools, its fields,limits and other topics that branched out from it.
This is what the philosophers of islam focused on during that period as they included in their writings the sayings of the ancient philosophers, which combined mental and psychological processes in terms of the mind and its role, the soul and its powers, the universe and its lower beings and their relationship to theupper beings and their paradoxical minds, among which they called active intellect a source. Overflowing into the underworld by means of the speaking human soul which relies in this on the power of imagination.
This is also what al farabi dealt with in most of his writings, including his book in which combined with, cpinions of the two wise men, plato and Aristotle, as well as his treatise; on Reason and its meanings, and on the virtuous city that it came along the lines of platos Republic. These same areas are what they are concerned with, which centered on the soui andits relationship to the upper world and the ;ower world, as it was the goal of ibn sina in his book Alshifa and his letters about the soul, its powers and conditions.
Keywords: sensory perception, mental pereption, tools of knowledge, its potential, and its limits, sources and topics.

المقدمة:

فقضية المعرفة، وإن لم تطرح في الفلسفة الإسلامية بصورة مستقلة، غير أن إمعان النظر في مختلف أبواب الفلسفة الإسلامية وفصولها، يوقف الباحث على أنهم طرحوا مسائلها متفرقة مبثوثة فيها، ولم ينظروا إليها كعلم مستقل.

إذ إن هذه المسألة لم تفرد لها الأبحاث المستقلة _ كما يرى بعض الباحثين _ إلا منذ الفيلسوف الإنجليزي جون لوك الذي كان أول من وضع هذا المبحث في صورة مستقلة وذلك في كتابه: (مقالة في العقل البشري)، الذي نشر في نهاية القرن السابع عشر في عام 1690م، ويعد هذا الكتاب أول بحث علمي منظم يتناول بالفحص والدرس أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها، في حين أن ديكارت نظر إلى نظرية المعرفة على أنها أساس الفلسفة برمتها، وعلى الرغم من أن نشأة هذه النظرية كمبحث فلسفي متخصص كان في الفلسفة الحديثة، بل هو الشغل الشاغل لها منذ القرن السابع عشر. فأنه قد تضاءل الاهتمام بها بعد ذلك بعض الشيء.

ثم جاءت العقود الأخيرة من القرن العشرين لتكون شاهدة على عناية فلسفية فائقة بطبيعة المعرفة وتحليل عناصرها الأساسية. وكذلك فـ"الاهتمام بتحليل المعرفة لم يعد قاصراً على نظرية المعرفة، بل امتد ليشمل نظرية المعلومات، والذكاء الاصطناعي، والعلم المعرفي، وهي من فروع العلم التجريبي".

وقد ميز بعض الفلاسفة المعاصرين بين أنواع من المعرفة على سبيل المثال: المعرفة القضوية والمعرفة غير القضوية، والمعرفة القضوية: هي معرفة أن (شيئاً ما يكون كذا)، أما المعرفة غير القضوية: فتتمثل في الإدراك المباشر لشيء ما أو الإلمام به. ويرجع الفضل في التركيز على (معرفة أن) والتمييز بينها وبين (معرفة كيف)[1] إلى الفيلسوف الإنجليزي رايل (1900. 1976م)، في كتابه المشهور (مفهوم العقل).

وهناك تمييز آخر قدمه براتراندرسل (1872. 1970م) وقال به أيضاً وليم جيمس (1842. 1910م) وآخرون وهو التمييز بين المعرفة بالإدراك المباشر، والمعرفة بالوصف.

هذه الآراء حول نظرية المعرفة، أعطت لها مكانة مهمة في تاريخ الفكر الفلسفي، وسأحاول في هذا البحث دراستها عند بعض مفكري الإسلام، هما: الفارابي، وابن رشد، اللذان يمثلان اتجاهين متميزين في المعرفة، حيث إنهما يمثلان الفلسفة الإسلامية ذات الاستلهام اليوناني، أحدهما يمثلها في المشرق وهو الفارابي، والاخر في المغرب وهو ابن رشد.

أولاً: الإشكالية البحثية:

وسيكون هذا البحث محاولة للإجابة عن السؤال الرئيسي لهذا البحث وهو: كيف تناولت الفلسفة الإسلامية الإشكالية المعرفية، وأي الفلسفات قد أثرت فيهم، وعلي أي صورة كان هذا التأثير، وهل أثروا بدورهم في غيرهم ممن عاصرهم أو أتى بعدهم أو لا؟

وقد انبثقت من هذا السؤال الرئيسي العديد من التساؤلات الفرعية من أهمها: ماهي الوسيلة الحقة من وسائل المعرفة التي اختبروها هي الطريق الموصل إلى العلم اليقيني أو المعرفة اليقينية من وجهة نظرهما؟ وهل استطاعا من خلالها الوصول إلى هذه المعرفة؟ وما المواضيع المعرفية التي أباحا للعقل الخوض فيها، وإذا كانت العلوم تحصل في النفس من عند الله، فما هو دور العقل ودور الأشياء في حصول هذه العلوم في النفس وفي حصول هذه المعرفة؟ . وهل هناك تناقض بين مدركات العقل وأوامر الشرع؟ وهل يمكن فهم صوفية وروحانية أي منهما بمعزل عن إدراك الحواس والعقل ؟

---

[1] ــ "(معرفة أن)هي معرفة أن قضية ما صادقة، و(معرفة كيف) فهي معرفة كيف ينجز المرء فعلاً ما". انظر: صلاح إسماعيل، نظرية المعرفة المعاصرة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005م، ص26.

. وهل استفادا من مباحث اليونان في مشكلة المعرفة، مما لا يدع مكاناً للعقل والإبداع، أم كان مصدر فكره النص القرآني والعقيدة الإسلامية؟

أهمية البحث:

وتتجلى أهمية البحث في محاولتي اظهار ما لهذه القضية من اهمية في الفكر الفلسفي بصفة عامة والإسلامي على وجه الخصوص، كما أنه فقد أصبح موقف الفيلسوف في نظرية المعرفة أحد المعايير الرئيسية لتصنيف التيارات الفلسفية الحديثة، والقديمة أيضاً. وبما أن الوقوف على حقيقة فكر أي فيلسوف تقتضي بالدرجة الأولى الوقوف على مذهبه في المعرفة، هذا بالإضافة إلى ما للمعرفة من دور حقيقي وخلاق في بناء الحضارات وتقدم الأمم لاتصالها بالعلم على مختلف مجالاته، ولما كان اليقين الحق في المعرفة هو مطلب الفلاسفة المسلمون خاصة. ولما كان هذا المطلب هو مطلب كل باحث في المعرفة؛ من هذا المنطلق اختارت الباحثة دراسة هذه المسألة لدى فيلسوفان مسلمان يمثلان الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب.

منهج الدراسة:

وقد اعتمدت الباحثة على عدد من المناهج البحثية التي تساعد في طرح هذه المشكلة عند الفيلسوفان على أكمل وجه؛ فاستخدمت المنهج التحليلي لبيان جوانب هذه النظرية عندهما، والمنهج الموضوعي المقارن في آن واحد حيث إنني تتبعت كل قضية من القضايا تتبعاً موضوعياً مقارناً في الوقت نفسه بين الآراء المختلفة.

الخطة المتبعة في هذا البحث:

يتكون الإطار العام لهذا البحث من: بعد المقدمة مبحثان هما:

المبحث الأول: البعد المعرفي للفلسفة في المشرق ويمثله (الفاارابي).

المبحث الثاني: البعد المعرفي للفلسفة في المغرب ويمثله (ابن رشد).

بالإضافة إلى الخاتمة والتي ضمنتها أهم ما أنتهى إليه البحث من نتائج.

وقد ذيلت هذه البحث بفهرس للمصادر والمراجع.

المعرفة عند الفارابي:

أما ما يتعلق بالبعد المعرفي لهذه المسألة عند الفارابي، هو أن لكل الموجودات الخارجية ماهية وهوية، وماهية الأشياء خلاف هويتها، لأن الماهية عنده هي التي تحتاج إلى تصديق لوجودها. إذا كانت الهوية تمثل الواقع الخارجي (كموضوع المعرفة) منفصلاً عن الذات العارفة، أما الماهية فخلاف ذلك، حيث تمثل في الحس والعقل، فالحس يدرك العالم الخارجي، لأن في غير هذا المجال لا يمكن للحواس أن تدرك شيئاً، يقول الفارابي: "لوكان الوجود جزءاً من الماهية، لكان قياس الهوية من الإنسان مثلاً قياس الجسمية والحيوانية... لا يشك في أنه جسم أو حيوان... كذلك يجب ألا يشك في أنه موجود وليس كذلك بل يشك مالم يقم حس أو دليل فلا يكون الوجود جزءاً من الانسان"[1]، فـ"هوية الشيء وعينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك"[2]، أما العقل فأنه يدرك المعقولات المجردة عن هذه المحسوسات (الماهية).

وللوقوف على رأي الفارابي في المعرفة يستلزم الإحاطة بمذهبه الفلسفي العام في الوجود، ولما كان مبحث الوجود ينقسم إلى وجود يدور في فلك الطبيعة، ووجود يتجاوز الطبيعة إلى ما وراءها، فأن للإنسان في كل مبحث من هذين المبحثين وسيلة لاكتساب المعرفة تختلف عنها في المبحث الآخر.

ومن ذلك يلاحظ أن الفارابي يقول بطريقين من طرق تحصيل المعرفة:

---

[1] . الفارابي، فصوص الحكم، بدون طبعة وبدون تاريخ، ص9.

[2] . الفارابي، التعليقات، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن، الطبعة بدون، 1346هـ،ص21.

طريق إلهي: وهو طريق المعارف المجردة التي لا دخل للإنسان في تحصيلها.

وطريق إنساني: يتميز فيه الإنسان بقدرته على تحصيل معارف تقبل موضوعاتها التنفيذ على يد الإنسان، ويمكن تطبيقها على نفسه وأسرته، ومجتمعه، كالأخلاق والسياسة.

والطريق الإنساني لتحصيل المعرفة _ في نظره _ ينقسم إلى قسمين:

1. طريق الحس، 2. طريق العقل .

أولاً: المعرفة الحسية:

أعطى الفارابي مكانة كبيرة للحواس أو للمعرفة الحسية، إذ يعتبر من بين الفلاسفة المسلمين الذين أكدوا أهمية الحواس كمصدر للمعرفة، فلم يقلل من قيمتها في إدراك الموجودات، فكما هو معلوم لدينا أننا لا نستطيع أن ندرك المحسوسات إلا بالحس، والمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس المشهورة عند الجميع وهي: (الشم، واللمس، والذوق، والبصر، والسمع)...إلخ، كما نجده يقول أن "الحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف"[1].

إذاً يقرر الفارابي أن الإدراك الحسي يتم أولاً بواسطة أعضاء الحس الخارجي "الحواس الخمس"، فهي وسيلة الإنسان لإدراك ومعرفة الأشياء الملموسة بكيفياتها العديدة، ولكل حاسة من هذه الحواس مدرك معين يختلف عن المدرك الذي يوجد الحاسة الأخرى مستشهداً على ذلك بقول أرسطو في كتاب البرهان بأن "من فقد حساً ما، فقد فقد علماً ما، فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس"[2]، وهي موجودة عند كل إنسان .

ولكن مما هو جدير بالذكر أن هذه الحواس لا تدرك إلا الجزئيات، والصور كما تبدو لها في المادة الحاملة لها في حقيقتها، فلكل حاسة من الحواس الخمس حدود لا يمكن أن تتجاوزها.

وبما أن الحس الخارجي يعتبر من أوائل القوى المدركة في الإنسان، ومصدر من مصادرها المعرفية، فأنه يدرك عن طريقها الموجود الخارجي في صورته الملابسة لمادته، وذلك لأنها لا تملك من ذاتها قدرة التمييز بين ما هو عرضي وما هو ذاتي، بين ما هو خاص وما هو عام، لأن ذلك _ كما سوف نشير _ من شأن قوة أخرى هي قوى الحس الباطن، "فإذا كانت الحواس الظاهرة تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من الخارج فأن هذه تدركها من الداخل أي من داخل النفس حيث تحتفظ بصور المحسوسات التي أدركتها الحواس الظاهرة بعد غيابها"[3].

من هنا قسم الفارابي الحواس إلى قسمين: حواس ظاهرة، وحواس باطنة، إذ يقول: "وأن من قواها(أي النفس) المدركة: الحواس الظاهرة والباطنة، والقوة المتخيلة، والقوة الوهمية، والقوة الذاكرة، والقوة المفكرة"[4].

وبالتالي كانت الحواس الظاهرة بمثابة المرحلة الأولى من مراحل المعرفة الحسية ذاتها، فالإنسان يبدأ في التعرف على الأشياء من خلال السمع، والبصر، واللمس، وما إلى ذلك، ثم يأتي دور الحس الباطن الذي هو بمثابة المركز الذي تجتمع فيه إحساسات الحس الظاهر.

وأخيراً يمكن القول بأن قوى الحس الظاهر والباطن متداخلان ولا وجود لواحدة دون الأخرى في إمكان المعرفة الحسية، بمعنى أن الحس الظاهر يقوم بمهمة توصيل ما يحس به إلى قوى الحس الباطن الذي يقوم بدوره بجمع وحفظ وتحليل وتركيب، ومن ثم الحكم عليها، فالإنسان يبدأ من التعرف على الأشياء من خلال الحواس الظاهرة، ثم بعد ذلك يقوم بحفظها واستخلاص معانيها عن طريق الحس الباطن.

---

[1] . الفارابي، المصدر نفسه، ص 4 .

[2] . الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو طاليس، قدم له: البير نصري نادر، مطبعة المشرق، بيروت _ لبنان، الطبعة الثانية، 1986م، ص99.

[3] . إبراهيم العاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، "نموذج الفارابي"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م، ص 133 .

[4] . الفارابي، عيون المسائل، ضمن "كتاب المجموع من مؤلفات الفارابي"، مطبعة السعادة، القاهرة، 1910م ص16.

وبالتالي يتضح مما سبق أن الفارابي اعتمد على الحواس الخمس الظاهرة، وأبرز مالها من قيمة في تكوين المعارف عن طريق إدراكها للمدركات الحسية الخارجية، كل بما يتعلق به ويخصه، إلا أن هذه الحواس _ كما أشرنا _ ليس من شأنها أن تصدر أحكاماً على هذه المدركات الحسية، بل هي مجرد انطباعات متناثرة ومتفرقة لامعنى لها ولا قيمة لو تركت هكذا، يقول: "... لا تكفي لتكوين الإدراك الحسي عن الشيء بل يزول الأثر الحسي، إلا ما ندرك حينما يكون المؤثر قوياً، فتبقى صورته حينئذ بعض الوقت ثم تزول..."[1].

ولكن _ كما ما يبدو _ أن الاختلاف بين الحس الظاهر والباطن يتحدد في أن طبيعة الحس الظاهر أنه لا يدرك إلا المحسوس العيني المادي،... أما الحس الباطن، فالأمر يختلف، إذ إننا نتخيل صور المحسوسات، ونتذكرها دون حضور المحسوسات أمامنا.

وبالتالي تكون قوى الحس الباطن _ حسب تعبير الفارابي _ بمثابة وسائط بين الحواس الخمس والعقل حيث يقول: "وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة أشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط، وليس الأمر كذلك، أن بينها وسائط، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه يؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤديها إلى العقل فيحصلها العقل عناية"[2].

ومن هنا كان ضرورة وجود قوة أخرى من شأنها إدراك المعاني الكلية للصور المجردة عن اللواحق القريبة التي لحقت بها بسبب صلتها بالمادة، هذه القوة هي العقل، فقد أشار الفارابي إلى أن الروح الإنسانية تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفياً عن اللواحق القريبة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير، وذلك بقوة تسمى العقل النظري.

ولكل مصدر من مصادر المعرفة حدوده فـ "ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ...ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس ...ولن يتم الإحساس إلا بآلة جسمانية فيها شبح صورة المحسوس شبحاً مستصحباً للواحق غريبة"[3]، فلا يمكن للحواس (الظاهرة والباطنة) أن تأتي مكان العقل في إدراكها للمعقولات، فالعقل يبدأ عمله، بعد عملية الإدراك الحسي.

إذاً فالمعرفة الحسية _ بصفة عامة _ لا يمكن أن تنفصل عن المعرفة العقلية، _ في نظر الفارابي _ حيث يرى أن "حصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات، ونفسه عالمه بالقوة"[4]، بمعنى أن لم تكن هناك معرفة حسية لا يمكن أن تكون هناك معرفة عقلية فـ "النفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس، وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة إذ تستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها، ويكون معقول تلك الصور لها مطابقاً لمحسوسه وإلا لما كان معقولاتها، وذلك لنقصان نفسه فيه واحتياجه إلى إدراك الصور المعقولة التي توسط الصور المحسوسة"[5]، ومن هنا كان ضرورة الحديث عن العقل عند الفارابي كمصدر من مصادر المعرفة الإنسانية.

الإدراك العقلي عند الفارابي:

لعل ما يؤكد اهتمام الفارابي بالعقل وأهميته باعتباره مصدراً من مصادر المعرفة هو إفراده رسالة متخصصة سماها "مقالة في معنى العقل"، عالج فيها العقل من مختلف نواحيه ولم يقف حديثه عن العقل عند هذه المقالة وحدها، بل شمل ذلك معظم مؤلفاته، يقول الفارابي مبيناً أهمية العقل بالنسبة إلى الإنسان: "لما كانت الخيرات التي

---

[1] . الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو طاليس، ص122.

[2] . الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة السابعة، 1986م، ص 78.

[3] . الفارابي، فصوص الحكم، ص 86.

[4] . الفارابي، التعليقات، ص 3 .

[5] . المصدر نفسه، ص 3 .

هي للإنسان، بعضها أخص به من بعض، وكان أخص الخيرات بالإنسان عقل الإنسان، إذ كان الشيء الذي به صار إنساناً هو العقل"[1].

فعن طريق العقل _ في نظر الفارابي _ يستطيع الإنسان أن يحوز العلوم والصناعات، ويميز بين الجميل والقبيح من الأخلاق والأفعال، ويتروى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويدرك النافع والضار، والملذ والمؤذي. فالفارابي يؤكد على دور العقل وقيمته في المعرفة والتمييز عن دراية وعلم وفهم، بحيث يمنع من الوقوع في القبيح والضار، بل يرى أن الإنسان قد يخطئ إذا لم يتدبر بعقله الأشياء، وينظر إليها بعين فاحصة، إذ يقول: "والعقل الواحد ربما يخطئ في الشيء الواحد... لاسيما إذا لم يتدبر الرأي الذي يعتقده مراراً ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة، وأن حسن الظن بالشيء أو الإهمال في البحث قد يغطي ويعمي ويخيل"[2].

وإذا كان الفارابي يؤكد دور الحواس في مد العقل بالصور والماهيات التي ينتزعها ويجردها من علائقها المادية الموجودة في العالم المحسوس بتوسيط الحس المشترك والمتخيلة، إلا أن ذلك لا يعني أن مصدر المعرفة العقلية عنده هو الحس وحده، وأن التعقل يتم عن طريق الإدراك الحسي فحسب، وذلك لأن الإنسان _ في نظره _ توجد لديه معرفة فطرية، نشأت معه منذ الصغر إنها ضرورية حصلت له بالطبع زائدة عما تدركه الحواس.

إلا أنه انطلق انطلاقة منطقية تمثلت في التفرقة التي وضعها بين التصور والتصديق، باعتبار أن جميع التصورات لابد لها من أن تنتهي "... إلى تصور يقف ولا يتصور بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والإمكان، فأن هذه لا حاجة بها إلى تصور شيء قبلها يكون مشتملاً على تصورها، بل هذه معانٍ ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن"[3]، بمعنى أنه توجد هناك تصورات ذهنية واضحة بذاتها قبلية وغير مكتسبة بالتجربة وغير مستخلصة بالتجريد من المحسوسات، إنما هي أفكار فطرية من طبيعة العقل، إنها الوجوب والوجود والإمكان.

ومما هو جدير بالإشارة هنا إلى أن الفارابي _ من خلال النص السابق _ يقر بوجود معرفة فطرية غير مكتسبة، تحصل للإنسان دون أن يبذل الجهد الذي يبدله في تحصيل المعرفة الكسبية، فهي بديهيات يسلم بها الإنسان دون جهد حسي أو عقلي، ولا يشعر بمصادرها، وكيفية حصولها في نفسه، ولا يحتاج فيها إلى معلم لتعلمها، حيث يقول بأن "هذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت وهي العلوم الأول"[4].

والعقول عند الفارابي هي كما يأتي:

1. عقل بالقوة أو العقل الهيولاني:

يعرفه الفارابي بقوله: "نفس ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيء ما، ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها، وصورها دون موادها"[5]، وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها الصور، ومادامت ليس فيها شيء من صور الموجودات، فهي عقل بالقوة، أي قبل دخوله إلى النشاط العقلي لا يسمى عقلاً إلا من قبيل المجاز، لذلك أضيفت إليه صفة القوة، فيسميه العقل الهيولاني ويعرفه تعريفاً لا يخرج عن المعنى السابق بأنه "هيئة ما في مادة، معدة لأن تقبل رسوم المعقولات"[6].

2. العقل بالفعل أو بالملكة:

---

[1] . الفارابي، التنبية على سبيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه: جعفر آل ياسين، انتشارات حكمت، أيران، الطبعة، الأولى، 1371هـ، ص 78 . ص228.

[2] . الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو طاليس، ص82.

[3] . الفارابي، عيون المسائل في المنطق، ص 24 .

[4] . الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1983م، ص49.

[5] . الفارابي، مقالة في معاني العقل، ضمن "كتاب المجموع من مؤلفات الفارابي"، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1907م، ص 49 .

[6] . الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 101 .

وهذا العقل بالفعل هو نفس العقل بالقوة، ولكن بعد أن دخل في نشاطه العقلي، أي أنه اتحد بالصور العقلية التي كانت موجودة بالقوة في الأشياء والموجودات الخارجية، ثم انتقلت إلى الفعل، أو كما يقول الفارابي: "فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها من المواد، صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وكانت قبل أن تنتزع من موادها معقولات بالقوة"[1]، بمعنى أن العقل بالفعل أو العقل بالملكة هو العقل الذي يتم فيه نقل المعقولات من القوة إلى الفعل، وبالتالي كان للمعقولات عند الفارابي وجودان: وجود بالقوة في الأشياء قبل أن تعقل، ووجود آخر لها في العقل بعد أن يتم تجردها بالكلية عن علائق المادة.

ومما هو جدير بالذكر هنا أن انتقال العقل بالقوة إلى العقل بالفعل، يحتاج إلى شيء آخر ليس بالقوة، بل هو ذات ما، جوهر عقل ما بالفعل ومفارق للمادة وهو العقل الفعال فهذا العقل _ كما أشرنا إليه في مواضع كثيرة من هذا البحث _ هو الذي يفيض على العقل الهيولاني نوراً يرى به المعقولات، فيصير بعد ذلك عقلاً بالفعل، يقول الفارابي: "وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيرة بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء، كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل"[2].

3. العقل المستفاد:

وهو المرحلة الأخيرة من قوى الإدراك الإنسانية، وذلك أن العقل بالفعل بعد أن يعقل المعقولات التي هي صورة له، يصبح من حيث هي معقولة له بالفعل، عقلاً مستفاداً، فهذا العقل أصبح لشدة تجوهره وإدراكه للأشياء، ووضوح مدركاته، شبيهاً بالعقول السماوية، التي لا تتعب في استفادتها لغيرها من المعقولات.

فالعقل المستفاد الواقع في أعلى المراتب بين العقول الإنسانية، هو صورة لكل هذه العقول، وهو في نفس الوقت، مادة للمعقولات التي تفيض من العقل بالفعل؛ والعقل الذي بالفعل، مادة للعقل المستفاد وصورة للعقل الهيولاني، ومن الأخير نهبط إلى الصور الجسمانية المادية، ومن الأول نصعد إلى أول رتبة الموجودات النورانية المفارقة (أي العقل الفعال)، وبالتالي أصبح العقل المستفاد الذي هو قيمة إنسانية، ليس إلا حداً وسطاً بملاحظة تلك القمة المفارقة، بمعنى أنه أنقص بالنسبة لما فوقه، وأكمل بالنسبة لما دونه[3].

4. العقل الفعال:

أن العقل الفعال عند الفارابي هو ذات مفارقة لم تكن في مادة، تحوي الصور، والمعقولات وتفيضها على الموجودات، ويصل عالم ما فوق فلك القمر بما تحته، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل، وكذلك جعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل، فنسبة هذا العقل إلى العقل الذي بالقوة، "كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة مادامت في الظلمة"[4].

والعقل الفعال قريب الشبة من العقل المستفاد إذ في كليهما صور الموجودات إلا أن وجودها في العقل أزلي، وعلى ترتيب آخر الأكمل فالأكمل، وهذا الشبة بين القوتين يفسر لنا معنى الاتصال _ عند الفارابي _ فالاتصال لا يتم إلا بعد أن تتم عملية الإدراك التي يقوم بها الحس والخيال أي بعد الاحتكاك بالعالم الخارجي وتصوره حسياً.

علاقة المعرفة بالتصوف عند الفارابي:

يرى الفارابي أن المعرفة في حقيقتها لاتتم عن طريق الحس والتجربة بوسيلة الاستدلال فقط، وإنما لابد من إشراق العقل الفعال، حيث تنهال المعرفة على ذهن العارف مباشرة، وهذا أدى إلى القول باللمحات الإشراقية والاتجاهات

---

[1]. الفارابي، مقالة في معاني العقل، ص 50 .

[2]. المصدر نفسه، ص 49 .

[3]. أحمد عبدالمهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، دار الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2001م، ص94.95.

[4]. أحمد عبدالمهيمن، المرجع نفسه، ص 54 .

الصوفية عنده، نتيجة هذا العقل الفعال الذي هو أداة الفيض والاتصال بالمعرفة الإلهية على اختلاف في المنحى بينه وبين الصوفية الذين يرون القلب على أنه مركز المعرفة، والعقل على أنه مقر العلم الاستدلالي.

وهذه إشارة واضحة من الفارابي إلى أن هناك حدوداً للمعرفة الإنسانية، فالعقل البشري لملابسته للمادة والعدم قاصر عن إدراك وتصور حقيقة الذات الإلهية. فمعرفة الله _ كما يرى الفارابي _ هي معرفة أولية ليس للعقل الإنساني دخل في إدراك حقيقته، وذلك، "لضعف قوى عقولنا نحن، ولملابستها المادة والعدم، يعتاص إدراكه، ويعسر علينا تصوره"[1].

ولكن الجدير بالملاحظة كذلك أن الفارابي يبني نظريته في المعرفة الصوفية على نظريته في العقل ونظرته الميتافيزيقية الفلكية، فحين يرقى العقل البشري إلى درجة العقل المستفاد، يستشرف الإنسان إلى الملأ الأعلى؛ فتصبح نفسه جديرة بتلقي الفيض الإلهي هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فأن الفارابي يتخيل نظاماً فلكياً "أساسه أن في كل سماء قوة روحية أو عقلاً مفارقاً يشرف على حركتها ومختلف شئونها وآخر هذه القوى، وهو العقل العاشر، موكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضي فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوي والسفلي... فإذا وصل الإنسان إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية"[2]. فهذه المعرفة الصوفية الميثافيزيقية التي ينعم بها الإنسان آنذاك هي أسمى غاية ينشدها العقل .

ومن تلك الاعتبارات _ السابق ذكرها _ قرر الفارابي بأنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى المعرفة الحقة إلا بتصفية النفس من شوائب المادة والمحسوسات والقرب في نفس الوقت من عالم العقل والمعقولات "إذ كلما قربت جواهرنا منه، كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق، وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم، وإنما تصير أقرب إليه...وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون"[3].

فالمعرفة الذوقية الإشراقية لا تأتي إلا لذوي النفوس الصافية التي تطهرت من الشهوات وتنزهت عن الانفعالات المتعلقة بالبدن، عندئذ يمكنها الوصول إلى الحقيقة العليا، فإيمان الفارابي بالمعرفة الذوقية كأحد مصادر المعرفة الرئيسية، جعل هذا النوع من المعرفة يشكل أهم نقاط الالتقاء بين الفارابي والمتصوفة إلا أن الفارابي لم يقل بالاتحاد أو الحلول، أو الفناء؛ لكنه دعانا في تصوفه إلى تطهير النفس من علائق الحس، وشوائب الجسد الفاني عن طريق التأمل، والنظر العقلي، لذلك كان تصوف الفارابي تصوفاً عقلياً فلسفياً، ويؤكد ذلك قوله: "ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً"[4].

أما الاتصال الصوفي _ عنده أيضاً _ فهو اتصال مباشر مع الله تعالى، وهنا يبرز الفارابي صفته الإسلامية التي تدعوه إلى الاعتقاد أن الله متصل بخلقه في كل لحظة، وأنه أقرب إليهم من أي شيء آخر، وأنه ممدهم بكل المعرفة وغامرهم بأنواره، كلما تقرب العبد إليه ويؤكد ذلك قوله: "أنفذ إلى الأحدية تدهش إلى الأبدية وإذا سئلت عنها فهي قريب"[5].

---

[1] . الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص50 .

[2] . إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1، ص 36 .

[3] . الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 51 .

[4] . المصدر نفسه، ص 125 .

[5] . الفارابي، فصوص الحكم، ص 135. 136.

ثانياً: ابن رشد

تتحدد الملامح العامة لنظرية المعرفة عند ابن رشد بأنها نظرية مشائية في جانب منها، وتوفيق بين المشائية وعقائد الإسلام في جانب آخر حين يوجد تعارض بينهما، وتقوم نظرية ابن رشد في المعرفة على أن للصور المدركة وجودين: وجود محسوس إذا كانت في هيولى، ووجود معقول إذا تجردت من الهيولى، فالحس يدرك الأجسام المركبة من الصورة والمادة، أي الصور في الهيولى، بينما يدرك العقل صور الموجودات إذا تجردت من الهيولى، وعليه فالمعاني المدركة عند ابن رشد صنفان: جزئي، وهو إدراك المعنى في هيولى، وكلي، وهو إدراك المعنى مجرداً من الهيولى. فهو يرى "أننا لا نحتاج في أن نعقل ماهيات الأشياء إلى القول بوجود كليات مفارقة"[1]، والقول بذلك لا يفيد في تفسير المعرفة الإنسانية، بل يقول بالطريق الذي يوصل إلى المعقول معتمداً على المحسوسات الخارجية، وضرورة الارتفاع من المحسوسات إلى المعقولات، ومن الجزئيات إلى كلياتها، فالكليات غير موجودة خارج النفس، وإنما تجتمع في الذهن من الجزئيات.

فالعقل عند ابن رشد، بالإضافة إلى الحس، هما السبيل إلى تحصيل المعرفة، وعلى ذلك فأن نظرية ابن رشد في المعرفة ترتكز على المقارنة بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، والترقي من الأول إلى الثاني.

وقد تناول ابن رشد المعرفة البشرية أثناء بحثه لموضوع العلم الإلهي الذي أقامه على أساس التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وبعبارة أخص بين علم الله وعلم الإنسان، فبينما نجد العلم الإنساني مترتباً على وجود الموجودات، أي أن الموجودات هي العلة في حصول علمنا _ عند ابن رشد _ فأن العلم الإلهي عنده هو علة حصول الموجودات، وهو المؤثر في الموجودات، والموجودات هي المنفعلة عنه[2].

وبناءً على ذلك نبه ابن رشد إلى أنه يجب عدم الخلط بين المعرفة الإنسانية والعلم الإلهي، يقول ابن رشد: "أن علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات فاعلة لعلمه"[3]. ولهذا فلا سبيل _ في نظره _ إلى المقارنة بين العلم الإنساني والعلم الإلهي، فالعقل الإنساني، "ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات، من حيث هي في غير هيولى"[4].

ومن هنا تقوم نظرية ابن رشد في المعرفة على أن المدركات نوعان:

نوع يدرك بالحس، ونوع يدرك بالعقل.

1. الإدراك الحسي:

إن حديث ابن رشد عن المعرفة الحسية جاء أثناء حديثه عن النفس الإنسانية، "إذ يصنف ابن رشد قوى النفس في خمس هي: النفس النباتية، والحساسة، والمتخيلة، والناطقة، والنزوعية"[5]، أما النباتية، فتقوم بتمثل الغذاء والنمو والتولد، وأما النفس الحساسة، فإن بها خمس قوى هي وظائف الحواس الخمس، وأما القوة الثالثة للنفس فهي المتخيلة، ويعطي ابن رشد لها وظيفتين: "نحكم بفضلها على الأشياء موضوع الإدراك الحسي بعد غيبتها، ولذلك تكون أتم فعلاً عند سكون فعل الحواس كالحال في النوم، ...ويمكن بفضلها أن نركب أموراً لا وجود لها في الواقع كتصورنا للغول والعنقاء"[6]، وأما القوة الرابعة، فهي النزوعية التي ينزع بها الحيوان إلى المفيد، ويفر بها من المؤذي، ولا تتم هذه القوة إلا بمساعدة الخيال، أما الخامسة، فهي القوى الناطقة فيقسم فيها المعاني إلى نوعين: جزئية وكلية[7].

---

[1]. أحمد عبدالمهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ص 178 .

[2]. المصدر نفسه، ص246.247.

[3]. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ص461.

[4]. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، بمصر، الطبعة الخامسة، ص 101 .

[5]. عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، مطابع الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1993م، ص 43 .

[6]. أحمد عبدالمهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ص179.

[7]. المرجع نفسه، ص179.180 .

وابن رشد يقسم قوى الإحساس من حيث الإدراك الحسي إلى قسمين: قوى مدركة من الخارج وهي الحواس الخمس (البصر، السمع، الشم، الذوق، اللمس)، وقوى مدركة من داخل هذه الحواس تدرك صور المحسوسات وهي الحس الباطن، ويعتمد هذا التجريد على الحواس والخيال، وفي ذلك يقول: "المعاني المدركة صنفان إما كلياً وإما شخصياً... والإدراك الشخصي هو إدراك المعنى في هيولى"[1].

ولكل حاسة من هذه الحواس الخمس عند ابن رشد مجالاً إدراكياً معيناً، فالسمع لاستقبال الأصوات، والشم للرائحة، والبصر للمرئيات...إلخ.

وقد ذهب ابن رشد إلى ما ذهب إليه الفارابي في أن الحواس الظاهرة التي تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من الخارج، لا تكفي لتكوين الإدراك الحقيقي عن الشيء المحسوس، لذلك كان لابد من وجود قوى أخرى تدرك ما تؤدي إليه الحواس المتفرقة، ثم تقوم بحفظ هذه الصور بعد غيبتها لتقوم بتركيب بعضها على بعض وتمييزها وتحليلها، وهذه الحواس هي قوى الحس الباطن؛ فقوى الحس الباطن ندرك بها: أولاً، المحسوسات المشتركة بين حاستين أو أكثر كالحركة، والسكون، والشكل، والمقدار، وثانياً، ندرك بها التباين والاختلاف بين المحسوسات الخاصة بكل حاسة، فندرك مثلاً أن هذا المحسوس لون لا صوت وهكذا، وثالثاً، تدرك بها الحاسة أنها تدرك.

فالحس المشترك تتمثل وظيفته في قدرة الإنسان والحيوان على استقبال الموضوعات وتتعلق بشيء واحد، كما أن لهذه القوة وظيفة أخرى تتمثل في الوعي بالإدراك، أي حين أدرك شيئاً أدركه وأعي أني أدركه[2].

كما يرى ابن رشد أن الحس والمعرفة الحسية لا تكفي لتجعل الإنسان إنساناً بالمعنى الحقيقي، إذ لابد من قوة أخرى، تميزه عن بقية الكائنات الأخرى، وهذه القوة هي العقل، إذ يقول: "كان بعض الحيوان وهو الإنسان ليس يمكن فيه وجوده بهاتين القوتين، بل بأن تكون له قوة يدرك بها المعاني مجردة من الهيولى، ويركب بعضها إلى بعض، ويستنبط بعضها من بعض، حتى يلتئم عن ذلك صنائع كثيرة ومهن نافعة في وجوده، وذلك إما من جهة الاضطرار منه، وإما من جهة الأفضل، فالواجب ما جعلت الإنسان هذه القوة أعني قوة النطق"[3].

الإدراك العقلي:

نظرية ابن رشد في العقل نظرية معقدة لأن الجانب المعرفي فيها مرتبط ومتلاحم بالجانب الميتافيزيقي، ويتعلق الجانب المعرفي من نظريته في العقل النظري بموقفه من وجود الكليات ومعرفتنا لها، وأما المعاني العامة أو الكليات فلا تعتمد على حس وخيال وإنما على العقل النظري أو العقل الخالص.

وقد جاء ابن رشد رافضاً للمعرفة الإشراقية ولنظرية العقول العشرة الفارابية، وحاول تفسير آخر لطبيعة العقل الإنساني يوفق فيه بين نظرية أرسطو في العقل وعقيدة الدين في خلود النفس، فوظيفة العقل عند ابن رشد تتضح بعد أن يتزود الإنسان بالانطباعات الحسية الواردة من المحسوسات الجزئية المختلفة، حيث يبدأ بالارتفاع عن مستوى المحسوس المتمثل في إدراك المعاني في الهيولى، إلى مستوى المعاني أو الصور العقلية المجردة عن الهيولى، يقول ابن رشد في ذلك: "فالحس يدرك الأجسام المشار إليها والمركبة من الصورة والمادة، أما العقل فأنه يدرك ماهيات هذه الأجسام، وأنها تصير معقولات وعقلاً، إذا جردها العقل من الأمور القائمة بها، أعني الموضوع والمادة"[4]. فكل ما ينشأ في عقولنا من تصورات أو معقولات كلية مجردة، إنما يكون قد تم تحصيلها أساساً عن طريق التجربة، التي تنشأ أولاً معانٍ وصور المحسوسات.

---

[1]. ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق: أحمد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1950م، ص 67 .

[2]. أحمد عبدالمهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ص179.

[3]. ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 68 .

[4]. ابن رشد، تهافت التهافت، 79 .

وللعقل _ كما يرى ابن رشد _ وظائف متعددة، إذ لا يقتصر على إدراك المعاني الكلية فحسب، بل يقوم أيضاً بتجريد المعاني وتركيب بعضها إلى بعض والحكم عليها.

والعقول عند ابن رشد هي كما يأتي:

1. العقل الهيولاني:

وهذا العقل هو الاستعداد لاستقبال الأفكار، والمعقولات التي نحصل عليها بالتجريد من الحس، وهذا العقل من حيث هو قدرة أو استعداد ليس هو الجسم، ولا صورة في مادة، بل هو نفس، إذ يقول ابن رشد عن العقل الهيولاني: "أنه هو النفس ذاتها، حين تكون على هيئة استعداد لإدراك معاني الأشياء، وحينئذ فهذا العقل لديه ذات أو جوهر روحي، ولما كان لا يتأثر بالمعقولات التي يدركها فأنه غير جسمي"[1].

والعقل الهيولاني "لما كان مجرداً أو مستقلاً عن البدن، لأنه لو كان مختلطاً به لما استطاع أن يدرك نفسه، كان من الواجب أن يكون كذلك مجرداً من كل صور المعقولات التي يقبلها"[2]. فالعقل الهيولاني _ عند ابن رشد _ تستثيره محسوسات العالم الخارجي لكي يبدأ عملية المعرفة، ثم بعد ذلك يأتي دور العقل الفعال فيخرج (العقل الهيولاني) من القوة إلى الفعل.

2. العقل بالفعل:

والعقل بالفعل هو العقل الهيولاني بعد أن يستقبل الأفكار والمعقولات، بحيث يستخدم الإنسان هذه الأفكار، أو تلك المعقولات الحاصلة فيه بالفعل في تصوره متى شاء، كالحال في المعلم حين لا يعلم، يقول ابن رشد: "وليس هذا العقل بشيء آخر غير العقل الهيولاني وقد خرج من القوة إلى الفعل"[3].

ومما هو جدير بالذكر أن هذا العقل _ كما يبدو _ هو العقل المستفاد عند الفارابي، ولكن إذا كان هذا الآخر يستفيد بما يفيض من العقل الفعال المفارق، والموجود خارج النفس البشرية، فأن الأمر يختلف بالنسبة إلى العقل بالفعل، أو المكتسب عند ابن رشد، فإذا كان هذا العقل عقلاً بالفعل، فهو العقل الهيولاني ولكن بعد أن أدرك الهيولاني ذاته على أنها تحتوي على المعارف والمعاني، فأن تلك المعارف والمعاني، إنما أتت عن طريق الحس لا عن شيء مفارق خارج النفس الإنسانية.

وبالتالي فالعقل الفعال عند ابن رشد ليس بشيء آخر غير العقل الهيولاني، وقد خرج من القوة إلى الفعل.

3. العقل الفعال:

وهذا العقل عند ابن رشد أشرف من الهيولاني، وهو موجود بالفعل وأزلي، إذ يرى: "أن هذا العقل الفعال أشرف من الهيولاني، وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً دائماً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله، وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه"[4]، فهذا العقل ليست له قدرة فقط على إدراك الكليات المجردة الخالصة من أي مصدر حسي، بل أيضاً إدراك الوعي بالذات.

إذاً من خلال هذه المستويات التي يمر بها العقل، يتضح أن العقل الهيولاني بإدراكه لبعض المعقولات عن طريق الحس والخيال، يصبح عقلاً بالفعل، ثم إذا وصل إلى المرحلة الذي يتصور فيها ذاته خلواً من المعاني؛ أصبح عقلاً فعالاً.

---

[1] . محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1969م ، ص323،324.

[2] . أحمد عبدالمهيمن نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ص 190 .

[3] . ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 87 .

[4] . محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 302 .

ومع ذلك يجعل ابن رشد حصول المعرفة العقلية متوقفاً على التجربة، يقول: "فأنه إذ تؤمل كيفية حصول المعقولات لنا وبخاصة المعقولات التي يلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أننا مضطرون في حصولها لنا إلى أن نحس أولاً، ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلي، ولذلك من فاتته حاسة من الحواس؛ فاته معقول ما"[1].

ومن هنا فالمعرفة بالكليات أو المعقولات تنشأ في أذهاننا بعدية، وليست سابقة على الإحساس والتجربة، إنها عملية ارتقاء في التجريد خطوة خطوة من مرتبة الحس إلى مرتبة الخيال إلى مرتبة النطق، وبالتالي كان العلم اليقيني (الكلي)، هو تطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان، وذلك لأن كل ما في الأذهان مستمد من الجزئيات المحسوسة المشار إليها.

إذاً فالمعرفة الصادقة _ عند ابن رشد _ هي تطابق ما في الأذهان مع ما في الواقع الموجود، يقول: "لأن العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود"[2]، فابن رشد يرى أن الوجود أصل لكل معرفة، ولا مجال في منهجه لمعرفة تأتي من السماء، فعمليات العقل من تصور وتصديق أصلها الوجود، ولهذا رفض ابن رشد رفضاً قاطعاً منهج المتصوفة في تلقي المعرفة.

وأخيراً يتضح أن الموجودات صنفان _ في نظره _ صنفان: صنف يدرك بالحواس والآخر يدرك بالعقل، وفي هذا يقول ابن رشد: "فعندما نظر هؤلاء الفلاسفة إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان: صنف مدرك بالحواس، وهي أجسام قائمة بذاتها مشار إليها وأعراض مشار إليها في تلك الأجسام، وصنف مدرك بالعقل، وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها، أي الجواهر والأعراض"[3].

إذن فنظرية المعرفة _ عند ابن رشد _ "ترتكز على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، والصعود من الأول إلى الثاني"[4]. وبهذا الترقي من الحس إلى العقل، والتدرج بين الوظائف العقلية، أمكن لابن رشد أن يرتب نظرية متسقة عن المعرفة الإنسانية؛ ترجع في أصولها إلى الأمور الحسية وإلى النشاط العقلي، وهذا يتفق مع مذهب ابن رشد في تدرج المعرفة الإنسانية، وقد دفعه ذلك إلى نقد الطريق الصوفي في المعرفة، حيث يرى أن الإنسان لا يمكنه التحقق بالمعرفة عن طريق النظر العقلي، بل يمكنه ذلك بالمجاهدة والاستعداد النفسي، وتصفية القلب، فينكشف له من العلم بالله ما لا تعطيه الأدلة العقلية، وابن رشد يقول في ذلك: "أن هذه الطريقة وأن سلمنا بوجودها، فأنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها في الناس عبثاً، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر"[5].

يتضح مما سبق أن ابن رشد يظل بعيداً عن الطريق الصوفي للمعرفة، لأنه يفسر المعرفة تفسيراً لا ينزع منزعاً حسياً أو عقلياً، والذي بدوره يتعارض مع الطريق الذي ينتهجه ابن رشد للوصول إلى المعرفة الحقة وهو الحس والعقل.

الخاتمة:

- نتبين مما سبق أن آراء مفكري الإسلام وعلى رأسهم الفارابي وابن رشد عن هذه المسألة مبني على موقفهم من الوجود أو الكون.

---

[1]. ابن رشد، تهافت التهافت، 79 .

[2]. المصدر نفسه، ص 74 .

[3]. المصدرنفسه، ص 89 .

[4]. أحمد عبدالمهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ص 12.

[5]. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد عابد الجابري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م، ص117.

- وأن لكل مصدر من مصادر المعرفة عند الفارابي حدوده فـ "ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ...ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس.
- إن المعرفة الحسية بصفة عامة لا يمكن أن تنفصل عن المعرفة العقلية، _ في نظر الفارابي
- أن الفارابي يبني نظريته في المعرفة الصوفية على نظريته في العقل ونظرته الميتافيزيقية الفلكية،
- قرر الفارابي بأنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى المعرفة الحقة إلا بتصفية النفس من شوائب المادة والمحسوسات والقرب في نفس الوقت من عالم العقل والمعقولات
- ذهب ابن رشد إلى ما ذهب إليه الفارابي في أن الحواس الظاهرة التي تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية من الخارج، لا تكفي لتكوين الإدراك الحقيقي عن الشيء المحسوس.
- نظرية المعرفة _ عند ابن رشد _ "ترتكز على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، والصعود من الأول إلى الثاني.
- جاء ابن رشد رافضاً للمعرفة الإشراقية ولنظرية العقول العشرة الفارابية، وحاول تفسير آخر لطبيعة العقل الإنساني يوفق فيه بين نظرية أرسطو في العقل وعقيدة الدين في خلود النفس.
- رفض ابن رشد الطريق الصوفي في المعرفة لأنه يتعارض مع الطريق الذي انتهجه للوصول للمعرفة الحقه وهو الحس والعقل.

لمصادر والمراجع:

1. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد عابد الجابري، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م.
2. ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق: أحمد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1950م
3. ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة.
4. الفارابي، فصوص الحكم، بدون طبعة وبدون تاريخ،
5. الفارابي، التعليقات، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن، الطبعة بدون، 1346هـ
6. الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1983م.
7. الفارابي، مقالة في معاني العقل، ضمن "كتاب المجموع من مؤلفات الفارابي"، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1907م
8. الفارابي، التنبية على سبيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه: جعفر آل ياسين، انتشارات حكمت، أيران، الطبعة، الأولى، 1371هـ
9. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة السابعة، 1986م.
10. الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو طاليس، قدم له: البير نصري نادر، مطبعة المشرق، بيروت _ لبنان، الطبعة الثانية، 1986م.
11. الفارابي، عيون المسائل، ضمن "كتاب المجموع من مؤلفات الفارابي"، مطبعة السعادة، القاهرة، 1910م .
12. إبراهيم العاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية، "نموذج الفارابي"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م .
13. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1976م.

14. أحمد عبدالمهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، دار الوفاء، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2001م
15. صلاح إسماعيل، نظرية المعرفة المعاصرة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005م.
16. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، بمصر، الطبعة الخامسة .
17. عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، مطابع الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1993م.
18. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1969م

المحـــــتـــــويـــــات

عنـــــوان البحـــــــــث	رقم الصفحة
(فهم النصوص النبوية في إطار المقاصد الشرعية) إعداد الباحث: د. خليفة فرج الجراي	8
اللآلئ المنظومة في الفقه المالكي- باب: علم الفرائض نظم الدكتور: فرج علي حسين الفقيه الكراتيالجزء الثاني شرح الدكتور: بشير أحمد امحمد	23
شرح اللآلئ المنظومة في الفقهباب الحدود (حد السرقة) لناظمها فضيلة الشيخ الدكتور : فرج علي حسين الفقيه ضبط وشرح : د . أسامة إبراهيم محمد المصراتي	46
تحقيق فصل (القسمة من باب البيوع) من شرح توضيح الأحكام على تحفة الحكام للشيخ عثمان بن المكي بن بلقاسم التوزري الزبيدي إعداد: د. آمنة محمد نويجي	61
الإجارة و أحكامها عند المالكية الأستاذ : منصور عبد اللطيف الجعراني أبوعائشة	82
(أحكامٌ في باب الطهارة بناها المالكية على عمل السلف) د. عبد العظيم جبريل حميد	96
تزكية النفس في ميزان الشريعة الإسلامية أ.صالح الهاشم محمد أحمد بن يحمد	109
البعد الروحي للعبادة في الإسلامة/ دراسة تحليلية يوسف إدريس البزاز	129
التربية المدرسية وتنمية قيم الانتماء للوطن إعداد: د. ميلاد عبد القادر محمد فنته	149
أهم الحاجات الإرشادية وعلاقتها ببعض المتغيرات لدى طلبة كلية الآداب بالجامعة الأسمرية بمدينة زليتن. د.جمعة محمد التكوري	166
دور الجمعيات الخيرية في تقديم المساعدات الانسانية (جمعية الرحمة والإخاء للأعمال الخيرية بمدينة مسلاته أنموذجاً) د. بلال مسعود عبد الغفار التويمي	178

عنـــوان البحـــــــث	رقم الصفحة
مشكلات دمج ذوي الاحتياجات الخاصة بالمدارس العامة ودور الخدمة الاجتماعية في مواجهتها د. رانيا معمر أبوعجيلة العباني	194
الإشكالية المعرفية في الفكر الإسلامي (الفارابي وابن رشد انموذجاً) د. آمنة عبدالسلام الزائدي	207
طرابلس حتمية العاصمة (دراسة في الجغرافيا السياسية) د. المهدي صالح المهدي	220
التعليم الحكومي العثماني بولاية طرابلس الغرب (اللائحة التعليمية التنظيمية الصادرة سنة 1909م . أنموذجا) د .غيث عبد الله العربي	232
الوقف ودوره في تدعيم زاوية أولاد العالم 1890- 1970 استنادا إلى الوثائق الأهلية . د: فيصل مفتاح عبيدات	248
ليبيا حسب البيانات المسجلة من المعهد القومي لعلاج الاورام (مصراته) ليبيا لمدت ثماني سنوات د. جميلة علي احمد زائد	264
دراسة معدل إنتشار مرض اللشمانيا الجلدية في منطقة سوق الخميس وضواحيها أ.علي محمد الغرياني	276