وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

مجلة

الفلسفة

مجلة اكاديمية محكمة تصدر عن كلية الاداب في الجامعة المستنصرية
AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL

الترقيم الدولي ISSN:1136-1992
المعرف الدولي DOI : 10.35284

- مكانة الفلسفة في الجامعة.
- الصور الروحانية بين العقلي والمجسد: دراسة في فلسفة ابن رشد.
- الدين التفاؤلي في ضوء براجماتية وليم جيمس.
- اثر فينومينولوجيا الوجود عند مارتن هيدجر على المنظر المعماري نوربرغ شولز.
- نقد لوكاشيفتش لنظرية القياس في ضوء نصوص المناطقة المسلمين في القرون الوسطى.
- خطاب التحليل اللغوي في فلسفة الوضعية المنطقية المعاصرة.
- التأويل في فكر نصر حامد أبو زيد
- الزمان بين اوغسطين وتوما الاكويني -دراسة مقارنة-
- حضارة العرب في فكر غوستاف لوبان

العدد 25 2022

الفلسفة
6/2022

العدد الخامس والعشرون

حزيران

٢٠٢٢/٦

سكرتير التحرير

م.د أسماء جعفر فرج

كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي

م.د.منار صاحب

كلية الآداب/المستنصرية

اخراج وتنضيد

م.م.أثير محمد مجيد

مسؤول الموقع الالكتروني

المهندسة

ريهام ماجد عبد الكريم

تصميم وطباعة

مكتب الإثير

للنشر والطباعة

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على المعرف الدولي Doi

تحت رقم prefix :10.35284

هيئة التحرير

-رئيس التحرير ا.د.حسون عليوي فندي السراي

الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة

-مدير التحرير أ.م.د.حيدر ناظم محمد

الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير

١.ا.د.يمنى طريف الخولي – كلية الآداب – جامعة القاهرة- مصر.

٢.ا.د. عفيف حيدر عثمان - الجامعة اللبنانية – لبنان .

3-Professor:Juan Rivera Palomino- San Marcos – Peru

٤.ا.د. مصطفى النشار – كلية الآداب – جامعة القاهرة – مصر.

٥.د. احسان علي شريعتي –كلية الاديان – جامعة طهران – ايران

٦-أ.د.رحيم محمد سالم الساعدي - كلية الآداب -الجامعة المستنصرية

٧.ا.د. صلاح فليفل عايد الجابري – كلية الآداب – جامعة بغداد – العراق

٨.ا.د.عامر عبد زيد الوائلي – كلية الآداب – جامعة الكوفة – العراق

٩.ا.م.د. محمد حسين النجم - كلية الآداب – الجامعة المستنصرية – العراق

البريد الالكتروني

art.phi_magazine@uomustansiriyah.edu.iq

الترقيم الدولي:Issn (١٩٩٢-١١٣٦)

فهرست بدار الكتب والوثائق وإيداعها تحت رقم (٧٤٢)لسنة (٢٠٠٢)

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

المحتويات

كلمة العدد	رئيس التحرير	
مكانة الفلسفة في الجامعة	أ.م.د. سنا صباح علي	١-٢٢
الصور الروحانية بين العقلي والمجسد: دراسة في فلسفة ابن رشد	أ.م.د.سامي محمود إبراهيم	٢٣-٤٤
الدين التفاؤلي في ضوء براجماتية وليم جيمس	م.د.بشير جاسم محمد	٤٥-٧٠
اثر فينومينولوجيا الوجود عند مارتن هيدجر على المنظر المعماري نوربرغ شولز	م. م. غصون عبد محمد أ.د.احمد الشيال	٧١-١٠٨
نقد لوكاشيفتش لنظرية القياس في ضوء نصوص المناطقة المسلمين في القرون الوسطى	أ.م.د.طالب حسين كطافة	١٠٩-١٣٢
خطاب التحليل اللغوي في فلسفة الوضعية المنطقية المعاصرة	م.د.عدي غازي فالح	١٣٣-١٦٤
التأويل في فكر نصر حامد أبو زيد	أ.م.د ولاء مهدي الجبوري	١٦٥-١٨٠
الزمان بين اوغسطين وتوما الاكويني دراسة مقارنة	م.د.رعد كاظم نعمة	١٨١-١٩٦
حضارة العرب في فكر غستاف لوبون	عباس سلمان عيسى أ.م.د.ليث اثير يوسف	١٩٧-٢١٨

العدد
الخامس والعشرون
حزيران
٢٠٢٢/٦

عنوان المراسلة
العراق-بغداد-الجامعة المستنصرية
كلية الاداب/قسم الفلسفة
ص.ب:١٤٠٢٢
تلفون:٤١٦٨١١٩٨

art.phi_magazine@
uomustansiriyah.edu.iq

الصور الروحانية بين العقلي والمجسد: دراسة في فلسفة ابن رشد

أ.م.د.سامي محمود إبراهيم[١]

ملخص البحث:

إن مشكلة تعدد الصور الروحانية في سياق المعرفة الرشدية ما هي الا التحول والانتقال من الجزئي إلى الكلي، ومن المحسوس إلى المعقول، وصولا الى صورة الصور الجوهرية المفارقة.

يدور هذا البحث حول الصور الروحانية بين العقلي والمجسد عند ابن رشد، مع بيان طرق التنظير لهذه الصور معرفيا، اذ نجد عنده تفرقة واضحة بين الصور المادية والصور العقلية المجردة، لذلك شكلت صور المعرفة عنده طرح جدير بالبحث، فقد أثارت نقاشا واسعا بين الفلاسفة المسلمين والمسيحيين، الأمر الذي يعكس الأهمية البالغة التي احتلها هذا الموضوع.

لذلك نهدف في هذا البحث تقديم الية فهم الصور الروحانية ومبادئها المؤسسة للمعرفة بين المادي والعقلي وفقا للتصور الرشدي، وسيتضح انها فلسفة متكاملة تبدا من صور الحواس وتنتهي بالوان العقل .

وتكمن أهمية بحثنا هذا في محاولة تسليط الضوء على حجية المعرفة بصورها الروحانية المتلونة بالوان الوجود، والتي تعبر عن اصالة ابن رشد في طرح قضايا الفلسفة الاسلامية والتي حاول من خلالها تقديم إجابات عن الأسئلة المعرفية الكبرى كسؤال العقل وثلاثية وجوده، وبالتالي الرد على الشراح السابقين الذين لم يحسنوا فهم نظرية المعرفة الارسطية، مبرهنا بذلك على أن الصور المادية ما هي الا صور روحانية باقية لا تفنى.

الكلمات المفتاحية: النفس ، الروح، الصور، العقل ، الحسي، المجرد.

The spiritual images Between the mental and the physical: A study in the philosophy of Ibn – rushd

Abstract

The problem of the multiplicity of spiritual images in the context of rationalistic

١ رئيس قسم الفلسفة/كلية الآداب/جامعة الموصل

knowledge is nothing but a transformation and transition from the partial to the total, and from the tangible to the intelligible, down to the paradoxical essential images.

This research deals with the spiritual images between the mental and the corporeal according to Ibn Rushd, with an explanation of the methods of theorizing these images cognitively, as we find in him a clear distinction between physical images and abstract mental images, so the images of knowledge formed for him a proposal worthy of research. It has provoked a wide debate between Muslim and Christian philosophers, which reflects the great importance of this topic.

Therefore, we aim in this research to present a mechanism for understanding spiritual images and its principles that establish knowledge between the material and the mental according to the rationalistic conception, and it will become clear that it is an integrated philosophy that starts from the images of the senses and ends with the colors of the mind.

The importance of our research lies in an attempt to shed light on the authenticity of knowledge in its colorful spiritual images, which expresses Ibn Rushd's originality in raising issues of Islamic philosophy, through which he tried to provide answers to major cognitive questions such as the question of the mind and the trilogy of its existence, and thus responding to the previous commentators who did not They improve their understanding of Aristotelian epistemology, thus proving that material images are nothing but spiritual images that remain and do not perish.

Keywords: self, soul, images, mind, sensory, abstract.

المقدمة:

إن مشكلة تعدد الصور الروحانية في سياق المعرفة الرشدية ما هي الا التحول والانتقال من الجزئي إلى الكلي، ومن المحسوس إلى المعقول، وصولا الى صورة الصور الجوهرية المفارقة.

لقد ساهم هذا التنوع المعرفي الذي وصف به ابن رشد في جعله يحتل مكانة مهمة في

الأوساط الفلسفية عامة. فقد اهتم بتفسير الصور العقلية، حيث ميز بين العقول المختلفة داخل سياق النص المعرفي عند ارسطو مبينا طبيعة كل عقل وصوره الوجودية، فكان موضوع الفكر والواقع، الذهني والمجسد من بين أهم المواضيع التي تميز بها ابن رشد .

تكمن أهمية بحثنا هذا في محاولة تسليط الضوء على حجية المعرفة بصورها الروحانية المتلونة بالوان الوجود، والتي تعبر عن اصالة ابن رشد في طرح قضايا الفلسفة الاسلامية والتي حاول من خلالها تقديم إجابات عن الأسئلة المعرفية الكبرى كسؤال العقل وثلاثية وجوده، وبالتالي الرد على الشراح السابقين الذين لم يحسنوا فهم نظرية المعرفة الارسطية، مبرهنا بذلك على أن الصور الهيولانية ما هي الا صور روحانية باقية لا تفنى.

اذ يعد موضوع الصور الروحانية بين العقلي والمجسد عند ابن رشد من اهم واعقد المواضيع الفلسفية، ولم يزد رغم كثرة الدراسات فيه الا سعة وشمول، فهو اشبه بموضوع النفس والعقل وتحول المعارف، ولا غرابة في ذلك بل ان هذا هو الوصف الملازم لجميع امكانات التحول في المعرفة والوجود.

لذلك نهدف في هذا البحث تقديم الية فهم صور المعرفة ومبادئها المؤسسة للوجود وفقا لمذهب ابن رشد، ونسعى في هذه الدراسة الى بيان الصور الروحية التي خرج بها ابن رشد وهو يؤسس نظرية متكاملة في المعرفة ورسم صور الوجود يتضح من خلالها:

١- اهمية هذه الصور في رسم الخارطة الفلسفية لقوى النفس وادراكاتها.

٢- تشكل المعرفة وتنوع صورها المادية والروحية.

٣- الوجود كله منطق ومنظور معرفي يعبر عن ثنائية الروحي والمادي.

٤- التفرقة بين المادي والروحي في سياقات المعرفة الفلسفية، ومن ثم محاولة الربط بينهما وازاحة الحواجز لصالح نظام الوجود العام الذي صوره ابن رشد.

وهنا نلاحظ ان هدف البحث يستتبع أهدافا أخرى، اذ يقدم ابن رشد في النهاية حل جديد لهذه الاشكالية مفاده ان : المادي يمتلك القابلية لان يتشكل بالعديد من الصور الروحانية.

ولعل ما تقدم ذكره يبين البواعث الاساسية التي دعتنا الى البحث في هذا الموضوع.

وقد اقتضت دراستي هذه أن اقسم البحث الى اربع مقاصد مع مقدمة فضلا عن خاتمة .

يبحث الاول فيها معالجة ابن رشد لقوى النفس وتراتيبية الصور الروحانية، كما يدرس

العوامل الرئيسة التي فرضت تعامل ابن رشد مع الوجود كصور للاستعداد والتحقق، والتي ابرزها في ثنايا المقصد.

أما الثاني: فقد تناول فيه صور التعقل كوصف لما في الاذهان. وقد فرضت قيود البحث استكشاف الاصول الاساسية في فكر ابن رشد لمسألة التغير في سبيل استبيان مدى شمولها واحاطتها بكافة جوانب الفلسفة. ومن هذه الاصول فكرة الصورة وانها مبدأ الفعل بالنسبة للمادة التي يكمن فيها ما بالقوة، وهو هنا يعني امكانية الوجود.

الثالث: درس تحديد اطر المعرفة وصور الادراك مجال للعلاقة بين القوة والفعل وسبل تحقيق الوجود معرفيا، كما تناول مسالة التحول واهميته في كشف نوع الوجود الذي تطلبه الاجسام، وكيف انه نوع من الاستكمال والتحقق للموجود في حالة انتقاله المستمر من القوة الى الفعل. اما الرابع: فيبحث في وحدة الاتصال الروحاني والتحقق الصوري للنفس. وقد ختمنا البحث بعدد من النتائج، نأمل ان تكون منسجمة مع مجريات البحث.

ومن الله التوفيق

المقصد الاول: قوى النفس وتراتيبية الصور المعرفية.

موضوع النفس عند ابن رشد يدخل في صلب مجال العلم الطبيعي، فهو يرى ان النفس تساعد على دراسة الموجودات الطبيعية لان النفس في اغلب الحالات لا تنفعل ولا تفعل بغير البدن (ابن رشد : ١٩٥٧، تلخيص كتاب النفس، ص ٢١) .

لهذا يحاول ابن رشد ان يجعل من كل صورة من صور النفس مادة وصورة ضمن اليات نسق مباحث العلم الطبيعي، ويجتهد ان يبحث هذه القوى وصورها الروحانية الفاعلة والمنفعلة (محمد غلاب: بلا تاريخ، نظرية المعرفة عند مفكري الاسلام، ص ٢٩٢). هذا بالإضافة انه يجعل كل صورة كالأساس للأخرى. وفي المقابل يؤكد ان العقل يختلف عن الحس، فجميع الحيوان تحس، والانسان وحده هو الذي يعقل كصورة مكملة للحس (ابن رشد: ١٩٥٠، تلخيص كتاب النفس، ص ٦٥). واذا كان هذا هكذا فان ان العقل حسب ابن رشد ليس شيئا بالفعل قبل ان يفكر، وهو حينما يحصل على صور المعقولات تصبح هذه المعقولات بالفعل متحققة في صورها الروحية للنفس. وهذا العقل يكون بالقوة احيانا، كالهيولى، واحيانا يكون بالفعل كالصورة، وخاصية الاولى انها منفعلة وخاصية الثانية انها فاعلة، كالسيف لا يقطع بالحديد انما بالحدة، اي الصورة التي هو عليها(ابن رشد: ١٩٥٠، تلخيص كتاب النفس، ص٤). معنى هذا فان الجسم الحي يختلف عن غير الحي

بصورتـه، فالنفـس صـورة والصـورة كـمال الجسـم، والكـمال الاول مبـدأ صـور الفعـل الروحانيـة.

وعـلى ذلـك يؤكـد ابـن رشـد ان الكـمالات منهـا مـا هـي لصـور الاجسـام ومنهـا مـا هـي للجواهر والصـور العقليـة، والنفـس كـمال اول للجسـم الطبيعـي الآلي، أي الـذي تدخـل في تركيبـه الآلات الجسـمانية وصـور الاعضـاء. اذ لا يخفـى ان للحـواس دورا مهـما في اليـة المعرفـة وصورهـا المتعـددة. ولكـن الخـلاف انمـا هـو في تقييـم الـدور الـذي تقـوم بـه صـور الاحسـاس وانطبـاع المحسوسـات (ابـن رشـد : بـلا تاريـخ، تلخيـص كتـاب الحـاس والمحسـوس لارسـطو ، ضمـن كتـاب (ارسـطوطاليس في النفـس، ص١٩٢) .

وبعبـارة اخـرى في مـدى اعتـماد المعرفـة في صورهـا الروحيـة عـلى عمليـة التأثـر والتأثـير أو العينـي والمجـرد. وهـذه الصـور عنـد ابـن رشـد، هـي قـوى منفعلـة، إذ كانـت توجـد مـرة بالقـوة ومـرة بالفعـل، فهـي تخضـع لعمليـة التغـير مـن جـراء صـور العقـل وسـطوة المعرفـة العقليـة (أرسـطو:١٩٦٢، النفـس، ص ١١٧). تقـترب هـذه المقاربـة عنـد ابـن رشـد بـضرورة وجـوب تأثـير افعـال الصـور لتحقيـق عمليـة المعرفـة التـي تبـدأ عنـده مـن الحـواس» صـور مـا في الاعيـان» فهـو يـرى: ان المحسوسـات هـي التـي تصـور الحـواس وتخرجهـا الى الوجـود (ابـن رشـد : ١٩٥٠، تلخيـص كتـاب النفـس ، ص ٦٣).

ولمـا كنـا لا نسـتطيع إدراك النفـس في ذاتهـا، فيجـب ان نبـدأ بظواهرهـا، أي الافعـال الصـادرة عنهـا (ابراهيـم مدكـور : ١٩٧٩ ، المعجـم الفلسـفي ، ص٧٠). وهـذا مـا اكـده ابـن رشـد، لكنـه قبـل ذلـك يـشرع في دراسـة موضوعاتهـا، فمثـلا في دراسـة الصـور الحسـية، المحسـوس هـو الـذي يعرفنـا بالإحسـاس. امـا في دراسـة الصـور العقليـة، المعقـول هـو الـذي يعرفنـا بالتعقـل. ولهـذا فـان ابـن رشـد يـرى ان عضـو الحـس هـو الـذي توجـد فيـه جميـع صـور القـوة الكامنـة عـلى قبـول المـادة (ارسـطو: ١٩٦٢، كتـاب النفـس ، ص٣٠). فالإحسـاس حـاضر دائمـا ، سـواء كان هـذا الحضـور عـلى شـكل صـورة حسـية ام ذهنيـة.

معنـى هـذا عنـد ابـن رشـد ان الموضـوع هـو الـذي يوجـه الـذات الحاسـة ويفـرض عليهـا قبـول صورته.

ويتضـح لنـا ذلـك عندمـا يذهـب ابـن رشـد الى ان تأثـير المحسوسـات الخارجيـة في اعضـاء الحـواس الظاهـرة يظـل مسـتمرا فيهـا حتـى بعـد انتهـاء صـور الاحسـاس. وهـذا مـا يفـسر اسـتمرار الانفعـال في اعضـاء الصـور الحسـية سـواء في اجزائهـا الظاهـرة او الباطنـة (ابـن رشـد : بـلا تاريـخ، تلخيـص كتـاب الحـاس والمحسـوس لارسـطو ، ضمـن كتـاب (ارسـطوطاليس في النفـس، ص٢٠٤) .

هكـذا يتبـين ان شرط حـدوث الصـور الحسـية هـو بقـاء الانفعـالات الحسـية في اعضـاء الحـس الظاهـرة. فـاذا وصلـت هـذه الانفعـالات الحسـية الى عضـو الحـس الباطـن، فإنهـا تنقـل اليـه صـورة المحسـوس، فيحـدث الاحسـاس الباطـن. وهـذا مـا يفـسر صـور التخيـل، والـذي هـو حالـة انفعـال يولدهـا الاحسـاس عـلى شـاكلة صـور متخيلـة.

الى هـذا الحـد اتضـح لنـا ان هنـاك قصديـة مهمـة في فلسـفة ابـن رشـد هـي ترتيـب وتراتيبيـة الصـور الروحانيـة في سلسـلة تبتـدئ مـن ابسـطها الى المـادة، وتنتهـي الى الصـور العقليـة.

ومـن البـين ان الحـس أول مرتبـة مـن مراتـب تجـرد الصـور الهيولانيـة، وان الموضـوع الاول للصـور الحسـية هـو الحـرارة الغريزيـة، والتـي هـي اول آلات النفـس وفـق نسـقية الادراك.

عـلى ذلـك يـرى ابـن رشـد ان المعـاني التـي تدركهـا النفـس إدراكا روحانيـا منهـا جـزئي وهـي صـور المحسوسـات، ومنهـا كلي وهـي صـور المعقـولات. ولا يخلـو هـذان الصنفـان مـن المعـاني أن يكـون ادارك النفـس لهـما بجهـة واحـدة مـن الجهـات الروحانيـة، او بجهتـين. ولـو كانـت بجهـة واحـدة لكانـت المعـاني الكليـة والجزئيـة واحـدة، وذلـك لا يمكـن (ابـن رشـد : ١٩٥٠، تلخيـص كتـاب النفـس ، ص٢٧).

فهنـاك قـوة مشـتركة بهـا تـدرك المحسوسـات. فـلا بـد أن تنتهـي الحـواس الظاهـرة الى مركـز مشـترك بواسـطته يتـم التمييـز بـين المحسوسـات (ابـن رشـد : ١٩٥٠، تلخيـص كتـاب النفـس ، ص٥٩).

ومـن المعلـوم وفقـا لرؤيـة ابـن رشـد ان الاحسـاس يـترك اثـرا يبقـى في قـوة باطنـة هـي الخيـال، فتسـتعيده وتدركـه في غيبـة موضوعـه» صـور مـا في الاذهـان». ففعـل هـذه الصـور هـو الحكـم عـلى المحسوسـات بعـد غيبتهـا.

هكـذا يتبـين ان صـور التخيـل عنـد ابـن رشـد لهـا مـن الاسـتعداد مـا هـو اكـثر روحانيـة مـن الحـسي، وذلـك لان انفعالهـا لا يتـم بالفعـل مـن المحسوسـات في داخـل الصـور الحسـية، كـما اننـا بهـذه القـوة نسـتطيع ان نتخيـل اشـياء لا وجـود لهـا (مـا جـد فخـري: ١٩٦٠، دائـرة المعـارف الاسـلامية، ص ٩٦).

وهكـذا يأخـذ ابـن رشـد في بيـان فعـل الصـورة في هـذه القـوة، وانهـا اكـثر روحانيـة مـن صـور الحـس المشـترك، الا انهـا مـع ذلـك مـن جنـس الصـورة الحسـية. فالـروح بمعنـى النفـس هـي القـوة الدافعـة والمحركـة لمبـدا الفعـل، ومـا التمييـز بـين المـادي والصـوري الا تحقيـق لنمـط تلـك الصـور مـن الهيولانيـة وصـولا الى اعـلى مراتـب التصـور الروحـي.

المقصد الثاني: في صور التعقل كوصف لما في الاذهان.

لاشك ان صور العقل وتحولاتها المعرفية تحتل منزلة بارزة في فلسفة ابن رشد فقد كانت اشكالية العقل عنده مختلفة تماما عن بقية الفلاسفة، والنتائج التي توصل اليها في هذا المجال هي غير النتائج التي انتهى اليها ارسطو والفلاسفة العرب.

وهنا سنتناول انطلوجيا تلك القوة وابستمولوجيا صورها من خلال الثوابت التي أقرها ابن رشد في نظريته في المعرفة، وهي المادة والصورة وكيف يتم التنقل بين هذه الثوابت. في البداية يقرر ابن رشد: ان التعقل كصور يفيد كمال العاقل. وهذا الاستكمال والتحول يتضح اكثر اذا ما علمنا ان ابن رشد يذهب الى ان العقل الفعال هو صورة للإنسان، ذلك ان تعقل الانسان تابع لمشيئته. لكن هذا يقتضي ان ينتمي ما هو بالقوة وما هو بالفعل الى الجنس الواحد نفسه، والحال ان الاستعداد الذي في الانسان من جنس الصور الحسية، وليس من جنس الصور العقلية. وهذا ما دفع ابن رشد الى اقتراح نوعين من الصور، احدهما عقلي، هو العقل الهيولاني، والثاني حسي، هو الخيال (Windle band , wilhalm History of ancient philosophy, PP . 44 ,1956 :)

وربط هذين الاستعدادين بالية فعل صورة العقل الفعال، فهو الذي سيؤدي في النهاية الى ميلاد صورة جديدة اسمها العقل النظري، الذي يمثل الذات المعرفية للإنسان .

الى هذا الحد نجد ان ما يميز ابن رشد هو انفراده بتقديم جملة من المواقف المهمة بصدد صور العقل في علاقته بالإنسان وبالعالم، كتوحيده حينا وفصله حينا آخر بين العقلين الهيولاني والفعال، وكجعله الاستعداد تارة صفة للإنسان وتارة صفة للعقل الهيولاني وتارة أخرى معنى يقذفه العقل الفعال في العقل الهيولاني، ولقوله بأن العقل مركب تارة وبسيط تارة أخرى، وكتوحيده تارة بين العقل الهيولاني والانسان وفصله عنه تارة أخرى، وكقوله حينا بان العقل الهيولاني او الانسان هو علة الاستعداد الذي يلحق العقل الفعال بسبب اتصاله به، وحينا بان العقل الهيولاني هو علة الاستعداد الذي يلحق العقل الفعال بسبب اتصاله به، وحينا آخر بأن العقل الفعال هو الذي يعطي العقل الهيولاني الاستعداد الذي به يقبل الصور والمعقولات (ابن رشد: ١٩٩٩، تهافت التهافت، ص ٣٦٥). وهنا سأقوم برصد تحولات العقل والصور الروحانية داخل اطار نسقه المعرفي والتعقيب على دلالة تلك التحولات.

ففي كتاب النفس نجده يعقب على كلام ارسطو، في معنى العقل بالقوة او العقل الكامن الذي عرف عند الشراح بـ « العقل الهيولاني « أو المادي، وهو ذلك الجزء من العقل البشري الذي هو عبارة عن الاستعداد لتقبل صور المعقولات، أي المفاهيم والتصورات

والاحكام التي ليس لها تصور حسي. وبما ان كل ما هو بالقوة لابد له من ذات أخرى تنقله الى الفعل، حسب المنظومة الارسطية، فإن تحول هذا الاستعداد العقلي في الانسان الى عقل بالفعل يمارس فعالياته العقلية يحتاج الى عقل من مرتبة أعلى يقوم بهذه المهمة، هذا العقل هو العقل الفاعل. وقد قطع ارسطو في أمر هذا العقل الاخير، فقال انه صوري روحاني مفارق، ليس له صلة بصور المحسوسات، وبالتالي فهو خالد ازلي لا يفنى (ابن رشد: ١٩٥٠، تلخيص كتاب النفس، ص٨٨).

أما الهيولاني، أي الذي حاله مجرد صورةللاستعداد، فقد جاءت عبارة ارسطو عنه غامضة تقول بفساده(Windle band , wilhalm : 1956, History of ancient philosophy, PP . 34).

لهذا وجد ابن رشد نفسه بين موقفين، موقف للاسكندر وابن باجة اللذان يفسران العقل على انه مجرد استعداد وصور متخيلة في النفس. وعلى الطرف الآخر كان ثامسيطيوس الذي يفسر هذا العقل بالقوة باعتباره جوهرا لا ماديا يوجد باستقلال عن الانسان. اما ابن رشد فقد اقر في فترة ما موقف الاسكندر وابن باجة، وفي فترة أخرى اراد ان يجد موقفا وسطا بين الموقفين المتناقضين، ثم في فترة اخرى تبنى موقف ثامسطيوس. لكن ما هي حقيقة الصور العقلية العقلية التي ادت الى هذا الانتقال، وما هي اوجه تلك الصور الروحانية؟

وكمقدمة للإجابة على هذا السؤال وجدنا ان صور العقل الهيولاني عند ابن رشد بأسمائها التي قدمها ارسطو واقرها ابن رشد: العقل بالقوة، والعقل، والعقل المنفعل تشير الى عدة معاني ودلالات (ابن رشد: ١٩٥٠، تلخيص كتاب النفس، ص٨٦). فنحن اذا فرقنا بين صور الاستعداد وبين الموضوع الذي يقوم فيه الاستعداد «الصور» نستطيع القول ان العقل الهيولاني وهو الموضوع الذي تقوم فيه الصور يجب ان يكون ازليا وخالدا، كما انه مشترك بين افراد النوع الانساني. بهذا المعنى نجده يحمل نسقين من الصور، صور فاسده تمثل الافعال، واخرى خالدة تمثل الذات الازلية (محمد بيصار: ١٩٧٣، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد ، ص ١٣٧).

ويتضح ذلك من خلال ما ذهب اليه ابن رشد من ان افعال العقل الهيولاني مشروطة بالاستعداد القائم في الانسان، وان كل من القوة والفعل متدرجان في حده ، فهو بالقوة اولا وبالفعل ثانيا وعلى ذلك يكون استعدادا مجردا من الصور (رينان : ١٩٥٧ ابن رشد والرشدية ، ص١٥١). لكن اذا كان العقل الهيولاني ليس يمكن ان يكون الجوهر القابل لصور القوة فقط، فهذا يعني ان ابن رشد يرى ان العقل الهيولاني يمثل الصورة الانسانية لا

الصـورة الشـخصية.

يلاحـظ ان هنـاك صعوبـة في تحديـد موقـف ابـن رشـد يرجـع الى تعـدد صـور العقـل: صـورة القـوة، صـورة الفعـل. فنحـن اذا قلنـا ان الصـور الهيولانيـة متعـدد بتعـدد الافـراد فيجـب ان تكـون شـيئا مشـخص، امـا جسـم او قـوة في جسـم، فـاذا كان شـيئا مشـارا اليـه فسـيكون معنـى معقـولا لصـورة بالقـوة. لكـن المعـاني المعقولـة بالقـوة هـي الـذات الصوريـة الفاعلـة للعقـل المنفعـل وصـوره المكتسـبة لا الموضـوع الفاعـل . فالصـورة لا تقبـل نفسـها بـل لابـد لهـا مـن مـادة تقبلها.هـذا بالإضافـة الى ان العقـل الهيـولاني كالمـكان للمعـاني الروحيـة المعقولـة فهـو بمثابـة المـادة لهـا، ولا يمكـن ان يكـون معنـى صوريـا معقـولا (محمـد لطفـي جمعـة : بـلا تاريـخ، تاريـخ فلاسـفة الاسـلام ، ص١٦٢).

الى هـذا الحـد سـيعترضنا اشـكال جديـد اذا اعتبرنـا ان هـذا العقـل ليـس متعـددا بتعـدد الافـراد، وابـن رشـد يقـدم حـلا لهـذا الاشـكال فـيرى ان الانسـان لا يمتلـك العقـل الـذي بالفعـل الا باتصـال صـور المعقـولات بالصـور الهيولانيـة (مـوسى الموسـوي: ١٩٧٢، مـن الكنـدي الى ابـن رشـد ، ص ١٠٦) .

ولكـن بمـا ان المعقـولات « الصـور « تتحـد بالعقـل الهيـولاني كـما يتحـد الـشيء بالمـكان الـذي يوضـع فيـه، فـان المركـب منهـما يكـون واحـدا لا متعـددا، إذ لا يمكـن ان نفصـل الـشيء عـن الحيـز الـذي يشـغله (Averroes : 1228, tahafut AL Tahafut , P. 339)) .

وبالتـالي فـان اتصـال صـور المعنـي الروحيـة للمعقـولات بالعقـل الهيـولاني يـؤدي الى وجـود عقـل آخـر هـو العقـل بالفعـل. ومحـال ان يتصـل المعقـول « الصـورة « مـع كل واحـد مـن افـراد الانسـان ويكـون متكـثرا بتكثرهـم .

هـذا بالإضافـة الى ابـن رشـد كان قـد قـرر مسـبقا ان الصـور الهيولانيـة هـي مـن المعقـولات بمنزلـة المـادة الاولى مـن الوجـود، لذلـك يجـب ان يكـون أزليـا أمـا الصـورة الخياليـة فهـي فاسـدة (ابـن رشـد :١٩٦٧، تفسـير مـا بعـد الطبيعـة ، ج٣ ، ص ١٧٠٤). فـاذا كانـت الصـورة مفارقـة، فالمـادة كذلـك مـن حيـث انهـا لا توجـد الا بوجـود الصـورة، كذلـك الصـورة لا وجـود لهـا الا بالمـادة. واذا كان اكـثر المفسريـن يـرون ان العقـل الهيـولاني بـاق، فـان ذلـك يعـود الى ان العقـل الهيـولاني يسـتمد وجـوده مـن العقـل الفعـال، لذلـك لا يمكـن ان يفنـى. ثـم ان العقـل الهيـولاني لـه القابليـة عـلى تقبـل صـور المعقـولات امـا فعلهـا فهـو مهمـة العقـل الفعـال (ابـن رشـد:١٩٦٧، تفسـير مـا بعـد الطبيعـة، ج٣، ص١٧٠١).

وهنـاك جانـب آخـر يحـدد لنـا العلاقـة بـين العقـل الهيـولاني والمعقـولات. فـاذا ظهـر لنـا ان

المعقـولات متكـثرة واننـا مضطـرون في حصولهـا عـلى ان نحـس ونتخيـل، لهـذا السـبب قـال ابـن رشـد بفسـاد العقـل الهيـولاني، وذلـك لاحتوائـه عـلى هـذه المعقـولات (جـمال الديـن العلـوي: ١٩٩٨، تطـور اشـكالية العقـل عنـد ابـن رشـد، ضمـن كتـاب تاريـخ الحضـارة العربيـة الاسـلامية، ج٢ ، ص ١١٥٢). كذلـك ينظـر:Averroes : 1228, tahafut AL Tahafut , P. 332)) .

فالعقـل الهيـولاني واحـد مـن حيـث هـو « قـوة « أو مـكان لصـور المعقـولات. وهـو متكـثر مـن جهـة الـشيء الـذي هـو بمثابـة المـادة للمعقـولات أي صـور المخيلـة. والمعقـولات هـي مجـردات منتزعـة مـن الصـور التـي في المخيلـة ومصدرهـا الاحسـاس، وهـي متكـثرة بتكـثر الموضوعـات الحسـية التـي تختلـف مـن شـخص الى آخـر. وهكـذا فـان مصـدر الكـثرة هـو الصـور المتخيلـة (محمـد بيصـار: في فلسـفة ابـن رشـد ، ص ١٢١).وهكـذا نجـد ان العقـل الانسـاني في نظـر ابـن رشـد ينقسـم الى:

العقـل الهيـولاني والعقـل الفعـال ثـم المسـتفاد.الاول والثـاني أزليـان باقيـان، امـا الثالـث فهـو فاسـد . (محمـد عابـد الجابـري: ١٩٩٩، ابـن رشـد، سـيرة وفكـر، ص١٩٩). فالعقـل الهيـولاني ازلي بـل انـه واحـد لـدى جميـع البـشر، ولكـن يبقـى مـع ذلـك ان لـكل انسـان عقلـه الخـاص الـذي هـو العقـل بالفعـل او العقـل المكتسـب، قوامـه مـا يكتسـبه الفـرد، فـكل انسـان يعقـل مـا اكتسـب (دي بـور: تاريـخ الفلسـفة في الاسـلام ، ص٢٦٢). ومـن هنـا يبـدو العقـل الهيـولاني كالصـورة النوعيـة للإنسـان، ويتحقـق في الاشـخاص حسـب مـا يكتسـبونه مـن معقـولات. فهـو جوهـر مسـتقل عـن جسـم الانسـان لا يرتبـط وجـوده بوجـوده .

نحـن إذن أمـام عـوالم متعـددة كأنهـا صـور افتراضيـة تتشـكل وفـق الرؤيـة الملائمـة لصـور العقل. اشـكال لهـا مقوماتهـا ومضامينهـا الخاصـة. فـإذا كان عالمنـا الحـسي يتكـون مـن ثلاثـة جواهـر هـي المـادة والصـورة والمركـب منهـما، فيلـزم أن نضيـف الى جانـب هـذا الوجـود وجـودا رابعـا هـو الوجـود الصـوري الروحـي المعقـول335 .Averroes :1228, tahafut AL Tahafut , P)) .

الى هـذا الحـد نجـد ان تفسـير المعرفـة يرتبـط عنـد ابـن رشـد ارتباطـا وثيقـا بالوجـود. هـي مجموعـة صـور تتسـم بصبغـة الاتصـال في المعرفـة، ذلـك ان نظريـة الصـور الروحانيـة، النفـس والعقـل، العقـل الفعـال والعقـل المـادي والهيـولاني والعقـل المكتسـب، كانـت منبعـا لنظرتـه في تفسـير المعرفـة. هـذه الرؤيـة تسـتخلص المعقـولات مـن الماديـات وتطبـع بهـا العقـل فيخرجـه مـن القـوة إلى الفعـل أي يجـب أن يكـون في النفـس تمييـز يقابـل التمييـز العـام بـين المـادة وبـين العلـة الفاعليـة التـي تحـدث الصـورة في المـادة، وفي الواقـع نجـد في النفـس مـن جهـة واحـدة العقـل المماثـل للـمادة مـن حيـث انـه يصـير جميـع المعقـولات(جـمال الديـن العلـوي: ١٩٩٨، اشكاليةالعقلعندابنرشد،ضمنكتابتاريخالحضارةالعربيةالاسـلاميةفيالاندلس،ج٢ ،بـيروت، ص٦٢).

وإذا كان الحس يؤكد الوجود الخارجي عند ابن رشد فانه بحاجة إلى أن يعمل مع العقل الذي هو الطريق الثاني للمعرفة. فالنفس بترقيها من الحس إلى الخيال انما تستعد بعملية تطهير أو تجريد أو انتزاع حتى تصل إلى مرتبة تستعد فيها لقبول المعاني التي تفيض عليها مع العقل الفعال على هيئة الإشراق. فعملية التجريد والانتزاع هنا ليست العملية الوحيدة في المعرفة كما عند ابن رشد وانما هي تمهيد لقبول ما يشرق به العقل الفعال على العقل الإنساني في درجة المستفاد من معان أو صور عقلية.

المقصد الثالث: اطر المعرفة وصور الادراك

يثبت ابن رشد كما اتضح لنا سابقا وجود قوة ناطقة في الانسان تشتمل على صور تختلف عن الصور المعرفية الاخرى كالصور الحسية مثلا. إذ يدرك الحس الصور من حيث هي شخصية متعينة من حيث هي صور هيولانية، وان كان لا يقبلها قبولا هيولانيا على النحو الذي هي عليه خارج النفس، بل على جهة اكثر روحانية (ابن رشد: ١٩٥٨، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٥٨). أما العقل فانهينتزع الصور من الهيولى بمعنى انه يحصل على معقولاته بتجريدها على شكل صور من موادها المشخصة(ابن رشد: ١٩٩٤، تهافت التهافت، ص٩٠).

الى هذا الحد نجد ان تراتيبية ابن رشد في ادراك الصور الروحانية والنفسية تنطلق من الحواس الخمس وصولا الى الحس المشترك، والتي تتكون من مجموعها صور الشيء في المخيلة. واذا كان من السهل تفسير صور الاشياء كما ترتسم في المخيلة بكونها تمثل كل صور الاحساسات (ابن رشد: ١٩٥٠، تلخيص كتاب النفس، ص٥٤). في المقابل نجد ان الاشكالية التي شغلت ابن رشد هي تحول الصور الحسية الى صور عقلية .

في البداية يرى ابن رشد ان حصول هذه الصور العقلية ناتج عن الية العقل واطر التعقل. وهنا يبدا بالتمييز بين العقل العملي والعقل النظري، فالعقل العملي فاسد لان صوره تحصل بالتجربة، بمعنى انه يدرك المعقولات بواسطة التجربة هذا بالإضافة الى ان العقل العملي هو الذي يميز بين الخير والشر، وهو ما يؤطر سلوك الانسان ومنظومة قيمه واخلاقه. اما العقل النظري فهو الذي من طبيعته الحكم بالحق والباطل، او بالإيجاب والسلب، وهو بهذا نظري لا يمت بصلة الى العمل (محمد المصباحي : ١٩٩٨، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد ، ص ٤٥).

فالصور العقلية التي تجعل من العمل ومن الجزئي غاية لمعقولاتها هي قوة عملية، وهذا ما قد يجعلها ذات قرابة مع القوى الحسية. أما عندما ينعكس الاتجاه، وتكون المعقولات غاية النظر في اشخاصها، فإننا نكون امام العقل النظري الا ان الفرق بينهما

ان نظر الجمهور الى المعقولات العملية انما هو من أجل اشخاصها المحسوسة، وفي العلم النظري الامر في ذلك بالعكس، أي ان نظرهم الى الاشخاص انما هو من أجل الصور العقلية بمعنى المعقولات.(ابن رشد: ١٩٥٠، تلخيص كتاب النفس، ص ٩١).

ومن هنا جاء الدور الصوري للعقل العملي، حيث يشترك مع قوة الخيال والقوة النزوعية في تحريك الانسان نحو الخير واللذيذ. لكن الاشتراك بين القوى الثلاث في القدرة على التحريك لا يعني ان لهذا الاخير معنى واحدا، بل له معان مختلفة. ومما يدل على ذلك انه قد يتعارض مع تحريك النفس العاقلة العملية، فيفضل الفرد أن ينحاز الى هذا الجانب أو ذاك بحسب غلبة القوة النفسية عليه، فإن كان الفرد من الذين تغلب عليهم الشهوانية او الغضبية مال الى تحريك الخيال والنفس النزوعية، لكن ان كان ممن تغلب عندهم النفس العاقلة على ما سواها مال الى التحريك نحو الخير واللذيذ في ذاته، ومع ذلك فإن العقل العملي يحرك لا من حيث هو مدرك وفاهم، بل من حيث هو طالب ومشتاق. (Windle band , wilhalm : 1956, History of ancient philosophy, PP . 78).

وكما يصعد ابن رشد من الحس الى العقل، يرتفع من الجزئيات الى الكليات إذ ليس العلم علما للمعنى الكلي، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي يفعله الذهن في الكليات عندما يجردها (ابن رشد: ١٩٩٤، تهافت التهافت، ص٦٠).

فالعلم بالأشخاص هو حس أو خيال، والعلم بالكليات هو عقل. وتجدد الاشخاص أو احوال الاشخاص يوجب تغير الادراك وتعدده، وعلم الانواع والأجناس لا يوجب تغيرا، إذ علمها ثابت (ابن رشد: ١٩٩٤، تهافت التهافت، ص١١٢).

ولما كانت معقولات الاشياء هي حقائق الاشياء، وان العقل ليس شيئا اكثر من المعقول بعينه من جهة ما هو معقول لا من جهة ان المقولات هي معقولات اشياء ليست في طبيعتها عقلا. ومن هنا لم يكن العقل منا هو المعقول في جميع صوره.

وبهذا يمكن القول بوجود صورتين: صورة العقل وصورة الانسان، وان ذات الانسان هي فعل العقل فينا. وكان ابن رشد بين الحين والآخر ينبهنا الى الفرق بينهما، فالمعقول منا، الذي هو ادراك ذات الانسان، ليس هو العقل عينه، لان ذات الانسان هي فعل للتعقل، الذي هو مباين للعقل. وتترتب على هذه المقدمة ان علم الانسان بالموجودات هو علمه بذاته، وجهله بها هو جهله بذاته، مما يخيل الينا بأن الموجودات تقوم الذات.

هذا بالإضافة الى ان علم الانسان بذاته هو علمه بسائر الموجودات طالما ان ماهيته هي علم الاشياء. وهذا هو معنى قوله ان المعقول كمال العقل وصورته (ابن رشد: ١٩٦٧،

تفسير ما بعد الطبيعة ، ج٣ ، ص ١٦٩٦).

كذلك الحال فيما يتعلق باصور الحسية ، فإن الاحساس والمدرك الحسي شيء واحد. وعلى هذا فان الاحساس في رأي ابن رشد ليس تقبلا صرفا، أي ان النفس في حالة الادراك الحسي تقوم بفعل هو فعل الادراك، وهذا الفعل شيء زائد على انطباع صورة المحسوس في النفس. فحينما يتصل الاحساس بموضوع الحس او المحسوس، ينتقل الاحساس من حالة القوة الى حالة الفعل .

هذا بالإضافة الى ان ابن رشد يقرر ان الانسان يبدأ بالإدراك الحسي ثم يرتفع الى الادراك المجرد، صور الماهيات (ارسطو: النفس ١٩٥٨ ، نشرة احمد فؤاد الاهواني ، ص ١١٦).

ولهذا يقول انه لا معرفة الا اذا كان موضوع المعرفة صالحا لأن يكون موضوعا من موضوعات الاحساس، أي انه اذا فقدت حاسة، فقدت بالنسبة الينا الاشياء التي هي موضوعات لهذه الحاسة(Windle band , wilhalm : 1956, History of ancient philos- ophy, PP . 34).

ويلاحظ ان عملية الاحساس تنصب على ادراك صفات الشيء، هذه الصفات هي الماهيات. وعن طريق التذكر أو التخيل يجمع الانسان بين الماهيات المختلفة المتصلة بشيء واحد، ويضيفها الى شيء واحد بالذات، وبهذا تتكون المعرفة. ثم يرتفع الانسان بهذا التجريد من المحسوسات، حتى يصل الى اعلى درجات الصور المجردة .

هذا يعني ان تفسير المعرفة من جهة المحسوس مبتدئة من صور الحواس الى المخيلة ومن ثم الى العقل في مراحل ومراتب من التجريد والانتزاع، وكل مرتبة اعلى فهي اعلى واشرف في الوجود والمعرفة. ولا خلاف لابن رشد مع سابقيه من فلاسفة المسلمين في مسألة الانتزاع والتجريد من حيث هي عملية تنتقل بها الصورة من المحسوس الى المعقول، ذلك لانهم جميعا أخذوا هذه الفكرة من ارسطو، ولكن الخلاف بينه وبين مدرسة الاشراق السابقة له، في مصدر الصور العقلية وطريق حصول العقل الانساني عليها، فبينما كان مصدر هذه الصور عقلا مفارقا خارجا عن النفس الانسانية، وبطريق الجذب والاشراق او الفيض من هذا العقل المفارق على العقل الانساني عند مدرسة الاشراق، فان هذا المصدر عند ابن رشد قائم في العقل الانساني نفسه من جهة ما هو هيولاني مستعد، ومن جهة ما هو فعال ينقل العقل الهيولاني من القوة الى الفعل بعد عملية التجريد وبطريق اتصال العقل الهيولاني الانساني بالعقل الفعال(ابن رشد: ١٩٥٨، تلخيص كتاب النفس، ص٩٠).

وبهذا نجد ان نظرية الاتصال بالعقل الفعال ما هي الا تفسير لصور المعرفة عند ابن

رشـد، هـي في حقيقـة الامـر ليسـت الا نظريـة تجريـد المعـاني الكليـة التـي تنتهـي بانتقـال العقـل المـادي مـن صـورة القـوة الى صـورة الفعـل (ابـن رشـد: ١٩٦٧، تفسـير مـا بعـد الطبيعـة ، ج٣ ، ص ١٦٦٧).

فاذا كنا ميزنا في الوجود بين وجود بالفعل ووجود بالقوة، فعلينا في المقابل ان نميز فيما يتصل بالمعرفة بين معرفة بالفعل ومعرفة بالقوة. وكما أننا قلنا في حالة الوجود: إن الكون هو صيرورة من اللاوجود او الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل، فكذلك الحال في المعرفة (العبيدي،حسنمجيد: ١٩٩٥،العلومالطبيعيةفيفلسفةابنرشد،ص٣٤) .

وكـما ان صـور الوجـود تتـدرج شـيئا فشـيئا، كذلـك صـور المعرفـة تسـمو هـي الاخـرى الى ان تصـل الى مسـتوى عـالي مـن التجريـد. وقـد شرح ابـن رشـد هـذه النظرية فيـما يتعلـق بالوظائف النفسـية الدنيـا في كتـاب « الحـاس والمحسـوس « فهـو يـرى: ان هـا هنـا ثـلاث مراتـب للصـور، المرتبـة الاولى جسـمانية، ثـم تليهـا المرتبـة التـي في الحـس المشـترك، وهـي روحانيـة ثـم الثالثـة وهـي التـي في القـوة المتخيلـة، وهـي اتـم روحانيـة. ولكونهـا أتـم روحانيـة مـن التـي في الحـس المشـترك لم تحتـج القـوة المتخيلـة في احضارهـا الى حضـور المحسـوس خارجـا، بخـلاف الامـر في صـور الحـس (ابـن رشـد: ١٩٥٤، الحـاس والمحسـوس ، ص ٢٠٥).

امـا فيـما يتعلـق بالوظائـف العليـا أو العقليـة ، فابـن رشـد هنـا يفـرق بـين أمريـن: بـين الصـور المدركـة في النفـس وبـين الصـور العقليـة المفارقـة. أمـا الاولى فيريـد بهـا الحـس والخيـال واما الثانيـة فهـي كل مـن العقـل الهيـولاني والعقـل الفعـال، وهـذان العقـلان شيء واحـد مـن جهـة الوجـود، بمعنـى انهـما يعـبران عـن مظهريـن للنفـس عنـد عمليـة الاتصـال (ابـن رشـد: ١٩٦٧، تفسـير مـا بعـد الطبيعـة، ج٢، ص٨٨٤). وكـما ان الصـور المدركـة في النفـس بالحـس والخيـال تتـدرج وتتـوازى فيهـا المعرفـة والوجـود، فكذلـك الصـور العقليـة المفارقـة او قـوى العقـل ، فهـي تتصـل اتصـال وجـود واتصـال ادراك بعضهـا ببعـض فـان نفـس الادراك هـو نفـس الوجـود ونفـس الوجـود هـو نفـس الادراك ، ومعنـى ذلـك انـه لا فـارق بـين الاتصـال مـن جهتـي الوجـود والادراك. وهنـاك فـارق مهـم بـين الوظائـف النفسـية الاولى كالإحسـاس والخيـال، وبـين الوظائـف العقليـة السـامية . فإننـا اذا رأينـا ان الخيـال يسـتكمل بالحـس مـن جهـة المعرفـة. أي انـه لا وجـود للخيـال الا اذا وجـدت الصـور الحسـية قبلـه، فانـه ليـس الامـر كذلـك فيـما يتعلـق بالقـوى العقليـة إذ لا تسـتكمل القـوى الاسـمى مرتبـة بالتـي هـي أدنى منهـا.

يتضـح إذن أن العقـل عبـارة عـن اسـتعداد قائـم في الانسـان، ويجـوز اتصالـه بالمـادة المنفصلـة لأنهـا مـن اللواحـق بالإنسـان، امـا مـن ناحيـة الطبيعـة فـلا يمكـن ان يكـون هنـاك تـلازم وفقـا لطبيعـة المـادة (محمـد لطفـي جمعـة: تاريـخ فلاسـفة الاسـلام ، ص١٦٢).

فالعقل الانساني عند ابن رشد يدرك العقل العام، بينما العقل الهيولاني يجرد من هيولانيته ومن صور الاشياء المعقولة ثم يبدأ بعدها بتعقل ذاته (ابن رشد:١٩٥٠، تلخيص كتاب النفس، ص٣٣).

فالصور العقلية لا تؤدي بالضرورة الى انبثاق موجود جديد، وانما تفضي الى علاقة جديدة هي علاقة الاستكمال. وهذه النتيجة تؤدي بنا الى القول بان الاستعداد الذي يلحق العقل من جراء اتصاله بالإنسان هو استعداد عرضي، وان صورتي العقل القابلة والفاعلة تلحق بالإنسان على نحو عرضي (Aristotle :1962, Physica , ROSS . Vol. II, , P.226) .

والعقل حينما يحصل على المعقولات يصبح هذه المعقولات بالفعل، ويستطيع استعادتها فيسمى العقل المستفاد او العقل بالملكة وهو كالعالم الحاصل على المعلومات، إذ أن له القدرة على استعادة المعقولات التي ادركها (ابن رشد :١٩٥٠، تلخيص كتاب النفس ، ص ٨٧).

واذا كانت صور المعقولات توجد اولا بالقوة ثم بالفعل، وكان كل ما هذا شأنه مما قوامه بالطبيعة، فله محرك يخرجه من القوة الى الفعل، وجب ضرورة ان يكون الامر على هذا في هذه المعقولات، ووجب ايضا ان يكون هذا المحرك صورة عقلية غير هيولانية، فهذا الفاعل يعطي طبيعة الصورة المعقولة(ابن رشد:١٩٧٢،فصلالمقال،ص٧٢).

ومن تفسير ابن رشد هذا، يمكنني القول ان هذا التفسير يقوم على استنفاد امكانيات العقل الهيولاني كلها، أي جعله ممتلئا تماما، حتى يكتسب قوة جديدة يقتدر بفضلها على الاتصال بالعقل الفعال (Aristotle :1962, Physica , ROSS . Vol. II, , P.298) .

الى هذا الحد نجد ان استراتيجيا ابن رشد تقوم على تحويل العقل الهيولاني الى عقل فعال، وهذه هي لحظة الاتصال بالوجود. فللعقل الفعال اذن صورتان، صورة مفارقة من حيث هو جوهر، وصورة متشكلة بالعقل الهيولاني من حيث هو مقوم لوجودها . ولما كانت المعقولات لا تنتقل من حال القوة الى حال الفعل الا بتأثير قوة فاعلة وفعالة تعطي الصور الروحانية شبه ما في جوهرها عقلا غير هيولاني اسمه العقل الفعال (ابن رشد :١٩٥٠، تلخيص كتاب النفس، ص ٨٨).

فالعقل الفعال في مذهب ابن رشد هو أرقى وظائف النفس التي تتدرج في عملية التعقل من صورة تكون مادة لصورة فوقها الى صورة ليس فوقها صورة وهي بمثابة « صورة الصور «، وهذا العقل الفعال بهذا المعنى يشترك فيه جميع الناس كالعقل الهيولاني وخالد مثله.

المقصد الرابع : وحدة الاتصال والتحقق الصوري

يوضح ابن رشد طريقته في فهم الارتقاء صوريا مستخدما لذلك الية تدرج الصور العقلية من هيولانية الى مجردة (ابن رشد:١٩٥٠، تلخيص كتاب النفس، ص٧٨).كما لا ينسى الصور الروحانية التي تنسب للمخيلة والتي تتوسط بين الصور الهيولانية والمعقولات، اما المرحلة الثالثة فهي الاتصال بالعقل الفعال بواسطة الصور العقلية أي المعقولات وبهذا يتحقق طريق السعداء. وهذه الصور الروحانية «المعقولات» لها غاية مضادة لغرض وغاية الاجسام الطبيعية، إذ تتجه في قصديتها نحو العقل الفعال(ارنست رينان: ١٩٥٧، ابنرشدوالرشدي، ص٦٨).

فالعقل الفعال حسب ابن رشد هو الذي يخرج النفس من صورة العقل الهيولاني الى صورة العقل الفعال (ابن رشد: ١٩٥٠، رسالة الاتصال ، ص ١٢١) . وهذا يعني ان مهمة العقل الفعال هي جعل المعقولات التي بالقوة بالفعل (Aristotle :1962, Physica , ROSS . Vol. II, , P.211) .

واذا علمنا ان العقل الفعال وان كان مفارقا من حيث جوهره الا انه صورة العقل الهيولاني من حيث فعله، وان له صلة بالنفس كصلة الصورة بالمادة. فالعقل الهيولاني يبقى فعالا بالقوة، أي بواسطة ما فيه من العقل الفعال حتى اذا ما انفصل عن ذلك الاستعداد صار عقلا بالفعل. وانفصاله هذا وصيرورته عقلا بالفعل انما هو بواسطة العقل الفعال، إذ هو الذي يجعل الصور المتخيلة للنفس معقولة (محمد بيصار :١٩٧٣، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد ، ص١٣٧).

وهكذا نصل الى ان العقل الهيولاني عند ابن رشد يمثل صورة القوة ، لذلك وجب أن يكون بالقوة على عقل بالفعل ليس فيه قوة مطلقا. ولما كان العقل الذي بالملكة عقلا بالقوة ، وجب ان يكون العقل الهيولاني عقل بالقوة. معنى هذا انه قوي عليه ليكون به مستعدا وقابلا لمثل هذا العقل الذي لا تشوبه أي صورة من صور القوة. واذا كان قويا على مثل هذا العقل، وكل قوة لابد ان تخرج الى الفعل ، فبالضرورة ما يلزم ان يعقل بآخره للعقل المفارق» الفعال» ، ومن هنا سمي مستفادا (ابن رشد : ١٩٥٠، رسالة الاتصال، ص ١٢٢). فما هو بالقوة لابد ان يكون فيه معنى ما من الصورة التي هو مستعد لقبولها وكذلك الشأن في مخرج ذلك المعنى من القوة الى الفعل لابد ان يكون فيه هو الآخر معنى مما سيخرجه الى الفعل . وبالتالي فان صورة الهيولاني والفعال هما اثنان من جهة تنوع فعلهما واختلافه .

ان اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال ليس معناه الفناء فيه، بل معناه ان يرتفع العقل

الهيـولاني عـن ظلمـة الطبيعـة بمـا لـه مـن الاسـتعداد وينجـذب نحـو العـالم الاعـلى، فتـشرق فيـه المعلومـات بمحاذاتـه لمطلـع ذلـك النـور(, Aristotle :1962, Physica , ROSS . Vol. II, P.227) .

وهـذا الاتصـال لا يكـون الا بالعلـم النظـري أي الفلسـفة، واذا بلـغ العقـل كمالـه الانسـاني، أي عندمـا تصبـح معقولاتـه النظريـة في مسـتوى المبـادئ العقليـة مـن حيـث العمـوم والشـمول والوضـوح فانـه يتعـرى حينهـا مـن القـوة (ابـن رشـد : ١٩٦٧، تفسـير مـا بعـد الطبيعـة ، ج٢ ، ص٤٣٤).

واذا كان هـذا حـال العقـل الهيـولاني مـع معقولاتـه، وعلمنـا الكيفيـة التـي يتـم بهـا اتحـاد هـذه المعقـولات مـع هـذا العقـل، علمنـا بالتبعيـة أن اتحـاد العقـل المـبرأ عـن المـادة بمعقولـة هـو اكـثر بداهـة مـن اتحـاد عقلنـا المتصـل بالمـادة بمعقولـة، وخاصـة عندمـا يقـول ابـن رشـد: « إن العاقـل والمعقـول هـو شيء واحـد في العقـل الانسـاني، فضـلا عـن العقـول المفارقـة (ابـن رشـد : ١٩٦٧، تهافـت التهافـت ، ص ٤٨).

واذا علمنـا ان العقـل الفعـال وان كان مفارقـاً مـن حيـث جوهـره الا انـه صـورة العقـل الهيـولاني مـن حيـث فعلـه، وان لـه صلـة بالنفـس كصلـة الصـورة بالمـادة. بمعنـى ان مهمـة العقـل الفعـال هـي قلـب الصـور التـي تتخيلهـا النفـس الى معقـولات « صـور عقليـة»، وان العقـل الهيـولاني هـو الـذي يقبـل هـذه المعقـولات. وعـلى قـدر مـا يكـون اسـتعداد النفـس وقدرتهـا عـلى الادراك أشـد تكـون درجـة المعقوليـة التـي يرفـع العقـل الفعـال اليهـا هـذه الصـور أعظـم(ابـن رشـد:١ ٩٥٠،رسالةالاتصال،تحقيقاحمدفؤادالاهواني،ضمنتلخيصكتابالنفسلابنرشد،ص٤١).

فالعقـل لـه وجـود مسـتقل عـن نفـس الانسـان الشـخصية وهـذا العقـل واحـد ومفـارق ولا يصبـح متكـثرا الا باشـتراك الافـراد فيـه. وهـذا هـو المقصـود بخلـود النـوع الانسـاني، وبذلـك صـار العقـل روحانيـا غـير ميـت . وبهـذا ايضـا يفتـح ابـن رشـد لنـا مجـالا واسـعا في مسـألة الحيـاة الابديـة.

ان مسألة الاتصال عند ابن رشد تقوم على عدة شروط اهمها:

١-ان القوة الطبيعية في العقل الهيولاني أو في الاستعداد يجب ان تتعلق بالمتخيلة.

٢-وجـود الامتـزاج الـذي يختلـف سرعـة وبـطء بالصـورة المجـردة التـي مـن شـأنها ان تصـير مـا بالقـوة الى مـا بالفعـل (محمـد غـلاب : ١٩٤٧، نظريـة المعرفـة عنـد مفكـري المسـلمين ، ص ٣٠٦).

لقد تكلم ابن رشد في امكان الاتصال بالعقل العام، وهو عنده اقصى درجات الكمال، بوصفه يختلف باختلاف الافراد. ومعنى ذلك ان ينمحي وجوده لدى اتصاله بالله تعالى، الموجود الحق، كذلك تنمحي سائر صفات النفس (فرح انطوان : ١٩٨١، ابن رشد وفلسفته، ص ٧٦).

ومعنى هذا ان ابن رشد استطاع ابن رشد ان يبرز فكرة وحدة النفس الانسانية، عندما ذهب الى القول بان العقل الهيولاني والعقل الفعال ليسا في حقيقة الامر الا شيئا واحدا. فاذا كانت النفس الانسانية مستعدة للمعرفة سميت عقلا، واذا ادركت ذاتها، بمعنى انها صور مدركة سميت عقلا فعالا وتسمى هذه المرحلة لديه اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال (ابن رشد : ١٩٦٧، تفسير ما بعد الطبيعة ، ج٢ ، ص٨٨٤).

وبهذا تتحقق السعادة العظمى في كلا الحياتين: الدنيا والآخرة . فكلما حقق الانسان إقترابه من العقل العام بمعنى الكلي، كلما حقق السعادة والمعرفة الكاملة، أيا كان دينه (الالوسي،حسام :

١٩٩٢، دراساتفيالفكرالفلسفيالاسلامي،ص٤٥).

وابن رشد يجعل الانسان اقرب الموجودات الى العقول والافلاك، بل يجعله الواصلة التي اتصل بها الوجود المحسوس بالوجود المعقول ومن هنا كان الانسان محورا لعملية المعرفة وهو بهذا يعطي الوجود الانساني اهمية اكبر من النظرة الاشراقية. ولعله كان مدفوعا هنا بسببين: دافع ديني يجعل الانسان محور عمارة الكون والاستخلاف فيه، ودافع انتصار للاتجاه الارسطي الذي قدس العقل الانساني. فرد وجود الماهيات الى الوجود العقلي القائم في الواقع معترضا على الاتجاه الافلاطوني الذي كان يرى مفارقة الصور او الماهيات لتكون في عالم المثل، ولعل اعتزاز ابن رشد بالنشاط العقلي الانساني دفعه الى التركيز اكثر من سابقيه على محاولة اثبات الاتصال بين الحكمة والشريعة من اجل اثبات وحدة الحقيقة على اساس عقلي.

وفكرة خلود صور العقل عند ابن رشد ينسجم معها رأيه في امكان ادراك الخالد، إذ ليس من المستحيل ان يدرك الخالد ذاته وغيره من الاشياء الخالدة ومن ثم فهي اساس الحدس العقلي او الادراك الذاتي عنده. وجملة القول ان فلسفة ابن رشد قامت على اساس صور العقل ولصالح التصور الروحي، وانه جعل من الصور العقلية والروحية ما يشغل مكانا يمثل فيه اساس لنسق الوجود بصورة عامة . فتفسير الظواهر الطبيعية كان يقوم على الصور العقلية بتأثير عالم الأمر على عالم الكون والفساد أي بتأثير عالم ما فوق القمر على عالم ما تحته.

لقد اتهم ابن رشد بانه يذهب الى ان النفوس الفردية تدمج في النفس الكلية بعد الموت، وانه ينكر على هذا النحو خلود كل نفس انسانية على انفرادها. وليس هذا من الحق في شيء، إذ انه يجب ان نميز في مذهب ابن رشد بين النفس والعقل، فالعقل مجرد غاية التجريد اما النفس فهي القوة المحركة التي تحيي الاجسام الطبيعية، هي نوع من القوة يحيي المادة ، وليس مخلصا من شوائبها كالعقل، بل هو عكس ذلك شديد الاختلاط به، وهذه النفوس الانسانية صورة للأجسام وهي لذلك لا تتقوم بها بل تبقى بعدها وتستطيع ان تحيا منفردة بعد فناء الاجسام. وليس هذا البقاء عند ابن رشد الا مجرد امكان فحسب، فهو لا يعتقد ان الادلة الفلسفية البحتة تستطيع ان تعطينا برهانا على خلود النفس. وحل هذه المسألة متروك الى الوحي الذي امن به ابن رشد.

خاتمة:

اتضح لنا في هذا البحث أن الصور الروحانية متعددة تبدا من المحسوس وتنتهي بالعقلي المجرد ومسألة اعادة صياغة هذا العقل وفقا لتشكلات تلك الصور كانت أحد أهم القضايا التي ناقشها ابن رشد، معتبرا أن هذا التفسير يحقق للإنسان السعادة الكاملة الابدية والمعرفة التي تليق بأساسيات قضية وجوده الكبرى في مسرح الوجود، فكان لهذا الطرح صدى واسع في الأوساط الفلسفية، إذ أنه وبالرغم من الانتقادات الشديدة التي تعرضت لها الفلسفة الرشدية، فإن ذلك لم يحد من انتشار أفكارها وتصوراتها القيمية الاصيلة في تربة الفكر العالمي.

فالعقل النقدي الرشدي خاصة في مجال المعرفة والصور الروحانية أسهم بشكل كبير في تطور الفكر الأوروبي، حيث اشتمل المتن الرشدي على قضايا وإشكالات فلسفية متعددة ومتنوعة اثرت العقل العالمي الى يومنا هذا، وخلقت جدلا واسعا بين العقل والدين، الأمر الذي جعل ابن رشد يشكل مثالا للعقلانية النقدية التي استطاعت أن تجعل الإنسان ينفتح على سائر مساحات الوجود والمعرفة ومن ثم الارتقاء الى اعلى بحثا عن الحقيقة، صورة الصور.

لقد توصلنا الى ان حقيقة الصور الروحانية تعد بمثابة تفسير عقلي لنظام الوجود وفقا لصيرورة التغير وسلم الموجودات. وبهذه الملائمة تصير النفس هي الفاعلة بروحانية شوقية غائية تطلب الكمال، خاصة الكمالات الفكرية.

بهذا تبين لنا مدى الجهد الذي بذله ابن رشد وهو يلتقط صور العقل المتعددة، كما ان معالجته للنفس وعوالم الروح كانت معالجة مهمة للغاية خاصة فيما يتعلق بمسائل الدين والماورائيات.

واخيرا وجدنا ان هناك فارق هام بين الصور النفسية الابتدائية كالإحساس والخيال وبين الصور العقلية الروحانية العليا، خاصة فيما يتعلق بالوظائف. فإننا إذا رأينا ان الخيال يستكمل صوره بالحس من جهة المعرفة. أي انه لا وجود للخيال إلا إذا وجدت الصور الحسية قبله وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بباقي الصور العقلية إذ لا تستكمل القوة الأسمى مرتبة بالتي هي أدنى منها، بمعنى ان العقل بالقوة يسمو من جهة المعرفة فقط، فيصبح عقلا فعالا، دون أن يصحب ذلك انتقال موجود إلى وجود آخر.

المصادر والمراجع

ابنباجة،ابوبكرالصائغ: رسالةالاتصال،تحقيقاحمدفؤادالاهواني،ضمن (تلخيصكتابالنفسلابنرشد) ،الطبعةالاولى،مكتبةالنهضةالمصرية،القاهرة، ١٩٥٠ م .

ابنرشد:تفسيرمابعدالطبيعة،تحقيقموريسبويج،ثلاثةاجزاء،دارالمشرق،المطبعةالكاثوليكية،بيروت، ١٩٦٧ م .

- تلخيصمابعدالطبيعة،تحقيقعثمانأمين،مطبعةمصطفىالبابيالحلبي،القاهرة، ١٩٥٨ م .

- تلخيصمابعدالطبيعة،حيدراباد‌الدكن، ١٣٦٥ هـ .

- تلخيصكتابالنفس،تحقيقاحمدفؤادالاهواني،الطبعةالاولى،مكتبةالنهضةالمصرية،القاهرة، ١٩٥٠ .

- تلخيصكتابالمقولات،تحقيقمحمودقاسم،دارالشؤونالثقافيةالعامة،بغداد، ١٩٩١م .

- تهافتالتهافت،ج١-٢ ،تحقيقسليماندنيا،الطبعةالاولى،دارالمعارف،القاهرة، ١٩٦٤م .

- تهافتالتهافت،مركزدراساتالوحدةالعربية،بيروت، ١٩٩٩م .

- تلخيصكتا با لحسو ا لمحسو سلا ر سطو ، تحقيقعبد ا لر حمنبد و ي ، ضمن (كتابارسطوطاليسفيالنفس) ،وكالةالمطبوعاتودارالقلم (بدونتاريخ).

- رسالةالاتصال،تحقيقاحمدفؤادالاهواني،ضمن (تلخيصكتابالنفسلابنرشد) ،مكتبةالنهضةالمصرية،القاهرة، ١٩٥٠م .

- فصلالمقالفيمابينالحكمةوالشريعةمناالاتصال،تحقيقمحمدعمارة،دارالمعارف،القاهرة، ١٩٧٢م .

ابوريان،محمدعلي :تاريخالفكرالفلسفيفيالاسلام،دارالنهضةالعربية،بيروت، ١٩٧٦م.

ارسطو : فيالنفس،ترجمةاسحقبنحنين،تحقيقعبدالرحمنبدوي،وكالةالمطبوعات،الكويت،دارالقلم،بي روت (بلاتاريخ) .

- النفس،نقلهالىالعربيةاحمدفؤادالاهوانيوراجعهالابقنواتي،الطبعةالثانية،داراحياءالكتبالعرب ية،القاهرة، ١٩٦٢ م .

- مقالة اللام ، ترجمة ابو العلا عفيفي ، ضمنمجلة كلية الآداب ، الجامعة المصرية ، ١٩٣٧مالمجلدالخامس،الجزءالاول .

الالوسي،حسام:دراساتفيالفكرالفلسفيالاسلامي،دارالشؤونالثقافية،بغداد، ١٩٩٢م .

- الكنديوآراءالقدامىوالمحدثينفيه،دارالطليعة،بيروت، ١٩٨٥ .

انطوان،فرح : ابنرشدوفلسفته،دارالطليعة،بيروت، ١٩٨١م .

بيصار،محمد : فيفلسفةابنرشد (الوجودوالخلود) ،الطبعةالثالثة،دارالكتابالبناني،بيروت، ١٩٧٣ م.

الجابري،محمدعابد : ابنرشد (سيرةوفكر) ،مركزدراساتالوحدةالعربية،بيروت،الطبعةالثانية، ٢٠٠١م.

جمعة،محمدلطفي :تاريخفلاسفةالاسلامفيالمشرقوالمغرب،المكتبةالعلمية،مطبوع (بلاتاريخ) .

ديبور،ت . ج : تاريخالفلسفةفيالاسلام،ترجمةعبدالهاديأبوريدة،لجنةالتأليفوالترجمةوالنشر،الطبع ةالرابعة،القاهرة، ١٩٥٧ م .

- مادة (سبب) ،دائرةالمعارفالاسلامية،ترجمةعبدالهاديابوريدة،المجلد «١١ « ،العدد «٦ « ،القاهرة، ١٩٣٣م .

Abstract

رينان،ارنست : ابنرشدوالرشدية،ترجمةعادلزعيتر،داراحياءالكتبالعربية،القاهرة، ١٩٥٧ م .

العلوي،جمالالدين :اشكاليةالعقلعندابنرشد،ضمنكتاب (تاريخالحضارةالعربيةالاسلاميةفيالاند لس) ،ج٢ ،بيروت، ١٩٩٨ م .

غلاب،محمد : نظريةالمعرفةعندمفكريالمسلمين،القاهرة،مطبوع (بلاتاريخ) .

فخري،ماجد : ابنرشدفيلسوفقرطبة،المطبعةالكاثوليكية،بيروت، ١٩٦٠ م .

- مادةابنرشد،دائرةالمعارفالاسلامية،البستاني،ج٣،بيروت، ١٩٦٠ م .

مدكور،ابراهيم : المعجمالفلسفي،القاهرة، ١٩٧٩ م .

المصباحي،محمد : انحاءالوحدةوفعاليتهالدىابنرشد (المجلةالعربيةللثقافة) السنةالسابعة،العد دالرابعوالثلاثون،اذار، ١٩٩٨ م .

- الوجهالآخرلحداثةابنرشد،الطبعةالاولى،دارالطليعة،بيروت، ١٩٩٨ م.

الموسوي،موسى :منالكنديالىابنرشد،الطبعةالاولى،بغداد، ١٩٧٢م .

موسى،محمديوسف : التوفيقبينالدينوالفلسفةفيرأيابنرشدوفلاسفةالعصرالوسيط،دارالمعارف،القا هرة، ١٩٥٩م .

هيرناندیس،میغیلکروز : ابن رشد،المعرفة والوجود،ضمن كتاب (تاريخالحضارةالعربيةالاسلام يةفيالاندلس) ج٢ ،مركزدراساتالوحدةالعربية،بيروت، ١٩٩٨م .

ثانيا : المراجع الاجنبية

:Aristotle

. Physica , English translation , Vol. II of Ross, ed . Oxford , 1962.

:Averroes

Tahafut AL Tahafut , Ven Den Berg , London , 1228.

:Windle band , wilhalm

History of ancient philosophy , Newyork , 1956.

PHILOSOPHY

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS
AL MUSTANSIRYAH UNIVERSITY

6/2022

No.25