المعرفة بين فلاسفة المشرق والمغرب

تأليف الدكتور

الطنطاوى فراج الجالى

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد

بكلية أصول الدين

جامعة الأزهر

يقول الله تعالى فى كتابه الكريم: ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾

[البقرة: ٢٦٩]

ويقول الرسول ﷺ: « لاَ حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ: رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَسُلِّطَ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الحَقِّ، وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الحِكْمَةَ فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا ».

صدق رسول الله

[أخرجه البخارى فى صحيحه]

مقدمـــة

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد، وهو على كل شئ قدير، ونشهد أن سيدنا محمداً عبد الله ورسوله، أرسله ربه بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، ولو كره المشركون، اللهم صل وسلم وبارك عليك يا سيدى يا رسول الله وعلى آلك وأصحابك ومن اهتدى بهديك واتبع سنتك إلى يوم الدين.

وبعد:

فالحق أن التفلسف ليس قاصراً على أمة دون أمة، لأن الفكر – كما نعلم – عملية إنسانية ذهنية لابد من حدوثها عند بنى البشر كافة على اختلاف مستوياتهم، والتفلسف – أيضاً – على ضوء هذا المعنى حظ مشترك بين جميع البشر، فكل إنسان يفكر فى الكون ويحاول تفسيره وتعليل أحداثه، وكل إنسان ينظر إلى الحياة بنظرته الخاصة فى ضوء معطياته الإدراكية، ومن هنا يمكننا أن نرتب على ذلك حكماً، ألا وهو أن الإنسان حيوان متفلسف.

وعلى هذا تكون الفلسفة ظاهرة إنسانية، فهى وإن كانت قد تبلورت وازدهرت عند اليونانيين، إلا أنهم أخذوها عن الشرقيين القدماء مصريين، وصينيين، وهنديين، وبابليين... الخ، ثم انتقلت إلى البيئات الإنسانية المختلفة، ومنها: البيئة الإسلامية، وعلى وجه التقريب فى بداية القرن الثانى الهجرى، حيث أثير كثير من المشكلات الفكرية النابعة من صميم البيئة الإسلامية، وترجمت كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، وشجع خلفاء الدولة العباسية على تحصيل العلم والمعرفة، واتصلوا بالعلماء والحكماء، وأغدقوا الهبات والعطايا عليهم، كل هذه الأمور – وغيرها – كانت سبباً فى انتشار الفلسفة وازدهارها داخل البيئة الإسلامية، وبخاصة فى المشرق الإسلامى على يد: الكندى، والفارابى، وابن سينا، إلا أنه حدث بعد ذلك هجوم عنيف على الفلسفة والفلاسفة، وبلغت هذه الحملة ذروتها على يد الإمام الغزالى، فانتقلت الفلسفة من المشرق – حيث خفت صوتها – إلى المغرب الإسلامى الذى تلقفها وأعاد لها صوتها مرة أخرى، وذلك على يد: ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد.

وإذا كان الفلاسفة الإسلاميون قد اهتموا بالمسائل الفلسفية المختلفة، فإنه قد حدث نزاع بينهم حول كثير من هذه المسائل، ومنها: المعرفة، ومن ثم اختلفت – إلى حد ما – الفلسفة الإسلامية فى المشرق عنها فى المغرب.

ومما لا شك فيه أن قضية المعرفة – بحق – من القضايا الهامة لدى المفكرين والفلاسفة – وغيرهم – قديماً وحديثاً على السواء، إذ المعرفة هى الوسيلة الأساسية لرقى المجتمع.

ولما كان مفكروا الإسلام قد آمنوا بأن المعرفة حلقات متصل بعضها ببعض، ومؤثر بعضها فى بعض، فقد عكفوا على ثمرات عقول القدماء من فلاسفة اليونان والرومان وغيرهما، يدرسونها، ويمحصونها، ويأخذون عنها، ويزيدون عليها، ويؤصلون قواعدها، ويقعدون أصولها، وينقبون عن أسرارها، ويفتشون عن جذورها، ما هداهم إليه البحث والنظر والاستدلال.

ولما كانت غايتنا من كتابة هذا البحث هى الوقوف على آراء مفكرى الإسلام حول قضية المعرفة، فقد وجب علينا – أولاً – أن نبين مفهوم المعرفة والفرق بينها وبين العلم، ثم نوضح الفرق بين معرفة العامة ومعرفة الفلاسفة أو المعرفة العامية والمعرفة الفلسفية، ثم ننتقل إلى عرض آراء مفكرى الإسلام حول قضية المعرفة، وأى الفلسفات قد أثرت فيهم، وعلى أية صورة حدث هذا التأثير، وهل أثروا بدورهم فى غيرهم ممن عاصرهم أو أتى بعدهم أم لا.

وقد اخترنا من فلاسفة الإسلام ستة فلاسفة، ثلاثة من المشرق الإسلامى هم: الكندى والفارابى وابن سينا، وثلاثة من المغرب الإسلامى هم: ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

من كل ما تقدم يتضح مدى أهمية البحث الذى وضعته تحت عنوان: (المعرفة بين فلاسفة المشرق والمغرب).

وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن يقسم إلى: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وقائمة للمصادر، وفهرست للموضوعات.

– **أما المقدمة**: فقد تحدثت فيها عن أهمية الموضوع، ودواعى اختياره، وخطة البحث، والمنهج الذى اتبعته فى هذه الدراسة.

- **وأما عن المبحث الأول**: فقد وضعته تحت عنوان: (مفهوم المعرفة والفرق بين المعرفتين العامية والفلسفية).

- **وأما عن المبحث الثاني**: فقد جاء تحت عنوان: (المعرفة عند فلاسفة المشرق).

وقسمته إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المعرفة عند الكندي.

المطلب الثاني: المعرفة عند الفارابي.

المطلب الثالث: المعرفة عند ابن سينا.

- **وأما عن المبحث الثالث**: فقد كتب تحت عنوان: (المعرفة عند فلاسفة المغرب) وقسمته إلي ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المعرفة عند ابن باجة.

المطلب الثاني: المعرفة عند ابن طفيل.

المطلب الثالث: المعرفة عند ابن رشد.

- **وأما عن الخاتمة**: فقد تحدثت فيها عن أهم النتائج والمستخلصات التى توصلت إليها من خلال البحث والدراسة.

* هذا، وقد اتبعت فى هذه الدراسة المنهج الموضوعى المقارن فى آن واحد، حيث إننى تتبعت كل قضية من القضايا تتبعاً موضوعياً، معتمداً على النصوص الأصيلة، مقارناً فى الوقت نفسه بين الآراء المختلفة.

* حاولت - قدر جهدى - تقريب مسائل الفلسفة الإسلامية إلى الأفهام، وذلك عن طريق شرحها وتبسيطها، والبعد بها عن الغموض والتعقيد، وذلك لجذب أكبر عدد ممكن من طلاب العلم والمعرفة إلى هذا النوع من الدراسات.

* قمت ببيان مواضع الآيات القرآنية الكريمة، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

* ذكرت المرجع وبياناته كاملة إذا كان يذكر لأول مرة، أما بعد ذلك فإنى أكتفى بذكر اسم الكتاب واسم المؤلف ورقم الصفحة.

* أما رجوعى إلى المصادر والمراجع فما كان منها منقولاً بنصه فإنى أضعه بين قوسين هكذا ( ) أو علامتى تنصيص هكذا " "، وإذا نقلت نصاً واقتصرت على موطن الاستدلال بحيث يكون هناك حذف فى أثناء النص، فإنى أضع مكان المحذوف عدة نقاط هكذا...، علامة على الحذف، وما كان منها منقولاً بتصرف حيث يتم التغيير فى بعض الكلمات أو الجمل، فإنى أشير إليها بكلمة (انظر).

* أعلق على ما يحتاج من النصوص إلى تعليق لشرح معنى أو تصويب فكرة.

* اعتمدت على المراجع الأصيلة غالباً، كما استعنت بالمراجع الثانوية أو المساعدة.

وبعد..، فهذا جهدى أقدمه مشفوعاً بحمد الله تعالى على توفيقه وتيسيره، وكل ما فيه من صواب وسداد إنما هو من توفيق الله عز وجل، وما فيه من نقص إنما هو من سوء فكرى وفهمى، وحسبى أنى اجتهدت وأفرغت وسعى والكمال لله عز وجل وحده، وأسأله سبحانه أن يستر علينا عيوبنا، وأن يجعل هذا العمل فى ميزان حسناتنا، وأن ينفعنا به يوم الدين، اللهم آمين.

وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

دكتور / الطنطاوى فراج
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد
كلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة
جامعة الأزهر

المبحث الأول

مفهوم المعرفة والفرق بينها وبين المعرفتين العامية والفلسفية

أولاً: مفهوم المعرفة والفرق بينها وبين العلم.

ذهب علماء اللغة إلى أن لفظتى المعرفة والعلم لفظتان مترادفتان، فقد عرفوا المعرفة بالعلم، وعرفوا العلم بالمعرفة، وذكروا أنهما يعبران عن حالة تبدو فى سكون العارف إلى الشئ المعروف وطمأنينته به، وفى هذا يقول الفيروز آبادى عن المعرفة: (عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ مَعْرِفَةً وعِرْفاناً وعِرْفَةً بالكسر وعِرِفَّاناً بكَسْرَتَيْنِ مَشَدَّدَةَ الفاءِ: عَلِمَه فهو عارِفٌ وعَريفٌ وعَروفَةٌ)[1].

ويقول عن العلم: (علمه كسمعه عِلماً بالكسر عَرَفَهُ)[2].

ويقول صاحب مختار الصحاح عن المعرفة: (عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ بِالْكَسْرِ مَعْرِفَةً وَعِرْفَانًا بِالْكَسْرِ... والعريف والعارف بمعنى بالعليم والعالم)[3].

ويقول عن العلم: (علم الشئ بالكسر يعلمه علماً عرفه)[4].

(١) القاموس المحيط للفيروزآبادى جـ٣ / صـ١٦٧ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، نسخة مصورة عن ط/ الثالثة ١٩٧٩م .

(٢) المرجع السابق جـ٤ / صـ١٥١ .

(٣) مختار الصحاح للرازى صـ٤٢٦ ، ٤٢٧ مؤسسة علوم القرآن ، بيروت ١٩٨٤م .

(٤) المرجع السابق صـ٤٥٢ .

وفى المعجم الوجيز: (عَرَف الشيء عِرفاً ومعرفة: أدركه بحاسة من حواسه، ويقال: عرف لله فضله أى نعمه وإحسانه، فهو عارف وعروف، وعَرُفَ عَرافَة: صار عالماً بالشئ أو قيماً عليه) (١).

ويقول عن العلم: (علم فلان الشئ علماً: عرفه..، وتعلم الأمر: عرفه وأتقنه..، والعلم: إدراك الشئ بحقيقته، والمعرفة، ومجموع مسائل وأصول كلية تدور حول موضوع واحد، وتعالج بمنهج معين، وتنتهى إلى بعض النظريات والقوانين كعلم الزراعة وعلم الفلك) (٢).

كان هذا عن مفهوم المعرفة والعلم عند اللغويين، وأما القرآن الكريم فإن الناظر فى آياته الكريمة يجد أن الله سبحانه وتعالى قد وصف نفسه بصفة العلم ومشتقاتها المختلفة كـ "عالم، وعلام، ويعلم، وعلم" إلى آخره، لكنه لم يصف نفسه بالمعرفة ولا مشتقاتها.

أما بالنسبة للإنسان فقد وصفه الله تعالى فى بعض الآيات بالعلم، كما فى قوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ**... ﴾ (٣)، وقوله: ﴿ **وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**.. ﴾ (٤)، وقوله: ﴿ **يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ** ﴾ (٥)، وقوله: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**... ﴾ (٦).

كما وصف الله تعالى الإنسان بالمعرفة فى بعض الآيات، كما فى قوله: ﴿ **يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ**... ﴾ (٧)، وقوله: ﴿ **وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا**... ﴾(٨)، وقوله:

(١) المعجم الوجيز صـ٤١٥ ، مجمع اللغة العربية ، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم ١٩٩٣م .
(٢) المرجع السابق صـ٤٣٢ .
(٣) سورة النساء الآية : ١١٣ .
(٤) سورة الإسراء الآية : ٨٥ .
(٥) سورة الروم الآية : ٧ .
(٦) سورة محمد الآية : ١٩ .
(٧) سورة البقرة الآية : ١٤٦ .
(٨) سورة النمل الآية : ٩٣ .

﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ... ﴾[1]، وقوله: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ ﴾ [2]، لكن الملاحظ على الآيات الواردة فى إسناد العلم للإنسان أنها جاءت مقيدة أو مشروطة، أما الآيات الواردة فى المعرفة فقد جاءت مطلقة وغير مقيدة.

وهنا قد يسأل سائل ويقول: لماذا وصف الله تعالى نفسه بالعلم دون المعرفة ؟

وللإجابة على ذلك يقول بعض العلماء: إن هذا ربما يكون راجعاً إلى أن العلم صفة تتعلق بظواهر الأشياء وبواطنها على حد سواء، لذا وصف نفسه بالعلم لأنه يعلم ظواهر الأشياء وبواطنها علماً مطلقاً، أما المعرفة فهى صفة تتعلق بظواهر الأشياء فقط، ولذلك لم يصف نفسه بها، وإنما وصف بها الإنسان وصفاً مطلقاً، وعندما وصف الإنسان بالعلم وصفه وصفاً مقيداً أو مشروطاً [3].

ويذكر الراغب الأصفهانى أن المعرفة هى: إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره وهو أخص من العلم، ولذلك يقال: فلان يعرِف الله ولا يقال: يعلم الله إذ معرفة البشر لله هى بتدبر آثاره دون إدراك ذاته، ويقال: الله يعلم كذا، ولا يقال: يعرِف كذا، لأن المعرِفة تستعمل في العلم القاصر المتوصل به بتفكر، وأصله من: عَرَفْتُ. أى: أصبت عَرْفه. أى: رائحته، أو من أصبت عَرْفه. أى: خَدَّه [4].

وقد بين ابن القيم جوانب الفرق بين المعرفة والعلم فى القرآن الكريم، فذكر أن هناك فروقاً لفظية وأخرى معنوية، فمن الناحية اللفظية فإن فعل المعرفة يقع على مفعول واحد، بينما يقتضى فعل العلم مفعولين، فإن وقع فعل العلم على مفعول واحد كان بمعنى المعرفة.

---

(١) سورة محمد الآية : ٣٠ .

(٢) سورة المطففين الآية : ٢٤ .

(٣) انظر : من قضايا التصوف ، د/ الجليند صـ١٥٠ ، ١٥١ ، مكتبة الزهراء بالقاهرة ١٩٩٠م .

(٤) انظر : معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم ، للراغب الأصفهانى ، تحقيق أ/ نديم مرعشلى صـ٣٤٣ ، دار الفكر ، بيروت ، بدون .

وأما من الناحية المعنوية فالمعرفة تتعلق بذات الشيء، والعلم يتعلق بأحواله، تقول: عرفت أباك وعلمته صالحاً، فالمعرفة حضور الشيء ومثاله العلمى فى النفس، والعلم حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه، فالمعرفة تشبه التصور، والعلم يشبه التصديق[1].

وأما عن الفرق بين المعرفة والعلم من الناحية الاصطلاحية فيكمن فى أن المعرفة تكون بكسب بعد عدم أو نسيان، وهى إدراك البسيط، سواء كان تصوراً للماهية أو تصديقاً بأحوالها، وبهذا الاعتبار يقال عرفت الله دون علمته، من حيث إن متعلق المعرفة هو البسيط الواحد.

كما أن المعرفة إدراك للجزئى، سواء كان مفهوماً جزئياً أو حكماً جزئياً، وتقال المعرفة فيما يدرك آثاره وإن لم تدرك ذاته، أو تقال لإدراك الجزئى عن دليل وتسمى معرفة استدلالية، وتقال فيما لا يعرف إلا كونه موجوداً فقط.

وأما العلم فهو إدراك للمركب المتعدد، كما أنه إدراك للكلى مفهوماً كان أو حكماً، والعلم أصله أن يقال فيما يعرف وجوده وجنسه وكيفيته وعلته [2].

كان هذا عن مفهوم المعرفة والعلم من الناحية اللغوية، والفرق بينهما فى الاستعمال القرآنى، وكذا الاصطلاح الفلسفى.

ويهمنا الآن قبل أن نغادر هذه الجزئية أن نقف على مفهوم المعرفة كنظرية، فنقول وبالله التوفيق: إن نظرية المعرفة هى تلك (التى تبعث فى طبيعة المعرفة وحدودها وقيمتها وأصلها

(١) انظر : مدارج السالكين لابن القيم جـ٣/ صـ٣٣٥ ، تحقيق/ محمد حامد الفقى ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، بدون .

(٢) انظر : المعجم الفلسفى ، د/عبد المنعم الحفنى صـ١٩٧ ، ٣٢٥ ، الدار الشرقية للطباعة والنشر ، ط/أولى ١٩٩٠م .

ووسائلها، وفى المشكلات الفلسفية التى تنشأ عن العلاقة بين الذات المدركة أو العارفة والموضوع المدرك أو المعروف) [١].

ومن خلال هذا المفهوم يتضح أن العناصر التى تبحثها هذه النظرية تكمن فيما يلى:

١) إمكان المعرفة، فتواجه مشكلة الشك فى الحقيقة والتيقن بها.

٢) التفريق بين المعرفة القبلية التى تسبق التجربة، والمعرفة التى تجئ اكتساباً.

٣) الشروط التى تصير بها الأحكام ممكنة، والتى تبرر وصف الحقيقة بالصدق المطلق – إذا كان فى الإمكان –.

٤) الوسائل التى تتحقق المعرفة من خلالها والمصادر التى تجئ عن طريقها.

٥) طبيعة المعرفة من حيث اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التى تدركها [٢].

هذا، ولا يفوتنى أن أشير إلى أن كلمة نظرية المعرفة – كعنوان – لم تكن مألوفة ولا معروفة لدى القدماء من الفلاسفة، وإنما ظهرت فى القرن الثامن عشر الميلادى غير أن كل ما يحتويه هذا العنوان يستخلص أسسه من منتجات الأقدمين التى جعلها المحدثون نقطة ابتداء لدراساتهم التى بهرت العقول [٣].

(١) المرجع السابق صـ٣٥٦ .

(٢) انظر : أسس الفلسفة ، د/ توفيق الطويل صـ٢٩٨ ، دار النهضة العربية ، ط / الحادية عشرة ١٩٩٠م .

(٣) انظر : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، د / غلاب صـ٦٠ الدار المصرية للتأليف والترجمة ، بدون.

ثانياً: الفرق بين المعرفتين العامية والفلسفية.

يقصد أولاً بالمعرفة العامية مجموعة المشاعر والإحساسات المادية المتحصلة للإنسان بواسطة بعض أجزاء بدنه، وتمتاز بأنها بسيطة ساذجة خالية من الدقة والتعمق، وبأنها مزعزعة متنقلة لا تكاد تثبت ولا تدوم، وبأنها مختلطة متشابكة مضطربة القواعد والأسس.

وإذا كنا مدينين بهذه المعرفة بحواسنا التي تستعين في توصيلها إلينا بالزمان والمكان، فإن الحواس تعاني في نقل تلك المعارف عمليتين لابد منهما لحصولها لدينا:

الأولى: ارتسام تلك الأشياء المادية المراد نقلها.

الثانية: نقل تلك الرسوم إلى مكانها الطبيعي من النفس البشرية.

كما أن الزمان والمكان إذا ما تدخل فى عملية إدراك هذه المعرفة، فإنها حينئذ تحددت وتنضبط وتصبح قابلة للبقاء، وفي هذه الحالة يشترك العقل في المعرفة، وباشتراكه يحدث الثابت الذي تنشأ فيه الذكريات الماضية، والامتداد الذي يتكون منه الخيال في المستقبل، بالإضافة إلى النظام والدقة اللذان يحلان محل الهمجية والسطحية والاضطراب.

وعلى هذا فإن للمعرفة العامية درجتان:

الأولى: المعرفة الإحساسية البحتة، وهى همجية مؤقتة لا علاقة لها بذكريات الماضي ولا بأخيلة المستقبل.

والثانية: ما تشترك النفس في عمليته وهو منظم ثابت يتناول ماضي الحياة وحاضرها ومستقبلها، وهذا القسم هو المعول عليه، إذ لو كانت المعرفة مقصورة على القسم الأول، لكانت عبثاً ومعدومة الفائدة.

وأما المعرفة الفلسفية: فيحدها فريق من الفلاسفة بأنها امتداد سلطان المعرفة العامية، امتداداً يتمشى تبعاً لقانون مضبوط تكون المعرفة الأولى قد استغلته واستفادت منه.

وأظهر الفروق بين المعرفتين تكمن فيما يلى:

١) أن المعرفة العامية مقصورة على النواحي المادية والاجتماعية من الحياة، بينما المعرفة الفلسفية تتناول فوق هذا محاولة كشف أسرار الكون وخفايا الوجود.

٢) أن المعرفة العامية موجودة لدى جميع أفراد بني الإنسان، على حين أن المعرفة الفلسفية مقصورة على أفراد صفوة البشرية.

٣) أن المعرفة العامية فطرية توجد لدى كل من توفر فيه القدر المحقق للإنسانية من العقل، بينما المعرفة الفلسفية مكتسبة بالمران والتطبيق الدقيق، بل هي نتيجة مجهود عظيم وصبر طويل.

٤) أن المعرفة العامية معرضة للتأثر بالغريزة أو بالعاطفة، بينما المعرفة الفلسفية خليقة بأن تكون بمنجاة من أثر هذين الباعثين [١].

(١) انظر : المعرفة عند مفكري المسلمين ، د/ غلاب صـ٢٠ - ٢٢ .

المبحث الثاني

المعرفة عند فلاسفة المشرق

تقديـــــم

فى البداية نود أن نشير إلى أن آراء مفكرى الإسلام – وغيرهم – حول هذه المسألة مبنى على آرائهم أو موقفهم من مسألة الوجود أو الكون أو العالم، ومن ثم كان لزاماً علينا عند دراسة المعرفة عند أية فيلسوف من فلاسفة الإسلام أن ندرس أولاً موقفه من الوجود، ثم نذكر رأيه فى المعرفة، ثم نبين مدى تأثره بمن سبقوه ومدى تأثيره فى لاحقيه، وقد اخترنا – كما ذكرنا من قبل – ثلاثة من فلاسفة المشرق وثلاثة من فلاسفة المغرب، بادئين – بمشيئة الله تعالى – بفلاسفة المشرق، وذلك فيما يلى:

المطلب الأول
المعرفة عند الكندي

فى البداية أود أن أشير إلي أن فيلسوف العرب لم يشك فى أمر الوجود وحقيقته، بل أقره ودلل عليه، وذلك فى عبارة وجيزة حيث يقول: (علة وجود كل شئ وثباته الحق، لأن كل ما له إنية له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود إذن لإنيات موجودة)[1].

ثم يفرق الكندى تفرقة ظاهرة بين نوعين من الوجود، هما: الوجود الحسى والوجود العقلى، أو الوجود المادى والوجود المعنوى، فهو يقول: (وبحق ما كان الوجود وجودين: وجود حسى، ووجود عقلى، إذ الأشياء كلية وجزئية. أعني بالكلي الأجناس للأنواع،

(١) رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق وتقديم د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة صـ٩٧ دار الفكر العربى ١٩٥٠م .

والأنواع للأشخاص، وأعني بالجزئية الأشخاص للأنواع. والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس، وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس، ولا موجودة وجوداً حسياً، بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعني الإنسانية، هي المسماة العقل الإنساني) [١].

ثم يجعل الكندى للوجود العقلى المرتبة العليا دون الوجود الحسى، فهو يقول: (فأما كل معنى نوعي وما فوق النوع فليس متمثلاً للنفس، لأن المثل كلها محسوسة. بل هو مصدق فى النفس، محقق متيقن بصدق الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً) [٢].

وإذا كان الكندى إثنينى فى فكرة الوجود، وأنه فرق بينهما، وجعل أحدهما مميزاً على الآخر، فإنه قد بنى رأيه فى المعرفة على رأيه فى الوجود كما يقول كثير من الباحثين، فجل الباحثين يرون أن المعرفة عند الكندى تتفرع إلى نوعين هما: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.

أما عن المعرفة الحسية وهو النوع الأدنى فوسيلته الحواس دون غيرها. وها هو الكندى يتحدث عن هذا النوع من المعرفة وعلة دنوه فيقول: الإدراك الحسى أقرب منا وأبعد عن الطبيعة، لأنه يجده بالحواس التي هي لنا منذ بدء نشوئنا، وللجنس العام لنا والكثير من غيرنا، أعني الحي العام لجميع الحيوان، فإن وجودنا بالحواس عند مباشرة الحس محسوسة بلا زمان ولا مؤونة، وهو غير ثابت لزوال ما نباشر وسيلانه وتبدله في كل حال بأحد أنواع الحركات، وتفاضل الكمية فيه بالأقل والأكثر والتساوي وغير التساوي، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه، والأشد والأضعف، فهو الدهر في زوال دائم، وتبدل غير منفصل [٣].

وعلى هذا فالكندى يعلل قرب المعرفة الحسية، بأن الحواس موجودة فينا منذ بدء نشأتنا، والحس يباشر المحسوسات على الرغم من تبدلها وتغيرها، فيدرك صورها ويتمثلها ويؤديها إلى الحفظ، ويعلل دنو هذا النوع باستمرار تغير العالم المحسوس الذى هو موضوع إدراك هذه الحواس، وعليه فالعالم المحسوس لأنه متغير متبدل غير ثابت، ليس موضوع

(١) المرجع السابق صـ١٠٧ .
(٢) المرجع السابق صـ١٠٧ .
(٣) انظر : المرجع السابق صـ١٠٦ .

معرفة يقينية، ومن ثم فالحواس لأنها مرتبطة به على أنها أداة إدراكه لا توصل إلى يقين، وعليه فمعرفتها معرفة دنيا لا عليا.

أما عن المعرفة العقلية وهو النوع الأعلى فوسيلته العقل وحده دون الحواس، وها هو الكندى يتحدث عن هذا النوع من المعرفة فيقول: الإدراك العقلى أقرب من الطبيعة – حقائق الأشياء وماهياتها المعقولة – وأبعد عنا، وهو وجود العقل، أى إدراكه لما يدركه [(١)].

والمعرفة العقلية تتم بأمرين بمبادئ فطرية فى العقل، يضاف إليها معقولات كلية من الخارج، وهذه المعرفة العقلية المتكاملة يراها الكندى ضرورية لا كسبية، وقد ضرب الكندى مثالاً لهذه المعرفة الضرورية بالمعقولات العارية تماماً عن الهيولى، والتى تقر بها اضطرارياً، وفى ذلك يقول الكندى: (فأما اللاتي لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى، فليس تمثل في النفس بتة، ولا نظنّ أنها تمثل، وإنما نقر بها لما يوجب ذلك اضطراراً، كقولنا إن جسم الكل ليس خارجاً منه خلاء ولا ملاء، أعني لا فراغ ولا جسم، وهذا القول لا يتمثل في النفس، لأن "لا خلاء ولا ملاء" شيء لم يدركه الحس، ولا لحق الحس. فيكون له فى النفس مثال أو يظن له مثال، وإنما هو شيء يجده العقل اضطراراً) [(٢)].

ويذكر الكندى أن طريق التيقن من وجود الشئ حسياً كان أم عقلياً هو الإدراك المباشر بلا واسطة، فالأشياء الحسية موجودة لأنها مدركة بالحس مباشرة، والمعقولات موجودة لأن العقل يدركها إدراكاً مباشراً، فإذا عجز شخص عن إدراك المعقولات وعن القول بوجودها تبعاً لذلك، فليس معنى ذلك أنها غير موجودة، بل يعنى ضعف الإدراك عند هذا الشخص، وفى ذلك يقول الكندى: (بهاتين السبيلين كان الحق من جهة سهلاً، ومن جهة عسيراً، لأن من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك، مع وضوحه في العقل عمى عنه كعشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس، ولهذه العلة

(١) انظر : المرجع السابق صـ١٠٧ .
(٢) المرجع السابق صـ١٠٨ ، ١٠٩ .

تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة، إذ استعملوا فى البحث عنها تمثلها فى النفس على قدر عاداتهم للحس) [١].

هذا، والمتصفح لرسائل الكندى المختلفة يجد أنه فى رسالة " القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة "، يذكر أن هناك طريقاً ثالثاً للمعرفة هو طريق الكشف أو طريق الفيض الربانى، فهو يقول: إن النفس " فى قوتها إذا تجردت أن تعلم سائر الأشياء بعلم البارى بها، أو دون ذلك برتبة يسيرة، لأنها أودعت من نور البارى عز وجل ". ومن خلال هذا النص يتضح أن الكندى يرى أن التجرد عن الدنيا والتسامى عليها، والنظر إلى حقائق الأشياء والبحث فيها هو طريق للمعرفة، فالنفس كالمرآة إذا صدئت لم تظهر فيها الصور، وإذا انصقلت انعكست الصور عليها، أى أن النفس إذا كانت دنسة كانت على غاية الجهل، وإذا تطهرت وتهذبت وصفت اكتسبت معرفة الأشياء، وكلما ازدادت النفس صفاء ازدادت لها معرفة الأشياء [٢].

ويعلق الدكتور الأهوانى على ذلك فيقول: إن الكندى قد اصطنع هذا الطريق للمعرفة، والذى لم يتابعه فيه إلا فريق قليل جداً من الفلاسفة، وطائفة كبيرة جداً من المتصوفة [٣].

وفى تعليق الدكتور البهى على الكندى نجده يذكر: أن رأى الكندى فى الوجود، وفى المعرفة، مقتد بأفلاطون وأرسطو، ولكنه ليس حاكياً لهما تماماً، إذ أنه احتاج فى بحث الوجود تحت ضغط الدين إلى توفيق بين ما يُظن أنه أخذه من فلسفة أحدهما، وبين الإسلام.

أما فى بحث المعرفة فلم يكن فى حاجة إلى توفيق، لأن الإسلام يرى أن الله سبحانه وتعالى الموضوع الأسمى للمعرفة، والموضوع الحق الذى ينبغى أن يتجه إليه الإنسان فى معرفته عن طريق عقله وتأمله الفكرى [٤].

---

(١) المرجع السابق صـ١١٠ ، وكتاب الكندى فيلسوف العرب ، د/ الأهوانى ، سلسلة أعلام العرب صـ٢٩٨ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م .

(٢) انظر : الكندى فيلسوف العرب ، د/ الأهوانى صـ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(٣) انظر : المرجع السابق صـ٢٤٤ .

(٤) انظر : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى صـ٢٦٥ مكتبة وهبة ، ط/ السادسة ١٩٨٢م.

وأرى أن الدكتور البهى عبر بكلمة (يُظن)، لأن الكندى لم يستخدم المصطلح الخاص " بأفلاطون" فى تقسيمه للوجود، ألا وهو الوجود المطلق والوجود المقيد، كما أنه لم يستخدم المصطلح الخاص "بأرسطو" فى تقسيمه للوجود، ألا وهو الوجود الواجب والوجود الممكن.

والحق أن القول بالإثنينية فى الوجود ليس قاصراً على " أفلاطون" و " أرسطو"، وإنما هو أحد قولين فى الوجود منذ نشأة الفلسفة، حيث لم تخرج الآراء فيما يتعلق بالوجود عن واحد من أمرين: إما القول بالوحدة أو القول بالإثنينية، لكن يبدو أن الدكتور البهى اختص "أفلاطون" و " أرسطو" بالتأثير على الكندى فى هذا المجال – وغيره – على اعتبار أن مذهبهما كان الأكثر قبولاً واستحساناً عند فلاسفة الإسلام جميعاً.

كما أننى أرى أن الكندى حين بحث مسألة الوجود والمعرفة وغيرهما، كان متأثراً أولاً بالإسلام، فهو فيلسوف مسلم، ثم تأتى الفلسفة اليونانية فى مرحلة تالية، ففى مسألة الوجود نجد الإسلام يتحدث عن وجود أعلى ووجود أدنى، فالقرآن يقول: ﴿ **وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ** ﴾ (١)، لكن لم يعنى بهذه التفرقة، وهذا التمايز، إلغاء النوع الأدنى، فهو يقول: ﴿ **وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ** ﴾ (٢).

وفى مجال المعرفة نجد القرآن الكريم ينبه على أن الإدراك الحسى هو أول مراحل المعرفة عند الإنسان، حيث يقول: ﴿ **قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ** ﴾ (٣)، ثم نجد القرآن الكريم يتحدث عن العقل كثيراً ويبين فضله وأهميته، وذلك فى آيات متعددة، فقال: ﴿ **أَفَلَا تَعْقِلُونَ** ﴾، ﴿ **أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ** ﴾، ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ** ﴾، ﴿ **قُلْ انْظُرُوا** ﴾، ﴿ **قُلْ سِيرُوا** ﴾، ﴿ **أَفَلَا يَنْظُرُونَ** ﴾..الخ.

(١) سورة العنكبوت الآية : ٦٤ .

(٢) سورة القصص الآية : ٧٧ .

(٣) سورة الملك الآية : ٢٣ .

كما نجد القرآن الكريم قد تحدث عن المعرفة الفيضية من خلال حديثه عن مركز هذه المعرفة، ألا وهو القلب، الذى إذا امتلأ إيماناً بالله تعالى، وتعلق بالملأ الأعلى، واشتاق إلى الاندماج فى النور الأقدس، وتخلص من عبودية الرغبات، وتحرر من ربقة الشهوات، أفاض الله تعالى عليه من الفتوح الربانية والمعارف اللدنية ما شاء، وفى ذلك يقول الله تعالى: ﴿ **وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ** ﴾ (١)، ويقول: ﴿ **أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ** ﴾ (٢)، ويقول: ﴿ **كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ** ﴾(٣)، ويقول: ﴿ **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ** ﴾ (٤). أى المتفرسين كما قال جعفر الصادق رضى الله عنه، وقد ورد فى الحديث عن أبى سعيد الخدرى أن النبى ﷺ قال: « اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله» (٥).

وإذا ما رجعنا إلى الفلسفة اليونانية نجد أن "أفلاطون" يقسم المعرفة إلى أربعة أنواع، هى:

١) **المعرفة الحسية البحتة**: وهى إدراك صور المحسات فى اليقظة أو أشباحها فى المنام، ومدركها فينا هو الحواس وحدها، وهى أنقص أنواع المعرفة.

٢) **المعرفة الظنية**: وهى الحكم على المحسات بحسب ما هى عليه فى رأى الحاكم بناء على ما يستنبطه من الروابط الجامعة بين جزئيات المحكوم عليه، ومدرك هذا القسم فينا هو الحواس والحس المشترك، وهذه المعرفة أرقى قليلاً مما قبلها.

٣) **المعرفة الاستدلالية**: وهى المعرفة التى يحصل عليها العقل بوساطة الجدل، ويستولى على قواعدها بطريقة الفرض، ومدارك هذا القسم فينا هو (لاديانويا) أو ملكة العقل،

(١) سورة النور الآية : ٤٠ .
(٢) سورة المجادلة الآية : ٢٢ .
(٣) سورة المطففين الآية : ١٤ .
(٤) سورة الحجر الآية : ٧٥ .
(٥) أخرجه الترمذى فى سننه جـ٥ / صـ٢٩٨ ، كتاب تفسير القرآن الكريم ، باب من تفسير سورة الحجر ، رقم ٣١٢٧ .

ومتعقلات هذا القسم هى المفاهيم الذهنية التى يتوصل إليها بواسطة علوم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى.

٤) **المعرفة اليقينية**: وهى إدراك عالم المثل الذى هو وحده الحق النقى من الفروض والتخمينات، ويدعى هذا القسم بالعلم اليقينى، ومدركه فينا هو (نوريزيس) أو البصيرة[١].

كما نجد " أرسطو" يقول: أن هناك معرفة حسية تتعلق بالمحسات، وهى أداة أولية لعمل العقل الذى تتم به المعرفة، ثم تأتى المعرفة العقلية التى تدرك الأمور الكلية بعد انتزاعها من الجزئيات المحسة، كما تكلم عن الأحلام وبين أنها معرفة تأتى عن طريق الخيال والوهم فى الإنسان، فالنوم عبارة عن ترك استعمال الحواس فقط، ومع ذلك فالمخيلة تنبعث عنها صور الإحساسات السابقة، فتظهر فى النوم وتخدع الحالم، لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجى، ولا يستطيع مقارنة المحسوسات بعضها ببعض، وكذلك المريض يتخيل أشياء لا وجود لها خارجاً[٢].

ومهما يكن من أمر فقد استطاع الكندى – أول فيلسوف مسلم – أن ينتزع الفلسفة من أربابها، وأن يخلق جيلاً من التلاميذ، أبرزهم أحمد الحسين بن أبى الحسين بن إبراهيم ابن يزيد بن كرتيب والذى أصبح رئيساً لمدرسة فى بغداد، ومنهم أحمد بن الطيب السرخسى، وأبو زيد البلخى، وهؤلاء الثلاثة يسميهم "ماكس مايرهوف" بالجيل الثانى من الفلاسفة المسلمين[٣].

كما تأثر به الفارابى وابن سينا وكثير من فلاسفة الفلسفة المدرسية، وذلك فى موضوعات متعددة، بل واشتهر فى العالم الأوروبى شهرة واسعة.

(١) انظر : الفلسفة الإغريقية ، د / غلاب جـ١/ صـ٢٢١ ، ٢٢٢ مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية .

(٢) انظر : فى الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية ، د / محمد السيد نعيم ، د / عوض الله حجازى صـ١٩٨ ، ط / أولى ١٩٥٩م ، بدون .

(٣) انظر : الكندى فيلسوف العرب ، د / الأهوانى صـ٣١٧ .

المطلب الثانى
المعرفة عند الفارابى

ذهب الفارابى – كما ذهب الكندى من قبل – إلى القول بثنائية الوجود، لكنه افترق عنه باستخدامه صراحة المصطلح الأرسطى فى هذه المسألة، حيث عبر عن الوجود الأول بالواجب، وعبر عن الثانى بالممكن، وفى هذا يقول الفارابى: (إن الموجودات على ضربين:

أحدهما: إذا اعتبرت ذاته لم يجب وجوده، ويسمى (ممكن الوجود).

والثانى: إذا اعتبرت ذاته وجب وجوده، ويسمى (واجب الوجود).

إذا كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، ولا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل، وإما أن يكون فى وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولاً، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول) [(١)].

ثم يعلى الفارابى من شأن الوجود الواجب على الوجود الممكن فيقول: (فالواجب الوجود متى فرض غير موجود ، لزم عنه محال ، ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الأول لوجود الأشياء، ويلزم أن يكون وجوده أول وجود، وأن ينزه عن جميع أنحاء النقص ، فوجوده إذن تام ، ويلزم أن يكون وجوده أتم الوجود ومنزهاً عن العلل مثل المادة والصورة والفعل والغاية) [(٢)].

ولما سئل عن الهيولى أجاب قائلاً: (الهيولي آخر الهويات وأخسها، ولولا قبوله للصورة لكان معدوماً بالفعل، وهو كان معدوماً بالقوة فقبل الصورة فصار جوهراً، ثم

(١) عيون المسائل للفارابى صـ٤ ، ط / المكتبة السلفية بالقاهرة ١٩١٠م .

(٢) المرجع السابق ونفس الصفحة .

قبل الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة فصار أسطقسات، ثم تولد صنوف المواليد والتراكيب) [١].

ويذكر الدكتور القوصى أن فى لجوء الفارابى إلى ملاحظة عالم الوجود المحض، وتقسيمه إلى واجب وممكن، إنما هو لجوء إلى المنطق، فهو تقسيم منطقى فى جوهره وأساسه، فالإيجاب والإمكان مقولتان ذهنيتان منطقيتان، يحاول الفارابى أن يرى من خلالها الطبيعة وما وراء الطبيعة، وعليه تكون بداية الفارابى بداية منطقية عقلية خالصة، يهبط منها إلى محتوياتها ومضموناتها [٢].

وإذا ما دققنا فى نصوص الفارابى السابقة نجد أن الفارابى إلى جانب تقسيمه للوجود إلى واجب وممكن، يقسم الممكن – كذلك – إلى ممكن بالذات وذلك حال بقائه فى حيز الإمكان وعدم انتقاله إلى الوجوب أو الوقوع، وواجب الوجود بغيره وذلك إذا حولته العلة من حالة الإمكان الذاتى المحتمل للعدم إلى الوجود الواقعي، وعليه يكون الفارابى فى تصور وجود الممكن صاحب إثنينية كذلك.

ويذكر الدكتور القوصى أن الفارابى هو الذى ابتكر فى الفلسفة الإسلامية مصطلح واجب الوجود بالغير، لكى يبرر به ما ينشأ من صعوبات، نتيجة للقول بضرورة الوجود الواقعى ووجوبه لهذا الممكن الذاتى، فواجب الوجود بغيره هو الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود بالذات وبين الممكن العقلى الخالص، وهو من جهة أخرى الوصف الدقيق لوجود هذا العالم المشاهد.

ويضيف الدكتور القوصى: أن مفهوم واجب الوجود بغيره، كان رداً حاسماً من الفارابى على إنكار "أرسطو" لعلم البارى بالموجودات، ذلك لأن إيجاب الوجود

(١) جوابات لمسائل سئل عنها للفارابى ضمن كتاب رسالتان فلسفيتان ، تحقيق وتقديم وتعليق د / جعفر آل ياسين صـ١٠٧ ، دار المناهل ، بيروت ، ط / أولى ١٩٨٧م .

(٢) انظر : جوانب من التراث الفلسفى فى الإسلام ، د / القوصى صـ٩٦ ، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة ، ط / أولى ١٩٨٤م .

للممكنات من قبل الواجب بالذات إنما هو فعل وعناية منه بهذه الممكنات، بل هو أسمى ضروب العناية، لأنه عبارة عن إبراز هذه الممكنات من عالم العدم المحض إلى عالم الوجود العيني المتحقق، إذ من المستحيل مطلقاً أن يصدر عن واجب الوجود مثل هذه العناية السامية بالممكنات وهو لا يعلم شيئاً عنها.

كما أن هذا المصطلح كان رداً قاطعاً على القول بالصدفة، وفرضاً لمقولة النظام والضرورة والحتمية على موجودات هذا العالم ووقائعه [١].

وعلى كل حال فإن هذا المفهوم – كما يقول دى بور – جديد وله قيمة فى الفلسفة العربية، وهو إلى جانب المفهومات الأخرى التى أنشأها فلاسفة العرب مما يثبت نصيبهم فى الابتكار، أو فى إصلاح مذهب "أرسطو" ومواصلة بنائه [٢].

وإذا كان الفارابى إثنينى فى مسألة الوجود، وأنه فرق بينهما وجعل أحدهما مميزاً على الآخر، فإنه قد بنى رأيه فى المعرفة على رأيه فى الوجود، فماذا قال؟ هذا ما سنجيب عليه – بمشيئة الله تعالى – فى السطور التالية، فنقول وبالله التوفيق:

لم يعالج الفارابى نظرية المعرفة بصورة مستقلة، وإنما تناولها منثورة فى كتبه المختلفة. ومنها: فصوص الحكم، وعيون المسائل، ورسالة فى معانى العقل، وجوابات لمسائل سئل عنها، وآراء أهل المدينة الفاضلة..، إلى آخره.

وفى البداية نود أن نشير إلى أن الفارابى إذا كان قد قسم العالم إلى حسى وعقلى، فإنه قد جعل لكل قسم مراتب ست، فمراتب العالم الحسى هى: الأجرام السماوية، والإنسان، والحيوان، والنبات، والجماد، والعناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب).

ويذكر "يريهيه " أن الفارابى قد تأثر فى ذلك " بأرسطو " أولاً ثم "بأفلاطون " ثانياً، حيث أخذ عن الأول فكرة الأفلاك المدارة بقوى عاقلة وتحركها حركة مستديرة منظمة،

(١) انظر : المرجع السابق صـ٩٨ ، ٩٩ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، دى بور صـ١٩٧ ترجمة د / أبو ريدة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط / الثالثة ١٩٥٤م .

وأخذ عن الثانى الصورة العامة لنشأة الكائنات وكيف تدرج الوجود من الوحدة المطلقة إلى الكثرة من جهة، ومن الأزلية الخالدة إلى المؤقت المتغير من جهة أخرى، سيراً على نظام قانون التطور المستقيم.

وأما مراتب العالم العقلى فهى: واجب الوجود لذاته، والعقول العشرة، والعقل الإنسانى العام، والنفس البشرية الكلية، والهيولى، والصورة.

وليس من هذه المراتب الست قابلاً للتعدد والاتصال إلا العقلى والنفسى الإنسانيان والهيولى والصورة، أما المرتبة الأولى فهى واحدة وحدة مطلقة ومجردة تجريداً كاملاً، وأما الثانية فهى وإن كانت مجردة إلا أن وحدتها ليست مطلقة [(١)].

ثم يتحدث الفارابى أولاً عن المعرفة الحسية وأهميتها، فيذكر أن كل معرفة إنما تكون عن طريق الحواس، فهو يقول فى كتابه (التعليقات): (وحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس، وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات، ونفسه عالمة بالقوة..، والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف) [(٢)].

لكن هذه المعرفة لا تمكننا من معرفة طبيعة الأشياء، وفى هذا يقول الفارابى: (فالوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدره البشر، ونحن لا نعلم من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأغراض...، فإنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك...، الخ) [(٣)].

ثم يذكر الفارابى أن المعرفة فى الإنسان لا تحصل بمجرد مباشرة الحس للمحسوسات، بل بعد تدخل قوى نفسية متعددة، وفى هذا يقول: (وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء

(١) انظر : من أماجد مفكرى المسلمين الفارابى وابن سينا ، د / محمد غلاب صـ٤٢ ، ٤٣ ، ضمن سلسلة دراسات فى الإسلام ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، السنة الأولى ، العدد العاشر سنة ١٩٦١م .

(٢) التعليقات للفارابى صـ٣ ، ٤ ، نقلاً عن : تاريخ الفلسفة العربية للفاخورى والجر جـ٢ / صـ١٣٢ ، دار الجيل ، بيروت ، ط / الثانية ١٩٨٢م .

(٣) المرجع السابق نفسه .

عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط، وليس الأمر كذلك، وذلك أن بينها وسائط، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤدى الحس المشترك تلك إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التمييز. ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً، ويؤديها مهذبة منقحة إلى العقل، فيحصلها العقل عنده) [1].

وعليه – كما هو واضح من النص السابق – فإن طرق المعرفة الإنسانية تكون بأشياء ثلاثة، هى: القوة الحاسة، والقوة المتخيلة، والقوة الناطقة، وفى هذا يقول الفارابى: (وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة، وقد يكون بالمتخيلة، وقد يكون بالإحساس. فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة، فإن الفعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك، يكون بقوة ما أخرى في الناطقة، وهي القوة الفكرية، وهي التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط.

وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يدرك بإحساس، كان الذى ينال به فعلاً مركباً من فعل بدني ومن فعل نفساني فى مثل الشيء الذي نتشوق رؤيته، فإنه يكون برفع الأجفان وبأن نحاذى أبصارنا نحو الشيء الذى نتشوق رؤيته، فإن كان الشيء بعيداً مشينا إليه، وإن كان دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز، فهذه كلها أفعال بدنية، والإحساس نفسه فعل نفساني، وكذلك فى سائر الحواس.

وإذا تشوق تخيل شيء ما نيل ذلك من وجوه:

أحدها: يفعل بالقوة المتخيلة، مثل تخيل الشيء الذى يرجى ويتوقع، أو تخيل شيء مضى، أو تمني شيء ما تركبه القوة المتخيلة.

(١) جوابات لمسائل سئل عنها للفارابى ، صـ١٠٤ ، ضمن كتاب رسالتان فلسفيتان ، تحقيق د / جعفر آل ياسين .

والثاني: ما يرد على القوة المتخيلة من إحساس شيء ما، فتخيل إليه من ذلك أمر ما أنه مخوف أو مأمول، أو ما يرد عليها من فعل القوة الناطقة) [1].

لكن الفارابى يرى أن المعرفة الحقة هى ما كانت عن طريق العقل (النفس الناطقة)، وهى المعرفة المتعلقة بالأمور الكلية والمهايا العامة، وهذه المعرفة تتجلى فى صورة هبة من العالم الأعلى، من العقل الفعّال، الذى فى ضوءه يستطيع العقل الإنسانى أن يدرك الصور الكلية للأجسام، وبذلك يصير الإحساس معرفة عقلية، ذلك أن انتقال العقل من القوة إلى الفعل لا يكون من الإنسان نفسه، بل من العقل الفعّال واهب المعرفة.

وفى هذا يقول الفارابى: (وأما العقل الإنساني الذى يحصل له بالطبع فى أول أمره، فإنه هيئة ما فى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوة عقل وعقل هيولانى، وهي أيضاً بالقوة معقولة، وسائر الأشياء التي فى مادة، أو هي مادة أو ذوات مادة، فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة، ولكنها معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل، وليس في جواهرها كفاية فى أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل، ولا أيضاً فى القوة الناطقة، ولا فيما أعطي الطبع كفاية فى أن تصير من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل، بل تحتاج أن تصير عقلاً بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل، وإنما تصير عقلاً بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات، وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقولة للعقل بالفعل. وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيرها بالفعل، والفاعل الذى ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما، جوهره عقل ما بالفعل، ومفارق للمادة، فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني، الذي هو بالقوة عقل، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر، لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر..، كذلك العقل الهيولاني فإنه بذلك الشيء الذى منزلته منه منزلة الضوء من البصر،

(١) آراء المدينة الفاضلة صـ٩٠ ، ٩١ ، تقديم وتعليق د / ألبير نصرى ، دار المشرق ، بيروت ، ط / الرابعة ١٩٨٢م .

يعقل ذلك الشيء نفسه، وبه يعقل العقل الهيولاني العقل بالفعل الذى هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني. وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة، وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس فى البصر، فلذلك سمي العقل الفعال..، وإذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذى منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة) [(١)].

ويعلق صاحب تاريخ الفلسفة العربية على كلام الفارابى هذا فيقول: (فالمعرفة إذن لا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال ، واهب المعرفة وواهب الصور، فهى والحالة هذه معرفة إشراقية، وهكذا يفتح الفارابى الباب على مصراعيه لنوع جديد من المعرفة لم يعرفه (أرسطو)، وعده (أفلوطين) أعلى أنواع المعرفة) [(٢)].

وإذا كانت المعرفة لدى الفارابى – كما يذكر صاحب تاريخ الفلسفة العربية – تنتهى إلى إشراقية أفلوطينية، فإن الأستاذ عبده الشمالى يذكر أن (تصوفه فى أساسه عقلى لا روحى، وإشراقه فلسفى، ويعتبر نتيجة طبيعية وحتمية لفلسفته الإنبثاقية وعقله الفعال) [(٣)].

وعلى كل فإن إمكان حصول المعرفة فى العقل الإنسانى. وكذا صحتها. متوقفان على العقل الفعال الذى سمى بذلك لانفعال العقل الإنسانى به، ومن هنا يظهر مدى التقاء الفلسفة بالتصوف، والمعرفة بالفيض.

ويذكر الأستاذ سعيد زايد أنه كان لهذه النظرية أثر كبير فى القرون الوسطى، حيث أخذ بها ابن سينا وتوسع فيها وزادها وضوحاً، وتأثر بها ابن رشد رغم تمسكه بـ (أرسطو)، وكاد (ابن ميمون) الفيلسوف اليهودى أن يرددها حرفياً، وعند المسيحيين كانت فى مقدمة المشاكل الفلسفية التى درسوها تحت اسم مشكلة الكليات تارة، وتحت اسم نظرية العقل تارة أخرى،

(١) المرجع السابق صـ١٠١ – ١٠٣ .

(٢) تاريخ الفلسفة العربية ، للفاخورى والجر جـ٢ / صـ١٣٥ .

(٣) دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، أ / عبده الشمالى صـ٢٨٦ ، دار صادر ، بيروت ، ط / الخامسة ١٩٧٩م .

وقد نشأ عنها اتجاهات ومذاهب مختلفة ناصرت الفارابى ومن بعده ابن سينا أحياناً، وناقضتهما أحياناً أخرى [١].

وفى حكم الدكتور مدكور على فلسفة الفارابى وتقييمه لها نجده يقول: (لا نكاد نجد فكرة عند خلفائه – الفارابى – إلا ولها أصل لديه، وكل ما لهؤلاء من فضل غالباً، أنهم وضحوا غامضه، وفصلوا القول فيما أجمله) [٢].

ومن أجل ذلك احتل الفارابى مكانة كبرى فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، حتى لقب – بحق – بالمعلم الثانى على اعتبار أن (أرسطو) هو المعلم الأول.

ومهما يكن من أمر. فقد كان هذا عن رأى الفارابى فى المعرفة ومدى ارتباطها بمسألة الوجود، ومدى تأثره بمن سبقوه ومدى تأثيره فيمن خلفوه، ولا نريد أن نكرر أنفسنا حول مدى تأثر الفارابى بالإسلام، سواء فى مسألة الوجود أو فى مسألة المعرفة، ذلك أن الفارابى فيلسوف مسلم نشأ وتربى فى بيئة إسلامية، وما قيل حول الكندى يمكن أن يقال فى حق الفارابى وكل الفلاسفة الإسلاميين، والله تعالى أعلم.

(١) انظر: سلسلة نوابغ الفكر العربى ، الفارابى ، أ / سعيد زايد صـ٥١ ، دار المعارف ، مصر ، ط / الرابعة ١٩٨٨م .

(٢) دروس فى تاريخ الفلسفة ، د / مدكور وزميله صـ٧٣ ، ٧٤ ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٥٠م .

المطلب الثالث
المعرفة عند ابن سينا

ذهب ابن سينا كسابقيه إلى القول بالثنائية فى الوجود، وعبر عن ذلك على نحو ما عبر الفارابى تماماً بتمام، لكنه تميز عنه بالإسهاب فى الشرح والتوضيح، وفى هذا يقول ابن سينا: (إن الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضرورى الوجود، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه..، ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته، وقد لا يكون بذاته، أما الذى هو واجب الوجود بذاته، فهو الذى لذاته لا لشيء آخر، أى شئ كان، يلزم محال من فرض عدمه، وأما الواجب الوجود لا بذاته، فهو الذى لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود، مثلاً أن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين اثنين، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع، أعني المحرقة والمحترقة)[1].

ويعلى ابن سينا من شأن واجب الوجود وأنه المؤثر الحقيقى فى إيجاد وإعدام الممكن ، فممكن الوجود ليس له من ذاته شئ وراء مجرد الاستعداد والقبول للوجود والعدم.

ويذكر الدكتور البهى أنه إذا كان حديث ابن سينا عن قسمة الوجود من حيث هو إلى واجب وممكن، لم يخرج عن حديث الفارابى، فإن حديثه عن الممكن وعن ثنائيته لم يخرج – كذلك – عن الحدود التى ترسم فكرة أستاذه الفارابى، سواء من حيث تقريره للنظرة الأرسطية الخاصة بالممكن أو من حيث توفيقه بينها وبين الإسلام [2].

(١) النجاة ، لابن سينا ، تقديم د / ماجد فخرى صـ٢٦١ ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط/ أولى ١٩٨٥م .
(٢) انظر : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى صـ٣٣٠ .

وبعيداً عن التفصيل والعرض فى مثل هذه المسألة وغيرها من نشأة العالم وكيفية صدوره عن واجب الوجود وقدم العالم وحدوثه.... الخ، فإن ما يهمنا هو الوقوف على رأى ابن سينا فى المعرفة، مادام أنه لم يخرج فى المسائل السابقة عن الفارابى، فهل لابن سينا رأى آخر غير ما رآه الفارابى فى مسألة المعرفة أم أنه فى هذه المسألة كغيرها متأثر فيها بأستاذه، هذا ما سنوضحه فيما يلى، فنقول وبالله التوفيق:

إننا لكى نتعرف على رأى ابن سينا فى المعرفة لابد لنا أولاً من بيان ماهية الإدراك عنده، وأنواع الإدراك، ووسيلة كل نوع، ثم نخرج من كل ذلك إلى بيان أقسام أو أنواع المعرفة، وأيها أعلى وأرقى.

أولاً: ماهية الإدراك.

يعرف ابن سينا الإدراك بأنه: (أخذ صورة المدْرَك بنحو من الأنحاء) [1].

ومعنى هذا – كما يقول الدكتور نصار – هو أن تكون حقيقة الشئ المدْرَك متمثلة عند المدْرِك، بحيث يشاهدها مشاهدة تامة، سواء أكانت مشاهدة حسية أم مشاهدة عقلية، ومن هنا تكون الإحساسات خزينة المعانى الجزئية التى ترد إليها عن طريق الحواس، والعقل هو محل إدراك المعانى الكلية، وعند تمثل صور المحسوسات لابد من عملية التجريد، أى إطراح الملابسات المادية للشئ المدرك.

ويذكر الدكتور نصار أن هذه الطريقة هى التى قال بها (أرسطو)، وهى تقال فى مقابلة منهج (أفلاطون) فى المعرفة، إذ يقرر أنها لا تعدو أن تكون تذكراً لما سبق أن عرفته النفس وهى فى عالم المثل قبل تلبسها بالبدن [2].

(١) الشفاء لابن سينا الطبيعيات ٦- النفس صـ٥٠ ، تحقيق / جورج قنواتى ، وسعيد زائد ، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥م .

(٢) انظر : فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ، د / نصار جـ١ / صـ١٨٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط/ أولى ١٩٨٢م .

وعلى هذا فالإدراك عند ابن سينا نوعان: حسى وعقلى، والحسى نوعان: ظاهر وباطن، أما العقلى فكله باطن، ذلك أن الإنسان كمدرك للوجود يتوسل بحسه للوقوف على عالم المادة أو العالم المحسوس، ويتوسل بعقله لمعرفة عالم العقول أو المجردات، وهذا يعنى أن لكل من نوعى الوجود الوسيلة التى تناسبه والتى تكون من جنسه.

ثانياً: أنواع الإدراك ووسيلة كل نوع.

ذكرت آنفاً أن الإدراك عند ابن سينا نوعان: حسى وعقلى ولكل منهما أدواته أو وسائله، وفيما يلى عرض موجز لكل نوع على حده.

١) الإدراك الحسى:

يتنوع الإدراك الحسى- كما ذكرنا- إلى ظاهر وباطن ولكل منهما أدواته أو وسائله.

أ) أما الإدراك الحسى الظاهر فموضوعه المحسوسات نفسها وأدواته أو وسائله الحواس الخمس المعروفة التى هى السمع والبصر واللمس والشم والذوق، وإن كان ابن سينا – كأرسطو – قد رتب هذه الحواس ترتيبين مختلفين [(١)]، وذلك على اعتبار أن هذه الحواس إما أن تكون آلات إدراك، وإما أن تكون آلات حياة، ففى كتابه (الشفاء قسم الطبيعيات) نراه يبدأ هذه الحواس باللمس ثم الذوق والشم والسمع وأخيراً البصر، وهذا باعتبار أن هذه الحواس آلات حياة.

وفى كتابيه (النجاة، وأحوال النفس) نراه يبدأ هذه الحواس بالبصر ثم السمع والشم والذوق وأخيراً اللمس، وهذا باعتبار أن هذه الحواس آلات إدراك.. وها هو ابن سينا يحدثنا عن هذه الحواس الخمس التى يسميها قوى مدركة من خارج، فيقول:

(١) وإن كان بعض الباحثين كالدكتور / أبو ريان فى كتابه (تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام) صـ٤٣٣ ، والدكتور/ نصار فى كتابه (فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات) صـ١٨٣ ، وغيرهما ، قد ذهبوا إلى أن ابن سينا اكتفى بترتيب الحواس من البسيط إلى المركب فيبدأ باللمس وينتهى بالبصر ، وذلك بحسب منفعتها ، أى من ناحية أنها آلات حياة .

البصر قوة مرتبة فى العصبة المجوفة، تدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون، المتأدية فى الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة.

وأما السمع فهي قوة مرتبة فى العصب المفروق فى سطح الصماخ، تدرك صورة ما يتأدى إليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع، مقاوم له انضغاطاً بعنف، يحدث فيه تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ، ويماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع.

وأما الشم فهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدى، تدرك ما يؤدى إليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح.

وأما الذوق فهي قوة مرتبة فى العصب المفروش على جرم اللسان، يدرك الطعوم المتحللة من الأجسام المماسة له، المخالطة للرطوبة اللعابية التي فيه فتستحيل إليه.

وأما اللمس فهي قوة منبثة فى جلد البدن كله ولحمه فاشية فيه [(١)].

ويذكر ابن سينا أن هذه الحواس تدرك محسوساتها بتشبهها، حيث يقول: (إن الحاس فى قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس، فالمبصر هو مثل المبصر بالقوة، وكذلك الملموس والمطعوم وغير ذلك، والمحسوس الأول بالحقيقة هو الذى يرتسم فى آلة الحس وإياه يدرك، ويشبه أن يكون إذا قيل: أحسست الشيء الخارجى كان معناه غير معنى أحسست فى النفس، فإن معنى قوله: أحسست الشيء الخارجى، أن صورته تمثلت فى حسى، ومعنى أحسست فى النفس أن الصورة نفسها تمثلت فى حسى) [(٢)].

وإذا كان الإحساس هو أن تستحيل صورة المحسوس إلى العضو الحاس، أى تتمثل فيه بوجه من التجريد، إلا أن ابن سينا لا يرمى أن تجريد الحاسة لمادة الأشياء المحسوسة، يعنى تجريدها عن لواحق المادة من وضع وكيف ومقدار، وإنما يعنى أن هذه اللواحق تظل

(١) انظر : النجاة ، لابن سينا صـ١٩٨ .

(٢) الشفا ، لابن سينا صـ٥٣ .

عند الإدراك، ولكن بوضع وكيف ومقدار مختلف، وإلا لما أمكن للحس أن يثبت تلك الصورة إن غابت عن المادة.

وفى هذا يقول ابن سينا: (الحس لا يدرك صرف المعنى بل خلطًا، ولا يستثبته بعد زوال المحسوس، فإن الحس لا يدرك زيدًا من حيث هو صرف إنسان، بل إنسان له زيادة أحوال من كم، وكيف، وأين، ووضع، وغير ذلك، ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسان لتشارك فيها الناس كلهم، والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصور إذا فارقه المحسوس، ولا يدرك الصورة إلا فى المادة وإلا مع علائق المادة) [١].

ويذكر ابن سينا: (أن الحواس محتاجة إلى الآلات الجسدانية، وبعضها إلى وسائط، فإن الإحساس انفعال مّا، لأنه قبول منها لصورة المحسوس، واستحالة، إلى مشاكلة المحسوس بالفعل، فيكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل، والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة..، وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة، إذ ليس هناك تغير من ضد إلى ضد، بل هو استكمال. أعنى أن يكون الكمال الذى كان بالقوة قد صار بالفعل من غير أن بطل فعل إلى القوة) [٢].

ويعلق الدكتور محمد نجاتى على حديث ابن سينا فى الإدراك الحسى فيقول: (تبين لنا ان للإحساس عند ابن سينا صفتين وخاصيتين رئيسيتين: فهو انفعال أو مقارنة لانفعال، وهو إدراك صور المحسوسات الخارجية، وإذا جمعنا بين هاتين الخاصيتين فى تعريف واحد أمكننا الحصول على تعريف عام للإحساس عند ابن سينا يشابه التعريف الذى يقول به علماء

(١) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات – الرسالة الثالثة – لابن سينا صـ٦٢ ، ٦٣ ، دار العرب للبستانى ، ط / الثانية ١٩٨٩م .

(٢) الشفاء ، لابن سينا صـ٥٦ ، ٥٧ .

النفس الحديثون، فنقول إن الإحساس وظيفة (أو ظاهرة) نفسية إدراكية تحدث نتيجة انفعال يقع على الحس من المحسوسات الخارجية) [١].

وقد عرض ابن سينا لقضية اللذة والألم المرافقين للإحساس، فهو يرى أن الانفعال الحسى مصحوب بارتياح أو نفور تبعاً للمؤثر الملائم أو المنافى، ولكن الشهور بالارتياح أو النفور هو انفعال سيكولوجى، أى أنه ليس إحساساً صرفاً، بل هو إحساس مضاف إليه انفعال باطنى.

وفى هذا يقول ابن سينا: (الحواس منها ما لا لذة لها فى محسوسها ولا ألم، ومنها ما يلتذ ويألم بتوسط أحد المحسوسات، فأما التى لا لذة فيها فمثل البصر لا يلتذ بالألوان ولا يألم، بل النفس تألم من ذلك وتلتذ من داخل، وكذلك الحال فى الأذن، فإن تألمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليست تألم من حيث تسمع أو تبصر، بل من حيث تلمس، لأنه يحدث فيها ألم لمسى، وكذلك تحدث فيها بزوال ذلك لذة لمسية. وأما الشم والذوق فيألمان ويلتذان إذا تكيفا بكيفية منافرة أو ملائمة. وأما اللمس فإنه قد يألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها، وقد يألم ويلتذ بغير توسط كيفية هى المحسوس الأول، بل بتفرق الاتصال والتئامه) [٢].

ويعلق الدكتور محمد على أبو ريان على ذلك فيقول: (إن ابن سينا لم يفطن إلى أن تدخل هذا الانفعال فى عملية الإدراك الحسى إنما يعصف بموضوعية الإحساس وبأساسه التجريبى الواقعى، ذلك أن الشعور بالنفور أو الارتياح إنما يرجع إلى الوهم فى الحيوان والمفكرة فى الإنسان، ومصاحبة هذا الشعور للإحساس لا مدخل لها فى عملية الإحساس) [٣].

(١) الإدراك الحسى عند ابن سينا ، د/ محمد نجاتى صـ٣٥ .

(٢) الشفاء لابن سينا صـ٦١ .

(٣) انظر : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، د/ أبو ريان صـ٤٣٢ ، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ، ط/ الرابعة ١٩٨٠م .

كان هذا حديث موجز عن الإدراك الحسى الظاهر ووسائله، وننتقل الآن للحديث عن النوع الثانى من الإدراك الحسى، ألا وهو الإدراك الحسى الباطن.

ب) وأما عن الإدراك الحسى الباطن فموضوعه صور المحسوسات ومعانيها وأدواته أو وسائله القوى الداخلية للنفس وهى خمس: الحس المشترك، الخيال، الواهمة، المفكرة، الحافظة أو الذاكرة، ومركز جميع الحواس الباطنة هو الدماغ.

وفى هذا يقول ابن سينا: (وأما القوى المدركة من باطن، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات، والفرق بينهما أن الصورة هي الشيء الذى تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معًا، لكن الحس الظاهر يدركه أولًا ويؤديه إلى النفس، مثل إدراك الشاة لصورة الذئب، أعني شكله وهيئته ولونه، فإن نفس الشاة الباطنة تدركها، ويدركها أولًا حسها الظاهر.وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس، من غير أن يدركه الحس الظاهر أولًا، ثم إدراك الشاة لمعنى المضاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه وهربها عنه، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك ألبتة. فالذى يدرك من الذئب أولًا بالحس، ثم القوى الباطنة هو الصورة، والذى تدركه القوى الباطنة دون الحس فهو المعنى.

ثم أخذ فى تعريف كل قوة من قوى الحس الباطن، وبدأ بالحس المشترك الذى يسميه (فنطاسيا) فذكر أنه قوة مرتبة فى أول التجويف المقدم من الدماغ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليها منها.

وأما الخيال والمصورة وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف المقدم من الدماغ، يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات.

وأما المفكرة فهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ، من شأنها أن تركب بعض ما فى الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار.

وأما الواهمة فهي قوة مرتبة فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب عنه ، وأن الولد معطوف عليه.

وأما الحافظة أو الذاكرة فهى قوة مرتبة فى التجويف المؤخر من الدماغ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية [١].

ويذكر الدكتور نصار أن هذه القوة سميت بهذين الإسمين لأن عملها مزدوج، فهى من حيث حفظها لمخزون ما يجئ عن طريق الوهم تسمى حافظة، ومن حيث استعادة تلك المعانى عند الحاجة إليها تسمى ذاكرة [٢].

كان هذا حديث موجز عن الإدراك الحسى بنوعيه الظاهر والباطن، والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: هل اعتمد ابن سينا المعرفة الحسية أم انتقدها ؟ وإذا كان فما هو نوع المعرفة الذى لجأ إليه وما وسيلته ؟

وللإجابة على ذلك نقول: إن المعرفة – كما ذكرنا من قبل – لا تكون بالإحساس وحده، لأن الإحساس لا يدرك المعانى المجردة، بل يمزجها باللواحق الحسية والعلائق المادية من كم وكيف ووضع وأين وغير ذلك، فهو لا يدرك الكليات بل يدرك الجزئيات. وعليه فقد وجه ابن سينا – كما يقول الدكتور فيصل عون – بعض المآخذ والعيوب على المعرفة الحسية، ومنها: أنها لا تعطينا إلا معرفة نسبية، وأنها تدرك الأشياء على غير حقيقتها، وأنها تتوقف على طبيعة المدرَك ذاته، وأنها لا تميز بين الصفات الجوهرية والصفات الثانوية [٣].

وعليه فإن ابن سينا لم يكتف بالمعرفة الحسية – وإن كانت المعرفة تبدأ بها – متجاوزاً إياها متجهاً إلى نوع آخر أرقى وأعلى، ألا وهو المعرفة العقلية، فماذا قال ؟

(١) انظر : النجاة ، لابن سينا صـ٢٠٠ – ٢٠٢ .
(٢) انظر : فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ، د/ نصار جـ١ / صـ١٨٧ .
(٣) انظر : الفلسفة الإسلامية فى المشرق ، د/ فيصل عون صـ٣٥٢ .

٢) الإدراك العقلي:

يتم هذا الإدراك عن طريق قوى النفس الناطقة فى الإنسان، والعقل هو أعلى هذه القوى، وهو قسمان نظرى وعملى، ولكل مجاله.

وفى هذا يقول ابن سينا: العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما حصل بالاكتساب، وهو قسمان: عقل نظرى وعقل عملى، فالعقل النظرى قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية، والعقل العملى قوة للنفس هى مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة(١).

ويزيد ابن سينا الأمر إيضاحاً فيقول: (فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظرى، وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملى، وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر فى الجزئيات، وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل والمباح، ومبادئ تلك من المقدمات الأولية ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات..، والعقل العملى يحتاج فى أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوى البدنية. وأما العقل النظرى فإن له حاجة ما إلى البدن وإلى قواه لكن لا دائماً ومن كل وجه، بل قد يستغنى بذاته، وليس لا واحد منهما هو النفس الإنسانية، بل النفس هو الشيء الذى له هذه القوى) (٢).

والعقل قبل إدراكه للمعقولات يكون عقلاً بالقوة، ثم يصير عقلاً بالفعل، وذلك بتأثير عقل آخر بالفعل، فهو الذى يخرج نفوسنا فى المعقولات من القوة إلى الفعل، وهو السبب فى إعطاء الصور العقلية المجردة، ونسبة هذا العقل إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل ويبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصراً بالفعل، كذلك حال

(١) انظر : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، ابن سينا صـ٧٩ ، ٨٠ .
(٢) الشفاء ، لابن سينا صـ١٨٥ .

هذا العقل عند نفوسنا. فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التى فى الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا، استحالت مجردة عن المادة وعلائقها، وانطبعت فى النفس الناطقة، لا على أنها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا، ولا على أن المعنى المغمور فى العلائق وهو فى نفسه واعتباره فى ذاته مجرد يفعل مثل نفسه، بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل [١] الفعال [٢].

"والعقل – فى رأى ابن سينا – لا يترك قوى النفس الدنيا – كما يقول دى بور – فى مكانها، بل هو يرتقى بها، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخصة وبانتزاع صورة كلية من الصور المتخيلة " [٣].

وقد تحدث ابن سينا عن مراتب العقل النظرى بحديث الفارابى كما يقول الباحثون، فجعل له مراتب أربع هى: العقل الهيولانى الذى هو قوة مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد، والعقل بالملكة الذى هو استكمال القوة السابقة حتى تصير قوة قريبة من الفعل، والعقل بالفعل وهو استكمال النفس فى صورة ما، والعقل المستفاد وهو ماهية مجردة عن المادة مرتسخة فى النفس على سبيل أصول من خارج [٤].

وكلما كان اتصال العقل الإنسانى بالعقل الفعال أشد، كان ارتسام المعقولات فيه أوضح وأتم، وهذا يعنى أن الناس متفاوتون فى الاستعداد لقبول المعقولات، فقد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شئ، ويطلق ابن سينا على

(١) العقل الفعال ليس عقلاً إنسانياً بل عقل كونى ، وهو العقل العاشر فى سلسلة العقول الصادرة عن الأول ، ويقوم بدور هام فى المعرفة الإنسانية فهو الذى يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل ، حيث يشرق العقل الفعال على نفوسنا فيخرج العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل فيحصل فينا العقل بالملكة ، ويستمر تدخل العقل الفعال فى عملية التعقل إلى أن تصير المعقولات حاضرة فى العقل المستفاد [انظر : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، د / أبو ريان صـ٤٤٠] .

(٢) انظر : الشفاء ، لابن سينا صـ٢٠٨ .

(٣) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، دى بور صـ٢١٨ .

(٤) انظر : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، لابن سينا صـ٨٠ .

هذا اسم (الحدس) ومعناه: سرعة الانتقال من المعلوم إلى المجهول بدون توقف على وسائط، بالإضافة إلى أن الناس متفاوتون فى الحدس ومتفاوتون فى عدد الحدوس.

وفى هذا يقول ابن سينا: اعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم متفاوت، فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور، لأن استعداده أقوى، فإن كان ذلك الإنسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوى حدساً. وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك، ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً، وهو من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم ثم يذكر أن الحديث مما يتفاوت فيه بالكم والكيف، أما فى الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى، وأما فى الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس، ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً فى حد بل يقبل الزيادة والنقصان، فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال فى كل شيء، فترتسم فيه الصور التي فى العقل الفعال من كل شيء [(١)].

ويذكر ابن سينا أن النفس الناطقة تتحقق بتلك الحالة عندما لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، وتقبل المعقولات من الروح والملكية – القدسين – بلا تعليم من الناس [(٢)].

ويعلق الدكتور جميل صليبا فيقول: إن للمعرفة العقلية لدى ابن سينا أصلين: أحدهما استعداد العقل لتجريد المعانى العقلية من الصور الحسية، والآخر قبول العقل للصور التى تشرق عليه من العقل الفعال، والعقل الفعال يجمع فى ذاته كل الصور التى تفيض عليه من الجواهر العلوية ثم يرسلها إلى عالم الكون والفساد ليكسو بها المادة، ثم يعكسها على

(١) انظر : النجاة لابن سينا صـ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٢) انظر : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات لابن سينا صـ٦٤ .

العقل المستفاد ليصوغ بها قوالب المعرفة، فالصور موجودة فى العقل الفعال من حيث هى فاعلة، أما فى عالم الكون والفساد فهى موجودة من جهة الانفعال، أضف إلى ذلك أن الصور التى تفيض على العقل الإنسانى تجئ متفقة مع الصور التى تفيض على المادة، فالنفس لا تدرك الكلى إلا من جهة اتصالها بالمبدأ الكلى، وهذا المبدأ الكلى يهب الوجود للأجسام ويخلق الأجناس والأنواع، ثم ينعكس بعد ذلك على العقل الإنسانى فيملؤه ضياء، وقصارى القول أن المعرفة لا تتم إلا بالإشراق [1].

مما سبق يتبين لنا أن المعرفة عند ابن سينا مبدؤها الإدراك الحسى الظاهر بوسائله المختلفة، لكن هذا الإدراك غير كاف لإعطاء صورة كاملة عن الموجودات الخارجية، إذ أن وظيفته تمثل الصورة الحسية المجردة عن المادة مع احتفاظها بلواحقها، فكأن الحس الظاهر إنما يعاين المحسوس فقط ويشهد بحضوره، ثم يأتى بعد ذلك دور الحس الباطن بوسائله المختلفة والذى يؤدى إلى أن تتهيأ المدركات الحسية بصورها الوهمية لكى تدخل فى نطاق المعقول، وهنا إذا ما تخطى الإدراك حدود الحس انتقل إلى ميدان العقل بمراتبه المختلفة، وحينئذ تتجرد صورة المدرك الحسى تماماً عن المادة ولواحقها، فتتحول الصور المحسوسة إلى صور معقولة تتعقلها النفس، لكن استمرار هذا التعقل لا يتم إلا عن طريق العقل الفعال الذى يشرق على النفس ويمدها بالمعارف، وهنا نجد المعرفة لدى ابن سينا تنحو نحواً آخر، ألا وهو الاتجاه الإشراقى أو المعرفة الإشرافية.

وعليه فإنه يمكن القول بأن المعرفة لدى ابن سينا تجمع بين الاتجاه التجريبى والاتجاه الإشراقى الذى آثره ابن سينا فى آخر حياته إلى حد مّا، وهذا ليس بغريب على ابن سينا الذى تأثر بالإسلام والتصوف الإسلامى كما تأثر بالفارابى ومن قبله (أرسطو) و (أفلوطين).

(١) انظر : تاريخ الفلسفة العربية ، د/ جميل صليبا صـ٢٦٠ ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٨٦م .

ثالثاً: أنواع المعرفة.

قسم ابن سينا المعرفة إلى أنواع ثلاث:

الأول: فطرى: وهو معرفة المبادئ الأولي، مثل: الكل أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين، وإذا ساوى أحد الاثنين المتعادلين وجب أن يساوى الثانى.

الثانى: مكتسب: وهو إدراك المجردات المعقدة والكليات العامة، ويحتاج إلى مجهود أكبر من مجهود النوع الأول.

الثالث: لدنى: وهو معرفة الأمور الغيبية.

والأداة المدركة للنوعين الأولين تسمى بالأداة الطبيعية، لأن طريقهما الحواس والعقل، وهما أمران طبيعيان.

وأما الأداة المدركة للنوع الثالث فهى أداة غير طبيعية، لأن طريقه الوحى والإلهام، وهو طريق غير طبيعى، ووسيلته الفضيلة والتنسك، لأن الروح لا تعرف الغيب إلا بمقدار اتصالها بعالمها، وهى لا تتصل به إلا إذا تغلبت على الجسم، لذلك هى فى حالة النوم أكثر اتصالاً بالملأ الأعلى منها فى حالة اليقظة، كما أنها بعد الموت أكثر اتصالاً بالملأ الأعلى منها فى حالة النوم [1].

كان هذا حديث موجز عن المعرفة عند ابن سينا من حيث ارتباطها بمسألة الوجود، وأنواع الإدراك ووسيلة كل نوع، وأنواع المعرفة، ومدى تأثر ابن سينا بمن سبقوه ومدى تأثيره فيمن خلف كما رأينا أثناء الحديث عن الإدراك الحسى الظاهر، وكما سنرى – إن شاء الله – أثناء حديثنا عن فلاسفة المغرب العربى.

(١) انظر : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، د/ محمد غلاب صـ٢٥٢ وما بعدها ، فى الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية ، د / محمد السيد نعيم ، د / عوض الله حجازى صـ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

المبحث الثالث

المعرفة عند فلاسفة المغرب

المطلب الأول
المعرفة عند ابن باجة

قبل الحديث عن المعرفة عند فلاسفة المغرب عموماً وابن باجة خصوصاً، نود أن نشير إشارة موجزة للمعرفة عند الإمام الغزالى الذى طبع المعرفة بعد الكندى والفارابى وابن سينا بطابع مختلف عن هؤلاء، وكان لهذا أثر بالغ فى موقف ابن باجة وفلاسفة المغرب من مسألة المعرفة، كما نود أن نشير إشارة موجزة لمسألة الوجود عند ابن باجة على اعتبار أن هذه المسألة يبنى عليها البحث فى المعرفة كما ذكرنا من قبل، ثم نتبع ذلك بالحديث عن المعرفة عند ابن باجة، فنقول وبالله التوفيق:

إذا كان المفكرون قد اختلفوا حول وسائل المعرفة، حيث حصرها بعضهم – كما نعلم – فى الحس وحده، وحصرها آخرون فى العقل وحده، وجمع آخرون بين الحس والعقل، فإن الإمام الغزالى والصوفية على وجه العموم قد أخذوا بالحس والعقل وزادوا عليهما الذوق والكشف، أى أنهم لم يقتصروا على قوة إدراك واحدة، بل نهلوا من موارد الحس، وروافد العقل، وبوارق القلب، إلا أنهم جعلوا هذه القوى متفاوتة، فأدناها الحس، وأوسطها العقل، وأرقاها الذوق والكشف والبصيرة.

وما يهمنا إبرازه هو بيان احترام الإمام الغزالى للعقل ودوره فى المعرفة، ثم بيان حديثه عن الكشف والذوق والإلهام، وعلو مرتبته على مرتبة العقل، فنقول وبالله التوفيق بإيجاز شديد:

لقد أفاض الغزالى فى الحديث عن العقل وفصل العقل النظرى عن العقل العملى، وحدد لكل منهما مهمته، فهاهو يعقد فى الإحياء فصلاً خاصاً عن العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه [(١)].

كما أنه انتقد المتصوفة الذين ذموا العقل مبيناً السبب فى ذلك، حيث قال: (اعلم أن السبب فيه – أى هذا الذم – أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات، وهو صنعة الكلام، فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم فى التسمية، إذ كان ذلك لا ينمحى عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه فى القلوب، فذموا العقل والمعقول، وهو المسمى به عندهم، فأما نور البصيرة الباطنة التى بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله، فكيف يتصور ذمه، وقد أثنى الله تعالى عليه؟!، وإن ذم فما الذى بعده يحمد؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع؟ فإن علم بالعقل المذموم الذى لا يوثق به فيكون الشرع أيضاً مذموماً، ولا يلتفت إلى من يقول: إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل، فإنا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهى الصفة الباطنة التى يتميز بها الآدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور) [(٢)].

وهذا النص يدل دلالة واضحة على مدى احترام الغزالى للعقل، واهتمامه به اهتماماً بالغاً، وقبول براهينه مادامت أنها لا تتصادم مع العقيدة، وطالما أنه يعمل فى مجاله، إذ كثيراً ما يضل العقل عن سواء السبيل وخصوصاً فيما هو فوق طاقته.

هذا، ويعد الكشف والإلهام أعلى المصادر والتى يتوصل بها إلى المعارف اليقينية، وأداته هى القلب، لكن لا على معنى أنه تلك المضغة الجاثمة فى الصدر، بل على معنى أنه جوهر لطيف غير مادى تدرك بواسطته حقائق الأشياء.

وفى هذا يقول الغزالى: لفظ القلب يطلق على معنيين: أحدهما: اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الأيسر من الصدر، وهو لحم مخصوص وفى باطنه تجويف، وفى

(١) راجع فى ذلك : إحياء علوم الدين للغزالى جـ١/ صـ١٤٠– ١٥٢ ، ط/ دار الشعب بالقاهرة ، بدون .
(٢) إحياء علوم الدين ، للغزالى جـ١ / صـ١٥٢ .

ذلك التجويف دم أسود، هو منبع الروح ومعدنه، لكن هذا الإطلاق لا يعنينا، وإنما يعنينا الإطلاق التالى: وهو أن القلب لطيفة ربانية روحانية، لها بهذا القلب الجسمانى تعلق، وتلك اللطيفة هى حقيقة الإنسان، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان، وهو المخاطب المعاقب والمعاتب والمطالب [١].

والقلب لا يصبح محلاً للإدراك الذوقى والمعرفة اليقينية، إلا إذا صفت صفحته وانجلت غشاوته، وارتفعت عنه حجب الشهوة والهوى، وتغلب على الشيطان وجنده، وأقبل على الله تعالى بكنه الهمة.

وفى هذا يقول الغزالى: (الطريق تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور فى القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة، وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام، والترصد بدوام الانتصار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة) [٢].

وأما كيف يكون القلب أداة للمعرفة، فقد أجاب عنه الغزالى وقربه بضرب مثالين، فليرجع إليهما من يشاء [٣].

وعلى الرغم من أن الغزالى قد جعل الإدراك القلبى أرقى وسائل المعرفة، إلا أنه لم يتعصب له تعصباً أعمى، ولم يهمل فى الوقت نفسه – كما ذكرنا من قبل – دور الإدراكات الأخرى فى المعرفة.

(١) انظر : المرجع السابق جـ٨ / صـ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ .
(٢) المرجع السابق جـ٨ / صـ١٣٧١ .
(٣) راجع فى ذلك : إحياء علوم الدين جـ٨ / صـ١٣٧٣ وما بعدها .

وفى هذا يقول الغزالى وهو يتحدث عن الفرق بين الحدس والفكر: (ولا يفارق طريق الإلهام والحدس طريق الاكتساب والفكر فى نفس العلم ولا فى محله ولا فى سببه، لأن محل العلم النفس) [١].

وعليه فإن المعرفة كما يرى الغزالى ليست كشفاً فقط، وليست كسباً فقط، وإنما هى بذل وعناء، وتجلية وصفاء، ثم وهب وعطاء.

كان هذا حديث موجز للغاية عن المعرفة عند الإمام الغزالى، ولما كان ابن باجة هو الفيلسوف الأندلسى الأول الذى جاء بعد الإمام الغزالى مباشرة، وإليه يرجع بدايات نقد اتجاهات الإمام الغزالى الفكرية، حيث قدم نقداً جدلياً حول مصادر المعرفة عند الغزالى، وكان من نتيجة ذلك النقد – كما يقول الدكتور غلاب[٢] – أن طبع ابن باجة الفلسفة الإسلامية فى المغرب فى نظرية المعرفة بطابع جديد يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذى كان الغزالى قد طبعها به فى المشرق، بعد أن خلا له الجو بوفاة أعلام الفلاسفة.

أقول: لما كان الأمر كذلك كان لابد من الوقوف أولاً على رأى ابن باجة حول نظرية المعرفة. ثم نتبع ذلك بنقد ابن باجة للغزالى، وهل كان محقاً فى هذا النقد أم لا، فنقول وبالله التوفيق:

إذا كان الحديث عن المعرفة – كما ذكرنا – مبنى على الحديث عن مسألة الوجود، كان لابد لنا أولاً من أن نشير إشارة موجزة لمسألة الوجود عند ابن باجة، فنقول سائلين المولى عز وجل التوفيق والسداد:

---

(١) معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، للغزالى صـ١٦١، ١٦٢، تحقيق أ / محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندى بالقاهرة ١٩٦٨م .

(٢) انظر : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ، د / غلاب صـ٣٦ ، ٣٧ ، ط / جمعية الثقافة الإسلامية بالقاهرة ١٩٤٨م .

يرى ابن باجة أن للوجود درجات ثلاث، هى: الموجود والممكن وغير الموجود، والموجود يقابله غير الموجود، والممكن يقع بينهما، وهو موجود وغير موجود، لكن لا فى وقت واحد، ثم قسم الممكن صنفين: أحدهما الضرورى، وهو ما لا يمكن عدمه، والآخر: الموجود المطلق، وهو ما هو موجود وقتاً ما، وهذا يعنى أن هناك ارتباط بين الممكن والزمان ليتحقق ويتحول إلى وجود.

ثم تحدث بعد ذلك عن التقابل بين الإمكان والعدم، فبين أن الإمكان ينزع نحو الصحة والتمام، أما العدم فينزع نحو الاستحالة.

ثم خرج من ذلك للحديث عن انتقال الموجود من القوة إلى الفعل، فأشار إلى أن القوة تتقدم الفعل بالزمان، وأن ما بالقوة لا يصير شيئاً بالفعل، إلا إذا كانت هناك ضرورة تقتضى هذا التغير، وبالتالى تحدث عن التغير وأنواعه وارتباطه بالمقولات العشر.

ثم تحدث عن المحرك والمتحرك، فبين أن الحركة نوعان: حركة سرمدية، وحركة كائنة فاسدة، وأن لكل منهما محركاً مخالفاً للآخر، فمحرك الحركة السرمدية واحداً موجوداً بالفعل دائماً، ومحرك الحركة الكائنة الفاسدة، يمكن أن يكون واحداً أو أكثر من واحد. فإن كان واحداً كان طوراً محركا وطوراً آخر غير محرك، وأما إن كان أكثر من واحد فإن الحركة تنتقل من الواحد منهما إلى الآخر، فيكون السابق منها محركاً للآخر.

ولما كانت الحركة لا يمكن أن تكون دون جسم، فقد تحدث عن الحركة والجسم، وتألف الجسم من مادة وصورة، وصنف الأجسام إلى أجسام طبيعية كالحجر والنخلة، وأجسام صناعية كالكرسى والسرير، والتغير فى الأجسام الطبيعية والصناعية... إلى آخر ما تحدث به ابن باجة فى هذا المجال [1].

(١) انظر : كتاب النفس ، ابن باجة ، تحقيق د / محمد صغير حسن المعصومى صـ٤٣ وما بعدها ، مطبعة الترقى ، دمشق ١٩٦٠م .

بعد الإشارات الخاطفة للجزئيات المختلفة التى تتضمنها مسألة الوجود، ننتقل إلى الموضوع الذى يهمنا، ألا وهو موضوع المعرفة، فنقول بالله التوفيق:

ذهب ابن باجة إلى أن الوسيلة المثلى لتحقيق المعرفة الصحيحة – بكل صورها – هى النظر العقلى الخالص الذى لا تشوبه لذة حسية، كما أنه هو الطريق إلى السعادة وليس المعرفة العرفانية على ما ذهب الغزالى، وهذه الوجهة من النظر بثها ابن باجة فى رسائله المختلفة، ففى بيانه لمعنى المتوحد الذى اهتم به اهتماماً كبيراً كى يكون إنساناً فاضلاً فى مدينة فاضلة، ذهب إلى أن أحد معانيه أنه البالغ مرتبة الاتصال، وفى هذا يقول: (فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر، إذ قد خلا من الإضافة التى تتناسب بها الصورة فى الهيولى، والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة) [(١)].

وعندما أراد أن يتحدث عن خصائص المتوحد، ذكر منها :

١) أنه يمتاز بالقوة الفكرية وما لا يكون إلا بها.

٢) أن أفعاله تتصف بالاختيار، إذ أنها قائمة على الفكر والروية.

٣) أنه يتحرك وفق إرادته واختياره.

٤) أنه يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها [(٢)].

٥) أنه يمتاز بالفضائل الفكرية، والتى هى أحوال خاصة بالصور الروحانية الإنسانية كصواب الرأى وجودة المشورة وصدق الظن [(٣)].

---

(١) رسالة اتصال العقل بالإنسان لابن باجة ضمن رسائل ابن باجة الإلهية ، تحقيق وتقديم د / ماجد فخرى صـ١٦٦ ، دار النهار ، بيروت ١٩٦٨م .

(٢) انظر : تدبير المتوحد لابن باجة ضمن رسائل ابن باجة الإلهية صـ٤٥ – ٤٧ .

(٣) المرجع السابق صـ٧٦ .

٦) يمتاز بأنه إذا بلغ الغاية القصوى يعقل العقول البسيطة الجوهرية، وترتفع عنه أوصاف الحسية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة، ويليق به وصف إلهى بسيط[١].

وهكذا حدد ابن باجة شخصية المتوحد بأنه هو الذى يعيش طبقاً لدواعى العقل، ويحرص على تنمية عقله فى جو من الحرية.

ثم خرج ابن باجة من ذلك ليؤكد على أن الأعمال الإنسانية المحضة هى الصادرة عن إرادة حرة وتفكير، لا عن غريزة ثابتة فى البشر ثبوتها فى الحيوان، ثم ضرب مثالاً توضيحياً لذلك فقال: (كل ما يوجد للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهى باختيار، وكل فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام، والأفعال الإنسانية الخاصة به هى ما تكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنسانى، وكل فعل إنسانى فهو فعل باختيار، وأعنى بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية...، مثل من يكسر حجراً ضربه وعوداً خدشه لأنه خدشه فقط فهذه أفعال بهيمية، أما من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن روية توجب كسره، فذلك فعل إنسانى) [٢].

ولما كانت الأعمال الإنسانية هدفها الأقصى إدراك الصور الروحانية، فقد ذهب ابن باجة إلى أن الصور الروحانية أربعة أنواع:

١) صور الأجسام السماوية.

٢) العقل الفعال، وهو مطلق الروحانية، وهو فى الرتبة الأولى.

٣) المعقولات الهيولانية وهى التى يخرجها العقل الفعال من القوة إلى الفعل، وتصبح بذلك كليات، وهى دون العقل الفعال وفوق سائر المعقولات.

٤ – المعانى الموجودة فى الحس المشترك والمخيلة والذاكرة.

(١) المرجع السابق صـ٧٩، ٨٠.

(٢) المرجع السابق صـ٤٦.

وفى هذا يقول ابن باجة: (والصور الروحانية أصناف: أولها: صور الأجسام المستديرة، والصنف الثانى: العقل الفعال والعقل المستفاد، والثالث: المعقولات الهيولانية، والرابع: المعانى الموجودة فى قوى النفس، وهى الموجودة فى الحس المشترك وفى قوة التخيل وفى قوة الذكر. والصنف الأول ليس هيولانياً بوجه، وأما الصنف الثالث فله نسبة إلى الهيولى، ويقال لها هيولانية لأنها معقولات هيولانية ولأنها ليست روحانية بذاتها، إذ وجودها فى الهيولى، وأما الصنف الثانى فهو بهذا الوجه غير هيولانى أصلاً، إذ لم تكن فى وقت من الأوقات ضرورة هيولانية، وإنما نسبته إلى الهيولى، لأنه متمم المعقولات الهيولانية وهو المستفاد أو فاعل لها، وهو العقل الفعال، وأما الصنف الرابع فهو وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية) [(١)].

ومن خلال هذا النص يتضح أن أعلى القوى الإنسانية هي القوة العاقلة، التى هي بفطرتها قادرة على إدراك نفسها وغيرها، لكنها تدرك نفسها إدراكًا صحيحًا، على حين أنها لا تدرك من غيرها إلا أنه يخالفها فى هذه الحالة التي يدعوها الفلاسفة بالهيولانية، والتى لا تتعدى عملين:

الأول: هذا الإدراك المتموج.

والثاني: انتزاع الصور من المحسات وتكديسها فى مواضعها من الدماغ.

فإذا تلقت معونة العقل الإيجابي انتقلت من القوة إلى الفعل، وإذ ذاك تبدأ مهمتها الحقيقية فتجرد الصور التي كانت مختزنة لديها وهي بالقوة، فإذا تحقق هذا التجريد سمت بهذه الصورة من درجة الفردية إلى درجة العمومية، فأصبحت معقولات بالفعل، وبالتالي: صارت كائنات حقيقية، لها بدورها صور تدركها هى ويدركها كل عقل بالفعل [(٢)].

(١) المرجع السابق صـ٤٩ ، ٥٠ .

(٢) انظر : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، د/ غلاب صـ٢٧٧ .

وعندما أراد تصنيف طبقات المجتمع، لم يكتف بتصنيفهم حسب الحِرف والرئاسة، بل وضع تصنيفاً آخر بحسب الصورة التى يراعيها الناس عند قيامهم بهذه الأفعال، فذكر أن أدناها المرتبة الجسمانية الخالصة، ويعلوها المرتبة الجسمانية الروحانية، وأعلاها جميعاً المرتبة الروحانية العقلية وهى التى تهمنا، حيث يقول: (إن أعلى المراتب هى المرتبة التى يقوم الإنسان وفقاً لما يأمر به العقل، وتوصى به الحكمة وأن من فعل فعلاً كهذا فهو إلهى فاضل) [1].

وابن باجة فى كلامه هذا لا يوضح طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال، أى أنه لا يبين المرحلة الأخيرة من مراحل الاتصال، فيتمم ذلك بتوسط إلهى.

وهكذا فإن المعرفة عند ابن باجة وإن كانت - كما هو واضح - تبدأ بالحواس، إلا أنها تأتى يقينية عن طريق العقل وحده، مع الأخذ فى الاعتبار أن المعرفة العقلية هذه لا تتهيأ لكل الناس، ولا يدرك المعرفة العقلية الخالصة إلا نفر قليل من الناس وهم المتوحدون.

ولما كان ابن باجة قد جعل العقل أهم وأوثق مصادر المعرفة، والغزالى جعل الإلهام أهم وأوثق مصادر المعرفة، فقد هاجم ابن باجة الغزالى هجوماً عنيفاً، ورماه ببعض الأوصاف التى لا تليق، فماذا قال ابن باجة ؟ وهل كان محقاً فى هذا النقد أم لا؟

وللإجابة على ذلك نقول وبالله التوفيق: يذكر ابن باجة أن منهج الصوفيين الذى يتبعه الغزالى يضعه ضمن مفكرى الدرجة الثانية، رغم ادعائه بأنه قد حصل الحقيقة والسعادة القصوى، فهذه الادعاءات ليست إلا خيالات وظنون، وفى هذا يقول ابن باجة: (زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ وبأن لا يخلو طرفة عين عن ذكر المطلق، ولأنه متى فعل ذلك أجمعت القوى الثلاث وأمكن ذلك، وذلك كله ظن وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع، وهذه الغاية التى ظنوها إذن لو كانت صادقة وغاية للتوحد، فإدراكها بالعرض لا بالذات، ولو أدركت لما كان منها مدينة ولبقى أشرف أجزاء الإنسان فضلاً لا عمل له، وكان وجوده باطلاً، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم

(١) انظر : تدبير المتوحد صـ٧٩ .

الثلاثة التى هى الحكمة النظرية، ولا هذه فقط، بل والصنائع الظنونية كالنحو وما جانسه)[١].

ويقول أيضاً: (وهذا هو الذى ظنه الصوفية غاية قصوى للإنسان، كذلك يقولون فى دعائهم (جمعك الله) و (عين الجمع) لأنهم لقصورهم عن الصور الروحانية المحضة قامت عندهم هذه الصورة الروحانية مقام تلك، ولما كانت هذه تكذب عند افتراقها وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائماً، ظنوا اجتماعها هى السعادة القصوى، ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وأنفس أحسن كثيراً مما فى الوجود ظنوا أن الغاية إدراك هذه، ولذلك يقول الغزالى: أنه أدرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية وعرّض بعظم ما شاهد بقول الشاعر: وكان ما كان مما لست أذكره) [٢].

ويرى ابن باجة على ما يقول دى بور: (أن الغزالى حسب الأمر هيناً حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله فى النفس، ويرى ابن باجة – خلافاً لهذا – أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد فى تلك السعادة حباً منه فى الحقيقة، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة فضلاً عن أن تكشفها، والنظر العقلى الخالص الذى لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل إلى مشاهدة الله) [٣].

وفى رسالة الوداع يعود ابن باجة فيؤكد لنا: أنه قد اطلع على كتاب المنقذ من الضلال، وأن ادعاء الغزالى مشاهدة بعض الأمور الإلهية، وأنه بلغ الدرجة القصوى فى السعادة فى عزلته، ليس أكثر من أضغاث أحلام، وفى هذا يقول: (وقد وصل إلينا كتاب الرجل المعروف بأبى حامد الغزالى، وسماه المنقذ، وصف فيه طرفاً من سيرته، وذكر أنه شاهد عند اعتزاله أموراً إلهية والتذ التذاذاً عظيماً، ومما قاله: (فكان ما كان مما لست أذكره،

(١) المرجع السابق صـ٥٥ ، ٥٦ .
(٢) المرجع السابق صـ٥٥ .
(٣) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، دى بور صـ٣٠٣ .

وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق، وهذا الرجل يبين من أمره أنه لم ينتقل عن هذا الصنف ولا عن مآله الأولى، وأنه غالط أو مغالط بخيالات الحق) [١].

وهكذا وقف ابن باجة من الغزالى موقف المعارض، فهاجمه مهاجمة عنيفة، ورماه بأنه سلك سبلاً خيالية سخيفة، فضل وأضل كل من انساقوا وراءه فى هذا السراب، ومن هنا يرى ابن باجة - كما يقول الدكتور الفيومى - أن كل دعوة تلغى العقل أو تحد من نشاطه، هى دعوة إلى الشقاء، لأنها تلغى أهم صفات الإنسان فى الإنسان، ألا وهى العقل والحرية، ولذلك رفض ابن باجة أن يكون الصوفية أعضاء فى مدينته الفاضلة، ورأى أنهم جعلوا الدين فى أيدى الساسة ووسيلة من وسائلهم حتى استطاع الساسة أن يبرروا طغيانهم، وأن ينفذوا به ما أراد الطغيان تنفيذه، وهو احتقار أسمى ما فى الإنسان عقله وحريته، ومحاولة إقناعه بعجزه عن بلوغ الخير وتحقيق ماهيته بجهده [٢].

وإذا ما أردنا أن نتلمس السبب الذى دفع ابن باجة إلى الاعتداد بالعقل، فيمكن القول: بأن السبب فى ذلك هو الحال الذى انتهى إليه مجتمعه، والفوضى التى سادت فيه، والأفعال اللاعقلية الصادرة عن حكام الطوائف، لما رأى ابن باجة ذلك، أخذ يبحث عن مخرج لهذه الأشياء، فلم يجد أمامه إلا العقل سبيلاً للإصلاح [٣].

بالإضافة إلى شدة تأثره بالفارابى وابن سينا، وهذا واضح تماماً فى رسائله المختلفة، وعلى وجه الخصوص (تدبير المتوحد) و (رسالة الاتصال) و (رسالة الوداع).

والسؤال الذى طرحناه سابقاً وبقى أن نجيب عليه، ألا وهو: هل كان ابن باجة محقاً فى نقده للغزالى والصوفية عموماً فى طريق المعرفة أم جانبه الصواب فى هذا ؟

وللإجابة على ذلك نقول: إن ابن باجة قد جانبه الصواب فى هذا النقد لعدة أمور:

أ) أن ابن باجة لم يطالع من كتب الغزالى - كما ذكر ذلك ابن باجة نفسه - إلا كتاب المنقذ من الضلال، وعلى هذا فهو لم يعرف كل جوانب فكره، وإذا كان هذا شأنه. فإنه لا يتأتى

(١) رسالة الوداع لابن باجة ضمن رسائل ابن باجة الإلهية صـ١٢١ .

(٢) انظر : ابن باجة وفلسفة الاغتراب ، د/ الفيومى صـ١٣١ ، ١٣٢ ، دار الجيل ، بيروت ، ط/ أولى ١٩٨٨م .

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب ، د/ الفيومى صـ٣٧٨ ، دار المعارف ، ط/ أولى ١٩٩٢م .

معه أن يحمل عليه ويهاجمه، وإلا فإنه رمى فى عماية، إذ كيف يهاجمه وهو لم يطلع على آرائه كاملة.

ب) زعمه أن الغزالى والصوفية يرفضون العقل، إنما هو زعم ساقط، لأن الواقع - كما ذكرنا سابقاً [١] - عكس ذلك فالصوفية وعلى رأسهم الغزالى لا يرفضون العقل كطريق للمعرفة، بل يعتبرونه فى مجاله، فهم يعترفون بشرعية العقل كطريق لمعرفة الحقيقة، ولكن لهذه المعرفة العقلية حدودها ومجالاتها، ومن ثم رأوا أن هناك طوراً آخر فوق العقل، هو طريق الكشف والإلهام والبصيرة.

جـ) أن الأساس الذى بنى عليه ابن باجة رأيه كان مخالفاً للأساس الذى بنى عليه الغزالى رأيه، ذلك أن الغزالى كان يبحث عن الحقيقة اليقينية المطلقة، ولما لم يجدها فى العقل نبذه، وفضّل المعرفة الذوقية التى هدأت ثورته الشكية، أما ابن باجة فقد ظهر فى مجتمع متفسخ فوضوى مليىء باللاعقلية، ومن ثم أخذ يبحث عن مخرج له من ذلك، فلم يجد أمامه إلا العقل سبيلاً للإصلاح [٢].

وعلى أية حاله فإن ابن باجة قد أعطى ثقته الكاملة للعقل، فالمعرفة الصحيحة تكون بالعقل، والمعرفة المطلقة تكون بالعقل، والسعادة تنال بالعقل، والعقل صادق فيما يعرف، ويستطيع الإنسان أن يعرف كل شئ بعقله، ولا شك أن ما قاله أو ما ذهب إليه ابن باجة، كان له أهميته فى ذلك الوقت، إذ أنه يعد أحد مراحل التطور فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، خاصة بعد هجوم الغزالى على العقل، وتصريحه بعدم الثقة فى العقل وحده كطريق موصل للمعرفة.

وإذا كان ابن باجة قد تأثر بمن سبقه - كما ذكرنا - فإنه ولا شك قد أثر فى غيره ممن أتى بعده كابن طفيل، وابن رشد، وابن ميمون وغيرهم على ما سنرى إن شاء الله تعالى.

---

(١) راجع فى ذلك صـ٥٦ .

(٢) انظر : الفكر الاجتماعى فى فلسفة المسلمين دراسة تطبيقية عند ابن باجة ، د / الطنطاوى فراج ، رسالة ماجستير مخطوط بكلية أصول الدين بطنطا ١٩٩٥م صـ٣٠٥ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ .

كان هذا عن المعرفة عند رأس فلاسفة الأندلس، ألا وهو ابن باجة، وننتقل الآن لدراسة المعرفة عند شخصية أخرى وفيلسوف آخر من فلاسفة المغرب الإسلامى، ألا وهو ابن طفيل.

المطلب الثاني
المعرفة عند ابن طفيل

بادئ ذى بدء نود أن نشير إلى أن المؤرخين قد ذكروا لابن طفيل آثار متعددة فى أنواع الفلسفة المختلفة من إلهيات وطبيعيات... إلى آخره، لكن هذه الآثار قد فقدت جميعها، ولم يبق منها إلا رسالة واحدة – وهى التى وصلت إلينا – ألا وهى رسالة (حي ابن يقظان)، والتى ترجمت إلى لغات كثيرة، وكانت – بحق – خلاصة آراء الرجل فى الموضوعات الفلسفية المختلفة، وبالتالى ستكون هذه الرسالة – شئنا أم أبينا – هى معتمدنا الوحيد فيما نحن بصدده، ونبتدئ – كما اعتدنا – بالإشارة إلى مسألة الوجود كمقدمة لمسألة المعرفة، فنقول وبالله التوفيق:

قسم ابن طفيل الوجود إلى نوعين: وجود حسى، ووجود عقلى. أما عن الوجود الحسى فقد تحدث ابن طفيل عن الجسم فذهب إلى أن حقيقته هو الامتداد فى الطول والعرض والعمق.

وفى هذا يقول ابن طفيل على لسان حى: (فنظر – حى– هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام: حيها وجمادها، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها، إلا معنى الامتداد الموجود فى

جميعها فى الأقطار الثلاثة، التي يعبر عنها بالطول، والعرض، والعمق، فعلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم) [١].

وقد لاحظ ابن طفيل أن سائر الأجسام مركبة من معنى الجسمية، ومن شيء أخر زائد على الجسمية، وهذا المعنى هو ما يسميه النظار بالطبيعة بالنسبة للجماد، ويسمونه النفس النباتية بالنسبة للنبات، والنفس الحيوانية بالنسبة للحيوان، وفى هذا يقول: نظر - حى - إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء، فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية، ومن شئ آخر زائد على الجسمية: إما واحد، وإما أكثر من واحد، فلاحت له صور الأجسام على اختلافها، ولاح له فى جملة ما لاح من ذلك، أن الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب لابد له من معنى زائد على جسميته، وهو الذى يعبر عنه النظار بالنفس الحيوانية، وكذلك أيضاً للشيء الذى يقوم للنبات مقام الحار الغريزى للحيوان شيء يخصه هو صورته، وهو الذى يعبر عنه النظار بالنفس النباتية، وكذلك لجميع أجسام الجمادات، وهو الذى يعبر عنه النظار بالطبيعة [٢].

ورأى ابن طفيل أن الأجسام كلها متناهية، والقول بأن جسماً لا نهاية له أمر باطل. وشيء لا يمكن، ومعنى لا يعقل، ودلل على ذلك بما يسمى بدليل الخطوط، عندما قال: أما هذا الجسم السماوى فهو متناه من الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسي، فهذا لا أشك فيه، وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة، وهي التي يداخلني فيها الشك، فإني أعلم أيضاً أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية، لأني إن تخيلت أن خطين يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ويمران فى سمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي، ثم أخذ ما بقي منه وأطبق طرفه الذى كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذى لم يقطع منه شيء، وأطبق الخط المقطوع منه على

(١) فلسفة ابن طفيل وقصة حى بن يقظان ، د/ عبد الحليم محمود صـ١٣٩ ، الدار المصرية للطباعة والنشر ، ط/ الثانية ، بدون تاريخ .

(٢) انظر : المرجع السابق صـ١٣٥ ، ١٣٦ .

الخط الذى لم يقطع منه شئ، وذهب الذهن معها – كذلك – إلى الجهة التي يقال إنها غير متناهية، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر، فيكون الذى قطع منه جزء مساوياً للذى لم يقطع منه شيء وهو محال، وإما أن لا يمتد الناقص معه أبداً، فيكون متناهياً، فإذا رد عليه القدر الذى قطع منه أولاً، وقد كان متناهياً، صار كله أيضاً متناهياً، وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذى لم يقطع منه شيء، ولا يفضل عليه، فيكون إذن مثله، وهو متناه، فذلك أيضاً متناه، فالجسم الذى تفرض فيه هذه الخطوط متناه، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط، فكل جسم متناه [1].

أما عن الوجود العقلى: عندما فارق المحسوس وأشرف على العالم العقلى رأى أن الكواكب والأفلاك لها ذات مجردة، فهو يقول: (ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات، جارية على نسق، ورآها شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد، فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها، تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام، ولا منطبعة فى أجسام مثل ذاته هو العارفة) [2].

وذوات الأفلاك تتصف عنده بضروب ثلاثة من الصفات:

١) صفات لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد، وهي بهذه الصفات تعطى الحرارة والبرودة والإضاءة وغيرها من الأمور التي تستعد بها الأجسام فى عالم الكون والفساد، لفيضان الصور الروحانية من واجب الوجود.

٢) صفات هى لها بذاتها، وهى بهذه الصفات نيرة طاهرة منزهة عن الكدر والرجس، وتتحرك بالاستدارة بعضها على مركز نفسها، وبعضها على مركز غيرها.

(١) انظر : المرجع السابق صـ١٤٥ ، ١٤٦ .
(٢) المرجع السابق صـ١٦٤ .

٣) صفات هى لها بالإضافة إلى واجب الوجود، وهى بهذه الصفات تشاهد واجب الوجود مشاهدة دائمة، ولا تعرض عنه، وهى مسخرة لتتميم إرادته، ولا تتحرك إلا بمشيئته وفى قبضته [١].

ومن الواضح أن العالم العقلى عند ابن طفيل مكون من عقول الأفلاك، وارتباط هذا العالم بالعالم الإلهى من ناحية وبالعالم المادى من ناحية أخرى، ويبدو أنه متأثر فى ذلك بفلسفة (أفلاطون) فى المثل المجردة.

ومن الواضح – كذلك – لديه أن الله تعالى هو الموجود الحق الواحد ووجوده هو الوجود الحقيقى.

بعد هذه الكلمة الموجزة عن مسألة الوجود عند ابن طفيل، ننتقل إلى مسألة المعرفة وهو الموضوع الذى يهمنا فنقول وبالله التوفيق:

إن الوقوف على نقد ابن طفيل للفلاسفة السابقين عليه، وكذا الوقوف على طبقات المجتمع أو الناس الوارد ذكرهم فى قصته، وخصائص كل طبقة، ليعطينا الرؤية الصحيحة لنظريته فى المعرفة، ذلك أن نقده للفلاسفة وموقفه منهم يتبين منه إلى أى اتجاه ذهب وقنع، والوقوف على طبقات الناس فى قصته يتبين منه أى الطبقات أعلى وأرقى من وجهة نظره.

أما نقده للفلاسفة السابقين عليه فقد عرضه فى الغرض أو السبب الثانى من أسباب تأليفه لقصته، حيث ذكر أن التأليف الفلسفى – وخصوصاً فيما وراء الطبيعة – كان معدوماً فى المغرب العربى، ولا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشئ منه لم يكلم الناس إلا رمزاً، ثم شاع المنطق وعلم الكلام، لكن لم يصل إلى المغرب من كتب اليونان والمشارقة ما ينقع الغلة، وذلك أن ما وصل من كتب (أرسطو) لم يكن وافياً بالمراد، كما أن كتب الفارابى كانت كذلك أيضاً، فقد كان أكثرها فى المنطق، وما كان منها من الفلسفة الخالصة فهى كثيرة الشكوك والاضطراب. ثم ضرب عدة أمثلة لذلك، وأما ابن سينا فعلى

(١) انظر : ابن طفيل وفلسفته ، د/ عبد المعطى بيومى صـ٥٨ ، ط / الثانية ١٩٩٧م ، بدون .

الرغم من إعجاب ابن طفيل به وبمنهجه العقلى، إلا أنه رأى أن كتبه – أيضاً – لا تفى بالغاية التى يتطلب الناس الحكمة المشرقية من أجلها، وأما الغزالى فقد امتدحه ابن طفيل فى مسألة الشك، لكنه أخذ عليه أنه بنى كتبه على عقلية الجماهير، وأنه يربط فى موضع ويحل فى آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها، ثم ضرب عدة أمثلة لذلك، وأما ابن باجة فقد أعطاه ابن طفيل قدره، حيث ذكر أنه قد بلغ رتبة الاتصال العقلى لكن بطريق العلم النظرى فقط، كما وصفه بأنه لم يكن فى زمنه فى الأندلس من هو أثقب ذهناً وأصح روية منه، ثم وصف من جاء بعد ذلك بأنهم فى حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو لم تصل إلينا حقيقة أمره.

وفى هذا يقول ابن طفيل: (والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما هو أن تبتغى التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر، وهذا – أكرمك الله بولايته – شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر، ولاسيما فى هذا الصقع – بلاد الأندلس – الذى نحن فيه، لأنه من الغرابة فى حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشئ منه لم يكلم الناس إلا رمزاً، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه، ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا من كتب أرسطو طاليس وأبي نصر، وفى كتاب الشفاء تفي بهذا الغرض الذى أردته، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك...، ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق روية من أبى بكر بن الصائغ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته، وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هى مجزومة من أواخرها ككتابه فى النفس، وتدبير المتوحد..، وترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق

الأكمل، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها، فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل، ونحن لم نلق شخصه.

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه فى مثل درجته، فلم نر له تأليفاً. وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد فى حد التزايد، أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره.

وأما ما وصل إلينا من كتب أبى نصر فأكثرها فى المنطق، وما ورد منها فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك، فقد أثبت فى كتابه " الملة الفاضلة ": بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له، ثم صرح فى السياسات المدنية، بأنها منحلة وسائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة...، وأما كُتب أرسطو طاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي للتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى كتاب (الشفاء)، وصرح فى أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وإنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين، وإن من أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بكتابه فى الفلسفة المشرقية...، وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه، لم يوصل به إلى الكمال .

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي، فهو بحسب مخاطبته للجمهور تربط فى موضع وتحل فى آخر، وتكفر بأشياء ثم تتحلها، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب "التهافت" إنكارهم لحشر الأجساد، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة، ثم قال فى أول كتاب " الميزان ": إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع... إلى آخره [1].

ومن خلال هذا النص يتضح أن ابن طفيل لم يأخذ بأية منهج من المناهج السابقة عليه، حيث رفضها جميعاً، وإن احترم وقدر جزءاً من بعضها، لكنه رأى أنه غير كاف، ومن ثم كان له نهجه الخاص فى نظرية المعرفة.

(١) رسالة حى بن يقظان لابن طفيل ، تحقيق وتعليق د / أحمد أمين صـ٦١- ٦٥ ، ط/ دار المعارف ١٩٥٩م ، ضمن سلسلة ذخائر العرب .

وأما عن طبقات الناس فى قصته فقد قسمها على خمس طبقات، هى:

أ) ذوو الفطرة الفائقة المستغنون بعقلهم عن كل تعليم، ويمثلهم (حى بن يقظان)، وهؤلاء هم أهل التفكير، ولذلك كانوا فيما يتعلق بالدين أشد غوصاً على الباطن، وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية، وأطمع في التأويل.

ب) ذوو الفطرة الفائقة الذين اتفق أن كانوا فى بيئة اجتماعية، ففهموا من الدين أكثر مما فهمه سائر أهل بيئتهم، ولكن تربيتهم الاجتماعية أدخلت على فطرتهم الفائقة شيئاً من النقص قصر بهم عن رتبة الطبقة السابقة، ويمثلهم (أسال).

جـ) خاصة العامة وهم الذين يدركون الأمور إدراك أهل الفطرة الفائقة لها، لكنهم يؤثرون الدنيا ويسلكون بينهم وبين أنفسهم سبيلاً، وبينهم وبين الناس سبيلاً آخر، ويمثلهم (سلامان).

د) المتميزون من العامة وهم جماعة قليلة من العامة نالوا قسطاً من العلم فظنوا أنهم قد ارتفعوا فوق سائر العامة، وهم فى الحقيقة لا يزالون منهم، ويمثلهم النخبة الذين اجتمع بهم حى بن يقظان برفقة أسال فى جزيرة سلامان.

هـ) الجمهور الغالب من العامة، وهم أدنى الدرجات، ومن خصائصهم الجبن عن التفكير المستقل، والتعلق بما يدين به المجموع، ويتمسكون دائماً بظواهر الأمور، ويقيدون أنفسهم بالألفاظ، وقلما يفطنون لما أريد من الشرع، وهم شديدو الإيمان بالأشخاص لا بالمبادئ، فإذا اعتقدوا بشخص تبعوه خطأ أو صواباً، لأنهم قلما يستطيعون فهم المبادئ [1].

والناظر فى خصائص هذه الطبقات لا يشك فى أن ابن طفيل يفضل معرفة حى بن يقظان التى تأتى من طريق العقل، وهنا يثور التساؤل: إذا كان الأمر كذلك فما الفرق بينه وبين من سبقه فى هذا المجال ؟ وللرد على ذلك نقول وبالله التوفيق:

(١) انظر : تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ، د/ عمر فروخ صـ٦٣٤ ، ٦٣٩ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط / الرابعة ١٩٨٣م .

إذا كان الغزالى قد رفض العقل كوسيلة لمعرفة ما وراء الطبيعة، ورأى أن الطريق إلى ذلك هو الكشف، وإذا كان ابن سينا قد اعتد بالعقل ثم تنسم فى أخريات حياته الكشف، لكنه لم يصل به إلى المرتبة الكافية، أى أنه لم يتذوقها تذوقاً كاملاً، وإذا كان ابن باجة قد اعتد بالعقل وحده طريقاً، فإن ابن طفيل قد رفض مسلك الغزالى واعتد بالعقل، ورفض مسلك ابن باجة واعتد بالكشف، وارتقى فوق ابن سينا حيث صرح بالكشف طريقاً إلى جانب العقل، وعلى هذا يمكن القول: أن ابن طفيل رأى أن المعرفة نوعان:

١) المعرفة العقلية.

٢) المعرفة الإشراقية.

وكلاهما لا يناقض الآخر، بل يكمله ويؤكده، ويتضح ذلك من خلال الأطوار التى مرّ بها حى بن يقظان، والتى سنعرض لها سريعاً من خلال قصته، وذلك فى السطور التالية:

إن من يتصفح هذه القصة يجد أن ابن طفيل قد أوجد (حى) عن طريق سيدة قد أحبت شاباً يدعى (يقظان) لكن أخيها رفض أن يزوجها إياه، فتزوجت منه سراً، فكان (حى) ثمرة هذا الزواج، ولكن السيدة خشيت بطش أخيها، فوضعت الطفل فى صندوق وألقته فى البحر فقذفت به الأمواج إلى جزيرة غير مأهولة، وهناك ساقت إليه الأقدار ظبية فقدت وليدها حين سمعته يصرخ فحنت عليه وأخذته ترضعه حتى شب ونضج بين الوحوش، وفى تلك الجزيرة أعقب المؤلف على بطل روايته أطوار المعرفة المختلفة، والتى تبدأ بإدراك الحسيات، حيث تعلم (حى) محاكاة أصوات الحيوانات وألف عدداً منها، وتعلم منها ستر عورته، واستعمال العصا فى الدفاع عن نفسه.

ثم انتقل إلى إدراك المعقولات المؤثرة فيها، وذلك عندما ماتت أمه الظبية، حيث عمد إلى تصفح أجزائها وملاحظة أعضائها، فشق صدرها ووصل إلى القلب واستنتج أن الروح تكون فى القلب، فإذا غادرته برد الجسم ومات صاحبه، كما تعلم واستنتج كثيراً من الأمور فى هذا الدور، ومنها: حفظ النار والربط بينها وبين الحياة، وخصائص العالم الطبيعى، وعرف

الصورة والمادة وأنهما متلازمان، وأن بعض الأجسام يختلف عن البعض الآخر بالصورة لا بالمادة، وأن تبدل الصور على المادة لابد لها من محدث واحد هو الله تعالى.

ثم كانت المعرفة الإشراقية حين قصر جهده على معرفة الحق سبحانه وتعالى، ولكنه عجز أن يعرفه بحواسه وعقله، فانقلب صوفياً وعرف الله من طريق القلب، وذلك عن طريق الرياضة الروحية والتأمل والاستغراق، فيشاهد العوالم البريئة عن المادة، ويستطيع أن يدرك أسرار العالم العقلى الروحانى [١].

هذا، وقد نص ابن طفيل فى مقدمته قبل عرض قصته على نوعى المعرفة المعتمدة لديه صراحة، حيث قال: (ولم يتخلص لنا الحق الذى انتهينا إليه، وكان مبلغناً من العلم تتبع كلامه - أى الغزالي - وكلام الشيخ أبي علي، وصرف بعضهما إلى بعض، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت فى زماننا، ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة، حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة. وحينئذٍ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا، وتعين علينا أن تكون أيها السائل أول من أتحفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك وذكاء صفائك) [٢].

هذا، ولا يفوتنى أن أشير إلى أن ابن طفيل يرى أن النوع الثانى من المعرفة ليس متيسراً للكل، بل هى (معرفة خاصة ببعض البشر فقط ممن يختارهم الله ويشاء لهم ذلك، فقد يشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارهم من خلقه فيؤدى إليهم بهذا الإشراق علماً حقيقياُ صحيحاً ومعرفة بالغيب أيضاً ويطلعهم على حقائق الأمور كلها) [٣].

(١) انظر : رسالة حى بن يقظان لابن طفيل ، تحقيق د / أحمد أمين صـ٦٦ وما بعدها .
(٢) المرجع السابق صـ٦٥ .
(٣) تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ، د / عمر فروخ صـ٦٤٥ .

ولما كان الأمر كذلك فقد حكم البعض على فلسفة ابن طفيل بأنها (أقرب إلى الحكمة الإشراقية منها إلى الفلسفة النظرية العقلية الخالصة، أو إلى التصوف الديني القائم على الوجد والذوق) [١].

وعلى هذا فالرياضة الروحية الزهدية الصوفية عند ابن طفيل ما هى إلا إطلاق قوى العقل من قيود المادة، حتى إذا خفت عنها ثقل المادة تفهمت العوالم واتصلت بالعقل الفعال وبالله تعالى، وغابت فى نظرتها الإدراكية غيبوبة السعادة، فالاتصال ثمرة نظر وتأمل، والوصول إلى المشاهدة يكون عن طريق الرياضة الروحية [٢].

على أية حال كان هذا عرض لنظرية المعرفة عند ابن طفيل تبين لنا من خلالها مدى استفادته ممن سبقوه كابن سينا والغزالى وابن باجة على الرغم من انتقاده لهم، كما أنه سيؤثر بلا شك – على ما سنرى – فيمن سيأتى بعده وعلى وجه الخصوص ابن رشد.

ويذكر الدكتور قدرى طوقان أن فلسفة ابن طفيل قد أثرت فى القديس (توما الأكوينى) والفيلسوف (اسبينوزا) و (ليبنتز) و (مونك) و (رينان) و (جويتيه)[٣].

كان هذا عن ابن طفيل، وننتقل الآن إلى دراسة نظرية المعرفة عند فيلسوف آخر من فلاسفة المغرب الإسلامى، ألا وهو ابن رشد.

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب ، د / الفيومى صـ٤٦١ ، دار المعارف ، ط / أولى ١٩٩٢م.

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة العربية ، تأليف : حنا الفاخورى ، وخليل الجر جـ٢ / صـ٣٧٩ .

(٣) انظر : العلوم عند العرب ، د / قدرى طوقان صـ١٩٠ : ١٩٢ ، نقلاً عن ابن طفيل وفلسفته ، د / عبد المعطى بيومى صـ٦٩ .

المطلب الثالث

المعرفة عند ابن رشد

لقد عالج ابن رشد نظرية المعرفة فى كثير من كتبه، لكن أكثرها بسطاً لهذه المسألة هو كتاب النفس، وعلى وجه الخصوص فى مقالته الثالثة على ما يذكر الدكتور غلاب [(١)].

لكن البحث فى المعرفة عند ابن رشد لا ينفك عن البحث فى الوجود – شأنه فى ذلك شأن من سبقوه من فلاسفة الإسلام وغيرهم – لذا كان لزاماً علينا أن نشير إشارة موجزة إلى رأيه فى مسألة الوجود، ثم نتبعه برأيه فى مسألة المعرفة، فنقول وبالله التوفيق:

لقد قسم ابن رشد الوجود إلى قسمين أو وجودين، هما: الوجود المحسوس والوجود المعقول، وذكر أن نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول، هى نسبة المصنوعات من الصانع [(٢)].

ثم يزيد الأمر إيضاحاً وهو يعرض لرأى الفلاسفة ويقره، حيث يقول: (إن القوم لما نظروا إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان: صنف مدرك بالحواس، وهي أجسام قائمة بذاتها مشار إليها، وأعراض مشار إليها فى تلك الأجسام.

وصنف مدرك بالعقل، وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة، وطبائعها، أعني الجواهر والأعراض، ووجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها هي الأجسام، وأعني بالماهيات للأجسام، صفات موجودة فيها، بها صارت تلك الأجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها... إلى آخر ما قال) [(٣)].

---

(١) انظر : المعرفة عند مفكرى المسلمين صـ٢٩٢ ، والفلسفة الإسلامية فى المغرب صـ١٠٠ .

(٢) انظر : تهافت التهافت ، لابن رشد جـ١ / صـ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، تحقيق د / سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط/ الثالثة ١٩٨٠م .

(٣) المرجع السابق جـ٢ / صـ٥٥٣ ، ٥٥٤ .

وإذا كان ابن رشد قد قسم الوجود إلى نوعين - كما ذكرنا - فإنه قد اعتقد أن أحدهما أشرف من الآخر، لذا ذكر أن للوجود مراتب، بعضها فوق بعض، أعلاها عقول الأفلاك التى تبدأ بالعقل الأول وتنتهى بالعقل الفعال الذى هو آخر العقول الثوانى، وأقربها إلى العالم الأرضى، إذ أنه صادر عن آخر تلك المحركات رتبة، ثم يلى تلك العقول فى مرتبتها " الصور الهيولانية " التى هى حالات متوسطة بين الفعل والقوة ، ثم يلى ذلك "الاسطقسات" التى هى معلولة لحركات الأجرام السماوية، وهى من تلكم الأجرام بمنزلة الهيولى من الصورة، إذ كان الأقل منها مستكملاً بالأعلى، حتى ينتهى الأمر إلى جرم فلك الثوابت [1].

وفى هذا يقول ابن رشد: (فلصور الموجودات المحسوسة مراتب فى الوجود: أخسها وجودها في المواد، ثم وجودها فى العقل الإنساني أشرف من وجودها فى المواد، ثم وجودها فى العقول المفارقة أشرف من وجودها فى العقل الإنسانى، ثم لها أيضاً فى تلك العقول مراتب متفاضلة فى الوجود بحسب تفاضل تلك العقول فى أنفسها) [2].

ويستدل ابن رشد على أن الموجود الواحد يكون له مراتب مختلفة فى الوجود بحالة الألوان، حيث يقول: (والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب فى الوجود، هو ما يظهر من أمر اللون، فإن اللون نجد له مراتب فى الوجود، بعضها أشرف من بعض، وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده فى الهيولى، وله وجود أشرف من هذا، وهو وجوده فى البصر، وذلك أن هذا الوجود هو وجود للون مدرك لذاته، والذى له فى الهيولى هو وجود جمادى غير مدرك لذاته، وقد تبين أيضاً فى علم النفس أن للون وجوداً أيضاً فى القوة الخيالية، وأنه أشرف من وجوده فى القوة الباصرة، وكذلك تبين أن له فى القوة الذاكرة وجود أشرف من وجوده فى القوة الخيالية، وله فى العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الوجودات، وكذلك

(١) انظر : فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ، د / محمد بيصار صـ٧٤ ، دار الكتاب العربى ، ط / الثانية ١٩٦٢م .

(٢) تهافت التهافت جـ١ / صـ٣٥٨ .

نعتقد أن له فى ذات العلم الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته، وهو الوجود الذى لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه) [١].

وبالنظر فيما سبق نجد أن ابن رشد يضع المحرك الأول - الله تعالى - فوق كل المراتب، إذ أنه علة كل ما عداه.

لكن السؤال الذى يطرح نفسه، هو: هل ما قدمه ابن رشد من مراتب للوجود يتفق أم يختلف مع ما قدمه فلاسفة الإسلام السابقين ؟ وللرد على ذلك نقول مع الدكتور بيصار: إن ما قدمه ابن رشد يتفق فى الجملة مع آراء فلاسفة الإسلام السابقين، وهذا يعنى أنه يختلف معهم فى بعض التفصيلات الجزئية، ولعل أهمها مسألة تعليل صدور الكثرة عن الوحدة [٢].

كانت هذه صورة مختصرة عن رأى ابن رشد فى مسألة الوجود، وننتقل الآن إلى دراسة المسألة الرئيسية، ألا وهى موضوع المعرفة عند ابن رشد، فنقول وبالله التوفيق:

قبل الدخول فى تفاصيل نظرية المعرفة عند ابن رشد، ينبغى أن نشير إلى أن ابن رشد قد عرض لخصائص المعرفة حين قال: (إن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع، فقد يجب أن نشرع فى الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية، وبيّنٌ أيضاً أن هذا ا الغرض إنما يتم لنا فى الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً بعد واحد، وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم على مثال ما عرض فى علوم التعاليم) [٣].

ثم بدأ ابن رشد فى تفاصيل نظرية المعرفة بالحديث عن المعانى المدركة وأقسامها أولاً، ثم الحديث عن العقل وأقسامه ثانياً.

(١) المرجع السابق جـ١ / صـ٣٧٥، ٣٧٦ .

(٢) انظر : فلسفة ابن رشد الوجود والخلود صـ٧٧ .

(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لابن رشد صـ٥، المطبعة الجمالية، ط/ الثانية ١٩١٠م .

أما عن المعانى المدركة فقد قسمها إلى كلية وجزئية، والكلية هو إدراك المعنى العام مجرداً من المادة، والقوة التى تدرك هذا المعنى لها وظائف ثلاث، هى: التجريد والتركيب والحكم، فهى تجرد المعانى من المادة كما ذكرنا آنفاً، ثم تركب بعضها إلى بعض، ويسمى هذا تصوراً، وأخيراً تحكم ببعضها على البعض الآخر. ويسمى هذا تصديقاً، أما الجزئية فهو إدراك المعنى متلبساً بالمادة.

وفى هذا يقول ابن رشد: (إنه من البين أن المعاني المدركة صنفان: إما كلي، وإما شخصي، وأن هذين المعنيينِ في غاية التباين، وذلك أن الكلي هو إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى، والإدراك الشخصى هو إدراك المعنى في الهيولى، وإذا كان ذلك كذلك فالقوة التي تدرك هذين المعنيين هي ضرورة متباينة، وقد تبين فيما تقدم أن الحس والتخيل إنما يدركان المعاني فى الهيولى، وإن لم يقبلاها قبولاً هيولانياً على ما تقدم، و لذلك لسنا نقدر أن نتخيل اللون مجرداً من العظم والشكل فضلاً عن أن نحسه، وبالجملة لسنا نقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة من الهيولى، وإنما ندركها فى هيولى، وهي الجهة التي بها تشخصت، وإدراك المعنى الكلي والماهية بخلاف ذلك، فإنا نجرده تجريداً، وأكثر ما يتبين ذلك فى الأمور البعيدة من الهيولى كالخط والنقطة، فهذه القوة إذن التي من شأنها أن تدرك المعنى مجرداً من الهيولى، هي ضرورة قوة أخرى غير التي تقدمت. وبيّن أن فعل هذه القوة ليس هو أن تدرك المعنى مجرداً من الهيولى وفقط، بل أن تركب بعضها إلى بعض، وتحكم ببعضها على بعض، وذلك أن التركيب هو ضرورة من فعل مدرك البسائط، والفعل الأول من أفعال هذه القوة يسمى تصوراً، والثاني تصديقاً) [1].

ومن خلال هذا النص يتضح أن ابن رشد يرى أن القوة التى تجرد المعانى الكلية وتركب بعضها إلى بعض وتحكم ببعضها على بعض، هى غير القوة التى تدرك المعانى الجزئية فى الهيولى أو المواد، وتسمى الأولى بالنفس الناطقة أو العقل، وهى لا توجد إلا فى

(١) تلخيص كتاب النفس ، لابن رشد صـ٦٧ ، ٦٨، نشر وتحقيق وتقديم د/ الأهوانى ، ط/ الأولى ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠م .

الإنسان، وتسمى الثانية بقوى الحس، وهى مشتركة بين الحيوان والإنسان، ولما كان الأمر كذلك أخذ يتحدث عن العقل أو القوة الناطقة الخاصة بالإنسان فماذا قال ؟

لقد قسم ابن رشد هذه القوة إلى قسمين: قوة نظرية أو عقل نظرى، وقوة عملية أو عقل عملى، والعقل النظرى يوجد فى بعض الناس ولا يوجد فى البعض الآخر، ومَنْ يوجد فيهم هم المقصودون بالعناية والرعاية، وهذا يعنى أنه إلهى جداً، أما العقل العملى فهو مشترك بين الناس جميعاً، ويتفاوتون فيه بالأقل والأكثر، وهو فاسد لأن المعقولات الحاصلة عنه إنما تحصل بالتجربة، والتجربة تكون بالإحساس أولاً وبالتخيل ثانياً، وكماله يكون بإيجاد صوراً خيالية بالفكر، والاستنباط يلزم عنها وجود الأمور المصنوعة، والفرق بين الإنسان والحيوان من هذه الجهة أن الصور الخيالية التى يصنعها الحيوان تكون بالغريزة والطبع، أما فى الإنسان فتكون بالفكر والاستنباط.

وفى هذا يقول ابن رشد: (هذه القوة – الناطقة – تنقسم أولاً إلى قسمين: أحدهما يسمى العقل العملى، والآخر النظرى..، ونبتدئ أولاً بالقول فى القوة العملية، فإن الأمر فى ذلك أسهل، وليس فيه كبير نزاع، وأيضاً فهذه القوة هي القوة المشتركة لجميع الأناسي التي لا يخلو إنسان منها، وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر، وأما القوة الثانية فيظهر من أمرها أنها إلهية جداً، وأنها إنما توجد فى بعض الناس، وهم المقصودون أولاً بالعناية فى هذا النوع، أما أن هذه المعقولات العملية، سواء كانت معقولات قوى أو مهن حادثة وموجودة فينا أولاً بالقوة وثانياً بالفعل، فذلك من أمرها بيّن، فإنه يظهر عند التأمل أن جل المعقولات الحاصلة لنا منها إنما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً، والتخيل ثانياً، وإذا كان ذلك كذلك فهذه المعقولات إذن مضطرة فى وجودها إلى الحس والتخيل، فهي ضرورة حادثة بحدوثها، وفاسدة بفساد التخيل..، وكمال هذه القوة وفعلها إنما هو فى أن يوجد صوراً خيالية بالفكر والاستنباط، ويلزم عنها وجود الأمور المصنوعة، ولو وجدت هذه المعقولات دون النفس المتخيلة، لكان وجودها عبثاً وباطلاً، وهذا النوع من الصور الخيالية قد يوجد لكثير من الحيوانات كالتسديس الذى يوجد للنحل، والحياكة التى توجد للعناكب، ولكن

الفرق بينهما أنها فى الإنسان حاصلة عن الفكر والاستنباط، وهى فى الحيوان حاصلة عن الطبع)[١].

ولما أظهر ابن رشد أن العقل العملى فاسد، انتقل إلى العقل النظرى بغية الوصول إلى المفارقة التى لم يجدها فى العقل العملى، حيث ذهب إلى أن الجماعة المشائية قد اختلفوا فيه اختلافاً كبيراً، ثم أخذ يوازن بين الصور الهيولانية (المعانى الشخصية أو الجزئية) والمعقولات الكلية، فذكر أن الصور الهيولانية تتصف بصفات أربع هى:

١) أن وجودها خاضع لتغير ذاتى.

٢) أنها متعددة بتعدد موضوعها.

٣) أنها مركبة من شئ يجرى فيها مجرى الصورة وشئ يجرى منها مجرى المادة.

٤) أن المعقول منها غير الموجود.

- أما المعقولات الكلية فتتصف بصفات خمس هى:

١) أن المعقول منها هو الموجود.

٢) أن إدراكها غير متناه.

٣) أن الإدراك فيها هو المدرك، والعقل هو المعقول.

٤) أن الإدراك فيها ليس انفعالاً.

٥) أنها تزداد قوة بتقدم السن.

وفى هذا يقول ابن رشد: (وأما القول في النظري فهو مما يستدعي [٢] بياناً أكثر، وقد اختلف فيه المشاءون...، ونحن نفحص عن ذلك بحسب طاقتنا...، وللصور الهيولانية مراتب، والقوى أيضاً والاستعدادات مرتبة بترتبها، فإن أول نوع من أنواع الصور الهيولانية

(١) المرجع السابق صـ٦٩ - ٧١ .

(٢) فى هذه العبارة نص صريح على صعوبة هذه المسألة ، خصوصاً الخلاف الذى دار بين أتباع المدرسة المشائية وتفسيرات الاسكندر الأفروديسى وتامسطيوس لنظرية أرسطو .

هي صور البسائط التي الموضوع لها المادة الأولى، وهي الثقل والخفة. ثم بعد هذه صور الأجسام المتشابهة الأجزاء، ثم النفس الغاذية، ثم الحساسة، ثم المتخيلة، وكل واحدة من هذه الصور إذا تؤملت وجِد لها أشياء تعمها وتشترك فيها من جهة ما هي هيولانية بإطلاق، وأشياء تخص كل واحدة منها أو أكثر من واحدة من جهة ما هي هيولانية ما...، ويعم هذه الصور الهيولانية على مراتبها وتفاوتها من جهة ما هيِ هيولانية مطلقة، أمران اثنان:

أحدهما: أن وجودها إنما يكون تابعاً للتغير بالذات، وذلك إما قريب أو بعيد، كالحال فى الصور المزاجية وفي النفسانية.

والثاني: أن تكون متعددة بالذات بتعدد الموضوع، ومتكثرة بتكثرة...، وقد يوجد للصور الهيولانية بما هي هيولانية أمر ثالث: وهو أنها مركبة من شيء يجرى منها مجرى الصورة، وشيء يجرى منها مجرى المادة، ويعم الصور الهيولانية أمر رابع: وهو أن المعقول منها غير الموجود..، فإذا نحن تأملنا المعقولات وجدنا لها أشياء تخصها كثيرة، يظهر بها ظهوراً كثيراً مباينتها بالوجود لسائر الصور النفسانية، ومن هذه الأشياء ظن بها أنها موجودة بالفعل دائماً وأنها غير متكونة، فإن كل متكون فاسد إذ كان ذا هيولى...، وصور المعقولات قد يظن أن وجودها المعقول هو نفس وجودها المشار إليه، وإن كان المعقول فيها غير الموجود، فعلى جهة هي غير الجهة التي بها نقول في سائر الصور إن الموجود منها غير المعقول، إلا أنه إن كان المعقول منها غير الموجود على أى جهة كان، فهي كائنة فاسدة، وإن كان المعقول منها هو الموجود فهي ضرورة مفارقة، أو فيها شيء يفارق...، ومما تباين أيضاً فيه هذه المعقولات سائر الصور النفسانية أنها إدراكها غير متناه على ما تبين من أمر الكلي...، ومما يخص أيضاً هذا الإدراك العقلي أن الإدراك فيه هو المدرك، ولذلك قيل: إن العقل هو المعقول بعينه...، ومما يخص هذه المعقولات أيضاً إن إدراكها ليس يكون بانفعال كالحال فى الحس...، ومنها أن العقل يتزايد مع الشيخوخة، وسائر قوى النفس بخلاف ذلك)[1].

(١) تلخيص كتاب النفس ، لابن رشد صـ٧٢ - ٧٨ .

ثم انتقل ابن رشد بعد ذلك للحديث عن كيفية حصول المعقولات، فذكر أنها تحصل بعد الحس والتخيل، فهى إذن متصلة بهما، وفى هذا يقول ابن رشد: (إنه إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أننا مضطرون فى حصولها لنا أن نحس أولاً، ثم نتخيل ثانياً، وحينئذ يمكننا أخذ الكلي، ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس، فاته معقول ما...، وكذلك يشبه أن يكون الحال فى الجنس الآخر من المعقولات التي لا ندرى متى حصلت ولا كيف حصلت)[1].

وهكذا فالمعقولات فى رأى ابن رشد تأتينا عن طريق الحس والتخيل، حتى التى لا ندرى متى حصلت ولا كيف حصلت.

ثم ينتقل ابن رشد إلى إنكار التذكر الأفلاطونى الذى هو عبارة عن أن المعقولات تكون موجودة بالفعل دائماً، أو أن العلم تذكر، ويرى ابن رشد أن التذكر هو عبارة عن إدراك لما نسيناه من المعقولات المجردة من المحسوسات. وفى هذا يقول: (وبالجملة فيظهر أن وجود هذه المعقولات تابع للتغير الموجود فى الحس والتخيل اتباعاً ذاتياً، على جهة ما تتبع الصور الهيولانية التغيرات المتقدمة عليها، وإلا أمكن أن نعقل أشياء كثيرة من غير أن نحسها، فكأن يكون التعلم تذكراً كما يقول " أفلاطون"، وذلك أن هذه المعقولات متى فرضناها موجودة بالفعل دائماً، ونحن على الكمال الأخير من الاستعداد لقبولها، وذلك مثلاً فى الكهولة، فما بالنا - ليت شعرى - لا يكون فى تصور دائماً، وتكون الأشياء كلها معلومة لنا بعلم أولي – أى سابق على التجربة – وغاية ما نقول فى ذلك متى فاتنا منها معقول ما، ثم أدركناه، أن إدراكه تذكر لا حصول معرفة لم تكن قبل بالفعل لنا، حتى يكون تعلم الحكمة عبثاً، وهذا كله بيّن السقوط بنفسه)[2].

(١) المرجع السابق صـ٧٩ .
(٢) المرجع السابق صـ٧٩ ، ٨٠ .

ويذكر الدكتور الأهوانى أن ما ذكره ابن رشد آنفاً (يناقض رأى ابن سينا الذى يجعل – على الأقل – الأوليات فطرية فى النفس [١] تحصل بغير اكتساب، فالمعقولات عند ابن رشد ذات هيولى، لأنها تابعة لتغير، ومتكثرة بتكثر الموضوعات، ومتعددة بتعددها) [٢].

وإذا كان ابن رشد – كما ذكرنا من قبل – قد أوقف كسب المعقولات على الحس ثم التخيل، فإنه حينئذ يكون قد آثر طريق الحس الخارجى لا طريق الفيض والإشراق. ويؤكد ابن رشد هذا فيقول: (من البيِّن أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه، وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط، وقد عدد "أرسطو" فيما بعد الطبيعة المحالات اللازمة عن هذا الوضع، وباستناد هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها صارت متكثرة بتكثرها، وصار معقول الإنسان عندى مثلاً غير معقول عند أرسطو، فإن معقوله عندى إنما استند إلى خيالات أشخاص غير الأشخاص الذين استندوا إلى خيالاتها معقولة عند "أرسطو"، وباتصال هذه المعقولات بالصور الخيالية اتصالاً ذاتياً يلحقها النسيان لذهاب الصور الخيالية، ويلحقنا نحن عندما نفكر فيها الكلال، ويختل إدراك من فسد تخيله) [٣].

ومن يتأمل فى نظرية العقل الأرسطية يجد أنها تقارن بين المعرفتين الحسية والعقلية، فتذكر أن فى الحس ثلاثة أشياء هى:

١) القوة القابلة التى هى القوة الحساسة.

٢) شئ خارج النفس بالفعل وهو المحسوس المدرك.

٣) المعنى الحاصل فى القوة الحساسة من ذلك الشئ المدرك.

وتذكر أن فى العقل ثلاثة أشياء تقابل التى فى الحس، وهى:

١) القوة القابلة وهى العقل الهيولانى.

٢) المعنى الحاصل فى العقل الهيولانى وهو العقل بالملكة.

٣) شئ خارج النفس بالفعل، وهو العقل بالفعل.

---

(١) فصلنا القول فى هذه المسألة عند الحديث عن المعرفة عند ابن سينا ، يراجع صـ .

(٢) مقدمة الدكتور الأهوانى لتلخيص كتاب النفس لابن رشد صـ٥٧ .

(٣) تلخيص كتاب النفس لابن رشد صـ٨١ .

وهذا التقسيم الذى عرضه هو (الاسكندر الأفردويسى) للتعريف بأقسام العقل التى هى العقل بالقوة أو العقل الهيولانى، والعقل بالملكة التى هى صور الموجودات الهيولانية، والعقل الفعال الذى يصير المعقولات التى بالقوة إلى معقولات بالفعل[١].

وكان العقل الهيولانى هو أهم الأنواع المختلف حولها، هل هو كائن فاسد أم أزلى أبدى كالعقل الفعال، حيث ذهب (الاسكندر الأفروديسى) إلى أن العقل الهيولانى عقل بالقوة، وهو مجرد استعداد مرتبط تمام الارتباط بالمادة التى لا تقبل التعين، ويفسد بفساد الجسم، فهو إذن متصل به، غير مفارق له، وفاسد مثله، وهو خاص بالإنسان، وذهب (تامسطيوس) إلى أن العقل الهيولانى أزلى، مفارق للمادة، إلا أن المعقولات الموجودة فيه كائنة فاسدة، لكونها مرتبطة بالصور الخيالية[٢].

أما عن ابن رشد فقد ذهب فى بداية حديثه مذهب (الاسكندر الأفروديسى) وهو أن العقل الهيولانى كائن فاسد، واستشهد على ذلك بأمرين:

الأول: أن المعقولات التى فى العقل الهيولانى خاضعة للتغير، ومتكثرة بتكثر موضوعاتها.

وفى هذا يقول ابن رشد: (لو أنزلنا هذه الكليات غير متكثرة بتكثر خيالات أشخاصها المحسوسة للزم عن ذلك أمور شنيعة، منها: أن يكون كل معقول عندى حاصل عندك حتى يكون متى تعلمت أنا شيئاً ما تعلمته أنت، ومتى نسيته أنا نسيته أنت أيضاً، بل ما كان يكون هنا تعلم أصلاً ولا نسيان، وكانت تكون علوم "أرسطو" كلها موجودة بالفعل لمن لم يقرأ كتبه بعد..، فقد تبين من هذا القول أن هذه المعقولات تابعة لتغير، وأنها متكثرة بتكثر موضوعاتها، لكن على غير الجهة التي تتكثر بها الصور الشخصية، وتبين أنها ذات هيولى، وأنها حادثة فاسدة)[٣].

(١) انظر : تاريخ الفلسفة العربية ، د/ جميل صليبا صـ٤٩٨ .
(٢) انظر : المرجع السابق صـ٤٩٩ ، ٥٠٠ .
(٣) تلخيص كتاب النفس ، لابن رشد صـ٨١ ، ٨٢ .

الثاني: النقد الشديد الذى وجهه إلى القائلين بأزلية العقل الهيولانى، وأنهم وقعوا فى تناقض شديد.

وفى هذا يقول ابن رشد: (وأما "تامسطيوس" وغيره من قدماء المفسرين فهم يضعون هذه القوة التي يسمونها العقل الهيولاني أزلية، ويضعون المعقولات الموجودة فيها كائنة فاسدة، لكونها مرتبطة بالصور الخيالية، وأما غيرهم ممن نحا نحوه كابن سينا وغيره فإنهم يناقضون أنفسهم فيما يضعون، وهم لا يشعرون أنهم يناقضون، وذلك أنهم يضعون مع وضعهم أن هذه المعقولات أزلية أنها حادثة، وأنها ذات هيولى أزلية أيضاً، وذلك أنهم يقرون أن هذه المعقولات موجودة تارة قوة، وتارة فعلاً، فهم يجعلونها بهذه الجهة ذات هيولى، ولما كان كما زعموا لا يلحقها الانفعال الهيولانى، ووجدوا لها سائر الخواص التى عددناها، حكموا بذلك على أن هذه الهيولى أزلية، وأن هذه المعقولات أزلية، ولست أدرى ما أقول في هذا التناقض، فإن ما كان بالقوة ثم وجد بالفعل، فهو ضرورة حادث...، إلى آخره) [(١)].

كما وافق ابن رشد الإسكندر فى قوله: أن العقل الهيولانى مجرد استعداد، وفى هذا يقول: (فلذلك ما يقول الإسكندر إن العقل الهيولاني هو استعداد فقط مجرد من الصورة يريد: أنه ليس صورة من الصور شرطاً فى قبول المعقولات، وإنما هو شرط فى وجوده لا فى قبوله) [(٢)].

لكن ابن رشد لم يثبت على موقفه، حيث وافق فى نهاية حديثه على ما قاله "تامسطيوس" من أن العقل الهيولانى أزلى، ونسبه إلى (أرسطو)، وفى هذا يقول: (قلت: هذا الذى ذكرته فى العقل الهيولاني هو شيء كان ظهر لي قبل، ولما تعقبت الفحص عن أقاويل " أرسطو " ظهر لي أن العقل الهيولاني ليس يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة التي فيه شيء بالفعل أصلا، أعني صورة من الصور لأنه لو كان ذلك كذلك لما قبل جميع الصور، وأما المعاني الخيالة فهي التي نسبتها من العقل الهيولاني نسبة المحسوس من الحس، أعني المبصر من البصر، لا نسبة العين من البصر، أعني الموضوع كما تقدم من قولنا في هذا المكتوب...،

(١) المرجع السابق صـ٨٣ ، ٨٤ .
(٢) المرجع السابق صـ٨٧ .

وهذا كله قد بينته في شرحي لكتاب "أرسطو" فى النفس، فمن أحب أن يقف على حقيقة رأيي فى هذه المسألة فعليه بذلك الكتاب، والله الموقف للصواب، ولم أنزل هذا المكتوب هنا لأمرين: أحدهما: أنه قد كتبه جملة من الأصحاب، والثاني: أنه يتنزل منزلة القول المشكك على مذهب "أرسطو"، فإن "أرسطو" ينص على أن العقل الهيولاني أزلي) [1].

وهكذا نجد ابن رشد تارة يوافق "الاسكندر الأفروديسى"، وتارة يوافق "تامسطيوس"، فما الذى أدى إلى هذا الاضطراب ؟

وللإجابة على ذلك نقول: لقد حاول كثير من الباحثين تلمس السبب الحقيقى الذى أدى إلى هذه الحالة، حيث ذكر الدكتور الأهوانى أن نص ابن رشد السابق ذكره غامض وغريب ولا يتفق مع سياق نظرية المعرفة التى بسطها خلال مقالة العقل، إذ كيف يكون العقل الهيولانى أزلياً، مع أن أفراد الإنسان يفنون، ثم يقول: ويبدو أن رجوع ابن رشد عن مذهبه الأول إنما جاء نتيجة التوفيق بين الدين والفلسفة، مؤيداً ما قاله بها ذكره (تيرى) فى هذه المسألة، حيث ذكر أن الشرع يقول بخلود النفس وبقائها بعد فناء البدن، ويجب ألا يتصف العقل بالصفات الجسمانية كى يكون أزلياً، فإذا قلنا أن ابن رشد ينفى خلود الشخص، فليست هذه هى الحقيقة كلها عنده، بل ينبغى أن نضيف إلى ذلك قضية أخرى لا تقل أهمية عنها صدقاً، ألا وهى أنه فى كل شخص جزء أزلى، وعليه فابن رشد يرفض مذهب أزلية الشخص من حيث هو شخص، ويبدو أن ابن رشد كى يتجنب مادية الإسكندر ينتهى إلى القول باتصال العقل بالنوع الأزلى، ويرفض الإسكندر وأتباعه مذهب الخلود طبقاً للمذهب المادى، ولذلك كانت الرشدية رد فعل شديد من وجهة نظر الدين على الإسكندرانيين [2].

ويذكر حنا الفاخورى وزميله أن الذى أوقع ابن رشد فى ذلك هو محاولته الأخذ بالتقية، وإخفاء فكرته الحقيقية فى زوال العقل والنفس تحت بعض الأقوال التى يرضى بها

(١) المرجع السابق صـ٩٠ .

(٢) انظر : مقدمة الدكتور الأهوانى لتلخيص كتاب النفس لابن رشد صـ٦٠ ، ٦١ .

أهل الشرع، ثم يؤكد مذهبه بقوله: والذى نستخلصه من كتبه أنه لا يعتقد بخلود النفس البشرية فى الأفراد، وإن اعتقد بخلود العقل الفعال الذى هو خارج عن كل فرد من أفراد الناس [١].

وقد ذهب إلى قريب من هذا الرأى الدكتور جميل صليبا، حيث ذكر أن فى النفس عند ابن رشد جزءاً واحداً مفارقاً وباقياً وخالداً هو العقل هيولانياً كان أو فعالاً، أما النفوس الفردية فإنها فانية [٢].

وإحقاقاً للحق فإننى أرى أن ما ذكره حنا الفاخورى وجميل صليبا وغيرهما ممن نحا نحوهما، كلام قد جانبه الصواب، ذلك أن ابن رشد قد أقر الخلود على نحو ما، كما أقر بالثواب والعقاب الأخرويين.

وفى هذا يقول ابن رشد: (ولما كان الوحي قد أنذر فى الشرائع كلها بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادها المفارقة خبثاً، لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبتها وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن، وفى هذا يقول الله تعالى: ﴿ **أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَاحَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ** ﴾) [٣].

كما عد ابن رشد سعادة النفوس أو شقاءوها بعد الموت بما اكتسبت فى الدنيا، أصلاً من أصول الدين، وحكم بكفر من يصرف الآيات الدالة على ذلك عن ظاهرها، حيث يقول: (وهذا النحو الظاهر إن كان فى الأصول فالمتأول له كافر، مثل من يعتقد أنه لا سعادة

(١) انظر : تاريخ الفلسفة العربية جـ٢ / صـ٤٣٨ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة العربية ، د / جميل صليبا صـ٥٠٠ .

(٣) انظر : الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد صـ١١٩ ، ١٢٠ ، والآية ٥٦ من سورة الزمر .

أخروية ههنا ولا شقاء، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم، وإنها حيلة وإنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط) [١].

وأياً كان السبب الذى أوقع ابن رشد فى هذا الاضطراب، فإنه يهمنا – استكمالاً للحديث – الوقوف على مسألة هامة فى نظريته للمعرفة، ألا وهى كيفية الاتصال بين العقل الهيولانى والعقل الفعال، ولبيان ذلك نقول وبالله التوفيق:

يذكر الدكتور الأهوانى فى مقدمته لتلخيص كتاب النفس، أن للاتصال طريقين، صعود وهبوط، فالطريق الصاعد يبدأ بالمحسوسات، ثم الصور الهيولانية، ثم الخيالية، ثم المعقولة، فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالاً، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض، وهذا الطريق ميسور لكل إنسان، والطريق الهابط نفترض فيه وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها، وهذه موهبة إلهية لا تتيسر لكل إنسان، بل لأصناف السعداء فقط، وهذا تفسير ما ذكره ابن رشد من قبل [٢] من أن القوة النظرية إلهية جداً، ثم يذكر أن ابن رشد ينكر الطريق الثانى، ويؤثر بعد الفحص والتأمل الطريق الأول [٣].

ذلك أن الإنسان فى نظره لا يستطيع الاتصال بالعقل الفعال إلا بالعلم والنظر، لأن الكمال الطبيعى للإنسان هو فى أن يحصل فى العلوم النظرية تلك الملكات التى ورد ذكرها فى كتاب البرهان، وما لم يكن كمالاً طبيعياً لم يكن إنسانياً [٤].

وفى هذا يقول ابن رشد: (وإذا تؤمل كيف حال الإنسان فى هذا الاتصال ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة، وأنه يعرض له أن يكون كالمركب مما هو أزلى وفاسد، على جهة ما توجد المتوسطات بين الأجناس المناسبة، كالمتوسط بين النبات والحيوان، والحيوان والإنسان، ويكون

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، لابن رشد صـ١٦ .
(٢) راجع ذلك فى صـ٨٢ .
(٣) انظر : مقدمة الدكتور الأهوانى لتلخيص كتاب النفس صـ٦٠ .
(٤) انظر : تاريخ الفلسفة العربية ، د/ جميل صليبا صـ٥٠٤ .

هذا الوجود مبايناً للوجود الذى يخص الإنسان بما هو إنسان، يوجد لسائر قوى النفس فى تلك الحال من الدهش والبهت، وبالجملة من تعطل الأفعال الطبيعية ما يوجد حتى يقال إنه قد عرج بأرواحهم، وهى بالجملة موهبة إلهية، وهذه الحال من الإتحاد هي التي ترومها الصوفية، وبيّن أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضرورى فى وصولها معرفة العلوم النظرية، وإنما يدركون من ذلك أشياء شبيهة بهذا الإدراك...، ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان، فإن الكمال الطبيعى إنما هو أن يحصل له فى العلوم النظرية الملكات التى عددت فى كتاب البرهان) [(١)].

ثم يزيد الأمر إيضاحاً فى موضع آخر، حيث يقول: (إذا نظر فى هذه المعقولات الحادثة بما هي معقولات، وذلك إذا صارت عقلاً بالفعل وعلى كمالها الأخير، أعني الهيولى، وذلك أنه ما لم تصر على كمالها الأخير، فهو عقل متكون، وفعل الكائن بما هو كائن ناقص، وإذا تقرر هذا، فهذا التصور هو الكمال الأخير للإنسان، والغاية المقصودة) [(٢)].

وعليه فإننا نستطيع أن نجمل مذهب ابن رشد مع الأهوانى فى أنه مذهب عقلى، يقدس العقل، ويرفع من شأنه، ويفسر به المعرفة والوجود على السواء [(٣)].

ويذكر حنا الفاخورى وزميله أن ابن رشد رأى ابن باجة وصل فى آخر أمره إلى جعل الاتصال من مواهب الله، فوقع فيما وقع فيه الصوفية من الخروج عن النظام الطبيعى المعقول[(٤)].

وأرى أن الفاخورى والجر قد جانبهما الصواب فى هذا الأمر، حيث إنهما ذكرا ذلك ولم يدللا عليه من كلام ابن رشد، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن من يراجع كلام ابن

(١) تلخيص كتاب النفس لابن رشد صـ٩٥ .
(٢) المرجع السابق صـ٩٠ .
(٣) انظر : الفلسفة الإسلامية ، د / الأهوانى صـ١٠٦ ، ط / وزارة الثقافة والإرشاد القومى ١٩٦٢م .
(٤) انظر : تاريخ الفلسفة العربية للفاخورى والجر جـ٢ / صـ٤٤٠ .

رشد فى هذا الصدد يجده يقول صراحة: (وأما الطريقة التى رام أبو بكر سلوكها فى رسالته المذكورة – رسالة الاتصال – فى بيان هذا المطلب، فهى لعمرى حق) [١].

وعليه يكون ابن رشد موافقاً لما ذكره ابن باجة، ولم يكن ناقداً له، والظن بأن ابن باجة قد اعتمد الطريق الصوفى فى هذه المسألة، هو ظن خاطئ، لأن ابن باجة قد اعتمد على العقل وأعطاه ثقته الكاملة، فالمعرفة المطلقة فى نظره تكون بالعقل، والسعادة تنال بالعقل، والعقل صادق فيما يعرف، وقد أسهبنا فى الحديث عن هذه المسألة، فليرجع إليها [٢] من يشاء، وعليه يكون ابن رشد فى هذه المسألة متأثراً بأستاذه ابن باجة – وغيره ممن سبقوه – وإن كانت التلمذة هنا ليست مباشرة، لكنه يعد من أساتذته، لتأثره الشديد بكتبه وأفكاره.

وإذا كان ابن رشد قد تأثر بغيره، فإنه ولا شك قد أثر فى غيره، وفى هذا يقول الدكتور الأهوانى: (وقد نقل مذهب ابن رشد فى القرن الثالث عشر إلى أوربا اللاتينية وعارضه رجال الدين..، ودار الزمان وإذا بمذهب ابن رشد يعود إلى الظهور مرة أخرى، وأعلن فى القرن السادس عشر فى جامعة "بادوا" أن فلسفة "أرسطو" لا يمثلها الإسكندرانيون وابن رشد)[٣].

وإذا كان الدكتور الأهوانى قد أجمل النقد الذى وجهه رجال الدين فى العصور الوسطى لابن رشد، فإن الدكتور غلاب قد فصل الأمر بعض الشئ، فهو يقول: نقد فلاسفة

(١) تلخيص كتاب النفس لابن رشد صـ٩٠ .
(٢) راجع فى ذلك صـ٦٣ وما بعدها .
(٣) مقدمة الدكتور الأهوانى لتلخيص كتاب النفس صـ٦١ ، ٦٢ .

أوروبا فى العصور الوسيطة ولاسيما "ألبير الكبير"[1] والقديس "توماس الأكوينى"[2] نظرية وحدة العقل عند ابن رشد ورموه من أجلها بالخلو من المنطق، لأنهم فهموا أنه يقرر أن العقل الذى فى (أ) هو عينه الذى فى (ب) فحملوا عليه قائلين: هل من الممكن أن يكون العقل حكيماً ومختلاً، وعالماً وجاهلاً، وسعيداً وشقياً فى آن واحد كما هى الحالة الواقعة بين أفراد البشرية ؟ ثم أخذ فى الدفاع عن ابن رشد قائلاً: غير أن هؤلاء الفلاسفة لم يفطنوا إلى ما رمى إليه ابن رشد من هذه النظرية، لأنه لم يقصد هذا السخف الذى اتهموه به.

ثم أخذ فى عرض رأى "رينان" الذى ذهب إلى سبق ابن رشد على "ديكارت" فى مسألة توزيع العقل بين أفراد بنى الإنسان بالتساوى، فقال: رأى الأستاذ "رينان" أن التعبير بوحدة العقل الذى ورد فى كتب ابن رشد يجب ألا يؤخذ على ظاهره، وإنما هو رمز، بيانه: أن المراد من العقل الإيجابى هو عمومية مبدأ العقل المحض أو وحدة التكوين النفسى لدى جميع بنى الإنسان، وعلى هذا يكون قد سبق "ديكارت" إلى نظرية توزيع العقل بين أفراد بنى الإنسان بالتساوى، وإلى أن الفروق البشرية فى التعقل ناشئة من عوامل عارضة، ثم أخذ فى بيان رأيه موضحاً غرض ابن رشد فقال: أما نحن فإننا نرجح أن ابن رشد أراد أن يقول

(١) ألبير الأكبر ، أو ألبير الكولونى نسبة إلى مدينة كولونيا ، ولد سنة ١٢٠٦ أو سنة ١٢٠٧ ، وتوفى سنة ١٢٨٠م ، ودرس بجامعة باريس ، وعلى يديه تخرج توماس الأكوينى ، وكان عمله الرئيسى شرح وعرض الفلسفة الأرسطية لا على طريقة دراسة النص والشرح عليه ، وإنما على طريقة العرض العام للفلسفة المشائية دون التقيد بحرفية النص ، ودون سيره على الترتيب الذى توخاه أرسطو فى النص الأصلى ، وألبير فى هذه الطريقة مثله مثل ابن سينا تماماً بتمام [انظر : فلسفة العصور الوسطى ، د / عبد الرحمن بدوى صـ١٢٩ ، ١٣٠ ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩م] .

(٢) توما الأكوينى : ولد سنة ١٢٢٤م ، والتحق بالخدمة الدينية ١٢٣٠م ، ودرس فى الجامعة سنة ١٢٣٩م بإيطاليا ، والتحق بطريقة الدومينيكان سنة ١٢٤٤م ، وفى سنة ١٢٤٨م التحق بجامعة باريس، على إجازة= =اللاهوت سنة ١٢٥٦م، وعاد إلى إيطاليا سنة ١٢٥٩ واستمر يدرس فى بجامعاتها فى روما حتى توفى سنة ١٢٧٦م ، ومن أهم مؤلفاته : الوجود والماهية ، والشرح لكتاب الأقوال [انظر : فلسفة العصور الوسطى ، د / بدوى صـ١٣١] .

إن العقل من حيث طبيعته وفيضه هو واحد بالنسبة إلى جميع أفراد الإنسانية، ولكن هذه الوحدانية لا تلبث أن تتعدد وتتغاير بتعدد وتغاير النفوس البشرية التى هى متصلة بها، وأن نتائج الفيوض الواردة على النفوس بالتساوى تتأثر بالاستعدادات المختلفة فى هذه النفوس[1].

وعلى الرغم من النقد الذى وجهه بعض فلاسفة العصور الوسطى لابن رشد نتيجة فهم معين فى مسألة ما، إلا أن آراء ابن رشد بصفة عامة كان لها أثر كبير على فلاسفة اليهود والنصارى فى الغرب المسيحى، وعلى وجه الخصوص [2] "توما الأكوينى"، ونشأت رشدية لاتينية متعصبة لآراءه ومنهجه، وقد عرضنا آنفاً سبق ابن رشد لديكارت فى مسألة توزيع العقل بين أفراد بنى الإنسان بالتساوى، وأياً ما كان فابن رشد كان مفكراً عقلياً جريئاً مؤثراً فى مجتمعه والمجتمعات الأوربية فترة طويلة، ولا أكون مبالغاً إذا قلت: إنه لا زال له تأثيره، لذا استحق كل هذا الاهتمام من المفكرين المسلمين وغيرهم على مستوى العالم فى العصر الحديث.

وبانتهاء الحديث عن المعرفة عند ابن رشد، نكون قد أتينا على نهاية الحديث عن قضية المعرفة عند فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب.

(١) انظر : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ، د/ غلاب صـ١١٠ .

(٢) وفى هذا يقول الدكتور بيصار : إن الأكوينى مع تعصبه الشديد ضد فلسفة ابن رشد لم يستطع التخلص من مبادئها . فقد ظهر اتفاقه مع ابن رشد فى كثير من آراءه وأفكاره الهامة ، مما يدل على قوة تيارها ، وشدة نفوذها ، وعظيم سلطانها على عقول المفكرين والمتفلسفين ، ثم استند فيما قاله إلى (رينان) الذى ذهب إلى أن القديس توما الأكوينى أكبر تلامذة ابن رشد ، فهو مدين لابن رشد بكل شئ مستدلاً على ذلك بسير توما الأكوينى على طريقة ابن رشد فى الشرح لأرسطو ، ونقله أقوالاً كثيرة مطابقة لكتابات ابن رشد = = كما استدل الدكتور بيصار على ما ذهب إليه بما قاله (ألفيرد جيوم) حين عدّد المسائل التى تم الاتفاق فيها بين ابن رشد وتوما الأكوينى [انظر: فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود ، د/ بيصار صـ١٨٣، ١٨٤] .

الخاتمـــــة

الآن وقد آذن البحث على الانتهاء، فإنه قد تبين لنا ما يلي:

– أن المعرفة هي الوسيلة الأساسية لرقي الأفراد والمجتمعات.

– أن هناك فرقاً بين المعرفة والعلم، سواء من الناحية اللغوية أو الاصطلاحية، وكذا في الاستعمال القرآني.

– أن هناك فرقاً بين المعرفتين العامية والفلسفية، وأن النوع الثاني هو المعول عليه.

– أن فلاسفة الإسلام بنوا آرائهم حول نظرية المعرفة على موقفهم من مسألة الوجود.

– أن المعرفة عند الكندي تتفرع إلى نوعين هما: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، ولكل وسيلته الخاصة به، وأن النوع الثاني هو الأعلى.

– أن الكندي في بحثه لمسألة المعرفة كان متأثراً أولاً بالإسلام، ثم تأتى الفلسفة اليونانية في مرحلة تالية.

– أن الكندي أول فيلسوف مسلم استطاع أن ينتزع الفلسفة من أربابها، وأن يخلق جيلاً من التلاميذ أسماهم (ماكس مايرهوف) بالجيل الثاني من الفلاسفة المسلمين.

– أن الفارابي هو الذي ابتكر في الفلسفة الإسلامية مصطلح واجب الوجود بالغير.

– أن الفارابي عالج نظرية المعرفة في كتبه ورسائله المختلفة، وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على مدى اهتمامه بهذه النظرية.

– أن الفارابي قسم العالم إلى حسي وعقلي وجعل لكل منهما مراتب ست.

– أن إمكان حصول المعرفة في العقل الإنساني وكذا صحتها متوقفان على العقل الفعال، ومن هنا يظهر مدى التقاء الفلسفة بالتصوف والمعرفة بالفيض، وقد كان لهذه النظرية أثر كبير على من أتى بعده، سواء أكانوا مسلمين أو غير مسلمين.

– أن حديث ابن سينا عن قسمة الوجود من حيث هو إلى واجب وممكن، لم يخرج عن حديث الفارابي.

– أن الإدراك عند ابن سينا نوعان: حسي وعقلي، والحسي نوعان: ظاهر وباطن، أما العقلي فكله باطن، وعلى كلٍ فلكل نوع وسيلته الخاصة.

– أن المعرفة عند ابن سينا تجمع بين الاتجاه التجريبي والاتجاه الإشراقي الذي آثره ابن سينا في آخر حياته إلى حد ما، لذا قسم المعرفة إلى ثلاثة أنواع: فطرية، ومكتسبة، ولدنية، والأداة المدركة للنوعين الأولين تسمى بالأداة الطبيعية، لأن طريقهما الحواس والعقل، أما الأداة المدركة للنوع الثالث فهي أداة غير طبيعية، لأن طريقها الوحي والإلهام.

– أن الغزالي طبع المعرفة بعد الكندي والفارابي وابن سينا بطابع مختلف، وكان لهذا أثره البالغ فى موقف فلاسفة المغرب من مسألة المعرفة.

– أن المعرفة عند الغزالي ليست كشفاً فقط، وليست كسباً فقط، وإنما هي بذل وعناء وتجلية وصفاء.

– أن ابن باجة قد طبع نظرية المعرفة بطابع جديد يختلف عن الطابع الذي كان الغزالي قد طبعها به.

– أن المعرفة عند ابن باجة تبدأ بالحواس، إلا أنها تأتي يقينية عن طريق العقل وحده، مع الأخذ في الاعتبار أن هذه المعرفة العقلية لا تتهيأ إلا لنفر قليل من الناس وهم المتوحدون، ولا شك أن ما قاله كان له أهميته في ذلك الوقت، إذ أنه يعد أحد مراحل التطور في تاريخ الفلسفة الإسلامية، خاصة بعد هجوم الغزالي علي العقل وتصريحه بعدم الثقة في العقل وحده كطريق موصل للمعرفة.

– أن ابن باجة وقف موقف المعارض للغزالي وهاجمه مهاجمة عنيفة ورماه بأنه سلك سبلاً خيالية سخيفة، إلا أن ابن باجة قد جانبه الصواب في هذا، لأن الصوفية وعلى رأسهم الغزالي لا يرفضون العقل كطريق للمعرفة، بل يعتبرونه في مجاله، بالإضافة إلي أن الأساس الذي بني كلاً منهما عليه رأيه كان مخالفاً للآخر.

– أن الرؤية الصحيحة لنظرية المعرفة عند ابن طفيل تتوقف على معرفة نقد ابن طفيل للفلاسفة السابقين عليه، وكذا الوقوف على طبقات المجتمع وخصائص كل طبقة والوارد ذكرها في قصته (حي بن يقظان).

– أن الفرق بين ابن طفيل وبين غيره ممن سبقه من فلاسفة الإسلام أنه رفض مسلك الغزالي واعتد بالعقل، ورفض مسلك ابن باجة واعتد بالكشف، وارتقى فوق ابن سينا حيث صرح بالكشف طريقاً إلى جانب العقل.

– أن فلسفة ابن طفيل قد أثرت في كثير من فلاسفة أوروبا، وأنه قد استفاد ممن سبقوه على الرغم من انتقاده لهم.

– أن ابن رشد يتفق في مسألة الوجود – جملة – مع آراء فلاسفة الإسلام السابقين عليه، ويختلف معهم في بعض التفصيلات الجزئية وأهمها مسألة تعليل صدور الكثرة عن الوحدة.

– أن نظرية المعرفة عند ابن رشد تبدأ بالحديث عن المعاني المدركة وأقسامها، ثم الحديث عن العقل وأقسامه.

– أن ابن رشد في مسألة العقل الهيولاني كان مضطرباً، فتارة يوافق " الاسكندر الأفروديسى" وتارة يوافق " ثامسطيوس ".

– أن مذهب ابن رشد مذهب عقلي، يقدس العقل ويرفع من شأنه، ويفسر به المعرفة والوجود على السواء.

كانت هذه أهم النتائج والمستخلصات التي توصلنا إليها من خلال البحث والدراسة، ونرجو من العلى القدير أن نكون قد وفقنا، كما نرجو من القارئ الكريم أن يلتمس لنا العذر فيما قصرنا فيه، ويهدى إلينا عيوبنا، وأسأله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفعنا به يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

دكتور / الطنطاوي فراج الجالي
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد
بكلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة

قائمة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم:**

- **كتب السنة النبوية المطهرة:**

١) آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابى، تقديم وتعليق د / ألبير نصرى، دار المشرق بيروت، ط / الرابعة ١٩٨٢م.

٢) ابن باجة وفلسفة الاغتراب، د/ الفيومى، دار الجيل، بيروت، ط/ أولى ١٩٨٨م.

٣) ابن طفيل وفلسفته، د/ عبد المعطى بيومى، ط/ الثانية ١٩٩٧م، بدون ذكر دار النشر.

٤) إحياء علوم الدين، للغزالى، ط/ دار الشعب بالقاهرة، بدون ذكر رقم الطبعة.

٥) أسس الفلسفة، د / توفيق الطويل، دار النهضة العربية، ط / الحادية عشرة ١٩٩٠م.

٦) تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب، د / الفيومى، دار المعارف، ط / أولى ١٩٩٢م.

٧) تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، د / عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط / الرابعة ١٩٨٣م.

٨) تاريخ الفلسفة العربية، د/ جميل صليبا، دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٨٦م.

٩) تاريخ الفلسفة العربية، أ / خليل الجر، وحنا الفاخورى، دار الجيل، بيروت، ط / الثانية ١٩٨٢م.

١٠) تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، د / أبو ريان، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، ط / الرابعة ١٩٨٠م.

١١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام، دى بور، ترجمة د / أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط / الثالثة ١٩٥٤م.

١٢) تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، ابن سينا، دار العرب للبستانى، ط / الثانية ١٩٨٩م.

١٣) تهافت التهافت، لابن رشد، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف، ط/ الثالثة ١٩٨١م.

١٤) تلخيص كتاب النفس لابن رشد، نشر وتحقيق وتقديم د / الأهواني، ط ١ / ١٩٥٠م، مكتبة النهضة المصرية.

١٥) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، د / البهى، مكتبة وهبة، ط / السادسة ١٩٨٢م.

١٦) جوابات لمسائل سئل عنها الفارابى ضمن رسالتان فلسفيتان، تحقيق د / جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط / أولى ١٩٨٧م.

١٧) جوانب من التراث الفلسفى فى الإسلام، د / محمد عبد الفضيل القوصى، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة، ط / أولى ١٩٨٤م.

١٨) دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية، أ/ عبده الشمالى، دار صادر، بيروت، ط / الخامسة ١٩٧٩م.
١٩) دروس فى تاريخ الفلسفة، د/ مدكور، أ/ يوسف كرم، المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٥٠م.
٢٠) رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق د/ ماجد فخرى، دار النهار، بيروت ١٩٦٨م.
٢١) رسائل فلسفية لأبى بكر بن باجة، د/ جمال الدين العلوي، دار الثقافة ١٩٨٣م.
٢٢) رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق د/ أبو ريدة، دار الفكر العربى ١٩٥٠م.
٢٣) رسالة حى بن يقظان لابن طفيل، تحقيق/ أحمد أمين، ط/ دار المعارف ١٩٥٩م.
٢٤) الشفاء لابن سينا – الطبيعيات – تحقيق / جورج قنواتى، سعيد زايد، ط / الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥م.
٢٥) عيون المسائل للفارابى، المكتبة السلفية بالقاهرة ١٩١٠م.
٢٦) الفارابى ضمن سلسلة نوابغ الفكر العربى، أ / سعيد زايد، دار المعارف بمصر، ط / الرابعة ١٩٨٨م.
٢٧) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لابن رشد، المطبعة الجمالية، ط / الثانية ١٩١٠م.
٢٨) الفكر الاجتماعى فى فلسفة المسلمين دراسة تطبيقية عند ابن باجه، د/ الطنطاوى فراج، رسالة ماجستير مخطوط بكلية أصول الدين بطنطا ١٩٩٥م.
٢٩) الفلسفة الإسلامية، د/ الأهوانى، دار القلم بالقاهرة ١٩٦٢م.
٣٠) الفلسفة الإسلامية فى المغرب، د/ غلاب، ط / جمعية الثقافة الإسلامية بالقاهرة ١٩٤٨م.
٣١) الفلسفة الإغريقية، د/ غلاب، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية.
٣٢) فلسفة ابن طفيل وقصة حى بن يقظان، د /عبد الحليم محمود، الدار المصرية للطباعة والنشر، ط / الثانية ١٩٧٨م.
٣٣) فلسفة العصور الوسطى، د/ عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩م.
٣٤) فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود، د/ بيصار، دار الكتاب العربى، ط / الثانية ١٩٦٢م.
٣٥) فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات، د / محمد عبد الستار نصار، مكتبة الأنجلو المصرية، ط / أولى ١٩٨٢م.
٣٦) فى الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية، د / محمد السيد نعيم، د / عوض الله حجازى، ط / أولى ١٩٥٩م، بدون.
٣٧) القاموس المحيط للفيروزآبادى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/ الثالثة ١٩٧٩م.

٣٨) كتاب النفس، لابن باجة، تحقيق د/ محمد صغير المعصومى، مطبعة الترقى، دمشق ١٩٦٠م.
٣٩) الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة، لابن رشد، المطبعة الجمالية بمصر، ط / الثانية ١٩١٠م.
٤٠) الكندي فيلسوف العرب، د /الأهواني، سلسلة أعلام العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م.
٤١) مدارج السالكين، لابن القيم، تحقيق / محمد حامد الفقى، دار الكتاب العربى، بيروت، بدون ذكر رقم الطبعة.
٤٢) مختار الصحاح للرازي، مؤسسة علوم القرآن، بيروت ١٩٨٤م.
٤٣) معارج القدس فى مدارج معرفة النفس، للغزالى، تحقيق أ /محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى بالقاهرة ١٩٦٨م.
٤٤) المعجم الفلسفى، د/عبد المنعم الحفنى، الدار الشرقية للطباعة والنشر، ط / أولى ١٩٩٠م.
٤٥) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، للأصفهانى، تحقيق أ / نديم مرعشلى، دار الفكر، بيروت، بدون.
٤٦) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، ط / خاصة بوزارة التربية والتعليم ١٩٩٣م.
٤٧) المعرفة عند مفكرى المسلمين، د/ غلاب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون.
٤٨) من أماجد مفكرى المسلمين الفارابى وابن سينا، د /غلاب، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، السنة الأولى، العدد العاشر ١٩٦١م.
٤٩) من قضايا التصوف، د/ الجليند، مكتبة الزهراء بالقاهرة ١٩٩٠م.
٥٠) النجاة لابن سينا، تقديم د / ماجد فخرى، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط/ أولى ١٩٨٥م.

فهرس الموضوعات

الموضـــــــــــوع	الصفحة
- مقدمة	١٧
- **المبحث الأول**: مفهوم المعرفة والفرق بين المعرفتين العامية والفلسفية	٢١
أولاً: مفهوم المعرفة والفرق بينها وبين العلم	٢١
- المعرفة والعلم فى اللغة	٢١
- المعرفة والعلم فى القرآن الكريم	٢٣
- المعرفة والعلم فى الاصطلاح الفلسفى	٢٤
- مفهوم المعرفة كنظرية	٢٤
ثانياً: الفرق بين المعرفتين العامية والفلسفية	٢٦
المبحث الثاني: المعرفة عند فلاسفة المشرق	٢٨
- تقديم	٢٨
المطلب الأول: المعرفة عند الكندى	٢٨
- الوجود عند الكندى	٢٨
- أنواع المعرفة عند الكندى ووسائل كلٍ	٣٣
- مدى تأثره بمن سبقوه وكذا بالإسلام	٣٤
- مدى تأثيره فيمن أتى بعده	٣٤

الموضـــــــــوع	الصفحة
المطلب الثاني: المعرفة عند الفارابى	٣٥
المطلب الثالث: المعرفة عند ابن سينا	٤٣
- الوجود عند ابن سينا	٤٣
- ماهية الإدراك وأنواعه ووسيلة كل نوع	٤٥
- أنواع المعرفة عند ابن سينا	٥٥
المبحث الثالث: المعرفة عند فلاسفة المغرب	٥٦
المطلب الأول: المعرفة عند ابن باجة	٥٦
- موجز للمعرفة عند الإمام الغزالى	٥٦
المطلب الثاني: المعرفة عند ابن طفيل	٦٨
- الوجود عند ابن طفيل	٦٨
- نقد ابن طفيل للسابقين عليه من الفلاسفة	٧١
- طبقات الناس عند ابن طفيل	٧٤
- مدى استفادته ممن سبقوه وتأثيره فيمن أتى بعده	٧٨
المطلب الثالث: المعرفة عند ابن رشد	٧٨
- الوجود عند ابن رشد	٧٨
- خصائص المعرفة عند ابن رشد	٨٠
- المعانى المدركة وأقسامها	٨١

الموضـــــــــوع	الصفحة
- خاتمة	٩٦
- قائمة المصادر والمراجع	٩٩
- الفهرست	١٠٢