أنظمة ابن رشد المعرفية وتعدد العقول

م.د. سامي محمود إبراهيم*

تاريخ التقديم: 2008/7/17 تاريخ القبول: 2009/3/18

المقدمـــــة

من المسائل المهمة التي تناولها ابن رشد مسألة التعدد الدلالي لأسم العقل، لاسيما قسمته إلى عقلين متقابلين هما العقل الهيولاني بأسمائه المتعددة(العقل بالقوة والعقل المستعد والعقل المنفعل) والعقل الفعال.

وهدفنا في هذا البحث ان نفسر هذا التعدد عبر مقاربات انطلوجية وابستيمولوجية وميتافيزيقية، ثم نقوم بعملية فصل المتن الرشدي إلى نصين، أو بالأحرى إلى نظامين دلاليين يتولد فيهما اللاحق عن السابق، بحيث تتكشف لنا طبيعة العقل وآلية عمله في سياق المعرفة البشرية.

كما سنقوم بإعطاء الأبعاد الوجودية التي يتضمنها معنى العقل بهدف فهمها وتصورها على الوجه الأمثل. مستخدمين في ذلك منهج التحليل الفلسفي والمنهج النقدي والموضوعي.

إن تسليط الضوء على فلسفة ابن رشد خاصة في هذا الجانب لا يعني الموافقة على كل كلمة جاءت فيها، فالرشدية ذاتها ومنجزات العلم والفلسفة تؤسس نظرية نقدية للمواضيع المطروحة، ومن أكثر المسائل التي لاقت انتقادا لدى ابن رشد ما عرف بدعوته لفكرة العقل الكلي العام وخلوده كعقل يمثل الإنسانية.

المقصد الأول: النفس وأفعالها

دراسة النفس عند ابن رشد تدخل في مجال العلم الطبيعي إذ يقول لنا إن دراسة النفس تعين على دراسة الموجودات الطبيعية.

* قسم الفلسفة/ كلية الآداب/ جامعة الموصل.

ثم ان النفس في معظم الحالات لا تنفعل ولا تفعل بغير البدن. مثل الغضب والشجاعة والنزوع، وعلى وجه العموم الإحساس[1].

ولما كان الكائن الحي يقوم على مبدأين، هما الصورة والمادة (الهيولى) ولما كانت النفس هي صورة هذا الكائن فإن دراسة النفس تدرج تحت هذا العلم.

فعلم النفس على هذا الأساس يدرس الموجودات الطبيعية المركبة من مادة وصورة. وان جميع أحوال النفس توجد مع الجسد: كالغضب والشجاعة والخوف والشفقة والحب والبغض، فعندما تحدث هذه الأحوال يتغير الجسم، ففي الغضب مثلاً نجد ان الذي يحدث هو انفعال نفسي يصاحبه تغير جسمي.

وإذا كان ابن رشد قد انتهى في مذهبه إلى ان الإنسان جسم طبيعي مركب من مادة وصورة، فانه يحاول ان يجعل من كل قوة من قوى النفس مادة وصورة، ويجتهد ان يبحث هذه القوى وصورها [2]. فهو يطبق معاني القوة والفعل حتى على الصعيد النفسي والعقلي للإنسان. ويتابع ابن رشد أرسطو في انه يجعل كل قوة من قوى النفس كالهيولى للأخرى[3].

يرى ابن رشد ان العقل ليس كالحس، فجميع الحيوان يحس، والإنسان وحده هو الذي يعقل[4].

والعقل ليس شيئاً بالفعل قبل ان يفكر، وهو حينما يحصل على المعقولات تصبح هذه المعقولات بالفعل. وهذا العقل يكون بالقوة بنوع ما، لا كما كان.

وقبل ان نُقْدِمْ على تفصيل كل ذلك يجدر بنا ان نلقي نظرة عامة على مذهب ابن رشد في النفس ولو بصورة موجزة، فهو يرى ان كل واحد من الأجسام الطبيعية مركب من مادة وصورة، وخاصية الأولى ان الجسم ينفعل بها بالذات

---

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 21

(2) المصدر نفسه، تحقيق الأستاذ احمد فؤاد الاهواني، ص 3–ص14. وهنا نجد ابن رشد يعرف النفس بأنها "صورة لجسم طبيعي آلي" المصدر نفسه.

(3) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 9. كذلك انظر، محمد غلاب، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، ص 292.

(4) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 65.

وخاصية الثانية انها فاعلة ومؤثرة [1] كالسيف الذي لا يقطع بحديده إنما بحدته التي هي صورته.

والجسم الحي يتميَّز عن غير الحي بصورته (نفسه) وليس بمادته (بدنه)، وعليه فان النفس صورة والصورة كمال الجسم لان هوية الجسم تتحقق بصورته فيمكن القول: ان النفس كمال، والكمال على قسمين احدهما مبدأ الفعل والأثر، وثانيهما الفعل والأثر، والأول يسمى الكمال الأول والنفس من أقسامه لأنها مبدأ الفعل والأثر[2].

ويؤكد ابن رشد ان الكمالات منها ما هي للأجسام ومنها ما هي للجواهر غير الجسمانية، والنفس كمال أول للجسم. والأجسام منها ما هي صناعية ومنها ما هي طبيعية، والنفس كمال أول للجسم الطبيعي. والأجسام الطبيعية منها ما تنجز أفعالها بآلات ومنها ما لا تنجز أفعالها بآلات كالأجسام البسيطة، والنفس كمال أول للجسم الطبيعي الآلي، أي الذي تدخل في تركيبه آلات وأعضاء مختلفة، مثل الحيوانات والنباتات.

فالمستخلص في تعريف النفس انها: الصورة والكمال الأول للأجسام الطبيعية الآلية[3]، وهي المبدأ لظهور الآثار والأفعال الخاصة في هذه الأجسام.

المقصد الثاني: دور الحواس في عملية المعرفة

لا خلاف بين المذاهب الفلسفية في ان للحواس دوراً ما في عملية المعرفة. ولكن الخلاف إنما هو في تقييم الدور الذي تقوم به المحسوسات وتأثيرها

(1) المصدر نفسه ، ص 4.

(2) المصدر نفسه، ص 12.

(3) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 13. ويلاحظ ان الكمال هنا يعني الصورة، ومعنى الكمال هو نفسه معنى الصورة.

في الحواس من ناحية، وبتحليل دور الحواس في هذه العملية من ناحية أخرى [1]. وبعبارة أخرى في مدى اعتماد المعرفة على عملية التأثر والتأثير أو القوة والفعل.

وقول ابن رشد: "وهذه القوة بيّن من أمرها انها قوة منفعلة، إذ كانت توجد مرة بالقوة ومرة بالفعل. وهذه القوة منها قريبة، ومنها بعيدة فالبعيدة كالقوة التي في الجنين على ان يُحس، والقريبة كقوة النائم، والمغمض عينيه على ان يحس .... وبين مما تقدم أن ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة منسوب إلى الهيولى، وان خروج القوة إلى الفعل تغير أو تابع لتغير[2]؛ فمن المسائل الجوهرية التي أعانت ابن رشد في فهم طبيعة المعرفة الحسية وفروعها، وعلاقة هذه الفروع ببعضها، ذلك المنهج الذي اتبعه بصدد: (أ) القوة (ب) الفعل (جـ) وتحول كل منهما للآخر.

في كتابه "تلخيص كتاب النفس" حدد ابن رشد ضرورة وجود القوة والفعل في مسائل النفس، بل أكد على وجوب تأثير الثاني في الأول لإتمام عملية المعرفة التي تبدأ عنده من الحواس ..... ولابن رشد في هذا الصدد عشرات النصوص، من أجودها وأكثرها حسماً قوله: "المحسوسات بعضها مماسة للحواس، وملاقية لها، كمحسوسات اللمس والذوق؛ وبعضها غير ملاقية ولا مماسة كالبصر والسمع والشم".

ويؤكد ابن رشد على ضرورة النظر في الأفعال، لكنه قبل ذلك يُعرِّج في دراسة موضوعاتها، فمثلاً في دراسة القوة الحساسة، المحسوس هو الأول الذي يعرفنا بالإحساس. وفي دراسة القوة العاقلة، المعقول هو الذي يعرفنا بالتعقل لضرورة التناسب بين الفعل والموضوع.

---

(1) انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو، ضمن كتاب (ارسطوطاليس في النفس)، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ص 192.

(2) لما كان التغير الكمي الذي هو مادي بطبيعته لا يمكن حصوله في النفس، كان لابد إذن من حصول تغير في الكيف.

ولهذا فان ابن رشد يرى ان عضو الحس هو الذي توجد فيه القوة على قبول الصور المحسوسة. فالإحساس قوة ولا يخرج إلى الفعل إلا بتأثير المحسوس الخارجي[1].

وينتهي ابن رشد إلى ان الإحساس اما قوة أو فعل، والإحساس بالفعل هو حصول صورة المحسوس التي تخرج الحس من القوة إلى الفعل.

فالإحساس حاضر دائماً في الكائن الحاس سواء أكان هذا الحضور بالقوة أو بالفعل.

وكذلك يقرر ابن رشد ان الموضوع هو الذي يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها قبول صورته. فالمحسوس يفرض نفسه على الحس ليخرج ما فيه من القوة إلى الفعل[2]؛ لذلك لا يمكن للحواس ان تستغني عن موضوعاتها. فحاسة السمع مثلاً، لا تعمل إلا إذا كان هناك صوت، وكذلك سائر الحواس.

ويتضح لنا ذلك عندما يذهب ابن رشد إلى ان تأثير المحسوسات الخارجية في أعضاء الحواس الظاهرة يظل باقياً فيها حتى بعد انتهاء الإحساس وغياب المحسوس.

وهذا يفسر استمرار الانفعال في أعضاء الحس سواء في أجزائها العميقة أو السطحية، لا أثناء اشتغالها بالإحساس فقط، بل كذلك بعد توقفها عن الإحساس.

في ضوء ما تقدم يتضح لنا ان شرط حدوث الإحساس الباطن هو بقاء الانفعالات الحسية في أعضاء الحس الظاهرة. فإذا وصلت هذه الانفعالات الحسية إلى عضو الحس الباطن، فإنها تنقل إليه صورة المحسوس، فيحدث الإحساس الباطن.

---

(1) هنا نجد ان صورة الشيء تنتقل من المحسوس إلى الحاس، وذلك بانفعال عضو الحس تلقي صورة المحسوس لا مادته. انظر بخصوص ذلك، مقدمة الاهواني لكتاب النفس لارسطوطاليس ص 29–30.

(2) للتفصيلات بشأن الموضوع ينظر، رسالتي للماجستير بعنوان "نقد ابن رشد للفلاسفة في مسائل العلم الطبيعي"، ص 71.

المقصد الثالث: مراتب القوى النفسية

بدا لنا مما سبق ان هناك فكرة مهمة في مذهب ابن رشد، وهي ترتيب القوى النفسانية في سلسلة متدرجة تبتدئ من ابسط القوى وأقربها إلى المادة، وتنتهي إلى أرقى القوى وأبعدها عن المادة. وتظهر هذه الفكرة بوضوح في ترتيبه للحواس من حيث تجرد موضوعاتها عن المادة[1].

ومن البين ان الحس أول مرتبة من مراتب تجرد الصور الهيولانية، وان الموضوع الأول للإحساس هو "الحرارة الغريزية "[2]، بمعنى ان الحار الغريزي هو أول آلة من آلات النفس[3].

وبناءً على ما تقدم يرى ابن رشد "ان المعاني التي تدركها النفس إدراكاً روحانياً منها جزئي وهي المحسوسات، ومنها كلي وهي المعقولات. ولا يخلو هذان الصنفان من المعاني أن يكون إدراك النفس لهما بجهة واحدة من الجهات الروحانية، أو بجهتين. ولو كانت بجهة واحدة لكانت المعاني الكلية والجزئية واحدة، وذلك مستحيل. وإذا كان هذا هكذا، فهي تدرك المعاني الكلية بجهة، والجزئية بجهة. أما المعاني الكلية فتدركها إدراكا غير مشارك لمادة أصلا، ولذلك لا يحتاج فيها إلى متوسط. وأما المعاني الجزئية فتدركها بأمور مناسبة للأمور الجزئية، وهي المتوسطات؛ ولولا ذلك لكانت المعاني التي تدرك كلية لا جزئية ولكان وجود الصورة في المتوسطات هو بضرب متوسط بين الروحانية والجسمانية...."[4].

وإذا كان لكل محسوس معين عضو خاص به، فهل يكون للمحسوسات المشتركة عضو حس خاص بها؟

---

(1) انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 50–51.

(2) المصدر نفسه، ص 48. ويلاحظ انه يذهب إلى ان مركز هذه الحرارة هو القلب، وهي عبارة عن بخار حار ينظمه الدماغ. وهذه الحرارة هي المسؤولة عن الإدراك الحسي.

(3) المصدر نفسه، ص 9.

(4) ابن رشد، الحاس والمحسوس، ص 202 – 203.

يبدأ ابن رشد فيقول: "وهذه القوى الخمس (أي الحواس الخمس) التي عددناها يظهر من أمرها أن لها قوة واحدة مشتركة. وذلك انه لما كانت ها هنا محسوسات لها مشتركة، فها هنا إذن لها قوة مشتركة بها تدرك المحسوسات المشتركة سواء كانت مشتركة لجميعها كالحركة والعدد، أو لاثنين منها فقط كالشكل والمقدار المدركين بحاسة البصر وحاسة اللمس" [1]. وهكذا، فلا بد أن تنتهي الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك، بواسطته يتم التمييز بين المحسوسات في كل حس[2].

ويترك الإحساس أثرا يبقى في قوة باطنة هي الخيال، فتستعيده وتدركه في غيبة موضوعه. فعل هذه القوة هو الحكم على المحسوسات بعد غيبتها [3]. وتتميز هذه القوة بان لها فوائد لنا، فنحن من خلالها نستطيع ان نركب أمورا لم نحس بها مجتمعة، بل ان إحساسنا بها يكون بكونها مفردة، فضلاً عن ان هذه القوة ليست عقلاً بدليل أننا نكذب بها، وأما موضوعها فهو الحس المشترك.

ولهذا السبب – كما يقول ابن رشد[4] – كان فعل هذه القوة يُجَّود بالسكون (أي ان هذه القوة أتم فعلاً عند سكون فعل الحواس، كالحال في النوم)، ويختل مع حضور المحسوسات وذلك ان الحس المشترك هو عندما تحضره المحسوسات بالفعل.

المقصد الأول: النظام المعرفي للعقل الهيولاني

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 54. كذلك ص 27.
(2) المصدر نفسه، ص 54.
(3) المصدر نفسه ، ص 59.
(4) المصدر نفسه، ص 64.

ان ما يميز ابن رشد هو انفراده بتقديم جملة من الآراء المتضاربة والطريفة بصدد طبيعة العقل [1] في علاقته بالإنسان وبالعالم، كتوحيده حيناً وفصله حيناً آخر بين العقلين الهيولاني والفعال، وكجعله الاستعداد تارة صفة للإنسان وتارة صفة للعقل الهيولاني وتارة أخرى معنى يقذفه العقل الفعال في العقل الهيولاني، ولقوله بأن العقل مركب تارة وبسيط تارة أخرى، وكتوحيده تارة بين العقل الهيولاني والإنسان وفصله عنه تارة أخرى، وكقوله حيناً بان العقل الهيولاني أو الإنسان هو علة الاستعداد الذي يلحق العقل الفعال بسبب اتصاله به، وحيناً بان العقل الهيولاني هو علة الاستعداد الذي يلحق العقل الفعال بسبب اتصاله به، وحيناً آخر بأن العقل الفعال هو الذي يعطي العقل الهيولاني الاستعداد الذي به يقبل المعقولات.

وهنا يجب ان نعود إلى تلخيص ابن رشد لـ "كتاب النفس" لأرسطو، وهو الكتاب الذي يتضمن رأيه في مسائل تركها أرسطو معلقة، وبالخصوص منها طبيعة ذلك الجزء من النفس البشرية الذي سماه أرسطو بـ "العقل بالقوة" وعُرف عند شراحه بـ "العقل الهيولاني" أو المادي، والمقصود: ذلك الجزء من العقل البشري الذي هو عبارة عن الاستعداد لتقبل المعقولات، أي المفاهيم والتصورات والأحكام التي ليس لها وجود حسي.

وبما ان كل ما هو بالقوة (أي وجوده ممكن وليس قائماً بالفعل) لابد له من ذات أخرى تنقله إلى الفعل، حسب المنظومة الأرسطية، فإن تحول هذا "الاستعداد العقلي" في الإنسان إلى "عقل بالفعل" يمارس فعالياته العقلية يحتاج إلى عقل من مرتبة أعلى يقوم بهذه المهمة، سمي بـ "العقل الفاعل" [2]. وقد قطع

---

(1) يقول ابن رشد: "العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها". تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 365. ويلاحظ ان ما يدرك من صور مجردة وعلاقات وترتيب ونظام، هو ما نسميه "المعقولات".

(2) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 88. ويلاحظ ان العقل الفعال في مذهب ابن رشد ليس هو "الله" كما ذهب الاسكندر، وليس هو العقل المباشر واهب الصور حسب نظرية الفيض. للتفصيلات، انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998، ص 295.

أرسطو في أمر هذا العقل الأخير، فقال عنه انه "مفارق"، ليس مختلطاً بالمحسوسات أصلاً، وبالتالي فهو لا يفنى بفناء المحسوسات، بل من طبيعته انه خالد أزلي.

أما العقل الهيولاني، أي الذي حاله حال "القوة" والاستعداد، فقد جاءت عبارة أرسطو عنه غامضة تحتمل القول بفساده وعدم أزليته وتحتمل العكس – على الأقل في تفسير ابن رشد – فهو في الوقت نفسه استعداد وليس استعداداً.

العقل الهيولاني بأسمائه المتعددة (العقل بالقوة والعقل المستعد والعقل المنفعل) عند ابن رشد يشير إلى معنيين. فنحن إذا فرقنا بين الاستعداد [1] وبين الموضوع الذي يقوم فيه الاستعداد نستطيع ان نقول ان العقل الهيولاني وهو الموضوع الذي يقوم فيه الاستعداد، يجب ان يكون أزليا وخالداً، وهو مشترك بين أفراد النوع الإنساني جميعاً[2]. فالعقل الهيولاني فيه جزءان: جزء فاسد وهو فعله، أما ذاته فهي خالدة أزلية.

ويتضح ذلك من خلال ما ذهب إليه ابن رشد من ان أفعال العقل الهيولاني مشروطة بالاستعداد القائم في الإنسان[3]، وان كل من القوة والفعل متدرجان في حده، فهو بالقوة أولاً وبالفعل ثانياً وعلى ذلك يكون استعداداً مجرداً

(1) لمزيد من التوضيح في موضوع الاستعداد، انظر: محمد المصباحي، إشكالية العقل عند ابن رشد، ص 133–152، ص 168–173. وقارن: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 86–87.

(2) نشير بالمناسبة إلى ان الدكتورة فضيلة عباس مطلك قدمت تحليلاً مميزاً ودقيقاً حول هذا المعنى، فهي تقول: "أراد ابن رشد ان يطور المعرفة متابعاً ارسطوطاليس في وحدة العقل البشري حيث ان الأحوال النفسية الرئيسية عامة مشتركة أي ان الناس ما داموا موجودين عليهم ان يفكروا بطريقة متشابهة وإلا فلن يكونوا أناسا، فمنظري كانسان سيموت معي مع أعضائي مع جهازي العصبي ولكن الحقيقة الموجودة في ذلك المنظر ستظل خالدة لا تفنى". الخلفية الفلسفية قبل ابن رشد في الأندلس، ضمن (فلسفة ابن رشد بين التراث والمعاصرة)، ج1، ص119.

(3) انظر: محمد بيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ص 137 – 138.

من الصور [1]. وهكذا ينتهي ابن رشد إلى ان العقل الإنساني والهيولاني سيان بالصورة.

لكن إذا كان العقل الهيولاني ليس يمكن ان يكون الجوهر القابل للقوة التي فيه شيء بالفعل أصلا. فهذا يعني ان ابن رشد يرى ان العقل الهيولاني يمثل النوع الإنساني لا العقل الشخصي.

والعقل الهيولاني كالمكان للمعاني المعقولة فهو بمثابة المادة لها، ولا يمكن ان يكون معنى معقولاً، لأنه سيكون حينئذٍ مكاناً لنفسه[2].

وهناك إشكال آخر يعترضنا إذا عددنا هذا العقل ليس متعدداً بتعدد الأفراد، لكن ابن رشد يفترض حلاً لهذا الإشكال عندما يرى ان الإنسان لا يمتلك العقل الذي بالفعل [3] إلا باتصال المعقولات بالعقل الهيولاني، فهي له بمثابة الصورة، وهو لها بمثابة المادة. فإذا اتحدت المادة بالصورة ينتج عن اتحادهما شيء ثالث هو المركب منهما. ولكن بما ان المعقولات (الصور) تتحد بالعقل الهيولاني كما يتحد الشيء بالمكان الذي يوضع فيه، فان المركب منهما يكون واحداً لا متعدداً، إذ لا يمكن ان نفصل الشيء عن الحيز الذي يشغله من المكان.

وبالتالي فان اتصال المعقولات بالعقل الهيولاني يؤدي إلى وجود عقل آخر هو العقل بالفعل. ومحال ان يتصل المعقول (الصورة) مع كل واحد من أفراد

---

(1) انظر: رينان، ابن رشد والرشدية، ص 151، وللتفصيلات انظر: ميغيل كروز هيرناندیس: ابن رشد، المعرفة والوجود، ضمن (كتاب تاريخ الحضارة العربية الإسلامية)، بيروت، 1998، ج2، ص1113. وبخصوص الفصل بين الكمال الأول والكمال الثاني بالنسبة للعقل، يمكن الرجوع إلى، جمال الدين العلوي، تطور إشكالية العقل عند ابن رشد، ضمن كتاب (تاريخ الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس) ج2، ص 1135 وكذلك، دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 262.

(2) انظر: محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص162.

(3) يلاحظ ان ابن رشد يفرق بين عقل فعال وعقل منفعل، العقل الفعال أزلي، اما العقل المنفعل فهو استعداد الإنسان وقدرته على المعرفة العقلية، وهذا العقل يوجد بوجود الأفراد، ويفنى بفنائهم. للتفصيلات انظر: موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، ص 106 فما بعد.

الإنسان ويكون متكثراً بتكثرهم من جهة الجزء الذي هو له بمثابة المادة، أي العقل الهيولاني وبذلك ينحل الإشكال.

ويرى ابن رشد ان العقل الهيولاني من المعقولات بمنزلة المادة الأولى من الموجودات، لذلك يجب ان يكون أزلياً أما الصورة الخيالية فهي فاسدة، ذلك ان العقل ليس هو المعقول منا من جميع الوجوه [1]. ويمكننا ان نعود إلى التشبيه الأول (المادة والصورة) فكلاهما أزلي وقديم، هذا ما نص عليه أرسطو وتابعه ابن رشد. فإذا كانت الصورة مفارقة، فالمادة كذلك من حيث انها لا توجد إلا بوجود الصورة، كذلك الصورة لا وجود لها إلا بالمادة. وإذا كان أكثر المفسرين يرون ان العقل الهيولاني باقٍ، فان ذلك يعود إلى ان العقل الهيولاني يستمد وجوده من العقل الفعال، لذلك لا يمكن ان يفنى. ثم ان العقل الهيولاني له القابلية على تقبل المعقولات اما فعلها فهو مهمة العقل الفعال[2].

وهناك جانب آخر يحدد لنا العلاقة بين العقل الهيولاني والمعقولات. فإذا ظهر لنا ان المعقولات متكثرة وإننا مضطرون في حصولها على ان نحس ونتخيل، فهي فاسدة من جهة مصدرها المعرفي، لهذا السبب قال ابن رشد بفساد العقل الهيولاني[3]، وذلك لاحتوائه على هذه المعقولات، إذ ان كل ما ليس له عنصر فانه يُجزِّئُ المعقول منه من العقل الهيولاني.

---

(1) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص 1701 وقارن، ص 1704.

(2) المصدر نفسه، ص 1489.

(3) المصدر نفسه، ص 1489، ولكن هذا القول من جانب ابن رشد لا يعني انه يقول بفساد هذا العقل مطلقاً. فالعقل الهيولاني ليس استعداداً فحسب – وهذا رد على الاسكندر – لان الاستعداد في العقل يختلف عن جميع الاستعدادات الأخرى، ذلك لأنه لا يحمل أي معقول لا بالفعل ولا بالقوة وهو ليس جسماً ولا قوة في جسم ولا استعداداً موجوداً في الصور الخيالية، لأنه لو كان كذلك لأدى الأمر إلى محالات كثيرة من بينها انه سيكون قوة من جسم، وسيقبل العقل نفسه. انظر للتفصيلات، جمال الدين العلوي، تطور إشكالية العقل عند ابن رشد (ضمن كتاب تاريخ الحضارة العربية الإسلامية) ج2، ص 1152.

فالعقل الهيولاني واحد من حيث هو "قوة" أو مكان للمعقولات [1]. وهو متكثر من جهة الشيء الذي هو بمثابة المادة للمعقولات أي صور المخيلة، بعبارة أخرى ان الكثرة لابد ان يكون مصدرها في المعقولات. والمعقولات هي مجردات منتزعة من الصور التي في المخيلة ومصدرها الإحساس، وهي متكثرة بتكثر الموضوعات الحسية التي تختلف من شخص إلى آخر. إذن، فمصدر الكثرة هو الصور التي في المخيلة[2].

ويؤكد ابن رشد هذا المعنى عندما يقول: ليست المعقولات النظرية فاسدة إلا من جهة الشيء الذي هو مادة لها وهي صور المخيلة. اما من جهة الفاعل والقابل (أي العقل الفعال والعقل الهيولاني) فهي غير فاسدة.

واضح إذن – كما يقول الجابري – انه عندما تكون المعقولات معقولات نظرية يكون العقل هو العقل النظري أو المستفاد. وهكذا يكون العقل الإنساني في نظر ابن رشد، هو جماع ثلاثة أجزاء أو مراتب أو درجات[3]:

1. العقل القابل (الهيولاني).
2. الفعال.
3. المستفاد.

الأول والثاني أزليان[4]، اما الثالث فهو كائن وفاسد.

والنتيجة هي ان العقل الهيولاني أزلي[5] واحد في جميع البشر، ولكن يبقى مع ذلك ان لكل إنسان عقله الخاص الذي هو العقل بالفعل أو العقل المكتسب،

---

(1) بمعنى ان المعقولات تتصل بالعقل الهيولاني.

(2) انظر: محمد بيصار، في فلسفة ابن رشد (الوجود والخلود)، ص 121.

(3) محمد عابد الجابري، ابن رشد (سيرة وفكر)، ص 199. ويلاحظ ان ابن رشد يقسم العقل ثلاثة أقسام هي: الهيولاني وبالملكة والفعال. تلخيص كتاب النفس، ص 85.

(4) انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 90 فما بعد.

(5) انظر: دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 262–663. كذلك انظر: فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، ص 61.

قوامه ما يكتسبه الفرد، فكلٌ يعقل ما اكتسب [1]. ومن هنا يبدو العقل الهيولاني كالصورة النوعية للإنسان، ويتحقق في الأشخاص حسب ما يكتسبونه من معقولات. فهو مادة منفصلة أو جوهر مستقل عن جسم الإنسان لا يرتبط وُجُوُدِهِ بوجُوُدِهِ[2].

وهنا نرى من الضروري التذكير بالمبادئ أو الأصول الأساسية التي تحكم الرؤية الأرسطية التي يتحرك ابن رشد في إطارها في الموضوع الذي يهمنا هنا. هذه المبادئ التي تحكم وجهة نظر أرسطو في "العقل" و "النفس" عموماً، هي نفسها تلك التي وجدناها تحكم وجهة نظره في الوجود، وهي: مفهوم "المادة والصورة"، ومفهوم "القوة والفعل".

نحن إذن أمام عالم جديد، أمام شكل آخر من أشكال الوجود. شكل له مقوماته ومضامينه ويقف موازياً للعالم المحسوس. فإذا كان عالمنا الحسي يتكون من ثلاثة جواهر هي المادة والصورة والمركب منهما، فيلزم أن نضيف إلى جانب هذا الوجود وجوداً رابعاً هو الوجود المعقول، ويتكون بدوره من شيء ما يشبه المادة [3] وشيء آخر يشبه الصورة؛ إلا انه غير مركب بالطريقة الموازية في عالم الحس.

المقصد الثاني: آلية المعرفة العقلية

حاول ابن رشد إثبات وجود قوة ناطقة في الإنسان تختلف عن القوى الأخرى كالحس مثلاً. إذ يدرك الحس الصور من حيث هي شخصية، وبالجملة من حيث هي في هيولى ومشار إليها، وان كان لا يقبلها قبولاً هيولانياً على النحو الذي هي عليه خارج النفس، بل على جهة أكثر روحانية. أما العقل فشأنه انتزاع

(1) العقل الهيولاني عند ابن رشد يمثل النوع الإنساني أما العقل المنفعل فهو يمثل العقل الذي فينا (العقل الفردي البشري).

(2) محمد بيصار، في فلسفة ابن رشد (الوجود والخلود)، ص 137.

(3) يقول ابن رشد: " يقال مادة للعقل باشتراك الاسم ". تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1087.

الصور من الهيولى المشار إليها وتصورها منفردة [1]، بمعنى انه يحصل على معقولاته بتجريدها من المواد[2].

وعملية الإدراك – كما يصفها ابن رشد – تنطلق من الحواس الخمس إلى الحس المشترك، الذي تتجمع فيه الإحساسات البصرية والسمعية والشمية والذوقية واللمسية التي تتكون من مجموعها صور الشيء في المخيلة. وإذا كان من السهل تفسير صور الأشياء كما ترتسم في المخيلة بكونها جماع الإحساسات[3]، لاسيما وهي تحتفظ بالخصائص الحسية للشيء (صورة البرتقالة في مخيلتنا مثلاً)، فإن المسألة التي شغلت ابن رشد هي كيفية تحول الصور الحسية إلى صور عقلية (أي معقولات)؟.

الجواب عند ابن رشد كما هو عند أرسطو واضح جداً، إذ ان حصول هذه الصور العقلية ناتج عن العقل. ولكن الإشكال يبقى قائماً و لاسيما فيما يتعلق بالكيفية التي تجري بها هذه العملية العقلية.

فالقوة العقلية التي تجعل من العمل ومن الجزئي غاية لمعقولاتها هي قوة عملية، وهذا ما قد يجعلها ذات قرابة مع القوى الحسية. أما عندما ينعكس الاتجاه، وتكون المعقولات غاية النظر في أشخاصها، فإننا نكون أمام العقل النظري إلا ان الفرق بينهما ان نظر الجمهور إلى المعقولات العملية إنما هو من أجل أشخاصها المحسوسة، وفي العلم النظري الأمر في ذلك بالعكس، أي ان نظرهم إلى الأشخاص إنما هو من أجل المعقولات[4].

---

(1) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 58.

(2) ترتكز نظرية ابن رشد في المعرفة على المقارنة بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، والصعود من المحسوسات إلى المعقولات. وبذلك فان للصور وجودين: وجود محسوس إذا كانت في هيولى، ووجود معقول إذا تجردت من الهيولى. وإذا كان الحس يدرك الأجسام المركبة من الصورة والمادة، فان العقل يدرك ماهية هذه الأجسام. انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص 90. وقارن: ابن رشد، الحاس والمحسوس، ص 227، كذلك ص 202.

(3) انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 54 فما بعد.

(4) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 91–92 وللتفصيلات انظر: محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 48.

وكما يصعد ابن رشد من الحس إلى العقل، يرتفع من الجزئيات إلى الكليات إذ ليس العلم علماً للمعنى الكلي، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي يفعله الذهن في الكليات عندما يجردها[1].

وبهذا يمكن القول بوجود ذاتين: ذات العقل وذات الإنسان، وان ذات الإنسان هي فعل العقل فينا. وكان ابن رشد بين الحين والآخر ينبهنا إلى الفرق بينهما، فالمعقول منا، الذي هو إدراك ذات الإنسان، ليس هو العقل عينه، لان ذات الإنسان هي فعل للتعقل، الذي هو مباين للعقل.

وتترتب على هذه المقدمة نتيجتان مترابطتان[2]:

الأولى: ان علم الإنسان بالموجودات هو علمه بذاته، وجهله بها هو جهله بذاته، مما يخيل إلينا بأن الموجودات تقوم الذات.

أما النتيجة الثانية فهي ان علم الإنسان بذاته هو علمه بسائر الموجودات طالما ان ماهيته هي علم الأشياء. وهذا هو معنى قوله ان "المعقول كمال العقل وصورته"[3].

كذلك الحال فيما يتعلق بالإحساس والمحسوس، فإن الإحساس والمدرك الحسي شيء واحد. وعلى هذا فان الإحساس في رأي ابن رشد ليس تقبلاً صرفاً، أي ان النفس في حالة الإدراك الحسي تقوم بفعل هو فعل الإدراك، وهذا الفعل شيء زائد على انطباع صورة المحسوس في النفس. فحينما يتصل الإحساس بموضوع الحس أو المحسوس، ينتقل الإحساس من حالة القوة إلى حالة الفعل.

من خلال ما تقدم نُعرِّج بالحديث عن سلم التصاعد من حيث درجات المعرفة التي أَقَرَّهَا ابن رشد، فهو يقرر ان الإنسان يبدأ بالإدراك الحسي ثم يرتفع شيئاً فشيئاً من الإدراك المجرد، إدراك الماهيات[4]. ولهذا يقول انه لا معرفة إلا

(1) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص 60.

(2) انظر: محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 24.

(3) أو كما يقول ابن رشد " يتم استكمال العقل بالشيء الذي يعقله "، تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص 1696.

(4) الأشياء التي ندركها – أي الصور الهيولانية – تتكون من شيئين اثنين: الوجود والماهية. بواسطة العقل ندرك الماهية، وبواسطة الحس ندرك الوجود المشخص. اما الأشياء البسيطة

إذا كان موضوع المعرفة صالحاً لأن يكون موضوعاً من موضوعات الإحساس، أي انه إذا فقدت حاسة، فقدت بالنسبة إلينا الأشياء التي هي موضوعات لهذه الحاسة.

ويلاحظ ان عملية الإحساس تنصب على إدراك صفات الشيء، هذه الصفات هي الماهيات. وعن طريق التذكر أو التخيل يجمع الإنسان بين الماهيات المختلفة المتصلة بشيء واحد، ويضيفها إلى شيء واحد بالذات، وبهذا تتكون المعرفة. ثم يرتفع الإنسان شيئاً فشيئاً بهذا التجريد من المحسوسات، حتى يصل إلى أعلى درجات التجريد.

وبهذا يعترف ابن رشد كسائر الفلاسفة المسلمين بالوجود الحسي والعقلي، وان المحسوس أو الواقع مصدر للمعرفة. وان الحس والعقل كلاهما يشاركان في عملية المعرفة.

وتفسير المعرفة من جهة المحسوس مبتدئة من الحواس إلى "المخيلة" إلى العقل في مراحل ومراتب من التجريد والانتزاع، وكل مرتبة أعلى فهي أعلى واشرف في الوجود والمعرفة. ولا خلاف لابن رشد مع سابقيه من الفلاسفة المسلمين في مسألة الانتزاع والتجريد من حيث هي عملية تنتقل بها الصورة من المحسوس إلى المعقول، ذلك لأنهم جميعاً أخذوا هذه الفكرة من أرسطو، ولكن الخلاف بينه وبين مدرسة الإشراق السابقة له، في مصدر الصور العقلية وطريق حصول العقل الإنساني عليها، فبينما كان مصدر هذه الصور عقلاً مفارقاً خارجاً عن النفس الإنسانية، وبطريق الجذب والإشراق أو الفيض من هذا العقل المفارق على العقل الإنساني عند مدرسة الإشراق، فان هذا المصدر عند ابن رشد قائم في العقل الإنساني نفسه من جهة ما هو هيولاني مستعد، ومن جهة ما هو فعال ينقل العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بعد عملية التجريد وبطريق اتصال العقل

(العقل مثلاً) فالوجود والماهية فيها شيء واحد. ويرى أرسطو ان الماهية هي حقيقة الشيء. انظر: النفس، نشرة احمد فؤاد الاهواني، ص 116.

الهيولاني الإنساني بالعقل الفعال[1] الذي هو مظهر من مظاهر النفس الإنسانية وليس خارجاً عنها ولا مفارقاً لها.

وبعبارة أخرى ان نظرية الاتصال بالعقل الفعال ما هي إلا تفسير لعملية المعرفة عند ابن رشد، هي في حقيقة الأمر ليست إلا نظرية تجريد المعاني الكلية التي تنتهي بانتقال العقل المادي من القوة إلى الفعل[2].

وكما ان الوجود يكمل شيئاً فشيئاً، فهناك معرفة تسمو هي الأخرى شيئاً فشيئاً. وكل مرتبة في الوجود تقابلها مرتبة في المعرفة. وقد شرح ابن رشد هذه النظرية فيما يتعلق بالوظائف النفسية الدنيا في كتاب "الحاس والمحسوس" فقال[3]: "فتكون ها هنا للصور ثلاث مراتب، المرتبة الأولى جسمانية، ثم تليها المرتبة التي في الحس المشترك، وهي روحانية ثم الثالثة وهي التي في القوة المتخيلة، وهي أتم روحانية. ولكونها أتم روحانية من التي في الحس المشترك لم تحتج القوة المتخيلة في إحضارها إلى حضور المحسوس خارجاً، بخلاف الأمر في قوة الحس".

يتضح إذن أن العقل عبارة عن استعداد قائم في الإنسان[4]، ويجوز اتصاله بالمادة المنفصلة لأنها من اللواحق بالإنسان، اما من ناحية الطبيعة فلا يمكن ان يكون هناك تلازم وفقاً لطبيعة المادة. فالعقل الإنساني عند ابن رشد يدرك العقل العام، أي انه يرفع ذاته إلى العقل العام. والعقل الهيولاني عندما يجرد

---

(1) العقل الفعال في مذهب ابن رشد هو أرقى وظائف النفس التي تتدرج في عملية التعقل من صورة تكون مادة لصورة فوقها إلى صورة ليس فوقها صورة وهي بمثابة " صورة الصور "، وهذا العقل الفعال بهذا المعنى يشترك فيه جميع الناس كالعقل الهيولاني وخالد مثله.
انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 90 فما بعد.

(2) يرى ابن رشد ان أفعال النفس غير خاضعة لزمان، النفس.

(3) الحاس والمحسوس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن (ارسطوطاليس في النفس)، وكالة المطبوعات، دار القلم، بيروت، ص 205 وقارن ص 211.

(4) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 67. وللتفصيلات انظر: محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص 162.

من هيولانيته ومن صور الأشياء المعقولة يبدأ بعدها بتعقل ذاته[1]. وهنا لابد من القول بان العقل وان كان مركباً من القوة والفعل، فان تركيبه هذا ليس من جنس تركيب الأشياء الطبيعية[2] ولا هو من جنس القوة في التركيبين.

فالقوة على الكمال العقلي لا تؤدي بالضرورة إلى انبثاق موجود جديد، وإنما تفضي إلى علاقة جديدة هي علاقة الاستفادة والاستكمال، في حين ان القوة على الكمال الطبيعي تؤدي إلى ميلاد جوهر جديد عند تلقيحها بالفعل المناسب لها. وهذه النتيجة تؤدي بنا إلى القول بان الاستعداد الذي يلحق العقل من جراء اتصاله بالإنسان هو استعداد عرضي، وان قوتي العقل القابلة والفاعلة تلحق بالإنسان على نحو عرضي.

والعقل حينما يحصل على المعقولات تصبح هذه المعقولات بالفعل، ويستطيع استعادتها فيسمى العقل المستفاد (أو العقل بالملكة) [3] وهو كالعالم الحاصل على المعلومات، إذ إن له القدرة على استعادة المعقولات التي أدركها.

ولقد أثار ابن رشد المسألة في حديثه عن الصور المعقولة. وقال: إنه إذا كانت هذه المعقولات توجد أولاً بالقوة ثم بالفعل، وكان كل ما هذا شأنه مما قوامه بالطبيعة، فله محرك يخرجه من القوة إلى الفعل، وجب ضرورة ان يكون الأمر على هذا في هذه المعقولات، وذلك لان القوة لا يمكن ان تصير إلى الفعل بذاتها. ووجب أيضا ان يكون هذا المحرك عقلاً وغير هيولاني. وذلك ان العقل الهيولاني يحتاج ضرورة في وجوده إلى عقل موجود بالفعل دائماً، وإلا لِمَ يوجد الهيولاني؟.

---

(1) أنظر: المصدر نفسه، ص 72.

(2) ابن رشد يخالف الفلاسفة المسلمين من أتباع رأي الاسكندر في الهيولى عندما يقول في العقل الهيولاني " أنا لست اسميه هيولانيا، لأنه شيء كالمادة"، تلخيص كتاب النفس، ص33. ومن الملاحظ ان الاسكندر ذهب إلى تشبيه العقل بالمادة.

(3) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 87. وفي رسالة الاتصال لابن رشد نجد توضيحاً أكثر لهذا المعنى، فهو يقول: "العقل الهيولاني إنما ينظر إلى العقل الفعال الذي هو عقل بالفعل، إلا انه يعقله أولاً بوجود ناقص، وهو العقل الذي بالملكة الذي هو صور الموجودات الهيولانية. ويعقل بآخره على التمام والكمال إذا كان إنما ننظر إليه من هذه الجهة سمى مستفاداً". ص121.

وكل ما لا يحتاج في فعله الخاص إلى الهيولى فليس بهيولاني. فهذا الفاعل يعطي طبيعة الصورة المعقولة[1].

وابن رشد يقسم العقول إلى ثلاثة أقسام[2] هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة[3] والعقل الفعال وهو المخرج له من القوة إلى الفعل.

ويرى ان القوة بما هي قوة إنما تقال بالإضافة إلى الفعل. ولما كان العقل الهيولاني عقلاً بالقوة، وجب ان يكون إنما هو عقل بالقوة على عقل بالفعل ليس فيه قوة أصلا. ولما كان العقل الذي بالملكة عقلاً بالقوة لا عقلاً بالفعل [4]؛ فإنه يترتب على ذلك ضرورة القول بأن العقل الهيولاني إنما هو بالقوة على عقل بالفعل ليس فيه قوة أصلاً، و إن كان وقتاً ما بالقوة على عقل ليس هو عقلاً بالفعل. فإنما هو قوي عليه ليكون به مستعداً وقابلاً لمثل هذا العقل، وإذا كان قوياً على مثل هذا العقل، وكل قوة لابد ان تخرج إلى الفعل، فبالضرورة ما يلزم ان يعقل بآخره للعقل المفارق، أي الفعال، ومن هذه الجهة سمي مستفاداً [5]. فعملية إخراج ما بالقوة في العقل الهيولاني إلى الفعل، أي إيجاد المعقولات والمعارف فتتم عن طريق الاتصال بـ "العقل الفعال".

ومن تفسير ابن رشد لمسألة الاتصال، يمكنني القول ان هذا التفسير يقوم على استنفاد إمكانيات العقل الهيولاني كلها، أي جعله ممتلئاً تماماً، حتى يكتسب قوة جديدة يقتدر بفضلها على الاتصال بالعقل الفعال. بعبارة أخرى، تقوم إستراتيجية ابن رشد على تحويل العقل الهيولاني إلى عقل فعال، وهذه هي لحظة الاتصال بالوجود. فللعقل الفعال إذن وجودان، وجود مفارق من حيث هو جوهر، ووجود متصل بالعقل الهيولاني.

---

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 88. وقارن، ص 89.
(2) تلخيص كتاب النفس، ص 85 وقارن مقدمة الاهواني لهذا الكتاب، ص 58.
(3) يقول ابن رشد: "والعقل الذي بالملكة هو المعقولات الحاصلة بالفعل فيه، إذ صارت بحيث يتصور بها الإنسان متى شاء ". تلخيص كتاب النفس، ص 87.
(4) ابن رشد، رسالة الاتصال، ص 123.
(5) المصدر نفسه، ص122– 123.

المقصد الثالث: عملية التحقق والاتصال

يوضح ابن رشد طريقته للارتقاء والسمو مستخدماً لذلك الغرض النظام التسلسلي المتضمن عملية تدرج العقل من الصور الهيولانية [1] إلى الصور الروحانية التي تنسب للمخيلة والتي تتوسط بين الصور الهيولانية والمعقولات، اما المرحلة الثالثة والأخيرة فهي المعقولات، أي الاتصال بالعقل الفعال بواسطة المعقولات وبهذا تتحقق السعادة.

يقول ابن رشد: "العقل الفعال هو الذي يخرج النفس من العقل الهيولاني إلى العقل الفعال" [2] وهذا يعني ان مهمة العقل الفعال هي جعل المعقولات التي بالقوة بالفعل.

وإذا علمنا ان العقل الفعال وان كان مفارقاً من حيث جوهره إلا انه صورة العقل الهيولاني من حيث فعله، وان له صلة بالنفس كصلة الصورة بالمادة. فالعقل الهيولاني يبقى فعالاً بالقوة، أي بواسطة ما فيه من العقل الفعال حتى إذا ما انفصل عن ذلك الاستعداد صار عقلاً بالفعل. وانفصاله هذا وصيرورته عقلاً بالفعل إنما هو بواسطة العقل الفعال، إذ هو الذي يجعل الصور المتخيلة للنفس معقولة[3].

وهنا يقول ابن رشد: "ولما كان العقل الهيولاني عقلاً بالقوة، وجب أن يكون إنما هو عقل بالقوة على عقل بالفعل ليس فيه قوة أصلاً. ولما كان العقل الذي بالملكة عقلاً بالقوة لا عقلاً بالفعل، وجب ان يكون العقل الهيولاني إنما هو عقل بالقوة على عقل بالفعل ليس فيه قوة أصلا، وان كان وقتاً ما بالقوة على عقل ليس هو عقلاً بالفعل. فإنما هو قوي عليه ليكون به مستعداً وقابلاً لمثل هذا العقل الذي لا تشوبه قوة أصلا. وإذا كان قوياً على مثل هذا العقل، وكل قوة لابد ان

---

(1) حول مراتب الصور الهيولانية، ينظر، ابن رشد، تلخيص كتاب النفس (الاهواني)، ص 73.

(2) انظر: ابن رشد، رسالة الاتصال، ص 121. يلاحظ ان الحركة في مسائل النفس والعقل قائمة على نوع من التصورات (التصور)، فهي غير موجودة وجوداً حقيقياً.

(3) انظر: ابن رشد، رسالة الاتصال، ص 122. وقارن للتفصيلات، محمد بيصار، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ص 137.

تخرج إلى الفعل، فبالضرورة ما يلزم ان يعقل بآخره للعقل المفارق، أعني الفعال، ومن هذه الجهة سمي مستفاداً" [1]. فما هو بالقوة لابد ان يكون فيه معنى ما من الصورة التي هو مستعد [2] لقبولها وكذلك الشأن في مخرج ذلك المعنى من القوة إلى الفعل لابد ان يكون فيه هو الآخر معنى مما سيخرجه إلى الفعل. وبالتالي فالهيولاني والفعال هما شيء واحد من جهة، وهما اثنان من جهة تنوع فعلهما واختلافه: "فعل العقل الفعال هو خلق المعقولات وفعل العقل الهيولاني هو قبول هذه المعقولات، غير أنهما شيء واحد لان العقل الهيولاني يستكمل بالعقل الفعال ويعقله. وإذن فالأمر يتعلق بالدينامية الداخلية للعقل البشري، فليس العقل خارج النفس البشرية بل هو فعالية عقلية إنسانية"[3].

يقول ابن رشد: "ان العقل الهيولاني يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد، ويحكم عليها كلياً. فمن كان هذا جوهره فهو غير هيولاني"[4].

وإذا كان هذا حال العقل الهيولاني مع معقولاته، وعلمنا الكيفية التي يتم بها اتحاد هذه المعقولات مع هذا العقل، علمنا بالتبعية إن اتحاد العقل المبرأ عن المادة بمعقولة هو أكثر بداهة من اتحاد عقلنا المتصل بالمادة بمعقولة، وخاصة عندما يقول ابن رشد: "إن العاقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الإنساني، فضلاً عن العقول المفارقة"[5].

وإذا علمنا ان العقل الفعال وان كان مفارقاً من حيث جوهره إلا انه صورة العقل الهيولاني من حيث فعله، وان له صلة بالنفس كصلة الصورة بالمادة. بمعنى

---

(1) ابن رشد، رسالة الاتصال، ص 122–123.

(2) يلاحظ ان العقل البشري فيه قوة أو استعداد وكما يقدمه لنا ابن رشد هو فراغ معرفي مطلق يكاد يكون فراغاً انطلوجياً شبيهاً بالعدم. بعبارة أخرى، القوة هي الاستعداد العدمي لورود شيء من خارج إلى الذات، . للتفصيلات انظر: محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 17. وبخصوص معنى الاستعداد يمكن الرجوع إلى، "المعجم الفلسفي" جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1971، ص 70.

(3) انظر: محمد عابد الجابري، ابن رشد (سيرة وفكر)، ص 203.

(4) ابن رشد، تهافت التهافت، ج 2، ص 863.

(5) المصدر نفسه، ص 48.

ان مهمة العقل الفعال هي قلب الصور التي تتخيلها النفس إلى معقولات [1]، وان العقل الهيولاني هو الذي يقبل هذه المعقولات. وعلى قدر ما يكون استعداد النفس وقدرتها على الإدراك أشد تكون درجة المعقولية التي يرفع العقل الفعال إليها هذه الصور أعظم.

فالعقل له وجود مستقل عن نفس الإنسان الشخصية وهذا العقل واحد ومفارق ولا يصبح متكثراً إلا باشتراك الأفراد فيه. وهذا هو المقصود بخلود النوع الإنساني، وبذلك صار العقل روحانياً غير ميت. وبهذا يفتح ابن رشد لنا مجالاً واسعاً في مسألة الحياة الأخروية[2].

ومعنى هذا ان ابن رشد يرى ان الصلة بين العقل لفَعَّال[3] والنفس تبين لنا وحدة النفس، ولقد استطاع ابن رشد، بعد ذلك، ان يبرز فكرة "وحدة النفس الإنسانية"[4]، عندما ذهب إلى القول بان العقل الهيولاني والعقل الفعال ليسا في حقيقة الأمر إلا شيئاً واحداً [5]، ويعني ابن رشد بهذا الشيء الواحد النفس الإنسانية، فإذا كانت النفس الإنسانية "مستعدة للمعرفة سميت عقلاً، وإذا أدركت ذاتها – أي انها ذات مدركة – سميت عقلاً فعالاً وتسمى هذه المرحلة لديه اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال"[6].

---

(1) جميل صليبا. المعجم الفلسفي، ص 458.

(2) لقد اتهم ابن رشد بأنه يذهب إلى ان النفوس الفردية تدمج في النفس الكلية بعد الموت، وانه ينكر على هذا النحو خلود كل نفس إنسانية على انفرادها. وليس هذا من الحق في شيء، إذ انه يجب ان نميز في مذهب ابن رشد بين النفس والعقل، فالعقل مجرد غاية التجريد. انظر: تهافت التهافت، ص 137.

(3) من صفات العقل الفاعل العام – حسب رأي ابن رشد – انه مستقل ومنفصل عن المادة وغير قابل للفناء، أما العقل الخاص المنفعل فيتصف بالفناء مع جسم الإنسان.... بالتالي ففي مسألة الخلود يعد ابن رشد العقل الفاعل العام (الكلي) هو وحده الخالد، بمعنى ان الإنسانية هي الخالدة، اما العقل المنفعل الفردي فإنه يفنى مع الجسم. فرح أنطوان، ابن رشد وفلسفته، ص 76.

(4) انظر: محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص 167.

(5) انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج2، ص884.

(6) محمود قاسم: النفس والعقل عند فلاسفة الإسلام والإغريق، ص 124–125.

فالإنسان الذي يبغي الاتصال عليه ان يزيل عن العقل الهيولاني كل ما هو بالقوة ليصبح عقلاً بالفعل[1]. وبهذا تتحقق السعادة العظمى في كلتا الحياتين: الدنيا والآخرة. فكلما حقق الإنسان اقترابه من العقل العام (الكلي) حقق السعادة والمعرفة الكاملة، أياً كان مذهبه ودينه.

وفكرة خلود العقل عند ابن رشد ينسجم معها رأيه في إمكان إدراك الخالد[2]، إذ ليس من المستحيل ان يدرك الخالد ذاته وغيره من الأشياء الخالدة ومن ثم فهي أساس الحدس العقلي أو الإدراك الذاتي عنده. كما ان هناك نوعاً من التوازي بين تدرج الوظائف النفسية من جهة الوجود، ومن جهة المعرفة [3]، فهناك وجود يكمل شيئاً فشيئاً وهناك معرفة تسمو هي الأخرى شيئاً فشيئاً وكل مرتبة في الوجود تقابلها مرتبة في المعرفة.

الخاتمـــة

لقد ألزمت صيغ معينة في ابستيمولوجيا أرسطو فيلسوف قرطبة على الأخذ بغائية الجوهر المطلق، كما أغرته أشكال أخرى لها بالأخذ بتصور نوع من التحول المتبادل بين العقل والإنسان والعلم التي على أساسها تتعاقب العقول وتتحول من حالة إلى حالة أخرى لتحقق تلك الغائية، مما يعني إعطاء أبعاد جديدة للإنسان تتمثل في طبيعة العقل المفارق واستعداده الدائ م لتقبل جميع الصور العقلية الأخرى.

كما تبين لنا مدى الجهد الذي بذله ابن رشد في إعادة صياغة العقل البشري لتقبل الحقائق، وتأتي قيمة هذا الجهد على صعيد المنهج في تجزئته لمشكلة العقل بغية استقراء أهم الجزئيات وكشف العلاقات المتداخلة بينها.

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج3، ص 1489 فما بعد.
(2) للتفصيلات، انظر: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 503 فما بعد.
(3) تلخيص كتاب النفس (المقدمة) ص 60.

وختاما اسأل الله تعالى أن أكون قد وفقت في هذا العمل المتواضع، وإن لم أكن قد وفقت فاسأله تعالى أن يغفر لنا ما قدمنا وما أخرنا ما أسررنا وما أعلنا انه على ذلك قدير وبالإجابة جدير.

Ibn-Rushed Knowledge Systems and the Patterns of Mind

Dr. Sami Mahmood*

Abstract

Mind has a special status in the Islamic thinking. Islam appreciation of mind has so many patterns.

Due to the high status of mind, a research on "knowledge systems of mind" as were laid by Ibn-Rushed is being presented here, showing his view with regard to the reality of mind as it is commonly known, his opinion of its status, and whether it uniformed or it differs from one man to another according to the depth of man's thinking. And its relation to the spirit and the nature of this relation.

It was found out that Ibn-Rushed had a great impact on the development of human thinking, particularly his call to rely on the mind and experiment, starting from the nature or the external world through his foundation of epistemology and anthology.

Ibn-Rushed's objectivity appeared clearly in his view of knowledge as being relative and not absolute. He believes that human sciences are relative not absolute, because he realizes that knowledge is everchanging. It starts with sensations and then moves to imaginations and to the overall meanings.

It can be seen that Ibn-Rushed did not give an absolute importance to the abstract rules of mind and disposing them to man's feeling of reality and the surrounding. Instead he

* Deptartment of Philosophy/ College of Arts/ University of Mosul.

realized that man starts to apprehend this reality through his senses, thus he recognizes the importance of mind in studying reality and making judgment about it.

Ibn-Rushed stresses the value of global mind, in realizing the material things and the reason behind their existence. Mind which realizes the reasons behind the existence, knows why do they exist.

Knowledge about these material things could not be complete, unless the reason behind their existence is known. If these reasons are absent or ignored then this is the ignorance itself. And this is a significant factor in the formation of knowledge frame of human mind.

This advanced understanding of the concept of human knowledge had undeniable effect on Europe in the modern ages to arrive at what is called controlling and bringing nature into subjection.