

العقل عند الفلاسفة المسلمين (دراسة موضوعية ومقارنة)

الدكتور

تيسير أحمد عبل الركابي

جامعة البصرة – كلية القانون والسياسة

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه و من ولاة أما بعد ، فقد نظر القرآن الكريم إلى العقل و العقلاء نظرة إجلال وإكرام و احتفى بذوي الألباب المستقيمة فالعقل نور يهدي وصاحبه حي مهتدي فبدون العقل يعيش الإنسان في ظلام لا يستطيع التمييز بين الصحيح و الخطأ والحسن والقيبح.

أن بحثي المتواضع هذا (العقل عند فلاسفة المسلمين دراسة موضوعية ومقارنة) دراسة في فكر العقل واستدلاله في فترات تألقه وأوج قمته و ازدهاره بين الفلاسفة المسلمين الذين دعوا إلى احترام مكانته وتقديسه وإعطائه حقه الذي ميزه الله به وأعلاه.

ونجد بان للفلاسفة المسلمين كم هائل من الآراء في العقل وتقسيماته وإدراكه ومراتبه و ما يمثل لهم بصورة خاصة والفلسفة الإسلامية ومحاولة التوفيق بين الفلسفة والوحي بصورة عامة.

ومن جهة اعتباره (أي العقل) في نظر الفلاسفة صورة من صور النفس ومرتبة من مراتبها وهذا من الأسباب التي دعنتني إلى الولوج في الكتابة في هذا البحث، لأن المتكلمين والأصوليين نظروا للعقل بأنه هو احد مصادر الأحكام الشرعية التي تبنى عليها الأحكام الشرعية.

أما هيكلية البحث فقد قسمته الى ثلاثة مباحث يسبقها مقدمة و تمهيد وآخرها الخاتمة التي وضعت فيها أهم ما توصلت من نتائج.

ومع كل ما تقدم فاني اعترف بالعجز عن الاحاطه بهذا الموضوع الواسع، ولكن على أي حال فانه جهد المقل وما فيه من توفيق هو محض الفضل

الأعلى. وآخر دعوانا أن الحمد لله جل ذكره رب العرش العظيم و الصلاة والسلام
على النبي المختار وعلى اله وصحبه وسلم.

المبحث الأول العقل عند فلاسفة المشرق العربي

تمهيد

قبل الخوض في موضوع العقل عند الفلاسفة المسلمين لا بد لنا من تعريف موجز للعقل.

العقل لغة :

له ثلاث معاني:

أحدها : هو معناه ، لا معنى له غيره في الحقيقة، و الآخران : أسمان جوّرتهما العربُ إذ كانا عنه فعلاً ، يكونان إلا به و منه ، و قد سماها الله تعالى في كتابه و سمّتها العلماء عقلاً فأما ما هو المعنى في الحقيقة لا غيره : فهو غريزة وضعها الله سبحانه و تعالى في أكثر خلقه يطلع عليها العباد بعضهم من بعض و لو أطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، لا بحس، و لا ذوق ، و لا نعم ، إنما عرفهم الله إياها بالعقل منه (١) .

و العقل أيضا : هو الحجر ، و الجمع عقول، و العاقل من يحبس نفسه و يردّها عن هواها ، و عقل الشيء أدركه عن حقيقته و فهمه و تدبره، و سمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك ، أي يحبسه (٢)، و من يتبع الاستعمالات القرآنية لمشتقات هذه المادة يلاحظ إنها استعملت بمعنى عقل المعني ربطه و تثبيته في الدائرة التي من صفاتها التفكير و الفهم و المعرفة و العلم و التمييز بين الحق و الباطل كما إنها استعملت بمعنى عقل النفس و حبسها عن الانطلاق مع الهوى إلى ما فيه شر أو ضير أو أذى .

أما العقل في إصطلاح الفلاسفة : فقد عرفوه بعدة تعاريف تارة بأنه جوهر عن المادة و مرة بأنه قوة مدركة للأشياء على ما هي عليها من الحقائق و مرة : بأنه العلم بحسن الحسّ و قبح القبيح (٣) .

المطلب الأول

الكندي فيلسوف العرب

أولاً: نسبه و حياته

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (٤) فيلسوف العرب ، سواء بالمعنى العراقي الخاص أو بالمعنى الثقافي العام، و هو أول فلاسفة الإسلام (٥) و لذا نرى إن ابن تيمية يقول:- و كان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته ، أعني

الفيلسوف الذي في الإسلام فليس للإسلام فلاسفة^(٦) و يرجع نسبة إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، و كان أجداده ملوكا على كنده ، و لسنا نعرف على وجه الدقة ظروف مولده و نشأته الأولى فقد ولد حوالي ١٨٥ هـ و كان أبوه إسحاق بن الصباح أمير على الكوفة في زمن المهدي و الرشيد^(٧) و من الكوفة أنتقل على ما يبدو إلى البصرة، وهي آنذاك مركز هام للدراسات اللغوية و المناقشات الكلامية، ثم تحول إلى بغداد و هو شاب ، و أقام فيها و بغداد في ذلك الحين عاصمة الخلافة، و محور الحركة الفكرية في القرن التاسع عشر^(٨).

أما التسمية بفيلسوف العرب فلأنه أول فيلسوف عربي يذهب مذهب التفلسف اليوناني حتى أنه حاول أن يوصل يونان بقحطان نسباً و يحتج لذلك بأخبار يذكرها في بدء الأنساب. أما في كتاباته كافة كان ينحو منحى الفلاسفة، وقد أشتهر بأنه أشتغل في جميع فروع الفلسفة و له أكثر العلوم الفلسفية مصنفات طوال و كتب مشهورة في كل صنف كالطب و الفلسفة و الرياضة و المنطق^(٩).

و لاشك أن الكندي تتقف ثقافة واسعة ووعي علوم عصره بالاضافة إلى تزوده بالفلسفة اليونانية، فإنه قد نشأ و ترعرع في وسط فكري يموج بالحركة العلمية، فبالرغم من نشوء علم الكلام و ازدهاره في عصره، فقد أتاح له وسطه الاطلاع على الكتب الفلسفية لاسيما المنقول منها بواسطة كبار المترجمين مع أن مؤرخي العرب يعتبرونه من كبار المترجمين^(١٠) و عرف عنه أيضا مساهمته في حركة نقل التراث اليوناني إلى العربية فكان يهذب ما يترجمه غيره و ذلك كما فعل بكتاب (أولوجيا أرسطو طاليس) و كان له نفر من التلاميذ يقومون بالترجمة تحت إشرافه، و أتصل الكندي بقصر الخلافة فعمل طبيبا و منجما غير أنه طرد منه على عهد المتوكل حينما عادت الخلافة إلى مذهب أهل السنة و أهملت مذهب الاعتزال الذي كان عليه المأمون^(١١).

ثانياً: موضوع الفلسفة عند الكندي و أغراضها :

يختلف موضوع الفلسفة عند الكندي عن سواها من حقول المعرفة، ففي رسالته (الفلسفة الأولى) و هي رسالة هامة توجه بها إلى الخليفة المعتصم، يعرف الفلسفة بأنها (علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان)، و يعرف الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة على نحو أخص بأنها (علم الحق الأول الذي هو علة كل حق). و يذكر الكندي، بأسلوب أرسطو طاليس لا يقبل الشك، إن علم ما بعد الطبيعة هو العلم بعلة الأشياء ، و أنه بمقدار ما يكون علمنا بعلة الشيء وافيًا ، يكون هذا العلم أشرف و اتم، وهذه العلة أربع:- العنصرية و الصورية و الفاعلة و التمامية، تعنى الفلسفة بأربع مطالب، كما حددنا في غير موضوع من أقوالنا الفلسفية و هي:- (هل) و (ما) و (أي) و (لِمَ) ، أو بكلام آخر من الوجود و النوع (أو الجنس) و الفعل و علة الأشياء التمامية و هكذا فمن عرف العنصر عرف الجنس، و من عرف الصورة عرف النوع، و عرف كذلك الفصل، و متى ما عرفنا العنصر و

الصورة و العلة التمامية، عرفنا حدما (وكل محدود فحقيقية حدّه)^(١٢) والكندي و هو يحدّ الفلسفة فيقول:- أن الفلسفة حدّها القدماء بعدة حروف:
أولاً : أما عن اشتقاق أسمها فهو حب الحكمة لان فيلسوف هو مركب من (فيلا)
و هو محب و(صوفيا) و هي الحكمة.

ثانياً : و حدّها أيضا من جهة فعلها، فقالوا ان الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاعة الإنسان و أراد أن يكون كامل الفضيلة. العناية بالموت و الموت عندهم موتان :- طبيعي و هو ترك النفس استعمال البدن و الثاني هو أماته الشهوات فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه لان إماتة الشهوات هو السبيل إلى الفضيلة و لذلك قال كثير من أجلة القدماء اللذة شر باضطرار انه إذا كان للنفس استعمالان : أحدها حسي و الآخر عقلي كان مما سمى الناس لذة ما يعرف في الإحساس لان التشاغل بالذات الحسية ترك لاستعمال العقل^(١٣) .

ثالثاً: مراتب قوى العقل عند الكندي

وفي العقل شيء من التشبه بالإحساس ، و ذلك أولاً ، من حيث أنه هو الآخر مجرد صور الأشياء العقلية، مثل الجنس و النوع ، و ثانيا من حيث انه يصبح هو و موضوعه في فعل التفكير شيئاً واحداً^(١٤) .

والنفس بحالها من قوة مزدوجة مؤلفة من التفكير و الإحساس، يجوز أن توصف- كما أشار بذلك أفلاطون- بأنها) مكان لجميع الأشياء المحسوسة و المعقولة)، فرسالة الكندي في العقل، لعبت دوراً هاماً في المناقشات التي دارت في العصور الوسطى حول طبيعة العقل في أوروبا و في الشرق الأدنى على السواء^(١٥) ، في هذه الرسالة تفصيل وافٍ لرأي أرسطو طاليس في العقل، ممزوجاً برأي أفلاطون ، اللذان ظنهما الكندي رأياً واحداً^(١٦) ، و فيها يميز بين أربعة وجوه للعقل :- (الأول منها ، العقل الذي هو بالفعل أبداً و الثاني: العقل الذي بالقوة، و هو للنفس و الثالث: العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل و الرابع : العقل الذي نسميه البائن)، و يمكننا دعوة هذه الوجوه الأربعة للعقل على التوالي : العقل بالفعل و العقل بالقوة، و العقل بالملكة و العقل بالظاهر^(١٦) .

فعندما تدرك النفس الصور المعقولة المجردة من المادة و تمثيلات المخيلة، فإنها تتحد بها و تصبح موضوع الإدراك، و عند ذلك يتحول العقل ، من القوة إلى الفعل و في عملية التحويل هذه من القوة إلى الفعل تلعب الصور المعقولة دور العطل الفاعلة، و إلا استحالة التحول المذكور^(١٧) ، و لكن هذه المعقولات، في حال وجودها بالفعل تصبح مطابقة للعقل بالفعل، ما دام الفارق بين الإدراك و موضوع الإدراك يبطل تماماً عملية المعرفة. فإذا نحن نظرنا إلى هذه الصور من زاوية النفس الساعية وراء الإدراك، جاز لنا أن نسمي هذه الصور (عقلاً مستفاداً)، ما دامت النفس أنها تكتسبها أو تلتبسها من العقل الفعال نفسه، و مهما يكن من أمر،

فان النفس، عندما يتم لها أدراك الصور تصبح بطبيعة الحال، قادرة على استدعائها عندما تريد ، دون أن تكون منمهمة فعلاً بمثل هذا الإدراك، و في هذه الحالة، يكون إدراكها بالملكة فإذا كانت مستغرقة في تأمل هذه الصور، أو عاملة على أدائها إلى الغير فان إدراكها (ظاهراً) بمعنى أن يصبح بيناً بذاته من جهة ، و واضحاً للملا من جهة ثانية (١٨) .

فالعقل على هذا النحو، واحد يوجد في النفس بالقوة و يخرج إلى الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها، و كان الاسكندر قد أشار إلى العقل الفعال :- هو الذي يخرج العقل من القوة إلى الفعل، وتبعه في ذلك الفارابي و الإسلاميون. أما أفلاطون فإنه يجعل من التذكر وسيلة لإدراك المعقولات، فالكندي أذن يرى إن المعقولات هي التي تخرج العقل بالقوة من وضعه على هذا النحو و تجعل منه عقلاً بالفعل، و هذا العقل بالفعل يكون عنده استعماله ما يسمى بالعقل الظاهر ، و يعتبر عند وجوده في النفس كملكه أو ما يسمى بالعقل المستفاد (١٩) .

رابعاً: المعرفة العقلية و المعرفة الإلهامية عند الكندي

أن علم الكمية و الكيفية، في رأي الكندي، من الأهمية بحيث إننا بدون هذا العلم الذي نكسبه عن طريق الإدراك الحسي، لا يمكننا التوصل إلى علم الجوهر الأول (٢٠) و ما كان التوصل إلى ومعرفة الجوهر الثاني (أي النوع و الجنس) عن طريق معرفة الجوهر الأول، كان من المتعذر كذلك معرفة الجوهر الثاني. و عليه فبدون معرفة الكمية و الكيفية، يتعذر علينا تحصيل أية معرفة، على الصعيد الإنساني إلا أن أماكن تحصيل معرفة من هذا النوع ليس محالاً على صعيد فوق أنساني، أو الهي، وهذا في الواقع هو حال المعرفة النبوية التي خص بها رسله و مبعوثيه المختارين، الذين يستطيعون الاستغناء عن الأساليب البشرية في الاستدلال البرهاني، و ذلك بفضل ما يحظون به من نور الهي يفيضه الله على من يشاء. و الآية في مثل هذه المعرفة ما يتميز به الكلام المعبر عنها من إيجاز و وضوح و شمول، مما يمتنع أن يوازيه بيان بشري (٢١) .

المطلب الثاني

الفارابي المعلم الثاني ٥٢٥٧/٧٨٠م - ٥٣٣٩/٩٥٠م

أولاً: نسبه و حياته

هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي و المؤرخون أمثال ابن أبي أصيبعة و القفطي و البيهقي، و ابن النديم و ابن خلكان (٢٢) هؤلاء جميعاً لا يختلفون في إيراد هذه التسمية على الصورة التي ذكرناها، و يتفق صاعد صاحب كتاب طبقات الأمم معهم في ذلك إلا انه في موضع آخر يقول هو نصر بن أبي نصر (٢٣) .

أطلق عليه اسم المعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول، وإذا كان أرسطو سيطر على جزء مهم من عقل الفارابي حيث أقتفى أثر أرسطو في المنطق و الطبيعيات^(٢٤) و الفارابي تركي الأصل إلا أن ابن أبي اصيعة يذكر أن أباه فارسي الأصل و تزوج من امرأة تركية و كان قائداً في الجيش التركي، و الفارابي منسوب إلى فأراب و لكن ابن النديم يقول أن أصله من الفارياب من خراسان، و البيهقي يقول أن فارياب من تركستان لكن هذه التسمية غير صحيحة و أن صحت كان يجب أن يسمى بالفاريابي^(٢٥) وكل ما نعرفه عن حياة الفارابي أنه من أهل فاراب في بلاد ما وراء النهر^(٢٦) بينما يتفق معظم المؤرخين بأنه ولد بفاراب بتركستان، و نجد أن المستشرقين يستندون إلى رأي ابن حوقل الذي يقول أن الفارابي ولد ببلده وسيج على الشاطئ الغربي من نهر سانداریا في إقليم تركستان، ومن ثم فقد نُسب الفارابي إلى الولاية إذ أن وسيج هذه كانت في ولايه فاراب في تركستان^(٢٧).

ولد الفارابي حوالي سنة ٢٥٧ هـ / ٨٧٠ م، و توفي سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م و ذلك حسب رواية ابن خلكان. ليست لدينا معلومات مؤكدة تلقي الضوء على النشأة الأولى للفارابي على وجه الدقة ونحن نعلم انه ارتحل إلى بغداد طلباً للعلم وانه تتلمذ فيها على يد أبي شبر متي ابن يونس المتوفى سنة ٣٢٨ هـ / سنة ٩٣٩ م فتلقى عنه الحكمة، و كان أبو شبر مسيحياً من مترجمي الكتب اليونانية و إليه انتهت رئاسة المنطقين في عهده^(٢٨). و قد روي انه نشأ في دمشق، حيث اكب على قراءة كتب الفلسفة ليلاً على نور قنديل الحارس، فيما كان يعمل نهاراً ناطوراً على أحد البساتين^(٢٩) على أنه لم يلبث أن وفد على بغداد حيث التقى بكبار معلمي العصر، مثل نظير متي بن يونس و يوحنا بن ميلان فتخرج عليهم في علم المنطق و بعد أن قام برحلة إلى مصر و عاد أدراجه إلى حلب في شمالي الشام، و توفي بعد ذلك بقليل عن عمر يناهز الثمانين^(٣٠).

أما خصاله الخاصة و تصرفاته الشخصية فتلمع من خلال نواذر تروى عنه في أثناء اتصاله بالأمير الحمداني سيف الدولة (٩١٨-٩٦٧ م)^(٣١) و كان سيف الدولة من كبار رعاة الأدب و الفن، و كانت عاصمته أمارة مدينه حلب، و قد ذكر عن سيف الدولة إنه كان يجلس للفارابي، لكنه سخط عليه مراراً بسبب زيه الغريب و تصرفاته والعجربة، و كذلك لأنه على زهده و احتشامه- كثيراً ما كان يعمد إلى التباهي بنفسه في حضور سيده ولكن صلته بسيف الدولة لم تدم طويلاً فقد كان الفارابي يحب العزلة فلم يتهياً له أن يتمتع بجميع المنافع التي تيسرت له بفضل حضوته لدى الأمير^(٣٢).

ثانياً: أنواع العقول و مراتبها عند الفارابي

و يجدر بنا أن نقول بان قضية العقل الهامة أول من أثارها من المسلمين هو الكندي وهذه القضية أفرد لها الفارابي رسالة خاصة هي (رسالة في العقل). و الرسالة هذه حلقة من سلسلة طويلة من الأبحاث في هذا الموضوع، كلها منبثقة من كتاب أرسطو طاليس (في النفس)، و إن كان مصدرها الشكلي إنما هو رسالة للاسكندر (في العقل) ^(٣٣).

و الفارابي في رسالته هذه، و هي أطول و أشمل رسالة من نوعها في العربية فيها يميز بين ستة أنواع من العقول ^(٣٤) و هي:-

- الأول : العقل الذي ينعت به الجمهور الإنسان بأنه عاقل و فاضل، و هو الذي يسميه أرسطو طاليس (التعقل).
- الثاني: العقل الذي يقول عنه المتكلمون انه يوجب بعض الأفعال أو ينفبها والذي يقابل جزئياً ما يعرف بمبادئ الرأي المشترك.
- الثالث: العقل الذي يصفه أرسطو طاليس في كتاب البرهان بأنه القدرة على استيعاب مبادئ القياس الأولى، و كذلك بمجرد الطبع و الفطرة.
- الرابع : العقل الذي جاء في المقالة السادسة من كتاب (الأخلاق) إنه ضرب من الاعتياد الذي يتم بالتجربة و الاختيار و هذا العقل يمكننا به أن نتوصل به بشيء من ألفطنه إلى أحكام صائبة في باب الخير و الشر ^(٣٥).
- الخامس: العقل الذي ورد ذكره في المقالة الثالثة من (كتاب النفس) ^(٣٦).
- السادس: العقل الأول إن فعل العقل الفعال ليس متواصلاً و لا ثابتاً، و ليس مرد ذلك إلى فتور في طبيعته، بل لأن المادة التي ينبغي له أن يفعل فيها، إما أن تكون معدومة أو غير مستعدة لتلقي الصور الفائضة منه لعائق ما وعليه فهو يحتاج من أجل هذا الغرض إلى أمرين:
أ : موضوع أو حامل هيولاني يفعل فيه.
ب: انتقاء عوائق تحول دون فعله في هذا الحامل، و كلاهما خارج عن قدرة العقل الفعال ^(٣٧).

ثالثاً: تقسيم الفارابي للعقل النظري

و العقل النظري عند الفارابي على مراتب:-

العقل الهيولاني و العقل بالملكة و العقل المستفاد ^(٣٨).

أ- العقل الهيولاني أو العقل بالقوة:

فهو قوة من قوى النفس مستعدة لانتزاع ما هيأت الأشياء و صورها دون مواردها ^(٣٩) فتكون المعقولات لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة و هذه القوة تقابل العقل المادي عند الكندي و الاسكندر الافروديسي ^(٤٠).

ب- العقل بالملكة أو العقل بالفعل:

و هو العقل الذي يتم فيه نقل المعقولات بالفعل، فإذا حصلت المعقولات بالفعل في العقل صارت له ملكه و أصبح هو عقلاً بالفعل و ذلك بالنسبة لما تعقله من معقولات، أما ما لم يعقله منها فأنها تكون بالنسبة له بالقوة إذ إن للمعقولات وجودين: وجود بالقوة في الأشياء قبل أن تعقل و وجود آخر لها في العقل بعد أن يتم تحررها بالكلية عن علائق المادة^(٤١).

ج- العقل المستفاد:

و حينما تصيح المعقولات قائمة في العقل بحيث يدركها كما لو كانت غير خارجة عن ذاته فإنه في هذه الحالة يسمى عقلاً مستفاداً، إذ هو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة و أصبح في استطاعته أن يدرك الصور المفارقة أي تلك التي لم تكن في مادة أصلاً كالعقول السماوية، و لما كان العقل المستفاد في غنى عن المادة إطلاقاً بعكس الهولاني و العقل بالملكة لهذا فهو وحده الجزء الخالد في النفس و هو القريب من العقل بالفعل^(٤٢).

د- العقل الفعال:

ليس هذا العقل من مراتب العقول الإنسانية إذ هو عقل كوني^(٤٣) و يسميه الفارابي الروح الأمين و روح القدس و هو الآخر سلسلة العقول السماوية و هو الذي يخرج المعقولات من القوة الى الفعل، ويخرج العقل من القوة إلى الفعل انسياقاً مع المبدأ الأرسطي العام القائل بان كل ما هو بالقوة إنما يخرج الى الفعل بتأثير شيء آخر بالعقل^(٤٤).

و نسبة العقل الفعال إلى العقل الإنساني كنسبة الشمس إلى العين فكما إن الشمس تُخرج العين من إبصار بالقوة إلى إبصار بالفعل فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركاً بالفعل بعد إن كان بالقوة. و الفارابي سمي العقل (واهب الصور) و يقصد بذلك إن هذا العقل يشتمل على المعقولات جميعاً أي صور الموجودات و هذه هي المثل الأفلاطونية و لكن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها، أما الفارابي فإنه يتابع رأي أفلوطين فيضع المثل في العقل الفعال أو عقل فلك القمر و كان أفلوطين قد وضعها في العقل الأول الصادر عن الواحد^(٤٥).

رابعاً: كيفية الإدراك العقلي عند الفارابي

إن القوة الناطقة في الإنسان هي مستودع الصور العقلية، وهذه الصور نوعان: تلك الجواهر المفارقة التي في جوهرها عقول بالفعل و معقولات بالفعل، و تلك التي هي معقولات بالقوة لا غير، و ذلك بسبب اقترانها بالمادة على انه المعقولات بالقوة الناطقة، بحد ذاتها، غير قادرة على إخراج ما هو فيها بالقوة إلى ما هو بالفعل، دون تدخل وسيط يحول من القوة إلى الفعل استعدادها لتصبح عاقلة أو معقولة^(٤٦) و يصف الفارابي هذا الوسيط بقوله انه: (ذات ما جوهره عقل ما

بالفعل و مفارق للمادة) (٤٧) أي عقل بالفعل، نسبته إلى الفعل بالقوة و مواضعه العقلية، كنسبة الشمس إلى البصر، فالشمس تمنح المبصر بالقوة و البصر بالقوة (أي الألوان) كليهما الضوء الذي يجعل أولهما مبصراً بالعقل، و ثانيهما مبصراً بالفعل و على هذا النحو يلتقي العقل بالقوة من العقل الفعال تلك الإضاءة التي يستطيع بها أن يدرك أولاً العقل الفعال الذي هو سبب الإضاءة، و ثانياً هذه الإضاءة بالذات و ثالثاً المعقولات التي تحولت من طور القوة إلى طور الفعل (٤٨).

خامساً: أنواع المعقولات عند الفارابي

وكان للفارابي تقسيمه الخاص في مراتب العقول حيث يورد ذلك بقوله:
وأول فئة من المعقولات التي تنجم عن هذه الإضاءة، الصادرة عن العقل الفعال هي المبادئ الأولى التي فاضت أصلاً عن قوة الإحساس، ثم استقرت في القوة المتخيلة و انطبعت من ثم بطابع قابلية الإدراك بالفعل (٤٩).
و هذه المبادئ التي تعتبر صحيحة بالإجمال، تقع في ثلاث فئات: الأولى هي المبادئ الأولى الخاصة بالمعرفة الهندسية، و الثانية هي المبادئ الأولى الخاصة بالمعرفة الخفية و الثالثة هي المبادئ الأولى الخاصة بالمعرفة الماورائية التي بها تعرف العلل الأولى للأشياء من حيث أصولها و مراتبها و نتائجها (٥٠).

سادساً: مراتب العقول في دوائر الأفلاك

أول ما يصدر عن (الموجود الأول) و هو العقل (العقل الأول) و هو قادر على أدراك موجدة و إدراك ذاته، ضمن إدراكه الأول يتولد (العقل الثاني) و من الإدراك الثاني ينشأ (الفلك الأقصى) أو (السماء الأولى) ثم إن (العقل الثاني) يدرك موجدة فيؤدي ذلك إلى وجود (العقل الثالث) و يدرك بذاته فيؤدي هذا الإدراك إلى وجود فلك الكواكب الثابتة (٥١) و يستمر هذا الصدور على مراحل متتابعة، فيتولد عنها العقل الرابع و الخامس و السادس و السابع و الثامن و التاسع و العاشر، و ما يقابلها من الكواكب السيارة، أي: زحل و المشتري و المريخ و الزهرة و عطارد و القمر على التوالي.

و بالعقل العاشر تكتمل سلسلة العقول الكونية، و بالقمر تتم سلسلة الأفلاك السماوية التي تخضع في حركاتها الدائرية لتدبير العقول الكونية أبد الدهر (٥٢).

المطلب الثالث

ابن سينا الشيخ الرئيس ٢٧٠ هـ / ٢٨٤ هـ - ٩٨٠ م / ١٠٢٧ م

أولاً: حياته

ولد أبو علي الحسين بن عبدالله بن سينا في أخصنة (٥٣) على مقربة من بخارى في ما وراء النهر في شمال إيران عام ٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م (٥٤)، في بيت له

اشتغل بخدمة الدولة (٥٥) و تلقى العلوم العقلية و الشرعية في بيت أبيه حيث كان والده على شيء واسع من الثقافة (٥٦)، و قد نضج عقله و جسمه نضوجاً سريعاً مبكراً فقد ذكر أنه عندما بلغ العاشرة قد حفظ القرآن و جانب كبير من الأدب (حتى كان يقضى منه العجب) (٥٧) و انه لم يمض رداً من الزمن حتى كان أستاذه الناطلي عاجزاً عن مجاراته في علم المنطق، و عندها اضطر إلى أن يعتمد على مطالعته الخاصة (٥٨)، فدرس الفلسفة و الطب في بخارى و كان في السابعة عشر من عمره حينما أسعده الحظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه من مرض عضال، و كانت مكافئته له إن فتح له أبواب مكتبته (٥٩)، و من ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه و حل صعيبها و رغب في علم الطب فأنفتح عليه الكثير من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة و كان ذلك كله من غير استعانة بمعلم (٦٠).

و استطاع ابن سينا قراءة كل ما تحتويه المكتبة من كتب نادرة و حينما احترقت المكتبة قيل ابن سينا هو الذي احرقها حتى لا يطلع احد غيره على ما تشتمل عليه من نفايس الكتب (٦١). يعتبر الشيخ الرئيس ابن سينا تلميذ الفارابي حيث سار على نهجه و درس كتبه و أوضح ما خُفي من آرائه و كتبه و وسع أفكاره حتى طغى عليه شهرة و مكانة، لكنه مع هذا يعترف له بفضل الأستاذية و السبق و التوجيه، فيروى انه قرأ كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو أربعين مرة و لم يفهمه رغم أنه حفظه عن ظهر قلب و لكن الذي فتح له أغراض ذلك الكتاب هو كتاب الفارابي (أغراض ما بعد الطبيعة) الذي اشتراه بثلاث دراهم و قد أوضح له ما كان مستغلقاً عليه (٦٢).

و نجد ابن سينا يكرس سنتين فيما يختص بالفلسفة من سنوات دراسته الأولى لتفهم مشاكل الفلسفة فيكمل دراسته للعلوم الطبيعية و المنطقية و الرياضيات مواصلاً العمل في النهار و الدراسة في الليل، و كان يرى حلول المشاكل المستعصية عليه في أحلامه أثناء النوم (٦٣).

و قد عرف ابن سينا كيف ينتفع بحياة عصره و ثقافته، و ظل ابن سينا ينهض بأعباء الحياة السياسية متعرضاً لتقلباتها في الدولة الصغرى لذلك العهد، و كان ابن سينا قوي الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه أن يطاطيء رأسه لأي أمير من الأمراء الذين أتصل بهم، كما انه لم يخضع لأي أستاذ من أساتذته الذين أخذ العلم عنهم (٦٤).

و جعل ابن سينا ينتقل من قصر أمير إلى قصر آخر، يشتغل بتدبير أمور الدولة حيناً و بالتعليم و تصنيف الكتب حيناً آخر، حتى تقلد الوزارة لشمس الدولة في همدان، و بعد أن مات هذا الأخير جاء ابنه فدفع بفيلسوفنا إلى السجن فلبث فيه بضع شهور (٦٥).

ثم سار ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة في أصفهان وتوفي و هو في السابعة والخمسين من العمر عام ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م^(٦٦) في همدان بعد أن فتحها علاء الدولة، ولا يزال قبره معروفاً بهذه المدينة إلى اليوم^(٦٧).

ثانياً: الإدراك العقلي عند ابن سينا

يتم هذا الإدراك عن طريق قوى النفس الناطقة قي الإنسان، والنفس الناطقة قسمان: عاملة و عالمة، أي أن لها عقلاً علمياً و آخر نظرياً، فالعقل العلمي هو مبدأ حركة الإنسان بعد الرؤية و هو الذي يتسلط على البدن و يدبره فتنشأ من ذلك هيئات تسمى فضائل أو رذائل، فالأخلاق إذن مرجعها إلى العقل العلمي الذي ياتمر بتوجيه العقل النظري، إما العقل النظري هو قوة غير مادية ينتزع المعقولات أي الكليات من المعاني الجزئية و ذلك بتجريدها من المادة و لواحقها تجريداً تاماً، فوظيفة العقل النظري الرئيسية أذن تجريد الصور العقلية للحصول على مبادئ التصور بمساعدة الخيال و الوهم، بالإضافة إلى أن العقل هو الذي يربط بين الصور العقلية سلباً و إيجاباً عن طريق الأحكام و هو أيضا الذي يحصل المقدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقي^(٦٨).

و يكون العقل قبل إدراكه للمعقولات عقلاً بالقوة، و يخرج إلى الفعل بتأثير عقل آخر بالفعل تكون عنده مبادئ الصور العقلية مجردة عن المادة و تكون نسبة هذا العقل الأخير إلى نفوسنا كنسبه الشمس إلى أبصارنا، فان القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال، و أشرق عليها نور العقل الفعال فينا، استحالت مجردة من المادة و علائقها و انطبعت في النفس الناطقة، و هذا يعني أن مطالعتها تحد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال^(٦٩).

ثالثاً: العقل عند ابن سينا

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية، و في الإنسان عقل عملي و فعله يظهر التعدد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتيادياً^(٧٠) فلهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية، و اعتبار آخر بالقياس إلى القوة المتوهمة، و ثالث بالقياس إلى ذاته^(٧١) غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة إلى شعورنا بأنفسنا، أو ادراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً، و العقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها، بل هو يرتقي بها و ذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخصة و بانتزاع صور كلية من الصور المتخيلة. فالعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة، ثم يصير عقلاً بالفعل، ذلك بما يصل إليه الإحساس تؤديها إليه الحواس الظاهرة و الباطنة، فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل و هذا يحدث بواسطة الإدراك و لكن بهدى و أناره من واهب الصور و هو العقل الفعال الذي يُفيض الصور على العقل الإنساني غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظ تحفظ المعاني العقلية المجردة، لان الذاكرة لا بد أن تركز على موضوع محسوس، و إذا أدركت النفس الناطقة شيئاً فأن هذا الإدراك

يفيض عليها دائماً من العقل الفعال، و النفوس الناطقة لا تتميز بموضوع معرفتها، و لا بمقدار ما حصلته من معارف و إنما يكون تمايزها بمقدار استعدادها للاتصال بالعقل الفعال الذي تتقلى عنه بالمعرفة (٧٢).

و يرى ابن سينا إن النفس الإنسانية و هي الناطقة تقسم إلى قسمين أو قوتين تُدعى كل منهما عقلاً، القوة العاملة أو العقل العملي، و القوة العاملة أو العقل النظري، العملي متجه إلى البدن، و النظري متجه إلى المبادئ الأولى (٧٣).

فالعقل العملي : أو القوة العملية، مبدأ يحرك البدن الإنساني نحو الجزئيات و تحدث رداً فعل مختلفة كالخجل و الحياء و الضحك و البكاء، كما قد تؤثر على المتخيلة و الوهم فتستنبط التدابير من الأمور الإنسانية، كما قد تؤثر على العقل النظري فتولد الآراء و المفاهيم العامة كقولنا: الكذب قبيح و الظلم أقيح.

أما العقل النظري : أو القوة النظرية العلمية، قوة تضع الكليات و تفصلها على مادتها، و تصبح مجردة من المادة و تقسم إلى أربع مراتب:

أ- العقل الهولاني، و هو من القوة فقط لاشيء منه بالفعل.
ب- العقل بالملكة و هو ما يستخرج من العقل الهولاني، كأن نعرف الكل أعظم من الجزء.

ج- العقل بالفعل أو ما اكتسب من معقولات و صارت بالفعل.

د- العقل المستفاد أو العقل المطلق عندما يعقل الإنسان بالفعل الصور و يعقل أنه يعقلها (٧٤).

لذا فإن ابن سينا:-

بالعقل يتمكن الإنسان أن يدرك السعادة و ذلك لأنه يميز بين الخير و الشر فيعمل الفضيلة و يبتعد عن الرذيلة، و لما رأى ابن سينا أن كل كائن إنما يسعى إلى اللذة، رأى أن اللذة العقلية هي التي يجب أن يسعى إليها الإنسان لأنها أكمل للذات و أفضلها على خلاف اللذات المادية الزائلة التي تشبه لذة البهائم يقول (لا يتوهم العاقل أن كل لذة كذبة الحمار) (٧٥) فاللذة البهيمية التي تقود الإنسان إلى الشهوات تمنعه من الاتجاه إلى الله و إن خير النفوس هي التي تتحرر من المادة و تتطلع إلى الملأ العلى - فتدرك السعادة ما لا تدرك النفوس بالشهوات الحسية (٧٦).

المطلب الرابع

الغزالي

أولاً: حياته

ولد أبو حامد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي عام ١٠٥٨/٥٤٥٠م بمدينة طوس من أعمال خراسان.

و بتشديد الزاي، نسبه إلى غزال و ذلك إن والدته كان يشتغل بغزل الصوف، و من غير تشديد نسبة إلى بلد يسمى غزاله و هي بلدة قرب طوس في خراسان (٧٧) فهو

أذن فارسي الأصل و المولد، و كان بهذه المدينة قبر الإمام الرضا و قبر هارون الرشيد و لكن المغول دمروا المدينة عام ٦١٧ هـ و ظهرت على أنقاضها مدينة مشهد الحالية في إيران منذ القرن الثامن الهجري^(٧٨).

شب الغزالي منذ نعومة أظفاره محباً للعلم متعطشاً للمعرفة، و كان ذلك بمثابة غريزة و فطرة جُبِلَ عليها كما يقول هو في نفسه و لقد حرص والدُه على تنشئته هو و أخيه أحمد نشأة علمية و إسلامية^(٧٩). فعهد بهما عند وفاته الى صديق له من المتصوفة، فرباهما تربية دينية صحيحة حتى أنفق عليهما مالا كثيراً، و أخبرهما أن لا قدرة له على أن ينفق عليهما و على علمهما بعد اليوم و نصحهما أن يتعلما بالفعل في مدرسة مجانية من التي أسسها نظام الملك و هكذا دخل الولدان الى المدرسة النظامية و تفوقا على جميع أقرانها^(٨٠).

و نرى أن الغزالي كان عبقرياً منذ صغره أتقن الفقه و اللغة و سافر الى جرجان حيث درس على يد أبي نصر الاسماعيلي و عاد الى طوس و يروي الغزالي إن في طريق عودته، قطع عليه اللصوص الطريق و سرقوه فأسترحمهم أن يعيدوا إليه كتبه لأن فيها قوة علمه فضحك اللصوص كيف لم يحفظ ما فيها و أعادوها إليه فعاهد نفسه أن يحفظ علمه و كتبه كلها حتى إذا سُرقت ما ضاع عليه شيء، و هذا ما فعله حتى صار يحفظ أكثر مما يقرأ^(٨١) ثم أنتقل عام ٤٧٠ هـ الى نيسابور و هناك أتصل بالجويني أمام الحرمين فأخذ عنه و لازمه حتى وفاته عام ٤٧٨ هـ و نراه في هذه الفترة يدرس الفقه و الجدل و المنطق و الفلسفة^(٨٢).

بعد موت أستاذه، اتصل الغزالي بالوزير نظام الملك السلجوقي، فأكرمه لما لمس عنده من قوة أقحام لجميع علماء العصر، و كلفه برد التهم عن السنة و الرد بوجه خاص على الباطنية، ثم ولاه التدريس بالمدرسة النظامية في بغداد سنة ٤٨٣ هـ / ١٠٩٠ م فشاع أمره و عرفه القاصي و الداني، و التف حوله التلاميذ و المعجبين حتى لقب (بأمام العراق) و كثرت مؤلفاته في الرد على مذاهب عصره^(٨٣).

مرّ الغزالي في أزمة من الشك و تقرير درب تفكيره، و هذا ما يظهر لنا كتابه (المنقذ من الضلال) الذي يشبه السيرة الذاتية و فيه يخبرنا الغزالي اكتشافه للفلسفة و يبرز عودته الى التدريس في نيسابور بعد ان استدعاه إليه فخر الملك^(٨٤) و في هذه المرحلة كتب مقاصد الفلاسفة و تهافت الفلاسفة، الأول^(٨٥) كتبه الغزالي ليبرهن أنه محيط بعلم الفارابي و ابن سينا، و حاول أن يشير الى أخطاء الفلاسفة و هلاك مذاهبهم أما الثاني (تهافت الفلاسفة) فقد شكك ببراهين الفلاسفة و هذا الكتاب أقسى ما وجه من ضربات الى الفلاسفة.

و بعد هذه المرحلة جاءت الأزمة النفسية فما كان عنه إلا ترك التدريس بعد إن صارت حالته لا تطاق و يقال أنه تردد بين الشهوات الدنيوية و دواعي الآخرة حتى اعتزم بعد أن رُبط لسانه، على أن يعتزم السفر الى مكة و لكنه في الحقيقة

سافر إلى الشام بعد أن أناب أخاه في التدريس و سكن الشام سنتين معتزلاً لا شغل له إلا التفكير، و من الشام سافر إلى بيت المقدس ثم الحجاز حيث أدى فريضة الحج و من ثم ذهب إلى مصر، و عاد إلى وطنه عندما عرف بدعوة فخر الملك إليه كي يعود إلى التدريس في نيسابور، فكتب (المنقذ) ليبرر عودته و يروي أزمته و كان ذلك عام ٤٩٩ هـ^(٨٦) و لكن أقامته في نيسابور لم تكن إلا لسنتين عاد بعدها إلى طوس بعد موت فخر الملك الذي كان يحميه، فترك التدريس بعد أن استفاق فيه خوفه من أعدائه و في هذه الفترة ألف الغزالي أهم كتبه على الإطلاق و هو (إحياء علوم الدين) و بعدها استقر به المقام أخيراً في طوس حيث أنشأ مدرسة للفقهاء حتى وافته المنية في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ هـ الموافق ١١١١م و له من العمر أربع و خمسون عاماً^(٨٧).

ثانياً: عرض لأقوال الغزالي في المعقول و المنقول العقل و النقل عند الغزالي:

لا معانده بين الشرع المنقول و الحق المعقول. إن من ظن من الحشوية و جوب الخمود عن التقليد و إتباع الظواهر و ما أتوا به الفلاسفة إلا من ضعف العقول و قلة البصائر. و إن من تغلغل من الفلاسفة و غلاة المعتزلة في تصريف العقل، حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر فميل أولئك إلى التقریط، و ميل هؤلاء إلى الإفراط و كلاهما بعيد عن الحزم و الاحتياط^(٨٨). الواجب المحتوم، في قواعد الاعتقاد، ملازمة الاقتصاد، و الاعتماد على الصراط المستقيم فكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

العقل مع الشرع، نور على نور، و الملاحظ بعين العُور، لا أحدهما على الخصوص متدلّ بحبل غرور^(٨٩).

العقل لن يهتد إلا بالشرع، و الشرع لن يتبين إلا بالعقل، العقل كالأساس و الشرع كالبناء: لن تبنى أساس ما لم يكن بناء، و لن يثبت بناء ما لم يكن أساس، العقل كالبصر، و الشرع كالشعاع: لن يُغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج و لن يغني الشعاع ما لم يكن بصر. العقل كالسراج، و الشرع كالزيت الذي يُمدّه: ما لم يكن زيت لم يضيء السراج، و ما لم يكن سراج لم يضيء الزيت فالشرع عقل من خارج و العقل شرع من داخل و هما متظاهران متعاضان بل متحدان^(٩٠).

و على الجملة، فالعقل لا يهدي إلى تفاصيل الشرعيات لأنه لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة الكليات، أما الشرع فيعرف كليات الشيء و جزئياته، هكذا يتحرر

الغزالي أن العقل عاجز عن التفاصيل الدقيقة في مادة الشرع بينما الكليات تُعصى عليه فالجزئيات من اختصاصه (٩١).

ثالثاً: ما بين الغزالي و المعتزلة في ما بين العقل و النقل

كان مبدأ المعتزلة إن العقل مقياس الحقيقة، فلا إيمان أعمى بالنقل أي التقليد المتواتر بل نقد لكل ما جاء فيه لحك أحكامه بمحك العقل قبل الأخذ بها. و إذا تعارض العقل والنقل، فلا بد من تقديم العقل بتأويل النقل تأويلاً معقولاً، فالعقل أصل كل شيء و هو وحده كافٍ ليقود الإنسان و يرشده فلا يحتاج الى (عقل خارج) (٩٢) و الواجبات مثلاً تستند الى العقل لا الى النقل. و ليست الشريعة هي التي تجعل الخير خيراً و الشر شراً، لكن العقل هو الذي يفرق بينهما، و بالتالي من لم يدرك الإسلام أو لم يعرفه، حوسب في الآخرة حسب إتباعه أو مخالفته أوامر العقل (٩٣).

أما الغزالي فيرى أن العقل الإنساني لا يستغني عن الشرع لأنه لا يدرك الواجبات بصورة أجمالية، كضرورة عمل الخير، لكنه لا يهتدي الى معرفة كل عمل أ هو خير أم شر؟ و كذلك يعجز عن إدراك العبادات و الفرائض اللازمة لله و أحوال ألما وراء من يوم الحساب و جنة و نار، فالشرع هو الذي يطلعهُ عليها. النقل إذن يعلم العقل أموراً كثيرة، كما ينبه الغافل و يذكر العاقل (٩٤) يمكن للغزالي أن يقول ما يريد في ضرورة الشرع لمعرفة العبادات و الماورائيات لأنها من أوامر الدين. أما الواجبات الأخلاقية فيجب الإقرار للمعتزلة أنهم كانوا على حق عندما قالوا بقدرة العقل على معرفتها و إلا كيف نستطيع مطابقة غير المؤمنين بإتباعها، و لا بأس في قول أبي حامد بالاعتقاد في الاعتدال و التعقل و التزام الحد بين الشرع المنقول و للحق المعقول (٩٥).

رابعاً: مراتب العقول عند الغزالي

يتكلم الغزالي عن معاني المعقول كما أوردها الفارابي في (رسالة في العقل) دون أن يشير إليه، وكذلك يحدد مراتب العقل حسب ترتيب الفارابي و ابن سينا بدون تعديل. فأول مرتبه (العقل الهيولاني و يليه العقل بالملكه ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد و أخيراً العقل الفعال و هو عقل كوني خارج النفس الإنسانية فيفيض عليها المعرفة حسب استعدادها لقبول إشراقه) (٩٦).

المبحث الثاني

العقل عند فلاسفة المغرب العربي

المطلب الأول

أبن باجـة

أولاً: سيرته و مميزات حياته

هو أبو بكر بن يحيى المعروف بابن الصائغ و بابن باجة ولد في سرقسطة في القرن الخامس الهجري و لكن المصادر تجمع على الإشارة الى قصر حياته^(٩٧) . و لا نعرف عن حياة ابن باجة إلا انه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) بعد سقوط سرقسطة، ثم سافر إلى غرناطة و بعدها قدم الى بلاط المرابطين في فاس و مات فيها في رمضان عام ٥٣٣ هـ - ١١٣٨ م و يروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيباً كان حاسداً عليه، و لم تكن حياته على قصرها، حياة سعيدة و ذلك لكثرة الأزمات التي مر بها^(٩٨) .

و نجد ابن باجة يتبع الفارابي رجل المشرق الهادي المحب للعزلة، إتباعاً تاماً و كلما وضع كتاباً بين فيه مذهبه شأنه في ذلك شأن الفارابي، و رسائله المبتكرة قليلة و معظمها شروح لمذهب أرسطو و غيره من الفلاسفة^(٩٩) . أما إثارة الفلسفية فلم يستطيع إتتمامها، و له رسالة في المنطق و رسالة في النفس و أخرى في اتصال عقل الإنسان بالعقل الفعال ثم رسالة في الوداع و أهم رسائله على الإطلاق رسالة في تدبير المتوحد. و لابن باجة شروح على كتب أرسطو و هي كتاب الطبيعة و الآثار العلوية و التوالد و تاريخ الحيوان^(١٠٠) ، و على الرغم من قصر حياته إلا انه قد أحاط بعلم عصره احاطه واسعة فدرس الطب و الرياضيات و علم الفلك^(١٠١) .

و مما تجدر الإشارة إليه انه كما كان ابن مسرة يمثل في المغرب اتجاهاً يميل الى التصوف و الى الإدراك الذوقي لحقائق الوحي و الالوهية و تحقيق السعادة و اللذة عن طريق المشاهد الصوفية، و نجد ابن باجة يرفض هذا الاتجاه و ينتقد موقف الغزالي في المشرق الذي قال بأن العالم العقلي لا ينكشف للإنسان إلا بالخلوة، فيرى الأنوار الالهية و يلتذ بها لذة كبيرة، و يقول ابن باجة إن الغزالي حسب الأمر هيناً حينما ظن إن السعادة إنما تحصل للمرء عن طريق امتلاكه للحقيقة بنور يقذفه الله في القلب بل الحق إن النظر العقلي الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصل الى مشاهدة الله^(١٠٢) .

أما المعرفة الصوفية بما تنطوي عليه من صور حسية فأنها تكون عائقاً عن الوصول الى معرفة الله إذ هي تحجب وجه الحقيقة. فالمعرفة العقلية هي وحدها التي تقود الإنسان الى معرفة نفسه بنفسه و معرفة العقل الفعال^(١٠٣) .

ثانياً: النفس و العقل عند ابن باجة

و أساس مذهب ابن باجة : هو القول بأن الهيولاني لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولاني، و إلا لما استطعنا أن نتصور إمكان أي تغير، لان التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية^(١٠٤) .

و هذه الصور أدناها، و هي الصورة الهيولانية، الى أعلاها، و هي العقل المفارق، تتألف سلسلة متكاملة، و العقل الإنساني يجتاز في تكامله مراحل تقابل تلك السلسلة حتى يصير عقلاً كاملاً (ويتصل بالعقل الفعال)، و واجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسمانيات، ثم تصورات النفس المترددة بين الحس و العقل ثم العقل الإنساني ذاته و العقل الفعال الذي فوّه، ثم ينتهي الى إدراك عقول الأفلاك المفارقة ثم الواحد الأول (١٠٥).

و لكن كيف يتم اجتياز هذه الصورة؟
هناك نوعان من الصور: صور معقولة توجد في مادة و يمكن تجريدها عنها، ثم صور معقولة مفارقة لا توجد في مادة أصلاً.

و الصورة التي من النوع الأول هي معقولات هيولانية توجد في عقل الإنسان بالقوة فإذا تم تعقلها أصبحت صوراً معقولة بالفعل، و العقل الفعال هو الذي يخرجها من القوة الى الفعل، و هذه الصور المعقولة المجردة تدرك العلاقة بين الواحد الأول و الماديات، ثم تتلاشى هذه العلاقة و يدرك المتوحد . هذه الصور في ذاتها الأعلى إنها مجردة من مادتها، فهو هنا يصل الى إدراك (مثل المثل و جوهر الجوهر) فيفهم جوهر الإنسان على حقيقته و يعرف أنه موجود ذو طبيعة عقلية أي عقل و هذا هو الذي يقصد بالعقل المستفاد و قوامه العقل بالفعل الصادر عن العقل الفعال (١٠٦).

إذن فهذه المعقولات بالقوة عندما تجردهن الهيولي، تصبح موضوعات للفكر، و يصبح وجودها وجود صور خالصة لم تعد متعلقة بمادة فهي عقل مستفاد (١٠٧) و على هذا فصور الكائنات حينما تصبح معقولات بالفعل – وهذا هو الحد الأسمى الذي يمكننا بلوغه – يمكن لها أن تفكر بدورها كعقل بالفعل، و بذلك يكون هدف المتوحد (١٠٨) أن يصل الى التفكير في الصور المعقولة بدون تجريدها من مادة، فكأنه بهذا يفكر في ذاته من حيث أن يكون حاصلاً على معقولات بالفعل خالصة تماماً من أي تعلق بالهيولاني أي أن ذاته ستكون موضوعاً للتفكير أما الصور المعقولة المفارقة التي لم تكن أصلاً في مادة فإنها لا تتبدل و تظل كما هي و يعقلها العقل كما توجد في ذاتها.

و كما أن العقل المستفاد هو صورة للعقل بالفعل تصبح هذه الصور المعقولة صوراً للعقل المستفاد، و كل ما هو موجود من صور في هذا العالم مرتبطة بمادة محسوسة يوجد في العقل الفعال بصورة معقولة مفارقة مثل وجودها عند الإنسان في العقل بالفعل، و هذا يفسر لنا كيف إن الإنسان هو أقرب الكائنات الى العقل الفعال (١٠٩).

و نرى بأن ابن باجة يشير الى عقل واحد أزلي للإنسانية أما العقول الجزئية فإنها فانية لا تبقى بعد الموت، إلا إذا استطاعت أن تتخيل الجزئيات على نحو يجمع بين الإحساس و التعقل، و حينئذ يحق لها أن تبقى و تلقى الثواب و العقاب.

و هذا العقل الأزلي الواحد للإنسان هو الذي يصل الى الاتحاد بالعقل الفعال و لهذا فإنه لا يصل الى هذه المرتبة إلا النفر القليل من بني البشر و هؤلاء هم المتوحدون الذين يبلغون هذه المرتبة بأفعالهم الصادرة عن الرؤية و أساسها الفعل الحر الاختياري و هو الفعل الذي يشعر فاعلة بغاية يقصدها و هذا هو الفعل الإنساني الحق و على عكس الفعل البهيمي الذي لا غاية مقصودة منه (١١٠).

المطلب الثاني

ابن الوليد بن رشد - الشارح الأكبر

أولاً: نشأته و حياته

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المولود في قرطبة سنة ١١٢٦/٥٢٠م و كانت قرطبة في ذلك العصر من أهم مراكز العلم و الحضارة الإسلامية في الأندلس (١١١) و كان ينتمي الى أسرة من أعرق الأسر الأندلسية و أبعدها شأناً في الفقه و القضاء، فكان أبوه و هو أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة و كان جده الوليد من المع فقهاء الأندلس و أكثرهم تضلعاً و قد ولي منصب قاضي القضاة في الأندلس، و عرفت له مباحث جلية في الفلسفة و في الفقه و في الشرعيات على وجه العموم (١١٢).

نشأ ابن رشد في بيت علم و دين فأقبل منذ نعومة أظفاره على ضروب المعرفة التقليدية التي كان يموج بها العصر (١١٣) فكانت ثقافته من النوع التقليدي الذي كان يدور خاصة على علوم اللغة و الفقه و الكلام، حيث درس ابن رشد الفقه أولاً على مذهب مالك ثم عكف على الأدب شعره و نثره فأخذ منها بنصيب كبير فلم يكد يفرغ من دراسته الأدبية حتى أنصرف الى الطب و الرياضيات و الحكمة، كما يتبين من اتصاله بابن زهر و هو من أعلام الطب في زمانه، و من تأليفه لكتاب (الكليات) سنة ١١٦٩م و هو أحد المؤلفات الكبرى في الطب (١١٤)، و كان من بين أساتذة في هذه العلوم ابن بشكوال و ابن مسرة و أبي جعفر هارون (١١٥).

و في السابعة و العشرون من عمره سافر ابن رشد الى مراكش و اتصل بعبد المؤمن أول ملوك الموحدين، و كان هذا الملك مهتماً بالعلم و الأدب و إنشاء المدارس، فاستعان بابن رشد في ذلك، حتى مات عبد المؤمن و خلفه ابنه أبو يعقوب أبو يوسف، و كان محباً للعلم كوالده و كان ابن رشد قد تعرف على ابن طفيل الذي قربه من الملك فحاول أن يجعله طبيبه الخاص و لكن ابن رشد أبدى اهتماماً أوفر في العلم و الفكر فما كان من الملك ألا أن عينه قاضياً لاشبيلية، و كان الملك معروفاً بحبه للفلسفة و العلم حتى أنه كان يتناقش مع علماء عصره كابن طفيل و ابن رشد في مواضيع فلسفية بحثه كقدم العالم و مبدأ السببية و الى ما الى هناك و أعجب بابن رشد الذي ساعده ابن الطفيل كثيراً خصوصاً عندما طلب منه أن يهتم بإعادة تلخيص كتب أرسطو و شروحها فكان له ما أراد (١١٦).

ثانياً: نكبة ابن رشد و وفاته

لما توفي أبو يعقوب سنة ١١٨٤م و خلفه ولده يعقوب أبو يوسف الملقب بالمنصور، لم يطراً على مكانة ابن رشد في البلاط أي تغيير. إلا أن الخليفة لم يلبث بعد نحو عشر سنوات أن نقم على ابن رشد، أما استجابة للجمهور الذي نادى بتكفيره، أو لاستيائه الشخصي منه لتبذله في الحديث معه^(١١٧).
و قيل سبب النقمة على ابن رشد أن المنصور أراد أن يظهر لرعيته تعصبه و تحفظه في الأمور الدينية فأدعى غضبه على الفلاسفة و مثلَ بابن رشد على هذا النحو، خاصة و إن المنصور كان آنذاك في حرب مع الفونس التاسع و أراد أن يؤدي دور الخليفة الذي لا يتهاون مع من يتعرض للدين، فلفق له تهمة الكفر في (كونه يؤمن أن كوكب الزهرة الألهة) و هذا يبدو تليفاً دون حاجة الى الدفاع عن ابن رشد^(١١٨) و هكذا اتهم ابن رشد بالكفر سنة ١١٩٥م و أحرقت كتبه و نفي الى اليسانة و هي مدينة صغيرة واقعه في الشمال الشرقي من قرطبة و هي قرية يهودية، إلا إن محنه ابن رشد لم تدم إذ أحس المنصور في حربه مع الفونس التاسع ملك قشتالة بحاجة الى استجلاب رضى الشعب و مؤازرته فكانت للفقهاء سلطة كبيرة على جموع الناس كافة فأصدر أمراً بالعفو عن ابن رشد و أفرج عنه و دعاه الى بلاطه في مراكش حيث توفي سنة ٥٩٥هـ / ١١٩٨م و عمره اثنان و سبعون سنة و دفن في مراكش ثم نقل جثمانه الى قرطبة حيث دفن الى جوار أجداده^(١١٩).

ثالثاً: النظر العقلي عند ابن رشد

أن الشرع في نظر ابن رشد لا يحظر النظر العقلي بل يدعو إليه، فان عمل الفلاسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها على الصانع^(١٢٠). كلما كانت المعرفة بصنعة الأشياء أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم أيضاً، و غرض الفلاسفة إذن كغرض الشرع، و لو اختلفت الطرق ثم إن الشرع نفسه دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل، و تطلب معرفتهم به في كثير من آيات القرآن المجيد و هذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي: ((فاعتبروا يا أولي الأبصار))^(١٢١) و كذلك يؤكد القرآن على البحث بالنظر في جميع الموجودات: ((أولم ينظروا في ملكوت السماوات و الأرض و ما خلق الله من شيء؟))^(١٢٢)

فالشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات و اعتباراتها، و الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم و استخراج منه، و هذا هو القياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي. و بين أن هذا النحو من النظر دعا

إليه الشرع و حث عليه، و لابد أن يكون أتم النظر بآتم أنواع القياس و هو ما يسمى بالبرهان (١٢٣).

إذن النظر في الفلسفة و علوم المنطق ليس محظوراً في الشرع، بل هو مباح، و مأمور به، إما على جهة الندب-أي الحث و الدعوة، و إما من جهة الوجوب و لا يمكن الاعتراض على القياس العقلي بأنه بدعه إذا لم يكن في الصدر الأول (من الإسلام): فالقياس الفقهي و أنواعه استنبط بعد الصدر الأول و لا يرى انه بدعه. و لا حرج في الاستعانة بما قال فيه الذين تقدّمونا، سواء كانوا مشاركين لنا في الملة أم غير مشاركين.

فالآلة التي يصح بها التزكية ليست تعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة، أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة (١٢٤).
و يضيف أبو الوليد: على حال ليس ما يمنعنا من النظر في ما أثبتته الأقدمون في كتبهم.

فإن كان صواباً و موافقاً للحق، قبلناه منهم، و سررنا به، و شكرناهم عليه و إن كان فيه ليس بصواب، نبهنا عليه، و حذرنا منه و عذرناهم (١٢٥).

رابعاً: الجسم و العقل في نظر ابن رشد

حيث قال: نحن نعرف نوعين من الموجودات احدهما متحرك يحرك غيره، و الآخر محرك و هو في ذاته غير متحرك، و بعبارة أخرى:-

من الموجودات ما هو مادي، و منها هو عقل. و الموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود، و هي مراتب بعضها فوق بعض، و ليست الموجودات بسيطة فكلما بعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلت بساطتها. و كل العقول تعقل ذاتها و بذلك تعقل صلتها بالعلة الأولى (١٢٦).

و يتبين من هذا انه يوجد ضرب من الموازنة بين الماديات و المعقولات و في العقول الثواني ما يقابل تالف الأجسام من هيولاني و صورة (١٢٧). و بالطبع ليس ما يخالط العقول المفارقة مادة تقبل الانفعال، و إنما هو أمر شبيه بالمادة في أن له قوة على أن يقبل شيئاً آخر و بدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء المعقولة و بين وحدة العقل الذي يعقلها (١٢٨).

و قد عرض ابن رشد لبيان هذه الموازنة بياناً دقيقاً، مشيراً الى العقل الإنساني خاصة في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال (١٢٩).

خامساً: العقل و العقول عند ابن رشد

يجزم ابن رشد بأن تعلق نفس الإنسان بجسده كتعلق الصورة بالهيولي، وهو يقول بهذا جاداً غاية الجد، وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية رفضاً باتاً، مخالفاً بذلك ابن سينا، وإبقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كمالاتاً للجسد (١٣٠).
أما في علم النفس الحسي فإن ابن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو، مخالفاً مذهب جالينوس وغيره، ولكنه في نظرية العقل يبين أستاذه مبادئه كبيرة دون أن يفتن لذلك (١٣١).
و رأيه في العقل الهولاني، وهو مستمد من المذهب الأفلاطوني الجديد وهو رأي خاص به.

يقول ابن رشد: إن العقل ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية، ولا هو مسارق للتخيل المتردد بين الحس والعقل، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص، فالعقل الهولاني أزلي لا يعتريه الفناء، شأن العقول المفارقة والعقل الفعال، وقد الحق ابن رشد وظيفة العقل الهولاني عند أرسطو بما يسميه بالعقل المنفعل الذي يعتبر مجرد استعداد النفس (١٣٢). وكما أن ابن رشد أثبت للمادة استقلال الوجود في العالم المحسوس فهو كذلك يجعل للعقل وجوداً مستقلاً في عالم المعقولات، متابعاً (ثامطوبوس) في ذلك.

فالعقل الهولاني عنده جوهر أزلي. و ابن رشد يسمي استعداد الإنسان أو قوته على المعرفة العقلية بالعقل المنفعل. وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفناؤه، أما العقل الهولاني فهو أزلي كالنوع الإنساني (١٣٣).

و لكن العلاقة بين العقل الفعال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل من العقل الهولاني) لا يزال فيها بعض الغموض، ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك، والعقل الفعال يجعل الصور التي تتخيلها النفس معقولة، والعقل القابل يقبل هذه المعقولات. والنفس في الإنسان هي ملتقى هذين الحبيبين اللذين يلتقيان خفيه ويختلف هذا الملتقى اختلافاً كبيراً، فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وقدرتها على الإدراك تكون الدرجة التي يرفع العقل الفعال إليها هذه الصور حتى تصبح معقولة ويكون مبلغ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته (١٣٤).

و من هنا يتبين إن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية، و جملة هذه المعرفة في العالم ثابتة و إن اختلف توزيعها بين الأفراد و لا بد أن يظهر فيلسوف على الدوام، سواء كان أرسطو أم ابن رشد، في ذهنه تصوير الموجودات أموراً معقولة، ولا ريب في إن أفكار الناس حادثه و إن العقل القابل عرضه للتغيير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه، و لكن هذا العقل، إذا نظرنا إليه باعتباره عقلاً للنوع الإنساني، فهو قديم غير متغير كالعقل الفعال، عقل الفلك الأخير (١٣٥).

سادساً: نظرية الاتصال بالعقل الفعال عند ابن رشد
كيف يتم الاتصال بين النفس الإنسانية والعقل الفعال؟ أو بمعنى آخر كيف تحصل النفوس على الصور المعقولة؟

يرى ابن رشد إن الاتصال ممكن على هذه الأرض و يرجع الى طريقتين:-
طريقة الإدراك العقلي، و طريق الحدس الصوفي، و هو يرفض إمكان الاتصال
بإتباع الطريق الصوفي الهابط من الذات الإلهية و يرى على العكس من ذلك إن
الاتصال ممكن عن طريق الإدراك العقلي الصاعد الذي يبدأ من المحسوس و
ينتهي الى الصور المعقولة التي هي فعل محض، و هذا الطريق الأخير ميسور لكل
إنسان و أما اتصال الصور المعقولة بنا فباطل و تزداد السعادة الإنسانية بزيادة
الاتصال (١٣٦).

المطلب الثالث

أبن طفيل

أولاً: حياته و نشأته

ولد أبو بكر بن عبدالله بن طفيل في قاوس و هي إحدى المدن الصغيرة بالأندلس
ضمن أقاليم غرناطة، و كان واسع المعرفة درس الطب و الرياضيات و التنجيم و
الفلسفة و كان ميالاً لحياة العلم و التأمل و كان في مطلع حياته حاجباً لحاكم
غرناطة و من ثم تبوأ منصب وزير و طبيب عند أبي يعقوب يوسف (١٣٧) . و
يلوح لنا أن حياة ابن طفيل لم تكن حافلة بالتقلبات، فقد كان كلفة بالكتب أكثر من
حبه للناس، و في مكتبة مليكة العظيم حصل على كم هائل من العلم الذي كان
يحتاج إليه في صنعته، أو يروي به ظمأه للمعرفة، و هو بين فلاسفة المغرب بمثابة
من يهوي الفلسفة من غير أن يتعمق فيها، و كان ميله الى الاستمتاع بالتأمل أكبر
من ميله الى التأليف (١٣٨) فقد كان عصر ابن طفيل أكثر تحرراً من الناحية العقلية
في ظل الموحدين الذين أدخلوا الكلام الأشعري الى المغرب و كان لهم ولع
بالفلسفة (١٣٩) و نجد بأن ابن طفيل هممه بان يخرج العلم اليوناني بحكمة أهل
الشرق ليطلع الناس على رأياً جديداً في الكون و كان هذا ما دعا إليه ابن سينا، و
قد دفع ابن طفيل باعث في نفسه كما كان الحال عند ابن باجه، و قد أثار اهتمامه
أيضاً أمر العلاقة بين الفرد و المجتمع و ما فيه من أراء غير مفصله، و لكن ذهب
أبعد من ابن باجه (حيث جعل ابن باجه المفكر المتوحد: أو طائفة صغيرة من
المفكرين المتوحدين يكونون دولة داخل دولة، كأنهم صورة للجماعة كلها أو نموذج
لحياة سعيدة، أما ابن طفيل فإنه رجع الى منشأ الجماعة و هو الفرد (١٤٠).

ثانياً: نظرة ابن طفيل في العقل

في حقيقة الأمر لم نجد رأياً واضحاً عند ابن طفيل في العقل أو في نظر العقل
بصورة مستقلة أو منفردة في أي موضوع فلسفي طرحه أبن طفيل، و كان ذلك
بسبب عدم وصول مؤلفاته الفلسفية لنا إلا كتاب (حي بن يقظان) هو الكتاب الوحيد

الذي وصل إلينا، وهو رواية فلسفية تعتبر من روائع ما قدمته الفلسفة العربية من نتاج فكري و فلسفي على يد هذا العالم العربي. وهذه الرواية هي فلسفية رمزية يبسط المؤلف فيها قضايا المتوحد الباطنية و يروي المراكشي، مؤرخ الموحدين انه رأى رسالة لابن طفيل في النفس مكتوبة بخط يده^(١٤١) و باستثناء هذه الرسالة لا تذكر له مصادرنا أي مؤلف فلسفي آخر^(١٤٢)

أما قصة (حي بن يقظان) فقد سار فيها ابن طفيل على منوال ابن باجه في كتابه (تدبير المتوحد) من حيث اهتمامه على الفرد وحده، وهو لا يقصد أن الفرد يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع كما ظن بعض المؤرخين و المفسرين للقصة، إذ انه يستمد إلهامه من إشراق العقل الفعال الذي هو مصدر العلم و المعرفة للإنسان أفراداً و جماعات^(١٤٣) و ذلك على الرغم من إن القصة تبين في الظاهر كيف يستطيع الإنسان دون استعانة خارجية أي بدون معلم أن يصل الى معرفة العالم العلوي و معرفة الله و الخلود^(١٤٤) و كان ابن طفيل يحيل إشراق العقل الفعال الى ذات الفرد فتصبح كما لو كانت قادرة بذاتها على التدرج الى مراتب المعرفة حتى تصل الى الكمال المنشود، أو كان إشراق العقل الفعال يستتر اللاوعي أو في العقل الباطن للفرد^(١٤٥).

و يكون على هذا الفرد المتوحد أن يكشف عنه بنفسه حتى يصل الى إدراك الحقيقة الكاملة فيتضح له في النهاية التطابق التام بين ما توصل إليه بنفسه و ما يقول به الوحي المنزل على لسان النبي، فإذا أضفنا الى هذا كيف يتم الوحي عن طريق العقل الفعال كما يقول فلاسفة الإسلام نجد أن التكشف التدريجي للمعرفة عند (حي) الذي يتم بمساعدة العقل الفعال دون أن يدرك ذلك (حي) في بداية الأمر – سينتهي الى العقل الفعال ثم الى الحضرة الإلهية، فتتجلى (لحي) حقيقة معرفته، و إن الشريعة تتفق مع الحقيقة إذ أن لهما مصدراً واحداً، و هو لا يستطيع أن يصل الى هذه الغاية إلا إذا أستعمل منهج التأويل للنصوص الدينية بتجربتها من مدلولاتها الحسية التي ما وضعت إلا لتفي بحاجة عامة المؤمنين الذين يكتفون بالظاهر و بالنظرة السطحية^(١٤٦).

و لأبن سينا قصة بنفس المعنى و شخصياتها هي شخصيات قصة ابن طفيل و لكن ابن سينا يرمز بـ (حي بن يقظان) الى العقل الفعال، أما ابن طفيل فإنه يرمز به الى العقل البشري الطبيعي في سعيه الى المعرفة و الى الكلمات حتى تتجلى له النور الإلهي و ينعم بالدخول الى الحضرة الالهيه^(١٤٧).

ثالثاً: ما المقصود عند ابن طفيل من وراء (حي بن يقظان)

قال البعض انه يقصد من ورائها استعراض أحوال الإنسان و لم ينزل عليه وحي، و كيف انه يستطيع وحده بدون معلم أن يصل الى حقائق الوحي و أصول العقيدة. و يرى البعض الآخر انه يقصد بهذه القصة بيان التوافق بين النقل و العقل، بين الدين و الفلسفة من حيث إنهما يعبران عن حقيقة واحدة، فالدين يصورها بصورة حسية و العقل يكتشفها و يصوغها في قالب عقلي^(١٤٨).

و نرى أن ما إرادة ابن طفيل من تقابل بين العقيدة و الفلسفة قد يوحي بأن ثمة تعارضاً بين الدين و الفلسفة، و انه لا التقاء بينهما بدلالة نفور العامة من شرح الفيلسوف للعقيدة، و لكن الواقع انه لا يوجد أي تعارض مطلقاً و إن التعارض يرجع الى اختلاف مستوى الإدراك عند كل من العامة و الفلاسفة^(١٤٩).

و على أي حال فان هذا الموقف يرجع الى ما سبق أن أشار إليه الغزالي من ضرورة حماية عقيدة العوام من محنة النظر العقلي و مخاطره، و لهذا فقد ميز بين مفهوم العامة للدين و مفهوم الخاصة له و هذا لا يقدر في الدين نفسه^(١٥٠).

و نرى كيف إن ابن طفيل قد نجح في التعبير بهذه القصة عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية، ثم أن محاولة الربط بين العقيدة و الفلسفة باعتبارها وجهين مختلفين لحقيقة واحدة، و استخدام التأويل بهذا الصدد^(١٥١).

و أخيراً نلاحظ في هذه القصة إنما تصل بنا الى نتيجة مؤاها انه في الوقت الذي يمكن فيه تبرير إرسال الرسل الى عامة الناس الذين يعجزون عن الوصول الى أصول العقائد بدون معلم أو مرشد خارج عن أنفسهم نجد أن المتوحدين ليسوا بحاجة الى الرسل لأنهم يستطيعون الوصول الى حقائق الوحي بعقولهم و بهداية العقل الفعال.

المبحث الثالث مواطن الاتفاق والافتراق عند الفلاسفة المطلب الأول مواطن الاتفاق

أ- أتفق الفارابي مع الغزالي في تقسيم مراتب العقل النظري الى أربعة مراتب (١٥٢):-

- ١- العقل الهولاني: و هو قوة من قوى النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء و صورها دون موادها، فتكون المعقولات بالنسبة لهما قبل أن تقلها معقولات بالقوة و هذه القوة تقابل العقل المادي عند الكندي (١٥٣).
- ٢- العقل بالملكه أو العقل بالفعل: و هو الذي يتم فيه نقل المعقولات بالفعل فإذا حصلت المعقولات بالفعل في العقل صارت له ملكه، و أصبح هو عقلاً بالفعل و ذلك بالنسبة لما تفعله من معقولات، أما ما لم يعقله فيها فإنها تكون بالنسبة له بالقوة إذ إن المعقولات وجودين: وجود بالقوة في الأشياء قبل أن تعقل، و وجود آخر لها في العقل بعد أن يتم تحريرها بالكلية من علائق المادة (١٥٤).
- ٣- العقل المستفاد: و حينما تصبح المعقولات قائمة في العقل بحيث يدركها كما لو كانت غير خارجة عن ذاته، فإنه في هذه الحالة يسمى عقلاً مستفاداً، إذ هو العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة و أصبح في استطاعته أن يدرك الصور المفارقة، أي تلك التي لم تكن في مادة أصلاً، كالعقول السماوية، و لما كان العقل المستفاد في غنى عن المادة إطلاقاً بعكس الهولاني و العقل بالملكة لهذا فهو وحدة الجزء الخالد في النفس و هو القريب الى العقل الفعال (١٥٥).
- ٤- العقل الفعال: و ليس هذا العقل من مراتب العقول الإنسانية إذ هو عقل كوني (١٥٦) و يسميه الفارابي الروح الأمين و روح القدس، و هو آخر سلسلة العقول السماوية و هو الذي يخرج المعقولات من القوة الى الفعل (١٥٧)، و نسبة العقل الفعال الى العقل الإنساني كنسبة الشمس الى العين، فكما أن الشمس تخرج العين من ابصار بالقوة الى ابصار بالفعل، فكذلك العقل الفعال يجعل العقل مدركاً بالفعل بعد إن كان بالقوة (١٥٨).

ب. اتفاق الفارابي مع افلاطون في العقل الفعال:

يتفق الفارابي مع افلاطون في العقل الفعال، حيث ان العقل الفعال سماه الفارابي (واهب الصور) و يقصد بذلك ان هذا العقل يشمل جميع المعقولات أي صور الموجودات و هذا موافق مع المثل الأفلاطوني و لكن أفلاطون يجعلها قائمة بذاتها، أما الفارابي فيضع المثل في العقل الفعال أو في عقل ظل القمر.

ج. اتفاق ابن سينا و الفارابي و الغزالي:

نجد بان ابن سينا الشيخ الرئيس قد أتفق في بادئ الأمر مع الفارابي و الغزالي في تقسيم مراتب العقول و قد قسمها أربعة مراتب و هي كالآتي:
١- العقل الهولاني: و هو في القوة فقط، و لاشيء منه بالفعل.

٢- العقل بالملكة: و هو ما يستخرج من العقل الهولاني، كأن نعرف الكل أعظم من الجزء.

٣- العقل بالفعل: أو ما اكتسب من معقولات و صارت بالفعل.

٤- و العقل المستفاد أو المطلق: عندما يعقل الإنسان بالفعل الصور و يعقل انه يعقلها^(١٥٩)، و على هذا الترتيب فان ابن سينا قد ينحو منحى الفارابي و الغزالي في تقسيم العقل النظري، و لكن نجد بان ابن سينا لم يعد العقل الفعال بضمن هذه العقول. و لكن نرى بأنه يشير الى هذا العقل في موضع آخر بقوله:-

أما العقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة ثم يصير بالفعل، و ذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه للحواس الظاهرة و الباطنة، فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة الى الفعل، و هذا يحدث بواسطة الإدراك و لكن بهدى و إنارة من فوق من واهب الصور و هو العقل الفعال، الذي يفيض الصور على العقل الإنساني^(١٦٠).

د. مواطن الاتفاق بين الكندي و ابن سينا في كيفية الإدراك العقلي:

يرى الكندي إن النفس تدرك الصور المعقولة المجردة من المادة، و تمثيلات المخيلة، فأنها تتحد بها و تصبح موضوع الإدراك، و عند ذلك يتحول العقل من القوة الى الفعل و في عملية التحويل هذه من القوة الى الفعل، تلعب الصور المعقولة دور العلة الفاعل و إلا استحالة التحويل المذكور^(١٦١).

و لكن هذه المعقولات، في حال وجودها بالفعل تصبح مطابقة للعقل بالفعل، ما دام الفارق بين الإدراك و موضوع الإدراك يفصل تماماً عملية المعرفة، فإذا نظرنا الى هذه الصور من زاوية النفس الساعية وراء الإدراك، جاز لنا أن نسمي هذه الصور (عقلاً مستفاداً)، ما دامت النفس إنها تكسبها أو تلتبسها من العقل الفعال نفسه، و مهما يكن من أمر، فان النفس، عندما يتم لها إدراك الصور تصبح بطبيعة الحال، قادرة على استدعاءها عندما تريد، دون أن تكون منهمكة فعلاً بمثل هذا الإدراك، و في هذا الحال يكون إدراكها بالملكة، فإذا كانت مستغرقة في تأمل هذه الصورة أو عاملة على أدائها الى الغير فان إدراكها (ظاهراً) بمعنى انه يصبح بيناً بذاته من جهة و واضحاً للملأ من جهة أخرى^(١٦٢).

فالعقل على هذا النحو، و احد يوجد في النفس بالقوة و يخرج الى الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها فالكندي أذن يرى إن المعقولات هي التي تخرج العقل بالقوة من وضعه على هذا النحو و تجعل منه عقلاً بالفعل، و هذا العقل بالفعل يكون عند استعماله ما يسمى بالعقل الظاهر، و يعتبر عند وجوده في النفس تنبيه أو ملكة أو ما يسمى بالعقل المستفاد^(١٦٣). أما الإدراك العقلي عند ابن سينا:-

ذهب ابن سينا إلى إن الإدراك يتم عن طريق قوى النفس الناطقة في الإنسان، و النفس الناطقة قسماً عالمة و عاملة، أي لهما عقلاً علمياً و آخر نظرياً.

فالعقل العلمي : و هو مبدأ حركة الإنسان بعد الرؤية، و هو الذي يتسلط على البدن و يديره، فتنشأ من ذلك هيئات تسمى فضائل أو رذائل، فالاختلاف إذن مرجعها الى العقل العلمي الذي يآتمر بتوجيه العقل النظري.

أما العقل النظري : فهو قوة غير مادية ينتزع المعقولات أي الكليات من المعاني الجزئية و ذلك بتجريدها من المادة و لواحقها تجريداً تاماً، فوظيفة العقل النظري الرئيسية إذن تجريد الصور العقلية للحصول على مبادئ التصوير بمساعدة الوهم و الخيال و هو بهذا يتفق مع الكندي في الإدراك العقلي، بالإضافة إلى أن العقل هو الذي يربط بين الصور العقلية سلباً و ايجابياً عن طريق الأحكام، و هو أيضاً الذي يحصل المقدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقي^(١٦٤).

و يكون العقل قبل إدراكه للمعقولات عقلاً بالقوة، و يخرج الى الفعل بتأثير عقل آخر بالفعل تكون عنده مبادئ الصور العقلية مجردة من المادة و تكون نسبه هذا العقل الأخير الى نفوسنا كنسبة الشمس الى أبصارنا، فأن القوة العقلية إذا طلعت من الجزيئات التي في الخيال، و أشرقت عليها نور العقل الفعال فينأ، استحالت مجردة من المادة و علائقها و انطبعت في النفس الناطقة، و هذا يعني أن مطالعتها تحد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال^(١٦٥).

و بهذا فإنه يتفق مع الكندي في مستوى الإدراك بالرغم أن الكندي لم يتم ما في النفس من قوى.

هـ . الاتفاق بين ابن طفيل و ابن باجه:

نرى بان ابن طفيل قد سار و انتهج منهج ابن باجه في الكتابة و بالأخص في كتابة قصة (حي بن يقظان)، فقد سار فيها على منوال ابن باجه في كتابة (تدبير المتوحد) من حيث اهتمامه بالفرد وليس الجماعة^(١٦٦).

المطلب الثاني

موطن الافتراق و الاختلاف عند الفلاسفة

أ. اختلاف ابن سينا و ابن طفيل:

و نلاحظ بان لأبن سينا قصة بنفس قصة (حي بن يقظان) لأبن طفيل، و شخصياتها هي نفس شخصيات قصة ابن طفيل، و لكن ابن سينا يرمز ب (حي بن يقظان) الى العقل الفعال، أما ابن طفيل فإنه يرمز ب (حي بن يقظان) الى العقل البشري الطبيعي في سعيه الى المعرفة و الى الكمال حتى يتجلى له النور الإلهي و ينعم بالدخول الى الحضرة الإلهية^(١٦٧).

ب. اختلاف ابن رشد مع الفلاسفة المسلمين في العقل الهولاني:

كان رأي ابن رشد في العقل الهولاني هو:-

أولاً: إن هذا العقل ليس مجرد استعداد أو قوة في النفس الإنسانية، ولا هو مسارق للتخيل المتردد بين الحس و العقل، بل هو شيء فوق طور النفس و فوق طور الشخص، فالعقل الهيلولاني لا يعتريه الفناء، شأن العقول المفارقة و العقل الفعال (١٦٨).

ثانياً: و العقل الهيلولاني عنده جوهر أزلي، و ابن رشد يسمي استعداد الإنسان أو قوته على المعرفة بالعقل المنفعل، و هذا العقل يوجد بوجود الإنسان و يفنى بفناؤه، أما العقل الهيلولاني فهو أزلي كالنوع الإنساني (١٦٩). و هو بذلك يخالف كل من (الفارابي و ابن سينا و الغزالي)، في موضوعية العقل الهيلولاني. فالهيلولاني عندهم: هو قوة في النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء و صورها دون موادها (١٧٠). فتكون معقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة (١٧١).

ج. اختلاف الغزالي مع ابن طفيل :

ذهب الغزالي الى أن العقل لا يهتدي الى تفاصيل الشرعيات لأنه لا يكاد أن يتوصل الى معرفة الكليات، أما الشرع فيعرف كليات الشيء و جزئياته. و هكذا يجزم الغزالي:- إن العقل عاجز عن التفاصيل الدقيقة في مادة الشرع بينما الكليات تُعصى عليه، فالجزئيات هي من اختصاصه (١٧٢). و هو يرى أن العقل الإنساني لا يستغنى عن الشرع، لأنه يدرك الواجبات بصورة إجمالية، كضرورة عمل الخير، و لكنه لا يهتدي الى معرفة كل عمل أهو خير أم شر؟

و كذلك يعجز عن إدراك العبادات و الفرائض اللازمة لله و أحوال الماوراء من يوم الحساب و جنة و نار، فالشرع هو الذي يطلعه عليه، فالنقل إذن يعلم العقل أمور كثيرة، كما ينبه الغافل و يذكر العاقل (١٧٣)، و هو بذلك يخالف ابن طفيل و ابن باجه في نظرته تجاه العقل.

أما رأي ابن طفيل:- فيظهر رأيه من خلال قصة (حي بن يقظان)، حيث يقصد من ورائها استعراض أحوال الإنسان و إن لم ينزل عليه وحي، و انه يستطيع وحده و بدون معلم، أن يصل حقائق الوحي و أصول العقيدة (١٧٤). و ابن طفيل بذاته يخالف الغزالي، و يتفق مع ابن باجه.

د. اختلاف ابن رشد مع ابن سينا:

يخالف ابن رشد ابن سينا برفضه القول القائل بعدم فناء النفوس الجزئية رفضاً باتاً، و لا بقاء عنده إلا باعتبارها كملاً للجسد و هو بذلك يخالف ابن سينا القائل بفناء النفوس.

الخاتمة :

في نهاية بحثي المتواضع هذا (العقل عند الفلاسفة المسلمين دراسة موضوعية و مقارنه) و بعد الخوض في غمار هذا الموضوع اتضح لنا جملة من النتائج رغم قصر نظرنا، نود الإشارة إليها :-

١ : لم يتفق الفلاسفة المسلمين على تعريف شامل أو جامع للعقل و ذلك لأنه (أي العقل) اسم مشترك، و المشترك لأحد جامع له لأنه يطلق على معان متعددة.
٢ : إن الفلاسفة لم ينظروا الى العقل باعتباره واحد من أدلة الأحكام الشرعية كما نظرت المتكلمين، و ذلك لان الفلاسفة نظروا للعقل على انه قوة من قوى النفس النظرية.

٣ : هناك من الفلاسفة قد ذهبوا في العقل على نحو يتفق مع المتكلمين في نظرهم للعقل مثل اتفاق الإمام الغزالي مع الاشاعرة، و ابن طفيل مع المعتزلة.

٤ : حاول الفلاسفة المسلمين الربط بين الدين و الفلسفة و جعلاً بأن مصدرهما واحد، و ذلك برأيهم بان كل ما يصل إليه الفيلسوف بعقله متفق مع ما جاءت به الشريعة من الوحي.

٥ : يقابل الفارابي العقل الهيلولاني العقل المادي عند الكندي و الاسكندر الافروديسي، من حيث انه قوة في النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء و صورها دون مواردها.

٦ : أطلق الفارابي تسمية العقل الفعال على روح الأمين و اعتباره هو سلسلة من العقول السماوية.

٧ : يشبه الفارابي العقول و مراتبها و يصفها بالكواكب السيارة حيث يقول و بالعقل العاشر تكتمل سلسلة العقول الكونية، و بالقمر تتم سلسلة الأفلاك السماوية التي تخضع في حركتها الدائرية لتدبير العقول الكونية.

٨ : يعتبر ابن سينا العقل هو أعلى قوى النفس النظرية.

٩ : يعتبر ابن سينا ان اللذة العقلية هي أكمل اللذات و أفضلها على خلاف اللذات الزائلة التي يسعى كل كائن إليها، التي تشبه بلذة البهائم.

١٠ : يرى الغزالي ان العقل لا يهتد الى تفاصيل الشرعيات لأنه لا يكاد و يتوصل إلا لمعرفة الكليات بعكس الشرع، و هكذا فان العقل عاجز عن فهم التفاصيل الدقيقة في مادة الشرع.

١١ : لم ينظر الغزالي للعقل كما فعل الفلاسفة بأن العقل هو صورة من صور النفس، بل كانت نظرتة على انه عنصر في فهم الشرع و كذلك لم نجد في تقسيمه للعقول غير معاني أوردتها الفارابي للعقول في كتابه (رسالة في العقل).

١٢ : يحث ابن سينا الى توجيه الإنسان الى النظر في الموجودات بالقياس العقلي. و أخيراً فلا نقول إننا استطعنا الاحاظه بهذا الموضوع الواسع و أحصينا كل شيء لان النقص سمه غالبية في الإنسان، و حسبنا إننا في هذا البحث وضعنا علامات على الطريق تنير الدرب للسائلين والله من وراء القصد.

هوامش البحث

- (١) العقل فهم القرآن: الحارث بن أسد المحاسبي، قدم لة وحقق نصوصة حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٨٧، ص ٢٠١-٢٠٢.
- (٢) لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري: ٤٥٨/١١، مادة عقل، دار بيروت للطباعة، ١٩٥٦م.
- (٣) العقائد النسفية: الإمام أبي حفص عمر بن محمد النسفي، شرح العلامة مسعود بن عمر بن سعد التفتازاني، ص ٤١، طبعت الارنست، مكتبة المثني، بغداد.
- (٤) الفهرست محمد ابن النديم ص ٢٥٥، طبعة القاهرة ١٩٤٢م.
- (٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية: د. ماجد فخري نقلة إلى العربية د. كمال اليازجي، ص ١٨٧.
- (٦) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام: د. علي النشار ج ١ ص ٧٤.
- (٧) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام: د. محمد علي ابو ريان ٢٢٧.
- (٨) الفهرست: ابن النديم ص ٣٧١.
- (٩) الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام: للدكتور ناجي التكريتي ص ٢٢٣.
- (١٠) الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية، ٢٢٣.
- (١١) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ٢٢٨.
- (١٢) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١١٠.
- (١٣) الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية، ص ٢٢٩.
- (١٤) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٢٦.
- (١٥) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٢٧.
- (١٦) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٢٧.
- (١٧) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٢٧.
- (١٨) تاريخ الفكر الفلسفي: د. محمد ابو ريان ٢٤٠.
- (١٩) تاريخ الفكر الفلسفي: د. محمد ابو ريان، ص ٢٤٠.
- (٢٠) تاريخ الفكر الفلسفي: د. محمد ابو ريان، ص ٢٤٠.
- (٢١) تاريخ الفلسفة الاسلامية: د. ماجد فخري ونقلة الى العربية الدكتور كمال اليازجي، ص ١٣٢.
- (٢٢) طبقات الامم: صاعد الاندلسي ص ٦١، عيون الانباء في طبقات الاطباء، ابن ابي اصيبعة ج ٢، ص ١٣٤.

- (٢٣) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام: د.محمد علي ابو ريان ص ٢٤١.
- (٢٤) الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام: د.ناجي التكريتي ص ٣٠٢.
- (٢٥) تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٢٤١.
- (٢٦) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٥٧.
- (٢٧) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٢٤٢.
- (٢٨) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٢٤٢.
- (٢٩) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٢٤٢.
- (٣٠) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٥٧.
- (٣١) وفيات الاعيان: ابن خلكان، ج ٤ ص ٢٤٢.
- (٣٢) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٥٨.
- (٣٣) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٥٨.
- (٣٤) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٧١.
- (٣٥) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٧١.
- (٣٦) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٧١.
- (٣٧) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٧٢.
- (٣٨) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٧٢.
- (٣٩) تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٢٦٥.
- (٤٠) تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٢٦٥.
- (٤١) تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٢٦٥.
- (٤٢) رسالة في العقل، ص ١٣ - ينظر تاريخ الفكر الفلسفي ص ٢٦٦.
- (٤٣) رسالة في العقل، ص ١٣.
- (٤٤) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٢٦٦.
- (٤٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص ٢٦٦.
- (٤٦) تاريخ الفكر الفلسفي، ص ٢٦٦.
- (٤٧) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٧٠.
- (٤٨) تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٧١ وكذلك ينظر المدينة الفاضلة / الفارابي ص ٨٣.
- (٤٩) تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٧١ وكذلك ينظر المدينة الفاضلة / الفارابي ص ٨٣.
- (٥٠) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٧١.
- (٥١) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٧١.
- (٥٢) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٦٨.
- (٥٣) تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ١٦٩.

- (٥٤) تاريخ الحكماء: القفطي، ص ٢٦٩.
- (٥٥) تاريخ الحكماء: القفطي، ص ٤١٢.
- (٥٦) كان أبوه يشتغل بالتصرف أيام نوح بن منصور في خرمنين/ ينظر تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ١٦٥.
- (٥٧) ينظر تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٨٠.
- (٥٨) ينظر تاريخ الحكماء: القفطي، ص ٤١٣، و كذلك ينظر تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٨٠.
- (٥٩) ينظر تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٨٠.
- (٦٠) تاريخ الفلسفة في الإسلام: تأليف الأستاذ دي بور، نقله إلى العربية د. محمد عبد الهادي أبو ريده، ص ١٦٥.
- (٦١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٦٥.
- (٦٢) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: تأليف د. محمد أبو ريان، ص ٢٨٧.
- (٦٣) تاريخ الحكماء، ص ٤١٦.
- (٦٤) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٤٨٧.
- (٦٥) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٦٥.
- (٦٦) عيون الأنباء: ابن أبي اصيبعة، ج ٢، ص ٦ القاهرة ١٨٨٢م.
- (٦٧) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١٦٦.
- (٦٨) عيون الأنباء ج ٢ ص ٩، و كذلك ينظر وفيان الأعيان: ابن خلكان ج ٢ ص ١٩٨.
- (٦٩) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٢٧.
- (٧٠) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٢٧.
- (٧١) تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ١٧٨، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده.
- (٧٢) كتاب النجاة، ص ٢٦٧.
- (٧٣) كتاب النجاة ص ٢٦٩ - ٢٧٢.
- (٧٤) كتاب النجاة، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.
- (٧٥) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ١٥١.
- (٧٦) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد أبو ريان، ص ٢٢٨.
- (٧٧) ظهر الإسلام: أحمد أمين، ج ٢ ص ١٤٠.
- (٧٨) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام: د. ناجي التكريتي، ص ٣٢١.
- (٧٩) طبقات الشافعية للسبكي، ج ٤ ص ١٠١ - ١٨٢.
- (٨٠) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٣٥٤.
- (٨١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٣٥٥.

- (٨٢) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٢٣.
- (٨٣) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٢٤.
- (٨٤) طبقات الشافعية: ألسبكي، ج ٤ ص ١٠٩.
- (٨٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٣٥٦.
- (٨٦) بتصرف، تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ١٩٩.
- (٨٧) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٢٤.
- (٨٨) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٢٤.
- (٨٩) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٣٥٦.
- (٩٠) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٢٩.
- (٩١) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٢٩.
- (٩٢) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٢٩.
- (٩٣) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٣٠.
- (٩٤) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٣٢.
- (٩٥) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٣٣.
- (٩٦) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٣٣.
- (٩٧) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٣٣٤.
- (٩٨) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٣٩٤.
- (٩٩) تاريخ الفلسفة عبر الإسلام: دي بور، ص ٢٤١.
- (١٠٠) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٠.
- (١٠١) طبقات الأطباء: ابن ابيعبيد، ج ٢ ص ٦٣ - ٦٤.
- (١٠٢) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤١.
- (١٠٣) الفلسفة الأخلاقية الاقلاطونية عند مفكري الإسلام: ناجي التكريتي، ص ٣٥١.
- (١٠٤) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٤٢.
- (١٠٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٤٢.
- (١٠٦) تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ٢٤٣.
- (١٠٧) نفس المصدر و نفس الصفحة، وكذلك ينظر تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٤.
- (١٠٨) كلمة المتوحد تشير الى الفرد كما تشير الى الجماعة، والمتوحد :- هو الذي يعيش طبقاً لدواعي العقل، و ينمي عقله في جو من الحرية الخالصة، و لا يتسنى له ذلك إلا باعتزال المجتمع و العكوف على تعليم نفسه بنفسه، ثم الاتصال بقرائه لتكوين دولة الغزباء داخل الدولة غير الكاملة، فيكونون كأصدقاء تقرر المحبة نظام جماعتهم، و هم السعداء حقاً و الخالدون الذين أصبحوا أنواراً مشرقة، تجد نفوسهم

- راحتها في الاتحاد بالفعل الأعلى مصدر الفيض و النور / أنظر تأريخ الفكر
الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٦.
- (١٠٩) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٤.
- (١١٠) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٤ - ٤٤٦.
- (١١١) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام: د. ناجي
التكريتي، ص ٣٥٢ - ٣٥٣.
- (١١٢) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٦.
- (١١٣) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٥٤.
- (١١٤) تأريخ الفلسفة الإسلامية: وضعه بالانكليزية ماجد فخري و نقاه الى العربية
د. كمال اليازجي، ص ٣٧١.
- (١١٥) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٥٤.
- (١١٦) تأريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٧١.
- (١١٧) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام: ص ٤٥٤.
- (١١٨) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٨٠.
- (١١٩) تأريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٧٢.
- (١٢٠) الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٨٠.
- (١٢١) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٥٦.
- (١٢٢) فيه تصرف ينظر الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ١٨٤.
- (١٢٣) سورة الحشر: آية ٢.
- (١٢٤) سورة الأعراف: آية ١٨٥.
- (١٢٥) فيه تصرف ينظر الفلسفة العربية عبر التاريخ: رمزي نجار، ص ٢٨٥.
- (١٢٦) بتصرف ينظر الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص ٢٨٥.
- (١٢٧) نفس المصدر، و نفس الصفحة.
- (١٢٨) فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال لابن رشد، ص ١١
- ٢٩، طبعة مصر ١٣٢٨ هـ.
- (١٢٩) تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ٢٦١ / و كذلك ينظر تأريخ الفكر
الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٦٠.
- (١٣٠) فصل المقال - لأبن رشد، ص ١١ / وكذلك تأريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور
/ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، ص ٢٦١.
- (١٣١) فصل المقال - لأبن رشد، ص ١٢.
- (١٣٢) تأريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ٢٦٢.
- (١٣٣) و النفس عند ابن رشد كما هي عند أرسطو متعلقة ببدنها تعلق الصور
بالهولي، و لكن هذه النفوس الجزئية غير خالدة فهي تقنى بفناء الجسد، و بينما نجد
أرسطو يؤكد فناء العقل الهولاني، نرى ابن رشد على العكس منه و قد جعل من

- هذا العقل جوهرًا أزلياً فوق طور النفس لا يعتز به فناء شأنه في ذلك شأن العقول
المفارقة و العقل الفعال/ ينظر تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : محمد علي أبو
ريان، ص ٤٦٠ - ٤٦١ .
- (١٣٤) ابن رشد و مذهبه : رينان ، ص ١٣٣ - ١٥٢ ، طبعة باريس ١٩٢٥ .
- (١٣٥) نفس المصدر، وكذلك ينظر تأريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ٢٦٣ .
- (١٣٦) تأريخ الفلسفة في الإسلام : تأليف دي بور ، ص ٢٦٣ .
- (١٣٧) نفس المصدر و نفس الموضوع .
- (١٣٨) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٦١ .
- (١٣٩) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٦ .
- (١٤٠) تأريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ص ٢٤٩ .
- (١٤١) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام : د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٦ .
- (١٤٢) تأريخ الفلسفة في الإسلام: ت دي بور، ص ٢٤٩ .
- (١٤٣) المعجب في أخبار المغرب: المراكشي، ص ١٧٢ .
- (١٤٤) تأريخ الفلسفة الإسلامية: د. ماجد فخري، ص ٣٦٣ .
- (١٤٥) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٧ .
- (١٤٦) نفس المصدر، ص ٤٤٧ .
- (١٤٧) نفس المصدر، ص ٤٤٧ .
- (١٤٨) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٤٨ .
- (١٤٩) نفس المصدر، ص ٤٤٨ .
- (١٥٠) تأريخ الفلسفة الإسلامية: د. ماجد فخري، ص ٣٦٧ - ٣٦٩ .
- (١٥١) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: د. محمد علي أبو ريان، ص ٤٥١ .
- (١٥٢) نفس المصدر و نفس الصفحة .
- (١٥٣) نفس المصدر و نفس الصفحة .
- (١٥٤) رسالة في العقل ، الفارابي، ص ١٢/ و كذلك تأريخ الفكر الفلسفي في
الإسلام، ص ٢٢٨ .
- (١٥٥) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٦٥ .
- (١٥٦) رسالة في العقل/ الفارابي، ص ١٣ .
- (١٥٧) رسالة في العقل ، الفارابي، ص ١٣/ و كذلك تأريخ الفكر الفلسفي في
الإسلام، ص ٢٦٥ .
- (١٥٨) رسالة في العقل، ص ١٣/ و كذلك تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٦٥ .
- (١٥٩) المصدر نفسه، ص ١٣/ و كذلك تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٦٦ .
- (١٦٠) رسالة في العقل، ص ٢٥/ تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٩٤ .
- (١٦١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٢٧ .
- (١٦٢) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٢٨ .

- (١٦٣) كتاب النجاة: ابن سينا، ص ٢٦٩ - ٢٧٢ .
(١٦٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٢٧ .
(١٦٥) تأريخ الفكر الفلسفي، ص ٢٤٠ .
(١٦٦) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٢٧ .
(١٦٧) نفس المصدر، ص ٣٢٧ .
(١٦٨) تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٤٤٧ .
(١٦٩) ابن رشد و مذهبه: رينان، ص ١٣٣ - ١٥٢ .
(١٧٠) رسالة العقل، ص ١٢ .
(١٧١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٢٦٥ .
(١٧٢) بنظر الفلسفة العربية عبر التاريخ، ص ٢٢٩ .
(١٧٣) ينظر تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٣٩٤ .
(١٧٤) تأريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٦٧ .

المصادر والمراجع

أولاً / القرآن الكريم.
ثانياً /

١. ابن رشد و مذهبه / رينان، ت-ج: ترجمة عادل زعتر . القاهرة ١٩٥٧ .
٢. العقائد النسفية / الإمام أبي حفص عمر بن محمد النسفي، شرح العلامة مسعود بن عمر بن سعد التفتازاني، طبعة الارنست.
٣. العقل فهم القرآن / الحارث بن أسد المحاسبي، قدم له و حقق نصوصه حسين القوتلي، دار الكندي للطباعة و النشر و التوزيع ، الطبعة الثانية ١٩٨٧ .
٤. المعجب في أخبار المغرب / عبد الواحد المراكشي ، طبعة ليدن، الطبعة الأولى ١٨٨١ .
٥. الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام / د. ناجي التكريتي، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ١٩٨٨ .
٦. الفلسفة العربية عبر التاريخ / رمزي نجار، دار الأفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٩ .
٧. الفهرست / محمد ابن النديم، طبعة القاهرة ١٩٤٢ م.
٨. تأريخ الحكماء / جمال الدين القفطي، طبعة لينس ١٩٠٣ .
٩. تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام / د. محمد علي أبو ريان، دار النهضة، بيروت ١٩٧٦ .

١٠. تاريخ الفلسفة الإسلامية/د. ماجد فخري، ترجمة كمال اليازجي، دار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٩ .
١١. تاريخ الفلسفة الإسلامية /ت. ج. دي بور، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة ١٣٥٧ هـ ، ١٩٣٨ م.
١٢. رسالة في العقل / أبو نصر محمد بن محمد طرخان الفارابي، بيروت، ١٩٣٨.
١٣. طبقات الأمم / أبو القاسم صاعد بن صاعد الأندلسي، بيروت ١٩١٢ م.
١٤. طبقات الشافعية / تاج الدين السبكي، القاهرة، ١٣٢٤ هـ.
١٥. ظهر الإسلام / أحمد أمين، ٤ جزء، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٥٦، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٥، ١٣٨٨ هـ-، ١٩٦٩.
١٦. عيون الأنباء في طبقات الأطباء/ أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة، جزاءان المطبعة الوهبية، القاهرة ١٢٩٩ هـ-١٨٨٢ م.
١٧. فصل المقال فيما بين الحكمة او الشريعة من الاتصال و الكشف عن مناهج الأدلة / أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، القاهرة. الطبعة الأولى ١٨٨٢ م.
١٨. لسان العرب / أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٥-، ١٩٥٩.
١٩. كتاب النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الالهية / الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسين ابن سينا، ط ٢، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٥٧ هـ- ١٩٣٨ م.
٢٠. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام / د. علي سامي النشار، جزاءان، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٥.
٢١. وفيات الأعيان / أحمد ابن خلكان، القاهرة ١٩٤٩ م.