

الفصل الثاني الإدراك العقلي

ويتضمن:

أولاً: تحديد القوة الناطقة ووظائفها.

ثانياً: الإدراك العقلي.

obeikandi.com

الإدراك العقلى

أولاً: القوة الناطقة ووظائفها:

تمهيد:

إذا كنا قد أوضحنا أن المعرفة الحسية، وإن كانت تتم عن طريق قوى متعددة هى الحس الخارجى والحس الداخلى. إلا أن هناك قوة تقف من خلف هذه القوى هى "النفس" أو بمعنى أدق "جزء النفس الناطق".

وإذا كانت المرحلة الأولى من مراحل المعرفة وهى مرحلة الإدراك الحسى بنوعيه مرحلة يشترك فيها الحيوان والإنسان بحيث إننا أثبتنا أن للحيوان معرفة من نوع خاص. فإننا هنا فى مرحلة الإدراك العقلى أو المعرفة العقلية المجردة نتحدث عن معرفة خاصة بالإنسان وحده دون سائر الحيوانات "ومنها النزوعية التى تشعر بالنطق وبها يكون التعليم وهذه يختص بها الإنسان فقط" (١٠١).

هذه القوة هى التى من شأنها أن تجعل الإنسان أفضل الكائنات الحية إذ أنه يختص بها "والإنسان أفضل الكائنات ففيه قوى النفس المشتركة وفيه قوى يختص بها هو وحده، ففي الإنسان نوع من الأعضاء لا يوجد فى الحيوان" وبيقول أيضاً "ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية وهو ما لا يكون إلا بها فلذلك يوجد له التذكر ولا يوجد لغيره" (١٠٢).

وعن طريق هذه القوى يكون فى مكنة الإنسان تصور المعانى الكلية العقلية المجردة عن المادة تجريداً "تاماً" كذلك من أخص خصائصها محاولة الوصول إلى المجهول عن طريق المعلوم باستخدام العمليات العقلية من استنباط واستقراء فهذه الأفعال كلها توجد للإنسان وحده وترجع إلى نفسه الناطقة إذ أن صناعة المنطق تعطى قوانين للتواصل إلى إدراك العلم اليقيني فى

هذه الموجودات وعلى ذلك فإننا نجد أن تحديد القوة الناطقة وتميز أفعالها عن سائر أفعال قوى النفس يعد أمراً ضرورياً حتى يتسنى لنا إظهار فعل المعرفة عن طريقها وليس فقط المعرفة بل إدراك الحقائق المطلقة. ذلك أن المعرفة العقلية عند ابن باجة ليست تذكراً كما ذهب أفلاطون بل هي معرفة نابعة من الحس والمحسوسات واصله إلى العقل عن طريق التجريد الذى يقوم به، فالإدراك فى هذه المرحلة يبدأ من المحسوسات الخارجية صاعداً بواسطة الحس الخارجى إلى الحس الباطن الذى ينقل بدوره صور الموجودات إلى العقل، فإذا كان الحس يدرك الموجود مع عوارضه التى تلحقه بسبب مادته التى تكون منها، بشرط وجود المحسوس حاضراً أمامه، وإذا كان الخيال بدوره لا يمكن أن يجرد الصورة تجريداً تاماً عن خواص المادة. لكن هذا التجريد له مراتب فكأن المعرفة لها درجات وهذا ما سنوضحه فى هذا الفصل.

١ - تحديد القوة الناطقة؛

يتساءل ابن باجة ويقول: قد يجب أن نفحص عن القوة الناطقة وأى قوة هى؟ وما هى؟ ويرد على ذلك بأن القوة الناطقة يجدها الإنسان فى نفسه ويعلمها علماً يقينياً لا شك فيه لأنه يستطيع أن يجد فى نفسه ما يستطيع أن يميز به ويفصل، وذلك عكس سائر الحيوان المغتذى الحساس فالإنسان يجد فى نفسه معلومات يمكنها تمييز الجميل، والقبيح والنافع والضار... إلخ ويجد فى نفسه أموراً يرى صدقها لا شك فيها وأموراً أخرى هى ظن وأمور هى كذب وكل هذه المعلومات يجدها الإنسان فى نفسه. وهذه المعانى المعلومة فى النفس تسمى كما يقول ابن باجة نطقاً^(١٠٥). وصناعة المنطق طبقاً لذلك هى التى تعطى قوانين للتوصل إلى إدراك العلم اليقيني فى هذه الموجودات. وإذا كان الفكر هو تطرق الذهن لمعرفة المجهول من المعلوم فإن للفكر أو للنفس الناطقة قوى يمكن بواسطتها إدراك المعانى على التحقيق كالروية والاستدلال والاستنباط^(١٠٦).

والقوة الناطقة تمثل مادة الصور الهيولانية ولكنها صورة هيولانية وصلت بالتجريد إلى أعلى حد فى المعقولة معنى هذا أن الصور لها مراتب مختلفة إلا أننا يمكننا أن نحصرها بين طرفين متباعدين بينهما درجات مختلفة من الصور. فالطرف الأول هو كون الصورة ذات وجود هيولانى وفى هذه المرحلة لا يكون هناك أى مغايرة بين الصورة والمادة، أما الطرف الأقصى المقابل له فهو كونها ذات وجود معقول. وهى وإن كانت مجردة تماماً عن المادة إلا أن وجودها معقولة لا ينفى عنها صفة الوجود الهيولانى إذ قوامها فى هذا الوجود الهيولانى بالذات فهو المبدأ الذى يعتمد عليه تمامها. وبما أن التمام هو أخلق المبادئ بأن يكون مبدأ كانت الصورة المعقولة متصلة بالهيولى اتصالاً دائماً وكان تجردها منها غير ممكن أصلاً^(١٠٧).

هذه الصورة إذن متصلة بالهيولى واتصالها إنما هو اتصال ذو معنى وهذا يعنى أنها من الممكن لها أن تتصل بالهيولى أو أن تتجرد عنها فإذا اتصلت بها كانت عقلاً وإذا تجردت عنها صارت عقلاً بالقوة. هذا التجرد لا يتم دفعة واحدة لكنه على مراتب. وهى الحس - ثم التخيل - ثم النطق وهنا نجد ابن باجة يشيد بالقوة الناطقة ويجعل سائر قوى الإدراك الأخرى من أجلها يقول "فأما القوة الناطقة وإن كانت نفساً فهى أشد تأخراً فى الطبع على جهة ما يتأخر الكامل عن الناقص فى الطبع"^(١٠٨). ويقول أيضاً "فبالضرورة تقدمت إذن القوة الناطقة سائر قوى النفس فى الوجود ووجدت سائر القوى لأجل هذه التى هى أفضل فلذلك يكون (الحس) والتخيل من أجل الناطقة"^(١٠٩).

لكن القوة الناطقة تقال بمعنيين: إنها تقال أولاً على الصورة الروحانية من جهة أنها تقبل العقل^(١١٠) وهذا يقتضى منا أن نميز بين الأنواع المختلفة للصورة الروحانية موضحين الصورة التى تقبل العقل.

كما أن القوة الناطقة تقال أيضاً على العقل بالفعل^(١١١) وسوف نوضح مقصوده من العقل بالفعل.

أ - الصور الروحانية:

يرى ابن باجة أن الروح يقال في لسان العرب على ما يقال عليه نفس، والروحاني منسوب إلى الروح إذا دل على أنه النفس المحركة أو الجوهر الساكن المحرك لسواه وهذه بالضرورة ليست أجساماً بل هي صور الأجسام لأن الجسم متحرك وهذه ليست متحركة بل محركة. وقد استعمل المتفلسفون هذه الكلمة في ألفاظ مختلفة مثل الجسمانية، النفسانية. أما الهولانية فهي دخيلة في لسانهم وكلما كان الجوهر أبعد عن الجسمانية كان أخلق بالروحانية "ولذلك يرون أن أخلق الجواهر بها العقل الفعال والجواهر المحركة للأجسام المستديرة" (١١٢).

ويذهب ابن رشد إلى ما ذهب إليه ابن باجة من قبل في إطلاق الصور الروحانية على: الصور الحسية، والصور المرتسمة في الحس المشترك وفي الخيال وأخيراً على المعقولات يقول ابن رشد "إن المحسوسات لا تحل في النفس لدى إراكها حلولاً جسمانياً بل "روحانياً" وأن المعاني التي تدركها النفس إدراكاً روحانياً منها جزئى وهى المحسوسات ومنها كلى وهى المعقولات وتدرك الروحانية الجزئيات يتوسط الحواس، بينما الروحانية الكلية لا يحتاج إدراكها إلى هذا التوسط (٣٠).

ونظراً للأهمية الخاصة التي يجعلها ابن باجة للصور الروحانية خاصة في عملية الإدراك حيث إن معرفة الكليات لا تكون إلا عن طريق هذه الصورة المنبثقة أصلاً من الحس - كما أن المتفلسفين يبدأون بها فيعملون الأشياء العملية أولاً ثم الرياضة ثانياً حيث إن هذه الصور لا يمكن الاستغناء عنها حتى في العلم الطبيعي لذلك نجد ابن باجة يتوسع في تفصيل أنواع هذه

الصور ويصنفها تصنيفات عديدة محدداً أنواعها ووظيفتها وأهميتها " يقول الدكتور مصطفى حلمي " الصورة الروحانية أسمى أنواع الصور لأنها مفارقة للمادة ولهذا كانت معقولة كما أنها إذا اتصلت بالمادة فإن اتصالها لا يغض من قيمتها ولا يطعن فى روحانيتها لأن العقل يستطيع أن يتعقلها مفارقة (١١٤).

يبدأ ابن باجة بتصنيف الصور الروحانية تصنيفاً يدرج من أسمى مراتب الصور إلى أدناها مرتبة فيصنفها إلى :

١ - صور الأجسام المستديرة .

٢ - العقل الفعال والعقل المستفاد .

٣ - المعقولات الهيولانية .

٤ - المعانى الموجودة فى قوى النفس ، وهى الموجودة فى الحس المشترك وفى قوة التخيل وفى قوة الذكر .

فالصنف الأول ليس هيولانياً بوجهه ، أما الصنف الثانى فهو غير هيولانى بذاته إلا أنه يصبح هيولانياً من جراء نسبته إلى المعقولات الهيولانية فهو إذا تم هذه المعقولات الهيولانيةسمى عقلاً مستفاداً أما إذا كان فاعلها فهو العقل الفعال أما الصنف الثالث . فهو الصور الهيولانية بذاتها لأنها توجد فى الهيولى فيقال لها معقولات هيولانية إلا أنها تصبح روحانية بفعل الإدراك أما الصنف الرابع . فيدخل فى عداد الصور الروحانية الجزئية أو الخاصة التى ينتزعها الحس من الموجودات الجزئية التى تسند إليها فكان لها من هذا الوجه وجودان: ووجود هيولانى، ووجود حسى أو هى كما يقول ابن باجة " وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية " (١١٥).

لكن ابن باجة من جهة أخرى يصنف الصور الروحانية تصنيفاً بحسب النسبة فيقسمها قسمين :

الروحانية العامة "الروحانية المطلقة" :

وهي الخاصة بالعقل الفعال المستفاد وما ينسب إليهما من المعقولات وإنما سميت هذه بالروحانية العامة لأن لها نسبة واحدة خاصة وهي نسبتها إلى الإنسان الذي يعقلها وهذه الصورة كما ذكرنا ليست هيولانية بذاتها إلا أنها تصبح هيولانية من حيث نسبتها إلى المعقولات الهيولانية " فإذا ارتفعت الجسمية وصارت روحانية محضة لم يبق لها إلا نسبتها العامة وهي نسبتها إلى أشخاصها " (١١٦).

الروحانية الخاصة:

وهي عبارة عن المعانى الموجودة فى قوى النفس الحسية الثلاثة الحس المشترك والتخيل والتذكر، فالحس ينتزع هذه الصورة من الموجودات الجزئية التى تسند إليها فهى إذن لها نسبتان: إحداها خاصة وهى نسبتها إلى المحسوس، والأخرى عامة وهى نسبتها إلى الحاس المدرك لها فكأن هذه الصور لها وجودان: وجود هيولانى، ووجود حسى فمثلاً " صورة جبل أحد " فهذه الصورة لها نسبة خاصة وهى نسبتها إلى من أحسها ولم يشاهدها، فهذه إذن صورة روحانية خاصة لأننا نقول أنها صورة لجبل ولا فرق بين قولنا هذا جبل أحد ونحن نشير إلى مكانه وهو موجود ومدرك بالبصر، أو نشير إليه وهو موجود فى الحس المشترك بعد أن أدركه مدرك كالتخيل مثلاً كما أن هذه الصورة لها نسبة عامة وهى نسبتها إلى كل واحد ممن شاهدها (١١٧).

ويفاضل ابن باجة بين هذين النوعين من الصور فيجعل أحط درجات

الروحانية فى الصور الموجودة فى الحس المشترك، ثم الموجودة فى المتخيلة ثم الموجودة فى الذاكرة وأسمى درجات الروحانية المعقولات أو الأنواع والكيليات .

وهكذا نجد أن هذه الصورة تتفاوت فيما بينها بتفاوت نسبة الجسيمة فى كل منها أى نسبة كل منها إلى قوة من قوى النفس وحظ كل واحدة منها من الجسمية . فالجسمية الموجودة فى صورة الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة فى صورة التخيل وأكثر من الجسمية الموجودة فى صورة القوة الذاكرة ولا جسمية أصلاً فى صورة القوة الناطقة ومن هنا كانت الصور الروحانية الخالصة هى التى ترتفع عنها الجسيمة وتتركها القوة الناطقة فكانت بهذا التجرد أروع الصور الروحانية جميعاً وكانت الصور الروحانية فى الحس المشترك أحط الصور لأنها أكثر اتصالاً بالجسيمة يقول ابن باجة " والجسمانية فى الحس المتشرك أكثر من الجسمية الموجودة فى صور القوة الذاكرة ولا جسيمة أصلاً فى صور القوة الناطقة (١١٨) .

ثم يهتم ابن باجة بالصور الروحانية الخاصة اهتماماً خاصاً فيلم بها إماماً شاملاً ويتحدث عن أنواعها وما يندرج تحت كل نوع حديثاً مستفيضاً لأهمية هذه الصور فى عملية الإدراك ولقد ذكرنا أن هذه الصور لها نسبتان أحدهما نسبتها الخاصة وهى نسبتها إلى المحسوس والثانية نسبتها العامة من حيث الحاس المدرك لها ولنتحدث عن ذلك بالتفصيل :

أ - الصور الروحانية الخاصة من حيث نسبتها الخاصة إلى المحسوس :

يقول ابن باجة إن الصور الروحانية الخاصة منها روحانية ومنها جسمانية أما الروحانية فمنها بالذات ومنها بالعرض والصور الروحانية أياً كانت فقد يصدق بها الإنسان وقد يكذب فإن الحس قد يكذب مثل حس بعض

المحرورين بالأشخاص التى يخاطبونها حس كاذب وكذلك طعم أصناف من المرض الكاذب.

ولكن أفضل الصور الروحانية وأصدقها ما مر بالحس المشترك أو مر بالحس المشترك ما يقوم مقامه فإننا قد نتخيل بلاد يأجوج ومأجوج ونحن لم نحسها أو نتخيل مثلاً امرئ القيس فمثل هذه الأمور لم تمر بالحس المشترك ولم تحسها فلذلك يكون أكثرها كاذب. أما إذا مرت الصورة أو مايقوم مقامها من اسم أو دلالة بالحس المشترك ومرت بالمصورة واستقرت فى الذكر فهذه قد تكون صادقة "كامرئ القيس" وقد تكون كاذبة "ككليلة ودمنة".

هذه الصور إذن قد تكون كاذبة وقد جاء كذبها لأن موضوعها لم يكن موجوداً كما هو الحال فى الأمثال أو لأن موضوعها موجود ولكن ليس لها محمول (١١٩).

وقد تكون صادقة يقينية والصادقة اليقينية فى الصور الخاصة هى التى تكون محمولاتها موجودة فى أشخاصها فى الصور الجسمانية ولذلك تدرك بالحس وهى لكى تكون يقينية لا بد وأن تمر بالحس المشترك وكما ذكرنا ولا يكتفى فى اليقين بها بحاسة واحدة أو ما كان منها محسوساً لحاسة واحدة كاللون للبصر بل تتعاون القوى كلها من أجل إدراكها والتصديق بها ويضرب لنا ابن باجة مثلاً لذلك هذا المرء "حى" فإنه لا يكتفى أن ننظر إليه حين نقول تنطبق عروقه فلا يتنفس ويعدم جميع أفعاله الحيوانية وهنا لا يفيد الحس (اللمس) فى اليقين بأنه "حى" فيستعان بالقوة الفكرية التى تستعين بدورها بأشياء أخرى تحس فيه كأن يفصد فيخرج منه دم حار، أو يضع على فمه مرآة وصوفه فيظهر فيها رشح التنفس ذلك أن التنفس قد يكون فى الخفاء ولا تذكره الحواس (١٢٠).

وهنا نجد أن مصدر اليقين فى هذه الصورة الخاصة قد يكون الحس، وقد يكون الحس والقياس فالحس قد يستعين بالقياس فى التصديق بهذه الصور لأن القياس إنما هو خاص بتصديق الصور الروحانية الفكرية مثلاً " هذا حائط فله بأن" (١٢١) وهنا يقترن الحس بالقياس .

ولذلك نجد أنه إذا اجتمعت القوى الثلاث فى إحضار الصور الروحانية حضرت كأنها محسوسة لأنه عند اجتماع القوى الثلاث يكون الصديق ضرورة ويشاهد العجب من فعلها كما يقول ابن باجة وهذا ما ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان فنجدهم يقولون فى دعائهم " جمعك الله " أو " عين الجمع " وابن باجة يرى أنهم لقصورهم عن إدراك الروحانية المحضة (العامة) أعتقدوا أن الصور الروحانية الخاصة هى العامة وظنوا أن اجتماعها هو السعادة القصوى ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر وأنفس أحسن كرامة مما فى الوجود ظنوا أن إدراك هذه هو الغاية القصوى (١٢٢) ولذلك نجد الغزالي يقول " إنه أدرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية واستشهد بقول الشاعر: فكأن ما كان مما لست أذكره " (١٢٣) .

لكن ذلك كله فى رأى ابن باجة ظن ويقول لو كانت هذه الغاية التى ظنوها صادقة وغاية للمتوحد فإدراكها يكون بالعرض لا بالذات ولو صح ذلك لبقى أشرف أجزاء الإنسان فضلاً " النفس الناطقة لا عمل له وكان وجوده باطلاً وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التى هى الحكمة النظرية (١٢٤) .

فهذه الوجوه إذن يقع اليقين فى محمولات الصور الروحانية بالذات لكن اليقين قد يقع بالعرض من الأخبار وتواترها ويكون ذلك من اجتماع القوة الفكرية مع القوة الذاكرة فإذا لم يتحد معهما الحس لم تحضر صور

الشيء كما هي في الوجود فمثلاً "إن في مصر النيل فبهذا وقع اليقين غير أن صورة مصر الروحانية ووضع النيل منها في الحس المشترك عند من لم يشاهده كما هو وجوده فلا لأن الحس المشترك لم يجتمع مع القوتين. فإن اتفق اجتماعها عند إنسان صار عنده مدينة الفسباط ووضع النيل منها كما هو في الوجود وشاهد الصور الروحانية كما هي في وجودها.

وأما مدى الصدق في محمولات الصور الروحانية الحاصلة عن الذكر فهي مظنونة والمظنونة كما ذكرنا قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة إلا أن اليقين يقع في هذه الصور بالعرض كما ذكرنا سابقاً أي من الأخبار وتواترها" (١٢٥).

وأما الصور الروحانية الكاذبة فيقع عن وجوه كثيرة منها أن المحسوسات الخاصة منها ما يكون بالعرض مثل أن يكون الإنسان في دخان الصنوبر زماناً طويلاً فيسود وجهه فيظن أن لونه أسود أما في المحسوسات المشتركة فيكون في أغاليط الحواس مثل من يركب البحر فيرى الجبال كأنها تتحرك.

الصور الروحانية الخاصة من حيث لها النسبة العامة إلى الحاس المدرك لها:

يقول ابن باجة إن الصور الروحانية الخاصة من حيث لها النسب العامة هي إما إحساسات وإما خيالات وهذه الصور من حيث هذه النسبة لها أهمية خاصة فعن طريقها يتحرك الحيوان حركاته الخاصة (١٢٦).

وهذه الصور إما أن تكون عامة بذاتها كالأنواع والاجناس وإما عامة بالعرض. وهي في هذه الحالة الأخيرة تكون كالصورة الروحانية الخاصة إذا كانت موجودة لكثير لا على أنها صفة لما هي فيه ولكنها عامة بنسبتها إلى ما هي فيه كصورة جبل أحد المخلية عند من أبصره وهذه تعرف بالخيالات ولما كانت القوى التي تدرك بها المدركات ثلاثة وهي:

١ - القوة التى تدرك الصور الجسمانية (وهى الحس وأجزاؤه) وهذه الإدراكات الحاصلة فى هذه المرحلة هى صور روحانية وهى فى أول مراتب الروحانية (١٢٠).

٢ - القوة التى تدرك هذه الصور الروحانية التى تسمى خيالات وهى المرتسمة فى الحس المشترك والقوة المدركة لها تسمى متخيله وفى هذه المرحلة نجد أن المدرك فيها محرك المدرك فإن اللون يحرك البصر والصورة الروحانية الحاصلة فى البصر تحكم هذه القوة ولذلك كانت هذه الخيالات أشخاصاً وليست كليات (١٢٨).

فإننا نجد أن الصور الروحانية تنوعت حسب القوة المدركة لها وكما صنف ابن باجة الصور الروحانية الخاصة من حيث نسبتها إلى محسوساتها تصنيفاً راعى فى ترتيبها من حيث الاسمى مرتبة إلى الأدنى مرتبة نجده كذلك فيما يتعلق بهذه الصور من حيث نسبتها العامة أو من حيث نسبتها إلى الحاس المدرك لها يرتبها ترتيباً تصاعدياً حتى يصل إلى أكثرها تجريداً فيجعلها فى أربعة أصناف:

١ - الخواس:

أو الصورة التى نسبتها إلى الحس وهذه قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض فهى كالأحلام وأكثر أشعار العرب ومعظم الحكايات والسير والصورة المحسوسة ظاهر أمرها أنه لا يكون عنها بذاتها استنباط ولا تصور روحانى فإنما متى أحسنا جسمًا وحصلت عندنا صورته الروحانية الخاصة وأردنا أن نصنع مثله فإننا نستعين بالصورة الروحانية المتوسطة فتحضر ما هو غير موجود إلى الوجود وليس كل ما هو غير موجود لكن ما هو موجود بالقوة وغير موجود بالفعل (١٣٠).

٢ - الطبيعة:

فإن العاطش يجد فى نفسه صور روحانية للماء والجائع للطعام، ومنها ما يجرى مجرى الطبيعة كالعاشق للمعشوق، المشوق للمتشوق، وهذه أيضاً قد تكون بالعرض وقد تكون بالذات، فما منها بالذات فليست صورة خاصة لجسمها، فالعطشان لا يشتهى ماء معيناً بل يشتهى ما كان من ذلك النوع المشتهى يقول ابن باجة " القوة المتخيلة التى بها يشتهى الحيوان فإنها ليست تطلب ماء بعينه وغذاء بعينه كما يعرض للصديق مع صديقه وللمولد مع ولده بل إنما يطلب ما فيه الكل . فلذلك غلط جالينوس حين ظن أن الحمار يدرك الطريق الكلى " (١٣١).

وأما التى بالعرض فمثل أن يعطش الإنسان فيمر بخاطره ما كان أحبه فى قدح الماء، أو يجوع فيذكر صورة الغذاء ويتذكر طعاماً ما كان قد أعدّه من قبل .

ومن خصائص الصورة التى تفيدها الطبيعة أنها صادقة وملائمة لها وهذه الصور التى تفيدها الطبيعة مجانسة للصورة التى يفيدها الحس . وقد تجانس الصورة التى يعتبرها الفكر والعقل . وهذه الصورة هى فى فطرة الإنسان كالهولى مفطورة على قبول النوع الذى ليس هو نوع بعينه ولكن نوع على وجه آخر " غير النوع الذى يفيده الكلى " .

ولما كانت هذه الصور ليست صور أجسام بعينها فتكون خاصة ولا هى أيضاً مجردة عن الهولى فتكون معقولات عامة وليس لها النسبة الخاصة ولا توجد لها حالات المعقولات العامة، إلا أنها وسط بين الموجودات الهولانية والموجودات العقلية فهى تشارك الخاصة بأنها فى القوة التى تصير بها خاصة وتصير عامة لأن هذه القوة قبلت عن العقل واستفادت منه .

٣ - الفكر:

وهو عبارة عن الصورة المستنبطة بفكر وروية^(١٣٣) وهى التى يختص بها الإنسان فقط والصورة التى يفيدها الفكر تكون صادقة وكاذبة والكذب فيها أكثر من الصدق فى بعض السير وفى هذا الصنف تدخل الأمانى التى يمكن أن تتحقق فقد يتمنى الإنسان ما يعلم أنه لا يمكن مثل أن يتمنى مخاطبة الموتى والإنسان يعلم بكذب هذه الصور ولا يضره أنه يعلم بكذبها فإنه أن لم يعلم بكذبها كان مخدوعاً^(١٣٤).

٤ - العقل الفاعل:

وهى كالصورة المستنبطة لا بفكر ولا بروية وهذه الصورة تكون من قبل العقل وبتوسط القوة الناطقة مثال هذه الروايات الصادقة والكهانات ومن خصائص هذه الصور أنها لا تكون باختيار الإنسان ولا يتدخل فى إيجادها وهذه الموهبة قد توجد فى بعض الأفراد فى النادر من الزمان ولا يمكن أن يتقدم عنها صناعة أصلاً وهذه المواهب تسمى الإلهامات لكن هذه الإلهامات الإلهية درجات فمنها المحدثون ومنها أصحاب الظنون الصادقة والفرق بين أولئك وهؤلاء أن المحدثين يتقدم عندهم بالوضع أحد جزئى المتناقض، أما أصحاب الظنون الصادقة فينشأ لديهم الأمر الصادق دون أن يتقدم ونقيضه معاً. ودون تذكر يذكره بذلك، ولا يتشوق إلى علم ذلك بفكر ولا بقياس وذو الظن الصادق ينشأ لديه التصديق فقط أما المحدث فينشأ لديه التصور والتصديق معاً وهذه الأمور كما هو معلوم زائدة على الحد الطبيعى لكنها مواهب إلهية^(١٣٥).

وهذه الصور تتميز بأنها صادقة كلها بالذات.

صور الروحانية العامة "الروحانية المطلقة":

وهى عبارة عن المعقولات المستمدة من العقل المستفاد والعقل الفعال وهى وإن كانت ليست هيولانية إلا أنها مستمدة من الهيولانى وقد أصبحت معقولات بفضل انتزاعها من المواد وتجريدها ولذلك يتصف موضوعها الذى تستند إليه والذى توجد به يمتاز بأنه صادق واحد. أما موضوعها الذى هى هيئة فيه فهو كثير وموضوعها الذى هى به موجوده كثير، وموضوعها الذى هى له هى هيئة كثيرة وهى بنسبتها إلى موضوعاتها تعد غاية. ولما كانت المعقولات هى لجميع أنواع الجوهر والإنسان نوع من أنواعها فمعقول الإنسان هو صورته العامة وهو أخلص الروحانيات روحانية^(١٣٦).

وإذا كان المعقول لا يوجد إلا للإنسان خاصة بحيث إن موضوع نوع الإنسان هو فى نفس الوقت موضوعه (المعقول) فإننا نجد العكس فى الصور الخاصة من حيث إن صورة زيد الخاصة هى عند عمرو، وهى عند عمرو على أنها موجودة فيه لا على أنه يتصف بتلك الصورة فإذا كانت أتصافاً فهى فى عمرو نفس كما ذكرنا سابقاً وإذا اعتبرنا أن صورة الإنسان هى التى تحرك ما هى فيه، فموضوعها المتصف بها هو موضوعها الذى هو له هيئة أو كالهئية. وبهذا فإن كلى الإنسان هو سائر المعقولات فمثلاً إذا قلنا "كلى الفيل" فهذا معناه أن موضوعها "فيل" كثر به الجنس والأمر بالمثل فى الإنسان فإن موضوعه الذى يتصف به هو شخص من أشخاص الإنسان الذى هو كلى للإنسان وكما باين الإنسان سائر الجواهر الموجودة باينت صورته أيضاً سائر الصور التى للكائنات الفاسدات وأشبهته الصور التى للأجسام المستديرة لان من خصائص هذه الأجسام أنها تعقل أنفسها^(١٣٧).

وهكذا نخلص من عرضنا لأنواع الصور الروحانية إلى أن ابن باجة إنما عنى بالصورة الروحانية الخالصة (العامة) حينما قال "من جهة أنها تقبل

العقل " وهذا يعنى أن الصورة الناطقة هى صورة عقلية إذ أنها لما كانت مرتفعة عن الجسمية كانت بهذا الارتفاع أفضل الصور الروحانية وأمكن للقوة الناطقة أن تدركها (١٣٨).

وقد بقى علينا أن نحدد مقصود ابن باجة "بالعقل بالفعل" حتى تصل إلى تحديد أكثر للقوة الناطقة.

ب - العقل بالفعل:

يقول ابن باجة " فالعقل بالفعل هو المحرك الأول فى الإنسان بالإطلاق. وظاهر أن العقل بالفعل قوة فاعلة (١٣٩). ويقول أيضاً " فالمحرك الأول الإنسانى هو العقل بالفعل، وهو المعقول بالفعل، فإن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل (١٤٠).

هذه الأقوال تدل دلالة واضحة على أن القوة الناطقة هى العقل بالفعل ولما كان العقل بالفعل يمثل المحرك الأول للإنسان بالإطلاق فهو بهذا المعنى يعد قوة فاعلة شأنها شأن الصور الروحانية من حيث لها بالعقل الفعال صلة ما، أو يمكننا أن نقول أنهما وجهان لشيء واحد خاصة إذا عرفنا أن الصورة العقلية هى المعقول بالفعل.

لكن العقل بالفعل لا يمثل المحرك الأول إلا فى حالة خاصة، عندما يكون الإنسان إنساناً بالفعل ولكن الإنسان قد يكون بالقوة فى حالة عدم حصول هذه المعقولات له لكنها إذا حصلت أصبح إنساناً بالفعل وليس وجوده إنساناً بالقوة ينفى وجود محركات له بل العكس إذ أن ابن باجة يرى أنه إذا كان الإنسان إنساناً بالقوة فإن محركه الأول حينذاك قد يكون القوة المتخيلة هى المحرك الأول فيه، فيكون عند ذلك فى الإنسان ثلاثة محركات، كأنها فى مرتبة واحدة القوة الغذائية النزوعية والقوة المنمية الحسية، والقوة الخيالية وكل هذه القوى هى قوى فاعلة، وهى موجودة بالفعل، لا عدم فيها (١٤١).

ويبدو هنا أن ابن باجة فى تمييزه بين الإنسان والحيوان قد جعل للإنسان العقل بالفعل كمحرك أول له أما الحيوان فإن محركه الأول هو إحدى القوى الثلاث التى ذكرناها فلا ينبغى أن نفهم قول ابن باجة هنا خطأ ولا ينبغى أن نقول أنه وقع فى تناقض "والشخص قد يكون حيواناً بالقوة وحيواناً بالفعل . فلننزله فى حالة التى هو بها حيوان بالفعل وإنسان بالقوة، وذلك عند كونه رضيعاً لم تحدث له القوة الفكرية" (١٤٢).

وهكذا يتضح لنا أنه لما كان ابن باجة يوحد بين العقل والمعقول كما سيتضح لنا ذلك فقد جعل القوة الناطقة تطلق على الصور الروحانية بأنواعها المختلفة وهى هنا تمثل المعقولات كما جعلها تطلق على العقل بالفعل وهو الذى يقوم بفعل الإدراك (١٤٣).

٣ - وظيفة النفس الناطقة:

يرى ابن باجة أن للنفس الناطقة وظيفة عامة هى التى بها يدرك الإنسان آخر مثله على ما هجس فى نفسه (١٤٤). والنفس الناطقة لا تختص بوظيفة تجريد الصور فحسب، بل إنها تدرك هذه المعانى المجردة من الهيولى وتركب بعضها فى بعض وتحكم ببعضها على البعض الآخر. "وليس فعل الناطقة أنها تجرد الصور فحسب بل أنها أيضاً تركب بعضها إلى بعض وتحكم ببعضها على بعض والتركيب هو التصور. والحكم هو التصديق" (١٤٥).

فكأن النفس الناطقة تقوم بفعلين: أحدهما وجود المعانى المفردة والثانى تأليف معينين من هذه المعانى فى قضية من القضايا، والفعل الأول يطلق عليه ابن باجة اسم التصور، والثانى اسم التصديق فما هى وظيفة كل منهما:

١ - التصور:

يقول ابن باجة "التصور بالجملة هو حصول الأمر الذى من خارج فى النفس من حيث يوجد مدلولاً عليه باسمه دون أن يحكم عليه بشيء البتة" (١٤٦).

٢ - أما التصديق فهو "أن يأخذ الأمر محكوماً عليه بحكم ولذلك كان التصديق ابداً إنما يكون فيما يطلب منه أى الحكمين له (١٤٧).

أما الوظائف التى يخص بها التصور فهى أخبار أو سؤال أو أمر فالسؤال يقتضى الأخبار بما يتطلبه أما الأخبار فهو تعليم وهذا يعنى أن السؤال تعلم أما الأمر فهو طلب إحداث فعل أو الكف عنه "والتصور هو فيما يطلب ما هو وأى شيء هو وأن هذا السؤال إنما هو ونحوه ليس يطلب به حكم فى الأمر بإيجاب أو سلب كما هو فى النقيضين بل يطلب ماهية الأمر مجردة من الحكم ولذلك يقول ابن باجة أن التصور التام هو تصور الشيء بما يلخص ذاته بنحو يخصه إلى آخره.

هذه المعانى المفردة الموجودة فى النفس بفعل إدراك القوة الناطقة يدل عليها بالألفاظ مثل "سقراط إنسان وهذه ضربان" كليات وأشخاص أما الكليات فمثل: إنسان. حيوان. أما الأشخاص فهى مثل سقراط شجرة.

ولما كان التصديق لا يمكن أن يكون إلا إذا كانت المعانى المفردة موجودة فى النفس وإلا انتفى فعل التركيب كان التصور بمثابة الهولى للتصديق وكانت هذه متقدمه لتلك بالطبع (١٤٩).

ولذلك يقول ابن باجة "والقول الذى يقع به التصديق لا يمكن أن يكون إلا قضية فإنه لا يقع التصديق بأمر يدل عليه قول ليس تركيبه تركيب أخبار" (١٥٠).

فإذا كانت وظيفة التصديق تركيب المعانى فى قضية من القضايا فإن من هذه القضايا ما يكون مؤلفاً من شخصين وهى قليلة الاستعمال مثل " عمرو هذا المتكلم ، ومنها ما يكون مؤلفاً من شخص كلى مثل " عمرو إنسان " ومنها ما يأتلف من كليتين وهى التى تعم جميع الصنائع وتسمى علوماً على الإطلاق وعلى التقديم مثل قولنا . " كل نبات حى " أو " كل حيوان حساس " (١٥٢) .

٣ - القوة الناطقة بين القوة والفعل:

إذ كان ابن باجة قد عرف القوة " بأنها الاستعداد الذى يكون به الشئ كذا وكذا . " فإن هذا الاستعداد يفترض الهيولى إذ أن كل ما بالقوة أو فى حالة الاستعداد فهو فى هيولى لكن هذه الهيولى تحتاج إلى محرك لكى يخرجها من القوة إلى الفعل لأن مفهوم القوة يفترض أنه متحرك ولا بد له من محرك فإذا كانت القوة الناطقة من وجهة النظر هذه متحركة فما هو محركها إذن؟

إذا افترضنا أن القوة الناطقة هى بالفعل دائماً كان معنى ذلك أن جميع ما نتعلمه إنما هو مخزون فيها من قبل ، ولا نكتسبه اكتساباً " وأن ما يبدو لنا من تعلمها ما هو إلا تذكر لما هو فيها تسترجعه فى المناسبات التى تعرض لها وليس للحس أى فضل فى هذا التعلم (١٥٣) .

لكن هذا الافتراض محال إذ أن الأخذ به سيجعل من لم يحس شيئاً من الأشياء ، عليمًا بهذا الشئ مثل علم من أحسه والقوة الناطقة فى هذه الحالة تعلم بوجود أشياء تسند إلى المحسوس من غير أن نحسها ولا شك أن كلاماً كهذا ينطوى على تناقض والتطويل فيه فضل (١٥٤) .

كذلك لا يمكن للقوة الناطقة أن تكون دائماً بالقوة لأن هذا يجعل التعلم مجالاً إذ أن التعلم هو انتقال من حال الجهل إلى حال العلم أو من

القوة إلى الفعل. ومما يناقض ذلك الافتراض أن الإنسان في حياته يكتسب علوماً هذا الاكتساب أما أن يكون بالحس كما يحدث لأهل الصنائع العملية وإما بالتعلم كما يحدث لأهل النظر" (١٥٥) وهذا ينفي أن تكون القوة الناطقة بالقوة دائماً وما دامت القوة الناطقة ليست دائماً بالقوة وليست دائماً بالفعل فهي تارة بالقوة وتارة بالفعل. بيد أن الخروج من القوة إلى الفعل تغير والتغير حركة والحركة تفترض محرراً ومتحركاً وهذا يعنى أن القوة الناطقة متغيرة ومتحركة (١٥٦).

ثانياً، الإدراك العقلي:

١ - من التخيل إلى النطق:

إذا كان ابن باجة قد استند إلى الإحساس باعتبار أنه يمثل المصدر الأول من مصادر المعرفة وباعتبار أنه يدرك الصورة في الهيولى من حيث هي هيولى مشار إليها فما ذلك إلا لكي يصل إلى معرفة أكثر تجريداً يدرك بها الكليات أو ماهيات الأشياء والقوة الناطقة ما هي إلا غاية الحس والتخيل. وأن هاتين القوتين إنما وجدتا من أجلها والمعرفة تبعاً لذلك إدراك متدرج من الجزئى إلى الكلى أو من المحسوس إلى المعقول يقول ابن باجة " أن الموجودات هي إما هيولانية وأما منتزعة والهيولانية هي في جسم مشار إليه والانتزاع حركة وكل حركة تغير أو تابع لتغير والانتزاع تابع لتغير، والتابع إما أولاً، إما ثانياً فالأول هو الإحساس كما بين قبل والثانى هو هذا. وإن كان هناك ثالث لزم ضرورة أن تكون في الموضوع حال ينفصل بها الثانى عن الثالث، إذا كانا معاً من جنس واحد، وإلا فبماذا يكون الثانى غير الثالث" (١٥٧).

وهذا النص يشير صراحة إلى أن الموجودات الهيولانية من خصائصها أنها تقبل التغير والتغير يستتبعه عملية انتزاع تساعد المدرك على إدراك التغير الطارئ على الموجودات الهيولانية. هذا الانتزاع ليس على درجة واحدة ففى

المرحلة الأولى من مراحل الانتزاع نجد أن الحس يقوم بوظيفة التجريد وفى المرحلة الثانية يتناول التخيل هذه المحسوسات بصورة أكثر تجريداً ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل لا بد لهذه المرحلة أن تستتبعها مرحلة ثالثة . فما هى القوة التى تمثل المرحلة الثالثة فى عملية الانتزاع؟؟ وإذا كانت هذه القوة مخالفة لما سبقها من قوى مدركة فلماذا تكون مخالفة لهما رغم أنها تستغن بما يقدماه لها من صور؟؟.

لما كان هناك نوعان من التحريك : تحريك فى الهولى وهو التغير الذى يطرأ على الأجسام وكل ما هو فى أجسام وتحريك ليس فى الهولى وهو عبارة عن الصور التى تطرأ على النفس تحت تأثير التحريك الذى طرا على ما هو فى هولى^(١٥٨). كان هذا النوع الأخير من التحريك يتميز بما يأتى :

١ - إما أن يكون من غير الممكن البرهنة على وجود شئ له هذه الصفة فى الهولى .

٢ - إما أن يكون له وجود فى الهولى ، لكنه مأخوذ فى الحال التى هو مبين للهولى فيها دون أن يكون ذلك مخالفة للحقيقة التى تخصه .

٣ - إما أن يكون موجوداً فى هولى . لكن ليس مأخوذاً من جهة أنه هولى بل من جهة ما هو فى الحقيقة فيكون قابلاً إما لإمكان المفارقة وإما للمفارقة . ففى حال إمكان المفارقة يكون حساً وفى حال المفارقة بالفعل يكون خيلاً .

وهكذا تتسلسل الحركات التى ليست فى هولى وإن كان بعضها مشروطاً بالهولى دون أن يؤثر ذلك فى حقيقة التحريك وقد اتضحت لنا حركة القوة الناطقة بعض الشئ ولكى تتضح أكثر وأكثر فإننا سنوازن بين إدراكات الخيال وإدراكات العقل :

١ - إذا كانت القوة الخيالية تتحرك عن الإحساسات والإحساسات عن الصور الهيولانية، فإن القوة الناطقة لا تتحرك عن الإحساسات ولا الصور الروحانية. ومرجع ذلك أن التحريك كما ذكرنا يكون دائماً عن وجود. والوجود يقترب بالتناهي. والتناهي مرتبط بالهيولى فهو يحرك القوة الخيالية ولما كانت القوة الناطقة ليست فى هيولى ولا هى متناهية فتحريكها إذن غير متناه لأن الموجود المفارق يحرك تحريكاً غير متناه من جهة أنه لا يتحرك^(١٥٩).

٢ - بينما نجد الهيولى قابلة للانقسام لقابليتها الحركة " إذ كل متحرك منقسم " وما دامت القوة الخيالية مأخوذة فى هيولى فهى قابلة للانقسام وهذا الانقسام له علاقة بنوع الإدراك الذى تدركه إذ أنها تدرك الصور الهيولانية من خلال أحوالها التى تخصها فى الوقت الذى تدركها فيه، ولا تدرك منها ما لا يخصها فى وقت الإدراك وهذا يعنى أن القوة الخيالية لا يمكن أن تدرك الصورة الهيولانية بجميع أحوالها التى تلحق بها من حيث هى صورة متحركة عن الأعراض المفارقة لها وإنما تدركها هى وجميع لواحقها الذاتية وغير الذاتية إدراكها لشيء واحد ومن هنا كان لا بد من وجود قوة أخرى قادرة على إدراك أحوال الصور الهيولانية من حيث هى أمور مفارقة لها ومحاولة تجريدها من هذه اللواحق وإدراكها إدراك كليات مستقلة عن وجودها بما هى لواحق للصورة الهيولانية هذه القوة هى العقل.

٣ - إذا كانت القوة الخيالية تدرك الأشخاص فقط، فإن القوة الناطقة تدرك الأمور الكلية التى هى أساس العلم فالعلم مؤلف من المعانى الكلية وليس الجزئية^(١٦١).

نصل من ذلك إلى أن القوة التى تجرد الصور العقلية بحيث تحصل النفس على مبادئ التصور هى العقل ولكن ذلك بمعاونة الحس والتخيل .

ولكن كيف يقوم العقل بفعل الإدراك؟

لكى نوضح ذلك الفعل يجب أن نتذكر قليلاً طريق الإدراك الحسى . لقد ذكرنا أن المعرفة الحسية إنما تتم بوجود ثلاثة أمور " الموضوع المدرك (المحسوس) وهو خارج النفس قوة حاسة قابلة وهى القوة الحسية (سواء كانت ظاهرة أو باطنة) . معنى يحصل فى القوة الحاسة من ذلك الموضوع المدرك ويتم فعل الإدراك الحسى بتشبه الحاسة بالمحسوس عند الإدراك نتيجة انفعال الإحساس بالمحسوس فيحدث فى النفس معنى وإذا كنا فى الإدراك الحسى نقوم بتجريد مبدئى للصورة من الهيولى فإن هذا التجريد لا يكون تجريداً عن لواحق المادة بل تبقى الصورة فى الإحساس مع لواحقها .

إذا كان هذا هو فعل الإدراك الحسى . فهل يماثله الإدراك العقلى فى إدراك المعقولات؟؟ يختلف الإدراك الحسى عن الإدراك العقلى فى بعض الأمور .

١ - إن وسيلة الإدراك الحسى هى الحواس بأنواعها . أما وسيلة الإدراك العقلى فهى العقل والعقل وحده .

٢ - إذا كان الحس يدرك الموجود مع عوارضه التى تلحقه بسبب مادته التى تكون منها ، ولا يمكن أن ينال المحسوس إلا إذا كان ماثلاً أمامه فإن العقل يجرد الصورة تجريداً تاماً ومطلقاً عن كل ما يلحقها من خواص المادة . فالعقل يدرك بأن يأخذ فى ذاته صورة المعقولات مجردة عن المادة متدرجاً فى التعقل بمراتبه المختلفة .

٣ - إذا كان موضوع الإدراك الحسى (المحسوس) يقع خارج النفس فإن المعقول لا وجود له خارج الذهن إنما هو قائم فى النفس .

٤ - إذا نظرنا إلى العقل الإنسانى ودوره فى عملية الإدراك وجدنا أنه ينقسم إلى قوة قابلة وأخرى فاعلة فالعقل القابل هو العقل المنفعل ولا بد أن تحدث المعقولات فى هذا العقل (الهيولانى) من حيث إن له استعداداً لتقبل المعقولات أما القوة الفاعلة فهى العقل بالفعل "وظاهر أن العقل بالفعل قوة فاعلة . . وقد تلخص الفرق بين القوى الفاعلة والقوى المنفعة" (١٦٢) .

والعقل الإنسانى من حيث هذه الوظيفة كما يقول "توما الأكوينى" عقلاً عقل منفعل إن أنت نظرت إلى قابليته للمعرفة، وعقل فعال . إن أنت نظرت إلى قدرته على المعرفة وهذا التميز فى وظيفة العقل لا مناص منه لكل من سلم بنظرية القوة والفعل (١٦٣) .

ولذلك نجد ابن باجة يجعل العقل بالفعل هو المحرك الأول الإنسانى .

خصائص الصورة الهيولانية:

١ - إن من خصائص الصور الهيولانية أنها لم توجد لأنفسها بل كانت من أجل غيرها من حيث إنها تصبح مادة فى العقل أو موضوع قابل للإدراك العقلى (١٦٤) .

٢ - ليس فى ذاتها أن تكون معقولة ولكن من خصائص طبيعتها وقوامها قبول للوجود العقلى فإذا اتصل بها المحرك صار لها ذلك الوجود ولذلك فهى تحتاج إلى شىء خارج ليجعلها عقلاً وتحتاج إلى هذا الاتصال لتكون معقولة وقد يتشكك متشكك ويقول إن وجود الصور معقولة هو وجودها غير مقترنة بفعل فلزم أن يكون

فى الطبعفة شىء باطل لكن ابن باجة ىرد على ذلك بقوله إن هذه الصور الهىولانية قد تكون محسوسة ومتخيلة فتكون محركة للشهوة والغضب ولأشياء كثيرة فتكون لها أفعال إما فى وجودها فى المواد التى تخصها وتلقب بها وإما فى وجودها محسوسة متخيلة فلا تلقب بتلك الألقاب فالصورة الهىولانية إذا كانت معقولة فهى ليست معقولة بذاتها بل من أجل أن العقل جعلها كذلك (١٦٥).

٣ - إن وجودها تابع للتغير فالتغير الذى يلحقها يكون بالعرض وهو أن توجد لتغير وهى تحتاج إلى الهىولى لتتغير بها (١٦٦).

٤ - إن المعقول عنها غير الموجود. إذ أن الأشياء لها وجود حى فى الواقع فإذا ما أدركها العقل أصبح لها وجود مخالف لوجودها الأول (١٦٧).

خصائص الصور المعقولة:

١ - إن إدراكها متناه لأنه تجريد للصورة الهىولانية من كثرة محدوده (الجزئى) ثم يمكن الحكم بهذا المجرد على كثرة غير متناهية (الكلى) فكأن هذا العقل لقوة غير هىولانية (١٦٨).

٢ - إن الإدراك فيها هو المدرك أو العقل هو المعقول. أى أن العقل يعقل ذاته (١٦٩).

٣ - إن المعقول عنها هو الموجود.

٢ - الكلى والشخصى:

إذا كان ابن باجة ينفى أن تكون المعرفة تذكراً لمعارف كانت موجودة فى العقل يسترجعها فى المناسبات التى يتعرض لها فإن المعانى المدركة فى النفس ليست تبعاً لذلك معانى مفضورة فى الإنسان وإنما هى معانى نشأت من تكرار

جملة إحساسات فى النفس بفعل الإدراك الحسى . وكان من تكرار هذه الإحساسات تحولها إلى عادة ومتى أصبحت عادة أدرك الإنسان أن هذه العادة أصبحت تصوراً أو مفهوماً عاماً أو كلياً . فكأن الأصل فى الكليات أنها إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض ويتصور منها معنى عام فيستدل أنها تصورات أو مفهومات كلية^(١٧٠) .

ولكى تتضح لنا حقيقة الكلى يجب أن نوازن بينه وبين الشخصى :

١ - فإذا كان الحس يمكن أن يدرك الأوساط التى هى عبارة عن الأحاسيس المؤلفة من متضادين مثل الوسط الذى فيه حر ، وبرد (فهو وسط بين الحرارة والبرودة)^(١٧١) فإن القوة الناطقة لما كانت لا تدرك إلا الكليات فإنها لا تدرك الأوساط ولكنها تدرك الحرارة المجردة إلى أبعد حدود التجريد بحيث لا يكون فيها شئ من الحرارة والبرودة المجردة وإلى أبعد حدود التجريد بحيث لا يكون فيها شئ من الحرارة .

٢ - وإذا كان الإحساس إدراك المحسوس فى هيولى . وكان التخيل هو إدراك المعنى فى هيولى بعد غياب المحسوس فإن الكلى هو إدراك المعنى مجرداً عن كل هيولى ولذلك كان إدراك الشخص وسطاً بين المحسوس والكلى . وكان الخيال جزءاً من الكلية^(١٧٢) . ولا نعنى بقولنا إن الخيال وسط بين المحسوس والكلى أنه يشبه القول بالأوساط التى تدرك الحس . بل إننا نعنى أنه فى حالة وسطى من جهة إدراك المعنى فى هيولى وإدراكه مجرداً عنها فإذا كان الخيال جزءاً من الكلى فلاإن الكلى لا يمكن أن يكون فى الإحساس والتخيل لأنه مغاير لهما مغايره جوهرية^(١٧٣) من حيث إن الإحساس والتخيل إدراك المعنى فى هيولى (الشخص) أما الكلى

فهو إدراك المعنى مجرداً من الهیولی وهو الإدراك الكلى "إن المعانى المدلول عليها بالألفاظ هی إما کلیات وإما أشخاص" (١٧٤).

٣ - الكلى إذن هو ذلك المعنى الذى هو عندنا ونستعمله محمولاً على أكثر من واحد، وهو الذى لا یمتنع من جهة أنه یحمل على أكثر من واحد وهو الذى لا یمتنع من جهة أنه یحمل إلى أكثر من واحد فإنه متى حملت الشمس على شخصها ثم حملت فى قول آخر على ذلك الشخص بعینه فسواء كان الشخص الأول هو الثانى أو كان غیره فإن تکرار الحمل إنما یقوى من جهة الموضوع لا من جهة المحمول (١٧٥) أما الشخص فهو ذلك الذى لیس هو عندنا ولا نستعمله كذلك وإذا أخذ على التأویل الثانى كان رسماً شاملاً منعكساً وكانت قوته قوة قولنا الكلى هو الذى لا یمتنع من جهة أن یحصل على أكثر من واحد (١٧٦).

٤ - لكن المعنى الكلى عند ابن باجة هو المعنى المعقول والمعقولات أصناف منها ما له أشخاص كثيرة فى وقت واحد كالإنسان والفرس، ومنها ما له أشخاص كثيرة لكن لا یمكن أن یجتمع منها اثنان فى آن واحد كالكسوف والمقابلة والصیف والربیع، ومنها ما لا یجد له شخص واحد كالشمس والقمر، وما یوجد له أكثر من شخص واحد فظاهر أن تلك الأشخاص تشابه بذلك المعقول الواحد إذ اكان یوجد فى كل واحد منها معنى واحد بعینه لا أقل ولا أكثر وكل شىء یوجد فى أمر فإن ذلك الأمر یوصف بذلك الشىء ومجمل ذلك الشىء وعلى ذلك الأمر فإذا المعقول الذى له أكثر من شخص واحد بذلك المعقول یتشابه به اثنان فصاعداً وهو أيضاً صفة لأكثر من شخص واحد وهو محمول على أكثر من

شخص واحد وهو المعقول الذى بهذه الصفة يقال له الكلى إذا كان مع أشخاصه كالكل وهى له كالأجزاء" (١٧٧).

والمعقول بناء على ذلك ليس صورة لهيولى أصلاً ولا هو صورة روحانية لجسم وجود ذلك الجسم بها كالخيالات بل هى صورة هيولاها الصورة الروحانية الخيالية المتوسطة (١٧٨).

٣ - طبيعة المعقولات (الكليات):

إذا كانت المعقولات عند ابن باجة ما هى إلا الكليات فإنها أيضاً هى المعقولات وأنواعها. "لما كانت المعقولات هى المقولات والمقولة من شرطها أن يوجد فيها الشخص" (١٧٩) ذلك لأن المقولة هى الحمل أو الإضافة وهى ليست لفظ وإنما هى معنى. وهذه هى خصائص المعقول بقول ابن باجة "... فالـمقولات إذا إنما توجد لها هذه الإضافات من حيث هى معقولات لا من حيث هى ما هى" (١٨٠).

فإذا كانت المعقولات من حيث هى إدراكات لموضوعات معينة إنما تكون مضافة إلى هذه الموضوعات ولا يكون لها قوام إلا بهذه الإضافة فإن أهميتها الكبرى تبدو من حيث إنها تجعل الكلى مرتبطاً بالموضوعات التى هو كلى لها من ناحية، ومرتبطة بخبرة المدرك من ناحية أخرى "لما كان معقول الشئ هو الشئ ولم يكن بينها فرق إلا بالجهة" (١٨١).

فإذا نظرنا إلى ارتباط المعقول بالموضوع وجدنا أن الكليات المتولدة فى العقل من تأثير الموضوعات الخارجية هى المعقولات الحقيقية وأن الكليات التى تولدت فى العقل تحت تأثيرات أخرى. دون أن تكون لها موضوعات خارجية ليست معقولات على وجه التحقيق ولذلك نقول إن الفرس هى معقول لشئ ما. ونقول أن الغول ليس معقول لشئ أصلاً. فمن حيث لها هذه الإضافة

إلى موضوعاتها التي منها حصلت وبها صارت معقولة لشيء أصلاً فمن حيث لها هذه الإضافة إلى موضوعاتها التي منها حصلت، وبها صارت معقولة لا بد لها أن تكون مضافة إلى بعض الموضوعات بالضرورة، لكن يعترض البعض ويشكك في ذلك القول ويتساءل إذا كان أى معنى حقيقى لكل من الكليات لا يتحقق إلا بمشاهدة أفراد موضوعه فكيف تكون ألفاظ الزرافة والفيل . معقولة عندنا ونحن لم نشاهد أشخاصها بعد إلا على طريق التشبيه؟؟؟ وما دام الأمر كذلك فإن المعقولات من حيث لها هذه الإضافة تصبح فانية بفناء من هى مضافة إليه لأن من خصائص المضافين أنهما يوجدان معاً إما بالقوة وإما بالفعل . ولا يمكن لأحدهما أن يكون من دون الآخر^(١٨٢) إن الأب والابن مضافان ولا يفهم أحدهما من دون الآخر فإذا فرضنا أن أحد الأشخاص أب له ابن واحد . وحدث أن مات ابنه، فإنه لا يبقى أباً بعد هذا الموت وإن كان أباً قبله وما صح بالنسبة إلى الأب والابن يصح بالنسبة إلى كل مضافين^(١٨٣).

وابن باجة يرد على هذا الاعتراض ويقول:

لكن إذا نظرنا إلى ارتباط المعقول بالشخص المدرك وجدنا أن هذه المعقولات قد يعترها النسيان . فاشخاص الموضوعات التي يرتبط بها المعقول عند إنسان ما قد تتلف ولكن تلفها لا يؤدي إلى تلف الصورة الروحانية التي اكتسبت قبل أن تتلف وفي هذه الحالة يبقى المعقول مرتبطاً بالصورة الروحانية المكتسبة، فلا يعقل إلا معها وفيها وإن كان ليس مرتبطاً بأشخاص الموضوعات ذاتها وبذلك تنعدم الإضافة بينه وبين تلك الموضوعات وتبقى بينه وبين صورها الروحانية . وتصبح الإضافة بالنسبة إلى الإنسان المدرك الذي يحمل فى نفسه هذه الصور الروحانية ولكن قد تتلف هذه الصور الروحانية إذا ما تعرض الإنسان للنسيان مثلاً وهنا ينقطع أى اتصال بين الشخص المدرك

والمعقول. "فأما العلوم فلا يمكن ذلك فيها لأنها يقين فزوالها إنما يكون بزوال حال الموضوع كالنسيان. ويتعزى الموضوع عنها وإلا فلا يمكن ذلك فيها لأنها كليات فليست فى زمان ولأن العلم بها يقين فلا يمكن أن يستحيل بعناد وإنما يعدم إما بزوال الموضوع، وهو الإنسان أو بتعزيه عنها، وهو النسيان(١٨٤).

ولما كان اتصال الإنسان بالمعقول إنما يكون بالصورة الروحانية وكانت الصورة الروحانية إنما تحصل بالحس كان المعقول مرتبطاً أشد الارتباط باصله الحسى وهذا ما يؤيده النوم كل التأييد، إذ أن المعقولات تحصل أيضاً فى النوم ويشعر بها الحالم، ويحكم على حقيقتها فحينما يرى صورة السبع فى النوم يقضى بأن ما يراه سبع(١٨٥).

إذا كنا قد أثبتنا سابقاً أهمية الإضافة فى تحديد المعقولات من حيث إنها تجعل المعقول مرتبطاً بالموضوعات التى هو معقول لها من جهة، كما تجعله من جهة أخرى مرتبطاً بخبرة المدرك.

ولما كانت المعقولات المتولدة فى العقل تحت تأثير الموضوعات الخارجية تختلف باختلاف عدد هذه الموضوعات والصفات الخاصة بكل منها لم يكن معقول نوع من الأنواع واحداً فى جميع الناس. إن المعقول الواحد لا بد من أن يختلف فى عقل زيد عنه فى عقل عمرو بحسب خبرة كل منهما بعدد موضوعات هذا المعقول وصفاته الخاصة فمثلاً المعنى الكلى الذى تدل عليه بلفظ "الفرس" إن هذا اللفظ معنى معقول. ولكنه لم يصبح معقولاً بالإضافة إلى أحد الناس. إلا بعد مشاهدة عدد معين من الأفراس. ولذلك كان المعنى الكلى "فرس" فى ذهن عمرو غير المعنى الكلى "فرس" فى ذهن زيد(١٨٦) وهذا المثال ينطبق على كل إنسان وبالنسبة إلى كل معنى كلى آخر. ومعنى ذلك أن المعقول الواحد يتكرر بتكرر العقول التى تعقله ولاختلاف موضوعات

هذا المعقول فى عقل هذا الإنسان أو ذاك والأمر كما يقول "ابن رشد" إنه باستناد هذه الكليات إلى خيالات أشخاصها صارت متكثرة بتكثرها وصار معقول الإنسان عندى مثلاً... غير معقوله عند أرسطو^(١٨٧).

ولو أننا فرضنا أن هذه المعقولات ليست متكثرة بتكثر موضوعاتها أو كما يقول ابن باجة "إنه متى وضعنا كل معقول واحداً بالعدد لزم من ذلك رأى يشبه رأى أهل التناسخ... فيكون التعلم إذن لا يفيد كيفاً بل إنما يفيد كما إلى سائر الأشياء الشنيعة التى تلزم هذا الوضع"^(١٨٨). لكنه يعود فيقول "وإن نحن لم نضعه واحداً لزم ذلك الوضع أيضاً محالاته من ذلك أن يكون المعقول الذى عندى وعندك معقول وذلك المعقول يكون أيضاً عندى وعندك فيكون له معقول آخر وذلك إلى ما لا نهاية وما لا نهاية على هذا النحو غير موجود" فكيف نفسر أقوال ابن باجة هنا؟ إنه يقول أن المعقول متكثر وإذا لم ننزله متكثراً لزم من ذلك أمور شنيعة، ثم هو يقول إذا لم نضعه واحداً حدث من ذلك عدة محالات؟ فى الواقع أن ابن باجة لم يكن متناقضاً هنا ومن أجل ذلك نراه فى "رسالة الاتصال" يحوم حول مشكلة الواحد والكثير" ولكى نفسر أقوال ابن باجة نعرض بشيء من التفصيل لهذه المشكلة لما لها من علاقة وطيدة بالعقل وهل هو واحد أم كثير مما سنوضحه فيما بعد...

الوحدة والكثرة:

يرى ابن باجة أن الواحد يقال على أنحاء مختلفة يمكن تصنيفها فى مجموعتين كبيرتين: الواحد المشخص، الواحد المجرد^(١٩٠) فالواحد قد يكون جسماً أو جسمانياً وعندئذ يقال له شخص، مثال البياض، وقد يكن مجرداً عن الهولى، فلا يكون شخصاً وإنما يجرى مجراه مثل الكليات وأنواعها.

أ - الواحد المشخص:

إن الشخص الواحد قد يلحقه تغير لكن هذا التغير لا ينفي عنه صفة الوحدة ويظل واحداً فالإنسان مثلاً يوجد جنيئاً ثم طفلاً ثم يافعاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً، وهو واحد رغم هذه التغيرات التي تعاقبت عليه. كذلك قد يصبح عالماً وقد كان جاهلاً. كما يصبح كاتباً وقد كان أمياً. وهو واحد لم يتغير. أكثر من ذلك إذا حدثت له بعض التغيرات الفسيولوجية كأن تقطع يده أو رجلاه، أو ينتزع منه عضو من الأعضاء أو حتى جميع أعضائه التي ليس بها قوام حياته. قيل مع ذلك أنه واحد^(١٩١).

ب - الواحد المجرد:

أما الواحد المجرد فهو يقال على ما هو واحد بالنوع أو بالجنس أو بالعرض وبالجمله إنه يقال على كل ما اشترك في كل ما والحقيقة أن أشخاص الخيل واحده بالنوع، وأشخاص الحيوان واحده بالجنس، وأشخاص جميع الأشياء البيضاء واحدة بالعرض، فالواحد هنا يكون واحداً حسب درجة التجريد التي يحددها النظر والوحدة تكون في هذا المقام وحدة عقلية^(١٩٢).

فما مصدر الوحدة هنا سواء كان الموضوع مشخصاً أم مجرداً؟ أو من أين أتت الوحدة لهذه الأشخاص والمجردات؟.

إذا نظرنا إلى الأشخاص وجدنا أن الحس لا يمكن أن يكون هو مصدر الوحدة لان ابن باجة يقول "وإذا شاهده الحس في حال من هذه الأحوال، ثم شاهده في حال أخرى بعيده عنها لم يعلم هل هذا هو ذلك الواحد أم لا؟ مثل أن يشاهده طفلاً، ثم شاباً، فإذن ما به الإنسان واحد لا يلحقه الحس، بل إنما تلحقه قوة أخرى"^(١٩٣).

ولكن ما هي القوة التي تلحق الشيء المدرك وتدركه واحداً رغم تغيره؟ إذا كان ابن باجة لم يشير صراحة إلى ذلك وإذا كان قد نفى أن الحس هو

مصدر الوحدة لم يبق أمامنا من مراتب القوى سوى الخيال والنطق فهل الوحدة مصدرها الخيال؟؟. بالطبع لا لأن الخيال هو الحس في حال غياب المحسوس ولا يختلف عنه إلا من هذا الوجه. فلم يبق إلا النطق والنطق هو العقل فالعقل إذن هو مصدر هذه الوحدة إذ أنه يقوم بتركيب مجموعة من الإحساسات صادرة عن جزئيات ويضم بعضها إلى بعض ويتصور منها معنى عام فيستدل أنها معنى كلى واحد.

وما يقوم به العقل من خلع الوحدة على الأشخاص فإنه يقوم به على المجردات وسيوضح لنا ذلك فيما بعد عند ذكر مراتب العقول.

نعود إلى المشكلة التي أثرناها سابقاً وهي كيف يكون المعقول متكثرًا وواحدًا في آن واحد؟؟ فنقول أنه متكثر من وجه وواحد من وجه آخر. فهو متكثر بتكثر موضوعاته واحد بالنوع... وإذا كنا نحاول تحديد طبيعة المعقول أكثر وأكثر فإننا نتساءل:

هل للكليات (المعقولات) وجود خارج الذهن؟؟

إذا افترضنا أن المعقولات (الكليات) لها وجود خارج الذهن يماثل تمامًا وجودها في الذهن فإن افتراضنا هذا سيقودنا حتمًا إلى القول بانه: إما أن تكون هذه الكليات قائمة بذاتها وليس لها نسبة إلى الأشخاص المحسوسة. ونحن قد عرفنا من قبل أن طبيعة المعقول أنه يقال على الأشياء الموجودة، فيلزم عن هذا الوضع أن لا يكون معقول الشيء هو الشيء وهذا محال وأما أن يكون الكل معًا موجودًا بذاته خارج النفس في الشخص. فإذا فرض ذلك الأمر فما هي النتائج التي ستترتب عليه؟؟

يقول ابن باجة إنه إذا فرضنا أن المعقول موجود في أشخاصه خارج النفس فإن الأمر لا يخلو من أحد محالين: أن يكون جزء من هذا الكل في

شخص شخص حتى يكون زيد له من معنى الإنسانية جزء آخر وهكذا فى سائر الأفراد. فلا تكون الإنسانية محمولة على كل واحد منهما حملاً ذاتياً وفى ذلك يقول ابن باجة " لكن ليس لها إلى إنسان إنسان نسبة تخص كلما عرض ذلك الصور الروحانية الخاصة " (١٩٤).

وأما أن يكون الكل موجوداً بكليته فى كل شخص من الأشخاص التى تندرج تحته. وهذا أيضاً محال. لان ذلك معناه أن يكون المعقول متكثرًا فى نفسه. ويصبح لكل فرد من الأفراد معقوله الخاص فلا يكون لها معقولاً واحداً وقد أثبتنا سابقاً أن المعقول واحد بالنوع وإما أن توجد فيه الأضداد معاً إذا كان لكثير من المعقولات فينقسم بفصول متضادة وفى ذلك يقول ابن باجة: إن زيد إذا كان كريماً وكان عمرو لئيمًا فالمعقول منهما يوصف بأنه كريم ولئيم معاً وهذا ما لا يمكن " (١٩٥).

كذلك كيف يمكننا الاعتقاد بأن الكل جوهر قائم بذاته ومفارق وقد عرفنا أن من خصائصه أنه يقال فى موضوع لا على موضوع فإن ما يقال على الموضوع إنما هو العرض والأعراض كما يذكر ابن باجة من خصائصها أنها سبب قوام المعنى وليس سبباً لوجود المعنى (١٩٦).

وننتهى من هذه الافتراضات إلى أن المعقول لا وجود له خارج الذهن بما هو معقول وإنما بما هو محسوس وليس لكليات الأشياء الحسية ومعقولاتها وجود خارج الذهن والجزء هو سبب وجود الكل. وليس الكل هو سبب وجود الجزء إذ أننا أثبتنا سابقاً أن الأصل فى الكليات أنها عبارة عن إحساسات صادرة عن جزئيات يضم العقل بعضها إلى بعض ويتصورها معنًى عاماً فيقول أنها تصورات مفهومات كليه بحيث إن هذا المفهوم العام لا يوجد له فى الخارج كما كان موضوعه موجوداً أى أنه لا تحقق لوجوده بالفعل إلا

فى الذهن فقط فإن هذا يدل على أن الصلة بين المحسوس والمعقول إنما تنفى وجود كليات مفارقة .

ولما كان ابن باجة يسوى بين مراتب العقل عند الإنسان وبين معانى الأشياء "إن إدراك الشئ هو الشئ" و "إن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل" فإن المعقولات تبعاً لذلك لها وجود حقيقى وأنها تدرك بذاتها (وهنا نرى تأثير أفلاطون على ابن باجة إلا أنه اختلف عنه فى أن ابن باجة قد جعل هذه المعقولات لها وجود حقيقى لكن فى الذهن أما أفلاطون فقد جعلها خارج (الذهن) ولما كانت هذه المعقولات هى العقل فسيتضح لنا فيما بعد أن هذه المعقولات تفكر كالإنسان وإذا هى فكرت أصبحت عقلاً مستفاداً وأما إذا وجدت بالفعل فى العقل الهيلولانى ولم تفكر فهى عقل بالفعل . ويمكننا إدراك هذه المعقولات على أكمل وجه حينما تصبح جميع معارفنا أو الجزء الأكبر منها معقولة بالفعل وحينئذ تصبح المعقولات الأولى صورة للعقل بالفعل أى أنها تصير عقلاً مستفاداً (١٩٨) .

٤ - العقل:

العقل هو قوة فى الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية فيعرف ماهيات الماديات، أى كنهها لا ظاهرها . ويدرك ثانياً معانى عامة كالوجود والعرض والعلية والمعلولية والغاية والوسيلة والخير والشر والفضيلة والرذيلة والحق والباطل ويدرك ثالثاً علاقات أو نسباً كثيرة ويدرك رابعاً مبادئ عامة فى كل علم وفى العلوم إجمالاً ويدرك خامساً وجود موجودات غير مادية (١٩٩) .

وقد ذكر الفارابى عدة معانى للعقل لكننا اكتفينا بذكر أحد هذه المعانى وهو العقل الذى يذكره أرسطوطاليس فى كتاب البرهان فإنه إنما يعنى به قوة النفس التى بها يحصل اليقين بالمقدمة الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من

أين حصلت فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا أصلاً يتأمل واليقين بالمقدمات التى صفتها الصفة التى ذكرناها. وتلك المقدمات هى مبادئ العلوم النظرية (٢٠٠).

ويحتل العقل فى فلسفة ابن باجة مكان الصدارة وهو عنده جزء النفس الناطقة التى يمكنها إدراك الأمور الكلية مجردة من لواحقها المادية إذ يقول "إن العقل الذى يذكره أرسطو فى السادسة من نيقوماخيا إنما هو حق لأن تفعل عنه الأفعال التى توجبها الحكمة" (٢٠١).

ويقول "... فإذا عقلنا ما هذه القوة التى نحكم بها على أشياء غير متناهية لم نشاهد منها إلا أشخاصاً قليلة أو لم نشاهد منها شخصاً أصلاً، تبين أن ذلك لا يكون بالوهم ولا بالتخيل فإن أكثر ذلك كاذب وإنما نعقلها بأن نتصور ما هى فإننا إلى الآن نتصورها بهذا الذى لها من هذه المعقولات فهو بين عند من حاول صناعة المنطق أن قولنا ما له هذا الأثر هو عقل" (٢٠٢).

هذه القوة خاصة بالإنسان ولا توجد فى سائر الكائنات الأخرى وهو بها يفصل (يحلل) ويركب جميع مدركاته حتى يتوصل إلى مدركات كلية تختلف كل الاختلاف عن المدركات الأخرى (حسية، خيالية) وكان باستطاعة هذه القوة أن تنشئ العلم المؤلف من هذه المعانى الجزئية.

هذا العقل لا نراه بذاته بل نرى اثره فى غيره ولذلك نراه فى بعض المعقولات رؤية أقرب من ذاته وفى بعضها رؤية أبعد "وقد يراه الراؤون برؤية متفاضلة على بصائرهم كما ترى الشمس على تفاضل الأبصار، فأما رؤية بذاته وهى ممكنة كرؤية الشمس دون متوسط" (٢٠٣).

من خصائص هذا العقل (نقصد هنا جزء النفس الناطقة) أنه متكثر بتكثر معقولاته ذلك لأننا إذا كنا قد أثبتنا سابقاً أن تكثر المعقولات يؤدى إلى

اختلاف عقل زيد عن عقل عمرو ومن ثم فإن هذه العقول متكثرة وهذا ما دفع ابن باجة إلى التوحيد بين العقل والمعقول ويقول ابن باجة إذا افترضنا أن هذا العقل واحد ترتب على ذلك نتائج خطيرة منها أن الأناس الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد وهذا شنيع وعسى أن يكون محالاً^(٢٠٤).

وإذا كان ابن اجة لم يشر صراحة إلى أن النفس الناطقة تنقسم إلى العقل النظرى والعقل العملى إلا أننا نجد أنه كثيراً ما يشير فى نصوصه إلى نوعين من المعقولات أو الصور، معقولات لا تحصل إلا عن التجربة والتجربة لا تكون إلا بالإحساس أولاً والتخيل ثانياً (الصور الروحانية الخاصة)، ومعقولات عامة لا توجد لكل الناس على السواء بل إنها توجد فى بعضهم حسب درجة تجردهم من العلائق المادية يقول "إن الفضائل الفكرية منها عملية ومنها نظرية"^(٢٠٥) وربما تكون هذه هى الإشارة الوحيدة التى يفهم منها أن هناك نوعين للعقل عقل عملى وآخر نظرى.

١ - العقل العملى:

وهو عبارة عن قوة النفس الناطقة التى تدرك المعانى وتوجهها إلى العمل ولما كانت هذه المعانى مستمدة من التجربة والتجربة إنما تكون بالإحساس والتخيل فقد اتصفت هذه المعانى بالجزئية فهى إذن حادثة بحدوث القوة المدركة لها فاسدة بفسادها. وقد اتضحت لنا معقولات هذه القوة عند حديثنا عن الصور الروحانية الخاصة ومراتبها المختلفة، وأفعال هذه القوة تتجه كلها إلى العناية بالبدن وتكميله بالصنائع والفضائل "فإن أكثر الصناعات وهى القوى والمهن مقتضية على هذا الصنف"^(٢٠٦).

والفرق بين الإنسان والحيوان فيما يتعلق بهذه القوة. أن الصور الخيالية التى توجد للحيوان إنما توجد له بالطبع يقول ابن باجة "... وهى (المتخيلة) أيضاً مشتركة للإنسان. والحيوان غير الناطق الذى له صنعة أو يجرى مجراه

كالنحل والنمل والعنكبوت والإنسان. فهذه الحالة أما أن تحصل للحيوان بالطبع وذلك كالحیوان غیر الناطق كالنحل وما یجرى مجرى المهنة (٢٠٧).

أما هذه القوة فی الإنسان فهی تحصل بالاستنباط والفکر " ومنها ما یحصل باستنباط وهذه تخص الإنسان فقط فلا توجد لغيره وهذه إما أن تكون بفكره كما یعرض ذلك كثيراً وتخص باسم الاستنباط ومنها ما یوجد دفعة وسمى الإلهام وما شاكل ذلك الاسماء " (٢٠٨).

وعن فائدة العقل العملی یقول ابن باجة " والعملية على الإيجاز مهن وقوى والمهن كل ما استعمل فيه البدن كالتجارة والسكافة وهذه إنما أعدت نحو معقولاتها لتخدم غيرها فإن الصنائع المستعملة لغايتها لو لم تكن الغاية موجودة لكان وجودها باطلاً فهی بالطبع خادمة. وأما القوى فهی كالطب والملاحة والفلاحة والخطابة هی وقود الجیوش و بین أن هذه قوى مرؤسة وأن قوة الجیوش إنما هو نحو صلاح المدينة لتعمل ما أعدت له والخطابة إنما أعدت لتعطى الإقناع فیما استنبطه الحکمة " (٢٠٩).

وبهذه القوة العملية تكون سائر الفضائل الشکلية إذ أن وجود هذه الفضائل كما یقول ابن رشد لیس شیئاً أكثر من وجود الخیالات التى عنها تتحرك إلى هذه الأفعال على غایة الصواب (٢١٠).

٢ - العقل النظرى:

والعقل النظرى كما یقول ابن باجة لا یوجد لسائر الناس بل لقلّة منهم، وهذا العقل لیس بمعد أصلاً لیخدم به الإنسان شیئاً ما بوجه ولا على حال بل إنما هو معد لیکمل به ذلك المحرك الأول (العقل بالفعل) (٢١١) ویفرق ابن باجة بین مراتب أربعة للعقل وهی: العقل الهیولانى، والعقل بالفعل والعقل المستفاد، والعقل الفعال وكان یرى كالفارابى أن لكل عقل من هذه العقول

وظيفة مزدوجة فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى، أى مادة للعقل الذى يليه وصورة للعقل الذى يسبقه، فهناك إذن نوع من التدرج فى الوظائف العقلية لدى الإنسان فالعقل المستفاد هو الذى يفيض من العقل الفعال وهو لدى ابن باجة مادة للصور العقلية التى تفيض عليه ولكنه فى الوقت نفسه صورة لعقل أدنى مرتبة منه وهو العقل بالفعل وهذا الأخير مادة له ولكنه من جهة أخرى صورة العقل الهولانى^(٢١٢) وهذه العقول من أدناها إلى أعلاها هى :

أ - العقل الهولانى :

يرى ابن باجة أن العقل الهولانى ليس مجرد استعداد يحدث فى الجسم كنتيجة لاختلاط العناصر فيه على نحو خاص ولكنه جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء^(٢١٣) أو هو مجرد استعداد نستطيع به أن نتصور المعقولات وندركها ومن خصائص هذا العقل أنه فان مثل بالمادة^(٢١٤) وهو هنا يتفق مع الفارابى الذى كان ينظر إلى العقل الهولانى نفس النظرة التى نظرها له ابن باجة فيما بعد وهو يقول "أما العقل الإنسانى الذى يحصل له بالطبع فى أول أمره فإنه هبة ما فى مادة معدة لأن تنقل رسوم المعقولات فهو بالقوة عقل وعقل هولانى"^(٢١٥).

وقد ذكر ابن رشد أن ابن باجة أنكر البدعة القائلة بأن العقل الهولانى ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بنى الإنسان^(٢١٦) ذلك لأنه كان يرى أن هذا العقل فان وليس ازلياً لأنه قوة أو هوى ومن خصائص الهوى التغير وعدم الدوام.

ب - العقل بالفعل :

فإذا ما حدثت المعقولات نتيجة إدراك العقل الهولانى لها أصبحت معقولات بالفعل وأصبح لدينا عقل بالفعل يقول الفارابى "فإذا حصلت فيه

(أى فى العقل الهيولانى) المعقولات التى أنتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وكانت من قبل أن تنتزع من موادها معقولات بالقوة. . وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل بالتى هى بالفعل معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شىء واحد بعينه (٢١٧) .

وإذا كان الفارابى يرى ذلك فإن ابن باجة يؤكد أنه إذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هى معقولات فى جملة الموجودات (٢١٨) .

كذلك يسوى ابن باجة فى العقل بالفعل بين العقل والمعقولات ويقول "المحرك الأول الإنسانى هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل فإن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل" (٢١٩) .

ولقد وجه أبو البركات البغدادى نقده اللاذع فى "كتاب الاعتبار" للفلاسفة المشائين فيما يتعلق بتقسيم النفس الناطقة إلى عقول هيولانية وعقول بالفعل. كما نقدهم فى قولهم إن العقل والمعقول واحد وقال من المؤكد أن العقل غير المعقول والدليل على ذلك أن العاقل إذا عقل فرساً فلا يمكن أن يصير هو فرساً أو يصير الفرس عقلاً وكذلك إذا عقل غيره من سائر الأشياء فإذا عقل أشياء كثيرة هل تصير هذه الأشياء الكثيرة مع العلم بأنه واحد وينتهى إلى إثبات أن العقل هو محل للمعقولات فهو هيولى لها وذلك كالنفس للصور التى تعلمها فالنفس محل لما تعقله والأشياء كالصورة الحالة فيها ولا يختلف العقل عنها (٢٢٠) .

ج - العقل المستفاد:

وحينما تصبح المعقولات قائمة فى الذهن بحيث يدركها كما لو كانت غير خارجة عن ذاته فإنه فى هذه الحالة يسمى عقلاً مستفاداً إذ هو العقل

بالفعل الذى عقل المعقولات المجردة وأصبح فى استطاعته أن يدرك الصورة المفارقة أى تلك التى لم تكن فى مادة أصلاً، كالعقول السماوية (٢٢١) " فإن الأجساد الكائنة الفاسدة . خوادم للأجرام السماوية المستديرة من حيث هى غير كائنة ولا فاسدة وذلك كالاستطقتات غير كائنة بكلها بل كائنة بأجزائها . . وإذا نحن تأملنا أجزائها وهى الكائنة لزم من ذلك ضرورة صورة لا يمكن أن تكون فى مادة أصلاً" (٢٢٢) .

ولما كان العقل المستفاد فى غنى عن المادة أصلاً بعكس العقل الهولانى ، والعقل بالفعل فهو وحده الجزء الخالد فى النفس وهو القريب من العقل الفعال (٢٢٣) " وأما هذا العقل المستفاد فلأنه واحد من كل جهة فهو فى غاية البعد عن المادة لا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة ولا العمل بالتضاد كالنفس البهيمية ولا يرى التضاد كالناطقية التى تعقل المعقولات الهولانية المتكررة فهو أبداً واحد أو على سنن واحد فى لذة صرف وبهاء وسرور، وهو مقوم للأمر كلها والله عنه راض أكمل ما يكون الرضا" (٢٢٤) .

ولما كان هذا العقل خالداً وأزلياً كان علمه خالداً وأزلياً ولا يمكن فيه النسيان " ولكن تبين أن العلم الأقصى الذى هو تصور العقل وهو وجود العقل المستفاد لا يمكن فيه النسيان اللهم إلا أن يكون ذلك خارجاً عن الطبع " (٢٢٥) .

ومن خصائص صورته الروحانية أو معقولاته أنها واحدة بالنوع وهى موجودة أبداً وكانت غير كائنة ولا فاسدة بل ساكنة وذلك على العكس من معقولات العقل الهولانى والعقل بالفعل فلما كان من خصائصهما إدراك المعقولات مع علائقها بالمادة فإن هذه المادة إذا فنيت فقد فنيها معها أما العقل المستفاد فلأنه قد بلغ مرتبة يستطيع عن طريقها تلقى المعقولات مباشرة من العقل الفعال ويصبح بغنى عن المادة فلا يفنى بفنائها . ومن هنا كانت النفس

عند ابن باجة ليست خالدة إلا إذا بلغت مرحلة العقل المستفاد وأصبحت قادرة على الاتصال بالعقل الفعال فتصبح حينئذ إلهية بعد أن كانت مادية فكأن الخلود هو خلود الفكر وليس البدن "فبين أن ذلك العقل الذى لا يدركه البلى ولا السن ولا سائر ما كتب فى النفس . . . وإذا كان كذلك لا يمكن الجسم قبوله إلا بعد وجود هذه القوى فيه فإن المدرك لذلك هو هذه القوى فإن ذلك ليس على أن كل واحدة من هذه القوى تترتب فيما قبلها حتى يكون الأول مادة والثانى صورة بل ذلك أنحاء من الوجود متفاضلة متباينة فلذلك لا يفسد بفساد ما قبله" (٢٢٦).

وللوقوف على العقل الفعال يستخدم ابن باجة القياس البرهانى فإذا كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يتميز عن سائر الكائنات بالفكر فقد تميزت أفعاله بالاختيار والترتيب والنظام لأن الفكر يدرك هذه العلاقة السببية التى يترتب عليها الترتيب بين الحوادث وانتظامها (٢٢٧) فإذا قصد الفكر إيجاد شىء من الأشياء لا بد وأن يضع فى اعتباره سببه أو علته أو مبادئه التى يقف عليها وبدون هذه المبادئ لا يمكن وجود هذا الشىء لكن هذا المبدأ الذى لذلك الشىء قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخراً عنها. وقد يرقى ذلك أو ينتهى. فإذا انتهى إلى آخر المبادئ وشرع فى العمل الذى يوجد به ذلك الشىء بدأ بالمبدأ الأخير الذى انتهى إليه الفكر فكان أول عمله ثم تابع ما بعده إلى آخر المسببات التى كانت أول فكرته وهذا معنى قولهم: أول العمل آخر الفكرة. وأول الفكرة آخر العمل (٢٢٨). فلا يتم فعل الإنسان فى الخارج إلا بالفكرة فى هذه المرتبات التى يتوقف بعضها على بعض ثم يشرع فى فعلها وأول هذا الفكر هو المسبب الأخير وهو آخرها فى العمل وأولها من العمل هو المسبب الأول وهو آخرها فى الفكر ومن أجل ذلك يحدث انتظام الأفعال الإنسانية.

فإذا ما تتبعنا هذا المنهج القياسى الذى استعان به ابن باجة من أجل الوقوف على العقل الفعال أمكننا إدراك وجود صورة ليست فى مادة أصلاً.. إلخ؟

د - العقل الفعال:

إذا كنا قد أثبتنا سابقاً أن العقول الهولانية متكررة فإن هناك عقلاً غير متكرر هو العقل الفعال فهذا العقل واحد لأن معقوله واحد ومعقوله هذا هو بعينه وفى هذا الصدد يقول ابن باجة "فأما العقل الذى معقوله هو بعينه فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول وهو واحد غير متكرر إذ قد خلا من الإضافة التى تتناسب بها الصورة فى الهولوى (٢٢٩).

ويشغل العقل الفعال فى نظرية المعرفة عند ابن باجة نفس المكان الذى كان يشغله من قبل فى هذه النظرية بعينها لدى كل من الفارابى وابن سينا والغزالى فهذا العقل صورة مجردة عن المادة غير قابلة للانقسام فعمله واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التى تفيض منه فإذا تعددت صور الأشياء أو معانيها فذلك يرجع إلى وجودها فى المادة وتلك الأخيرة على ما يرى أرسطو هى السبب فى اختلاف الأفراد ولكن هذه الصور الراهنة التى توجد فى الأشياء المادية ليست فى العقل الفعال سوى صورة واحدة مجردة أو مفارقة لكن لا ينبغى أن نفهم هنا أن معنى هذا التجريد هو معناه عند أرسطو أى أنها لم تكن موجودة فى المواد ثم انتزعت منها (٢٣٠) بل هى صورة مفارقة هى دائماً مفارقة ولم تكن فى مادة أصلاً وهى كالعقول السماوية.

ومن خصائص هذا العقل أنه يعد صورة للإنسان (٢٣١) ويثبت ابن باجة وجود صورة ليست فى مادة أصلاً ولكنها ملابسة للصورة الهولانية وسبب لوجودها من أربعة أنحاء:

١ - أن الأجسام الكائنة الفاسدة خاضعة للأجرام السماوية ومشتقة من الأسطقسات وهي غير كائنة ولا فاسدة. ويمكننا أن ننظر إلى هذه الأسطقسات من وجهين: وجه كلى، وآخر جزئى فهى من الجهة الجزئية تتألف من الموجودات المادية الهولانية المكونة لأجسام هذا العالم، وإذا نظرنا إليها من ناحية كونها وجدنا أنه لا بد من وجود صورة لها فى العقل وهذه الصورة بالضرورة غير مادة وأنه لا يمكن أن توجد فى العقل صورة مادية، وإنما هى تجريدات عقلية لما هو موجود بالفعل فى العالم المادى فكأن هذه الاستطقسات غير كائنة بكلها بل كائنة بأجزائها وهذا يثبت وجود صورة ليست فى مادة ولكنها ملابسة للصور الهولانية وسبب لوجودها (٢٣٢).

٢ - إذا وجد عنصر من العناصر المكونة للعالم. وخرج عن هذا العنصر أو الفعل موجود آخر فإن هذا الموجود المتكون يشبهه من ناحية اتصافه بنفس الصفات الجوهرية ولكنه يختلف عنه فى أتصافه بالصفات العرضية وهذا يعنى أن المنفعل لا ينفعل عن فاعل بعينه لكن عن كل فاعل من ذلك النوع فهو إذن له اتصال بالمعنى الكلى فكأن الانفعال هنا مرده إلى المعنى الكلى القائم فى الفاعل وليس إلى الفاعل من حيث هو كائن جزئى (٢٣٣).

٣ - تتميز القوة الناطقة فى الإنسان عن القوة المتخيلة فى الحيوان فى أن الإنسان يمكنه التمييز بين المعنى الكلى. والمعنى الجزئى عن طريق العقل أما الحيوان فعلى الرغم من وجود القوة المتخيلة لديه إلا أن هذه القوة لا تصل إلى مستوى العقل فى التمييز فالحيوان مثلاً يطلب الطعام والشراب لكنه لا يميز بين المعنى الكلى لهذا الطعام ووجود الطعام بالفعل فى الواقع "فهى لا تطلب ما يعينه ولا غذاء

يعينه بل تطلب الماء والغذاء لما فيه من معنى الإرواء والإشباع الكلى ولذلك غلط جالينوس كما يقول ابن باجة حين ظن أن الحمار يدرك الطريق الكلى ومرجع ذلك أنه اعتقد أن القوة المتخيلة هي للعقل (٢٣٤).

٤ - أن العقل لا يدرك الموضوع الجزئى ما لم يكن له محمول كلى فأما إذا لم يحصل على شىء فإننا لا نراه ولا هو مدرك لنا. إلا أننا فى إدراك الموضوع الجزئى نحتاج إلى قوة الحس أولاً. فالجسم مثلاً هو مدرك وليس بإدراك وهو أول المدركات والآلة التى أدركته هى الحس الجزئى لكنه يحتاج فى إدراك هذا الإدراك إلى التخيل فهو إذن يدرك بغير القوة التى تدرك وسبب ذلك هو الازدواج الناجم فى الموضوع عن صلته بالمادة. أما العقل فإنه على نقىض ذلك فهو يدرك ويدرك أنه يدرك بقوة واحدة لذا استحال أن يكون جسماً أو قوة فى جسم ووجب أن يكون صورة لا فى مادة يقول ابن باجة "فليكن المدرك العقلى "أ" وليكن على إدراكها "ب" و"ب" إذن ضرورة غير "أ" لكن "ب" تدرك فليكن إدراكها، "د" فهى غير "ب" و"ج" تدرك فليكن إدراكها "د" فهى غير "ج" وهذا قائم إلى ما لا نهاية. فسنصل ضرورة إما إلى إدراك لا يمكن أن يدرك وإما إلى إدراك يدرك بذاته لا بغيره فيكون المدرك والإدراك واحداً" (٢٣٥).

وهنا يصل ابن باجة إلى أن المفارقة يمكن أن توجد فى أشياء منسوبة إلى الأمور الهيولانية لكنها نسبتها إلى هذه الأمور ليست كنسبة الصورة إلى المادة أى أن اتصالها بالهيولى ليس اتصالاً فى جوهرها مثلما يقال فى العقل الفعال أنه فى المنى والبذر (٢٣٦)، ولذلك يقول ابن باجة فالقوة المصورة فى المنى قوة عقلية لأن فيها النوع مجرداً ويؤيد قول ابن باجة ما ذكره تلميذه ابن

الإمام فى الحاشية من قوله " إن القوة التى تفعل الصورة الحاصلة فى النوع ليست قوة لجسم بل هى عقل بالفعل مفارق " (٢٣٧) ويرد ابن باجة على تساؤل أرسطو هل هى مما تفارق أو ليست جملة مفارقة "بقوله" . . . إن وجد للنفس فعل تختص به دون الجسد أمكن أن تفارق " (٢٣٧).

إذا كنا قد أثبتنا شيئاً من حقيقة هذا العقل وكيف نبرهن على وجوده فإننا هنا نساءل ما هى حقيقة فعل هذا العقل؟؟

يقول ابن باجة إن للعقل فعلين : أحدهما من حيث هو مفارق وهو أن يعقل ذاته على ما هى عليه العقول المفارقة من عقلها ذاتها وكون العاقل والمعقول منها شيئاً واحداً من كل جهة والثانى أن يعقل المعقولات التى فى العقل الهولانى أعنى أن يصيرها من القوة إلى الفعل فكأن هذا العقل هو الذى ينقل العقل الإنسانى من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد بمحاولة هذه العقول الإنسانية تحصيل الصورة العقلية (٢٣٩) فكأن الغاية الإنسانية عند ابن باجة هى أن يعقل الإنسان معقولات هذا العقل وهذا يدعونا إلى التساؤل هل معقولات هذا العقل تماثل معقولات العقول الأخرى؟؟؟

بالطبع لا لأن ابن باجة يعتقد أن معقول هذا العقل إنما هو الحياة الآخرة وما فيها من سعادة وهو يقول " والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة. . . وعند ذلك يشاهد ذلك المشاهد العظيم " (٢٤٠) وما دام هذا المشاهد العظيم واحداً كأن لا بد لمعقوله من أن يكون واحداً وللعقل الذى يعقله من أن يكون واحداً أيضاً " . . . فإذا كان العقل نحو هذه الغاية كان عن الرأى وكان عن شىء أبدي فكان أيضاً إلى ذلك الشخص الفاعل بهذا الأبدى على قدر قربته منه فكان ذلك العقل أبداً بذاته من هذه الوجه لأن ما به قوامه أبدي سواء كان قريباً أو بعيداً " (٢٤١) ويقول " ولما كان النظر إلى الشىء وأن يعقل الشىء إنما يكون بأن يحصل

لِلناظر معنى الشيء ويجرده عن هيولاه وكان المعنى الذى نريد أن نعقله هو معنى ولا معنى له، وكان فعل هذا العقل هو جوهره ولم يكن يمكن فيه أن يبلى ولا يفسد، وكأن المحرك فيه هو المتحرك بعينه كان على ما يقوله الإسكندر فى كتابه " فى الصور الروحانية " راجعاً على نفسه وكان ذلك واحداً بالعدد وكان هو المحرك الأول مثلاً ومن كان مثله صار واحداً بالعدد كثير بالآلات الروحانية كانت أو الجسمانية " (٢٤٢) .

تلك هى مراتب العقول الإنسانية كما ذكرها ابن باجة فهناك عقول كثيرة وهى العقول الهيولانية إلى جانب عقل واحد بالفعل هو العقل الفعال فما هى علاقة هذه العقول المتكثرة بذلك العقل الواحد وكيف يتم الاتصال هل تتلقى هذه العقول صور المعقولات من العقل الفعال مباشرة باستخدامها طريق العلم والمعرفة أم أن العقل هو الذى يفيض بمعارفه وصوره على العقول؟؟ .

وإذا فرضنا أن العقل الهيولانى بمراتبه يتصل بالعقل الفعال ويستمد منه المعرفة فهل يكفى أن يتحد ما هو كائن فاسد بما هو خالد أزلى؟؟ وإذا كان العقل الفعال هو الذى يفيض بمعارفه على العقل الهيولانى إلا يعتبر نوع من الإلهام وهو ما كانت الصوفية ترومه وقد أنكره ابن الصائغ عليهم؟؟ .

لا شك أن هذه التساؤلات تثير الكثير من الغموض حول موضوع الاتصال عند ابن باجة مما سنوضحه فى الفصل الثالث .
