الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف –المسيلة–

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي –ابن رشد وابن عربي– أنموذجا

مذكرة مكملة من مقتضيات نيل شهادة الماستر في الفلسفة تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطالبة:

حواس حياة

إشراف الأستاذ:

أرفيس علي

السنة الجامعية: 2025/2024

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة

وثيقة ايداع مذكرة ماستر

الموضوع: نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي

ـ ابن رشد وابن عربي أنموذجا ـ

إعداد الطلبة:

1- حواس حياة ..... **رقم التسجيل:** UN2801202423085013155

2- ..... **رقم التسجيل:** .....

القسم: فلسفة **الشعبة:** فلسفة **التخصص:** فلسفة عامة

إشراف: ارفيس علي **الرتبة:** أستاذ محاضر أ

أقر بأنني تابعت العمل المذكور أعلاه في جلسات إشرافية طيلة الموسم الجامعي: 2024-2025 **وأسمح بإيداعه على مستوى ادارة القسم للمناقشة والتقييم.**

موافقة وإمضاء الاستاذ(ة) المشرف(ة):

موافق

رئيس فريق الاختصاص

رئيس القسم

د. ارفيس علي

Web site : http://virtuelcampus.univ-msila.dz/facshs/ الموقع الالكتروني:
Face book : https://www.facebook.com/FshsUinvMsila/ الفايسبوك:
Tél / Fax : +213 35 35 3044 هاتف/ فاكس:

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
University Mohamed Boudiaf of M'sila

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
نيابة العمادة للدراسات والمسائل المرتبطة بالطلبة
الرقم: /2025

Faculty of Humanities and Social Sciences
Vice-Deanship of the College for Studies and Student Issues

تصريح شرفي خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

انا الممضي (ة) ادناه :

السيد(ة): حواس حياة

الصفة (طالب، استاذ باحث، باحث دائم): طالب

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 203290191

الصادرة بتاريخ: 15/08/2018 عن دائرة: رأس العيون باتنة

المسجل(ة) بكلية: علوم انسانية واجتماعية قسم: فلسفة

تخصص: فلسفة عامة تحت رقم التسجيل: 202423085013155

والمكلف بإنجاز اعمال بحث (مذكرة التخرج، مذكرة ماستر، مذكرة ماجستير، اطروحة دكتوراه)

عنوانها: نظرية المعرفة في الفكر الاسلامي- ابن الرشد وابن العربي انموذجا

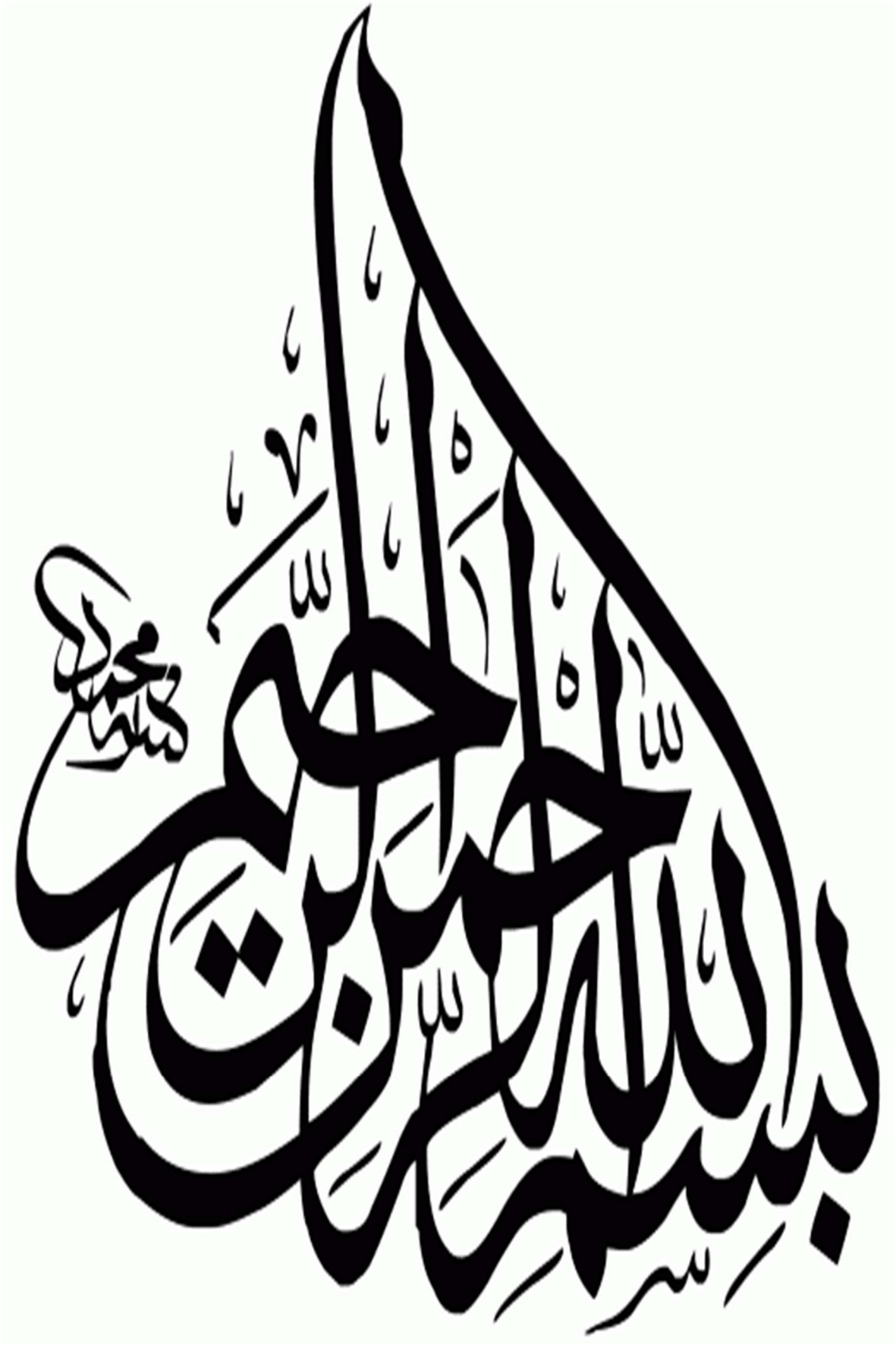
اصرح بشرفي بانني التزم بالمعايير العلمية والمنهجية ومعايير الاخلاقيات المهنية والنزاهة الاكاديمية المطلوبة في انجاز البحث المذكور اعلاه

المسيلة في:

امضاء المعني (ة):

خليفي صابر

المرجع: القرار الوزاري رقم: 933 المؤرخ في: 28-07-2016 المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقات العلمية ومكافحتها.


بسم الله الرحمن الرحيم

إهــداء

الحمد لله الذي وفقني لتثمين هذه الخطوة في مسيرتي الدراسية بمذكرتي هذه رغم الظروف الصعبة، أهدي ثمرة جهدي إلى زوجي قرة عيني الذي كان خير عون لي في مسيرتي الدراسية والوالدين الكريمين حفظهما الله

وأدامهما نورا لدربي.

لكل العائلة الكريمة التي تساندني ولا تزال من إخوة وأخوات

إلى رفيقات المشوار اللاتي قاسمنني لحظاته رعاهم الله ووفقهم

إلى كل الأشخاص الذين أحمل لهم المحبة والتقدير

شكـــر وعرفـــان

الحمد لله الأول قبل كل أول والآخر بعد كل آخر وأصلي وأسلم على سيد القادات وقائد السادات محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

يشرفني ويسعدني أن أرد المعروف إلى أهل المعروف وكما يقول الرسول صلى الله عليه وسلم

{لا يشكر الناس من لا يشكر الله}.

إن لأيادٍ بيضاء لها فضل عليَّ في إعداد هذا البحث ويأتي في مقدمتهم **الأستاذ المشرف الدكتور علي أرفيس** الذي تكرم بقبول الإشراف على هذه الرسالة على الرغم من مشاغله، حيث استفدت من توجيهاته وآرائه العلمية فجزاه الله خيراً.

كما لا يفوتني أن أشكر جمهرة كل **أساتذة قسم الفلسفة بجامعة مسيلة** على ما أسدوا لي من فضل ولما قدموا من خدمة وجهد فجزاهم الله كل الخير.

حواس حياة

مقدمـــــة

مقدمة

إن نزوع الإنسان إلى المعرفة ليس مجرد رغبة في الإدراك بل تعبير عن ميل فطري نحو تجاوز الجهل وبلوغ الحقيقة باعتبارها غاية الوجود الإنساني وأفقه الأعلى، وهي خطوة نحو اكتساب المهارات وتكوين الاتجاهات المرغوب فيها. فإذا كان الفكر الحديث يفخر بإيمانه بأهمية المعرفة والعلم، فإن الإسلام بتعاليمه الخالدة وفكر أتباعه الأصيل كان له دور في تأكيد أهمية المعرفة.

فكل المعارف التي من شأنها أن تؤدي إلى خير الإنسانية مباحة، ولا فرق بين المعارف المتعلقة بالعقيدة والشريعة والأخلاق أو بأمور الدنيا على اختلاف أنواعها، ذلك لأن الدين الإسلامي يدعوا إلى كل ما فيها خير البشرية في الدنيا والآخرة.

إن نظرية المعرفة بالنسبة للفلسفة الإسلامية لم تطرح بصورة مستقلة، غير أن إمعان النظر في مختلف أبواب الفلسفة الإسلامية وفصولها ، يجعل الباحث يتوقف على أن مفكري الإسلام طرحوا مسائل متفرقة وإن لم ينظروا إليها كمعرفة مستقلة. وتهتم هذه النظرية بالبحث في طبيعة المعرفة الإنسانية وبيان كيفية العلم بالأشياء، كما تتناول مصادر المعرفة وأدواتها أو طريقة اكتسابنا لها، حيث اختلف الفلاسفة في تحديد الأدوات التي يكتسب الإنسان بها معارفه وإدراكاته.

فبينما يذهب العقلانيون إلى أنه ليس هناك مصدر للمعرفة الإنسانية يمكن الركون إليه إلا العقل، ومن أبرز أقطاب هذا المنهج العقلي للفكر الفلسفي الإسلامي الفيلسوف القرطبي ابن رشد (520هـ-1126م) /(595هـ-1198م) بينما يرى الصوفية أن المعرفة الحقة هي معرفة آلته التي تتم عن طريق الحدس الصوفي، ويعد ابن عربي (560هـ-1165م) / (638هـ-1240 م) قطبا صوفيا بارزا ذاع صيته في مشرق الاسلام ومغربه وكان له الأثر الكبير في الفكر الفلسفي الإسلامي.

وأسباب اختيارنا لهذا الموضوع لم يكن من باب التحكم بل راجع إلى جملة من الأسباب والدوافع سواء كانت ذاتية أو موضوعية أما الذاتية فانبثق اختياري لهذا الموضوع من اهتمامي المتواصل بالمعرفة كما تناولها المفكرون المسلمون وإعجابي بالفكر الفلسفي والروحي الذي يتميز به التراث الإسلامي وكذا سعينا إلى إعادة إحياء تراثنا الفلسفي الإسلامي أما الدوافع الموضوعية فهي محاولة الجمع بين منهجين مختلفين يعدان من أكبر المناهج التي ظهرت في الفكر الفلسفي الإسلامي وهما المنهج العقلي والطريق الصوفي " الذوقي" وممثلين في شخص كل من ابن رشد وابن عربي، وقد استوحينا هذه الفكرة انطلاقا من اللقاء الذي جرى بين ابن رشد وابن عربي وعليه اعتبر هذا اللقاء ذا أهمية في الموضوع الفلسفي، وكانت إشكالية بحثنا على الشكل التالي:

كيف تتجلى نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي من خلال مقارنة ابن رشد العقلية وابن عربي الصوفية؟

من خلال هذه الإشكالية الكبرى يمكننا أن نطرح إشكاليات وتساؤلات جزئية تتمثل في:

- ما مفهوم نظرية المعرفة وكيف يمكن تحديدها في إطار الفكر الإسلامي؟
- ماهي وسائل اكتساب المعرفة عند كل من ابن رشد وابن عربي؟
- ماهي أوجه الاختلاف والاتفاق بين المنهجين العقلي والصوفي؟

وللإجابة على هذه التساؤلات اتبعنا المنهج التحليلي والمقارن، وذلك من خلال تحليل الأسس المعرفية في اكتساب المعرفة، وفهم مصادرها وحدودها عند الفلاسفة المسلمين بصفة عامة وابن رشد وابن عربي بصفة خاصة وتتبع منهجهما، أما المنهج المقارن فقد قمت بمقارنة آرائهما، مبينة أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

حيث اعتمدنا على خطة منهجية ، فقد قسمت البحث إلى مقدمة و ثلاث فصول وخاتمة أما المقدمة فقد تناولت فيها تمهيدا يتناسب مع الموضوع، وإذا كانت المرحلة الأولى للبحث تقتضي تحديد المصطلحات الأساس لهذا البحث فإنه تم تخصيص الفصل الأول لضبط

المفاهيم، ويعتبر غاية في الأهمية إذ يشكل الإطار المفاهيمي والفكري للدراسة، فهو يعتبر أرضية أساسية للفصول الأخرى حيث تم فيه الإحاطة بمفهوم نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام وتندرج تحت الفصل مبحثين تناولنا فيهما مفهوم كل من نظرية المعرفة لغة واصطلاحا وكذا مفهوم المعرفة ومصادرها من منظور فلاسفة الإسلام.

- أما الفصل الثاني الذي كان تحت عنوان وسائل المعرفة وتحصيلها من منظور ابن رشد وابن عربي، حيث درسنا وسائل المعرفة عندهما بشيء من التحليل من وجهة نظر كل منهما للمنهج المناسب لتحصيل الإنسان للمعرفة والغاية من بلوغها للوصول إلى اليقين فتناولنا فيه مبحثين المبحث الأول تطرقنا إلى أبعاد المعرفة عند ابن رشد أما المبحث الثاني درسنا فيه سبل تحصيل المعرفة عند ابن عربي.

- أما الفصل الثالث فكان خاتمة للفصول السابقة عنونته بمقارنة بين المنهج العقلي عند ابن رشد والمنهج الصوفي عند ابن عربي فقسمناه إلى مبحثين كان أولها تساؤلا عن أوجه الاختلاف الموجود بين المنهجين أما ثانيها تساءلنا حول أوجه التشابه الموجودة بين المنهج العقلي والصوفي، لننهي البحث في الأخير بخاتمة يتم فيها حوصلة أهم النتائج المتواصل إليها.

أهمية الموضوع:

موضوع نظرية المعرفة عند ابن رشد وابن عربي تعتبر من الموضوعات الحيوية التي تجمع بين الفكر الفلسفي والتصوف الإسلامي، وهي تسلط الضوء على مدرستين فكريتين مختلفتين في مقاربتهما للمعرفة، ابن رشد اهتم بالعقل والمنطق الفلسفي، بينما ابن عربي ركز على المعرفة الروحية والعرفانية. هذا التباين يمنح الموضوع عمقًا فلسفيًا مميزا كما أن الفلسفة والتصوف يمكن أن يتقاطعان ويؤثر كل منهما في الآخر، وكيفية نظر المفكرين إلى المعرفة كوسيلة للوصول إلى الحقيقة، كذلك دراسة مقارنة بين ابن رشد وابن عربي تساعد في تقديم

رؤى جديدة حول مفهوم المعرفة، مما يساعد في التفاعل بين الأديان والفلسفات المختلفة وفهم أعمق للذات والعالم.

فهذا الموضوع يعزز الفهم العام للفلسفة الإسلامية في العصور الوسطى، ويظهر كيف شكلت هذه النظريات الفكر الفلسفي والعرفاني عبر العصور.

أهداف الدراسة:

من الأهداف الأساسية لدراسة "نظرية المعرفة عند ابن رشد وابن عربي ".

– دراسة مفهوم المعرفة كما طرحه كل من ابن رشد وابن عربي، مع تسليط الضوء على الفروق والاختلافات بينهما في تعريفها وتفسيرها.

– استكشاف كيفية تأثير معتقدات كل من ابن رشد وابن عربي الدينية والروحانية في فهمهما للمعرفة وتحديد أبعادها.

أما **المصادر والمراجع** التي اعتمدنا عليها فهي عديدة ومتنوعة تبعا لشمولية الموضوع وعموميته، وتشعبه، ولعل في مقدمتها القرآن الكريم ومصادر كل من ابن رشد وابن عربي وكذا مراجع تشمل الموضوع، وحتى بعض الموسوعات والمعاجم، ودراسات أخرى لها علاقة بموضع البحث.

صعوبات البحث:

لم يخلو البحث من صعوبات رافقته من مراحله الأولى إلى لحظة الإنجاز بالصورة التي هو عليها الآن ومن بين هذه الصعوبات انعدام بعض المراجع الحديثة والتي يصعب الحصول عليها سواء ورقيا أو إلكترونيا، نظرا لتشعب الموضوع، كذلك واجهتني صعوبة ضيق الوقت خاصة بما مررت به من ظروف صحية ولكنه وبفضل الله وعونه تم تجاوزها وإخراج هذا العمل إلى الوجود، والذي نرجو قد وفقنا في تقديم هذا البحث المتواضع.

الفصل الأول: مفهوم نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام

المبحث الأول: مفهوم النظرية والمعرفة (لغة واصطلاحا)

المبحث الثاني: مفهوم المعرفة ومصادرها من منظور فلاسفة الإسلام

MY-ET.COM

تمهيد:

تُعدّ المفاهيم والتعريفات الدقيقة نقطة الانطلاق الأساسية في أي بحث فلسفي؛ إذ لا يمكن معالجة الإشكالات الكبرى دون الوقوف على الأطر المفهومية التي تؤسس لها. ونظرًا لأن نظرية المعرفة تتعلق بطبيعة المعرفة الإنسانية ومصادرها ووسائلها وحدودها، كان من الضروري في مستهل هذا البحث الوقوف على مفهوم "نظرية المعرفة" لغة واصطلاحًا، باعتبار أن وضوح المفهوم يُعدّ شرطًا لفهم ما يترتب عليه من قضايا وإشكالات.

ويزداد هذا التمحيص المفهومي أهمية في سياق الفكر الإسلامي، حيث تتداخل المعاني الفلسفية والدينية واللغوية، وتُحمَّل المفاهيم بأبعاد عقلية وروحية في آنٍ واحد. ولذلك، يستعرض هذا الفصل في بدايته المعاني اللغوية والاصطلاحية لنظرية المعرفة، قبل أن ينتقل إلى تتبع كيفية تعريفها لدى فلاسفة الإسلام، الذين سعوا إلى تقديم تصورات خاصة بهم، نابعة من بيئتهم الثقافية والعقدية والفكرية.

إضافة إلى أبرز المصادر المعرفية التي اعتمدها فلاسفة الإسلام، مثل الحس، والعقل، والتجربة، والوحي، والإلهام أو الكشف، وهي مصادر تعكس تنوعًا في الرؤى بين الاتجاهات العقلانية والصوفية والكلامية. ومن خلال هذا التمهيد المفاهيمي، يمكن التأسيس لفهم موقفي كل من ابن رشد وابن عربي، والتمييز بين منطلقاتهما المعرفية ومنهجيهما الفلسفيين.

المبحث الأول: مفهوم النظرية والمعرفة (لغة واصطلاحا)

مفهوم النظرية لغة:

من " (النظر) البَصُر والبصيرة ويقال في هذا النظر مجال للتفكير لعدم وضوحه، ونظر إلى كذا وبالنظر إليه ملاحظة واعتبارا له. وله تعريف آخر يقول النظرية قضية تَثبُت ببرهان، وفي الفلسفة طائفة من الآراء تفسرها بعض الوقائع العلمية والفنية.[1]

جاء في معجم اللغة العربية أن النظرية مفردة وجمعها نظريات ولها عدة معاني:

أنها قضية تثبت صحتها بحجة ودليل أو برهان.

أو هي بعض الفروض والمفاهيم المبنية على الحقائق و الملاحظات تحاول توضيح ظاهرة معينة مثل (نظرية الذرة).[2]

مفهوم النظرية اصطلاحا:

النظرية هي جملة التصورات مؤلفة تأليفا عقليا تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات.

النظر: هو الفكر الذي تطلب به المعرفة أي أنه فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات وينسب إليه فيقول: نظري للمذكر ونظرية للمؤنث.[3]

نجد أيضا النظرية كما عرفها جميل صليبا: "قضية تثبت ببرهان، وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلف من التصورات منسقة تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ".[4]

وقد يقصد بالنظرية اللفظ المرادف للنسق أي أنها تطلق على مجموع المسلمات والمبرهنات ولا تقال على قضية واحدة من قضايا النسق ويختلف الفلاسفة في تعريف

---

[1] إبراهيم مصطفى أحمد الزيات وآخرون: المعجم الوسيط، ج2، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة –القاهرة – د.ط، ص 932.

[2] أحمد مختار عبد الحميد عمر: معجم اللغة العربية المعاصر، ج3، عالم الكتاب، ط1، 2008، ص2233.

[3] عبد الرحمان بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مكتبة المؤيد، الرياض، ط1، 1996، ص49

[4] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب، بيروت، د.ط، 1982، ص477.

النظرية فهناك من يعرفها " أنها فرض عملي يمثل الحالة الراهنة للعلم ويشير إلى نتيجة التي تنتهي عندها جهود العلماء، أجمعين في حقبة من الزمان.[5]

وقد تطلق النظرية ويراد بها مقابل المعرفة الساذجة التي لا تستند الى مجموعة من التصورات العلمية.

إذا النظرية أطلقت على ما يقابل الممارسة العلمية، في مجال الواقع دلت على المعرفة الخالية من الغرض المتجدد من التطبيقات العلمية الجزئية ودلت على التركيب العقلي الواسع، ولذلك تهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر ويقبله أكثر العلماء في وقته.[6]

ويقال أيضا: أنها افتراض علمي يجمع عدة تصورات مدروسة، ومعروضة بشكل علمي وعقلي، ومن شأنها أن تبقى عليها أفكار وأراء واتجاهات ونزعات[7]

مفهوم المعرفة لغة:

وهي من مصدر عرف ـَعَرفَه يَعرفه مْعِرفَةً، وِعْرفاناً وِعْرفَةً بالكسِر فيهما وِعِرفاناً، بكسَرتَين مشَّدَدةَ الفاِء: َ علِمه قال الراغب: المعرفة والعِرفاَن: هي إدراُك الشيِء بتَفكِر وتَدبُر لأَثره فَهي أخص من الْعلم، ويُضاُده الإنكاُر.[8]

والمعرفة هي رسم المعروف في نفس العارف بحال واحدة لأنها إن لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفس العارف وهي رأي غير زائل، والرأي هو الظن مع ثبات القضية، ورسم المعروف بلا معرفة، أوهي إدراك صور الموجودات بما يتميز عن غيرها ، والأشياء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بنسيان حاصل بعد العلم بخلاف العلم، وتقال على استتباب المحصول المدرك خضوعا إذا تكرر إدراكه فإن المدرك إذا أدرك شيئا فحفظ له محصولا

---

[5] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة للطباعة والتوزيع، القاهرة، د.ط،2007، ص6.

[6] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت–لبنان، ط3، 1995، ص8.

[7] سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، مكتبة لبنان، بيروت ط1، ،2001، ص916.

[8] مرتضى الزبيدي. تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د.ط، دس، ص133,134.

في نفسه ثم أدركه ثانيا وأدرك مع إدراكه له إنه هو ذلك المدرك الأول قيل لذلك الإدراك الثاني لهذا الشرط معرفة.[9]

كما يعرفها ابن منظور بقوله: "عرفت زيد أو تقول عرف لأن الشيء لا عارف وربما وضعوا اعتراف موضع عرف كما وضع عرف موضع اعترا ف، وقد تعارف القوم أي عرف بعضهم بعضا، كما إن العارف هي الوجوه والمعروف الوجه لأن الإنسان يعرف به ومعارف الأرض وجهها أو ما عرف عنها"[10]

مفهوم المعرفة اصطلاحا:

المعرفة هي إدراك الشيء وتصوره ولها عند القدماء عدة معان:

– إنها إدراك الشيء بإحدى الحواس ومنها العلم مطلقا تصورا كان أو تصديقا

– إدراك البسيط سواء كان مفهوما جزئيا أو حكما جزيئا وإنها إدراك الجزئي عن الدليل وهذه المعاني وحدها كافية للدلالة على أن المعرفة درجات متفاوتة اذن المعرفة الحسية الشخصية، وأعلاها المعرفة العقلية المجردة، ومن عادة المتأخرين أن يفرقوا بين المعرفة الحدسية المباشرة والمعرفة الاستدلالية.[11]

والمعرفة التامة صورتان إحداهما ذاتية وهي التي لا يتم بها تصور الشيء تصورا واضحا دون غموض أو التباس، والأخرى موضوعية، وهي التي لا يكون فيها تصور الشيء مطابقا لما هو عليه في الحقيقة واختلف الباحثون في تعريف المعرفة أو تحديدها فبعضهم يرى أن المعرفة "هي ثمرة التقابل والاتصال بين الذات المدركة والموضوع المدرك وتتميز

[9] جرار جيهامي، موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب، مكتبة لبنان للناشرين بيروت، د.ط، د.س، ص 812.

[10] . ابن منظور، لسان العرب،ج3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، 1999، ص 153–154.

[11] مرتضى الزبيدي. مرجع سابق، ص 393

من باقي معطيات الشعور من حيث أنها تقوم في أن واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين هاذين الطرفين".[12]

ومنهم من يرى أنها" فعل الذات العارفة في إدراك الموضوع وتعريفه بحيث لا يبقى فيه أي غموض آو التباس".[13]

والأخر يقول بأنها: " إدراك الشيء بتفكر وتدبر وهي علم بعين الشيء مفصلا[14].

يقول الإمام فخر الدين الرازي: "إن المعرفة فيها وجوه الأول أن من أدرك شيئا من الحاضر ثم غاب عنه ونسيه ثم أدركه ثانية هو عن الذي أدركه أولا".

فهذا هو العلم المسمى بالمعرفة، فإن إدراكه ثانية تذكر، هو الذي رآه أولا قيل ذلك فانه يقول الآن عرفتك، وعلى هذا التقرير يمكن تلخيص المعرفة على أنها إدراك الشيء، أو هي الطريق للتفكير والتدبر أو إنها اسم لعلم تقدمه غفلة.[15]

ولذلك نجد بعض الفلاسفة قد فرقوا بين المعرفة والعلم، فقد وردت كلمة العلم في اللغة بمعنى الشعور، إن العلم أمر ضروري غير قابل للتعريف، ودليل ذلك أن معنى العلم بديهي واضح في نفسه، إن تعريف العلم نظري لكن يعسر تحديده، واليه ذهب الغزالي في ذلك فقال: " يعسر تحديد العلم بعبارة محررة للجنس والفصل الذاتيين، فإن ذلك متعسر في أكثر المدركات الحسية، فكيف لا يدرك في الإدراكات الخفية". [16]

نلاحظ من خلال هذا أنه يوجد فرق بين معنى العلم ومعنى المعرفة، ذلك أن كل يعتبر علامة أو دلالة عن الشيء، وإن كانت المعرفة تدل على ما ارتفع من الشيء والمعرفة بمعنى المحاورة باعتبارها علم وعمل وفيها ارتفاع لقدر المعروف على العارف فنجد المعرفة

[12] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د.ط،1982، ص186.

[13] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص606.

[14] احمد سعيد الخطيب، مفاتيح التفسير، دار التذمرية، ط1، 2010، ص8.

[15] سميح دغيم، موسوعة المصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، مرجع سابق، ص73.

[16] حسن محمد مكي، نظرية المعرفة، الدار الإسلامية بيروت، ط1، 1990، ص 18.

إدراك جزئي وعلم إدراك كلي وإن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات، لأن من شروط العلم أن يكون محيطا بأحوال المعلوم إحاطة تامة. فالمعرفة أقل من العلم لان للعلم شروط لا تتوافر في كل معرفة، وليس كل معرفة علم ويطلق لفظ المعرفة عند المحدثين بعدة معان منها:

1-هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن سواء كان حصولها مصحوبا بالانفعال، أو غير مصحوبا به، وفي هذا المعنى إشارة إلى أن في المعرفة تقابلا أو اتصالا بين الذات.

2-هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر موضوع المعرفة وهي إدراك موضوع الشيء وتصوره.[17]

مفهوم نظرية المعرفة:

نظرية المعرفة هي البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها، وحدودها وقيل إن نظرية المعرفة قسم من علم النفس النظري الذي يصعب فيه الاستغناء عن العلم ما بعد الطبيعة لأن غرضه البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر متقدمة على الفكر نفسه.[18] ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف، فهي تسعى لتبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يأخذ فعلا مستقلا عن الذهن وتتميز عن السيكولوجيا الوصفية المحضة التي تقتصر على التفرقة بين العمليات الذهنية ووصفها دون الفحص عن صحتها وزيفها، تتميز أيضا من المنطق الذي يقتصر على أن يصوغ قواعد وتطبيق

[17] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 3.

[18] المرجع نفسه، ص 4.

المبادئ دون أن يبحث عن أصلها ودون أن يناقش قيمتها وهي جزء من السيكولوجيا الذي يتعسر فيه تجنب الميتافيزيقا.[19]

وما دمنا بصدد البحث عما يفترضه الفكر سابقا على الفكر نفسه، ويعرفها هنا لالاند "إنها دراسة العلاقة القائمة بين الذات والموضوع، وهو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر موضوع المعرفة وهي إدراك موضوع الشيء وتصوره.[20]

نجد أيضا اختلاف الرؤى لدى فلاسفة اليونان حول تحديد معنى دقيق للمعرفة فقبل مدرسة السفسطائيين التي تأسست حوالي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، كان الفلاسفة يفرقون بين المعرفة الحسية والعقلية، فيرون أن طريق إدراك حقائق الأشياء إنما هو العقل، أما سقراط فقد قال أن العقل مصدر المعرفة، من خلال معاييره الثابتة التي تشترك فيها العقول جميعا ورد شك السفسطائيين إلى اعتمادهم على الحس الذي يختلف باختلاف الأفراد، بل يختلف لدى الفرد نفسه مما يجعل أحكامه مختلفة وهذا خلاف العلم الذي هو معرفة الكليات الثابتة في الأشياء، وهذه مصادرها العقل، وجاء أفلاطون على فواصل منهج أستاذه سقراط معتبرا التعقل معيار الحقيقة اليقينية على خلاف المعرفة الحسية الخادعة وخلفه تلميذه أرسطو الذي جعل من التجربة الحسية مقاما مهما في المعرفة باعتبارها الأساس الذي تنهض عليه المعرفة الذي يقوم بها العقل.[21]

واستمرت قضية المعرفة مجال البحث المتواصل من قبل الفلاسفة اليونان، ثم من خلفهم فلاسفة العصور الوسطى المسيحية والفلاسفة اليونان وما لديهم من كتب مقدسة ووحي.

وقد فصل الفلاسفة العناصر التي تبحثها هذه النظرية، فهي تعرضت للبحث في كل من :

- إمكانية المعرفة، وتواجه مشكلة الشك في الحقيقة، والتيقن بها .

---

[19] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 304.

[20] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي،مرجع سابق ، ص 3.

[21] محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مج1، منشورات عويدات، بيروت، ط3 ،1983 ص121.

- التفريق بين المعرفة القبلية التي تسبق التجربة، والمعرفة التي تجيء اكتسابا .
- تبحث في الشروط التي تصير بها الأحكام الممكنة، التي تبرر وصف الحقيقة بالصدق المطلق، إذا كان بالإمكان.
- كما تبحث في الوسائل التي تحقق المعرفة من خلال المصادر التي تجيء عن طريقها.
- تدرس طبيعة المعرفة من حيث اتصال قوي للإدراك في الشيء المدرك وعلاقته بالأشياء المدركة بالقوى التي تدركها.[22]

المبحث الثاني: مفهوم المعرفة ومصادرها من منظور فلاسفة الإسلام:

أولا: مفهوم المعرفة من منظور فلاسفة الإسلام:

تأثرت الفلسفة الإسلامية في الكثير من ميادينها بالفلسفة اليونانية كما أن الفلاسفة المسلمين نسجوا على منوال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين كثيرا من اتجاهاتهم المعرفية وأخذو عليهم معظم آرائهم ونظرياتهم على الرغم من أن هذا التأثر، لا يخفى صيغتهم الإسلامية فهم وإن فتنوا بأرسطو واتبعوا آرائه ونسجوا على منوال الأفلاطونية الجديدة كثيرا من اتجاهاتهم المعرفية الإشراقية إلا أن التيارات الفكرية المتعددة التي جمعوا بينها في ثقافتهم جعلت فلسفتهم –خاصة في الميدان المعرفي– متشابهة لفلسفة اليونان في أصولها ومبادئها مباينة لها في مقاصدها وغاياتها.[23]

ولاشك أن الفلسفة الإسلامية هي فلسفة عقلية عند بعض التيارات الفكرية لأن كثيرا من فلاسفة المسلمين يعتقدون أن العقل قادرا على الإدراك وأن النفس الإنسانية تستطيع في نظرهم أن تقلب الصور الحسية (الذهنية) إلى معقولات كلية بتأثير عقل مفارق يطلقون

[22] عبد الرحمان بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص 5.

[23] جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق ، ص23.

عليه اسم العقل الفعال وفي وسع الباحثين أن يثبتوا أن جميع ما يوجد في كتب الفارابي وابن سينا من ترتيب الموجودات وأقسام العلل والجواهر والأعراض والصورة والمادة والقوة والفعل والوحدة والكثرة والماهية والوجود غير ذلك من المعاني إنما هو مقتبس من آراء اليونان دون غيرهم.

وإذا كانت أكثر كتب ابن سينا، مستنبطة من كتب أفلاطون فإن ابن رشد كان مفتونا بأرسطو ومعظما له ويكاد يقلده في كل شيء ولكن الفلسفة الإسلامية وإن شربت من نبع اليونان واستمدت منه الكثير من عناصرها، إلا إن كيفية استخدامها لهذه العناصر والغاية التي من أجلها رتبتها هذا الترتيب مختلفان كأن هناك نهرين مؤلفين من ماء واحد يجريان في اتجاهين

مختلفين فالذي ينظر إلى المبادئ يجد الفلسفة العربية الإسلامية والفلسفة اليونانية متفقين والذي ينظر إلى الغايات والمقاصد يجد بينهما اختلافا كبيرا.[24]

ويرجع هذا الاختلاف إلى أن الفيلسوف اليوناني ينظر إلى العالم نظرة وجودية فنية أو جمالية على حين أن الفيلسوف الإسلامي ينظر إليه نظرة دينية انطلاقا من واقع أن الوحي قد أعطى تفسيرات كلية عن العالم بل إن الدين في نظر الفلاسفة المسلمين أساس ضروري لابد من التوفيق بينه وبين الفلسفة وهذا التوفيق هو حجر الأساس في الفلسفة الإسلامية. [25]

فنجد الكندي لم يوفق بين طريق العلماء وطريق الأنبياء إلا لاعتقاده أن الحقيقة واحدة والفارابي لم يوفق بين رأيي الحكيمين "أفلاطون وأرسطو" إلا لإيمانه بوحدة العقل والفلسفة ووحدة الدين، وابن سينا لم يأخذ بنظرية الفيض إلا للتوفيق بين العقول بقدم العالم وبإيداعه، كما أن هناك قسما آخر من فلاسفة المسلمين تجاوزوا الحد الذي وقفت عنده

[24] جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص24.

[25] إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1993، ص199.

الفلسفة اليونانية، فنقدوها وابتكروا مباحث أخرى، خاصة فيما يتعلق بالإلهيات والمعرفة، وليس أدل على ذلك من صوفية الغزالي وواقعية ابن خلدون فإن في آرائهم وآراء بعض الفرق الإسلامية ابتكارات كثيرة، ففي الفلسفة الإسلامية أخذوا وتأثروا بما قبلها، كما أن فيها ابتكارا أضافت به جديدا إلى الثورة الفكرية العامة.[26]

فعند الصوفيين كانت نظرية المعرفة عندهم تحتل مكانة ذات أهمية بالغة، إذ أنها تكشف حقيقة السبل التي يسلكها المتصوفة لمعرفة الله، ومعرفة الله عندهم هي مقياس نباهة الإنسان وسر تفوقه على سائر المخلوقات الأخرى، فكانت درجة المعرفة التي بلغها هي المقياس الذي ينبأ به عن مرتبته في الحياة، ولهذا كان موضوع المعرفة والعرفان من أهم المسائل الصوفية والهدف الأصلي والغرض الأساسي للتصوف.[27]

ثانيا: مصادر المعرفة من منظور فلاسفة الإسلام:

إن كل إنسان يولد صفحة بيضاء من كل معرفة، ثم يكتسب بعد ذلك جميع علومه ومعارفه عن طريق أدوات خاصة تربطه بالواقع الخارجي وإلى ذلك يشير قوله سبحانه وتعالى "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون" النحل 78.[28]

وقد شذ في هذا المجال من قال بأن النفس الإنسانية كانت قبل تعلقها بالبدن متحررة عن كل قيد فأمكنها الاتصال بالموجودات المجردة النورانية، فتعرفت عليها، ولما هبطت من ذلك المقام، وتعلقت بالبدن المادي، فقدت كل ما كانت قد تعلمته وعندما تقع الأشياء في أفق حسها تبدأ بتذكر ما كانت قد تعلمته من قبل وتسترجع إدراكاتها صورة مفاهيم كلية

---

[26] إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق، ص199

[27] عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ص47.

[28] سورة النحل الآية 78

وعليه فليس لأدوات المعرفة سوى دور إلفات النفس إلى العالم الذي هبطت منه لتستذكر ما كانت قد نسيته.[29]

فمسألة تنوع الأدوات والمصادر المعرفية تبعا للاتجاهات الفكرية والتيارات المختلفة في التاريخ الإسلامي هو مستند ضروري لمصادر المعرفة في الإسلام لأن المعرفة إنما تكون يقينية من جهة استنادها إلى مقدمات ضرورية بينة بنفسها بحيث لا تحتاج الى الاستدلال بل يصح الاستدلال أو يبطل من جهة دلالتها على صحته أو بطلانه فنجد أن معظم فلاسفة الإسلام قسموا مصادر المعرفة الى أقسام ثلاثة وقد تتعدى الى ذلك، فالقسم الأول هو الحس وهو الرصيد الوثيق للاتصال بالخارج والإذعان به أما القسم الثاني يركزون على العقل ويرونه الأداة الفعالة لكسب المعارف أما القسم الثالث يرفضون الحس والعقل ويركزون على الوحي والاشراق.

أولا: الحس

الحس من أوثق مصادر المعرفة إليه تنتهي كل المعارف الضرورية والنظرية ولولاه لما كانت هناك معرفة عقلية ولا إشراقية، وهذا لا يعني انحصار أداة المعرفة به وأنه ليس لنا دار المعرفة طريق سواه، فإن هذا ظلال وخداع بل لنا طرق مختلفة يأتي بيانها، بيد أن المراد هو أن إعمال الأدوات الأخرى يتوقف على تجهز الإنسان بأدوات الحس وارتباطه بالمحسوسات لأن كل ذلك معد لإدراك العقل للبديهيات والنظريات، ولذلك من فقد حسا فقد علما ولو وجد إنسان فاقد لجميع الحواس، لكان عاجزا عن تصور المعارف البسيطة ،فضلا عن المعارف النظرية الدقيقة.[30]

---

[29] عمار عبد الرزاق الصغير: نظرية المعرفة "دراسات وبحوث"، ج1، المركز الإسلامي للدراسة الاستراتيجية، العراق، ط3، 2023، ص26.

[30] المرجع نفسه ، ص27.

فالفارابي قسمها إلى حسية، عقلية وإشراقية فيرى أن المعرفة الحسية لا تدرك المعنى صرفا مجردا عن لواحق المادة وإنما تدركه من خلال الكم والكيف والوضع، باعتبار أن هذا النوع مستمد من الإحساسات سواء كانت خارجية أو داخلية، وهذه المعرفة هي أول درجة الارتقاء في سلم المعرفة عند المعلم الثاني وفيها يبدأ الإنسان بالتعامل مع العالم الخارجي محاولا إدراكه، والقوى الحسية ظاهرة وباطنة، فالظاهرة خمس سمع، بصر ولمس وشم وذوق وهي جزئيات ومن خلالها تحصل المعرفة الكلية، أما الباطنية فهي خمس الحس المشترك، القوة المصورة والوهم، القوة الحافظة، القوة المفكرة والمتخيلة، وبالتالي فالمعرفة لدى الإنسان لا تحصل بمجرد مباشرة الحس للمحسوسات بل تتعداه الى تدخل قوى نفسية متعددة.[31]

ومن جهة أخرى نجد الغزالي يقسم المعرفة إلى أربعة مصادر وهي: الحواس، العقل، الكشف والنبوة، فتجربته بالمعرفة الحسية وما آل إليه أمره فذكر أنه ظل يقتبس المعلومات عن طريق الحواس وأنه أتقن هذه المعلومة المكتسبة عن طريقها، ثم أمعن النظر فيها ما إذا كان ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ويرى نفسه أنه لابد له من طلب الحقيقة وينتهي به الأمر إلى عجز الحواس عن إدراك حقائق الأمور الذي هو هدف المعرفة عنده.[32]

أما ابن سينا فالمعرفة طريقين الحس والاستقراء وطريق الفيض والاشراق، فعن طريق الحس تستمد الصور الذهنية من العالم الخارجي، ومن هذه الصور يستخلص الكلي، فهو موجود في إفرادها بالقوة ولا يمكن تحقيقه في الذهن بالفعل إلا بعون خارجي وقوة كلية وليست هذه القوة شيئا آخر سوى العقل الفعال فهو يمدنا بنور منه أو بضرب من الإشراق

[31] عمار عبد الرزاق الصغير: نظرية المعرفة "دراسات وبحوث"، مرجع سابق ، ص27.

[32] احمد ضياء الدين حسين واخرون، نظرية ا لمعرفة عند الغزالي ومقارنتها بالفلسفات التربوية، جامعة القدس، المفتوحة 2016، ص370.

نستطيع به أن نتقبل الحقائق مباشرة من العقل الفعال، إذن فالمعرفة حسية تجريبية في أساسها كسمولوجية إشراقية في قيمتها.[33]

ثانيا: العقل

العقل من أدوات المعرفة ويتميز عمله عن عمل الحس، فإن الحس لا يتعدى المحسوسات بل يقتصر عمله على نقل صور عنها من دون أن يكشف عن شيء آخر سوى ما تعلق به، أما العقل فالأمر فيه على العكس تماما فإنه ينتقل من إدراكات إلى أخرى بعمليات متعددة ومن

بين هذه العمليات الاستنتاج فهو استخراج حكم موضوع مشخص من حكم كلي مستنبط وهي من أسمي عمليات العقل في مجال المعارف وهو ما يسمى بالقياس البرهاني أيضا إدراك المفاهيم الكلية فهي من بين العمليات التي تدرك المفاهيم الكلية التي تأبى الصدق والانطباق على أزيد من فرد واحد والضيق الموجود في المفاهيم الجزئية فمثلا الأعلام لا تصدق إلا على ما سميت به أما الإنسان فهو ينطبق على كل الأفراد.

وثالث هذه العمليات تصنيف الموجودات وتأليف المختلفات تحت مفهوم واحد فيدخل الأنواع الكثيرة تحت الجواهر وعدة أغراض تحت الكيف وأخرى تحت الكم أما رابعها فهي التجزئة والتحليل وهي تجزئة مفهوم واحد إلى مفاهيم كثيرة كتحليل الإنسان إلى حيوان ناطق أيضا التركيب والتلفيق وإدراك المفاهيم الإبداعية وغيرها من العمليات العقلية.[34]

فتحدث المعرفة عند الفارابي عندما يدرك العقل الأشياء المادية عندها تتحول إلى معقولات وبذلك يتحقق لها وجود في العقل بخلاف وجودها المادي ولا يتم ذلك الانتقال إلا بانتقال الإدراك من القوة إلى الفعل ثم يقف طويلا عند تأثيرات العقل انتقال على ما يدور من

---

[33] إبراهيم مذكور: الفلسفة السلامية منهج وتطبيقه، مرجع سابق ص179

[34] عمار عبد الرزاق الصغير، نظرية المعرفة دراسات وبحوث، مرجع سابق ص42،47،50،52،53.

أحداث في عالم دون فلك القمر، فالحكمة عند الفارابي تعادل العقل والتعقل لأن العقل إنما يدرك به الأشياء الإنسانية فالمعرفة والعقل والحكمة هي بمعنى واحد عنده.[35]

فهو يقر بالعقل الأول ثم تأتي بعده العقول الثمانية التي يختلف بعضها عن بعض مع كمال كل منها بذاته هذ العقول التسعة تمثل المرتبة الثانية للوجود ومن ثم يسمى الفارابي العقل بالفعل (عقلا بالمكلة) وهما أسمى درجات العقل للإنسان فأصحاب العقول المستفيدة فهم الذين يدركون المعاني الكلية فوضعهم الفارابي على رأس المدينة الفاضلة بفضل وضعهم بأقدار الناس على معرفة الخير وهداية الناس المتلقون لفيض العقل بالفعل.[36]

ومن جهة أخرى كان للعقل مكانة هامة في فكر الغزالي فقد ارتبطت نظريته المعرفية أشد الارتباط برحلته في البحث عن الحقيقة فالغزالي من خلال العقل نقد وسائل العلم والمعرفة التقليدية وتعدد مستويات الخطاب المعرفي والشك المنهجي لديه كما نادى بضرورة التلازم بين العقل والشرع من أجل الوصول إلى اليقين وهو لم يتزحزح عن تأكيد أهمية المعرفة العقلية بالرغم مما قدمه من نقد وشك فالعلوم كلها وخاصة الدينية إنما تدرك بكمال العقل وصفاته.[37]

ولكن الغزالي لم يجعل للعقل السلطة المطلقة في كل المعارف والعلوم بل وضع حدود للعقل وذلك من خلال طرق تحصيل العلم فيأتي من طريقين إحداهما العقل والأخر ليس له، بل ليس في طاقته الوصول إليه حيث يقول: "أعلم ان العلم الإنساني يحصل من طريقين أحدهما التعلم الإنساني والثاني التعلم الرباني. [38]

أما فيما يخص ابن سينا فيرى أن العقل لديه القدرة على معرفة التصورات واستخلاص الكلي من الجزئي ولكن هذا لا يلغى القول بأن للعقل حدوده في المعرفة فدور العقل عنده

---

[35] علي حسن الجابري، دروس الفكر الإسلامي، علم الكلام والفلسفة والتصوف، دار الفرقد، د.ط، 2010، ص93.

[36] رحيم أبو رغيف، الدليل الفلسفي الشامل، ج2، دار الحجة البيضاء ط1، 2010، ص353.

[37] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة، بيروت، د.ط ،1989، ص242.

[38] أبو جامد الغزالي، احياء علوم الدين، تحقيق عبد القادر عطا، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ص.33

هو معرفة القوانين الكلية وتفسير الكثير من مظاهر الطبيعة حوله ويكتشف قوانينها فالعقل قد يسمى هيولانيا من حيث أن الهيولي هي مكان المعقولات الأولى التي تدرك بالبديهة وقد يسمى بالعقل الهيولاني بالمعنى المطلق على أنه الحامل لكل صورة والعقل بالملكة وهو الذي تكون المعقولات الأولى قد حصلت فيه ويجوز اعتباره من ناحية عقلا بالفعل وذلك بالنسبة إلى مراتب العقل العليا التي يبلغها عندما يدرك المعاني الكلية ويدرك كذلك أنه يدركها.[39]

ثالثا: الإلهام والإشراق:

الأصول التي يتبناها الإلهي يعتقد أن هناك وراء الأدوات السابقة الذكر أداة أخرى، يتجهز بها عدة ممن طهرت قلوبهم، وصفت أذهانهم، وصقلت أنفسهم فاستعدوا لتلقي المعارف من عالم الغيب وما وراء الحس و الشهود، فيعتقد الإلهي أن دائرة الوجود أوسع من المادة فهناك شهادة وهناك غيبا وأن الإنسان يمكنه الاتصال بعالم الغيب ويقف على أشياء ولا يقف عليها لا بحسه ولا بعقله تكون بصفاء النفس وصقالتها وطهارتها أثار الذنب والعصيان وكل مناف للأخلاق وتحررها من قيود الطبيعة حتى يسمع كلام جنود ربهم ووحيهم، حيث يقول الشيخ ابن سينا "وإذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصاب، متقدما ببشرى أو تدبر، فصدق، ولا يتعسرن عليك الإيمان، فان لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة"، فيصرح ابن سينا أن النفوس القوية إذا كانت غالبة على الشواغل الحسية ، تقدر على الاتصال بعالم القدس، وتنتقص فيها صور ومعان من ذلك العالم فإن الروح الإنسانية إذا تجردت عن البدن مهاجرة إلى ربها لمشاهدة آياته الكبرى وتطهرت عن المعاصي والشهوات والتعلقات، لاح لها نور المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى، وهذا النور إذا

[39] مرفت عزت بالي، الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا، دار الجبل، بيروت، د.ط 1994، ص289

تأكد وتجوهر، كان جوهرا قدسيا يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة "النظرية بالعقل الفعال" وفي لسان الشريعة "بالروح القدسي". [40]

كذلك يعتبر أبو نصر الفارابي أول الفلاسفة الذين أقروا بالمعرفة الإشراقية ومؤداها أن الحقائق تتجلى في العقل الفعال واهب الصور ولا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال، إنها إشراقات تتنزل من هذا العقل على من استطاع أن يعكف عن حياة التأمل والنظر ويتحرر من قيود المادة فتصبح نفسه غير محتاجة قوامها إلى المادة وترتفع إلى مرتبة الكائنات العلوية ويتحقق لها الاتصال بالأنوار، وتتم لها السعادة بإدراكها ما وراء الطبيعة، إن هذه المعرفة ضرب من الوحي، إنها وحي الفلاسفة كما هي وحي الأنبياء.[41]

فيقول هذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظري وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي كما نرسم الأشباح في المرايا الصقلية إذ لم يفسر صقلها بالطبع فإذا أعرضت عن شهوة وغضب وحس وتخيل وتوجهت تلقاء عالم الأمر، لاحظت الملكوت واتصلت باللذة العليا.

فالمعرفة الإشراقية تأتي عن طريق "فيض إلهي" ولكن هذه المعرفة لا تحصل إلا لذوي النفوس الصافية التي تطهرت من الشهوات وتنزهت من الانفعالات ولم تستسلم لأوهام الحس.[42]

وبالتالي يقول قطب الدين الشيرازي(634-710هـ) في مقدمة "شرح حكمة الإشراق: "إن الاشراقيين لا ينتظم أمرهم دون سوائح نورية، أي لوامع نورية عقلية تكون مبنى الأصول التي هي القواعد الاشراقية".[43]

---

[40] عمار عبد الرزاق الصغير، نظرية المعرفة دراسات وبحوث، مرجع سابق، ص84.

[41] محمد عبد الرحمان مرحبا، الفلسفة والفلاسفة في المشرق الإسلامي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2008 ص138.

[42] أبو نصر الفارابي، نصوص الحكم، مطبعة المعارف، بغداد، ط1، 1974، ص81-82.

[43] محمد أبو زيان، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية-الإسكندرية، ط1، دس ص62.

ومنه فالمعرفة الاشراقية تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية.

رابعا: الوحي

الوحي في مصطلح الشرع هو الذي يخص به الخالق تعالى أنبيائه فهو إدراك خاص متمز عن سائر الإدراكات وليس نتاج الحس والعقل ولا الغريزة، وإنما هو شعور خاص يوجده الله سبحانه وتعالى في بعض عباده الصالحين وهو يغاير الشعور الفكري المشترك بين أفراد الإنسان عامة ومن ينزل عليه الوحي لا يغلط في إدراكه ولا يختلجه شك في أن الذي يوحي إليه هو الله تعالى من غير أن يحتاج الى إعمال نظر أو التماس دليل أو إقامة حجة فالوحي يتضمن تعاليم في مجالي العقيدة والعمل فيكون الموحى إليه نبيا مبعوثا من الخالق تعالى الى الناس.[44]

فتحدث عنها الفارابي كمصدر من مصادر المعرفة فيرى أنها وصول خبر من الله تعالى إلى من اختاره من عباده فهي علاقة بين الوحي والأنبياء فيقرر أن من فهم معنى النبوة وأكثر النظر في القرآن الكريم والأخبار الصحيحة حصل له العلم الضروري بكونه صلى الله عليه وسلم في أعلى درجة النبوة فبعد أن أقر الإمام الغزالي بعجز العقل عن ادراك المعارف اليقينية يرى وجود وراء العقل طورا آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل ولا طريق لمعرفتها إلا عن طريق النبوة أو الوحي فهي أمور لا يدركها العقل ولهذا لابد من طلب اليقين بالنبوة فنجد أن الغزالي لا ينفي دور العقل مطلقا بل يحدد طبيعة العلاقة بين الوحي والعقل فهي علاقة تكامل وأن اجتماعهما معا نور على نور وبتكاملهما تتحقق المعرفة اليقينية فالعقل كالأس والشرع كالبناء فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات تارة والشرع يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل .[45]

---

[44] عمار عبد الرزاق الصغير، نظرية المعرفة دراسات وبحوث، مرجع سابق، ص80.

[45] أحمد ضياء الدين حسين وآخرون، نظرية المعرفة عند الغزالي، مرجع سابق، ص374،375.

فذكر الوحي في القرآن الكريم لقوله تعالى "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أويرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم" سورة الشورى الأية51.[46]

فالوحي هو قناة إلهية سماوية خاصة مصدرها المبدأ الأول ومنتهاها الإنسان الكامل المتمثل في الأنبياء والذي يسمى بالاصطلاح بالمنهج النقلي، فالتعلم حسب الغزالي يأتي من طريقتين إحداهما للعقل والآخر ليس له، بل ليس في طاقته الوصول إليه، فالطريق الأول معهود بقربه جميع العقلاء أما الطريق الثاني هو التعلم الرباني وهو على وجهين الأول لقاء الوحي

وخص الله تعالى به الأنبياء والرسل، والعلم الحاصل من الوحي يسمى عنده علما نبويا والثاني الإلهام والكشف ، فالإلهام هو الذي يحصل بغير طريق الاكتساب وحيلة الدليل ولا يدري العبد كيف يحصل عليه ومن أين يحصل ويختص به الأولياء والأصفياء والعلم الحاصل منه يسمى علما لدنيا والملهم هو الذي انكشف له في باطن قلبه من جهة الداخل لا من جهة المحسوسات الخارجية.[47]

[46] سورة الشورى الآية 51

[47] احمد الهادي زكريا شحاتة، علاقة العقل بالنقل بين الغزالي وابن رشد، كلية الدراسات الإسلامية والعربية،2023، ص22

الفصل الثاني: وسائل المعرفة وتحصيلها من منظور ابن رشد و ابن عربي

المبحث الاول :أبعاد المعرفة عند ابن رشد

المبحث الثاني: سبل تحصيل المعرفة عند ابن عربي

MET.COM

تمهيد:

تُعد وسائل المعرفة ومداركها من القضايا المركزية في أي مشروع معرفي، إذ تمثل المدخل لفهم كيفية تَشكُّل العلم ومصدر يقينيته، ومن ثم فهي تعكس التصور العام للفيلسوف حول الإنسان والعالم والإله. وفي الفكر الإسلامي، تباينت الرؤى حول أدوات المعرفة وحدودها باختلاف المناهج والمشارب، فبينما انطلق بعضهم من المعطى العقلي الصرف، ركز آخرون على الكشف والذوق باعتبارهما وسيلتين تتجاوزان حدود البرهان التقليدي.

وفي هذا السياق، يبرز كل من ابن رشد وابن عربي كنموذجين متمايزين في الرؤية المعرفية؛ فالأول يمثل الاتجاه العقلي البرهاني الذي يستند إلى المنطق والفلسفة الأرسطية بوصفها أساسًا لليقين المعرفي، في حين يُجسد الثاني النزعة الذوقية العرفانية التي ترى في القلب وسيلة للاتصال بالحقائق الكونية والربانية.

وسيتم في هذا السياق تناول أبرز الوسائل التي اعتمدها كل من ابن رشد وابن عربي في تحصيل المعرفة، مع تحليل دقيق لفلسفة كل منهما في هذا المجال، ومقارنة بين المنهج البرهاني عند الأول والمنهج الذوقي الإشراقي عند الثاني، في سبيل الكشف عن مدى تكامل أو تباين الرؤيتين في الإطار الإسلامي العام.

المبحث الأول: أبعاد المعرفة عند ابن رشد:

إن المعرفة كمشكلة فلسفية كانت موضع اهتمام الفلاسفة القدماء حيث بحثوا في نظرياتهم عن النفس والعقل أما نظرية المعرفة كفكره مستقلة متميزة فقد ظهرت بشكل واضح في العصر الحديث منذ ديكارت وغيره من الفلاسفة المحدثين والمعارضين ولم يختلف ابن رشد* عن الفلاسفة المسلمين السابقين عليه في الاعتقاد بأن نظرية المعرفة مبحث جديد بالدراسة ولم تكن عنده كمبحث مستقل وإنما يتم البحث فيها في إطار النفس والعقل" [48]

فما هي أبعاد المعرفة عند ابن رشد؟

أولا: الإدراك الحسي:

لم يبحثه ابن رشد بحثا مستقلا وإنما بحث فيه وأدرك أهميته من خلال بحثه في النفس وتصنيف قواها، فقد جاء حديثه عن الأدراك الحسي متضمنا في حديثه عن النفس ويصنف ابن رشد قوى النفس إلى:

أ: قوى النفس:

1-النفس النباتية:

وتمثل الغذاء والنمو والتوالد ولا يختلف ابن رشد عن أرسطو في فهمه للنفس النباتية أي النفس الحساسية، فإنها لها خمس قوى تتمثل في البصر والسمع والشم والذوق واللمس ولكل حاسة من الحواس الخمس موضوعها الخاص فمثلا وظيفة البصر هي استقبال الألوان

* هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد، من أكبر فلاسفة الإسلام ولد في قرطبة سنة 520هـ-1126م، درس الفيزياء والطب وعلم الفلك والفلسفة والرياضيات واشتغل في القضاء، تميز بوفرة انتاجه الفكري، ومن أهم مؤلفاته (التهافت التهافت، فصل المقال، تلخيص النص) توفي سنة 595هـ- 1198م.

[48]عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، د.ط، 1968، ص25.

ووظيفة السمع هي استقبال الأصوات والشم للروائح واللمس للحرارة والبرودة، هذا فيما يتعلق بقوة النفس ضمن الإدراك الحسي.

2- الحس المشترك :

إضافة إلى هذه الموضوعات الخاصة بكل حاسة توجد موضوعات مشتركة تدركها أكثر من حاسة مثل الشكل والمقدار فيشترط البصر واللمس معا في إدراكهما والحركة فتدركهما كل الحواس طالما أنه توجد موضوعات مشتركة تدركها الحواس مجتمعة فإن ذلك بالضرورة يلزم وجود قوة مشتركة تدرك هذه الموضوعات وهي ما يطلق عليه ابن رشد اسم الحس المشترك فهو قدرة الإنسان والحيوان على استقبال الموضوعات المشتركة وقدرته على الجمع بين الموضوعات الخاصة بالحواس.

الحس المشترك هو قوة إدراكية داخل النفس تستقبل البيانات الحسية الخام من الحواس الخمس وتعمل على دمجها وتحليلها داخل المخيلة، مما يسمح لنا الحس المشترك باستقبال المدركات الحسية من الحواس المختلفة (البصر، السمع، اللمس، التذوق، الشم) ويوحدها في صورة إدراكية واحدة، فيساعد الحس المشترك على التمييز بين المحسوسات المختلفة، مثل معرفة الفرق بين اللون الأحمر والصوت العالي، وكذا معرفة أن هذه التفاحة لونها أحمر ورائحتها وشكلها مستدير.

أما الوظيفة الثالثة للحس المشترك فهي الوعي بالإدراك أي حين أدرك شيئا أدركه وأعي أني أدركه، يرفض ابن رشد أن يكون الحس المشترك حاسة باطنة لرفضه الحديث عن الحواس غير الحواس الخمس الظاهر.[49]

3- المتخيلة:

وهي القدرة الثالثة للنفس، أو هي القوة الثالثة من قوى النفس غير النباتية والحساسة ويحدد ابن رشد وظيفتين للمتخيلة التي تحكم بواسطتها على الأشياء موضوع الإدراك الحسي بعد

[49] أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، دار الوفاء للطباعة والنشر، د.ط، 2000، ص178.

غيبة الحواس ولذلك تكون أتم فعلا عندما يكون فعل الحواس كالحال في النوم من المستحيل أن يتخيل المرء شيئا وأن يدركه بالحس في آن واحد ولذلك يؤدي الخيال وظيفته على أكمل وجه حينما تكون الحواس معطلة أما الوظيفة الثانية للمتخيلة أننا يمكن بفضلها أن نركب أمورا لا وجود لها في الواقع كتصورنا للغول والعنقاء ويتصف الخيال بصفتين أنه فعل إرادي حيث يمكنني أن أتخيل شيئا ما حين أريد، كما يمكنني ألا أتخيل ذلك الشيء حين لا أريده، كما أن الخيال قد يعطيني أحكاما كاذبة.[50]

4- النزوعية :

فهي التي ينزع بها الحيوان إلى المفيد ويفر بها من المؤذي ولا تتم هذه القوة إلا بمساعدة المتخيلة ويعبر هذا النزوع عما في الحيوان والإنسان من غرائز وانفعالات تدفع إلى الحركة في المكان فإن نزعت إلى اللذيذ سمي شوقا وإن نزعت إلى الانتقام سمي غضبا وإن كان عن فكر سمي اختبار وإرادة.. [51]

5-النفس الناطقة أو العاقلة:

هي القوة الخامسة من قوى النفس عند ابن رشد فإن الحديث عنها هو انتقال من الحديث عن الوظائف النفسية الدنيا وهي تلك التي تستخدم النفس فيها بعض الاعضاء الجسمية إلى الحديث عن الوظائف السامية التي لا تستخدم أي عضو جسمي فهي تلك التي يطلق عليها جسم الصور العقلية أو العقول، فالحديث عن النفس العاقلة هو في الواقع انتقال من الوجود المحسوس إلى الوجود المعقول أو بالأحرى هو انتقال من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية.[52]

---

[50] أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص 178.

[51] مرجع نفسه، ص 180.

[52] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص 27.

ب: التدرج بين الوظائف النفسية الدنيا:

عندما بين أن للنفس وظائف عديدة تبدأ من التغذي، النمو، والحس والحركة وأن قوى النفس ترتبط فيما بينها ارتباطا شديدا وأن الصلة بينهما على ضربين أحدهما من جهة الوجود والآخر من جهة المعرفة أو الإدراك مثال ذلك أن النفس الغذائية تعد مادة للنفس الحسية وهذه تعد مادة للنفس الخيالية أما الاتصال الذي بين قوى النفس من جهة الوجود فذلك لأن كل وظيفة منها تعد شرطا أو أساسا ماديا للوظيفة التي تليها كما تعد في الوقت نفسه كمالا وصورة للوظيفة التي هي أدنى مرتبة منها وهذا التدرج بين قوى النفس يتم على نحو غير ملموس حيث تنتقل الوظائف النفسية انتقالا تصاعديا من وظيفة إلى أخرى واستكمل بالقوة الحسية وجودها بالقوة المتخيلة وإلى جانب هذا الاتصال من جهة الوجود يوجد اتصالا بين قوى النفس من جهة المعرفة واستكمل القوة الأسمى مرتبة بالقوة الأدنى مقاما منها.[53]

-وكما يقول ابن رشد : فإن كل قوة تدرك القوة التي هي أدنى منها مرتبة، فالقوة الخيالية تدرك المحسوسات بالضرورة. وهكذا يتبين لنا أن هناك نوع من التوازي بين تدرج الوظائف النفسية من جهة الوجود ومن جهة المعرفة، فهناك موجود يكمل شيئا فشيئا وهناك معرفة تستمر هي الأخرى شيئا فشيئا وكل مرتبة في الوجود تقابلها مرتبة في المعرفة، فالتدرج بين القوى النفسية يتناسب من حيث وجودها مع معرفتها وبعبارة أخرى فإن كل وظيفة من وظائف النفس ترقى في مرتبة الوجود والمعرفة بإحدى الوظائف الأخرى، فالحي لا يكمل من جهة الوجود إلا بالخيال كما أن الخيال لا يكمل من جهة المعرفة إلا بالحس فالحي يحتاج في كمال وجوده إلى الخيال والخيال يحتاج في كمال معرفته إلى الحس.[54]

[53] أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص 181.

[54] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، دار مكتبة التربية، ط1، 1982، ص130.

ويقول ابن رشد " إن اللون الذي يحدث في الهواء ليس باللون الذي يحدث في العين واللون الذي يحدث في الحس المشترك ليس اللون الذي يحدث في الخيال، يختلف عن اللون الذي يوجد في الحس المشترك واللون الذي يحدث في الذاكرة شيء آخر، غير الذي يحدث في الخيال" وهكذا نرى أن اللون أربع مستويات من الوجود متمثلة في العين وتمثل الحاسة الفردية وفي الحس المشترك ثم في الخيال وأخيرا في الذاكرة.[55]

ولنا أن نتساءل هل هذا الوجود يترتب بعضه على بعض من حيث الرفعة والدنو؟

أم أنه مجرد مستويات متعددة؟

إن الإجابة تتجه إلى أن هذه المستويات المختلفة في الوجود للون يترتب عليها بالضرورة اختلاف في مستوى المعرفة، فبحسب درجة اللون في الوجود دنوا أو علوا تتخذ درجة المعرفة بحيث تكون المعرفة الناتجة عن وجود اللون في الحس المشترك أو في الخيال وهكذا فلكل مرتبة في الوجود تقابلها مرتبة في المعرفة.[56]

- تقوم المعرفة عند ابن رشد على أن المدرجات نوعان نوع يدرك بالحس وقد أشرنا إليه ونوع يدرك بالعقل فابن رشد يذهب إلى أن الفلاسفة قد تقرر لهم من أمر العقل الإنساني أن للصور وجودين وجود محسوسا إذا كانت في هيولي، ووجودا معقولا إذا تجردت من الهيولي بهذا المعنى. ونطرح التساؤل التالي: كيف يتم الوصول إلى المعرفة عن طريق الإدراك العقلي؟

[55] ابن رشد: تهافت التهافت، تقديم صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، د.ط،2002، ص 348.

[56] أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص 182.

ثانيا-الإدراك العقلي:

يقول ابن رشد": وإذا كان العقل ليس شيئا غير إدراك صور الموجودات من حيث هي غير هيولي، فإن قد تقرر لهؤلاء الفلاسفة أن الموجودات وجودين، وجود محسوسا ووجود معقول وأن الوجود المحسوس من الوجود المعقول هي نسبة الموضوعات من علوم الصانع" فالموجودات المدركة صنفان صنف يدرك بالحواس والصنف الآخر يدرك بالعقل، يقول ابن رشد في هذا الصدد: "وعندما نظر هؤلاء الفلاسفة إلى جميع المدركات وجدوا أنهما صنفان صنف مدرك بالحواس وهي أجسام قائمة بذاتها وأعراض مشار في ذلك الأجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها أي الجواهر والأعراض"[57].

وإذن فالمعرفة ترجع عند ابن رشد كما هي عند أرسطو في أصولها إلى الأمور الحسية وإلى النشاط العقلي وهو إحدى قوى النفس الإنسانية.

1 -الانتقال من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية:

ترتكز نظرية المعرفة عند ابن رشد كما هو الحال عند أرسطو على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس والوجود المعقول والصعود من الأول إلى الثاني.[58]

فالحس يدرك الأجسام المشار إليها والمركبة من الصورة والمادة أما العقل فإنه يدرك ماهيات هذه الأجسام وأنها إما تصير معقولات وعقلا إذا جردها العقل من الأمور القائمة بها أعني الموضوع والمادة، والحق أن فكرة الانتقال من الحس إلى العقل عند ابن رشد جاءت في ثنايا فكره عن وحدة النفس الإنسانية، عندما بين أن لهذه النفس وظائف عديدة تبدأ من التغذية والنمو والحس والحركة وترتقي حتى تصل بقبول المعاني بواسطة العقل الهيولاني ثم العقل الفعال، بعد قبولها فإنه يظهر لنا عند التأمل أن جل المعقولات إنما

[57] محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت، ط1 1987، ص 213.

[58] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص 62.

تحصل بالتجربة والتجربة تكون بالإحساس أولا والتحليل ثانيا وإذا كان كذلك فهذه المعقولات إذن مضطرة في وجودها إلى الحس والتخيل فهي ضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل. [59]

والسمع مثلا في الإنسان هو الطريق إلى التعلم، لأن التعلم إنما يكون بالكلام، والكلام إنما يتأدى إليه عن طريق السمع إلا أن فهم دلالة الألفاظ ليس هو السمع وإنما هو للعقل وكل حاسة من هذه الحواس في الإنسان هي الطريق إلى المعقولات الأولى الحاصلة له في ذلك الجنس وخاصة السمع والبصر، لهذا يقول أرسطو " إن الذين لم يعدموا هاتين الحاستين هم أكثر عقلا وأجود إدراكا"، ويجعل ابن رشد كسب المعقولات متوقفا على التجربة فيقول في كتابه – تهافت التهافت – " فإنه إذا تؤمل كيفية حصول المعقولات لنا وخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية، فظهر أنهم مضطرون في حصولها لنا أن نحس أولا ثم نتخيل وحينئذ يمكننا أخذ الكلي ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس فاته معقول ما.[60]

– ويقول ايضا: "بل يحتاج مع هاتين القوتين –الحس والخيال–إلى قوة الحفظ وتكرار ذلك الإحساس مرة بعد أخرى حتى يتضح لنا الكلي ولهذا صارت هذه المعقولات إنما تحصل لنا في زمان".[61]

2–نظرية ابن رشد في الكليات:

تعد ثاني أنواع الإدراك العقلي ونجد ابن رشد يقسم نظريته في الكليات إلى ما يلي:

أ: أنواع المعاني المدركة:

يبين ابن رشد أنواع المعاني المدركة فيجعلها صنفين معاني جزئية (شخصية) ومعاني كلية والكلي إدراك المعنى العام مجرد من الهيولي، والشخصي إدراك المعنى في الهيولي

[59] أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص 184.

[60] ابن رشد: تهافت التهافت، مصدر سابق، ص 345

[61] مصدر نفسه، ص 422.

وهذا يدل على أن القوة التي تدرك هذين المعنيين هي ضرورة متباينة.[62]

ويوضح ابن رشد في تعريفه للمعاني الجزئية فيقول: "إذا كان المعنى الجزئي هو إدراك المعنى في هيولي، وإذا كان الحس والتخيل إنما يدركان أن المعنى في هيولي وإن الحس والتخيل هما أداة إدراك المعاني الجزئية، ويتم إدراك المعاني الجزئية بتجريد الصفات والخصائص القائمة في الشيء الجزئي موضوع الإدراك كإدراك اللون الأحمر في التفاحة أو الاستطالة في سطح المنضدة أو حلاوة الطعم في البرتقالة ويعتمد هذا التجريد على الحواس والخيال ".[63]

أما المعاني الكلية عنده فإدراك المعنى الكلي يختلف عن إدراك المعنى الجزئي اذ اننا نجرد المعنى من الهيولي، وإدراك المعاني الجزئية هو إدراك الأمور التي لا ترتبط بالحس مثل النقطة والخط والتصورات الرياضية، أما إدراك المعنى الكلي والماهية فيختلف عن ذلك إذ أننا نجرده من الهيولي تجريدها كليا، ولا يعتمد إدراكنا للمعاني الكلية على حس أو خيال، وإنما يعتمد على العقل النظري أو العقل الخالص، وحين يصل العقل الخالص إلى تجريد المعاني العامة فإنه يقوم بوظيفة أخرى حين يتضح لنا الكلي وهذا ليس من أجل إدراك المعنى مجردا من الهيولي فقط بل لتركيب بعضها على بعض ويحكم بعضها لبعض، والفعل الأول من أفعال هذه القوة يسمى العقل المادي (الهيولاني) .[64]

أ.1: العقل المادي (الهيولاني):

إنه لوحة ملساء ليس فيها شيء من الأفكار، مستعد لاستقبال الأفكار والمعقولات التي تحصل عليها بالتجريد بواسطة الحس والخيال، وهو بذلك لابد أن يوجد في موضوع والموضوع هنا ليس بجسم وإنما هو نفس ويقول ابن رشد أن العقل الهيولاني:" إنه هو

[62] ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص 423.

[63] محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، المرجع السابق، ص 217.

[64] المرجع نفسه، ص.221.

النفس ذاتها حين تكون على هيئة استعداد لإدراك معاني الأشياء وحينئذ فهذا العقل لديه ذات أو جوهر روحي لما كان لا يتأثر بالمعقولات التي لا يدركها".[65]

والعقل المادي ليس حاملا تحمل فيه المعقولات أو مادة حقيقية تتحدد بها المعقولات إنما أطلق هذا الاسم على العقل على وجه الاستعارة لقيامه بدور المادة بالنسبة للصورة والعقل الهيولاني كان مجردا ومستقلا عن البدن لأنه لو كان مختلطا به لما استطاع أن يدرك نفسه فكان من الواجب أن يكون كذلك مجردا من صورة المعقولات التي يقبلها لأنه اتحد بإحدى هذه الصور ليستكمل بها نفسه وهذه الصور تحول دونه ودون إدراك الصور الأخرى، ولذلك فإنه لما كان غير مختلط بالجسم يجب تبعا لذلك أن يكون غير مختلط بالصور التي تنتزع من المواد.[66]

وبعد تعريفها للعقل المادي نأتي الى تعريف العقل بالملكة أو ما يسميه ابن رشد العقل بالفعل.

أ-2-العقل بالملكة (العقل بالفعل):

هو العقل الهيولاني بعد استقباله للأفكار والمعقولات حيث يستخدمها متى شاء كالحال عند المعلم حين لا يعلم وليس هذا العقل بشيء آخر غير العقل الهيولاني وقد خرج من القوة إلى الفعل، ويطلق عليه ابن رشد اسم العقل المكتسب " .[67]

ويختلف ابن رشد عن غيره من فلاسفة الإسلام الذين كانوا يرون إن هذا العقل نتيجة للاتصال، بين العقل الفعال والعقل المادي والذين كانوا يطلقون عليه اسم العقل المستفاد لا العقل المكتسب، لأنه ليس سوى ما يفيض على النفس من عقل خارج عنها وإذا أدرك العقل المادي العقل المكتسب فمعناه أنه أدرك ذاته على أنها تحتوى على المعارف

[65] محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، المرجع السابق، ، ص218.

[66] المرجع نفسه، ص221.

[67] المرجع نفسه، ص 222.

والمعاني التي سبق أن احتوى عليها، ويجب التفرقة بين هاذين العقلين لأن الأول منهما خالد والثاني يفنى بفناء صاحبه، وهذا هو السبب الذي دعي ابن رشد للقول بأنهما لا يتحدان اتحاد وجود ولا يستطيع العقل المكتسب إدراك العقل الفعال إلا إذا غابت عنه معارفه أي إلا إذا عاد فأصبح عقلا هيولانيا.[68]

بعد استعراضنا لمفهوم العقل بالملكة نأتي لاستعراض مفهوم العقل الفعال.

أ-3-العقل الفعال:

هو القوة التي تخرج الأفكار والمعقولات التي استقبلها العقل بالملكة إلى الفعل وهو غير هيولاني أي بحسب طبيعته غير متصل باليدين إلا بالعرض، وأنه مفارق للبدن ولا يوجد هذا العقل خارج النفس لذلك فقد نص ابن رشد في كتابه "تلخيص النفس" على أنه هو عين العقل المادي ويصف ابن رشد العقل الفعال بعدة أوصاف مثل أنه غير هيولاني وأنه أشرف من الهيولاني وأنه موجود بالفعل وأنه أزلي، إنه في نفسه موجود بالفعل عقلا دائما سواء عقلناه نحن أو لم نعقله، وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجود.[69]

ويضيف ابن رشد إلى هذه الأوصاف للعقل الفعال أنه يعقل ذاته أو يدرك ذاته فأنظر إلى هذا السر الإلهي والتكليف الرباني وهنا نفهم معنى قول ابن رشد عن العقل الفعال إنه إلهي جدا، لا نعني الإلهية هنا أن العقل الفعال خارج النفس وإنما معنى قدرة خاصة للعقل الفعال ليس فقط إدراك الكليات بالتجريد من الحس والخيال وإدراك الكليات المجردة الخاصة من أي مصدر تجريبي بل أيضا إدراك الوعي بالذات.[70]

---

[68] محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، المرجع السابق، ص 222.

[69] أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص 186.

[70] المرجع نفسه، ص 190.

ب–الفرق بين الصور الهيولانية وصور المعقولات:

تتميز الصور الهيولانية على مراتبها وتفاوتها بأربع صفات هي: إن وجودها تابع للتغير بالذات وذلك إما قريب أو بعيد وبعدها أنها تكون متعددة بالذات بتعدد الموضوع ومتكثر بكثرته ثم أنها مركبة من شيء تجري منها مجرى الصور وشيء يجري منها مجرى المادة ورابعا أن المعقول عنها غير موجود، أما بالنسبة لصور المعقولات فتختلف عن الصور المادية فهي في الإنسان على نحو متباين لوجود سائر الصور النفسية فيه إذا كان وجود هذه الصور في موضوعها المشار إليه غير وجودها المعقول وذلك أنها واحدة من حيث هي معقولة ومتكثرة، وتتميز صور المعقولات بصفات عديدة هي وجودها المعقول هو نفس وجودها المشار اليه.[71]

إن إدراكها غير متناه إذا أنها تجرد الصور من كثرة محدودة وتحكم حكما على كثرة غير متناهية ولهذا وجب أن يكون إدراكها للصور الهيولانية متناه وحكمها عليه متناهي، وإذا حكم الصور الهيولانية على متناه فما هو الحكم على غير متناه فهو ضرورة غير هيولاني ثم أن الإدراك العقلي هو المدرك ولذلك قيل: إن العقل هو المعقول بعينه وليس الأمر في الحس كذلك لأنه لا يمكن أن يحس ذاته حتى يكون الحس هو المحسوس، وإدراك المعقولات لا يكون كذلك، ولهذا متى أبصرنا محسوسا قويا ثم انصرفنا عنه لم نقدر في الحين أن تبصر ما هو أضعف وسبب ذلك أن الحس تبقى فيه آثار من صور المحسوسات بعد انصرافها فلا يقبل صورة أخرى حتى تنمحي عنه تلك الصورة، فالعقل يزيد مع الشيخوخة وسائر قوى النفس بخلاف ذلك .[72]

بعد توضيح الفرق بين الصور الهيولاني وصور المعقولات وإبراز مميزات كل من الصور الهيولانية ومميزات صور المعقولات فقد عرضنا من خلال هذا اختلافها عن بعضهما

[71]أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي ، مرجع سابق، ص 191.

[72]عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص 60.

البعض بعدها ننتقل إلى التعرف على ثالث عنصر من عناصر نظرية ابن رشد في الكليات والمتمثلة في:

ج-اجتماع الكليات في الذهن ورفض القول بمفارقات الكليات:

يقول ابن رشد بالطريق الذي يوصل إلى المعقولات معتمدا على المحسوسات الخارجية كذلك الطريق الذي يذهب إلى أن للكليات وجود خارجي مفارق وعنه تفيض المعرفة إلى النفس وابن رشد من القائلين بوجود اجتماع الكليات في الأذهان لا في الأعيان ولا يذهب إلى أن الكليات ليست موجودة أصلا في الأعيان بالفعل بل إنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلا لكانت كاذبة والأصل في الكليات أنها إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض ويتصور أنها تكون معنى واحد عام فيقول إنها تصورات أو مفهومات كلية وهي لا توجد إلا بالقوة وجودا أي أنها توجد في الذهن فقط وعلى هذا يكون الأصل في كل ماهية هو الإدراك الحسي ولا وجود للماهية في الخارج بالفعل بل توجد بالقوة فحسب.[73]

والعقل بتركيبه للصور الحسية بعضها مع بعض يؤلف الماهيات الكلية يقول ابن رشد:

" فالكليات ليست موجودة خارج النفس وإنما تجتمع في الذهن من الجزئيات"

والمبدأ الكلي ليس موجودا خارج النفس وإنما الموجود المبدأ الجزئي الشخصي وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها معقولة بكلياتها، وقيل أيضا إن الأشخاص موجودة في الأعيان والكليات في الأذهان وإذا ذهبنا إلى أن هذه الكليات موجودة خارج النفس لزم أن يكون لها كليات أخرى خارج النفس بها يصير الكلي الأول معقولا والثاني ثالث وذلك إلى غير نهاية ".[74]

---

[73] أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص 193.

[74] مرجع نفسه، ص188.

فالمعقول لا وجود له خارج الذهن بما هو معقول وإنما هو خارج الذهن بما هو محسوس وليس للكليات الأشياء الحسية ومعقولاتها وجود خارج النفس وتفسير ابن رشد الصلة بين المحسوس والمعقول يتضمن نقده لوجود كليات مفارقة فإذا كان يعتقد بضرورة الارتفاع عن المحسوسات إلى المعقولات ومن الجزئيات إلى كلياتها فإنه يرى من الضروري نقد القول بوجود كليات مفارقة إذ أنها لا تستطيع تفسير المعرفة الإنسانية يقول ابن رشد: "إننا لا نحتاج في أن نعقل ماهيات الأشياء إلى القول بوجود كليات مفارقة.[75]

3-النفس العاقلة عند ابن رشد:

يقول ابن رشد في النفس " فالكلام في أمر الناس غامض جدا وإنما يختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم".[76]

ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيبا في هذه المسألة للجمهور: "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا"[77]

كان ابن رشد يشعر بخطورة موضوع النفس وغموضه ولما وجد نظرية أرسطو في النفس مخالفة لعقيدة الإسلام حيث أن النفس عند أرسطو صورة من البدن ومتحدا به اتحادا جوهريا وإن البدن متى فنى عنده فنت الصورة بالضرورة أي فنت النفس مع فناء البدن ولو سلمنا بفناء النفوس مع فناء الأبدان فلا معنى للقول بالحساب والثواب وبناء عليه أراد ابن رشد القيام بمحاولة التوفيق بين الفلسفة المشائية والعقيدة الإسلامية وأداة ذلك التعديل في نظرية أرسطو في النفس وقواها العقلية"[78]

---

[75] أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص189.

[76] ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، المكتبة العربية، بيروت، د.ط، 1982، ص59.

[77] سورة الإسراء، الآية 85.

[78] أحمد عبد المهيمن: نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق ، ص 190

3-1-مراتب العقول:

قسم ابن رشد العقول إلى ثلاث أقسام هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل الفعال وكان يطلق على العقل بالفعل اسم العقل المستفاد أو العقل بالملكة كما كان يطلق على العقل الهيولاني اسم العقل المادي يقول محمود قاسم: " يفرق فيلسوف قرطبة بين عقول ثلاث هي العقل المادي والعقل بالفعل والعقل الفعال"[79]

وكل العقول توجد داخل النفس فهي إذن ثلاثة مظاهر نفسية ويقول في كتاب " تهافت التهافت" العقل ليس شيئا أكثر من إدراكه للموجودات بأسبابها يفترق من سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل".[80]

فنجد ابن رشد في تقسيمه وترتيبه لأقسام العقول اتبع الترتيب التالي والمتمثل في العقل الهيولاني أي المادي ثم العقل بالملكة أي العقل بالفعل ثم ينتهي عنده العقل الفعال وهي كالتالي:

3-2-اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال:

ترتبط مسألة الاتصال بين العقل الهيولاني والعقل الفعال عند ابن رشد بتقسيمه للعقول كما يرتبط بالمشكلة التي تركها أرسطو دون أن يجيب عليها وتتمثل في السؤال التالي: كيف يمكن أن يصبح العقل المادي أو الهيولاني عقلا بالفعل؟

ولما لم يجب أرسطو عن المشكلة أراد تلميذه أن يؤدي هذا الواجب وقدم أرسطو شرحا قبل ابن رشد وتفسيرات مختلفة بينما أراد ابن رشد أن يبث في هذه المسألة بصفة قاطعة ونهائية، ولذلك نجده يحاول البرهنة على أن العقل الهيولاني خالد ولا يقبل الفساد لأنه ليس

---

79 محمود قاسم: في النفس والعقل، دار النهضة، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص293.

80 نظمي لوقا، الحقيقة عند فلاسفة المسلمين، دار الغريب للطباعة، د.ط، 1982، ص 179.

إلا أحد مظاهر النفس وهي ذات مفارقة ومعناه أنه ذات غير جسمية، وعلى أن العقل الهيولاني تماما".[81]

– وقد ذكر ابن رشد أن العقل الفعال ما هو إلا شيء واحد هو النفس الإنسانية فإذا اتصلت بالبدن كان لها فعلان أحدهما خاص بانتزاع المعاني وتجريبها " العقل الفعال" والآخر استعدادا لقبول تلك المعاني " العقل الهيولاني " يقول ابن رشد: " يوجد في النفس فعلان أحدهما فعل المعقولات والآخر قبولها فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعالا ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلا وهو في نفسه شيء واحد".[82]

ومعناه أن النفس في جوهرها عقل محض فإذا اتصلت بالبدن استعدت لقبول معاني الأشياء وعندها نسميه عقلا بالقوة غير أنها لا تقبل هذه المعاني من شيء آخر بل هي التي تجردها وبهذا تسمى عقلا فعالا.

إن نظرية الانفصال بالعقل الفعال ماهي إلا تجريد المعاني الكلية التي تنتهي بانتقال العقل المادي من القوة إلى الفعل أي من مجرد الاستعداد إلى الإدراك العقلي بالفعل وبعبارة أخرى " النفس عقل فعال إذا نظرنا إليها على اعتبار أنها الجوهر الروحي الذي يصنع المعقولات أو المعاني وتسمى عقلا ماديا حين تقبل المعاني التي تجردها منه، والأمثلة الحسية الخارجية إذا كان العقل المادي والعقل الفعال يعبران عن مظهر للنفس إذا اتصلت بالبدن معناه أنهما شيء واحد، يرى ابن رشد أنه بالإمكان أن يدرك العقل الهيولاني العقل الفعال وإن في ذلك سعادة للنفس وإنما يتم الاتصال داخل النفس الإنسانية، ذلك أن كل من العقلية يعبر عن حقيقة واحدة ذات مظهرين"[83]

---

[81] أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق، ص 192.

[82] المرجع نفسه، ص 193.

[83] المرجع نفسه، ص 194.

ويصنف في كتاب الفحص عن الاتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال على أن العقل الخير يتصل بنا من أول الأمر–اتصال الوجود–فإذا استطاع الإنسان الراقي في مدراج المعرفة أدرك حقيقته هو اتصال بذلك العقل اتصال إدراك بعد أن كان متصلا به اتصال وجود فقط .

إذن تبين أن العقل المادي والعقل الفعال مظهران لذات واحدة هي النفس، وهما خالدان لا يتطرق إليهما الفساد وهناك نوعين من الاتصال، اتصال وجود واتصال إدراك ومعرفة.[84]

– ويبين ابن رشد أن اتصال الإدراك ليس واحدا بالنسبة إلى كل من القوى النفسية الدنيا والوظائف العقلية فإن القوة النفسية لا تدرك إلا ما هو أدنى منها مرتبة في حين أن الوظيفة العقلية إنما تدرك ما هو أسمى منها منزلة ولكن ليس لنا أن نفرق في الحقيقة بين الوظائف العقلية فإن العقل الهيولاني ليس أقل كمالا أو شريفا من العقل الفعال حين يدركه، وابن رشد حين يؤكد اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال وخلودهما معا فإنه يوضح أن العقل المكتسب آنذاك يفسد ويندثر ولعل ذلك يتضح من خلال معرفتنا للتدرج بين الوظائف العقلية والذي يتخلص في أن العقل الهيولاني إذا كان مجرد استعداد لقبول المعاني فإنه يشبه لوحة ملساء ولا يكاد يكون شيئا مذكورا"[85]

فإنه أدرك بعض المعاني ينقلب عقلا آخر فيصبح عقلا بالملكة" العقل المكتسب" ثم إذا زادت درجته حتى يصل إلى مرحلة يتصور ذاته خاليا من المعاني أدرك أنه عقلا فعال وإذا كان التجرد من المعاني وعدم الاختلاط بها شرطا أساسيا في الاتصال بالعقل الهيولاني بالعقل الفعال اتصال إدراك ومعرفة فإن معنى ذلك أن لا بد من اندثار العقل بالملكة آنذاك وهي معنى قول ابن رشد: " ولهذا لا ندرك صورة العقل الفعال مادام العقل المسمى بالفعل.

[84] أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، مرجع سابق ص 195.

[85] محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 216.

المبحث الثاني: سبل تحصيل المعرفة عند ابن عربي

يكشف لنا البحث أن للصوفية نظرات عميقة في الإنسان من حيث هو إنسان كما يكشف أنهم قد استلهموا روح القرآن الكريم في نظراتهم تلك وانتهوا إلى نتائج على درجة كبيرة من الخطورة والجدة فبعد خروج ابن عربي* من خلوته عام 580هـ وهو مطلوب لأنواع من المكاشفات والإلهمات والفتوحات والرؤى المنامية وبعد تردده على ابن رشد وفي أحد المقابلات يروي لنا ابن عربي "...فلما دخلت عليه قام من مكانه إلى محبة وإعظاما فعانقني وقال لي نعم؟ فقلت له: نعم، فزاد فرحة بي لفهمي عنه، ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له نعم ولا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها ".[86]

وهذا إن دل على شيئا إنما يدل على مكانة ابن عربي التي تنتظره في عالم العرفان والتسطير فمنذ بدايته أعجز فيلسوف قرطبة وألجأه إلى الاعتراف به والتي تمثل التكريس لولادة معرفة جديدة ومنه ما علينا إلا التطرق والتعرف على وسائل المعرفة التي اعتمد عليها ابن عربي في تياره الصوفي وهي ثلاث:

أولا :القلب

إن أول ما يجب على الذي أراد أن يسلك طريق الله أن يعتني بقلبه لأنه أشرف الأدوات التي في الإنسان بل هو أساس جميع أعضاء الإنسان وجوارحه فإذا صلح وصل إلى

*هو أبو بكر محمد بن علي من قبيلة حاتم الطائي، والمعروف باسم ابن عربي ولقب بمحي الدين، ولد سنة 560هـ-1165م، عاش في بيئة عارمة بالزهد والتصوف ومن أهم مؤلفاته (الإسراء إلى المقام الأسري، الفتوحات المكية، فصوص الحكم) توفي سنة1240م.

[86] ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسري، تحقيق سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1988، ص14.

المبتغى وإذا عمى قاد صاحبه روحا وجسدا إلى الهلاك وبناء على ذلك يعتقد الصوفية أن مركز المعرفة الصوفية وأداتها الرئيسية هو القلب.[87]

الذي يعتبرونه لطيفة ربانية التي ملكت أمر البدن في الإنسان وثبتت قواها فيه، وهي التي يعبر عنها في الشرع تارة بالروح، وتارة بالنفس وهذا ما ألفت انتباه الصوفية فالقلب قلب وهو موضع وقوف العبد بين يدي مولاه، فلا يتحير في شيء إنما هو ساكن إلى الله عز وجل. [88]

ولعل هذا ما يمثل المستوى العالي من مستويات القلب الذي أطلق عليه التستري "جمهور القلب" .[89]

ولقد احتل القلب الإنساني أهم مراكز في نظر ابن عربي على الخصوص، كذلك له مكانة في القرآن الكريم فقد جعلت لغة القرآن الكريم الاستعمال (القلب) محلا للإيمان الصحيح ومركز للفهم والتدبر بقوله تعالى "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوبهم أقفالها".[90]

ومن هنا تبدو أهمية القلب في سبيل المعرفة الكشفية حيث يقول ابن عربي: "وجب على كل مؤمن عاقل منا طلب خالص لنفسه... أن يهتم بعزم التوجه إليه سبحانه وتعالى بقلبه الذي هو أشرف ما فيه" فالقلب هو أداة المعرفية المثلى التي تستطيع معرفة الحق دون سواه من الأدوات والسبب في ذلك هو أن القلب لا يتقيد فهو مطلق لذا يستطيع إدراك المطلق بينما غيره من الأدوات مقيد فالعقل وهو مالك أدوات الإدراك الحسي يتقيد بالتجربة والعادة وبقوانين تضبطه، أما القلب هو الذي يدرك الحق كما يليق به ثم يقبل منه العقل هذا الإدراك.[91]

---

[87] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر، القاهرة، ط1، 2001، ص237.

[88] محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، دار الجيل بيروت، ط1، 1995، ص133.

[89] المرجع نفسه، ص134

[90] سورة محمد، الآية 24.

[91] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص301.

يقول ابن عربي: "فلا تكون معرفة الحق إلا بالقلب لا بالعقل ثم يقبلها العقل من القلب. [92] وباعتبار القلب اللطيفة الربانية حسبهم ورأوها جهازا باطنيا متكاملا ولقد حللوا هذا الجهاز إلى مناطق أو مقامات أربعة متصاعدة هي مقام الصدر ومقام القلب ومقام الفؤاد ومقام اللب وربطوا كل مقام بحالة من حالات النفس الأربع المذكورة في القرآن وهي النفس الأمارة بالسوء والنفس اللوامة والنفس الملهمة والنفس المطمئنة وكذلك ربطوا كل واحد من هذه المقامات بأحد أنوار الله فالصدر أو المقام الخارجي مرتبط بنور الإسلام والقلب وهو من داخل الصدر مرتبط بنور الإيمان والفؤاد وهو المقام الثالث مرتبط بنور المعرفة واللب وهو آخر المقامات مرتبط بنور التوحيد وهذه المقامات ترتبط بدرجات العبد الأربعة المسلم والمؤمن والعارف والموحد.[93]

فالقلب له معرفة الحق فحسب ابن عربي خصوصا والصوفية عموما هو بيت الله في الإنسان فهو بمثابة العرش الموجود في السماوات بل وأفضل منه لأن العرش الذي في السماء مخلوق لا يدرك ولا يعرف بينما القلب يسمع الإله ويدركه ويشعر بوجوده ويسعد بذلك أيما سعادة وقد استمد الصوفية وابن عربي كواحد منهم فكرة القلب الذي يسع الإله من الحديث القدسي الذي يقول فيه المولى تعالى:" ما وسعني سماواتي ولا أرضى ووسعني قلب عبدي المؤمن ". "وهو حديث ذكر في الاسرائيليات وليس له إسناد معروف عن النبي صلى الله عليه وسلم"

وفي موضع آخر بين ابن عربي أن هذا الموقف المستمد من الحديث القدسي هو مجازي فقط والمعنى الصحيح من وراء سعة القلب للرب أي أن القلب الذي يسكنه الإله بعظمته ورحمته لا يترك مجالا بأن ينشغل بما سواه من الكائنات .[94]

---

[92] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، تحقيق وتقديم عثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1975، ص 233.

[93] عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، مرجع سابق، ص 138.

[94] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص239.

حيث قال ابن عربي أن معنى وسع قلب العارف لله تعالى وهو أنه تجلى له ولا يمكن أن ينظر مع غيره ولا يشهد القلب ولا العين أبدا إلا الصورة معتقدة في الله تعالى فلا ترى العين إلا حق الاعتقاد.[95]

ومعنى ذلك أن الإله يتجلى في القلب ولا معرفة تكمن إلا به فلا يشهد القلب والعين إلا صورة الحق تعالى.

ولكن السؤال المطروح: ما هو السر في اختصاص بعض القلوب لبلوغ معرفة الحق وظفرها بأن تكون بيتا لله؟ وهل السبب يكمن في التجلي الإلهي أم في طبيعة القلب الذي يتم عليه التجلي؟ يجيبنا ابن عربي عن هذه التساؤلات بأن السر ليس في هذا أو ذاك فالتجلي الإلهي فيض رباني غير محدود ولا مخصوص لأشخاص كما أن القلب مخلوق الله ليس فيه تفاضل في طبيعته الأولى فالسر يكمن إذن في أن القلوب التي في الأجسام لا تحافظ على طبيعتها الأولى.[96]

ففيها ما يلوث ويشوه صفاته ، وفيها ما يبقى نظيفا كالماء الصافي أو المرآة المجلوة التي تعكس عليها الصور بكل وضوح، فالنور الإلهي إذن فيض على كل شيء ولكن لا تستفيد منه إلا الأنفس ذات السرائر النقية والقلوب الصقيلة، التي تحولت إلى مرايا صافية تنعكس عليها التجليات الإلهية فتدرك الحقائق فالعيب إذن ليس في التجلي الإلهي ولا في القلب فالقلب في طبيعته صافي تنعكس عليه الصور لا تشوبه شائبة ولا يمسسه صدأ، ولكن عند وضعه في نفوس البشر قد يتكدر صفائه ونقائه بانشغاله عند ربه بأمور مادية دنيوية تجعل بينه وبين الله حجابا، فلا تنعكس عليه الأنوار الإلهية فيحرر صاحبه من الحقائق فالقلب الذي يحيد عن طريق ربه ويحرم من التجليات

---

[95] ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب اليقين و كتاب المعرفة)، تحقيق سعيد عبد الفتاح دار المتنبي، بيروت، ط1، 1993، ص48.

[96] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق ، ص241.

في انحرافه وانشغاله بما سوى الله وتماديه في ذلك هو الذي يحكم عليه المشرع أحكاما عديدة. [1]

وعند النظر إلى هذه الآية وقوله تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد".[2]

معنى ذلك وحسب ابن عربي أن القلب سمي بالقلب لتقلبه في أنواع الصور والصفات أي أن القلب لا يبقى على حالة ما إذ أنه يحمل صفة واحدة على عكس العقل لأنه قيد يحصر الأمر في نعت واحد.[3]

ولهذا القلب قفل ومفتاح فلما سئل تسهل ابن عبد الله التستري عن قفل القلب ومفتاحه قال المعرفة القديمة هي قفل القلب وهي مثبته ومفتاحه الإقرار بالربوبية وله قناع وحجاب يسعى المؤمن لكشفه بالمجاهدة والتقوى كما أن لهذه القلوب أفعالا وأفعالها العلم بالشيء.[4] بالشيء.[4]

والقفل حسب ابن عربي معناها أن قلوب الناس تختلف فمنها الصافية ومنها المدنسة وحتى الصافية منها غير متساوية فهناك تفاضل بينها وكلما ازدادت صفاء ازدادت إدراكا للحقائق الإلهية وبالتالي تقترب من إدراك الحق إدراكا مباشرا وإدراك القلوب لله ليس هو إدراك العين للشيء المحسوس، بل هو اتصال عند وصال ومشاهدة قلبية متنزهة تتجنب التشبيه إذا أرادت ديمومة الاتصال والحصول على المزيد من المعرفة فيقول ابن عربي " مشاهدة القلوب اتصالها بالمحبوب اتصال تنزيه لا اتصال تشبيه".[5]

---

[1] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي،مرجع سابق ، ص242

[2] سورة "ق"، الآية 37.

[3] ابن عربي،رسائل ابن عربي (كتاب اليقين و كتاب المعرفة)، مصدر سابق ص 39.

[4] محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، مرجع سابق، ص142.

[5] ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص221.

وسبب ذلك أنه إذا وقع التشبيه وقع التقييد في صورة معينة ونعلم أن التقييد من العقل وليس من القلب فإذا رأينا أن الله لا يتجلى في صورة واحدة لشخص مرتين ولا يتكرر لشخصين فالقلب لا يقيد مشاهدته بصورة معينة فله الاستعداد لقبول الكثرة من التجليات أي المزيد من المعارف الكشفية، بينما الذي يقيد مشاهدته يتذكر للصورة التي تخالف ما قيده في ذهنه أو في خياله والنتيجة أنه يحرم من إدراك الله حق المعرفة فيقول ابن عربي " فمن قيده أن نكون فيما قيده غيره ... ومن أطلقه عند التقيد لم ينكره، وأقربه في كل صورة يتحول فيها... فإن صورة التجلي مالها نهاية تقف عندها".[1]

أي أن القلب لا يقف عنده صفة واحدة أو يتقيد بنعت واحد بل يطلق العنان ويبتعد عن التقييد عن ذلك لسهولة الوصول إلى إدراكه عز وجل لأن صورة التجلي ليست لها نقطة تقف عندها، فهي غير محدودة وبالتالي فكيف لهذا القلب أن تكون له القدرة على استيعاب المطلق وما حقيقته؟ وقبل أن يبين ابن عربي حقيقة القلب ينبهنا إلى أن القلب المقصود كأداة معرفية في كشف ليس هو تلك القطعة اللحمية الموجودة في صدور الناس فيقول "ينبغي لك أن تعلم أن القلب ليس عبارة عن المضغة الصنوبرية، فإنها وإن سميت قلبا فعلى سبيل المجاز، وباعتبار تسمية الصفر والحامل باسم الموصوف والمحمول".[2]

فالقلب إذن عند ابن عربي قلبان الأول مجازي وهو القطعة اللحمية والثاني حقيقته وهو الأداة المعرفية، الكشفية، كما أن الأول محل وحامل للقلب الحقيقي المحمول، وهو الذي يجتهد لاكتسابه وحمله على القلب الأول المجازي تلك القطعة الصنوبرية.

والقلب الحقيقي عند ابن عربي نتيجة وثمرة امتزاج النظر الصحيح والمعرفة الإلهية بالعمل والسلوك القويم والرياضة والمواجهة فالإنسان ينطبق عليه حكم امتلاك القلب عندما يدرك

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، مرجع سابق ، ص221.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية،ج4، مصدر سابق، ص171.

ما فيه من خصائص وصفات إلاهية فيعرفها ويلازمها بممارسات أخلاقية وسلوكيات عملية تصبو إلى الكمال.[2]

ثانيا: الطريقة

تعرف السبل التي يسلكها المسافر إلى الكمال بإصلاحات منها الطريقة أو السلوك ومعناه واحد فهو:" السيرة المختصة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات".[1]

فالطريق عند ابن عربي وعند الصوفية عموما لا مناص منها ولا بديل لها لمن أراد أن تتحقق له الكشوفات تباعا وتدرجا، مرحلة تلوى الأخرى ومقاما فوق مقام حتى الوصول إلى كنه الحقيقة، يقول ابن عربي: لا وصول إلى الحقيقة إلا بعد تحصيل الطريقة، وتحصيل الطريقة عند الصوفية هي إتيان مجموعة من الآداب والقيام بمجاهدات ورياضات عزلة وخلوة، وسفر وأسرار إلهية واصطلاحات في الألفاظ تدور بينهم على الطريق دون غيرهم. ثم الترقي عبر الأحوال والمقامات وحدوث تحليلات وكشوفات واطلاع على عوام وأسرار إلهية مرة تلو المرة حتى بلوغ الغاية القصوى وهي إدراك الحقيقة المطلقة ونيل الكمال المطلق[2] فالطريقة عند ابن عربي مصدرها حسبه هي السنة النبوية والقرآن الكريم وانطلاقا من هذا تكون الطريقة جزءا لا يتجزأ من التصوف العالم الباطن فهي السبيل الموصل إلى الحقيقة وهي حلقة الوصل بين الشريعة والحقيقة والأطراف مختلفة وهي المشاريع والمدارس والمناهج والمذاهب ولكن السؤال الذي يمكن طرحه هنا: كيف ينظر الصوفية إلى العقل؟ وبالأخص كيف ينظر ابن عربي الى العقل وما هي مجالاته وحدوده؟ وما علاقته بالنقل وعلاقته بالكشف؟

---

[1] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص246.

[2] محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1345هـ، ص275

- **العقل ومجالاته وحدوده عند ابن عربي وعلاقته بالنقل:**

للعقل في فكر ابن عربي مكانة هامة ودور فعال فهو عنده من اجل ظهور الصور في العالم لان العقل شرط في وجود النفس كالحياة شرط في وجود العالم... .[1]

فالعقل في الشريعة الإسلامية هو من أهم شروط دخول الإنسان تحت مناط التكليف فالعقل الذي يختص به ابن عربي له وسائله ومصادره وغاياته ومجالاته المحدودة لارتباطه بالمادة والعقل يستمد إدراكه للأشياء ويضبطها ليحصل العلم به وهي ثلاث جهات:

الجهة الأولى: ما يدركه إدراكا مباشرا دون وسائط أو يعلمه ببديهة باعتبارها قوى كسائر قوى النفس.

الجهة الثانية: ما تمده قوى النفس المختلفة من مدركات (الحس، الخيال، المفكرة)

الجهة الثالثة: ما قد يهبه الحق من معارف، والإدراكات التي تأتى عن طريق الجهتين الأولى والثالثة تسمى "إدراكات العقل الضرورية" لأنها إدراكات عقلية مباشرة والثانية إدراكات العقل الغير الضرورية (نظرية).

ويرى ابن عربي أن العقل منه صحيح ومنه ما هو فاسد وهذه المسألة مرتبطة بمدى تعلق العقل بالله تعالى وبالغاية التي وجد من اجلها فالإنسان قد يسعد بعقله وقد يشفى واستمد ابن عربي مفهوم العقل السليم من الآيات الموجودة في القرآن الكريم فكثيرا ما جاء الخطاب

[1] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص312

الإلهي "الأولى الألباب " ذلك أنه ليس كل عقل ينظر في لب الأمور وبواطنها فالعصاة لهم عقول ولكن ليسوا بأولى الألباب. [1]

فالعقل لدى الصوفية "غريزة لا يعرف إلا بأ فعاله في القلب والجوارح لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله، فلا يقدر أن يصفه بجسمية ولا بطول ولا بعرض ولا بطعم ولا بشم ولا محبسة ولا لون ولا يعرف إلا بأفعاله " وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أنه نور وضعه الله طبعا وغريزة، فالعقل نور وهذا العقل الغريزي يولد الإنسان به وهو عام في جميع الآدميين ويتميزون به في الخلقة البدنية حيث يقول الصوفية إن الله كون خلقه بهذه الثلاثة " العقل، الروح، القوة " وكما يتفق الصوفية على أن العقل غريزة ويتفقون على أن لهذا العقل الغريزي إدراكا ضروريا.[2]

فمنه فعل عن طبع يوجه الطبع كالضرورة، أي أن هذه المعرفة تأتي نتيجة ضرورية لكون العقل غريزة مثل "معرفة الرجل نفسه وأباه وأمه والسماء والأرض وجميع الأشياء التي تشاهد".

ومن أهم ظاهر العقل الغريزي النطق ذلك أن الكلام المتماسك منطقيا إنما يدل على أن وراءه عقلا غريزيا بالدرجة التي يكون النطق عليها ومن هنا كان الجهر ضرورة عملية للتعبير عن العقل الغريزي ومن هنا أيضا كان الفهم ... أعني فهم البيان والنطق والعبارة أحد المعاني التي جوزت للعرب إطلاقها على العقل، وبالتالي يجمع الصوفية على تقدير هذا العقل فيقول الحارث المحاسبي: "لكل شيء جوهر وجوهر الإنسان العقل وجوهر العقل توفيق الله ".[3]

---

[1] ابن عربي الفتوحات المكية،ج3، تحقيق وتقديم عثمان يحي الهيئة العامة للكتاب العالمي، بيروت، ط2، 1980، ج3، ص382

[2] محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، مرجع سابق، ص162.

[3] المرجع نفسه، ص 168

ويقول التستري لا يصلح الكون إلا بالعقل، وليس يصح العقل للعباد فيما بينهم وبين الله تعالى" فنجد أن سهل التستري دافع عن العقل دفاعا حارا، مما جعل ابن عربي ينتقده من أجل هذا الدفاع ففي قصة متخيلة يحكى لنا ابن عربي أنه رأى سهلا في نور الغيب فقال له: يا سهل كم أنوار المعرفة؟ فقال سهل: نوران، نور العقل ونور الإيمان المطلق بالغيب وعندئذ قال ابن عربي ولهذا تقول أنت بالحجاب؟ فيقول سهل: نعم.

ثم يعلق ابن عربي يا سهل لقد قيدته من حيث لا تشعر ولهذا سجد قلبك من أول الطريق فوقع الخطأ وعند ذلك سأل سهل ابن عربي رأيه فأبى أن يصرح به حتى يركع ثم قال له: "مثلك يسأل عن التوحيد فيجيب هل للتوحيد إجابة سوى الصمت أو السكوت".[1]

ومن هذا نعلم أن العقل عد من وسائل المعرفة بل من أنوارها وهو في خط مواز وليس مناقضا لاتجاه الإيمان.

وأما عن علاقة العقل بالحس فالعقل يفتقر بمفرده إلى الحس والى الخيال فالعقل إذن ما عنده شيء من حيث نفسه وإن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو كونه يمتلك صفة القبول إذن، فالعقل عاجز عن إدراك المعلومات الحسية والعقلية وهو باعتباره على القوى المختلفة يتعرض للوقوع في الخطأ. [2]

ومهما يكن من أمر فإن ابن عربي يرى أن العقل بما هو عقل، إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يهبه الحق المعرفة به –ولا سيما عقول أهل الإيمان – فيعقلها لأنه عقل لا عن طريق الفكر، ولكن عن طريق الحق تعالى يهبها عن أشياء من عباده حيث لا يستقل العقل بإدراكها ولكنه يقبلها وهذه المعرفة لا يقوم عليها دليل أو برهان.[3]

فهناك نوعان من العقول "عقل الغريزة والفطرة، وعقل الإيمان أو عقل عن الله

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل مرجع سابق، ص168

[2] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص316

[3] مرجع نفسه، ص319

وبصير بأمر الدين فحسب، وهو عام عن أبناء آدم تكون عنه هداية الطبع، يتميز بعملية الفطنة والكياسة، فهو حجة على صاحبه ومن حرم منه كان أحمق أو مجنونا أو تائها " أما العقل عن الله فهو بصير بأمر الآخرة يكون لدى الموحدين بدل المشركين فتكون عنه هداية الإيمان فيتفاوت الموحدون في درجته تفاوتا عظيما وابن عربي هنا يقصد العقل الثاني لإن هذا العقل عقل(الإيمان) مرتبط بتوفيق الله سبحانه وتعالى، ومبنى على الإيمان به فالمؤمنون يثابون يوم القيامة، على قدر عملهم، ويعطون العلم على قدر عقولهم ويكتسبون العقل على قدر إيمانهم.[1]

وخلاصة القول أن العقل هو الوعاء الأخير الذي تصب فيه المدركات الحسية والعقلية من العلم النظري، وهو الذي يصدر أحكامه عليها، فقد يصيب في ذلك وقد يخطأ لهذا فيه الصحيح وفيه الفاسد، وهذا ما يجعله مفتقر إلى قوة فوق طوره تزيل النظر الفاسد وتبقى الصحيح، وإذا أراد أن يتجنب السقم عليه أن يلزم حدوده فما هي حدود العقل؟

إن العقل محدود بحدود الإنسان فهو حادث والعقل ملازم له ومادام حادث فهو محدود مهما تنوعت معارفه وتعددت، فالعقل كذلك (أي انه محدود) كونه عاجز عن إدراك المعارف والحقائق، ما لم يقلد الفكر وقوى النفس المختلفة من خيال وحس وغيرهما كما أن ارتباطه بالحس يجعل أدلته وبراهينه وجودية محدودة، كما انه كذلك لا يدرك شيئا إلا ومثله موجود وكونه ذا معارف يحتمل الصواب والخطأ فهذا يعني أن هناك قوى إما لتقومه أو لتحتل محله.[2]

وبالرغم من أن ابن عربي حدد للعقل حدود ومجالات (إلاهيات، علم نظري) إلا أن هذا لم ينقص من أهميته لأن المجال الذي أعطاه له رحب فهو مرتبط بالوجود ككل بما هو موجود

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، لصوفية والعقل مرجع سابق، ص171

[2] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص319.

إن الحدود فرضتها المعطيات والتي تتمثل في الخاصية الإلهية التي طبعت الفكر الإسلامي عموما والصوفي خصوصا. [1]

علاقة الكشف بالعقل:

يوجد بين أدوات المعرفة علاقات فللخيال صلة بالعقل وله أيضا صلة بالكشف من حيث أنه قوة في الإنسان ترفعه في عالم المعرفة من عالم العقل الممتد على الواقع والحس وعالم ارتباط العلل بالمعلولات إلى عالم الكشف من حيث التعالي عن الواقع وحيث الحقائق مجردة والمخترقة للمعتاد والمألوف الذي يعطيها الخيال تكون كشف إلاهيا إذ لم تطلب التعبير وإذا احتاجت إلى التأويل والتعبير فلا يكون ذلك إلا عن طريق الكشف العلاقة بين الخيال والكشف علاقة تداخل وتكامل.

فالملاحظ إذن أن العلاقة وثيقة بين الكشف والعقل وهي تجعلنا نثير إشكالات وتساؤلات عديدة باعتبارهما وسيلتين متباينتين لتحصيل المعرفة وكثيرا ما شكلت أنواعا بين منهجين لأصحاب نزعتين مختلفتين في نظرية المعرفة أو في الفلسفة عموما، نزعة عقلية تغلب على كل الوسائل المعرفة الأخرى، ونزعة صوفية إشراقية حدسية تغلب المنهج الباطني أو الكشفي للوصول إلى الحقيقة. فما هي العلاقة بين الكشف والعقل عند ابن عربي؟ وهل الكشف يلغي دور العقل؟

إذا ما تأملنا نصوص ابن عربي على اختلافها أن هناك نوعين من العلاقة بين الكشف والعقل عند ابن عربي:[2]

-علاقة انفصال بينهما وتتمثل في عجز العقل أمام الكشف لتحصيل المعرفة خاصة الإلهية.

---

[1] مرجع نفسه ، ص340.

[2] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق ، ص225

-علاقة تكامل بين المنهجين بحيث أن كل منهما يؤدي دوره في المرحلة الخاصة به وفي العمل المنوط به مع ضرورة تخلي العقل عن قوانينه وضوابطه عندما يمارس الكشف، فلا يزول تماما ولا يبقى بنفس الفعالية عندما يستعمل كوسيلة لتحصيل ماله قدرة عليه، وعلاقة التكامل تضفي إلى علاقة ثالثة بين الكشف والعقل يمكن اعتبارها مقاما مشتركا يجمعها وهو الحيرة و القلق السابق لطلب المعرفة ولنبين علاقة الكشف بالعقل عند ابن عربي نستعرض لقاء ابن عربي وابن رشد والحوار الذي يبرز هذه العلاقة وتمثيل اللقاء في حد ذاته لقاء العقل أو النظر بالكشف والمشاهدة والتصوف ومنهجه الكشفي و يبين أهمية الكشف وأفضليته على العقل نلاحظ أن ابن عربي اعتبر اللقاء رغبة من ابن رشد للاستفادة من شاب صغير ذاع صيته بما حاز من معارف كشفية (صوفية).[1]

فلو عدنا قليلا للتمهيد الذي قدمناه في وسائل الصوفية في تحصيل المعرفة، وحسب مقولة ابن عربي عند لقاءه بابن رشد في قرطبة ودار بينهم حوار "نعم ولا" فنجد أن هذا النص على جانب كبير من الأهمية من الوجهة الفكرية خاصة أن يكشف لنا عن عقليتين مختلفتين عقلية أرسطية "ابن رشد"، وعقلية عرفانية "ابن عربي" كما هذا النص يصف لقاء بين شخصين عاشا في عصر واحد تكون في تربة موحديه تأثرا فيها بالنزعة الموحدية التي أحدثها المهدي بن تومرت* كذلك يصف لقاء بين ابن عربي المولع بشخصية الغزالي والذي لا يختلف عنه إلا قليلا وبين ابن رشد المنتقد للغزالي.[2]

وما نلاحظه أن هذا الحوار دار بلغة رمزية لغة "النعم ولا"، فبنعم حصل الوفاق والرضا بين الشخصين، ثم تبعت "بلا" من ابن عربي وكان الخلاف وعم الرضا والشعور بخيبة الأمل

[1] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق ، ص226.

"محمد بن عبد الله بن وجليد بن يامصال، واشتهر فيما بعد باسم "المهدي بن تومرت"، ولد سنة 480هـ/ 1077م، الأب الروحي لـ «الدولة الموحدية"،أكبر دولة حكمت الغرب الإسلامي وقامت على أنقاض دولة المرابطين. ".

[2] ساعد خميسي، أبحاث في الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، الجزائر، د.ط، 2002، ص85.

عند ابن رشد خاصة وحسب ابن عربي لأنه لم يكن يتوقع إلا الاتفاق والتأييد ولم يكن ينتظر معارفه من شاب صغير. [1]

ثم يتضح هذا الاتفاق والاختلاف أكثر وتفك رموز الحوار بمواصلة ابن عربي سرده لما دار من كلام بينه وابن رشد فيقول: " أو قال لي: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ [2]

إن ابن رشد هنا لم يسمع كلمة لا من ابن عربي شك فيما عنده_ حسب ابن عربي_ من اليقين فإن العقل قد يصل إلى ما يعطيه الكشف مادام له القدرة على الوصول إلى ما جاء به النص ويتفق معه تمام الاتفاق وهو ما حاول إثباته "في فصل المقام" ويسأل سؤالا واضحا ومباشرا يخرج فيه من اللغز والتنميح إلى التصريح، فيما إذا كان الكشف يصل بصاحبه إلى ما يصل إليه عن طريق العقل فيجيبه ابن عربي قلت له: نعم، لا وهنا يجيب بنعم ولا ومعنى جمعه بينهما في إجابته أن العقل يعطي ما يعطيه الكشف ولكن إلى حد ما وهذا الحد هو نقطة انتهاء مجال نشاط العقل ليتحول من أداة فعالة إلى أداة منفعلة مسايرة للكشف نحو المطلق فتتخلص من قواعد وقوانين العقل كما تتخلص الأرواح من الأبدان، وذلك نقص يعيق الوصول إلى الكمال وهذا ما قصده ابن عربي بطيران الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها.[3]

وبعد إجابته عن سؤال ابن رشد وصف ابن عربي محاوره بالمندهش والخائف ومصفر الوجه وكأن به يريد القول بأن شابا صوفيا فاجأ فيلسوفا كبيرا وعالما من علماء الظاهر وشككه في منهجه العقلي، وأقحمه ولكن قد يكون ابن عربي مبالغ نوعا ما في وصفه هذا لأبن رشد فهو يعبر عن وجهة نظر بكثير من الذاتية والإعجاب بالنفس، وبغض النظر

[1] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص227.

[2] ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسري، مصدر سابق، ص14.

[3] ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسري، المصدر سابق ، ص15

عن وصف ابن عربي لابن رشد فإن هذا الحوار يعكس اختلافا بين وجهتي نظر مختلفتين ففي الوقت الذي يعترف فيه ابن عربي بالعقل ودوره في المعرفة ثم يضع له حدودا ويقر بعجزه عن الوصول إلى ما يصل إليه الكشف في معارف إلهية مطلقة تتجاوز العقل وقدرته.[1]

يعترف أيضا ابن رشد بدور الكشف في المعرفة وأهميته ولكن كسلوك مهذب للأخلاق ومقوم للنفس أي كعامل مساعد للعقل وليس العكس، كما أنه منهج خاص بفئة خاصة ومعينة من الناس هم الصوفية أما العقل فهو للجميع، وقد حث الله تعالى عليه أكثر من حثه على أي وسيلة معرفية أخرى، يقول ابن رشد عن موقفه من منهجي العقل والكشف "وأما الصوفية فطرقهم في النظر، ليس طرقا نظرية وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدها من العوائق الشهوانية ".[2]

يصف هنا ابن رشد المنهج الصوفي في المعرفة فيرى أن منهجهم هو الواهب الإلهي لا النظر العقلي، ولكن رأينا ابن عربي يتحدث أيضا عن منهج عقلي لا غنى عنه ثم منهج صوفي كشفي مكمل لما بدأه العقل ثم شاملا له أما هذا المنهج عند ابن رشد هو خاص لا يمكن تعميمه بخلاف المنهج العقلي الذي يشترك فيه الإنسان، ويتحدث ابن رشد عن الكشف وأفضلية العقل عليه بقوله: " ونحن نقول أن هذه الطريقة هي المقصودة بالناس بطلت طريقة النظر ولكن وجودها بالناس عبثا والقرآن كله دعا إلى النظر والاعتبار وتذيبه على طرق النظر".[3]

---

[1] ساعد خميسي، أبحاث في الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص95.

[2] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص59.

[3] ساعد خميسي، أبحاث في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 90.

فالكشف عند ابن عربي هو وسيلة عملية شاقة تعمل على صفاء النفس ومساعدة العقل في مهامه المعرفية، وليس منهجا أمثل أو أفضل من العقل في تحصيل المعرفة ومن جهة مساعدة العقل في تحصيل المعرفة بالأخلاق الفاضلة، وحث الشرع حسب ابن رشد على طلب العلم اللدني الوهبي ويقصد هنا اعتماد الصوفية، وكثرة استشهادهم عن تأييد الشرع للكشف بقوله تعالى "وإن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا".[1]

ويقول أيضا: "واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم".[2]

ولهذا كله يقول ابن رشد أن الشرع دعا إلى هذه الجهة وحث عليها في جملتها حثا أعني عن العمل لا على أنها كافية بنفسها كما ظن القوم .[3]

ونلاحظ مما سبق ذكره عن دور العقل والكشف في المعرفة عند كل من ابن رشد وابن عربي أن الفرق بينهما يكمن في أن كل منهما يغلب منهجه عن الآخر فإن ابن رشد يغلب العقل عن الكشف لعموم استعمال العقل وخصوص استعمال الكشف بل ولندرة حصول الكشف للأشخاص، ولكن مع كل ذلك لم يرفض تماما منهجا ويبقى الآخر، في حين يغلب ابن عربي الكشف عن العقل نظرا لعجز هذا الأخير عن الوصول إلى الكمال في مقابل قدرة وأهلية الكشف لذلك، ومع ذلك يبقى العقل له دور في المعرفة ولكن اعتماده بمفرده– دون شك–قد يوصل صاحبه إلى بعض المعارف والحقائق الإلهية

ولكن بزاده الكثير من المعارف والعلوم التي يدركها مشاهدة وذوقا، مشاهدة الحقائق ودورها هي التي أشار إليها ابن عربي عندما تحدث عن الأفكل*" الذي اخذ ابن رشد فكأن ابن عربي يقول لابن رشد لقد أفادك عقلك فيما بلغته من العلم وأنك:" من أرباب

---

[1] سورة الأنفال، الآية 29.

[2] سور البقرة، الآية 282.

[3] ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق ألبير نصري، نادر المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، د.ط، 1961، ص55.

*الأفكل من أفكل وهي الرعدة.

الفكر والنظر" ولكن فاتك الكثير بحرمانك من الكشف ويتأكد هذا الزعم بقول ابن عربي عن ابن رشد: " وعرف ما أشرت إليه وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب " وتلك إشارة واضحة من ابن عربي إلى ابن رشد يقول له فيها بأنك وإن كنت من أرباب النظر فإنك لست من أصحاب الكشوف الربانية ويصرح ابن عربي برأيه في ابن رشد أنه غير مراد لما نحن عليه فما اجتمعت به حتى درج بمدينة مراكش ونقل إلى قرطبة وبها قبره، ومات ابن رشد و لم يكتب له اللقاء بابن عربي ثانية، كما لم ينل السعادة المطلقة بعلومه لاقتصاره على العقل وعدم طرقه باب الكشف.[1]

يعتقد ابن عربي أن العقل مفيد وضروري للمعرفة وهو نور ينير بضيائه سبيل المعراف في المجال المعرفي الخاص به ولهذا المجال حدود إذا تجاوزها العقل تحول نوره إلى ظلام أوقع بصاحبه في مجالات الإمكان والريب بدلا من الثقة واليقين، ولهذا فالعقل بعد انقضاء دوره يحتاج إلى الكشف كما هو في حاجة دائمة إلى النص،

يقول ابن عربي:

للشرع نور وللألباب ميزان ** والشرع للعقل تأييد وسلطان

والكشف نور ليس تدركه ** إلا عقول لها في الزن رجحان.[2]

وبهذا كله حاول ابن عربي تفنيد المزعم القائل بأن الصوفية يرفضون العقل كلية ويمجدون الكشف ويبين أن الصوفي يستخدم العقل إلى جانب الكشف كأداتين معرفيتين، ولا يستغني الكشف عن العقل السليم الذي يقبل معارف الكشف كماهي دون تأويل أو طلب الدليل وبهذا يرى ابن عربي أن الصوفية هم أعقل الناس فيقول: "يظن الناس أنهم ذهبت عقولهم ولكن نظروا بقلوبهم إلى أمر ذهب بعقولهم عن الدنيا، فهم عند أمل الدنيا يمشون بلا عقول... عقلوا حين ذهبت عقولهم الناس لهم الشرف في الآخرة".

[1] ساعد خميسي، أبحاث في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص92.

[2] ساعد خميسي، أبحاث في الفلسفة الإسلامية مرجع سابق، ص92.

ومجمل القول أن ابن عربي يعتبر كلا من العقل والكشف طريق إلى معرفة الله وهي أشرف الغايات في المعرفة ولكن يأخذ كل طريق على حدى فلكل وسيلة ميدانها الذي تسير عليه وفضاءها الذي تسبح فيه، مع إعطاء أهمية أكبر للكشف باعتباره حرا من قبول العقل وله القدرة على إيصال المعارف إلى قلب المؤمن وعقله مما بدت هذه المعارف للعقل غريبة أو مستحيلة.[1]

ثالثا: السفـــــر

والسفر عند ابن عربي هو الترحال والتجوال المادي والمعنوي من مكان إلى مكان ومن حال إلى حال وهو نوعان : مادي ومعنوي، كما انه اضطراري واختياري، فالمادي هو الانتقال والهجرة من موطن إلى آخر بحثا عن العمل والقوت أو فرارا من الكفر والكفار وحتى لا يكون الولاء لهم وهذا الموقف يحمل بعدا عقائدي ويعد سياسيا أيضا يدفع التهمة عن رجل التصوف باعتبارهم أناسا مسلمين ومستسلمين (سلبيين) ولا يذودون عن حمى إسلامهم ولا يصدون العدو عن ديارهم فإن ابن عربي يحكم على من يعيش في بيت المقدس أو يزورها وهي تحت وطأة الصلبين بأنه موال لهم حيث يقول :" وعليك بالهجرة ولا تقم بين أظهر الكفار فإن ذلك إهانة لدين الإسلام وإعلاء لكلمة الكفر على كلمة الله...".[2]

- أما السفر المعنوي: فهو كذلك الهجرة ولكن هجرة الأخلاق المهمومة وذلك الانتقال من مقام إلى آخر ولن يأتي هذا الترقي والسفر الاختياري إلا إذا أخذ القلب في التوجه للحق بالذكر وهذا الانتقال يكون عبر مراتب الحياة الروحية والمعرفة الصوفية. [3]

* أما السفر الاضطراري: هو الذي يذهب فيه ابن عربي أن الإنسان جاء إلى هذه الدنيا بإرادة إلاهية، فوجد نفسه في حياة وحركة وترحال دائم ولا يتوقف هذا السفر إلا في أحد

[1] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص 230.

[2] ساعد خميسي، أبحاث في الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 94

[3] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص 233

المكانين إما في الجنة أو في النار وميزة هذين السبيلين أن إحداهما شاق وصعب والآخر سهل ويسير والسالك سبيل الحقيقة من أصحاب الكشف لا يسعي إلا للجنة كثواب على أعماله بل سعى إلى إدراك اليقين وتحصيل السعادة المطلقة في الدنيا قبل الآخرة، ولهذا فسفر الخاصة أي الصوفية وأصحاب الكشف أكثر مشقة من سفر الإنسان العادي .[1]

حيث يقول ابن عربي في باب سفر القلب " خرجت من بلاد الأندلس، أريد بيت القدس وقد اتخذت الاستسلام جوادا، والمجاهدة مهادا، والتوكل زادا، وسرت على سواء الطريق أبحث عن أهل الوجود والتحقيق، رجاء أن أبرز في صدر ذلك الفريق".[2]

وما أراد قوله أن سفر أهل الصوفية هو سفر للبحث عن الحقيقة وبالتالي مشقة سفر الصوفية لا بد من الاستعداد لها كما يجب له معرفة الغاية وهي معرفة الله تعالى هذه الغاية قد تدرك عند ابن عربي سفر من نوع آخر ثالث الأنواع التي يعطيها وهو تقسيم ثلاثي أكثر خصوصية لأن له صلة كالغاية وهي معرفة الله من خلال الاتصال به والعمل على الفناء فيه وعلى ضوء ذلك يقسم ابن عربي السفر إلى ثلاثة أنواع هي: سفر من عنده وسفر إليه وسفر فيه.

أ-المسافرون من عنده: فهم ثلاثة أقسام أيضا من هو مطرود فسفره اضطراري لا اختياري كسفر وطرد إبليس وكل مشرك من الجنة، ومسافرون غير مطرودين ولكن يسافرون سفر خجل لأنهم لا يقدرون على المثول والإقامة في حفرة الله للمعاصي التي افترضها ومسافرون اختيروا للسفر من عند الله إلى الخلق كالرسل والأنبياء وآخرون هم أولياء العافين الذين وصلوا الى الله عن طريق المجاهدات والمكاشفات ثم يعودون.

ب-المسافرون إليه: هو كذلك ينقسم إلى ثلاثة أصناف وهي كالاتي:

---

[1] المرجع نفسه، ص 234

[2] ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسري، مرجع سابق، ص 19.

- مسافر لن يصل إلى الله على الإطلاق لأنه أشرك به ولم ينزهه على الإطلاق فلقد شبه الإله وجسمه.

*مسافر نزه الله بعقله ونظره فاثبت التنزيه كما يليق بالله، ولكن التقى بالنظر كوسيلة في الوصول، ومثل ذلك الأشاعرة الذين ينقصهم الكشف.[1]

- أما المسافر الثالث فهو الذي يصل إلى الله لعصمته كالرسل والأنبياء وأولياء الله المحفوظين، والعظمة للنبي أما الحفظ فهو من الله والعصمة تمنع وقوع الذنب بينما الحفظ لا يمنع منه فهو رتبة أقل من العصمة.

ج-**المسافرون فيه:** ينقسمون إلى طائفتين:

- طائفة سافرت فيه بالأفكار والعقول كالفلاسفة وعلماء الكلام وسفر هؤلاء غير قانوني لاعتمادهم على الفكر ثم لتأويلهم النصوص ووقوعهم في الخطأ.

* وطائفة سافر بما فيه وهم الرسل والأنبياء والمصطافون من الأولياء.[2]

ومن رجال الصوفية: سهل بن عبد الله، والتجنيد وغيرهما ولبلوغ درجة هذه الطائفة من المسافرين الذين يسافر لهم في ملكوت الرحمان فيرزقون على رتب الكشف والمشاهدة والاتصال من سفر طويل وشاق مبدأه توفير الأداة التي تنكشف عليها كالمرآة وهي القلب[3] وقد تطرقنا لهذه الأداة وما يحدث بها من التفصيل سابقا.

[1] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص234.

[2] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص234.

[3] المرجع نفسه، ص236.

الفصل الثالث: أوجه الاختلاف والاتفاق بين المنهجين العقلي والصوفي

المبحث الأول: أوجه الاختلاف بين المنهجين العقلي والصوفي

المبحث الثاني: أوجه الاتفاق بين المنهجين العقلي والصوفي

MET.COM

تمهيد:

المنهجان العقلي والصوفي يمثلان اتجاهين رئيسيين في الفكر الإسلامي، يتميز المنهج العقلي والمنهج الصوفي بخصائص متباينة في تحقيق المعرفة، ولكن قد يتفقان في بعض الجوانب. المنهج العقلي يعتمد على العقل والمنطق في البحث عن الحقيقة، بينما يركز المنهج الصوفي على التجربة الروحية والقلبية. ومع ذلك، قد يتكاملان في بعض الأحيان، حيث يمكن للعقل أن يمهد الطريق للتجربة الصوفية، ويمكن للتجربة الصوفية أن تثري الفهم العقلي وكلاهما يهدف إلى الحقيقة، لكن بطرق مختلفة.

فماهي أوجه الاختلاف والاتفاق بين المنهجين العقلي والصوفي ؟

المبحث الأول: أوجـه الاختلاف بين المنهجين العقلي والصوفي

كانت المعرفة ووسائلها ومازالت موضع انقسام المفكرين والفلاسفة في الشرق والغرب حتى أصبح موضوع المعرفة ووسائلها هو المبحث الرئيسي من مباحث الفلسفة الحديثة والمعاصرة ودراسة نظرية المعرفة ووسائلها بين ابن رشد وابن عربي يوضح مدى اهتمام فلاسفة الإسلام على اختلاف مذاهبهم بمبحث المعرفة وما تثيره من مشكلات وقضايا، وإن لم يفردوها بالبحث كما نجد عند الفلاسفة المحدثين، فقد تناول ابن رشد موضوع المعرفة أثناء بحثه في النفس والعقل، بينما بحث ابن عربي عن الطريق الصوفي فلم تشكل المعرفة عندهما بحث مستقلا.

يظهر من خلال هذه الدراسة أن وسائل المعرفة عند ابن رشد هي المقارنة بين الوجود المحسوس والوجود المعقول والترقي من الأول إلى الثاني، ويستدل ابن رشد ببعض الآيات التي تحث على معرفة الله تعالى وسائر الموجودات واعتبارها بالعقل ومن هذه الآيات:"فاعتبروا يا أولى الأبصار".

وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، ويرى ابن رشد أن طباع الناس متفاوتة في مستوى الإدراك والتصديق فمنه من يصدق البرهان ومنه من يصدق بالأقاويل الجدلية ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية، وعلى ذلك فإن ابن رشد يقول بمناهج ثلاثة لمعرفة الله حسب مستوى التصديق والمنهج البرهاني أكثر المناهج دقة وثقة في المعرفة.

أما فيما يتعلق بموضوع المعرفة ووسائلها عند ابن عربي الصوفي فقد تناول المعرفة ومشكلاتها من الجانب الأخر وهو الجانب الصوفي وخلاصة الأمر في وسائل المعرفة عند ابن عربي إنه منهج ذوقي يجعل من القلب مركز المعرفة والإدراك.ويقوم المنهج الذوقي في المعرفة عند ابن عربي على تمسكه بالشرع فهو يقرر انه في الشرع باطن إلى جوار هذا

الظاهر وتتمثل في الأعمال الباطنية من الشريعة في الأحكام من جهة معانيه الروحية وآثارها في القلوب التي هي عنده محل المعرفة اليقينية .

وموضوع المعرفة عند ابن عربي هو الله تعالى وقد قسم طالبي معرفة الله إلى أصناف ثلاث أهل الفطرة، أهل العقل وأهل الكشف، وتختلف وسائل كل فريق في معرفة الله وباختلاف الوسائل تختلف درجة المعرفة وصحتها، وأهل الكشف عند ابن عربي هم أهل المعرفة اليقينية لأنها موارد الحق تتوالى على قلب العبد.

وحدد ابن عربي أنواع المعرفة اليقينية وهي ثلاثة أنواع: المكاشفة والتجلي والمشاهدة وهي درجات في المعرفة تتفاوت بتفاوت استعداد العارفين، وتترتب على ذلك بالضرورة توجه ابن عربي إلى تصنيف مستويات المعرفة أو درجات

طالبي المعرفة حيث يمنح الله النفوس قدرا من المعرفة بمقدار ما ترتفع إليه في كل مرحلة من مراحل المعرفة وقد أداه هذا إلى إيضاح طبيعة المعرفة الذوقية فهي معرفة مباشرة من الله تعالى وهي معرفة متجددة حيث يتدرج العارف في معراج عرفانه من حال إلى حال .

والمعرفة الذوقية هي المعرفة اليقينية عند ابن عربي لإن أهل الذوق على بينة من ربهم في معرفتهم لأنهم التابعون لنبيهم ولهم منه الوراثة ويقول عنهم ابن عربي "وهم الورثة فهم يدعون إلى الله على بصيرة".

وعلى ذلك فإن العلوم عند ابن عربي نوعان: علوم كسبية طريقها الحواس والعقول وقلوب وهيبة يقذف بها الله في قلب العبد المؤمن.

وقسم ابن عربي العلوم إلى مراتب ثلاث هي: علم العقل وعلم الأحوال، وعلم الأسرار الذي هو أشرف العلوم وهو كما يقول ابن عربي:" علم نفث روح القدس في الروع وهو إما أن يكون وحي الأنبياء أو إلهام الأنبياء والأولياء التابعين وهو علم لا ينفك عن صاحبه لأنه مستقر في قلبه ويملأه سعادة ".

وبعد عرض بسيط لأراء كل من ابن رشد وابن عربي فيما يتعلق بنظرية المعرفة ووسائلها ومن خلال المقارنة بين تلك الآراء تتضح لها مجالات الاختلاف بينهما وبعض أوجه الاتفاق.

بالنسبة لوسائل المعرفة عند ابن رشد نجد أنه صاحب منهج عقلي في المعرفة يرتكز على الحس والعقل والترقي من الأول إلى الثاني وهو إن كان يعترف بالمحسوسات كأحد مصادر المعرفة إلا أنه يتجاوزها إلى المعقولات.

أما ابن عربي فهو صاحب منهج ذوقي في المعرفة هو لا يعتمد على الحواس ولا العقل طريقة للمعرفة وإن كان لا ينكر دورهما بل يعتقد بحدود ومجالات كل منهما فهو يعتمد على القلب كأداة للمعرفة اليقينية.[1]

أما عند إمكان المعرفة وحدودها عند ابن رشد ممكنة عن طريق الحواس وعن طريق العقل غير أنه أعلى من شأن العقل، فالعقل عند ابن رشد له القدرة على اكتساب العلم بإدراكه للكليات المجردة، كما أنه يرقى حتى يمكنه الاتصال بعالم الأرواح والعقول المفارقة وهذا هو الكمال الأخير للإنسان .

بينما المعرفة اليقينية عند ابن عربي هي المعرفة الذوقية لأن أهلها على بينة من ربهم في معرفتهم لأن عندهم الأولياء التابعون فكانت لهم الوراثة منه وهذه المعرفة اليقينية لا تدخلها شبهة، بينما للعقول حد تقف عنده في معرفتها لا تتعداه، غير أن المعرفة ممكنة عن طريق العقل عند ابن عربي فيما يخص الأعمال الظاهرة من الشريعة.

وطبيعة المعرفة عند ابن رشد غير مباشرة فالإنسان يستكمل عمله بواسطة الاستعانة بالصور العقلية للأشياء الخارجية بينما المعرفة عند ابن عربي معرفة مباشرة من عند الله

[1] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص302.

تعالى بلا واسطة، ويتعدد العلم الإنساني عند ابن رشد بتعدد موضوعاته بينما موضوع المعرفة عند ابن عربي موضوع واحد وهو الله تعالى.[1]

فبينما نجد أن الإنسان عند ابن رشد يعلم علما عاما يبدأ بمعرفة عامة ثم ينتقل إلى معرفة محدودة أما علم الصوفية عند ابن عربي موروث عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا العلم موروث يشكل طبيعة المعرفة الصوفية بالإحاطة والشمول. [2]

عند ابن رشد لا تتحدد الذات العالمة (الإنسان) مع الشيء المعلوم موضوع العلم حيث توجد التفرقة بين العارف وموضوع المعرفة بينما عند ابن عربي المعرفة هي حال من أحوال النفس تتحدد فيها الذات المدركة والموضوع المدرك كما تقوم المعرفة البشرية عند ابن رشد على الاستنباط العقلي واستخراج النتائج من المقدمات فهي معرفة استنتاجية أما المعرفة البشرية عند ابن عربي فلا تقوم على الاستنباط العقلي لأنها معرفة مرتبطة بالتجلي الإلهي المباشر، ونجد أن أهل القياس والبرهان العقلي هم العلماء على الحقيقة عند ابن رشد بينما أهل الذوق الصوفي عند ابن عربي على بينة من ربهم في معرفتهم أولى باسم العلماء من أهل النظر وطريق الله عنده لا يدرك بالقياس.[3]

إن ابن رشد يرى بضرورة التأويل لكل نص ديني يعارض ظاهره معطيات البرهان وكل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فإن ذلك يقبل التأويل ويقوم الراسخون في العلم بالتأويل وحدهم وهم عنده أهل البرهان ولا يكشف تأويل المتشابه لغير أهل البرهان.[4]

بينما ابن عربي فنجد طريقته الخاصة في فهم النص الديني يعتمد على التأويل بحيث

---

[1] المرجع نفسه، ص303، 304، 305

[2] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي ، مرجع سابق ، ص306.

[3] ابن رشد، فصل المقال، مصدر سابق، ص 30.

[4] المصدر نفسه، ص31.

يوجه ألفاظ النصوص إلى معاني غير تلك التي يدل عليها ظاهرها ويرى ابن عربي أن المسألة إذا كانت تتعلق بالنصوص المتشابهة فالأولى التسليم بها فنسب إلى الله العين واليد والسمع مع نفي المماثلة بين العبد والرب ولا تؤول حتى يمنح الله علم تأويلها عن طريق الكشف فتكون المسألة منه تعالى وشرحها منه.[1]

أما فيما يتعلق بالعلم الإلهي فيرى ابن رشد أن العلم الإلهي سبب وجود الأشياء فمتى علم الله الأشياء فإنه يريدها ويخلقها والعلم الإنساني مسبب عن وجود الأشياء.

في حين نجد أن ابن عربي يذهب إلى أن سبب وجود الأشياء هو القدرة الإلهية فإيجاد الممكنات إنما يكون على القول الإلهي " كن فيكون " لا عن العلم فالعلم تابع عنده للمعلوم يعني أن الله تابع من طبيعة الموضوعات التي ينصب عليها أي طبيعة الممكنات التي يعلمها أزلا.[2]

ومنه وما يعتبرونه هو أن إذا أشرق نور الإيمان انطفأ نور العقل فإذا اكتمل نور الإيمان عاد نور العقل ساطعا وهاجا ويريد نفس المعنى بصياغة وعي كلما زاد نور القلب طفا نور الرأس، حتى إذا استكمل نور القلب عاد نور الرأس.[3]

المبحث الثاني: أوجــه الاتفـاق بين المنهجين العقلي والصوفي

نجد أن كل من ابن رشد وابن عربي يعتمد على الشرع في استعمالات منهجهما فابن رشد باعتباره فيلسوف مؤمن اهتم بالشرع وهو إن كان فيلسوفا عقليا إلا أنه فيلسوف فقيه حاول التوفيق بين الدين والفلسفة فكل منهما يساوي الآخر عنده.[4]

فنظرته إلى العقل مست أيضا الجانب الديني فالعقل من حيث كونه عقل فطرة وطبع وغريزة يكون إليه وزن الأمور بين الحفظ والذهن والفهم والشهوة وما يتصل بهما من

[1] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي ، مرجع سابق ، ص307.

[2] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي ، مرجع سابق ، ص309.

[3] محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل مرجع سابق، ص 186.

[4] عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص35

انفعالات ويعتمد هذا العقل على الحواس الخارجية باعتبارها جهاز استقبال المعلومات، كذلك جهاز استقبال المشاعر ولكن العقل من حيث كونه عقل هداية وهو المقصود به هنا استعماله في الشرع ويختص به المؤمنون دون سواهم وظيفته تميز الحق بالباطل، والخير من الشر وما يتصل بإدراك الروحي الذي يختصون به.[1]

وأيضا ابن عربي يلح على ضرورة الشرع ويقوم المنهج الذوقي عنده على تمسكه بالشرع ولم يفرط في ظاهر الشرع ورغم مراعاته لباطنه ويذهب ابن رشد إلى القول بالظاهر والباطن في الشرع ورتب على ذلك العلاقة بين الإنسانية ومستويات الناس في الفن وفي إظهار الظاهر والباطن.[2]

والظاهر من الشريعة عنده فرض الجمهور والباطن منها فرض العلماء ويقصد بالباطن هي تلك المعاني التي لا تتجلى إلا للعلماء (أهل البرهان) وقد نقد ابن رشد أهل الظاهر الذين رفضوا اللجوء للقياس العقلي.[3]

فهذا العقل الإنساني في رأي الصوفية عموما وابن عربي خصوصا هو نور وضعه الله تعالى في القلب أي في الجهاز الباطن المتكامل للإنسان، نستبين من ذلك أصالة النظر الصوفي الإسلامي في الإنسان غيبا وشهودا، كذلك نستبين تكاملية هذه النظرة واتساقها ووضوحها في وعيهم. [4]

فنجد أن ابن عربي بدوره اتجه إلى القول أن الشريعة ظاهر وباطن فتتمثل الأعمال الظاهرة من الشريعة بعمل الجوارح المتعلقة بالأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات والأحكام وتتمثل الأعمال الباطنية من الشريعة في الأحكام من جهة معانيها الروحية وآثارها في القلوب ورتب ابن عربي كذلك العلاقة بين المعرفة البشرية ومستويات الناس في فهم

[1] محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل مرجع سابق، ص 235.

[2] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي ، مرجع سابق، ص310.

[3] المرجع نفسه، ص311.

[4] محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل مرجع سابق، ص181.

الظاهر والباطن، فجعل فهم الظاهر للفقهاء وقصر فهم الباطن على الصوفية الذين تميزوا عنده على علماء الفقه، كما نقد أهل الظاهر .[1]

أما فيما يخص طالبي المعرفة فقد قسم ابن رشد طالبيها إلى ثلاثة أصناف أهل البرهان وأهل الجدل، وكذلك أهل الخطاب كما ربط ابن رشد بين أنواع القياس ومراتب الناس في التصديق وطرقهم في المعرفة بحسب ما تقتضي طبيعته من التصديق، ويرى أن كل منهج من مناهج التصديق الثلاثة السابقة الذكر يرضي أصحابها ويحقق لهم التصديق المطلوب فإن كان ابن رشد يؤكد على المنهج البرهاني فهو أكثر صعوبة لذلك اختص به الفلاسفة.[2]

وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن ابن عربي من خلال الدراسة والتحليل أن المعرفة تكون إما استدلالية، وهي العقل النظري التحليلي المتنقل تكون مع توفيق الله وتأييده وهي معرفة وجوده ووحدانيته وبقية صفاته على ما أبرزه سبحانه وتعالى للخلق، وهذا الاستدلال من عمل العقل، الذي تعتمد على آثار الخلق من جهة وعلى تدبر آيات الكتاب من جهة أخرى تكون معرفة خاصة يعرف فيها الصوفي العارف حقائق الصفات والتدبر والأسرار وقمة ما يصل إليه من معرفته هو معرفة العجز عن إدراك كنه ذات الله سبحانه وهذه المعرفة الخاصة المباشرة من لدن الله سبحانه للعارفين به ومن خصائص هذه المعرفة أنها معرفة مباشرة ليست عن طريق وسائط عادية معناه أن

الصوفي لم يتلقاها عن نقل أو سماع أو تعليم وإنما وصل إليها عن طريق التجربة الصوفية.[3]

---

[1] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي ، مرجع سابق ، ص312.

[2] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي ، مرجع سابق، ص313.

[3] محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل مرجع سابق، ص 206.

فنجد ابن عربي قد قسم طالبي المعرفة إلى ثلاثة طوائف أهل الكشف وأهل العقل وأهل الفطرة وفيما يتعلق بأهل الفطرة فإنهم يأخذون علومهم بالتقليد والتلقين وعقائدهم فطرية سليمة لأنهم تلقوها من ظاهر القرآن الكريم وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام دون تأويل. أما أهل العقل عندهم فهم الذين يؤولون صفات التشبيه وهم كما يقول ابن عربي بين مصيب ومخطأ بالنظر إلى ما لا يناقض ظاهر الشرع أما أهل الكشف عندهم فهم يصدقون بنور العقل.[1]

فهنا نجد أن كلا منهما أدخل الجانب الديني في تفسيره من خلال هذا الصدد يقول ابن رشد بسيادة النظام والحكمة في أفعال جميع الموجودات بالإطلاق، ويصعد من هذا القول إلى الإقرار بعقل إلهي كامل أفاد جميع الموجودات ما فيها من حكمة وترتيب:" فكل ما وجد له فعل عقلي كامل، فهو موجود له من قبل عقل كامل، فإن كانت جميع أفعال الموجودات أفعالا عقلية كاملة حكيمة، وليست ذوات عقل، فهنا عقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية" وهذا العقل جعل فعل القوى الطبيعية تجري على نسقه، فيرى ابن رشد" أن هذا قد أدى بالفلاسفة إلى العلم بأن الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات في الترتيب والنظام الموجود في أفعالها " وهنا نجد أن ابن رشد اعتمد على المنهج البرهاني لأنه يقول أن من شرط العلم اليقيني هو البرهان حيث يعتمد عليه الفلاسفة ط.[2]

[1] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي ، مرجع سابق ، ص314.

[2] محمد عبد الله الشرقاوي، الأسباب والمسببات مكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص114.

الخاتمـــة

للإجابة عن الأسئلة المطروحة في المقدمة والتي تدور في موضوع نظرية المعرفة ومصادرها وأدوات تحصيلها والغاية من بلوغ المعرفة توصلنا إلى مايلي:

أولا– تعددت مفاهيم المعرفة عند فلاسفة الإسلام حيث لم يقتصر فهمهم للمعرفة على بعدها العقلي فقط بل شمل أبعادا روحية و حسية، فنظرية المعرفة هي محور فلسفي جوهري، تشكّلت ملامحها في الفكر اليوناني كرد على السفسطائيين، وانتقلت إلى الفلسفة الإسلامية حيث أعيد بناؤها ضمن رؤية تجمع بين العقل والوحي، مع تأكيد على إمكانية الوصول إلى الحقيقة، كما قدم الفلاسفة المسلمون تصورًا متكاملا لمصادر المعرفة يجمع بين الحس والعقل والفيض أو الإلهام، مع اعتبار العقل أداة مركزية في بناء المعرفة، وتدرجوا في عرض مراتب الإدراك من المحسوس إلى المعقول.

ثانيا– المعرفة عند ابن رشد تندرج من المحسوس إلى المعقول، عبر تسلسل نفسي دقيق يبدأ من الإدراك الحسي وينتهي بالإدراك العقلي، وهذا يعكس وحدة النفس وتكامل وظائفها. الإدراك الحسي، وإن لم يكن مبحثًا مستقلًا عند ابن رشد، إلا أنه يمثل القاعدة الأولى التي تُبنى عليها المعرفة، من خلال الحواس الخمس والحس المشترك والمتخيلة و التكامل بين قوى النفس :يظهر واضحًا في أن كل قوة نفسية تكمل ما دونها وتُعدّ تمهيدًا لما فوقها، مما يجعل مسار المعرفة تصاعديًا ومتدرجًا في البناء والتكوين.

ثالثا– المعرفة العقلية عند ابن رشد تتأسس على الانتقال من التجربة الحسية إلى التجريد العقلي، عبر وسائط متعددة كالتخيل والحفظ والتكرار

رابعا – نظرية الكليات تشكل جوهر الإدراك العقلي، حيث يتم التمييز بين المعاني الجزئية المرتبطة بالهيولى، والكليات المجردة التي يدركها العقل الخالص.

خامسا– مراتب العقل الثلاثة :العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل الفعال، تمثل بنية متدرجة للقدرة الإدراكية، حيث يتطور الإدراك من الاستعداد إلى التفعيل، ومن المعرفة الممكنة إلى

المعرفة الفعلية، بما يعكس نظرة ابن رشد العقلانية والواقعية للمعرفة، فالعقل الفعال يحتل المكانة الأسمى في نظرية ابن رشد، ليس بوصفه مصدراً للمعرفة فقط، بل لأنه يعقل ذاته، مما يمنحه بعدًا ميتافيزيقيًا وإشراقًا خاصًا.

وأن العقل عند ابن رشد بالإضافة للحس هما السبيل في تحصيل المعرفة فالعقل عنده له القدرة على اكتساب الإنسان للمعرفة من خلال إدراك العقل للكليات المجردة والتجريد من خلال المحسوسات واكتشاف العلاقات بينهما، كما أن ابن رشد يرى أن الكليات موجودة في الأفراد بالقوة وفي الذهن بالفعل وينكر أن تكون الكليات جواهر مفارقة قائمة بذاتها ونحن نستمد الكليات من العالم الخارجي بالحس والتخيل ثم يقوم العقل من تجريد الكليات من جزئياتها الحسية فتصبح حقائق عقلية هذا هو معنى الارتفاع من الحس إلى العقل في المذهب الراشدي.

سادسا– عدل ابن رشد في نظرية أرسطو في النفس حيث تفنى بفناء البدن عند أرسطو وهذا مخالف للإسلام فجعلها ابن رشد ذات غير جسمية للبدن وصورة في البدن في آن واحد وقد أتاح له ذلك في تقرير نظرية منسقة عن المعرفة الإنسانية ويختلف ابن رشد في المعرفة أيضا عن المعرفة الصوفية.

سابعا– أما بالنسبة لابن عربي فالقلب هو محور المعرفة عندهم ، وليس مجرد عضو روحي، بل كيان معرفي يتلقى التجلي الإلهي وفق استعداده وصفائه،والمعرفة الحقة لا تُنال بالعقل المجرد فقط، بل بالكشف والذوق والتجلي، مما يجعل التجربة الصوفية أساسًا في تحصيل العلم،فالطريقة الصوفية ليست بديلاً عن العقل بل منهجٌ تدريبي لتزكية النفس وتطهير القلب، بما يمكّنه من استقبال الفيض الإلهي والمعرفة اللدنية، فهو لا يُقصي العقل، بل يُعيد ترتيبه ضمن سلم أدوات المعرفة، معتبرًا إياه مفيدًا في البدايات وقاصرًا عن إدراك الغايات الغيبية.

ثامنا– التجلي الإلهي عند ابن عربي مشروط بالاستعداد الباطني للسالك، فالمعرفة عنده لا تُعطى إلا لمن هيّأ قلبه ومرّ بمرحلة التخلّص من الصفات الذميمة والتحلّي بالصفات الحميدة.

تاسعا– التجربة الصوفية الفردية تُعدّ مصدرًا أصيلًا للمعرفة عند ابن عربي، وهذه المعرفة تتجاوز المقاييس العقلية والمنطقية المعتادة فالمنهج المعرفي لابن عربي يتأسس على التوازن بين الشريعة والحقيقة، حيث يبدأ بالسلوك الظاهري وينتهي بالتجلي الباطني فالمعرفة عنده ذات بعد أنطولوجي وروحي، فهي ليست فقط إدراكًا للمعلومة، بل تحوّل وجودي في الكائن العارف فهي عنده مرتبطة بالله تعالى، وقد قسم طالبيها إلى أصناف ثلاثة حيث تختلف وسائل كل صنف لمعرفة الله تعالى، وباختلاف الوسائل تختلف درجة المعرفة وصحتها.

قائمـــــة المصـــادر والمراجـــــع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

أولا – المصادر :

- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1982.
- ابن رشد، تلخيص النفس، المكتبة العربية، بيروت، د.ط، 1982.
- ابن رشد، تهافت التهافت، تقديم صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية للنشر والطباعة، د.ط، 2000.
- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق ألبير نصري، نادر المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، د.ط، 1961.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب العلمي، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ج1.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب العلمي بيروت، لبنان، ط2، 1980، ج 2.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب العلمي، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ج3.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم د. عثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب العلمي بيروت، لبنان، ط2، 1980، ج 4.
- ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسري، تحقيق د. سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1988.
- ابن عربي، فصوص الحكم، تقديم وتعليق، د. أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ج1.

- ابن عربي، رسائل ابن عربي (كتاب اليقين، كتاب المعرفة) تحقيق سعيد عبد الفتاح دار المتنبي، بيروت، ط1، 1993.
- أبو جامد الغزالي، احياء علوم الدين، تحقيق عبد القادر عطا، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.س.

ثانيا- المراجـــــع:

- أحمد سعيد الخطيب، مفاتيح التفسير، دار التذمرية، ط1، 2010.
- أحمد ضياء الدين حسين واخرون، نظرية ا لمعرفة عند الغزالي ومقارنتها بالفلسفات التربوية، جامعة القدس، المفتوحة، 2016.
- أحمد الهادي زكريا شحاتة، علاقة العقل بالنقل بين الغزالي وابن رشد، كلية الدراسات الإسلامية والعربية،2023.
- أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن لرشد وابن عربي، دار الوفاء الإسكندرية، د.ط، 2000
- إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1993.
- حسن محمد مكي، نظرية المعرفة، الدار الإسلامية بيروت، ط1، 1990.
- رحيم أبو رغيف، الدليل الفلسفي الشامل، ج2، دار الحجة البيضاء ط1 ،2010.
- محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مج1، منشورات عويدات، بيروت، ط3 ،1983.
- محمد أبو زيان، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية-الإسكندرية، ط1، دس.
- مرفت عزت بالي، الاتجاه الاشراقي في فلسفة ابن سينا، دار الجبل، بيروت، د.ط 1994.

- عبد الرحمان بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، مكتبة المؤيد، الرياض، ط1، 1996.
- عمار عبد الرزاق الصغير: نظرية المعرفة "دراسات وبحوث"، ج1، المركز الإسلامي للدراسة الاستراتيجية، العراق، ط3، 2023.
- علي حسن الجابري، دروس الفكر الإسلامي، علم الكلام والفلسفة والتصوف، دار الفرقد، د.ط، 2010.
- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة، بيروت، د.ط 1989.
- محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط العصر الحديث النشر والتوزيع، بيروت، لبنان .1988
- محمود زيدان نظرية، المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة العصر الوسيط، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1987
- نظمي لوقا، الحقيقة عند الفلاسفة المسلمين دار غريب للطباعة، القاهرة، .1982
- عاطف العراقي، الترعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، .1968
- محمود قاسم، في النفس والعقل، دار النهضة، بيروت، لبنان، ط1، 1987.
- محمد لطفي بوجمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1343
- محمد عبد الله شرقاوي، الصوفية والعقل، دار الجيل، بيروت، ط1، 1995.
- محمد عبد الله شرقاوي، الأسباب والمسببات، در الجيل، بيروت، ط1، .1997
- ساعد خميسي، أبحاث في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الهدى، الجزائر، د.ط،2002
- ساعد خميسي، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، دار الفجر، القاهرة، ط1، 2001.

ثالثا-الموسوعات والمعاجم والقواميس:

- أحمد مختار عبد الحميد عمر: معجم اللغة العربية المعاصر، ج3، عالم الكتاب، ط1، 2008.
- إبراهيم مصطفى أحمد الزيات وآخرون: المعجم الوسيط، ج2، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة -القاهرة - د.ط، دس.
- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة د.ط،1982.
- ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، 1999، ج3.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب، بيروت، د.ط، 1982.
- جرار جيهامي، موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب، مكتبة لبنان للناشرين بيروت، د.ط، د.س.
- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة للطباعة والتوزيع، القاهرة، د.ط،2007.
- مرتضى الزبيدي. تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، د.ط، دس.
- سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، مكتبة لبنان، بيروت ط1، 2001.
- عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.

العناوين	الصفحة
الإهداء	--
شكر وعرفان	--
مقدمة	أ-د
الفصل الأول: مفهوم نظرية المعرفة عند فلاسفة الاسلام	
تمهيد	02
1-مفهوم النظرية	03
1-1 النظرية لغة	03
1-2 النظرية اصطلاحا	03
2-مفهوم المعرفة	04
2-1 المعرفة لغة	04
2-2 المعرفة اصطلاحا	05
3-مفهوم نظرية المعرفة	07
4-مفهوم المعرفة ومصادرها من منظور فلاسفة الاسلام	09
4-1 مفهوم المعرفة من منظور فلاسفة الاسلام	09
4-2 مصادر المعرفة من منظور فلاسفة الاسلام	11
الفصل الثاني: وسائل المعرفة وتحصيلها من منظور ابن رشد وابن عربي	
تمهيد	21

1-أبعاد المعرفة عند ابن رشد	**22**
أ-الادراك الحسي	**22**
ب-الادراك العقلي	**27**
ج -النفس العاقلة	**34**
2-سبل تحصيل المعرفة عند ابن عربي	**38**
أ-القلب	**38**
ب-الطريقة	**44**
ج-السفر	**54**
الفصل الثالث: أوجه الاختلاف والاتفاق بين المنهجين العقلي والصوفي	
تمهيد	**59**
1- أوجه الاختلاف	**60**
2- أوجه الاتفاق	**64**
خاتمة	**68**
قائمة المصادر والمراجع	**71**
الملخص	**77**

الملخص:

تناولت نظرية المعرفة عند فلاسفة الإسلام طبيعة المعرفة، مصادرها، حدودها، وقد تأثروا بالفكر اليوناني، خاصة أفلاطون وأرسطو، لكنهم أضفوا عليها طابعا إسلاميا مميزا، حيث حدد فلاسفة الإسلام عدة مصادر لاكتساب المعرفة وأهمها العقل باعتباره الأداة الأساسية لاكتساب المعرفة من خلال فهم الوجود والحقائق الكلية، لكنه ليس المصدر الوحيد، فالحواس والتجربة تلعبان دورا مهما وأساس للمعرفة العلمية، كما يرى الصوفيون أن الإلهام والكشف هي معرفة باطنية تدرك بالقلب لا بالعقل وهي معرفة اشراقية عرفانية أما الوحي فهو أسمى و أرقى درجات المعرفة، فنجد أن المعرفة عند ابن رشد تقوم على العقل والاستدلال المنطقي، معتبرا أن البرهان العقلي هو السبيل الأوثق للوصول الى اليقين، في حين ركز ابن عربي على المعرفة العرفانية والكشف الصوفي، معتبرا أن العقل محدود ولا يستطيع إدراك الحقائق الإلاهية المطلقة، فالمعرفة الحقة تأتي من الإلهام والكشف، حيث يفيض الله بالمعرفة على قلوب العارفين وهي لا تحتاج إلى استدلال أو برهان، بل هي ادراك مباشر للحقيقة.

Résumé

The theory of knowledge among Islamic philosophers dealt with the nature of knowledge, its sources, and its limits. They were influenced by Greek thought, especially Plato and Aristotle, but they gave it a distinctive Islamic character, as Islamic philosophers identified several sources for acquiring knowledge, the most important of which is the mind, as it is the basic tool for acquiring knowledg Through understanding existence and universal truths, but it is not the only source, as the senses and experience play an important role and are the basis for scientific knowledge. Sufis also see that inspiration and revelation are inner knowledge that is realized by the heart, not by the mind, and it is an oriental, mystical knowledge. Revelation, however, is the highest and finest level of knowledge. We find that knowledge according to Ibn Rushd is based on reason and logical reasoning. He considered that rational proof is the most reliable way to reach certainty, while Ibn Arabi focused on mystical knowledge and Sufi revelation, considering that the mind is limited and cannot comprehend absolute divine truths. True knowledge comes from inspiration and revelation, as God overflows knowledge into the hearts of those who know it and it does not require inference or proof, but rather is a direct realization of the truth.