الآداب
مجلة تراثية فصلية
تصدرها إدارة
المجلد الرابع والعشرون

مجلة تراثية فصلية محكمة

تصدرها وزارة الثقافة - دار الشؤون الثقافية العامة

المجلد الرابع والثلاثون

العدد الثالث - ٢٠٠٧م - ١٤٢٨هـ

رئيس مجلس الإدارة
فاروق خضر الدليمي

رئيس التحرير
د. محمد حسين الأعرجي

هيأة التحرير
نائب رئيس التحرير
احمد عبد زيدان

سكرتير التحرير
محمود الظاهر

الهيأة الاستشارية
أ.د. خديجة الحديثي
أ.د. جواد مطر الموسوي
أ.د. فليح كريم الركابي
أ.د. داود سلوم
أ.د. مالك المطلبي
الأستاذ حسن عزيبي

التصحيح اللغوي
سليم سلمان
نجلة محمد
امل عبد الله

الإشراف الفني والتصميم
جنان عدنان لطيف
ياسر بدر باسم

الأسعار

العراق: ٥٠٠ دينار، الأردن: دينارات، الإمارات: ٣٠ درهما، اليمن: ٣٠ ريالاً، مصر: ٣ جنيهات، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٦٠ ديناراً، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهما

عنوان المراسلة

دار الشؤون الثقافية العامة - الأعظمية - ص. ب: ٤٠٣٢ بغداد جمهورية العراق
هاتف: ٤٤٣١٠٤٤

المشاركة السنوية

٥٥ دولاراً في الأقطار العربية.

لوحة الغلاف/ رافع الناصري

Email: dar-iraqculture@yahoo.com

المحتوى

الافتتاحية

عبد الإله أحمد تراثيا ..... رئيس التحرير/٣

* بحوث ودراسات

ـ الاحلاف السياسة في مكة ودور

حكومة الملأ فيها ..... د.رياض هاشم النعيمي ٤ـ١٣

ـ أثر الحكايات العربية والاسلامية في كتاب

زديج (أو القدر) لفولتير ..... د. داود سلوم ١٤ـ٣٢

ـ أبو سعيد السجستاني عالم في

الفلك والهندسة ..... أحمد محمد جواد الحكيم ٣٣ـ٣٨

ـ أصالة البحث النفسي عند ابن رشد

وبعض من أسباب نكبته ..... عجيل نعيم جابر ٣٩ـ٥٥

ـ المشهد السومري ..... أ.د. زهير صاحب ٥٦ـ٦١

ـ تحقيق النصوص ..... أ.د. عبد الحسين محمد الفتلي ٦٢ـ٧١

ـ شعر زهير بن أبي سلمى في

ـ مرويات حماد الراوية ..... أ.د. عبد اللطيف حمودي الطائي ٧٢ـ٨٠

* نصوص محققة

ـ ديوان أبي الفتح البستي

النسخة الكاملة / القسم السادس ..... شاكر العاشور ٨١ـ١٠٢

ـ متشابه القرآن لأبي الحسن علي بن حمزة الكسائي/

ـ القسم الاول ..... دراسة وتحقيق د. محمد حسين آل ياسين ١٠٣ـ ١٢٥

* شخصية العدد

ـ كمال ابراهيم العبيدي الأعظمي ..... أ.د. نهاد فليح حسن العاني ١٢٦ـ١٣٩

* عرض كتاب

ـ التبيان في شرح الديوان ..... عباس علي الأوسي ١٤٠ـ ١٥٥

* اخبار التراث العربي

ـ اخبار التراث العربي ..... اعداد / حسن عربيي الخالدي ١٥٦ـ١٦٠

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أصالة البحث النفسي عند ابن رشد وبعض من أسباب نكبتهِ

عجيل نعيم جابر

كان ابن رشد (٥٢٠هـ ـ ٥٩٥هـ) ظاهرة فكرية نادرة شغلت معاصريه ودارسيه كثيراً. لقد فكر كثيراً وكتبَ كثيراً ولخص وشرحَ وأوضح واضافَ (أبدعَ) أموراً مهمة في الفكر الفلسفي الوسيط حتى إنك لتشك هل هذا المتكلم هو ارسطو أم ابن رشد؟ فقد كانا ظاهرة غير قابلة للافتراق. لقد كان ابن رشد من المتأثرين بأرسطو طول حياته، وقد تناول معظم كتبه بالدرس والتحليل والإبانة وهذا أمرٌ غير خاف عن أصحاب المعرفة وهوإبداع لا يخلو من اصالة. فالاستيعابُ أهم ركائز القوة الذهنية، ومثالٌ للفكر المستنير وقوة البصيرة العقلية النافذة الى أعماق النصوص، وهو اسلوب الحكماء والفلاسفة علي مر العصور...

وابن رشد شغل دارسيه وغيرهم من العاملين في حقل المعرفة كثيراً وقد ذهب كثيرٌ منهم في تفسير نكبته من قبل المنصور الموحدي (حاكم دولة الموحدين) مذاهبَ شتى. وقد وقعت هذه النكبة عام ٥٩٣هـ بنفيه الى (اليسانه) ومُنع الناس من الاتصال به، واهيج العامة عليه حتى قيلت بعضُ قصائد في ذمه وهجوه[1]. وقد أُخرج مرات مجروراً من المسجد هو وابنهُ وقد منع من أداء الصلاة فيه. ليسَ ذلك بسبب كفرٍ صريح أو تجديف على معتقد، أو إشهار زندقة وغير ذلك من الأمور التي تستحق هذا العقاب وهذا التشهير. وقد خاض في تفسير نكبته مؤرخو عصره وما بعدهُ وكتابٌ محدثون كثيرون[2] من أصحاب النظر والفكر التحليلي علّهم يعثرون على أسباب وجيهة مرضية لهذه النكبة وصار الجدلُ حولها والآراء المتباينة في ذلك أمراً يشوبهُ كثير من الغموض والتخريجات منها القائمُ على نصوص لابن رشد مفسرةً خطأً لينالَ بها عقابهُ ويتم عزله عن مركز القوة والتأثير والاستشارة. ومنها ما كان إجتهاداً قائماً على نصوص مؤلفة أو مستنتجة لابن رشد حول الأنظمة السياسية وكيفية نشأة الدساتير وأنواع الحكم ودعوة ابن رشد الى اتجاهات تباين النظم السياسية القائمة آنذاك، أو وجود دعوات تُنصف المرأة وأخرى تدعو الى (تكافؤ الفرص) بالتعبير المعاصر أو أساليب من العدل غير مألوفة في تلك الأزمنة)[3].

لقد أثار العبيدي جدلاً كبيراً عند ترجمته لكتاب تلخيص السياسة لابن رشد وهو كتاب (افلاطون) المصطلح عليه (الجمهورية) فان ابن رشد لخص ذلك الكتاب وشرحهُ واستخرجَ نصوصاً منه تتعامل مع واقع الحال العربي والإسلامي آنذاك وأبان فيه وجهات نظر سابقة لعصرها في الحكم والسياسة وأنواع المدن، وأنواع السياسات فيها، والمرأة وحقوقها والثروة وشروطها ورغب الناس في العدالة ويضمُّ الكتاب سيلا من الأفكار التي كيفها ابن رشد حتى صارت رؤية نقدية تحليلية لطبيعة عصره السياسية والاجتماعية والاقتصادية[4].

فالدكتور العبيدي عدَّ نكبتهُ نكبة سياسية لأنه أي ابن رشد ـ قد اضاف واستنتج أبعاداً إنسانية وكانت تلك الاستنتاجات دعوة لصيانة حريات الناس وحقوقهم وهذا ما يصادم حكم الموحدين آنذاك وسياساتهم التي كانت تقوم على المجد والشرف وحكم القلة

وغير ذلك من النزوع الى الاستئثار بالسلطة. لقد ضمَّ الكتابُ المشروح بين دفتيه (فلسفة/ وسياسة/ وتربية/ مدينة فاضلة/ ناقصة وحكماً إجماعياً/ وحكماً إستبدادياً وتعليلات وشروحات وإضافات كثيرة)[٥] بحيث شكل هاجساً مؤلماً للحاكمين في عصره خاصة المنصور الموحدي وقد اشار العبيدي إشارة واضحة بقوله (إن سبب نكبة ابن رشد هي نصوص لكتاب تلخيص السياسة، حاول فيه ابن رشد أن يكيّف إفلاطون في جمهوريته المثالية، ونظريته الطوباوية الى الواقع العربي الملموس وان يستخرج من أنظمة إفلاطون السياسية المتعددة نماذج لها في التاريخ العربي الإسلامي، وبيان اسباب قيام الحكومات وتبدلها من حال الى حال. بمعنى أنه كيّف إفلاطون للإسلام نظاماً سياسياً مثالياً، فاضلاً، واستخرج فلسفةً للتاريخ تنطبق على الواقع أي إنّهُ جرّدَ إفلاطون من ميتافيزيقيا السياسية وكيّفه الى علم السياسة بمنطق برهاني بعيداً عن كل جدلٍ أو سفسطة أو تمويه إنه خطاب قطعَ فيه ابن رشد كل علاقة مع السياسة المثالية الطوباوية وبنى خطاباً سياسياً مرتبطاً بالعلم والبرهان والواقع، واستطاع أن ينقد من خلال شرحه لإفلاطون في جمهوريته كل الأنظمة السياسية القائمة في عصره (الموحدون) ومن كان قبلهم (المرابطون)، والمنصور ابن ابي عامر، ومعاوية بن ابي سفيان وأن ينتصر للدولة الفاضلة (حكومة الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين)[٦] وان يربط من خلال اقوال إفلاطون بين العدالة والشريعة وان يحارب الظلم والعدوان والشر والرذيلة وينتصر للحق والقوة والنظام والخير والفضيلة)[٧]

ويعد كلام العبيدي هذا رداً على كثير من المؤرخين الذين تناولوا أسباب النكبة فإن ما ذكرهُ المراكشي (نالت أبا الوليد ابن رشد محنة شديدة وكان لها سببان جلي وخفي، فاما سببها الخفي وهو اكبر أسبابها فإن ابن رشد أخذَ في شرح كتاب الحيوان لأرسطو طاليس فهذبه وبسّط أغراضهُ وزاد فيه ما رآه لائقاً به، فقال في هذا الكتاب عند ذكر (الزرافة) وكيف تتوالد وبأي أرضٍ تنشأ فقال: وقد رأيتها عند ملك البربر يقصد هنا يعقوب الموحدي ويعد المراكشي ذلك سبباً كافياً للنكبة. ومن الأسباب الأخرى التي أوردها المراكشي قوله: (أن قوماً ممن يناوئ ابن رشد من أهل قرطبة ويدّعون معه الكفاءة في البيت والشرف للسلف سعوا به عند ابي يوسف المنصور ووجدوا الى ذلك طريقاً كان ذلك سنة ٥٩٣هـ بأن أخذوا بعض مؤلفاته فوجدوا فيها بخطه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام طويل (إن الزهرة الكوكب هي أحد الآلهة) فأوقفوا أبا يوسف المنصور على هذه الكلمة، فأرسل الخليفة في طلبه وأوقفهُ على هذه الأقوال فأنكر ابن رشد ذلك فقال له الموحدي: لعنَ الله كاتب هذا الخط وأمر الحاضرين بلعنه، ثم أمرَ بإخراجه على حالٍ سيئة وإبعاده الى منطقة من قرطبة تسمى (أليسانه) وإبعاد من يتكلم في شيء من هذه العلوم وأمر بإخراج كتب الفلسفة كلها إلاّ ما كان من الطب والحساب والفلك)[٨].

وقد كان موقف الفقهاء والمتكلمين من الفلسفة والفلاسفة عموماً خاصة من ابن رشد وجماعته سلبياً على الدوام في بلاد الاندلس وذلك سمة عامة سجلت لهم ضد كل اتجاه تنويري عقلاني)[٩]

وذكر كاتب حديث عن أسباب نكبة ابن رشد (ان ابن رشد أقام علاقة مع ابي يحيى الموحدي وهو أخ للمنصور الموحدي عند مرض الأخير مرضاً شديداً كاد أن يؤدي به الى الموت فاغتاض الموحدي من هذا التقارب)[١٠]

أما العبيدي فقد أوضح (إضافة الى رأيه السابق حول تكييف ابن رشد جمهورية إفلاطون وابعادها من الصيغ المثالية (الطوباوية) الى صيغ واقعية تحتم فيها نقد الأنظمة السياسية السائدة والسابقة ليكون ذلك دافعاً قوياً لايغار صدر الموحدي عليه رأيا آخر مفسراً به اسباب النكبة وردها الى بعد سياسي ديني وخطاب منهجي مانصّهُ (فقد تقدم جماعة للمنصور الموحدي ــ ذكر ذلك النصاري ــ بنصوص من كتاباته توحي بأنها نصوص خطيرة ولا يمكن السكوت عنها وكان ذلك عند تجهيز الموحدي للجيش الذي سيقودهُ للقتال ضد الأنصارى الأسبان سنة (٥٩٣هـ) وقد تم هذا التقديم لهذه

النصوص بحدود هذه السنة مما اضطر الموحدي أن يتقرب اليهم ويستميلهم اليه ضد ابن رشد في محاولة لجمع شمل العامة من الناس للقتال ضد الأعداء وان عملية التقرب هذه لا بد أنها تجري على حساب فئة معينة يعتقد (الحاكم)انها تسبب له الاحراج أمام الفقهاء فتصبح التضحية بهذه الفئة أمراً لا مفرَّ منه!!)[11]

ولكن مع قيمة هذا الراي وقوته يمكننا أن نتساءل. أيجوز لقائد سياسي يعرف ابن رشد معرفة حميمة وجيدة ويعرفه ملازماً لبيته من عهد أبيه (والد المنصور الموحدي) ترى كيف يندفع هذا الحاكم بهذه الحماقة نتيجة لتأويل نصٍ أو نصين أو اكثر؟. والموحدي نفسه مدرك لفساد سريرة هؤلاء مع ابن رشد وقد سبق ذلك سعيهم بالوشاية به عندهُ ويعرف كم هم مستاؤون من مكانة ابن رشد عند الخليفة. وكيف يكون هذا التأويل من قبل الفقهاء سبباً لإيذاء ابن رشد هذا الأذى الكبير؟. لَم لم يتثبت الموحدي من ذلك أو يهيئ هيئة من ذوي الاختصاص من أصحاب العلم الفلسفي؟ وكيف يجوز للموحدي أن يجعل مستشاره وفيلسوف قرطبة لعبةً بيد المتأولين والمغامرين وطالبي الجاه والمال أن يفعلوا هذا الفعل المباغت والمستنكر ضد ابن رشد؟ ألم يقرأ الموحدي كتب ابن رشد؟ ألم يكن قريباً مما يؤلف ويشرح هذا المفكر والقريب منه جداً؟ فابن رشد من خاصة الموحدي. فإن فاته شيء مما ألف ابن رشد فهل يكون الموحدي على درجة من الغفلة والسهو والانصراف عن عصره وهمومه؟ وهو أمر مستبعد.

ان الذي حدث بين الموحدي وابن رشد أكبر مما قيلَ وكُتب عنهُ إنها رغبة الموحدي الصادقة والأمنية في نكبة ابن رشد. إن ابن رشد كان مقلقاً للموحدي. فالموحدي راغبٌ اشد الرغبة في إزاحة ابن رشد ونكبته. فمثلهُ مثل جامع الأدلة الدامغة ومتحريها رغبة في الخلاص منهُ. إن هذا الفيلسوف الكبير قد ضاقت به أنفاس الموحدي فقد حاصر ابن رشد الموحدي حصاراً نفسياً وعلمياً كبيراً وجعل الموحدي خارج دائرة الضوء مع حكمه وسلطانه وحكام ذلك الزمان لا يقبلون ذلك أبداً، وابن رشد فيلسوف وفقيه وعالم وطبيب ومنزلته تطبق الآفاق، وشهرته قد غطتْ هيبة الحكم، وحسبَ اهل قرطبة أن الدور الاجتماعي والفكري لابن رشد كان ساطعاً ومؤثراً وأنه شخصية منهجية في فكرها وجديتها واستقامتها وسلوكها الحسن الملتزم، فاستحق النكبة بحكم النهج النفسي لحكام ذلك الزمان لأنهم يريدون من العلماء والفلاسفة والمفكرين حليةً يتحلّون بها فإن ضاقت بها نفوسهم وثقلت على أجسامهم أزاحوها ولبسوا غيرها.

فنكبة ابن رشد أكبر من تأويل نصٍ أو أكثر من التي أريد بها إنتقاماً منهُ، إنها تصادم مع منهجية (الحاكم الإقليمي) الذي يريد كل شيء صَغر هذا الشيء أم كبر. والحكم مطلق فهو لايقبل مشاركة. حتى الفكر يكون حكراً للحاكم آنذاك فترى منهم من يتقول الشعر ويجمعهُ وآخر يعتني بالكتب ويتفاخر بجمعها وثالث يجيد صناعة التعبير وآخر يستعرض المجلدات والنفائس الفكرية ويجعلون لمكتباتهم خزنة وأمناء ومختصين وقد فعل ابن العميد ذلك وعضد الدولة كذلك وغيرهم كثير. فمن يكون ابن رشد هذا الذي ينتزع الأضواء وتهفو له النفوس وتصغي لقوله أشد الإصغاء إن ذلك لا يُرضي أبداً. فالنكبة تُفسر بهذا المنهج التحليلي (السيكولوجي) وإلاّ كيف نفسرُ النكبة ولم يظهر من ابن رشد زندقةٌ ولا كفرٌ ولا مروق من دين ولا تشهير بنبي ولا اعتراض على عقيدة دينية. وقد كان بسيطاً وغير مترف كما عرف عنه ذلك وكان جدياً منصرفاً للبحث والعلم نافعاً داعياً للعدالة والنظام الاسلامي الأول المتمثل بحكم الخلفاء الراشدين وهذه دعوة تألفها النفوس ولا تنفرُ منها الناس حكاماً ومحكومين وكلٌ يرغب في ذلك ويدعي أنه عليه.

إن ابن رشد ولّد للموحدي إحباطاً شديداً، لقد خطفَ الأضواء من الموحدي، وكان يُشعره بالمحاصرة والمضايقة الفعلية، وكان ابن رشد بإجماع المؤرخين عنه من ذوي السلوك المنضبط القوي فكان يُشعر الحاكم بهذه ((الميزة)) وهذه (الملكة) فكوّن ذلك (احتصاراً في المواقع) فنمت الإزاحة لابن رشد من قبل الموحدي ولم تكن هذه الإزاحة عشوائية بل أخذت حجما وأسباباً آمن بها المؤرخون آنذاك

ولم يمارسوا شيئاً من تحليلها لأسباب غير معلومة عندهم.

العامة (عموم الناس) لا تكره الفلاسفة ولا تندمج بالفلسفة ولكن الناس ينظرون الى الفلاسفة قديماً وحاضراً بأنهم طاقات عقلية مهيبة لا يمكن الجرأة عليهم أو السيطرة على أسرارهم ولكن حين تُستعدى العامة على الفيلسوف ينشط تراكم الإحباط السياسي والاجتماعي عندهم ويتحولون الى سلوك جماعي ضاغط نتيجة (التماهي)[١٢] الذي ينشأ عند جمهور الناس خاصة في أنظمة العصور الوسطى وما يشبهها من الأنظمة المطلقة. فالعامة عند إجهازها على الفيلسوف تعبّر عن سلسلة من الإحباطات فإذا عُرِّض الفيلسوف لنكبة هاجت العامة ضدهُ متذرعة أو موجهةً بالحرص على الدين واصوله من (التخريب) والضياع. والعامة تنفرُ من الغموض وتستهويها المألوفات والقادة الدينيون أكثرُ تأثيراً في الناس من غيرهم. فإذا تزعم الفقهاء حملة ضد شخص ما فلا بد من نجاحها خاصة أن هناك وشائج عاطفية كثيرة بين الناس وقادتهم الدينيين. لأن هؤلاء القادة يمارسون نوعاً من إيضاح الأبعاد الدنيوية والأخروية. فالقادة الدينيون يمارسون سلطاناً مبهماً على الأفراد والجماعات. لذلك فإن حملاتهم بازاحة الفلاسفة واصحاب النظر (الخاص) كانت مثمرة وفعّالة على مدى العصور السابقة وذلك واضح في معظم الديانات أما الفلاسفة فكان نصيبهم من الأذى كبيراً. فهم مهيبون ولكنهم مأخوذون لأن أفكارهم ومثلهم لا تخاطب الجانب العاطفي في الإنسان [illegible] مقدماتهم البرهان العقلي والرؤية النقدية، وهي أمور تكلف عامة الناس من المواقف مالا تطيق وكذلك لا ترضى حاكم الاقاليم آنذاك (بحجة إسناد الناس) فيحدث صراعٌ خفي ثم ينمو متفاقماً لأن (هيبة الفلاسفة تغطي كثيرا من الحكام والسلاطين أحيانا. فتنمو بذور مشاعر عدوانية محكومة باختلافات (عرقية) أو فكرية أو اجتهادات متباينة خاصة عندما يكون هذا الفيلسوف قريباً من (السلطان) أو في حاشيته فينشأ ما يسمى (تضخم الذات) ثم تتم الازاحة وإبعاد مصادر الإقلاق والمضايقة وذلك يحتاج الى ذرائع وأدلة وقد حدث لابن رشد ما حدث.

أما موضوع البحث النفسي عند ابن رشد. فقد سمّى النفس (مبدأ الوظائف وهي التغذي/ الحس/ الفكر مع تمايزها في التسلسل والتدرجية فمادة النفس الفكرية غير النفس الحيوانية ومادة النفس الحيوانية غير النفس النباتية. وقد تثار أسئلة كثيرة وهي وجيهة. ما النفس؟ ما معناها؟ كيف نتوصل الى فهمها وإدراك خصائصها؟ هل هي فرضية يمكن البرهنة عليها؟ أم هي حالة سبقت ضمن المنطلقات الفلسفية لعصور الإغريق واقتبسها منهم فلاسفة العرب المسلمون وعالجوا موضوعاتها معالجات غير كاملة؟ ماالوسائل التي نتوسل بها للوصول الى معرفتها؟ وماهي كيفية بنائها؟ أي القوى المشاركة في خلقها وتكوينها؟ هل هي شيء محدد ملموس؟ هل نستدل عليها من نتائج معينة. ما هو مفهوم النفس البشرية في علم النفس الحديث؟ هل من روابط أو صلات بين منطلقات فهم النفس عند الفلاسفة القدماء مع ما يفهمُه علم النفس خاصةُ علم التحليل النفسي وعلم النفس التحليلي، ومدارس علم النفس المعاصرة؟ أين موقع النفس من الكائنات؟

وحقيقة الأمر أن من المستحيل الإجابة عن هذه الأسئلة او جزء منها في مقالة محدودة في منهجها وتناولها لموضوع النفس عند ابن رشد لأن ذلك ما لايقوى عليه أي باحث لتشابك الموضوعات والمساحة الزمنية الممتدة منذُ فجر التفكير الفلسفي وتواصله مع أحدث النظريات النفسية المعاصرة. إنه أمر في غاية الصعوبة وأعقد درجات الاشتباك فضلاً عن اختلاف مناهج التناول والمدارس وتطور النظم الذهنية عند البشرية في ممرات عصورها السابقة الى يومنا هذا.

فالنفس كما نُظر إليها في العصر الوسيط وعند ابن رشد خاصة وقد تساءل الأهواني قائلاً وكان محقاً (هل خطا علم النفس الحديث خطوات واسعة ليصبح علم النفس الأرسطي وما أخذهُ ابن رشد عنهُ في ذمة التاريخ؟)[١٣].

والجواب عن هذا السؤال يسير وواضح. يُجيب الأهواني (إن

العلم الحديث على الإطلاق يختلف في فهمه وموضوعه عن العلم القديم، فالعلم الحديث يعنى بالظواهر ولا يبحث في البواطن، ويبدأ بالمشاهدات لينتهي منها الى القوانين العامة. أما العلم القديم فكان يطلبُ جوهر الأشياء وحقيقتها الأولى وهو مطلب عسير المنال بعيد عن حدود العقل البشري[13] حيث فسر القدماء جميعهم سلوك الكائن الحي والإنسان بوجه خاص بقولهم: النفس علة الحركة والإحساس بالمعرفة)[14].

وإن معنى النفس عند فلاسفة الإغريق يختلف عمّا نقصدهُ منه اليوم، فهو عندهم يدل على ما نعني به الآن ــ الى حدّ ما ــ الوعي أو الشعور. وكانوا يقصدون بالنفس في لغتهم الشائعة (الحياة) أو (مبدأ الحياة). ويذكر الأهواني أن جوهر النفس عند الفقيه القاضي (ابو الوليد) ابن رشد (أن الغرض في هذا القول أن نثبت من أقاويل المفسرين في علم النفس ما نرى أنه أشد مطابقة لما تبين في العلم الطبيعي، وأليق بفرض أرسطو ومثل ذلك فلنقدم مما تبين في هذا العلم ما يجري مجرى الأصل الموضوع لتفهم جوهر النفس فنقول: (إنه قد تبين في الأولى من السماع أن جميع الأجسام الكائنة الفاسدة مركبة من هيولى وصورة)[15].

أما أرسطو فقد نظر الى النفس بأنها علة الحياة ومبدأ الجسم الحي وقسمها على ثلاث مراتب ووضع لكل مرتبة قوة خاصة من قوى النفس ومنها:

النفس النباتية (القوة الغاذية، وهي قوة متداخلة مع قوة النفس والنفس النباتية والغاذية هي أول قوى النفس واعمها وبها توجد الحياة لجميع الكائنات الحية. وهذا مبدأ لحفظ الكائن الحي الذي فيه هذه القوة، والغذاء يهيئ لهذه القوة عملها. لذا فإن الكائن الذي يُحرم الغذاء لا يمكن أن يعيش.

أما النفس الحيوانية (القوة الحساسة في نظر أرسطو. فهي خاصة بكائنات أرقى من النباتات (بالحيوانات) خاصة وهي تملك القوة الغاذية وقوة الحس، والإحساس هو اساس تكوين الحيوان، ويذهب الى أن جميع الحيوانات عندها الإحساس بالغذاء، لأن اللمس حاسة التغذي، وهذا يعود الى قوة الحس في الحيوان وهي اللمس.

أما النفس العاقلة (قوة التفكير) وهي خاصة بالبشرية فالكائنات البشرية عندها فعالية النبات والحيوان (إضافة الى قوة التفكير فبعض الحيوانات لا تملك إلاّ الاستدلال وهو شيء يشبه التفكير.

وينظر أرسطو الى النفس على أنها مكان للصور ولا يصدق ذلك بكليتها بل يصدقُ على النفس العاقلة أي على الصور بالقوة، لأن العقل عندما يعقل معقولاً شديداً فإنه يكون أكثر قدرة على نقل المعقولات الضعيفة)[16] وإن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق لهُ.

وقد ذكر أرسطو العلاقة بين قوى النفس الثلاثة (النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس العاقلة بإثارته جملة من الأسئلة منها:ــ

هل كل قوة من هذه القوى هي نفس؟ أم جزء من النفس فحسب؟ وإذا كانت جزءً فهل يكون ذلك بحيث لا يفارق إلاّ في العقل؟ وليست هذه القوى منفصلة الواحدة عن الآخرى بل تؤلف كلاً واحداً به نفكر ونحسُّ ونتحرك ونفعل وننفعل)[17].

والنفس أو بعض أجزائها إن كانت مركبة من إجزاء لا يمكن أن تكون مفارقة للجسم وأجزاء النفس الأخرى لا تفارق أيضاً وقد توصل أرسطو الى فكرة مؤداها أن (لامعنى لخلود النفس بعد فساد الجسم وفنائه (فليست النفس إذن مفارقة للجسم)[18].

وقد اعتقد أرسطو أن النفس العاقلة أو ما يسمى (بالقوة النظرية) هي الجزء الوحيد من النفس الخالد وهنا يظهر أن نوعاً من النفس يخالف لما عرضهُ، وإن هذه القوة النظرية أو جزء منها هي التي تفارق الجسم كما يفترق الأزلي عن الفاسد)[19].

ويعتقد أرسطو أن العقل الفعال وهو أسمى جزء من أجزاء النفس الإنسانية خالدٌ لأنه ليس فعلا لأي جزء من أجزاء الجسم ولا نستطيع أن نقول بأن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى وعندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عمّا كان بالجوهر (الطاقة) الكامنة عند الإنسان، وعندئذ يكون خالداً وازلياً وهو غير منفعل لأن العقل المنفعل فاسد وبدون العقل الفعّال لا نعقل[20].

أما ابن رشد فقد عدَّ النفس وجوهرها هي كمال أولي للجسم وهي صورة لجسم طبيعي آلي حيث أن كل جسم مركب من مادة وصورة ويشمل ذلك التركيب النفس والبدن)[٢١].

ونظر ابن رشد الى حد النفس بما استكمال أولي لجسم طبيعي آلي والانفعالات جميعها استكمالات التي هي كمال أولي للجسم وهي عنده أو يفارق كذلك بالمكان؟.

ومن إجابته عن تلك الأسئلة قوله: (إن النفس مبدأ الوظائف التي ذكرناها، وهي قوى التغذي والحس والفكر، وبهذا يصحُّ في فهم أرسطو للنفس أن هذه النفوس الثلاثة متمايزة الواحدة عن الأخرى، وأن أدنى مرتبة فيها من هذه النفوس هي مادة لما فوقها)[٢٢] فمادة النفس (الفكرية) (العقلية) النفس الحيوانية ومادة النفس الحيوانية هي النفس النباتية، وبعبارة أخرى إن النفس الغاذية (الغذائية تشبه الجسم الطبيعي الحي بالقوة والنفس الحساسة (الحيوانية) هي فعل جسم حي حساس بالقوة والنفس العاقلة هي فعل جسم حي حساس عاقل بالقوة، وان صلة هذه النفوس الواحدة بالأخرى لصلة الشرط بالمشروط فلا وجود للنفس الحساسة بدون الغذائية، ولا وجود للنفس العاقلة بدون الحساسة فالحيوان نبات مضاف إليه الإحساس والإنسان حيوان مضاف اليه التفكير)[٢٣].

وقد أثار أرسطو اسئلة اخرى (مانفس النبات؟ ومانفس الحيوان؟ وما نفس الإنسان؟ وبأية علة نفسرُ هذا الترتيب في الأنفس؟. وقد اجاب بوضوح عن اعتماد النفوس بعضها على بعض. إذ بدون النفس الغاذية لا توجد نفس حساسة على حين أنه في النبات توجد النفس الغاذية مفارقة للحساسية علي حين أن اللمس يوجد بدون الحواس الأخرى)[٢٤].

فالنفس الإنسانية وحدة وظيفية ذات تباين في التكوين والأسس والمنطلقات. فلا يجوز أن نتحدث عن وجود نفوس ثلاثة في الإنسان بل عن نفس واحدة لها قوىً ثلاث (القوة الغاذية والقوة الحساسة والقوة العاقلة خمسة أصناف وتظهر من أفعالها وهي ١ــ التقدم (الهيولاني) ٢ــ النفس النباتية ٣ــ النفس الحساسة ٤ــ النفس المتخيلة ٥ــ النفس الناطقة ثم النزوعية وهي لاحقة بالمتخيلة والناطقة والأخيرة أي الناطقة تتكون من خمس قوى: قوة البصر/ السمع/ الشم/ الذوق/ اللمس وهذه متباينة في افعالها.

فقد أوضح ابن رشد بان التقدم الهيولاني يقصد به النفس الغاذية. والنفس الغاذية هي القوة الغاذية متداخلة مع النفس النباتية فالنار محرقة بالقوة إذا لم تحضرها المادة الملائمة للإحراق، فالقوة الغاذية هي من جنس القوى الفاعلة. لأن الغذاء صنفان:ــ أحدهما الذي بالفعل عند إستحالته الى جوهر والثاني الذي بالقوة يصير بالاستكمال من قبل المحرك الذي بالفعل)[٢٥]

والقوة صنفان قريبة وبعيدة، فالقوة البعيدة في الغذاءالمحرك لها ضرورة، وأما القوة القريبة مثل ما نقول في الخبز (لأنه غذاء بالقوة) فالمحرك لها هي النفس الغاذية ولذلك هي ضرورة أي قوة فاعلة أما مفهوم الحرارة الغريزية فقد أوضح ابن رشد أنها هي الحرارة الملائمة للفعل فالنفس إنما تفعل كما يظهر من أمرها عضو من أعضاء المتغذي والأعضاء مركبة من الأسطقسات والمركب من الأسطقسات إنما يصير واحداً على ما تبين من المزاج والمزاج يكون بالحرارة والحرارة هي الآلة لهذا الفعل، والحرارة ليست هي النفس كما قال جالينوس وغيرهُ. فإن فعل الحرارة ليس بمرتب ولا محدود ولا تفعل نحو غاية مقصودة كما يظهر ذلك من أفعال النفس ولا يصح أن يُنسب الترتيب الى الحرارة إلاّ بالعرض على ما كان يرى القدماء)[٢٦] فالحرارة موضوع ترتيب قريب للنفس تتنزل منها منزلة (الهيولى) وذلك شيء بالواجب عرض لكل محرك ليس بجسم وهو في جسم فإذا حرّكَ جسماً آخر أعني إنه إنما يكون تحريكهُ له من جهة ماهو موجود في جسم هو صورة فيه كالحال في النفس الغاذية. فالموت في تعبيرات ابن رشد النفسية هو إختلال في فعل هذه القوة لأن القوة الغاذية تتولد من الغذاء فهي تنمّي الأعضاء في جميع اجزائها واقطارها على نسبة واحدة. فإن فعل التنمية تميز فعل الحفظ فالتنمية قوة فاعلة فهي بمكان (نفس)[٢٧].

أما السبب الغائي الذي وجدت من أجله هذه القوة فإنه توجد لها

العظمَ الذي يخصها (المقدار) وحين بلوغ المقدار الذي له بالطبع كفّتْ هذه القوة عن فعلها.

ومما قيل في النفس الغاذية إن آلتها الحرارة الغريزية فقد ينسب لهذه النفس النمو وضدهُ (الاضمحلال) فهذه الحركة محدودة مرتبة وإذا عرضت تعرض في كل نقطة وجزء محسوس من أجزاء (المضمحل) على السواء، وليس مثل هذا الاضمحلال ما يمكن أن يُنسب الى ما من خارج فحسب)[٢٨] وهي قوة الحرارة الغريزية تفعل من الغذاء ماشاءت أن يتكون عنه مثل الشخص الذي يوجد هذه القوة.

والقوة النامية أو الغاذية (نفسٌ وآلتها الحرارة الطبيعية ومنها القوة التناسلية تفعل بالقوة شخصاً من نوعه شخصاً بالفعل، والقوى الثلاثة الغاذية (كالهيولى لهاتين القوتين النامية والتناسلية فالغاذية دونهما وهما فوقها. فالقوة المولدَة (التناسلية) هي تمام القوة النامية وعند مفارقتها الغاذية تعني الموت)[٢٩].

أما كيف نظر ابن رشد للقوة الحساسة في النفس البشرية. فقد عدّها القوة المنفعلة فهي توجد مرة بالقوة ومرة بالفعل.وهي قوة منها قريب وبعيد أما البعيد كالقوة التي في (الجنين) على أن يحس وينفعل والقريبة كقوة النائم والمغمض عينيه على أن يحسّ. إنّ خروج القوة الى الفعل تغير أو تابع لتغير، وإن كل متغير له مُغير ومحرك يعطي المتحرك شبيه ما في جوهره أما القوة البعيدة التي تكون في الجنين لتحرك لها هو ضرورة غير المحرك للقوة القريبة. فالمحرك للقوة القريبة هو المحسوسات بالفعل)[٣٠].

فالقوة الحسية عند ابن رشد تستكمل معنى الأمور المحسوسة ووجود المحسوسات ناتج عن إدراك القوى المبصرة ومعنى ذلك استكمال هذه المحسوسات في معناها مجردة من هيولاها.

إن مفهوم النفس الحساسة عند ابن رشد يعتمد على مجموعة قوى منها اللمس وهو أقدم هذه القوى وجوداً بالزمان، وهي قد توجد بدون الحواس الأخرى كما هو في الأسفنج البحري وفي الكائنات متوسطة الوجود بين النبات والحيوان، لأن قوة اللمس أكثر ضرورة في وجود الحيوان من سائر قوى الحس ثم تأتي بعدها قوة الذوق فهي لحس من نوع ما وهي قوة يختار بها الحيوان الملائم من الغذاء من غير الملائم، والشم قوة يستعملها الحيوان في الاستدلال على الغذاء كالحال في النحل والنمل وبالجملة فهذه القوى الثلاثة هي القوى الضرورية لوجود الحيوان من غيرها)[٣١].

أما قوتا السمع والإبصار فهما في الحيوان من أجل الأفضل لا من أجل الضرورة. فحيوان مثل الخلد لا ضرورة للبصر عندهُ والأمور المحسوسة منها ما هو خاص بحاسة واحدة ومنها مشتركة في اكثر من حاسة واحدة؛ فالخاصة مثل الألوان للبصر والأصوات للسمع والطعام للذوق والرائحة للشم والحرارة والبرودة للمس وأما المشتركة لأكثر من خاصة واحدة فالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار..

أما الحركة والعدد فيدركهما جميع الحواس الخمس وذلك بين من أمرهما. أما الشكل والمقدار فمشتركان للبصر واللمس وحدهما والغلط إنما يقع أكثر ذلك للحواس في هذه المحتويات كما يُخيّل للسائر في النهر أن الشطوط تتحرك، أما المحسوسات بالعرض مثل الإحساس بأن هذا وهذا فهذا زيد وهذا عمرو)[٣٢].

أما الإحساسات المشتركة فقوة البصر تقبل معاني الألوان مجردة من الهيولى. فالمحسوسات ملاسة للحواس كاللمس والذوق وبعضهاغير ملاقية ولا مماسة كالبصر والسمع والشم. وكانت المحسوسات هي المحركة للحواس والمخرجة لها من القوة الى (الفعل) والمحرك إذا كان قريباً فإنما يحرك بأن يماس المحرك، وإن كان بعيداً فإنما يحركهُ بتوسط جسم آخر إما واحداً واما أكثر من واحد، فهو يحرك الذي يليه ثم يحرك ذلك الآخر الذي يليه الى أن ينتهي التحرك)[٣٣].

أما مفهوم الإبصار عند ابن رشد فالإبصار جسم يقبل اللون من شأنه فآلة الإدراك هي العين الغالب على أجزائها الماء والهواء فهي لا تبصر في الظلام لأنها غير مُشعة وهي مُشعة عند حضور الضياء، فالإضاءة من الكمالات التي ليست منقسمة بانقسام الجسم ولا حاصلة في زمان فالألوان موجودة بالفعل بالظلام أو بالنور وبالقوة

المحركة للإبصار على جهة ما نقول في العالم إنه معلّم بالقوة إذا لم يكن له متعلم، فالألوان موجودة في الظلام بالقوة الحقيقية حتى يكون الضوء هو المحرك لها من القوة الى الفعل)[٣٤].

فاللون هو اختلاط الجسم المُشف بالفعل وهو النارمع الجسم فاللون ضوء ما وهو يستكمل ضرورة على نحو ما بالضوء الذي هو من الخارج... ويظهر ذلك إنه حين النظر الى اللون الواحد بعينه في الظل والشمس وعند مرور السحاب عليها وانكشافها رأيناها بألوان مختلفة في الزيادة والنقصان وذلك ما يدل على أنها تستكمل بالضوء الآتي من الخارج استكمالاً ما ولذلك قيل إن الضوء هو الفاعل للإبصار)[٣٥].

إننا نرى ابن رشد كثيراً ما يعلل ويحاور ويناقشُ المدركات الحسية وآليات الإحساس وهذا من الأدلة الساطعة على جدلية عقلية فهو لا يفتر يناقش ويعلل ويبين الأسباب مجتهداً على وفق ما آل اليه عصره وعلومه فهو من اصحاب الأصالة في البحث. فمرة شارحٌ وأخرى ناقد وثالثة معلل وهذه ميزة جدلية امتاز بها عن غيره حتى عرف منهجهُ من أبرز المناهج تناولاً للمقولات الفلسفية آنذاك وقد كان شديد الحذر من الغموض وقد عرف أن الغموض يتعب الذهن ويغيّب المعنى ويثقل الخواطر بكلام فيه كثير من التهويمات والمنقولات غير الدقيقة فقد ذكر قائلاً: (وإن فسَحَ الله في العمر، وجلا هذا الكرب فسنتكلم في هذه الأشياء بقول أبين وأوضح وأشد استقصاءً من هذا كلهُ. لكن القدر الذي كتبناه في هذه الأشياء هو الضروري في الكمال الإنساني وبه يحصل أول مراتب الإنسان)[٣٦].

وقد تناول ابن رشد قوة السمع وفسرها بأنها قوة تستكمل معاني الآثار الحادثة في الهواء الناتجة عن مقارعة الأجسام المسماة أصواتاً وشرط المقارعة حتى يظهر الصوت أن يكون الجسمان صلدين فإذا أدنينا جسماً في غاية الصلابة من جسم آخر مثلهُ في الصلابة برفق ومهل لم يحدث ذلك صوتاً؛ فالجهة التي تخدم الإبصار (الإشفاف) والجهة التي تخدم السمع هي (سرعة قبول الأجسام) للحركة والتشكل بها وأن تبقى الحركة فيه وقد كفّ المحرك ويبقى ذلك الشكل الحادث فيها فيه زماناً كالحال التي تعرض للماء عندما يلقى فيه الحجر فإن هذه الحال بعينها تعرض للهواء من القرع)[٣٧].

فالأجسام الصلدة إن تلاقت بسطوحها لم يتكامن بعضها عن بعض فيطفو الهواء عنها بشدة ولذلك ما كان منها أعرض كان صوتُه أعظم لأنه تلقى من الهواء أكثر. أمّا الأشكال المجوّفة فيندفع الهواء من جوانبها مراراً كثيرة فيحدث هنالك الصوت ومنها حدوث (الصدى) وهو انعكاس الهواء عن الجسم الذي يلقاه حافظاًلذلك الشكل الذي به عن القرع حتى يحرك الهواء المرتب بالأذنين الذي هو الآلة القريبة للسمع كما يقول أرسطو ــ مرة ثانية ومنزلة هذا الهواء)[٣٨].

فما من قرع إلاّ يحدث عنه انعكاس ما ولولا ذلك لم يَسمع الإنسان صوت نفسه كما إنه لا يحدث رؤية إلاّ عن إنعكاس الشعاع ولولا ذلك لم يُبصرْ في الظل.

والتصويت عند الإنسان والحيوان ناتج عن قرع آلات التنفس الهواء الذي به يكون التنفس. إنّا لا نقدر أن نصوت ونتنفس في آن واحد أو معاً)[٣٩].

أما رأي ابن رشد في حاسة الشم فقد ذكر فيها (بأنها قوة من شأنها أن تقبل معاني الأمور المشمومة وهي (الروائح) وهي فضول الطعام فنقول رائحة حلوة ورائحة طيبة، وهذه الحاسة في الأنسان أضعف بكثير عنها في الحيوان كالنسر والنحل وبعض الحيوانات القوية الشم.

فالحاسة هذه تتكون بواسطة (الأسطقسَين) الخادمين للحاستين المتقدمتين أعني الماء والهواء، فالحيتان قد يظهر من أمرها أنها تشم، فالرائحة تشبه السطح للون ولذلك يستدلّ كثير من الرائحة على الطعم وذلك ظاهرٌ بالاستقراء)[٤٠].

والطعم هو اختلاط الجوهر اليابس بالجوهر الرطب بدرجة من النضج، فاذا تمّ الاختلاط الناضج تمتْ الرائحة، فالرائحة إنما توجد للأجسام من جهة ما هي ممتزجة، بل ناتجة عن ممتزجات ما، وليس

ذلك يشبه الصوت واللون فإن لكل واحد منهما وجوداً في (هيولاه مادته الاولى)[٤١].

وحاسة الشم تحلل المشمومات من الجوهر الهوائي المناسب له حتى توصله حاسة الشم كما يظهر ذلك بالحس من أمر كثير من ذوات الروائح. فذوات الروائح تُشم عندما تُفرك باليد، أو تلقى بالنار، أو عندما يتولد منها بعضٌ من أبخرة الأمر الذي يساعد على الشم. وذوات الطعوم حتى تكون مشمومة تحتاج بالفعل الى الحرارة التي من خارج (كالمسك وغيره) وبعضها لا يكتفي بذلك حتى يُلقى في النار كالعود الهندي وبعضها لايُشم إلاّ بحرارة النهار للطافة جوهره أو بحرارة الليل في (الخيري) وقد فُصلَ ذلك في كتاب (الحس والمحسوسات) أما الهواء فهو وسط ناقل للروائح بدليل ان الروائح تاتي مع اتجاهها[٤٢].

أما حاسة الذوق فقد وصفها ابن رشد بأنها (قوة ندرك بها معاني الطعوم، وهي تشبه حاسة اللمس فهي تدرك محسوسها بوضعه على الآلة الحساسة فهي تعمل بواسطة رطوبة اللسان التي فيه. خاصة تذوق الأشياء اليابسة فإذا فسدت الرطوبة في فمه فقد ينحرف التذوق نحو خراج ما وتصبح الطعوم غير كنهها، فالرطوبة هي احد مقومات التذوق، والرطوبة تأتي من (النغانغ) عن طريق مسلكين مُفضيين الى اصل اللسان. وهذه حاسة (التذوق) تدرك محسوساتها بتوسط الرطوبة وقد صرحَ بذلك (ابو بكر في كتابه في النفس)[٤٣].

والمتوسط أحد أمرين إما أن يكون هو المحرك للمحسوس لآلة الحاسة كلون المحسوس غيرمُماس لها كالحال في المحسوسات الثلاث التي هي الألوان والأصوات والروائح. وإما أن تكون الضرورة الداعية الى المتوسط لا في هذا وحده، بل في أن يكون وجود الصور المحسوسة فيه بضرب من التوسط بين وجودها الهيولاني المحض ووجودها في النفس كالحال في الألوان التي تقبل بضرب من التوسط بين وجودها الهيولاني ووجودها في النفس فحاسة البصر والذوق يدركان محسوساتهما في موضوعاتهما الأولى إشتركتا في إدراك الشكل والمقدار.

وأما حاستا الشم والسمع فهما يدركان محسوساتهما وقد انفصلت عن موضوعاتها الأولى لم يرتد لها هذا المحسوس المشترك)[٤٤]

اما قول ابن رشد في حاسة الشم (فهي قوة تستكمل بها معاني الأمور الملموسة كما قيل في سبب الكون والفساد، والملموسات هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وأما الأخرى فهي الصلابة أو اللين وهذه القوة تدرك أكثر من تضاد واحد خلاف ما عليه الأمر في البصر والسمع، فهو تدرك الشيء وكنهه مقترنا بكيفية أخرى كالحرارة التي تقترن بها اليبوسة والرطوبة)[٤٥]

ونستنتج مما سبق من وصف لقوى الحواس عند ابن رشد أن النفس عندهُ هي جميع وظائف الأعضاء والحواس هي ركائز النفس البشرية وقواعدها التي تبنى عليها.

فالنفس وحدة قائمة على وحدة الإحساس المشترك بين هذه القوى الخمس والنفس جامع مشترك لهذه القوى.

فبالحس ندرك التغاير بين المحسوسين الخاصة والقوة التي تقضي بها على أن هذين الحسوسين متغايران هي ضرورة قوة واحدة ثم تتباين هذه القوة من شخص الى آخر بوجود المخالفة التي أحسستُ بها أنا والقوة التي أحسست بها أنت)[٤٦] وقد شبه ابن رشد هذه القوة المشتركة بمركز الدائرة، فان الخطوط كثيرة بالاطراف التي تنتهي الى المحيط. وهذه الحركات التي تكون عن هذه المحسوسات هي من جهة المحسوسات والآلات كثيرة وهي من جهة أنها تنتهي الى قوة واحدة)[٤٧] وقد عبّر ارسطو وغيره عن هذه القوة المشتركة وهي الفائدة الى تفهم جوهر الشيء بدل الشيء وكأن هذا النوع من التعليم يدخل في التعليم البرهاني في الأشياء التي يصعب على الذهن أن يتصورها أولاً بذاتها فنؤخذ أولاً في تفهيمها بدل جوهر الشيء تلك الأشياء على جهة التوطئة الى أن ينتقل الذهن من محاكي الشيء الى الشيء بعينه لأنَ المقصود من ذلك تصور الشيْء بما يحاكيه فحسب)[٤٨].

وينفي ابن رشد وجود حاسة سادسة. مُعَللاً لو كانت هذه

الحاسة موجودة لكان لها محسوس نتحسسهُ. إن المحسوسات الخاصة هي الحواس الخمس) وحدها. وذلك لأن المحسوسات إما أن تكون ألواناً أو أصواتاً أو روائح أو ملموسات أو ما يتبع هذه ويدرك ذلك بتوسطها وهي المحسوسات المشتركة. وإذا كان هذا بيناً بنفسه ولم يكن هاهنا محسوس آخر فليس هاهنا قوة حسية.

ولو كانت هاهنا حاسة لكان هاهنا آلة ومتوسطات أخرى. فالآلة الواحدة لمحسوس واحد، فإذا وجدت الحاسة السادسة فهي تستلزم آلة خاصة بها أو متوسط لها. ويعني ابن رشد بالمتوسطات الماء والهواء. فالآلة إما أن تكون مركبة من ماء كالعين وهواء كالحال في الأذنين أو ممتزجة على غاية الاعتدال من الأسطقسات الأربعة)[٤٩].

وقد تناول ابن رشد (التخيل) والتخيل في علم النفس المعاصر هو احد العمليات العقلية العليا من تفكير وإدراك وذاكرة... فقد تساءل ابن رشد عن التخيل هل هو من القوة التي توجد تارة قوة وتارةً فعلاً؟ وإن كان الأمر كذلك فهي ذات هيولى... فما هي هذه الهيولى؟ وأي مرتبة مرتبتها؟ وما الموضوع لهذا الاستعداد؟ وايضاً فما المحرك لها والمخرج لها من القوة الى الفعل ويجيب ابن رشد عن هذه التساؤلات:ـ إن هذه القوة يعني قوة التخيل.. مغايرة للقوة الحسية ويظهر ذلك عن قرب. ذلك أنهما وإن إتفقتا في أنهما يدركان المحسوس فهما يختلفان في أن هذه القوة تحكم على المحسوسات بعد غيبتهما؛ ولذلك كانت أتم فعلاً عند سكون الحواس كالحال في النوم، وأما في حال الإحساس فإن هذه القوة يكاد لا يظهر لها وجود، وإن ظهر فيفسر ما يفترق من الحس. وهي لا توجد لكثير من الحيوان الدود والذباب وذوات الأصداف لأننا نرى أن هذه الحيوانات لا تتحرك إلاّ بحضور المحسوسات، وهذه لا يوجد لها تخيل أصلاً وان وجد فغير مفارق للمحسوس. وقد تفارق أيضاً هذه القوة (التخيل) قوة الحس ولا سيما في محسوساتها الخاصة ولذلك نسمي المحسوسات الكاذبة تخيلاً)[٥٠].

وبهذه القوة تُركب أمور لم نحس بها بعد بل أحسسناها مفردة فقط كتصورنا (الغول) وما أشبه ذلك من الأمور التي ليس لها وجود خارج النفس، وانما تفعلها هذه القوة وهذه القوة خاصة بالانسان)[٥١].

وهذا موضوع يحتاج الى إيضاحات عن التخيل خاصةً في الكتب النفسية الحديثة. فالتخيل في علم النفس الحديث هو عملية عقلية عليا لا تقوم على الظن والتوهم. فمادتها المحسوسات والمستلمات من المحيط. والتخيل هو ايجاد صور أو أشكال أو رؤىً ذهنية تتم في حالة اليقظة وتمام الوعي بها عند الإنسان وفي منتهى السلامة الذهنية والعقلية والجسدية وهذا ما يفعله المبدعون أو ما هو حادث عندهم من (التخيل) وقد مارسته أصحاب الآراء العلمية الثرية والمخترعون العظام أي أن (التخيل) هو المسؤول عن خلق صور ومصممات وتنظيمات ذهنية قائمة على أساسات مستلمة أصلاً من البيئة، ولكن عملية إعادة صياغة هذه المستلمات وتركيبها وترتيبها والمزاوجة بين عناصر هذه المواد المستلمة كل ذلك جاء عن طريق التخيل وبواسطته. فالتخيل أوجد أبنية ذهنية مستحدثة؛ فهو لا يوجد أشياء من العدم ولا يقوم على العدم، وهو ليس (إلهاماً) بالمصطلحات القديمة ولا يأتي من خارج محيط الإنسان البيني والذهني، فالإنسان مستودع الطاقات الحيوية وقوته في دماغه، وتخيلاتهُ موجودة في دماغه فالتخيل ليس منقطعاً أو متوهماً بل هو حقيقة فكرية قائمة في أساسيات البناء (المخي) للإنسان، وهو وسيلة دفاعية تطويرية وتطورية بيد الإنسان وعناصرهُ ومادته الخام جاءته أصلاً من محيطه، ولكن قوة التخيل هي التي تقود الى إحداث هذه التركيبات الجديدة أو الصور المغايرة للمألوف أو التنظيمات (المستحدثة) (المخترعات) ذلك ملك للإنسان والإنسان وحده...)[٥٢].

ويتكلم ابن رشد على التخيل وكأنه (وهم) فهو يقول: قد يكون التخيل من غير تصديق: مثل تخيلنا أشياء لم نعلم بعد صدقها من كذبها. وهذه القوة ليست عقلاً لأن العقل خاص بالمعقولات. ويلاحظ عند ابن رشد كأن المعقولات هي المألوفات وهذا لا يستقيم

مع منطق الفكر النقدي الفلسفي والعقلي فالعقل والعلوم النظرية معظمها مشغول بالبحث الميتافيزيقي. وما الدرسَ والفكر التأملي والميتافيزيقي إلاّ ركيزة من ركائز (التخيل) والانتقالات نحو عوالم أخرى، ومحاولة إرتيادها ذهنياً. وذلك ينبع من تساؤلات الإنسان ومحاولاته (التخيل) جاهداً للتعرف على أسرار الكون وأصله ووجوده ونهايته. وذلك أمرٌ شغل الفلسفة حقباً طويلة من الزمن. ويستطرد ابن رشد موضحاً الفرق بين التصور المنطقي والتصور الخيالي وإن كان كلاهما يجتمع في أن لسنا نصدق بها أو نكذب إنما المتخيلات أن نتصورها من حيث هي شخصية وهيولانية ولذلك لا يمكن أن نتخيل ألواناً إلاّ مع (عظم) ــ هكذا الكلمة وان كان سيظهر من أمرها أنها أرفع رتب المعاني الشخصية)[٣٢] وأما التصور العقلي فهو تجريد المعنى الكلي من الهيولى لا من حيث له نسبة هيولانية في جوهره إن كان لا بد فعلى أن ذلك لاحق من لواحق الكلي أعني تتعدد بتعدد الأشخاص وان توجد له نسبة هيولانية وسيظهر هذا على التمام عند القول في القوة الناطقة)[٣٣].

أما التخيل فلا يوجد أبداً إلاّ مع قوة الحس وقد يوجد الحس دون التخيل. إن الاستعداد لقبول المحسوسات وقبول المتخيلات راجع الى النفس الغاذية. فالنفس الغاذية وجودها أسبق من كل قوى المحسوسات الأخرى. وقوة التخيل لا يعود إنفعالها الى المحسوس بالفعل من خارج النفس بل من الآثار الحاصلة عن المحسوسات في القوة الحسية ولذا فهذه القوة أي (التخيل) أكثر روحانية)[٣٤].

إن المحرك في قوة التخيل هو المحسوسات بالفعل ولا تستكمل وجودها إلاّ بالمحسوس وذلك بعد غيبتها بحيث يمكننا أن نتخيل الشيء بالذات وعلى كنهه بعد أن نحسه أما المحسوسات بالفعل فخارج النفس. فقوة الحس تدرك المحسوسات وهي حاضرة وتتمسك بها بعد غيبتها، وأما أن يكون المحرك لهذه القوة ليست المحسوسات التي خارج النفس بل الآثار الباقية منها في الحس المشترك. فإنه يظهر انه تبقى آثارها في الحس المشترك بعد غيبتها ولا سيما المحسوسات القوية ولذلك متى إنصرف عنها الى مادونها من المحسوسات بسرعة لم يكن أن يحسها والحس المشترك يساعد في القوة على التمسك بآثار المحسوسات وحفظها فالتخيل هو في وجود هذه الآثار المتبقية في النفس فيكون لها في هيولى التخيل وجود أكثر روحانية لزم أن نتخيل معاً أشياء كثيرة مبلغ عددها كمبلغ عدد الأمور التي أحسسناها)[٣٥].

والآثار الباقية هي القوة المحركة لحاسة التخيل وعند الاحتياج تستحضر هذه الآثار. وتمارس التخيل خاصة عند غيبة هذه المحسوسات فإن حضرت هذه المحسوسات ضعفت قوة التخيل)[٣٦].

فهذه القوة المتخيلة هي من جنس الحس وهي أكثر روحانية إذا كان المحرك لها شخصياً. والقابل إنما يقبل شبيه ما يعطيه المحرك والمحرك إنما يعطي شبيه ما في جوهره. وأما المتحرك الذي يوجد عنهُ الكلي فهو أرفع رتبة من هذا)[٣٧].

وبعد ذلك انتقل ابن رشد بعد فراغه من قوة التخيل وأثر المحسوسات فيه وكيفية إنبثاقه واعطائه درجة روحية... انتقل مفسراً القوة الناطقة الخاصة بالإنسان فقد شخص اعتماد هذه القوة على وجود الشيء، ثم تفهم جوهره وما هيته التي بها قوام الشيء، ثم معرفة الأمور التي قوامها بذلك الشيء، وهي اللواحق الذاتية. والأعراض فحص الشيء بعينه دلالة اليقين بوجوده. والقوة الناطقة هي قوة إدراك المعاني مجردة من الهيولى وتركيب بعضها الى بعض واستنباط بعضها من بعض، حتى تلتم من ذلك صنائع كثيرة نافعة في وجوده)[٣٨].

ثم ينتقل ابن رشد للكمالات الانسانية المطلقة فهو يقول في القوة العملية هي القوة المشتركة لجميع البشر التي لا يخلو إنسان منها بل يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر)[٣٩].

أما القوة الثانية وهي النظرية فيظهر من أمرها أنها إلهية بحتة وأنها إنما توجد في بعض الناس وهم المقصودون بالعناية أولاً في هذا النوع. فالمعقولات العملية سواء كانت معقولات مهَن أم غيرها حادثة فينا وموجودة أولاً بالقوة وثانياً بالفعل فأمرها بيّن ويحصل بالتجربة، والتجربة تكون بالإحساس أولاً والتخيل ثانياً، وهذه المعقولات

مضطرة في وجودها الى الحس والتخيل؛ فهي ضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل)[٦١].

اما التصور فهو بالعقل وهو تجريد الصورة من الهيولى واذا تجردت الصورة من الهيولى إرتفعت عنها الكثرة الشخصية ولا يلزم عن إرتفاع الكثرة الشخصية الهيولانية ارتفاع الكثرة أصلاً فإنه ممكن أن تبقى هنالك كثرة بوجه ما. إن القوة النفسية التي فينا غير هيولانية إلاّ إنه لم يتبين أن هذا الحكم هو المعقولات الكلية بل لعله لقوة أخرى تتنزل من هذه المعقولات منزلة الصورة)[٦٢].

أما رأي ابن رشد في القوة (النزوعية) وهي إحدى نتائج الإدراك في المصطلح الحديث ــ فإنه يرى فيها (بأنها قوة غير القوى التي سلفت، وأنها مباينة بوجودها لتلك القوى، وهي ليست المتخيلة ولا الحساسة، لأننا نتخيل ولا نزع ولا نستطيع النزوع دون هاتين القوتين. فالتخيل قوة متقدمة على النزوع وهنا يعني (بالتخيل ــ الإدراك)، لأن النزوع يتم بعد الإدراك في فهم علم النفس الحديث وينفي ابن رشد حدوث النزوع إلاّ بعد تراتبية المحسوس ــ المتخيل ــ النزوع. وهذه عناصر أساسية في السلوك منبه ــ إدراك ــ نزوع ثم يستطرد ابن رشد قائلاً: إن النزوع تابع الى تصور عقلي محض، ذلك لأن إدراك المنبهات هو الاستعانة بالخبرة الحسية السابقة عن نوع المنبه ليتم النزوع الذي هو سلوك عملي. فما الذي يقصده هنا ابن رشد بالتصور العقلي المحض؟. ما التصور العقلي المحض عنده؟ مامكوناته؟ ما هي القواعد التي بني عليها، فالتصور شأنه شأن التخيل لا يتم إلاّ بمستلمات حسية ولكن التصور هو إعادة تشكيل الخبرة المستلمة وفق تصميمات مستحدثة. فالتخيل والتصور كلاهما يستمد قوته وفاعليته من عدد كبير من المنبهات؛ والمنبهات هي المحسوسات وكل محسوس مثير وسلسلة الاستجابات تعتمد على عدد من المثيرات.

وهنا تتم التصورات، وإعادة ترتيب مكوناتها السابقة والمخزونة في الذاكرة؛ لذا عُدَّ التذكر من العمليات العقلية العليا وأحد عناصر القوة العقلية. وهذا المنطق وهذه الأنساق نراها واضحة عند ابن رشد. وإن رؤيته لهذا الأمر تامة فهو يقول في هذا الموضوع (فقوة الحس أولاً والتخيل ثانياً والنزوع ثالثاً. وقد عنى هنا ــ بالتخيل الإدراك. إن قوة النزوع تابعة لهما أي لقوة الحس وقوة التخيل كتتابع اللواحق للأشياء وقد يحدث ذلك عند الحيوان بدون تخيل بل يتم النزوع على اساس من محسوس)[٦٣].

فالحيوان هنا نزعَ بعد ظهور المحسوس، كون هذا المحسوس مشروطاً باستشارة خبرة الحيوان. الحيوان لا يترع إلاّ نتيجة لمثير (محسوس) مقترن بتلبية حاجة الأمن والغذاء.

فالنزوع عند ابن رشد يستكمل قوة التخيل فهو قوة نُسبت الى التخيل ضرورة نسبتها الى النفس الناطقة. والنزوع هو أخصُّ أسباب الحركة. فهي السبب الأخص لتحريك الحيوان مكانياً وبها يترع الحيوان الى الملائم وينفر من المؤذي. فإذا كان النزوع الى الملذ سُمي شوقاً، وإن كان الى الانتقام سُميَ غضباً، وإن كان عن رؤية سُمي إختياراً أو إرادة. فالحيوان يتحرك عن الحس فقط فهو لا يتحرك إلاّ بحضور المحسوس. فالتخيل كائن ضمن تحسس المحسوس.

لقد أسهمَ ابن رشد في ميادين النفس النظرية إسهامات جليلة وبيّن عالم الحواس وآلاتها ومنطلقاتها وتعليل حدوثها ثم إستجمع هذا السلاح النظري إستجماعاً ممتازاً واستخدمهُ في تفسير ظواهر عصره السياسية والاجتماعية شارحاً وملخصاً ومضيفاً على أمتن القواعد الفكرية التي استعان بها في مجالات الفحص التطبيقي، متحسساً الوقائع معللاً لشروطها واسبابها متنبئاً بما سيقع فيها. وذلك من دلائل رجاحة عقله ونشاط قواه الذهنية. فقد سبرَ أغوار عصره بمقاييس نادرة (مبدعة). فهو باحث عن الأسباب النفسية الدفينة لكثير من السلوكيات. فلم يكن غافلاً أو متفرجاً أو مؤيداً لما يحدث (بوصولية ذليلة) كما حدث عند كثير من رجالات عصره على شتى مشاربهم ومستويات علمهم.

فقد كان ابن رشد داعياً لمثل عليا وروح إنسانية عزَّ نظيرها فهو جدير بالاحتفاء والتقدير والدرس. فقد بين (خواص بعض الرجال) والخاصية تحتل الجوانب النفسية من الشخصية مبيناً أن بعض

الرجال يحكمون بدساتير متعلقة بخواصهم التي تسوقهم دائماً الى الملذات"[٦٩].

وقد بيّنَ ابن رشد أثر اللذة في السلوك النفسي (إن صح التعبير) إذ أوضح نوع الحكم المحكوم بطلب اللذة وقرنَ ذلك السلوك وكأنه سلوك قهري بطلب اللذة واللذة وحدها)[٧٠].

وقد عالج ابن رشد السلوك (المادي) (الترقي) الذي يحمل دلالة نفسية قائلاً: (إن بعضهم يتخذ الثمين من الملابس المنسوج من الحرير والموشي، ويجلسون على الأرائك مصنوعة من ذهب، ظانين بذلك الكمال والعلم وهم يساقون بقوة نفسية تخيلية باستجلاب المادحين معتقدين الخلود بعد الموت)[٧١].

وقد أبحر ابن رشد في فحص نظام الشخصية، وهذا ما يشكل عندهُ القسم (التطبيقي) من فكرهِ الفلسفي (السيكولوجي) معتمداً على الملاحظة المنظمة والفحص الدقيق لما يراقبهُ ويشاهدهُ من بعض مظاهر السلوك واصفاً بعض أشخاص عصرهِ من حكام وأمراء قائلاً: (فمنهم من يهتمُ بالثراء والمال وجمعه والاستكثار من كل ما هو ضروري في مقابل الشح والتقتير على أنفسهم بأي شيء)[٧٢] وقد وصف الرياسات فمنها (رياسة بالطبع واخرى بالتواضع ورئاسة الطبع يكمل بها الشخص الى إكمال ما ينقصهُ مثل المأكول والملبوس والمسكون وكل ما يسمح بالاستكثار في ذلك)[٧٣].

وقد أوضح ابن رشد إتجاهات البشر ونزوعهم النفسي الذي هو تصديق لمدركاتهم ونوعية هذه المدركات؛ فقد وصف رغبات الناس وتباينها في المدينة الجماعية موضحاً: (أناس يرغبون في المجد والشرف (الحكم) وأناس يرغبون في امتلاك المال، وأناس يرغبون في التسلط والاستبداد ولربما نجد فيهم من يمتلك سائر هذه الخصال)[٧٤].

فابن رشد يعتمد على الملاحظة في تفسير السلوك الاجتماعي وانواع السلوك المختلفة ويحاول تحري الدوافع النفسية التي ينبثق منها السلوك البشري ونراهُ متفقاً مع (ماسلو)[٧٥] عالم النفس الحديث في كيفية تلبية الحاجات الضرورية (قائلاً: مانصّهُ: (مادام كل شخص في المدينة يرى أنه حرٌّ إذ أن الشخص عندما يؤمن ضروریاته يلتفت الى إثارة رغباته)[٧٦].

ويربط ابن رشد ظاهرة العدوان برغبة الاستحواذ عند المعتدي بشهوة أو رغبة في مال أو سلطة أي بالحصول على المآرب الخاصة فيرغب (بالغلبة) متمثلة في الحصول على الثروة أو اللذة وطلبهما بالجملة، فالعدواني المستبد غايتهُ منفعتهُ الشخصية (أناني) ولا يريد النفعَ لعموم الناس، وشأنه مع الآخرين شأن السيد مع عبيده حين يقدّم لهم الاستمرار المنقوص في الحياة)[٧٧].

ويحلل ابن رشد القوى النفسية وأثرها في السلوك (فالقوة الغضبية هي تلك القوة التي تُحبُ المجد والشرف (الحكم)، وإذا ماافرطت تكون مستبدة، والرغبة في اللذة والمال من اسبابها القوة الشهوية، وان الاختلاف بين المدن والناس يعود الى الاختلاف في ميول النفوس والدافع لهذه الميول يكون فطرياً)[٧٨].

وإذا كانت قوى النفس منفصلة بعضها عن بعض. فإن القوة الشهوية لا وجود لها بسبب تحكم القوة العاملة فيكون اجتماع البشر إجتماعاً حراً. أما إذا وجدت قوى النفس بسبب القوة الغضبية فيكون اجتماع الناس قائماً على المجد والشرف وهو اجتماع (الأطرون)[٧٩].

إن مايوردهُ ابن رشد في كتاب (تلخيص السياسة) يمثل رؤيته وفلسفته في الحياة النفسية والاجتماعية والسياسية في عصرهِ ومع أن الكتاب اصلاً هو (كتاب الجمهورية) لإفلاطون. فان ذلك لا يعني أن هذه الأفكار والاتجاهات والتحليلات هي ملك لإفلاطون وحده. بل إن ابن رشد قد تناول الجمهورية هذه بكتابه تلخيص السياسة متفقاً ومحللاً وناقداً ومبدعاً ومضيفاً وشارحاً وهذه أمور اضفت على الكتاب الأصل مضموناً وفكراً ورؤى؛ أي أنه أنزل الكتاب من (طوباويته) وعليائه ومثاليته المفرطة الى واقعية الحياة وحركتها وصيرورة الأشياء فيها. وذاك من أروع ما تكون الإنجازات. فابن رشد ليس متلقياً تابعاً بل ناقد أصيل وقد جعل من كتاب إفلاطون كتاباً جديداً وليس هنا مجال مبحث ذلك.

ويوضح ابن رشد القوة الشهوية وتحكمها في النفس قائلاً فالاجتماع البشري يكون قائماً على المال والغنى، وهو إجتماع قائم على طلب اللذة. إما بالسيطرة على قوى النفس التي مرجعها الى القوة الناطقة، ويكون الاجتماع بها فاضلاً ويقصد بالقوة الناطقة القدرة على المحاكاة والنقد و (وقادة الذهن)[٧٥].

إن جوهر النفوس عند ابن رشد قائم في قواها مما هو في ميولها، وإن التحلل الذي يُصيب المدن والأنظمة عند ابن رشد يرجع الى غلبة القوة الغضبية والشهوية وقوتها في الأفراد فيتخلون عن آدابهم التربوية السابقة، فيهملون واجباتهم ويكون سلوكهم ناقصاً فتتهاوى كفاءتهم وتموت نوازع الخير فيهم والشخص الذي تقوم سعادته على حب المجد والشرف تنقصهُ الحماية الكافية الى حد منع النفس من الاستماع الى الفضائل؛ لأن في نشأته إختلالاً وبعداً عن المدن الفاضلة)[٧٦].

وقد عالج ابن رشد التطبيع السلوكي معالجة تنم عن (الأصالة) خاصة في تكوين القيم النفسية الأولى عند الأفراد. فهو يناقش ظهور الأفراد المستبدين وانبثاقهم في المجتمعات المتسلطة وكيفية البناء الهرمي للعدوان عند الفرد قائلاً: (وعندما يرى والد هذا الشاب أن شخصاً ما يضربهُ أو يؤذيه فإنه يطلب من ابنه عندما يكبر أن يأخذ له حقه من الذين ضربوه او آذوهُ وضرب ذلك الشخص مرتين بدلاً من واحدة. وبالجملة يجب أن يكون في كل أفعاله وفي تحمله وشجاعته رجلاً بخلاف والده وكون الأمر كذلك سيجعلهُ ذا مكانة بين أهل مدينته بحيث يظنُ أن كل من يسكت عن حقه إنما هو أحمق وجبان وذليل وبليد)[٧٧].

ويستمر ابن رشد في تفسير السلوك البشري ونموه ذاكراً: (وفي مثل أمر هذا الشاب فسوف تنازعهُ الفطرة الفاضلة التي رباه عليها والدهُ أي النفس العاقلة مع الطبيعة الشهوية والغضبية التي لا يتوقف رفقاء السوء في مدينته عن غرس الرذائل فيه الامر الذي ينجمُ عنه تحوله الى شيء ما وسط بين الافراط في حب الرغبات وحب الفضيلة وسوف يدفع نفسه باتجاه القوة الوسطى اي حب الشرف).[٧٨]

فانتقال الفرد من قيم معينة الى أخرى يأتي عند ابن رشد من تاثير الافراد بعضهم من بعض (المجموعة الضاغطة) بتعبير علم الاجتماع الحديث. فامتصاص الاتجاهات السلوكية المنافية نفسياً للقيم الفاضلة من ــ ايثار وتبسط ورغبة المساواة بين الأفراد أي يتحول الفرد من هذه القيم الفاضلة الى أخرى غير فاضلة يعني ذلك أن الأفراد مالوا عن سلوك اصحاب المدينة الفاضلة وتحولوا الى سلوك دولة المجد والشرف (الحكم) وقد حدث ذلك في زمن العرب في بداية الرسالة الإسلامية عندما تحولوا في أدوار حكمهم اللاحقة بعد العصر الراشدي حيث تحول الحكم الى حكم المجد والشرف أي القوة والسلطان وغير ذلك من خصائص الحاكم. فيتحول الفرد بتأثير العوامل الضاغطة عليه وفيه الى نقطة الوسط بين القوتين حيث يسلّم الحكم في داخله للعنصر المتوسط المتمثل بالمزاج الحاد المشاغب فيصير نزقاً ذا حدة واطماع)[٧٩]

فابن رشد يَعد سوء التربية مصدراً كبيراً من مصادر الاستبداد وظهور الرغبات القوية في الاستحواذ على المال والمأكل والمنكح والقيم في نظر ابن رشد تُبنى بناءً متيناً حتى تكوّن مثلَ مايُسمى بعلم التحليل النفسي (الأنا الأعلى) أو الضمير الذي يسّهل ضبط الإنسان وردعه من دَواخله وتيسير الأنا الذي هو جزء من الجهاز النفسي عند (فرويد) لتلبية بعض الدوافع من دون الحاق الأذى بالذات والعمل على إنحرافها)[٨٠]

لقد عالج ابن رشد نظرية نشوء الانحراف النفسي عند الفرد وعدّ ذلك تدريباً اجتماعياً ناقصاً وقيماً ممتصة من الوسط المحطي. فهذه القيم المنحرفة إجتماعياً تُحبّب للفرد فيقبل عليها ويمارسها فتصبح سلوكاً قاهراً عنده، يصعب على الفرد التنازل عنها، فقد ذكر في ص ٢١٧ قائلاً: فهذا الشخص يتحول دونما شك الى كل ما هو مفرط في تلك الرغبات وبحماس أكبر من حماس وسطه خاصةً عندما لا يجد شخصاً يراقبه أو طريقاً يأخذه نحو الطرف المقابل ويجبره على قمع وكبت تلك الرغبات بل وجد رجالاً يزينون له كل شيء يرغب فيه ويمكنونهُ من إشباع كل رغباته من دون سيطرة عليها

وبذلك يجعلونهُ مثل أحد ذكور النحل الكبيرة في خلية النحل)[٨١].

وعند الإفراط في الرغبات غير الضرورية مثل السكر من الخمر ودهن العطور وما شابه ذلك. وإجمالاً كل المتع الموجودة في مثل هذه الاجتماعات لرفقاء المرح واللذة عندها تغادرهُ وتزول تماماً منهُ كل القيم الفاضلة ويستبدُ بعقله رغباتهُ ولا يُعير إهتماماً قليلاً كان أم كثيراً للقوى العاقلة فيه فتصبح حاله حال الرجل المضطرب وتشبه طباعهُ طباع الناس المضطربين والسكارى ويكون أمثال هؤلاء الرجال (المختلي العقول) يرغبون فضلاً عن السيطرة على الناس العاديين ــ بالسيطرة على كل شيء)[٨٢].

ويزداد الفجور في حياة هذا النوع من أصحاب التربية الناقصة فيكثرون من إشباع ملذاتهم وكل ما يقوي فيهم حب الشهوة ولذة النكاح وتكون هذه اللذة هي المتحكمة فيه والمسيطرة على القوى النفسية الأخرى مثلما يوجه الملاّح السفينة)[٨٣].

وفي منظور علم النفس الحديث (يعني ذلك إختلالاً نفسياً شبيهاً بالفصامات المؤقتة) إن غياب القيم الرادعة، وإطلاق القواعد (الغريزية) (الهوَ) وإلغاء ضغط الفضيلة على النفس) يعني غياب الإدراك (الاجتماعي)، والتحلل من كل قيمة ضابطة فيصبح السلوك بدائياً والحياة لا تعاش إلاّ بفم وبطن وحالات أخرى. وهذا أمر في غاية الانحراف النفسي. لقد أوضح ابن رشد من خلال إفلاطون أن هذا الشخص بلا شك يكون في حاجة لنفقات كثيرة، وإن رغباته الشهوية ستجبرهُ على بذل أكثر مما في إستطاعته (خاصة الرغبة في النكاح) التي تقود الى سائر الرغبات الأخرى)[٨٤].

ونفس المستبد عند ابن رشد (هي النفس الحافلة بالعبودية والمجردة من الحرية حيث قواه الأدنى هي التي تسود فيها، وقد سبق (فرويد) في تفسير ضغط (الهوَ ــ الغرائز)، وعند ضعف الضوابط التربوية الكبتية، ومحنة الأنابين العالمين أو القوتين النفسيتين (الهو والأنا الأعلى) يكون الانحراف وتحدث الاصابة بأنواع الانفصامات المختلفة[٨٥]. بينما قواه العاقلة ويقصد ابن رشد بالقوى العاقلة (الضمير الأخلاقي والقيم الاجتماعية الفاضلة هي المغلوبة عند المنحرفين نفسياً فتكون المدينة الجاهلة المستبدة مليئة بالحزن والأسى والتعاسة وتكون ايضاً فقيرة وكذلك النفوس المستبدة فقيرة ويقصد هنا إنها مفتقرة للقيم الأخلاقية.

ملاحظة:

رفقةٌ مع ابن رشد مليئة بالتقصي خطوة خطوة. لقد كان ناقداً ومعللاً ومحللاً. كبيراً في منهجه، وعميقاً في فحصه، أثرى نصوص إفلاطون، وأرسطو. فخصّبها بأرضية الواقع، وكان واقعاً شديد التعقيد، وتناول النفس البشرية رائداً ومنقّباً عن عللها وامراضها، فتخطى أدوات عصره فكان حر التفكير مبدعاً.

الهوامش

١)انظر المراكشي وابن الأبار، والأنصاري وابن أبي أصيبعة ملاحق في كتاب ابن رشد والرشدية/ إرنست رينان/ القاهرة ١٩٥٧.

٢ــ د. حسن العبيدي/ تلخيص السياسة. د. الجابري/ المثقفون ومحمد عمارة وغيرهم.

٣) د. حسن العبيدي/ الموقف الثقافي عدد ١٦ ص ٢٢ ــ ٢٣.

٤) المصدر نفسه ص ٢٣.

٥) انظر كتاب تلخيص السياسة/ ترجمة د. حسن العبيدي وفاطمة الذهبي دار الطليعة بيروت ١٩٩٨.

٦) انظر الموقف الثقافي في العدد ١٦ ص٢٢ ــ ٢٣ نحو رؤية جديدة لتفسير نكبة ابن رشد.

٧) المصدر نفسه ص ٢٢ ــ ٢٣.

١١) الموقف الثقافي العدد ١٦ ص ٢٢ ــ ٢٣ نحــورؤية جديدة لتفسير نكبة ابن رشد.

١٢) إندماج لاشــعوري مع قــوة الحــكم فالناس ينفذون الهجوم وكأنهم مأمورون بــذلك / ميالين إليه بــكل جوارحــهم (الأندماج بالسلطة/ بالقوة، بالفعل.

١٣) رسائل ابــن رشــد/ كتاب النفس/ ت أحــمد فؤاد الأهواني/ القاهرة ١٩٥٠ ص ١٩.

١٤) المصدر نفسه ص ٢٠.

١٥) المصدر نفسه ص ٢٠.

١٦) محمد جلوب فرحــان/ النفس الإنســانية/ جامعة الموصل/ ١٩٨٦ ص ١٢٠.

١٧) المصدر نفسه ص ١٢١ وما بعدها.

١٨) المصدر نفسه ص ١٢٢.

١٩) المصدر نفسه ص ١٢٢.

٢٠) المصدر نفسه ص ١٢٢.

٢١) ابن رشد/ كتاب النفس/ دائرة المعارف ١٩٤٧ص وما بعدها (ضمن كتاب رسائل ابن رشد).

٢٢) محــمد جلوب فرحــان/ النفس الإنســانية/ جامعة الموصل ١٩٨٦ ص ١٢١.

٢٣) المصدر نفسه ص ١٢١ وما بعدها.

٢٤) المصدر نفسه ص ١٢١ وما بعدها.

٢٥) ابن رشد/ كتاب النفس ص ١٢.

٢٦) المصدر نفسه ص ١٣.

٢٧) ابن رشد/كتاب النفس/ ص ١٥.

٢٨)المصدر نفسه ص ١٥.

٢٩) المصدر نفسه ص ١٦.

٣٠) كتاب النفس/ ابن رشد/ ص ١٧.

٣١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

٣٢) المصدر نفسه ص ٢٤.

٣٣) المصدر نفسه ص ٢٥.

٣٤) المصدر نفسه ص ٢٩.

٣٥) المصدر نفسه ص ٣٠ وما بعدها.

٣٦) كتاب النفس/ ص ٣٩.

٣٧) المصدر نفسه ص ٣٠.

٣٨) المصدر نفسه ص ٣٢.

٣٩) ابن رشد، النفس، ص٣٣.

٤٠) المصدر نفسه ص ٣٤.

٤١) المصدر نفسه ص ٣٤.

٤٢) المصدر نفسه ص ٣٥.

٤٣) رسائل ابن رشد/ النفس/ دائرة المعارف/ ١٩٤٧/ القــاهرة ص ٣٦.

٤٤) المصدر نفسه ص ٣٨.

٤٥) المصدر نفسه ص ٤٠.

٤٦) ابن رشد/ كتاب النفس/ ص ٤٩.

٤٧) المصدر نفسه ص ٥٠.

٤٨) المصدر نفسه ص ٥١.

٤٩) رسائل ابــن رشــد (كتاب النفس) دائرة المعارف/ القــاهرة ١٩٤٧ ص ٥٢.

٥٠) ابن رشد/ النفس/ ص ٥٥.

٥١) المصدر نفسه ص ٥٥.

٥٢) د. عبد الســتار ابــراهيم/ آفاق جديدة في الأبــداع/ وكالة المطبوعات/ الكويت ص ٤٩ وما بعدها من صفحات.

٥٣) ابن رشد/ النفس/ ص ٥٥.

٥٤) المصدر نفسه ص ٥٦.

٥٥) المصدر نفسه ص ٥٧.

٥٦) ابن رشد/ النفس/ ص ٥٩.

٥٧) المصدر نفسه ص ٥٩.

٥٨) المصدر نفسه ص ٥٩.

٥٩) المصدر نفسه ص ٦٤.

٦٠) المصدر نفسه ص ٦٤.

٦١) ابن رشد/ النفس، ص ٦٥.

٦٢) المصدر نفسه ص ٧٥.

٦٣) ابن رشد، النفس، ص ٨٨.

٦٤) تلخيص السياسة / ترجمة د. حسن العبيدي وفاطمة الذهبي دار الطليعة/ بيروت ١٩٩٨ ص ١٧٥.

٦٥) تلخيص السياسة/ ص ١٧٨.

٦٦) المصدر نفسه ص ١٨٢. ٦٧) المصدر نفسه ص ١٨٣.

٦٨) المصدر نفسه ص ١٨٤. ٦٩) المصدر نفسه ص ١٨٥.

٧٠) نظريات الشخصية/ ترجمة د. فرج وآخرون/ الهيئة المصرية/ القاهرة/ ١٩٧١ ص ٤٢٢.

٧١) تلخيص السياسة/ ص ١٨٦.

٧٢) المصدرنفسه ص ١٨٩.

٧٣) المصدر نفسه ص ١٩٣.

٧٤) لقد فسرَ المعربان (بأن الطرن) يعني الغبي وهي لفظة معروفة في اللهجة العراقية وتعني الشخص الذي تستبد به شهواته.

٧٥) المصدر نفسه ص ١٩٣. ٧٦) المصدر نفسه ص ١٩٧.

٧٧) تلخيص السياسة، ص ١٩٧.

٧٨) الجملة الأخيرة (الافراط في حب الرغبات وحب الفضيلة) من إضافات ابن رشد/ المترجم ص ١٩٧.

٧٩) تلخيص السياسة، ص ١٩٨.

٨٠) نظريات الشخصية/ ترجمة د. فرج أحمد فرج وآخرون/ القاهرة ١٩٧١ ص ٤٧ وما بعدها.

٨١) المصدر السابق ص ٢١٧.

٨٢) المصدر السابق ص ٢١٨.

٨٣) المصدر السابق ص ٢١٨.

٨٤) المصدر السابق ص ٢١٨.

٨٥) نظريات الشخصية ص ٤٧.

مراجع البحث

١ــ ابن رشد والرشدية، ارنست رينان/ ترجمه عادل زعيتر/ القاهرة ١٩٥٧.

٢ــ رسائل ابن رشد/ كتاب النفس/ط١/دائرة المعارف العثمانية ١٩٤٧.

٣ــ المعجب في أخبار المغرب/ نشرة محمد سعيد العريان/ القاهرة ١٩٤٩.

٤ــ محمد عابد الجابري/ المثقفون في الحضارة العربية/ بيروت ١٩٩٥.

٥ــ ابن رشد/ كتاب النفس/ ت/ د. أحمد فؤاد الأهواني القاهرة ١٩٥٠.

٦ــ محمد جلوب فرحان/ النفس الانسانية/ جامعة الموصل ١٩٨٦.

٧ــ تلخيص السياسة/ ترجمة د. حسن مجيد العبيدي وفاطمة الذهبي/ دار الطليعة بيروت ١٩٩٨.

٨ــ آفاق جديدة في الابداع د. عبد الستار ابراهيم/ وكالة المطبوعات الكويت دون تاريخ.

٩ــ نظريات الشخصية/ ترجمة د. فرج أحمد فرج وآخرون/ الهيئة المصرية/ القاهرة ١٩٧١.