

جامعة سعيدة – الدكتور مولاي الطاهر
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه الطور الثالث

التخصص : علوم اجتماعية – فلسفة-

الفرع : فلسفة – فلسفة عربية إسلامية-

من طرف :

عبدلي محمد

عنوان الأطروحة:

إشكالات الفلسفة المشائية العربية الإسلامية بين الإبداع والإتباع



أطروحة مناقشة بتاريخ 12 ماي 2022 أمام لجنة المناقشة المشكلة من :

الرقم	اللقب والاسم	الرتبة	المؤسسة	الصفة
01	بن دوبة شريف الدين	أستاذ م. أ.	جامعة سعيدة – د مولاي الطاهر	رئيسا
02	حفيان محمد	أستاذ ت. ع.	جامعة سعيدة – د مولاي الطاهر	مشرفا
03	بخضرة مونس	أستاذ ت. ع.	جامعة تلمسان – أبو بكر بلقايد	ممتحنا
04	خليفي بشير	أستاذ ت. ع.	جامعة معسكر – مصطفى سطمبولي	ممتحنا
05	موسى عبد الله	أستاذ ت. ع.	جامعة سعيدة – د مولاي الطاهر	ممتحنا
06	عفيان محمد	أستاذ م. أ.	جامعة سعيدة – د مولاي الطاهر	ممتحنا

قيس:

" فحسن بنا - إذ كنا حراسا على تتميم نوعنا، إذ الحق في ذلك-: أن نلزم في كتابنا هذا، عادتنا في جميع موضوعاتنا: من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً عن أنباء هذا السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان وبقدر طاقاتنا"

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

"إشكالات الفلسفة المشائية العربية الإسلامية بين الإبداع والإتباع"

الملخص:

إن انعدام الرسالة السماوية دفع فلاسفة اليونان للإجابة عقلا عن جملة من الإشكالات، تبلورت عبر تاريخ الفلسفة القديم في ست إشكالات كبرى، أهمها ما كان منصبا حول المباحث الميتافيزيقية. ومع وجود الرسالة السماوية عند المسلمين والتي أجابت عن تلك الإشكالات التي طرحها اليونان، وبالخصوص مبحث الميتافيزيقا فقد كان أمام الفلاسفة العرب المسلمين ؛ ونقصد منهم المشائين، فإما أن يكونوا لاهوتيين ؛ يتابعون الإجابة الدينية، وإما أن يكونوا فلاسفة أحرارا، وفي هذا الشق الثاني، إما أن يتحرروا من سلطة الفلسفة اليونانية، وإما أن يتابعوها. وقد جعلنا الموضوع نصب أعيننا محددين من بين الأهداف التي نسعى لها في دراستنا الأكاديمية؛ تحقيق القول في هذه المسألة معولين على النصوص الفلسفية للمشائين العرب المسلمين ومقارنتها مع نصوص اليونانيين، فأنتهينا للحكم بالتقليد لا على أساس نظرية التفوق، بل كان قوام الحكم الموضوعية لا الذاتية، وتحديد سبب التقليد من خلال المصادر أولا، ثم تبيان العلة في الإتباع التي تمثلت في الإعجاب المفرط باليونان، وحصر الفلسفة فيما ينسج على منوالهم، وأن النص الديني إنما يخاطب العامة على قدر عقولهم؛ لا الخاصة، وهؤلاء لا يناسبهم إلا الخطاب الفلسفي اليوناني.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإسلامية؛ المشائية؛ الإبداع؛ التقليد.

« Problèmes de la philosophie péripatéticienne arabo-islamique entre l'innovation et l'imitation »

Résumé :

En raison de l'absence du message céleste, les philosophes grecs ont essayé de répondre rationnellement à un ensemble de problèmes qui se sont concrétisés tout au long de l'histoire de la philosophie antique en six problèmes majeurs, dont les plus importants étaient axés sur les investigations métaphysiques. Avec la présence du message divin chez les musulmans, qui répondait à ces problèmes posés par les Grecs, et en particulier la métaphysique, c'était devant les philosophes arabes-musulmans : nous entendons. Parmi eux, les péripatéticiens, soit ils sont théologiens et suivent la réponse religieuse, soit ils sont philosophes libres. Sous ce second aspect, soit ils s'affranchissent de l'autorité de la philosophie grecque, soit ils poursuivent, Nous avons fait le sujet spécifique, parmi les buts que nous cherchons dans nos études universitaires à atteindre dans ce domaine, en nous appuyant sur les textes philosophiques des musulmans arabes et en les comparant avec les textes des Grecs. Nos ancêtres passent par les sources. Pour les doctrines de la Grèce, et la restriction de la philosophie à ce qui est tissé selon leurs modèles, et que le texte religieux s'adressé au public selon leurs esprits, et n'est pas dirigé. Vers le particulier, et ceux-ci ne leur conviennent qu'au discours philosophique.

Mots clés : Philosophie islamique, péripatéticienne, innovation, imitation

« Problems of the Islamic philosophy peripatetic between the authentic view and the forged contribution »

Abstract :

Due to the absence of a divine message, Greek philosophers tried to answer rationally a number of problems. That can be identified throughout the history of ancient philosophy in six major problems, the most important of which was focused on metaphysical investigations. With the presence of the divine message among Muslims, which answered those problems posed by the Greeks, particularly the metaphysical ones, Arab Muslim philosophers i.e. peripatetic, were given a choice either to be theologians (they follow the religious answer), or free philosophers. In the latter, they can be either free from the authority of Greek philosophy, or followers to it. As this subject is highlighted, our main concern among other goals we seek to study in this academic research is the attempt to achieve a concrete answer to this matter relying on the philosophical texts of the Arab and Muslim pedestrians and comparing them with the texts of the Greeks. Therefore, we ended up judging that pedestrian Arab and Muslims were imitators. Not on the basis of the theory of superiority or subjectivity, but rather the objectivity of the judgment, and determining the reason for imitation through sources first moving to clarifying the reason of imitation which was represented in excessive admiration of Greece. In addition to the restriction of philosophy to what is structured on their way. Besides that the religious text only addresses the common people according to their minds; rather than experts in which the latter can be addressed only by the Greek philosophical discourse.

Key words : muslim philosophy; peripatetic; an authentic view; forged contribution

إهداء

أهدي ثمرة جهدي وعقلي إلى أمي التي غمرتني بحبها وحنانها وكانت سندا لي في هذه الحياة حفظها الله وأطال في عمرها.

إلى الذي رباني على الفضيلة والأخلاق من كان حبه واهتمامه قوام عزيمتي ... إلى ضياء حياتي إلى سندي المتين وأنيسي المعين أبي الغالي حفظه الله وأطال في عمره.

إلى إخوتي الفضلاء وأخواتي الفاضلات وإلى كافة أفراد عائلتي كبيرا وصغيرا.
كما أهدي هذا العمل المتواضع إلى كل من أعرفه من قريب أو بعيد.

كلمة شكر

أتقدم بجزيل الشكر والامتنان إلى شيخي الأستاذ المشرف الأستاذ الدكتور "حفيان محمد" الذي تعلمنا منه الحلم والأدب قبل العلم، فقد كنا منه بمنزلة مالك من ربعة الرأي، والذي علمني كيف أتحدى بالنزاهة والروح العلمية، وكيف أقارب إن لم أسدد في التزام الموضوعية والبعد عن الإيديولوجيا، فقد حفظت عنه أن حضور الإيديولوجيا يعني غياب العلم، والذي لم يبخل علي بتوجيهاته ونصائحه والذي كان لي خير عون في إتمام هذا البحث ، كما لا يفوتني أن أتقدم بالشكر لأعضاء اللجنة المناقشة لقبولهم مناقشة هذا العمل المتواضع، والشكر لهم مسبقا على ما سوف يقدمونه من توجيهات .

كما أوجه شكري الجزيل لكل من كان له الفضل في إنجاز هذا العمل المتواضع.

قائمة المحتويات

فهرس المحتويات:

<u>العنوان:</u>	<u>الصفحة:</u>
قبس	
الملخص	
إهداء	
كلمة شكر	
قائمة المحتويات	1 - 11
مقدمة:	أ - و
الفصل الأول: الإشكالات الفلسفية في الشرق القديم والفلسفة اليونانية	1 - 100
مقدمة الفصل الأول:	1
المدخل التمهيدي: ضمنية عن الإشكالات الفلسفية لدى حضارات الشرق القديم	2 - 10
المبحث الأول: الإشكالات الفلسفية في الحضارة اليونانية الهلنسية	11 - 56
المطلب الأول: الإشكالات الفلسفية من الطبيعيين إلى الإنسانين (القرن 6-4 ق.م)	11 - 31
المطلب الثاني: الإشكالات الفلسفية عند أفلاطون وأرسطو (القرن 4 ق.م)	32 - 56
المبحث الثاني: الإشكالات الفلسفية في الحضارة اليونانية الهلنستية	57 - 98
المطلب الأول: صغار السقراطيين والشكّاء، والرواقيين والأبيقوريين	57 - 78
المطلب الثاني: مدرسة الإسكندرية، والشرّاح أتباع أرسطو	78 - 98
خاتمة الفصل الأول:	99
الفصل الثاني: الإشكالات الفلسفية عند أصحاب التيار المشائي العربي الإسلامي	100 - 215

101	مقدمة الفصل الثاني:
110-102	المدخل التمهيدي للفصل: الحركة الفكرية والعلمية قبل ظهور التيار المشائي
169-111	المبحث الأول: الإشكالات الفلسفية عند المشائين العرب المسلمين في المشرق
145-111	المطلب الأول: آراء المشائين المشاركة في الميتافيزيقا، والفيزيقا، والنفس.
169-145	المطلب الثاني: آراء المشائين المشاركة في المعرفة والأخلاق والسياسة.
214-170	المبحث الثاني: الإشكالات الفلسفية عند المشائين العرب المسلمين في المغرب.
195-170	المطلب الأول: الميتافيزيقا؛ الفيزيقا والنفس عند المشائين الأندلسيين
214-195	المطلب الثاني: المعرفة، الأخلاق، والسياسة عند المشائين الأندلسيين
215	خاتمة الفصل الثاني:
220-216	خاتمة:
230-221	قائمة المصادر والمراجع:
251-231	الملحق:

مقدمة

مقدمة:

إن الإقدام على دراسة تاريخ الفكر الفلسفي للعرب المسلمين ليعدّ مغامرة فكرية على الحقيقة، إذ ما يميّز ذلك النوع من الإنتاج هو أننا كلّما ازددنا تعمقا في ثناياه، وجدنا أن غوره قد ازداد بعدا، وأن الهوة قد صارت سحيقة بيننا وبين إدراك القرار لهذا الفكر، فالتردد لا يفارق أبدا من يحاول البحث في هذا التراث، بل وفي جانب من جوانبه المتعددة، وذلك التردد سببه المحاولة لبلوغ القصد فيه، فلا يزال جزء منه مخطوطا، وجزء آخر قد صار في حكم المفقود، وجزء موجود في لغات أخرى غير اللغة العربية، وإذا ترجمناه عن الترجمة، فقدت تلك المعاني روحها وحرارتها، كما لا نعرف ممن سبقنا إلى هذا المنحى من الدراسات ؛ أنه ادّعى الإحاطة الشاملة بها، واستخرج جميع ذخائرها.

نحن اليوم بصدد دراسة تيار واحد من أهم التيارات التي عرفها تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وهو التيار المسمّى بالمشائية العربية الإسلامية، التي مثلها كلّ من الكندي ؛ الفارابي ؛ ابن سينا ؛ ابن باجة ؛ ابن طفيل ؛ وابن رشد. ولقد اعتادت أسماعنا منذ طرقنا هذه الأبحاث على عبارات المستشرقين، الذين لا ننكر فضلهم في السبق لإعادة التأريخ، وبعث الكثير من كنوز أعلامنا الفكرية، وكتاباتهم التي فقد أصلها العربي، فحفظت في مكتباتهم ومتاحفهم، لكن ما اعتدنا سماعه عن هؤلاء أن التراث العربي الإسلامي جملة إنما هو نسخة ؛ خليط مما تركته الأمم السابقة من علوم ومعارف، وأن الحضارة العربية الإسلامية إنما شيدت بنيانها على فكر وفلسفة غيرها، بل ولم تضيف إلى ذلك شيئا يستحق الذكر والإشارة إليه. إن هذا الرأي إنما هو صدى حقيقي لفكرة سادت

مقدمة

العقل الغربي المستشرق ؛ ألا وهي أن الشرق شرق، والغرب غرب، وكأن السلالة والجغرافيا قد وضعت حدودا فاصلة لا يمكن بحال من الأحوال تجاوزها.

لقد وجدت هذه الدعوى صدى كبيرا لها في أوساطنا الفكرية، خصوصا لدى الأساتذة الكبار لجامعاتنا، والذين أخذوا تكونهم الأكاديمي في المعاهد الغربية، فلقد تبّنوا تلك الأفكار، وناقحوا عنها ودعوا إليها، حتى صار من المسلّم عندهم أنه من المحال على العقل العربي المسلم أن ينتج شيئا طريفا في عالم الفكر والفلسفة، فهو من طبيعة أدنى، أو أن الروح الإسلامية قد طغت عليه، وغيببت لديه كل ما تسمح به الذاتية من الروح النقدية، والتجاوز والإضافة لما أنتجه الآخر.

وأمام هذه الأفكار التي وجدناها تكررت في عدّة مواضع، فقد حاولنا أن نتفهم حقيقة ما صدروا عنه، وأن نعود إلى التراث الفلسفي للمشائين العرب المسلمين، نسائله ونحاوّه، ونستفهم منه جلية ما أخذ به القوم من أحكام عامة لا استثناء فيها، وقد علمنا صعوبة ما نضطلع به من مهمة، ولكن الغاية تهون دون الوسيلة، مهما كان في الوسيلة من صعوبة ومشقة، فالسؤال والخطاب الموجّه لأصالة الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي، هو سؤال وخطاب يمسّ الهوية الفكرية لأمة بأكملها، وليس بالإمكان استعراض التراث كاملا، بل نكتفي بالوقوف على المشائية فيه، والذي اتهم بأنه فلسفة يونانية قد كتبها العرب بلغتهم وكفى.

إن السبب في اختيارنا لهذا النوع من الدراسات قد تجلّى في الفقرة السابقة، ونزيده جلاء ؛ فنقول بأن الأمانة والموضوعية تقتضي منا عدم الانسياق وراء تلك الأحكام، دون العودة إلى تراثنا، فالموافقة على تلك الآراء، أو نقدها وتجاوزها يستلزم أن نتسلح بالحجج التي قوامها النصوص الأصلية للمشائين العرب المسلمين. هذا سبب علمي بحث لاختيارنا هذا النوع من الأبحاث

مقدمة

والدراسات، والسبب الثاني إنما هو ذاتي يخص الباحث نفسه، فقد رأينا حاجتنا إلى التعرف على تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أكثر، والاتصال بالفلاسفة أنفسهم بدل الاكتفاء بسماع مذاهبهم من طرف المؤرخين، وذلك لنأسس لأنفسنا معرفة دقيقة بمذاهب فلاسفة العرب المسلمين.

تتجلى أهمية هذه الدراسة من ناحيتين، أولاًهما هو دعوة لإعادة النظر في الكتابات التأريخية للفلسفة العربية الإسلامية، وبالأخص الكتابات الغربية الإستشراقية، فمعرفتنا لحقيقة التراث، هو معرفة لحقيقة تلك الكتابة، وتصحيح لوجهات نظر قد تكونت لدى الغربيين ومن سار على منوالهم من المثقفين والمفكرين العرب. والناحية الثانية هو ربط الحاضر بالماضي ومقارنته به، بعد التعرف عليه، فإن كان الخطاب الفكري التراثي أصيلاً فكيف نقتبس منه وكيف نوظفه لبعث الإنتاج الفلسفي الأصيل المميز للأمة العربية الإسلامية، وإن كان مقلداً فما حالنا نحن اليوم مع فكر الآخر، فهل لا زلنا نكرر أخطاء الأسلاف؟ فيجب تعريف الخلف بالسلف، فمن لا ماضي له، لا حاضر له كما كان يقال.

إشكالية دراستنا التي أقمنا عليها في هذه الأطروحة ؛ قد أطرناها في هذا الإطار العام الذي مضمونه: إذا كانت الأمة اليونانية أمة وثنية لا رسالة لها من السماء، فقد اجتهد مفكروها وفلاسفتها في وضع تصورات حول إشكاليات عميقة مثل الألوهية ومصدر النفس، ومصيرها، كما قدموا إجابات عن تلك الإشكالات المقلقة التي تفرض نفسها على المفكر؛ لا محالة.

وإذا كانت الأمة العربية الإسلامية صاحبة رسالة سماوية، وداعية إليها، وهي رسالة الإسلام، والذي أجابه نصوصه عن كثير من المسائل الميتافيزيقية إجابات صريحة وقطعية، والتي اجتهد اليونان في بحثها، فكيف كان موقف الفلاسفة العرب المسلمين، وبالأخص المشائين منهم

حول تلك الإشكالات، هل أعادوا صياغتها وفق التصور الإسلامي، فكانوا لاهوتيين أكثر منهم فلاسفة؟ أم أنهم نظروا إليها نظرة الفيلسوف المتحرر من أي سلطة إلا سلطة العقل، فكانوا بذلك فلاسفة؟ وإلى أي مدى استطاع الفيلسوف المشائي العربي المسلم أن يضيف الشيء الجديد بالنسبة لما وجدته أمامه من تراث يوناني مترجم للغة العربية؟

وقد حاولنا تجزئة هذه الإشكالية إلى مشكلتين جزئيتين هما:

_ ما هي أهم الإشكالات التي طرحها فلاسفة اليونان في مذاهبهم، وما هي إجاباتهم عنها؟

_ كيف كانت المحاولات الفلسفية للمشائين العرب المسلمين في إنتاج ذلك النمط من التفكير

المسمى فلسفة؟ وهل رجعوا للنص الديني في الإجابة عن إشكالات الفلسفة الكبرى؟

وأما بخصوص الدراسات السابقة فلم نقف على دراسة أكاديمية مماثلة لدراستنا فيما استطعنا الوصول إليه من مصادر للبحث، فلم نعتمد على غيرنا في شيء مما ذهبنا إليه، بل كان كلّه من إنتاجنا الخاص، وما رأينا أنه الأنسب للإجابة عن مثل تلك الإشكالية، والتحقق فيها.

وللتحقق في أصالة الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي، فقد عمدنا إلى كرونولوجيا الإشكالات الفلسفية منذ ظهورها عند اليونان، وحقيقة الإجابات المقدمة لها، مستخدمين منهج التحليل والنقد الذي نراه الأنسب في قراءة أي إنتاج فلسفي، كما عمدنا أيضا في استعراضنا لآراء المشائين العرب المسلمين إلى المنهج المقارن، فقد كنا نستعرض النصوص، ونقابلها ما أمكن مع النصوص اليونانية، أو الآراء التي ذُكرت من قبل، دون أن ننسى التحليل والنقد.

ولأجل تحقيق هذا المنهج والإجابة عن تلك الإشكالية ومشكلتيها الجزئيتين، فقد قسمنا دراستنا هذه إلى فصلين، يبتدئ كل فصل منهما بمدخل تمهيدي، فالفصل الأول خصصناه لليونان مع مدخل تمهيدي عن الشرقيين القدامى موضحين أن الفلسفة لها تاريخ سابق في الوجود قبل اليونان، وفي الفصل الأول تعرضنا لمذاهب اليونان وإشكالاتهم إجمالاً.

أما الفصل الثاني فقد ابتدأناه بمدخل تمهيدي يوضح البذور الأولى للفكر العربي الإسلامي، وأن المشائية المتهمة بالنقلد ليس الإنتاج الفكري العربي الإسلامي الوحيد في هذه الحضارة، ثم تطرقنا في هذا الفصل إلى فلسفة المشائين العرب المسلمين، محققين في جوهرها، باحثين عن حقيقة ذلك الإنتاج مقارنين له مع تراث اليونان، مستعرضين للنصوص من مضانها، وما يقابلها من النصوص اليونانية، موضحين قرب المشائين أو بعدهم عن الإجابات الموجودة في نصوص الدين، والآراء الفلسفية التي وجدت عند غيرهم من المفكرين العرب المسلمين.

ولقد قدّمنا إضافة في نهاية الدراسة في شكل ملحق ؛ ناقشنا فيه آراء المستشرقين الذي افتتحوا الدراسة في هذه الإشكالية، كما حاولنا أن نناقش من سار على طريقهم من المفكرين العرب، وأبرزنا موقفنا الخاص من سؤال الأصالة.

بقي لنا الآن أن نشير إلى أهم الصعوبات التي اعترضتنا أثناء القيام بهذه الدراسة، فأهم صعوبة شغلنا طوال هذه السنوات من الدراسة، هي تناولنا للتراث المشائي العربي الإسلامي جملة، وعدم الاكتفاء بأنموذج، إذ كنا نرى أن الحكم الموضوعي على أصالة الإنتاج الفلسفي للتيار المشائي في حضارتنا؛ يفترض القيام بنظرة شاملة لتراث كل أولئك الأعلام المنتسبين للمشائية دون استثناء، ثم لم نكتف بذلك حتى جعلنا نصب أعيننا التعرض للإشكالات الكبرى للفلسفة التي

مقدمة

طُرحت في تراثهم، وهي ست إشكالات جوهرية، فقد كان هذا ما عرّضنا لمشقة كبرى في إحصاء الآراء ومحاولة الوقوف على المسائل الرئيسية في مذهب كلّ واحد منهم. أما الصعوبة الثانية والتي تعترض طريق كلّ من يتصدر لقراءة الخطاب الفلسفي التراثي، وهي صعوبة اللغة التي كتب بها ذلك التراث، فكثيرا ما كنا نقف أمام النص الواحد أيّاما وهو مستغلق أمامنا، ومن المصطلحات التي كان يستعملها أسلافنا في التراث ما يحتاج لمعاجم خاصة به. آخر الصعوبات التي تصادف جلّ الباحثين في الدراسات الاجتماعية والإنسانية ؛ مسألة الوقوع في الذاتية، فقد توجسنا منها أيّما توجس، وبالخصوص ونحن ندرس تراث أسلافنا من متفلسفة العرب المسلمين، فقد توخينا وتحرينا الموضوعية في الطرح بقدر الطاقة البشرية.

لقد وصلنا إلى الغاية من العناصر التي أدرنا ذكرها في مقدمة دراستنا هذه، والآن يسعنا الانتقال إلى معالجة ما وعدنا به في المقدمة ؛ مستفتحين ذلك بالفصل الأول ومدخله عن فلسفة الشرق القديم.

الفصل الأول: الإشكالات الفلسفية عند الفلاسفة اليونان:

المبحث الأول: الإشكالات الفلسفية عند الهلنيين

المبحث الثاني: الإشكالات الفلسفية عند الهنستيين

مقدمة الفصل:

إن مسألة تراكمية المعرفة لا سبيل إلى أنكارها اليوم ، ونقول أيضا بأنه لا مجال للاعتقاد بإمكانية القطيعة مع تراث السابقين علينا، ومع ما خلفوه لنا من آثار. والحضارة العربية الإسلامية قد سبقتها حضارات كثيرة بلغت شأوا بعيدا في الصنائع والعلوم، فلا يمكننا بحال من الأحوال عزل تراثنا عن إنتاج وعلوم الأوائل، فكان لابد علينا قبل أن نقرأ التراث الفلسفي العربي الإسلامي من الوقوف على ما أنتجته تلك الأمم الغابرة، وبالأخص فإن إشكاليتنا تحقق في المدى الذي تركه ذلك الإرث القديم من أثر في الإنتاج الفكري التراثي.

نحن نرى أن تاريخ الفكر لا يبدأ بالحضارة اليونانية، بل إنّ هناك من الأمم التي سبقت اليونان في إنشاء الحضارة، فكان من الواجب علينا أن نبدأ في دراستنا هذه بما خلفه لنا الشرق القديم من آراء وأفكار، وأن نقرأ تلك الأساطير ومحاولاتها لتفسير الكون ومظاهره التي أثارت دهشة الإنسان وتعجبه، فسيكون ما تركه الشرق القديم مدخلا، نمهد به لقراءة للفلسفة اليونانية وإشكالاتها.

ومما درج عليه جملة من الدارسين لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية من مستشرقين وعرب ، أن يبدؤوا كتاباتهم بعرض تاريخي للفلسفة اليونانية، فما دامت تعتبر الأصل عند الكثير من سبقنا وتعرض لإشكاليتنا، كان لابد علينا أن نولي هذه الفلسفة حقها من الاهتمام في هذه الدراسة، لتكون لئلا مقدمة الضرورية لما سنستنتجه من آراء قد توافق القول بالإبداع أو القول بالإتباع.

إذن ستكون دراسة الفكر الشرقي القديم كتمهيد تعقبه دراسة لإشكالات الفلسفة اليونانية، فاتحة دراستنا هذه، فلا يمكننا فهم الفلسفة المشائية العربية الإسلامية دون المرور بهذا العرض، إذ لا يفهم اللاحق بمعزل عن السابق، فمعارف البشر -كما سبق وأن قرّنا- تراكمية.

مدخل تمهيدي: ضمنية عن الإشكالات الفلسفية لدى حضارات الشرق القديم

إن المعلوم من جهة التاريخ أن الشرق القديم قد تعددت حضاراته، وكان لها سهمها في بناء الصرح المعرفي الذي يشترك فيه البشر جميعاً، وقد امتدت تلك الحضارات من الصين في أقصى الشرق، إلى مصر في أدناه، فتعددت شعوبها، واختلفت لغاتها وأعرافها، فتتويع بفعل ذلك منتوجها الفكري والثقافي، وليس يسعنا حصر ما أنتجه الشرق كله، بل سنكتفي بالإشارة دون التفصيل، إلا إن وجدنا ما له تأثير بارز في الإنتاج الفلسفي للعرب المسلمين أثبتناه في موضعه.

بداية؛ سيكون الفكر الصيني نقطة الانطلاق في هذا التمهيد، ففي إشكالية ما وراء الطبيعة * تتناقلت الأساطير الصينية تأثير الآلهة وأرواح الأجداد في العالم الأرضي، كما نجد عندهم بعض المبادئ الأولى ذات الطابع الفلسفي: "في كتاب (شوكينغ) يذكر مبدئي اليانغ والين" ¹ مبدئين فاعلين في الوجود، أحدهما وهو اليانغ يمثل القوة الإيجابية الفاعلة ويرمزون له بالسماء، والثاني هو يمثل القوة السلبية المنفعلة ويرمزون له بالأرض، وهما سببا كون الأشياء وفسادها من خلال اجتماعهما، ولا يخفى تأثير البيئة الزراعية للحضارة الصينية في هذا الترميز للقوتين الفاعلة والمنفعلة. وأعمق فكرة ميتافيزيقية للصينيين نجدها عند الطاويين أتباع لاهو-تسيه، الذي قال عن الطاو كما يسميه: "هو الطريق، وسيلة الاتصال، العقل، الجوهر، المبدأ... أساس وجود كل

* موضوع هذا العلم عند أرسطو والمدرسين مشتمل على البحث في الأمور الإلهية، والمبادئ الكلية، والعلل الأولى. انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج 2، بيروت-لبنان، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، د.ط، سنة 1982م، ص301.

¹ فريدريك هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت-لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، سنة 1986م، ص237.

شيء.¹ فهذا الطاو هو المبدأ، وسيصبح طريقة في التصوف والزهد للتشبه بما وضعه الطاو أول مرة في الوجود من بساطة لا تعقيد فيها، والعودة إلى تلك البساطة هي العودة إلى المبدأ الأول.

إذا انتقلنا لرأي الصينيين في الطبيعة² فقد بدأت الأساطير بتصوير كائنات عظيمة تحيل ذواتها وأجسامها إلى العالم، لكن مع تطور الفكر ظهرت بعض المبادئ التي تمس صميم العلم الطبيعي، حيث: "أن السماء المقدسة ذات نفس وحياة تحدث بفعلها الظواهر الطبيعية، والحركة والتغير الدائمين علة وجود الأشياء وفسادها."² وقد علمنا أن القوة الإيجابية يرمز لها بالسماء، وهذه الأخيرة متحركة بفعل تلك القوة، ومن حركتها ستظهر الموجودات. وقد ظهر عند الصينيين التفسير الآلي للطبيعة إلى جانب التفسير الديناميكي، كما أشاروا لتطور الكائنات بعضها عن بعض، حتى يتطور الإنسان عن الحصان، وأهم نظرياتهم هي نظرية العناصر، علاقتها بالفصول، فإذا تغلب عنصر النار مثلاً يكون فصل الصيف.

لا نجد لإشكالية النفس^{**} أهمية في الفكر الصيني إلا إشارات عن بعض قواها، أما المعرفة^{***} فالطاويون تبعوا لمذهبهم الميتافيزيقي الذي ينشد البساطة الأولى: "قالوا بنبذ العقل وجميع مشاغله، والالتجاء إلى حياة العزلة والتأمل الهادئ في الطبيعة."³ فالعقل واستدلالاته وسيلة تعقيد تخالف

¹ هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 241.

^{*} فلسفة الطبيعة مقصورة على البحث في المادة وأحوالها. انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، مرجع سابق، ص 15.

² محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة-مصر، د.ط، سنة 1938م، ص 221.

^{**} كان القدماء يعدون علم النفس فرعاً من الفلسفة لاشتراكه عندهم على البحث في حقيقة النفس وعلاقتها بالبدن، وبقيائها بعد الموت. انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، مرجع سابق، ص 483.

^{***} نظرية المعرفة هي البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها، وحدودها. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، مرجع سابق، ص 478.

³ ويل وايريل ديورانت، قصة الحضارة (الشرق الأقصى - الصين-)، ج 4 من المجلد الأول، ترجمة محمد بدران، بيروت-لبنان، تونس، دار الجيل، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د.ط، سنة 1988م، ص 31.

الطاو بطبيعته البسيطة، وطريق الذوق أدنى لبلوغ تلك الغاية من معرفة سرّ الوجود. وكرّد على مذهب السفسطائية القائلين بنسبية الأشياء والحدود والمفاهيم، قال المفكر المصلح كونفوشيوس بأن: "كل ما يقصد من الكلام أن يكون مفهوماً".¹ أي بضرورة ضبط الحدود والتصورات، خاصة وقد كانت غاية كونفوشيوس إصلاح المجتمع والسياسة، وهل يكون ذلك إلا بضبط الحدود الكلية، وقد ظهر أيضاً فريق من الحسيين، والذي يربطون المعرفة بالإحساس وحده، كما كان للصينييين محاولات في المنطق، فقد عرفوا الاستنتاج والاستقراء، وظهر منهم الواقعيون والإسميون.

أما الأخلاق* فقد كان لحكماء الصين فيها مذاهب متنوعة، فمنهم دعاة الأخلاق الصوفية، إلى المثاليين العقلانيين والاجتماعيين، كما ظهر عندهم أصحاب الأخلاق النسبية وأخلاق اللذة وأصحاب المنفعة، وسنشير إلى رأى أعظم مفكريهم، وهو لاهو-تسيه وكونفوشيوس، فأما الأول صاحب الطاوية فقال: "أن الحياة الفاضلة هي التنسك واحتقار المادة وإهمال الحياة العملية وعدم الإكثار من القوانين".² في حين يرى كونفوشيوس أن الحياة الفاضلة هي: "علاج العادات القديمة من خلال البحث عن معرفة أتمّ من السابقة، وتجديد أخلاقي ينظم الأسرة على أساس قويم".³

فستان بين من جعل الفضيلة في حياة العزلة، ويربطها بالذوق لا بالمعرفة، ويرى المجتمع غير قابل للإصلاح، ومن له غاية إصلاحية، ويدعو للفضائل الإيجابية ويربطها بإصلاح العلم.

¹ ويل ديورانت، قصة الحضارة، ج4 من المجلد الأول، مرجع سابق، ص52.

* علم الأخلاق ويسمى علم السلوك، أو تهذيب الأخلاق، أو فلسفة الأخلاق، أو الحكمة العملية، أو الحكمة الخلقية، والمقصود به معرفة الفضائل، وكيفية اقتنائها، لتزكو بها النفس، ومعرفة الرذائل لتنتزه عنها النفس. انظر كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه، أورده جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص50.

² محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص238.

³ ويل ديورانت، قصة الحضارة، ج4 من المجلد الأول، مرجع سابق، ص54.

آخر إشكالية نعالجها عند الصينيين ؛ السياسة* ، فقد كان الاعتقاد الصيني القديم في قداسة السماء؛ جعلهم يعتقدون أن الحاكم ابن السماء، وقد وهبته تلك الهبة، فإن انحرف عن السلوك القويم نزعته منه تلك الهبة، وقد أشار الطاويون والكونفوشيوسيون لأشكال الحكومات الفاضلة والمثالية، فرأى الأوائل: "أن القديس هو من يحكم الشعب ويسوسه... ولا يحكم شعبه بالقوانين والعقوبات."¹ فالقديس الطاوي لا يتبع طريق الفلسفة، بل طريق الطاو والعودة بالحياة سيرتها الأولى. أما كونفوشيوس فحكومته الفاضلة: "يتولاها الراشدون الأكفاء، وهم الفلاسفة، ولا خير في حكومة لا يتولاها الراشدون."² وقد كانت غاية الأخلاق تصحيح المعارف الخاطئة، وتعويضها بما يؤدي للفضيلة، وهذا ما لا يستطيع أن يقوم به إلا الفلاسفة، فسعادة المجتمع هي علة سعادة الفرد. بعد الصين نجد الهند وحضارتها، وقد اعترف كل من بحث في الآثار الهندية بعظمة عقلية ذلك الشعب، فالمشهور عنه معالجة المسائل الميتافيزيقية أكثر من الصينيين. إن ميثلوجيا الهند تعتقد بتعدد الآلهة منذ القدم، وأعظم كتبهم هي الفيدا، والأوبانيشاد الذي يتضمن أجزاء الفيدا الختامية، وهو يحوي فلسفة البراهمة كلها. لقد طرح الهنود في الفيدا السؤال عن الوجود وحقيقته، لكن نجد البراهمانية في الأوبانيشاد تحدد علة الوجود الذي هو براهمان العظيم: "الذي لا سبيل لرؤيته، أو الإحاطة به... يتخلل كل شيء، كلّي الوجود، واحد لا يتغير، هو مصدر الموجودات."³

* موضوعها عند قدماء الفلاسفة هو البحث في أنواع الدول والحكومات، وعلاقاتها ببعضها ببعض، والكلام على مراتب المدنية وأحكامها، والاجتماعات الإنسانية الفاضلة والرديئة، ووجوه استبقاء كل منها، وعلة زواله، وكيفية رعاية مصالح الخلق وعمارة المدن وغيرها. انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، مرجع سابق، ص 679-680.

¹ محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص 239.

² محمد عبد الرحمن مرحبا، بدايات الفلسفة الأخلاقية في التراث البدائي والشرقي واليوناني، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، لبنان-بيروت، ط1، سنة 1995م، ص 122

³ نقلا عن الأوبانيشاد، أورده جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 199، يناير 1978م، ص 51.

فهذه وحدة وجود صريحة تجعل من براهمان الوجود الوحيد في الكون، وما الموجودات التي هو حالُّ بها إلا مظاهر له، ولذلك كانت غاية الأخلاق الهندية الخلاص والعودة للاتحاد بالمبدأ الأول.

وقد ظهر عند الهنود الملاحدة من أصحاب الدهر والمادة، والقائلين بوجود المادة فقط، كما اعترض الجاينيون على وقوف العلل عند واحدة نهائية، وقالت السامكيهيا بثنائية المادة والروح.

وإذا بحثنا في فلسفة الطبيعة وجدنا ذلك الرأي الذي عرفناه عند الصينيين، بأن إلها واحدا اشتاق للتكثر فطلب من الآلهة صنع العالم من ذاته، وأسطورة أخرى تقول أن الواحد شق نفسه شطرين ذكرا وأنثى واتخذا كل أشكال الموجودات فظهر هذا العالم بمخلوقاته. وإذا ابتعدنا عن الميثولوجيا ودخلنا الفكر والفلسفة الهندية وجدنا القائلين بالعناصر الأربعة، والسامكيهيا المنكرين لحدوث مادة العالم والقائلين باستحالة خروج شيء من العدم، أما أهم فكرة فقد قالها الجاينيون: "أن العالم مكوّن من أمكنة صغيرة مشغولة بالجواهر الفردة غير قابلة للانقسام".¹ وقد سبقوا بذلك الذريين اليونان، وإن ارتبطت نظرتهم للطبيعة بمعتقدهم حول التناسخ.

أما النفس فقد كان لهم آراء متعددة حولها سنقتصر على أبرزها الذي قال به البراهمة: "فالنفس جوهر خالد صاف عالم مدرك تمام العلم والإدراك ما دام منفصلا عن البدن، فإذا فاض على الجسد واتصل به اعتكر ونقص صفاؤه".² وهي جزء مستتير من براهمان، وتعكرها قد يسبب لها التناسخ إن لم تكن ممن يجتهد في الزهد والتأمل في براهمان، وبذلك تتال الخلاص.

وللمعرفة أيضا مذاهب متعددة، ومن أشهرها مدرسة نيايا المنطقية بعد القرن 3 ق.م: "وبُنيَ قياسها على خمس قضايا تضيف على قياس أرسطو الفرضية والعلة".³ وكما ظهر عندهم كل

¹ محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص 119.

² محمد عبد الرحمن مرحبا، بدايات الفلسفة الأخلاقية، مرجع سابق، 82.

³ ويل ديورانت، قصة الحضارة، ج 3 من المجلد الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 250.

المذاهب الخاصة بوسائل المعرفة (الحسيون، العقليون، الإشراقيون)، والقائلون بمطلقية الحقيقة والمنكرون لذلك، والآخذون بالنسبية.

وعند الحديث عن الأخلاق، فنحن أمام مشكلة الخلاص من دورات التناسخ وآلامه التي تسببها المادة وشرورها، ومشكلة الألم التي جعلها بوذا محور اهتمامه، فبلوغ النرفانا هو الخلاص التام للنفس وراحتها، فلا سعادة بغير هذا الخلاص، طريق هذا الأخير عند بوذا هو: "إطفاء الشهوات".¹ لأن كل شيء حسب بوذا في الحياة ألم، ولا يجب طلب شيء بذاته، فحتى تأمل البراهمة وتعذيبهم للجسد، وجعلهم براهمان غاية، هو شهوة وتعلق بشيء يسبب الألم، فالأصل في الخلاص هو الفراغ التام من أي شيء، حتى تتجلى وتشرق النفس ببلوغها النرفانا.

لم تكن للسياسة أهمية بارزة في تراث الهند الفكري، باستثناء تقسيم المجتمع: "إلى أربع طبقات: أولاهما البراهمان (الكهنة)، ثانيهما الكاشتريا (الجند)، ثالثهما الفيسا (العمال وأصحاب الحرف)، ورابعتهما سودرا (العبيد)".² ويرتبط التقسيم بأسطورة خلق كل طبقة، وخروجها من موضع في الإله، فالكهنة مثلاً خرجوا من فم الإله، محل النطق بالحكمة وحملة الكتاب، ومن يتولون تعليمه وتفسيره. إن إنتاج حضارتي بلاد فارس وبلاد ما بين النهرين ليس بحجم الحضارات السابقة، فلم يكن لهم من الإنتاج الفكري مثل أولئك. فالمذاهب الفارسية الكبرى ثلاثة: الزرادشتية، والمانوية والمزدكية، والشائع عن الديانات في تلك البلاد القول بالثنوية في الوجود، لكن التحقيق يقول بأن الزرادشتيين أتباع زرادشت نبي الفرس وصاحب كتابها المقدس الزند أفيستا دعا: "إلى الإقرار بإله واحد هو أورموزد (أهورا مزدا) لا قياس لعظمته وقدرته وروحانيته، توجد معه وحدات مجردة هي أشكال منه

¹ محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص142.

² علي زيعور، الفلسفة في الهند (قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والمعاصرة مع مقدمات عن الفلسفة الشرقية في الصين)، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، لبنان-بيروت، ط1، سنة 1993م، ص158.

أو مبادئ صادرة عنه أقل منزلة منه.¹ فكان أهورامزدا إله شموليا، وليس خاصا بشعب، وهو مبدأ الخير وعلة الوجود، أما أهريمان علة الشر في العالم، فهو ليس إله بالنسبة لزرادشت، بل وجود أقل بالنسبة لإله الخير، فكان زرادشت في الأصل موحدا. لكن المانويين أتباع ماني في القرن الثاني للميلاد؛ كانوا تنويين على الحقيقة حيث: "زعم ماني أن العالم مصنوع مركب من أصليين قديمين، أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزيان لم يزالا."² فهذه هي الثنوية الحقيقية، فقد كان الزرادشتيون يعتقدون بفناء مبدأ الشر في إله الخير آخر الأمر، فالانتصار يكون للخير، والخلاص هو اتباع طريق الخير ونصرة إله الخير هي الفضيلة، إلا أن ماني اعتقد بكونهما مبدأين متساويين في القدم والأبدية والفعل، لذا فلا نهاية للشر إلا بزوالنا من العالم. أما المزدكية فتابعوا أقوال ماني في مبادئ الوجود، إلا أنهم خالفوا ماني في الخلاص من الشر، بأن جعلوا الشيوعية هي الحل، لأن الشر ينشأ من تدافع الناس على الملكية. وهناك ذكر للنفس وخلودها ومصيرها في العالم الآخر عند الزرادشتيين يشابه ما جاءت به الديانات السماوية.

أما حضارة بلاد الرافدين، فقد تعاقبت عليها ثلاث دول وممالك مختلفة القومية، أولها السومريون ثم البابليون ثم الآشوريون، ولم يكن لهم عظيم شأن في القضايا الفكرية والميتافيزيقية، مقارنة بأبحاثهم في الفلك والرياضيات، وسنذكر لهم مسألتين: الأولى هي أربع أساطير مشهورة تتضمن بعض الأفكار الفلسفية هي: "أسطورة بدء الكون، أسطورة الطوفان، أسطورة عيشتار وتاموز، ملحمة

¹ أندريه إيمار مع جانين أوبوايه، الشرق واليونان القديمة، المجلد الأول ضمن تاريخ الحضارات العام موسوعة في تسع مجلدات بإشراف موريس كروزيه، نقله إلى العربية فريد م داغر مع فؤاد ج أبو ربحان، باريس، منشورات عويدات، ط2، سنة 1986م، ص225.

² الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج 2، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، لبنان - بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، سنة 1992م، ص269.

جلجامش.¹ ولكل أسطورة فكرة جوهرية، فالأولى تحدثت عن الماء كإله يكون هو مبدأ الوجود وعلته، والثانية تصف أخلاق الآلهة؛ والنظرة السلبية للآلهة التي وصفتها بالشريرة، كما تحكي عن سرّ الخلود، أما الثالثة فتصف بعض وظائف الآلهة إضافة لتقرير وجود عالم آخر هو الجحيم بالنسبة للعالم الأرضي، أما ملحمة جلجامش فتصف البحث عن سرّ الخلود، وعن مصير النفس بعد الموت، وحقيقة وماهية ذلك الأخير. أما ثاني المسائل فهي الفلسفة العملية، فنريد الإشارة هنا إلى فلسفة القانون عند حامورابي، فقد كان من فقهاء القانون في الحضارة البابلية والذي ترك لنا قانونا يضم 282 مادة، ومن تشريعاته: "النفس بالنفس، والعين بالعين".² وهذا هو قانون القصاص، والذي قبلت به كثير من التشريعات في العالم، بل وحتى الديانات السماوية قد اعتمدته، لما رأته فيه من دفع للجرم قبل وقوعه؛ ما يجعلنا نقر بعمق نظرة ذلك المشرع للطبيعة البشرية.

آخر حضارات الشرق القديم، هي الحضارة الفرعونية المصرية، وقد كان جل الدارسين للتراجم التي قامت في الحضارة العربية، على الرأي القائل بأن الترجمة شملت تراث الهنود والفرس واليونان، إضافة إلى قيام مدارس تمثل العلم الكلداني كمدرسة حرّان، ولم نجد لأحدهم -فيما وقفنا عليه- قولاً بأن العرب عنوا بالبحث عن التراث المصري القديم وترجمته، وخصوصاً وأن غزو الإسكندر، وبناء الإسكندرية وتبعتها لليونان ثم الرومان من بعد، قد جعل من مدارسها تابعة لتلك الحضارات، مع ما أخذته من آراء عن الديانات السماوية أو الحضارات الشرقية الأخرى.

¹ راجع محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مرجع سابق، ص 319-324.

² ويل ديورانت، قصة الحضارة، ج 2 من المجلد الأول، ترجمة محمد بدران، مرجع سابق، ص 208.

لكن سنشير لبعض ما خلفته تلك الحضارة، ففي إشكالية النفس: "لم يأبه المصري كثيرا للتعاليم اللاهوتية النظرية، بل وجه جلّ اهتمامه إلى المصير الذي ينتظر البشر".¹ فالبحت النظري في المسائل اللاهوتية لم يكن يستهوي العقل المصري، بل مسائل المصير والمعاد، ومن أطلع على ما اكتشفه الباحثون في قبور الفراعنة، فإنه سيعرف قيمة الحياة بعد الموت عندهم، ولذلك كانت لهم من التعاليم الخلقية والسمو فيها ؛ بقدر سعيهم للنجاة في تلك الحياة، وقد كان لهم كتاب خاص بتفاصيل تلك الحياة، اسمه كتاب الموتى.

وهناك مسألة العدالة في الفكر المصري القديم التي ارتبطت أيضا بفكرة الخلود، فالإلهة (ماعت) تمثل النظام والعدالة، ووفقا لنظامها: "فإنسان لا يظلم نفسه، ولا يظلم غيره ولا يرتكب إثما، فالتبرؤ من الآثام والشروع هو أساس الخلود، والنجاة من عقاب الآلهة في الحياة الأخرى".² فمفهوم العدل في النظام الأخلاقي كان مقدسا لدرجة تجسيده في ذات إلهية، والعدالة في الحياة الأولى سبب عدالة الآلهة مع الأموات في الحياة الآخرة.

وقد كانت هذه الآراء المتناثرة مجرد تمهيد، تتضح لنا منه الإشكالات الفلسفية وكيف حاول الشرقيون الإجابة عنها بما يخدم دياناتهم ومعتقداتهم، ونتعرف بها أيضا حقيقة الروح الشرقية التي سيظهر تمايزها عن الروح اليونانية الخالصة، والتي ستمتزج بها في مراحلها الأخيرة (المرحلة الهلنستية)، كما أن هذه الضميمة توحى للقارئ بصعوبة الأخذ برأي بعض الغربيين، واعتقادهم بالمعجزة اليونانية، والتي حاولوا في كتابتهم أن يظهروا ولادتها من العدم.

¹ أندريه إيمار مع جانين أويوايه، الشرق واليونان القديمة، المجلد الأول ضمن تاريخ الحضارات العام موسوعة في تسع مجلدات بإشراف موريس كروزيه، مرجع سابق، ص99.

² مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مصر-القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، سنة 1997م، ص76.

المبحث الأول: الإشكالات الفلسفية في الحضارة اليونانية الهلينية

لقد اخترنا هذا التقسيم التاريخي الحضاري في دراستنا لإشكالات الفلسفة عند اليونان، ففي هذا المبحث، سنقف على معالجة المرحلة الهلينية لمباحث الفلسفة، ونقصد بهم كما جرى بذلك عرف المؤرخين، أصحاب الحضارة اليونانية القديمة البحتة، والتي تنتهي بالقرن الرابع قبل الميلاد، أي قبل غزو الإسكندر المقدوني للشرق، واختلاط فلسفة اليونان بفكر شعوب الشرق القديم. تمتاز هذه المرحلة بقيام الفلسفة بعيدا عن الأساطير والآلهة والأديان، بل هي ضرب من التفكير النظري الذي شغله التساؤل عن أصل الكون ومبدأ الوجود، والعلل الأولى للأشياء؟ لتلحقه بعد ذلك أسئلة أخرى عن المادة وتكوينها، لتنتهي بالسؤال عن الإنسان والنفس والأخلاق والسياسة.

المطلب الأول: الإشكالات الفلسفية من الطبيعيين إلى الإنسانيين (القرن 6 ق.م - 4 ق.م)

البداية ستكون مع آراء الطبيعيين الأوائل، وأصحاب الفلسفة الإنسانية، قبل ظهور الأنساق الفلسفية الكبرى التي اكتملت ونضجت عندها تلك الإشكالات. ولكن قبل القرن 6 ق.م، كانت هنالك ميتولوجيا يونانية قديمة، لابد من الإشارة لها.

فالشعراء مثل: "هوميروس في الإلياذة قد ترك آثارا فلسفية كالإشارة إلى فكرة القضاء والقدر، وفكرة الضرورة. أما هيزيود فله قصيدة في أنساب الآلهة يحكي فيها نسبها، ويقول بأن الأصل الأول هو العماء (الظلام) الذي خرج منه أوائل الموجودات، كما تحدث في قصيدة الأعمال والأيام عن الفضيلة والشرف، وفيها تشبيه للآلهة بالبشر، كما عرضت لفكرة الخلود".¹ ولقد عرفنا سابقا أن

¹ راجع أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ط1، سنة 1954م، ص ص 24-37.

البدايات الأولى لتفسير وتفهم مظاهر الوجود هي الأسطورة، ونلاحظ تشابها بين أساطير اليونان، وأساطير الشرق القديم، كنتشبيه الآلهة بالبشر، والعماء الذي تخرج منه الأشياء.

أما الديانة الأورفية فتتص تعاليمها على: "أن المبدأ الأول هو الزمان، ولازمته الضرورة أي القضاء والقدر الذي يحكم الكون بأسره، ثم تروي هذه الديانة كيف وجدت الأشياء من خلال الزمان الذي هو علتها الأولى. كما تصورت بعد عرض قصة أسطورية عن وجود الإنسان أنه مكون من جزئين، أحدهما خير (وهو جزء من الإله ديونيسوس) والآخر شرير (وهو جزء من رماد التيتان المفسدين في الأرض) فأصبحت النفس متميزة عن البدن، وهذا الأخير سجن لها تسعى للتحرر منه من خلال أعمال الطهارة، وإلا وقعت في التناسخ".¹ ولا يخفى علينا أن كثيرا من هذه الأفكار قد وجد عند الشرقيين القدامى، والصلة هنا أكيدة والتأثر ظاهر لأن التاريخ قد حفظ لنا زيارة أورفيوس مؤسس هذه الديانة إلى الشرق، وسنجد صدى لأفكار الأورفية عند كبار الفلاسفة.

لقد كانت بداية الفلسفة اليونانية الحقبة في مدينة ملطية من جزيرة أيونيا في القرن 6 ق.م، مع أوائل الفلاسفة الطبيعيين. ومنها سيشرع بحثنا في أهم إشكالات الفلسفة في الفترة الزمنية الممتدة لقرنين من الزمن (6 ق.م - 4 ق.م)، والميتافيزيقا كأهم إشكالية فلسفية، ستكون منطلقنا.

وإذا كان موضوع الميتافيزيقا الأساسي هو العلل القصوى للموجودات، فقد اختلف الفلاسفة اليونانيون الأوائل في تحديد طبيعة هذه العلة الأولى، فكان الأيونيون ؛ قد جعلوا مبدأ الموجودات مادة أولى عنها نتج الوجود بأسره. فطاليس الملطي أول فيلسوف أيوني قال بأن: "الماء مصدر

¹ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص ص 28-30.

الأشياء كلّها.¹ فالماء يعرف باتخاذة أشكالاً ثلاثة (سائل وجامد وبخاري) فكل حالة تتناسب نوعاً من الموجودات، والماء سبب الحياة، والرطوبة منشأ كثير من الأحياء.

أما مواطنه الذي جاء بعده وهو أنكسيمندريس فقد رفض ماء طاليس، فالمادة المحددة كيفاً، لا تكفي لتفسير الاختلاف الموجود بين الكائنات من حيث الكيف، ولا تكفي لتفسير كل التغيرات الحاصلة في العالم، فقال بأن أصل الأشياء هو: "المبدأ اللامحدود، الأبيرون، المادة اللامحدودة".² فهذا اللامحدود يحتوي على جميع الأشياء وجميع الكيفيات والصفات المتعددة الموجودة في العالم، فهو يناسب الكثرة والاختلاف في الوجود، لأنه لانتهائي كمّاً، لامحدود كيفاً.

وثالث الملطيين هو أنكسيمانس فقد جمع بين طاليس وأنكسيمندريس في تحديد العلة الأولى للأشياء، فقال مع طاليس بمادة محدّدة هي علة الموجودات الأولى: "الهواء أصل الأشياء".³ فالهواء سر الحياة في كثير من الموجودات، كما وافق أنكسيمندريس في لانتهائية العلة الأولى، فهي: "تحمل ذات التعادل في الأضداد الذي فُرض في الأبيرون".⁴ فالهواء لانتهائي الكم يحيط بالكون، ويحوي داخله الكيفيات من حرارة وبرودة، ورطوبة ويبوسة، يتكاثف ويتخلخل.

ومن الأيونيين أيضاً هراقليطس الأفسوسي، الذي لم يختلف عن السابقين في جعل العلة الأولى مادية، إلا أن ميتافيزيقاه تقوم على ثلاثة مبادئ: "1_ الجوهر أو العنصر الأول هو النار، 2_ مبدأ

¹ جورج سارتون، تاريخ العلم (العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني)، ج 1 (الأصول الشرقية واليونانية)، ترجمة لفيف من العلماء، إشراف (إبراهيم بيومي مذكور - قسطنطين زريق - محمد كامل حسين - محمد مصطفى زيادة)، تقديم مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، سنة 2010م، ص364.

² عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، سنة 1942م، ص97.

³ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ط1، سنة 1954م، ص66.

⁴ جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1، سنة 1971م، ص31.

التحوّل الدائم للأشياء،³ التضارب بين الأشياء الظاهر ينطوي على انسجام عميق.¹ السبب في اختيار النار كعلة أولى هو المبدأ الثاني، وهو القول بالضرورة الدائمة والتغير الشامل للوجود أجمع، والنار أنسب العناصر للتغير وأسرعها فيه، والتغير هو تحوّل الشيء لصدّه الذي يحتويه من الأساس، فوجود الأشياء ينتج من صراع أضداد، وهذا الصراع محكوم ومنظم بقانون كليّ عام، اسمه اللوغوس، فخلف الظواهر المتغيرة توجد الوحدة والائتلاف غير المرئي.

هذا هو الاتجاه الأحادي القائل بمادة واحدة قديمة هي علة الوجود، وردّ الكثرة لوحدة مادية، ومعه يوجد التفسير الرياضي للوجود، ونقصد هنا فيثاغورس وأتباعه، الذين جعلوا: "العدد مبدأ الموجودات."² فاشتغالهم بالفلك وملاحظة التناسب في الأبعاد والحركات بين الكواكب وفق نسب عددية، واهتمامهم بالموسيقى ومعرفتهم خواص طول الوتر، وقياسه عددياً وتأثيره على النغم وانسجامه، ثم ما من شيء في الوجود إلا ويذكر معه العدد قياساً وتمييزاً.

من الباحثين في العلم الإلهي، نجد أحد الأيونيين المهاجرين إلى إيطاليا (إيليا) ومؤسس مدرستها، وهو إكزينوفاً الذي يرى: "أن الآلهة ليست على شكل آدميين، ولا تحتل أخلاقهم وطباعهم، وكان يعتقد بإله واحد كامل الذات والصفات والوجود، فكل شيء يوجد به وفيه."³ فالإله منزّه عن المخلوقات، مباين لها، أما الوجود فليس ثنائية تتكون من الإله والعالم، بل الوجود واحد فقط، ثابت لا يتغيّر، وأزلي لا حدوث فيه، لأنه هو الإله الموجود. لكن يعتبر بارمينيدس المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية، وصاحب فلسفة الوجود، حيث يعتقد بأن: "الوجود موجود، واللاوجود

¹ جورج سارتون، تاريخ العلم (العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني)، ج2 (القرن الخامس)، مرجع سابق، ص39.

² عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص107.

³ المرجع نفسه، ص ص117-118.

غير موجود، والكائن أزلي، واحد بذاته، ثابت، وكلي.¹ فالأنطولوجيا من فروع الميتافيزيقا التي تدرس الموجود، فالموجود أو هذا الوجود لا علة له لأنه قديم غير حادث، لأن الحادث يحتاج لمحدث، ولا موجود غير الوجود، لأن العدم لا يمكن تصوره، فهو غير موجود، وكل ما هو أزلي فهو أبدي، فمن لا علة لوجوده، لا علة لفنائه، وهو واحد غير متعدد فلا وجود إلا للموجود، وهو ثابت لا يتغير لأن التغير انتقال من حال إلى حال، وخلاف الوجود هو العدم، وهذا الأخير غير موجود، أو هو حركة للجسم في الفراغ، والفراغ عدم، والأجسام والأمكنة المتعددة غير موجودة، فالوجود ملاء كلّه، وتابع الإيليون هذا الرأي بلا إضافة.

استقرت النظرة للوجود على مذاهب، هم دعاة التعدد والتغير من جهة، وأصحاب الوحدة والثبات من جهة أخرى، ليأتي بعدهم أصحاب المذاهب الموقفة، فأمبادوقليس قد جعل المبادئ الأولى على ضريين: "العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب) الأزلية والأبدية، وإلى جانبها قوتين جوهريتين هما (المحبة والغلبة أو الكراهية)."² فمن المبادئ؛ المادي وغير المادي، هنا يوجد التعدد في عدد المبادئ، ويوجد التغير الذي يحدث من اجتماع واقتراق العناصر الأربعة بفعل قوتي الحب والكراهية المجردتين، ويوجد الثبات والأزلية في جوهر المبادئ، فاختلاف الموجودات هو نتيجة لاختلاف كمّي بين العناصر، وليس نتيجة تغيّر كيفي في جواهرها.

أما أنكساغوراس فقد جعل للوجود أيضا مبدئين أوليين متمايزين: "فكان الكون منذ البدء خليطا من بذور لاتحصى مركبة تركيب الكلّ، أضفى عليها العقل النظام والصورة عن طريق حركة

¹ راجع أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 142-144.

² راجع جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون العصر الأول، مرجع سابق، ص 80-81.

التفاف.¹ فهنا أيضا مبدأ مادي، وآخر مفارق ومجرد، فأما المادة فمزيج من بذور، تحتوي كل واحدة منها على أجزاء كل مواد الكون، والعقل يحرك المزيج مرة فقط ثم يترك للطبيعة عملها، فيحدث التفرق والانضمام بين تلك البذور التي من جنس واحد فتكونت الموجودات، والاختلاف والتعدد موجود، سببه ليس تغيراً في جوهر البذور بل طغيان أحد المواد على البقية في ذلك الشيء، فالعقل أزلي ثابت، والبذور أزلية ثابتة في كفياتها، والتغير والتعدد موجودان كمّاً فقط.

وآخر مدرسة جمعت بين الإيليين والفيثاغوريين وهراقليطس ؛ هي المدرسة الذرية، التي يمثلها كل من لوقيبوس وديمقريطس فالوجود عندهم: "ملاء هو ذرات أو جواهر فردة أزلية كثيرة كثرة لامتناهية تختلف عن بعضها في الشكل والمقدار والوضع متحركة حركة آلية، وخلاء هو الفراغ اللامتناهي الذي يحيط بالذرات ويوجد بينها لكن لا يوجد داخل الذرات لأنها ملاء تام." ² فالمبادئ اثنان؛ ذرات وفراغ، فالذرات أزلية لا تتغير كيفاً، واحدة في جوهرها، كما أنها تتحرك حركة ذاتية آلية في الخلاء فيحدث الاجتماع والافتراق الذي منه تكون الأشياء وتفسد، فكان هذا المذهب المادي موقفاً بين والآراء السابقة.

وبالعودة مرة أخرى للعلم الإلهي كمبحث مهم من الميتافيزيقا، نجد سقراط يرى بأن: "الإله غير فكرة العقل التي قال بها أنكساغوراس، بل توجد عناية إلهية تنظم الكون." ³ فالإله فاعل في الكون على الحقيقة، والنظام الموجود فيه دليل على عنايته وفعله، أما عقل أنكساغوراس فما قيمة وجوده بعد ترك الطبيعة عقب تحريكه الأول، تركها لوحدها تعمل بعقلها دون تدخله.

¹ جورج سارتون، تاريخ العلم (العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني)، ج2 (القرن الخامس)، مرجع سابق، ص 41-42.

² راجع عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 151-153.

³ جورج سارتون، تاريخ العلم (العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني)، ج2 (القرن الخامس)، مرجع سابق، ص 74.

بعد التطرق لأبرز الآراء فيما يتعلق بعلم الأشياء الأولى، ننتقل للمادة ولكيفية وجود الأشياء عنها وللحديث عن المكان والزمان والحركة وشكل العالم ككل، أي موضوع فلسفة الطبيعة.

لقد ترك لنا طاليس تصورا لشكل الأرض، فقد كان: "يتصور الأرض قرصا يسبح في الأوقيانوس".¹ وليس بالتصور المبتدع، فقد كان هوميروس يرى أيضا أن الأرض محاطة بالأوقيانوس ذلك الماء العظيم الذي هو المبدأ الأول، فكأن القول هنا محاولة منه لعقلنة تلك الأساطير القديمة التي تركتها الميثولوجيا السابقة عليه في اليونان والشرق القديم.

وفي تفسير كيفية ظهور العالم من المادة الأولى، يضع أنكسماندريس تصورا لتكوين العالم من الأبيرون: "تنشأ الأشياء عن اللامحدود بالانفصال... وأول ما ينشأ من هذا الانفصال الحار والبارد... والأشياء تنشأ بعد ذلك من الحار والبارد، والكواكب الثابتة، ثابتة في جلد السماء، أما الكواكب السيّارة فهي عبارة عن ثغرات موجودة في غلاف السماء، ومن انسدادها يحدث الخسوف أو الكسوف".² الانفصال غير محدد الآلية ؛ والتي يتم بها، والحار والبارد كقيمتان منهما تنشأ الأشياء، فعن الحار تأتي النار ؛ وجفاف الرطوبة بفعله ينشئ الأرض، والبارد ينشئ الهواء ؛ وتنشأ منه الرطوبة التي تصير ماء، والظواهر الفلكية كالخسوف والكسوف ؛ تفسّر بأن الأرض تحيط بها دوائر نارية كالأفلاك للشمس والقمر والنجوم، بها ثقب يظهر منها ضوء كل واحد من تلك الثلاث، فإذا تصاعدة الأبخرة من مياه البحر في الأرض باتجاه السماء سدّتها فانخسف القمر أو تنكسف الشمس. البرق والرعد هو تدخل الهواء لتفريق السحب، أما الزلازل فهي الرياح تضرب الأرض.

¹ جورج سارتون، تاريخ العلم (العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني)، ج 1 (الأصول الشرقية واليونانية)، مرجع سابق، ص 362.

² عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص ص 99-100.

كان يعتقد أنكسيماندريس: "بوجود عوالم لا نهائية، تفنى لتعود إلى اللانهائي بعد انفصالها عنه، فالانفصال خطيئة لا بد من تكفير العالم عنها".¹ مادة العالم قديمة، أما هو فحدث سيفنى بعد مدة من الزمن، العوالم لامتتاهية تحدث تباعا، بعد فناء الواحد يظهر آخر، أو تحدث في آن واحد وتفنى مع بعضها، في حركة لامتتاهية، وفي زمان ومكان لامتتاهيين، لتتناسب الحركة والزمان والمكان؛ مع طبيعة الأبيرون اللامتتاهية. ونلاحظ ما يشبه التفسير الأخلاقي لكون العالم وفساده ؛ من خلال إدراج مفهوم الخطيئة بالانفصال والتكفير عنها بالعودة إلى اللامتتاهي إلى الأبد.

شكل الأرض: "أسطوانى مسطح القمة نسبة ارتفاعه على عرضه كنسبة 3:1، ثابتة وسط الفضاء بأبعاد متساوية مع الكواكب المحيطة بها".² عرضها ثلاث أضعاف ارتفاعها، وتساوي أبعادها مع الكواكب المحيطة بها يضمن استقرارها، فالأرض ثابتة وليست متحركة.

يضيف أنكسيماندريس مسألة مهمة في تكوين الأحياء: "فالحوانات الأولى خلقت في الماء، وكانت محاطة بنوع من القشور ووجدت هذه الحيوانات فيما بعد لها مسكنا جديدا على الأرض اليابسة، فنزعت أصدافها ولاءمت بينها وبين الأحوال الجديدة".³ فالتطور والتكيف مع المحيط أفكار مهمة في نشأة الأحياء وتطورها، وحفظها لبقائها، بل حتى الإنسان الذي هو أضعف من بقية الموجودات لا بد أنه بقي في جوف كائنات أخرى (الأسماك) إلى أن صار قادرا على التكيف مع الحياة على الأرض فخرج ليعيش عليها، وفق مفهوم حديث هو البقاء للأصلح.

¹ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 63-64.

² جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مرجع سابق، ص 31.

³ جورج سارتون، تاريخ العلم (العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني)، ج 1 (الأصول الشرقية واليونانية)، مرجع سابق، ص 362.

تابع أنكسيمانس سلفه في القول بالحركة الأزلية للهواء، فقال: "الأشياء تتخذ وجودها وأشكالها بالتكاثر تارة والتخلخل طورا".¹ فالتكاثر والتخلخل هو محاولة لتجاوز مشكلة كيفية الانفصال غير الواضحة التي قال بها أنكسماندريس، فذهب إلى أن حركة المادة الأولى الأزلية والتي لا يحدثها - الحركة - شيء غير ذاتها، هي علة حدوث التكاثر أو التخلخل ؛ والذي عنه تكون الأشياء، فالتخلخل يحدث النار، والتكاثر يحدث الرياح فالسحب فالأرض فالحجارة. شكل الأرض: "مسطحة تسبح كالقرص في الهواء".² فالأرض عند طاليس قرص يسبح في الماء، وهنا هي **مسطحة الشكل** تسبح في الهواء، وقد تابعه بعض فلاسفة اليونان وخالفه آخرون في هذه النقطة.

وقد فسّر بعض ظواهر الفلك فقال: "أن للنجوم فلكا تدور فيه، وأن القمر يستمد ضياءه من الشمس، والكسوف والخسوف سببه كواكب معتمة توجد إلى جانب الكواكب النيرة".³ فهناك إضافة فيما يتعلق بالنجوم وفلكها الذي تدور فيه، وتعليل ضوء القمر، أما الخسوف والكسوف فقد ورد ذلك التفسير عند الشرقيين القدامى. وهذه الآراء قد كانت تجمع العلم والفلسفة داخلها.

قال هراقليطس بالنار كأصل للموجودات، وأن الوجود يحكمه التغير المستمر، فقد قال بحركتين للنار، إحداها حركة نزول والأخرى حركة صعود: "فالنار تتحول إلى ماء، والماء يتحول إلى تراب... فالنار إذا أصيبت بالرطوبة صارت ماء، وإذا أصيبت باليبوسة صارت ترابا".⁴ فالحركة التنازلية تبدأ من أخف العناصر إلى أثقلها في الوجود، فالمعروف عن النار الاتجاه إلى أعلى، والتراب أكثر العناصر ثقلا واتجاها للأسفل، وعليه ستكون الحركة التصاعدية من التراب باتجاه النار مروراً بالماء، وهكذا دواليك. إن هذه الفكرة سنقودنا: "لمسألة العود الأبدي والدورات المعاقبة

¹ عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص102.

² أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص68.

³ جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مرجع سابق، ص33.

⁴ عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص140.

للعالم¹ فالعالم أزلي لا خالق له، كان وسيكون إلى الأبد، والتغير يبدأ من النار، وسيعود بفعل الحركة التصاعدية إلى النار من جديد، وسيسمى ذلك بالاحتراق الكلي، أو السنة الكبرى التي ربما حدّدت بـ 10800 سنة أو 18000 سنة، وله آراء في تفسير بعض الظواهر الطبيعية لا ترقى لمستوى سابقه، كقوله مثلاً بفناء الشمس وانطفائها في الماء ثم تجددتها واشتعالها في كل يوم.

لقد انطلق الفيثاغوريون من فكرة مفادها أن الأعداد تناظر الأشكال الهندسية، فالواحد مثلاً يناظر النقطة، والاثنان يناظران الخط، والثلاثة تناظر السطح، والأربعة تناظر الجسم وهكذا، وقد جعلوا للعناصر في الطبيعة أشكالاً هندسية منتظمة تناظرها فقالوا أن: "التراب شكله مكعب، والنار شكلها هرمي، والهواء شكله مثمن، أما الماء فله عشرين وجهاً، وخامس العناصر وأكملها، والذي يجمعها كلّها فله اثنا عشر وجهاً، العالم عند الفيثاغوريين حادث، وكيفية حدوثه أنه في البدء كان في وسط العالم أو في مركزه النار، وعن طريق الانجذاب إلى هذه النار تتفصل الأشياء عن اللامحدود (الهيولي أو الخلاء) ينجذب إلى النار بعض العناصر القريبة إليها، وشيئاً فشيئاً يتكون العالم، والعالم يتكوّن أولاً من السماء الأولى ثم الكواكب الخمسة ثم الشمس ثم القمر ثم الأرض وأضافوا جرماً آخر هو الأرض المقابلة ليكتمل عدد الأفلاك عشرة، والأفلاك متحركة تصدر نغماً عند حركتها.² فلا شيء مميز في مذهب الفيثاغوريين الطبيعي، غير جعل العناصر في شكل هندسي، لأن الأعداد التي هي أصل الأشياء قد تفسّر بأنّها نقط تتكوّن منها أسطح الأجسام.

أما العالم فليس مركزه الأرض، وكان ذلك اعتقاداً سائداً عند اليونان قبل الفيثاغوريين، وإن بعض الأيونيين جعلوا الأرض مسطحة، فالفيثاغوريون يجعلونها كروية، وعدد الكواكب عشرة وليس تسعة، لأن العدد عشرة هو أكمل الأعداد، وهو جوهر الوجود كله، والكواكب تصدر أنغماً حسب

¹ جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مرجع سابق، ص52.

² عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص113.

سرعة حركاتها، وقربها من مركز الكون، ونحن لا نميزها لتعودنا فقط عليها منذ الولادة، ولو توقفت عن الحركة لتمكنا من ملاحظة الفرق في عدم صدور تلك الأصوات والأنغام من الأفلاك.

كان إكسينوفان أول الإيليين يرى أن: "البحر والأرض كانا ممتزجين ثم تحلل ذلك الامتزاج وجفت تلك الرطوبة، والأخذ بهذا الطرح ملاحظته في مدن إيطالية آثار كائنات بحرية، وتلك الأشياء تولدت في الطين، وبعض آثارها جفت في الطين، والبشر هلكوا من اندفاع الأرض للبحر، ومن اجتماعهما؛ وتشكل الطين ستنشأ الحياة مرة أخرى." ¹ فرغم تأسيسه لمذهب الوجود الإيلي، والقول بوحده، إلا أن فلسفته الطبيعية ترجع لأصوله الأيونية، فالماء والطين أصل الأشياء ومن امتزاجهما تظهر الكائنات الحية، وذلك بعد ملاحظاته وحفرياتة التي قام بها. أما الإيليون من بارمينيدس حتى مليسوس فكلهم، أخذ بفكرة الوجود الموجود الثابت الواحد والذي لا يتعدد، أما الطبيعة المحسوسة، فلا وجود لها بذاتها، وحديثه عن شكل الوجود: "أنه كرة" ² فهو محدود، وقد خالفه مليسوس في ذلك فقال أنه: "لانهائي في المكان" ³ فالوجود ليس محدودا زمانا، وليس محدودا مكانا بالفعل، أو أن العالم المحسوس قد نشأ من: "الحار والبارد، أو النور والظلمة (الزوج والزوجة)." ⁴ فهي أقوال تخالف صميم مذهب الإيليين في الوجود الكلي والأزلي الذي لا يتغير فيه، وما هذه الآراء إلا حكاية لأقوال غيره. أما حجج زينون الإيلي المعروفة في: "إبطال الكثرة والحركة" ⁵ فقد كانت محاولة منه لإثبات الوجود الواحد الثابت وجعل تلك المسائل الطبيعية مجرد ظواهر وهم، وقد قامت تلك الحجج على أساس البرهان بالخلف، وإثبات التناقض بين المقدمة

¹ جورج سارتون، تاريخ العلم (العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني)، ج 1 (الأصول الشرقية واليونانية)، مرجع سابق، ص 377.

² أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 143.

³ عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 135.

⁴ المرجع نفسه، ص 124.

⁵ جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مرجع سابق، ص 66-68.

والنتيجة اللازمة عنها، ليصبح نقيضها هو الرأي الصواب، فيكون بذلك مؤسس الجدل. وقد تأثر جورجياس السفسطائي بطريقة برهان الخلف في نفي الوجود ونفي معرفته أو التعريف به.

يأتي الآن تصوّر الطبيعة عند المدارس التوفيقية، حيث يرى أنبادوقليس أن: "العالم كان في البداية كرة واحدة متساوية الأبعاد لانهاية تجتمع فيها العناصر الأربعة بفعل قوة المحبة، ثم بدأ فعل قوة الغلبة بالتفريق فأول ما ظهر من الموجودات الأشياء الشبيهة بتلك الكرة كالشمس والسماء والأرض والبحر، ثم تكوّنت الأحياء. والعالم له أربع دورات: الأولى دور المحبة والاتلاف الكلي للعناصر فلا يمتاز شيء عن شيء، والثاني دخول الغلبة على المحبة وبداية التفريق وتكوّن الموجودات من العناصر، والثالث تغلب فيه الغلبة وتطغى على المحبة فتفنى الموجودات كلية وتفترق العناصر، والرابع عودة المحبة لجوار الغلبة وبداية توحيد العناصر." ¹ والحياة تكون إما في الدور الثاني أو الرابع، حين تتجاوز المحبة والغلبة معاً، أما حين سيادة أحدهما فلا تظهر الأشياء، فالمحبة سكون تام، والكراهية حركة مستمرة، والعالم يسير آلياً لا غاية له، في دورات متتابعة.

أما أنكساغوراس فيرد فعل تكوين العالم إلى ذلك الخليط الممتزج من البذور، والذي تحتوي فيه البذور داخلها على كل شيء من الموجودات، فنتشابه في احتواء كل شيء، وتختلف في النسب الكمية لتلك الأشياء وغلبة بعضها في إحدى البذور على الأخرى، وبداية: "النوس أو العقل أصدر حركة تشعبت فانفصلت بفعلها الكيفيات المتضادة، وبعد الانفصال حدثت كتلتان كبيرتان، حوت إحداهما اللطيف والحر والمضيء وتدعى الأثير، والثانية حوت الصفات المضادة لتلك تسمى الهواء، والكتلة الأولى موقعها في الخارج، أما الثانية ففي المركز... والكون هو ظهور عن كمون، والفساد هو كمون عن ظهور... وتمايز الموجودات سببه غلبة إحدى الصفات والمكونات للبذور

¹ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص184.

على الأخرى فقط.¹ فالحركة علة الانفصال بعد الامتزاج، والموجودات لا حدوث فيها على الحقيقة ولا فساد، بل اجتماع وانفصال، وغلبة لعناصر كامنة في البذور على أخرى، أو كمون لها بعد ظهورها فقط، فتكوين العظم مثلا يكون عن غلبة صفتي البياض والصلابة على البقية فقط.

كانت المدرسة الذرية ترى أن العالم هو ملاء وخلاء، فيه الحركة والتغير، وكيفية نشوء العالم عن حركة الذرات في الفراغ هي: "أن حركة الذرات نوعان، نوع خاص بالذرات الأولى وتكون حركة أفقية، ونوع خاص بالذرات التي تكوّن العالم وهي حركة ثنائية دائرية، وسبب هذه الحركة الدائرية هو اصطدام الذرات الأولى في حركتها الأفقية، وعن الحركة الثنائية الدائرية في شكل دوامة حدث العالم."² فالذرات تجتمع فتكون الأشياء، وتفترق فتفسد بعد كونها، والاختلافات بين الموجودات سببه اختلاف صفات الذرات في الوضع والترتيب والشكل، والاصطدام بين الذرات ينتج عوالم لا نهاية لها، ما دامت الذرات لا نهاية لها وحركتها أزلية وأبدية، والخلاء كذلك لا نهائي.

بعد الطبيعيات الكبرى تنتقل إلى الطبيعيات الصغرى، ونقصد بذلك النفس من حيث ماهيتها وطبيعتها ومصدرها ومصيرها عند اليونانيين الأوائل. إن مدرسة أيونيا كبدائية أولى لم تتعرض لإشكالية كإشكالية النفس التي تتطلب تجريدا وعمقا يحتاج لفترات زمنية وجهود متلاحقة حتى توطّر وتدرس، لكننا نجد إشارة عند طاليس يذكرها أرسطو ؛ مضمونها: "إن في المغناطيس نفسا لأنه يحرك الحديد."³ فعلة حركة المادة وجود نفس داخلها، فقد كان الأيونيون طبيعيين لا مادييين في نظرتهم للموجودات، فالعالم ملئ بالأنفس والآلهة، والمادة عندهم حيّة ولا تتحرك بفعل الضرورة العمياء والآلية، بل لوجود نفس داخلها كما نقل عن طاليس. فلا حديث عن ماهية النفس أو

¹ راجع جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مرجع سابق، ص 95-96 بتصرف.

² عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 154.

³ أرسطو، أورده جورج سارتون، تاريخ العلم (العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني)، ج 1 (الأصول الشرقية واليونانية)، مرجع سابق، ص 364.

مصدرها ولا معادها، عند الأيونيين، لكن هذه المسائل ستظهر عند لاحقهم، وسنتبع في دراستنا للنفس في هاته الفترة، تقسيما للآراء إلى صنفين: القائلين بمادية النفس، والقائلين بروحانيتها.

بداية مع هراقليطس الأفسوسي الذي كان يعتقد: "أن النفس الإنسانية -وهي بخار حار- ...وهي من جوهر النار الأصلية."¹ الوجود كله مبدأه النار، والنفس كجزء من الوجود لابد أن تكون من طبيعة نارية، والأخذ بهذا الطرح له علاقة بمشكلة المعرفة سنعرض لها في حينها، أما القول بأن النفس هي بخار حار فقد امتدّ هذا القول في تاريخ الفلسفة حتى قال به بعض حكماء الإسلام. وكذلك فعل أنبادقليس في رأيه عن النفس، حيث يرى: "أنه إذا كانت الأشياء المختلفة مركبة من عناصر مختلفة هي النار والهواء والماء والأرض، فلا بد أن تكون النفس المدركة مركبة من هذه العناصر أيضا."² فالنفس مادية، ومركبة، كأى شيء في هذا الوجود، والأصل أن المركب ينحلّ فتفنى النفس بفناء البدن لأنهما مركبان، فبالضرورة المنطقية أن الطرح المادي لن يقول بالنفس المفارقة الموجودة قبل، ولا بالخلود، فالرؤية المادية تقتضي الملازمة في الكون والفساد على حدّ السواء بين النفس والجسد، لكن هذا الفيلسوف قال: "أن النفس تهبط للبدن من العالم الإلهي، وهي تعاني في هبوطها آلاما شتى، وعليها سلوك سبيل الطهارة حتى لا تقع في التناسخ."³ فالنفس المركبة، مفارقة للبدن وموجودة قبله، والبدن عقوبة لها يجب عليها الخلاص منها، وإلا وقعت في التناسخ، ما يدلّ على أنها لا تفنى وإن كانت مركبة مثل البدن الذي يفسد ويتحلل، والظن أن التناسخ يحدث في الدورين الثاني أو الرابع من أدوار العالم، حين تمتزج المحبة والغلبة في الأشياء.

¹ جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مرجع سابق، ص 52-53.

² أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 177.

³ المرجع نفسه، ص 186-189.

ويفسّر أنبادوقليس عملية الإحساس بقوله: "الأجسام المتشابهة لها مسام متماثلة ينتقل الإحساس المادي إليها عن هذا السبيل".¹ فهذا تفسير مادي لعملية الإدراك الحسي، فالشبيه يعرف بالشبيه، فنحن نحسّ بالعناصر الأربعة، لما في تركيب أجسامنا من العناصر المشابهة لها.

أما أنكساجوراس فيرى أن النفس: "هي الحياة، وعلة الحركة في الكائن الحي، وتنتهي النفس عند انتهاء الحياة".² أنكساجوراس أيوني الأصل، وقد سبق قول أسلافه بأن النفس علة الحركة، والنفس ليست خالدة، بل مصيرها من مصير البدن المرتبطة به وجودا وعدما، ولا يتخلل إلا المادي، فجعل النفس كالبدن في هذه الصفة يوحى بماديتها. أما الإحساس كعملية نفسية عند أنكساجوراس فهو يحدث على خلاف ما قال أنبادوقليس: "فالإحساس يحدث نتيجة تقابل الأضداد".³

فالحارة والبرودة مثلا لا نحس بها إلا إذا كان الشيء أكثر حرارة من حرارة الجلد الملامس، أو أكثر برودة منه، فلو شابهه لما أحسنا به ولما أدركنا اختلافه.

آخر القائلين بمادية النفس هم الذريّون، فقد قالوا أن الحياة سببها: "ذرات لطيفة مستديرة، أي ذرات نارية، توجد في الجسم الإنساني مختلطة بذرات الجسم، وهي منتشرة في كل مكان منه، وتجتمع بكثرة في أمكنة محددة ؛ ما يكون علة لبعض الانفعالات، وفي العقل توجد أرقى الذرات فينشأ التفكير، وفي القلب نوع أدنى من السابق ينتج الخيال، وفي الكبد نوع ثالث ينتج العواطف".⁴

فالتفسير هنا مادي صريح للنفس، فكل عملية نفسية تفسّر باجتماع الذرات وحركتها في موضع من الجسم الذي تخالطه ذرات النفس مخالطة كلية، وذرات النفس ؛ نارية مستديرة لتكون أخف وأسرع

¹ جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مرجع سابق، ص84.

² أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص204.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 154-155.

حركة، وحتى تناسب الوظائف النفسية التي تقوم بها النفس، والنفس ما دامت ذرات مجتمعة فهي تقبل الافتراق مما يؤدي للقول بعدم خلودها بعد افتراق ذرات البدن.

لكن إذا رجعنا للمدرسة الفيثاغورية وجدنا التصور الروحي للنفس، والذي سيمتد من الأورفية حتى يصل إلى سقراط وما بعده، ومضمون هذه الآراء عن النفس أنها: "منفصلة عن البدن، وجوهرها مختلف عن جوهره، والنفس والروح معنى واحد، وهي خالدة، وأزلية، وجدت قبل البدن، ولا تنفى بفنائها. والبدن سجن لها... وخلصها بعده وارتقاؤها لحياة أعلى والنجاة من التناسخ هو سلوك سبيل التطهير والتصفية."¹ فالتأسيس لإشكالية النفس قد وضع هنا، وإن كان الكثير من الآراء مأخوذ عن الأورفية، والتاريخ يؤكد صلة فيثاغورس بالديانة الأورفية، فحقيقة النفس أنها جوهر مفارق متمايز عن طبيعة البدن، وليست فقط مبدأ لحركته، والنفس توجد قبل البدن وتبقى بعده، حيث توجد حياة أخرى غير هذه الحياة، وهي العودة للعالم الذي كانت فيه قبل دخولها سجن البدن، والخلص من البدن هو خلاص من عجلة الولادة، ولا يخفى أن عقيدة التناسخ أصولها هندية. أما طريق الخلاص من التناسخ فليس بالرياضات والشعائر والتزام نوع من الطعام واللباس والسلوك فقط، بل أعظم طريق لتطهير النفس والحفاظ على صفائها هو: "الرغبة في المعرفة وبخاصة المعرفة بالرياضة والتناسب والموسيقى... فطلب المعرفة الخالصة أعظم تطهير، وأسمى ضروب الحياة هي الحياة النظرية، وحياة التأمل."² ولا خلاف في أن هذه الآراء ستتكرر عبر تاريخ الفكر الفلسفي القديم والوسيط، وحتى الحديث منه، ونلاحظ انعكاس الرؤية الميتافيزيقية والفيزيقية للفيثاغوريين من خلال جعل العدد سر الموجودات، والتناسب العددي بين الأشياء سبب انسجامها، فلا غرابة أن يكون العدد والتناسب أعظم مطلوب عند هؤلاء لتطهير النفس وجعلها تبلغ الفضيلة.

¹ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص79.

² أرسطو، أورده جورج سارتون، تاريخ العلم (العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني)، ج1 (الأصول الشرقية واليونانية)، مرجع سابق، ص441.

نظرة سقراط إلى النفس غير معروفة على وجه التحديد، وذلك لأنه لم يكن من المشتغلين بفلسفة الطبيعة يوماً حتى نقول أنه نظر لها نظرة مادية، كما أنه لم يطرح مسألة ماهية النفس على الحقيقة، أما رأيه في الخلود: "فلم يقل به في وضوح أو أنه برهن على الخلود".¹ فالنفس كشيء موجود معروف في فلسفة سقراط، وهي سيدة البدن، وهي الجوهر العاقل المميز للإنسان، في المعرفة، والفضائل، لكن رأيه في الخلود غير صريح على الأقل فيما نقلته محاورات أفلاطون عنه. من النفس نمر إلى نظرية المعرفة في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الفلسفة اليونانية، لنرى بداية تأسيس هذه الإشكالية في الفلسفة اليونانية، بل في تاريخ الفلسفة عبر امتداده. لم يُطرح سؤال المعرفة عند الأيونيين في ملطية، بل طرحه فيلسوف أفسوس هراقليطس، فقد تحدث عن وسائل المعرفة، وموضوعاتها، فرأى أن: "المعرفة تقوم على الحواس، وأهم الحواس البصر والسمع والشم، لكن الحواس لا تحكم على الأشياء، بل هي نوافذ للمعرفة، وتفيد معرفة الظاهر فقط، أما معرفة الكلمة أو القانون؛ فالذي يدركه هو العقل أو البصيرة".² فالحواس تعرف التغير الموجود في عالم الظواهر، أما ما خلفها، وما وراء التغير وسره، فهذا من اختصاص العقل والبصيرة، فاللوغوس الخفي مدرك عقلي، وهو أرقى من معرفة التغيرات الحسية، والنفس ذات الطبيعة النارية تحمل القدرة على المشاركة في هذا المبدأ الكلي المختفي خلف الصيرورة الدائمة.

وقد رأى الإيليون وعلى رأسهم بارمينيدس رأي هراقليطس في وسائل المعرفة الحقة، فللمعرفة طريقان، طريق الحقيقة وطريق الظن: "ومن الواجب التفريق بين نوعين من المعرفة، المعرفة الظنية والمعرفة العقلية، الأولى ليست جديرة باسم المعرفة لأنها تنقل التصورات الشعبية والوهمية، والمعرفة

¹ عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببلبنان، د.ط، سنة 1979م، ص58.

² أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة قبل سقراط، مرجع سابق، ص ص125-126.

العقلية هي الحقيقة.¹ فيجب إتباع طريق العقل لنبلغ اليقين والحقيقة، فالحواس تخدع بالقول بوجود التغير، ولا تعرف إلا ظواهر الأشياء، أما الوجود في حقيقته فثابت لا يتغير، واحد لا يتعدد، والذي يدرك هذه الصفات هو العقل لا الحواس، والوجود والفكر واحد، وهذا هو ما يسمى بالجمع بين الماهية والهوية، بين المعرفة والوجود، والتصور فعل العقل وليس فعل الحواس.

لقد جعل أنبادوقليس المعرفة والتفكير والإحساس فعلا ماديا صرفا، تبعا لتصوره لطبيعة النفس المادية، فقد عرفنا كيفية قيام عملية الإحساس من خلال فكرة الشبيه يدرك الشبيه من خلال المسام والحواس، فنحن نحس بالأشياء التي تحتوي من العناصر بقدر ما نحتوي، أما التفكير وإدراك الأشياء مثلا فهو: "الدم الذي تختلط فيه العناصر الأربعة قرب القلب، ويسميه بالعقل".² فالإدراك عملية بيولوجية، لأن أنبادوقليس طبيب، والدم المحيط بالقلب هو العقل، لأن الدم في البدن يحمل العناصر بشكل أكثر انسجاما، فتكون المعرفة العقلية مقدّمة على المعرفة الحسية. كما أشار لطريق آخر من المعرفة: "هو طريق الإلهام".³ وقد أشار إليه بارمينيدس، فكلاهما شاعر، ينتظر الإلهام من ربات الشعر، إلى جانب الحواس والعقل، وتلك طرق المعرفة المختلفة عبر تاريخ الفلسفة.

وأنكساغوراس بالرغم من قوله بالحواس كأداة للمعرفة، وأن الحواس تدرك المخالف لها لا المشابه في الكيفية، لكن الذي يشترك فيه مع الذين مرّوا معنا هو قوله: "بأن المعرفة الحسية وهمية خاطئة، وأن المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الصحيحة التي يجب الاعتماد عليها".⁴ وكان المعرفة العقلية شعار لفلاسفة اليونان، حتى الذين قالوا بأن العقل مادة مثله من بقية الحواس، وإن كنا نرى أنه ما دام الإدراك الحسي والتفكير يفسّر ماديا، فلا أهمية لتقديم العقل عن الحواس.

¹ عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص122.

² جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مرجع سابق، ص85.

³ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص178.

⁴ عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص161.

أما الذريون فعرضهم لإشكالية المعرفة كان كالتالي: "عملية الإحساس تحصل من انبثاق الصور من الموضوع فتدخل العين، فالإبصار هو دخول هذه الصور وانتقالها عبر الهواء يجعل الصور مختلفة إذا كانت قريبة أو بعيدة... أما الحواس الخمس الظاهرة فلا يركن إليها لاختلاف الأشخاص في أعضاء الحس، فالوجود الحق هو عالم الذر والخلاء الذي يدرك بالحواس."¹

فالإحساس والتفكير عمليات مادية، إذ ليست إلا حركة للذرات، والأجسام تبعث بصور تنطبع في الهواء، والحواس تتلقاها، وبذلك يحدث الإحساس بالشيء، والحواس الخمس ليست مصدرا للمعرفة الحقيقية لأنها تتبع مزاج الإنسان والذرات التي تلج جسمه والتي تقاومه، لذلك هناك معرفة أخرى أكثر يقينا مما تنقله تلك الحواس، ليست التفكير طبعاً، بل هي ما يشبه الحس المشترك الباطني.

أجمع السابقون على التقليل من شأن الحواس، لكن مدرسة السفسطائيين في النصف الثاني للقرن 5 ق.م، قد غيرت هذه النظرة، فبروتاغوراس قامت نظريته للمعرفة على: "1_ الإحساسات صادقة وهي معيار الحقيقة، 2_ المعرفة نسبية، 3_ الوجود متوقف على المدرك."² الاعتماد على الحواس سببه ملاحظة التغير المستمر لعالم الظواهر، والتغير تدرجه الحواس، أما العقل فينشد الثابت، وما دامت الحواس مصدرا للمعرفة، وهي مختلفة من شخص لآخر، وموضوع المعرفة متغيراً، فإن المعرفة ستكون نسبية، ولما كانت الحواس مصدرا للمعرفة وهي تختلف من شخص لآخر، فستصبح الأشياء كما نراها، فالإنسان مقياس الحقيقة، وتكون هذه الأخيرة اعتبارية.

لقد كان سقراط على النقيض من موقف بروتاغوراس حيث أن: "الفلسفة السقراطية هي البحث أو الرغبة في البحث عن ماهيات الأشياء تبعا للمنهج الديالكتيكي."³ فهناك شيء ثابت يجب طلب

¹ جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مرجع سابق، ص 115-116.

² أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص 265.

³ عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مرجع سابق، ص 30.

معرفته خلف الظواهر المتغيرة التي تنقلها الحواس، وهذا الشيء هو الماهية التي تجمع تحتها مجموعة من الأفراد المشتركين فيها، فالعلم هو طلب الماهيات، والماهية تقوم على ضبط حدّها، لذلك كان يعيب سقراط على السفسطائيين استخدامهم للألفاظ الضخمة والفضفاضة، وكان يدعو لاستقراء الجزئيات وإدراجها تحت اسم وتصور أو نقول حدّ عام مشترك يشملها جميعا. إن الوصول إلى هذه الحدود المضبوطة يتم من خلال المنهج الجدلي القائم على التهكّم والتوليد، فالتهكّم أسئلة محرّجة توقع المحاور في التناقض، حتى يعلم أن ألفاظه الواسعة لا تعطي حدا دقيقا للشيء، وبعد ذلك ينتقل لتوليد المعرفة في النفس باستخدام نمط آخر من الأسئلة تجعل الشخص يكتشف المعرفة داخل نفسه، والعقل مفتاح ذلك إذا زالت عنه المعارف الخاطئة فتصير النفس كالمرآة المجلوة التي تظهر فيها الحقيقة، فلا دخل للحواس في المنهج الديالكتيكي، والماهية ستصير مطلقة لا نسبية.

ننتقل من الجانب النظري في الفلسفة إلى جانبها العملي، مع إشكالية الأخلاق والسياسة اللتان كانتا مرتبطتان، فالمرحلة السابقة على السفسطائيين وسقراط لا نرى فيها تأسيسا لهذه الإشكالية إلا ما يشبه التعاليم والملاحظات في مسائل أخلاقية لم تبحث في الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق.

إن المدرسة الإنسانية ممثلة في السفسطائيين؛ هم أولى الفلاسفة بالبحث في الأخلاق والسياسة، فيرى بروتاغوراس أن: "الأخلاق مصدرها القوانين، ولا تكون قوانين إلا حيث توجد مدنية، وما دامت الأخلاق ليست فطرية فلا بد من وجود معلمين لها." ¹ فالحياة البدائية لا أخلاق فيها، لأنه لا اجتماع فيها، والخير ما تشرّعه القوانين، والتربية هي من تنشئ المواطن الصالح والإنسان الخير، لكن الخير والشر كمفاهيم ستكون نسبية انسجاما مع مذهب بروتاغوراس العام القائل بنسبية

¹ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مرجع سابق، ص271.

المعارف، فالخير والشر نسبيان يختلفان باختلاف قوانين المدن، والقوانين يصنعها البشر. وقد تابع أنتيفون بروتاغوراس في القول بالقوانين كمصدر للقيم الخلقية، وكمعايير لتحديدتها.

لكن نجد في الطرف المناقض هيبياس وكالكلاس وترازيماخوس يرون أن: "الطبيعة هي الصالحة وأنها الأساس، أما القانون فهو قيد وهو نير يحمله الإنسان وجب التخلص منه، كما أن القوانين من صنع الضعفاء، وهي شر، والطبيعة خير، والنجاح في الحياة أكبر من الظلم، لأن الظلم طبيعي، أما العدالة فمنافية للطبيعة، والقوة هي مصدر كل شيء".¹ فهنا نجد في الأخلاق على مستوى الفرد، أو الجماعة (السياسة) أن مصدرها الطبيعة ؛ لا الاجتماع البشري وما يشرعه من قوانين وضعت أساسا لتكفل حقوق الفقراء، ورأي ميكيايلي وهوبز ونيشته في أخلاق القوة والسادة، ليس إلا امتداد لهذه النظرة، التي تجعل الأقوى هو الأصلح للحكم، والخير في السير وفق قانون الطبيعة، فالبقاء للأصلح والأقوى.

أما عند سقراط فنجد له فلسفة أخلاقية مغايرة للسفسطائيين كما خالفهم في نظرية المعرفة، فجوهر فلسفته الأخلاقية: "أن الفضيلة هي العلم، وأنه بغير علم لا يتم العمل، وحيث يوجد العلم يوجد العمل".² فالفضيلة علم، والرذيلة جهل، وإذا كانت غاية السلوك والعمل الإنساني بلوغ الفضيلة والخير والسعادة، فعليه أن يكون عالما بها، فمن يطلب غاية يجب أن يعلمها، ثم إن من يرتكب الشرور إنما يفعل ذلك لأنه جاهل بها، أو أن معرفته فيها نقص، فمن علم الفضيلة حقا سعى إليها. لقد وضع سقراط معاني بعض الفضائل كالعدالة والشجاعة والتقوى، وهي مبسطة في محاورات أفلاطون، كما أنه دعا لاحترام القوانين وإن كان معارضا لها (إعدام الديمقراطية له).

¹ عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص174.

² عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مرجع سابق، ص44.

المطلب الثاني: الإشكالات الفلسفية عند أفلاطون وأرسطو (القرن 4 ق.م)

إن مفهوم المذهب المتكامل الذي يدرس جل جوانب الإشكالات الفلسفية لم يتبلور حقيقة إلا مع أفلاطون وتلميذه أرسطوطاليس، و نظرا لمكانتهما في تاريخ الفلسفة، وانشغال الباحثين في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية بالأثر الذي تركاه في تراثنا الفكري، أفردنا لهما هذا المطلب.

أ) أفلاطون:

لا نريد أن نجعل من موضوعنا تأريخا وسيرة ذاتية لهذه الشخصية العظيمة في تاريخ الفلسفة والفكر الإنساني، وإنما سنعرض لأهم الآراء ذات الأثر التي خلّفتها لنا محاوراته.

كانت إشكالية ما وراء الطبيعة من المواضيع التي عالجتها الفلسفة الأفلاطونية، والفكرة الجوهرية التي تعتبر محور فلسفته كلها هي نظرية المثل، التي تفسّر المعرفة والوجود الحقيقي على حدّ السواء، فالمثل في الناحية الوجودية: "عالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله، يدرك بالعقل الصرف، الماهيات متحققة فيه بالذات... فهي مبادئ ومثل الوجود المحسوس... والأجسام يتعين كلّ منها في نوعه بمشاركة جزء من المادة في مثال من هذه المثل".¹ فالعالم الحسي في صيرورة مستمرة، وخلفها يوجد المطلق، والوجود الحقيقي عقلي لا حسي، ثابت لا يتغير، وهو عالم المثل ففيه مثال كل شيء في العالم وأصله الذي هو مبدؤه الأول، والذي سينسخ عنه، والمثل متعددة كالأعداد الفيثاغورية، يشارك بعضها في بعض حتى تصل لمثال المثل كلها (مثال الخير)، والماهيات التي كانت عند سقراط موضوعا للأخلاق والمعرفة، صارت وجودا مستقلا ذاتيا، هو ما يصح لنا أن نسميه بالوجود الحقيقي، وهي بسيطة مجردة، أزلية وأبدية، كلية وثابتة، تدرك بالعقل، والأشياء تشارك في المثل لكي تكون موجودة بالفعل.

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ط، سنة 1936م، ص 89.

أما رأي أفلاطون في الألوهية، فنجدّه يذكر آراء مختلفة فيها: "فأولاً: الإله الواحد صاحب العناية، المفارق للآلهة التي هي نفوس الكواكب، ثانياً: هو الصانع، الذي يصوّر المادة بصور المثل المفارقة، وهو مثال الخير شمس العالم المثالي، وموجد المثل".¹ فليس هناك رأي واحد في فلسفة الألوهية عند أفلاطون، لكن المهم الاعتقاد بوجود إله متعالٍ عن الآلهة الوثنية لليونان رغم اعترافه بها، وله عناية تشمل الوجود أجمع وهي إحدى أدلة وجوده، إضافة إلى دليل الحركة الدائرية التي يحركها للعالم كما سنعرف في الطبيعيات.

إذاً فهناك عالم آخر غير العالم المحسوس، هو عالم المثل التي هي علة وجود المحسوسات، وهي الفكرة الجوهرية التي ستتربط عنها رؤية أفلاطون لبقية عناصر مذهبه، ومنها الطبيعيات.

ففي فلسفة الطبيعة عند أفلاطون؛ توجد أفكار أساسية: هي الصانع، المادة الأزلية المضطربة، حدوث العالم. فتكوين العالم يحدث على هذا النحو: "المهمة التي يقوم بها الإله الصانع لا تصل إلى حد خلق المادة من عدم، وإنما تقتصر على مجرد تنظيم المادة الأولية غير المشكّلة التي سمّاها بالقابل، وذلك بحسب النموذج المثالي للموجودات الطبيعية الذي سمّاها الحيّ بالذات".²

فالمادة قديمة وهي في حالة اضطراب تحتاج معه لمنظّم، والعالم حادث، فلم يقل أحد من اليونان قبل أرسطو بقدّم العالم، وإن اعتقدوا قدّم مادته، فالإله محاذ للمثل، في صنعه للموجودات، ولما كانت المادة نقصاً في ماهيتها، لم تتمكن من قبول الصور العليا كما هي، فظهر فيها النقص والشرور، وسبب فعل الصانع في المادة، عنايته بالصلاح والنظام، وهي فكرة سيعاد تكرارها كثيراً.

¹ راجع، عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مرجع سابق، ص 231-235.

² أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، سنة 1998م، ص 186.

والعالم المادي كما يتصوره أفلاطون: "له بداية زمنية، دون أن يكون له نهاية... حي متّصف بالنفس والعقل، يتصف بأكمل الأشكال، وهو الشكل الكروي، وركّب جسده من النار والتراب ليكون مرئيا وصلبا، ومن الماء والهواء ليكتمل التناسق بين هذه العناصر الأربعة."¹ فيسبب العناية الإلهية، وكونه خيرا، لن يقوم بإفناء ما صنع، كما أنّه لا وجود لفكرة تعدد العوالم، فصانع العالم واحد، وعليه فسيكون العالم واحدا، والشكل الكروي أكمل الأشكال في نظر اليونان، أما العناصر الأربعة التي تكون جسم العالم، فهي تتكوّن من المادة الأزلية بعد أن تأخذ صورها، وليست لها صفة القدّم، وقد أعطى لتلك العناصر صفات وأشكالا هندسية لتأثّر بالفينثاغوريين.

أما مفاهيم الحركة والمكان والزمان، فأفلاطون يرى: "أن الشكل الكروي للعالم يدفعه ليدور حول نفسه في مكانه... والمادة الأزلية خليط من المادة والمكان، فهي نوع من القابل الذي يكون مستعدا لقبول الحركة وأي شكل من الأشكال."² فالحركة موجودة في العالم على خلاف ما قال به الإيلليون، وهي حركة دائرية حتى تستمر إلى غير نهاية، وللحركة ارتباط بالزمان أيضا، والكواكب تعرف الحركة كذلك، أما المكان فهو المادة الأزلية شيء واحد، لأن الأخيرة عبارة عن امتداد قابل للصور والمثل التي تتطبع عليه، فالمادة الأزلية لا صورة لها، والمثل بحاجة لمكان تحل فيه، والمكان ضروري في عالم المحسوسات. أما الزمان فقد: "خلقه صانع العالم وجعله صورة متحركة للأبدية واختار حركات الكواكب كمقاييس له."³ فللزمان بداية ما دام العالم كله له بداية، والحركة الموجودة في الكواكب التي يقاس بها الزمان لها بداية، ومعنى القول أنه صورة متحركة للأبدية، أن هذه

¹ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (585 ق.م) إلى أفلوطين (270م) وبرقلس (485م)، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، سنة 1991، ص85.

² محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط2، سنة 2014م، ص178.

³ محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسيّة، بيروت، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، ط1، سنة 1993م، ص241.

الأخيرة ثابتة لا فرق فيها بين ماض وحاضر أو مستقبل، أما الزمان في العالم فيقاس بالأيام والشهور والسنين، ويعرف الأزمنة الثلاثة، غير أنه بلا نهاية، ما دام العالم لا نهاية له ولحركته. وقد جعل أفلاطون العالم حيا، بحيث: "للعالم نفسا تسبق جسمه، وهي غلاف مستدير يحوي العالم من كل جانب، تتحرك وتترك المحسوس والمعقول، والكواكب تحركها نفوس صنعها الصانع مما تخلف بين يديه بعد صنع نفس العالم وسمّاها بأسماء الآلهة الميثولوجية، وكانت تلك الآلهة (نفوس الكواكب) تعين الصانع على صنع نفوس الأحياء الفانين على الأرض مما تخلف له من صنع نفس العالم ونفوس الكواكب." ¹ فهكذا تترتب مراتب الوجود، وتكون رحلة النفوس البشرية في إدراكها للوجود رقيّا تصاعديا، والنفس تسبق الجسد، صنعها الإله، لتكون علة الحركة والتفكير، وتنقلنا هذه الفكرة الأخيرة إلى إشكالية النفس، والبحث في ماهيتها، ووجودها، وقواها ومصيرها.

فمن حيث الماهية: "فإن النفس صورة وأنها خالدة، وأنها سيّدة الجسم، وأن الجسم لا يؤثر في النفس، وأن النفس مفارقة." ² فهي جوهر روحاني، مستقل، وهي في المذهب الأفلاطوني أشرف من الجسد، لأن الصانع صنعها من نفس العالم ونفوس الكواكب، كما أنها توجد قبله، وتبقى بعده، أما الجسد فأقل مرتبة من النفس. لكن ما سبب اتصال النفس بالجسد؟ الجواب هو الخطيئة التي وقعت من النفس حيث: "تتكرّر لماهيتها الأصلية بحكم التضاد الموجود في ماهيتها والذي تصبح من خلاله تشبه حصانان لهما جناحان... فلما ارتبكت وتجاذبتها القوى المتضادة هبطت من عليائها." ³ فالنفس بحكم أنها جوهر ثالث بعد نفس العالم ونفوس الكواكب، قد انطوت على قوى نزوعية نحو المادة وعلائقها، إضافة إلى الانفعالات النبيلة، وعند تجاذب هذين الطرفين، تنسى النفس

¹ راجع يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 103-105.

² عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مرجع سابق، ص 206.

³ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 88.

روحانيتها، وأنها عاقلة تشاهد المثل وتعيش مع الآلهة، فتَهْوِي للجسد بعد تكسّر أجنحة حصانيتها، فالجسد مأساة وعقوبة بالنسبة للنفس، وهنا نلمح التأثير الأورفي والفيثاغوري واضحا.

وللنفس قوى ثلاث هي: "العقل، والنفس الغضبية التي تنثور للعدالة، ثم النفس الشهوانية".¹ فالنفس يصوّرها أفلاطون بالعربة ذات الحصانين والحوذي السائق، فالحصانان - وقد أشرنا إليهما آنفاً، وأنهما سبب نزول النفس وحلولها البدن - أحدهما أبيض يمثل الإرادة والقوى الغضبية، والثاني أسود يمثل الانفعالات الدنيئة والشهوانية، والحوذي السائق الذي يكبح جماحهما هو العقل، والعقل أشرف القوى ومحلّ الدماغ، ولذلك يمشي الإنسان منتصب القامة، والقوى الغضبية فمحلّها الصدر، والشهوانية محلّها البطن، وسينعكس هذا التقسيم على آرائه في المعرفة والأخلاق والسياسة.

إن مصير النفس عند أفلاطون هو الخلود، وأدلتها: "أولاً: فكرة تعاقب الأضداد كتعاقب الحياة والموت لتستمر الدورة سارية في الطبيعة، والثاني: هي نظرية التذكّر، والثالث: إدراكها لعالم المثل".² فالنفس موجودة قبل البدن، وستبقى بعد فناءه لمغايرة جوهرها لجوهره، فتعاقب الحياة والموت في العالم يستلزم بقاء النفس لأنها سبب الحياة، والنفس خالدة لأنها تتذكر وجودها قبل الجسد، فليست ملازمة له حتى تقنى بفنائها، والنفس تدرك المثل البسيطة الخالدة، فتستكون مثلاً بسيطة وخالدة، كما أنّها علّة الحياة لأنها تشارك في مثال الحياة، فيستحيل عليها الفناء، وهناك دليل آخر يرتبط بالمسؤولية الأخلاقية عن الشرور، وهذا سيستلزم خلود النفس تحقيقاً للعدل.

وفي إشكالية المعرفة نلمح انعكاس نظرية المثل وتقسيم العالم إلى قسمين حقيقي ووهمي، فالمعرفة كما يتصورها أفلاطون لها: "درجات يفرق بينها، هي: (أ) الحس، (ب) الظن، (ج)

¹ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، مرجع سابق، ص 170.

² أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص ص 193-194.

الاستدلال، (د) التعقل.¹ وهي مرتبة ترتيباً تصاعدياً، من أدناها منزلة إلى أعلاها، فالحس لا يمكن أن نجعل منه موضوعاً للمعرفة اليقينية، فهو لا ينقل إلا الظلال حسب أسطورة الكهف، والمعرفة تطلب الحقيقي، وهذه المرتبة تعتمد الحسّ الذي يختلف من شخص لآخر، ويختلف عند الشخص الواحد حسب ظروفه وأحواله، واعتمادنا الحواس يستلزم الإقرار بالاختلاف، لأن كلّ إحساس صادق عند صاحبه، والحواس تنقل معلومات جزئية لا رابط بينها، والعلم يسعى لإدراك الكليات. أما المعرفة الظنية فهي المعرفة المرتبطة بالمحسوس (العلوم الطبيعية مثلاً) وما دام الشيء المحسّ كثير النقلب والتغيّر من حال إلى حال، فإن المعرفة المرتبطة به لا ترقى لأن تكون علماً حقيقياً. يأتي الاستدلال في مرتبة ثالثة أعلى من الظن، وهو يشتغل بالأشكال الهندسية، فهذه الأخيرة ليست من عالم المحسوس، وإن كانت تستعين به، وما دامت الصلة بين هذا النوع من المعرفة والمحسوس لم تنقطع، تبقى دائماً أقل من التعقل. يبقى العلم أو التعقل هو آخر درجات المعرفة، وأعلاها، وموضوع التعقل مجرد وخالص من المحسوسات المتغيرة، فموضوعه هو المثل المعقولة، وهذه الأخيرة ثابتة كاملة وهي الوجود الحقيقي، فالمحسوسات مجرد نسخ عن المثل الحقيقية، وموضوع هذا صفته لا يستحق اسم العلم الحقيقي، وهذا الارتقاء من الحس حتى التعقل، هو الجدل الصاعد في الديالكتيك الأفلاطوني، من الجزئي إلى الماهيات الكلية أو مثل الموجودات. يقابل الصعود في هذا المنهج نزول بالقسمة الثنائية من الماهيات إلى الأجناس، إلى الجنس ثم الفصل وصولاً إلى تعريف الشيء.

تبقى الإشارة إلى فكرة أخرى في نظرية المعرفة الأفلاطونية، وهي التساؤل عن كيفية إدراك المثل والمعاني الكلية مثل (الحق، والجمال، والخير) مع كونها غير محسوسة؟ فالجواب: "أنها

¹ محمد عبد الرحمن مرحباً، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، مرجع سابق، ص232.

موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي.¹ فنخرج من هنا بشيئين هما أن المعرفة الحقّة أو العلم كما

يحب أفلاطون تسميتها سبيلها العقل لا الحواس، والشيء الثاني أن المعرفة في جوهرها تذكر

وليست توليداً كما رأى سقراط، فالمثل مركوزة في النفس التي كانت تعيش في العالم الإلهي، وقد

رأتها وأدركتها قبل أن يوجد الجسم وحواسه، والاتصال بالجسد أنساها ما كانت تعرف، أمّا

الموجودات في العالم ما هي إلا نسخ مشوّهة تذكر النفس بالمثل التي شاهدها فيما سبق.

والآن إلى الفلسفة العملية من مذهب أفلاطون، وسنبداً مع الأخلاق لنصل إلى السياسة.

يعتقد أفلاطون: "أن الفضيلة تحقق السعادة." ² فالسعادة غاية التزام الفضيلة، وغاية الأخلاق

اليونانية، فلم تكن الفضائل تطلب لذاتها بل لنيل السعادة، ولكن ما الفضيلة؟ وكيف هي الحياة

الفاضلة؟ الفضيلة هي: "تحقيق الطبيعة، أي تعيين الحدود لكل فضيلة من فضائل النفس مرتبة

حسبما وضعت عليه." ³ وحتى تحقق للنفس طبيعتها يجب أن تلتزم كل قوة من قواها الثلاث

بفضيلتها، ففضيلة القوة الشهوانية العفّة، وفضيلة القوة الغضبية الشجاعة، وفضيلة القوة العاقلة

الحكمة، فإذا تم ذلك في النفس وسادت القوة العاقلة ببقية القوى صارت فاضلة محققة لطبيعتها،

فتنال النفس بعد ذلك فضيلة رابعة هي فضيلة العدالة.

أما الحياة الفاضلة فليست في: "التكالب على الملذات بدون بصر بالعواقب ... فأسمى الملذات

وأكثرها دواما وهي فضيلة العقل أي الحكمة وفيها يكمن خير الإنسان وسعادته." ⁴ فالحياة الحكيمة

أسمى حياة يعيشها الإنسان الذي يطلب السعادة والتشبه بالعالم الإلهي المنسجم والمتوازن، أما اللذة

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 88.

² محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج 1، القاهرة، مطبعة البيت الأخضر، ط 1، سنة 1938م، ص 312.

³ عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مرجع سابق، ص 214.

⁴ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، مرجع سابق، ص 207.

في ذاتها فليست غاية، لأن الإفراط فيها يهلك الإنسان، لكن لا يجب أن نفهم من ذلك، أننا يجب أن نلغي الحياة الحسية جملة، بل اللذة ليست كلها شرًا، فإذا خلت من الألم، وجب أن نأخذ حظنا منها، والعفة هي كبح لجموح اللذة، وليست إماتة لها، ولكن تبقى الحكمة دائماً أسمى الفضائل.

الإنسان الفاضل في نظر أفلاطون هو: "من يستطيع تذوق الجمال الخالص للعالم المعقول ومن يعلم حقيقة الخير الذي هو مبدأ جميع الموجودات فلا شك أنه سيحاول تأمل هذا العالم المثالي والتمسك بالحكمة والفضيلة حتى يبلغ السعادة التي هي غاية الفيلسوف. فيكون الخير في ذاته مبدأ المعرفة ومبدأ الأخلاق."¹ فالسعيد حقاً هو من ارتفع عن العالم المحسوس واستطاع مشاهدة المثل، وانتقل من الجمال المحسوس إلى مشاهدة الجمال المطلق، وهو مثال الخير، والإنسان محب للجمال، فإذا ارتقى من الجمال المحسوس ووصل إلى المثل فشاهد مثال الخير، حصل له من تلك المشاهدة والتأمل السعادة القصوى التي ينشدها الفيلسوف، فهي سعادة طريقها الحكمة والفضيلة.

إذا كانت الأخلاق تبحث في سعادة الفرد، فإن السياسة تبحث في سعادة المجتمع ككل، فقد بحث أفلاطون عن الدولة المثالية والفاضلة، ولكن قبل أن يحدد لنا ملامح المدينة الفاضلة، يقرّر لنا حقيقة مفادها أن الإنسان: "غير مكثف بذاته، فلا بد له من التعاون مع أقرانه لقضاء حاجاته الضرورية من مأكل ومأوى وملبس وسواها."² فالاجتماع البشري ضرورة لا اختيار فيها، فالحياة الاجتماعية والمدنية لا بد من قيامها، وتقوم في أول أمرها على تحقيق الضروريات من احتياجات الإنسان، فإذا ما حقّقها انتقل إلى الكماليات، ومن هذه الكماليات يقع التدافع والتنازع بين الناس، مما يستوجب قيام الدولة والحكومة التي تزع الناس بعضهم عن بعض. والدولة المثالية تشبه النفس الفاضلة، التي تتحقق إذا سادت فضيلة الحكمة على بقية الفضائل، والتزمت قواها بفضائلها، فكَذلك

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 208.

² ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 92.

الدولة العادلة: "لا تتم ما لم يسيطر الفلاسفة وما لم تلق مقاليد الحكم إليهم".¹ فالمجتمع ينقسم لطبقات تقابل قوى النفس، والفلاسفة يقابلون القوة العاقلة، والجنود يقابلون القوة الغضبية، والعمال والخدم يقابلون القوة الشهوانية، ولكل طبقة فضيلتها، والمجتمع الفاضل هو الذي تلتزم فيه كل طبقة بفضيلتها ومكانها الطبيعي، والدولة المثالية هي التي يحكمها الفلاسفة فتسودها الفضيلة والعدالة.

واختيار طبقة الحراس يتم على أساس الكفاءة لا الوراثة، فقد ينزل من كان في طبقة الحراس إلى طبقة العمال وأصحاب الحرف، كما يمكن أن يصعد من كان من أبناء الطبقات الدنيا إلى فئة الحكام، لأن الكفاءة أثناء التنشئة والتربية هي الأساس في الارتقاء من طبقة لأخرى، وللتربية والتعليم في المجتمع الأفلاطوني، مكان جد مهم، حيث يهدف النموذج التربوي إلى تكوين وانتقاء الحراس مروراً بمراحل حيث: "يجب على الذين يتولون بناء المجتمع المنشود أن يجعلوا التعليم موحدًا إلى غاية سن الثامنة عشر، يتلقى فيها الأطفال ذكورا وإناثا القصص والشعر والأخلاق والدين والموسيقى، ويتجنب تعليم الأطفال في هذه المرحلة أشعار هوميروس التي تصوّر الآلهة تصويراً سيئاً، ومن الثامنة عشر حتى العشرين يزاول المتعلمون ذكورا وإناثاً دائماً التمرينات العسكرية، فمن نجح في اجتياز هذه المرحلة يدرس الحساب والهندسة والفلك والموسيقى حتى سن الثلاثين، ويعيش الطلاب في هذه الفترة عيشة اشتراكية في كل شيء، والمجتمع هو من يوفر لهم احتياجاتهم حتى لا يشغلوا عن الدرس، فإذا بلغوا الثلاثين اختير منهم من يصلح لدراسة الفلسفة ممن ظهر فيه طلب الحق والفضيلة والجمال والخير، يدرسه خمس سنين، ثم من سن الخامسة والثلاثين يعينون في وظائف حكومية وعسكرية للتمرس على فنون الحكم، فإذا بلغوا الخمسين

¹ محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، مرجع سابق، ص 250.

يمكنهم استلام الحكم.¹ وهذا النموذج التربوي يسير وفقه الناشئة ذكورهم وإناثهم من كل الطبقات، فمن تفوق حق له أن ينتقل من طبقته للأعلى منها، أو العكس، فالحكم ليس وراثيا بل يتبع الكفاءة. أما نظام الأسرة فقد كان أفلاطون يتهم بالفرد ولا يعطي للأسرة أهمية في مجتمعه المثالي، فهي تعوق طبقة الحراس عن الاهتمام بالمصالح العامة، لانشغالهم بمصالحهم الخاصة، فقد كان أفلاطون شيوعيا فيما يخص الزواج والملكية بالنسبة لطبقة الحراس (الجنود، والحكام) أما العامة من الناس فيمكنهم تأسيس الأسر وامتلاك المال والأراضي، فالزواج بالنسبة لطبقة الحراس يتم تحت رعاية الدولة وبهذه الطريقة: "تختار أقوى الشبان وأجملهم، وأقوى الشابات وأجملهن ثم تعقد بين كل ذكر وأنثى منهم زواجا غايته حسن نتائج الإنسال... والنسل من هؤلاء تستولي عليه الدولة وتجري عليه التربية السالفة الذكر دون إعلام أحد عن أبيه." ² فالفرد ملك للدولة، وتجنبنا للمحابة يعهد بتربية الأطفال إلى مرضعات حتى يبلغ السن الذي تتكفل به الدولة وفق نموذجها التربوي، وهذه هي شيوعية النساء والأطفال، والأمر عينه بالنسبة للمال، لأنه يولد الأثرة لدى الجنود ويوقع بينهم التدافع فتسوء أخلاقهم، فحياتهم اشتراكية في المال؛ كاشتراكهم في النساء والأطفال.

هذه هي الدولة الفاضلة، دولة الفلاسفة، الذين يعتبرون الوحيدين المؤهلين لتسيير شؤون الحكم وتشريع قوانينه، وتلك هي طبقاتها التي تنتج عن النموذج التربوي المقرر، ويجب على كل فرد منها التزام طبقته حتى يسود المجتمع التوازن والعدل، وتلك هي حياة الحكام الاشتراكية. لكن للدولة الفاضلة مضادات هي: "التيموقراطية، الأوليجاركية، الديمقراطية، الطغيان." ³ والتحول من دولة الفلاسفة الأرستقراطية إلى الدولة العسكرية سببه خلل في الزواج، كأن يحدث في غير وقته، أو

¹ راجع يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 125-135.

² محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج 1، مرجع سابق، ص 325.

³ راجع محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، مرجع سابق، ص 216-222.

خارج النظام الذي تضبطه الدولة، فينشأ أفراد محبوبون للسلطة والمجد فتظهر الصراعات والحروب فتقسم الأراضي والأموال ويستعبد المواطنون، وتكدس الثروة في يد العسكريين والبحث عن مصادر للإنفاق والاستثمار يدفع لتعديل القوانين خدمة للكسب غير المشروع فتظهر طبقة الأغنياء مقابلة لطبقة الفقراء، فيصبح الحكم أوليغاركيا، وعند حصول الثراء في يد الأقلية مقابل الأغلبية الفقيرة، تنور الأخيرة في وجه الأولى، طلب للمساواة والتحرر من الاستغلال، فيظهر نظام الغوغاء الذي لا قانون فيه ولا شعار إلا الحرية المطلقة، ثم تتقلب الحرية إلى ضدها، ويصعد أحد الأفراد من الشعب ويجمع حوله حامية فيلغى ديون الشعب تجاه الأغنياء، ويسرف في القمع وشن الحروب على جيرانه، فتكون مكلفة ويشتط في الضرائب، ويقرب المرتزقة ويبعد الفضلاء ليسلم من ندهم، وهذا هو الانقلاب الذي تنحدر فيه المدينة الفاضلة إلى مضاداتها.

وهذا هو موجز للخطوط العريضة التي تجلت فيها إجابات أفلاطون عن الإشكالات الفلسفية.

(ب) - أرسطو:

المعلم الأول كما سمّاه العرب المسلمون، وأتباعه سواء من اليونان أو غيرهم يسمّون بالمشائين، والمشائية العربية الإسلامية هي موضوع دراستنا هذه. لا يذكر اسم أرسطو إلا ويذكر معه المنطق، فقد عرفت العصور الوسطى المسيحية والمسلمة الكتب المنطقية لأرسطو كاملة، فتشكّلت لديهم الصورة التامة لمنطق أرسطو فأقبلوا على دراسته واستعماله في الجدل اللاهوتي والكلامي.

والمنطق كما وضعه أرسطو هو مقدمة للفلسفة وليس جزءا منها، فهو آلة للتفكير (أورغانون)، ومباحثه الكبرى حسب كتب أرسطو المنطقية هي: "المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات

الثانية، الجدل، السفسطة.¹ فالمنطق يبحث في الحدود والتصورات والمقولات العشرة التي تقال على أنحاء الوجود، كما يبحث في القضايا والتصديقات والأحكام، والمباحث المهمة فيه هي مبحث القياس ومبحث البرهان القائم على المقدمات اليقينية، وبعد اليقين يبحث المنطق في الأقيسة القائمة على المقدمات الشائعة، ثم الأقيسة المغالطية التي تبنى على مقدمات كاذبة.

في إشكالية ما وراء الطبيعة يمكن أن نجمل رأي أرسطو حولها في ثلاث نقاط كبرى، تفرعت عنها آراؤه الميتافيزيقية، وتلك النقاط هي: "الجزئي والكلي، الهولي والصورة، الحركة وعملها."² ومن هذه النقاط سيتفرع البحث في الجوهر، والقوة والفعل، والإلهيات الأرسطية، ولكن قبل الإشارة لأي من هذه المسائل، نرى أنه يجب علينا ذكر تعريف أرسطو لفلسفة ما وراء الطبيعة، فهو واضح التصنيف القديم لأقسام الفلسفة؛ الجانب النظري والجانب العملي.

يرى أرسطو أن الفلسفة الأولى كما كان يسميها هي: "العلم بالموجود من حيث هو موجود."³ فهنا نجد التأسيس الأعظم لمبحث الأنطولوجيا في تاريخ الفلسفة اليونانية، التي تبحث عن الكائن في ذاته مستقلا عن أعراضه، وقد رفض أرسطو المثل الأفلاطونية، على اعتبار أنه لا وجود عيني إلا للجزئي المحسوس المفرد، أما المعاني الكلية فليس لها إلا الوجود الذهني فقط، وما دام الإنسان يبحث عن الحقيقة، فسيجدها في الجوهر المشخص، الثابت الذي لا يتغير، والذي تحمل عليه الأعراض المتغيرة، وهو يعرف عن طريق الإحساس، وعن طريق العقل باعتباره جوهرًا أولاً بالنسبة للجواهر الثانية المتمثلة في الأجناس والأنواع، فوجب البحث في مبادئه الأولى، ولا يستلزم من هذا إنكار صفة الوجود عن غير المحسوس (عقول الكواكب وأنفسها، الإله).

¹ راجع يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 151-152.

² عبد الرحمن بدوي، أرسطو، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الناشر مكتبة النهضة المصرية، ط2، سنة 1944م، ص118.

³ محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج2، القاهرة، مطبعة البيت الأخضر، ط1، سنة 1938م، ص61.

إن الحديث عن الجوهر يدفع للحديث عن فكرة الصورة والمادة، بحيث أن: "الجوهر الحقيقي مركّب من مادة وصورة".¹ فالجواهر ثلاثة أنواع؛ جواهر مادية صرفة (الهيولى) وجواهر مركبة من مادة وصورة (المحسوسات) وجواهر صورية فقط (الإله المفارق)، والصورة هي الأساس في الوجود، فالمادة في حقيقتها ليست إلا قابلاً للصور.

وهنا أيضاً سيأتي الحديث عن القوة والفعل، فقد افترض أرسطو أن الوجود لا ينشأ عن اللاوجود (العدم)، فالتغير والضرورة تفهم على هذا الأساس: "الوجود ينشأ من إمكان أي وجود بالقوة...". وغاية الكائن أن يصل إلى تمام صورته النهائية ونهاية التغير وهي أن تحصل المادة على الصورة المناسبة لها، ومتى تمّ ذلك أصبح الوجود موجوداً بالفعل.² فالمادة وجود بالقوة، وليس لها شأن إلا باعتبار ما ستؤول إليه عندما تتحقق بالفعل، ومن الموجودات ما هو بالقوة بالنسبة لأخرى أعلى منها، فتكون الأخيرة بالفعل بالنسبة لتلك الأولى، فمادة الخشب مثلاً وجود بالقوة بالنسبة للكرسي الذي هو وجود بالفعل، وعلل التغير من القوة إلى الفعل أربعة: علة مادية ؛ علة صورية ؛ علة فاعلة؛ علة غائية، فالأولى هي مادة الشيء، والثانية صورته كشكل الكرسي في ذهن النجار، والثالثة الفاعل على الحقيقة وهو النجار لأن الانتقال من القوة إلى الفعل تحتاج عوناً مما هو وجود بالفعل حقاً، والعلة الأخيرة ما من أجله وجد الشيء كالجلوس بالنسبة للكرسي، والوجود بالقوة ينحصر في العلة المادية، والوجود بالفعل يشمل العلة الأخرى، والوجود بالفعل أشرف وأسبق من الوجود بالقوة من حيث الماهية، فالقوة لا متعينة، ومن حيث الزمان لأن وجود الأنواع أسبق من وجود الأفراد، ومن حيث الجوهر فالصورة هي الكمال المطلوب للوجود بالقوة.

¹ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 أرسطو والمدارس المتأخرة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط3، سنة 1972م، ص184.

² أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص ص271-272.

ذكرنا التغير والحركة والانتقال من القوة إلى الفعل، وتعين المادة بالصورة، حتى ننتهي لصورة الصور التي هي بالفعل دائما، أي فلسفة الألوهية عند أرسطو: "جميع الموجودات الطبيعية والسمائية تستمد حركتها من مبدأ أزلي أول، هو علة الصيرورة أو الحدث، من حيث يخرجها من القوة إلى الفعل. ويجب أن يتصف هذا المبدأ الأول بالكمال أو الفعل، والخلو من القوة وما تنطوي عليه من قابلية للتحرك والصيرورة."¹ وهذا هو المحرك الأول الذي لا يتحرك، ولتنتقل الموجودات بالقوة إلى الوجود بالفعل، فهي بحاجة إلى وجود بالفعل، وهذا المبدأ الأول هو فعل محض، والبحث فيه هو الغاية الأصلية للفلسفة الأولى (الجزء الإلهي)، ووصف الإله بأنه محرك لا يتحرك، لأن الحركة نقص، وسعي نحو الكمال، وهذا الإله هو الكمال المطلق، ومن صفات هذا الإله أنه: "عقل وعاقل ومعقول."² فهو عقل؛ لكونه كائنا بسيطا خاليا من المادة وكثافتها، وهو عاقل لا يعقل العالم المادي الناقص، بل يعقل ذاته ويفكر ويتأمل في وجوده الكامل، فهو مكتف بنفسه ولا يوجد ما يستحق أن يفكر فيه غير ذاته، وهو معقول يدرك ذاته مباشرة، بالحدس، ودون فصل بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، فذلك حال الإنسان الناقص الذي كماله في تعقل الوجود المتميز عنه، أما الإله فهو عقل يعقل تعقله، وهذه أسمى مراتب الكمال والسعادة بالنسبة لأرسطو.

ومن أدلة وجود الإله باختصار على النحو الآتي: (1) _ الزمان لا بداية له ولا نهاية، فكل آن له قبل وله بعد، فالزمان أزلي وأبدي. (2) _ الزمان مقياس الحركة، وإذا كان أزليا وأبديا فالحركة أزلية وأبدية، والحركة لا تكون علة ذاتها. (3) _ العالم متغير، والتغير سعي نحو الكمال، فهذا دليل وجود العلة الغائية التي يجب أن تكون خارجة عن العالم. (4) _ العلل نوعان: علة أولى وعلل ثان، والأخيرة ناتجة عن الأولى، ويستحيل استمرار العلل إلى ما لانهاية له، كما يستحيل الدور

¹ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية (من طاليس إلى أفلاطون وبرقلس)، مرجع سابق، ص 130-131.

² محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، مرجع سابق، ص 301.

على العلل، بل لابد من الوقوف على علة أولى تحرك ولا تتحرك.¹ فالحركة والزمان أزليان لارتباطهما بالهيولى الأزلية، وحتى تتحرك الهيولى الأزلية فلا بد لها من محرك أزلي، والعالم نرى فيه النظام والكمال، لأنه يسير نحو علة في غاية الكمال، ويستحيل أن تكون تلك العلة هي العالم، فالشيء لا يكون معلولا وعلة لنفسه في آن واحد، بل علة العالم الغائية هي المبدأ الأول الذي هو كمال مطلق، والعلل التي نراها في العالم لن تتسلسل إلى ما لانهاية له، وإلا لما تحول شيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ولما حصل الكون، كما أن المعلول لا يكون علة نفسه على سبيل الدور، بل لابد من علة خارجة عن المعلول، علة أولى تتوقف عندها سلسلة العلل.

أما كيفية تحريك العالم، فليست كما نشاهد في الموجودات الطبيعية من خلال المماسسة والانفعال بالشيء المتحرك، بل: "المحرك الأول يحرك دون أن يتحرك وهذا شأن المعشوق والمعقول."² فالحركة هنا حركة غائية، فالعالم يعشق الإله لما له من كمال، ويشتاق له، فالعشق والشوق للغاية سبب حركة العالم، حركة جذب، وهذا القول من أرسطو حاول فيه تبرير كيفية تحريك غير المادي؛ للشيء المادي، ويتجنب مشكلة المثل الأفلاطونية المفارقة تمام المفارقة.

وبهذا ننهي الميتافيزيقا الأرسطية لكي نذهب إلى الفيزيقا، ومسألة الحركة التي تعد الأساس في فلسفة الطبيعة عند أرسطو. لكن لماذا هذه المكانة للحركة؟ الجواب هو: "أن أرسطو لا يتصور الجوهر منفصلا عن الأجسام المادية، وهذه الأجسام لا تتصور بعيدة عن الحركة والأعظام والزمان

¹ محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، مرجع سابق، ص ص 298-299.

² يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 235.

والمكان.¹ فالجوهر الحقيقي مادي غير مفارق، وهذا الأخير كما هو ملاحظ حساً يتغير، وما

التغير إلا حركة في مذهب أرسطو، ففكرة الحركة ولواحقها، أهم عناصر الفلسفة الطبيعية.

الحركة هي: "كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة".² فهي انتقال إلى الفعل، والوجود

بالفعل ليس إلا تحققاً لما كان بالقوة، أي أن الكائن يصير بالفعل لما كان مستعداً له بالقوة، ولا

يكون شيئاً غير ما كان استعداداً كامناً له، وهي كمال أول، دلالة على وجود كمال ثان، سنعرفه

مع إشكالية النفس كمثال. وللحركة أنواع أربعة: "التغيير يتم من حيث الجوهر أو الكيفية أو الكمية

أو المحل".³ فالحركة التي تخص الجوهر هي الكون والفساد، والحركة في مقولة كيف كتغير

اللون الأبيض والأسود في الشيء، أما حركة الكم فتشمل ما يمكن للجسم الطبيعي مثلاً بلوغه من

حيث الطول والحجم والوزن، ورابع الأنواع وهو حركة النقلة والتي تحدث في المكان، وينتقل فيها

الجسم من موضع لآخر. والحركة التي تستحق حقاً اسم التغير، هي حركة الكون والفساد، أي

حلول صورة محلّ أخرى، وسنشير لاحقاً لفكرة الطبيعة (المادة، الصورة، العدم) وعلاقتها بالحركة.

الحركة تخص الأجسام المحسوسة، مما يستلزم منا التعرض للواحق الحركة من المكان والخلاء

والزمان واللامتناهي التي ذكرها أرسطو، فالمكان هو: "الحد الباطن للحاوي الملامس مباشرة

للمحوي على ألا يكون متصلاً بالمحوي".⁴ فهو شيء مجرد وليس كما تصوره أفلاطون أنه هو

عينه المادة اللامحدودة، فالمكان وعاء للجسم، منفصل عنه ولا يشكل جزءاً من ماهيته، وإلا لما

حدثت حركة النقلة من موضع لآخر، وهناك الحاوي العام الذي يحيط بالعالم أجمع، ولا يحيط به

مكان، وهناك الأمكنة الخاصة والجزئية التي تحوي بعضها بعضاً حتى نصل إلى المكان العام.

¹ محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج2، مرجع سابق، ص40.

² عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مرجع سابق، ص 202.

³ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 أرسطو والمدارس المتأخرة، مرجع سابق، ص91.

⁴ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص290.

أما الخلاء فقد رفضه أرسطو، واعتبر الطبيعة ملاء كلها، ولا يمكن تصور مكان لا يحوي جسما، وذلك لاعتبارات عدة منها: "أنواع الحركات الثلاث (الكم والكيف والنقلة) ممكنة في الملاء، كما أن فرض وجود الخلاء، والذي لا يتميز فيه جزء عن جزء لا يحدد لنا سبب التحيز في هذا الجزء من الخلاء دون الآخر، ومسألة سقوط الأجسام مختلفة الكتلة ومقاومة الأمكنة الكثيفة لسقوطها وتمايز سرعتها في السقوط تنفي أيضا وجود الخلاء." ¹ فلهذه الأدلة افترض أرسطو استحالة وجود الخلاء الذي جعله الذريون شرطا ضروريا لحركة الأجسام.

وسنلخص مسألة الزمان في نقطتين هما كمقدمتين تؤديان لنتيجة: "أ) _ الزمان هو مقدار للحركة بحسب المتقدم والمتأخر، ب) _ الزمان يمكن فهمه بواسطة الآن، ج) _ قدم العالم وأبديته." ² فالزمان مرتبط بوجود الحركة، فوجودها يستلزم وجوده، لأننا بالزمان نقيس الحركات وتعاقبها، ويختلف الزمان عن الحركة، فليس مفهوما واحدا، فالزمان أقرب إلى اللاوجود منه إلى الوجود، لا تكاد تمسك به، في انتقال دائم من ماضٍ إلى حاضر إلى مستقبل، وفق نمط ثابت متسق، أما الحركات فتختلف بين بطيئة وسريعة، والحديث عن الزمان هو حديث عن فكرة الآن، والآن في ماهيته أنه يقع دائما بين نهاية زمن وبداية آخر، وهكذا، فكل آن قبل وبعد، إلى ما لانهاية له، فيكون الزمان أزليا وأبديا، فلا آن أحق من غيره بأن يكون هو نقطة البداية، والأمر عينه في مسألة النهاية، وإذا كان الزمان لا بداية له ولا نهاية، وهو مقياس الحركة، فستكون الحركة أزلية وأبدية أيضا، وعليه تكون المتحركات في العالم أزلية وأبدية، فحركة العالم ستكون الحركة الدائرية، لأن الحركة الدائرية لا بداية لها ولا نهاية - بخلاف حركات العناصر الأربعة، أو أي جسم يتحرك في العالم نحو مكانه الطبيعي-، ويعتبر أرسطو أول من قال من اليونان بقدم العالم بمادته وصورته.

¹ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية (من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس)، مرجع سابق، ص 112-113.

² محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، مرجع سابق، ص 278.

بقي لنا الحديث عن فكرة اللامتناهي، فقد كان أرسطو يرى: "اللامتناهي هو ما يمكن الاستمرار في قسمته، ولا وجود للامتناهي بالفعل سواء أكان جوهرًا مفارقًا أم جسمًا أم عددًا".¹ فاللامتناهي هو وجود بالقوة لا يتحقق بالفعل أبدًا، فإذا بدأنا مع الجواهر المفارقة، فهي ليست أجسامًا مادية مركبة تقبل الانقسام، والجواهر المفارقة بسيطة، فهي متناهية، أما الأجسام المادية محدودة دوماً بالأسطح المحيطة بها، ولا يمكنها أن تكون أكثر من حدودها، والعدد في الرياضيات مهما زدنا فيه فله نهاية، فالمكان والزمان الذين وظّفهما زينون الإيلي في حججه؛ متناهيان بالفعل، لا متناهيان بالقوة، فننظر لهما من وجهتين مختلفتين، فالانتقال من مكان إلى مكان يقع بتناهي المكان من نقطة الأولى إلى الثانية، ويحدث في زمن له نهاية لأنهما متصلان وليسا نقاطًا منفصلة، أما بالقوة فيمكن قسمتهما إلى عدة نقاط وآنات لامتناهية، يكون المتحرك ساكنًا في كل آن على حدّ.

بعد الحديث عن حركة الأجسام ولوازمها، طرح الآن السبب في التغيّر من خلال المبادئ التي تحدث تجوهر الأجسام: "فالمبادئ ثلاثة فقط: الأول الهولي أو المادة الأولى، والثاني العدم، والثالث الصورة".² فحدوث التغير والحركة لا بد له من قابل لذلك التغير، ولا بد أيضًا من النهاية التي سيقف عندها ذلك التغير، أو التغير بالفعل، وهو الصورة، وهذان المبدآن سبق الإشارة لهما، وهما أساس تجوهر الكائن، أما العدم فهو نهاية صورة أو فسادها، وكون أخرى، وليس وجودًا متعينًا، ولكون أي شيء لا بد من اجتماع الصورة والمادة معًا، والفصل بينهما فكري لا واقعي أوعيني، فما نراه هو الأشياء الكائنة التي اجتمعت فيها المادة والصورة، وهذه الأخيرة هي المسبب للحركة، أي هي الدافع الذاتي والطبيعة المؤدية لحركة الهولي والتي تعطيها الوجود بالفعل، وتمنحها الماهية، وإن كانت الأولى هي سبب التشخيص، والاختلاف بين أفراد النوع الواحد.

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 182.

² المرجع نفسه، ص 175.

وفيما يخص العالم فهو قديم قدم الزمان والحركة، وقدم علته المادية والفاعلة، فالهيبولى قديمة، والإله البسيط الذي له فعل واحد يفعله منذ الأزل، ولا مرجح لزمن دون زمن، وحركة العالم الدائرية كذلك لا تجعل له بداية ولا نهاية، هذه الإشارات قد مرت بنا سابقا ولن نفصل فيها أكثر، أما بنية العالم: "فالأثير هو العنصر البسيط للأجسام السماوية الذي يتحرك حركة دائرية، فالأفلاك والكواكب والشمس متحركة حركة دائرية تسبب الحرارة، والأفلاك متداخلة والأرض في مركز الكون، وعدد الأفلاك خمسة وخمسون فلكا، والسماء الأولى تتحرك عشقا وشوقا للمحرك الأول، أما الأفلاك فتحركها نفوسها، أما العالم السفلي (ما تحت فلك القمر) فيتتركب من العناصر الأربعة، وحركة هذه العناصر رأسية فيها الأعلى والأسفل، فالخفيف كالنار والهواء إلى أعلى، والأثقل كالماء والتراب إلى أسفل، وتتكون العناصر الأربعة من اتحاد الكيفيات الأربعة، والعناصر تتحول وتتحرك وفق طبيعتها، وتلك الحركة تشبه النزوع نحو غاية ما إن لم تجد عائقا يحول دون حركتها".¹ هذه هي نظرة أرسطو لبنية العالم والتي ظلت سائدة رغم بساطتها لعهد كوبرنيك، وأرسطو لاعتماده العلة الغائية جعل تفسيره للأشياء تفسيرا غائيا، فحتى الكائنات الحية وجدت بتلك الصورة لأجل غاية محددة، وإن كان تركيبها العنصري ينتج عن الامتزاج الناتج عن تأثير عالم ما فوق القمر، والذي يزداد اعتداله كلما ترقينا في مراتب الأحياء. وهنا نهاية فلسفة أرسطو في الطبيعيات الكبرى. لم يهمل أرسطو موضوع الطبيعيات الصغرى (النفس) فقد أفرد لها كتابا خاصة، والحديث عن النفس هو الحديث عن ماهيتها، واتصالها بالبدن ومصيرها، وقواها، وسنأخذ إشارة عن كل جزء.

¹ راجع أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 299-303.

إن النفس في التصور الأرسطي: "كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، نعني بجسم آلي".¹ فتكون النفس بهذا المعنى صورة للجسد، فالصورة هي الكمال الأول، والتحقق بالفعل لما هو بالقوة، والنفس صورة لجسم طبيعي، وليس للجسم الصناعي (الكرسي، السرير مثلا)، والنفس علة الحياة، فلا توجد نفس في الجمادات، والجسم الطبيعي المستعد للحياة بالقوة، تخرجه النفس التي هي صورته إلى الحياة بالفعل، وهذا الجسم يحتوي آلات لتقوم قوى النفس من خلالها بوظائفها، فالهيولى التي تكون النفس صورتها هي التي احتوت الاستعداد من الناحية الفيزيولوجية والعضوية، والنفس كمال أول، فالسيف صورة لمادة الحديد إذا استعمل قطع فحصل الكمال الثاني، والنفس الإنسانية مثلا كمال أول، فإذا قامت القوة الناطقة بفعلها حصل الكمال الثاني، ومعنى الكمال الأول أن الفعل يتحقق في بعض الأحيان والبعض الآخر لا يتحقق، والإنسان لا يفكر باستمرار (حالة النوم) لذلك كانت النفس كمالات أول فقط، وهي صورة لهيولى الجسم، محركة للجسم المتحرك، لأنها لا تتحرك بذاتها، لأن المتحرك يجتمع في الصورة المحركة، والمادة المتحركة، والنفس صورة فقط. والعلاقة بين الجسد والنفس كما وضعها أرسطو: "أن الجسم والنفس - في الواقع - لا ينفصل الواحد عن الآخر، كما لا تنفصل الهيولى عن الصورة أي انفصال".² فالنفس ليست جوهرًا مفارقًا كما اعتقد فيثاغورس وأفلاطون ومن قبلهما أورفيوس، وليست من طبيعة مادية كما تصوّرها الطبيعيون، وإنما هي صورة لمادة الأجسام الطبيعية التي ذكرنا خصائصها، والصورة لا توجد بمعزل عن المادة، فلا تفرقة بينهما إلا في الفكر، أما في الواقع فوجودهما معا في أي جوهر، فالنفس كصورة لا توجد قبل البدن، ولا توجد في أي بدن اتفق، فنفس الإنسان تلاءم هيولاه، ولا يمكن أن تحل هيولى النبات أو الحيوان، وهذا كرفض للقول بالتناسخ، والأصل في هذا القول، أن

¹ أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواطي، تصدير ودراسة مصطفى النشار، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط2، سنة 2015م، ص ص42-43.

² عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مرجع سابق، ص238.

التلازم في الوجود سيؤدي للتلازم في الغياب، ما دامت الصورة لا تقوم إلا بالمادة في الأجسام الطبيعية، فإن هذا يقودنا للتساؤل عن مصير النفس بعد فساد البدن، والذي يرتبط بنظرية العقل. يعتبر أرسطو أحسن الفلاسفة اليونان الذين فصلوا في موضوع النفس، وتحديد قواها المختلفة، والحديث عن القوى يأتي لاحقاً للحديث عن أنواع النفوس عند أرسطو، فكل نفس قواها: "فالنفس النباتية لها وظيفتان هما النمو والتوليد، أما النفس الحيوانية فلها نوعين من الحواس: ظاهرة هي الحواس الخمس؛ وباطنة هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة، وأخيراً النفس الناطقة: والعقل قوة صرفة في الإنسان وهو نوعان نظري وعملي".¹ فهذه هي أنواع النفوس وقواها التي تترتب تصاعدياً، من النفس النباتية وقوتا التوليد والنمو حتى النفس الإنسانية و القوة الناطقة، وكل نفس أعلى تحوي قوى النفس الأدنى منها، وتكون كالفعل بالنسبة للقوة، أو الصورة بالنسبة للمادة. أما القوى؛ فالنبات يتغذى لينمو ويعوض ما تحلل من جسده ويلد ليحفظ النوع في أفرادهِ، وما دامت هذه القوى موجودة في الحيوان والإنسان فلها ذات الوظائف، أما الحيوان فيزيد بقوى الإحساس، والذي تلتقط بالحواس صور المحسوسات، فتجتمع في الحس المشترك فيدرك المشترك منها، والعرضي، ويفرق بين موضوعات حسّين مختلفين، كما أنه يدرك وقوع عملية الإحساس التي تستطيعها الحاسة، ثم تنتقل الصور للمخيلة والتي تعمل بعد غيبة المحسوس عن الحواس، وتعمل على تكوين صور تحفظ في الذاكرة، وبإمكانها التصرف في الصور، وفي ختام القوى يأتي التفكير أو التعقل الذي هو إدراك الصور المجردة، كما يقبل الحس الصورة المحسوسة، وهي تكون بالقوة حتى تتم عملية التفكير فتصير بالفعل. وهناك قوة أخرى هي الحركة بالنسبة للحيوان والإنسان،

¹ راجع محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2، أرسطو والمدارس المتأخرة، مرجع سابق، ص 161-

والتي تنتج بفعل الإرادة أو القوة النزوعية للشهوات، تحرّك نحو السلوك إلى الخير الحقيقي أو الخير الظاهر، وهنا نجد العقل العملي، إضافة للقوى الإدراكية النظرية السابقة.

بقية لنا مشكلة العقل وارتباطها بمصير النفس، حيث يرى أرسطو في العقل أنه: "في النفس الإنسانية عقل منفعل أو هيولاني وعقل فعّال، ولا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل إلا بفضل شيء آخر هو دائما بالفعل. ويوصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل لأنه مفارق وخالد وأزلي، فكر خالص، وتعقل دائم".¹ فهناك عقل هو بالقوة كالهولي، يحتاج لعقل بالفعل دائما ينقله من حال القوة إلى حال الفعل، كحاجة الأشياء المبصرة إلى النور لتصبح مرئية بالفعل، فتعقل الأشياء يحدث بفضل العقل الفعّال الذي ينير المعقولات بالقوة في العقل الهيولاني فيصير عقلا بالفعل، وقد تضاربت أقوال أرسطو وشرّاحه حول طبيعة هذا العقل المنفعل والعقل الفعّال، فتارة يقول بأنه موجود في النفس، وتارة يصفه بالأزلية والخلود والمفارقة، ما جعل ثامسطيوس والاسكندر الأفروديسي ومن تابعهما في العصور الوسطى يختلفون في نظرية العقل وتقسيمه ؛ بين من يجعلهما مفارقين، ومن يجعل أحدهما موجودا في النفس غير مفارق، ومن ثمة فأرسطو لم يفصل في مسألة خلود النفس برأي قاطع ، واستمر هذا الاضطراب في مسألة الخلود مع شرّاحه من بعده.

إن الحديث عن نظرية المعرفة عند أرسطو، هو حديث عن مشكلة التعقل وكيفية حدوثها وعلاقة ذلك بالحواس من حيث اعتبارها من عدمه في عملية حصول المعرفة. إن نظرية المعرفة عند أرسطو يمكن إجمالها في هذه النقاط: "أ) المعرفة الحقيقية هي التي توصلنا إلى اليقين، ب) طريق اليقين هو لزوم النتيجة عن مقدماتها لزوما ضروريا حتى نصل للمبادئ الأولى لأي

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص314.

برهان، ج) _ مبدأ المعرفة هو الإحساس، د) _ العقل ينظم المادة الخام التي يقدمها الإحساس.¹

أول ما تجدر ملاحظته هنا هو ارتباط المعرفة بالمنطق، فمن يبحث عن الحقيقة عليه أن يسلك طريق البرهان، وحتى نستطيع تسمية استدلال ما برهاناً، فيجب أن يقوم على المقدمات الضرورية التي لا يتطرق إليها شك، بخلاف البراهين الجدلية والمغالطات، والتسلسل من مقدمة إلى أخرى بحثاً عن اليقين يوصلنا إلى بديهيات هي مبادئ التفكير التي لا تعتمد مقدمات أخرى تكون ناتجة عنها، والإحساس منطلق المعرفة، ما دام الجوهر المشخص هو موضوع فلسفة الوجود، فلا ينكر أرسطو الإحساس، لكن هذا الأخير يقدم الجزئيات، أما العلم فيبنى على الكليات، والكلي هو تجريد العقل للمشترك والعام الذي يشمل الأفراد الواقعيين تحت الحس، والعقل لكي يدرك المعقولات فإنه يتحول من عقل هيولاني بالقوة، إلى عقل بالفعل حصل صور الأشياء بمعونة العقل الفعّال، فالعقل هو المعقولات الحاصلة فيه، والمعرفة ليست تذكراً، بل تجريد، ولكلي وجود ذهني لا عيني.

المعرفة عند أرسطو قد ارتبطت بالمنطق، ومن المؤرخين من يتحدث في إشكالية المعرفة عن المنطق مباشرة، وهنا نكون قد أنهينا الجانب النظري من فلسفة أرسطو، وحين وقت الاطلاع على الفلسفة العملية، والتعرف على تصوره لإشكاليته الأخلاق والسياسة. لقد قامت الأخلاق الأرسطية على جملة من الأفكار الجوهرية هي على النحو الآتي: "الأخلاق عند اليونان عموماً هي أخلاق السعادة، وإن ماهية السعادة مرتبطة بقوى النفس وأسمى قوى النفس البشرية هي القوة الناطقة، فتكون الفضيلة النظرية أسمى فضائل الإنسان، وفي بلوغ السعادة لذة، إضافة إلى أنه يجب على من يطلب السعادة ألا يهمل ملذات الحياة، وهنا تطرح فكرة التمييز بين الفضائل النظرية التي ترتبط بالقوة العاقلة، والفضائل الخلقية التي ترتبط بالقوى النزوعية والشهوية، وهذه الفضائل الأخيرة

¹ راجع محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، مرجع سابق، ص 268-269.

تكتسب بالتعود عليها، وبالسير وفق معنى الفضيلة الذي هو وسط بين رذيلتين.¹ هذا إجمال

مذهب أرسطو الأخلاقي الذي ضمنه كتابين من كتبه، ولقد أغضينا عن كثير من جزئياته وتفاصيله، لكن نجد هنا مسائل يقترب فيها أرسطو من سابقه، وأخرى يبتعد فيها عنهم، فمن حيث القول بالسعادة كمطلب أقصى للأخلاق، فإن هذا المطلب قد اتفق عليه اليونان، وإن اختلفوا في ضبط ماهية السعادة، فقد جعلها أرسطو واللذة - لا يقصد اللذة الحسية - شيئاً واحداً، فهما كمال لقوى النفس وتحقق ما هو بالقوة، فالنفس البشرية كمال أول، وكمالها الثاني في التعقل، وهذا يحقق السعادة، فحياة التأمل هي الحياة الفاضلة، لكنها تخص فئة قليلة من الناس، وللذات الحسية مكان في مذهب أرسطو الخلقى، فلا يهملها كلية، لارتباطها بتحقيق السعادة (الغنى، الصحة، المنصب...)، وهنا تأتي مرتبة أخرى من الحياة المعتدلة التي تعنى بالفضائل الخلقية التي تشمل قوى أخرى من قوى النفس، وهنا أيضاً نجد فكرة ارتباط الفضيلة بالعادة والاكتمال، فلا تكون الفضائل طبعاً في الإنسان، ونجد نظرية الأوساط، والتي تجعل الشجاعة كفضيلة هي وسط بين رذيلتي الجبن والتهور، كما ذكر مسائل أخرى كالصداقة وضرورتها والتي لم نشأ أن نضيق المقال بها هنا، بعد اكتفائنا بما رأيناه أحق بالذكر في هذا الموضع.

ترتبط الأخلاق بالسياسة من حيث السعي وراء تحقيق السعادة، على الصعيد الفردي أو الجماعي، وقد خالف أرسطو أستاذه في مسائل كثيرة، وستكون السياسة أيضاً من نقاط الاختلاف بينهما، بداية من مسألة ضرورة الأسرة، وانتهاءً بشكل الحكومة المثلى عند كليهما: "فالأ أسرة هي نواة المجتمع وليس الفرد، فهذا الأخير حيوان مدني بالطبع لابد أن يعيش مع الجماعة، والأسرة نواة الجماعة، حيث تتكون من الزوج والزوجة والأبناء والعبيد، والفرد لا يذوب خدمة للدولة فيمنع من الزواج والملكية، بل على الدولة أن تجعله يتمتع بقيمته الفردية والاستقلال والحرية، فالدولة لا يجب

¹ راجع ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبرقلس، مرجع سابق، ص 133-140.

أن تكون وحدة متجانسة، بل هي كثرة تتشابه فيها المصالح، والحكومات ستة، ثلاث فاضلة تقابلها ثلاث فاسدة، فالملكية يقابلها الطغيان، والأرستقراطية يقابلها الأوليغارشية، والجماعية تقابلها الغوغائية، والسبيل للمدينة الفاضلة هو التركيز والمحافظة على الطبقة الوسطى في المجتمع، أما من هي الحكومة الفاضلة فليست شيئاً ثابتاً، بل تختلف حسب المجتمعات وأوضاعها.¹ فالأسرة ضرورية كمؤسسة في المجتمع، وهي الأساس، ونلاحظ عدم تحرر أرسطو من طبقية مجتمعه التي تجعل للعبد مكاناً في نظامهم الاجتماعي، وجعل العبد من غير الأصول اليونانية أو البرابرة كما كانوا يسمى غير اليونانيين، أما الحكومات، فلا توجد جمهورية فاضلة واحدة، بل توجد أنواع ثلاث من الحكومات، ولكل مجتمع خصوصياته في الحكم، فقد حفظ لنا التاريخ إطلاع أرسطو على عدد كبير من دساتير عصره، أما مسألة الطبقة الوسطى، فأخلاقه قامت على نظرية الوسط، وهذه الطبقة تحفظ التوازن في السلطة تجاه الحاكم الفرد والطاغية لوزنها وثقلها، وفي الأملاك والمال هي بين الأرستقراطيين والأوليغاركيين، وهي تشكل الكثرة العددية لتتوسط بين الديمقراطيين والغوغائيين.

وخلاصة القول أن هذا هو أرسطو أعظم فلاسفة اليونان، خليفة أفلاطون، والحديث عن المذهب الفلسفي الشامل لا يكون في التاريخ القديم للفلسفة إلا عندهما. ولقد وصلنا لنهاية المبحث الأول الذي تعرّضنا فيه لإشكاليات الفلسفة لدى الهلنبيين، وليس بعد هذه المرحلة الأخيرة إلا التقليد والتلفيق أو التوفيق، أي المرحلة الهلنستية، ولا نريد الوقوف على الشائع من آراء المستشرقين بأن فلسفة المشائين العرب المسلمون هي فقط مزج بين أفلاطونية وأرسطية وأفلوطينية، بل سندرس مذاهب اليونان جملة، ونحقق في أيّها كان أكثر أثراً، ومن انعدم أثرها جملة، مستثنين للنصوص.

¹ راجع يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص 263-272.

المبحث الثاني: الإشكالات الفلسفية في الحضارة اليونانية الهلنستية

لقد رافق تطوّر الفكر الفلسفي عند اليونان، أحداث سياسية عدّة، ومن أبرزها تأسيس الإمبراطورية المقدونية على يد الاسكندر المقدوني، واختلاط اليونانيين بشعوب الشرق القديم، وامتزاج الفلسفة اليونانية بالأديان الشرقية، وكثيرا ما يصف مؤرخو الفلسفة ؛ هذه الفترة بالمجدبة، وانعدام الابتكار، وانشغال فلاسفة تلك الفترة بالجمع بين الآراء الفلسفية السابقة والخروج منها بتركيب جديد، أو إضافة عناصر أخرى غريبة عن الروح اليونانية، وفي هذا المبحث، سنحاول التعرف على تلك الآراء التي تلت أرسطو، فعرفت بمدارس ما بعد أرسطو في الفلسفة اليونانية.

المطلب الأول: الإشكالات الفلسفية عند صغار السقراطيين والشكّاك، والرواقيين والأبيقوريين

كان لسقراط وأفلاطون وأرسطو، الأثر البارز في المدارس التي أعقبته، إنّ في المواضيع التي تمت معالجتها كإشكاليات الجوهرية في الفلسفة، وإن في طرق عرضها، وكثيرا ما كانت تلك المدارس تأخذ بجزء من المذهب ولا تتعرض له بكليته، وقد تضيف إليه آراء السابقين عليه. وسنعرض لكل مدرسة ضمن إحدى الإشكاليات، والتي كانت في صميم اهتمامها، كما قد نطرح آراء أتباع الأكاديمية، أو أتباع أرسطو وشارحي مذهبه، حول ذات الإشكالات الفلسفية.

1- صغار السقراطيين والشكّاك:

بالنسبة لهؤلاء فإننا لا نجد مذهباً يجمع الفلسفة النظرية والعملية، بل قد يقفون عند الإشكالية الواحدة أو الاثنتين من جملة مواضيع الفلسفة القديمة.

إذا حاولنا أن نبدأ بإشكالية ما وراء الطبيعة لم نجد رأياً قائماً على أركان، أو مؤسس ليصل إلى حيث يعطينا تصوراً واضحاً عن هذا الموضوع، فالميغاريون من أنصاف السقراطيين ممثلين في

ثلاث شخصيات (إقليدس الميغاري، أبوليدس الملطي، أستلبون الميغاري) قد طرح أولهم مسألة وحدة الوجود تأثرا بمذهب بارميندس الإيلي، مضافا إليها فكرة الخير السقراطية، حيث يرى: " أن الوجود واحد والخير واحد كذلك، وما ليس خيرا فلا وجود له، فالوجود خير والخير وجود، والخير يسمى بأسماء كثيرة فيقال له الله أو العناية أو العقل".¹ فالوجود الواحد هو الخير في ذات الوقت، وهو وحده المستحق لاسم الوجود، أما الماهيات الكثيرة المختلفة فليس لها وجود إلا في الفكر، فالأصل أنها مظاهر للوحدة الوجودية، فلو وجدت الماهيات على الحقيقة لاستقل بعضها عن بعض، كونها تكون ثابتة متميزة، وإذا حدث ذلك استحال الحكم، لأنه ينتج من إضافة ماهية (محمول)، لأخرى (موضوع)، وهذا لا يمكن للانفصال والذاتية التي تكون لكل ماهية على حدّا، ولا وجود للحركة في حال الوحدة الوجودية والماهوية، لأن الحركة انتقال من ماهية لأخرى، وإذا كان الوجود واحدا وهو الخير، وما ليس خيرا ليس بموجود، فلا حركة موجودة.

وقد تعرض أستلبون لنظرية المثل بالنقد، فقال: " ليس مثال الإنسان فلانا أو فلانا، ولا متكلما أو غير متكلم، فليس يسوغ القول أن الرجل الذي يتكلم إنسان لأنه لا يطابق المثال".² فالمثل غير موجودة لاختلافها عن الموجودات، إن في الصفات، أو في قدم المثل وحدث الأشياء، أو في وحدة المثل وتعدد الموجودات التي تدخل تحتها، فببرهان الخلف ينفي وجود المثل.

كما نجد من القورينائيين أتباع أرسطيبوس القورينائي؛ ثيودورس، الذي تعرض لموضوع الألوهية، فكان: " ينكر المعتقدات الشائعة حول الآلهة".³ فالآلهة في حقيقتهم ليسوا سوى بشر ممتازين،

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 278.

² المرجع نفسه، ص 279.

³ ديوجينيس اللايبيسي، أورده ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، مرجع سابق، ص 157.

قدّسهم البشر بعد موتهم، ولعل النزعة الحسية المفرطة الناتجة عن اتباع اللذة في الحياة الخلقية لدى القورينائيين كانت السبب في مثل هذا الاعتقاد، والذي سينعكس شيء منه لدى أبيقور.

أما الطبيعة والنفس فلا نجد لهما أثرا يذكر ويستحق الوقوف عليه في مباحث هذه المدارس مع مدرسة الشكّاء، لذلك سنمر لإشكالية المعرفة، ومجرد ذكر الشكّاء يجعلنا نستحضر الشكّ في إمكان حصول المعرفة، كما نجد لأنصاف السقراطيين آراء في المعرفة بحكم اهتمامهم بالمنطق، وأن بعضهم تتلمذ على يد السفسطائيين قبل الالتحاق بسقراط.

إن الميغاريين؛ ونقصد منهم أوبوليدس الملطي انتقد منطق أرسطو في مبدأ عدم التناقض، وقد استخدم عدّة حجج هي من الفكاهات المنطقية: " (1) _ مبدأ عدم التناقض يقضي بانعدام اجتماع السلب والإيجاب، ومع ذلك فإذا عرض لشخص والده مبرقعا، ثم سئل هل يعرفه؟ أجاب بالنفي، مع أنه في الحقيقة يعرفه، فقد اجتمع إثبات ونفي وفي ذات القضية. (2) _ يستلزم مبدأ عدم التناقض استحالة اجتماع الصدق والكذب في الخبر الواحد، لكن إذا كذب شخص، ثم سئل هل أنت كاذب، فأجاب بالإثبات كان صادقا وكاذبا لكونه كذب ثم صدق في اعترافه بكذبه. " ¹ وأثر زينون الإيلي جلي في هذه المسألة، وأرسطو قد قال باستحالة اجتماع النقيضين في السلب والإيجاب لكن من جهة واحدة، وليس من جهتين مختلفتين، وهناك مغالطات أخرى كهذه هي من اللهو المنطقي.

ويتابع إستلبنون الميغاري سابقه في الجدل المقتبس من مدرسة إيليا، حيث طرح مسألة الحكم على الأشياء فرأى: " أن التفكير باستخدام المعاني المحدودة والثابتة يؤدي لامتناع الحكم، لأن الحكم سيكون هو القول بتطابق ماهيتين متميزتين كقولنا (الإنسان طيب). " ² فقد أثبت سقراط

¹ محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج1، مرجع سابق، ص191.

² يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص280.

وأفلاطون وأرسطو أن العلم يكون بالماهيات الكلية والثابتة، التي يكون حدّها مضبوطاً يميزها عن غيرها دفعا للمغالطة والاشتراك في الألفاظ ومعانيها، والتلاعب بها (الفسطّة)، لكن معنى قيام العلم على الكليات، والكليات ثابتة متميزة، فإنها لا تضاف إلى بعضها البعض، فمعنى الإنسان غير معنى الطيبة، فلا يمكن إضافة الأخيرة للأولى، لأن ذلك يؤدي للقول بتطابق المتميزين وهذا تناقض، وإذا ألقينا الطيبة بالإنسان فعليا، فقد منعناها عن غيره من الأشياء، وهذا التلاعب يبطله التعرف على المفهوم والماصدق، وفكرة الاستغراق والشمول، وغيرها من مسائل مبحث القضايا.

وبنفس منهج الميغاريين أنكر الكليون وزعيمهم أنتستين وجود الكليات، فالعلم والماهية لا علاقة له بالكلي: "لا حق إلا الكائنات الجزئية الخارجية، وأن المفاهيم والكليات لا توجد إلا في الأذهان وفق اعتباراتنا الشخصية".¹ فقد كانوا على مذهب الإسميين الذين لا يعتقدون بوجود الكلي إلا على أساس الاعتبار الشخصي الذي يختلف من شخص لآخر. والماهية فردية جزئية، فلا تكون مركبة، وعلى ذلك فلا حكم ولا جدل ولا خطأ، فالحكم يتبع الماهية، التي إما أن تكون بسيطة، فلا نضع لها حدا وتعريفا، بل نشبهها بغيرها فقط، ومن ثمة فلا حكم، وإما أن تكون مركبة من عناصر هي الأخرى بسيطة لا تحدّ بل تشبه، والماهية لا تضاف لأخرى، لأن ماهية الشيء هي نفسه وليس شيئا آخر، فقولنا الإنسان طيب، معناه أنّ ماهية الإنسان هي الإنسان أي نفسه، ومعها شيء آخر غيرها، وهذا غير مقبول، بل الأصل أن نقول الإنسان هو الإنسان، والطيب هو الطيب، فلا حكم والجدل ممتنع لأن الجدل إما أن يكون حول أمر متفق عليه، ومن ثمة فلا قيمة له، وإما أمر مختلف فيه، غايته الاتفاق حول ماهيته، وما دامت الماهية فردية لا كلية، فكلّ تصوّره وهو مقياس نفسه فلن تتغير الماهية في ذهن أي من المتجادلين ولن نصل لنتيجة الجدل. أما الخطأ فهو تصور ما لا وجود له، وإذا كان يستحيل تصور ما لا وجود له، فلا خطأ.

¹ محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج1، مرجع سابق، ص196.

أضاف القورينائيون لإشكالية المعرفة، الحديث عن مصدرها، حيث يعتقدون: "أن المعرفة تعتمد على الإحساس، والإحساس نسبي ولا يمكن أن يتفق عليه الجميع".¹ وهذا الرأي يتمشى مع مذهبهم الأخلاقي القائل باللذة الحسية، كما أن الاعتقاد بنسبية المعرفة نجد له جذورا في السفسطائية التي تتلمذ علي يدها مؤسس هذه المدرسة، والأخذ بالحس كمصدر للمعارف، يقود إلى القول بنسبيتها.

تبقى دائما مدرسة الشكّك شديدة الارتباط بالمعرفة، والشكّ كمدرسة قد امتد لفترة طويلة من الزمن من بيرون مؤسس هذا المذهب في نهاية القرن 4 ق.م، مروراً بالأكاديميين الشكّك، وإلى الشكّك الأطباء في الإسكندرية حوالي القرن 2م أو 3 م، وكان بيرون يرى: "أن كل قضية تحتمل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة. فالحكمة في العدول عن الإيجاب والسلب والامتناع عن الجدل والوقوف عند الظواهر".² لأن معرفة الأشياء في ذاتها مستحيلة، فالمعرفة الحسية لا تنقل لنا إلا ظاهر الشيء، وتنقل الجزئي المفكك لا الماهيات، أما العقل فاعتماده على ما يأتي به الحس، فحكمه حكم الحواس، ثم المعرفة العقلية تحتاج إلى واسطة هي الحواس، والوسائط تبعد عن الإدراك المباشر للأصل، فلا المعرفة الحسية ولا العقلية توصلنا إلى حقيقة الشيء، فإننا لا ندرك إلا الظاهر، وإدراك هذا الظاهر يحتمل الإيجاب والسلب معا، وما من قضية نثبتها، وإلا وإمكانية نفيها ملازمة لها لأننا ندرك الظاهر فقط، وعليه فليس من الحكمة الأخذ برأي الوثوقيين وإثبات المعرفة، ولا برأي السفسطائيين فنفيها، فكلاهما أخذ بطرف القضية ولم ينتبه لإمكانية معارضته بنقيض قوله، فالحل هو في الوقوف وتعليق الحكم، وهذا التعليق للحكم له علاقة بإشكالية الأخلاق.

بعد بيرون نجد الأكاديميين الذين خالفوا رأي أفلاطون في مسألة المعرفة، وهؤلاء هم أرسيزيلاس وكرينادس، فهم شكّك الأكاديمية، وقد قالوا بالاحتمال بدل تعليق الحكم الذي قال به بيرون،

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 350.

² يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 312.

وأرسيزيلاس قد انتقد الإدراك الحسي الذي اعتمده الرواقيون، وقال عنه: "أنه يصوّر لنا الأشياء أحيانا كثيرة بخلاف الواقع... فالحس خدّاع... وإذا كان النظر العقلي يقوم على الإدراك الحسي، فما يصيب الأساس يصيب البناء".¹ وفي هذا الطرح إنكار للمعرفة الحسية والعقلية، وهنا لا نجد إضافة على ما قال به بيرون، حتى في مسألة الأخلاق نجده يقول بنوع من الحكم على بعض السلوكات، لكنه ليس حكما يقينيا تاما، بل مساييرة لما هو سائد في المجتمع فقط.

لكن كرنبيادس لم يغال كما فعل سلفه في رفض أي إمكان للمعرفة، وذلك من خلال أخذه بفكرة الاحتمال، فقد كان رأيه في المعرفة ليس تأكديا مطلقا كالرواقيين، وليس ارتيائيا مغاليا كراي بيرون، بل رأيه أن: "الأشياء قابلة للمفهومية والإدراك، فإذا لم يحصل ذلك فالنقص هو في الحواس وتغير الظروف للذان يستتبعان تبدل تمثّل الكائنات أمانا، فينشأ من ذلك تغير الحكم".² فالحكم والمعرفة ليست ممتنعة كلية، والاستحالة متعلقة بالحقيقة المطلقة، أما المعرفة الاحتمالية فواردة، فهناك وسط بين اليقين المطلق، والارتياب المطلق، فإدراك الشيء وتغير الحكم حوله، يتبع أدوات المعرفة وليس الشيء في حدّ ذاته، فتغير إدراكنا الحسي لشيء من خلال اختلاف المسافة المدرك منها، لا يؤدي إلى تغير الشيء في ذاته كما يرى بيرون، ولا يكون حكم الحواس صادقا في كلتا الحالتين كما يعتقد الرواقيون، بل الحاسة قد تأثرت بالظرف الموجودة فيه، وعليه فهناك أمل ولو نسبي في الوصول إلى معرفة الشيء لأنه ثابت، لكن دائما يبقى حكما محتملا يمكن تكذيبه.

بقي لنا رأي الشكاك المتأخرين، ونقصد منهم أناسيديموس، أغريبا، واسكستوس أمبريكوس بداية من القرن الثاني الميلادي في الإسكندرية، وقد وضع الأول عشر حجج مشهورة لتعليق الحكم،

¹ عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط7، سنة 1979م، ص ص75-76.

² محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج2، مرجع سابق، ص226.

وأنكر من خلالها إمكان قيام المعرفة وهي إجمالاً كما يلي: (1) _ اختلاف الحواس بين الإنسان والحيوان. (2) _ اختلاف البشر نفساً وجسماً. (3) _ تعدد إدراكات الحواس الخمس وتباينها. (4) _ اختلاف إدراكات الحاسة الواحدة حسب ظروف الشخص المدرك. (5) _ اختلاف المحسّات حسب المسافة والمكان والوضع. (6) _ اختلاف الأشياء حسب ما تمتزج به وتتحد (الهواء، الضوء..). (7) _ اختلاف الأشياء حسب الكمية. (8) _ الأشياء تختلف من خلال نسبتها لبعضها ونسبتها للشخص المدرك (إدراك الجهة مثلاً). (9) _ الأشياء تختلف حسب المؤلف والنادر منها. (10) _ اختلاف العادات والقوانين والآراء، وتأثيرها على الحكم.¹ فهذه الحجج على تعددها يمكن ردّها لثلاثة أصناف، يتعلق بعضها بالشخص المدرك، وبعضها بالموضوع المدرك، وثالث أنواعها يجمعهما معاً، فالحجج الأربعة الأولى تتعلق بالشخص، ومشكلة الحواس والإدراك الذي يأتي من طريقها، والحجتان السابعة والعاشرة تتعلق بالموضوع المدرك، فكمية بعض الأشياء قليلها ينفع وكثيرها يضر، فهل نحكم بضررها أم بنفعها، والحجة العاشرة تبين اختلاف العادات، فما هو مباح عند مجتمع هو ممنوع عند غيره، فيما نحكم؟ أما بقية الحجج فهي مشتركة بين الذات والموضوع. يقدم أغريبيا خمس حجج يرفض بها إمكانية قيام المعرفة، ليقرّ بوجود تعليق الحكم، ويبين من خلالها بطلان طريق الحواس وطريق العقل وملخصها: (1) _ تناقض الفلاسفة فيما بينهم، وتناقضهم مع العامة. (2) _ نسبية الأحكام على الأشياء لارتباطها بالصلة التي بيننا وبينها. (3) _ تسلسل البرهان إلى غير نهاية، فكل قضية تحتاج للبرهان. (4) _ لتجنب التسلسل ننطلق من مقدمات غير مبرهنة. (5) _ لتجنب التسلسل وجب أن نقع في الدور.² فهناك مشكل في مادة المعرفة أظهرها في الحجتين الأولى والثانية، مع الطعن في المعارف الحسية التي تختلف باختلاف

¹ راجع، ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، مرجع سابق، ص 160-161.

² راجع، محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 أرسطو والمدارس المتأخرة، مرجع سابق، ص310.

الأوضاع والظروف، أما الحجج الثلاث فهي نقد للمعرفة البرهانية (العقلية) فلا يمكن للفيلسوف بناء برهان في القياس الذي يقوم على مقدمات غير مبرهنة ولا يمكن البرهنة عليها.

يضيف إكسستوس أمبريكوس على القول بتعليق الحكم الذي سبقه إليه غيره من الشكّاء بعد أن تعرّف براهينهم في إبطال إمكانية المعرفة، أن الشاكّ: "يدرك الظواهر وترابطها فيكتسب تجربة تؤدي به عفواً إلى توقع بعضها عند حدوث البعض".¹ فالوصول إلى الحقيقة في ذاتها غير ممكن وممتنع، لكن الشك لا يقودنا إلى هدم ظاهر الأشياء، فنحن نقف على ظاهر الشيء دون البحث عن تعليله، فالتعليل يقوم على الكليات، ونحن لا ندرك إلا الجزئي الظاهر، فالتوقع مثلاً لحدوث شيء عقب شيء ناتج عن الملاحظات المتكررة والعادة، ولا مجال للقول بالسببية، وقد رفض القياس لقيامه على مقدمة كبرى تقوم على أساس صدق النتيجة، وهذا المصادرة عن المطلوب، وأنكر الاستقراء، فالجزئي لا ينتج لنا حكماً كلياً، وقد سبق بهذا الرأي القائلين بمشكلة الاستقراء. هذه جل آراء أنصاف السقراطيين ومدرسة الشكّ فيما يخص المعرفة، ننتقل الآن لإشكالية الأخلاق والسياسة عندهم، وقد ارتبط غالباً تصورهم للفلسفة العملية بتصورهم للمعرفة.

لقد شغل الميغاريون بالجدل وجعل الماهية غير قابلة للتركيب من موضوع ومحمول، فلم تكن لهم آراء أخلاقية تذكر، وإذا ذهبنا للمدرسة الكلبية مع أنتستينيس الكلبى وجدنا له نظرة للأخلاق، وانطلاقاً من احتقارهم للنظر، ورفض المفاهيم الكلية فقد رأى مؤسس هذه المدرسة: "أن الفضيلة تعلم، ولكن لا بطريق المحاورة والنظر المنطقي، بل بطريق التمرين العملي، لأن النظر في الأخلاق يوشك أن يكون معدوم الفائدة".² فقد اتفق مع سقراط على أن الفضيلة تكتسب بالتعلم، لكن

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 320.

² محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج 1، مرجع سابق، ص 196.

اختلف معه في طريق تعليم الفضيلة، فأفضل طريق لتعليمها هو الممارسة والمواظ والحكم والإرشادات نحو ممارسة ما هو مستقيم، فقد كان تصورهم للأخلاق، أقرب للوعاظ منه إلى المنظرين لهذه الإشكالية، وما دامت غاية الأخلاق هي ممارسة السلوك القويم، فلماذا النظر إذا؟ وماهية الفضيلة الأخلاقية قد تجلت في الزهد، وأحياناً أظهروها في سلوكياتهم التي تعذب الجسد، ومن بين تعليقات تسميتهم بالكليبيين ازدرأؤهم لجانب المظهر، فقد رفضوا اللذة: "وفضل أنتستينيس الجنون على الشعور باللذة".¹ كذلك هنا يتجلى تأثير سقراط، وعدم اهتمامه باللذة الحسية أو العناية بمظهره الخارجي على أتباع المدرسة الكلبية، وبذلك فهم في الجهة المقابلة للقورينائيين.

نادى أرسطيبوس القورينائي بمذهب أخلاقي يقوم بالأساس على: "أن اللذة هي ما يطلبه جميع الأحياء، والألم ما ينفرون منه. وليست اللذة راحة من الألم أو زواله، بل هل حالة إيجابية تتجلى في عدد من الملذات الجزئية التي يؤلف مجموعها السعادة".² فاللذة خير والألم شرّ، والطبيعة هي من تدعو لطلب اللذات ورفض الآلام، واللذة المقصودة هنا، هي اللذة الحسية، وليست الراحة النفسية من الآلام فقط، والقول باللذة كمقياس للخير والفضيلة، يؤدي إلى نسبية القيم الأخلاقية، إضافة لكونهم من القائلين بالحواس كمصدر للمعرفة، فلا يوجد شيء يحتوي على قيمته في ذاته، بل على اعتبار ما يخلفه من لذة أو ألم، وقد تطوّر مذهبهم عبر مراحل بفضل أتباعه، فدعا أحد أتباع المدرسة إلى الانتحار ما دامت السعادة المطلقة غير ممكنة، وأباح آخر بعض الشرور كالسرقة مثلاً على اعتبار أنها من الملذات، وليس شرّاً بذاتها، وإنما المجتمع حرّمها لإلجام الناس عن الإفراط فيها، وبذلك تكون هذه المدرسة تتدرج في الانحطاط الأخلاقي.

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 352.

² ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبرقلس، مرجع سابق، ص 156.

لقد تأثرت إشكالية الأخلاق عند الشكّاء بالظروف السياسية والاجتماعية المحيطة بهم آنذاك، كما تابعوا عموم مذهبه الذي لا يرى أي إمكانية للحكم، بمعنى أن التنظير للفضيلة، والحكم على الشيء بأنه خير أو شر، سواء في ذاته أو عرضاً غير متاح لنا. وتجدر الإشارة إلى مسألة مهمة كانت تدعو إليها أخلاق الفترة التي تلت انهيار حكم المقدونيين وهي: "أن يظل الإنسان في حالة طمأنينة سلبية باستمرار".¹ فالطمأنينة والراحة النفسية، هي الفضيلة والسعادة الحقيقية، وهي الغاية عند الرواقيين أو الأبيقوريين أو الشكّاء، لكن المدرستان الأولى والثانية، مدارس وثوقية قد حدّدت الفضيلة، ووضعت الحكم على ما نسميه خيراً وشرّاً، أما الشكّاء، فعلقوا الحكم، فكيف نصل لشيء ونسميه حالة الطمأنينة السلبية، ونحكم عليه بهذا الحكم، مع الأخذ بتعليق أي حكم؟

لقد كانت الغاية من تعليق الحكم هو الوصول لغاية عملية هي الطمأنينة، فلا أساس على الحقيقة يدفعنا لقبول سلوك دون آخر، فبعض السلوكات نتبّعها ليس على أساس الوثوق بقيمتها الخلقية، وأنها معيار الخير والفضيلة، بل لأن الفعل لا يستلزم اليقين، وإنما الفعل مرتبط: "بمسايرة العادات والتقاليد والأخلاق في أي بلد نقيم فيه".² فالسعادة في تعليق الحكم لأنه لا شيء ثابت، فكل شيء حائل ومتغير، والأخلاق تتغير من مجتمع لآخر، فليست السعادة والخير ذاتياً، بل متغيراً، والسعادة في عدم التعلّق به، والوثوق بثباته ومطلقيته، بل بمسايرة السلوك دون الحكم عليه.

وقد سار أرسيزيلاس زعيم شكّاء الأكاديمية على منهج بيرون في نفي العلاقة بين اليقين والسلوك، كما نجد الشكّاء التجريبيين (سكيسستوس أمبريكوس) يرى أن السعادة في العمل وفق المألوف وما تقتضيه الطبيعة، دون بحث عن العلية في أي سلوك من السلوكات، فالطمأنينة والهدوء النفسي هو السعادة المرجوة، وذلك لا يحصل إلا بترك الحكم وتعليقه.

¹ عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص73.

² محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 أرسطو والمدراس المتأخرة، مرجع سابق، ص298.

وإذا حاولنا البحث في إشكالية السياسة عند هذه المدارس، فلن نجد نظرية مكتملة البناء، بل سنجد آراء متناثرة هنا وهناك، تعرض لجزئية من تلك الإشكالية التي جعلها البعض جوهر فلسفته. فصغار السقراطيين ومنهم الكليون - نقصد ديوجانس الكلبي - قد وضعوا إشارات ترتبط بالاجتماع والسياسة منها: "اتباع قوانين الطبيعة الإنسانية دون القوانين الوضعية، والفرد مستقل عن الجماعة، وبإمكانه تحقيق الفضيلة دون أن تكون المدينة سببا في تحقيق الفضيلة، الدول الكبرى والإمبراطوريات أفضل من الدول الصغرى ذات الطابع العنصري." ¹ والسبب في قولهم بهذه الآراء كونهم من غير اليونانيين الذين كان المجتمع الإغريقي يحتقرهم، فهم ينادون بالإنسانية، بدل العرف الذي يجعل من تلك البشر متفاوتين، ومفهوم الدولة الشاملة، هي الدولة التي لا تفاضل قومي فيها، ومسألة الفرد واستقلاله في تحقيق الفضيلة عن الدولة، فلأن الكليون اعتقدوا باستقلال الماهية عن التركيب من موضوع ومحمول، وجعلها مفردة، فالإنسان لكي يكون إنسانا، ليس بحاجة لإضافة انتمائه القومي أو الوطني إلى تحديد ماهيته، فالإنسان هو إنسان، وليس إغريقيا أو غيره. إضافة إلى ما سبق نجد لأنتستينس رأيا حول الأسرة فقد: "كان يقول بالشيوعية بين الجنسين." ² فالطبيعة الإنسانية تقضي حسبهم حاجة كل من الجنسين إلى الآخر، أما مفهوم الأسرة والزواج، فهي من المفاهيم التي وضعها المجتمع والعرف، وهم لا يعترفون بالقوانين الوضعية.

(2) الرواقية والأبيقورية:

تعد هاتان المدرستان أكثر شهرة وتأثيرا من المدارس التي أتينا على ذكرها سابقا، وقد عرف أصحابهما آراء المدارس السابقة، وحاولوا الجمع والتوفيق أحيانا، أو التخيّر من آراء من سبقهم، ويمكن حصر اهتمامهم الكبير بثلاث إشكاليات هي: المنطق والطبيعة والأخلاق.

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 283.

² أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 352.

إذا أردنا معرفة آراء الرواقين فيما يخص ما وراء الطبيعة، فلن ننتبع التطور التاريخي لآراء المدرسة، وعموم قولهم في الميتافيزيقا هو: "الأخذ بالموقف الأحادي، الواقعي المادي، المعتقد بعقل مادي هو أساس الوجود. علة الحركة في الكون هو نار أصيلة هي الإله وهي العقل الأكمل الذي يسمونه الإله. تنتشر تلك النار أو الإله أو العقل الأسمى أو اللوغوس في الوجود كما تنتشر النفس في الجسم. التمييز بين الإله والوجود نسبي، فالوجود واحد صورة ظاهرة وأخرى باطنة فقط." ¹ نجد هنا وحدة الوجود، والمحسوس هو الوجود الوحيد، فالنار مباطنة للموجودات التي هي مظاهر لها، من طبيعة مادية، والإله عقل كامل مادي، هو النار الأصيلة التي هي اللوغوس، والمبدأ الأول للموجودات هو النار العاقلة المدبرة للطبيعة، وهذه الأخيرة تسير وفق الغائية نحو تلك النار الأولى التي صدرت عنها أول مرة، وسر النظام في الكون وكل ما يحدث فيه هو الإله - النار - الملابس، الذي تكون الموجودات صورته الظاهرية، فلا آلية، ولا اتفاق، بل هناك عناية إلهية بتسيير الوجود. يعتقد أبيقور وأتباعه أن العلل القصوى للموجودات هي نفسها ما كان يراه الذريون الأوائل مع تعديل بسيط فقط: "فالجواهر الفردة موجودة، ولو لم تكن منظورة، عددها غير متناه يؤولف عوالم غير متناهية، وتلك الجواهر غير متجانسة، والجواهر متحركة في الخلاء اللامتناهي، وعلة حركتها من ذاتها وهي الثقل." ² فالمبادئ الأولى للأشياء هنا أيضا من طبيعة مادية، وهي الذرات ومعها الخلاء اللامتناهي، أما الإضافة التي يقدمها أبيقور في ذراته أنها غير متجانسة في جواهرها، بخلاف أسلافه، بل لكل مادة أو جسم ذراته الخاصة، والفرق الثاني هو مسألة الثقل، والذي جعله الأبيقوريون علة الحركة، والثقل لم يذكره الذريون القدامى، وإن كانت الغاية في النهاية واحدة، وهي جعل حركة الذرات ذاتية، ولا تحتاج لعلّة أخرى تحركها، فالمادة هي الوجود الوحيد والحقيقي.

¹ راجع محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 أرسطو والمدارس المتأخرة، مرجع سابق، ص 284-285.

² يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 290.

والنظرة للآلهة؛ فإن أبيقور فلم ينكر وجود الآلهة، وإنما أنكر تمايز جوهرها عن الموجودات، ونفى أثرها في عالم الكون والفساد، حيث يرى: "أن الآلهة موجودون لأن الإنسان فكّر فيهم أو رآهم في أحلامه. والآلهة مادتهم ذرات لطيفة شفافّة ناعمة الملمس، يختلفون عن البشر في أساليب حياتهم. وهم غير منشغلين بالعالم البتّة، ولا صلة بينهم وبين الكون، بل يعيشون في الخلاء بين العوالم اللامتناهية".¹ وهذه النظرة هي إحدى المقاربات الإلحادية القديمة في النظر إلى الآلهة، فهذه الأخيرة لا أثر فعلي لها في عالمنا، سوى أننا نشأنا، ونشأت معنا فكرة وجود الآلهة، فهي منعزلة غير فاعلة، لا تأمر بطاعة ولا قرابين، ثم إن القول بهذا الرأي سببه أخلاقي بالدرجة الأولى، وهو تحقيق الطمأنينة ونبذ فكرة الخوف من الآلهة وغضبها، وتعويضه بفهم الطبيعة وظواهرها، لتحرير الإنسان من خشية الآلهة، أو التعلق برضاها، حتى ينال في النهاية الطمأنينة المفضية للسعادة.

لقد جعلت المدرستان من العلل المادية، علل قصوى للموجودات، ولنا أن نسأل عن كيفية الحدوث في هذا العالم، والتغير الحاصل فيه، وعلة ذلك التغير، وهنا نكون مع فلسفة الطبيعة. كانت النظرة الرواقية للعلم الطبيعي تقول: "بوجود عالم جسماني تشيع فيه قوى عديدة تجعل منه

كلًا حيًّا مطلقًا، خارجه الخلاء، والزمان فيه عبارة عن بدء الوجود واستمرار حتى نهاية هذا الوجود".² فالوجود المادي هو المستحق لاسم الوجود لأنه يقبل الفعل والانفعال، فلا وجود إلا للأجسام، مع القول بديناميكية العالم، وليس آليته، فللعالم قوى محرّكة، وهي الإله المادي الباطن في مادة العالم الظاهرة، ومفهوم الخلاء المقابل للعالم (ملاء)، أما الزمان فليس أزليًا، ولا أبدي.

¹ محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج2، مرجع سابق، ص202.

² عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص37.

لقد وصف الرواقيون تكوين العالم الطبيعي وبدايته، والنهاية التي سيصير إليها: "فالله حوّل جزءا من البخار الناري الذي تتكون منه ذاته إلى هواء ثم إلى ماء يكون الله حالاً فيه كقوة تكوينية مصوّرة ثم يدفع جزءا من الماء ليتحوّل إلى أرض وجزء آخر يبقى على حالته المائية ويتحوّل جزء من الماء إلى الهواء ثم يتخلخل هذا الهواء فيصبح نارا، وهذا دور الكون، تتميز فيها النفس الإلهية عن المادة، لكن مع الزمن ينسجمان، وعندما ينقضي دور الكون، يتحوّل العالم بفعل الاحتراق العام إلى كتلة ضخمة من البخار الناري، وهكذا تتعدد أدوار الخلق".¹ وفكرة الأدوار هذه سيكون لها تأثير على بعض الفرق الإسلامية كإخوان الصفاء مثلا، وقد أشرنا سابقا إلى عدم أزلية الزمان، فله بداية مع دور الكون، وليس أبديا لأن له نهاية عند حدوث الاحتراق العام، وهراقليطس ظاهر الأثر في هذه الفكرة الرواقية. أما شكل العالم: "فهو واحد متناه كروي الشكل".² والدور لا ينتج إلا عالم واحدا، فلا تتعدد العوالم في الوجود بل تتعاقب، والعالم متناه، خارجه يوجد الخلاء الذي كانت فيه النار الأصلية أول مرة، والشكل الكروي فهو أكمل الأشكال عند اليونان، وأنسبها للحركة.

وتكوين الأجسام عندهم هو على النحو الآتي: "في الأجسام مبدأ سلبي ومبدأ إيجابي، الأول منفعل والثاني فاعل، والإيجابي هو كالصورة الأرسطية أو النفس الأفلاطونية علة الحركة فهي نَفْسٌ حارٌّ يتحرك في كل الاتجاهات مركب من النار والهواء يحدث في الأشياء حركتين واحدة نحو المركز والأخرى نحو المحيط".³ فتجوهر الأجسام في الطبيعة أساسه المادة والنفس الحارة، وسبب وحدة الجسم وتماسكه هو النَّفْسُ الحار، وهو من عنصري الهواء والنار أقدر العناصر على الحركة وأخفّها، أما الحركة من المركز إلى المحيط، أي من مركز العالم إلى محيطه الأقصى، تُحدِث من خلالها النفس امتدادا في الجسم وتكوّنا ووحدة، أما الحركة من المحيط إلى المركز أي النار الإلهية

¹ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 أرسطو والمدارس المتأخرة، مرجع سابق، ص286.

² ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، مرجع سابق، ص175.

³ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص380.

الأولى فيحدث فيه تقلص في الأجسام، فتفسد وتعود النفس للنار، وهذا ما يسمونه التوتر، وعلة الاختلاف في الموجودات هو الاختلاف في ذلك التوتر التي يحدثه النفس الحار في حركته.

تأسست نظرة الأبيقوريين للطبيعة على القول بحركة الذرات، فقد قالوا: "الذرات سابحة في الفراغ العظيم يصطدم بعضها ببعض فتتكون الكائنات الحية كالإنسان والحيوان. ولا تستمد الذرات حركتها من قوة خارجة عنها، وتسقط للأسفل خضوعاً لناموس الثقل في نظام عمودي طبيعي متناسق، ولكي تكون الأشياء يجب على الذرات أن تخرج عن هذا السقوط العمودي وفق حركة ديناميكية لا منتظمة، بل خاضعة للمصادفة، وتلك الحركة تحدث لبعض الذرات دون بعضها الآخر، فيحدث التقاء الذرات مع بعضها ومنه تحدث الموجودات." ¹ فالوجود هو ملاء وخلاء، أي الذرات والفراغ الضروري لحركة تلك الذرات، ثم القول بالثقل والخفة يحتاج للأخذ بالخلاء، فالأثقل أقل خلاء من الأخف، وله علاقة أيضاً بالسقوط فهي تسقط بسرعة واحدة لأنه لا جسم تصطدم به فيؤثر في سرعتها، لذلك تشكل أعمدة أثناء سقوطها، لكن الخروج الظاهر عن الآلية القديمة للذريين الأوائل هو القول بالانحراف اتفاقاً للذرات، وهي خاصية في الذرات، فالسقوط لو استمر عمودياً لما التقت الذرات، ولما حدث الوجود، ثم إن الحرية والإرادة الإنسانية في الأخلاق دفعتهم للأخذ بتلك الفكرة. هذه مجمل أفكار فلسفة الطبيعة عند المدرستين، وإن كانت عند الأبيقوريين مختصرة وواضحة المعالم، وكان للمدرستين آراء في النفس، تتسجم والنظرة المادية العامة في مذهبهما.

فالنفس عند الرواقيين: "نوع من الجسم أي أنها من مادة أصلية واحدة، وهي صادرة عن النار الإلهية فهي أشرف أنواع المادة وأكثرها نقاء وهي تسري في الدم ومركزها القلب." ² فالنفس من

¹ محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج2، مرجع سابق، ص 198-199.

² محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 أرسطو والمدارس المتأخرة، مرجع سابق، ص 287.

طبيعة مادية ككل الموجودات في هذا الكون، إلا أن مادة النفوس أشرف من مادة الأبدان، فهي مصنوعة من المادة الإلهية الأصلية الأولى، وهي تحل البدن وتنتشر في أجزائه كلها، والقلب أكمل الأعضاء، وهو مركز العقل والشخصية، لكن هل توجد النفوس قبل الأجسام وهل تبقى بعدها؟ فالإجابة تقول: "أن النفس تدخل فينا عند ولادتنا وبفضل وجودها يوجد الجسم، وتظل باقية بعد الموت إلى وقت الاحتراق الكلي".¹ فالنفس توجد قبل وجود الجسد لأنها علّة وجوده، بفضل حركتها من المركز إلى المحيط، أو العكس يحدث الكون والفساد، ثم إن النفس سبب وحدة مادة الجسم، كما أنها تبقى بعد فناء البدن، ولا تفتنى إلا عند نهاية دور من أدوار العالم، فتعود للنار الإلهية التي صدرت عنها، فلا حديث عن الخلود الفردي، وإنما يتكرر الأفراد بتكرر الأدوار في هذا العالم، فإن الدور الجديد ما هو إلا استتساخ للدور الأول، وهكذا.

وتتخصر قوى النفس عند الرواقيين فيما يلي: "الحواس الخمس ثم القدرة على التعبير والقدرة على التوالد".² فهي سبع قوى، ولا نجد تمييزاً للقوة الناطقة، ولعل العلة في ذلك هي نظرتهم المادية للوجود كلّ، وللنفس، والعقل الإلهي مادي، فالعقل الإنساني كالنفس الإنسانية مادة أيضاً، وذكر الحواس يتضمن ذكر العقل، بحكم جعلهم المعرفة حسية، وأفعال النفس كلها أجسام محسوسة.

وعملية الإحساس كالسمع مثلاً تحدث على هذا النحو: "يهتز الهواء الموجود بين المتكلم والسامع على شكل دوائر متداخلة من الهواء فيصطك بالأذن كما يحدث للمياه الراكدة إذا ألقى فيها حجر".³ فلا وجود لقوة نفسية هي الإحساس الذي يعمل بآلة هي الحاسة كما تصوّر أرسطو مثلاً، بل كل ما هنالك هو التفسير المادي، الذي يربط بين فعل الحاسّ والمحسّ والوسيط بينهما.

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 382.

² محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج 2 أرسطو والمدارس المتأخرة، مرجع سابق، ص 287.

³ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 382.

وإذا انتقلنا للأبيقوريين وجدنا النفس عندهم: "جسم حار لطيف للغاية تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله، ولها وظيفتان: وظيفة حيوية وهي بث الحياة في الجسم، وأخرى وجدانية هي الفكر والشعور والإرادة، تحدث الأولى بجواهر لطيفة متحركة حارة منتشرة في الجسم كله، وتؤدي الثانية بجواهر أطف محلها القلب." ¹ فالنفس مادية، ذراتها أكثر لطافة من ذرات الجسم، أما مسألة وجودها ومصيرها، فلا وجود لها قبل البدن، ولا تبقى بعده، فذرات النفس والبدن تجتمع فيحدث الكون وتفترق فيحدث الفساد لكليهما، ووظائفها هي الحركة والحياة في الكائنات الحية، وعليه فالجماد لا نفس له، وذرات النفس حارة، بدليل حرارة الكائن الحي أثناء حياته، فهو يبرد بمجرد موته، أما الوظيفة الأخرى فهي أشرف من الأولى، وجوهرها أرقى من جوهر تلك الذرات المسببة للحياة - وإن كانت الأخيرة أصلاً للأولى - ومحلها أفضل موضع في الجسم، وهو القلب.

وتقسّر بعض وظائف النفس كالإحساس مثلاً تفسيراً مادياً صرفاً: "فهناك قشور تتبعث باستمرار من أسطح الأشياء وتسري عبر الهواء حاملة صور تلك الأشياء، فإذا صادفت الحواس وبلغت القلب حدث الإحساس، أما التخيل فهو يحدث من الانبعاث المستمر لتلك القشور عبر الهواء من الأجسام القريبة والبعيدة والماضية، فتحدث الخيالات والأحلام." ² فلا وجود لقوة تنقل بها صور المحسوسات بعد التقاء الحواس بالأشياء، والتخيل ليس استعادة لصور غابت عن الحواس، أما تصورنا للأشياء الغريبة، كجسم حيوان برأس إنسان مثلاً، سببه ازدحام تلك القشور عند دخولها للنفس، فتتقسم ويجتمع منها ما كان مفرقاً اتفاقاً، فلا حاجة لاعتبار الكوايبس التي نراها نذيراً.

بعد الحديث عن قوى النفس، وبالأخص ذكرنا للإحساس، فنحن أمام أهم وسيلة للمعرفة عند كل من يقول بالمادة كوجود وحيد في هذا العالم، ولنا أن نبحت عن إشكالية المعرفة عند هؤلاء.

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 291.

² المرجع نفسه، ص 291.

يرى الرواقيون في المعرفة: "أنها حسية، فالذهن صفحة بيضاء تأتيها الانطباعات الحسية من الخارج فتنتقش فيها فتحدث التصورات والتمثلات، والعقل والإرادة يسرعان للتصور فيحكمان عليه فيسمى حكما وتصديقا، فإن وافق التصديق موضوعه الخارجي كان هذا أول مراتب اليقين، وإذا انسجمت المعلومات في نسق واحد مرتب ومنظم حصل العلم." ¹ فإذا كان الوجود الحقيقي هو المحسوس الجزئي، فالمعرفة الحقيقية هي معرفته، وذلك عن طريق الحواس، فهي النوافذ على العالم الخارجي، والكليات لا وجود لها في الواقع، فليست موضوعا لليقين، لذا بنيت قضاياهم المنطقية على الجزئيات الواقعية، وأقوى مراتب اليقين في الإدراك الحسي هي حين يكون المُدرك المحسوس، مقابلا للحواس والعقل، والعلم هو المتكوّن من الجزئيات المتيقن منها المرتبة والمنظمة. وللرواقيين منطق خالفوا فيه آراء المعلم الأوّل، حيث: "أنهم أسسوا منطقا تجريبيا واقعيا ينطلق من الوقائع الجزئية لا نبحث فيها عن النسبة الواقعة بين الماهيات، بل نبحث عن الروابط بين تلك الوقائع فقط. كما أنهم جعلوا المنطق جزءا من الفلسفة وليس مدخلا فقط. ومنطق الرواقيين يشمل الخطابة والجدل، ولم يهتموا بالتقسيم الأرسطي للمنطق. أما المقولات التي كانت عشرة عند أرسطو، فقد صارت عندهم أربعة هي: الموضوع ؛ الصفة ؛ الحال ؛ الصفة النسبية. أما التعريف فليس بالجنس والفصل، فالأجناس والأنواع لا وجود لها خارج الذهن، والقضية تتكون من موضوع ومحمول هي فعل ذلك الموضوع، ولا وجود للنسبة القائمة بينهما، وقد اهتموا بالقضايا الشرطية وجعلوها خمسة أقسام، ولم يراعوا القضايا الحملية." ² فهذا هو المنطق الرواقي، وأصحابه من الإسميين في مسألة الكليات التي جعلوا لها وجودا اعتباريا، وقد انعكست هذه الفكرة، وفكرة جعل

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 377.

² المرجع نفسه، ص ص 377-379.

المنطق جزءاً من الفلسفة على فلاسفة القرون الوسطى، فمشكلة الكليات قد ظلت محور نقاش لدى المسلمين والنصارى، وكذلك محل المنطق، بين من جعله آلة، ومن جعله قسماً من الفلسفة. إن الأبيقوريين قد جعلوا الإحساس انتشاراً لصور المحسوس باتجاه الذات المدركة له، ونفوا أي وجود لغير المحسوسات، وعليه فالمعرفة: "الأصل فيها هو الحس، فعن طريقه وحده تتم المعرفة والحس لا يخطئ، وإنما الذي يحدث أنه تأتي إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة، والناس تختلف في التقاط هذه الصور. والإدراك الحسي هو الأصل، وتكوين المدركات والتصورات يتم بضم الإنسان مجموعة من الإحساسات بعضها إلى بعض عن طريق التذكر، ثم يكون من الجميع تصوراً واحداً، وبعد التصور يأتي الحكم ويسميه أبيقور بالظن، إذ ليس اليقين مطلباً دائماً، أما الشك فهو مرفوض نظرياً وعملياً." ¹ إن تحليل الأبيقوريين لكيفية وقوع الخطأ أنه يرجع للموضوع المُدْرَك والذي يرسل عدة صور للمدركين له، فيتعدد الإدراك للموضوع الواحد، أما الحواس فتستقبل الصور كما هي، ولا تقصر أبداً في وظيفتها، وهذا ردّ على العقلانيين الذي يتهمون الحواس، ويطالبون دائماً بالارتفاع عنها، كما نجد تفسير حصول التصورات تفسيراً حسيّاً، لا علاقة له بأي قوى أو وظائف أخرى للنفس، أما الحكم فلا بد أن يكون نسبياً، ما دمنا ندرك الموضوع على حسب ما يَصْدُرُّ عنه من صور مختلفة، ولكن مع رفض للشك، لأن النسبية لا تقتضي الشك كلية، فنظرياً قول الشكاك بأننا نعلم بأننا لا نعلم تناقض واضح، فقد أثبتوا ما سعوا لإنكاره، وأما باب السلوك والجانب العملي في الحياة، فإنه لا يستقيم إلا بالتنظير الذي يوجهه، فلا بد من الحكم. قلنا أنه لا يستقيم عمل دون نظر، والأخلاق قد جعلها الرواقيون والأبيقوريون الهدف الأسمى من فلسفتيهما، فالطمأنينة والهدوء هو السعادة القصوى في عصر تلك المدارس الهلنستية.

¹ عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 53-55.

كان الرواقيون ينظرون إلى الأخلاق من خلال مبدأ أساسي هو: "العيش وفق الطبيعة أي حسب ما تقتضيه الطبيعة".¹ فالإنسان جزء من الوجود الواحد، وهذا الوجود أو الطبيعة يسير وفق الضرورة المعقولة، فاللوعوس قد جعل كل شيء يسير بمقتضى العقل والنظام، ولا شيء يخرج عن هذا النظام، وما دام الإنسان جزءا من الطبيعة، وأشرف ما فيه هو العقل، فالحياة الفاضلة هي أن يعيش وفق العقل لا اللذة، العقل الذي يدرك الإنسان من خلاله العلية الضرورية في الوجود، وتجعله يرضى بما يصادفه ويتجنب الانفعال. وبالنسبة للانفعالات والعواطف فقد رأت هذه المدرسة أن: "العواطف أربعة أقسام كبرى: هي الحزن والخوف والرغبة واللذة... والرجل الحكيم لا ينقاد للعاطفة ولا يخضع لتقلباتها، فهو لا يفرح ولا يحزن، لأن هاتين العاطفتين حالتين غير عقليتين، بل عليه التعلق بالفضيلة مهما تبدلت الأحوال".² فالحياة الفاضلة هي الحياة التي يتحرر فيها الإنسان من عواطفه التي تعارض العيش وفق الطبيعة، فالعواطف والانفعالات ترتبط بتحصيل لذة أو فقدانها، والحياة العاقلة التي تعي الضرورة المسيّرة للكون هي الحياة الفاضلة التي ترضى بما يقع في الوجود من مسرات أو أحزان دون انفعال، لأن الحكيم يدرك أن كل ذلك يقع لحكمة يسيرها العقل الإلهي، فلو أراد شخص منا الخروج لقضاء أمر ما ثم اعترضه عارض جوي مثلا، فإن حزن أو غضب كان سلوكه غير عقلاني، بل الرضا والتسليم للضرورة يحدث الهدوء المنشود.

الغريزة الوحيدة التي يجب اتباعها هي: "هي حب البقاء المتصلة بإرادة الطبيعة الكلية أن تبقى وتابع لها".³ فالعقل يدل الإنسان على أن غريزة حفظ البقاء هي التي تجعلنا نطلب ما يوافق العيش على وفاق مع الطبيعة، فنعرف ما تريده الطبيعة العاقلة، أما اللذة فليست إلا نتاجا عارضا لما نحصله مما يوافق حفظ بقائنا، ومثل الشهرة والمال والرياسة ليست خيرات في ذاتها، ولا تستحق

¹ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 أرسطو والمدارس المتأخرة، مرجع سابق، ص288.

² ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، مرجع سابق، ص176.

³ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص306.

الطلب، فقد تجاوزت حفظ البقاء، والإنسان الفاضل هو من عرف ما تطلبه الطبيعة وعمل وفقه ورضي به، أما الأقل درجة منه، فهو الذي يعمل عمل الإنسان الفاضل لكنه لا يفعله بإرادته الموافقة لإرادة الطبيعة بل يفعله كواجب فقط، أما الشرير فهو من يطلب اللذة كغاية في حد ذاتها. إن رأي الأبيقوريون في الأخلاق يقوم على دعامين: "النزعة الحسية في المعرفة التي تنتهي إلى نظرية اللذة، والنزعة المادية في الطبيعة التي تنتهي إلى الخلو من الهموم والوصول إلى حالة الأتراكسيا".¹ فمن يقول الحس، لن يطلب الفضيلة النظرية، ومن عطل أثر القوى الخفية في الوجود، إنما يريد أن يوصل الإنسان إلى الاطمئنان من خلال تفسير ما يحدث في العالم بالعلم، وينفي تأثير قوى خفية نخشاهها. والتفصيل أكثر في حقيقة رأي أبيقور في الأخلاق، أن حدّ السعادة في طلب اللذة، وتجنب الألم، وهو مطلب أي كائن حي، أي هو أمر طبيعي ولا يمكن معارضته، إلا أن اللذة الحسية لا تطلب بإطلاق، بل اللذات الطبيعية، فهناك لذات كمالية كجمع الثروة مثلاً، يجب الزهد فيها، فأبيقور يسعى للأتراكسيا، أي إلى الراحة النفسية وتحقيق الهدوء، فإذا كانت اللذة الحسية يعقبها ألم، فإن تجنبها أولى من الإقبال عليها، لأن الطمأنينة أولى من لذة عاجلة، وقد نطلب ألماً تعقبه اللذة، وهذا الرأي مخالف لأرستيبوس القورينائي الذي جعل اللذة الحسية مطلبه، فأبيقور أعطى القيمة الكبرى للذات النفسية الناتجة عن العلم والمعرفة لتحقيق الهدوء والراحة.

لم تكن إشكالية السياسة ذات أهمية عند هؤلاء، إلا آراء متناثرة تركوها، فقد أشار الرواقيون إلى: "النزعة الكونية فالرواقي كان يحسب نفسه مواطناً للعالم أجمع".² فبالإضافة إلى مفهوم الوطن والقومية، ظهر هذا المفهوم المواطن الكوني، وذلك أثر من الآثار التي تركتها الإمبراطورية المقدونية واختلاط شعوب الغرب بالشرق. وهناك رأي فيما يخص الأسرة والنظام الاجتماعي عموماً

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 365.

² عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 49.

مضمونه: "الدعوة لحسن معاملة الرقيق والرفق بهم والحث على عتقهم، غير أنها لم تصل إلى حد الدعوة إلى إلغاء نظام الرق تماما، فالرواقية دعوة للخضوع في سلبية للواقع والقدر، وعليه فقبول نظام الرق أولى من الثورة عليه."¹ وفي الاعتراف بالرق تأكيد على الأسرة ووجودها، فنظام الرق في ذلك المجتمع كان يرتبط بالأسرة، والتخفيف من وطأة الشعور بالعبودية على الرقيق ينسجم مع دعوتهم للأخوة العالمية، كما أن بعض زعماء الرواقية الرومانية كان في أصله عبدا، لكن المهم عدم قبولهم الثورة على النظام السائد، بحكم أن الطبيعة قد جعلته على هذا النحو، فيجب قبوله. وإذا ذهبنا إلى أبيقور وجدنا له رأيا في الأسرة هو أن: "الحكيم لا يتزوج لما يجره الزواج من مشاغل متعددة. وللسبب عينه ينبذ الحكيم المناصب الحكومية وينفض يديه من الشؤون العامة."² فقد رفض تأسيس الأسرة بالنسبة للفيلسوف، والسبب هو الارتباطات التي ستحرمه من الطمأنينة، وكذلك الدعوة لاعتزال الحياة الاجتماعية، لما تسببه من تعكر المزاج، وزوال صفاء النفس وراحتها. وهنا نكون قد أنهينا جزءا من الفلسفة الهلنستية، التي سبقت انتقال مركز الفلسفة إلى الإسكندرية، والتقاء الديانات الشرقية والسماوية بالفلسفة اليونانية، في القرون الأولى الميلادية.

المطلب الثاني: الإشكالات الفلسفية عند مدرسة الإسكندرية، والشرح أتباع أرسطو

كثيرا ما توصف الفلسفة العربية الإسلامية وخصوصا التيار المشائي فيها، بأنه فلسفة أرسطو ممزوجة بآراء أفلاطونية، وأفلاطونية محدثة، والأفلاطونيون المحدثون هم أتباع أفلوطين الإسكندري، أو الشيخ اليوناني كما كان يسميه العرب قديما، والحديث عند مدرسة الإسكندرية يحتاج للأسفار من الكتب فقد التقت فيها موارد مختلفة ؛ منها حكمة وديانات الشرق، إضافة إلى

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 384.

² يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 296.

تراث المذاهب الفلسفية اليونانية، إلا أننا سنقصر على أبرز أعلامها من أمثال فيلون اليهودي، وأفلوطين صاحب المدرسة الأفلاطونية الحديثة. والإشارة إلى شراح أرسطو وأتباع أفلوطين له من الأهمية في تاريخ فلسفة القرون الوسطى المسيحية والوسطى المكان الأسمى، وبالخصوص نظرية العقل، ومسألة الخلود ومصير النفس بعد فناء البدن.

1- الإشكالات الفلسفية في مدارس الإسكندرية: فيلون، أفلوطين

أ) فيلون اليهودي:

بدأنا مع هذا الفيلسوف بحكم سبقه الزمني على الأفلاطونيين المحدثين، وبحكم كونه من أشهر الفلاسفة اليهود في عصره، ومن أكبر ممثلي التيار الذي امتزجت فيه الديانة السماوية مع الفلسفة اليونانية الوثنية، إضافة إلى رواسب الحكمة الشرقية وديانات أهلها، فكان فكره مزاجاً لذلك كله.

لقد كانت فلسفة فيلون هي التوراة مع تأويلها تأويلاً رمزياً لكي تلائم فلسفة اليونان، وبالخصوص أفلاطون، فالحقيقة واحدة إن في الدين أو الفلسفة، وظاهر التعارض يتجاوز بالتأويل، ففي الفلسفة الأولى يرى فيلون في مبادئ الموجودات أنها: "يهوه إله موسى الذي هو عينه الكائن الذي قال به أفلاطون، فهو إله مفارق للعالم، فوق الجوهر وفوق الفكر، خارج الزمان والمكان، لا يقبل الكيف ولا يحده العقل، على كل شيء قدير، خالق العالم ومصدر الخير في الوجود، لا يوصف إلا سلباً، باستثناء صفة الوجود. له وسطاء بينه وبين العالم: اللوغوس (الكلمة) أشبه بمثل أفلاطون، الحكمة الإلهية التي يتحد بها الإله ليخلق العالم، ومن الوسطاء الملائكة والجن".¹ فعموم ميتافيزيقا فيلون تنحصر في أربع جواهر مفارقة هي: الإله، اللوغوس، الحكمة، والملائكة والجن. وتهمنا هنا المبادئ الثلاثة الأولى، فالإله يهوه إله فيلون والذي جعله هو ومثال الخير، أو هو

¹ محمد عبد الرحمن مرحباً، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنسية، مرجع سابق، ص 323.

والصانع الذي قال به أفلاطون واحداً، متعال ومفارق، مبدأ الوجود، وعلته القصوى، لا سبيل إلى إدراكه، ولا يمكن وصفه، فهو اللامتناهي، وقد فضل فيلون اللامتناهي على المتناهي بالفعل الذي كان اليونان يقدمونه على اللامتناهي، لأن ما له صورة، وله حدّ وتعريف، أفضل وأكمل مما ليس له صورة، ولا نستطيع له حدّاً، كما أن المتناهي هو من يستحق وصف الوجود بالفعل، أما اللامتناهي فهو قوة لا تكون فعلاً عند اليونان، لكن فيلون جعل لإلهه الخالق صفة اللاتناهي فهي أقرب للعظمة عنده من صفة التناهي والمحدودية، وقد جعله لامتناه أيضاً من حيث الصفات، إلا أننا لا نستطيع وصفه إلا سلباً، لأن الصفات التي يحيط بها العقل ونستطيع حدّها وضبط مدلولها لا تصلح أن يقال على إله فوق مجال الإدراك، فكيف بصفة يدركها عقل الإنسان الناقص أن يقال على الإله، ولهذا الرأي تكرار وإعادة صياغة عند من سيأتي بعد فيلون، بداية من أفلوطين إلى المعتزلة ثم الفلاسفة المسلمين.

واللوغوس قول مضطرب عند فيلون، فتارة هو مفارق، وهو ما يشابه المثل الأفلاطونية التي على مثالها وجد العالم، وتارة هو القوة المحركة والملبسة للوجود كله، ولهذا القول مصادر مختلفة من هراقليطس إلى الرواقيين، لكن نكتفي بكونه أحد المبادئ الميتافيزيقية للموجودات.

والقول بالحكمة الإلهية، ولا ندري كيف تكون إلهية ثم تتحد بالإله، فكأنها منفصلة عنه، ثم كيف بالإله الذي هو فوق الجوهر وفوق العقل أن يتحد به شيء فيجعله متكاملاً؟ وهل الحكمة هي العلم بالموجودات؟ وكيف بالوسيط الذي جعله الإله بينه وبين المحسوسات الدنيا حتى لا يلبسها، أن يتحد بالإله لكي ينتجها؟ ونظن سبب الاضطراب الذي لاحظته كثير ممن أَرخ لفلسفة فيلون، أن هذا الأخير كان يتأرجح بين التوراة والفلسفة اليونانية، فهي أول محاولة في هذا الباب، أو لعل تأثره بالمدراس اليونانية السابقة على اختلافها، جعله يأخذ القول، ويوظفه كل مرة على حسب ما يوافق

المدرسة التي أخذ منها، كما نجده جعل اللوغوس مرة مفارقاً، ومرة ملابساً، فمرة أفلاطون، ومرة هراقليطس والرواقيين.

ننتقل الآن إلى نظرتهم للطبيعة وعالم الكون والفساد، فأول شيء نلاحظ عدم توضيحه بدقة لمسألة الخلق، وتدخل الوسائط، فنعلم معه أن العالم مخلوق للإله، ولكن هل خلقه في زمان؟ أم أنه صدر عنه منذ الأزل هو والوسائط؟ وقد رأينا أن الموجودات إنما تصنع من خلال الاحتذاء باللوغوس الذي يحمل مثال العالم كله، لكن بحكم وصفه للإله باللاتناهي والخير المطلق، فإنه يصف العالم - مادة العالم - بأنها: "عنصر ميت متغير قابل، ومبدأ للشر".¹ فصفات العالم على النقيض من صفات الإله، وهذا الأخير خير، ولا يصدر عنه إلا الخير، وفي نوع من الرؤية الأخلاقية للطبيعة، فإن المادة التي تتكون منها المحسوسات هي علة الشر في العالم، فللخير موجد، وللشر موجد، ولا يخفى أثر الثنوية الفارسية في هذا القول، وسيعرفه مثله المعتزلة أيضاً. لم يتحدث عن العالم وكيفية تكوينه بصورة فلسفية تستحق الوقوف عليها، ولعله رجع لقصاص التوراة في ذلك، والنفس كذلك لم يدرسها من حيث الماهية والمصير والقوى، إلا ما كان مرتبطاً بالأخلاق وفكرة الخلاص، والوسائط الموجودة بينها وبين الإله، ففيلون يرى: "أن تطهير النفس يكون بالزهد وعلى الأخص العبادة الباطنة، تصعد بها النفس من وسيط إلى وسيط حتى الوسيط الأعظم أي كلمة الله".² فغاية النفس والأخلاق، وحقيقة السعادة هي في الاتصال بالإله والعودة إليه، فلما كانت المادة شراً، فالحواس ومحسوساتها مما يجب تجاوزه لمن أراد بلوغ الخير الأقصى، والنفس تصل إلى الإله مروراً بالوسطاء بينها، والعبادة الباطنة مصطلح فيه إحياء كبير بالطابع الصوفي للخلاص الذي ينشده فيلون، ونستوحي من كلامه أن النفس من طبيعة مفارقة للمادة،

¹ عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 104.

² يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 323.

وأنها من طبيعة إلهية، فمعنى خلق آدم على صورة الإله -كما جاء في الديانات السماوية الثلاثة- عند فيلون ليس أن الإله له جسم، ويل أن العقل الإنساني هو إله الجسم، ويجب عليه التحرر من شرور اللذة، والتغلب على طلب المحسوس، حتى تصل النفس لمطلبها وهو الاتحاد بالإله.

والكيفية التي ينال بها الاتحاد بالإله إضافة إلى سلوك الزهد وسبيل النسك نجد: "أن الحكمة ليست إلهة إلهية يمنحها من يشاء." ¹ فالاتصال بالإله ؛ له طريق المنة الإلهية، ولعلها تكون لصفوة الناس، وهنا نستحضر قول الصوفية بشيء من التجوز فقط - وفيلون قد عرض لطريقهم- أن الأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والنور الذي تحدث عنه الغزالي وكيف يقذف في القلب.

هذه جل الآراء التي نعرفها نحن عن فيلون القائل بوحدة الحقيقة واحدة سواء في ثوبها الديني، أو في الآراء الفلسفية، ولمنهج التأويل الرمزي دور وصدى في فلسفات العصور الوسطى.

(ب) أفلوطين:

يعدّ المؤسس الحقيقي للمذهب الأفلاطوني المحدث، وقد كان لهذا المذهب تأثير كبير على من جاء بعده من فلاسفة القرون الوسطى، حيث انتقلت آراء أفلوطين إلى العرب عن طريق الترجمة، بل وأحيانا نسبت كتبه خطأ إلى أرسطو، وكثيرا ما وصف المستشرقون تراثنا الفلسفي (المشائي) بأنه فلسفة أرسطية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثه، فكان لزاما علينا أن نعرف مذهب أفلوطين.

وقد اجتمع في فلسفته جمل عظيمة من آراء المدارس اليونانية السابقة، ومن الديانات الشرقية، فجاءت آراؤه تجمع فلسفة اليونان إضافة إلى الروح المشرقية. وفي ما وراء الطبيعة، وبحثه عن العلل الأولى، رأى أنها تنحصر في ثلاث مبادئ مفارقة هي: الأول أو الواحد، العقل، النفس.

¹ محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج2، مرجع سابق، ص279.

فالإله الواحد المبدأ الأول عن أفلوطين هو: "بسيط ليس فيه تنوع، ليس هو الوجود وإنما هو مبدأ الوجود، وهو الأشياء جميعاً دون أن يكون واحداً منها، وهو كامل لا يفتقر في وجوده إلى شيء، ولما كان كاملاً فهو فيّاض، وفيض يحدث شيئاً آخر غيره".¹ والقول بالبساطة المطلقة هو نفي إمكانية وصف الواحد بأي وصف، بل لا يوصف إلا سلباً، فهو في قمة العلو والمفارقة، وانعدام القابلية لإدراكه، والهوة بينه وبين ما يفيض عنه لا تقطع، فليس جوهرًا، لأن الجوهر محدود تحمل عليه الأعراض التي تحدث فيه التكثر، وهي صفات تخالف اللاتناهي (غير محدّد) والوحدة والبساطة، ولا يوصف بالموجود، لأن الموجود يستمد وجوده من غيره وما هو أعلى منه، ولا يوجد ما هو أعلى من الإله، ولا يوصف بالعقل والعاقل، لأنها تجعل الواحد متعلقاً بغيره مفكراً فيه مما يحدث التكثر فيه، ويجعله غير مكثف بذاته، والأمر عينه في صفة العلم الذي يقتضي التمييز فيه بين العالم والمعلوم، ولا يوصف بالإرادة، لأن الإرادة تعلق بالغير، وهو مستغن بذاته، ولا يوصف بالحياة، لأن الحياة هي اجتماعاً لعدة إرادات، والإرادة منفية، ولا يوصف بالقدرة التي تقتضي الانفعال بالمقدور والتأثير فيه مباشرة، والواحد في قمة العلو والمباينة للموجودات كلها.

فالواحد لا يوصف إلا سلباً، وإن كان هناك صفات إيجابية كاللاتناهي والوحدة، والخير والكمال، إلا أنها تفهم على نحو سلبي، فاللاتناهي يقصد منه عدم التحديد، والوحدة يقصد منها عدم التكثر والتغير، والخير ليس صفة يدخل الإله تحتها وتكون محمولاً له، وأعم منه يشارك فيها غيره، فهو ليس جوهرًا، ولا تضاف له صفة فيكون متكثرًا بها، بل هو الخير، والكمال كصفة ناتجة عن سلب كل أوصاف النقص، فهو عالم فوق العلم الذي نعرفه، وقادر فوق القدرة التي ندركها وهكذا يوصف. والكمال سبب الفيض، والفيض هو صدور الموجودات عن الواحد، لكن ليس يفهم منه خروج شيء من ذاته لتحل في ذلك الموجود، فالواحد غير منقسم، بل الفيض تأثر في الموجود

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 327.

بالواحد، فالعلية هنا تأثر فقط لا تأثير، فالواحد لا يؤثر مباشرة في غيره، لأن ذلك يحدث فيه تغييرا،

بل العلية هنا في الواحد غير العلية في الموجودات، فالكامل لا بد يفيض كماله على غيره، ولا

ينقص ذلك من كماله شيئا، كالعلم الذي ينتقل من شخص لآخر، لا ينقص عند صاحبه بعد

انتقاله. وقد شبه أفلوطين ذلك الانبثاق باستخدام اللغة الشعرية عند عجز لغة العقل بمثال الشمس

الذي يشع نورها، فالموجودات بالنسبة للواحد تشبه نور الشمس المنبثق عن الشمس دون تغييرها.

وأول ما ينبثق عن الواحد هو العقل أو الأَقْنوم الثاني، والذي يتأمل محدثه - أي الأول - بعد

حدوثه مباشرة فيصير: "العالم المعقول، والكائن أو الجوهر، والعقل".¹ فكل ما كان ممتعا قوله

على الواحد، صار ممكنا على الأَقْنوم الثاني المنبثق عنه، فهو العالم المعقول الذي توجد به الكثرة،

وهي كثرة الأجناس والأنواع من الكليات، وهذا ما يقابل عالم المثل عند أفلاطون، وهذا الأَقْنوم هو

الموجود والجوهر، فهو الموجود لأنه متأثر منفعل بغيره، ومؤثر وفاعل أيضا، كما أنه استفاد وجوده

من مبدأ أعلى منه، وهو الجوهر لأنه محدود له صورة ويمكن تعريفه، وهو عقل ومعقول، فالواحد

لما لم يكن يوصف بالموجود، لم يكن عقلا ولا معقولا، والجمع بين العقل والمعقول قاله أرسطو،

وهنا ابتعد أفلوطين عن أفلاطون، الذي كان يميز بين كائن الموجود والعقل، وجعل المعقول

(المثل) موجودة قبل العقل، فالعقل هنا موجود ومعقول مدرك، فلا يمكن تصور عقل لا يعقل

بالفعل، فهذا العقل - الأَقْنوم الثاني - يعقل مبدأه ويعقل ذاته وما تحويه من مثل الموجودات. ومن

تأمله لأول صار عقلا، وبهذا الاتجاه لتأمل الواحد سينبثق عنه فيض آخر هو النفس الكلية.

والنفس الكلية في آخر درجة من العالم المعقول اللامتناهي، وهي بينه وبين المادة المتناهية

وهي السبب المباشر لوجود العالم المحسوس، وقد رأينا الكثرة في العقل، فالنفس كموجود أدنى من

¹ محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، مرجع سابق، ص 305.

العقل لابد أن تكون متكررة بدرجة أكبر من العقل، ولا نفهم الكثرة في العقل والنفس على أساس الانقسام والتجزؤ، بل كثرة تجمعها وحدة وتربط بينها، وهذه النفس الكلية: "لا يصدر عنها إلا العالم المحسوس، ويوجد داخلها الفعل والحياة والحركة من ناحية المقولات العقلية، والثبات والالزمان من ناحية الوجود، وتصور أفلوطين هذه النفس من خلال ثنائية هي: نفس عليا وأخرى دنيا، فالأولى أقرب للعقل، والثانية هي من تنتج العالم المحسوس. وتوجد بها نفوس كثيرة كما توجد الأفكار داخل المذهب الواحد. وإنتاجها للعالم المحسوس سببه اشتياق الهیولی للصورة، فتمنحها النفس الصورة، وتحل بها دون أن تتشتت كتشتتها." ¹ ونرى هنا عدة أفكار تشبه ما قال به أفلاطون عن نفسه الكلية التي تحل بالعالم، وهي سبب حياته وحركته، أما القسمة التي قال بها أفلوطين للنفس، فعلتها تلك الهوة الكبيرة التي افترضها بين العالم العقلي بداية من الأول حتى العالم الحسي، فقد افترض تلك الهوة بين الواحد والعقل، فكيف إذن بالعالم المحسوس، وهذا الأخير يفيض من تأمل النفس للأفانوم الثاني، وتفيض عنها فيوضات كثيرة من نفوس الكواكب وعقولها إلى أدنى الموجودات في العالم المحسوس. وهنا نجد كذلك رابع المبادئ الميتافيزيقية التي قال بها أفلوطين إضافة إلى أقانيمه الثلاثة، وهي الهیولی، أما فكرة الصورة، واشتياق الهیولی إليها فأرسطية، فلم يخالف أفلوطين الروح التوفيقية والتفريقية للمرحلة الهلنستية من تاريخ الفلسفة اليونانية.

فيما يتعلق بفلسفة الطبيعة عند أفلوطين، فقد رأينا أولاً هذا التنازل في الصدور والانبثاق من الأول اللامتناهي حتى العالم المحسوس المتناهي والمحدود، وفي باب الأخلاق والسعادة (الخلاص)، سنرى تصاعداً، لكن كيف ينظر أفلوطين لهذا العالم المادي؟

¹ راجع عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص ص 137-140.

عرفنا أن الفيض عند أفلوطين من العالم العقلي في تنازل، تقل معه المعقولية حتى نصل إلى موجود ليست له صفة المعقولية فهو خلو منها تماما، فلذلك كان من انسجام هذا المذهب في آرائه: "القول بوجود العالم المحسوس، وذلك أن مبدأ مذهب أفلوطين يقول أن العالم في تدرج نزولي من حيث القوة، أي أن ثمة إضعاف مستمر للمعقول." ¹ أي لابد في نهاية الانبثاق أن نصل إلى مادة العالم التي لا ينبثق عنها غيرها، ولهذه المادة عند أفلوطين صفة جوهرية تتصف بها، وتلك الصفة هي: "لا يمكن أن تدرك إلا بطريقة سلبية، فهي مجردة من أي صورة، وغير قابلة للتحديد." ² فطرف الوجود الذي يمثل المادة يشبه طرفه المقابل، أي الواحد، لكن يشبهه في تسمية الصفة فقط، فكلاهما لا محدد ولا صورة له، أما التعليل، فالأول هو فوق كل تحديد أو صورة، أما المادة فهي من النقص بحيث تقبل أي صورة وأي تغيير، فتكون كما قال أرسطو موضع حدوث التغير المستمر الذي نلاحظه في الوجود من خلال تعاقب الصور المتعددة عليها.

وطبيعة المادة أنه شرّ، ويجب: "أن تسند إليها البشاعة في العالم لأنها تقاوم فعل العقل النموذجي." ³ فقد جعل أفلوطين علة الشرّ في العالم والاختلاف والتباين، وظهور الشذوذ في الموجودات وأشخاصها مقارنة بالنوع الكلي إلى قصور المادة عن قبول الصور التي يبعث بها العقل الذي يحتوي مثل الأشياء، وإن كانت المادة ليست شرّا في ذاتها، وإنما الأصل أنها شرّ إذا ما قمنا بمقارنتها بالأقانيم الثلاثة المفارقة والتي محلها العالم المعقول.

وكيفية حدوث الموجودات في العالم، يرتبط بالنفس، وقد رأينا أنها تنقسم قسمين، وأن القسم الأدنى منها هو علة العالم المحسوس وموجوداته، أما الآلهة وعقول وأنفس الأفلاك فلها علاقة

¹ عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 141.

² محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، مرجع سابق، ص 313.

³ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، مرجع سابق، ص 199.

بالنفس العلوية التي تقترب من العالم العلوي، فقد كان العلم القديم دائما يعتقد بشرف الموجودات السماوية إذا ما قورنت بالموجودات الأرضية، أم العالم الأرضي وكيفية تكوينه فلم تكن من المسائل التي تشغل فيلسوفا ميتافيزيقيا كأفلوطين، ونعثر له على آراء مجملها: "أن النفس تتحرك نحو العقل فتلد الطبيعة التي هي مبدأ الفاعلية في العالم المحسوس (النبات والحيوان والجماد) وهو المبدأ المحرك العام للوجود المادي، وتقوم هذه الطبيعة بتوصيل مبادئ الأشياء المحسوسة، والتي دورها تشكيل المادة بحسب المثل العقلية، فتتطبع صورة هذه الأخيرة في المادة كما ينطبع الخاتم في الشمع، فالنفس تحاول خلق ما تراه وتتأمل من العقل الذي فاضت عنه. أما الزمان والحركة، فالزمان بالنسبة للنفس والعالم المحسوس، فإنه يقابل الأبدية في العالم المعقول، فالنفس تحرك العالم المحسوس على غرار حركة العالم العقلي، وتخلق الزمان وتخضع حركة العالم المادي له".¹ فهذه جل تصوراته عن العالم المادي، والإضافة هنا على ما قاله السابقون أن الوجود في كل مراحله من العالم العقلي حتى العالم الأرضي يفسر تفسيراً مثالياً، فالتأمل في المبدأ الأعلى هو السبب في وجود الموجود الأدنى، أما الطبيعيات وفكرة المادة والصورة، والزمان فقد أخذ طرفاً من أقواله عن أفلاطون، وطرفاً آخر عن أرسطو، باستثناء نفيه لحلول الصورة بالمادة، فهي كانعكاس الضوء في جسم الهواء فقط، سرعان ما يختفي بحلول الظلام، فالصور تطبع المادة ولا تلبسها، والنفس الكلية مصدر للنفوس كلها، بما فيها النفس الإنسانية.

وقبل الحديث عن موضوع النفس عند أفلوطين، رأينا أن نضيف مسألة قول أفلوطين بأن العالم المحسوس هو صورة للعالم المعقول، مما دفعه للأخذ بفكرة العناية الإلهية، فأفلوطين يرى: "أن الأشياء جميعاً مرتبة ترتيباً كلياً مطلقاً عاماً على أساس الاتجاه نحو الخير، وهذه العناية من أجل

¹ راجع أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 415-419.

ذلك لا تمتد إلا إلى المسائل الكلية وحدها.¹ فالطبيعة لا تسير وفق الضرورة المطلقة كما رأى ذلك

الرواقيون، وليس حدوث العالم المحسوس اتفاقا كما قال الأبيقوريون، ولا يسير التغير والكون والفساد في هذا العالم اتفاقا، بل هناك عناية ترتب الموجودات، وهنا يقصد بها أنواعها وأجناسها الكلية، فالعناية الإلهية لا تشمل الموجودات الفردية لكي لا تدخل الكثرة والتغير في الواحد، وفكرة العناية ستعارض مسألة الحرية الفردية، فليست العناية إلا سير الوجود في نظام ثابت نحو الخير.

عالج أفلوطين مسألة ماهية النفس، ومصيرها، وهناك بعض الإشارات أيضا لقواها بما يمهد

الحديث عن إشكالية المعرفة أيضا، لكن لابد من توضيح رأيه في النفس الإنسانية أولا.

فمن الناحية الميتافيزيقية للنفس، أي ماهيتها ومبدأها، ثم علاقتها بالبدن ومصيرها، يرى أفلوطين: "النفس ليست من طبيعة جسمانية، بل من طبيعة روحانية خالصة، وهي بطبيعتها نقية طاهرة، تنتمي للعالم المعقول الأبدي الشريف، الذي لا يقع تحت مقولة الزمان، واتصالها بالبدن عقاب لها على جرم اقترفته، فهو كالسجن المظلم لها، فهي تسعى للخلاص منه أبدا لكي تبلغ مقصدها وهو الاتحاد بالواحد."² فالنفس مفارقة في جوهرها لجوهر الأجسام المحسوسة، فهي روحانية شريفة، وهذه الجواهر مصدرها العالم العقلاني الشريف، وإذا كانت من طبيعة متميزة عن البدن، فإنها بالضرورة لا تتقوّم به، واتصالها به سيكون عرضيا ينتهي بفناء البدن وخلود النفس، وقبل الاتصال بالبدن فإن للنفس وجودا سابقا على وجود البدن، فهي ليست مجرد صورة تلازم المادة وتقوم بها، فمصدرها ومكانها الأول هو النفس الكلية، وعنها صدرت واتصلت بالبدن، والبدن عقوبة تسعى النفس للتخلص منه حتى يعود لها صفاء جوهرها ونقاؤه، ولا يخفى ما لأفلاطون

¹ عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 145.

² راجع محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، مرجع سابق، ص 336-337.

والفيثاغورية والديانات الشرقية من أثر في هذه الأفكار، بل نجد القول بالخلود مأخوذ بحججه عن أفلاطون، وحتى التناسخ، فالنفوس التي تخلصت من البدن وظلامه صعدت للكواكب أو بعضها يعود للعالم العقلي حسب درجة شرفه ونقاوته، أما النفوس الخسيسة فلا بد تتناسخ حتى تحصل طهارتها، فالغاية الأهم هي الخلاص والاتصال بالواحد وهو محور الأخلاق الأفلوطينية، فالعودة لعالم الحقائق بعد مفارقة عالم الظواهر في شكل جدل هو ذو طبيعة تصاعدية، كما بدأ الصدور في جدل تنازلي من الواحد حتى عالم الحس.

وبذكر محاولة النفس للعودة إلى عالمها العقلي الشريف، واسترجاع نقائها وطهارتها، لابد من الإشارة إلى حالها ساعة اتصالها بالبدن الذي تهيئه النفس الكلية لاستقبالها: "حيث تنقسم كالنفس العامة إلى قسمين: أعلى وأدنى. فأما الأعلى فيظل دائما متّجها نحو العالم المعقول كي يشاهده، أما الأدنى فيساهم مع الجسم في حياته المادية."¹ فالنفس علة وحدة الجسم وحركته وفاعليته، وهي تتغلغل داخله، إلا أن ذلك لا يحيل جوهرها إلى جوهر الجسم، ويظل الجزء الأعلى الأكثر روحانية وعقلانية في سعي دائما للاتصال بمبدئه، والجزء الأدنى إما يساعد على الرقي للعالم المعقول، وإما يتأثر بالبدن فيغمس النفس في مطالب الجسد المادية فتصبح لا ترى إلا الظلال دون الحقائق.

أما قوى النفس بالرغم من إشارات أفلوطين إلى الحواس والعقل، ثم الذوق والكشف الذي تحصله النفس في عرضه لطريق المعرفة الحقّة، إلا أنه لم يوضح طبيعة هذه القوى وبكيفية عملها، وقد قدّم أفلوطين عدّة إشارات لموضوع المعرفة الحقّة والسبيل إليها، وهي تستحق الوقوف عليها.

¹ محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، مرجع سابق، ص 310.

إن إدراك النفس يتم من خلال المرور بثلاث درجات تصاعدياً: "يبدأ بالإحساس، ويتوسط في النظر، وينتهي إلى الوجد." ¹ فالإحساس أدنى المراتب لأنه لا ينقل لنا إلا الصور والنسخ، ولا يعرّفنا أصل الأشياء الحقيقي، ويدرك الأشياء في جزئيتها ولا يرتفع إلى الماهية الواحدة المشتركة، كما أن المحسوس موضع التغير والكثرة، والغاية هي العالم المعقول الذي في قمته الواحد الذي لا تغير فيه ولا تكثر، وقد عرفنا دائماً مع الفلاسفة الإلهيين قيمة العالم الأعلى في الوجود مقارنة بالعالم المحسوس الأدنى، والقيمة الوجودية تنعكس على قيمة المعرفة. أما النظر والتعقل فهو في مرحلة وسط بين المعرفة الحسية الظنية، ومعرفة الأول حقيقة، فالتعقل أو الجدل كما سمّاه أفلاطون، يعرّفنا بالكماليات، لكنه يبقى على التمايز بين الذات العارفة، وموضوع المعرفة، فلم نغادر التكثر بعد، ومقصد الفيلسوف الحقيقي هو الواحد الأول الذي لا كثرة فيه.

وثالث الدرجات أهمها هو الوجد، وهو مصطلح لا يغلو من النزعة الغنوصية والإشراقية، وسينعكس على مصطلحات أرباب التصوف، والوجد هو أن يكون العارف وموضوعه شيئاً واحداً، أي زوال التكثر، وهذه المعرفة والدرجة لا تدرك بالحدس العقلي، بل هي حالة تسقط فيها عن النفس كل الموجودات، فتخلو عن الأغيار، وتصبح في حالة فراغ أو بالأصح فناء عن كل شيء، بين القلق والطمأنينة، حتى يتجلى فيها الواحد دون إرادة منا ولا اختيار أو مجاهدة، ويصبح العارف والمعروف واحداً لا تمايز بينهما، هنالك فقط تحصل الطمأنينة والمعرفة الحقّة، وهنا اليقين الذي لا يقين بعده. وهنا لم نعد مع الروح اليونانية بقدر ما نحن نساير الروح الغنوصية والمشرقية، فكأنني مع الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال بعد يأسه من طريق الحواس وطريق العقل، وانتظاره للنور الذي سيقذف في قلبه، وهذا هو الاتحاد المطلوب الذي ينال به صاحبه السعادة والخلاص.

¹ عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص148.

إن الكلام عن الاتحاد والخلص من شقاء النفس هو بداية الكلام عن إشكالية الأخلاق كما درسها أفلوطين، والتي تنسجم بالضرورة مع عموم مذهبه، فلا هو أفلاطوني خالص، ولا أرسطي خالص، ولا غنوصي أو إشراقي أيضا، بل هو كل هؤلاء في ثوب جديد.

لقد كانت غاية الأخلاق اليونانية تحصيل السعادة، وإن اختلفوا في تحديد ماهية السعادة، ومما لاحظناه في مدارس ما بعد أرسطو أن السعادة تتمثل في الهدوء والطمأنينة النفسية، فما كان رأي أفلوطين في السعادة؟ هناك طريقان أحدهما أقرب للمنشود من الثاني: "الغاية الموصلة للسعادة هي عودة النفس لموطنها الأصلي، أي العالم العقلي، وانعتاقها من العالم الحسي، ومن وسائل هذه الغاية التطهير الذي يوجب التخلص من الحس ولواحقه، والتوجه نحو التأمل العقلي، إلا أن أسمى طرق الطهارة وأدناها من السعادة هو طريق الجذب أو الاتصال الصوفي".¹ فالكمال في أي موجود هي عنايته بأسمى جزء منه، وأسمى ما في الإنسان نفسه الشريفة التي هبطت إليه من المحل الأرفع، وأسمى ما في النفس الإنسانية هو في جزءها العلوي المتعلق بالعالم العقلي؛ العقل، فالعناية بهذا الجزء أهم فضيلة في الإنسان توصله لمراده من التخلص من ظلمة الجسد وعودة النفس لنورانياتها، والاتحاد آخر الطريق الموصل للسعادة، بل هو السعادة عينها، لكننا نتحفظ من المصطلحات الموجودة في التنصيص، لأن الأفلاطونية المحدثّة تصوفها عقلي، وليس سلوكا كما كان عند متصوفة الإسلام، والذين وضعوا تلك المصطلحات وعاشوا مدلولاتها.

إن كيفية الاتحاد بالواحد الأول، قد ظهرت لنا فيما سبق من خلال الحديث عن المعرفة وسبلها، ولكن ما حقيقة هذا الاتحاد؟ وكيف يسلك المريد إليه؟ يجيب أفلوطين: "أن المريد يتدرج في مقامات السلوك حتى يبلغ مبلغا يغيب فيه عن نفسه وينخلع عن شعوره فيفقد تعينه وشخصه، ويمتلئ

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 325.

بحضور الله فيه. وهذه الحال كالبروق تومض ثم تخدم، حالات نادرة لا يعرفها إلا ذووها، وهي حال يضيق عنها النطق ولا تشرحها العبارة.¹ فالسعادة ليست تتعلق بالعالم المحسوس ومطالبه، وقد أخذ بهذا الطرح سقراط وأفلاطون وأرسطو، وإن اختلفوا في التعامل مع الذات الحسية، لكنهم جعلوا الفضائل النظرية السبيل للسعادة المنشودة، أما أفلوطين فقد جعل من طريق الإشرافيين والغنوصيين هو الوحيد الموصل للسعادة، والتي ينالها إلا القلة، وقد جعلها هبة من الأول رغم ما يقدمه المريد بين يديها من سلوك ومجاهدة، فما عليه إلا انتظار ذلك الإشراف، وسعادة الاتحاد مع الواحد هي مما ليس يدرك، لكننا دائماً نتحفظ من تلك المصطلحات الموظفة في التنصيص، لأنها إسلامية خالصة، وتعبّر عن السلوك، وليس العكوف على حياة التأمل فقط، كما كان عند الأفلاطونيين الذي زهدوا في الحس، وطلبوا حياة الفضيلة العقلية والاستغراق في التأمل في الواحد.

هذا هو الخير الأسمى والسعادة الكاملة والفضيلة التامة، فما مصدر الشر في هذا العالم؟ لقد علمنا أن الواحد خير، والعالم المحسوس صورة للعالم المعقول، وأن النفس من مصدر عقلي مشتاقة أبداً للتحرر والانعتاق من سجنها، لتعود إلى صفائها، لكن قد تحدث من بعض النفوس شرور، والتعليل هو: "أن المادة شر، لكنها ليست شراً بالذات لأنها لا تعتبر وجوداً على الحقيقة، ولا يمكن تصوّر الشر بالذات لكي لا تتعطل النفس عن صعودها نحو عالمها الحقيقي".² فالشرور الموجودة في عالمنا، سببها تعلق النفس بالظلال والأشباح المحسوسة، والمادة أصل الشرور لأجل تعلق النفس بها وبمطالبها وانشغالها بها عن العالم العقلي، وإلا فليست شراً بالذات، فهي شرّ بالنسبة للعالم العقلي العلوي، أما المادة في الذات، فعلى مذهب أفلاطون الذي يتابعه أفلوطين، فالمادة وهم، وليست وجوداً حقيقياً، فهي كذلك ليست شراً حقيقياً أو شراً بالذات.

¹ راجع محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية، مرجع سابق، ص338.

² محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج2 أرسطو والمدارس المتأخرة، مرجع سابق، ص336.

وهذه خلاصة آراء أفلوطين، فهو لم يعر السياسة اهتماما، بحكم انشغاله بالسبل التي تبلغه مراده من الاتحاد بالمبدأ الأول للوجود، الخير المحض، والكمال الفياض، فالشؤون العامة مما يعوق النفس عن التأمل والانكفاء على الذات. وبعد أفلوطين لم يبق لنا إلا بعض الآراء التي أتت بها المشاؤون شراح أرسطو، أو ما أضافه أتباع الأفلاطونية المحدثة، ومنهم أيضا شراح أرسطو.

(2) الإشكالات الفلسفية عند أتباع الأفلاطونية المحدثة وشراح أرسطو:

لم يقف أثر النظريات التي عرضها أفلوطين في مذهبه عند زمنه أو تلاميذه المباشرين فقط، بل امتد لأمكنة أخرى، كما استمر بعده لسنين ليست بالقليلة، وقد كان من هؤلاء من خالف أصول المذهب في بعض الأجزاء، كما كان منهم من انشغل بشرح كتب القدامى وبالخصوص أرسطو، إلا أن المشائية كانت قد ظهرت أيضا عند بعض الشراح لمذهب المعلم الأول، وقد عالجا قضية شغلتهم، وشغلت بعدها عقول رجال القرون الوسطى زمنا.

إذا بدأنا بأتباع الأفلاطونية المحدثة، فأولهم تلاميذ أفلوطين، وأشهرهم فورفوريوس الصوري، صاحب الشجرة المعروفة في علم المنطق، وقد ترك لنا: "كتاب إزاجوج المعروف عند العرب بـ(إيساغوجي) وهو مقدمة لمقولات أرسطو... ويعتبر أهم الدعائم التي تأسست عليها الحركة المنطقية عند العرب".¹ فكتاب المدخل لمقولات أرسطو قد عرفه العرب واللاتين على حدّ السواء، وهو البداية لكل طالب تعلم المنطق في القرون الوسطى، وليس فورفوريوس أول من تحدث في هذه الكليات (الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض العام)، فأرسطو قد عالج مشكلة التعريف والحد المنطقي، ولا بد هو مشير إلى هذه الكليات، وإنما أفرد لها هذا الرجل كتابا خاصا، فصل فيه مجمل القول، وصارت من المقدمات التي تعين على فهم بقية المباحث المنطقية.

¹ محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، مرجع سابق، ص 324.

أما بقية المباحث في الفلسفة فقد سار فيها على مذهب أستاذه أفلوطين، وقد عني بمسألة مفارقة النفس للبدن، كما اهتم بالردود على الديانة المسيحية. أما أهم ما يجدر بنا ذكره هو: "وضعه لكتاب في (أن آراء أفلاطون وأرسطو واحدة) وقد وصل هذا الكتاب لمؤرخي الفلسفة باسمه لا بعينه".¹ ولا يخفى أن روح ذلك العصر كلها روح تجميع وتخير وتوفيق، كما أنهم كانوا يعتقدون وحدة الحقيقة وإن اختلفت السبل في التعبير عنها، وقد رأينا مع فيلون أن الحقيقة الدينية لا تخالف الحقيقة الفلسفية إلا في الظاهر الذي يجب تأويله.

ومن أبرز أتباع الأفلاطونية المحدثه يامبليخوس، ويعرف بمؤسس الفرع السوري (لأنه من سوريا) للمذهب الأفلاطوني الحديث، والذي خالف مذهب أفلوطين في بعض المسائل وخصوصا مسألة الفيض، والتي رتبها أفلوطين من الواحد إلى النفس مرور بالعقل، في اتجاه ينحو من الوحدة إلى الكثرة والتبعثر، أما يامبليخوس فقال: "الفيض يحدث بطريقة ثلاثيات مرتبة بعضها فوق بعض ابتداء من الواحد... وتتضمن الثلاثية الوجودية الأولى ثلاثة مبادئ: مبدأ الذاتية وهو يشير إلى الوحدة، ومبدأ الصدور أو التمايز (الكثرة) وهو الثاني وأخيرا مبدأ الرجعة وهو الثلاثي، وتليها ثلاثيات مثلها تنازليا حتى المادة".² فالفيض الأفلوطيني ينتقل من الوحدة المطلقة إلى التكثر بالتدرج، حتى يبلغ الكثرة في المادة، وفيض عن الأول شيء واحد هو العقل، وهنا نرى في كل فيض ثلاثية تتضمن وحدتها في داخلها من طرف أحد أجزائها. وهناك اختلاف في تفاصيل تقسيم الأفانيم مقارنة بما قرره أفلوطين أول مرة، فإن يامبليخوس يقسم العالم العقلي هكذا: "الواحد الأفلوطيني يقسم إلى اثنين، الأول فوق المبادئ، ولا يمكن التعبير عنه، والثاني يقابل الواحد أو الخير الأفلوطيني، كذلك قسم العقل إلى معقول هو عالم المثل، وعقل هو عالم الكائنات العاقلة،

¹ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، مرجع سابق، ص 201.

² محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج 2 أرسطو والمدارس المتأخرة، مرجع سابق، ص 240-241.

أما النفس فيقسمها ثلاثة أنواع: نفس مفارقة للعالم، ونفسان تصدران عنها، إضافة لعدد غير من الآلهة والجن والملائكة والأبطال تساهم في تسيير العالم.¹ فلم تعد الوسائط محدودة كما كانت في التصور الأول للأفلاطونية المحدثّة، بل نجد هنا تعدد فيها وانقسامها وتسلسلا جديدا، وحتى النظر للواحد قد تغيرت، فالواحد الأفلوطيني المسمى خيرا، قد صار في نظر يامبليخوس شيئا معينا وله حدّ، لذا افترض وجود الواحد فوق كل اسم وصفة، وعلة هذا التغيير في مذهب أفلوطين، هو ما عرفه يامبليخوس من مذاهب الشرقيين في سوريا، إضافة إلى آراء اليهود في تلك المنطقة.

بقي لنا الفرع الأثيني من الأفلاطونية المحدثّة، وممثله البارز هناك هو برقلس في القرن الخامس للميلاد، تابع يامبليخوس في فكرة التثليث في تفسيره لمراحل الوجود والصدور، ورأى أن الانبثاق يكون من خلال: "الكمون، فالظهور، ثم العودة".² فالأشياء مشابهة لمبادئها ومشاركة لها، وهنا تكون واحدة معها وكامنة فيها، ثم بما فيها من تمايز تفارق مبدأها وتكثر، لكن ما تلبث أن تلتفت إلى تأمل مبدأها وطلب الاتصال به والعودة للاتحاد به. أما بنية العالم العقلي عند برقلس فقد تصورها على النحو التالي: "المصدر الأول الذي يفوق الوجود والمعرفة، وبينه وبين العقل عدد من الوسائط هي وحدات، والعقل ينقسم إلى ثلاثة عقول ترمز للوجود والحياة والفكر، والنفس تنقسم بدورها لثلاثة أنواع: إلهية وجنية وإنسانية".³ فالواحد أقرب في وصفه هذا من مثال الخير

الأفلاطوني، وواحد أفلوطين، أما الوحدات أو المونادات فهي الآلهة ولها دور في تكوين العالم المادي والانبثاق فيه، أما تقسم العقل فهو تقسيم لما يشتمل عليه كل حدّ كلي من أنواع أو أفراد تحته، يكون هو علة وجودها، وترتب تصاعديا في عالم العقول من حيث الأكثر عمومية، فالوجود

¹ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 430.

² محمد حسن مهدي بخيت، الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلس، الأردن، عالم الكتب الحديث، ط1، سنة 2015م، ص 379.

³ أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص 430.

يشمل الحياة والفكر، والحياة تشمل الفكر وهكذا، أما النفس فقد كان للجن إضافة للآلهة والنفس الإنسانية وجود، ولا يخفى ما للديانات الشرقية من تأثير في ترسيخ هذه الفكرة عند أتباع الأفلاطونية المحدثّة. أما بقية الآراء فلا نجد فيها جديدا يذكر، باستثناء الإشارة إلى كتاب لبرقلس اسمه عناصر الألوهية الأثولوجيا، كما يترجم باسم مبادئ الألوهية، ويوجد له ملخص اسمه كتاب الإيضاح عن الخير المحض، وهو كتاب يتضمن عناصر الأفلاطونية المحدثّة، وقد نسبته الفلاسفة العرب المسلمون خطأ لأرسطو، كما نسبوا له كتاب التفاحة، وكتاب أثولوجيا المعروف باسم كتاب الربوبية لأرسطو، وهذه الكتب المنحولة هي عبارة عن مجموعات من تراث الأفلاطونيين المحدثين لمؤلفين مجهولين يقال أنهم سريان، كان لها تأثير كبير في فلسفة العرب المسلمين.

وتلك خلاصة الفلاسفة الإلهيين كما كانوا يعرفون قديما من أتباع الأفلاطونية المحدثّة، الذين جعلوا الخلاص والسعادة في الاتصال بالإله، إن بالتأمل والانتكفاء على النفس، أو بإضافة الطقوس والعرافة والسحر إلى ذلك الجانب حتى يحصل المراد من الاتصال والاتحاد بذلك الواحد.

إن كلامنا عن شراح أرسطو، سيقصر على نظرية واحدة شغلت الفلاسفة والمفكرين طوال فترة العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية، وهي نظرية العقل ووحدته، ومفارقة العقل ومصيره، وإذا بدأنا مع ثيوفراسطس - ومعه أثيرت مشكلة العقل ووحدته وكيفية التعقل بسبب غموض نصوص أرسطو - الذي كان من تلاميذ المعلم الأول، وقد أثار عدة إشكالات حول نظرية العقل الأرسطية، وكيفية انتقال العقل بالقوة إلى عقل بالفعل وحصول المعقولات فيه، فقال: "لا نعلم هل العقل

المنفعل مستفاد أو مباطن، ونجهل بعد ذلك طبيعة الانفعال الذي يتعرض له هذا العقل؛ إذ لو كان أصل المعرفة العقلية في الإحساس، لتعين أن يقع العقل تحت فعل الجسم؛ ولكن كيف يمكن له ذلك إن يكن لا جسميا؟ وكيف يمكن أن يكون سيد تعقله، ما دام لا شيء ينفع من تلقاء نفسه؟

وأخيراً، إن لم يكن العقل شيئاً بالفعل، وإنما كلة قوة، فبم يختلف عن الهولوى الأولى؟ وكيف يأتي العقل الفعّال إلى النفس؛ وإن يكن مباطناً لها، فما علة النسيان والخطأ والكذب؟¹ فهذه بداية القلق من الغموض الذي تركه أرسطو في نصوصه الخاصة بمسألة العقل المنفعل وصلته بالعقل الفاعل، وإن كان أرسطو إنما عرض لمشكلة العقل في إطار الحديث عن المعرفة، وقوى النفس التي تسمى القوى المدركة، دون أن يكون له هدف توضيح الجانب الميتافيزيقي من النفس والعقل، ومناقشة مسألة الخلود. إن ترك أرسطو للنصوص معلقة دون توضيح جعل ثيوفراستس يطرح تلك الأسئلة عن حقيقة تلك القوة السلبية والقوة الإيجابية وحقيقة انفعال الأولى بالثانية، وكيفية تجريد المحسوس باللامحسوس، والعقل الفعّال إذا كان مفارقاً فكيف يحل بالنفس، وإن كان مباطناً والمعقولات فيه موجودة بالفعل دائماً، فكيف تغيب عنا صور تلك المعقولات في كثير من الأحيان.

أما الإسكندر الأفروديسي فقد رأى أن العقل: "يقسم إلى ثلاثة أقسام: العقل الهولواني أو المادي وهو مجرد استعداد لإدراك الحقائق وهو قابل للفساد، يليه في المرتبة العقل المكتسب وهو العقل الذي يفكر والذي ينتقل من القوة إلى الفعل، وهو ذلك العقل الهولواني بعد أن اتحد بالصور والمعاني العقلية، ويأتي في المرتبة الثالثة العقل الفعّال الذي يخرج العقل الهولواني من القوة إلى الفعل، وهو صورة مجردة ومفارقة للمادة إلهي وخالد."² فالعقل الهولواني استعداد فقط لقبول الصور المعقولة، فهي موجودة فيه بالقوة، وتسميته عقلاً هولانياً ليس لكونه مادياً، بل لأنه مجرد قابل لحصول المعاني فيه وليس ذاتاً، وهو فاسد بفساد البدن، لكونه من الاستعدادات التي تنتج من ائتلاف مادي ما، كوجود استعداد للإبصار عند حصول الآلة المبصرة، أما العقل المكتسب فليس

¹ نقلاً عن ثامسطيوس، أورده إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج2 الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، سنة 1988م، ص ص236-237.

² محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، سنة 1962م، ص199.

إلا حصول ما هو بالقوة، وتحققه فعليا، وما ذلك إلا بفعل العقل الفعّال الذي كالشمس ونورها بالنسبة لحاسة البصر وللأشياء المبصرة، وصفته أنه بالفعل دائما، وما كان كذلك فليس بالفساد، فهو إلهي لأجل ذلك، وهذا الاتصال بين العقلين الهيلولاني والفعّال، ليس اتصالا دائما، بل عند حدوث عملية الإدراك العقلي، يشرق نور العقل الفعّال، فيخرج العقل من القوة إلى الفعل ويجعله والمعقولات شيئا واحدا، فيصير عقلا بالملكة، قد انتقل من الاستعداد؛ فأصبح قادرا على التعقل.

لكن ثاني شراح أرسطو-من أتباع الأفلاطونية المحدثة- ونقص به ثامسطيوس فقد خالف الإسكندر الأفروديسي في جعله العقل الفعّال وحده مفارقا، وجعله إلهيا، وقال في تفسيره لرأي أرسطو في العقل: "أن العقل بالقوة مفارق وأزلي مع أنه متوقف على العقل بالفعل، فكلاهما مفارق للمادة، وإن كان العقل الفعّال أكثر مفارقة، والعقل الفعّال هو صورة النفس الإنسانية العامة، والعقل الهيلولاني هو كالمادة بالنسبة للعقل بالفعل الذي هو صورة." ¹ فالعقل الهيلولاني ذات مفارقة، ليس فاسدا، ولا يتأثر بالصور العقلية التي يحتويها، وهو مادة للعقل الفعّال الذي يعطي الإنسان صورته، فهو صورة للعقل الهيلولاني، وهذا الأخير أساس الفردية والتمايز، حسب الاستعداد لقبول الصورة، والعقل بإطلاق خالد ومفارق، وهذا ما يستلزم القول بخلود النفس، ما دام العقل الهيلولاني خالدا، والعقل الأدنى مادة للعقل الأعلى، والأعلى صورة للأدنى، وكلّ من العقل المنفعل أو الفعّال جزء منا، وليس إلهيا، بل هي الصور تتعاقب على النفس حتى نحصل أعلاها.

لقد كانت هذه الآراء التي ختمنا بها هذا المطلب، ومعه المبحث الخاص بالأفلاطونية المحدثة وشراح أرسطو، آخر محطة من محطات الفلسفة اليونانية، والتي انتهت بالامتزاج بين الروح اليونانية والروح الشرقية في معالجة الإشكالات الفلسفية.

¹ مصطفى النشار، تصدير ودراسة لكتاب النفس لأرسطو، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة قنوت، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط2، سنة 2015م، د. ص.

خاتمة الفصل الأول:

إن ما مررنا به في المدخل التمهيدي في بداية هذا الفصل، لم يكن إلا محاولة بسيطة منا أن نشير إلى شيء من آراء الشرقيين القدامى فيما يتعلق بالإشكالات الفلسفية، وفي الوقت ذاته نوضح ما تتضمنه كل إشكالية على حدة من مباحث تخصها، وإن كان الغرض الحقيقي من هذا الفصل كله هو الاطلاع على مذاهب اليونان في معالجتهم لتلك الإشكالات، فالفلسفة العربية عند البعض هي فلسفة يونانية مترجمة، ولم يقولوا فلسفة شرقية تمّ تعريبها.

نعترف أننا لم نلم بكل ما جادت به العبقرية اليونانية من آراء، فالإشكالات الفلسفية متشعبة، تشمل العلم القديم كله، بشقيه النظري والعملي، وكيف لهذه الصفحات أن تحيط بكل ذلك التراث، فما نقوله حول ما كتبناه، أنه وقوف على أهم المسائل في عمومياتها، أما التفاصيل الدقيقة لكل مذهب، فهي مما يحتاج للأسفار الضخمة، وما يرافقها من العمر الممتد، والفرغ المتوفر.

لقد كانت تلك هي الآراء التي نظر من خلالها العقل اليوناني للإشكالات التي شملت الوجود بأجمعه، والتي استمرت قرابة اثنا عشر قرناً أو يزيد، مع ما اعتور ذلك العقل من فترات تأسيس ونضوج ثم فتور واضمحلال، وقد استهوت تلك المحاولة عن كشف نقاب الحقيقة، الأهم والحضارات التي أعقبت اليونان، فراحت تترجم وتدرس، وتشرح وتفسّر، كما حاولت التجاوز والإضافة، على ما تركه العقل اليوناني من آثار، ومن تلك الحضارات، حضارتنا العربية الإسلامية، التي ما استقرت عاصمتها في بغداد حتى سعت جاهدة للإحاطة بذلك الإرث القديم، ولكن هل كان الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي - وخصوصاً المشائي منه - مجرد تمثّل وتكرار بلغة عربية لفلسفة اليونان، أم كان لفلاسفة التيار المشائي الإسلامي من الأصالة ما استطاعوا من خلاله تجاوز سلطان العقل اليوناني، بعد ترجمته والتعرف عليه؟ هذا هو موضوع الفصل الثاني.

الفصل الثاني: الإشكالات الفلسفية عند أصحاب التيار

المشائي العربي الإسلامي:

المبحث الأول: الإشكالات الفلسفية عند المشائين العرب

المسلمين في المشرق الإسلامي

المبحث الثاني: الإشكالات الفلسفية عند المشائين العرب

المسلمين في المغرب الإسلامي

مقدمة الفصل:

لقد كان الشغف بالاطلاع على التراث المشائي العربي الإسلامي هاجسا مرافقا لنا منذ سنوات الدرس الأولى لتخصص الفلسفة، وبعد فترة من الزمن علمنا أنه مهما بذلنا من الوقت والجهد، فالطاقة الإنسانية كما كان يقول المشاؤون المسلمون أنفسهم لا تسمح بالاستيعاب الكامل، ومثله ما ذكرناه عن اليونان، فتاريخ الفلسفة هو من التشعب بحيث يستحيل لباحث واحد مهما طال عمره وتوفر له من الوقت والفراغ، أن يحيط به. وإننا نقدم بين يدي القارئ هذا التمهيد لكي ننبيه أننا نحاول الوقوف على شيء من تراث الفلسفة المشائية العربية الإسلامية، ولسنا نحصرها كلها.

لقد كان المنطلق للدراسة هو البحث في الإشكالات الفلسفية عند المشائين العرب المسلمين، ومدى أصالة ما قدّموه من إجابات عن تلك الإشكالات، أو الوقوف على مذاهب اليونان التي انتحلوها وقاموا بتعريبها، فهذا هو صميم بحثنا عن الإبداع والإتباع، وسيكون الحكم هنا للنصوص، فسنعمل جاهدين لجعلها تحكم، فإن لم تتوفر استعنا بآراء المؤرخين. وهناك من النصوص ما وقفنا عليه في الفصل السابق، فإذا وجدنا تشابها أو اختلافا بينه وبين رأي المشائين العرب المسلمين، أشرنا لموضعه، وإذا لم نوفق للنص الأصلي، أوردناه أو نكتفي بالإشارة لمحلّه. تبقى مسألة القرآن والإجابات التي جاء بها الإسلام عن تلك الإشكالات، وهل أخذ بها أسلافنا أم عزفوا عنها، ولماذا؟ فستتضح مع نظرية النبوة، وإشارتنا لرأي بعضهم بخصوص النص الديني في حدّ ذاته.

لن نستعرض آراء المشائين العرب المسلمين مباشرة حول تلك الإشكالات، قبل أن نمهد للفصل بمدخل نستعرض فيه أهم المعالم للحركة العلمية والفكرية التي كانت موجودة في العالم العربي الإسلامي قبل ظهور تيار المشائين العرب والمسلمين، وقبل اشتهاار ترجمة الكتب الفلسفية لليونان.

مدخل تمهيدي: ضميمة حول الحركة الفكرية والعلمية قبل ظهور التيار المشائي

في الحضارة العربية والإسلامية

كانت تعرف الفترة التي سبقت ظهور الإسلام في جزيرة العرب بالجاهلية، وكان للعرب فيها معارف اكتسبوها لا عن طول فكرة وتأمل، ولا عن استدلال ومنطق، وإنما تراكم التجارب، وسرعة البديهة والارتجال في معالجة الموقف الذي يعرض، ولم يكن لهم به سابق علم وخبرة. وقد كانت البيئة الصحراوية وحياة البداوة وشطف العيش من كثرة الترحال بحثاً عن الكأ والماء، مع ما يرافق ذلك من التأهب المستمر والتيقظ الدائم لغارة وشيكة، من أهم العوامل التي لا تسمح بظهور العلم والفلسفة عند الجاهليين من العرب، أما الذي كان معروفاً في تاريخهم فهو الكهانة والعرافة والقيافة والطب والتنجيم، والأنساب وأيام العرب، مع الأمثال والحكم، والشعر ديوانهم جمعوا فيه أخبارهم ومآثرهم، وما حصل في أيامهم، كان لبعضهم تأملات متفرقة لا ترقى لمستوى الفكر المنظم والممنهج، هذا وإضافة إلى أن موضوعنا هو المدرسة المشائية العربية والإسلامية، فلا نجد أهمية لاستعراض ما كان في تلك الحقبة التي وصلنا منها الشعر شفاهاً، ولا يمتد لأكثر من 150 سنة قبل البعثة، ما يجعل الحكم عليها ودراستها لمن حاول ذلك من العسر بمكان.

سيشمل تمهيدنا هذا لفترة ما بعد ظهور الإسلام، وقيام دولته وحضارته من أول عهدها، حتى قرابة 150 سنة بعد الهجرة، أي حتى بدايات الدولة العباسية، أي قبل شيوع الترجمة حث خلفاء بني العباس عليها، وقبل أن يتناول دقيق الكلام مسائل في العلم الطبيعي استعان فيها بتراث اليونان، وقبل أن يظهر الكندي مؤسس المدرسة المشائية في حضارتنا. سنحاول هنا البحث عن البذور الأولى للتفكير العلمي والفلسفي في تلك الفترة التي لم يشد فيها الامتزاج بين العرب

المسلمين وغيرهم من الأمم السابقة لهم في ميدان التحضر والإنتاج الفكري والفلسفي، وسنشير لأهم

العلوم التي ظهرت في تلك الفترة إجمالاً لا تفصيلاً، على رأسها العلوم الدينية (التفسير والحديث والفقه وأصوله) إضافة لعلم اللغة والتاريخ، وأهمها ظهور الفرق الكلامية الأولى التي حاولت أن تفلسف العقيدة الإسلامية، وتبحث في مواضيع فلسفية، وإن كان بحثها ينطلق من خلفية عقائدية وإيمانية، هدفها الدفاع عما هو مثبت، وليس الإثبات ثم الدفاع كما هو الحال في الفلسفة.

بداية بالقرآن الذي هو الكتاب المقدس للمسلمين، وله المنزلة الكبرى في حياتهم، منذ أن نزل إلى اليوم، وقد جاء فيه من القصص، والجدل، والإجابات عن مسائل لم تجد لها حلاً عند فلاسفة اليونان، إلا أننا لن نبحث هذا الجانب منه الآن، فمحله هو علم الكلام، وإنما سنبحث اهتمام المسلمين به من حيث تفسيره ومحاولة تفهمه، ووضعهم للمناهج في ذلك، وجعلهم إياه المصدر الأول للتشريع. فالتفسير في البدايات أي من عصر النبوة ثم الصحابة حتى التابعين كان للتفسير منهج يقوم على ثلاث مصادر: "أولاً: التفسير بما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثانياً: التفسير بالاجتهاد بالاعتماد على معرفة كلام العرب ومناحيهم في القول، ثالثاً: الاعتماد على الإسرائيليات".¹ وهنا نجد الاعتماد على المنقول في التفسير، وحتى القول بالاجتهاد، فلا يخرج فيه صاحبه عن المأثور في كلام العرب وأشعارهم في الجاهلية.

لكن هناك منهجا آخر في التفسير يعبر عن تطوّر الحركة العلمية عند العرب المسلمين في القرن الثاني للهجرة، فلم يعد المنقول وحده طريقاً للتفسير، ولم يعد فهم المعاني وحده غاية التفسير بل: "ظهر الكلام في القدر ونحوه وأصبح التفسير يحمل تلك المذاهب، فأصبح كلّ يفسّر القرآن على مذهبه في الجبر والاختيار، أما الفقهاء فيتعرضون للآيات وما يستتبط من أحكامها، ومثل

¹ أحمد أمين، فجر الإسلام، تحقيق وتعليق محمد فتحي أبو بكر، الجزائر، منشورات الشهاب، د.ط، سنة 2014م، ص ص 267-270.

ذلك عن النحاة في قواعد النحو والبلاغة، وقواعد الأخلاق كذلك.¹ فالتفسير صار هدفه توظيف الآيات لنصرة الآراء، من خلال تأويل معناه بما يخدم أصول مذهب من المذاهب، لذلك ظهر التفسير العقلي كمنهج بديل عن طريقة النقل، كما أن القرآن هو المصدر الأول للتشريع، وجعله النحاة الأصل في تعييدهم لقواعد اللغة، وكل ما في النحو الصرف والبلاغة يقاس على أسلوب القرآن، وجعله البعض كتاباً أخلاقياً، فكل هذا جعل القرآن والعلوم المحيطة به تنتشع وتتمو بنمو الحركة العلمية، وحاجات المجتمع آنذاك، وكان التفسير علماً قائماً بذاته، له أصوله وقواعده.

من العلوم الدينية التي نالت حظاً من العناية، حتى وضع لها المسلمون المناهج الدقيقة في دراستها؛ علم الحديث، وكان هذا العلم في أول أمره إنما يُتلقى ويُعلّم شفاهاً، تناقله الصحابة ومن جاء بعدهم، إلى أن حدثت الخلافات السياسية بين المسلمين، وما تبعها من ظهور المذاهب والأحزاب السياسية والدينية، فنشأ ما يسمى بالوضع في الحديث، فانتبه العلماء لخطر هذه المشكلة، وبدأت المحاولات الأولى لوضع المناهج في تخريج الأحاديث وضبطها: "منها أنهم طالبوا بإسناد الحديث للتعرف على قيمة المحدث صدقاً وكذباً، وهل ينتسب إلى بدعة وضع الحديث، ثم أخذوا يشرحون الرجال، فيجرحون بعضاً ويعدّلون بعضاً، وكان للاختلاف المذهبي أثر في التجريح والتعديل، كما قسموا الحديث حسب قوته وضعفه كالقسمة إلى حديث متواتر وحديث آحاد."² وليس يهمننا مدى دقة هذا المنهج من عدمه، فقد كان القوم يهتمون بالسند أكثر من عنايتهم بالمتن، إلا أنهم لم يتركوا الرواية تسير اتفاقاً دون منهج محدّد، وقد تطوّر هذا المنهج مع كبار المحدثين الذين اشتهر ذكرهم في الخلافة العباسية كالبخاري ومسلم وبقية أصحاب السنن، وهل بعض الفلسفات المعاصرة إلا مناهج في قراءة النصوص وتحليلها.

¹ أحمد أمين، فجر الإسلام، مرجع سابق، ص ص 275-276.

² المرجع نفسه، ص ص 285-288.

ننتقل الآن إلى التشريع، والحديث عنه هو حديث عن الفقه وأصوله، وعن كيفية استخراج الأحكام التي تعتري الشيء من خلال النصوص أو ما أضافوه من أصول للاستنباط في حال لم يوجد النص الذي يحكم في تلك النازلة، والوصف لعلم بهذا الشكل، هو وصف لاستعمال الرأي والمنهج العقلي، ولا نريد هنا إعادة ذكر حديث معاذ بن جبل وبعث النبي له لليمن قاضيا أو معلما لأهلها، وسؤال الرسول له عن كيفية قضائه وتشريعه، فقد ذكر إلى جانب القرآن والسنة، أنه يعمل رأيه ولا يبالى. كما اشتهر من الصحابة عمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود بإعمالهما الرأي في كثير من الفتاوى، وليس هنا مقام عرض هذه المسائل بتفصيلها، فمحلها كتب الفقه وتاريخه وهي مبسطة فيه. لكن سنشير هنا إلى أبرز مدرستين في الفقه وأصوله (التشريع الإسلامي):

1)_ مدرسة الرأي: وتطلق على مدرسة أهل العراق وفي مقدمتهم الإمام أبو حنيفة النعمان مؤسس المذهب الحنفي، وسمّوا بأهل الرأي من طرف المحدثين تعبيراً لهم لكثرة استعمالهم للقياس، ومنهج الأحناف في الفقه وأصوله يقوم إضافة إلى القرآن والسنة والإجماع على: "الأخذ بالقياس (المعنى المستنبط من النص لتعديّه الحكم من المنصوص عليه إلى غيره وهو الجمع بين الأصل والفرع في الحكم) كما قال بالاستحسان وهو الأخذ بما هو أوفق للناس وأحسن." ¹ فقد كان الرأي مقدماً عند الأحناف، لقلة الرواية في العراق مقارنة بالحجاز التي كثر فيها الحديث، وكثرت عندهم الحيل الفقهية والافتراضات النظرية لمسائل لم تقع بعد، وتصوروا لها أحكاماً تبعا لاستغراقهم في القياس والاجتهاد العقلي.

¹ حنا الفاخوري خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج1 مقدمات عامة- فلسفة إسلامية، بيروت، دار الجيل، ط3، سنة 1993م، ص ص134-135.

(2) _ مدرسة الحديث: وتطلق على مدرسة أهل الحجاز، وإمامهم مالك بن أنس صاحب المذهب المالكي، وسمّوا بأهل الحديث لإكثارهم من روايته، وجعله العمدة في منهجهم الفقهي والتشريعي، وأصول مالك في الفقه إضافة للقرآن والسنة: "إجماع أهل المدينة حول قضية معينة، ومبدأ الرأي الحاصل عن الاجتهاد الشخصي، وقال مالك أيضا بالاستصلاح وهو أن يبني الحكم بالنظر للمصلحة العامة."¹ وعلى الرغم من الميل القوي للإفتاء اعتمادا على النصوص، إلا أن مالك قد أضاف بعض الأصول التي تدعو لإعمال العقل، وإن تجوز في استعمالها واقتصد، وعمل أهل المدينة أقرب إلى فلسفة التشريع القائمة على النصوص، فأهل المدينة هم الصحابة وخلفهم الذين ورثوا السنة الفعلية من الرسول عليه الصلاة والسلام. ولا حاجة بنا إلى الاستطراد في عرض المذاهب المتبقية، فالشافعية توسطوا بين الحجازيين والعراقيين، والحنابلة اشتدوا في الوقوف على ظاهر النص، كما أن الشيعة كان لهم فقههم الجعفري، وكانوا أسبق في تدوينه من أهل السنة، وكلها محاولات لوضع فلسفة في التشريع توافق الروح الإسلامية، وتعبر عن تميز هذه الأمة.

إن ابتعدنا عن العلوم الدينية قليلا، واتجهنا مثلا إلى علوم اللغة، وجدنا فيها هي كذلك مدارس قد أسست مناهج محددة ومتميزة في التعامل مع اللغة في اشتقاقها مثلا، وفي ضبط قواعدها وتصريف ألفاظها إلى غير ذلك، ومن المدارس اللغوية نجد: "مذهب أهل البصرة وهم أقدم اشتغالا بالنحو وأرسخ قدما فيه، ومذهبهم القياس على ما اشتهر من الكلمات فيقيسون عليها كل كلمة من جنسها، أما مذهب أهل الكوفة فأجازوا فيه السماع وفرّعوا القواعد بأن جعلوا للشاذ من الكلمات قاعدة خاصة به."² فكما في الفقه أصحاب الأثر، ودعاة الرأي والقياس، كذلك في اللغة، وعلى كل فنحن نريد الإشارة فقط إلى الحركة العلمية التي كانت موجودة في تلك الفترة لا الحكم عليها، وأهم

¹ حنا الفاخوري خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج1 مقدمات عامة - فلسفة إسلامية، مرجع سابق، ص134.

² عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، سنة 1983م، ص249.

ما كان فيها هو تلك المناهج التي وضعت في دراسة المواضيع الشائعة آنذاك. إن أهم شيء في هذا المدخل، هو الإطلاع على الحركة الفكرية المتمثلة في علم الكلام، فهو أقرب تلك العلوم إلى الفلسفة، لمعالجته لإشكالات لها ما يقابلها في مذاهب الفلاسفة ونظرياتهم، وإن كانت المنطلقات والنهايات أو الغايات متباينة بين الفلاسفة والمتكلمين، إلا أن هؤلاء كان منطلقهم في البداية هو العقيدة الإسلامية ونصوصها المقدسة، قبل أن تختلط مباحثهم بالفلسفة ويستعملوا مناهجها، وحتى وإن استعانوا بآراء الفلاسفة ومناهجهم، إلا أن الغاية لم تكن واحدة، ولندع الخوض في ذلك لسعته وخروجه عن القصد، ولنقصر كلامنا على أول الفرق وآرائها.

إن موضوع علم الكلام عموماً هو الدفاع عن العقائد الإيمانية التي قرّرها القرآن والسنة، ولقد جاءت النصوص ببعض الآراء عن ذات الله وصفاته، وجادل المخالفين لكنه جدل غير مسترسل، بل كان القرآن كتاب دعوة وهداية، وليس كتاب جدل، فجاءت نصوصه بسيطة والعقيدة التي تثبتها كذلك مثلها، فلذلك سكّت الرسول عليه الصلاة والسلام عما: "يتصل بذات الله وكنهه، وحقيقة صفاته، ومدى ارتباطها بذاته، وأسراره في القدر".¹ وبقي الأمر كذلك في زمن الصحابة يتمسكون بعدم الخوض في تلك المسائل خشية الفتنة والوقوع فيما وقع فيه أصحاب الكتاب قبلهم.

لكن في القرآن محكم ومتشابه، وقد دخل غير العرب في الإسلام، وهم أهل حضارة وديانات وفلسفات وجدل، ومنهم من كان على علم بالفلسفة اليونانية والمنطق، إضافة إلى المشاكل السياسية التي جعلت البعض يبحث في مسائل في عمق العقيدة، رغم كون المشكلة الأصلية هي من الفروع لا من الأصول، فبفعل هذه العوامل وتلك نشأت المذاهب والفرق الكلامية الإسلامية، والبداية كانت

¹ عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط2، سنة 1989م، ص108.

مع الفرق السياسية التي أصبحت فيما بعد ذات آراء عقائدية، تجادل عنها، وهي في الحقيقة المعبرة عن الروح الإسلامية الأصيلة، قبل أن يشتد اختلاط العرب بثقافات غيرهم، وخاصة اليونانية منها.

من المواضيع التي عالجتها تلك الفرق الأولى - السياسية - مسألة الإمامة، وجعلوها مسألة

عقائدية لا فقهية فحسب، فرأى الشيعة: "القول بالنص على إمامة علي بن أبي طالب وهو رأي الإمامية، أما الزيدية يقولون بتعيين علي للإمامة وصفا لا نصا، وتجوز إمامة المفضل مع وجود الفاضل".¹ فالإمامية ترى الإمامة واجبة وعقيدة، ومنصوص صراحة عليها، وأن الخلفاء قبل علي باطلة إمامتهم، أما الزيدية فأقروا بحق علي في الإمامة، لكن لم يرفضوا إمامة الشيخين، ولا يطعنون في إمامتهما ولا يرفضونها.

وهناك فرقة الخوارج فهم فرق كثيرة اجتمعت: "على جعل العمل جزءا مكملا للإيمان، فمن يرتكب ذنبا صار مرتدًا وكافرا".² فقد عالج هؤلاء مسألة الإيمان وحقيقته، وارتبط قولهم بالمعاد والمصير، ومن ارتكب إثما ومات عليه فهو مخد في النار، هذا فيما يخص العقيدة، أما رأيهم السياسي فهو القول بصواب حكم الشيخين، وتكفير عثمان وعلي، ومعاوية والحكمين، ومن رضي بالتحكيم، والقول بوجوب الخروج على أئمة الجور. فهذه فلسفتهم الدينية والسياسية ولكل أدلته وشواهد من النصوص التي تأولها حسب مذهبه.

وثالث رأي سياسي وعقائدي إضافة للفرقتين السابقتين هو رأي المرجئة: "الذين قالوا بإرجاء الحكم على مرتكب الكبيرة إلى الله يوم القيامة، كما رفضوا الدخول في الصراع السياسي على

¹ عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 128-130.

² حنا الفاخوري خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 137.

الحكم ودخلوا في طاعة بني أمية لأنهم وإن أذنبوا فإنهم لم يصلوا لحدّ الكفر المخرج من الملة.¹ فالإيمان قلبي لا علاقة له بالفعل، والمصير علمه عند الله، ومسألة مرتكب الكبيرة سبب إثارتها هو ما شجر بين الصحابة في الفتنة الكبرى، وعنه تفرعت الآراء السياسية والعقائدية.

ومن أهم المسائل التي خاض فيها المتكلمون الأوائل هي مسألة القدر، فظهر في الخلافة الأموية القديرون الأوائل، كما ظهر معهم أصحاب الجبر، والسبب في ظهور هذه الآراء هو الآيات القرآنية التي تنص تارة على الجبر وتارة على التخيير، كما أن خلفاء بني أمية قد تبنا مذهب الجبر صراحة، فمن القديريين الأوائل: "معبد الجهني وكان يعلن أن لا قدر والأمر أنف".² فالقدر كعقيدة مقررة في النصوص ينكرها معبد، ويقول أن الأمر مستأنف لا يعلمه الله إلا بعد وقوعه، وكل هذا ردًا على ظلم الأمويين باسم القدر، وقد تابع معبدًا في رأيه عمرو المقصوص وغيلان الدمشقي، وتطور القول عندهم حتى تحليل الاستطاعة، وكل هذه الآراء ترتبط بالذات الإلهية، والمعاد، والمسؤولية الأخلاقية عن الفعل.

أما دعاة الجبر فقد كان على رأسهم الجهم بن صفوان، وله آراء متعددة أهمها: "قوله بالإجبار، والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها. وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتقنيان. والإيمان هو معرفة الله والكفر هو الجهل به فقط. وزعم أن علم الله حادث، وامتنع عن وصف الله بأنه شيء أو حيّ أو عالم أو مريد".³ فأراء الجهم شملت بالدراسة عدة إشكالات فلسفية، منها القدر والمسؤولية الأخلاقية، كما تعرض للمصير والخلود لمن يكون، فجعله الله وحده، ونجده يناقش حقيقة

¹ عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، مرجع سابق، ص 212.

² علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، القاهرة، دار المعارف، ط 9، سنة 1995م، ص 318.

³ البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، د.ط، د. سنة، ص 186.

الإيمان هل هو قول وعمل، وأهم مسألة هو الحديث عن فلسفة الألوهية، أي دراسة الذات الإلهية وما يمكن أن توصف به، والفلسفات السابقة قد عالجت هذه النظريات، كل حسب ومرجعياته.

لقد كانت المعتزلة التي نشأت كحركة فكرية ومدرسة كلامية حقيقة مع واصل بن عطاء، مستوعبة لكل الروافد الفكرية التي وجدت قبلها، فأخذت عن القدرية الأوائل، كما أخذت عن الجهمية أيضاً، ولا تذكر المعتزلة إلا وتذكر الأصول الخمسة التي أجمعوا عليها، ونرى أن هذه الأصول تشمل فلسفة الألوهية، ومسألة المعاد والمسؤولية وتحليل الفعل الإنساني، والقدرة الإلهية والقدرة الإنسانية. وسنقتصر على أهم آراء واصل بن عطاء، وأهمها ثلاث هي قوله: "بنفي صفات الباري، من العلم، والقدرة، والإرادة والحياة. القول بالقدر وسلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي، القول بالمنزلة بين المنزلتين، فصاحب الكبيرة لا مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين".¹ فقد نفى صفات المعاني عن الإله، وجعل إثباتها شركاً، لأن إثباتها يستلزم وجود قديم غير الله، وهي مسألة مهمة ستتطور وتتضج مع أتباعه حتى يجعلون من الإله لا يوصف إلا سلباً، ويجعلون الصفات عين الذات أو أحوالاً لها، وأهم إضافة هي الحكم على مرتكب الكبيرة وما يترتب على فعله من مسؤولية، وتبعات في الدنيا والآخرة.

وخلاصة القول أن القرن الأول ومنتصف القرن الثاني للهجرة قد كثرت فيه الآراء والمذاهب المعبرة عن شتى مجالات الحياة الفكرية التي عالجت مشكلات ذلك المجتمع وفي تلك الحقبة الزمنية، وقد نبعت تلك الآراء من صميم البيئة الإسلامية، فلم تظهر المدرسة المشائية الإسلامية بعد الترجمة في جو فارغ قد خلى من أي نشاط فكري.

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، مرجع سابق، ص ص 40-43.

المبحث الأول: الإشكالات الفلسفية عند المشائين العرب المسلمين في المشرق

لم تكد تبرز حركة الترجمة بجلاء في الخلافة العباسية، حتى بدأت الإشكالات الفلسفية تعالج وفق نمط آخر، غير ما كان سائدا في مذاهب المتكلمين، حيث صار الأمر بحثا عن الحقيقة من الأساس، ومحاولة التوسط بين أبحاث الفلسفات القديمة الوثنية، وبين الدين الإسلامي، وقد بدأ هذا الشكل من التفكير الفلسفي الجديد عند المشائين العرب المسلمين المشاركة، لينتقل بعدها للمغاربة.

المطلب الأول: آراء المشائين العرب المسلمين المشاركة في الميتافيزيقا، والفيزيقا، والنفس.

أول مطلب سيكون لهذه الإشكالات الثلاث، من الإشكالات الست الكبرى للفلسفة، في كل مطلب نعرض لثلاث منها، والبداية هي مع الميتافيزيقا وفروعها، ثم دراسة العلم الطبيعي في إشكالية النفس، عند: الكندي؛ الفارابي؛ ابن سينا، وسنترك للنصوص الحكم على أصالة هؤلاء الفلاسفة.

الكندي هو أول الفلاسفة المشائين العرب والمسلمين في المشرق، وقد عرّف "الفلسفة الأولى وأشار إلى العلل الأربعة"¹ بنفس التسمية والتقسيم الأرسطي "لفروع الميتافيزيقا"²، وأما نسبة الشرف لهذا الفرع من فروع الفلسفة من حيث المرتبة واليقين والزمان، نظرا لكونه مختصا بالبحث عن المبادئ والعلل الأولى للموجودات، وأن من عرف العلة الأولى عرف بقية العلل التي تقوم عليها

¹ الكندي أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي، ج 1 حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير واف عن الكندي وفلسفته محمد عبد الهادي أبو ريّة، القاهرة-مصر، ملتزمة الطبع والنشر دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، د.ط، سنة 1950م، ص98. قال في تعريف الفلسفة الأولى وذكر العلل الأربعة: "أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق... لأن العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما، إذا نحن أحطنا بعلم علته، لأن علم العلة إما أن تكون عنصرا، وإما صورة، وإما فاعلة، أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما متممة، أعني ما من أجله كان الشيء." ² محمود يعقوبي، خلاصة الميتافيزياء، ج 3 (فلسفة الوجود)، القاهرة - المغرب - الجزائر، دار الكتاب الحديث، د.ط، سنة 2002م، ص5

بقية العلوم، وكذا جعل مطلوب الفلسفة الأولى ؛ هو الحق الأول أي الإله، فهذا عين ما نجده في "مقالة الألفا الكبرى لأرسطو"¹. وفيما يخص ذكر العلل الأربعة للوجود (المادية، الصورية، الفاعلة، الغائية) فقد عرفناه في الفصل السابق* عند حديثنا عن ميتافيزيقا أرسطو، فلا جديد هنا.

تعرّض الكندي لماهية المبدأ الأول من خلال فكرة اللامتناهي والمنتاهي فجعل الله هو: "الواحد الحق؛ العلة الأولى والفاعل الأول ؛ أزليا لامتناهيا ، أما العالم فقد جعل جرمه غير أزلي بل هو متناهٍ، وبالتالي فهو محدث"²، فالإله أزلي لامتناهي وهو الفاعل على الحقيقة، وأن العالم غير أزلي؛ متناه بالفعل ؛ محدث، وقد سبق "شيوخ المعتزلة"³ الكندي في تقريرهم لقدم الذات الإلهية، وحدث ما سواها - العالم - في الزمان. وقد تابع في مسألة الذات والصفات، موقف المعتزلة، وجعل أهم صفة لله بعد الأزلية وعدم التناهي، هي صفة "الوحدة المطلقة"⁴، وقد اعتمد على دليل أن الواحد لو كان مركبا لاحتاج لمن يركبه حتى تستمر العلل إلى ما لانهاية له، وهي حجة معروفة عند أرسطو**، كما سعى الكندي لتحديد المعنى الحقيقي "لواحد"¹، مقلداً التقسيم الأرسطي

¹ أرسطو، أورده إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، القاهرة - مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، سنة 2005م، ص ص 260-261. يقول أرسطو: "والمبادئ الأولى أو الأسباب الأولى يمكن معرفتها أكثر من غيرها ؛ لأنه بسبب هذه المبادئ وعن طريقها تعرف الأخرى...والعلم الذي يعرف النهاية التي لا بد أن يصل إليها كل شيء هو العلم الذي نثق به أكثر من غيره." * انظر الصفحة 45.

² راجع الكندي، رسائل الكندي، ج1، مصدر سابق، ص 153، 169، 186، 194، 201.

³ يقول أبو الهذيل العلاف: "كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث" نقلا عن البغدادي، الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص 112. وترى المعتزلة بأن الله: "لا يوصف بأنه متناه." الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية، د.ط، سنة 1990م، ص 235. وقد قال أرسطو قبلهم أيضا بأن جرم العالم متناه (الصفحة 50 من الفصل الأول).

⁴ الكندي، رسائل الكندي، ج1، مصدر سابق، ص 163.

** انظر الصفحة 45-46 من الفصل الأول.

لمعاني الواحد في كتاب ما بعد الطبيعة، وبعد تقرير معنى الوحدة العرضية والوحدة الحقيقية؛ رفض وصف الأول إلا بالوحدة الحقيقية، فوافق "المعتزلة"² في نفي وتعطيل الصفات الموحية بالتشبيه.

يقدم الكندي لإثبات وجود الله؛ أدلة ثلاثة على النحو التالي: "دليل الحدوث، دليل علة اشتراك المحسوسات في الوحدة والكثرة، ودليل التدبير أو العناية".³، فأما دليل الحدوث، فيقدمه بعد حديثه عن كون الجرم (العالم) متناهيًا فهو محدث، والمحدث بحاجة إلى محدث، فالعلاقة بينهما علاقة تضاييف، وهو دليل عُرف عند "متكلمي الإسلام"⁴، ويقوم هذا الدليل على مبدأ السببية العام، ومبدأ السبب الكافي بوجه أخص، وأما دليل الوحدة والكثرة، فبناه الكندي على استحالة وجود الوحدة بلا كثرة أو الكثرة بلا وحدة في المحسوسات، وعلة اشتراك الموجودات في الكثرة والوحدة ليست هي

¹ يرى الكندي أن الواحد يقال (بحسب الاتصال في المادة، أو بحسب الصورة في النوع، أو بحسب الاسم في لمادة والصورة معا، أو بحسب الجنس في المادة) ثم نفى عن الواحد الحق كل أصناف هذه الوحدة، واعتبرها وحدة ثانوية بخلاف وحدة الأول الحقيقية. انظر الكندي، رسائل الكندي، ج 1، مصدر سابق، ص ص 128-132. وأرسطو = يقسم الواحد إلى: (الواحد بالعرض أو الواحد بالذات) ، انظر إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو (مقالة الدالتا)، مرجع سابق، ص ص 350-353.

² يقول الكندي في وصف الواحد: "الواحد الحق ليس شيئًا من المعقولات، ولا هو عنصر، ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص ولا فصل..." انظر الكندي، رسائل الكندي، ج 1، ص ص 160-161. وهذه عين الصفات التي تصف بها المعتزلة الله، انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج 1، مرجع سابق، ص 235. وقبلهم جميعا قال الأفلاطونيون المحدثون بالواحد البسيط الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه.

³ راجع الكندي، رسائل الكندي، ج 1، مصدر سابق، ص 207، 141-143، 214-215.

⁴ الشهرستاني عبد الكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم، القاهرة-مصر، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، سنة 2009م، ص 09. كما قال به متفلسفة النصارى السريان، وقد عَرَفَ العرب يحيى النحوي (جون فيليوبونوس)، وكان من مناصري فكرة الخلق من عدم، كما أنهم عرفوا حججه وردوده على مسألة قدم العالم اليونانية (ردوده على أرسطو؛ ويرقلس). راجع مقال أبو الخير الحسن بن سوار البغدادي في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلا، أورده عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، سنة 1977م، ص 246.

"البخت والاتفاق، وليست من ذات الأشياء" ¹ لأن ذلك سيؤدي إلى الدور، أو سيؤدي إلى استمرار العلل إلى ما لا نهاية له بالفعل، ولابد لاشتراك الوحدة والكثرة في المحسوسات من علة خارجة عنهما، وأشرف منهما. ومعلوم أن هذه الاعتراضات مأخوذة عن أرسطو*، أي استحالة كون الشيء علة نفسه، وكذا الأخذ بالاتفاق كعلة، ورفض الدور والتسلسل إلى ما لانهاية له من العلل. وآخر دليل قدّمه الكندي هو الدليل القائم على فكرة الغائية والنظام والتدبير الموجود في هذا العالم، وقد قال اليونان بالعلة المدبرة منذ سقراط**، وأما القول بالغائية في الكون كدليل على وجود علة مفارقة فمشهور عند أرسطو*** وإن سبق اليونان في القول بالغائية لا نقاش حوله، وقد كانت آراؤهم مترجمة ومعروفة في زمن الكندي، فالأخذ بهذا الدليل مع الاستناد إلى الكثرة والحركة كأدلة وجود الله تؤكد لا محالة بتأثير فيلسوف العرب الأول بآراء فلاسفة اليونان، وخصوصاً أرسطو.

بقي لنا الحديث عن الفعل الإلهي الحقيقي، دون بقية الفاعلين الذي هو: "الفعل الحَقِّي الأول تأييس الأيسات عن ليس".² فالفعل الحقيقي لله هو الخلق من العدم، وهذه من المسائل التي ينحاز فيها الكندي للمعتزلة**** ويتابع رأيهم، ورأي جملة المتكلمين، ويبتعد عن فلاسفة اليونان، سواء المشائين أو أتباع الأفلاطونية المحدثة، فقد وافق المعتزلة في القول بلا تناهي الباري، وتناهي جرم العالم، وكونه متناهيًا فهو محدث، والمحدث يحتاج لمحدث يحدثه في زمان، و يحدثه من عدم.

¹ فالشيء "لا يكون علة ذاته"، الكندي، رسائل الكندي، ج1، مصدر سابق، ص123.

* الصفحة 47 من الفصل الأول.

** الصفحة 17 من الفصل الأول.

*** الصفحة 46 من الفصل الأول.

² الكندي، رسائل الكندي، ج1، مصدر سابق، ص182.

**** وهو يتابع المعتزلة لقربه من الخل فاء العباسيين الذين نصروا المعتزلة، وقد كان مؤدبا لأح مد بن الخليفة المعتصم، فكيف يمكن للكندي أن يوافق اليونان في القول بقدم العالم، أو الصنع من مادة، فيفقد المنزلة، وربما يهلك لمخالفة المعتزلة الراضين لتلك الأقاويل، وأصحاب المذهب الرسمي في الدولة. (يبقى هذا رأينا الشخصي لنقلب الكندي بين آراء المعتزلة في الألوهية وحدث العالم، ومتابعة اليونان في غيرها من مشكلات الفلسفة).

ننتقل إلى الفارابي، والذي عالج إشكالية ما وراء الطبيعة في ثلاث مسائل كبرى، هي تقسيم الموجودات إلى ممكن وواجب؛ صفات الأول وماهيته، وآخرها نظرية الفيض، وقبل التعرض لأي من هذه النقاط، سنقف على تعريفه لأحد فروع العلم الإلهي بقوله: "أنه يفحص عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات".¹ وهو المعروف بالفلسفة الأولى المأخوذ كما علمنا عن "ميتافيزيقا أرسطو"²، حيث يقسم أرسطو ميتافيزيقاه إلى ثلاث فروع، فيسمي أحدها بالحكمة على أساس بحثها عن العلل القصوى للموجودات، ومرة فلسفة أولى لبحثها في معنى الوجود المطلق كالذي وجدناه في نص الفارابي، ومرة بالعلم الإلهي لأن موضوعه الألوهية، والبحث في الفلسفة الأولى يقود بالضرورة للتساؤل عن سبب الوجود، ومنه الحديث عن العلم الإلهي ضرورة.

يقسم الفارابي الموجودات إلى ممكن وواجب، وهو ما يعد دليلا على وجود الله، فالموجودات قسمان: "أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود".³ فواجب الوجود هو الله الذي تنتهي عنده سلسلة العلل، وإلا وقعنا في تناقضات عند تفسيرنا لوجود العالم، والممكن يحتاج إلى من يجعله واجبا، ووجود هذا الممكن أو عدمه لا يلزم منه أي تناقض كونه غير ضروريا، بل يحتاج لمن يخرج من الإمكان إلى الوجود، فليس مؤثرا في تعليل عملية كون العالم وعلاقته بعلمته الأولى، وقد وجدنا هذه العبارة تشبه

¹ الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، لبنان- بيروت، مركز الإنماء القومي، د.ط، سنة 1991م، ص36.

² أرسطو، أورده إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو (مقالة الجما)، مرجع سابق، ص315.

³ الفارابي في كتابه عيون المسائل، أورده حنا الفاخوري- خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2 الفلسفة العربية في الشرق والغرب، بيروت-لبنان، دار الجيل، ط3، سنة 1993م، ص109.

فكرة الوجود بالفعل دائماً، والتي تخص "محرك أرسطو الذي لا يتحرك"¹، والذي يصف الهيلولي أيضاً ومعها الموجودات بصفات أخذ بها الفارابي، فواجب الوجود هو فعل محض، لا قوة فيه؛ تقف عنده سلسلة العلل، وإلا لاحتاج لمن يخرج من الإمكان إلى الوجود، فتستمر العلل إلى ما لا نهاية له، أو تقع في الدور وكلاهما محال، لذا وجب الوقوف عند علة واجبة الوجود، هي بالفعل دائماً، والهيلولي هي ممكنة بذاتها لا تخرج إلى الوجود، بل هي قوة محضة، أما الموجودات، فهي ممكنة بذاتها، واجبة بغيرها إذا خرجت من القوة إلى الفعل، فالممكن محتاج لواجب حتى يتحقق، لذلك سُميت بواجبة الوجود بغيرها، وهذا رأي أرسطو في القوة والفعل ووقوف العلل عند علة أولى.

ننتقل الآن إلى صفات واجب الوجود، فالفارابي يصفه بأنه: "هو السبب الأول لكل الوجود، بريء من جميع أنحاء النقص، وجوده أقدم وجود، وأتم وجود، هو بالفعل دائماً، أزلي دائم الوجود، وجوده خلو من المادة، ومن الصورة، واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند، ولا يمكن حدّه، وحدته عين ذاته فهو عقل محض؛ عاقل محض؛ ومعقول محض؛ علم وعالم ومعلوم؛ حي؛ حق؛ حكيم، ذو عظمة وجلال وبهاء، محب ومحبوب، عاشق لذاته ومعشوق، لا تحيط له مداركنا لتتمام وجوده وكماله، وما نطلقه عليه لا تدل على ما ندركه، بل على أشرف معان تخص ذاته التامة الوجود."² فقله بأنه أقدم وجود وأتمه، فذلك لكونه واجبا، وأوّل، وليس له علة، والعلة أشرف في الوجود من المعلوم، ووجودها أولى وأتمّ من المعلوم، كما أن الوصف للأول بأنه فعل خالص لا مادة له ولا صورة، فلأن المادة نقص؛ تتقوم بغيرها، وهو لا يتقوم إلا بذاته لكونه واجبا، ولا يوصف بأنه صورة، لأنها لا توجد إلا في مادة -وهو ما يجعل البسيط مركبا- وهذا ينافي صفة بساطته، كما

¹ يصف أرسطو الهيلولي بأنها قوة محضة (الإمكان)، ويصف المحرك الذي لا يتحرك بأنه فعل محض (واجب الوجود)، والموجودات متوسطة بينهما. راجع، عبد الرحمن بدوي، أرسطو، مرجع سابق، ص ص 167-170.

² راجع، الفارابي أبو نصر، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، بيروت-لبنان، المطبعة الكاثوليكية، ط2، سنة 1986م، ص ص 37-54.

أن التركيب يستلزم وجود مركّب، فنقع في التسلسل، كما أنه ليس متحركاً، فالمتحرك يتحرك نحو غاية، أو يقصد بحركته كمالاً، وواجب الوجود أكمل الموجودات، فلا يوجد شيء أتم منه يتحرك نحوه، وليس له شريك أو ضد، لأن أحدهما سيؤثر في الآخر، فيوقع فيه التغير، أو يبطله، وما يبطل فليس متقوماً بذاته، بل بغيره، وواجب الوجود تتحد فيه الهوية والماهية، والأول لا يمكن حدّه أو تعريفه، فلا جنس له ولا فصل ولا نوع وليس بجسم، ولا يقبل الانقسام، لتشمله تلك المقولات، فهو في غاية البساطة والوحدة، لا كثرة فيه، ولا تركيب، ولما كان كذلك صعب على عقولنا القاصرة إدراكه، لملاستها للمادة، فلا تدرك إلا شبيهها، والأول بريء من المادة، وهو عقل وعقل ومعقول، لخلوه من المادة، ويكون بالضرورة علم وعالم ومعلوم، ويكون حياً لأنه يعقل ذاته وشرفها ويعلم أنه العلة الأولى، وهو حق لأن وجوده من ذاته، وهو حكيم لأنه يعلم أفضل الأشياء - يعلم ذاته-، ولأجل ذلك فهو البهاء والجلال والعظمة، فشرّف ذاته، لا يجعله يتعلق بغيرها؛ فيعشقها.

إن لهذه الصفات مصدران كبيران: أولها "فلسفة أرسطو" ¹، وذلك عند وصف الأول بأنه علة أولى، والأزلية والأبدية، ووصفه بأنه فعل محض خال من المادة، غير متحرك، وأنه عقل وعقل ومعقول. وثاني المصادر "الأفلاطونية المحدثة" ² وهو وصف الإله بالبساطة والوحدة، وأن الذات الإلهية تجلّ عن الوصف، وأنها فوق الوصف، ووصفه بالخير المحض، فهذه الصفات كلها قد قرّرها الأفلاطونيون المحدثون الذين وصلت نصوصهم منقولة باسم أرسطو إلى فلاسفة العرب ؛

¹ راجع، برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة)، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة-مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، سنة 2010م، ص ص270-271.

² راجع عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، القاهرة-مصر، مكتبة النهضة المصرية، د.ط، سنة 1955م، ص ص184-189. وقد وردت جل صفات إله الفارابي في نصوص متفرقة لأفلوطين جمعها بدوي في كتابه هذا.

نقصد كتاب أثولوجيا وكتاب الخير المحض^{*}. فلا نجد صفة لإله الفارابي، إلا وكان الأفلاطونيون المحدثون قد سبقوه إليها. أما صفات الحياة والعلم والحكمة، فنعتقد بتأثره "بالمعتزلة"¹ الذي كان يجعل الصفات هي عين الذات، ومنها صفتا العلم والحياة مثلاً، وهما صفتان تابعتان لكونه عاقلاً ومعقولاً وعقلاً، فلا انفصال ولا تعدد في المعرفة بين الذات والموضوع، فهما شيء واحد.

إن أهم مسألة في ميتافيزيقا الفارابي، والتي ستعكس على ابن سينا والفلسفة الإسلامية من بعده، وهي أخذه بنظرية الفيض التي سبقه الإسماعيلية إليها، وقد مرّ بنا في الفصل السابق^{*}، أنّ أوّل من قال بها من فلاسفة اليونان هو أفلوطين، والفارابي يتابعه فيقول: "وجود ما يوجد عنه (الأوّل) إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن يكون وجود غيره (الكون) فائض عن وجوده هو."² ومعنى هذا الكلام أن وجود العالم بما فيه من موجودات علوية أو أرضية، إنما تستتبع لزما وجود العلة الأولى، والتي تفيض عنه بفيض قديم أزلي، ولا يجب أن نفهم من عملية الفيض حاجته للموجودات لكي يتمّ، فوجوده أشرف وجود، كما أن الفيض لا ينقص منه. لتوضيح سبب الصدور من الواحد الأوّل، فقد قال أفلوطين بأن كماله هو سبب فيض الوجود عنه، أما الفارابي فوافق أفلوطين في جانب هو: "متى وجد للأوّل الوجود الذي هو له، لزم ضرورة

^{*} من الأمثلة التي تثبت تأثير كتاب أثولوجيا المنحول في وصف الإله عند الفارابي، الميمر العاشر من أثولوجيا المعنون بـ (العلة الأولى والأشياء التي ابتدعت منها) وهي الصفات عينها التي توجد في مقتطفات أفلوطين. انظر المرجع نفسه، ص 134.

¹ راجع مسألة الصفات عند الهذيلية أتباع أبي الهذيل العلاف، الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، مرجع سابق، ص44

^{*} الفصل الأوّل، الصفحة 83 وما بعدها. وكل ما تذكر أمامه نظرية الفيض، وإلا و يستحضر معها ذكر أفلوطين ومدرسته، وربما للنظرية أصول تصل إلى الغنوصية القديمة، راجع علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص186.

² الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 55.

أن يوجد عنه سائر الموجودات.¹ وهو عدم كون الموجودات من فعل الإرادة، لأن الإرادة تعلق بالمراد، وفي هذا دلالة على النقص وحاجة المريد للمراد ليتم به كماله، والإله منزّه عن ذلك، وإن كان الإسلام قد أرجع فعل الخلق للمشيئة وإرادة الله، وجعل فعل الكون مرتبطاً بكلمة كن. والنقطة التي خالف فيها الفارابي أفلوطين، هي مسألة تعليل الفيض، الفارابي يرى أن: "الأوّل يعقل ذاته وإن كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها. فإنه إذا عقل ذاته فقد عقل بوجه ما الموجودات كلّها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كلّ واحد منها الوجود عن وجوده."² فالعالم يفيض عن الإله، لعلمه بالأشياء على نحو كلي، فهو يعلم الكليات -إذا تعقّل ذاته- دون الجزئيات، وفي هذا محاولة لنفي الكثرة عن الذات الإلهية التي علمها عين ذاتها كما كان المعتزلة يقولون، وقد جعل الإرادة هي عين العلم بالشياء وتعقله، ثم كيف ينفي عنه العلم بالجزئيات خشية جعلها للذات الإلهية متكررة متغيرة لارتباطها بالزمان والمكان، ونسي أن الكليات في حدّ ذاتها كثيرة وليست بواحدة؟ إنما تهافت رأيه لمحاولته الجمع بين الفيض الأفلوطيني الذي يحدث بالطبع وحده، وبين قول الإسلام بصفة العلم والإرادة للذات الإلهية، فلم يكن عمله موفقاً، إذ جعل الإرادة هي عينها العلم الإلهي، وما دام الله عالماً فهو يفيض الوجود بلا اختيار.

ولقد وافق ابن سينا الفارابي في آرائه الميتافيزيقية، فمسألة الفيض، وصفات واجب الوجود، وصدور الأشياء عنه لم يخالفه فيها إلا ما كان من زيادة شرح أو توضيح، أما حديث ابن سينا عن الجوهر والمادة والصورة، والقوة والفعل، ونظرية العلل، والعناية، فهي مسائل تابع فيها هو وغيره من

¹ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

² الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، حقّقه وقَدّم له وعلّق عليه فوزي متري نجّار، بيروت- لبنان، المطبعة الكاثوليكية، ط1، سنة 1964م، ص34.

السابقين عليه؛ أرسطو، ولم يحددوا عن رأيه فيها، و"كتاب الشفاء" ¹ في جزئه الخاص بالإلهيات يشهد على كلامنا، ولنا نستطيع إعادة ذكر نصوص ابن سينا كاملة، لكثرتها، ولعدم وجود إضافة تخالف اليونان فيما ذهبوا إليه.

والآن نريد الحديث عن مسائل فلسفة الطبيعة، بداية بمبادئ العلم الطبيعي ثم الأجسام الطبيعية وما تتجهر وبه، وأهم مقوماتها، ثم الحركة ولواحقها التي تطرق لها المشاؤون العرب المسلمون في المشرق، ثم بعد ذلك نتطرق لمسألة قدم العالم، ومسائل السماء والعالم.

يرى الكندي أن العلم الطبيعي هو: "علم الأشياء المتحركة." ² أي علم الأشياء المحسوسة

المتحركة، فلا حركة بغير جرم، وكل جرم فهو محسوس، ومتحرك إما بالفعل، أو بالقوة، وهذا

تعريف أرسطو ³ لفرع الطبيعيات من فروع الفلسفة النظرية وفق تقسيمه المعروف. أما الفارابي فقد

ذهب في إحصائه للعلوم: "في توضيح موضوع العلم الطبيعي الذي هو الأجسام الطبيعية، وعقد

الفروق بينها وبين الأجسام الصناعية، ثم تقسيم العلم الطبيعي إلى ثمانية أقسام." ⁴ ومن قرأ هذا

الفصل وما جاء فيه، ثم قرأ ما جاء في كتاب السماع الطبيعي لأرسطو ⁵ وجد الكلام عينه، بل

التقسيم للمحسوسات بين طبيعية وصناعية، وعلى أي نحو تقال هذه طبيعية أو هذه هي الطبيعة،

عرفنا أن الفارابي قد أخذ ذلك من الفصل الأول للمقالة الثانية من ذلك الكتاب المشار إليه آنفاً.

¹ ابن سينا، الشفاء، ج 1 الإلهيات، راجعه وقدّم له إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنوتي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، سنة 1960م.

² الكندي، رسائل الكندي، القسم الثاني، مصدر سابق، ص 40.

³ يقول أرسطو: "إن النظر في الموجود هل هو واحد ليس بمتحرك ليس هو نظراً طبيعياً." انظر أرسطو، الطبيعة، ج 1، ترجمة إسحاق بن حنين، مع شروح ابن السّمح؛ متى بن يونس؛ ابن عدي؛ أبي الفرج بن الطيّب، حقّقه وقدّم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1، سنة 1959م، ص 7.

⁴ راجع الفارابي، إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص ص 32-35.

⁵ راجع أرسطو، كتاب الطبيعة، ج 1، مرجع سابق، ص ص 78-89.

أما ابن سينا فيقول في العلم الطبيعي أن: "موضوعه الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات".¹ ولقد رأينا في الفصل الأول أن التغير حركة، أما هذا التعريف والإشارة لوصف الموجودات المحسوسة بالحركة والسكون، فالمعلوم عن أرسطو أنه جعل من "الطبيعة مبدأ للحركة والسكون"² في كل الموجودات المحسوسة التي يصح تسميتها بالموجودات الطبيعية، وعليه يكون موضوع العلم الطبيعي كما حدّده المشاؤون العرب المسلمون في المشرق، لا يختلف في شيء عما جاء في كتاب السماع الطبيعي لأرسطو، ولا نريد أن نستعجل على القارئ فنقول له بأن كتاب الشفاء لابن سينا في جزئه الخاص بالطبيعيات قد تمّ تأليفه على نحو السماع الطبيعي مقالة مقالة، وفصلا فصلا.

ننتقل إلى مسألة تجوهر الأجسام الطبيعية، يرى الكندي متابعا أرسطو أن: "الهيولى هي ما يقبل ولا يقبل، والهيولى هي ما يُمسك ولا يُمسك. والهيولى إذا ارتفعت ارتفع ما هو غير لها، أما إذا ارتفع ما هو غير لها، فهي نفسها لا ترتفع".³ فهي تقبل الصور، وليست صورة لغيرها، وتمسك الصور لتصير الأشياء بالفعل بعد أن كانت بالقوة، لكنها هي في حدّ ذاتها لا تُمسك لأنها قوة محضة، ترتفع الصور لتحلّ غيرها أما الهيولى فباقية، لأن الصورة في المحسوسات لا توجد مفارقة للمادة، لكن ارتفاع الهيولى - وهو محال - يعني عدم وجود الصور. أما الصورة فيقول الكندي في حدّها: "هي التي يتميّز بها الشيء بالبصر عن بقية الأشياء من حيث الجوهر والكيف والكم وبقية الأجناس العشرة، وهي تقوم كل شيء... بيانها والكلام عنها يعلم في هيولى... توجد في الهيولى

¹ ابن سينا، النجاة، نشره محي الدين صبري كردي، القاهرة-مصر، مطبعة السعادة، ط2، سنة 1938م، ص98.

² يقول أرسطو: "وذلك أن كل واحد من هذه - يقصد الأشياء الطبيعية - فيه مبدأ للحركة والوقوف." انظر أرسطو، الطبيعة، ج1، مرجع سابق، ص78.

³ الكندي، رسائل الكندي، القسم الثاني، مصدر سابق، ص18.

البسيطة قوة بها تكون الأشياء من الهيولى وتلك القوة هي الصورة.¹ وهنا نجد الفكرة الأرسطية عينها* فالصورة هي ما يتقوّم به الشيء لا المادة، وأن الصورة لا تتقوّم بنفسها في الموجودات الحسية، بل لابد أن توجد في المادة، وأن الهيولى قوة محضة لتقبل الصور التي تتعاقب عليها. ولا نجد "الفارابي"² و"ابن سينا"³ قد أضافا على هذا الرأي الأرسطي الذي قلّده الكندي شيئا يستحق الإشارة إليه، سوى ما ذكرنا من أن الهيولى تتكوّن بفعل من العالم العلوي، وهو تقليد لرأي أفلوطين وأتباعه -الذي قال بأن العالم المحسوس بجملته يفيض عن النفس الكلية- ومزجه برأي أرسطو ورأي بطليموس في الأفلاك وعددها ونظامها الذي عرفناه فيما سبق.

ولقد جعل الكندي ما به يتجوهر الجسم "خمسة جواهر"⁴ في كتابه الجواهر الخمسة، ويقصد بها الهيولى؛ الصورة؛ المكان؛ الحركة؛ الزمان، وليست مخالفته هذه للرأي الذي قال به الفيلسوف أرسطو* نقصد قوله بثلاثة مبادئ يتجوهر لها الجسم، عن رأي جديد، وإلا لما كان قلّد أرسطو في حدّه لتلك الجواهر، والتبرير الوحيد لهذه المخالفة؛ هو أنّه في عهد الكندي لم تتضح بعد صورة المذهب الأرسطي، وباعتبار كونه أوّل محاولة للكتابة الفلسفية المخالفة لطرق أهل الكلام، إذ نعلم أن الترجمات لكتب أرسطو وغيره قد خضعت لعدة مراجعات بعده.

¹ المصدر نفسه، ص20.

* الفصل الأول، ص45. يقول أرسطو: "عناصر كل كون هي: الموضوع والصورة." انظر، أرسطو، الطبيعة، ج1، مرجع سابق، ص62. فالموضوع أو القابل هو الهيولى، إضافة إلى الصورة التي تتحدّد وتتمايز بها الأشياء.

² الفارابي، السياسة المدنية، مصدر سابق، ص54.

³ ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص98.

⁴ الكندي، رسائل الكندي، القسم الثاني، مصدر سابق، ص8-35.

* مبادئ أرسطو لتجوهر الأجسام ثلاثة، اثنان منها بالجواهر هما الهيولى والصورة، وثالثهما بالعرض وهو العدم المقارن للقوة، كانهدام السيف في الحديد الذي هو بالقوة موجود فيه. انظر أرسطو، الطبيعة، ج1، مرجع سابق، ص62.

وبعد مضي فترة من الزمن وتفتيح الترجمة عدّة مرات، واتضح صورة فلسفة أرسطو – الطبيعية على الأقل – نجد "ابن سينا" ¹ يأخذ برأي أرسطو ، ويجعل من مبادئ الموجودات الحسية ثلاثة، وعلى النحو ما قال به المعلم الأول بالضبط، وكأني بالقول قد ترجم من اليونانية إلى العربية فقط.

بعد الحديث العام عن موضوع الطبيعيات، ومبادئ تجوهر الأجسام الطبيعية، نستطيع الآن أن نستعرض بعض مسائل لواحق الأجسام الطبيعية (الحركة، الزمان، المكان، الخلاء، اللامتناهي) في عجالة، ووقفاً على رؤوس المسائل فيها فقط، لتسببها الذي لا ينتهي عند حد يسعف المقال.

يقول الكندي في الحركة: "تنقسم إلى ستة أنواع: أولها الكون، وثانيها الفساد، وثالثها الاستحالة، ورابعها الربو، وخامسها الاضمحلال، وسادسها النقلة من مكان إلى مكان." ² وهذا هو عين التقسيم الأرسطي* لأنواع الحركة، والذي لم يزد عليه الكندي شيئاً، بل حتى المقولات التي تدخل تحتها هذه الأنواع من الحركة مأخوذة عن أرسطو (الكم والكيف والمكان). ولم يختلف الكندي عن أرسطو إلا في جعل الحركة متناهية أزلاً وأبداً، حذراً من القول بقدم العالم، ومتابعة لجمهور المعتزلة.

والحركة عند الفارابي هي: "ليس للحركة حدّ لأنها من الأسماء المشككة ، إذ هي مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد. لكن رسمها أن يقال إنها خروج ما هو بالقوة إلى الفعل." ³

وكالعادة يتابع ابن سينا الفارابي في تعريفه للحركة قائلاً: "هي فعل وكمال أول للشيء الذي هو

¹ يقول ابن سينا: "المبادئ المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلاث صور ومادة وعدم." انظر ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص101.

² الكندي، رسائل الكندي، القسم الثاني، مصدر سابق، ص23

* الفصل الأول، الصفحة 48.

³ الفارابي، رسالتان فلسفيتان، حققه وقدم له وعلق عليه جعفر آل ياسين، لبنان-بيروت، دار المناهل، ط 1، سنة 1987م، ص ص95-96.

بالقوة من جهة المعنى الذي هو له بالقوة.¹ فالطفل الصغير مثلاً هو بالقوة رجل، وبالفعل طفل، والحركة (النمو) هو تحقق ما هو بالقوة حتى يصير بالفعل، ولا يمكن أن ينتقل من طفل إلى جنين، لأن هذا ليس بالقوة فيه، وما الحركة إلا تحقق لما هو بالقوة. وهذا التعريف أرسطي* ففكرة الكمال، والوجود الكامل، أي الذي هو بالفعل، والوجود بالقوة كلّها أفكار أرسطية. أما "أنواع الحركة والمقولات التي تقع تحتها"² عندهما، فلا تخرج في شيء عما قاله أرسطو في كتاب الطبيعة. ولا نجد فرقاً في مسألة الزمان وحدّه، عما رأيناه في تعريف فلاسفتنا للحركة، حيث يقول الكندي في حدّه للزمان: "هو عدد عادّ للحركة."³ وكذلك ابن سينا قال معرّف الزمان بأنه: "عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر."⁴ ولا فرق بين الحدين، فكلاهما جعل الزمان مرتبطاً بعدد الحركات التي يتحركها الجسم، ولم نشأ مزيد تعمق في مسألة الزمان، فكلاهما تحدث عن الآن، وكونه الحلقة بين الماضي والمستقبل، وغيرها من المسائل المنقولة حرفياً عن أرسطو* باستثناء أن الكندي وافق جمهور المعتزلة في جعل العالم متناهيًا ومنه الحركة والزمان أيضاً، أما ابن سينا فقد تابع أرسطو وأتباع الأفلاطونية المحدثة وجعل الزمان قديماً.

¹ ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص105.

^{**} يقول أرسطو: "الحركة هي كمال ما بالقوة بما هو كذلك." انظر، أرسطو، الطبيعة، ج1، مرجع سابق، ص171.

² راجع، ابن سينا، عيون الحكمة، حقّقه وقَدّم له عبد الرحمن بدوي، الكويت ؛ لبنان، وكالة المطبوعات ؛ دار القلم، ط2، سنة 1980م، ص ص18-19.

³ الكندي، رسائل الكندي، القسم الثاني، ص34.

⁴ ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات (1_ السماع الطبيعي)، تحقيق سعيد زايد، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، إيران، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ط2، سنة 2012م، ص157.

* يقول أرسطو: "الزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر." انظر، أرسطو، الطبيعة، ج 1، مرجع سابق، ص420.

والحديث عن الزمان في لواحق الأجسام الطبيعية يدفع للحديث عن المكان، وقد وقف الكندي في المكان على آراء مضطربة لم يثبت فيها على رأي، فقال في ذلك: "أنه سطح خارج الجسم تارة، وقال تارة أخرى أنه نهايات الأجسام، وقال كذلك بأنه التقاء أفقي الجسم المحيط بالجسم المحاط به".¹ وما وقع له من اضطراب في هذه الآراء، سببه كتاب الطبيعة لأرسطو²، وذلك عند محاولة الأخير لضبط ماهية المكان، وإن كان قد استقر أرسطو على رأي في هذه المسألة، فقد تبعه فيه من جاء بعد الكندي، فهذا الأخير كان أول من حاول التفلسف وفق النمط الشائع لذلك الاسم، وكان المذهب الأرسطي لا يزال مضطرباً في الأذهان إبان زمنه. كما أن الكندي وافق أرسطو في رفضه للمكان على أنه هيولي – كما كان يتصور أفلاطون –، بل تبعه في القول بأن المكان له طول وعرض دون العمق، وهذا ما يميزه عن الهيولي.

لكن ابن سينا يعرف المكان بقوله: "يقال مكان لشيء يكون فيه الجسم فيكون محاطاً به ... وهو حاوٍ للمتمكن مفارق له عند الحركة".² فالجسم متحرك، ينتقل من مكان لآخر، وليس المكان هيولي، بل هو سطح باطن للحاوي، المماس للسطح الظاهر للمحوي فقط، وهذا التأويل لتعريف ابن سينا يؤكد متابعتة لرأي أرسطو³ في تحديده لماهية المكان، والذي جعله مجرد سطح للحاوي يماس سطح الجسم المحوي فقط، فلا هو هيولي ولا صورة ولا غيرها، بل هو نهاية حدود الجرم فقط، وهذا عين ما قرره أرسطو وتابعه عليه فلاسفتنا المشائون العرب المسلمون.

¹ راجع الكندي، رسائل الكندي، القسم الثاني، ص 26-30

² يقول أرسطو: "ها هنا أربعة أشياء أخلق بالمكان أنه واحد منها: فإنه إما خلقة (صورة)، وإما هيولي، وإما بعد ما فيما بين الغايات، وإما غايات (نهايات)". انظر أرسطو، كتاب الطبيعة، ج1، مرجع سابق، ص 309.

² ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص 118-119.

³ يقول أرسطو: "إننا مجمعون على أن المكان أما أولاً فإنه يحوي الشيء الذي هو مكان له وليس بشيء من ذلك الأمر". انظر أرسطو، الطبيعة، ج1، مرجع سابق، ص 302.

ومن المسائل التابعة للمكان في فلسفة الطبيعة هو الحديث عن اللاتناهي، ووجود الخلاء، فأما الكندي فسنرى رأيه في نفي وجود اللامتناهي بالفعل عند الحديث عن مسألة قدم العالم أو حدوثه، وله رأي في الخلاء: "إن معنى الخلاء مكان لا متمكّن فيه، والمكان والمتمكّن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً، فإن كان مكان كان متمكّن اضطراراً ... فليس إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود." ¹ فالعالم كلّهُ ملاء، وقد أخبرنا في السابق أنه على شكل الكرة، والكرة لا فراغ في داخلها، بل هو يرى "بعدم وجود ملاء أو خلاء خارج هذا العالم" ²، وهذا الرأي الذي يقول به فيلسوف العرب لم يخالف فيه المعلم الأول ؛ بل هو عين رأي أرسطو * في نفي وجود الخلاء ردّاً على آراء الذريين وعلى رأسهم ديموقريطس الذي قالوا بضرورة وجود الخلاء بين الذرات لكي تتحرك، فالطبيعة حسب أرسطو تخشى الفراغ، والهواء داخل العالم يسارع لملء المكان الفارغ. ولم يخالف كلّ من الفارابي وابن سينا أرسطو في هذين المسألتين، بل قلّدها فيهما، فالفارابي يقول: "الأفلاك كلها متناهية، وليس وراءها جوهر ولا شيء ولا خلاء ولا ملاء." ³ كما وضع ابن سينا فصلاً في كتابه الشفاء -جزء الطبيعيات تحديداً- اسمه: "في مناقضة القائلين بالخلاء." ⁴ وعند اطلّاعنا على هذا الفصل، وتلك المناقشة التي عقدها ابن سينا لدحض حجج القائلين

¹ الكندي، رسائل الكندي، القسم الأول، مصدر سابق، ص 109.

² المصدر نفسه، ص 110.

* عقد أرسطو لإبطال وجود اللامتناهي بالفعل بعد التعريف به فصلاً خاصاً، هو الفصل الخامس من كتابه الطبيعة، ووضع حجج في إبطال المتناهي بعضها يشبه بالضبط ما قاله الكندي فيما يخص انقسام اللامتناهي، = "وقد خرج منه إلى خلاصة مفادها: "ونقول قولاً مطلقاً إنه لا يمكن أن يكون غير متناه، وكل جسم فهو في مكان فمن المستحيل وجود جسم غير متناه". راجع أرسطو، الطبيعة، ج 1، مرجع سابق، ص ص 222-247. أما نفي الخلاء ولقد استفاض أرسطو في عرض الحجج التي تفند القول بوجود الخلاء داخل العالم أو خارجه، فلا ملاء خارج العالم، لأنه لا جسم إلا هذا العالم، أما الخلاء فلا وجود له داخل ولا خارجاً. راجع فيه أرسطو، كتاب الطبيعة، ج 1، مرجع سابق، ص ص 338-403.

³ الفارابي، رسالتان فلسفيتان، مصدر سابق، ص 107.

⁴ راجع ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات (1_ السماع الطبيعي)، مصدر سابق، ص ص 123-136.

بالخلاء، وتفنيد قولهم، ثم اطلعنا على ما كتبه أرسطو في كتابه "الطبيعة"¹، عرفنا يقينا أن ابن سينا لم يخرج عمله في هذه النقطة على الترجمة من اليونانية إلى العربية، فكأن أرسطو تكلم على لسان ابن سينا باللغة العربية فقط، ولولا طول المناقشة لعرضنا نصوصها كاملة، والتي في جوهرها حديث عن معنى الخلاء والقائلين به، وسبب قولهم بالخلاء، والأنحاء التي يقال عليها الخلاء وإبطالها من جميع الوجوه، وهو ما نجده في كل من السماع الطبيعي، وكتاب الشفاء.

أما نفي وجود اللامتناهي بالفعل، والقول بوجوده بالقوة فقط، فقد رآه ابن سينا فقال: "الأشياء التي يمتنع فيها وجود الغير المتناهي بالفعل فليس يمتنع فيها من جميع الوجوه فإننا نقول أن العدد لا يتناهي والحركات لا تتناهي بل لها ضرب من الوجود وهو الوجود بالقوة لا القوة التي تخرج إلى الفعل."² إن ابن سينا قد وضع القول في محله من فلسفة الطبيعة، وتابع أرسطو - وقد مر معنا قوله أثناء الحديث عن اللامتناهي عند الكندي- حتى في الصياغة والمثال الذي اعتمده في نفي وجود اللامتناهي بالفعل، واستحالة خروجه من القوة إلى الفعل، وكل ذلك لنقد حجج زينون الإيلي التي أنكر بها الحركة، وعليه فنحن مع فلسفة الطبيعة الأرسطية دون أي إضافة تذكر.

ارتأينا وضع مسألة قدم العالم بعد الحديث عن الحركة ولواقعها -أرسطو جعل قدم العالم بسبب قدم الحركة- وقد كان الإسلام فصلَ فيها، ومعنى خوض الفلاسفة في هذه القضية هو إما تجاوز للطرح الديني، أو محاولة للتوفيق بينه وبين آراء اليونان، وإما تبنُّ له وتأسيسه بأسس فلسفية.

تناول الكندي مشكلة قدم العالم وحدثه، فرأى بأن العالم حادث عن عدم، وأن الله هو

اللامتناهي، أما الكون فمتناه، ومن هنا يبدأ إثباته لحدوث العالم مستعينا بحجة عدم وجود

¹ راجع أرسطو، الطبيعة، ج1، مرجع سابق، ص 338-356.

² ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص 125.

اللامتناهي بالفعل -الأرسطية-، حيث يثبت الكندي "تناهي جرم العالم" ¹ معتمدا طريقة البرهان بالخلف في إبطال وجود اللامتناهي بالفعل ؛ اللزم عن وضعه لمقدمات ضبط فيها العلاقة بين المتساويات من الأجسام، وحاصل إضافة بعضها لبعض، وعلاقة المتناهي باللامتناهي، وإضافة المتناهيات أو اللامتناهيات لبعضها البعض، وكّرر هذه المسائل في أربع رسائل، وكل من اطلع على فلسفة الطبيعة عند أرسطو علم أنه أول من قال بتناهي جرم العالم، وعدم وجود اللامتناهي بالفعل، بل حتى قول الكندي: "وإنما جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة بأن يتوهم أعظم منه، ثم أعظم من ذلك دائما -فإنه لا زيادة للتوهم من جهة الإمكان- فهو بالقوة لا نهاية له." ² مأخوذ عن أرسطو*، فاللانهايي له وجود بالقوة، ولا يوجد بالفعل، وهو معنى قوله الزيادة في الوهم. إن الكندي يعمد إلى حجج أرسطو في إثبات تناهي جرم العالم واستحالة وجود اللامتناهي بالفعل ليشمل بها "المكان والحركة إضافة إلى الزمان" ³ فالجرم متناه، ومكانه المحيط به متناه، وعليه فالحركة التي يتحركها الجسم المتناهي في المكان المتناهي تكون بالضرورة متناهية، والزمان الذي هو مقياسها وعددها، يتبع تناهيتها فيكون متناهي في البدء والمنتهى، فالكندي يستخدم وسائل

¹ يقول الكندي: "أن الجرم إذا كان لا نهاية له، وتوهم منه جرم محدود، فإما أن يكون إذا أفرد منه ذلك الجسم المحدود متناهي أو لا متناهي، فإذا كان متناهي فإن جملتها جميعا متناهية، لأنه قد تبين أن الأعظام التي كل واحد منها متناهية جملتها متناهية، فيجب أن يكون الذي لا نهاية له متناهي وهذا خلف لا يمكن ؛ وإن كان -بعد أن أفرد منه الجرم المحدود- لا نهاية له، فهو إذا زيد عليه أيضا ما لا نهاية له فإنه يعود حاله الأولى، وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يضم أحدهما إلى الآخر، فإنهما مجموعين أعظم من كل واحد منهما مفردا، فالذي لا نهاية له والمحدود المزيد عليه جميعا أعظم من الذي لا نهاية له وحده..." انظر الكندي، رسائل الكندي، مصدر سابق، ص191.

² الكندي، رسائل الكندي، القسم الأول، مصدر سابق، ص 203.

* يقول أرسطو: "فإن الموجود يقال بالقوة، ويقال بالكمال، وبلا نهاية قد تكون في الزيادة ويكون في القسمة والمقدار أما بالفعل فليس هو بلا نهاية." أرسطو، الطبيعة، ج1، مرجع سابق، ص250.

³ يقول الكندي: "إذن لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أزلية... فإن ليس شيء البتة بالفعل لا نهاية له ؛ فإذا إنما يوجد (لا نهاية) في الإمكان." انظر الكندي، رسائل الكندي، القسم الأول، مصدر سابق، ص 198.

أرسطو ليصل إلى حدوث العالم، أما أرسطو واعتمادا على تلك الحجج وتعريفاته للزمان والمكان والحركة قال بأن العالم قديم، وفالكندي في منطلقاته أرسطي، وفي نتائجه اعتزالي.

إن أصحاب نظرية الفيض المأخوذة عن أفلوطين، قالوا بأن فيض الموجودات أزلي، والإسلام يقول بأن العالم مخلوق محدث في زمان، والرأي عند الفارابي أن العالم: "إنما يكون عن إبداع الباري، جلّ جلاله، إياه دفعة واحدة بلا زمان؛ وعن حركته حدث الزمان".¹ فالفيض الأزلي يحدث العالم دفعة واحدة في غير زمان، وعن حركة الأفلاك الأزلية يكون الزمان، وإن كنت أرى هذا القول متهاافتا، فيه مداورة، فلا يغني قوله بحدوث الزمن عن حركة العالم بعد فيضه، فإذا كان فيض العالم عن الله أزليا، صار الزمان قديما في الأزل، ولا ندري لماذا لم يقل أن العلة ومعلولها والزمان كلها قديم؟ فإن قول أرسطو أسلم منطقا، فالعالم عنده قديم، مادته قديمة، محرّكه وحركته قديمة في زمان قديم. ويضيف الفارابي موضحا معنى الحدوث والقدم: "إن العالم محدث، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده (الله) بالذات".² فالعالم حادث بمعنى تأخر العلة عن معلولها في المرتبة والشرف، وأما من الناحية الزمانية، وهي المقصودة بالضبط عند الحديث عن قدم العالم وحدوثه، فإنه يرى العالم قديم قدم علته المساوق لها في الوجود، فالأصل عند هؤلاء أن المعلول ملازم في الوجود لعلته، فالذات الإلهية التامة الوجود، العالمة منذ الأزل، تفيض الوجود على العالم منذ الأزل، وهذه محاولة للتوسط بين موقف أرسطو، وبين موقف الدين الإسلامي، وأي توسط هذا، إن هو توسع في الاصطلاح، لم يفد شيئا حين جعل العالم قديما زمانا، حادثا بالذات، فقد ترجّح

¹ أبو نصر الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، قدّم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، بيروت-لبنان، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط2، سنة 1986م، ص101.

² الفارابي في تجريد رسالة في الدعاوى القلبية، أورده محمد عبد الرحمن مرحبا، خطاب الفلسفة العربية النشأة والتطور والنضوج، بيروت-لبنان، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، د.ط، سنة 1993م، صص 127-128.

رأي أرسطو وأتباع الأفلاطونية المحدثة القائلين بقدوم العالم. وهو رأي ابن سينا*، الذي لم يخالف فيه الفارابي.

وافق الكندي¹ فلاسفة اليونان في تقسيمهم العالم، إلى ما دون فلك القمر وما فوقه، وجعل العالم العلوي مؤثراً فاعلاً في العالم السفلي حتى وإن تحرّز بأنها فاعلات مجازاً فقط، كما أنّه تابع اليونان في جعل الأجرام السماوية ذات أنفس وعقول وحياة وفعل، وفي ذكر الترتيب التنازلي للفعل والإيجاد ذو الأصول "الأفلاطونية المحدثة"²، وهو ما يتنافى مع فعل الإبداع أو الإيجاد عن عدم. فكّما وجد الكندي نفسه قد ابتعد عن العقائد الإسلامية، وخصوصاً المقرّرة من طرف المعتزلة؛ يستدرك على نفسه* ويعود ليثبت لله القدرة، رغم اتخاذه للوسائط، وإن كانت حقيقة فعل الإبداع؛ هو في صدوره عن الفاعل الواحد الحقيقي كما يصفه.

والفارابي أيضاً جعل الموجودات السماوية أشرف من الموجودات الأرضية، فهو يقول: "وهذه الموجودات التي أحصيناها هي التي حصلت لها في كمالاتها الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر.

* يقول ابن سينا: "فلا يكون للحركة المطلقة مبدأ إلا الإبداع، ولا قبلها شيء إلا ذات المبدع، جلّ كبرياؤه، قبلية بالذات لا بالزمان." انظر ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات (1_ السماع الطبيعي)، مصدر سابق، ص 235. والحركة بالضرورة هي حركة المتحرك أي الكون، وهذا متأخر عن الإله تأخراً ذاتياً لا زمانياً كما كان الفارابي يقول.
¹ فالكندي في رسالته: (الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد) قد أبان أثر الأفلاك العلوية في الموجودات الكائنة والفاصلة، وقد أشار إلى عملية تنازلية للخلق، تثبت فعل الأجرام السماوية في فعل إحداث الكائنات، وفي تلك الرسالة، وإن كان تفصيل ذلك الترتيب التنازلي لتأثير الموجودات السماوية كعلل قد "فقدت الرسالة التي تذكره" الكندي، رسائل الكندي، ج1، مصدر سابق، ص 163-214-237.

² عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، القاهرة- مصر، مكتبة النهضة المصرية، د.ط، سنة 1955م، ص 56. جاء في أثولوجيا في شرف عالم العقل وحسنه: "أن العالم العقلي محدث للعالم الحسي، والعالم العقلي مفيد فائض على العالم الحسي؛ والعالم الحسي مستفيد قابل للقوة التي تأتيه من العالم العقلي." ونحن نعلم أن كتاب أثولوجيا المنحول لأرسطو خطأ، هو جزء من تساعات أفلوطين، وأن ابن ناعمة الحمصي المترجم قد أصلح ترجمته للكندي.
* يصف الكندي الله بأنه: "الممسك كلّ ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا باد وذر." انظر الكندي، رسائل الكندي، ج1، مصدر سابق، ص 163. الكندي، رسائل الكندي، ج1، مصدر سابق، ص 214-237.

وعند هذين فلك القمر والعقل الحادي عشر ينقطع وجود هذه. والتي بعدهما هي التي ليس في طبيعتها أن توجد في الكمالات الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر.¹ فالأفلاك والعقول والأنفس السماوية، لها من الشرف في الوجود ما ليس للموجودات ما دون فلك القمر (العالم الأرضي)، فلأولى وجود بالفعل دائما لا يعرف التغير ولا تعرف من الحركة إلا النقلة وهي حركة دائرية؛ أكمل الحركات، ومادة الفلك بسيطة، ولا تعرف الكون والفساد، بخلاف العناصر الأربعة والمركبات منها. ويقرر الفارابي "فعل العالم العلوي في العالم الأرضي بعد تفسيره لطبيعة الأجسام السماوية"² فمن تأثيراتها التي تحدثها الموجودات السماوية ؛ الكون والفساد لكائنات العالم الأرضي، والفاعل دائما أشرف من المفعول، وعليه فالعالم العلوي كله أشرف من العالم الأرضي الذي يتأثر به، ويتلوه في الوجود والرتبة. ولا نجد ابن سينا* يخالف الفارابي في هذه المسألة كما لم يخالفه في غيرها من الأمور الأخرى. والقول بشرف العنصر السماوي والأفلاك المكونة منه وشكل حركته الدائرية، أنها

¹ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص63.

² يقول الفارابي: " فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها وجود المادة الأولى المشتركة لكل ما تحتها، وعن اختلاف جواهرها وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد نسبها وإضافاتها، وجود الصور المتضادة..." انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 76.

* يقول ابن سينا: "فقد علم من هذا أن الطبيعة السماوية مخالفة لهذه الطبائع في مبادئ الحركات، فيجب أن تكون مخالفة لها في الأمور النوعية التي تتعلق بما يتعلق به الاختلاف." وهذا بعد أن تحدث ابن سينا عن بساطة الطبيعة الخامسة للفلك المخالفة للأسطوانات الأربعة، وعن الحركة الدائرية البسيطة للأفلاك السماوية، ما يجعلك تفهم من كلامه تقديم العالم العلوي في المرتبة عن العالم السفلي. انظر، ابن سينا، الشفاء الطبيعيات (2_ السماء والعالم، الكون والفساد، الأفعال والانفعالات)، تحقيق محمود قاسم، راجعه وقدّم له إبراهيم مذكور، إيران، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ط2، سنة 2012م، ص14.

حية عاقلة معروف عند أرسطو ** أما تأثير العالم العلوي في السفلي فهو قول أفلوطين وأتباعه، سواء القول بأن عالم الكون والفساد يفيض عن النفس، أو الإشارة التي مرّت بنا آنفاً.

الكندي يأخذ برأي أرسطو فيما يخص العناصر الأربعة المكونة للعالم الأرضي وأوضاعها الطبيعية: "أسبق الأجرام إلى الوسط الأرض، والتالي لها الماء، وأسبق الأجرام الذاهبة من الوسط إلى آخر السلوك من الوسط النار، والهواء تال لها." ¹ ولذلك يكون كوكب الأرض في مركز الكون حسب علم الفلك القديم، لأنه مكوّن من الأسطقسات الأربعة التي أثقلها الأرض ويلبها الماء، وكلاهما في حركة مستقيمة باتجاه المركز، ثم الهواء، وأخيراً النار أخف العناصر في اتجاه مستقيم نحو الأعلى، وما يحصل لهذه العناصر من تغيرات كما مر بنا سببه ما يحدث في العالم السماوي من أوضاع ونسب بعضه لبعض. والقول بمركزية الأرض للعالم، والحركة المستقيمة للعناصر إلى أسفل أو أعلى بحسب ثقلها وخفتها هو قول أرسطو * في حديثه عن حركة العناصر والفلك. ولم

** يقول جورج سارطون عند حديثه عن النظرة الفلكية لأرسطو: "وهذا يتضمن أن الأجرام السماوية ليست إلهية فحسب، وإنما هي حية وحساسة." انظر جورج سارطون، تاريخ العلم، ج 3 العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ترجمة لفيق من العلماء، إشراف إبراهيم بيومي مذكور؛ قسطنطين زريق؛ محمد كامل حسين؛ محمد مصطفى زيادة، مرجع سابق، ص 215.

¹ الكندي، رسائل الكندي، ج 2، مصدر سابق، ص 42.

* يقول إميل برييه شارحاً موقف أرسطو من حركة الفلك، وحركة العناصر: "الحركات المستقيمة، وطرارها حركة الثقل الذي ينزل أو حركة النار التي تصعد... فالحركة المستقيمة إلى الأعلى، مثلاً، وهي الحركة الطبيعية للثقيل، هي الحركة التي تحقق بها النار، إذ ترتد نحو محلها الأصلي." انظر إميل برييه، تاريخ الفلسفة، ج 1، مرجع سابق ص ص 278-279.

يخالف الفارابي -في مسائل السماء والعالم، ومسائل الكون والفساد- هو وابن سينا¹؛ أرسطو، بل تابعاه في هذه أيضا.

يصف الفارابي بناء العالم وفق نظرية الصدور بما معناه أن: "أول ما يصدر عن الأول (الواحد) هو العقل الأول، الذي يتعقل موجدّه ويتعقل ذاته، فمن تعقله للأول الصادر يصدر عنه عقل ثانٍ، ومن تعقله لذاته يصدر عنه الفلك الأقصى (السماء الأولى)، والعقل الثاني يتعقل موجدّه (العقل الأول) ويتعقل ذاته، فمن تعقله للعقل الأول يصدر عنه عقل ثالث، ومن تعقله لذاته يصدر عنه فلك الكواكب الثابتة، وتستمر سلسلة العقول وما يصدر عنه من الكواكب السيارة (زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، ثم القمر) فأخرها عقل فلك القمر، الذي تنتهي به سلسلة الموجودات السماوية، وبه تتم العقول العشرة." ² وقد مرّت بنا في الفصل الأول فلسفة أفلوطين^{*}، وأنه جعل من التأمل (التعقل) في العالم العلوي سبب للوجود. ومن جهة ثانية فإن جعل العقول والأفلاك عشرة فيه جمع بين نظرية الفيض الأفلوطينية، ونظام الأفلاك الذي قال به "بطليموس"³ فلم يخالف الفارابي قول أرسطو بوجود أفلاك هي 55، تجاوزا له، بل لأنه تابع ما جاء في كتاب المجسطي لبطليموس، وقد سبقه إلى هذا الرأي فرقة الإسماعيلية في فلسفتهم الطبيعية.

¹ يقول ابن سينا: "فالتثقل المطلق بالغاية هو الذي إلى حاقّ الوسط وهو الأرض ويليه الماء. والخفيف المطلق هو الذي إلى حاقّ المحيط وهو النار ويليه الهواء." انظر ابن سينا، عيون الحكمة، مصدر سابق ص 31. وهو الكلام عن المكان الطبيعي للعناصر الأربعة وحركاتها المستقيمة من الأعلى إلى أسفل أو العكس بحسب الخفة والنقل.

² راجع الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ص 61-62.

^{*} انظر الفصل الأول، ص ص 85-86.

³ انظر ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، لبنان-بيروت، دار النهضة العربية، ط3، سنة 1954م، ص 177. وانظر أيضا حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2 (الفلسفة العربية في الشرق والغرب)، لبنان-بيروت، دار الجيل، ط3، سنة 1993م، ص 119.

وفيما يخص جعل العقول تفيض عن العقل السابق الأسمى، وجعل الفلك يفيض عن تأمل العقل لذاته، فمصدر ذلك التقديم للجانب العقلي والروحي على المادة في الرتبة والشرف، فهو معروف عند اليونان* أما ابن سينا فقد أخذ بنظرية الفيض هذه، ووافق سلفه في عدد العقول وكيفية صدور العقل وفلكه مع زيادة شرح ليس إلا، وذلك حين جعل: "العقل التالي يفيض بسبب تأمل السابق فيما فوقه، ونفس الفلك تفيض من تأمل العقل لكونه واجب الوجود بغيره، فلك العقل يوجد من تأمل العقل لإمكانه الذاتي".¹ وهو عين المذهب الروحي الذي يقدم العقل والنفس على المادة، ولا جديد فيما قاله ابن سينا، وهذا من لوازم متابعته لليونان والفارابي في مسائل الميتافيزيقا، والفيزيقا.

وقد أخذ كل من الكندي والفارابي وابن سينا بقول اليونان الذين جعلوا الأرض مركز الكون، لأن التراب أثقل العناصر، ومحله هو المركز، كما وافقوهم في القول "بفعل العالم العلوي في العالم السفلي"²، كما أن هؤلاء الفلاسفة قد تابعوا رأي أرسطو في جعل العالم الأرضي محل للكون والفساد مركبا من الاسطقسات الأربعة، والعالم العلوي جعلوه من مادة خامسة هي الأثير، وحركته دائرية دائمة، والكواكب حية عاقلة، لا تعرف من الحركة سوى الحركة المكانية الدائرية، ولا كون فيها ولا

* فلأفلاطون قَدَم (عالم المثل) على (العالم الحسي)، وفي فلسفة أفلاطون الروحية (جعلت العالم المحسوس في أدنى مرات الوجود) وقد عرفنا كل ذلك في الفصل السابق.

¹ راجع ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، راجعه وقَدَم له إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قناتني وسعيد زايد، مصدر سابق، ص 406.

² يقول الفارابي: "فيحصل عن الأجسام السماوية وعن اختلاف حركاتها الأسطقسات أولا، ثم الأجسام الحجرية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق". انظر الفارابي، مبادئ الموجودات، مصدر سابق، ص 62. أما ابن سينا فيقول: "وهذه الاسطقسات منفعة بحسب تفعيل المؤثرات السماوية". انظر ابن سينا، عيون الحكمة، مصدر سابق، ص 33.

وهو رأي مأخوذ- أخذ به كل من الكندي والفارابي وابن سينا، والمقام لا يسع لعرض جميع نصوصهم- صراحة عن اليونان وعلى رأسهم أرسطو الذي يرى: "أن العناصر تتحول إلى بعضها البعض، وتتكون الأحياء وتنمو وتنبل بتفاعل القوتين الفاعلتين وهما الحار والبارد، والقوتين المنفعلتين وهما الرطب واليابس تحت تأثير فلك الثوابت". انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 193.

فساد. إضافة إلى أن فلاسفتنا قد تابعوا أرسطو في "جعل العالم واحدا متناهيًا ؛ كروي الشكل" ¹.

فالفكرة كما قرّر الفلاسفة اليونان أكمل الأشكال، والحركة الدائرية أفضل الحركات.

إن إشكالية النفس هي من أجزاء العلم الطبيعي كما قرّر أرسطو في تصنيفه، وقد تبعه

المشاؤون العرب المسلمون، وجعلوا الحديث عن النفس جزءا من مؤلفاتهم الطبيعية.

يقول الكندي في تعريف النفس: "تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة، ويقال: هي استكمال

أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، ويقال: هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف". ² في

التعريفين الأول والثاني، تكون النفس صورة للجسم أو الهولي، وهذا الجسم الذي تكون النفس فعلا

بالنسبة له هو جسم طبيعي لا صناعي، وله آلة أي أعضاء تفعل النفس بها، والجسم قابل للحياة

أي أنها فيه بالقوة إلى أن تكون النفس فيصير حيًا بالفعل ومتحركًا، ومعنى قولنا النفس كما لا أولا

أي أن هناك كما لا ثانيًا، والكمال الأول هو الصورة التي تعطىها النفس للجسم (المادة) فتجعل

القوى والاستعدادات موجودة بالقوة فيه، والكمال الثاني هي قيامها بوظائفها مستعينة بالآلات

(الأعضاء)، وتحقق تلك القوى الاستعدادات بالفعل. وهذان التعريفان مأخوذان عن أرسطو*.

أما التعريف الثاني الذي يجعل النفس جوهرًا عاقلًا وعددًا يتحرك، ففيه نزعة أفلاطونية

فيثاغورية، ترجع إلى عهد الأكاديمية المتأخرة بعد أفلاطون، والذين تأثروا كثيرا بالفيتاغوريين، ومن

¹ يرى أرسطو: "أن العالم متناه لأنه جسم، وأنه واحد، كروي الشكل لأن الدائرة أكمل الأشكال." انظر يوسف كرم،

تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 190-191. وقد عرفنا مع الكندي تناهي جرم العالم، كما أنه

يقول: "جرم الكل كروي اضطرارًا." انظر الكندي، رسائل الكندي، القسم الثاني، ص 50. ويقول ابن سينا: "هذا ولما

كان الحق هو أن السماء بسيطة، وأنها متناهية، فالواجب أن يكون شكلها الطبيعي كريا." انظر ابن سينا، الشفاء

(الطبيعية: السماء والعالم، الكون والفساد، الأفعال والإنفعالات)، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، تحقيق محمود

قاسم، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط2، سنة 2012م، ص19.

² الكندي، رسائل الكندي، القسم الأول، مصدر سابق، ص165.

* انظر الفصل الأول صفحة 52.

القائلين بأن النفس عدد متحرك هو "زينوقراط" * أحد رؤساء الأكاديمية بعد أفلاطون، وهو من القائلين مع أستاذه بأن المثل أعداد، وأن النفس متحركة بالذات، خلافا لأرسطو الذي كان يراها متحركة بالعرض، و الذي رفض كون النفس عددا، وله مناقشة لهذا التعريف ليس هذا موضعها.

وللكندي تعريف آخر للنفس: "بأنها بسيطة ذات شرف وكمال، عظمية الشأن ؛ جوهرها من جوهر الباري عز وجلّ، كقياس ضياء الشمس من الشمس...جواهرها جوهر إلهي روحاني." ¹ وهذا القول بالبساطة والشرف، والمصدر الإلهي للنفس، لا علاقة له بفلسفة أرسطو، ولا يسعنا القول بأنه من إبداع الكندي، لأنه في رسالته (القول في النفس، المختصر من كتاب أرسطو وفلاطون وسائر الفلاسفة) قد وضح أنه إنما يجمع ويلخص أقوال غيره، وينتقي منها، كهذا التعريف الذي أورده، الذي تتجلى فيه المسحة الإسلامية والأفلاطونية المحدثة ** بجلاء، وما سبب بعده عن أرسطو وأخذه برأي هؤلاء إلا معتقده الديني، أما رأي أرسطو بتقوم الصورة بالمادة فلا يناسب المعتقد الإسلامي .

أما الفارابي² وابن سينا³ فيشتركان مع الكندي في الأخذ بتعريف أرسطو للنفس وجعلها صورة وكمالا وتمامية للجسم الطبيعي ذي الآلات القابلة للحياة بالقوة، لكنهما يرجعان فيصفانها بالروحانية

* راجع أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواطي، تصدير ودراسة مصطفى النشار، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط2، سنة 2015م، ص ص13/12؛ ص ص30/29/28.

¹ الكندي، رسائل الكندي، القسم الأول، مصدر سابق، ص273.

** جاء في كتاب أثولوجيا: "أرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا، فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعّالة." انظر أفلوطين عند العرب، نصوص حقّقها وقّدم لها عبد الرحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، د.ط، سنة 1955م، ص 22.

² انظر الفارابي، رسالتان فلسفيتان، مصدر سابق، ص 106.

³ انظر ابن سينا، أحوال النفس (رسالة في أحوال النفس وبقائها ومعادها)، تحقيق ودراسة أحمد فؤاد الأهواني، باريس، دار بيبليون، د.ط، سنة 2007م، ص 56.

ثانية، فيرى الفارابي في "رسالته في إثبات المفارقات"¹ جوهرية النفس، وروحانيتها ومغايرتها للبدن، وأنها مفارقة مباينة للجسم وإن كانت صورة له حالت به. أما ابن سينا فيقول: "إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم، ولا قائم بجسم، على أنه قوة فيه، أو صورة له بوجهه".² فقد تابع الفارابي في القول بروحانية النفس إضافة لاعتبارها صورة للجسم، فهي جوهر في ذاتها، وصورة من حيث صلتها بالبدن، وتحقيق ما هو بالقوة في هذا الأخير ليصر بالفعل، وبعدها تحقيق وظائفها، فتصير بالفعل أيضا، وفي هذا الطرح جمع بين أرسطو، وبين أفلاطون وأفلوطين.

ننتقل الآن إلى مسألة حدوث النفس، فقد رأى أفلاطون أنها كانت تعيش في عالم المثل قبل أن تنزل لتحلّ بالبدن، أما أرسطو فقد رأى أن الصورة لا توجد مفارقة للمادة، فلا وجود للنفس قبل وجود البدن، والإسلام أيضا قال أن النفس توجد قبل البدن، وهذا الفارابي يقول: "أن النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن".³ وهو رأي ابن سينا أيضا حيث يقول: "فقد صحّ إذا أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه".⁴ وذلك لكونها صورة لها، وقلنا صورة لاتصالها به، ووظائف النفس لا تتم دون وجود الجسم الطبيعي ذي الآلات الحي بالقوة، وعليه فقد رفض الفارابي وابن سينا رأي أفلاطون، وأخذا برأي أرسطو*، وخالفا رأي الإسلام كما ورد في آية الميثاق.

وبعد الحديث عن أصل النفس، يأتي الحديث عن مصيرها بعد فناء البدن الذي هو آلة لها، حيث يصرح الكندي بخلود النفس نقلا عن أفلاطون: "النفس على رأي أفلاطون وجلّة الفلاسفة باقية

¹ الفارابي، رسالة إثبات المفارقات، الهند- حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، د.ط، سنة 1345هـ، صص 5-7.

² راجع ابن سينا، أحوال النفس، تحقيق ودراسة الأهواني، مصدر سابق، صص 80-90.

³ الفارابي، دعاوى القلبية، الهند- حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط 1، سنة 1349هـ، ص 10.

⁴ ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص 184.

* يقول أرسطو: "لا توجد النفس بغير البدن". راجع، أرسطو، كتاب النفس، مرجع سابق، ص 49.

بعد الموت... وإذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت في عالم العقل فوق الفلك... وليس كل نفس تفارق البدن تصير من ساعتها إلى ذلك المحلّ - يقصد عند نور الباري- لأن من الأنفس ما يفارق البدن وفيها دنس وأشياء خبيثة، فمنها ما يصير إلى فلك القمر...¹ فالكندي بالأصل لم يعالج النفس وفق رؤيته أو ينسب ما جاء في رسائله عن النفس لرأيه، بل قال بأنها أقوال مختصرة من تراث فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو، ولا تخفى المسحة الأفلاطونية* في هذا الطرح المتأثرة بالفيثاغورية والمؤثرة في الأفلاطونية المحدثة، والبعد عن النظرة الأرسطية للنفس.

أما الفارابي فقد كان جدّ مضطرباً في مسألة خلود النفس، ولعل غموض رأي أرسطو عن العقل الفعال وخلوده وطبيعته قد انعكست عليه بشدّة، فالفارابي تارة يقول: "وهؤلاء - يقصد أهم المدن الجاهلية- هم الهالكون الصائرون إلى العدم، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي".² فهنا تصريح بفناء النفوس بعد فناء أبدانها، لتعلق الأولى بالأخيرة، ولكننا نجده في موضع آخر يقول: "كذلك الأفعال المقدّرة المسدّدة نحو السعادة تصير بالفعل وعلى الكمال، فمن يبلغ قوتها بالاستكمال الحاصل لها أن تستغني عن المادة فتحصل متبرئة منها فلا تتلف بتلف المادة".³ فالفارابي مختار بين آراء فلاسفة اليونان، واضطراب آراء أرسطو*، وبين ما يصرّح به الإسلام من خلود النفس، ووجود الثواب والعقاب في اليوم الآخر، فجعل نفوس أهل المدن الفاضلة خالدة، وأهل

¹ راجع، الكندي، رسائل الكندي، القسم الأول، مصدر سابق، ص ص 275-278.
* إن الإشارة إلى الكواكب وكونها موطناً للنفس الطاهرة (نفوس الفلاسفة) قد ذكرها أفلاطون في ثلاث من محاوراته هي: فيدون، فايدروس، تيمائوس. راجع محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج1، مرجع سابق، ص ص 298-299.
² الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 143.
³ الفارابي، مبادئ الموجودات (السياسات المدنية)، مصدر سابق، ص 81.
* يقول ابن طفيل: "رأي القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية، والنفوس الإنسانية فانية". انظر الفارابي، رسالة التعليقات، الهند - حيدر آباد الدكن -، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، د. ط، سنة 1346 هـ، ص 14. وما المقصود بالقدماء في هذا الرأي غير الإشارة إلى أرسطو.

المدن الجاهلة قد تكون نفوس أهلها فانية، فكأننا به أفلاطوني مع الفضلاء، أرسطي مع الجهلاء، وجعل نفوس أصحاب المدن الفاسقة "تخلد في الشقاء المضاد للسعادة"¹، ومن اطلع على ما جاء في كتاب النفس لأرسطو وتأويلات شراحه عرف شدة الحيرة في مسألة الخلود ومفارقة العقل الفعّال، وله موضعه عند الحديث عن العقل في مذاهب فلاسفتنا المشائين العرب المسلمين المشاركة، ونربطه بما رأيناه في الفصل السابق، والشاهد من كلّ هذا قول الفارابي وربطه للخلود بالمعرفة وحياة التأمل والتفلسف، وهذا ما دعا إليه كلّ من سقراط؛ أفلاطون؛ أرسطو، وأفلوطين.

يؤكد ابن سينا على خلود النفس: "نقول إنها لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً."² وهنا تغلب النزعة الأفلاطونية على النزعة الأرسطية في مذهب ابن سينا في النفس، فالفارابي قد تردد واضطرب في هذه المسألة، أما ابن سينا فقد كان أفلاطونيا صريحاً، وقد كان لابن سينا حجج ** حول خلود النفس؛ لا تخفى أصولها الأفلاطونية ***، فقد كان لأفلاطون السبق في إثبات خلود

¹ راجع آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص144.

² ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص185.

** أهم حجج ابن سينا على خلود النفس: "برهان الانفصال، برهان البساطة، برهان المشابهة." ومدلول البرهان الأول، أن الشيء يفسد بفساد المتعلق به، وعلاقة النفس بالجسد عرضية وليست جوهرية، والثاني أن البسيط لا يفسد، لأن الفساد يلحق المركب كالجسد، والثالث أن النفس تشبه العالم العقلي الذي لا فساد فيه. راجع المصدر نفسه، ص ص185-189.

*** إن جوهر براهين ابن سينا على خلود الروح نابع من حجج أفلاطون، من ناحيتي الشكل والمضمون، فأفلاطون يقدم أدلته على خلود النفس: "برهان التضاد، برهان المشابهة، برهان المشاركة." فبرهان التضاد (تعاقب=الحياة والموت) يدل على بقاء النفوس، وهنا أيضاً يأتي قول أفلاطون وقبله الأورفيون والفيثاغوريون بتناسخ الأرواح، وبرهان المشابهة مضمونه أن النفس تترك المثل التي تشبهها، فتخلد بخلود المثل، وبرهان المشاركة أي أنها تشارك في مثال الحياة فلا تموت أبداً. راجع يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ص 111-112.

وقد أخذ ابن سينا برهان المشابهة للأفلاك من برهان أفلاطون القائل بإدراك النفس للمثل التي تشبهها، وأخذ برهان البساطة من مشاركة النفس للمثل في بساطتها، والمشاركة في مثال الحياة المنافي للموت، أما علاقة النفس=

النفس والتدليل عليه، والأصل أن سقراط أوحى بذلك لتلميذه حين فضّل جوار الآلهة على الفرار من السجن، إضافة إلى الدافع الأخلاقي، فقد كان يدعو إلى الالتزام بالقانون.

لابد من الحديث عن القوى النفسانية كما طرحها المشاؤون العرب المسلمون في المشرق، فهذه النقطة جزء أساسي في إشكالية النفس، وقد حصر الكندي قوى النفس في: "القوة الحسية، القوة المصورة، والقوة العاقلة".¹ فالحواس تدرك صور الأشياء من جهة ما هي ملتبسة بلواحقها المادية، والمصورة (المتخيلة) تحفظ صور الأشياء، بعد زوالها وغيبتها عن الحواس، وتتصرف فيها كما تشاء، وهو تفسير الكندي للرؤيا الذي وضعه في رسالة خاصة تحمل العنوان ذاته، أما القوة العاقلة، فهي التي تدرك المجردات من ماهيات وأجناس وأنواع (الكليات).

وللفارابي تصوّر أكثر وضوحاً لقوى النفس من الكندي، حيث يقول: "ومن تلك القوى الغاذية والمربيّة والمولدة، ولكل واحدة من هذه قوّة تخدمها، ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والإحساس الباطن المتخيّلة والوهم والذاكرة والمفكّرة، والقوى المحرّكة الشهوانية والغضبية".² وهنا نجد الطرح الأرسطي أكثر وضوحاً، مضافاً إليه ما قاله أفلاطون عن قوى النفس، فالفارابي ذكر لنا أبسط القوى التي توجد في النفوس النباتية والحيوانية والإنسانية، وهي الغذاء والتوليد الربو (النمو)، ثم زاد عليه بقوى الحيوان المدركة والمحرّكة مثل الإحساس والحركة والمخيلة، وهي توجد لدى العاقل وغير العاقل من الحيوان، وختم بالقوة العاقلة التي تخص النفس الإنسانية، وما هذا الترتيب

=بالجسد، وإن قال بحدوثهما معاً، فإن أفلاطون قال بشأنيتهما وتبعه في ذلك ابن سينا، وتبعه في القول بأن العلاقة بينهما عرضية مؤقتة، بسبب خطيئة للنفس، وإذا تطهرت الأخيرة عادت لعالمها الشريف.

¹ راجع الكندي، رسائل الكندي، مصدر سابق، ص 294-311.

² راجع الفارابي، عيون المسائل، أورده حنّا الفاخوري و خليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، ج 2، مرجع سابق، ص

التصاعدي إلا تذكير بالترتيب الأرسطي* الذي يبدأ من أدنى قوى النفس إلى أعلاها، ولا يوجد عند "ابن سينا"¹ رأي جديد في المسألة غير زيادة التفصيل والشرح، كإشارته للقوة الوهمية بعد المتخيلة ومثالها إدراك الشاة لخطر الذئب، رغم أن الحواس لا تقدم لها إلا ظاهر جسم الذئب، أما إدراك عداوته فهو من فعل القوة الوهمية التي هي مرحلة متوسطة بين المخيلة والذاكرة، أما غير هذا فلا شيء غير ما نقل عن أرسطو من كتابه عن النفس.

آخر نقطة لنا في إشكالية النفس، هي ما يتعلق بالعقل، وهي مسألة شغلت شراح أرسطو، كما شغلت فلاسفة العصور الوسطى من مسلمين ومسيحيين، وعلة كثرة الانشغال بها، ما أشرنا إليه في السابق من غموض نصوص أرسطو حول خلود النفس والعقل، وتقسيمه لهذا الأخير. والكندي أول مشائي عربي مسلم يتعرض لهذه القضية، فهو يصرح من البداية أنّ رأيه في هذه المسألة: "إن رأي أرسططاليس في العقل أن العقل على أنواع أربعة: الأول منها العقل الذي هو بالفعل دائماً؛ والثاني العقل الذي بالقوة، وهو للنفس؛ الثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل؛ والرابع العقل الذي نسميه الظاهر."² فمنطلق قول الكندي في العقل، إنما هو جواب لسؤال عن تلك المسألة، ومضمون الجواب إنما هو حكاية لقول أرسطو - كما فهمه هو أو بتأثير من الشراح* - لا غير،

* الفصل الأول، الصفحة 53-54. واستنادا لتعبير أرسطو؛ فهو يقول: "والقوى التي عدناها هي: الغاذية والنزوعية، والحساسة، والمحركة، والمفكرة." انظر أرسطو، كتاب النفس، مرجع سابق، ص 49-51. ومن تتبع ما جاء في كتاب النفس وجد ترتيب قوى النفس بدءاً بالنباتية (الغذاء، النمو، التوليد) حتى ينتهي بالقوة العاقلة عند الإنسان، وما إشارة الفارابي للقوة الشهوانية والغضبية إلا استعمال للفظ أفلاطون تعبيراً عن القوة النزوعية التي ذكرها أرسطو.

¹ راجع ابن سينا، عيون الحكمة، مصدر سابق، ص 35-40.

² الكندي، رسائل الكندي، القسم الأول، مصدر سابق، ص 353-358.

* لأرسطو أقوال مضطربة في مسألة العقل التي طرحها في غير ما كتاب من كتبه، وخصوصاً في نقطة المفارقة، والخلود، ويهمننا ما دمنا في إشكالية النفس قوله في هذا الكتاب عن العقل، فهو يصنف العقل كما يلي: "العقل بالقوة: هذا الجزء من النفس الذي يسمى عقلاً ليس شيئاً بالفعل قبل أن يفكر... العقل المستفاد: هو العقل متى =

والعقل بالفعل عند الكندي هو المعقولات ذاتها، أي الكليات من أنواع وأجناس بأعيانها، وهي مفارقة، لأنه يقول عن العقل بالقوة أنه للنفس والمعقولات توجد فيه بالقوة فقط، والمعقولات التي هي العقل بالفعل دائما وأبدا ليست للنفس، بل تستفيدا النفس من العقل الأول فتصير عقل النفس المستفاد لأنها من خارج النفس، أما العقل الذي صار بالفعل فهو حصول تلك المعقولات التي كانت بالقوة، وانتقالها من حال القوة إلى الفعل بعد الاستفادة من العقل الأول، متى شاء استعملها، كحصول العلم للعالم متى شاء استعمله، أما الحالة الرابعة فهي الحالة الثالثة متى ظهرت بالفعل للناس وانكشفت لهم، فلا جديد غير الشرح، فلم يخالف في رأيه هذا أرسطو من حيث القول بعقل بالقوة ينتقل إلى الفعل من خلال عقل هو بالفعل دائما، ولا الإسكندر الأفروديسي * في قوله بالاستفادة من العقل الإلهي أو العلة الأولى الشريفة.

=أصبح المعقولات يكون بالقوة بنوع ما لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل، وأيضا فإنه يكون عندئذ قادرا على أن يعقل ذاته... العقل الفعّال: العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا -المعقولات- كأته حال شبيه بالضوء لأنه بوجه ما، الضوء أيضا يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، مفارق لا منفعل، غير ممتزج، بالجواهر فعل، عندما يفارق يصبح مختلفا عما كان بالجواهر، فيكون خالدا وأزليا. "راجع أرسطو، كتاب النفس، مرجع سابق، ص 108-112. هذا هو تصور أرسطو للعقل، وكلّ من العقل المنفعل والفاعل جزء من النفس، لا يأتيها من الخارج، وليس عقلا، بل واحد فيه ما يشبه الدرجات، أو الأجزاء، بمعنى ما، عقل بالقوة استعداد فقط، فيه المعقولات بالقوة، وعقل مستفاد حصلت فيه المعقولات، وصار ملكة، وله القدرة على تعقل ذاته، يستطيع طلب المعقولات متى شاء، إلا أنها ليست حاضرة عنده على الدوام، كملكة الكتابة للكاتب قبل أن يستعملها، وعقل بالفعل يخرج العقل بالقوة إلى الفعل وفق القانون الأرسطي - كل ما هو بالقوة بحاجة لشيء بالفعل يخرج من القوة على الفعل - وهو وحده القابل للمفارقة الباقي بعد الموت، بخلاف العقل المنفعل الذي يفنى بفناء الجسم، فهو صورة للعقل المنفعل، والصورة أصل وحدة الشيء، وهي لا تفنى بفناء مادتها، وهي واحدة عند جميع النوع الإنساني، لذلك قال عنه أنه يختلف بعد المفارقة عنه قبلها، لأنه كان مرتبطا بباقي القوى كالحس والمخيلة والذاكرة المميزة للشخصية الفردية، فيعود صورة - يرجع صورة محضة - وهنا يبدأ اضطراب أرسطو، وكأنه كان قبل ذلك على هذه الشاكلة، فنجد في كتب أخرى يقول عن العقل الفعّال أنه يأتي من الخارج، وهذا الاضطراب انعكس على مسألة الخلود الفردي أو خلود النوع، وأساس المسؤولية، وهذا ما سينعكس على أيضا على الشراح وفلاسفة العصور الوسطى.

* الفصل الأول ص 99.

اهتم الفارابي بمشكلة العقل كجزء من مباحث إشكالية النفس، وخصص له رسالة خاصة، أسماها (رسالة في العقل)، أعطى جملة من معاني العقل حسب السياق الذي تقال فيه هذه الكلمة، والذي يهمننا الحكاية التي يرى بأنها رأي أرسطو في العقل كما جاء في كتاب الأخير عن النفس، أي من البداية نحن مع محاولة أخرى لتفسير رأي أرسطو في المسألة لا غير.

فالفارابي يقول: "وأما العقل الذي يذكره في كتاب النفس فإنه يجعله على أربعة أنحاء عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد والعقل الفعّال".¹ ونحن ندرك أن هذه التسميات لم يكن أرسطو من وضعها، بل هي من تفصيل شراحه فقط، فالعقل بالقوة الذي ذكره الفارابي هو مجرد استعداد فقط لامتلاك المعقولات بالفعل فتصير هي وهو شيئا واحدا وليس جوهرًا إلا بعد حصول المعقولات فيه، وهو النفس الإنسانية الجزئية المستعدة لقبول الصور، وهنا نحن مع رأي الإسكندر الأفروديسي، والعقل بالفعل هو ذلك العقل الهيلولاني بعد حصول المعقولات بالفعل فيه، والمستفاد هو العقل بالفعل بعد أن أدرك جملة المعقولات سواء بعد تجريدها من المحسوس أو إدراك المجرد منها، وهو أيضا إدراك للعقل بالفعل أنه صار عقلا بالفعل مالكا للمعقولات التي هي عينها العقل، وصار قريبا من عالم المفارقات والعقول الثلاثة الماضية توجد بسبب اتصال النفس بالجسم، فهي إنسانية.

أما العقل الفعّال فهو آخر العقول العشرة التي تفيض من الواحد، وهو مفارق للنفس، يشرق عليها بالمعقولات فيخرج العقل بالقوة إلى الفعل، كالشمس مع البصر والمبصرات بالقوة، ويسميه أيضا واهب الصور: "فإنّه هو الذي يجعلها صورا في المواد".² وهنا تتجلى النزعة الأفلاطونية *

¹ الفارابي أبو نصر، رسالة في العقل، تحرير الأب مورييس بويج، بيروت-لبنان، المطبعة الكاثوليكية، د.ط، سنة

1938م، ص12.

² المصدر نفسه، ص31.

والأفلاطونية المحدثة، إضافة إلى ما أخذه عن أرسطو وشرّاحه، فالعقل الفعّال وصفته وفعله، قد امتزج فيه القانون الأرسطي بالمثل الأفلاطونية، والفيض والإشراق الأفلوطيني.

تابع ابن سينا أسلافه من المشائين في معالجة مشكلة العقل، ولم يخرج كذلك عن رأي الإسكندر المعتمد قانون أرسطو في القوة والفعل، إضافة إلى المسحة الأفلاطونية المحدثة لرأيهم، كما سبق وأن شهدنا ذلك عند الفارابي، مع زيادة تفصيل لا غير، فهو يرى أن العقل ينقسم إلى: "عقل هيولاني، وعقل بالملكة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد".¹ فلا إضافة عمّا قاله الفارابي، فقد تبع ابن سينا قول الإسكندر الأفروديسي في تسمية العقل منفعل - وهي تسمية أرسطو - عقلا هيولانيا (بالقوة)، وحتى كونه مجرد استعداد وليس جوهرًا؛ يحتاج لشيء بالفعل ينقله من القوة إلى الفعل، أما العقل بالملكة، فهو العقل الهيولاني بعد أن تحصل فيه أوليات التفكير والمعقولات كالبديهيات ومبادئ العقل وما شابهها، وكمعرفة الطفل الحروف والدواة والحبر، أما العقل بالفعل فهو العقل بالملكة بعد أن حصل المعقولات الثواني التي تتبع المعقولات الأولى، غير أن تلك الثواني مخزونة في العقل بالفعل متى شاء طالعها، مثل تحصيل الكتابة عند الكاتب في حالة عدم استعماله إياها فهي بالفعل له، أمّا العقل المستفاد فهو العقل بالفعل بعد أن حضرت فيه المعقولات بشكل دائم، وأدرك أنها موجودة فيه بالفعل، وأتته عقل بالفعل، فصار يتلقى من الخارج المفارقات التي لا وجود

* كان الفارابي يفهم أفلاطون ومثله على أنها موجودة داخل العقل الإلهي، وذلك عندما حاول التوفيق بين مثل أفلاطون، ومحرك أرسطو الذي يتحرك، وتحديدًا عند مناقشته مسألة رفض أرسطو للمثل ووجودها المستقل، فقال: "ولو لم يكن للموجودات صور وأثار في ذات الموجد الحي المريد، فما الذي كان يوجد؟". الفارابي أبو نصر، الجمع بين رأيي الحكيمين، قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، بيروت-لبنان، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ط2، سنة 1986م، ص 106. فالقول بواهب للصور، ليس له مبرر غير الاعتقاد بوجود المثل في عقل الإله، ومنه تفيض حتى تصل إلى العقل الفعّال، فيطبع بها المادة، وهي موجودة فيه بالفعل دائما بشرق بها على العقل بالقوة فيصير بالفعل، وليست تجرّد فقط من المحسوسات، وسنعرف لاحقًا قيمة هذه الأخيرة في المعرفة.

¹ راجع ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص ص 165-166.

لما يقابلها في عالم الحس، وكل هذا التدرج سببه عقل مفارق هو العقل الفعّال، عقل فلك القمر، وهكذا نبقى مع مزيج من الأرسطية ورأي الإسكندر؛ مضافا له نظرية الفيض والإشراق.

نكون عند نظرية العقل قد أتينا على ذكر رؤوس المسائل التي وردت في ثلاث إشكالات كبرى عالجها المشاؤون العرب المسلمون في الشرق، وهي الميتافيزيقا والفيزيقا والنفس، هو ما وعدنا بالحديث عنه في هذا المطلب، ويحق لنا الآن الانتقال إلى ثاني المطالب في هذا المبحث.

المطلب الثاني: آراء المشائين العرب المسلمين المشاركة في المعرفة والأخلاق والسياسة

متّبعين ذات الخطى التي مشينا عليها في المطلب الأول، سنواصل مع هذا المطلب، وسنبحث عن جوهر آراء فلاسفة المشرق العربي والإسلامي - نقصد المشائين منهم دائما- فيما يخص ما تبقى من تلك الإشكالات الفلسفية الكبرى التي عرفها التراث الفلسفي القديم والوسيط.

بداية بإشكالية المعرفة، وتحديدًا مع الكندي، فإن الدارس لرسائله لن يخرج بطائل في هذا الموضوع من مواضيع الفلسفة، فلم يترك لنا الكندي رسالة تخص الحديث عن المعرفة من حيث أدواتها وإمكانيتها أو حدودها بالتفصيل، والقارئ لرسائله يجد من العنت الشيء الكبير في التعرف على نتف متناثرة تركها حول المعرفة لا تجتمع لتكون نظرية متكاملة، ولا ضير في التعرف عليها وعلى قيمتها، متسائلين عن الجديد فيها.

يقسم المدركات إلى نوعين: "الحواس عند مباشرة الحسّ لمحسوسه... فهو الدهر في زوال دائم وتبدّل غير منفصل؛ وهو الذي تثبت صورته في المصوِّرة، فتؤديها إلى الحفظ... الأجناس والأنواع غير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجودا حسيّا، بل تحت قوّة من قوى النفس التامّة أعني

الإنسانية، هي المسماة العقل الإنساني.¹ فالكندي يقول بوجود أداتين من أدوات المعرفة، أولاهما الحواس التي تنقل المعلومة عن الجزئيات الموجودة في العالم الخارجي، وتندرج تلك الصور المحسوسة إلى المخيلة ثم الحفظ، ولابد أن يكون ختامها التعقل للمعنى الكلي، ولم يتمم الكندي تدرج الصور الحسية من الحاسة حتى العقل، لكنه سائر من ظاهر النص لا محالة على طريق أرسطو في المعرفة. الأداة الثانية هي العقل الذي يدرك الكليات من أجناس وأنواع والتي هي فوق طور الحواس، وتجرّد معانيها من المحسوسات، والاعتراف بالطريقين*؛ دون الاكتفاء بأحدهما على حساب الآخر، وعلى كلّ حال فليس في رسائل الكندي أكثر من هذا يستحق الوقوف عليه فيما يتعلق بإشكالية المعرفة، فقد كان من القائلين بإمكانية المعرفة، والمتابعين للمشائين في أدواتها.

لقد كان للفارابي إشارات متفرقة لنظرية المعرفة لم تجتمع في موضع واحد من رسائله المتعددة والمتنوعة المواضيع، لكن محاولتنا جمع شتات أفكاره أوصلتنا لتكوين نظرة عن مذهبه في المعرفة والذي يمكننا حصره في نقطتين؛ الأولى أن صور الأشياء تحصل في العقل من خلال: "مباشرة الحس للمحسوسات فتحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتّى تحصل فيه، فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التمييز، ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً،

¹ الكندي، رسائل الكندي، القسم الأول، مصدر سابق، ص 106-107.

* جاء في معرض حديث الكندي الذي يصف فيه ذوي الألباب القادرين على التعرف على المبدأ الأول للوجود من خلال النظر لآثاره والعلل القريبة إشارة لاشتراك عمل الحواس مع العقل، حيث قال: "... كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله." انظر الكندي، رسائل الكندي، القسم الأول، مصدر سابق، ص 214.

وهذا دليل على الجمع بين الطريقين في معرفة الأشياء وعللها، فالغاية من الفلسفة العلم بالعلل، وسبيل ذلك هو الحواس مع العقل كما كان يرى أرسطو، وليس العقل وتذكر المثل كما كان يذهب لذلك أفلاطون. ومن درس كتاب النفس لأرسطو وتحديد حديثه عن قوى النفس وكيفية حصول الإدراك، تبين له ارتقاء العملية من الإحساس وانتهاء بالتعقل، وتدخل العقل الذي هو بالفعل دائماً، والذي لم تتحدد طبيعته بدقة في مذهب أرسطو.

راجع أيضاً الفصل الأول للرسالة الصفحة 54-55.

ويؤيدها مَهْدَبَةٌ مَنْقَحَةٌ إِلَى الْعَقْلِ، فَيَحْصُلُهَا الْعَقْلُ عِنْدَهُ.¹ وليس يخرج الفارابي في هذا التسلسل في عملية المعرفة، وتجريد الصور من ملابساتها المادية ومن كونها جزئية لتصير بعد ذلك فكرة كلية، عن رأي أرسطو في تسلسل الفكرة مروراً بمختلف قوى النفس، بدءاً من أدناها التي هي الحواس وصولاً إلى العقل، وجعل القوة الأدنى مادة للقوة الأعلى، وجعل الأعلى بالفعل وصورة للأدنى، وكل ذلك مبسوط في مذهب أرسطو عن قوى النفس، وتدرج الصور الحسية إلى أن تصير معقولة.

لكن هناك شيء فارق به الفارابي المعلم الأول، فأرسطو وقف عند عقل بالفعل دائماً تضاربت أقواله وأقوال شراحه حوله، هل هو جزء من النفس أم مفارق يحل بها؟ ولكن عموم المذهب الأرسطي هو الواقعية البعيدة عن النزعة والمثالية، وعن روح الإشراق الغنوص الفيثاغوري والأورفي، أما الفارابي فكان يرى بأن العقل يدرك من خلال: "فعل العقل المفارق في العقل الهيلولاني الذي هو شبيه بفعل الشمس في البصر، ويسمى العقل الفعّال. ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول في المرتبة العاشرة."² وبذلك يتضح لنا الطريق الأهم الذي اختاره الفارابي في المعرفة إضافة إلى أشارته لقوتي الحس والعقل وما بينهما من قوى متوسطة، وهنا يقصد تدخل عقل فلك القمر، أو العقل العاشر في سلسلة العقول التي تفيض عن الأول، ودوره في جعل العقل بالفعل، وجعل المعقولات والمدرجات بالفعل.

ولا يخفى هنا محاولة التوفيق بين النزعة الإشراقية التي تتسبب المعرفة للحدس إشراق الموجودات المتعالية المفارق، ورأي أرسطو الذي قال بتدرج الإدراك من المحسوس وصولاً إلى تجريد الكلي منه، فقد أخذ الفارابي ومن سبقه ومن جاء بعده عن أرسطو ما جاء في كتاب النفس

¹ الفارابي أبو نصر، رسالتان فلسفيتان (رسالة جواب مسائل سئل عنها)، تحقيق وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين، بيروت- لبنان، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، سنة 1987م، ص104.

² الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص103.

عن قوى النفس وتدرج مداركها، وهو ما رأيناه في المطلب السابق عند حديثنا عن قوى النفس، وتابعوا الإسكندر الأفروديسي الذي وُجد في زمن ساد المزج بين الروح اليونانية والمشرقية، وقال بالعقل الإلهي الذي يفيض بالماهيات المجردة على العقل، فتجاوز أرسطو الذي اكتفى بالقول أن المعرفة تجريد لمواد المحسوسات، وقال مع المشرقيين والغنوصيين بالمصادر المفارقة للمعرفة، وتبعه فلاسفتنا في ذلك.

لا يختلف ابن سينا عن الفارابي في المعرفة كما لم يخالفه في كثير من المسائل الأخرى في فلسفته، فابن سينا يرى: "المحسوسات كلّها تتأدى صورها إلى آلات الحس فتتطبع فيها، فتدركها القوة الحاسة، ثم تنتقل مدركات الحواس للحس المشترك، وعنه للمخيلة التي تحفظ الصور بعد غيبة المحسوسات، ثم لقوة المفكرة بالنسبة للإنسان التي تعمل تركيباً وتعديلاً لما حفظ في القوة المتخيلة، وآخرها القوة الناطقة التي مرّ بنا تقسيمها إلى أربع أعلاها عند الإنسان هو العقل المستفاد، أما العقل الفعّال واهب الصور والماهيات فمفارق." ¹ وهكذا تتم عملية الإدراك، وهكذا تكون المعرفة، والقول عينه مع زيادة في الشرح والتفصيل على ما قاله أستاذه الفارابي؛ ليس إلا.

وعليه فلسنا بمحصلين لرأي خاص أو جديد في المعرفة عند الكندي، أو الفارابي وابن سينا ؛ غير ما قاله أرسطو، أو ما قاله الإسكندر الأفروديسي من تلفيق بين المشائية والنزعات المشرقية التي كثر امتزاجها بالتراث اليوناني منذ غزو الإسكندر المقدوني للشرق ومحاولته للمزج بين اليونانيين وشعوب آسيا، والحضارات الشرقية القديمة ودياناتها ومذاهبها مثل الهرمسية والغنوصية. كل النقاط التي تمت معالجتها في الصفحات السابقة إنما تشتمل على ما كان يسمى في التقسيم القديم بالفلسفة النظرية، والآن نريد الحديث عن الفلسفة العملية عند الفلاسفة المشائيين العرب

¹ راجع ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص ص 159-167.

المسلمين في المشرق، ونقصد بذلك الحديث عن إشكالية الأخلاق والفلسفة السياسية، وللتان كان لهما نصيب في تراث فلاسفتنا.

اعتدنا أن نبدأ بالكندي، إلا أننا لم نجد في رسائل الكندي ما يمكن القول بأنه يعالج الأخلاق معالجة فلسفية عميقة، وقد ترك لنا رسالة اسمها "في الحيلة لدفع الأحزان"¹ لكنها لم تجمع مع بقية الرسائل التي جمعها أبو ريدة، وإن كان جوهرها كيفية تجاوز الحزن وهي تشبه ذلك النوع من الأدب الفلسفي بحسب تلخيص أبو ريدة لمضمونها بعد الإشارة إليها.

وهناك إشارات منثورة في بقية رسائله عن الفضائل، حكى فيها رأي أفلاطون عن فضائل النفس الإنسانية: "التي تنقسم لثلاث فضائل مثل انقسام قوى النفس إلى عاقلة وغضبية وشهوانية، وفضيلة الأولى الحكمة، والثانية فضيلتها الشجاعة، والثالثة فضيلتها العفة، ثم جعل للفضائل طرفان أحدهما من جهة الإفراط والثاني من جهة التقصير وكلاهما خروج عن الاعتدال."² فقد نقل لنا رأي أفلاطون في فضائل النفس البشرية، أضاف إليها نظرية الوسط الأرسطية دون أن يذكر له رأياً خاصاً في الأخلاق النظرية، ولا نريد أن نلتفت لتلك الآراء والمواظ التي هي أقرب للإرشاد منها إلى التنظير.

الحديث عن فلسفة الأخلاق في مذهب الفارابي، يقود بالضرورة إلى الالتفات إلى كتاب الأخلاق النيقوماخية؛ كتاب أرسطو في فلسفة الأخلاق، وقولنا هذا ليس خلواً من الإثبات، فقد ذكر الفارابي في مواضع من مؤلفاته غاية الحياة القصوى، فهو يقول: "... المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ

¹ انظر محمد عبد الهادي أبو ريدة، تصدير رسائل الكندي، مصدر سابق، ص 80 (21) - 80 (25).

² راجع الكندي، رسائل الكندي، القسم الأول، مصدر سابق، ص 177-178.

السَّعادة، وكان ذلك هو الكمال الأقصى...¹ ويعبر عن المعنى ذاته في موضع آخر بقوله: "السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما، فذلك مما لا يحتاج في بيانه إلى قول إذ كان في غاية الشهرة."² فالسعادة غاية الإنسان في هذه الحياة، بل هي غاية الغايات، والتي لا غاية بعدها، ولا تطلب السعادة لتحقيق غاية أخرى، بل هي تطلب لذاتها، ولا يخفى على من كانت له دراية بفلسفة أرسطو الأخلاقية^{*}، أن الفارابي قد نقل عنه هذه الفكرة دون تحريف أو تحوير، وبلا زيادة أو نقصان.

ننتقل الآن إلى الطريق المؤدي إلى السعادة للأمم وأهل المدن وفق تصور الفارابي، وقد قال أن هذا الطريق يحوي من الأشياء المؤدية للسعادة أربعة أجناس: "الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية."³ وعموم مضمون تلك الفضائل، أن النظرية منها يقصد منها تحصيل المعقولات والموجودات في الذهن معقولة بالبراهين والطرق الإقناعية، أما الفضائل الفكرية فهي على العموم القدرة على وضع النواميس النافعة التي ينبغي اتباعها من طرف أهل المنزل أو لأهل المدن، والفضائل الخلقية فهي التي يتوخى منها الفرد فعل الخير وهي موجهة من الفضائل الأخرى وبالأخص الفضائل الفكرية، وآخر نوع من الفضائل هو الفضائل العملية فهي

¹ الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، مصدر سابق ص74.

² الفارابي أبو نصر، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، عمان - الأردن، منشورات الجامعة الأردنية، ط1، سنة 1987م، ص 177.

^{*} يقول أرسطو في الأخلاق النيقوماخية: "فالعامي كالناس المستتيرين يسمى هذا الخير الأعلى السعادة." انظر أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق وتطوراتها وعلق عليه تعليقات تفسيرية بارتلمي سانتيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، د.ط، سنة 1924م، ص 175.

والباب الذي ورد فيه القول مبوب باسم (في أن الغرض الأسمى للإنسان بإجماع الناس هو السعادة).

³ الفارابي أبو نصر، كتاب تحصيل السعادة، قدّم له وبوّبه وشرحه علي بو ملحم، بيروت - لبنان، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، ط1، سنة 1995م، ص25.

الفضائل الخلقية وقد صارت ظاهرة متعودة. والالتزام بهذه الفضائل هو السبيل المفضي للسعادة، وهنا تأتي إشارات أخرى، فالربط بين النظر والعمل وإعطاء العمل القيمة الأهم في باب الخلق، والحديث عن التأديب والتعليم والتعود على الفضيلة، وكلها إشارات قد سبق أرسطو لذكرها في فلسفته الخلقية، لكن الأهم هو فكرة تقسيم الفضائل ومضمون كل قسم، من أين أتى به الفارابي؟ الجواب عن هذا موجود في كتاب الأخلاق النيقوماخية^{*}، ومع الفرق إلا زيادة تفصيل وشرح أما أصل الفكرة وفروعها، وما لحقها من جزئيات فموجود عند أرسطو.

والفضائل والأعمال المحمودة عند الفارابي تحصل: "متى كانت أيضا بحال من التوسط".¹ والتوسط هنا يكون بين الإفراط والتفريط، والوقوف على حد الاعتدال، مثل الشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن، فالفضيلة الحقيقة هي وسط بين رذيلتين إلا باستثناء بعض الفضائل التي تنطبق عليها نظرية الأوساط كفضيلة المعرفة أو العدل من الفضائل النظرية والفكرية. ولو حذفنا اسم الفارابي من أول هذه الفكرة لظن القارئ لها أننا نتحدث عن أرسطو^{**} بل وحتى الأمثلة والاستثناءات عينها، فلا أصالة ولا إبداع للفارابي هنا.

^{*} يقول أرسطو: "لما أن الفضيلة على نوعين: أحدهما عقلي، والآخر أخلاقي، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائما من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يجيء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان. وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم." انظر أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، مرجع سابق، ص225. فالفارابي قد قسم الفضائل العقلية عند أرسطو إلى قسمين هما (النظرية والفكرية)، وقسم فضائل أرسطو الأخلاقية إلى قسمين هما (الخلقية والعملية). والأصل بل وجوهر الفكرة أن النوع الأول يحتاج للتعليم، والثاني يحتاج للتدريب، وهو ما يوجد في التقسيم الخاص بالفارابي مع زيادة شرح وإضافة في الاصطلاح لم تذهب بحقيقة وجوهر الفكرة الأرسطية.

¹ الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سابق، ص194.

^{**} لقد مر بنا ذكر نظرية الأوساط الأرسطية في مواضع عدة من رسالتنا هذه، ولا بأس من الإشارة للنص الأرسطي الأصلي لها، حيث يقول: "على هذا حينئذ فالفضيلة هي عادة، هي كيف يتعلق بإرادتنا منحصر في هذا الوسط الذي هو إضافي لنا، والذي هو منظم بالعقل كما ينظمه الرجل الذي هو حقا حكيم، إنها وسط بين رذيلتين =

ونقطة أخيرة نشير بها إلى مذهب الفارابي الأخلاقي والذي يرتبط بنظرته للوجود وفق نظرية الفيض، فالسعادة الحقيقية في نظر الفارابي هي: "أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا".¹ فالسعادة تتال بالنظر أي بمعرفة ماهية السعادة الحقيقية، وتتم بالعمل أي بتجند القوى النزوعية وقوى المتخيلة والحواس كلها في تحقيق الأفعال المؤدية للسعادة، ولا يخرج هذا عن رأي أرسطو، إلا أن الأهم هو أن السعادة تجرد النفس عن عالم الحس بالتأمل والارتفاع بالعمل عن مطالب البدن، حتى تصير النفس شبيهة بالمفارقات التي تحي حياة سعيدة خالدة في السعادة. ولا نستطيع أن ننسب هذا الرأي للفارابي، وأن نجعله مبتدعا له، فقد سبق إليه*، والمذاهب التي أشارت لهذا النوع من السعادة وجدت قبل الفلسفة اليونانية وأثناء ازدهارها، وبعد أفول نجمها، كما وجد هذا النوع من السعادة عند فئة من أتباع الديانات السماوية.

=إحدهما بالإفراط والأخرى بالتقريط. "انظر أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، مرجع سابق، ص248. فلا ضرر ولا ضرار في كثير من الأفعال التي يجب أن يسلكها الحكيم في حياته، والتي يجب على المجتمعات كاملة أن تحمل عليها.

¹ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص105.

* لقد سبق الشرقيون القدامى إلى هذا القول كالبراهمة الهنود مثلاً، والغنوصيون واليه راسيون، وعند اليونان فالأورفيون والفيثاغوريون وأفلاطون قد جعلوا السعادة الحقيقية في غير هذا العالم، والمتصوفة في المسيحية أو الإسلام قد جعلوا السعادة في الفناء في الذات الإلهية والارتفاع عن عالم الحس والشهوات. وهذا كتاب أثولوجيا المنسوب لأرسطو، والمعبر حقيقة عن الأفلاطونية المحدثة يرد فيه: "فإن قويت النفس على رفض الحس والأشياء الحسية الدائرة ولم تتمسك بها دبّرت هي هذا البدن بأهون سعي بغير تعب ولا نصب، وتشبهت بالنفس الكلية وكانت كهينتها في السيرة والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف." انظر كتاب أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 91. بهذا الاقتباس يتضح الأثر من بلوغ النفس بعد تحررها من رقة الجسد إلى العالم الشريف الذي نزلت منه، وترتبط السعادة بمذهب الوجود، فمصير النفس الشريفة العودة لعالمها الحقيقي الذي هو في سعادة سرمدية، فتتال بجواره الخلود والغبطة الدائمة، وعليه فهذا النص قد قطعت به جبهة قول كل خطيب.

لم يكن لابن سينا نظرية متكاملة في علم الأخلاق كباقي عناصر مذهبه سوى بعض الإشارات، وكذلك حاله مع الفلسفة السياسية، وقد أشار ابن سينا إلى الغاية القصوى للإنسان وكيفية تحصيلها قائلا: "... المستعد للسعادة الدنيوية والأخروية يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصاة المشار إلى غاية كل واحد منها في كتب إحصاء العلوم وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة." ¹ وهنا قد اجتمعت الفلسفة الأخلاقية الأرسطية والأفلاطونية، فالقوة بالسعادة وارتباطها بالفضائل العقلية والأخلاقية - على نحو التسمية الأرسطية التي مرّت بنا - والعناية بالعلم بجانبه النظري والعملية لأجل تحقيق الكمال الإنساني الذي أقصاه السعادة؛ كل هذا رأي أرسطو، وقد مرّ بنا مع الكندي والفارابي تحديد مواضعه، والشق الثاني المقتبس عن أفلاطون* هو تحديد الفضائل الرئيسية بالعفة والشجاعة والحكمة وآخرها العدالة، والتي تقابل كل فضيلة منها قوة من قوى النفس، نقول أن هذا منقول حرفيا عن أفلاطون.

ولابن سينا أيضا إشارة أخرى يعبر فيها عن حقيقة الفضيلة، يقول فيها: "... وذلك أن أكثر هذه الفضائل هي الوسائط بين الرذائل والفضيلة منها وسط بين الرذيلتين اللتين هما كالإفراط والتفريط." ² والتقليد لأرسطو في هذه الفكرة واضح وضوحا لا يحتاج معه إلى شرح أو بيان، فنظرية الأوساط، وبالأصح كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس قد أثر تأثيرا كبيرا في صياغة المذاهب الأخلاقية للمشائين العرب المسلمين في المشرق.

¹ ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الرسالة التاسعة في علم الأخلاق)، القاهرة-مصر، دار العرب للبستاني، ط2، سنة 1989م، ص152.

* انظر الفصل الأول من الرسالة، الصفحة 39.

² ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (الرسالة الثامنة في العهد)، مصدر سابق، ص145.

وقف ابن سينا في تنويع مذهبه وفلسفته على التصوف والسعادة الروحية لا النظرية أو العقلية التي قوامها حياة التأمل فقط، ولا يمكن لباحث في علم التصوف مهما كان مبتدئاً أن يفصله عن معالجة الأخلاق معالجة عميقة. ولكن السؤال أي تصوف بحث فيه ابن سينا؟

إن منبع السؤال هو معرفتنا لسيرة ابن سينا، ولما وصلنا عن تلميذه الجوزجاني فيما يخص حياة ابن سينا، ومخالطته لعلية القوم، وحبهِ لمجالس الأُنس والسمر، وما كان يقبل عليه من معاورة للخمر وغيرها من الملذات والشهوات التي لا بد منها في تلك المجالس. فمن كان هذا حاله كانت قراءته وتأليفه في التصوف ومقامات العارفين وأحوالهم من باب القراءة النظرية التي يقف فيها صاحبها عند شاطئ عبْره أهل الذوق على الحقيقة فمن ذاق حقيقة هو الذي يعرف. إن ابن سينا لم يذوق غير لذات الحس، وعندما كتب عن التصوف في كتابه الإشارات والتنبيهات، فقد عالج آخر باب من أبواب المعرفة الموجودة في عصره، وعند المقارنة بينه وبين الفارابي في هذا الباب، على افتراض كتابة الأخير عن العارفين فسيكون أقرب إليهم سلوكاً ونظراً، وحالاً وطريقة، فقد أعرض - كما نقل أصحاب السير عنه - عن مخالطة الملوك، واكتفى من هداياهم بما يقيم الأود (أربعة دراهم يأخذها عن الحمداني)، وعلى كلّ يبقّى هذا رأينا الخاص في تصوف ابن سينا.

وارتأينا عدم الخوض تفصيلاً في تصوف ابن سينا ؛ فلا يوجد في الإشارات والتنبيهات غير عبارات قد قالها أرباب التصوف، عن "المجاهدة والرياضة والكشف والتجلي، والفناء والبقاء، والمقامات والأحوال، والتدرج في مدارج السالكين" ¹. إننا لا نعلم حقيقة هذه العبارات عنده، فهو يحكي تلك التجارب، والأصل أن التصوف تحكمه مقولة (من ذاق عرف)، فابن سينا لا نعرف هل تذوق أم لا، وبالضرورة لن يعرف جوهر التصوف، إلا من مرّ بالتجربة، لا دليل يثبت أو ينفي

¹ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع، مصدر سابق، ص ص 47-110.

خوضه لتلك التجربة، وعلى كلّ فما جاء به هو قول "قد سبق إليه" *، ولا نريد إيقال الرسالة بأقواله ومصادرها عند أرباب التصوف، لكن يبقى السؤال مطروحا عن حقيقة تصوف ابن سينا، وهل كان عقليا فقط؟ أم أنّه عبر ذلك البحر الذي وقف الكثير عند شاطئه؟

بعد الأخلاق والسعادة تأتي السياسة، والتي تعنى بسعادة الجماعة لا الأفراد، ولا يوجد من بين الفلاسفة المشائين العرب المسلمين في المشرق من عالّج إشكالية السياسة أحسن من الفارابي، فالكندي لم يصلنا من تراثه إلا رسائل لا يوجد فيها رسالة منفردة تتحدث عن السياسة، بل حتى الأخلاق لم نجد له سوى أقوال متناثرة في تلك الرسائل. أما ابن سينا فجّل ما تركه رسالة عن السياسة موضوعها تدبير المنزل كجزء من مواضيع السياسة، وليس بجزء ذي قيمة إذا ما قورن بالبحث عن المدينة الفاضلة، ونظام الحكم الأمثل، ومن هو الرئيس الذي يستحق حكم الجمهورية المثالية، مما نقرؤه عند أصحاب اليوتوبيات في مدنهم وجمهورياتهم الفاضلة.

بقي لنا الفارابي صاحب الرسالة المشهورة عن آراء أهل المدينة الفاضلة، ورسالة السياسات المدنية، وله أيضا رسائل أخرى قد أشار فيها إلى آرائه في السياسة سنحاول حصرها والاكتفاء بالخطوط العريضة لفلسفته السياسية.

* لقد سبق ابن سينا في الحديث عن التصوف والتعريف به، وشرح حقيقته، ووصف الأحوال والمقامات، والتحليل لصفات العارفين رجال من كبار أئمة التصوف، ونحن نذكر من سبقه على سبيل المثال لا الحصر السراج الطوسي صاحب كتاب اللمع، والكالاباذي صاحب كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، كما عاصر أيضا شخصيات كبرى عالجت موضوع التصوف بعمق كعبد الرحمن السلمي صاحب التأليف المتنوعة في هذا الفن ومن أشهرها المقدمة في علم التصوف، وعاصر أيضا أبو القاسم القشيري صاحب الرسالة القشيرية. ولقد أغنانا الشيخ عبد الحليم محمود في كتابه التفكير الفلسفي في الإسلام من خلال شرحه لبعض نصوص الإشارات والتبهيّات عن استحضارها؛ مما لا يدع مجالا للشك في التطابق التام بين كلامه وكلام أرباب التصوف، ومن أراد الاستزادة فالقسم الرابع من كتاب الإشارات والتبهيّات موجود فليقارنه بتلك العناوين التي ذكرنا لتبين له مدى مشروعية رأينا القائل بأن ابن سينا ينقل ويذكر كلام غيره في هذا الباب.

من بين الأفكار المهمة التي ذكرها الفارابي في هذا جزء من فلسفته قوله بضرورة الاجتماع البشري، حيث يقول: "فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه... ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية."¹ فالإنسان غير مكتف بنفسه، وغير مستطيع للاستغناء بها عن غيره، فلا بد له من الاجتماع بغيره لعجزه عن توفير جميع حاجياته بمفرده، فلذلك كان الاجتماع البشري ضرورة وحتمية، ومن الاجتماع - كما سيأتي لاحقاً - تطرح مسألة النظام الذي يحكم وينظم شؤون تلك الجماعات البشرية. والقول بضرورة الاجتماع موجود عند كل من أفلاطون وأرسطو^{*}، وليس بالرأي المبتكر الجديد.

فالاجتماع ضرورة وطبع، وله أنواع تتدرج من الأقل كمالاً، إلى أعلاها درجة في الكمال، فهو يصف ذلك قائلاً: "فمنها الكاملة، ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى... وغير الكاملة: اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل."² وهنا نجد إشارة إلى الجماعة الإنسانية العالمية وسنعود إليها فيما سيلي، لكن نجد مفهوم الأمة الواحدة؛ والذي لا محالة قد أخذه الفارابي عن واقع الدولة الإسلامية في ذلك

¹ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 117.

^{*} يقول أفلاطون: "أرى أن الدولة تنشأ لعدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه، وافتقاره إلى معونة الآخرين." انظر أفلاطون، جمهورية أفلاطون، نقلها إلى العربية عن الترجمات الإنجليزية حنا خباز، مصر، مطبعة المقتطف والمقطم، د. ط، سنة 1929م، ص 44.

يقول أرسطو: "أن الدولة من عمل الطبع وأن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي." انظر أرسطوطاليس، السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة في علم السياسة وعلق على النص تعليقات متتابعة بارتملي سانتهيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، د. ط، د. سنة، ص 96.

² الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ص 117-118.

الزمن أو ما قبله حين كانت الجماعة الإسلامية تضم شعوبا وأعراقا مختلفة تحت مفهوم الأمة الإسلامية وتحت راية الخلافة الجامعة، وفي تجمع أقل كمالات من الأمة نجد المدينة، وقد جعلها الفارابي أول أنواع الاجتماعات الكاملة، والمعروف عن الوسط والظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية التي عاشها الفارابي والتي كانت قبله حتى، لم يكن هناك شيء اسمه الدولة المدينة، فالشرق القديم كانت تحكمه الممالك والإمبراطوريات، والإسلام قد أقام أمة اجتمعت تحت اسم الخلافة، و"دولة المدينة"* لم تعرف إلا في الحضارة اليونانية، فالتقليد لليونان حاضر، حتى فيما لم يوجد، بل ويخالف الواقع الاجتماعي الذي عاشه فلاسفتنا.

أما الإشارة إلى الدولة الجامعة للبشر جميعا، فقد كان للرواقيين والأبيقوريين ** رأي فيها قبل أن يصدر عن الفارابي، وهذا الأخير حتى وإن ذكرها، فهو مرور عابر فقط، دون شرح أو تفصيل عن حقيقة رؤيته للدولة الجامعة التي تضمن المجتمع العالمي كله تحت ظل دولة واحدة، وما هو نظامها السياسي ومن هو أهل لحكمها، والآلية التي يمكننا بها الوصول إلى تحقيق هذه الاجتماع الإنساني العالمي. ولدولة الخلافة التي جمعت أمم وأعراق وأجناسا وديانات مختلفة أثر في هذا التصور، لكن على الصعيد فلسفة السياسة، تبقى فكرة جديدة لم يكتمل بناؤها.

* يقول أرسطو: "إن اجتماع عدة قرى يؤلف دولة تامة يمكن أن يقال عليها أنها بلغت حد كفاية نفسها على الإطلاق بعد أن تولدت من حاجات الحياة واستمدت بقاءها من قدرتها على قضاء تلك الحاجات كلها." انظر أرسطوطاليس، السياسة، مرجع سابق، ص 95. لقد ذكر أرسطو أن اجتماع القرى يؤلف دولة تامة كاملة، وهي نوع أتم من أنواع الاجتماع لأن الإنسان تحقق فيها حاجياته، ولم يقل أرسطو من اجتماع المدن، فالبينة اليونانية آنذاك قد عرفت نظام الدولة المدينة، أما الفارابي الذي تابعه في هذه الفكرة فعصره قد شهد الخلافة أو ما بقي منها من ممالك وإمارات ضمت أصقاعا واسعة، واحتوت مدن كبرى، فلم هذا التقليد؟ لأجل أن القول صادر عن أرسطو؟؟

** يقول عبد الرحمن بدوي: "الرواقي كان يحسب نفسه مواطنا للعالم أجمع." انظر بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 49. وإن كان هناك تمييز بين النزعة الكونية التي سادت مذهب الرواقيين فجعلت الإنسان رغم انتماؤه القومي مواطنا للكون لأنه جزء ملئ من هذا الكون، والنظرة العالمية التي تجعل الإنسان الفرد مواطنا عالميا تزيل كل فارق بين الأمم، ولكن أصل الفكرة وشمول النظرة للنوع الإنساني أجمع واردة وثابتة لا محالة، وإن اختلفت النزعة بين الرواقيين والفارابي، وقد وجد عند الأبيقوريين مفهوم الشفقة الإنسانية بين الأمم.

نتدرج لقراءة فكرة أخرى أكثر أهمية في فلسفة الفارابي السياسية، وهي تصويره للمدينة الفاضلة، حيث يشبهاها: "المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها لتنظيم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه".¹ فدولة الفارابي كلّ متكامل، يتعاون أفرادها على تحقيق السعادة، والقيام بلوازم الاجتماع، فكما أن للبدن أعضاء متى كانت سليمة وقامت بوظائفها على الصورة المهيأة لها، وحققت تلك الوظيفة بالفعل، كان الجسم في أحسن حال من الصحة والعافية والنشاط، فالحال عينه في الدولة الفاضلة، إذا قام كل فرد فيها بما هو ميسر له تحقق العدل، ووصل المجتمع إلى حال السعادة. وكما أن في أعضاء البدن رؤساء ومرؤوسون، بداية بأدنى عضو الذي يكون مرؤوسا فقط، ثم مرورا بالأعضاء التي تكون رئيسة لما دونها مرؤوسة لمن هو أعلى منها، وانتهاء بالعضو الذي يكون رئيسا لا مرؤوسا والذي هو القلب، فكذلك المدن والدول الفاضلة يكون حالها هكذا إلى أن نصل للرئيس الذي محله من الدولة محل القلب من البدن. وهذا التشبيه بالبدن ليس ابتداء قال به الفارابي، فقد سبقه إليه (أفلاطون) * ولكن على نحو آخر، كما رأى هذا الرأي أيضا (أرسطو)**، فقد أخذ الفارابي فكرة التشبيه المؤدية حتما لضرورة التفاضل في المراتب وتقسيم الأعمال والوظائف في الدولة عنهما.

¹ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 118.

* يقول أفلاطون: "وأيقنا يقينا راسخا بوجود مطابقة تامة بين أقسام الدولة وأقسام نفس الفرد". انظر أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مرجع سابق، ص 116. فحتى وإن لم يكن النقل حرفيا أو بالمعنى، فإن جوهر الفكرة من حيث التشابه بين الدولة والإنسان موجود، فقوى النفس تقابل طبقات المجتمع، وعدالة النفس في التزام كل قوة من القوى بفضيلتها، فكذلك عدالة الدولة بالتزام كل فئة بطبقته، فالرئيس يبقى رئيسا والمرؤوس مرؤوسا، وهكذا ففكرة التقسيم والتنظيم والالتزام بالمكان المناسب واردة على كلّ حال. كما أن مجرد فكرة تشبيه الدولة بالفرد جسما كان أو نفسا كافية للقول بالتأثر.

** راجع، أرسطوطاليس، كتاب السياسة، مرجع سابق، ص 188. وفي هذا الموضع إشارة إلى تشبيهات كثيرة أعطاه أرسطو للدولة مع غيرها ومنها التشبيه بالكائن الحي، كلها تهدف لتوضيح ضرورة وجود الرئيس والمرؤوس لاستقامة أحوال المدينة.

تلك هي المدينة الفاضلة التي يقع فيها التكامل، ويوضع فيها الرجل المناسب في المكان المناسب، والآن جاء الدور على الفارابي ليخبرنا من سيكون رئيس هذه الدولة الفاضلة، حيث يحدّد شخص الحاكم على النحو التالي: "فالرئيس الأوّل على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلاً أن يرأسه إنسان بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل... وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفسه بالعقل الفعّال".¹ فليس كل فرد في المدينة الفاضلة يصلح أن يكون رئيساً، فهذا المنصب ليس لأي أحد اتفق، بل يجب أن يكون معدّاً له بالفطرة والطبع، إضافة إلى الملكة الإرادية، فالشرط أن يكون قادراً على الاتصال بالعقل الفعّال، وأن يتلقّى منه المعارف، وأن يصير العقل المنفعل مستقاداً، وهذا ليس ميسراً لكل الناس.

والذي لهم الطبع أو الإرادة والملكة للاتصال بالعقل الفعّال، وبالتالي يكونون هم أولى بالرياسة صنفان من الناس يتلقون عن العقل الفعّال بتوسط العقل المستقاد، حيث: "يكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات".² فالذي له القدرة على الاتصال بالعقل الفعّال هو الفيلسوف؛ فيتلقّى عنه العقل المنفعل، أو النبي الذي تتلقّى مخيّلته الوحي، وسنرجئ الحديث عن النبوة عند فلاسفتنا لنهاية هذا المبحث، وإنما يهمنا قوله بأن الفيلسوف هو وحده من يمتلك المعرفة لقدرته على الاتصال بالعقل الفعّال وبما يفيض به عليه، فيكون الملك للمدينة الفاضلة فيلسوفاً، ولن يختلف معنا أحد في أن هذا القول هو لأفلاطون* الذي جعل حكام جمهوريته المثالية فلاسفة

¹ الفارابي، السياسات المدنية، مصدر سابق، ص 79.

² الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص 125.

* يقول أفلاطون: "أنه لا دولة، ولا نظام، ولا فرد، يمكن أن يبلغ، أو تبلغ، الكمال ما لم تلق مقاليد الأحكام فيها إلى أيدي الفلاسفة القلائل... أو أن يحصل الملوك والسايطين الحاليون، أو أولادهم، بإرشاد إلهي، على محبة حقيقية للفلسفة الصحيحة." انظر أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مرجع سابق، ص 170.

ملوكا، أو ملوكا متفلسفين، حتى تتحقق العدالة ويصل المجتمع إلى السعادة القصوى المنشودة، لأنهم أصحاب المعرفة، والذين غلبة عليهم الحكمة، والقادرين على سياسة الدولة.

ما أضافه الفارابي على آراء أفلاطون هو إدخال مفهوم النبوة، وشخص النبي كمؤهل للحكم وإرشاد المدن الفاضلة، وهذا مستوحى من البيئة العربية الإسلامية - أي ليس بإبداع للفارابي -، وحتى فهم النبوة للفارابي خاص، سنعرض له في موضعه، أما الشيء الثاني فهو إدراج نظرية الفيض إلى جانب آراء أفلاطون، فالأخير قال بحكم الفلاسفة، والفارابي قال بأن الفيلسوف هو القادر على تلقي الفيض والإشراق من العقل الفعال.

تطرق الفارابي للصفات الواجب توفرها في حكام المدن الفاضلة، وقد جعلها اثنا عشر صفة هي: "1_ أن يكون تام الأعضاء، 2_ أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور، جيد الحفظ لما يفهمه ويدركه، 3_ جيد الفطنة ذكياً، 4_ حسن العبارة، 5_ محباً للتعليم والاستفادة، 6_ غير شره في المأكول والمشروب والمنكوح، 7_ محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله، 8_ كبير النفس محباً للكرامة، 9_ أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيئته عنده، 10_ أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله، مبغضاً للجور والظلم وأهلها، 11_ أن يكون عدلاً غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً، 12_ قوي العزيمة جسوراً غير خائف ولا ضعيف النفس." ¹ إن فكرة تحديد الخصال التي يجب توفرها، أو توفر جلّها معروفة في التراث العربي الإسلامي، ونقصد بها تحديد خصال الخليفة أمير المؤمنين، في نظرية الإمامة، والتي شغلت حيزاً واسعاً في كتب المتكلمين، وكتب الفقه السياسي، لكن الفارابي - وإن تشابهت صفات رئيسه ببعض أو جلّ صفات الإمام - لم

¹ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ص 127-129.

يكن من المهتمين بفكرة الإمامة وفق ذلك التصور، فهو يتحدث عن مدينة فاضلة، حكّامها فلاسفة أو أنبياء يتصلون بعقل فلك القمر.

يكون هؤلاء الحكّام معلّمين ومرشدين وواضعين للنواميس، ولما من العسير اجتماع هذه الخصال، فقد لخصها إلى ستة فيمن يخلف رئيس المدينة الفاضلة، ثم قال باجتماع جماعة يقتسمون تلك الصفات يتشاركون الحكم إن تعذر اجتماع الصفات في رجل واحد، على نحو ما فعل أفلاطون في النواميس التي نقّح بها الجمهورية والتي يكون فيها الفيلسوف المتمتع بكل تلك الخصال هو الرئيس الأوحد، إلى دولة تحكمها جماعة نخبوية.

كان أفلاطون* سباقاً لهذه المسألة، فقد عرض في كتابه السياسة لهذه الصفات التي يجب توفرها في حكّام المدن الفاضلة؛ ونقصد بهم الفلاسفة الملوك فقد حدّد لهم خصالاً يجب أن يتمتعوا بها، لأهميتها في أهليتهم للحكم، وهي تشبه حدّ التطابق - إن لم يكن في اللفظ ففي المعنى - الصفات التي ذكرها الفارابي، والتي لم يكن أصيلاً فيها، بل مقلّداً.

وآخر فكرة نقول فيها كلمة هي الأخرى؛ تقسيم المدن إلى مدينة فاضلة، ومدن مضادة لها، حيث يرى الفارابي أن: "المدينة الفاضلة تضادّها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالّة

* لم نقف على كتاب السياسة لأفلاطون، لذلك لجأنا لمختصر الكتاب عند ابن رشد، وأحد المراجع الحديثة الذي يثبت نسبة القول لأفلاطون وتقليد الفارابي له.

انظر ابن رشد أبو الوليد، الضروري في السياسة - مختصر كتاب السياسة لأفلاطون -، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح المشرف على المشروع محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سنة 1998م، ص ص 137-138.

انظر أيضاً، عبد الرحمن بدوي، موسوعة الحضارة العربية - الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، سنة 1987م، ص 249.

ثمّ النوابت.¹ فللمدينة الفاضلة وأهلها خصال تخصهم أهمها: تمتع أهلها بالعلم، والمقصود بالعلم معرفة السبب الأول والعقول المفارقة، والأفلاك، والأجسام الطبيعية والنفس، ونظام الاجتماع البشري، وطريق هذا العلم في المدن الفاضلة إذا كان رئيسها فيلسوفاً هو التفلسف والحكمة والبرهان، أما إذا حكّمها أنبياء فطريق العلم عند العامة تمثيلي وتصويري عماده الأمثلة الحسية بعيد عن البراهين الفلسفية. وإضافة إلى العلم نجد في المدن الفاضلة العمل على وفاق الفضيلة.

أما المدن المضادة للمدينة الفاضلة، فهي المدينة الجاهلة، ومن اسمها فقد جهلت السعادة والفضيلة، والعلم المؤدي إليهما، فهي في جهالة جهلاء، وله تفرعات لها لا حاجة بنا إلى ذكرها. وهناك المدينة الفاسقة، والفسق في هذه المدن نابع من معرفتهم واتفاقهم مع أهل المدن الفاضلة في العلم والاعتقاد، ومخالفتهم لهم في السلوك والعمل، ففسقهم مرتبط بسلوكهم سلوك أهل المدن الجاهلة. وقد ذكر نوع آخر في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة هو المدينة المتبدّلة وهي التي كان أهلها يعتقدون اعتقاد أهل المدن الفاضلة، لكنها تبدّلت ودخلت عليها آراء ؛ غير ذلك العلم الحقيقي والاعتقاد الصحيح. والمدن الضالة هي التي ارتسمت أمامها آراء ؛ غير ما يعتقد أهل المدن الفاضلة، ورُسمت لهم سعادة غير حقيقية، فهم في ضلالة ويعتقدون أنهم قد أدركوا السعادة، وليسوا منها في شيء. وفي الأخير فقد بقي النوابت، وهم ليس بأهل مدينة بل يعيشون على أطراف المدن كالنبات الضار، وهم أقرب إلى البهائم منهم إلى البشر.

جوهر فكرة الفارابي هو وجود مدينة فاضلة يحكمها فلاسفة أو أنبياء، يكون فيها هؤلاء معلمين ومرشدين، يوضع كل فرد في محلّه كترتيب أعضاء البدن ليتحقق الكمال، وانقلاب المدينة الفاضلة

¹ الفارابي، السياسات المدنية، مصدر سابق، ص 87.

إلى مدينة مضادة لها، إلا بانقلاب أهلها إلى النقيض في العلم والعمل. لقد جعل أفلاطون *
لجمهورية المثالية نظام خاصا، يكون حكامها الفلاسفة، ونموذج تربوي يضع كل فرد في طبقه
المناسبة، حتى تتحقق العدالة الاجتماعية، وكلّ انحراف عن هذا النموذج يؤدي إلى انقلاب
الجمهورية إلى مدن لا سعادة ولا فضيلة فيها، ولا عدالة لانحرافها عن طريق العلم أي الحكمة
والفلسفة، وعن طريق العمل بمقتضياتهما.

وهنا خالف الفارابي أرسطو، وكان أفلاطونيا أكثر منه أرسطيا، فأرسطو ** قد جعل أنظمة
متعددة، ليس فيها واحد فقد هو النموذجي المثالي، بل لكل نظام ظروفه وتاريخيته التي يظهر فيها،
فيتناسب مع المرحلة، ومع المجتمع الذي يحكمه، وأي انقلاب أو تحوّل من نظام إلى نظام إنما هو
انقلاب وتحوّل في المعطيات الاجتماعية لمجتمع تلك المدينة، والغاية الأساسية خدمة الصالح
العام، فلو كان الحاكم فيلسوفا لكنه يهتم بمنفعته الخاصة كان حكمه فاسدا.

وسواء تابع الفارابي في مذهبه السياسي أفلاطون -كما هو واقع- أو أرسطو؛ ففي كلتا الحالتين
هو مقلّد وليس بمبدع.

* إن فكرة وجود مدينة مثالية ليست بالجديدة في الفلسفة، وسبق لها أفلاطون بقرون قبل الفارابي، فجعل لانحراف
المدينة عن نظام حكم الفلاسفة الذي عماده العلم والفضيلة نظريا وعمليا ظهور مدن فاسدة، وجعل له سبب رئيسيا
هو الخطأ في اختيار الوقت المناسب للتزواج أو الخلط بين الأكفاء وغير الأكفاء فيختل النظام، فهو يقول: "...
أنهيت البحث في الحكومة المثلى ووصفتها بالصالحه ووصفت الرجل الذي يمثلها بالصالح... أنك قلت في ما يتعلق
بالنظم الباقية أن هنالك أربعة رئيسية جديرة بالاعتبار ملاحظا مساوئها... والنظم التي أشرت إليها هي ذات
الأسماء التالية: الأولى حكومة كريت وسبرطا (التيموقراطية)، الثانية الحكومة الأوليغارشية، الثالثة الديموقراطية،
وأخيرا الحكومة الزاهية وهي الاستبداد." انظر أفلاطون، جمهورية أفلاطون، مرجع سابق، ص212.
** وضع أرسطو العبرة بخدمة الصالح مهما كان نوع الحكم؛ فردي أو جماعي، حيث يقول: "متى كان حكم الفرد
أو الأقلية أو الأكثرية منصرفا إلى المنفعة العامة فالدستور صالح بالضرورة." انظر أرسطو، السياسة، مرجع سابق،
ص198.

شغلت نظرية النبوة فكر الفلاسفة المشائين العرب المسلمين في المشرق، محاولين إيجاد تبرير لظاهرة لم تعرفها الحضارة اليونانية، وسعياً منهم لجعلها جوهر محاولاتهم للتوفيق بين الدين والفلسفة، وأن إشراقات الفلاسفة، ووحى الرسالات لا يختلف في شيء، فكيف فعلوا ذلك؟ والإجابة عن هذا السؤال تدفعنا لتحليل نقطة حساسة في إشكاليتنا ؛ ألا وهي لماذا لم يأخذ هؤلاء الفلاسفة بالإجابات التي قدّمها النص الديني لكثير من الإشكالات الفلسفية التي أثارها اليونان، ولم قلد الفلاسفة المشاؤون العرب المسلمون المشاركة؛ فلاسفة اليونان في جلّها؟

يرى الكندي بعد تعريفه للفلسفة بأنّها علم حقائق الأشياء أن: "في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة وجملة كلّ علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن كلّ ضارّ والاحتباس منه؛ واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله، جلّ ثناؤه".¹ فالفلسفة طريق يؤدي إلى معرفة جوهر الربوبية والوجدانية، والخير والسعادة، قبل مجيء الرسالات والنبوة، وما يأتي به الأنبياء ليس إلا إقراراً ومصادقة على ما قال به الفلاسفة، فهؤلاء في غنى عن الأنبياء، ما دام بإمكانهم الوصول إلى تلك الحقائق التي جاءت تدعو إلى معرفتها والإيمان بها كل الرسالات السماوية، ومن كان وصوله للحقيقة سابقاً، واللاحق مؤيّد له فقط، كان السابق مقدّماً في الرتبة والشرف على اللاحق، وهكذا مكانة الفلسفة بالنسبة للدين، ونحن هنا لم نخرج عن رأي اليونان، بل الفلسفة وحدها سبيل الحقيقة، وما الدين إلا مقرّر بما يأتي به الفلاسفة، بل بالعكس ما يأتي به الدين عن طريق النبوة ليس إلا جزء من إشكالات الفلسفة.

وعن حقيقة النبوة وكيف تحصل للنبوة لشخص النبي، فالكندي مضطرب فيها، فهو تارة يقول في رسالته عن ماهية النوم والرؤيا بأن التنبؤ يحصل: "إذا كان الحيّ متهيّئاً لكمال القبول بالنقاء

¹ الكندي، رسائل الكندي، القسم الأول، مصدر سابق، ص104.

من الأعراض التي يفسد بها قبول قوى النفس، وكانت النفس قوية على إظهار آثارها في آلة ذلك الحي، أدّت الأشياء أعيانها قبل كونها.¹ فهذا رأيه في أن التنبؤ هو حالة واستعداد بالطبع في النفس لقبول الصور، والإخبار بالغيوب، ووصف الأشياء قبل وقوعها، والقوة الموكولة بذلك هي القوة المصورة، أو المخيلة كما يسميها أرسطو، وسنجد عند اللاحقين عليه تفصيلاً لعمل هذه القوة في النبوة، وكيفية حصول الصور فيها، لكن المهم أنّ الكندي قد جعل التنبؤ في أحد آراءه حالة بشرية، وليست هبة من الإله.

أما رأيه الثاني الموجود في رسالته عن كمية كتب أرسطو فهو قوله بأن علم الرسل وحقيقة النبوة: "بلا طلب ولا تكلف ولا حيلة بشرية ولا زمان... بل مع إرادته، جلّ وتعالى، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته؛ فإن هذا العلم خاصّ للرسل".² فهنا يرجع الكندي لرأي المتكلمين وعلى رأسهم المعتزلة، ورأي جمهور المسلمين، عن حقيقة النبوة وأنها اصطفاء واختيار من الله، يمتّ به على من يشاء من عباده، ولا بد له من العودة لرأي كهذا، ولا بد له من التناقض كما هو ظاهر، فهو من ناحية معجب أشدّ الإعجاب بتراث الأقدمين، ولكنه من ناحية أخرى لا ينس أنه كان في يوم من الأيام مع شيوخ المعتزلة، وأنه بجوار بلاط المأمون والمعتصم الذين قدّموا المذهب الاعتزالي، وجعلوه مذهب الدولة الرسمي، فكيف للكندي أن يجهر بمخالفته لخاصة المسلمين وعامتهم.

وعلى ذلك نتوقف في الحكم على الكندي، وإن كان تقديمه للفلسفة على النبوة والدين واضحاً في رسالته عن الفلسفة الأولى، وجعل علم الأنبياء متضمناً في علوم الفلاسفة، أي لا تعارض بين

¹ الكندي، رسائل الكندي، القسم الأول، مصدر سابق، ص 303.

² المصدر نفسه، ص ص 372-373.

الفلسفة والدين، ما دام الأخير يأتي لتأييد الفلاسفة فقط، أي أن تفلسف اليونان حق لا غضاضة فيه.

كان الفارابي أصرح وأجراً من الكندي في تقرير جوهر النبوة، إذ يقول: "ولا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعّال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويرأها. فيكون له بما قبله من المعقولات، نبوة بالأشياء الإلهية."¹ فالنبوة ليست منحة إلهية يصطفى بها الله من يشاء من عباده، حيث أنه أعلم حيث يضع رسالاته، بل استعداد، وبلوغ كمال في قوة المخيلة ما يجعلها قادرة على قبول الوحي والإشراق من العقل الفعّال، فلا جبريل ولا بلاغ ولا ملكا مكلفا بتبليغ الرسالة، ثم إن الرسالة الإلهية لا تتوقف عند شخص كما يعتقد المسلمون، بل كلّ من بلغت قوة المخيلة عنده من الاستعداد درجة الكمال، صارت نفسه قابلة لما يفيض عليها من علم بالأشياء الإلهية التي تؤهلها النبوة. وقد حاول الفارابي من خلال حديثه عن النبوة أن يوفق بين الفلسفة والدين، إذ جعل رئاسة المدينة الفاضلة منوطة بمن له القدرة على الاتصال بالعقل الفعّال، فمن اتصل به بعقله المنفعل كان فيلسوفاً حكيماً، ومن اتصل به بالمخيلة كان نبياً مبشراً ومنذراً، وشتان ما بين المنزلتين.

¹ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص115.

خالف الفارابي التصور الديني للنبوّة* من عدّة وجوه، وما ذلك إلا إرضاءً لذلك الإعجاب الذي استولى عليه كغيره من زملائه المشائين، بالفلسفة اليونانية، فاختاروها بإشكالاتها وحلول أصحابها، على ما ورد في الإسلام ونصوصه المقدسة من إجابات عن بعض إشكالات الفلسفة الجوهريّة.

والنقاط التي خالف فيها الفارابي التصور الإسلامي للنبوّة، وانحاز فيها لنزعتة في تقليد اليونان، أولاً هو ربط النبوّة بقوة من قوى النفس كما تصوّرها أرسطو، وجعل العقل الفعّال والاتصال به هو سرّ النبوّة فيما يؤكد حضور الفيض الأفلوطيني، كما قال بأن النبوّة قبول لمحاكيات المحسوسات، ومحاكيات المعقولات، فلا يدرك النبي جوهر الأشياء المفارقة، بل ويعبّر عنها بصورة حسية رفيعة بأمثلة من الواقع بما يوافق مستوى فهم العامة، وصاحبها مخبر عن جزئيات الأشياء لا عن كليّاتها والقوانين التي تحكمها، في حين أن الفيلسوف هو المدرك لجواهر الأشياء المفارقة والحسية، وصاحب العلم بالكلي، والمتصل بالعقل الفعّال عن طريق عقله، وكلّنا يعلم أن الفلاسفة جعلوا القوة الناطقة أرقى قوى الإنسان، فأين منها قوة المخيلة، ممّا يثبت رقي مكانة الفيلسوف عنده على مكانة النبي.

وإنّ كلام الفارابي عن نظرية النبوّة؛ هو محاولة منه ليثبت التقارب بين العقل والنقل، في حين أنّه فعلياً قد أكّد على علوّ مكانة الفيلسوف، وفهمنا من كلامه سبباً أخذه هو وغيره عن الفلاسفة بدل علم الأنبياء، لأنّ الأوائل كلامهم برهاني قد أدركوا الحقيقة عينها، أما كلام الأنبياء فهو موجّه للعامة دون الخاصّة (الفلاسفة) ، فأين القول بإدراك الواحد والعقول المفارقة والعلم الطبيعي،

* يقول الشهرستاني: "قال أهل الحق: النبوّة ليست صفة راجعة إلى نفس النبي، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه، ولا استعداد نفسه يستحق به اتصالاً بالروحانيات، بل رحمة من الله تعالى ونعمة يمنّ بها على من يشاء من عباده." انظر الشهرستاني عبد الكريم، كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، حرّره وصحّحه ألفريد جيوم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، سنة 2009م، ص 457.

والمنطق والرياضيات، ومعنى السعادة الحقيقية في إدراك ذلك العالم والاتصال به، وما يقابله من قول الأنبياء بحدوث العالم، والإله؛ وذات والصفات، والوعد والوعيد، وما في الجنة من لذات روحية وحسية، وما في النار من آلام روحية وحسية، والسعادة التي ترتبط بتلك اللذات الحسية في الجنة؟ وهذا حسب تأويلنا لرأي الفارابي في نظرية النبوة سبب عزوفه عن الاستشهاد بالنصوص والأخذ بها، واعتماده على الأفلاطونية والأرسطية والأفلاطونية المحدثّة ملفقة، أو موفقة.

بقي ابن سينا* الذي سار على طريقة الفارابي في تفسير النبوة، ففسروها باستخدام تصورات أرسطو لقوى النفس، وفسروا الاتصال وفق نظرية الفيض، ولا حاجة بنا لعرض نصوصه التي لا جديد فيها غير ما قاله الفارابي، فحتى محاولة التوفيق بين ما هو نابع من بيئتهم؛ وما هو طارئ عليهم، غلب فيها الدخيل على الأصل، وكانوا أميل إلى التقليد منهم إلى الأصالة. والمقارنة بينهم وبين علماء الكلام**، نجد أن هؤلاء على الأقل حاولوا أن يفلسوا النبوة وفق معطياتهم الخاصة، ولم يعتمدوا على غيرهم في فهم النبوة التي هي جوهر الأصالة للفكر الإسلامي المبتدع، فكل جديد إسلامي؛ آمن بالنبوة، وبتعاليمها، ونسج في حدود الخطوط العريضة التي رسمتها النبوة التي جاءت بوحي من السماء كما يعتقد المسلمون على الأقل.

* راجع، ابن سينا، النجاة، مصدر سابق، ص ص 167-168.

وإن كان الفرق بين الفارابي وابن سينا هو التفصيل في الشرح عند الأخير أكثر من الأول، كما أنه أضاف لحدوث الوحي والإلهام المبالغة في الرياضات والمجاهدة، ما يؤكد قربه هنا من فعل المتصوفة، ويعدّه عن حقيقة وجوه النبوة.

** يقول الشهرستاني: "صارت المعتزلة وجماعة من الشيعة إلى القول بوجود وجود النبوة عقلا من جهة اللطف، وصارت الأشعرية وجماعة من أهل السنة إلى القول بجواز وجود النبوات عقلا ووقوعها في الوجود عيانا." انظر الشهرستاني، كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، مرجع سابق، ص 410. فلم يسأل المتكلمون عن حقيقة النبوة، لأنهم يؤمنون بها كما قالت بذلك النصوص، ولأنها غيب فوق نطاق العقل وقدرته على الإدراك، أما أتباع المشائية، فلم يستسيغوا وجود النبوة في بيئتهم، ولا أصل لها عند اليونان، ففسروها وفق فلسفة اليونان.

لقد وصلنا إلى نهاية هذا المطلب، الذي مررنا فيها ولا أقول وقفنا على أهم الإشكالات التي طرحها الفلاسفة المشائون العرب المسلمون في المشرق الإسلامي ؛ في الجانب العملي من العلم، نقصد الأخلاق والسياسة، إضافة إلى مبحث المعرفة، فلم نجد لهم فيه رأيا جديدا يستحق الذكر، بل تابعوا وقلّدوا في هذه المسائل من الفلسفة، كما تابعوا في تلك التي مرّت بنا في المطلب الأوّل.

إننا بعد هذا المطلب نكون قد أتممنا المبحث الأوّل لهذا الفصل، والمتعلق بالتراث المشائي العربي الإسلامي في المشرق، من الكندي إلى ابن سينا، ومحال أن ندّعي تمحيص أفكار أولئك الأعلام كاملا، فتراث الواحد منهم مما تتوء به العصبية، فكيف بتراثهم مجتمعين، بل كان قصارى جهدنا الوقوف على رؤوس المسائل الكبرى التي قاموا ببحثها، ومعرفة مدى أصالتهم فيما طرحوه في تلك المواضيع، أو نبحت عن مصادر أقوالهم إن وجدنا في آرائهم ما يوحى بالنقل والتقليد، وكما رأينا في هذا المبحث بمطلبيه فإن القوم يقلّدون اليونان، في جلّ ما ذهبوا إليه، ومن انحرف عن اليونانيين في جزئية من جزئيات مذهبه ؛ كان ناقلا فيها عن غيره من أسلاف أمته، كما صنع الكندي مع المعتزلة في صفات الله والقول بحدوث العالم، وكما صنع الفارابي مع إخوان الصفاء والقول بنظرية العقول العشرة، وإن كان أصلها عند بطليموس ؛ ممزوجا رأيه بالفيض الأفلاطوني، أو كما صنع ابن سينا حينما حاول ولوج علم التصوف، ونقله لمقامات العارفين وأسرار الآيات عن المتصوفة السابقين والمعاصرين له.

وعليه فالتقليد ثابت بالأدلة، إلى درجة عزوفهم عن الوحي والنص الديني، وأخذهم عن اليونان فلسفتهم، وجلّ آرائهم، جعل القول بها من اختصاص العلية وصفوة العلماء، أما الدين فهو موجه للعامة بأمثلته الحسية، وعقائده البسيطة، وما فيه من وعد بالجنة وتهديد بالنار.

المبحث الثاني: الإشكالات الفلسفية عند المشائين العرب المسلمين في المغرب

إن التيار المشائي العربي الإسلامي؛ لم يكن رواده من المشرق العربي والإسلامي فقط، بل كان للمغرب الإسلامي ونقصه بالتحديد الأندلس رجال تبنا ذلك التيار، وأنتجوا فيه، وجادت قرائحهم بما استطاعوا فهمه من الفلسفة، فقد اطلعوا على آراء القدامى، كما كان لهم إلمام بمذاهب المشاركة السابقين عليهم في ولوج المشائية، وإن كان انتاجهم الفلسفي أقل مقارنة بنظرائهم في المشرق، ما عدا ابن رشد، بل منهم من لا تزال آثارهم في المكتبات والمتاحف العالمية في شكل مخطوط، والبعض الآخر قد عرف بأثر فلسفي واحد واشتهر به كابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، وسنعمل وسعنا على معرفة مدى أصالة ما أنتجه فلاسفة المغرب الإسلامي في تراثهم الفلسفي.

المطلب الأول: الميتافيزيقا؛ الفيزيقا؛ والنفس عند المشائين في الأندلس

سنسير على النهج نفسه؛ الذي عملنا به في المبحث والمطلبين السابقين في تقسيم إشكالات الفلسفة، ومحاولين البحث عن مواطن الإبداع أو التقليد، وسنبداً بقضايا ما بعد الطبيعة عندهم، حتى نصل لإشكالية النفس، بعد المرور بمباحث الطبيعيات عند ابن باجة؛ وابن طفيل؛ وابن رشد، وفق الترتيب المذكور لأسمائهم، كما كان ترتيبهم في الوجود التاريخي والزمني.

لم نعر على آثار ابن باجة التي نطلع بها على آرائه الميتافيزيقية، وبلى وحتى مجرد عناوين تشير إليها مراجع أخرى تثبت وجود رسائل عالج فيها ابن باجة ما بعد الطبيعة، وما بين أيدينا من مصادره لا تعالج هذه المسائل، لذلك سنمرّ لابن طفيل، فما رود في رسالة حي بن يقظان، ليس معالجة لمسائل هذا الفرع من الفلسفة بالتفصيل، كما فعل أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة وتابعه على ذلك المشاركة، بل عرض لمسألتين مهمتين هما أدلة وجود الله، وحقيقة الذات والصفات.

يقول ابن طفيل على لسان حي: "إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه وأنه لابد له من فاعل يخرج به إلى الوجود...ورأى أيضا أنه إن اعتقد قدم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو فإن اللازم عن ذلك حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه وكل حركة فلا بد لها من محرّك ضرورة."¹ فقد أقام ابن طفيل برهانه على وجود الله ؛ استناداً لمسألة قدم العالم وحوثه وما تتطوي عليه من حجة ضمنية تنتهي بإثبات وجود الفاعل الأوّل.

فإن كان العالم محدثاً، فلا بد له من المُحدث، فالحوادث لا تحدث ذاتها، بل وجود الحوادث دليل على وجود الفاعل، وهذا البرهان معروف وليس بالجديد، قال به المتكلمون، وفلاسفة النصارى الذين قاموا بالردّ على بروقلس، وقد مرّ بنا هذا الدليل عند الكندي*.

وإن كان العالم قديماً، فذلك لأن حركته قديمة، ولابد للحركة من محرّك لا نهائي أزلاً ليتلاءم مع الحركة اللانهائية من حيث بدايتها، وطبعا الأجسام متناهية، فهذا المحرك ليس بجسم، ولا داخل في جسم، ويكون لا متحركاً لأنه إن تحرك فهو محل للحوادث، ويحتاج لمحرّك، والمحرّك الثاني محتاج لمحرّك ثالث، وهكذا يقع التسلسل إلى ما لا نهاية له وهو محال، وهذا البرهان يعرف

¹ ابن طفيل، حي بن يقظان (لابن سينا، ابن طفيل، السهروردي)، تحقيق وتعليق أحمد أمين، وضع فهرسه وكشافاته محمد زينهم محمد عزب، تقديم سليمان العطار، القاهرة، دار المعارف، ط4، سنة 2008م، ص ص68-69.

* الفصل الثاني من الرسالة، ص114.

"ببرهان الحركة"^{*} وهو معروف عند أرسطو، بل حتى فكرة رفض تسلسل العلل إلى غير نهاية هي فكرة أرسطية، فلا أصالة ولا إبداع في هذا البرهان أيضا.

تطرق ابن طفيل أيضا لمسألة الذات والصفات، حيث أكد عدم جسمية الذات الإلهية ولا تنهايتها، ما دام الإله أو العلة الأولى، أو الواحد محرّكا حركة قديمة لا متناهية، فلو كان جسما أو داخلا في جسم لكان متناهيًا، أما الصفات فهو يرى: "أنها على ضربين إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة وإما صفة سلب كنتزّهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها ولو على بعد... أما صفات الإيجاب... راجعة إلى حقيقة ذاته وأنه لا كثرة فيها... وعلمه بذاته ليس معنى زائدا على ذاته بل ذاته هي علمه."¹ وتتجلى هنا محاولة ابن طفيل وضع الذات الإلهية في قمة التنزيه، والبعد عن التكرّر المنافي للوحدة، والجسمانية التي تجعله مشابها لغيره من المخلوقات، وهو في الأصل واحد غير كثير، وصفاته عين ذاته لا تشاركه القدم، بل وحده القديم، بل ولا تدخل عليه أي تعدد مناف للوحدة.

وعند البحث عن حقيقة هذا الرأي وجدنا له أصلا في مذهب المعتزلة^{**} فيما يخص الذات والصفات، فقد جعلوا الله لامتناهيا بخلاف العالم، وجعلوا لله صفات إثبات هي عين الذات، وصفات سلب تثبت الوحدة والقدم المطلقين للإله، وتنفيان عنه الجسمانية والمشابهة للمخلوقات.

^{*} ذكر أرسطو برهان الحركة، وقدمها وتلازم الحركة والمحرّك، وضرورة وجود محرّك أول تنتهي عنده سلسلة المحرّكات، في كتبه الطبيعية. راجع أرسطو طاليس، الطبيعة، المقالة الثامنة (الفصول الرابع والخامس)، مرجع سابق، ص ص 434-464.

¹ ابن طفيل، حي بن يقظان، مصدر سابق، ص 80.

^{**} يقول الشهرستاني: "الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد، القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف لذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة =

عند انتقالنا لثالث فلاسفة الأندلس ابن رشد، فقد صادفتنا مشكلة في التعرف على آرائه الجوهرية، فجلّ مؤلفاته شروح لما وصله من ترجمات لكتب أرسطو، وأما مؤلفاته المبتكرة كفصل المقال، أو الكشف عن مناهج الأدلة فهي موجهة للفقهاء والعامة، وفي شروحاته الموجهة للخاصة كما يعبر هو ما يخالف ما وجّهه من كلام للعامة.

ونستثني كتاب تهافت التهافت الموجه للرّد على الغزالي، وتصحيح أخطاء المشائين في المشرق الذين لم يفهموا أرسطو جيّداً، فهو كتاب من مبتكرات ابن رشد، يلتبس فيه رأيه، وكما يلتبس في الشروحات في بعض المواطن التي قد ينبّه فيها على موقفه الخاص من المسألة التي يعرض لها. لن نستعرض شرحه لكتاب ما بعد الطبيعة، والذي فصل وشرح فيّه جزئيات هذا المبحث من مباحث الفلسفة كما قرّرها أرسطو، بل سنقف على نقطة مهمة وهي أدلة وجود السبب الأول، أو المحرك الأول الذي لا يتحرك. فقد ذكر دليل العناية ودليل الاختراع في كتابيه فصل المقال ؛ والكشف عن مناهج الأدلة، وقد نوّهنا على حقيقة الكتابين ولمن وجّههما، وعلة كتابتهما، فنحن يهمننا كلامه الموجه للخاصة، فقد قال: "فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة قالوا: إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم." ¹ فالدليل المعتمد هنا لإثبات وجود الفاعل الأول هو دليل الحركة، وانتهاء سلسلة الحركات المحدثّة للحوادث في عالم

سومعاني قائمة به. "انظر الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج 1، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، لبنان- بيروت، ط2، سنة 1992م، ص38. وانظر الفصل الثاني من الرسالة، ص114.

¹ ابن رشد، تهافت التهافت، تقديم وضبط وتعليق محمد العريبي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط 1، سنة 1993م، ص154.

وقد أشار لبرهان الحركة في مواضع أخرى، راجع ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له عثمان أمين، طهران، موسسه انتشارات حكمت، د.ط، د.سنة، ص ص124-125.

الكون والفساد إلى محرّك أول هو علة الحركة، ولا يخفى علينا مصدر هذا الدليل فقد مرّ بنا فيما سبق، وأنه لأرسطو، وقام ابن رشد بنقله عنه.

تأتي مسألة الصفات التي يرى فيها ابن رشد أن أهمّ صفة يمكن وصف العلة الأولى بها هي صفة: "الوحدة والبساطة، ووجوب الوجود."¹ وقد عرفنا أن أرسطو قد حدّد معاني الوحدة في كتابه ما بعد الطبيعة، ورفض تركيب وانقسام محرّكه الذي لا يتحرك، فهذه الصفات لم يعمد فيها ابن رشد إلى النصوص المقدسة، بقدر ما استعان فيها بكتاب ما بعد الطبيعة الذي شرحه ولخصه، فمعاني الواحد قد أشرنا لها عند حديث الكندي عن الوحدة، أما البساطة وعدم التركيب وعدم الانقسام، فهي صفات قرّرها الفلاسفة القدامى لكل ما ليست الصفة الجسمية جوهرية فيه، كما قرّر تلك المعاني أرسطو في مقالة اللام من كتابه ما بعد الطبيعة، أما فكرة الوجود الواجب والوجود الممكن فلها أصل في (كتاب الكون والفساد) *، وإن كان أرسطو في ذلك الموضوع يتحدث عن العالم، وليس عن المبدأ الأول والموجودات.

هناك صفة سنقف عندها، مثل وقوف ابن رشد إذ وجد نفسه بين أرسطو والشريعة، لنعرف موقفه منها، وهي صفة العلم، إضافة إلى المرور بحقيقة الفعل الإلهي.

لقد أحدثت صفة العلم الإلهي نقاشاً حاداً بين الغزالي وابن سينا، هذا الأخير الذي قرّر علم الله بالكماليات، وأنه يعلم الجزئيات من خلال علمه بأسبابها وقوانينها، وليس يعلمها ملتبسة بالزمان والمكان، حتى لا يلحق الحدوث والتغير بالعلم الإلهي القديم، فاعترض عليه الغزالي متهما إياه

¹ راجع ابن رشد، تهافت التهافت، مصدر سابق، ص 167-208.

* انظر أرسطو، الكون والفساد يتلوه في مليسوس وفي إكسينوفان وفي غرياس، ترجمهما من الإغريقية إلى الفرنسية وصدرهما بمقدمة في تاريخ الفلسفة الإغريقية وعلق عليهما تعليقات متتابعة بارتلمي سانتيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، د.ط، سنة 2008م، ص 254 وما بعدها.

بإنكار علم الله بالجزئيات، فقد أثبتت النصوص صفة العلم بإطلاق دون تحديد لكونه علماً بالكليات أو الجزئيات، فيأتي ابن رشد ويتدخل لحل المشكل والالتباس الذي كان يرى أن ابن سينا والغزالي قد وقعا فيه.

إن الأصل في رأي ابن سينا والفارابي من قبله أن الله يعلم الموجودات من خلال علمه بذاته، إنما هو منقول عن مقالة لثامسطيوس^{*} أثناء شرحه لمقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، وإنما فصل فيها ابن سينا فقال بعلم الله بالكليات، لكونه مبدأها وعلة العلل. أما ابن رشد فهو يرى في العلم الإلهي أن المبدأ الأول: "... ذاته عقل ضرورة، ولما كان العقل بما هو عقل إنما يتعلق بالموجود... وقد قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها فلا بد أن يتعلق علمه بها... فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف، ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا به."¹ فالعلم الإلهي لا يقاس على العلم الإنساني، فهذا قياس غائب على شاهد، وهو فاسد، فالعلم الإلهي علة للموجود، والعلم الإنساني معلول للموجود، ولا تدرك أفهامنا حقيقة العلم الإلهي، فلا يصح وصفه بالكلي ولا الجزئي، بل العلم الإلهي يتعلق بالأشرف في الموجودات، وهو علة لوجودها هكذا يجب أن يفهم، فهو علم للموجود بما هو موجود، وعلمه بذاته هو علة وجودها فهو المنعم بها والفاعل لها.

^{*} يقول ثامسطيوس: "فالعقل الأول يعقل العالم، وذلك أنه - إن تكثر - إذا عقل ذاته، عقل أنه ما هو، فقد عقل من ذاته أنه علة جميع الأشياء ومبدؤها." أورده عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط2، سنة 1978م، ص21.

¹ ابن رشد، تهافت التهافت انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار (سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد)، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سنة 1998م، ص457.

ومسألة العلم الإلهي، وتعلقه بالوجود الأشرف وأنها من علمه بذاته صارت إلى الوجود، وتعلق علمنا بالوجود الأخس مأخوذة حرفياً عن شرح ثامسطيوس لمقالة اللام^{**}، فلا جديد فيها، وكيفية العلم الإلهي وعلمه بالكليات أو الجزئيات لم يفصل فيها ابن رشد برأي صريح وقاطع، بل وحتى حصره للعلم القديم بالموجودات، فالمبدأ الأول مطلق، والعالم متناه، فعلم المطلق قد صار متناهياً، وهنا قياس للعلم الإلهي بالعلم الإنساني، فهذا الأخير لا يدرك غير الموجود، ولا موجود إلا هذا العالم، فهل يقتصر العلم الإلهي بهذا العالم؟ هذا فيه حدّ للعلم الإلهي وللقدرة الإلهية، ولعل السبب في الحيرة التي وقع فيها المشاؤون العرب المسلمون، هو محاولتهم حمل النصوص المقدسة على نظريات اليونان قسراً، فأنّج ذلك اضطراباً وليساً في التصورات بدل تقديم الحلول. فالعلم الإلهي حقيقته عند ابن رشد غير معلومة باستثناء أنه سبب الموجودات فقط ؛ أكثر من هذا لا نجد له توضيحاً لحقيقته.

لم يكن ابن رشد من أنصار نظرية الفيض الأفلاطونية، بل رفضها، واعتبرها تنكراً لآراء المعلم الأول، فالفعل الإلهي ليس فيضاً، وليس واهباً للصور، بل حقيقة الفعل الإلهي عند ابن رشد تكمن في: "الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض، مثل ارتباط المادة مع الصورة، وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض، فإن وجودها تابع لذلك لارتباطها. وإذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود".¹ فحقيقة الفعل الإلهي ليست خلقاً من عدم، وليس يهب الصور للهيولى وفقاً للتصور الأفلاطوني المحدث، بل الفعل الإلهي هو الربط بين الصور

^{**} يقول ثامسطيوس: "ويجب أن ينفي عن الأول قبول صورة الأشياء الخسيسة، ونقول إنه يعقل التي غاية في الشرف". أورده عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، مرجع سابق، ص 20.

¹ ابن رشد، تهافت التهافت انتصاراً للروح العلمية، مصدر سابق، ص 247.

والهيوولى، فالصور قديمة والهيوولى قديمة، ودوره تحريك المادة لقبول الصورة، وابن رشد بالأساس يصرّح أن هذا هو مذهب أرسطو الذي لم يفهمه الفارابي وابن سينا، وهو الذي يجب الاعتماد عليه. وبعبارة أوضح يقول ابن رشد بعد عرض مذاهب إيجاد العالم، وفعل المبدأ الأول: "وأما المذهب الثالث فهو الذي أخذناه عن أرسطو وهو أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل... الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل".¹ ففعل الإله حسب مذهب ابن رشد المنقول عن أرسطو، ليس شيئاً غير إخراج ما هو بالقوة إلى الفعل، وليس خلقاً من عدم، وليس واهباً للصور للهيوولى، بل تحريك للمادة لتقبل الصورة، وعلى ذلك ففعله مجازي فقط، وليس فعلاً حقيقياً، فأرسطو قرّر أن الحركة التي بها يحرك المحرك الأول الذي يتحرك الهيوولى، هي حركة شوق، فهو غاية وليس فاعلاً. وهذا الرأي* عرفناه عند أرسطو فيما سبق.

لا نريد حشو الرسالة أكثر بما فسّره وشرحه ابن رشد عن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، فليس فيها شيء مبتكر غير التوضيح لآراء المعلم الأول، وسيتبقى لنا مسألة قدم العالم نعرض لها فيما سيلي من فلسفة الطبيعة عند أندلسي التيار المشائي العربي الإسلامي.

لم نقف للأسف على رسائل ابن باجة التي شرح بها الآراء الطبيعية لأرسطو، فقد دُكرت عناوينها في عدّة مراجع لكنها لم تقع بين أيدينا، لذلك سننتقل مباشرة لابن طفيل وبعده ابن رشد، ونناقش أهم آرائهم الطبيعية، وكيف سلّكوا فيها.

¹ ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعة ج 3، تحرير مورييس بويج، بيروت، المطبعة

الكاثوليكية، د.ط، سنة 1948م، ص1499.

* راجع الفصل الأول من الرسالة، الصفحة 47.

نبدأ بمسألة قدم العالم، وهناك من يجعل هذه المسألة من مباحث الميتافيزيقا، لكننا نرى أن نضعها كمدخل لمشكلات الطبيعة، فكثيرا ما نلجأ لحجة الحركة والزمان لإثبات قدم العالم أو حدوثه، فنرى أن موقعها بين مباحث ما بعد الطبيعة، والمباحث الطبيعية. لقد وقف ابن طفيل أول الأمر موقف الحيرة من هذه المسألة حيث: "تفكر في العالم بجملته هل هو حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو كان موجودا فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟... وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين فتتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر".¹ فهذا بادئ الرأي عند ابن طفيل، فلم يقرّ بموافقته لمذهب الغزالي والمتكلمين القاضي بحدوث العالم، ولم يعلن متابعتة لرأي الفارابي وابن سينا القائل بقدم العالم، وقد ذكر الاعتراضات على القول بحدوث العالم، والاعتراضات على القول بقدمه، ولم يرجح أول الأمر أحد المذهبين، وإن كان الإسلام في النصوص المقدسة يعلن صراحة حدوث العالم.

يعود ابن طفيل فتغلبه النزعة الفلسفية ويقول واصفا حال العالم المعلول للعلة الأولى: "ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة... فإذا العالم كله... متأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان".² فهذا يصرح برأيه في المسألة الموافق لمذهب أرسطو ومن تابعه من مشائي المشرق كالفارابي وابن سينا، العالم قديم، متأخر عن علته تأخرا ذاتيا لا تأخرا زمنيا، فالعالم المعلول موجود مع علته الأولى، إلا أن الأول وجوده هو بوجود الأخير، والحجة التي كانت عمدته وعمدة من سبقه، هي استحالة فصل العلة عن معلولها بالزمان *، وإنما التقدم للعلة على المعلول هو تقدم بالذات وليس بالزمان، كتحرك خاتم في اليد، فحركة اليد والخاتم حدثتا في الوقت

¹ ابن طفيل، حي بن يقظان (لابن سينا وابن طفيل والسهورودي) ذخائر العرب، مصدر سابق، ص 68.

² المصدر نفسه، ص 70.

* يقول يوسف كرم ملخصا حجة أرسطو عن قدم العالم: "العلة الأولى ثابتة هي هي دائما لها نفس القدرة ومحدثة نفس المعلول". راجع يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 186.

ذاته، إلا أننا نقول تحركت اليد فتحرك الخاتم، ومصدر هذه الحجة هو المبدأ الأرسطي المنطقي القائل بتلازم العلة والمعلول في الوجود دون فارق زمني.

إن ابن رشد تلميذ مخلص لأستاذه في مسألة قدم العالم، فهو من المدافعين عن هذه النظرية بشدة، حيث يردّ على الغزالي أبي حامد، ويقرّر براهينه في مناقشات طويلة يصعب حصرها، إلا أن جوهرها هو: "أن القول يتراخي الإرادة قول سفسطائي، وأن تأخر العلة عن المعلول بدون سبب، شيء غير معقول، وأن العلة والمعلول متلازمان في الوجود، أزلا وأبداً؛ فثبات العلة يلزم عنه ثبات المعلول وتغيرها يؤدي لتغير المعلول، وأن الزمان قديم لأن الله قديم، ومن ثمة فالعالم قديم لأن الزمان مقياس الحركة، والعالم هو جملة تلك الحركة."¹ والظاهر من الحجج أن اعتماده فيها على ما قرّره أرسطو من استحالة وجود الفارق الزمني بين العلة والمعلول، والقول بقدم الحركة وقدام الزمان الذي هو مقياس لها، وأن الأزلي أبدي، مع زيادة توضيح للمضطرب من براهين المعلم الأول، ونقاش ابن رشد للغزالي قيم كثير الفائدة، لكن المقال لا يتسع لبسطه، وحجة الإرادة القديمة أراد بها الردّ على الأشاعرة، فحدوث العالم بإرادة قديمة يلزم عنه مرجح ما، وهذا المرجح إن كان خارجياً فهو سابق إذا على الفاعل الأول القديم، وإن كان المرجح من الفاعل نفسه، فسيكون فعل الترجيح سابق عن فعل إحداث العالم، الذي هو في الأصل أول الحوادث.

وما سبب هذا الحجاج إلا تغليب الرأي القائل بالقدم، على النصوص القائلة بالحدوث، بل بالعكس من اطلّع على كتاب فصل المقال وجد ابن رشد يؤوّل كثيراً من الآيات ليثبت الخلق من شيء، وأن الخلق من عدم غير مقبول، فالنصوص المقدسة جعلت الخالق مختاراً، يفعل كيف

¹ راجع ابن رشد، تهافت تهافت (انتصاراً للروح العلمية)، مصدر سابق، ص 109-221.

شاء، وأنا شاء، ومتى شاء، دون الخوض فيما لا تدركه العقول، والإلزام بوجود مرجح من عدمه، فهذا من باب قياس الفعل الإلهي على الفعل البشري، وهذا تلخيصنا لرأي الإسلام.

إن العلم الطبيعي كما وضع أرسطو أصوله يقوم على مبادئ، وتلك المبادئ قد تابعها ابن طفيل، وابن رشد ولم يحيدا عنها، فابن طفيل يتحدث عن تجوهر الأجسام الطبيعية فيرى: "أن الجسم بما هو جسم مركب على الحقيقة من معنيين: أحدهما يقوم منه مقام الطين للكرة... والآخر يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها... وأنه لا يفهم الجسم إلا مركبا من هذين المعنيين... ومعنى الامتداد يشبه الصورة... الشيء الذي بمنزلة الطين في هذا المثال هو الذي يسميه النظائر المادة أو الهيولى".¹ وقد مرت بنا المبادئ التي يتجوهر بها الجسم الطبيعي عند أرسطو، ثم عند المشائين العرب المسلمين في المشرق الذين قلّدوا أرسطو في تلك المبادئ^{*}، وها هو ابن طفيل يقلدهم أيضا في تلك المبادئ وتسميتها، إلا أن ابن طفيل قد أغفل، أو نقول أن قصته الفلسفية المختصرة لم تكفه لعرض المبدأ الثالث لتجوهر الجسم الطبيعي الذي هو العدم، أو أنه لما عرف من المعلم الأول أنه مبدأ بالعرض لم يشأ ذكره.

وقد تحدث ابن طفيل عن الفلك، وقدم آراء مختصرة عن حقيقته حيث رأى: "أن السماء وما فيها من كواكب أجسام لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة الطول والعرض والعمق... رأى أن جسما لا نهاية له أمر باطل... فلما صحّ عنده... أن جسم السماء متناه أراد أن يعرف على أي شكل هو... فتحقق عنده كروية الشكل... ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد

¹ ابن طفيل، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي (نخائر العرب)، مصدر سابق، ص 64-65.
^{*} راجع الصفحة 123 من الفصل الثاني للرسالة.

متصل بعضه ببعض وأن جميع الأجسام ... أشبه بشخص من أشخاص الحيوان.¹ فهذا عرض ملخص لآراء ابن طفيل عن الفلك، والتي لا تخالف النظرة الأرسطية لعالم ما فوق فلك القمر^{**}، فالسما والأفلاك والأجرام، أجسام ممتدة، وهي متناهية لاستحالة وجود اللامتناهي بالفعل، وشكل الفلك كروي، لأن الكرة أكمل الأشكال، ولأن ذلك الشكل أنسب للحركة الأزلية والأبدية التي لا بداية لها ولا نهاية، وتشبيه العالم بالحيوان مأثور عن أرسطو. فلا جديد في هذه الآراء.

أما ابن رشد فهو يتابع أرسطو في الطبيعيات متابعة حرفية، ولو كان من الممكن بسط كتبه وعرض كل ما فيها من نصوص حول الطبيعيات لعزونا كل ما فيها إلى ما تركه أرسطو في كتبه الطبيعية، بدءاً من تعريف العلم الطبيعي وموضوعه الذي يتناول الموجودات الواقعة تحت التغير، إلى بناء العالم.

وقبل ذلك لابد من الإشارة إلى النزعة الأرسطية القوية الغالبة على ابن رشد، حيث نجده يرفض نظرية الصدور التي تبناها المشارقة، فيقول رافضاً لتلك النظرية: "وأما ما حكاه ابن سينا من صدور المبادئ، بعضها من بعض، فهو شيء لا يعرفه القوم."² والقوم هنا المقصود بهم أرسطو وأتباعه من المشائين، فنظرية الفيض لا علاقة لها بمذهب المشائين الذي ينتصر له ابن رشد في كثير من المواطن، بل لقد جعل منطلق الفارابي وابن سينا والأفلاطونيين المحدثين: "القضية القائلة إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي، وهم يظنونونه الفحص البرهاني."³ فالمنطلق مقدمة ظنية لا يقينية،

¹ ابن طفيل، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي (نخائر العرب)، مصدر سابق، ص 66-68.

^{**} راجع الصفحة 135 من الفصل الثاني للرسالة.

² ابن رشد، تهافت التهافت (انتصاراً للروح العلمية)، مصدر سابق، ص 252.

³ المصدر نفسه، ص 244.

وقد فرق ابن رشد بين البرهان والجدل والخطاب، بل جعل الناس مراتب على ذلك الأساس، فسمى برهانيين، والمتكلمين جدليين، والعامه خطابيين، وما دام منطلقهم غير يقيني فهو مرفوض، فقد صحح حسبه القدماء نظرتهم لتلك المقدمة.

وحقيقة الفعل والصنع والإيجاد ومعاني تلك المصطلحات، وعلاقة الموجودات بعضها ببعض، وطبيعة اتصالها في الوجود هو ارتباط المادة والصورة، وليس صدور الأدنى عن الأعلى، وأن الأول هو معطي الارتباط، وليس كما كانوا يقولون؛ الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد، والكثرة تصدر عن محرك الفلك الأقصى، لذلك قال عن مذهب متأخري فلاسفة الإسلام كما يسميهم: "... كتب ابن سينا وغيره، الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي، حتى صار ظنيا." ¹ لأن مذهب المشائين برهاني وليس ظني، وهو مذهب المادة والصورة القديمتان المرتبطتان بحركة الكون والفساد، وليس الصدور الأفلوطيني، فالمذهب الأصح عنده؛ هو مذهب أرسطو في بناء العالم.

إن مبادئ الموجودات المتغيرة في هذا العالم ثلاثة، على نحو ما قال أرسطو، وهي: "اثنان بالذات، وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم." ² فالموجودات المغيرة تتقوم بالمادة والصورة كمبدأين جوهريين، أما العدم فما هو إلا انحلال الرابطة بين المادة والصورة لتحل محل الأخيرة صورة أخرى، فالأصل في الموجود عند أرسطو أنه لا ينتقل من عين الوجود إلى عين العدم، وذلك معنى الكون والفساد، وهو مأخوذ عن أرسطو كما مرّ بنا عند المشاركة وابن طفيل. وقد تحدث ابن رشد عن الهيولى الأولى، ثم الأسطقسات الأربعة، ثم المواد المحسوسة، وكيفية تشكل الأجسام بتأثير العالم العلوي وحركاته في كتاب تهافت التهافت وتلخيص كتاب النفس

¹ ابن رشد، تهافت التهافت (انتصارا للروح العلمية)، مصدر سابق، ص 248.

² المصدر نفسه، ص 219-220.

لأرسطو مما لا نرى قيمة في استعراضه وإثقال الرسالة بتلك النصوص التي وجدناها عند غيره، وعرفنا مصدرها الأرسطي.

تحدث ابن رشد عن لواحق الأجسام الطبيعية كالحركة ؛ والسكون ؛ والزمان ؛ والمكان، وسنمر عليها باختصار فقط، فقد قال عن الحركة: "قام البرهان أن هاهنا نوعين من الوجود: أحدهما في طبيعته الحركة، وهذا لا ينفك عن الزمان... أما الذي في طبيعته الحركة فموجود معلوم بالحس والعقل... وأن الأسباب المحركة بعضها بعضا لا تمر إلى غير نهاية."¹ فالحركة من لواحق الجسم الطبيعي، أي أن العالم لابد متحرك، وأن الوجود الثاني الذي ليس من طبيعته الحركة فهو المحرك الأول الذي لا يتحرك، والذي تنتهي عنده سلسلة العلل المحركة، لاستحالة مرورها إلى غير نهاية، وإلا لما حدثت الحركة أصلا، وأن الحركة لابد مرتبطة بالزمان، ولذلك كان الزمان قديما لقدم المحرك والمتحرك. وهذا الرأي عن الحركة ليس جديدا*، بل هو رأي أرسطو عينه.

أما عن الزمان فيرى ابن رشد أن: "تلازم الحركة والزمان صحيح. وأن الزمان هو شيء يفعلُه الذهن في الحركة. لأنه ليس يمتنع وجود الزمان، إلا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة... لا

¹ ابن رشد، تهافت التهافت (انتصارا للروح العلمية)، مصدر سابق، ص160.
* يرى أرسطو: " - يظن أن الحركة من الأمور المتصلة. وأول ما ينبغي علينا من المتصل فنظهر منه: ما لانهاية له. - ليس يمكن أن تكون حركة من غير أن يكون مكان وخلاء وزمان. - إن الأشياء منها ما هو على الكمال فقط، ومنها ما هو بالقوة وهو بالكمال. ومن ذلك ما يشار إليه بأنه هذا..." راجع أرسطو طاليس، الطبيعة، ج1، مرجع سابق، ص ص166-168.

والمقصود من عبارات أرسطو تلك، أن الحركة ممتدة إلى ما لا نهاية له، لأنها متصلة ترتبط بالمتصل الذي هو المتحرك (العالم)، وأن الحديث عن الحركة يستلزم الحديث عن المكان الذي تحدث فيه الحركة التي هي حركة النقلة، وعن الخلاء هل هو شرط لوقوع الحركة وهل هو موجود، وعن الزمان الذي يرتبط لازما بوجود الحركة والمتحرك، كما أن أرسطة صنف الموجودات إلى ما يتصف بالكمال فلا يتحرك لأن الحركة نقص، وهو محرك الذي لا يتحرك، وإلى ما الأجرام العلوية التي تتحرك حركة دائرية ثابتة، وإلى الجواهر الموجودة في الطبيعة، التي تتكون من مادة وصورة فيشار إليها. وهذا ما نقله ابن رشد وغيره من فلاسفة الإسلام عن الحركة.

يمكن أن يتصور زمان له طرف، ليس هو نهاية لزمان آخر، إذ كان حدّ الآن أنه الشيء الذي هو نهاية للماضي، ومبدأ للمستقبل، لأن الآن هو الحاضر.¹ فالزمان ليس شيئاً غير مقدار الحركة، فوجوده ووجود الحركة يحكمه التلازم، ثم تأتي مسألة الآن، والتي تبرر قدم العالم، فالزمان المرتبط بالحركة والأخيرة موجودة في المتحرك الذي هو العالم، فقولنا بقدم الزمان والحركة هو بالضرورة قول بقدم العالم، فلا يمكن حسب ابن رشد - وهو رأي منقول عن أرسطو - ** تصور بدء للزمان، فالزمان متصل مكون من مجموع الآتات، وكل آن قبله آن وبعده آن، فالآن هو الحاضر، أي نهاية الماضي وبداية المستقبل، فلا آن إلا وقبله آن وبعده آن، فالزمان أزلي أبدي.

طبيعة المكان عند ابن رشد هي كونه: "فهو سطح الشيء الحاوي للجسم والمحيط به والمفارق له عند الحركة... ومكان كل جسم محويّ هو السطح الداخلي للجسم الحاوي. ولا يخرج عن ذلك إلا فلك الثوابت الذي يحوي كل شيء ولا يحويه شيء".² وهذا هو نفس التصوّر الأرسطي للمكان دون أدنى إضافة، وقد مرّ بنا ذكر التصوّر الأرسطي * للمكان فيما سبق، فالمكان سطح الحاوي الباطني المماس لجسم المحويّ، والأمكنة متداخلة إلى أن نصل إلى الفلك الأقصى الذي يحوي الكلّ ولا يحويه شيء.

¹ ابن رشد، تهافت التهافت (انتصاراً للروح العلمية)، مصدر سابق، ص 166-167.

** يرى أرسطو: "متى لم يكن زمان لم يكن الآن، ومتى لم يكن الآن لم يكن زمان... ولما كان الآن انقضاء ومبدأ لزمان... بل إنما هو انقضاء للزمان الماضي ومبدأ للزمان المستقبل، فحاله كحال الدائرة." راجع أرسطو، الطبيعة، ج1، مرجع سابق، ص 428-465.

² ابن رشد، السماع الطبيعى، القسم الرابع، أورده حنا الفاخوري وخليل الجرّ، تاريخ الفلسفة العربية، ج 2، بيروت، دار الجيل، ط3، سنة 1993م، ص 420-421.

* يقول أرسطو: "المكان فإنما هو نهاية الجرم المحويّ للممارس للسطح الباطن للجرم الحاوي. فالمكان هو نهاية الجرم المحويّ للممارس للسطح الباطن للجرم الحاوي."

آخر مسألة نحقق القول في أصالتها من عدم ذلك، هي بناء العالم، فابن رشد يرى: "أن العالم مؤلف من خمسة أجسام: جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكروي المتحرك دورا، وأربعة أجسام، اثنان منها: أحدهما ثقيل بإطلاق وهي الأرض التي مركز كرة الجسم المستدير، والآخر خفيف بإطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير وأن الذي يلي الأرض هو الماء... والذي يلي الماء هو الهواء." ¹ إن العالم كروي الشكل، يتحرك الحركة الدائرية باستمرار، فالشكل الكروي أكمل الأشكال في منظور القدامى، وهو يناسب الحركة الدائرية القديمة التي لا بداية لها ولا نهاية، والأجرام العلوية مادتها الأثير، وهي مادة بسيطة لا تركيب فيها، لذلك كانت لا تعرف الكون ولا الفساد، متحركة أبدا الحركة الدائرية، والأرض تقع في مركز العالم (الكرة)، لأن عنصرها الغالب هو التراب أثقل الإسطقسات الأربعة، والموجودات الأرضية تتكون من تمازج العناصر الأربعة، وبحسب أوضاع وحركات الأفلاك، وكلما كان الامتزاج أكثر اعتدالا كان الكائن أقرب للكمال حتى نصل إلى الحيوان الناطق. لا شيء في هذه الآراء جديد، بل هو الفلك الأرسطي *، وقد مر معنا فيما سبق مع المشائين المشاركة؛ آراء مثل هذه، وعرفنا مصدر تلك الآراء.

هذه خلاصة الآراء الطبيعية للمشائين في الأندلس باختصار شديد، قد حاولنا الإلمام بها ومعرفة مواطن الإبداع من الإتياع فيها، فلم نقف فيها على رأي مبتكر.

لقيت إشكالية النفس عناية عند فلاسفتنا المشائين في المغرب العربي الإسلامي، فقد تركوا لنا أفكارا حاولوا من خلالها معالجة تلك الإشكالية، والوقوف على أهم مشكلاتها. يعتبر ابن باجة سبّاقا -بحكم تقدمه الزمني على خلفائه- في طرح آرائه عن النفس، حيث يعرف النفس بالتعريف

¹ ابن رشد، تهافت التهافت (انتصارا للروح العلمية)، مصدر سابق، ص144.

* راجع الفصل الثاني من الرسالة، ص130-133.

الأرسطي عينه قائلاً: "استكمال أولي بجسم طبيعي آلي".¹ وقد مرّ معنا هذا التعريف بألفاظه عند أرسطو في كتابه النفس، و عند المشائين المشاركة الذين تابعوه في تعريف النفس حين نظروا لها من الوجهة الطبيعية، فليس في التعريف جدّة ولا أصالة.

وابن رشد يعرف النفس قائلاً: "هي استكمال أول لجسم طبيعي آلي".² فحصول الصورة هو حصول الكمال أوّل للجسم الطبيعي ذي الآلات، وذي الحياة بالقوة، وهي كمال أول تصدر عنه كمالات أخرى هي الكمالات الثانية كالأفعال والانفعالات. لم يخرج ابن رشد في المذهب الأرسطي، ومصدرنا عن آراء ابن رشد فيما يخص نظريته للنفس في جانبها الطبيعي هو تلخيصه لكتاب النفس لأرسطو، ما عدا نظريته للمعاد والتي تعد من الشق الميتافيزيقي لإشكالية النفس فقد ورد ذكره في مواضع أخرى.

لم نذكر ابن طفيل وتعريفه للنفس، بحيث أن المصدر الوحيد لآرائه وهو رسالة حي ابن يقظان لم يرد فيها حدّ للنفس، بل الشيء الوحيد الذي نجده في تلك الرسالة ؛ هو الإشارة لسرّ الحياة في الأحياء، والمحرك لها، حيث أن حيّاً: "شق ظبية حتى وصل إلى القلب فقصد أولاً الجهة اليسرى منه وشقّها فرأى ذلك الفراغ مملوء بهواء بخاري يشبه الضباب... فصحّ عنده أن ذلك البخار الحار هو الذي يحرك هذا الحيوان وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ومتى انفصل عن الحيوان مات".³ فالروح الحيواني محلّه القلب، وهو السرّ في الحياة والحركة للجسم في الكائنات

¹ ابن باجة أبو بكر محمد الأندلسي، كتاب النفس، حققه محمد صغير حسن المعصومي، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، د.ط، سنة 1960م، ص 28.

² ابن رشد أبو الوليد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق ألفرد. ل. عبري، مراجعة محسن مهدي، تصدير إبراهيم مدكور، القاهرة، المكتبة العربية - المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، سنة 1994م، ص 48.

³ ابن طفيل، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهوردي (نخائر العرب)، مصدر سابق، ص 58.

الحية، ولا يبدو هذا الرأي بالمبتكر، فقد سبق إليه* وقام بنقله عن غيره. وحتى جعل الروح المذكور في التنصيص، والروح المسؤول عن الإدراك والعمليات العقلية مختلفين - كما سنعرف حين نتطرق للقوة الناطقة من قوى النفس-، هو قول مقلد لغيره، فهو موجود عند الغزالي أبي حامد، وذكر مثل هذا القول المتكلمون والأطباء، أي جسمية الروح الحيواني، وكونه جسماً لطيفاً.

بالنسبة لقوى النفس التي ذكرها ابن باجة¹ أو ابن رشد² فلا جديد فيها، فكلاهما يعدد القوى وترتيبها على منوال أرسطو، بدءاً من القوى المغذية والمنمية والمولدة التي توجد في النفس النباتية والحيوانية، إلى القوى الحساسة والمحركة التي توجد عند الحيوان فقط دون النبات، فالحس يشمل (الحواس الخمس والحس المشترك والمخيلة)، يذكرون القوى النزوعية المحركة للحيوان. ولا نرى ضرورة لتكرار النصوص التي سبق ذكر مثلها فيما سبق عند المشائين العرب المسلمين المشاركة، وكلها مأخوذة عن كتاب النفس لأرسطو.

إن المسألة الأهم التي نرى التعرض لها هي مسألة القوى الناطقة وتقسيمها، والاتصال بالعقل الفعّال، والتي شغلت القرون الوسطى في الشرق والغرب، وقد ترك لنا ابن باجة كتاباً في النفس حلّ فيه طبيعة وجوهر القوة العاقلة، وكيفية حصول فعل التعقل، كما ترك لنا رسالة في الاتصال.

* يقول الغزالي: "الروح الحيواني جسم لطيف كأنه سراج مشمل موضوع في زجاجة القلب، أعني ذلك الشكل الصنوبري المعلق في الصدر... وهذا الروح يوجد عند جميع الحيوانات." انظر الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، الرسالة اللدنية، ويليهِ رسالة في كنه ما لا بد للمريد منه للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، مصر، مطبعة كردستان العلمية، د.ط، سنة 1328 هـ، ص 09.

¹ راجع ابن باجة، كتاب النفس، مصدر سابق، ص ص 43-144.

² راجع ابن رشد أبو الوليد، تلخيص كتاب النفس وأربع رسائل: رسالة الاتصال لابن الصائغ ورسالة النفس لإسحاق بن حنين، ورسالة الاتصال لابن رشد ورسالة العقل للكندي، نشرها وحققها وقدّم لها أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، سنة 1950م، ص ص 13-65 / 96-100.

يرى ابن باجة أن القوة الناطقة تكون: "تارة بالقوة، وتارة بالفعل والخروج من القوة إلى الفعل تغير، فهناك مغير لأن كل متحرك فله محرّك".¹ فالقول بأنها تكون تارة بالقوة فيه دلالة على العقل الهيلولاني، وأن الانتقال من القوة إلى الفعل إنما يحتاج إلى شيء هو بالفعل دائماً، وذلك هو العقل الفعّال. وللتوضيح فإن ابن باجة يصف الإنسان قبل حصول القوة الفكرية بالفعل: "يكون حينئذ إنساناً بالقوة. والقوة الفكرية إنما تحصل له إذا حصلت المعقولات".² فالمعقولات أو الصور الروحانية كما يسميها ابن باجة تكون في القوة المتخيلة، تنتقل إلى العقل الهيلولاني فتكون كالمادة بالنسبة للصور والكميات، فهذه الأخيرة هي بالقوة في تلك الصور، فإذا تعقلها انتقل العقل الهيلولاني إلى عقل بالفعل، وتصير المعقولات بالقوة معقولات بالفعل، إلا أن كيفية الاتصال بالعقل الفعّال غير واضحة عند ابن باجة؟؟

يقول عن العقل الفعّال: "وظاهر أن هذا العقل الذي يكون واحداً هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده".³ فطريقة الاتصال بين العقل الهيلولاني والعقل الفعّال ليس لها تفسير إلا هذا التوسط الإلهي، وعلى كلّ لم يخرج عن التصور الأرسطي وتصوّر شراحه إضافة إلى تصورات المشائين في المشرق العربي والإسلامي للقوة الناطقة أتباع الأفلاطونية المحدثة القائلين بإشراق العقل الفعّال والحدس الذي يحدث في العقل الهيلولاني، وكيفية حصول التعقل، كما مرّت معنا فيما سلف.

¹ ابن باجة، كتاب النفس، مصدر سابق، ص146.

² ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية (رسالة اتصال العقل بالإنسان)، حققها وقدم لها ماجد فخري، بيروت - لبنان، دار النهار للنشر، ط2، سنة 1991م، ص160.

³ المصدر نفسه، ص162.

لم يتطرق ابن طفيل لهذه المشكلة في رسالته، بل جَلَّ ما ذكره عن القوة المدركة قوله: "أن حقيقة الروح الحيواني الذي كان تشوقه إليه أبدا مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد على الجسمية... والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده."¹ فالإدراك يلزمه وجود شيء إضافي إلى الحركة والحياة اللتان يسببهما الروح الحيواني، فالصفتان الملازمتان للروح الحيواني موجودات عند كل أنواع الحيوان، لكن كون الروح الحيواني عامل من عوامل الإدراك، هذا المعنى يحتاج لصفة في ذلك الروح الحيواني الموجود عند الإنسان؛ تزيد على الجسمية، وهذا القول موجود عند الغزالي* قد ذكره في كتبه، فليس بالشيء الجديد.

نعود إلى مسألة العقل عند ابن رشد، وكيف تعامل مع الآراء السابقة فيما يخص تقسيم القوة الناطقة، واتصال العقل الهيلولاني بالعقل الفعّال، فلن نتطرق لإثبات القوة الناطقة، أو إلى تقسيم العقل إلى نظري وعملي - وهو في الحقيقة تقسيم أرسطي-، وقد كان لابن رشد رأيان متمايزان، أولهما يقول: "المعقولات حادثة، فهناك ضرورة استعداد يتقدمها. ولما كان الاستعداد مما لا يفارق، لزم أن يوجد في موضوع... الاستعداد الذي في الصور الخيالية لقبول المعقولات هو العقل الهيلولاني الأول... ما يظهر من أمر المعقولات أنها مرتبطة بموضوعين: أزلي وهو الذي نسبته إليها نسبة المادة الأولى للصور المحسوسة والثاني كائن فاسد وهو الصور الخيالية... والعقل الذي

¹ ابن طفيل، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي (نخائر العرب)، مصدر سابق، ص 63.

* يقول الغزالي: "والإنسان إنما يكلف ويخاطب لأجل معنى لآخر وجد عنده زائدا خاصا به، وذلك المعنى هو النفس الناطقة والروح المطمئنة، وهذا الروح ليس بجسم ولا عرض." انظر الغزالي، الرسالة اللدنية، مرجع سابق، ص 10.

وقد ذكر ابن طفيل في مقدمة رسالته اشتهار كتب الغزالي عندهم.

بالمملكة هو المعقولات الحاصلة بالفعل فيه.¹ فالعقل ينقسم إلى عقل هيولاني هو مجرد استعداد، وليس جوهرًا وليس بذّي صورة مخصوصة، بل هو قوة لقبول صور المعقولات وتجريدها من الصور الملتبسة باللواحق المادية التي تقدمها القوة المتخيلة، وهو غير مفارق، وفاسد ليس بأزلي لكون المعقولات حادثة، وكل حادث فهو فاسد، بخلاف العقل الفعّال الذي هو أزلي، وأما العقل بالمملكة فهو حال التحقق الفعلي للمعقولات بالقوة التي تكون في الصور المقدّمة من طرف المخيلة. إن هذا القول هو عين مذهب الاسكندر الأفروديسي كما عرفناه في الفصل الأول، وأعاد ذكره المشاؤون العرب المسلمون المشاركة.

أما رأي ابن رشد الثاني في القوة العاقلة فهو: "أن أرسطو ينص على أن العقل الهيولاني أزلي".² وهذا هو عين مذهب ثامسطيوس، والذي عرفناه فيما سبق، إذ قال بأن العقل الهيولاني أزلي مثله مثل العقل الفعّال، حيث أن هذا الأخير هو بمثابة الصورة للأول، وفي كلا النظريتين لا أثر للجدة والأصالة، إلا أن هناك مسألة حقيقة هذا العقل الهيولاني الذي جعله ابن رشد أزلي، وهل هو عقل النوع الإنساني كله؟؟

نرجئ الحديث عن تلك المسألة لحين نذكر المعاد في نظر السابقين عليه من فلاسفة الأندلس المشائين، فقد بقي لنا التنبيه على السبيل الموصل للاتصال بالعقل الفعّال عند ابن رشد، بل الأحرى أن نقول السبيل الأمثل، حيث أن هناك سبيلان للاتصال بالعقل الفعّال، أحدهما يتدرج في الإدراك العقلي إلى أن يبلغ الغاية، والثاني هو طريق الإلهام والإشراق، أو الحدس الصوفي كما

¹ ابن رشد، تلخيص كتاب النفس وأربع رسائل: رسالة الاتصال لابن الصائغ، كتاب النفس لإسحاق بن حنين، رسالة الاتصال لابن رشد، رسالة العقل ليعقوب الكندي، نشرها وحققها وقدم لها أحمد فؤاد الأهواني، مصدر سابق، ص ص 86-87.

² المصدر نفسه، ص 90.

يحب هو تسميته. إن ابن رشد يقول: "إن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عدت في كتاب البرهان".¹ والمقصود هنا بالكمال الطبيعي والذي نهايته الاتصال بالعقل الفعّال، أن الصور تبدأ من القوى الحساسة، لتنتقل للحس المشترك ثم المخيلة بالذاكرة، لتصير موجود بالقوة في العقل الهيولاني ثم يتصل بالعقل الفعّال لتصير بالفعل، فلا بد من المرور عبر هذا الطريق الذي اعتبره طبيعياً حتى بلوغ الاتصال، فتحقق الملكات السابقة الذكر * شرط في حصول الاتصال.

إن هذا الطريق أولى، لأن ما ليس بطبيعي فليس بإنساني، وطريق الصوفية في الاتصال إلهي وليس طبيعي، وهو الذي سلكه أيضاً ابن باجة، فقال بأن الاتصال بالعقل الفعّال هو رحمة من الله، ومن المواهب التي يمن بها على صفوة عباده (السعداء).

نعود بالحديث إلى مسألة مصير النفس البشرية، فابن باجة يشير إلى مسألة المعاد والسعادة فيه بقوله: "ومن عصاه (أي الله) وعمل ما لا يرضاه حجبته عنه (أي العقل الفعّال)، فبقي في ظلمات

¹ ابن رشد، تلخيص كتاب النفس وأربع رسائل: رسالة الاتصال لابن الصائغ، كتاب النفس لإسحاق بن حنين، رسالة الاتصال لابن رشد، رسالة العقل ليعقوب الكندي، نشرها وحققها وقدم لها أحمد فؤاد الأهواني، مصدر سابق، ص 95.

* لقد بحثنا عن حقيقة الملكات التي أشار لها ابن رشد في التنصيص، وذكر أنها في كتاب البرهان، وقد تبين لنا أنها عين ما استنتجناه من معنى قوله بالطريق الطبيعي المقابل للطريق الإلهي، فهو يقول في سياق حديثه عن كيفية حصول مبادئ البرهان: "أن هذه المبادئ تحصل لنا عن قوة واستعداد موجود فينا ... وهذه القوة هي موجودة في جميع الحيوان وذلك أن في كل حيوان قوة الحس ... فمنه (أي الحيوان) ما يثبت له الشيء الذي يحسّه بعد انقضاء الحس وهذا هو الحيوان المتخيل ... والذي يثبت له ثباتاً تاماً (أي الشيء المحسّ) يعرض له عندما تتكرر الصور عليه ينتزع منها التشابه الذي يكون بينها، ومن هذا التشابه يحصل المعقول الكلّي للنفس. وهذا التشابه إنما تقتنيه القوة الذاكرة من المتخيلة." انظر ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو (أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان)، المجلد الخامس، دراسة وتحقيق جبرار جيهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط 1، سنة 1992م، ص 490. وهذا هو عين ترتيب مراحل الإدراك وفق التصور الأرسطي، وتدرج انتقاله الطبيعي عبر قوى النفس وصولاً إلى القوة الناطقة.

الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوبا عنه سائرا في سخطه... ومن جعل له هذا العقل (دائما المقصود هو العقل الفعّال)، فإذا فارق البدن بقي نورا من الأنوار يسبّح الله ويقدّسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقا.¹ فابن باجة يعتقد بخلود النفس، ولكن على مذهب الفلاسفة، وليس على طريقة التي قال بها الإسلام، فهو يقول بفراق النفس للبدن، وكأنه سجن لها، ومن عاش حياة الفضيلة، وحياة العقل والحكمة بقي في السعادة بعد فراق البدن، ومن تعلق بهذا البدن وشهواته، ولم يهتم بالترقي العقلي، ولم يدرك شيئا من الاتصال بالعقل الفعّال، بقيت نفسه بعد فراقها للبدن في شقاء مستمر، وهذا الرأي معروف عند سقراط وأفلاطون، والأفلاطونية المحدثة، وكلّه قد مرّ بنا في الفصل الأول، والفصل الثاني مع مشائنا المشاركة من أتباع المذهب الأفلاطوني المحدث.

لقد تبع ابن طفيل* الفارابي في مسألة بقاء النفس بعد فناء الجسد، فهو يرى: "أن من لم يتعرف على الموجود واجب الوجود، ولم يدركه طيلة اتصال نفسه بالبدن، فإن مصيره مصير البهائم غير الناطقة سواء أكان على صورة إنسان أو غيرها، وذلك المصير هو الفناء مع البدن. ومن عرفه وأدركه إلا أنه لم يعيش حياة الفضيلة والتأمل، بل تبع هواه وحياة اللذة وانغمس فيها فإن مصيره إما الشقاء والآلام التي لا نهاية لها، وإما أن يتخلص من آلامه بعد عناء طويل ثم يشاهد واجب

¹ ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية (رسالة اتصال العقل بالإنسان)، حقّقها وقَدّم لها ماجد فخري، مصدر سابق، ص162.

* ينتقد ابن طفيل فلسفة الفارابي وخاصة في مسألة خلود النفس فيقول عن كتبه: "وما ورد منها في الفلسفة فكثيرة الشكوك.... فقد أثبت في كتابه (الملة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ثم صرّح في (السياسة المدنية) بأنّها منحلة وسائرة إلى العدم وأنّه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة." انظر ابن طفيل، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي (ذخائر العرب)، مصدر سابق، ص 45-46. إلا أن ابن طفيل كما سنرى قد تابع الفارابي فيما ذكره عن مصير النفوس في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، على ما فيه من اضطراب كما مرّ معنا فيما سبق.

الوجود الذي يتشوق له. وأما من عرف واجب الوجود أثناء اتصال نفسه بالبدن وتعلق به طيلة حياته، فإن نفسه بعد مفارقتها للبدن تبقى في لذة لا نهاية لها من مشاهدة واجب الوجود والاتصال به.¹ وهذا هو ما قاله الفارابي عن أهل المدينة الجاهلة الذين مصيرهم إلى الفناء، وأهل المدن الفاسقة التي عرفت الحق ولم تلتزم طريقه فمصيرهم الشقاء، وأهل المدن الفاضلة الذي عملوا باعتقاد وآراء أهل المدن الفاضلة فمصير النفوس للسعادة الأبدية، وكلامهما لم يذكر المعاد الجسماني، ولا السعادة أو الشقاء الجسماني على نحو ما جاء في النصوص. بل رأيهما نابع من صميم الفلسفة اليونانية* وما يتعلق بالسعادة والشقاء المرتبطين بالمعرفة والفضيلة وحياة التأمل.

يأتي الدور الآن على ابن رشد، والذي كما مرّ معنا في مسألة العقل رأيه المضطرب حول أزلية العقل الهولاني من عدمها، وعلى كلّ فإن هو قال بفنائها مع الإسكندر، فقد قال معه بفناء النفس الفردية، وإن هو قال بأزليته مع ثامسطيوس فقد قال ببقاء جزء من النفس هو العقل فقط **، وعلى

¹ راجع ابن طفيل، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي (ذخائر العرب)، مصدر سابق، ص ص 72-73.

* نأخذ على سبيل المثال أرسطو، والذي نعلم اضطراب رأيه في مصير النفس حسب ما جاء في عدة مواضع من مؤلفاته، ومنها الأخلاق إلى نيقوماخوس: "فعل الله الذي يربى في السعادة على كل فعل آخر هو فعل تأملي محض... وأما بالنسبة للناس فالحياة ليست سعيدة إلا بقدر ما هي تقليد لذلك الفعل القدسي... وإني ألخص هذا بأن أقول إن السعادة يمكن اعتبارها ضرباً من التأمل." انظر أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 2، ترجمه عن اليونانية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق وتطوراتها وعلق عليه تعليقات تفسيرية بارتلمي سانتهيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، د.ط، سنة 1924م، ص ص 361-362.

فهذا أرسطو قد جعل مصير الإنسان مردوداً إلى حياة التأمل، والتي هي من اختصاص الآلهة، وغرض الإنسان في الحياة هو الاقتداء بالآلهة، كما قال أفلاطون عن الفلسفة بأنها تعلمنا كيف نتشبه بالآلهة حتى نصير إلى جوارهم، فجوهر فكرة المشائين العرب المسلمين عن المعاد والسعادة والشقاء فيه مرتبط بهذا الرأي الذي قاله القدامى.

** وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ المقصود بذلك العقل الهولاني هو: "عقل النوع الإنساني متأثراً بمذهب ثامسطيوس" راجع حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج 2، مرجع سابق، ص 438=.

كلّ فإن هناك نقاشاً حصل بين الغزالي وابن رشد من خلال كتاب تهافت التهافت حول البعث بعد الموت، أي حشر الأجساد، ردّ فيه ابن رشد على اعتراض الغزالي الذي انتقد به الأخير إنكار الفلاسفة لبعث الأجساد، فهو يقول مبيناً موقف الفلاسفة من تلك المسألة: "وهذا شيء (أي إنكار المعاد الجسماني) ما وجد، لواحد ممن تقدم، فيه قول. والقول بحشر الأجساد أقلّ ما له منتشر في الشرائع منذ ألف سنة. والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين... بل القوم (=الفلاسفة) يظهر من أمرهم أنهم أشدّ الناس تعظيماً لها (أي الشريعة)".¹ إن الظاهر من النص السابق لابن رشد أمران: أما أحدهما أن ابن رشد لم يعمد في ردّه على الغزالي في هذه المسألة إلى منهجه الذي التزمه في بقية المسائل التي تناولها بالنقد المفصّل، متعرضاً لها بالردّ حجة حجة، ومفنداً لأسس كلّ برهان تقدم به الغزالي، بل قدّم موقفاً عاماً اكتفى به، وهو أن مسألة المعاد الجسماني لم يتعرض لها الفلاسفة لكونها مسألة شرعية لا فلسفية، وأن الفلاسفة يقدّرون ما جاء في الشرائع لكونها تخدم المصلحة العامة للاجتماع البشري. والأمر الثاني أن ابن رشد لم يصرّح بموقفه، ولم يعلن عليه أو يظهره، بل كلّ كلامه كان عاماً لم ينسب فيه شيئاً لنفسه، ولم يقل لنا هل الفلسفة تؤيّد المعاد الجسماني أم لا، ولم يبين عن موقفه الشخصي من هذه المشكلة التي هي من صميم مشاكل البحث في النفس، وقد أشار إلى أن إشكالية النفس من الإشكاليات العويصة في الفلسفة، واكتفى بذلك.

إن الذي نراه؛ أن موقف ابن رشد من هذه المسألة لا يتبين في كتاب التهافت، بل إن الكتب

الموجّهة للخاصة والتي يتبين فيها صراحة موقفه الفلسفي ككتاب تخليص النفس، لم يذكر المعاد

=فإن من مستلزمات الطرحين الأول القائل بفناء العقل الهولاني، أو القائل ببقائه وأنه العقل في النوع الإنساني ككل من حيث الجوهر، أن النفس الفردية فانية، وفي هذا القول ما فيه من مخالفة لنصوص الشريعة الإسلامية التي تقتضي القول ببقاء النفوس لتحمل المسؤولية وتحقق الجزاء في الحياة الأخرى.

¹ ابن رشد، تهافت التهافت (انتصاراً للروح العلمية)، مصدر سابق، ص554.

الجسماني بتاتا، وقصارى قوله متابعة رأي ثامسطيوس، والقول بخلود القوة الناطقة لوحدها من قوى النفس، أمّا بقية النفس المرتبطة بالمحسوس، وتعتمد أعضاء البدن ففانية بفنائها، وهو عين رأي الفلاسفة اليونان، ومن تابعهم من المشائين في المشرق العربي الإسلامي.

وعلى كلّ فإن تلك الأفكار هي ما استطعنا أن نحصره من نظريات فلاسفة الأندلس حول النفس، والبيّن ألا جديد فيه ولا طرافة، بل قلّدوا فيها اليونان، أو قلّدوا من قلّد اليونان من أسلافهم المشاركة، كما فعل ابن باجة وابن طفيل، الأوّل في كيفية الاتصال بالعقل الفعّال، والثاني في حقيقة الروح الحيواني، أما ابن رشد فحاول العودة للأصول، فلم يستطع أن يخرج عن آراء شراح أرسطو القدامى.

إذن؛ فقد وصلنا إلى نهاية المطلب الأوّل من المبحث الثاني لهذا الفصل، وعرفنا أهم المسائل التي تناولها ابن باجة وابن طفيل وابن رشد في الميتافيزيقا والفيزيقا والنفس، ولم نقف لهم في تلك الإشكالات على رأي نستطيع وصفه بالإبداع، بل كانوا متابعين لفلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو، فهم يستحقون اسم المشائين في المغرب العربي الإسلامي، ولعلّ وقوفنا مستقبلا على بقية مصادر هؤلاء الأعلام تطلعنا أكثر وبجلاء على حقيقة مواقفهم من الإشكالات الفلسفية الكبرى.

المطلب الثاني: المعرفة، الأخلاق، والسياسة عند المشائين الأندلسيين

تعرفنا على آراء الأعلام من أصحاب التيار المشائي العربي الإسلامي في المغرب فيما يخص ثلاثا من إشكاليات الفلسفة القديمة الكبرى، وبقي لنا ثلاث من الإشكالات هي المعرفة والأخلاق والسياسة؛ ونريد التعرف على نظرياتهم حولها، ومدى طرافة ما أنتجوه حول تلك المواضيع.

الأصل في إشكالية المعرفة أنها تتبع الحديث عن قوى النفس، فالمعارف على العموم تحصل عن طريق الحس أو العقل، أو باجتماعهما، وكان لابن باجة حديث عن مراتب الناس في المعرفة، ومن هم أجدر الناس بالوقوف على الحقائق، فهو يقول: "الرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة، كما تظهر الشمس في الماء. فإن الماء هو خيالها لا هي بنفسها. والجمهور يرون خيال خياله، مثل أن تلقي الشمس خيالها على الماء، وينعكس ذلك على المرأة ويرى في المرأة الذي ليس له شخص. والثالثة مرتبة السعداء الذين يرون الشيء بنفسه." ¹ فالجمهور لا يدركون من الشيء إلا ظاهره، وما تنقله الحواس، ولا يستطيع المعتمد على الحس إلا أن يدرك الصور الهيلانية الجزئية، ولا قدرة له على إدراك الكلي. والمرتبة الثانية هي مرتبة النظائر الطبيعيين، والذي يعتمدون الاستقراء في الوصول إلى المعاني الكلية، أي استقراء الجزئيات المحسوسة لاستخراج المعنى المشترك بينها، وهنا قد اختلف كل من أفلاطون وأرسطو *، واختار فيلسوفنا ابن باجة متابعة النظرة الأفلاطونية للاستقراء على النظرة الأرسطية، وهذه المرتبة النظرية لا تعطينا إلا صورة وشبها عن الحقيقة. أما المرتبة الثالثة فهي مرتبة السعداء والفلاسفة الحقيقيون المتوحدون، والذين يدركون الشيء في ذاته، والصورة المجردة، والمثال الكلي والبعيد عن الالتباس بالمادة. وهو شبيه إلى حد كبير بما جاء في أسطورة الكهف، عن أولئك المقيدون في الكهف والذين يرون الأشباح، ثم يفك قيد أحدهم ويتدرج في المعرفة وإدراك الحقيقة حتى يصل إلى كنه الشيء

¹ ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية (رسالة اتصال العقل بالإنسان)، مصدر سابق، ص 167.

* يقول عبد الرحمن بدوي مميّزا الاستقراء عند أفلاطون عن الاستقراء عند أرسطو: "فهما حاولنا (النظرة الأفلاطونية) الاستقراء فلا نستطيع أن نصل إلى الماهيات والصور كاملة عن طريق هذا الاستقراء وحده. والحال ليس كذلك عند أرسطو، لأن الماهيات أو الصور عند أرسطو لا تتحقق إلا مع الهيولى." انظر عبد الرحمن بدوي، أفلاطون (خلاصة الفكر الأوروبي - سلسلة الينايع-)، الكويت - بيروت، وكالة المطبوعات - دار القلم، د. ط، سنة 1979م، ص 141-142.

في ذاته بريئا من كلّ هيولى، بل ابن باجة في حدّ ذاته يعتمد لضرب المثال بالكهف وأصحابه في رسالته عن اتصال العقل بالإنسان.

والكليات توجد بأعيانها مفارقة، على نحو ما ذهب إليه أفلاطون في نظرية المثل، فذلك فابن باجة يعدّ من الواقعيين في مسألة الكليات، حيث يقول مؤكداً متابعته لمذهب أفلاطون في جوهر نظرية المعرفة - أي مفارقة الكلي للمحسوس - ما يلي: " ويجب أن يعلم هنا أن الصورة التي يضعها أفلاطون ويبطلها أرسطو على ما أصفه. وهي أنها معان مجردة عن المادة... فيكون هنا ثلاثة: المعاني المحسوسة والصور ومعاني الصور.¹ فهو يؤكد موقفه من الكليات أي الأنواع والأجناس وأن لها وجودا واقعي (لا نقصد الواقعية الحسية بل الواقعية المثالية على النحو الذي تقرر في مذهب أفلاطون عن المثل) مستقلا، وأن الصور لا توجد ملتبسة مع الهيولى ويجردها العقل فقط من اللواحق المادية على نحو ما ذهب إليه أرسطو، فالمعاني منها المحسوسات الجزئية التي يدركها الحس، ومنها الصور التي يدركها العقل أي الكليات حال إدراكها، ومنها معاني الصور أي المثل المجردة والمستقلة في وجودها عن عالم الحس، وهذا الاستنتاج الأخير عن معنى قول ابن باجة (معاني الصور) قد تقرر عندنا ممّا سبقه من متابعته لمذهب أفلاطون في تقسيم مراتب المعرفة، والقول بالوجود المفارق للكليات.

إن الأفكار السابقة هي حاصل ما استطعنا الوقوف عليه من مذهب أول فلاسفة الأندلس المشائين حول المعرفة، وبقي أن نشير إلى نزعة إشراقية قد وردت عليه من إخوانه المشاركة بالضرورة بحكم الأسبقية في مجال التأليف في الفلسفة، وهي قوله كما علمنا بأن العقل الفعّال

¹ ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية (رسالة اتصال العقل بالإنسان)، مصدر سابق، ص 169.

والاتصال به هو هبة من الهبات الإلهية لمن تجرد بالضرورة عن طريق الشهوات واللذة، واتبع طريق العقل والحكمة والفضيلة، ولعل إدراك معاني الصور هو على هذا النحو من الإشراق.

بالانتقال إلى الفيلسوف ابن طفيل، فقد عثرنا له تلميحات تخص نظرية المعرفة، لكنها شديدة الاختلاط بنظرته للسعادة، وقد سادت تلك التلميحات النفحة الإشراقية، والروح الأفلاطونية إضافة إلى بعض مصطلحات التصوف، ولما رأينا ذلك المزج الذي يصعب فصله بين كيفية بلوغ المعرفة الحقة، والتي هي بلوغ السعادة في الآن نفسه، أثرنا ترك تلك العبارات لحين الحديث عن الأخلاق، وسنكتفي بعبارة قالها عن قصور أداة مهمة من أدوات المعرفة عن الأبحاث الميتافيزيقية: "فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه. ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو طاليس وأبي نصر وفي كتاب الشفاء بقي بهذا الغرض".¹ فأسرار الحكمة المشرقية والتي كانت سببا في تأليف رسالة حي بن يقظان لا يمكن بلوغها بالطريق العقلي البرهاني، بل طريقها حدسي ذوقي، يعتمد الإشراق والإلهام، وحقائق ما بعد الطبيعة فوق طور العقل والمنطق*، ولكن لها طريق الغنوصيين والإشراقيين، وما دعا إليه الأفلاطونيون المحدثون، وما سعى إليه المتصوفة في الإسلام.

¹ ابن طفيل، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي (ذخائر العرب)، مصدر سابق، ص45.

* يقول ابن أبي أصيبعة عن مذهب فيثاغورس أنه كان يرى: "أن فوق عالم الطبيعة عالما روحانيا نورانيا لا يدرك بالعقل حسنه وبهائه، وإن الأنفس الزكية تشتهق إليه؛ وإن كل إنسان أحسن تقويم نفسه بالتبري من العجب والتجبر والرياء والحسد وغيرها من الشهوات الجسدانية، فقد صار أهلا أن يلحق بالعالم الروحاني، ويطلع على ما يشاء من جواهره من الحكمة الإلهية." انظر ابن أبي أصيبعة موفق الدين أبو العباس بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ط، د. سنة، ص62.

فهذا ما كان معروفا عن مذاهب اليونانيين القدامى عند مؤرخي الفكر العربي الإسلامي، ومعروف أن فيثاغورس من أتباع الأورفية، والأورفية فيها من الأثر الغنوصي والمشرقي ما تحدث عنه جملة من الباحثين، وقد تأثر =

وبالنسبة لابن رشد، فقد تابع أرسطو في نظرية المعرفة كما تابعه في مذهبه عن قوى النفس، فالحديث عن قوى النفس هو حديث القوى التي تقوم بعملية الإدراك، بدء بالحواس إلى الحس المشترك ثم المخيلة وانتهاء بالقوة الناطقة، وهذا هو طريق التجريد المعقول من المحسوس، فقد قال عن الحس كأول سبيل إلى المعرفة: "وهذا أول مراتب تجرّد الصور الهيولانية".¹ والمقصود بأول مراتب التجريد، أنها تنقل صور المحسوسات على هيئة مشخصة، وملتبسة بالمادة، فتدرك من معنى الإنسان، ليس ذلك الحدّ الكلّي المشترك، بل تدرك منه ذلك الشخص المشار إليه بصفاته ولواحقه المادية الخاصة به، وهذا هو الحدّ بينها وبين القوة الناطقة التي تدرك الكليات المشتركة بين مجموع الأفراد. وعلى كلّ فإن هذه القوة من قوى النفس هي أول مراتب المعرفة على نحو ما قرّر أرسطو وكلّ من تبع مذهبه في المعرفة، وليس كما قال أفلاطون بأن الحواس تنقل الظلال والأشباح فقط.

ومن الصور المحسوسة إلى الحس المشترك أين تجتمع الموارد التي تنقلها الحواس مجزأة، وبدوره ينقلها الحس المشترك للقوة المتخيلة التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس، والتي تكون كما هي في المخيلة المادة للمعقولات بالقوة في العقل المنفعل التي تخرج إلى الفعل من خلال تأثير العقل الفعّال*، وكلّ هذا مبسوط في تلخيص ابن رشد لكتاب النفس، ونحن نضيف مؤكدين متابعته لأرسطو من خلال عبارة يرجح فيها طريق تجريد المعقول عن المحسوس على

=أفلاطون أيضا بالفيتاغورية، وكذلك الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالروح المشرقية، فالطريق الحديسي معروف في الشرق القديم وعند اليونان، وانتقل بدوره للحضارة العربية والإسلامية.

¹ ابن رشد، تلخيص كتاب النفس وأربع رسائل: رسالة الاتصال لابن الصائغ، كتاب النفس لإسحاق بن حنين، رسالة الاتصال لابن رشد، رسالة العقل ليعقوب الكندي، نشرها وحققها وقدم لها أحمد فؤاد الأهواني، مصدر سابق، ص24.

* انظر الفصل الثاني من الرسالة، الصفحة 189.

طريق الحدس هي قوله: "وإذا توّمل كيف حال الإنسان في هذا الاتصال (الصوفي) ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة... ويكون هذا الوجود مباينا للوجود الذي يخص الإنسان بما هو إنسان... وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية، ويبيّن أنهم لم يصلوها قطّ، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية." ¹ فهذه العبارات صريحة في رفض طريق التصوف في المعرفة، وترجيح طريق الفلاسفة، وتحديدًا أرسطو الذي يلخص كتابه عن النفس، وليس الأمر يقتصر على المعرفة؛ بل حتى السعادة طريقها المعرفة النظرية وحياة التأمل، هي الموصلة للاتصال بالعقل الفعّال، وبالتالي حصول السعادة، وليس طريق الصوفية وانتظار الإشراقات والمواهب.

هذه خلاصة ما جاء عن نظرية المعرفة عند ابن رشد، ولم نشأ إعادة استحضار نصوص أرسطو عن طريق المعرفة وكيفية حصولها، فقد أثبتنا ذلك في عدة مواضع من الفصل الأول والثاني للرسالة، ولم يكن ابن رشد أول المشائين العرب المسلمين الذي أخذوا بفكرة التجريد والقول بانتزاع المعقول من المحسوس التي قرّرها أرسطو.

هكذا نكون قد عرفنا مذاهب الأندلسيين في المعرفة، فقد غلب على ابن باجة وابن طفيل النزعة الإشرافية المأخوذة عن أسلافهما المشاركة، فقد كان أحدهما شديد التأثر بالفارابي، والثاني معجبا بابن سينا، وهي نزعة معروفة منذ الحضارات الشرقية القديمة حتى اليونان ووصولاً للمسلمين، إضافة إلى مزج تعاليم الروح الإشرافية بالفلسفة الأرسطية. أما ابن رشد فقد كان أرسطيا خالصا، ورفض أي مذهب أو فكرة لا علاقة لها بمذهب الفيلسوف أرسطو وأتباعه المشائين.

¹ ابن رشد، تلخيص كتاب النفس وأربع رسائل: رسالة الاتصال لابن الصائغ، كتاب النفس لإسحاق بن حنين، رسالة الاتصال لابن رشد، رسالة العقل ليعقوب الكندي، نشرها وحققها وقدم لها أحمد فؤاد الأهواني، مصدر سابق، ص95.

بالإمكان الآن أن نتحدث عن الفلسفة العملية بشقيها الأخلاقي والسياسي عن المشائين في الأندلس، وسنبحث بداية عن آرائهم في الأخلاق، والتي ستكون بالضرورة تابعة لرؤيتهم لسبيل المعرفة، فالرؤية للكون وأصله والمعرفة والسعادة متصلة وتستلزم النظرة للوحدة منهم النظرة للأخرى، وهذا هو شأن الأنساق والمذاهب الفلسفية عبر تاريخ الفلسفة.

يرى ابن باجة أن الأفعال العقلية هي المفضية إلى الفضيلة، والحياة الفاضلة هي الحياة الروحانية؛ حياة التفكير والتأمل، فهو يقول: "ولذلك كان الإنسان الإلهي ضرورة فاضلا بالفضائل الشكلية. فإنه إن لم يكن فاضلا بهذه الفضائل وخالفت النفس البهيمية فيه العقل، كان فعله إما ناقصا أو مخروما أو لم يكن له أصل.¹ فالأصل في الإنسان أن يخضع الجزء الشهواني فيه للجزء الناطق، ويكون هذا الأخير هو المسير لبقية أجزاء النفس، فحقيقة الفعل الإنساني أن لا يحدث اتفاقا أو يحدث من تلقائنا وانسياقا وراء الشهوات دون نظر، بل الأصل أن الفعل الذي يصح تسميته بالإنساني أن يصدر عن تدبر وروية، وهذا التقسيم لأجزاء النفس لناطق وبهيمي يذكرنا بتقسيم النفس لدى أفلاطون، ولكن الأهم من هذا التقسيم هو جعل الفضيلة مرتبطة بالفعل الصادر عن العقل، وهو مذهب الفلاسفة اليونان كسقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد جعلوا حياة التأمل هي الحياة الفاضلة المتشبهة بحياة الآلهة.

ويصف ابن باجة الإنسان الفاضل: "بالجسمانية هو الإنسان الموجود، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل. فذو الحكمة/ فاضل إلهي، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها." ² فالحياة الفاضلة لا

¹ ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية (رسالة تدبير المتوحد)، مصدر سابق، ص48.

² المصدر نفسه، ص79.

تكتفي باللذة الجسمية ولا تجعلها غاية في حد ذاتها، وإلا كان الإنسان خسيساً في مرتبة البهائم، بل يأخذ منها ما يحفظ به وجوده، ويأخذ من الفضائل الأخلاقية ما يضعه في مرتبة الأشراف من الناس، ولكنه لا يجعل الفضائل الخلقية لوحدها غاية كما يفعل الصوفية الذي يشتغلون بإصلاح الأرواح ويهملون بذلك الأجسام، بل الفاضل من يأخذ بكليهما بالقدر المعتدل، ولا يجعلهما غاية، بل غايته الفضائل العقلية وحياة التأمل والتفكير، وهذا هو الطريق الموصل للحكمة، وليصبح الإنسان إلهياً بسيطاً، وهذا التصور يحمل الكثير من الأفكار الأرسطية^{*}، فسقراط وأفلاطون والأفلاطونيون المحدثون قد آثروا الجانب الروحي والعقلي على الجسدي، وهنا نرى الأخذ من كل شيء بأفضله.

وطريق السعادة هو الاتصال بالعقل الفعّال، فهو يرى أن الاتصال بالعقل الفعّال^{**} هو رحمة ومن الرحمات التي تنتزل من الإله على المتبعين سبيل الطاعة، وهؤلاء هم السعداء في الحياة وبعد الممات، فقد أدركوا أجلّ غاية يسمو إليها الإنسان، وهي الاتصال بالعقل المتأخّم للعالمين العلوي والسفلي، والذي يفتح للإنسان باب دخول ذلك العالم الشريف.

^{*} قد وضح أرسطو في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس مفهوم الاعتدال والأخذ في كل شيء بالضرورة منه وبأفضله وربط ذلك بتصوره باللذة حيث يقول عن الذات: "غير أن من بين الأشياء التي تلذنا بعضها ضرورية والأخرى مباحة جداً لرغباتنا... فاللذات الضرورية هي لذات الجسم." انظر أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ترجمه عن اليونانية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق وتطوراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية بارتملي سانتهيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مرجع سابق، ص171.

وابن باجة قد أوضح أن المفرطين في اللذات الجسدية هم أشباه البهائم، وأن المقترنين على الفضائل الروحية لا يعيشون طويلاً، وهم قلة مثل هرمس، والأشراف هم من يهتمون بالصورة الروحانية دون إتلاف للصورة الجسمية، وهم من يطلبون اللذات الجسدية والفضائل الروحية لا لذاتها، بل يطلبون الفضائل العقلية لذاتها. وهؤلاء هم من سماهم أرسطو بالإلهيين وتبعه في ذلك ابن باجة.

^{**} انظر الفصل الثاني من الرسالة، الصفحة 189-190.

والسعداء* على الحقيقة هم الذي استطاعوا إدراك الصور المفارقة، أي الشيء في ذاته دون الحاجة لمعونة من المحسوس والصور التي تأتي عن طريقه، وذلك إنما يتم حسب فهمنا لسياق آرائه عند اتصال العقل الفعال بالإنسان، أي الرحمة الإلهية التي تنزل على الصفة المختارة. وعلى كل فطريق الفضيلة والسعادة عقلي**، والحياة الفاضلة هي حياة العقل والتأمل والتفكير في الوجود للتوصل لفهمه والتعرف على مبدئه الأول، وعلة العلل فيه.

نجد نظرة أعمق في الإشراق الممزوج بالتصوف في الآراء التي عالج بها ابن طفيل مسألة السعادة القصوى التي يمكن للإنسان بلوغها، فقد تبين لنا سابقا الأنفس السعيدة التي أدركت واجب الوجود تبقى بعد الموت، وتكون في سعادة تامة، ولكن هل هناك سعادة في الحياة الأرضية؟ وفقيم تتمثل تلك السعادة؟ يجيب ابن طفيل على لسان حي معبرا هذا الأخير عن إدراكه بأن: "كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبدا حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم".¹ فهذا هو جواب السؤال عن ماهية السعادة الحقيقية، ولا يتخلف هذا الجواب عما يقوله

* انظر الفصل الثاني من الرسالة، الصفحة 194.

** قد أثر عن سقراط أن الفضيلة هي العلم، وقد قال أفلاطون في الجمهورية: "إن صورة الخير هي موضوع العلم الأسمى". انظر أفلاطون، جمهورية أفلاطون، نقلها إلى العربية عن الترجمات الإنجليزية حنا خباز، مرجع سابق، ص 175.

وينقل بعد الرحمن بدوي عن أفلوطين حديثا عن النفس البشرية وكيف تتشبه بالعالم العلوي عالم الشرف والسعادة: "تدبر الأبدان تدبيرا شريفا، غير أنها لا تدبرها إلا بتعب ونصب لأنها تدبرها بفكرة وروية... فإن قويت على رفض الحس والأشياء الحسية الدائرة ولم تتمسك بها دبّرت البدن بأهون السعي بغير تعب ولا نصب، وتشبهت بالنفس الكلية وكانت كهينتها في السيرة والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف." أورده عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 91.

¹ ابن طفيل، حي بن يقطان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي (نخائر العرب)، مصدر سابق، ص 73.

المتصوفة والمدرسة الإسكندرانية، فكلاهما يرى بأن السعادة هي في دوام المشاهدة للعلة الأولى والموجود الواجب الوجود.

وأما طريق هذا الاتصال المحقق للسعادة فهو كما يصفه ابن طفيل على النحو التالي: " اتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض: إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق، وإما عمل يتشبه بالأجسام السماوية، وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود.¹ فإما الأعمال الأولى فلأن للإنسان بدنا يحافظ عليه لأجل الروح الحيواني واستدامته في البدن، وهذه الأعمال يجب عدم الإسراف فيها لأنها متعلقة بالبدن المظلم الذي يحجب رؤية النور، والاكتفاء بقدر الحفاظ على ذلك الروح (الزهد، القصد، والفقر...)، والتشبه الثاني بالأجسام السماوية فبحكم الروح الحيواني وكونه المسير لذلك البدن ولمختلف القوى الموجودة فيه، والأعمال في هذا التشبه الثاني تجعل الإنسان مدركا لذاته مشاهدا لها وملتفتا إليها، وهذا ما ينقص من الوصول إلى المشاهدة المطلقة لواجب الوجود، فحقيقة الأعمال هنا هي الطهارة والحركة الدورية مشيا وهرولة، وقطع العلائق مع المحسوسات حتى درجة حصول الغيبوبة.

أما النوع الثالث من الأعمال فبحكم وجود شيء آخر ذو طبيعة مغايرة للروح الحيواني، وهو النفس الناطقة، وفي هذا النوع من الأعمال، والاستغراق المحض في الموجود واجب الوجود، والقصد من التشبه بواجب الوجود هو إدراك وحدانيته المطلقة فيجعل الإنسان محور تأمله العلم بالله فقط هذا من جهة، وعن جهة أخرى إدراك بعد الله عن كل ما هو جسماني، فيطرح الإنسان عن نفسه كل الأوصاف الجسمانية تشبها بصفات الذات الإلهية.

¹ ابن طفيل، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي (نخائر العرب)، مصدر سابق، ص76.

ومن فعل كلّ هذا فقد بلغ الغاية القصوى التي يتمناها كل فاضل وحكيم ألا وهي: " غابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود وغابت عنه ذاته في جملة تلك الذوات وتلاشى الكلّ واضمحَلّ وصار هباء منثوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود.¹ وهذه المرحلة التي عبر من خلالها ابن طفيل ذلك البحر الخضم، والذي قال أن ابن باجة قد وقف عند شاطئه، وهذا هو ما يعبر عنه شيوخ الصوفية بمرحلة الفناء، حتى لا يبقى في الوجود غير الله، وعباراته في هذا الموضع تشع منها الروحانيات والومضات الصوفية، كما تسري فيها تلك النزعة الإشراقية التي سعى أفلوطين* جاهداً من خلالها لمشاهدة الواحد والأوّل كما يعبر عنه في مذهبه.

فلا جديد في آراء عن ابن طفيل عن السعادة الحقيقية والسبيل الموصل إليها، فقد مزج بين تعاليم الصوفية، والآراء الأفلاطونية المحدثّة.

لم نستطع الوقوف على تلخيص ابن رشد لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، والذي أشار له بعض الباحثين** كأحد مؤلفات ابن رشد التي هي في شكل تلخيص لكتاب أرسطي، فالأخلاق إلى نيقوماخوس هو كتاب في علم الأخلاق، ولو عثرنا على تلخيصه لأمكننا ذلك من معرفة مذهب

¹ ابن طفيل، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي (ذخائر العرب)، مصدر سابق، ص 81.
* يصف بدوي حالة الفناء عند أفلوطين بقوله: " وفي هذه الحالة تسقط التفرقة بين العاقل والمعقول، فيصبحان شيئاً واحداً. وبعد أن كان الإنسان في حالة التكثر والتغاير والتغير من حال إلى حال، يصبح في حال طمأنينة خالصة... وهذه الحال تأتي إليه لا باختيار وإرادة، بل يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه." انظر عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 150.

يقول القشيري في معاني الفناء: " ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً، ولا رسماً، ولا طلاً، يقال: إنه فني عن الخلق وبقي بالحق." انظر القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة، مطابع مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، د. ط، سنة 1989م، ص 149.

** راجع حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، مرجع سابق، ص 394.

ابن رشد صراحة في هذا الجزء من أجزاء الفلسفة، وليس يمكننا إلا أن نستنتج أن حال هذا التلخيص لن يختلف عن حال باقي الكتب التي لخصت مذهب أرسطو، فلن يكون فيها إلا تكرار ومتابعة لما قاله أرسطو، وفي تلخيص ابن رشد للسياسة توجد إشارات لأنواع الفضائل النظرية والعملية، والفكرية والخلقية على نحو ما عرف في فلسفة الأخلاق الأرسطية.

وعليه فإن مذاهب الأندلسيين في الأخلاق لم تتحرر من سيطرة الروح اليونانية وآراء فلاسفتها، مع ما أضيف لها أحيانا من نفحات مشرقية وذوقية قد عرفت عند من سبقهم.

آخر إشكالية نختم بها هذا المطلب، هي السياسة، وأول مشائي الأندلس معالجة لهذه الإشكالية هو ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد، وقد حدّد صفات المدينة الفاضلة أو الكاملة كما يحبّ تسميتها: "المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء... وأيضاً فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلّها صواب... وبيّن أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطي فيها كلّ إنسان أفضل ما هو معدّ نحوه وأن آراءها كلّها صادقة وأنه لا رأي كاذب فيها وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها... فبيّن أن من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت." ¹ إن ابن باجة لم يسع في تدبيره للمتوحد أن يحدّد لنا الحكومة الفاضلة، ومن يرأسها، أو الكيفية التي يتم بها اختيار الحكّام وتربيتهم، وإنما شرع في تحديد ميزات المنزل الفاضل، ثم المدينة الفاضلة، وذكر الصفات الجوهرية لها، وأولها ألا يكون فيها أطباء ولا قضاة، وهذه الخاصية لازمة عن الخاصية التالية الذكر في ذلك الاقتباس، فلما كانت أفعال أهل المدينة الفاضلة كلّها صواباً، أي نابعة عن الحكمة، فإنهم لا يتناولون الأغذية الفاسدة؛ المفسدة للبدن والمزاج، فلذلك لسنا بحاجة إلى الطبيب، لأن المجتمع يحافظ على صحته، ولسنا بحاجة إلى القضاة لأن أفعال أهل المدينة الفاضلة تسير وفق الفضيلة،

¹ انظر ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية (رسالة تدبير المتوحد)، مصدر سابق، ص 41-43.

فلا محلّ للشروع المفضية للنزاع والتقاضى، والفكرة ليست بمبتكرة، فلها أصولها اليونانية *، وليس القول بخلو المدينة الفاضلة من الأطباء والقضاة إبداعاً من ابن باجة.

ومن صفات المدن الفاضلة أن يمنح الإنسان أفضل ما هو معدّ له بالطبع، وقد سبق أن قسم أفلاطون المجتمع حسب الاستعدادات والطبائع من ذهبية أو فضية أو نحاسية، وكذلك فعل الفارابي متابعاً أفلاطون حين جعل الناس رؤساء، ورؤساء ومرؤوسين، وطبقة ثالثة مرؤوسة وليست برئيسة، وكلّ يوضع ويمنح على حسب ما هو معدّ له بطبعه حتى يستقيم حال المدينة الفاضلة، وكلّ هذا الكلام وجوهر فكرته مأخوذ عن تقسيم أفلاطون لطبقات مجتمع جمهوريته المثالية.

والآراء في المدن الفاضلة صادقة كونها نابعة عن الحكمة والفلسفة، وقد وضع لنا الفارابي قبل ابن باجة آراء المدينة الفاضلة وما يجب عليهم أن يعلموه ويعتقدوه، وأفلاطون قد وضع نموذجاً تربوياً يشمل جميع الطبقات، وقد استثنى منه الشعر الأسطوري الذي يعلم الكذب والانتقاص من قدر الآلهة والفضيلة.

أما مسألة النوابت وعدم وجودها في المدن الفاضلة، لأن وجودهم يقتضي أن المدينة قد انحرفت عن الفضيلة، وتحولت من المدينة الكاملة إلى نوع من أنواع الاجتماعات البشرية الناقصة، وقد تحدث الفارابي عن النوابت، ولكن لم ينف وجودهم في جوار المدن الفاضلة، فابن باجة كان أكثر

* لم نعر على كتاب السياسة الأصلي لأفلاطون، لكننا وجدنا تلخيصه عند ابن رشد والذي يشير فيه إلى فكرة خلو المدن الفاضلة من الأطباء والقضاة، حيث يقول: "ولا أدل على سوء حال أهل المدينة وفساد آراء أهلها، من أن يكونوا بحاجة إلى القضاة والأطباء... ومن أجل هذا كان من خصائص هذه المدينة (الفاضلة)، أن لا تحتاج لهاتين الصناعتين." انظر ابن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون (سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد)، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، بيروت-لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سنة 1998م، ص99.

أفلاطونية من الفارابي، فأفلاطون قد جعل جمهوريته خلوا من الآراء والسلوكات المخالفة للفضيلة، فإذا ظهرت تلك الأفعال والآراء انقلبت الجمهورية المثالية لمضاداتها.

ومن هذه النقطة الأخيرة نستنتج أن ابن باجة لم يفارق طريق أفلاطون والفارابي في تقسيم المدن إلى فاضلة ومدن هي على الضدّ من تلك المدينة، ونحن نعلم أن هذه الفكرة مأخوذة عن تقسيم أفلاطون للمدن، وهذا ابن باجة يقول: "ولما كانت جميع السير التي في هذا الزمان وفيما كان قبلها من معظم ما بلغنا خبره ... فكلّها مركبة من السير الخمس، ومعظم ما نجده فيها من السير الأربع.¹ فهناك مدينة فاضلة، وتضادها أربع مدن غير فاضلة، وقد وصف بأن زمانه وما سبقه قد كانت أكثر المدن فيه على سيرة غير فاضلة، وبالنسبة لتسمية مضادات المدن الفاضلة، فلم نجده باللفظ الصريح في تدبير المتوحد، وقد استنتج البعض * أن مضادات المدينة الفاضلة هي: المدينة الجاهلة؛ المدينة الفاسقة؛ المدينة المتبدلة؛ المدينة الضالة، ونذهب بالظنّ إلى أن سبب الأخذ بتسمية المدن المضادة للمدينة الفاضلة بالأسماء ذاتها التي قال بها الفارابي؛ هو تلك الملاحظة من موافقة ابن باجة للفارابي في كثير من آرائه، وعلى الأخص السياسية منها، والذي يهمننا أن كلّ من الفارابي؛ وابن باجة الذي تابعه، قد قلّدا أفلاطون في هذه المسألة.

قد ذكر ابن باجة قلّة أو انعدام وجود المدن الفاضلة في زمانه، فما الذي علينا عمله؟ هنا يأتي السرّ في تسمية المتوحد بهذا الاسم، فالمتوحد أي: "السعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد. وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء كان المفرد واحداً أو أكثر

¹ ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية (رسالة تدبير المتوحد)، مصدر سابق، ص43.

* راجع عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية الإسلامية (موسوعة الحضارة العربية الإسلامية)، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، سنة 1987م، ص 102.

من واحد.¹ فإن لم تتحقق المدينة الفاضلة على مستوى المدن أو الأمم، فلا أقل من أن يدبر المتوحد حياته وفق السيرة الفاضلة، وأن يعيش سواء كان واحداً، أو جماعة وكأنه في تلك المدينة الكاملة، وهؤلاء هم السعداء، ولكن ابن باجة لحدّ الساعة لم يعرّفنا عن من هم هؤلاء المتوحدون السعداء؟ وما هي الصفة الجوهرية التي تجعلهم سعداء حتى في المدن غير الفاضلة؟

المعروف عن رسائل ابن باجة أنها مبتورة غير مكتملة، وفي كثير منها يعد بتوضيح فكرة ما، لكنه لا ينجز وعده، أو ربما كان يؤخر إنجاز تلك الوعود والتوضيحات لمؤلفات أخرى ولم يوفق لبلوغ غايتها. وفيما يخص المتوحد فهو ذو: "طبيعة كريمة سنية روحية... وإن الطبع الفلسفي يجب ضرورة أن يكون من أوصافه هذا، فإنه إن لم يكن هذا فيه كان جسمانياً وكان فيلسوفاً بهرجاً".²

فهذه هي صفات المتوحد، والذي يكون سعيداً حتى وإن كانت المدينة التي يعيش فيها غير فاضلة، وهي صفات الفيلسوف الكامل، والذي يتبع طريق العقل والحكمة حتى يصير فاضلاً وإلهياً*، ويبلغ الغاية القصوى من التعقل والإدراك، وهي إدراك العقول البسيطة المفارقة فيصير على مثل طبيعتها، فالسعادة عقلية لا دينية، والسعداء هم الفلاسفة العقلانيون، والمدينة الفاضلة لا محلّ فيها للدين، ولا ذكر فيها للنبوة والوحي، فقد ذكر ابن باجة صفات المدن الفاضلة، والسعداء أو المتوحدون داخلها أو داخل مضاداتها من المدن، ولم يذكر الدين، بل ذكر السعادة على طريقة الفلاسفة اليونان، أي السعادة العقلية، والفضيلة في حياة التأمل والتعقل.

¹ ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية (رسالة تدبير المتوحد)، مصدر سابق، ص43.

² المصدر نفسه، ص79.

* لقد أشار أفلاطون إلى مثل هذه الصفات والتي يمكن أن يتصف بها الفلاسفة على الحقيقة ومن أراد الإطلاع عليها فليراجع جمهورية أفلاطون. راجع أفلاطون، جمهورية أفلاطون، نقلها من الترجمات الإنجليزية إلى العربية حنا خباز، مرجع سابق ص ص157-159.

ولم يذكر ابن باجة حكومة الفلاسفة مثل أفلاطون والفارابي، ولعل السبب أنه قد شغل منصباً سياسياً في حياته*، فعرف الواقع، أو كان حذراً من الجهر بمثل ذلك القول أمام حكام عصره، ومن حوله من الفقهاء المتزمتين.

ليس عند ابن طفيل رأي في السياسة يمكن أن نقف عليه ونحلل مضامينه ونناقشها، فالمؤلف الوحيد الذي وصلنا عنه ؛ رسالة حي بن يقضان، لم يتناول فيه هذه الإشكالية من إشكاليات الفلسفة، ولذلك فسوف ننتقل لابن رشد مباشرة.

إن اشتغال ابن رشد بوضع الشروح والتلخيصات على مؤلفات أرسطو يستلزم وجود شرح له على كتاب السياسة، إلا أن هذا الكتاب لم يكن معروفاً عند الفلاسفة المسلمين ومن سبقهم من المترجمين، لذلك لم يشأ ابن رشد أن يترك دراسة هذا الباب من الفلسفة، وبالأخص وأن البحث فيه قد جاء بطلب من أمير موحدي** سيكون الحاكم الأول للدولة الموحدية. ويجب التنبيه إلى أن ابن رشد إنما اضطر إلى تناول السياسة عند أفلاطون لعدم توفر كتاب أرسطو، وإلا فهو لم يختار في نظرياته السابقة وآرائه أي رأي من آراء أفلاطون، بل بقي مخلصاً لأرسطيته.

وها هو ذا عندما يشرع في تناول السياسة عند أفلاطون ؛ فهو يقرأ ذلك الكتاب وفق الطريقة والمنهج الأرسطي، حيث بدأ بتحديد معنى هذا العلم بقوله: "موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية

* ذكر القفطي في ترجمة ابن باجة: "استوزره أبو بكر يحيى بن تاشفين مدة عشرين سنة". انظر القفطي جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، علق عليه ووضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، سنة 2005م، ص299.

** ينقل لنا الجابري في المدخل الذي وضعه لكتاب الضروري في السياسة: "أن الأمير يحيى هو الذي طلبه منه عندما كان يتهيأ للخلافة أثناء مرض المنصور." انظر محمد عابد الجابري، مدخل كتاب الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون (سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد)، نقله عن العبرية إلى العربية = أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرق على المشروع محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص38.

التي تصدر عنّا، ومبادئها الإرادة والاختيار... إن هذا العلم يختلف أيضا عن العلوم النظرية من جهة أن غاية هذه هي العلم لذات العلم... انقسمت هذه الصناعة إلى قسمين:... القسم الأول من هذه الصناعة يتضمنه الكتاب المعروف بـ "نيقوماخيا" لأرسطو، والثاني يفحص عنه في كتابه المعروف بـ "السياسة"، وأيضا في كتاب أفلاطون الذي نروم تلخيصه ها هنا نظرا لأنّا لم نحصل على كتاب أرسطو.¹ إن هذا المقتطف يتضمن العديد من الأفكار المهمة حول مدى أصالة ابن رشد في معالجته لإشكالية السياسة، فهو أولا يعتمد للتصنيف الأرسطي للعلوم * والذي بقي سائدا حتى انتهاء القرون الوسطى، فقد تابعه ابن رشد وجعل العلم نظري وعملي، ووضع الأخلاق والسياسة في الشق العملي، أي النظر الذي تكون غايته العمل، بخلاف القسم الأول الذي يطلب فيه العلم لذاته.

والشيء الأهم الذي يتضمن موضوع بحثنا ؛ نقصد الإبداع في هذه الإشكالية، فإن ابن رشد ينص صراحة أن من أراد طلب فلسفة الأخلاق فعليه بكتاب أرسطو المعنون بعلم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ومن طلب فن السياسة فعليه بكتاب أرسطو في السياسة، إلا أن هذا الكتاب مفقود، والبديل الثاني هو كتاب السياسة لأفلاطون، فمن لم يقدر على إتباع أرسطو، فلا أقل من أن يتابع أفلاطون، وهذا بدل أن يقترح ابن رشد نظريته السياسية الخاصة به والتي تتبع من بيئته كما فعل المتكلمون والفقهاء مع مسألة الخلافة كنظام سياسي يخص المسلمين دون غيرهم.

¹ المصدر نفسه، ص ص72-73.

* يقول يوسف كرم: "كان أرسطو أول من نظر إلى العلم في مجموعه ووضع مبادئ تصنيف تام للعلوم. فالعلم عنده ينقسم أولا إلى نظري وعملي بحسب الغاية التي ينتهي إليها: العلم النظري ينتهي إلى مجرد المعرفة... أما العلم العملي فالمعرفة فيه ترمي إلى غاية متميزة منها، وهذه الغاية هي تدبير الأفعال الإنسانية." انظر يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص150.

يبدأ ابن رشد بتحديد حقيقة الإنسان كونه: "يحتاج في حصوله على فضيلته إلى أناس غيره، ولذلك قيل بحق عن الإنسان: إنه مدني بالطبع."¹ وقد تواطأ على القول باجتماعية الإنسان أفلاطون وأرسطو عندما تحدثا عن السياسة، فيستحيل على الإنسان الاكتفاء بذاته، بل تمام فضيلته وتمام حاجاته تكون بوجوده وسط الاجتماع المدني، فبلوغ السعادة يكون يتحقق الصفة المدنية في الإنسان.

يذكر ابن رشد تقسيم المدينة وفق تقسيم قوى النفس الثلاث كما وضعها أفلاطون: "فالعدل ... ليس شيئاً أكثر من أن يعمل كل واحد في المدينة العمل الذي هو مهياً له بطبعه... فبين إذن أن الرئاسة هي لهذا الجزء من المدينة، أعني أهل العلوم النظرية ومن هو على رأسهم."² فالنفس تنقسم لثلاث قوى: عاقلة وغضبية وشهوانية، والمجتمع كذلك ينقسم هذه القسمة، ومن غلبت عليهم فضيلة الحكمة أي الفلاسفة هم أحق الناس بحكم المدينة الفاضلة، وهذا ما سار عليه الفارابي أيضاً في تصوره للحكومة المثالية. إن ابن رشد يستمر في شرح آراء أفلاطون عن الحكومة الفاضلة، وصفات الحكام وإمكان مشاركة المرأة في التفكير والحكم، وخلو المدينة الفاضلة من الأطباء والقضاة، وتحديد عدد ساكنيها، وضرورة شيوع الأموال والنساء والولدان، ثم يبين كيفية تحول المدينة الفاضلة إلى مضاداتها، وكل ذلك على نحو ما قرره أفلاطون في مذهبه السياسي، ولا جديد فيه ولا ابتكار.

¹ ابن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مصدر سابق، ص74.

² المصدر نفسه، ص77.

وقد خالف ابن رشد أفلاطون في هذا الكتاب في بعض النقاط وهي: " حذف الآراء والأقوال الجدلية."¹ فلم يكن ابن رشد يقيم وزناً للحجج التي قدمها أفلاطون في كتابه، والتي يعتبرها من النوع الخطابي، بل إنه على طريق أرسطو لا يأخذ إلا بالطريق البرهاني *، والذي يعتبره طريق الفلاسفة على الحقيقة، فلزام علينا لقبول حجة من الحجج أن يكون مرتكزها على البرهان، وليس على الجدل المبني على المقدمات الشائعة والمشهورة.

وفي السياق ذاته ومتابعة لأرسطو على حساب أفلاطون، يخالف ابن رشد الأخير في مسألة ما ينبغي تقديمه قبل دراسة الفلسفة في المنهج التعليمي حيث يقول: " فهذا ما يراه أفلاطون (يقصد تعلم الرياضيات قبل الفلسفة) فيما يبدأ به في التعليم. وإنما رأى هذا الرأي لأن صناعة المنطق في أيامه لم تكن قد وجدت. أما وقد وجدت هذه الصناعة فإن الأصوب أن يبدأ التعليم بصناعة المنطق."² فالأصل في أن الذي ينبغي البدء به قبل دراسة الفلسفة هو المنطق الذي وضعه أرسطو، وسماه آلة ذات قواعد في قوانين تسير الفكر في عمله، ولم يجعله من فروع الفلسفة، بل جعله مقدمة لدراساتها حتى يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، ونميز بين الصواب والخطأ فيما يعرض علينا من الأقاويل أو ما نصدره من الأحكام، و ندرك من خلاله الفرق بين البرهان وغيره من الجدل

¹ ابن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مصدر سابق، ص71.
* لقد صنف ابن رشد الناس في المعرفة إلى ثلاث أصناف، وقد ذكر ذلك عند حديثه عن التفرقة بين الناس إزاء تأويل نصوص الدين فقال: " صنف ليسوا من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور في الغالب. صنف من أهل التأويل الجدلي وهم المتكلمون. وصنف من أهل التأويل اليقيني وهم البرهانيون من الفلاسفة. " انظر ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع) سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، بيروت-لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سنة 1998، ص73.
فالتأويل الفلسفي القائم على البراهين المبنية على المقدمات اليقينية وحده الذي يتصف باليقين.
² ابن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مصدر سابق، ص161.

والسفسطة، وهذه نقطة قد اتفق فيها ابن رشد مع الغزالي* رغم اختلافهما في كثير غيرها؛ مما ورد في كتاب تهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت.

وما نخلص إليه أن ابن رشد لخص السياسة وفق مذهب أفلاطون، ولم يستطع التحرر من سلطة ذلك الخطاب الذي يقوم بتلخيصه، بل انساق متابعاً له، كما تابع غيره من النصوص التي حملت الخطاب الفلسفي الأرسطي، وما نراه يستحق الأولوية في التعامل مع شخص ابن رشد، أن نطلق عليه اسم الشارح أكثر مما نطلق عليه اسم الفيلسوف المبدع.

إن ما نستطيع أن نستنتجه من آراء المشائين الأندلسيين في الجزء العملي من العلم (الأخلاق والسياسة) إضافة إلى إشكالية المعرفة؛ ألا إبداع فيها ولا أصالة، فالمعرفة قد تابعوا فيها الأفلاطونية المحدثه وطريق الصوفية، وهو ما نجده عند ابن طفيل، وابن باجة، وابن رشد قد حاول قدر المستطاع الالتزام بالنص الأرسطي. وكذلك الحال في الأخلاق فقد كانت عند ابن باجة السعادة على منوال اليونان، وكانت عند ابن طفيل على طريقة الإشرقيين والمتصوفة. أما السياسة فلا مناص لهم من تقليد أفلاطون، لأن كتاب أرسطو لم يصلهم.

ختاماً لهذا المبحث الذي حاولنا فيه الوقوف على آراء المشائين العرب المسلمين في المغرب؛ نجد أنهم ساروا على منوال المشاركة في مسألة جعل الفلسفة اليونانية (أفلاطون، أرسطو، وأفلوطين) النموذج الذي يجب تقليده، فهو الخطاب الذي بلغ الكمال والغاية، وليس في الإمكان الإتيان بالجديد الذي وعد فلاسفتنا به في كثير من المواضع، بل اختاروا واكتفوا بالتقليد فقط.

* يقول الغزالي: "ولا يمكن التمييز بين الأخلاق المذمومة والمحمودة إلا بالعلم ولا معنى لتحصيله إلا بالمنطق فإذا فائدة المنطق اقتناص العلم." انظر الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مصر، مطبعة السعادة، ط1، سنة 1331هـ، ص7.

خاتمة الفصل:

ما تبقى من القول في هذا الفصل أن مسار الفكر الفلسفي العربي الإسلامي لم تكن بدايته بالتيار المشائي، بل لقد ظهرت في تاريخ الفكر والفلسفة العربية الإسلامية تيارات فكرية سابقة، قد أثارت جملة من الإشكالات التي نبعت من صميم البيئة العربية الإسلامية، وبالأخص علم الكلام، إلا أن ما يهمنا أن المشائين العرب المسلمين قد أجمعوا على مخالفة المتكلمين في مباحثهم ونظرياتهم، بل وخالفوا صريح النصوص الدينية وظاهرها الموجّه حسبهم للعامة، ودعوا لتأويلها بما يتفق مع الفلسفة اليونانية، والتي كانت عندهم نموذج العقلانية؛ وثقافة الصفوة والخاصّة.

لم يختلف مشاؤون المغرب الإسلامي عن مشائيي المشرق السابقين عليهم في شيء، فالفريقان قد جعلوا من آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ؛ عمدتهم في بناء مذاهبهم والإجابة عن الإشكالات الفلسفية، والتي لم يكونوا هم بالأساس من طرحها، بل طرحها اليونان، فتابعوهم في صياغتهم لها، وفي طريقة إجابتهم عنها. والأصل أنهم ليسوا بمشائين على الحقيقة، فلم تكن فلسفتهم أرسطية خالصة، بل امتزجت عندهم تيارات فكرية مختلفة، حاولوا الجمع بينها، وقد كانوا ينتقون من المذاهب ما يناسبهم حسب كلّ إشكالية، ولكنهم في كل أحوالهم بقوا مقلدين.

لا نستطيع إنكار أن غيرنا قد سبقنا إلى نتيجة كالتي استنتجناها، وقد نتفق في النتيجة مع هؤلاء، إلا أننا لا نتفق مع بعضهم فيما ذهبوا إليه من حجة؛ والطريق الذي اتخذوه في إثبات الحكم بالتقليد، وسنجد لهؤلاء موضعا في الملحق لمناقشة آرائهم بعد ذكرنا لخاتمة الدراسة، وأما من خالفنا فأثبت الإبداع للفلسفة العربية الإسلامية جملة، ومن ضمنها التيار المشائي، فلنا نرى ضرورة لمناقشة قولهم، فمقارنة النصوص في هذا الفصل تكفي في ردّ قولهم.

خاتمة:

خاتمة:

وصفوة القول بعد الوصول إلى النهاية في عملنا المتواضع هذا، فإننا بعد الجهد المضني الذي امتد معنا لمدة تقارب الخمس سنوات ؛ ننقل هنا عصارة هذه الدراسة الأكاديمية، التي من نتائجها ؛ ترسخ قناعتنا بأن التأريخ للفكر الفلسفي الإنساني لا يمكن بحال من الأحوال أن يبتدئ من الحضارة اليونانية، بل إن الشرق القديم له من البدائع وثمار القرائح ما يستحق الدراسات المعمقة، والتي للأسف لم يتسع لنا المجال هنا للخوض فيها، وإنما جعلناها مقدمة تمهيدية لإثبات نقطة الانطلاق للمعجزة اليونانية، وأن الفلسفة ليست حكرا على العالم الغربي دون غيره، كما تقرر أنها لا تخص جنسا أو شعبا دون البقية.

لا أحد ينكر عظمة الفلسفة اليونانية، إلا أننا لا ننساق في التعظيم حتى نغلو فيهم كما فعل المشاؤون العرب المسلمون، بل الإنصاف يقتضي الاعتراف بالجميل، وتبيان النقص، وعدم الانسياق خلف التقديس الأعمى. إن لليونان مذاهب ونظريات فلسفية لا نجانب الصواب إن قلنا إنها خالدة، ولهم بنيان فلسفي استطاعوا من خلاله الاستحواذ على العقل البشري فترة طويلة من الزمن، شملت العصور القديمة والوسطى، فكل من تجرد للفلسفة في تلك الأزمنة إلا واتخذ من فلاسفة اليونان معلمين له وأساتذة، إلا ما ندر من مذاهب المتكلمين النصاري والمسلمين، والذي لم يتقبلوا الوافد الجديد، ووقفوا في وجهه فترة من الزمن انتهت بالتصالح معه كما حدث مع علم الكلام الإسلامي، ولا يقتصر تأثير فلسفة اليونان على العصور الوسطى بل امتد حتى العصر الحديث.

لقد جعلنا من فلسفة اليونان المنطلق على الحقيقة في دراستنا هذه، إذ كان السؤال المحرك لنا

منذ البداية هو: هل كان المشاؤون العرب المسلمون مقلدون أم مبدعين؟ مقلدون لمن؟ ومبدعين

مقارنة مع من؟ الجواب هو: مقلدين لليونان، أو مبدعين متجاوزين لليونان، فكان لزاما علينا معرفة مذاهب اليونان، وإشكالياتهم التي طرحوها، والأجوبة التي اقترحوها لتلك الإشكالات، وقد عرفنا جملا نافعة من تاريخ تلك الفلسفة بفضل هذه الدراسة لم نكن لنعرفها بدقائقها لولا ذلك السؤال.

نريد أن ننبه لمسألة بالغة الأهمية لكل من يريد أن يسلك هذا السبيل، وهذا النوع من الدراسات المتعلقة بتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ؛ ومدى أصالتها، أن من الأشياء التي ينبغي الوقوف عليها جيدا، وإيلاءها من العناية الشيء الكثير، هو البحث عن الفلسفة اليونانية داخل الأديرة والكنائس السريانية في المشرق، فإن المعلوم أن طريق الفلسفة اليونانية للعرب هم السريان في كثير من التراجم إلا ما ندر ونقل رأسا عن اليونانية، ولذلك فإن معرفتنا وفهمنا لتلك الدروس التي تركوها؛ مع شروحاتهم وتلاخيصهم لها لينزل من القيمة في هذا النوع من البحوث المنزلة الكبيرة، إذ سيجلي الكثير من الحقائق عن آراء فلاسفتنا ومصادرهما، وما كتاب أثولوجيا المنحول لأرسطو، والذي جمعه أحد السريان من تاسوعات أفلوطين ونسبته إياه لأرسطو إلا مثال واحد عن حقيقة قولنا. هذا جانب؛ والجانب الثاني هو البحث في النصوص الإشرافية والهرمسية والغنوصية القديمة التي توجد في التراث الفارسي القديم، والتي تسلل جزء منها للأورفية فنشرتها في اليونان، والتي امتزجت لاحقا بالأفلاطونية المحدثه، فلها عظيم الأثر في كثير من آثار فلاسفتنا، وما دعوة ابن سينا بالفلسفة المشرقية إلا صدى لتلك الروح.

إن أهم نتيجة توجنا بها مسار بحثنا ؛ هي الوقوف على حقيقة الفلسفة المشائية العربية الإسلامية، وأنها إنما كانت تقليدا، وانتخابا وتلفيقا لآراء اليونان، وإننا لم نقف على هذا الجواب حتى مررنا بالنصوص التي تركها لنا المشاؤون العرب المسلمون من الكندي إلى ابن رشد، وطرقنا مباحث فلسفاتهم مبحثا مبحثا، ساعين للكشف عن الإشكالات التي طرحها أولئك الأعلام، والآراء

التي خلفوها لنا حول تلك الإشكالات. لقد وجدنا أن المشائين العرب المسلمين لم يخرجوا في تصنيفهم للعلوم، وبالتحديد لمباحث الفلسفة عن التصنيف الأرسطي، فطرقوا الإشكالات التي أثّرت في الفلسفة اليونانية، وليس هذا فحسب ؛ بل وعمدوا إلى الأجوبة التي تركها فلاسفة اليونان، ونخص منهم أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، ولم يخرجوا عنهم إلا في القليل النادر ليقْتبسوا من غيرهم، كما فعل الكندي أو ابن طفيل في بعضٍ من أجزاء فلسفتيهما. لقد عزف المشاؤون العرب المسلمون جملة عمّا جاء به دين الإسلام من إجابات لتلك الإشكالات التي طرحها اليونان، وفضلوا طريق الفلاسفة على طريق النصوص الدينية، واصفين الطريق الأوّل بالبرهان، والثاني بالجدل والخطاب، فالأوّل طريق ذوي الألباب، والآخر موجّه للنفوس المريضة لأجل علاجها وتهذيبها.

لسنا ندّعي أبداً الإحاطة لا بمذاهب اليونان، ولا بمذاهب المشائين جملة وتفصيلاً، فإن الإحاطة بتلك المذاهب مجتمعة لمّا تنوّع به العصبية من الأكاديميين والباحثين. لقد بذلنا الوسع كلّ في الوقوف على رؤوس المسائل في الفلسفتين اليونانية، والمشائية العربية الإسلامية، فليس في المستطاع الإحاطة بجميع التراث المشائي لفلاسفتنا، بل لا يمكن الإحاطة بتراث الواحد منهم إلا بالاجتماع عليه والتعاون لنيله، مع طول الفكرة، والدأب على التنقيب، وإعمال العقل في تلك النصوص كثيرة الاستغلاق، الغريبة عنا في لغتها، حتى نقول إنّنا حصّلنا الغاية، وأدركنا المطلوب من مذهب الرجل منهم، وإن حكمنا عليهم بالتقليد إنما يمس الأفكار العامة والخطوط العريضة لمذاهبهم، وقد اكتفينا بذلك لعجزنا عن الإحاطة الشاملة كما أشرنا، إضافة إلى أن النظرة العامة للإشكالية في منظورنا تغني عن الخوض في الجزئيات، فإذا كان جوهر الإشكالية مقلداً، فلا حاجة لنا بالبحث عن التفاصيل التي ستسير في السياق العام المؤطر للإشكالية.

إننا ننبه أننا خلال دراستنا لم نعد إلى غيرنا، إذ لم نقف على رسالة أكاديمية عالجت الموضوع في شموله على النحو الذي فعلنا، وقد عرفنا آراء المستشرقين إلا أننا لم نتخذهم مرجعا، ولم نعول على مناهجهم، بل كان عمادنا في دراستنا العودة إلى المصادر وجعلها الخصم والحكم في الآن ذاته، وإنها لمن الصعوبة بما كان، وتتطلب التدبر وتجنب التسرع، والبحث فيها وفق ترتيبها الكرونولوجي حذرا من طروء التغير على فكر أصحابها، ولم نجعل لنا موقفا إلا ما أقرته النصوص بعد مقارنتها بنصوص اليونان، فتركنا الحكم لها، وإننا لنوجّه النصيحة لكل طالب للحقيقة، وساع لإدراك الموضوعية في أبحاثه؛ أن يجعل المصدر سبيله في قراءة أنموذج دراسته، ولا يعتمد على المرجع إلا إن تعذر الحصول على المصدر.

ليس كل التراث المشائي العربي الإسلامي بين أيدينا، ولربما وقفنا على ما هو مخطوط أو عثرنا على ما كان يعتقد ضياعه مستقبلا؛ فقد يظهر لنا من الآراء ما لا نعتقده اليوم، ولسنا ندعي أن باب البحث في هذا الموضوع قد أقفلناه؛ بل لا نزال نعقد بأنه مفتوح، ويحتمل جميع التأويلات والحلول الموافقة لما توصلنا إليه اليوم أو المعارضة لها، وسنواصل المسير في هذا الطريق، فإن المؤرخين للفلاسفة المشائين العرب المسلمين؛ قد ذكروا لهم من المؤلفات ما لم يصل إلينا أغلبها.

والتوصية الأهم التي يمكنني تقديمها للباحثين الأكاديميين ممن سيتناول هذه الإشكالية، ألا يتناولها إجمالا كما صنعنا نحن في دراستنا هذه، بل يختار إشكالية واحدة من إشكاليات الفلسفة القديمة عند أنموذج واحد من فلاسفتنا، حتى يستطيع أن يبلغ بها منتهاها، لأن العمل بهذا الشكل إن اجتمع عليه الباحثون سيكون أكثر إفادة ودقة، وأصرح في التعبير عن الحقائق الناتج عن الغوص في أدق تفاصيل المذهب دقائقه.

خاتمة

وختاماً فلا ننسى التوجه بجزيل الشكر إلى كلّ من ساعدنا على إتمام هذا العمل، ولم يبخل علينا، مدّ لنا يد العون لإنجاح هذا البحث، متمنين التوفيق للعودة له في قابل الأيام، بعد ازدياد النضج، واتساع دائرة النظر، وتوفر القدر الأكبر من المصادر المعينة على البحث.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع:

1) قائمة المصادر:

1. ابن باجة أبو بكر محمد الأندلسي، كتاب النفس، حققه محمد صغير حسن المعصومي، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، د.ط، سنة 1960م.
2. ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية (رسالة اتصال العقل بالإنسان)، حققها وقدم لها ماجد فخري، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ط2، سنة 1991م.
3. ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعة ج 3، تحرير موريس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، د.ط، سنة 1948م.
4. ابن رشد أبو الوليد، تلخيص كتاب النفس وأربع رسائل: رسالة الاتصال لابن الصائغ ورسالة النفس لإسحاق بن حنين، ورسالة الاتصال لابن رشد ورسالة العقل للكندي، نشرها وحققتها وقدم لها أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط1، سنة 1950م.
5. ابن رشد أبو الوليد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق وتعليق ألفرد. ل. عبري، مراجعة محسن مهدي، تصدير إبراهيم مذكور، القاهرة، المكتبة العربية - المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، سنة 1994م.
6. ابن رشد، الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون (سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن رشد)، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، بيروت-لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سنة 1998م.
7. ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له عثمان أمين، طهران، موسسه انتشارات حكمت، د.ط، د.سنة.
8. ابن رشد، تهافت التهافت انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار (سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد)، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سنة 1998م.
9. ابن رشد، تهافت التهافت، تقديم وضبط وتعليق محمد العريبي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، سنة 1993م.
10. ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع) سلسلة التراث الفلسفي العربي مؤلفات ابن

قائمة المصادر والمراجع

- رشد، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، بيروت- لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، سنة 1998.
11. ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو (أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان)، المجلد الخامس، دراسة وتحقيق جيرار جيهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط 1، سنة 1992م.
12. ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (الرسالة التاسعة في علم الأخلاق)، القاهرة-مصر، دار العرب للبستاني، ط 2، سنة 1989م.
13. ابن سينا، أحوال النفس (رسالة في أحوال النفس وبقائها ومعادها)، تحقيق ودراسة أحمد فؤاد الأهواني، باريس، دار بيلبون، د.ط، سنة 2007م.
14. ابن سينا، الشفاء الطبيعات (2_ السماء والعالم، الكون والفساد، الأفعال والانفعالات)، تحقيق محمود قاسم، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، القاهرة، هيئة المطابع الأميرية، د.ط، سنة 1960م.
15. ابن سينا، الشفاء، الطبيعات (1_ السماع الطبيعي)، تحقيق سعيد زايد، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، سنة 1960م.
16. ابن سينا، الشفاء، ج 1 الإلهيات، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، سنة 1960م.
17. ابن سينا، النجاة، نشره محي الدين صبري كردي، القاهرة-مصر، مطبعة السعادة، ط2، سنة 1938م.
18. ابن سينا، عيون الحكمة، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الكويت ؛ لبنان، وكالة المطبوعات؛ دار القلم، ط2، سنة 1980م.
19. ابن طفيل، حي بن يقظان (لابن سينا، ابن طفيل، السهروردي)، تحقيق وتعليق أحمد أمين، وضع فهارسه وكشافاته محمد زينهم محمد عزب، تقديم سليمان العطار، القاهرة، دار المعارف، ط4، سنة 2008م.
20. الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، لبنان - بيروت، مركز الإنماء القومي، د.ط، سنة 1991م.
21. الفارابي أبو نصر، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، عمان - الأردن، منشورات الجامعة الأردنية، ط1، سنة 1987م.

قائمة المصادر والمراجع

22. الفارابي أبو نصر، رسالة في العقل، تحرير الأب موريس بويج، بيروت-لبنان، المطبعة الكاثوليكية، د.ط، سنة 1938م.
23. الفارابي أبو نصر، رسالتان فلسفيتان (رسالة جواب مسائل سئل عنها)، تحقيق وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين، بيروت-لبنان، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، سنة 1987م.
24. الفارابي أبو نصر، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، بيروت-لبنان، المطبعة الكاثوليكية، ط2، سنة 1986م.
25. الفارابي أبو نصر، كتاب تحصيل السعادة، قدّم له وبوّبه وشرحه علي بو ملحم، بيروت-لبنان، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، ط1، سنة 1995م.
26. الفارابي، الجمع بين رأبي الحكيمين، قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، بيروت-لبنان، دار المشرق، ط2، سنة 1986م.
27. الفارابي، الدعاوى القلبية، الهند-حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ط1، سنة 1349هـ.
28. الفارابي، رسالة إثبات المفارقات، الهند-حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، د.ط، سنة 1345هـ.
29. الفارابي، رسالة التعليقات، الهند-حيدر آباد الدكن-، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، د.ط، سنة 1346 هـ.
30. الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه فوزي متري نجّار، بيروت-لبنان، المطبعة الكاثوليكية، ط1، سنة 1964م.
31. الكندي أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي، حقّقها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير واف عن الكندي وفلسفته محمد عبد الهادي أبو ريّدة، القاهرة-مصر، ملتزمة الطبع والنشر دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، د.ط، سنة 1950م.

(2) قائمة المراجع:

1. ابن أبي أصيبعة موفق الدين أبو العباس بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ط، د. سنة.
2. أحمد أمين، فجر الإسلام، تحقيق وتعليق محمد فتحي أبو بكر، الجزائر، منشورات الشهاب، د.ط، سنة 2014م.

قائمة المصادر والمراجع

3. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ط1، سنة 1954م.
4. أرسطو، الطبيعة، ج 1، ترجمة إسحاق بن حنين، مع شروح ابن السّمح؛ متى بن يونس؛ ابن عدي؛ أبي الفرج بن الطيّب، حقّقه وقَدّم له عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، سنة 1959م.
5. أرسطو، الكون والفساد يتلوه في مليسوس وفي إكسينوفان وفي غريغاس، ترجمهما من الإغريقية إلى الفرنسية وصدّرها بمقدمة في تاريخ الفلسفة الإغريقية وعلق عليهما تعليقات متتابعة بارتلمي سانتهيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، د.ط، سنة 2008م.
6. أرسطوطاليس، السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وصدّره بمقدمة في علم السياسة وعلّق على النص تعليقات متتابعة بارتلمي سانتهيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، د.ط، د. سنة.
7. أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه عن اليونانية إلى الفرنسية وصدّره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق وتطوراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية بارتلمي سانتهيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، د.ط، سنة 1924م.
8. أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواطي، تصدير ودراسة مصطفى النشار، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط 2، سنة 2015م.
9. إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتير، مصر-القاهرة، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، دون ط، سنة 1957م.
10. الأسنوي جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق وتعليق وتخريج محمد حسن هيتو، لبنان-بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، سنة 1981م.
11. الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ج1، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية، د.ط، سنة 1990م.
12. أفلاطون، جمهورية أفلاطون، نقلها إلى العربية عن الترجمات الإنجليزية حنا خبّاز، مصر، مطبعة المقتطف والمقطم، د.ط، سنة 1929م.

قائمة المصادر والمراجع

13. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، القاهرة - مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، سنة 2005م.
14. أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، سنة 1998م.
15. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج 2 الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، سنة 1988م.
16. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج3 العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، لبنان-بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، سنة 1988م.
17. أندريه إيمار مع جانين أوبوايه، الشرق واليونان القديمة، المجلد الأول ضمن تاريخ الحضارات العام موسوعة في تسع مجلدات بإشراف موريس كروزيه، نقله إلى العربية فريد م داغر مع فؤاد ج أبو ريحان، باريس، منشورات عويدات، ط2، سنة 1986م.
18. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة)، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة-مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، سنة 2010م.
19. البغدادي أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، د.ط، د. سنة.
20. ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، لبنان-بيروت، دار النهضة العربية، ط3، سنة 1954م.
21. جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون (العصر الأول)، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط 1، سنة 1971م.
22. جورج سارتون، تاريخ العلم (العلم القديم في العصر الذهبي اليوناني)، ج 1 (الأصول الشرقية واليونانية)، ترجمة لفيف من العلماء، إشراف (إبراهيم بيومي مذكور - قسطنطين زريق - محمد كامل حسين - محمد مصطفى زيادة)، تقديم مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، سنة 2010م.
23. جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 199، يناير 1978م.

قائمة المصادر والمراجع

24. حنا الفاخوري خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج 1 مقدمات عامة- فلسفة إسلامية، بيروت، دار الجيل، ط3، سنة 1993م.
25. حنا الفاخوري- خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج 2 الفلسفة العربية في الشرق والغرب، بيروت-لبنان، دار الجيل، ط3، سنة 1993م.
26. دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، حققه وقدم له وعلق عليه محمد جلال شرف، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ط، سنة 1981م.
27. الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، لبنان- بيروت، ط2، سنة 1992م.
28. الشهرستاني عبد الكريم، كتاب نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، سنة 2009م.
29. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط2، سنة 1989م.
30. عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط2، سنة 1978م.
31. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الناشر مكتبة النهضة المصرية، ط2، سنة 1944م.
32. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون (خلاصة الفكر الأوروبي - سلسلة الينابيع-)، الكويت- بيروت، وكالة المطبوعات- دار القلم، د.ط، سنة 1979م.
33. عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، القاهرة- مصر، مكتبة النهضة المصرية، د.ط، سنة 1955م.
34. عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الكويت، وكالة المطبوعات، ط2، سنة 1977م.
35. عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، مصر، مكتبة النهضة المصرية، دون ط، سنة 1940م.
36. عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية الإسلامية (موسوعة الحضارة العربية الإسلامية)، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، سنة 1987م، ص 102.

قائمة المصادر والمراجع

37. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 7، سنة 1979م.
38. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 3، سنة 1942م.
39. علي زيعور، الفلسفة في الهند (قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والمعاصرة مع مقدمات عن الفلسفة الشرقية في الصين)، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، لبنان-بيروت، ط 1، سنة 1993م.
40. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية، ط 3، سنة 1984م، ص 347.
41. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، القاهرة، دار المعارف، ط 9، سنة 1995م.
42. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت، دار العلم للملايين، ط 4، سنة 1983م.
43. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، الرسالة اللدنية، ويليهِ رسالة في كنه ما لا بد للمريد منه للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، مصر، مطبعة كردستان العلمية، د.ط، سنة 1328 هـ.
44. الغزالي، مقاصد الفلاسفة، مصر، مطبعة السعادة، ط 1، سنة 1331 هـ.
45. غوستاف لوبون، حضارة العرب، نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة-مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، د.ط، سنة 1969م.
46. فريدريك هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت-لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، سنة 1986م.
47. القشيري أبو القاسم، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، القاهرة، مطابع مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، د.ط، سنة 1989م.
48. القفطي جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، علّق عليه ووضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، سنة 2005م.

قائمة المصادر والمراجع

49. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس (585 ق.م) إلى أفلوطين (270م) وبرقلس (485م)، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، سنة 1991م.
50. محمد حسن مهدي بخيت، الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلس، الأردن، عالم الكتب الحديث، ط1، سنة 2015م.
51. محمد عبد الرحمن مرحبا، بدايات الفلسفة الأخلاقية في التراث البدائي والشرقي واليوناني، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، لبنان-بيروت، ط1، سنة 1995م.
52. محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسيّة، بيروت، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، ط1، سنة 1993م.
53. محمد عبد الرحمن مرحبا، خطاب الفلسفة العربية النشأة والتطور والنضوج، بيروت-لبنان، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، د.ط، سنة 1993م.
54. محمد عبد الرحمن مرحبا، قراءات وتحليلات في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت-لبنان، مؤسسة عزّ الدين للطباعة والنشر، ط1، سنة 1993م.
55. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون)، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط2، سنة 2014م.
56. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج 2 أرسطو والمدارس المتأخرة، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط3، سنة 1972م.
57. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج 1، القاهرة، مطبعة البيت الأخضر، ط 1، سنة 1938م.
58. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، ج 2، مطبعة البيت الأخضر، ط 1، سنة 1938م.
59. محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة-مصر، د.ط، سنة 1938م.
60. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، سنة 1962م.
61. محمود يعقوبي، خلاصة الميتافيزياء، ج 3 (فلسفة الوجود)، القاهرة - المغرب - الجزائر، دار الكتاب الحديث، د.ط، سنة 2002م.
62. مصطفى النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، مصر-القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، سنة 1997م.

قائمة المصادر والمراجع

63. مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصر-القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دون ط، سنة 1944م.
64. ويل وايريل ديورانت، قصة الحضارة (الشرق الأقصى -الصين-)، ج 4 من المجلد الأول، ترجمة محمد بدران، بيروت-لبنان، تونس، دار الجيل، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د.ط، سنة 1988م.
65. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ط، سنة 1936م.
- (3) المعاجم والقواميس:**
1. جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، ج 2، بيروت-لبنان، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، د.ط، سنة 1982م.

الملحق:

ملحق الدراسة: القائلون بالتقليد من مستشرقين وعرب (عرض ومناقشة)

إن هذا الطرح يعتبر في الحقيقة نقطة انطلاقنا للبحث في أصالة الفلسفة العربية الإسلامية، إذ أن الأبحاث والدراسات التي بدأت عند المستشرقين أول مرة ؛ إنما اختارت القول بعدم وجود أي إبداع في الإنتاج الفلسفي العربي الإسلامي على العموم ؛ وذلك منذ القرن التاسع عشر، ولم يبق هذا الرأي ولا حجة حkra على المستشرقين؛ بل انتقل إلى الأساتذة والمفكرين العرب.

القول بالتقليد عند المستشرقين:

إن حركة الاستشراق قد عرفت نشاطا كبيرا خلال الحقبة الاستعمارية منذ القرن التاسع عشر ؛ بل وقبله مع حملة نابليون على مصر، إذ رافق الحملات الاستعمارية، حملات أخرى للدراسات الاستشراقية لتلك الشعوب الشرقية وتاريخها وتراثها وجميع مقومات هويتها وثقافتها، وشملت الفكر الفلسفي العربي الإسلامي من خلال الوقوف على أهم مخطوطاته التي عثر عليها أولئك الدارسون، ولا ننكر فضلهم في تحقيق العديد منها والتعريف بها، وقد سادت نظرة عند أولئك المستشرقين مفادها ازدياد تلك الشعوب المتخلفة والمغلوب على أمرها سياسيا واقتصاديا وثقافيا، ونتج عنه القول بعدم أهلية تلك الشعوب في ذلك الزمان أو ما قبله على الإنتاج الفكري، وخاصة الفلسفي بحكم كونه أرقى أنواع ذلك الإنتاج.

سنبداً بأشهر المستشرقين الذين اشتهر عنهم القول بالتقليد؛ الفرنسي أرنست رينان، والذي اشتهر بنظريته في التفريق بين الجنسين الآري والسامي من حيث القدرات والمؤهلات العقلية في كتاباته، فهو من أبرز دعاة هذه النظرية التي شغلت العقول والأقلام زمنا، وسيشغل من موضوعنا حيزا مهما، حيث يصرح في كتابه تاريخ عام ومقارن للغات السامية أنه أول من قرّر بأن "الجنس

السامي دون الجنس الآري"¹، ومعنى قولنا جنس سامي هم أبناء سام بن نوح عليه السلام، كما أشارت إلى ذلك كتب التاريخ والأنساب والأعراف، والذين اشتهروا بنسبتهم لسام هم العرب والعبرانيون، أمّا معنى تقريره بأن الجنس السامي أقل مرتبة من الآري فإنه يقصد بذلك الملكة والاستعداد الذي يكونان أهم العوامل المساعدة على الإنتاج الفكري والإبداع في ميادين الحياة العقلية والعلمية والفنية على حدّ السواء، فالنفس السامية ميّالة للتوحيد في الدين وإتباع روح الجماعة وتقليدها، وميزتها الأهم البساطة والسطحية في منتجات اللغة والصناعة والفن والمدنية، أمّا النفس الآرية فعلى خلاف تماما من تلك النفس الأولى، فمن خصائصها التعدد في الدين، مما يفضي لبروز مسألة الذاتية أي حرية الذات فيما تقول وتعتقد خلاف روح الجماعة الملزمة بالتقليد، وهذه أهم خاصية تنمي أو تخلق روح الإبداع والإنتاج الفكري، إضافة إلى كون المنتجات الآرية تمتاز "بالتأليف والانسجام والعمق".² فهذه هي نظرية السلالات، والتمايز بينها من حيث القدرات، والاعتراف بتفوق الجنس الآري على مقابله؛ الجنس السامي.

وإننا نجده في كتابه (ابن رشد والرشدية) يقول واصفا الجنس السامي في معرض حديثه عمّا يسمّى عنده باسم الفلسفة العربية: "وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة، أقلّ بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير

1 إرنست رينان أورده مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصر-القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دون ط، سنة 1944م، ص10.

2 راجع مصطفى عبد الرازق نقلا عن رينان، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص11.

استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية.¹ فليس للجنس السامي ونخص منه فرعه العربي -بحكم كون المقتبس جاء في سياق الحديث عن الفلسفة العربية- أي قدرة على الإنتاج العقلي والذي تعتبر الفلسفة في أرقى مراتبه، فلا مؤهلات له يمتلكها تعينه على ذلك النوع من الإنتاج، بل حتى علوم الدين من فقه وحديث وتفسير وغيره هو من الغرائب عند رينان، فكأنها المفارقة، فرغم ضخامة الإنتاج الديني، لا نجد إنتاجا عقليا، والذي نعرفه اليوم من فلسفة تنسب للحضارة العربية الإسلامية هي في حقيقتها أجنبية عن هؤلاء القوم الساميين، فالإبداع ليس من مميزاتهم، أم التقليد والترجمة إلى لغتهم فهذا أقصى ما يمكنهم فعله إزاء العلوم العقلية أو الحكمية كما كان يحب أسلافنا تسميتها.

وبعبارة أوضح في الدلالة على ضالة شأن العرب الساميين عند رينان فإنّه في تاريخه للغات السامية يقول: "من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ فلسفة عربية مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات، فكل ما في الأمر، أنها مكتوبة بلغة عربية، ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل إسبانيا ومراكش وسمرقند، وكان معظم أهلها من غير الساميين."² وفي هذه العبارة دلالة على حقيقة موقف هذا المستشرق من تراثنا الفكري، فأولا لا يصح تسمية الإنتاج العربي الإسلامي فلسفة، فالحقيقة عنده أنها نسخة عن التراث الفلسفي اليوناني وكتابته بلغة غير لغته الأصلية، أي مجرد ترجمة وتعريب، فليس للعرب من المؤهلات ولا بيئتهم التي كانوا يعيشون فيها، وهي صحراء شبه الجزيرة العربية تصلح أن تكون منطلقا للفلسفة، ثم يقول بأن حتى هذا الإنتاج

1 إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعير، مصر-القاهرة، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، دون ط، سنة 1957م، ص ص 14-15.

2 إرنست رينان، أورده مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 11

الذي هو مجرد ترجمة وتقليد لم يكن للعرب الساميين دور فيه، بل إن الذين عنوا بهم جمهرتهم من أصول غير سامية لأن العرب قد ضعفوا في نظره حتى عن التقليد، فليس أولئك النقلة المترجمون من ساكنة جزيرة العربية الموغلة في البداوة الساذجة؛ والبعيدة عن الإنتاج الفكري العميق.

وإني لأعجب من هذا القول الذي اضطرب فيه صاحبه وتناقض، فهو من ناحية ينكر الطرافة والإبداع على الساميين وخاصة العرب الذين كان يقصدهم بالانتقاص، ويقول عن الفلسفة التي ينسبها لهم وكتب بلغتهم أنها مجرد تقليد، ثم يقول أن هذا الإنتاج الذي هو مقلد لم يكن له أيُّ محل في اهتمامات العرب الساميين، بل إن غيرهم هم من اضطلع به، فلئن؛ المنتوج العقلي المقلد ليس للعرب يد فيه فما باله ينتقص قدرهم، ثم إني أعرض المسألة في قياس حتى يتضح المقال:

○ الفلسفة العربية تقليد للفلسفة اليونانية لا إبداع فيها. (مقدمة كبرى)

○ الأجناس أخرى غير الساميين منهم بعض الآريين هم من اشتغل بالفلسفة العربية.

(مقدمة صغرى)

○ الأجناس الأخرى حتى الآريون منهم، مقلدون للفلسفة اليونانية. (نتيجة)

فإنَّ هذه النتيجة أو أنَّه يرى العرب دون مرتبة التقليد، فحتى هذه الأخيرة يُظنُّ بها -حسب

الدلائل من قوله- على العرب الساميين، وإن كان هذا اتجاهه فسوف يناقض نفسه من خلال ما

قاله في المقتبس السابق والذي قبله بأن العرب الساميين استعاروا وقلدوا فلسفة اليونان، فلن يخرج

صاحب التمييز بين السلالات عن هذين المفارقتين.

و الأعجب من ذلك أننا نراه يقول في موضع آخر: "الفلسفة في تاريخ نفس العرب لم تكن غير عارض استطرادي، والفرق الكلامية هي التي يجب أن يبحث فيها عن الحركة الفلسفية في الإسلام".¹ فالفلسفة التي اصطلح عليها باسم العربية -ولا ندري سبب هذا الاختيار فقد كان جمهرة أهلها مسلمين ديانة، أو داخلين في دولة الإسلام وتحت مسمى الإسلام الحضاري- هي عارض فقط لا أصالة فيه، أما الفرق الكلامية فهي الفلسفة الإسلامية الحقبة ، والمتكلمون منهم العرب الساميون، وعلى الرغم من أن تاريخ تطور الفرق الكلامية يثبت اعتمادها وامتزاج آرائها بالمنطق والفلسفة اليونانية، وأن المتكلمين في فترة ما طرخوا باب فلسفة الطبيعة بحديثهم عن الجوهر الفرد والطفرة، والجوهر والعرض، والتولد وغيرها من المباحث ذات الطابع الفلسفي لا الكلامي، فكيف حكم على أولئك بالتقليد، وتسامح مع هؤلاء، أم تراه يرى علم الكلام ليس من فروع الفلسفة كما نرى نحن اليوم. إن الحيدة عن طلب الحق لذاته وعدم النصفة وحقد المستعمر قد يعمي عن الحقائق ويوقع في التناقض، فأصبح من كان ينعته بالتقليد أبعد الناس عنه، ومن حكم بأنهم أهل الإبداع العقلي- الفلاسفة من غير الأصول العربية- ألصق بتهمة التقليد.

ونحن نتفق في الحكم على الفلسفة العربية الإسلامية -خصوصا التيار المشائي- بأنها غير أصيلة، ونؤيد رينان في طريقته التي اتخذها في كتابه ابن رشد والرشدية الذي نبّه في كثير من مواضعه إلى أصول الأفكار ومصادرها، إلا أننا لا نوافقه في تعليقه للتقليد من خلال تقسيمه للأجناس، والقول بتفوق أحدها من خلال دراسات لغوية رُبطت بالقدرات العقلية.

ننتقل الآن من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، ومع شخصية أخرى درّست الفلسفة في الجزائر إبّان الحقبة الاستعمارية، وهو ليون جوتييه الذي نراه يتابع سلفه في مسألة التمييز بين

1 إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتير، مرجع سابق، ص 106.

الجنسين الآري والسامي قائلا: "في كل مظاهر النشاط الإنساني، من أدناها كمسائل الطعام واللباس إلى أعلاها كالنظم السياسية والاجتماعية، تتجلى في الجنس الآري من ناحية، والجنس السامي - معتبرا في أخلص أنواعه أي النوع العربي - نزعات أصيلة متقابلة. العقل السامي يجمع بين الأشياء: متناسبة وغير متناسبة، مع تركها منفصلة بلا رباط يصلها، منتقلا بينها بوثبات مباغنة لا تدرج فيها. أما العقل الآري فعلى عكس ذلك، يؤلف بين الأشياء بوسائط تدرجية لا يتخطى واحدا منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحس التنقل فيه.¹ ولعل من يقرأ هذا الكلام ليتساءل هل بقي للساميين حسب هذا القول ما يصطلح عليه اسم عقل، وهل يصلح أن يطلق عليهم إلا تجوزا؟ فأبي عقل هذا الذي لا تناسق فيه ولا انسجام، يجمع شتاتاً لا صلة بينه ولا رابطة، ولا محاولة له للربط والتنسيق، فهل هذا عقل يقوم بوظائفه التي خلق لأجلها وكرم الإنسان دون بقية أنواع جنسه به.

ثم إننا قبل أن نتساءل عن ذلك نلاحظ أن جوتيه قد وضع الجنسين الآري والسامي موضع تقابل لحد التناقض، فيصبح ما يثبت لأحدهما يرتفع عن الآخر ضرورة وفق قواعد التقابل في عرف المناطق، فإذا كان الآري هو المبدع، كان السامي مقلدا بالضرورة، وإذا كان الأول منظما منسقا منسجما ممتلكا لقدرات التركيب والتحليل والتدرج في التفكير، كان الأخير مناقضا له تمام التناقض، فهل يقدر عقل كالعقل السامي المقطوع الوشائج، والمفتقر للحد الأدنى من ملكات العقل على إنتاج علم أو فكر أو حضارة؟

ونجد المستشرق دي بور ينتقص من شأن العقلية السامية بقوله: "لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمة، وكان هذا التفكير

1 ليون جوتيه، أورده مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص22.

السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة، متفرقة لا رباط بينها، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره، وإذا عرض للعقل السامي ما يعجز عن إدراكه، لم يشقّ عليه أن يردّه إلى إرادة الله التي لا يعجزها شيء.¹ وهذا هو الكلام عينه الذي رأيناه مع جوتيه، عقل لا ترتيب فيه لما يجمعه، ولا حظّ له في الفلسفة إلا بفضل الترجمات للتراث الفلسفي اليوناني، عقل ساذج إذا استشكل أمراً أرجعه إلى مصدر غيبي، وكأننا أمام التفسير بلأسطورة (مراحل طفولة العقل البشري) الذي كان يعمل في زمانه عمل العلم والفلسفة، حتى وإن كنّا نعتقد في قرارة أنفسنا أن للأسطورة فلسفتها فهي محاولة للتفسير في حدود ما وصل إليه العقل البشري في تلك الأزمان التي تعذب عن ذاكرة التاريخ. ونعود لنظرية التمييز بين السلالات فنجد هذا القول يؤكدّها ويتابعها، فالعقل السامي إمّا خرافي إن عجز عن التفسير، وإمّا مقلّد لليونان إن وجدنا عنده نوع من التعقل للمسائل والمحاولة لفهمها أو تفسيرها.

ويؤكد دي بور عدم أصالة الفلسفة العربية الإسلامية بقوله: "وظلّت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين، لا ابتكارا... ولندع الآن ردّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته."² إنه في الشق الأول من كلامه يثبت ما انتهينا نحن إليه من خلال دراسة ونقد ومقارنة نصوص فلاسفة التيار المشائي العربي الإسلامي مع نصوص فلاسفة اليونان ونظرياتهم، ونحن نوافقه في القول بأنهم مقلدون وتلفيقيون، إلا أننا لا نوافقه في سبب التقليد الذي اعتبره عجزاً في العقل السامي. ثم إنه قال بإمكانية ردّ كل فكرة إلى

1 ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، لبنان -

بيروت، دار النهضة العربية، ط3، سنة 1954م، ص24.

² المرجع نفسه، ص ص53-54.

أصولها، وهذا هو البحث الذي يمكن أن يناقش ويؤخذ بعين الاعتبار، وليس إطلاق الأحكام جزافاً، وهو ما نعييه على كل من تصدر للحكم على الفلسفة العربية الإسلامية دون اللجوء للنصوص، بل إن دي بور ذاته في تاريخ الفلسفة في الإسلام قال بأنه يريد تبيان الهيكل والبناء الفلسفي الذي شاده العرب المسلمون فقط، دون ردّ الرأي لأصله ومصدره، ووعده بوضع مبحث خاص بذلك، إلا أننا لم نقف على ذلك المبحث.

ويقول إميل برييه: "فالفلاسفة المسلمون، ممّن اهتموا إلى الإسلام وكتبوا بالعربية وما كان كثير منهم من أصول سامية، وجدوا شطراً من مناهجهم ومن موضوعات تأملهم إما في الكتب اليونانية، التي نقلها النصارى النساطرة، القاطنون في آسيا الصغرى وفارس، إلى السريانية والعربية منذ القرن السادس، وإما في المأثورات المزدكية التي كانت لا تزال حية في فارس، بل بكل ما يخالفها من فكر الهند".¹ ولا يحتاج هذا القول لكثير مناقشة فقد سبق أن رأينا مفارقة عجز العقل العربي حتى عن مجرد النقل والتقليد، وذلك لكون الفلاسفة المسلمين من غير الأصول العربية السامية، لكن هناك إضافة قدّمها لنا هذا المقتبس لم تكن عند السابقين، وهي أن ما سبق من الآراء كان يحصر النقل في الفكر والفلسفة عن اليونان دون غيرهم، وفق ما نسميه اليوم نوعاً من المركزية الأوروبية، أما هذا الأخير فقد أضاف لنا عناصر أخرى دخلت في تكوين الإنتاج الفكري العربي الإسلامي المقلّد وغير الأصل، وهذه العناصر هي تراث الأمم الشرقية القديمة من فرس وهنود، فكأن الفكر العربي الإسلامي ليس إلا مزيج من تراث الشرقيين وروحهم، وتراث الإغريق وروحهم، وشتان ما بين الروحيين من فوارق عند أصحاب التمييز والتفوق المنسوب لسلالة دون أخرى، فهذا الأخير قد

1 إميل برييه، تاريخ الفلسفة، ج 3 العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، لبنان-بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، سنة 1988م، ص116.

حاد قليلا عن الرؤية القديمة التي جعلت من الفلسفة معجزة اليونان دون سواهم من الأمم، ولكن إذا كان القول موجها للانتقاص من قدرة العقل العربي على الإبداع فلا ضير من أن يصبح الفكر الشرقي القديم إلى جانب الفلسفة اليونانية أحد مكونات ذلك الفكر الخليط المشوّه، والمنقول عن الأمم السابقة عليه من شرقيين ويونان.

ومن أساتذة الجامعة المصرية من المستشرقين؛ الأستاذ سانتلانا المستشرق الإيطالي الذي يثبت التقليد بقوله: "العلوم الإسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وأفكار اليونان، بل وعلى أوهام اليونان، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام، ولا مذاهب المتكلمين ولا بدع المبتدعين، من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية، لا مجرد إلمام."¹ إن سانتلانا قد تحدث عن العلوم الإسلامية جملة، ولم يقصر حديثه عن الفلسفة الإسلامية فقط، وأطلق حكما عاما يشمل جميع ما أنتجته الحضارة العربية الإسلامية من معارف، من يستطيع أن يلم بكل ما أنتجه العرب والمسلمون من آثار؟ هذا من جهة، ومن جهة ثانية إن حكما مثل هذا يحتاج إلى أدلة قوية، فقد أضاف في نصه السابق المعارف التي أنتجها الإسلاميون من المتكلمين، وهنا قد جانب الصواب لحد بعيد، فبدايات علم الكلام لا صلة لها إطلاقا بالفلسفة اليونانية، بل كانت مواضيع الكلام من صميم العقيدة الإسلامية، والنصوص الدينية المتضمنة لها، ثم أين منها الفقه والتفسير والحديث واللغة وعلم الأخبار والأنساب، التي كانت عربية وإسلامية صميمة.

وليس فقط هذا فمناهج مفكري الإسلام في كثير من المواضيع تخالف اليونان، فقد رفض المتكلمون على الأقل أول أمرهم منطق اليونان وفلسفتهم، وفي ميدان العلوم التجريبية قد خالفوا

¹ دافيد سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، حققه وقدم له وعلق عليه محمد جلال شرف، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ط، سنة 1981م، ص27.

وانتقدوا مناهج اليونان، بل وأبدعوا مناهج جديدة؛ منها التععيد للنحو العربي والبلاغة وأصول الفقه، والحديث عن هذه النقاط بالتفصيل قد أغنى فيها على سامي النشار في كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام*، إضافة إلى أنور الجندي في كتابه أضواء على الفكر العربي الإسلامي، وهنالك يتبين لك أن العلوم الإسلامية ليست كلها معتمدة على النظريات اليونانية فقط.

ثم نضيف إلى رأي سانتلانا ؛ ونقول نعم إن فلسفة المشائين العرب المسلمين لا تفهم على الحقيقة إلا من خلال معرفة مذاهب اليونان لأنها منقولة عنهم، فقد كان الأولى به وهو يكتب تلك المحاضرات أن يقدم الشواهد من نصوص الفلاسفة، ويتخذ من المنهج الفيلولوجي عمدة في دراساته ويثبت التقليد، ولا يكتفى بإطلاق الحكم، ويكتب معرّفًا بمذاهب اليونان ومنبها لطلابه على أهمية دراستها.

نموذج عربي متابع للمستشرقين:

لقد اشغل جملة من الباحثين والمفكرين العرب المسلمين بالإشكالية التي أثارها المستشرقون في القرن التاسع عشر، والتي كان البعض يدرسونها في الجامعات العربية من الأستاذ سانتلانا في

* يقول على سامي النشار واصفا منهج الحسن بن الهيثم: "استخدم المنهج الاستقرائي. يقول (يقصد ابن الهيثم) وهو بصدد بحث كيفية الإبصار: نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس. ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدرّج والترتيب، مع انتقاد المقدمات، والتحفّظ في النتائج. ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرّيه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرى في سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، فلعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي به يثلج الصدر، ونصل بالتدرّج والتلطّف إلى الغاية التي عندها يقع اليقين، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التي يزول معها الخلاف ويجسم بها مواد الشبهات." انظر علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية، ط3، سنة 1984م، ص347.

فابن الهيثم قدّ للمنهج الاستقرائي ويقرر استعماله في مجال البصريات ودمجه مع القياس، وهذا دليل على أصالة علمائنا في ميدان المناهج العلمية.

جامعة القاهرة. فقد كان لهذا الرأي القائل بأن العقل العربي الإسلامي لم يبدع شيئاً طريفاً في عالم الفكر والفلسفة أنصار في العالم العربي بحكم التثاقف الذي ساد تلك الفترة التي راجت فيه نظرية السلالات حتى نفقت أسواقها شرقاً وغرباً، ونريد أن نذكر شاهداً واحداً فقط نتخذه كمثال.

إننا نجد الرأي القائل بضعف الروح الإسلامية مقارنة باليونانية عند بدوي، فهو يقول: "فللروح اليونانية تمتاز أول ما تمتاز بالذاتية، أي شعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات، وبأنها في وضع أفقي بإزاء هذه الذوات الأخرى، حتى ولو كانت هذه الذوات آلهة؛ بينما الروح الإسلامية تفني الذات في كل ليست الذوات المختلفة أجزاء تكوّنه، بل هو كلّ يعلو على الذوات كلّها".¹ وقد مرّت بنا مسألة التمييز بين الروح الآرية، والروح السامية، إلا أن بدوي هنا لا يقارن العرب كعرق باليونان، بل يقارن الروح الإسلامية مع الروح اليونانية، ولقد تجلّى لنا في قوله هذا مدى تمثله للفلسفة اليونانية التي اشتغل بها وأرخ لها، بل وتمثل لنا مدى إعجابه بتلك الفلسفة وروح أصحابها، وأما ذوبان الذاتية عند المسلمين في روح الجماعة، أو في قوة متعالية فقد أسسه على نظريته لمفهوم الإجماع كمثال قدّمه لانعدام الذاتية في التفكير، واختيار المسلم للتفكير الجماعي على أساس اعتقاده بأن المسلمين ينزلون هذا الإجماع منزلة الكلمة الصادرة من الذات المتعالية، ولكن ما مدى صحّة ما ذهب إليه بدوي؟ إن الإجماع كمصدر من مصادر التشريع إنما تلجأ إليه الأمة عند عدم وجود النص من تلك القوة العليا كما أسماها، بل وعلى العكس من ذلك فإن أدعى الأمور للقول بأن الباب مفتوح في باب التفلسف الذي يرتبط بالذاتية، هو وجود الإجماع الذي يؤدي حتماً لا محالة للاجتهاد بالرأي، وليس اعتباره تغييباً للذات في مقابل الجماعة، وأنه

1 عبد الرحمن بدوي في مقدمته لكتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، مصر، مكتبة النهضة المصرية، دون ط، سنة 1940م، ص "و".

دعوة للتقليد. ثم ما بال بدوي يركّز على الإجماع لإنكار القدرة على التفلسف عند المسلمين؟ إن المسلمين قد قرّروا: "لا يجوز للمجتهد بعد اجتهاده تقليد غيره بالاتفاق" ¹ أوليس هذا إثباتا للذاتية، ودعوة لها، وليس عند الفلاسفة، بل عند الفقهاء الذين يمثلون الروح الإسلامية الميالة للإجماع.

ثم إن بدوي قد غلبته نزعته الوجودية في البحث عن الذاتية، فالإجماع كما عرفه علماء أصول الفقه إنما هو منافع للذاتية التي تدعو إليها الوجودية المعاصرة، والتي كان بدوي من دعائها في العالم العربي، لكن لعلنا نطرح سؤالاً مهماً هنا: أليست الوجودية المعاصرة الداعية للذاتية ثورة على الفلسفات العقلية المجردة بما فيها التراث اليوناني بروحه وعقليته اليونانية؟

ثم يحدّد لنا بدوي حقيقة المعيار الذي يجب من خلاله الحكم على الفلسفة الإسلامية: "وهنا لا ينبغي أن يبالغ المرء في تحديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نظراء لأفلاطون وأرسطو، بل ولا لأفلوطين، لأن هؤلاء عدموا النظر حتى كنت وهيكل". ² فقد قال بأن معياراً كهذا ؛ أي قياس الفلاسفة العرب المسلمين بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين، هو معيار لا يخلو من الشطط والحيث، فأين مثل أولئك الأعلام اليونان في الحضارة العربية الإسلامية، بل لم يوجد لهم نظراء إلا في الفلسفة الحديثة الأوروبية، وقد رجعنا مرة أخرى إلى النظرة المركزية في الفلسفة، وأنها غريبة خالصة. نقول إن الباحث بعمق في تاريخ الحضارات الشرقية القديمة يجد فيها تقريباً جلّ المذاهب التي ظهرت في تاريخ الفلسفة، ولها أعلام أقاموا مذاهب مؤسسة، وأنتجوا فلسفة شرقية، وأن المتكلمين من أمثال أبي الهذيل العلاف والنظام المعتزليين قد أقاموا مذهباً في الذرة جعلوا منه حجة

1 الأسنوي جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق وتعليق وتخرّيج محمد حسن هيتو، لبنان-بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، سنة 1981م، ص524.

² عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية (موسوعة الحضارة العربية)، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، سنة 1987م، ص154.

طبيعية على مسألة من مسائل العلم الإلهي (القدرة الإلهية)، فالعظمة لا تختص بالغربيين وحدهم، ورغم إنكار بدوي لتسمية علم الكلام باسم الفلسفة، إلا أن المتكلمين أقاموا مذاهب موازية لمذاهب اليونان لا يمكن إنكارها. إن الحقيقة التي يجب قولها هو أن المشائين العرب المسلمين هم من لم يكونوا في منزلة فلاسفة اليونان فافتقروا بشرح آرائهم، والتعليق على مذاهبهم التي انبهروا بها، لكن لا يجب علينا تعميم هذا الحكم على كل الإنتاج الفكري والفلسفي العربي الإسلامي.

رأي ومناقشة:

قبل أن نختتم هذا الملحق، يجب أن نقف قليلاً على تلك النظرية التي تبناها دعاة التعصب للجنس، ونناقشها في جوهرها ومضمونها. إن هؤلاء بنوا حكمهم عن الفلسفة العربية الإسلامية انطلاقاً من نظرتهم للجنس العربي السامي ولغته، والذي هو عندهم حسب تلك الدراسات جنس أدنى مقارنة بالجنس الآري، لكن هذه النظرية ومثيلاتها منهجياً: "تشتبك في خطأ فادح هو أنها تصدر أحكاماً ذات قيمة ثانوية، وتعلق أهمية مطلقة على ظروف استثنائية محدودة العدد، وتعمم إلى غير نهاية بعض الحالات الفردية... إنها تستعمل كلمات مطاطة فضفاضة لها أكثر من معنى".¹ فلا أساس من العلم والتجربة قامت عليه نظرية التمييز بين السلالات، فقد أسقطها العلم وأثبت بطلانها، ذلك لأنها لم تقم على أساس متين يستند للبرهان اليقيني، بل هي أحكام تعسفية عنصرية استعمارية، ولكن كيف تأتي لأصحابها صياغتها؟

إن السند الأساسي الذي قامت عليه نظرية التمييز بين الآريين والساميين هو: "ما ذهب إليه جوبينو: من أن وجود لغة آرية أصلية تفرعت عنها اللغات الهندية الأوروبية، يقتضي كذلك وجود

¹ محمد عبد الرحمن مرحبا، قراءات وتحليلات في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت-لبنان، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1، سنة 1993م، ص80.

سلالة آرية، فقد كان وهما من الأوهام.¹ فأبي صلة بين اللغة والجنس، وكيف لنا من اللغة أن نحدد صفات جنس من الأجناس ونجعله أرقى من الآخر، وهل حقيقة أن كل من تكلم اللغة الآرية والتي تفرعت عنها اللغات الهندو أوروبية هم من أصل واحد، وأين لنا بالجنس الأصيل الذي لم يقع فيه اختلاط عبر هذا التاريخ الطويل للبشرية وما وقع لها من هجرات متعاقبة عبر الزمن، وكثيرا ما نجد الصفات الفيزيولوجية التي حددها أصحاب السلالات للجنس الآري لا تشمل كل الآريين الذين يشاركونهم الأصل المشترك للغة، وكيف لنا أن نحكم على الوضع العقلي لفرد من خلال الجنس الذي ينتمي له.

إن الطبيعة حقيقة قد جعلت البشر يتفاوتون في المواهب العقلية والاستعدادات، لكن هذا موجود عند البشر جميعا بمختلف أجناسهم كما هو مشاهد في الواقع، ولا يمكن حصره في جنس بإزاء جنس آخر، كما أن مقياس هؤلاء لغوي أكثر منه عرقي وبيولوجي، فلو كان التفوق للآريين، أو من يتكلم لغة أصولها آرية، لوجدنا ذلك التفوق المزعوم عند جميع الشعوب الآرية، ولاشتركوا في كل الصفات، ولكن ذلك غير موجود لعدم وجود الارتباط بين اللغة والجنس أو العرق.

لقد أسقط العلم والواقع هذه النظرية فلا محل لها اليوم في عصرنا هذا، إلا من أراد التعصب والهوى والحيدة عن الموضوعية في الدراسة، وإلا فالأصل في تقليد الفلاسفة العرب المسلمين لليونان في إنتاجهم الفلسفي له مبررات أخرى غير ذلك التقسيم العنصري، فالواقع يثبت خلاف ذلك من خلال ما بقي في التراث من إنتاج علمي وفكري للساميين، وإذا احتج أحد بأن أغلب حملة العلم من العجم، فقد أجاب عن ذلك ابن خلدون كما مرّ معنا في المدخل التمهيدي للفصل.

¹ عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط 2، سنة 1989م، ص ص 191-192.

إن غالبية علماء وفلاسفة الإسلام هم ساميون في اللغة، آريون في العرق، ومع ذلك تمّ الحكم على الفلسفة العربية الإسلامية بالتقليد من قبل أصحاب السلالات، ونحن نقول إن سبب التقليد في الإنتاج الفلسفي يعود لعاملين أساسيين:

الأول يتمثل في ميل العرب إلى الجانب الواقعي، والتجريبي من المعارف حيث: "فاق العرب أساتذتهم بسرعة في جانب العلوم التي تقوم على التجربة، ولكن بما أن الفلسفة لم تقم حينئذ على التجربة وما إليها لم يتفق للعرب فيها تقدم محسوس".¹ وهذا ما يشهد به واقع الحال، فمن تتبع الإنتاجات العلمية للعرب والمسلمين وجدها قد تجاوزت التراث اليوناني، بل وانتقدته وصححت أخطاءه، وتم ابتكار نظريات جديدة، ولا نجد لهذا مسوغاً إلا بالقول بميل العرب للجانب العلمي التجريبي، مقارنة بالجانب الفلسفي الذي لم يبدع فيه المشاؤون العرب المسلمون شيئاً طريفاً، فتاريخ العلوم عند العرب حافل بالإنجازات والإبداعات² إذا ما تمّ مقارنته بفلسفة المشائين مثلاً، ولا نجد لهذا تفسيراً غير الميل للروح العلمية التجريبية.

والثاني أنه بالرغم من ميل العرب إلى الإجراء، في مقابل النظر المجرد فإن هذا ليس حكماً عاماً ومطلقاً يشمل كل جوانب الفكر العربي الإسلامي، فالمتكلمين قد بحثوا في قضايا الميتافيزيقا التي من صميم العلم الإلهي (الذات والصفات، المعاد، القدر، الوحي والنبوة، كلام الله، قدم العالم وحدوثه...) وأسسوا لميتافيزيقا خاصة بهم، وبل ورفضوا الميتافيزيقا اليونانية. لا يمكن القول بأن

¹ غوستاف لوبون، حضارة العرب، نقله إلى العربية عادل زعير، القاهرة-مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، د.ط، سنة 1969م، ص442.

* يقول الباحث الفرنسي بريفولت: "إن روجر بيكون درس اللغة العربية، والعلوم العربية، في مدرسة أكسفورد على خلفاء معلمها العرب في الأندلس، وليس لروجر بيكون، ولا لسميه الذي جاء بعده، الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار المنهج التجريبي". انظر روبرت بريفولت في كتابه صناعة الإنسانية، أورده عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 198.

الفلاسفة المشائين العرب المسلمين إنما قلّدوا اليونان في فلسفاتهم لميل العقلية العربية للروح الواقعية وعجزهم عن بلوغ النظر العقلي المجرد، فلو كانوا كذلك لما استطاعوا تفهم النظريات اليونانية في باب العلم النظري، بل وفي أعلى مراتب هذا العلم ؛ الفلسفة الأولى والعلم الإلهي، فمن كان ذا استعداد أدنى كالساميين لم يقدر على إدراك المعاني الموجودة في كتب اليونان أرباب النظر. إن التاريخ يشهد أن كثيرا من الآثار اليونانية قد حفظتها الترجمات العربية ومؤلفات الفلاسفة وشروحاتهم على تلك المذاهب القديمة، فلا يتهم المشاؤون بالتقليد لأنهم من طبيعة أدنى في الاستعداد والقدرات من الآريين، وإلا لما أدركوا كنهه جلّ آراء كبار فلاسفة الجنس الآري هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالسر في التقليد إنما هو عامل الإنبهار، والإعجاب المفرط بتلك المذاهب العظيمة التي شيّد بها كبار فلاسفة أثينا والإسكندرية.

وهذا دي بور يؤكد أن الفلاسفة المسلمين كانوا مفرطين في الإعجاب بمذاهب اليونان، حيث يقول: "وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسموّ العلم اليوناني، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنّه بلغ أعلى درجات اليقين".¹ ونوافق دي بور في قوله بإعجاب البعض من مفكري الإسلام بالعلم اليوناني حدّ التقديس، والتنزيه عن الوقوع في الخطأ، إلا أنه كان من الأجدر به تحديد المصطلحات أكثر، فمن المفكرين في الإسلام من تابع اليونان (التيار المشائي مثلا) أما البعض الآخر فقد عارضه بشدّة (المتكلمون)، فهذا ما ينبغي أن يقال اللهم إلا إذا كان يعتقد بتقليد المفكرين العرب المسلمين جملة لليونان، وهذا قول ظاهر الشطط.

ونؤيد دعوانا بأن الفلاسفة العرب المسلمين، ونقصد منهم المشاؤون ؛ عظموا اليونان فقلّدوهم،

حيث أنّ الفارابي يقدم وصفا لأفلاطون وأرسطو: " نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين

¹ ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مرجع سابق، ص 52.

الحكيم؛ وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال ؛ وإليهما يساق الاعتبار ؛ وعندهما ينتهي الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة، والاستنباطات العجيبة، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء إلى المحض والحقيقة.¹ فالعبارة لا تحتاج لتأويل كونها في غاية الوضوح، فالتعظيم لأفلاطون وأرسطو وفلسفتيهما جلي، وقد جدّ الفارابي محاولا الجمع بين رأيي الحكيمين لينفي عنهما صفة التعارض، أو أن أحدهما وقع في التناقض أو الزلل، فهما أرقى فكرا وحكمة من الوقوع في الخطأ أو مجانبة الصواب، وقد بذل الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين من الحجج ولي النصوص، مع ما توفر له من أثولوجيا المنسوب لأرسطو ؛ ما جعله يرفعهما للقمة في بلوغ الحق الذي لا مرأى فيه، مع أن هذه المحاولة ليست جديدة عنده، بل سبق إليها، إلا أنه أعادها من جديد تعظيما لفيلسوفين مبرزين يظنّ بهما على مخالفة الحق.

إن ابن سينا أيضا يصف لنا سبب تأليفه لكتاب الشفاء بداية جزئه الخاص بالمنطق؛ مع الإشارة إلى كتاب آخر في المنطق اسمه اللواحق بقوله: "ولي كتاب غير هذين الكتابين، أوردت فيه الفلسفة على ما هي بالطبع، وعلى ما يوجبها الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقى فيه من شقّ عصاهم ما يتقى في غيره، وهو كتابي في (الفلسفة المشرقية). وأما هذا الكتاب فأكثر بسطا، وأشدّ مع الشركاء من المشائين مساعدة. ومن أراد الحق الذي لا جمجمة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب".² فالسبب في تأليف الشفاء إنما هو مسايرة الشركاء في الصناعة، ويقصد بهم الفلاسفة في عصره، قلنا مسايرتهم في إتباعهم طريق المشائين في الفلسفة، طريق أرسطو وتلامذته، وقد نبّه إلى أنه لم يرد في هذا الكتاب شقّ عصا هذه العصابة من الفلاسفة،

¹ الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، بيروت-لبنان، دار المشرق، ط2، سنة 1986م، ص82.

² ابن سينا، الشفاء، ج1، مصدر سابق، ص10.

وكان الذي يتكلم بغير ما جاءت به المدرسة المشائية، أو الأجدر أن نقول المشائية كما وصلت إليهم، ليس بفيلسوف، لذلك فهو ينبّه إلى أنّه في موسوعته الشفاء إنما تابع المشائين موافقة لزملائه الفلاسفة المتعصبين لأرسطو ومدرسته، فقد أدى الإفراط في الإعجاب بالمعلم الأوّل إلى التعصب له، ورفض تسمية الإنتاج الفكري باسم الفلسفة، ما لم يكن على منوال أرسطو.

لقد نبّه ابن سينا أن فلسفته الحقيقية ليست متضمنة في كتاب الشفاء، لأن ما فيه ليس إلا تقليدا لأرسطو، وبسطا للفلسفة التي ينادي بها المغالون في الإعجاب بالمشائية، وأن فلسفته الحقّة إنما هي مودعة في كتابه الفلسفة المشرقية، والذي لم يصلنا للأسف، لذا قلنا في الخاتمة إن في التراث ما لو كشف لربما غير حكمنا عن هؤلاء الأعلام بأنهم اكتفوا بالتقليد، وإن كان الفكرة الأولية عن هذا الكتاب من عنوانه أنه نزعة إشراقية ستعود للروح المشرقية والتراث الفارسي القديم، لكن هذا ليس حكما، بل يبقى ظنّا غير مؤسس. إن ما يهمنا هو إشارة ابن سينا لتعصب فلاسفة عصره للمشائية، واعترافه بمسايرته وعدم رغبته في الخروج عن جماعتهم المتعصبة، والتي قلّدت أرسطو لفرط إعجابها به، وليس لكونهم ساميون غير قادرين على الإنتاج الفلسفي.

لكن الذي كان ينبغي لابن سينا فعله، أو الأولى إنما هو اتباع الحق الذي يراه، وليس متابعة مذهب المشائين، والذي على حد زعمه لم يكن يراه حقا، وأن يفعل كما قال أرسطو أحب الحق وأحب أفلاطون، فإذا افترقا فالحق أولى بالمحبة، فيحب ابن سينا الحق ويحب شركاءه من المشائين العرب المسلمين، فإذا فارقوا الحق الذي كان يراه، يجعل محبته للحق وحده دونهم، ولا يقلدهم في تقليدهم لمذاهب المشائين اليونان.

وابن باجة كمثال ثان عن الإعجاب والتقديس المفضي إلى التقليد؛ يقول واصفا حال أرسطو مع بلوغ مرتبة السعداء (المعرفة والاتصال بالعقل الفعال ومشاهدة الحقائق) التي لا يبلغها إلا القلة القليلة جدًا: "فأنزل أن تلك المرتبة موجودة لشخص ما، وليكن أرسطو، فأرسطو مثلاً هو ذلك العقل الذي رسم قبل هذا".¹ فبلوغ مرتبة الحكماء، والاتصال بالعقل الفعال التي هي نادراً ما تقع للمتوحد، كان أرسطو من الواصلين لها، ومن القلائل الذي استطاعوا تجاوز رتبة الجمهور ؛ والنظار، أي بلوغ المرتبة الروحانية والإلهية، فيكون بذلك إنساناً سامياً يسير وفق طريق العقل والفكر فقط.

لقد كان ابن رشد من أكثر المشائين إفراطاً وغلواً في أرسطو، ولقد جمع أرسنت رينان جملة من الأقوال لابن رشد يعظم فيها أرسطو ومذهبه*، ولقد ذهب ابن رشد فيها حدّ الشطط، وجعل أرسطو في مرتبة فوق مرتبة البشر، مرتبة العصمة، ومرتبة لا يقول إلا الصواب، ومن مذهبه هو الحق الذي لا جمجمة فيه.

ولا نريد استعراض كلّ الشواهد التي تثبت غلو المشائين العرب المسلمين في فلاسفة اليونان، بل نكتفي بمثال من الشرق وآخر من الغرب. والنتائج المتوصل لها أن المشائين العرب المسلمين حقاً مقلدين، إلا أن تبرير التقليد ليس بسبب عرقي (الجنس السامي)، أو لسبب ديني أو لغوي، أي أنه لا يوجد سبب موضوعي للإتباع كما قرره رينان ومن سار في ركاب مذهب، حتى اتخذوا منه حكماً يقبل التعميم ليشمل العقل العربي ككل، بل السبب الذي نراه هو المبالغة في تقديس اليونان فقط، وهو سبب ذاتي يخص متفلسفة الإسلام، وإلا لما وجد عندنا النظائر من المتكلمين، ولا الروحانيون

¹ ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، مصدر سابق، ص ص 169-170.

* راجع أرسنت رينان، ابن رشد والرشدية، مرجع سابق، ص ص 70-72.

من المتصوفة الذي جعلوا لهم مقامات وأحوال ترتبط بالتصوف العربي الإسلامي، ولما وجد عندنا الإبداع في ميدان العلوم الذي شهد به كبار الباحثين كجورج سارطون وويل ديورانت.

"إشكالات الفلسفة المشائية العربية الإسلامية بين الإبداع والإتباع"

الملخص:

إن انعدام الرسالة السماوية دفع فلاسفة اليونان للإجابة عقلا عن جملة من الإشكالات، تبلورت عبر تاريخ الفلسفة القديم في ست إشكالات كبرى، أهمها ما كان منصبا حول المباحث الميتافيزيقية. ومع وجود الرسالة السماوية عند المسلمين والتي أجابت عن تلك الإشكالات التي طرحها اليونان، وبالخصوص مبحث الميتافيزيقا فقد كان أمام الفلاسفة العرب المسلمين ؛ ونقصد منهم المشائين، فإما أن يكونوا لاهوتيين ؛ يتابعون الإجابة الدينية، وإما أن يكونوا فلاسفة أحرارا، وفي هذا الشق الثاني، إما أن يتحرروا من سلطة الفلسفة اليونانية، وإما أن يتابعوها. وقد جعلنا الموضوع نصب أعيننا محددين من بين الأهداف التي نسعى لها في دراستنا الأكاديمية؛ تحقيق القول في هذه المسألة معولين على النصوص الفلسفية للمشائين العرب المسلمين ومقارنتها مع نصوص اليونانيين، فأنتهينا للحكم بالتقليد لا على أساس نظرية التفوق، بل كان قوام الحكم الموضوعية لا الذاتية، وتحديد سبب التقليد من خلال المصادر أولا، ثم تبيان العلة في الإتباع التي تمثلت في الإعجاب المفرط باليونان، وحصر الفلسفة فيما ينسج على منوالهم، وأن النص الديني إنما يخاطب العامة على قدر عقولهم؛ لا الخاصة، وهؤلاء لا يناسبهم إلا الخطاب الفلسفي اليوناني.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإسلامية؛ المشائية؛ الإبداع؛ التقليد.

« Problèmes de la philosophie péripatéticienne arabo-islamique entre l'innovation et l'imitation »

Résumé :

En raison de l'absence du message céleste, les philosophes grecs ont essayé de répondre rationnellement à un ensemble de problèmes qui se sont concrétisés tout au long de l'histoire de la philosophie antique en six problèmes majeurs, dont les plus importants étaient axés sur les investigations métaphysiques. Avec la présence du message divin chez les musulmans, qui répondait à ces problèmes posés par les Grecs, et en particulier la métaphysique, c'était devant les philosophes arabes-musulmans : nous entendons. Parmi eux, les péripatéticiens, soit ils sont théologiens et suivent la réponse religieuse, soit ils sont philosophes libres. Sous ce second aspect, soit ils s'affranchissent de l'autorité de la philosophie grecque, soit ils poursuivent. Nous avons fait le sujet spécifique, parmi les buts que nous cherchons dans nos études universitaires à atteindre dans ce domaine, en nous appuyant sur les textes philosophiques des musulmans arabes et en les comparant avec les textes des Grecs. Nos ancêtres passent par les sources. Pour les doctrines de la Grèce, et la restriction de la philosophie à ce qui est tissé selon leurs modèles, et que le texte religieux s'adressé au public selon leurs esprits, et n'est pas dirigé. Vers le particulier, et ceux-ci ne leur conviennent qu'au discours philosophique.

Mots clés : Philosophie islamique, péripatéticienne, innovation, imitation

« Problems of the Islamic philosophy peripatetic between the authentic view and the forged contribution »

Abstract :

Due to the absence of a divine message, Greek philosophers tried to answer rationally a number of problems. That can be identified throughout the history of ancient philosophy in six major problems, the most important of which was focused on metaphysical investigations. With the presence of the divine message among Muslims, which answered those problems posed by the Greeks, particularly the metaphysical ones, Arab Muslim philosophers i.e. peripatetic, were given a choice either to be theologians (they follow the religious answer), or free philosophers. In the latter, they can be either free from the authority of Greek philosophy, or followers to it. As this subject is highlighted, our main concern among other goals we seek to study in this academic research is the attempt to achieve a concrete answer to this matter relying on the philosophical texts of the Arab and Muslim pedestrians and comparing them with the texts of the Greeks. Therefore, we ended up judging that pedestrian Arab and Muslims were imitators. Not on the basis of the theory of superiority or subjectivity, but rather the objectivity of the judgment, and determining the reason for imitation through sources first moving to clarifying the reason of imitation which was represented in excessive admiration of Greece. In addition to the restriction of philosophy to what is structured on their way. Besides that the religious text only addresses the common people according to their minds; rather than experts in which the latter can be addressed only by the Greek philosophical discourse.

Key words : muslim philosophy; peripatetic; an authentic view; forged contribution