Cat. Set. 1949

تقدمة الى مكتبة الجامعة الاميركية
٤٩/٥/c٠
189.3
F24maA
c.1

# موضوعات محللة

## في تاريخ الفلسفة الاسلامية

تأليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة
عضو المجمع العلمي العربي في دمشق
عضو جمعية البحوث الاسلامية في بومباي

68710

الطبعة الاولى

بيروت ١٣٦٨
١٩٤٩

Cat. Cat. 1949

## الكلمة الاولى

هذه موضوعات "محللة" لا "منشأة" ، غايتها ان تعرض الحقائق البارزة عرضاً موجزاً منسقاً واضحاً. وليس من المنتظر ان نستنفد هنا حقائق كل موضوع ، بل ان نثبت الحقائق التي لا بد منها لمعالجة ذلك الموضوع .

ونلاحظ ايضاً ان هذه الموضوعات عامة كبيرة واسعة : فان كل موضوع منها يمكن ان ينقسم موضوعات صغرى ، كما انه من الممكن ان يتألف موضوع جديد من الجمع بين جزأين من موضوعين قريب احدهما من الآخر . وتقوم هذه الموضوعات كلها في الحقيقة على الموازنة بين مظاهر الفكر المختلفة .

*

ويجب ان نلاحظ ان معالجة الموضوعات الفلسفية تقوم على دعامتين اساسيتين : تنسيق الحقائق تنسيقاً منطقياً ، ثم عرض هذه الحقائق المنسقة عرضاً واضحاً . اما نقد هذه الحقائق فطور يأتي مع نضج التفكير الفلسفي في الدراسين ، ولا صلة له بما نحن بسبيله في هذه « الموضوعات المحللة » . ولكن يكفي الدارس الآن ان يعرف مرتبة هذه الحقائق من الموازنة بينها او من مقارنتها بغيرها مما تعلمه تعلماً صحيحاً في غير دروس الفلسفة .

ثم ان هذه الموضوعات المحللة لا تنفع الا الذين سبق لهم ان درسوا تاريخ الفلسفة درساً مدرسياً مفصلاً ، انها تعين هؤلاء على تنسيق الحقائق التي عرفوها وعلى استجماع الآراء التي مرت بهم في اثناء دراستهم .

ع . ف

٩ رجب ١٣٦٨
٧ ايار ١٩٤٩

# مصادر ومراجع فلسفية مفيدة

•


مقدمة ابن خلدون .

المنقذ من الضلال للغزالي ( دمشق ) .

رسالة حي بن يقظان لابن طفيل .

ثلاث رسائل لابن رشد ( فصل المقال ... ومناهج الأدلة ... الخ ) .

مقالات فلسفية قديمة ( جمعها الأب لويس شيخو ) .

تسع رسائل لابن سينا .

تاريخ الفلسفة في الاسلام ، تألف ده بور ، نقلها الى اللغة العربية محمد عبد الهادي ابو ريدة .

دراسات قصيرة للدكتور عمر فروخ .

الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب ( والنقل والنقلة ) .

نهج للبلاغة .

اخوان الصفا .

الفارابيان ( الفارابي وابن سينا ) .

التصوف في الاسلام .

ابن باجه .

ابن طفيل وقصة حي بن يقظان .

ابن خلدون .

اثر الفلسفة الاسلامية في الفلسفة الاوروبية .

عبقرية العرب في العلم والفلسفة للدكتور عمر فروخ .

حكيم المعرة ، للدكتور عمر فروخ

نظرات في فلسفة العرب ، تأليف الاستاذ جبور عبد النور .

# الموضوعات المحللة

•

## ١ – اين اخطأ فلاسفة العرب واين أصابوا ؟

أ – اخطأوا لانهم اعتمدوا فلسفة غريبة ( يونانية ) – واعتمدوا في فهمها على غيرهم ( على النقلة ) – لم يأخذوها كلها كمجموع – لم يوجدوا نظاماً خاصاً – اخضعوها للدين ، ثم ساقوها سياقة أدبية ( وخصوصاً المشارقة ) :

١ – جهلهم للغة اليونانية حال دون فهمهم لروح الموضوعات وجعلهم يعتمدون على النقلة : لم يستطيعوا التحقيق في صحة ما نسب الى الفلاسفة من الكتب والآراء ، فقد قيل لهم مثلا ان كتاب اوثولوجيا ( الالهيات ) لارسطو ، مع انه لفلوطين – عقم النقل : كان بعضه حرفيا تضيع معه المعاني – كان النقل احياناً مزدوجاً : من اليونانية الى السريانية ثم من السريانية الى العربية – كان اكثر النقلة اطباء لا يحسنون فهم مـــا وراء الطبيعة او فهم الرياضيات مثلا – وكان اكثرهم نصارى من طوائف متعددة ، فكان كل واحد منهم يحوّر في النقل او يحذف قصداً او عفواً .

٢ – اخضاعهم الفلسفة للدين : لم تكن الفلسفة غايتهم في اول الامر ، بل كانت واسطة الى غاية اخرى ( الدفاع عن الدين ) – حاولوا ان ينصروا بالبراهين الفلسفية مذاهب متناقضة : المذهب الاشعري

والاعتزال – مزجوا الفقه بالفلسفة : علم الكلام ، الجدال – كانوا يتأوّلون الاقوال الفلسفية حتى لا تبدو مناقضة للدين – لم يأخذوا الفلسفة بمجموعها ، بل حذفوا منها . ولقد حذفوا ما ظنوه مخالفاً للدين او مضراً بالعامة .

٣ – لم يوجدوا للفلسفة نظاماً خاصاً ، بل ساقوها سياقة ادبية : عالجوا أوجه الفلسفة كقضايا مستقلة : النفس ، الطبيعيات ، الطب ، السياسة – اعتمدوا كثيراً على الالفاظ والاقوال وعلى مناقشتها ( كعادتهم في الادب والفقه والنحو ) ، وخصوصاً في اول الامر – اتخذوا الشعر من وسائل بسط الفلسفة : المعريّ ، عمر بن الفارض ، ابن سينا ( القصيدة العينية في النفس ) – الاستطراد : ذكر الرأي الواحد في اماكن مختلفة وعلى صور مختلفة .

ب - اصابوا في محاولتهم تلقيح ثقافتهم بعناصر جديدة وفي اطلاعهم على آراء الامم الاخرى :

١ – المدنيات تطور لا ابتداع : تكون النهضات دائماً مستندة الى ما قبلها من مدنيات ، وهكذا ترقى كل مدنية من شكل الى شكل أتم منه واكمل .

٢ – الاتجاه العلمي العملي : تحتاج الامم في رقيها الى العلوم العملية كالطب والكيمياء والحيوان والنبات الخ ، وهذا مافعله العرب .

٣ – الاتجاه العلمي النظري : كالرياضيات والهندسة والفلك ، وهذه تهذب العقل وتنمي المدارك وتعود الدقة والتنظيم والبحث الشامل في ايجاد النتائج والقوانين .

٤ – اتساع الافق العربي بالاطلاع على فلسفات الامم ، وتحرير الفكر العربي بالموازنة بين اوجه العبقرية العربية والعبقرية الاجنبية .

٥ – ادى العرب رسالتهم في الثقافة والفكر .

## ٢ – وازن بين فلسفة الفارابي وفلسفة ابن سينا :

اولاً : عموماً :

أ – «قصد» الفارابي ان يكون ارسطوطاليسياً ، ولكن تسرب الى فلسفته آراء افلاطونية وآراء اسكندرانية ( افلاطونية حديثة ) ؛ اما ابن سينا فلم يتقيد بارسطو ولا بغيره ، بل اخذ من كل فيلسوف ما وافقه وزاد على ذلك اشياء من عنده .

ب – كان الفارابي فيلسوفاً نظرياً برع في العلوم العقلية فكانت فلسفته مجردة مطلقة ؛ اما ابن سينا فكان عالماً في الدرجة الاولى ، وكانت فلسفته مادية وعملية – اهتم الفارابي بما بعد الطبيعة ، واهتم ابن سينا بالطبيعيات .

ج – كتب الفارابي للخاصة كتابة موجزة غامضة ، ولجأ ابن سينا الى اسلوب ادبي جذاب ، فتبسط في الكتابة وضرب الامثلة .

د – أخذ ابن سينا «مجموع فلسفته» من الفارابي ، ولكنه استطاع بمقدرته واسلوبه وبتوسعه ان يجعل فلسفته هو تنتشر بين الناس .

هـ – عاش الفارابي متنسكا بعيداً عن المجتمع ، وعرك ابن سينا الحياة ، فظهر اثر ذلك كله في فلسفتها العملية «السياسية المدنية» .

ثانياً : في السياسة المدنية خاصة :

( السياسة المدنية لا علاقة لها بالسياسة التي هي قوام الاحكام والملك . « وانما معناها عند الحكماء ما يجب ان يكون عليه كل واحد من اهل المجتمع في نفسه وخلقه ... » ( مقدمة ابن خلدون ٣٠٣ ) ، ليعيش سعيداً شريفاً :

١ – ادرك الفارابي ان الناس مختلفون في المراتب العقلية فاراد اصلاح اصحاب المراتب الدنيا – ادرك ابن سينا هذا الاختلاف ولكن لم يشأ تبديله لانه في رأيه ضروري لاستمرار الحياة الاجتماعية .

٢ – بدأ الفارابي بوجوب معرفة الخالق – بدأ ابن سينا بوجوب معرفة الانسان نفسه لانها اقرب الاشياء اليه .

٣ – جعل الفارابي البشر ثلاث طبقات : رؤساء واكفاء ومرؤوسين ، ووضع لمعاملتهم سياسة مبنية على استعدادهم العقلي – جعل ابن سينا البشر طبقتين فقط : رؤساء ومرؤوسين ( كل فرد رئيس بالاضافة الى من تحته ومرؤوس بالاضافة الى من فوقه ) ، وجعل لهم سياسة عملية اوجب فيها على كل فرد ان «يستفيد» ممن تحته وممن فوقه ، وان يتغاضى في سبيل ذلك عن بعض المثل العليا والمبادىء الخلقية والنفسية .

٤ – اهمل الفارابي الكلام على الزوجة والاولاد والخدم لانه لم يتخذ زوجة ولا خدماً – جعل ابن سينا ذلك عمدة سياسته .

٥ – اتفقا في الكلام على الدخل والخرج عموماً .

٦ – انفرد الفارابي في الكلام على الاصدقاء والاعداء لانه يهتم بالمواهب العقلية ويريد الاصلاح الاجتماعي – اهمل ابن سينا ذلك لأنه لا يهتم بالاصلاح بل باستغلال الذين حوله .

## ٣ – اوجز رأي ابن سينا في النفس :

ينقسم بحث ابن سينا في النفس قسمين : الناحية الطبيعية ( قوى النفس ، واكثرها يدخل في ما نسميه اليوم : علم النفس ) ، ثم ناحية ما وراء الطبيعة ( اصل النفس ومصيرها ) .

أ – الناحية الطبيعية : تكون النفس عند ابن سينا إما نباتية او حيوانية ( بهيمية ) او انسانية :

١ – النفس النباتية يتولد بها الحي ويربو ويتغذى ، وهي عامة في النبات والبهيم والانسان : انها القوة الطبيعية في الاحياء .

٢ – النفس الحيوانية ( البهيمية ) تدفع الحيوان الاعجم والناطق الى

الحركة والهياج وادراك عالمه الخارجي (السير والغضب والشهوة والحب والبغض واللمس والسمع والذوق الخ ) . هذه النفس لا توجد في النبات – يُدخل ابن سينا الدماغ واعماله كالادراك والتخيل والوهم والحافظة والذاكرة في النفس الحيوانية (ولكن نحن نعلم من علم النفس ان البهيم ليس له ادراك ، بل انفعال غريزي ) – الجهاز العصبي عام في الحيوان الاعجم والناطق .

٣ – النفس الانسانية ( الناطقة ، العاقلة ) قسمان ، يسمى كل قسم منهما عقلًا :

( أ ) العقل النظري ، اي التفكير المجرد وهو خاص بالانسان – ليس لهذا العقل عضو خاص – بهذا العقل يكتسب الانسان المعرفة ويميز الامور – البشر متفاوتون في هذا العقل – العقل النظري يتلقى المعقولات ( المعارف العامة المجردة ) من العقل الفعّال – هذا العقل النظري في الانسان انواع : ادناها العقل الهيولاني ، واعلاها العقل المستفاد وهو الذي تشرق عليه المعقولات من العقل الفعال .

(ب) العقل العملي ( السلوك والصناعات ) : هو مبدأ لسياسة البدن وتهذيب النفس ( إن المحافظة على الصحة ، والتعليم ، والغضب ، والصدق ، والحياء كلها من العقل العملي ) – والصناعات، كالتجارة والوزارة والحدادة والنجارة ، كل هذه من العقل العملي ايضاً .

ب – ناحية ما وراء الطبيعة من النفس ، عند ابن سينا، موجزة في قصيدته العينية : هبطت اليك من المحل الأرفع .

١ – يعرض ابن سينا في الابيات ١ – ١٤ رأي افلاطون وافلوطين في اتصال النفس بالجسد ومقامها فيه وخروجها منه : تهبط النفس من الملأ الأعلى الى الجسد مكرهة ، ثم لا تلبث ان تنسى

مقامها الاول وتطمئن الى الحياة الجديدة في الجسد - الجسد قفص للنفس يمنعها من كثير من المعارف والسعادة - واذا مات الجسد تحررت النفس منه وعادت الى سابق مقدرتها على المعرفة والى ملأها الاعلى ، وخلّفت الجسد غير آسفة ( وربما تأسفت احيانا قبيل مغادرة الجسد ) .

٢ - يتساءل ابن سينا عن سبب هبوط النفس من عالمٍ سامٍ الى عالم ناقص - يقول : يزعمون انها تهبط حتى تعرف ايضاً عالم الحس بعد ان علمت عالم الملأ الاعلى ، ولكن ذلك غير معقول ، لأن بقائها في الارض قليل جداً ( عمر الانسان : مائة سنة على الاكثر ) لا يتيح لها ان تعرف شيئاً مهما :

فهبوطها ان كان ضربة لازم ... لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفيّة ... في العالمين ، فخرقها لم يُرقع !
وهي التي قطع الزمانُ طريقها ... حتى لقد غربت بغير المطلع :
فكأنها برق تألّق في الحمى ... ثم انطوى ، فكأنه لم يلمع .

ج - ناحية ما وراء الطبيعة في غير القصيدة العينية :

يرى ابن سينا أن النفوس متعددة بتعدد الابدان : كلما وجد بدن صالح للحياة وجدت له نفس خاصة به - لا يؤمن بالتناسخ - البدن مملكة النفس تتصرف به - النفس لا تفسد بفساد البدن - الخلود عند ابن سينا روحاني فقط - سعادة النفس تأتي من احاطتها بالمعقولات وبادراكها نظام هذا العالم ادراكاً تاماً - يرى ابن سينا ان الدين جعل المعاد روحانياً وجسمانياً معاً ، لأن ذلك يدخل الاطمئنان على قلوب العدد الاكبر من البشر .

٤ – ما مرتبة اخوان الصفا في موكب الفلسفة الاسلامية ؟

أ – اخوان الصفا جماعة سرية نشأت في البصرة ثم تفرق انصارها في اكثر البلدان الاسلامية – جعلوا « الاخوان » على درجات – لا يعادون علماً ولا مذهباً – مزجوا فلسفتهم بالخرافات ايضاً لترويج عند العامة – « غواة فلسفة لا فلاسفة ».

ب – اتجاههم في الفلسفة : جمعوا الفلسفة في رسائل ونشروا هذه الرسائل بين العامة – اعتقدوا ان الدين ناقص وأن الفلسفة اليونانية ناقصة ، فاذا مزجا حصل الكمال – فلسفتهم تَخَيُّرِيّة ، اخذوا من جميع الفلسفات والمذاهب والديانات – بنوا تفكيرهم على الفيثاغورية وعلى المذهب الاسكندراني .

ج – مجمل آرائهم : تكون المعرفة من طريق الحواس ، ومن طريق المنطق والقياس ، ومن طريق العقل – يتدرج الانسان في المعارف ، فلا يجوز له في اول الأمر أن يبحث في القضايا العظمى : كوجود الله وخلود العالم – الوجود نِسَب عددية ، والارقام اساس وجود العالم – العالم فاض من الواحد الاول ( الله ) : العقل ثم نفس الكل ثم النفس الكلية ثم الهيولى ثم قوى الطبيعة ( قوانينها ) ثم المادة ثم عالم الافلاك ثم عالم ما دون فلك القمر ( العناصر الاربعة ) ثم الاجسام ( الاشياء المركبة من العناصر الاربعة : الحيوان والجماد ) – هذه ثمانية ، وهي مع « الله » تقابل الارقام التسعة الاساسية – – موت الجسد هو ولادة الروح ( الحشر الاصغر ) – القيامة هي عودة النفوس ، بعد موت الناس كلهم ، الى الله ( الحشر الاكبر ) – بعدئذ يبدأ الفيض من جديد – – العامة يتعبّدون بالاعمال الشرعية الظاهرة ، والفلاسفة ترتفع عنهم العبادات الشرعية فينصرفون الى العبادة العقلية ( التفكير ) – الفلاسفة هم واضعو الشرائع – يؤمنون بالسعادة الاخروية ولكن لا يعتقدون بوجود جهنم ، لأن الله الغفور الرحيم لا يعذب عبادَه .

## ٥ – المعري متشائم لا متردد ولا متحير :

أ – كان متشائماً : يرى ان البشر فاسدون ولا امل باصلاحهم .

- عاهته جعلته متبرماً بالدنيا وبالناس – موت ابيه ( قبيل رحلته الى بغداد ) وموت امه ( قبيل رجوعه من بغداد ) حرمه نصيراً في الحياة وعطف الابوين – المعاملة السيئة التي لقيها في بغداد في مجلس الشريف الرضي ( او المرتضى ) زادت في سخطه على الناس .
- البيئة التي عاش فيها كانت عصر تقهقر سياسي واجتماعي : رجال الدين كانوا جهلة – رجال السياسة كانوا يستغلون الناس ويستبدون بهم – العلم كان قليلاً ، والعلماء كانوا يتاجرون بعلومهم – العامة كانوا كالبهائم لا يميزون ضاراً من نافع – حالة المرأة خاصة كانت مؤسفة من حيث الجهل والفتنة . ( ولعل عصر المعري لم يكن سيئاً بهذا المقدار ولا كان مختلفاً من الاعصر التي تقدمته او لحقته ، ولكن عاهة المعري كانت تريه عصره شديد التقهقر والانحطاط ) .

ب – لم يكن متردداً او متحيراً : أي يصدر احكاماً متناقضة .

١ – اذا درسنا لزوميات المعري وجدناه كثيراً ما يستعرض آراء الفلاسفة ويتهكم على كثير مما يستعرض ، ثم يذكر بصراحة ان هؤلاء الفلاسفة انفسهم كانوا يناقض بعضهم بعضاً .

٢ – لما وجدنا اساساً عاماً لترتيب اللزوميات ترتيباً تاريخياً ( حسب تاريخ نظمها لا حسب قوافيها ) بَانَ لنا ان آراء المعري كانت احياناً تتطور . ان المعري كان في اول امره اكثر تقوى واقل جرأة في اعلان رأيه المادي في الوجود ( ولكنه لم يرجع عن رأيه الاول مرة ثانية حتى يقال انه متحير ) .

٣ – يجب ان ندرس كل لزومية كاملة من غير ان نسقط منها شيئاً .

هـ – وقف من كل امر موقفاً ايجابياً ( نفياً او اثباتاً ) :

١ – الايمان: المعري مؤمن بالله ايماناً فلسفياً – اما الملائكة والكتب السماوية والانبياء فلا يقبل فيهم اعتقاد العامة – وهو يفضل ( في الناحية الاجتماعية ) محمداً على سائر الانبياء ويفضل الاسلام على سائر الاديان ( خصوصا في فرض الزكاة ).

٢ – الروح والبعث والجنة والنار : يقف المعري من الروح والبعث موقفاً لا أدرياً ، فهو يقول : انا اعرف ان الجسم ( بعد الموت ) يدفن في التراب ، اما الروح فلا اعلم الى اين تذهب :

اما الجسوم فللتراب مصيرها وعَيِيت بالارواح انّى تسلِكُ

٣ – الطبيعة البشرية فاسدة ولا يمكن اصلاحها .

٤ – المرأة خاصة فاسدة، وهي اصل الشر. وقد ظل المعري عَزَباً وهاجم المرأة في كل مناسبة .

٥ – كان مثالي النظر الى الاخلاق يود من كل انسان ان يعمل خيراً حباً بالخير نفسه من غير ان يرجو على ذلك ثواباً :

فلتفعل النفس الجميل لانه خيرٌ واحسن لا لأجل ثوابها

## ٦ – هل استطاع الغزالي ان يهدم الفلسفة ؟ ولماذا ؟

أراد الغزالي ان يظهر ان آراء الفلاسفة فاسدة متناقضة ، وان يسود صفحة الفلسفة عند العامة ؛ ولكنه لم ينجح :

١ – لم تكن غاية الغزالي علمية لأنه اراد أن ينفر الناس من الفلسفة لاعتقاده انها مضرة بالدين .

٢ – عرض الغزالي الفلسفة في كتابه « مقاصد الفلاسفة » باسلوب بسيط ( كما يقول خصومه ) فهمه كل الناس وخصوصاً العامة ، فأحبوا الفلسفة بدلاً من أن يكرهوها .

٣ – ولما اراد نقض الفلسفة في كتابه « تهافت الفلاسفة » لجأ الى

اسلوب جدلي مستغلق لا يمكن للرجل العامي ان يفهمه . ( ان فهم « تهافت الفلاسفة » يقتضي ، فضلاً عن معرفة الفلسفة القديمة كلها ،فهم قضايا المنطق القديم لفهم حجج الغزالي وانتقاداته ).

٤ – ظهر من الغزالي تناقض في عرض آرائه، كقوله في المعاد مثلاً. يقول الغزالي « في تهافت الفلاسفة » ان المعاد ( البعث ) بالروح والجسم معاً، بينما هو يقول في « المنقذ » ان شيوخ الصوفية يقولون انه روحاني .ثم يذكر في موضع آخر من « المنقذ» ان الصوفية هي الطريقة الصحيحة ، ويعلن أن رأيه من رأي الصوفية (المعتدلة).

٥ – كان الغزالي يختلق على الفلاسفة ويقوّلهم ما لم يقولوا .

٦ – اعترف الغزالي بصحة آراء الفلاسفة في المنطق والرياضيات والطبيعيات والسياسة الخ ؛ ولكنه انكر عليهم البحث في ما وراء الطبيعة وفي الالوهية وما يتعلق بها خصوصاً .

٧ – وقلل من الثقة بالغزالي انه حينما كان يريد ان يدعم آراءه من الوجهة الدينية كان يقبل الاحاديث الموضوعة على لسان الرسول، حتى ان نحواً من ثلاثة ارباع الاحاديث الواردة في كتابه «احياء علوم الدين » موضوعة – وهكذا نرى ان الغزالي لم يستطع ان يهدم الفلسفة عند الفلاسفة لانه لم يتبع اساليبهم ، ولا عند العامة لانه فسر لهم الفلسفة باسلوب سهل ثم اراد ان ينقضها باسلوب معقد .

وكذلك لم ترتفع مرتبته عند اهل الحديث لانه كان يقبل الاحاديث الموضوعة على لسان رسول الله. اما اثره الصحيح فهو انه دفع العامة الى مطالعة الكتب الفلسفية ،ودفع الفلاسفة الى تمحيص الفلسفة كلها . ان الفلسفة المغربية في معظمها رد فعل لكتابات الغزالي ضد الفلاسفة .

## ٧ - لو عاصر الغزّالي محيي الدين بن عربي وعمر بن الفارض فهل كان يعدهما صوفيين ؟

أ - التصوف الذي قبله الغزالي تتلخص عناصره في :

١ - سعادة الآخرة بالتقوى والتقشف في الدنيـــا والاعراض عن الجاه والمال .

٢ - الاقبال بالتفكير على الله تعالى : استغراق القلب بالكلية بذكر الله .

٣ - الايمان اليقيني بالله وبالنبوة وباليوم الآخر .

٤ - ان جميع حركات الصوفية وسكناتهم في ظاهرها وباطنها مقتبسة من نور مشكاة النبوة .

٥ - حسن السيرة وكرم الاخلاق .

٦ - يكون الادراك لدى المتصوف بالذوق والحال لا بالتعليم .

٧ - المكاشفة والمشاهدة ، وذلك ان الصوفيين يشاهدون في يقظتهم الملائكةَ وارواح الانبياء ويسمعون منهم اصواتاً ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ... الى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلولَ وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ . على ان الانسان اذا قارب شيئاً من ذلك وجب ان يسكت .

ب - بعض ما اتصف به ابن الفارض وابن عربي مما ينكره الغزالي .

١ - التفسير الفلسفي للنظر الى الله والعالم .

٢ - اهمال بعض الفرائض في حال الغيبة مثلاً ، كما لدى ابن الفارض .

٣ - اهمال بعض الفرائض والسنن في حال اليقظـــة كعدم ترتيب الوضوء او الصيام الطويل .

٤ - الشطح ، وهو التلفظ بجمل ينم ظاهرها عن الكفر والزندقة : سبحاني ما اعظم شأني ( ابو يزيد البسطامي ) - انا الحق ، ليس في الجبة

الا الله ( الحلاّج ) ـ الولي خير من النبي ، فساد لا اله الا الله ووجوب قول : لا موجود الا الله ( محيي الدين بن عربي ) .

٥ ـ النظرة الشمولية ،اي اعتقاد حلول الله في العالم ، او كون العالم جزءاً من الله ، او كون هذه الوجود كله هو الله .

٦ ـ التظاهر بما يدل على المعاصي : الغزل والخمر في شعر ابن الفارض .

٧ ـ التصريح بما يدركه احدهما في المشاهدة .

ج ـ ان الغزالي رأى في التصوف طريقة جميلة في العبادة توصل الانسان الى ان يجتبيه الله فيقذف في قلبه ، كلما شاء ، بنور ، فيعرف الصوفي بهذا النور حقائق الوجود . والعقل عند الغزالي معزول عن معرفة الحقيقة . وهذا كله مخالف لما اتبعه ابن عربي وابن الفارض في تصوفهما .

## ٨ ـ وازن بين فلسفة المشارقة وفلسفة المغاربة :

أ ـ كُتُبُ المشارقة ، كابن سينا مثلاً ، اكبر عدداً من كتب المغاربة ، كابن طفيل مثلاً :

١ ـ كتب المشارقة عموماً شروح وتعاليق على الفلسفة اليونانية .

٢ ـ اراد المشارقة ان يؤلفوا في كل الفنون التي الف فيها اليونان .

٣ ـ كثر الجدل بين المشارقة وكثرت تأليفهم في رد بعضهم على بعض ، وفي ردهم على القدماء .

٤ ـ اكثر كتب المشارقة رسائل صغيرة او فصول نشرت مستقلة .

ب ـ كتب المغاربة احسن تنسيقاً واختصاراً :

١ ـ وصلت الفلسفة الى المغرب بعد ان نضجت واستقرت بحوثها ، فعرف المغاربة الصحيح من الفاسد وحذفوا ما لا حاجة اليه .

٢ ـ فصل المغاربة في التأليف بين الدين وبين الفلسفة ، فخلت كتبهم من التشويش والجدال اللذين يقتضيان تطويلاً .

٣ ـ تخصص المغاربة ببعض وجوه الفلسفة .

٤ ـ بنى المغاربة فلسفتهم على الرياضيات والطبيعيات ، ومن شأن

هذه العلوم ان تجعل التفكير مرتباً متّسقاً .

٥ – كَتَبَ المغاربة للخاصة لا للعامة (لأن العامة عندهم ليسوا حكما في الموضوعات الفلسفية ) فجاءت كتبهم مختصرة منسقة .

٦ – ظهرت نقول جديدة لكتب الاقدمين ففهم المغاربة بالموازنة وبمقارنة تلك النقول موضوع الفلسفة جيداً ، فجاءت كتبهم واضحة مختصرة منسقة .

جـ – كانت كتب المغاربة احسن انتاجاً وابتكاراً :

١ – كَتَبَ المغاربة في الفلسفة للفلسفة وللذتهم الخاصة ، لا لكسب المال ( كابن سينا ) ولا للدفاع عن العامة ( كالغزالي ) .

٢ – لم يتقيد المغاربة بالدين ولا بالعامة فبحثوا بحثاً حراً : بنى ابن طفيل قصة حي بن يقظان على النشوء المرتجل والتطور الطبيعي فخالف بذلك نظرية خلق آدم الدينية ؛ وجعل ابن خلدون اختلاف الوان البشر ، مثلا ، تابعاً لبيئتهم الطبيعية لا لنسبهم من نوح . وهكذا كثر عندهم الابتكار .

٣ – اشتهر المغاربة بقوة الملاحظة وحب التجربة فاتوا باشياء جديدة ( ابن طفيل في العلوم الطبيعية وابن خلدون في الاجتماع ) .

٤ – وحّد المغاربة جهودهم : تابع ابن طفيل ما بدأه ابن باجه ، وتمم ابن رشد ما تابعه ابن طفيل في الفلسفة العقلية . ثم جاء ابن خلدون بعلم الاجتماع . وهكذا تنظمت كتبهم وجاءت مختصرة .

د – سيطرة العقل عند المغاربة : بنى المغاربة فلسفتهم على العقل . العقل حكم في كل شيء :

١ – الله معروف بالعقل – العبادة العقلية ( التفكير ) افضل من العبادة الشرعية .

٢ – جعل المشارقة الاخلاق من حيّز الدين : الخير ما امر الله به والشر ما نهى الله عنه – وجعل المغاربة الاخلاق من حيز العقل :

الخير هو اتباع القوانين الطبيعية والتشبه بهـا ما امكن – الاخلاق الحميدة مبنية على الارادة والروية ( الفكر ) لا على الشهوة والانفعال النفساني .

٣ – تعظم سعادة الانسان كلما اتسعت مداركه واحاط بعدد اعظم من حقائق العلم ،ولا صلة للسعادة عند المغاربة بالعبادات الشرعية .

٤ – اراد الفلاسفه المغاربة ان يعيشوا في مجتمع خاص بعيـد عن مجتمع العامة . وبنوا مجتمعهم هذا على القوانين الطبيعية وجعلوا العقل حاكمه – ليس في هذا المجتمع اطباء ( لأن الفلاسفة يحافظون على صحتهم ) ولا قضاة ( لانهم لا يختلفون ) . امـا المجتمع الكبير ( مجتمع العامة ) فهو مجتمع غير عاقل ، ولذلك كان الدين فيه « وازعاً اجتماعياً » ( للعامة ) – وهكذا اهتم المغاربة بالافراد من ذوي « الفطرة الفائقـة » . اما المشارقة فكان اهتمامهم بالمجموع – على ان المغاربة اوجبوا ان يكون لكل فيلسوف حياتين : حياة عقلية يحياها مـع انداده ، اذا كانوا بعيدين عن العامة ؛ وحياة اجتماعية يسايرون بها العامة لحاجتهم اليهم ولئلا يكونوا لهم قدوة سيئة ( ان العامـة لا يفهمون قوانين الطبيعة ولا يستطيعون ان يفكروا لانفسهم ولا ان يسيروا حسب ما يقضي العقل ولذلك يقلدون من اعتقدوا فيهم القوة او العلم ، الخ ) .

٥ – ادرك المغاربة ان البعث والقضاء والقدر وغيرها هي من الامور الشرعية فلا يجوز البحث فيها من الناحية العقلية ، وان كان الايمان بها واجباً ( ابقاءً على الوازع الاجتماعي بين العامة ) .

٩ – هل تعتقد ان ابن طفيل قد حقق الغاية التي ارادها من تأليف رسالة حي بن يقظان ؟

أ – اراد ابن طفيل من تأليف رسالة حي بن يقظان « بث اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابن سينا » . وقد اشار الى هذه الاسرار حينما وجه الافكار في مطلع الرسالة الى نقطتين اساسيتين :

١ – الوصول الى المعرفة الحقيقية من طريق الكشف والمشاهدة باشراق نور الله على القلب ( اذا كان الانسان ذا فطرة فائقة ثم اتبع منهاجاً صوفياً معتدلا ) .

٢ – وصول الانسان من طريق هذا الكشف او من طريق ما جاء به الرسل الى معرفة واحدة .

ب – ولكن ابن طفيل لما تقدم في سرد قصة حي بن يقظان تجلت له نتائج معينة مخالفة لما افترضه في مقدمة قصته :

١ – قال بالنشوء الطبيعي ، وهذا مناقض لما جاءت به الاديان كلها .

٢ – وضع المعرفة الطبيعية ( الفلك والرياضيات علم النبات والحيوان الخ ) مقدمة الى المعرفة الحقيقية واساساً للسعادة . وليس هذا من قول الاديان .

٣ – ان تمثيله بالحي والميت ( تشريح الحيوانات ) وبحثه عن الروح من الامور المخالفة للاديان : لعن الله من مثّل بالحيوان (حديث) – يسألونك عن الروح ، قل : الروحُ من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلا ( اول سورة النحل ) .

٤ – اسند العلل والاسباب الى قوانين طبيعية مادية وعالجها مستقلة عن ارادة الله .

٥ – جعل أسالاً الذي نشأ نشأة دينية يتبع في الوصول الى المعرفة الحقيقية طريق حي بن يقظان الذي لم يعرف الدين ؛ ولم يجعل

حي بن يقظان يتبع طريق أسال ، ولا جعل كل واحـــد منهما يتبع الطريق التي عرفها ( فضّل ابن طفيل طريق حي بن يقظان على طريق أسال : فضل العقل على الدين ) .

٦ – جعل الوصول الى المعرفة الحقيقية قاصراً على نخبـة الناس من اصحاب الفطرة الفائقة ، بصرف النظر على اعتناقهم ديناً معيناً او ديناً ما .

٧ – حكم بان طريقة حي بن يقظان ( طريقة العقل ) صحيحة بنفسها ، بينما الدين قد جاء باشياء جعل ظاهرها موافقاً لاستعداد الجمهور . ثم قال ان الشرائع جاءت لتعين البشر على حياتهم الدنيـــا ومعاشهم ، وان العامة ، مع تمسكهم الشديد بظاهر الشرائع ، بعيدون عن الحق كله ، ولا سبيل الى وصولهم اليه او الى هدايتهم .

٨ – قال ان الدين جاء بخيالات الحقائق فقط ، بينما العقـــل يعرف الحقائق نفسها .

٩ – أشار الى ان الدين يُقيّدُ اصحاب الفطرة الفائقة فلا يستطيعون ان يعرفوا ما يعرفه امثالهم ممن لم يعرفوا ديناً ( ان أسالاً لم يستطع ان يبلغ ما بلغه حي بن يقظان مع انه ذو فطرة فائقـة مثله ومع انه صحبه وتعلم منه ، وما ذلك الا لانه قد سبق له ان عرف الدين بينما حي بن يقظان لم يعرف الدين قط ) .

جـ – وهكذا نجد ان ابن طفيل (١) لم يبث اسرار الحكمة المشرقية لكل انسان (٢) لم ينته الى ان الانسان يصل الى المعرفـــة الحقيقية من طريق الدين ومن طريق العقل على السواء (٣) لم يصل الى ان الدين في نفسه مساوٍ للفلسفة في نفسها : ان الفلسفة حقيقية ، اما الدين فوازع اجتماعي ( لجام العامة ) .

١٠ - فهم ابن رشد الفلسفة اليونانية اكثر من الفلاسفة الذي سبقوه :

أ - لاسباب تتعلق بالفلسفة عموماً :

نضجت الفلسفة بين الدارسين بمرور الزمن على نشأتها في الاسلام - ظهرت نقول جديدة من طرق جديدة فساعدت على المقارنة واكتشاف الاخطاء التي وقع فيها المشارقة - اهتمام سلاطين الموحدين ( في المغرب : افريقية ) بالعلم والفلسفة شجع على التعمق فيهما - احتكاك الآراء بين روّاد الاندلس لطلب الفلسفة من جميع الاقطار .

ب - لاسباب تتعلق بابن رشد نفسه :

مقدرة ابن رشد الشخصية كانت عظيمة - حبه للفلسفة والاخلاص لها - تحكيم العقل والمنطق في البحث مكان الرواية والعاطفة - الفصل في التأليف بين كتب الدين وكتب الفلسفة - اختص بفلسفة ما وراء الطبيعة الا نادراً ( الناحية النظرية من الفلسفة ) - وقف كل وقته على الفلسفة ، فقد كان طبيباً ولكنه لم يطبب - كثرة شروحه على كتب ارسطو خاصة . فقد كان له على عدد من كتب ارسطو ثلاثة شروح : شرح اصغر وشرح اوسط وشرح اكبر . وكثرة الشروح تساعد على الفهم - كان يتخذ تلك الشروح وسيلة الى إبداء آرائه الخاصة .

١١ - اذا لم يكن ابن خلدون مؤسس علم التاريخ فهو بلا ريب موجد علم الاجتماع :

أ - ابن خلدون والتاريخ :

١ - شعر ابن خلدون انه يجب ان يجعل التاريخ علماً : عرف نقد المصادر - نفى الخرافات - اوجب الموازنة بين الروايات - فهم التاريخ على انه حركة اجتماعية لا وصفٌ لحياة الملوك ولا تعدادٌ للمعارك - اهتم بتعليل اسباب

الحوادث - عرف الاوهام التي تتسرب الى كتب التاريخ واسبابها ( ولقد بسط كل هذا في الجزء الاول من تاريخه ، ذلك الجزء الذي يعرف باسم «مقدمة ابن خلدون» ).

*

٢ - ولكن سبق ابن خلدون نفر اتوا بملاحظات قيمة في التاريخ منهم هيرودوتس اليوناني ( ت ٤٢٥ ق . م ) ، ولكنهم كلهم ظلوا يأخذون بالخرافات .

٣ - ومع أن ابن خلدون قد سبق الاوروبيين فعلًا بوضع المبادىء الصحيحة لعلم التاريخ ، فأنه لم يطبق هذه المبادىء على كتابه في التاريخ (يظهر انه توفي قبل ان يستطيع ذلك، فبقي كتابه مسودّة غير منقحة ،بينما هو قد نقح المقدمة مرتين).

٤ - نشأ علم التاريخ في اوروبة نشأة مستقلة عن ابن خلدون ، فان الغربيين لم يعرفوا ابن خلدون معرفة صحيحة مباشرة الا في القرن التاسع عشر . وكان فيقو *Vico* الايطالي (ت ١٧٤٤م) قد الف كتابين، اسم الاول منهما : العلم الجديد ( يعني التاريخ ) ؛ واسم الثاني : مبادىء فلسفة التاريخ . من اجل ذلك يقع التنازع على نسبة تأسيس علم التاريخ الى ابن خلدون .

ب - ابن خلدون والاجتماع :

وكذلك سبق ابن خلدون نفر أشاروا الى بعض حقائق الاجتماع، أقدمهم واشهرهم ارسطو . ولكن فضل ابن خلدون الذي لا ينكر في ايجاده علم الاجتماع يرجع الى الامور التالية :

١ - ادرك ان الاجتماع يقوم على قوانين طبيعية وضرورية تعمل عملًا آلياً بحتاً في كل مكان وزمان .

٢ - جعل علم الاجتماع اساساً للتاريخ ، وبيّن ان التاريخ ليس شيئاً اكثر من وصف تطور البيئة الاجتماعية وتقلبها في

الاحوال المختلفة .

٣ - لم يضع ابن خلدون لعلم الاجتماع المبادىء العامة فقط ، بل ابدى ملاحظات دقيقة ثم قيدها بقوانين تضبطها ، وعيّن مراتبها في هذا الهيكل الاجتماعي الذي رفع بناءه .

٤ - ادرك ان علم الاجتماع يضم مظاهر كثيرة كعلم السياسة والاقتصاد والعلم والتعليم . وقد ظل كثيرون من الذين جاءوا بعد ابن خلدون يعدون هذه علوماً متفرقة مستقلة ، الى ان قام في القرن التاسع عشر ، بعد خمسمائة عام ، مَن رجع الى القول بان هذه العلوم كلها مظاهر من علم الاجتماع .

*

اذن ، بما ان ابن خلدون قد جاء بآراء صائبة وقوانين صادقة ، حتى بعد مرور زمن طويل على كتابته المقدمة ، بينما نظريات علماء الاجتماع الاوروبيين قد تأخرت ثم عرض لها التبدل في اساسها ، فأننا لا نجد بداً من ان نحفظ لقب « موجد علم الاجتماع » لابن خلدون دون سواه .

# موضوعات مُسْتَعْرَضة

•

## ١٢ – النفس في تاريخ الفلسفة الاسلامية :

أ – موضوع النفس : هذا الموضوع غامض لاسباب منها :

١ – قلة التفريق بين مدلول الروح والنفس والعقل عند بعض الفلاسفة .

٢ – كثرة القوى والاعمال التي تنسب الى النفس خاصة ، والاختلاف في تحديد هذه الاعمال وخصوصاً عند الكلام على اصل النفس ومصيرها بعد الموت .

٣ – اذا اعتبرنا مجموع ما ورد في الفلسفة الاسلامية عن النفس ظهرت لنا الحقائق التالية :

( أ ) النفس الكلية – وهي النفس التي تحرك العالم كله ، ومركزها فوق فلك القمر .

(ب) النفس الجزئية – وهي اجزاء منفصلة او غير منفصلة من النفس الكلية تحل في اشخاص الموجودات من جماد او نبات او بهيم او انسان .

( ج ) ماهية هذه النفس غير معروفة ، ولكننا ندرك ان النفس موجودة فينا باعمالها او بقواها – والنفس عند جميع الفلاسفة معنى زائد على الجسد ( خلاف الجسد ) .

( د ) قوى النفس اقسام يختلف عددها بين فيلسوف وآخر ولكنها ترجع الى ما يلي :

– نفس نباتية عملها التغذي والنمو والتوليد ، وهي عامة في

جميع الكائنات الحية .

– نفس بهيمية وهي تضم الى قوى النفس النباتية قوى اخرى منها الحركة والتخيل والغضب والشهوة .

– النفس الانسانية وفيها فوق ما تقدم ( من قوى النفس النباتية والبهيمية ) النطق والتفكير والارادة ، وهي خاصة بالبشر . ولذلك تسمى ايضاً النفس الناطقة او العاقلة . هذه النفس هي موضوع درسنا هنا .

ب – آراء الفلاسفة : يختلف الفلاسفة عند بحثهم في النفس اختلافاً كبيراً إذ يصطدمون عادة بما ورد عن النفس في الدين . لذلك هم يتناولون الموضوع على اوجه مختلفة :

١ – نهج البلاغة : يرى رأي الدين : ان الله صنع آدم من طين ثم نفخ فيه من روحه – وهو يرى ان اجزاء هذه الروح في البشر تنحدر من الوالد الى ولده ، وتكون في حالتها هذه عالمة عارفة تؤخذ عليها من لدن الله العهود والمواثيق – البشر يخلدون بعد الموت في جنة او نار ، على ما ذكره الدين .

٢ – الفرق الاسلامية : الفرق الاسلامية تأخذ بآراء القرآن ، سوى ان المعتزلة جعلوا الخلود للنفس وحدها .

٣ – اخوان الصفا : لا يفرق اخوان الصفا بين الروح والنفس : فاضت النفس الكلية عن الله – ثم فاضت الهيولى الاولى بعدها – ثم ان النفس الكلية تأخذ بافاضة الصور على الهيولى الاولى : فأول ما فاض من الصور الطول والعرض والعمق ، وهكذا اصبحت الهيولى الاولى هيولى ثانية مستعدة لأن تصبح اجساماً – ثم سرت هذه النفس الكلية في الاجسام الاولى وهي النجوم الثابتة والكواكب السيارة حتى وصلت الى الاجسام التي هي دون فلك القمر – وعمل النفس الكلية في الاجسام التي دون فلك

القمر يسمى « الطبيعة » ، وهي التي تعطي كل شيء حقيقته وتعمل في الجماد ( فتكون رطوبة ويبوسة وحرارة الخ ) ، وفي النبات ( نمواً وغذاء وتوليداً الخ ) ، وفي الحيوان — اما النفس الجزئية فهي صورة للنفس الكلية في جسد الانسان ( وهو ما يهمنا هنا ) ، ولكنها لا تكون منفصلة عنها . ويشبه اخوان الصفا النفوس الجزئية بنور الشمس المنقسم في غرف البيت الواحد — والانسان خاصة عالم صغير ، وللنفس فيه قوى كثيرة — والنفس الناطقة ( او العقل ) هي التي تميز الانسان من الحيوان ، وتخصها من الاعمال الفكر وتدبير الملك والتخيل واستخراج الصنائع — والنفس تعرف بالتذكر ، اذ هي علامة بالقوة ، ثم تصبح بالتعليم علامة بالفعل — وهي تعلم عن طريق الحواس وعن طريق العقل والبرهان ايضاً — وكما ان الجنين يستكمل خلقه في الرحم ، ثم تبدأ حياته الجسدية بالخروج الى الدنيا ، فكذلك النفس تستكمل استعدادها في الجسد . فاذا مات الجسد ولدت هي وبدأت حياتها الحقيقة ، فموت الجسد ميلاد النفس ، ويسمى الحشر الاصغر — وتظل النفس بعد خروجها من الجسد قابلة للرقي والاكتساب ويكون لها ثواب وعقاب روحانيان — فاذا انفصلت كل النفوس عن اجسادها واجتمعت في عالم الخلود انضمت ورجعت كلها الى الله ، وهذا يسمى الحشر الاكبر .

٤ — الفارابي : النفس عنده جوهر بسيط ، به يفعل الجسم ويدرك — وقوى النفس خمس : الغاذية والحاسّة والمتخيلة والناطقة والنزوعية ، وكلها تعمل معاً . الا ان الناطقة اعلى تلك القوى ، وهي تعقل المعقولات وتميز بين الجميل والقبيح وتستنبط الصناعات — والنفس الناطقة ( العاقلة ) قسمان :

أ – نفس ناطقة نظرية، وهي التي تعرف . وبالمعرفة يتوصل الانسان الى السعادة .

ب – نفس ناطقة عملية ، وهي التي تعمل : إنها تعمل الخير وترد القبيح وتعقل الجزئيات ( الصناعات والاعمال ) الحاضرة والمقبلة .

اما اعلى درجات الانسان فهي ان تتصل نفسه الناطقة بالعقل الفعال – وعلى هذا كانت النفس الناطقة عقلاً – بعد موت الجسد ينقطع وجود النفوس التي تقوم بالجسد : الغاذية والحاسّة والمتخيلة والنزوعية – اما النفس الناطقة ، فانها اذا كانت جاهلة انحلت وعادت تراباً – واذا كانت قد تهذبت في اثناء حياتها في الجسد وترقت فانهـــا تخلد – ويكون خلود الانفس باجتماع المتشابه منها ، وكلما كان عدد النفوس المجتمعة اكثر كانت السعادة اعظم – اما العذاب فيكون بان تجعل نفس مع غير اشباهها .

٥ – ابن سينا : كثيراً ما يطلق الروح والنفس على مدلول واحد – قوى النفس عنده خمس ( كالفارابي ) – يذكر « العمل الانساني » ويقصد به اختيار الجميل والنافـــع معاً – يكون « الادرك الحيواني » بالحواس الخمس – لابن سينا نظرية في البصر خالف بها المتقدمين : البصر عنده انعكاس نور عن الاشياء الملونة الى العين ، لا كما قال الاقدمون من انه خروج شعاع من العين يرى به الانسان الاشياء – الروح الانساني هو الذي يتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضاً عنه النواحق الغريبـة مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقوة تسمى العقل النظري . وهذا الروح كمرآة ، وهذا العقل النظري كصقالها . وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهي كما ترتسم الاشباح في المرايا الصقيلة ، اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم تُعرض بجهة صقالهـــا عن الجانب

الاعلى مشتغلةً بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل . فاذا اعرضت عما تحتها وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت واتصلت باللذة العليا – لكل جسد نفس – والنفس حادثة ( كما يقول ارسطو ) لا قديمة ( كما يقول افلاطون ) .

٦ – المعري : يستعرض آراء الفلاسفة والمتكلمين في النفس او الروح ( حسب قول اخوان الصفا ) وفي اصلها ومصيرها – يشك في صحة هذه الاقوال (ينكرها) – ويقف هو من الروح موقفاً لا أدرياً ، ويشك في خلود النفس والبعث :

اما الجسوم فللتراب مصيرها وعييت بالارواح أنّى تسلك .

– نزول كما زال آباؤنا ، ويبقى الزمان على ما ترى :

نهار يُضيء وليل يجيء ونجم يغور ونجم يُرى !

٧ – الغزالي : يستعرض في تهافت الفلاسفة خاصة اقوال المتكلمين والفلاسفة في النفس ليرد على ما لا يوافق الدين منهما : قال الفلاسفة مثلا : المعاد روحاني ، فرد عليهم بأن اهل السنة لا ينكرون المعاد الروحاني بل يقولون بالمعاد الروحاني والجسماني معاً – النفوس خالدة لا تنعدم بموت الجسد ليس من الضروري ان ترجع النفس يوم القيامة في جسدها التي عاشت فيه في الدنيا بعينه بل في اي جسد آخر يناسبها ، اذ المهم في الثواب والعقاب النفس لا الجسد – تكون المعرفة بالكشف والمشاهدة .

٨ – المتصوفة : لا يهمهم اصل النفس ومصيرها بقدر ما يهمهم اتصالها بالله في الحياة الدنيا من طريق الرياضة الصوفية – المتصوفة شموليون ، والنفس عند المتأخري منهم قديمة – تخلد النفس بعد الموت ، والخلود روحاني – تكون المعرفة الصحيحة من طريق الكشف لا من طريق الحواس .

٩ – ابن باجه : اهتمام المغاربة عموماً بالروح والنفس قليل – يهتمون

بالعقل – يقول ابن باجه عن « الروح » انها الحرارة الطبيعية – « النفس » تدرك الجزئيات : تحسّ وتشتهي وتتخيل – التأمل الفلسفي يدل على ان النفس لا تبقى بعد الموت، بل انها تسعد وتشقى في حياتها الدنيا – العقل خالد خلوداً مطلقاً مجرداً من الاشخاص الذين كان فيهم في اثناء الحياة .

١٠ – ابن طفيل : الروح او «الروح الحيواني» هو مبدأ لحياة البدن وللقوى التي نسميها قوى النفس كالحركة والبصر واللمس ، الخ – النفس العاقلة او «الذات» هي الجزء المفكر في الانسان ، وهي التي ترقى في الحياة وتدرك المعقولات المجردة وتعرف الله – والملموح انه يقول بالخلود الروحاني للنفس العاقلة .

١١ – ابن رشد : لا يهتم بالروح ، التي هي الحرارة الطبيعة وواهبة الحياة ، ولا بالنفس لانها من الامور الغامضة . ومع ذلك فهو يقول عن النفس انها «ذات وليست بجسم ، وانها حية عالمة متكلمة الخ » – والنفس معنى شخصي ، اي انها لا تفعل الا اذا اتصلت بجسد – هذا المعنى الشخصي يفقد وجوده بموت الجسد ، ويرجع الى النفس الكلية فيعود معها واحداً بالعدد – ومن هذه الناحية تكون النفس خالدة ( ولعله يذكر ما يذكره عن النفس وخلودها للتقية ) – اما العقل الكلي فأنه خالد ( كابن باجه ) .

١٢ – لم يعقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً عن النفس ، ولكنه اكثر من ذكرها وذكر خصائصها في ثنايا المقدمة . واذا صرفنا النظر عن الملاحظات القيمة التي تتعلق بالناحية الطبيعية والاجتماعية من النفس ، او بما نسميه نحن « علم النفس » ( لانه ليس من موضوعنا هنا ) رأينا ابن خلدون يحث على الاعتقاد باصل النفس ومصيرها على ما جاء في القرآن الكريم

## ١٣ - المرأة في الفلسفة الاسلامية :

أ - موضوع المرأة :- تناول فلاسفة الاسلام المرأة من الناحية الاجتماعية لا من الناحية العقلية . ولم يكن موقفهم منها على العموم محموداً ، لأن الفلسفة الاسلامية نضجت في اعصر انحطاط اجتماعي - فصّل القرآن الكريم الكلام على المرأة فأكتفى بذلك اكثر الفلاسفة - ثم ان الحجاب ( منع اختلاط الرجال بالنساء ) في الاسلام ساعد على اهمال البحث في امر المراة .

ب- آراء الفلاسفة :

١ - نهج البلاغة : ناصبت عائشة امراةُ الرسول الامامَ عليّاً العداءَ ، وحاربته في معركة الجمل فأنقسم المسلمون حزبين مازال الاسلام يتأذى بتاريخها- ذم الامام علي النساء قاطبة وقال: « المرأة شر وشر منها انها لا بد منها » - وحمله هذا الكره على ان يتأوّل آيات القرآن في المرأة : ان القرآن الكريم يعفي المرأة في اثناء حيضها من بعض فروض الدين كالصلاة ويسمح لها بتأجيل بعض الفروض الى ايام طهرها كالصيام ، وذلك لان الحيض مرض وقذى . عد الامام عليّ ذلك سببا لنقصان إيمانها - وأعطى القرآن المرأة من الارث نصف ما يعطى الرجل لأن المرأة عادة تعيش في كنف الرجل ولا تحتاج الى نفقات مثله ، فعدها الامام علي ناقصة الحقوق - وجعل القرآن الشهود رجلين او رجلًا وامرأتين « أن تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى » لأن المرأة لا تتصل بالرجل بحرية كبرى ، فعد ذلك نقصاً في عقلها - ونقم الامام علي على المرأة فكان اذا ذم اهل الكونة قال لهم : كنتم جند المرأة واتباع البهيمة ( كانت عائشة تركب في معركة الجمل على جمل ) ... يا اشباه الرجال ولا رجال ، حلوم الاطفال وعقول ربات الحجال ... الخ - اتقوا

شرار النساء ، وكونوا من خيارهن على حذر ، ولاتطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر .

٢ – الخوارج : ساوَوْا بين الرجـــل والمرأة ، فكان بعض النساء من الخوارج يحاربن او يُفتين – وربما أمّر الخوارج عليهم امرأة ( غزالة حاربت الحجاج ) .

٣ – اخوان الصفا : عدوا المرأة بلا عقـــل فجعلوها مع الجهال والحمقى والصبيان والخدم في مقام واحـــد ، فهي لا تستطيع التفكير – وللنساء عندهم قيمتان: النسل ، وان يكنّ ازواجاً للذين لا يستطيعون التعفف - على المرأة ان تطيع بعلهـــا وتلزم منزلها وتتصوّن .

٤ – ابن سينا : عالج موضوع المرأة بصراحة :

أ – ادرك صلة المرأة بالرجل وعرف تأثيرها عليه من الناحية الجنسية الطبيعية ( رسالة الاشارات ورسالة سلامان وابسال) ، وتكلم على مكائد النساء للسيطرة على الرجال.

ب – وله في السياسة المدنية فصلان عن سياسة الزوجـة : احتاج الرجل الى ادخار القوت والى من يسهر له عليه وينصحه في حراسته فاتخذ الزوجة – اجتماع الرجـل والمرأة دعاهما الى السبب الذي به تحـدث الذرية ( هذا رأي خاطىء في نشوء الاسرة ) – يجب ان تكون الزوجة عاقلة دينة حيية فطنـــة ودوداً ولوداً قصيرة اللسان مطاوعة العنان ( لزوجها ) ناصحة الجيب ( متصونة ) تدبر منزلها وتجلو احزان زوجها – يجب ان يكون للرجـل هيبة في قلب امرأتـــه – واساس هذه الهيبة ان يكرم الرجل نفسه عن الفواحش ويصون دينه ويصدق في وعده ووعيده – وعليـه ان

يكرم امرأته ليزيد تعلقها بـه : يحسّن مظهرها لأن ذلك دليل على كرمه وشرفه هو – ويجب ان يحجبها ( يمنعها من الاختلاط بالرجال والابتذال في الاعمال ) وان يترك إغارتها – يجب ان يَشْغَلها بتربية اولادها وسياسة خدمها وتدبير بيتها ، والا انصرفت الى التبرج والفتنة – ففلسفة ابن سينا في المرأة اجتماعية ثم مادية استغلالية .

٥ – المعري : رأيه سيء في المرأة : هي شريرة بالطبع تفتن الرجال والاولاد الصغار والمعلمين الرشيدين وتقوم بمكائد وحيل في سبيل بلوغ مآربها – تتطلب الحلى والازواج وتلد الاعادي – واذا زلت او ذلت حمل الاب عارها او مصابها – لا تحتاج من العلم الا الى آيات قصار تقولها في صلاتها – وخير لها ان تلزم بيتها وتعتني بثياب زوجها واولادها – وخير من ذلك كله دفنها – وليستعفف الرجل ، فاذا لم يستطع فليتزوج امرأة عقيما – ويحسن ان تتزوج المرأة ليأمن اهلها زللها .

٦ – ابن رشد : اشار الى المرأة اشارة عارضة وتألم لحالها واستبعد ان يرقى المسلمون اذا ظل نصفهم محجوراً عليه في البيوت لا يقوم بقسطه الثقافي او المادي في الحياة .

٧ – ابن خلدون : انصف ابن خلدون المرأة عموماً ، فالمرأة النبيلة تستطيع ان تحفظ شرفها كالعباسة اخت الرشيد وبوران بنت الحسن بن سهل زوجة المأمون – هو يرى ان النساء يكنّ ابرع في فن التوليد من الرجال – الرجال قوّامون على النساء الا في العبادات – ان جمهور النساء اقل استعداداً فطرياً من الرجل وابعد عن حقيقة السياسة والشعور بالتبعة

يقول ابن خلدون عن السلطان الذي اهمل النظر الحقيقي في ملكه : « ويعتقد ان حظ السلطان من الملك انما هو جلوس السرير واعطاء الصفقة وخطاب التهويل والقعودُ مع النساء خلف الحجاب ». ثم يقول عن امثال هذا السلطان: «قد نسُوا عهد الرجولة وألفوا اخلاق الدايات والآظار ، وربوا عليها فلا ينزِعون الى رئاسة ولا يعرفون استبداداً من تغلب ، وانما همهم في القنوع بالابهة والتنفس في اللذات وانواع الترف .

## ١٤ – الفلسفة الاخلاقية في الاسلام :

أ – موضوع الاخلاق :

١ – لم يفرق الاسلام بين الاخلاق وبين الدين .

٢ – بعد حركة النقل تسربت بعض العناصر الفلسفية الى النظريات الاخلاقية في الاسلام. ومع ذلك فقد ظل الفصل بين الاخلاق الدينية والاخلاق الفلسفية نادراً .

٣ – يحسن التمييز بين الادب ( السلوك الاجتماعي والكياسة ) وبين الاخلاق ( اعمال الانسان المنبعثة من نفسه بعد روّية وارادة ) .

ب آراء الفلاسفة :

١ – نهج البلاغة : يرى للبيئة اثراً في الاخلاق ، إذ يقول لاهل الكوفة : « بلادكم انتن بلاد الله تربة ، اقربها من الماء وابعدها من السماء . وبها تسعة اعشار الشر... خفت عقولكم وسفهت احلامكم ». وهو يرى الخير في التوسط ( كافلاطون )، يقول: « اليمين والشمال مضلة ، والطريق الوسطى هي الجادة ، عليها باقي الكتاب وآثار النبوة » – الانسان يجب ان يعمل للآخرة كما امر الدين .

٢ – الفرق الاسلامية : لم تفصل بين الدين والاخلاق – تشدد

الخوارج في الاخلاق حتى قتلوا على السرقة والكذب – وتساهل المرجئة اذ اعتقدوا ان الانسان لا يدين الانسان – بل تترك الامور الى الله يوم القيامة ، فهو يفصل بين الحق والباطل – واختلف المعتزلة والاشعرية في اعمال الانسان :

( أ ) قال المعتزلة : الانسان حر مريد لاعماله ، ولذلك هو يحاسب عليها – ليس من العدل الالهي ان يجبر الانسان على سوء ثم يعاقب عليه – الواجبات عقلية : الانسان يعرف الخير والشر بالعقل .

(ب ) قال الاشعرية : الانسان مجبر على اعماله خيرها وشرها ، ولكنه « يكسب » اعمالها ( اي يعملها راضياً ) ولذلك هو يحاسب على هذا الجزء من عمله لا على عمله الاساسي – الخير ما امر به الله والشر ما نهى الله عنه .

( ج ) المعتزلة والاشعرية قسموا الذنوب قسمين : صغائر وكبائر ، والكبائر عندهم تكفر .

٣– اخوان الصفا : بعض الاخلاق مركوز في الطبع يولد مع الانسان – وبعضها يكتسبه الانسان في حياته – وفي الانسان قابلية لاكتساب الاخلاق الحميدة والرديئة – اكتساب الاخلاق الرديئة اهون – وعناصر الاخلاق اربعة :

( أ ) الطبع ، وذلك ان تولد بعض الاخلاق مع الانسان ، وهذا عنصر اساسي .

(ب) اثر البلدان : اهل الجبال والبلاد الباردة اشجع ....

( ج) التقليد : تقليد الآباء والاساتذة والحكام والرفاق .

( د) اخلاط البدن : لامزجة البدن من صحة ومرض « السوداء الصفراء ، الخ » تأثير في الاخلاق .

العادة والمداومة تثبتان الاخلاق في صاحبها – الاخلاق تختلف باختلاف المهن – يعاقب الانسان على اخلاقه المكتسبة المعتادة – اكبر المعاصي : كِبرْ ابليس ( عدم الانقياد للحق ) ، حرص آدم ( الطمع ، وارتكاب السيئات للحصول على المال ) ، حسد قابيل ( الحقد والغلظة والفحشاء ) – جميع البشر ناقصون ولكن نقصهم على درجات – – واخوان الصفا في فلسفتهم الاخلاقية ايضاً تخيريون : يأخذون من كل المذاهب – الاخلاق عندهم مُثل روحانية مبنية على المحبة ، اي الفناء في المحبوب الاول ( الله ) – الرجل الكامل من كان فارسي المنتسَب ، عربي الدين ، عراقي الآداب ، عبراني المخبر ، مسيحي المنهج ، شامي النسك ، يوناني العلم ، هندي البصيرة ، صوفي السيرة ، ملكي الاخلاق ، رباني الرأي ، الهي المعارف .

٤ – الفارابي : بنى رأيه في الاخلاق على الاسلام وعلى الفلسفة اليونانية معاً – وافق المعتزلة في ان العقل يستطيع ان يحكم في ما هو خير او شر – هذه المعرفة العقلية افضل انواع المعارف – المعرفة المطلقة ( بلا عمل ) افضل من العمل ( بلا معرفة ) – تنتج « الارادة » من نزوع او شوق يتخيله صاحبه ، انساناً كان او حيواناً ؛ وتنتج أيضاً من روية وتفكير ، وهذا خاص بالانسان ( وهو المقصود بالاخلاق ) – غاية الاخلاق السعادة – – العوارض النفسية : ما كان منها مائلاً الى القوة ، كالغضب والقسوة ، فهو في الرجل اقوى ؛ وما كان منها مائلاً الى الضعف ، كالرأفة والرحمة ، فأنه في الانثى اقوى .

٥ ابن سينا : الحكمة الخلقية تعلم اقتناء الفضائل وتوقي الرذائل لتزكو النفس وتتطهر – العمل الانساني هو اختيار الجميل والنافع معاً ، ويهدي الى هذا العمل عقل يُكتسب بالتجارب والتأديب –

- الفضيلة توسط بين نقيصتين ( كافلاطون ) - الانسان مفطور على قوة يفعل بها الافعال الحميـــدة والرديئة معاً - يستطيع الانسان ان يكتسب الجميل والقبيح وان ينتقـل من احدهما الى الآخر - العادة والتكرار يثبتان الفعل الجميل او القبيح ( كاخوان الصفا ) - اذا تظاهر الانسان بخلق ولو كان يكرهه فان هذا الخلق يصبح له عادةً - للقدوة اثر في الاخلاق - - ومن اراد اصلاح نفسه وجب عليه ان يتصفح اخلاق الناس ( والناس اشباه ) ، فما وجده جميلاً فيهم فليعمل به ، ومـــا وجده سيئاً فليتجنبه - وليجعل الانسان لنفسه ثواباً وعقاباً : فاذا احسن يوماً او اتى فضيلة او مكرمة فليجلبْ السرور لنفسه وليمكنْها من بعض لذاتها . واذا اساء او قصر في امر فليؤنّبْها وليمنعها من بعض السرور ومن لذاتها حتى تلين ثانيـــة وتصلح .

٦ - المعري : الطبيعة البشرية فاسدة ، والفساد اصل فيهـا ولذلك يستحيل اصلاحها - والشر اهون على النفس من الخـــير - يستحسن المعري ان يفعل الانسان الخير لانه خير ( وهـــذا مناقض لفلسفته كلها ) - واذا فعل الانسان خيراً فلا ينتظر عليه اجراً من البشر بل ثواباً من الله :

* والنفس تهوي الى ما شان تطلبه لكن تُجرّ الى ما زان بالمسد .
* فلتفعل النفس الجميـــل لانه خير واحسن لا لأجل ثوابها .
* فافعل الخير ان جزاك الفتى عنـ ـه والا فالله بالخير جازي .

٧ - الغزالي : تقوم الاخـــلاق عنده على اساس الدين ، يقول : « فقد ورد الشرع في الاخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين ، والشجاعـــة هي الوسط بين الجبن والتهور ، وكذلك سائر الاخلاق ( كافلاطون ) . وعلم الاخلاق طويل ، والشريعـة

بالغت في تفصيله، ولا سبيل الى تهذيب الاخلاق الا بمراعاة قانون الشرع في العمل . فليقلد الانسان الشرع فيقدم ويحجم باشارة الشرع لا بارادته هو فتتهذبَ بذلك اخلاقه – ومن جمع بين الفضيلتين العلمية والعملية فهو العارف العـــابد ، وهو السيد المطلق ؛ ومن له الفضيلة العلمية دون العملية فهو العالم الفاسق ( بخلاف الفارابي) ويتعذب مدة، ولكن عذابه لايدوم لأن نفسه قد كملت بالعـــلم ، ولكن العوارض البدنية لطخته تلطيخاً عارضاً على خلاف جوهر النفس . ومن عدم هـذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعاً فهو الهالك – والغزالي يبحث في الاخلاق بحثاً نفسانياً اجتماعياً في الاكثر ، وقل ان يبحث فيهـــا بحثاً عقلياً ، ولذلك هو يتناول جزئيات الاخلاق كالصدق والعفة والتحلي بالآداب التي يريدها الشرع او المجتمع – ويتبع الغزالي افلاطونَ في جعل الفضيلة وسطاً بين طرفين كما يتبع ارسطو أيضاً في بناء الاخلاق على الاعتدال .

٨– المتصوفة : تقوم الاخلاق عنـــدهم على اساس الدين وآداب التصوف – آراء ابن عربي خاصة مأخوذة من الفارابي وابن سينا واخوان الصفا والمعري والغزالي – الاخلاق عنـده نوعان : غريزة واكتساب – ثم هي اخلاق جميلة واخلاق رديئة – والشر غالب على الطبع – يمكن التغلب على الشر وتمكين الخير في النفس – ومن الفضائل العفـــة والقناعة والتصوف ( التحفظ من الهزل والفحش ، الانقباض عن اصاغر الناس ، التحرز من اكتساب المال من الوجوه الخسيسة ... ) والحلم والوقار والرحمة وكتمان السر – وضد هذه : الفجور والشره والغدر والخرق وافشاء السر – والاخلاق الحميدة مستحسنة من جميع الناس وخصوصاً الملوك ، الاخلاق الرديئة مستقبحة ،

منهم كلهم – يجب ان يجعل الانسان لشهواته قانوناً فيجتنب الافراط ويعتمد الشهوات واللذات المعتدلة – ويستحسن ان يشرك الانسان في ماله ولذاته اخوانه – الكرم جميل لانه واسطة لتسهيل الاغراض .

٩- ابن باجه : يميل فلاسفة المغرب الى الناحية العقلية في الاخلاق ويهملون الناحية الاجتماعية ، ولا غرو فهم قد نصحوا بالابتعاد عن المجتمع – – يرى ابن باجه ان اعمال الانسان اما ان تكون بلا اختيار ( كالجوع والتغذية ودفع الفضول والسقوط من شاهق ) وهذه لا صلة لها بالاخلاق ، او ان تكون بعد اختيار ( روية وارادة ) وهذه موضوع الاخلاق – قيمة الاخلاق بحسب الغاية منها : من اكل شيئاً يشتهيه لانه يشتهيه فعمله بهيمي ، فاذا اتفق ان استفاد منه كان عمله بهيمياً بالذات انسانياً بالعرض – ومن اكل شيئاً ليستفيد منه ثم اتفق ان وجده لذيذاً فعمله انساني بالذات بهيمي بالعرض – ومن كسر عوداً لانه خدشه فقط فعمله بهيمي ، واما من كسره لئلا يخدش غيره فعمله انساني – وقلما نجد للانسان عملاً بهيمياً خالصاً من العمل الانساني ، لان كل اعمال الانسان تكون عادة مسبوقة بتفكير – والعمل البهيمي يقوّي العمل الانساني وينشط الانسان – اما من يفعل لاجل الصواب ولا يلتفت الى ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال واللذة فعمله هذا اولى ان يسمى عملاً الهياً .

١٠- ابن طفيل : يقول : لكل موجود عمل طبيعي وغاية من وجوده ، فحُسن الاخلاق ان ندع الموجودات تتمم الغاية من وجودها . فمن افسد براعم الاشجار او أكل فاكهة فجة او أكل فاكهة ناضجة ولكن رمى بزرها في البحر ام على الصخر او في مكان لا تستطيع ان تنبت فيه فهو سيء الخلق –

والفاكهة النادرة يجب الا تستهلك باسراف - فالاخلاق الفاضلة هي التشبه بالنظام الطبيعي الذي لهذا العالم قدر الامكان وعدم التعرض له بسوء - اهمل ابن طفيل الاخلاق الوضعية لانها وسائل الى غايات ، ولأنه يفرض على ذوي الفطرة الفائقة ان يعيشوا في معزل عن جمهور العامة .

١١ - ابن رشد : خالف ابنُ رشدٍ ابنَ باجه وابنَ طفيل في الدعوة الى الابتعاد عن المجتمع ( وان كان هو قد ابتعد عملياً عن المجتمع ) ، لأن « التوحد » لا يثمر علوماً ولا صناعات - العقل يحكم في ما هو خير او شر من اعمالنا ( وافق بذلك المعتزلة وخالف الاشعرية ) - العمل الانساني هو الذي يصدر عن روية وتفكير ( كابن باجه ) .

١٢ - ابن خلدون : لم يعقد في مقدمته فصلاً خاصاً عن الاخلاق - يرى للاخلاق والسلوك ناحيتين : ناحية نظرية وناحية عملية : فالانسان عادة يعرف ان رحمة اليتيم واجبة ، ولكنه اذا رأى يتيماً ربما ابتعد عنه وتجاهل امره - هو يفضل الناحية العملية ، لأن الناحية النظرية قليلة الجدوى - تنشأ الاخلاق بتأثير البيئة وبالعادة : اذا الف الانسان حالاً من الاحوال صارت له خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجِبلّة - البدو اقرب الى الشجاعة - سكنى الحضر مضرة للبدن والنفس والخلق - للصناعات أثر في الاخلاق - التجارة خاصة مفسدة للاخلاق لأنها تحمل الانسان على التكايس والنفاق وحلف الايمان الكاذبة فيتعود هذه فتصبح له عادة - اخذ ابن خلدون اسس الاخلاق من اخوان الصفا ، ولكن عبقريته تتجلى في تطبيق هذه الاخلاق على المجتمع وفي ميله الى الناحية العملية منها في الحياة .

## ١٥ - التربية والتعليم :

أ - بسط الموضوع : التربية اعداد الطفل في جو يساعد على ظهور مواهبه، وعلى ان يتحلى بالاخلاق الاجتماعية الحميدة ، وعلى ان يصبح له شخصية ذاتية وطابع خاص - والتعليم نقل المعلومات من الاستاذ او من هو في مرتبته ( كالكتاب والرفيق ) الى التلميذ او من هو في مرتبته ( كالرفيق والابن ) - واستعمل العرب كلمة «تربية» وكلمة «تعليم» من غير تمييز واضح بينهما : وقد استعمل ابن سينا لفظة « التأديب » للدلاله على التربية والتعليم معاً . واستعمل ابن خلدون لفظة «تعليم».

ب - آراء الفلاسفة :

١ - نهج البلاغة : يرى ان التعليم امر آلهي . ان الله علم آدم وعلم الرسل ثم ارسلهم ليعلموا البشر ، وكان آخرهم محمدٌ صلى الله عليه وسلم - وبما انه لا يصح ان تبقى الامم بلا معلم بعد ذهاب رسلها فقد ترك محمدٌ القرآنَ بين المسلمين ليقوم بتعليمهم : « فخلّف فيكم ( محمد ) ما خلف الانبياء في امهما ، اذ لم يتركوهم هملًا بغير دليل واضح وعلم قائم : كتابَ ربكم فيكم مبيناً حلاله وحرامه». - وكذلك يجب ان يبقى في المسلمين « امام » يعلمهم لان فيهم استعداداً دائماً الضلال . هذا الامام يجب ان يكون من آل البيت : « بنا اهتديتم في الظلماء» - الشرع يعلم الناس ،ولايجوز للانسان ان يحكم في الشرع او في القضاء والقدر برأيه - لايجوز ان يباح لجميع الناس بجميع الحقائق ، بل يخاطب الناس على قدر عقولهم .

٢ - الفرق الاسلامية : لمست موضوع التربية لمسا عارضاً هو الصق بباب النفس منه بباب التربية : الاشعرية يرون ان الله يعلم البشر بطرق مختلفة - المعتزلة اعتقدوا ذلك ، فقال النظام : الناس

يتعلمون من الرسل ومن الامام المعصوم (كقول نهج البلاغة ... والشيعة) . وقال الجاحظ : المعارف ضرورية في البشر وهي طبع فيهم ، ولكن الانسان يكسب تلك المعارف ، اي يعمل على اظهارها من نفسه بالادارة .

٣- اخوان الصفا : يقوم مذهبهم في التربية والتعليم على الاخذ من الامام المعصوم . ومن ملاحظاتهم القيمة : ان قبول الصبيان لتعلم الصناعات يختلف باختلاف استعدادهم وبيئاتهم : من الناس من هو مطبوع على تعلم صناعة واحدة، او عدة صناعات - ومنهم من يتعلم بسهولة او صعوبة - والطفل يتقن صناعة آبائه واجداده بسهولة اكثر من صناعة الغرباء (وهم يريدون ذلك حتى لا يتعرض لصناعة الملك من ليس من اهله لئلا يفسد النظام في المجتمع) - وللنفس قوتان : احداهما علاّمة والاخرى فعّالة ، وكل متعلم فان صورة المعلوم موجودة في نفسه بالقوة ، فاذا تعلم صارت فيه بالفعل (كقول الجاحظ) - والتعليم ليس شيئاً سوى الدلالة على الطريق ، والاستاذون هم الادلاء - وكل صانع من البشر لا بد له من استاذ ، وكل استاذ محتاج الى استاذ قبله حتى ينتهي الامر الى واحد ليس علمه من البشر ، ولكن يمكن ان يكون علمه من نفسه او من غير سائر البشر كالانبياء - وليس احد من البشر يستطيع ان يحيط بالعلوم أو بعلم من العلوم ، لا الفلاسفة ولا الانبياء . - - وللمداومة والقدوة اثر كبير في التربية والتعليم ، انهما يساعدان على الحذق ورسوخ المعلومات : ان كثيراً من الصبيان اذا نشأوا مع الشجعان والفرسان واصحاب السلاح تطبّعوا باخلاقهم ، ان لم يكن في كل الخلق ففي بعضه . وعلى هذا القياس حكم الآراء والمذاهب والديانات - - والعلم يحتاج الى آداب منها الصمت والتفكير والعمل والصدق ، وهذه تُكْسِبُ

شرفاً المتعلم وعزاً وغنى وقوة – ولكنّ للعلماء عيوباً كالافتخار الكِبرْ – اما غاية العلم فالآخرة ، قالوا : كل علم لا يؤدي صاحبه الى طلب الآخرة ولا يعينه على الوصول اليها فهو وبال على صاحبه وحجة عليه يوم القيامة – – ويكون العلم من طريق الحس وطريق الفكر وطريق البرهان .

٤ الفارابي : يرى ان للبشر طبائع متفاوتة يتلقّون بها المعرفة والعلم والصناعات ، ولذلك يجب ان نعلم الافراد على درجات ، وان نمنع العلم جملة عمن يمكن ان يستعمله للشر .

٥ – ابن سينا : يجب ألاّ يباح لجميع الناس بجميع الحقائق – يختار الرجل لطفله مرضعاً حسنة الاخلاق – يبدأ بتربية طفله على الاخلاق الحميدة منذ فطامته قبل ان تهجم عليه الاخلاق الذميمة ويصعب تقويمه – يهذب الطفل بالترغيب والترهيب ويضرب ضرباً موجعاً حكيماً اذا اقتضى الامر – يعلم الطفل في اول الامر القرآن والدين والشعر الحاثّ على الاخلاق الحميدة – يكون مؤدب الصبي عاقلاً دّيناً نظيفاً غير عبوس ... ليكون للصبي قدوة حسنة – يرسل الصبي الى مكتب ( مدرسة ) فيه ابناء اسر كريمة ، فان الصبي يأخذ من رفاقه اكثر مما يأخذ عن استاذه – اذا اشتد الصبي في العلم بحث استاذه له عن صنعة توافق طبعه ، ثم مرنه فيها زمناً – فاذا كسب الصبي بصناعته فمن التدبير ان يُزوج وان يسكن وحده .

٦ – المعري : لا ينتظر ان يبحث المعري في التربية والتعليم ، لانه يعتقد ان الطبيعة البشرية فاسدة لا يرجى لها صلاح :

– جـــاء النبي بحق كي يهذبكم ، فهل احس لكم طبع بتهذيب ؟

– وجِبلّةُ الناسِ الفسادُ ، فضل من يسمو بحكمته الى تهـــذيبها .

ويرى ان البشر يأخذون كل عاداتهم ومذاهبهم بالتقليد :

في كل امرك تقليد رضيتَ به حتى مقالُك : ربي واحد واحد !

والعلماء عنده اهل مكر ، والعامة اغبياء – وهو لا يريد تعليم المرأة الا ما تنتفع به في بيتها ( الغزل والنسج ) وفي صلاتها ( قراءة سور قصيرة من القرآن الكريم ) .

٧ – الغزالي عالج التعليم على اساس الاخلاق : الولد وديعة بين يدي ابويه، فعلى ابيه ان يعلمه الاخلاق قبل العلوم – علوم الآخرة افضل من علوم الدنيا – يجب ان يستعد المتعلم لتلقي العلم بتطهير النفس عن رذائل الاخلاق ومذمومات الافعال ، « اذ العلم عبادة القلب وصلاة السر » – والعلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده – يجب ان يتفرغ الانسان لطلب العلم ، فلا يخلط بالتعليم عملاً آخر – الجدال مضر – الاخذ عن اصحاب المذاهب المتنافرة مضر – على المتعلم ان يذعن للمعلم اذعان المريض الجاهل للطبيب المشفق – لا يجوز ان يخوض المتعلم في العلوم دفعة واحدة ، بل يتبع ترتيبا مخصوصاً ويقدم الاهم على المهم – يجب ان يدرك المتعلم نسبة ما يتعلم الى مقصوده الاسمى الذي هو معرفة الله وطهارة الاخلاق – وعلى المعلم ان يشفق على المتعلمين ويجريهم مجرى بنيه ، فالاب سبب الحياة الفانية والمعلم سبب الحياة الباقية – لا يجوز للمعلم ان يطلب اجرةً على التعليم فان الاجر على ذلك من الله هو المقصود – يتدرج المعلم بالمتعلم حسب فهمه وطاقته ولا يرفعه الى درجة حتى يتقن ما قبلها – يجب ان يكون المعلم عاملاً بعلمه فلا يكذب قولَه فعلُه – لا يجوز للمعلم ان يقبّح العلوم التي يعلمها غيره – يزجر المعلم المتعلمين عن الاخلاق الرديئة بالتلميح لا بالتصريح ، فان التصريح يهتك حجاب الهيبة ويجرّىء المذنب على التمادي .

٨ – المتصوفة : يرى المتأخرون من المتصوفة ان المتصوف لا يمكن ان يسلك سبيل التصوف وحده . بل يجب ان يكون مريداً ( يعني

يريد السلوك ، ثم يختار شيخاً يتبعه ويهتدي به) – ويقول الغزالي اذا لم يجد المتصوف مثل هذا « الشيخ » فيجب عليه ان يسلك السبيل وحده ولكن بعـــد ان يتحلى بصفات ويرتاض برياضات كثيرة ترجع كلها الى الزهد وتطهير الاخلاق – – ويظهر ان ابن عربي خاصة قد كتب كتاباً في التعليم اسمه « مراقي الزلفى »، ضاع . ولكن محمد بن الحاج العبدري استشهد ببعضه في كتاب له اسمه « مدخل الشرع الشريف » فذكر ان ابن عربي قال : يجب ان يخشوشن الطفل فينام على فراش قاس ؛ ويجب ان يُرَوّض وان يعمل اعمالاً جسدية ، وان يُعاقب عقاباً مؤلماً اذا اساء – وينصح ابن عربي ان ينصرف الطفل الى اللعب مرة بعـد مرة في اوقات الفراغ ترويحاً لنفسه وحفظاً لقريحته ، اذ قد يسأم من متابعة الدرس فينصرف عنه جملة .

٩–ابن باجـــه : ليس له آراء في التربية والتعليم الا اذا اعتبرنا انه يخالف الغزالي في القول بان المعرفـة تكون من طريق التأمـل الفلسفي والعلم لا من طريق التصوف واماتة الحواس .

١٠–تقوم فلسفة ابن طفيل كلها على ان الانسان ذا الفطرة الفائقـــة يستطيع ان يتوصل بنفسه الى معرفة عالم الحس وما وراء الحس. وما رسالة حي بن يقظان الا وسيلة لبسط هذه الفكرة – ونلاحظ ان الانسان يتدرج الى المعارف من المحسوس الى غير المحسوس ، ومن الأقل تعقداً الى الاكثر تعقداً – وللحواسّ والملاحظـــة والتجارب قيمة كبيرة في رأي ابن طفيل – وهنالك افراد لا يمكن ان يصلوا الى المعرفة الصحيحة ولو علمهم المعلمون .

١١–وكذلك ليس لابن رشد فلسفة صريحة في التعليم ، الا انه يخالف الغزالي وغيره في قولهم ان الشرع يعلم الناس – ثم يعلن ان الشرع جاء «لاصلاح» حياة الناس – وكذلك يقول: لا فائدة من

العلم اذا لم يعمل الانسان بما علم .

١٢ – ابن خلدون : يقول : التعليم صناعة غايتها اثبات ملكة العلم في نفوس المتعلمين لا حمل المتعلمين على حفظ فروع العلم – وللتعليم قواعد : مراعاة مقدرة المتعلم العقلية فيما يلقى اليه من نوع العلوم ومقدار ذلك النوع – التدرج بالمتعلم من السهل الى الاقل سهولة – بسط العلم للمتعلم في ثلاث تكرارات : يُعطى اولاً بسائط العلم واصوله بصورة مجملة ؛ ثم تُشرح له اصول العلم بالتفصيل ؛ ثم يُعطى فروع العلوم وشواذها ومبهماتها – يحسن ألا يشتغل المتعلم الا بعلم علم وألاّ يجاوز علماً الى غيره حتى يتقنه – يجب ان تكون مجالس العلم الواحد قريباً بعضها من بعض لئلا ينسى المتعلم ما تعلمه قبل ان يحين موعد المجلس التالي ، ولأن الملكات انما تحصل بتتابع الفكر وتكراره (في مدد قريبٍ بعضها من بعض) – الشدة على المتعلمين مضرة بهم ولا سيما اصاغر الوُلد ، فان من كان مرباه بالعسف والقهر نشأ خاملاً مقهوراً خبيثاً ، يلجأ الى الكذب خوفاً من العقاب ، وهكذا تفسد في المتعلم المربى على القهر معاني الرجولة والانسانية – الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة ( اكابر الاساتذة ) مزيد كمال في التعلم للاحتكاك احتكاكاً مباشراً بعدد كبير من كبار الاساتذة – بعض العلم لا يحصل بكثرة الجد ، بل بفتح من لدن الله ( اذا كلّ الفكر عن الاحاطة بمسألة ما ، فليرح الانسان فكره ويفرّغ ذهنه لمعالجة تلك المسألة الواحدة يفهمها ) – – وهنالك اشياء تعيق التعليم : كثرة التأليف – اختلاف اساليب التعليم واختلاف آراء الاساتذة ، فليحاول المتعلم ان يفهم قضايا العلم نفسه لا آراء المختلفين فيه – اختصار كتب التعليم حتى تصبح احاجي وألغازاً – – والعلوم نوعان : علوم مقصودة لذاتها كتفسير القرآن والحديث والفقه والطبيعيات ،

والالهيات ، وهذه يحسن التوسع فيها - ثم علوم آلية وهي وسيلة الى غيرها كالمنطق والنحو والبلاغة ، فيجب ان يأخذ المتعلم منها بقدر فقط ، الا اذا اراد ان يكون استاذاً في احدها فيمكنه حينئذ ان يتوسع فيها .

## ١٦ - الصلة بين الحكمة والشريعة ( بين الفلسفة والدين )

أ - موضوع هذه الصلة : إنّ شعور الباحثين الاقدمين والمحدثين بالحاجة الى البحث في الصلة بين الدين والفلسفة ليس دليلاً على فقدان تلك الصلة فقط ، بل هو دليل على الخلاف الاساسي بينهما . لقد كان هذا البحث في حقيقته نزاعاً بين حرية العقل وبين العاطفة المقيدة بقيود من الروايات والعادات الاجتماعية : كان رجال الدين ( من الاشعريّة ) يرفضون ان يكون العقل حكماً في الامور الدينية ؛ وكان الفلاسفة والمعتزلة لا يقبلون شيئاً الا من طريق العقل .

ب آراء الفلاسفة :

١ - لم ترد هذه المشكلة في نهج البلاغة - ومع ان الامام علياً كان يقرّع بعض اتباعه على تركهم الدين ويحثهم على التمسك به والعمل باوامره فانه لم يقارن بين الدين والحكمة ، بل كان يفسر كل شيء تفسيراً دينياً قرآنياً اسلامياً .

٢ - ولعل الموازنة بين الدين والفلسفة بدأت مع علماء الكلام من المعتزلة :

أ ) حاولوا تفسير بعض العقائد الدينية تفسيراً عقلياً مخالفاً في الاكثر لما اقره الدين .

ب ) فضلوا ما قبله العقل على ما جاء به النقل .

ج ) ارادوا اقناع خصومهم بالبراهين العقلية لا البراهين الدينية . على ان هدفهم الحقيقي كان الدفاع عن الدين ، وكانت الحكمة عندهم واسطة لفهم الدين لا غاية في نفسها .

٣ - اما النقلة فكانوا متمسكين بالدين، وربما شوهوا ما نقلوه او حذفوا منه او زادوا فيه حتى يوافق مذاهبهم المختلفة او يجعل حججهم الدينية قوية .

٤ - اعتقد الاشعرية ان الفلسفة خطر على الدين فهاجموها وارادوا ان يثبتوا افئدة الناس بايجاد نظام من البراهين الدينية — ولما قال الاشعرية ( والغزالي فيهم ) ان البرهان الفلسفية نفسها دليل على صحة الدين اثبتوا ان الفلسفة صحيحة وان براهينها فوق البراهين الدينية — وأبو الحسن الاشعري يعتقد ان العقل يمكن ان « يدرك » وجود الله ، ولكنه يجعل « معرفة » الله واجبة من طريق السمع والنقل ( عن الانبياء ) — وكل ما ادركه العقل، عند الاشعرية ، فلا قيمة له في جانب ما اوجبه الشرع .

٥ — واخوان الصفا اول من ذكر ان للشريعة ظاهراً وباطناً وان ظاهرها للعامة وباطنها للخاصة — وهم لم يعتقدوا الكمال في شيء واحد لا في الاديان ولا في الفلسفة ، ولذلك اوجبوا ان يأخذ الانسان من جميع المذاهب الدينية والفلسفية . وذكروا ان الشريعة العربية ناقصة وان الحكمة اليونانية ايضاً ناقصة ، وان الكمال انما يحصل من الجمع بينهما — وهم يفضلون العبادة العقلية ( التفكير ) على العبادة الشرعية ( الصلاة والصوم الخ ) .

٦ - وقد اعتمد الفارابي في تفسير مظاهر العالم والحياة على الناحية العقلية . ثم حاول ان يفسر بعض الامور الدينية الكبرى تفسيراً عقلياً ، كقوله مثلاً : ان النبوة للقوة المتخيلة ، او كجعله الخلود روحانياً ، وكقوله بالفيض مما يخالف الدين بلا ريب . ثم ان تأويل ظاهر الدين حتى يوافق الفلسفة شعور بالخلاف بينهما . وحياة الفارابي كانت حياة فلسفية لا حياة دينية .

٧ - ولم يكن ابن سينا شديد التمسك بالدين . ثم هو يأخذ بقول

اخوان الصفا من ان ظاهر الشرع انما هو للعامة، ولكنه يتكلم، اذا تكلم على الشرع، بالرموز. ويرى ابن سينا ان الامور اقسام: بعضها يصح بالعقل والشرع معاً، كعمل الخير مثلاً، وبعضها يصح بالعقل وحده كالخلود الروحاني، وبعضها يقف الانسان عليه من طريق الشرع وحده كالبعث بالابدان. وهكذا يرى ابن سينا حاجة الى العمل بما تأمر به الشريعة وبما تأمر به الحكمة، على اختلاف ما تأمران به.

٨- يعتقد المعري ان جميع الاديان مناقضة للعقل، وان الدين والعقل لا يجتمعان في انسان:

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدَوا ويهود حارت والمجوس مُضَلَّةٌ،
اثنان اهل الارض: ذو عقل بلا دين، وآخر دَيِّنٌ لا عقل لهْ

٩- واما الغزالي فأعتقد ان الدين هو الاصل في كل شيء: في معرفة الله ومعرفة العالم وادراك الاسباب. وهو اساس الاخلاق والسياسة، وانه لا يصح من الفلسفة الا ما وافق الدين، وان العقل قاصر عن ادراك حقائق الوجود.

١٠- والمتأخرون من المتصوفة كعمر بن الفارض وابن عربي، اوغلوا في التأويل والمراميز وخرجوا عن ظاهر الدين، وقالوا بما يخالفه احياناً. ومع انهم لم يحاولوا ايضاً ايجاد فلسفة عقلية، فان ابن عربي خاصة حاول تأويل كل شيء في الدين من عقائد واوامر واقوال واعمال.

١١ وجاء ابن باجة فاعلن فصل الدين في البحث عن الفلسفة، وقال بان المعرفة الحقيقية تتأتى عن طريق العقل وحده لا من طريق اماته الحواس — وقال ان العامة ليسوا حكماً في الامور الفلسفية — وتدبير المتوحد دليل على ان حياة الفيلسوف لا يمكن ان تتفق مع حياة المتدين.

١٢–ابن طفيل : جعل الناس ايضا خاصة « ذوي فطرة فائقة » وعامة « جمهوراً غالباً » . ثم اعلن ان الجمهور الغالب لا يمكن هديهم ولا سبيل الى وصولهم الى الحق ولا الى ان يعرفوا الحقيقة : انهم كالانعام بل هم اضل سبيلاً – وبما ان العامة لا يفهمون الحكمة فيجب ان يأخذوا بظاهر الشرع – أن الانسان اذا اتبع حقيقة الدين قد يصل الى ما يصل اليه المهتدي بعقله، فغاية الدين والحكمة واحدة ( سعادة الجمهور وسعادة الخـــاصة ) ، ولكن الطريقين مختلفان – على ان ابن طفيل يفضل طريق الحكمة ( والدليـل على ذلك انه جعل أسالاً يترك الطريق التي كان يتبعهـا في اول امره ، والتي تلقاها عن النبي ، ليتبع الطريق التي اكتشفها حي ابن يقظان بعقله لنفسه ) .

١٣–واما ابن رشد فعرّف الفلسفة بانهـا : « النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها مع الصانع ، وهي صناعة الصنائع » . ثم قال : « الحكمة ليست شيئاً اكثر من معرفة اسباب الشيء » بينما هو لا يعرّف الشرع بل يتـكلم على مقصود الشرع ويجعل مقصوده « تعليم العلم الحق والعمل الحق . . . للجميع او للاكثر من غير اغفال لتنبيه الخواص . الا أن المقصود الاول بالعلم في حق الجمهور انما هو العمل ، فما كان انفع في العمل فهو اجدر . واما المقصود الاول بالعلم في حق العلماء فهو الامران جميعاً أعني العلم والعمل » . غير ان الشريعة نفسها قسمان : ظاهر ومؤول ؛ فالظاهر فرض الجمهور والمؤول فرض العلماء . وبينما يفرض ابن رشد على الجمهور ان يأخذ بظاهر الدين نراه يفرض على العلماء ان يتأولوا ما يحتاج الى التأويل حتى تظهر حكمته الحقيقية – يجب ان نتأوّل ظاهر الشرع لا الحكمة !

١٤–ابن خلدون ، اشعري يعتقد ان العقل قاصر عن ادراك ما وراء الحس ، وان الشرع يأتي من طريق الوحي، وان الشارع (النبي او الله ) ادرى بحاجة الناس من الناس انفسهم . ثم ينكر ثمرة الفلسفة وانها توصل الى معرفةٍ ما فيما يتعلق بالدين او بما وراء الطبيعة ، ويختم حجته بقوله : ولذلك أُمرنا بالايمان المطلق ونهينا عن النظر في الاسباب .

# موضوعات توجيهية

•

## ١٧ – ما مقام النقلة في الفلسفة الاسلامية ؟

أ – اضروا التفكير ( راجع رقم ١ ) .

ب – نفعوا ، لأنهم مكنوا العرب من معرفة الفلسفة اليونانية في زمن متقدم ، ولولاهم لتأخرت نشأة الفلسفة في الاسلام .

ج – النقلة انفسهم لم يكونوا فلاسفة ، وان كان بعضهم علماء ( اطباء أو رياضيين ) . اما كتبهم ( في النفس والاخلاق ) التي لم يكتبوا عليها انها منقولة فالاغلب انها اقتباس من اشباهها عند اليونان .

## ١٨ – علم الكلام ونتائجه :

أ – علم الكلام هو الدفاع عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية (ابن خلدون) .

ب – علم الكلام يطلق على اساليب البحث عند المعتزلة والاشعرية ، وان كان قد خص فيما بعد بالاشعرية .

ج – نشأ المعتزلة في اواسط الدولة الاموية وحاولوا ان يحكّموا العقل في اركان الايمان : الله ، الآخرة ، القضاء والقدر ، المعاد الخ . وكانوا يتبعون العقل اذا تعارض مع النقل ( الروايات الدينية ) .

د – نشأ الاشعرية لمقاومة المعتزلة ، وقالوا ان العقل عاجز عن ادراك ما وراء الحس وليس حكماً في اركان الايمان . ومع ان للعقل قيمته ، فان الشرع هو الحكم في الامور الايمانية .

هـ – نشأ علم الكلام نشأة اسلامية محضاً وهو نتاج العبقرية العربية .
و – اقتصر علم الكلام على الفرق الاسلامية ، وعلى الرد على الملاحـــدة والزنادقة .
ز – لما انقرض الملاحدة والزنادقة في الاسلام :
١ – انصرف علماء الكلام الى البحث في امور علميـــة وفلسفية ( الجوهر الفرد ، النفس ، التعليم ) .
٢ – لم يبق حاجة الى علم الكلام .

## ١٩ – الشك عند المعري والغزالي :

أ – الشك الفلسفي هو فقدان الدليل على صواب الجزم بحقيقة ما وراء الحس ، ثم يتسع حتى يتناول مظاهر الوجود .
ب جميع البشر يولدون في جو من التقليد ، ثم يبدأون يفكرون لانفسهم فيدخلون في دور من الاضطراب يطول او يقصر :
١ – اكثر الناس يرجعون بعد ان ييأسوا من ايجاد البراهين الشخصية على حقائق الاشياء الى التقليد ويبقون فيه الى آخر ايامهم .
٢ – بعض الناس يقتنعون بطرق مختلفة فيزول اضطرابهم لتحل محله المعرفة القائمة على الادلة البرهانية .
٣ – وبعض الناس لا يقتنعون بطريقة ما فينقلب اضطرابهم شكاً فلسفياً .
جـ – ان الاحوال التي لابست حياة المعري ( راجع رقم ٥ ) مع تناقض اقوال الفلاسفة ادت به الى الشك ، ثم لم يعد بعد ذلك الى الاطمئنان : اقتنع المعري بوجود الله ولكن انكر النبوة والملائكة والشياطين والبعث وخلود النفس .
د – شك الغزالي بجميع طرق المعرفة ، وبعد بضع سنوات اقتنع بان المعرفة امر خارج عن طوق الانسان وانها تحصل من نور يقذفـــه الله في القلب .

## ٢٠ – ابن باجه رأس الفلاسفة العقليين :

أ – ظل المشارقة خاضعين في بحوثهم للجدال اللفظي مقيدين بموقف الدين من كل شيء .

ب – ابن باجه اول من نهج نهجاً عقلياً بحتاً :

١ – فصل الدين عن الفلسفة في البحث .

٢ – عزل العامة عن ان يكونوا حكماً في الفلسفة .

٣ – بنى البحث على اسس من الرياضيات والطبيعيات .

٤ – تخصص بفلسفة ما وراء الطبيعة .

٥ – جعل الاجتماع والاخلاق من حيز العقل .

٦ – نصح الفلاسفة بالا يتعرضوا لامور هي من الشرع .

ج – اصبح له اتباع في المسلمين ( ابن طفيل ابن رشد ) وفي الغرب ايضاً ، وتحولت الفلسفة الاسلامية من مجراها القديم الى المجرى الذي شقه هو .

## ٢١ – أين تتجلى عبقرية الغزالي ؟

أ – من حيث المادة :

١ – نظرية الشك

٢ – تنظيم قواعد الصوفية

٣ – تنظيم موضوعات الدين ومحاولة جعلها جزءاً من النظام الفلسفي .

٤ – انكر ان تكون السماء حيواناً ، مع ان أبن رشد ظل يعتقد هذا الاعتقاد القديم الخاطىء

٥ – آراؤه في التربية والاخلاق

ب – من حيث الاسلوب :

١ – الغزالي من اجمل الفلاسفة اسلوبا .

٢ – وهب اسلوبه للدفاع عن الدين وعن ايمان العامة ونجح .

٣ – ترك باسلوبه هذا اثراً جعل فيلسوفاً مثل ابن رشد على ان ينقض اقواله قولا قولاً .

٤ – كانت حياته تعبيراً واضحاً عن آرائه ، فأثر في الذين خاطبهم .

## ٢٢ – الفيض في الفلسفة الاسلامية :

أ – تقول الاديان: كان الله ولم يكن شيء . ثم لما اراد الله ان يخلق العالم خلقه من العدم ( بمادته وصورته ) على ما هو عليه الآن (بما فيه من نجوم وجبال ومن انواع الحيوان والنبات ) .

ب – وتقول الفلسفة المادية : ان المادة ازلية ، كانت في اول الامر هيولى لا صورةً خاصةً لها ، ثم جعلت تتطور حتى خرجت في ازمان متطاولة وباسباب مختلفة الى هذه المظاهر الطبيعية التي نراها الآن ، ولا يزال العالم في تطور . والعالم موجود منذ الازل بالضرورة .. ولا يمكن أن يكون وجوده قد تأخر . وكذلك لايمكن ان يكون العالم اكبر مما هو او اصغر او على شكل آخر الخ .

ج – وقام المفكرون من اهل الاديان فلم يشاءوا ان يخالفوا قول الدين ، ولا هم استطاعوا انكار الفلسفة المادية رأساً ؛ فلجأوا الى تسوية قالوا بها ان الله هو خالق العالم ( فوافقوا بذلك الدين ) ، ولكن العالم اخذ يفيض من الله ، منذ كان الله ، من غير ان ينقص من الله شيء او ان يصيبه تعب او انفعال ، وكان هذا الفيض على ترتيب مخصوص . هذه التسوية المشوهة من الجمع بين القول الديني وبين الفلسفة المادية تسمى الفيض ، وهي من صنع الاسكندوانيين .

د – وجاء الاسلام فوجد الفلاسفة المسلمون انفسهم امام المشكلة التي واجهت النصارى واليهود الاسكندرانيين فانقسموا اقساماً ثلاثاً :

١ – الاشعرية ، وفيهم الغزالي وابن خلدون ، ظلوا متمسكين بقول الدين .

٢ – الفارابي واخوان الصفا خاصة اخذوا بنظرية الفيض .

٣ – ابن باجه وابن طفيل وابن رشد مالوا الى الفلسفة المادية ، ولكنهم غطوا ميلهم هذا بقولهم ان العالم قديم اذا اعتبرنا الزمن الذي مر

على وجوده ، بل هو لم يسبقه زمن. ولكنه مُحْدَث اذا اعتبرنا ان لوجوده علة ، وان الله علة وجوده . وهكذا يكون الله سابقاً على العالم بالذات ( لأنه سببه ) لا بالزمان ( لأنه ليس ثمت زمن بين وجود الله وبين وجود العالم ) .

## ٢٣ - اثر ابن رشد :

أ - في الشرق : كان اثر ابن رشد بين العرب ضئيلاً جداً . بل ان الحركة الفلسفية قد خمدت في الشرق الاسلامي بعد ابن رشد .

ب - في الغرب كان اثره عظيماً جداً :

١ - لم تكن كتب ارسطو تفهم في اوروبة الا مع شروح ابن رشد . ولقد سماه دانتي من اجل ذلك « الشارح » .

٢ - اقتبس الافرنج فلسفة ابن رشد كاملة . وقد نشأ في اوروبة مذهب الرشدية ( اتباع ابن رشد ) وعاش نحو قرنين .

٣ - ومن آرائه التي هزت اوروبة : ازلية المادة - وحدة الخلود وفناء الانفس الجزئية ( ان مجموع المعارف الانسانية تظل حية في الاحياء ، اما الذين يموتون فانهم يفنَوْنَ ) - نظرية الحقيقتين ( هنالك أشياء صحيحة في الفلسفة غير صحيحة في الدين ، اي غير موافقة للعامة - وهنالك اشياء صحيحة في الدين غير صحيحة في الفلسفة ) .

٤ - حرمت الكنيسة فلسفة ابن رشد وطلبت من البرت الكبير وتوماس الاكويني ودنس سكوتس ان يردوا عليه فردوا ردوداً قبيحة . وقد نشأ مذهب خصوم الرشدية فعاش نحو قرنين آخرين .

## ٢٤ - ابن خلدون واحة في صحراء الفلسفة الاسلامية :

أ - صورة الزمن :

١ - كان ابن رشد آخر فيلسوف قبل ابن خلدون - توفي ابن رشد ٥٩٥ للهجرة ( ١١٩٨ م ) .

٢–ابن خلدون ولد ٧٣٢ هـ ( ١٣٣٢ م ) ، اي بعد ابن رشد بنحو قرن ونصف قرن – ثم مات ابن خلدون ٨٠٨ هـ ( ١٣٠٦ م ) ، اي منذ خمسة قرون ونصف قرن فلم يقم بعده مفكر من طبقته .

ب–تعليل ذلك :

١–كان عصر ابن رشد عصر انحطاط عام في العالم كله .

٢–قاوم المسلمون في الشرق والنصارى في الغرب فلسفة ابن رشد .

٣–الحروب الصليبية التي كانت في ابانها في ايام ابن رشد عملت على القضاء على الحضارة في الشرق خاصة .

٤–انتعاش الروح الدينية في الشرق خاصة لمقاومة الصليبيين كانت عاملاً مهماً في مقاومة الفلسفة .

٥–بلغ ابن رشد بفلسفته ذروة التفكير في عصره فلم يمكن التقدم بالفلسفة بعده ( كما حدث بعد ارسطو ) .

٦–ضياع الاندلس التدريجي كان يصرف المغاربة خاصة عن الاهتمام بالفلسفة .

٧–كان ابن خلدون عبقرياً عظيماً ومثالاً فردياً للتفكير ، فلم يأت بعده ايضاً من حمل عنه مشعال الفكر . وبعد موت ابن خلدون عاد خمود الفكر الاسلامي الى ما كان عليه قبل ولادته .

## ٢٥ – العصبية عند ابن خلدون :

يقول ابن خلدون : « العصبية هي النُعرة على ذوي القربى واهل الارحام ان ينالهم ضيم او تصيبهم هلكة » .

أ – تنشأ العصبية من النسب الظاهر والمصاهرة والحلف والولاء والالحاق – وحقيقة العصبية هي « الالفة » ، فالولاء المتين مثلاً يربط بين الافراد اكثر مما تربطهم القرابة البعيدة .

ب– تكون العصبية في البـــدو وفي الامم الوحشية اقوى ، لان انساب هؤلاء اصفى ( وشعورهم بالقرابة اشد ) .

ج – تضم العصبية عادة عصائب صغرى ، اما الرئاسة فتكون دائماً لأقوى تلك العصائب ، اما من حيث القوة والعدد ، او من حيث اعتراف سائر العصبيات لها .

د – اذا ضعفت العصبية صاحبة الرئاسة انتقلت الرئاسة عنها ، وقلما تعود الرئاسة الى عصبية بعد ان تفارقها – والعصبية تدوم عادة اربعة اجيال ، نحو مائة سنة .

هـ – العصبية تنتج جاهاً وشرفاً – وغاية العصبية بناء دولة .

## ٢٦ – الدولة عند ابن خلدون :

أ – الاجتماع نوعان :

١ – بدوي بسيط ، وتكون الرئاسة فيه بالعصبية – والرئيس فيه صاحب الامر والنهي كله .

٢ – حضري ، متطور من البدوي ، وفيه يستبحر العمران وتزدهر الحضارة وتنشأ الدولة .

٣ – شروط قيام الدولة :

العصبية القوية هي التي تتغلب على سائر العصائب وتستبد بالحكم – الدين وخصوصاً عند العرب يزيد في قوة العصبية – عدد اهل العصبية هو الذي يقرر اتساع الارض التي تتغلب عليها الدولة الناشئة – الاوطان الكثيرة القبائل والعصبيات قل ان تستحكم فيها دولة – المُلْكُ وازع يقيم العدل بين الناس ويدفع بعضهم عن بعض : يستعبد الرعية – يدافع عن الحدود – ليس فوق يده يد اخرى قاهرة – يراعي مصلحة الناس .

٤ – اعمار الدول : للدول اعمار كاعمار الاشخاص – عمر الدولة مدة بقاء الاسرة الحاكمة – تمر الدولة في خمسة اطوار ، هي في الحقيقة اربعة :

أ – طور الظفر بالبغية : تنتزع العصبية القوية فيه الحكم من

العصبية الضعيفة بالقوة وقهر خصومها وبالعدل بين الرعية . ويكون اهل الدولة في هذا الطور حريصين على تثبيت الملك بعيدين عن الترف والدعة ، لانهم تعبوا في سبيل الحصول على الملك

ب – طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين : هذا اعظم ادوار الدولة – تقوى الدولة ، ويكثر العمران ؛ ويتسع المعاش في الناس .

ج – طور الفراغ والدعة ( لأهل الدولة ) لتحصيل ثمرات المُلك بعد ان امن المَلِكُ منافسة الخصوم وضمن خضوع الرعية : يكثر ترف القائمين على الحكم – يحتاجون الى ضرائب – يبدأون بظلم الرعية بما لديهم من القوة ، فلا يجسر احد على مقاومتهم لانهم لا يزالون اقوياء .

د – طور الضعف : تقل الجباية وتكثر النفقات بالاسراف – يكثر الكره نحو القائمين على الدولة لكثرة الظلم – يدرك صاحب الدولة ان الامر سيخرج من يده فيحرص على القنوع بما وصل اليه ، ويسالم الاعداء لانه عاجز عن محاربتهم – ثم يشتد ضعف الدولة فتلجأ الى اصطناع الغرباء لمدافعة العصبيات التي تحاول اخذ الملك منها – تقل الجباية ويضعف الجيش – يزداد كره الرعية للدولة – تزول هذه الدولة ليقوم مكانها دولة اصلح . وهلم جرا .

## ٢٧ – ما موقف فلاسفة الاسلام من العقل ؟

أ – الاشعرية ( ونهج البلاغة والغزالي وابن خلدون ) يرون ان العقل ليس حكماً في :

١ – ما وراء الطبيعة ( الله – الآخرة – القضاء والقدر الخ ) .

٢ – ما جاء في الشرع ( العبادات والمعاملات ) .

فالعقل عاجز عن ادراك ما وراء الحس ، والشارع (الله ، الرسول) ادرى منا بمصلحة انفسنا .

ب ـ المعتزلة ، والمعري ، وابن باجة ، وابن طفيل وابن رشد يرون ان العقل هو الحكم الوحيد في كل شيء ( وان كان ابن طفيل قد عجز عن معرفة الله فقط بالعقل فعرفه بالكشف كالغزالي ) :

١ ـ المعتزلة يقولون : اذا تعارض العقل والنقل (الروايات الدينية) فاتبع العقل .

٢ ـ المعري يرى هدى العقل هو الهدى الصحيح ، والعقل كالنبي:

* ايها الغر ، ان خصصت بعقل فأسألنه ، فكل عقـــل نبي
* كذب الظن ، لا امامَ سوى العقـ ـل مشيراً في صبحه والمساء

٣ ـ ابن باجه : الله معروف بالعقل ، والاخلاق معروفة بالعقل ، والسعادة تنال من طريق العقل بالتفكير لا من طريق الدين والتصوف .

٤ ـ ابن طفيل : الرجل ذي الفطرة الفائقة مستغن بعقله عن النبوة .

## ٢٨ ـ موقف فلاسفة الاسلام من السببية :

أ ـ الاشعرية والغزالي ينكرون سيادة الاسباب المادية ، ويرون ان السبب الحقيقي لحدوث الحوادث انما هو ارادة الله ، ليفسحوا مجالاً لحدوث المعجزة ـ الغزالي خاصة يرى لكل حادث سببين : سبباً ظاهراً ( السبب المادي ) ، وسبباً حقيقياً ( ارادة الله التي تخلق السبب الظاهر ) . ومع ان كل حادث يحدث بالسببين معاً ، فان ارادة الله هي السبب الحقيقي ـ والله يستطيع ان يحول دون سيطرة الاسباب المادية على خلقه .

ب ـ ابن باجه وابن طفيل وابن رشد يرون ان الفاعل الحقيقي للاشياء ( لتبدل صورها هو القوة الموجودة فيها ( الاسباب المادية ) : ويرى ابن طفيل خاصة ان في كل جسم استعداداً لأن ينفعل باسباب معينة ـ الصور كلها حادثة وتحتاج الى محدث ـ العالم الذي نعيش فيه له فاعل هو العلة الاولى لوجوده ، هو الله ـ ابن رشد يقول : من رفـــع الاسباب ( المادية ) فقد رفع العقل ـ المعجزات موضوع شرعي ( ديـــني ) لا يتعرض له الفلاسفة .

## ٢٩ – ما ابرز عناصر التصوف الاسلامي ؟

أ – يقوم التصوف الاسلامي في أساسه على الدين الاسلامي :

١–الزهد .

٢–المبالغة في العبادات .

٣–حب الله .

٤- النظر العقلي ( من المعتزلة ) .

ب – وقد تسرب الى التصوف الاسلامي عناصر اجنبية :

١–المبالغة في الزهد والعزلة ،والامتناع عن الزواج احيانا ( من البوذية والمسيحية ) .

٢- الغيبة والاتصال ( البوذية والمذهب الاسكندراني ) .

٣–الشمول والاتحاد ( من الفلسفة اليونانية ) .

٤–التعليل العقلي لمظاهر الوجود عند ابن عربي خاصة ( من الفلسفة اليونانية ) .

٥–الاحوال والمقامات ( تشبه ما عند الصينيين ) ، والرياضة .

## ٣٠ – لماذا اراد الفارابي ان يوفق بين افلاطون وارسطو ؟ وهل نجح؟

أ – فلسفة افلاطون مثالية نظرية ، وهي مخالفة لفلسفة ارسطو المادية العملية .

ب–الفارابي لم يوفق بين افلاطون وارسطو ، بل بين افلاطون في ثوبه الاسكندراني وبين كتاب منسوب لارسطو ، وهو لفلوطين ( اوثولوجيا : الالهيات ) الاسكندراني .

ج–كانت غاية الفارابي مثالية :كان يرى ان الفلسفة حق ، وان افلاطون فيلسوف وارسطو فيلسوف ،من اجل ذلك يجب ان يتفقا في الفكر .وقد قال ان الخلاف بينهما يجب ان يكون راجعاً الى الالفاظ لا الى المعاني – كانت غاية الفارابي حميدة ، ولكنه لم يهاجم الموضوع من ناحيته الصحيحة ، فلم ينجح فعلاً .

## ٣١- يرى نفر من الغربيين ( وفيهم رينان الافرنسي ) ان الفلسفة الاسلامية هي الفلسفة اليونانية مكتوبةً باحرف عربية :

ليس قائل هذا القول محقّاً ولا مصيباً :

١-العرب لم يأخذوا الفلسفة اليونانية بمجموعها - بل تخيروا منها .

٢-العرب لم يقبلوا كل ما اخذوه - انهم بدلوا فيه واصابوا احياناً في هذا التبديل : انتقد الجاحظ ارسطو - انكر الغزالي على اليونان ان تكون السماء حيواناً وان يكون للكواكب انفس ) .

٣-العرب وسعوا عدداً من العلوم التي اخذوها عن اليونان ( الجبر والكيمياء والطب ثم الاجتماع عند ابن خلدون ) .

٤- العرب وسعوا الفلسفة حتى تناولت الدين فاكدوا منها ناحيتها الاجتماعية .

٥-العرب شرحوا الفلسفة اليونانية وفسروا كثيراً مما كان غامضاً فيها ( بسبب النقل ) .

٦-العرب اخذوا من غير اليونان ايضاً ( اخذوا من الهند المثلثات وكثيراً من الطب ) .

٧-العرب حفظوا الفلسفة اليونانية من الضياع ، وأدوا رسالتهم في العلم والتفكير .

## ٣٢ - كيف نظر فلاسفة الاسلام الى العامة ؟

أ - جميع الفلاسفة قسموا البشر طبقات : اكثرية من العامة واقلية من الخاصة - العامة لا يستطيعون التفكير لانفسهم ، بل يقلدون غيرهم في الصواب والخطأ .

ب- اكثر الفلاسفه احتقروا العامة ونفضوا اليد من امكان اصلاحهم .

ج - كان للفلاسفة مواقف خاصة من العامة : الامام علي تألم منهم لجهلهم وغدرهم وسوء اخلاقهم ( لانه كانوا يخذلونه في حروبه ) ، ولم يشأ ان

يصرح لهم بكل ما يعرف - الاشعرية لم يحتقروهم ولكن اوجبوا عليهم ان يقلدوا الائمـــة في الدين لا ان يفكروا لانفسهم – اخوان الصفا احتقروهم وهاجموهم ، ولكن هاجموا خاصةَ العامة ( المجادلين في الديانات ) اكثر – اوجبوا ان يحافظ اهل كل صناعة على صناعته – الفارابي قسم المجتمع ثلاثة اقسام واراد اصلاح الطبقة الدنيا (العامة) – ابن سينا قسم المجتمع طبقتين واراد ابقاءه كذلك ، لان الطبقتين ضروريتان – اراد استغلال الطبقـة الدنيا في الاعمال الخسيسة – المعري احتقر العامة وجعلهم كالبهائم ونفض يده من امكان اصلاحهم – الغزالي لم يعرّض بهم ودافع عنهم إذ اعتقـــد ان بهم قوام الدين ولكن هاجم الخاصة لانهم ينحرفون عن جادّة الدين فيصبحون قدوة سيئـــة للناس .

– – المغاربة احتقروا العامة وحثوا على الابتعاد عنهم ما امكن – اهتموا بالافراد من ذوي الفطرة الفائقة لا بالجمهور الغالب : ابن باجه نصح بان يعيش الفلاسفة وحدهم بعيدين عن العامة – – قال ابن طفيل ان العامة كالانعام بل هم اضل سبيلا . انهم لا يفكرون بـل يقلدون ، ولا يفهمون الا ظواهر الامور – وهم يهتمون بمعاشهم المـادي ولا يدركون حياة روحية او عقلية – ان عليهم ان يتمسكوا بمظاهر الدين ليكون الدين وازعاً لهم عن اضرار بعضهم ببعض فقط – لاسبيل لهم الى المعرفة الحقيقية ولا الى الفوز في الآخرة – – ابن رشد نصح بان يكون للفيلسوف حياتين : احداهما لنفسه يحياها وحده او مع انداده حياةً حسب العقل وقوانين الطبيعة ، ثم حياة ثانية عملية مع العامة لانـه لا يستطيع ان يستغني عنهم في قضاء حاجاته - على الفيلسوف ان يقوم بمظاهر العبادات بين العامة حتى لا يثير سخطهم ويكون لهم قدوة سوء ، ما دام الدين وسيله الى ضبطهم .

## ٣٣ - متى نسمي المفكر فيلسوفاً ؟ واي فلاسفة العرب «لا» ينطبق عليهم هذا النعت ؟

أ - المفكر هو الذي يتأمل الوجود او يلاحظ ما حوله فيخرج من تأمله وملاحظته بآراء صائبة واحكام جامعة من الناحيتين النظرية والعملية . ولكن هذا المفكر لا يسمى فيلسوفاً الا اذا امتاز باربع خصائص :

١ - ان يبحث عن الحقيقة بحثاً مجرداً من كل عاطفة ، خالصاً من كل تأثير اجتماعي ( من صلة قرابة او صداقة او مصلحة شخصية او روايات وتقاليد ) ، بعيداً عن جميع المؤثرات النفسية ( من جوع او عطش او حزن او خوف الخ ) .

٢ - ان يكون بحثه هذا نظرياً شاملاً لمظاهر الوجود كلها .

٣ - ان يجري هو في بحثه على اسس من المنطق المؤيد بالبراهين .

٤ - ان يوجد « نظاماً » متماسكاً خاصاً به ، وان يستطيع بهذا النظام ان يفسر لنا جميع مظاهر الوجود . فاذا عجز عن ان يفسر بنظامه بعض نواحي الوجود ، فليس ما اوجده « نظاماً » . هذه الخصائص الاربع ضرورية في تسمية المفكر « فيلسوفاً » ، فاذا فقدت خاصة منها فالمفكر « حكيم » .

ب - ان العدد الاكبر من المفكرين قديماً وحديثاً وفي الشرق والغرب لا تنطبق عليهم هذه الخصائص . من هؤلاء في العرب :

١ - الامام علي : بنى تفكيره على الدين ، ولم يجز لنفسه ان يوجد نظاماً خاصاً به ، ما دام الاسلام قد اتى بنظام لجميع نواحي الحياة - ان الآراء الصائبة الواردة في « نهج البلاغة » تمثل نضجاً عظيماً وفهماً واسعاً ولكنها غير منسقة ، ولا تقصد منها ان تعالج جميع نواحي الحياة . ثم ان القسم الاعظم من آرائه كان صادراً عن تأثره من عائشة ومحاربتها له في معركة الجمل ، ومن تأثره

من معاوية واستبداده بحكم الشام ؛ ومن تأثره من اهل الكوفة خاصة وخذلانهم له في كثير من المواقف – ولكن آراءه صائبة واحكامه جامعة، فهو « مفكر حكيم » .

٢ – المعري : تأثر المعري ببيئته التي تراءت له سيئة فاسدة فنقم عليها وانتقد مظاهرها ونفض يديه من اصلاحها ، حتى لقد شك في امكان وصول المفكر الى الحقيقة – كان تفكيره انتقاداً هداماً لا تنظيماً بنّاءً – تحامل على المرأة بلا دليل وذم كل الناس وذم نفسه – لم يبوّب آراءه بل نثرها في شعره على ما اتفق له ، وربما حالت القافية المتكلفة والصناعة المبالغ فيها دون التعبير عما يقصد بوضوح – ولكن آراءه صائبة في مجموعها واحكامه جامعة في بعض النواحي ، فهو « مفكر حكيم » .

٣ – الغزالي : استخدم الغزالي البراهين الفلسفية للدفاع عن الدين – انكر صحة الفلسفة الالهية – اراد تهديم الفلسفة كلها – جعل العقل معزولاً عن المعرفة – كانت براهينه قاصرة عن مرتبة المنطق وكان يضع على لسان الفلاسفة ما لم يقولوا به ( كما ذكر ابن رشد ) – ولكنه دافع عن الدين ودافع عن العامة – قصد ان يرفع الاسلام كعقيدة وكنظام عقلي واجتماعي فوق الفلسفة – وكان تفكيره ، بالاضافة الى غايته ، مقنعاً فافاد الاسلام ( بخلاف ما قال ابن رشد ) فحُقّ له ان يسمى « حجة الاسلام » ، وهو الاسم الذي عرف به منذ زمن بعيد .

# الاسئلة الرسمية في البكالوريا اللبنانية

●

لقد استطعت الحصول على الاسئلة التالية فقط ، فان سواها مفقود في السجلات الرسمية :

١٠١ – الواجب والحق وماهما ؟ وما العلاقة بينهما ؟ ( تشرين ١٩٣٤ ) .

هذا سؤال من المنهاج الافرنسي للبكالوريا ، لا من الفلسفة الاسلامية .

١٠٢ – هل من فلسفة عربية ؟ ( تشرين ١٩٣٤ ) .

١٠٣ – قال ارنست رينان : « ليست الفلسفة العربيـــة سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية » . ما رأيك في هـذا القول ؟ وما هو الجديد الذي ادخله العرب على الفلسفة اليونانية ؟ ومـا كان قسط الفارابي وابن سينا وابن رشد في هـــذا التجديد ؟ ( تشرين ١٩٤٨ ) .

١٠٤ – قال ارنست رينان : « ليست الفلسفة العربيـــة سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة باحرف عربية » . ناقشوا هذا القول مستندين الى فلسفة ابن سينا خاصة ( تشرين ١٩٤٤ )

١٠٥ – قيل : لم تستقم للعرب فلسفة لانهم لم يوحدوا بين العناصر الاجنبية التي نقلوها . انما اكتفوا بعرضها متجاورة لا متفاعلة . ناقشوا القول مستندين الى ما تعرفونه من آثار النقل ( حزيران ١٩٤٦ )

١٠٦ – قيل ان العرب اثروا بعلومهم في تطور العلم العام اكثر مما أثروا بادبهم في تاريخ الادب العربي ( كذا : لعلها الغربي ) . فما رأيك في هذا القول ؟ ( حزيران ١٩٤٢ ) .

١٠٧ – هل اضاف فلاسفة العرب شيئاً جديداً الى فلسفة الاقدمين حتى يمكن القول ان للعرب فلسفتهم كما لليونان فلسفتهم ؟ ( تشرين ١٩٤١ ) .

١٠٨ – ما العناصر التي عملت على توجيه الفكر الاسلامي جهة الفلسفة في الدولة العباسية ؟ ( تشرين ١٩٤٢ ) .

١٠٩ – يقال ان حياة المفكر وتربيته تؤثران في فلسفته فتطبعانها بطابع شخصي. طبّق هذه الفكرة على فلسفة علي بن ابي طالب ، وبيّن اثر حياته وتربيته في فلسفته ( حزيران ١٩٣٧ وحزيران ١٩٤١ )

١١٠ – هل يعتبر علي بن ابي طالب فيلسوفاً ؟ لماذا ؟ ( حزيران ١٩٣٤ ).

١١١ – تكلم على تأثير الترجمات اليونانية على الفلسفة العربية ، واذكر اهم المترجمين من النساطرة السوريين ( حزيران ١٩٣٦ ) .

١١٢ – اكتب ما تعرفه عن اخوان الصفا : عن رسائلهم وما اودعوها من العلوم والمعارف ( حزيران ١٩٣٧ ).

١١٣ – قال اخوان الصفا : انهم لا يفضّلون ديناً ولا يُعادون علماً ولا يتعصبون لمذهب . فسر هذا القول ، وهل تدل رسائلهم انهم عملوا به ؟ ( حزيران ١٩٤٥ ).

١١٤ – هل حاول الفارابي ان يصلح النظام الاجتماعي السياسي ؟ ( كذا ) ( تشرين ١٩٤٧ ).

١١٥ – ايمكن اعتبار « المدينة الفاضلة » ( للفارابي ) مؤلفاً يهدف الى غاية سياسية ؟ ايّد رأيك بادلة مقتبسة من الكتاب نفسه او من مذهب الفارابي العام ( تشرين ١٩٤٥ ) .

١١٦ – قابل سياسة ابن سينا بسياسة الفارابي ، وفاضل بينهما (تشرين ١٩٤٣)

١١٧ – هل من صلة بين تصنيف العلوم للفارابي ، وتصنيفها لابن خلدون ؟ واي المفكرين كان ابعد نظراً في تحديد العلم ؟ ( تشرين ١٩٤٦ ).

١١٨ – قيل عن ابن سينا انه اقرب فلاسفة الاسلام الى الفكر العصري في دروسه النفسانية ( حزيران ١٩٤٤ ) .

١١٩ – ما هي ابتكارات ابن سينا في درسه النفس البشرية ؟ وهل وُفق الى تحديد العلاقة بينها وبين الجسد ؟ (حزيران ١٩٤٧ )

١٢٠ – النفس في نظر ابن سينا ، ولا سيما في قصيدته العينية : هبطت اليك من المحل الارفع (حزيران ١٩٣٤).

١٢١ – ماذا يعني ابن سينا بقوله : ان الانسان هو العالم الصغير ؟ ( حزيران ١٩٤٦ ) .

١٢٢ – جعل ابن سينا التفاوت في المراتب اساساً للمجتمع. فهل استطاع ان يبرهن عن رأيه؟ واية قيمة لهذه النظرية الاجتماعية في رأيك ؟ ( تشرين١٩٤٧ ) .

١٢٣ – ما موقف المعري من العقل ؟ ( تشرين ١٩٤٥ ) .

١٢٤ – ماذا قصد ابو العلاء بقوله :

هـذا جناه ابي علي وما جنيت على احد.

واي آراء فلسفية يمثلها هذا البيت ؟ (تشرين ١٩٣٤)

١٢٥ – اي الرجلين كان اخلص في التفتيش عن الحقيقة : المعري ام الغزالي ؟ ( تشرين ١٩٤٤ ) .

١٢٦ – نسب الى الغزالي :

غزلت لهم غزلا دقيقاً (كذا) فلم اجد لغزليَ نسّاجاً فكسرت مِغزلي

ما معنى القول ؟ وهل تجدونه يعبر عن بعض الحالات النفسية التي كانت تنتاب الغزالي ؟ ( تشرين ١٩٤٦ ) .

١٩٢٧ – وُصف « المنقذ من الضلال » بانه ترجمة حياة فكرية . فما معنى هذا الوصف ؟ ( حزيران ١٩٤٢ ) .

١٢٨ – ازلية العالم بين الفلاسفة والغزالي ( حزيران ١٩٤٨ ) .

١٢٩ – لو كان للغزالي ان يرد على « تهافت التهافت » ( لابن رشد )، فماذا كان يقول ؟ ( حزيران ١٩٤٤ ) .

١٣٠ – كيف توصل الغزالي الى الصوفية ، وما موقفه منها ( حزيران ١٩٤٧ ) .

١٣١ – يرى الغزالي في التصوف كمال النفس الانسانية ، بينما يرى ابن رشد الصوفية غير جديرة بالناس . فما قولك في الرأيين ( حزيران ١٩٤٦ ) .

١٣٢ – هل التصوف اسلامي النشأة ام دخيل ؟ ما العوامل الرئيسية التي اثارته ، وما العناصر المهمة التي اخذ عنها ؟ ( تشرين ١٩٤٢ ) .

١٣٣ – هل ترون فرقاً بين نظرية « وحدة الوجود » لابن عربي ونظرية الحلول عند الصوفية ( حزيران ١٩٤٨ ) .

١٣٤ – هل تختلف الفلسفة الاشراقية عن التصوف ؟ ( حزيران ١٩٣٦ ) .

١٣٥ – قال بعضهم عن كتاب « حي بن يقظان » : « انه ملخص العلوم الفلسفية العربية من شرقية وغربية [1] مع ما فيها من المذاهب والنظريات » ، فهل توافق على هذا القول ؟ ( حزيران ١٩٣٦ ) .

١٣٦ – هل جاء ابن طفيل بفلسفة مبتكرة في « حي بن يقظان » ؟ ( حزيران ١٩٤٥ ) .

١٣٧ – اي الطريقين اقرب الى الحقيقة المطلقة في نظر ابن طفيل : طريق الوحي ام طريق الاشراق ؟ ( حزيران ١٩٤٧ ) .

١٣٨ – ما هو موقف ابن رشد من ارسطو ؟ هل يكتفي بنقله ام يناقشه ؟ اذكر امثلة على ذلك ( حزيران ١٩٣٤ ) .

١٣٩ – ما التوفيق الممكن بين الفلسفة والشريعة حسب نظرية ابن رشد ؟ ( تشرين ١٩٤٢ ) .

١٤٠ – هل نجح ابن رشد في محاولته التوفيق بين الفلسفة والشريعة ؟ ( تشرين ١٩٤٨ ) .

---

(١) يقصد مشرقية ومغربية ؟

١٤١ – هل جاء ابن رشد بشيء جديد في محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة ؟ ( حزيران ١٩٤٣ ) .

١٤٢ – ما هو « العلم » في نظر ابن خلدون ؟ وكيف حاول تصنيف العلوم المختلفة ؟ ( تشرين ١٩٤٥ ) .

١٤٣ – كيف نظر ابن خلدون الى الفلسفة ولماذا ؟ ( حزيران ١٩٤٧ ) .

١٤٤ – يحدد ابن خلدون التاريخ بانه « الخبر عن الاجتماع الانساني » . اشرحوا التحديد وبيّنوا هل وُفق ابن خلدون الى تحقيقه في آثاره ؟ ( تشرين ١٩٤٧ ) .

١٤٥ – هل اهتم فلاسفة الاسلام قبل ابن خلدون بالدروس الاجتماعية ؟ وما كانت آراؤهم في ذلك ؟ ( تشرين ١٩٤٤ ) .

١٤٦ – قيل عن ابن خلدون انه اقرب الى الفيلسوف الاجتماعي منه الى المؤرخ . فسر هذا القول ( حزيران ١٩٤٢ ) .

١٤٧ – ما العوامل الكبرى في نشوء الدولة وسقوطها بحسب رأى ابن خلدون ؟ ( تشرين ١٩٣٤ وحزيران ١٩٤١ ) .

١٤٨ – ما هي نظرية ابن خلدون في التربية والتعليم ؟ ( تشرين ١٩٤٣ )

١٤٩ – ماذا نستفيد في نظرية التربية الحديثة من آراء ابن خلدون ؟ ( حزيران ١٩٤٤ ) .

١٥٠ – اجتهدوا في تحديد الروح والنفس والعقل مستندين الى ما تعرفونه من آراء الفلاسفة في هذه المدلولات ( تشرين ١٩٤٦ وتشرين ١٩٤٨ ) .

١٥١ – اجتهدوا في تحديد مدلول العقل في لزوميات المعري ، وقارنوا بينها وبين العقل في آراء الفلاسفة امثال الفارابي وابن سينا وابن رشد ( حزيران ١٩٤٥ ) .

١٥٢ – هل كان لفلاسفة العرب آراء في التربية والتعليم ؟ وما هي ؟ ( حزيران ١٩٤٣ وحزيران ١٩٤٨ ) .

١٥٣ – كيف نظر فلاسفة العرب الى المرأة ( حزيران ١٩٤٣ ) .

***

في هذه الاسئلة كثير من الوهم والخطأ : من الناحية الفنية في مدى السؤال الذي يجوز ان يسأل كالسؤال ١١٢ ؛ ومن الناحية المادية في صحة السؤال كالسؤال ١٠١، ١٠٢ وما بعده، ١٢٥ فان المعري اعلن ان الحقيقة لا يمكن الوصول اليها ، ثم ١٣٨ ، فان هذا درس اختصاص لمن يقضي حياته في جمع القرائن ، لا موضوع امتحان لتلميذ يحبس نفسه ثلاث ساعات او اربعاً للاجابة العامة . وهنالك ايضاً خطأ في التعبير في بعض الاسئلة .

٣٤
٤٩

# نخبة من دراسات وكتب

## للدكتور عمر فروخ

عضو المجمع العلمي العربي بدمشق
عضو جمعية البحوث الاسلامية في بومباي
استاذ الفلسفة الاسلامية والادب العربي
في كلية المقاصد الاسلامية في بيروت

| دراسات قصيرة | الثمن بالقرش اللبناني |
|---|---|
| ١ ـ الحجاج بن يوسف | ٣٥ |
| ٢ ـ عمر بن ابي ربيعة (الطبعة الثانية) | ٧٥ |
| ٣ ـ عبد الله بن المقفع | ٣٥ |
| ٤ ـ الرسائل والمقامات | ٣٥ |
| ٥ ـ ابن الرومي | ٣٥ |
| ٦ ـ احمد شوقي | ٤٠ |
| ٧ ـ ابن خلدون | ٥٠ |
| ٨ ـ اثر الفلسفة الاسلامية في الفلسفة الاوروبية | ٢٥ |
| ٩ ـ شعراء البلاط الاموي | ٧٥ |
| ١٠ ـ الفارابيان : الفارابي وابن سينا | ٧٥ |
| ١١ ـ اربعة ادباء معاصرين | ٧٥ |
| ١٢ ـ خمسة شعراء جاهليين | ١٥٠ |
| ١٣ ـ بشار بن برد | ١٧٥ |

| | |
|---|---|
| ١٤–نهج البلاغـــة | ٥٠ |
| ١٥–اخوان الصفا | ٢٥٠ |
| ١٦–ابن باجه | ١٠٠ |
| ١٧–ابن طفيل | ١٢٥ |
| ١٨–التصوف في الاسلام | ٢٠٠ |
| ١٩–الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب | ١٥٠ |
| ٢٠–موضوعات محللة في تاريخ الفلسفة الاسلامية | ١٠٠ |

## دراسات أخر

| | |
|---|---|
| ابو نواس : دراسة ونقد ( الطبعة الثالثة ) | ١٥٠ |
| ابو نواس : مختارات | ٥٠ |
| ابو تمام | ١٠٠ |
| حكيم المعرة ( الطبعة الثانية ) | ٢٠٠ |
| عبقرية العرب في العلم والفلسفة | ٣٠٠ |
| الاسلام على مفترق الطرق ( الطبعة الثانية ) | ١٥٠ |
| نحو التعاون العربي | ١٠٠ |
| دفاعاً عن العلم ( نفد ) | |
| دفاعاً عن الوطن | ٥٠ |

600 — Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung von der Higra bis zum Tode ‘Umars, 1 - 23 d. H. ( 622 - 644 n. Ch., Leipzig 1937.

| | |
|---|---|
| الليرة الانكليزية | ٨٨٠ قرشاً لبنانياً |
| الدولار الاميركي | ٢٢٠ » » |

189.3
F24m2A
C.1

American University of Beirut

189.3
F24mA

General Library

189.3
F24maA
c.1