

صفتان ٦٤

189.3

J61aA

مجلد صالح الدقر

تلفظ ٢٢١٧٧

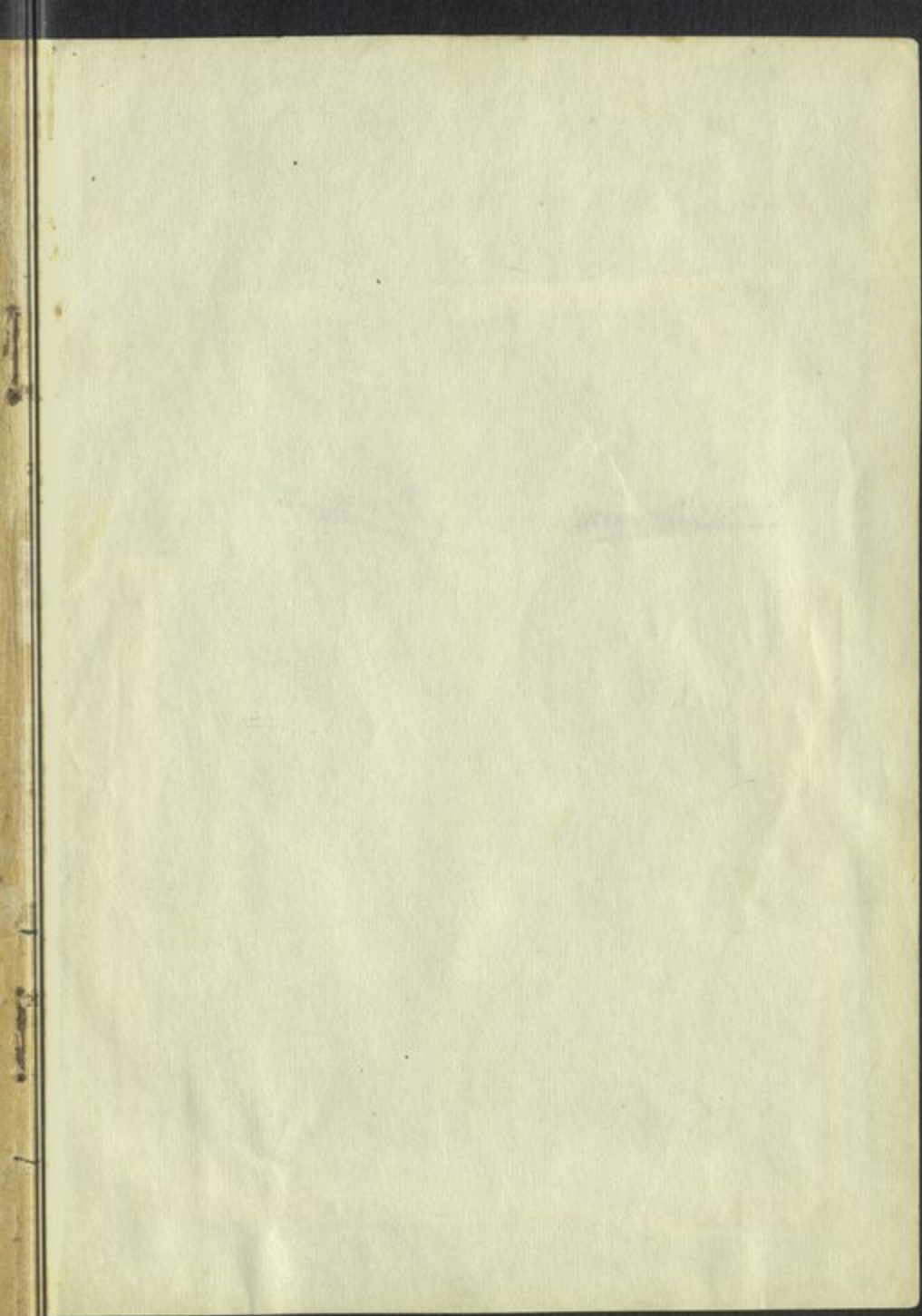
~~19 JUL 1971~~

~~1 - 107, 71~~

171

197

~~19 JUL 1972~~



181.947

J61A

تقدم احتراماً وعجاباً
الى سيدي الرئيس الجليل والسيد الكبير
الدكتور فؤاد عروق طه عرف
الناس بقدره

189.3

J61aA

C.1

الموجز

في

الفلسفة العربية

للأستاذ

نديم الجسر

الناشر

عزمي الشمراني

٥١/٩/١

LIBRARY

كلمة الناشر

في سنة ١٩٤٥ كان من حسن حظ العلم أن قدر للاستاذ احمد بك الفاضل عدم النجاح في امتحانات صف الفلسفة فرأى أن يستعد لامتحان السنة التالية تحت اشراف وتوجيه نسيه الأستاذ الجسر الذي هو علم من أعلام الفلسفة كما هو علم من أعلام القانون والأدب. وقد لاحظ الاستاذ الجسر أن أشد المصاعب إنما يلاقيها الطالب في مادة (الفلسفة العربية) فرأى أن يسهل له السبيل ويختصر له الطريق فأملى عليه هذا الموجز الذي يعد ، على صفه ، آية من آيات العبقرية الفذة التي تتجلى لنا دائماً في آثار الاستاذ الجسر .

ثم كانت الفحص ونجح الاستاذ أحمد الفاضل في مادة الفلسفة العربية نجاحاً باهراً شاع خبره بين رفاقه في طرابلس وبيروت فهاتفوا على استعارة الكتاب منه وكان سبباً لنجاحهم في خلال السنوات الخمس الماضية .

ولما اشتهر أمر الكتاب وكثر طالبوه رغبتنا إلى الاستاذ الجسر أن يأذن لنا بطبعه فاعتذر بأنه ليس إلا امالي موجزة تفتقر إلى تنقيح وتوضيح لا يتسع وقته للقيام بهما ولكنه عاد أمام اصرارنا وإلحافنا فسمح لنا بطبعه . وها اننا نرّفه إلى طلاب الفلسفة الذين سوف يجدون فيه خير معاون على تفهم هذه المادة العويصة ما

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أخي أحمد

السلام عليك ورحمة الله ، وبعد فقد سألتني أنه اكتب لك موجزاً
في الفلسفة العربية يعينك على التبحر في الامتحان الذي أنت قادم عليه
بعد ايام معدودات ، فكتبت لك هذه الرسالة العجيبي وهاولت أنه
اقرب بها لك الظبوع واسرهل لك الاطام بمجمل الموضوع واكتفيت
منه كل فيلسوف بنبهة آراءه في مباحث الفلسفة الكبرى ، ومبزت كلا
منهم بطابع باعدك على استحضار صورة خاطفة عنه ، وقدمت لك
مباحث تمجيدية تعينك على تفهم الفلسفة العربية ومعرفة اصولها
ومنابعها من الفلسفة اليونانية . واسأل الله أنه ينفعك بهذه الرسالة
في الامتحان المدرسي الذي انت قادم عليه ، وفي امتحان الالبانه الذي
قد تبنيك به محن الدهر ووساس الفكر ، وانه يوفقك ، بعد أنه
ابتايت بمضول اول الشوط ، ابي بلوغ الغاية ، فانه الفلسفة بحر ، على
ضفاف البحور ، يجرد رايه الخطر والزيغ في سواهل وشطآنه والامانه
والابمانه في لجة وأعماقه . وصلى الله على سيدنا محمد الراهدي بالقرآن
على الحق المبين وعلى آله وصحبه واتباعه العلماء الراشدين صمدة خلاصة
تيمر قلوبنا ونحمو ذنوبنا ونستر عيوبنا ما

طرابلس في ٢٧ نيسان سنة ١٩٤٦

مريم الطهر

مَبَاحِثٌ تَمْهِيدِيَّةٌ

وبعد فاعلم يا أخي أن الكلام عن الفلسفة العربية لا يهون فهمه
على الطالب إلا بتقديم مباحث تمهيدية :

- ١ — المبحث الأول — ماهي الفلسفة
- ٢ — المبحث الثاني — ماهي مباحث الفلسفة الكبرى
- ٣ — المبحث الثالث — ماهي المذاهب الفلسفية الكبرى
- ٤ — المبحث الرابع — هل توجد فلسفة عربية قائمة بذاتها
ذات طابع خاص أم لا ؟
- ٥ — المبحث الخامس — عرض اجمالي للفلسفة اليونانية القديمة
- ٦ — المبحث السادس — لمحة عن الأفلاطونية الحديثة .

المَبَاحِثُ الْأُولَى

ماهي الفلسفة

لقد وضعوا للفلسفة تعاريف كثيرة فقالوا : (إنها النظر في
حقائق الأشياء) وقالوا : (إنها تعرف الوجود المطلق) وقالوا :
(إنها معرفة الحقائق الثابتة) وقالوا غير ذلك ، ولكن خير تعريف
للفلسفة هو : (ان الفلسفة معرفة المبادئ الأولى) .
وخير من هذا كله التعريف الذي وضعته أنا بعد تفكير عميق

واطلاع غير قليل وهو : (الفلسفة هي محاولة العقل البشري إدراك
كله جميع المبادئ الأولى) .

(ملحة) وفي قولي (محاولة العقل) أردت أن ابين أن العقل عجز وسوف
يظل عاجزاً عن إدراك كنه جميع الحقائق والمبادئ الأولى . وسيظهر
لك صدق هذا إذا تعمقت في دراسة الفلسفة . ولست أعني أن العقل
لم يصل إلى معرفة شيء من الحقائق الأولى ، ولكنني أعني أنه لم
يصل إلى إدراكها كلها لأن هنالك حقائق يعجز العقل عن إدراك
كنها بالتفصيل ، وإن كان يدرك وجودها بالاجمال .

المبحث الثاني

ما هي مباحث الفلسفة الكبرى

قبل أن تعرف المباحث الكبرى من الفلسفة يجدر بك أن
تعلم ان الفلسفة كانت في بادئ امرها عند اليونان تتناول البحث في
كل شيء من علوم الكون، وفي ما وراء الكون فكانت تشمل بمباحثها:

١ - الكون الطبيعي وعلومه كلها

٢ - علة الكون الأولى

٣ - الانسان : نفسه ، وحواسه ، وعقله ، ومداركه ،

وميوله ، وعواطفه ، وسلوكه ، وأخلاقه وأطواره

الاجتماعية والتاريخية .

٤ - الحق والخير والشر والجمال والقيح .

ومن مباحثهم في الكون الطبيعي تكونت « الفلسفة الطبيعية »
ومن مباحثهم في اصل وجود العالم وعلته الأولى تكونت « مسائل ما
بعد الطبيعة » ومن مباحثهم في الانسان نفسه : وميوله وسلوكه
تكون « علم النفس » ومن مباحثهم في اخلاق الانسان تكون « علم
الأخلاق » ومن مباحثهم في المعرفة الانسانية والادراكات العقلية
نشأ « علم المنطق » ومن مباحثهم في الحق والخير والشر والجمال
والقيح تكون « علم الجمال » ثم تطور حتى صار مبحثاً فلسفياً خاصاً
هو « مبحث القيم » ومن مباحثهم في تطور المجتمع تكون « علم
الاجتماع » و « فلسفة التاريخ » و « فلسفة القانون » .

ولكن هذه العلوم والمباحث التي كانت تسير كلها تحت لواء
الفلسفة ، لأنها انبثقت من النظر الفلسفي ، أخذت كما اتسعت دائرة
البحث ، تستقل عن الفلسفة حتى أصبح كل علم منها قائماً بذاته .
ولسنا نغني أنها قطعت صلتها بالفلسفة بل نغني أن الفلاسفة لم يعودوا
منصرفين إلى التوسع في درس هذه العلوم إذ تركوا الإشتغال بها
إلى اربابها ، ولكن الفلسفة لا تزال تعني بهذه العلوم وتستفيد من
مباحثها وتبني آراءها الجديدة على ما يظهر في العلوم من جديد .

وبعد أن استقلت تلك العلوم على هذا النحو أصبحت المسائل
الفلسفية الكبرى منحصرة في ثلاثة مباحث :

١ - مبحث الوجود

٢ - مبحث المعرفة

٣ - مبحث القيم

فمبحث الوجود يتناول طبيعة الوجود وحقيقته واصله وعلته وغايته . ومبحث المعرفة يتناول البحث العميق في كيفية حصول المعرفة ومبلغها من الصحة ومدى قدرة العقل في ميدان المعرفة . وأما مبحث القيم فيتناول البحث في ماهية الحق والخير والجمال والأخلاق .

المبحث الثالث

المذاهب الفلسفية

- إن المذاهب الفلسفية الكبرى في « نظرية الوجود » هي :
- ١ - مذهب المؤلزة : الذين يقولون بوجود اله خالق للكون مدبر لأموره .
 - ٢ - مذهب الماديين : الذين يقولون ان المادة وحدها هي اصل كل شيء .
 - ٣ - مذهب الرُوحيين : الذين يقولون أن اصل الكون روح لا مادة فيه .
 - ٤ - مذهب التنايين : الذين يقولون بوجود اصل ثنائي للعالم وهو المادة والروح .
 - ٥ - مذهب الشك أو النفيين : القائلين ان القضية الميتافيزيقية لا يمكن ان تحل .
 - ٦ - مذهب الحلوليين - القائلين بوحدة الوجود .
وهناك مذاهب حديثة اخرى لا محل لذكرها هنا .

أما المباحث الفلسفية الكبرى في « نظرية المعرفة » فهي :

١ - مذهب الحواس : القائلين بأن الحواس هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة .

٢ - مذهب العقليين : القائلين بأن العقل وحده هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة .

٣ - مذهب الشك : القائلين بأن المعرفة الصحيحة غير ممكنة مطلقاً لأن الحواس تخدع والعقل يخطئ

٤ - مذهب المتصوفة : القائلين أن باستطاعة الانسان ان يدرك الحقائق العليا بالالهام والكشف .

٥ - مذهب البرهنة المباشرة : القائلين ان الانسان يدرك وجود الله والمسائل الروحية التي وراء الحس والعقل ادراكاً بديهياً مباشراً بغير واسطة العقل

أما المذاهب الفلسفية في « مبحث القيم » فلا لزوم لذكرها في هذا الموجز .

المبحث الرابع

هل يوجد فلسفة عربية قائمة بذاتها و ذات طابع خاص ام لا ؟
تضاربت الآراء في الفلسفة العربية من حيث كونها تؤلف فلسفة قائمة بذاتها متميزة عن سواها بطابع خاص أو لا . فقال البعض ليس هنالك فلسفة عربية قائمة بذاتها مطلقاً . بل الفلسفة العربية مزيج من الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة مكتوبة بلغة عربية . وقال آخرون : يوجد فلسفة عربية قائمة بذاتها . والحق الذي لا ريب فيه أن الفلسفة العربية هي فلسفة خاصة مكونة من العناصر الآتية :

- ١ - الفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة ارسطو وتقدها .
 - ٢ - الأفلاطونية الحديثة وتقدها .
 - ٣ - آراء مرتبطة باصول الدين الاسلامي فيما يتعلق بنظرية الوجود
 - ٤ - محاولات قيمة للتوفيق بين اصول الدين الاسلامي والفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة ارسطو .
 - ٥ - آراء قيمة مبتكرة في مبحث المعرفة .
 - ٦ - آراء قيمة مبتكرة في مبحث القيم .
- فمن قال لك ان الفلسفة الاسلامية هي الفلسفة اليونانية، فانه قد نسي او تناسى بل جهل او تجاهل كل هذه العناصر ولا سيما تلك المحاولات البديعة التي قام بها بعض الفلاسفة المسلمين للتوفيق

بين الفلسفة والدين ، وذلك النقد الصائب الدقيق الذي وجهه بعض هؤلاء إلى كثير من أمور الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة ، وتلك الآراء المبتكرة التي أتوا بها في مبحث المعرفة ومبحث القيم فكانت أساساً لآراء الفلاسفة الحبيثين ، وتلك الآراء الجريئة التي أتى بها (المعتزلة) وتلك المناقشات الدقيقة القيمة التي قام بها (الاشاعرة) وغيرهم في أورد على الفلاسفة والمعتزلة . فان كل هذه المباحث تملأ مئات الاسفار وفيها ابتكار وإبداع وقوة وجمال .

وليس بدعاً في تاريخ التفكير الفلسفي ان يقتبس الفيلسوف آراء من قبله ويبنى عليها كما فعل العرب في الفلسفة اليونانية ، كما انه ليس بالغريب عن أعمال الفلاسفة أن يحاول الفيلسوف التوفيق بين الدين الذي يعتنقه والفلسفة التي يقتنع بها ، ولبعض الفلاسفة الحديثين مثل هذه المحاولات ولم يكونوا فيها موفقين مطلقاً كما كان بعض الفلاسفة الاسلاميين موفقين في كثير من آرائهم في هذا الباب .

ولما كان التفكير الفلسفي المركز وصل إلى العرب المسلمين من طريق الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة كما سبق القول ، فاننا نجد انفسنا مسوقين بحكم الضرورة لتقديم عرض اجمالي عن الفلسفة اليونانية الأصلية والأفلاطونية الحديثة لنستطيع بعد هذا أن ندرك كيفية نشوء الفلسفة العربية وتطورها .

المبحث الخامس

الفلسفة اليونانية القديمة

- عرصه اصحابي - مربع -

توطئة - طاليس -- انكسندر - انكسمنس - فيثاغورس -
كزوفنس - بارمنيدس وملسوس - هرقليط - امبدليس - ديموقريطس -
انكساغورس - السوفسطائيون - سقراط - افلاطون - أرسطو
ايقور - زينون الرواقى - الشكاك .

توطئة - لا بد لك أن تضع نصب عينيك أن كل فلاسفة
اليونان كانوا يرمون في مباحثهم الفلسفية بالدرجة الأولى إلى معرفة
أصل العالم وعلته . فمنهم من رأى ان العلة الأولى هي طبيعة مادية ،
ومنهم من لم يقتنع بهذه المادية فمال إلى التجريد ، ومنهم من أغرق
في هذا التجريد وذهب به مذاهب غريبة ، ومنهم من رأى أن
الانسان لا يملك ما يدرك الحقيقة كما هي فمال إلى السفسطة ، ومنهم
من استطاع ان يبتدي إلى القول بوجود اله حق لا تدرك كنهه العقول
مهما سمعت . ولو انعمت النظر لرأيت أنهم جميعاً يبحثون عن الحق ،
ويحاولون ان يقتربوا بالتدرج من فكرة الاله الحق . واليك نبذا
مختصرة عن كل فيلسوف منهم ، فاذا وعيتها وقارنت بينها ظهر لك
كيف تطور الفكر وسار من المادية المحضة حتى توصل إلى القول

بوجود الله وعرفت بعد ذلك مصادر كثير من التفكير عند الفلاسفة المسلمين .

طالبس (Thalès) اول فيلسوف يوناني عرفه تاريخ الفلسفة . وهو من المدرسة اليونانية (l'école ionienne) التي تقول بوجود افتراض مادة أزلية نشأ منها العالم وان كل بداية ليست سوى تغيير . ولكن رجال هذه المدرسة اختلفوا في ماهية هذه المادة فقال طالبس هي (الماء) لانه رأى الماء قابلا للتشكل والتغير . ولهذا اسميه لك (فيلسوف الماء) لأجمل لك من هذه التسمية طابعا خاصا يذكرك به .

انكسندر (Anaximandere) هذا الذي اسميه لك فيلسوف (التجريد المفرق) ليعنى طابع فلسفته في ذاكرتك . فهو لم يعجبه ان يكون اصل الكون ماء ، فللماء صفات ولغيره من الأشياء صفات تميزها عن الماء ، واذا فليس شيء من الكائنات يصلح ان يكون اصلا لها . ولا بد من البحث عن شيء سوى الكائنات وبهذا الأستنتاج العميق وصل الى القول بان أصل الكائنات مادة لا شكل لها ولا حدود ولا نهاية ، فذهب في التجريد الى اقصى حدوده . ولئن كان يبدو لك في تصوره مادة لا حدود لها ولا شكل ولا نهاية شيء غريب ، فانك اذا انعمت النظر وجدت في تصوره هذا محاولة في البحث عن الاله الحق .

انكسمنن (Anaximene) : هذا الذي اسميه لك فيلسوف

(الهواء) فإنه لم يعجبه ان يكون اصل الكون ماء ، ورأى ان الهواء اكثر منه تحولاً وتبدلاً : فمن هواء الى بخار الى ماء فالى بخار الى هواء عكساً وطرداً وانه يتكاثف فيصير سحاباً ويزداد تحلله فيصير ناراً فهو يصلح بتكاثفه لان يكون أصلاً للمادة الأرضية وهو يصلح بناريته ان يكون أصلاً للشموس والكواكب ولهذا اعتبره اسلاً للكائنات كلها .

فيثاغورس (Pythagore) : هذا الذي أسميه لك فيلسوف (العدد) وهو مؤسس المدرسة (الفيثاغورية) . ان هذا القياسوف واحده انه لم يعجبهم ذلك الرأي الطبيعي المادي الذي يجعل اصل الكائنات ماء او هواء او مادة لا شكل لها فانصرفوا عنه واتجهوا في البحث عن اصل العالم وجهة رياضية فقالوا : ان هذا الكون نظام وتناسخ (ordre et harmonie) وكل الظواهر محكومة بالنظام الرياضي ومن هنا توصلوا الى نتيجة غريبة وهي : (ان العدد هو اصل الكون وعلته) . والذي ساقهم الى هذا انهم رأوا ان المادة لا تصلح ان تكون اصلاً للعالم لأن في العالم اشياء مادية وغير مادية ولا بد من شيء له صفة عامة تشمل الماديات وغير الماديات . ثم قالوا ان الصفات في الاشياء تتباين وتختلف ويمكن ان تنعدم ، الا صفة واحدة وهي (العدد) فليس بالأمكن ان تتصور شيئاً غير قابل للعد . وكل ما في الكون عبارة عن (عدد) متكرر . والأعداد عبارة عن تكرار الواحد . فالواحد هو ادنى اصل الكون .

وقد يبدو لك هذا الكلام اذا اخذته على ظاهره سخيفا او من كلام المجانين ولكنك اذا انعمت به النظر وجدت فيه فكراً ينجح نحو (التجريد) والتباعد عن المادية ويطوف حول القول بكأن واحد فرد مجرد عن صفات المادة ...

كزوفنس (Xénophane) : هذا فيلسوف الهى سما بفكره عن اهل عصره فنبد أساطير اليونان وانكر آلهتهم وقال بوجود اله واحد ، فعد واضعاً للفلسفة الالهية فى هذا العصر . وفى هذا يقول : (ان الناس هم الذين اخترعوا الالهة وأضافوا اليهم مثل عواطفهم وهيئاتهم واعضائهم ، وانه لا يوجد إلا اله واحد هو ارفع الموجودات السماوية والأرضية ، ليس مركباً على هيتنا ولا يفكر مثل تفكيرنا) ثم يسمو هذا الرجل بتفكيره فى ذات الله فيقول : (لم تر الدنيا ولن ترى إلى الأبد انساناً يستطيع أن يعرف الاله معرفة صحيحة دقيقة) . وانت ترى ان هذا الرجل الحكيم قطع بتفكيره ذلك الشوط البعيد الذي بلغته الفلسفة فى نهايه عصورها الحديثة ، فادرك الحقيقة التي وصل اليها اكبر الفلاسفة والعلماء بنظرة ناقبة واحدة .

بارمينيس (Parménide) : هذا الذي اسميه لك (فيلسوف الوجود) ليقى طابعه فى ذهنك وهو مؤسس المدرسة الأيلية (l'école d'Elée) نسبة إلى مدينة ايليه وهى المدرسة التي بنكر رجالها ان يكون اصل العالم مادة طبيعية وبذهبون فى التجريد مذهباً عقلياً مفرطاً .

يقول بارمنيدس واصحابه ان الماء والهواء والعدد لا يصلح شيء منها أن يكون اصلاً للعالم لأنها متغيرة ونحن لا نعرف منها إلا صفاتها الظاهرية المتغيرة الفانية . وليس في العالم إلا صفة واحدة غير متغيرة ولا فانية وهي (الوجود l'être) . ويصف بارمنيدس هذا الوجود بأنه وجود أزلي أبدي ليس له ماض ولا مستقبل بل هو يستوعب الأزل والآبد . وهو (لا يتحرك) لأن الحركة صورة للتحول ، وهو (كامل) لأنه ليس وراءه وجود آخر يكتب منه كالألأ فوق كماله وهو (تام التناهي) .

وهكذا ترى ان بارمنيدس مع افراطه في التجريد حاول أن يتوصل إلى تصور اصل العالم بصورة بريئة عن المادية فكأنه يبحث عن الاله الحق ولا يدري كيف يجده .

أما ملسوس تلميذه فلم يخرج عن رايه إلا في امرين : الأول انه قال ان الوجود (غير متناه) وحجته ان كل حادث لا بد له من مبدأ وليس الوجود حادثاً لأنه لو كان حادثاً لكان من اللاوجود . فاذن ليس للوجود مبدأ وما ليس له مبدأ ليس له نهاية . وهو لا يتحرك لأنه غير متناه فلا يوجد مكان خارجه يتحرك اليه . وهو غير متغير لأنه لو تغير لأصبح اكثر من واحد وهو واحد . والأمر الثاني : ان هذا الوجود حياة عاقلة . وهكذا ترى ان هؤلاء يحمون حول فكرة الاله الحق ويلتمسون الصفات التي تباعد عن المادية .

هرقليط (**Héraclite**) : هذا الذي اسمه فيلسوف (السيرورة والنار) لأن فلسفته مبنية على القول بأن اصل العالم هو (السيرورة) ثم انتقل إلى اعتبار اصل العالم ناراً . ذلك لأنه لم يرض بنظرية (الوجود) عندما رأى العالم متحركاً متغيراً ليس فيه شيء ثابت خالد بل كل شيء يكون فيه (موجوداً وغير موجود) في آن واحد وهذا الاتحاد الآني بين الوجود واللاوجود هو معنى (السيرورة) فهذه السيرورة هي في نظره حقيقة الكون واصله .

ولكن هرقليط لم يثبت على هذا الرأي فزعم أن اصل العالم من النار فالنار الأولى تحولت إلى هواء والهواء إلى ماء والماء إلى يابسة ثم يعود اليابس ماء فهواء فناراً .

امپدكليس (**Empédocle**) : هو الذي اسمه لك فيلسوف (العناصر الأربعة) وهو اول من فتح باب المذهب الذري برأى فطير أراد أن يجمع به بين مذهب (الوجود) ومذهب (السيرورة) فقال : ان الوجود يكون من ذرات تصدق عليها اوصاف الوجود التي ذكرها بارمنيديس كما انه متغير تصدق عليه نظرية (السيرورة) وحسب بهذا انه وفق بين الرأيين . والحال ان القول بان الوجود هو الذرات فيه خروج عن مذهب الوجود الذي ذكره بارمنيديس .
وخلاصة رأيه أن العالم ليس متكوناً من مادة واحدة من المواد التي ذكرها من قبله بل هو متكون ومركب من (الهواء والماء والتراب والنار) . وان هذه المواد التي يتكون منها الكون هي مادة

ميته لا حراك فيها من ذاتها بل حركتها منبثقة من قوة خارجة عنها. وبعد ان يسمو بهذا القول الأخير يعود فيتسكع في الخيال حيث يقول ان القوة المحركة للعالم مؤلفة من قوتين متضاربتين إحداهما تدفع والاخرى تجذب وهما (الحب والبغض) وهو خيال نعتقد انه أقدم من امبدقليس .

ديموقريطس (Démocrite) : هذا فيلسوف (المذهب الذري) ورأس المدرسة المعروفة بالمدرسة الذرية . انه يقول ان الكون مؤلف من (ذرات Atomes) متشابهة ، متجانسة ، ازلية ، ابدية ، متحركة بذاتها في فراغ وهي مع تشابهها وتجانسها مختلفة حجبا وشكلا وقالباً . ومن حركتها وتمازجها تكونت الأشياء في العالم بامرء . واختلاف الأشياء ناشىء من اختلاف صورة تألف الذرات وأوضاعها في الجسم وبالنسبة إلى الإنسان المدرك للشيء . وينتهي من هذا إلى القول بان في العالم ثلاث حقائق : (الذرات ، الحركة ، الفراغ) (Les atomes, le mouvement, le vide) وإذا سألت عن الذي اوجد هذه الذرات قال لك ديموقريطس هي قديمة وإذا سألته من الذي حركها لأول مرة قال لك ان حركتها نتيجة « ضرورة عمياء » . وبقوة هذه الضرورة العمياء تكون ما في الكون من نظام وانسجام وجمال ...

انكساغورس (Anaxagore) : هذا الذي اسميه لك فيلسوف « العقل والمادة » وهو يكاد يكون بسمو افكاره فيلسوفاً هيباً . انه

يؤمن بمذهب ديموقريطس الذري من بعض نواحيه ويقول : إن
هذه الذرات تتجزأ إلى ما لا نهاية له . ولكنه يسخر من القائلين بان
تحرك الذرات يحصل بقوة الحب والبغض او بقوة الضرورة العمياء
ويقول : إن القوة التي تدفع العالم هي عقل رشيد ، زكي ، بصير ، حكيم
إذ يستحيل على قوة عمياء أن تنتج هذا النظام وهذا الجمال فالقوة
العمياء لا تنتج إلا العماء والفوضى . ويقول أيضاً أن هذا العقل المحرك
(مفارق للطبايع) كلها وعالم بكل شيء وقادر على كل شيء . ولكن
انكساغورس يزعم ان المادة في الكون أزلية وان العقل المذكور الذي
يحركها ويدفعها أزلي وكلاهما قديم وهكذا فان انكساغورس اول من
قال بوجود العقل والمادة واول من فتح باب الفلسفة الروحية حتى
قال عنه ارسطو (انه الوحيد الذي احتفظ برشده امام هذيان أسلافه) .
السوفسطائيون (*les sophistes*) : اصل اللفظة من كلمة
(*sophiste*) ومعناها العلم في أي فرع من العلوم والصناعات .
وقد عبرت الكلمة ونحتمت منها (السفسطة) . فاستعملت للدلالة على كل
جدل خادع يراد به قلب الحقائق .

وليس للسفسطائيين مذهب فلسفي ايجابي في مبحث الوجود
ولا آراء تربطها روح فلسفية ، وإنما هم جماعة من المعلمين ظهوروا في
بلاد اليونان في عصر كانت تحتاج به البلاد موجة شك وإلحاد
وفوضى اجتماعية نشأت من طغيان الديموقراطية وراجت بسببها سوق
الخطابة والجدل ، وأخذ جماعة من المعلمين يتحرفون لتعليم الناس هذه

الفنون وأفرطوا في ابتكار أساليب الجدل وتزويق الكلام والتلاعب بالألفاظ وتمويه الحقائق فاطلق على مذهبهم اسم السوفسطائيين .

وخلاصة مذهبهم: ان المعرفة لا يمكن ان تكون بالعقل وأن الاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة . ولما كان الناس يختلفون في إحساساتهم لان ما يحسبه زيد غير ما يحسبه عمرو ، كان إدراك الحقيقة مستحيلا . وما يدركه زيد صحيح بالنسبة اليه ، وما يدركه عمرو صحيح بالنسبة اليه ، ولا يوجد شيء يسمى خطأ . ومن هذه المغالطة تكون مبدأهم القائل : « الإنسان مقياس كل شيء » ثم ذهبوا إلى أبعد من هذا في السفسطة فانكروا وجود الأشياء والمعرفة وأنكروا التعارف والتفاهم بين الناس ووضعوا ثلاث قضايا :

أ - لا شيء موجود

ب - إن وجد لا يمكن أن يعرف

ج - إن عرف فلا يمكن إيصال المعرفة إلى الغير .

ويبرهنون بالمغالطة على القضية الأولى بقولهم : إذا كان في الوجود شيء فلا بد أن تكون له بداية . واما ان يكون نشأ من العدم او من موجود سابق . فاما نشأته من العدم فمستحيلة واما التسلسل من موجود سابق فيقتضي ان تكون له بداية وهكذا إلى ما لا نهاية له وهو ممتنع وإذا فلا شيء موجود .

وأما القضية الثانية والثالثة فيبرهنون عليها بقولهم : إن الحواس هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة . وما دامت إدراكات الناس تختلف

باختلاف اشخاصهم فلا يمكن الجزم بحقيقة شيء وإن وجد شيء فلا
يمكن أن يعرف . وما دامت الحواس هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة فلا
يمكن إيصال المعرفة من شخص إلى آخر .

وقد كان من الطبيعي أن تؤدي هذه السفسطة إلى تقويض
أركان الفضيلة وهدم دعائم الأخلاق فمست الحاجة إلى رسالة مرشد
حكيم يتولى إبطال هذه الفلسفة السقيمة وكان هذا الحكيم سقراط .

سقراط

Socrate

ليس لسقراط فلسفة شاملة بل تكاد تكون فلسفته منحصرة في محاربة السوفسطائية ووضع (نظرية المعرفة) وتوطيدها على اساس العقل والتوصل من ذلك إلى إثبات وجود الفضيلة .

مهمّة نظرية المعرفة : قال سقراط لا يجوز أن تكون المعرفة مبنية على الحواس لأن الحواس تختلف باختلاف الأفراد . فلا بد لنا أن نلتمس شيئاً ثابتاً لا يختلف باختلافهم . ونحن نرى ان معارفنا تحتوي على إدراكات جزئية آتية من طريق الاحساس وإلى جانب هذه الإدراكات الجزئية مجموعة من الأفكار العامة تتعلق بالأنواع لا بالجزئيات . فمن اين أتت هذه الأفكار العامة ؟ إنها لم تأت من طريق الحواس كما أتت الإدراكات الجزئية فمن اين أتت اذن؟ يجب سقراط قائلاً : إن منبع هذه الافكار العامة هو العقل . فعقولنا هي التي اخترعت اسماء الأنواع لأن اسم النوع يعنى مجموعة الصفات التي يشترك بها كل فرد من النوع دون الصفات العارضة التي يختص بها بعض الأفراد . وهذا الجمع بين الصفات المشتركة والطرح للصفات العارضة واستخراج اسم (النوع) هو عمل يقوم به العقل وحده لا الحواس . وهذا الإدراك الذي نسميه (إدراكاً كلياً أو إدراكاً عقلياً) هو الإدراك الصحيح الذي يجب أن تؤسس عليه

المعرفة لأنه الإدراك المشترك الذي لا يختلف باختلاف الناس .
وبهذا الإدراك العقلي نستطيع أن نضع لكل شيء حداً وتعريفًا جامعاً
لصفاته العامة المشتركة مانعاً لصفاته العارضة . ونحن إذاً نستطيع ،
خلافًا للسوفسطائيين ، أن نضع مقاييس الحقائق وأن نعرف ماهية
الفضيلة .

هذه هي نظرية المعرفة التي وضعها سقراط فكانت أساساً لمباحث
فلسفية لا نهايه لها .

رأى في الوجود : لم يتناول سقراط نظرية الوجود يبحث عميق
مسبب ولكنه كان يقول بوجوده هو العلة الكاملة للكون ويستدل
على وجوده بهذا النظام البديع الذي يسير عليه العالم ، وبهذه الشرائع
الأخلاقية التي يخضع لها الضمير الإنساني .

وكان يعتقد بالخلود

وكان يميز بين النفس والجسد .

لقد كان أثر سقراط في إصلاح التفكير الفلسفي وفي الأخلاق
عظيماً ، ففكر عشاقه ومريدوه ولكن هؤلاء المریدين الذين يقال
عنهم (انصاف السقراطيين) اقتصر بحمهم الفلسفي على النواحي
الأخلاقية . أما الذي نشر مذهب سقراط وأيده ووضحه فهو تلميذه
العظيم أفلاطون .

افلاطون

Platon

لقد كان أفلاطون اول من شيد من الفلاسفة بناء شامخاً شاملاً لمباحث الفلسفة على إختلاف أنواعها . فقد تناول بإيجاز الفلسفية : نظرية المعرفة والوجود والنفس والأخلاق والسياسة وغير ذلك . وسأذكر لك موجزاً عن آرائه فان ذلك هو الذي يساعدك على فهم كثير من الأفكار والآراء التي جاء بها الفلاسفة المسلمون ، ويعينك على رد الفروع لأصولها في تاريخ الفكر .

نظرية المعرفة : إن افلاطون لم يخرج في نظرية المعرفة عن رأي سقراط . ولكنه أيدها ببراهين جديدة قوية ورد على السوفسطائية رداً مفجهاً . وامتاز عن سقراط بأنه جعل بحثه في المعرفة لذات المعرفة وأفاض فيه من جميع جهاته . وأنواع المعرفة في نظره اربعة :
١ - (الاحساس) وهو إدراك عوارض الاجسام واشباحها في اليقظة والنام . ٢ (الظن) وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك . ٣ - (الاستدلال) وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات . ٤ - (التعقل) وهو إدراك الماهيات المجردة عن كل مادة .

فأفلاطون لا ينكر ان الاحساس اول مراحل المعرفة ولكنه

يقول لو كانت المعرفة تحصل بالأحاساس وحده لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولكننا نعجز عن ادراك ماهية الاشياء ، ولما كنا نستطيع ان ندرك موضوعات الحواس عند تركيبها معا فنعلم مثلا ان هذا الاصفر حلو ، ولا نستطيع فهم اللغة . فليس العلم الاحساس ولكنه هذا (الحكم) الذي تحكمه النفس بنتيجة الاحساس .

واما الظن فهو معرفة غير مربوطة بالعلم ولهذا كان غير ثابت بل يتغير بتغير عوارض الشيء . المحسوس واحواله وعلاقته ولذلك يصدق ويكذب ، خلافا للعلم الذي يقوم على البرهان واليقين .

اما الاستدلال فهو مرتبة وسطى بين غموض الظن ويقين العلم وهكذا يتدرج الفكر في المعرفة من الاحساس الى الظن الى الاستدلال الى التعقل المحض تدرجا صاعداً وهو ما يسميه افلاطون (الجدل الصاعد) ويقابله عنده (الجدل النازل) وهو الذي يتدرج به الفكر من وحدة المبدأ الى كثرة النتائج ومن وحدة الجنس الى كثرة الأنواع وانت ترى من هذا ان افلاطون كان عميقاً في بحثه وتفكيره وسوف تدرك عمقه اذا وصلت في قراءة الفلسفة الى عصورها الحديثة فرأيت ان اعظم رجالها امثال كنت (Kant) ولوك (Locke) لم يخرجوا في مباحث الادراك الحسي والادراك العقلي عن هذه الآراء البديعة .

ولكن هذا العقل الجبار عندما اراد ان يتعرف الى سر الادراك العقلي وعلته عجز وتسكع واستسلم الى خياله فوضع لنا (نظرية المثل)

الغريبة .

نظيرة المثل : يقول افلاطون ، كما رأيت ، نفس ما يقوله
سقراط بشأن الادراك الكلي العقلي ولكنه يزعم أن المعاني الكلية
لها حقائق خارجة مستقلة عن الانسان المدرك وهي التي يسميها (المثل) .
ودليله على وجود هذه المثل هو : ان هذه المعاني الكلية لا تدرك
بالحواس : فالجمال والقبح معنيان تجدهما في أشياء كثيرة مختلفة فمن
أين عرفنا ان هذه الأشياء تشترك بالجمال وان غيرها يشترك بالقبح ؟
إن عقولنا هي التي تدرك هذا الاشتراك بالمقابلة والمقارنة بين الأشياء
المشتركة في معنى واحد . ولكي تستطيع عقولنا إجراء هذه المقارنة
يجب ان تكون فيها فكرة سابقة عن الجمال والقبح وسائر المعاني
الكلية . وهذه الفكرة السابقة إما أن تكون من اختراع عقولنا ، وإما
أن تكون عقولنا رأتها في الخارج حفظتها . ولا نقول انها من
اختراع عقولنا لأننا نرجع بهذا القول إلى رأي السوفسطائيين الذين
يقيسون الحقائق بمقياس شخصي . فلم يبق امامنا إلا ان نقول أن
هذه المعاني الكلية لها حقائق في الخارج عرفتها عقولنا وهي (المثل) .
وذلك ان نفوسنا قبل حلولها في الأجسام كانت تعيش في عالم المثل
ثم نسيته . فاذا رأينا المعنى الكلي القائم في الشيء تذكرت عقولنا
ما كانت رأته في عالم المثل .

ولا يكتبني افلاطون باختراع هذه المثل للمعاني الكلية وحدها
بل يتجاوز ذلك إلى الصفات والكيفيات كلها ، ثم يتجاوزها إلى

الاشياء المادية فيزعم ان الألوان والطعوم والروائح والقاعد والملابس وكل الاشياء المادية الاخرى لها (مثل) .

ولكن ما هي هذه المثل ؟ ان افلاطون يصفها لنا باوصاف يكاد المتأمل فيها يميل الى القول بان الرجل انما كان يتلمس ما في علم الله الأزلي من الحقائق فيصدق المنطق نارة ويخونه اخرى . كيف لا وانت تسمعه يقول : ان هذه المثل ليست اشياء مادية بل هي معان تحمل عناصرها وحدودها من نفسها لا من شيء خارج عنها وانها اساس الاشياء ولا اساس لها وانها لا تعتمد على شيء وغيرها يعتمد عليها وهي دائمة باقية وابدية وكاملة ولا يحددها زمان ولا مكان .

رأي في العالم : لا يكاد قاري افلاطون يتبين له رأيا واضحا عن ماهية العالم وحدوده او قدمه . فتراه نارة يقول ان كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة . وان هذا العالم حادث يبدأ من طرف اول محسوس وكل ما هو محسوس خاضع للتغير والحدوث وله صانع . ويقول من جهة اخرى ان العالم كان في الأصل مادة اولية رخوة غير معينة فتحركت حركات اتفافية آلية فأحدث ذراتها بلا تدخل الصانع فالقت العناصر الاربعة . وهذا اقصى ما وصلت اليه المادة بذاتها حتى عين الصانع لكل منها مكانه ورتب حركته . وهو يقول ايضا ان العالم قسمان : عالم المثل وهو علم الحقيقة الذي لا يحدده زمان ولا مكان وعالم الطبيعة المحدود بالزمان والمكان وقد خرج عالم الطبيعة من عالم الحقيقة . ولكن كيف تم ذلك؟ يقول افلاطون ان الاشياء مؤلفة من

مادة (Matiere) وصوره (Forme) والصوره هي التي تجعل المادة شيئاً معيناً اذ هي من اثر المثل التي تعطي للشيء طابع شكلها . والشيء قبل ان ياخذ طابع مثاله كان مادة لا صوره لها ولا شكل ثم اخذ ينطبع على مثاله فاكتسب حقيقة الوجود بعد ان كان عدماً .. والذي يعطي المادة طابع مثالها هو الله .

وتراه من جهة اخرى يقول : ان الله تعالى رأى المادة التي لاشكل لها ورأى المثل المجردة فشكل المادة على صورة المثل ... ويكاد يفهم من اقواله في مكان آخر ان العالم حادث مادة وصوره . ولذلك وقع خلاف بين ارسطو وتلاميذ افلاطون على آرائه في هذه الناحية .

ويطلق افلاطون تخياله العنان حين يزعم ان الله خلق الكواكب لتكون مقياساً للزمان ، وجعل منها نفوساً تحركها وتديرها وانها خالدة ولكن نفوسها ادنى مرتبة من النفس العالمية ، وأنه تعالى وتقدس اتخذ من نفوس الكواكب اعواناً تصنع نفوس الاحياء التي مصيرها الموت وانه فعل ذلك لكي تتحقق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من ارفع الصور الى ادناها ، ولأن كل صانع يصنع ما يماثله والصانع الأول لا يصنع الا نفوساً الهية ...

وانما ذكرت لك كل هذه الاخلاصات لأدلك على بعض منابع التخليطات التي ستجدها في فلسفة الفارابي وابن سينا وغيرها .

رأيه في الله : افلاطون فيلسوف الهي يعتقد بوجود الله ويبرهن على وجوده ببرهانين : وجود الحركة ووجود النظام . ويقول ان

الله روح عاقل ، محرك منظم ، جميل ، خير ، عادل ، كامل ، ثابت لا يتغير وأنه معني بالعالم وعنايته شاملة للكليات والجزئيات . وان ما في العالم من شر هو نقص في الوجود او خير اقل لم يرد الله ولكن سمح به فداء للخير العام وما كان الانسان ليتدمر لو ادرك ان خيره الخاص يتعلق بالكل معاً على مقتضى قوانين الكل .

رأيه في النفس : يقول افلاطون بوجود النفس ويستدل عليها بتذكر عالم المثل وتديرها حركة الجسم بمقتضى الحكمة . وينكر أن تكون النفس عبارة عن توافق العناصر المؤلفة للبدن . ولكن اقواله في النفس لا تخلو من تردد وغموض . فتارة يقول انها فكر خالص . وتارة يقول انها مبدأ الحياة والحركة للجسم . وهو يميز بين الجسم والنفس تارة ويضع تارة بينهما علاقة وثيقة ولا يبين ماهية هذه العلاقة .

ويقول افلاطون بخلود النفس ولكنه ينتهي في حواراه الى القول : ان العلم بحقيقة هذه الامور ممتنع وعسير . ولكن يجب ان لا نجبن عن خوض هذه المباحث حتى نصل الى الحق ما دام لا سبيل لنا الى وحي الهي .

رأيه في الأضداد : يتلخص رأي افلاطون في الأخلاق بالنظرات التالية : ان الفضيلة ليست مرادفة للذة كما زعم السوفسطائيون لان قولهم ان للانسان الحق بعمل ما يراه لذيذا يجعل الحق نسبياً وشخصياً

ويحمل الاخلاقية شخصية بلا قانون يشمل الجميع وهذا ما يؤدي الى هدم الاخلاق .

والفضيلة في نظر افلاطون هي العمل الحق الصادر عن معرفة لقيمة الحق لا مجرد عمل الحق بدون فهم لقيمه. اذ ان هذه الفضيلة عادية قد تصدر عن الحيوان واما تلك الفضيلة فمؤسسه على التفكير والسعادة في نظره هي التمتع بلذات العالم النقية الطاهرة مع الشرف والتفلسف الموصولين الى تفهم الارتباط بين عالم المثل وعالم الخير تفهما يؤدي الى تعشق ما في هذا العالم من نظام وجمال .

وقد قسم الفضائل على حسب قوى الانسان الى اربعة اقسام : فضيلة قسم التفكير (الحكمة) وفضيلة الجزء الشريف من القسم اللاعقل (الشجاعة) وفضيلة القسم الدنيء من اللاعقل (العفة) وضبط النفس) ومن اكتمال هذه الفضائل تتكون الفضيلة الرابعة وهي (العدل) .

رأب في السيار : يقول افلاطون في الدولة ان الغاية منها اسعاد الافراد . وان خير وسيلة لاعانتهم على السعادة هي التربية . واول عمل يجب على الدولة القيام به هو تربية الشعب . وان الحكام يجب ان يكونوا فلاسفة لأن الدولة هي : العقل اولاً ثم القوة ثم العمل فالعقل يمثل الحكام والقوة في الشرطة والعمل في العمال . وهو يقابل بهذا التقسيم ما كان ذكره في تقسيم الفضائل فيجعل للحكام فضيلة (الحكمة) وللمجنود فضيلة (الشجاعة) وللعمال فضيلة (العفة) .

وباجتماع كل الفضائل نجد العدل الاجتماعي .

جمهورية افلاطون :

كتاب الجمهورية هو اعظم كتب افلاطون وفيه فلسفته كلها .
وقد ألفه على شكل حوار وضمنه جميع آرائه في السياسة والاخلاق
والتربية وما وراء الطبيعة . ومن قرأ (الجمهورية) فكانما قرأ
افلاطون كله .

ارسطو

Aristote

نوطه: ارسطو منشيء اضخم بناء فلسفي عرفه التاريخ فانه لم يترك ناحية من نواحي العلم والفلسفة إلا واشبعها درسا وعمجيصا . ولست أعنى ان فلسفته جاءت سالمة من كل غموض كاشفة لكل سر من اسرار الكون ، فان آرائه في وجود العالم وخالقه وحر كته وازليته على ما فيها من مجهود عظيم مملوءة من حيث النتيجة بالخطأ والتناقض ومن حقها ان تكون كذلك لأن العقل البشري عجز وسيظل عاجزا عن ادراك كنه هذه الحقائق المتعلقة بعالم الغيب . ولكننا اذا قارنا بين ارسطو ومن قبله ونظرنا الى نتاجه العلمي والفلسفي الشامل وتذكرنا ان هذا النتاج العظيم تم في عصر لم تكن فيه للعلم هذه الآفاق الواسعة ولم يكن فيه للعقول هذا النور الذي نسير اليوم في هديه ، تجلت لنا عظمة هذا الرجل باجلى مظاهرها . وستراي اتوسع شيئا قليلا في الكلام عنه للسبب الذي ذكرته لك في مطلع الرسالة وهو ان فلسفة ارسطو تؤلف العنصر الأكبر من الفلسفة الاسلامية فهي التي استهوت عقل الفيلسوف ابن رشد وغيره قبله وهي التي دار على مباحثها النقد والتجريح من الغزالي كما ان منطق ارسطو كان وما زال اساسا من اساس التعليم عند المسلمين لا يستغنى عنه منهم عالم ولا

متكلم ولا فيلسوف . فالذي لا يعرف ارسطو لا يستطيع ان يفهم
الفلسفة الاسلامية .

حياة ارسطو : ولد ارسطو سنة ٣٨٥ ق م في مدينة اسطاغيرا
(Estagire) في بلاد مكدونيا من اسرة عريقة في علم الطب وكان
ابوه طبيباً لملك مكدونيا ومات وهو فتى . فلما بلغ السابعة عشرة من
عمره ارسله وليه الى أثينا ليتلقى العلم فالتحق باكاديمية افلاطون وظل
ياخذ العلم عنه عشرين سنة حتى مات افلاطون . ثم ترك اثينا . وبعد
سنوات دعاه الملك فيليب المكدوني ليتولى تعليم ولده الاسكندر فلبى
الدعوة وظل يعلم الاسكندر خمس سنوات ثم عاد الى اثينا وانشأ فيها
مدرسته وعرف اتباعه بالشائين (les péripatéticiens) لأنه
كان من عادته ان يتمشى معهم في ممشى المدرسة ويلقى عليهم دروسه .
وظل ارسطو في اثينا اثني عشر عاماً ثم اضطر لتركها بعد ان تقلص
عنها نفوذ المكدونيين خوفاً من (ديموستن) وجماعته الذين اخذوا
يطردون الاجانب ويتهمونهم بالألحاد . وقصد الى مدينة (خلقيس)
ومات فيها بعد سنة وهو في الثالثة والستين من عمره .

مؤلفاته : مؤلفات ارسطو كثيرة جداً ولكن الباقى لنا منها
هو مصنفات الكهولة وهي خير ما كتب . ولم تكن هذه المصنفات
معدة للنشر بل هي مذكرات القليل منها محرر تحريراً نهائياً والأكثر
ما دونه لنفسه او دونه عنه تلاميذه وكان يرجع عليها بالتنقيح
والزيادة والأحالة من بعضها على بعض وهذا ما جعلها صعبة مفقورة

للشرح والايضاح. واليك خلاصة عن أهم هذه المؤلفات ، فإنه ينفعك أن تعرف هذه الخلاصة لتستعين فيها على ما يرد عنها في الفلسفة الاسلامية . وأهم هذه المؤلفات هي :

١ - الكتب المنطقية :

المقولات (قاطيفورياس)

العبارة (باري ارمينياس)

التحليلات الأولى والقياس (انا لوطيقيا الأولى)

التحليلات الثانية او البرهان (انا لوطيقيا الثانية)

الجدل (طوييقيا)

الأغاليط (سوفسيقا)

وانما ذكرتها لك باسمائها اليونانية لأنك تجدها بهذه الأسماء في

كتب المسلمين والمترجمين العرب .

٢ - الكتب الطبيعية وأشهرها :

أ - السماع الطبيعي او سمع الكيان .

ب - الكون والفساد .

ج - الآثار العلووية .

د - كتاب النفس .

هـ - الطبيعيات الصغرى وهي ثمانية كتب صغيرة: في الحس والمحسوس

والنفس والشباب والمهرم وخمسة كتب في التاريخ الطبيعي وهي تاريخ

الحيوان - اعضاء الحيوان - تكون الحيوان - مشي الحيوان

حركة الحيوان .

الكتب الميتافيزيكية : واسمها الذي سماها به ارسطو (العلم الالهي أو الفلسفة الأولى) ولكن تلميذه (اندرونيكوس) الذي جمع كتبه سماها بهذا الاسم لأنها جاءت في الترتيب بعد كتب الطبيعيات فقال عنها ما بعد الطبيعة (Métaphysique) وقصد أنها جاءت في السياق بعد كتب الطبيعة وهي مجموعة واحدة .

الكتب الأخرى : وله كتب أخرى في الأخلاق والسياسة والخطابة والشعر ومتفرقات كثيرة في كل علم وفن تؤلف بمجموعها موسوعة كبرى لسلك علوم ذلك العصر ما عدا الرياضيات .

اسلوبه : أما اسلوب أرسطو في هذه المؤلفات فلم يكن على طريقة الحوار والقصص كما كان يفعل افلاطون بل هي مكتوبة بلغة علمية دقيقة ومركزة وأن كان فيها بعض الغموض . وقد امتاز ارسطو بتحديد معاني الألفاظ ووضع الفاظ جديدة في العلم والفلسفة حتى أنه يعتبر واضع اللغة العلمية العامة .

المنظور : علم المنطق كما تعلم ، هو العلم الذي يبحث في المدركات ويبين طرق كسب العقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات . وقد ذكروا له عدة تعاريف فقالوا : (هو علم قوانين الفكر) وقالوا : (هو علم الاستدلال والاستنباط) وقالوا : (هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر)

وقالوا: (هو قانون صناعي عاصم للذهن عن الدلال) . وقد تكلم فيه الاقدمون بجملة متفرقة لا روابط بينها ولكن الذي هذب مباحثه ورتب مسائله وجعله علماً بكل معنى الكلمة هو ارسطو ولذلك سمي (المعلم الأول) . وقد جعله ارسطو اساساً لدرس العلوم وقال عنه انه علم يتعلم قبل الحوض في اي علم آخر ، لنعرف به اي القضايا يطلب عنها البرهان ، واي برهان لكل قضية ، ورأى ارسطو ان افعال العقل تتدرج من التصور الساذج الى تركيب التصورات الى الاستدلال فجعل كتبه المنطقية التي سميها لك آناً على ستة اقسام:

١ - كتاب المقولات : الذي يدور على الامور المتصورة تصوراً ساذجاً . والمقولات عشر : الجوهر - الكمية - الكيفية - الاضافة - المكان - الزمان - الوضع - الملك - الفعل - الانفعال .

٢ - كتاب العبارة : وهو كما يفهم من اسمه يبحث في العبارات من حيث هي قضايا يصح السكوت عليها فيبدأ بالاصوات ثم يتكلم عن الاسم والفعل والأداة ثم يتكلم عن العبارات اي عن القضايا ويقسمها الى بسيطة ومركبة وموجبة وسالبة وصادفة وكاذبة .

كتاب التلميذات : الاولى يبحث فيه عن اجزاء القياس والبرهان والاستدلال بالأجمال .

اما كتاب التحليلات الثانية فيبحث فيه عن ماهية العلم واسبابه ومقدمات البرهان وخصائصه وانواعه والاستدلال البرهاني الصادر عن مبادئ كلية يقينية . ويهمني في هذه الرسالة الفلسفية ان

الفت نظرك الى كلام قاله ارسطو عند البحث عن اساس العلم فهو في غاية الدقة والسمو وقد كان وما زال حتى العصور الحاضرة اساسا ثابتا لكل المباحث الفلسفية العويصة وخلاصته :

ان كل علم يستند الى علم سابق ولكنه لا ينبغي ان تقع في الدور بحسباننا ان البرهان هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة فان هنالك مقدمات اولية تعين اصول البراهين وهي لا تحتاج الى برهان . فاحفظ هذه الكلمة القيمة فاما سوف تنفعلك وتمهديك في كثير من مواطن الشك والحيرة .

كتاب الجدل : اما كتاب الجدل فقد وضعه ليفرق بين الاستدلال البرهاني الصادر عن مباديء يقينية والاستدلال الجدلي الصادر عن مقدمات ظنية .

كتاب الاغاليط : وقد وضعه ليبين الاستدلال المؤلف من مقدمات كاذبة في باب السفسطة .

وهكذا استطاع هذا المفكر العظيم ان يرتب وينسق قوايين العقل السليم، التي وهبنا الخالق اياها، مبتدءا بالصوت والكلمة منتقلا الى العبارة ثم الى الاستدلال ثم الى البرهان مبينا الفرق بين الاستدلالات اليقينية والاستدلالات الجدلية والاغاليط السوفسطائية واتخذ من هذا العلم اساسا لدرسه وفلسفته كلها وان كان قد خانته منطقته في كثير مباحثها الميتافيزيكية كما سنرى .

رأيه في الوجود : عندما اراد ارسطو ان يبحث الفلسفة الاولى في
اصل العالم ونشأته اخذ آراء من قبله فرد عليها وفندها : فبدأ بنظرية
المثل التي وضعها استاذه افلاطون فانتقدها وسخر منها ثم انتقد آراء
الآخرين من طبيعيين وتجريديين مغرقين ثم عمد بعد ذلك الى ابداء رأيه
واليك ملخص افراجه : يقول ارسطو ان أهم مسألة في نظر الفلسفة
هي ان نعرف كيف نشأ هذا العالم . ونظرية المثل لا تقهر لنا هذا
اللفظ ولا تحله لأنه اذا صح لأفلاطون ان يعلل (بالمثل) كيف ادركت
عقولنا (المعاني الكلية) بتذكرها عالم المثل الذي كانت تعيش فيه ،
فان هذا لا يفهمنا كيف كانت هذه (المثل) الأسس الاولى للعالم
وكيف نشأ عنها العالم ولا استطاع افلاطون ان يوفق بين قوله ان
المثل اساس الاشياء والاشياء صورها وقوله عن المثل أنها ساكنة
لا تتحرك ومأبته لا تتغير مع أن العالم متحرك متغير ، والصورة يجب
ان تطابق مثالها ، ولا استطاع ان يفهمنا كيف ان المثل هي ماهية
الاشياء وهي خارجة عنها مع ان الاشياء يجب ان تكون ماهيتها
فيها لا خارجا عنها . ولا استطاع ان يفهمنا معنى قوله ان كل ما
تصوره لا بد ان تكون له صورة موجودة في الخارج في عالم المثل
لأننا قد نتصور اشياء لا وجود لها كجبل من ياقوت او بحر من
زئبق ... فكان افلاطون بنظرية المثل هذه لم يفعل شيئا سوى انه
ضاعف عدد الموجودات وما مثله بذلك إلا مثل شخص صعب عليه
ان يعد كمية من الاشياء فضاعف عددها ليسهل عليه عددها .. وهكذا

ذهب ارسطو في نقد نظرية المثل نقداً موزوناً قاسياً مشوباً بالتهكم حتى حطمها . ثم انتقد رأي الذين يردون اصل العالم الى مادة واحدة او يردونه الى مبادئ متناهية او غير متناهية . ثم عمد بعد كل ذلك الى بيان رأيه في اصل العالم ونشأته فوضع نظريته في (العلل) وها اني اوجز لك رأيه باقصر عبارة واسهلها :

العالم متغير ، والتغير يقتضي شيئاً قابلاً للتغير . وهذا الشيء القابل للتغير لا يجوز ان يكون معينا بنفسه لأنه اذا كان معينا فلا يمكن ان يتغير . فالشيء يجب ان يكون في اصله غير معين . وبعد هذا لا بد من شيء آخر يكتسب به هذا الشيء اللامعين صفة يصير معها معينا . ثم يجب ان يكون هنالك فاعل يسלט ويلقي الصفة على الشيء اللامعين ليصبح معينا . ثم لا بد ان يكون لهذا الفاعل غاية من هذا التعيين فلا بد لنشأة العالم من علة اربع :

١ — العلة المادية — (la cause materielle) وهي الهيولي قبل ان تصير شيئاً معنياً .

٢ — العلة الصورية — (la cause formelle) وهي الصفة التي تصير الهيولي شيئاً معنياً

٣ — العلة الفاعلة — (la cause efficientes) وهي الفاعل الذي يلقي الصورة على الهيولي لتصبح شيئاً معنياً

٤ — العلة الغائية — (la Cause Finale) وهي الغاية التي تصدها الفاعل من القاء الصورة على الهيولي

وهذه العلة الأربع تتضح لك بعض الوضوح في المثال الآتي :

كيف نشأ السرير ؟ نشأ من علة اربع : مادة اصلية وهي الخشب الذي لم يكن معنا . وصورة السرير التي اذا خلعت على الخشب صار سريراً - والنجار الفاعل الذي اعطى الخشب صورة السرير فجعله سريراً - وغاية النجار من صنع السرير وهي النوم عليه .

ولكن هذا المثال الذي يوضح لك العامل الأربع قد يفسد عليك فهم حقيقة العلة المادية التي ارادها ارسطو ، اذا اخذته على ظاهره . فالعلة المادية هنا في مثال السرير شيء معين له حجم ووزن ولون ورائحة . اما المادة الهيمولانية التي يريدنا ارسطو فهي ليست بشيء معين مطلقا بل هي شيء يقول عنه ارسطو انه لا يحد ولا يوصف اذ ليس له صفة من صفات الصورة التي يريدنا ارسطو مجموع صفات الشيء من حجم ووزن وشكل ولون وطعم ورائحة وجمال وقبح وغير ذلك . فالهيمولي قبل ان تخلع عليها الصورة لم تكن شيئاً معيناً . فاذا عرفت هذا ادركت ان المادة التي عناها ارسطو ليست الشيء الذي نفهمه اليوم من كلمة (مادة) . ولذلك يضطر ارسطو للتفريق بين الهيمولي قبل اكتساب الصورة والهيمولي بعد اكتساب الصورة ان يستعمل تعبيره المعروف (ما بالقوة وما بالفعل en puissance et en acte) فالهيمولي عنده هي اي شيء بالقوة بل هي عنده عبارة عن (قابلية التلقي - Réceptivité) فاذا اكتسبت الصورة وتلقها صارت أي شيء بالفعل . ونشأة العالم تمت بتحويل الهيمولي

التي بالقوة إلى شيء ، بالفعل باكتسابها الصورة بفعل فاعل يقصد إلى غاية .

ثم يرى أرسطو ان يختصر العليل ويركزها لأنه وجد ان (العلة الصورية) تتحد وتندمج بالعلة الغائية لأن صورة الشيء مبنية على الغاية منه ووجد ان (العلة الغائية) هذه تتحد وتندمج مع (العلة الفاعلة) لأن الفاعل انما يفعل لغاية ، وهكذا ركز العليل الثلاث وهي الصورية والفاعلة والغائية في علة واحدة سماها (الصورة) فصارت العليل في نظره اثنتين : (المادة والصورة la matiere et la forme) وإلى هنا يكون بإمكانك ان تفهم معنى هذه العليل . ولكنك سترتبك اذا رأيت أرسطو يقول لك ان المادة والصورة لا تنفصلان ، اي أنه لم يوجد مطلقاً هيولي بلا صورة ، ولا صورة بلا هيولي . وانما تصور نحن هذا الانفصال تصورا ذهنيا لنتمكن من فهم الصورة والهيولي كما نفصل في الذهن بين شكل المثلث والمثلث ، مع انه لا يوجد في الخارج شكل مثلث منفصل عن المثلث بل كل ما هو موجود شيء له شكل مثلث . وعلى هذا الاساس اعتبر أرسطو ان العالم قديم لا اول له وسندكر لك دليله على ذلك .

رأية في الله : ولكن ما هي العلة الفاعلة اي من هو هذا الفاعل الذي خلع الصورة على الهيولي فاوجد العالم ؟
يقول أرسطو : هو الله .

ولكن كيف نوفق بين قوله ان العالم قديم وكونه مخلوقا لله ؟؟
يسوق أرسطو القضية على الوجه الآتي فيقول :

ان العالم متحرك . وكل متحرك فهو متحرك بشيء آخر . فلا بد ان تكون لحرارة العالم علة اولى ثابتة . ولما كانت العلة الاولى ثابتة ولها نفس القدرة على التحريك ومعدنة نفس المعول فلا بد ان تكون حرارة العالم ازلية كما هو المحرك ازلي . لانا لو فرضنا وقتا لم يكن فيه حرارة لزم عن ذلك ان لا تكون حرارة ابداً لأن حدوث الحركة يضيف التغير الى العلة الاولى ويقتضي تجديد مرجح لايجاد الحركة في وقت دون آخر . والتغير والتجدد مستحيلان على المحرك الذي هو ثابت ولا يتغير ولا يحدث له مرجح . وبهذا كان خلق الله في نظر ارسطو امراً ضرورياً من غير ارادة . واذا كانت العلة تقتضي التقدم على المعول فان تقدم الله الخالق على العالم المخلوق بنظر ارسطو ليس بالزمان بل بالفكر كما تسبق المقدمة النتيجة . وخلاصة القول : ان ارسطو يعتقد ان العالم قديم وان الله هو الذي حرره فخلع الصورة على الهيولي واوجد العالم ولكن لما كانت الهيولي بنظره ليست شيئاً بدون (الصورة) وكانت وما زالت غير منفصلة عن الصورة والمحرك ثابت ازلي لا ترجح عنده الارادة بمرجح فالعالم ازلي ايضا كما هو خالقه . ولكن كيف يحرك الله العالم ؟ هنا يتورط ارسطو في مأزق لا يستطيع الخروج منه . فتراه اولاً يرى ان حصول التماس امر ضروري ليحرك الله العالم . ولكنه يموء عن هذا الرأي لأن الله غير مادي فكيف يماس اللامادي المادي ويحركه حرارة مادية ؟ واذاً يجب العمدول عن تصور كون الحرارة حرارة مادية تقوم على

(الجذب والدفع) . وكذلك يجب التباعد عن فكرة المحرك الأراذي الذي ينفعل بالغاية .

ان الحركة في رأي ارسطو هي حركة (عشق وانجذاب) وفي هذا يقول : ان الله تعالى يحرك العالم كمعقول ومعشوق ، وان السماوات تشتهي ان تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ولكنها لا تستطيع ذلك لأنها مادية فتحاكيه بالتحرك حركة متصلة دائمة وهي الحركة الدائرية ولكن كيف يدرك العالم الله ، وكيف يعشقه ويشتاق اليه وكيف يترجم عن عشقه بالحركة ؟ هذه اسئلة يسكت ارسطو عن جوابها . وهكذا تراه في النتيجة يرجع القهقري الى آراء شعرية خيالية اشبه ما تكون بالآراء التي اخذها على استاذة افلاطون .

ثم تسمعه يقول : ان الله معقول ومعشوق : وفعله التعقل . ومعقوله ذاته لا شيء آخر . لأنه اذا عقل غيره فقد عقل اقل من ذاته فالعقل في الله والمعقول والعقل واحد .

ولكن هذا يعني بصراحة ان الله تعالى ونقدس لا يعلم العالم ولا يعني به ولا يعرف عن احواله شيئاً فهل هذا ما اراده ارسطو ؟ اننا نراه في محل آخر ينتقد الفلاسفة الذين اخرجوا من علم الله جزءاً واحداً من الوجود وهو الكراهية فكيف نوفق بين قوله ؟ يقولون ان المرجح عند شراحه ان مذهبه يرتكز على القول الأول وسترى كيف سيتولى ابن رشد الدفاع عن هذا المذهب بتأويلات مختلفة وامثلة لا تنطبق على الموضوع . ولكننا نكاد لا نصدق ان ارسطو

الذي قال بوجود العلة الغائية عند الفاعل ينتهي عن قصد الى هذه النتيجة المزعزعة التي تجعل الله تعالى وتقدس كما قال الامام الغزالي : كالميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم إلا انه فارق الميت بشعوره بنفسه فقط .

وبينما انت مستغرق في تصور تلك الحركة التي تم بالعشق والانجذاب يضعك ارسطو امام عدة محركين يحركون العالم عندما يقول : ان للعالم محركين اذليين على رأسهم المحرك الأول . وهؤلاء المحركون هم الأجرام السماوية أي الكواكب التي لها قوة عاقلة ارقى من الانسان والتي هي اذلية لا يعثرها الفساد لأنها غير مؤلفة من العناصر الأربعة بل هي من الأثير والفرق بينها وبين المحرك الأول ان المحرك الأول خارج عن العالم وهي في افلاكها .

ويدعشك ان ينقل عن ارسطو مثل هذا الكلام بينما ينقل عنه في الوقت نفسه قوله : ان العالم واحد ولو كان هنالك عوالم عدة لكان هنالك مباديء محركة عدة . والموجود الأول بريء عن المادة فلا يمكن ان يتغير ويتكرر لذلك كان المحرك الأول واحدا والعالم واحداً .

وهكذا ترى ان ارسطو اراد ان ينزه الله تعالى عن الماديات فجعله (فكرة) ثم اراد ان ينزهه عن تجدد الارادة فانكر ان يكون العالم حادثا وجعله قديما وازليا كما هو خالقه وجعل الخلق بالضرورة لا بالارادة واراد ان ينزه الله عن التفكير فيما هو اقل من ذاته فجعله

غير عالم بالعالم وغير معني به ، واخترع للكواكب نفوسا وعقولا وجعلها
وسائط لتجريك العالم . وهكذا هدم بيده فكرة وجود الله وافسد
بنفسه مبدأ العلل الأربع التي جعلها اساسا لنشأة العالم .

يقولون عنه انه استبعد فكرة الخلق من العدم فجعل العالم قديما
ازلياً ولكن ما ذكره عن العلة المادية (الهيولي) هو العدم بذاته ، وما
ذكره عن اكتساب الهيولي للصورة هو الخلق من العدم بذاته ، وما
ذكره عن العلة الفاعلة هو الخلاق . فكيف نوفق بين كلامه عن العلل
وكلامه هذا عن الله تعالى وتقدس ؟

لا سبيل الى التوفيق ، واني لا اكاد اصدق ان ذلك العقل السامى
يقع فى هذه المتناقضات وانما هو خطأ فى فهم المراد من اقوال الرجل
او هو شيء مدموس عليه من النقلة والنساخت . ولو اتيج لواضع علم
المنطق ان يعي ويسمع لكان اشد منا عجباً لما روي عنه من المتناقضات
وسوف ترى كيف استطاع الغزالي وغيره من علماء المسلمين ان
يهدموا هذه الآراء من اساسها .

رأى فى النفس : يقول ارسطو ان النفس والجسم جزآن بجوهر
واحد متحدان اتحاد الهيولي والصورة . وينكر ما ذهب اليه افلاطون
من ان النفس شيء منفصل عن الجسم . فالنفس عند ارسطو
ليست شيئاً يدخل فى الجسم ويخرج منه بل هى صورة و كما ان الصورة
لا توجد منفصلة عن الهيولي فالنفس لا توجد منفصلة عن الجسم
ولذلك يقول ارسطو (النفس وظيفة الجسم) والعلاقة بينها وبين

الجسم ليست علاقة ميكانيكية بل هي علاقة كل شيء بوظيفته وبها نحيا ونحس ونتحرك ونعقل .

وقد قسم أرسطو وظائف النفس وملاكاتها الى خمسة اقسام :

١ - الإدراك بالحس : وهو ادائها لأننا لا ندرك بالحس من الشيء الا صفاته الظاهرة .

٢ - الحس المشترك : ويعنى به القوة التي تتمكن بها من جمع الأحاساس المختلفة والمقارنة بينها وله ثلاث وظائف : ادراك المحسوسات المشتركة (الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار) وادراك الإدراك اي الشعور . والوظيفة الثالثة : التمييز بين المحسوسات الآتية من حاسة واحدة والآتية من حاستين او اكثر فالتمييز بين الأبيض والحلو . ومركز هذا الحس المشترك عند أرسطو هو القلب وما ذكرت لك هذا إلا لأدلك على المأخذ الذي اخذ منه بعض فلاسفة المسلمين قولهم ان النفس والروح في القلب .

٣ - الخييل : وهي القوة التي تجتمع بها صور الأشياء بعد زوال الأشياء من امام الاحساس .

٤ - الذاكرة او الخافضة : وهي كالخييلة حتى لا تكاد تمتاز عنها إلا في امر واحد وهو ان الذاكرة تستطيع ان تستعيد صورة الشيء وان تدرك ان هذه الصورة هي شيء قد سبق ادراكه .

٥ - العقل : وهو القوة القادرة على ادراك الكليات والجزئيات معاً . وهذا العقل عنده على مرتبتين : (العقل القابل - والعقل الفاعل)

فالقابل له قوة على التفكير قبل ان يفكر . اما الفاعل فهو المفكر
بالفعل ويقول ارسطو عن العقل انه (مفارق) . وهذا الوصف
ستجده مكرراً في اقوال الاسلاميين . ويعني بقوله مفارق انه ليس
له عضو فهو مفارق لكل عضو .

وعن خلود النفس يقول ارسطو : ان هذه الملكات كلها تفنى
بقضاء الجسم ما عدا العقل فانه لا يفنى لأنه أزلي ابدى قد جاء الى
الجسم من الله الذي هو العقل المطلق فيعود اليه بعد الموت .. وهكذا
ترى ارسطو يتراجع عن اقواله ان النفس هي وظيفة الجسم وليست
شيئاً منفصلاً عنه فتأمل ...

رأيه في الأضغور : رأي ارسطو في الأخلاق عظيم جداً
وموزون جداً وبها اني الخصة :

١ - لم يخالف ارسطو استاذة افلاطون في معنى الأخلاقية
ولكنه رآه يهمل عامل الحس ويخضع نحو الروحانيات فاراد ان يمدل هذا
الرأي فجعل له وظائف الانسان وميوله وشهواته الشخصية قسماً في
دراسة معنى الأخلاقية .

٢ - الفضيلة والسعادة ونظرية الأوساط - يقول ارسطو ان
غايه الناس هي السعادة . ولكن السعادة تختلف باختلاف الاشخاص
وتفكيرهم فمنهم من يراها في اللذة الجسديه ومنهم من يراها في اللذة
العقلية . والحق ان السعادة ليست في لذة الجسد وحده ولا في لذة
العقل وحده . لان الانسان حيوان عاقل فلا يجوز ان يهمل ما فيه

من احساس حيواني ولا ان يهمل ما فيه من عقل انساني .
وليست الفضيلة في امانة الشهوات واستئصالها ولا في اطلاقها
من قيود العقل . ولكن الفضيلة هي في جعل رغبات الحس
وشهواته خاضعة لسلطان العقل . فالعقل هو المزية الوحيدة التي يسمو
بها الأنسان عن الحيوان ولولاه لما كان بينه وبين الحيوان فرق .
فالسعادة عند ارسطو هي في احراز فضيلة التعقل والتفكير واخضاع
رغبات الجسد لحكم العقل . ولا بد مع ذلك من توفر الصحة واليسر
وحسن الحظ وان لم تتوفر فلا سبيل الى السعادة مهما تسامى الانسان
في فضيلة التفكير والتفلسف لأن للجسد حقاً وللنفس حقاً .
هكذا حدد ارسطو السعادة والفضيلة وحدد كل الفضائل على
مبدأ التوسط والأعتدال ووضع نظريته المعروفة بنظرية (الاوساط)
التي لو يجعل بها كل فضيلة وسطاً بين رذيلتين كالكرم بين البخل
والتبذير والشجاعة بين الجبن والتهور .

رأيه في السياسة : يتلخص رأيه في سياسة الدولة بما يأتي :

١ - الغرض من الدولة سعادة الأفراد وتهيئة الاسباب لهم
ليكونوا فضلاء . فيجب ان يكون زمام التربية في يد الدولة لتربي
الناس على حب الطاعة وعلى حب الجماعة .

٢ - والدولة في نظر ارسطو جسم عضوي اعضاءه الافراد ولها
حياة وغايات وحقوق خاصة كما ان لاعضائها حياة وغايات وحقوقاً

خاصة فلا يجوز انكار حياة الدولة من اجل الفرد ولا يجوز انكار
حياة الفرد من اجل الدولة .

٣ - اما انواع الحكومات فقد كان ارسطو سامى التفكير في
شأنها عندما قال : ان اشكال الحكومات لا بد ان تختلف باختلاف
الزمان والبيئة على انه فضل مبدئيا حكومة الفرد المتفوق بفضائله
وحكمته على جميع الحكومات الاستبدادية والديموقراطية
والارستقراطية والجمهورية . ولكنه استبعد وجود الفرد الكامل الذي
يصلح لحكم الدولة .



الرواقية

le Stoïcisme

الرواقية مذهب اسمه (زينو Zénon) الرواقى، واسمه مأخوذ من مدرسته التي انشأها في رواق مزخرف . ولو سألتني ان احدد لك الطابع الخاص لهذا المذهب لما هان علي ان احدده لأنك سوف ترى فيه شيئا من المذهب الطبيعي المادي وشيئا من وحدة الوجود وشيئا من السوفسطائية وشيئا من رأي هرقليط وشيئا يشبه مذهب البدهاهة المباشرة (L'intuition) وها اني اخلص لك مجمل آراء الرواقيين:

١ - في المعرفة - انكروا نظريه المثل وقالوا ان نفس الطفل عند ولادته تكون صفحة بيضاء خالية من كل أثر وصورة . ثم تتوارد على حواسه الآثار من الأشياء الخارجية . فتوصل الحواس هذه الآثار الى العقل الذي ينتزع المعاني الكلية من الجزئيات . فالمعرفة اذاً اما تأتي من العالم الخارجي وسبلها الحواس وما الادراكات الكلية الا افكار انتزعتها من الجزئيات . وما دامت المعرفة تأتي من طريق الحواس فان مقياس الحقيقة لا بد ان يكون في دائرة الحواس ولا يجوز ان تتخذ تلك الادراكات الكلية التي كونها من انفسنا لانفسنا اساساً لمعرفة الحقيقة . ولكن كيف نعرف الحقيقة اذاً ؟ انهم يقولون: ان الأشياء الحقيقية تبعث في نفوسنا شعوراً قوياً واضحاً واعتقاداً بانها

حقيقة . وبهذا الشعور القوي تميز الصور الذهنية الصحيحة من الأحلام والخيالات . وعلى هذا يكون مقياس الحقيقة هو الشعور لا العقل .

ولكن الرأي الذي تساموا به على من قبلهم في نظرية المعرفة هو قول احدهم : ان المعرفة اذا كانت تتجه الى ما وراء الطبيعة فهي محاولة فاشلة لأن العقل البشري اعجز من ان يصل الى ادراك كنهه شيء مما وراء الطبيعة .

٢ - في الرومر - زعموا ان ليس في الوجود غير المادة . وحجتهم ان وحدة الوجود تقتضي هذا النظر لان العالم واحد ولا بد ان يكون نشأ من مبدأ واحد ولأن الجسم والنفس متفاعلان وهذا التفاعل يكون مستحيلا اذا لم يكونا من عنصر واحد لأن غير المادي لا يؤثر في المادي والمادي لا يؤثر في غير المادي . ثم جنحوا الى الخيال عندما قالوا ان المادة الاصلية التي نشأ عنها العالم هي النار وان الله تعالى وتقدس هو النار الأولى وما نفس الأنسان سوى قبس من هذه النار الالهية وان الله منبث في العالم لأنه نفس العالم وروحه والعالم جسمه . وتراهم من جهة اخرى يتراجعون عن هذا القول عندما يزعمون ان الله مع انبثاقه في العالم قد تخير لنفسه مكانا . ومكانه على رأي بعضهم هو المحيط الخارجي من الكون وعلى رأي البعض الاخر هو قلب العالم . اما كيفية الخلق في نظرهم فهي انه لم

يكن في الوجود الا الله تعالى في هيئة نار ثم تحرك وتحولت النار
الالهية الى هواء ثم الى ماء ثم الى تراب وان العالم سيعود نارا ثم
يخرج مرة اخرى الى الوجود كما خرج قبلا وهكذا دواليك الى ما
لا نهاية له .

ومن خلال هذه النظرات الخيالية تراهم يلامسون الحقيقة الصادقة
عندما يقولون ان العالم يسير الى غاية بنظام وجمال وثبات. وهو خاضع
لقوانين ثابتة ويسيره حتما قانون العلية والسببية وليس الانسان حراً
وان كان يظهر له انه حر مختار . ولعمري أي لا ا كاد اصدق ان
من يقول هذا هو الذي يقول ان الوجود عبارة عن مادة اصلية هي
النار وهي الاله وهي العالم .

رأبهم في الأضداد : ولهم في الأخلاق آراء قيمة : يقولون انه
يجب الخضوع للعقل ومحاربة الشهوات حتى لا تنمو لانها شر محض
ولا خير في الوجود سوى الفضيلة ولا شر الا الرذيلة والمصائب ليست
شرورا والسعادة الحققة في الفضيلة لأجل الفضيلة . والفضيلة مؤسسة على
المعرفة . واسباس الفضائل الحكمة . والانسان مجبول على حب الاجتماع .
والاجتماع لا يكمل الا بقيام العدل والحب بين الناس جميعاً بقطع
النظر عن الوطن والدولة .

الإبيقوريون

les Epicuriens

هذه الطائفة منسوبة الى (ابيقور Epicure) الذي يذكر التاريخ انه الف اكثر من ثلاثماية مجلد ضاع اكثرها ، وتتلخص الفلسفة الأبيقورية بالبنود الآتية :

١ - في المعرفة: يقولون ان الادراك الحسي هو اساس المعرفة وهو وحده المقياس الذي تقاس به الحقائق . وان الحواس ليست هي التي تخطيء كما يزعم الزاعمون بل نحن الذين نخطيء في ادراك الصورة الصحيحة التي اوصلتها الحواس الى اذهاننا . والمدركات الكلية انما تتكون لدينا من الجزئيات التي جاءتنا بها الحواس فان اذهاننا تحفظها وتكون منها الحكم الكلي وما دامت المدركات الحسية صحيحة فالادراك الكلي الذي ينشأ عنها صحيح . واذا كنا نخطيء في الرأي فأنما ياتينا الخطأ عندما نحاول ان نعرف شيئا بدون واسطة الحواس...

ويريد الأبيقوريون بهذا ان يصرفوا الانسان عن الحكم على المستقبل وعن محاولة ادراك الحقائق الكامنة وراء الظواهر المادية .

٢ - في الوجود: كان ابيقور ماديا لا يرى في الوجود شيئا غير المادة ويقول بالمذهب الذري حتى النفس يزعم انها ذرات تتفرق عند الموت . ولكن هذا الذي ينكر الاله الحق الواجب الوجود يعترف

بالهة قومه اليونان ويزعم ان لها شكل الانسان وانها تأكل وتشرب
وتتكلم اليونانية وان اجسامها من الضوء وانها تعيش في سعادة ولا
تعنى بامر هذا العالم ... فتأمل واعجب اذا صحت هذه الاقوال عن
الرجل كيف يتردد فكره بين سمو الحكمة واسفاف الخيال .

٣- في الأضواء : اما رأيهم في الأخلاق ففيه طابع فلسفتهم
وان كان هذا الطابع اشهر بمعنى معكوس . انهم يقولون ان اساس
الأخلاق اللذة وان غاية الانسان اللذة وان اللذة وحدها هي الخير
والألم وحده هو الشر وان الفضيلة ليس لها قيمة ذاتية ولكن قيمتها
بقدر ما توفر للانسان من لذة . وقد اشهر هذا الرأي عن ابيقور حتى
ظنه البعض اباحياً وصاروا يقولون عن الانسان المنغمس في الشهوات
المستسلم الى اللذات انه (ابيقوري) والحال ان ابيقور يعني باللذة
شيئاً اسمى من ذلك فهو انما يريد ويقصد تلك اللذة التي لا تعقب ألماً
ولا تسبب كدراً ولا ضرراً . ويرى ان الألم نفسه اذا انتهى الى لذة
يكون خيراً . ولم يقصد اللذة الجسدية دون سواها بل يرى ان اللذة
العقلية اعظم قيمة من اللذة الجسدية لأن الجسم يشعر باللذة شعوراً
موقتا اما العقل فيحتفظ بلذته ما دام يذكرها . وليست اللذة في
كثرة الحاجيات لأن كثرة الحاجات تجعل الحياة صعبة من غير
ان تزيد في السعادة فخير لنا ان نحى حياة بسيطة معتدلة تؤمن لنا
راحة البال وبهجة النفس .

وخلافا للرواقين يرى الأبيقوريون ان الانسان حر الارادة .

الشكك و

الفرق بين الشكك والسوفسطائين: ان السوفسطائين ينكرون وجود الحقائق وينكرون امكان المعرفة ، ويقولون كما علمت بتعذر تبادل المعارف بين الناس . اما هؤلاء الشكك فذهبهم مبني على الشك . انهم يقولون بمعرفة الظواهر ويقولون باختلاف الرأي بين الناس باختلاف الأفراد ولكنهم لا ينكرون وجود الحقائق بل يقولون اننا عاجزون عن معرفة الشيء على حقيقته وعن اقامة البرهان على هذه الحقيقة لأن الشيء يجب ان يبرهن عليه بالمقدمات والمقدمات تحتاج الى برهان .. ولذلك يقولون (لا ادري) واذا قالوا في امر من الامور برأي تجنبوا الجزم واخذوا بالاحتمال . ولو كان ترددهم في امور الغيب التي وراء العالم الطبيعي لكان محل الاعجاب ولكنه يتجاوزها الى حقائق الحياة والطبيعة فيقولون (لا ادري) حتى لو سئلوا عن الفضيلة والخير والشر قالوا لا ندري . وحجتهم على هذه الالادرية الجامدة : ان شعور الناس وادراكهم الحسي يختلفان طبيعياً وعقلياً باختلاف الأفراد . ومظاهر الأشياء تختلف ايضا باختلاف اوضاعها من قرب وبعد وباختلاف كيتها ولونها وحركتها وحرارتها وما يفصلها عنا من الهواء ولذلك تظهر للناس بمظاهر مختلفة ولهذا تعذر الجزم برأي واحد فيها . اما المعتدلون من الشكك فيجعلون الشك مذهباً نظرياً ويقولون ان على الانسان ان يعمل ولو كان لا يعرف الحق معرفة بيينة لأنه يكفي ان يعرفه معرفة ظنية .

المبحث الخامس

الافلاطونية الحديثة

كل هذه الفلسفة اليونانية التي لخصناها لك ظهرت قبل الميلاد ،
واما الافلاطونية الحديثة فهي مذهب ظهر بعد الميلاد بقرنين ونصف
قرن ، وؤسسها (امانئوس سكاس . Ammonios Saccas)
اول المعلمين الاسكندرانيين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم ارسطو
وافلاطون . وقد مات هذا الرجل سنة ٢٤٢ ميلادية . وكان من
اكبر تلاميذه رجل يدعى (افلوطين Plotin) ولد في اسبوط وتعلم
في الاسكندرية وسافر الى بلاد الفرس ثم استقر به المطاف في روما
واسس فيها مدرسته وانتشر مذهبه في الاسكندرية وفي الشام وفي
اثينا والعرب يطلقون على مذهبه اسم (مذهب الاسكندرانيين) وتوفي
سنة ٢٦٤ م ولم يكن لأفلوطين مؤلفات مبوبة ولكن تلميذه
(فورفوريوس Porphyre) الصيداوي او السوري هو الذي جمع
اقواله ورسائله ورتبها على ستة اقسام في كل قسم منها تسع رسائل
فسميت (التاسوعات Enneades) .

بعد هذه المقدمة الموجزة لا يصعب عليك ان تجد من نفسك

مصادر هذه الأفلاطونية الحديثة ومنابعها ما بين قسم من آراء
أفلاطون ممزوجة ببعض أفكار أرسطو وبإيمان المسيحية في عصورها
الأولى وبشيء من خيال الصوفية الشرقية القديمة .

وها أني الخص لك أهم آراء هذا المذهب في نظرية الوجود لأضع
يدك على المصادر التي استقت منها الفلسفة العربية عند الفارابي وابن
سينا وابن طفيل استخف آرائها في مراتب الصدور والخلق وتسلسل
(العقول) في مدارات الأفلاك ... ولأدلك على منابع بعض الآراء
الصوفية في الإسلام .

١ - الله والعالم : يقولون ان العالم متغير ، ولا بد له من
علة سابقة سببت وجوده والذي صدر عنه العالم واحد ازلي ابدى قائم
بنفسه ليس ذاتا ولا صفة ، وهو في كل مكان ولا مكان له ، خلق
الخلق من غير ان يحل فيما خلق بل ظل قائما بنفسه ، وهو علة العلل
ولا علة له ، وهو ليس بمادة ولا روح لأنه فوق المادة وفوق الروح ،
وليس متحركا ولا ساكنا وليس في زمان ولا مكان ولا يشبه شيئا
من الاشياء وهو لا نهائي فلا تحده الحدود ولا تدركه العقول ولا
نعلم عن طبيعته شيئا الا انه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء .

٢ - كيف خلق العالم : والى هنا نجد كلامهم عن ذات الله في
غاية التنزيه ولكنهم يخرجون عن هذا التنزيه عندما يحاولون بيان
كيفية الخلق فيقولون ان الله لا يمكنه ان يخلق العالم مباشرة لانه

فوق العالم ولأنه غير محدود والاضطر الى الاتصال بالعالم مع انه بعيد عنه رفيع عن مستواه ، ولأنه واحد والعالم متعدد والمتعدد لا يصدر عن الواحد ، ولأن الخلق عمل شيء لم يكن وهو يستدعي التغير في ذات الله والله لا يتغير .

٣ - ولكن كيف خلق الله العالم ؟ يقولون ان تفكير الله في نفسه و كاله نشأ عنه (فيض) وهذا الفيض هو العالم . وكما بيعث اللهب ضوءاً والثلج برداً كذلك انبعث من الله شعاع كان هو العالم . فانبثاق العالم كان انبثاقاً طبيعياً من غير ان يكون في الخلق معنى الحدوث ومن غير ان يقتضي تغيراً في الله . واول شيء انبثق من الواحد هو (العقل) وهذا العقل له وظيفتان : التفكير في الله والتفكير في نفسه .

ومن هذا العقل انبثقت (نفس العالم) وهي كالعقل تنتمي الى العالم الالهي الروحاني الا انها دون العقل درجة فهي تقف على هامش العالم الروحاني قريبة من حدود العالم المحسوس . وهي وسيط بين العقل والأشياء تنقل العلل والاسباب منه اليها . ومن نفس العالم انبثقت (نفس ثانية) وهي الطبيعية وهذه النفس الثانية تشترك مع العالم المادي وتمتزج به . و (النفس الثالثة) والأخيرة هي النفوس الجزئية وهي تنبثق ايضا من نفس العالم . وبعد النفوس الجزئية يأتي في سلم الكمال (المادة) .

والعالم المحسوس في رأيهم حيوان كبير او انسان كبير والنفس
علة حر كاته الكلية اي حركة الأجرام السماويه ... فتأمل .

٤ - الوصول الى الله : ولما كان كل كائن قد انبثق عن
الواحد الاول وهو الله تعالى فان هذه الكائنات جميعها تميل بفطرتها
للرجوع الى الذي صدرت عنه . وغاية الحياة التحرر من قيود المادة .
واول خطوة الى التحرر هو تحرير النفس من قيود الجسم وقيود
الحواس وعن هذا تنشأ الفضائل العادية .

والخطوة الثانية : الفكر والتفلسف .

والخطوة الثالثة : ان تسمو النفس فوق التفكير وتصل الى العالم
اللدني . ثم بعد ذلك تخطو خطواتها الاخيرة فتدوب بالله بالهيمام
والذهول والغيوبة حتى تتحد به ... والنفوس البشرية الراقية فد
تصل الى هذه الدرجة في لحظات من الحياة ثم تعود الى بشريتها .
وسوف تجد كل التخليطات عن كيفية الخلق ومراتب الصدور
والعقول والنفوس وعن كيفية الاتصال بالله مأخوذة على علاقتها عنه
بعض الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وغيرهما .

الفلسفة العربية

مهم

لا بد ان نعهد للكلام عن الفلسفة العربية بمقدمة موجزة عجي يتاح لك بها ان تلتقي على مراحل التفكير الفلسفي عند العرب نظرة اجمالية واحدة تحيط باطرافه: لم يكن للعرب في جاهليتهم علم بالفلسفة ولا المام . ولكن عقولهم لم تخل من تفكير فلسفي مشتت يكاد يكون قاصرا على نواحي الحكمة الأخلاقية والعملية ظهر على السنة حكماهم وشعراهم كالذي روى عن (لقمان الحكيم) و (اكثم بن صيفي) و (زهير بن ابي سلمى) و (قس بن ساعدة) وغيرهم . وهو ، وان كان قطعاً مفرقة وجملاً مبددة ، يدل على ذكاء مشرق وحس مرهف وتأمل عميق في كثير من نواحي الحياة العملية .

وقد كان هذا النظر الفلسفي يقتبس انواره من جزوة الذكاء العربي ، ومما عرفه العرب من حكمة الاديان السابقة ، ومما اخذوه في اسفارهم عن جيرانهم الفرس والروم من القصص والمواعظ . ثم جاء الاسلام بتعاليمه العالية ومبادئه السامية وحكمه البالغة فلك عليهم قلوبهم وعقولهم فلم يشتغلوا في العصر الاسلامي الاول بعلم سوى علم الدين ولم يفكروا بشيء سوى ما ارشدهم اليه الدين . ولكن لما استقرت اقدامهم في فارس والشام وتم اختلاطهم بالمجوس والنصارى

واليهود ، اخذ الفكر العربي يقتبس اشياء جديدة في العلم والمعرفة ،
واخذت الدراسات الدينية تميل نحو التفقه والتعمق ، فما تصرم عهد
الدولة الأموية حتى كان البحث الديني يتطور ويسير نحو التفلسف في
مباحث القضاء والقدر وحرية الارادة والتكليف . ونشأ الخلاف في
خلق القرآن وادى الى بحث الصفات الالهية وماهيتها واحتم
الجدل في جميع هذه المواضيع بين المعتزلة واخصاصهم من المحافظين
فظهر (علم الكلام) وتشعبت مباحثه حتى اصبح عبارة عن فلسفة
اسلامية قائمة بذاتها . وكان ما كان من ترجمة كتب اليونان في
الفلسفة والعلم في ايام النصور والرشد والمأمون وغيرهم فاستهوت هذه
العلوم ، ولا سيما الفلسفة ، عقول الناس فانكبوا عليها واشتغلوا
بشرحها او تلخيصها وانقطع بعضهم الى الفلسفة ، ونهض رجال
الدين يتداركون ما تجره اباطيل الفلسفة على الدين من خطر فعمدوا
الى الرد عليها معتمدين على القرآن الذي ينطوي على رد مسهب عميق
على اخطاء الفلاسفة ، ولا سيما الطبيعيين الملحدين ، وتحديد دقيق للدائرة
التي يمكن ان تطوف بها العقول من عالم الغيب ، فتكون من جميع
هذه الجهود العقلية بنيان فلسفي عظيم هو الفلسفة العربية الاسلامية .
ولما كانت بواكير البحث الفلسفي المنظم عند المسلمين قد ظهرت
لدى المتكلمين من المعتزلة وغيرهم لأن هؤلاء سبقوا الفلاسفة المسلمين
في الزمن ، ولما كانت مذاهب هؤلاء المتكلمين ان لم تكن هي
الفلسفة العربية الحقيقية كما يقول (ريتز) فان المذاهب الكلامية

تؤلف على كل حال قسما من اهم اقسام الفلسفة الإسلامية فاننا سنقدم القول عن علم الكلام والمعتزلة والاشاعرة ثم نتكلم عن الفلسفة المشرقية والأندلسيين على الترتيب التالي :

- ١ - علم الكلام .
- ٢ - المعتزلة والاشاعرة .
- ٣ - الترجمة والمترجمون .
- ٤ - التصوف والصوفيون في الإسلام .
- ٥ - الكندي .
- ٦ - الفارابي .
- ٧ - ابن سينا .
- ٨ - اخوان الصفا .
- ٩ - ابو العلاء المعري .
- ١٠ - الغزالي .
- ١١ - ابن طفيل .
- ١٢ - ابن رشد .
- ١٣ - ابن خلدون .

علم الكلام

علم الكلام ويسمى علم التوحيد هو علم يبحث عن وجود الله تعالى وما يجب أن يثبت من صفاته وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفي عنه ، ويبحث عن الرسل لإثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز عليهم وما يمتنع .

وهو علم نشأ في العصر الثاني وتطور لأسباب كثيرة منها : ان النظر الديني كان يميل في العصر الأول إلى البساطة ويتجنب التعمق ثم ظهرت بعد الفتوح الاسلامية امور استنبط العلماء احكامها من طريق الرأي والقياس فاتسعت دائرة المباحث الدينية واختلط المسلمون باهل الديانات والعقائد الاخرى من نصارى ويهود ومجوس ودهرية واطلعوا على معتقداتهم ، ثم انتشرت الفلسفة ومال الفكر نحو التعمق في فهم معاني القرآن والنظر في التشابه من الآيات والتوفيق بينها وبين المحكمات ، وظهر الجدل حول حرية الارادة والقضاء والقدر والتكليف ، ومن هنا امتد البحث إلى افعال الله تعالى وإلى افعال العبد وإلى الحسن والقبح في الأشياء هل هما ذاتيان ام تابعاان لأمر الشرع ونهيه ، ثم امتد البحث ايضا الى كلام الله تعالى هل هو قديم ام حادث وإلى صفات الله تعالى هل هي عين الذات أم غير الذات وما زال الجدل يتسع ويتطور في جميع هذه المباحث وغيرها

حتى تكون من مجموعها هذا العلم الذي يسمونه اليوم (علم الكلام)
او علم التوحيد .

وقد اختلفوا في سبب هذه التسمية فقيل انه سمي باسم أشهر
مسألة وقع الخلاف فيها وهي (كلام الله) وقيل انه سمي كلاماً لأنه
يشبه في طرق استدلاله اساليب المنطق وقيل غير ذلك . وعلى كل
حال فانه لم يأخذ هذا الاسم إلا في العصر العباسي لأن اهل الصدر
الأول لم يكونوا يفرقون في النظر الديني بين الاحكام والعقائد ، ثم
اطلق على المعاملات اسم (الفقه) واطلق على المباحث المتعلقة بالعقيدة
اسم (الفقه الاكبر) ثم تطور موضوع هذا القسم كما بينا وسمي
علم الكلام .

ولما كانت مباحث هذا العلم تكاد تكون منحصرة في وجوه الخلاف
بين مذهب المعتزلة ومذهب أهل السنة والجماعة الذي حمل رايته في
في النهاية الأشاعرة فاننا ننتقل بك إلى البحث عن المعتزلة والاشاعرة
وآراء كل منهم فيما اختلفوا فيه .

المعتزلة والاشاعرة

المعتزلة فرقة من اعظم فرق الديانة الاسلامية ومن اكبرها فضلا في الدفاع عن الدين . ولا فرق بينها وبين اهل السنة والجماعة إلا في امور معدودة نشأت من تعمق المعتزلة في فهم الدين وتفلسفهم في العقائد . وأعظم رجال هذا المذهب : واصل بن عطاء وعمر بن عبيد وابو الهزبل العلاف والنظام . والجاحظ وأحمد بن ابي داود . والجبائي وغيرهم ، ويقال في سبب تسميتهم بالمعتزلة أن واصل بن عطاء رأس هذه الفرقة اختلف مع استاذه الحسن البصري في مرتكب الكبيرة أهو كافر ام مؤمن ؟ وزعم واصل انه لا كافر ولا مؤمن فانكر عليه الحسن البصري قوله هذا فاعتزله واصل وأخسذ يعلم اصولا لم تكن من رأي استاذه فقل عنه (اعتزل) وقيل عن جماعته (المعتزلة) وقد يكون سبب التسمية غير هذا .

ولما كان العلماء من اتباع السلف يتجنبون التعمق والتفلسف في فهم الدين فقد كان من الطبيعي أن يقاوموا آراء المعتزلة فيما رأوه منها مخالفا لظاهر الدين وإن كانوا جميعا متفقين على محاربة الزنادقة والدهريين واشياعهم من كل فرقة وفئة .

ثم ظهر الشيخ (ابو الحسن الأشعري) في اوائل القرن الرابع وكان معتزليا من تلاميذ ابي علي الجبائي احد شيوخ المعتزلة ، ثم

ترك الاعتزال وكون مذهباً وسطاً بين موقف السلف اهل السنة والجماعة وبين تطرف المعتزلة واخذ بقرر العقائد اصول على النظر العقلي والفلسفي والديني معاً . وارتاب في امره السلفيون وطعنوا في عقيدته حتى أن الحنابلة كفروه واستباحوا دمه . ثم نصره جماعة من اكابر العلماء (كأمام الحرمين) وابى بكر الباقلاني والاسفراييني وسماورايه بمذهب اهل السنة والجماعة وهو لا يزال إلى يومنا هذا عمدة المسلمين في امور العقائد .

مبادئ المعتزلة :

للمعتزلة آراء عديدة خافوا بها اهل السنة كما سرى واكن منشأ الخلاف يرجع إلى خمسة مبادئ اشتهرت عن المعتزلة ومنها فكونت وفرغت وجوه الخلاف الاخرى وهذه المبادئ هي :

١ - القول بالتوحيد

٢ - القول بالعدل

٣ - القول بالوعد والوعيد

٤ - القول بالتميز بين المتزلتين

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وها اتي ألخص لك ما ينطوي تحت كل مبدأ من وجوه الخلاف :

١ - التوحيد والمسائل التي نشأت عنه التفلسف به :

١ - توحيد الله هو الأصل الذي يمتاز به دين الاسلام وبجمع

عليه المسلمون كافة . ولكن المعتزلة تفلسفوا في بيان التوحيد وتعمقوا وأولوا جميع الآيات التي توهم معنى التشبيه ونهجوا منهج الفلاسفة في التجريد وتحديد معنى الواحد .

وكان من رأي السلف أنه يجب الإيمان بالوحدانية بلا تعمق ولا تفلسف وأنه يجب الإيمان بالمشابهات من غير تأويلها .

ب - وثار من التفلسف في بيان معنى الوحدانية بحث جديد يتعلق برؤية الله تعالى وهل هي ممكنة أم لا ؟ فقال المعتزلة إن رؤية الله مستحيلة لأن الله ليس بجسم وليس له جهة واستدلوا على ذلك بآيات قرآنية وانكروا ما ورد من الحديث بشأن الرؤية وعارضهم اتباع السلف فقالوا بإمكان الرؤية واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة وأنكروا على المعتزلة التعمق في هذه المباحث .

ج - ومن التفلسف في معنى التوحيد أيضاً امتد بحث المعتزلة إلى الكلام في بعض صفات الله تعالى وهي (العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام) هل هي عين ذاته أم غير ذاته ؟ أي هذه الصفات هي الذات نفسها أم زائدة عن الذات ؟

فقال المعتزلة ذات الله وصفاته شيء واحد . فأنه حي علم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته لأنه لو كان كذلك لكان هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه حالة الأجسام ولو كانت كل صفة قائمة بذاتها لتعدد القدماء .

وقال اتباع السلف نحن نؤمن بهذه الصفات كما وردت وتحتلني

التعمق في البحث لأن معرفة صفات الله فوق قدرة العقل . وقال
الأشاعرة إن صفات الله قديمة قائمة بذاته تعالى .

د - ومن البحث في صفات الله تعالى والتعمق في معانيها نشأ
القول في كلام الله وخلق القرآن . فقال المعتزلة ان القرآن مخلوق
وليس كلاماً أزلياً . وتمسك اتباع السلف بتجنبهم الخوض في هذه
المباحث التي هي وراء قدرة العقل وقالوا (القرآن كلام الله ولا تقول
انه مخلوق او غير مخلوق ، والكلام في هذا دعة) وغالى البعض من
هؤلاء السابقين فقالوا ان نفس الكلمات والحروف الموجودة بين دفتي
المصحف هي بعينها كلام الله وبي ازلية غير مخلوقة . واستحكمت
النزاع بين الناس حول هذا الامر واتشعبت الى العامة فكانت الطائفة
وحدثت بسببه الفتنة .

ثم جاء الأشعري فاتخذ رأياً وسطاً حيث قال : ان الكلام يطلق
باطلاقين احدهما الصوت والاخر كلام النفس فكلام الله النفسي
هو الازلي القديم الذي لا يتغير واما الكلمات والحروف الموجودة بين
دفتي المصحف فهي مخلوقة . وانكر المعتزلة على الأشاعرة هذا الكلام
النفسي وطال الجدل بينهم فيه .

٣ - (العدل) والمسائل التي نشأت من التفلسف فيه

أ - من التعمق في تفسير معنى العدل الالهي نشأ عند المعتزلة
البحث في افعال الله وغاياته من خلق العالم ، والحسن والقبح ، وافعال
العباد وحرية الإرادة .

فقالوا ان الله تعالى يسير بالخلق الى غاية ويريد الخير لخلقه وبالغوا في هذا الرأي وتطرفوا حتى زعم بعضهم انه يجب على الله ان يعمل ما فيه صلاح عباده بل يجب عليه ان يراعي الاصلح لهم .
وقال الاشاعرة انه ليس لنا ان نعمل كلام الله تعالى بفرض او غاية ولو جاز القول بالغاية فلا نستطيع ان نفسر اعمال الله بالغايات التي نفهمها . وقالوا ان الله يريد الخير لعباده ولكن ذلك ليس واجبا عليه .

ب - وقال المعتزلة في نظرية الحسن والقبح انهما ذاتان في الاعمال ويستطيع العقل ادراكهما وان الشرع في اوامره ونواهيه يراعي ما في الاشياء من حسن وقبيح وقال معارضوهم ان الحسن والقبح تابعان لأمر الشرع فالحسن ما أمر به الشرع والقبيح ما نهى عنه .
ج - وقال المعتزلة في ارادة الله لاعمال العباد ان الله يريد من اعمال عباده ما كان خيراً ان يكون وما كان شراً ان لا يكون . وقال خصومهم انه مرید لجميع ما كان وان كل ما في الكون من خير وشر هو بارادة الله تعالى .

د - ومن هذا التعمق في معنى العدل والارادة نشأ البحث في اعمال العباد وهل هي مخلوقة لله ام مخلوقة للعبيد . وقد اتقسم المسلمون في هذا الى ثلاث فرق : المعتزلة والجبرية واهل السنة والجماعة اما المعتزلة فقالوا ان اعمال العباد مخلوقة لهم وباختيارهم المحض ولولا ذلك لما صح التكليف والثواب والعقاب .

واما الجبرية فيرون ان افعال العباد واقعة بقدره الله وحدها وليس
الانسان الا محالما يجبره الله على يديه فهو مجبر كالجناد . ولو كان
الانسان خالقا لافعال نفسه لوجب ان تكون هنالك افعال تجري على
غير مشيئة الله تعالى ويكون هنالك خالق غير الله . وامتنع انبعاث
السلف عن الخوض في هذه المباحث واستنكروها . ثم جاء الاشعري
برأي اراد ان يوفق به بين الرأيين المتطرفين فوضع نظرية (الكسب)
وخلصتها : ان الله تعالى يخلق الفعل عند قدرة العبد و ارادته .
وهذا الاقتران بين خلق الفعل وقدرة العبد المحدثه هو (الكسب)
وانت ترى ان هذا الرأي لم يغير وجه المسألة ولم يحل المشكلة
ولهذا يرى الراسخون في العلم ان البحث عن القضاء والقدر والتكليف
هو بحث فيما وراء قدرة العقل . ويقولون ان هذا العقل يشهد بان
قدرة الله مكون الاكوان هي فوق كل شيء وشاملة لكل شيء في
الكون ، ولا يعقل ان يجري شيء في الكون الا بقضائه وقدره . كما
ان هذا العقل نفسه يشهد ان الانسان في اعماله الاختيارية قائم
بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله . واما
البحث فيما وراء ذلك للتوفيق بين الامرين فهو من باب طلب سر القدر
الذي لا ينبغي الخوض فيه .

٣-٤- الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين :

الوعد والوعيد هو الاصل الثالث من اصول المعتزلة و (المنزلة بين
المنزلتين) هو الاصل الرابع . اما الاول فنشأ من زعمهم ان العدل

واجب على الله لأن على العادل ان ينفذ وعده ووعيده لأنه أُلزم به نفسه . واما المبدأ الرابع فمنشأه خلافهم مع اهل السنة والجماعة في تعريف الصغائر والكبائر . فقال المعتزلة ان الكبائر ما اتى به الوعيد والصغائر ما لم يأت به الوعيد . وقسموا الكبائر الى قسمين : قسم يدخل في حدود الكفر وهو التشبيه ونسبة الجور الى الله والتكذيب ، وقسم اقل ذنباً ويسمى مرتكبها فاسقاً . والفسق عندهم منزلة بين المنزلتين الكفر والايان .

وقال خصومهم ثواب اله فضل وعد به ولا يخلف الله وعده لأن خلف الوعد نقص واما العقاب فهو عدل والله ان يعفو وليس في خلف الوعيد نقص . وانكروا عليهم تلك المنزلة بين المنزلتين

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وهو لمعوي اصل عظيم من اصول الدين لا خلاف فيه وليكن المعتزلة ذهبوا في تطبيقه وتنفيذه الى اقصى حدوده ومنتهى معانيه فقالوا ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب ان يتأ بكل الاساليب التي أمر بها الدين ولو ادى الامر الى قتل فاعل المنكر . وكل ما عارضهم خصومهم فيه من هذا الاصل هو هذه الشدة التي قد تؤدي الى نتائج وخيمة ، وتنقص من سلطان الدولة وتنتشر الفوضى بين الناس .

الترجمة والمترجمون

إذا اتبح لك ان تقرأ جميع ما كتبه فلاسفة العرب وقفت عند كثير منهم على شيء غير يسير من التخليط والتشويش بل الخطأ في تفهم بعض الآراء الفلسفية اليونانية على حقيقتها التي تجلت وتركزت بعد ان تمت المقابلة بين الترجمات العربية والاصول اليونانية المكتشفة في عصر النهضة . والذنب في هذه الاخطاء ليس ذنب الفلاسفة المسلمين ولكنه ذنب الترجمة والمترجمين لذلك اردت ان اقول لك كلمة في هذا الموضوع لتكون على بينة .

يقولون ان ترجمة الكتب اليونانية بدأت في اول عهد الامويين بتشجيع خالد بن يزيد الاموي المتوفي سنة ٨٥ هـ وان صح هذا فانه لم يعد ترجمة بعض كتب الكيمياء ثم ترجمة كتب الطب والرياضيات في عهد المنصور والرشيد . اما كتب الفلسفة فالتما نقلت وترجمت في عهد المأمون ، ثم المعتصم والواثق والمتوكل والمعتضد والمستعين ، على ايدي السريان والسوريين .

واشهر المترجمين الطيب العالم جورج جوس بن بختيشوع طيب المنصور واولاده من آل بختيشوع وحنين بن اسحق الحيري العالم رأس المترجمين ورقيهم في ايام المأمون وابنه اسحق بن حنين وابن اخته حبيش بن الحسن ويحي بن عدي تلميذ حنين بن اسحق وثابت بن قرة الحراني اكبر المترجمين في عهد المعتضد وقسطا بن لوقا البعلبيكي زعيم النقلة والمترجمين في ايام المستعين . والفيلسوف

يعقوب بن اسحق الكندي الذي يقال انه كان من حذاق المترجمين .
وإذا سألتني عن سبب ذلك التشويش في الترجمة فإني اردته الى
عدة اسباب أهمها :

١ - ان هؤلاء المترجمين لم يكونوا من قبل على احاطة تامة
بالفلسفة اليونانية بل اكثرهم اطباء وبعضهم ليس له من مؤهلات
الترجمة إلا معرفة اللغة اليونانية والسريانية .

٢ - ان ترجمة كتب الفلسفة اليونانية والافلاطونية الحديثة
لم تقع على الترتيب والتوالي بل حصلت متقطعة .

٣ - حتى بعد ان تمت ترجمة اكثر الكتب لم تنسق تنسيقاً
يراعى فيه الترتيب التاريخي الذي يساعد على تفهم الآراء الفلسفية
وكيفية تطورها .

٤ - جهل الفلاسفة المسلمين لغة اليونان واضطرابهم للتقيد
بالنصوص المترجمة .

هذه هي الاسباب لاختفاء الترجمة وهي الاسباب التي جعلت
بعض فلاسفة العرب يخلطون بين آراء ارسطو وافلاطون وبين
الافلاطونية الحديثة على ما ذكرت لك في المباحث السابقة .

النصوف والصوفيون

إذا انت تشددت في تفسير معنى التفلسف العلمي وضيقته دائرته حتى لا يدخل فيها الا من كانت له آراء واضحة مؤسسة على النظر العقلي الخالص آل بك الامر الى ان تخرج التصوف عموما والتصوف في الاسلام خصوصا من عداد المذاهب الفلسفية. ولكنك اذا تساحت في تفسير معنى التفلسف ووسعت دائرته حتى تشمل كل من يحاول التطلع الى عالم الغيب ولو من طريق الاتصال الروحي دونه النظر العقلي الخالص كان لك ان تعد التصوف مذهباً فلسفياً وان تحشر بعض المتصوفين في عداد الفلاسفة .

وان كان من الصعب علينا ان نحدد حقيقة التصوف لدى قدماء الصينيين والهنديين لاختلاط التصوف عندهم بالعقائد والحرفات والاساطير ، فاننا لنستطيع بكل سهولة ان نحدد حقيقة التصوف في الاسلام ونرده الى منابعه ونكشف عن مراحل تطوره العجيب . لقد بدأ التصوف في الاسلام زهداً وعبادة وانقطاعاً الى الله وانصرافاً عن متاع الدنيا ، وما زال عند اهل الحقيقة من رجاله كذلك . ولكن هذه النواة الخيرة تطورت على اختلاف المنابت حتى صارت عند بعضهم شعوذة وعند آخرين فلسفة .

وإذا نحن انعمنا النظر وجدنا ان جيش التصوف في الاسلام يتألف بقواده وجنوده من فئات كثيرة :

فئة العابدين الزاهدين الذين سلكوا سبيل التصوف للعبادة

والزهد دون سواهما .

وفئة الفقراء والبائسين والمفلوكين والمتعبين والمذنبين الذين وجدوا في طريق التصوف عزاء واملا وراحة وسكينة وطمانينة .
وفئة المتهوسين الجهال الذين حسبوا التصوف بذاته وسيلة كافية للكشف والمعرفة .

وفئة الدجالين الذين اتخذوا التصوف وسيلة للرزق والجاه .
وفئة النظار العلماء الذين جربوا وخبروا فوجدوا ان عقولهم اعجز من ان تصل الى ادراك الحقائق العلوية فحاولوا عن طريق التصوف وامانة الجسد وتنشيط الروح استكشاف تلك الحقائق والنفوذ الى عالم الغيب .

ولست اعني ان القبول لم يكتب الا للمخلصين من الفئة الاولى فكم وكم طلب العلم لغير الله فابى ان يكون الا الله وهكذا كان شأن بعض هؤلاء المتصوفين الذين طلبوا التصوف لغير الله فما اوغلوا فيه حتى استنارت قلوبهم وتطهرت نفوسهم فجازوا نعمة الوصول الى اعتاب الرضا والقبول . يهدي الله لنوره من يشاء . اليس الله باعلم بالشاكرين .

وانك قد تتساءل كيف اعتقد هؤلاء النظار المعظمون للعقل دون سواه ان التصوف يكون وسيلة للمعرفة فاجيبك ان الواقع المشاهد ارانا ان هنالا ضربين من الاستشفاف الروحي : احدهما يأتي عن طريق الرياضة الجسدية وتنشيط الروح والثاني يأتي عن طريق الكشف الالهي لمن كرمه الله بالولاية من غير سبق رياضة ولا تقشف او بعد سبق رياضة وتقشف . ولكن لما كان الغالب على

هؤلاء الاولياء الصالحين هو الزهد والتصوف والعبادة والانصراف
عن الدنيا فقد استقر في الاذهان ان هؤلاء العارفين الواصلين انما
عرفوا ووصلوا من طريق التصوف . والنفوس في مآزق الشك
واليقين قد تصل الى حد من الضيق والاضطراب لا تجد منه مخلصاً
الا بالاتجاه الى الله فان لم تجد في هذا الملجأ المعرفة التي تشتاق اليها
فانها تجد راحة القلب وسكينة النفس التي تفتقر اليها .

وهكذا بدأ التصوف في الاسلام زهداً وعبادة وانتهى في التاريخ
الى ان صار طريقاً من طرق المعرفة ومذهباً من مذاهب الفلسفة
وجاءت عصور اصبحت فيها التصوف فناً تعبدياً قائماً بذاته وله قواعده
ولغته ورموزه وشعره ومقاماته واحواله والقابله . (فالمقامات)
اولها التوبة وثانيها الورع وثالثها الزهد ، ثم الفقر والصبر والتوكل
والرضا بكل ما يأتي من الله . فاذا تدرج السالك في هذه المقامات
اعتوته (احوال) يتوقى فيها من حال الى حال وهي : المراقبة
والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والانس والاطمئنان
والمشاهدة واليقين والوجد والفناء وفناء الفناء والبقاء .

وكما اتخذ بعضهم من الشعر الغزلي ترجماناً للتعبير عن حبه وغرامه
ووجده وهيامه وذو هوله وفنائه فقد اتخذ البعض من الغناء والموسيقى
وسيلة لتبسيط الاشواق واثارة العواطف اثناء الذكر وتطورت
حركات الطرب الروحي الصادق التي قد تظهر من بعضهم حتى صارت
عند الاتباع والمريدين طريقة للذاكرين ، وانما الاعمال بالنية والله
عليم بذات الصدور .

والى هنا كان في التصوف كثير من الجمال والسمو وليكن

ظهرت فيه طرائق اختلط فيها الاستشفاف الصناعي بالكشف الالهي
واختلطت الشعوذة بالكرامة حتى اصبح من الصعب على العامة
التفريق بين الاولياء والمشعوذين وقد امرنا ان نثبت الكرامة
للأولياء ولم نؤمر بأثباتها لانسان بذاته مهما ظهر من كراماته
لذلك تراني اکتفي بهذا القدر من الكلام عن الصوفيين واثباتي
الحوض في بيان موافقة هذه الطرائق للدين او مخالفتها له او بيان
خطأها وصوابها ونفعها وضررها لأن هذا يحتاج الى درس عميق
ووقت طويل ولأني اعتقد ان بين المتصوفة فئة من كبار الاولياء
المخلصين فإخشى ان يقع ما يستلزمه البحث المطلق من النقد على
واحدة منهم من حيث لا ارید .

الكندي

وفاته سنة ٢٦٠ هـ

ليس في منهاج دروسك ذكر هذا الفيلسوف ولكنني اذكره
لك اتماماً للقائده .

هو يعقوب بن اسحق الكندي من قبيلة كندة اول من اشتغل
بالفلسفة من المسلمين ويلقبه بعض مؤرخي الفلسفة العربية بفيلسوف
العرب لانه عربي الاصل تمييزاً له عن اقرانه من الفلاسفة الذين ليسوا
من اصل عربي .

ويقال ان الكندي هو اول من اخذ بمذهب المشائين في
الاسلام وانه كان من حذاق المترجمين لكتب اليونان وانه اشتغل
بتهديب ما ترجمه سواه ولا ادري مبلغ هذا من الصحة . ومع كثرة
مؤلفاته لم يبق منها الا اقلها شأناً . ولكن يقال انه كان واسع
الاطلاع على علوم عصره وانه كان يميل في المسائل الكلامية الى
رأي المعتزلة وهذا طبيعي ، وله محاولات في سبيل التوفيق بين
الدين والفلسفة . وآراءه الفلسفية مستقاة من الافلاطونية الحديثة
وبمزوجة بمذهب ارسطو وافلاطون والفيثاغورية .

رأيه في الوجود : يقول الكندي انه بعد أن اطلع على الاديان
والمذاهب وجدها كلها مجمعة على الاعتقاد بان العالم صادر عن علة
اولى واحدة ازلية لا يستطيع علمنا ان يعرف عنها اكثر من هذا .
وواجب على كل ذي نظر ثاقب ان يقر بالوهية هذه العلة . والله قد

ارشدنا إلى هذا السبيل بلسان رسوله .

ولكن الكندي بعد هذا القول السديد تستهويه الافلاطونية
الحدیثة فيقول معها ان فعل الله بالعالم هو بوسائط كثيرة يؤثر الأعلى
منها في الأدنى وان النفس في مرتبة وسطى بين العقل الالهي والعالم
المادي وعنهما صدر عالم الأفلاك ومنها فاضت النفس الانسانية الى غير
ذلك من الألفاظ ...

ويبينما تراه يقول : ان كل ما يقع في الكون يرتبط بعضه
ببعض ارتباطاً علة بعمول ، وهذا من حير آرائه ، نراه يخرج إلى خيال
من قالوا بتأثير الأفلاك والاجرام السماوية في الخلق فيقول نستطيع
أن نتنبأ بالمستقبل من حركات الاجرام السماوية .

ومن أبداع الآراء التي تروى عنه ، قوله : متى استطعنا أن
نعرف موجوداً من الموجودات معرفة تامة كانت لنا منه مرآة تنعكس
فيها سائر الموجودات الاخرى في العالم . فاذا صح عنه هذا يكون
الكندي قد سبق (لـيبـنـيـز Leibniz) الفيلسوف الألماني الذي يقول
(ان الكون مؤلف من درات اولية روحية وفي كل ذرة منه يتمثل
الكون كله ولو استطعنا أن نوفق لفهم حقيقة واحدة لأمكننا
أن نفهم بواسطتها العالم بأسره) .

الفارابي

وفاته سنة ٣٣٩ هـ

مبداً : تركى الأصل من مدينة فاراب . رحل إلى بغداد ثم إلى حلب والتحق بسيف الدولة . يقال أنه كان عارفاً بلغات كثيرة . برع في الفلسفة والرياضيات والطب (وإن لم يتخذه مهنة) والموسيقى وغيرها من العلوم . وكان زاهداً في الدنيا مع اقبالها عليه حتى روي أنه اكتفى بربعة دراهم اجراها عليه سيف الدولة . وكان ميالاً إلى الوحدة والتأمل بين الرياض والغدران . ومات بدمشق ودفن فيها . يقول مؤرخو الفلسفة عن الفارابي أنه اكبر فلاسفة المسلمين وأنه لم يكن بينهم من بلغ مرتبته وإن الرئيس ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه اتفح . ويعد مؤسس الفلسفة العربية . وعلى كل حال فإن الرجل من أعظم فلاسفة المسلمين .

مؤلفاته : للفارابي مؤلفات كثيرة ضاع اكثرها ولم يبق منها سوى اربعين رسالة ومن أهمها شرح على كتاب أرسطو (في الأخلاق والعلم الطبيعي والنفس والمنطق) . ويعد الفارابي اكبر شارح لفلسفة أرسطو قبل ابن رشد . وله كتاب (آراء اهل المدينة الفاضلة) حذا فيه حذو افلاطون في (الجمهورية) وله رسالة (السياسة المدنية) ورسالة (الجمع بين آراء الحكميين افلاطون وارسطو) وكتاب

(إحصاء العالوم) الذي تكلم فيه عن نحو عشرين عالماً وله شروح وتعليقات على كتب ارسطو في المنطق واشتهر الفارابي بهذا العلم حتى لقب (بالمعلم الثاني) كما لقب ارسطو بالمعلم الأول .

رأيه في المعرفة : أبرز آراء الفارابي في المعرفة دفاعه عن
(الأفكار الفطرية) التي كانت الشغل الشاغل لأعظم الفلاسفة المحدثين
وعليها بنوا آراءهم في نظرية المعرفة. وما الأفكار الفطرية إلا الأوليات
التي قال بها ارسطو . يقول الفارابي : ان العلم ينقسم إلى تصور مطلق
وتصور مع تصديق . ومن التصور ما لا يتم إلا بتصور يتقدمه كما لا
يمكن تصور الجسم إلا بتصور الطول والعرض والعمق ولكن
ليس يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف
ولا يتقدمه تصور كالوجود والوجوب والامكان والأوليات الظاهرة
في العقل كقولنا (الكل اعظم من الجزء) ، (وان طرفي النقيض
يكون احدهما صدقاً والآخر كذباً) . فهذه احكام ظاهرة ومركوزة
في الذهن . ولا يطالب البرهان عليها لأنها بدنة بنفسها وبقينية إلى
افصى درجات اليقين ولا يمكن الاستغناء عنها لأنها اساس كل تصور
وتصديق ولولاها لاستحالت البرهنة على اي شيء وهي التي انكرها
الشكاك حين تطلبوا البرهان عليها فجعلوا الوصول إلى اليقين امراً
مستحيلاً .

وسترى قيمة هذا البيان وعمقه متى قرأت آراء اكابر الفلاسفة
المتأخرين في نظرية المعرفة .

رأيه في الوجود : وعلى هذه الأسس من المعرفة وضع الفارابي رأيه في الوجود فأتى بكلام بديع سلك به مسلكاً جديداً في الاستدلال على وجود الله تاركا (دليل الحدوث) المعروف حيث يقول : إن الموجودات هي عقلاً على ضربين : احدها (ممكن الوجود) والثاني (واجب الوجود). وممكن الوجود إذا فرض غير موجود لم يلزم عن ذلك محال لأن وجوده بغيره لا بذاته . أما واجب الوجود فمتى فرض غير موجود لزم عنه محال . والعالم بما فيه من أشياء هو من الضرب الأول أي من (ممكن الوجود) والممكنات التي يفتقر وجودها إلى غيرها لا يجوز ان تمر بلا نهاية في كونها علّة ومعلولاً ولا يجوز ان تكون على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها إلى شيء (واجب الوجود) وهو الله تعالى . وهذا الواجب الوجود متنزه عن العلل مثل المادة والصورة ومنزه عن كل صفات النقص ووجوده أزلي ابدى ولا حاجة به إلى شيء يمد بقاءه وهو لا يتغير من حال إلى حال . وهو واحد لا يقبل التجزئة وهو اول ولا مبدأ له وهو خير محض وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الكمال والجمال والبهاء . ولا يرهان عليه بل هو يرهان على كل شيء .

أما في صفات الله فيقول : ان ما ثبتته لله تعالى من صفات الكمال لا يدل على المعاني التي جرت العادة بان تدل عليها بل تدل على معاني اشرف واعلى . وبعض الصفات تضاف للذات من حيث هي وبعضها يطلق عليه من حيث علاقته بالعالم ومن غير ان يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الالهية وهذه الصفات لا تدرك عقولنا كنهها الا

بطريق التمثيل القاصر . لانه وان كانت معرفتنا بالله تعالى الذي هو اكمل الموجودات ، يجب ان تكون اكمل معرفة (كما ان معرفتنا بالرياضيات اكمل من معرفتنا بالطبيعات لان موضوع الاولى اكمل من الثانية) الا اننا امام الموجد الاول نقف كأننا امام ابهر الانوار فلان نستطيع احتمالها لضعف ابصارنا . فالضعف الناشء عن ملابستنا للمادة يبعد معارفنا ويعوقها .

والى هنا يسير الفارابي في اثبات وجود الله سيرا صحيحا لا عوج فيه ويسلأ في اثبات الصفات الالهية نهجا يمزج فيه بين الدين والفلسفة ولكن عندما يتكلم عن كيفية خلق العالم وتدييره يستسلم الى خيالات الافلاطونية الحديثة في (نظرية الفيض) و (مراتب الصدور) استسلاما عجيبا . وخلاصة آرائه في هذا الباب هي :

ان الله تعالى هو المبدأ الاول وهو علة وجود العالم ولكن بما ان المعلول يتبع العلة فان كانت بسيطة كان بسيطا وان كانت مركبة كان مركبا ، وذات الله واحدة لا يمكن ان تصدر عنها هذه الكثرة المركبة التي في العالم فان الخلق حصل بطريقة (الفيض) : فالله سبحانه وتعالى يعقل ذاته وعن هذا التعقل فاض (عقل اول) وهذا العقل الاول يعقل واجب الوجود ويعقل ذاته ومن تعقله فاض (العقل الثاني) والسماء الاولى ومن العقل الثاني فاض (العقل الثالث) وكرة الكواكب ومن الثالث فاض الرابع وكرة زحل ومن الرابع فاض الخامس وكرة المشتري وهكذا تتسلسل العقول حتى (العقل التاسع) الذي يفيض منه (العقل الفعال) وكرة القمر وهذه العقول التسعة هي الحركة للافلاك العلوية اما العقل العاشر

الفعال فعمله ينحصر في عالم ما تحت القمر عالم التغير والفساد ، وعنه تتولد العناصر الاربعة وتمازج وتتحول من تراكيب الى تراكيب حتى تظهر بمملكة المعادن ثم بمملكة النبات ثم بمملكة الحيوان ثم الانسان .. وكما يتابع الفارابي الافلاطونية الحديثة في مراتب الصدور يتابعها في فكرة الشوق الى الله والرجوع اليه على قاعدة التسلسل من الادنى الى الاعلى فالمادة تتشوق الى الصورة : التراب يتشوق الى المعدن والمعدن الى النبات والنبات الى الحيوان وهذا الى الانسان والانسان الى الافلاك والافلاك الى العقول والعقول الى الله تعالى .

النفس والعقل في الانسائه : يفصل الفارابي بين النفس والبدن ويقول ان النفس تفيض عن واهب الصور وتحل في البدن حلول الصورة في المادة عندما تنهياً لقبولها ويؤمن ببقاء النفس بعد فناء الجسد ويؤمن بالقضاء والقدر وبالعبادة الالهية وبالاخرة حيث يقول : ان عناية الله محيطه بجميع الاشياء وكل كائن بقضائه وقدره والشروع ايضا بقضائه وقدره وهي تقع على سبيل الفداء للخير العام الذي لا بد منه ولو لم تكن الشرور لم تكن الخيرات . وللنفس بعد الموت سعادات وشقاوات تستحقها بالعدل والتوفيق والامر بيد الله وكل ميسر لما خلق له .

ويقسم الفارابي قوى النفس الى اقسام : (القوة الغاذية) التي تحفظ البدن والجنس بالغذاء والتناسل ولا تدرك و (القوة الحساسة) التي تدرك الجزئيات ولا تدرك المعقولات و (القوة الناطقة) التي تدرك المعقولات من خير وشر وجمال وقبح وعلم وصناعة .

والعقل يقسمه ايضا الى انواع على نحو ما فعل ارسطو : عقل هيو لاني بالقوة وعقل فعال بالفعل وعقل مستفاد من العقل الفعال . ويجنح الى آراء الصوفيين عندما يقول ان هنالك وسيلة اخرى للادراك تنال بتصفية العقل من ادوان المادة ومعقولاتها والاتجاه به الى عالم الملكوت لتصبح النفس مرآة مصقولة تنطبع فيها المعقولات السماوية وهذا انما يكون عند الانبياء والفلاسفة .

وللفارابي في بيان كيفية وصول اثار المحسوسات الى الدماغ وحفظها فيه كلام يعد بديعا بالنسبة الى مبلغ العلم في عصره حيث يقول ما خلاصته : ان الحواس تأتينا بالاحاسيس من الخارج فيحفظها الدماغ في خزانات منها خزانة الصور التي تحفظ الاحاسيس بعد زوالها من الحواس ومنها الواهمة التي تدرك من المحسوس ما لا يحس ومنها الحافظة التي تحفظ ما تدرك الواهمة ومنها المفكرة التي تأخذ هذه المحفوظات وتؤلف بينها وتسمى هذه المفكرة مخيلة اذا الفت تركيبا خياليا لا حقيقة له كالنسان البحر الذي نصفه انسان ونصفه سمكة . واذا كان العلم الحديث قد كشف من قوى الدماغ وخزائنه ومراكز الاحساس فيه شيئا غير هذا فان كلام الفارابي عن القوة التي سماها (قوة الوهم) هو الشيء البديع في كلامه فقد قال عن هذه القوة انها التي تدرك من المحسوس ما لا يحس كما تدرك الشاة عداوة الذئب عندما يقع نظرها عليه وان لم تكن خبرت شيئا من عداوته وهذا نفس ما ذكره بعد الف سنة الفيلسوف المعاصر برغسون عن (الادراك المباشر L'intuition) .

رأيه في الاضواء والسياسة : يسير الفارابي في كتابه (آراء اهل

المدينة الفاضلة) على نهج افلاطون في كتاب الجمهورية فيبين فيه احتياج الانسان للتعاون والاجتماع وأن غاية الفرد من الاجتماع هو الكمال والسعادة وبعد ان يقسم انواع الاجتماعات البشرية الى صغرى في القرية والمدينة ووسطى في قطر من الاقطار وكبرى في المعمورة ويدلل على ان السعادة الكاملة لا تتم الا في المجتمع الاكبر الذي يعيش الناس فيه اخوانا متعارفين ، يعمد الى بيان نظام المدينة الفاضلة التي هي الصورة المصغرة لما يجب ان يكون عليه المجتمع البشري الاكبر كله . فيرى ان اهل المدينة الفاضلة متآخون متضامنون متآزرون مشتركون في عواطفهم والآمهم وافراحهم واتراحهم ساعون جادون لئيل السعادة مقتسمون لاعمالهم بحسب احوالهم ويشبه المدينة الفاضلة بالجسد المألّف من اعضاء مختلفة متعاونة في وظائفها ويشبه رئيسها بالقلب . ويبين خصال رئيس المدينة الفاضلة ويصفه باوصاف الكمال العقلي والجسدي والعلمي والعملية ويتصوره فيلسوفا كما تصوره افلاطون ولكنه على عادته يريد مزج الدين بالفلسفة فيتصوره نبياً من الانبياء . اما سكان المدينة الفاضلة فيجب في نظر الفارابي ان يعلموا جميع ما يعرفه الحكماء عن السبب الاول وصفاته ومراتب العقول والجواهر السماوية والاجسام الطبيعية واحوالها والانسان ونفسه وارادته واختياره ونظام المدينة الفاضلة ورئيسها وخلقائه ومعنى السعادة التي يصير اليها اهل المدينة الفاضلة والشقاء الذي يصير اليه غيرهم بعد الموت . والحكماء يعرفون كل هذا بصفاء بصرهم وسمو عقولهم ويتوصلون اليه بالتفكير والاستنتاج عن طريق القياس والبرهان اما الشعب

فيحتاج لفهم هذه الامور الى الامثال والتشبيهات . ومن لم يقنع بالامثال فعلى الحكماء ان يلقنوه الحق بالدليل والبرهان فان كانت طبيعته فاسدة تميل الى انكار الحكمة وابطال الشريعة فيجب اخراجه من المدينة الفاضلة وابعاده عنها .

ويقابل المدينة الفاضلة عند الفارابي المدينة الجاهلة وهي التي جهل اهلها كل حكمة وشريعة وقصروا همهم في الحياة على العيش المادي بما فيه من ضرورات او لذات او شهوات او مجساد او ثروات . والمدينة الفاسدة هي التي عرف اهلها الحق والحكمة وعرفوا الله ولكنهم تناسوا ما عرفوه وفسقوا واستغرقوا في ضلال الشهوات والمدينة الضالة وهي التي تعتقد بانها غير الحق ككفرا والحادا . ولكن الفارابي الذي يقول بالمدينة الفاضلة ويتمنى مجتمعاً بشرياً عاماً فاضلاً يتعاون افراده على اسس المحبة والوئام يعرفنا انه في قرارة نفسه لا يرجو وجود مثل هذا المجتمع عندما يبين رأيه في كيفية تكون الجماعات وتغلبها على بعضها حيث يقول : ان الانسان مفطور في طبيعته على حب التغلب على غيره وان ما يرى بين الناس من مظاهر

العدل والانصاف ما هو الا اثر من خوف بعضهم من بعض وإذا ارتفع اثر الخوف وتوفرت وسائل الغلبة خرجوا على نظام الانصاف وعكذا شأن الامم . وهو كلام تعرفنا الاحداث صحته في هذه العصور المتأخرة التي بلغت فيها الامم ارفع درجات العلم والمعرفة وما زالت بالرغم عن ذلك في ميادين التناحر والحروب كأحط الامم المتوحشة .

وفي (رسالة السياسة) يكشف الفارابي عن آراء القيمة في
خطط الاخلاق العملية فيتكلم عن المعاملات بين الرئيس والمرؤوس
والرفقاء والاصدقاء والاعداء والصلحاء والسفهاء وكل ذلك على
اساس مكارم الاخلاق والتعقل والروية والحذر والتلطف والاحسان
والحلم ، وهذه الرسالة تؤلف الجانب الاسمي من فلسفته العملية
في الحياة .

ابن سينا

٣٧٠ - ٤٢٨ هـ

هيات : هو الشيخ الرئيس ابو علي الحسن عبدالله بن سينا .
فارسي الاصل او تركيه من (افشنة) فيما وراء النهر تلقى دروسه
الاولية في علوم الدين والنحو وشيء من الهندسة والنجوم على ايدي
المعلمين في بخارى ثم انقطع للدرس وحده فكوت نفسه . درس
الرياضيات والطبيعات والفلسفه فوجد مشقة في تفهم هذه العلوم ولا
سما كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو حتى انه يئس من فهم
اغراضه بعد ان قرأه اربعين مرة ثم انتفع بكتب الفارابي في هذا
الباب واستطاع فهم آراء المعلم الاول عن طريق المعلم الثاني .
وصارت له من التعمق في درس الطبيعات معرفة بالطب فاشتغل به
ونبع واشتهر شهرة واسعة حتى سمي (بالشيخ الرئيس) . واتصل
باحد امراء بخارى فطلبه وصارت له عنده حظوة فمكثه من خزائن
كتبه وسلطه عليها فطالع ما فيها . ثم انتقل من بخارى الى جرجان
واتاح له حظه بل حظ العلم رجلا محبا للعلماء وهو ابو محمد الشيرازي
فلمكحه دارا كبيرة في جواره فجعلها ابن سينا مدرسة يلقي فيها
العلوم على تلاميذه . وفيها ألف كتابه (القانون) في الطب . ثم
اتاح له القدر ان يسمو الى مرتبة الوزارة لما اتصل بشمس الدولة ابن
بويه وطببه . وفي هذين الامرين تشبه حياته كل الشبه
حياة الفيلسوف الانكليزي (بكون) الذي سخر له القدر من

ساعده بانمال على التأليف واتيح له الوصول الى رئاسة الوزارة .
وعزل ابن سينا من الوزارة ثم أعيد اليه ثم سجن من قبل تاج
الدولة وفي السجن الف رسالة (حي بن يقظان) ولم يكن ابن سينا
زاهداً كالفارابي بل قيل انه كان مفرطاً في الشهوات وان افراطه
هذا وتعب العقلي المتواصل بين العلم والسياسة عجزاً في تهديم جسده
فمات قبل ان يبلغ الستين من العمر ودفن في همدان . ويعد ابن سينا
من اعظم فلاسفة المسلمين ويرى البعض انه اعظم من الفارابي ولا
ريب عندي بان قدره اعظم من ذلك بكثير ، فهو بذكائه العجيب
وعلمه الواسع ونتاجه الغزير يستحق ان يعد في تاريخ الحضارة من
اعظم عباقرة الدهر .

مؤلفاته : الف ابن سينا في كل صنف من العلوم وأشهر مؤلفاته :
كتابه في الطب المعروف (بالقانون) فانه بقي عمدة الاطباء في
اوربا حتى اوخر القرن السابع عشر . وكتاب (الشفاء) في علوم
الفلسفة من منطق ورياضيات وطبيعات وهو اعظم كتبه وكتاب
(النجاة) وهو تلخيص لكتاب الشفاء مع زيادات اراد بها تبسيط
العلوم والفلسفة وتيسيرها لغير العلماء . وكتاب (الاشارات) في
الطبيعات والالهيات والاخلاق والنصوف الفه في اوخر حياته بعد
ان نضح رأيه فهو خير كتبه . وله مؤلفات اخرى منها رسالة (حي
بني يقظان) وكتاب في الاخلاق والسياسة المنزلية . ويقول ابن
خلكان ان تاليفه بلغت المئة ولكن ضاع اكثرها واحسب ان
اكثر الضائع رسائل متفرقة وهذا الذي بقي هو اعظم مؤلفاته .
رأيه في المعرفة : لابن سينا في نظرية المعرفة كلام في غاية السمو

والدقة وسوف ترى اذا اتضح لك ان تصل بدراسة الفلسفة حتى عصورها
الاخيرة ان ما اتى به اقطاب الفلسفة في مبحث المعرفة لا يفوق من
حيث النتيجة ما اتى به الشيخ الرئيس قبل الف سنة .

يقول ابن سينا ان الإدراك الحيواني اما في الظاهر واما في
الباطن . فالادراك بالظاهر هو بالحواس الخمس ولكن وراء هذه
الحواس شبك وحبائل لاقتناص ما يمر بالاحساس من الصور . وهنا
يذكر نفس القوى المصورة والواهمة والحافظة والمفكرة التي سبق
بيانها عند الفارابي . ثم يقول : ان الحس لا يدرك صرف المعنى ولا
يدرك الصورة الا في المادة والاعمع علائق للمادة من (كم وكيف
واين ووضع) ولكن الروح الانسانية هي التي تمكن من تصور
المعنى بجمده وحقيقته منفوذاً عن اللواحق الغريبة وذلك بقوة تسمى
(العقل النظري) المفطور على اوليات من العلم الضروري لا يجوز طلب
البرهان عليها.

ويتجلى ذكاء الشيخ الرئيس وعمق تفكيره في مبحث المعرفة
عندما يعتمد الى بيان الحد الذي تقف عنده وسائل المعرفة فيسمو
بهذا على ارسطو وعلى كثير من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين حيث
يقول (الحس تصرفه فيما هو من (عالم الخلق) والعقل تصرفه فيما
هو من (عالم الامر) وما هو فوق الخلق والامر منجذب عن الحس
والعقل وذات الله الاحدية لا سبيل الى ادراكها وانما تعرف صفاتها
وغاية السبيل اليها هي العلم بان لا سبيل اليها) .

فهل يختلف هذا عما ذكره « كاتب » سيد فلاسفة العصور المتأخرة حيث يقول : « ان كل محاولة يبذلها العقل للوصول الى الحقيقة النهائية هي محاولة فاشلة . وغاية الميتافيزيقية السامية ان تبين موضع الخطأ في محاولة العقل تحطيط دائرة الحس والظواهر والدخول في عالم الاشياء في ذاتها وحقيقتها العليا مع انه عالم مجهول » .

ولابن سينا في تقسيم الحكمة النظرية رأي موزن يشبه ما جاء على لسان المتأخرين وذلك حيث يقول : ان الحكمة النظرية تنقسم الى ثلاثة اقسام : حكمة بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير وتسمى « حكمة طبيعية » وحكمة تتعلق بما يجرد ذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطاً للشيء المتغير ويسمى « حكمة رياضية » وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطه اصلاً وهي الفلسفة الاولى . والفلسفة الالهية جزء منها .

رأيه في الوجود :

يتابع ابن سينا الفارابي في طريقة الاستدلال التي سبها لاثبات وجود الله تاركاً مثله طريقة الاستدلال بالحادث على المحدث فيقول : انه ينبغي ان نلتمس البرهان على اثبات الباري بشيء من مخلوقاته بل ينبغي ان نستنبط من امكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده موجوداً اولاً « واجب الوجود » . وما دام العالم من نوع « الممكن » فهو يحتاج الى علة تخرجه للوجود لان وجوده ليس من ذاته والا لسكان واجب الوجود . وبهذا الطريق لا نحتاج في اثبات الاول الى تأمل في غير نفس الوجود ولا نحتاج الى اتخاذ دليل عليه

من خلقه وفعله « وان كان ذلك دليلاً عليه ايضاً » لان هذا السبيل الذي نسلكه اوثق واشرف .

اما صفات الله تعالى فيسير في وصفها على نفس النهج الفلسفي الذي سلكه الفارابي مع التقديس والتنزيه والتعظيم .

كيفية الظهور :

ولكن هذا الانسان الحكيم الذي له هذا العقل السليم وهذا الفكر المشرق عندما يريد بيان كيفية خلق العالم يتابع الفارابي والافلاطونية الحديثة ويخرج عن منطق السليم في بحث المعرفة وعمما قاله عن عجز العقول عن ادراك ما وراء عالم الخلق والامرويتورط في ضلالات لانهاية لها ولا لزوم لسرد اقواله فما هي الا مراتب الصدور والعقول التي ذكرها الفارابي .

عناية الله :

واما رايه في عناية الله بالعالم وعلمه بشؤونهم فمقسم بين الفلسفة الارسطاطاليسية التي تحكمت في تفكيره وبين الدين الذي استولى على قلبه . انه يقول : ان تعقل واجب الوجود سبحانه لاشخاص الجزئيات مع ما يعرض لها من كون وفساد يقتضي تفسير ذاته . فواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي لا يعرب معه عن علمه شيء ولو كانت مثقال ذرة في السموات او في الارض وذلك لانه يعقل انواعها واسبابها . وكان ابن سينا يلاحظ ما في هذا الرأي من مصادمة لعقيدة القضاء والقدر فيرجع الى رايه الاول في عجز العقل عن ادراك ما وراء الغيب فيقول : ولو جعلنا للعقل سلطانا في مسألة القدر وجعلناه حكما لجعلنا الجنب الاقدس عرضة لعذل وعذر ...

كلا أنه لا يسأل عما يفعل يعلم ذلك الراضون في العلم وعقولنا لا
تصلح ان تكون حكما نحكم بها على اعمال الله تعالى واسراره في
تدبيره وقضائه وقدره.

ويتابع ابن سينا افلاطون والفارابي بالاعتذار عن وجود الشرور
في العالم حيث يقول : من الموجودات ما هو خير محض كالأموال
العقلية السماوية . ثم يأتي هذا الوجود الارضي والخير فيه غالب على
الشر والشر فيه لاجل الخير ولا ينبغي ان يترك خير كثير لتفادي
شر قليل وعدم وجود العالم اعظم شراً من وجوده كما هو .
رأيه في النفس :

النفس في نظر ابن سينا « جوهر منارِق » اي منارِق للجسم
ومستقل عنه وهي ما يشير اليه الانسان بقوله « انا » وهو لا يريد
بهذا القول جسده وانما يريد شيئاً آخر هو نفسه .
والنفس جوهر ورواحاني من الله تعالى ودليل جوهريتها واستقلالها
هذا الجسد الذي تراه في تغير مستمر وحاجة للغذاء الدائم لاستمرار
بقائه وتجده خلافاً للنفس ، وهذه الشخصية التي تدوم وتربط الماضي
بالحاضر في حياتنا العقلية ، وهذا الادراك الذي تجده النفس لذاتها
عن غير طريق الحواس « حتى لو خلق انسان دفعة واحدة كبيراً
محبوب البصر معلقاً في الهواء لا تتصل اعضاؤه بشيء يمسه لا من
الخارج ولا من جسده فإنه ، على زعم ابن سينا ، يدرك وجود نفسه
مع انه لم يدرك بعد شيئاً من الخارج » ، وكون هذه النفس تدرك
ذاتها وتدرك انها تدرك مباشرة . كل ذلك وغيره ادلة عند ابن سينا

على استقلال النفس وكونها جوهرًا مفارقًا للجسد .
ولكن ابن سينا وهو يحاول ان يستدل على استقلال النفس
ومفارتها للجسد بدليل ما يعتري الحواس من التعب والكلال
« خلافا للنفس التي تزداد في نظره على التعب قوة » يجد نفسه مضطرا
للاقرار بوجود علاقة بين النفس والجسد وتأثير كل منهما في الآخر
عندما ينظر الى ما يعتري النفس في الشيخوخة من الكلال فيحاول
ان يفسر هذه العلاقة تفسيراً فيسيولوجيا فيعجز كما عجز غيره
ومن حقه ان يعجز عن حل هذه العقدة التي لم يستطع احد حلها
حتى يومنا هذا .

اما في تقسيم قوى النفس والعقل فيتابع الفارابي في كل ما
قاله تقريبا .

ويقول ابن سينا بخلود النفس وعدم فناها مع الجسد لانها جوهر
مفارق له ويستدل على ذلك بالنوم والمرائي وغير ذلك . وقصيدته
الشهيرة في النفس تشير الى رايه في ان النفس جوهر مفارق موهوب
من الله تعالى وان الجسد سجن لها تضايق فيه وتريد التملص منه
لترجع الى عالمها الذي اتت منه ولا تزال تحن اليه ومنها :

هبطت اليك من المقام الارفع

ورقاء ذات تعزز . وقنع

محبوبة عن كل مقلة عارف

وهي التي سمرت ولم تبزقع

وصلت على كره اليك وربما

كرهت فراقك فهي ذات توجع

تبكي وقد ذكرت عهداً بالحمى
بمدامع تهمني ولما تقلع
هجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت
ما ليس يدرك بالعقول المجمع

رأيه في الاضواء :

يتابع ابن سينا افلاطون وارسطو في بيان معنى السعادة والفضيلة
فيقول ان الانسان يميل الى اللذة . واللذات منها الجسدي ومنها
العقلي - واما اللذات التي ليس فيها كمال فهي لذات خسيسة . وكما
ان اللذة لذتان فالسعادة سعادتان : سعادة موقته وسعادة دائمة .
فاللذة العادية والدائمة في اللذة السامية . وسبيل الوصول
الى السعادة الدائمة هو خلع نير الشهوة والتحلي بالفضائل والتلذذ
بالتأمل في الكمال والجمال والحق عن طريق المعرفة والفلسفة فهذه
نصل الى السعادة الدائمة في الدنيا نفسها . وله في هذا الباب كلام
يسو به الى ارقى مراتب الايمان والزهد والتصوف والاقبال على
الله حيث يقول : « ان الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها
والعابد هو المواظب على العبادات واما العارف فهو المنصرف
بتفكيره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره .
وزهد غير العارف معاملة كانه يشتري متاع الآخرة بمتاع الدنيا ،
وزهد العارف انصرف عما يشغل سره عن الحق وتكبر كل شيء
غير الحق » .

وينحو ابن سينا نحو ارسطو في بيان الكمالات الاخلاقية وانها
اوساط بين طرفين . كما انه يتأثر برأي المعتزلة فيجعل لاهل الشقاوة

مرتبين : شقاوة موقته يخلص منها صاحبها بعد العقوبة وشقاوة ابدية خالدة ومن ائالدين في هذه المرتبة علماء الدين الذين يعرفون الحق ولا يعملون به .

رأيه في السياسة العملية :

يضع ابن سينا كتابه في السياسة على نهج الفارابي في المدينة الفاضلة ولكنه لا يعالج فيه سياسة المجتمع المكون من الافراد كافلاطون ولا سياسة الرجل في المجتمع كالفارابي بل يعالج فيه سياسة الفرد في نفسه ومنزله وكسبه ونفقته وزوجه وولده وخادمه . فيبين اولا حكمة التفاوت في الثروة بين الافراد وضرورته ، ثم يعرض لتدبير السياسة الفردية فيوجبه على كل شخص ولا سيما الملوكة الذين بأيديهم ازمة الناس ثم يبين سياسة الفرد بنفسه ويضع دعائمها على اساس الفضيلة والتناصر والتواصي بالحق وابتغاء الكسب من وجود الحل وازدناق المال في وجوه البر من غير اسراف ولا تبذير ثم يبين سياسة الرجل في اهله وما يجب ان يعامل به زوجته من الوفاء والاحسان والعفة والصيانة وما الى ذلك من المسكارم التي تستوجب حبها وتعطفها ، ثم يبين سياسة الرجل في ولده وما يجب عليه من تعليمه وتأديبه وتعوديه بعد ذلك على الكسب فيما يتوق اليه من الاعمال والصناعات وينتهي من هذا الى سياسة الرجل في خدمه وما يجب عليه نحوهم من العناية وحسن الاختيار لهم وتكليف كل منهم بما يحسنه .

رسالة هي بنى بفظانه :

في تاريخ الفلسفة العربية رسالتان باسم (حي بنى يقظان) الاولى

هذه التي وضعها ابن سينا والثانية التي وضعها « ابن طفيل » والفرق بين الرسالتين كبير في الموضوع وفي القيمة ، وان كانتا ترمزان لكتاهما باسم حي بن يقظان الى العقل البشري ، لان رسالة ابن سينا قصيرة وموضوعها بيان مراتب الخلق من عالم الظلمة والمادة والشر المحض الى عالم النور والصورة والخيير المحض مع الاشارة الى ان ادراك هذه الحقائق يتم بالنظر الفلسفي على قواعد المنطق . واما رسالة ابن طفيل فموضوعها قدرة العقل البشري لذاته من غير تعليم ولا ارشاد على ادراك وجود الله باثاره في مخلوقاته وقدرة الانسان على التحلي بالمسكارم والفضائل بتقليد الخالق في صفاته والمخلوقات في نظامها وجمالها ثم بيان ان ما تأمر به الشريعة وما يدركه العقل نفسه من الحق والخيير والكمال والجمال يلتقيان في نقطة واحدة بلا خلاف فانظر الى الفرق العظيم بين الرسالتين وسيتجلى ذلك لك عندما تلخص رسالة ابن طفيل .

اما الان فنلخص في سطور رسالة ابن سينا :

يقول ابن سينا انه بينما كان يتنزه في بعض اماكن التنزه لقي شيخاً اسمه حي بن يقظان « العقل » وعرف منه انه يسير في الارض جرياً على الحطة التي رسمها له ابوه عندما اعطاه مفاتيح العلوم كلها . فرافقه ابن سينا ومرا على عين ماء تعطي من شرب منها قوة عقلية عجيبة تخوله ان يجتاز الصحارى الخيئة والجبال الوعرة « المنطق » وحل هذه العين وراء الظلمات التي تحيط بالقطب ومن ورائها سهل فسيح يغمره نور فياض « المعرفة » ثم يصور الارض محاطة بعالمين عالم المغرب وهو عالم المادة وعالم المشرق وهو عالم الصورة . وفي عالم

المغرب بحر كبير وطين اسود وبجانبه ارض مجدبة لا تشرق عليها الشمس الا قليلا تراها يابس ونباتها وحيوانها غير متناسق واما عالم المشرق فيقع في بقعة كئيبة « القسم الاسفل من عالم الصورة » ثم يتدرج السائح فيه صعوداً حتى يصل الى اقليم انهاره فياضة وريحه عاصفة وغيمه متلبد لا نبات فيه ثم يرتفع الى اقليم ما فيه الا النبات ثم آخر فيه الحيوان ثم الى ثالث فيه الانسان ثم يرى الشمس مشرقة بين قرني الشيطان ثم يرتفع الى اقليم فيه موجودات اكثر روحانية وهم الجن ثم الى اقليم ارفع فيه الملائكة تحرس تخوم الملك الاكبر وبقرب الملك الاكبر العقل الوسيط بينه وبين خلقه ...

اخوان الصفا

جمعية اخوان الصفا هي جمعية سرية ذات اغراض سياسية الحادية هدامة. ومن الحق ان يتروك الكلام عنها للتاريخ ولكنها اتخذت من العلم والفلسفة وسيلة لنشر افكارها وتأييد مبادئها وبلوغ اغراضها فكان لا بد من الكلام عنها في تاريخ الفلسفة .

وليس ادل على تباعد اغراضها عن غرض الفلسفة من تلك النزعة التلقيفية التي تحاول على اساسها ان تجمع بين مختلف نواحي التفكير الفلسفي واشتات الاديان والمذاهب قديها وحديثها صحيحها وباطلها لتخرج للناس من هذا الخليط شريعة ملفقة عامة . لقد زعموا « ان الشريعة الاسلامية قد تدنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى تطهيرها الا بالفلسفة لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصاحبة الاجتماعية ومنى انتظمت الفلاسفة اليونانية والشريعة الاسلامية فقد حصل الكمال » . وهو لعمرى كلام يدل على جهل بمحقيقة الشريعة واعتارار بقيمة الفلسفة اليونانية ولو اكتفوا به لكان الامر لانه ليس بدعا في تاريخ التفكير هذا الميل الى التوفيق بين النظر العقلي الخالص الذي يحاول الوصول الى الحق والنظر الديني المؤدي الى الحق مباشرة ، ولا سيما في دين يجعل لحكم العقل القيمة العليا في الايمان والكلمة الفاصلة في تحريج الاحكام . ولكن اخوان الصفا يذهبون الى ابعد من ذلك، في التلقيق بين الديانات والمذاهب والمعارف والعادات والاخلاق فيجعلون المثل الاعلى للرجل الكامل ان يكون

« فارسي النسب ، عربي الدين ، عراقي الادب ، عبراني الخبر ، مسيحي المنهج ، شامي النسك ، يوناني العلم ، هندي البصيرة ، صوفي السيرة ملكي الاخلاق ، رباتي الرأي ، الهني المعارف » وهكذا يستعرضون بمثلهم الاعلى كافة الاديان والمذاهب والاقطار والبلدان والامم ومن في السماء والارض جميعا . وبديهي ان هذه النزعة التلقيفية هي ابعد شيء عن نهج الفلسفة التي تعتمد على النظر العقلي الخالص المجرد عن كل غاية سوى غاية البحث عن الحقيقة من اجل الحقيقة . وستجد فوق هذا ، انهم مزجوا في رسائلهم بين الحقائق العلمية والخيالات والخرافات والتنجيم والسحر فأخرجوا للناس مجموعة مشوهة من معارف ذلك العصر بدون تمييز بين الحق والباطل والصادق والكاذب وهذا ايضا ليس من مناهج الفلاسفة .

نشأة الجمعية ورجالها :

نشأت الجمعية في البصرة في منتصف القرن الرابع للهجرة ونبت لها فرع في بغداد . وكان رجالها حريصين على التستر والتخفي فزعم المؤرخون ان هذا التخفي كان نخبوا بما في البلاد من نقمة على الفلسفة واضطهاد لرجالها وهو لعبري زعم خاطيء لان الاشتغال بالفلسفة لم يكن امراً محظورا بل كانت ترجمة الفلسفة والكلام فيها يجريان بامر الدولة الحاكمة ورأيها وتشجيعها فلم يبق لنا ان نعال تستر اخوان الصفا الابشياء واحد وهو الخوف من اقتضاح الغايات السياسية الاحادية الهدامة التي كانوا يعملون في سبيلها . ويروى انه دخل في الجمعية كثيرون من الخاصة والعامة ولكنني اشك في وقوف جميع من دخل فيها على خفايا اسرارها واظن ان هذه الخفايا كانت في

أيدي افراد قلائل من رجالها وقد عرف واشتهر منهم ابو سليمان
البيسي ، و ابو الحسن الزنجي ، و ابو احمد المهرجاني ، و زيد بن
رفاعة وغيرهم .

وليس ادل على غاياتها السياسية الاحادية السرية وعلى ما ذكرنا
من المحاصر الاسرار بزعمائها من ذلك الترتيب الذي يحدد درجاتها
وطبقاتها : فان الاخوان كانوا على اربع طبقات : طبقة « الاخوان
الرحماء » وهم الشبان الذين بين البلوغ والثلاثين من العمر وطبقة
« الاخيار الفضلاء » وهم من كانوا فوق ذلك الى الاربعين وطبقة
« الفضلاء الكرام » وهم من كانوا فوق ذلك الى الخمسين وطبقة اخيرة
عليها هي طبقة « اصحاب الاسرار » الذين يتاح لهم الاطلاع على لباب
المسائل . ولولا انني استصعب استخراج الادلة من التاريخ لقلت
لك ان اصل هذه الجمعية يت بصلة الى الماسونية الحرة التي يروى انها
من منبت يهودي قديم .

مؤلفنا ستم :

وضع اخوان الصفا اثنتين وخمسين رسالة ضمنوها كل ما عرفه
عصرهم من علم وفلسفة وتنجيم وسحر واساطير وخرافات ودين
واخلاق ووصوفية . وكتبوها بلغة سهلة مختارة سالمة من التعقيد
قريبة التناول بلا تحقير ولا مناقشة ولا تنقيد ليروج نشرها بين
العامه قبل الخاصة واحسن ما قيل في وصفها قول ابي حيان التوحيدي
« انها مجموعة من كل فن بلا اشباع وبلا كفاية وهي خرافات
وتلفيقات » .

مقدمة آرائهم في مبادئ الفلسفة :

يتابع اخوان الصفا ما كان بين ايديهم من الآراء الفلسفية ولا يأتون بشيء جديد سوى ان يكون هذا الجديد تشويهاً لبعض حقائق الفلسفة او خلطاً بين العلم والخيال او تلفيقاً بين الفلسفة والحرافة .

اما في قضايا المعرفة فيتابعون الفارابي وابن سينا ، واما في « الوجود » فيقرون بوجود الله ولكنهم يتابعون القائلين بان الله لا يباشر الخلق والعناية ولكنه يعلم احوال الكون بالكلية لا بالجزئيات ، كما يقال عن الملك انه بنى المدينة وهو انما امر ببنائها ولم يباشره بذاته فكذلك شأن الله في خلقه وتدييره .

اما خلق العالم فيتابعون فيه نظرية الفيض ومراتب الصدور التي عرفتها ويزيدون ان كواكب النلك ملائكة هي خلفاء الله في سماواته وافلاكه ولها تأثير في النفوس والسعادات والشقاوات .
اما في النفس والعقل فيتابعون ابن سينا في تقسيم قوى النفس وبيان مراكزها في الدماغ .

واما عن خلود النفس والحياة الاخيرة ونعيمها وشقاؤها فيرون انهما للنفس دون الجسد ويجعلون مركز النفوس الشقية بعد الموت دون فلك القمر ، اما النفوس الحيرة فهي ملائكة بالقوه قبل الموت وتصير بعد الموت ملائكة بالفعل وهذا عندهم معنى جهنم والجنة . واما يوم القيامة فيكون بمفارقة النفس السكينة للعالم ورجوعها الى الله .

آرائهم في الاضداد :

اما الاخلاق فرأيهم فيها ذو نزعة تلفيقية كما علمت من حال المثل

السكامل الذي وضعوه للرجل . وعم على كل حال يتابعون سقراط
وأفلاطون والأفلاطونية الحديثة ويمزجون بين آرائهم جميعا
وفي التربية لهم آراء لا تخرج في الجملة عن رأي ابن سينا والفارابي
يعرضون فيها لتربية الولد وواجبات المعلم والتلميذ والمرأة والمجتمع
والإخوان والسياسة الشخصية .

أما السياسة العامة فلا يتعرضون لها في رسائلهم لأن رأيهم
فيها محاط بالأسرار .

الفنوء وتنازع البقاء :

ومن مباحثهم المبتكرة كلام طافوا فيه حول نظرية النشوء
وتشكل الأنواع . وإنما تناولوا طرف البحث من نظرم فيما ذكره
أرسطو عن «سلم العالم» المتصاعد عندما صنف الموجودات المادية ورتبها
من أدنى مراتب الجماد إلى أرقى مراتب النبات فالحيوان ونوه
بارتباط كل مرتبة بما قبلها فإن أخوان الصفا تناولوا هذا السلم وبحثوه
بشيء من الدقة وأشاروا إلى أدنى مراتب الحيوان وهو الحزازون
كيف ينشأ في التراب والماء وتوصلوا إلى ذكر التشابه بين
الإنسان والقرود .

أما مبدأ تنازع البقاء وبقاء الأنسب والإصلح الذي يعد من
مبتكرات المبادئ في العصر الحديث فقد أشار إليه أخوان الصفا
في رسائلهم وهذا خير ما عندهم .

ابوالعلاء المعري

٣٦٣ - ٥٤٤٩ هـ

مبارة :

هو ابو العلاء احمد بن عبدالله التنوخي الشهير بالمعري احد عباقرة الدهر ذكاء وفطنة ، واحد افاضل العلماء واكابر الشعراء الخاذقين في اللغة والادب الضارين بسهم وافر من المعرفة المشاركون بالنظر والعمل لاهل الفلسفة . ولد بمعرة النعمان واليهما ينسب ، من بيت عريق في القضاء والعلم فقد تولى القضاء جده وابوه وعمه وغيرهم كثير من آله . ولما بلغ الرابعة من عمره اصيب بالجدري فذهب ببصره . تلقى مبادي العلم عن ابيه وشيئا من الادب والفقه عن بعض شيوخ المعرة وبدأ يقول الشعر وهو في الحادية عشرة من عمره . ثم انتقل الى حلب وتلقى العلم عن شيوخها . ويقال انه سافر الى انطاكية والى طرابلس الشام ، وكان فيهما مكتبتان استفاد منهما ، وازمر وهو آت الى طرابلس باللاذقية ونزل بدير فيراهب يعرف الفلسفة فاخذ عنه شيئا من علومها ثم عاد الى المعرة ولبت فيها خمس عشرة سنة منقطعا الى العلم وقول الشعر وبجاسة العلماء والادباء . ثم سافر الى بغداد واتصل بعلمائها وحضر مجالسهم واصفى الى مناظراتهم في الادب والعلم والفلسفة والدين وشاركهم فيها . ثم عاد الى المعرة ولزم بيته لا يخرج منه مدة ثمان واربعين سنة ولهذا سمي نفسه « رهين الحبسين » يريد حبسه عن الدنيا بسبب العمى

وحبس نفسه بداره . وقد كان ابو الـلاء زاهدا في الدنيا منصرفا
عن كل لذاتها ومباهجا فلم يتزوج ولم يأكل اللحم طيلة عمره وكان
غفيف النفس عزيزها ، مترفعا عن التكسب بعلمه او بشعره وقد
اورثه سوء حظه من الحياة شيئا من سوء الظن بالله وكثيرا من
سوء الظن بالناس ولم يجد تنفيسا لكرهه وارضاء لنفسه الا بالشكوى
والسخرية والتهمك فصاغ كل خطرة من خطرات نفسه الحزينة الناقمة
شعرا وزين هذا الشعر بما يرضي غريزة حب الظهور والشهرة من
ضروب التزين وفنون التزييق المشيرة الى طول باعه في اللغة
والادب واطلاعه على الفلسفة فجاء ديوانه صورة صادقة لما في نفسه
من ألم ونقمة وحيرة ونقد وتهمك وسخرية وطموح يستتر بالزهد
وزهد ينطوي على الطموح وايمان مشوب بالشك وشك مرتبط بالايان
مرئيات :

لاي العلاء اكثر من اثنين وخمسين مؤلفا ما بين رسالة صغيرة
وسفر كبير ذكرها ياقوت في معجم الادباء واشهرها :

١ - سقط الزند - وهو ديوان شعره في المرحلة الاولى من
حياته وفيه مداخحه ومرائيه ودرعياته وبواكير من شكه وتشاؤمه
وشكواه .

٢ - لزوم ما لا يلزم - وهو ديوانه الكبير وفيه كل ما انطوى
عليه عقله من تفكير وشك ونقد وسخرية وقد التزم فيه قبل القافية
حرفا واحدا ومن هنا جاء اسم الديوان .

٣ - رسالة الغفران - وسيأتيك تلخيصها .

٤ - الأيك والغصون - وهو في العظات وذم الدنيا .

٥ - كتبه في شعر ابي تمام والبحثري والمنتبي .
وله غير ذلك كتب ورسائل كثيرة كما قلنا ، في اللغة والخطب
والمواعظ والحكم والشعر والعروض .

هل بعمر المعري فيلسوفاً ؟

اذا نحن اخذنا بمعنى الكلمة اللغوي جاز لنا ان نسمي ابا العلاء
فيلسوفاً ، فان الفيلسوف بالمعنى اللغوي هو « محب الحكمة » والمعري
كان ولا ريب محباً للحكمة وان لم يستطع ان يقدم الى هذه الحبيبة
خدمة ترضيها بل تنفعها . واما اذا اخذنا بالمعنى الاصطلاحي الصحيح
الذي نفهمه من كلمة فيلسوف لم يكن في مقدورنا ان نحشر ابا العلاء
في زمرة الفلاسفة . ذلك ان اسم الفيلسوف بكل معنى الكلمة لا
ينطبق الا على من توفرت فيه ثلاثة امور : نظر عقلي خالص مؤسس
على المعرفة ، وبحث في قضايا الفلسفة الكبرى او في بعضها وتكوين
رأي فلسفي معلل فيها . فاذا استطاع محب الفلسفة ان يفعل كل
هذا فهو فيلسوف حقا . واما اذا لم يكن له من هذا كله سوى
نظرات مشتتة في بعض قضايا الفلسفة فهو اجدر ان يعد من (انصاف
الفلاسفة) و ابو العلاء في نظري من هؤلاء الانصاف : فان له نظراً
عقلياً مؤسساً على شيء غير يسير من المعرفة وله نظرات مشتتة في
كثير من قضايا الفلسفة القاها في ثنايا شعره ونثره من غير تنسيق
ولا ترابط ولا برهنة .

ولمعري انه ليس من الحق ان نحشر مع الفلاسفة كل من اطلق
لسانه بشيء من الشك والاحساء او عبر عن خطرات نفسه بلسان
الشعر الذي لا يصلح ابدأ للبحث الفلسفي المنظم القائم على البرهان

لان هذه الشكوك تسري في غمار الحياة وشقاؤها الى اكثر النفوس
وتعتري اكثر العقول ، ولكن ما كل من عرض له شك او المت به
نكبة او غمرت نفسه سحابة من التشاؤم يفضي بما في صدره ويجعله
اساسا لرأيه في حقائق الكون . واذا وجد بين الناس من يضيق
صدره بشكوكه وآلامه فيلقيها للناس شعرا للتنفيس عن نفسه او
لارضائها باظهار ضروب المعرفة وفنون الفلسفة فهل يستحق ان نعهده
مع اولئك الذين قضوا اعمارهم في النظر العقلي المنظم فاخرجوا
للناس فلسفة واضحة صريحة مناسكة الاجزاء مترابطة الاطراف
مؤسسة على البرهان ؟

اننا اذا استعرضنا المباحث الفلسفية واستعرضنا ديوان ابي العلاء
ورسالة الغفران واجوبته الى « داعي الدعاة » وهذا كل ما يمكن
ان نستخرج منه آرائه ، لم نجد له بجنا صريحا منظما منسقا معللا
مدللا لا في مبحث المعرفة ولا في مبحث الوجود ولا في النفس ولا
في الاخلاق والاجتماع . ولكننا نجد له نظرات حائرة وافكارا
شاردة في امور تتعلق بهذه المباحث فلا بد لنا من جمع هذه النظرات
والخطرات وترتيبها وتنسيقها لتستلمع ان نكون لانفسنا صورة
متلعة الاوصال تداننا على الشيء الذي يسمونه « فلسفة ابي العلاء »
واذا نحن فعلنا وجدنا ان تفكيره الفلسفي يقوم على العناصر الآتية :

ا - التشاؤم

ب - الجبر

ج - الشك

د - السخرية

هـ - مشاركات منشورة في كثير من الاراء الفلسفية .
وقد تعمدنا وضعها بهذا الترتيب لانه اجدر باظهار تسلسل
التفكير وتطوره عندهذا العبقرى البائس .

تساؤم ابى العمرو :

لسنا نطيل في بيان اسباب هذا التساؤم الاسود الذي كان يغير
نفس ابى العلاء ، فانك لتعلم ان هذا التساؤم قد يعتري كثيرا من
الاصحاء المبصرين المنعمين الموسرين لنكبة تنزل بهم او امل يخيب
لهم فما قولك برجل يصاب بالعمى والجذري والفقر وهو يحمل في
صدره طموح العاقرة ونفس الجبارة ؟ بل ان الانسان ليسخط اذا
حرم بعض صفات الجمال او اصاب بشح في بصره او حلت به عسرة
من سوء تدبيره او نكبة من خطل تنكيره فما قولك بمن يجد نفسه
من اوائل حياته مشوه الوجه كفيف البصر مجبوراً على العزلة محروماً
من نشاط الحركة معرضاً لسوء الهضم مصاباً بالفقر مرغماً على الزهد
بمنوعاً من المجد يائساً من الناس قانطاً من رحمة الله ؟

ولقد تجلى هذا التساؤم بشعره في كل نظرة اتاها على الحياة
والناس حتى الاخوان والحلان والاولاد والصلحاء والاغنياء والفقراء
والكرام والبخلاء كما ترى في قوله :

هذا جناه ابى علي وما جنيت على احد

وقوله :

نعم ثم جزء من الوف كثيرة من الخير والاجزاء بعد شرور

وقوله :

فليت وليداً مات ساعة وضعه ولم يرتضع من امه النفساء

وقوله :

ومن رزق البنين فقير ناء
فمن ثكل يهاب ومن عقوق
وقوله :

جربت دهري واهليه فماتوكت
اذا الفتى ذم عيشاً في شيبته
وقوله :

قالوا فلان جيد فأجبتهم
فغنيهم نال الغناء ببخله
وقوله :

ان مازت الناس اخلاق تقاس بهم
او كان كل بني حواء يشيني
وقوله :

تدعو بطول العمر افواهنا
يُسِر ان مدّة بقاء له
وبسلك هذا التشاؤم الى العنصر الثاني من فلسفة ابي العلاء وهو
قوله بالجبر .

الجبر عند ابي العمرو :

وبحكم هذا الحظ التعيس الذي قدر له في الحياة مال ابو العلاء الى
القول بالجبر . فهو يرى ان الانسان في هذه الدنيا مجبور مقهور
مسوق الى مصيره بالاضرار محروم من كل انواع الاختيار وهو
لا يعني بهذا ان الانسان مجبور مباشرة ولكنه يعني ان تصرفاته

الشخصية مبنية على ما تنطوي عليه نفسه من اخلاق وسجايا وعقل
وتفكير وكل هذا محكوم بقوة اسباب يقدرها الله ويتطور فيها
المخلوق منذ كان في اصلاب ابائه واجداده الى ان يلقي ربه .
وفي هذا يبدو لك ابو العلاء عميقا في تفكيره . واليك شيئا من اقواله
الدالة على فكرة الجبر :

ما باختيارى ميلادى ولا هرمى

ولا حياتى فهل لى بعد تحيير

ولا اقامة الا عن يدي قدر
ولا مسير اذا لم يقض تيسير
ويقول :

وما فسدت اخلاقنا باختيارنا
وفي الاصل غش والفروع توابع
ولكن بأمر سببته المقادر
وكيف وفاء النجل والاب غادر
اذا اعتلت الافعال جاءت عليلة
كحالاتها افعالها والمصادر
فقل للغراب الجون ان كان سامعا

أأنت على تغيير لونك قادر

ويقول :

والعقل زين ولكن فوقه قدر
فما له في ابتغاء الرزق تقدير

ويقول :

سيطلبني رزقي الذي لو طلبته
لما زاد والدنيا حظوك واقبال

ويقول :

لا تطلبن بألة لك رتبة
سكن السماء كان السماء كلاهما
قلم الاديب بغير حظ مغزل
هذا له رمح وهذا اعزل

شك أبي العلاء :

ولقد كان من الطبيعي ان ينتج ذلك الشاؤم وهذا القول بالجبر سكا
في نفس ابي العلاء ولو لم يكن ملما بشيء من اقاويل الفلاسفة فكيف
به بعد ان زاد التفلسف الناقص نفسه تعكيراً وفكره تشويشا
وتحجيروا ؟

نعم ان اطلاع ابي العلاء على الفلسفة لم يكن واسعا ولا ينتظر
ان يكون واسعا لانه لا يستطيع القراءة والمطالعة ، ولقد ظلت
الفلسفة اليونانية وفلسفة ارسطو غامضة حتى على اولئك الذين طالعوها
الف مرة وشرحوها فهل يستطيع المعري مهما قيل عن ذكائه وحفظه
ان يتأمل تأملا عميقا مبنياً على تكرار الدوس والمراجعة والمقارنة
بين حقائق الآراء الفلسفية بمجرد مقابسات اتيح له سماعها من افواه
العلماء ؟

ولكن الى اي مدى وصل الشك بابي العلاء ؟ انه شك في كل
شيء الا في امر واحد وهو وجود الله تعالى . وان قيل لك عنه غير
هذا فلا تصدته . فقد اظهر المعري شكه في حكمة الخلق والتدبير
والقضاء والقدر وفي الرسل والشرائع المنزلة وفي النفس والبعث
ولكنه بقي معتما بآيمانه بوجود الله .

وقد كنت اود ان اذكر لك بعض الشواهد على شكه ولكني
افضل ان انزه قلبي عن ذكرها واعوذ بالله منها واستغفره من الاشارة
اليها وغاية ما اقوله لك انه شك يدخل في حدود الكفر الصريح لما فيه
من الاستهزاء القبيح لا كشك او لشك الموزونين من العلماء الذين عرضت
لهم شكوكهم فعاالجوها بالنظر العميق والتفكير الصحيح حتى عرفوا

قدر ربههم وآمنوا بحكمته ولا كشك اولئك الفلاسفة الذين كان
شكهم دوراً طبيعياً من ادوار التفكير وطورا من اطوار المعرفة
سخرية ابي العمرو :

قد ياخذك العجب من جعلنا السخرية اصلا مستقلا في درس
فلسفة ابي العلاء وانت تحسبها شيئا يندمج مع الشك والتشاؤم او
شيئا يرجع الى اسلوب البيان ولكنك اذا انعمت النظر وجدت ان
هذه السخرية شيء هام جدير بان يكون الكلام فيه مستقلا عن غيره
لانها تكاد تكون طابعا خاصا ملازما لكل ما قاله ابو العلاء عن
الاديان . والتشاؤم علة والشك تردد . واما هذه السخرية فهي
شيء تفهم منه ان الرجل انتقل من التردد الى الحكم او انه صار الى
حكم الاحاد اقرب منه الى الايمان . تدرك هذا اذا قرأت رسالة
الغفران واجوبته الى داعي الدعاة وانكشف لك كيف ان الرجل
يتعمد بمناسبة وبغير مناسبة ان يتفصح ويتفهق احيانا بذكر ابيات
من الشعر قالها جماعة من الكافرين الملحدين ثم يتظاهر بلعنهم
وتكفيرهم والتبرأ منهم . ومن امثلة ذلك انه في جوابه الى داعي
الدعاة بينما كان يذكر سبب امتناعه عن اكل اللحم ويعتذر بالشفقة
على الحيوان ويشير الى ما في الكون من ضروب المحن والآلام
النازلة بالحيوان والانسان ويبيدي شكه بالرأفة الرحمانية، تراه ينتقل
بغته ومن غير مناسبة الى ذكر ابيات شنيعة قالها احد الملحدين .
وكلما ذكر شيئا تبرأ من قائله ولعنه وهو لعمرى اشد استحقاقا
للعنة لان ذلك الشاعر ملحد يكشف عن وجهه فيتمق ولا يخشى اثره على
ضعاف الايمان واما المعري فانه يتلبس بلباس العلماء الزهاد المؤمنين

فضرره على الدين انكسرى واخطر وجنابته على ضعاف العقول اعظم واكبر .

مشاركة في الاراء الفلسفية :

يلد لبعض عشاق ابي العلاء ان يزعموا ان له آراء في اهم مباحث الفلسفة كالمعرفة والوجود واصل العالم والمادة والزمان والمكان واللا نهاية والروح والبعث وغير ذلك . ومن سمع هذا حسب ان للرجل آراء منسقة معللة كالتي جاء بها الفارابي وابن سينا او الغزالي او ابن رشد . ولكن هيئات فان كل ما خلفه لنا ابو العلاء عبارة عن آراء منشورة في تضاعيف شعره وغاية ما نستطيع ان نقوله عن هذه المنشورات انها مشاركات للفلاسفة في بعض آرائهم . وقد يكون للرجل تنكير فلسفي منظم ولكن هذا التنكير المنظم بقي في حجمته ولم يكشف لنا منه الا عن ومضات ضعيفة مشتتة نتعمد نحن ان نجمع بينها لنستخرج منها اوائه الفلسفية .

وها اني اذكر لك بعض هذه الآراء المنشورة واذلك على منابعها في شعره :

اما المعرفة فليس له رأي واضح في طرائقها سوى قوله ان العقل وحده هو الوسيلة لاخراج الحق واليقين ، اذ يقول في احدي قصائده :

فلا تقبلن ما يخبرونك ضلّة
و يقول في اخرى

سأتبع من يدعو الى الحير جاهدا

وارحل عنه ما امامي سوى عثلي

ويقول ايضا

وليس يظلم قلب
وفيه لب جزوة
ويشير الى خطأ الحواس ويرى وجوب الاعتماد على التفكير
العقلي الصحيح حيث يقول :
وما تريك مرآتي العين صادقة
فاجعل لنفسك مرآة من الفكر
ولكننا نراه من جهة اخرى يضعف قيمة هذا العقل في ادراك
اليقين اتمشيا مع شكه فيقول :
اما اليقين فلا يقين وانما
اقصى اجتهادي ان اظن واحدا
ويقول :

ويعتري النفس انكار ومعرفة
وكل معنى له نفسي واجباب
رأيه في الله تعالى :

يؤمن ابو العلاء بوجود الله كما قلت لا وبانه الاله الواحد الازلي
الابدي الخالق الباري المصور المعبد المبدي المنزه عن صفات الحوادث
كما يتبين لك من افواه الاتية الطافحة بالايمان والخضوع ولكنه حين
يحاول الدخول كغيره في معرفة كنه الذات القديمة القائمة بلا مكان
ولا زمان يكل عقله كما كت عقول الاولين والآخرين .

اما الوجدانية فيقول فيها :

بوحدانية العلام دننا
فدعني اقطع الايام وحدي
وفي ازلية الله تعالى وابديته يقول :

يموت قوم وراء قوم
ويثبت الأول العزيز
يجوز ان تبطئ المنايا
والخلد في الدهر لا يجوز
وفي تصرف الله في خلقه يقول :

إذا قيل غال الدهر شيئاً فإنا يراد له الدهر والدهر خادم
وينزه الله عن صفات الحوادث ويشير إلى الخطأ في قياس أعماله
وصفاته سبحانه على شيء من أعمالنا وصفاتنا حيث يقول :
والله أكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صاراً
وتراه يخشى سوء المصير بعد الموت فيقول بلسان المؤمن الخائف
المتأفف من الحياة :

إن كان تقلي من الدنيا يعود إلى

خير وأرحب فانتقني على عجل
وإن علمت مالي عند اخرتي شراً واضيق فانسأرب في الاجل
ومن ابدع معانيه واعمقها بيتان يشير فيهما إلى قدرة الله تعالى
على ابداع الحياة من المادة التي هي في الحقيقة عرض من الاعراض
لا يصبح جوهرأ الا بتلك القدرة فاذا زايته عاد عرضاً ويلمح فيها
إلى التحول الذي تصير اليه ذرات الجسد الانساني بعد الموت وإلى
حظ كل انسان في هذا التحول حيث يقول :

وإن حصلت بحمد الله في خرف

يقضي الطهور فانسي شاكر راضي
جواهر الفتها قدرة عجب وزايلتها فصارت مثل اعراض
فهل تصدر كل هذه الاقوال الا عن مؤمن ؟ ولكن المعري
عندما يحاول ان يتعمق كالفلاسفة في تصور معنى تنزيه الله عن الزمان
والمكان يتشوش ويضل ويأتي بما يناقض كلامه السابق فيقول :

قلتم لنا خالق عليم قلنا صدقتم كذا نقول
زعمتموه بلا مكان ولا زمان الا فقولوا
هذا كلام له خبيء معناه ليست لنا عقول

ولعمري ان عقولنا هي التي اتفقت كما رأيت على ان الله تعالى لا يحده مكان ولا زمان ولو قالت بغير هذا لخرجت عن المنطق السليم .
وعقل المعري نفسه حكم بذلك كما رأيت من قوله « والله اكبر لا يدنو القياس له » ولكن الرجل كما قلنا لا يعتمد كالحكماء على بحث منظم يتاح له فيه ان يجمع شوارد افكاره ويؤلف منها نتيجة حاسمة وانما هي خطرات يلقيها فتأتي متناقضة ولا يجوز ان تتخذ اساساً لمعرفة آرائه الفلسفية .

وكذلك قل عن رأيه في الروح لاننا نسمعه يقول :

اما الجسوم فللتراب مآلها وعييت بالارواح اني تذهب
ويقول :

روح اذا اتصلت بجسم لم يزل هو وهي في مرض الفناء المكمد
ان كنت من ريح فيا ريح اسكني
او كنت من نار فيا نار اخدي

وقوله :

ان يصحب الروح عقلي بعد مظعنها
لموت عني فأجدر ان ترى عجبها
وان مضت في الهواء الرجب هالكه

هلاك جسمي في تربي فواشجبا

نسمع هذه الاقوال فلا نستطيع ان نستخرج منها شيئاً صريحاً مفهوماً سوى ان نقول ان الرجل يشير اشارة الى ان الروح شيء غير الجسد وانها تتصل به فتقاسي هي الم الجبس ويقاسي هو ألم الحياة وانه لا يدري ما هي الروح وتجده القافية الى افتراض كونها ريحاً او ناراً وانه لا يدري مصير الارواح وانه يميز بين الروح والعقل

بدون ان يبين وجه هذا التمييز . وهذه على كل حال اراء ولكنها غير مبنية على دراسة صحيحة ولا منتجة لنتيجة مفهومة .

رأيه في البعث والحشر :

اما رأيه في البعث وحشر الاجساد فمواطن الصراحة فيه اكثر والكلام فيه اظهر والذي نستنتجه من مجموع اقواله ان الرجل متردد في الايمان بالبعث وان كان لا يراه مستحيلا على قدرة الله تعالى وانه يشك في البعث الجسدى وفيما جاء عن وصف الجنة والنار . تعلم هذا من طابع السخرية الذي طبع به رسالة الغفران وتمهسه من يحمل شعره . فيينا تراه يقول خائفا من يوم الحشر :

واعجب ما نحشاه دعوة هاتف اتيمّ فهبوا يا نيام الى الحشر
فيا ليتنا عشنا حياة بلا ردى يد الدهر او متنا بما تابلانشر
ويقول في قدرة الله على بعث الاجساد :

اذا ما اعظمي كانت هباء فان الله لا يعيبه جمعي

ومتى شاء الذي صورنا اشعر الموت نشورا فانشر

قديمكن البعث ان قال المليك به وليس منا لدفع الشر امكان
نراه من جهة اخرى ينجح الى شكه في البعث فيقول :

اما القيامة فالتنازع شائع فيها وما حثيئها اصحار
والجهل اغلب غير علم اننا نفنى ويبقى الواحد القهار
ويقول :

اتنى اشياء كثير شجونها لها طرق اعيا على الناس سرها
تحالف الاشباع في عقب الردى وتلك امور ليس بدرك عبرها

ثم يقول مناقضا قوله الاول في قدرة الله على خلق الحياة من
التراب وجمع الاجزاء بعد تفرقتها
لو كان جسمك متروكا بهيئته بعد التلاف طمعنا في تلافيه
ويقول :

تخطمنا الايام حتى كأننا زجاج ولكن لا يعادلنا سبك
ثم تراه يتجبر بين الشك واليقين في امر البعث فيرجح الايمان
الذي ينجيه على الكفر الذي يرديه فيقول

قال المنجم والطبيب كلاهما لن تبعث الارواح قلت اليكما
ان صح قولكما فليست بخاسر او صح قولي فالحسار عليكما
ويترفع ابو العلاء عن تهاتر القائلين بحياة الافلاك وعقول
الكواكب فيقول متبهكما

العالم العالي برأي معاشر كالعالم الهادي يحس ويعلم
زعمت رجال ان سياراته تسق العقول وانها تتكلم

وكذلك يكذب القائلين بتناسخ الارواح فيقول

يقولون ان الجسم تنقل روحه الى غيره حتى يهذبه النقل
فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة اذا لم يؤيد ما اتوك به العقل

هذا ما رأيت ان اذكره لك من مشاركات ابي العلاء في الاراء
الفلسفية ولا يتسع المقام لاكثر من ذلك ولو كانت الكلام في ادب
ابي العلاء لذكرت لك من بدائعه شواهد تسلب الاسباب فانه لم
يترك ناحية من نواحي الحياة النفسية والاخلاقية والاجتماعية الا
وعرض لها في شعره بوصف رائع وتحليل دقيق ونقد عميق فأبو العلاء
عظيم في هذا وفي شاعريته الفياضة لا في فلسفته الغامضة المتحيرة .

رسالة الغفران :

إذا شئت ان تعلم بكلمة واحدة ما هي رسالة الغفران فأني اقول لك : ان رسالة الغفران هي كومة من اشقات اللغة والشعر والادب والتاريخ والفلسفة والشك والسخرية والمهكم والايام والكفر والاحاد جمع على صعيد واحد من غير تنسيق ولا ترتيب. بل قل : ان رسالة الغفران هي ابو العلاء وابو العلاء هو رسالة الغفران . وقد اشتهرت رسالة الغفران في العصر الحاضر اشتهارا لم تعرفه من قبل لاسباب كثيرة اهمها : ان الناس في هذه النهضة العربية الحديثة توفروا على دراسة الفلسفة وطفقت عليهم ، كما هي العادة في مطلع كل نهضة علمية ، موجة جديدة من الشك فأرأوا في الرسالة هذا الشك الذي يملك عليهم عقولهم . ثم عرفوا بعد ذلك (الكوميديا الالهية la Divine Comédie) التي وضعها (دانتي Dante) في القرن الثالث عشر وكان لها دوي في آفاق الادب فأرأها اشبه شيء برسالة الغفران بل عرفوا انها بلا ريب مأخوذة عنها فازداد إعجابهم بابي العلاء واقتخارهم به فكان كل ذلك سببا في اشتهار رسالة الغفران والعناية بدراستها .

لقد كتب ابو العلاء هذه الرسالة التي هي اشهر رسائله واكبرها في اوائل القرن الخامس وهو في الحادية والستين من عمره وقد بلغ اكل اطوار الحياة فهي ترجم عن تفكيره في هذا العزم وها اني اخلصها لك لتلم بها الماما .

السبب في وضع هذه الرسالة ان الشيخ علياً بن منصور الحلبي المعروف بابن القارح كتب الى ابني العلاء رسالة طويلة اراد منها ان يتصل به ويعرفه بنفسه ويوقفه على فضله فأتى في سياق الكلام على ذكر كثير من العلماء والادباء والشعراء والزنادقة والمحدثين والصوفية وعرض لكثير من المباحث وطلب الجواب عليها فاجابه ابو العلاء على رسالته هذه برسالة طويلة هي رسالة الغفران .

يبدأ ابو العلاء بالثناء على ابن القارح ويدعوه بالجنة ويتصوره داخلها وياخذ من هنا بوصف الجنة واشجارها وانهارها وكؤوسها واباريقها وسمورها وحورها ثم يصور ابن القارح متنقلاً في رياضها يتحدث الى كثير من الادباء والشعراء كالأعشى وزهير وعبيد والنابعين ولييد وحسان بن ثابت وغيرهم ممن كتبت لهم المغفرة ويسأل كل واحد منهم (بم غفر لك) فيجيبونه بما كان من سبب المغفرة ومن هنا جاء اسم الرسالة .

ويتخذ ابو العلاء من هذا الحوار الذي يجري بين ابن القارح وهؤلاء الشعراء وسيلة لابتداء رأيه في كثير من المباحث اللغوية والنحوية والادبية ويستشهد بقطع من شعر هؤلاء الشعراء ليجعل البحث دأراً عليها . ثم يتصور ابن القارح متوسلاً لخزنة الجنة بالقصائد والمدائح ليتمكنه من دخولها فيرد خائباً ثم يلاق حمزة فيطلب منه الشفاعة فيدله على (علي) فلا يقضي له ارباً ثم يصل الى (فاطمة) ومنها يتوصل الى رسول الله فيشفع له ويمر على السراط ثم يدخل

الجنة. ويعود ابو العلاء لوصف الجنة ومجالس الانس والطرب ورقص
الخور فيها ثم يتخيل ابن القارح زائراً جنة العفاريت مستطلعاً احوالها
متحدثاً الى الجن ناشداً ومستنشداً اشعارهم فيذكر اشعاراً غريبة
تليق ان تكون من كلام الجن والعفاريت ، ولا ريب في انها من نظم
ابي العلاء . ثم ينتقل بابن القارح الى جهنم فيرى ابليس ويحاوره
وبشار ابن برد وامرئ القيس وعنترة وطرفة والمهزلي والاخلط
والمهلل والشنفري وغيرهم فيحدثهم ويصف عذابهم ثم يرجع بابن
القارح الى قصره في الجنة . وكل هذا الوصف من اوله الى آخره
مملوء بالتهكم طافح بالسخرية وبهذا ينتهي الجزء الاول من الرسالة .
ثم يرجع ابو العلاء الى تكملة جوابه لابن القارح ولو اردنا ان
نوضح لك ما في هذا القسم لطال بنا الكلام ولكننا نقول لك بايجاز
ان ابا العلاء عرض فيه ، لذكر جميع ما اشار اليه ابن القارح في رسالته
وافاض في الجواب وضمن كلامه مباحث ادبية وشعرية ولغوية وفلسفية
فلم يترك ادبياً من الادباء المعروفين ولا شاعراً من الشعراء المشهورين
ولا صوفياً ولا زنديقاً ولا مذهباً من مذاهب الحلولية والتناسخ الا
واتى على ذكره بلمحة موجزة وكان في كل ذلك يسير في البحث بقوة
توارد الخواطر وتداعي الافكار من غير تنسيق ولا ترتيب فيبدأ
بذكر وفاة ابن القارح ثم ينتقل الى ذكر طبائع النفاق ويخرج الى
ذكر الاتحار والموت وفضله وشكوى الادباء فيذكر التنبي ودعبل
وابا نواس ثم يذكر الدهر ومعناه وحكم من يسبه ويخلص الى

ذكر الزندقة والزنادقة وبعد منهم بشار بن برد وابانواس وصالح بن
عبد القدوس ويتوصل من هنا الى ذكر من ادعوا الربوبية وذكر
القرامطة والوليد بن يزيد ثم يذكر الصوفية والحلولية والتناسخ
ويستطرد الى ابن الرومي وابي تمام وابي مسلم الخراساني وعلي بن ابي
طالب وينتقل الى ذكر الزواج والخدم ثم يذكر الخمر وهكذا لا يترك
أبو العلاء خاطرا يمر في باله بحكم تداعي الافكار إلا ويعرض له بكلمة
عجلى من غير تدقيق ولا تحقيق ، شأنه في كل ما كتب ونظم .
اذا عرفت هذا كله ورجعت الى ما قلته لك في مطلع الكلام
عن ابي العلاء تجد فيه الحق كل الحق والانصاف كل الانصاف .

الغزالي

٤٥٠ - ٥٥٥

نوطت:

يأبى بعض مؤرخي الفلسفة ان يعد الغزالي من جملة الفلاسفة لان مجهوده في نطاق الفلسفة قد انحصر على زعمهم في الناحية السلبية التي كانت اقصى غاياته فيها هدم الفلسفة وتسفيه الفلاسفة حتى استحق بهذا الدفاع عن الدين ان يلقب (بمحنة الاسلام) . ولعمري ان هذا المنكر ليدلنا بانكاره هذا على انه لم يعرف من نتاج الغزالي سوى كتاب واحد هو (تهافت الفلاسفة) ولو كان مطلعاً على كل ما كتبه الغزالي في مباحث الفلسفة الكبرى لما تهافت على هذا الانكار . والحق الذي لا ريب فيه ان الغزالي عالم من اكبر علماء المسلمين وفيلسوف من اعظم الفلاسفة الالهيين بل هو في علوم الدين قد ياتي في المرتبة الثانية ، واما في الفلسفة فيأتي في الطليعة بين اكابر فلاسفة العالم .

وبعد فهل يمتنع على علماء الدين واللاهوت ان يكون لهم رأي فلسفي ، والفلسفة كما تعلم ليست الا النظر العقلي في حقائق الوجود؟ واذا اتفق ان كانت نظرة الفيلسوف الى الوجود متفقة مع احكام الدين فهل يلزم عن ذلك ان تخرجه من عداد الفلاسفة؟ واذا انكر هذا الفيلسوف رأي فيلسوف اخر في مبحث من مباحث الفلسفة وابطله وسفنه ، كما فعل ارسطو مع افلاطون في نظرية المثل فهل

يقتضي ذلك ان نعتبر جميع نتاجه سلبيًا محضًا من غير ان نلاحظ ما في ذلك انتاج الضخم من فلسفة ايجابية صحيحة كانت بعض نظراتها ولا تزال عماد الرأي او موضع المناقشة عند اكابر الفلاسفة المعاصرين الذين جاءوا بعد الف سنة ؟

وان سألت ما الذي حمل هؤلاء المنكرين على هذا الرأي اجبتك حملهم عليه امران : الاول انهم رأوا ان الغزالي لم يشتغل بالفلسفة الا لنصرة الدين . والثاني - ان الغزالي نفسه قد صرح في كتابه (تهاوت الفلاسفة) بانه لم يرم فيه الى تكوين فلسفة ايجابية وانما اراد الوقوف من الفلاسفة مرةً ما سلبيًا حيث يقول : (ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن ان مسالكهم نقية من التناقض ببيان وجوه تهاوتهم فلذلك انا لا ادخل عليهم الادخول طالب منكر لادخول مدع مثبت فابطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا به بالزمامات المختلفة) . ولكن هذا القول الذي ورد في مقدمة كتاب وضع الرد على بعض آراء الفلاسفة لا ينبغي ان يصدنا عن ان نستخرج من ثنايا هذه الردود نفسها ومن كتبه الاخرى فلسفته الايجابية التي ابتكرها وسماها على كثير من رجال الفكر .

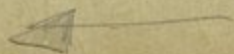
لقد ابدى لنا الغزالي آرائه في (المعرفة) بوضوح ودقة لا يقبلان شأنًا عن خير ما جاء به اكابر الفلاسفة في العصور الحديثة . وابدى لنا آرائه في الوجود والخلق وقانون العلية ووضح لنا آراءه في الاخلاق وبسطها بسطًا قل نظيره في جميع ما كتب العلماء والمتفلسفون . فمن هو اجدر باسم الفيلسوف من رجل عرض اباحث الفلاسفة الثلاثة الكبار وهي « المعرفة والوجود والاخلاق » فاشبهها

Knowledge
existence
& morality

درسا وتحصيما؟ وهل ينعنا اتفاق آرائه الفلسفية مع احكام الدين ان ندرك ونعترف بانها نظرات عقلية عميقة ليس لا كابر فلاسفة العالم ما هو اجدر منها بوصف الحكمة؟

واما قولهم انه اراد هدم الفلسفة فهو وهم سرى اليهم بما ذكرنا ومن قلة انعام النظر في جميع اقواله. فالغزالي لا يمكن ان يفكر بهدم الفلسفة من حيث هي فلسفة ما دام يعرف اكثر من سواها انها تركز على النظر العقلي الخالص وهو الذي يدين بشريعة تحكم العقل في النص وتجعل له حق تأويله عندما يتنافى مع الحكم العقلي القاطع ولكن الغزالي اراد نقض بعض الآراء الفلسفية الباطلة التي تنافي العقل والدين معا. فهل يعد تعرض فيلسوف متأخر لرأي فيلسوف متقدم وابطاله، هدمًا للفلسفة من اساسها؟

ان الفلسفة لا تنحصر في الامور التي انكرها الغزالي كما تعلم وها نحن نراه يحمل على الجهال الذين ينكرون كل نظر علمي ويصنهم بانهم اضر على الدين من اعدائه حيث يقول في مقدمة كتاب التهافت « ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء ميينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات. ثم يقول: ليعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق الاسلامية على ثلاثة اقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كسميتهم صانع العالم تعالى « جوهرًا »... والقسم الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس وان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس. وهذا الفن ايضا لسنا



نخوض في ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ... ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف امره ، فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبة فمن يطلع عليها ويتحقق ادلتها اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يستوب فيه وانما يستريب في الشرع . وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه اكثر ممن يطعن فيه بطريقه ، وهو كما قيل « عدو عاقل خير من صديق جاهل ... » ثم يقول : « ان البحث في العالم عن كونه حادثا او قديما . ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كثرة او بسيطا او مشمنا او مسدسا وسواء كانت السماوات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوا او اقل او اكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان فالقصد انها من فعل الله فقط كيفما كانت . والقسم الثالث ما يتعلق به النزاع باصل من اصول الدين كالتقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد والابدان فقد انكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي ان يظهر فساد مذهبه فيهِ دون ما عداه .

هذا ما يقوله الغزالي فهل رأيت فيه انه يريد هدم الفلسفة من اساسها؟ وهل رأيت فيه استخفافا بالنظر العقلي ام رأيت فيه الاحترام كل الاحترام للعقل والتشجيع كل التشجيع على العلماء الذين يصادمون حكم العقل؟

میان :

هو ابو حامد بن احمد الغزالي من مدينة طوس في خراسان .

وقيل في سبب تلقينه بالغزالي ان اباہ كان صالحا ورعا لا ياكل الا
من كسب يده في غزل الصوف فلقب بالغزالي بالتشديد وقيل انه
الغزالي بالتخفيف نسبة الى بلدة تسمى غزاله. ولما ادرك والده الموت
اوصى به وباخيه احمد الى صديق له من الصوفية وامره ان يعلمها
فلما مات عمل الرجل براهه وانفق عليهما في سبيل التعليم كل ما خلفه
أبوهما ولما نفذ باجمعه ارشدهما للدخول في احدى المدارس وكان
نظام المدرسة يكفل للطالب القوت والتعليم ففعلا واتيح لهما بعد
ذلك ان يكونا من اعظم علماء الاسلام. تلقى الغزالي طرفا من
العلوم في طوس وجرجان ثم نزع الى نيسابور واتصل بالامام «ابي
المعالى الجويني» امام الحرمين ولازمه في المدرسة النظامية التي انشأها
نظام الملك فظهرت آيات نبوغه، حتى اخذ يساعد امام الحرمين في
تلقين العلوم للطالب. وانكب على درس المذاهب وخرافاتهما والمنطق
والفلسفة. ولما توفي امام الحرمين عهد اليه بالتدريس في المدرسة
النظامية فاقام على التدريس اربع سنوات ثم اصيب باضطراب
نفساني من فرط الدرس والبحث وسوء المهضم او غير ذلك حتى اعتقل
لسان، فترك التدريس وعهد به الى اخيه وفارق بغداد سائحا وقصد
الى دمشق فاقام فيها سنتين منقطعا الى الخلوة والعبادة على طريقة
المتصوفين ثم رحل الى القدس ومنه الى الحجاز حاجا ثم ذهب الى
الاسكندرية ثم قفل راجعا الى طوس واستغرقت هذه الرحلة عشر
سنوات والفرح لخالها كتابه «احياء علوم الدين». ثم كلفه فخر الملك
ان يعود الى التدريس فأذعن كارها ثم استعفاه ورجع الى طوس
وانشأ فيها الى جانب داره تكية للتصوف والتدريس وما زال مقبلا

على العبادة والتدريس حتى لقي الله تعالى .

مؤلفاته :

للغزالي مؤلفات كثيرة تربو على السبعين واهمها :

١ - مقاصد الفلاسفة : وهو الذي تولى فيه بسط آراء الفلاسفة

اليونانيين ومن جوارهم من العرب ولم يتعرض فيه لشيء من النقد مطلقا . وقال ان غايته من وضعه ان يهد المرء عليهم بتحقيق اطلاعه التام على مذاهبهم .

٢ - تهافت الفلاسفة : وهو الذي يتولى به الرد على الفلاسفة في

عشرين مسألة وسيأتيك بيان اهم ما فيه .

٣ - احياء علوم الدين : وهو اعظم كتبه واكبرها . بحث فيه

عن جميع ما يأمر به دين الاسلام من الاحكام بحثا فلسفيا مطولا وجعله على اربعة اقسام :

قسم (العبادات) وفيه يذكر العلم وقواعده والعقائد والعبادات وحكمها واسرارها .

وقسم (العادات) وفيه بيان لاداب الاجتماع على اختلاف

انواعها . وقسم (المنجيات) وفيه بحث عن اسباب النجاة من طريق التصوف والتوبة والزهد والصبر والتوكل والمحبة . وقسم (المهلكات) وفيه اعظم بحث وتحليل للاخلاق واسرارها وآفاتنا وشهوات النفس ونزواتها وطرق معالجة كل ذلك .

٤ - المنتقد من الضلال : وهو رسالة عرض فيها لبيان ما اعتراه

من الشكوك وكيف خرج منها الى اليقين وكيف اشتغل بدراسة

مذاهب الفرق حتى وجد الحق من بينها عند الصوفية واستطرد فيه
لذكر النبوة والوحي والحاجة اليهما .

٥ — الجامع العوام عن اصول الكلام : واسمه يدل على موضوعه .
وقد حدثنا فيه عن مراتب الايمان : الايمان بالبرهان والادلة
العقلية وذكر ان هذا لا يبلغه إلا قليل من الناس . والايمان
بواسطة علم الكلام وهذا من شأن العلماء . والايمان بالتلقي بمن يوثق
بهم كالعلم والمربي والوالي بلا برهنة ثم ايمان العامة .

٦ — ايا الولد : رسالة ضمنها نصائح في الاخلاق والعلم والعمل
والاخلاص في العبادة وحب الخير للناس وتحصيل العلوم وعرض
فيها لذكر المناظرة وبيان آدابها وآفاتهما ونصح فيها بالانصراف عن
الامراء والسلاطين والترفع عن عطاياهم لانها تؤدي الى التسامح
معهم في الباطل .

اسلوبه : اسلوب الغزالي هو السهل الممتنع لانه وان بدا لك
كالغدير تسلسلا وصفاء والشمس وضوحاً واشراقاً فهو البحر عمقاً
والسيل اندفاعاً والسحر بياناً والمنطق تحليلاً وتدليلاً فما اتبع لأحد
من كتاب الفلسفة بلغة الضاد ان يبسط دقائقها هذا البسط بلغة يفهمها
العالم والجاهل على السواء كما بسطها الغزالي ولا قدر لأحد من
الباحثين في خفايا النفس واسرار الاخلاق والطبائع ان يفوقه في
الدقة والتحليل .

رأيه في المعرفة : رأي الغزالي في المعرفة هو في منتهى ما بلغته
فقول الفلاسفة المحدثين من السمو والنضوج فقد سبق هذا الرجل

عصره ووصل بخطوة واحدة الى ما انتهت اليه الفلسفة بعد ستة
عصور . تعرف هذا إذا قارنت بين آرائه و آراء الفيلسوفين
(ديكارت وكانت) في بحث المعرفة .

من الشك الى اليقين : يقول الغزالي : ان التعطش الى دراك
حقائق الامور كان دأبه ودينه . وقد حاول ان يعرف حقيقة
الفطرة التي يكون عليها الانسان قبل الاعتقادات العارضة فيصلى الى
العلم النقي الذي لا يتطرق اليه ريب ولا يجد العقل موضعاً للشك
فيه . ولما امتحن علومه لم يجد من بينها علماً يبلغ هذه المرتبة من
اليقين إلا الحسبات والضروريات ولكنه تأمل المحسوسات فلم يجد
فيها اماناً لأن العين قد تخدع فترى الظل ساكناً وهو متحرك وترى
الكوكب صغيراً وهو اكبر من الارض . ورأى ان الذي كذب
الحس وعرف خداعه هو العقل . ولما بطلت ثقته بالمحسوسات لم يبق
لديه إلا العقليات والضروريات . ثم حاول ان يشكك نفسه في هذه
العقليات فرأى انه كان واثقاً بالمحسوسات حتى كذبها العقل ولو لا
العقل لأستمر على تصديقها ولعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر اذا
تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى العقل فكذب الحس في حكمه
وتوقف عقل الغزالي في الجواب وتأييد الشك والاشكال عنده بما
يراه النائم في منامه فانه يرى اموراً يعتقد انها حقائق لا شك فيها ثم
يظهر له عند اليقظة انها لم تكن إلا احلاماً فقال لنفسه : (كيف
تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس او عقل هو حق
بالاضافة الى حالتك لكن يمكن ان يطرأ عليك حالة تكون نسبتها
الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك وتكون يقظتك نوماً بالنسبة

اليها فاذا وردت تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات
لا حاصل لها .

وهكذا تقوى الشك عنده حتى انه قال عن نفسه انه بقي شهرين
على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال . ثم وقر في
نفسه بعد انعام النظر انه لا يقين إلا في الضروريات الاولية وانه
لا سبيل الى الشك في صحة هذه الضروريات ولا سبيل الى طلب
البرهان عليهما .

ولكنه ظل مع ذلك قليل الوثوق بقدرة العقل التامة على ادراك
كنه الحقائق ولذلك تراه في كثير من مباحثه ينبه الى الوهم الذي
يفعل فعله في العقول فيحول دون ادراكها لحقائق الامور .

العقل والادراك العظمي :

أما رأيه في تكوين المعاني والافكار الكلية فخلاصته ان هذه
المعاني منشؤها العقل والحس وان الحواس تأتي بالمدرجات مجموعة فيتناولها
العقل بالتفصيل والمقارنة ويتوصل بها الى تكوين الافكار والمعاني الكلية
ولا يريد التعزالي بهذا ان ينكر وجود كل ادراك عقلي لا يعتمد
على الحواس بل يريد ان هذا النوع من الادراك العقلي يستند الى
الحواس . ويقول : ان العقل قد يحكم بثبوت شيء لا اشارة اليه ولا
وضع ولا يكون منشؤه الحس وهو المعقول في نفسه لا المدرك في
المواد . وفي هذا يطابق كلامه كلام (كانت) عن تكوين المدرجات
العقلية من غير طريق الحواس .

واخيراً يرى التعزالي ان للعقل حدوداً لا يتعداها في المعرفة
وبيين ان من الامور اموراً لا تصل الى ادراكها العقول وهي

الامور الغيبية ولا سيما ما كان منها متعلقاً بكنهه ذات الله وكنهه صفاته وكيفية الخلق والتدبير . وفي هذا ايضاً يطابق رأيه رأي (كائنات) مطابقة تكاد تكون حرفية

والى هنا يظل كلام الغزالي في اساس المعرفة وطرائقها وحدودها واضحاً . ولكنه عاد كما علمت بعد التزامه طريقة التصوف يقول ان الحقيقة لا تعرف إلا بالتصوف . ولكنه لم يوضح لنا هذه الحقائق التي وصل اليها ولا كيف وصل اليها . وقد بينت لك في مبحث الصوفية ان هذا النظر التصوفي لا يدرك سره وحقيقته إلا اربابه فليس لنا ان ندخل في نطاق تحقيقه في كتاب يعرض الآراء الفلسفية وتاريخ الفلسفة على اساس النظر العقلي المشترك . والنظر الصوفي خاص بالصوفيين فلا سبيل الى بسطه إلا بلسان اهله .

رأيه في الوجود :

ان الغزالي يرى ان الله تعالى هو الاله الواجب الوجود القديم الازلي الواحد النور الصمد المنزه عن التركيب والتقسيم وعن كل ما يشبه الحوادث ، وهو حي ، علم ، حكيم ، قادر ، مرید ، مختار متصف بكل صفات الكمال

وانه خلق العالم من العدم المحض ويتولى تدبيره بعناية تدبيراً يتناول الكليات والجزئيات فلا يغيب عن علمه ولا يخرج عن ارادته شيء من امور الخلق . هذه خلاصة آرائه في الوجود والخلق والتدبير وستجدها مفصلة في المبحث الاتي الذي نشرح به المسائل التي انكرها على الفلاسفة .

المسائل التي انكرها على الفلاسفة :

ان المسائل التي انكرها على الفلاسفة وجعلها موضوع كتابه « تهاوت الفلاسفة » هي عشرون مسألة اهمها :

- ✓ ا - في ابطال مذهبهم في ازالة العالم وابدئته .
- ✓ ب - في ابطال اقوالهم عن كيفية خلق العالم ومراتب الخلق والصدور والعتول ونفوس السموات .
- ✓ ج - في ابطال قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات .
- ✓ د - في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات .
- ✓ هـ - رده عليهم في مسألة البعث وحشر الاجساد .

رده على ازالة العالم وابدئته :

يذكر الغزالي ان جمهور الفلاسفة الالفين قالوا بقدم العالم وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولاه ومساوقا معه غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس ، وان تقدم الباري تعالى على العالم هو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان . ويبسط ادلتهم على ذلك بسطا وافيا شأن العالم الراسخ الراسي على صخرة الحق المتمكن من قوة البرهان لا شأن الضعيف الذي يحمله الخوف على ان يطوي بعض براهين خصمه او يذبح عليها حجبا من الغموض والابهام . واليك خلاصة رده عليهم :

يقول لهم - انكم تقولون لا يمكن حدوث حادث من قديم مطلقا لان القديم اذا لم يصدر عنه العالم ثم صدر فلا بد لهذا الصدور من مرجح فمن هو محدث هذا المرجح ؟ وتقولون لم لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن ان يحال ذلك على عجز القديم عن الاحداث

ولا على استحالة الحدوث ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم
تجدد غرض . ولا ان مجال على فقد آله ثم على وجودها . ولا ان
يقال انه صار مريدا بعد ان لم يكن مريدا لان حدوث الارادة في
ذاته محال .

هذا ما تقولونه ولكن : لم تنكرون على من يقول ان العالم
حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه واقتضت
ان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يتسدىء الوجود
من حيث ابتداء وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث وانه في
وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة التنبؤية ؟ فما المانع لهذا الاعتقاد
وما الخيل له وهل من ضرورة عقلية تنضي بهذه الاستحالة ؟

الزمان والمكان

ثم ياتي الغزالي بحجتهم القائلة ان الله تعالى قبل خلق العالم كان
قادرا على الخلق فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك ان كانت
متناهية صار وجود الباري متناهي الاول وان كانت غير متناهية
فقد انقضت مدة فيها امكانيات لا نهاية لاعدادها . فيقول لهم في
جواب هذا الاشكال :

ان الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان اصلا ، وما تصوركم
وجود الزمان من قبل خلق العالم الا من عجز الوهم فان الوهم يعجز
عن فهم مبتدأ الام مع تكرر « قبل » له وذلك « القبل » الذي لا ينفك
الوهم يظن انه شيء محقق موجود هو الزمن . وهذا العجز في الوهم

كعجزه عن ان يتصور تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا الأعلى
سطح له « فوق » فيتوهم وراء العالم مكانا اما ملاء واما خلاء . و اذا
قيل له ليس فوق سطح العالم « فوق » ككل الوهم عن الازعاج .
و الوهم في تقديره فوق العالم خلاء محطىء . لان الخلاء هو بعد لا
نهاية له والخلاء في نفسه غير مفهوم . والبعد تابع للجسم فاذا كان
الجسم متناهيا كان البعد التابع له متناهيا فانقطع الخلاء فثبت ان
ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء ولكن الوهم لا يدعن لقبول هذا
ثم يقول : وكما جاز ان يكون الوهم في تقدير (البعد المكاني)
محطئا فكذلك يكون محطئا في تقدير (البعد الزماني) فالبعد المكاني
تابع للجسم والبعد الزماني تابع للحركة . لان البعد المكاني هو
عبارة عن امتداد اقطار الجسم . والبعد الزماني هو عبارة عن امتداد
الحركة ، وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات
(بعد مكاني) وراءه ، فقيام الدليل على تناهي الحركة يمنع من تقدير
(بعد زماني) وراءها .

وهكذا يبسط الغزالي فكري الزمان والمكان ويعتبرهما
مخلوقين بخلق العالم وتحريكه ويرى انه لا يصح ان تكون قضية
الزمان والمكان اساسا للبرهنة على قدم العالم . وهو فيما ذكره عن
اثر الوهم في تصور البعد المكاني والبعد الزماني يسمو على اهل عصره
وينفذ بنظره الى نفس ما انتهى اليه عقل الفيلسوف الاكبر « كانت »

بعد الغزالي بسبعة عصور حتى ليكاد كلاهما في هذا الباب يكون متفقاً تماماً تماماً بالمعاني والالفاظ . وها نحن نذكر لك ملخص ما قاله « كانت » لتؤمن بما قلناه عن عبقرية الغزالي .

يقول كانت : بعد ان يبين عجز العقل عن تحطيط دائرة الظواهر والدخول في عالم الاشياء في ذاتها وحيثقتها العليا على ما ذكرنا لك عند الكلام عن ابن سينا ورأيه في المعرفة « اذا حاول العقل ان يحكم هل العالم محدود ام لا نهائي من حيث المسكان وقع في تناقض واشكال لانه يجد نفسه مضطراً لرفض الفرضين كليهما . فنحن من جهة نتصور من وراء كل حد شيئاً ابعد منه وهكذا الى ما لا نهاية ومن جهة اخرى يتعذر علينا ان نتخيل اللانهاية في ذاتها . كذلك لو حاول العقل ان يعرف هل كان للعالم ابتداء زمني وقع في الاشكال نفسه لاننا لانستطيع ان نتصور الازلية التي ليس لها نقطة ابتداء كما اننا لانستطيع ان نتصور لحظة ماضية نسميها بده الزمن اذ لا يسعنا الا ان نتصور انه قد كان قبل تلك اللحظة الاولى شيء وكذلك لو تساوى العقل هل لسلسلة العلة والمعلول بده امكنه ان يجيب بالايجاب والذمني ثم يقول كانت : هذه مشاكل لا يمكن للعقل ان يخلص منها الا اذا ادرك ان الزمان والمكان والعلة ليست الا وسائل اوجدناها بنظرتنا لنتمكن من الادراك الحسي والادراك العقلي » .

فتمام هذا التوافق العجيب بين كلام الغزالي وكلام كانت فهل
أخذ الثاني عن الاول ام هو الحق الذي تتلاقى عنده العقول السليمة
في مجالات التفكير الصحيح؟ ومهما يكن الامر فلك ان تفاخر بسبق
الغزالي والفضل للمتقدم .

ثم يناهش الغزالي اقوال الفلاسفة في « تخصيص الارادة » فيقول :
فان قلتم لم نخصص الله الارادة بوقت دون وقت في احدات العالم ؟
قلنا في جواب ذلك : ان العالم انما وجد حيث وجد وعلى الوصف
الذي وجد به بالارادة القديمة . والارادة صفة من شأنها تمييز الشيء
عن مثله ولولا ان هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة فقولكم لم
اختصت الارادة باحد المثلين هو كقول القائل : لم اقتضى العلم
الاحاطة بالمعلوم فيقال له العلم عبارة عن صفة هذا شأنها . وكذلك
الارادة عبارة عن صفة هذا شأنها في تمييز الشيء عن مثله . وعدم
تصوركم معنى هذه الارادة بالنسبة الى الله تعالى اتى من وهم مقايستكم
ارادة البشر بارادة الله وهذه المقايسة فاسدة لانها تضاهي المقايسة
بين علمنا وعلم الله ، وعلم الله يفارق علمنا بامور كثيرة . واستبعادكم
لمعنى الارادة هو « من عمل الوهم وهو مثل قول القائل : كيف
تكون ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا
منفصلا هذا لا يعقل . لانني لا اعقله بحق نفسي . فيقال له : هذا عمل وهمك
امادلة العقل فقد سافت العقلاء الى التصديق بذلك وانتم بتم تكرون على من
يقول : دليل العقل ساق الى اثبات صفة الله تعالى شأنها تمييز الشيء عن مثله ؟
واخيرا يعود الى حدوث العالم وقدمه فيقول لهم : لقد استبعدتم
حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم

حوادث ولها اسباب فان قلتم الحوادث استندت الى حوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقد عاقل ولو كان ممكناً لاستفنيتم عن الاعتراف بالصانع . واثبات واجب الوجود . واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذاً على اصلكم من تجويز حادث من قديم .

ولو اردنا ان نذكر جميع ادلة الغزالي على حدوث العالم لطال بنا المقام فارجع اليها اذا سئلت في كتابه .

امرية العالم :

اما رايه في ابدية العالم فهو يختلف عن رايه في ازليته فهو لا يحيل ان يكون العالم ابدياً لو ابقاه الله تعالى ابدأ . إذ ليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ولكن من الضرورة ان يكون له اول فالعقل يجوز بقاء العالم ويجوز فسائه ومرجع ذلك الى الله .

رده على آرائهم في كيفية الظهور :

يقول الغزالي في الرد على الذين قالوا ان حدوث العالم عن الله هو حدوث فيض وضرورة بلا ارادة ان هذا الصدور ضروري ولا يسمى فعلاً . ومن قال ان السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجويز . فالفاعل لا يسمى فاعلاً صانعاً بمجرد كونه سبباً بل بكونه مسبباً على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل على وجه الارادة والاختيار . والفعل الحقيقي انما يكون

بالارادة . ثم يأتي لقولهم انه لا يصدر من الواحد إلا واحد والعالم
مركب فليس صادراً بجملة عن الله بل الصادر منه موجود واحد
وهو عقل مجرد فيقول لهم : يلزم من قولكم هذا ان لا يكون في
في العالم شيء واحد مركب من افراد بل تكون الموجودات كلها
آحاداً وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى
والانسان من جسم ونفس والفلك من جرم ونفس فكيف وجدت
هذه المركبات من علة واحدة ؟ فيبطل قولكم لا يصدر من الواحد
إلا الواحد .

ثم يأتي لقولهم في (العقل الاول) وانه يندشق عنه ثلاثة : عقل
وجرم ونفس فيقول لهم : ما ذكركمونه تحكيمات هو على التحقيق
ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الانسان عن منام وآه لأستدل به على
سوء مزاجه وانه على رأيكم هذا يكون المعول اشرف من العلة
لأن العلة ما فاض عنها إلا واحد وقد فاض عن المعول ثلاثة ، ولأن
الاول على رأيكم ما عقل إلا نفسه والثاني يعقل نفسه ونفس المبدأ
ونفس المعولات ومن قنع ان يكون قوله في الله تعالى راجعاً الى
هذه الرتبة فقد جعله اصغر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره .
وقد انتهى بكم التعمق في التعظيم الى ان ابطلتم كل ما يفهم من
العظمة وقدتمت حاله من حال الميت . ثم يقول لهم : سمنا لكم هذه
الايضاح الباردة والتحكيمات الناسدة ولكن كيف لا تستحون
من انفسكم في قولكم ان كون المعول الأول ممكن الوجود
اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى منه وكونه يعقل نفسه اقتضى

وجود نفس التلك و كونه يعقل الاول اقتضى وجود عقل التلك ؟
لست ادري كيف يقبل المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع فضلا
عن العقلاء .

ثم ينتهي الغزالي الى بيان عجز العقول عن ادراك امور الخلق
و كنهها فيقول : اما البحث عن (كيفية) صدور الفعل من الله
بالارادة ففضول و طمع في غير مطمع فلنترك البحث عن الكيفية
و الماهية و الكمية فليس ذلك مما تتسع له العقول . و لذلك قال
صاحب الشرع (فكروا في خلق الله و لا تفكروا في ذات الله) .
هذه خلاصة موجزة عن نقد الغزالي لمذهب القائلين بمراتب
الصدور و العقول و الفيض و فيه يقول المؤرخ (دي بوير) مؤلف
تاريخ الفلسفة في الاسلام : (لا يرى بدأ من الاعتراف بان مذهب
ابن سينا في الصور و النفوس و هو مذهب اشبهه بالاعيب الخيال
لا يقوى على الثبات امام نقد الغزالي) .

رده على انظارهم علم الله بالجزئيات :

يقول الغزالي ان الله يعلم الاشياء كلها بجميع احوالها بعلم واحد
لا يتغير بحدوث الشيء الجزئي و وجوده و فناءه . اما اختلاف
احوال الجزئي فهي اضافات لا توجب تبديلا في ذات العلم و العالم .
ثم يرد على القائلين بان الله انما يعلم الاشياء علماً كلياً اي يعلم الانسان
بعلم كلي و يعلم عوارضه و خواصه و صفاته و لوازمه اما شخص زيد
و عمرو فلا يعلم الباري عوارضها و حاجتهم ان الجزئيات تتغير ولو
علمها الله بتغير علمه لأن العلم تابع للمعلوم فيقول لهم : هذه الانواع

والاجناس والعوارض السكبية التي تقولون ان الله يعرفها ، دون سواها
من الجزئيات ، لانهية لها . فكيف يستجيز العاقل لنفسه ان يحيل
الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنقسمة احواله الى الماضي والمستقبل
والآن ولا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع
المختلفة ، والاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع اشد من
الاختلاف الواقع بين احوال الشخص الواحد ، فاذا لم يوجب ذلك
العلم بالكليات تعددا واختلافاً كيف يوجب ذلك العلم بالجزئيات
تعددا واختلافاً .

رأيه في قانونه العلية :

قد يفهم من ظاهر كلام الغزالي عن الاسباب والمسببات انه
ينكر الخواص والنواميس الكونية وينكر قانون العلية ولكنك
إذا انعمت النظر في كلامه رأيت انه لا يريد انكار قانون العلية
انكاراً مطلقاً في مجال العمل . ولكنه يرى ان هذا التقارن الذي
نشاهده بين السبب والمسبب لا ينتج (ضرورة عقلية) تقضي بان
ذلك السبب هو السبب الوحيد في ظهور الحادثة ، فلا يجوز لنا
بجرد هذا التقارن بين العلة والمعلول ان نجزم بان هذه العلة هي سبب
الظاهرة المقارنة لها طالما ان وراء علمنا اسراراً خفية قد تكون هي
السبب الاصح في حدوث الظاهرة . وعلى هذا لا يجوز ان نعتبر
هذه المظاهر التي نسميها قانون السببية والعلية قانوناً (ضرورياً)
عقلاً لا يجوز خرقه ولا تبديله . وانت اذا وصلت الى فلسفة

العصور الحديثة وقرأت رأي الفيلسوف الانكليزي (Hume) عن قانون العلية رأيت نفس كلام الغزالي يكاد يكون مكتوباً بحرفيته عند هوم وان كانت غاية كل منها في تقرير هذا الرأي مختلفة رأيه في النفس :

ليس للغزالي رأي واضح في حقيقة النفس وماهيتها ولكنه يناقش الفلاسفة بشأنها مناقشة من يريد اظهار عجز العقل عن ادراك حقيقة النفس . فيقول لهم ماخلاصته : ليس ما ذكرتموه عن النفس وكونها جوهرأً روحانياً قائماً بنفسه وليس بجسم ولا متصل بالجسم مما يجب انكاره في الشرع ، وانما تريد ان نعترض على دعواكم معرفة كون النفس جوهرأً قائماً بنفسه ببراهين العقل . ولسنا نريد ان نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى او يرى ان الشرع جاء بنقيضه ولكننا ننكر دعواكم دلالة مجرد العقل فذطالكم بالأدلة . وانت ترى من كلام الغزالي انه انما يريد ان يدل على ان العقل البشري عاجز عن ادراك ماهية النفس وحقيقتها وهذا أيضاً سبق الغزالي عصره لان هذه النتيجة هي التي انتهت اليها الفلسفة بعد الفسنة .

رأيه في البعث :

ينكر بعض الفلاسفة بعث الاجساد ورجوع الارواح اليها وينكرون الجنة والنار ويقولون بوجود ثواب وعقاب روحانيين لا جسمانيين وان النار والجنة هي أمثلة لتفهيم العامة وان النفس تبقى بقاءً روحياً اما في لذة عظيمة او في ألم عظيم . فيقول لهم الغزالي : اننا لا ننكر ان في الآخرة انواعاً من اللذات ولا ننكر بقاء النفوس عند مفارقة الجسد ولكننا عرفنا ذلك بالشرع . ونحن ننكر

عليهم معرفة ذلك بمجرد العقل فالعقل وحده لا يقضي بشيء من هذه الامور . واذا جاز في العقل تصور هذه الحياة الروحانية للنفس في سقائها ونعيمها فما المانع في تحقيق الجمع بين الحالتين الجسمانية والروحانية ؟ ولم تتكروا على من يرى ان النفس باقية بعد الموت قوله انها ترد الى بدن ابي بدن كان من مادة البدن الاولى او من غيرها او من مادة استؤنف خلقها اذ الشخص بنفسه . لا يبدنه فقد يتبدل بدنه في الحياة ويبقى هو ذلك الانسان بعينه ثم يلخص الغزالي الكلام في هذه المسألة حيث يقول لهم : هذه المسألة مسألة بعث الاجساد تبني على مسألتين احدهما حدوث العالم وازده مخلوق والثانية خرق العادات واحداث اسباب غير الاسباب التي كنا نعرفها وقد استوفينا الكلام عن هاتين المسألتين . وبهذا يختم الغزالي كتابه تهافت الفلاسفة .

الأضواء عند الغزالي :

لم يتوسع الغزالي في موضوع كما توسع في موضوع الاخلاق ولو اردنا تلخيص آرائه لافتقرنا الى وضع رسالة خاصة ولهذا نكتفي باجمال آرائه في الاخلاق والسعادة واللبذة والفضيلة :

١ - لا يعتمد الغزالي على النظر العقلي وحده في تعريف حقائق الاخلاق ولكن يمزج بين النظر العقلي وتعاليم الاسلام . فليس صحيحاً ما قيل من انه لا ينظر الى الاخلاق الا نظراً دينياً محضاً بل هو يتابع الفلاسفة في كثير من آرائهم في الفضيلة والسعادة لانه يراها صحيحة من حيث النظر العقلي ولا تناقض احكام الدين في شيء

٢ - يتابع الغزالي الفلاسفة في تحديد معنى السعادة الدنيوية ولكنه يقول انها لا تكتمل إلا بضمان السعادة الآخروية ويجعل للسعادة دعامتين : العلم والعمل فيقول في رسالته (كيمياء السعادة) : سعادة كل شيء لذته وراحته . ولذة كل شيء تكون بمتضى طبعه . وطبع كل شيء ما خلق له . فلذة العين في النظر الحسي ولذة الاذن في الاصوات الطيبة ولذة القلب في المعرفة وكلما كانت المعرفة اكبر كانت اللذة اعظم .

فانت ترى انه يجاري الفلاسفة في بيان اللذة والسعادة ويضيف الى رأيهم سعادة الآخرة . وهذه السعادة الآخروية لا ينحصر اثرها في الحياة الآخرة وحدها بل لها اثرها في الحياة الدنيا لان سلطان الدين لا يكاد يخلو من اثره قلب انسان مهما تمادى في الحاده . فالطباينة التي تأتي الى القلب من الايمان بحسن المصير في الحياة الآخرة تؤلف اعظم عنصر من عناصر السعادة في الدنيا .

٣ - يجاري الغزالي ارسطو في اعتبار الفضيلة وسطاً بين طرفين . ويرى مثله ان كمال الفضيلة لا يتم الا باجتماع اصول الفضائل وهي : المعرفة واخضاع الشهوات لحكم العقل والدين وما ينتج عن ذلك من العدل .

٤ - اما في الاخلاق العملية فالغزالي فيض من الحكمة لا يحرص ولا يحد : عرض فيه للاخلاق الفردية والاجتماعية في كل نواحي الحياة فواضح ما يجب ان تكون عليه اخلاق الرجل مع نفسه وزوجته وولده وخدامه ورافقه في عمله فرسم ما ينبغي ان تكون عليه اخلاق الملك والوزير والعامل والتاجر والصانع في

معاملاتهم لانفسهم ورعيتهم واخوانهم واقاربهم وجيرانهم كل ذلك
على اصول الدين وما يقضي به العقل من العدل والانصاف
والاحسان والزهد والانصراف الى الله والاستعداد للاخرة . وفي
وصفه هذا لدقائق الاخلاق نفذ العزالي الى صميم النفس وحنايا
القلب وزوايا الضمير نفوذاً عجيبياً فلم يترك آفة من آفات
الاخلاق الا وقتلها درساً وتمحيصاً ووصفاً وتصويراً فبين اصلها
وعلتها وما يهيج شرتها وما يكسر شوكتها وما يكون به
علاجها وما يتم به شفاؤها . كل ذلك ببيان باهر يريك ميول النفس
وشهواتها كيف تعتلج في اعماق الضمير وكيف تعترك مع العقل
في ميادين التفكير حتى لتحسب نفسك وانت مغمور بهذا الفيض من
البيان انك امام انسان كشفت له الحجب والستور واعطى العلم
بذات الصدور .

ابن طفيل

وفاته سنة ٥٨١ هـ

مبارة وشارة :

هو ابو بكر محمد بن عبد الملك بن الطفيل القيسي الاندلسي ، ولد في اوائل القرن السادس في وادي آش وتلقى العلم في غرناطة وانكب على الطب واشتهر به فكان سببا لاتصاله بالامراء والحكام حتى صار وزيرا لابن يعقوب يوسف سلطان المغرب ، وهو الذي قدم الي ابي يعقوب الحكيم الاندلسي الكبير ابن رشد وقربه منه . وظل بحمه يلمع في القصر حتى لقي ربه ومشى السلطان في جنازته . ولم يصل الينا من مؤلفات هذا الفيلسوف الكبير سوى كتابه الشهير (قصة حي بن يقظان) التي ضمنها فلسفته من كافة اطرافها ونواحيها ولا ندري اكان ذلك لقلة تأليفه ام لضياعها وقد يكون للامرين معاً اثرها في حرماننا من كتبه الاخرى . على ان القصة التي خلفها لنا تعني عن الف كتاب .

رأيه في المعرفة :

لابن طفيل كلام جليل في المعرفة يشبه من بعض نواحيه ما جاء على لسان اكابر الفلاسفة التأخرين .
يقول ابن طفيل ان المعرفة لا يمكن ان تكون بالحواس وحدها

لان الحواس انما تدرك الجسم وما هو في الجسم. ونحن نجد لدينا إدراكا
يقينيا للموجود الواجب الوجود فمن اين جاءنا هذا الادراك؟ انه لم
يأت من طريق الحواس فلم يبق الا ان نقول ان ذات الإنسان هي التي
تدرك هذا الموجود المطلق وهي الروح. ويظهر لك ابن طفيل في اعلى
درجات السمو عندما يقر بعجز العقل عن ادراك الامور التي وراء
عالم الشهادة حيث يقول: ان العقل لا يدرك هذه الامور ادراكا
واضحا ويظهر الشك فيها ولا يرجح عنده بشأنها حكم على آخر
كسألة قدم العالم وحدوثه فان الفكر اذا ازمع على اعتقاد القدم اعترضته
عوارض كثيرة من استحالة وجود لا نهاية له واذا ازمع الفكر على
اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض اخرى. وهكذا يرى ابن طفيل ان
التعمق والاسترسال في تصور هذه المعاني المجردة ينتهي بالعقل الى
العجز عن تصورها. وهذا نفس ما قاله كبير الفلاسفة المحدثين
(كانت) الذي يقول: لو تساءل العقل هل لسلسلة العلة والمعالول
بدء اي هل للعالم علة اولى نشأ عنها امكنه أن يوجب بالايجاب والنفي
معا فبالايجاب لانه لا يستطيع ان يتصور سلسلة لا نهاية لها وبالنفي
لانه لا يمكن تصور علة اولى لا علة لها... ثم يقول: وبما ان العقل
عاجز عن ادراك هذه الامور فان استعمال العقل النظري للبرهنة على
الحقائق الغيبية يكون عقيبا...).

عجز
العقل

ولكانت كلام طويل في هذا الباب واستدلالات اخرى على وجود
الله تعالى وانما ذكرت لك كلامه في هذه الناحية ناحية عجز العقل

لأدلك على موضع الاتفاق في الرأي بينه وبين ابن طفيل الذي له فضل
السبق فتأمل .

ويرى ابن طفيل أن المعرفة كما تكون بالنظر العقلي تكون أيضاً
على وجه أتم واكمل بالمشاهدة الصوفية ويضرب لك مثلاً للفرق بين
المعرفتين فيقول : (وإن أردت مثلاً يظهر لك الفرق بين إدراك هذه
الطائفة وإدراك سواها فتصور حال من خلق مكفوف البصر إلا أنه
جيد الفطرة قوي الحدث ثابت الحفظ مسدد الخاطر فنشأ مذ كان في
بلدة من البلدان وما زال يتعرف أشخاص الناس بها وكثيراً من
أنواع الحيوانات والجمادات وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها
بما له من ضروب الإدراكات الأخرى ... ثم بعد أن حصل على
هذه الرتبة فتح بصره فحدث له الرؤية البصرية فمشى في تلك المدينة
كلها وطاف بها فلم يجد امرأة على خلاف ما كان يعتقد ولا أنكر
من أمرها شيئاً غير أنه في ذلك كله حدث له امران عظيمان
أحدهما تابع للآخر وهما زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة .
فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى الأول ..
وحال الناظرين الذين وصلوا إلى طور الولاية هي الحالة الثانية) .

ولكن ابن طفيل مع اعترافه بالمعرفة عن طريق هذه
المشاهدة الصوفية يقول أن ما يرى في هذه الحال ليس مما يمكن اثباته
على حقيقة أمره في كتاب او كلام ومتى حاول أحد ذلك استحال
حقيقته وصار من قبيل القسم النظري لأنه إذا كسي الحروف

والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال واختلفت العبارات فيه اختلافات كثيرة .
رأي ابنه طفيل في الوجود

يرى ابن طفيل أن العالم مخلوق لله تعالى وان العاقل يصل إلى
الايمان بذلك سواء زعم مع الزاعمين أن العالم قديم او قال مع القائلين
أنه حادث ويسوق الأدلة على ذلك ببيان طريف يدل على نظر بعيد
ورأي سديد. فهو بعد أن يبين عجز العقل عن تصور القدم والحدوث
كما ذكرنا لك آنفاً . يقول : (انه سواء ترجح لدى العقل القدم او
الحدوث فان اللازم من كل واحد في الاعتقادين شيء واحد . لأنه
ان ترجح لدى العقل حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم
فاللازم عن ذلك ضرورة انه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه وانه
لا بد له من فاعل قديم ايضاً يخرج به إلى الوجود . وان ترجح لدى
العقل قدم العالم وكلّ عن تصور اول له لزم عن ذلك ان حركته
قديمة ايضاً لا نهاية لها من جهة الابتداء . وكل حركة لا بد لها من
محرك ضروري . والمحرك إما ان يكون قوة سارية في جسم وإما أن
يكون غير ذلك وكل قوة بجسم تنقسم بانقسامه وتضعف بضعفه .
والجسم لا محالة متناه فكل قوة في جسم لا محالة متناهية . فاذا
وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له فهي قوة ليست في جسم . فحركة
العالم إذاً تقتصر إلى محرك منزّه عن الجسمية متصف بالعلم والقدرة

المطلقة . وبهذا يكون القولان مؤديين إلى القول بوجود الله تعالى) .
ولكن هذا العقل السامى الذى يخلق به ابن طفيل عند
الكلام عن المعرفة وعن وجود الخالق يسف ويتسكع عندما يجاري
ابن سينا برأيه فى الكواكب ونفوسها ورتب الأفلاك ويمنح إلى
الخيال فى الوصف حتى يأتى بكلام عجيب غريب يعترف هو نفسه بأنه
غير مفهوم كما ترى فى قصة حي بن يقظان اذا انت قرأتها .

نصحة ص ب بفظانه :

لا هذه القصة هى قصة الفلسفة من اولها الى اخرها بل هى قصة
العقل كيف تدرج فى مسالك المعرفة وترقى فى مراتب الفلسفة حتى
عرف الله والحق والخير والجمال .

وضعها ابن طفيل بلغة رمزية طريفة وضمها جميع آرائه الفلسفية
فى مباحث المعرفة والوجود والاخلاق بأسلوب لم يسبقه اليه سابق
ولم يلحقه فيه لاحق . فقد وضع لنا ان سينا قصة على هذا المنهج
وكان له سبق الابتكار ، ولكنها جاءت قصة براء فى اولها عمياء فى
آخرها . ووضع لنا الكاتب السيامي الروائى الانكليزي (دانيل
دي فوي Daniel de Foë) فى سنة ١٧١٩ قصة الشهيرة
(روبنسون كروزو Robinson Crusoe) ولكنها لم تكن سوى
قصة رجل القى فى جزيرة فقراء فاستطاع ان يكتفى نفسه ويحصل
نوعا من السعادة النفسية . والفرق بين القصتين فى الموضوع كبير
جدا فضلا عن الفرق بين الشخصيتين فان روبنسون جاء الى الجزيرة

من المجتمع رجلا يحمل معرفة غير يسيرة بامور الكون وبها استطاع ان يعيش وحيدا . اما حي بن يقظان فهو طفل رضيع التي في الجزيرة واستطاع بعقله ان يعيش وان يدرك حقائق المعرفة واسرار الفلسفة . ولا ريب عندي في ان ديفو اقتبس الفكرة من قصة حي بن يقظان لان قصة حي رجعت الى اللاتينية في سنة ١٦٧١ و سنة ١٧٠٠ وبعد ذلك بعشرين سنة ظهرت قصة روبنسون كروزو .

وقبل ان اخلص لك القصة اضع امام عينيك اهم الامور التي اراد ابن طفيل ان يضمنها قصته لتكون عند تلاوتها علما بما بين السطور من مقاصد وافكار .

١ - المراتب التي يتدرج بها العقل في سلم المعرفة من المحسوسات الجزئية الى الافكار الكلية .

٢ - ان العقل البشري قادر من غير تعليم ولا ارشاد على ادراك وجود الله بآثاره في مخلوقاته واقامة الادلة على ذلك .

٣ - ان هذا العقل يعتره الكلال والعجز في مسالك الادلة عندما يريد تصور الازلية والعدم واللانهاية والزمان وماشاكل ذلك .

٤ - ان هنالك معرفة لدنية يجدها الانسان بالمشاهدة والكشف من طريق التفكير بالله والاقبال عليه اي من طريق التصوف .

٥ - ان الانسان قادر بعقله على ادراك اسس الفضائل واصول والاخلاق العملية والاجتماعية . والتجلي بها اخضاع الشهوات

الجسدية لحكم العقل من غير اجمال لحق الجسد ولا تقريظ فيه .
٦ - ان ما تأمر به الشريعة الاسلامية وما يدركه العقل السليم
بنفسه من الحق والخير والجمال يلتقيان عند نقطة واحدة بلا خوف .
٧ - ان الحكمة كل الحكمة فيما سلكه الشرع من مخاطبة
الناس على قدر عقولهم دون مكاشفتهم بمخاتق الحكمة واسرارها وان
الخير كل الخير للناس في التزام حدود الشرع وترك التعمق الذي
خاضت به بعض الفرق والايمان بالتشابهات والتسليم بها والإعراض
عن البدع والافتداء بالسلف الصالح .

تلخيص القصة :

يصور لنا ابن طفيل طفلا رضيعا يسمى (حي بن يقظان) التي
في جزيرة خالية من البشر فحنت عليه ظبية فقادت ولدها فارضته
وتعهدته حتى ايفع وتعلم اصوات الحيوانات . وراها كاسية مسلحة
وهو عار اعزل فاتخذ من الورق والريش سرا وكساء ومن العصي
سلاحا .. ثم ماتت الظبية فياله سكوتها وسكونها فاراد ان يعرف
علمها فلم يجد في ظاهرها تغيرا فبرجح عنده ان العلة في عضو محبوب
عن نظره فشق صدرها بالمحدد من الحجارة وشقوق القصب اليابس
حتى اهتدى إلى قلبها فلم يجد فيه آفة فشقه فرأى البيت الايسر منه
خالبا فقال ان الشيء الذي كان في هذا البيت وارثا عنه هو الذي
افقد الظبية حياتها واخذ يفكر في هذا الشيء ، فادرك ان الظبية هي
في الحقيقة ذلك الشيء ، الرثا وما جسدها الا آلة له وزاده يقينا بهذا

انه رأى الجسد يبتن، ثم رأى غراباً يوارى اخاه الميت فوارى هو الظبية
في العراب. ثم اكتشف النار واقتبس منها واخذ يمتحنها ثم جرب
ان يلقى فيها بعض ما طرحه البحر من الحيوانات فاهتدى الى شئ
اللحوم وانضاجها بالنار وزاد اعجاب به هذه النار التي لها قوى كثيرة
وخطر يباله أن الشئ الذي ارتحل من قلب الظبية قد يكون من
جوهر النار فأخذ يبحث عن ذلك بتسريح الحيوانات فتعلم كثيراً
من وظائف اعضائها . وكان قد بلغ العام الحادي والعشرين من عمره
وفتق له الفكرة تعمير بيت يأوي اليه واتخاذ اسلحة يدافع بها عن
نفسه ويصطاد بها الحيوانات . وكان يتأمل في هذا الكون وما فيه
من حيوانات ونباتات ومعادن فرأى لها اوصافاً كثيرة وافعالاً مختلفة
وانها تختلف ببعض الصفات وتتفق في بعضها فتكونت عنده فكرة
(الكثرة) ثم أخذ ينظر للحيوانات والنباتات وما يتفق فيه كل نوع منها
وما يختلف فتكونت عنده فكرة (النوع) وفكرة (الجنس)
ثم رأى الحيوانات والنباتات جنسين متفقين في بعض الامور كالغذاء
فاعتقد انها شئ واحد . ثم نظر اليها والى الجماد فرأى ان الثلاثة تتفق
في الجسمية وانما اختلفت في الخواص الاخرى . فاعتقد ان الكل
شئ واحد وان عمته الكثرة . ثم تأمل في هذه الاشياء كلها فوجد
انها تتحد في معنى الجسمية وتختلف في الصورة ولاح له ان الروح
الحيوانى لا بد ان يكون شيئاً زائداً على هذه الجسمية وهو الذي يصلح

لأن يعمل تلك الاعمال الغريبة ويفهم ضروب هذه الادراكات
فعظم في عينه امر الروح وعلم انها اعظم واسمى من الجسد الفاني .
ثم اخذ يفكر في اصل الاشياء فزعم ان ابسطها المادة والتراب والهواء
والنار فنظر لعله يجد وصفا جامعاً لهذه الاجسام فلم يجد الا معنى
(الامتداد) ولكن وراء هذا الامتداد معنى آخر وهو (صورة)

الشيء الذي تبدل وتحول فتكونت عنده فكرة (المادة والصورة)

فأشرف بذلك على تخوم العالم العقلي . ثم عاد الى الاجسام البسيطة قرأى
صورها تتغير كالماء يكون ماء فيصبح بخاراً ثم يرجع ماء فأدرك

ان اختلاف الصور لا يمكن ان يكون من اصل الشيء وادرك ان

كل حادث لا بد له محدث وتحقق له ان الافعال النسبوية الى الاشياء

ليست في الحقيقة لها وانما هي نفاعل يفعل بها . فحدث له شوق لمعرفة

هذا الفاعل فجعل يطلبه من جهة المحسوسات ولكنه لم ير في المحسوسات

شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار الى النفاعل فأطرحها كلها وانتقل

الى الاجرام السماوية وتفكر فيها وتساءل هل هي ممتدة الى مالانهايه؟

فتحير عقله ثم ادرك بقوة نظره ان جسمها لا نهاية له باطل وشيء

لا يمكن ومعنى لا يعقل . ثم تفكر في العالم بجملته هل هو شيء

حدث بعد ان لم يكن وخرج الى الوجود بعد العدم او هو امر كان

موجوداً ولم يسبقه العدم؟ فتشكك في ذلك ولم يرجع عنده اي الحكمين

على الآخر . وذلك انه كان اذا ازمع على اعتقاد القدم اعترضه عوارض

كثيرة من استحالة وجود لا نهاية له وان هذا الوجود لا يخلو من
الحوادث فهو محدث ايضا . واذا ازمع على اعتقاد الحدوث اعترضته
عوارض آخر وذلك انه كان يرى ان معنى حدوثة بعد ان لم يكن لا
يفهم الا على معنى ان الزمان تقدمه والزمان في جملة العالم وغير منفك
عنه فاذا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان . ثم كان يقول لم احده المحدث
الآن ولم يحدته قبل ذلك ؟ الطاريء طرأ عليه ام لتغير حدث في ذاته
ولا شيء هنالك . وما زالت تتعارض عنده الحجج حتى تحير وجعل
يفكر : ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلعل اللزوم عنهما
يكون واحدا ؟ فرأى انه ان اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود
بعد العدم فاللزوم عن ذلك ضرورة انه لا يمكن أن يخرج الى الوجود
بنفسه وانه لا بد من فاعل يخرج به الى الوجود . وان ذلك الفاعل
ليس بجسم لأنه لو كان جسما لاحتاج الى محدث ولو كان المحدث الثاني
جسما لاحتاج الى محدث ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل الى غير
نهاية وهو باطل . وان اعتقد قدم العالم فان اللزوم عن ذلك ان
حركته قديمة . وكل حركة لا بد لها من محرك ضرورة والمحرك اما
ان يكون قوة سارية في جسم من الاجسام واما ان لا يكون كذلك .
وكل قوة سارية في جسم تنقسم باقسامه وتضعف بضعفه وكل
جسم لا محالة متناه فكل قوة متناهية فلا بد ان يكون المحرك بريئا
عن المادة وعن صفات الاجسام . فانتهى بظن (حي بن يقظان) من

هذا الطريق الى ما انتهى اليه بالطريق الاول ولم يضره تشككه في
قدم العالم وحدوثه. ثم رأى انه يتوجب عقلا لهذا الفاعل العظيم جميع
صفات الكمال من علم وقدرة وارادة واختيار ورحمة وحكمة ، فلما
حصلت له المعرفة بهذا الفاعل العظيم اراد ان يعرف باي شيء عرفه ؟
فلم يجد في الحواس وسيلة لادراكه لأنها انما تدرك الاجسام وهو
بريء من صفات الاجسام فتبين له ان ذاته التي ادرك بها هذا
الموجود بريئة من الجسم ثم تحقق له ان هذه الذات البريئة من الجسم
لا يعترها الفناء وانها ستبقى في حياة خالدة منعمة او معذبة بحسب ما
كان لها من حظ الأقبال في حياة الدنيا على ملاحظة الفاعل العظيم
ومراقبته . فحمله هذا الاعتقاد على ان يفكر بطريقة ينظم بها حياته
لينصرف الى التأمل في هذا الخالق .

١- ولما نظر الى نفسه رأى فيها شيئا من سائر انواع الحيوان يجزئه
الحسيس وهو البدن المظلم الكثيف الذي يطالبه بالمحسوسات وعلم ان
هذا البدن لم يخلق له عبثا وأنه يجب عليه ان يصلح من شأنه وهذا
لا يكون الا بفعل يشبه افعال سائر الحيوانات . ورأى انه يشبه من
جهة ثانية الكواكب من حيث ان لها اجساما وذرات عارفة تعرف
الموجود الواجب الوجود ورأى من جهة ثالثة انه يجزئه الأشرف الذي
عرف به واجب الوجود فيه شبهة منه فوقه في نفسه وجوب التشبه
هذه الثلاثة : فيتشبه بالحيوانات في فعل ما يضمن صلاح جسده وبقائه
بقدر الضرورة والكفاية ويقتصر على التسغذي بالنباتات وان لم

يَجِدُهَا اخذ من الحيوانات على شرط ان يحتفظ ببذور النبات وان
يختار من الحيوانات اكثرها وجودا وان لا يستأصلها .
ورأى ان يتشبه بالاجرام السماوية من حيث انها شفافة ومنيرة
وطاهرة ومتحركة . للدوران ومن حيث انها تعطي ماتحتها النور والحرارة
ومن حيث كونها تشاهد واجب الوجود وتتصرف بحكمته ولا
تتحرك الا بمشيئته فالزم نفسه ان لا يرى ذا حاجة او عاهة او مضرة من
الحيوان والنبات ، وهو يقدر على ازالتها الا ويزيلها ، فمتى وقع بصره
على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب او تعلق به نبات اخر يؤذيه
او عطش عطشا يكاد يفسده ازال عنه ذلك ومتى وقع بصره على
حيوان قد ارضقه سباع او نشب به ناشب او تعلق به شوك او مسه
ظما او جوع تكفل بازالة ذلك واطعمه واسقاه ومتى وقع نظره على
ماء يسيل الى سقي نبات او حيوان وقد عاقه عن ممره عائق ازاله .
والزم نفسه التشبه بالكواكب بالطهارة والنظافة في جسده ولباسه
والزم نفسه من ضروب الحركة الاستدارة مثلها فكان بطوف الجزيرة
ويدور على ساحلها او في بيته ادوارا متعددة اما مشيا او هرولة وبديم
التشبه بها ايضا بالتفكير بالوجود الواجب الوجود ويحاول ان
ينقطع عن عالم المحسوس وان يستغرق في التفكير مستعينا على ذلك
بسد حواسه والدوران على نفسه حتى يغيب عن احساساته ويتخلص
من عوائقها ويتاح له مشاهدة الموجود الواجب الوجود . اما التشبه بالله
فراى (حس) انه لا يتيسر في صفات الانحجاب الا في صفة العلم وهو ان

بعاء ولا يشرك به شيئا واما في الصفات السلبية التي تنزه عن
الجسمية فقد حاول حي ان يتجرد من جسمانيته منقسطا الى التفكير
في الله فكانت تمضي عليه ايام وهو مستسلم الى هذه القيوية . وما
زال يطلب الفناء عن نفسه والاخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتي
له ذلك وغاب ذاته في جملة الذوات ولم يبق الا الواحد الحق الموجود
الثابت الوجود وحصل له من اللذة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر وتلك حال لا يمكن وصفها والتعبير عنها .
ومن رام شيئا من ذلك فهو بمنزلة من يريد ان يذوق الألوان او يطلب
ان يكون السواد حلوا او حامضا .

ثم يذكر ابن طفيل بلسان حي بن يقظان وصفا خياليا غريبا
لما شاهده في الفلك الأعلى والافلاك الاخرى بكلام يعترف هو
نفسه انه غير مفهوم ويقول فيه ان مجال العبارة ضيق وان الالفاظ
توهم غير الحقيقة .

ثم ينتقل ابن طفيل الى تصوير جزيرة قريبة من جزيرة حي بن
يقظان فيها ملة تدين بدين بعض الأنبياء ويعني بذلك الملة المحمدية
ومن جملة المؤمنين بهذا الدين الجديد فتیان احدهما يدعى (اسال)
والآخر (سلمان) فاخذما يتفقها في الدين الجديد ويحاولان
ادراك ما وراء تلك الشريعة من صفات الله وملائكته واخبار المعاد
والثواب والعقاب فكان احدهما اسال ابشد غوصا على الباطن واطمع
في التأويل وكان الثاني سلمان اكثر احتفاظا بالظاهر وابتعد عن

Salaman

التأويل فانصرف ايسال الى اعتزال الناس اخذا بما ورد في الشريعة
من اقوال تحمل على العزلة وانصرف سلمان الى معاشره الناس اخذاً
بما ورد فيها من اقوال تحمل على مداراة الجماعة . وكان اختلافها
سبب افتراقهما . ثم ارتحل ايسال الى الجزيرة التي فيها حي بن يقظان
ليعتزل الناس وينقطع الى العبادة واجتمع بحى بن يقظان وسمع
(حى) قراءة ايسال وصلاته وتسيحه ودعائه فادرك انه من الذوات
المعارفة وإن لم يفهم كلامه . وعلمه ايسال اسماء الاشياء كلها حتى
استطاع النطق والكلام (واخبر حى) صديقه الجديد بتاريخ حياته
وكيف ترقى بالتفكير حتى انتهى الى معرفة الله تعالى . فلما سمع منه
ايسال وصفه لذات الحق تعالى لم يشك في أن جميع الأشياء التي
وردت في شريعته هي نفس ما عرفه حى بن يقظان فتطابق عنده
المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل . ولما أخبر ايسال صديقه
(حياً) بما ورد في شريعته لم ير (حى) فيه شيئاً على خلاف ما
شاهده وعرفه بنفسه فعلم ان الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه
صديق في قوله رسول من عند ربه فأمن به وصدقته وشهد برسالته .
ثم تعلم ما جاء به هذا الرسول من امر ونهى فالتزمه كله . إلا
انه بقي في نفس (حى) أمران لم يتضح له وجه الحكمة فيهما .
أحدهما : لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه
من أحوال العالم الالهى ولم اضرب عن الكاشفة حتى وقع الناس
في التجسيم واعتقدوا في ذات الحق اشياء هو منزه عنها . والثاني :

لم اقتصر هذا الرسول على هذه الفرائض و اباح اقتناء الاموال
والتوسع في المكاسب حتى تفرغ الناس للباطل و اعرضوا عن الحق ؟
فحدثته نفسه ان يتصل بالناس و يحدثهم بما اتضح له من الحق
بالمشاهدة و فاوض ايسال بذلك و قبض الله لهما سفينة مارة بالقرب
من الجزيرة ، فأقلتهما الى جزيرة ايسال . واجتمع ايسال باصحابه
و عرفهم بحال (حي بن يقظان) و مقامه فأعظموه و بجلوه و اقبلوا
تليه فشرع (حي) في تعليمهم و بث اسرار الحكمة اليهم فما خرج
عن الظاهر الا قليلا حتى جعلوا ينقبضون عنه فيئس من اخلاصهم
مع انهم خاصة القوم فكيف بحال العامة الذين وجدهم متكالبين على
الدنيا منغمسين في الجهالة فتحقق له ان مخاطبة الناس بطريق المكاشفة
لا ينفعهم و ان تكالبتهم من العمل فوق القدر الذي كفوا به لا يمكن
و ادرك ان الحكمة كلها و الهداية و التوفيق فيما نطق به الرسل
و ووردت به الشريعة و ان لكل عمل رجالا و ان كلا مبسر لما خلق
له فانصرف الى (سلامان) و اصحابه و اعتذر اليهم عما تكلم به معهم
واعلمهم انه قد رأى مثل رأيهم و اهتدى لمثل هديهم و اوصاهم بالتزام
ما هم عليه من الوقوف عند حدود الشرع ، و الايمان بالمشاهيات
و التسليم باياتها و اجتناب الخوض فيما لا يعنيههم و الاعراض عن البدع
و الاهواء و الاقتداء بالسلف الصالح و انه لا نجاة الا بهذا الطريق
و انهم ان ارتفعوا الى يفاع الاستبصار اختل ما هم عليه من امر
دينهم و تذبذبوا و اتكسوا و ساءت عاقبتهم و ان هم بقوا على ما هم
عليه من امر دينهم فازوا . ثم ودعهم و عاد مع صاحبه ايسال الى
جزيرته و بقيا فيما يعبدان الله تعالى حتى اتاهما اليقين

ابن رشد

٥٢٠ - ٥٩٥ هـ

مباينة :

هو القاضي محمد بن احمد ابو الوليد ابن رشد اعظم فلاسفة المسلمين واحداً كابر علماء الدين ومن مشاهير المتكلمين . ولد في قرطبة من اسرة عريقة في العلم والفقه والقضاء وكان ابوه قاضياً في قرطبة وكذلك كان جده وتلقى علوم الشريعة عن ابيه . وكان مالكي المذهب . ثم شغف بتحصيل العلوم على اختلاف انواعها فاتقن علم الكلام على طريقة الاساعرة وتعلم الطب واولع بالفلسفة ولعا عظيماً حتى انقطع اليها . وكان ابن طفيل يعرف له طول باعه فيها فلما وزر للمنصور سلطان مراکش ذكره له فدعاه المنصور وكان مملأً بعلوم الفلاسفة فلما عرف فضله ادناه وقربه وكلفه شرح فلسفة ارسطو . ثم تولى ابن رشد قضاء اشبيلية ومنه رفع الى مرتبة قاضي القضاة في قرطبة . وبعد وفاة المنصور وانتقال الملك الى ولده يعقوب استدناه وقربه وجعله طبيبه وصارت له عنده حظوة ودالة حتى روي انه كان لا يخاطب المنصور إلا بقوله (يا اخي) ثم فرقت بينهما السنة الحساد والوشاة فتغير عليه قلب المنصور وصدق او تظاهر بتصديق قول الوشاة فيه فجمع طائفة من علماء الدين واستفتاهم في كتبه فكفروه فامر المنصور باحراقها وابعدته الى مدينة (اليسانة) بقرب قرطبة وكان اكثر اهلها اليهود وبقي فيها منقباً ما يقرب من سنة ثم سكنت الالسن واسترضى المنصور عنه جماعة من اعيان اشبيلية

وشهدوا له بالفيلسوف خيراً فرضي عنه وأرجعه الى البلاط ولكن الرجل لم يعيش بعد تلك التكبئة الا قليلا .

وقد اختلف الناس في امر هذا الرجل اختلافاً كبيراً فمنهم من يزعم أنه كافر ملحد ومنهم من يظن به خيراً ويعده من اكابر علماء الدين . والحق الذي لا ريب فيه ان ابن رشد فيلسوف من اكبر الفلاسفة الالهيين وعالم ديني من اشهر علماء المسلمين واعمقهم غوراً وانفذهم بصيرة واعرفهم بأسرار الدين ومؤمن من اقوى المؤمنين يقيناً ولكن الذي جعل الناس يختلفون فيه اسباب كثيرة اذكر لك اهمها واصدقها :

اما السبب الاول : فهو ان ابن رشد اولع بفلسفة ارسطو وشرحها شروحاً ثلاثة : منها شرح مختصر كان الكلام فيه لابن رشد ومنها شرح متوسط كان ابن رشد يتناول فيه عند مطالع النصول فقرأ من كلام ارسطو فيشرحها ومنها شرح مطول يذكر فيه كلام ارسطو بكامله ويشرحه . ولا يخفي ان طريقة الشرح قد تحمل القارئ على ان يظن ان الكلام يعبر عن رأي ابن رشد نفسه . وقد ذكر المؤرخون ان اعداء الرجل وحساده اخذوا من كلامه فقرأ مكتوبة بخطه جاء فيها عن لسان بعض الفلاسفة (قد ظهر ان الزهرة احد الالهة) ودسوه بين الناس واتخذوا منه دليلاً على كفره . وبديبي عند من عرف ابن رشد حق المعرفة واطلع على كتبه كلها انه لا يمكن ان يقول ان الزهرة احد الالهة .

واما السبب الثاني - فهو ان ابن رشد كان معجباً بارسطو الى حد الغلو وقد حمله اعجابه على ان يفرق في مدحه ويطنب في الثناء

عليه حتى خرج كلامه عن حد المدح والثناء الى حد التعظيم والتقدیس بل الى الهذيان الذي لا ينبغي ان يصدر عن عاقل كامل مثله .
اما السبب الثالث : فهو تعصب بعض رجال اللاهوت امثال (القديس توما) وكرههم لابن رشد وتحاملهم عليه لجهلهم بحقيقة آرائه وخلطهم بين اقواله واقوال ارسطو حتى ساقهم هذا التعصب الاعمى الى اتهامه بامور هو براء منها وعده من الملحدين المعطلين .
وقد بلغ من اشتهار محاربة القديس توما لابن رشد ان احد المصورين وضع صورة جعل فيها (توما) جالسا على كرسي عال وابن رشد ساقطاً على الارض تحت قدميه اشارة لانتصار (توما) على ابي الويلد في نقض فلسفته . ومن المضحك ان هذه اللوحة حوت صورتي ارسطو وافلاطون قائمين بقرب (توما) وفي يد كل منهما كتاب يصعد منه شعاع الى رأس (توما) رمزا الى ما استفاده من فلسفتها ، لان توما اذا كان قد انتصر حين نصر الحقيقة بانكاره ونقضه بعض الآراء الفلسفية المخالفة للعقل والدين ، فان انتصاره هذا لم يكن على ابن رشد بل كان على نفس ارسطو وافلاطون الذين يشير المصور الى كونه تلقى النور منهما فتأمل بما يفعله الجهل والضلال .

اما السبب الرابع - فهو ان ابن رشد لما اكثر الاستغفال بالفلسفة وحاول ان يوفق بينها وبين الدين وعارض بعض اقوال المتكلمين ونفاه المنصور واحرق كتبه اخذ الشعراء على عادتهم في التفاق والتزلف للحكام يكثر من التشنيع عليه ويتبارون في هجائه فسجل المؤرخون كل هذه الوقائع واخذ الناس بظواهر الحوادث

وحكموا على الرجل بالاحاد والكفر .

اما السبب الخامس : فهو ان ابن رشد تولى الرد على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) فوضع كتابه (تهافت التهافت) فاشتهر بين الناس ان الغزالي يدافع عن الدين وان ابن رشد يكذب الغزالي واني على يقين من ان جميع المتهمين لابن رشد بالاحاد لم يقرأوا كتابه (تهافت التهافت) ولو قرأوه ما فهموه حق الفهم . فالرجل لم يعارض الغزالي في الامور الجوهرية كما ستعلم ولكنه رحمه الله لم يكن مخلصا في وضع هذا الكتاب كل الاخلاص بل اراد اظهار التدمر والتفوق والسبق في مضار الفلسفة فناش الغزالي في اكثر ما قاله مناقشة لم يقصد بها ابطال النتائج التي توصل اليها الغزالي او انكار الحق الذي دافع عنه بل اراد بها كشف خطاه في طرق الاستدلال والقياس وتقصيره في معرفة مذاهب الفلاسفة اليونانيين وتمييزها عن مذاهب غيرهم من الاسلاميين . وقد كان رحمه الله في غنى عن هذا الججاج والتنطع مع رجل يدافع عن الدين وكان يكفيه ان يتناول المسائل الكبرى كمسألة وجود الله وعلمه والبعث وبين في الرد ان ارسطو لم ينكرها وهو ما فعله ابن رشد ولكنه زاد عليه شيئا كثيرا من الجدل في كل مسألة ذكرها الغزالي سواء كان في النتيجة مخالفا له فيها او موافقا فنتج عن ذلك ان الناس حسبوه ملجداً يناهض الغزالي وينقض آراءه كلها .

اما السبب السادس - فهو ان ابن رشد صدرت عنه اقوال يفهم من ظاهرها انه من القائلين بقدم العالم وهو لم يقصد القدم المطلق بل يقصد ان الله خلق هذا العالم من شيء مخلوق لله تعالى ايضا قبل هذا

العالم ويستدل على ذلك بظاهر آيات من القرآن فحصل الاستنباه بحقيقة كلامه وحسب الناس انه من القائلين بازلية العالم .

اما السبب السابع - فهو ان ابن رشد كان على رأي المعتزلة في مباحث الاختيار والاسباب والمسببات وكان له في امر البعث الجسدي رأى يرمي الى التوفيق بين الدين والعلم فعده الناس مخالفاً لمذهب اهل السنة والجماعة ومنكراً للبعث .

هذه هي الاسباب التي حملت الناس على سوء الظن بالرجل ولكن العلماء المحققين عرفوها بعد ان نظروا في جميع مؤلفاته واطلعوا على حقيقة آرائه وقابلوا بينها وقاربوا فعملوا انه كان من اصدق المؤمنين ومن اكبر المتكلمين ومن اعظم الفلاسفة الالهيين .

مؤلفاته :

لأبن رشد مؤلفات كثيرة واشهرها :

١ - شرح فلسفة ارسطو وقد جعلها في ثلاثة كتب احدها

شرح صغير والثاني متوسط والثالث شرح كبير كما سبق البيان . وقد اشتهرت شروحه هذه وكانت اساساً لانتشار الفلسفة في اوربا فان الاوربيين ما عرفوا فلسفة ارسطو اول ما عرفوها الا من مؤلفات ابن رشد التي نقلت الى العبرية ثم ترجمت . وقد طبع شرح ابن رشد لفلسفة ارسطو ورده على الغزالي في البندقية سنة ١٥٦٠ باللاتينية في احد عشر مجلداً .

٢ - كتاب (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) وهو كتاب صغير صدره بالكلام عن الفلسفة وعلومها وبين انها لا تخالف الشرع بل تساعد على فهم اسراره وتتلاقى معه

على الحق . وقد عرض فيه لمسألة قدم العالم او حدوثه ومسألة المعاد وحشر الاجساد . ثم ذكر مراتب التعليم وطرق التصديق البرهانية والحظائية والجدلية وقسم الناس اصنافاً وجعل لكل صنف طريقاً من هذه الطرق . ووضح معنى تأويل الآيات وتكلم عن يجوز له التأويل الى غير ذلك من المباحث التي تدل على اتجاهه نحو التوفيق بين الفلسفة والشريعة .

٣ - كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) وهو رسالة ذكر فيها العقائد الاسلامية فاستعرض بعض الاراء فيها وذكر مسألة حدوث العالم وبين معنى الارادة الالهية . ثم اوضح الدلائل التي يراها هو اقوى واصح لاثبات وجود الله وهي (دليل العناية ودليل الاختراع) ثم ذكر الصفات الالهية وبين معنى التنزيه والتجسيم ووضح رايه في الآيات التي توهم التجسيم وتعرض لما قيل عن خلق الله وبين الخطأ في تلك الاقوال وذكر مسألة القضاء والقدر والتجويز والعدل وغير ذلك من الامور . وهذا الكتاب على صغره يعد خير كتبه الكاشفة عن حقيقة آرائه .

٤ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد : في الفقه وهو كتاب يدل على طول باعه وتمام اطلاعه على المذاهب كلها .

رأيه في المعرفة :

ليس لابن رشد آراء خاصة بارزة في مبحث المعرفة ولا يمكنه بشرح اقوال ارسطو ويؤيدها ويعتمد على منطق ارسطو اكثر مما يعتمد عليه ارسطو نفسه ويرى ان هذا المنطق يهد السبيل امام معارفنا حتى ترتقي من الجزء المحسوس الى الحقيقة العليا المجردة التي



(س)

- 166 -

▶ 235 ◀

- 166 -

Room
drawing

يعتقد ابن رشد ان الوصول الى معرفتها عسير على الفرد الواحد
ممكن لطائفة من الناس لان كل موجود لا بد ان يعرفه ولو شخص
واحد؛ ولو كنا لا نستطيع ان نعرف الحقيقة لكان عبثاً ما تكفه
قلوبنا من الشوق اليها . والسبيل الصحيح عند ابن رشد لمعرفة
الحقيقة المطلقة هو النظر الفلسفي الخالص اما المعرفة الصوفية فلا
يؤمن بها وان كان لا ينكر ان امانة الشهوات قد تكون شرطاً في
جلاء النظر العقلي كما هي الصحة شرط فيه ايضاً .

العقل والنفس : ويجاري ابن رشد ارسطو في آرائه بشأن العقل
وقوى النفس ولكنه يشرحها ويزيد عليها فيقسم العقل الى نوعين :
(العقل الانساني) في الشخص وهو في نظره عبارة عن قوة
الاستعداد القائم بالانسان لتلقي المعقولات . (والعقل الفعال)
ويريد به العقل الحقيقي الازلي الخارج عن الانسان ويعني بهذا عقل
الانسان بوصف كونه جنساً اما العقل الشخصي فهو الاستعداد لاغير
وانما يصير عقلاً بالفعل عندما يتلقى الصور من العقل الفعال . ومن
هنا اتهم ابن رشد بانه قائل بوحدة العقول البشرية وانكار الشخصية
الانسانية وما يستلزم ذلك من انكار خلودها وخلود الروح .

والذي استطعت فهمه : ان ابن رشد خلط بين مذهب ارسطو
وبين المثالية الافلاطونية فاخترع لنا عقلاً فعالاً جعله بين الله
والانسان فآخذ من ارسطو ان العقل الانساني ليس شيئاً سوى قوة
الاستعداد لتلقي المعقولات وان النفس ليست شيئاً سوى وظيفة
الجسم ولا وجود لها إلا به وآخذ عن الافلاطونية ان هنالك عقلاً

عاماً مستقلاً اعتبره عقل الجنس البشري فاتمى رأيه في العقل
والنفس الى اعتبار الشخصية غير موجودة لانه اذا فني الجسم جسم
الانسان ولم يكن له عقل ولا نفس خاصين به لم يبق له وجود
مطلقاً لا بالجسم ولا بالروح . ومن هنا يظهر لك ان ابن رشد كان
غامضاً في تحديد معنى النفس والعقل ونموضه جاء من اعتماده على
ارسطو فانه لم يشأ ان يقول كأفلاطون ان النفس جوهر غير
الجسد بل تابع ارسطو على انها وظيفة للجسم تدوم بدوامه وتبقى
بفنائها ولكنه ابى ان يؤمن بهذا الرأي على علته لانه لم ير الجسد
المادي وحده صالحاً لتكوين هذه القوى التي تنسب الى النفس
فابتكر عقلاً انسانياً عاماً مستقلاً جعله مصدرراً لألقاء الصور العقلية
الى الجسد الذي فيه قوة التلقي وانما جعله منفصلاً لانه لم يعقل وجود
الاتصال بين العقل والجسد ولم يشأ ان يجعل الصور العقلية صادرة
عن الله تعالى وفي نعمة هذه الخيرة ابتكر (العقل الفعال) . ومن
عرف آراء المتقدمين والمتأخرين في ماهية النفس والعقل وكيفية
الاتصال بين النفس والجسد رأى منهم جميعاً مثل هذه الخيرة .

رأيه في الوجود :

يقول ابن رشد بوجود الله تعالى وبانه الاله الواحد الخالق العليم
الحكيم القادر المريد المتصف بكل صفات الكمال
المتزه عن كل صفات النقصان وان العالم مخلوق له
سبحانه وتعالى .

وقد فهم الناس من بعض اقواله انه يجاري ارسطو في جميع ما
يقوله عن قدم العالم ولكن الحق الذي لا ريب فيه انه لا يجاريه .



ولكن ابن رشد كان له موقفان : موقف الشارح لا قول ارسطو
وموقف المتكلم عن رأي نفسه . اما الموقف الاول فكان عمله فيه
عبارة عن ذكر كلام ارسطو وشرحه ايضاحا وتبيانا لما يريد ارسطو
من غير ان يؤيد الرأي او يرده وربما كان عندهذا الشرح مأخوذا به
لفرط ما كان يمكنه للمعلم الاول من الثقة والحزمة والتقدير . اما
الموقف الثاني فقد كان فيه ناخض الرأي ولكنه كان مقسم الفوى
بين عقل سليم لا يدعن لفكرة القدم ، وايمان لا يرضى بها ، واحترام
للفيلسوف الذي يجل في نظره عن الخطأ ، وانتصار لنفسه في مواقف
الجدل والمناظرة فتنتج عن ذلك انه جنح الى تأويل كلام ارسطو
واعتبار الخلاف على قدم العالم وحدوته بين المتكلمين من الاشاعرة
وبين الفلاسفة المتقدمين راجعاً الى الاختلاف في التسمية . واليك
خلاصة ما يقوله في كتابه فضل المقال : (واما مسألة قدم العالم
وحدوته فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الاشاعرة
وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً الى الاختلاف في
التسمية عند بعض القدماء وذلك انهم اتفقوا ان ههنا ثلاثة اصناف
من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا في تسمية
الطرفين واختلَفوا في الواسطة . فاما الطرف الواحد فهو موجود
وجد من شيء غيره وعن شيء غيره اعني عن فاعل ومن مادة .
والزمان متقدم عليه اعني على وجوده ... فهذا الصنف من
الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعريين على تسميته محدثا .

واما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء
ولا تقدمه زمان وهذا ايضا اتفق الجميع من الطرفين على تسميته
قدما . وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي
هو فاعل الكل وموجده والحافظ له . أما الصنف من الموجود
الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه
زمان ولكنه موجود عن شيء اعني عن فاعل فهذا الموجود الاخير
الامر فيه بين . انه قد اخذ شهابا من الموجود الكائن الحقيقي ومن
الموجود القديم فمن غلب عليه ما فيه من شيء قديم سماه قديما ومن
غلب عليه ما فيه من شيء محدث سماه محدثا وهو في الحقيقة ليس
محدثا حقيقيا ولا قديما حقيقيا فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة
والتقديم الحقيقي ليس له علة .

وبعد هذا يجد ابن رشد في بعض آيات القرآن ما يجعله دليلا
على ان خلق هذا العالم بصورته الحاضرة كان من وجود قبل هذا
الوجود فيقول : (ان ظاهر الشرع اذا تضح ظهر من الآيات
الواردة في الانباء عن ايجاد العالم انه محدث بالحقيقة وان نفس الوجود
والزم من مستمد من الطرفين اعني غير منقطع وذلك ان قوله تعالى :
(وهو الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام وكان عرشه على
الماء) يقتضي بظاهرة وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء .
وقوله تعالى : (ثم استوى الى السماء وهي دخان) يقتضي بالظاهر
ان السماوات خلقت من شيء) .

وكان ابن رشد يشعر بما في هذا التأويل من ضعف؛ لانه لا يحل

الله قديم
عنه زمان
قديما

الاشكال وتبقى المادة الاولى مفتقرة الى خالق يوجد لها من العدم ؛
فيعود كما عاد غيره من عظماء الحكماء الى الاعتراف بعجز العقل عن
تصور الوجود بعد العدم المطلق فيعتذر على الفلاسفة المتقدمين حيث
يقول : (ان المختلفين في هذه المسائل العويصة اما مصيبون مأجورون
واما مخطئون معذورون فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم
بالنفس هو شيء اضطراري لا اختياري اعني انه ليس لنا ان لا
نصدق او نصدق كما لنا ان نقوم او لا نقوم . ولهذا كان من شرط
التكليف الاختيار . فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له اذا
كان من اهل العلم معذور) .

وفي كتاب التهافت يشير الى هذا العجز الذي يعتري العقول في
تصور كيفية الخلق من العدم حيث يقول (وهذه المعرفة اي معرفة
ان العالم مخلوق لله تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف
مبدأ خلق هذه الاجسام اعني السماوية و كيف ارتباط سائر الامرين
بالامر الاول او لم يعلم . انه لا شك انها لو كانت موجودة من
ذاتها اعني قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها ان لا تأخر بامر
واحد منها وان لا تطيعه) .

وهكذا ترى ان اقوال ابن رشد في مسألة قدم العالم وحدوثه
على ما تنطوي عليه من جدل لفظي وتأويل لرأي ارسطو تنطق
من حيث النتيجة بان العالم بمادته الحاضرة وبمادته القديمة مخلوق

لله تعالى .

وبعد ان انتهينا من بيان كلامه في قدم العالم وحدوثه نعود
بك الى الادلة التي يستدل بها على وجود الله تعالى .

دليل العناية والاضتراع :

يخالف ابن رشد الفلاسفة والاشاعرة في طريقة استدلالهم على
وجود الله تعالى بدليل حدوث العالم . ويقول ان هذه الطريقة فضلا
عن كونها عويصة فهي غير برهانية ولا مقضية بيقين الى وجود
الباري وانها تشوش الذهن وتستدعي تلك الاشكالات والاستئلة عن
كيفية بقاء العالم بلا خلق مع وجود القدرة الالهية على الخلق وعن
وجه ترجيح الخلق في وقت دون . اخر ويرى ان ردود المتكلمين
القائلة بان فعل الحادث كان بارادة قديمة لا ينجي من هذا الألق ،
ولو كلف الجمهور معرفة هذه الاشكالات والرد عليها لكان تكليفه
من باب تكليف ما لا يطاق . وينتهي ابن رشد بعد بحث طويل
الى تفصيل الطريقة التي سلكها القرآن في اقامة البرهان على وجوده
تعالى لانها الطريقة التي تصالح لجميع الناس . وهي تنحصر في جنسين :

احدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان ويسميه ابن رشد (دليل
العناية) والثاني ما يظهر من اضتراع في جوامد الاشياء الموجودات
كاضتراع الحياة من الجماد والادراكات الحسية والعقلية ويسميه
(دليل الاضتراع) ويرى ابن رشد ان كلا الامرين يدل على وجود
الله تعالى لان خلق هذه الاشياء على صورتها لا يمكن ان يجري
بطريق الاتفاق ولا بدله من فاعل حكيم . وهنا يستشهد بكثير

من الآيات القرآنية التي تنطوي على الاستدلال بهذين الدليلين .
ولا بد أنك لاحظت ان ابن رشد كان في استصعابه على العقول
تفهم دليل الحدوث يشير الى نفس الصعوبة التي اشار اليها (كآثت)
في كلامه الذي نقلنا لك بعضه عند الكلام عن الغزالي . ولكنه يأتي
بإدلة هي عندي أقوى وأوضح وأسهل من دليل الحدوث . فهل بقي
عندك بعد هذا ريب بايمان الرجل بالله تعالى ؟

رأيه في كيفية الظهور :

ينكر ابن رشد ان يكون خلق الله للعالم حاصلًا عن طريق الطبع
بلا ارادة ولا اختيار بل ينكر ان يكون هذا رأي الفلاسفة ويفسر
ما روي عنهم بمعنى آخر حيث يقول في رده على الغزالي : اما قوله
عن الفلاسفة انهم يرون ان ما يصدر عن الباري تعالى يصدر عن
طريق الطبع فقول باطل عليهم . والذي يرونه في الحقيقة ان
صدور الموجودات هو بجهة اعلى وأشرف من الطبيعة والارادة
الانسانية ولا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه . والبرهان على انه مريد
انه عالم بالضدين فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين
معا وذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله احد الضدين باختيار .

ويسمو ابن رشد في تمكيده ويترفع عن ترهات الفلاسفة القائلين
بمراتب الصدر الزاعمين بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
المحتومين للعقول الخلافة بالتعقل فينكر هذه المزاعم ويوضح انها
ليست من رأي ارسطو وينسبها الى الفارابي وابن سينا حيث يقول
في تهافت التهافت ما خلاصته :

ان القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي قضية
اتفق عليها القدماء ثم اختلفوا فيها لما حققوا ان المبدأ الاول يجب ان
يكون واحدا . واما المشهور اليوم فهو ان الواحد الاول صدر
عنه صدور اول جميع الموجودات المتغيرة . واما الفلاسفة من اهل
الاسلام كابي نصر وابن سينا فلما سلموا لخصوصهم ان الفاعل في الغائب
كالفاعل في الشاهد وان الفاعل الواحد لا يكون منه الا مفعول
واحد وكان الاول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية
وجود الكثرة عنه مما اضطرهم الامر ان لا يجعلوا الاول هو محرك
الحركة فقالوا ان الاول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك
الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك
الثاني وهذا شيء لا يعرفه القوم اي الفلاسفة وانما الذي عندهم ان للمباديء
من المبدأ الاول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام .
وبعد ان يشرح ابن رشد مذهب ارسطو يقول (انهم ناموجودوا واحدا
تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات وحدتها وكثرتها).
وهكذا يعتبر ابن رشد كما اعتبر الغزالي من قبله ان مراتب
الصدور والعقول الخلاقة هي خيالات وتخليطات لا صحة لها وينسبها
الى النارابي وابن سينا كانه لا يعلم مصدرها الاول في الافلاطونية
الحديثة .

رأيه في علم الله بالجزئيات :

لا تحتقيق فيما نسب لابن رشد من مجازاة بعض الفلاسفة القائمين
بان الله تعالى لا يعلم الجزئيات . لانه لا ينبغي للمنفذ ان يتمسك
بما يوهم من اقواله انه على رأي هؤلاء المنكرين ويترك النتيجة

المفهومة من تلك الاقوال . نعم ان الرجل يميل في هذه الناحية الى رأي الفلاسفة القائلين بان علم الله بالعالم من نوع العلم الكلي ولا يتناول الجزئيات ولكنه يريد بذلك ان ينفي ويبطل جواز القياس والتشبيه بين علمنا نحن بالجزئيات وعلم الله تعالى بها . فكانه يقول ان الله لا يعلم الجزئيات على النحو الذي نعلمها به نحن . لذلك يقول في كتابه (فصل المقال) : (علمنا معلوم للمعلوم فهو محدث بحدوثه ويتغير بتغيره وعلم الله بالوجود على مقابل ذلك فانه علة للمعول الذي هو الوجود فمن شبه العلمين احدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات واحدة وذلك غاية الجهل) . ويردد مثل هذا القول في التهافت عند الرد على الغزالي وينكر ان يكون نفي علم الله بالجزئيات من رأي الفلاسفة ويوافق الغزالي على قوله ان الانواع والاجناس كثيرة عديدة فلم لم يوجب تعددها تعددا في علم الله اذا كان العلم بالجزئيات يوجبه ، فيقول ابن رشد في ذلك : (وقوله اي الغزالي ان تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك لا قدمون من الفلاسفة لا يصفون علم الله بالموجودات لا بكلي ولا اجزئي وذلك ان العلم الذي هذه الامور لازمة له هو عقل منفعل ومعول والعقل الاول هو فاعل محض وعلة فلا يقاس علم الله على العلم الانساني) .

رأيه في قانونه العلية :

يتمسك ابن رشد بقانون العلية المشاهد في الكون ويدافع عنه

دفاعاً مجيداً . ولكنه مع ذلك يعترف بامرین الاول ان النواميس
المشاهدة في الكون كلها متعلقة بقدره الله تعالى والثاني ان قانون
العلية المشاهد لا يرتكز بذاته على ضرورة عقلية تقضي بوجوده ولكنه
قانون استقر في عقولنا بحكم العادة والمشاهدة . لذلك تسمعه يقول في
كتاب التهافت : (لا ينبغي ان يشك في ان هذه الموجودات قد

يفعل بعضها ببعض ومن بعض وانها ليست مكتفية بانفسها في هذا بل
بفاعل من خارج ، فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها

ثم يقول : واما هل الافعال الصادرة عن موجود ضرورة الفعل
او هي اكثرية فمطلوب يستحق الفحص عنه . فان الفعل والانفعال
الواحد بين كل شيء من الموجودات انما يقع باضافة ما من الاضافات
التي لا تنتهي ولذلك لا يقطع على النار اذا دنت من جسم حساس
فعلت ولا بد ، لأنه لا يبعد ان يكون هنالك موجود يعوق تلك
الاضافة مثل ما يقال في حجر الطلق . ولكنه يدافع عن قانون
العلية كقانون مشاهد باطراد في مجال العمل فيقول في مكان اخر :
والعقل ليس هو شيئاً اكثر من ادراكه الموجودات باسبابها وبه
يفترق من سائر القوى المدركة فمن رفع الاسباب فتد رفع العقل .

وصناعة المنطق تضع وضعا ان ههنا اسبابا ومسببات وان المعرفة
بتلك المسببات لا تكون على التام الا بمعرفة اسبابها فرفع هذه
الاشياء هو مبطل للعلم فانه يلزم ان لا يكون ههنا شيء معلوم اصلا
على حقيقته بل ان كان فمظنون ولا يكون ههنا برهان اصلا ...

وهكذا ترى ابن رشد يعتبر الاسباب متعلقة كلها بقدره الله لان الاشياء في وجودها فضلا عن فعلها مفتقرة الى خلق الله ويعتبر ان قانون العلية ليس مما يستند الى ضرورة عقلية وانما يستند الى المشاهدة العادية المستمرة ولكنه يريد ان تبقى لقانون العلية حرمة بنظر العقل لان الشك في اطراده وعدم تحلفه يعطل الحياة العقلية ويوهن اسباب العلم وينفي المسؤولية ويناقض حكمة التكليف وهكذا ترى ان ابن رشد والغزالي يلتقيان عند نتيجة واحدة فالغزالي انما اراد ان ينفي اعتماد قانون العلية على ضرورة عقلية ليجعل خرقه جائزاً بحكم العقل ووافق ابن رشد على عدم وجود تلك الضرورة العقلية فانتهيا كلاهما الى حقيقة واحدة .

رأيه في البعث :

ابن رشد لا ينكر البعث ولكنه يزعم ان الاجسام تعود لمثل الحال التي كانت عليها في الدنيا لاهي بعينها . وينكر على الغزالي ما اتهم به الفلاسفة من نفي البعث والحساب ويقول ان هذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول وبين ان الفلاسفة مجمعون على احترام الشرائع وان قضية عود الاجسام بعينها ليست من اصول الدين حتى يعد منكرها كافراً وان الغزالي نفسه يجوز ان تعود بعينها او من مادة استؤنف خلقها .

واما ما نسب الى ابن رشد من انكار الحساب والثواب والعقاب اصلا فلا صحة له ولكن في اقواله ما يشير الى شكه في صفة النعيم والعذاب هل هما روحانيان ام جسديان وفي ذلك يقول : ان الشرائع اتفقت على بقاء النفوس بعد الموت وعلى انها تسعد بالنعيم او تشقى

عريب
GHARIB

GHARIB

ILUSAN

177
one seventy seven

- 177 -

بالعذاب وان هذه الشرائع اختلفت في تمثيل حالتي النعيم والعذاب
فمنها ما لم يمثله ومنها ما مثله بالاوصاف والمشاهدة كما ورد في
الشريعة المحمدية وهو لأحد سببين : اما لان صاحب الشريعة عرف
بالوحي ما لم يعرفه غيره من اصحاب الشرائع الذين مثلوا الحياة
الآخرة بالوجود الروحاني واما لاعتبار الشارع ان التمثيل
بالمحسوسات اشد تفهيمًا للجماهير وتحريكًا له .

هذا قوله وهو الذي يخرج فيه عما عرفت عنه من عقل سليم
وتفكير صحيح لانه ان كان يعني بقوله (الشارع) نفس الرسول
صلى الله عليه وسلم يكون كلامه ضربًا من الاحاد لانه ينسب الى
الصادق الامين اختراع الاخبار عن لسان ربه وان كان يعني
بالشارع منزل الكتاب يكون كلامه من باب التأويل الذي فيه
جرأة على الله بلا موجب فانما يجوز التأويل بل يجب على رأي ابن
رشد وعلى رأي المحققين من اهل العلم عندما يتعارض النص مع حكم
عقلي ضروري قاطع وليس ههنا شيء من ذلك ابدا عند من سبق
منه الاعتراف بوجود الله وقدرته وكونه الباري المصور للاشياء
في بدء وجودها من العدم ، واعادة الخلق اهون عليه سبحانه وقد
اخبرنا جل جلاله بمحصل هذه الاعادة بكلام صريح فأبي داع
للشك في صورة النعيم والعذاب او تأويلها ما دام العقل لا يحكم
باستحالتها والقدرة لا تضيق عنها والوحي الصادق قد نزل بها
ووصفها وصفا صريحًا لا لبس فيه ولا ايهام !!

ابن خلدون

٧٣٢ - ٨٠٨ هـ

مبا: -

هو عبد الرحمن بن محمد الشهير بابن خلدون نسبة لجدّه الاعلى ،
من اكبر العلماء المتبحرين ومن اعظم الفلاسفة الاجتماعيين .
ولد في تونس من اسرة عربية شغلت عدة مناصب في بلاد بني
حفص ودرس على ابيه مبادئ العلوم والفقه وحفظ القرآن ثم توفّر
على درس السنة وعلوم الدين والمنطق والكلام والفلسفة فما بلغ
العشرين من عمره حتى ضرب بسهم وافر من جميع هذه العلوم .
ولما مات ابيه شغل منصباً في بلاط السلطان ولكنه استغفره على
نفسه فرحل الى فاس والتحق بخدمة سلطانه ، وكانت نفسه تطمح
الى الوزارة فاشترك في مؤامرة انتهت به الى السجن فقضى فيه
ثلاثة اعوام ثم نزع الى غرناطة والتحق بخدمة سلطانه وصارت له
عنده حظوة . ثم عاد الى افريقيا وولي منصب الوزارة عند حاكم
(بجاية) وما زال نجمه في المناصب السياسية يلمع تارة ويخبو اخرى
ما بين افريقيا والاندلس حتى مل حياة السياسة ومال الى العزلة
وانصرف الى التأليف . ثم بدا له السفر الى مصر واشتغل بالتدريس
في الازهر والمدرسة الكاملية وعرف فضله فولي قضاء المالكية
وبعد مدة عزل عنه ونكب بغرق اسرته في البحر وهي آتية اليه
من تونس . ثم رد الى القضاء وعزل منه وكان تكرر هذا العزل
بدياسات اقرانه وحساده من العلماء والقضاة وتوفي في سنة ٨٠٨

وهو في منصب القضاء .

وإذا كان حظ ابن خلدون من عرض الدنيا الزائل قليلاً شأن
أكابر العلماء ، كما قرره هو في المقدمة ، فإن حظه من المجد الذي لا
يزول عظيم جداً وكفاه قدراً وذكره بل كفى العرب به عزاً
وفخراً أنه أول من وضع فلسفة الاجتماع والتاريخ على أسس علمية
صحيحة لا تزال موضع الإعجاب والاحترام عند علماء الغرب
والشرق حتى يومنا هذا .

مؤلفاته :

يقولون أن ابن خلدون ألف كتباً كثيرة في علوم مختلفة
ولكن الذي وصل إلينا من مؤلفاته هو تاريخه الكبير المسمى
(كتاب العبر وديوان المتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر
ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) وفيه مقدمته العظيمة
المعروفة (بمقدمة ابن خلدون) التي كادت لشهرتها عند الناس تعد
كتاباً مستقلاً وما هي في الحقيقة سوى القسم الأول من كتاب
التاريخ . ذلك أن ابن خلدون قسم تاريخه إلى ثلاثة كتب :

الكتاب الأول — في العبرات وما يعرض له من العوارض
الذاتية من الملك والاساطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم
وما لذلك من العلل والأسباب . وهذا هو الجزء الذي اطلق عليه
الناس اسم المقدمة .

الكتاب الثاني — في اخبار العرب ومن عاصرهم من الامم .

الكتاب الثالث — في اختبار البربر .

أما هذان الكتابان الذان فهما التاريخ فلا يمتازان عن كتب

التاريخ الاخرى الا في امرين : الاول انه عدل فيهما عن منهج المتقدمين فلم يذكر الحوادث على ترتيب السنين بل قسم الكتاب الى فصول تكلم فيها عن تاريخ كل دولة ، والامر الثاني - صدق المعلومات التي ذكرها عن شمالي افريقيا الذي عاش فيه اما فيما عدا هذين الامرين فتاريخ ابن خلدون لا يختلف عن كتب التاريخ الاخرى وهذا ما يدعو الى العجب لان ابن خلدون لم يعمل فيه بالقواعد التي وضعها في المقدمة وجعلها اساسا لدراسة التاريخ لذلك نجد في تاريخه كثيرا من الاغلاط التي جاءت في التواريخ الاخرى فكانه بعد ان وضع المقدمة لم يتسع له الوقت لتطبيق قواعدها على جميع الحوادث المروية .

مقدمة ابن خلدون :

ولما كانت المقدمة هي التي تنطوي على فلسفته في الاجتماع والتاريخ فقد رأيت قبل ان اشرح لك هذه الفلسفة ان ازودك بعرض سريع عنها لتكون ملماً بمواضيعها الاما اجمالياً يساعدك على تفهم فلسفته .

عرصه سريع طباعت المقدمة :

١ - يبدأ ابن خلدون بذكر فضل علم التاريخ واحتياج المؤرخ الى ماخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبت وعلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب ليقارن الحاضر بالماضي ويعلل المتفق والمختلف ويقف على اغلاط الرواة والنقلة ويحذر من اكاذيبهم .

٢- ثم يعقد فصلا يتكلم فيه عن اغلاط المؤرخين فيردها الى ثلاثة اسباب : كذب الرواة والثقة بالناقلين والجهل بطبائع الاحوال في العمران .

ثم يجعل الكتاب على ستة فصول :

الفصل الاول - يتكلم فيه عن العمران البشري على الجملة فيبين ان الاجتماع ضروري للبشر ويفتقر الى وازع ، ثم يبين تأثير الاقليم والبيئة على تقدم العمران وتأخره ويستطرد عند ذكر كثرة الاغذية وسوء اثرها الى ذكر اصناف المدركين للغيب بالفطرة او بالرياضة فيتكلم عن النبوة والوحي والكهانة والرؤيا والعرافين والمنجمين والمتصوفين بكلام طويل لا طائل تحته سوى قوله ان الغيب لا يدرك بالصناعة .

الفصل الثاني - يتكلم فيه عن العمران البدوي فيذكر ان الاجتماع اول ما يبدأ في البداوة ثم تكون القرى والمدن . ويذكر خلال اهل البدو وانهم اقرب الى الفطرة والخير والسلامة والشجاعة من اهل الحضرة ويعرض لذكر (العصية) ويبين اسبابها وواصرها من النسب والولاء والحلف وما تستلزمه من المناصرة والقوة ويسهب في الكلام عنها حتى يتوصل الى بيان غايتها التي تجري اليها وهي (الملك) .

ثم يعرض لطبائع الملك ولو ازمه من الخلال الطيبة الحميدة وعوائقه من الاستبداد والترف والظلم ويستطرد لذكر ما يعترى الامم المغلوبة اذا حاصرت في ملك غيرها من الذل والاستكانة للغالب والتقليد له والانحلال والذوبان والفناء السريع .

الفصل الثالث - يتكلم فيه عن الدول عامة والملك والخلافة
قبيين كيف تقوم الدولة على العصبية وتعظم وتحفظ بالدين - ثم يعود
لذكر طبائع الملك وهي الانفراد بالمجد والتوف والدعة وما لهذه
الطبائع من اثر في هرم الدولة . ويبين ان الدولة لها عمر محدود
كلاشخاص وانها لا تعدو ثلاثة اجيال : جيل البداوة والبسالة
والتغلب وجيل بين البداوة والحضارة وجيل ثالث ينسى اخلاق
البداوة وينغمس في ترف الحضارة وهو نهاية الدولة . ثم يتكلم عن
الخلافة والبيعة وولاية العهد والخطط الدينية ومراتب الملك وشاراته .
ثم يتكلم عن الحروب ومذاهب الامم فيها .

ثم يعقد فصلا هاما عن الجباية وسبب قلتها وكثرتها والمكوس
واسباب ضربها في اخر الدولة ويتكلم عن اشتغال السلطان بالتجارة
واثر كل ذلك في هرم الدولة وانقراضها ثم يعقد فصلا عن الظلم واثره
في تخريب العمران . ثم يلخص اسباب هرم الدولة واهمها الاستبداد
والترف والظلم لان الدولة لما تقوم على القوة الحربية وهي (بالعصبية
والجند والمال) وتلك الادواء الثلاثة تضعف العصبية والجند وتضعف
المال فتسقط هيبة الدولة ويناوئها اعداؤها من الداخل والخارج .

ثم يذكر احتياج العمران الى سياسة ينتظم بها امره ويبين انواع
السياسات الشرعية والعقلية والمدنية التي هي في عرف الحكماء
الاقدمين (سياسة المدينة الفاضلة) ويستشهد بكتاب طاهر بن الحسين
لولده عبدالله لما فيه من المواعظ القيمة في سياسة الدولة ويستطرد
في اخر الفصل الى ذكر المهدي ويعود لذكر المستقبل وولع الناس
بمعرفة من طريق التنجيم والرمل والمندل واللاحم والجزر ويكذب

كل ذلك .

الفصل الرابع - يتكلم فيه عن المدن والامصار وتأسيسها وسبب نموها وتعظيمها وما يجب ان يراعى فيها ويذكر المباني العظيمة وقلتها عند الامم الاسلامية وسبب ذلك .

ثم يعتقد فضلا هاما جدا يبين فيه ان الحضارة هي غاية العمران ونهاية عمره ومؤذنة بفساده ويشرح اسباب ذلك .

الفصل الخامس - يتكلم فيه عن الرزق وحقيقة الكسب وانه قيمة الاعمال البشرية ويبين اثر الجاه في تحصيل الغنى واثر الخنوع والتملق ونفعهما في بلوغ المناصب وتحصيل الثروة .

ثم يتكلم عن امهات الصنائع بأسلوب من السهل الممتنع قل ان يجاريه فيه احد

الفصل السادس - يتكلم فيه عن العلوم فلا يترك عالماً من علوم زمانه الا ويخصه بكلمة قيمة فيذكر علوم الدين من القرآن والتفسير والقرآن وعلوم الحديث والنقح واصوله والفرائض وعلم الكلام وعلم التصوف وعلم تعبير الرؤيا . ثم يذكر العلوم العقلية فيتكلم عن الهندسة والحساب والموسيقى وعلم الهياة والمنطق والطبيعات والطب والانبيات والسحر والطلسمات واسرار الحروف والزواجره والكيمياء والتلسفة والتنجيم ببيان يدل على علم غزير وفضل كبير .

ثم يعتقد فصولا عن كيفية التعليم ويذكر بانمناسبة عجز العلماء وبعدهم عن السياسة ومذاهبها ثم يتكلم عن علوم اللسان العربي وهي النحو واللغة والبيان والادب والشعر وهنا تنتهي المقدمة .

فلسفة ابن خلدون :

بعد ان خصت لك مباحث المقدمة اصبح بإمكانني ان اجمل لك
فلسفة ابن خلدون الاجتماعية والتاريخية بعبارة واحدة وهي :
(ان ابن خلدون ادرك ان العمران والمجتمع طبائع ونواميس يعمل
بعضها ببعض وان احوال العالم تجري على مقتضى هذه الطبائع
والنواميس في ظل قانون السببية الذي تخضع له الاحوال الطبيعية.

هذه هي فلسفة ابن خلدون واذا عدت الى مراجعة مباحث
المقدمة ظهرت لك الخطوات العقلية التي خطاها في طريق الوصول
الى هذه الفلسفة . فقد اراد هذا المفكر العظيم ان يضع تاريخه واراد
قبل وضعه ان يبين كيف يجب ان يكتب التاريخ . وكان من
الطبيعي ان يسلمه البحث الى بيان اغلاط المؤرخين ومنشأها . فلما
عددها وجد اعظمها اثراً هو (جهل المؤرخين بطبائع الاحوال في
العمران) ومن هنا اوصله البحث الدقيق والغوص العميق الى القول
بان للمجتمع طبائع ونواميس خاصة يفعل بعضها في بعض وان
احواله واحداثه تجري على مقتضى هذه النواميس وتخضع لنفس
قانون السببية الذي تخضع له كل الظواهر الطبيعية في الكون .
وبعد وضع هذا الاساس كان لا بد له من ان يبين اهم ما يراه من
طبائع العمران ونواميسه التي تؤثر في سير المجتمع وتطوره . فلما
بينها تم له وضع (علم الاجتماع) بموضوعه ومسائله ، كما قال ، بشكل
منظم لم يسبقه اليه احد .

اذا عرفت كل هذا ارتسمت لك خطوط المباحث الكبرى في

المقدمة وعرفت ان ما سواها من الفصول والاستطرادات تابع لها ومتفرع عنها ومتمم لمقاصدها . وهذه المباحث الكبرى هي :

- ١ - بيان منشأ الاغلاط التاريخية .
 - ٢ - بيان قانون السببية الذي تخضع له حركة المجتمع .
 - ٣ - بيان طبائع العمران ونواميسه الاجتماعية .
- المبحث الأول - الأغموط التاريخية :

يرى ابن خلدون ان منشأ الاغلاط عند المؤرخين يرجع الى ثلاثة اسباب رئيسية :

أ - الكذب

ب - الثقة بالناقلين .

ج - الجهل بطبائع الاحوال في العمران .

اما الكذب فيقول ان منه ما سببه الجهل بالمقاصد ومنه ما سببه التشيع للأراء والمذاهب لان النفس اذا كانت على حال الاعتدال اعطت الخبر حقه من التمجيص والنظر حتى يتبين صدقه من كذبه واذا خامرها تشيع لرأي او نخلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لاول وهلة . ومن الكذب ما سببه ميل الناس الى التقرب من اهل المناصب والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال واشاعة الذكر لان النفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون الى الدنيا واسبابها من جاه وثروة فيكون من اولئك الثناء ومن هؤلاء العطاء . اما ثقة المؤرخين بالناقلين والرواة فمنشأها حسن الظن بهم وتوهم الصدق فيهم وترك تمحيصهم على طريقة الجرح والتعديل المتبعة في تمحيص رواة الحديث ولو اتبع ذلك في رواة الاخبار الهامة حلت كتب التاريخ

من كثير من الاغاليط والاكاذيب .
واما الجهل بطبائع الاحوال في العمران فهو اهم الاسباب عنده
كما علمت لانه المعيار الاعظم في تحقيق الاخبار والقانون الاول
لتمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب . وهو غرضه الاول
من تأليف هذا الكتاب اي المقدمة وهو في الحقيقة الشيء المبتكر
لان السببين الاولين ليسا بالشيء الذي لم يسبقه اليه سابق فقد كان
الناس وما زالوا يتطلبون العدالة في الرواة ويطالبون المؤرخين
بعدم التشيع اما هذا الاصل الثالث وهو التمهيص بمعرفة طبائع
العمران فهو ما لم يحظر على بال احد قبل ابن خلدون وعنه يقول :
(وهو احسن الوجوه واوثقها في تمييز الاخبار وتمييز صدقها من
كذبها وهو سابق على التمهيص بتعديل الرواة ولا يرجع الى
تعديل الرواة حتى يعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع واما
اذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح) .

المبحث الثاني : قانونه السببية :

يقول ابن خلدون ان كل حادث من الحوادث (ذاتا) كان
او (فعلا) لا بد له من (طبيعة) تخصه في ذاته وفيما يعرض له من
احواله وكما ان حوادث الكون الطبيعية تسير بمقتضى طبائع
ونواميس خاصة يفعل بعضها ببعض على اساس قانون السببية فان
احوال المجتمع وحوادثه تسير كذلك على طبائع ونواميس خاصة
تخضع لنفس قانون السببية الذي تخضع له الظواهر الطبيعية .
فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة
ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من

الاحوال لذاته وبمقتضى طبعه وان نلاحظ وندرك تفاعل هذه الطبائع الاجتماعية في ظل قانون السببية واذا فعلنا ذلك عرفنا الحق من الباطل بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. هذه خلاصة رأيه وعلى اساسه وضع فلسفته الاجتماعية والتاريخية وسبق بها من تقدمه من الفلاسفة فقد كان للحكماء قبله كلام في فلسفة الاجتماع ولكنه عبارة عن نظرات عامة متفرقة جاءت في غضون كلامهم عن السياسة المدنية واما ابن خلدون فهو اول من اتخذ من المجتمع البشري العام موضوعا لعلم مستقل مبتكر حدد فيه بعض طبائع المجتمع وكشف عن اسرار تفاعلها على اساس قانون السببية بشكل علم منظم ذي موضوع ومسائل وقواعد. والى هذا سبق يشير بقوله (وكان هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد اخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أم عقلياً . واعلم ان الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أثمر عليه البحث وأدى اليه الغوص ... فكأنه علم مستحدث النشأة ...)

البحث الثالث في طبائع العمران :

من الرجوع الى تلخيص المقدمة تستطيع ان تعرف طبائع العمران التي اكتشفها ابن خلدون وادرك بثاقب نظره انها نواميس اجتماعية ثابتة يفعل بعضها في بعض وتؤثر في سير المجتمع وتطوره واليك اهم طبائع العمران التي تكلم فيها :

- ١- ان للاقليم اثره في تطور المجتمع .
 - ٢- ان للبيئة الارضية اثرها في تطور المجتمع .
 - ٣- ان للدين اثره في تطور المجتمع .
 - ٤- ان الاجتماع الانساني امر طبيعي وضروري .
 - ٥- ان المجتمع محتاج بالضرورة الى وازع .
 - ٦- ان البداوة اول ادوار المجتمع .
 - ٧- ان اهل البداوة اقرب للفطرة والسلامة والخير والشجاعة
 - ٨- ان الملك والدولة العامة انما يحصل بالقبيل والعصية .
 - ٩- ان الحلال الطيبة من لوازم بقاء الملك .
 - ١٠- ان من طبيعة الملك الاستبداد .
 - ١١- ان الاستبداد من اسباب هرم الدولة .
 - ١٢- ان الترف والدعة من اسباب هرم الدولة .
 - ١٣- ان الظلم مؤذنت بخراب العمران وزوال الدولة .
 - ١٤- ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع .
 - ١٥- ان المغلوب مولع بتقليد الغالب .
 - ١٦- ان الامة اذا صارت في ملك غيرها اسرع اليها الفناء .
 - ١٧- ان الحضارة هي غاية العمران ونهاية عمره .
- هذه اهم الطبائع والنواميس الاجتماعية التي ذكرها ابن خلدون وهنالك طبائع اخرى ملحقه بها ومنطوية تحتها لم ار لزوما لذكرها لانها ليست عامة وبعضها خاص بالعرب . وسنخصها بكلمة تأتي بعد .
- هذه الطبائع التي ذكرها منها ما هو آت من خارج المجتمع ومنها ما هو آت من ذات المجتمع . اما التي هي من خارج المجتمع فهي ما يأتي

من الاقليم والبيئـة والدين واما بقية الطبايع فهي آتية من ذات المجتمع وها اننا نشرح كل طبيعة منها بكلمة موجزة :

١ - اقليم في تطور المجتمع :

يقول ابن خلدون ان للاقليم اثره في الاجسام والالوان والعقول والاخلاق والصحة والمرض والنشاط والحـكـل ولذلك كانت الاقاليم المعتدلة وما جاورها محلا للعمران لأن سكانها اعدل اجساما والوانا واخلاقا وعقولا حتى الثبوتات انما توجد في الاكثر فيها لان الله يختار لرسالته انسانا من اكمل النوع في خلقه وخلقـه . وبهذه المناسبة يستطرد لذكر السواد في الزوج وبيـن انه اثر من آثار الاقليم لا من آثار الحرافة القائلة بانهم اسودوا بسواد ابيهم حام الذي انقلب اسود بدعوة ابيه نوح عليه ويستطرد لذكر اخلاق السودان وختمهم وميلهم الى الطرب خلافا لاهل الاقاليم الباردة الذين تغلب عليهم الرصانة والرزانة والحذر وبعد النظر في العواقب ويعلل ذلك تعليلا تافها بان الروح الحيواني ينتشر ويتفشى بسبب الحر فيحدث الطيش والخفة او المرح ويرد رأي جالينوس الذي يعلل ذلك كله باختلاف الادمغة والعقول .

٢ - اقليم الارضية في تطور المجتمع :

يقول ابن خلدون ليست كل الاقاليم المعتدلة مخصبة بل منها المخصب والمجذب ولحـصـب الارض وجدبها اثر عظيم في تطور المجتمع فسكان البلاد المجذبة الذين يكتفون على الغالب بالالبان اصنى واقرى ابدانا وعقولا واخلاقا واشد صبورا وشجاعة ومقاومة للأمراض والمجاعات . وعلـة ذلك عنده ان الاكثار من الاغذية

الدسمة واللحوم والشحوم يولد في الجسم فضلات ورطوبات
وعفونات تضخم الجسد وتورثه قبح الشكل وبلادة العقل والجمل
والجبن وقلة الصبر على المكاره والعجز عن مدافعة الامراض وتحمل
المجاعات وكل ذلك له اثره في تقدم الامة وتأخرها وظفرها
وخذلاتها في تنازع البقاء مع الامم .

٣ - امر الدينيه في تطور المجتمع :

يقول ابن خلدون ان الدعوة الدينية في الدولة تزيدها قوة بل
تبقى على قوتها لان الملك لما يتم بالعصبيه واجتماع القلوب وتألفها
ولكن من طبيعة الملك ان ينتهي الى الاستبداد وتفرق القلوب فاذا
اجتمعت القلوب على الدين وانصرفت الى الحق واعرضت عن الدنيا
وباطلها واقبلت على الله توحدت غايتها وضعف التنافس وقل الخلاف
وتم التعاون وحصل التغلب على امم فرقت كلمتها الاهواء ولم
يجمعها الدين الحق فآل امرها الى الهزيمة ويضرب لذلك مثلا بالعرب
على قلتهم وضعفهم في صدر الاسلام مع الفرس على كثرتهم وقوتهم .

٤ - الاجتماع الانساني طبيعي وضروري :

يقول ابن خلدون ان الاجتماع الانساني امر طبيعي وضروري
للشهر لا يكمل وجودهم ولا يستمر بقاؤهم الا به لان الله خلق
الانسان محتاجا للغذاء منتقرا للدفاع عن نفسه اما الغذاء فمقدرة
الواحد قاصرة عن تحصيل حاجته منه ولو كان قوت يوم واحد من
الحنطة مثلا لانه لا يحصل الا بعلاج كثير من زراعة وحصاد ودرس
وطحن وعجن وخبز وكل هذا محتاج لآلات وادوات واعمال
عديدة لا يقوم بها الفرد الواحد . وكذلك الدفاع عن النفس

فالإنسان لا يستطيعه الا بالتعاون لان حظه من القوة الجسدية اقل من كثير من الحيوانات وليس له الا الفكر واليدفاليدهمياً للصانع بقوة الفكر والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب عن الجوارح والواحد من الناس لا يستطيع مقاومة الحيوانات المفترسة بنفسه ولا يستطيع وحده ان يهيء الآلات الصالحة للدفاع لكثيرتها وتنوع آلتها واعمالها فلا بد له من التعاون مع ابناء جنسه وبغير هذا التعاون لا يحصل له غذاء ولا حفظ لذلك كان تعاونه واجتماعه لاجل هذا التعاون طبيعياً وضرورياً .

٥ - احتياج المجتمع الى وازع :

بعد ان يبين ابن خلدون احتياج الانسان الى الاجتماع يبين حاجة المجتمع قل او كثير المواضع ويرى ذلك امراً طبيعياً وضرورياً ايضاً ويعني بالوازع الرئيس او الحاكم او الملك او أي نوع من الحكومة وفي هذا يقول : (ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررنا وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ... ولا بد ان يكون الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك بهذا انه للإنسان خاصة طبيعية لا بد لهم منها وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم كالنحل والجراد الا ان ذلك موجود لغير الانسان بمقتضى النظرة والهداية لا بمقتضى الفكر والسياسة .

٧٦ — انه البدوة اول ادوار المجتمع :

يقول ابن خلدون ان اجيال البدو ثم الحضرة طبيعية لا بد منها وان البدو اقدم من الحضرة وسابق عليه لان حياة البدوة تقوم على التعاون في الضروريات وهي الغذاء والدفاع اما حياة الحضرة فتقوم على التعاون في الكماليات كالتوسع في البيوت واختطاط المدن والامصار والتأنيق في المأكل والملبس ولا ريب ان الضروري مقدم على الكمالي ولذلك كان دور البدوة اسبق من الحضارة لان الضروري اصل والكمالي فرع ناشيء عنه.

٧٧ — انه اهل البدوة اقرب للفطرة والخير والشجاعة واكثر على التغلب: يقول ابن خلدون ان النفوس اذا كانت على الفطرة كانت متهيأة لقبول ما يورد عليها من خير او شر فاذا سبق الخير حصلت لها ملكته وان سبق الشر تحكمت عوائده . واهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ والترف والاقبال على الدنيا والعكوف على الشهوات قد تلوث نفوسهم بدمومات الاخلاق والشروع اما اهل البدو فهم وان كانوا مقبلين على الدنيا مثل اهل الحضرة فاقبلهم انما هو في الضروري لا في الترف والشهوات والملاذات فهم اقرب الى الفطرة ويسهل علاجهم عن علاج الحضرة . وكذلك شأنهم في الشجاعة فان اهل الحضرة القوا جنوبهم على مهساد الراحة والدعة وانغمسوا في التعميم والترف ووكلوا امرهم في المدافعة الى وليهم واستنموا الى الاسوار التي تحوطهم وتنزلوا منزلة النساء والولدان . اما اهل البدو فلتفردهم وبعدمهم عن الحامية والاسوار صاروا لهم خلقا والشجاعة سجية . ولذلك كان اهل البدو اقدر على التغلب

من سواعم .

٨ - انه الملك والدولة انما يحصل بالعصية :

يقول ابن خلدون ان الملك لا يقوم الا بالعصية في اول امره وان الغاية التي تجري اليها العصية هي الملك . وذلك ان الملك منصب شريف يقع التنافس عليه وقل ان يسامه احد لصاحبه الا اذا غلب عليه فتقع المنازعة وتفضي الى الحرب والقتال وهذا لا يكون الا بالعصية حتى ينتهي الامر لانتصار قبيلة على اخرى فهذا اول الملك والدولة . ولكن اذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصية فينسى الناس اولها ويحسبون انها تقوم بغير العصية وهذا خطأ .

٩ - انه الخير الطير من لوازم بقاء الملك :

يقول ابن خلدون ان الملك والسياسة انما كانا للانسان من حيث هو انسان يحتاج اجتمع اليه ليكون وازعماً للناس عن الشر حاملاً لهم على الخير دافعاً للعدوان مانعاً من الظلم فطبيعة الملك اذا تقتضي بذاتها التزام خلال الخير والبعد عن خلال الشر . والملك فوق ذلك هو كفالة للخلق وخلافة لله في العباد واحكام الله في خلقه وعباده انما هي بالخير ومرعاة المصالح . فاذا ترك الحاكم خلال الخير كان معطلاً لموجبات وجوده وادى ذلك الى خراب الدولة ويعهد ابن خلدون اعظم خلال الخير وهي العفو والاحتمال والصبر والتقوى وحمل الكل وكسب المعدم والوفاء بالعهد والانتقياد الى الحق والعدل بين الناس والاغائة ، والتجافي عن العذر والمكر والحديعة والظلم ، وتعظيم الشريعة واجلال العلماء وغير ذلك من مكارم الاخلاق .

١٠ - انه مه طبيعة الملك الاستبداد

يقول ابن خلدون : ان الملك كما قدمنا انما هو بالعصية والعصية متألفة من عصيات كثيرة تكون واحدة منها اقوى من الاخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعا في ضمنها . وتلك العصية الكبرى انما تكون لقوم اهل بيت و رئاسة ولا بد ان يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم ومن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والانفة فيأنف هذا الرئيس من المساهمة والمشاركة في الحكم ويحمله خلق التآله الذي في طباع البشر على التفرد بالمجد والاستبداد بالامر حتى لا يتروك لاحد شيئا وهكذا تنطوي العصابات في العصية الغالبة وتنطوي العصية الغالبة في الملك الذي ينفرد دونها بكل مجد ويستبد في كل امر وهذا من طبائع الملك .

١١ - انه الاستبداد مه اسباب هرم الدولة

يقول ابن خلدون : ان من طبيعة الملك كما قلنا الانفراد بالمجد وهذا الاستبداد مفسد للاخلاص عند اهل العصية كاسر لهم لان المجد اذا كان مشتركا بين العصابة وكان سعيهم له واحدا تضافرت همهم في التغلب والذود عن الخوزة حتى انهم يستطيون الموت في بناء مجدهم ويورثونه على فساد . واما اذا انفرد الواحد منهم بذلك المجد واستبد بالامر كله واستأثر بالاموال دونهم نعموا وحسدوا وتكاسلوا عن الغزو والدفاع وفشل ريحهم والقوا الذل والاستعباد ثم ربي الجيل الثاني منهم على ذلك وهم يحسبون ما ينالهم من العطاء اجراً من السلطان لهم على الحماية والمعونة وقل ان يؤجر احد نفسه على الموت فيصير ذلك وهناً في الدولة وتقبل به على مناحي الضعف

والهرم . هذا من جهة ومن جهة اخرى فان الاستبداد يحمل الملك على ان يأخذ الناس بالقهر والاذلال . والذل كسر لسورة العصية ذاهب بقوة المنعة والشجاعة والتغلب فاذا نزل بالعصيات هذا الذل والانكسار وذلك القهر والحقد وفسدت اخلاقها حتى اصبح رجالها من اعداء الملك احتاج الى الاستظهار عليهم بالموالي والمصطنعين ، واخذ يخص هؤلاء بالمناصب والاموال دون قومه وعشيرته ، وهذا مؤذن بانقراض الدولة وعلامة على المرض المزمن الذي لا يرجى برئها منه لان العشيرة تزداد عدواة للملك ، والموالي لا يرجي منهم الخلاص صحيح لانهم مأجورون ولا يشاركون في المجد فيكون ذلك سبباً لهدم الدولة وتجاسر الاعداء عليها من الداخل والخارج وسقوطها وانقراضها .

١٢ - انه الترف والدمعة من اسباب هدم الدولة :

يقول ابن خلدون ان الترف يكون من اعظم اسباب هدم الدولة لان الترف بذاته يدعو الى الدعءة واستفحال الشهوات وانتشار الفسق والفجش والفجور والجن والكسل وهذا كله كسر لسورة البأس التي تدافع بها الامة عن نفسها . ولان الترف يستلزم زيادة عظيمة في النفقات فيأخذ الناس جميعا من الملك الى الرعية يتطلبون المال من اي وجه كان فيكثر الكذب والغش والمقاورة والربا والسرقة ويحتاج اهل المناصب الى زيادة الاعطيات فاذا منعمهم السلطان تقمروا وان اعطاهم احتاج الى زيادة الضرائب واحداث المكوس وانقاص نفقات الجنود وهكذا يهلك الشعب بكثرة الضرائب ويضعف الجند ويعم الفساد الناس اجمعين وتسقط هيبة الدولة ويتجاسر عليها

اعدائها في الداخل والخارج .

١٣ - انه الظلم مؤذنه بخراب الدولة والعمران

يقول ابن خلدون ان الظلم مؤذن بخراب العمران وفساده وخراب الدولة وانقراضها . وهو يريد بالظلم كل انواعه ولكنه يخص المظالم التي تقع على الاموال باوفر قسط من البحث والتحليل حتى لا تجده كلاما مفضلا في المظالم الاخرى التي تقع على الارواح والاعراض فكانه يرى ان هذا الظلم الذي يقع على النفوس والاعراض واضح العاقبة جلي الاثر في خراب العمران مباشرة فلا يستحق البحث والتبنييه واما الذي يتأتى من التعدي على الاموال فامرء خفي واثره في تخريب العمران لا يظهر لاول وهلة فاراد ان يكشف عن جليلة امره ولو اتسع المجال لتقلت لك هذه الفصول التي تكلم فيها عن الظلم بكاملها لما فيها من التحقيق الباهر والبيان الساحر .

يقول ابن خلدون ان العدوان على الناس في اموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واذا ذهبت آمالهم انقبضت ايديهم عن السعي . ولا يخفى ان العمران انما هو بالاعمال وبسعي الناس في المصالح والمكاسب فاذا فعد الناس عن السعي والمكاسب كسدت اسواق العمران وانتقضت الاحوال وتفرق الناس في الآفاق في طلب الرزق ففخ ساكن القطر وختل ذياره وخربت امصاره واختل باختلاله حال الدولة والسلطان .

ويذكر ابن خلدون انواع الظلم فيقول : ولا تحسبن الظلم انما هو اخذ المال والمملك من يد مالكة من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور بل الظلم اعم من ذلك وكل من اخذ ملك احد او غضبه في عمله او طالبه بغير حق او فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد

ظلمه . فجبارة الاموال بغير حقها ظلمة والمعتدون عليها ظلمة
والمنتهبون لها ظلمة وغصاب الاملاك ظلمة ووبال ذلك كله عائد
على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها .

ثم يقول ومن اشد الظلامات واعظمها في افساد العمران
(تكليف الاعمال وتسخير الرعايا بغير حق) وذلك ان الاعمال من
قبيل التمولات لان الرزق والكسب انما هو قيم الاعمال فاذا
كلف الناس العمل في غير شأنهم واتخذوا سخريا في معاشهم بطل
كسبهم واعتصبوا قيمة عملهم ذلك وهو متمولهم فدخسل عليهم
الضرر وان تكرر ذلك عليهم افسد آمالهم في العبارة وقعدوا عن
السعي فيها جملة فادى ذلك الى انتقاص العمران وتخزيه .

ثم يقول : واعظم من ذلك في الظلم وفساد العمران التسلط
على اموال الناس بشراء ما بين ايديهم بالجنس الاثمن ثم فرض
البضائع عليهم بارفع الاثمن على وجه الغصب والاكره في الشراء
والبيع فانه معطل للتجارة مبطل لمعاش الرعايا موجب لتقص
الجبابة مؤذن بفساد الدولة .

ويلحق بهذه المظالم فضلان عقدهما ابن خلدون قبل ذلك عن
(ضرب المكوس . وعن اشتغال الساطان بالتجارة) بين فيها ان
من جملة الظلم ضرب المكوس الذي يحصل في اواخر الدولة
لاحتياجها بسبب الترف وكثرة النفقات والاسراف الى زيادة
الجبابة وضربها على البياعات والاثار والاعيان وما يؤدي اليه ذلك
من كساد الاسواق وفساد الآمال واستئلال العمران واضمحلال

الدولة . اما التجارة فاذا اشتغل السلطان بها مع الناس قضى على
آمالهم وسبب كساد الاسواق وسقوط الاسعار وانصراف الناس
عن البيع والشراء وتفرقهم طلباً للرزق في بلاد لا يزاحمهم فيها
السلطان على تجارتهم لان الرعايا متكافئون متقاربون في اليسار
ومزاحمة بعضهم بعضاً تقف عند حد فاذا زاحمهم السلطان في التجارة
فلا يكاد احد يقدر على مزاحمته لانه كثير المال من جهة ومن جهة
اخرى يستطيع ان ينتزع البضاعة بايسر الاثمان لعدم وجود من
يناقشه او يجسر على مزاحمته في الشراء ولا يقف الضرر عند هذا
الحد ولكن اذا كسدت البضاعة عند السلطان وهي كاسدة لا محالة
لكساد السوق عامة يعمد الى تكليف الناس بشراء بضائعه بالاثمان
التي يفرضها عليهم فيشترونها مرغمين وتكسد في ايديهم وربما دعتهم
الضرورة الى بيعها بانخفاض الاثمان فاذا تكرر ذلك ذهب برؤوس
اموال الناس وادى الى فقرهم جملة ونتج عن ذلك فساد الجباية لان
معظمها من الفلاحين والتجار واحتل حبال الدولة وانتهى الامر
الى خرابها .

١٤ — انه الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع :

يقول ابن خلدون ان العوارض المؤذنة بالهرم التي سبق بيانها
وهي الاستبداد والترف والدعة والظلم تحدث للدولة بالطبع لانها
امور طبيعية واذا كانت كذلك كانت الهرم في الدولة كالهرم في
المزاج الحيواني وفي الارض المزمنة لا يمكن ارتفاعه ولا دواؤه
لان الامور الطبيعية لا تتبدل ولو اراد اولو الامر تبديلها لم
يستطيعوا وربما يحدث عند اخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع

عنها كما يقع في الزبال المشتعل فانه عند مقارنة انطفائه بومض ايامه
توهم انها اشتعال وهي انطفاء .

١٥ - انه المغلوب مولع بالافتراء بالغالب

يقول ابن خلدون ان المغلوب مولع بالافتراء بالغالب والتشبه
به في ملبسه ومركبه وسلاحه وسائر احواله ولذلك قيل (ان
العامه علي دين الملك) . وبهذا الافتراء تدوب شخصية الامة
المغلوبه وتنطوي في الامة الغالبة حتى يتلاشى كيانها ويعفو اثرها
وعلة ذلك ان النفس تعتقد الكمال فيمن غلبها وتتوهم ان غلبه انما
كان لاختذه بهذه العوائد والمذاهب والنفس ايضا مولعة ابدا بتقليد
القوي والتشبه به كما يقلد الولد اباه والتلميذ استاذه لظنه القوة
والكمال فيهما .

١٦ - انه الامة اذا صارت في ملك غيرها اسرع البرها الفناء

وتعليل ذلك عند ابن خلدون ما يحصل في النفوس من انقطاع
الامال وقتور اهمم عن المجد وذهاب العصبية وانكسار الشوكة
والقعود عن العمل والاستكانة الى الذل والعجز ، فيؤدي ذلك الى
فناء الامة المغلوبه باسرع مما يمكن .

١٧ - انه الحضارة هي غاية العمران ونهاية عمره

يقول ابن خلدون : قد بينا لك فيما سلف ان الملك والدولة
غاية للعصبية وان الحضارة غاية للبداءة وان العمران من بداءة
وحضارة وملا . وسوقة له عمر محسوس كما ان للشخص الواحد من
اشخاص المكونات عمرا محسوسا . فالحضارة في العمران ايضا
كذلك لانها غاية لا مزيد ورائها ، وذلك ان الترف والنعمة اذا

حصلا لاهل العمران دعاهم بطبعه الى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها . والحضارة كما علمت هي التائق في الترف في الملبس والمأكل والفرش والبناء . واذا بلغ التائق في هذه الاحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بالوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا في دنياها وتكثر الحاجات والمؤونات ويعجز الكسب عن الوفاء بها لازدياد الغلاء بكثرة العمران وكثرة المكوس التي توضع على البضائع وتعود بالغلاء على الناس فتعظم نفقات اهل الحضارة وتخرج عن القصد الى الاسراف ولا يجد الناس وليجة عنها لما ملكهم من اثر العوائد وطاعتها وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ...

واما فساد الناس في ذاتهم واحدا واحدا على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بالوان الشر في تحصيلها فيكثر منهم النسق والشر والسنسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه وتنصرف النفس الى الفسق في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم اجرياه على الكذب والمقاورة والغش والخلاعة والسرقة والفجور في الايمان والربا في البياعات ثم تجدهم ابصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الحوض فيه وبموج بحر المدينة بالسفلة من اهل الاخلاق الذميمة ويخاربه فيها كثير من ناشئة الدولة واذا كثرت ذلك في المدينة او الامة تأذن الله بخرابها وانقراضها وهو معنى قوله تعالى (واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفينا ففستقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) . ثم يقول ومن مفاسد الحضارة

الانهمك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف فيقع التفتن في شهوات البطن من المأكل والملاذ ويقع كذلك التفتن في شهوات الفرج بانواع المناسكح من الزنا واللواط فيفضي ذلك الى فساد الانسان وانقراض النوع... فافهم ذلك واعتبر به ان غاية العمران هي الحضارة والترف وانه اذا بلغ غايته انقلب الى الفساد واخذ في الهرم كالاعمار الطبيعية للحيوانات . بل نقول ان الاخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد لان الانسان انما هو انسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه السعي في ذلك والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته اما عجزا لما حصل له من الدعة او ترفعا لما حصل له من المرهبى بالنعيم والترف وكلا الامرين ذمهم واذا فسد الانسان في قدرته على اخلاقه ودينه فقد فسدت انسانيته وصارت مسخا على الحقيقة . وهذا قد تبين ان الحضارة هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة .

هذه خلاصة كلامه اطلتها بعض الاطالة لألفت نظرك الى ان ما ذكره ابن خلدون عن الترف وشروره وعواقبه ينطبق تمام الانطباق على ما نحن فيه ، لو تأملت ، وقد صرنا نحن العرب بسببه الى ما صرنا اليه من ذل وهوان والله الامر من قبل ومن بعد

رأى ابيه خلدونه في العرب

لقد كان ابن خلدون قاسميا وظالما في حكمه على العرب . فانه بعد ان امتدح ما فيهم من خلال البداوة عقد اربعة فصول متوالية زعم فيها : ان العرب لا يتغلبون الا على البسائط وان العرب اذا تغلبوا على اوطان اسرع اليها الحراب وان العرب لا يحصل لهم الملك

الابصغة دينية وان العرب ابعد الامم عن سياسة الملك .

اما حجته على الامر الاول : فهي ان العرب بطبيعة التوحش الذي فيهم اهل انتهاب وعبث فاذا انتهوا ما قدروا عليه فروا الى منتجعهم بالفقر ، لذلك يتروكون كل معقل او مستصعب لما في في مهاجمته من الخطر ويجعلون زحفهم على البساط لسهولتها . وهي حجة واهية كما ترى وان صدقت فانما تصدق على القبائل البدوية في غزواتها ولا تصدق على العرب كامة محاربة استطاعت ان تكتسح ثلث المسكونة بما فيها من جبال واوعار وحصون وقلاع .

اما حجته على الامر الثاني : فهي ان العرب امة وحشية من طبيعتها كثرة الارتحال وعدم الاستقرار والنهب والسلب وعدم الانقياد للحكم والسياسة والتنافس في الراسة وهذه الطباع كلها منافية لل عمران الذي لا يحصل الا بالاستقرار والسكون والطاعة والانقياد للسياسة ومراعاة الصالح . وهذا كله صحيح اذا كان يقصد به اهل البادية اما اذا كان يقصد به العرب كامة فانه يكون من اسخف الآراء وابعدها عن الحق وهاهي آثار العمران في الشام وفي الاندلس وفي مصر تكذبه . اما التنافس في الراسة فهو شيء لا يختص به العرب دون سواهم من الامم والتاريخ طافح باخبار التنافس الفظيع عند الامم الاخرى في الغرب والشرق . واما ما كان من تمزق دولتهم فسببه اولا قرب عهدهم باخلاق البداوة التي تسبب ما ذكر ابن خلدون من التنافس وسببه الاخر تلك الآفات الاجتماعية التي ذكرها من استبداد وترف وظلم وهي آفات سببت انقراض امم كثيرة قبل العرب كالرومان واليونان والفرس وغيرهم .

واما حجته على الامرين الثالث والرابع فهي : ان العرب
اتنافسهم على الرأسة لا يتقادون للحكم والسياسة الا بوازع ديني ،
ولبداوتهم وتوحشهم وعدم خضوعهم للسلطان الذي هو بحاجة لشد
ازره بعصبيتهم هم ابعد الناس عن سياسة الملك التي تقتضي ان يكون
السائس وازعا بالقهر ، ولاعتيادهم النهب والسلب هم ابعد الناس عن
الاستقرار والانصاف الذي يتم به العمران . وهي حجج كما تراها
واهية جدا الا اذا كان يقصد بها قبائل البادية المتوحشة لان الدين
وان كان في حد ذاته سبباً لاجتماع القلوب ووحدة الكلمة وتخفيف
التنافس الا انه لا يمكن ان يقال عن العرب بخصوصهم كامة انها لا
يمكن ان يحصل لها ملك ولا سياسة الا من طريق الدين . فالعرب
كغيرهم من الامم لا شيء يمنعهم من الانقياد الى السياسة الاجتماعية
اذا تربوا عليها ولو لم يكن لهم وازع ديني فالحكم عليهم بعدم القابلية
المطلقة للانقياد والطاعة كائهم امة ذات طبيعة خاصة مخالفة للبشر
هو حكم جائر ولا برهان عليه بل في التاريخ براهين كثيرة على بطلانه .
فالامم المتحضرة في العالم كله كانت قبل الحضارة اماً بدوية لان
البدوة هي الاصل كما يقرر ابن خلدون نفسه فما الذي يمنع العرب
بعد بداوتهم ان يقدروا كذلك الامم على الحضارة وهذه امم اوربا
الحالية كانت قبائل متوحشة اجتاحت اوربا واستقرت فيها بعد ان عاثت
فيها فساداً وتخريباً ثم تحضرت وبلغت الذروة في اجتماعها وحضارتها
فما هو الشيء الذي يمنع العرب ان يصيروا مثل ما صارت اليه تلك
الامم التي كانت اكثر وحشية وهمجية من العرب ؟؟

آرؤه في مباحث الفلسفة الاخرى

ولابن خلدون آراء قيمة في جميع مباحث الفلسفة الاخرى ولا سيما في مبحث المعرفة تجدها في مطاوى كلامه عن علم المنطق وعلم الكلام وهي تكاد تطابق مطابقة حرفية ما قاله الفلاسفة المحدثون عن الافكار الفطرية وعن عجز العقل عن ادراك كنه الشيء بذاته فضلا عن الامور التي هي وراء الحس من عالم الغيب .
وها اني اذكر لك رأيه في المعرفة لتقارن بين اقواله واقوال (كانت) شيخ الفلاسفة المحدثين .

رأيه في المعرفة :

يقول ابن خلدون ان الاصل في الادراك انما هو المحسوسات بالحواس الخمس . وجميع الحيوانات مشتركة في الادراك من الناطق وغيره وانما يتميز الانسان عنها بادراك الكلبيات . وبعد ان يذكر نفس الاقوال التي ذكرها افلاطون وارسطو عن كيفية تكوين الافكار الكلية عن الجنس والنوع وكيفية ترفي الفكر بالتجريد يقول : ان تصورات الفکر مهما ردت الى تصورات سابقة آتية من عالم الحس فليس كل ما يقع في النفس من التصورات يعرف سببه اذ لا يطلع احد على مبادئ الامور النفسانية وعلى ترتيبها وانما هي اشياء ياقبها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً . والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها ، وانما يحيط العلماء في الغالب بالاسباب التي هي طبيعية ظاهرة . ويرى ابن خلدون ان العقل عاجز عن ادراك كنه الاشياء بذاتها وفي ذلك يقول : ولا نتقن

بما يزعم لك الفكر من انه مقتدر على الاحاطة بالكائنات واسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيك في ذلك واعلم ان الوجود عند كل مدرك في باديء رايه منحصر في مداركه لا يعدوها والامر في نفسه بخلاف ذلك والحق ورائه . ويقول في موضع آخر ما خلاصته : ان المطابقة بين النتائج الذهنية التي نستخرجها بالحدود والاقيسة وبين ما في الخارج غير يقيني لان تلك الاحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية منسخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي .. واما الموجودات التي وراء الحس فان ذواتها مجهولة رأسا ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها لان تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ...

فتأمل هذا الكلام وقارن بينه وبين ما قاله (كانت) شيخ الفلاسفة المحدثين عن عجز عقولنا عن ادراك كنه الاشياء بذاتها وعجزها عن معرفة كنه ما وراء الحس تجد الرأيين متفقين اتفاقا حرا فيما .

« انتهى »

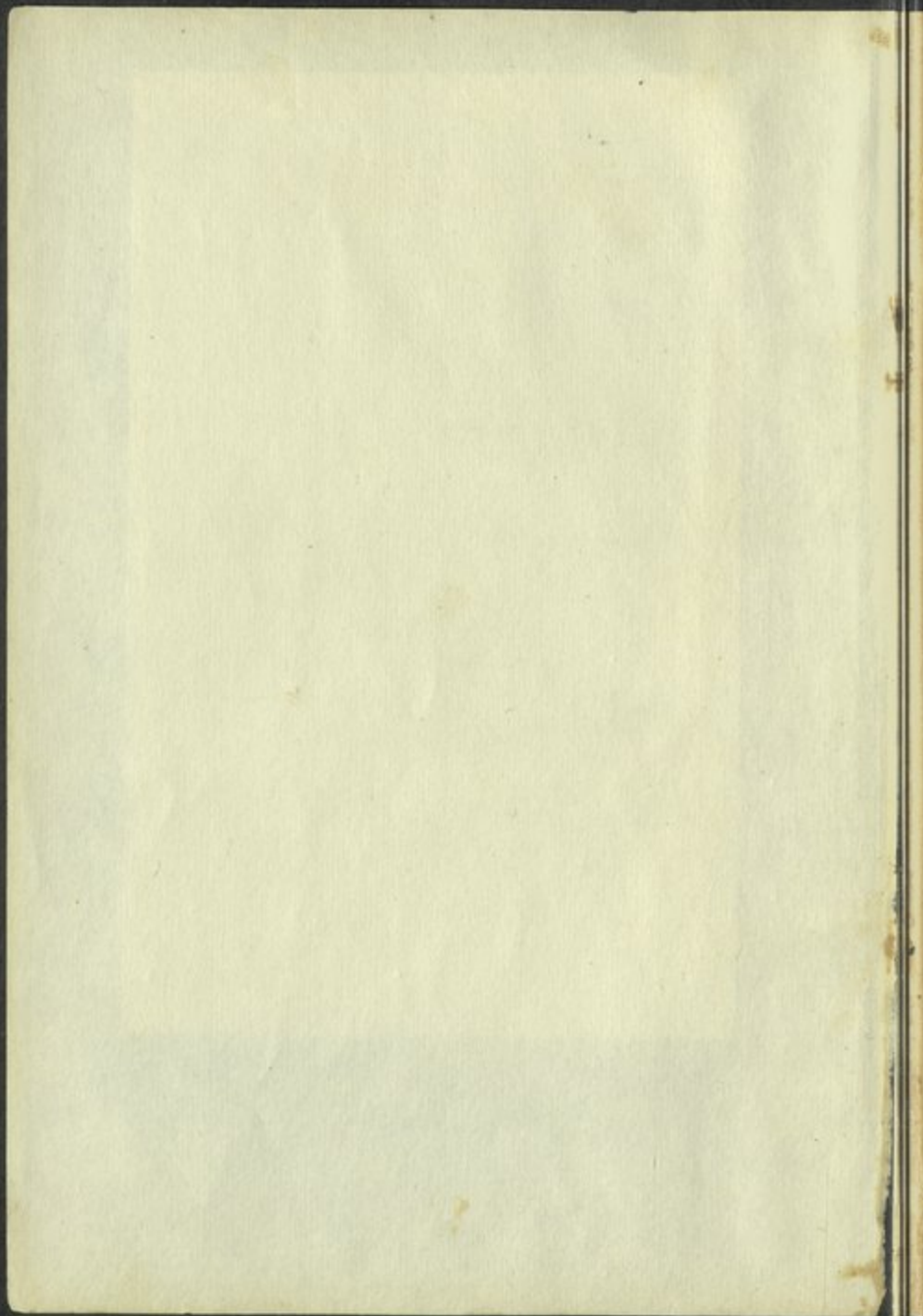
- اغلاط الطباعة -

الصفحة	السطر	الدواب
٣٧	١٧	efficiente
٤٦	١٢	التي يجعل بها
٤٨	٤	تري فيه
٦٤	٢	العقائد على اصول النظر
٦٧	١٠	من حسن وقع
٦٩	٨	ثواب الله فضل
٧٥	١٠	واحد منهم
٨٢	٢	من تركيب إلى تركيب
٨٨	١٩	حي بن يقظان
٩٠	١	عما ذكره (كنت)
٩٠	١٧	إنه لا ينبغي أن نلتبس
٩٥	٢١ - ٢٢	حي بن يقظان
١٠٩	١٨	حظوظ وإقبال
١١٤	١٦	فأني شاكر
١١٦	٢١	تخالفت الأشياء
١٣٤	١	مثلا إلا على
١٥٦	١	يعلمه ولا يشرك
١٥٧	١٩	أحدهما اقبال أشد
١٨٣	١٤	والقرآآت وعلوم الحديث
١٩٤	١٩	وذهبت
٢٠٢	٤	بأنفقر

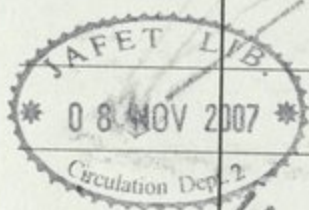
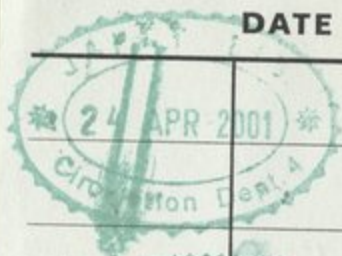
فهرس

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٥٤	الافلاطونية الحديثة	١	كلمة الناشر
٥٨	الفلسفة العربية		تصدير المؤلف عن سبب
٦١	علم الكلام	٢	وضع هذا الموجز
٦٣	المعتزلة والاشاعرة	٣	مباحث تمهيدية
٧٠	الترجمة والمترجمون	٣	ماهي الفلسفة
٧٢	التصوف والصوفيون	٤	ماهي مباحث الفلسفة الكبرى
٧٦	الكندي	٦	المذاهب الفلسفية
٧٨	الفارابي		هل يوجد فلسفة عربية
٨٧	ابن سينا	٨	قائمة بذاتها
٩٨	اخوان الصفا	١٠	عرض سريع للفلسفة اليونانية
١٠٣	ابو العلاء المعري	٢٠	سقراط
١٢٢	الغزالي	٢٢	افلاطون
١٤٥	ابن طفيل	٣٠	ارسطو
١٦٠	ابن رشد	٤٨	الرواقية
١٧٨	ابن خلدون	٥٣	الشكاك

دس ظہیر
۱۰
دفعہ
۱۰



DATE DUE

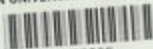


189.3:J61aA:c.1

الجسر، نديم

الموجز في الفلسفة العربية

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01007635

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



189.3
J61aA
C.1