NEW YORK PUBLIC LIBRARY

189.3
Z 31 8 A
v.1

JAFET LIB.
23 APR 1992

JAFET LIB.
12 MAY 1992

JA 11
JA 25
NO 12 '87
DEC 23 '87
MAR 19 '91
28 SEP 1987

JAFET LIB.
21 APR 1997

صفحة العنوان تأتي بعد الفهرس

فهرس الجزء الأول

صفحة

كلمة المؤلف	٢
مقدمة — متى نشأت الفلسفة وكيف تكونت	٦
بماذا تكونت العقيدة الدينية للأنسان	٨
الفلسفة والدين	٩
قصور التأريخ عن تحديد مبدأ نشوء الفلسفة ...	١٢
الحلقة الغالية المفقودة من سلسلة تأريخ الفلسفة	١٣
النظرية المبتكرة للفيلسوف الطوسي في نقض قاعدة	
(الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد)	١٤
نظرية الحركة الجوهرية اصدر الفلاسفة أساس	
مبدأ التطور وناموس النشوء والأرتقاء ...	١٥
إعتراض « دارون » بفساد بعض آرائه	١٦
آراء فلاسفة العرب والأسلام فى مذهب النشوء	
والأرتقاء وآثار المعلم الثاني « الفارابي » ...	١٧
محاكمة أرسطاطاليس والمشائين في محكمة إبن سينا	١٨
أوصاف كتاب « الحكمة المشرقية » وكتاب	
« الأنصاف » للرئيس إبن سينا	١٩
« ديكارت » و « إبن سينا ومقارنتهما » ...	٢٠

صفحة

الفلسفة شرقية وإسلامية وعربية ٢١

إقتباس « ديكارت » من فلسفة « إبن سينا » ٢٢

أساس فلسفة « ديكارت » و « شارع الأسلام » ٢٥

إقتباس ديكارت برهانه على وجود الله من فلاسفة الأسلام ٢٦

« صدر الفلاسفة » والفيلسوف « كانت » في

نظرية الزمان ٢٧

نظرية الزمن لفيلسوف العرب « إبن رشد » ٢٨

فلسفة « كانت » وبراهين وجود الله وخلود النفس ٢٩

الدكتور « أنيشتاين » و « صدر الفلاسفة » ٣١

خلاصة النظرية النسبية ٣٢

نظرية « صدر الفلاسفة » في البعد الرابع أنه الزمان ٣٥

المكتشفات الحديثة والفلسفة الأسلامية : دوران الأرض ٣٧

العرب المسلمون أول الواضعين (لعلم

الكيمياء) و (جدول الأوزان النوعية للأجسام)

والمكتشفين (علم الجبر) و (الأزياج) ٣٨

العرب أول من إستعمل البندول (رقاص الساعة)

و إستخدم الكيمياء فى الطب وغيروا الرأي

اليوناني فى نظريات « الضوء والأبصار » ٣٩

تقدم العرب المسلمين فى الصنائع ٤٠

صفحة

الغموض منشأ غلط المؤرخين ٤١
ألغاز « فيثاغورس » وغموض أسلوب « هرقليطس »
ورموز « أفلاطون » واعتراف « إبن سينا » بالغموض
في (علم ما بعد الطبيعة) ٤٢
عذر « إبن سينا » في إختياره أسلوب الغموض ٤٣
توجيه اللوم الى المؤرخين ٤٤
الدرس الأول ـ تقسيم الفلسفة وأقسامها ـ الفلسفة
النظرية ـ الفلسفة العملية ٤٥
التقسيم (ب) ـ أقسام الفلسفة النظرية : الفلسفة
العليا : الفلسفة الوسطى : الفلسفة الطبيعية : الفلسفة
الإلهية : أثولوجيا ٤٦
التقسيم (ج) ـ أقسام الفلسفة العملية :
الفلسفة المنزلية : الفلسفة الخلقية : الفلسفة
المدنية : فلسفة النواميس ٤٨
التقسيم (د) ـ أقسام الفلسفة المنزلية : علم تكوين
الأسرة وتدبيرها : علم الحقوق والواجبات المتداولة
بين أفرادها : علم الاقتصاد المنزلي : علم
التربية المنزلية ٥٠
التقسيم (هـ) ـ أقسام الفلسفة الخلقية ... ٥٢

صفحة

التقسيم (و) ـ أقسام الفلسفة المدنية : المدنية الكاملة : المدنية الفاضلة : المدنية الضالة : المدنية الفاسقة : المدنية الجاهلة : فلسفة السياسة فلسفة الحقوق : فلسفة الاجتماع ٥٥

فلسفة التربية : فلسفة الاقتصاد ٥٦

كتاب « الجمهورية » لأفلاطون والشيوعية : آراء « توماس مورو س » و (كامبانه للا) و (كارل ماكس) وقرارات مؤتمرات الشيوعية ٥٨

هل كان الحكيم الإلهي « أفلاطون » شيوعياً ؟ ـ إختلاف المؤرخين في أنه كان تأكيدياً أو أرتيابياً ـ ضمنياً أو عقلياً ٥٩

الاختلاف الشديد بين كتاب « الجمهورية » وكتاب « القوانين » ٦٠

أفلاطون من رؤساء الفلاسفة الإلهيين ـ ظهور المذهب المادي في القرن الرابع ق م ٦١

(المذهب الأباحي) أو (النظام الشيوعي اليوناني) ٦٢

الشيوعية فى (الأسبرطيين) ٦٣

مفاسد المذهب الأباحي (الشيوعي) ٦٤

نظرية « المثل العقلية » لسقراط وأفلاطون ... ٦٥

صفحة

نظرية « المثل المعلقة » لأفلاطون ٦٧

خطأ الغربيين بخلط النظريتين ٩٠٠ ٦٨

أفلاطون ديمقراطي يكره الأريستقراطيـة ٦٩

(الشيوعية) أو (الأشتراكية المتطرفة) ٧٠

خلاصة برنامج الشيوعية ٧١

أغراض الشيوعية أحلام (أوتوبية) غير قابلة للتطبيق ٧٢

رفض ملكية الفرد يقتل روح العمل والنشاط والعواطف ٧٣

الأشتراكية الوطنية والفاشستية وصفتها الأساسية البارزة ٧٦

مبدأ الزعامة ومبدأ الطاعة العمياء للرؤساء ... ٧٧

النتيجة ـ لم يثبت من المصادر الفلسفية الأسلامية
أن (الجمهورية) من مؤلفات أفلاطون ٧٨

تبرير ما جاء في (الجمهورية) بالقاعدة العقلية ٨٠

المتكلمون — الفلاسفة المشاؤن ـ الصوفية —
الفلاسفة الأشراقيون ٨١

زعم الغربيين في تسجيل المذهب الرواقي ٨٢

الفلسفة وعلم الكلام ٨٣

الأدلة الكلامية جدلية لا برهانية —
منشأ غلط المؤرخين تشابه مباحث الفلسفة وعلم الكلام ٨٤

الوهم في رأي « كارادي فو » ٨٥

صفحة

— و —

إشتباه ناشر « منطق المشرقيين » ... ٨٦

علم التصوف — علم السلوك ٨٧

علم الحقيقة ـ علم المرصاد ـ علم الحروف ـ علم الفتوة ٨٨

أقسام الفلسفة الطبيعية ٨٩

العلوم الفرعية للفلسفة الطبيعية ستة عشر علماً ٩٤

علم الكيمياء — علم الليمياء — علم الهيمياء —

علم السيمياء ـ علم الريمياء ٩٧

علم الفراسة ٩٨

علم التعبير — علم الأنفاس والدلالات —

علم الأوهام — علم الخواص — ٩٩

التقسيم (يا) أقسام الفلسفة الأولى الأصلية ١٠٠

الأقسام الفرعية للفلسفة الأولى ١٠١

نظرية المؤلف في المعاد الجسماني ـ الفلسفة الوسطى ١٠٢

علم الحساب — الأسطرنوميا (علم الهيئة) ١٠٣

الجومطريا (علم الهندسة) ١٠٤

علم التأليف — الموسيقى ١٠٥

فروع علم الحساب تسعة عشر علماً ـ علم عقد الأنامل ١٠٦

علم الأوفاق ١٠٩

علم خواص الأعداد — علم الحساب المفتوح —

علم حساب التخت العددي ١١٠

صفحة

علم حساب النجوم ـ علم التعابي ـ علم الحروف ١١١
علم حساب الفرائض ـ علم حساب الدور ـ علم التكسير ١١٢
علم الجبر والمقابلة ١١٣
علم حساب الدرهم والدينار — علم الجفر — ١١٤
علم الرمل ١١٥
علم حساب الخطأين ـ علم حساب التحليل والتعاكس
علم حساب الأربعة المتناسبة ١١٦
علم حساب الجمع والتفريق الهندي ـ علم الملاعب
العلوم الفرعية لعلم الهيئة عشرة ـ علم الأزياج ١١٧
علم الأرصاد — علم الأصطرلاب — ... ١١٨
علم الربع المجيب ـ علم الزائجة ـ علم الأرقام ١١٩
علم الآلات الظلية ـ علم المواقيت ـ علم صور
الكواكب — علم المسالك والممالك — ١٢٠
فروع علم الهيئة من المتوسطات ثمانية ١٢١
العلوم الفرعية لعلم الهندسة ستة عشر علماً
علم جر الأثقال ـ علم المناظر ـ علم المرايا ١٢٢
علم المساحة ـ علم إستنباط المياه ـ علم مراكز
الأثقال — علم نقل المياه — ١٢٣
علم المعاقد ـ علم الآلات الحربية ـ علم المزاول ١٢٤

— ح —

صفحة

علم الآلات الروحيـة ١٢٥
علم الأوزان والموازين ـ علم إحداث الحصون ـ
علم صناعة التصوير ـ علم الحيل المتحركة ـ
علم المثلثات ـ ١٢٦
فروع علم الهندسة من المتوسطات عشرة
الدرس الثاني ـ تعريف الفلسفة ١٢٧
إسم الفلسفة يوناني ـ وهو مرادف لكلمة الحكمة ١٢٨
تعريف الفلسفة المنسوب الى سقراط ١٢٩
التعريف المنسوب الى أفلاطون ـ الى الفلاسفة
الرواقيين ـ الى المعلم الأول ـ الى الفلاسفة الأبيقورية ١٣٠
التعريف المنسوب الى الكلبيين ـ الى الأستوئيسيين ـ
فى العصر المسيحي ـ عند الفارابي ١٣١
التعريف عند إبن سينا ـ عند إبن رشد ١٣٢
عند أصحاب إخوان الصفاء ـ عند صاحب المطالع ـ
عند الجرجاني ـ عند صدر المتألهين ١٣٣
عند السبزواري ـ عند قطب الفلاسفة ـ عند شارح
العرشية ـ عند شارح الفصوص ١٣٤
التعريف عند (ديكارت) عند (باكون) عند (هوم)
عند (جون كوك) عند (كوندياك) ١٣٥

صفحة

التعريف عند (كانت) عند (فيشنه) عند (هيجل)
عند فلاسفة الغرب في العصر الحاضر ... ...
تعريف الفلسفة عند المؤلف ـ ١٣٦
الدرس الثالث ـ موضوع الفلسفة ١٣٧
تفسير العرض الذاتي ١٤٠
تفسير البحث عن الأعراض الذاتية ١٤٤
موضوع الفلسفة عند سقراط ـ عند أفلاطون ـ
عند أرسطاطاليس ـ عند الفارابي ـ عند إبن سينا
عند صدر الفلاسفة ـ عند السبزواري ـ عند شارح
الفصوص ـ عند صاحب المطالع ـ رأى بعض
فلاسفة الأسلام ـ ١٤٥
عند (باكون) عند (كانت) عند (جون لوك) عند بعضهم
رأى (جوفروا) عند المؤلف ١٤٦
الفلسفة الأولى — تمهيد ١٤٧
المبحث الأول — الأمور العامة
الدرس الرابع ـ الوجود وما يرادفه فى سائر اللغات ١٤٨
تفسير الماهية ١٤٩
الأقوال والمذاهب في الوجود ـ قول الأشرافيين ١٥٠
قول بعض المستحدثين ـ مذهب ذوق التأله ـ قول الشريف ١٥١

صفحة

قول المشائين ـ قول الفلاسفة الهلوبين الأقدمين ١٥٢

قول الصوفية ـ توجيهه ـ قول الأشاعرة ... ١٥٣

حقيقة الوجود ١٥٤

الوجود موجود ١٥٥

أحكام الوجود ١٥٧

بداهة الوجود ١٥٨

بداهة الحكم ببداهة الوجود ١٦٠

تعريفات الوجود ١٦١

إشتراك الوجود ١٦٢

تحقيق السنخية المعتبرة فى العلية ١٦٥

أصالة الوجود في التحقق ١٦٧

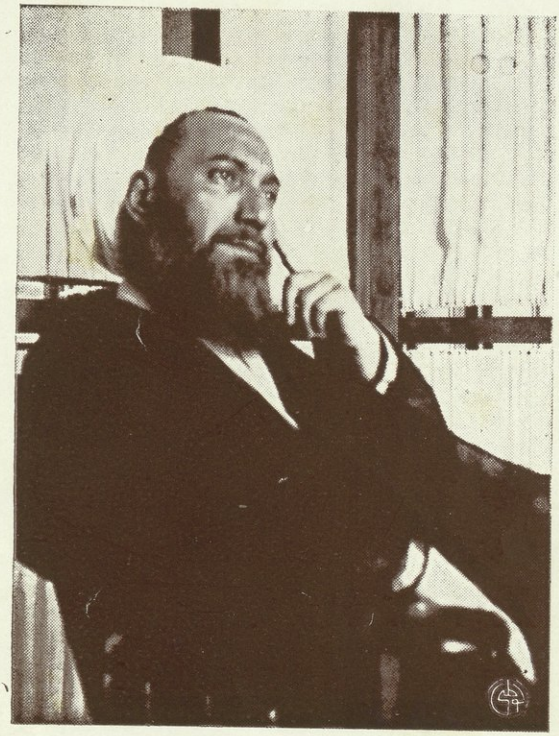
أصالة الوجود في الجعل ١٦٩

الوجود حقيقة واحدة متكثرة الأفراد ... ١٧١

أقسام الوجود ١٧٥

نظرية المعرفة ١٧٧

كلمة الختام ١٧٨



العلامة الاكبر والمصلح الاشهر حجة الاسلام

سماحة الشيخ عبد الكريم الزنجاني

189.3
Z31dA
v.1
c.1

دروس الفلسفة

تأليف

فيلسوف الأسلام

سماحة الشيخ عبد الكريم الزنجاني

الجزء الأول

من عشرة اجزاء

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

طبع على نفقة محمد جواد جودة وشركائه

67591

مطبعة الغري
النجف

١٩٤٠ م
١٣٥٩ هـ

Cat. Feb. 1948

كلمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلوة ، والسلام على خاتم رسله (ص) وآله (ع) وصحبه و بعد ؛ فما أحوج معاهدنا العلمية ، ومدارسنا القومية ، وثقافتنا الاسلامية إلى مؤلفات فلسفية ، وافية ، دقيقة ، موضوعة ، في اسلوب عصري سلس تنير العقول ، وتثير الافكار ، وتستفز النفوس ، وتنفث الروح ، وتشحذ الهمم ، وتأخذ مآخذ الذهن .

وقد تحسست بهذه الحاجة الماسة طائفة من عيون الاساتذة ، تمتلئ نفوسهم غيرة على العالم الاسلامي ، ويجمع قلوبهم - على اختلاف نزعاتهم - الشعور بالألم من موقف العرب والمسلمين ، فاخذوا يقدرون جهودنا في سبيل الاصلاح الديني ، والاجتماعي ، واصلاح مناهج التأليف والتعليم ، وسألوني ، أن أتخير لهم طائفة من الدروس التي ألقيتها في سالف الزمان على طلاب « الفلسفة الاسلامية » في معاهد النجف الاشرف في سنة (١٣٣١ هـ ١٩١٢ م) وأجمعها في كتاب ، مراعياً في تسجيلها وضوح

الفكرة ، ودقة التعبير ، وحسن الترتيب ، وسهولة العبارة وايجازها ، وايضاح النظريات الفلسفية المعقدة ، والمذاهب العلمية الملتوية ، باوضح عبارة لا ينتاب أسلوبها غموض ولا جمود ، ومنتخباً من المسالك الحديثة ما ألفته طباع اهل العصر ، وما يلائم أذواق جمهور المتعلمين ، الذين ينظرون الى هذه الفلسفة — في اسلوبها الحاضر — نظرهم الى شيء عسير الفهم ، بعيد الغور ، يكد الذهن ، و يستنفد المجهود ، بلا انتاج ، فيعرضون عن دراستها .

بيد أني ترددت طويلا في اجابة سؤلهم ؛ وكان السر في ذلك أني كنت أرى ان كتاب « تطور الفلسفة » أحرى بالتقديم ، وأوفى بالغرض ، ولكنهم عادوا ملحين ؛ ومستحثين ؛ وكلما زدتهم اعتذاراً ، زادوني الحاحاً ، قائلين ، ان كتاب « تطور الفلسفة » لا يناسب الا الخاصة ؛ بل خاصة الخاصة ، ولكن هذه دروس اولية ، يعم نفعها ، وتكثر فائدتها ، فلم اجد لي من المطاوعة بما ارادوا مفيضا .

وكان من اكبر ما بعثني على جمع هذه « الدروس الفلسفية » اني لاحظت ان الكتب الفلسفية التي الفها الغربيون والشرقيون في العصور الاخيرة ، صورت « الفلسفة الاسلامية » في صور تقشعر من قباحتها هذه الفلسفة ولا يعرفها اهلها اذا عرضت عليهم .

وان هذه الفلسفة قد لعبت بها ايدي المغرضين من جهة ، والجاهلين من ناحية أخرى فصورتها على صورة تؤدي الى تحويل تيارات العقول والافكار الى الناحية المعاكسة لاصل نشأتها وغايتها .

« وان تأريخ الفلسفة العام » الاوربي ، اهملها ، وانتقل من

العصرين الاغريقي ، والمسيحي ، الى العصر الحديث ، قافزاً من القرن الرابع الميلادي الى نهوض « ديكارت » و « باكون » في القرن السابع عشر ، وسجل : ان « الفلسفة الاسلامية » لا تزيد على انها نظريات يونانية ، ولا يوجد فيها شيء من الابداع والابتكار ، وان العالم مدين بحرية الفكر لليونان ، وان فضل العرب لم يكن الا نقل الثقافة اليونانية ، وتسليمها الى اوربا ، الى غير ذلك مما يثبت جلياً ، ان الغربيين لم يفهموا الثقافة العربية ؛ ولم يستطيعوا أن يحلوا طلاسم «الفلسفة الاسلامية» لغموض اساليبها ، فاسقطوها — وهي حلقة قيمة غالية — عن سلسلة تأريخ الفلسفة العام .

وتركت دراسة طائفة من هذه الكتب والتواريخ في الجامعات الشرقية أثراً سيئاً عميقاً ، في نفوس الشرقيين ، فاهملوا ، فلسفتهم ؛ وثقافتهم ، وكاد ان ينبذوا بهذه « الفلسفة الشرقية » الى جانب الاوهام والخرافات .

وهنا يجدر بي أن أنبه على ان معتقداتي لا تؤخذ من هذه « الدروس الفلسفية » لأنها موضوعة لاستعراض فصائل « الفلسفة الاسلامية » بعد تجريدها عن نزعات الاهواء ، وشوائب الاخطاء ، ونشرها في صورتها الحقيقية ، ومصادرها الاصلية ، في الاوساط العلمية العالمية ؛ — على اختلافها في المعتقدات — خدمة للانسانية ؛ وتصحيحاً للتأريخ ، وتخليداً لبدائع الفلسفة من الاضمحلال ، وحرصاً على نشر آثار السلف ، وتفانياً في تثقيف عقول الخلف ، لا متحيزاً الى فئة ، ولا متعصباً لفريق ، بل

منتهجاً منهاج الحق ، سالكا سبيل الانصاف ، متحريا وجه الصواب ، ملتمساً طريق الرشد ما استطعت ، وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب ؛ حتى يستنير ان « الفلسفة الاسلامية » زاخرة بالمبدعات ، والمبتكرات ، وكنوز الحقائق الراهنة ، في جميع انحاء المعارف الانسانية السامية ، وانها تساهمت بحظ كبير في حركة الفكر الانساني في العالم المتحضر ، وكانت من اكبر وسائل النهضة الفلسفية الحديثة ، بل من اعظم مصادرها .

ولكن ليس من العدل أن نجشم هذه الفلسفة أن ترتصد — بظهر الغيب — لأصابة كل ما عسى أن يجد من التجارب ، والافكار ، بعد ألف عام

وليس المقصد من ذلك نبذ « الفلسفة الحديثة » كلا ، ثم كلا ، فان كلاً من الفلسفتين قوة عقلية جاهزة ، وعدة فكرية ناهضة ، يجب استغلالها ولا يجوز الاستغناء عن كل منهما .

بل يجب ان نضم نفائس « الفلسفة الحديثة الغربية » الى حقائق « الفلسفة القديمة الشرقية » على ضوء العقل والروية ، لنستخلص منهما مزيجاً اصلاحياً خالصاً ، وفلسفة قويمة ، صالحة للحياة ، والبقاء وكذلك اراد الله ان تكون الحياة دائماً مزيجاً من صالح القديم والحديث ؛ ولن تجد لسنة الله تبديلا ؟

عبد الكريم الزنجاني

مقـــدمة

(١)

متى نشأت الفلسفة وكيف تكونت ؟

كان نطاق الادراك الانساني فى ادوار الانسانية الاولى لا يسع الا ما كان الانسان يدركه بأحدى حواسه الظاهرة

وكان علمه محصوراً فى الادراك الحسي الذي لا يتعدى حدود ظواهر الموجودات المحسة

فكان يعلم ظاهراً من الحياة الدنيا و يلاحظ بدافع الفطرة ظواهر الكون و يأخذ من العالم الموجود ما يصله عن طرق الحواس الظاهرة ثم لا يكاد يصدق بعد ذلك شيئاً وحين اضطراره الى التفكير فيما لا يحس بأحدى الحواس كان يحاول ان يصبغه بالصبغة المادية التي يفهمها عقله بواسطة الحواس لأن عقل الطفولة الفج لا يستطيع أن يتعدى المناطق التي رسمتها له الحوادث وحدتها الاحوال المحيطة به ولا يدرك الا العالم المادي الذي يحيط به وهو لا يقوى على التفكير في الاشياء المجردة وفيما وراء الحس من الموجودات الا بعد النضوج

و كانت مساعيه في سذاجته الاولى محصورة في تحصيل الضروري من اسباب الحياة ومقصورة على الحد البسيط الذي لا بد منه لمجرد البقاء وكانت مظاهر التنافس الانساني بين افراده في دائرة محدودة تسوقهم الى التدافع لا الى التسابق ، ولكنه لم يلبث طويلا حتى كثرت عليه أعباء

الحياة كثرة هائلة فالجأته الضرورة الى استعمال حواسه الباطنة لدفع عادية الطبيعة وتدبير وسائل المعيشة وتنظيم شؤون الاجتماع مع بني نوعه ليقوموا بالعمل المشترك اللازم لحياتهم متساندين فيختص كل منهم بجهة منه فوسع بذلك من نطاق ادراكه الى شيء مما يدركه خياله الساذج ولم يزل متدرجا على هذه الحالة وموسعا حدود معرفته المقصورة على ظواهر الموجودات والنواحي الاجتماعية بغريزة حب الاستطلاع التي هي من اكبر النواميس المتممة بل المقومة لنظام الكون والعمران حتى أحس بضيق دائرة الخيال وعرف انخداع الحس فاندفع بدافع طبيعي نحو استعمال عقله الفطري الغريزي الذي يميزه عن سائر انواع الحيوان وهو موضع شرفه ومنبع كرامته وعنصر الفرق بينه وبين الكائنات الاخرى واخذ يتدرج في الادراك العقلي الذي به يتكون تجريد الجزئيات عن المادة واوضاعها حتى انتظمت له انواع اربعة من الادراك مترتبة فى التجريد : وهي :

(١) — الاحساس

(٢) — التخيل

(٣) — التوهم

(٤) — التعقل

والاول مشروط بثلاثة اشياء : وهي :

(١) — حضور المادة

(٢) — اكتناف الهيئات

(٣) — كون المدرك جزئيا

والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الشرطين الاولين والرابع مجرد عن جميع الشروط الثلاثة

ومن هذه المرحلة اخذ الانسان يحاول ان يبحث عن بواطن الاشياء وكانت الفطرة الطبيعية تدفعه نحو التفكير فى مبدأ حياته والبحث عن مصدرها واسباب وجودها ومصيرها والحالة التي هي عليها وكان يسائل نفسه من اين جئنا ؟ والى اين نحن ذاهبون ؟ ومن اين هذا العالم ؟ وما هو حقيقته ؟ وكيف نشأ كذلك ؟! والى اية غاية تنتهي به سلسلة الوجود ؟ مترقباً الأجابة على هذه الاسئلة من غريزة العقل الفطري الذي هو مفسر الكون الوحيد

وفي هذه المرحلة وعلى اساس هذه النظرية الفطرية والبحث النظري عن حقايق الاشياء تكونت « الفلسفة » بغريزة التعقل منذ عهود بعيدة تقصر عن ادراكها مجهودات التاريخ

(٢)

بماذا تكونت العقيدة الدينية فى الانسان ؟

لما حاول الانسان ان يكتشف بغريزة التعقل مصدر العالم ومصيره اهتدى عن طريق الفطرة الصادقة والعقل المستقيم منذ المراحل القديمة بغريزة الشعور الديني وعاطفته الفطرية الى الاذعان بالدين الفطري الذي يقوم اساسه على معرفة مبدأ العالم ومعاده فهذه الفطرة الانسانية وغريزة التعقل التي تكونت بها الفلسفة هي بعينها الغريزة التي تكونت بها

العقيدة الدينية للانسان فساقته الى التعبد والخضوع للاديان السماوية المتخالفة فى الصورة والمتحدة فى الجوهر ، فالتدين مرتكز على اصل نفساني فطري قائم على اكرم ميول النفس وابقاها ما بقي الانسان ، والاديان الألهية كلها قد اعتمدت فى الانسان على اصل راسخ من غريزة التدين ودفعته الى الثقة بان العالم مجموعة متناسقة تسودها ذات مدبرة حكيمة ترقب النيات وتحكم الضمائر . وان هذه الحياة صائرة الى غاية من المسؤولية والمجازات ، ولكن حكمت الاساطير على العقيدة الدينية وانمتها الخرافات والاوهام في ادوار كثيرة طافت بها تلك العقيدة ، ولقد اجاد الاستاذ « بنيامين قونستان » وهو احد علماء تأريخ الاديان حيث قال : ان الشعور الديني من الخواص اللازمة لطبائعنا الازلية ومن المستحيل ان نتصور ماهية الانسان دون ان تتبادر الى ذهننا فكرة الدين :

وقال « ماكس ملر » : ان فكرة التعبد من الغرائز البشرية فانه فطر عليها منذ نشأته الأولى :

(٣)

الفلسفة والدين

الفلسفة والدين دوحتان من اصل واحد أنتجته غريزة التعقل بل غصنان أنمتهما دوحة التعقل وقد كانت الفلسفة والدين فى بدء تكونهما متآلفين ومتوافقين بل كانا متحدين في الغاية

وكانت معرفة مبدأ العالم ومصيره ودراسة الالوهية وصفاتها وافعالها

وآثارها من أهم عناصر الفلسفة

ولم يحدث بينهما التنافر المزعوم الا بعد ما كلف العقل بأن يتكلف ادراك كل ما في عالم الوجود وان يحيط بواهب العقل وعلة العلل و بعد تقهقر العقل الى مرحلة الطفولة الأولى كي لا يحاول ان يفهم الا العالم المادي بواسطة الحواس التي تخطئ كما تصيب وتحيد عن الحق كما تحزن وتستقيم ؛ وساعد على ذلك انحراف الدين عن أساس الفطرة بالآراء البشرية العاطفية

ومن هنا افترق الدين عن الفلسفة ، وارتكز على العاطفة والشعور ، حينما ارتكزت الفلسفة على العقل الفج المحدود فحاولت ان تثبت إلها يغاير الأله الذي أثبته الدين في الاوصاف ، والأختيار ، والعلية ؛ والآثار ، وأن تثبت معاداً يغاير المعاد الذي أثبته الدين في الكيفيات ، ومن ذلك تبدل الايمان بالتشكيك فنجمت عنه الفلسفة الأرتيابية فتخالفا جوهريا لتخالف العاطفة والعقل المحدود بعد ما كانا متوافقين ومتآلفين حين التزام أهلهما باطلاق الفكر من تقييده في دائرة محدودة من العاطفة وتحرير العقل من أسره في محيط محصور من دائرة المادة الضيقة وكانوا لا يحولون بين المرء وقلبه .

واشتد هذا الخصام بين الدين والفلسفة في القرن الماضي لأن العلم كان مؤسساً فيه على النظرية المادية في أصل الوجود وأبدية المادة ، و بذلك عظم شأن الفلسفة المادية ، وكان الدين يشتد في نقضها ، والنعي على معتقديها ، ولكن الاكتشافات العلمية الحديثة في هذا القرن أثبتت أن المادة ليست بأبدية ولكنها خاضعة للناموس الحتم الذي يقضي على جميع الكائنات

بالفناء والتلاشي ، وأظهرت ان المذهب المادي لا يستند الى قواعد علمية ثابتة وانما هو منهاج للتجارب العلمية فحسب ، و بذلك إلتقى الدين والفلسفة في مجال واحد بعد افتراق طال عليه الأمد وسينتهي الأمر بينهما الى المصافاة كما كانا في بدء تكونهما .

وهذه الحقيقة التي قررناها هي سر ما يتراءى في الفلسفة الشرقية وفي الفلسفة اليونانية التي تكونت — على التحقيق — من العناصر الشرقية (١) من مظاهر الا نعطاف نحو العقيدة الدينية .

فظهر ان مزج الدين بالفلسفة انما هو من مقتضيات الطبيعة الا نسانية

---

(١) قرر التأريخ أن الاغريق اوفدوا الى مصر « فيثاغورس » و « افلاطون » ومن رجال تشريعهم « ليكورغوس » و « صولون » فاقاموا بها ما شاء وا ثم عادوا الى بلادهم مزودين بما شاء الله من العلم والحكمة وثبت تأثر « فيثاغورس » من الفلسفة الشرقية في رحلته الى الهند والى مصر .

وقد عثر الباحثون الاثريون على كلمات العدالة ، والفضيلة ، والنفس والحياة الاخرى ، وخلود الروح ، في الشرق قبل تأريخ وجودها في الغرب بقرون لا يعرف مداها . وقرر الباحثون في الانسان وخواصه واختلاف طوائفه انهم التقوا اثناء بحوثهم بأدلة قاطعة على ان بعض النظريات الاغريقية لا يمكن ان تكون من اصل اغريقي لأنها توفرت فيها جميع شرائط العقلية الشرقية وخواصها . وحدث المؤرخ الاغريقي الشهير (ديوجين لا إرس) في كتابه (حياة الفلاسفة) عن فلسفة المصريين والفرس في العصور الغابرة .

والفطرة البشرية وغريزة التعقل ولذلك لا يخلوا من هذا الا نعطاف ومن هذا المزج دور من ادوار الفلسفة حتى فلسفة « ديكارت » و « كانت » وأمثالهما من اعلام الفلسفة الحديثة .

وقد أثبت التأريخ ان الفلسفة أعانت على إعداد الشعوب القديمة للمسيحية لأن المسيحية الخالصة والفلسفة الصحيحة كانتا متآلفتين ومتعاضدتين ما دامت المسيحية ثابتة على ناموس الفطرة ولما تغيرت وانحرفت عن الفطرة أنكرت الفلسفة إنكاراً شديداً وانتهى الامر بالفلسفة الى ان التمست لها مقراً لا يتسلط فيه حزب المسيح (ع) فهاجرت الى الفرس واستظلت بلواء الساسانيين ، وكذلك أعانت الفلسفة الفارسية والفلسفة الهندية تلك الشعوب للديانات سيما الاسلامية التي هي دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها ولأجل ذلك يرتاح لتعاليمه العقل ويطمئن اليها الوجدان .

فظهر ان الخلاف بين الدين والفلسفة وليد تقهقر العقل والتحريف في الدين كما ان هذا التحريف هو منشأ الخلاف والخصومة بين الديانات السماوية

(٤)

قصور التأريخ عن تحديد مبدأ نشوء الفلسفة

تحصل مما ذكرنا أن الفلسفة الباحثة عن مصدر الموجودات ومصيرها وحقائقها واسباب وجودها وحالتها التي هي عليها نشئت في أزمنة بعيدة لا تعيها ذاكرة التأريخ لأن تأريخ الفلسفة العام يبتدئ من العصر

اليوناني ومن القرن العاشر او الحادي عشر قبل ميلاد المسيح و يتكون من العصرين الاغريقي والمسيحي ولم يصل الينا منه الا ما دونته أمة اليونان ونقل الينا وأما فلسفة الأمم الاخرى فلم يبلغنا الا النزر اليسير منها .

(٥)

الحلقة الغالية المفقودة
من سلسلة تاريخ الفلسفة

انتقل تأريخ الفلسفة من العصرين الاغريقي والمسيحي الى العصر الحديث قافزاً من القرن الرابع الميلادي الى القرن السابع عشر ولم يعبأ بالعصر الاسلامي ومن الغريب كل الغرابة إجماع مؤرخي الفلسفة من الغربيين على الاغضاء عن الفلسفة الاسلامية التي هي كحلقة قيمة غالية من سلسلة التفكير الانساني والحياة العقلية البشرية حيث أجمعوا على أن مدرسة الاسكندرية وهي « الافلاطونية الحديثة » كانت آخر مصباح شع نوره على العقلية البشرية ثم خبا فجمد بخبوه الذهن الانساني جموداً طال مداه اكثر من اثنى عشر قرناً أي من « القرن الرابع الميلادي الى نهوض « ديكارت » و « باكون » في القرن السابع عشر » واعتذر عنهم بعض الشرقيين بانهم عنوا عدم الابداع والابتكار في الدور الاسلامي لأن الفلسفة الاسلامية لا تزيد على انهـا نظريات يونانية بحتة ولذلك تقرأ في الكتب الغربية : أن العالم مدين بحرية الفكر لليونان وأن فضل العرب لم يكن الا نقل الثقافة اليونانية وتسليمها الى أوربا وان المسلمين

لا نصيب لهم من العلم الا ترجمة كلام اليونانيين وتقليدهم في أهوائهم وان العلوم الاسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وافكار اليونان بل على اوهام اليونان .

ومنشأ هذه الاوهام هو الجهل بالفلسفة الاسلامية والغفلة عن ان الدور الاسلامي من أهم ادوار الفلسفة والتفكير البشري ولم يكن إنتاج هذا الدور منحصراً في احياء بعض النظريات القديمة ، بل كان عهد الابتكار والنظريات الجديدة القيمة باعتراف الغربيين ، وهل يتصور ابتكار أو ابداع أعظم مما صدر من فيلسوف الاسلام ومجدد الفلسفة « الخواجه نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي » في القرن الثالث عشر الميلادي ؟ من نقض القاعدة اليونانية القديمة « الواحد لا يصدر منه الا الواحد » التي كانت آية ثابتة في الفلسفة اليونانية وقاعدة مسلمة في جميع أدوار الفلسفة الى عصره ، وكانت مبتنية عليها أسس « الهيئة القديمة » والمباحث الفلسفية الكثيرة كمباحث العقول العشرة وما يتبعها ، التي ضخمت بها الاساطير ، واتسع فيها نطاق الكتب الفلسفية والرياضية ، فانهار بنقضها اساس الهيئة القديمة قبل ولادة « كوبيرنيك » و « جاليليه » بعدة قرون ، واعجب ما في الامر هو ان « الفيلسوف الطوسي » اتخذ من ملاك برهان اثبات القاعدة المذكورة دليلا على نقضها (١) .

---

(١) قال (الطوسي) في رسالته التي اسماها (تحقيق المذهب الحق) صحيفة ١٥ ما ملخصه .

: يقول الحكيم (لا يصدر من الواحد الحقيقي غير الواحد) لأنه

وهل يوجد ابتكار ابدع من نظرية « الحركة الجوهرية » التي هي أساس مبدأ التحول والتطور وناموس النشوء والارتقاء باصح المعاني ؟ وقد اكتشفها « صدر الفلاسفة المتألهين محمد بن ابراهيم » في القرن السادس عشر الميلادي وقررها على اساس برهاني متين واثقا من أنها حقيقة راهنة فاتخذ منها برهانا على اثبات الصانع ودليلا على حدوث العالم وكان ذلك قبل ثلاثمائة سنة من ولادة « دارون » في سنة ١٨٠٩ م وزملائه الذين نسبت اليهم هذه النظرية التي فسروها بمعنى محدود قاصر لا يساعد عليه برهان ولا تدعمه تجربة صحيحة فاتخذ منها « شبلي شميل » وغيره سبيلا الى الالحاد وانكار الصانع لأنهم لم يصلوا الى حقيقتها الصحيحة

لو صدر منه معلولان في رتبة واحدة وجب بالضرورة ان يكون صدور كل واحد منهما عنه بحيثية غير الحيثية التي صدر بها الآخر؛ فها تان الحيثيتان ان كانتا داخلتين في ذات الواحد الحقيقي لزم ان لا يكون واحداً حقيقياً وهذا خلاف المفروض ، وان كانتا خارجتين ، فالكلام فيهما كالكلام في نفس المعلولين ، فاذا بطل الفرضان فالصادر الاول واحد ، وهو العقل الاول هذا تقرير كلام الحكماء ، ومقتضاه ، أن تكون العلية مطلقا بالحيثية ، لا بالذات ، لأن العلية بمعنى واحد ، وسنخ فارد ؛ في جميع الموارد ؛ فعليه يجب ان يكون صدور المعلول الواحد ، بحيثية واحدة ، كما كان صدور المعلولين بحيثيتين ، اثنتين ، فهذه الحيثية الواحدة ، التي لو قطعنا عنها النظر لم يوجد معلول اصلا ، ان كانت داخلة في ذات الواحد الحقيقي لزم خلاف المفروض ، وان كانت خارجة فالكلام فيها كالكلام في نفس المعلول ، فالحكماء غافلون عن ان هذه القواعد التي مهدوها — ان صحت — توجب

البرهانيـة وقد كان « دارون » نفسه معترفا بأنه لم يصل الى حقيقتها و بأن آرائه تخمينية وأن نظرية « نشأة الاجناس بواسطـة الانتخاب الطبيعي » انما بنيت على مجرد الظن بل كان عالماً بأنه سوف يتضح فساد بعضها فقال فى كتاب « اصل الانسان »: ان كثيراً من الآراء التي بسطتها تخمينية للغاية ولا اشك فى أنه سيتضح فساد بعضها بالبرهان القـاطع ولـكنني قد اوضحت الاسبـاب التي ساقتني الى التمسك برأي دون رأي اهـ

وقد صح تنبؤه اذ اثبتت التجارب الحديثة فساد نظريته بالمعنى الذي فسرها به وابلاهـا التفكير الحديث واتفق العلم والمشاهدة على بطلانها

أن لا يصدر من المبدء الاول الذي هو واحد حقيقي ، معلول اصلا وتسد في وجوههم باب المعرفة ، ولم نجد دليلا لما ادعاه الحكيم من الفرق بين التصورتين بأن ذات الواحد الحقيقي بنفسها و بحسب حقيقتها البسيطة تكون علة للصادر الاول الواحد ، واذا تعدد المعلول في مرتبة واحدة كانت ذاته علة بالحيثية لا بنفسها . الخ .

وقال ايضاً في آخر مؤلفاته (تجريد العقائد) : الفصل الرابع في الجواهر المجردة ، اما العقل ، فلم يثبت دليل على امتناعه ، وادلة وجوده مدخولة ، كقولهم : الواحد لا يصدر عنه اثنان ، اهـ ولا وجه لما قيل من انه قال هذا الكلام بصفته متكلما لا بصفته حكيما ، بل هذا آخر تحقيقاته أودعه في آخر مؤلفاته ، ولذلك قال : ان معتقداتي لا تؤخذ من (شرح الاشارات) لأنه موضوع للجواب عن اعتراضات فخر الدين على الحكماء بل تؤخذ من (التجريد)

وفندتها كبار الفلاسفة الروحيين واعلام المفكرين وجهابذة العلماء المتضلعين واثبتوا ان ما يسمونه « الانتخاب الطبيعي » و « قانون التطور النوعي » ما هو الا ضرب من ضروب الخيال ولكن شاءت كرامة شرذمة من الذين يزعمون لأنفسهم الاستنارة في هذا القرن ان يتباهوا عجباً وتيهاً بالأنتصار لهذه النظرية المحرفة التي نبذها أصحابها خجلا منها وترفعاً عن نسبتها اليهم .

هذا مضافا الى ان جماعة من فلاسفة العرب والاسلام أمثال « ابن مسكويه » و « ابن خلدون » و (اصحاب اخوان الصفاء) سبقتهم ايضاً الى القول بنظرية التطور بالمعنى الصحيح ولذلك قال الاستاذ (دريبر) الأمريكي في كتابه « المنازعة بين العلم والدين » ان مذهب النشوء والارتقاء للكائنات العضوية الذي يعتبر مذهباً حديثاً كان يدرس في مدارس العرب المسلمين وقد كانوا ذهبوا منه الى مدى أبعد مما وصلنا اليه وذلك بتطبيقه على الجامدات والمعادن ايضاً اهـ

ثم كيف يجوز إغضاء المؤرخ عن الدور الاسلامي ؟ وقد نبغ فيه المعلم الثاني « ابو نصر الفارابي » كما نبغ المعلم الاول « ارسطاطاليس » في الدور اليوناني وألف الفارابي مأة وثمانية وعشرين كتاباً في الفلسفة وسائر العلوم على اسلوب تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة احدها كتاب « التعليم الثاني » الذي لخص فيه تراجم الفلسفة اليونانية وهذبها تهذيباً جعلها منتجة وصار كتابه « احصاء العلوم والتعريف بأغراضها » أساساً لوضع دوائر المعارف الأوربية .

وكيف ترمى الفلسفة الاسلامية بأنها نظريات يونانية ؟ : وقد صرح رئيس الفلاسفة « ابو علي الحسين بن عبد الله الشهير بأبن سينا » في كتابه « الحكمة المشرقية » بأنه قد وصله من غير جهة اليونانيين علوم وعبر عن أتباع المشائين من اليونانيين بالخشب المسندة ووصفهم بأنهم لا يشكون في آراء « ارسطاطاليس » وما اورثهم اليونانيون و يشكون فى النهار الواضح ونعتهم بالعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين والظانين ان الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم واخذ « الرئيس » فى تمحيص آراء « ارسطاطاليس » واستدراك أخطائه مع اعترافه بفضله وان صنيعه أقصى ما كان يمكن في عصره ثم ابتدأ بمحاكمة « ارسطاطاليس » واتباعه المشائين وشرع فى تنقيح آراء اليونانيين وقضى لهم وعليهم واثقا بصحة قضائه العدل وحكمه الحق ومصرحاً بأنه لم يحاول الحكم عليهم واعلان الحق في اول أمره بل تريث طويلا لكي لا يبقى مجال للشك في صحة حكمه ولم يتربع على منصة الحكم والقضاء الا بعد أن احاط فى ريعان حداثته بجميع ما اورثه اليونانيون من العلوم بدقة لا مزيد عليها وذكر انه كان في اوائل ايامه يتعصب لهم و يغطي كثيراً من خطاياهم بأغطية التغافل ولم يجاهر بمخالفتهم الا في الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه حتى طالت المدة ونضج فكره وأحاط بعلوم غير اليونانيين ايضاً وانتهى امره الى حيث وصفه الرئيس نفسه بهذه العبارة : واذا وجدنا صورتنا هذه فبالحري أن نثق بأكثر ما قضيناه وحكمنا به واستدركناه ولا سيما في الاشياء التي هي الأغراض الكبرى والغايات

القصوى التي اعتبرناها وتعقبناها مئين من المرات ولما كانت الصورة والقضية على هذه الجملة احببنا أن نجمع كتاباً يحتوي على امهات العلم الحق الذي استنبطه من (١) نظر كثيراً وفكر مليا ولم يكن من جودة الحدس بعيداً وما جمعنا هذا الكتاب (٢) لنظهره الا على انفسنا — أعني الذين يقومون مقام انفسنا — واما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطينا في كتاب « الشفاء » ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم اهـ

ووصف الرئيس كتابه بهذه العبارة : فقد نزعت الهمة بنا الى ان نجمع كلا ما فيما اختلف أهل البحث فيه لا نلتفت فيه الفت عصبية او هوى أو عادة او إلف ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلموا كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ولما سمع منا فى كتب الفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الخ . وألف (ابن سينا) كتاب (الانصاف) للحكومة بين الشرقيين والغربيين في الفلسفة .

(٦)

« ديكارت » و « ابن سينا »

ومن الغريب أن تأريخ الفلسفة احتفى بالفيلسوف (ديكارت) إحتفاء عظيما وسجله زعيم النهضة الفلسفية الحديثة وأباها ولكنه اعتبر الرئيس (ابن سينا) واحداً من فلاسفة القرون الوسطى (اسكولاستيك) ولو كان التأريخ يستطيع أن يقارن بين فلسفتيهما مبتعداً عن العواطف لما

---

(١) يريد به نفسه (٢) يعني كتاب الحكمة المشرقية

كان يسجل ذلك الحكم الجائر ، ونحن نعترف بان ديكارت أول فيلسوف غربي أرشد الى وجود النواقص في فلسفة أرسطاطاليس ووفر انتاج الفلسفة القديمة وازال الخصام الحادث بين الفلسفة والعلوم الحديثة منذ القرن الخامس عشر الى عصره مضافا الى انه مؤسس لهندسة التحليلية وصاحب الاكتشافات القيمة في الرياضيات والطبيعيات وبه اهتدى الغرب الى الفلسفة الحديثة الى غير ذلك من اوصافه وخصاله التي تؤهله لأن يعظم في تأريخ الفلسفة ، ولكننا نجد هذه الخصال والاوصاف موجودة في الرئيس (ابن سينا) فهو اول فيلسوف شرقي واسلامي بادر الى محاكمة ارسطاطاليس واليونانيين وأظهر النواقص في فلسفتهم في (الحكمة المشرقية) وفي كتاب (الانصاف) وعمل على خلق معارف جديدة ونظريات مبتكرة يرجع اليها الفضل في جعل الفلسفة منتجة قبل ان يوجد ديكارت بعدة قرون مع ان (ابن سينا) وجد في القرن العاشر الميلادي وفي بحبوحة عظمة فلسفة أرسطاطاليس وأتباعه اليونانيين وكان عصره عصر الجمود والتقليد والتعصب للقديم وفقدان وسائل الاكتشافات فكان من حق التأريخ أن يعظم (الرئيس ابن سينا) مثل تعظيمه (ديكارت) وأن يقدر آثار الرئيس أكثر من تقديره لآثار ديكارت لأن ديكارت ظهر في القرن السابع عشر الميلادي وفي عصر كانت رغبة اهله الى التجدد والنهوض بالغة أقصى درجاتها وكانت العلوم ووسائل الاكتشاف متوفرة فيه ، ويؤيد هذه الملاحظة ما يعتقد به المدققون من انه يظهر جلياً للمدقق في فلسفة ديكارت وفلسفة ابن سينا والعارف بالمقارنة

بينهما أن ديكارت وضع فلسفته على أساس ابن سينا وايد المنصفون من علماء الغرب هذه العقيدة أمثال « برفسور فورلاني » و « گيوم دوورني »

(٧)

الفلسفة شرقية واسلامية وعربية

ونحن بينا هذه المواضيع وأثبتنا ما رأينا صحته منها في كتاب « تطور الفلسفة » وأوضحنا فيه ان الفلسفة شرقية فى نشوءها واسلامية وعربية فى كمالها ولم نقصد في هذا المقام الا اشارة اجمالية الى عدة شواهد لصحة العقيدة المذكورة في حق ديكارت وغيره من فلاسفة الغرب .

الشاهد الاول

ان ديكارت بعد تشكيكه فى الاحساس والقوى ومدركاتها وفي المنطق والاستدلال والعلوم الطبيعية والمكان والحركة استقر على قضية اعتقد أنها يقينية وهي : أنا افكر ، إذا ، فأنا موجود : فاتخذ التفكير برهاناً على الوجود ثم بدء فلسفته بحلقة التفكير لأنه فطري منبعث من قوة داخلية لا تخلوا منها أية نفس بشرية فبنى أساس فلسفته على هذه القضية اليقينية واول شيء استنتجه منها هو التميز بين النفس والجسد فحكم بأن النفس جوهر ، مجرد ، مفكر ، والجسم (الجسد) جوهر ، متحيز ، يقبل الشكل ، والوضع ، واقام لذلك ادلة ثلاثه وقد اعتقد كثير من الغربيين أن الاول من تلك الادلة من مبتكرات ديكارت ولم يذكره أحد غيره وملخصه : انه بعد ان ثبت أني موجود مفكر فاني استطيع ان

أفرض ان ليس لي جسم ولا اعضاء ولا توجد أرض ولا سماء ولا شيء موجود ومع هذا الفرض فاني لم أزل اعلم يقينا أن نفسي (أي الجوهر المفكر) موجودة فالنفس موجودة مع فرض عدم البدن فهي ممتازة عن البدن ولا تستلزم مكاناً ولا تتوقف في وجودها على مادة اهـ وهـذا الدليل الذي استدل به ديكارت على تجرد النفس الانسانية وانها غير البدن والذي قيل في خصوصه أنه من مبتكراته ولم يسبقه على ذكره احد هو خلاصة مما اورده الرئيس « ابن سينا » في كتاب « الشفا » صحيفة (٢٨١ - ٢٨٢) وهذا نصه بحروفه :

ويجب أن نشير في هذا الموضع الى اثبات وجود النفس التي لنا اثباتا على سبيل التنبيه والتذكير اشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق في نفسه من غير احتياج الى تثقيفه وقرع عصا وصرفه عن المغالطات فنقول يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوى في هواء او خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج الى ان يحس وفرق بين اعضائه فلم يتلاق ولم يتماس ثم يتأمل في انه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك في اثباته لذاته وجوداً ولا يثبت مع ذلك طرفاً من اعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الاشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضاً ولا عمقاً ولو انه امكنه في تلك الحال ان يتخيل يداً او عضواً آخر لم يتخيله جزء من ذاته ولا شرطاً في ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت والمقر به غير الذي لم يقر به

فاذن للذات التي أثبت وجودها خاصية هي انها غير جسمه واعضائه التي لم تثبت فاذن التنبه له سبيل الى ان يتنبه على ان وجود النفس شيء غير الجسم بل غير جسم وانه عارف به مستشعر له فان كان ذاهلا عنه يحتاج الى ان يقرع عصاه اهـ

وقال فى موضع آخر من كتاب « الشفا » صحيفة ٣٦٣

ولنعد ما سلف ذكره منا فنقول : لو خلق إنسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف ولم يبصر اطرافه واتفق ان لم يمسها ولا تماست ولم يسمع صوتا جهل وجود جميع اعضائه وعلم وجود إنيته شيئاً مع جهل جميع ذلك الخ

وقال فى كتاب « الاشارات » صحيفة (٨٠)

ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران فى سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثل ذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد فرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزائها ولا تتلامس اعضائها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت إنيتها اهـ

واول من تنبه لهذا التطابق بين فكري « ابن سينا » و« ديكارت » هو الفيلسوف « بروفسور فورلاني » وهو يعتقد ان عبارات ابن سينا المذكورة كانت مترجمة الى اللاتيني قبل أن يوجد ديكارت وقال : ان (گيوم دوورني) نقل هذه العبارة بعينها ونسبها الى ابن سينا وانما

قصد (بروفسور فورلاني) في كلامه هذا ان ديكارت اقتبس هذا البرهان من ابن سينا .

ولكن ترجمان فلسفة ديكارت الى العربية قال : لم يأخذ ديكارت هذا البرهان من ابن سينا بل استنتجه من قضيته اليقينية (أنا افكر ، فاذا فانا موجود) ودليله على ذلك ان ديكارت ذكره بعدها ولكن هذا الترجمان غفل عن ان ذلك لا يصلح إن يكون دليلا لنفي عقيدة (فورلاني) لأ مكان العكس بان تكون تلك القضية مستفادة من هذا البرهان ثم صارت أساساً لفلسفة ديكارت ، وعلى تقدير تسليم عدم الاقتباس فهلا يدل تطابق الفكرين على ان ابن سينا وصل بفكره في القرون الوسطى المظلمة الى ماوصله ابو الفلسفة الحديثة في قرن التجدد وعصر النهضة وهذا المقدار كاف لأ ثبات عظمة ابن سينا وأهمية الفلسفة الاسلامية التي أهملها التأريخ الاوربي

ومما ينبغي التنبيه عليه

ان (ديكارت) لما رأى ان الفلاسفة المتقدمين عليه بدأوا سلسلة الاستدلال على وجود الله تعالى بحلقة وجود العالم المحس واعتقد ان هذه الحلقة يمكن الشك فيها والطعن عليها من جانب الذين يقولون ان حقائق الاشياء غير ثابتة فابتدع حلقة التفكير البديهية التي لا يستطيع احد ان يشك فيها لأن المنكرين والارتيابيين جميعاً مجمعون على ان احكامهم بالانكار او الريب ناشئة عن تفكير والا لكانت نوعاً من الهراء فالتفكير موجود لا نزاع فيه لأن كل حكم ايجاباً كان ام سلبا صادر عن

تفكير ومن حيث ان التفكير معنى مصدري لا يقوم بنفسه فقد وجب ان يوجد كائن واقعي وموجود خارجي يصلح لأن يكون ظرفاً للتفكير ولا يمكن ان يكون هذا الكائن غير الأنسان لأن بقية الكائنات الحية لا تشمل الا على حيوية (ماكينكية) تسير اجسامها وأذن فالكائن المفكر وهو الأنسان موجود فانتظمت لدينا قضية بديهية وهي (أنا أفكر ؛ واذا فأنا موجود ،) يستنتج منها أن المفكر هو جوهر مجرد في الانسان وهو نفسه وعقله لأنه كغيره من الاجسام ، والموجود لا بد له من موجد يفوقه في صفات التشريف والطبيعة لا يمكن ان تكون هي هذا الموجد لأنها محرومة من العنصر المشرف الذي يستمتع به الانسان وهو العقل والجوهر المجرد المفكر فلا تستطيع ان تمنحه اياه لأن فاقد الشيء لا يعطيه واذن فموجد هذا الكون ذات عاقلة مدبرة أزلية أبدية مستمتعة بأسمى انواع الكينونة اما وجوب كونها عاقلة فلكي يمكن الأيمان بأنها مانحة للعقل واما وجوب كونها أزلية فلكي لا تفتقر الى موجد يحتاج هو بدوره الى موجد حتى يقودنا ذلك الى التسلسل الباطل هذا ملخص ما افاده ديكارت فانظر - ارشدك الله - الى هذا التفصيل المتين والموضوع الجليل الذي إتخذه زعيم النهضة الفلسفية الحديثة أساساً لفلسفته ودليلا على اثبات المبدأ الأول فقد بينه نبي المسلمين (ص) قبل الف سنة من ولادة ديكارت بأوجز عبارة فقال : أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه من عرف نفسه فقد عرف ربه ، ومن الواضح أن لا طريق الى معرفة النفس غير التفكير وهذا مما يدل على أن التعاليم الأسلامية مبنية على أساس الفطرة وضرورة العقل ؛ هذا

مضافاً الى ان من الحقائق المبرهن عليها في الفلسفة الاسلامية قضية أن : العاقل اي « للفكر » يجب ان يكون مجرداً عن المادة .

ومما يجلب النظر أن « ديكارت » أقام برهاناً آخر على وجود الله فقال : اني أشعر اني ناقص وأشعر كذلك ان نقصي جاءني من ناحية الشك الذي صحبني زمناً لأن الكمال مرافق لليقين واني ادرك ان هناك كمالا بالمقابلة الى نقصي وان هذا الكمال معنى مصدري وهو مفتقر الى موجود قائم بذاته وهذا الموجود لا يمكن ان يكون أنا لأني اثبت نقصي لأني شككت يوماً ولا موجوداً اقل مني لأنه احرى بالنقص ولا ان يكون حادثاً ارفع وأعلى مني لأنه لحدوثه يحتاج الى محدث يفوقه في صفات التشريف فهو حينئذ يكون اقل كمالا من محدثه فان اتصف هذا الحادث الذي هو أرفع مني بالكمال المطلق لزم ان يكون أكمل من محدثه وهذا محال فاذاً الموجود الاكمل هو منشئ كل شيء اه

ومبدأ هذا البرهان ماذكره بعض فلاسفة الاسلام الأقدمين في تفسير « من عرف نفسه فقد عرف ربه » فقال : اي من عرف نفسه بالنقص عرف ربه بالكمال ومن عرف نفسه بالفقر عرف ربه بالغناء ومن عرف نفسه بالحدوث عرف ربه بالقدم ومن عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة ثم لا يخفى ان الموجود الاكمل الذي هو المبدأ الاول لكل موجود هو الموجود الذي يكون بذاته كاملا ومتصفا بصفات الكمال فكماله حقيقي وذاتي وواقعي وليس معنى مصدرياً كما زعمه « ديكارت » في البرهان المذكور .

وقد قرر في « الفلسفة الالهية الاسلامية » ان المبدأ والمشتق منه في أوصاف الله تعالى يستعملان في معنى واحد إذ لا يعتبر الذات في المشتق ولكن هذه الحقائق الراهنة لا يعرفها لا الراسخون في الفلسفة

الشاهد الثانى

« صدر الفلسفة » والفيلسوف « كانت »

في القرن الثامن عشر الميلادي أنكر الفيلسوف الالماني « كانت » حقيقة المكان والزمان وقرر أنهما باطلان وليس لهما وجود في الواقع الخارجي بل هما من خلق أنفسنا وحيلة اخترعتها عقولنا لتستعين بها على التعبير عن افكارنا واظهر كتابه « نقد العقل المطلق » وكان من اعظم مباحثه مبحث الزمان ذلك البحث الذي تفخر به الفلسفة الحديثة عامة والفلسفة الالمانية خاصة فقال : ان الزمن ليس شيئاً محسوساً وانما هو خيال نستخدمه لنستطيع ان نعالج فيه وقوع الحوادث اهـ وزعموا ان « كانت » مبدع هذه النظرية ، وقد سبقه على تقريرها الصحيح البرهاني بقرنين « صدر فلاسفة الاسلام » فقال في كتابه الكبير « الأسفار » بعد تحقيقات بديعة ما هذا نصه بالحروف :

ومن تأمل قليلا في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا فى العقل وليس عروضها لما هي عارضة له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له فى الاعيان الا بنفس

وجود معروضه إذ لاعارضية ولامعروضية بينهما الابحسب الأعتبار الذهني وكما لا وجود له في الخارج الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا إنقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلا بحسب ما اضيف اليه في الذهن وانفصاله وحدوثه واستمراره اه .

ثم حكى عن صاحب « التلويحات » انه قال : ان الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركة فقط اه

(فيلسوف العرب)

وقال فيلسوف العرب والاسلام « ابن رشد » فى القرن الثالث عشر الميلادي في كتابه « تهافت التهافت » : ان الزمان معنى ذهني لا وجود له على الحقيقة .

تنبيه

ضيق « كانت » سلطان التجارب الحسية تضييقاً شديداً لأنه صرح بأن التجربة خاضعة لاحكامنا على الموجودات وان هذه الاحكام قد تختلف تبعاً للظروف والاحوال لأنها لا تصدر تبعاً لماهيات الاشياء وانما هي تصدر تبعاً لقوانين قوانا المدركة ، وأيقن « كانت » بأن العقل أعجز من أن يدرك الله فضلا عن أن يبرهن عليه لأن عماده هي الحواس التي تخطئ كما تصيب وتحيد عن الحق كما تزن وتستقيم ، وانما القوة الكفيلة بهذا هي « العقل العملي » الذي هو مصدر الشرف الانساني ومأتي الكرامة البشرية وعنصر الفرق بين الانسان و بين الكائنات الاخرى ،

قال « كانت » ان الفلاسفة اجمع قد اعتمدوا إما على التجربة و إما على ما وراء الطبيعة وكلاهما يؤديان الى نتيجة خاطئة لأنهما يعتمدان على الماهيات التي منحتها الحواس للاشياء والحواس اقل من ان تكون عماداً لبراهين وجود المبدأ الأعلى ، واذاً ، فلم تبق لدينا قوة تستطيع ان تبرهن على الوجود الأسمى الا (العقل العملي) وهو (الضمير) فمنه وحده يبرز البرهان الصحيح على وجود الله وهو مصدر سائر البراهين على وجود النفس وخلودها لأن الضمير هو مشرع (القانون الاخلاقي) والاخلاق عماد البراهين كلها وذلك لأن هذا القانون قد أمر بالواجب الذي لا يتم الا نسجام الا به ومن حيث ان الواجب قد يهمل أحياناً فالا نسجام قطعاً يتخلف فيها ومن حيث أننا عجزنا عن تحقيق هذا الا نسجام دون تمكينه من التخلف ولو مرة واحدة فيجب ان يكون هناك قوة قاهرة كاملة تستطيع أن تحقق هذا الا نسجام دائماً وهي (الاله) و بعبارة اخرى ان مجرد ادراك التخلق بالفضائل مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بأدراك السعادة وجدارتنا بالسعادة متعلقة بتمسكنا بالفضيلة ولكن السعادة الواقعية لا تنبع دائماً من الفضيلة فيجب ان نعتقد ان هذه السعادة لابد ان تتحقق بسبب كائن لا يحد متصف بالكمال المطلق و بالعظمة البالغة حد النهاية والعدالة التامة والحكمة الوافرة واذاً ، فبرهان وجود الله هو اولى نتائج (القانون الاخلاقي) .

ومن حيث ان كل ما في الارض من سعادات ونعم لا تكفي لأثابة شخص واحد على قيامه بالواجب مرة واحدة فاذا أضفنا الى هذا ان كثيراً

من الفضائل والرذائل يعمل تحت ستار الخفاء وان ما يكتشف منها لا يكافأ او يعاقب كما ينبغي وان هذه المعاملة تنافي العدالة فيجب ان نجزم بان هناك حياة أخرى وراء هذه الحياة تجري فيها العدالة الآلهية الجديرة بالكمال مجراها وهذه هي النتيجة الثانية من (قانون الاخلاق)

ومن حيث ان (القانون الاخلاقي) الذي هو من وحي العقل العملي (الضمير) يكلف الانسان بالواجب وان التكليف لا يمكن ان يكون الا للقادر وان القدرة لا تتحقق الا مع الحرية فيجب ان تتحقق هذه الحرية لكي يمكن تحقق الواجب وهذه هي النتيجة الثالثة (للقانون الاخلاقي) .

واذاً ، فمن الاخلاق تؤخذ براهين وجود الله ، وخلود النفس او الحياة الآخرة ، والحرية الانسانية . اهـ

وعلى هذا أصبح ما وراء الطبيعة هو المعتمد على الاخلاق والمستعين بها عند « كانت » لا الأخلاق هي المعتمدة على ما وراء الطبيعة كما كان يتصور الفلاسفة السابقون . ويؤكد « كانت » أن الفلسفة المبنية على أسس الأخلاق تظل ابداً في مأمن من معاول الارتيابيين واما ماعداها من الفلسفات فهو عرضة للهدم والتحطيم . وبهذه الخطة استطاع (كانت) ان يقلب المناهج الفلسفية التي تقدمته .

ومن الواضح لدى كل مسلم أن هذه الحقيقة التي اتخذها الفيلسوف « كانت » اساساً لفلسفته وللبراهين كافة هي مفاد ما قرره شارع الاسلام (ص) قبل اثنى عشر قرناً من ولادة « كانت » في

قوله « انما بعثت لأتمم مكارم الاخلاق » مشيراً بهذا الى ان الاخلاق منشأ السعادة والمعرفة والنظام .

الشاهد الثالث

الدكتور انيشتاين وصدر الفلاسفة

النظرية النسبية (للدكتور البرت انيشتاين) اقامت كبار علماء الغرب واقعدتهم وقالوا انها ابعد تطبيق عرفه العالم الى الآن على ظواهر الكون المادية و بالرغم من شدة الغموض فيها فانها تقودنا الى ما وراء افكارنا الحاضرة حول المسافة والوقت والمادة وقالوا انها قلبت نظام العلم والعالم والفلسفة في السنين الاخيرة وأثرت في اصول (إقليدس) الهندسية ومبادئ حكماء يونان الفلسفية والمنطقية وقوانين (نيوتن) الميكانيكية حتى قيل : ان الدلائل الرياضية المستعملة في اثبات قانون هذه النظرية هي أسمى وأدق من ان يدركها أكثر الرياضيين حتى قال انيشتاين نفسه : ان الذين يمكنهم ان يفهموها لا يتجاوزون عدد الاصابع : اهـ مع ان مبدأ هذه النظرية بمعناها الصحيح قضية بسيطة مألوفة وهي (ان الاجسام متحركة نسبياً) وهذه القضية من افادات الفيلسوف الاكبر (نصير الدين الطوسي) في القرن الثالث عشر الميلادي .

خلاصة النظرية النسبية

ان نظرية (انيشتاين) تؤكد ان الحقيقة الواقعية فى جميع الظواهر الموجودة في العالم هي خليط من الزمان ، والمكان والمادة وهذا الثالوث يشمل حقيقة واحدة هي خليط من مجموعها وانما نحن الذين فصلنا بين اجزاء هذه الوحدة وجعلناها ثلاثة مختلفة حيث قلنا المكان ، والزمان ، والمادة وعلى هذا فابعاد الجسم اربعة ثلاثة منها مكانية وهي الطول ، والعرض ، والارتفاع (العمق) ، والرابع الزمان ، واساس نظرية الابعاد الاربعة ان تميز الحوادث والموجودات ليس منحصراً في الموقع المكاني بل لا يتكمل امتياز بعضها عن بعض الا بالموقع الزماني .

ومن نتائج هذه النظرية ان المسافة والحجم والحركة والاتجاه والاستقامة والانحناء أمور نسبية بالنظر الى الملاحظ وان المقياس يخلق المسافات و يحدد أمكنة الاجسام المادية واما المكان المطلق فهو موهوم لا حقيقة له بل لا معنى المسافة (المكان) الخالصة لو جردتها من كل شيء . وكما ان ادوات القياس تخلق المسافة كذلك الساعة تخلق الزمان لأننا لا نستطيع ان نقيس عين الزمان اذ لا وجود للزمان المطلق وانما نستطيع قياسه بحركة شيء لمسافة كبندول الساعة او الكوكب السيار وكما لا وجود للحركة والمكان حقيقة فكذلك الزمان لا نعرف له وجوداً لولم يحدث شيء على الاطلاق ومن نتائجها ايضاً ان مساحة الشيء وحجمه وشكله والفراغ الذي يشغله تقدر استناداً الى سرعته لأن كلاً

منها لأي جسم يستند في قياسه الى مقدار حركته واتجاهها

ويرى « انيشتاين » ان السطوح مقوسة لكروية الارض فالخطوط التي ترسم عليها تتبعها في التقوس ولا يمكن ان تكون خطوطا مستقيمة وهذا يقلب الرأي القائل : ان الخطوط المتوازية لا تتقاطع : وان اقصر مسافة بين النقطتين تمثل بخط مستقيم .

واذا اعتقدنا بأن السطوح plane مقوسة فجميع الاشياء التي تتحرك خلالها تتحرك مقوسة ومن ضمن هذه الاشياء (النور) ونتيجة هذه النظرية في المعادلة : ان الجاذبية ليست قوة من الطبيعة كما قال « نيوتن » ومن سبقه من فلاسفة الاسلام بل هي صفة وخاصية من خواص (المكان - والزمن) .

ان « نيوتن » يصور لنا ان التفاحة قد سقطت على الارض لأن الارض جذبتها بقوة الجاذبة ولكن « أنيشتاين » يقرر ان التفاحة قد سقطت على الأرض لأنه ليس هناك خط مستقيم على الأطلاق ولذلك فان كل جسم يتحرك في خط مقوس لأن السطوح مقوسة فما يسمى جاذبية انما هو تشويه في عالم (المكان — والزمن) بالنظر لحصول عقبات مادية ويرى صاحب هذه النظرية ان الأرض تتحرك حول الشمس في محيط بيضي لا لقوة الجذب بل بالنظر الى ان عالم (المسافة — والزمن) تشوه بتأثير الشمس حتى اصبح اقل وقت يمكن للأرض الأستدارة فيه هو هذا المحيط وكلما زاد التأثير زاد التقوس فلا ضرورة لأبداء رأي حول الجاذبية في هذا الباب

وقال « نيوتن » في قانونه الأول للحركة : ان الجسم المتحرك

اذا لم تعترضه قوة مجبرة فانه يتحرك فى خط مستقيم و يتحرك دائماً بعين السرعة ، ولكن بناء على نظرية « أنيشتاين » لا يمكن ان يتحرك جسم فوق سطح الارض دون ان تعترضه قوة مجبرة لأن الأرض كرة عظيمة دائرة وكل جسم عليها يتأثر بحركتها وجذبها إياه من جهة و بالقوة المركزية الطاردة من جهة اخرى فقانون « نيوتن » ليس بقانون تجريبي

ومن هنا قال « أنيشتاين » لو راقبنا السيارات لوجدناها لا تتحرك في خطوط مستقيمة لا لما قال « نيوتن » من انها متأثرة بقوى اخرى وان الحركة الطبيعية لأي جسم هي المستقيمة ما لم يوجد عائق خارجي ، بل لأن الحركة التي تسير عليها النجوم السيارة في الكون هي الحركة الطبيعية ولا حاجة في اثبات ذلك الى فرض قوى بل ان هذه السيارات تتحرك في الخط الذي تتحرك فيه ليس لأنها مجذوبة باستمرار خارجا عن نطاق سيرها الطبيعي بل لأنه طريقها بالطبع اهـ

ونحن بينا في « الفلسفة الوسطى » حقيقة الحال فى تلك الأدلة الرياضية المتخذة برهاناً لهذه النظرية واوضحنا فى قسم « الفلسفة الطبيعية » من هذه الدروس ما يقتضيه التحقيق في نتائجها المستغربة خصوصاً ما يختص بالجاذبية والذي اردنا بيانه في هذا المقام هو اشارة اجمالية الى ان فريقاً من علماء الغرب قالوا : إن هذه النظرية تستدعي قلب تصوراتنا القديمة « للزمان » والفضاء وان التصورات الحاصلة منها غريبة جداً كتصور « الحد الرابع » وهي لم تخطر ببال انسان قبل « انيشتاين »

وهذه الكلمات تكشف عن عدم اطلاع الغربيين على حقائق

« الفلسفة الاسلامية » اذ هذا الذي استغربوه في القرن العشرين (اعني الحد الرابع وتفسير الزمان به) قد أثبته «صدر فلاسفة المسلمين» في القرن (السادس عشر) باستنتاج برهاني لعله أمتن من استنتاج (أينشتاين) في القرن العشرين .

فقد قرر المادة الجسمية والصورة الجسمية الطبيعية وأن المؤلف منهما هو الجسم الطبيعي وقرر أن (الصورة الطبيعية) هي الامتداد الغير المتقدر بمقدار مخصوص من الأبعاد و بوقت معين ونحو خاص من التقدم والتأخر ومتى جاء اعتبار التقدير بالأبعاد الخاصة كان ذلك باعتبار الفضاء والنسبة المكانية بتقدير الحجم الشاغل للفضاء و يستعلم هذا التقدير من نسبة اجزاء الجسم واطرافه بعضها الى بعض بحسب التقدم والتأخر المكانيين ومن نسبة المجموع الى الجهات الست وما يوجد فيها من الأشياء كذلك فتعين ابعاده الثلاثة و يسمى الجسم حينئذ (بالجسم التعليمي) و يلزمه حينئذ تعيين الأمتداد الزماني بحسب نسبة حدوث الصورة الجسمية الطبيعية الى الحادث المتقدم عليها او المتأخر عنها ثم نسبة الصور المتجددة على الأستمرار بالحركة الجوهرية بعضها الى بعض و يعبر عن هذا الاعتبار بالقدم والتأخر الزمانيين فالجسم الطبيعي والصورة الطبيعية والجسم التعليمي والصورة التعليمية وابعاد الجسم الثلاثة المقدرة للمكان و بعده الرابع الذي هو الأمتداد الجوهري المتقدر بالذات المعبر عنه بالزمان كلها اعتبارات فى موجود واحد والتغاير بينها بالأعتبار والفرق بين المكان و بين الزمان هو أن المكان هو المقدار التعليمي للصورة الجسمية التعليمية والزمان هو

المقدار التدريجي للصورة الجسمية الطبيعية فى الجسم .

و بعد تحقيق ما ذكر قال في كتابه (الأسفار) صحيفة (٢٣٨ — ٢٣٩) : والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم (الفلاسفة) من غير تفاوت الا ان هذه هوية جوهرية والزمان عرض (والحق) ان الهوية الجوهرية هي المنعوتة بما ذكرنا (من التقدم والتأخر ونحوهما) بالذات لا بالزمان لأن الزمان عندهم عرض ووجوده تابع لوجود ما يتقدم به (فالزمان) عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها وتأخرها الذاتيين (كما) ان الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للابعاد الثلاثة (فالطبيعية) (اي الصورة الجسمية الطبيعية) إمتداداان (احدهما) تدريجي زماني يقبل الانقسام الى متقدم ومتأخر زمانيين (والآخر) دفعي مكاني يقبل الأنقسام الى متقدم ومتأخر مكانيين ونسبة المقدار الى الأمتداد كنسبة المتعين الى المبهم وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار وكما ليس إتصال التعليميات المادية بغير اتصال ما هي مقادير لها فكذلك اتصال الزمان ليس بزايد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه (فحال الزمان) مع الصورة الطبيعية ذات الأمتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الأمتداد المكاني فاعلم هذا فانه اجدى من تفاريق العصا (انتهى نصه بالحروف)

المكتشفات الحديثة والفلسفة الأسلامية

لقد ثبت في العصر الأسلامي مسائل يفتخر بها العصر الحديث مما لم يقل به في العصور السابقة سوى بعض الجريئين « كفينا غورس » القائل بدوران الارض فى القرن السادس قبل الميلاد وكذلك ثبت فيه « ناموس الجاذبية » وسجل في الكتب الفلسفية الاسلامية منذ القرن التاسع الميلادي (كالأشارات) وشرحه وصارت هذه المسائل من جملة الحقائق المسلمات في الدور الاسلامي حتى أودعها بعض علماء المسلمين في بعض الكتب الكلامية « كتب التوحيد » التي هي في الحقيقة كتب دينية مثل كتاب (الواقف) تأليف عضد الدين وشرحه للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني وغيرهما من الكتب .

واما اكتشاف العلوم وابتداع الأساليب في العصر الاسلامي فمما اعترف به الغربيون قال العالم الأمريكي الاستاذ « درير » في كتابه (المنازعة بين العلم والدين) : قد كان تفوق العرب في العلوم ناشئاً من الأسلوب الذي توخوه في المباحث فانهم قد تحققوا ان الأسلوب العقلي النظري لا يؤدي الى التقدم وأن الأمل في وجدان الحقيقة يجب ان يكون معقوداً بمشاهدة الحوادث ذاتها ومن هنا كان شعارهم في ابحاثهم الاسلوب التجريبي والدستور العملي الحسي وكانوا يعتبرون الهندسة والعلوم الرياضية ادوات ومعدات لعلم المنطق وقد يلاحظ المطالع لكتبهم العديدة على الميكانيكا « الأيدروستاتيك » (علم توازن السوائل

وضغطها على جدران أوعيتها) ونظريات (الضوء والابصار) انهم قد اهتدوا الى حلول مسائلهم من طريق التجربة والنظر بواسطة الآلات ؛ « هذا الذي قاد العرب المسلمين الى ان يكونوا اول الواضعين (لعلم الكيمياء) والمكتشفين لعدة آلات للتقطير والتصعيد والأسالة (إسالة الجوامد) والتصفية الخ : وهذا بعينه هو الذي جعلهم يستعملون فى ابحاثهم الفلكية الآلات المدرجة والسطوح المملة والأصطرلابات (هي آلات لقياس ابعاد الكواكب) وهو ايضاً الذي بعثهم لأستخدام الميزان في العلوم الكيماوية وقد كانوا على ثقة تامة من نظريته وهو الذي هداهم لعمل الجدول عن الاوزان النوعية للأجسام والأزياج الفلكية (هي جداول تعرف منها حركات الكواكب) مثل التي كانت في بغداد وقرطبة وسمرقند — وهو ايضاً أوجد لهم هذا الترقي الباهر في الهندسة وحساب المثلثات وهو ايضاً الذي هم بهم لأكتشاف (علم الجبر) ودعاهم لأستعمال الأرقام الهندية ولقد كتبوا في كل فن وفي كل علم كالتأريخ والشريعة والسياسة والفلسفة وتراجم الرجال وتراجم الخيول والأبل وقد كانت الكتب الزاخرة بالمعلومات التي تصلح لأن تتخذ مادة كثيرة جداً فى الجغرافيا والاحصاءآت والطب والتأريخ وقواميس اللغة وكان لديهم (دائرة معارف علمية) ألفها محمد ابو عبد الله وكان للعرب ذوق دقيق في صنع الورق النظيف الناصع البياض وفي اعطاء المداد الألوان المختلفة وفي زخرفة وجوه الكتب بتشبيك تلك الألوان المختلفة من المداد والابداع في تنسيقها وتذهيبها على صور شتى .

وكانت المملكة الاسلامية العربية غاصة بالمدارس والمكتبات وكان في طرف من اطراف هذه المملكة الواسعة التي فاقت المملكة الرومانية كثيراً. مرصد في سمرقند لرصد الكواكب وكان يقابله في الطرف الآخر مرصد (جيراك) في الاندلس. ولو أردنا ان نستقصي كل نتائج هذه الحركة العلمية العظمى لخرجنا عن حدود هذا الكتاب (فانهم قد رقوا العلوم القديمة ترقية كبيرة جداً واوجدوا علوماً جديدة لم تكن معروفة قبلهم) (ثم قال) : الفلكيون من العرب قد اهتموا ايضاً بتحسين آلات الارصاد وتهذيبها ، وبحساب الازمنة بالساعات المختلفة الاشكال والساعات المائية والسطوح المدرجة الشمسية ، وهم اول من استعمل البندول (رقاص الساعة) لهذا الغرض (أما في العلوم التجريبية) فقد اكتشفوا الكيمياء ، وبعضاً من محلاتها الشهيرة : حمض الكبريت وحمض النتريك والكحول .

« استخدم العرب علم الكيمياء في الطب لأنهم اول من نشر علم تحضير العلاجات والأقرباذينات واستخراج الجواهر المعدنية »

« أما في علم الميكانيكا » فانهم عرفوا وحددوا قوانين سقوط الاجسام وكانوا عارفين كل المعرفة بعلم الحركة « أما في علم الايدروستاتيك » فقد كانوا اول من عمل الجداول المبينة لضروب الأوزان النوعية وكتبوا ابحاثاً عن الاجسام السابحة والغائصة تحت الماء « أما في نظريات الضوء والابصار » فقد غيروا الرأي اليوناني الذي مقتضاه ان الابصار يحصل بوصول شعاع من البصر الى الجسم المرئي وقالوا

بعكس ذلك أي أن الأبصار يحصل بوصول شعاع من المرئى الى العين (وكانوا يعرفون نظريات « إنعكاس الأشعة و إنكسارها » وقد اكتشف « الحسن » الشكل المنحني الذي يأخذه الشعاع في سيره في الجو وأثبت بذلك أنا نرى القمر والشمس قبل ان يظهرا حقيقة في الأفق وكذلك نراهما في الغرب بعد ان يغيبا بقليل .

« أن نتائج هذه الحركة العملية تظهر جلياً بالتقدم الباهر الذي نالته الصنائع في عصرهم » فقد استفادت منها فنون الزراعة في اساليب الري والتسميد وتربية الحيوانات وسن النظامات الزراعيـة الحكيمه وادخال زراعة الأرز والسكر والبن وقد انتشرت المعامل والصنايع لكل نوع من انواع المنسوجات كالصوف والحرير والقطن وكانوا يذيبون المعادن ويجرون في عملها على ما حسنوه وهذبوه من صنعها وسبكها « واننا لندهش حين نرى في مؤلفاتهم من الآراء العلمية ما كنا نظنه من نتائج العلم في هذا العصر . ومن ذلك ان مذهب النشوء والارتقاء للكائنات العضوية الذي يعتبر مذهباً حديثاً كان يدرس في مدارسهم وقد كانوا ذهبوا منه الى مدى أبعد مما وصلنا اليه وذلك بتطبيقه على الجامدات والمعادن ايضاً (انتهى ما اردنا نقله من كلام) « دريبر »

وستتضح للقارئ هذه الحقائق في ثنايا هذه « الدروس الفلسفية » التي تجمع الى غزارة المادة وعمق التفكير حسن الترتيب وسهولة العبارة وايجازها لأننا لم نستعمل فيها العبارات الغامضة والأساليب المتعارفة للفلاسفة مما يلائم الطبقة الراقية لكي لا نوجب حرمان الآخرين من

طلابهـا بل وضعناها في أسلوب واضح يسهل تناوله و يوضح النظريات والمذاهب الفلسفية بأوضح عبارة وأمتع طريقة وراعينا فيها وضوح الفكرة على عمقها و بساطة التعبير على غزارة مادة مباحثها وتوخينا فيهـا من البيان ما كان أقرب الى طباع اهل العصر وأشبه بما ألفته طبـاعهم من المسالك الحديثة ورتبنـاها في مهمات مسائل الفلسفة الأسلامية دون التوسع فى فروعها وجزئياتها خالصة لوجه الله تعـالى ووجه الحقيقة لتكميل تأريخ الفلسفة العام بأثبات الحلقة المفقودة منه ولخدمة الأنسانية والحياة العقلية العامة التي هي أساس الرقي والنهوض فى الأمم وعليها تبنى أنواع الحياة العامة والحياة المدنية على اختلاف تلك الأنواع من إجتماعية و إقتصادية وسياسية الى غير ذلك مما يكفل السعادة التامة والرفاهية العامة .

« الغموض منشأ الغلط »

والذي اوقع المؤرخين في الغلط هو أن للفلسفة الأسلامية أسلوبا معقداً إتخذته من الفلسفة اليونانية وهو أنهـا مصوغة فى طلاسم من الرموز لا يمكن حلها وفهمها لغير واضعيها او للذين يدرسونها بطريقة تنتهي اليهم من ذوي العقول الممتازة ، ولا يمكن الوصول الى ناحيتها المغلقة بمجرد معرفة اللغة العربية او بعض قواعد العلوم ولذلك حينما تذكر كلمة « فلسفة » يقترن بها اول وهلة عمق التفكير وعسر الفهم ولطالما أعرض جمهور المتعلمين عن الفلسفة لا لشيء الا أنهم ينظرون اليهـا نظرهم الى شيء عسير الفهم بعيد الغور يكد الذهن و يستنفد مجهوداً ووقتاً طويلا .

فقد روى « ابن أصيبعه » أن « فيثاغورس » كان يرمز الحكمة وذكر عدة من ألفازه الفلسفية .

وبلغت كتب « هرقليطس » من غموض الأسلوب والتعقيد حداً تكاد تستعصى معه على الأفهام حتى لقب بالغامض تارة وبالمظلم أخرى وقال « سقراط » ان ما فهمه من كلامه قيم عظيم وما لم يفهمه يجب أن يقاس على ما فهم .

وكان « سقراط » ضناً بالحكمة يطلب دائماً الى كل تلاميذه أن يعنوا بنقش المعارف الفلسفية في أذهانهم بدل حفظها في الاوراق وتسجيلها في الصحائف ولما خشي تلميذه « أفلاطون » من أن تعبث بالفلسفة أيدى الفناء رأى أن النظريات الفلسفية يجب ان تدون بالرموز .

وقال العلامة (ابو الفرج قدامة) بن جعفر الكاتب البغدادي (١) في كتاب (البيان) صحيفة (٥٣) : وقد أتى في كتب المتقدمين من الحكماء والمتفلسفين من الرموز شيء كثير وكان أشدهم إستعمالا للرمز (أفلاطون) اهـ

ولهذا بقى أبو الفرج عشرين سنة في تفسير (ما بعد الطبيعة) ومرض من الفكرة فيه مرضة كاد يلفظ نفسه فيها .

وقال الرئيس (ابن سينا) : قرأت ما بعد الطبيعة فما كنت أفهم ما فيه والتبس علي غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة

---

(١) المتوفى سنة ٣٣٧ هـ

وصار لي محفوظاً وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود منه وآيست من نفسي وقلت هذا الكتاب لا سبيل الى فهمه وفي بعض الأيام عرض علي دلال كتاباً في الفلسفة فرددته رد متبرم معتقداً انه لا فائدة في هذا العلم وبعد إلحاحه اشتريته فاذا هو كتاب « لأبي نصر الفارابي » في « أغراض ما بعد الطبيعة » فرجعت الى بيتي وأسرعت الى قراءته فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه صار لي علي ظهر القلب وفرحت بذلك وتصدقت ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى اهـ

ولكن الرئيس (إبن سينا) إختار عين ذلك الأسلوب الرمزي المعقد في مؤلفاته الفلسفية وشدد في التوصية بصنها عن غير اهلها وقرر لدراستها شروطاً قلما تجتمع في واحد وقال بعد ذلك كله : فان أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني و بينك و كفى بالله وكيلا اهـ

وعذره في ذلك ان الفلسفة لا تخلوا عن إنغلاق شديد وإشتباه عظيم لأن الوهم يعارض العقل في مآخذها والباطل يشاكل الحق في مباحثها ولذلك كانت مسائلها معارك الآراء المتخالفة ومصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الأنسان والناظر فيها يحتاج الى قوة بصيرة وزيادة إستعداد وجودة قريحة ومزيد تجريد للعقل وتميز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية والأهواء العاطفية وانفصال عن الوساوس العادية فمن لم يرزق ذلك فعرض قوانين الفلسفة عليه لا يجدى له

إلا زيادة غباوة وخسرانا مبينا فلا بد ان تضن عليه كل الضن وهذه الضنة محمودة .

وجرى على سيرة الرئيس (إبن سينا) في هذا الأسلوب سائر الفلاسفة المسلمين .

فلا غرو أن لا يفهم الفلسفة الأسلامية من ينظر في كتبها الموضوعة على مناهج غريبة يحار فيها القراء الذين لا يتعمقون في البحث الفلسفي محاولا أن يعرف المراد منها ويكشف أسرارها بمجرد معرفته اللغة العربية او بعض قواعد العلوم ولا يلام من لم يفهم هذه الفلسفة المرموزة من الغربيين المستشرقين وغيرهم ولا يستغرب أن تأتي الفلسفة التي تنقل الى العربية من طريق الترجمات الأفرنجية مشوهة .

وإنما يوجه اللوم الى من حسب ما فهمه بنظره القاصر فلسفة اسلامية وسجل جهله كحقيقة تاريخية توجب إهمال هذه الفلسفة في التأريخ وتنفي أهميتها مع كونها حلقة بارزة في سلسلة التفكير العام ترتبط بتأريخ إرتقاء العقل البشري إرتباطاً وثيقاً وتفتح امام الذهن الأنساني آفاقا جديدة وتوجهه الى البحث عن المثل العليا ولا بد للأجتماعي من دراستها ولا يمكن ان يستغنى عنها من أراد الفلسفة الكاملة التي هي (الحكمة) « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً »

الدرس الأول

تقسيم الفلسفة وأقسامها

التقسيم (أ)

لما كانت الفلسفة تبحث عن الموجودات وهي تنقسم الى موجود يكون وجوده متعلقاً بقدرة الأنسان وإختياره كالسياسات وتدبير الأمور والرياضات وما إليها من أفعال الأنسان والى موجود لا يتعلق بقدرة الأنسان وإختياره كالسموات والأرض وما فيها وما عليها وما يحيط بها لاجرم إنقسمت الفلسفة الى قسمين ضرورة إنقسام العلم بانقسام المعلوم (احدهما) العلم بموجود يكون لقدرة الأنسان واختياره تأثير فى وجوده ، وإسمه « الفلسفة العملية » لأنها علم بما ينبغي أن يعلم ، ويعمل ؛ وتعرفها النفس الأنسانية بواسطة قوتها العملية التعلقية وغاية الفلسفة العملية « تحصيل الخير » (وثانيهما) العلم بموجود لا يكون لقدرة الأنسان واختياره تأثير فى وجوده ، وإسمه « الفلسفة النظرية » وتعرفها النفس الأنسانية بواسطة قوتها النظرية التجردية وغاية الفلسفة النظرية « إدراك الحق في سائر الأشياء حتى تصير النفس الأنسانية كأنها مرآة محاذية للموجودات تنطبع فيها صور حقائقها »

التقسيم « ب »

للفلسفة النظرية أقسام أربعة حسب انقسام المعلومات النظرية لأن المعلوم إما أن يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية في وجوده الخارجي وحدوده (اي وجوده الذهني) بحيث لا يتصور في الذهن الا مقارناً بالمادة فالعلم به يسمى « الفلسفة السفلى » و « الفلسفة الطبيعية » و « العلم الأسفل » وإما ان يفتقر الى مقارنة المادة في وجوده الخارجي فقط ولم يفتقر الى مقارنتها في وجوده الذهني بحيث يمكن تصوره وادراكه مع قطع النظر عن المادة فالعلم به يسمى « الفلسفة الوسطى » و « العلم الرياضي » و « العلم الأوسط » وإما أن لا يفتقر الى المادة اصلا لا في وجوده الخارجي ولا في وجوده الذهني فالعلم به يسمى « الفلسفة الأ لهية » و « العلم الأ لهي » و « أثولوجيا » وإما ان لا يفتقر الى المادة في وجوده الخارجي ووجوده الذهني ولكن أمكن ان يقارنها في الذهن فالعلم به يسمى « الفلسفة العليا » و « العلم الأعلى » و « الفلسفة الأولى » لأنه العلم بأول الأمور في الوجود وهو العلة الأولى واول الأمور في العموم وهو الوجود و يقال له ايضاً « العلم الأ لهي بالمعنى الأعم » و « علم ما بعد الطبيعة » لأن المعلم الأول ابتدأ في تعليمه بالفلسفة الطبيعية التي هي أقدم الأشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفة العليا و « علم ما قبل الطبيعة » لأنه اقدم الأشياء في الوجود بالقياس الى نفس الأمر وهذا يستعمل كثيراً في الفلسفة الاسلامية وجرت عادة

المتأخرين من فلاسفة الاسلام على تقديمها على الفلسفة الطبيعية (مثاله) العلم بالهوية والوحدة والعلة والمعلول وأمثالها مما يعرض للمجردات تارة وللأجسام اخرى ولكنها تعرض الأجسام بالعرض و بالواسطة لا بالذات لأنها لو افتقرت في وجودها الى المادة الجسمية لما انفكت عنها ولما وصفت بها المجردات .

وحصر بعض الفلاسفه اقسام الفلسفة النظرية في ثلاثة بجعله الفلسفة الأهية داخلة في الفلسفة الأولى وعدها قسماً منها، واعتبر بعضهم علم المنطق من أقسامها فقال : الفلسفة إما ان تكون علماً بامور مطلوبة لتحصيل سائر العلوم فهو « علم المنطق » او تكون علماً بامور مطلوبة لذاتها واقسامه ثلاثة « العلم الأعلى » و « العلم الأوسط » و « العلم الأسفل »

ومن الفلاسفة من أدخل المنطق في اصل القسمة فقال : العلم إما أن يطلب ليكون آلة لما عداه اولا والأول هو « المنطق » والثاني إما نظري او عملي الى آخر التقسيم .

التقسيم «ج»

أقسام (الفلسفة العملية) أربعة لأن ما يتعلق باعمال الأنسا
ان كان علماً بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد بحيث يقوم به من
دون مشاركة من الغير فهو (فلسفة الأخلاق) و (الفلسفة الخلقية
وفائدتها معرفة الفضائل وكيفية اقتنائها ومعرفة الرذائل وكيفية توق
وتخلية النفس عنها، وان لم يكن مختصاً بالشخص الواحد وكان حصو
متوقفاً على مشاركة الغير فان كان علماً بما لا يتم الا بالاجتماع المنز
والأسري فهو (فلسفة تدبير المنزل) و (الفلسفة المنزلية) وفائدت
معرفة حقوق الأسرة وتدبير المصلحة المنزلية، وان كان علماً بما لا يتم ا
بالاجتماع المدني وتعاون اهل الأقطار والمدن فهو على قسمين (احدهما
العلم بما يتعلق بالملك والسياسة ونظام البلاد الداخلي والخارجي وتدبير
سعادة الحياة واسمه (فلسفة تدبير المدن) و (الفلسفة المدنية
وفائدتها معرفة قوانين الصلات والروابط بين افراد الأمة بعضها حيال
بعض وصلاتها مع سائر الأمم ليتعاونوا على مصالح بقاء النوع الأنساني
(وثانيهما) العلم بما يتعلق بالأديان والشرايع والنبوات واسمه
(فلسفة النواميس) (وفلسفة الدين)

وأدخل بعض الفلاسفة فلسفة النواميس (في الفلسفة المدنية
والتحقيق : ان الفلسفة العملية معرفة مناهج العمل بكل ما يصلح نظام
احوال الأنسان في معاشه ومعاده ويوصله الى كماله الممكن، ومباديه

إما تنتهي الى الطبع أو الى الوضع فأما الذي ينتهي الى الطبع فهو ما تقتضيه العقول الناضجة وهذا القسم لا يتطرق اليه التغير والتبدل بتقلب الأدوار وتعاقب الأجيال ولذلك صار من الأصول المقصودة بالبحث عنها فى الفلسفة العملية ومن هذا القسم معرفة فلسفة النواميس وفلسفة الديانات وحقيقة الأديان التي هي عبارة عن معرفة المبدأ والمعاد وأما الشرائع والتعاليم الموضوعة فى الأديان فهي من القسم الذي مباديه وضعية وستعرف ان معرفته من الفروع في الفلسفة لا من الأصول .

وأما ما تنتهي مباديه الى الوضع فهو على قسمين (أحدهما) أن يكون سبب الوضع إتفاق آراء جماعة ويسمى بالآداب والرسوم العرفية وهي « قوانين جمهورية وضعتها الجماهير فيما بينهم وأوجبوا على أنفسهم العمل بها وملازمتها ويقبحون مخالفتها » (وثانيهما) ما كان الوضع فيه مستنداً الى عظيم مبعوث من الله تعالى ويسمى (بالنواميس الآلهية) ويبحث عنها في (علم الفقه) وكل ما كانت مباديه وضعية فهو بطبعه يقبل التغير والتبدل بأختلاف المصالح وتبدل الأحوال وتقلب الأدوار إلا ان يكون الوضع على أساس الفطرة .

والبحث عنه ليس من وظيفة الفيلسوف ولأجل ذلك يعدون معرفته من الفروع ، فظهر ان تعاليم الأديان والشرائع سواء كانت راجعة الى كل فرد بأنفراده كالعبادات والأحكام أو الى نظام الأجتماع المنزلي والأسرى كالمناكحات وحقوق الأزواج والأولاد والأرحام أو الى نظام الأقاليم والأمم كالحدود والسياسات والمعاملات انما يبحث

عنها في « علم الفقه » وقد يبحث عنها الفيلسوف استطراداً حين البحث عن فلسفة الديانات للمقارنة بين الأديان ويسميه حينئذ « علم الفقه والسنن » كما يبحث لذلك عن علم التفسير ويسميه « علم التنزيل والتأويل » وكذلك يبحث لهذا الغرض عن سائر العلوم الشرعية كالحديث والوعظ والأرشاد .

التقسيم (د)

الفلسفة المنزلية

ولها المقام الأول في نظر فلاسفة الأسلام حتى جعلوا نظام الحياة المنزلية أساساً لنظام الحياة الأجتماعية كلها ، وأصلا لأركان سعادة الأمة ؛ (وأقسامها) أربعة علوم (١) علم تكوين الأسرة وتدبيرها ، (٢) علم الحقوق والواجبات المتبادلة بين أفراد الأسرة (٣) علم الأقتصاد المنزلي ، (٤) علم التربية المنزلية ، وفيها تعرف قوانين التدبير المنزلي فيما له مساس بالجماعات ، وأصول التربية وما إليها من المسائل التي تناسب « فلسفة التربية » ؛ وبها تبين واجبات الآباء فيما يختص بتربية أولادهم بالمباشرة أو بأنابة غيرهم من رجال التربية والتعليم في هذه المهمة السامية ، لأنهم المدرسة الطبيعية المسئولة عن خطأ أبنائهم في المجتمع ، ولم تمنحهم أياهم العناية الأ لهية ليكونوا بمثابة زينة البيت يحرص عليها وتتلذذ النفس بالنظر إليها فقط ؛ وإنما خلقوا ليقضوا زمن الصباوة في حجر الأسرة ثم يخرجوا منها أحراراً مستقلين ورجالا مثقفين ومهذبين

و يضافوا الى الرجال العاملين ، فالاسرة إذاً مكلفة بتربية الطفل وتهيئته جسماً ونفساً وخلقاً للقيام بوظائفه المتنوعة في خدمة المجتمع ، وان العناية بالأولاد وتربيتهم تربية صالحة من اكبر واجبات الآباء والأمهات التي يفرضها نظام الأجتماع والأديان ، كما أن إهمالهم والتفريط فى تربيتهم من أكبر الجنايات الأجتماعية والدينية ، فخليق بالآباء والمربين أن يتعهدوا اولادهم فى ناحية التربيـة والتثقيف التي تتنازع فيها العاطفة والواجب وكثيراً ما تتلاشى فيها المصلحة أمام عاطفة الأمومة الجاهلة ، وتتلاشى شجاعة الرجل أمام عطف الأمومة ورغبة الولد البهيمية ،

وخليق بأولئك أن ينشؤا أولادهم على الآداب الروحية كما أنشأوهم على الآداب المادية ، وأن يكونوا منهم رجالا متزنى الجوانب لا تطغي فيهم ناحية على ناحية ، فذلك هو الأجدر بالعقلاء وأليق برحمة الآباء ، تلك الرحمة التي فقدتها (المذاهب الأشتراكية المغالية) التي تتغنى الأختصاص بالزوجة والأولاد وتلغى حقوق الوراثة والملكية الفردية وتقضى على العائلة بالزوال وبالأخرة تقاوم الفطرة الأنسانية والطبيعة البشرية

التقسيم (هـ)

الفلسفة الخلقية

تبحث فى الأصول الخلقية وتبين للانسان الخطأ والصواب فى سلوكه وكيفية إكتساب أخلاق توجب سهولة صدور أفعال جميلة محمودة منه بأرادته ، « وأقسامها اربعة (١) معرفة المبادئ الخلقية (٢) معرفة مكارم الأخلاق ورذائلها (٣) معرفة علاج الأمراض النفسية (٤) معرفة الطرق التي بها يحتفظ بصحة النفس ، و « فائدتها » تخلق الانسان بالفضائل التي هي حدود الأعتدال فى قواه الثلاثة وهي (العاقلة) و (الشهوية) و (الغضبية) وهذه الحدود هي الأوساط بين أطراف الأفراط والتفريط فيها التي هي الرذائل وهذه الأوساط المعتدلة هي (الحكمة) و (هي) ادراك الحقائق و (العفة) و (هي) مقاومة الشهوات وردها الى مقياس معتدل بكبح جماح القوة الشهوية و (الشجاعة) و (هي) الطموح الى الخير دون مراعاة الصعاب والخوف من الأخطار ، و يطلق على مجموعها اسم (العدالة) فالعدالة رأس مكارم الأخلاق وأكملها فى الفرد والمجتمع ، وهي المنظمة للحياة النفسية الأنسانية لأنها عبارة عن التعديل والتسوية والمساواة العادلة المقتضية لاعتبار الوحدة والاتحاد فيما تجري فيه العدالة ، ولكن خصلة « المحبة » أفضل من العدالة ، لان الاتحاد الحاصل بالمحبة طبيعي حينما يكون الاتحاد الحاصل بالعدالة صناعياً ، وانما تمس الحاجة الى الانتصاف

والعدل حينما تفقد المحبة ، اذ لا يحدث خلاف مع وجود المحبة حتى يحتاج الى الانتصاف والعدل ، ولذلك كانت المحبة من أعظم أركان الروابط المنزلية والاجتماعية ومنبع السعادة في الحياة ، ولا يدوم إجتماع بدون المحبة — على إختلاف درجاتها — و (المحبة) سر الله المخزون الذي تشفى به جميع الأدواء القومية ، والترياق الذي تذهب به سموم الأمراض الأجتماعية وهي أنجع وسيلة لأقتلاع الشرور من النفوس وإبادة انواع التفنن في الشرور من العالم الأنساني ، وإذا تأكدت بين قوم أحلتهم محل الصفاء ، وسارت بهم أسرع ما يكون الى طريق الأرتقاء ونقلتهم الى درجة الأسرة الواحدة فكانوا كالجسم الواحد اذا تألم عضو تألم له سائر الجسد ، ولو تمت المحبة بين الناس لما رأيت دما يسفك ولا عرضا يهتك ولا مالاً يسرق أو ينهب ولما رأيت المحاكم الأهلية كالأسواق مزدحمة بكل انواع القضايا ولا وجدت المحاكم الشرعية مكتظة بدعاوي الأقارب لميراثهم والزوجات لنفقاتهن ولو تمت المحبة بين الناس لبات كل أنسان بين أسرته على أتم ما يكون من الصفاء واكبر ما يتصور من النعيم ولكان عيش الناس في الدنيا أشبه شيء بعيش أهل الجنة فيها ، (والمحبة) حبل الله تعالى الذي أمر الناس بالأعتصام به ، ولذلك إعتبرها شارع الأسلام أساس الخير وجماع الفضائل حتى جعلها شرطاً في الأيمان وقال « ص » والذي نفسي بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ، ولا تؤمنوا حتى تحابوا أفلا أدلكم على عمل اذا عملتموه تحاببتم قالوا بلى يا رسول الله (ص) قال

(ص) أفشوا السلام بينكم ، (والمحبة) على قسمين (١) المحبة الطبيعية كمحبة الوالدين لأولادهما فان الوالد يرى ولده ثمرة حياته وريحانة بيته والغاية المقصودة من زواجه ومثالا طبيعياً لذاته فيطلب لولده كل كمال فاته في حياته و يبتهج لأن يكون ولده أفضل منه ، (٢) المحبة الأرادية ، ولها أقسام كثيرة ويجمع أسبابها — على كثرتها — أنها ليست محبة ذاتية وألفة طبيعية بل تكون للأغراض وقضاء المآرب وتبادل المنافع وهذه المحبة لا تدوم لأن من أحبك لغرضه فهو مع الغرض حيث كان ، وأهل تلك المحبة التي غايتها المنفعة الشخصية أكثر المحبين تودداً اليك وترددا عليك ومسارعة الى إمتثال أوامرك ما دامت اليك حاجاتهم ولديك غاياتهم حتى يخيل لك في تلك الأيام أنك ظفرت بأعظم الناس نفعاً وأرقهم طبعاً فاذا ظفروا بما أرادوه منك طاروا من حولك طيران الذباب الى من يبتغون عنده حاجاتهم حتى إذا نالوا منه بغيتهم فعلوا فعلتهم ، فعلى من يريد إتخاذ الأصدقاء أن يبحث عن جوهر النفوس وما لها من الصفات الذاتية والأستعدادات الطبيعية ، ولا يغتر بتلك الألوان البراقة التي يظهر بها الأنسان على حسب الحاجة ، فانه في ذلك أبرع من الحرباء وأروغ من الثعلب ، . ومن أسباب المحبة الجمال الظاهري او الباطني ، والجمال لا يختص بنوع الأنسان او جنس الحيوان بل جمال كل شيء في ان يصل الى كماله الذي يراد منه وغايته الممكنة له ، والجمال محبوب بالطبع ولذاته ؛ و بما أن أكمل الموجودات هو الله تعالى فأجمل أقسام المحبة واكملها محبة الله تعالى (يحبهم ويحبونه)

التقسيم (و)

أقسام الفلسفة المدنية عشرة

(١) المدنية الكاملة وانواعها ثلاثة ـ العظمى ـ والوسطى ـ والصغرى

(٢) المدنيـة الفاضلة وهي التمدن القائم على قانون الفضيلة العقلي المؤدي الى الخير الكامل ويدبره العقل المجرد عن شوائب الأوهام باستخدامه القوى النفسية الخاضعة لسلطانه .

(٣) المدنية الضالة وهي التمدن القائم على قانون خيالي يشابه قانون الفضيلة في مجرد شكله فقط ويؤدي الى الشر والضلالة .

(٤) المدنية الفاسقة : وهي التمدن القائم على قانون وهمي يؤدي الى الشر والفساد ويستخدم الوهم العقل في وضعه .

(٥) المدنية الجاهلة : وهي التمدن القائم على قانون اجتماعي اشتركت في وضعه القوى الوهمية والخيالية والحسية والفكرية من دون مشاركة العقل ، (ومن فروعها) المدنية الضرورية ، والمبدلة ، والساقطة ، والمكارمة ، والجماعية .

(٦) فلسفة السياسة : وهي تبحث في العلاقة بين الحكومة والأفراد وبين الحكومات بعضها حيال بعض .

(٧) فلسفة الحقوق : وهي تبحث في القوانين والأنظمة التي يجب على الانسان إتباعها والسير بمقتضاها .

(٨) فلسفة الأجتماع : وهي تبحث في أصول عامة تبين آراء

الأنسان وأعماله في جميع أدوار التكوين الأجتماعي باعتباره كعضو في مجتمع بشري تربطه بسائر الأعضاء رابطة الأنسانية والواجبات القهرية والمصلحة العامة فيخضع لنظمهم وقوانينهم .

(٩) فلسفة التربية : وهي تبحث عن أساليب التربية وموادها وأرشد المناهج وأسدها في تعليم الأحداث وإبتكار الطرق والأنظمة التي تعبد بها سبل التهذيب والتعليم للبلوغ الكمال في نواحي الشؤون الأجتماعية والأسس الأولى التي قامت عليها تلك الطرق .

(١٠) فلسفة الأقتصاد : وهي تبحث في دراسة جهود الأنسان المخصصة لقضاء حاجاته الطبيعية والأجتماعية، والمبذولة في إنتاج الارزاق وتداولها وتوزيعها وإستهلاكها ، وبها تعرف القوانين والنواميس التي لها تأثيرها في هذه الشؤون .

وللأقتصاد قوانين عامة تشبه الحقائق الفلسفية في أنها لا تقبل التغيير في العصور والأحوال (كقانون العرض والطلب) مثلا .

وبجانبها قوانين تاريخية لا تلائم إلا بعض العصور أو الجهات أو الحالات الأجتماعية ، والأقتصاد وهو (علم المنفعة) يحتم على الفرد أن يفكر في منفعة نفسه بشرط أن لا تضر غيره والمنفعة بهذا الشرط صورة عملية للعدل كما أن العدل صورة خلقية للمنفعة ، فمن (الغريب) الزعم القائل بأن المنفعة والأخلاق لا يتفقان إذ يحض الأول على الأثرة وحب الذات ويحض الثاني على الأيثار والتضحية والتآزر ، ومنشأه الغفلة عن أن الأقتصاد والأخلاق متفقان في مكافحة كل من يميل الى الأسراف

والتبذير ، وتشجيع جميع أنظمة التوفير ، وأن زيادة الأنتاج تساعد على نشر التربية الخلقية .

ولقد عني المشرعون بالمسائل الأقتصادية في كل عصر عناية فائقة فوضعوا القواعد والقوانين التي تنظم الملكية الفردية والعامة والأحوال الشخصية من ميراث وعقود مدنية وتجارية ، وإهتم الأجتماعيون بها قديماً وحديثاً ،

ونحن فصلناها في « دروس الأجتماع » و « الأقتصاد » وسجلنا فيها الدراسات الأجتماعية وما ترسمه مذاهبها من غايات للحياة وأساليب فيها « كالأشتراكية الوطنية » و « الشيوعية » و (الفوضوية) ونحوها وبينا ناحية الحق فيها وكشفنا عن موضع الهوى الجامح والرغبة النهمة المفسدة لشرف الغرض فيها ، وعما في مبادئها من مخالفة القوى الطبيعية والغرائز الفطرية مخالفة توجب إستحالة تطبيقها في هذا العالم وأظهرنا من طريق العلم أن اصحاب هذه المذاهب يسيرون على غير هدى ويتلمسون النور في الليل وينشدون النظام في الفوضى ويتمنون الوصول الى شاطئ الأمان وهم يتخبطون في بحر الظلمات .

ولكن الظروف تحتم علينا في هذا المقام أن لا نغادره قبل أن نشير إجمالا الى أن المفكرين في بعض الأمم الغربية السائدة فيها مذاهب الشيوعية ، والأشتراكية المتطرفة ، والفاشستية ، والأشتراكية الوطنية ، يحاولون أن يبرروا التعاليم التي يحاولون ان يسيطروا بها على الأجسام والعقول ، بدراسات مقارنة يتناولون بها شتى المذاهب الفلسفية والعلمية

القديمة والحديثة ، ويحاولون ان يستخرجوا منها صوراً خاطفة جذابة يلمح الرائي فى خطوطها أوجهاً قريبة الشبه بمبادئهم ؛ ولذا قام فيهم من يحاول إثبات الروابط الوثيقة التي تصل « التعاليم السياسية والأجتماعية » التي جاءت فى كتاب « الجمهورية » المنسوب الى الحكيم الأٓلهي « أفلاطون » بتلك المذاهب المتطرفة المغالية ، حتى قيل : أن الفيلسوف أفلاطون اول من ألف في الشيوعية ، فقد وضع كتاباً سماه « الجمهورية » ووصف به شعباً يعيش عيشة خيالية ، ثم تبعه « توماس موروس » في القرن السادس عشر الميلادي ، ووضع كتاباً أراد فيه إنشاء جزيرة وهمية يحكمها رجال القضاء بسلطتهم الأدبية ، ولا يملك الفرد فيها حرية التصرف فى نفسه و بشؤنه الشخصية ثم ألف « كامبانه للا » الأيطالي كتاباً أسماه « مدينة الشمس » وشرح فيه شيوعية النساء وطلب توزيع المال والأرض ، ثم تطورت الشيوعية الى الفوضوية حتي إنتهى الأمر الى « كارل ماركس » رسول الأشتراكية فوضع مبادئ « الشيوعية الحديثة » او « الأشتراكية المتطرفة » في القرن التاسع عشر ، ثم انعقدت مؤتمرات شيوعية وتطورت أغراضها فعقد فى سنة ١٨٦٤ م « الأنترناسيونال » الأول و بعده بخمسة عشر عاماً عقد « الأنترناسيونال الأشتراكي » الثاني ، ثم عقد « الأنترناسيونال الشيوعي » الثالث و يعرف بأسم « كومنترن » ولا يزال هو القوة التي تدبر الحركة الشيوعية فى العالم ، والشيوعية من أعظم التجارب الأقتصادية هولا وأشدها خطراً ، ومع أن هذه التجربة ليست جديدة

فأن إهتمام العالم بها لم يزل عظيما ، فتكونت من جميع ذلك عند العلماء مسئلة وهي : هل كان الحكيم الأ لهي « أفلاطون » شيوعياً ؟ ولكي نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال بجواب علمي صحيح يجب علينا أن نلم بأصول فلسفة أفلاطون ، والظروف التي أحاطت به والتي كانت بارزة الأثر في مذهبه ، ونشرح المدلول العلمي المحدود لكلمة « الشيوعية » فأنه يكاد أن يتلاشى في جو عاطفي تتجاوب أمواجه بأصداء الأعجاب والثناء ممزوجة بأصداء الذم والكراهية فنقول :

(١)

لم يعرف التأريخ فيلسوفاً إختلف المؤرخون في فلسفته كما اختلفوا في أفلاطون منذ إنتهاء عصره الى الآن ، فمن عهده الى عهد الفلسفة الرومانية جزم التأريخ على أنه كان فيلسوفاً تأكيدياً وفي الوقت نفسه جزم بعض المؤرخين على أنه كان إرتيابياً لظهور بعض تلامذته في مظهر الأرتيابية حتى سجلوا عدوله عن نظرية « المثل » ؛ وكذلك ذهب بعض المؤرخين الى أن أفلاطون كان بصيرياً يرفع الضمير فوق العقل ويؤكد أن البصيرة الفطرية مستعدة بطبيعتها لفهم كل شيء وقرر آخرون أنه فيلسوف عقلي يتعقب المنطق في مسالكه خطوة بعد خطوة ، والصحيح ما قرره تأريخ « الفلسفة الأسلامية » من أن أفلاطون كان فيلسوفا تأكيدياً وعقلياً ومعتقداً بأن تلطيف السر وتهذيب الباطن وتصفية الذهن ترفع الأغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية فيدرك العقل الحقائق الراهنة التي هي الحكمة البالغة حد المشاهد .

(٢)

وقع بعض الباحثين في الحيرة والارتباك وخيل إليهم أن (أفلاطون) قد هوى في حضيض التناقض البغيض الذي يحول بينه و بين الجدارة بالخلود ، وأنه نسي في شيخوخته ما قرر في شبابه فأنه لم يراع في نظم الحكومة الفاضلة التي إبتدعها في كتاب « الجمهورية » البيئة الحاضرة ولم يؤسس خططها الجديدة على أصول ثابتة وأمور واقعة وانما جرى وراء الخيال واعتمد على العقل وحده في كل ما رأى ودبر فجاء كل ما في الكتاب افكاراً خيالية تصور حكومة لا يمكن الوصول إليها لأنها تستهدف الخير الأكمل وقرر فيها المبادئ « الأشتراكية » بأوسع معانيها — أي الشركة في النساء والأطفال والثروة — في الطبقة الحاكمة والجنود ، وانه لم يبين في كتابه هذا طريق الانتقال من النظام القديم الى النظام الجديد الذي إبتكره وانما وثب بالمجتمع الى ذلك النظام الحديث دفعة واحدة كأن لم يكن بين النظامين مجاز يعبره او طريق يسلكه ، ثم وصف « أفلاطون » في (كتاب القوانين) الذي هو آخر مؤلفاته نوعاً آخر من الحكومات الفاضلة تستهدف تحقيق أفضل الممكنات ورسم خطة جديدة للسياسة تخالف الخطة التي رسمها في كتاب الجمهورية ، ولا تشتمل على الأشتراكية بجميع معانيها ولا على المساواة المطلقة وأعان فيه ان من لم يتدين يجب ان يحكم عليه بالسجن المؤبد لأن الدين أفضل الوسائل لحفظ النظام والسلام وقرر الأختصاص بالزوجة والأولاد والثروة وقد جاءت المخالفة بين الخطتين شديدة جداً في بعض

تواطن حتى دعا ذلك كثيراً من الناس الى الطعن في نسبة احد الكتابين
و كليهما الى أفلاطون ، واختلف كل من هذين الكتابين عن الآخر
اختلافاً كاد يحمل الباحثين من القدماء على الظن بانهما لمؤلفين

(٣)

أن (فيثاغورس) و (سقراط) و (أفلاطون)
و (أرسطاطاليس) كانوا رؤساء الفلاسفة الأقدمين المعتقدين بأن
الله تعالى مبدء المبادئ وموجد العالم واليه معاده وكانوا يقولون بخلود
النفس وجزاء الأعمال في النشأة الأخرى وبوجود المجردات وأن
الأنسان اشرف انواع الحيوان فيجب ان يتخلق بما يناسب شرف
الأنسانية من مكارم الأخلاق والفضائل ، وسادت بسببهم هذه العقائد
السامية في (اليونانيين) وكان من الطبيعي أن ترتدعهم عن الخصال
البهيمية والصفات الحيوانية والتوحش والهمجية ، وتقودهم الى الكمال
الخلقي والسمو المعنوي والشرف الأنساني والنظام العمراني والرفعة
الاجتماعية والحياة السعيدة ، وتنهض بهم في كل اطوار الحياة ،

فأرتقوا بهذه العقائد السامية والتعاليم العالية الى أوج العظمة والقوة
وغاية المجد والكمال والملك العظيم والحكومة بلا معارض

ثم ظهر فيهم (المذهب المادي) في القرن الرابع قبل المسيح
(ع) ويعرف باسم (المذهب الطبيعي) او (المذهب الدهري)
وتشعب بمرور الزمن الى عشرة مذاهب من (لأبيقوري) و (الكلبي)
و (الذيمقراطيسي) وأمثالها ، ويجمعها أن جميعها إستهدفت انكار

الصانع او انكار وحدته و إقرار الثنوية الوثنية ، و إنكار كل ما لا يقع عليه الحس ، وصرح بعضها بأن فكرة الألهية ليست الا من خلق المشرعين إبتدعوها ليرهبوا بها الشعوب والجماهير فيذعنوا لقوانينهم و يخففوا من جرائمهم بعض الشيء ، وأن القوانين لم توضع الا لمن بلغ بهم الضعف حداً يؤهلهم للخضوع لها ، وأن أسمى الفضائل هي ما يوصل الشخص الى منافعه الفردية ومسراته وأغراضه فى الحياة الدنيوية و يساعد على إنتصاره على خصومه ، وقالوا : لا يوجد فى الكون حق ولا باطل ، ولا خير ولا شر وهذه كلها اعتباريات ، وأن الأديان والأخلاق والخوف من الله ومن الموت ومن جزاء الأعمال والجحيم أغلال ثقيلة كبل بها المشرعون أفراد الأنسان وضيقوا عليهم الخناق من كل جانب فيجب تحريرهم منها .

ولما إنتشرت هذه العقائد الفاسدة فى الأمة اليونانية دفعتها الى الأنسياق فى تيار الفوضى الأجتماعية والهمجية الخلقية وأفسدت أخلاق النشء وأوقعتهم في تيار المنفعة الشخصية الى حد بغيض فنتج منها (المذهب الأباحي) و يعرف باسم « مذهب المساواة المطلقة » و بعبارة أخرى (النظام الشيوعي اليوناني ، وكان من أهم اصوله محاربة الأديان وكل سلطة و إختصاص وقيد وكل إمتياز بجميع الوسائل المرهبة ، و إنكار شرف الأنسانية الذي هو اول ركن من أركان (القانون الخلقي) ، ونفى الفرق بين الأنسان و بين سائر انواع الحيوان بل إعتباره أخس منها ، وأعلن بعض اصحاب هذا المذهب الفاسد

أن السعادة لا تتحقق إلا في اللذة الجسمانية ، وأن الحياء ضعف النفس وان مكارم الأخلاق قيود موهومة تحول دون وصول الشخص الى السعادة وأن الطبيعة قد ساوت بين افراد الأنسان في جميع الأشياء فهم شركاء في كل المقتنيات والمشتهيات ، وان المال مشاع وكذلك النساء والأولاد فمن إختص بشيء منها عد غاصباً وجاز لغيره إنتزاعه منه والأستيلاء عليه بكل وسيلة ممكنة من الغدر والقهر والخيانة والكذب والأفتراء والخديعة والحيلة فكل هذه الوسائل سائغة ، لأن من يستعملها انما يتوصل بها الى حقه الطبيعي .

فانتشرت هذه العقائد في (الأسبرطيين) وصاروا شيوعيين بالمعنى الحقيقي ، اذ لم يكن لفرد عندهم يملك شيئاً بل كان كل شيء ملكاً للدولة التي هي ممثلة ونائبة عنها في جميع شؤونها ، وكان الرجال يعيشون في منازل هي أقرب الى الثكن منها الى البيوت ، وكانت الحكومة تجري عليهم الأرزاق والوظائف وتقوم بحاجاتهم الضرورية وبتعليم أولادهم .

ومن العجيب ان زعماء هذه العقائد الأباحية والتعاليم الشيوعية اينما ظهروا إنتحلوا لأنفسهم ألقاباً خلابة وعناوين خداعة كانت تناسب مختلف الظروف التي ظهروا فيها ، مثل الحكيم ، ونصير العمال ، ورافع الجور ، ومنور العقول ودافع الظلم ومحب الفقراء ومبيد الخرافات وعالم الأسرار وكاشف الرموز والحقائق وصاحب علم الباطن ، وامثالها ، وعللوا هذه الدعاية الفاسدة بأنهم لا يبتغون سوى تخليص الانسانية من

الأفكار الضالة وتحرير الأنسان من الأهواء التي تستنفد قوته وتحيل حياته الى ظلام دامس بلا نفع ولا فائدة .

ولم تكد تنتشر هذه العقائد الفاسدة والتعاليم الهدامة في الأمة اليونانية حتى خضعت الحياة اليونانية للأهواء والغرائز لا نستثني من ذلك أية ناحية من نواحيها فركدت عقولهم وتبلدت أذهانهم وفسدت أخلاقهم واستولت عليهم الوقاحة والرذالة ، فعبدوا الهوى واعتبروه بصفته مجموعة الشهوات والآلام احدى وسائل المعرفة ، وأصبحوا لا يتحمسون إلا لما يلذ النفس و يسرها ، أما الغيرة ، والشرف ، والحياء ، والتضحية والوطنية ، والأنسانية ، ومكارم الأخلاق ، فقد أصبحت كلها أثراً بعد عين ، وأمسى كل فرد لا يفكر الا في مسراته الخاصة ومنافعه الفردية ولا يبالي أن يضحي في سبيلها أمته بل أمم العالم فزالت المحبة من قلوب افراد الأمة وحل التنافر في محلها وتقطعت روابط المجتمع اليوناني وعمت الفوضى الاخلاقية والاجتماعية والسياسية في جميع البلاد اليونانية وأحدثت انقلاباً هائلاً في عالم التفكير اليوناني فنتجت منه حروب داخلية دامت اربعين سنة إنقسمت المدن على أنفسها وضعف الشعب ضعفاً يطمع فيه من حوله من الامم الناهضة المتماسكة ، فانهار عرش مجده وزالت عزته وعظمته وانتهى امره بفضل (المذهب الأباحي) و (النظام الشيوعي) الى أن وقع في أسر اللاتين « الرومان »

وكذلك كان (المذهب الشيوعي) جرثومة الفساد ومبيد الأمم ومذل الشعوب وداعياً إياها الى الأستهانة بالعمل والى الركون

لألوان من النقائص شتى في كل أمة ظهر فيها وفي أي مظهر وجد عليه من مظاهر المزدكية ، والولترية ، والأسرارية ، والنيجرية ، والأسبرطية ، والأبيقورية ، والكلبية ، والديمقراطيسية ، وأمثالها .

(٤)

إن حكمة الأمم التي تنقل الى العربية من طرق الترجمات الأفرنجية تأتي مشوهة بحيث لا يعرفها اهلها إذا عرضت عليهم ، سيما اذا كانت من قبيل فلسفة (أفلاطون) الموضوعة في رموز من الطلاسم المعقدة والمحاطة بألغاز غامضة تتطلب الحل من واضعها ، فان أفلاطون كان أشد الفلاسفة إستعمالاً للرمز (١) ، وقد حكم الغربيون على الفلسفة أحكاماً خاطئة حيث حاولوا حل رموزها بأهوائهم فخبطوا خبط عشواء ، وكان ينبغي لهم أن يأخذوا حلولها ايضاً من فلاسفة العرب المسلمين كما أخذوا منهم أصل الفلسفة اليونانية والثقافة الأغريقية ، أنظر الى عظيم خطأهم في تسجيل « نظرية المثل » لأفلاطون وقس عليها ما سواها .

كان « سقراط » قائلا بأن لكل نوع من الأنواع الطبيعية الجسمانية الذي له أفراد موجودة في هذا العالم المحس ، مثال نوري وفرد كامل تام مجرد عن المادة في عالم (الأبداع) هو الأصل والحقيقة وسائر أفراد النوع ظلال وفروع له ، وسبقه الى هذه النظرية « أنباذقلس » (٢) و « اغاثاذيمون » وغيرهما ، وسبقهم إليها

---

(١) كتاب (البيان) لأبي الفرج (ص ٥٣) (٢) وهو غير (إمبذقليس) المتولد بعد سقراط حوالي سنة ٤٩٥ ق م)

« حكماء الفرس » (٣) ، وكان « أفلاطون » موافقاً لأستاذه « سقراط » في هذا الرأي ومغالياً فيه ، وسجلها كسائر نظريات سقراط التي لم يكن شيء منها مدوناً في عصر سقراط ، قال الرئيس (ابن سينا) في إلهيات « الشفاء » بعد تسجيله نظرية المثل ما نصه : وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي الخ ، وأسماها أفلاطون (أرباب الأنواع) و (المثل الإلهية) و (المثل النورية) و (المثل العقلية) و (العقول المتكافئة) و (العقول العرضية) أي ليس بعضها علة لبعض فكلها في مرتبة متكافئة ، على خلاف (العقول الطولية) وبما ان (المثل) مجردة عن المادة فكل منها عام وكلي (أي له سعة الوجود والأحاطة ، لا أنه يصدق على كثيرين فان هذا معنى الكلية التي هي صفة المفاهيم ، والمثال جوهر موجود في الخارج وفرد عيني للنوع ومثال بأزائه ، وللعقول المتكافئة (أي المثل)

---

(٣) قال (صدر المتألهين) في كتاب (الأسفار) في الفصل التاسع من المرحلة الرابعة : كانت حكماء الفرس تسمي رب كل نوع بأسم ذلك النوع حتى أن النبتة التي يسمونها (هوم) التي تدخل في أوضاع نوا ميسهم يقدسون لصاحب نوعها و يسمونه « هوم إيزد » وكذا لجميع الأنواع فانهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت (خرداد) وما للأشجار سموه (مرداد) ، وما للنار سموه « أردى بهشت » ، اهـ

وقال « الفيلسوف السبزواري » في كتابه « شرح غرر الفرائد » و « هورخش » بالفهلوية أعظم الطلسمات اهـ

طبقتان (إحديهما) شريفة وهي (القواهر التي حصلت من جهات هي إشراقات) ، و (الثانية) أشرف من الأولى وهي (القواهر التي صدرت من جهات هي المشاهدات) ، وللفلاسفة المشائين ردود وتشنيعات على نظرية المثل ينسبونها الى رئيسهم (أرسطاطاليس) سجلناها في دروس (الفلسفة الأكهية) ، ولكن (صدر المتألهين) أثبت أن (أرسطاطاليس) وافق أستاذه (أفلاطون) في (نظرية المثل) في كتابه الذي أسماه (أثولوجيا) (١)

وإختص (أفلاطون) بنظرية أخرى ، وهي : أن لكل شخص موجود ولكل شيء موجود في هذا العالم مثال مجرد تجرداً برزخياً في العالم الأعلى ، وأسماها « المثل المعلقة » و « الأشباح المعلقة » وهي بأزاء الأشخاص لا بأزاء الأنواع ، وسجلها فلاسفة الاسلام بأسم « عالم المثال » وصرحوا بأن « المثل المعلقة » غير « المثل

(١) قال في كتاب « الأسفار » (ص١٢٥) : كتاب أرسطو المعروف « باثولوجيا » يشهد بأن مذهبه رافق مذهب أستاذه في باب وجود المثل العقلية للأنواع ، والصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الأبداع حيث قال أرسطو في (الميمر الرابع) منه : ان من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر ونبات وحيوان وناس سماويون ، وأن الأنسان الحسي إنما هو صنم للأنسان العقلي ، والأنسان العقلي روحاني وجميع اعضاءه روحانية الخ ، وقال في (الميمر الثامن) منه : إن هذا العالم الحسي كله إنما هو صنم لذلك العالم ... فلا محالة ان هناك

النورية » وأن أفلاطون كان قائلا بكلتا النظريتين وعلى هذا الأساس قسموا دائرة الوجود الى قوسين احدهما (قوس الصعود) والثاني (قوس النزول) وقرروا الثاني على هذا الترتيب .

(١) العقول الطولية (٢) العقول العرضية أي المثل النورية (٣) نفس الكل أي النفوس السماوية (٤) المثل المعلقة أي عالم المثال (٥) الطبع (٦) الصورة (٧) الهيولى .

والغربيون لم يعرفوا حقيقة « المثل الأفلاطونية » فسجلوا أن « أفلاطون » يرى أن الحقيقة ليست هذه الكائنات المحسة ، فانها ظلال متغيرة لعالم المثل النورية التي هي الحقائق وأن مثال النوع الواحد في العالم الحقيقي يطبق على افراد ذلك النوع الكثيرة في هذا العالم المحس ، وهو العنصر المشترك بينها ، فالأدراكات الكلية التي يصل إليها العقل هي أسماء لمسميات في الواقع ، وهذه المسميات هي « المثل المعلقة »

الأشياء كلها التي ها هنا الا أنها فيه بنوع أعلى وأشرف الخ .

وقال في (المميمر العاشر) من كتابه : ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم ، إلا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى ، وذلك ، أنها ها هنا متعلقة بالهيولى ، وهي هناك بلا هيولى ؛ وكل صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الخ ... إنتهت عباراته النورية وكلماته الشريفة بنقل « عبد المسيح بن عبد الله الحمصي » وإصلاح « يعقوب بن إسحاق الكندي » وفيها تصريحات واضحة بوجود (المثل الأفلاطونية) الخ إنتهت عبارة الأسفار ملخصاً .

ونحن فى هذا العالم نرى هذه الموجودات التي تموج بها الأرض فنحسبها حقيقة ؛ ولكن الواقع أنها ظلال وصور وخيالات لعالم (المثال) وفيه توجد لكل شخص موجود صورة مثالية بأزائه .

هذا ما قرره الغربيون في شرح (المثل الأفلاطونية) وفيه خبط واضح وخلط بين النظريتين المار ذكرهما ، فأنهم صوروا منهما نظرية أخرى تغايرهما ولم يقل بها أحد ، وقد بينا أن (المثال النوري) عند أفلاطون والحكماء الأقدمين فرد مجرد نوراني للنوع ولا يمكن أن يكون للفرد أفراد ينطبق عليها كانطباق الكلي على أفراده ، بل معنى العموم والكلية فى (المثال النوري) سعة الوجود والأحاطة اللتين هما من لوازم تجرده ، وأما أفراد نوعه المادية فهي أصنام وأمثال له وهو محيط بها لتجرده .

(٥)

كان « أفلاطون » من سلالة ملوك « أثينا » وكان يرجع من جهة أمه الى « سولون » أحد الحكماء السبعة المشهورين ، فنشأ فى تلك البيئة « الأرستقراطية » وفيها ترعرع وشب ونضج ، وعرف من مفاسد الأرستقراطية وعيوبها ما لم يعرفه غيره ، لأن أهل البيت أدرى بما فيه ، فكره الأرستقراطية وتنفر منها وتقم عليها وساعده ذلك على تكوين (الديمقراطية) في قرارة نفسه ، وكانت هذه المفاسد منشأ تلك الحوادث السياسية التي وقعت أبان نشأة أفلاطون ، سيما الحرب « الميجارية » التي سبقت مولده بأربعة أعوام ودامت أكثر من

ربع قرن ، والتي فقدت أثناءها « أثينا » أكثر عظمتها وسقطت بين براثن الفوضى والأضطراب ، ولهذا بدأ « أفلاطون » حياته العملية بتحديد مهمة الفيلسوف الأخلاقية والأجتماعية ، ليضع حداً لتلك الهمجية الديكتاتورية التي كانت تسود بلاد اليونان في عهده ، فنظم تعاليم لكي يعالج بها تلك المفاسد الأرستقراطية القاسية ، وكانت معارضته للأرستقراطية هي التي أثارت عليه ثائرة غضب الملك الأرستقراطي « ديونيسيوس » الكبير فعرضه في سوق الرقيق لكي يباع علناً بطريق المزاد وأوشك أفلاطون أن يقع في الرق لولا أن إفتداه (أنيسريس) ، ثم لعين الغرض هم الملك « ديونيسيوس » الصغير مرتين أن يبطش به ولكن أصدقاءه مهدوا له سبيل الفرار .

(٦)

(الشيوعية) أو (الأشتراكية المتطرفة) — على إختلاف مظاهرها في مختلف الظروف والأزمنة والأمكنة — تقوم على مبادئ يستحيل تحقيقها ، لأنها تعمل على تحقيق المساواة التامة بين جميع أفراد البشر في حقوقهم وواجباتهم ومقتنياتهم ؛ وتحاول تحريرهم من كل قيد ديني ، وخلقي ، وعقلي ، واجتماعي ، وتوجيه قواهم الجسمية والعقلية الى غير ما خلقت له وخلاصة برنامجهم ما يأتي :

(١) إلغاء ملكية الفرد للثروة والأراضي في جميع صورها وإجتثاث جذورها من اصولها وإعتبار الأراضي ملكاً للدولة مؤجرة للأفراد الذين يجب أن يدفعوا أجرتها للحكومة .

(٢) مصادرة أملاك الناس وأموالهم

(٣) إلغاء حقوق الوراثة

(٤) إلغاء الفروق بين الطبقات

(٥) إلغاء النقد ورؤس الأموال ومنع كل فرد من أفراد الأمة ما يحتاج اليه من الضروريات وأخذ ما يفيض عنه ، وجعل أجرة العامل جراية له فيعطى (بطاقة) يأخذ العامل بموجبها من مستودعات الحكومة ما هو في حاجة اليه من الضروريات

(٦) إلغاء كل إختصاص وإمتياز ، وتشريك جميع الأفراد في الثروة والنساء والأولاد .

(٧) تربية الأولاد وتعليمهم مجانا والزاميا وفي يد الحكومة ومنع إستخدام الأحداث في المعامل .

(٨) إرغام الصناع والزراع على الأتيان بمحصولاتهم ونتاج صناعتهم وتسليمها الى الحكومة

(٩) إنشاء بنك مركزي يتولى هو وحده دون غيره اقراض الأهالي .

(١٠) جعل جميع طرق النقل والأتصال (المواصلات) من سكك حديدية وبواخر وقطرات ترام وتلغرافات وتليفونات ملكاً للدولة

(١١) حظر التبرج والأسراف في الزينة على المرأة وإيجاب العمل عليها كالرجل لكسب الرزق

(١٢) إحداث ثورة في العالم اجمع ونشر التعاليم الشيوعية فيه

بالسيف .

في البرنامج المار ذكره خلاصة الأغراض الأصلية للشيوعية الحقيقية ، وهي كما ترى حلم من الأحلام (الأوتوبية) التي صورها الكثيرون من الكتاب والشعراء الخياليين والتي يتعذر تحقيقها ، لأن الشيوعية منذ ظهرت في القرن الرابع قبل المسيح (ع) إتجهت الى تحقيق اصول البرنامج المار ذكره فكانت مقاومة للطبيعة البشرية ومناقضة للفطرة الأنسانية لوضوح أن القوى والغرائز والأستعدادات ليست متساوية في افراد الأنسان بل هي متفاوتة ومختلفة ويختص كل انسان بمزايا خاصة وحدود من القوى مخصوصة فمن الطبيعي أن تعود نتائجها اليه ويجب بالطبع ان تكون محاصيل قوته مختصة به كنفسها من دون شريك ، وللفطرة غرائز كغريزة الشعور الديني ، وغريزة الغيرة على الزوج وأمثالها ، وللطبيعة جند قوي قاهر لا يقاوم ، ولذلك ما لبثت هذه الشيوعية أن تلاشت أمام الجند الطبيعي القاهر والغرائز الفطرية الراسخة ، وطوتها الأيام وأخفق أصحابها ، لأنها لم تكن جديرة بالأستمرار والخلود ، وانتصرت عليها الفطرة وكان حقاً لها ان تنتصر حسب ناموس الطبيعة ، وقد أثبت الأختبار لزعماء الشيوعية أخيراً أن تطبيق هذا البرنامج المار ذكره ليس من الامور المتيسرة وأن الحكمة تقضي بوجوب رعاية سنة التدريج في تحقيقها ومسايرة مقتضيات الاجتماع وفي الواقع ان « البولشفيك » بعد أن إستولوا على مقاليد السلطة في روسيا سنة ١٩١٧ م ، أدركوا في الحال أن الغلو في تطبيق المذهب

الشيوعي لا يؤدي الى المطلوب بل بالعكس ينفر القلوب من ذلك المذهب وأن الالتجاء الى العنف والقوة و إضرام نيران الثورات فى جميع البلاد الخاضعة لسلطان اصحاب الأموال غير ممكن ، فاخذوا تارة يتسامحون وطوراً يتشددون ، وأخروا تحقيق بعض اغراضهم وكتموها ، ولكنهم حين سنوح الفرص لايحيدون عن برنامجهم المار ذكره قيد شعرة وحين العجز يقتصرون على تحقيق ما تيسر لهم وهذه عادتهم المتبعة منذ ظهور هذا المذهب ؛ فحينما كانوا مقتصرين على نشر الالحاد لعلمهم أنه حجر الأساس لمذهبهم ، ولما تيسر لهم أضافوا اليه الشركة فى المال ثم لما ساعدتهم الظروف أعلنوا الشركة بأوسع معانيها .

ولايخفى أن الشيوعية برفضها ملكية الفرد تقتل روح العمل والنشاط والعواطف ، فضلا عن أن مبدأ توزيع العمل — وهو من أهم مبادئ علم الاقتصاد — يتطلب التفرقة بين الطبقات و يستلزم التمييز بين أنواع المكافآت ومقاديرها ، لأن نتائج أعمال الفرد اذا كانت لا تعود اليه مباشرة ، بل يجب ان تختلط بمحاصيل اعمال الآخرين ، فما هي القوة التي نتمكن حينئذ بها من إرغامه على أن يتابع السعي والعمل بنفس الجد والنشاط اللذين كان يعمل بهما لنفسه ؟ وما هي الوسيلة التي تكفل توزيع هذه المحاصيل المختلطة بالعدل التام ؟ وحل هاتين المشكلتين إما يكون بوسيلة أن تقوم سلطة عالية بتحديد وظيفة كل فرد و إفراز حصته من هذه المحاصيل .

و إما بوسيلة أن يتحلى كل فرد بعاطفة الحرص على المنافع المشتركة

و يبذل جهده بملء رغبته لأدراك تلك المنافع ، وأن يحدد حاجته الضرورية الحقيقية من هذه المحاصيل المختلطة فلا يتناول إلا قدرها ، وهاتان الوسيلتان تبينان لنا أن المذهب الشيوعي يتطلب إما مجتمعاً بشرياً اعلى من هذا المجتمع الحاضر بأخلاقه ومبادئه السامية لا يميل إلا مع الحق والعدل والمساواة ولا يراعي سوى المصلحة العامة و يعمل على توطيدها ، و إما مجتمعاً أدنى من هذا المجتمع ينقاد لأستبداد أية سلطة كانت و يخضع لجميع احكامها دون تردد أو مخالفة ، وقد أجاد « شموللهر » في انتقاده مبادئ الشيوعية قائلا : انه من الخطأ البين ان تكون حاجاتنا اساساً عادلا لتوزيع الثروة لأن هذه الحاجات خاضعة لتقلبات أهواء الأفراد ، و يزيد على ذلك انه اذا اتخذت الحاجة مقياساً لتوزيع الثروة فقد يذهب المجتهد ضحية الخامل اذ ربما كان نصيب الخامل اكثر اذا كانت حاجته اكبر وأما « ايف كيو » فانه يؤكد أن العودة الى الشيوعية هي نفس العودة الى الهمجية والتوحش الموجود الآن في اواسط أفريقية وفى مجاهل اوسترالية ، وكل من يتمنى تحقيق هذا المذهب فانما يطلب من الهيئة الأجتماعية التقهقر فى المدنية والأنحطاط في انظمتها .

وقال « آدولف تيه رس » : ان الشيوعية تهدم العمل وتعدم الحرية واذا كانت قوية فانها تقضى على العائلة بالزوال ، اه

وليس هذا كل ما فى النظام الشيوعي من عيوب ومفاسد وانما سقناه مثلا على اغراق مبادئ الشيوعية في الخيال ، مضافاً الى انها جامعة

لمفاسد العقائد الأ لحادية اليونانية المار ذكرها وتلك الخطط الشيطانية التي رسمتهـا الأهواء والتي تستهدف محو الأ نسانيـة وإفساد المجتمع البشري وهدم أركان المدنية ، لوضوح ان شركة جميع افراد الأ نسان في كل المشتهيات ومساواة الـكل في الـكل ورفع الأمتياز والأختصاص من جميـع الوجوه — ان أمكنت — تستلزم وقوف النفوس من حركتها نحو المعارف والمعالي ، وايقـاف العقول عن سيرها لأ كتناه الحقائق ، وتوجب ان يعيش الأ نسان — ان استطاع ان يعيش بهذه العقائد — كالبهائم ، وحينئذ يترفع كل فرد عن مزاولة المهن الخسيسة والحرف الوضيعة فيختل امر الأجتماع وتنحل رابطـة المجتمع وتغلب على كل فرد الأ ثرة وحب الذات الى حد يتطلب منفعتـه الأ نفرادية ولو توقفت على إفناء أمته بل أمم العالم ، فاستنار أن المبـادئ الشيوعية نظم آثمة تحمي البطالة وتجني على الأ نسان اكبر جناية وتدفع العـالم نحو الأ نحدار الى درك الأ نحلال والأ نحطاط لأن أهله بعد اعتناقها ينصرف عن العمل المثمر في نواحي الحياة المختلفة ويجعل كل همه أن يعيش من سلب عمل غيره .

هذه نبذة من مفاسد تلك المبادئ الشيوعية وخططها المعوجة التي تحفها المخاوف وتكتنفها مظاهر الشقاء ، والتي عاقبتها الحسرة والندامة والخذلان والذم .

ويطلق على النظام الشيوعي اسم (الفوضى) نظراً الى حاجته الى الأرهاب واعتمادها على وسائل العنف والشدة لأن الأ لتجاء الى

الثورات لازم في نظر الشيوعيين في كل زمان ومكان لتحقيق احلامهم ، على ان الدكتاتورية شرط ملازم للشيوعية كما أن المبدأ الأهم (للأشتراكية الوطنيـة) « كالفاشستية » (١) ونظيراتها هو « مبدأ الزعامة » ومعناه أن رأى الزعيم هو معيار الخطأ والصواب ، فكل مايراه الزعيم مفيداً للامة هو مفيد فى حقيقة الامر والواقع .

والصفة الأساسية البـارزة لمذاهب (الاشتراكية الوطنيـة) إنتقاضها على سلطة العقل ومحاربتها للمذاهب العقلية ، وقد رفضت بشدة القانون الخلقي القائم على الحب والرفق واستعاضت عن تلك القوانين الخلقية بما أسمته (قانون الشرف) ومن مواده أن سحق الضعفاء وإفنائهم إحسان الى البشرية (٢) وأن مبدأ حب الجار نفاق ،

---

(١) نشأت الفاشستية كمذهب معارض للبولشفية ولكنها ما لبثت ان تطورت وقامت على مبادئ لا تقل أخطارها ومحاذيرها عن مفاسد الشيوعية ، وهي جميع مفاسد الأشتراكية الوطنية وخنق الحرية الفردية ونشر الحكم المطلق ، وقد اعلن زعيمها على صفحات جريدته : ان الفاشستية تطرح بالنظريات الحرة الى سلة المهملات ، وان الفاشستية لا تعبد الأوهام بل تطأ باقدامها جثة الحرية الهامدة الخ ولذلك يتعذر تطبيق المبادئ الفاشستية في هذا العالم لأنها تتطلب مجتمعاً ادنى من هذا المجتمع ينقاد لأستبداد زعمائه ويلقي الطاعة العمياء اليهم ويخضع لجميع أحكامهم دون تردد أو مخالفة .

(٢) هذه المواد اخذتها الاشتراكية الوطنية من تعاليم الاسبرطيين

وأن السعادة ليست هدفاً جليلا سامياً وكل محاولة منظمة مقررة لزيادة السعادة او تخفيف الألم انما هي محاولة حقيرة ، وان المذهب الذي يرمي الى نفع العدد الأكبر من الناس وهناءهم عقيدة خلقية منحطة ، وأن العمل الناجم عن الشفقة والرفق بالضعيف هو مخالف للنواميس الأحيائية (البيولوجية) ، وأن حرية الرأي والقول التي تعمد (الديمقراطية) الى اطلاقها في القضايا الرئيسة لأعتقادها ان التسامح والتجربة هما في التحليل النهائي افضل من الضغط والشدة للحصول على افضل النتائج يجب ان تقيد بمبدأ الزعامة ، ومبدأ إلغاء الأحزاب غير حزب الأشتراكية الوطنية ومبدأ الطاعة العمياء للرؤساء وخضوع الجميع لزعامة رجل واحد قادر على الأضطلاع بمسؤلية الحكم لوحده ، وبعبارة اخرى مبدأ تحويل الشعوب الى مجرد آلات بتجريدها من جميع الصفات الانسانية التي رعتها الديانات والاخلاق والعقول ، تحت ثوب الاحياء الوطني

ولا غرو في كل ذلك بعد أن نعلم ان مبادئ (الاشتراكية الوطنية) قائمة على أن العالم وهم مطاق وليس له من معنى غير ما نحن نسبغه عليه ،

وانما العجيب أن المفكرين في الامة الفاشستية يحاولون ان يبرروا تعاليمهم الفاسية الفاسدة بأثبات رابطة تصل التعاليم الافلاطونية بمبادئ الاشتراكية الوطنية وتسجيل أن أفلاطون كان فاشستياً ، لانه كان من سلالة الملوك المستبدين وكان لهذا النسب اثر بارز في مذهبه السياسي ، ونحن لا نجد أية حاجة الى تفنيد هذه المحاولة الفارغة بعد ما سجلنا من مبادئ أفلاطون الفلسفية والاجتماعية .

(النتيجة)

إذا لاحظنا ما تقدم نصل منه الى النتيجة الآتية : وهي أن « الشيوعية » وليدة المذهب المادي الالحادي ، وهي تحارب الأديان وتناقض الأخلاق والفضائل ، وتستلزم الدكتاتورية ؛ وتنكر كل ما لا يقع عليه الحس ؛ وترفض شرف الأنسانية الذي هو ركن القانون الخلقي ، وتقاوم الفطرة والطبيعة بتوجيه القوى النفسية والجسمية الى غير ما خلقت له .

وأن « الفاشستية » و « الأشتراكية الوطنية » تناقضان المذاهب العقلية واصول الحرية الطبيعية ومكارم الاخلاق الفاضلة وتعاليم الأديان الأٓلهية .

وأن « أفلاطون » حكيم عقلي وتأكيدي وآلهي ودیني وخلقي وديمقراطي وقائل بوجود المجردات والموجودات الغير المحسة و بشرف الأنسانية واحترام النواميس الفطرية والطبيعية ، و بالجملة معتقد بكل ما يناقض الشيوعية الأباحية والفاشستية والأشتراكية المتطرفة والأشتراكية الوطنية تمام المناقضة ، إذاً فلا مسوغ لأن ينسب اليه القول بهذه المذاهب الفاسدة .

وأما كتاب (الجمهورية) فلم نجد في المصادر الصحيحة من الفلسفة الأسلامية أنه من مؤلفاته ، وليس يرجع ذلك الى إعتبار ديني وكراهة الشرع الأسلامي والطبع العربي ايضاً أن يشترك الناس في

النساء وسائر المقتنيات وأمثال ذلك مما جاء في ذلك الكتاب ، لأن الفلسفة الأسلامية لم تغادر من مهمات الفلسفة اليونانيـة وآراء فلاسفة اليونان صغيرة ولا كبيرة الا أحصتها ، حتى أنها سجلت جميع المذاهب المادية الألحادية التي تناقض الأسلام فى صميم أصوله وأركانه .

وعلى فرض التنازل وتسليم أنه من مؤلفاته نرى من المتعذر اثبات أن جميع ما جاء في (الجمهورية) بحذافيره من آرائه ، اذ من الجائز ان يكون بعض المادين الملحدين من خصوم أفلاطون ومعارضيه فى العقيدة قد دسوا فى هذا الكتاب على أفلاطون بعض آرائهم الالحادية ونتائجها التي تناقض أسس فلسفته وعقائده لغرض ترويجها ، سيما أن الدس كان عادة مطردة عندهم ، فانهم تظاهروا كثيراً ما فى مختلف الاشكال والمظاهر وتوسلوا لترويج عقائدهم الفاسدة بمختلف الطرق وشتى الوسائل .

وعلى تقدير تسليم أنه بحذافيره له فقد سجل تأريخ الغرب أن « أفلاطون » بعد نضوج فكره بالتجارب العملية عدل عما أثبته في الجمهورية الى الخطة العادلة التي رسمها في كتاب « القوانين »

ولكن الأنسب بسمو منزلة أفلاطون وعظيم شأنه في الفلسفة أن نقول — على فرض تسليم ان ما جاء في الجمهورية بحذافيره له — أنك عرفت فيما قدمنا أن في عهد أفلاطون ارتكبت الهمجية الدكتاتورية تفريطات في الحكم إستدعت ما يقابلها من الافراطات ليحصل التوازن بين الشقين المتنابذين ، و يؤوب الى الاعتدال من هدى الله تعالى من

اصحاب الفطر السليمة ، وهي سنة من سنن الخالق ، تشاهد في كل خطوة من خطوات الأفراد والأمم ، ومؤيدة بقاعدة عقلية ضرورية مسجلة في « الفلسفة الاولى » وفي « علم النفس » وهي : أن الوسط لا يمكن تحققه إلا بعد تحقق طرفيه ، و « الأعتدال » هو التوسط بين طرفي الأفراط والتفريط ، فلا مندوحة لكل من يروم الأنتقال من تفريط الهمجية الأرستقراطية الدكتاتورية الى التعديل والأعتدال من أن يسلك طريق الأفراط ، وهذا الذي دعى أفلاطون الى أن إتخذ طريق الأفراط وسيلة لكي يتوصل بها الى الأعتدال .

فصفوة القول ان الجواب العلمي الصحيح عن المسألة التي عقدنا هذا البحث للأجابة عنها والأخرى التي ظهرت بالمشاكلة في أثنائه : أن الحكيم الأكمل « أفلاطون » لم يكن شيوعياً ولا فاشستياً ولا إشتراكياً وطنياً ولا مغالياً .

(التقسيم ز)

أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة الأنسانية معرفة الصانع « جل شأنه » بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان وبما صدر عنه من الآثار والأفعال في النشأة الأولى والآخرة ، وبالجملة ، معرفة « المبدأ والمعاد » حسبما تقتضيه الفطرة .

والطريق الى هذه المعرفة من وجهين (احدهما) طريقة أهل النظر والأستدلال و (ثانيهما) طريقة أهل الرياضة والمجاهدات

والسالكون للطريقة الأولى إن إلتزموا في بحثهم ملة من ملل الأنبياء وشريعة من الأديان السماوية فهم « المتكلمون » الذين يقيدون أحكام العقل بموافقة الدين والمذهب وإسم علمهم « علم الكلام » وإن لم يلتزموا ديناً بل أعطوا للعقل حرية تامة في معرفة الحقائق فهم « الحكماء المشاؤن » وإسم علمهم « الفلسفة المشائية » (والسالكون) للطريقة الثانية إن التزموا في رياضاتهم موافقة أحكام الشريعة فهم « الصوفية » المتشرعون وإسم علمهم « علم التصوف » وإن لم يلتزموا موافقة الشريعة فهم « الحكماء الأشراقيون » وإسم علمهم « الفلسفة الأشراقية » ، وينبغي أن يعلم انه ليست نتيجة الرياضة والمجاهدة في الطريقة الثانية سوى تلطيف السر وتهذيب الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر ويصفوا الذهن فتتجرد المعقولات النظرية عن الغواشي الوهمية ويتميز المعقول من الموهوم وذلك هو معنى الكشف ونور الله الكاشف عن الأشياء كما هي وما إليها مما ورد في عبارات بعض مشايخ الصوفية ؛ وليس الكشف طوراً وراء العقل اذ ليس طور وراء العقل ، الا النبوة والرسالة والوحي ، فليس التصوف الا الحكمة البالغة الى حد المشاهدة التامة والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الأوهام الجزئية والأغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الأشياء كما هي وأما الأستغناء بالكشف عن العقل فهو « التصوف المنحرف » ،

وقيل : كانت تلامذة « أفلاطون » على ثلاث فرق هم

« الأشراقيون » و « الرواقيون » و « المشاؤن » ، « فالأشراقيون » هم الذين جردوا ألواح عقولهم عن النقوش الكونية فأشرقت عليهم لمعات انوار الحكمة من لوح النفس الأفلاطونية من دون توسط العبارات وتخلل الأشارات ، مضافاً الى ما إقتبسوه بتوسطها و « الرواقيون » هم الذين كانوا يجلسون في رواق بيت (أفلاطون) ويقتبسون الحكمة من عباراته وإشاراته ويعبرون عنهم « بالحكماء الأقدمين » ، « والمشاؤن » هم الذين كانوا يمشون في ركاب أفلاطون ويتلقون منه فوائد الحكمة في تلك الحالة وكان (أرسطاطاليس) من هؤلاء ، وقيل أن المشائين هم الذين كانوا يمشون في ركاب (أرسطاطاليس) لا في ركاب أفلاطون ،

وذكر كثير من المؤرخين الغربيين أن المذهب الرواقي مزيج من فلسفة الكلبيين ، والفلسفة الميغارية ، وتعاليم سقراط ، وأن (زينو) القبرصي أخرج الفلسفة الرواقية فأنشأ حوالي سنة (٣٠٠ ق م) مدرسة في رواق مزخرف نسب اليه المذهب وأصحابه ،

والصحيح أن الفلسفة التي أخرجها « زينو القبرصي » هي « الفلسفة الأستوئيسية » وقد تسمى بالفلسفة الرواقية لما مر ولما فيها من صبغتها وهذه غير مذهب « الحكماء الرواقيين » الذين تعبر الفلاسفة عنهم « بالحكماء الأقدمين » لتقدمهم على الأستوئيسيين والمشائين من تلامذة « أرسطاطاليس » ،

« الفلسفة وعلم الكلام »

وينبغي أن نشير في هذا المقام الى أن علماء الكلام صرحوا بأن موضوع « علم الكلام » هو الموجود من حيث كونه متعلقاً للمباحث الجارية على قانون الأسلام ، والمراد بقانون الأسلام ، أصول مأخوذة من « كتاب الله » و « سنة رسوله (ص) وخلفائه (ع) » و « الأجماع » و « المعقول الذي لا يخالف القطعيات من تلك الأصول » وخصصوا « علم الكلام » الباحث عن العقائد الأسلامية بأسم « الفقه الأكبر » وخصص بعضهم العمليات بأسم (الفقه) والأعتقاديات بأسم « علم التوحيد والصفات » تسمية بأشهر أجزائه وأشرفه ، وأخيراً سموه « علم الكلام » لأن مباحثه كانت مصدرة بقولهم : (الكلام في كذا) ، ولأن أشهر الأختلافات فيه كانت في مسألة « كلام الله تعالى » أنه قديم أو حادث ، ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ، ولذلك عرف بعضهم علم الكلام بأنه (علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بأيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها) ، وقال بعضهم في تعريفه (الكلام صناعة نظرية يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية) ، وبهذا الأعتبار (أعني تقييد البحث في علم الكلام بكونه جارياً على قانون الأسلام) تميز علم الكلام عن الفلسفة الأكهية ، لأن البحث في الفلسفة الأكهية يكون جارياً على قانون العقل سواء وافق الأسلام

أو خالفه ، وهذا الاعتبار (أي التقييد بكون البحث في علم الكلام على قانون الاسلام) هو الذي أخرج الأدلة الكلامية من البرهان الى الجدل ، بيد أن المتأخرين من المتكلمين أدرجوا في علم الكلام معظم مباحث الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد أن لا تتميز مباحث علم الكلام عن مباحث الفلسفة لولا إشتماله على تقييد البحث فيه بأن يكون جارياً على قانون الاسلام ، وأهم ما يستفاد من علم الكلام معرفة أن أول خلاف حدث بين العقلاء بعد إتفاقهم على وجود المبدأ والمعاد على سبيل الاجمال هو الخلاف في أنه هل يكفي النظر العقلي في معرفة المبدأ الحق وتحصيل الكمال الذي عليه تتوقف السعادة في المعاد أو لا يكفي بل يحتاج معه الى تعليم معلم صادق الهي والقائلون بالأول هم « أهل النظر » والقائلون بالثاني هم « أهل التعليم » الذين يقولون بلسان حالهم (الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) ، ومن هنا تبتدئ المذاهب الكلامية ؛

منشأ غلط المؤرخين

ومن تشابه مباحث العلمين وقع في الغلط كثير ممن ألفوا في الفلسفة وتاريخها من الغربيين والمستشرقين ومقلديهم من الشرقيين لأنهم أخذوا تلك المباحث الطبيعية والالهية والرياضية من الكتب الكلامية على أساسها الجدلي المقيد بأعتبار ديني وزعموا أنها مباحث الفلسفة الاسلامية البرهانية العقلية فوقعوا في الخلط والخبط وضلوا وأضلوا وأضاعوا كرامة

الفلسفة الأسلامية التي وضعتها أعلام الفلاسفة على أساس برهاني متين وفي طلاسم من الرموز يستعصي فهمها على أمثال هؤلاء الذين غاية فضلهم أنهم تعلموا اللغة العربية أو بعض قواعد العلوم فنظروا الى كتب الفلسفة الأسلامية التي لا يستطيع أن يحل رموزها سوى من تنتهي دراسته الى واضعي تلك الرموز ، كنظرهم الى أي كتاب أدبي .

وأوضح دليل على ذلك أن الأستاذ « البارون كارادي فو » الذي هو من كبار المستشرقين الفرنسيين وسطع أسمه بين المستشرقين في أوائل هذا القرن بسبب مؤلفاته في الفلسفة الأسلامية التي كانت ولا تزال ذات شأن عظيم في البيئات العلمية ، وآرائه التي اتخذت بمثابة دحض لآراء (رينان) الباطلة في شأن الأسلام والفلسفة قال : ليس القرآن كتاباً فلسفياً ، وليس محمد (ص) فيلسوفاً بالمعنى الفني لهذه الكلمة ، ولكنه إلتقى أثناء تأديته مهمته ببعض المشاكل الفلسفية فمنحها حلولا إلهامية مصوغة في أسلوب أدبي ، ومجموعة هذه الحلول هي التي كونت « العقيدة الأسلامية » ، وهي صارت فيما بعد نقطاً محددة في النظر الفلسفي عند العرب ، وإذاً فلم تكن المشكلة العامة عند العرب هي البحث عن الحقيقة ، ما دام أن هذه الحقيقة قد قدمت اليهم في عدة من هذه النقط الجوهرية ، وانما كانت هي التدليل بالبراهين التحليلية العقلية على هذه الحقيقة التي بسطت بطريقة إلهامية ، وإستبدال الصورة الأدبية التي صيغت فيها بصورة تتفق مع مناهج الفلسفة القديمة ، وذلك هو ما يمكن أن يطلق عليه أسم « المشكلة المذهبية » اهـ

وهذا الوصف الذي وصف به الأستاذ « كارادي فو » الفلسفة الأسلامية — أن صح — ينطبق على علم الكلام والنظر الكلامي ولا ينطبق أصلا على نظريات فلاسفة الأسلام ، فلا ريب أن جملة أعتراضات المستشرقين وتشنيعات الغربيين واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء وفلاسفة الأسلام ،

وأن شئت دليلا آخر على ذلك فاليك نص مقال ناشر (منطق المشرقيين) قال : إن فلسفة (إبن سينا) تكاد تكون لاهوتية ، مثال ذلك ، أنه يقول في تأييد رأيه بضرورة كون العالم حادثاً أن الموجودات كلها ماسوى الله ممكنة الوجود بالطبع وتكون واجبة الوجود بفعل المبدع الأول و بتعبير آخر أن ممكن الوجود قد يكون واجب الوجود اهـ

ومقصوده من كلمة (لاهوتية) أن فلسفة إبن سينا لا يصدقها العقل ، ودليله على ذلك أن إبن سينا يرى ضرورة حدوث العالم لأن ممكن الوجود قد يكون واجب الوجود والعقل لا يصدق أن ممكن الوجود قد يكون واجب الوجود بل يراه تناقضاً ولا يعرف صلة هذا الأمر بحدوث العالم .

فانظر الى هذا الفاضل مع أنه عربي ومصري كيف لم يتوفق بالمطالعة لمعرفة مراد إبن سينا من عبارته الواضحة وفي هذه المسألة التي هي من بديهيات الفلسفة الأسلامية و يعرفها حتى المبتدئ فوقع في خبط عشواء ولم يعرف أن الفلاسفة أتفقت على أن العقل اذا لاحظ الوجود

من حيث أنه ممكن لا يقتضي وجوداً ولا عدماً ويتساوى وجوده وعدمه لعدم معقولية الأولوية الذاتية وعدم كفاية الأولوية الخارجية، طلب لا محالة مرجحاً يجب به وجود الممكن، لجزمه بضرورة بطلان ترجح أحد المتساويين من دون مرجح، ولذلك أجمعوا على أن الممكن بالذات ما لم يجب وجوده عن العلة لا يوجد وسموا هذا الوجوب (الوجوب السابق) لسبقه على وجود الممكن ثم أثبتوا الممكن الموجود وجوباً بعد حصول الوجود وسموه (الوجوب اللاحق) وهو الوجوب بشرط المحمول الذي لا يمكن أن تخلوا عنه قضية فعلية ولذلك قالوا : الممكن الموجود محفوف بوجوبين بالغير مع امكانه بالذات، فالعالم (أي الموجودات ما سوى الله) ممكنة الوجود وانما ترجحت وجوداتها على أعدامها بايجاب المبدع الأول فوجبت وجوداتها بفعل المبدع الأول فوجدت وهذا معنى الحدوث الذاتي الذي رأى إبن سينا ضرورة ثبوته للعالم

التقسيم (ح)

« علم التصوف »

وهو علم تعرف فيه كيفية القيام بوظائف العبودية وشروط الرياضة النفسية وآداب تصفية النفس للوصول الى غاية المعرفة الممكنة (وأقسامه خمسة علوم) .

الأول — علم السلوك : ويقال له (علم الطريقة) وفنونه سبعة (١) معرفة عقائد السالكين (٢) معرفة كيفية أعمال السالكين

(٣) معرفة شروط السلوك وآداب السالكين (٤) معرفة مقامات السالكين (٥) معرفة أحوال السالكين (٦) معرفة مصطلحات السالكين (٧) معرفة مستحسنات المتصوفة .

الثاني — علم الحقيقة : وفنونه خمسة عشر (١) علم معرفة النفس وحقائق اللطائف الروحانية (٢) علم معرفة كيفية ايجاد المفردات (٣) علم معرفة كيفية حصول التعدد والتأليف وظهور العوالم المختلفة فى الملك والملكوت ومعرفة ظهور حجب الروح بسبب التعلق بالبدن (٤) علم معرفة كيفية التوفيق بين المختلفات (٥) علم معرفة حقيقة التوحيد ومراتبه (٦) علم المكاشفات (٧) علم المشاهدات (٨) علم معرفة تجلى ذات الحق تعالى وصفاته وأفعاله (٩) علم معرفة الأنوار (١٠) علم معرفة الأسرار (١١) علم معرفة كيفية تسخير الكائنات (١٢) علم معرفة طي الزمان والمكان (١٣) علم معرفة أسماء الحق تعالى وصفاته وأفعاله (١٤) علم معرفة المبدأ والمعاد (١٥) علم معرفة الوصول

الثالث — علم المرصاد : وفنونه اثنى عشر علماً (١) علم الفريضة (٢) علم الفضيلة (٣) علم الدراسة (٤) علم الوراثة (٥) علم القيام (٦) علم الحال (٧) علم الخواطر (٨) علم الضرورة (٩) علم السعة (١٠) علم اليقين (١١) علم الغيب الدني (١٢) علم الموازنة

الرابع — علم الحروف : ومن أقسامه علم الدوائر والنقاط وأسرار الحروف عند الصوفية

الخامس — علم الفتوة : وتعرف فيه كيفية ظهور نور الفطرة

الأنسانية وفنونه سبعة (١) معرفة حقيقة الفتوة (٢) معرفة مظهر الفتوة (٣) معرفة شرف الفتوة وغايتها وأصولها (٤) معرفة شروط الاستعداد للفتوة (٥) معرفة كيفية اخذ الفتوة (٦) معرفة مصطلحات الفتيان (٧) معرفة خصائص الفتيان .

التقسيم (ط)

أقسام الفلسفة الطبيعية ثمانية علوم

(١) علم سمع الكيان (أي الطبع من الكائن) وقد يسمونه « سماع الطبيعي » والمراد به أول ما يسمع فى الطبيعيات من الأحوال العامة للجسم الطبيعي .

(٢) علم السماء والعالم

(٣) علم الكون والفساد

(٤) علم الآثار العلوية : ويقال له « علم النير . ان »

(٥) علم المعادن

(٦) علم النبات وفيه يعرف أن عالم النبات متوسط بين عالمي الجماد والحيوان ومحقق لناموس الأرتقاء

(٧) علم الحيوان

(٨) علم النفس

وقيل في وجه الضبط : أن موضوع الفلسفة الطبيعية هو « الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير » فما يؤخذ هذا الموضوع مطلقاً و يبحث

عن أحواله فهو « علم سمع الكيان » و يبحث فيه عن الأحوال العامة للجسم الطبيعي مثل (كل جسم له شكل طبيعي) وله جهة — وكل جسم متناهي الأبعاد .

وإما يؤخذ الموضوع مقيداً بأنه بسيط : فاما أن يبحث عنه مطلقاً فهو « علم السماء والعالم » وتعرف فيه أحوال الأجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونضدها ، وإما يبحث عنه من حيث يقع فيه الانقلاب والاستحالة فهو « علم الكون والفساد » وتعرف فيه كيفية التوليد والتوالد وكيفية اللطف الإلهي في إنتفاع الأجسام الأرضية من السماويات في نشوءها وحياتها واستبقاء الأنواع مع فساد الأشخاص

وإما يؤخذ الموضوع مقيداً بأنه مركب غير تام فهو « علم الآثار العلوية » وفيه يبحث عن كائنات الجو من السحب والأمطار والثلوج والرعد والبرق ونحوها . و يقال له « علم التغيرات الجوية »

وإما يؤخذ الموضوع مقيداً بأنه مركب تام فهو منحصر في أربعة أقسام ، لأنه إما يكون بلا نمو وإدراك ، وإما مع نمو بلا إدراك وإما مع إدراك بلا تعقل ، وإما مع التعقل ، (أما الذي بلا نمو وادراك) فهو « علم المعادن » و يبحث فيه عن تكون المعادن بالطبع وأصنافها من سائل ونام وجامد ومتطرق ودرجاتها المختلفة في النضوج ، وأعلاها ما يوجد فيه بعض خواص النبات (كالمرجان)

المتكون فى حد أفق النبات (١)

(وأما الذي مع نمو بلا إدراك) فهو « علم النبات » ويبحث فيه عن نشوء النبات وقواه ونفسه وأقسامه من النبات (المعدني) الواقع فى حد أفق الجماد مثل (الكمأة) و (خضراء الدمن) التي تخرج أول النهار بالغداة وتيبس وقت الهجيرة الى أعلى أقسامه وهو النبات (الحيواني) الواقع في حد أفق الحيوان (كالنخل) الذي جسمه نباتي ونفسه حيوانية ، ولذلك يتميز ذكره عن أنثاه ، ويحتاج الى التلقيح ليتم حمله وهو كالسفاد في الحيوان ، وبذر النخل الذي يسمى طلعاً وبه يلقح النخل شبيه الرائحة ببذر الحيوان ، وفي أصله جزء تزيد فيه الحرارة الغريزية وهو بمثابة القلب في الحيوان تنبعث عنه الأغصان والفروع كما تنبعث الشرائين من قلب الحيوان ، وله مع ذلك مبدأ آخر غير عروقه وأصله اعني الجمار الذي هو كالدماغ من الحيوان فان عرضت له آفة تلف ، ولذلك يموت النخل اذا قطع رأسه أو غرق في الماء ؛ وقال بعض الفلاسفة الأقدمين : ان البذرة فيها التذكير والتأنيث وأن نوع النبات ذا حس لأنه يحس بالمواضع الندية فيمتد إليها

---

(١) هذا التعبير احسن من عبارة « ابن خلدون » في المقدمة حيث قال في الصحيفة ٣٨ : وآخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات ، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذي بعده اهـ

و يتجافى عن المواضع اليابسة ، و إذا أحس بضوء نزل من ثقب وهو تحت سقف عدل عن طريقه ومال الى ذلك الضوء ، وأعجب من ذلك ما ذكره بعض من أنه يوجد بعض الأفراد في النخل يرغب طبعاً الى نخل معين فلا يثمر الا بأن يلقح منه ، وهذا يشابه خاصية الألفة والعشق في ذوي الحياة ، وأثبت بعض الفلاسفة حس اللمس لبعض النبات « كالصدف » و « الحلزون » .

(وأما الذي مع ادراك بلا تعقل) فهو « علم الحيوان » و يبحث فيه عن النفس الحيوانية وقواها وانواع الحيوان من أدنى مراتبه وهو (الحيوان النباتي) الذي لا يتزاوج ولا يخالف المثل ولا يزيد على النبات الا بالحركة الاختيارية وحاسة اللمس ، ثم الذي له (حاستان) كالدود الذي على الأشجار فان له (حاسة اللمس) و (حاسة الذوق) ثم الذي له (ثلاث حواس) وهو ما في جوف البحار العميقة فانه يزيد (حاسة الشم) ولا سمع له ولا بصر ثم الذي له (اربع حواس) فيزيد (حاسة السمع) وهو نوع يقال له (الحلم) يعيش في المواضع المظلمة ، ثم الذي له (خمس حواس) كالسمك والهوام والسباع والأنعام الى الحيوانات الذكية اللطيفة الحواس التي تستجيب للتأديب و يقبل الأمر والنهي وتستعد لقبول اثر التميز (كالفرس) الذي قارب الانسان بخلقه النفسي (والفيل) الذي قاربه بذكائه (والبازي المعلم) الى أعلى الحيوان القريب من أفق الانسان (كالقرد) الذي قارب الانسان بظاهر صورته و يحاكيه من تلقاء

نفسه ولا يفقد الا العقل والنطق . وهذه غاية أفق الحيوان (وأما الذي مع التعقل) فهو « علم النفس » و « عالم الأنسان » و يبحث فيه عن وجود النفس الناطقة الأنسانية ؛ و بساطتها ، وتجردها ، وقواها ، وأحوالها ، و بطلان التناسخ . و يبتدئ العالم الأنساني من الأنسان الأدنى المتصل بآخر الأفق الحيواني ، كالأنسان المتوحش الساكن في أقاصي المعمورة من الشمال والجنوب الذي لا يتميز من أعلى الحيوان الا بمرتبة يسيرة ، ثم يتدرج في الفهم وتتزايد قوة التميز والأدراك الى حد أوساط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل والى هذه المرتبة ينتهي فعل الطبيعة . ومن هنا يبتدئ فعل النفس والأكوان التصورية المجردة و يقع الشروع فى كتاب الفضائل الأنسانية ، فيأخذ في الأرتقاء حتى يصل الى أفق الملأ الأعلى ، وفي المرتبة التي هي أعلى مراتب الأنسان تتكمل دائرة الوجود ، و يتصل أولها بآخرها ، ونصفها الأول ، « قوس النزول » ونصفها الأخير « قوس الصعود » وهذا الأتصال جعل للكثرة وحدة تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية مبدعها وموجدها ؛ وحكمته ؛ وقدرته ؛ وجوده ، تبارك إسمه ذي الجلال والأكرام .

التقسيم (ي)

« العلوم الفرعية للفلسفة الطبيعية »

ستة عشر علما

(١)

(علم الطب)

و يبحث فيه عن أحوال البدن الأنساني وأركانه ، وأمزجته ، وكيفياته ، وكمياته ومباديه من حيث الصحة والمرض ، وأسبابهما وعلاماتهما ، ليدفع المرض ، وتحفظ الصحة ، ومن فروعه « علم التشريح » وهو يبحث عن أجزاء البدن لمعرفة كيفية تركيبه واجراء العلاج على ما ينبغي .

(تنبيـــه)

كان طب الرئيس « إبن سينا » متبعاً فى كليات أوربا من القرن الثاني عشر الميلادي الى القرن السابع عشر .

(٢)

(علم احكام النجوم)

وهو علم تعرف فيه كيفية تأثير الكواكب في الكائنات الأرضية والغرض فيه الأستدلال من أوضاع الكواكب وأشكالها ووقوعها في درج البروج بقياس بعضها الى بعض و بقياس جملة ذلك الى الأرض

على ما يكون من أحوال أدوار العالم والملك والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والاختيارات ، (وهو علم تخميني) .

(تنبيـــه)

كان الأنباء بالمستقبل علماً شائعاً بين الأقدمين ، وكان من فنونه علم الجفر ، والرمل ، والزايجة ، وأحكام النجوم ، وكانوا يعتقدون بأن للأجرام العلوية تأثيراً في هذه الأرض وكائناتها ، ثم إنحط هذا العلم بمرور الزمن حتى وصل الى مستوى الشعوذة ، وسبب ذلك أن الكثيرين ممن زاولوا هذا العلم حطوا من شأنه بسوء تصرفهم وبما لجأوا اليه من أساليب الخداع والغش والدجل حتى أصبح هذا العلم عاراً على طلابه ومزاوليه .

وغني عن البيان أن كثيراً من الناس مادون ، واتباع المذهب المادي يأبون أن يسلموا بأي شيء أو أن يصدقوا أي شيء لا تؤيده الحواس ولا يثبتـه البرهان العلمي ، ولذلك ينظرون الى العلم المبنى على غوامض أسرار الطبيعة نظرة إستهتار وإحتقار ، على أن العلماء أتضح لهم أن ما انكشف من تلك الأسرار ليس شيئاً في جانب ما إستتر ، فاتجهت عقولهم حديثاً الى هذا العلم لغربلته وعزل الخرافي فيه عن الحقيقي وأخذوا يسعون للكشف عن غوامض الطبيعة بأظهار العلاقة الكائنة بين ما يرى وما لا يرى ، وفريق منهم يقولون : اذا كان بعض الكواكب يؤثر في البعض الآخر من حيث الجذب والأشعاع وزيادة الخصب

والنماء أو قتل الحياة ، فكيف ننكر أن لتلك الكواكب تأثيراً فى الأجسام الحية ؟ واذا كانت الأشعة المنبعثة من الشمس تنمي النبات والحيوان فلماذا ننكر أن لأشعة الأجرام الفلكية الأخرى أيضاً تأثيراً في أجسامنا وقوانا ونشاطنا في تعيين مستقبلنا ايضاً ؟ ولقد ثبت منذ اكتشاف « الكهرباء اللاسلكية » التي تملأ فضاء الكون أننا محاطون بقوى كثيرة من قوى الطبيعة غير المنظورة . وإذا كان الأمر كذلك فمن الذي يستطيع أن ينكر أن لتلك القوى تأثيراً فى نفوسنا وأجسامنا ومستقبلنا ؟

(٣)

(علم الكيمياء)

وهو علم يعرف به تدبير الأجسام المعدنية وتحويلها من صورة الى اخرى وتبديل قواها بعضها ببعض لتوليد خاص بقلبها من كونها الطبيعي الى كونها التركيبي ليظهر منها شخص كامل تكويني ، (وموضوعه) جسد فى جسد وهو (المعدني المتطرق) وهو نوع واحد تندرج تحته أصناف الفلزات المتمايزة بأعراض مفارقة ، (والغرض) منه سلب الجواهر المعدنية خواصها وإفادتها خواص غيرها وإفادة بعضها خواص بعض ليتوصل بها الى ايجاد جوهر ثمين من هذه الأجساد كالذهب والفضة والأحجار الكريمة .

(٤)

(علم الليمياء)

وهو « علم الطلسمات » ويعرف فيه تمزيج القوى السماوية العالية الفاعلة بقوى بعض الأجرام الأرضية السافلة المنفعلة لتتألف من ذلك قوة لأحداث امر غريب في عالم الأرض وموضوعه روح فى جسد .

(٥)

(علم الهيميا)

وهو علم يعرف فيه احوال السيارات والفواعل العلوية في القوابل السفلية وتسخير الروحانيات والعزائم والدعوات ومعرفة استخراج الأعوان وسائر التسخيرات .

(٦)

(علم السيميا)

وهو « علم الحيل السحرية » ويقال له « علم الخيالات » وهو علم يقتدر بها على إرائة مثالات خيالية لاحقيقة لها فى الخارج (وموضوعه) روح في روح .

(٧)

(علم الريميا)

وهو علم « النيرنجات » والنيرنج معرب « نورنك » ويقال

له « علم الشعوذات » ويعرف فيه إظهار خواص الأمتزاجات ونحوها والغرض منه تمزيج القوى الكامنة في جواهر العالم الأرضي بعضها ببعض لتحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب

(٨)

(علم الفراسة)

وهو علم يبحث عن الأحوال الظاهرة من حيث دلالتها على الأحوال الباطنة والغرض فيه الأستدلال من الخلق الظاهر على الأخلاق الباطنة وإثبات وجود علاقة بين أخلاق الأنسان وشكله الخارجي وقد طرأت على هذا العلم خرافات كثيرة ، ولكن الجزء الصحيح منه يدلنا دلالة قاطعة على أن في عالم الطبيعة لم يوجد شيء عبثاً ، وليس علم الفراسة من العلوم الغامضة ولكنه يثبت لنا ناحية من نواحي العلاقة بين أخلاق الأنسان ومصيره ، وهذا المصير هو اللغز الغامض الذي يحاول الأنسان إستجلاء حقيقته .

ولا شك أن هنالك قرائن يمكن الأستدلال منها على المستقبل ، ولكن هذه القرائن ليست معصومة عن الخطأ ، بل ان الأنسان الذي يحاول فك طلاسمها ليس بالضرورة معصوماً عن الخطأ ، ومع ذلك فليست مجردة من عنصر الحقيقة تجرداً تاماً ، ولا بد من أن يجيء يوم يماط فيه اللثام عن العلاقة بين العالم المحس والعالم غير المحس ويميز فيه بين العلم الحقيقي والأوهام الكاذبة ،

(٩)

(علم التعبير)

وهو علم تعرف به امور خارجيـة من دال ذهني ، والغرض منـه الأستدلال في التخيلات الحكمية على ما شاهدته النفس في حال انغلاق الحواس عنها بالبخارات الخلطية الصحيحة وهو حال النوم فخيلتـه القوة المخيلة بمثال غيره ،

(١٠)

(علم الأنفاس والدلالات)

وهو علم تعتبره الهنود كثيراً في الأستدلال على الحوادث والأختيارات

(١١)

(علم الاوهام)

وتعتمد عليه الهنود غاية الأعتماد لمعرفة تسخير الأوهام ، و يعتقدون أن تحصيله لا يتيسر الا برياضات شاقة تقوم بها الهنود ،

(١٢)

(علم الخواص)

وهو علم تعرف فيه خواص المواليد الثلاث وهي الجماد ، والنبات ، والحيوان ، ومن فنونه معرفة خواص الجواهر الثمينة والأحجار الكريمه ،

(١٣) علم الصنايع والحرف وهو معروف ،

(١٤) علم الفلاحة وهو علم يبحث فيه عن تدبير المركبات النامية

غير الحساسة ومن فروعه علم معرفة النبات ،

(١٥) علم البيطرة وهو علم طب الدواب ، ويقال له « علم الزردقة » و « علم البزدرة »

(١٦) علم سياسة الدواب والسباع والطيور ،

التقسيم (يا)

« الفلسفة الأولى » تبحث عن أحوال الموجودات وعن أسباب الوجود وأقسامه وأحكامه ، ومباحثها الأصلية أربعة ، لأن الموجود إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ، والممكن إما جوهر أو عرض ، فالبحث عن أحوال الموجودات إما يكون عن أحوال تختص بأحد هذه الأقسام أو يكون عن أحوال مشتركة بين قسمين منها كالامكان المشترك بين الجوهر والعرض أو مشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة والعلية ، فان كان البحث عن الأحوال المشتركة فهو « مبحث الأمور العامة » ؛ وان البحث عن الأحوال المختصة بالجواهر فهو « مبحث الجواهر » ، وان كان البحث عن الأحوال المختصة بالأعراض فهو « مبحث الأعراض » ، وان كان البحث عن الأحوال المختصة بالواجب فهو « مبحث اثبات العلة الأولى والجواهر الروحانية وإسناد نظام الممكنات الى المبدأ الأول » حسبما يناسب هذه الفلسفة ، اذ أفردت « الفلسفة الأعلمية » لتفصيل البحث عن الأحوال المختصة بالواجب وصفاته وآثاره وأفعاله وما إليها من مباحث النبوات وما يتبعها والمعاد ،

التقسيم (يب)

« الأقسام الفرعية للفلسفة الأولى »

(أ) البحث عن الروح واحوال النفس بعد مفارقة البدن (ب) البحث عن الوحي والألهام وكيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤديه ، ومعرفة ان الوحي كيف يتأدى حتى يصير مبصراً أو مسموعاً بعد روحانيته (ج) أختصاص من يوحى إليه بخاصة تكون له تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة ويخبر عن الغيب ، وأن الأبرار الأتقياء كيف يكون لهم إلهام يشبه بالوحي وكرامات تشبه بالمعجزات ؟ وما هو الروح الأمين وروح القدس ؟ (د) البحث عن المعاد الروحاني ،

وانما خصصوا المعاد بالروحاني لأعتقادهم بأن المعاد الجسماني لا يمكن اثباته بقواعد الفلسفة ، ولذلك قال « بن سينا » في الشفاء : المعاد (منه) ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث ، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أنا نا بها سيدنا ومولانا محمد (ص) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ، و (منه) ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة التابعتان للأنفس اه

وتصدى « صدر الفلاسفة المتألهين » لأثبات المعاد الجسماني ولكن المعاد الذي أثبته جسماني فى الأسم فحسب .

والسبب في ذلك أن الفلاسفة اعتقدوا بأن للمادة الجسمية لوازم يستحيل انفكاكها عنها في جميع اطوارها الوجودية ، ولذلك لا يتكون الجسم المادي الا من العناصر عن طريق طبيعي ولا ينموا الا بوساطة الأخلاط وقالوا بالتلازم بين الصورة وبين المادة في الوجود ، ومن المسلمات عندهم أنه لا يمكن وجود المادة الجسمية في الخارج بدون تلك اللوازم والمعاد الجسماني يقتضي وجود المادة في الخارج من دون لوازمها .

ونحن بعون الله تعالى أثبتنا نظرية لم يسبقنا اليها غيرنا فيما نعلم وهي ان اللوازم التي اعتقدوا أنها لوازم المادة ليست في الحقيقة ونفس الأمر من لوازمها وإنما هي من لوازم النشأة ووعاء هذا الوجود الدنيوي ، فمن الممكن أن توجد المادة الجسمية في خارج الذهن وفي نشأة الآخرة بدونها وحيث أن الزمن يرينا في كل يوم ان الآراء القديمة في قصر الأجسام على خواص معينة وفي حد الغايات بوسائل خاصة آراء باطلة فينبغي ان لا تعتمد الفلسفة عليها ، وقد شيدنا أساسها في كتاب « تطور الفلسفة » وفي « رسالة المعاد الجسماني » ونوهنا بها في تضاعيف دروس (الفلسفة الأكهية) عسى ان تكون من الآثار الخالدة

التقسيم (يج)

العلوم الأصلية « للفلسفة الوسطى » أربعة ويقال لها « العلوم الرياضية » و « علوم التعاليم » .

(١)

(علم الحساب)

ويقال له « علم العدد » وهو علم معرفة الأعداد وخواصها ، والغرض فيه معرفة حال انواع العدد وخاصية كل نوع في نفسه وحال النسب بعضها من بعض ، وواضع براهينه « فيثاغورس » ، والحساب على قسمين نظري وعملي ويختص القسم النظري وخواص العدد ونسبه في اليوناني باسم « الأرثماطيقي » أي علم النسب .

(٢)

(الأرسطرنوميا)

وهو « علم الهيئة » ويقال له « علم النجوم » وهو علم معرفة الأجرام العلوية ، والغرض منه معرفة حال أجزاء العالم في أشكالها واوضاع بعضها مع بعض ومقاديرها وابعاد ما بينها وحال الحركات التي للأفلاك والتي للكواكب وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التي بها تتم الحركات ، وكان يشتمل عليه كتاب « المجسطى » ولكن المسلمين افردوه بالتدوين وأضافوا اليه فوائد مهمة ؛ ومباحثه الأصلية ثلاثة (١) بيان ابعاد الكواكب واعدادها ومساحاتها واشكالها وحركاتها ونسبها (٢) بيان ما يترتب على حركاتها من الكسوف والخسوف واختلاف الفصول وأمثالها (٣) البحث عن الأرض ومقدار المعمور منها والمغمور والخراب والجبال والبحار والبراري

والأنهار ، ويقال له « جغرافيا » ،

(تنبيـــه)

« قال في المنتخب من تذكرة الأنطاكي » : « جغرافيا » علم بأحوال الأرض من حيث تقسيمها الى الأقاليم والجبال والأنهار وما يختلف حال السكان باختلافه ، وهو علم يوناني لم ينقل له في العربية أسم مخصوص اهـ

(٣)

(الجومطريا)

أي « علم الهندسة » وهو علم يبحث فيه عن عوارض الكم المتصل فهو علم معرفة المقادير وأحوالها ، والغرض فيه معرفة حال أوضاع الخطوط وأشكال السطوح وأشكال المتسطحات والنسب الى المقادير كلها والنسب التي لها بما هي ذوات أشكال وأوضاع ويشتمل عليه (تحرير أصول الهندسة) للفيلسوف الطوسي وهو حرر كتاب (الأسطروشيا) لأقليدس ، ولابد لتكميل الهندسة من دراسة (الأكرات) و (الأسطوانة) و (المعطيات) وهي الدروس المتوسطة ولذا يقال لكتبها (المتوسطات) ، ثم دراسة لهندسة العليا لأستخراج براهين علم الهيئة وكان يشتمل عليه كتاب (المجسطي) ثم أفرد بالتدوين في الدور الأسلامي .

(٤)

(علم التأليف)

وهو صناعة التأليف في معرفة النسب واذا أعتبر التأليف والتناسب في الصوت يقال له « علم الموسيقى » وقيل في وجه الضبط : ان موضوع جميع العلوم الرياضية هو (الكم) وانواعه أربعة لأن الكم إما متصل أو منفصل ، والمتصل إما متحرك أو ساكن (قار) ، فالكم المتصل المتحرك « موضوع علم الهيئة » ، والكم المتصل الساكن « موضوع علم الهندسة » ، والكم المنفصل إما أن يكون له نسبة تأليفية ، أولا ، « والثاني موضوع علم الحساب » (والأول) (موضوع علم التأليف) ومن أقسامه (علم الموسيقى) الذي موضوعه (الكمية العددية الحاصلة في الصوت الكائنة في الهواء) (والموسيقى علم يعرف منه حال النغم والأيقاعات وأحوالها والعلة فى إتفاقها وإختلافها وحال الأبعاد والأجناس والجموع والأنتقالات وكيفية تأليف اللحون بالبراهين) (والنغمة) صوت لابث زمانا تجري فيه الألحان مجرى الحروف من الألفاظ ، (وبسائطها) ستة عشر ، (وأوتارها) أربعة وثمانون ، (والأيقاع) إعتبار زمان الصوت ، وتتركب أصول الموسيقى من ثلاثة ، وهي (السبب) و (الوتد) و (الفاصلة) وانواع التركيب منه في اللغة العربية ثمانية (الثقيل الأول) و (خفيفه) و (الثقيل الثاني) و (خفيفه) و (الرمل) و (خفيفه)

و (المزج) و (خفيفه)

وفائدة هذا العلم إما بسط الأرواح وتعديلها وتقويتها ، و يستعمل في الأفراح والحروب وعلاج الأمراض ، وإما قبض الأرواح و يستعمل في المآتم و بيوت العبادات لقبض النفوس عن هذا العلم وتحريكها الى مبدأها ؛ فالموسيقى يدرس لأغراض دينية ووطنية فهو غرض التسلية بنغماتها وألحانها ، وما يقال من أن الألحان الموسيقية مأخوذة من نسب الأصطكاكات الفلكية فهو من جملة رموزهم

وأهم فوائد هذا العلم أن به يعرف أن نسبة المساواة هي اشرف النسب إذ لا يمكن تعقل المساواة من دون تعقل الوحدة ، والوحدة مرتكزة في أعلى مدارج الشرف ، ولذلك كانت (العدالة) اشرف مكارم الأخلاق لأنها تدل على معنى المساواة .

التقسيم (يد)

العلوم الفرعية للفلسفة الوطنى

فروع علم الحساب تسعة عشر علماً

« ١ » علم عقد الأنامل

و يقال له (علم حساب العقود) و (علم حساب اليد) و (علم معرفة المجهولات العددية بأوضاع عقود الأصابع) ، وكا

العرب يستعملونه في مقاصدهم في الجاهلية و بعد الأسلام (١)
(كيفية وضعه) أن أهل الحساب لما وجدوا عقود أصابع اليدين
على عدد حروف التهجي ثمانية وعشرين عقداً أرادوا أن يستعملوا
هذه العقود في التفاهم كما تستعمل الحروف ووضعوا بأزاء عقود الأعداد
من الواحد الى عشرة آلاف تسع عشرة صورة مأخوذة من أوضاع
انامل أصابع اليدين وعقودها ، وذلك ، لأنهم خصوا اليد اليمنى بمرتبتي
الآحاد والعشرات وعينوا من أصابع اليد اليمنى الخنصر والبنصر
والوسطى لعقود الآحاد التسعة والمسبحه والأبهام لعقود العشرات التسعة
فصار مجموع الصور فى اليمنى ثماني عشرة صورة تدل على مرتبتي الآحاد
والعشرات (وعينوا) من أصابع احدى اليدين رأس الأبهام

(١) قال ابو محمد عبد الله ابن مسلم ابن قتيبة الدينوري المتوفى
سنة ٢٧٦ هـ في كتاب الحوائج من عيون الأخبار : جاء اعرابي الى
بعض الكتاب فسأله فأمر الكاتب غلامه بيمينه أن يعطيه عشرة دراهم
وقميصاً من قمصه ، فقال الأعرابي :

(حول العقد با لشمال أبا الأصبـ ـع وأضمم الى القميص قميصا)
(إن عقد اليمين يقصر عني وأرى في قميصكم تقليصا)

يقول حول عقد اليمين وهو عشرة الى عقد الشمال وهو مأة.

كان للعرب « حساب عقد الأنامل » فالعشرة يدل عليها بجعل
السبابة في اليمنى حلقة ، فاذا أريد المأة جعلت السبابة اليسرى حلقة اه
وجاء في الحديث الصحيح : أسلم أبو طالب (ض) بحساب

والمسبحة وطرفيهما المتقابلين لعقد عشرات الألوف فصارت (تسع عشرة صورة) تسمى « أصول العقود »

وخصوا اليد اليسرى بمرتبتي المئات والألوف وعينوا لها ثمانى عشرة صورة أمثال الصور المذكورة فى اليمنى من دون تفاوت فصارت عقود اليدين سبعة وثلاثين عقداً وصورها في الظاهر سبع وثلاثون صورة وفي الحقيقة تسع عشرة صورة لا ازيد، واحدة منها في إحدى اليدين وثمانى عشرة في كلتا اليدين بلا إختلاف وتفاوت، إذ صور العقود من الواحد الى تسعة في اليمنى وصور عقود آحاد الألف من الألف الى تسعة آلاف في اليسرى متساوية الأشكال ومتحدة الأوضاع وكذلك صور عقود العشرات من العشرة الى تسعين في اليمنى وصور عقود المئات من المأة الى تسعمائة في اليسرى متفقة في الأشكال ومتحدة في الأوضاع، فالصورة الدالة على ثلاثة مثلا في اليد اليمنى

الجمل وعقد بيده ثلاثا وستين، : وفي صحيح آخر رواه مسلم : أن النبي (ص) وضع يده اليمنى في آخر التشهد على ركبته اليمنى وعقد ثلاثا وخمسين اهـ

ولكن هذا العلم أضاعه اهمال المسلمين منذ قضى على مجد الأسلام جهلهم دينهم وما كان لهم من علوم وفنون وحضارة زاهرة حتى خفى أمره على بعض الأعلام ووقع في كتاب « مجمع البحرين » من السهو في تفسير الحديث الأول ما الجأنا فى عنفوان الشباب الى تأليف كتاب « الكامل في أصول عقد الأنامل » .

تدل بعين شكلها فى اليد اليسرى على ثلاثة آلاف ، والصورة الدالة على تسعين مثلا فى اليد اليمنى تدل بعين شكلها في اليد اليسرى على تسعمأة ومن هذا يظهر ما قصده الشاعر بقوله :

وكفاك لم تخلقا للندى ولم يك بخل لها بدعة
فكف عن الخير مقبوضة كما حط عن مأة سبعة
وأخرى ثلاثة آلافها وتسع مئيها لها شرعة

يعني أن المذموم بخيل جداً و يده اليمنى مقبوضة على صورة ثلاثة وتسعين ، و كذلك يده اليسرى ايضاً مقبوضة على صورة ثلاثة آلاف وتسعمأة وكلتا يديه مقبوضتان عن الخير ولا يصدر منه عطاء (١)

(١)

(علم الأوفاق)

ويقال له « علم وفق الأعداد » وهو علم يبحث فيه عن كيفية وضع الأعداد فى بيوت الجدول الوفقي بحيث يتساوى مجموع اعداد كل صف لمجموع اعداد كل واحد من سائر الصفوف الرأسية أو الأفقية أو الصفوف المار بها قطر الجدول ، ومعرفة خواصها (وفائدته)

(١) وهذا أبلغ في الذم بالبخل من قول الشاعر الفارسي فى ذم أحد الملوك بالبخل حيث قال :

(عطاي شه محمود والاتبسار) (نه اندرنه آمد ، سه اندر چهار)

يعني أن يده اليمنى فقط مقبوضة عن العطاء على صورة ثلاثة وتسعين ؛

جلب نفع أو دفع ضر بخاصية أودعها الله تعالى في تلك الأشكال .

(٣)

علم خواص الأعداد

ويعرف فيه ما للعدد من الخواص اللازمة ، مثل أن كل عدد فهو نصف مجموع حاشيتيه القريبتين أو البعيدتين بنسبة واحدة ، ومثل أن العدد منه تام ومنه زائد ومنه ناقص ، ومثل أن العدد إما زوج أو فرد أو زوج الزوج أو زوج الفرد .

(تنبيه)

كان هذا العلم مخصوصاً بالتدوين في عهد « ابن سينا » وبعده ولكن المتأخرين جعلوه من علم الحساب فأخذوا ما لا بد منه وحذفوا الباقي .

(٤)

(علم الحساب المفتوح)

وهو قسم من الحساب يتعلق بالذهن خاصة ولا يحتاج العمل فيه الى كتابة ويقال له « حساب الهواء »

(٥)

علم حساب التخت العددي

وهو علم تعرف به كيفية مزاولة الأعمال الحسابية بأرقام تدل على الآحاد وتغني عما عداها بالمراتب وهو منسوب الى حكماء الهند

الأقدمين ، وقد يقال له « علم التخت والغراب » و « علم التخت والميل » .

(٦)

(علم حساب النجوم)

ويعرف به حساب البروج والدرج والدقائق والثواني والثوالث ومراتبها في الصعود والنزول .

(٧)

(علم التعابي)

وهو علم تعرف به كيفية ترتيب العساكر في الحروب وتنظيم صفوفها وطبقاتها وتسوية هيئآتها وإتخاذ القواعد الحربية حسبما تقتضيه الأحوال لأحراز النصر ، وأهم المقاصد في هذا العلم معرفة أمرين (أحدهما) أن تهاجم عدوك من ناحية لا يترقب هجومك منها ، « والثاني » أن تلجأ العدو بأن يهاجمك من حيث تترقبه وانت مستعد فيه لسد هجومه ، ولمعرفة أسرار الخواص الحرفية والعددية فائدة عظيمة في هذا العلم .

(٨)

(علم الحروف)

وتعرف فيه أقسام الحروف وأعدادها وأسرارها وخواصها من الترتيب الأبجدي ، والأبتثي ، والأهطمي ، والأيقفي ، والأجهزي ،

والأنسغي ، وأمثالها ، والحروف الناطقة أو الصامتة ، والحروف المفردة أو المثاني أو المثالث ، والحروف المنفوظية أو المسرورية أو الملبوبية ، والحروف النورانية أو الظلمانية ، والحروف الفاصلة أو المواصلة ، الى غير ذلك من أقسامها وأحكامها العجيبة ، ومن جملتها زبر الحروف وبيناتها .

(٩)

(علم حساب الفرائض)

وتعرف فيه قسمة التركات وتصحيح السهام لذوي الفروض اذا تعددت وانكسرت أو زادت الفروض على المال كل ذلك حسب تعاليم الفقه الأسلامي .

(١٠)

(علم حساب الدور)

وهو حساب يتعلق بالوصايا خاصة ويكون بعضه متوقفاً على بعض

(١١)

(علم التكسير)

وقد يقال له « علم التبادل » ويعرف به إستخراج الأوضاع والصور الممكنة في تبديل أماكن الحروف بالتقديم والتأخير من دون تكرر صورتها الأولى في سطر واحد غير السطر الأول والقاعدة الكلية فيه أن تضرب عدد الحروف التي تطلب تبادلها في عدد صور التبادل

الممكنة في المرتبة السابقة عليها فالحاصل عدد الصور الممكنة من التبادل في تلك الحروف، فاذا عرفنا أن للاثنين من الحروف صورتين في التبادل فللثلاثة من الحروف ست صور وللأربعة منها أربع وعشرون صورة وهكذا وهذه صور التبادل الممكنة في لفظ « الكلمة » التي لها أربعة حروف شبيهها المثال .

ك ل م ه ه ك ل م م ه ل ك ه م ل ك ه ل ك م ه
ك م ل ه ك ه م ل م ه ك ل م ل ه ك م ك ل ه ك ه ل م
ه ل ك م ل ه ك م ل م ك ه م ك ه ل ك م ه ل ل م ه ك
ل ه م ك ك ل ه م ه ل م ك ه م ك ل ه ك م ل ل ك ه م

فالصور الممكنة التبدل لجلوس اربعة أشخاص على مائدة اربع وعشرون صورة ولجلوس سبعة أشخاص عليها خمسة آلاف صورة وأربعون صورة وهكذا ، ومن هذه القاعدة يعرف سر تركب الألفاظ والكلمات التي يتعذر إحصائها من ثمانية وعشرين حرفاً ، ولهذا العلم فوائد وآثار عجيبة في علمي الأوفاق والجفر .

(١١)

(علم الجبر والمقابلة)

ويعرف به كيفية إستخراج مجهولات عددية من معلومات مخصوصة على وجه مخصوص .

ومعنى الجبر أنه اذا كانت المعادلة فيها كسر وجب ان تجعله

صحيحاً فهذا هو الجبر ، أي جبر الكسر بجعله عدداً صحيحاً . ومعنى المقابلة ، أنه اذا كان في طرفي المعادلة أجناس متماثلة تنقص منها فيهما معاً بعدة واحدة ، ولما كان هذان يكثران في هذا العلم سمي بهما وان لم يكن ذلك الجبر للصحيح ولا المقابلة في الحذف حاصلة دائماً

(١٢)

(علم حساب الدرهم والدينار)

وتستخرج به المجهولات العددية التي تزيد عدتها على المعادلات الجبرية وتظهر فائدته فيما تكثر فيه الأجناس المعادلة وتحل به المسائل ذوات المجهولات الأربعة وليس بها معلوم .

(١٣)

(علم الجفر)

ويعرف به إستخراج المطالب المجهولة بتدبير الترتيب في حروف السؤال وتبديلها وإثبات جزء لكل حرف من حروف التهجي وإثبات صفحات لكل جزء وإثبات بيوت لكل صفحة وإثبات حروف لكل بيت (وقيل في تعريفه) أنه علم يبحث فيه عن الحروف وعن أجزائها التي هي حروف ايضاً من حيث دلالتها على الحوادث المخزونة في كنوز الحروف بأقتضاء الحكمة الأهية (وموضوعه) الحرف من حيث أنه مستقل بالدلالة ، ولأستخراج المجهولات في علم الجفر طرق كثيرة أطولها (قاعدة النسبة بين الحرفين

والمداخل الأربعة) ولابد فيها من تعيين الحروف الدورية وحروف القوى ثم تحصيل حروف المستحصلة بقاعدة الطالب والمطلوب في الحروف أو بقاعدة مراتب العناصر فيها وفي بعض الطرق الجفرية تستحصل حروف المستحصلة بقاعدة التحصيص (وهو قسم من التكسير) وبقواعد الترفع والترقي والتنزل والتساوي .

(١٤)

(علم الرمل)

« وهو علم معرفة طرق الاستدلال على الوقائع من خير أو شر بأشكال مخصوصة » والغرض منه إستخراج المطالب المجهولة بالأشكال الرملية وهي ستة عشر شكلا توضع في ستة عشر بيتاً ، وتسمى أربعة منها (الأمهات) ثم أربعة أخرى (البنات) ثم أربعة (المولدات) والأربعة الأخيرة (الشواهد) أو (الزوائد) ، ويتألف كل شكل اما من أربع نقاط على هذه الصورة (⁘) أو من أربعة خطوط أفقية على هذه الصورة (☰) أو منهما على هذه الصورة (☲) مثلا ، ويسمون النقطة فرداً والخط زوجاً باعتبار وصله بين نقطتين ، ولعنوان الفرد والزوج اعتبروا هذا العلم من فروع الحساب ، ولولاه لكان الأنسب من حيث النقطة والخط ان يعتبر من فروع علم الهندسة .

(١٥)
(علم حساب الخطأين)

و يعرف فيه إستخراج المجهولات العددية من وقوع خطأين ما لم يكن فيهما ضرب مجهول فى مجهول ، أو قسمة مجهول على مجهول ، أو أخذ جذر أو ضلع .

(١٦)
(علم حساب التحليل والتعاكس)

و يبحث فيه عن إستخراج المجهولات العددية بالعمل بعكس ما اعطاه السائل ، فأن ضعف فنصف ، اوزاد فانقص ، او ضرب فاقسم ، او جذر فربع ، مبتدئاً من آخر السؤال ليخرج الجواب

(١٧)
(علم حساب الأربعة المتناسبة)

و يعرف منه إستخراج المجهولات العددية اذا امكن جعلها في أربعة اعداد متناسبة ، وهي ما نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثالثها الى رابعها ، و يلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين ، حيثما يردن عليه ، فاذا جهل احد الطرفين فاقسم مسطح الوسطين على الطرف المعلوم فالخارج هو المطلوب ، واذا جهل احد الوسطين فاقسم مسطح الطرفين على الوسط المعلوم فالخارج هو المطلوب ، وهذا علم عظيم النفع لأن السؤال فيه يتعلق بالمعاملات ايضاً كما يتعلق بالزيادة والنقصان .

(١٨)

(علم حساب الجمع والتفريق الهندي)

وهو نوع من الحساب للهنود الأقدمين

(١٩)

(علم الملاعب)

وتعرف فيه أوضاع وضعها بعض الفلاسفة ، لتصفية الذهن وتقوية الفكر وتزييد العقل التجريبي .

التقسيم (يه)

العلوم الفرعية لعلم الهيئة عشرة

(١)

(علم الأزياج)

وتعرف فيه مقادير السيارات وأبعادها ومواضعها وحركاتها واوضاعها والنظرات بينها ومقادير الثوابت وصورها واحوالها ، (والأزياج) جداول تعرف منها حركات الكواكب والمشهور منها (١) زيج الحكيم « أبرجس » (٢) زيج الحكيم (مالاوش) (٣) زيج « بطلميوس » (٤) الزيج المأموني (٥) الزيج الحاكمي (٦) زيج الحكيم « ابن أعلم » (٧) الزيج الشاهي (٨) الزيج العلائي (٩) الزيج الخاني لفيلسوف الأسلام « نصير

الدين الطوسي » (١٠) زيج الأدوار (١١) زيج (الغ بيك)، ومن كتبها المشهورة (المجسطي)، ومؤلفات « ابي المعشر » وضعها بأمر الخليفة الرشيد العباسي، ومؤلفات الحكيم « كوشيار الجيلي »، ومؤلفات الحكيم « ماشاء الله » المصري، ومؤلفات « ابي الحسن الصوفي »، « وقانون المسعودي » لأبي ريحان .

(٢)

(علم الارصاد)

وهو علم يتوصل به الى معرفة مقادير حركات الأجرام الفلكية بالآلات الرصدية، (وفائدته) اتقان علم الهيئة واكماله، ومن أقسامه معرفة طريقة صنع آلات الرصد .

(٣)

(علم الأصطرلاب)

ويقال له (علم تسطيح الكرة) و « الأصطرلاب » آلة مشتملة على أجزاء وصفحات وأرقام، ويتحرك بعض اجزائها على انحاء خاصة واطوار منضبطة لقياس أبعاد الكواكب، ويستعلم من ذلك المطالب الفلكية وبعض الأحوال العلوية، ويستنتج من ذلك بعض الأمور السفلية، و (قيل) في وجه التسمية ان (الأصطر) في اللغة اليونانية معناه « الميزان » و « لاب » بمعنى « الشمس » اوالنجم و « قيل » أن « لاب » ابن ادريس (ع)، وينقسم الأصطرلاب

بحسب الجنس الى التـام ، والنصفي ، والخمسي ، والسدسي ، والتسعي ؛ والعشري ، وتختلف فيها الأعداد المسجلة بين المقنطرات ففي الأول يبلغ التسعين وفى الثاني (٤٥) وفى الثالث (٣٠) وفى الرابع (٢٨) وفى الخامس (٢٥) وفي السادس (١٠) وفي السابع (٩) .

(٤)

علم الربع المجيب

و يقال له (علم القوس والجيب) (والربع المجيب) شكل بسيط مستو يحيط به ربع الدائرة ونصفا قطرها ، و يعتبر (أحدهما) خط المشرق والمغرب و يسمونه (الجيب التام) و (الآخر) خط نصف النهار أوخط وسط السماء و يسمونه « الجيب الأعظم » و يسمون هذا القوس « قوس الأرتفاع »

(٥)

علم الزائجـة

وتعرف فيـه كيفية وضع جدولهـا واستخراج الطوالع والمطالع والأوتاد والغوارب لمعرفة الحوادث .

(٦)

علم الأرقام

وفيه تعرف أرقام الأزياج والأصطرلاب والتقاويم التي توضع لمعرفة مقادير حركات الكواكب ونظراتها وتحرير كمية ما تعطيه من حيث الزمان والمكان ، و بيان حوادث السنة وتسجيل الأحكام

المستخرجة من زائجة طالع السنة ، و بعض المتأخرين أفردوا معرفة التقاويم بالتدوين .

(٧)

علم الآلات الظلية

وهو علم يتعلق بالأشعة ، و يعرف فيه ظلال المقاييس واحوالها وتقدير حصص الأزمنة والأرتفاعات بها .

(٨)

علم المواقيت

و يعرف فيه أوضاع الأزمنة في مختلف البلدان والفصول ومقادير الأرتفاعات حسب إنحراف البلاد بعضها عن بعض و إختلاف سموتها

(٩)

علم صور الكواكب

وتعرف فيه احوال الكواكب من حيث مواضعها واوضاعها واشكالها منفردة ومجتمعة من حيث القرب والبعد ؛ و كان تفوق العرب فى هذا العلم ناشئاً من مسيس الحاجة بهم الى السير في البيداء ليلا ، « وقيل » أنه من وضعهم ،

(١٠)

علم المسالك والممالك

وتعرف فيه أحوال البلاد والبقاع من حيث الطول والعرض ، وسائر

الوجوه المميزة ،

التقسيم (يو)

فروع علم الهيئة من العلوم المتوسطات ثمانية

تعرف في العلوم المتوسطات أمور يتوقف عليها إكمال العلوم الرياضية والتبحر فيها ، وسميت بالمتوسطات لتوسطها في الترتيب التعليمي بين أصول الهندسة « لأقليدس » والمجسطي « لبطلميوس » وهذه العلوم مسجلة في تسعة عشر كتاباً أسموها « المتوسطات » وحررها الفيلسوف الأكبر « الخواجة نصير الدين محمد الطوسي » في عدة مؤلفات ، تعتبر كتباً دراسية ، ولعلم الهيئة منها فروع ثمانية :

(١) ظاهرات الفلك (٢) المطالع (٣) الطلوع والغروب (٤) علم (الأكر) ويبحث فيه عن الأحوال العارضة للكرة (أي الجسم الذي يحيط به سطح واحد مستدير) عنصرياً كان أو فلكياً ، متحركاً كان أو ساكناً ؛ ولكن موضوع (أكراوطولوقس) خاصة هو الكرة المتحركة ، (٥) مباحث الكرة المتحركة (٦) مباحث المساكن (٧) الأيام والليالي (٨) بيان جرم النيرين ،

التقسيم (يز)

العلوم الفرعية لعلم الهندسة ستة عشر علماً

(١)

(علم جر الأثقال)

وتعرف فيه كيفية صنع الآلات المخصوصة لنقل الأجسام الثقيلة بقوة يسيرة ، وقد برهن فيه على إمكان نقل مأة الف رطل بقوة خمسمأة رطل ،

(٢)

(علم المناظر)

وهو علم يتعلق بالنظر في المواد اللطيفة لأصلاح البصر من غير إلتفات الى الأشعة ، وتعرف فيه أحوال الباصرة والمبصرات واختلافها فى كمياتها باعتبار قربها و بعدها عن الناظر واختلاف أشكالها وأوضاعها وحال ما يتوسط بين الناظر والمبصرات وعلل ذلك ،

(٣)

(علم المرايا)

وهو علم يتعلق بأحوال الأشعة من حيث الأنعكاس للوصول الى إرتسام شيء في شيء ، وتعرف فيه احوال الخطوط الشعاعية المنعكسة والمنكسرة ومواقعها وزواياها ومراجعها ، وكيفية صنع المرايا المحرقة

بأنعكاس أشعة الشمس عنهـا بتدبير سطوحها المقعرة والمحدبة وكيفية المحاذات ،

(٤)

(علم المساحة)

وتعرف فيه كيفية إستخراج المقادير المجهولة بآلات معينة وتعديل الخطوط والمقادير ويستعمل فيه ما في الكم المتصل القار من أمثال الواحد الخطي او أبعاضه او كليهما ان كان خطاً أو أمثال مربعه كذلك ان كان سطحاً أو أمثال مكعبه كذلك ان كان جسماً

(٥)

(علم استنباط المياه)

ويعرف منه كيفية إستخراج المياه والمايعات الكامنة تحت الأرض واظهارها

(٦)

(علم مراكز الأثقال)

وهو يبحث عن معرفة مركز ثقل الجسم المحمول (ومركز الثقل) حد في الجسم يتعادل بالنسبة الى الحامل ،

(٧)

(علم نقل المياه)

وتعرف فيه كيفية شق الأنهار وسدها وإحداث القنوات

(٨)
(علم المعاقد)

وقد يقال له (علم عقود الأبنيـة) وتعرف فيـه كيفية إقامة الأبنية وأوضاعها وإحداث المدن ؛

(٩)
(علم الآلات الحربية)

وهو علم الأحتيال على بلوغ المآرب من طريق القهر والغلبة ، وتعرف فيه كيفية ايجاد الأدوات الحربية وإختراع الآلات التي بها يحرز النصر فى الحروب .

(١٠)
(علم المزاول)

ويقال له (علم البنكامات) وتعرف فيـه كيفية صنع الآلات المقدرة للزمان ، ومن نتائج هذا العـلم ما ذكره « سيديو » الفرنسي في كتابه « تاريخ العرب » (ص ٢١٤) :

أن في زمن الفاطميين في مصر نبغ في سائر العلوم « ابو الحسن عباس ابن ابي سعيد عبد الرحمن ابن احمد المشهور (بابن يونس بن عبـد الأعلى) فاخترع رقاص الساعة (الدقاق) ثم مات سنة (١٠٠٧) ميلادية أي قبل ولادة « غاليليو » الذي ينسب اليـه كشف ناموس هزات الرقاص بستة قرون . وقال الأستاذ الأمريكي

« درببر » في كتابه (المنازعة بين العلم والدين) : الفلكيون من العرب قد اهتموا ايضاً بتحسين آلات الأرصاد وتهذيبها ، وبحساب الأزمنة بالساعات المختلفة الأشكال والساعات المائية ، والسطوح المدرجة الشمسية ، وهم اول من استعمل البندول (الرقاص) لهذا الغرض ، اهـ

(١١)

علم الآلات الروحانية

وفيه تعرف كيفية ايجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء ، « وفائدته » ترويض النفس بغرائب هذه الآلات كالسرج القطارة وقد حى العدل والجور ، وسماه « الخوارزمي » (جام العدل) (١)

(١) وقال في وصفه : إناء يعمل ويركب فيه أنبوبة وتكون العليا مثقوبة وأسفل الأناء مثقوب ، فان كان ما فيه من المايع دون رأس الأنبوبة السفلى ثبت واذا على إنصب المايع من الثقب الذي في أسفل الأناء ولم يبق منه الا مقدار ما يبقى من الأنبوبة اهـ ، وقال غيره : إناء يعمل ويركب فيه أنبوبة يلصق احد جانبيها بأسفل الأناء ويكون جانبها الآخر الى أعلاه ثم تركب أنبوبة اخرى بمثابة غمد يحيط بالأولى ويسد جانبها الذي يلي الفوق ويفتح جانبها الذي في قرب من أسفل الأناء فان كان ما فيه من الماء دون رأس الأنبوبة الأولى ثبت واذا زيد فيه مقدار مثقال في الأنبوبة الثانية إنصب الماء من

(١٢)

علم الأوزان والموازين

ويبحث فيه عن تعديل ما تعرف به المقادير

١٣ — علم إحداث الحصون

١٤ — علم صناعة التصوير

١٥ — علم الحيل المتحركة

١٦ — علم المثلثات

الأنبوبة الأولى ويجذب بعضه بعضاً حتى لا يبقى في الأناء شيء اهـ

(ومن هذه الآلات) إبريق يعمل ويركب عليه صحيفة ملصقة به ويجعل في داخله أنبوبة مسدودة الجانبين ملصقة بالصحيفة ثم تثقب الصحيفة من وسطها وتدخل من الثقب أنبوبة أخرى لها منفذ الى أسفله وتتصل من الجانب الأعلى بالأنبوبة الأولى ثم تركب عليها أنبوبة وسيعة أخرى لا يزيد طولها على نصف طول الأنبوبة الأولى فاذا صب فيه ماء يقبل مقداراً يسعه ما دام الصب مستمراً وان انقطع الصب في الأثناء ثم أعيد فلا يقبل بعد الانقطاع شيئاً أصلا ،

التقسيم (يح)

فروع علم الهندسة

من العلوم المتوسطات عشرة

(١) معرفة نسب المقادير (٢) تحرير المناظر (٣) تربيع الدائرة (٤) تحرير مباحث المفروضات (٥) تحرير مباحث المأخوذات (٦) تحرير مباحث الأشكال الكروية (٧) معرفة مساحة الشكل البسيط والكروي (٨) خواص الخطوط المتوازية وأعراضها الذاتية (٩) الكرة والأسطوانة وتكسير الدائرة (١٠) مباحث إنعكاس الأشعة وانعطافها .

الدرس الثاني

تعريف الفلسفة

(تمهيد) قال المعلم الثاني « أبو نصر الفارابي » إسم « الفلسفة » يوناني ، وهو دخيل في العربية ، وهو على مذهب لسانهم « فيلسوفيا » ، ومعناه « إيثار الحكمة » ، وهو في لسانهم مركب من « فيلا » و من (سوفيا) فقيلا الأيثار ، وسوفيا الحكمة :

و (الفيلسوف) مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم (فيلسوفوس) فان هذا التغيير هو تغيير كثير من الأشتقاقات عندهم

ومعناه (المؤثر للحكمة) ؛ والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل القصد من حياته وغرضه من عمره الحكمة . اهـ

وشاع إستعمال إسم (الفلسفة) منذ القرن السادس قبل المسيح (ع) ، واما قبل ذلك القرن فقد كان المتداول اسم (الحكمة) وهو كان يتناول كل مجهود عقلي في سبيل تقدم المعرفة الأنسانية بحقائق الأشياء الموجودة ، وكان العالم بعلم الحكمة يدعى بأسم الحكيم (سوفيست) الى ان قال « فيثاغورس » في القرن السادس ق م : لاحكيم الا الله وحده ؛ وانما الأنسان فيلسوف (فيلسوفوس) فحسب أي (محب الحكمة) ومنه أخذ إسم (الفلسفة) بمعنى (محبة الحكمة) وأطلقت على مناهج الحكماء فى العلوم العقلية تواضعاً منهم وتحذراً من الأرستوقراطية العقلية ، لأنها كالأرستوقراطية المالية لا تليق بمقام الحكماء والفلاسفة ، فراجت كلمة الفلسفة فى العلوم العقلية وراج استعمال كلمة الفيلسوف فى مكان كلمة الحكيم ، منذ القرن السادس الى عصر « سقراط » لأنه ايضاً أطلق على منهجه إسم (الفلسفة)

ولكن الفلسفة فقدت فى عصر « أفلاطون » مكانها المتواضع الذي تركها فيه (سقراط) و بدأت تصعد الى منزلة (الحكمة) فاصبحت كلمتا (الفلسفة) و « الحكمة » كالمترادفتين ، كما اصبحت كلمتا (الفيلسوف) و (الحكيم) كالمترادفتين ؛ ولكن كثر استعمال لفظ الحكمة فى العلوم الأكهية والروحية التجردية ، وكذلك كثر استعمال لفظ الفلسفة فى العلوم الطبيعية ، واستمر هذا

الترادف في الدور الأسلامي ، وجرت عادة فلاسفة الأسلام على إستعمالها كالمترادفين ، ولكنهم أكثروا من إستعمال كلمة « الحكمة » لكونها كلمة عربية مألوفة ، بخلاف إسم « الفلسفة » الذي هو دخيل في العربية ، ومتى أستعمل لفظ الفلسفة مطلقاً يراد بها « الفلسفة العامة » وإذا أريد بها واحد من أقسام الفلسفة وجب حينئذ تقييدها بما هو المراد فيقال « الفلسفة الأكهية » أو « الفلسفة الطبيعية » أو (فلسفة الأخلاق) مثلا .

ولا يخفى أن « الحكمة » المرادفة لكلمة « الفلسفة » يراد بها « علم الحكمة » الذي به تستكمل قوة العلم بالرياضيات والطبيعيات والأكهيات ؛ وقوة العمل بالأخلاق وتدبير المنزل وتدبير المدنية ؛ لامعنى نفس الحكمة التي هي كيفية نفسانية من أوصاف النفس الأنسانية

وبعد هذا التمهيد فاليك أشهر ما ذكر في تعريف الفلسفة .

(١)

تعريف الفلسفة المنسوب الى سقراط

أ — الفلسفة هي البحث العقلي عن حقائق الأشياء المؤدي الى الخير

ب — هي البحث عن الكائنات الطبيعية ، وجمال نظامها ، ومبادئها ، وعلتها الأولى

(٢)

تعريف الفلسفة المنسوب الى أفلاطون

أ — الفلسفة هي البحث عن حقائق الموجودات ونظامها الجميل لمعرفة المبدع الأول

ب — هي معرفة حقيقة الحقايق بالبحث عن سر التناسق العام في العالم الموجود

ج — هي علم له شرف الرئاسة على جميع العلوم وفيه تثبت مباديها

د — هي معرفة الحقيقة المطلقة بالبحث عن حقايق الأشياء

(٣)

تعريف الفلسفة المنسوب الى الفلاسفة الرواقيين

الفلسفة معرفة الأُلهيات والأنسانيات والحقائق الكونية .

(٤)

تعريف الفلسفة المنسوب الى المعلم الأول (أرسطاطاليس)

أ — الفلسفة هي العلم العام وفيه تعرف موضوعات العلوم كلها

ب — هي معرفة الكائنات وأسبابها ومبادئها الجوهرية وعلتها الأولى .

(٥)

تعريف الفلسفة المنسوب الى الفلاسفة (الأبيقورية)

أ — الفلسفة هي النشاط العلمي والعملي الذي يحقق السعادة في الحياة

ب — هي علم يقتدر به على العمل لأسعاد الأنسان في هذه الحياة

(٦)

تعريف الفلسفة المنسوب الى الفلاسفة الكلبيين

الفلسفة علم السعادة في الحياة والعمل لتحقيقها

(٧)

تعريف الفلسفة المنسوب الى الفلاسفة الأستوئيسيين

أ — الفلسفة هي السعي النظري الى النشاط العملي في الحياة

ب — الفلسفة هي فن تطبيق كل نافع في الحياة

(٨)

تعريف الفلسفة في العصر المسيحي

أ — الفلسفة تفسير الظواهر الطبيعية وخواص الأشياء بما لا يتنافى مع الوحي

ب — إيضاح أسرار الكائنات بما لا يتنافر مع الوحي

ج — هي المعرفة الدنيوية

(٩)

تعريف الفلسفة عند الفارابي

الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة

(١٠)

تعريف الفلسفة عند (إبن سينا)

أ — الحكمة إستكمال النفس الأنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الأنسانية

ب — . هي كمال نفس الأنسان بالتصورات الكاملة والتصديقات المطابقة في النظريات والعمليات (١)

ج — . هي أفضل علم بأفضل معلوم

د — . هي المعرفة التي هي أصح معرفة وأتقنها

ه — . هي العلم بالأسباب الأولى للكل

و — الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الأنسان تحصيل ما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه قبله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولا مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للغاية القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الأنسانية ،

(١١)

تعريف الفلسفة عند (إبن رشد)

الفلسفة هي النظر فى الموجودات من جهة دلالتها على الصانع

---

(١) : جعل إبن سينا نفس العمل في الحكمة العملية غاية للفلسفة

(١٢)

تعريف الفلسفة عند أصحاب إخوان الصفاء

الفلسفة أولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقايق الموجودات بحسب الطاقة البشرية وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم

(١٣)

تعريف الفلسفة عند صاحب المطالع

الفلسفة علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه فى نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية

(١٤)

تعريف الفلسفة عند الشريف الجرجاني

الحكمة الأتيان بالأفعال على ما ينبغي

(١٥)

تعريف الفلسفة عند (صدر المتألهين)

أ — الفلسفة إستكمال النفس الأنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الأنساني

ب — الحكمة نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري

(١٦)

تعريف الفلسفة عند الفيلسوف السبزواري

أ — الحكمة صيرورة الأنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني

ب — . هي علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هى عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية

(١٧)

تعريف الفلسفة عند قطب الفلاسفة

الحكمة خروج النفس الأنسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل (١)

(١٨)

تعريف الفلسفة عند شارح العرشيه

الحكمة إستكمال النفس الأنسانية بمعرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد

(١٩)

تعريف الفلسفة عند شارح الفصوص

الحكمة علم بجميع الأحوال التي موضوعاتها الحقائق الخارجية على

(١) اعترض على هذا التعريف شارح الفصوص بأنه تعريف لنفس الحكمة التي هي من الأوصاف النفسية لا لعلم الحكمة

وجه تكون تلك الحقائق عليه في حدود ذواتها بحيث لا يتصور فيه التغير بتبدل الأديان والأوضاع بمقدار تفي به الطاقة الأنسانية :

(٢٠)

تعريف الفلسفة عند (ديكارت)

أ — الفلسفة هي العلم العام لجميع العلوم :

ب — » هي معرفة العناصر الأساسية من كل علم :

ج — » هي معرفة الكائن الجدير بالكينونة :

(٢١)

تعريف الفلسفة عند (باكون)

الفلسفة هي المعرفة الأنسانية الناشئة عن العقل

(٢٢)

تعريف الفلسفة عند (هوم)

الفلسفة دراسة الطبيعة الأنسانية

(٢٣)

تعريف الفلسفة عند (جون كوك)

الفلسفة دراسة العقل البشري

(٢٤)

تعريف الفلسفة عند (كوندياك)

الفلسفة دراسة الأحسان الأنساني

(٢٥)

تعريف الفلسفة عند (كانت)

أ — الفلسفة علم القوانين التي تنكشف للباحث عنها أثناء قيامه بعملية نقد العقل :

ب — الفلسفة هي معرفة حقائق المعاني المدركة بالعقل :

ج — « هي ما يمكن أن يعرف وما يجب أن يعمل :

د — « هي المعرفة العقلية الناشئة من المعاني المدركة بالعقل

هـ — « هي علم العلوم : (وقد وافقه على هذا التعريف « فيتش »

(٢٦)

تعريف الفلسفة عند (فيشنه)

الفلسفة فن المعرفة

(٢٧)

تعريف الفلسفة عند (هيجل)

الفلسفة معرفة الحقائق الثابتة

(٢٨)

تعريف الفلسفة عند فلاسفة الغرب في العصر الحاضر

الفلسفة معرفة المبادئ الأولى

ولا يخفى أن بعضاً من هذه التعاريف يناسب الفلسفة النظرية فحسب ، و بعضاً آخر يناسب الفلسفة العملية فقط ، و بعضها يناسب الفلسفة الأولى من بعض نواحيها ،

والأولى تعريف الفلسفة بأنها :

علم يبحث فيه عن أحوال حقائق الموجودات ومبادئها لأستكمال النفس الأنسانية فى جانبي العلم والعمل بقدر الطاقة الأنسانية :

الدرس الثالث

موضوع الفلسفة

(أ) إن الفلاسفة لما حاولوا معرفة حقائق الأشياء وأحوالها بقدر الطاقة البشرية و كانت تلك الأحوال والحقائق متكثرة وكانت معرفتها متعسرة ، تصدى الأوائل لضبطها وتسهيل تعليمها فوضعوا حقائق الأشياء أنواعاً وأجناساً وغيرها ، كالأنسان ، والحيوان ، والوجود ، وبحثوا عن أحوالها المختصة وأثبتوها بالأدلة والبراهين القاطعة فحصلت لهم قضايا مكتسبة محمولاتها أعراض ذاتية لتلك الحقائق ، سموها بالمسائل ، وأفردوا الأحوال الذاتية المتعلقة بواحد من تلك الأشياء ودونوها على حدة وعدوا مجموعها علماً واحداً خاصاً يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم ، نظراً الى ما لتلك الطائفة من المسائل والأحوال — على كثرتها و إختلاف محمولاتها — من الأتحاد من جهة الأشتراك فى ذلك الشيء الذي سموه موضوعاً لذلك العلم ، لأن

موضوعات مسائل العلم راجعة إليه لوجوب أن يكون موضوع كل مسألة من مسائل العلم إما نفس موضوع العلم أو جزءاً له أو نوعاً منه أو عرضاً ذاتياً له ،

فصارت كل طائفة من الأحوال والمسائل بسبب تشاركها في الموضوع العام علماً منفرداً ممتازاً في نفسه عن طائفة أخرى متشاركة في موضوع آخر مغاير لموضوع العلم لأول بالذات أو بالاعتبار ، فتمايزت العلوم في أنفسها بموضوعاتها تمايزاً أصلياً وأولياً ، وهذا التمايز مما لا بد منه ، مع جواز إمتياز العلوم بشيء آخر من جهات الوحدة في تلك الأحوال والمسائل ، لأن مسائل العلم قد تتحد من جهة أخرى غير الموضوع كالغاية ، والمنفعة ، والشرف ، والمرتبة والواضع ، ويؤخذ لتلك المسائل من بعض تلك الجهات تعريف يفيد تصورها إجمالا ومن حيث أن لها وحدة ، فيكون ذلك التعريف حداً للعلم إن دل على حقيقة ذلك المركب الاعتباري كما يقال : هو علم يبحث فيه عن كذا ... أو علم بقواعد كذا ... ، وإن لم يدل على حقيقته فرسم كما يقال : هو علم يقتدر به على كذا ... ، أو علم يحترز به عن كذا ... أو علم يكون آلة لكذا ... ، ولكن التمايز الذي يحصل بهذه الجهات تمايز عرضي وثانوي لأن موضوع العلم هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظراً الى ذات المسائل وأما جهات الوحدة المذكورات فهي بمثابة الآثار والمعلولات لوحدة الموضوع ، ولهذا قالوا : تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وتمايز الموضوعات باختلاف الحيثيات

جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها أيضاً بحسب الموضوع وقالوا :
موضوع أحد العلمين إن كان مبايناً لموضوع الآخر من كل وجه
العلمان متباينان على الأطلاق كعلم النحو وعلم المنطق ، وإن كان
وضوع أحد العلمين أعم من موضوع الآخر فالعلمان متداخلان
ة فيه العلم الأعم والعلم الطبيعي ، وإن كان موضوع العلمين شيئاً
زت أحداً بالذات ومتغايراً بالأعتبار كعلمي الصرف والنحو ، أو كانا
لا بشيئين متشاركين في جنس فالعلمان متناسبان كالحساب والهندسة ،
لك أن العدد والمقدار وإن كانا متشاركين في الكم ولكن البحث في
غير الحساب من عوارض العدد من حيث هو عدد لا من حيث هو كم
لك البحث في الهندسة عن عوارض المقدار من حيث هو مقدار لا من
يث هو كم ،

لك وأطبقوا على إمتناع أن يكون شيء واحد موضوعاً لعلمين من غير
إعتبار تغاير ما بأن يؤخذ ذلك الشيء موضوعاً في أحد العلمين مطلقاً
ثم يؤخذ موضوعاً للآخر مقيداً بقيد ، أو يؤخذ ذلك الشيء في كل واحد
من العلمين مقيداً بقيد خاص وحكموا بأمتناع أن يكون موضوع علم
واحد شيئين من غير إعتبار إتحادهما في جنس أو جامع يكون البحث
ائل عنهما بحسبه ،

ات ثم لا يخفى أن هذا أمر إستحسنوه في التعليم والتعلم لأجل التسهيل
بن والا فلا مانع عقلياً من أن تعد كل مسألة علماً عليحدة ، ولا من أن
ت تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في الموضوع علماً يفرد بالتدوين

لكونها متشاركة في أنها أحكام بأمور على أمور أخرى

(ب) من مقدمات الشروع في العلم معرفة موضوعه لما تقدم من أن تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها ، ولمعرفة موضوع العلم أربع صور (الأولى) تصور الموضوع من حيث ذاته ؛ (الثانية) التصديق بوجوده ، (الثالثة) تصور الموضوع من حيث وصف موضوعيته ، (الرابعة) التصديق بموضوعيته للعلم ، والصورة (الأولى) من المبادي التصورية للعلم ، و (الثانية) جزء من العلم ، و (الثالثة) من المبادي للصورة الرابعة ؛ وأما الصورة (الرابعة) فانما هي من مقدمات الشروع في العلم ، ومن الواضح أن التصديق بأن شيئا معينا موضوع العلم المعين يتوقف على تصور مفهوم (موضوع العلم) الذي وقع محمولا في هذه القضية ، ولذلك وجب تصدير البحث عن موضوع العلم بتعريف موضوع كل علم بصورة عامة ، ولهذا قالوا : موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية :

(العرض الذاتي)

ومرادهم من العرض هو المحمول على الشيء الخارج عن ذاته ، وفسروا العرض الذاتي بأنه : الخارج الذي يلحق الشيء و يعرضه لذاته أو لأمر يساويه عروضاً أولياً :

وهذا إصطلاح للفلاسفة أرادوا به أن يكون العرض عارضاً للشيء حقيقتاً و بلا واسطة في العروض التي يعرضها العارض اولا و يعرض

لذلك الشيء ثانيا و بواسطتها ، لا على أن هناك عروضين بل عروض واحد منسوب الى الواسطة أولا و بالذات والى ذي الواسطة ثانيا و بالعرض ومن البدهي أن هذه الحالة انما توجد فيما إذا كان للواسطة في العروض وجود مغاير لوجود ذلك الشيء المعروض بأن يكونا موجودين بوجودين ، سواء كانا متغايرين في الوضع (الأشارة الحسية) كما في حركة السفينة الواسطة لحركة جالسها ، أو متحدين في الوضع كسواد اللون الأسود الواسطة لأتصاف الجسم الأسود بالسواد ،

وأما اذا كانت الواسطة متحدة الوجود مع ذي الواسطة ولو في حين إعتباره لا بشرط بأن كانا موجودين بوجود واحد ، كالفصل والجنس فى التحصل و كالوجود والماهية في التحقق مثلا فهذا القسم من الواسطة فى العروض يشابه الواسطة في الثبوت (١) في أنها لا تمنع

(١) المراد بالواسطة في الثبوت في قبال الواسطة في العروض : الواسطة التي تكون منشأ لأتصاف ذي الواسطة بالعرض إتصافاً ذاتياً بحيث لا يصح سلبه عنه سواء كانت نفس الواسطة متصفة به كوساطة النار لحرارة الماء أو لم تكن كوساطة الشمس لأسوداد وجه الأنسان مثلا ، وقد تستعمل الواسطة في الثبوت في قبال الواسطة في الأثبات فيراد بها : الواسطة التي تكون علة للنسبة الأيجابية أو السلبية المطلوبة في النتيجة في الواقع ونفس الأمر ،

و يراد بالواسطة في الأثبات : الواسطة التي تكون علة لحصول العلم بتلك النسبة ، سواء كان مطابقاً للواقع أو لم تكن :

من أن يكون عروض العرض لذي الواسطة عروضاً أولياً فيكون العارض بهذه الواسطة عرضاً ذاتياً لذي الواسطة ، لأن هذا العارض انما يعرض المعروض لأمر مساو له في التحقق والوجود والصدق فيكون عرضاً ذاتياً للمعروض ؛ هذا إذا كان العارض من عوارض الوجود للمعروض ، وأما إذا كان العارض من عوارض الماهية للمعروض فالمراد بالواسط المساوي حينئذ الواسطة التي كان مفهومها مساوياً لمفهوم ذي الواسطة في الحيثية وكانت الأثنينية والتعدد بمجرد المفهوم وحينئذ يكون العارض بتوسط هذه الواسطة عرضاً ذاتياً لذي الواسطة كمفهومي الوحدة والوجود فاذا عرض عدم القسمة مثلا للوجود لأجل الوحدة كان عرضاً ذاتياً له وكذلك اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجل التشخص ، ولا يجدى في عوارض الماهية تساوي الواسطة مع ذيها في التحقق والوجود والصدق من دون تساويهما في الحيثية فان إنتفى التساوي في الحيثية وإختص كل من المفهومين بحيثية تقييدية إنضمامية غير الحيثية التقييدية الأنضمامية التي للآخر كان العارض بهذه الواسطة عرضاً غريباً لذي الواسطة لا عرضاً ذاتياً ، حتى مع مساواتهما في الصدق والوجود ؛

وأما ما يعرض الشيء لأمر أعم منه فليس عرضاً ذاتياً لذلك الشيء ولا يبحث عنه في العلم الذي دون لذلك الشيء ، لأن الأعراض اللاحقة لموضوع العلم بواسطة الأعم تعم الموضوع وغيره ، وهذا ظاهر فلا تكون هذه الأعراض آثاراً مطلوبة لذلك الموضوع ، وذلك لأن

كل شيء له إستعداد مخصوص به فهو بذلك الأستعداد طالب لآثار وأعراض معينة هي المسماة بالآثار المطلوبة لذلك الشيء ولا شك أنها تكون مخصوصة به لا عامة شاملة له ولغيره ، والمبحوث عنه في العلم هو الآثار المطلوبة لموضوعه ، إذ المقصود فيه معرفة حال الموضوع كالأنسان مثلا من حيث هو إنسان والعرض اللاحق للأنسان بتوسط جزئه الأعم كالحيوان ليس من أحوال الأنسان وأحكامه بل هو من أحوال الحيوان ، فلا يبحث عنه في علم الأنسان بل يبحث عنه في علم الحيوان اذا دون له علم ، ويلزم من البحث عنه في كلا العلمين إختلاط مسائل العلم الأعلى بمسائل العلم الأدنى اذا كان ذلك الأعم موضوعا لعلم كما في الكرة مطلقاً المتخذة موضوعا في « علم الأكر » والكرة المتحركة دائما المأخوذة موضوعا في « علم الكرة المتحركة » وفي « أكرا وطولوقس » ،

وأما العارض اللاحق للشيء بواسطة أمر أخص فهو على قسمين (الأول) أن يكون ذلك الشيء الأعم مفتقراً في لحوق العرض له الى أن يصير نوعاً متهيئاً لقبول ذلك العرض وحينئذ لا بد من أن يكون المتوسط الأخص نوعاً لذلك الأعم فهذا العرض يكون غريباً للأعم وذاتياً لذلك النوع كالتعجب العارض للحيوان بواسطة الأنسان والسر في ذلك أن هذا الأخص يكون واسطة في عروضه للأعم

(والثاني) أن لا يفتقر الأعم في لحوق ذلك العرض له الى أن يصير نوعاً قبل لحوقه ، فهذا العرض ذاتي لذلك الأعم وأن صار الأعم

نوعاً بلحوق ذلك العرض أو بلحوق تلك الواسطة الأخص كالأحوال التي تعرض الجنس بواسطة الفصل المقسم له لأنها تعرض لذات الأعم بما هو أعم ؛ فلا يجب كون العرض الذاتي مساوياً لما هو عرض ذاتي له بل قد يكون العرض الذاتي أخص من معروضه كالفصول الذاتية فانها أعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع أنها أخص منه نعم لا يجوز أن يكون العرض الذاتي أعم من معروضه لما تقدم آنفاً ؛

تفسير البحث عن الأعراض الذاتية

الضابط فيما يعرض الشيء لأمر أخص أن الأخص إن كان واسطة في العروض ومتغايرة الوجود مع ذيها فالعرض يكون غريباً للأعم وإن كان الأخص واسطة في الثبوت لا في العروض فالعرض ذاتي للأعم سواء كانت نوعاً للأعم أو فصلا مقسماً له ، ولذلك صرحت الفلاسفة بأن المراد من البحث عن أعراض الموضوع الذاتية حمل تلك الأعراض على موضوع العلم أو على أنواعه أو على أعراضه الذاتية أو على أنواع أعراضه الذاتية ، فهي من حيث يقع البحث فيها تسمى (مباحث) ومن حيث يسأل عنها تسمى « مسائل » ومن حيث يطلب حصولها تسمى (مطالب) ومن حيث تستخرج من البراهين تسمى « نتائج » فالمسمى واحد وان إختلفت العبارات بحسب إختلاف الأعتبارات

(ج)

(١) موضوع الفلسفة عند سقراط : الصلات والروابط الكلية بين الأشياء .

(٢) موضوع الفلسفة عند أفلاطون : جواهر الأشياء ، (و بعبارة أخرى) هو الكائن الحقيقي في كل شيء .

(٣) موضوع الفلسفة عند أرسطاطاليس : هو الموجود الأساسي من حيث هو موجود ، وهذا الموجود الأساسي هو جوهر الحقيقة المطلقة فى كل كائن .

(٤) موضوع الفلسفة عند الفارابي : الموجودات بما هي موجودة

(٥) موضوع الفلسفة عند إبن سينا : الموجود من حيث هو موجود

(٦) موضوع الفلسفة عند صدر الفلاسفة : حقائق الموجودات

(٧) موضوع الفلسفة عند الفيلسوف السبزواري : الموجود المطلق و بعبارة أخرى : الموجود المرسل الغير المقيد بخصوصية .

(٨) موضوع الفلسفة عند شارح الفصوص : الحقائق الخارجية

(٩) موضوع الفلسفة عند صاحب المطالع : أعيان الموجودات

(١٠) قال بعض فلاسفة الأسلام : موضوع الفلسفة ليس شيئاً واحداً وهو الموجود مطلقاً ، أو الموجود الخارجي ، والا لم يجز أن يبحث عن الأحوال المختصة بأنواعها ، بل موضوعها : أشياء متعددة متشاركة في أمر عرضي هو الوجود المطلق أو الخارجي .

(١١) موضوع الفلسفة عند « باكون » : هو كل ما
لأن يكون موضوعاً للقوة الناطقة في النفس البشرية ، أو للعقل الذي هو
الذاكرة والمخيلة .

(١٢) موضوع الفلسفة عند « كانت » : هو الأنا
هو أساس كل كائن ومبدأ كل حقيقة والإنسان الذي هو أشر
الكائنات الأرضية .

(١٣) موضوع الفلسفة عند « جون لوك » : الحوادث التجر

(١٤) موضوع الفلسفة عند بعضهم : الحقيقة المطلقة ، أو الحق
من حيث هي .

(١٥) قال الأستاذ « جوفروا » في الأمازيج الجديد
الفلسفة علم لم يحدد موضوعه .

ولا يخفى أن من جعل موضوع الفلسفة : أعيان الموجودات
أو حقائقها الخارجية ، لاحظ أن كمال النفس الإنسانية إنما هو إدرا
الواجب (تعالى شأنه) والأمور المستندة إليه في سلسلة العلية بحس
الوجود الأصلي (أي الخارجي) ، ولا كمال لها معتداً به في إدرا
أحوال المعدومات ، واذا وقع بحث عن المعدومات في الفلسفة كا
على سبيل التبعية دون الأصالة ؛ والبحث فيها عن الوجود الذهن
إستطرادي ، أو من حيث أنه نوع آخر من الوجود للأعيان

وقد إستغنى عن هذه التمحلات من جعل موضوعها : الموجود
أو الموجودات ، و (الأولى) أن يقال : موضوع الفلسفة الموجودات

المندرجة تحت عنوان مطلق الوجود ، (١)

الفلسفة الأولى

(تمهيد)

إبتدأ المعلم الأول « أرسطاطاليس » في تعليمه بالفلسفة الطبيعية لأنها أقدم الأشياء بالقياس إلينا ، وختم بالفلسفة الأولى ، متدرجاً في التعليم من مبادئ المحسات الى المحسات ومنها الى المعقولات ، وتبعه الأقدمون من فلاسفة الأسلام ، وهذا الوضع يلائم الدراسة الأبتدائية ، وأما غيرها (كهذه الدروس) فالأنسب لها منهاج المتأخرين من الفلاسفة المسلمين الذين أبتدأوا في التعليم والتأليف بالفلسفة الأولى ، لأنها علم ما قبل الطبيعة وتبحث عن أقدم الأشياء في الوجود بالقياس الى نفس الأمر ، وختموا بالفلسفة الطبيعية ، ليوافق الوضع الطبع ، ومباحث الفلسفة الأولى الأصلية أربعة حسبما تقدم ذكره

(١) ليس الأطلاق قيداً لمطلق الوجود وانما هو قيد لقسمه الذي هو الوجود المطلق ، وهذا نظير مطلق المفعول في علم النحو الذي هو المقسم للمفاعيل الخمسة التي منها المفعول المطلق ، وهذه العبارة تتضمن اعتراضاً على من جعل موضوعها (الوجود المطلق) فان لازمه أن لا يجوز البحث في الفلسفة عن الأحوال المختصة بأنواعه ، ويجب حينئذ أن تقيد الأحوال المشتركة بقيود مخصصة لها بكل فرد فرد من الموجودات لكي لا تكون من الأعراض العامة الغريبة .

في الدرس الأول في التقسيم (يا)

المبحث الأول

الأمور العامة

وهي نعوت كلية تعرض الموجود بما هو موجود من غير أن يتخصص بكونه طبيعياً أو تعليمياً وتعم جميع الموجودات أو أكثرها ، كالوجود ، والوحدة ، والعلية ، والشيئية ، والأمكان ، وأمثالها ، ويتوقف على معرفتها إثبات سائر مباحث الفلسفة ، ولأجل ذلك قدموها على كلها في الترتيب ،

الدرس الرابع

الوجود وما يرادفه في سائر اللغات

(أ) إشتهر عند الفلاسفة أن : كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود : ومعناه أن للعقل أن يحلل كل ممكن موجود في الخارج الى ماهية ووجود عارض عليها في الذهن ومتحد معها في الخارج ، وذلك لأن العقل يحكم بأن كل ممكن معلول لعلة ، وأن المعلول لا يمكن أن يكون مكافئاً لعلته في درجة الوجود لوجوب أن تكون علته أكمل وجوداً منه ، فالعقل يحلل كل معلول الى حيثيتين (الأولى) حيثية الوجود و (الثانية) حيثية نقصه في درجة الوجود بالنسبة الى علته ، وهذه الحيثية الثانية هي التي يعبر عنها بلفظ (الماهية) وهي حد الوجود ،

وهذه الحدود للوجودات الأمكانية (أعني حيثيات النقص فى درجة الوجود) المعبر عنها بالماهيات هي مثار الأختلاف في الموجودات الأمكانية ، حسب تفاوت النقص فيها ، فان هذا النقص في وجود (العقول) المجردة عن عنصر المادة في ذواتها والمستغنية عنها في أفعالها أقل من النقص في وجود (النفوس) المجردة عن المادة في ذواتها والمحتاجة إليها في أفعالها ، والنقص في وجود النفوس المجردة أقل من النقص في وجود الكائنات المادية وهو أقل من النقص في وجود عنصر المادة ، وهذا الأختلاف في الموجودات الناشئ من ماهياتها (أي حدود وجوداتها ودرجات نقصها) هو منشأ إختلاف آثارها ، وكلما زاد النقص الوجودي في المعلول قلت آثاره ، إذ الآثار تترتب على الوجود المحدود ، فلو إنتفى الحد إنتفى الوجود المحدود به فتنتفي الآثار ، ولذلك نسبت الآثار الى الماهيات ، ونسب ترتبها عليها وتحققها الى الوجود ، ومن هذه الآثار الشاملة ينتزع العقل العناوين التي تكون عناصر مفهوم جامع والتي يجاب بها عن السؤال (بما هو) عن ذلك الممكن الموجود ، فاذا وجد العقل في الكائن آثار الجوهر والنمو والأحساس والحركة الأرادية مثلا يأخذ منها هذه العناوين : جوهر ، نام ، حساس ، متحرك بالأرادة ، ويجعلها عناصر لمفهوم الحيوان فيجيب بها عن هذا السؤال : الحيوان ماهو ،

ولهذا قالوا : الماهية مفهوم اللفظ الذي يقع جواباً عن السؤال عن الشيء (بما هو) فاذا قيل الأنسان ماهو ، وأجيب عنه بحيوان

ناطق ، فمدلول حيوان ناطق ماهية الأنسان ،

(وأما وجود الماهية في الخارج) فهو تحقق الماهية وكونها بحيث تترتب عليها آثارها الخارجية ، فوجود الأنسان مثلا في الخارج كونه بحيث تظهر منه آثار الحياة والنطق ،

وغير خفي أن هذا التفصيل مخصوص بوجود الممكن (وأما الوجود الواجب) الذي هو مبدأ الموجودات الأمكانية وعلتها الأولى ؛ فهو منزه عن حيثية النقص ، لأنه الوجود الأكمل ؛ بكل ما لهذه الكلمة من معنى وليس معلولا أصلا ، فلا ماهية لواجب الوجود ، ولعلك تستطيع بمعرفة هذا البيان الموجز أن تحل كثيراً من معضلات ألغاز الفلسفة ، وسنفصله في دروس مباحث الماهية .

(ب)

الاقوال والمذاهب في الوجود ثمانية

(١) قول الفلاسفة الأشراقيين : وهو أن للوجود معنى واحداً وهو مدلول لفظه ومفهومه العام المطلق الذي يطلق بنحو واحد على جميع الموجودات ؛ من واجب الوجود ، وأفراد ممكنات الوجود ، وتكثره إنما هو بأضافته الى الماهيات وبأعتبار حصص الوجود ، (والحصة) عبارة عن الوجود المضاف الى الماهية كوجود الأنسان مثلا بشرط أن يكون القيد أي المضاف اليه خارجا عن المفهوم والتقيد أي الأضافة معتبراً في المفهوم لا على نهج القيدية بل على نهج التقييد

والمرآتية المحضة حتى لا يلزم تسلسل القيود ، وليس للوجود عند هؤلاء فرد في الخارج ولا حقيقة خارجية حتى في واجب الوجود ، فالواجب عندهم ماهية مجهولة الكنه (١) ينتزع منها مفهوم الوجود بلا علة وجهة ، وللممكنات ماهيات معلومة الكنه ويفهم الوجود منها بعد إيجاد الواجب إياها .

(٢) قول بعض المستحدثين : وهو أن الوجود منحصر في المفهوم وليس له فرد خارجي ولكنه يطلق على جميع الممكنات بمعنى واحد ويطلق على واجب الوجود بمعنى آخر ..

(٣) القول المنسوب الى ذوق التأله : وهو أن للوجود مضافاً الى المفهوم الواحد فرداً واحداً في الخارج وحقيقة واحدة وراء الحصص المتكثرة بالأضافة وذلك الفرد هو واجب الوجود ، وليس للممكنات وجودات وراء الحصص وإنما موجوديتها وإطلاق لفظ الموجود عليها إما بأعتبار الحصص الوجودية وإما بأعتبار إنتسابها الى الوجود الواجب فمعنى الموجود المستعمل في الممكنات (المنتسب الى الوجود الواجب) كالتامر واللابن والعطار بأعتبار إنتساب الموصوف بها الى مبادئ تلك المشتقات ، وإختاره آية الله العلامة الحلي وقطب الدين الرازي

(٤) القول بأن للوجود مضافاً الى مفهومه الواحد أفراداً في الخارج متعددة ولكن واحداً منها موجود خارجي قائم بنفسه وهو

---

(١) هذا القيد يفيد أنهم لم يقصدوا بالماهية المعنى المتعارف لها في الممكنات ، بل أرادوا معنى (ما به الشيء هو هو)

واجب الوجود وما سواه أمور خارجية لا موجودات خارجية، لعدم قيامها بأنفسها كقيام واجب الوجود، ومال الى هـذا القول صاحب الشوارق والسيد الشريف ومرادهم من الأمر الخارجي ما كان الخارج ظرفاً لنفسه، ومن الموجود الخارجي ما كان الخارج ظرفاً لوجوده

(٥) قول الفلاسفة المشائين : وهو أن للوجود وراء المفهوم الواحد العام أفراداً متعددة كلهـا موجودة في الخارج وهي بسائط متباينة بتمام الذات ولا تتشارك الا في مفهوم الوجود كما أن الفصول الأخيرة يمتاز بعضها من بعض بتمام الذات، وكذلك الأجناس العالية ولـكنها متشاركة في المفاهيم العرضية كمفهوم الماهية ومفهوم الشيء؛

(٦) قول الفلاسفة الفهلويين والمتألهين الأقدمين : وهو أن للوجود وراء المفهوم الواحد العام أفراداً متعددة موجودة في الخارج وهي متشاركة في الحقيقة والسنخ ومتفـاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وأمثالها من أقسام التشكيك فللوجود بما هو وجود عندهم حقيقة خارجيـة واحدة تقابل الماهيات والعدم ويعبر عنهـا بطارد العدم بالذات، وتلك الحقيقة الوجودية الواحدة ذات مراتب كثيرة متفاوتة بالتشكيك (أي التفاوت في صدق إسم الوجود عليها) وكل واحدة من تلك المراتب بسيطة غير مركبة مما فيه الأشتراك وما به الأمتياز مع إمتيـاز بعضها عن بعض لأن ما به إمتياز بعض تلك المراتب عن بعض من سنخ ما فيه إشتراكها وهو شيئية الوجود، كمراتب الأعداد المتشاركة في الـكم المنفصل والمتمايزة به، وكالخطين الطويل والقصير

المتشاركين فى الامتداد الطولى والمتمايزين به ، وكالنور الشديد والنور الضعيف المتشاركين فى الظهور والمتمايزين به ،

(٧) قول الصوفية : وهو أن للوجود فرداً خارجياً وحقيقة عينية وراء المفهوم والحصص ولكن الوجود بل الموجود واحد : وأرجعه بعض الفلاسفة الى القول الثالث ، ومنهم من فسره بما يرجع به الى القول السادس ، : (وقد يقال فى توجيهه) أن الوجود الحقيقي هو المصداق بالذات الذي ينتزع منه مفهوم الوجود مع عزل النظر عن جميع ما يغايره من الحيثيات التقييدية والتعليلية ويحمل المفهوم عليه كذلك بلا حيثية تعليلية ولا تقييدية حملا بالضرورة الذاتية بل بالضرورة الأزلية ، والوجود بهذا الوجود واحد شخصي وإن كانت الوجودات كثيرة ومتفاوتة بالتشكيك والوجودات أيضاً متعددة وكثيرة كثرة واقعية ، ولكن لا ينتزع مفهوم الوجود منها ولا يحمل عليها إلا بالحيثية التعليلية أو التقييدية فليس شيء منها مصداقا بالذات لمفهوم لوجود ، (وقيل أيضاً) في توجيهه : أن الوجود بل الموجود واحد في نظر السالك العارف المشاهد للأشياء على نحو المرآتية مع ملاحظة الكثرة والمواظبة على الشرائع وأحكامها ، وليس مرادهم وحدة الوجود والموجود الموهمة للاتحاد والحلول ،

(٨) قول الأشاعرة من المتكلمين : وهو أن الوجود معان متعددة حسب تعدد ما يطلق عليه ويضاف اليه ووجود كل شيء عينه مفهوماً فوجود الانسان مثلا بمعنى الحيوان الناطق وهكذا فالوجود

عندهم مشترك لفظي .

(ج)

حقيقة الوجود

لعلك شعرت من تفسير الماهية المار ذكره آنفاً أن الموجود في الخارج من الممكنات هو الوجود المحدود الذي هو مصداق لمفهوم الوجود ، وأما حده (أي الماهية) فهو تابع للوجود المحدود في الموجودية ، فعرفت من ذلك أن للوجود مصداقاً في الخارج هو الوجود الحقيقي وهو حقيقة الوجود ، ومنه ينتزع مفهوم الوجود ، والآن نزيدك توضيحاً فنقول : ليس الوجود منحصراً في المعنى المصدري النسبي والمفهوم الاعتباري الانتزاعي الذي يقال له (الوجود الاثباتي) والذي هو من المعقولات الثانية التي لا يكون في الأعيان ما يطابقه بالاستقلال بل له سوى هذا المفهوم مصداق حقيقي هو حقيقة الوجود ، وسيأتي في مبحث أصالة الوجود أنه الأصل في التحقق والموجودية ، « برهانه » أن تحقق كل معنى ومفهوم في الخارج عبارة عن حمله على حقيقته التي يصدق عليها ذلك المفهوم صدقاً بالذات وبها تترتب عليه آثاره وأحكامه ، فان مفهوم الانسان مثلا ليس بالانسان الذي تترتب عليه آثار الانسانية من النطق والضحك والكتابة وأمثالها ، وليست تلك الحقيقة مفهوم الانسان منضماً إليه مفهوم الوجود المصدري والكون النسبي الذي ليس له تحقق في الخارج ، إذ المفهوم لو كان يمكن أن

يصير منشأ لترتب آثار الأنسانية لكان مفهوم الأنسان أولى بذلك فلا بد في ترتب آثار الأنسان مثلا عليه من أمر ليس من سنخ المفاهيم وجنس المعاني وهو المراد بحقيقة الوجود ومصداقه ، فظهر أن كل مفهوم يصير ذا حقيقة بالوجود فيكون الوجود اولى بذلك ، بل كل حقيقة من حقائق الأشياء يكون مصداقاً لمفهوم الحقيقة أولا ثم بأعتبار أضافته إليها يصير مصداقاً لها « وحاصل هذا البرهان » على نظم القياس هكذا : الوجود ما به يصير كل شيء ذا حقيقة وكلما به يصير كل شيء ذا حقيقة أولى بأن يكون ذا حقيقة « ينتج » أن الوجود أولى بأن يكون ذا حقيقة وقد مر بيان الصغرى والكبري جميعاً والأنتاج بدهي مستغن عن البيان .

(د)

الوجود موجود

إختلف القائلون بأن لمفهوم الوجود حقيقة في أن مفهومه هل يحمل على حقيقته ؟ ويقال حقيقة الوجود موجودة أم لا بل الوجود هو وجود الشيء والموجود هو ذلك الشيء « والحق » أن الوجود موجود كما أن الماهية موجودة ، ولكن الماهية موجودة بأفاضة وجودها من العلة فهي موجودة بوجودها تبعاً والوجود موجود بأفاضة نفسه من العلة ، فهو موجود بنفسه لا بذاته ، وهذا معنى قول الفلاسفة : الماهية تحتاج في الموجودية الى حيثية تعليلية والى حيثية تقييدية ولكن الوجود يحتاج في الموجودية

الى حيثية تعليلية فقط ولا يحتاج الى حيثية تقييدية ، لأنه موجود بنفسه لا بوجود آخر كالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء زايد على ذاته في نفس الأمر وماعداه مضيء بالضوء لا بذاته .

ولا محصل لما قاله السيد الشريف وإرتضاه المحقق اللاهجي : من أن وجود الماهية أمر خارجي وقع الخارج ظرفا لنفسه وليس موجوداً خارجياً لأن الموجود الخارجي هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده وليس للوجود وجود آخر كما أن الضوء ضوء في نفسه وليس مضيئاً في نفسه ، : ثم قال ولا يلزم من هذا إرتفاع النقيضين (١) لأن إرتفاع النسبة وسلبه اللذين هما النقيضان عن النسبة بأرتفاع النسبة ليس بمستحيل كما في هذا المقام ، وإنما المحال إرتفاعهما عن النسبة مع تقررها « إنتهى ملخصاً » ، والجواب عنه إجمالا أن الخارج ليس من قبيل الظروف والأمكنة ، والوجود الخارجي هو كون الشيء بحيث تترتب عليه آثاره الخاصة ، والوجود في الخارج هو الشيء الذي تترتب عليه آثاره الخاصة ، ولا ريب في أن الوجود موجود بهذا المعنى إذ يترتب عليه أثره الخاص الخارجي وهو كونه منشأ لترتب آثار الماهية الموجودة به عليها ، ولا يمكن أن يكون المنشأ لذلك نفس الماهية لأن ذلك يستلزم ترتبها عليها في الذهن أيضاً ، ولا مجال لتوهم أن

(١) يعني أن الوجود ليس بمعدوم بالضرورة فلو لم يكن موجوداً لزم إرتفاع النقيضين ، ومحصل جوابه أن ذلك انما يلزم فيما كان الخارج ظرفا لوجوده كالماهية ، لا فيما كان الخارج ظرفا لنفسه كالوجود ،

الوجود الذهني مانع في الذهن عن ترتب تلك الآثار لأن الضرورة قاضية بأنه كما يجب أن يكون المؤثر في الوجود الخارجي موجوداً في الخارج كذلك المانع من الأثر الخارجي يجب أن يكون خارجياً فلا يصلح الوجود في الذهن لأن يكون مانعاً من الأثر الخارجي ،

(٥)

أحكام الوجود

إن لمفهوم الوجود أحكاماً مختصة به ، كالبداهة ، والأشتراك ، والزيادة على الماهية ذهنا ، ولحقيقة الوجود أحكام مخصوصة بها كالأصالة في التحقق ، والأصالة في الجعل ، والخفاء عن الذهن وعدم إمكان تصورها ، ويوجد من الأحكام ما هو مشترك بينهما ، كالأستغناء عن التعريف ، ولكن مفهومه غني عن التعريف لبداهته ، وحقيقته غنية عن التعريف لأستحالة تصورها ، وذلك لأن تصور الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في الذهن مطابقاً لما في العين ، وهذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني أصيل به تترتب عليها آثارها الخارجية وأخرى بوجود ذهني ظلي لا تترتب عليها آثارها مع إنحفاظ ذاتها في كلا الوجودين ، وليس للوجود ماهية فليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع إنحفاظ ماهيته خارجاً وذهناً ، فليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول وهو الحصول في الخارج وليس للوجود وجود ذهني وما ليس له وجود

ذهني ليس بكلي ولا جزئي (١) ولا عام ولا خاص، فهو في ذاته أمر بسيط متشخص بذاته لا جنس له ولا فصل له وليس هو جنساً لشيء ولا فصلا له ولا نوعاً ولا عرضاً عاما ولا خاصاً ،

(و)

بداهة الوجود

الأمور النظرية تصورية كانت أو تصديقية تكتسب من الأمور البدهية والبدهيات على إختلاف درجاتها في البداهة تنتهي الى ما هو أبدهها ، وذلك لما قرر في الفلسفة من أن كل ما بالعرض لابد أن ينتهي الى ما بالذات ، وسند ذلك أنه لا ينقطع صحة السؤال من العقل حتى ينتهي الى الذاتي فيتضح الحال ، وينقطع السؤال ، فالبراهين ومبادئها التصديقية يجب أن تنتهي الى قضية بدهية عند العقل هي مبدأ المبادئ التصديقية ، وهي : أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

وكذلك الأقاويل الحقة الأولية تنتهي عند التحليل الى القول : بأنه لا واسطة بين السلب والإيجاب ، وهو أول الأقاويل الحقة ، وإنكاره إنكار لجميع المقدمات والنتائج ومبنى كل سفسطة .

وتنتهي المبادئ التصورية كلها إلى الوجود ، فهو مبدأ أول لها ، وهو بدهي التصور وغني عن التعريف الحقيقي ، لأن المعرف الحقيقي لابد أن يكون أجلى وأظهر من المعرف ولا أظهر من الوجود ، ولا أجل

---

(١) أي بالجزئية التي هي من عوارض المفهوم .

ذلك إفتتحوا الأمور العامة بالبحث عن الوجود وأحكامه وأحواله ، فلا يجوز أن يعرف الوجود أو الموجود تعريفا يكون الغرض منه إفادة تصور أمر مجهول بواسطة تصور أمر معلوم لأنه لا يكون الا بالحد أو بالرسم ، ولا يمكن الحد الا بالجنس والفصل والوجود الحقيقي بسيط لا جنس له ولا فصل ، ومفهوم الوجود أعم الأشياء شمولا وصدقا ولا يوجد أعم منه حتى يكون جنسا له فلا جنس له وما لا جنس له لا فصل له ، (والرسم) يكون بالعرضي الذي هو من الكليات الخمس التي مقسمها شيئية الماهية ، والوجود الحقيقي وعوارضه ليست من سنخ الماهيات ، وأيضا لا يمكن الرسم إلا بالأعرف والأظهر ، ولا شيء أعرف من مفهوم الوجود ، فكل ما ذكروا للوجود من المعرفات تعريف لفظي قصد منه التنبيه عليه وإخطاره بالبال ليدل عليه إسم لفظه ، وتعيين مفهومه من بين المفهومات المعلومة للنفس بواسطة شيء ؛ وإن كان ذلك الشيء أخفى منه ، فهو تعريف اللفظ من حيث دلالته على المعنى المعلوم للنفس وليس تعريفا حقيقيا أو إسميا (١)

---

(١) الفرق بين التعريف اللفظي وبين الأسمى أن التعريف اللفظي تبديل لفظ بلفظ أعرف عند السامع في الدلالة على المعنى ولا يقصد منه إفادة ماهية المعرف (بفتح الراء) وإنما يقصد منه تنبيه النفس على إخطار المعنى بالبال من حيث أنه المراد باللفظ لا غيره ، فهو أشبه بالمباحث اللغوية ، وسمي تعريفا على سبيل التوسع والتجوز ، والأولى أن يعبر عنه (بشرح الأسم) كما صنع الرئيس « إبن

وقال بعض الفلاسفة : ان الوجود كسبي ، وأفرط بعض منهم حيث قال الوجود لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسباً ، ولعله اراد حقيقة الوجود إذ لا شك في بداهة مفهومه ،

(ز)

بداهة الحكم ببداهة الوجود

إختلف القائلون ببداهة الوجود في أن الحكم ببداهته هل هو بدهي أو كسبي ؛ (والحق) أن تصور الوجود بدهي ، وأن هذا الحكم أيضاً بدهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وإن لم يمارس طرق الأكتساب ، حتى ذهب جمهور الفلاسفة الى أنه لا شيء أعرف من الوجود ، وعولوا فى ذلك على الأستقراء وهو كاف في إثبات هذا

سينا » ، (والتعريف الأسمى) يناسب المباحث العلمية ، وكل منهما يقع جواباً عن السؤال عن الشيء بما الشارحة ، (وذلك) لأن كل تعريف لفظياً كان أو غيره يراد به كشف المجهول ، فان كان المجهول حقيقة الشيء كان الكشف عنه تعريفاً حقيقياً حداً أو رسماً ، وإن كان المجهول مفهوم اللفظ كان الكشف عنه تعريفاً إسمياً ، وإن كان المجهول هو اللفظ كان كشفه تعريفاً لفظياً ، إلا أن في اللفظي المنكشف بالذات وبالأصالة هو اللفظ الذي كان مجهولا من حيث الدلالة على المعنى الواضح ، والمنكشف بالعرض هو ذلك المعنى من حيث كونه مراداً بذلك اللفظ ، والأمر في غير اللفظي على عكس ذلك

المطلوب — ان كان محتاجاً الى الأثبات — لأن العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت أنه أوضح الأشياء عند العقل ، قال — الرئيس إبن سينا — في « النجاة » : إن الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الأسم لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء ، اه

وقال « في الشفا » : ان الوجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس إرتساماً أولياً ليس ذلك الأرتسام مما يحتاج الى أن يجلب بأشياء أعرف منها اه

(ح)

عرف الموجود بعض الفلاسفة (بأنه الذي يكون فاعلا أو منفعلا) وعرفه آخر (بأنه الذي ينقسم الى الحادث والقديم) ، وقال بعضهم : أنه الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل ، : وقال الفارابي « المعلم الثاني » : الموجود ما أمكنه الفعل والأنفعال ، (والوجود) : إمكان الفعل والأنفعال ، وغيره عرف الوجود : بأنه الذي يمكن أن يخبر عنه والعدم خلافه ، وعرفه المتكلمون : بالثابت العين (والعدم) بالمنفي العين ، ومقصودهم أنه الثابت عينه أي نفسه بخلاف الماهية لأن الثابت وجودها لا نفسها ،

وتوجيه هذا التعريف : أن المشتق قد يستعمل في الشيء الذي له مبدأ الأشتقاق كما لثابت بمعنى الشيء الذي له الثبوت وقد يستعمل في

مبدأ الاشتقاق كما لثابت بمعنى الثبوت لأنه الثابت بما هو ثابت فلذا صح تعريف الوجود بلفظ الثابت سيما في التعريف اللفظي كما في هذا المقام اذ المذكورات كلها تعريفات لفظية لأنها لو كانت حقيقية لزم الدور ، وأيضاً تحتاج هذه التعريفات في إدراكها الى مجهود أكبر من مجهود إدراك الوجود ، : قال الرئيس « في الشفاء » : وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنفسها الأشياء العامة للأمور كلها ؛ كالموجود ، والشيء ، والواحد ، وغيرها ؛ ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه أو ببيان شيء أعرف منها ؛ ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع في إضطراب ، كمن يقول أن حقيقة الموجود أن يكون فاعلا أو منفعلا ، وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة أنه يجب أن يكون فاعلا أو منفعلا ، وأنا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك إلا بقياس فكيف حال من يروم أن يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له اهـ

(ط)

اشتراك الوجود

ليس الخلاف بين الفلاسفة القائلين بأشتراك معنى الوجود بين أنحاء الوجودات في جميع الموجودات ؛ و بين الأشاعرة القائلين بأن الوجود مشترك لفظي وأن وجود كل شيء عين ماهيته ولا إشتراك الا في لفظ الوجود ، خلافا في أن الوجود وما يرادفه في سائر اللغات ،

هل هي موضوعة بأزاء معان متعددة حسب تعدد الماهيات وهي عينها أو مغايرة لها مختص بها ، أو بأزاء معنى واحد كلي له أفراد وحصص ؟ لوضوح أن هذا البحث من وظائف اللغوي ومن مباحث اللغة وطريق إثباته منحصر في النقل ، ولا يليق بالفيلسوف البحث عنه والأستدلال عليه بالأدلة العقلية ، بل الخلاف في أن ما به تتحقق وتوجد الموجودات في الخارج من الوجودات هل القدر المشترك بينها منحصر في لفظ الوجود ؟ أو للوجود معنى واحد مشترك بينها يحكي عن حقيقة خارجية مشتركة ؟ ، ولذلك يعد هذا المبحث من أمهات المسائل الفلسفية ويتخذ منه أساس لمذهب الفلاسفة الفهلويين والمتألهين الأقدمين في الوجود ، (والحق) مذهب الفلاسفة ، قال صدر الفلاسفة : كون الوجود مشتركاً بين الموجودات قريب من الأوليات ، فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم ، فاذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة ، وليست هذه لأجل كونها متحدة في الأسم ، حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات إسم واحد ولم يوضع للوجودات إسم واحد أصلا لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الأسم أكثر من التي بين الموجودات الغير المتحدة في الأسم ، بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل ، وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج

والبراهين المذكورة في هذا الباب ، وإن لم تكن مقنعة للمجادل اه

والدليل على المذهب الحق (١) أن الوجود نقيض العدم بالذات ، ومعنى العدم واحد ، إذ لا تمايز في العدم ، ويجب أن يكون نقيض الواحد واحداً ؛ وإلا إرتفع النقيضان وهو محال .

(٢) أننا نجد من أنفسنا الجزم بصحة تقسيم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن وتقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ، وهكذا ، مع قطع النظر عن اللغات وأوضاعها ، والمقسم يجب أن يكون مشتركاً بين جميع أقسامه ، لأنه مورد القسمة ، وهي عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل من إنضمام كل قيد اليه قسم ؛ وبعبارة أخرى : التقسيم ضم مختص الى معنى مشترك .

(٣) أننا إذا أقمنا الدليل على أن الحادث لا بد له من مؤثر موجود ، ونظرنا الى حادث جزمنا بأن له مؤثراً موجوداً مع التردد في أنه واجب أو جوهر أو عرض بل لو إعتقدنا بأنه واجب ثم تبدل ذلك الأعتقاد بأعتقاد أنه ممكن ؛ إرتفع الأعتقاد بأنه واجب ولا يرتفع الأعتقاد بأنه موجود ، فلو لا إشتراك الوجود معنى لأرتفع الأعتقاد بكونه موجوداً بأرتفاع الأعتقاد بأنه واجب ، والتالي باطل فالمقدم مثله .

فثبت أن الوجود المجزوم به حال التردد في الخصوصيات والباقي بعد الأعتقاد بالخصوصية يجب أن يكون مشتركاً بين الموجودات .

(وينبغي التنبيه على أمر) يعد من مهمات مباحث الفلسفة ، وهو

أن لمسئلة إشتراك الوجود علاقة شديدة بمبحث العلية ، ومن المقرر في ذلك المبحث أنه لابد فى العلية من خصوصية فى العلة بها يكون شيء خاص علة لشيء مخصوص دون غيره من المعلولات ، وبها يصدر ذلك المعلول الخاص من تلك العلة المخصوصة دون غيرها من العلل ، إذ لو لم تجب الخصوصية بين العلة و بين معلولها لزم الترجيح بلا مرجح ، ولزم أن يصح صدور كل شيء عن كل شيء ، وهو ظاهر البطلان ، وتعبر الفلاسفة عن هذه الخصوصية بلفظ « السنخية » والسنخية بين العلة ومعلولها يتصور على وجهين (أحدهما) أن تكون السنخية بينهما من قبيل السنخية بين الماء القليل والماء الكثير ، بمعنى أن يكون المعلول بحيث لو إنضم الى العلة زادت العلة في سنخ ذاتها ، وإذا إنفصل عنها نقصت ، فتكون العلة حينئذ في معرض الزيادة والنقصان ، ومدركة بكنه ذاتها إذا أدرك المعلول بكنه ذاته ، وهذه العلة لابد أن تكون من الممكنات ، وهذا إنما يصح في العلل العرضية ، مثل كون نار علة لنار أخرى مثلا .

(وثانيهما) أن تكون السنخية بينهما من قبيل السنخية بين الصورة و بين ذيها ، بمعنى أن لا يكون المعلول بحيث يلزم من إنضمامه الى العلة أو عدم إنضمامه إليها زيادة أو نقصان للعلة من حيث كمالها ، فترجع السنخية بهذا المعنى الى تخالف العلة والمعلول بحسب الحقيقة ، لأن هذه السنخية لا تزيد على أنها مشابهة صورية ، فصورة الانسان في المرآة مثلا ليس بانسان بحسب الحقيقة ، ولكنها إنسان بحسب الصورة ، ولذلك لا يؤدي إدراك تلك الصورة الى إدراك حقيقة الانسانية ، ومع ذلك

فالأنسانية حاصلة للصورة بنحو الضعف ولذى الصورة على نحو الشدة ومشتركة بينهما ، وكلاهما متشاركان فيها ، ويمتاز كل واحد منهما عن الآخر بعنوان غير الأنسانية ، وذلك أن أحدهما صورة والآخر ذو الصورة ، فمعنى تخالف العلة والمعلول بحسب الحقيقة أن العلة حينئذ تكون حقيقة من المعلول ، ولكن المعلول يكون شأناً من شؤنها وطوراً من أطوارها وظلاً لها وحاكياً عنها ، فيكون إشتراكهما فى السنخ والحقيقة عين إفتراقهما فيهما ، فبملاحظة الأشتراك بين وجود العلة وبين وجود المعلول يحكم بكون الوجود مشتركاً معنوياً بينهما ، وبملاحظة إفتراقهما يحكم بكونه مشتركاً لفظياً (لا بالمعنى الذي قال به الأشعري لأنه باطل) ولا غرو في ذلك ، لأن الأشتراك اللفظي بمعنى أن يكون وجود كل ماهية عينها مع البينونة في الوجود الخارجي أو إعتبارية الوجود ممتنع ، وسيأتي برهان إمتناعه في مبحث أصالة الوجود ، وأما مع التوحيد في الوجود الخارجي فهو حق حقيق بالقبول ، ولا تنثلم به وحدة حقيقة الوجود ، بل تتأكد ويستنير التشكيك والتفاوت في مراتبها ، وهذا المقام جدير بالتدبر العميق كي لا يزعم أن الفلاسفة وقعوا في حضيض التناقض ، وتنوره المراجعة الى ما سجلناه في « دروس العلية » من نظريات مبتكرة بديعة لبعض فلاسفة الأسلام في شؤن العلة والمعلول ونواميس الأسباب والمسببات لو عرفها التأريخ لسجل أسمائهم بالنور والخلود .

(ي)

أصالة الوجود فى التحقق

إتضح على ضوء المباحث المتقدمة أن للعقل أن يحلل الممكن الموجود في الخارج الى ماهية ووجود ، ولكنه في عين الحال يحكم بأن نسبة الوجود الى الماهية في الخارج إتحادية ، بمعنى أنه ليس لهما في الخارج هويتان متغايرتان كما هو الحال في الجسم والبياض مثلا ، فان هوية البياض في الخارج ليست عين هوية الجسم ، لأن البياض قد ينعدم وتبقى هوية الجسم على حالها ، ولذلك كانت نسبة البياض الى الجسم نسبة إنضمامية لا إتحادية ، وليست نسبة الوجود الى ماهية الأنسان مثلا من هذا القبيل ، لأن ما هو هوية الأنسان في الخارج ليس مغايراً لما هو هوية وجوده بأن يكون فيما هو مصداق الأنسان في الخارج كزيد مثلا أمران ، أحدهما بأزاء الوجود والآخر بحذاء الأنسان ، فان ما يصدق عليه أنه إنسان هو بعينه ما يصدق عليه أنه موجود ، بل لا يكون زيد مثلا فرداً خارجياً للأنسان إلا اذا كان فرداً للوجود ، ومثل هذين المتحدين (أعني الماهية والوجود) لا يمكن أن يكونا متأصلين في الوجود والموجودية ، والا كانت النسبة بينهما إنضامية لا إتحادية ، وهذا خلاف المفروض في حكم العقل ، ولذلك لم يقل أحد من الفلاسفة بأصالتهما معاً في التحقق ، اذ لو كانا أصيلين لزم أن يكون كل شيء خارجي شيئين متباينين ، ولزم التركيب الحقيقي في

الصادر الأول ، ولزم أن لا يكون الوجود نفس تحقق الماهية ، ولزم عدم إنعقاد الحمل بينهما ، فلا بد أن يكون المتأصل في التحقق واحد منهما فقط ، ويكون الآخر تابعاً له في التحقق ، وليس من الممكن أن يكون ذلك المتأصل في الخارج هو الماهية ، لما تقدم في تفسيرها ، ولأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، فكل موجود في الخارج جزئي يمتنع صدقه على كثير ، وكل ماهية (ومفهوم) لا تأبى في نفسها عن الحمل على الكثير ، فلا تكون الماهية في نفسها جزئية ، إذ لو كانت جزئية يلزم أن يكون شيء واحد من جهة واحدة جزئياً ممتنع الصدق على كثير وكلياً جايز الحمل على الكثير ، وهذا محال ، فلا بد لحصول الماهية في الخارج من أمر غيرها يتحد معها حتى توجد وتتشخص به ، وذلك الأمر إن كان من سنخ المفاهيم والماهيات كان كلياً ؛ وضم كلي الى كلي آخر لا يفيد الشخصية والجزئية ، فوجب أن لا يكون من سنخ المفاهيم والماهيات ، بل يكون متشخصاً بذاته ، ومتعيناً بنفسه ، وموجوداً بذاته ، وهذا هو الذي نسميه الوجود وهو المطلوب تأصله ، فاتضح أن حقيقة الوجود التي هي مصداق مفهومه هي المتأصلة في الموجودية والتحقق الخارجي ؛ وأما الماهيات فهي أمور إعتبارية إنتزاعية ، ومعنى وجودها في الخارج أن ما تنتزع هي منه — أي أنحاء الوجودات — موجود في الخارج ،

ومن هذا البيان ظهر أن التشخص يساوق الوجود ، وأنهما متصادقان (أي ما به تتشخص الماهية هو الوجود) حسبما إختاره

المعلم الثاني أبو نصر الفارابي .

ومن إثبات أصالة الوجود في التحقق يستفاد بسهولة أصالته في الجعل أيضاً لأن صانع العالم موجود ، وأثر الموجود الخارجي لابد أن يكون موجوداً خارجياً ، والموجود الخارجي بذاته و بنفسه هو الوجود ، وأما الماهية فهي تابعة في التحقق للوجود ومالم يتحقق المتبوع لم يتحقق التابع ، وهذه التبعية إنما تظهر بالتحليل العقلي ، فان العقل يحلل الوجود الصادر عن الجاعل الى حيثية الوجود والى حيثية نقص فيه ، لما عرفت سابقاً من عدم إمكان التكافؤ بين الأثر والمؤثر في درجة الوجود ومرتبة الموجودية ، فلكل موجود من الموجودات الخارجية الأمكانية مرتبة خاصة من الظهور والوجود ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول بحسب الخارج ، وغاية المجد والعلو للوجود الواجبي القيومي الذي هو محض الفعلية والكمال بلا شائبة نقص وقصور أصلا ، وما سواه مصحوب بالقصور الذاتي الناشيء من الأمكان الذاتي على تفاوت مراتب النقص فيها ، وكلما بعد المعلول عن منبع فيض الوجود كان قصوره ونقصه أشد و إمكانه أقوى الى أن ينتهي الوجود في سلسلة الجواهر الى (عنصر المادة) التي يكون وجودها الجوهري عين تقومها بالصورة الحالة فيها ، وفعليتها محض القوة والأستعداد ، و ينتهي في سلسلة الأعراض الى (الحركة) التي وجودها نفس الشوق والطلب والسلوك الى غاية على سبيل التدريج ، والعقل يحكم بأن الفائض بالذات عن العلة إنما هي حيثية الوجود ؛ وأما حيثية النقص فيه

فلما كانت لازمة لحيثية الوجود كانت تابعة لها في الفيضان والمجعولية ، كما كانت تابعة لها في الوجود والموجودية ، هذا حالهما بحسب الخارج وأما بحسب الذهن وفي مرحلة الحكم فينعكس أمر التبعية لأن الماهية تحصل بذاتها في العقل فتصبح متبوعة وموصوفة ويكون الوجود صفة لها وتابعاً إياها ، وسنوضح ما يتعلق بتحقيق هذا الموضوع في مباحث (الجعل) .

(تنبيـــه)

الخلاف في أصالة الوجود في التحقق أو الماهية إنما هو بعد الجعل (أي الأيجاد) ، فمسألة أصالة الوجود أو الماهية في التحقق غير مسألة أصالة الوجود أو الماهية في الجعل ، لأن الخلاف في أصالة الوجود في التحقق يتمشى حتى على القول بجواز الترجيح بلا مرجح ، والقول بالبخت والأتفاق ، وعلى القول بالأولوية الذاتية ، مع إنكار أصحاب هذه الأقوال لما يحكم به العقل بالبداهة من أن الطرفين المتساويين ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع ؛ بل يمكن للحكيم الألهي البحث في أصالة الوجود في التحقق قبل إثبات الصانع ، لأتفاق الجميع على أن كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود

(يا)

الوجود حقيقة واحدة

متكثرة الأفراد

الوجود الحقيقي الذي هو مصداق لمفهوم الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة فى الصفات ، كالشدة والضعف ، والكمال والنقص ، والتقدم والتأخر ، وأمثالها ، عند الفلاسفة الأقدمين ، وليست له حقائق متباينة في جواهرها ومتخالفة بذواتها ، كما زعمه جمهور أتباع المشائين .

والدليل على أنها حقيقة واحدة وجوه (١) أن مفهوم الوجود معنى واحد حسبما تقدم ذكره في مبحث إشتراكه ، وانتزاع مفهوم واحد من الأمور المتخالفة من حيث هي متخالفة من دون جهة واحدة بينها محال لأنه يستلزم أن يكون الواحد كثيراً والتالي باطل فالمقدم مثله ، (بيان الملازمة) أن حينئذ يكون الصداق والمحكي عنه بذلك المفهوم الواحد تلك الجهات المتكثرة .

وجعل صدر المتألهين فى بعض مؤلفاته هذا الحكم (أي عدم جواز إنتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة ومتخالفة من حيث التخالف) من الفطريات .

(٢) أن العدم المطلق الذي يكون الوجود نقيضا له بالذات لا تعدد فيه بوجه من الوجوه ولا تمايز فيه أصلا ، لأن حيثيته سلب جميع

الحيثيات وسلب كل الجهات والأعتبارات ، فلو كان الوجود الذي هو نقيض بالذات له حقائق متخالفة لزم إرتفاع النقيضين وهو محال

(٣) تجد بين موجود وموجود من المناسبة مالا تجده بين موجود ومعدوم ، ولو كان للوجود حقايق متخالفة بذواتها متباينة بأنفسها كانت نسبة بعضها الى بعض كنسبته الى المعدوم ، إذ لا فرق في المباينة والمخالفة وحيث تجد الأمر على خلاف ذلك فاعلم أن الوجودات الحقيقية بما هي وجودات لا تخالف بينها بالذات والجوهر والحقيقة ، بل تخالفها إنما يكون بالوجوب والأمكان والشدة والضعف ، والكمال والنقص ، وأمثالها ؛ وليست الشدة مثلا مقومة لحقيقة الوجود في المرتبة الشديدة فتكون المرتبة الضعيفة خارجة عن نطاق تلك الحقيقة ولا تكون من أفرادها بل الشدة مقومة للمرتبة الشديدة منها ولذلك لا يكون الضعف قادحاً في كون الوجود الضعيف فرداً لحقيقة الوجود ، وتقوم المرتبة الشديدة بالشدة لا يوجب التركيب فيها لأن الشدة فيها بحسب أصل الحقيقة ، وما به الأمتياز في الوجودات عين ما فيه الأشتراك ؛ فمراتب الوجود كلها — الشديدة والمتوسطة والضعيفة — بسائط ، وكلها أفراد للوجود ، ويستنير ذلك بملاحظة النور الحسي وأن الأختلاف بين الأنوار الحسية ليس إختلافا نوعياً وفي جوهر الحقيقة النورية بل بالقوة والضعف فان المعتبر في النور أن يكون ظاهراً بذاته ومظهراً لغيره وهذا متحقق في كل واحدة من مراتب الأشعة ، وكل مرتبة منها بسيطة ، والتفاوت بين الضعيف والقوي إنما هو بشدة الظهور في القوي ،

وليس النور الضعيف مركباً من أصل النور والظلمة ، لأن الظلمة أمر عدمي ، فما به التفاوت والامتياز في الأنوار المختلفة هو الظهور الذي هو نفس ما فيه إشتراكها .

والحال في الوجود الضعيف مثله في النور الضعيف ، ومثل ما هو في الحركة البطيئة ، حيث أنها ليست مركبة من الحركات والسكنات ، بل هي مقدار من الامتداد على هيأة خاصة ،

والحاصل أن لحقيقة الوجود أفراداً متماثلة لا تخالف بينها في الحقيقة ولكنها متكثرة ومتخالفة بالوجوب والامكان والشدة والضعف والكمال والنقص والغناء والفقر والتقدم والتأخر وأمثالها ، فهي متخالفة كتخالف الماهيات . لأن لكل ماهية وجدت وجوداً يصدر عنها بحسبه آثار مخصوصة هي آثار تلك الماهية ، ووجودها كونها بحيث تصدر عنها تلك الآثار ، وهذا هو وجودها الخارجي لما نبهنا عليه مرات من أن الخارج والذهن ليسا من قبيل الظروف والمحال والأمكنة ، وإنما الوجود الخارجي هو كون الشيء بحيث تترتب عليه آثاره ، والوجود الذهني هو كونه بحيث لا تترتب عليه تلك الآثار ، ولا شك في أن حيثية صدور آثار مخصوصة من ماهية مباينة بنفسها لحيثية صدور آثار مخصوصة أخرى من ماهية أخرى متخالفة مع تلك الماهية ، وليس تمايز الوجودات بمجرد الأضافة الى الماهيات التي لا تثبت الا الحصص للوجود كما توهمه المتكلمون ، (ومنشأ) توهمهم أن أقسام الماهية معلومة الأسامي والخواص ، والوجود الحقيقي لكل شيء لا يمكن التعبير

عنه بأسم ونعت لأن أنحاء الوجودات هويات عينية ليست لها صور كلية في الذهن حتى توضع لها أسماء ، ووضع الأسماء والنعوت إنما يكون بأزاء المفهومات والمعاني الكلية لا بأزاء الهويات الوجودية والصور العينية ، و بعبارة أخرى التسمية فرع التصور ولا يمكن تصور حقيقة الوجود والهوية الوجودية ولا يمكن وجودها في الذهن كما تقدم فلا يمكن وضع إسم لها ، فالوجودات الخاصة أمور مجهولة الأسامي ، وشرح أسمائها أنه وجود إنسان أو وجود زيد وأمثالها ثم يلزم الجميع في الذهن مفهوم الوجود العام المقول عليها بالتشكيك ، ومن هنا توهم المتكلمون أنها حصص الوجود وليست أفراداً للوجود ، ولا غرو في أن لا يوجد لنوع أو فرد إسم خاص يشرحه كما في الألوان حيث أن بين طرفي التضاد الواقع فيها أنواعاً كثيرة من الألوان ولا أسامي لها بالتفصيل و يقع على كل جملة منها إسم واحد بمعنى واحد على نحو التشكيك في الشدة والضعف كالبياض يطلق على اللون المفرق للبصر على كثرة أفراده وكذلك السواد والحمرة وأمثالها ، ووقوع لفظ على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون بالأشتراك اللفظي كوقوع لفظ العين على معانيه ، بل يكون بمعنى واحد في الجميع لكن لا على السواء كوقوع الأنسان على أشخاصه ، بل على الأختلاف ، أما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار ، وإما بالأولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد ، وإما بالشدة والضعف كوقوع الأبيض على

الثلج والعاج ووقوع النور على الشمس ونور السراج ، والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات ، فان مفهوم الوجود يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر ، وعلى الجوهر والعرض بالأولوية وعدمها ؛ وعلى القار وغير القار (كالسواد والحركة) بالشدة والضعف ، بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة ، والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لا على السواء يمتنع أن يكون ماهية أو جزء ماهية لتلك الأشياء ، لأن الماهية لا تختلف ولا جزئها ، بل إنما يكون عارضاً خارجاً عن ماهيتها لازماً أو مفارقا ، كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء ؛ فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو أمر لازم لهما من خارج ، فكذلك الوجود ووقوعه على وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل ، لأنه لا يقع على ماهيات الممكنات وإنما يقع على وجوداتها كوقوع لازم خارجي غير مقوم ،

(يب)

أقسام الوجود

لكل شيء أنحاء أربعة من الوجود ، (١) الوجود في الخارج (٢) الوجود في الذهن ، (٣) الوجود في العبارة (اللفظ) (٤) الوجود في الكتابة ، ودلالة الكتابة على العبارة كدلالة العبارة على المعنى وضعية تختلف بأختلاف الأوضاع ، ودلالة الوجود الذهني على الخارج طبيعية لا تختلف أصلا ، والأنحاء الثلاثة ما عدا

الأول إذا كانت مرائي للحاظ الوجود الخارجي بحيث بها ينظر اليه أعتبرت متحدة معه بوجه وصار كل منها نحواً من أنحاء ظهوره ووجهاً من وجوهه ، ومن هنا قيل : الأسم هو المسمى ، ولهذا ربما تؤثر أحوال في اللفظ في أحوال في المعنى ، فان الأنتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية ، وذلك لرسوخ العلاقة الوضعية في الأذهان فلهذا السبب ربما تأدت الأحوال الخاصة بالألفاظ الى توهم أمثالها في المعاني وتتغير المعاني بتغيرها ، ولهذا التغير آثار بارزة في المغالطات

و (الوجود الخارجي) هو الوجود الذي به تترتب على الماهية آثارها المطلوبة منها — وقد مر بيانه مفصلا — و (الوجود الذهني) هو الوجود الذي لا تترتب به عليها تلك الآثار ؛ و (الوجود اللفظي) وجود اللفظ الدال على الشيء و (الوجود الخطي) وجود النقوش الدالة على اللفظ الدال على المعنى الدال على وجود الشيء . (ولكل واحد) من هذه الوجودات الأربعة عدة مراتب ، فمراتب الوجود الخارجي (١) الوجود الطبيعي ؛ (٢) الوجود المثالي ، (٣) الوجود النفسي (في عالم النفوس) (٤) الوجود العقلي (في عالم العقول المجردة) ومراتب الوجود الذهني ، (١) الوجود في الأذهان العالية (في عالم المجردات) ؛ (٢) الوجود في القوة العاقلة ، (٣) الوجود في الوهم ، (٤) الوجود في الخيال (٥) الوجود في الحس المشترك ، ومراتب الوجود اللفظي ، (١) اللغات المختلفة ، (٢) الحروف المركبات ، (٣) الحروف المقطعات ومراتب الوجود الكتبي (الخطي) أطوار الخطوط المختلفة

نظرية المعرفة

يستطيع الأنسان أن يفهم نظرية المعرفة — على ضوء تحليل أقسام الوجود — إذ من الموجود الخارجي ينشأ الوجود الذهني على أنحائه بوسيلة الحواس ، ويرتقي الى درجة المعرفة العقلية ، فان النفس الأنسانية على أثر إدراكها المحسات بوسيلة الحواس الظاهرة تسجل صورها المكتنفة بالهيئآت في الحس المشترك ، ثم تنقلها بصفة أنها مدركات جزئية الى مرحلة الأختزان في القوة المتخيلة — إن كانت من مقولة الصور — أو القوة المتوهمة — إن كانت من مقولة المعاني الجزئية كالصداقة والعداوة مثلا — ثم تحيلها الى القوة العاقلة بعد تجريدها التام عن كل الهيئآت والخصوصيات ، لأجل الحكم والتميز وتحليل العالم الخارجي الى مبادئه المعنوية ، فتحصل بذلك عند العقل صور مجردات شاملة من مختلف الموجودات في العالم بجواهرها وأعراضها ومفاهيم أنواعها وأجناسها ، وتتم معرفة النظام الكوني والعقلي في سلسلة الموجودات من حلقة العنصر المادي الى حلقة المجردات الأبداعية

فالخطوة الأولى من خطوات المعرفة الأنسانية هي التجربة وملاحظة الحوادث التي تمر بالأنسان ، وإذ آفهو يستقي كثيراً من معارفه من هذا العالم المحس البارز عن طريق الحواس ، والعقل كما يدرك منقولات الحواس إليه بعد تجريدها عن الهيئآت ، كذلك تدرك أشياء أخرى لا ترقى إليها الحواس ، وهي « المعقولات المحضة » .

وصفوة القول : أن طريق المعارف الأنسانية كلها هي الحواس والعقل .

كلمة الختام

ولنجعل هذا آخر ما أردناه في الجزء الأول ، وسوف تبرز لك سائر الأجزاء (بعون الله تعالى) حافلة بمباحث الفلسفة العالية ، حاشدة بمقاصد العلوم السامية ، على طرز لم يعهد ، وطور لم يسبق ، — وما سبق برهان ما سيجيء — ،

وكلها حلقات متصلة ، وعرى مرتبطة ، يستدعي بعضها بعضاً ، ويتوقف بعضها على بعض ، جديرة بأن تطالع في تدبر وروية ،

وهذا الجزء في أوائله بل وتمامه كعنوان لما تتضمنه تلك الأجزاء أو كدليل يرشد الزائر الى أقسام المتحف الحافل بطرف مفاخر العرب والمسلمين ، أعاد الله تعالى إليهم ماضي مجدهم وعزهم وعظمتهم ، وليس ذلك على الله بعزيز ؟

DATE DUE

JAFET LIB.
- 6 NOV 2004
Circulation Dept. 4

Circulation Dept. 4
31 MAR 2016
JAFET LIB.

189.3:Z31dA:v.1:c.1
الزنجانى ،عبد الكريم
دروس الفلسفة
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01008210

American University of Beirut

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
UT VITAM HABEANT ABUNDANTIUS HABEANT
1866

189.3
Z31dA
V.1

General Library

1833
31dA
V.1