

# الفلسفة في العالم العربي الاسلامي

مسك الفلسفة

الفصل الثالث

الأستاذ: محمد مستقيم

## أهداف الوحدة:

- التعرف على الفلسفة في العالم الإسلامي: تاريخها، وقضاياها، ومفاهيمها
- الانفتاح على مشكلة الفلسفة في العالم الإسلامي بين الابداع والاتباع.
- الوقوف على المؤثرات الداخلية والخارجية التي أسهمت في صياغة الفلسفة في العالم الإسلامي.
- التعرف على بعض أعلام الفلسفة: ابن سينا – الغزالي – ابن رشد .

## محاور الوحدة

- مدخل عام حول الارهاصات الأولى لنشأة التفكير الفلسفي في البلاد الإسلامية.
- الفلسفة في العالم الإسلامي وسؤال الأصالة
- الفيلسوف العربي الكندي: الميتافيزيقا – نظرية المعرفة.
- الغزالي: الميتافيزيقا – نظرية المعرفة.
- ابن رشد: الميتافيزيقا – نظرية المعرفة.
- ابن سينا: الميتافيزيقا – نظرية المعرفة.

## لائحة المراجع والمصادر

- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرزاق.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري.
- في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، إبراهيم مذكور.

## - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، سامي النشار

### مقدمة:

نحاول من خلال هذه المحاضرات إعادة الاعتبار الى الفلسفة العربية بعد ان طالها النسيان والتهميش من طرف المفكرين الغربيين الذين اهتموا بفلسفة العصور الوسطى. فالفلسفة العربية ليست فلسفة من الدرجة الثانية، فهي لا توجد على هامش الفكر الإنساني، او انها فلسفة مقلدة للفلسفة اليونانية. كما انها ليست نسخة عنها. بل انها جزء لا يتجزأ من فسيفساء تاريخ هذا الفكر.

لقد كان المستشرقون<sup>1</sup> أول من لفت الانتباه لدراسة الفلسفة العربية الإسلامية من خلال ما قاموا به من نشر وتحقيق لنصوصها. ولعل طبيعة الاحكام التي أصدروها بخصوص أصالة هذه الفلسفة، هو ما حفز الباحثين العرب لدراستها والتحقق من النتائج التي توصلت لها هذه الدراسات الاستشراقية.

فقد تعمق الباحثون العرب لاحقاً في البحث، ابتداء من السؤال عن المنهج الملائم لدراسة تراثنا العقلي والفلسفي لا يبرز أصالته وإقامة التواصل معه.

تتعدد الإشكاليات المتعلقة بالفلسفة التي اشتغل بها المسلمون، والتي أثارها الباحثون والمؤرخون واختلفوا فيها. ومن تلك الإشكاليات ما يتعلق بالاسم الأكثر دقة لتلك الفلسفة، هل

---

<sup>1</sup> - ان اول مؤلف في حقل الفلسفة العربية العام، هو كتاب جوردان "بحوث نقدية في الترجمات الارسطية، عصرها ومصادرها، في الوثائق اليونانية او العربية التي رجع اليها العلماء المدرسيون" قد ظهر سنة 1819م. حيث عمد صاحبه الى ابراز الأثر الذي خلفته الفلسفة العربية في الفلسفة الغربية. ثم جاء من بعده كتاب ارنست رينان " ابن رشد والرشدية". ثم كتاب سولومن مونك " اخلاط الفلسفة العربية واليهودية". وفي مطلع القرن 20 ظهر كتاب "تاريخ الفلسفة الإسلامية" لدي بور. بالإضافة الى كتاب اوليري "الفكر العربي ومكانته في التاريخ" ثم كتاب " في الفلسفة الاسبانية الإسلامية" لصاحبه كروز هرنانديز، وكتاب "تاريخ الفلسفة الإسلامية" هنري كوربان. اما في مجال الدراسات، فلا يفوتنا الإشارة الى دراسات المستشرق رتشارد فالتر "من اليونانية الى العربية" الى جانب دراسات الاب بويج وعبد الرحمان بدوي.

هي الفلسفة العربية أم الفلسفة الإسلامية؟، ومنها ما يتعلق بالمصادر التي نهلت منها الفلسفة العربية الإسلامية واستفادت، هل كانت الفلسفة اليونانية فقط، أم أنّ هناك مصادر أخرى؟

## الفلسفة في العالم الإسلامي: إشكالية التسمية.

### الاطروحة الأولى: التسمية العربية.

1- هي فلسفة عربيّة لأنّها كُتبت باللغة العربيّة، وهذا مبنيّ في الأساس على أنّ اللغة هي التي تُعطي النتاج الفلسفيّ والفكريّ، يقول (ألفرد آير) الفيلسوف المنطقيّ الوضعيّ: «اللغة هي الفكر وهي التي تمنحه هويته». فكما أنّ الأدب ابن بيئته وثقافته فإنّ أيّ لغةٍ أيضاً ومن خلال نسيجها الخاص بها تُنتج منظومةً فكريّةً معيّنة. وقد تبنّى هذا الرأي أغلب الذين عملوا في فلسفة اللغة.

2- هي فلسفة عربيّة لأنّها نشأت بصورةٍ عامّة في أحضان الثقافة العربيّة، فالعرب هم مادّة الإسلام الأولى؛ فهم الدعامة الحقيقيّة للثقافة العربيّة بما فيها من نشاطات ماديّة ومعنويّة، وعليه فالتراث العقليّ الفلسفيّ العربيّ هو نتاجٌ عربيّ مديّنٌ للعرب من حيث إنهم حملوا لواء الدعوة الأولى للدين الإسلاميّ وللثقافة الإسلاميّة.

3- هي فلسفة عربيّة لأنّ أغلب الذين أسهموا في تشكيلها كانوا من العرب بالمعنى الإثني للكلمة، ولذا حقّ علينا تسميتها بالفلسفة العربيّة. يقول المستشرق الهولندي أرنست رينان: «إنّ من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعاني أن نُطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربيّة لفظ فلسفة عربيّة، مع أنّه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادئ ولا مقدمات، فكلّ ما في الأمر أنّها مكتوبة باللغة العربيّة». ويظهر في هذا القول مسبقاً عند (رينان) أنّ دور العرب في البناء الفلسفيّ اقتصر على الترجمة فقط. وقد تبنّى هذا الرأي جميع الذين يذهبون إلى أنّ معظم قضايا الفلسفة العربيّة قد نُقلت من الفلسفة اليونانية، وإن وجدَ من الفلاسفة العرب من حاول التوفيق بين المنقول والمترجم وبين تعاليم الدين الإسلاميّ.

### 2- الاطروحة الثانية: الفلسفة الإسلاميّة:

إنّ الذي جمع هؤلاء الفلاسفة هو الإسلام وليس الجغرافيا أو العرق، لذا صحّ تسميتها بالفلسفة الإسلاميّة، فأصحابها عاشوا في دار الإسلام، ولو أنّ بعضهم لم يعتنق الدين الإسلاميّ. وبعبارةٍ أخرى إنّ هذه الفلسفة نشأت في إطارٍ تاريخيّ - حضاريّ وسياسيّ - إسلاميّ، ضمن الحضارة الإسلاميّة والتي كان يسودها النظام الإسلاميّ بحيث أثرت وأثرت الروح الإسلاميّة أفكار الفلاسفة المسلمين. يقول الأستاذ مصطفى عبد الرزاق: «نرى أن نسمّي الفلسفة التي نحن بصددّها كما سماها أهلها (فلسفة إسلاميّة) بمعنى أنّها نشأت في بلاد الإسلام وفي ظلّ دولته، من غير نظرٍ لدين أصحابها ولا لغتهم، ولا نرى في هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير في تبديلها».

ويقول إبراهيم مدكور: «أنا أميل لتسمية هذه الدراسات (فلسفة إسلامية) لاعتبار واحد وهو أن الإسلام ليس ديناً فقط، بل هو دين وحضارة. وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد أثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية، فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهّدت لها، وإسلامية أيضاً في غاياتها وأهدافها، وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلام في باقتها في شتى الحضارات ومختلف التعاليم»

ويرفض المستشرق الفرنسي هنري كوربان تسمية الفلسفة بالعربية بالرغم من أن نبي الإسلام كان عربياً، واللغة الفصحى هي لغة الوحي القرآني ولغة الصلاة والأداة الفكرية التي استعملها العرب في بناء أدب غزير. ويُرجع سبب هذا الرفض إلى أن «معنى الدلالات القومية يتطور مع الزمن، ففي أيامنا يُسند مصطلح عربي في العرف الجاري كما في العرف الرسمي، إلى مفهوم قومي، وطني وسياسي دقيق لا يطابق حدود عالمه، ولا المفهوم الديني لكلمة إسلام؛ فالشعوب العربية أو المستعربة ليست سوى قلة قليلة من مجموع العالم الإسلامي؛ والمفهوم الديني.

ونجد جميل صليبا في بحثه عن الفلسفة الإلهية عند ابن سينا يؤكد قائلاً: «إنّ الذين يجحدون وجود فلسفة عربية، ويثبتون وجود فلسفة إسلامية، بيد أنّ الإسلام برغم كل ما نفذ إليه من العناصر الأجنبية ظلّ أثراً من آثار العبقريّة العربيّة. أما أنّ أكثر الفلاسفة من أصل غير عربي فلا نكران له، لكن الذي لا نجده مستساغاً هو القول بأنّ الفلسفة التي يسميها العامة فلسفة إسلامية، لا تستند إلى الجنس العربي. نحن نتكلم عن فلسفة عربية كما نتحدث عن دين عربي..

في حين رفض علي سامي النشار تسميتها بالفلسفة العربية، وساق في ذلك أدلة منها أنّ الحديث عن فلسفة عربية يُخرج من نطاقها كثيراً من المفكرين المسلمين وقد كان الكثير منهم من الموالي والفرس الذين اعتنقوا الإسلام، كذلك إنّ كثيراً من الأجناس التي اعتنقت الإسلام قد أدخلوا عليه تصوراتهم الخاصة، وحاولوا أن يصوروه بصورة أديانهم السابقة، كذلك الإسلام هو الذي حدد طبيعة البحث الميتافيزيقي الإسلامي.

ويسوق سامي النشار العديد من الأدلة التي تدعم الاتجاه، الذي أثر تسمية هذا التراث بالفلسفة الإسلامية:

-الحديث عن فلسفة عربية يخرج من نطاق هذا الفلسفة كثيراً من المفكرين المسلمين وقد كان الكثير منهم من الموالي والفرس الذين اعتنقوا الإسلام.

-ان كثيرا من مختلف الاجناس التي اعتنقت الإسلام قد ادخلوا عليه تصوراتهم الخاصة، وحاولوا ان يصوروه بصورة اديانهم السابقة.

-ان الإسلام هو الذي حدد طبيعة البحث الميتافيزيقي الإسلامي، فهو الذي طلب عدم الخوض في مسائل ما بعد الطبيعة، وأعلن ان هناك موضوعات لا يجوز الخوض فيها لأنها فوق مستوى العقل. فالبحث في الكون وافاقه هو مما يدع اليه الإسلام، بينما البحث في الجوهر هو ما لا يمكن ان يصل الى نتائج حاسمة.

كما توجد العديد من الأسباب التي تدعونا الى تسميتها بالفلسفة الإسلامية، ذلك ان العديد من الفرس والهنود والترک والبربر والاندلسيون هم ممن اشتغل بالفلسفة، لذلك فتسميتها بالفلسفة العربية يخرج غير العرب منها وهو امر غير مقبول، لان هذا يقصر دائرة البحث على الناطقين بالعربية دون غيرهم. وهو ما يؤكد عليه المستشرق الفرنسي هنري كوربان "ان الاخذ بفلسفة عربية امر خاطئ جدا يجعل مجال الفلسفة الإسلامية ضيق للغاية، وإلا فأين نضع مفكرا مثل الإيراني ناصر خسرو او افضل كاشاني، وأين نضع محمود شبستري، وعبد الرحمان الجامي وهم من الفرس الذين اثروا المكتبة الإسلامية.

وختاما نجد ان فلاسفة الإسلام أنفسهم أطلقوا ألفاظا على تراثهم الفكري، مثل الفلسفة الإسلامية، وفلاسفة الإسلام، والفلاسفة المسلمين، على الفلسفة التي اشتغل بها المسلمون من العرب وغيرهم، وبما أنّ القاسم المشترك الأعم الذي يجمع العرب وغيرهم في الحضارة الإسلامية هو الإسلام، كان الأكثر دقة تسمية الفلسفة بالفلسفة الإسلامية نسبة إلى الحضارة الإسلامية، ونسبة إلى تأثيرها بالدين الإسلامي وتأثيرها فيه. ، فابن سينا في كتابه "النجاة" و"الشفاء" يستخدم مصطلح الفلسفة الإسلامية" ويستخدم الشهرستاني تعبير "فلاسفة الإسلام" في كتابه "الملل والنحل"، ثم ان الكندي والفارابي وحنين بن إسحاق المشتغلون بالفلسفة في ظل الإسلام سواء كانوا مسلمين او غير مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام، وتمسى فلسفتهم فلسفة إسلامية.

**تعقيب وخلصات حول الاطروحتين:**

رغم جمال عبارة "الفلسفة العربية" فإنها قد تبدو للبعض مُثيرة للجدل كونها تُشير بشكل مباشر إلى كل النصوص الفلسفية المكتوبة باللغة العربية وهنا يُساء تفسيرها لتُعطي انطباعاً سلبياً، سبب سوء التفسير هذا يعود إلى أن نسبة كبيرة من الأشخاص يعتقدون أن كلمة العربية تُرادف كلمة العرب وهذا ليس بصحيح، ففي الواقع إن معظم الكتابات الفلسفية العربية كُتبت على يد أشخاص ليسوا عرباً كالفارابي (لُغته الأم هي التركية) وابن سينا (لُغته الأم الفارسية) وهما من الدعاة اللاحقين للفكر الأرسطي.

إنّ تعريف مجال فلسفي من خلال لغة كما هي الحال في مجال الفلسفة العربية يبدو غريباً وغير نموذجي في تاريخ الفلسفة، إنّنا نميل إلى تعريف الفلسفة من خلال التطوّرات الثقافية كالفلسفة عصر النهضة، أو حسب التسلسل الزمني، كالفلسفة القديمة، القروسطية، والفلسفة الحديثة، كما أنّه من الشائع أن يتم تعريف فلسفة معيّنة حسب الأماكن الجغرافية كالفلسفة الهندية والتي أصلها من الهند ومكتوبة بالعديد من اللغات، أو الفلسفة الصينية.

لا يمكن وصف أيّ فكرٍ بوصف اللغة التي كُتبت به، فلا يوصف الفكر الغربيّ اليوم بأنّه فكر إنجليزيّ لأنّه كتب بهذه اللغة فحسب، فاللغة تفرض هيمنتها على مختلف مناحي الحياة، إذا كان أصحابها أو الناطقون بها سبّاقين في عالم الفكر والعلم، وهذا ما حصل في حقبةٍ مديدةٍ من تاريخ الزمن، فقد كُتبت الفلسفة باللغة العربيّة كما سائر الكتب العلميّة والأدبيّة وغيرها؛ لأنّها لغة القرآن والسنة؛ ولأنّها أيضاً كانت اللغة العلميّة والأدبيّة والثقافيّة، تماماً كما هو شأن اللغات الحيّة اليوم. ومن جهةٍ أخرى، فإنّ اللغة هي تعبير عن الفكر تترك تأثيرها فيه ولا تُنتج البتة. نعم هي تساعد في بيان مقاصده بفعاليّة أكبر إذا كانت اللغة غنيّة بمفرداتها وبفصاحتها وبلاغتها.

لا بد من التأكيد على ان عبارة الفلسفة العربية ضيقة للغاية في نطاقها وقد تعني استمرارية ترجمة الفلسفة القديمة من اللغة اليونانية أو اللاتينية إلى العربية، إلى جانب ذلك، فإنّ نصوص الفكر الهيليني حُطّت بلُغات ليست عربية بل بالفارسية، السريانية والعبرية.

في نفس الوقت، تُعتبر عبارة "الفلسفة الإسلامية" ضيقة في نطاقها أيضاً كون العديد من الشخصيات التي شاركت في هذا المجال الفلسفي هم ذوي أصول مسيحية أو يهودية، في الواقع، المُفكرين الذين ترجموا العلم الهيليني<sup>2</sup> من اللغة اليونانية والسريانية إلى العربية هم من المسيحيين الذين تم توظيفهم للقيام بهذه المهمة من قبل النخبة المسلمة، نذكر أيضاً "مدرسة بغداد" للفلاسفة الأرسطيين، الذين سبقوا مشروع ابن رشد لكتابة شروحات أرسطو.

ثم إنَّ فلاسفة الإسلام لم يكن معظمهم من العرب بمعنى أنَّ العنصر العربي لم يكن راجحاً على غيره من الترك والفرس والبربر؛ فنحن نجد أنَّ أعلام أهمِّ مدرستين فلسفتين - أعني المشائيَّة والإشراقية - لم يكونوا عرباً كالفارابيِّ وابن سينا والشيخ شهاب الدين السهرورديِّ، أضف إليه أنَّ بعض فلاسفة الإسلام لم يعتنقوا الدين الجديد. وينبغي أن نُشير إلى أنَّ الفلسفة هي علمٌ عقليٌّ خالصٌ ومن كان شأنه كذلك فلا يوصف بوصف دينيٍّ أو لغويٍّ أو عرقيٍّ حتَّى يُقال فلسفة عربية أو إسلامية.

### الفلسفة الإسلامية بين الابداع والاتباع.

لقد شغلت هذه المسألة حيزاً كبيراً من الدراسات التي تناولت الفلسفة العربية موضوعاً لها، حيث طرحت العديد من الأسئلة من قبيل: هل الفلسفة العربية الإسلامية أصيلةٌ أم مجرد تقليد واتباع لليونان؟ هل اقتصر دور المسلمين على نقل وترجمة الفلسفة اليونانية أم أنَّهم شاركوا إلى حدِّ ما بصياغة فلسفة جديدة؟ كإجابة على هذه التساؤلات نسوق الآراء الآتية:

**الرأي الأول:** اقتصر دور المسلمين على نقل الفلسفة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، فكل ما قام به المسلمون، أنَّهم كانوا مترجمين وقد أدَّوا دورهم بشكل نزيه. وهو التصور الذي نجد دي بور يصرح به قائلاً "وظَّلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس ممَّا تُرجم من كتب الإغريق....

<sup>2</sup> جاءت كلمة "هيلينية". كلمة "هيلينية" Hellenism "جاءت من كلمة "هيللا" Hella"، وهو الاسم العرقي الذي أطلقه اليونانيون القدماء على أنفسهم، فغرفوا باسم "الهيلينيين"، كما عُرفت بلادهم باسم بلاد هيلاس Hellas، وكلمة "هيلينية" ترجع إلى ما قبل القرن الرابع الميلادي، وهي تعبر عن الثقافة والحضارة اليونانية القديمة البحتة، فعندما غزا الإسكندر الأكبر بلاد الشرق وحمل معه هذه الثقافة والحضارة الهيلينية امتزجت هذه الحضارة بحضارات الشرق الروحية، وكان نتيجة هذا التزاوج بين الحضارتين الأخرقية والشرقية ولادة الحضارة "الهيلينية"، ولذلك قال البعض بأن الحضارة الأخرقية مرت بمرحلتين، الأولى: المرحلة الهيلينية (هيلينيك) Hellenic وهي الحضارة اليونانية الكلاسيكية وشملت بلاد اليونان، والثانية: المرحلة الهيلينية (هيلينستك) Hellenistic وشملت البقاع التي تألَّفت منها الإمبراطورية اليونانية.



فلم تتميز تميزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المشاكل القديمة".

**الرأي الثاني:** عندما ترجم العرب الفلسفة اليونانية في عهد متأخر عن زمان نزول الوحي وانتشار تعاليم الإسلام، وجد فلاسفتهم أن الكثير من الفلسفة اليونانية لا يتفق وروح الإسلام، لذا انصبَّ جُلَّ اهتمامهم على التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي. وعلى هذا فإننا نجد في الإسلام رجالاً كثيرين لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف على حد تعبير.

وعموماً لقد تباينت اطروحات الدارسين حول إشكالية اصالة الفلسفة العربية من عدمه، وهو ما سنعمل على اختزاله في الاطروحات الآتية:

### اطروحة مصطفى عبد الرزاق:

يعتبر كتاب "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" بمثابة اللبنة الأولى في تاريخ الفلسفة الإسلامية، بمنظور عربي إسلامي، وقد ضمنه صاحبه ملخص لآراء المستشرقين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. ليصل من خلال دراسته لمجمل تلك الآراء، الى التأكيد على ان اطروحات المستشرقين يشوبها نوع من الشطط، الذي مصدره سوء التحديد للفلسفة وجعلها بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات ارسطو "فهل يظن ظان ان عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفاً، وانه لم يكن الا مقلدا لليونان؟ وهل مذهب المعتزلة والاشعرية ليست ثمارا بديعة انتجها الجنس العربي؟

وبعد ان عرض مصطفى بعد الرازق الخلاف الحاصل في التسمية هل فلسفة إسلامية ام عربية، مال الى تسميتها بالإسلامية، ما دام ان اهل هذا الجنس من القول، قد اصطلحوا على تسميتها بهذا الاسم، وعليه فلا ينبغي لنا العدول عن هذا الاسم، ولا تجوز المشاحاة فيه. وهذه الفلسفة حسب الشيخ تضم كلا من: علم الكلام، والتصوف، وعلم أصول الفقه.

ولقد اختار مصطفى عبد الرازق منهاجاً خاصاً في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية، حاول من خلاله الوقوف على نقطة انطلاق التفكير الفلسفي الإسلامي، ومال الى اعتبار أن الفلسفة تبدأ مع بداية معناها لا مصطلحها أي مع بداية التفكير الإسلامي، وحكمة العرب نوع من التفلسف، وكذلك مناقشات المسلمين الدينية لاستخلاص الأحكام، وهو الامر الذي دفعه للحديث عن النظريات المختلفة في الفقه الإسلامي وتاريخه وقضية الرأي وأطواره، وتحدث عن جهود الإمام الشافعي في الرسالة، وهي الكتاب الذي وضعه كمعيار للحكم الشرعي، ودعا مصطفى عبد الرازق إلى إدخال "علم أصول الفقه" ضمن مباحث الفلسفة الإسلامية، وقال إن هذا العلم يمثل الفلسفة الإسلامية الأصلية الخالية من أي شوائب أجنبية، حيث إن أصول الفقه بمثابة منطق أرسطو عند اليونان.

## أطروحة هـ ري كوربان

لقد ركزت الدراسات الاستشراقية كل اهتمامها حتى الستينيات من القرن العشرين على تأويل معين لتاريخ الفلسفة في الإسلام يتخذ من ابن سينا والغزالي وابن رشد ابطاله الكبار الذي تدور حولهم كل قصة الفلسفة الإسلامية. لقد مثل ابن سينا وفق هذه الرؤية ذروة التفكير الفلسفي في العالم الإسلامي الى ان جاء الغزالي وقضى على هذا التفكير بنقده المحافظ. الامر الذي استدعى ابن رشد ليرد على نقد الغزالي ولتموت الفلسفة في الإسلام بموته. هذه الارية لتاريخ الفلسفة الإسلامية تضم ان تاريخ هذه الفلسفة هو تاريخ صراع بين التفكير العقلاني والقوى الدينية المحافظة، كما يضم القول بان هذه الفلسفة هي تراث يوناني، وجد صعوبة في ان يحيا في بيئة من النوع الإسلامي المحافظ. وبالتالي فان اللحظة الرشدية هي لحظة النهاية، حاولت بكل قوتها الدفاع عن حقها في التواجد، ضد التفكير الرجعي المحافظ.

مع هنري كوربان، تم تقديم تأويل اخر لتاريخ الفلسفة الإسلامية، قام على التأكيد، بان الفلسفة الإسلامية لم تمت بموت ابن رشد، بل الميتافيزيقا هي من ماتت بموت فيلسوف قرطبة، لتعارضها مع روح الإسلام. ولعل ما يبرهن على صحة هذا الطرح، هو ازدهار الرشدية في العالم الغربي وتلاشيه في البلاد الإسلامية. اما ما يوائم الإسلام وروحه، حسب كوربان، فهو الفكر الذي يتمتع بنزعة روحانية صوفية، التي نجد أصولها في الفرق الشيعية والمتصوفة، والتي قيد لها البقاء والاستمرار بعد موت ابن رشد في ايران. ووجدت ازدهارها التام في فترة حكم الدولة الصفوية التي أعلنت التأويل الشيعي للإسلام مذهباً رسمياً لإيران ورعت الفكر الفلسفي الذي نتج عنه ولادة فلاسفة كبار.

لقد اعتقد كوربان ان الفلسفة بصيغتها الصوفية استمرت بعد ابن سينا على يد السهروردي الذي استثمر الجوانب الصوفية عند ابن سينا ليؤسس لذلك الاتجاه الذي سيسود في ايران وصولاً للملا صدرا الشيرازي، في مقابل ابن رشد في الغرب الإسلامي الذي سيعيد لارسطو مكانته وسط هذا النقاش نظيفاً من العناصر الافلوطينية التي ادخلها عليه ابن سينا. كان ابن سينا حاضراً في تفسير تاريخ الفلسفة في الإسلام، الأول الذي دافع فيه ابن رشد عن العناصر الارسطية عند ابن سينا ضد الغزالي حينما كان يستحق ان يدافع عنه عندما يكون ارسطياً، وفق اعتبارات ابن رشد. والثاني عند السهروردي، صاحب فلسفة الاشراق، الذي دفع باتجاه آخر لتأويل ابن سينا في جوانبه الرمزية ليجعل منه مؤسساً لعلم الملائكة.

## أطروحة ارنست رين ان:

لقد مالت أطروحة هذا المستشرق الفرنسي الى تقسيم الجنس البشري الى نوعين كبيرين: الأري، وخير من يمثله أوروبا. والسامي، وخير من يمثله العرب. ولكل نوع من هذين النوعين خصائصه وصفاته، فمن خصائص النوع الأري، الابداع والابتكار والاختراع، في

حين ان من خصائص النوع السامي، التقليد والتبعية. وعلى هذا الأساس، فإن الاربيين لم ولن يكون له فكر فلسفي، مادام ان الحكمة، هي ابداع واختراع وتنسيق، وهي ملكات لا يتوفر عليها الأريون. ولما كان هذا الجنس من القول، مما تتوق اليه الانفس، وتحتاج اليه في قضاياها المعرفية والقيمية، فقد عكف الجنس السامي، على ترجمته ونقله الى اللسان العربي، حتى يستفيد منه في معاشه ومعاذه. ولقد تم دعم التصور من قبل الطبقة المسيطرة، وتم الترويج له بين الأوساط المثقفة، حتى غدا في أوقات معنية من الحقائق التي لا تمتد يد الشك اليها، الى حد مهد الطريق لشيوع تقليد بين المؤرخين للفلسفة الإسلامية، بحث ان جميع مؤلفاته جاءت متضمنة لمقدمة او تمهيد مخصص للحديث عن الفلسفة اليونانية، وهي إشارة منهم الى انه الفلسفة الإسلامية هي امتداد للفلسفة اليونانية.

#### خلاصة وتعقيب:—————ب:

أن فكرة اصالة الفلسفة من عدمه، نجد ان الفيلسوف هنري برغسون ناقشها، حيث اعتبر ان مجموعة من مؤرخي الفلسفة، عادة ما ينظرون الى البناء الخارجي للمذهب الفلسفي، ويفرحون بانهم يقولوا لأنفسهم، بعد دراسة الفيلسوف، اننا نعلم مصدر المواد الأولية التي تكون منها مذهبه، ونعلم كيف تم البناء، ونرى، في المسائل التي عرضها، الأسئلة التي كانت تثار حوله، ونعثر، في الحلول التي يقدمها، على عناصر الفلسفات السابقة له او التي عاصرته، فهذه الفكرة أمدت بها فلان، وتلك استمدتها من ذاك، وهكذا لا نستريح حتى نمزق المذهب الى خرق زاعمين انها هي التي كونت الحلة التي نعجب بها. بيد اننا حينما نعيد قراءة المذهب، وحينما نعيد هذه القراءة أيضا لنستقر في فكر الفيلسوف بدلا من ان نلف حول مظهره الخارجي، فإننا نرى ان مذهبه يتخذ وجها آخر، ونرى أجزاء المذهب يتداخل بعضها في بعض وتنصهر كلها في نقطة واحدة. هذه النقطة هي: جوهر مذهب الفيلسوف، وهي أساسه، وهي روحه، ونرى حينئذ ان مهمتنا في الواقع، إذا أردنا فهم الفيلسوف على حقيقته انما هي الاقتراب من هذه النقطة ما أمكن. وهذه النقطة هي التي أراد الفيلسوف طيلة حياته أن يوضحها: فهو يكتب عنها ثم يرى انه لم يعبر عنها في دقة فيعود الى الكتابة من جديد: عله يكون أكثر توفيقا في المرة الثانية منه في المرة الأولى. وهكذا يستمر طيلة حياته، ولا هم له

الا محاولة إيجاد الانسجام بين النقطة البسيطة التي يشعر بها وبين الوسائل التي لديه للتعبير عنها.

كيف بدأت هذه النقطة في شعوره؟ انها بدأت بالنفي والانكار. ان الفيلسوف في مبدأ امره منكر أكثر منه مثبتا، وناق أكثر منه مصدقا، وثائرا أكثر منه مسلما.

وما من شك في ان المشاكل التي عنى بها الفيلسوف هي المشاكل التي أثرت في عصره، وان العلم الذي استعمله او نقده كان علم زمانه، وانه يمكننا ان نعثر في النظريات التي يعرضها على كثير من الآراء التي لمعاصريه او لسابقيه. وكيف يكون الامر خلاف ذلك. ان الإنسان إذا أراد ان يشرح الجديد وينشره لابد من ان يعبر عنه معتمدا على القديم، مستخدما المشاكل التي سبق عرضها، والحلول التي عولجت بها، وباختصار الفلسفة والعلم اللذين كانا في عهده، ان ذلك فيما يخص كبار المفكرين، انما هو المادة التي يضطرون الى استخدامها ليخلعوا على فكرهم صورة مفهومة. ولكننا نخطئ الخطأ كله حينما نعتبر كل ذلك عناصر أساسية في المذهب بينما هي لم تعد ان تكون وسيلة للتعبير عن المذهب، وسيلة فحسب: وما من شك ان كل مذهب من مذاهب كبار الفلاسفة يحتوي على عدد لا يحصى من أوجه الشبه الجزئية التي تلفت نظرنا، ومن أوجه التقارب. كل ذلك حق، ولكن ذلك كله ليس الا مظهرا خارجيا، اما أساس المذهب وجوهره فانه شيء اخر. ان الفيلسوف لم يقل طيلة حياته الا شيئا واحدا، ولقد استنفذ جهده في محاوله التعبير عنه، بشتى الصور في دقة، وكان من الممكن ان يجيء الفيلسوف قبل زمانه الذي عاش فيه او بعد بعدة قرون، وكان من الممكن ان يعالج فلسفة أخرى وعلما اخر ومشاكل من نمط مختلف، ويستعمل تعبيراً من نوع اخر، وكان من الممكن ان لا يكون أي فصل مما كتب على ما هو عليه. ومع كل ذلك كان يقول نفس الشيء وما كان يتأتى بحال ان يختلف روح المذهب ولا جوهره. ان الفيلسوف لا يبدأ من أفكار سابقة له في الوجود، وأكثر ما يمكن ان يقال انه يصل اليها؟

**عوامل ظهور الفكر الفلسفي في البلاد الإسلامية - العوامل الداخلية والمؤثرات الخارجية.**

كما هو معلوم لنا ان الجنس المعرفي الذي ساد البلاد العربية قبل ظهور الإسلام، هو الشعر والاثار الأدبية المروية. وبظهور الإسلام أصبح القرآن هو مركز حياة العرب، كتاب الله الذي أوحى به لنبيه محمد عليه السلام، وهو كتاب يضم بين دفتيه نظاما متكاملًا من المبادئ والاحكام، التي تؤطر حياة الفرد المسلم وتوجهها، والى جانب القرآن توجد اقوال وافعال الرسول الكريم، التي يطلق عليها مصطلح الحديث النبوي.

هذه المكانة التي احتلتها نصوص الوحي في حياة الفرد المسلم، هي التي دفعته الى الاشتغال بالاحكام الواردة فيها وشرح أصولها، واستخراج ما تنطوي عليه من قواعد أخلاقية ومقررات شرعية، مما ترتب عليه ظهور علم القراءات، وعلم التفسير، وعلم الفقه، باعتبارها العلوم والآليات التي يحتاجها دارس نصوص الوحي، والتي من شأنها اعانته على فهمها وسبر اغوارها. غير انه لم يمض الا القليل من الوقت حتى عرفت الساحة الفكرية، ظهور علوم أخرى كالنحو والبيان، والتي مكنت الدارسين من آلية لتأويل نصوص الوحي، كما ان بعض العبارات الغريبة التي تضمنتها نصوص الوحي، هي ما دفعت المفكرين الى الانكباب على دراسة الشعر الجاهلي، عليهم يعثرون على معجم قادر على تبديد غموض هذه المفردات والعبارات.

وعليه فإن القضايا والاشكالات التي واجهت الرعيل الأول من المفكرين المسلمين، كانت ذات طبيعة لغوية، ولكن سرعان ما ظهرت جماعة من المفكرين اجازت استخدام القياس او الراي في حل شفرات القضايا الدينية الغامضة التي ينعدم فيها وجود نص صريح. وخصوصا مع المذهب الحنفي والشافعي. وهو الامر الذي وقف ضده بشدة كلا من المذهب المالكي والحنبلي، مؤكداين على ضرورة الوقوف على ظاهر نصوص الوحي، وهو ما تؤكدته عبارة انس بن مالك المشهورة " الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة"

ومع مرور الوقت واتساع رقعة البلاد الإسلامية، كانت الحاجة ملحة الى البحث عن آليات جديد، لتبرير القضايا الدينية والدفاع عن العقيدة الإسلامية، خصوصا حينما جابه وواجه هذا الدين الجديد، أصحاب الملل والأديان المخالفة كالثنية والمسيحية، هذا فضلا عن القضايا الأخلاقية والشرعية التي اثارتها مسألة الحرية الإنسانية وعلاقتها بالمشيئة المطلقة لله تعالى.

هذا كله الى جانب إشكالية الحفاظ على وحدة النظرة الإسلامية للحياة، وما استدعته من محاولة التوفيق بين ظاهر بعض نصوص القران والحديث، من خلال استنباط دلالات ضمنية منسجمة.

كل هذا المشكلات والقضايا التي واجهت العقل الإسلامية، هي التي أدت الى نشوء علم الكلم في الإسلام، باعتباره حركة قامت لمواجهة مأخذ وشكوك الوثنيين والنصارى واليهود على الإسلام. من هنا يمكن القول بان حركة علم الكلام انما قامت في الأساس للذود عن حياض الدين الإسلامي.

وعموما يمكن الإقرار بان اول قضية اثار نقاش وجدال المفكرين المسلمين، ابان القرن السابع، هي معضلة الحرية الإنسانية، حيث توزعت مواقفهم بين من يقر بالحرية الإنسانية وبين من ينفىها، معتبرا ان الفاعل الوحيد في هذا الكون هو الله تعالى. بالإضافة الى مشكلة الحرية الإنسانية، طفت على السطح مشكلة التنزيه الإلهي، خصوصا ان ظاهر بعض الآيات القرآنية يشي بنوع من التجسيم والتشبيه، مما حتم على العقل الإسلامي ضرورة اللجوء الى آلية التأويل بغرض صرف الآيات القرآنية عن ظاهرها، الذي يشي بنوع من التجسيم الى معنى ينزه الله تعالى.

لقد زادت الحاجة الى آليات وأدوات لفك شفرة القضايا التي طرحتها نصوص الوحي، مع ازدياد رقعة الإسلام في الاتساع، مع ما رافق ذلك من تنوع في العنصر الإسلامي، بمعنى دخول مجموع من أصحاب المذاهب والنحل الأخرى الى الإسلام، الامر الذي يفسر لنا لماذا توجه المفكرين المسلمين الى الفلسفة اليونانية وعلم المنطق. وفسحوا المجال لدراسة التراث اليونانية بغرض العثور على أدوات وآليات قادرة على مساعدتهم في دراسة وتحليل نصوص الوحي.

يتبين لنا مما سبق ان البيئة من جانب، والبحث في القران من جانب اخر، كانا السبب في نشأة الفلسفة وما نشأ من فرق ومذاهب دينية. فلم تكن الكتب الفلسفية اليونانية قد ترجمت، اذ ذاك الى اللغة العربي، ومع ذلك فإن المشكلات الفلسفية الخاصة، بالتنزيه والعدل، وصلة الله بالإنسان والعالم، ووجود الشر والخير والحرية والاختيار، قد أثيرت ونوقشت، وابدى فيها

زعماء الفكر الإسلامي آراءهم المختلفة التي يستند كل منها الى ادلة عقلية تستأنس بالنقل، وادلة نقلية يؤيدها العقل.

وكان **واصل بن عطاء** حينئذ، تلميذا للحسن البصري، ثم انفصل عنه، وكون اتجاها اخر، وأثار المشكلات الفلسفية، وأجاب عنها، ولم يكن للمسلمين، في عهده على علم بالتراث اليوناني الخاص بالإلهيات، او بالنفس، او بالأخلاق. وقبل هذا وذاك، نجد القرآن قد تعرض في آياته، لمسائل الالهيات، والأخلاق، والنفس، والقدرة وافعال العباد. بعبارة أخرى لقد عرف المجتمع الإسلامي صراعا وسجالا فكريا بين الفرق والمذاهب، حول قضايا الالهيات والأخلاق، خصوصا مع المعتزلة والصوفية وباقي الفرق والمذاهب، قبل ان تترجم كتب اليونان.

تخبرنا نصوص التاريخ ان نهوض الفلسفة وعلم الكلام، كان مع الخلافة العباسية في أواسط القرن 8 الميلادي، ولا سيما وان الدولة بدأت تشجع الانتاجات الفلسفية والعلمية، الامر الذي أدى الى ظهور حركة فكرية نشطة كانت وراء ظهور مذاهب ونحل فكرية كثيرة ومختلفة، بل ومتعارضة مع بعضها البعض، وما صاحب ذلك من تأييد السلطة لهذا المذهب ضد الاخر، مما عرض حرية الفكر الى خطر داهم.

وبعد زوال الدولة الاموية، وتولي الخلافة العباسية مقاليد السلطة، بدأت بعض المظاهر في الدولة تتغير، ولعل من أبرزها تساهل الحكام العباسيين مع العنصر الفارسي، حيث تم الإذعان لمطالبهم، وعرفت الدولة الإسلامية في عصر العباسيين مزيدا من الازدهار والتوسع والازدهار، حيث تأسست بغداد على عهد المنصور سنة 762م، واتخذها عاصمة للدولة بدل دمشق. وتؤكد الاخبار التاريخية ان الخلفاء العباسيين كان لهم ولع بالثقافة العقلية، وعلى عهد الرشيد وجدت في بغداد دار الكتب ومعهد للعلماء، وفي عهد المأمون، شرع في نقل كتب العلم اليونانية، من طريق السريانية في الغالب، الى اللغة العربية، وقد ألفت مختصرات لكتب اليونان وشروح لها.

وعلى عهد العباسيين ازدهر سوق الجدل في مسائل الكلام، والجدل الميتافيزيقي الفلسفي.

وعموما يمكن الإقرار بان الفلسفة الإسلامية، هي حصيلة عمل فكري مركب، اشترك فيه السريان والعرب والأتراك والبربر وسواهم اشتراكا فاعلا. غير غلبة العنصر العربي لا تخطئها العين، الامر الذي جعل البعض يطلق عليها اسم الفلسفة العربية. كما ان الأداة التي اختارها ابطال هذا التراث، في الفترة الممتدة ما بين القرن 8م و 17م، في مناطق متباعدة من الامبراطورية العربية، للتعبير عن أفكارهم، هي اللغة العربية. كما انه لولا عناية العرب بهذا التراث، لتعذر استمراره وتطوره.

### العوامل السياسية الداخلية:

لقد انهمك المسلمون الأوائل، قبل اطلاعهم على الفلسفة اليونانية، بالقضايا السياسية والعسكرية الملحة التي جابهتهم. ولكن الصلة الوثيقة بين السياسة والدين، وبين احكام الشريعة واصول العقيدة، كان لا بد ان تولد، مناظرات دينية سياسية معقدة مهدت لها النزاعات السياسية الأولى. مما يعني ان المفاهيم الدينية، التي سادت خلال هذه الحقبة، تمت صياغتها في الغالب، في سياق دعم المواقف السياسية المتعارضة. وهو ما سنتعرف على تفاصيله مع الفرق الكلامية.

حيث نجد ان اول انشقاق سياسي عرفته الدولة الإسلامية، جاء نتيجة الخلاف حول زعامة الامة الإسلامية، بين معاوية وعلي بن ابي طالب. ففي الوقت الذي كان فيه علي على وشك قطف ثمار النصر في معركة صفين سنة 658م، برزت قضية التحكيم التي لجأ اليها معاوية، الامر الذي حتم وقف الاقتتال بين الفريقين، وهو ما لم يرق اتباع علي بن ابي طالب، متذرعين بالقول ان قبوله بالتحكيم القى ظلال الشك على حقه الشرعي في الخلافة، وهي القضية الأساسية في ظهور فرقة الخوارج، كأول فرقة أثارت النقاش حول مسألة الأساس الذي تقوم عليه السلطة السياسية، والحدود التي تنتهي عندها. وقد امتد بهم نقاش المسألة الى حد إجازة الخروج على الولي، بل وقتل الطغاة منهم. بعبارة أخرى ان مرتكب الكبيرة حسب طرح الخوارج، هو خارج من الملة، وإذا كان مرتكبها هو الخليفة، جاز شرعا خلعه او قتله. بدعوى انه كافر. هذا الموقف المتطرف، جوبه بموقف اخر، اعتمدته فرقة المرجئة، حيث اعتبرت ان دلالة الايمان، تنحصر في حب الله ومعرفته والتسليم له، وشددوا على ان الاعمال الصالحة



ليست دليلا على الايمان الصحيح، وان دخول الجنة والنجاة من النار، لا يكون بالعمل، بل بفضل الإخلاص لله وحبه، وليس كما كان يدعي الخوارج، بان الايمان هو التمسك بالشرية والعمل بمقتضاها.

## العوامل الخارجية:

لقد تأثر فلاسفة الإسلام بفلاسفة اليونان، وهو امر لا ينكره الباحثون في مجال تاريخ الفلسفة الإسلامية، بل اعترفوا به واثبتوه في دراساتهم. لكن البعض اعتقد البعض ان هذا التأثير يدل على التقليد والمحاكاة.

وإذا ما نحن حاولنا المقارنة بين الفلسفة اليونانية والإسلامية، سنجد ان الأخيرة استمدت مجموعة من قضاياها ومفاهيمها، من الفلاسفة اليونان، وهو ما سنقف على تفاصيله من خلال:

### 1- نظرية المعرفة:

كما هو معلوم لنا، لقد اعتقد سقراط ان المعرفة تقوم أساس على الادراك العقلي لا على الحس، كما كان يقول الفكر السوفسطائي، الامر أدى الى القول بنسبية الحق واليقين، فكل واحد منا يقينه وحقه الذي يختلف عن حق ويقين الاخرين، فلا وجود ليقين او حق في ذاته، بل الحق كما اراه انا او انت. وهو ما رفضه سقراط بشدة، معتبرا ان المعرفة قائمة على العقل، وان لكل شيء ماهية هي الحقيقة يكشفها العقل، ويعبر عنها بالحد، وبالتالي فالعلم الصحيح هو ذلك الادراك العقلي.

-في حين ذهب افلاطون، الى ان حقائق الأشياء لها وجودا مستقلا عن الانسان، بمعنى ان الكون مقسم الى عالم ما فوق القمر، هو عالم الصور والمثل والحقائق المطلقة، وعالم ما تحت القمر حيث النسخ. وبالتالي فان الانسان محكوم عليه ان يسعى باستمرار، الى البحث عن سبيل يخلصه من الوهم الذي يعيش فيه، والانطلاق حيث الحقائق المطلقة، وسبيله الوحيد في هذه العملية هو العقل، تلك الملكة التي تنتمي الى عالم المثل، والتي كانت تحوز حقائق هذا العالم ونسبته، بسبب هول الصدمة التي تعرضت لها، ابان طردها من هذا العالم الابدي.

-اما تلميذ افلاطون الالمعي، ارسطو، فقد اعتقد ان العقل يتوصل الى المعاني المجردة الكلية بانتراعها من معطيات الحس، وان الموجودات المحسوسة موجودات حقيقية بجوهرها وماهيتها. بمعنى ان عالم ما تحت القمر، عالم الجزئيات في إمكانه ان يصير موضوعا للمعرفة، أي انه عالم واقعي.

هذه الاطروحات التي ارتضاها فلاسفة اليونان في نظامهم المعرفي، نجد لها حضورا قويا عند فلاسفة الإسلام، حيث نعثر عند جلهم تقسيما للمعرفة الى: حسية، وعقلية، وتخييلية، واشراقية. وأنواع المعرفة هذه نتوصل اليها عن طريق اما: الحواس، او الخيال، او العقل، او الاشراق. وكل ضرب من ضروب المعرفة هذه، يتميز عن الاخر من حيث درجة يقينه وثباته.

وإذا ما انتقلنا الى مبحث الالوهية، نجد ان فلاسفة اليونان، قد قدموا لنا مجموعة من الاطروحات في هذا المبحث يمكن اجمالها في الاتي:

-ذهب افلاطون الى الإقرار بوجود، نفس عاقلة تدبر وتدير العالم على خير ما يمكن، وهي التي أدخلت الانسجام والنظام في كل جزئيات الكون. ولم يقف عند هذا الحد بل قدم لنا مجموعة من الأدلة على وجود هذا النفس {علة فاعلة -علة محركة- علة غائية -برهان الخير والعظمة والجمال}

-اما أطروحة ارسطو، فقد مالت الى الإقرار بوجود، محرك لهذا العالم، ولكنه لا يتحرك، فقد حرك هذا العالم ثم توقف علمه، اما عملية ولادة وموت موجودات العالم، فتخضع لمنطق الشوق والعشق، فحينما احست موجودات العالم بالنقص، وان هناك كمال مطلق، اشتاقت للتشبه به، وفي عشقها هذا ومحاولة تشبهها بالكمال المطلق، تتم ولادتها وفسادها.

تفاصيل مبحث الالهيات عند اليونان، نجد ان بعض فلاسفة الإسلام، قد احتضنوه، واعتبروه، بمثابة آلية للتدليل على بعض القضايا التي طرحتها نصوص الوحي.

اما المبحث الاخر الذي نعثر فيه، حضورا قويا للكفر اليوناني، فهو مبحث الطبيعيات، كالحركة، والزمان، والمادة، والسببية، وغيرها من موضوعات هذا المبحث، او ما يطلق عليه دقيق الكلام.

### نماذج من اعلام الفلسفة الإسلامية العربية واطروحاتهم بخصوص نظرية المعرفة:

المعرفة كمشكلة فلسفية كانت موضع اهتمام كل الفلاسفة، ومعروف ان افلاطون اهتم بتعريف المعرفة وبيان سماتها الأساسية وبيان موضوعاتها، ومن وراء افلاطون ارسطو وفلاسفة العصور الوسطى المسيحيين ومفكرو الإسلام، وان لم يدركوا ان المعرفة يمكن ان تؤلف فرعا مستقلا من العلوم الفلسفية. لقد بحث هؤلاء القدماء جميعا في المعرفة تحت موضوع زاد اهتمامهم به وهو موضوع النفس والعقل.

### الك: د:

أول فيلسوف عربي، ويرجع بنسبه الى عرب الجنوب، وكان اجداده ملوكا على كندة، وتشير الروايات التاريخية على أنه عاش شطرا من حياته في البصرة، ثم انتقل من بعد ذلك الى بغداد حيث اقبل على العلوم والمعارف لينهل من معينها، في فترة هي من أزهى فترات العلم العربي، أي على عهد المأمون والمعتصم، فترة كانت مشحونة بالخلافات العقائدية، بسبب مشكلة خلق القرآن،<sup>3</sup> وسيطرة مذهب الاعتزال وسيادته، بالإضافة الى وجود شتى المعارف القديمة والحديثة، نتيجة عملية الترجمة التي عرفتها الدولة الإسلامية ساعتئذ.

وهذا الامر حتم على فيلسوفنا العربي، ان يدلو بدلوه في القضايا التي يعج بها مجتمعه الإسلامي، ولذلك نجده قد ساهم في حركة نقل التراث اليوناني الى اللسان العربي، من خلال

<sup>3</sup> فقياسُ كلام الله على الخلق، ووصفُ القرآن بأنه مخلوقٌ، ينفي عنه أن يكون صفةً لله عز وجل، مما يُبيح لمن يتبنى هذا الرأي، تأويل وتفسير النصوص القرآنية حسب المُقتضى العقلي البشري، ولعل تبني أطروحة خلق القرآن، يستلزم نفي صفات الله تعالى التي وردت فيه. وهذه الأطروحة هي أطروحة معتزلية، تبناها الخليفة المأمون، ليحارب من خلالها مدرسة النقل، ويسوم اتباعها اشد أنواع العذاب، ويكفي ان نمثل لذلك بمحنة احمد بن حنبل. ولعل من تداعيات القول بخلق القرآن - القول بان علم الله مخلوق - تعطيل العمل بالقران بحجة انه مقصور على الزمان والمكان الذي نزل فيهما -نفي الصفات عن الله تعالى. وتخبرنا المصادر التاريخية، بالمحاوره التي حدثت بين احمد بن حنبل وابي احمد بن داوود المعتزلي، الذي تم تعيينه من قبل المعتصم كوزير له، بناء على توصية من المأمون.

القرآن يعني حقيقة هذا الكلام الذي يتلوه الانسان، ومجازا هو كلام الله، وبالمعنى الثاني لا يمكن القول بخلقه، لأنه لو كان مخلوقا لاقتضى ذلك القول بخلق الله أيضا. وينبغي التمييز بين الدالة والمدلول، لان الدال هو ما نتلوه نحن البشر وما هو موجود بين دفتي المصحف، فهذا دال وهو قطعا مخلوق، بين المدلول أي صفة الله التي هي الكلام فهو ليس مخلوق.

تهذيب ما يترجمه غيره، كما هو الشأن مع كتاب "أثولوجيا" أرسطو، كما كان له تلاميذ يقومون بالترجمة تحت إشرافه. وتحكي الروايات التاريخية أن الكندي قد عمل طبيبا ومنجما بقصر الخلافة، إلا أنه مع صعود التيار السني، تم طرده باعتباره من أنصار فكر الاعتزال. لقد خلف الكندي تراثا ضخما، وصل إلى مئتين وثمان وثلاثون رسالة، تنوزعت بين المجال الفلسفي، والمنطقي، والموسيقي، والحسابي، والعلم الطبيعي وغيرها.

ولكن أكثر مجال معرفي اشتهر به صاحبنا، هو تعريف وتحديد الألفاظ الفلسفية، حيث عمل في رسالته "حدوث الأشياء ورسومها" على تحديد معاني المصطلحات الفلسفية، فأشار إلى معنى العلة الأولى والعقل والطبيعة والنفس والابداع والهبولى والصورة، ويبدو أن معظم التحديدات التي اختارها مستمدة من الفلسفة الأرسطية. واهتمام الكندي بهذا الجانب من المعرفة الإنسانية، كان بغرض توضيح طرق المعرفة التي توصل إلى الحقيقة.

لقد توصل الكندي، من خلال ما درسه في تراث الأقدمين، أن شرط دراسة أي الفلسفة، هو تحديد دلالات المعاني والمفاهيم، ثم دراسة الرياضيات، باعتبارها مقدمة ضرورية للفلسف، ولا يقتصر الأمر على هذه الشروط، بل لا بد من دراسة تراث أرسطو لكي تتضح لنا أصول المسائل، ويرى بأن الفكر الفلسفي، ضروري لكل مفكر ودارس، ومن ادعى غير ذلك، فقد جانب صريح المعقول، مادام أن الكل في حاجة إلى هذا الجنس من القول.

وإذا ما نحن القينا نظرة على النظام المعرفي الذي ارتضاه الكندي، سنجد أنه يستند على حقائق الوحي في ذات الله وصفاته وفعاله، فضلا عن استناده إلى العقل في تأويل بعض الآيات القرآنية، ولا يقتصر الأمر على هذا بل نجده يستدعي بعض تصورات أرسطو في العلم الطبيعي، رغم معارضته له في مسألة قدم العال، ولكنه يتفق معه ويشاطره الرأي بخصوص مبحث القيم، أما قضية النفس فقد مال إلى آراء افلاطون.

ولا يشذ الكندي عن التقليد الذي ساد بين الفلاسفة المسلمين، والمتمثل في التوفيق بين الفلسفة والشريعة،<sup>4</sup> فما دام أن الفلسفة التي تعتمد العقل هي حق، وأن الدين الذي هو حق لأنه كلام

---

<sup>4</sup> لقد حاول معظم فلاسفة الإسلام، إيجاد صيغة للتناغم بين الفلسفة والدين. وابن رشد اعتبر أن الفلسفة والدين خطابان مستقلان يقولان نفس الحقيقة، باقي الفلاسفة ذهبوا إلى إيجاد صيغة للتوافق بين الفلسفة والدين، أي ما يقوله الدين قد أكدته الفلسفة وصادقت عليه. أما ابن تيمية، فقد

الله الذي لا يمكن الشك فيه، قلت لما كان الامر كذلك، كانت الحاجة ماسة الى التوفيق بينهما. "ان الفلسفة هي علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها انما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل التي ارتضاها وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذروتها وآثارها"5 مما يشي بان موقف الكندي، شأنه شأن معظم فلاسفة الإسلام، كون الفكر الفلسفي لا يتعارض مع الدين، بل يوافقه ويؤيده.

اما الفلسفة بالنسبة للكندي، فتنقسم الى جانب نظري، غايته علم الأشياء بحقائقها ومنه علم الربوبية وعلم الوجدانية، وجانب عملي غرض الفيلسوف منه هو العمل به، فهو علم الفضيلة. واما طريق بلوغ الحقيقة، فهو الطريق الذي خطه افلاطون، ولذلك فان الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد قوى العقل والقلب وانه يجب ان يبدأ الدارس للفلسفة بتعلم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وينتهي بالجدل الذي هو أسلوب معرفة الفلسفة. وهي المسألة التي تجده قد خصها برسالة اختار لها العنوان الاتي "انه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات".

عموما يمكن القول بان التراث المعرفي الذي خلفه لنا الكندي، هو عبارة عن خليط من آراء افلاطون وارسطو ممتزجة بآراء شراحهم مثل الافروديسي وفورفوريوس، الامر الذي يفيد بأن الكندي لم يخلف لنا نظاما معرفيا متكامل الأركان. هذا الى جانب كونه قد مثل لحظة الانتقال من ضفة الكلام الى ضفة الفلسفة.

وتخبرنا الروايات التاريخية، ان الكندي لم يسلم من معارضة اهل السنة، على اعتبار انه قد تجرأ على خرق التقليد الذي كان سائدا، بخصوص تحريم الاشتغال بالفلسفة وعلوم الاقدمين. لقد تناول الكندي من بين ما تناول، مشكلة الالوهية في رسالتين معنوتين ب "في الفلسفة الأولى" و "وجدانية الله وتناهي جرم العالم" حيث بحث في طبيعة الله ووجوده.

---

ذهب الى استحالة ان يتعارض الدين والفلسفة، ما دام ان صريح المعقول لا يمكن ان يعارض صحيح المنقول، ومتي عارضه، فيمكن ارجاع السبب الى ان ضعف او عدم صحة النص الذي قد اعتمد عليه.

5 رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، ص 104

فقد ذهب الى ان الله تعالى هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود الا به، كما انه واحد العدد وبالذات، كما لا تجوز فيه الكثرة، بل هو وحدة محضة.

وقد اختار الكندي مجموعة من البراهين والحجج للاستدلال على وجوده تعالى، يقيمها على وجود الحركة والكثرة والنظام كما نجده عن ارسطو وغيره من فلاسفة اليونان.

ومال الى اعتبار ان الأشياء يستحيل ان تكون علة لذاتها أي لا يمكن ان يكون موجدا لذاته، اذ العالم حادث وله بداية في الزمان لأنه متناه ومن ثم فلا بد له من محدث ومحدثه هو الله.

وساق لنا ادلة أخرى، كدليل الكثرة، معتبرا انه لا تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ولا وحدة بدون كثرة في كل محسوس، ولما كانت الأشياء كلها مشتركة في الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة وليس عن صدفة، وهذه العلة هي امر اخر غير الأشياء المشتركة في الوحدة والكثرة لأنه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التسلسل الى ما لا نهاية ولا يمكن ان يكون شيء بالفعل بلا نهاية فلا يبقى ان يكون لاشتراكهما على أخرى غير ذاتها اشرف منهما واقدم اذ العلة قبل المعلوم بالذات.

في حين ان البرهان الآخر الذي ساقه لنا الكندي، قائم على التدبير، وهو برهان الغائية في الكون، ومضمونه ان العالم المشاهد لا يمكن ان يكون تدبيره الا بعالم لا يرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن ان يكون الا بما يوجد في العالم من التدبير والاثار الدالة عليه.

يتبين لنا من خلال هذه البراهين التي ارتضاها الكندي للتدليل على وجود الله، مدى تأثيره بالفلاسفة اليونان. وهو التقليد الذي نجده حتى عند الفلاسفة اللاحقين عليه.

لقد تأثر الفلاسفة المسلمين بالأطروحات اليونانية بخصوص مشكلة خلق العالم، وهي المشكلة التي اثارت حولها نقاشات كثيرة عند الفلاسفة الذين يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة، فقد تبني بعضهم الموقف الارسطي القائل بقدم العالم، غير ان هذا التصور يقتضي انكار صفة الخلق بالنسبة لله، وهو ما يتعارض مع سائر الأديان، التي تعتبر عملية فعل الخلق قوام الطبيعة الإلهية. وهو ما يفسر لنا انحياز معظم الفلاسفة المسلمين للطرح الافلاطوني، الذي يقر بان العالم محدث وان مهمة ترتيبه وتنظيمه موكول الى الصانع.

وبخصوص قضية النفس، نجد الكندي يعرفها بكونها جوهرًا عقليًا متحركًا من ذاته، وإنها جوهر إلهي روحاني بسيط، ومقامها هو عالم ما فوق القمر، وهي خالدة، وعلاقتها بالجسد علاقة عارضة مع أنها لا تفعل إلا به، لأنها متحدة به، وهي تبقى بعد فنائه.

وللنفس قوى ثلاثة، الغضبية والشهوانية والعقلية، بمعنى أن النفس هي في ماهيتها جوهر روحاني بسيط ولها قوى ثلاث. ونجده في مواضع أخرى، يذهب إلى أن في النفس قوتين متباعتين: الحسية والعقلية وبينهما قوى أخرى متوسطة هي القوة المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية.

تدرك القوى الحاسة بواسطة الحواس الصور المحسوس في مادتها. وطبيعة مدركاتها جزئية وليس في مقدرة هذه القوى على تركيب الصور التي تدركها.

وهناك قوى مهمتها التصوير أي المتخيلة وهي القوة التي توجد صور الأشياء الشخصية مع غياب حواملها عن الحواس، بعبارة أخرى استحضار صورة الشيء بمعزل عن مادته، كما أنها تستطيع التركيب بين موجودات العالم. إلى جانب هذه القوى، هناك قوى حافظة، والتي تعمل على حفظ الصور التي تبعثها لها القوى المصورة، وتعمل على حفظها، مما يعني أنه هذه القوى هي الذاكرة.

كما توجد قوى غضبية، التي تعمل على تحريض الإنسان على ارتكاب أمور عظيمة وجليلة، بالإضافة إلى القوى الشهوانية، التي تتوق إلى بعض الشهوات والملذات.

أما القوى التي تمكن الإنسان من إدراك المجردات أي صور الأشياء بدون مادتها، فهي القوى العاقلة، والتي تدرك أما المبادئ العامة كقانون السببية. وكذلك تدرك الأنواع والأجناس.

ويذهب الكندي إلى التأكيد على أن العقل يوجد في النفس بالقوة ويخرج إلى الفعل تحت تأثير المعقولات أنفسها، بعبارة أخرى أن المعقولات هي التي تخرج العقل بالقوة من وضعه على هذا النحو وتجعل منه عقلاً بالفعل، وهذا العقل بالفعل يكون عند استعمال ما يسمى بالعقل الظاهر، ويعتبر عند وجوده في النفس ملكة أو ما يسمى بالعقل المستفاد.

ابن سينا: \_\_\_\_\_:

تطرق ابن سينا لمبحث المعرفة حين كان يكتب في النفس والعقل، ولذلك سنتلمس معالم نظريته في المعرفة في ثنايا نظريته في النفس، إذا استثنينا أقواله أو براهينه على وجود النفس وتميزها عن البدن وعلى وحدتها وخلودها<sup>6</sup>

<sup>6</sup> براهين وجود النفس عند ابن سينا: من أهم الفلاسفة المسلمين الذين اهتموا بموضوع النفس، وقد اتخذ موقفا وسطا النفس بين ارسطو وافلاطون، حيث وافق ارسطو في قضية خلق النفس وحدوثها، ووافق افلاطون في مسألة خلود النفس، وقد قدم براهين عقلية قوية على خلود النفس ووجودها. كما هو معلوم، تذهب العديد من الآراء الى القول بان النفس لسيت هي الروح، فالنفس هي ناتج اجتماع الجسد بالروح، او الجسد الذي به روح، فالروح هي من يعطي الحياة للجسد، وعند الحساب فان النفس هي من تحاسب، الانسان هو الكائن الوحيد الذي يملك روحا ونفسا، اما باقي الكائنات فلا تمتلك الا أنفسا.

حسب ابن سينا لا يمكن للجسد ان يوجد بدون نفس والعكس ليس صحيحا، الدليل انه متى انفصلت النفس عن الجسد تغير وتحلل وأصبح جثة هامة. ولا يعني هذا ان وجود النفس سابق على وجود الجسد، بل ان وجودا مترامنا مع وجود الجسد، ولكن بعد انفصالهما، يفنى الجسد في حين تستمر الروح في البقاء والوجود {النفس حادثة مخلوقة ولكن بعد وجودها تستمر وتبقى يعني خلود النفس}

برهين وجود النفس حسب ابن سينا:

البرهان الطبيعي أي الحركة، يتأسس هذا البرهان على وجود بعض للقوى تظهر على الانسان كالحركة، وهذا الأثر لا يمكن تفسيره الا بوجود نفس محرك، تدير هذا الجسد المادي. فبالنظر الى الموجودات نرى بان بعضها ساكن وبعضها متحرك، وحركة الاجسام هي اما طبيعية او قسرية، القسرية تعني ان الجسم لا يتحرك الا بمحرك خارج عنه، اما الطبيعية هي التي تحدث بفعل قوانين الطبيعة كسقوط حجر من اعلى الى اسفل، بمعنى انه اذا لم يتدخل عامل خارجي تبقى هذه الاجسام ساكنة. ولكن السؤال الذي يطرح ماذا عن حركة الانسان: عندما يمشي عندما يركض..... فهي ليست حركة قسرية بفعل محرك خارجي، ولا هي حركة طبيعية بفعل قوانين الطبيعة، بل هي حركة مضادة لقوانين الطبيعة، مادام ان الجسم الإنساني ثقيل الوزن وبالتالي فمن الطبيعي ان يكون ساكنا، ولكن حينما يشمي الانسان على الأرض، نرى بان هذا الفعل يتم دون تدخل عامل خارجي، هذه الحركة المضادة لقوانين الطبيعة تستلزم وجود محرك مضاف على الجسد المادي، وما هو الا النفس.

-البرهان السيكولوجي: يتعلق بالانفعالات والصفات، التي تشكل المزاج الإنساني، وهذا الصفات توجدا حصرا عند الانسان دون غيره من الكائنات، مثل ان الانسان يملك الذكاء والوعي والضحك والبكاء واللغة والتصورات العقلية المجردة، فهي صفات إنسانية، والسبب وراء وجودها هي وجود النفس.

-برهان الاستمرار او الاتصال: دوام الحالة العقلية او النفسية دون تغير، رغم مرور الزمن والسنوات، فهي تبقى مستمرة على حالها، رغم ان الجسد قد تغير ولم يبق على الحالة التي وجد عليها.

-برهان ان التعقل مختلف عن الجسد وغير تابع له، بمعنى انه لو كان التعقل الذي هو العمليات العقلية من تأمل وتفكير، تابعة للجسد الذي يبدأ بالضعف والوهن والعجز، بعد سن الأربعين، بينما التعقل يبدأ في التوهج بعد هذا السن، مما يدل على ان التعقل غير مادي، وغير تابع للبدن، ولا يتأثر بمرور الزمن، مما يدل على ان التعقل سببه النفس.

-برهان وحدة الظواهر النفسية: وحدة الذات الإنسانية رغم تعدد أحوالها.



اما اطروحته في المعرفة، فيمكن ان نبدأ معالمها، من خلال الحديث عن الادراك الحسي، او إدراك الانسان للأشياء من حوله بالطريقة التي رآها، أي في إطار نظريته في النفس، وطرف من نظريته في العقل بحيث لا يقتصر اهتمامه على إدراك الانسان وانما يضم أيضا ادراك الحيوانات للبيئة من حوله.

والنفس بالنسبة لابن سينا، تنقسم الى عدة قوى: نباتية وحيوانية، وناطقة، الأولى تقوم بمهمة تمثل الغذاء والنمو والتوالد، اما الثانية فتتولى مهمة إدراك الجزئيات والحركات الارادية، في حين ان الثالثة فتهتم بادراك المعاني الكلية وعمليات الاستدلال والإرادة التي تؤدي الى السلوك الحر المختار. ويقف ابن سينا وقفة طويلة عند النفس الحيوانية في وظيفتها الادراكية.

تؤدي النفس الحيوانية في الجانب الادراكي وظيفتين هما إدراك الأشياء الخارجية بالحواس الخمسة الظاهرة، وأدراك لهذه الأشياء من الباطن، ويسميتها أحيانا الحواس الباطنة، وأحيانا أخرى قوة تدرك من الداخل. وتشتمل هذه القوة الادراكية الداخلية على خمس قدرات يسميها الحس المشترك والمصورة والمتخيلة والوهم والحافظة او الذاكرة. بعض هذه القدرات تدرك صور الأشياء المحسوسة مثل شكلها او لونها او ملمسها، وبعض هذه القدرات الباطنية تدرك معاني مرتبطة بتلك الأشياء، مثلما نقول ان رؤية الشاة للذئب تحمل معها معني الخوف والهرب.

---

-برهان الرجل المعلق: استعمل هذا البرهان بعد ابن سينا العديد من المفكرين كالقديس اوغسطين وديكارط: تخيل شخصا خلق دفعة واحدة مكتمل، ولكن فاقد لجميع الحواس بما فيها البصر، وجميع اطرافه متباعدة ولا يوجد تلامس بينها، وتخيّل انه وجد في الفضاء فارغ من الهواء، بحيث لا يشعر أي جزء في بدن بالهواء او الضغط، بعبارة أخرى وجود انسان في الفضاء دون ان يعمل أي جزء فيه سوى عقله، هل يستطيع ان يتأمل ذاته والشعور بوجوده، وانه ذات مفكرة، بالسنية لابن سينا لا يشك في ذلك، بل يؤكد ان الانسان لو تجرد من كل ما هو مادي فسيبقى يشعر بذاته وبنفسه ووجوده، لأنه من جوهر مفارقة للبدن والمادة.

اما الحس المشترك فهو قدرة تجمع كل الصور المنطبعة من كل الحواس الخمس فيرتبط الشم بالطعم مثلا، كما اننا ندرك بواسطتها الشكل والمقدار. اما المصورة فهي تحفظ ما اجتمع في الحس المشترك من صور المحسوسات وتبقى هذه الصور فيها بعد غيبة المحسوس أي بعد غياب الشيء عن مجال الادراك ويجعل ابن سينا هذه المصورة مع الحس المشترك عند الحيوان أساس التجربة اذ يستطيع الحيوان الجمع بفضلها بين الادراك الحاضر والماضي.

اما الوهمية فهي تدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات مثل إدراك الشاة ان الذئب مصدر الخوف، او ادراكي لطفل يستوجب العطف عليه، مما يعني ان الوهم قدرة ترشدنا الى ما هو نافع وضار لنا في المحسوسات.

اما الحس الباطن للنفس الحيوانية وهي ما يسميها المتخيلة، فهي تقوم باستعادة صور الأشياء التي حفظتها المصورة، تجمع بعضها الى بعض او تفرق بعضها عن بعض فتؤلف صور خيالية، ومن ثم الابتكار والابداع. اما الحافظة او الذاكرة فتقوم بوظيفة حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الموجودة في الأشياء المحسوسة واستعادتها بمعاونة المتخيلة. تلك هي الصورة التي يرسمها ابن سينا للإدراك الحسي عند الحيوان والانسان.

بعد التطرق الى قوى النفس الثلاث، ووظائف كل قوة، ننتقل الان الى النفس الناطقة او العقل. وللعقل حسب ابن سينا، جانبان، عقل عملي وعقل نظري، اما العقل العملي فهو المبدأ المحرك للبدن كما أنه مركز لتولد الآراء المشهورة مثل قبح الكذب والظلم.... بمعنى انه تنبع قيم الخير والشر والجمال والقبح من العقل العملي في الجزئيات ونعبر عنها ببعض أنواع القضايا غير اليقينية وهي المشهورات والمقبولات. اما العقل النظري فوظيفته إدراك الكليات وصياغة أنواع الاستدلالات او البراهين. او بعبارة أخرى تنطبع فيه الصور الكلية المجردة عن المادة. ويدرك العقل الكليات المجردة على مراحل، اولها ان يستعين العقل النظري بما توصلت اليه قوى الادراك الحسي، وذلك بان يجرد العقل معاني عامة عن تلك الصور الحسية التي توصلت اليها المصورة او المتخيلة والحافظة فتحدث فيه مبادئ التصور او معاني الحدود، كما يتوصل العقل أيضا الى اكتساب المقدمات التجريبية او المجربات حين يجد علاقة حمل ثابتة بين محمول وموضوع. ويدخل في هذه المرحلة أيضا الاخبار التي يقع التصديق بها لشدة التواتر.

اما ثاني المراحل، التوصل الى الكليات، حين يتوصل العقل اليها دون استعانة بمصادر الإحساس والادراك ويقع في هذه المرحلة إدراك القضايا الأولية اليقينية التي تتمثل في مبادئ الفكر المنطقي وبديهيات الرياضيات، كما يقع فيها أيضا استنباط الاجناس والانواع والفصول والخواص والاعراض العقلية وقواعد الاستدلال، ويمكن تقديم صياغة أخرى لوظائف العقل النظري ببيان مراتبه الأربعة المشهورة عن ابن سينا وهي العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد.

اما العقل الهولاني فهو استعداد العقل لقبول أي شيء وهو في ذاته لوحة بيضاء ليس به شيء لكنه مستعد بالقوة لاكتساب ما يلقي فيه، وليس فيه شيء بالفعل، ويصير هذا العقل الهولاني عقلا بالملكة حين تحصل فيه المعقولات الأولى وهي القضايا الأولية اليقينية التي تتمثل في مبادئ الفكر المنطقي وبديهيات الرياضيات، وهي قضايا نعتقد بها اعتقادا جازما ولا نكتسبها من الخارج وانما جبل الانسان على تصديقها، ويرى ابن سينا انها مخزونة لا يستخدمها العقل بالملكة دائما فإن فهمها واستخدامها ووعي انه فهمها واستخدامها سميت عقلا بالفعل. وحين تكون المعقولات الأولى والثانية حاضرة بالفعل واستخدامها بالفعل متى شئت وأعي أنني استخدمها كذلك سمي العقل مستفادا. ويبقى السؤال المطروح، لماذا سمي اعلى مراتب العقل النظري عقلا مستفادا؟ الجواب سيكون لأنه استفاد ما لديه من معاني وقضايا ومبادئ من العقل الفعال. "العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل"<sup>7</sup>

مما سبق يتضح لنا ان ابن سينا، يقر بأن معرفتنا لمعاني الحدود والاوليات المنطقية والكليات المجردة ومبادئ الاستدلال كلها معرفة موهوبة لنا من مصدر خارج عن عقولنا، وهذا المصدر هو العقل الفعال، وهو العقل العاشر، واهب المبادئ العقلية.

ويفيض العقل الفعال بمبادئ الفكر المنطقي والمعاني المجردة من المحسوسات، على كل من تنزهت نفسه عن مطالب البدن وصعدت في مراتب المعرفة، معرفة واجب الوجود.

## الغزالي

كما هو معلوم، عُرف الغزالي بتجربة الشك التي نهجها كسبيل، لبلوغ اليقين، ونبذ التقليد والاتباع، وتمحيص العقائد الموروثة "وكان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبي وديني من أول أمري وريعان شبابي وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد"<sup>8</sup>. فقد توصل الغزالي الى ان العلوم التي أحاط بها- ودرسها لم تسعفه في بلوغ اليقين المطلوب، ويعني بتلك العلوم الفلسفة وعلم الكلام والباطنية. هذا اليقين لم يجده الا في طريق التصوف، مما جعل اقتناعه يقل بحجج المتكلمين، لأنهم اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم، ولما نظر في فلاسفة عصره، وجدهم ينقسمون الى دهريين أنكروا وجود الله، وإلهيين اعترفوا بوجود الخالق والحساب، لكنه بدعهم في سبعة عشرة مسألة وكفرهم في ثلاث مسائل.

لقد امتد شك الغزالي ليس فقط الى وصل اليه المتكلمون، بل حتى الى شهادة الحواس، ولم يتوقف شكه عند هذا المستوى، بل امتد حتى الى العقليات والاوليات، ما دام انه لا يوجد أساس للثقة في هذه الأوليات. واستمر الغزالي في شكه، حتى الإقرار بعجزه، عن التمييز بين الحلم والواقع.

وقد ظل الغزالي على هذه الحالة، مدة عشر سنين، انقطع فيها عن الناس، وآثر الخلوة، حتى اتاه اليقين من طريق التصوف بعدما لم يفلح جدل المتكلمين وبراهين الفلاسفة في إعطائه هذا اليقين. بل طريق المتصوفة هو طريق الله تعالى. ومنهج الصوفية هو الذوق وهو نور يقذفه الله في القلوب التي جَلَّتْ من أصداء آفات النفوس فتجلى فيها نور الحق.

ويستمد الصوفي معرفته من الله مباشرة لا عن الطريق الكسب او التعلم. تارة في المنام وتارة في اليقظة حين يرتفع الحجاب بلطف من الله، فيلمع في القلوب شيء من غرائب العلم. وبعد ان وصل الى هذه النتيجة، عقد الغزالي العزم على الرجوع الى الانغماس في الناس ونشر العلم، كما هو كان ديدن كل الأنبياء.

الى جانب قضية الشك التي ميزت النظام المعرفي عند الغزالي، هناك مسألة لا تقل أهمية، وأعني بها مسألة السببية او العلية، حيث ذهب الى انكار الضرورة المنطقية بين العلة

<sup>8</sup> المنقذ من الضلال.

والمعلول بمعنى ان المعلول ليس متضمنا في معنى العلة، بل تقول النظرية ان العلاقة العلية ممكنة فقط بمعنى انها يمكن الا تتم، وانه لا يوجد جسم او كائن في العالم الطبيعي فاعلا بذاته تصدر عنه افعاله او حركاته عن طبع ذاتي فيه. فليس طبيعة النار الاحراق.... فنحن نسلم بما نلاحظه من ارتباط وتلازم بين العلة والمعلول، لكن هذا التلازم ليس ضروريا بل ممكنا، ولعل هذا التصور للعلية املته ضرورة إطلاق القدرة الإلهية في كل شيء وتفسير معجزات الأنبياء والقول بان المعجزات ليست خرقا للقوانين الطبيعية، بل القوانين ومعها المعجزات تصبح جميعا في حكم الممكن. فكل شيء هو وفق مشيئة الله و ارادته.

وبالرجوع الى كتاب التهافت، نجد الغزالي يحاول ان يفند تصور الفلاسفة، بخصوص ازلية العالم، ويؤكد على ان لا شيء وجد من العدم بلا سبب، مما يقتضي ضرورة وجود إله خالق للكون، ويمكن اختصار دليل الغزالي هذا كما يلي: كل حادث له سبب مؤثر – العالم له بداية -اذن العالم له سبب للوجود. ينطوي دليل الغزالي هذا على قضية مهمة، الا وهي استحالة ان تكون حوادث العالم بلا نهاية، اذ لو كان العالم قديم غير حادث فإن الحوادث في الماضي ستكون لا متناهية وهذا مستحيل حسب الغزالي، لأن الحوادث اللامتناهية في الماضي لا يمكن ان توجد.

### ابن رشد

يعتقد ابن رشد ان الله تعالى لا يخلق الصورة من العدم، لأن الصورة ليست موضوعا للكون والفساد. فقط الموجودات الجزئية التي هي عرضة للكون والفساد هي موضوع الخلق، بينما تبقى الصورة في حالة وجود بالقوة في كل الظروف بدون ان تفتنى. فصورة التمثال دائما موجودة هناك في مادة البرونز غي المشكلة بعد، وهي تحتاج فقط الى فاعل ليحررها ويجعلها بالفعل، بهذا المعنى فإن الصورة قديمة، ولكنها في نفس الوقت لا تشبه المثل الافلاطونية التي تتمتع بوجود موضوعي خارج المادة بل انها قديمة بالقوة في الهيولى وقديمة بالعقل في المحرك الذي لا يتحرك.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ترجمة بويج، بيروت دار المشرق 1990، ص ص 1502-1503

فالفاعل الحقيقي عند فيلسوف قرطبة، هو الذي يؤلف المادة والصورة وذلك بتحريك المادة التي تتحقق صورتها بالفعل من جراء هذا التحريك، والله بوصفه الفاعل والغاية النهائية لهذا العالم فإنه يحدث الشيء بأن يحققه بالفعل بعد ان ينقله من حالة وجوده بالقوة، أي بعد ان ينقله من حالة وجوده بالعدم، لأن الوجود بالقوة والعدم هما نفس الشيء عند ابن رشد.10

ان الله بوصفه الكائن الاثم الاشرف من بين الموجودات فإن هذه الموجودات تتحرك باتجاهه كما لو انها تتحرك نحو معشوقها. ووفقا لهذا الطرح فإنه من غير الممكن تصور أزلية العالم انها ازلية شيء محدد ومتعين، ولكن ازلي بمعنى ان حركته ازلية وان حدوثه ازلي.

وتجدر الإشارة، الى تأكيد ابن رشد، على سبيل اثبات خالق العالم، تنحصر في سبيلين: احدهما الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من اجله، ويمكن تسميته بدليل العناية. اما السبيل الثاني فهو ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء والموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل، ولنسمي هذا بدليل الاختراع.

-دليل العناية:

هذا الدليل مبني على مقدمتين: الأولى: ان جميع الموجودات موافقة لوجود الانسان، والثانية: ان هذه الموافقة هي، ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مرید. الامر الذي يقتضي الإقرار بوجود فاعل مرید جعل الموجودات موافقة للإنسان وهو الله تعالى.

-دليل الاختراع:

يتأسس هذا الدليل، على أصليين: أحدهما ان موجودات العالم مخترعة، والثاني ان كل مخترع لا بد له من مخترع. مما يعني ضرورة وجود فاعل مخترع له.

هذان الدليلان هما خاصان بالعامّة، لأنهما أقرب الى افهام الجمهور، والشرع انما يخاطب الناس حسب فهمهم أي حسب ما هو مدرك بالمعرفة الأولى بالحس، اما العلماء فلم ان يتوسعوا ويتعمقوا، عن طريق البرهان في البحث عن ادلة أخرى تثبت وجود صانع خالق للكون. ويعتقد فيلسوف قرطبة، ان دليل الخاصة او العلماء، يجب ان يتأسس على الحركة،

حيث نستدل بالحركة على المحرك الأول، مادام ان طريق الحدوث والقدم، هي طرق ملتوية تثير الشكوك، بل انها لا تجد ما يسندها في نصوص الوحي. اما دليل العناية والاختراع، فله شواهد كثيرة في نصوص الوحي.

لقد خصص صاحب تهافت التهافت، حيزا كبيرا من نظامه المعرفي، لمبحث المعرفة، وهو المبحث الذي يتم في إطار البحث في النفس والعقل.

لقد اعتبر ابن رشد، ان النفس بمثابة صورة لجسم طبيعي آلي، او استكمال اول لجسم طبيعي آلي، فلا وجود للبدن او الجسد بدون نفس، كما لا يكن تصور نفس بمعزل عن البدن. فالنفس صورة للبدن وجوها مستقلا عنه في نفس الوقت، كما يرى ان العقل مفارق للبدن.

وقوى النفس عنده خمسة: النباتية، الحساسة، المتخيلة، الناطقة، النزوعية. اما النفس الحساسة فإن بها خمس قوى هي البصر والسمع والشم والذوق واللمس ولكل حاس موضوعها الخاص. بالإضافة الى ان لكل حاسة موضوعها الخاص، نجد ان الحواس قد تشترك في ادراك موضوع ما، مثل الشكل والمقدار، من قبيل الحركة والعدد فتدركها كل الحواس. ولما وجدت موضوعات للحواس مجتمعة، دل ذلك على وجود قوة مشتركة تدرك هذه الموضوعات يسميها ابن رشد الحس المشترك، الذي هو قدرة عند كل من الحيوان والانسان، تمكنهما من استقبال الموضوعات المشتركة. كما ان للحس المشتركة، وظيفة أخرى، هي الوهي بالادراك، بمعنى حينما أدرك شيئا ما فانا اعى بهذا الادراك.

اما النفس المتخيلة فلها وظيفتين: الحكم على الأشياء موضوع الادراك الحسي بعد غيبتها، كما تمكننا من تركيب أمور لا وجود لها في الواقع كتصورنا للعنقاء والغول. وتمنحنا المخيلة إمكانية تخيل الأشياء من عدمه، كما انها قد تزودنا بأحكام خاطئة.

اما القوة النزوعية، فهي التي تمكنني من النزوع الى المفيد وتجنبي المضر، وهي لا تقوم بهذه الوظيفة الا بمساعدة المتخيلة.

ويذهب ابن رشد الى ان المعاني: جزئية وكلية. ويعني صاحبنا بالمعاني الجزئية، ان للعقل قدرة على تجريد الصفات القائمة في الشيء الجزئي موضوع الادراك، ويعتمد هذا التجريد

على الحواس والخيال، ولذلك نجد ابن رشد يقسم المعاني الى صنفان اما كلي واما شخصي، والادراك الشخصي هو إدراك المعنى في هيولى، وقد تبين فيا تقدم ان الحس والتخيل انما يدركان المعاني في الهيولى.11 كما نجده يقول أيضا: "اذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية ظهر اننا مضطرون في حصولها لنا الى ان نحس أولا ثم نتخيل وحينئذ يمكننا اخذ الكلي ولذلك فمن فاته حاسة ما فاته معقول ما. بل يحتاج الانسان مع قوتي الحس والتخيل، الى قوة الحفظ وتكرار ذلك الإحساس مرة بعد مرة حتي ينقح لنا الكلي"12 مما سبق يتضح لنا كيف ان عملية الادراك الحسي معقدة تتضمن استخدام الحواس ونشاط الخيال والذاكرة لاستعادة الخبرات الماضية واستخدام التصورات التجريبية والقدرة على تأليف أفكار الحس وتجريد المعاني معنا وصاغة التصورات التجريبية والمعاني المجردة منها وصياغة هذه التصورات والمعاني في قالب لغوي ونحو ذلك.

---

11 ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 67

12 ابن رشد، نفس المرجع، ص79