

مستقبل الفلسفة العربية

مستقبل الفلسفة العربية

د. خليل احمد خليل

استاذ علم الاجماع
في الجامعة اللبنانية

مستقبل الفلسفة العربية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت ١٩٨١

مجمع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٩٨٦ - ١٤٠٦ هـ

« آية فلسفة ستبقى ؟

- لا أدري !

انما أتمنى للفلسفة أن تبقى إلى الأبد ،

شيلر

1 / استهلال

« الفلسفة ليست وهماً ، انها جبر التاريخ »
(موديس مرلو - بونتي)

ما هو مستقبل الفلسفة العربية ؟ ماذا بقي منها حاضراً للمستقبل العربي ؟

هناك من لا يعترف بوجود الفلسفة العربية أصلاً ، وهناك من يجعله مشروطاً اما بإنجازها وأما بوصفها : فهناك فلسفة عربية تنتمي إلى ارومة قومية ، إلى شعب ، أمة ، حضارة ، ثقافة ، ولغة بخاصة ، وهناك فلسفة اسلامية تنتسب إلى اعتقاد ديني متنوع ، متداخل ، ومتباعد معاً ؛ وأخيراً هناك من لا يروقه القول بقومية الفلسفة عند العرب ، ولا القول بإسلاميتها ، فيطمح الى وصفها ببدعة لامثيل لها في أمم وشعوب اخرى - وهذا الوصف التلقيني هو اعتبارها « عربية - اسلامية » . الحقيقة ان تغليب انهاء الفلسفة الى التاريخ الذي انتجها ، هو السائد في التصنيف العلمي ، لاسيما وان الفلسفة كانت ، عند الاسلاف ، بمثابة علم العلوم . واما بالنسبة الى الفلسفة العربية فقد تلازم فيها التعريب والاسلمة ، فكان التعريب لا يقل في عالميته عن الاسلام الذي اعتبره العرب رسالتهم الى الأمم والشعوب الأخرى . لكن تلازم العروبة والاسلام ما كان لي طرح قديماً نفس الأطروحات السياسية التي تطرح اليوم ، حيث أصبح تصنيف الفلسفة العربية يخضع لمقاييس غير علمية محضة ، بل نجد وراءها المقياس التفريري في الثقافة لدى شعوب العالم الثالث .

هناك من ينكر وجود الأمة العربية مقابل من ينكرون وجود فلسفة لهذه الأمة ، وهناك من يرفض الوحدة العربية متذرعاً بأنها تناقض الوحدة الإسلامية ، وهناك من يطمح إلى تجاوز التلازم التاريخي بين العروبة والإسلام ، فيضيف احدهما إلى الآخر ، أو بالعكس . لكن التاريخ ، وحده يكشف لنا نوعية التلازم الجدلي بين العرب والإسلام ، حيث ما كان يرى الفارق بينهم وبينه ، فهو ثقافتهم ، ثم هو حضارتهم التي تمازجت وتفاعلت وتماثلت مع ثقافات وحضارات شعوب كثيرة شملها الفتح والتعريب والاسلمة . العرب هؤلاء انتجوا فلسفة بلغة عربية ، وبظروف الامتداد التاريخي العربي وسط المؤاخذة العميقة بين العرب والشعوب الشقيقة . والفلسفة العربية لم تكن ، كما سنرى ، سلفة ثقافية من شعب

آخر ، او قرص حضاري من عدة شعوب . إنما كانت في واقعها عملية تفاعلية ، ثقافية ، كبرى ، لعب فيها العرب دوراً حاسماً . ويقدر ما تلازم الإسلام والعروبة يصحّ إذن القول إنها فلسفة عربية .

لكن مواصفات وخصوصيات هذه الفلسفة تستحق ، دون ريب ، ان نعود إليها بعمق وبروح جدالية حرة .

ومن جهة ثانية ، تواجهنا عقبة أخرى حين نسأل عن مستقبل الفلسفة العربية . انها عقبة القائلين بمذهبية الفلسفة الإسلامية ، فهي إما شيعية وإما سنية ، وهي إما باطنية صوفية ، وإما ظاهرية عقلانية ، وهي إما معارضة وإما موالية الخ . كما تواجهنا ، تبعاً ، مسألة القائلين بحزبية الفلسفة العربية ، وإقسامها ما بين مثاليين وماديين ، موالين وخوارج ، أشاعرة ومعتزلة ، عرويين وغير عرويين الخ . ونحن لا ننكر على الفلسفة أية فلسفة أن تحمل من آثار إنتاجها الاجتماعي الخيارات الإعتقادية والإنتاجات السياسية لمجتمعها التاريخي . والمسألة الخاصة بالفلسفة العربية لا تكمن في نفي أو إنكار ما سبق ، بل في تحديد مفهومية التمدب والتحرّب وإنعكاساتها داخل الفلسفة ، داخل تطورها بالذات ، وليس عرضاً أو إلحاقاً بالفلاسفة أو المتفلسفين . هنا لا بدّ لنا من التساؤل : هل يمكن القيام بتصنيف معرفي ، كما هو حالنا مع الفلسفة العربية ، دون إقامة الصلة الجدلية ما بين المعرفة وإطارها الاجتماعي ؟ وهل نملك نقاط الإستناد الاجتماعي التي توضح لنا ، بدقّة علمية ، التلازم ما بين تاريخ المعرفة العربية والتاريخ الاجتماعي العربي ؟

وأما نحن المتساثلون عن مستقبل الفلسفة العربية ، وقد حدّدنا في السؤال خيارنا القومي النهضوي ، ألا تعترضنا عقبات أساسية ، نختمرها بإثنتين : الأولى كيف تميزون لأنفسكم في الربع الأخير من القرن العشرين ، ان تتكلموا على ماضيكم الفلسفي بصيغة المستقبل ؟ والثانية كيف يصحّ لكم الإدعاء برؤية مستقبلكم الفلسفي من خلال حاضر فلسفتكم العربية وأنتم لا تتنجون ، أو لا تواصلون الفلسفة بمعناها المنظومي المتعارف عليه عالمياً ؟

● 1 / 1 الماضي بصيغة المستقبل ؟

هل الفلسفة العربية فلسفة ماضوية ؟ وإذا كانت كذلك ، فأى مستقبل ينتظرها ؟ إن تحديد الماضوية كفلسفة ، وتحديد الماضوية في الفلسفة ، أمران مختلفان . وليس في إردنا الكلام على الفلسفة العربية كما ماضوية ، أي كمذهب نريد الرجوع إليه والوقوف عنده تصنعاً لا تمثلاً ، وإعتباره هو وحده ، عبر تكراره نفسه - أو تكرارنا فيه - هو المستقبل . فما نريده تماماً ، في هذا السياق ، هو تحديد مصداقية تناولنا العلمي للفلسفة العربية بوصفها من نتاج تاريخنا الماضي ، من تحقّقنا الثقافي والمعرفي يفضّ النظر عما نجد في هذا التاريخ من تواصل وتفصل ، من إنتصارات وهزائم ، من نهوض وإحباط .

ولهذا فإن الماضوية في الفلسفة العربية ، وما تساقط منها بفعل التغير والتغالب الثقافي والتطور داخل

المجتمعات العربية ذاتها ، سوف تكشف عن وجهها من خلال تناولنا النقدي المعرفي والتاريخي لمواضيع الفلسفة العربية ..

لكن ، إذا سلمنا جدلاً ، بوجود ماضوية متساقطة في فلسفة العرب ، كما في فلسفات شتى الشعوب الأخرى ، ألا يدعو هذا التسليم إلى فتح الباب عريضاً أمام القائلين بسقوط الفلسفة العربية جملة وتفصيلاً ، وإن كل شيء (ايدولوجيا وعلمياً قديماً) قد انتهى بالنسبة إلى العرب المعاصرين - الذين سينبغي عليهم في هذه الحال أن يتجوا ثقافتهم من صفر الحضارة المعاصرة ؟ لا نُنكر ان بعض العرب ، وغير العرب ، الطامحين من مواقع مختلفة ومتعارضة أحياناً إلى رؤية العرب المعاصرين ينهضون سواء بالتناقض الإغترابي أو بالتأدج السياسي المحض ، يستفيدون من تغييب الفلسفة العربية عن ساحة الحاضر . ولا نُنكر أيضاً إن مسألية المعاصرة / الحداثة ، والأصالة / الماضوية ، تخلق شيئاً من الإرباك الذي يسهل الإندفاع أحياناً في اتجاه نفي الوجود الفلسفي العربي حاضراً . وبالطبع ، ليس من السهل على أحد أن يطمس الموروث الفلسفي العربي ، والذي يريد نفيه أو تأكيده لا بد له من الإجابة العلمية عن سؤال بالغ الجدية والخطورة : المتغيرات التاريخية هل أبقّت ثوابت للفلسفة العربية ؟ من حيث المنهج ، لا يد في هذا المجال من تحديد « المتغيرات التاريخية » التي يفترض أنها شكلت نقاط الإستناد الإجتماعي للمعارف الفلسفية العربية ، وبالتالي لا بد من التدقيق الخالص في الثوابت الفلسفية العربية ، التي يمتنع استخراجها بالواقف المسبقة ، المؤيدة أو المعادية ، لا فرق .

وعليه ، فإن التحليل المضموني ، المنهجي ، التاريخي لمعارف العرب الفلسفية من شأنه ان يدعنا قدماً على طريق الصيغة التي نفترضها قائمة من خلال ثوابت فلسفية تصل الماضي بالحاضر . لكن هذا الإنحياز المضموني ألا يضيّق علينا آفاق المقاربات المطلوبة لتحديد هوية الفلسفة العربية الباقية ؟ هذا الإنحياز معناه ان نستبعد المقاربات الشكلية على أهميتها ، وأن نترك جانباً الأشكال التعبيرية الفلسفية المتبدلة ، المتطورة والمتغيرة ، وان نكتفي بالتالي بتحديد تاريخية الفلسفة العربية وطرائقية الفلاسفة العرب . معناه أيضاً ، ونحن أمام نصوص مثبتة ومظنونات ومعتقدات ، أن ننحاز حيوية المضمون في الفلسفة العربية - فلو إنفقد هذا المضمون ، فما جدوى العبارات والمشاكلات الفلسفية ؟ كذلك يجابهنا سؤال منهجي حاد : ألسنا بحصر الفلسفة العربية في مضمونها التاريخي ، نصطنع لها وضعاً تاريخياً جديداً ، مبنياً لما كانت عليه ؟

هذا ممكن تماماً ، وربما هو بعض ما نطمح إلى كشفه ، ولكنّه ليس هدفنا العلمي الأخير . فإن إفرادنا المكانة الضرورية للفلسفة العربية من حيث حيوية مضمونها في الماضي ، لا يمكنه ان يجنب عنا تبلورات ذلك المضمون في الأزمنة التي تلت العصر الذهبي للعرب وفلسفتهم ، وبالأخص إستمرار بعض تلك الفلسفة حاضراً كجذور في الفكر العربي الحديث والمعاصر .

إن نفي الحضور الفلسفي العربي يعني أمرين : الأول إنعدام التواصل الفكري بين عرب الماضي

وعرب الحاضر ، وهذا ما يذهب إليه - كما سنرى - بعض القائلين إن علاقتنا الراهنة بالتراث العربي هي علاقة نصوبية خالية من حيوية المضمون والإستمرار التاريخي ، والثاني ان مستقبلية الفلسفة عند العرب تبدأ من التبدل ، المتبوع عن الآن ، المنقطع بدوره عن إمتدادات الماضي - الحاضر . إذن من القائلين ان العرب بالأمس كانوا بلا فلسفة ، إلى القائلين الآن بأن العرب لا تواصل ولا تفلسف عندهم ، إلى الزاعمين أن العرب لا يستطيعون ، في حاضرمهم ، إدعاء الإنشاء إلى مستقبلية الفلسفة ، تواجهنا سلسلة من المواقف المعادية التي لا سبيل لردّها بغير العلم وإنتاج المعرفة العلمية والفلسفية . فلا شيء يُدعى إدعاء ، ولا جدوى من عداء أو مكابرة شكلية . إذن ، مستقبلية الفلسفة العربية متوقفة على العرب أنفسهم ، على تطورهم الواقعي ، متوقفة على مستقبلهم بالذات .

● 1 / 2 المستقبل بصيغة الحاضر

لقد كثر اللغو واللغط حول التواصل والتفاصيل بالنسبة إلى تطور الفلسفة العربية ، ونشأت إنجماها ومداير ومذاهب . فهل الحضور الفلسفي العربي متواصل الآن أو متفصل ؟ إن صياغة السؤال بهذا الشكل القاطع يعني ، ان لا مجال للتقاطع بين المتواصل والمتفصل في التاريخ ، وبالتالي يفترض النظر إلى التاريخ العربي أما كأنه تواصل من جهة ، وأما كأنه تاريخ تفصل من جهة ثانية . وربما نجد الخطأ عنه ، يرتكب عند إقامة الصلة بين التطورية والنسبية ، التاريخية والنصوبية ، كان التطور منافع للنسبية ، أو كأن التاريخ لم ينتج النصوص إنتاجاً حيوياً ، بشرياً ، في داخله . هذه كلها توهمات أو إفتراضات . فما هو متواصل في الحضور الفلسفي العربي يفرض نفسه من خلال الإنتاج المعرفي العربي المعاصر والمقبل ، وما هو متفصل ، أصلاً ، ويراد له ان يجيا ويقي جبراً وقسراً ، لا يتم تحطيه فقط من خلال التصدي للنزعات السلفية والظلامية والتأخرية - وأحياناً التسلطية الخارجية - التي تحاول إحياءه بالإقتباس تارة ، وبالنشر تارة ، وإنما يكون التخطيط تاريخياً ، صراعياً وجدلياً .

فحين ينتقل العرب المعاصرون من مرحلة إثبات الذات ، إلى مرحلة تحقق الذات ، لا يمكنهم القفز فوق مرحلة وعي الذات ، إكتشاف الذات بكل متشابهاتها ومقوماتها ومتغيراتها التاريخية . والوعي الفلسفي هو احد المحددات ، أحد الرواثر ، في تمثل العرب وجودهم الحاضر ، وحضورهم المستقبلي . ومرة أخرى ، نجد أنفسنا أمام إختبار قاس لمصادقية وعينا التاريخي المتكامل تطوراً وإرتقاءً : فالوعي الاجتماعي والوعي الفلسفي إلى أي حد يتلازمان في الجدلية التاريخية عند العرب ؟ وبحثنا المستقبلي عن المتواصل في فلسفتنا العربية هل سيتم فقط من خلال إسقاطنا السلبي لما هو متفصل فيها ، دون التمثل الإيجابي لما هو مستمر ، ثابت ، باق فيها ؟ وبكلام آخر : هل تمثل العرب المعاصرون فلسفتهم الماضية - الحاضرة فاكستبت الحضورية من جهة ، وفتحت لنفسها أبواب المستقبلية من جهة ثانية ؟

يقول الدكتور شارل مالك (1) : « إسأل إذن : هل فهم التراث الحقيقي متوفر كيانياً في لبنان وفي العالم العربي والشرق على العموم ؟ »

« هل لدينا الأدوات الرواقية لتحديد كلمة « الحقيقي » في هذا السؤال ؟ هل نفهم أنفسنا بالفعل ؟ هل نفهم غيرنا بالفعل ؟ وإذا كنا نفهم أنفسنا بعض الشيء ، فلماذا نطمس فهمنا الجزئي هذا أو نخجل من الأقرار به أو إعلانه ؟ وإذا كنا نكابر بشأنه ، أفليست المكابرة ضرباً من التهرب من الفهم والإعلان ؟ هل الحقيقة هي ان غيرنا فقط يفهمنا على حقيقتنا ، بما في ذلك حقيقة إننا لا نفهم غيرنا ولا نفهم حتى أنفسنا ، وإذا كانت الحال هكذا ، ألسنا إذن في وضع سقيم مأساوي ؟ » إن تساؤلات د. مالك المشروعة ، والملمغوزة ، والتي سنرد عليها في سياق بحثنا ، تعيدنا في الواقع إلى عمومية المشكلة ، إلى المسألية الفلسفية ذاتها : هل يتمثل الألمان والفرنسيون والأنكليز ، مثلاً موروثاتهم الفلسفية ، وإلى أي حد يناقضونها ويعارضونها ويأتون بغيرها ؟ وهل هناك مقياس أحمدي للتمثل الفلسفي يصح على كل الأوضاع التاريخية الراهنة، وكل الشعوب المعاصرة ذات الموروثات الفلسفية القديمة ؟

إن علم الفلسفة يعني السؤال عن الموضوع الخاص بتاريخ الفلسفة . والحاضر الفلسفي هو حاضر تاريخي ، بمعنى ان التاريخ يقدم صيرورتنا وضرورة علمنا ومعرفتنا . وهكذا ، في منظور تاريخي عام ، يمكن القول ان لكل علم تاريخه ، وبالتالي ان للفلسفة وللدين تاريخهما على السواء . وإن الفلسفة العربية تمتاز فيها هذه العلاقة الخاصة بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الإسلام .

يعتبر هيغل في مؤلفه : « محاضرات في تاريخ الفلسفة » ان الفلسفة العربية غير موجودة تاريخياً ، ويشير هامشياً إلى أنه قد يعيد النظر في مسألة الفلسفات الشرقية . سنعود لهذا الموضوع . ويلاحظ هيغل : « ان التاريخ لا يعرض لنا صورة اشياء غريبة ، لكنه يعرض لنا صيرورتنا ، صيرورة علمنا » (2) . ويحدد ان الفلسفة هي علم الأفكار الضرورية التي يشكل تسلسلها وانتظامها معرفة ما هو حقيقي ، وبالتالي معرفة ما هو خالد لا يفنى . لكن التاريخ ، بحسب تمثلائنا المألوف جداً ، يتعاطى مع ما وقع ، وبالتالي مع ما هو حادث ، عرضي وماضٍ (...) .

إن إجتماع هذين الأمرين ، منضافاً إلى التمثلات البالغة السطحية التي تكونها عن كل منهما ، وبالأخص عن الفلسفة ، يجلب معه من جهة ثانية مفاهيم غير ملائمة ومزيفة بحيث انه بات من الضروري تصحيحها منذ البداية حتى لا يغدو تعقل الموضوع المعالج صعباً ولا حتى متمتعاً (3) . ويصل هيغل (المرجع السابق ، ص 131) إلى عقلنة المعرفة الفلسفية بقوله : « ان الفلسفة معرفة عقلية وتاريخ تطورها ينبغي ان يكون عقلياً ، كما ينبغي لتاريخ الفلسفة ذاته ان يكون فلسفياً » : ثم يضيف (ص 40) : « ان دراسة

(1) د. شارل مالك الأعمال الكاملة ، المقدمة ، المجلد الأول ، ص 434 ، منشورات دار النهار بيروت 1977 .

(2) G.W.F. HEGEL: Leçons sur l'histoire de la philosophie, éd. Gallimard (NRF), Paris 1954, Voir p. 30.

(3) Op. Cit. P.P. 30-31.

تاريخ الفلسفة هي دراسة الفلسفة ذاتها ، ، وإن « الفلسفة هي روح العصر الموجود كعقل يفتكر بذاته » (1) .

أما في المثال الفرنسي فان موريس مرلو- بونتي في أعماله الفلسفية المعروفة (مغامرات الجدلوية ، مدح الفلسفة) يتناول مصادر الحقيقة والحرية والحضور في الفلسفة مستعرضاً بعض الفلاسفة الألمان مثل ماكس فيبر (Max weber) ومانوئيل كنت (Emmanuel Kant) ، وهيفل نفسه . فيلاحظ مرلو- بونتي : « ليست الحرية والحقيقة من الحق الألهي بشيء . إنما هما مختلفان عن الصراع ولا وجود لهما بدون الصراع . ويذهب ماكس فيبر إلى ان الحقيقة تترك باستمرار هامشاً من الظل ، وإنما لا تستنفد واقع الماضي ولا حتى واقع الحاضر ، وإن التاريخ هو المكان الطبيعي للعنف » (2) . ثم يرصد موقف مانوئيل كنت بهذا الشأن ، فيقول : « ان الإدراك التاريخي ، شيمة الإدراك الفيزيائي ، يشكّل حقيقة « موضوعية » بمقدار ما يبني ، ولا يكون الموضوع سوى عنصر في تمثل مؤتلف متماسك يمكن تصحيحه وتوضيحه إلى ما لا نهاية ، ولكنه لا يلبس أبداً مع الشيء » ذاته (3) . ويخلص مرلو- بونتي إلى الاستنتاج (المصدر السابق ، ص 17) « ان الدلالات أو الأنماط المثالية ، كما يقول ماكس فيبر ، التي يدخلها في الوقائع ، لا يجوز ان تؤخذ على أنها مفاتيح التاريخ : فهذه ليست سوى مؤشرات دقيقة لتقويم الفاصل بين ما نفتكره وبين ما يوجد ، ولتوضيح الباقي المهمل في كل إستنباط وتأويل . والحال ، فلا يوجد منظور إلا لكي يحدّص منظورات أخرى . ولا يكون المنظور قائماً ، راسخاً ، إلا إذا إكتنه كمنظور جزئي ، وإكتنه الواقع على أنه يتعدى هذا المنظور . ان قربنا من الحاضر هو الذي يجعلنا قادرين على بلوغ الشيء ذاته : وهنا يبيننا الأفتقار إلى المسافة من رؤية الجوانب كلها . فمن واجب المعرفة ان تعدد النظرات والإستنتاجات المؤقتة ، المنفتحة ، المعلّلة أي المشروطة ، ومن واجب الممارسة ان تعدد النظرات بالقرارات المطلقة ، الجزئية ، غير المبررة . هكذا تقف المعرفة والممارسة موقفاً صراعياً تجاه الواقع التاريخي اللامتناهي ، ، (التشديد لنا) . وفي كتابه مدح الفلسفة (4) بشدّد موريس مرلو- بونتي على ان الفلاسفة الذين أرادوا ان يأتوا بفلسفة وضعية لم يكونوا فلاسفة الا بقدر ما رفضوا إدعاء الحق في المعرفة المطلقة ، فلم يعلمونا هذه المعرفة وإنما صيرورتها فينا ، ولا هذا المطلق وإنما علاقة مطلقة بينه وبيننا . وإن ما يخلق الفيلسوف هو هذه الحركة التي تقود ، دون إنقطاع ، من المعرفة إلى الجهل ، من الجهل إلى المعرفة ، وإلى نوع من الراحة داخل هذه الحركة .

والحال ، فهل يجوز لنا الحاضر عن فلسفة ماضوية تحيل العالم والتاريخ إلى ماضٍ عالمي شامل ؟ وهل تكمن مسألية الفلسفة في كون كل فلسفة يجب ان تكون جديدة من حيث الحضور أو المستقبلية ؟ إذا كان فعل الفلسفة هو إكتشاف المعنى الأول للوجود ، فإننا لا نتفلسف إذا غادرتنا الوضع الإنساني بل إذا توغلنا فيه .

(1) Op. Cit. p. 43.

(2) Maurice Merleau- Panty: Les Aventures de la dialectique, Paris 1955, p. 15.

(3) Op. Cit. p. 16.

(4) M. Merleau- Panty: Elage de la philosophie, Idées V.N.F., Paris 1960, PP. 10- 17.

أن وعينا يبحث ، دائماً ، عن اسلافه في عمق الأشياء ذاتها ، وذلك حتى يعكس لنا انفسنا أو نظائرها ، بحيث تبدو الفلسفة ، بأحد المعاني المحددة ، وكأنها نفسانية الكل .

وينبئنا مرلو- بونتي إلى « ان الفلسفة هي ، ضرورة ، تاريخ (فلسفي) ، تبادل بين المسائل والحلول ، فكل حل جزئي بيدك المسألة الأولى ، بحيث ان معنى الكل لا يكون سابقاً عليه في الوجود ، اللهم إلا كما يسبق وجود الأسلوب الأعمال ، فيبدو على التو مباشرة بها (1) . وبين فراغ الماضي وفراغ المستقبل ، يبدو فقط امتلاء الحاضر . والحقيقية انه لا فراغ ، ومن الخطورة بمكان حصر مسائل التاريخ في مسائل فكرية محض . ولهذا نعود إلى تأكيد ما قاله هيغل بأن الفلسفة هي التفكير في الاختبار التاريخي وأن التاريخ هو صيرورة الفلسفة . إذن ، ابن هودور البشر في إنتاج تاريخهم ، وهل هم يتجونه فكراً ؟ بعد ان يؤكد مرلو- بونتي ان « الفلسفة ليست وهماً ، وإنما جبر التاريخ (2) يضيف « ان كل فلسفة تتخلل ، هبدياً ، عن إتخاذ اي موقف في الحاضر ، تبطل ان تكون فلسفة (3) . ومن جهة ثانية فان اوزفالد شبنغر يلاحظ في كتابه (انهيار الغرب - ص 41) ان « كل فلسفة هي التعبير عن زمنها وعن زمنها وحده . . . والفرق ليس بين مذاهب زائلة ومذاهب غير قابلة للزوال ، وإنما بين مذاهب تعيش يومها ومذاهب لم تعيش على الاطلاق . ان خلود الأفكار وهم . إنما الجوهر هو اي نوع من الإنسان تعبّر عنه . وكلما كان الإنسان أعظم كانت الفلسفة أصدق . مع الحقيقة الداخلية التي تتجاوز في عمل فني عظيم كل برهان على عناصره العديدة أو حتى توأمتها الواحد مع الآخر (4) .

والحقيقية ان العرب المعاصرين يسعون بدرجات متفاوتة إلى تمثل فلسفتهم ، ولكن هذا السعي ليس فكراً ، مجرداً ، مطلقاً ، وإن كانت الفلسفة في المنظور السنيوي هي المجرد ، فالسياسة عنده أيضاً هي للمموس . والتمثل الفلسفي العربي الحاضر هو تمثل علمي سياسي ، لأن التوحيد والوحدة هما شاغلا العقل العربي ، توحيد العرب في أمة متطورة ومتكاملة ، ووحدةهم في دولة . ومن هذه الزاوية يصبح السؤال مجدداً أي حاضر يمكن استشفافه في ماضي العرب الفلسفي ؟ وأي مستقبل يطمح إليه حاضرهم ؟

هذا الكتاب يطمح بدوره إلى إثارة « الأشمل والظهور في الفلسفة العربية » وتحميد « مسألبة المعرفة الفلسفية » ، والسؤال عن « مستقبل الفلسفة العربية » ، وعن « فلسفة المستقبل العربي » .

(1) Op. Cit. p. 26

(2) Op. Cit. p. 61

(3) Op. Cit. p. 124.

(4) اوزيرمان : تطور الفكر الفلسفي ، دار الطليعة ، بيروت 1977 ، ص 237 .

2 / الباب الأول

الأصل والتطور في الفلسفة العربية

1 / 2 الفلسفة والأسطورة والدين

من الصعب النظر في الفلسفة العربية ، من حيث أصلها وتطورها ، دون النظر في سابقتها الثقافية كالأسطورة والدين . السابقات هنا لا تعني التقدم الزمني على ظهور الفلسفة عند العرب وحسب ، بل تعني أيضاً إلى أي حد يمكن إعتبارها أصلاً - أو أحد الأصول - التي يمكن ان نعزو إليها تطور الفلسفة العربية ؟ لا مشاحة ان القرابة بين الأسطورة والدين والفلسفة قائمة في معظم ثقافات الشعوب ، ولكن بأشكال مختلفة باختلاف الثقافات ذاتها . فما هو ، اذن ، التشكل الخاص بالفلسفة العربية في هذا المجلى ؟ ان الإجابة ستأتي هي أيضاً ضمن سلسلة أسئلة : ما هي حدود الفلسفة ؟ وما هي صلتها بالأسطورة من جهة ، وبالدين من جهة ثانية ؟ وأخيراً كيف ظهر للتفكير العربي وكيف انتظم في المنظومة الفلسفية التاريخية المعروفة ؟

... حدود الفلسفة

قبل البحث في حدود الفلسفة ، يواجهنا السؤال : ما هو الحد ، ما هو التعريف ؟ انه « نطاق يضرب حول الشيء ، يمحصر داخله جميع العناصر المكونة له ، ويمنع كل ما هو أجنبي عنه ، من الدخول فيه » (1) . لكن ما هو الشيء ؟ يقول المعلم بطيرس البستاني في . . محيط المحيط : « الشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ، فيشمل الموجود والمعدوم ، ممكناً أو محالاً ، قديماً أو حديثاً ، والموجود خارجياً كان أو ذهنياً . والشيء أعم العام ، كما ان الله أخص الخاص . وهو مذكر يطلق على المذكر والمؤنث ، يقع على الواجب والممكن والممتنع » (2) .

(1) د. سليمان دنيا ، التفكير الفلسفي الاسلامي ، مكتبة الخانجي بمصر 1967 ، ص 249 .

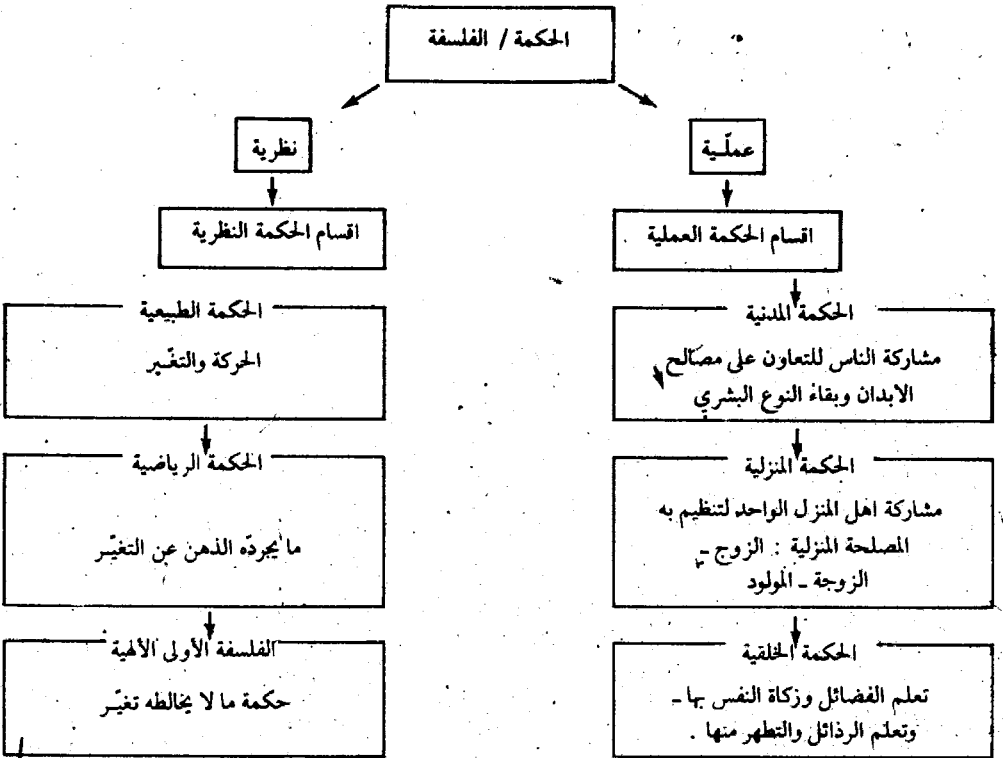
(2) يلاحظ. شارل مالك (المقدمة ، ص 78) ان الشيء يفيد معنى ما الابهامية ، فنقول في العربية « شيء ما » كما يفيد معنى « اي » و « كل » .

ان الحد يمتاز بدوره عن التقسيم ، فتحريف الشيء غير تقسيمه وتصنيفه . وحتى تتوضح لنا صورة المفارقة والعلاقة بينهما نذكر بعض المثالات الخاصة بالفلسفة والدين ، وبالفلسفة والتاريخ ، وتقسيم الفلسفة ذاتها .

ألف = حين ننظر في الفلسفة والدين نميز بدقة بين « التيولوجيا » كعلم « يبحث في دين معين ، وبين فلسفة الدين بوصفها جزءاً من فلسفة عامة ، شاغلها الأول هو نقد وتحليل المفاهيم التي تستعملها « التيولوجيا » والمبادئ الأولى التي تفرضها .

باء = وحين نمثل إتصال الفلسفة بالتاريخ ، نبادر إلى التمييز ما بين التاريخ كعلم وبين فلسفة التاريخ ، فنلاحظ ان مهمة فلسفة التاريخ الأولى هي وضع اساس فلسفي لعلم التاريخ ، وهذه المهمة مختلفة بدورها عن مهمة المؤرخ وعلوم التاريخ الدقيقة .

جيم = وفي مستوى الفلسفة ذاتها ، يميز العرب بين التعريف الفلسفي وبين التصنيف الفلسفي . وبما اننا سنتقل ، بعد قليل ، إلى مسألية التعريف الفلسفي ، فإننا نضرب هنا مثلاً لكيفية التصنيف الفلسفي العربي ، كما في المشبه التالي :



فهل نجد انطلاقاً من هذا المشبه حداً للفلسفة ؟

يرى الكندي ان « الفلسفة هي الام التي يتولد منها سائر العلوم » ، وان الحكمة هي استكمال النقل ، هي التشبه بالآله ، والآله ليس له جسم يُغتذى ، اذن الفلسفة هي الامر الذي يمكن ان يجمع بين الآله والإنسان ، وذلك هو العلم .

ونجد في « رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها » ، تعييناً لحدود الفلسفة :

- 1 . حدّ الفلسفة اسمها وهو حب الحكمة .
- 2 . حدّ الفلسفة فعلها - « وهو التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان » - وهو العناية بالموت ، والموت اثنان : موت طبيعي (ترك النفس استعمال البدن) ، وامانة الشهوات كسبيل إلى الفضيلة .
- 3 . حدّ الفلسفة معرفة الإنسان لنفسه بنفسه .
- 4 . وعين حدّها هو : « ان الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية : انياتها وماهياتها وعللها بقدر طاقة الإنسان » .

ان الكندي في سعيه إلى تصنيف حدود الفلسفة ، يسعى أيضاً إلى توحيدها ، فهي إذ تتناول أسم وفعل الفلسفة بالحب والتشبه ، فإنها تصبّ في معرفة إنسانية ، هي في نهايتها « علم الأشياء الأبدية الكلية . هذا العلم الكندي ، ماذا يختصر من وعي فلسفي سابق ؟ ولأي وعي فلسفي لاحق سيمهّد ؟

نجد في (الموافق) - ص 63 - مؤشرات للوعي الفلسفي العربي ترشدنا إلى المسألية الفلسفية الأولى عند العرب : مسألة الوعي الديني والوعي الفلسفي . وبما ان هذه المسألية سيكون لها مكانها الخاص في سياق هذه الدراسة ، فإننا سنكتفي فقط بإثارة المسألية في نطاق بحثنا عن حدود الفلسفة العربية : « قد اختلف في أول واجب على المكلف انه ماذا ؟

- 1 (فالأكثر ، ومنهم الشيخ ابو الحسن الأشعري ، على انه معرفة الله تعالى ، إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية ، وعليه يتفرّع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعيّة :
- 2 (وقيل هو النظر في معرفة الله سبحانه ، لأنه واجب اتفاقاً كما مرّ ، وهو قبلها ، وهذا هو مذهب المعتزلة والأستاذ أبي إسحق الأسفرائيني .

- 3 (وقيل هو أول جزء من النظر ، لأن وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه ، فأول جزء من النظر واجب ، وهو متقدم على النظر المتقدم على المعرفة .

(1) د. سليمان دنيا : التفكير الفلسفي الاسلامي ، ص 226-227 .

4) وقال القاضي ، وأختره ابن فورك وإمام الحرمين ، انه المقصد إلى النظر ، لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالمقصد المتقدم على أول أجزائه .

5) وقال ابو هاشم : اول الواجبات الشك .

ويرز من خلال التعريفات المذكورة ، وجه التشابك بين الوعي الفلسفي والوعي الديني ، وذلك في سياق الوعي الاجتماعي العربي . فيلاحظ الدكتور سليمان دنيا⁽¹⁾ كيف اختلف مفكر و الإسلام في صحة إيمان المقلد ، فقالوا - انطلاقاً من القول ان العقل اساس الدين - ان المقلد رغم انه قلّد باحثاً بحث عن الحق واهتدى إليه ، فهو يختلف عنه :

« ان الفرق بين المقلد والباحث لا يرجع إلى متعلق الإيمان ، فكلاهما قد آمن بما آمن به الآخر ، ولكنه يرجع إلى كيفية الإيمان ، فالباحث قد سار وراء نفسه ، والمقلد سار وراء غيره . اعني ان احدهما قد استعمل عقله والآخر لم يستعمله ، أحدهما قد آمن بما تأدى إليه عقله ، والآخر آمن بما آمن به غيره ، فالباحث مقبول اتفاقاً ، والمقلد بين اليأس والرجاء . »

إذن ، يمكن الافتراض الموضوعي ان نواة التفلسف العربي نجدها في السعي لتحديد التعقلن - تلازم العقل والمعرفة . ولكن الإلتباس الخاص بصلة الوحي والوعي ، النقل والعقل ، التقليد والبحث ، سيلقي بظلاله على شبيكة الوعي الفلسفي العربي بالذات . فكيف سعى الفلاسفة لاستجلاء الوعي الفلسفي ، الوعي المعرفي العام ، من غوامض الإلتباس ؟

شدّد الفارابي على ترابط المعنيين المتضمنين في مفردة « فيلوسوفوس » اليونانية ، ومفردة « فيلسوف » العربية : (2)

جاء في « عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج 3 / ص 223 / 233 - لابن أبي اصيبعة المتوفى 668

(هـ) :

« ونقلت كلامي لأبي نصر في معنى أسم الفلسفة ، قال : اسم الفلسفة يوناني ، وهو دخيل في العربية ، وهو على مذهب لسانهم فيلسوفاً ومعناه إثبات الحكمة . وهو في لسانهم مركب من (فيلا = الإيثار) و (سوفيا = الحكمة) والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم فيلسوفوس . ومعناه المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكبد من حياته والغرض من عمره : الحكمة . »

فقال : « ان الحكمة إستكمال النفس الانسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية . واعتقد ان الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ، اي العلم

(1) د . سليمان دنيا ، التفكير الفلسفي الاسلامي ص 226-227 .

(2) عيد المنعم حماد : من رواد الفلسفة الاسلامية ، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ، 1973 ، ص 212 / 213 .

بالوجود المطلق الذي لها دون ان يقيدته زمان أو مكان : « هذا الحدّ الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة ، وذلك يتبيّن من استقراء جزئيات هذه الصناعة ، وذلك ان موضوعات العلوم ومواردها لا تخلو من ان تكون : اما الهيّة ، واما طبيعية ، واما منطقية ، واما رياضية ، أو سياسية . . . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم ، إلا وللفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الأنسيّة » (1) .

وإذا كان من الواضح تلازم معنى الحكمة والفلسفة في المنطوق العربي ، فإن ابن سينا بدوره ، لا يتعد كثيراً ، في مضمون حدّه للفلسفة ، عن أسلافه العرب واليونان .

ففي (تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - ص 105) ، يقول ابن سينا : « الفلسفة هي صناعة يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب (. . .) لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية » . ونجد كذلك تفسيراً وتوكيداً لهذا الحدّ يتداخلان مع التصنيف الفلسفي :

- فمن جهة ، يعلن ابن سينا ان « الفلسفة هي العلم بالموجود بما هو موجود ، على إطلاقه ، ثم علم المبادئ التي تقوم عليها العلوم الجزئية » .

- ومن جهة ثانية يعلّل الحدّ الفلسفي بقوله : « ان الغرض في الفلسفة ان يوقف على حقائق الأشياء كلها ، على قدر ما يمكن الإنسان ان يقف عليه ، والأشياء الموجودة ، اما اشياء موجودة ليس وجودها بإختيارنا وفعلنا (. . .) .

ومعرفة الأمور التي من القسم الأول تسمى فلسفة نظرية ، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملية . والفلسفة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم فقط ، والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بأن تعلم فقط ، بل بأن تعلم ما يعمل به فتعمل . فالنظرية غايتها إعتقاد رأي ليس بعمل والعملية غايتها رأي هو في عمل ، فالنظرية اولى بأن تنتسب إلى الرأي » (1) .

اما . . . أخوان الصفا . . . فقد رأوا للفلسفة ثلاثة حدود متكاملة : « الفلسفة أولها محبة العلوم ، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم » .

ونجد في الرسائل تعريفاً آخر : « الفلسفة هي التشبه بالأله بحسب الطاقة الإنسانية (. . .) ومن خاصية العقل المنفعل ان يقبل الجزء منه صورة الكل (2) ، وعمدتها أربع خصائل : أولها معرفة حقائق الموجودات ، والثانية اعتقاد الآراء الصحيحة ، والثالثة التخلّص بالأخلاق الجميلة والسجيا الحميدة ،

(1) عبد النعم حمادة : مرجع سابق ، ص 213 .

(2) رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا : دار صادر ، بيروت 1975 ، ج 2 ، ص 10 .

والرابعة الأعمال الزكية والأفعال الحسنة⁽¹⁾ . وفي المقابل فإن الغزالي، صاحب مشروع هدم الفلسفة ، لم يفته النظر في مسألية الفلسفة ، حين ميّز بين ثلاثة مستويات للعلم هي : علم البرهان ، علم الموعظة الحسنة ، علم الجدل . يقول د. سليمان دنيا : « ولقد قسّم الناس بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أصناف :

- صنف هو اهل لادراك الحقيقة كاملة على وجهها الصحيح .
- وصنف تقعد به شؤون الحياة العملية ، التي كرس لها جهوده ، عن الاشتغال بالعلم .
- وصنف هو بين بين ، لم يرتفع إلى درجة الحكماء ولم ينحط إلى درجة العامة⁽²⁾ .

وفي نفس السياق ، يلفت دنيا إلى موقف ابن رشد (نفس المرجع) : « ان طباع الناس متفاضلة في التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلوية كتصديق صاحب البرهان : إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك . ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية » .

وفي أيامنا ، يسعى الدكتور شال مالك إلى صوغ حد نقدي للفلسفة كما فهمها العرب ، وذلك إستناداً إلى تبيين الفلسفة الظاهرية (المظهرية) . فيميّز مالك بين فعلي عقل ووجد . يقول : « الأشياء في ذاتها هي كما هي ، والإنسان يستطيع ان يتأكد من ماهيتها . في كل فعل عقلي نلمح بوضوح تام أربعة كائنات : العاقل والمعقول ، وفعل العقل والمادة التي يعقلها العقل : وإذا استعملنا فعل « وجد » بدلاً من فعل « عقل » ، نقول : الواجد / الموجود / وفعل وجدان الموجود / ومادة الموجود وما يميزه من خواص⁽³⁾ .

فيبدو لنا ان الدكتور مالك لم يقف بموضوعية علمية عند نقد ابن رشد لأسلافه القائلين بـ « العاقل والمعقول والعقل الخ » ، مشدداً على وحدة العقل ، وحدة أداة المعرفة ووحدة المعرفة وبما اننا سنعود في فصل « الطرائقية » إلى هذه المسألة : فإننا سنواصل متابعة النقد الذي يوجهه الدكتور مالك لحدود الفلسفة ، بأنياً موقفه على أزواج معرفية شيمة / الوجود والكون / الشؤون والأمور / ان وكان / النسبية والتطورية / الكون والعالم / الصانع والخالق .

وحتى لا نخرج عن موضوع بحثنا الحصري (حدود الفلسفة) ستمثل فقط الزوج الأول (الوجود - الكون) لما له من صلة مباشرة بهذا الموضوع .

يقول الدكتور مالك : « ثم ان الوجود يشمل فيما يشمل الحدوث والخلق ، والله ليس حادثاً ولا

(1) رسائل اخوان الصفا : ج 3 ص 30 .

(2) د. سليمان دنيا : التفكير الفلسفي الاسلامي ، ص 28 .

(3) د. شارل مالك : المقدمة : ص 80-81 .

مخلوقاً . ومع ان الله خالق ، فلا يجوز ان يقال انه محدث الأ بمعنى الخلق . حوادث الطبيعة بما في ذلك حوادث الإنسان تحدث بعضها بعضاً ، لكن لا يجوز ان يقال انها تخلق بعضها بعضاً . الخلق بمعناه الصارم هو الخلق من العدم ، وهذا لا يقدر عليه إلا الله . الكائن اقرب من الموجود إلى ما عناه أرسططاليس بكلمة Substances Ouscà - ، مع ان الفلاسفة المسلمين ، امثال ابن سينا وابن رشد ، حددوا الفلسفة - او الحكمة الأولى - بأنها النظر في الموجودات من حيث هي موجودة ، أي من حيث وجودها ، بانين تحديدهم هذا ، ككل شيء في نظرهم تقريباً ، على أرسططاليس . أما ترجمة الكائن عن كان التامة التي هي أم الأفعال جميعاً ، والتي تعني الاستقرار والثبات والبقاء والذاتية الفردية (. . .) .

كل هذا يفسر سرّ ان كان* هي الكلمة التي تقال عن الله وليس وجد . « اذن القول ان الفلسفة هي النظر في كيان او كينونة الأشياء خير من القول انها النظر في وجود الموجودات » (1) .

1 . الفلسفة والأسطورة

ما هي العلاقة بين فلسف و سطر ، بين الفلسفة والأسطورة ؟ كان ودّ ، إله ثمود الرئيسي ، فسوره المعنيون برأس ثور ، وصوره الثموديون بصورة حية ، ونعتوه كذلك بالحية الطيبة (2) . فأية فلسفة يمكن اكتشافها وراء هذا التصور الأسطوري ، وهل لهذه الرموزات الأسطورية دلالتها الفلسفية ؟ ان الفلسفة العربية ، من فلسفة الاعتقاد عند الأشاعرة حتى الغزالي الذي سعى إلى « الغاء السببية » بخلط غير دقيق ما بين الفلسفة والأسطورة والدين ، ومن ابن سينا (ايسال وسلامان) مروراً بأبن باجه (تدبير المتوحد) ، وبابن طفيل (حي بن يقظان الذي له قرابة معينة بحي ابن سينا وتأثير واضح على حي السهروردي) انتهاء بالسهروردي (الغربية الغربية) والطار (منطلق الطير) ، تقدم لنا الفلسفة العربية نماذج مميزة لتحليل المقومات المشتركة بين الأسطورة العربية وبينها ، دون ان يغيب عن البال المناخ الديني الذي يحيطها .

ان الأسطورة لغة ، كلام . ولكنها ليست اي كلام ، فاللغة تحتاج إلى شروط خاصة لكي تصبح أسطورة . وكذلك الفلسفة ، فهي ليست أية لغة ، انها لغة مشروطة بالتعبير وبالإشكال اللذين يحملانها . إلا ان ما يتوجب التشديد عليه هو ان الأسطورة هي نظام اتصال ، هي رسالة . ومعنى هذا الكلام ان

(*) من الواضح ان الدكتور مالك يستند الى ما جاء في الانجيل (البشارة) : « في البدء كان الكلمة » ويسعى لكي يعارض بـ (كان) الانجيلية او حتى بـ « كان » القرآنية (في اماكن اخرى) ، حدودية الفلسفة العربية بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » . فهل يمكن استناداً الى تحليل لساني لفعلي « وجد » و « كان » المتلازمين والمتكاملين ، انشاء معارضة فلسفية معاصرة ، بحيث ان تصب في تعارض فلسفي مسيحي واسلامي داخل الفلسفة العربية الواحدة ؟

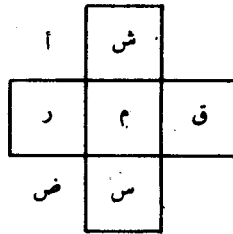
(1) مالك : الأعمال الكاملة ، المقدمة ، ص 60 .

(2) تزيبا منقوش : التوحيد في تطوره التاريخي ، دار الطليعة ، بيروت 1977 ، ص 80 .

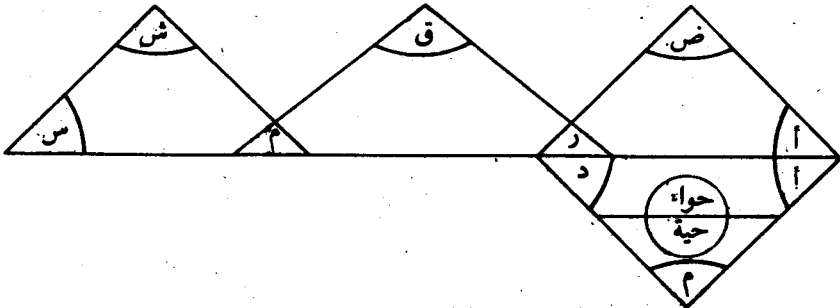
الأسطورة ليست موضوعاً ، مدركاً أو فكرة ، انها طريقة دلالة ، انها شكل . ولهذا الشكل حدود تاريخية وشروط استعمالية يضعها المجتمع .

يبقى ان كل ما تقدم لا يمنع ، بنظر رولان بارت⁽¹⁾ ومن وصف الأسطورة بإنها شكل . ويضيف رولان بارت (المرجع السابق ، ص 194) : « ان الأسطورة كلام يختاره التاريخ . وهذا الكلام رسالة ، يمكن ان يتكوّن من كتابات او من تمثّلات : فالحديث المكتوب ، الصورة ، السينما ، التحقيق ، الرياضة ، المشاهد ، الإعلانات ، كل هذه تصلح ان تكون رافعاً أساساً للكلام الأسطوري . » .

ان التشكل الأسطوري يطمح ، في طوره التاريخي ، إلى الافصح عن فلسفة مرموزة . والموروث العربي الثقافي غني جداً بهذه التشكلات الأسطورية من أسطورة « شق وسطيح » مروراً بـ « القول الخالقي » ، إنتهاءً بعبارة « انت انا » - وحدة العارف والمعروف (ليس في الجبّة الأ الله - البسطامي) وليس بمستطاعنا هنا الخروج عن الموضوع الفلسفي إلى الأسطوري ، لهذا نصصح بمراجعة كتابنا « مضمون الأسطورة في الفكر العربي » . ومع ذلك ، يبقى ان الشاغل الأسطوري / الديني والشاغل الفلسفي استحوذا على فلسفات العالم القديم ، واستمررا في الفلسفات الحديثة . فحين تواجهنا ، مثلاً ، الثلاثية الأسطورية (شمس / قمر / أرض) :



نتساءل كيف نظر العرب إلى تشكل هذا المثلث الكوني / الوجودي الحيوي جداً ، كيف تعاطوا معه بعبارة الأسطورة والدين ، ثم بعبارة الفلسفة ؟ وكيف تشكّلت ، بنظرهم ، تلك الأواصر الحميمة بين تطور الأرض وتطور الإنسان ، وكيف انعكست في المعرفة الإنسانية ؟ هنا أيضاً يمكننا تقديم الصورة التالية :

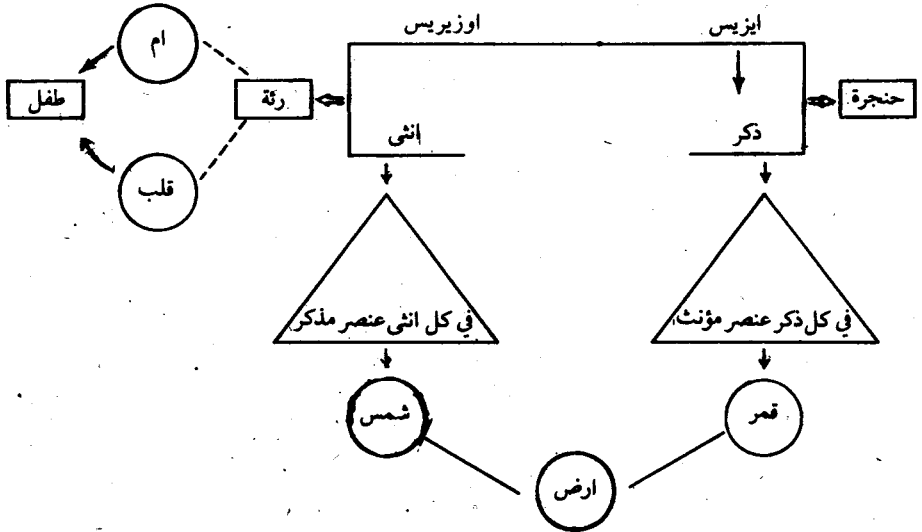


(1) Roland Barthes: Mythologies, éd. du seuil (points 1011). Paris , 1957, voir page 193.

ثم التساؤل عن التواصل في هذه البنية الأسطورية القديمة : آدم - حواء - حية / أرض / قمر / شمس ، وعن كيفية انعكاسها في الفلسفات الدينية عموماً ، وبشكل ما في الفلسفة العربية ؟

يقول رودولف ستينر(1) : « ان هذه الصورة الدنيا على صعيد الموجودات - والتي ستصبح الإنسان فيما بعد - تصفها الخرافات والأساطير بإسم « التنين » ، « سلاماندرا »(*) . انه تنين النار ، وهو أيضاً الحية . والحية هي الشاهد الحي على مستوى وعي الإنسان الأول / الوعي خجلاً . ان الصلة بين الحية والحياة والحيوان هي أبعد من الدلالة اللغوية العربية : ذلك ان النسمة (النفس = النفس) الأرضية التي تدخل في الإنسان ، تعلن له في نفس الوقت انه سيدخل عالمًا جديداً . وبما ان النور وحده كان موجوداً ، فإن معنى ذلك ان الإنسان لم يكن يعرف الولادة / الموت . بهذا المعنى يقول ر. ستينر : « مع النسمة الأولى دخل إلى الإنسان وعي الولادة والموت . لقد انفصل الهواء / النفس / عن شقيقه شعاع النور - هكذا كانت مشاعر الإنسان في الماضي - وفصل عنه الكائنات التي كانت سابقاً متحدة بالنور ، وحمل الموت »(2) .

في الأسطورة المصرية تيفون - Typhon - او النفس ، يقتل اوزيريس . وتقول الأسطورة : لم يكن على الأرض جنسان قبل ان يؤثر القمر على الأرض . كان هناك « كائن سرّي واحد ، مذكر / مؤنث معاً وتحت تأثير ايزيس واوزيريس المتعاقب تم الفصل بين الجنسين . اما التعاقب ذاته فمصدره القمر . وبإمكاننا تمثل هذه الأسطورة(**) بواسطة الشكل التالي :



(1) Rudolf Steiner: Mythes et Mystères, éd. triades, Paris 1960, voir pages 60.

(2) « الاسطورة المثلية » التي تقول : كل هذا ولد من الصوت الأول / V F A / ، الصوت الذي تضاعف في اصوات لا متناهية . ومن جهة ثانية نلاحظ العلاقة الجدلية بين المذكر والمؤنث في اللغة العربية / العدد - الاسم : مؤنث / مذكر / مذكر ومؤنث . / مذكر للمذكر وللمؤنث الخ .

وقبل ان نتقل إلى التمثل الفلسفي العربي في الأسطورة العربية ذاتها - مع التذكير بالمقومة الدينية الملازمة لهذا التمثل - ، نود ان نقاش مقولة العلاقة الجامعة بين التمثل الفلسفي الأسطوري / الديني / والسؤال عما إذا كانت هي فقط علاقة النظر في العموميات .

يشير هيغل إلى انه من الواجب - كما هو شأن الفلسفة - ان نفهم أولاً الدين ، أي يجب ان نكتننه ونعترف به كمعقول ، لأن الدين هو صنيع العقل الذي يتجسد ، هو صنيعه الأسمى / الأعلى في المعقولة (1) . ثم يشدد هيغل على « . . أن تمثلات وعبارات آسيا الوسطى التي توغلت غرباً ، في عصر الإمبراطورية الرومانية سميت فلسفة شرقية . وإذا كان الدين المسيحي والفلسفة يعتبران منفصلين في العالم المسيحي ، فإن الأزمنة الشرقية القديمة اعتبرت - بخلاف ذلك - انه لا يمكن الفصل بين الدين والفلسفة (2) . وفي مقارنته بين الأسطورة والفلسفة يشدد هيغل على حاجة التمثلات الأسطورية - الدينية ذاتها إلى تفسير عقلائي : وهذه ، بالطبع ، مهمة الفلسفة / العلم . وينفي هيغل ان تكون الأسطورة سبباً للفلسفة ، يقول : « صحيح ان فلاسفة استعملوا - أيضاً ، شكل الأسطورة ليمثلوا قضاياهم الفلسفية وليجعلوها اكثر تيسيراً للعقل وللخيال . . . الأ ان الاساطير ليست هي التي جعلت أفلاطون فيلسوفاً (3) . ويتابع هيغل (المرجع السابق ، ص 141) التعبير عن خصوصية العلاقة بين الفلسفة والدين / الأسطورة ، موضعاً : « ان اول ما نعتبره العلوم او الثقافة العلمية ، ثم الدين ، لا سيما العلاقة الواضحة التي تربط الفلسفة بالدين ، ويجب اعتبار هذه العلاقة بصراحة واستقامة ونزاهة ، فلا يجوز التظاهر بعدم الرغبة في النيل من الدين . فهذا التظاهر ليس بشيء آخر سوى الرغبة في إخفاء ان الفلسفة قد انقلبت على الدين . ولكن الدين هو الذي تقرّب مباشرة من الفلسفة ، وكذلك الميثولوجيا . ويقال ان الاساطير تنطوي على أفكار فلسفية وانها لهذا السبب تنتمي لتاريخ الفلسفة » .

فكيف يمكن القول بانماء الأسطورة العربية إلى تاريخ الفلسفة العربية ؟

وأية مضامين فلسفية طمح الفلاسفة لأبرازها من خلال التمثلات الأسطورية ؟

نستند هنا في بحثنا إلى مرجع هام بالفرنسية (4) يستحق ان نقف عنده وقفة تحليلية نقدية . انه كتاب « بنى الحرام عند العرب لـ ج . شلحط . ينطلق من موضوعة تقول باستمرارية الفكرة الأرواحية (5) ، ويفترض ان البنى الدينية ما قبل الإسلام في الجزيرة العربية كانت قابلة للتوافق مع مقومات الإسلام . يقول : « ان الحرام ، في المنظور الأرواحي ، هو هذه القوة الحارقة اللاشخصية ، الخيرة والخيفة ، التي

(1) Hegel: Leçon sur l'histoire de la philosophie, p. 46.

(2) Op. Cit. p. 49.

(3) Op. Cit. p. 56.

(4) J. Chelhod] Les structures du sacré chez les Arabes, éd. C.P. Maisonneuve et Larose. Paris 1954.

(*) يخشى من الاتباس بين مفهومي الأرواحية Ananisme - والروحانية Spiritualisme .

يمكن ان تكون في أصل كل سلطنة ، كل سعادة ، وكل تعاسة « (1) . ويلاحظ شلحط، باستناده إلى روجيه كايوا Roger Caillois - : « ان النجاسة لا تتحول إلى قداسة ، ولكن الكائن الدنيوي هو الذي يمر على التوالي في اطوار النجاسة والطهارة . فالإنسان الحي ليس من أصل نجس ، فهو في الحالة الطبيعية انسان حلال تماماً . اما الموت فإنه يدخل تعديلاً يجلب النجاسة . . . وحينما يتكامل تفكك الجثة ، تتخلص من حاملها الجسماني . وهكذا يقضى على النجاسة .

ومتماز هذه الفترة ، في الإعتقادات القديمة ، كما عند العرب قبل الإسلام ، بإنقال الميت إلى طور الروح أو الأجداد . وعندئذ يمكن ان تفتح امامه أبواب الجثة ، بفضل طقوس ملائمة لذلك « (2) . ويدخل شلحط في معالجة مباشرة لأحد أوجه المسألة التي تعنينا - قرابة الفلسفة والأسطورة عند العرب - ، فيمثل على ذلك بالأصل السامي لفعل / قدش / Qdsh / قدس / الذي يعني المشع / المقدس .

ويلاحظ ان هذا الفعل استعمله البابليون لوصف « البغايا المقدسات » كما استعملوه لوصف « كمال الجسد » - وليس لوصف « كمال النفس » . ذلك ان صفة قديشتو (Qadishtu) القداسة / كانت تطلق ، أصلاً ، على النساء الخاليات من العيوب الجسدية ، وفقاً لما كانت تستوجهه الديانة من شروط لتقديم القرابين للآلهة . ولقد شدد أ. دورم - E. Dhorme - على إقامة الصلة الوثيدة بين الطهارة والصحة من جهة وبين نقيضها النجاسة والمرض ، من جهة ثانية . الأمر الذي يجعل ج. شلحط يلاحظ ما يلي بالنسبة إلى العرب (3) :

مهما توغلنا في الزمن القديم ، سنلاحظ ان العرب أقاموا الحدود بين الطاهر والنجس ، القدسي والدنيوي ، الحلال والحرام . وهذه الثنائيات تحدّد علاقات العربي بالعالم الخارجي . ثم صار التمييز بين الحلال والحرام اساساً للسلوك الديني . وإننا نجد جذر حرم حوالي 80 مرة في القرآن الكريم ، بينما لا يتكرر جذر قدس سوى 10 مرات . ثم هناك تمييز آخر بالغ الأهمية ما بين فعلي الطهارة والزكاة .



أما البروفسور - Gibb - فيرى من جهته ان الإسلام عقلن القدسي وجعل له مصدراً وحيداً هو الله . وهنا لا بد لنا من إكتشاف الدلالات الفلسفية التي يمكن إستخراجها من تحليل العلاقات المتبادلة بين البنية الأسطورية والبنية الدينية . ونستند في هذه الحالة إلى الروايات والتصورات الأسطورية والدينية ، كما نستند إلى اللغة العربية ذاتها التي تساعدنا بدورها في التعاطي الأولي مع مفاتيح الفلسفة .

(1) Op. Cit. p. 35.

(2) Op. Cit. p. 44

(3) Op. Cit. p. 44

يلذكر ج . شلحط رواية تاريخية تشير إلى بنى إجتماعية مفرقة في القدم (1) :

كان لزار ، جد العرب في الشمال ، أربعة أبناء : اياد ، ربيعة ومضر ، وإثمار . وعند حضور وفاته ، جمعهم ليوزع ممتلكاته . قال لهم : « يا ابنائي :

- | | | | |
|---|--------------------------------|---|-------------------------|
| - | هذه الخيمة الحمراء | / | وكل ما يماثلها / لمضر |
| - | هذه الخيمة السوداء | / | وكل ما يماثلها / لربيعة |
| - | هذه العبدة | / | وكل ما يماثلها / لأياد |
| - | واخيراً - هذه الحقيبة من المال | / | وكل ما يماثلها / لإثمار |

فإذا واجهتم أية صعوبة في اكتناه مغزى هذه القسمة فاحتكموا إلى أفعى بن أفعى الجرهمي ، ملك نجران ، ثم يأتي تفسير لهذه الرواية : ولم يلبث الخلاف ان دبّ بين الورثة حول المغزى الصحيح لهذه العبارات النبوية . فأخذوا بوصية والدهم وذهبوا لعرض مسألتهم على الحكم الجرهمي :

- مضر سيرث : الخيمة الحمراء / والذهب والجمال / وهي شقراء⁽²⁾
- ربيعة سيرث : الخيمة السوداء / والخيول ذات اللون الرمادي
- اياد سيرث : العبيد والمواشي
- إثمار سيرث : الأرض / وآلات الحرث .

ويستتج ج . شلحط من سير هذه الرواية الأسطورية أنها تحاول استناداً إلى جد مشترك ان تقدم تبريراً لأصل تجمعات الجمالين الذي سيصبحون كبار تجار مكة ، والمحاريين ، والرعاة ، والمزارعين . وهكذا ترسم الأسس الاقتصادية وتبدو فلسفة المجتمع العربي ما قبل الإسلام حيث لا مكان للحداين والحرفيين والكهنة ورجال الدين . وهنا ، بالطبع ، لا نستطيع ان نجاري شلحط في استنتاجه ، لأن هذه الرواية الأسطورية لا تدعي تقديم فلسفة وتفسير شاملين ، وأكثر من ذلك فهي لا تنطبق على الواقع التاريخي لعرب تلك الحقبة . ومهما يكن الأمر فإن القرابة بين الأسطورة والفلسفة تكمن ، ضرورة ، في محاولة التفسير التي تعطي للرواية الأسطورية معناها العقلاني ، تجعلها معقولة .

اما مسألة النفس والروح التي ستشغل الفلسفة العربية ، حتى ايامنا ، فإنها ذات جذور بعيدة ومتشعبة . فكيف يمثّل الفكر العربي هذه المسألة - ما قبل الفلسفة - وكيف تسرّبت إلى الفلسفة وشكّلت أحد محاورها الكبرى ؟ يذهب العرب إلى ان النفس من فعل نفس ، وهي بذلك تقترب من النفس ،

(1) Op. Cit. P.P. 127- 128.

(2) تضيف الرواية الأسطورية ان أبناء مضر سمو أيضاً « الحمر » .

والنفس هي رمز الحياة ، فإذا خرجت من الجسد مات . لهذا قالوا : مات حتف أنفه (الهواء) ، تميل على حد السيوف نفوسنا (الدم) . وجاء في الحديث وصف للدم بأنه « النفس السائلة » . ونجد إشارة للنفس بمعنى الذات وبمعنى الفرد ، والإنسان ، « نفس = شخص = نسمة » . ولكن ما هو التفسير الفلسفي لأوصاف هذه النفس ؟

1 / تفسير الموت الطبيعي :

ان النفس السائلة في الدم هي نفس نباتية تبقى في الجسد عندما يكون الموت طبيعياً . وعندما يتم تفكك الجثة تخرج منها النفس على شكلة طائر يسميه العرب « الهامة » او « الصدى » .

2 / تفسير الموت العنفي :

اما عندما يكون الموت عنفياً ، فإن النفس تخرج فوراً من الجسد مع الدم السائل وتستحيل هامة أو صدى وهي تصرخ طالبة الثأر .

وخلاصة القول في باب النفس : ان الانسان في المعتقدات العربية القديمة هو نفس بذاته ، ولكن ذو نفسين اساسيتين : الأولى نفس سائلة في دمه ، والثانية جارية في مجرى افساسه ، وتخرج من جسده بخروج آخر نفس^(*) .

ويقابل صورة النفس عند العرب ، صورة الروح - وهي احدث منها وأقل استعمالاً . والروح من فعل راح ، بمعنى انطلق ، ذهب ، راح ، ابتعد . لهذا قال المسعودي ان الروح هي نسمة الريح داخل الجسد البشري ومنها يتأتى التنفس . وقال ابن منظور : الروح هي الروح اي النفس الخفيف . وهنا يبدو ان لا فرق بين دور النفس ودور الروح - غير ان النفس (نباتية) والروح (روحانية) . وبكلام آخر : ليس المقصود بهما - النفس والروح - التعبير عن النفس الشخصية التي ستظهر في المفاهيم الفلسفية الحديثة ، وانما للمقصود واقعة الوجود بوجهيها : الحياة والموت . وكذلك ليس من الوارد بعد اثاره مسألة الخلود الذي تفترضه كل عقيدة تقول بثنائية الجسد والروح . وتعتبر الروح سجيئة في الجسد ، وممايزة عنه أصلاً . ونلاحظ ، من جهة ثانية ان النفس في التصور العربي ما قبل الإسلام ليست غريبة عما بعد الطبيعة ، ولكنها مزدوجة : فهي أولاً نفس متصلة بالعالم السفلي ، وهي ثانياً نفس تندرج مجدداً في العالم العلوي . وهذا الأنتشار الثنائي للنفس لا يتأتى الا بعد تفكك الجثة ، أي ابعد انفكك القدسي عن الدنيوي . ولكن مع الإسلام ماذا تبدل في مفهوم العلاقة بين الروح والنفس ؟

هناك إشارات قرآنية عديدة إلى ذلك . منها أن الروح معناها الريح (لا تتبايدوا فتذهب ريحكم) ، ومعناها الإنسان والقوة . والروح لا تذوق الموت بل النفس (الشخص) : « وكل نفس ذائقة الموت » . وبما

(*) الموت نفس يعلو ولا يهبط .

يلفت الإنتباه ان القرآن الكريم لا يشير إطلاقاً إلى تصورات « الهامة - الصدى » ، وانه لا يستعمل كلمة نفس بمعنى « الدم » الما قبل إسلامي . فالمفهوم الجديد للنفس يعني « الشخص » ، « الإنسان » ويعني أحياناً « الأخ » و« النذ » - كما في قوله تعالى : « وخلقكم من نفس واحدة » . هذا ولم ترد النفس ابداً في صفات الفاطر ، بينما وردت صفات الروح والقدس الخ .

ويلاحظ . شلحط : « ان القرآن يعتبر النفس مبدأ مفكراً لا يفنى . وخلافاً للنفس النباتية التي تتوقف عليها الحياة الحيوانية ، فإن النفس تنفصل عن الجسد في أثناء النوم ، دون ان تلحق الأذى بوظائفه . وان الحديث ، من جهة ثانية ، يعتبر النفس خالدة . فعند الوفاة تغادر الجسد مؤقتاً . ولكي تخضع لأول محاكمة ، تعود إلى الجسد لتجيب عن أسئلة منكر ونكير ، وفيما عدا حالة الأنبياء والشهداء فان النفس تبقى في القبر تواجه نوعاً من السعادة او من العذاب حتى يوم القيامة » (1) .

ونجد في القرآن الكريم خمس دلالات للروح :

1 . روح القدس

2 . روح الله

3 . الروح بمعنيين : أ) رسول الله إلى محمد

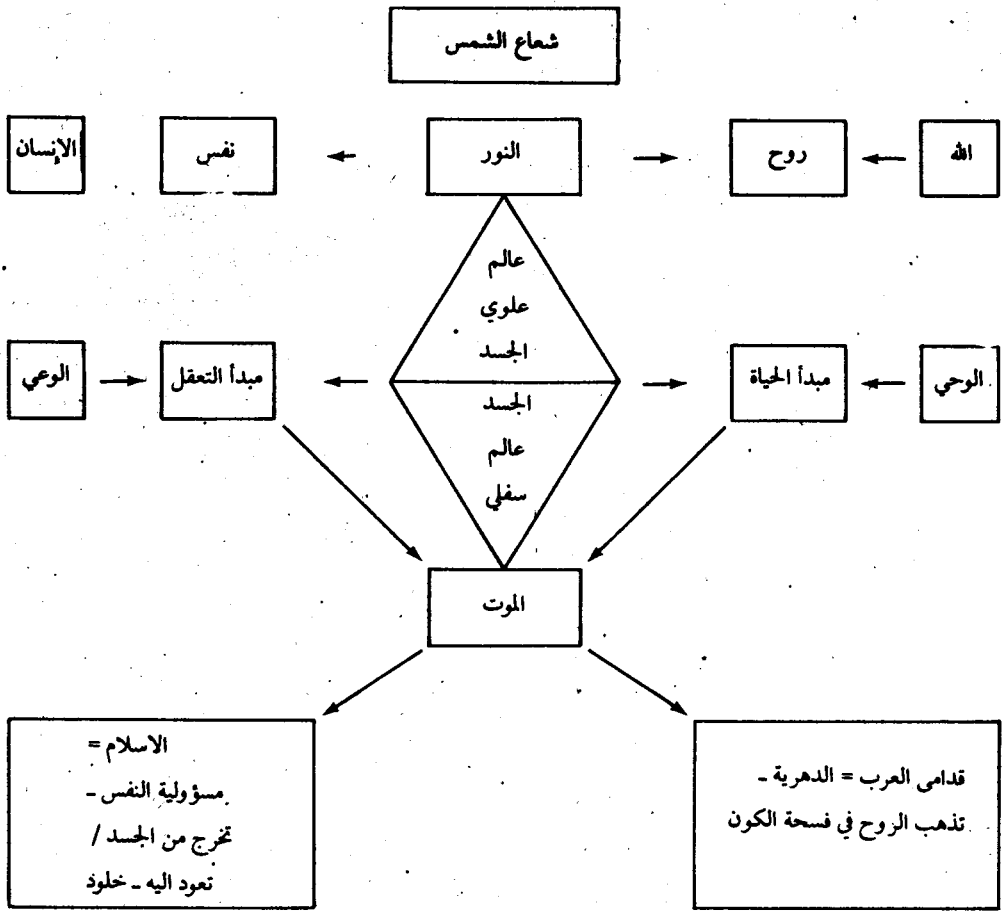
ب) البشارة لمريم

4 . الروح : الوحي / التنزيل

5 . الروح : (نفخت فيه من روحي) .

وتفيدنا هذه الدلالات الخمس ان دور الروح في الجسد هو الأحياء . لكن ما هو مصير هذه الروح التي تمحي ؟ هل تضيع في العالم الفسيح اللامتناهي كما اعتقد قدامى العرب ؟ نعود إلى القرآن لنلاحظ انه يشدد على مسؤولية النفس عن اعمال الإنسان (كل نفس بما كسبت رهينة) ، ولا يشدد على مسؤولية الروح (ويسألونك عن الروح ، قل الروح من امر ربي) . فيبدو ان النفس وحدها تعزى للإنسان / هي منه / ، بينما الروح / من الله / وهي التي تهب الإنسان الحياة وتوصل الوحي للوحي . يقول ابن عباس (المصدر السابق ، ص 1٧٤) : في الجسد روح ونفس منفصلان عن بعضها بشعاع من الشمس . فمن جهة مبدأ الحياة (الروح) ومن جهة ثانية مبدأ التعقل (النفس) . ولدى حضور الوفاة يقبضها الله اليه ، وفي النوم يقبض الله النفس دون الروح . وفيما بعد صارت الروح تعني فقط / الروح الحيواني / فقال البلخي مثلاً : لكل ذي نفس روح وحياة ، وكل ذي روح حي ، ولكن ليس لكل حي روح ونفس بالضرورة . وتمثل النفس والروح في المثال الشكلي التالي :

(1) المصدر السابق ص 167 .



وكما قال العرب بثنائية الروح والنفس ، قالوا أيضاً بثنائية الزمن (الشمس والقمر) وأنهما القمر والشمس ، وقسموا الحروف العربية الى حروف قمرية وحروف شمسية (ابجدية الشمس والقمر) . وفي مقابل هذه التصورات للروح والنفس التي ترشدنا الى المعالم الأولى للتعبير الفلسفي العربي في المثال الأسطوري والديني ، هناك أيضاً قدسيّة / الزمان والمكان عند العرب . وفي هذا السياق لا بد لنا من الإشارة الفلسفية لمسألة الصلة بين « الحمى » و « الحرم » عند العرب ، كما انه لا بد من التشديد في السؤال عن المغزى الفلسفي للاحتفالية العربية في الكعبة ما قبل الإسلام . يقول ج . شلحط : « ان بناء الكعبة يبدو ذا صلة بالطقوس الشمسية . والقرآن الكريم يشير إلى عبادة العرب للشمس . وحين نقارب مسألة الكسوة الشمسية^(*) ثلاثية الوان الشمس المشرقة : الأحمر ، الأصفر ، الأبيض) من كسوة الكعبة المكية المتعددة الألوان

Problématique de la triple tunique(*)

(1) المصدر السابق ، ص 226 .

في الأزمنة القديمة ، فان هذه المقاربة تعيدنا الى تصور اسطوري يفترض ان الاله شمس يرتدي كسوته . ولكن هناك تحفظ علمي حول اعتبار الكعبة القديمة هيكلاً للشمس . يبقى ان هناك أقاويل ترجح العلاقة بين الكعبة والشمس ، ومن رموز تلك العلاقة وجود 360 وثناً وصناً حول الكعبة أمر (النبي) عمده بتدميرها في اثناء فتح مكة . ويروى الازرقمي انه كان يوجد حتى في ايام الإسلام صور للشمس والقمر في الكعبة ، وانه مما كان يقدمه الخليفة المتوكل لبيت الله ، شمس ذهبية محاطة باللالى والزمرد . ويقال كذلك ان الكعبة المكيّة كانت، أصلاً، بدون سقف، وكان يحظر الدخول ليلاً إليها . ويقول ج . شلحط : لا تفسير لهذه المحرمات الا إذا قورنت بمقومات أطقس الشمسي . ثم نتساءل : أليس مما يثير الدهشة هذه العلاقة بين رمزية الطواف ودوران الشمس ؟ ان الطواف لسبع مرات ، بدءاً من الشرق ، ومن زاوية الحجر الأسود بالتحديد ، ألا يدعونا للتأمل في دوران المؤمن حول هذا العالم الأصغر ، الذي هو الكعبة ، مثلما تدور الشمس حول الأرض ؟ ان الطقس الشمسي صار من رموز الفلسفة الدينية القديمة ، خاصة بعد ان قلب النبي العربي الطقوس الوثنية رأساً على عقب ، وأخذ بالتقويم القمري ، ورمزية « الهلال » .

لكن هل اختفى المثال الأسطوري من سياق الفلسفة العربية حتى في عصورها الذهبية وعند العقلانيين الكبار ؟

لا تخفى الرموز الأسطورية - الفلسفية في بعض نصوص ابن سينا . ففي مرموزته الأسطورية الفلسفية « ايسال وسلامان » ، نتسلل عن صلة « سلامان » بـ « سلمان باك » - اي الطاهر بالفارسية / الذي ولد مزدكياً ، ثم تنصّر ، ثم دخل الإسلام ، ليصبح من مشاهير غلاة الشيعة . ونضيف ان « سلمان » هو أول من عرف بالتأويل الشخصي (1) . ويتناول الدكتور جميل صليبا الرمزية الأسطورية في مجلها الفلسفي (2) فيفيدنا : ان سلامان في اللغة ضرب من الشجر ، وهو ماء لبني شيبان ، كما هو أيضاً من اسماء الرجال . وسلامان بطنان : بطن في قضاة وبطن في الازد .

وأما الأيسال فمعناه التحريم .

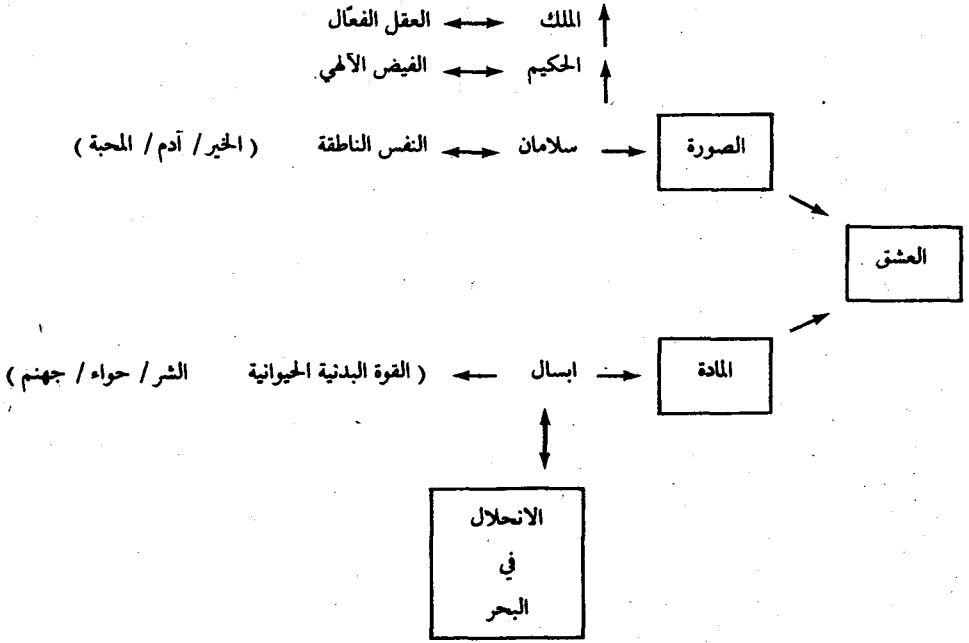
اذن كيف يمكننا ان نقرأ الأسطورة السنيوية « ايسال وسلامان » قراءة فلسفية ؟ يقول ابن سينا : « فخذ نفسك عن هذه الفاجرة (ايسال) اذ لا حاجة فيها ، ولا مصلحة لك في مخالطتها . وإجعل نفسك رجلاً متحلياً بحليّة التجرد حتى أخطب لك جارية من العالم العلوي تزف إليك أبد الأبدين . . . » .

ويضيف : « ان سرير الملك يريد التوجه التام والفراغ له ، وأيسال أيضاً تريد ذلك ، وكلاهما لا يجتمعان ، فلا يمكنك ان تصعد السرير و ايسال معلقة برجلك ، وكذلك لا يمكنك ان تصعد سرير الافلاك

(1) راجع هامش للمحات (ص 37) للسهروردي ، منشورات دار النهار ، بيروت 1969 . وايضاً الاشارات لابن سينا . Les livres des directives

(2) د . جميل صليبا : الدراسات الفلسفية ، ج 1 ، مطبعة جامعة دمشق ، 1964 ، ص 4-5

وحبَّ إبسال معلق برجلي فكرك . . / ثم ان الملك أمر ان تعلق يد سلامان بالسريير ، وان تعلق إبسال برجله ، فبقيا كذلك يومين ، فلما كان الليل انزلهما ، فمضى كل واحد منهما وأخذ بيد صاحبه ، وألقيا بنفسهما في البحر ، فأمر الملك روحانية الماء ان تحفظ سلامان بعد ان اشرف على الهلاك فأخرج من الماء سالماً ، اما إبسال فإنها غرقت وماتت . فما هو ترميز إبسال وسلامان بمقتضى الفلسفة السنيوية كما يشرحها الطوسي (1) ؟ انه يتمثل فيما يلي :



ويعلق الدكتور جميل صليبا على مرموزية التصوف / الفلسفة بقوله (2) : « وغندي ان المتصوف فيسلفون خيالي قبل كل شيء ، فإذا التفت الى العالم الحسي لم يجد فيه الا رموزاً تدل على ما في نفسه من المعاني ، فيمثل النفس بالورقاء ، والشريعة بالناقة ، والعقل المجرد بالجمل ، والرياضة النفسية بالمهمة القفر ، والكون بالليل ، والملك بالساقى ، والامام بالبدر ، والعقل الاول بالعقاب ، والجسم الكلي بالغراب ، والعالم المشهود بالبرزخ الخ . ومعنى ذلك كله ان الصور في الرؤيا المرموزة تدل على الاشياء والحوادث ، كما تدل الاشارات والالفاظ في الادراك الظاهر على المفاهيم والمعاني . « . وانا نسمح لفسنا بوقفة تأملية امام هذه الرماز السنيوية ، فترتبها كما يلي :

(1) المرجع السابق ، ص 9 .

(2) المرجع السابق ، ص 13-14 .

1 - النفس : الورقاء / 2 / العقل الاول : العقاب / 3 - الجسم الكلي : الغراب

4 - الشريعة : الناقة / 5 - العقل المجرد : الجمل

6 - الكون : الليل / 7 - الرياضة النفسية : المهمة القفر / 8 - العالم المشهود : البرزخ

9 - الامام : البدر

10 - الملك : الساقى

ونتساءل أية حكمة فلسفية ، أية عقلية متروية ، تقف وراء هذه الخيارات بين الرموز والرموز ؟ ففي الفقة الأولى نلاحظ خياراً لثلاثة أنواع من الطيور (الورقاء = الحمامة البيضاء) و (العقاب) و (الغراب) وهنا الا يظهر التضاد الحسي بين الابيض الذي تعنيه الورقاء وبين الأسود الذي يعنيه الغراب ، من خلال الوسيط (العقاب) ؟ ثم رموز الناقة والجمل (المؤنث والمذكر) واستعمالهما كمتقابلين (الشريعة والعقل المجرد) مرشحين للزواج ؟ وأخيراً الليل والقفر والبرزخ واكتمال هذه الرموز بـ « البدر » و « الساقى » (الذي يفيض) ، الا ترشدنا جميعها إلى عمارة فلسفية راء هذه الإستعارات الأسطورية ؟

ان ابن سينا لا يفهم رموزه الفلسفية في اسطوريته ، وحين نأخذ مثلاً آخر - نعني التأويل السينوي لأية من سورة النور - نتوضح لنا أكثر فأكثر هذه القرابة القديمة بين الرمز والرموز :

الرموز	الرمز
عقل هيولاني	مشكاة
عقل بالفعل	مصباح
لا عقلية ولا حيوانية	لا شرقية ولا غربية
العقل بالملكة	الزجاجة
الحدس	الزيت
العقل المستفاد	النور
العقل الفعّال	النار

وتتوالى الصلات بين الأسطوري والفلسفي في مثال « حي بن يقظان » لأبن طفيل حيث تواجهنا مشنوية العام والخاص / العامي والفيلسوف / الاعتقاد والانتقاد / التقليد والتعقل الخ . يقول ابن طفيل : « فعلما ان المعتقدات الدينية ليست سوى صور محسوسة للحقائق الفلسفية » . ويصل الى تصنيف ثلاثي لأهل المعرفة :

1 - سلامان : ملك الجزيرة / الرجل العامي

2 - ايسال : الرجل الصالح الناشيء في الشريعة / الرجل الوسط

3 - حي بن يقظان : حلول العقل الفعّال في الإنسان / الرجل الخاص

ولا يختلف نظر ابن رشد الفلسفي عن ابن طفيل ، في القول بتفاضل الناس في التصديق ، ولكنه يختلف عنه بالتصنيف الفلسفي المباشر ، اي بدون التمثل الأسطوري ، فيقدم ثلاثة نماذج :

- 1 - الخطابي : يحتاج إلى الزموز والأمثال ليعرف الحق / الانسان الأدنى : الحالة الايمانية
- 2 - الجدالي : يتعلم بالمجادلة الانسان الأوسط : الحالة الربيية
- 3 - البرهاني : يتعلم بالمنطق والمعرفة العلمية الانسان الأشرف : الحالة العقلية

ويتعارض مع هذا النهج الفلسفي ، المتجلبب أحياناً بجلباب الأسطوري ، نهج آخر يتزعمه الغزالي ، وقوامه التأكيد على « عدم تعارض المعجزات والسببية » ، وتقديم التبرير للأسطورة بدلاً من تفسيرها فلسفياً . يقول ابو حامد الغزالي - مثلاً - لا مانع منطقياً من ان يمسك الله او ملائكته قدرة النار على احراق القطن بحيث لا تحدث احتراقاً في القطن ، او ان يخلق في القطن القدرة على مقاومة الاحتراق . وهكذا يمكن تعليل المعجزات الواردة في القرآن كأحياء (المسيح) للموتى وقلب (موسى) للعصا) ثعباناً ، تعليلاً منطقياً . فما هو هذا التعليل المنطقي الذي يتندر به الغزالي ؟ انه « تعليل » الخلط بين التحول والمعجزة . فهل التحول معجزة ام شيء طبيعي ؟ يقول الغزالي (1) : « التراب يتحول إلى نبات ، والنبات عندما يأكله الحيوان يتحول الى دم ، والدم إلى مني والمني يصبح في الرحم جنيناً . وهذا حاصل بحكم العادة في زمان متطاوّل ، وليس من الممتنع ان يدير الله المادة في هذه الأطوار في زمن اقل مما جرت العادة عليه ، ثم في زمن اقل من ذلك ، وهكذا دواليك حتى نبلغ اللحظة الواحدة . وهذا ما ندعوه معجزة . وعلى هذا الأساس تصيح اغرب الاحداث ممكنة وأعجب الظواهر التي ندعوها معجزة قابلة للتصديق » .

طبعاً ، يطمح الغزالي لان يشطح من العقلاني إلى اللاعقلاني عبر مقولتي التحول والتغير وربطهما بالمعجز ، اي الحاق الطبيعي بما بعد الطبيعي . ونجده اكثر وضوحاً حين يعلن الغناء الإنسان بقوله : « لكل شيء وجهان : وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه . فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله تعالى موجود . فاذن لا موجود الا الله تعالى ووجهه » . ولا نعجب بعد ذلك من تعطيل الغزالي لدور الانسان ، ومن انتاجه فلسفة العجز تحت ستار فلسفة المعجزة . ولنتركه يحدثننا عن ذلك بنفسه - (لا حاجة بنا الى الشرح والنقد :

- « ما حصل لمبغضيه من البلاء :

« ولقد كان في ثغر الاسكندرية من مدة قريبة ادركها اشياخنا شخص يبغض الغزالي ويغتابه ، فرأى النبي في المنام ، وابو بكر وعمر رضي الله عنهما الى جانبه ، وكان الغزالي واقف بين يديه وهو يقول : يا

(1) راجع د. ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، المتحدة للنشر ، بيروت 1974 ، ص 313 .

رسول الله هذا - يعني الرائي - يتكلم في ويؤذني . فقال النبي ﷺ هاتوا الشياطين . وأمر به فضرب بين يديه لأجل الغزالي ، وقام هذا الرجل من النوم وأثر الشياطين على ظهره (1) .

وليس الغزالي هو الوحيد في الفلسفة العربية الذي اشتغل بابعادها عن مسارها العقلاني ، فهناك بالطبع الصوفيون الذين حاربوا الفلسفة العقلانية بتوجهات جامعة بين المتناقضات . وما يهمننا في هذا ان التصوف بوصفه « محاولة لبلوغ اللامتناهي والاندماج به » ، يختلف مع المنهج الفلسفي ، ويتناقض بوجه خاص مع الفكر الاعتقادي الذي ارساه الاسلام : كالتعالى الالهى ، والشعائر الدينية ، ووحدة استمرار الحياة في العالمين الطبيعي وما بعد الطبيعي .

وإذا بدأنا برابعة العدوية ، وهي ليست فيلسوفة (ت 801 - البصرة) نسمعها تقول بـ « الحب الالهى » ، ونراها تتجه اتجاهاً مغايراً للقائلين « ان الانسان لا يقوى على الاقتراب من الله الا بروح التعبد والورع والرهبة » . وتمثل على ذلك بمحاورات لها :

1 (« سئلت ذات يوم : تمجيب الله وتكرهين الشيطان ؟

« قالت : ان حبي الله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان » .

2 (« ظهر لها النبي في المنام وسألها : يا رابعة تمجيبني ؟

« فأجابه : يا رسول الله ، وهل ثمة من لا يحبك ؟ ولكن حبي الله تعالى قد ملأ قلبي الى حد لم يجعل هناك مكاناً لمحبة غيره او كراهيته » .

ومن هاتين المحاورتين يبدو الاساس الفلسفي البسيط للحب المطلق بين الإنسان والله : كل الحب لاله ، ولكن ماذا لعدو الإنسان (الشيطان) ، وماذا لنبي الإنسان (الذي هو حبيب الله) ؟

طبعاً نحن لا نستطيع مجازة ما يذهب اليه الدكتور حسين مروه في الجزء الثاني من كتابه « النزعات المادية » ، حيث يفسر موقف رابعة تفسيراً مادياً ونفسانياً ، لاننا نفتقر الى المعلومات التي تكفي لتشكيل سيرة حياة رابعة ، ولكننا نعتبر ان وصولها الى هذه الحالة ليس حصيلة شطحة صوفية ، بل هو نتاج تناقض متعمد فلسفي - ديني - اسطوري الخ . وبعد رابعة نجد المحاسبي المولود في البصرة والمتوفي سنة 857 في بغداد ، الذي اقام نزعته الصوفية على اساس محاسبة النفس (فهو اذن محاسبي) ، وعلى مكابدة محتته في اقترابه من الله (الحبيب) .

اما البسطامي فقد روج باسراف لفكرة الإتحاد بالله ، واستحوذ عليه شعور عميق بتعالى الله ووجدانيته . فأعلن : ان المعرفة الصوفية لا يجوز ان تخرج عن حدود القرآن والحديث ، وان نقطة

(1) الغزالي : احياء علوم الدين ، منشورات مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، 1967 ، الجزء الأول ، ص 6 .

انطلاق التصوف هي الميثاق الذي عقده الله مع الإنسان في القرآن (1) واعتبر الجنيد ان « افراد الأزل عَمَّا هو عرضي ، زائل ، هو دليل المعرفة التوحيدية الحقّة ودليل كل معرفة صحيحة للذات الالهية : « وعندما يتم » براد « العرضي الزائل عن الازلي الباقي ويعود المخلوق الى وضعه السابق كفكرة في الذهن الالهي ، يفنى الإنسان عن نفسه ويجيا في الله » ، وهذا بنظر الجنيد جوهر التجربة الصوفية (2)

ومحصلة هذه التجربة هي :

- افراد الإنساني عن الالهي

- ردّ الإنساني الى وجوده الأصلي كفكرة في الذهن الالهي

- بعث شيء من الذاتي في العبادة الشكلية

- وغاية الأفراد : هي عزل الذات والتوصل الى تحقيق غمط من الوجود خارج المكان والزمان .

المتصوفون يضعون الفلسفة العربية ، اذن ، امام شاغل كبير يطمح لمؤاخاة التمثل الأسطوري والتمثل الاعتقادي في رموز جديدة تجعل مهام الوعي الفلسفي اقل يسرا ، وتحدّ من المعقولة الموضوعية ، حتى انها احياناً تضع الإنسان خارج تاريخه تماماً . صحيح ان بعض المتصوفين ، شيمة ذي النون المصري ، ميزوا بين « طرق المقامات » (طريق الجهد الإنساني) وبين « طريق الأحوال » (الهبة الالهية) ، لكن الدور الانساني في الوعي ظلّ مشتبهاً وملتبساً كثيراً في الأدبيات الفلسفية الأسطورية . ولتتمعن قليلاً في اسطورة ابراهيم بن الادهم (ت 776) .

« في ما كان في رحلة صيد ، اذا بهاتف يصيح به مرتين : الهذا خلقت ام بهذا أمرت ؟

« فندم على ما كان منه في حياته الدنيا » وترجّل عن دابته ، واستبدل بها جبة راع من صوف ، وهام على وجهه في الصحراء ، إلى ان حطّ رحاله في مكة حيث يقال انه التقى برابعة العدوية .

« يقال ان رحلته استغرقت اربعين سنة ، لانه كان مع كل خطوة يحطوها يسجد مرتين .

(1) اشتهر ابو يزيد البسطامي بقولته الأسطورية : « ليس في الجبة إلا الله » و « انت وأنا » (اي نحو الحد على نحو يشبه ما قال به اكهارت (Eckhart) : الله وأنا واحد في المعرفة) . وما اورده الدوس هوكسلي (الفلسفة الخالدة)

A. Huxly: La philosophie Eternelle, bib. plom. Paris 77. p. 349

هذه الصورة الأسطورية الجميلة التي يصف بها البسطامي نفسه عارفاً : « طوال 12 سنة كنت حداد نفسي . وضعتها في موفد التشف واشعلتها بنار العراك ، ثم وضعتها على سدان الاتهام وطرقتها بمطرقة اللوم ، حتى جعلت نفسي مرآة . وطوال خمسة اعوام كنت مرآة ذاتي ، وكنت باستمرار اصقل هذه المرآة بمختلف اعمال العبادة والزهد ، ثم ثبتت نظري على التأمل طيلة عام ... حتى بلوغ الله » .

(2) د. ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 327 .

« ويرى انه كان يقول : غيري يسلك هذا الطريق على قدميه ، اما أنا فأسلكها على رأسي (يريد وجهي) .

وعندما وصل إلى مكة لم يجد الكعبة لأنها كانت قد خرجت للملاقة رابعة .

« وعندما رآها عائدة ، عاتب رابعة قائلاً : ما الضجة التي تحدثينها في الدنيا ، الكل يقولون ذهبت الكعبة للقاء رابعة .

« فأجابت : وأي ضجة تحدثها أنت في الدنيا. بأن امضيت اربعين سنة حتى بلغت هذا المكان ، لأن الكل يقولون ابراهيم يتوقف كل خطوة ليصلي ركعتين ، « .

« وجاء في أسطورة اخرى ان رابعة صاحت عندما رأت الكعبة مقبلة نحوها :

لا أريد الكعبة بل رب الكعبة ، اما الكعبة فما أفعل بها (1) .

من الواضح ان هذا الطموح الأسطوري يرمي الى تجاوز المعقول والمنقول ، الوعي والوحي . فليس خافياً ان مقولة الاتصال المباشر بالله تعني في الفلسفة الاستغناء عن كل فلسفة وعن الشريعة والوحي الالهي والنبوي . ولقد سادت القرن الميلادي التاسع فلسفة وحدة الوجود التي كان الحلاج والبسطامي من ابرز اعلامها ، وخلاصتها انها الفناء في التوحيد بالتجرد التام عن الأوضاع الانسانية ولقاء الله وجهاً لوجه . وهذه الفكرة تتضمن ادعاء الإنسان الالهوية ، وهذا يعلن نفسه في « الشطحات » رفعني (الله) مرة ، فأقامني بين يديه ، وقال لي يا ابا يزيد ان خلقي يحبون ان يروك . فقلت زيني بوحدايتك ، والبسني انايتك ، وارفعني الى احديتك ، حتى اذا رأني خلقتك قالوا : رأيناك ، فتكون أنت ذاك ، ولا أكون انا هنا « - « سبحانه ما اعظم شأني » . « أنا هو أنا » - « صرت من ليس ، في ليس ، بليس » . كما يعلن نفسه من خلال ما يسميه الحلاج عين الجمع ، وهو حالة من الترابط الشخصي بين الأنا - الأنت ، الا ان الاتحاد عند الحلاج لا يستتبع فناء الذات الكلي - كما عند البسطامي - بل يستلزم تعاليها واتصالها الحميم بالحبيب الأخير . وتتواصل فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي انطلاقاً من نظرية الكلمة : لكل نبي كلمة اي حقيقته الخاصة التي هي مظهر من مظاهر الذات الالهية ، وهي التجليات النبوية . ويلجأ ابن عربي الى رمزين اساسيين : الحق الذي هو الله بحد ذاته ، والخلق الذي هو الله من خلال صفاته (الذات الممكنة) . وعنده ان الذات الإنسانية هي اسمى التجليات الالهية ، لأن الكلمة آدمية هي رمز الإنسان الكامل ، ولان وجود الانسان الكامل هو علة وجود العالم وبقائه . وبتعبير آخر : ان الله والانسان ، او اللاهوت والناسوت ، هما وجهان خاصان ، لا طبيعتان ، وهما يتجليان عند كل مرتبة من مراتب الوجود :

(1) المرجع السابق ، ص 328- 329 .

فالأهوت باطن الوجود والناسوت ظاهره ، وهو واحد في كل حال .

ماذا نستنتج من هذا التواصل الأسطوري - الفلسفي عند العرب ؟

هل هو مسمى للتوفيق بين الدين والفلسفة بشكل غير مباشر ؟ أم هو مسمى لتخطي الدين والفلسفة بأسطورية جديدة وجدت غناها الكلي في التجربة الصوفية وفي رموزاتها ؟ وهل نجد في العلم الحديث تفسيرات أخزى للمثل الأسطوري الذي انتجه العقل ؟

1 - يذهب الدكتور ماجد فخوري في تقييمه « حي بن يقظان » الى وصفه بأنه محاولة لا تخلو من التلبيس . يقول (1) : « الفحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية اللتان عمل هؤلاء بذلك الخدق على التوفيق او التقريب بينها ليستا بالطبع من معدن واحد . فكما يتبين من سيرة حي ، وهو الناطق الأول باسم الحقيقة الفلسفية ، تصبح هذه الحقيقة التي يتوصل إليها المرء عن طريق المشاهدة او التفكير الطبيعيين ، الحقيقة الوحيدة اللاتقة بذوي الفطر . اما الحقيقة الدينية فهي على عكس ذلك ، من شأن الجمهور الذين ينبغي لهم ان لا يطمعوا . بأكثر من معرفة ظاهرية او شكلية لهذه الحقيقة الأصلية . وهكذا يضع ابن طفيل اللمسات الأخيرة على هذا المذهب الرفيع القائل ببطقة متفوقة من طلبة الحقيقة المحظوظين الذين يستحقون وحدهم نعمة الإشراف أو الإصطفاء الالهيين ، تماماً كما حاول ابن باجه من قبل ان يثبت » (اشارة الى تدبير المتوحد) .

2 - يلاحظ ان الآثار الأسطورية في الفكر الفلسفي العربية تشكل انمازاً عن الفلسفة المشائية ، ومثال ذلك انماز الفلسفة المشرقية (الاشراقية / عند ابن سينا حيث يرمز (حي بن يقظان) للشرق (منزل الأنوار) ويقابله الغرب (موطن الظلام) . هنا يعيدنا انور الى الأصل الأسطوري العربي الذي استعرضناه من خلال القول بأن شعاع شمس داخل الجسد فصل النفس عن الروح . ولهذا لا يزال رمز النور غنياً بكل مدلولاته الفلسفية والصوفية ، ويدعو إلى النظر في الأصول الاجتماعية للمعرفة والاعتقادات العربية . ونلاحظ من جهة ثانية ان السهروردي في كتابه « التلويحات » ، يجمع بين الماهية والوجود فيقول انها شيء واحد ، لأن العقل يدرك وحدة الماهية والوجود معاً ، وحدة الكلي والجزئي . ويسمي السهروردي الاجسام بـ « برازخ » لأنها مفاصل تقبل تلقي النور او الظلام : « وكل برزخ باعتبار ذاته ظلام ، وعليه فكل ما فيه من نور انما هو وارد عليه من مصدر خارجي » (1) . فالنور ، اذن ، هو رمز العقل عند السهروردي . وهذا الرمز سيكون اساساً لمثالية نورانية :

- نور في ذاته / لذاته

- نور في غيره / لغيره

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 370 .

والنور الواجب (العقل الواجب) هو نور الأنوار ، النور القائم بذاته (النور القدسي : العقل القدسي) . والصفة الأولى لنور الأنوار (عقل العقول) هي الوجدانية ، ومنه انبثق النور الأول (البرزخ الأعلى) . ويرى السهروردي ان صلة الأنوار العليا بالأنوار السفلى هي صلة قهر ، وصلة السفلى بالعليا هي صلة عشق : ان العشق والقهر يتحدران من النور ، والحركة ، والحرارة تتولدان منه ، فهو اساساً الشوق والغضب ، والرغبة تقود بالضرورة الى الحركة . . .

النار تستحق الإكبار بعد النور - وهذه عودة صريحة للسهروردي الى اليونان والفرس - ولكنها عودة انتقادية ، اذ انه يعتبر ان « ما يجعل الحجر يسقط ، الماء يتبخر ، بخار الماء ينعقد مطراً ، الرعد يقصف ، البرق يومض ، ليس الطبيعة كما يدعي المشاؤون ، بل هو الحرارة .

3 - في العلم الحديث نجد عند كارل غوستاف يونغ بداية تفسير للمشكل الذي يشغلنا بخصوص الصلة بين التمثل الأسطوري ، والتمثل الفلسفي . فيلاحظ يونغ : « تشكل الصور الأصلية الأشكال التمثيلية الأكثر قدماً وشمولاً التي تملكها الإنسانية . انها في آن شعور وفكر ، وحتى انها تملك شيئاً ما بمثابة حياة ذاتية ومستقلة ، وهي في ذلك مماثلة قليلاً للنفوس الجزئية ، ويمكننا ملاحظة الأمر بسهولة في كل المذاهب الفلسفية والعرفانية القائمة على اعتبار ادراك اللاوعي مصدراً للمعرفة(1) . ويضيف : في الحقيقة لا يقصد البدائيون في تمثيلهم لقوة ما تصوير النفوس او الأرواح اطلاقاً ، وانما يصورون ما يسميه العالم الأميركي /covejoy/ باسم الطاقات البدائية(2) .

وهذا المدرك الأخير يتوافق مع تمثل النفس والروح والله والصحة والقوة البدنية والخشب والسحر والنفوذ والأعتبار والدواء . كما يتوافق مع بعض الحالات النفسية (المرجع السابق ، ص 131) . ويستعيد يونغ الصورة التاريخية السريعة لهذه الظاهرة من هرقلطس حيث اعتبر النار بمثابة طاقة الكون (التي هي النار الموقدة في القرآن) ، و (روح النار عند الفرس . اورالمثولة لدى الرواقين(3) بأنها الحرارة الأصلية وقوة القدر .

الا نجد هذا التصور في اساس الأساطير التي تمثل النفس ذاتها كقوة ؟ فعند العرب ما هو اذن مغزى النَّفْسُ نَفْسٌ ؟ ثم الان نجد في صورة خلودها صورة بقاءها واستمرارها ؟ وهل للتمثل البوذي والبدائي الخاص بالتمصص (اي هجرة النفوس) من معنى آخر سوى التنبيه الى استعدادات النفس اللامتناهية للتحويلات المقرونة ببقائها الدائم ؟

ان كارل غوستاف يونغ يرى ، في مسعى لتفسير الوظيفة الرمزية لأسطورة الخالق / المخلوق : « ان

(1) C.G. Jung: psychologie de l'inconscient, Genève 1963, voir page 128.

● Primitive energetics.

●●● Stoiciens.

مفهوم الله يجيب عن وظيفة نفسانية ضرورية اطلاقاً . وظهنة ذات طبيعة لا عقلانية ، ولا علاقة لها مع تصور وجود الله . ويشدد يونغ على ان العقل البشري لن يستطيع في المستقبل ان يجيب عن هذه المسألة الأخيرة ، وسوف يمتنع عليه البرهان على وجود الله . ثم لا حاجة الى برهان كهذا ، لأن فكرة الكائن الالهي القوي منتشرة في كل مكان ان لم يكن انتشارها وأعباً فهو على الأقل انتشار غير واع ، لأن هذه الفكرة هي من المثل الأصلية الأولى . وكذلك ، فان مفهوم « الساحر » و « الشيطان » هو من نتاج التصورات الاسطورية المعبرة عن « الاحساس المجهول » ، عن « الشعور اللا انساني » . وأما العبارة الاسطورية فهي تضع على المحك النفسية الجماعية ، لا النفسية الفردية . ويقدر ما نشارك بوعينا في النسبية التاريخية والجماعية فاننا نعيش بشكل طبيعي ولا واع في عالم الذئاب والشياطين والسحرة ، لأن هذه ما هي الآ تصورات / توهّمات أوحث طوال العصور السابقة لعصرنا بأكتف الانفعالات وأعمقها أثراً في الجنس البشري (1) . على أن الكائنات التي مكثت في السذاجة البدائية ، لم تنفصل مقوماتها أبدأ عن الوعي الفردي ، لأن الآلهة والشياطين لم تكن مدروكة كانعكاسات نفسية حتى يمكنها ان تتشكّل في مضامين اللا وعي ، وانما كانت مدروكة كوقائع / حقائق قائمة بذاتها . وهكذا لم يعترف بالطابع الانعكاسي لمثال الآلهة الا مؤخراً ، في « عصر الأنوار » ، حين أدرك البشر أن آلهتهم لم تكن موجودة في الواقع ، وانها مجرد انعكاسات ، وأدركوا بالتالي ان عصر الآلهة الاسطوري قد انتهى ، ولكن ذلك التحول الكبير في مستوى الوعي المعرفي لم يبلغ الوظيفة النفسية التي تتوافق مع تصوّر البشر لآلهتهم . ويستنتج يونغ : « إن عقلانية الحياة الحديثة وخاصة العقلانية التي تنفي قيمة كل ما كان غير عقلاني ، تكبت في اللا وعي وتغطس فيه وظيفة اللا عقلاني » (2) . وغالباً ما تظهر المثالات الأصلية على شاكلة انعكاسات . والانعكاسات بدورها مسؤولة عن ابداع اساطير حديثة / مثلاً الشيطان بوصفه نوعاً من مثال الظل الذي يصوّر النصف المظلم غير المعروف من الانسان / ومثال الساحر في زرداشت وفاوست .

ويعتبر يونغ ان صورة الشيطان الأصلية هي في اساس نمط ساحر القبيلة البدائية ، ذلك الشخص الغني بالمواهب الفريدة والمشبع بالقوة السحرية ، (3) .

ومن جهة ثانية ، تتوضّح اكثر في كتاب « جذور الوعي » (4) الصلات التي يمكن تحديدها علمياً ما بين الوعي الفلسفي والوعي الاسطوري . فيشدد يونغ ، مجدداً ، على وجه الترابط والتواصل ما بين اللاوعي الشخصي واللاوعي الجماعي ، معتبراً ان مضامين اللاوعي الشخصي هي ما تسمى بوجه خاص المركبات

(1) Op. Cit. page 175

(2) Op. Cit. page 176

(3) Op. Cit. p. 179.

(4) K.G. Jung: Les Racines de la conscience, éd. Buchet- Chastel, Paris 1971

الوديّة التي تتشكل منها الحياة الشخصية الحميمة للنفس ، وفي المقابل تعتبر مضامين اللاوعي الجماعي بمثابة ، « الأصول » او المثالات^(*) .

والأصل معناه عند فيلون الأسكندراني^(**) « صورة الاله في الإنسان » ، ويقابل ذلك عند العرب المائل و« الممثل »^(***) . فكيف كان يتم التعبير عن الأصل ؟

تفيدنا النصوص المتوفرة انه كان يتم بواسطة الأسطورة او القصة . فالأصل المثالي يحمل في جوهره مضموناً لا واعياً ، يتحوّل حين يغدو واعياً ، مدركاً على الأقل في مستوى الوعي الفردي . ولكن لم يؤخذ بعد بالقول ان الأساطير هي قبل كل شيء تجليات نفسية تمثل طبيعة النفس ، ومع ذلك ، فمن الثابت ان كل الظواهر « المؤسّطة » في الطبيعة كالشتاء والصيف وادوار القمر وفصول المطر الخ . ما هي إلا مجازات ترمز الى هذه التجارب الموضوعية ، بل هي عبارات رمزية عن المأساة الداخلية واللاواعية في النفس التي تغدو معروفة لدى الوعي البشري من طريق الانعكاس اي حين تعكس ذاتها في الظواهر⁽¹⁾ . ويلاحظك . غ . يونغ ان الانسان البدائي يمتاز بداتية مدهشة جداً بحيث انه ينبغي ردّ الأساطير الى الحياة النفسية . ولكن المسار المعرفي كان يتجه نحو افكار متصاعد للرمزية . فحلّ الاعتقاد / المذهب محل اللاوعي الجماعي ، وأناطه بصيغة واسعة ، ولكن التزييق السحري ظلّ ملازماً للإنسانية ، فهو يظلّ باستمرار من خلال الصور القوية القادرة على ان تقدم للنفس حماية سحرية (تعويذة) من القلق المنغرس في اعماق النفس . لقد انتقل الفكر من فوق الى تحت ، وتبدلت رموز الحضارة : من حضارة الماء (الزراعة) الى حضارة النار (الصناعة التكنولوجية) . ويعتبر الماء رمزاً للاوعي ، للروح اللاواعي (وكان آدم بين الماء والتراب) ، والنار رمزاً للوعي الجديد .

وهذا ما يعيدنا ، مجدداً الى فكرة الشرق في التراث الفلسفي العربي ، حيث يتساوى النور والنار في سيورة البحث عن الوعي / من الماء الى النور = النار ، وحيث تتكشف للعقل صور المتناقضات التي يمكن بتحريها ان تتوافق عناصرها في وحدة معينة . ولتأخذ الأصول المثلية (الثالوثية) فنجد انها تقوم على ثلاثة أركان :

- 1 / الظل : العتمة
- 2 / الأنبا : النور - الحياة
- 3 / الحكيم القديم : الوعي

وان الوعي يصارع للخروج من قاع الغريزة الى مدار الصراع مع المثل اللاواعية ، وان المسار الذي

* Archétypes ** Ahilan d'Alexendrie *** le symbole et le symbolisé.

(1) Op. Cit. P.P. 16- 17

يرمي لإخراج المؤنث من دائرة الواحد (اسبال في وقوعها بالبحر تبتعد هي الأخرى عن سلامان . الذي يسير الى فوق باتجاه الواحد) ، وبالتالي للانتقال من المثنية الى الاخذية .

وحتى تكتمل وتتوضح صورة البحث عن اصول التمثل الأسطوري - الفلسفي ، نساءل ما هو اصل فكرة الإنسان كعالم أصغر يمثل في كل اجزائه الأرض او العالم ؟ ان ك . غ . يونغ يفسر ذلك بأنه « أثر من آثار الماهية النفسية القديمة المتوافقة مع ما يسمى ، جوهرياً ، بالوعي الفلقي » (1) « انفلاق الليل والنهار بالفجر والغسق) .

ان آدم (ما بين الماء والتراب) ، يمثل بالتراب ، ولكنه يحمل النور أيضاً . والانسان ، اسطورياً ، مثني : الانسان الروحاني يسمى بروميثيوس (2) ، والجسماني يسمى امثيوس (3) . والاسطورة الام تقول - برمزيته - ان الانسان الروحاني أعوي حتي ارتدى الجسد : ان آدم الترابي النوراني لبس جسده لأجل المرأة حواء وبواسطتها ، وان الحجر (التراب) يرمز للانسان الباطن ، تلك الطبيعة المكنونة التي ستعمل السيمياء - L'alchimie - على اطلاقها من عقالها . ولهذا ظهرت اسطورة عماد الماء وعماد النار التي تمنح الميت روحاً حية ، الأمر الذي يعني ان عبادة الاله المكنون هي داخل المادة (2) . والماء هو داخل المادة - هو المادة ايضاً - الذي جعل منه كل شيء حي . وهناك مثل : « الشجرة الفلسفية » ، « الحجر الفلسفي » ، ولكن اسطورة « شجرة الحياة » هي اعظم ابداع خرافي عرفه الجنس البشري (الشجرة + العصفور = الفعل وكهاله) . والحال فان المضمون الجوهري لكل الأسطوريات والاعتقادات هو من النوع المثلي ، وكذلك مضمون كل الاديان . والمثل الاصيل هو روح او لا روح ، وهو في النهاية يتجلى ويرتبط بمواقف الوعي البشري (3) . ومن الواضح ، الآن ، ان نزعة الفلسفة الشرقية - ومن ضمنها الفلسفة العربية - الى الاستبطان في بعض المراحل التاريخية ، قد جعلها تعتمد ادوات الاستبطان والاستعدادات التمثيلية . فكيف ، يمكن ، بعد هذا الاستغراق في البحث عن اصل وتطور العلاقة بين الفلسفة والاسطورة عند العرب بوجه خاص ، التمييز القاطع بين الاسطورة والدين في واقع الفكر الفلسفي العربي ؟

لقد تطرقنا في سياق البحث الى بعض وجوه القرابة بين الفلسفة والدين ، وعلينا الآن تحديد هذه العلاقة في اطارها المعرفي والتاريخي .

(1) La conscience crépusculaire

* Op. Cit. p. 181,

** Prométhée.

(2) Epiméthée.

(3) Op. Cit. p. 529, et p. 559.

2 / الفلسفة والدين

كان التوجه السائد في البحث عن اصول الفلسفة العربية ميالاً لأنكار وجود الأصل العربي لهذه الفلسفة ، وبالتالي كان التوجه هو لتفسير تطورها من خارجها إلى داخلها ، وليس العكس . لكننا حين نضع الفلسفة في حضور الأسطورة والدين تاريخياً ، فسوف يتوجب علينا ان نؤسس نظرة داخلية الى فلسفة العرب . فقد بات محققاً ان ما يسمّى معطلة العرب قبل الإسلام هم ظاهرة تاريخية وليدة التطور المعرفي العربي . فهؤلاء المعطلة لم يروا سبباً آخر لوجود هذا العالم الا « الطبع المحيي والدهر المغني » . والقرآن الكريم (الجاثية / 24) اشار الى ماهية اعتقادهم الفلسفي : « وقالوا ما هي الاحياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر . وما لهم بذلك من علم ان هم إلا يظنون » ونلاحظ ان القرآن ينكر عليهم اعتقادهم وينعته بالاعتقاد الظني . لكن ، هذا الاعتقاد يرشدنا إلى واقعة ان العرب قبل القرآن سعوا الى تكوين نوع من النظر العقلي التفلسفي الذي يدور في فلك « الالهوية والكون والبعث والاخرة . الخ » .

فمثلاً يذهب كارآدي فو الى ان النبي محمداً « قد واجه كثيراً من المسائل الفلسفية بحلول كوتت العقيدة الإسلامية » (1) . ويشير الدكتور محمد يوسف موسى إلى أن القرآن كتاب دين ، كتاب عقيدة ، جاء ليغيّر مما تواضع عليه العرب وغير العرب من عقائد . . . » (2) .

وفي نطاق السعي لتفسير داخلي لنشوء الفلسفة العربية وتطورها يعود الدكتور حسام الدين الالوسي الى البواكير الكلامية للفلسفة (3) ، فيتناول « علم الكلام » باعتباره قائماً على نقيض الافتراضات الارسطوطاليسية ، بل كأنه اعتقاد معاكس (4) او كأنه المعنى الحقيقي لفلسفة السدين : « ان الفلاسفة المسلمين مثاليون ، او هم لاهوتيون أكثر من كونهم فلاسفة بالمعنى الخاص . . . ولذلك اسباب منها تأثرهم بالدين الاسلامي نفسه ، ومحاولتهم اخذه بنظر الاعتبار (4) . ويذكر الالوسي ان مبعداً الجهني كان يأتي الحسن البصري ويقول له : « يا أبا سعيد - هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى » (5) . كذلك ذهب غيلان الدمشقي الى ان الإيمان معرفة وقول ، ولا

(1) د. محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، دار المعارف بمصر 1971 ، ص 12

(2) المرجع السابق ، ص 29 .

(3) مجلة عالم الفكر ، العدد 2 مجلد 6 ، 1975 - عبد خاص بالفكر الاسلامي ص 469 / 524 .
Anti- idéologie (✶)

(4) المرجع السابق - الالوسي : ص 157 .

(5) المرجع السابق - ص 495 / نقلاً عن مفتاح السعادة ، ج 2 ، ص 32

يدخل فيه العمل ، فالإيمان لا يزيد ولا ينقص . فإلى من تعود هذه الطوباوية في تمثل الإيمان ، الى جذور يونانية ام الى جذور عربية اسطورية ودينية ؟

ان الامثلة على صلة الفلسفة بالدين عند العرب كثيرة . ونكتفي ببعضها : يذكر د. محمد يوسف موسى⁽¹⁾ « قصة صبيغ ابن عسل (ويقال ابن سهل الحنظلي) مع عمر بن الخطاب الذي قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن⁽²⁾ فأرسل اليه عمر فضربه حتى أدمى رأسه ، ثم نفاه الى البصرة وأمر بعدم مجالسته ، وفي رواية انه حرمه من عطاءه حتى أصلح حاله ورجع عن البحث في مشكلات القرآن ، فعفا عنه . »

ان هذه القصة اشارة صريحة الى اول احتكاك بين الوعي الفلسفي والوعي الديني ، بين التوجه المعرفي والتوجه الاعتقادي ، بين الفلسفة والدين . ثم تتكرر هذه الاحتكاكات والصراعات ، جيلاً بعد جيل ، حتى يومنا .

وربما ستأخذ حيزاً واسعاً في مستقبل الفلسفة العربية . وهنا نكتفي برصد هذه الملغمة⁽³⁾ التاريخية بين الفلسفي والديني عند العرب . فقد أمر عبد الملك بن مروان عام 80 هـ / 659 م بصلب أو قتل / معبد الجهني ، وسبب تلك البدعة الفلسفية المنافية للاعتقاد الديني / ضمناً السياسي / ، هو البحث عن صورة فلسفية اخرى - نقيضة او بديلة . وكذلك كان الحسن البصري يقول : « ما أنزل الله آية الأ وهو يجب ان يعلم ما أراد بها » ومن الضروري لهذا تأويله لأرضاء طلعة الانسان العقلية ثم ظهر تمييز فلسفي بين دلالة المتشابهات القرآنية (وهي الآيات التي تخاطب العامة) ودلالة المحكمات (وهي الآيات التي تخاطب الخاصة) . أليس في هذا أصلاً من أصول التمييز بين العام والخاص في الفلسفة العزبية ؟

ذهب السلف إلى تغليب أدلة التنزيه وقالوا باستحالة التشبيه . فمنهم من أول الآيات تأويلاً يحتمل اللفظ (اليد = القدرة) ، ومنهم من انكر معرفته المعنى اللفظي للآيات (مثل الرحمن على العرش استوى) ، ومنهم اخيراً من وقف عند تفسير الآيات دون تأويلها (التشبيه المحض ، التجسيم الصريح) وفي المقابل ، نفى المعتزلة الصفات عن الخالق لتوحيده وتنزيهه ، فوقعوا في شرك التعطيل . كذلك وقف الوعي العربي امام مسألية التحديد الفلسفي والتحديد القرآني :

فهذه آية تقدم مادة للفلسفة (تحديد الواحد : الله احد / الله الصمد / لم يلد ولم يولد / ولم يكن له كفواً احد) ، وهذه تقدم مادة اخرى ولكن لنفي التحديد عن الواحد (ليس كمثله شيء) . ان الفلسفة تمتنع بدون رسم الحدود المعرفية . فما هو دور التحديد الفلسفي في مواجهة الدين (هنا العرب والاسلام) ؟ يمكن القول ان القرآن قدم للفلسفة العربية اصولاً اولية لتكوين نظرية معرفية : « افلم ينظروا إلى

(1) مرجع سابق ، ص 23 .

•• Pseudo-problème

« السماء » ، « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي انفسكم ، افلا تبصرون » . ولكن التلاعب المذهبي على المحكم والمتشابه ضيق كثيراً من نطاق المعرفة (الأرض والنفوس - كما في الآية) وحصرها في نطاق المذهبية الإعتقادية حيث ان كل فريق يقرّر الآية المحكمة لصالحه والآية المتشابهة ضد خصومه . فوجد الفكر العربي ذاته ، مبكراً ، امام تيارات متصارعة منها :

- تيار المشبهة / او المشابهة : وهم الذين اشبهوا في ذات الله ، فقالوا انه انسان من نور ، / له اعضاء من غير اللحم والدم / وانه سبعة اشبار بشبر نفسه / يجلس على الكرسي كما الملك / . ومنهم من اشبهوا في صفاته فقالوا ان ارادته حادثة / وكلامه حادث .

- تيار الأشاعرة / تيار اهل السنة / الوسط : نفوا المماثلة والتشبيه .

- تيار المعتزلة .

إلا ان الخلاف بين المفسرين والمحدثين كان قد بدأ في صدر الإسلام . فقد ذهب الطبري إلى جواز ان يرى الله يوم القيامة بالعين لكن دون ان يدركه الرائي / اي دون ان يحيط به / . وتكمن نظرية فلسفية وراء هذا التحديد ، تقول : ان معنى الرؤية غير معنى الادراك ، ومعنى الادراك غير معنى الرؤية ، فالرؤية هي الاحاطة (ابن عباس) . ثم انتقل هذا الخلاف الى اهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة . فظهرت نظرية الـ / بلا كيف / التي تقول ان الله سيرى / لكن على وجه لا كيف فيه / ولا انحصار للمرئي في جهة خاصة من الرائي وجاءت نظرية الكلام الخاصة بالخالق لتسأل : هلا كلامه قديم ام هو حادث مخلوق ؟ وهنا ايضاً تمذهبت التيارات الفلسفية . فقال تيار المشبهة : ان كلام الله القرآن / قديم ، غير مخلوق ، بما في ذلك الحروف والأصوات (اللغة وقف / اللغة وحي ، لا وحي) . وقال تيار المعتزلة : ان الكلام حادث مخلوق شئمة كل موجود ، ما عدا ذات الله - « ان الله وصف القرآن بأنه تنزيل ومنزل ، وهذا الوصف يشعر بالتصيير والتغير من حال الى اخرى » (1) . وأخيراً اعتبر تيار الأشاعرة ان القرآن قديم / لكنه ليس هو الحروف والأصوات / بل هو كلام الله القائم بذاته .

ان ترابط الفلسفة والدين ، تلازماً وتنازلاً ، سيكون احد المحركات الرئيسية للوعي الفلسفي العربي ، وللتناج الفلسفي ذاته في مقابل التناج المعرفي الديني . لقد بات محققاً ان مسعى المعتزلة للتقريب بين المعقول والمنقول سيأخذ المنحى التوفيقي الذي يصل ، أحياناً ، الى مرتبة التلفيق . الا ان أبا يعقوب الكندي كان حاسماً حين قرّر ، ان صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها الا الجاهل وان المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لا تختلفان الا في الشكل ، وان غرض العقل ما هو الا تأييد لما أتى به الوحي » (2) . والى هذا ذهب ابو نصر الفارابي حين لاحظ اتفاق الدين والملة جوهرًا / اختلافها

(1) القرآن والفلسفة ، ص 90

(2) سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، دار البيان ، بيروت . ص 5 .

معنى : لأن الدين يستدعي صلة الإنسان بالله / والملة تنسب الى النبي مؤسس المجتمع الديني . اذن من الأفضل النظر الى مصطلح الدين لدى الفارابي من خلال المظهر الاجتماعي الذي يمارسه جمهرة المؤمنين (1) وانطلاقاً من هذا التحديد للدين ، نتساءل عن كيفية مواجهة الفلسفة الفارابية لمسألة الدين .

يعتبر الفارابي ان ملكة النبوة تنتسب الى جهود خارقة (ومن بعده ابن سينا سينسب النبوة الى العقل القدسي) ، غير ان مظهر النبوة هو ، عنده ، بمثابة الرسالة التي اسست وضع الاديان وبررتها . ولا يخفي الفارابي ، مع ذلك ، ان هدف فلسفته المعرفية هو بالتحديد احتواء المسألة الدينية - ويجدر بنا ان نذكر ، ايضاً ، ان الفارابي ادرج علم الكلام وعلم الفقه في عداد العلوم . فما معنى ذلك ؟ ان ذلك « يعني ، بالنسبة الى الفارابي ، وضع هذه المنظورات الثلاثة في الرؤية العامة للعالم بغية اظهار الانسجام الضروري بين الفلسفة والدين وبين علمه النفسي وفلسفته الغنوصية (2) وفلسفته في الكون (3) وعلومه في الالهيات . . . وان معركة « التهافت » الشهيرة لتغرس اصولها في هذا الموضوع (4) . ويلاحظ لويس جارديه : « لقد كان الكندي رائداً للفارابي في موضوع التوفيق ، واما الرازي فكان معاصراً ، تقريباً ، للفارابي . ان الكندي يرى « انه ينبغي ان تميّز العلوم الانسانية عن العلوم الالهية من حيث اصلها وطريقتها ومادتها . ان العلوم الإنسانية ثمرة البحث في الجهد والصناعة في حين ان العلوم الالهية هبة الله التي حباها الى الانبياء المرسلين (1) . وينتج عن هذا ان سعي الفيلسوف ينبغي ان ينصاع فيهندي وينقاد بشيء من ايماء علوي . اما ابن زكريا الرازي فقد ظل يؤكد ، خلافاً للكندي ، القيمة المطلقة للفلسفة . كما سار اخوان لصفا على نهج الفارابي ، فقالوا في موسوعتهم المعتدلة بتداخل الدين والفلسفة : « وعلى سبيل المثال كان ابو سليمان ، وأبو حيان التوحيدي بعده ، قد أكدوا على الخصوصية المتميزة لكل من النبي المشرع . . . وللفيلسوف المتقطع لبحثه الفلسفي . غير ان الدين والفلسفة اللذين كان مختلفين سبباً في وجودهما ، يكمل أحدهما الآخر ، ان الإنسان ليتقرب بالدين من الله ، كما انه ليتأمل بالحكمة قدرة الله في الكون . هكذا قال التوحيدي ، ثم خلاص الى القول : ان الفلسفة كمال انساني في حين الدين كمال الهي (3) . اذن يؤكد الرازي الحقيقة المطلقة للفلسفة وحدها ، بينما يؤكد الفارابي الحقيقة الفلسفية بنفس القوة التي يؤكد بها حقيقة المعرفة النبوية وقيمتها . ولكن الفارابي ذو نظرة مستقلة الى مسألة المعرفة النبوية / الدينية / . فهو أولاً يتكلم ما ذهب اليه ابرقلس - Procli - في تعريفه النبوة بأنها « الاتحاد الكلي بين الإنسان الكامل والفكر الالهي . وهو ثانياً يميّز بين المعرفة النبوية وقيمة الملل / الجماعات الدينية .

(1) لويس جارديه : Louis Gardet : التوفيق بين الدين والفلسفة ، الاعلام ، بغداد 1975 ، ص 5

(2) المرجع السابق .

(3) المرجع السابق ، ص 7 .

(4) المرجع السابق ، ص 8-9 .

* Gnosologie

* Gsmologie

فمن جهة ، يرى الفارابي ان طبيعة المعرفة النبوية هي جزء كامل من نظريته في المعرفة ، فيقول : « ان المعرفة العقلية الصحيحة تتعَيَّن باتصال المعرفة العقلية الإنسانية بالقوة / بالمعرفة الفعّالة المنفصلة / وان القوانين الدينية التي ترمز دائماً للحقائق المدركة تكون نقلاً تاماً . ومن جهة ثانية ، يقدم الفارابي تقييماً للجماعات الدينية من خلال رؤيته الخاصة بمراتب الانبياء والرؤساء :

- الانبياء الصغار^(*) هم الذين يتفوق الفيلسوف عليهم .
 - الأنبياء الكبار^(**) هم الذين في درجة انسانية عليا ، ومعارفهم خصوصية ومستقبلية - اي انهم يتشاركون مع الفلاسفة في المعرفة .

- رئيس المدينة الفاضلة : هو من اهل الوحي المرسلين ومن الفلاسفة .

ويقابل هذه المرتبة بما يسمّى « الكمالات الثلاثة لطبيعة النبي الإنسانية » وهي :

1(كمال العقل ، 2 (كمال القدرة على التصوّر ، 3 (كمال القدرة والفاعلية .

أ (الموهبة على الكلام ، ب (القدرة على قيادة الناس ، ج (انجاز الأعمال الخاصة .

فما هو الدرس الفلسفي الذي يصل اليه جارديه ؟ يقول : « وهكذا لم تكن النبوة والوحي عند الفارابي شيئين مختلفين في اصلهما من حيث المحصول العقلي للفيلسوف كما ذهب الى ذلك ابو سليمان والتوحيدى . وليست النبوة والوحي شيئاً متفوقاً عليه ، وليس من شأنها ان يقودا المحصل العقلي ويهدياه كما ذهب الكندي ، ولكنها يكملان هذا المحصول بما يقوم به التصوّر في هذا الموضوع ،

(1) واما ابو علي بن سينا فهو مدين لفلسفة الفارابي ، ويتفق معه على القول بتفوق طبيعة النبي على الفيلسوف ، الا انه لا بد من التدقيق بمسألة فلسفية هامة عند الفارابي :

انه يقول بوجود مصدرين هما العقل الفعّال والنفس الساوية



النفس الساوية

اشراق النفس الساوية على النبي يكون بفضل كمال طبيعة النبي



العقل الفعّال

واهب الأشكال / يفيض اشارات العقل للفيلسوف وللنبي

● Les prophètes mineurs

●● Les prophètes majeurs

(1) المرجع السابق ، ص 13 .

ويقول بنوعين من الفلسفة : نوع يقوم على الرأي المظنون ، ونوع اصيل يقوم على الدليل البرهاني . هنا الفلسفة هي الملكة في منطقة الفكر . ومحصلة القول هي ان الحقيقة الفلسفية شاملة كلية عند الفارابي ، وان الرموز التي تستعملها الشرائع الدينية تختلف باختلاف المجتمعات ، وان كل نبي حكيم / فيلسوف ، ولكن ليس كل فيلسوف نبياً . يضاف الى ذلك اعتبار الفارابي « ان المعنى الباطن الذي يفضي به الأنبياء المشرّعون إلى العارفين^(١) منسجم كل الانسجام ومتفق تماماً مع المعرفة التأمليّة للفيلسوف بشكل مطلق شامل^(٢) . هذا ، ويشير الفارابي في احصاء العلوم الى ان الفقيه يتسلم دون جدال المفروضات التي يقتضيها الايمان والأعمال التي قرّرها المشرّع فيما يتعلق بالاحوال التي يستخلص منها النتائج .

ان المتكلم يغلب المبادئ التي تستخدم في الفقه اسماً دون ان يستخلص منها نتائج جديدة .

هكذا تميز القرنان الهجريان الثالث والرابع ببيروز ملتسمين للتوفيق بين الدين والفلسفة وهما :

1 - ملتسم الكندي : الذي قال بالتفوق المطلق للوحي النبوي .

2 - ملتسم الفارابي : الذي فضّل شمولية المدرك النقيّ الذكي بالنسبة الى اختلاف الملل - فالقانون الديني هو النقل لغرض استعمال الناس للحقيقة الوحيدة التي يقاومها العقل المنقيّ للفيلسوف^(٣) . ثم جاء ملتسم ابن رشد الذي هو في موقعه من تاريخ الفلسفة العربية ، بمثابة المفصل . يقول ابو الوليد : « والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع ، فإن ادركته استوى الادراكا وكان ذلك أتم في المعرفة . وأن لم تدركه اعلمت بقصور العقل الإنساني عنه ، وإن يدركه الشرع فقط » ،^(٤) ولقد سبقه ابن باجه وابن طفيل ، فقالا : للفيلسوف ملكة خارقة تمكّنه من اكتشاف المعارف الالهية جملة بنور العقل الطبيعي . الا ان ابن رشد وضع مقاييس المعرفتين الفلسفية والدينية / فميّز اولاً بين القياس العقلي والقياس الفقهي / وميّمز ثانياً بين المعرفة والرؤية / فقال ان المعرفة هي النظر الفلسفي ، والرؤية هي الكشف الصوفي / وأكد ثالثاً : ان « الفلسفة الحقيقية تنظر في الوجود نظراً برهانياً والجدلية نظراً مشهوراً ، والفيلسوف قصده معرفة الحق فقط »^(٥) . وحدّد مقاييس المعرفتين الفلسفية / الدينية بأربعة : « البرهاني / الجدلي / (الجدالي) / الخطابية / المغالطية .

ان الملتسم الرشدي لتحديد العلاقة بين الفلسفة والدين تتمثله بوضوح اشدّ حين نتقصّى معنى قوله بوجود التفلسف شرعاً . ينطلق ابن رشد من آية « فإعتبروا يا اولي الأبصار » ليقول ان

• Les initiés

(1) المرجع السابق ص 16 .

(2) لويس جارديه ، المرجع السابق ، ص 19 .

(3) ابن رشد : تهافت التهافت ، ج 2 ، ص 758 / دار المعارف بمصر 1969 .

(4) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية عند ابن رشد ، ص 276 .

الإعتبار معناه هنا استنباط المجهول من المعلوم . ثم تشدّد في ضرورة التأويل حتى لا يتصادم الشرع والعقل (خطر ازدواج الحقيقة في المعرفة الإنسانية) ، فقال ان لبعض نصوص الشريعة معنى ظاهراً للعامّة ، وآخر باطنياً فلسفياً للخاصة ، وان هذا المعنى الثاني يظهر بالتأويل لمن هو اهله (1) .
ويصنّف ابو الوليد ابن رشد المعاني في الشرع الى ما يلي :

الف : المعنى الظاهر من النص يكون هو المراد حقيقة (ظاهرية المعنى) .

باء : المعنى الظاهر للنص ليس مراداً بل مثال ورمز للمعنى المقصود ، ولكنه لا يعلم انه مثال ، وتأويله فقط للراسخين في العلم .

جيم : المعنى الظاهر للنص يكون مثلاً ورمزاً لمعنى آخر خفي ، لكنه يفهم انه مثال بذاته وينبغي تأويله والتصريح به .

دال : المعنى الظاهر يكون مثلاً ، لكنه يعرف بنفسه او بعلم قريب انه مثال

هاء : المعنى الظاهر يكون مثلاً ورمزاً لآخر خفي ، لكنه لا يتبيّن انه مثال الا بعلم بعيد (2) .

والحال ، فما هي صلة التفسير (الذي يراد منه فهم القرآن) بالتدليل (الذي يراد منه الاستدلال لرأي او مذهب) ؟ رأي اهل السلف ان التفسير هو عين التأويل ، بمعنى انه يرمي الى بيان المراد من نصوص القرآن والأحاديث ، ، ورأي اهل الكلام والفلسفة ان التأويل يرمي ابعده من التفسير ، وقالوا ان التأويل هو « صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه ، المفهوم منه ، الى معنى آخر يخالف ذلك » .
واذا عدنا الى نظرية العامة والخاصة نلاحظ ان « العامة » تشمل الأدباء والمتكلمين والفقهاء والمحدثين والنحويين والمفسرين ، اي كل العلماء ما عدا « المتصوفين » بنظر البعض ، وما عدا « الفلاسفة » (الخاصة) بنظر ابن رشد . ويقدم ابو الوليد تبريراً لتأويله صلة العامة بالخاصة ، ولصلة التفسير بالتأويل ، ما يسميه « الادلة » . ومنها : دليل العناية ، دليل الأختراع / دليل التامع او الممانعة / دليل - قياس الغائب على الشاهد مثل الملك الواحد في المدينة دليل على وجوب الله الواحد .

ولن نقف مطولاً عند هذه النقطة التي سنعالجها في فصل « طرائقية الفلاسفة العرب » ، فنكتفي اذن بالإشارة الى نقد ابن رشد لـ « تعطيل النسبية » عند الغزالي . يقول في تهافت التهافت (ج 1 ، ص 522) : « ليس (العقل) هو شيئاً أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها وبه (أي بهذا الادراك) يفترق عن سائر القوى المدركة ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل » . وفي نفس الاتجاه قال محمد عبده (ت 1905) في رده على فرح انطون : « ليس للمسلم ان يذهب الى انكار ما بين حوادث الكون من

(1) د . محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص 96 .

(2) المرجع السابق ، ص 97-98 .

الترتيب في السببية والمسببية الا اذا كفر بدينه قبل ان يكفر بعقله» (1) . هذا ، ويرى كاتب معاصر (2) ان العلاقة بين الدين والفلسفة استحالت الى علاقة تنازعية ، ويعرض لذلك من خلال افكار السلفيين وبعض المستشرقين ، والفلاسفة الجدد . فبعد صراع التهافت بين الغزالي وابن رشد ، انقلب المسعى التوفيقى بين الدين والفلسفة الى منحنى استبدالي : فإما الدين وإما الفلسفة . وهذا المنحنى الجديد وجد اتباعاً ومؤيدين لجهة التيار الديني ، بينما كان التيار الفلسفي يضطهد ، حتى مطلع القرن العشرين . ولقد اعرب ابن تيمية (729 هـ) في رسائله الكبرى عن المنحنى الديني بقوله : « ان العلم ما كان موروثاً عن نبي وكل ما سواه فهو علم لا ينفع او ليس بعلم وان سمي به (3) » . وفي نفس المنحنى ، ادعى ابن قيم الجوزية (751 هـ) : « وما دخل المنطق على علم الا افسده وغيّر اوضاعه وشوّه قواعده ، » . ثم تكلم هذا المنحنى الانقلابي على الفلسفة بتحرّيمها في الأندلس : « ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزّاه النار التي بها يعذب اربابه ، واليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه . . . » (4) . وجاء في فتوى تحريم الفلسفة عند ابن الصلاح الشهرزوري (643 هـ) المدافعات التالية :

- « الفلسفة اس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيف والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة الخ .

- « واما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . . .

- « واما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبعدة والرقاعات المستحذرة .

- « فالواجب على السلطان ان يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم ، ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفهم ، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف او الإسلام . . . » (5) .

ان فتوى التحريم تركت أثراً مهيبة لمستقبل الفلسفة والعلوم عند العرب ، وحتى لا نقف كثيراً عند اضطهاد ابن رشد ، نشير ايضاً الى مطاردة الأملدي (ت 631 هـ) من مصر الى الشام بتهمة فساد العقيدة ، والى مصرع الحلاج من قبل والسهروردي فيما بعد ، والى تحريم المنطق على المؤمنين بعد فتوى ابن الصلاح . وقد رد رينان (6) تلك المحنة التي شملت احرار الفكر العربي الى « تعصب الموحدين »

(1) د. محمد موسى : بين الدين والفلسفة ، ص 22 .

(2) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، مكتبة مصر ، 1958 .

(3) المرجع السابق ، ص 107 .

(4) المرجع السابق ، ص 119 .

(5) المرجع السابق ، (ص 121 - 123) .

Ernest RENAN (●)

وإتصاهم المباشر بمدرسة الغزالي (انجاء تكفير الفلاسفة) . وفي سياق البحث عن تفاسير سريعة لمعوقات العقل العربي عن التفكير الفلسفي بعد محنة ابن رشد ، نجد عدة توجهات ، منها :

الف : توجه تيمان⁽¹⁾ الى عزو الأسباب المعيقة الى « اسباب دينية وقومية ، وعنى بذلك القرآن » الذي يعوق النظر العقلي الحر ، و « حزب اهل السنة الذي يستمسك بحرفية النصوص »⁽²⁾ .

باء : توجه غوتيه⁽³⁾ الى اقامة الحدود بين العقل السامي والعقل الآري : وقوله ان الاسلام دين قوي جداً في ساميته ، وانه بالتالي معارض للفلسفة اليونانية في آريتها .

جيم : أخيراً توجه مصطفى عبد الرزاق الى التشديد الأولي على وضع العرب عند ظهور الإسلام بقوله انهم « يتشبهون بانواع من النظر العقلي تشبه ان تكون من ابحاث الفلسفة العلمية لاتصالها بما وراء الطبيعة من اللوهمية وقدم العالم او حدوثه والارواح والملائكة والجن والبعث ونحو ذلك » ، وقوله ايضاً انهم كانوا « حين نزول القرآن في مناوذة وجدل في العقائد الدينية ، وكان البحث في ارسال الرسل والحياة الآخرة وبعث الأمياء من الموت موضع الأخذ والرد على الأخص بين النحل المتباينة »⁽⁴⁾ . ويرى مصطفى عبد الرزاق ان الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو اول ما ظهر من النظر العقلي عند المسلمين ، فلماذا كان ذلك الأضطهاد ؟ يقول لسبين :

اولها : لأن الإيمان كبرياً ما يسلم الى التزمت والتزمت لا يستقيم مع إطلاق الحرية للعقل وتقبل كل رأي يتكشف عنه البحث والنظر ، هذا بالاضافة الى ضيق الأفق وضالة التفكير عند هؤلاء المتزمتين .

ثانيها : لأن الأسباب السياسية ادت الى انسياق الحكام في ركب الرأي العام والى مسيرتهم لشعور الجماعات وتمشيهم مع عقلية الجماهير - وقد يفعل هذا نفسه رجال الدين - اكتساباً للسمعة الطيبة⁽⁵⁾ .

3 التفلسف والمنظومة الفلسفية

تلاقت عدة تيارات عند نقطة العداء المشترك للفلسفة العربية . منها تيار انكر على العرب الفلسفة أصلاً ، وذلك بإدعائه تنافي الآرية (فلسفة العقل عند اليونان) والسامية (امكان التفلسف العربي) . وهناك تيار نقيض رأى ان الدين يتناقى مع الفلسفة إلى درجة الغاء وجودها . فالعلم وحى ، لا وعي ، الهى ، لا انساني . ومع ذلك كانت الفلسفة العربية ، وكان لها تياراتها الخاصة بها ، المدافعة عنها سواء

(1) المرجع السابق ، ص 136 .

(2) المرجع السابق ، ص 137 .

(3) المرجع السابق ص 141

G. Th. TENNEMANN (✱)

Léon GAUTHIER (✱✱)

بتوفيقها مع الإسلام خاصة والإعتقاد الديني عامة ، أو بإعلامها عن الوعي الإعتقادي تارة ، وإنزالها منزلة دونه تارة أخرى . وأثبتت هذه التيارات من خلال انتاجها الفلسفي ، ان المجتمع في كل عصوره يملك القدرة على التفلسف وعلى ترفيع التفلسفات إلى منظومات فلسفية ، معنى ذلك تاريخياً ، ان الفلسفة العربية كانت ضرورة من ضرورات تطور العرب وتقدمهم . الى هذا ، مثلاً ، يشير ثيودور اويزمان (1) اشارة سريعة بقوله : « تشير الوقائع إلى ان الفكر الفلسفي يظهر في التاريخ الإنساني عندما يكون قدر معين من المعرفة قد تجمع على نحو يتعارض مع المعتقدات التقليدية . ان الأفكار الدينية تقوم على الإيمان اما الفكر الفلسفي - بغض النظر عن مدى ببطه تطوره - فيقوم على المعرفة بوصفها تقيضاً للإيمان الأعمى . فإن ميلاد الفكر الفلسفي هو بداية الصراع ضد الإيمان » . ويذكر ث . اويزمان مقولة ديكرت : « ان الحكمة ليست إيماناً بل معرفة ، لا يمكن اكتسابها دفعة واحدة » ويضيف : « وفي الفلسفة من المهم بشكل خاص تحاشي الخلط بين المعرفة والحقيقة . فإن المعرفة الأكثر شمولاً بالقضايا الخاطئة التي طرحها علماء او فلاسفة في أزمنة مختلفة والتي قبلت على انها حقيقة ، لا تعطينا بالضرورة معرفة بالحقيقة ، على الرغم من انه ينبغي التسليم بأن معرفة الخطأ تساعدنا على تعلم الحقيقة » .

ان هذا السعي القديم للممايزة المعرفة عن الحقيقة ، أو لاعتبار الحقيقة احد اغراض المعرفة ، سيشغل مكانة خطيرة في تطور الفلسفة العربية .

فعندما يتلاقى الفكر الأسطوري والديني والفلسفي في حلبة صراع مشترك من حيث الإنشاء الإجتماعي أو من حيث التوجه التاريخي ، فإن الفصل بين أشكال الوعي هذه لا يتم دون تحقق مستوى حاسم من الوعي العلمي . لقد بات واضحاً لنا الآن ، اكثر مما كان واضحاً لبعض اسلافنا من الفلاسفة والعلماء ، خطورة التباس الأشياء بأمور الإنسان ذاته . فمثلاً اعتبر زكي الأرسوزي « ان ظهور السحر في التاريخ الإنساني ليرجع إلى العجز عن التمييز بين الشؤون الإنسانية والحوادث الطبيعية ، بين ما يتعلق بتحقيقه بمشيتنا وما يخضع للضرورة الحتمية . . . وإلى هذا الألتباس بين الشؤون الإنسانية ذات المعنى الإثنياقي وبين الحوادث الطبيعية ذات المعنى النسبي ترجع ضلالة حي بن يقظان ، بطل قصة ابن طفيل ، حين كان يرفع الصخور من مجرى النهر تخفيفاً على أعتقاده - من حدة غضب الماء المتعثر في سيره ، فذلك لأنه أدرك الحوادث الطبيعية من خلال الحالات الوجدانية » (2) . ولا يقف الأرسوزي عند هذه الحدود القديمة للتفلسف العربي ، بل يشدد في إعلانه مسألية الحرية كأساس لكل المسألية الفلسفية العربية ، يقول : « ان الحرية هي الصنعة التي يشترك فيها الإنسان مع الاله والتي عليها يقوم حدس الأسطورة القائلة بأن الله خلق الإنسان على صورته لا على سبواها من الصفات » (3) . والحرية هي حرية الفعل وحرية النظر العقلي . ولهذا نرى فيلسوفاً معاصراً ،

(1) ث . اويزمان : تطور الفكر الفلسفي ، دار الطليعة ، بيروت 1977 ، ص 16 ، الهامش ، ص 97 .

(2) زكي الأرسوزي : الاعمال الكاملة ، الجزء الرابع ، ص 30-31 .

(3) السابق ، ص 38 .

هو الدكتور شارل مالك ، يسعى الى التدقيق النظري بجملة مفاهيم ومتعارضات . فهو يميّز أولاً بين الشؤون والأمور .

يقول : « الشؤون في الغالب هي شؤون البشر ، لا شؤون الله او شؤون الجمال او شؤون الذرة او شؤون المادة او شؤون الحيوان ، مع اننا نستعمل عبارة « بشأن » بمعنى « فيما يتعلق بـ » . . .

اما الأمور فمحتواها الإنساني . . . اقل قدراً وطعماً مما نجد في كلمة الشؤون بدليل ان قولنا « امور الله » ، « امور الذرة » الخ . اقلّ خدشاً للأذن ونشازاً في الفهم من قولنا « شؤون الله » ، « شؤون الذرة » الخ (1) . . . وبنفس الطريقة التحليلية يسعى إلى مفايزة بين الواحدية والوحدانية « (2) ، النسبية والتطورية « (3) ، الكون والعالم « (4) ، الصانع والخالق ، فيوضح مثلاً ان الصانع هو مبدع الكون عند الإغريق ، هو الـ Demuirgos ، وان العقل (الوعي) هو الذي يوصلنا الى الله ، بينما ان الخالق هو مبدع الكون عند الايراهميين (من يهود ومسيحيين ومسلمين) ، انه هو الذي يوصل ذاته ، بالوحي ، الى العقل . ويعيدنا قليلاً الى فلسفة اللغة الأولى عند العرب ، فيلاحظ (المقدمة ، ص 127) : « وهنا لا بد ان الفت نظر القارئ الى علاقة « ان بـ كان » في كل ما نقول ونعرف ، فليس صدفة ان الأثنين يتطلبان مبتدأ وخبراً . ، وليس صدفة ان « كان » تنصب اسمها وترفع خبرها ، وليس صدفة ان « كان » تكون اما تامة واما ناقصة . وقد يكون للامر الإعرابي العكسي على اسمي وخبري « كان » و « ان » مغزى كياني فلسفي غير ان هذه ليست الفرصة المناسبة لمعالجة هذه الأمور » .

بين الرؤية اللغوية للقومية وبين الرؤية الظواهرية للتراث ، يقدم د . طيب تيزيني خيار آخر يحدده بـ « دراسة لتاريخ الفكر الفلسفي المادي اليوناني والعربي الإسلامي في حلقاته الجوهرية . . . » (2) . وهو يلتقي في خياره هذا مع مشروع الدكتور حسين مرّوه ، ويناقضهما الطرح والرؤية رينه حبشي ، مثلاً ، فضلاً ، عن شارل مالك وسواه . يتحدث تيزيني عن مشروع استقصائي داخل التراث الفلسفي ، مختاراً منه ما يسميه افتراضاً الجانب المادي ، الا ان مشروعه ما يزال في طور المقدمات والمطارحات النظرية ، وتعوزه بالذات العودة الى تاريخية الفلسفة العربية ، في حين ان مشروع حسين مرّوه هو اقرب الى مقاربة المسألية الفلسفية ذاتها .

(1) . د . شارل مالك ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص 83 ، 127 . .

(*) Monisme et Monothéisme

(**) Relativisme et évolutionnisme

(***) Cosmos, Mundus

(2) د . طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط (المرحلة الاولى) دار دمشق 1971 ، ص 5 كذلك : من التراث الى الثورة : دار ابن خلدون ، بيروت 1978 .

يتحدث طيب تيزيني عن التجمع ، والوعي التجمعي والإستيعاب التجمعي ، ويشير إلى ظهور ثلاثة إتجاهات إعتقادية متميزة لدى عرب ما قبل الإسلام : إتجاه المشركين ، إتجاه الموحدين ، وإتجاه الدهريين (معطلة العرب) - وهؤلاء ثلاثة أصناف (أ) منكرو الخالق والبعث والإعادة ، (ب) منكرو البعث والإعادة ، (ج) منكرو الرّسل . وإذا تجاوزنا واقعة ان الدكتور تيزيني يلجأ الى تعابير بحاجة الى تدقيق ، من طراز قوله (عدم سلمي مطلق) (1) ، فإننا نرغب أكثر في مناقشة اولية لموضوعات تطلمعه الفلسفي . فهو يفترض (المرجع السابق ص 208) ان تصور الاله المطلق ناشيء عن رفض الاله المسيحي المؤنسن والاله اليهودي المحدود الأفق والفاعلية في العالم ، ثم ينتقل الى تعليل التفلسف العربي في وسط الإسلام :

« ان الإسلام في بنيته تلك قد تضمن اثارا عميقة لعملية تكوّن وتطور علم وفلسفة ذات معالم محدودة وواضحة ، وقد برزت هذه الاثار انطلاقاً من الجوانب الإجتماعية والسياسية في الإسلام . هذا يعني ان هذا الأخير لا يمثل ديناً فقط ، وإنما أيضاً رؤية « دنيوية تطرح الأمور في الحياة الإجتماعية على نحو إيجابي .

« وفي الحقيقة ، ان الجوهر الديني القائم على سلخ المتدين من واقعه العياني بالحق هذا الواقع بقوى غيبية غير إنسانية ، يجد نفسه باستمرار متعارضاً مع الفعل الإنساني الذي يقتضي بالضرورة اخذ ذلك الواقع العياني كما هو ، دون أية إضافة خارجية » (2) .

اما الدكتور حسين مرّوه فيبدو أكثر وضوحاً في رسم صورة التفلسف العربي وانتظامه ، حين يطلق موضوعة عامة تقول : « كل دين ظهر في التاريخ كانت له جذوره الإجتماعية في الجانب الذي ظهر فيه من الأرض ، وكانت له بالقدر نفسه جذوره المعرفية المتصلة بالواقع البشري » (3) . ولكنه يحدد بعض المعالم الرئيسية ، بنظره ، في توجه العرب نحو التوحد الإعتقادي ، فيجملها على النحو التالي :

- 1 . معلم تلاقي مجموعات قبائلية على عبادة صنم واحد ،
- 2 . معلم قيام التنظيم العملي لإدارة مواسم الحج الوثنية في مكة .
- 3 . معلم الإندماج بين القبائل العربية في مواسم الحج وتبلور صيرورة اندراجية جديدة من خلال واقعتي الحج والسوق .
- 4 . معلم الحنيفية (الخفاء) : او الدعوة لانتلاع جذور الوثنية بما هي عوامل اشراك وتعدد في الوعي الإجتماعي وفي الإبتظام الجماعي للعرب . يقول د . حسين مرّوه : « فليس من معنى لتعددية الآلهة في الوثنية لولا انها الصورة القائمة في وعي الإنسان القديم عن تعددية الأطر البدوية او الريفية او المدنية

(1) المرجع السابق ، ص 204 .

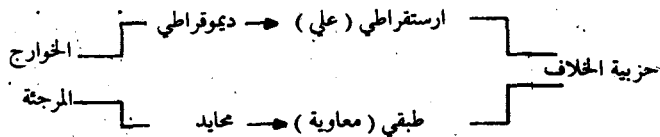
(2) السابق ، ص 210 .

(3) حسين مرّوه : النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية ، دار الفارابي ، بيروت 1978 ص 304 .

المنفصلة والمغلقة للتجمعات البشرية في المراحل الأولى لتاريخ التطور الإجتماعي» (1) . ولكن ، مع ذلك ، تبقى غامضة بنظرنا صلة الإسلام بالحنيفية ، واثار الحنيفية في التفلسف العربي ذاته .

5 . معلم الحضور التوحيدي : « وقد جاء الإسلام ليكون هو هذا « الحضور » الفعلي على المستويين كليهما : مستوى « القوة » المادية كمؤسسة ومستوى الوعي كفكرة او مبدأ أو عقيدة . وهذا ما كان معنى التوحيد من حيث البعد الإجتماعي الكامن في مضمونه الديني المباشر ، اي مضمونه الإسلامي الخاص - انهم امة واحدة من دون الناس » (2) .

لكن سرد هذه المعالم على أهميتها البنيوية ، لا يفسر لنا تاريخ العلاقة الداخلية في الإجتماع العربي ما بين التوحيد والمعرفة . فمثلاً ما هي الأسس التي انتظمت عليها روابط الوحي القرآني بالوعي التوحيدي عند العرب في مرحلة ظهور الإسلام ؟ وما هي حدود العلاقة التبادلية بين الجدل بمعناه القرآسي (المحاددة ، المجادلة ، المشاققة) وبين الجدل بمعناه الماركسي الحديث ، التي يطمح الدكتوران مرّوه وتيزيني لاكتشافها ؟ ثم اليس من الواجب البحثي التدقيق في مجلي آخر يتضمن ثلاثية جديدة مترابطة (الإعتقاد - الإنتقاد - الإجتهد) ؟ وهل الإجتهد معناه النظر العقلي ، وبالتالي الأساس العربي للفلسفة نجده في هذا الوجه الأول للحكمة ؟ وإذا أخذنا الحكمة ، بكل معانيها المعروفة في الفلسفة العربية الأولى والوسيطه ، اي الحكمة كنظر عقلي مستفاد من التجربة الشخصية المباشرة والحكمة كتفقه في دين الله والعمل به / وكأحكام دين الله - الحكمة كسنة / وأخيراً الحكمة بوصفها معرفة الأحكام (الحلال والحرام) - فإننا لا تحلّ أبداً مسألة تحول الإجتهد إلى نظر عقلي عند العرب ، كما ييسّطها الدكتور حسين مرّوه . فهو من جهة يشير إلى اجتهاد عمر بن الخطاب في مسائل تشريعية « منها الغاؤه حصة المؤلفة قلوبهم من الصدقات » ، ومن جهة ثانية يعتبر ان ظاهرة الإجتهد هي إشارة لتحرك جديد في الفكر العربي على مستويين : مستوى التشريع المحض ، ومستوى التفكير في العقائد الإيمانية نفسها . فهل هذا تدليل كاف على إقحام الإجتهد في الأسس الأولى ، الحاسمة ، لقيام الفلسفة عند العرب ؟ ان إجابة الدكتور مرّوه في هذا المجال تتحرك بدوافع الخيار الإيديولوجي ، بمعنى ان الفلسفة بنظره هي ايديولوجية مباشرة او مداورة . لهذا يلجأ الى تصوير الإجتهد كخلاف نظري ، مؤسس على الخلاف السياسي : التحزب في اواخر عهد الراشدين وبداية عهد الأمويين :



(1) السابق ، ص 316 .

(2) السابق ، ص 334 .

هكذا نجد اننا امام فلسفة سياسية ، وتعوزنا الصورة الفكرية لنشأة التفلسف . فيرى الدكتور حسين مرّوه ان موضوعات كثيرة أثارت خلافاتها الاجتهاد منها : الخلافة (من الشريعة إلى الاعتقاد الديني : الخلافة حق الهي عند الشيعة (الامانة) والخلافة حق اسلامي عند السنة (سلطة الأمة) ، والايمان ، والجهاد (قال الخوارج بوحدة الايمان والعمل ، والخلافة للأمة والأمة فوق الخليفة ، والحكم لله ، والحق لله ، الخ . لكن كيف فتحت هذه الخلافات الاجتهادية ابواب المعرفة الفلسفية امام العرب ؟ يقدم الدكتور ناصيف نصّار موقفاً نقيضاً للمنحى المادي والأيدولوجي ، فيقول : ليست الفلسفة شكلاً من أشكال الأيدولوجيا ، وانما هي المستوى النظري الأعمق فيها (1) . واذا كنا لا نستطيع الموافقة التامة على هذا المسعى التنظيري الذي لا يأخذ بالأعتبار كيفية الإنتاج الاجتماعي للثقافة والفكر ، فإننا نود ان نقف قليلاً عند ملاحظة للدكتور ن . نصّار حين يقول : « ان السؤال عن الإنسان لم يكن سؤالاً مركزياً في فلسفة القرون الوسطى العربية والإسلامية ، بالقياس مثلاً الى مشكلة العقل والوحي ، وأصبح في هذا العصر السؤال المركزي » (2) . فنسأل بدورنا لماذا لم تكن هذه المسألة مركزية في تلك الفلسفة ؟ تردّ ذلك الى كون الفكر الأسطوري ، مثلاً ، أو الفكر الديني ، عند العرب ، لم يكن ممثلاً كفاية لمسألة الإنسان ومركزيتها ، فتاهت الفلسفة العربية عنها ؟ ام ان الفلاسفة العرب لم يتنبهوا ، كلياً ، لمركزية الإنسان (المخلوق في أحسن تقويم - العاقل الخ) في القرآن الكريم ، فسقطوا في عموميات التقارب بين الفلسفة والدين أو بين الفلسفة والأسطورة ؟ ان هذا الكتاب سيحاول بدوره الإجابة عن هذه الأسئلة . لكن لا بد لنا من التوضيح (3) :

ان خاصية الظاهرة الدينية والموقف الديني هي الارتكاز على الاعتقاد او على الأمل في ان توجد (بوساطة الصلاة ، القرابين ، تأدية الطقوس او بالسلوك المناسب) علاقة ممكنة بين كائن طبيعي ، الإنسان ، وبين حقيقة ما فوق الطبيعة ، واحدة او كثارية ، الله أو الألهة ، تتدخل في المصير البشري طوال الحياة أو بعد الموت .

ومن جهة ثانية نلاحظ ان أسطورية « فيثاغورس (Pythagore) الذي قال : « لا تأكلوا فولاً (Fèves) ، لا تلمسوا ديكاً أبيض ، لا تجمعوا ما سقط الخ » دفعته أيضاً الى عقيدة تناسخ الأرواح ، فيقول : « انه عرف صوت صديق له ميت في نباح كلب . ونتج عن هذا الاعتقاد الأمتناع عن اكل اللحوم والإكتفاء بالنباتات .

كذلك في مصر كان الكهنة والكتبة (Scribes) « يحمون » المعرفة ، الأمر الذي يرشدنا بوضوح الى تصوّر موحد للعلم وللدين . وكان جميع فلاسفة اليونان يعطون اهمية متميزة لتعارض « الذات »

(1) ناصيف نصّار : طريق الاستقلال الفلسفي ، دار الطليعة ، بيروت 1975 ، ص 63 .

(2) المرجع السابق ، ص 39 .

(3) J.F. Rével: Histoire de la philosophie Occidentale, T. I Stocle 1968, p. 102, et 205.

والغير ، ، ولتصارع الأضداد كالماء والنار ، واليابس والرطب في الكون ، ولهذا كان التوهم البدائي العجيب ، المتحدر من السحر ، والقائل ان « الشبيه يجذب الشبيه » .

(Le semblable attire le semblable) أو « الأشياء هي أعداد » فيثاغور : (Les choses sont des nombres) ، ولا مشاحة ان عملية الخلط التي اجراها فيثاغور بين الأخلاقية والتدين والتجريد الرياضي ، على حساب النظر في الظواهر الطبيعية ، سوف ترسم ، على المدى البعيد ، منحى جديداً للفلسفة ، كما اننا نلاحظ في تاريخ الفكر فلاسفة يستجدون بفكرة الله لكي يفسروا العالم (أرسطو وديكارت) ، أو مفكرين دينيين يستعينون بالفلسفة ليؤسسوا إيمانهم على أساس منطقي (توما الأكويني ، مالبرانش) . وهكذا فإن بعض الفلاسفة والمفكرين الدينيين يجعلون الدين والعلم في خط امتداد واحد .

ان الفلاسفة القدامى (اليونان) لم يعلموا إطلاقاً ما سيمسى فيما بعد / الأثحاد (Athéisme). لقد بات الجدل إرتقائياً ، قوامه الانتقال من المظهر الى المعقول ، والانتقال داخل عالم الأفكار انتقالاً متدرجاً متصاعداً من فكرة اقل اهمية الى فكرة اهم ، الى ان ينظر أخيراً في الفكرة السامية ، الصورة التي تصدر عنها الصور الأخرى ، واليهما تنتسب وبها تنتظم . ولهذا الصورة او هذه الفكرة دوران : الأول دور المبدأ الموحّد لكثرة الصور الأخرى / الثاني دور العدل / الواحد - الخير (افلاطون) . وهكذا سنرى خلال 2500 سنة ان الفلسفة الغربية تتساءل عن مسألة اتحاد النفس والجسد كما لو كان انفصالهما قد استطاع ان يلاحظه اي كائن من الكائنات .

هناك ، أخيراً تيار يضع نفسه في منطقة توسط حديث بين الفلسفة والدين ، يمثله بشكل صريح رينه حبشي الذي يطمح كشارل مالك الى فلسفة دينية ولكن ، وجودية ومتوسطية مقابل الفلسفة الظواهرية التي يريد مالك استنساخها عن الغرب الحديث . وليس من غير المفيد ان نعرض رأي رينه حبشي بهذا الصدد ، ففي الفلسفة العربية كل شيء يدعونا إلى إعادة النظر ، والنقد والمناقشة ، وربما سيتوقف مستقبل هذه الفلسفة على طاقتها النقدية والتطويرية معاً .

يقول حبشي : « لقد وصل الينا افلاطون من خلال ارسطو في الإسلام ، ومن خلال الآباء اليونان في المسيحية . واما ارسطو فقد طرد جزئياً من الإسلام ، من خلال ابن رشد ، ولكنه سيعود الينا من خلال توما الأكويني والتومائية الجديدة . والكلام على أفلاطون وأرسطو يعني في آن اكتشاف الجذور المشتركة للإسلام والمسيحية .

فهذه الفلسفة التي هي فلسفتنا ، كصخرة راسخة بقوة في التاريخ ، هي الفلسفة التي قامت عليها الموجة الوجودية » (1)

(1) Rene Habachi: philosophie chrétme, philosophie Musulmane, et existentialisme, Beyrouth 1956, p. 48.

ان الخلط بين المناخ الثقافي العربي وبين المناخات الثقافية الأخرى ، وبالأخص المناخ اليوناني ، قد دفع بعض مؤرخي الفلسفة إلى إنكار فلسفة العرب ، وجعل البعض الآخر يربطها بالحكمة الأغرقي ، وبالترجمات والأقتباسات ، وبدلاً من البحث عن جذورها كفلسفة مميّزة ، ومستقلة تاريخياً ، كان يجري السعي الدائم لإيجاد عوامل لتغريبها عن ثقافة العرب . فهل ترانا ، الآن ، قادرين على إكتشاف الفلسفة العربية في نطاقها الثقافي والحضاري الصحيح تاريخياً واجتماعياً ؟

2/2 الفلسفة والثقافة والحضارة

تأصلت الفلسفة العربية في مناخات ثقافية وحضارية كانت تشكل ، بحق محور العقلانية الواعية في الأزمنة القديمة ، ومع ذلك تطورت الفلسفة - كمعرفة ، كعلم - في ظروف التطور الاجتماعي الثقافي عند العرب ، فأخذت أشكال الحضارة ، وحاول الفلاسفة ان يجعلوا من الفلسفة أداة لوعيهم الحضاري . ان المسألة لم تعد : هل يوجد فلسفة ثقافة ، حضارة عربية ، بل صارت : كيف تفلسف العرب ، من اي منظور ثقافي ، والى اي مستوى من الوعي الحضاري دفعتهم فلسفتهم ؟

... موقع المعرفة الفلسفية

لقد ساد التوافق القائل ان هناك فلسفتين : فلسفة الشرق وفلسفة الغرب . وقيل ان فلسفة العرب تقع في مناخ الفلسفة الشرقية . واذا كنا أميل الى القول بوحدة الفلسفة ، وحدة المعرفة ، استناداً الى وحدة العقل ، مع إقرارنا بتفاوت مستويات الوعي المعرفي ، الوعي التاريخي للحضارة ، فإننا مع ذلك لانعنى من التبحر في خصوصية الفلسفة المسماة شرقية . فمثلاً ، يلاحظف توملان في كتابه « كبار فلاسفة الشرق » انه : « لا يغيب عن بال كبار مفكري الشرق المسألة الجوهرية : مسألة معنى الحياة وغايتها . فالجوهرى عندهم هو البحث عن الحقيقة اكثر من البحث عن اليقين » . ويضيف : « ومهما قيل في الصوفية الشرقية ، فإن للفكر الشرقي مجلاه المادي . ذلك ان الفكر الإنساني متماثل في كل مكان ، وهو واحد أصلاً ، شرط ان يعمل بنفس الطريقة . اذن فلنبتعد عن المميزات المفرطة (1) . وما يجب التوقف عنده هو ان التصور الشرقي للحياة ليس تصوراً سكونياً ، بل هو في حقيقته ، « تصور اكوارى » ، « ادوارى » (Rythmique) فلا انكار للتغيير والتبدل ، ولكن هناك اصرار دائم على الرجوع الى نقطة الينكار (التصور الدائري الحركي ، التصور الرجوعي الغيبي) . وبالطبع تشوب المعرفة الفلسفية في بعض مراحل تطورها تداخلات دينية واسطورية ، كما ذكرنا ، ولكن هذه التداخلات أدت الى تقسيم وظيفي للمعرفة

(1) F. Tomlin: Les grands philosophes de l'orient, éd. Payot, Paris 1952, P.P: 10- 11.

الإجتماعية . وإذا كنا نوافق على ما ذهب اليه غيامباتيستا فيكو (G. Vico) الإيطالي ، بقوله « طالما ان الفلسفة تظل مرتبطة بالدين او بالصوفية ، فإنها ستظل متصلة بالأسطورة » (1) .

فإننا نلاحظ من جهتنا ان المعرفة الفلسفية العربية قد احتلت مكاناً متميزاً عن المعرفة الاسطورية والمعرفة الدينية . ولكن لا يجوز الخلط بين المعرفة الاجتماعية العامة عند العرب وبين معرفتهم الفلسفية الخاصة ، بين ثقافتهم ووعيهم الحضاري بعامة وبين فلسفتهم ووعيهم العقلي بخاصة . يقول ف . توملان : « إن الفلسفة الحقة هي حركة البحث النزيه عن العُلل والأسباب والبراهين ، التي تتولد من الانقطاع الأكيد عن الاسطورة التبلية* . ويضيف : ولقد تجنب الشرق هذا النزوع الى الفصل والانفصال . ففلاسفته هم في آن واحد شعراء واخلاقيون ورجال دولة . وديانته خليط من الاسطورة الشعرية ومن الحكمة البينة » (2) . والشرق الذي يعنيه توملان هو مصر وليس اليونان أو سواها . فمصر ، بنظره ، كانت مهد النظر الفلسفي ، وان كل قول بخلاف ذلك مناف للحقيقة . الفلسفة الشرقية لا تبدأ تاريخياً مما قبل سقراط اليوناني ، بل تبدأ عند المفكرين المصريين الذين عاشوا قبل فلاسفة اليونان بثلاثين قرناً ، واعتقدوا ان العالم صادر عن الفكر . ويمثل توملان على مقولته بأن « فتاح الاله » يعني الخلق بكلام القلب الذي يعلنه اللسان ، وان « عين حوريس » هي رمز للصراع المتجدد كل اثنتي عشر ساعة بين الليل والنهار ، حيث تنفخ عين النهار ثم تبرأ (تجدد الخلق بالتعاقب) : فعين حوريس هي التي أعادت الحياة الى جثة أوزيريس) . كذلك فان هبوط ضغط الحياة يتوافق مع سقوط الحضارة ، أي انهيار الإرادة الاعتقادية . و الى أبعد من ذلك يذهب مارتان بوبر (Martin Buber) حين يقول في كتابه « موسى » الصادر عام 1946 : « إن الرجال الذين ندعوهم مؤسسي أديان لم ينشغلوا في الواقع بتأسيس ديني ، انما أرادوا تنظيم مجتمع انساني ينفاد (أي يسلم أمره) للحقيقة الالهية : الجمع بين مسالك الأرض وسبل السماء » (3) . اذن يرمي بوبر الى القول أن التأسيس الاجتماعي - الثقافي هو الوجه الحقيقي للتأسيس الديني في الشرق ، هو مضمون الشكل الديني . يبقى ان نوضح أن المضمون الفلسفي العربي الذي يراد ، بهذا القدر أو ذاك ، من هذا الجانب الديني أو حتى المعادي للدين ، تغليفه بغلاف اعتقادي محض ، لا يتوافق مع هذا المسعى الايديولوجي . وهنا لا بد لنا من بسط الأمور على حقيقتها : أليس التجمع الثقافي للعرب في اطار الاسلام هو أحد أشكال ووعيهم القومي البدئي ؟ أليس الوعي الاعتقادي هو من جملة الوعي الحضاري العربي ؟ أليست الفلسفة هي احدى الزهرات المتفتحة في هذه المناخات المتحركة والمتصارعة ؟ لقد عبر العرب عن بعض الحقائق الربانية بالرموز ، مما جعل تلك الحقائق ترتدي طابع الأساطير .

(1) Op. Cit. p. 13.

● Mythe tribal

(2) Op. P.P. 13- 15

(3) Op. Cit. p. 110.

ويصح القول ان الأسطورة ليست ديانة زائفة ، بل هي الطريقة الخاصة بالدين للتأكيد على انه هو الحق . وبهذا الصدد يقول شلينغ - Schelling - : لا تقوم الأسطورة على فكرة ما كما يفترض ذلك الأولاد ذوو التربية المصطنعة ، ولكن الأسطورة بذاتها هي نوع من الفكر ينقل تصوراً عن العالم ، غير انه ينقله على شاكلة سلسلة من الحوادث والأفعال والألام . « ويعزو توملان الى الإسلام الدور الأكبر في اطلاق رصاصة الرحمة على الزرداشتية (Le Zoroastrisme) ، ذلك ان « الإيمان المناضل قهر ديانة الأسطقتات وهي ديانة اقل صراعية واقل رسولية من الإسلام » (1) . وحين نعمق التأمل النظري في صلة التوحيد والتوحيد في حياة النبي محمد ، سنلاحظ انه بدأ أولاً من نفسه ، بقوله - من صمت افكر - ، وان ظروف الحياة العربية كانت تدفع الفكر العربي في اتجاه توحده ، الداخلي ، اي التركيز على ما هو جوهرى وبالتالي على النزوع القوي نحو التوحيد .

اذن يمكن القول ان الفلسفة العربية فتحت في مناخات الثقافة العربية الإسلامية ، تلك الثقافة التي نلها كلود كاهن (C. Cahen) بقوله : هي عربية لأن اللغة العربية هي الأداة المشتركة التي استخدمتها اقوام كانت الى ذلك العهد متباعدة من الناحية اللغوية ثم شاركت في هذه الثقافة . وهي اسلامية بمعنى انها انتظمت حول المسلمين (2) .

1 . الثقافة والفلسفة

يتوقف الدكتور حسين مروه في النزعات المادية عندما يمكن ان نسميه معالم الثقافة العربية ، ويقارباها من الفلسفة . وتلك المعالم هي باختصار : اللغة / الشعر / الأمثال والتمثل الأسطوري / الاحتفاليات الأدبية / الخطابة / الدعوة . من الواضح ان الثقافة العربية بمعناها السوسولوجي هي نتاج تاريخ العرب انفسهم ، وان لغتهم هي اداتهم للتعبير عن النتائج الثقافي . ونقص ذلك ان لغة العرب ، المتطورة بتطورهم الاجتماعي والثقافي ، تكون بمقتضى ذلك قادرة على التعبير الديني مثلما تكون قادرة على كافة اشكال التعبير الأخرى من الفلسفة الى العلم وسواه . واذا اخذنا معلم الشعر العربي ، نلاحظ انه يلفتنا الى تصورات وتساؤلات وشكوك ، ويضعنا في آفاق معرفية تشر بتفلسف ان لم نقل بفلسفة .

ولكن يبقى ان الكتاب (القرآن الكريم) هو أرقى ظاهرة ثقافية في المجتمع العربي ما قبل الفتح ، واكثر من ذلك : اننا امام متعدد يشمل تاريخ الفلسفة وتاريخ الثقافة والتاريخ الروحاني في الاسلام . ان اول ما يلفت الوعي الفلسفي العربي هو ظاهرة الكتاب واكتناه المغزى الحقيقي لآياته ، وكيفية التعامل معه ثقافياً ، حضارياً . « لأن الأكتناه العقلي للنقل مشروط بطريقة الحياة الإنسانية في الحضارة

(1) Op.cit.p.147

(2) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، م 1 ، دار الحقيقة بيروت 1972 ، ص 144 .

العربية ذاتها . ان الانسان كما يعيش يفكر ، كما يفكر يتصرف . « وفي الحقيقة تتضمن ظاهرة الكتاب - القرآن - انثروبولوجيا خاصة ، على حد تعبير هنري كوزبان (1) . بل تتضمن نمطاً ثقافياً محدداً . وبذلك يمكن القول ان الثقافة القرآنية (الثقافة الكتابية ، المكتوبة) تستولد وتستثير نمطاً معيناً من الفلسفة . ان الوعي الثقافي يجري هنا مجرى الوقائع التاريخية ، فلا هو قبل التاريخ ولا هو بعده ، والسؤال هو هل ان الوعي العربي الموضوع امام القرآن الموحي ، اما الشريعة ، يختار البحث عن الحقيقة ، اليقين ، المعنى الحق ، فيفسح المجال الثقافي - الحضاري واسعاً امام فلاسفة العقل ، ام يختار الظاهر الاعتقادي فلا يكون هناك مجال للفلاسفة ؟ ان الواقع التاريخي للعرب فتح الأبواب واسعة امام انواع عديدة من جدل المعرفة ، ولا سيما جدل الشريعة الحقيقية . فتارة بدت الشريعة وكأنها المجلي الظاهري للحقيقة - الشريعة هي المثال (الرمز) والحقيقة هي الممثل (الرموز) - ، وتارة بدت عملية البحث عن الحقيقة كتوغّل في سؤال اعمق عن صلة المعرفة الفلسفية بالمعرفة الدينية : لقد ختمت دورة النبوة ، فكيف تتواصل الثقافة والحضارة ما بعد النبي العربي ؟ ان هذا السؤال يطرح مسألتين :

مسألة الوعي التاريخي (الإمكانية) في الفلسفة والحضارة ، ومسألة المبدأ والمعاد الثقافي الديني الذي يقصر أشكال التاريخ على المكان دون الزمان - الوعي العامودي للتاريخ . وبهذا المعنى يقول هنري كوزبان : « ان مفكرينا لا يرون العالم « المتطور » في خط افقي مستقيم ، ولكنهم يرونه في خط صعودي ، فالماضي ليس وراءنا ، بل هو تحت اقدامنا » (2) .

لقد وضع الإسلام اساس المعرفة الدينية الجديدة عند العرب ، حين ربط العقل والإيمان . ولكن الصراع الاجتماعي السياسية انتج بدوره ثقافة جديدة ، كان من ابرز سماتها الأولى : صراع الفرضي (اهل الرأي) وصراع الواقعي (اهل الحديث) . ويقول الدكتور حسين مرّوه مفنداً هذا الصراع الثقافي - الفلسفي : « فأهل الرأي في المجال التشريعي يظهر منهم في المجال الفكري رجال أمثال الحسن البصري الذي انطلقت في حلقاته في مسجد البصرة تلك المدرسة ذات النزعة العقلية المعروفة ، نعني بها مدرسة المعتزلة . اما اهل الحديث فتد انتقلوا الى المعركة الفكرية بموقفهم المحافظ نفسه الذي عرفوا به في المعركة التشريعية ، وظهر في مدرستهم السابقة رجال امثال احمد بن حنبل خاصموا مبادئ المعتزلة مخاصمة شديدة » (3) .

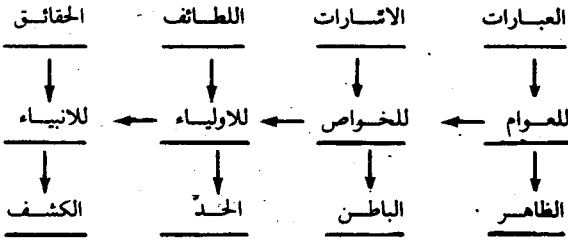
من الواضح ، اذن ، كيف اخذت تطرح للمرة الأولى مسألة الصلة بين الوعي الإيماني وبين الوعي الفلسفي في نطاق المعرفة الجديدة . لقد صار كتاب الله محوراً ثقافياً ، وصار المجتمع العربي مرتكزاً حضارياً . والمثال المعرفي للتعاطي العربي الفلسفي مع القرآن ربما نجده أولاً عند الأمام علي بن ابن طالب

(1) Henri Carbin: Histoire de la philosophie islamique, idée, Paris 1964, p. 14.

(2) Op. Cit. p. 18.

(3) النزعات المادية ، ج 1 ، مرجع سابق ، ص 534 .

حين افترض ان لكل آية قرآنية اربعة معان - فجاء الامام جعفر الصادق (القرن الثامن) بنظرة تفسيرية قوامها القول ان في القرآن الكريم اربعة امور :

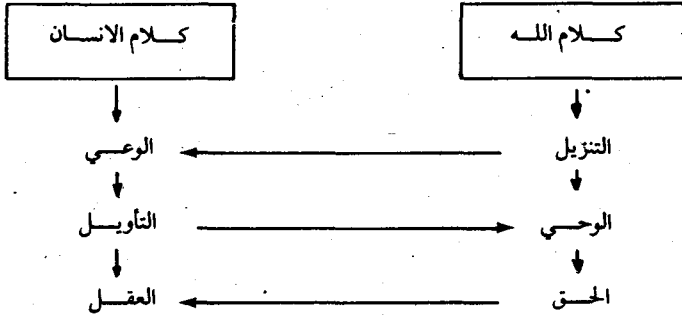


وهناك مثال آخر للتعاطي الفلسفي مع القرآن ، تأخذه من ابن سينا في تفسيره آية « اعوذ برب الفلق » ، فيقول : « اي اعوذ بفالق ظلام العدم بنور الوجود ، هو المبتدأ الأول ، الواجب الوجود .

وفي مستوى المنهج الفلسفي (الطوائفية) ، ترتب على هذه العلاقة الجديدة ، عدة مستويات من الوعي الفلسفي : التفسير ، التأويل ، التفهم . وطرح سؤال خطير : ماذا يمثل الكتاب المنزل ، بلغة ثقافية وفي مرحلة حضارية معينة ، بالنسبة الى الحقيقة الخالدة التي يتنزل بها للناس ، وكيف يمكن تمثل سرورة هذا الوحي الالهي بالوعي البشري ؟ على هذه المسألية الفلسفية الدقيقة ، ترتبت أيضاً اجابات ثقافية مختلفة ومتناقضة أحياناً . فاماننا الإجابة المعتزلية التي قالت ان الكتاب مخلوق ، ومع المأمون (833 م) استحالت هذه الإجابة الى عقيدة ، ثم جاء المتوكل فقلب الموقف . وهناك إجابة عرفانية (صوفية اشراقية) اعتبرت ان هذه مسألة زائفة ، او سيئة الطرح ، ذلك لأنها اعتبرت انه لا توجد صلة بين الحدين (المخلوق) و(الخالق) ، تماماً كما لا صلة بين واقعين آخرين هما : (كلام الإنسان) و(كلام الله) . واما الاجابة الأشعرية فشددت على العودة الى ايمان بلا معرفة (بلا كيف) ، بعيداً عن الفلسفة ، وبمعزل عن مقومات الثقافة والحضارة . ومع ذلك سيقى السؤال مطروحاً : كيف تكون المعرفة الفلسفية ثقافية وحضارية في آن ، اي كيف تكون تاريخية ؟ وهل الحقيقة تاريخية ، والتاريخ حقيقة ؟ هذا هو جوهر الإشكال المثالي الذي جعل الفلسفة العربية تتردد طويلاً في مسعاها للانتقال الثقافي الاجتماعي من كلام الوحي الى كلام الوعي ، دون المساس بوحدة العقل الحر في المعرفة . لهذا يبدو من الضرورة بمكان عدم الخلط بين تاريخية الفلسفة العربية وتاريخية الكلام الحق ، ومسألية المخلوق / غير المخلوق . فقد ظهر القرآن الكريم في التاريخ كحدث ثقافي وحضاري ، غير ان العرفاني مثلاً يرى فيه امراً آخر - انه الكلام الحق المنبثق عن الأنية الالهية ، والمتصل بها دائماً وأبداً ، بدون ابتداء وانتهاء . وكذلك ظهر نزوع ثقافي للتمييز بين مفهومين فلسفيين للزمان : « (1) زمان العالم الموضوعي ، الزمان الكمي ، المؤلف والمتواصل في التاريخ االخارجي ، (2) والزمان النفسي ، الذاتي ، النوعي المحض . فأي زمان هو زمان الفلسفة ؟ لقد افترض البعض (1) ، حسب ما يذكر هنري كوربان ، ان هناك احداثاً حقيقية تماماً دون ان تنتمي الى واقع

(4) Op. Cit. p. 27.

الأحداث التاريخية وبالتالي يترتب على افتراض كهذا إمكان انقلاب الزمان الى مكان . وهذا كله سوف يعقد مسألة اتصال الفلسفة بالثقافة والحضارة عند العرب ، وسوف يثير الجدالية الفلسفية مطولاً حول الأنحياز للتزويل او الانحياز للتأويل . فتبدو الصورة كما يلي :



ان ملخص هذه العلاقة يؤدي فلسفياً الى القول بتأصيل الوحي بالوحي ، والى الأخذ بتراتب اجتماعي - معرفي : نبوة - رسالة - ولاية . وبالتالي لا بد للفيلسوف من مواجهة مسألة جديدة كيف ينتقل من تأويل المنقول الى تأصيله بالوحي ، ومن ثم يصبح الكلام معقولاً ؟ من وجهة الاعتقاد القائل « لا يعرف الله الآلهة » ، لا مجال للفيلسوف - ثقافياً - ان يعرف الله بالخلق كما هو شأن علم الكلام ، ولا بالحدوث كما هو شأن الفلاسفة الآخرين . وهذا يعني ان الفصل سيكون صراعياً بين ما يسمى « ملاك الوحي » ، و « ملاك الوحي » (المعرفة بالتعقيل) . غير ان هذا الصراع العميق سوف يترك بصماته على ثقافات المدن والحواسر ، سيتحول الى مسألة فلسفية خاصة تحاول ان تخرج من خصوصية الثقافة العربية الى عالمية الحضارة المقبلة عند العرب والانسانية معاً .

2 . الحضارة والفلسفة

ان اشكال الحضارة كفلسفة ، واشكال فلسفة الحضارة مهمان وخطيران ، غير اننا ستقف عند انتظام الفلسفة العربية في نطاق الثقافة الجديدة ، وفي افق تفاعلاتها الحضارية الكبرى . واول ما نلاحظ في هذا السياق هو ان اواخر العهد الأموي شهد تنافساً بين الثقافتين الفارسية التي فرضت نفسها داخل الادارة والتدوين واليونانية التي كانت تسعى لفرض نفسها في الفلسفة والعلوم . ولكن ذلك التنافس انتهى لغير صالح تينك الثقافتين ، فالتعريب الذي بدأه الأمويون في الدولة سيمتد عميقاً الى الفلسفة والثقافة والحضارة .

ولتفسير هذا التعريب ، لا بد من عودة الى مقوماته ما قبل الإسلام ، وفي الإسلام . يلاحظ ج . دي بوير : « ان مظهراً من مظاهر الوحدة في الأمة العربية كان يتجلى في لغتها وشعرها حتى قبل محمد » ، ويضيف : « وأروع دليل على مبلغ تأثيرهم ان الأمم المغلوبة مع مالها من مدينة اعرق وارقى من مدينة

العرب ، اتخذت لغة هؤلاء العرب الفاتحين لغة لها ، فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم (1) . ومع ذلك فإن بوير يميز لنفسه القول « ان ما افاده المسلمون من الحكمة الهندية والفارسية أكبر شأنًا من كل ما ورثوه عن العقل السامي » ويضيف : « كثيراً ما يقول العرب في كتبهم ان (الهند) مهد الفلسفة . . . اذ كان للرياضيات الهندية والتنجيم المتصل بالطب العملي والسحر اكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام » (2) . ويعيد الفلسفة الى العقل اليوناني . ويحصر اثر الثقافة اليونانية في العرب بشؤون الرياضيات والطبيعات والفلسفة : « ان السريان والعرب بدأوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان » (3) . من الواضح ان دي بوير يستبعد من منهجه امكان البحث عن اصول تاريخية عربية لهذه الفلسفة ، فيعربها وسط امواج الثقافات والحضارات التي دخلت العرب في غمارها فاتحين ، اي معربين . والحقيقي ان العوامل الحضارية موجودة في الشرق العربي القديم ، وبالأخص العالم الهليني ، ولكن العامل العربي هو الذي اخرج الإسلام الثقافي والحضاري الى النور فصارت علاقة الإسلام اعتقادياً من بالإسلام ذات خصوصية تاريخية نتج عنها خصوصية حضارية مميزة . فمهما تقارب الإسلام اعتقادياً من المسيحية ، عبر الفكر الهليني اوسواه ، فإنه منفصل عنها بهذا الارث العربي الخاص الذي يقرّر وحده ، المجالي السوسولوجية الرئيسية لعمله الحضاري . وهنا يعترضنا سؤال : كيف نصف هذه الحضارة عربية او اسلامية ؟ والجواب هو ان الوصفين مستخدمان بشكل واسع ، ولكن بدون تعارض بين العربي والإسلامي - العربي كوصف للقوم ، للقومية ، والإسلامي كوصف ثقافي ديني حضاري لحالة هذه القومية التاريخية . وبالطبع لا بد لنا من الإلتباه الى ان تقديم أيها على الآخر يتضمن خياراً فلسفياً : ذلك ان الاثنولوجيا الدينية تقدم مفهوماً للقدسي يعتبره متعالياً ومتلازماً في آن . فالقدسي في تعالیه شمولي عالمي ، وهو في تلازمه ، بنيوي ، تاريخي ، اذن متلازم مع الخصوصية القومية . والقول بتلازم العروبة والاسلام ، يلزمنا بأن نرى السلوك الإسلامي (القدسي) ليس رؤية تجريدية ، مثالية ، بل رؤية واقعية ، سوسولوجية ، من خلال البنى الاجتماعية العربية ، الحضارة العربية ذاتها .

وهذا يعني انه بات من الضروري ان تعطى بيثة مكة العربية مكانتها التاريخية التي تعود اليها في قيام الإسلام وفي نشر تعاليمه . صحيح هناك كتاب كريم لمبادئ الإسلام ، ولكن الإسلام لا يخرج عن التاريخ الاجتماعي والحضاري للعرب . ولا ريب في ان الحقيقة الكبرى التي اتى بها النبي العربي محمد بن عبدالله هي وحدانية القوة القدسية . ثم ألا نجد خلف هذه الوجدانية الروحانية - المتحررة من الاعتقادات الارواحية - كل الموروث الثقافي والحضاري العربي القديم ينتظرنا بقوة واعدة ؟

لا بد للفلسفة العربية من ان تعاد الى اصولها ، وكذلك لا بد للمساهمات الثقافية والحضارية فيها ان

(1) ج. ت. دي بوير J. T. de Boer تاريخ الفلسفة في الاسلام ، القاهرة . ب. ت. ص 3 / 5

(2) المرجع السابق ص 11 - 13

(3) المرجع السابق ص 26

تري بموضوعية . لقد انتهى عصر الايديولوجيات العلمية الخيالية ، عصر التصنيفات الجاهلة والمنحازة . فنحن لا نكبر على اليونان والهنود والاييرانيين والمصريين الخ . حضاراتهم وثقافتهم وفلسفاتهم ، لكن هذا لا يلغي العرب قوماً وثقافة ، وحضارة . فالعودة الى جذور العرب المتحضرين في مكة والمدينة ضرورة جداً ، لأننا في هذه الظاهرة سننتقل من الخيارات الايديولوجية المتسرعة ، المنحازة او المعادية ، الى الرؤية العلمية الرصينة الهادئة . يقول موريس لومبار : « اولوية المدينة في العالم الإسلامي من القرن الثامن الى القرن الحادي عشر تشكل ثابتة كبيرة للحقبة التي ندرسها هنا . من سمرقند الى قرطبة نرى ان الحضارة الإسلامية هي حضارة مدنيية واحدة بشكل بارز ، مع انتقال واسع للبشر ، للسلع ، وللأفكار ، حضارة توفيقية (Civilisation Synchrétique) تنضدت فوق القاع الأقليمي القديم ، الريفى او البدوي » (1) . وكانت مكة ملتقى الطرق التي تصل مصر ، سوريا وبلاد ما بين النهرين ، وتصل الحبشة بالمحيط الهندي ، تضح بمختلف التيارات الفكرية المتعاندة : اليهودية ، المسيحية الشرقية ، المزدكية ، البوذية ، التيمية الزنحية (Fétichisme Nègre) . والاسلام ولد في هذه المدينة وانتشر منها . الاسلام جاء معانداً ، مغالباً ، مصارعاً حضارياً وثقافياً . وكان المبدأ التأسيسي للمدرسة الفلسفية العربية يقوم على القول بوحدة الفلسفة أولاً ، وعلى اعتبارها علماً اى انها تملك عين الخصائص المعترف بها وقتذاك للعلم ولا سيما الشمول والتعيين . ولقد ترتب على هذا الموقف الموحد للفلسفة نشوب معضلة التوحيد بين الحقيقة الدينية (الاعتقاد) والحقيقة الفلسفية (العلم) .

ويقدم الفارابي اول محاولة لتفسير اصل الفلسفة وصلتها بالموروث الثقافي والحضاري عند شعوب العالم القديم . يقول في « تحصيل السعادة » :
« وهذا العلم على ما يقال ، كان في القديم في الكلدانيين ، وهم اهل العراق ، ثم صار الى اهل مصر ، ثم انتقل الى اليونانيين ، ولم يزل الى ان انتقل الى السريانيين ثم الى العرب .
« وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني ثم صارت باللسان السرياني ثم باللسان العربي .

« وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الاطلاق ، والحكمة العظمى ، ويسمون اقتناءها وملكتها الفلسفة ، ويعنون به ايثار الحكمة العظمى وبحثها ، ويرون انها بالقوة الفضائل كلها ، ويسمونها علم العلوم ، وام العلوم ، وحكمة الحكم ، وصناعة الصناعات » .

وتناول عبد الرحمن بن خلدون (1332 / 1406) في مقدمته مسألة الفلسفة العربية من زاوية مخالفة للفارابي ، حيث سعى لابطال ما اسماه الفلسفة المنسوخة . يقول ابن خلدون : « ان قوماً من عقلاء النوع الإنساني ، زعموا ان الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي ، تدرك ذواته واحواله باسبابها وعللها بالانظار

(1) موريس لومبار : الاسلام في عظمته الأولى ، ترجمة ياسين الحافظ ، دار الطليعة بيروت ، 1977 ص 14 .

الفكرية والأقبية العقلية ، وان تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع ، فانها بعض مدارك العقل ، وهؤلاء يسمون فلاسفة ، جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب للحكمة ، فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحوموا على اصابة الغرض منه ، ووضعوا قانوناً يمتدي به العقل في نظره الى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق : ومحصل ذلك ان النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل انما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية .

« وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت اليه ، وهو الذي فرعوا عليه قضايا انظارهم انهم عثروا اولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس ، ثم ترقى ادراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس بالحيوانات ، ثم احسوا من قوى النفس بسلطان العقل ، ووقف ادراكهم فقضوا على الجسم العالي السهاوي بنحو من القضاء على امر الذات الإنسانية ، ووجب عندهم ان يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان .

« ويزعمون ان السعادة في ادراك الوجود على هذا النحو من القضاء ، على تهذيب النفس ، وان ذلك ممكن للإنسان ولولم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله الى المحدد منها ، واجتنابه للمذموم بفطرته ، وان ذلك اذا حصل للنفس حصلت البهجة واللذة ، وان الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى ، وهذا عندهم معنى التعميم والعذاب في الآخرة . . الى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم . . . اعلم ان هذا الرأي الذي ذهبوا اليه باطل من جميع وجوهه »⁽¹⁾

ويعلق الدكتور جميل صليبا على موقف ابن خلدون بقوله :

« نحن لا نعجب لشيء مثل عجبنا لهذا المفكر كيف صرح في مقدمته بابطال الفلسفة وفساد منتحلها ، مع هذا الاستقصاء الدقيق في ترتيب البراهين الفلسفية ، وهذه القدرة العجيبة في تفسير المسائل الاجتماعية ، ولكننا اذا علمنا ان ابن خلدون لم يقصد ابطال الفلسفة الا تلك التي امر الخلفاء العباسيون بترجمتها من اللغة اليونانية ، وعكف الفلاسفة اليونانيون على شرحها وتلخيصها واكمال بعض مسائلها ، علمنا ان نقده لهذه الفلسفة الخاصة لا يناقض نزعة العامة الى التفلسف ، وكل فيلسوف يكشف عن مذهب جديد ، فلا بد له من نقد المذاهب المخالفة لمذهبه »⁽²⁾

واذا عدنا الى فرضية فلسفة الشرق / فلسفة الغرب ، نتساءل : « لماذا انكر هيغل ، مثلاً ، وجود فلسفة عربية ؟ الا يعني ذلك انه انكر في الآن ذاته وضع العرب الثقافي والحضاري وتناجهم الاسلامي التاريخي المعروف ؟ ان الخطأ الهيجلي نكتشفه في تقسيمه العالم الى اربعة عوالم تاريخية هي : « الشرقي ، اليوناني ، الروماني ، الجرمانى . وعن العالم الشرقي ، بخاصة ، يقول هيغل : « ان الشرقيين ، مثلاً ،

(1) راجع هامش للمحات (ص ٣٧) للشهروزي ، منشورات دار النهار بيروت ١٩٦٩ . وايضاً الاشارات لابن سينا

Les livres des directives

(2) د. جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص 634 .

هم رجال احرار ، بذاتهم ، كما هم ، ومع ذلك فهم ليسوا احرارا ، لانهم لا يملكون وعي الحرية ويتقبلون كل طغيان ديني وسياسي . وكل الفرق بين شعوب الشرق والشعوب التي انعدم الرق عندها ، هو ان هذه الأخيرة تعرف انها شعوب . وانه يحق لها ذلك « (1) .

ثم يصف هيغل الشرقيين ومزاياهم ومعنى الحرية عندهم ، يقول : « ان المملكة الأولى هي مفهوم العالم الذي لا يتجزأ ، الجوهري ، الذي ينطلق من الكلية الطبيعية البطيركية ، والذي تسوده حكومة ثيوقراطية ، والزعيم هو في آن الكاهن الاكبر او الله » .

والدستور السياسي والتشريع هما في الوقت نفسه ديانة ، والأوامر ، وبالأحرى العادات الدينية والاخلاقية هي في الآن ذاته قوانين حقوقية ودولانية- Etatique . - في روعة هذا الكل تظهر الشخصية الفردية بدون حقوق ، والطبيعة الخارجية هي الهية مباشرة او زينة الهية - والتاريخ الحقيقي شعر . . . » .
ان احترام الطبيعة يتلاشى امام الثقة الخاصة للانسان بذاته وامام العقل الذي يستطيع السيطرة على الطبيعة « (2) .

ويتابع : « في العالم المشرقي ليس من الممكن الكلام على فلسفة بالمعنى الحقيقي للكلمة . » وذلك لأمحاء الوعي وانعدام الذات وبسبب الفرق بين المادة والذات .

ويعتبر هيغل ان الشرط الأول للفلسفة في الشرق هو ان يطرح الفرد ، الذات ، نفسه كوعي في مواجهة المادة ، وان يعترف به كوعي ، بحيث تنقسم هذه « الوحدة » بين العقل والطبيعة ، ويسود العقل ، وتكون للانسان حقوقه الذاتية . فلا حرية بلا حقوق . وحرية الفكر شرط اساسي للتفلسف .
« اذن الخوف هو بوجه عام المقولة التي تحكم في الشرق ، (رأس الحكمة مخافة الله) « (3) .

ثم يتساءل هيغل : « والحال هل ما هو شرقي ينبغي استبعاده عن تاريخ الفلسفة ؟ يجيب بوضوح :
« الفلسفة بالمعنى الصحيح للكلمة تبدأ فقط في الغرب : الفكر يعود الى ذاته ، يفرغ في ذاته ، يتقدم حراً ، انه حر بذاته « في الشرق واحد هو الحر (الطاغية) ، في اليونان كثرة هم الأحرار ، في الحياة الجرمانية الجميع احرار . اي ان الانسان حر بوصفه انساناً ، انها حرية ارقى من حرية اليونانيين . » .
اما عن الفلسفة فيقول :

« انها الفكر كما يظهر في الشرق ، وكما يتعلق ، بعامة ، بالدين وبالوعي الشرقيين . وفي (تاريخ

(1) Hegel: Leçon sur l'histoire de la philosophie, P.P. 98- 99.

(2) G.F. Hegel: œuvres choisies, t- 2- p. 117.

(3) Ibid. Cit. P.P. 201- 204.

الفلسفة) يكون الفكر (الشرقي) مجرداً تماماً ، مادياً ، بدون تقدم ، بدون تطور ، وهو اليوم كما كان في الماضي ، منذ آلاف السنين (1) .

ويمكننا ان نوجز موقف هيغل من الفلسفة الشرقية بما يلي :

« لقد سبقت الإشارة الى المفارقة الكبرى ما بين تطورات فلسفية في شكل ديني ، وما بين الفلسفة ذاتها .

فتبين ان ميزة مضمون الفكر الشرقي هي انه ديني ، مضطرب وغامض .

فالفلسفة في المشرق هي ما يسمى في الغرب بـ «التصور الديني» . وهذا التصور يسهل جداً اطلاق اسم « الفلسفة » عليه . « ان الفلسفة الشرقية هي فلسفة دينية ، تمثل ديني بعامة » . ففي الدين الشرقي لم تبلور بعد سمة الذاتية ، الحرية الذاتية ، تبلوراً كافياً ، انما هي سمة الشيوخ بالاحرف ، فينجم عن ذلك ان التمثيلات الدينية هي اكثر شيوخاً ، وتتخذ بيسر مظهر تصورات او افكار فلمسية « ويقول هيغل (تاريخ الفلسفة ص 238) : « ستكلم لاحقاً على الفلسفة العربية ، وهي من جهة ثانية لا تقدم شيئاً من الاصاله » :

«On parlera, ultérieurement de la philosophie arabe elle n'offre d'ailleurs rien d'original.»

لقد عرضنا بأمانة علمية رأي هيغل في الفلسفة الشرقية والعربية ، وهو رأي مخالف للوقائع التاريخية ، ويدل ان هيغل الكبير في فلسفته ، يبدو متواضعاً في جهله لمسألة الفلسفة في الشرق بعامة ، والفلسفة العربية بخاصة ، التي حكم عليها بدون اصالة ، مع العلم ان الاخصائيين لم يجرأوا على إصدار حكم قاس كهذا . وليس هيغل بدون أثر سيء في الفكر الغربي : فها هو مرلو- بونتي يستشهد بمقولات هيغلية من طراز : « لا تقولوا ان الفكر الشرقي هو ديانة فهو غريب حتى عن الدين بمعنانا ، كما هو غريب عن الفلسفة ، وذلك لنفس الأسباب . ان دين الغرب يفترض « مبدأ الحرية والفردية » ، ولقد مرّ في تجربة « الذاتية العاقلة » من التفكير الى العمل في العالم . . . وفي الواقع ليس الفكر الشرقي فلسفياً ولا دينياً لانه لم يعرف عمل الروح المحتك بالعالم المباشر » . ثم يخلص مرلو- بونتي الى خلاصة نقيضة لخلاصة هيغل : « اذن فكر الشرق فكر اصيل : لا يتكشف لنا إذا لم ننس الأشكال المحددة لثقافتنا » (2) . كذلك فان هوسيرل (Husserl) اعتبر ان كل فكر ينتمي الى مجمع تاريخي ، الى « عالم معاش » ، وخرج بموقف مبديهي يقول ان كل الأفكار هي انماط انثروبولوجية ، انماط ثقافية وحضارية ، وليس لأي منها حقوق مميزة (3) . ويلاحظ مرلو- بونتي بدوره ، مجدداً : « ان الفلسفة المحض او المطلقة التي باسمها ينفي هيغل الشرق انما

(1) Op. Cit. p. 205- 209.

(2) Op. Merleau- Panty: Eloge de la philosophie, P.P. 193- 194.

(3) Op. Cit. p. 195.

تنفي ايضاً جزءاً هاماً من الماضي الغربي . ولو طبقنا هذا المعيار بدقّة فانه لا يرحم حتى هيغل نفسه (1) .
 واما المؤرخ الفلسفي اميل برهيه (Emil Bréhier) ، فقد ذهب ابعده من هوسيرل ومرلو بوتني ، حين نفى
 الصفة الدينية عن الفلسفة ، فلا يمكن لأية فلسفة ان تكون مسيحية كالفلسفة ، بل هناك مبادلة بين الدين
 والعقل ، وذلك بالرغم عن الجواهر . هذه المبادلة يمكن ان تكون مسيحية ، اسلامية ، بوذية الخ . كما
 يمكن للفلسفة ان تكون رومانسية ، فرنسية ، اذن المهم عند برهيه في نهاية الأمر هو عالمية الفلسفة (2) .
 ففي مستوى الاديان ، اذا سلّمنا بأن المعطى الموحى يمثل تجربة خارقة ، ما بعد الطبيعي ، ما فوق
 الطبيعي ، الا نكون سلّمنا بعدم وجود تنافس بين الإيمان والعقل ؟ .

اننا بذلك نكون قد خرجنا من نطاق فهم وحدة العقل والإيمان . والدين يمكنه ان يغذي اكثر من
 فلسفة . هذا مثلاً هو شأن الاسلام الذي غذى الفلسفة العربية ، والفلسفة الايرانية الخ . وهو ايضاً شأن
 المسيحية التي غذت فلسفات مختلفة ومتناقضة . ان الثقافة الدينية لعبت دون شك دورها التبادلي مع الفلسفة
 العربية ، ولكن الفلسفة العربية تبقى متميّزة . وخلاصة الاشكال هي : كيف التعامل مع الماضي
 الحضاري ؟ وهل المسافة بيننا وبينه هي انحطاط او هي تقدم في الوعي والتجربة ؟ ان الفلسفة العربية باقية
 امامنا بكاملها تقريباً ، وجذورها تزداد تكشفاً أمام الوعي العربي للحضارة .

يذكر اميل برهيه ان بول ماسون - اورسل (Paul Masson- Oursel) : « يرى من وقائع العصور
 القديمة انه من العيب عزل جذور الثقافة الغربية عن أمور آسيا . فهذه الثقافة ولدت في ايونيا (Ionie) كما
 ولدت في اليونان ، وحيثما أدت طرق الشرق . لقد اسهم في هذه الثقافة الآسيويون الايجيون والساميون
 من الجزيرة العربية وبلاد الكلدان والهنود الاوروبيون ، وهؤلاء جميعهم آسيويون (3) .

ويبدو برهيه غير دقيق اطلاقاً حين يدعي ان محمداً قد اخذ فكرة (الكتاب) أي القرآن الكريم عن
 التوحيد اليهودي (فكرة الاله الواحد) (المرجع السابق ، ص 544) . ومسألة التوحيد في الاسلام
 واليهودية والمسيحية ، اصولها وتطورها في الشرق والغرب ، ليست مسألة فلسفية فحسب ، انها قبل كل
 شيء مسألة تاريخية وحضارية . ولهذا لا نزعم لنفسنا ، بعد ، الحق العلمي في البت بها ، خاصة واننا لا
 نزال في مرحلة طرح الفرضيات . ومثال ذلك ما قام به عبدالله العروي (4) من تصنيف ثقافي ، فأبرز عدة
 نماذج افتراضية : ثقافة خارجية عن المجتمع / ثقافة مجتمع ميت / ثقافة انتفاعية / ثقافة استهلاك وتمتع /
 ثقافة الانشطار الداخلي . ولا نعرف الى اي حد يصح قوله : « وحتى اليوم ليس الديالكتيك منعدم الوجود
 تماماً في ثقافتنا ، كما يعتقد عامة ، الا ان الشيخ هو الذي يبرزه في شكل صوفي (5) . اذ اننا نتساءل بدورنا
 هل غاب عن ثقافتنا وجه الفيلسوف ، وجه العالم ؟ الم يكن الشيخ في الحضارة العربية نموذجاً معرفياً
 بارزاً ؟

(1) Op. Cit. P. 195

(2) Op. Cit. p. 198.

(3) E. Bréhier: Histoire de la philosophie: la phil. en Orient, 1^{er} fasc. p. 4, f 1969, P. P 16- 17.

(4) عبدالله العروي : الايديولوجيا العربية المعاصرة ، دار الحقيقة بيروت 1970 ، ص 130 / 137

(5) المرجع السابق ، ص 230 .

2/3 الفلسفة والعلوم

(العلم قديماً / مستقبلاً)

كيف تتمثل العلاقة المتبادلة بين الفلسفة والعلوم قديماً ، كيف هي الآن ، وماذا ستكون عليه مستقبلاً ؟ كانت الفلسفة القديمة تعتبر علم العلوم ، وكان ابن سينا يرى ان الفلسفة هي المجرّد . وليس من السهل ، في مواجهة تلك التداخلات الواسعة ، اقامة الحدود بين ما هو علمي وما هو فلسفي . ومع ذلك فهي ليسا بالشيء الواحد . فعلى ضوء المفاهيم العلمية الحديثة ، يمكن النظر الى جمهورية افلاطون كأنها مركز اعادة تاهيل تنطلق مما نسميه اليوم نظرية غسل الدماغ . فالمجتمع الأفلاطوني لا يبدو مجتمعاً جمهورياً بقدر ما يبدو نموذجاً لمدينة فلسفية توجهها المثالية اليمينية . وكذلك كانت الديانة الكوكبية (La Religion astrale تعزو الأرواح للكواكب ، وعزا الفيثاغوريون وافلاطون النفوس - العقول للكواكب ، وحذا بعض الفلاسفة العرب حذوهم ، فظلّ هذا التوهم الفلسفي يرتدي طابعاً علمياً - او ظلّ هذا التوهم العلمي يرتدي طابعاً فلسفياً - حتى القرن السابع عشر .

واذا اخذنا مسألية فلسفية وعلمية اخرى ، مثل العلية والغائية⁽¹⁾ ، تتبدى لنا رؤية اسطورية للطبيعة ، كامنة وراء هذا الجدول التناقضي : ففي العلية ، العلة تنتج المعلول ، وفي الغائية ، المعلول يحدث علته ذاتها قبل ان يوجد هو نفسه . ولهذا ، فإن الشاعل التاريخي ، التطوري ، للعلم كان ولا يزال الغاء الغائية ، لصالح العلية ، باعتباره ان الغائية هي « ملاذ الجهل » . ومن جهة ثانية ، نلاحظ ان الفلسفة القديمة كانت تتحدث عن الخلود وليس امامها سوى الصيرورة (Le devenir) تتحدث عن الثبات (السكون) وامامها الحركة . ونظرية الخلق ، الفلسفية ، نجدها وراء الدوافع الاماسية ، الاولى ، لتفسير اصل التوهامات الاسطورية والاعتقادية . وهنا لا بد من تسجيل ملاحظة لجان فرنسوا ريفيل⁽¹⁾ باللغة الالهية : « ليست المعرفة الفلسفية تراكمية في جوهرها كما هو شأن المعرفة العلمية - وهي بذلك تقارب الفن من احد وجوهها ، الامر الذي يعفيها من قانون التقدم الصارم . ان التقدم الزامي في العلم ، خيالي في الفن ، اختياري في الفلسفة » .

* Causalité—Finalité.

(1) Jean- François Rével: Histoire de la philosophie occidentale, T.I: penseurs grecs et latins p. 233

اما اذا انتقلنا الى زوج آخر من ازواج الفلسفة القديمة ، كالطبيعي وما بعد الطبيعي ، فنلاحظ ان الطبيعي يقوم على نظرية اصل الحركة ، على نقطتين هما العلية والحركة من جهة ، وان ما بعد الطبيعي يقوم على جعل الأفكار موضوعاً للعلم (عالم المعقول) ، بينما تعتبر الظواهر موضوعاً للرأي (عالم الملموس) .

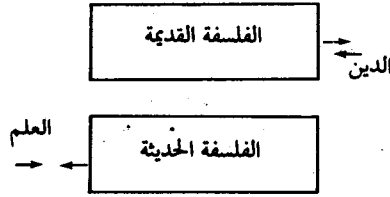
لقد رفض أرسطو ، مثلاً ، نظرية الأفكار- المثل ، ولكن ذلك لم يمنع الزواج بين الفيثاغورية والأفلاطونية من خلال تزواج الأفكار والأعداد عند سيبوسيب (Speusippe) . كما ان أرسطو ناقض الفيثاغورية فنفي ان يكون العدد قائماً بذاته ، وناقض الأفلاطونية حين أكد ان النفس هي صورة (شكل) الجسد ، وذلك بقدر ما تتعارض الصورة مع المادة ، وانها صورة الجسد ، قوته الفاعلة^(*) . ثم سرى التقليد ما بعد ارسطو ، على ابتكار قوى فاعلة « كلما دعت الحاجة التبريرية الى ذلك ، وبالطبع كان ذلك التوهم يتم على حساب التفسير العلمي . وللحقيقة ، لا بد من التوضيح بأن ارسطو لم يكن عالماً خارجاً على الفلسفة ، ولم يكن فيلسوفاً مكبلاً بقوانين العلم وقبوده . فهو يحصر النظر الغيبي حين يحيط نظرية المثل الأفلاطونية ، ولكنه يجذبه حين يبقى على الدين الكوكبي المرتكز على نظريته الخاصة بالمحرك الأول . ولم تقف الفلسفة في العصر الهليني عند حدود المعرفة الطبيعية ، بل أخذت تطمح الى معرفة السلوك الانساني ذاته ، وبالأخص الى بلورة ما نسميه اليوم ، بـ « التوحيد العقلي » (Le Monothéisme Rationnel) ، الذي اعاد اساطير الآلهة المتعددة الى مدار تفسيرها الرمزي الحصري . ومن الواضح ان التوحيد العقلي (الفلسفي) والتوحيد الاعتقادي (الثقافي - الديني) ابرزوا الحاجة المشتركة الى مسكونية دينية (Oecuménisme Religieux) ، ومسكونية فلسفية (Oecuménisme Philosophique) لدى شعوب الشرق والغرب معاً . وكما اتفق فلاسفة الشرق عموماً على نقطة التوحيد ، اتفق فلاسفة العرب على التوحيد العقلي واختلفوا في التوحيد الاعتقادي : فهناك من قال مثلاً بأن الله خارج العالم ، ومن قال بأن الله هو العالم ، وهناك من قال بروحانية النفس ، تعاليتها خلودها ، ومن نفى خلودها ، مؤكداً وحدة المادة ، وان النفس والجسد واحد . يبقى ، من الراسخ اذن ان صراع الفلسفي والعلمي قد انطلق من وعي مشترك - متناقض . واليوم حين يتهم العالم فيلسوفاً بقوله : « تظن انك تفكر الى الأبد ، ولكل العالم ، ولكنك لا تقوم بغير الإغراب عن ابتسارات ثقافتك ومزاعمها » ، فان هذه التهمة تصح على الفيلسوف الدوغمائي بقدر ما تصح على العالم الدوغمائي . فهل هناك فلسفة علوم متميزة عن العلوم ذاتها ، هل هناك علم للعلوم كما طمحت الفلسفة القديمة ؟

1 . فلسفة العلوم ؟

ان مؤرخ الفلسفة لا يستطيع القطع الجازم بهذه المسألة . وعليه قبل ذلك ان يقوم بواجباته كمؤرخ فلسفي .

والواجب الأول هو ان يصف العقائد الفلسفية بوصفها ظواهر اعتقادية (ايدولوجية) في عصرها - وهكذا تكون الموضوعية المتوخاة منسوبة اليها نحن في القرن العشرين ، غير ان هذه النسبة لا تعني ابدأ اخفاء العقائد القديمة وراء عقائدنا الحديثة . والواجب الثاني هو ان يفهم المؤرخ الفلسفي الفلاسفة من زاوية اولئك الذين آمنوا بحقيقتهم الدائمة بمعزل عن عصرهم وعن عصرنا . والواجب الثالث الأخير هو التروّي في الحكم على الفلاسفات من وجهة نظرنا نحن ، ومثال ذلك ان الفلسفة والعلم كانا شيئاً متداخلاً ، متماسكاً الى حد التوحد في المرحلة التاريخية الخاصة بالفلسفة العربية الوسيطة ، ولكن العلم الحديث ولد في القرن السابع عشر مستقلاً عن الدين والفلسفة معاً . فهل سقطت بذلك الفلسفة العربية ، ولم يعد بالمستطاع لتعاطي معها كفلسفة اسهمت في تطوير العلوم ذاتها عند العرب وعند شعوب اخرى ؟

لقد كانت الواحدة / الأحادية (Le monisme) هي الدافع الشاغل لكل الفلاسفة القدامى ، وكان لها جس اساسي هو التبسيط ، التوحيد ، حصر مظاهر الطبيعة في شرعة اساسية ، في مادة جوهرية : طاليس ، / الماء ، انا كسيمون / الهواء ، انا كسيمندر / اللامتناهي ، هرقليطس / النار الخ . . فكان العالم يبدو لكل فيلسوف من زاوية وحيدة ، عالماً وحيد البعد ، وحيد العنصر ، وغاية ذلك دفع المثوية او الكثارية ، عن تلك الأحادية الاعتقادية . ولكن هذه الأحادية (كفرضية فلسفية) لا تزال حتى الآن مطروحة امام العلم ولكن كفرضية عمل لا اكثر . ويشخص زيفل مسألية موقع الفلسفة على النحو التالي : « في البداية ولدت الفلسفة بانفصالها عن الدين ، ثم ولد العلم بانفصاله عن الفلسفة والدين معاً . ومنذ ذلك والفلسفة تقترب من العلم تارة ، ومن الدين تارة » (1) . ويمكننا تمثل هذه العلاقة كما يلي :



لقد كان على الفلسفة القديمة ان تواجه الدين وان تتعاطى معه صراعاً او تلفيقاً ، فصار على الفلسفة الحديثة ان تدير ظهرها نهائياً للدين / او ان تحالفه / لتواجه العلم . اذن الفرق بين الفيلسفتين القديمة والجديدة يعود الى تغاير علاقتها بالدين ، ولكن الا نلاحظ مثلاً ان الدين الحديث بات ارفع فكرياً مما كانت عليه الديانات القديمة ؟ اننا اليوم امام مخطين من الايمان « الايمان المتفلسف والايمان المتعقلن . ولقد كان الايمان المتفلسف يطمح الى ان يجعل الفلسفة تبريراً لحقيقة الدين ، فصار الايمان المتعقلن يطمح الى كشف الدين ، الى اكتشافه بعلم جديد . ولعرفة ما اذا كانت الفلسفة هي علم العلوم ، لا بد من استقصاء مسيرة

(1) Op. Cit. p. 37.

العقل البشري ذاته . يقول جان فوالاكان : « ان البحث عن اصول الفلسفة يستلزم التحرر من الرقبة الخطرة للسحر وللديانات ، واثارة كافة المسائل على الصعيد العقلائي . ان العلم والفلسفة متصلان ومتحدان في الاصل ، والبحث عنها مدهش ، لانه يكشف لنا مسيرة العقل البشري بالذات . فنكشف فيها المحاولات الاولى لتفسير العالم وتفسير الانسان ولو من بعيد » (1) .

2 . علمية الفلسفة

الفلسفة ، علم العلوم ، هي علمية بوجه وغير علمية بوجه آخر . فكيف تعامل العرب مع علمية الفلسفة ؟ وماذا بقي من فلسفة العلم ؟

انشغل المصنفون في القرن العاشر بتحديد هوية الفلسفة ، حين باثروا تصنيف العلوم الى علوم عربية (علوم اللسان ، الفقه ، الكلام ، الأدب ، التاريخ) والى علوم غير معروفة لدى العرب ، اي علوم الأوائل (كالعلوم الفلسفية والطبية والطبيعية) . وترتب على ذلك التصنيف ارتيابان : الأول متعلق بعروبة الفلسفة - هل الفلسفة من علوم العرب ، او هل هناك فلسفة عربية ، والثاني متعلق بعلمية الفلسفة عند العرب .

ولكن التصنيف ساقط منهجياً وتاريخياً ، لأنه ينطلق من افكار ودوافع قبلية اكثر مما ينطلق من وقائع الحضارة العربية وفلسفتها . فليس من الصحيح ان هناك علوماً عربية وعلوماً غير عربية - خاصة في منظور القرن العاشر حيث كانت الثقافة العربية قد اجتاحت كل فروع الأنتاج العقلي . يلاحظ دي بوير بشأن اللغة العربية كعلم وكفلسفة ان العربية تمتاز على (اللاتينية والفارسية) مثلاً بما فيها من صور كلامية قصيرة تدل على المعاني المجردة ، وهذه خاصة عظيمة التصع في ممارسة العلوم ، فنحن نستطيع ان نعبر بهذه اللغة عن أدق الفروق بين المعاني ، غير أن كثرة المترادفات فيها تنحرف بالانسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضي بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم التي تحدّد فيها المعاني تحديداً دقيقاً (2) . لقد قام تيار يفضل العلوم العربية على الفلسفة ، وذلك باعتبار الفلسفة علماً دخيلاً . ولكن تلك المحاولة كانت مؤذية ، بل ومدمة أحياناً لوحدة المعرفة العربية . طبعاً هناك علوم عربية وهناك فلسفة عربية ، ولكن بدون ابتسارات . فنحن لا ننكر اسبقية بعض الظواهر الفكرية على البعض الآخر ، ولكن تلك الاسبقية وجدت حلولها الصحيحة في النطاق التاريخي للتلازم بين العلوم نفسها ، كما اثبتت تجربة الحضارة العربية . فظهور مدارس اهل الرأي (الامام ابو حنيفة 80-150 هـ) واهل الحديث (الامام الشافعي 150-204 هـ) ، واهل القياس (المنطقي) لم يحل دون قيام الفلسفة ، بل مهد لها وشجّع على تطورها ، ولو من باب التصارع معها .

(1) Jean Voilquin: Les penseurs grecs avant Socrate, éd. librairie Gramier Frères, Paris S. d., voir int. P. P. 1-6.

(2) ج . ت . ذي بوير : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، القاهرة 1835 ، ص 37

فالفلاسفة لا يجهلون مثلاً مترادف الرأي والقياس ، ولا يجهلون تراتب المعرفة المتدرجة من الكتاب الى السنة ، مروراً بالقياس ، وانتهاء بإجماع الأمة أو إجماع علماء الأمة حول اصول العقيدة الاسلامية . والفلاسفة ألم يطلعوا ، بدورهم ، من هذه الأرومات الإجتماعية ، من هذا التراتب المعرفي نفسه ؟ ان تقسيم الفقه لأعمال الإنسان اثار جدلاً فلسفياً ، فحث العلماء على التفلسف والعلم معاً . اليس الكلام علماً ؟ « ان الأقوال التي تصاغ كتابة او شفاهاً على نمط منطقي او جدي تسمى عند العرب في الجملة وخصوصاً في مسائل الاعتقادات « كلاماً » واصحابها متكلمين - لأن المتكلمين ارادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان .

ويقول الشهرستاني ان لفظ الكلام أصبح فنياً في عهد المأمون وكثيراً ما نصادف لفظ كلم بمعنى ناظر او جادل (1) . فوجد العرب أنفسهم وسط طوفان حضاري ، مليء بالمفارقات : هل الإيمان طاعة ام الإيمان علم ؟ والفعل ما هو : هل هو فعل الهي لا دور فيه للإنسان ، ام هو فعل انساني ، حر ، اختياري ، ارادي الخ ؟ واللغة التي كتب بها القرآن ، بماذا تختلف عن لغة العرب ؟ أليست هي ذاتها تجسد وحدة الوحي والوحي ؟ ويقول كاراً دوفو (2) « ان اللسان العربي درس فلسفياً قبل بدء الحركة الفلسفية العظيمة وان النحويين وضعوا . . . مقدمة للتوسعات التي تقع فيما بعد » . اذن ، لا بد لنا من الوقوف المدقق عند ظاهرة اللغة العربية التي تناولتها الفلسفة والعلم معاً . واول ما نلاحظه هو ان هناك تراثاً عربياً يريد ارجاع علم التعقيد الى الامام علي ابن ابي طالب (الجضر وهو اسم مأخوذ من الجلد الذي كان يكتب عليه - راجع مقدمة ابن خلدون - ، الى الحروفية والنحو) . ولقد تمايز النحويون والفلاسفة كما تقاربوا واختلفوا ، فأعمال مدرستي البصرة والكوفة تقدم لنا فلسفتين ، موقفين متصارعين ، نظرتين الى العالم متباينتين : فقد قدمت فلسفة المدرسة البصرية وكأنها فلسفة التمازي ، اذ اعتبرت ان اللغة مرآة تعكس بصدق الظواهر والأغراض والمدارك . وانها تخضع لنفس قوانين الفكر والطبيعة والحياة ، وانه يترتب على ذلك ان تكون مهمة الفلسفة العلمية في هذا المجال هي اظهار العلاقة المتبادلة بين اللغة والعقل . واما فلسفة المدرسة الكوفية فإنها تطل علينا بوجه مختلف : فلسفة التماثل : ذلك انها تقدم نمطاً من علم اللغة يعتبر ان التراث بكل غناه وتنوعه هو ينبوع الأول للنحو . وتتشدد مدرسة الكوفة في تمسكها بمبدأ التماثل شرطاً ألا ينجم عن ذلك تضحية بالأشكال المشهودة في التراث ، وفي حرصها الخاص على التنوع الفكري الذي يبرر ما هو فردي خارق وما هو شكل منفرد .

ان مسألة الأعداد والحروف سيكون لها شأن كبير في الفلسفة والعلم عند العرب . ومن المعروف ان التصور الفيثاغوري للرياضيات هو تصور شبه سحري ، فعنده « كل شيء عدد » و « العدد هو علة الكل » .

(1) المرجع السابق ، هامش الصفحة 50 .

(2) ابن سينا ، مرجع سابق ، ص 164 .

وجرى التمييز القاطع بين الشفع والوتر (Le Pair et l'impair) (وجاء في القرآن الكريم : والشفع والوتر الخ) .

اما الوتر فهو الوحدة التي لا تتجزأ ، والشفع فهو الذي يقبل التجزئة اللامتناهية - انه السيورة اللامتناهية . وهذا التصور الفيثاغوري المعدل والمعرب سيواجهنا عند اخوان الصفا والحرفيين بوجه الخصوص . ويذهب المرحوم زكي الارسوزي الى ان « أساء الأعداد تحمل بصورة رشيمة (En germe) صفات نشأتها ، اذ ان الواحد من (حد - طرف) ، والاثنين من (ثنى) ، والثلاثة من (ثلة والاربعة ، من (ترفع) . فهذه النشأة وهي فريدة من نوعها تكشف لنا خاصة عن تكوين الاعداد في الاصل من المكان » (1) . وكان اليوناني (622 هـ / 1225 م) قد اعلن ، في خطي فيثاغور ، ان « كل شيء اما اعداد واما حروف » . وقال : « ان اسرار الحروف في الاعداد ، والحروف تنتسب الى دائرة الوقائع المادية والصبورية » (2) . ويبقى المثال الأبرز على مزج الفلسفة والعلوم من خلال ظاهرة اللغة ، هو مثال جابر بن حيان : ترك لنا كتابين شهيرين في هذا الحقل هما : « كتاب ميدان العقل » و « ميزان الحروف » . وهنا تتوضح لنا علاقة الفلسفة بالحروفية ، ذلك ان الحروفيين يستندون الى نظرية عرفانية قديمة تعتبر حروف الابدائية في اساس الخلق لأنها تمثل التجسد المادي للكلام الالهي فعلم الحروف هو علم الكلمة / علم الكلمات / علم الفلسفة . وهذا الخط العرفاني ينطلق من الفلسفة الهرمسية (La philosophie hermétiste) التي تتصف بأنها فلسفة نبوية ، حكمة لدنية مستوحاة ، الى عمى الدين بن عربي ومدرسته ، مروراً بسلسلة الحروفيين العرب وسواهم . وتمثل هنا مثلاً واحداً من جابر بن حيان الذي يقيم الصلة بين عقيدته السيميائية وبين العرفان الإسماعيلي ، كاشفاً لنا احد أسرار شخصيته المعرفية :

(ع : الامام الصامت (علي)

(م : النبي الناطق (محمد)

(س : الحجّة (سلمان ؟)

يتساءل هنري كوربان : « من هو السين ، المجيد ؟ ان جابر بن حيان لا يصرح بأن المراد هو الامام المنتظر ، الأكسير ، ان السين هو الغريب ، اليتيم ، الذي يظهر لنور العين المحض ، نور الامام ، لكل الغرباء ، وهو نور متواتر من شعث ولد آدم حتى المسيح ، ومن المسيح حتى محمد ، في شخص سلمان » (3) . ويناقض مثال جابر بن حيان ، نموذج العالم المحض ، ابي بكر محمد بن زكريا الرازي . فالرازي يرفض التفسيرات الباطنية والرمزية لظواهر الطبيعة . وهكذا يتبلور امامنا غمط يقول بوحدة السيمياء - العرفان ، وغمط يقول بأن الطبيعة محررة من الشر . فالرازي لا يرى ان هناك اية صلة بين الطبيعة

(1) زكي الارسوزي : الأعمال الكاملة ، ج 1 ، ص 141

(2) Henri Carbin, Hist. de la philosophie islamique, p. 205

(3) Op. Cit. p. 188.

والشر . الطبيعة ليست شراً ، انها الوسيلة التي تساعد على التخفيف من شر حادث ما قبل الطبيعة ، فيما قبل الأزل . اما البشر فيعتبرهم ابو بكر الرازي متساوين ، ويرى انه لا يجوز الظن بأنه الله مَيَز بعضهم عن بعض ، حتى يكلف احدهم برسالة تمييزية . فمثل هذا التوهم التمييزي يمكنه ان يؤدي الى كوارث محققة ، ومجازر باسم مذاهب ومعتقدات لاغية . ان العلم يبحث ، كالفلسفة ، عن الحقيقة ، والبحث عن الحقيقة أهم من الحقيقة ذاتها .

ان العودة الى جذور المعرفة الاجتماعية عند العرب ، ترشدنا الى انهم قرنوا العلم والفلسفة ، وفقاً لاقتران انماط حياتهم الاجتماعية ولمراحل تطوره التاريخي . فقد كان العرب القدامى يحسبون الزمان ، وفقاً لنمطين اجتماعيين وحضاريين - ثقافيين : النمط البدوي (السنة القمرية) ، والنمط الحضري (السنة الشمسية) . يقول ج . شلحط : « كان النمط الحضري معروفاً ، كما تدل على ذلك أسماء بعض الأشهر : ربيع الأول والثاني / جمادى الأولى والثانية / رمضان - دون ان يضحى العرب بكونه الليل الذي كانوا يحسبون بأدواره تعاقب الأشهر . فكانوا يضيفون شهراً ثالث عشر كل ثلاث سنوات لإعادة تنظيم وتيرة الفصول . لكن النبي محمداً الغي تلك الممارسة في اثناء حجة الوداع . ويبدو ان فرض صوم رمضان جعل من الصعوبة اعتماد تقويمين قمرى - شمسي معاً . فكان ان الغي النسيء واعتمد الزمن القدسي الثابت : فكان لا بد من الخيار بين التقويم الشمسي او التقويم القمري وتم اختيار احتساب الزمن على وتيرة القمر » (1) . ويمكن هنا ايراد بعض المعلومات المفيدة بخصوص تسمية الساعات ، أيام الأسبوع ، الأشهر ، صور الحروف عند العرب :

1 . تسمية الساعات عند العرب

ليلا	نهارا
1 . الاله	8 . الزرور
2 . الالفه	9 . البزوغ
3 . البهرة	10 . الضحى
4 . السحر	11 . الغزالة
5 . الفجر	12 . الهاجرة
6 . الصبح	13 . الزوال
7 . الصباح	14 . الدلوك
	15 . العصر
	16 . الأصيل
	17 . الصبوح
	18 . الحدور
	19 . الغروب

(1) J. Chelhod, Op. Cit. p. 27- 29.

2 . أيام الأسبوع عند العرب⁽¹⁾

الحديث	القديم
الاحد	اول
الاثنان (الاثنين)	اهون
الثلاثاء	جبار
الاربعاء	ديار ^(*)
الخميس	مؤنس
الجمعة	عروبة
السبت	شيار ^(**)

(*) الارسوزي : ج 1 ، ص 140 / ديار

(**) الارسوزي : ج 1 ، ص 140 / تيار

(1) د. عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب ، ص 437

أيضاً : زكي الارسوزي ، ج 1 ، ص 140 .

3 . الأشهر عند الروم والسريان والعرب

اشهر الروم	السريان	تعريب	اشهر العرب
مصر وشمال افريقيا			
1 . ينواريوس	يناير	كانون حراي (اخيرا)	المحرم
2 . فبراير يوس	فبراير	شباط	صفر
3 . مرطيوس	مارس	اذار	ربيع الأول
4 . افليريوس	ابريل	نيسان	ربيع الآخر
5 . ماييوس	مايو	أيار	جمادى الأولى
6 . يونيوس	يونيو	حزيران	جمادى الآخرة
7 . يوليوس	يوليو	تموز	رجب
8 . اغسطس	اغسطس	آب	شعبان
9 . سبتمبر يوس	سبتمبر	ايلول	رمضان
10 . طمبريوس	اكتوبر	تشرين قديم	شوال
11 . نوامبريوس	نوفمبر	تشرين حراي	ذو القعدة
12 . دمبريوس	ديسمبر	كانون قديم	ذو الحجة

(1) د . عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب ، ص 433-435

الأرسوزي / ج 1 / ص 141

1 مؤتمّر	4 صوان	7 الأحم	10 واغل
2 ناجر	5 رثي	8 عادل	11 ورتة
3 خوان	6 ائدة	9 ناطل	12 يرك
س	س		

4 . صور الحروف العربية

صورة	حرف	صورة	حرف
عين	ع	انسان	أ
فم	ف	بيت	ب
صبي	ص	جمل	ج
-	ق	دلو	د
رأس	ر	هالة	هـ
شمس	ش	-	و
-	ت	زند	ز
-	ث	حبل	ح
-	خ	طير	ط
-	ذ	يد	ي
-	ض	لجام	ك
-	ظ	مطر	ل
-	غ	نجم	م
-		سن	ن
			س

المرجع : ارسوزي ، ج 1 ، ص 371 .

3 . الفلسفة والعلوم

لقد تلابست الفلسفة والعلوم عند العرب ، فالفلسفة ام العلوم ، منها يبتدىء الجميع ، وحتى اذا اغمازوا بعلومهم على اصولهم الفلسفية ، فان تلك الاصول الموسوعية تظلّ تلاحقهم كما الظل . وتواضع العرب على تصنيف الفلسفة ذاتها في عداد علوم الانسان ، وقالوا بنوعين : الأول علم عقلي (طبيعي) يهتدي الانسان اليه بعقله كالعلوم الحكمية (ومنها المنطق والهندسة والفلك والفلسفة ،) ، والثاني علم فقلي (تنزيلي) يهتدي الانسان اليه بتقله عن واضعه الشرعي (كاللغة والدين والتاريخ) . وكان التقدر الاساسي لهذا التصنيف هو التشديد على ان العقل الانساني كان وحده وباستمرار ، وراء علمي المعقول والمنقول ، وان العلم واحد في النهاية وسببه العقلي واحد أيضاً . فقد سعى المعتزلة الى تحرير العقل من هيمنة السمع ، لكنهم لم يخرجوا من دائرة مقابلة العقليات للسمعيات ، فترتب على ذلك استمرار التصنيف الانشطاري : علوم دينية (نقلية) من جهة ، وعلوم عقلية (دخيلة) من جهة ثانية . وكان ذلك التصنيف الفاصل بين الفلسفة والعلوم يشكّل خطراً كبيراً على مستقبل الفلسفة العربية ذاتها ، بينما كان الواجب التوافق والتواضع على جعل الفلسفة والعلم ممكنين معاً . ان النظر الى العلوم وكأنها دخيلة (اجنبية) تارة ، وعربية تارة ، كان مؤذياً ومسيئاً لمستقبل العلاقة بين الفلسفة كعلم وبين الفكر الاعتقادي (الاديان) . فكيف تمثل الفلاسفة والعلماء العرب اشكال العلاقة بين الفلسفة والعلوم ؟

1 . الكندي

تشدد الكندي في وصل الفلسفة بالعلوم ، حين قال : « لا تفهم الفلسفة إلا بالرياضيات ، والرياضيات تكون بالبراهين ، لا بالافتتاح الشخصي (الاعتقادي) ولا بالظن (الافتراضي) . لقد أشار الكندي الى « الفلسفة الاولى » ووصفها بقوله هي علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان . والفلسفة الاولى - ما بعد الطبيعة - هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق . وعيّن الكندي مواضع عناية الفلسفة بأربعة :

- هل / الوجود
- ما / النوع (الجنس)
- أي / الفصل
- لم / علة الأشياء العامة

واعترها شروطاً للمعرفة (وكل محدود فحقيقته حده) ، (ولا شيء أولى بطالب الحق من الحق) . وخلص الكندي الى رؤيتين لدور الفلسفة : رؤية الفلسفة الطبيعية (علم الانسان : المنطق والفلسفة

(الخ) ، ورؤية ما بعد الطبيعة (علم الاله - علم الانبياء) . ويورد الدكتور ج. صليبا⁽¹⁾ تعريف الكندي للفلسفة بقوله : « ان الفلسفة هي علم الأشياء بحقيقتها ، وانها تشتمل على علم الربوبية ، علم الوجدانية ، علم الفضيلة ، علم كل نافع والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه . وقال : « ان الفلسفة هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق وان غرض الفيلسوف في علمه اصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق » . وواضح من كلام الكندي اصراره على وحدة الحقيقة ، على اتفاق الحقيقة الفلسفية والدينية ، وحدة العلم . بهذا الصدد يقول المؤرخ البريطاني د. ج. جيب (Gibb) : « فهو اول فيلسوف عربي سلك في دراسة المسائل الطبيعية طريقة موضوعية ، وهو اول فيلسوف اسلامي حاول التوفيق بين الدين والفلسفة » ، ويضيف : « وميزة الكندي في نظرنا انه فيلسوف عقلي لا فيلسوف رياضي ، عرف غامض الحكمة وخفي القياس وصحيح البرهان ، وانه كان أجراً على مخالفة أرسطو من الفارابي وابن سينا وابن رشد »⁽²⁾ .

2 . اخوان الصفا

انطلقوا في فلسفتهم من علم الاعداد على النحو الفيثاغوري ، كما ذكرنا ، ولكنهم خالفوا الفيثاغورية في امر الواحد الذي هو مبدأ الاعداد عندهم ، فقالوا : « الاعداد قسان : عاد (الواحد) ومعدودات (سائر الاعداد) . ويميّز اخوان الصفا بين مستويين في المعرفة - مستوى النص الديني المنقول (الشريعة) ومستوى المعقول (الدين الروحاني العرفاني المحض) ، واعتبروا ان الفلسفة النبوية هي فلسفة تفهيمية . ومع ذلك فقد نظروا الى العلم نظرة مستقلة ، وموضوعية . وقالوا : « ان العلم هو تصور الشيء على حقيقته وصحته ، فأما الإيمان ، فهو الأقرار بذلك الشيء والتصديق لقول المخبرين عنه من غير تصوره »⁽³⁾ .

3 . الفارابي

أفرد الفارابي في كتابه « احصاء العلوم » مكانة خاصة للعلوم والفلسفة . فقد ميّز بين العالم الحقيقي والعالم المتفهب ، وقسم العلوم الى خمسة : علم اللسان / علم المنطق / (الصناعة التي نستفيد منها قوة تفهمها على ما هو حق بيقين وما هو باطل بيقين) علم التعاليم (الرياضيات) / العلم الالهي (ما بعد الطبيعة) / العلم المدني (علم الاخلاق وعلم السياسة) ، (علم الفقه وعلم الكلام) .

واما الفلسفة فهي عنده علم العلوم : « ليست علماً جزئياً كعلوم الرياضة والطب وما

(1) دراسات فلسفية ، ص 121

(2) المرجع السابق ، ص 128 و 129

(3) الرسائل ، ج 2 ، ص 293 .

شاكلها ، وانما هي كبل علم يرسم لنا صورة شاملة للكون في مجموعه « (1) . وعنده « ان الفيلسوف الكامل هو الذي يحصل هذا العلم الكلي ويكون له قوة على استعماله بمعنى الذي يحصل الفضائل النظرية اولاً ، ثم الفضائل العملية ببصيرة يقينية . اما الفيلسوف الزور او الباطل فهو الذي يشرع في ان يتعلم العلوم من غير ان يكون موطأ لها « (2) . وقسم الفارابي الرياضيات الى اجزائها الكبرى (علم التعاليم) :

- عملي ؛ الاعداد من حيث هي مغدودات : افراس ، دنانير الخ
- 1 - علم العدد
- نظري (الاعداد) باطلاق : الزوج والفرد / التساوي والتفاضل
- 2 - علم الهندسة
- 3 - علم المناظر
- 4 - علم النجوم
- 5 - علم الموسيقى
- 6 - علم الأثقال
- 7 - علم الحيل (Mécaniques)

وفي رسالة للفارابي في الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطو لأعضاء الانسان (3) ، يميّز الفارابي بين طريقتين : « طريق جالينوس طريق طبي وغرضه فيه غرض طبي ، وطريق أرسطو فيه طريق العلم الطبيعي وغرضه فيه كمال النظر .

ويوضح شَرْطِيَّة اليقين بقوله :

ومن شرائط اليقين ان يعلم وجود الشيء واسباب وجوده . واسباب وجود كل جسم طبيعي أربعة - مادته - صورته - فاعله - غايته .

واما غاية اليقين القسوى فهي كمال العلم النظري : « فان العلم الطبيعي لما كان جزءاً من العلم النظري كان الكمال الحاصل عنه جزءاً من الكمال النظري ، وذلك هو السعادة القسوى المحدودة في كمال النفس . وهو الكمال الذي حصل للانسان بما هو انسان » .

وفي رسالة في أعضاء الانسان (ص 48) يقول الفارابي : « ان الفلسفة انما غرضها والكمال الذي اليه تنتهي أخيراً هو علم اسباب الموجودات التي لها اسباب . والعلم الطبيعي جزء من الفلسفة .

(1) مقدمة احصاء العلوم ، ص 43

(2) المرجع السابق

(3) د. عبد الرحمن بدوي : رسائل فلسفية ، بنغازي 1973 ، ص 38-42

حدد ابن سينا في النجاة (ص 98- 102) موضوع العلم الطبيعي ، فقال : « ان للعلم الطبيعي موضوعاً ينظر فيه وفي لواحقه كسائر العلوم ، وموضوعه : « الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير ، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات » .

« الجسم الطبيعي هو ما تكون له وحدة طبيعية لا بالعرض » .

وقال بثلاثية الجواهر ، وهي :

- الجواهر المفارق : واجب الوجود مفارق للمادة فقط بمعنى انه اكمل وافضل وجودا منها وليس بمعنى انه مجرد عن العالم المادي

- الجواهر الهولي : المادة الاولى وحدة طبيعية

- الجواهر الصورة : صيرورة المادة

كما قال بوحدة التطور : « ان المادة لن تتعري عن الصورة قط ، وان الفصل بينهما فصل بالعقل فقط » (وحدة الوجود والماهية) .

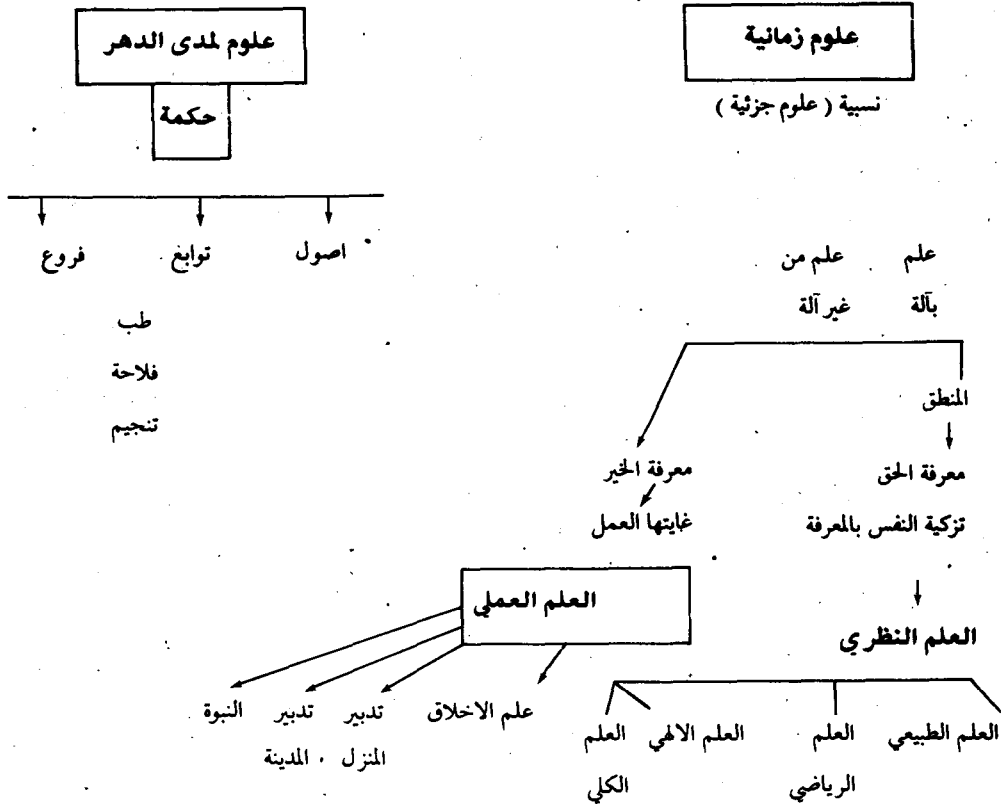
« ان ما يسمى مادة يمكن ان يسمى ايضا صورة »

« ما يسمى صورة يمكن ان يسمى ايضا مادة » .

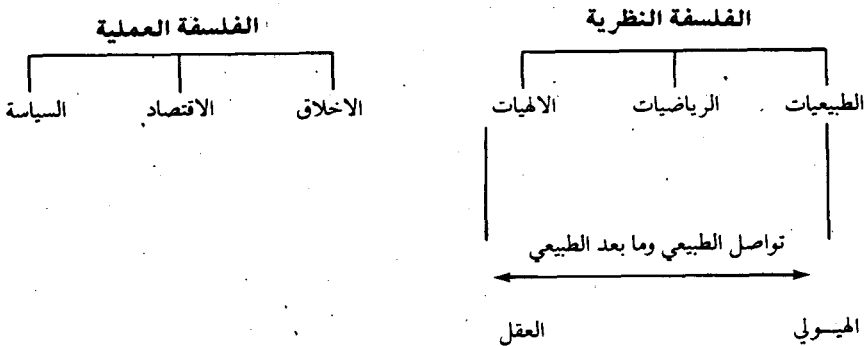
« ان المادة تحدد وتشخص الصورة الجوهرية . . ان كل واحد من هذين المبدئين المادة والصورة الجوهرية ، هو سبب من أجل الآخر من زاوية محددة وبالنسبة الى واقع معين ، وليس من نفس الزاوية » .

« الشيء اما عين موجودة واما صورة مأخوذة عنه في الذهن ، ولا يختلفان في النواحي والأمم ، واما لفظة تدل على الصورة التي في الذهن واما كتابة دالة على اللفظ ويختلفان في الأمم » .

وقسم ابن سينا العلوم الى زمانية وابدية :



كما انه حدد الفلسفة بانها مجموع العلوم الحكمية ، وقسمها الى فلسفة نظرية غايتها الحقيقة ، وفلسفة عملية غايتها الخير .



5 . ابن الهيثم :

اعتبر ابو علي بن الحسن بن الهيثم (المولود في البصرة سنة 354 هـ / 965 م) « جميع الأمور الدنياويّة والدينية هي نتاج العلوم الفلسفية » (1) . وقال :

« واشتهيت ايثار الحق وطلب العلم . . . فخضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات وانواع علوم الديانات فلم أحظ من شيء منها بظائل ، ولا عرفت منها للحق منهجاً ، ولا الى الرأي اليقيني مسلكاً جديداً . فرأيت أنني لا اصل الى الحق الا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية ، فلم اجد ذلك الا في ما قرّره ارسطوطاليس من علوم المنطق والطبيعيات والالهيات التي هي ذات الفلسفة وطبيعتها . . » (2) .

6 . يحيى بن عدّي :

قال يحيى بن عدّي : النظر هو التطرق من أشياء معلومة ظاهرة ، الى علم اشياء خفية / وزاد قوله « في الحق » لسبيين :

- احدهما ليفصل بين هذا النظر العلمي الذي غايته العمل ، لا ادراك الحق فقط .
- والآخر ليعلمنا ان النظر في هذا العلم انما هو في أحقّ الحقائق فيما هي غلغل واوائل (3) .

ان جزئي الفلسفة : وهما النظر العلمي والنظر العملي ، كليهما يستعملان النظر ، ويطلبان حقاً ، الا ان العلمي منهما يطلب الحق لذاته لا من أجل شيء آخر ، والعملي يطلب الحق لا لذاته ، بل من أجل العمل (4) .

7 . الرزايي :

لاحظ الرزايي دخول نظرية قدم العالم في علم الفلك ، وما يتصل بها من قول بوجود مادة قديمة متحركة منذ الأزل ، واستخلص ان ذلك يعني أيضاً القول بأن النوع الإنساني قديم . ثم ميّز بين طب الجسم وطب الروح :

« النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين الجسم من صلة ، وما يجري في نفس الانسان من

(1) تاريخ العلوم عند العرب ، ص 363 .

(2) المرجع السابق ، ص 367 .

(3) رسائل فلسفية ، مرجع سابق ، ص 168-203 .

(4) المرجع السابق ، ص 176 .

خواطر وما تعانیه من الآم يمكن استشفافه من خلال الملامح الظاهرة . قال الرازي : « على الطبيب ان يوهم مريضه الصحة ويرجيّه بها ، وان لم يثق بذلك ، فمزاج الجسم تابع لاختلاق النفس » .

وحدّد اللذة بأنها هي الراحة من الألم وخالف الرازي اصحاب أرسطوحين قال : « ان الجسم يجوي في ذاته مبدأ الحركة » .

ويلاحظ دي بوير أهمية الرازي فيقول : « ولو ان رأي الرازي هذا وجد من يؤمن به ويتم بناءه لكان نظرية مثمرة في العلم الطبيعي » (1) .

8 . الغزالي :

يورد الغزالي في كتابه « احياء علوم الدين » حديثاً لأبن عباس يقول : « العلماء درجات فوق المؤمنين بسبعمائة درجة ، ما بين الدرجتين مسيرة خمسمائة عام » (2) ، ثم يورد حديثاً اخر للنبي يقول : « بين العالم والعابد مائة درجة ، بين كل درجتين حضر الجواد المضر سبعين سنة » (3) .

ويتحدث عن فضيلة العلم ، فيرى ان الفضيلة من الفضل وهي الزيادة : « العلم هو معرفة الشيء على ما هو به » (ص 25) .

« واما الفلسفة فليست علماً برأسها بل هي اربعة اجزاء . . . احدها الهندسة والحساب ، الثاني المنطق والثالث الاهليات والرابع الطبيعيات (35-63) . . .

« العلم بالله تعالى وبآياته وبأفعاله في عباده وخلقه . . (49) ، ثم يقول : « والعقل منبع العلم ومطلقه وأساسه » (ص 114-115) : « ولذلك حين قصد كثير من المعاندين قتل رسول الله ﷺ ، فلما وقعت اعينهم عليه واكتحلوا بغرته الكريمة هابوه وترأى لهم ما كان يتلألأ على ديباجة وجهه من نور النبوة وان كان ذلك باطناً في نفسه بطون العقل فشرف العقل ما يدرك بالضرورة . . » « وقد سباه الله نوراً في قوله : « الله نور السماوات والأرض » (نور = العقل) وسمي العلم المستفاد منه روحاً وروحياً وحياتاً » .

ثم رسم الغزالي (ض 117) حد العقل وحقيقته :

- (1) « انه غريزة يتهبأ بها ادراك العلوم النظرية »
- (2) « انه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (ص 118)
- (3) « علوم تستفاد من التجارب .

(1) ج . ت . دى بوير ، مرجع سابق ، ص 91-92 .

(2) الغزالي : احياء علوم الدين ، منشورات مؤسسة الحلبي ، القاهرة ، 67 ، الجزء الأول ص 4

(3) المرجع السابق ، ص 16 .

4) « ان يعرف عواقب الأمور (التعقل - العاقل) (العقل / المعقول) . ويميز بين العقل المطبوع والعقل المسموع .

ومع ذلك فإن نظرة الغزالي كان لها تأثير سلبي على الفلسفة والعلوم :

فالغزالي في تهافت الفلاسفة (ص 277) ينقض العليّة : « ان الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً (بين) ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً . . . مثل الشيع والأكمل و (مثل) الاحتراق ولقاء النار ، و (مثل) الموت وحز الرقية . . . فلنعين مثلاً واحداً هو الاحتراق في القطن مع ملاقة النار ، فاننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقة النار . وهم (الفلاسفة) ينكرون ذلك » .

والحقيقة ان الغزالي الذي يقول ان المعرفة انتقاش النفس بصورة العالم حتى تصير عالماً مثله ، يفوته رؤية الصلة العميقة بين الفلسفة والعلوم ، حين حاول فلسفة الفلسفة ، ولو من باب الغائها . بهذا المعنى يقول د . سليمان دنيا⁽¹⁾ هل يكون فلسفة ما يثبت ان الفلسفة عمل غير ناجح ؟ ما هي الفلسفة الاسلامية اذن ؟ انها بحث عن اسم آخر للفلسفة ، كما يبدو : « ان الفلسفة هي العمليات الفكرية والمحاولات العقلية التي يراد بها التوصل الى الحق والاهتداء الى الصواب » (دنيا ص 19) ، ولكن الغزالي اذ يحاول تقييد سلطة العقل ، يتخذ من العقل نفسه مطية للوصول الى هذه الغاية . فاذا عمله هو محاولة عقلية لاثبات قصور العقل في ميدان الالهيات وشهادة عقلية بان للعقل حداً يجب الوقوف عنده ، ويميّز الغزالي بين ما يسميه « المتأثلات والمختلفات » :

« المتأثلات ما يسد بعضها مسد بعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد - والعلم بالبياض لا يسد مسد العلم بالسواد ، فهي مختلفات » (المرجع السابق ، ص 214)

وفي مقاصد الفلاسفة ، صنّف الغزالي العلوم الى :

الفلسفة والعلوم

علم نظري	علم عملي
1 (الالهى والفلسفة الأولى	1 (العلم يتدبر المشاركة التي للانسان
2 (الرياضى والتعليمى	مع الناس كافة
3 (العلم الطبيعى	وهذا علم اصله العلوم الشرعية
	وتكمله العلوم السياسية
	2 (على تدبير المنزل .
	3 (علم الاخلاق

(1) الغزالي : تهافت التهافت ، ط 5 ، دار المعارف بمصر ، 1972 . تحقيق د . سليمان دنيا . راجع المقدمة ص 10 ، 16 ، 19 ، 24 .

وميّز بين الفعل والانفعال

الانفعال	الفعل
نسبة شيء الى غيره بالتأثير فلا بد من شيء اولا حتى ينفعل	نسبة شيء الى شيء بالتأثير ولا بد من شيء موجود اصلا حتى يؤثر

فقال : لا شيء أشهر من الوجود ، وان الانية هي عبارة عن الوجود / وهي غير الماهية .
ويعرف الغزالي تغير (الانية) و (الماهية) بإشارة العقل لا بإشارة الحس ، كما يعرف تغير الصورة
والهيولى (مقاصد الفلاسفة ، ص 172) :

التصير والتغير

المهيولى	الصورة
المكان	الحركة

← قابل الصورة
← عبارة عما يقبل الجسم لا الصورة

9 . ابن رشد : نقد تصنيف الغزالي للعلوم

يرى ابن رشد :

« ان العلوم ليست كما عدها الغزالي ، يقول :

« اما الطب : فليس هو من العلم الطبيعي ، وهو صناعة عملية تأخذ مبادئها من العلم الطبيعي لأن
العلم الطبيعي نظري . والطب عملي .

« واما علم احكام النجوم : فليس هو ايضاً منها ، وانما هو علم يتقدم المعرفة بما يحدث في العالم
وهو نوع من الزجر والكهانة ومن هذا الجنس ايضاً علم الفراسة ، الا ان علم الفراسة هو علم بالأمور
الخفية الحاضرة ، لا المستقبلية .

« وعلم التعبير هو ايضاً من نحو علوم المعرفة بما يحدث . وليس هذا الجنس من العلم لا نظرياً ولا
عملياً وان كان قد يظن به أنه يتتبع به في العمل .

« واما علوم الطلسمات فهي باطل . . .

واما علوم الخليل فهي داخلية في باب التعجب ، ولا مدخل لها في الصنائع النظرية، (تهافت ابن رشد ، ص 767/ 769) .

ويتقد ابن رشد موقف ابي حامد من السببية في قوله :

« الأقران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا » .

ويرد عليه ابن رشد :

« اما انكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي » (تهافت 22 ص

781) .

« وايضاً فاذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود الا بفهمها . فإنه من المعروف بنفسه ان الأشياء ادوات وصفات . . . فلولم يكن لموجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه ، ولولم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد » (تهافت ، 2 / ص 782 / 783) ويقول توضيحاً لمثل النار - لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الاحراق ما دام باقياً لها اسم النار وحدها » (تهافت 784) .
ويدرس ابن رشد مسألة السببية والعادة ، موضحاً مفهوم العادة بقوله : العادة فلسفياً ، فعل وضعي ، لأنه :

(1) محال ان يكون لله تعالى عادة ، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر . . .

(2) العادة لا تكون الا للذي النفس ، وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعية . هذا غير ممكن ، اعني ان يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضرورياً واما اكثرياً .

(3) واما ان تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فان هذه العادة ليست شيئاً اكثر من فعل الفعل الذي يقتضيه طبعه - وبه صار العقل عقلاً .

ان العالم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه ، وحقول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليه هو الذي يسمى للناس رؤياً وللانبياء وحياً

والارادة الازلية والعلم الازلي هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة المرجع السابق ص 798) .
ويوضح ابن رشد :

« والذي يخص محل العلم من القبول انه يدرك المتضادات معاً ، اعني الشيء وضده ، وذلك لا يمكن ان يكون الا بادراك غير منقسم ، في محل غير منقسم ، فان الحاكم هو واحد . ولذلك قيل : ان العلم بالأضداد علم واحد . فهذا النحو من القبول هو الذي يخص النفس ضرورة (تهافت 2 - ص 838) ويخلص ابن رشد الى : ان العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها والفلسفة هي المعرفة بالأسباب الغائية) .

10 . ابن خلدون

يشير عبد الرحمن بن خلدون - (مقدمة ، بيروت 1879 / 1886) الى اواصر الفلسفة والعلوم فيوضح اولاً ماهية فلسفة التاريخ ، بقوله :

« لا يتعرضون لبدائتها ولا يذكرون السبب . . . وابدت فيه لاولية الدول والعمران عللاً وأسباباً »

ص 5

« وشرحت فيه من احوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يمتك بعلم الكوائن واسبابها » (المقدمة ، 6) ثم ينتقل الى تحديد علم التاريخ من حيث المنهج وملاحقته للتغير :

- النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء (مقدمة ، 19)

- ولا يلتفت الى خرافات العامة (مقدمة 10) وينتقد الذاتية :

- « لم تجد معشار ما يعدونه وما ذلك الا لولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة على المستعقب ، والمنتقد حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد ، ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة . . . » (ص 10) .

- ان احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ، ومنهاج مستقر انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال الى حال » (ص 25) .

لما كانت حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأموال . . . » .

ولقد توقف ابن خلدون مطولاً عند نقد التشيعات ومنها :

1 (التشيعات للآراء والمذاهب فان النفس . . . اذا خامرها تشيع لرأي او نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لاول وهلة . . .

2 (الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لاجل ما يداخلها من التلبس والتصنع . .

3 (تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر .

4 (الجهل بطبائع الأحوال في العمران . فان كل حادث من الحوادث ذاتاً كان او فعلاً لا بد له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من احواله » (ص 30) .

5 (فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالأمكان والاستحالة ان ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن ان يعرض له (المقدمة ص 33) .

6 (هذا علم مستقل بنفسه ، فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني ، وذو مسائل وهو ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد اخرى . . (ص 33) .

ويلاحظ الدكتور حسين مروه ، من زاوية العلاقة بين الايديولوجيا والمعرفة ، ان صلة الفلسفة بالعلوم ، كانت تدعو الى فهم جديد لدور الفلسفة عند العرب ، يقول :

« وحين كانت الفلسفة علم العلوم عند القدماء لم يكن ذلك يعني ان الفلسفة دون العلوم الطبيعية هي اساس المعارف الاخرى . ذلك لان الفلسفة القديمة لم تكن منفصلة عن علوم الطبيعة ، بل كانت هذه العلوم الجزء المقوم للفلسفة . بل نقول اكثر من هذا : كان مستوى النظر الفلسفي او مستوى الصورة التفسيرية للعالم في تعاليم الفلاسفة القدامى انعكاساً لمستوى معارفهم الطبيعية ، بل يمكن القول ايضا ان ما كان يسمى منذ ارسطو بـ « الفلسفة الأولى » انما كان شكلاً من الفكر النظري (المفهومي) للمعرفة المباشرة عن الطبيعة . لذا قد يصح القول بأن كون الفلسفة « علم العلوم » عند القدماء ، يقدم مظهراً اهلياً وعفويماً للجمع بين شكلي المعرفة الأساسيين : « الحسي والتجريدي » . (1)

ويضيف الدكتور مروه ، مؤدجاً الفلسفة العربية ، فيقول :

« والواقع ان فلاسفة العرب يحاولون صياغة مواقفهم الايديولوجية بالارتباط مع نتائج معارفهم العلمية ، صياغة فلسفية تستمد لغتها ومصطلحاتها من فلسفة اليونان القدماء ، دون ان يتقيدوا بنظام معين من نظمها المختلفة او بإتجاه محدد من اتجاهاتها(2) .

ويبقى السؤال قائماً عن طبيعة الفلسفة العلمية وعن هويتها ؟ هل تنتمي او لا تنتمي ؟

(1) د. حسين مروه : النزعات المادية في الفلسفة العربية - الاسلامية ، ج 2 ، ص 455 .

(2) المرجع السابق ، ص 476 .

2/4 فلسفة الغرب / فلسفة الإسلام

كان تسييس الفلسفة العربية في العصور الوسيطة مهيناً لمستقبلهم المعرفي والعلمي، إذ أخرجها، خطأً، عن دائرة حضورها الثقافي، واصطنع منها عدواً مفتعلاً للمعرفة الدينية. ونحن لا ننكر أن المعرفة السياسية هي جزء أساس وهام في الفكر الانساني، وأن الفلسفة العربية لا تخلو من فلسفة سياسية. مع ذلك يبقى قائماً الفارق بين الأدلجة السياسية للفلسفة، وبين اهتمام الفلسفة بموضوع السياسة كعلم ومعرفة. ونرى أن العودة المعاصرة إلى أدلجة التراث العربي، وتشطيره يميناً ويساراً، مثالياً ومادياً، رجعيًا وتقدمياً، قد تسيء لفهم هذا التراث أكثر مما تنفعه - بل أكثر مما تنفعنا في فهمه. ذلك أن محاكمة موروثاتنا الثقافية - التي لكل موروث منها خصوصية تاريخية معينة - بمنظورات وطرائق المعرفة الحاضرة في الانقسام السياسي، يخشى منها أن تدفعنا إلى تسييس الموروثات قبل معرفتها علمياً، وربما بدون معرفتها. فماذا نريد؟ هل نريد صيغ التراث الثقافي والحضاري للعرب - ومنه فلسفتهم، بصيغة خياراتنا السياسية الراهنة؟ أو نريد معرفة هذا التراث، كما هو، وبناء على معرفتنا التمثيلية للصحيحة والدقيقة، نختار منه ما نخدم التزاماتنا ونسقط منه ما يعارضها أو يعوقها؟ في الواقع، أن الاسلوبيين يتصارعان، حالياً، في مخاطبة التراث ومحاكمته انتقائياً. والحقيقة أن مثل هذا التصارع لا يخلو من فائدة البحث. فالدهشة هي بداية كل معرفة، خير للعرب في عصرنا أن ينشدهوا فيعرفوا تراثهم من أن ينغلقوا دونه جموداً، أو ينجسوا عنه استعلاءً واغتراباً.

والسؤال المركزي، بعد اطلالاتنا على فواصل الفلسفة بالنسبة إلى الأسطورة والدين، الثقافة الحضارة والعلوم، هو التالي: هل من الضروري أن يكون للفلسفة انتهاء؟ أليست الفلسفة حرة، وهي عالمية، تتجاوز الخصوصيات الحضارية والقومية التي تنتجها، إلى عموميات الفكر الانساني الحر، إلى تعاليات العقل، بعيداً عن متلازمات التاريخ؟

انتهاء الفلسفة

الفلسفة تنتمي بالضرورة إلى العلاقات الاجتماعية التي تنتجها من خلال وعي البشر لتاريخهم. فواء
تاء الفلسفة نجد الفلاسفة بكل موضوعية وجودهم الزماني - المكاني، وبكل حضورهم في عصرهم،

وتأثيراتهم وتأثيراتهم . ان الفلسفة نتاج ثقافي ، وعي حضاري ، لدى شعب من الشعوب .

ولقد تعارف مؤرخو الفلسفة على نسبتها الى متنجها ، فقالوا : فلسفة يونانية ، فلسفة هندية ، فلسفة مصرية ، ولم يقولوا فلسفة الوثنيين اليونان ، والبوذيين الهنود والكونفوشيين الصينيين . ومؤرخو الفلسفة لا ينكرون الصلة الحية بين فلسفات الشعوب واعتقاداتها ، ومع ذلك فان افلاطون المشالي ، المتهم بطوباويته ، لم يمنع نفسه من القول : معتقدات الناس ملهاة أطفال . ربما يرمي افلاطون بعيداً ، ويريد اعادة الأفكار الى مقتبسها الاجتماعي ، الى داخل اللعبة الاجتماعية التي انتجتها ، وربما يريد ان يحطم من منزلة المعتقدات ليرفع من منزلة الأفكار .

فلماذا انصبّ الالتباس على هوية الفلسفة العربية ؟ هل هي ، مثلاً ، فلسفة لا متمية أصلاً ؟ ام ان المتتمين اليها من عدة شعوب ، آثروا اما ان تسمى كل فلسفة باسم فيلسوفها (فتكون هوية شخص الفيلسوف بدلاً للهوية الثقافية للفلسفة ذاتها) ، واما ان تسمى باسم الدين الجامع (وهو الإسلام الثقافي والحضاري) ، ولو أدى ذلك الى اسقاط اسهام الفلاسفة العرب وغير العرب من غير المسلمين ؟ وهل في حقيقتها كانت تلك الفلسفة اسلامية بدقة ، فعاب عليها علماء الدين - مع ذلك - اغترابها عن الاسلام ؟ واذا سلمنا بأنها اسلامية ، مناخاً وثقافة ، فهي ذات خصوصية شكلاً ومنهجاً ومضموناً . واكثر من ذلك ليس الاسلام عربياً في أصوله وتعاليمه ولغته ومناخه الحضاري ؟ مهما يكن الامر ان بدعة العربي - الاسلامي / او الاسلامي - العربي لا تحمل اشكال الانتماء في الفلسفة العربية ، بل تخرجه عن مدار البحث الحقيقي عن هوية موضوعيته لهذه الفلسفة . فالقول ان هذا التراث (الفكر) عربي - اسلامي / وهذه الفلسفة عربية - اسلامية / لا يستبعد في أن معاً المسلمين غير العرب ، والعرب غير المسلمين ؟ ألسنا في عصر استرداد الشعوب لهويتها القومية بحاجة الى رؤية تاريخية صحيحة لواقع الأمور ؟ بلى . هناك شعب تاريخي عريق ومعروف هو الشعب العربي ، وهو حي الآن في امة ممتدة على واجهة آسيا وأفريقيا . وهذا الشعب ذو تاريخ سياسي وثقافي واقتصادي واجتماعي ، شيمة كل الشعوب . وهو في اكثره الساحقة يتبنى الاسلام الذي انتجه اجداده العرب في الجزيرة ، مع اشراقه النبي العظيم محمد بن عبدالله ﷺ . ولكن العرب كانوا شعباً ، قوماً ، قبل الاسلام - والقرآن يخاطبهم كأمة ، كشعب ، كوحدة - ، فتوحدوا بالاسلام الذي صار محرماً اساساً لثقافتهم ، وبنوا فتوحاتهم على اساسين متلازمين الاسلامة والعربنة . وفي مقابل العرب الذين انتجوا الاسلام الحضاري والاعتقادي ونشروه على العالمين ، هناك شعوب تعربت واسلمت ، فلا جدال في هويتها القومية ، وشعوب أسلمت ولم تعرب ، وايضاً لا جدال في هويتها القومية .

فالاسلام لا يطلب من الاعاجم والأتراك والافغان والباكستانيين والسوفيات ان يصبحوا عرباً لكي يكتمل اسلامهم ، ولكن الاسلام لا يطلب من العرب ان يهملوا عربيتهم لكي يصح اسلامهم . هذه اذن

مسألة باطلة . مسألة خطيرة ، وقفت وراءها الشعوبية منذ اواخر العهد الأموي بحجة التساوي بين شعوب الاسلام - وكان العرب كانوا مستعمرين كما يرغب البعض في وصفهم الآن - ، ثم تطوّرت الى مسألة عداة للعرب كقوم ، كأمة ، كحضارة ، كدولة . وتحول الإسلام على يد تلك القوى الى احزاب وشيخ وملل ، فلم يعد الاسلام الواحد الموحد الذي حمله العرب ، هو الرسالة الجامعة بين كل الشعوب ، وعلى عكس ذلك انقلب التحزب المذهبي الى انقسام سياسي . واليوم زالت كل تلك الظروف ، وبقيت الأمة العربية ، وتراثها وفلسفتها . فكيف نعت هذه الفلسفة ؟ هل هي فارابية ، لأن احد فلاسفتها قد ولد في فاراب ؟ ام هي سينية نسبة الى ابن سينا ، وغزالية ورشدية وخلدونية وكندية الخ ؟ ان محاولات لا تشكر في هذا السبيل ، قد تمت في ظروف بحث الأمة العربية عن هويتها القومية التاريخية . فبين المتلاعبين على اسلامية الفلسفة ، والمتلاعبين بهويات الفلاسفة ، يبقى السؤال هل هناك لغة ثقافية للاسلام الوسيط غير اللغة العربية ، وهل كتب الفارابي بالفارابية ، وابن سينا بالسينوية ، ام ان العربية كانت جامعة حضارية ؟ وهل يمكن تصور هؤلاء الفلاسفة وتمثل اعمالهم بدون العربية لغة وفلسفة ؟ لم يعد هناك ما يبرر لغير اعداء الأمة العربية ، العداة للفلسفة العربية . فنحن لا ننكر على الشعوب الأخرى فلسفاتهما ، وهي شعوب مشاركة في التراث الاسلامي العالمي ، ولكنها مشاركة مع العرب ، ليس بلعنهم ، وليس ضدهم . وهي شعوب لها هويتها القومية والحضارية وممايزاتها الفلسفية ، ولا نريد انمساخها وارتهانها واغترابها ، بل نريد لها ، كما نريد للعرب ان تسترد وعيها الحضاري التاريخي ، وان يكون الاسلام بالنسبة اليها عامل اغتناء وتفاعل مع العرب ، لا عنصر استعلاء او انقطاع ، فالاسلام يبيّن حدوده على التآخي بين الشعوب ، وليس مما يضر أخوة العرب للشعوب الأخرى ان يكون للشعب العربي كيان قومي حضاري وتاريخي - وليس من داع للتذكير بما قاله النبي « عز الإسلام من عز العرب » . ان القفز فوق العرب بحجة الإسلام تارة ، وبحجة المساواة ، لم يعد مقبولاً الآن ، فكيف في المستقبل ؟

1 . فلسفة العرب

في حديث للنبي محمد بن عبدالله ، تعريف بالعرب والعربية : « يا ايها الناس ان الرب واحد ، والأب واحد ، وان الدين واحد ، وليست العربية بأحدكم من اب ولا ام ، وانما هي اللسان ، فمن تكلم بالعربية عربي » . اذن العروبة الأولى متميزة ، ومتلازمة مع الإسلام ، في حدود التطور التاريخي ذاته . وبهذا المعنى يلاحظ سمير امين (1) :

(1) Samir Amin: La nation Arabe, Nationalisme et luttes de Classes, éd, de Minuit, 1976, p. 17.

« رافقت العروبة الاسلامة كما تشهد على ذلك اللغة الفارسية . ففي الارض الايرانية ، تعرّب العالم الحضري بشدة ، وسوف تعرّب بالعربية الأجيال الأولى من الفلاسفة والعلماء ما وراء زاغروس ، الذين سيلعبون دوراً حاسماً في تكوين الثقافة الجديدة . لكن الفلاحين ظلّوا خارج الحركة . وعندما حل الانحطاط بالمدن بعد الغزو التركي - المغولي - هذا اذا لم تكن المدن قد تقوضت تماماً - فان الانبعاث الايراني سيظهر الطابع غير العربي للبلدان الواقعة شرقي زاغروس .

عندئذ اتخذت حدود العالم العربي معناها النهائي بالتعارض مع العالم الايراني .

والحقيقة هي ان تكون الدولة العربية اقترن ، منذ مطلع القرن الميلادي الثامن ، مع الثقافة العربية ذاتها ، اعتباراً من خالد بن يزيد (ت . 704) وعمر بن عبد العزيز ما بين 717 و 719 ، حيث اخذت تعطي اهمية مميّزة للعمل الفلسفي والعلمي في مرحلة تكوّن الدولة والمجتمع العربيين . ويرى البارون كاراً دوفو ان الاتصال بالذهن اليوناني قد ايقظ العبقرية الفلسفية لدى المسلمين ، واندهم في الآن ذاته بمخاطر تحريف العقيدة القرآنية . وفي سبيل تحليل للبعث الفلسفي عند العرب ، يقترح دوفو الانطلاق مما يسميه « رابطة الأرامية والسريانية » ، يقول :

« كان الذهن اليوناني وآثار الاغارقة وعنعاتهم حين ظهور الاسلام اموراً قد نقلت الى عالم يمت الى العالم العربي بصلة القرابة . . ان علماء المسلمين اطلعوا على الثقافة اليونانية تحت ادارة السريان واليعاقبة والنساطرة . وذلك ان العنصر العربي كان لا يؤلف بنفسه عالماً على الاطلاق في اثناء الدور الطويل السابق للاسلام والذي رأينا فيه ان الفرع الآرامي من الأرومة السامية يُسبغ النصرانية والثقافة اليونانية » (1) .

« فمن معتزلة البصرة حتى الجاحظ المتوفى سنة 255 هـ ، نصل الى عصر الكندي الذي هو اولى عظماء الفلاسفة العرب ، ومكانة الفيلسوف عند العرب بحاجة الى توضيح اولي . يقول كاراً دوفو (2) .

« ليس لأسم الفيلسوف في الأدب العربي ما له في لغتنا من معنى عام مبهم ، ولم يكن اولئك الذين سمّاهم العرب « فلاسفة » نسخاً عن اليونانية جميع الباحثين عن الحقيقة ، ولا جميع مدبري الفكر العربي والعقلاء والنظرين ، فقد دعوا هؤلاء بالحكماء واما الفلاسفة بحصر المعنى ، فقد كانوا مواصلي العنعات الفلسفية اليونانية المعدودة واحدة على الخصوص ، فعند هؤلاء كانت الفلسفة اليونانية صحة الوحي ، وكانوا يزرون انه يوجد ، على البداهة ، اتفاق بين الفلسفة والعقيدة كما بين العلم والدين في نظر المؤمنين في ايماننا » ويرى ايضاً ان الكندي والقارابي هما الاسمان الكبيران في تأسيس الفلسفة العربية .

(1) كارا دوفو : ابن سينا ، دار الثقافة ، بيروت ، ص 56 .

(2) المرجع السابق ، ص 71 classes

اما عبدالله العروى فيدافع بشكل غير مباشر عن الفلسفة من خلال تأكيده أولاً على عروية التأليف التاريخي الاسلامي ، وثانياً من خلال نقده المبطن للمنقبين عن آثار اعجمية وأجنبية في الفلسفة ، يقول :

« ان تأليف التاريخ الاسلامي من ابداع العرب ، لقد فشلت المحاولات للعشور على مؤثرات خارجية ، يونانية او فارسية ، على غرار ما كشف عنه المنقبون من مؤثرات أجنبية في الفلسفة وعلم الكلام .. » (1) .

لكن هل اكتشاف مؤثرات يونانية ، ومفردات غير عربية في الفلسفة ، تلغي عنها الطابع العربي ، فتجعلها تارة مقابسة يونانية كما يذهب الاغترابيون من عرب وغير عرب ، وتارة ملغمة (malgame) حضارات وشعوب وثقافات وديانات لا يوحدها موحّد ، ولا يميّزها مميّز ؟ في كتابه « تاريخ الفلسفة العربية » ، يصوغ الدكتور جميل صليبا نقداً منهجياً صارماً لنظرية الدكتور ابراهيم مذكور الخاصة باسلامية الفلسفة . يقول الدكتور صليبا(2) ، عارضاً نظرية الدكتور مذكور (كما وردت في كتابه « في الفلسفة الاسلامية ، ص 17) وناقداً لها :

« لقد زعم بعضهم انه ينبغي لنا ان نسمي هذه الفلسفة بالفلسفة الاسلامية ، لان الاسلام ليس ديناً فقط ، وانما هو دين وحضارة ، « ولان هذه الفلسفة مع تعدد مصادرها ، وتباين المشتغلين بها ، قد تأثرت ، ولا شك ، بالحضارة الاسلامية ، فهي اسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها ، واسلامية ايضا في غاياتها واهدافها ، واسلامية ايضاً بما جمعه الاسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم » . . .

ويضيف : « دع انك اذا سميت هذه الفلسفة بالفلسفة العربية على اساس عنصري اضطرت الى ان تخرج منها كثيراً من الرجال كابن سينا والغزالي فهما فارسيان ، وكالفارابي فهو تركي . فباي ذلك اذا كان العلم الالهي في هذه الفلسفة يحتل المكان الأول بين سائر اقسامها ، وهو العلم الذي ينظر في الوجود المطلق ، او العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها ، فاذا كان هذا العلم قد تأثر الى حد بعيد بالدين الاسلامي ومبادئه ظاهراً وباطناً ، كان لا مفر ان نسمي هذه الفلسفة « فلسفة اسلامية » . ويحدد الدكتور صليبا موقفه بقوله : « ومع ذلك فنحن نؤثر تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة العربية للأسباب التالية :

1 : ان تسميتها بالفلسفة الاسلامية يضطرك الى ان تدخل فيها جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة ، كالفارسية والهندية والتركية وغيرها .

(1) عبدالله العروى : العرب والفكر التاريخي ، دار الحقيقة ، بيروت 1973 ، ص 45.

(2) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1973 ، راجع ص 10-11 و ص 23-25 .

2 : ليست هذه الفلسفة ثمرة افكار المسلمين وحدهم لأن هنالك نقرأ من النساطرة واليعاقبة واليهود والصابئة اسهموا في تكوين هذه الفلسفة .

3 : ان الاسلام الذي اثر في تكوين هذه الفلسفة دين عربي وقرآنه عربي ورسوله عربي وروحه عربية .

4 : ان هذه الفلسفة مكتوبة بلغة عربية .

« الفلسفة العربية عقلية كالفلسفة اليونانية » (المرجع السابق ، ص 23) .

« وان التيارات الفكرية المتعددة التي جمعوا بينها في ثقافتهم جعلت فلسفتهم مشابهة لفلسفة اليونان في اصولها ومبادئها ، مباينة لها في مقاصدها وغاياتها » . . .

« ويرجع هذا الاختلاف في نظرنا الى ان الفيلسوف اليوناني ينظر الى العالم نظرة فنية (استيتيكية) (*) على حين ان الفيلسوف العربي ينظر اليه نظرة دينية ، بل الدين في نظر الفلسفة العربية ، كما هو في نظر فلسفة القرون الوسطى المسيحية ، اساس ضروري لا بد للفيلسوف من التوفيق بينه وبين الفلسفة » .

وفي المقابل فان الدكتور ماجد فخري ، رغم ترده ما بين « الفلسفة الاسلامية » وبين « الفكر العربي » ، فإنه يقول : « دور العنصر العربي كان راجحاً الى حد جاز معه اعتبار تسميتها بالفلسفة العربية امراً مناسباً (1) . والحال فلماذا يسميها اذن فلسفة اسلامية ؟ انه بدون شك يجد لنفسه التبريرات التي سندرسها ونناقشها في الفقرة التالية « فلسفة الاسلام » . ونجد في مثل هذه المواقف عدداً كبيراً من الباحثين والمؤرخين المترددين . يقول الفرد غيوم (Alfred Guèlume) (2) : « الفلسفة العربية . . . من مخلفات ميراث الغابرين حيث تكدست فيه اخلاط غير متجانسة من جميع الانواع وتركت هناك لتغلي وتنضج . كذلك - يزعمون انه ليس هناك ثم ما يصح تسميته بـ « الفلسفة العربية » ، ويضيف : « كانت الفلسفة تسمى الحكمة التي يخالطها الكفر » .

ويخلص الفرد غيوم الى الاستنتاج : « ولم يكن بين الباحثين العرب اي اتفاق على هذه المبادئ بمقدار اوسع كما ذكرنا ، فابن سينا يؤكد ان موضوع (الكينونة الوجودية) هو انسب المواضيع للميتافيزيقيا . بينما يؤكد ابن رشد الذي يدعي باعتماده على أرسطو اكثر من اي فيلسوف آخر - ان الله والعقل هما مجسم الفلسفة

(*) جمالية : Esthétique

(1) د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، المتحدة للنشر ، بيروت 1974 ، ص 9

(2) تراث الاسلام : دار الطليعة ، بيروت 1972 ، ص 351 / 352 .

اللائق . وهكذا اختلف مفهوم الميتافيزيقيا والثيولوجيا عند الفيلسوفين العربيين المعروفين في العالم اللاتيني
اختلافاً بيناً . بينا بشرّ ابن رشد بوجوب اخضاع كل شيء الى حكم العقل ما عدا العقائد الدينية الموحى بها ،
(المرجع السابق ، ص 362) .

« واما روجه بيبكون (1225 / 1292) فلم يتردد في القول ان « الفلسفة انما هي أرومة عربية »
(المرجع السابق ، ص 356) .

2 . فلسفة الاسلام

هل هناك فلسفة خاصة بالاسلام ؟ وبعبارة أخرى : هل الاسلام بذاته فلسفة ، فضلاً عن كل
مواصفاته الأخرى ، المواصفات الاعتقادية ، الثقافية ، الحضارية ، التغييرية ، التاريخية الخ ؟ واذا صح
للاسلام ان يكون حامل فلسفة ، فما هو الرابط بينها وبين الفلسفة العربية ؟ هل هو رابط تلازم وتكامل
تطوري ، ام هو رابط استبدال فأما فلسفة عربية لا صلة لها بالاسلام ، واما فلسفة اسلامية لا أساس عربياً
وراءها ؟

يذهب الامام علي بن ابي طالب الى تقريب اول تعريف فلسفي للاسلام ، فيقول : « الاسلام هو
التسليم ، والتسليم هو اليقين ، واليقين هو التصديق ، والتصديق هو الاقرار ، والاقرار هو الاداء ، والاداء
هو العمل الصالح » (1) . ويصرّ الدكتور ابراهيم مذكور على نقد النظرية العرقية عند ارنست رينان (E.
Renan) الذي كان اول من قرّر ان الجنس السامي ادنى من الجنس الآري ، وعند ليون غوتيه (Léon
Gautier) الذي زعم « ان العقل السامي لا طاقة له الا على ادراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها عن
بعض ، او مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، عقل مباعدة وتفريق (Esprit
Séparatiste) لا جمع وتأليف . اما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية ، لا
يتخطى واحداً منها الى غيره الا على سلم متداني الدرج ، لا يكاد يحسّ التنقل فيه ، فهو عقل جمع ومزج
(Esprit fusionniste) » (2) .

فيرى الدكتور ابراهيم مذكور ان « الفلسفة الاسلامية » وليدة شعوب عدة (العرب ، الفرس ،
الهنود ، الاتراك ، السوريين ، المصريين ، البربر ، الاندلسيين الخ) ، وانه ليس من السهل الفصل في

(1) نهج البلاغة ، الجزء الرابع ، ص 29 .

راجع مذكور في الفلسفة الاسلامية / ص 20-115

(2) L. Gautier: L'esprit Sémitique et l'esprit

Aryen, Paris 1923, P. P. 66- 67.

الفلسفة بين العرب والاسلام . لكن الا ينكر الدكتور مذكور وجود الفلسفة العربية ، حين يصنف مؤلفاته الفلسفية باسم الفلسفة الاسلامية ؟

يقول : « فلسفة عربية او فلسفية اسلامية ، فهذا خلاف اشبه ما يكون باللفظي لا طائل تحته ، ذلك لانها نبتت كلها في جو الاسلام وتحت كنفه ، وكتب جُلّها باللغة العربية » . فهل صحيح ان الخلاف لفظي بين تسمية هذه الفلسفة بالعربية ، او بالاسلامية ؟ اليس وراء ذلك خيارات ومواقف ؟ اليس في ذلك معايير مختلفة ومضامين متعارضة ؟ ان موقف الدكتور ابراهيم مذكور يبدو محسوماً لصالح تسميتها « فلسفة اسلامية » ، وبالتالي فإن المسألة ليست لفظية ، انها مسألة موقف : وما هو يعكّل خياره : لماذا فلسفة اسلامية ؟ لان الاسلام ، بنظره ، ليس فقط دينا ، انه دين وحضارة ، وهذه الفلسفة اسلامية في مشاكلها والظروف التي مهّدت لها ، واسلامية في غاياتها وأهدافها ، وأخيراً اسلامية في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم (1) .

ويضيف : ان الدين اذا تأخى مع الفلسفة اصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية .. ولنا ملاحظتان أوليتان على موقف الدكتور مذكور :

الأولى : هي ان الاسلام بدون العرب وبدون دورهم التاريخي وفعاليتهم الحضارية كشعب وامة ودولة ، لا يمكن تصوّره ، وبالتالي فان ما يسميه مذكور - مشاكل ، ظروف ، غايات اسلامية - ليس خالياً وليس بعيداً عن مشاكل كل العرب وظروفهم واهدافهم التاريخية .

الثانية : هي ان التفاعل بين الدين والفلسفة قد يؤدي الى تأخيهما بمعنى تقاربهما ، ولكن التأخى لا يعني التأحد ، ولا يعني امكان استحالة الدين الى فلسفة ، والفلسفة الى دين ، فالاسلام مهما توغل في الفلسفة يبقى مميّزاً عنها ، مستقلاً كدين أصلاً ، والفلسفة عند العرب مهما تأصلت بالاسلام ، فهي تبقى فلسفة عربية ، لأن الاسلام بدون الثقافة العربية وبدون اللغة العربية ، يبدو بطوره مستغلقاً على الافهام .

ومهما يكن الأمر فان التيّار الاعتقادي الذي يصّر على تصنيف الفلسفة لهوية دينية اسلامية او غير اسلامية قد اخذ يتراجع في مناطق عديدة ، فلا احد يسمي الفلسفة الالمانية بالبروتستانتية ، والفرنسية بالكاثوليكية ، والروسية بالارثوذكسية الخ . واما تسمية الفلسفة عند العرب بالعربية وبالاسلامية فلا تزال موضع جدل ، لان تلازم العروبة والاسلام مستمر ، ولان المجتمع العربي لا يزال ينتج أيديولوجياته انطلاقاً من هذا التلازم .

فبعد تسمية الفلسفة الاسلامية عند مذكور ، يطالعنا محمد لطفي جمعه بتسمية مشابهة « فلسفة الاسلام » - مع تعديل الموضوع : الفلاسفة - لا الفلسفة . فيؤكد جمعه اعتقاده بوجود فلسفة للاسلام

(1) ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، ج 1 ، ص 23 .

يسميتها « فلسفة السماء » ، ويعتَل ذلك باعتباره ان القرآن هو مصدر الفلسفة عند العرب . يقول : « هذا لأن الكتاب المنزل على افسح العرب لم يكن كتاب دين حسب ، بل انه كان مصدراً ومرجعاً لنحو ثلثمائة علم في الشرع ، واللغة ، والتاريخ والادب والطبيعة والفلك والفلسفة وغيرها . ومعظم تلك العلوم نشأت من القرآن نفسه واستنبطه العلماء من نصوصه ، وكثير منها تولد خدمة للقرآن ويسمى هذا النوع من العلوم « وسائل » و « وسائل » . (1) .

ويضيف في مقدمة كتابه : « وما هو جدير بالذكر ان ظهور الفلسفة ونموها كان تابعاً لقوة الدين الاسلامي وشدة بأسه وسعة انتشاره . فكما ضعفت العقائد الدينية ضعفت المباحث العقلية . (2) . ثم يتواضع فيربط بين العامل العربي والاسلامي المتلازم في هذه الفلسفة فيقول : « ومن ينعم النظر في كتب العرب التي جعلوها شرحاً لفلسفة اليونان يستطيع استخلاص فلسفة عربية اسلامية قائمة بذاتها ممتازة بعناصر فكرية خاصة بها ومغايرة في مجموعها للفلسفة المعروفة لعهدهم والمعمول بها بين اهل الرأي وهذه الفلسفة العربية الاسلامية الخاصة ظاهرة آثارها في مذاهب الفرق المعتزلة والقدرية والجبرية والصفاتية والباطنية والاشعرية وفي علوم الكلام » (3) .

ويلتقي في موضوع البحث والتسمية عبد المنعم حماده (صاحب كتاب : من رواد الفلسفة الاسلامية) مع محمد لطفي جمعة (تاريخ فلاسفة الاسلام) . . ويطمح عبد المنعم حماده الى ان يفلسف الاسلام فيقول : الاسلام لا يعبر عن ذاته بعلوم الدين والنقل فقط ، بل بعلوم الفكر والعقل ايضاً « (4) .

ويخالف المؤرخين القائلين بأن الكندي هو مؤسس الفلسفة العربية ، كمنظومة معرفية ، فيعتبره « رائد الفلسفة الاسلامية » ، ثم يدخل الاسلام والعروبة في نطاق آخر ، بقوله : « النظر الاجتهادي هو المدخل الذي ولج منه العرب الى الفلسفة » (السابق ، ص 60) ، ويوضح : اي الى الحكمة التي أشار اليها القرآن وهي الحكمة بمعناها اللدني اي العلم النافع والفقه في شؤون الحياة (السابق ، ص 61) . ثم يتساءل بعد ذلك هل القرآن يفرض على اتباعه تعلم الفلسفة فرضاً ؟ وهل يدعوهم الى الإيمان بالله عن طريق العقل لا عن طريق التقليد - كما يذكر ذلك عبد المنعم حماده نقلاً عن د . محمد غلاب في كتابه « الفارابي وابن سينا » (ص 9) ؟ هنا يشير الى الأمور التالية :

- 1 - ان القرآن والحديث هما نواة اولي للعلم حتى العصر الأموي .
- 2 - صارت العلوم الدنيوية ، والطب بخاصة ، هي نواة العلوم في العصر العباسي ، وحول الدراسات الطبية تكونت دراسات الطبيعة والهئية والمنطق والاهليات وصولاً الى الفلسفة .

(1) محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام المقدمة ، ص : ك

(2) المرجع السابق ، ص : ع

(3) المرجع السابق ، ص 158- 159 .

(4) عبد المنعم حماده : من رواد الفلسفة الاسلامية ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط 1 ، سنة 1973 ، ص 13 .

والغريب هو ان عبد المنعم حماده وامثاله اذ يوردون هذه الحقائق لا يتكلفون عناء الوقوف عند معانيها . وطرح الاسئلة المناسبة لها : هل كان للعمل موضوع معرفة دينية مثلاً حتى العصر الأموي ، ثم اختلف هذا المضمون بتطوره الى المعرفة العلمية ومن ثم الى المعرفة الفلسفية ؟ وبالتالي اين يقع المضمون الديني للفلسفة في هذه التطورات ، وكيف يصح القول انها فلسفة اسلامية ، متناسين المجتمعات العربية التي تنتجها وتمثلها في آن ؟ وأخيراً ما معنى القول بتأسيس العلوم بالعربية ، وحصرها بتفسير القرآن وجمع الحديث ووضع علم الكلام والتعريب الفلسفي والعلمي ، دون الاستنتاج الضروري لوحدة الحضارة والوعي الحضاري العربي ؟ يقال مثلاً ان الكندي هو اول مصنف للعلوم عند العرب ، ويقال هو رائد الفلسفة ، ويقال هو مؤسس الفلسفة العربية الخ . . هل هذه التباسات ام تصورات متكاملة ؟ ان الدور العربي للكندي يؤكد التكامل : « فالفلسفة عنده تجمع المعرفة العلمية (الرياضيات مثلاً) والمعرفة الفلسفية (الفلسفة الطبيعية) ، وهي شمولية ، غير منجزئة : لانها تشمل في آن الالهيات او (علم الربوبية : ليس ذا هيولى ولا يتصل بالهيولى) والرياضيات (علم ما ليس له هيولى ، ويتصل بالهيولى) والطبيعات (علم المحسوسات ذات الهيولى) .

يبقى ان نوضح ان توجه البرفسور هنري كوربان « تاريخ الفلسفة الاسلامية ، السابق الذكر ، الى اسلمة الفلسفة ، الى مذهبية الأسلمة انطلاقاً من ايران والفلسفة الشيعية والصوفية الايرانية ، هو توجه خاطيء ومتناقض :

خاطيء لان الفلسفة الاسلامية لا يمكنها ان تقوم على نفي الفلسفة العربية كفلسفة مستقلة ، ومتناقض لان الفلسفة الايرانية قائمة بذاتها أولاً ، ولان طابعها الصوفي لا يمكن سحبه على الفلسفة العربية ولا على الجانب الاسلامي في مواضع هذه الفلسفة . ولأجل تفاهم افضل بين الشعوب والحضارات ، يصح بنظرنا الكلام على فلسفة عربية وفلسفة ايرانية مثلاً ، اكثر مما يصح على فلسفة اسلامية متعددة المذاهب - وبالتالي سنقع في طائفية الفلسفة ، كما يراد لنا السقوط في طائفية السياسة واقليمية الأمة العربية ودولاتها ن عروبة الفلسفة في عصرنا تمس مباشرة تاريخ العرب ، وتتصل ، عمقياً ، بعروبة الأمة ، بالأعتراف السياسي للعرب بانهم امة واحدة ، ام لا . ونحن لا نريد الزعم ان عروبة الفلسفة هي التي تجعلنا نعي عروبة الأمة ، بل العكس : ان عروبة الأمة هي التي تجعلنا نعي عروبة الفلسفة ، وعياً حضارياً مفتوحاً مستقلاً في آن .

3 / لماذا الفلسفة العربية الآن ؟

لقد استغرق الجدل طويلاً حول تاريخ الأمة العربية ، وسوف تحظى الصيرورات العربية الكلية الشاملة بأبحاث ومواقف لا متناهية ، ذلك ان العرب لم يكونوا ابناء تاريخهم واصحاب مكانة رفيعة فيه وحسب ، بل هم الآن ابناء حاضرهم وعصرهم ، وهم ايضاً مرشحون لدور مستقبلي متوقف اساساً على تطورهم الذاتي وعلى وعيهم الشاهد لهذا التطور . ومستقبلية الفلسفة العربية تتصل اولاً بمستقبلية العرب

والشعوب الموأخية والمصادقة لهم . ولهذا سوف ابحث عن اجابات لسؤالى « لماذا الفلسفة العربية الآن » من خلال مناقشة موضوعات تيارين نقيضين : احدهما يمثل الدكتور شارل مالك والآخر يمثل الدكتور حسين مروة .

الدكتور شارل مالك يعلن انبثاه الى الفلسفة الظواهرية ، ولا مأخذ لنا عليه في خياره الفلسفي ولا في انبثاه الاعتقادي وناقشتنا ستقف عند حدود موقفه من الفلسفة العربية . يقول : ان التسمية في النهاية كل شيء . وما لا يسمى قد لا يكون شيئاً ، ومن لا يسمى قد يكون بعد حادثاً تائهاً في اللاشيء (1) .
وإذا كنا لا نريد الانسياق وراء موضوع جزئي وفرعي ، موضوع اللاشيء ، فان ماهية التسمية تستوقفنا بشكل خاص لانها توازي عند شارل مالك الموجود ذاته ، فالمسمى موجود (شيء) وغير المسمى غير موجود (لا شيء) . لكن هل تسمية الشيء تخلقه / توجهه / تكفي لوجوده التاريخي ؟ كل شيء يتوقف هنا على دلالة التاريخ : فمن جهته يلاحظ الدكتور مالك ان « التاريخ غير الحاضر الأبدي تماماً ، التاريخ شيء تراكمي تواصلى ، الماضي يبقى بالتالي يحيا في الحاضر ، والحاضر نزوع حي قائم ، وخلق لما يسمى المستقبل » (2) . ومن جهة ثانية يقول : « فان تاريخ الفلسفة ، في مفهومه الأخير ككل ، هو أيضاً ، ذهنياً ، فلسفة ذلك التاريخ / اي القوانين العقلية التي يخضع لها محتواه وتطوره » (3) .

وفما يتعلق بموضوعنا الخاص بالسؤال عن حضورية الفلسفة العربية في التاريخ المعاصر ، نجد عند شارل مالك توجهاً مثالياً الى التاريخ الفلسفي الحضاري والثقافي ، فيراه تاريخ قمم ، ويفسح في المجال امام المسلمين والعرب تارة ، ثم يفرجهم من بين القمم تارة اخرى . يقول : « اذا نظرت الى القمم المئة او المتين الفاعلين الحاسمين للمصائر لوجدت انهم يقعون جميعاً في (التراث الاغريقي - الروماني - العبراني - المسيحي - الاسلامي - العربي - الأوروبي - الغربي) . اقول « الاسلامي - العربي » ، كذلك (العربي بمعنى انهم كتبوا باللغة العربية) لان الفارابي وابن سينا وابن رشد بسبب تلقحهم بالتراث الاغريقي الاي هم بكل تأكيد بين القمم المئة او المتين ، مع انهم قدروا ونقدوا وهضموا في التراث الغربي اكثر من التراث الاسلامي العربي ، ومع ملء التراث الغربي لا يحتويه التراث الاسلامي العربي » (4) .
اما اذا نظرت الى الدرى العشرين الأول أو الثلاثين ، فكل هؤلاء تجدهم فقط في (التراث الاغريقي - الروماني - العبراني - المسيحي - الأوروبي الغربي المتراكم) (المقدمة ، شارل مالك ، ص 363) . لا

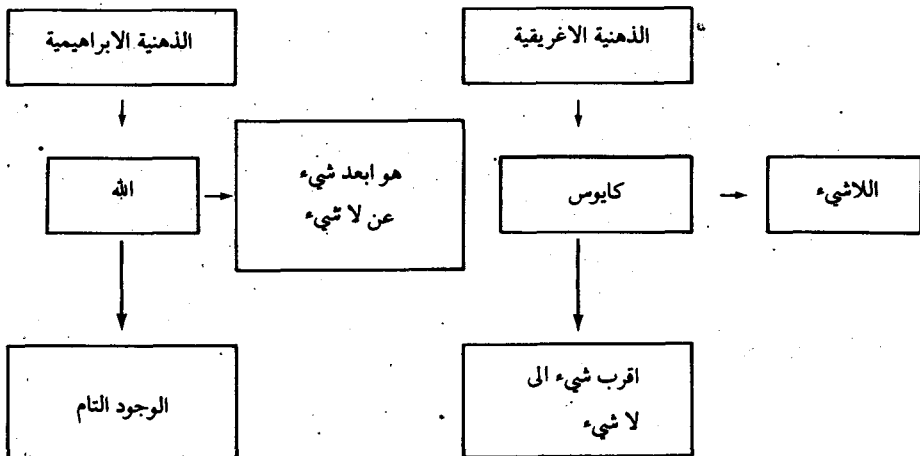
(1) د. شارل مالك ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص 215 .

(2) المرجع السابق ، ص 431 .

(3) للرجع السابق ، ص 438 .

(4) نلاحظ تشدد الدكتور شارل مالك بأولوية الاسلامي على العربي ، الديني على القومي ، مما يبين خلفية التصنيف الديني للعرب (مسلمون - مسيحيون) بشكل خاص . ويقابل هذه الأولوية ، كما سنرى ، ما يذهب اليه الدكتور حسين مروة (العربي - الاسلامي) ، وكلا التصنيفين يتكران خاصية واستقلالية الفلسفة العربية .

يخفي اقدام شارل مالك على اسقاط « التراث الاسلامي العربي » من سلسلة التراث التي اعتمدها في مصنفاته القممية ، ومثل هذا الاسقاط للفلسفة العربية وجدناه سابقاً عند هيغل وسواه من اصحاب المواقف المثالية والاستعلائية . ويذهب ابعده من ذلك الى « ما وراء التاريخ » ، لينفي العرب والاسلام كما يبدو في دوامة « الاغريقية والابراهيمية » (مقدمة شارل مالك ، ص 299 / 300) ، مميّزاً بين ذهنتين :



والابراهيمية بنظر شارل مالك هي التراث اليهودي - المسيحي - الاسلامي ، والعرب معلقون في آخر هذه السلسلة الابراهيمية ، ومتصلون من خلالها بالسلسلة الاغريقية ، فالعرب تابعون ومتأثرون ، يسهل اذن ربطهم كما يسهل فصلهم عن سلسلة التراث البشري . لتترك الدكتور شارل مالك يفصح لنا عن ذلك (مقدمة ، ص 287) :

« ان ما تأثر به الفلاسفة العرب والمسلمون في عهودهم الزمنية بـ « احتكاكهم » بالتراث الاغريقي الروماني المسيحي الغربي لشيء عظيم وعظيم جداً ، لكنه ، على عظمتها ، لا شيء لما كان بإمكانهم ان ينفذوا اليه وبالنسبة لما هو محتم علينا اليوم ان عاجلاً او آجلاً ، في لبنان وفي العلمين العربي والاسلامي ، ان نكونه وننفذ اليه » ، ويوضح معتدلاً ومتأملاً (مقدمة ص 270-271) :

« ولا مشاحة في ان المسلمين عموماً ، والعرب في عدادهم ، قد أسهموا في عملية الخلق هذه من التراث واليه ، لانهم ولجوه وانطبعوا به . لذلك نرى ان الحضارة الاسلامية في ابان ازدهارها كانت هي حلقة عضوية في التراث الانساني العظيم » . . . وليس أخطر من القول ببداً « نحن . . . وهم » في موضوع المعرفة العلمية كان يذهب بعضنا الى ان العلم والتقنية « لهم هم » ، والشرع والثقافة والدين « لنا نحن » . ففي المعرفة العلمية لا وجود لبداً « نحن وهم » لان العلم ملك الانسانية بأسرها في كل زمان ومكان . . . ومن موقع مختلف ، موقع الالتزام بتقدمية الفلسفة العالمية ، يطمح الدكتور حسين مروه الى تقديم تفسير للنزعات المادية الفلسفية (العربية) (الاسلامية - كما يقول .

وإذا كنا نخشى ان تهمل جدلية التطور التاريخي لحساب مفاهيم جاهزة عند بعض الباحثين ، فإن الدكتور مرّوه يوفر علينا مثل هذا التخوف . وإذا سألتنا هل توافق على تسميتها « الفلسفة العربية » يبدو موافقاً شرط اضافة الاسلامية » وتعليقه هو :

« ان الفصل بين فلاسفة هذا التراث بناء على اختلاف الأصول القومية هو / عدا كونه يتضمن نظرة عرقية مرفوضة علمياً / يتضمن كذلك فكرة تفتيت وحدة التراث الفكري العربي الاسلامي . وهذه وحدة غير قابلة للتفتيت والتجزىء على أساس عرقي اطلاقاً . ذلك ان هذه الوحدة قائمة على قاعدتين متلازمتين تلازماً جدلياً تاريخياً وموضوعياً هما ، العربية والاسلامية . هذا التراث عربي كله مهما كانت الاصول القومية لمتنجيه . هو عربي لا من حيث لغته مجردة ، بل من حيث ان بناءه اللغوي هو في الوقت نفسه بناء فكري واجتماعي وسياسي معاً ، وهو ايضاً بناء فيلولوجي وانطولوجي وسيوكولوجي في آن واحد . اما اسلامية هذا التراث فهي مرتبطة بهذا البناء بكل علاقاته الداخلية هذه ارتباط كينونة وضرورة . فلا اسلامية للتراث منفصلة عن عربيته » (1) .

ويوضح الدكتور مرّوه موقفه المتطور ، منتقداً القائلين حصراً باسلامية الفلسفة ليس تاريخياً ، بل بالمعنى الديني (العقيدة - الشريعة) ، وغير موافق - كما يبدو - على ما يقوله القائلون بعروبة الفلسفة . ولهذا يبقى السؤال مطروحاً عن خصوصية الفلسفة عند العرب وذلك في سياق البحث الدؤوب عن هوية تراثنا الفلسفي .

يتساءل الدكتور مرّوه : « أهي نتاج عربي فتسمى « فلسفة عربية » ام نتاج اسلامي من كل قوم فتسمى « فلسفة اسلامية » ؟ ثم ما معنى كونها نتاجاً عربياً او اسلامياً : هل معناه ان منتجها عرب دعاء ونسباً خالصاً ، او ان المسلمين من كل قوم قد شاركوا في انتاجها ، ام ان المسألة تتجاوز هذا المعنى من الانتاء البشري القومي الى معنى الانتاء الفكري اللغوي اي ان الذي يحدد انتاء هذه الفلسفة هو مضمونها نفسه والاداة التعبيرية لهذا المضمون ؟ » (2) والى اي حد يمكننا الاخذ بما ذهب اليه مصطفى عبد الرازق في كتابه / تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة 1940) . انها فلسفة اسلامية بمعنى انها نشأت في بلاد الاسلام ، وفي ظل دولته من غير نظر لدين اصحابها ولا لغتهم ؟

ان مقارنة تشريحية لأبرز انماط التصنيف ، قد تساعدنا اكثر على تحديد خصوصية الفلسفة بين العرب والاسلام .

- 1 . نمط فلاسفة الاسلام : الفارابي ، مصطفى عبد الرازق ، محمد لطفي جمعه الخ .
- 2 . نمط حكماء الاسلام : القفطي وسواه .

(1) حسين مرّوه : النزعات المادية في الفلسفة العربية / الاسلامية ، ج 1 . ص 56 .
(2) المرجع السابق ، ص 166 .

3 . نمط المتفلسفة في الاسلام : الفلاسفة / : الغزالي .

4 نمط النظائر من اهل الاسلام : عبد الرحمن بن خلدون .

5 . نمط الثنائيات في تسمية الكندي مثلاً : فيلسوف العرب / فيلسوف الاسلام بنفس المعنى .

وراء هذه الاغماط المستخرجة عشوائياً من بطون الكتب الانجد استنادات تاريخية لأطر اجتماعية كانت وراء هذه التصنيفات ، هذه الاغماط ؟ بلى ، بكل تأكيد ، ولكن الكشف العلمي عن الهوية الاجتماعية للأنواع المعرفية ، للاغماط الفكرية ، لا يمكن ان يتم خارج النطاق التاريخي الاجتماعي العربي بالذات ، كما ذكرنا ذلك سابقاً ، ونؤكد هنا . ذلك اننا ونحن نبحت الآن في مستقبل الفلسفة العربية ، نستند الى اطار اجتماعي عربي في بحثنا وخياراتنا . فلقد أثار باحثون غربيون مسألة الجنسية ، القومية في الفلسفة ، وقالوا بفلسفات شعوب وقوميات ، الا ان اغلبهم انكر على العرب - وفي ظروف الأستعمار الغربي ان يكون لهم فلسفة عربية مستقلة ، وفضلوا ادخالها في اطرارات دينية عامة وواسعة ، لا حدود لعلاقتها الفكرية بالوقائع الاجتماعية التاريخية عند العرب .

فالمسألة ، الآن ، ليس ان نعرف ، تجريبياً ، اذا كانت الفلسفة هذه تنتمي للجنس العربي في الخلافة الاسلامية او تنتمي لأجناس اخرى فضلاً عن العرب . بل المسألة الآن ، هي بعد استقلال الأمة العربية ، وفي ظروف سعيها لتمثل تراثها العام ، ومنه التراث الفلسفي بدافع الحضور الحضاري والوعي المستقبلي للعرب كأمة ، هل يصح الكلام على وجود امة عربية ذات فلسفة عربية او لا يصح ؟ وما هي حدود العلاقة بين التراث التاريخي والتراث في حالة حضوره التطوري الراهن عند العرب المعاصرين ؟ . بنظرنا هذه هي مفاصل كل المسألة من الفها الى ياتها . فلا عالم يستطيع الآن ان ينكر انتفاء الفلسفة العربية الى العرب لغة وثقافة ، ولا احد يستطيع ان يفصل الاسلام الحضاري عن الشعب العربي ، ولا يمكن لشعب من الشعوب مع ذلك ان يدعي احتكار الاسلام دون سواه ، ولكن لا مجال لأنكار خصوصية الصلة بين العرب والاسلام . والقول بفلسفة اسلامية ، يخرج العرب من دائرتها ، تشديداً على الانتفاء الديني ، يعني ان المقصود هم الفلاسفة غير العرب - الفلاسفة المسلمون . فماذا يبقى اذن للعرب على اختلاف اعتقاداتهم الدينية ، من وحدة كأمة ، كحضارة ، بعد الغائهم باسم الاسلام الذي لا يمكن فهمه وتصوره بمعزل عن العرب ؟ هناك اسلام متعدد القوميات والجنسيات ، واسلام اعتقادي واحد ، واسلام تاريخي متنوع ، والعرب لا يختلفون مع الشعوب الأخرى حول الانتفاء للاسلام الاعتقادي ، بل يمتازون بخصوصية الصلة التاريخية بينهم وبين الاسلام . الفلسفة العربية الآن لا تريد ان تنفي فلاسفة الاسلام العالمي ، ولكنها تريد ان تحدّد اطارها الحضاري المميز والمتصل في آن بالحضارات الأخرى عند الشعوب الاسلامية وغير الاسلامية - اذا جاز التعبير .

ولا يغيب ، الآن ، عن بالنا ، المصاعب التي يجدها العرب في اثبات انتائهم كأمة من خلال السعي الى تحقيق وحدة هذه الأمة . وهذا يستدعي بدوره تطوراً ثقافياً ، وعباً حضارياً متجدداً ومتغيراً ، يشتمل

الفلسفة فيما يشتمل . ورغبة الدكتور حسين مرّوه في التوليف ما بين العربي والاسلامي في الفلسفة يدخل في نطاق حرصه التاريخي على التلازم الجدلي بينهما ، يقول : « ان ما نسميه الفكر العربي الاسلامي الفلسفي كان هو ذلك الأطار لوحدة التناقضات في المجتمع العربي الاسلامي مسجلاً بهذه اللغة المشتركة ، بكل ما تحمله من حصيلة تاريخ التفاعلات التناقضية في ذلك المجتمع » (1) .

وفي الجزء الثاني من كتابه الصادر عام 1979 ، يطراً تبدل نوعي على نظرة الدكتور مرّوه ، دون الغاء النظرة السابقة ، ولكن في اتجاه عروبة الفلسفة بشكل أميز وأبين . فبينما يقول عثمان امين ان « الفارابي » مؤسس الفلسفة العربية » ، يقول : د . ابراهيم مذكور انه « اول من صاغ الفلسفة الاسلامية في ثوبها الكامل ووضح اصولها ومبادئها » ، يرد الدكتور مرّوه موضحاً موقفه منها : « اما القول بانّه المؤسس فهو نوع من اضافة صفة « اللاتاريخية » على الفلسفة العربية .

وفي القول بصياغة الفارابي الثوب « الكامل » ، للفلسفة الاسلامية اطلاق غير منهجي ، فضلاً عما في هذا القول من نظرة لا تاريخية ايضاً للفلسفة « ويضيف : « ان الفارابي اول فيلسوف عربي وضع نظرية الفيض الافلوطينية في سياق التطور التاريخي للفلسفة العبرية من حيث هي علم وايدولوجيا » (2) . ثم يعود الدكتور مرّوه الى طرح مشكلة العروبة والاسلام في نطاق آخر ، هو نطاق المناخ الحضاري الآخذ بالابتعاد او بالانفصال عن المركز الحضاري العربي في دمشق وبغداد . يقول (3) . « ونحن نعترف اضافة الى ذلك - أساء الكثيرين ممن تتلمذوا على ابن سينا في كل مدينة اقام فيها من المنطقة الاوزبكية في آسيا الوسطى ، ومن الاقاليم الفارسية (اصفهان ، الري ، همذان الخ) وأساء العلماء والفلاسفة الذين استمرت شهرتهم العالمية عبر التاريخ الوسيط والحديث (البيروني ، الخوارزمي ، البوزجاني ، الخ . .) وهم ممن ظهروا في مناطق وشعوب غير عربية الأصول . ثم يشير مرّوه الى الواقع التاريخي بقوله :

واقع ان ثقافة المجتمع العربي الاسلامي اصبحت في عصر ابن سينا ذات مراكز مزدهرة خارج مركزها الاصيل الذي انطلقت منه في الأصل انطلاقتها الكبرى ببغداد .

لكنه يعاود النظر في مسألة اللغة العربية والثقافة المشتركة ، بقوله :

وإذا كان للغة العربية من فضل في كونها القطب الذي تركزت فيه هذه الوحدة الشاملة ، فان تلك الشعوب فضلها كذلك في كونها اغنت اللغة العربية بنتاج العلماء والفلاسفة العظام من ابنائها في المشرق والمغرب ، في القارات الثلاث : الآسيوية والافريقية والاوروبية .

(1) المرجع السابق ، ص 169 وما بعدها .

(2) د . حسين مرّوه ، النزعات المادية ، الجزء الثاني ، دار الفارابي 1979 ، ص 489 - 490 .

(3) المرجع السابق ، ص 553 - 554 .

لقد كانت تلك تجربة تاريخية باكرة لم تجد لها مثيلاً في تاريخ البشرية القديم والوسيط من حيث استمرارية نتائجها في التراث العلمي والفلسفي والادبي الذي كان الصلة الحية بين عصور المعرفة البشرية : القديمة والحديثة .

ثم يشير مرّوه الى العلماء والفلاسفة « الذين ينتمون الى الثقافة العربية ولا ينتمون الى السلالة العربية » :

« ظهر ابن سينا وكانت اللغة العربية لغة العلوم التي درسها ولغة الدروس التي القاها على تلامذته في كل مدينة من مدن فارس اقام فيها ، ولغة العلم والفلسفة والشعر في ما كتب والف ونظم ، ويتابع (ص 705) :

« كانت فلسفة ابن سينا تنويعاً للمراحل التي اجتازها تاريخ الفكر الفلسفي العربي منذ القرن الثامن حتى الثلث الأول من القرن الحادي عشر ، اي في نحو ثلاثة قرون . وهو تاريخ قصير بالقياس الى اعمار الفلسفات الشرقية والغربية (اليونانية) السابقة لعصر الفلسفة العربية . ولكن رغم هذا الزمن القصير نسبياً ، تهيأ للفلسفة العربية من ظروف المجتمع العربي - الاسلامي ما مكّنها ان تؤدي دوراً مزدوجاً في تاريخ تطور الفلسفة العالمية ، فهي من ناحية اولى - اعادت الحياة من جديد الى الفلسفة اليونانية بعد ان اصابها التشتت والتبعثر والانزواء بضعة أجيال في بعض الأديرة والمدارس النسطرية والبعقوبية والفارسية (الرها ، نصيبين ، حرّان ، جند يسابور) في الشرق . وهي (اي الفلسفة العربية) من ناحية ثانية - طبعت جانباً من جوانب الفلسفة الاوروبية خلال العصر الوسيط بطابع منجزاتها في معرفة الطبيعة » .



ان كل هذه المؤشرات لفواصل وروابط العروبة والاسلام ، تدفعنا للمضي قداماً في البحث عن مستقبل الفلسفة العربية ، ليس فقط من خلال أניתها وتلازمها مع الثقافة الاسلامية ، بل من خلال تاريخيتها وخصوصيات الفكرانية التاريخية عند مفكري هذه الفلسفة .

2/5 تاريخية الفلسفة العربية

التاريخ والفلسفة

لكل شيء تاريخه حتى الفلسفة . لكن السؤال المطروح الآن هو : هل عمومية التاريخ وشموليته تلغي خصوصية التاريخ الفلسفي ؟ بكلام آخر هل تاريخ الفلسفة العربية هو مجرد جزء من أجزاء التاريخ العام للعرب ، ام انه يمكن كتابة تاريخ خاص او متخصص لهذه الفلسفة ؟ لقد غلبت حتى الآن الاتجاهات القلائد بكتابة تاريخية للفلسفة اما بشكل فلسفة دينية تعبّر عن منظومة الأفكار والاعتقادات عند الفلاسفة ، واما بشكل فلسفة مستقلة عن الدين . واما الكتابة التاريخية التي تجمع بين تاريخ العرب وتاريخ الفلسفة عندهم ، بحيث يترابط العام والخاص ، وتتحدد العلاقة بين التاريخي والفلسفي ، فلا تزال مشروعاً عند البعض ومحاولات عند البعض الآخر .

هناك تاريخان يمكن ان يكتبنا باستقلال موضوعي : تاريخ الأمة العربية من حيث تكوينها البنوي التحتي والفوقي ، ومن حيث توسطها الثقافي والحضاري في مجتمعات انتجت مؤسسات ودولة ، وتاريخ الفكر - ومنه الفلسفة - خلال الحقب التاريخية لهذه الأمة . ونعتقد انه في نطاق كهذا سيكون من السهل ليس فهم وتمثّل تراثنا الفلسفي العربي بعمق وشمول وحسب ، بل أيضاً سيغدو من اليسير تقويمه ونقده والفصل ما بين أصياله ودخيله ، ناعه وضاره ، حيّه وميته . وفي هذا المنظور لا يعود تاريخ الفلسفة العربية استذكراً لأفكار ماضية ، بل تمثلاً لأفكار حيّة ، حاضرة يمكنها ان تنتظم مجدداً في منظومة الفكر العربي المتوجه نحو المستقبل بأهداف تاريخية جديدة ورئيسية ، وأبرزها التحرر العربي ، التقدم الاجتماعي ، البناء الوجدوي للأمة في دولة سياسية ديمقراطية الخ .

ان ضرورة وضع الفلسفة العربية في سياقها التاريخي لم يعد مجرد ضرورة اكايدية . انها ضرورة علمية وسياسية في آن : فمن جهة لم يعد من المقبول تقديم تفسيرات وتعليقات مجزأة ، خارجية ومدفوعة بدوافع الاستعلاء العرقي او المصالح الاستعمارية ، فيقال مثلاً ليس للعرب فلسفة ، ويستشهدون بما قال فلان - حجة عصره وزمانه - ويقال لقد اقتبس العرب الفلسفة اما عن الهنود واما عن اليونان ، ويسدل الستار على جذور الثقافة العربية وتطوراتها العلمية والفلسفية ، ويقال أخيراً ان هذه الفلسفة ، كالاسلام عند البعض ، ليست بمتصلة تاريخياً ، ومتلازمة ، بتاريخ الأمة العربية .

ومن جهة ثانية يراد لأسباب سياسية استعمارية الغاء وجود العقل العربي في التاريخ من خلال الغاء انتاجه الحضاري والفلسفي ، فيلقى الشك الأكبر على العقل السامي العربي ، ويمجد في المقابل ما يسمّى العقل الآري ، الأوروبي ، الغربي الخ - وكان الجغرافية البشرية تقبل انقسام العقول بذاتها ، وبمعزل عن تاريخ التطور الاجتماعي التاريخي لهذه القوى البشرية ، الشعوب والأمم . كل هذا يجعل من ضرورات السياسة العلمية العربية ان يجري مسح شامل ودقيق لكل تاريخهم الاجتماعي والقومي والثقافي والعلمي والحضاري ، المدني والعسكري ، بكل ما فيه وما عليه ، وعندها تأخذ الفلسفة العربية موقعها التاريخي الصحيح حين يكتب تاريخها من زاويتين متكاملتين : زاوية تاريخ الأمة العربية وزاوية تاريخ الفلسفة في هذه الأمة - طبعاً أخذين بعين الاعتبار كل التفاعلات والتداخلات والاختصاصات ، كل التأثيرات المتبادلة بين العرب والشعوب الأخرى ، الاسلامية وغير الاسلامية على سواء .

1 . تاريخ الفلسفة / فلسفة التاريخ

ان تاريخ الفلسفة هو ، بدهاءة ، غير فلسفة التاريخ . ففلسفة التاريخ هي جزء لا يتجزأ من الفلسفة ، وهي بهذه الصفة جزء من تاريخ الفلسفة . ولا بد من الوقوف قليلاً عند تمايزات كل منها . فاذا كان يصح القول ان تاريخ الفلسفة هو علم مستقل ، ويجوز لنا القول انه علم الفلسفة ، او تناول الفلسفة من حيث هي موضوع من مواضيع علم التاريخ . فان فلسفة التاريخ هي بدورها محاولة لاكتشاف معان تاريخية فيما وراء الظواهر والوقائع الزمنية والمكانية التي يقدمها لنا المؤرخون . ومن الواضح تماماً ان هناك فلاسفة مؤرخين ، ومؤرخين فلاسفة . ولكن مع ذلك يبقى علم التاريخ ، مستقلاً ، نسبياً وتطورياً ، عن فلسفة التاريخ ، وتبقى الفلسفة قائمة بذاتها ولها كيانها المميز عن تاريخ الفلسفة . وعليه فهل يساعدنا التراث العربي على اكتناه مستقبل الفلسفة العربية سواء من خلال تاريخها الخاص ، او من خلال فلاسفة التاريخ ؟ ان هذا لطموح كبير ، يتعدى امكانيات الواقع المتوفرة ، ولا ننكر افتقار التراث العربي حتى الآن الى تاريخ علمي للفلسفة ، ويفتقر الحاضر العربي الى فلسفة لتاريخ العرب قادرة على تفسير تطوراتهم التاريخية تقدماً أو تأخراً . ان المؤرخين مثلاً يعيدون التاريخ العربي الاجتماعي والثقافي - المعروف حالياً - الى 29 قرناً خلت . واذا سلّمنا جدلاً بهذا الغرض العلمي ، فإننا نسأل : لكن اين يبدأ تاريخ الفلسفة العربية ، واية فلسفة تاريخية تطل علينا من وراء هذا التاريخ ومن اعماقه ؟

ان المؤرخين لم يجدوا من الشعر العربي ما يعود الى اقدم من 150 سنة قبل الاسلام ، فيلاحظون تميّز القرنين الخامس والسادس الميلاديين « بتفاعل نوعي للظواهر الاجتماعية والثقافية في الجزيرة العربية ، لا سيما في مكة والمدينة . واذا كنا قد تساءلنا ، في فصل سابق ، عن روابط الفلسفة بالأسطورة والدين ، فإننا نسأل مع المؤرخين : ما هو دور الادب والنوع الفني في التعبير الفلسفي ؟ ما هو دور الاعتقاد ، وما هو اثره على النظر العقلي قبل الاسلام وبعده ؟ لقد عرف العرب الحكمة والحكماء قبل الاسلام ، ويعتبر مؤرخو

الفلسفة ان الحكمة العربية هي فن من فنون النظر العقلي: فالحكمة هي طريقة في التعبير الشعري ، شيمة شعر زهير بن ابي سلمى ، وفي التعبير الخطابي شيمة الخطب عند قس بن ساعدة الايادي ، واما الحكماء فهم عند العرب من الكهّان كالحارث بن كلدة الثقفي والنضر بن الحارث وزرقاء اليمامة وسواهم . وفي مستوى آخر كانت اللغة العربية تبدو أداة ثقافية اجتماعية جاهزة لتحمل بطواعية تامّة الفكرة الاسلامية المنطلقة من مكة والمدينة ولتعبّر بمرونة وديناميّة عن ظروف التاريخ العربي الجديد . يلاحظ الدكتور حسين مرّوه :

« ان اللّغة القرآنية الرفيعة البيان حتى أعلى مستويات البيان العربي ، هي احدى اهم ظاهرات الاستمرارية التاريخية لحركة تطور المجتمع العربي قبل الاسلام ... ان هذه اللّغة الناصجة ليست ظاهرة لغوية مجردة ، بل هي - بجوهرها - ظاهرة اجتماعية . وليس المستوى المتطور الذي تجلّت به في لغة القرآن ، سوى شكل من أشكال الثقافة في عصر الجاهلية » (1) . ويذهب موريس لومبار (2) الى تقسيم المنطقة العربية لغوياً الى ثلاث مجموعات هي : (1) لغة الجنوب العربي ، (2) العمانية ، لغة الساحل الجنوبي الشرقي ، (3) النبطيّة ، لغة الشمال . ويلاحظ ان وسط شبه الجزيرة العربية كان يتكلم لغات غير مكتوبة ، منها لغات مدن الحجاز ، (مكة بخاصة) ، ولغات البدو الرحل (نجد) .

ويشير موريس لومبار الى أصل اللغة العربية بقوله : « من ضرب من لغة شعوب مشتركة في أواسط الجزيرة العربية ، ستفرض بصورة اساسية لغة القرآن العربية ، نواة اللغة العربية الكلاسيكية التي ستمتد في القرن السابع الى سائر انحاء شبه الجزيرة العربية » ، ويضيف : « منذ القرن الثامن ستبدأ عربنة الدواوين على حساب اليونانية والبهلوية ، اما بالنسبة الى السريانية فلم تعد منذ نهاية القرن العاشر سوى لغة عالية ، والمؤلفون المسيحيون يكتبون بلا تمييز بالسريانية او بالعربية » (3) . ومع الفتوحات العربية دخل الشعب العربي في ملغمة ثقافية (L'amalgame Culturelle) ، او في مجمع حضاري ، وصار الوضع اللغوي كما يلي (4) : « اللغات المحلية البدوية ولغة أهل مكة المستخدمة من قبل الفاتحين تؤدي او توصل الى لغة القرآن العربية المكتوبة والمسماة أدبية . الشعوب الخاضعة في سوريا وما بين النهرين كانت تتكلم الأرامية (الغربية او الشرقية) وتكتبها او تكتب السريانية في صيغتها الابجديتين النسطورية او اليعقوبية . كل هذه اللغات متقاربة جداً : قوالها الصوتية تتطابق في معظم الأحيان . وكرد فعل ضد التغيير الذي يصيب اللغات المحلية ، بذلت عدة محاولات لأعطاء أصوات معينة للكتابة (او لتصويت الكتابة) بهدف تثبيت النصوص العبرية المقدسة في مركز الدراسات اللغوية في طبرية ، أواسط النحاة ، الذين ، في محاولتهم في

(1) د . حسين مرّوه : النزعات المادية ، ج (1) ، ص 184 .

(2) الاسلام في عظمته الأولى ، دار الطليعة ، بيروت 1977 ، ص 84-85 .

(3) المرجع السابق ، ص 85 .

(4) المرجع السابق ص 82-83 .

التنقيب اللغوي ، سيفتشون عن وثائق حتى في ما بين النهرين ، مسببين على هذا النحو تداخل اللغتين المحليتين اللتين كانتا مفصولتين حتى ذلك الحين : الآرامية الشرقية ، الآرامية الغربية ، تداخل انتهى الى خلق لغة محكية مزيج . عملية التأليف هذه اتاحت لها فرصة التحقق ، بل قد طرحتها عملية توحيد العالم الاسلامي .

« في نفس الوقت وفي نفس الاتجاه وعلى الدوام بهدف تثبيت النصوص المقدسة ، الكتاب السريانيون جربوا طرائق لتصويت الكتابة ، اليعاقبة وضعوا (في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن مصوتات يونانية فوق او تحت الخط ، النساطرة ، بدأ من القرن الثامن ، وضعوا المصوتات بواسطة النقط الموضوعية تحت او فوق السطر . في نفس الفترة ، ايضاً قاموا بعمل مشابه لاجل القرآن : المصوتات العربية ، الفتحة والكسرة والضمة ، وضعت فوق او تحت خط الكتابة . اما اللغة الآرامية الموحدة المحكية بعض الوقت في سوريا وما بين النهرين ، فقد اندثرت بدورها حوالي العام 800 على الأكثر . لقد غطيت وحلت محلها لغة سامية جديدة العربية . الآرامية السريانية ، وهما لغتان مقدستان ، لم تعودا تستخدمان الا لاجل الكتابة . »

اذن حدثت تحولات لغوية وفكرية وثقافية كبرى مع الفتوحات العربية ، ولكن الى اي حد يمكننا المضي في سبيل التشديد على تاريخية العلاقة بين نشأة علم الكلام ومعركة الخلافة ، كما يذهب الى ذلك الدكتور حسين مرّوه (النزعات 1 ، ص 24 وما بعدها) حين يربط الصراع الاعتقادي (الشيعة ، المرجئة ، الخوارج) بالصراع السياسي على الخلافة ؟ بمعنى آخر الى اي حد يصح لنا عملياً الكلام على « حزبية الفلسفة » و « حزبية تاريخ الفلسفة » ، فندخل مفاهيم الصراع التاريخي بين المثالية والمادية ، الى تاريخ الفلسفة العربية ؟ يجيب الدكتور مرّوه مشدداً على تاريخية الفكر العربي (1) :

« فقد نضجت الظروف في هذه المرحلة لحل مشكلة العلاقة بين حاضر الفكر العربي وماضيه التراثي على اساس جديد يتناسق مع التوجهات الثورية لمحتوى حركة التحرر العربية في لحظتها الحاضرة »

ويضيف : « ان التراث ليس واحدا ، ان التراث يتعدد ، لانه منظور اليه من الحاضر والحاضر . . . متعدد . ونحن نعني هنا بالطبع تعدد المنظور الايديولوجي الطبقي للتراث ، رغم ان التراث ، كواقع تاريخي ، واحد » (ص 24) ، ويترتب على ذلك تجزئ في الرؤية التاريخية للفلسفة العربية ، وانشطار هذه الرؤية الى مستويين متغايرين :

(1) د. حسين مرّوه : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، ج 1 ، ص 24,7 .

1 . مستوى الحاضر - المستقبل : حيث ترى القوى الثورية الى تاريخ الفلسفة العربية رؤية تقلمية تقوم على جدلية الاصاله والمعاصرة ، الحضور والمستقبل ، التحرر القومي ، التوحد السياسي والتقدم الاجتماعي .

2 . مستوى الحاضر الماضي : حيث ترى القوى المحافظة والمتأخرة ان عليها افتعال تلازم غير تاريخي ما بين عصنة التراث وعصنة المعرفة ، وذلك بحجة صيغ الماضي والحاضر بصيغة التماثل (او التواصل التماثلي ، بدلاً من التواصل التطوري عبر التغيير) . وهذه القوى المحلية تلتقي في دعوتها التراثية المحافظة مع القوى الأخرى ، ولا سيما الاجنبية ، الداعية الى تغريب الفلسفة العربية او الى الغائها .

مهما يكن الامر فان تاريخية الفلسفة العربية ، لا تتوقف على هذه المواقف المتصارعة وحسب ، بل تتوقف ايضاً على وقائع الفكر الفلسفي العربي ، على متغيراته ومتطوراته ، على امكاناته الحية التي تأذن له بالتجدد الطبيعي وبمواصله التطور الداخلي الصحيح . ولقد اشرنا سابقاً الى خطورة افتعال السياسة في الفلسفة ، ونكرّر هنا تشديداً على خطورة التشويه التاريخي للفلسفة وللسياسة معاً . فهل يصح لنا ، مثلاً ، ان نزعّم ان تاريخ الفلسفة العربية هو تاريخ الصراع بين المعتزلة والاشاعرة ، بين المعارضة وأهل الحكم ، بين الفلاسفة وعلماء الدين ؟ والى اي حد يصح انطباق هذا التقسيم الصراعى على الصراع الاجتماعي التاريخي عند العرب ؟ نعتقد ان المسافة ضيقة بين التسرع والافتراض ، ونعني بذلك انه اذا كان من حق المؤرخ الفلسفي مثلاً ان يطرح فرضيات عمله كما يرغب ، فليس من حقه ان يدعي تحويلها الى قوانين تاريخية ما لم يتحقق من واقعيّتها وصحتها علمياً . وهذه المسألة الخاصة بالمضمون الفلسفي عند العرب سوف تكون موضع استقصائنا وبحثنا على امتداد هذا الفصل . لكن من أين نبدأ بتاريخ الفلسفة العربية ؟

2 . تاريخية الفلسفة العربية

يقول الدكتور جميل صليبا :

« اذا ادخلنا متكلمي المعتزلة في تاريخ الفلسفة العربية امكنا ان نقول ان هذا الانتاج قد بدأ في القرن الثامن للميلاد او قبله بقليل لأن ابا الهذيل العلاف ، والنظام ، والجاحظ ، مثلاً ، لا يقلون ابداعاً من الناحية الفلسفية عن بعض المشائين وان كانت اراؤهم الفلسفية مقيّدة بالاغراض الدينية » (1) .

(1) تاريخ الفلسفة العربية : مرجع سابق ، ص 129

ويرى المؤرخون للفلسفة العربية ان هناك بيئتين تساوتا هما بيئة الكلام وبيئة الترجمة . لم تبدأ حركة الترجمة الحقة الا في القرن الهجري الثاني ، ولكنها نشطت في عهد كبار الخلفاء العباسيين : المنصور 158 هـ / 775 م ، الرشيد 193 هـ / 809 م ، والمأمون 218 هـ / 833 م . كذلك يقف المؤرخون بوجه خاص عند بداية الفلسفة العربية المتميزة بباكر الحركة العقلانية الكلامية . فيعتبر الدكتور ابراهيم مدكور « ان مدرسة المعتزلة اخصب المدارس العقلانية الإسلامية فكراً ومفكرين ، انها فلسفة الاسلام حقا » (1) . ويذهب الى تحقيب الفلسفة عباسياً وبويبياً ، بينما يذهب آخرون الى تحقيبها معتزلياً وأشعرياً ، وفلسفة مشرقية وفلسفة مغربية الخ . والحقيقة اننا نفضل ان نتناول الفلسفة العربية ، قدر الامكان ، من حيث هي وحدة تاريخية متفاعلة ومتأسكة . وبالتالي لا داعي للحديث عن حقبة معتزلية اولى وثانية ، وحقبة عباسية (100-237 هـ) . . . وحقبة بويهية (من 334 الى 447 هـ) ، بل نفضل كما ذكرنا متابعة السيرورة الفلسفية العربية ، وترك عملية التحقيب لمراحل اخرى من البحث الاجتماعي والفلسفي عند العرب ، حتى تتمكن من اعطاء الكتابة التاريخية حقوقها العلمية الاولية . ودافعنا لهذا التحفظ هو عدم رغبتنا في أدلجة الفلسفة وتاريخها ، وتحميلها من مفاهيمنا السياسية اقل او اكثر مما تتحمل . فالتراث ليس موضوعاً على مشرحة بحثنا الفلسفي الراهن وتطويره - كما يدعي البعض - بل هو موضوع للفهم والتمثل - فالماضي حدث - ، والحاضر - المقبل هو الذي يتقبل حركات تطورتنا وتغيرتنا التي ليس من الضرورة اقترانها كلياً بما حدث سابقاً وحتى بما يحدث حالياً . ففي التطور هناك تغير وتجدد غير مشروطين بالتاريخية السالفة .

اذن ، بداية الفلسفة العربية مع شيوخ المعتزلة الاوائل في العهد الأموي ، كانت تسير نحو التعمق ، متساوقة في ذلك مع الانتقال التاريخي العربي العام من العهد الأموي الى العهد العباسي . ان حركة الاعتزال المنطلقة من البصرة والمتفرعة في بغداد ، شهدت مرحلة تراجع قاسية ما بين 237 هـ و334 هـ . ثم جاءت مرحلة الدفاع الفلسفي عن الاعتزال التي برز فيها الجاحظ (255 هـ / 869 م) والخياط (ت 902 م) وابو علي الجبائي (303 هـ / 916 م) وابنه ابو هاشم (320 هـ / 933 م) . لقد قال المعتزلة بالنقل الخاضع لحكم العقل : « الفكر قبل السمع » واستعملوا اسلوب « قياس الغائب على الشاهد » الذي لا يمكن التسليم به على اطلاقه ، وذلك بالرغم عن تعارضه مع مبدأ التفويض السلفي . ومن الواضح الآن معنى تقديس المعتزلة لحرية الرأي بالنسبة الى معارضيهم وبالنسبة اليهم . من ابرز وجوه المعتزلة ابو الهذيل محمد بن عبدالله بن مكحول العبدي ، الملقب بالعلاف لأن داره كانت بالعلافين . ولد في البصرة سنة 135 هـ ، وتعلّم على عثمان الطويل عن واصل بن عطاء ، عن عمرو بن عبيد . رحل من البصرة الى مكة وبغداد وسرّ من رأى . اشتهر ابو الهذيل العلاف ، في بغداد بمهارته في المناظرة ، ويقال انه مات في سرّ من رأى سنة 235 هـ . يقول عنه الدكتور جميل صليبا :

(1) في الفلسفة الاسلامية : ج 2 ، ص 36 .

« ان ابا الهذيل كان على جلاله قدره في الاعتزال يعد في نظر بعض الناس من اعلام جهنم ، لذلك زعم صاحب هذا الخبر ان مرتبه في ذلك كمرتبة عبدالله بن اباض الخارجي ، وهشام بن الكلبي الرافضي (1) » .

ثم يضيف : « كان ابو الهذيل اقدر على افحام العلماء منه على افحام العامة : « والجدل هو الطريقة التي سلكها ابو الهذيل واصحابه المعتزلة في عرض فلسفتهم والدفاع عن آرائهم فتوصلوا بهذه الطريقة الى فلسفة عامة اشتملت على كثير من النظريات في حقيقة الله والكون والانسان » (2) .

ان ابا الهذيل من الشخصيات الفلسفية المرموقة عند المعتزلة . فاذا كانت فلسفة هؤلاء تناز بالمسائل التالية : التوحيد رداً على المجسمة والرافضة / العدل رداً على المجبرة من الجهنمية والرافضة / الوعد والوعيد / وجوب المعرفة بالعقل / الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . فان فلسفة ابي الهذيل تناز بدورها بمفردات وخصوصيات . ولناخذ مثلاً الصفات الالهية ، فنلاحظ انه ذهب فيها مذهباً بسيطاً ، فقال : « ان الله تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدره وقدرته ذاته ، حي بحياة « وحياته ذاته . . » الصفات هي عين الذات .

وهنا لا بد من تسجيل الملاحظة الهامة التالية : « والفرق بين قولنا ان الله عالم لذاته لا بعلم وبين قولنا عالم بعلم هو ذاته اننا في القول الاول ننفي عن الله صفة العلم وفي الثاني نثبت صفة هي بعينها ذات (صليبا ، ص 93) .

ولقد ننفي ابو الهذيل عن الله شبه خلقه من كل وجه ، ويستخلص د . ج صليبا : « على ان ابا الهذيل قد ننفي العلم من حيث اوهم انه اثبت ، لانه لم يثبت في النهاية الا الذات الالهية . وكان اذا قيل له : فلم اختلفت الصفات ، فقيل عالم وقيل قادر ، قال لاختلاف العلوم والمقدور . ويرى ابو الهذيل ان السمع والبصر صفات ازلية ، فالله لم يزل سمياً بصيراً بمعنى انه سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفوراً رحماً محسناً ، خالقاً رازقاً مثيراً معاقباً ، موالياً معادياً ، امراً ناهياً بمعنى ان ذلك سيكون منه .

وكان سهلاً عليه ان يؤول هذه الصفات تأويلاً ينفي عنها كل طابع حسي لانه كان يعتبر السمع والبصر من اعمال الروح ، لا من اعمال الحواس » (ص 94) .

واما ، الشهرستاني فقال عن ابي الهذيل انه : « قدرى الدنيا جبري الآخرة » . فالانسان في نظره قادر على خلق افعاله في هذه الدنيا لانه حر . اما في الآخرة فانه يصير مقيداً بالحالة التي انتهى اليها . . . وخالف ابو الهذيل الفلاسفة القدامى « فزعم ان النفس حرة في الدنيا مقيدة في الآخرة ، وفي هذا الرأي

(1) د . جميل صليبا : دراسات فلسفية ، ص 79 .

(2) المرجع السابق ، ص 89-90 .

الذي قال به ابو الهذيل تعمق وابداع يدلان على اصالته وسعة خياله ، الا انه في حاجة رغم ذلك الى مقدمات برهانية لم نعثر عليها فيما وصل الينا من أفكاره..

وقال ابو الهذيل انه من المحال ان يكون هناك مقدور واحد لقادرين (الله والانسان) . ففي المحصلة الأخيرة كانت فلسفتهم اقرب الى روح الاسلام من آراء الفلاسفة المشائين الذين اخذوا آراءهم عن افلاطون وأرسطو ، وكان في دفاعه عن الاسلام يعمل على نشر الدعوة العربية ويؤيد سياسة الخلفاء العباسيين في التخلص من سيطرة الفرس « (صليبا ، ص 105) .

كذلك من وجوه المعتزلة البارزين النظام (845—231) ، تلميذ العلاف وابن اخته الذي اخذ عنه وخرج عليه مستقلاً : فقد سلك مسلك الشك ليصل الى اليقين ، واستعان بالتجربة ليكشف حقائق جديدة ، رفض الخرافات والاساطير ولم يتقبل احاديث الجن والشياطين وبرهن على عقلية علمية ناضجة « (مذكور ، 22 ص 41) من أفكاره : الكمون ، الطفرة ، التداخل ، الخلق المستمر .

فليست الصفة عين الذات كما قال العلاف ، بل هي اثبات لها وسلب نقص عنها . وتطبيقاً لمبدأ الصلاح والاصح يزعم ان الله لا يريد الظلم ولا يفعله ، بل لا يقدر عليه لان من يوصف بالقدرة على العدل « تتفي عنه القدرة على الظلم ، والظلم لا يصدر الا عن قبح ونقص » (السابق ص 42) .

اما معمر بن عباد السلمي (835 / 220) فقد عاصر العلاف والنظام واشترك في نشاطهما الفلسفي . نفر من لفظ الصفات واستبدله بلفظ « المعاني » : « ذات الله واحدة والصفات هي معان ثانوية . اما ابو الهاشم الجبائي : (932 / 321) فقد ولد في البصرة وترعرع فيها وتلمذ مع الأشعري . انفصل عن ابيه وانتقل الى بغداد فوقف على حركتها الفلسفية ، معاصراً الفارابي . من رؤيته الفلسفية : ان العلم والقدرة احوال ، والحال لا هي موجودة ولا هي معدومة ، لا هي معلومة ولا هي مجهولة . . . لا هي قديمة ولا هي حديثة ، وانما هي مرتبطة بالذات فنحن لا نعرفها الا عن طريقها . فالأحوال وجوه واعتبارات لذات واحدة ، بها تعرف وبها تتميز من غيرها . ونظرية الأحوال كنظرية المعاني ترمي الى اثبات ان الذات الالهية واحدة ، وان الصفات ليست الا مجرد احوال وامور اعتبارية لا تعرف الا عن طريق الذات . . . ولا ضير في القول بأن الأحوال امور اعتبارية ، اما وصفها بأنها لا موجودة ولا معدومة فباطل ، لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم . وقد لاحظ الشهرستاني بحق انه كان الاجدر بأبي هاشم ان يقول انها موجودة في الازهان . .

ومع القرن الثالث الهجري ، التاسع الميلادي ، ظهرت ملامح اجتماعية فكرية جديدة تنذر بتقدم نوعي في مستوى العلوم والمعرفة اجمالاً . ويرغب بعض المؤرخين في الكلام على عصر الجاحظ بوصفه علماً او رمزاً لذلك التقدم المعرفي . ذلك ان الجاحظ يصف العقل البشري بقوله انه (1) : « اطول رقدة من

(1) دراسات في الفكر العربي والاسلامي ، دار الطليعة ، بيروت 1977 ، ص 104 .

العين واحوج الى الشحذ من السيف وافقر الى التعهد واسرع الى التغير وادواؤه اقتل واطباؤه اقل ،
وعلاجه اعضل .

ويرى الجاحظ : « ان مجرى التاريخ في كل امة يؤدي الى تقدم العلوم والمعارف حتى تجتمع « ثمار تلك
الفكر عند آخرهم » ويضيف : « وعلى قدر صحة العقل يصح الخاطر ، وعلى قدر التفرع يكون
التنبه » . ثم يخلص الى تسجيل عبرة التقدم بقوله : « فينبغي ان يكون سبيلنا فيمن بعدنا لسبيل من قبلنا
فينا ، على انا قد وجدنا من العبرة اكثر مما وجدوا ، كما ان من بعدنا يجد في العبرة اكثر مما وجدنا » .

ويلاحظ الدكتور طريف الخالدي (1) بشأن عصر الجاحظ وتاريخية المعرفة : « وكانت النزعة نحو نشوء
المؤسسات على نطاق المجتمع والدولة معاً والتي بدأت في اواخر ايام الدولة الأموية قد اصبحت اكثر
وضوحاً في القرن الأول للحكم العباسي . وقد انعكس تأثير هذه المؤسسات على العلم والعلماء في طرق
متعددة . فقد برز العلماء المسلمون كطبقة اجتماعية متميزة تشد افرادها بعضهم الى بعض او اصر الأخوة
والعصبية
اما في حقل العلوم الانسانية . . فقد ازداد شعور العلماء بأن نشر المعرفة بين الناس هو من واجباتهم
الاساسية . . . »

ويلفت الدكتور طريف الخالدي الى مؤرخ فلسفي مهم من القرن الهجري الرابع هو المطهر بن طاهر
المقدسي ، صاحب كتاب البدء والتاريخ ، التمييز بمقدمة فلسفية تستغرق سدسه ، وتبدو فلسفته على
شاكلة اسئلة ومواقف ، يجملها الخالدي كما يلي :
1 (هل « اليعدم شيء » كما يقول المعتزلة ؟ الا موجود عند المقدسي ، هو « شيء معلوم مقدور عليه لا
يميز » .

2 (القياس بين الشاهد والغائب / المنظور وغير المنظور . ينتقد المقدسي الأشعرية بقوله : « فالقياس لا يصح
على حد قوله اذا ما قارنا جسماً منظوراً ذا صفات الى آخر غير منظور ذي صفات ماثلة .

3 (نقد قول المعتزلة ببقاء بعض الأغراض : يشدد المقدسي على « انه يجوز للحوادث وللأفعال ان تكون غير
متناهية . . . » .

4 (ان المقدسي يتمسك بالقول : ان الانسان خالق لافعاله وهذا يقوده في الحقيقة الى الأقرار بأفعال
الطباع وتأثيراتها على المطبوعات .

5 (تعريف العلم عنده هو : « اعتقاد الشيء على ما هو به » .

6 (أخذ المقدسي عن المعتزلة قولهم بحدوث المعجزات في زمن الانبياء . وخالف بذلك - قول الأشاعرة
بكرامات الانبياء . ومعنى ذلك ان « المعجزات الصحيحة هي التي تميز الانبياء عن المتنبئين » (1) .

(1) المرجع السابق ، ص 41-47 .

ان حقبة الجدل الكلامي بين المعتزلة والاشاعرة ستطول وتطول ، والمدرستان اذ تتفقان على ان الكلام هو الجدل العقلي ، سوف تختلفان على اشكال المعرفة العقلية وعلى مضامينها . ومن ابرز اعلام المتكلمين الاشاعرة :

- ابو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري : ولد في البصرة / 260 هـ / 873 م / تتلمذ على الجبائي (907 م) وظل معتزلياً حتى بلغ 40 سنة ، ثم خرج على الناس في الجامع متكراً لهذا المذهب . من أهم اعماله « مقالات الاسلاميين » . توفي سنة 324 هـ / 935 م في بغداد . عارض المعتزلة في مسألتين :

الأولى : المغالاة في قيمة العقل بحيث يؤدي في النهاية الى غلبة العقل على الإيمان ، وهذا مما ينافي « الإيمان الغيبي » .

الثانية : الصفات الالهية : لا تعطيل (المعتزلة) ولا تشبيه (الصفتية) وانما ايمان (بلا كيف) (اي الإيمان يتخطى العقل) .

وفي مسألة خلق القرآن ميّز بين الكلام الالهي الأبدى والكلام العربي المخلوق . وقال في مسألة الحرية الانسانية : لا قدرية ولا جبر / انما كسب الأفعال .

وصارت الأشعرية توصف بالسلفية ، على عقلايتها الكلامية ، ذلك ان السلفي هو الذي يأخذ بالمأثور ، مفضلاً النقل على العقل ، الرواية على الدراية . ومما تجدر ملاحظته هو ان بعض السلفيين تأثروا بالفلسفة ، فميّزوا الصفة من الموصوف ، الأسم من المسمى ، صفات الذات من صفات الأفعال ، الكلام النفسي من الكلام المتعلق بالأمر والنهي .

أ) عبدالله ابن كلاب : (240 هـ / 842 م) وهو سلفي مفلسف فكرة الالوهة عاصر وناظر ابا الهذيل العلاف وقال ان : صفات الله هي اسماؤه وهي ليست هو ولا غيره .

ب) ابن حزم الاندلسي : (1064 / 456 م) الذي قال ان الله عالم وان علمه متقدم على وجود الأشياء .

ج) الأشعرية الماتريديّة : التي رفعت شعار « الاتباع خير من الابتداع » . ومن ابرز اعلامها فضلاً عن الأشعري ذاته .

- ابو بكر الباقلائي : (1013 / 403) قال بمبدأ خطير « ان بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول »

- امام الحرمين : (1085 / 478) - واحد من الرباعي الأشعري .

- عبد القادر البغدادي : (1037 / 429)

- القشيري (1072 / 465)

- الغزالي (1111 / 505) .

- الشهرستاني (548 / 1153) .

- فخر الدين الرازي (606 / 1209) .

- محمد عبده (1322 / 1905) .

- لكن ما هي الماتريديّة تحديداً ؟ (ان الماتريديّة هي شعبة من اهل السنة والجماعة ظهرت مع الأشعرية ، كدعوة مضادة لغلو العقليين (المعتزلة) وغلو الثقليين (الحنابلة) . « وقد فصل بينهما المكان في البداية ، فكانت الأشعرية في العراق والشام ، ثم امتدت الى مصر ، وكانت الماتريديّة في سمرقند وما وراء النهر . ولو قدر لهما ان ينبتا في بيئة مشتركة لامتزجتا مذهباً واحداً » (مذكور ج 2 / ص 56) .

ان مؤسس الماتريديّة هو ابو منصور الماتريدي (944 / 333 هـ) . واما أفكار الماتريديّة فهي اقرب الى الأشعرية منها الى المعتزلة ، ومنها قولهم : الله عالم يعلم لا كالعلوم / قادر بقدره لا كالقدر ، وكلام الله قديم ، وهو صفة قائمة بذاته تعالى ، وليست من جنس الحروف ولا الأصوات التي هي محدثة ومخلوقة - وفي هذا ما يؤذن بتفرقة بين الكلام النفسي / والكلام اللفظي .

ترى الماتريديّة « ان البقاء عين وجود الذات في الزمان ، وليس امرأ زائداً عليها » . وفضلاً عن الصفات المعاني السبع يضيفون صفة قائمة بالذات هي « صفة التكوين » (كن فيكون) . « ويراد بالتكوين اليجاد من عدم ، ويفرقون بينه وبين القدرة من ناحية انه تنفيذ وفعل ، في حين ان القدرة صفة تمكن من الفعل والترك ، وهذه تفرقة لفظية فيما يبدو . وقد رفض الأشاعرة هذه الصفة الجديدة ، ولاحظوا ان في صفتي القدرة والارادة ما يخفي عنها (مذكور ، 2 ، ص 58) .

(د) ابن تيميّة : (729 / 1329) مفرط في سلفيته الى حد يغلق العقل . سجن مراراً في مصر والشام ومات في السجن . قال ان صفات الله هي ما وصف به نفسه في القرآن .

ويلاحظ الدكتور مذكور : « يقف ابن تيميّة موقفاً وسطاً بين التعطيل والتمثيل فلا يلغي الصفات كما قال المعتزلة ، ولا يمتلئها بصفات العباد كما صنع المشبهة - ومع هذا يثبت الفوقية المكانية كما وردت في بعض النصوص ، وهي تؤدي الى تجسيم لا مفر منه » (د . مذكور ، ح 2 ، ص 34) .

ومن السلفيين الوهابيون نسبة لمحمد بن عبد الوهاب (1201 / 1787) اي اصحاب « الطريقة المحمدية » الذي يدعون للأخذ بصريح القرآن والسنة ويعتبرون كل ما لا اصل له فهو بدعه ويرفضون التأويل ويعدون انفسهم امتداداً للحنابلة ولابن تيميّة بوجه خاص ، كذلك فان محمود خطاب (1352 / 1933) تزعم حركة سلفية معاصرة على نحو الحركة الوهابية .

يبقى ان نشير الى ان الصراع الثقلي والعقلي ، الأشعري المعتزلي ، قد تخطتته الفلسفة العربية عندما توَعَّل الفلاسفة في المسائل المعرفية والعلمية الصرف . فلنأخذ على سبيل المثال ابا بكر الباقلاني (المتوفى سنة 1013) ، ذلك الأشعري الذي قال ان العلم هو « معرفة المعلوم على ما هو به » ، فنلاحظ انه بالرغم عن

نزوعه المثالي ، يوافق المعتزلة على التمييز بين المعرفة العقلية والمعرفة الثقيلة ، وانه لا يستنكر المعرفة العقلية بل يستنكر تعددها على مجلى المعرفة الثقيلة ، ومعنى ذلك ان الباقلاني يعارض الوصل ما بين البرهاني العقلي والاعتقادي الثقلي . ومن جهة اذا تمثلنا الفلسفة في عصر الأشعري الآخر ، ابي حامد الغزالي ، سنلاحظ كيف « خلط الزعماء السياسيون الدين بالسياسة ليصبغوا اغراضهم بصبغة دينية حتى يوهموا العامة انهم بعيدون عن المطامع الشخصية » (1) . ويقتبس الدكتور سليمان دنيا (المرجع السابق ، ص 16) عن مجلة الهلال ما يلي :

« أنشأ السلاجقة المدارس الاسلامية والمجالس الجدلية في الشرق ، والفاطميون - مثل ذلك - في الغرب ، هؤلاء يسعون في اثبات تعاليم الشيعة ، واولئك يلتمسون تأييد أهل السنة ، وكلاهما في خوف من اهل الفلسفة والتعطيل) ويضيف : « رأى الغزالي ان الفلاسفة الاسلاميين » جذبوا الدين الى الفلسفة ولم يجذبوا الفلسفة الى الدين ، فاتخذوا الفلسفة أصلاً وحوّروا في قضايا الدين حتى تلتثم معها . . ويتساءل دنيا : « هل اراد الغزالي ، بنقده ، تعجيز العقل بالعقل ؟ فيجيب : « ان الحقيقة عند الغزالي (بنظر ابن الصلاح) هي الطرف الموافق لمبادئ اهل السنة والمعادي لآراء الفلاسفة » (المرجع السابق ، ص 80) . بينما يرى محمد لطفي جمعة في كتابه « تاريخ فلاسفة الاسلام (ص 72) ان الغزالي « طعن الفلسفة في الشرق العربي طعنة قاضية ، وكاد يكون نصيبها في الغرب كذلك لولم تلق في ابن رشد حامياً لها أحيائها قرناً من الزمان » . ويعلّق : كأن الفلسفة المسكينة كانت أبداً في حاجة الى الإحتماء بقوة الدولة منذ بداية التاريخ . ويتساءل عما اذا كان الغزالي اذدرى الفلسفة وارضى التصوف ، لهذه الأسباب والحقيقة هي ان الغزالي وضع الفلسفة في خدمة السياسة ، واسمى ذلك « خدمة الشريعة والدين » وكان ذلك بعد لقاء الغزالي نظام الملك ، وزير السلطان السلجوقي ملكشاه حيث تغير موقفه جذرياً . فقد كان الجويني على رأس المدرسة النظامية في نيسابور ، وبعده تولاهما تلميذه الغزالي في خط الدفاع عن اعتقادية الدولة السلجوقية ، مقابل اعتقادية الدولة الفاطمية ، فدرّس الفقه وعلم الكلام من 1091 الى 1095 . ومع اغتيال نظام الملك سنة 1092 ووفاة ملكشاه بعد ذلك بقليل ، تحول الغزالي عن التدريس الى الطريقة الصوفية ما بين 1093 و 1094 .

لكن تاريخ الفلسفة العربية لا ينغلق على تلك السلفية التي ارادها ابن تيمية (القرن الرابع عشر) كاملة ، يلتبس فيها العالم والمؤمن ، وتضطهد باسمها كل الفلسفة ، عربية كانت ام غير عربية ، ويحول الفكر الى ردة لا عقلية قوامها الزعم : « واجب المؤمن ان يعتصم من كل علم سوى الوارد في القرآن » .

ان تاريخ الفلسفة العربية هو في حقيقته الصراعية ، تاريخ جدلي استطاع ان يخرج حقائق المعرفة

(1) د. سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ، ط 3 ، دار المعارف بمصر ، 1971 ، ص 15

العقلية وتاريخ الفلسفة العربية ، اذن ، ليس تاريخ الظلامية السياسية ، انه متصل بها من جهة ، وممايز عنها ، مختلف ومستقل من جهة ثانية . واذا وضعنا في افق تاريخية الفلسفة العربية ابرز اعلامها من الكندي حتى مفكري البعث الحضاري والقومي المعاصرين ، ظهرت لنا المعالم واضحة ، كما يلي :

1 / الكندي

هو ابو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن اساعيل بن محمد بن الاشعث الكندي ، من اهل القرن الهجري الثالث . يقول فلوجل ان الكندي عاش في النصف الاول من القرن التاسع للميلاد* ومات بعد 861 م . ويذهب العلامة الايطالي/ البينوناجي الى ان وفاة الكندي حصلت عام 258 هـ/ 873 م . ويرى كوربان ان الكندي وُلد في الكوفة 185-798 . كان ابوه و ابا على البصرة ، وتوفى في بغداد 260 - 873 . أُلّم باليونانية والسريانية الى جانب لغته الام العربية .

أ- موقف ضد الفلسفة والعلم :

وصف القاضي صاعد بن احمد القرطبي** في كتاب « طبقات الامم » كتب الكندي في المنطق « انها : « نفقت عند الناس نفاقا عاما وقلما ينتفع بها في العلوم ، لانها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب الا بها . واما صناعة التركيب وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه اليها فلا ينتفع بها الا من كانت عنده مقدمات عديدة فحينئذ يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب لا توجد الا بصناعة التحليل ولا ادري ما حمل يعقوب على الاضراب عن هذه الصناعة الجليلة ، هل جهل مقدارها او ضن على الناس بكشفها ، واي هذين كان فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم جمّة ، فيها آثار فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة . »

ومن الملاحظ ان الناظر في مؤلفات الكندي يرى انها لم تخرج عن حد العقليات .

فالكندي لم يترك مؤلفات دينية ذات بال . قال « بوحدة واجب الوجود وبساطة ذاته العلية » من اخباره : « انه نشأ وترعرع في كنف الخلفاء العباسيين . فقد كان ابوه اميرا على الكوفة لعهد ثلاثة من الخلفاء العباسيين . فلما نبت يعقوب لجأ الى قصور الخلفاء ، وقد عاش الكندي كأيه في ظل ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهم المأمون والمعتمد والمتوكل ، واولهم اعظمهم ، وقد مرّح الكندي في كنفه ونال من حظوته ما ناله امثاله العلماء . وكان المأمون اوسع الخلفاء العباسيين صدرا للحكام وارجحهم جانبا واولهم تشلدا وتعصبا » (جمعه ، تاريخ فلاسفة الاسلام ، ص 9) .

* العاشر عند محمد لطفى جمعه ، 1 .

** من معاصري الكندي .

والحقيقة ان الكندي هو اول فيلسوف عربي (طليعة المؤلفين الموسوعيين في الاسلام . احد كبار اعلام الفلسفة العربية والكلام الاسلامي .

ويذكر عبد الرحمن حماده : « عاش الكندي بين البصرة والكوفة وبغداد . لم يكن مترجما بقدر ما كان مصلحا للتراجم الغثة . وكان الى ذلك مقتبسا للفكر اليوناني يلخصه ويأخذ زبدته . وكان يصطنع مترجمين من السريان يتقلون اليه ما يريد من كتب ، ومن المعروف ان الذي كان يترجم لحسابه يسمى « اسطاث » ، وكان الكندي يعرف اللغة السريانية معرفة جيدة ، وألف بهذه اللغة رسالة صغيرة ، اما معرفته للغة اليونانية فمشكوك فيها » (د . احمد فؤاد الاهواني ، المدارس الفلسفية ، ص 126 / في ص 77 من كتاب « رواد الفلسفة الاسلامية) .

2 / الفارابي

هو محمد بن محمد بن اوزلغ (اوزلق) بن طرخان المكنى بابي النصر . ابوه كان قائد جيش ، من مقاطعة فاراب في خراسان . توفي الفارابي عن ثمانين عاما ، وذلك في رجب 339 هـ / ديسمبر 950 م . بدمشق وبذلك يمكن ازجاع مولده الى العام 260 هـ / 874 م .

رحل من مسقط رأسه الى بغداد ، مركز الحضارة والعلم في عهد العباسيين . تعلم فيها ومنها التحق سنة 330-941 بحاشية سيف الدولة الحمداني امير حلب (918-967) .

ساهم اسهاما كبيرا في فرقة المتكلمين / الثالث الهجري / التي تخصصت بالالهيات وما بعد الطبيعة وظهرت في مرو . وكان الفارابي رئيس هذه الفرقة .

وظهر في حران والبصرة فرقة فلاسفة الطبيعة ، على رأسها ابو بكر محمد بن زكريا الرازي .

قال : انه لا يصل الى درجة الكمال القسوى الا ذوو الذكاء التام والقادرون على التأثر من العقل الفعال .

وقال : بوحدة النفوس او خلود النفوس عامة . ومن ابرز اعمال الفارابي الفلسفية :

- 1 (التوفيق بين الحكيمية .
- 2) رسائل الفارابي
- 3 (احصاء العلوم - De Scienties .
- 4 (فصوص الحكم - Les gemmes de la sagesse -
- 5 (آراء اهل المدينة الفاضلة (الفلسفة السياسية) .
- 6 (كتاب السعادة .

يلاحظ هنري كوربان (تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 225) : لقد توافق ابن سينا والسهروردي مع الفارابي في رفض الاتحاد لانه يؤدي الى نتائج متضاربة . ثم يستخلص ثلاث نقاط من عقيدة الفارابي الفلسفية :

- (1) تمييز منطقي وميتافيزيقي بين الماهية والوجود لدى المخلوقات (المظهر . الماهية صفة للوجود ، عارض للجوهر . (فلسفة التجوهر/ التماهي) .
- (2) نظرية العقل وانبثاق العقول (ثلاثية تأمل العقل الاول تؤدي الى ثلاثية عقل جديد حتى العقل العاشر : ولا بد من ملاحظة هذه حتى العاشر .

الغزالي	ابن سينا	الفارابي	ارسطو
الملائكة	الملاك	العقول	الكواكب/ الالهة
القرآني		المفارقة	

والسؤال هو هل ان الاشكال الملائكية الخلاقة تدمر التوحيد ؟

من المعروف ان الفارابي هو اول من حاول ردم الهوة بين الفلسفة والشريعة وسلط نور العقل على التنزيل . ولقد تميز من بعده ، تلاميذه واشهرهم :

- الطيب احمد بن الطيب السرخسي : الذي كان معلما وندبما للخليفة العباسي المعتضد الى ان نبذه وقتله سنة 899 م .

- المفكر المتحرر ابن الراوندي المتوفى حوالي 910 م .

قال : « ان العقل البشري قادر على بلوغ معرفة الله وعلى التمييز بين الخير والشر » . وهو رأى يتفق وتعاليم الكثرة من شيوخ المعتزلة الذين سبق له ان كان واحدا منهم . فالوحي بناء على ذلك لا لزوم له مطلقا ، والمعجزات التي تقوم عليها دعوى النبوة جميعها باطلة » (فخري ، تاريخ ، ص 137)

- ابو بكر محمد بن زكريا الرازي : « اكبر خارج على العقيدة في التاريخ الاسلامي برمته واشهر مرجع طبي في القرن العاشر دون ريب » (ولد في الري حوالي 864 م . توفي سنة 925 او 932) .

وفي مقابل القائلين بلا عروبة الفارابي ، يواجهنا كاتب معاصر بموقف مختلف (انظر د . ناجي معروف .

الفارابي : عربي الموطن والثقافة ، ، الاعلام العراقية 1975) الذي يذهب الى اعتبار الفارابي من العلماء العرب استنادا الى عروبة اللسان كما في الحديث الشريف : « ليست العربية باب ولا ام انما العربية اللسان . ويرى انه مؤسس الفلسفة العربية بعد الكندي . والعربية كانت في الديار التي عاش

فيها الفارابي « لغة الدين والعلم والدولة » (ص 5) ويستشهد بكون حياته عربية ايضا لان حياة الفارابي كانت في بغداد/ دمشق/ حلب/ دمشق يقول : « وكانت نهاية حياته الحافلة بالبتكرات العلمية بدمشق بعد ان عاش ثمانين سنة حيث توفي في خلافة الرازي بدمشق سنة 333 هـ / 950 م ودفن بباب صغير .

ويضيف مبررا عروبة الفارابي : « الانسان من حيث يوجد لا من حيث يولد » واذا كان الفارابي قد ولد في فاراب فانه لم يرجع اليها بعد ذلك « والانسان من حيث يثبت لا من حيث ينبت » .

ولقد استفاد الفارابي ثقافيا من اثر الكندي الذي نقل الهيات ارسطو الى العربية كما استفاد من وصل المنطق بالنحو ، وبحث في نظرية المعرفة فقال : « ان النحو قاصر على ضبط لسان العرب وان المنطق (نحو) يضبط سائر الالسن ويصونها عن الزلل » (ص 13) .

ويرى عبد الحميد العلوجي⁽¹⁾ ان الانسان ليس فقط بمكانه ولسانه ، بل هو ايضا بثقافته . وما يستحق التسجيل هو التالي :

(1) ان الفارابي درس اللغة العربية والنحو والبلاغة على ابن السراج (المعروف بتوفيقه بين مدرستي الكوفة والبصرة في النحو) .

(2) انه درس المنطق الشكلي على يوحنا بن حيلان (كان في بغداد سنة 295 هـ / 908) .

(3) انه غادر بغداد 330 هـ / 942 م الى حلب/ فيكون قد عاش 30 سنة في بغداد .

ويلاحظ عبد المنعم حماده (من رواد الفلاسفة ، ص 128) : « وفي ذلك العصر لجأ المسلمون الى المنطق في نشر الدعوة الاسلامية ، ثم تحولوا الى علم الكلام ، وكانت هذه الظواهر اكثر وضوحا في العلوم الدنيوية التي اعتمدت على التجارب واقوال العلماء والمنطق . . . » . وفي الختام يمكن ان نسجل ملاحظتنا على عصر الفارابي ، واهمها :

1 . تغلغل النفوذ التركي في الدولة .

2 . اشتداد الفتن والقلاقل والاضطرابات التي اضعفت الدولة « حتى خضعت الدولة العباسية الى سلطان آل بويه .

3 . اجتماعيا دخلت عناصر جديدة في المجتمع الاسلامي (عالمية الاسلام الاجتماعي والقومي : العرب - الفرس - الاتراك - الاكراد - الديلم . . وظهر الرق الابيض والاسود من الغلمان والنسوان ،

4 . تعدد الحركات الدينية والحركات السياسية ونشوب ثورات شعبية (الخوارج ، الزنج ، الشيعة) المعتزلة/ الاشعرية والغزالية والصوفية .

(1) الفارابي في العراق ، وزارة الاعلام ، 1975

- 5 . الفارابي في بغداد سنة 310 هـ . تعلم على ابي بشرمى ويوحنا بن حيلان (المنطق) ، واجاد التركية والفارسية والعربية ، وربما كان يعرف اليونانية والسريانية ، (عالمة الثقافة) . ودرس علم النحو على ابن السراج (ابو بكر محمد بن السري بن سهل) . كما نبغ في علوم الموسيقى العربية النظرية
- 6 . ساء حال المسلمين في بغداد في عصر المقتدر بالله : « اما الآن فقد اصبحوا احزابا وشيعا متطاحنة تستطيع ان تخضب الطرق بالدماء ، كما فعلوا في ذلك الحين عند تفسير نص من النصوص ، كما حدث ايضا عندما ثار الخنابله ورموا الطبري بالالحاد وحالوا دون دفنه » (1) .

3 / اخوان الصفا

في القرن الهجري الرابع ، الميلادي العاشر ، وضع مجموعة من العلماء والعارفين موسوعة عرفت « برسائل اخوان الصفا » . ومن ابرز الاسماء المعروفة : ابو سليمان البسطي (المقدسي) ، علي بن هارون الزنجاني ، محمد بن احمد النهرجوري (المهرجاني) ، والعمري وزيد بن رفاعة .

والحقيقة ان القرن العاشر قد شهد ازور الانجازات العلمية والفكرية كما شهد الانهيار المتصاعد في اسس الوحدة السياسية للامبراطورية الاسلامية التي كانت تمتد من نهر السند الى المحيط الاطلسي .

اما اخوان الصفا فقد نشأت حركتهم في البصرة واتخذت شكل « جمعية فلسفية دينية سرية » ، انطلقت من صفوف الاسماعيلية ، غلاة الشيعة الذين نشطوا ناشرين دعوتهم السرية السياسية بعد وفاة اسماعيل بن جعفر الصادق عام 760 .

ان غرض الاخوان من مبحث الاعداد « هو التدليل على ان خواص الاعداد هي النموذج الذي انتظمت عليه خصائص الاشياء في الطبيعة » . وان الباربي رتب الموجودات بحيث تكون « واحدا بالهيولى ، كثيرة بالصورة » .

لكن هل قال الاخوان بالنشوء والارتقاء ؟

ان التنضيد الثلاثي (نبات ، حيوان ، انسان) يتضمن نوعا من « التعاقب التاريخي » الذي اخذوا به مؤدنين بنظرية Darwin - في النشوء الارتقائي : ان النباتات سبقت الحيوانات بظهورها في العالم ، وان نسبة النبات الى الحيوان كنسبة الهيولى الى الصورة .

« فالحيوانات الناقصة الحلقة متقدمة الوجود على التامة الحلقة بالزمان في بدء الخلق ، وذلك انها تتكون في زمان قصير ، والتي هي تامة الحلقة تتكون في زمان طويل . . . »

(1) راجع : د . حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام ، ص 23 وما بعدها .

ونقول ايضا ان حيوان الماء وجوده قبل حيوان البر بزمان ، لان الماء قبل التراب ، والبحر قبل البر في بدء الخلق . . (الرسائل ، ج 2 ، ص 181) .

وقال الاخوان ان النشدان المشترك بين الفلسفة والشريعة هو « التشبه بالاله بحسب طاقة البشر » (الرسائل ، ج 3 ، ص 30) .

4 / ابن سينا

ثلاثون سنة تفصل بين وفاة الفارابي وولادة ابن سينا . فمن هو ابن سينا ؟

هل هذا لقب من اصل عربي بمعنى « السناء » أم هو من اصل مصري قديم بمعنى « الحكيم الكامل » أم من اصل تركي مثل « سيا » .

او سرياني مثل « شيا » ثم انقلبت الشين سينا .

الخوارزمي يقول ان ابا علي بن الحسن كان في قزوة قرب نينحايا . يقال لها سينا فسمى نفسه ابن سينا .

** ان ابن سينا ايراني الاصل ، شيعة ، عربي الثقافة ، من ابرز اعلام الفلسفة العربية . هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا / ابو علي / الشيخ / الرئيس . ولد في شهر صفر عام 370 هـ / اغسطس 980 م / في افشنة (بخاري) بالقرب من همدان) توفي في شهر رمضان عام 428 هـ / يوليو 1037 م .

عاش سبعة وخمسين عاما . حسب رواية جمعة (مرجع سابق) ، وحسب رواية د . ماجد فخري عاش ثمانية وخمسين عاما (تاريخ ص 181) .

ويحلل د . جميل صليبا (تاريخ الفلسفة العربية ، ص 210-211) شخصية ابن سينا الفلسفية : قائلا : « ومن العجيب ان يجيء مذهبه الفلسفي ابعد المذاهب عن تصوير حياته . فهو رجل قوي المزاج ، كثير الاضطراب ، محب للمغامرات ، مخلط في الشهوات ، ساع وراء اللذات ، لا يبدأ ولا يفتقر ، ولكنه في مذهبه الفلسفي مؤمن بالخير والنظام والعقل والاعتدال والكمال ، وهو لم يكن متشائما ولا زاهدا في الحياة ولا متشككا . بل كان متفائلا يعتقد ان هذا العالم الذي نعيش فيه احسن العوالم الممكنة » . فابن سينا والبيروني يمثلان الاتجاه العلمي والموضوعي الحر ، على حين ان الغزالي يمثل النزعة السلفية التقليدية » .

كان ابن سينا متعاليا في علمه ومعرفته ، يقول « انا اللسان قديما والزمان فم » . ويدافع عن استقرائية سلوكه العلمي والفلسفي بقوله : « لو كلفت شراء بصلة لما تعلمت مسألة » . ويجمع مؤرخو الفلسفة قديما وحديثا على مكانته الفذة . يقول د . ماجد فخري (تاريخ الفلسفة ، ص 182) :

ولابن سينا فضل كبير في تطوير التعبير الفلسفي وترقيته ، سواء في العربية التي وضع بها اكثر مؤلفاته

او في الفارسية التي الف بها كتاب « دانسامه » - وهو اول كتاب فلسفي كتب باللغة الفارسية اللاحقة لظهور الاسلام . ومن ابرز اعماله :

- 1 (كتاب الشفاء الذي يعتبره د . فخري بمثابة موسوعة للعلوم الاسلامية - اليونانية في القرن الحادي عشر . (وملخصه كتاب النجاة) .
- 2 (كتاب الاشارات والتنبيهات .
- 3 (رسالة في الحدود (شيمة رسالة الكندي في حدود الاشياء) .
- 4 (اقسام العلوم النظرية (شيمة احصاء العلوم للفارابي) .
- 5 (رسائل صوفية (الفلسفة الاشراقية/ المشرقة) .
- 6 (حي بن يقظان (كتبه في اثناء سجنه في اصبهان) .

وتبقى شخصية ابن سينا المعرفية بحاجة الى كشف ، وهذا ما شغل الكثيرين من العلماء ومؤرخي العلم والفلسفة . ومن المهم ان نتفهم عصر ابن سينا ، وتطابق المعرفة الفلسفية فيه مع المعارف الاجتماعية والصراعات السياسية الكبرى . يلاحظ عبد المنعم حماده في كتابه المذكور سابقا (من رواد الفلاسفة ، ص 189) : « نشأ ابن سينا في وقت كانت الدولة العباسية تتهاوى فيه تحت ضربات الامراء الذين قاموا يسولون على زمام الامر في كثير من البلاد ولا يدينون للخلافة الا بالولاء الظاهري . ونعود فنقول ان البلد الذي نشأ فيه كان خاضعا لنفوذ الامراء السامانيين الذين كانوا يتنازعون فيما بينهم وكانوا خاضعين لتدخل النساء والوزراء في الحكم ، وكانوا معرضين لغزوات البلاد المجاورة » .

« وكانت الفلسفة وفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبكت على الخصوص بمسألة الخلافة والملك والامامة ، فاصبح الامام الحق شيئا والسلطان الغالب شيئا آخر ، وليس من محض المصادفات ان الفارابي كتب فيما بين القرن الثاني والقرن الثالث يصف فيه الامام الصالح على سنة الفلاسفة فيجعله من الاتقياء المعرضين عن المادة ، المقبلين على لذة الارواح ... » .

فانتشار المباحث الفلسفية لا يستغرب على الخصوص في عصر ابن سينا وفيما وراء النهر وخراسان ، لان الدعوة العلوية كانت على اقواها في تلك الاطراف النائية لان الفلسفة عقلية في كل زمان او مكان ... اما في تلك الاطراف النائية فقد كانت في ذلك الزمن مطلبا يستمد القوة من قوة الاشواق العقلية وقوة المساعي السياسية وقوة الايمان بالدين ... » .

وجد ابن سينا طريقه معبدا بعد الكندي والفارابي واخوان الصفا ، كما عاش في عصر العلماء اللامعين
مثل ابي الفضل الرازي في الطب ، والبتاني والخوازمي في الفلك والرياضيات

انشأ البغدادي :

البهارستان العام ، وانشيء

الازهر بالقاهرة

الفردوسي (1020)

وعاصر ابن سينا :

المعري (1058)

الشريف الرضي (1016)

البيروني (1014)

الهمداني (1007)

كان كل هؤلاء الفلاسفة ينظرون الى الطب كفرع من فروع المعرفة ، بينما الفلسفة هي الشاملة لجميع
المعارف والمؤلفة بينها لخدمة الانسان .

5 / أبو حيان التوحيدي

هو العلامة الاديب أبو حيان ، من تلاميذ العلامة ابي سليمان السجستاني (المتوفي عام 1000 م) ومن
معاصري التوحيدي : يحيى بن عدى (تهذيب الاخلاق) ومسكويه (تهذيب الاخلاق) الذي يعتبر ان الله
خلق كل شيء من لا شيء فلا يقيم وزنا لتعارض النظريتين الراجحتين في عصره : نظرية الانبثاق ونظرية
كن فيكون (الخلق من عدم) .

ويرى مسكويه : ان الميزة الحقيقية للنفس هي اقتدارها على قبول الصورة المضادة في آن واحد .

أ- عاش أبو حيان التوحيدي في القرن الرابع الهجري . مزج الفلسفة بالأدب وقدم للجمهور حكمة
شعبية .

نشأ في بغداد حيث ولد سنة 310 هـ من ابرين فقيرين ، وكان ابوه تاجرا متقلبا يبيع من التمر المعروف
باسم « التوحيد » (1) . درس الفقه والحديث وانشغل بالكلام والتوحيد ، واعتنى بالفلسفة والمنطق ،
وانصرف الى البحث في اللغة والنحو ، واشتغل أخيرا بالتصوف ، توفي ابو حيان ما بين 410 و414 هـ
(1023 م) .

(1) د . زكريا ابراهيم : أبو حيان التوحيدي ، المؤسسة المصرية ، ص 15 .

ب) حاول ابو حيان التوحيدي احالة « الفلسفة الى ثقافة شعبية يفيد منها العامة من الناس وينهلون من معينها شتى الوان المعرفة . وهذا هو السبب في تنوع موضوعات فلسفية صرفة كالعلة والمعلول والمكان والزمان ، والخالق والمخلوقات ، والتوحيد والتنزيه ، والنفس والعقل ، والروح والمادة ، والعالم العلوي والعالى السفلى .. » (المرجع السابق ، ص 108) .

قال ابو حيان في مقابساته بنسبية « الحق » : ان الحق شيء نسبي لانه « لم يصبه الناس من كل وجوهه ، ولا أخطأوه من كل وجوهه ، بل اصاب منه كل انسان جهة » (المقابلة 64 ، ص 259) .

ج) صنف الحياة على ثمانية اصناف متعاقبة : مراتب الحياة هي :

- 1 (حياة الحس الحركة
- 2 (حياة العلم المعرفة
- 3 (حياة العمل الصالح
- 4 (حياة الديانة السكينة
- 5 (حياة الاخلاق المهذبة
- 6 (حياة مستجمعة من جملة الحيات السابقة : الكمال الاول
- 7 (حياة الظن والتوهم
- 8 (حياة العاقبة بعد الموت والمفارقة : الكمال الثانى
ووضع فوقها :
- 9 (حياة الملائكة .
- 10 (حياة الله عز وجل .

د) حجة العقل :

ان العقل هو المملك المفزوع اليه ، والحكم المرجوع الى مالديه ، في كل حال عارضة ، وامر واقع ، عند حيرة الطالب ، ولدى الشاغب ، وبيس الريق ، واعتساق الطريق . . . نوره اسطع من الشمس ، وهو الحكم بين الجن والانس ، التكليف تابعه ، والدم والحمد قريناه ، والثواب والعقاب ميراثه . به ترتبط النعمة ، وتستدفع النقمة ، ويستدام الراهن ، ويتألف الشارد ، ويعرف الماضي ، فيقاس الآتى . شريعته الصدق وامره المعروف ، وخاصته الاختيار ووزيره العلم وظهره الحلم وتكززه الرفق وجنده الخيرات ، وحليته الايمان ، وزينته التقوى ، وثمرته اليقين . .

هـ : الحسيات معابر الى العقلية :

« ان كنت لا تجهل الفاضل ولا الفضل ، فكن الفاضل واكتسب الفضل . فليس بين العلم والعمل سور . وان كان سور فليس من حديد ، وان كان من حديد فالحديد ايضا يعالج بما يلين به ويستجيب له » (الاشارات الالهية 101) .

و : توحيد الكلام والفلسفة والتصوف :

من افكاره : القول باستحالة وصف الذات الالهية/ وتبريره « الصمت عن المجهول انفع من الجهل بالمعلوم/ ... وليس للخلق من الواحد الاحد الا الانية والهوية . فاما كيف ولم وما هو ، فانها طائفة في الرياح ... » (الامتاع والمؤانسة ، ص 124) . ان الوصف لغو/ الاشارة اليه هي « اشارة الى عين من غير كيف ولا اين ولا تمويه ولا مين : عين ينبوع العيون ، وحقيقة ما كان ويكون ، على اختلاف القلق والسكون » .

ز : اللفظ للعامة والمعنى للخاصة

ايمان العامة/ ايمان الخاصة

التوحيد هو « اعتراف النفس بالواحد لوجود انها اياه واحدا من حيث هو واحد ، لا من حيث قيل انه واحد . وهذا هو الحد بين توحيد الجمهور بالتقليد وبين توحيد الخاصة بالتحقيق » .

وليس معنى قولنا وحد فلان انه قال هو واحد ، فان هذا مفهوم العامة لا معقول الخاصة . بل معنى قولنا « وحد » اي عرفه واحدا ، وعلمه واحدا ، واثبته واحدا ، ووجده واحدا ، لا انه نفى عنه الثاني والثالث فصاعدا ! فكيف ذلك ، ولا ثاني له فينفي ، ولكن لانه واحد وحده ، بل هو وحده واحد ، لا على سبيل تنسيق العبارة على عادة اصحاب اللفظ ، ولا على تعقيب يقتضيه لف اكثر الخلق ، بل على لحظذات لا شوب فيها . وتجريد انية لا نعت لها ، واشارة الى هوية لا عبارة عنها ، (المقابسات ، ص 369) ، في ابو حيان ، ص 168) .

وهكذا الى التوحيد تنتهي الفلسفة باجزائها الكثيرة وابوابها المختلفة وطرقها المتشعبة » .

ح (فلسفة ازواج :

المعرفة والعلم :

المعرفة أخص بالمحسوسات والمعاني الجزئية
والعلم أخص بالمقولات والمعاني الكلية » .

- العلم والعقل

• العلم يقال على الآثار التي تثبت في الذوات بعد انقضاء الحركة .

•• القول يقال على ما ينقضي .

النفس والروح :

- النفس جوهر قائم بنفسه لا حاجة بها الى ما تقوم به/ مبدأ العقل
- الروح محتاجة الى مواد البدن وآلاته/ مبدأ الحياة .
- الانسان بالنفس لا بالروح/ وكل ذى نفس ذو روح .

التام والكمال :

التام أليق بالمحسوسات : ما اتم قامته
الكمال أليق بالأشياء المعقولة : ما اكمل نفسه

العلاقة والصدقة :

العلاقة ذات طابع مادي حسي
الصدقة ذات طابع روحي عقلي

الالفة للأشياء/ للمادة

الصدقة للأشخاص/ للنفس

الارادة والاختيار

كل مراد مختار/ ليس كل مختار مرادا

ط) مشكلة الانسان في فلسفة التوحيدى :

- الانسان يذم البخل مع غلبته على الناس ، ويمتدح الجود مع قلة ذلك فيهم
 - الانسان حريص على ما منع ، فالرخيص مرغوب عنه ، والغالي مرغوب فيه .
- فما هو الانسان ؟ « الانسان هو الشيء المنظوم بتدبير الطبيعة للمادة المخصوصة بالصور البشرية ، المؤيد بنور العقل من قبل الاله/ ومن انه حي ناطق ماثت ..
- حي من قبل الحس والحركة .
 - ناطق من قبل الفكر والتميز
 - ماثت من قبل السيلان والاستحالة

- فمن حيث هو حي شريك الحيوان الذي هو جنسه

- ومن حيث هو مائت هو شريك ما يتبدل ويتحلل

•• ومن حيث هو ناطق هو انسان عاقل حصيف .

ومن حيث يبلغ الى مشاكهة الملك بقوة الاختيار البشري والنور الالهي ، أعني ينعت في حياته هذه التي وهبت له بدءا ، بصحة العقيدة وصلاح العمل وصدق القول -

هو ملك ، فان لم يكن ملكا فهو جامع لصفاته ومالك لخليته .

ولما كان جنسه مشتملا على التفاوت الطويل العريض ، كان نوعه مشتملا على التفاوت الطويل العريض ، ومن كان نوعه كذلك كانت آحاده كذلك ، وكما ان الجنس يرتقي الى نوع كامل كذلك النوع يرتقي الى شخص كامل » (الامتاع والمؤانسة ج 3 ، ص 112-113) .

« يا هذا ، أتدري من شيطانك ؟ انت شيطانك وانت الذي سهوت عنك بعدما بدوت ، وغرست بعدما طلعت ، وبعدت بعدما قربت ، واستوحشت بعدما انست ، واستبددت بعدما استعنت ، فأل امرك الى الخسر والضياح ووقف حالك على الغبن والخداع » (الاشارات الالهية 100-101) .

(بي) هل الانسان حر ؟

1 (ان من لحظ الحوادث والكوائن والصوادر والاوتامي من معدن الالهيات أقر بالجبر ، وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصرف ، لان هذه وان كانت ناشئة من ناحية البشر ، فان منشأها الاول انما هو من الدواعي والبواعث والصوارف التي تنسب الى الله الحق .

2 (واما من نظر الى هذه الاحداث والكائنات والاختيارات والارادات من ناحية المباشرين الكاسبين الفاعلين المحدثين اللاتمين الملومين المكلفين ، فانه يعلمها بهم ، ويلصقها براقبهم ، ويرى ان احدا ما اتى الا من قبل نفسه وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره واثار شقائه .

3 (والملاحظان صحيحان ، واللاحظان مصيبان ، لكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لانه ليس لكل أحد الوصول الى هذه الغاية ، ولا لكل انسان اطلاع الى هذه النهاية . (الامتاع والمؤانسة ، ج 1 ، ص 223) .

**

وخلاصة فلسفة التوحيد انه لم يكن متفائلا بالانسان ، فهو بنظره : « قدرته محدودة واستطاعته متناهية واختياره قصير وطاقته معروفة . . . » . ومع ذلك فانه لم يقصر في فلسفة الضحك . فلو سألناه ما هو الضحك ؟ لأجاب :

ان الضحك من فعل قوتين متضادتين هما القوة الناطقة والقوة الحيوانية ، نتيجة لاستطراق وارد على النفس . وحين تتجاذب النفس مرة الى داخل ومرة الى خارج ، او عندما تحكم مرة بان الشيء كذا ومرة بأنه ليس كذا ، فهناك ينتج الضحك عن هاتين الحركتين المتضادتين (المقابسات ، 274) ،

« قد نرى من يضحك من عجب يراه ويسمعه او يخطر على قلبه ، ثم ينظر اليه ناظر من بعد فيضحك لضحكه ، من غير ان يكون شركة ، فيما يضحك من أجله . وربما اربى ضحك الناظر على ضحك الاول ، فما الذي سرى من الضاحك المتعجب الى الضاحك الثاني ؟ (الهوامل والشوامل ، 247) .

6 / ابو البركات البغدادي

هو هبة الله بن علي بن ملكا ابو البركات البغدادي . انه اسراييلي النحلة ، يهودي الملة ، مهتد في آخر عمره الى الاسلام ، وضع كتاب « المعبر » ، وتوفي سنة 547 هجرية . في هذا الكتاب تبرز اصالته الفلسفية . اهم خصائص عمله الفلسفي ، ما يلي (1) :

1 (حاول التوفيق بين الفلاسفة والمتكلمين ، بين العقل والايان ، بين الفلسفة والدين ، بين نظرية الصدور عند ابن سينا ونظرية الخلق المتجدد المتكرر عند الجويني والغزالي وغيرها .

2 (هدم المبدأ المشائي الشهير : « لا يصدف عن الواحد الا واحد » ، وترك اثره في المفكرين اللامعين مما ساعد على تأييد النقل بالعقل ، الدين بالفلسفة :

قال ابو البركات : ان الجسم ليس واحدا بالحقيقة وفي ذاته بل هو واحد نتيجة للاتصال ، والغيرية التي في الجسم ليست غيرية آحاد ، وذلك لعدم وجود آحاد فيه . والجسم ايضا ليس بكثير متميز الآحاد ، بل هو واحد بالاتصال « وانما الغيرية في الجسم غير متميزة ولا منتهية الى آحاد ، بل ذاهبة في مدد الاتصال ، (المرجع السابق ، ص 44) .

ورأى ابو البركات البغدادي ان الموجود قسمان :

1 (موجود الاعيان : الذي يعرف بالادراك ، هو واحد بعينه مشترك لكثير من المدركين .

2 (موجود الازهان : « يختلف باختلاف الاشخاص حيث ينفرد الانسان الواحد بادراك ما في ذهنه خاصة ولا يشاركه انسان آخر في هذا الادراك لهذا الموجود الذهني . وموجودات الازهان موجودة في الاعيان .

(1) محمد جلال ابو الفتوح شرف : المذهب الاشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامي ، دار المعارف بمصر ، ط 1 ، سنة 1972 ، راجع ص 30-31-44 و63 .

لوجودها في موجود في الاعدان وهو الذهن والنفس التي يتصور فيها ما يتصور من ذلك ، (ص 31-30) .

وأضاف ايضا ان الموجود موجودان . بمعنى آخر :

1 (موجود بذاته عن ذاته .

2 (موجود وجب وجوده عن غيره ولم يجب له بذاته .

وبحث في العلية فرأى لكل فاعل علة ، وليس كل علة فاعلا ، فالفاعل هو العلة الحقيقية (ص 34) . وعنده ان العلة اشرف من المعلول سواء في العالم الحسي او في العالم العقلي (ص 63) واستعمل عبارتي العلة والمعلول بمعنى الوجوب والامكان .

7 / ابن باجه

ابو بكر محمد بن يحيى (الملقب بابن الصائغ او ابن باجه) . ولد بسرقسطة اوآخر الحادي عشر الميلادي ، وتوفي عام 1138 م مسموما في فاس .

ترك ابحاثا صغيرة ، وغرس بذور « مبدأ وحدة النفوس » ، وعمل على احياء معالم العلم والفلسفة . اهم كتبه « تدبير المتوحد » (Le régime du Solitaire) : ان غاية ابن باجه من مسألة تدبير المتوحد ان يثبت قدرة الانسان المتوحد المنتفع بحسنات الحياة ، البعيد عن مفاسدها ، على الاتصال بالعقل الفعال بمجرد نحو قواه الفكرية . . « (جمعه ، 81) » و« يرشد الانسان المشتغل بشؤون الحياة الى سبل الوصول الى الكمال وهو يشير الى امكان ذلك / الرجل بمفرده او لعدة رجال في درجة واحدة من الفكر وهم ذوو مقصد واحد وقد يستطيع ذلك اهل بلد بأسره لو كانت حياتهم تابعة لشروط الكمال » .

اما هنري كوربان (تاريخ الفلسفة ، ص 320) فيرى ان تأمل الفيلسوف ، توحيده ، يرمي الى بلوغ حالة من التجرد والتزهد . وما لا شك فيه ان منهج ابن باجه سيجعل ابن رشد يختار طريقا فلسفيا مناقضا لطريق الغزالي . فبرأيه ان المعرفة النظرية يمكنها وحدها ان تقود الانسان الى معرفة الذات والعقل الفعال . وهنا طريقان امام الفلسفة العربية في المغرب :

1 (طريق ابن مسرة - ابن عربي

2 (طريق ابن باجه - ابن رشد

وما يلاحظ ان طريق ابن باجه الى ابن رشد جمعت اعلاما كبارا ، من ابراهيم ابن السيد البطليوسي (نسبة الى بطليوس ، المولود سنة 444 هـ / 1502) والمتوفي سنة 521 هـ / 1127 . من اهم آثاره :

1 (كتاب المسائل = قبل ابن طفيل وابن رشد توصل ابن السيد البطليوسي الى موقف نموذجي . فبنظره لا

يختلف الدين والفلسفة في موضوع ولا في غاية العقائد ، انهما يبحثان ويعلمان ذات الحقائق بأساليب متباينة ، ويتوجهان الى ملكات بشرية مختلفة .

ونسجل في هذه النبذة التاريخية السريعة ، شهادة ابن طفيل في ابن باجه ، يقول :

« قطع الجيل الاول من علماء الاندلس اعمارهم بمغانة الرياضيات ، ثم خلفهم جيل ثان اشتغل بعلم المنطق دون ان يبلغوا فيه شطرا بعيدا . وخلف هؤلاء اخيرا فئة جديدة من العلماء فاقوهم حدقا في ميدان العلوم الفلسفية المجردة ولم يكن فيهم كما يقول (ابن طفيل) « اثقب ذهنا ولا اصح نظرا » من ابن باجه . انما حال دون « ظهور خزائن علمه » شيثان : موته الباكر وحبه للدنيا . لذلك جاءت اكثر رسائله ناقصة أو مخرومة من اواخرها كما يصرح هو نفسه في بعضها (فخري ، تاريخ 358) .

8 / ابن طفيل

ابو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي ، ولد في مطلع القرن الثاني عشر الميلادي بوادي آش احدى مدن غرناطة ، وتوفي في مراكش عام 580 هـ / 1185 م . من اهم اعماله :

حي بن يقظان : / اسرار الحكمة الشرقية : يبحث عن علاقة النفس البشرية بالعقل الاول . لم يقنع ابن طفيل برأي الغزالي الذي اكتفى في الاتصال بالتصوف ، وبنهج طريق ابن باجه مظهرا نمو الفكر الانساني درجة فدرجة في شخص انسان منقطع بعيد عن مشاغل الحياة ، سليم من آثارها وأدرانها . واختار ابن طفيل مخلوقا لم يعلم من الحياة شيئا وقد نما عقله في الانفراد المطلق بذاته وتنبه فكره بقوته وبدافع من العقل الفعال ، فأحاط بفهم اسرار الطبيعة وحل أعضل المسائل الالهية (جمعة ، ص 98) .

وهنا نورد مثلا من الفلسفة الانتقادية التي مارسها ابن طفيل وابن رشد على فلسفة الفارابي بوجه خاص (راجع : اثر الفارابي في الفلسفة الاندلسية / د . ماجد فخري / الاعلام العراقية ، بغداد 1975) .

نقد الفارابي :

(أ) ابن طفيل : يأخذ عليه اراءه في بقاء النفس وسعادتها والاقرار بحقيقة النبوة .

(ب) ابن رشد :- يعتبر مذهبه في الصدور او الفيض مبنيا على مقدمات غير برهانية (نقد الفلسفة الظنية (الاعتقادية) .

- ينتقد الفارابي وابن سينا على قسمتها الموجود الى ممكن وواجب ، ثم قسمتها الممكن الى

ممكن بذاته وواجب بغيره .

- يتتقد تذرعهما بالقول ان العالم باسره ممكن بغية التدليل على وجود صانع له ، وعنده انه ليس من « المعروف بنفسه » ان العالم باسره ممكن .

ومقابل هذا النقد هناك اكيار للفارابي :

1 (ابن باجه : تأثر خطاه في السياسة والاخلاق والالهيات والمنطق .

أ (الفلسفة السياسية : (تدبير المتوحد) (المدينة الفاضلة) :

الامامية	المدينة الفاضلة
	الكاملة
	↓
	مدينة الكرامة
	↓
	المدينة الجماعية
	↓
	مدينة التغلب

ب (غاية المتوحد : الاتصال بالعقل الفعال

ج (غرض العلم السياسي : (التدبير) عند الفارابي وابن باجه :

1 (الفارابي : غرضه هو ان تدبر به المدن وتصلح سيرة اهلها ويسددوا به نحو السعادة « وذلك بالارتقاء شيئاً فشيئاً من النظر في الافعال والسير والملكات الارادية « والمهن الملكية ، في اقسام المدن الفاضلة وغير الفاضلة حتى ينتهي الناظر فيه الى الاله جل ثناؤه « من حيث هو « المدير الاول للمدينة الفاضلة « كما انه مدير العالم « (فخري ، ص 9-10) .

2 (ابن باجه : ينسج على منوال سلفه الفارابي في نظرتة الى :

- ماهية العلم السياسي واهدافه

- التناظر بين العالم والمدينة/ وبين المدينة والبدن

- اشهر دلالات التدبير : « ترتيب افعال نحو غاية مقصودة » .

- ثلاثة ضروب تدبيرية :

- تدبير الاله للعالم

- تدبير المدينة

- تدبير المنزل

يضاف الى ذلك : نظرية التوابت : (وهي الفئات الطفيلية الخارجة على سنن المدينة بوجه ما)

وهي :

1 (فئة المتقنين طلاب الكرامة او الرئاسة او اليسار - دون السعادة الحقة)

2 (فئة المحرقين يحرقون شرائع المدينة على هواهم لبلوغ مآرب اهل المدينة الجاهلة .

3 (فئة المارقين (المقصرين عن ادراك غرض واضح الملة) .

4 (فئة المتخيلة (المكتفين بتخييل اغراض المدينة الفاضلة والمقصرين في ادراكها) .

(ان آفة النوبات بمنظور الفارابي هي « انه لا يحصل من آرائهم أي اجتماع اصلا بل هم يتشرون بين ابناء المدينة كما ينتشر الشيلم في الحنطة او الشوك في الزرع . دون ان تربط بينهم رابطة خلقية او سياسية او دينية ، وهي الشرط اللازم لقيام مجتمع بشري اصيل ، فاضل او غير فاضل ... (ص 12) .

وعند ابن باجه تخلو المدينة الفاضلة من النوبات، ولا تخلو منها المدن الاربع الناقصة : « فمن وقع على رأي يخالف رأي اهل المدينة الناقصة التي ينتمي اليها ، سواء اكان هذا الرأي كاذبا او صادقا ، فهو من النوبات بمعناها العام ، ومن وقع على رأي صادق كان من النوبات بمعناها كما مر ، وهؤلاء هم الذين يرجى على يدهم انبثاق المدينة الفاضلة عن مضاداتها من المدن غير الفاضلة . فكان ابن بلجه اراد من وراء هذا القول من النوبات وضع نظرية سياسية تعلق صدور المدينة او الدولة الفاضلة عن مضاداتها ... (فخري ، اثر الفارابي ، ص 13) .

د : المعرفة والسعادة :

1 (الفارابي :

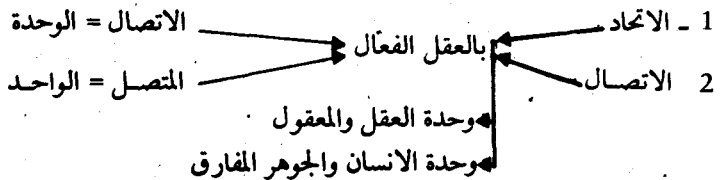
× الانسان محتاج الى مبادئ عقلية يسعى بها نحو الكمال (فصول متزعة ص 97) .

×× المبادئ الطبيعية التي في العالم غير كافية في ان يصير بها الانسان الى الكمال الذي لاجل بلوغه كَوْن الانسان (ص 197) .

××× السعادة لا تكون للانسان بغير القوة النظرية وذلك « اذا استعمل المبادئ والمعارف الاول التي اعطاه اياه العقل الفعال (السياسة المدنية ، ص 73) .

2 (ابن باجه :

× في رسالته (اتصال العقل بالانسان ص 156- 166) ، يجدد المفاهيم التالية :



×× البرهان (التعليقات على ايساغوجي) : هو الصناعة التي تعطي قوانين التوصل الى ادراك العلم اليقين في هذه الموجودات والصناعات التي تشتمل عليها الفلسفة .

xxx المجدل هو الصناعة المشتعلة على الموجودات من حيث يستعمل فيها الاثبات والابطال بالطرق المشهورة .

xxx السوفسطائية « الصناعة المشتعلة على الموجودات من حيث يمّوه او يغالط بها ويصوّر الحق بصورة الباطل والباطل بصورة الحق » . ومبلغها التغليب في الحق والصدّ عنه .

xxx نهاية النظر المنطقي : هي البرهان « اي تحديد شروط العلم اليقيني دون سواه / فخري ص (17) .

9 / السهروردي وابن عربي

(1) يحي شهاب الدين السهروردي :

ولد في سهرورد ، قرب مدينة زنجان (شمالي غربي ايران) سنة 549 هـ / وتوفي سنة 587 في عهد الملك الظاهر الايوبي الذي اعدمه بأمر من والده صلاح الدين الايوبي ، المتوفى سنة 589) سنة 1191 م .
كيف قتل شهاب الدين ؟

بالموت جوعا/ بالسيف/ بالحرق/ خنقا بوتر . وتذكر الروايات ان الملك الظاهر (توفي سنة 613 هـ) عاد فندم على فعلته واقتص من خصوم السهروردي الذين تسببوا بموته « (اللمحات ص 12) .

(2) محمد بن علي بن محمد بن احمد بن عبد الله الشيخ محي الدين ابو بكر الطائي الحاقمي الاندلسي المعروف بابن عربي .

ولد بمرسية الاندلس سنة 560 هـ / 1165 م وتوفي في الشام سنة 638 هـ . / 1240) .

من شعره :

نفسى الفداء لبيض خرف عَرَبِ
لعين بي عند لثم الركن والحجر
ما أستدل اذا ما تهت خلفهم
الا برمجهم من طيب الأثر
غزلت من غزلي فيهن واحدة
حسنا ليس لها أخت من البشر
ان اسفرت عن محياها أرتك سني
مثل الغزاة اشراقا بلا غير
للشمس غرتها ، للليل طرتها
شمس وليل من أحسن الصور

الرب حقٌ والعبد حق
يا ليت شعري من المكلف ؟
ان قلتَ عبدُ فذاك ميتٌ
او قلتَ ربُّ اَتى يكلفُ ؟
ويقول في نقد النفس :

« ان نفسي ادعت فوق حالها من جهة ما اعطاها الله من العلم ، ولو كانت متحققة تحقفا عقليا مقدسا الهيا يغنيها عنها ، لم تلتذ بدخول الجنة »

10 / ابن رشد

ذروة الفلسفة العربية وآخر قممها . المفكر الحر محمد بن احمد بن رشد . ولد عام 520 هـ/ في قرطبة 1126 م / وتوفي عام 595 هـ 10 ديسمبر 1198 م في مراكش .

درس ابن رشد الشريعة الاسلامية على الطريقة الاشعرية وتخرج في الفقه على مذهب الامام مالك ، ولهذا يوجد شبه بين آرائه الشرعية والفقهية وبين ميوله الفلسفية .

لقد امتاز فلاسفة العرب بأن يضيفوا الى تعاليم ارسطو نظرية عقول الدوائر او الكريات الكامنة بين المتحرك الاول وبين العام وانتحلوا فكرة الانبثاق العام والمقصود بها ان الكائنات جميعها انبثقت وصدرت عن الله . . . التجأ فلاسفة العرب الى هذا المذهب الانبثاقى ليظهروا تعاليم ارسطو من مذهب الثنوية اى اشتراك القوة والمادة في خلق العالم وليملأوا الفراغ الفاصل بين القوة القائمة بذاتها او القوة المحض وبين المادة الأولى . . . (جمعة ، 157) . من اساتذته البارزين : ابن باجه وابن طفيل سنة 1169 قدمه ابن طفيل الى الخليفة ابي يعقوب يوسف . فنجم عن لقائه امران ،
1 (تعيينه قاضيا على اشبيلية .

2) اقدمه على تفسير كتب ارسطو وتلخيصها للخليفة ثم تولى منصب قاضي القضاة في قرطبة ، وفي العام 1184 اصبح الطبيب الخاص للخليفة في البلاط المراكشي خلفا لاستاذه ابن طفيل . وفي هذا العام توفي ابو يعقوب ، فخلفه ولده ابو يوسف (المنصور) . وفي العام 1194 انقلب البلاط على ابن رشد وامر باحراق كتبه وابعاده الى اليسانة . انها حنة الفلسفة العربية باسرها - وقد تكون وفاة ابن رشد العام 1198 ذات دلالة بالنسبة الى مستقبل هذه الفلسفة .

لقد ابرز ابن رشد اعمق التزامه بالفلسفة العقلية حين سعى للتأليف بين وجهي الحقيقة القديمة : الفلسفة والشريعة . فروج للوحدة الحقيقية مثل : (اخوان الصفا في القرن العاشر ، وهذه الوحدة من مفترضات النظام الفلسفي (الكندي ، الفارابي ، ابن سينا ، الاشراقية) .

وبينا قال ابن سينا بتفوق الفلسفة على الشريعة ، ونقضه الغزالي بأقراره تفوق الشريعة على الفلسفة ، قال ابن رشد بتكافؤ الفلسفة والشريعة ، وزاد ان الفلاسفة هم الراسخون في العالم⁽¹⁾

ولقد قيل ان الغزالي طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة . ذلك ان التهافت ، يعني تناقض / الفلاسفة = تناقض افكارهم وتعارضها وتساقطها فرد ابن رشد بنفي النفي (تهافت التهافت) معلنا حرب الرأي الرأي ، والدليل الدليل .

وجاء في رده على منهج الغزالي في التهافت ما يلي :

« قلت ان مقابلة الاشكالات بالاشكالات ، فليس تقتضي هدما وانما تقتضي حيرة ، وشكوكا عند من عارض اشكالا بأشكال ، ولم يبين عنده احد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله . واكثر الاقوال التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك توخى عند ضرب اقوالهم بعضها ببعض ، وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض . وتلك معاندة غير تامة . والمعاندة التامة هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الامر في نفسه ، لا بحسب قول القائل به » (ص 212) .

ويضيف : « لا يليق هذا الغرض به وهي هفوة من هفوات العالم ، فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتجيير العقول » (416) .

11 / عبد الرحمن بن خلدون

ولد في تونس سنة 732 هـ ، وتوفي في مصر سنة 808 هـ / 1406 .

هو عبد الرحمن / بن محمد بن محمد / بن خلدون / ولي الدين / التونسي / الحضرمي / الاشيبلي / المالكي . في الفلسفة رائده الغزالي . وليس ابن رشد ، وهدفه « ابطال الفلسفة وفساد متحليها » . يعتمد ابن خلدون في تقييم الفلسفة مقاييس ذات اصول دينية كلامية . ينتقد اعتبارية القول بانتهاء سلم الكائنات الى عقل اول ، « لان طبيعة الوجود اوسع جدا واكثر تعقيدا مما يظن الفلاسفة لقصر نظرهم » . ويعيد جميع الاحداث في عالم العناصر الى قضاء الله وقدره المباشر . لكن كيف مع اخضاعه « مجرى الاحداث التاريخية للارادة الالهية » يعتمد الى وضع دراسة نقدية للتاريخ ؟ . هنا لا بد من اشارة هامة اوردها ايف لاكوست (ابن خلدون ، بيروت 1974 ، ص 49-50) . تقول ان الأبلي هو الاستاذ المفضل لابن خلدون « ويبدو انه قام بدور اساسي في التكوين الثقافي للمؤرخ المقبل . ان الأبلي هو احد اشهر فلاسفة العصر . فهو شارح ومكمل الفلاسفة العقلانيين العظام امثال : ابن رشد وابن سينا والفارابي والرازي . لكن المغرب عرف في القرن الرابع عشر مرحلة رجعية التدين ، اعتبرت مؤلفات هؤلاء الفلاسفة مشبوهة ، ولم تعد تدرّس بشكل عام . . . ويفضل الأبلي استفاد ابن خلدون طوال ثلاث سنوات من تعليم فلسفي ، ومن تكوين عقلائي فريد بالنسبة لتلك المرحلة التي كانت ظلامية »

(1) المرجع : ابن رشد : تهافت التهافت / 1 ، 2 / تحقيق د . سليمان دنيا / ذخائر العرب 37 / دار المعارف بمصر 1969 .

12 / فلاسفة البعث الديني والبعث القومي

أ) جمال الدين الافغاني :

ولد سنة 1839 في اساد اباد الافغانية . انتقل منها الى طهران والنجف ، وفي سنة 1853 ، وصل الهند وزار مصر لأول مرة سنة 1869 . وانتقل منها الى اسطنبول ، وعاد سنة 1871 الى مصر . ضم في حلقات مدرسية / اديب اسحق ، عرابي باشا الخ . ارتحل الى باريس وتعاون مع عبده سنة 1884 على اصدار « العروة الوثقى » . وعاد الى اسطنبول سنة 1892 ، وتوفي سنة 1897 .
حجته الكبرى :

ان الاسلام هو دين العقل ، لان « عقائده الرئيسية قابلة للبرهان العقلي وخالية من اي عنصر غيبي » . (هل هناك دين كذلك) ؟
يقول الافغاني : هناك فلسفتان : فلسفة تقول ان لا شيء في هذا العالم وعلينا بالتالي الاكتفاء بقطعة قماش وحفنة طعام . وفلسفة تقول ان كل شيء في العالم جميل ومرغوب ، ويجب ان يكون ملكنا . والفلسفة الاخيرة هي التي ينبغي ان تكون فلسفتنا . واما الاولى فلا قيمة لها ولا ينبغي ان تسترعي انتباهنا » . وتمتاز فلسفة الافغاني بالدفاع عن وحدة الاديان الكبرى في سبيل دين عقلاني جديد .
ب) محمد عبده :

ولد في محلة نصر ، سنة 1849 (التقى الافغاني سنة 1871) دخل الازهر سنة 1866 . اصدر مع الافغاني العروة الوثقى سنة 1884 . في سنة 1885 تولى منصبا تعليميا في المدرسة السلطانية في بيروت ، وكانت محاضراته تتناول العلوم اللغوية والفقهية مع مواضيع المنطق والفلسفة والكلام . من ابرز مؤلفاته الفلسفية للدين : (رسالة التوحيد) حيث يشدد على الضرورة الاجتماعية .
ج) ساطع الحصري :

ولد في صنعاء ، مركز ولاية اليمن سنة 1880 من ابوين حلييين ، حيث كان والده يعمل رئيسا لمحكمة استئناف الجزاء في ولاية اليمن ايام الدولة العثمانية . عمل في السلك الاداري العثماني فعين قائمقام ولاية قسوة على الحدود النمساوية البلغارية . وبلنكسار الدولة العثمانية ترك ساطع الحصري تركيا واقام في البلاد العربية .

تولى منصب وزير المعارف في الوزارة السورية التي قامت باعلان الاستقلال السوري في 8 اذار سنة 1920 . اقام في ايطاليا ومصر والعراق ولبنان وسوريا حيث عمل بعد استقلالها مستشارا فنيا لوزارة المعارف ووضع اسس تعريب نظام التربية . ومنها انتقل سنة 1947 الى مصر ودرس في معهد التربية العالي بالمنيرة والقى محاضرات في نشوء الفكرة القومية في الجمعية الجغرافية . وعين اول مدير لمعهد الدراسات العربية العالية في القاهرة (جامعة الدول العربية) واستقال سنة 1958 معتزلاً بجميع الاعمال الرسمية . توفي سنة 1968 .

3 . تراتب زمني للفلاسفة والمفكرين المتفلسفين

فيما يلي لوحة تاريخية توجز لنا بالتسلسل اهم اعلام الفلسفة العربية ومفكريها

الفيلسوف مكان ولادته تاريخ ولادته تاريخ وفاته ابرز آثاره

- النزاع على الخلافة واغتيال عثمان بن عفان سنة 656 م
- الامام علي بن ابي طالب

40 هـ / 661 م

م 699	اعدم في دمشق / متكلم			- معبد الجهني
م 728		البصرة		- الحسن البصري
م 735 / 117 هـ				- الجعد بن درهم
م 743	اعدم في دمشق / متكلم			- غيلان الدمشقي
م 745 / 127 هـ				- جهم بن صفوان
م 748	معتزل	البصرة		- واصل بن عطاء
م 762	معتزل	البصرة		- عمرو بن عبيد
م 765 / 148 هـ				- الامام جعفر الصادق
م 776				- جابر بن حيان
م 776				- ابراهيم بن الادهم
م 801		البصرة		- رابعة العدوية
م 815		بغداد (اسسها المنصور سنة 762 م		- معروف الكرخي
م 815				- بشر بن المعتمر
م 828				- ثمامة بن اشرس
م 839		بغداد		- منصور بن عمار

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
- ابو الهذيل العلاف	البصرة	135 هـ	235 هـ / 841 م	
- ابو موسى المردار			841 م	
- بشر بن الحافي			842 م	
- ابراهيم النظام	البصرة		845 م (835)	معتزل
- ابو بكر الاصم			معاصر للنظام	معتزل
- ابو علي الاسواري			معاصر للنظام	معتزل
- معمر بن عباد			معاصر للنظام	معتزل
- هشام الغوطي			معاصر للمأمون	معتزل
- عبد الله بن كلاب			240 هـ / 842 م	سلفي
- ابو يعقوب الشحام	البصرة		847 م	معتزل
- جعفر بن مبشر	بغداد		849 م	معتزل
- احمد بن ابي دؤاد	بغداد		855 م	معتزل
- ابو جعفر الاسكافي	بغداد		855 م	معتزل
- ذو النون المصري			857 م	
- عباد بن سليمان			864 م	
- عمرو بن بحر الجاحظ	البصرة		868 م	معتزل
- ابن الكرام			869 م	
- السقطي			870 م	
- المحاسبي	البصرة		870 م	
- ابو يوسف يعقوب				
- بن اسحق الكندي	الكوفة	185 هـ / 796 م	260 هـ / 873 م	
- ابو حفص الخدّاد			(ت 866 م)	
- ابو يزيد البسطامي			873 م	
- احمد بن الطيب			874 م	(الاتحاد بالله)
- البرخسي			قتل سنة 899 م	
تلميذ الفارابي معلم المعتضد				

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
- ابو الحسين الخياط	بغداد		902 م	معتزل
- المكّي (استاذ الخلاج)			909 م	
- ابن الراوندي			910 م	
- ابو علي الجبائي	البصرة		915 م	معتزل
- الحسين بن الخلاج	بغداد	858 م	922 م	صوفي
- ابو القاسم البلخي	بغداد			
الكعبي	بغداد		931 م	معتزل
- ابو بكر محمد	السري	864 م (854 م)	925 م / او 932 م	طبيب ، فيلسوف
بن زكريا الرازي				
- ابو هاشم الجبائي	البصرة		933 م	معتزل
- محمد بن عبد الله				
بن مسرة	قرطبة	269 هـ / 883 م	319 هـ / 931 م	كتاب التبصرة / كتاب الحروف
- ابو الحسن علي				
بن اسماعيل الاشعري	البصرة	260 هـ / 873 م	345 هـ / 935 م	مقالات الاسلاميين
- ابو منصور الماتريدي				
- الشبلي			333 هـ / 944 م	الماتريديّة / الاشعرية
- ابو نصر الفارابي	فاراب	(257-870 م)	945 م	
		(259-872 م)	339 هـ / 950 م	كتاب السياسة / احصاء العلوم / المدينة الفاضلة / كتاب الموجودات /
دمشق				
- التستري (استاذ الخلاج)			986 م	
- عبد الرحمن بن				
اسماعيل الاقليدي	القرن العاشر الاندلس			
- المطهر بن طاهر المقدسي				(فيلسوف ، مؤرخ من القرن الهجري الرابع) البدء والتاريخ
- ابو عثمان سعيد بن قنحو	الاندلس - القرن العاشر			وضع كتاب شجرة الحكمة

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز اثاره
- ابو الحسن العامري	نيسابور	مطلع القرن الهجري الرابع	381 هـ/ 992 م	
- اخوان الصفا	الرسائل وضعت سنة 373 هـ/ 983 م			العوفي
- ابو سليمان	محمد بن معشر البسطي المقدسي			زيد بن رفاعه
- علي بن هارون الزنجاني (ابو الحسن)				
- محمد بن احمد المهرجوري (المهرجائي)				
- مسلمة بن احمد المجريطي (فلكي ورياضي لامع في الاندلس			1008 م	تنسب اليه الرسالة الجامعة/ وغاية الحكم
- الشريف الرضي (و) نهج البلاغة - Le chemin de l'éloquence)			406 هـ/ 1015 م	
- ابو بكر الباقلائي			1013-403	اشعري/ كتاب التمهيد
- ابن الخمار:			1017-407 م	
ابو الخير الحسن		942-331 م		
بن سوار البغدادي				
- ابو حيان التوحيدي	بغداد	310 هـ/ 932 م	413 هـ/ 1023 م	اشعري
- ابو ريمحان البيروني	بالقرب من خوارزم		1030-421-367	تهذيب الاخلاق
- ابو اسحق الأصفراييني			1027-418	
ابن مسكويه			1030- 421 م	الاحكام السلطانية
- الماوردي		991	1031 م	
- القاضي عبد الجبار			1035 م	اشعري
- عبد القاهر البغدادي			429 هـ/ 1037 م	
- ابو علي الحسين				الشفاء/ الارشاد
بن سينا	افشنة	370 هـ/ 980 م	428 هـ/ 1037 م	والتنبيهات الخ

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
- أبو علي محمد بن الحسين بن الهيثم	البصرة	965 م	430 هـ / 1038 م	
- سعيد بن أبي الخير			1049 م	
- محمد بن عمر (ابن برغوث)			1052 م	
- أبو العلاء المعري	معرة النعمان	363 هـ / 973 م	449 هـ / 1057 م	
- أبو مسلم عمرو بن خلدون الحضرمي (تلميذ المجريطي)			1057 م	
- ابن حزم الاندلسي قرطبة (الظاهري)		383 هـ / 994 م	454 هـ / 1063 م	طوق الحمامة / كتاب الابطال
- مساعد بن صاعد الاندلسي			1070 م	مؤرخ فلسفة وطب
- القشيري			465 هـ / 1072 م	اشعري
- الفارمذي			475 هـ / 1084 م	صوفي
- الكرمانى			1066 م	تلميذ المجريطي - نقل معه رسائل الاخوان اللاندلس
- امام الحرمين الجويني (درب الغوالي على المنطق والكلام والفلسفة)			478 هـ / 1085 م	اشعري / كتاب الارشاد
- ابو البركات البغدادي	(اسرائيلي النحلة يهودي الملة ،			مسلم في آخر حياته)
547	كتاب المعتبر		1152 هـ	
- ابو حامد الغزالي طوس		450 هـ / 1058 م	505 هـ / 1111 م	احياء علوم الدين ، تهافت الفلاسفة الخ
- ابن السيد البطليوسي بطليوس		444 هـ / 1052 م	521 هـ / 1127 م	كتاب المسائل
- ابن تومرت			524 هـ / 1130 م	اشعري

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
- ابو بكر محمد بن يحيى بن باجه	سرقسطة	اواخر الحادي عشر (فاس) 1138 م	1153 هـ / م	تدبير المتوحد الملل والنحل
- الشهرستاني				
- ابو بكر محمد بن طفيل	آش / غرناطة	مطلع القرن 12	580 هـ / م 1185	حي بن يقظان
- شهاب الدين يحيى السهروردي	زنجان	549 هـ	589 هـ / م 1191	التلويحات/ المقاومة حكمة الاشراف
- محمد بن احمد بن محمد بن رشد	قرطبة	520 هـ / م 1126	595 هـ / م 1198	الكليات/ مناهج الاداب تهافت التهافت
- فخر الدين الرازي	الري	(1149)	(1209)	فقيه - متكلم اشعري
- البوني		548 هـ / م 1153	606 هـ / م 1210	622 هـ / م 1225
- فريد الدين يوسف العطار			1229 م	
- عبد اللطيف البغدادي			629 هـ / م 1232	
- عمر بن الفارض			1235 م	
- يحيى الدين بن عربي	مرسية/ الاندلس	560 هـ / م 1165	638 هـ / م 1240	
- جلال الدين الرومي			1273 م	
- نصير الدين الطوسي			1273 م	
- حافظ الدين النسفي			1301 / او 1310	كتاب العقيدة
- احمد بن تيمية	حران	1262 م (1263)	1327 م (1328)	
- عضد الدين الايجي			756 هـ / م 1355	اشعري/ كتاب المواقف
- التفتزاني			1390 م	متكلم / شرح العقيدة
- الأبلي				استاذ عبد الرحمن خلدون

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
- عبد الرحمن بن خلدون	تونس	732 هـ / 1232 م	808 هـ / 1406 م	المقدمة/ تاريخ ابن خلدون
- الجرجاني (السيد الشريف)			816 هـ / 1413 م	اشعري/ التعريفات
- عبد الله الجيلي			1428 م	
- تقي الدين احمد علي المقرزي	مصر	1362	1442	اغائة الامة بكشف الجمة/ القاهرة 57
- السنوسي			895 هـ / 1490 م	
- الدوائي			1501 م	من علماء الكلام بعد ابن تيمية
- البرقلي			1573 م	
- اللقاني			1631 م	
- السيلكوتي			1657 م	
- محمد بن عبد الوهاب	الجزيرة العربية	1703	1787 م	
- الباجوري			1860 م	
- رفعت بدوي				
- رافع الطهطاوي	مصر	1801	1873 م	الاعمال الكاملة، بير
- خير الدين التونسي	القوقاز	1810	1891 (تونس)	اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك
- اديب اسحق	سورية	1856	1885 م	
- عبد الله النديم		1844	1896 م	
- جمال الدين الافغاني	اساداباد	1839 م	1897 م	(مجلة العروة الوثقى طبائع الاستبداد/ ام القرى
- عبد الرحمن الكواكبي	حلب/ سورية	1849 م	1903	
- مصطفى كامل	مصر	1874	1904 م	
- محمد عبده	محلة نصر	1849 م	1322 هـ / 1905 م	رسالة التوحيد

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز آثاره
- نجيب العازوري	لبنان		1916	يقظة الامة العربية (باريس 1905)
- سعد زغلول	مصر	1857 م	1927	
- فرح انطون	طرابلس الشام	1874 م	1922	
- محمد رشيد رضا	طرابلس الشام	1865	1935	مجلة المنار/ الوحي المحمدياًالوحدة الاسلامية
- عبد الحميد بن باديس القسطنطينية الجزائر		1889	1940	صحيفة المنتقد/ الشهاب/ العرب في لغة القرآن/ الاسلام الذاتسي والاسلام الوراثي
- علي عبد الرزاق	مصر	1888	1966	
- ساطع الحصري	صنعاء/ اليمن	1880	1968	العروبة اولا (الاقليم)
- زكي نجيب الأرسوزي سورية		1900	1969	المؤلفات الكاملة دمشق/ 4 اجزاء ثورة في عالم الانسان الديموقراطية الجدد فيما يتعدى الحرف ا
- كمال جنبلاط	المختارة/ لبنان	1917	1977	
- فلاسفة ومفكرون معاصرون :				
1 - عبد الرحمن بدوي مصر				الزمان الوجودي 43 دراسات في الفلسفة الوجودية 1961
2 - رينه حبشي لبنان				مؤلفات فلسفية بالفرنسية/ راجع مرشد المراجع

الفيلسوف	مكان ولادته	تاريخ ولادته	تاريخ وفاته	ابرز اثاره
3 - زكي نجيب محمود	مصر			خرافة الميتافيزيقيا 1953 / المنطق الوضعي 57 / نحو فلسفة علمية 1958 في سبيل البعث ، معركة المصير الواحد، البعث والتراث
4 - ميشيل عفلق	سورية			(الوحدة السورية والمصير العربي)
5 - ادمون رباط	حلب			الأثار الكاملة/ المقدمة
6 - شارل مالك	لبنان			الوعي القومي / نحن والتاريخ
7 - قسطنطين زريق	دمشق			

مؤرخو الفلسفة المعاصرون :

- يوسف كرم	لبنان	1959		تاريخ الفلسفة الاسلامية/ دراسات في الفكر العربي
- ماجد فخري	لبنان			التزعزعات المادية في الفلسفة العربية والاسلامية (2-1)
- حسين مروّه	لبنان			تاريخ الفلسفة العربية الفكر العربي في عصر النهضة
- جميل ضليبا	سورية			
- البرت حوراني				

2-6 طرائقية الفلاسفة العرب

الطرائقية الفلسفية :

هل انتج الفلاسفة العرب طرائقية فلسفية (Méthodologie) ، وباعتبار آخر هل يمكن تصور الفلسفة العربية خالية من الطرائقية ؟ ان الطرائقية هي مجموع المناهج التي يستعملها الفلاسفة العرب في وضع فلسفتهم بلورة ونقدا ، وفي التعاطي مع الفلسفات الاخرى انتسابا وتمثلا او انتقادا . لقد بات معروفا الآن مدى الترابط بين غاية المعرفة ووسائلها ، وبات واضحا ان كل نمط معرفي يواكبه نمط طرائقي فلا معرفة بدون طريقة ، ولا طريقة قائمة بذاتهاصالحة لكل انواع المعارف . وما يلاحظ ان الطريقة المعرفية العامة التي تميّزت بها الفلسفة العربية ، حين كانت تدعى علم العلوم ، اخذت طريقها هي الاخرى الى التمايز التخصصي . فللفلسفة العامة طرائقية عامة ، ولكن مع تبلور المعرفة الدينية كشكل مستقل من اشكال الوعي الاجتماعي كان لا بد للطرائقية ان تتبلور على خط مواز او مماثل . وكذلك الحال بالنسبة الى المعرفة العلمية وطرائقيتها ، والمعرفة الفلسفية وخصوصيات الطرائق المنهجية المتنوعة بتنوع الفلاسفة انفسهم .

اننا نفترض وجود طرائقية عامة واحدة لكل الفلسفة العربية ، موضحين انها تمتاز في الآن ذاته بغنى وتنوع كبيرين : ففي هذه الطرائقية تتلاقى وتتقاطع طريقة المعرفة العلمية الوضعية بطريقة العلم التاريخي (الرازي وابن خلدون مثلا) ، وتتصادم وتتمايز طريقة المعرفة الاعتقادية الفلسفية (الغزالي) عن طريقة المعرفة الفلسفية الانتقادية (ابن رشد) ، فضلا عن خصوصية طريقة المعرفة الدينية وشتى انواع المناهج الفلسفية العلمية والتاريخية (المعرفة عموما) من الكندي حتى تقي الدين المقرئزي (تلميذ ابن خلدون) - القرن الخامس عشر) .

1 . الفلاسفة العرب : المعرفة والطرائقية

ان مضمون المعرفة لا ينفصل عن شكلها ولا عن طريقة بلوغها اكتناها واكتشافا . وبقدر ما تكون المعرفة الفلسفية وعيا ناتجا عن اكتشاف علاقة بين ظاهرتين ، او عدة ظواهر ، فان طريقة هذا الاكتشاف تلعب دورها المحدد بالنسبة الى فلسفة الفيلسوف ، الى معرفته الفلسفية بالذات . والمعرفة - او الحقيقة

كهدف عام للفلسفة العربية - سوف تضع الفلاسفة العلماء ونقاد الفلسفة امام سبل متعددة تتلاقى بشكل او بآخر عندما يمكن تسميته الطرائقية العامة للفلاسفة العرب في سعيهم ، المتناقض احيانا والمتواصل احيانا الى تحديد المعرفة بكل خصوصياتها .

ان الكندي ، مثلا ، الذي كان يقول بواحدية المعرفة ، واحدية الحقيقة ، كان يقول ، مع ذلك ، بشائية الطريقة المعرفية : « وللمعرفة عند الكندي طريقان : احدهما طريق العقل والآخر طريق الوحي ، وهذان الطريقان يوصلان الى حقيقة واحدة » (1) ، فهل اوصلا فعلا ، تاريخيا ، الى حقيقة واحدة ، وما هي تلك الحقيقة الاحدية ؟

ان الكندي يقول بتلازم الحركة والكون ، تلازم الحركة والزمان ، ويقول ان الكون موجود ازليا ، متحرك ازليا . فهل يقول الوحي نفس القول ، حتى يصح افتراض الكندي حول وحدة المعرفة وتعدد طرقها ؟ .

يلاحظ د . ماجد فخري (2) ان يحيى النحوي ، قبل الكندي ، كان « آخر مناصري فكرة الخلق من العدم ، السامية الاصل ، قبل الاسلام ، والتي عارض بها المذهب الاغريقي والهلينسي القائل بأزلية الكون » .

ان الموقف التوفيقى بين المعرفة الدينية والمعرفة الفلسفية هو الذي جعل الكندي يطمح الى القول بتواصل وترابط طريقة الوعي وطريقة الوحي .

وهاتان الطريقتان تلتقيان فعلا ، موضوعيا ، ليس بانفصال ، وانما في الانسان الواحد ، في العقل الواحد ، فيكون بهذا المعنى الوعي والوحي تؤامين .

واذا تجاوزنا هذا المستوى من تبعض الطرائقية مثاليا ، فاننا نلاحظ في مستوى آخر ان الكندي يعلن موضوعية المعرفة وطرائقيتها ، فيقول بطريقة حسية للمعرفة ، وبطريقة عقلية ، وبطريقة حسية - عقلية .

ويرى ان الفيلسوف يحتاج الى اربعة امور في هذا السبيل :

« الطلب والبحث والادارة والزمان .. فالطلب سعي الى غاية والبحث تفتيش عن الخفايا ، والمعرفة ثمرة البحث ، والبحث ثمرة الطلب ، وأدوات البحث الرياضية والمنطق ، والزمان داخل في كل فعل انساني ، على عكس العلم الالهي الذي يتم بلا طلب ، ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ولا بزمان (احمد فؤاد الالهواني ، المدارس الفلسفية ، ص 128) (3) .

(1) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص 130 .

(2) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 117 .

(3) عبد المنعم حماد : من رواد الفلسفة الاسلامية ، ص 99 وما بعدها .

ويلاحظ . جميل صليبا (مرجع سابق ، ص 110) ان فلسفة الكندي تشتمل على الكثير من الامور الوضعية ، وان نظريته في المعرفة متصلة بتجربته في الرياضيات . وطريقة الكندي المعرفية هي ان يأتي بالتعريفات اولا لتوليد صورة الشيء في الذهن ، ثم ينتقل منها الى الاوليات العقلية ، ثم الى البراهين المجردة ، وليس صدفة ان يضع الكندي رسالة عنوانها « لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات » . وكل برهان مبني عند الكندي على ثلاث مقدمات : (1) وجود الموضوع الذي يراد البرهان على عمولاته ، (2) معرفة الاوليات العقلية البديهية بذاتها كأوليات ، (3) معرفة الماهية او الحد لان (ايضاح كل شيء لا يكون الا بحدّه) (1) :

اما ابو نصر الفارابي فقد انطلق ، شيمة الكندي ، من مشروع طموح للتوحيد بين الفلسفة وبقية العلوم (وحدة المعرفة - وحدة الفلسفة) ، واستعمل الملة والدين بنفس المعنى ، ناثقا الى التوفيق المعرفي بين الدين والفلسفة (وحدة الحقيقة) . فهل كان للفارابي نفس طريقة الكندي ؟ ان الفارابي يعتقد ان الحقيقة هي اساس وحدة مقاصد الفلسفة وغاياتها . وفي دراسته القيمة عن «مكانة الفارابي» يقول د . ابراهيم مذكور (ص 15-16) :

« كان الفارابي يريد ان يدرس كل شيء ، وكان يميل الى النظر في الامور من ناحية ، والى البحث في جميع الاحتمالات الممكنة ، وكان يسعى الى التوحيد والتعميم سعيه الى التقسيم والتفصيل ، وهذه الروح البناء ظاهرة تمام الظهور في اسلوبه الكتابي وفي عباراته . . فهو كاتب يوجز ويلخص ويعرف قيمة كل لفظة ، وهو يطيل التأمل الفكري في اللفظة ، كما يطيله في الفكرة » .

وربما يؤخذ ، الآن ، على الفارابي قوله بازدواج طرائقية المعرفة - الظاهر والباطن - ووحدة المعرفة ظاهرا وباطنا مشروطة بالتأويلات الصحيحة . ان العقل لا يتثنى في وحدانية طرائقيته ، الا اذا تثنت الحقيقة نفسها وازدوجت . وهنا نسأل اليس هذا الفصل بين الظاهر والباطن الذي اريد به منهجا للتوحيد المعرفي بين الديني والفلسفي ، هو الذي قطع الجسور بينهما وجعلها تتعارضان تماما ، موضوعا ومنهجيا ، كما سنرى عند الغزالي وابن رشد ؟

اننا نجد بين مؤرخي الفلسفة العربية المعاصرين من يبررون او يدافعون عن تلك الطرائقية الاتفاقية - التليفية الى حد ما - ومن ابرز هؤلاء نذكر الدكتور جميل صليبا حيث يقول :

« ولعله لم يحاول التوفيق بين آراء الحكيمين الا لانه كان يرى ، كأخوان الصفا ، ان المذاهب واحدة في باطنها واصولها . وان اختلفت في ظواهرها وفروعها ، اولعله لم يتبع طريقة التأويل الاللتعبير عن مذهبه الخاص ، وهو القول ان الفلسفة اليونانية لا تناقض الدين ، واذا ظهر لك ان بينها اختلافا يمكنك رفع ذلك الخلاف بطريقة التأويل » (2) .

(1) د . جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص 112 .

(2) مرجع سابق ، ص 146 .

ربما كان الفارابي ، بهذه الطرائقية ، يريد صون الفلسفة والتمهيد لاستقلاليتها وفعاليتها . فالفارابي هو فيلسوف نقدي ، وبالتالي منهجه نقدي . ويتبدى ذلك صراحة في تصنيفه للعلوم المعاصرة له (اللسانية ، المنطق ، الرياضيات ، التنجيم ، الطبيعي وما بعد الطبيعي ، الاخلاق ، السياسة ، الفقه ، الكلام) . وللمثيل على منهجه النقدي ، نذكر ما قاله في نقد علم التنجيم : « ومن السخف ، على اي حال ، ان نزعم ان بعض الظواهر الفلكية ، نظير خسوف الشمس ، الذي يحدث بسبب اعتراض القمر بين نظرنا والشمس ، تقترن بالرخاء او الشقاء » (1) . ويقف الفارابي في كتابه (احصاء العلوم ، ص 64) مطولا عند اهمية التعريف والتعريف المقارن . فيعرف علم الكلام ، مثلا ، بأنه « صناعة الدفاع عن العقائد والفرائض والرد على ما يخالفها من الاقوال » . وعلى سبيل التعريف المقارن نراه يبحث عن الفرق بين « الفقيه والمتكلم » ليصل الى طريقة فلسفية قوامها القول ان التوفيق بين المذاهب المتعارضة انما هو من شأن العقل لا الشرع :

« اما الفرق بين الفقيه والمتكلم فهو ان الاول يكتفي باستنباط الاحكام التي تلزم عن النصوص المنزلة ، بينما يعتمد الثاني الى نصره هذه الاحكام ، اما بالرجوع الى نص القرآن ، او بالاعتماد على تلك المبادئ العامة القائمة على الاختبار الحسي ، او العرف المشهور ، او الادراك العقلي . وحيث يبدو شيء من التعارض بين هذه المبادئ والنص الشرعي ، يقتضي حمل النص على الدلالة المجازية . فاذا تعذر ذلك ، فلا بد من صرف النظر عن مبادئ العرف او العقل ، بحيث يصبح النص الشرعي ، المرجع الموثوق الذي لا ينازع . وحمأة العقيدة ، في هذه الحال ، يجب ان لا يدخروا وسعا في مناهضة خصومهم ، حتى ولو اقتضى ذلك الاستظهار بالكذب او المغالطة او المكابرة .

واما خصائص الطرائقية الفارابية فيمكن اجمالها بما يلي (2) :

- (أ) ان البرهنة الرياضية لا يمكن ان تعطينا دلالة يقينية على مستوى الوجود الحقيقي للذات الالهية .
- (ب) ان الفارابي حاول ان يناقش ، في تصور منهجي فذ - العلاقة بين النحو والفلسفة والمنطق .
- (ج) ان الفارابي يفرق ، في نظرة منهجية واضحة ، بين نوعين من السعادة : حقيقة تطلب لذاتها ، تكون على وجهها الافضل في الحياة الاخرى وتلكم هي السعادة القصوى ، ثانية لا ينصب عليها التعبير الحقيقي لهذه الكلمة .
- فميز بين الحكمة والتعقل ، رابطا السعادة بالحكمة . فالحكمة هي علم العلل الاولى .
- (د) ان موضوع المنطق هو الصناعة التي نفيذ منها قوة نقف بها على ما هو حق بيقين وعلى ما هو باطل بيقين ،

(1) د . ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 164 .

(2) د . عثمان عيسى شامين : المنهج عند الفارابي ، منشورات وزارة الاعلام العراقية/ بغداد 1975 راجع ص 12-20

إذا كانت موضوعات المنطق هي المعقولات من حيث دلالة الالفاظ عليها ، والالفاظ من حيث انها تدل على المعقولات ، فان المعاني المعقولة تساعد على ترتيب الذهن ، على الدقة والوضوح في المنهج ، وان خاصة دراسة الاحوال المنطقية والطبيعية هي الانتقال من عالم دلالات الالفاظ الى تصور المعقولات .

« واذا كانت الفلسفة ، كما يقول الفارابي - في تساؤه المنهجي عن طبيعة العلاقة الكائنة بين العلوم وتداخلها - ليست علما جزئيا بل كلي يرسم لنا صورة متناغمة للكون في مجموعه ، فان صناعة المنطق تعطينا القوانين التي تقدم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب » .

هـ) يتبين من كتابه « احصاء العلوم » انه يعتبر : « ان المنهج يتمثل في المحتوى ، يتبلور في ادراك النصوص ، معايشة الظواهر ، تغلقها - والربط بينها ربطا عضويا حيا متماسكا » .

لم ينس الفارابي ، وهو يشير في الاحصاء الى العلاقة الكامنة بين النحو والفلسفة والمنطق ، ان يتحدث عن الصلة القائمة بين الفقه وعلم الكلام ، وان يقف امام تداخل العلوم وتصنيفاتها « . ومن جهة ثانية فان اخوان الصفا حددوا في موسوعتهم شروط المعرفة وطرائقها فقالوا :

« ينبغي لمن يريد ان يعرف حقائق الاشياء ان يبحث اولا عن علل الموجودات واسباب المخلوقات ، وان يكون له قلب فارغ من المهوم والغموم والامور الدنيوية ، ونفس زكية طاهرة من الاخلاق الردية ، وصدر سليم من الاعتقادات الفاسدة ، ويكون غير متعصب لمذهب او على مذهب ، لان العصبية هي الهوى ، والهوى يعمي عين العقل ، وينهي عن ادراك الحقائق ، ويعمي النفس البصيرة عن تصور الاشياء بحقائقها ، فيصدّها ذلك عن الهدى ويعدل عن طريق الصواب (1) » .

ومنهج الاخوان في هذا الصدد اقرب الى المسلك التطهيري منه الى الطريقة المعرفية العلمية . وفي عصر الاخوان ، واصل ابن سينا طموح اسلافه الى التأليف المعرفي والمنهجي بين الدين والفلسفة ، متأثرا بالفارابي وبأخوان الصفا . طامحا الى بناء صرح الفلسفة على العلم اليوناني والحكمة المشرقية . ولقد نال هو والفارابي حصتها من نقد ابن رشد لانها ، برأي هذا الاخير ، ابتعدا عن ارسطو وافسحا المجال امام الغزالي للرد عليها في « تهافت الفلاسفة » .

وتماز طرائقية ابن سينا بثنائية المنهج : فعنده المنهج الفلسفي العام (ملخص العلوم الفلسفية في كتاب الشفاء) والمنهج الفلسفي الخاص (الفلسفة المشرقية الاسطورية) يتلاقيان ولكن ليس بشكل واضح ، ويمكن القول انها منهجان لفيلسوفين مختلفين . والمنهج السينوي الفلسفي العلمي الدقيق نجده متمثلا فيما يلي :

ان البرهان قياس مؤلف من يقينيات تنتج عنها نتائج يقينية ، والبرهان المطلق هو برهان الاين / ال

(1) الرسائل ، ج 3 ، ص 376

لم/ برهان الوجود وعقله ، والحدود هي احكام لا يستغنى عنها في اقامة البرهان . وللدليل ثلاث مقومات : الموضوعات ، المقدمات ، المسائل . والابن حده في كتاب النجاة (ص 81) : « كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه » ، وحد الجمال (النجاة ص 245) : « جمال كل شيء وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له » . هذا وسوف نفرده فقرة خاصة عن طرائقية الغزالي ، وابن رشد ، فنكتفي هنا بالاشارة الى طرائقية ابرز الفلاسفة العرب بعد ابن سينا .

ترك فخر الدين الرازي آثارا كلامية وتفسيرية ذات قيمة كبيرة ، ابرزها كتاب « الاربعين في اصول الدين » و« المحصل » و« مفاتيح الغيب » . وعمد في آثاره هذه الى الطرائقية الفلسفية لنقد القضايا المعارضة للشريعة . يقول الدكتور ماجد فخري (1) ان الرازي هو : يذهب الى ان الوجود لا يقبل التعريف ، لان علمنا بالوجود وعلى الاخص بوجودنا الذاتي يسبق كل علم ، ولا يمكن بالتالي الرجوع الى مفهوم ابسط منه او تعريف اسبق . وصلة الوجود بالماهية ليست صلته العينية ولا اللزوم المنطقي ، بل الغيرية ، والا لكان اسناد الماهية الى موجود ما ، لغوا .

اما المعرفة ، فيرى فخر الدين الرازي انها اشراق من عالم الفيض (عالم العقل) والمعرفة متوقفة على قابلية النفس لتلقي المعارف المطلوبة ، ودور الحس فيها دور انعكالي محض . والمعرفة ليست تذكرا افلاطونيا . ولا صحة للقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد . وعلم الله شامل محيط بكل شيء .

ومرة اخرى يلتقي الفلاسفة العرب عند وحدة الطرائقية انطلاقا من اعتبارات معرفية مشتركة . ففي الاندلس ، اعتبر ابن باجه ان غرض التفكير الفلسفي ، كما كان عند ابن سينا ، هو الاتصال او الاتحاد بالعقل الفعال . ومن ابرز آثار ابن باجه « تدبير المتوحد » ، و« رسالة » في اتصال العقل بالانسان ، حيث يبحث عن مراحل الترقى الفكري من طور القوة الى طور الفعل ، واتصال العقل المستفاد بالعقل الفعال ، ويستعرض معاني التدبير الفردية والسياسية والالهية . في حين ان ابن طفيل كان متشددا جدا في اختيار المنهج النقدي ، وذلك في نقد فلسفة الفارابي بقوله (2) .

« واما ما وصل اليه من كتب ابي نصر فأكثرها من المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ، فقد اثبت في كتاب (الملة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الآم لا نهاية لها بقاء لا نهاية له . ثم صرح في السياسة المدنية « بأنها منحللة وسائرة الى العدم وانه لا بقاء الا للنفوس الكاملة » (جمعه 101) (فهذا قد أياس الخلق جميعا من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة اذ جعل مصير الكل العدم ... » حتى نقده فلسفة الغزالي :

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 438 .

(2) محمد لطفى جمعة : مرجع سابق ص 101-102 .

« واما كتب الشيخ ابي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في موضع آخر ، ويكفر بأشياء ثم يتحللها .. »

وإذا تجاوزنا ابن رشد مؤقتا ، لنعود اليه بعد قليل ، فاننا نقف مع الدكتور ماجد فخري عند طرائقية ابن خلدون ، حيث يقول (1) :

« ومن الخطأ ان نفترض ان الحتمية التاريخية والجغرافية عند ابن خلدون قاطعة ، فنظرية ابن خلدون في التاريخ والدولة لها جانب غيبي فائق للطبيعة والعقل ، مرتبط بما يمكن وصفه بانه مفهوم ابن خلدون للخطة الالهية المرسومة للعالم . وهذان الخطان الممايزان من الحتمية يعملان بتناسق متكامل . فالارادة الالهية ، في رأيه ، هي دوما العامل الحاسم في حدوث التغير الدوري في سياق التاريخ . وحتى عمر الدولة ، الذي استخرجه بتضخيف الاربعين ، لم يتوصل اليه بالتحليل التجريدي او الاستنتاج المنطقي ، بل استمدته من نص قرآني يجعل هذا الرقم متوسط عمر الفرد من الناس . . . واهم ما تنطوي عليه هذه الحتمية المزدوجة في نظر هذا الفيلسوف المؤرخ ، الذي جمع بين التجديد والتقليد هو في الدرجة الاولى الاقرار بأن سياق التاريخ ، في جوهره ، هو المسرح الذي تتحقق عليه المقاصد الالهية الكبرى في العالم . »

ونختم باشارة الى طرائقية تقي الدين المقرئزي (مصر ، 1362-1442) الذي يبدو كتابه « اغائة الامة بكشف الغمة » استمرارا على نحو ما للمقدمة الخلدونية الشهيرة . واما منهج المقرئزي فكان يرمي الى اكتشاف الطبيعي والاجتماعي في ازمة الغلاء بمصر (القرن الخامس عشر) ، وقد وجد لذلك ثلاثة اسباب كبرى : اولها ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة ، وثانيها غلاء الاطيان ، وثالثها رواج الفلوس . وفي الفترة ذاتها ، لكن في ايران ، ميز السيد حيدر الأملي في « كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار - طهران 1969) ما بين التوحيد الالوهي والتوحيد الوجودي ، وعاد الى تكرار القول بأن الظاهر هو الشريعة والباطن هو الحقيقة ، مشيرا الى ثلاثة مناهج :

- مناهج ارباب الشريعة : النقل
- مناهج اهل الطريقة : الكشف
- مناهج اساطين الحقيقة : العقل

2 . الطرائقية الاعتقادية والطرائقية النقدية

ان طرائقية الفلاسفة العرب يمكن تحديد تصارعها بحدود الطرائقية الاعتقادية من جهة ، والطرائقية الانتقادية من جهة ثانية . وحتى لا نلزم انفسنا بمقاربات خاصة بكل فيلسوف ، رأينا ان نمثل بأبرز مثالين نقيضين : الغزالي وابن رشد .

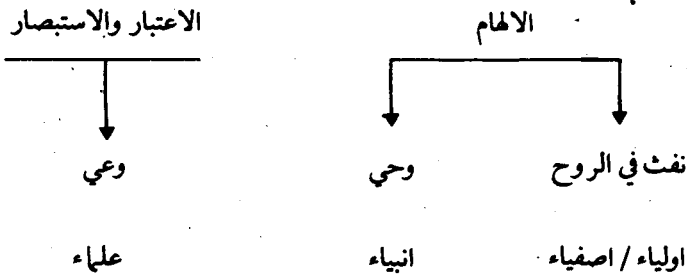
(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 453 .

أ - الغزالي مثال الطرائقية الاعتقادية :

ان الخيار الفلسفي للغزالي هو خيار اعتقادي ، ومع ذلك فقد طمح الى الدفاع عن اعتقاداته بطرائقية غير اعتقادية . فالى اي حد تمكن من ذلك ؟ ان اهم دارسي الغزالي ومؤرخي فكره والباحثين عن طرائقيته ، سيساعدوننا في هذا السياق لنرى اذا كان الغزالي ، فعلا ، يصلح مثلا للطرائقية الاعتقادية .

ان الدكتور ابراهيم مذكور في كتابه (الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيق ، جزءان) يطمح الى تقديم طرائقية فلسفية تتعامل مع منهجين متكاملين : المنهج التاريخي - الصعود الى الاصول الاولى ، والمنهج المقارن - مقابلة الاشخاص والآراء : « والمقارنة والموازنة من العلوم الانسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية » (1) .

اما الدكتور سليمان دنيا فيلاحظ ان الكشف ، عند الغزالي ، هو مفتاح العلوم ومصدر العقيدة الدينية ، ومثال ذلك تعدد الطرق الى الحقيقة :



ويذكر دنيا : « ان اساس المعرفة .. هو محاذاة مرآة القلب للوح المحفوظ وازالة الحجاب الحائل بينهما . فالعلماء يحاولون ازالته باكتسابهم . والانبياء والاولياء تهب رياح اللطاف فتزيله لهم من غير بذل عناء منهم ... فان العلم انما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة . فاذا عرفت هذا فاعلم ان ميل اهل التصوف الى العلوم الالهامية دون التعليمية .. » (124-125) (1) ثم يتساءل مع الغزالي : « اوحى بعد النبي ؟ فقال : لا ، ولكن بصيرة وبرهان ، وفراسة صادقة » (2) .

ان طوح الغزالي هو تبرير الاعتقادية الدينية ، فكما ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، فان طريقة المعرفة يجب ان تكون واحدة - اعتقادية هي الأخرى ، بحيث تلغى الطريقة التي تنبأها الفلاسفة . وفي القسطاس المستقيم ، ص 129) يذهب ابو حامد الى تصنيف الناس معرفيا الى ثلاثة اصناف :

(1) د . مذكور : الفلسفة الاسلامية ، ج 1 ، ص 15 .

(2) د . سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي ، مرجع سابق ، ص 124-125 ، و ص 137

1 (عوام وهم اهل السلامة البله : ادعو هؤلاء الى الله بالموعظة

2 - طائفة اهل الجدل : ادعو اهل الشغب بالمجادلة .

3 - خواص : وهم اهل الذكاء والبصيرة : ادعو اهل البصيرة بالحكمة .

ومما يلاحظ ان الغزالي وابن رشد لا يختلفان في النظر العام الى تفاوت استعدادات البشر ، الا ان الغزالي يرى ان اهل البرهان عند ابن رشد هم اهل ايضا لمعالجة الموازين القسط وكيفية الوزن بها . ويجدد الغزالي في كتابه « ميزان العمل ، حد المذهب ، يقول :

المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

1 / ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات : هذا نمط الآباء والاجداد - ويجري ذلك مجرى تناصر افراد القبيلة لبعضهم لبعض .

2 / ما يسار به في التعليقات والارشادات : ما ينطق به الارشاد والتعليم لمن جاء مستفيدا مسترشدا وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه .

3 / ما يعتقد المرء في نفسه مما انكشف له من النظريات : ما يعتقد الرجل سرا بينه وبين الله عز وجل .

اذن يلتقي الغزالي وابن رشد في ان للحق اهلا مخصوصين .

يختلفان في جزئية واحدة « خاصة بالعلماء الراسخين الذين اطلمهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان تثبت الا في كتاب من الكتب الموضوع على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها .

ويمكن ملاحظة طرائقية الغزالي من خلال وعيه الذاتي لمنهج المعرفة حيث يقول :

« ومن امثاله التي ضربها في رفعة قدر العلم في نظره انه اذا علم ان العشرة اكثر من الثلاثة فلو قال له قائل لا بل الثلاثة اكثر بدليل اني اقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهد ذلك منه . لن يشك ، بسبب هذه المعجزة او الكرامة او الحيلة السحرية ، في معرفته ان العشرة اكثر من الثلاثة ، ولم يحصل له منه الا التعجب من قدرة هذا الذي قلب العصا ثعبانا ، فاما الشك فيما علم فلا ، ثم يثبت له ان كل ما لا يعلمه على هذا الوجه ولا يتأكد على هذا النوع اليقيني فهو علم لا ثقة له به ولا امان معه ، وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقيني » .

ان ما يسميه الفلاسفة بقوانين الطبيعة او قواعد العلل ، هو امر يقع تبعا لارادة الله ونحن نقبله كأمر واقع محقق لان الله سبحانه وتعالى في سابق علمه علم مصير الامور فعلمنا اياه ، فليس هناك والامر كذلك ، قانون طبيعي ثابت يقيد ارادة الخالق جل وعلا » .

يقول الغزالي : لا مطمع في اقتباس المشكلات الا من الجليات وهي الحسيات والضروريات ، فلا بد من احكامها اولا ليتبين ان ثقته بالمحسوسات وامانه من الغلط في الضروريات من جنس امانه الذي كان من قبل في التقليديات » .

وفي كتابه : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت (الانجلو المصرية ، ط 1973) يلقي الدكتور محمود حمدي زقزوق اضواء على طرائقية الغزالي ، معتبرا ان « الشك اساس النظر » (ميزان العمل ص 409) : « فجانبا الالتفات الى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن في صورة اعمى تقلد قائدا يرشدك الى طريق وحولك الف مثل قائدك ينادون عليك بانه اهلكك واضلك عن سواء السبيل . وستعلم في عاقبة امرك ظلم قائدك فلا خلاص الا في الاستقلال . . . ولولم يكن في مجاري هذه الكلمات الا ما يشكك في اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب ، فناهيك به نفعاً ، اذ الشكوك هي الموصلة الى الحق فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال . . . » . ثم يقارن الدكتور زقزوق بين الشك الفلسفي والارتيابية :

(Le doute philosophique et le scepticisme) فيذكر : « وانما الحق هو الا يعتقد (المرء) شيئا اصلا ، وينظر الى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً ، ونقيضه باطلا » (ص 71) .

« اعلم ان جوهر الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة العاقلة المدركة ، العاملة » والنفس ليست جسماً وليست ايضاً موجودة في الجسم او في جزء منه . . . واما جسم الانسان فانه يتبع عالم المادة . . . في حين ان النفس تتبع عالم الالهوية (عالم الامر) . . . فيبقى انك تدرك ذاتك بذاتك (ص 114) .

« لان معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعقل ، وذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج الى تجريد وتفسير . وليس هنا ماهية ثم معقولة ، بل ماهية معقولة ، ومعقولة ماهية » (ص 115) .

يوضح الغزالي : ان هذه العين العقلية تسمى احيانا بالعقل او الروح او النفس الانسانية ، ولكن هذه التسميات المختلفة ليست امراً جوهرياً ، وينبغي الا يتوقف المرء عندها كثيراً ، لان كثرة العبارات كما يقول الغزالي - تقود ضعيف البصيرة الى توهم كثرة المعاني . والامر يدور هنا حول ملكة او قدرة يتميز بها الانسان العاقل عن الحيوان وعن المجنون ، وتسمى عادة بالعقل » (ص 138) .

في معارج القدس / ص 60 يضيف الغزالي : « فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضان بل متحدان » (ص 171) .

واما الدكتور عبد الرحمن بدوي⁽¹⁾ فيلاحظ كيف تأثر ابو حامد الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة » بكتاب « رد يحيى النحوي على برقلس في قدم العالم » قائلاً انه ينقل حجج يحيى النحوي بعينها في رده على الفلاسفة في قولهم يقدم العالم .

ولكن الغزالي (المنقذ من الضلال ، تحقيق جميل صليبا ، كامل عياد / ط 7 ، دار الاندلس 1967 ، ص 64) ، يحدد مطلبه العلمي بوضوح تام يقول :

(1) الافلاطونية المحدثة عند العرب ، الكويت ، 1977 ، ص 33-34 .

« مطلوب العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي يتكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقاربه امكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وانكاراً ، فاني اذا علمت ان العترة اكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا بل الثلاثة اكثر من العشرة بلليل اني اقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه لم اشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته ، عليه ، فلما الشك فيما علمته ، فلا .. »

يبقى ان الغزالي قد طرح مشكلة الثقة العلمية بالمحسوسات وبالعلماء . واما عدم ثقته بالمحسوسات فيبررها من خلال أمثلة حسية بصرية اسمى طرحها في الحقيقة ، فالامانة العلمية تقضي القول ان للعين حقل رؤية محدودة ، ولكن الانسان بواسطة الآلات يمكنه ان يرى الاشياء البعيدة بشكل مختلف عما يراها عليه بالعين المجردة . وفي الحالين تظل العين الرائية هي نفسها ويظل العقل ذاته . ومع ذلك فقد سعى الغزالي لافتعال مسألية مشتبهة ، فقال ان حاكم العقل يحاكم الثقة بالمحسوسات ، وان المحسوسات تدفع المعقولات (فلفل وراء ادراك العقل حاكماً آخر) . وهذا الحاكم الآخر - ما وراء العقل - يفصح عنه الغزالي فيصنفه انه « قذفه الله في الصدر » مما ارجع صحة النفس وجعل الضرورة العقلية مقبولة ، لان « هذا النور هو مفتاح اكثر المعارف » .

ومن الثقة بالمحسوسات (التجربة) الى الثقة بالعلماء ، يواصل الغزالي دفاعه عن طرائقه الاعتقادية في مواجهة الطرائقية النقدية والعلمية . فيصنف العلماء الى اربعة .

- 1 - المتكلمون : اهل الرأي والنظر - علم الكلام وغايته حفظ العقيدة
- 2 - الباطنية : اصحاب التعليم - المخصوصون
- 3 - الفلاسفة : اهل المنطق والبرهان (يتهمهم الغزالي بالخداع والتلبيس والكفر والالحاد) وهم بدورهم ثلاثة اصناف :

أ - الدهريون - زنادقة

ب - الطبيعيون - زنادقة

ج - الاهيون - كفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين

4 - الصوفية : خواص الحضرة ، اهل المشاهدة : هم ارباب احوال لا اصحاب اقوال / هم ارباب اللوق والسلوك

اما ابن رشد ، على تميزه بالطرائقية الانتقادية ، فقد قال بتكافؤ الدين والفلسفة ، النقل والعقل ، خلافا لابن سينا الذي قال بتفوق الفلسفة على الدين ، وللشاعرة والغزالي الذين قالوا بتفوق الدين على

الفلسفة . ولكن عصر الصراع الممتد من الغزالي الى ابن رشد تميّز بالعودة الى تصارع الاسطورة والدين من جهة والفلسفة والعلم من جهة ثانية . فسعى ابن رشد الى وضع معايير طرائقية ، منها :

- 1 - المعيار البرهاني ، وهو معيار عقلائي ، اقناعي ،
- 2 - المعيار الجدالي ، وهو معيار اعتقادي اقناعي ،
- 3 - المعيار الخطابي ، وهو معيار اقناعي ، ايماني .

ومما يلاحظ ان هذه المعايير الثلاثة، هذه الاقيسة - ترشدنا جميعها الى مسألية العلاقة بين الوعي والوحي ، المعرفة والايمان . ذلك ان ابن رشد قد دافع عن الفلسفة دفاعا عقليا ، وانطلق في دفاعه من طرائقية التناوب بين الفلسفة والدين ، وتوافق الفلسفة مع الشريعة المؤولة تأويلا حقا . ومعيارية هذا التأويل هي ان « يحظر على الفيلسوف وضع عقائد جديدة او رفض عقائد صريحة واردة في الكتاب والسنة . ومعيارية التأويل منهجية فلسفية اكثر منها تاريخية . وفي كتاب الكشف عن مناهج الادلة (ص 79) ، يحدّد ابن رشد معيارية التأويل كما يلي :

(أ) التأويل الحق من اختصاص الفلاسفة لا من اختصاص المتكلمين والظاهرين والباطنيين .

(ب) القرآن يخاطب الناس على حسب مداركهم (برهان/ جدال/ خطابة) .

(ج) التقيّد بحدّ التأويل على حقيقته ، هو : « اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوّر بتسمية الشيء بشبيهه او سببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك » .

ويمكننا تمثّل طرائقية ابن رشد من خلال ردوده النقدية العلمية على الفلسفة من ابن سينا حتى الغزالي :

1 . يقول ابن رشد ان التهافت هو تهافت ابي حامد الغزالي لا تهافت الفلاسفة . ومثال ذلك امتناع العدم/ امكانه :

قال ابو حامد : لا يمتنع عند الفلاسفة ان يعدم العالم بأن ينقل الى صورة اخرى لان العدم يكون ههنا تابعا وبالعرض . وانما الذي يمتنع عندهم ان ينعدم الشيء الى لا موجود اصلا . لانه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم اولا وبالذات ، فهذا القول كله اخذ فيه الغزالي بالعرض على انه بالذات والزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه « (1) .

2 . وفي نقده ابن سينا ونظرية الكثرة ، يقول : « ان سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة اسباب اعني

(1) محمد لطفي جمعة ، المرجع السابق ، ص 202 .

المتوسطات والاستعدادات والآلات : ومثال ذلك ان الجسم عند الفلاسفة - أكان قديما او محدثا - ليس مستقلا في الوجود بنفسه .

3 . نقد الدهرية : « لانهم قالوا بوجود محسوس ، ولم يقولوا ايضا بما قاله - الفلاسفة عن الوجود غير المحسوس .

4 . نقد الاشعرية : لانهم انكروا الاسباب المحسوسة اي لم يقولوا بكون بعضها اسبابا لبعض وجعلوا علة الوجود المحسوس موجودا غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس ، وانكروا الاسباب والمسببات ، وهو نظر خارج عن الانسان بما هو انسان . (١) .

5 . نقد اهل الشرع : لانهم جعلوا امتناع الفعل ازليا ووجوده ازليا وذلك غاية الخطأ ، ولكن الفعل بما هو فعل فهو محدث . وانما يتصور القدم فيه لان هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له اول ولا آخر ، ولذلك عسر على اهل الاسلام ، ان يسمى العالم قديما والله قديم وهم لا يفهمون من القديم الا ما لا علة له .

6 . الفلاسفة : دفاعا عنهم :

« اما الفلاسفة فقد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستنديين الى قول يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان ، بل ربما خالف الامور المحسوسة وقد اثبتوا اسبابا اربعة هي الصورة ، المادة ، الفعل ، الغاية .

« وقد قام عندهم البرهان على ان في الحيوان قوة واحدة بها صار واحدا وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلا واحدا وهو سلامة الحيوان . وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفاضلة عن المبدأ الاول ، ولولا ذلك لافترقت اجزاؤه ولم تبق طرفة عين » (٢) .

« ان المبدأ الاول هو مبدأ جميع المبادئ ، فانه فاعل وصورة وغاية ، وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحو المبدأ الاول وتطلب بها غاياتها التي من اجلها خلقت وجميع الموجودات تطلبها بالطبع (غريزة) واما الانسان فبالارادة ، .

7 . ابن رشد وصرخته : تموت روحي بموت الفلسفة :

قال جون روبرتسون في (تاريخ وجيز للفكر الحر ، ج 1 ، ص 277) « وقد ادرك ابن رشد ما بين مذهبه وبين العقائد الشائعة من العداء وفضن الى الافكار التي تتهدده اذا لم يصانع في بعض الامور فحاول استرضاء اهل الشريعة ببعض كتب الفها وجعل نفسه اوسع صدرا من ابن طفيل فقال : بان الاسلام

(1) المرجع السابق ، ص 212

(2) المرجع السابق ، ص 217

اكمل نظام واصلح ملة للشعوب ، وهو واضح مذهب الحقيقة المزدوجة اي حقيقة العلم او الفلسفة وحقيقة الدين . . . مصانعا بشأن اقتناعه بالحقيقة الواحدة في الوعي الانساني ووحدة الباطن والظاهر .

« ولم يطل عهد العرب في الاندلس بعده ، فلما افل نجم سعدهم كان الدين قد حل محل الفلسفة وبدا « دالت دولة الاندلس في جو من التقوى » (1) .

لقد سعى ابن رشد الى وضع الاسس العلمية للمنهج النقدي الجديد في الفلسفة فأعلن ان الفضل للعقل على الشرع الظاهر . لماذا ؟ يقول ابن رشد « فان الفقيه انما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني . ونحن نقطع قطعا ان كل ما ادّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع يقبل التأويل على قانون التأويل العربي » . ويضيف ابن رشد :

« قلنا اما لو ثبت الاجماع بطريق يقيني لم يصح ، وان كان الاجماع فيها ظنا فقد يصح ، ولذلك قال ابو حامد وابو المعالي وغيرهما من أئمة النظر انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع في التأويل » .

« فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر ، فان الآراء التي شأنها هذا يجب ان تكون في الغاية من التباعد اعني ان تكون متقابلة (متناقضة) ويشبه ان يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة اما مصيبين ماجورين واما مخطئين معذورين ولذلك قال عليه السلام : « اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر » ، واي حاكم اعظم من الذي حكم على الوجود وهم العلماء . . . ! ومن القرآن الكريم استخرج ابن رشد الطرائق الثلاثة وهي :

1 (الطريقة العامة : الخطائية

2 (الطريقة المشتركة : الجدالية

3 (الطريقة الخاصة : البرهانية

وكما ذكرنا فقد انتقد طرق الاشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية وهذا مثال آخر من نقده : « ان الظاهر من الشرع انه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ولذلك لم يصرح لا بارادة قديمة ولا حادثة بل صرح بأن الارادة موجدة وجودات حادثة ، وذلك في قوله تعالى « انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون » .

فيتبين من هذا ان الطريقتين المشهورين للاشعرية في السلوك الى معرفة الله ليسا طرقا نظرية يقينية ولا شرعية يقينية .

(1) المرجع السابق 219-220

ويتتقد وسائل الصوفية مشدداً على « ان طرقهم في النظر ليست نظرية ، انما طريقتهم اشراقية فهم يزعمون ان معرفة الله وغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تحريكها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكر على المطلوب ولهم في الاحتجاج لتصحيح هذا ، ظواهر من الشرع كثيرة مثل قول الله « واتقوا الله ويعلمكم الله » .

وفي النتيجة يصل ابن رشد الى حصر الأدلة على وجود الفاطر في دالتين :

1 (دلالة العناية – الجمهور – معرفة حسية

2 (دلالة الاختراع – العلماء – معرفة برهانية .

اما الصفات الالهية فهي ، عنده ، اوصاف الكمال الموجودة للانسان (العلم ، الحياة ، القدرة ، الارادة ، السمع ، البصر ، الكلام) .

ثم يتوج ابن رشد طرائقيه النقدية العلمية باعلان المبادئ المعرفية والمنهجية التالية :

1 (مبدأ فصل العلم عن الملة :

فيبين انه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة ، فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة او غير مشارك ، اذا كانت فيها شروط الصحة ، (فصل المقال ، ص 4) .

2 (مبدأ حصول المعقولات بالتجربة

« يظهر عند التأمل ان جل المعقولات الحاصلة (لنا) منها ، انما تحصل بالتجربة ، والتجربة انما تكون بالاحساس اولا ، والتخيل ثانيا ، » (اللاحق ، ص 80) . .

« اذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا ، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية ، ظهر اننا مضطرون في حصولها لنا ان نحس اولا ثم نتخيل ، وحينئذ يمكننا اخذ الكلي . . (تلخيص كتاب النفس ص 79-80) .

3 (مبدأ تعلق الكليات بالنفس :

لا تحتاج التكونات الى صور مفارقة ، لان الكليات يتعلق وجودها بالنفس : « لا تملك الكليات وجودا خارج النفس . . وما يوجد منها خارج النفس ، فهو فقط اشخاصها » (تلخيص ما بعد النفس ، ص 44) .

« فليس الماضي والمستقبل من الاشياء الموجودة بذاتها ، ولا لها خارج النفس وجود ، انما هي شيء تفعله النفس » (تهافت 149-150) ، لانه لا ينقضي الا ما ابتداء . . اذن يقول ابن رشد بلا تناهي الماضي ولا تناهي المستقبل .

4 (مبدأ تقابل التأخر والتقدم :

« ليس يفهم تأخر العالم عنه (الاول) ، اذا لم يكن تقدمه زمانيا ، الا تأخر المعلول عن العلة ، لان التأخر يقابل التقدم ... فاذا كان التقدم ليس زمانيا ، فالتأخر ليس زمانيا ، (السابق ، ص 140) .

5 (مبدأ مكنة البصيرة في الشيء المتكون :

« كل شيء يتكون ويصير شيئا ، فليس يمكن ذلك فيه الا ان يكون بالطبع شيء من الذي هو موجود له بآخره » (تفسير ما بعد الطبيعية ، ص 1185) .

« ان الصورة غير كائنة ولا فاسدة الا بالعرض . وكذلك الامر في المادة ، وان الكائن الفاسد بالحقيقة هو الشخص المركب من الصورة والمادة » . (السابق من 851) .

« كل واحد من المتكونات هو فساد للأخر ، وفساده هو كون لغيره (التهافت ، ج 1 ، ص 187) .

« ذلك ان ... فعل الهيولى انما هو التغيير » ..

3 . من الطرائقية الفلسفية الى الطرائقية العلمية

ان الصراع بين الطرائقية الاعتقادية والطرائقية الانتقادية ، بضمون الصراع بين الدين والفلسفة ، قد بلغ ذروته العلمية عند الغزالي وابن رشد ، وساد الاعتقاد بأن الدين قد قهر الفلسفة ، وان ابن رشد هو آخر الفلاسفة العقلانيين عند العرب ، وان الفلسفة لا قيام لها . الا ان اوضاع المعرفة الدينية لم تكن بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر بأفضل من اوضاع المعرفة الفلسفية . والحقيقة ان التأخر اصاب جميع المعارف العربية ، الديني منها وغير الديني ، ولحق الانحطاط جميع الطرائق الفلسفية والعلمية ، فصارت الظلامية والجهالة والأمية هي روافع التحدي الحقيقي للعرب . ولم يعد صراع المناهج والتيارات ذا اهمية ، غير ان القرن التاسع عشر والقرن العشرين وضعا العرب مجددا امام مشكلة خياراتهم الفلسفية والاعتقادية ، ومشكلة الانتقال من الطرائقية الفلسفية وما رافقها وصارعها من طرائقية دينية واعتقادية ، الى الطرائقية العلمية . وتكاثرت الابحاث العربية والاستشرافية حول هذا الماضي الفكري العربي ، وكان الاتجاه الغالب الاولي هو التعرف الى ذلك التراث المطوي ، ثم السعي الى التعريف به . ويبدو ، الآن ، ان استلهام الموروث المعرفي العربي وتمثله قد قطعنا شوطا بعيدا ، وبدأت مرحلة التقويم النقدي ، مرحلة التجديد والتطور المستقبلين . ومن بين الباحثين المجددين في الرؤية العلمية للموروث المعرفي ، نذكر على سبيل المثال لا الحصر الدكتور طريف الخالدي¹ ، الذي يسجل الملاحظات النقدية البالغة الاهمية ، بقوله (ص 10-11) :

(1) دراسات في تاريخ الفكر العربي والاسلامي ، دار الطليعة ، بيروت 1977 .

« اما فيما يتعلق بباب الاجتهاد ، فالمشكلة في نظري لفظية وليست مشكلة تاريخية ، اذ ان باب الاجتهاد كان في الواقع مقفلا بالنسبة لجميع فرق الاسلام التي مارست كلها التقليد وبدون استثناء ، الاسباب تتعلق باستمرارية وجودها كمجتمعات سياسية . واما فيما يختص بانحطاط مفكر عربي فقد تطابقت افكاره مع افكارهم ودراساتهم التي طالما بنيت على اسس من التقوقع الاوروبي الحضاري ، واهملوا بذلك التراث الفلسفي الاشرافي الذي جاء بعد ابن رشد . »

ثم يقدم صورة تاريخية للعالم العربي ، ولدوره الاجتماعي المؤسسي ، بقوله :

ظهر العالم العربي الاسلامي الى الوجود كعضو في طبقة اجتماعية مميزة في القرن الثالث للهجرة (التاسع الميلادي) نتيجة تطورات اجتماعية وسياسية واقتصادية هامة ، منها قيام المؤسسات في المدن الاسلامية وازدياد التخصص في مجال الصناعات والحرف ، وازدياد « عقلانية العمل » والازدهار الاقتصادي في العصر العباسي الاول ، وانتشار الورق في الاسواق الاسلامية من منبته في الصين . وشاركت الدولة في هذا التطور اذ اصبحت هي موردا هاما ، ومستمرا للرزق عند العلماء تستميلهم اليها بصورة منتظمة وكثيراً ما تستخدم علمهم في وظائف سياسية او حكومية (1) .

ويضيف داعياً الى احياء الطرائقية العلمية التي ابتدعها علماءنا حين وضعوا ، مثلاً ، اصول علم الدين المقارن ، ومسجلاً ملاحظة في غاية الاهمية :

« ولا نبالي اذا قلنا ان علماء المسلمين هم الذين ابتدعوا اصول علم الديانات المقارن . لكن هذا الاهتمام بدأ يتلاشى في العصور الحديثة ، وفيما يختص بالعرب من المسلمين ، نرى بوضوح ستارا حديدياً فكرياً يمحض ما بينهم وبين الامم الى الشرق منهم ، فنحن لا نكاد نعرف شيئاً عن الاسلام في آسيا ، ولا نكاد نجد في جامعاتنا ومعاهدنا اي خبير في تاريخ واديان وحضارات الفرس او الهند او الصين . . . ولا بد هنا من احياء الاهتمام العربي الاسلامي بتاريخ الحضارات المقارن الذي هو علم قائم بحد ذاته » (ص 20) .

ويدعو الدكتور الخالدي الى تخطي الطرائقية الاعتقادية والى الاخذ بالطرائقية العلمية التاريخية والتفسيرية . وانا نسمح لنفسنا بالتوقف قليلاً عند هذه العقلانية العربية المعاصرة التي تريد ان تتمثل التراث الثقافي والحضاري تمثلاً علمياً متطوراً وتقدماً . فالدكتور طريف الخالدي يتناول ، سريعاً ، عدة ظواهر كالحواجر والتشيع والمعتزلة . ويتعامل مع هذه الظواهر تعاملات علمياً نقدياً . فيرى ان مظاهر الحواجر ، مثلاً ، هي في مجملها ظاهرة عربية عسكرية تعتبر ان الغزو يمنح الغازي الحق في قطف ثمار غزوه ويعطيه منزلة خاصة في المجتمع . وان ظاهرة التشيع ، في المقابل هي ظاهرة اجتماعية جسدت حاجة

(1) المرجع السابق ، ص 15 .

(2) المرجع السابق ، ص 20 .

الجماهير المحرومة في الكوفة وغيرها ، اي ان « هذه الطبقات المحرومة التي وجدت في التشيع مخرجاً للخلاص من محتتها الاقتصادية والاجتماعية ، ان في الريف او في المدن ، هي التي ابرزت الى الوجود فكرة المهدي* او الامام المخلص » (1) .

اما ظاهرة المعتزلة فيرى الخالدي انها برزت من بين فئات وفضت او اعتزلت عن صراع سياسي الا وهو الصراع بين معاوية وعلي ، ولمن هنا فان المعتزلة لم تكن حركة فكرية ابرزتها الفلسفة اليونانية الى حيز الوجود (ص 29-30) :

« واذا جاز القول فان نفي المعتزلة للتشبيه ونفي الصفات هو نوع من الصراع ضد السحر . كما ان فريقاً منهم من الذين زعموا ان الله تعالى لا يفعل الا الاصلح لعباده قصدوا من ذلك وضع الله تعالى في اطار عقلاني لا يسمح له بالعبث في اقدار البشر كما يفعل الساحر » (2) .

(*) راجع كتاب (يسألونك عن المهدي) ، الواردة ذكره في دليل المراجع .

(1) المرجع السابق ، ص 29 .

(2) المرجع السابق ، ص 33 .

3 / الباب الثاني :

مسألة المعرفة الفلسفية

تمهيد

عالجنا في الباب الاول من « مستقبل الفلسفة العربية » بعض أوجه أصل الفلسفة العربية وتطورها ، تارة بمقارنتها مع الدين والاسطورة ، وتارة بمقارنتها مع الثقافة والحضارة ، ثم حاولنا تحديد هوية إنتاجها وتاريخيتها ومناهج الفلاسفة ومدى توصلهم الى طرائقية فلسفية تسهل الوصول الى طرائقية علمية عصرية . وفي هذا الباب سنحاول البحث عن ابرز المضامين المعرفية للفلسفة العربية ، متناولين الصلة ما بين الاعتقاد والبرهان ، ممثلين على ذلك بمثالات الروح والنفس والعقل ووحدة الانسان ، ثم نتطرق لمسألة الطبيعي وما بعد الطبيعي في الفلسفة ، ومعرفة الفاطر والمطور ، ومدى تلازم الانسان بوعيه وتعاليه بوجيه ، وتواصل المثال والفعل في مستوى الذات والواقع ، وصولا الى الحرية والتأمل على صعيد الدين والسياسة .

ولا ندعي اننا نطرح كل مسألة المعرفة الفلسفية في هذا الباب ، ذلك اننا قد عالجنا بعضها في الباب الاول ، وسوف نعالج المسائل الحية ، حضورا ومستقبلا ، في الباب الثالث المخصص لمستقبل الفلسفة العربية .

3.7 من الاعتقادي الى البرهاني

الروح ، النفس ، العقل : وحدة الانسان

صلة ومفارقة بين الاعتقادي والبرهاني :

ربما لا نبالغ اذا قلنا ان الاعتقادي والبرهاني ، الايماني والمعرفي ، قد شغلا الجانب الرئيسي من تاريخ الفلسفة العربية ، وان هذا الشاغل لا يزال متواصلا في عصرنا ، وقد يلقي بظلاله على مستقبل الفكر العربي . فهل معنى ذلك التلازم الكامل والمتواصل بين الديني والعلمي عند العرب ، خلافا لشعوب اخرى خرجت من ذلك التلازم التواصلي ، فاصلة ما بين الاعتقادي والبرهاني ؟ الحقيقة ان التواصل كان نسبيا عند العرب ، وسواهم من الشعوب ، وان التفاصيل سيكون ايضا تطوريا ونسبيا .

ان العقل النظري يضع العلم مقابل الاعتقاد ، ولكن الوعي التاريخي بكل مقوماته الاجتماعية والحضارية لا يزال يرشدنا الى الصلة والى المفارقة بين الاعتقادي والبرهاني . ولا بد من الاشارة الى ان العقل البشري الذي انتج الاعتقادي هو نفسه الذي انتج البرهاني ، وان الاعتقادي والبرهاني لا يمثلان سوى حالتين تاريخيتين متصلتين ومتفاعلتين من حالات الوعي العقلاني البشري . والمسألية المعرفية في الفلسفة العربية تضعنا امام توجهات متناقضة ومتصارعة : فمن توجه اعتقادي محض ، الى توجه اعتقادي - برهاني ، حتى توجه برهاني محض . وانا في هذا الفصل سنسعى الى تمثل هذه الانتقالية العقلانية من الاعتقادي الى البرهاني ، متمثلين مفاهيم النفس / الروح / العقل / في الفلسفة العربية ، سائلين هل هذه المفاهيم ترشدنا الى وحدة الانسان ام انها تنكر عليه وحدته ؟ ان البحث عن هذه المفاهيم سيدخلنا في صميم العلوم الانسانية عند العرب ، ولكنه سيدخلنا ايضا في جوهر اعتقاداتهم . ان هيغل يضع العلم مقابل الاعتقاد ، فالاعتقاد هو علم مباشر اي انه نوع من العلم ويحتل مبدأ فلسفة الاعتقاد اهميته الخاصة عند هيغل لانه يرى فيه تعبيرا عن الاقتران المباشر ، غير القابل للتجزئة ، بين فكرة الله ووجوده ، بين الحالة الذاتية للفكر وبين حالته الموضوعية . ويقول هيغل : ان هذه الفلسفة تذهب بعيدا بهذا المبدأ ، فهي لا تقيم رابطا ضروريا بين فكرة الله ووجوده وحسب ، وانما تقيم ايضا رابطا بين فكرة الاجسام والاشياء الخارجية ، وبين وجودها (1) . ويشدد هيغل على : « ان العلم المباشر اذ يطرح كمييار للحقيقة ، يقود الى هذا

(1) G. W. F. Hegel: *Morçaux choisis*, T.1, op. cit. pp. 95-96

الاستنتاج . . . وهو ان كافة الشعوب والطقوس سيتوجّب الاعتراف بها على انها حقيقة ، وبذلك تبرّر الاعمال الاشد ظلماً ولا اخلاقية . . . ان الفكر المجرد ، (الشكل الغيبي للتأمل) ، والحدس المجرد (شكل العلم المباشر هما عين الشيء نفسه)⁽¹⁾ . ويعقلن هيغل الروح ، حين يعلن ان العقل في حقيقته روح ، هو عقل ارفع ، عقل عاقل او ادراك عقلي . ثم يعلن علمية الفلسفة ، برهانيتها ، وبالتالي تحطيتها لما هو اعتقادي : ان الفلسفة قادرة على ان تكون علماً موضوعياً وبرهانياً ، وبذلك فانها ستخلى عن توجهات الفلسفات القديمة والوسيلة نحو المطلق الذي هو اللاوجود . (L'absolu est le non-être) . وتكتفي بدراسة الضرورة ، اي وحدة الامكان والواقع .

1 . الروح . النفس . العقل

يُميّز أرسطو بين ثلاثة أفعال للنفس ، منها الفعل النفساني (تحريك الجرم الأول) ، والفعل العقلي (علم الأشياء) ، والفعل الالهي (تدبير الطبيعة) . فالنفس تعرف بأفعالها ، وتتصل بحركة الكون والعلم البشري والتدبير الالهي . هنا يلتبس الاعتقادي والبرهاني ، الغيبي والوجودي ، ما بعد الطبيعي والطبيعي . وهناك تراث عريق لمسألة النفس (الروح - العقل) يمتد من أفلاطون - Platon - وأرسطو - Aristote - وابرقلس - Procli - ، حتى هرمس المهرامسة (ادريس العرب) - Hermès - . وفي المهرمنية ، تواجهنا مسألية المعرفة الانسانية بكل أبعادها ، ذلك أن كتاب « معاذلة النفس » المهرمي ، على شكل تعاليم وارشادات ، يفتح أمامنا أبواب المعرفة النفسية بشكل واسع . نذكر من هذه التعاليم الفلسفية⁽²⁾ :

« فاستعملي ، يا نفس ، التصور والتمثل في سائر الأشياء الموجودة عقلاً وحساً (ص 55) .

« والشيء اذا أظهر لك جميع ما في طبعه فقد أنصفك ونصحك ، وإنما المخادع من كان في طبعه الخير والشر فأظهر لك الخير وأبطن الشر لوقت الفرصة والمكنة منك » . ولست أرى أحداً نال من هذه الدنيا فرصة إلا وأعقبه ذلك غصةً وألماً . وليس هذا شرط المخادعة من قبل الدنيا ، وإنما المخادعة من قبل الانسان لنفسه ، وذلك أن الانسان الناقص هو المخادع نفسه المهلك لها ، لا الدنيا ، لأن الدنيا قد أظهرت له جميع ما في طبعها من نعيم وبؤس » (ص 59) .

« يا نفس لا تكن أخلاقك في هذه الدنيا كأخلاق الصني الذي لا عقل له . . . »

« واعلمي أن الانسان لم يخلق لمعنى من المعاني إلا للعلم والعمل به » . (ص 62-63) .

(1) op. cit. pp. 99-100

(2) عبد الرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، الكويت 1977 ، ص 55 « 129

« فاخرجي يا نفس من رتبة العجمية الى رتبة الفصاحة ، واقتني يا نفس العلم قبل العمل ، ومعرفة الثمرة قبل غرس الشجرة ، لتحققي بالقول الثبوت على العلم قبل العمل ، فإن لك راحة كبيرة ، وفائدة عظيمة » (ص 64) .

« فكذلك النفس نيرة مضيئة ما دام يرد اليها نور العقل » (ص 73) .
 « يا نفس ان العقل ليس هو شيئاً غير التصور والتمثل » ..

« إن اختبار الجزء من الشيء الفاروق لينبئ عن جميع كلياته ، وإن الناظر الى كنف من التراب فليس جوهره بمختلف ولا حده .. يا نفس إنني أرى كل شيء يحن الى شكله ، وكل نوع ينضاف الى نوعه ، فينبغي أن تكوني بهذا المعنى عارفة » (ص 78) .

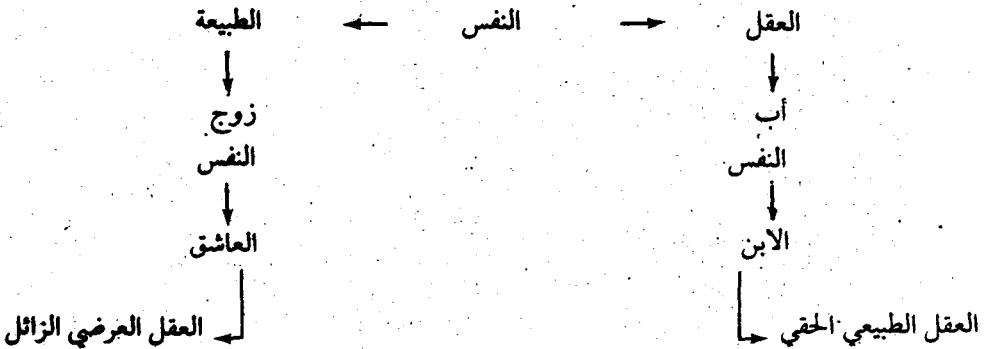
« واعلمي أن العقل للنفس كالأب ، والطبيعة كالزوجة ، وإن للنفس جهتين تميل اليهما : فتارة تميل نحو العقل بالمناسبة التي بين الأب والابن ، وهذا هو العقل الطبيعي الحقي ، وتارة تميل نحو الطبيعة كالعاشق الذي يعشق زوجته وهذا هو العقل العرضي الزائل » (ص 81) .

« لو ألقيت بذر النبات في النار أو في موضع غير مشاكل له لم يزد فيه ، ولم يستحل ، بل تفرق وبطل ... » (ص 122) .

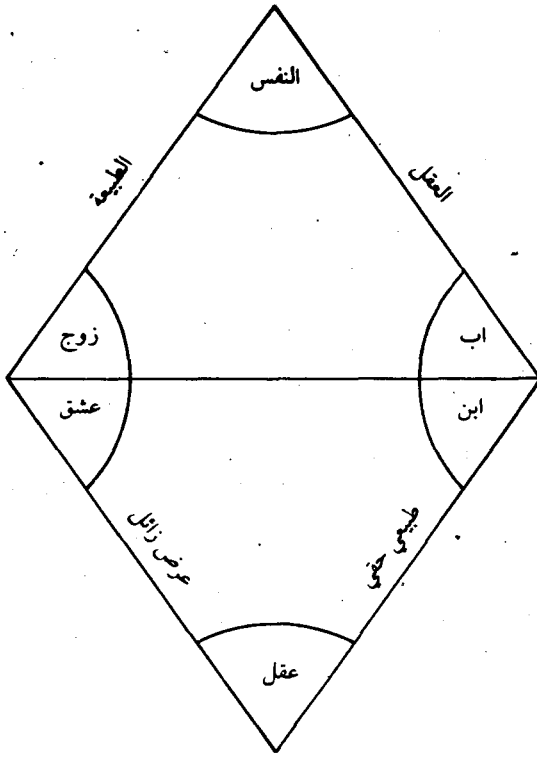
« من الواجب أن يتصل الشكل بالشكل » (ص 125) .
 « البسيط هو الشيء المعقول لا المحسوس » (ص 129) .

إن هذه التعاليم الهرمية غنية بالرموز الفلسفية ، بالاشارات الأخلاقية والروحانية ، بالتأويل والتفسير ، وبالتمييز بين دار الحس (المحسوسات) ودار العقل (المعقولات) ، وبالسعي الى تبيان العلاقة بين المناسبة والسببية ، أو ما نسميه المشاكلة الجوهرية .

ويمكننا تصور هذا الترميز الهرمي ، على النحو التالي :

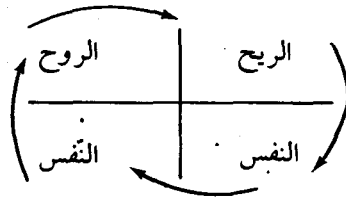


ويمكن التعبير عن هذه الرموز من خلال الهرم النفسي التالي :



ولكن ما هي النفس؟ ما هي الروح؟ ما هو العقل؟ وأين هي وحدة الانسان في هذا التعدد؟

لقد ميز العرب قبل الاسلام بين الروح والنفس ، فقالوا ان الروح هي الريح الرائحة . ثم جاء القرآن الكريم بمعان مختلفة للروح نذكر منها : الروح مبعث الحياة وهي مستمدة من الله (نفخت فيه من روحي) ، والروح بمعنى النفس ، وكذلك الروح بمعنى الجن والملائكة ، ثم دار الجدل بين فلاسفة العرب ومفكرهم حول مدلول الروح والنفس وهل هو مدلول متحد أو مختلف ، ويمكن أن نسجل الملاحظة الاشتقاقية التالية :



هذا ، وقد ظهرت توجهات عديدة لمقاربة الروح والنفس من جهة ثانية . ومن التوجهات المبكرة نذكر

رسالة قسطا بن لوقا في الفرق بين النفس والروح حسب رواية دي بوير (1) :

« والروح عنده جسم لطيف مقره التجويف الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمد جسم الانسان كله بالحياة وتنيله القدرة على الحركة والحس ، وكلما كان الروح رقيقاً لطيفاً صافياً كان صاحبه عاقلاً مفكراً سائساً مدبراً مميّزاً ، والجميع متفقون في أمر الروح ، أما النفس » فإن وصفها على حقيقتها صعب معناس جداً ، وقد اختلف في أمرها أجلاء الفلاسفة وتناقضت أقوالهم ، وأياً ما كان فالنفس ليست جسماً ، لأنها تقبل الكيفيات المتضادة في وقت واحد ، وهي جوهر غير مركب ، كما انها لا تستحيل ولا تبطل بمفارقة البدن ، كما يقع للروح ، أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن وهي علة ثانية في الحركة والحس . . . وأصبح الكلام في أمر الروح من شأن الأطباء وحدهم ، أما الفلاسفة فإنهم يضعون النفس مقابل العقل .

وكذلك مقاربات المعتزلة ، لا سيما ابراهيم النظام الذي قال ان الانسان هو الروح أو النفس ، وان الروح واحدة والبدن : الروح هي الجسم ، وهي النفس . إن الانسان في الحقيقة هو النفس والروح ، والبدن ألتها وقالها . وإن المعرفة الحسية قادرة أن تؤدي بنا الى قيمة معرفية يستفيد منها العقل المفكر . وأما أبو الهذيل العلاف فقد وقف عند العقل : فهو القوة على اكتساب العلم ، القوة التي يفرق بها الانسان بين نفسه وبين باقي الأشياء . وإنما يميز الأشياء بعضها عن بعض بواسطة العقل ، والعقل الحسي إنما نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول : ومن جهته أوضح أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ان العقل هو العلم ، فقال : إنما العقل سمي عقلاً لأن الانسان يمنع نفسه عما لا يمنع المجنون نفسه عنه ، وإن ذلك مأخوذ من عقل البعير ، وإنما سمي عقلاً لأنه يمنع به .

إذن تتآخى في اللغة العربية الروح والريح ، النفس والنفس ، العقل والربط ، (عقل = ربط = منع) ولكن أية فلسفة اعتقادية وبرهانية تكونت حول هذه المفاهيم ؟

نبدأ من الكندي الذي انتقل بالمعرفة من الكلام الى الفلسفة الخالصة ، وبنى نظامه المعرفي على أساس التناسب الهندسي ، فقال :

« كمال التحقق هو من شأن العقل ، والى العقل مرد كل فعل ، والمادة إنما تتصور بالصورة التي تفيض عليها من العقل ، والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الالهي والعالم المادي ، والنفس الانسانية فيض من هذه النفس . . . » وأضاف أن نفس الانسان جوهر بسيط ، غير فان ، هبط من عالم العقل الى عالم الحس . ونذكر هنا أن المعرفة الكندية لها ركنان : المحسوس والمعقول ، وبالطبع ينطلق الكندي من المعرفة الحسية (الحواس الخمس) ، من قوى ادراك الصورة ونقلها الى العقل . فالرؤية ترينا الأشياء كما هي أو تعبر عنها بالرمز . ويعلل الكندي لماذا نرى الأشياء قبل كونها ، بطبيعة النفس وطبعها ، فالنفس هي موضع لجميع الأشياء الحسية والعقلية وليس المحسوس في النفس شيئاً آخر غير الحاس فإنه ليس ثم غير وغير ، إنما

(1) دي بوير : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص 24-25

هي بسيطة . ومعقول النفس هو قوتها على العقل - ومثال ذلك قولنا محسوس للأشخاص ، ومعقول للأنواع وما فوق الأنواع حتى جنس الأجناس (1) .

ويشدد الكندي على الأيس والليس (الوجود واللا وجود) ، وعلى خلق الأيس من الليس (الخلق من لا شيء) . فيقول : إن الله يجعل من الشجر الأخضر ناراً ، يعني انه يبين كيف يخلق الله من الضد الواحد (الشجر الأخضر) ضداً آخر (النار) أي كيف أن النار تحدث عن لا نار ، أو انها توجد من شيء لم يكن من قبل ، وهو بالضبط معنى الخلق من لا شيء (2) .

وفي مستوى المعرفة ، يقول الكندي إن وضع الوحي (الحق المنزل) فوق الفلسفة (الوعي المعقول) هو كوضع العلة فوق المعلول . فالنبي يمثل وحي الوحي ، والفيلسوف يمثل وحي الوحي : إنما النبي يصل الى الحق بنور الهي دون جهد أو تكلف ، والفيلسوف يبحث شاق . لكن ما علاقة هذا كله بالروح والنفس والعقل ؟

إن النفس عند الكندي هي مبدأ الحياة ، وروحانية النفس تقوم على اعتبار فلسفي يقول ان اتحاد الجسد والنفس هو اتحاد عرضي آني . فالنفس بسيطة ذات شرف وكمال جوهرها من جوهر الباري عز وجل ، كضياء الشمس من الشمس . إنها جوهر إلهي روحاني (3) لكن هل هي مباينة للجسد ، مضادة له ، والحال فكيف تتحد به ؟

إن النفس الناطقة مباينة للقوة الغضبية والقوة الشهوانية ، ويشبه أصحاب القوة الشهوانية بالخنائير ، وأصحاب القوة الغضبية بالكلاب ، وأما أصحاب العقل المسيطر فهم كالمملوك .

ويعتبر أن النفس خالدة ،، سعادتها فيما ترى وتعلم ، وحين تفارق البدن تعلم ما يعلم الله أو دون ما يعلم . إذن النفس مفارقة للبدن قبل تشكله وبعد انفكاكه . فهل يمكن تصور الجسد الحي بدون نفس ؟ وهل يمكن تصور النفس بدون بدن ؟

إن التجريد العقلي هو الطاغى على نظرية الكندي ، فوحدة الانسان النفسية والبدنية لا تبدو ملموسة ، واضحة .

يقول الكندي (رسالة في العقل) :

« النفس عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل الأول - إذا باشرته - الى أن تكون عاقلة بالفعل . فإنها اذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغايرة ، لأنها ليست بمنقسمة فتغاير . فإذا اتحدت

(1) عبد المنعم حمادة ، من رواد الفلاسفة ، ص 106

(2) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 133

(3) المرجع السابق ، ص 124- 125 .

بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ، فهي عاقلة ومعقولة . فإذاً العقل والمعقول شيء واحد من جهة النفس .

فإذاً العقل أما علةٌ وأول لجميع المعقولات والعقول الثواني ، وأما ثان : وهو بالقوة للنفس ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل ، والثالث : هو الذي بالفعل للنفس قد اقتنته وصار لها موجوداً متى شاءت استعملته وأظهرته لوجود غيرها منها وأما الرابع : فهو العقل الظاهر من النفس متى أخرجته ، فكان موجوداً لغيرها بالفعل « . . . (1) .

وعليه يمكننا إيجاز مراتب العقل كما يلي :

- 1 - العقل الذي بالفعل أبداً : العقل الثابت
- 2 - العقل الذي بالقوة (وهو للنفس) : العقل الكامن
- 3 - العقل الذي خرج من النفس من القوة الى الفعل : العقل المتغير
- 4 - العقل البائن : العقل الظاهر

أما الفارابي فقال أن النفس هي كمال الجسم ، فلا يجوز وجود النفس قبل البدن ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد . ولفهم مسألية المعرفة الفارابية في ضوء موقفه من النفس والروح ، والعقل ، لا بد من جولة أفق فلسفي تشمل الاعتقادي والبرهاني عند الفارابي . فمن جهة يقسم الفارابي الموجودات الى ممكن الوجود (الموجب) والى واجب الوجود (الواجب) . ويقول د . جميل صليبا : « ولما كان الممكن لا يخرج الى الوجود إلا بعلة ، وكانت العلة لا تتسلسل الى غير نهاية ، وجب أن ينتهي التسلسل الى موجود واجب الوجود ، لا علة لوجوده ، له بذاته الكمال الأسنى » . « إن قولنا انه واجب الوجود بذاته يتضمن البرهان على انه واحد » (2) .

ويوضح الفارابي في « المدينة الفاضلة » (ص 70) معنى الوجود عقلاً ، وبالتالي صلة العاقل بالمعقول :

« لأن المانع للصورة من أن تكون عقلاً ، وأن تفعل بالفعل هو المادة . . . فمتى كان الشيء في وجوده غير محتاج الى مادة ، كان ذلك الشيء بجوهره عقلاً بالفعل ، وتلك حال الأول ، فهو اذن عقل بالفعل ، وهو أيضاً معقول بجوهره ، فإن المانع أيضاً للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً هو المادة ، وهو معقول من جهة ما هو عقل ، لأن الذي هويته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً الى ذات اخرى خارجة عن تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يقول من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل ، وبأن ذاته تعقله معقولاً بالفعل » . (الله عقل - عاقل - معقول) (وحدة العاقل) .

(1) عبد الرحمن بدوي ، رسائل فلسفية للكندي والفارابي ، الخ ، بنغازي 1973 ، ص 5-5

(2) تاريخ الفلسفة العربية ، ص 147-148

إذن يقول الفارابي بأن الله عاقل ومعقول ، فهو غير متناه ، وعقولنا متناهية . ولكن ابن رشد لن يقره على هذا التثليث لوحدة العقل كما سنرى . ومع ذلك فإن الفارابي يجد لنفسه المبررات التي تبرهن اعتقاده . فيقول : « فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء فيكون لوجوده سبب خارج عنه (المدينة الفاضلة ، ص 38) . وأما العقل عنده ، فهو كمال النفس ، ويميز الانسان عما سواه من الحيوان :

« ومنزلة العقل من قوى النفس الأخرى بمثابة النفس من الطبيعة ، يعني انه الغاية القصوى ، على أن هذا العقل الذي هو عنوان كمال النفس ، لا يخرج عن كونه قوة من قوى النفس . وهو بذلك مسخر لنشاط العقل (الفعال) أو فعله ، إذ يقتصر من الأشياء على صورها المعقولة المجردة . . . (1) .

إن الفضيلة الفارابية وليدة المعرفة . لأنه في نظرية المعرفة يترقى تدرجياً من مفهوم العقل من حيث هو قوة ادراك في الانسان ، الى العقل من حيث هو قوة فاعلة تتولى تدبير عالم ما تحت القمر . وأخيراً الى مفهومه له باعتبار انه المبدأ الاسمي لجميع الموجودات ، الذي يسميه أرسطو طاليس بأنه عقل يعقل ذاته بالفعل .

فالفارابي اذن ينظر الى العقل من ثلاث زوايا : الأولى : المعرفة الانسانية : والثانية ، النظام الكوني ، والثالثة ، ما بعد الطبيعة . لكن هذه الزوايا الثلاث لا تستنفد نظرتة الى العقل بل ينبغي أن نضيف إليها زاوية رابعة هي الزاوية الأخلاقية والسياسية(2) .

وفي مجال تثليث النفس ، يبدو الفارابي أرسطو طاليسياً : نفس الحيوان غير الناطق (روح) ونفس الحيوان الناطق (روح - عقل) ، ونفس الأجسام السماوية (أي عقل ؟) . ويقسم قوى النفس - التي تحدث بحدوث الانسان - الى قوة غذائية / حساسة / متخيلة / ناطقة / نزوعية . والقوة النزوعية هي قوة الارادة : « فإن الارادة هي نزوع الى ما أدرك وعن ما أدرك إما بالحس وإما بالتخيل وإما بالقوة الناطقة . . . والنزوع قد يكون الى عمل شيء ما . (المدينة الفاضلة ، ص 89) . ويضيف : « وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة وقد يكون بالتخيلة وقد يكون بالاحساس » (ص 90) . ومقابل تثليث النفس نجد تثليثاً للعقل الانساني : (1) عقل بالقوة - (2) عقل بالفعل - (3) عقل مستفاد .

(1) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 161

(2) المرجع السابق ، ص 174

عقل فعال (ساهوي)

↓
عقل مفارق (واهب الصور)

↓
عقل ما بعد الطبيعي :

↑ ٣ - الروح القدس

↑ ٢ - عقول الافلاك

↑ ١ - العقل الأول (الله)

ويقول الفارابي ان العقل عقلان : عملي وهو الذي يستتبط ما يجب فعله من الأفعال الانسانية ، وعلمي وهو الذي به يتم جوهر النفس ويصير جوهرأ عقلياً بالفعل . ثم يرتب العقل العلمي في مراتب : عقل هيولاني - عقل بالملكة - عقل مستفاد . وما يستحق الذكر هو ان الفارابي ييني وحدة النفس على خضوع الدماغ (العقل) للقلب (المدينة الفاضلة ، ص 101) :

« القلب هو العضو الرئيسي الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر . وله الرئاسة الأولى » .

ويليه « الدماغ وهو عضو رئيس ، لكنه رئيس ثان ، مرؤوس للقلب ، رئيس لسائر الأعضاء » .

« وأما العقل الانساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره ، فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم

المعقولات ، فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهي أيضاً بالقوة معقولة » .

إن العقل هو استعداد في الدماغ لتقبل صور المعقولات . وإن العقل موجود في روح الطفل ويصير عقلاً فعلاً في أثناء ادراكه الأشكال الجرمية بالخبرة بطريق الحواس وقوة التمثيل والتصوير . فتحقيق التجارب والخبرة ليس من فعل الانسان ولكنه نتيجة عمل الروح الذي فوق الانسان . فعلم الانسان ناشيء من فوق وليس علماً متحصلاً عليه بمجهود عقلي أي انه معطى من الله ، ليس كسبياً بفعل بني آدم . وخالصة القول أن الفارابي يحدد ستة معان للعقل هي :

1 (معنى الجمهور : الانسان عاقل

2 (معنى المتكلمين : ما يوجبه العقل وما ينفيه

3 (معنى أرسطو : ما يميز الصحيح وضده (البرهان)

4 (المعنى الأخلاقي : تطور العقل المميز بين الخير والشر

5 (المعنى الرباعي : عقل بالقوة / بالفعل / مستفاد / فعال

6 (عقل ما بعد الطبيعي : الفعال / المفارق / روح القدس .

النفس كمال الجسد ، والعقل كمال النفس . لكن ما هو مصير النفس ، خاصة إذا عرفنا أن الفارابي لا يضع النظرية الفلسفية لذاتها بل توصلنا الى السعادة - كما يقول :

السعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن ينال الانسان أعظم منها (1)

إن أبا نصر الفارابي يميز بين ثلاثة أنواع من الأنفس :

1 - النفس التي تكتسب الخلود بعد ادراكها المعقولات ادراكاً جلياً في حياتها ، وبعد عملها الفضيلة : « فالخلود في رأي الفارابي يكتسب ، وهو ليس من جوهر النفس . وهذا خلاف ما سيقوله ابن سينا الذي يعتبر النفس خالدة بطبيعتها » (د . ا . ن . نادر ، هامش الصفحة 103 ، من آراء أهل المدينة) .

2 - النفس التي تكتسب الخلود من جراء ادراكها المعقولات ، ولكنها تتألم وتتعذب لأنها لم تعمل الفضيلة .
3 - النفس التي لم تدرك المعقولات ولم تعمل الفضيلة ، تهلك وتفتنى .
ونجد في « المدينة الفاضلة » تصنيفاً معرفياً لأصحاب النفوس :

أ - وإذا مضت طائفة فبطلت أبدانها وخلصت أنفسها وسعدت . . . صاروا أيضاً في السعادة الى مراتب أولئك الماضين واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية (ص 137) .

ب - كلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول كان التذاذ كل واحد منها أزيد شديداً . (ص 137) فتزداد كيفية ما يعقل .

ج - أما أهل المدن الجاهلة فإن أنفسهم تبقى غير مستكملة ومحتاجة في قيامها الى المادة ضرورة . لكن هل يقول الفارابي بوحدة النفس وخلود النفس الواحدة ؟

« لا يقول بخلود النفوس الا شريطة أن تكون قد وصلت في الحياة الدنيوية الى درجة العقل المستفاد وقد يفسر قوله بل يوافق رأي القائلين بوحدة النفوس وهو مبدأ ابن باجة وابن رشد » . (جمعه / تاريخ فلاسفة الاسلام / ص 24) .

وقال ابن طفيل : « إن الفارابي ذكر في كتابه « الملة الفاضلة » ، أن النفوس الخبيثة تبقى بعد الموت في عذاب أبدي ثم ذكر في سياسته أن تلك النفوس الخبيثة تتحول الى العدم ولا تتولد إلا النفوس الكاملة » (السابق ، 24) .

(1) محمد جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام ، مرجع سابق ، ص 41

« ثم إن أبا نصر الفارابي ذكر في شرحه لكتاب أرسطو أن أرقى ما يصل إليه الانسان هو في هذه الدنيا وان الخير الأسمى هو أيضاً في هذه الدنيا وان كل ما يقال بوجوده بعد هذه الحياة ليس إلا ترهات أشبه بخرافات العجائز » .

إذن أنكر الفارابي التناسخ انكاراً باتاً ، وأنكر خلود النفس المفردة . لقد حاول أن يفسر العالم تفسيراً فلسفياً لا يناقض الدين .

وأما ماجد فخري (تاريخ الفلسفة ، ص 178) : فيقول أن الفارابي يقر جزئياً بتناسخ الأرواح ، وانه يقصر الخلود على الجانب العقلي من النفس ، وان معرفة السعادة الحقيقية شرط للبقاء بعد الموت وللغبطة الأبدية .

ومن جهة ثانية يشدد أبو بكر الرازي على ان الله خلق الانسان فوهبه العقل من « جوهر الوهيته » حتى يتمكن العقل من أن يوقظ النفس من سباتها الأرضي في جسد الانسان ، ويذكرها بموطنها الأصيل في العالم الأعلى غير المحسوس وبواجبها في السعي نحو ذلك العالم عن طريق الفلسفة .

النفس تتطهر بالفلسفة / والنفوس التي تتطهر بدرسها تستمر في هذا العالم حتى يتم لها اكتشاف سر الفلسفة الشافي ، فتتحول من ثم الى العالم العقلي : « وعندما يتحقق هذا الغرض وتعود النفس الانسانية ، بارشاد العقل ، الى موطنها الحقيقي يبطل هذا « العالم الأدنى » وترجع الهيولى التي أرغمت على الاتحاد بالصورة ، الى حالتها الأولى من الطهارة ومفارقة الصورة » (1) .

أما اخوان الصفا فالنفس الانسانية عندهم « فيض صادر عن النفس الكلية أو نفس العالم ، ونفوس أفراد الانسان تؤلف جوهرأ يمكن أن نسميه الانسان المطلق أو نفس الانسانية ونفس الانسان غائصة في بحر الهيولى ، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدرج . وللنفس قوى كثيرة تعينها على بلوغ هذه الغاية ، وأفضلها القوى المفكرة ، لأنها تؤدى الى المعرفة والمعرفة لباب حياة النفوس (دي بور ، ص 109) . ويجدد اخوان الصفا صلة النفس بالعلم والمعلوم (رسائل الاخوان ، ج 1 ، ص 262) :

« العلم انما هو صورة المعلوم في نفس العالم وضده الجهل وهو عدم ملك الصورة من النفس . واعلم بأن أنفس العلماء علامة بالفعل ، وأنفس المتكلمين علامة بالقوة ، وإن التعلم والتعليم ليسا شيئاً سوى اخراج ما في القوة ، يعني الامكان ، الى الفعل ، يعني الوجود . فإذا نسب ذلك الى العالم سمي تعليماً ، وان نسب الى المتعلم سمي تعليماً .

ويذكر الاخوان في رسائلهم (ج 2 ، ص 50) معنى قيام النفس بقولهم : « معنى القيامة مشتق من القيام ، فإذا فارقت النفس قامت قيامتها . قال رسول الله ﷺ : « من مات فقد قامت قيامته » وإنما أراد

(1) د . ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 141

النفس لا الجسد ، لأن الجسد لا يقوم عند الموت ، بل يقع وقوعاً لا يقوم بعده ، الى أن تردّ النفس اليه ثانية .

وتضيف الرسائل (ج 2 ، ص 64) :

« إن الفكر والعلم آلات للنفس في ادراك المعلومات والمعقولات . وهناك تمييز ملحوظ بين عدة أفعال للنفس كالارادة والقدرة والاختيار والاعتقاد والايان . ويمكننا أن نذكر تعريفات الاخوان لهذه الأفعال كما يلي :

- 1 - الارادة : اشارة الى تكون شكل ما .
- 2 - القدرة : امكان شيء من الأفعال اختياراً .
- 3 - الاختيار : قبول أحد أمرين
- 4 - الاعتقاد : هو عقد الاحتمال على تحقيق شيء . .
- 5 - الايمان : هو التصديق بما يخبر به المخبر .

ويرى الاخوان أن جوهر النفس أشد روحانية « من جوهر الهواء والضياء جميعاً » (الرسائل 3 ، ص 16) .

وإن الكفر في لغة العرب الغطاء وهو شيء يعرض للنفس من جهة الجسد ، وذلك انه اذا استقرت النفس في الجهالة تغطى عليها أمر ذاتها ، وذهب عليها معرفة جوهرها ، وتنسى مبدأها ، ولا تذكر من أمر معادها ، حتى تبلغ من جهالتها الا تعلم بأن لها وجوداً خلواً من الجسد ، حتى تظن أنها جسم كما يظن ويقول كثير ممن يتعاطى النظر في العلوم ، وهو قولهم ان الانسان هو هذا الجسد الطويل العريض العميق ، المؤلف من اللحم والدم . ولا يدرون أن مع هذا الجسد جوهرأ آخر وهو المحرك له ، وهي النفس المطهرة به ومنه أفعالها . (الرسائل 3 ، ص 61) .

وكذلك فإن جهنم هي عالم الكون والفساد الذي هو دون فلك القمر ، وأن الجنة هي عالم الأرواح وسعة السموات ، وأن أهل جهنم هي النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات التي تناولها الآلام والأوجاع دون سائر الموجودات التي في العالم . وان أهل الجنة هي النفوس الملكية التي في عالم الأفلاك وسعة السماوات في روح وريحان ، البرية من الأوجاع والآلام » (الرسائل 3 ، ص 63) .

« إن نفس الانسان نفس واحدة » . . . (ص 68) « فاللذة الشهوانية مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات . والحيوانية الحسية مشتركة بين الانسان والحيوان دون النبات . والفكرية مشتركة بين الانسان والملائكة دون الحيوان . والملكية الروحانية مختصة بالنفوس المفارقة للأجسام الناجية من بحر الهوي » . (الرسائل 3 ، ص 69) .

ويمكننا تصور نظرة الأخوان الكونية - المعرفية كما يلي :

ملائكة	←	ضياء
انسان	←	نار
حيوان	←	هواء
نبات	←	ماء
معادن	←	تراب

لكن كيف تتصل النفس بالحركة ؟

« الحركة هي النقلة من مكان الى مكان في زمان ثان ، وضدها السكون وهو الوقوف والثبات في مكان واحد بين زمانين » والحركة من حيث الكيفية لها ثمانية أنواع - كل نوعين منها متقابلان :

- الكبير / الصغير
- السريع / البطيء
- الدقيق / الغليظ
- الثقيل / الخفيف

واتصال النفوس بالحركة يكون من خلال علاقاتها بالأجساد . ويتصور الاخوان تراتباً للعلاقة بين النفوس والأجساد ، على النحو التالي (الرسائل ، ج 3 ، ص 267) :

الأجساد	النفوس
1 - جيوس للنفوس	1 - العلامة الخيرة الفاضلة : أجناس الملائكة وصالحو المؤمنين والعلماء من الجن والبشر
2 - صراط : يجوزون عليه	2 - العلامة الشريرة : مرده الشياطين وسحرة الجن والفراغة والدجالون
4 - برزخ : الى يوم يعثون	3 - الجاهلة الشريرة : أنفس السباع الضارية والجهال الأشرار
4 - أعراف : للنفوس	4 - الجاهلة غير الشريرة : أنفس بعض الحيوانات السليمة

أما النفوس النبوية فإنها تأتي الى عالم الكون والفساد لإنقاذ هذه النفوس .
ويرى الأخوان للنفوس علتين هما : الفاطر والعقل :

الفاطر هو العلة الفاعلة المخترعة ، والعقل هو العلة الصورية . يضاف الى ذلك أن العقل علة واحدة ، فاعلة ، وأن الباربي هو الذي أفاض عليه الوجود والتام والبقاء والكمال دفعة واحدة للأزمان . ويعتبر الأخوان أن النفس والروح شيء واحد ، كما في قولهم : « فأما النفس ، يعني الروح ، فهي جوهر : سماوية ، نورانية ، علامة ، فاعلة ، بالطبع ، حساسة داركة لا تموت ولا تفنى ، بل تبقى مؤبدة ، إما ملتدة وإما مؤتلمة » (الرسائل ، 3 ، ص 290) . والموت عندهم ليس سوى ترك النفس استعمال الجسد ، ويكون ذلك لسببين : طبعي وعرضي .

الانسان هو هذه النفس الناطقة :

هذا ويرادف عند الأخوان القلب والنفس ، النفس والروح ، وأما الانسان العاقل فهو هذه النفس الناطقة . هذا ملخص عام لكل النظرية المعرفية النفسية عند اخوان الصفا . فما هو جديد ابن سينا ؟
إن موقع النفس عند ابن سينا هو بين عالم المعقولات وعالم الأجسام ، وهي تبلغ بالتفلسف أكبر كما تتسع لبلوغه الطاقة الانسانية .

إن موسوعته (شفاء النفس) تعني أن علم النفس هو محور الفلسفة السينية . ومذهبه الثينيء فلا اتصال جوهرياً بين النفس والجسد . والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفي الانسان عقل وعمل وفعله يظهر التعدد في الطبيعة الانسانية ظهوراً اعتبارياً ، غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا ، أو ادراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً ، والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكاتها ، بل يرتقي بها . أما النفوس الناطقة فلا تمتاز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف . وإنما يكون تمايزها بمقدار استعدادها للاتصال بالعقل الفعال ، الذي تتلقى عنه المعرفة . إن النفس الناطقة هي الانسان على الحقيقة ، لا تفسد ولا تفتنى . وسعادة النفس الخيرة العارفة هي في اتحادها بالعقل الفعال .

ويصف ابن سينا النفس بأنها صيرورة (صورة) ، فيقول في كتاب (الشفاء ، ج 1 ، ص - 22 (28) : والصورة أكمل وأشرف من المادة لأنها فعل والفعل أسمى من القوة ، وبالصورة تتميز للأجسام بعضها من بعض وتتحدد ماهيتها وتقوم بوظائفها ، فالأرض لا تفرق عن الماء بمادتها بل بصورتها ، والسيف لا يقطع بحديده بل بحدته . ويضيف ابن سينا ان :

- 1 - النفس صورة الجسم / كمال أو لي جسم طبيعي آلي .
- 2 - النفس جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم .
- 3 - النفس جوهر وضورة : جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم .

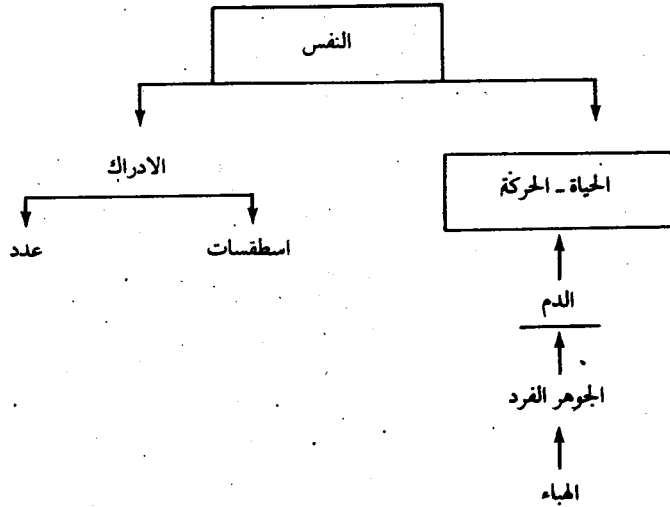
ويخلص الى التأكيد على أن النفس تسوس البدن وتدبر أمره كما تقوم بالتفكير والتعقل (تلازم العقلي والجسمي ، النفسي والبدني) .

ويفترض أن النفس مخلوقة حادثة لا توجد الا عند وجود البدن وانها سرمدية خالدة . لماذا ؟

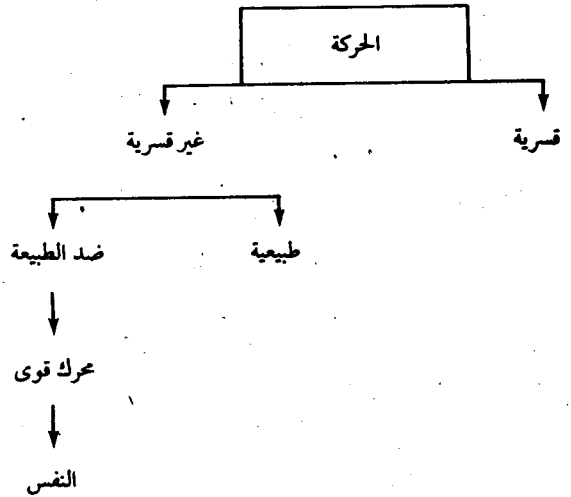
- 1 - لأنها منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال ، فهي جوهر قائم بذاته .
- 2 - لأن بساطة النفس تمنعها من الفساد .

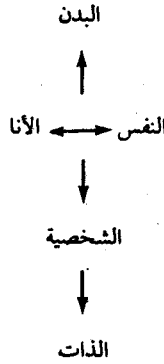
ولكن هذا كله لا مغزى له خارج البنية المعرفية (الاعتقادي والبرهاني عند ابن سينا) . وقبل معالجة هذه المسألة السينية ، نرى من الضروري تمثل صورة النفس ، وبرهان الحركة ، ووحدة ظواهر النفس . كما يلي :

1 (صورة النفس :



2 (برهان الحركة :





وفي شعره الفلسفي يصف ابن سينا النفس :
« إنما النفس كالزجاجة والعلم
سراج وحكمة الله زيتُ
فإذا أشرقت فإنك حي
وإذا أظلمت فإنك ميتُ

ولكن ابن سينا في تعريفاته وبراهينه الفلسفية على النفس والروح والعقل وصولاً الى شخصية الانسان وذاته ، سيجد نفسه أمام سؤال حاسم : هل الاختلاف بين المادة والروح ، الجسم والنفس ، اختلاف في الطبيعة أم في الرتبة ؟ وهل هناك وحدة تامة بين النفس والجسد ، أم هما نقيضان : إن العلمي والاعتقادي يتداخلان أيضاً في فلسفة ابن سينا ، فيربط الموجودية بالسببية كما في السلسلة التالية : الله عالم العقل عالم الطبيعة العالم الجسماني . فإذا قال ابن سينا بوحدة النفس الفردية فمعنى ذلك انه قال بامتناع التناسخ . ولكن لا بد من التنبه الحذر لقوله :

إن القوة العقلية تتعقل بذاتها ، لا بألة جسدية ؛ وتبريره هو أن النفس بعد أن تستعين بالحواس ترجع الى ذاتها شيئاً فشيئاً ، ليس تبريراً برهانياً . وهنا لا بد من استعراض مجمل البنية المعرفية عند ابن سينا . فهو يقول بمثنوية الوجود ويقسمه ، كأسلافه الفلاسفة ، قسمين ، واجباً ، ممكناً . فما هو الممكن ؟ له معنيان : أحدهما اطلاقه على ما ليس بممتنع (معنى عام - ما بعد الطبيعة) والآخر اطلاقه على ما ليس بواجب ولا ممتنع - (معنى خاص) .

أما الواجب فهو ؟

- واجب الوجود بذاته

- واجب الوجود بغيره ← ممكن الوجود بذاته .

وحول الممكنة الوجودية والوجوبية الوجودية : تطرح المعادلات التالية :

- 1 - هل يتساوى الوجود والعدم فيكون = الممكن بذاته .
- 2 - انتقال الممكن بذاته الى الوجود الواجب بغيره = العالم بكل موجوداته .
- 3 - وجوب الذات ، خارج الامكان والغيرية = الله .

يجيب الدكتور جميل صليبا (تاريخ الفلسفة العربية ، ص 221) :

« كل ما أكسبه الوجود وجوباً ، أكسبه العدم امتناعاً » . ويضيف (المرجع السابق، ص 222) :
« الوجود أمر زائد على الماهية ، فائض عليها من مبدأ أعلى منها ، فإذا كان الشيء ممكن الوجود لم نستلزم ماهيته وجوده ، ولكنه إذا كان واجب الوجود بنفسه كان وجوده عين ذاته » .

وينطلق ابن سينا في برهان الوجود من دليلين هما :

(1) دليل طبيعة الممكن

كل وجود إما واجب وإما ممكن ، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب وإن كان ممكناً فإن الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود . . . تنتهي جميع الممكنات الى علة واجبة الوجود بذاتها ، خارجة عن الجملة وهي علة أولى ، لأن العلة لا يمكن أن تتسلسل الى ما لا نهاية له .

لكن لماذا تحتم الغائية ، عدم الافتراض بأن السلسلة لا تنتهي ؟ أليست الغائية الغاء للسببية التي ينطلق منها ابن سينا ؟

(2) دليل الغائية :

إذا كانت العلة الغائية موجودة ، فإنها يجب أن تكون متناهية ، وذلك لأن العلة الغائية هي التي لأجلها تكون سائر الأشياء ، وهي لا تكون لأجل شيء غير . (غاية لا غاية بعدها) إن الغاية الأخيرة / ومثالية الافتراض / تجعلنا نتساءل عن واقعية البرهان ، وهل هو برهان أم اعتقاد ؟ يقول الدكتور صليبا (تاريخ الفلسفة ، ص 224) : إن كلاً من الدليلين « يسلم بوجود الشيء المراد إثباته قبل البرهان عليه » . وهذا ما يكشفه ابن سينا في كتابه « الشفاء » حين يقول : « إن الواجب الوجود لا برهان عليه ، بل هو البرهان على كل شيء » . إذن هو شأن اعتقادي ؟ وكذلك صفاته ؟

لا يقول ابن سينا ، لأن ماهية واجب الوجود هي عين وجوده ، إنه واجب الوجود من كل وجه .

إنه واجد من جميع الوجوه . بسيط ، تام ، ثابت لا يتغير ، أزلي - أبدي ، لا حد له ، خير محض ، حق محض ، عقل - عاقل - معقول ، وواجب الوجود عشق ، عاشق - معشوق . هو أعظم لاذ وملتذ (اللذة هي ادراك الملائم ، واللذة العقلية أعلى من اللذة الحسية) . وهنا نسجل الاشارات التالية :

إشارة 1 : هذه الصفات في ذات « واجب الوجود بذاته » كثرة ، لأن العاقل إذا عقل نفسه كان عقلاً وعاقلاً ومعقولاً معاً . وكونه عاقلاً - معقولاً ، شيء واحد .

إشارة 2 : يرى ابن سينا أن الصفات التي يطلقها على « واجب الوجود بذاته » بعضها موجود على سبيل الإضافة ، وبعضها موجود فيه على سبيل السلب .

إشارة 3 : مفارقة إله أرسطو وإله ابن سينا :

إله ابن سينا

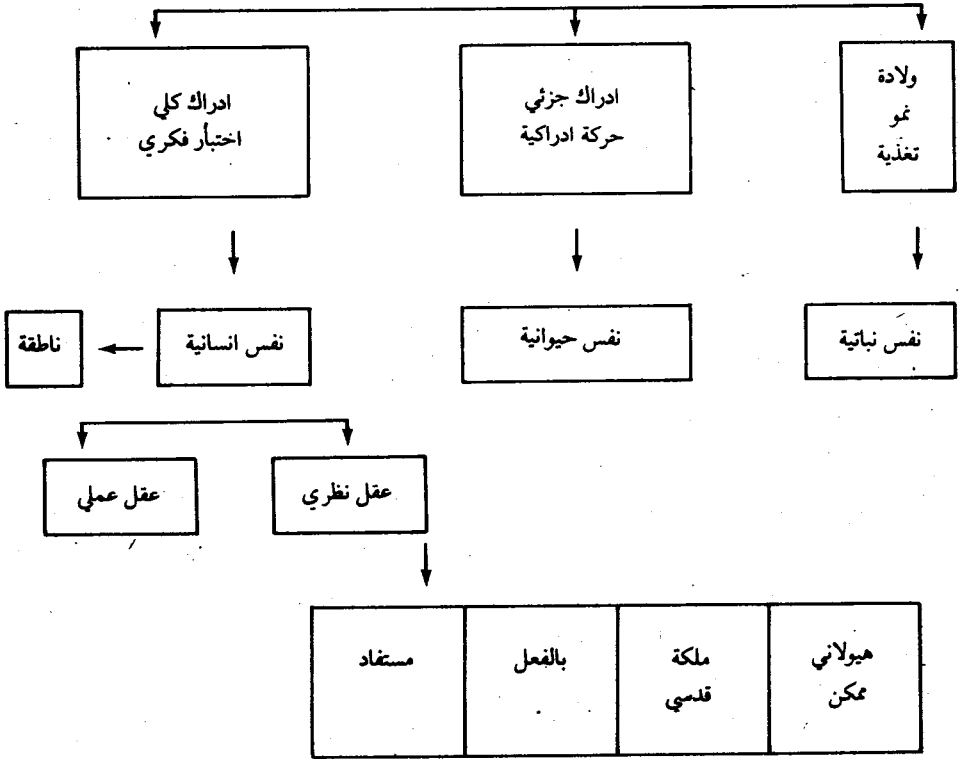
إله ابن سينا يعلم كل ما وقع ويقع في ملكه ،
وليس علمه بالأشياء متأخراً عن حدوثها ،
إنما الأشياء توجد لعلمه بها منذ الأزل ،
وعلم الآلهة مختلف عن علم الانسان اختلاف
اللامتناهي عن المتناهي .

إله أرسطو

إله أرسطو يعقل نفسه
وهذا التعقل لا يوجب احاطته
بالعالم ، وعدم احاطته خير له ،
لأن في الاحاطة ما يعرض ذاته
للتغير والنقص .

وعلى مستوى أشكال النفس وقف ابن سينا موقفاً وسطاً بين أفلاطون وأرسطو ، فهو إذ يقول :
« النفس حادثة » ، يتفق مع أرسطو القائل بأن « النفس صورة البدن » ، وإذ يقول بخلودها إنما يتفق مع
نظرية الخلود الأفلاطونية ، وتميز عن علماء الدين بحصره الخلود في الأرواح ، بينما هم قالوا ببعث الأجسام -
الأرواح .

لكن كيف تصبح النفس الانسانية عالمة ؟ يقول ابن سينا : « واعلم أن التعلم سواء حصل من
غير المتعلم ، أو حصل من نفس المتعلم ، متفاوت ، فإن من المتعلمين من يكون أقرب الى التصور ، لأن
استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى ، فإن كان الانسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه
سمي هذا الاستعداد القوي حدساً . وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس ، حتى لا يحتاج في أن يتصل
بالعقل الفعال الى كبير شيء والى تخريج وتعليم ، بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأن الاستعداد الثاني
حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد ، ويجب أن
تسمى هذه الحال من العقل الهولاني عقلاً قدسياً ، وهو من جنس العقل بالملكة ، إلا أنه رفيع جداً ، ليس
مما يشترك فيه الناس كلهم (النجاة ، ص 272) . وحد النفس ، سينوياً ، هو انها : « كمال أول لجسم
طبيعي آلي » : وصورة ذلك :



وهكذا يتضح لنا كيف يتداخل علم النفس وعلم المعرفة عند ابن سينا ، ذلك أنه يضع العقل في ذروة الهرم النفسي ، ويصل الانساني بالالهي ، غير الابداعي بالابداعي ، المتفعل بالفاعل ، المقطوع بالفاطر . الخ : « وهذا الاتصال بالعقل الفعال ، في اعتقاد ابن سينا ، ليس هو سر مصير الانسان فحسب ، بل هو كذلك سر عملية المعرفة ككل . إذ لما كان العقل الفعال هو مستودع جميع المعقولات أو الكليات فهو يمنح العقل الانساني ، عندما يبلغ درجة الاستعداد للتلقي ، التي نسميها عقلاً مستفاداً ، الصور المكتسبة التي تؤلف جميع معارفه ، على أن هذا الاكتساب « ليس على وتيرة واحدة ، عند جميع الناس ، ذلك لأن قابلية الادراك عند بعضهم قد تعظم الى حد لا يحتاجون عنده الى تعلم ، بل يصبحون قادرين على ادراك الكليات مباشرة ، بفضل قوة نظرية فيهم يدعواها المؤلف (ابن سينا العقل القدسي ويعتبرها نعمة إلهية اختصاص بها فئة قليلة من الناس ، ميزتها الرئيسية القدرة على ادراك الحد الأوسط في القياس بصورة مباشرة والاستغناء جملة عن الاستقراء » . (د . ماجد فخري تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 192-194) .

ونختتم هذه الفقرة بإشارة سريعة الى مفهوم العقل القدسي ونظرية النبوة السينية .

فقد نسب الفارابي النبوة الى مرتبة استثنائية من الكمال تبلغها القوة المتخيلة في النفس . أما ابن سينا فقد اسندها الى « العقل القدسي » ، وهو عنده أعلى درجة يمكن للعقل الانساني بلوغها . كما أسند ابن سينا نظرية النبوة الى مفهوم الحدس ، فقال : « فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس ، بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية ، الى أن يشتعل حدساً ، أعني قبولاً للإلهام العقل الفعال في كل شيء » . ويوضح د . ماجد فخري (تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 159) : « فالنفس التي تعمل عادة في الجسد ، باعتبار أنه مجالها المحدود ، قد تتجاوز ، مع ذلك هذا المجال وتعمل في مناطق مادية أبعد فتحدث فيها حركة أو سكوتاً ، حرارة أو برودة ، صلابة أو ليونة . وما يقترن بذلك من ظواهر طبيعية كالبرق والزلازل والأمطار والرياح ... الخ . وهذه هي الظواهر التي ندعوها المعجزات والخوارق » .

هذا ، ويترتب على النظرية السينية (النفس - المعرفة) في مستوى الطبيعي ، الانساني ، تصنيف رباعي لصفات الناس :

الأولى : أهل الرئاسة

ذوو القوة النظرية الحادة الصفاء والقوة العملية الرفيعة المستوى ، العارفون مباشرة بأحداث الحاضر والمستقبل . (وحدة العقل والنفس والطبيعة) .

الثانية : أهل السلطة

السياسة الفرعية

ذوو الكمال في قوة الحدس ، دون الكمال في قوة التخيل .

الثالثة : جماعة الأشراف

ذوو الكمال في القوة النظرية ، دون الكمال في القوة العملية .

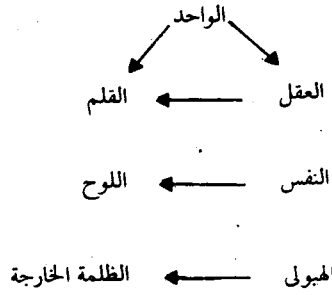
الرابعة : الطبقة العادية

ذوو الكمال في القوة العملية ، وحسب .

لقد رأينا الغزالي مزدوجاً فهو فيلسوف يقول بالسيبئية وأشعري ينفي السببية . فما هي نظريته الاعتقادية - البرهانية في مستوى النفس - العقل ؟

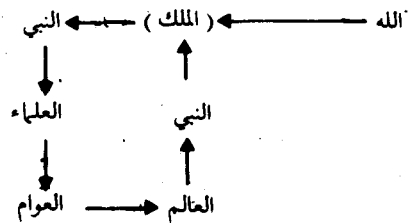
كان يرى أبو حامد الغزالي أن الشرع عقل من خارج ، وأن العقل شرع من داخل ، وإنهما متعاضان متحدان . كذلك كان يرى أن العالم متفاعل يفعل بعضه في بعض بمقتضى قانون السببية والمسببية ، فقال يتلازم الماهية والمعقولة ، والتقى بذلك مع ابن سينا الذي يقول في الاشارات « لا تغرب ذاته عن ذاته » فهو

نور على نور ، نور الشرع ونور العقل معاً . وأما النفس فهي رباعية : نباتية / حيوانية / انسانية / فلكية .
والنور - العقل - الشرع الواحد / من كل وجه / لا يصدر عنه إلا الواحد :



ويترتب على هذه الرؤية الفلسفية - الاعتقادية ، القول بعدة طبقات هي : العقول / النفوس /
الأجسام . وكذلك القول بازدواج المخلوقات =
1 - إزدواج البسائط
2 - إزدواج المركبات
3 - إزدواج ما بين البسائط والمركبات

وتمثل على المخلوقات بما يلي : لطيف - كثيف / معقول - محسوس / المعطي - القابل / العقل -
النفس / القلم - اللوح الخ . . . أما الواحد فهو وحده متعال على الازدواج أداء وقبولاً . إن المادة هي مبتدأ
المكان ، وإن النفس مبتدأ الزمان . وعقل النبي ونفسه متميزان : فعقل النبي يمتاز عن الناس ، بمناسبة
للعقول المفارقة وللعقل الأول ، ونفسه تمتاز بمشاكلتها لنفوس السماوات وللنفس الفلكية . ويمكن تصور
العلاقة المعرفية بين الله (الملك) والنبي كما يلي :

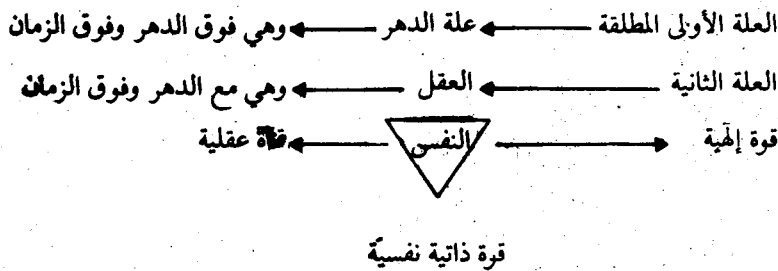


فالله يأمر الملك بالوحي للنبي ، وهذا يتصل بالعلماء ، وهؤلاء بالعوام . والعوام هم القاعدة (العالم)
الذين يحتاجون الى النبي ، الذي يتصل بدوره بالملك ليتلقى أمر الله . وأما في العالم فهناك علاقة ثلاثية
قوامها : التباغض / التعاقد / التعاشق = أي قوامها التناقض الجدلي / التطوري ، قوامها الصيرورة

(التفریق : تحول الماء الى حرارة) و (التعقيد : تحول الماء الى برودة) . لكن كيف تعلم النفس في هذا العالم التطوري ؟ يقول الباقلاني أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به . وأما الغزالي فيرى أن العلم اليقيني هو العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، لكن ما هو هذا الانكشاف ؟ وماذا يبقى من دور للعقل البشري الذي لا يعي ذاته والوجود إلا مخاطباً من أعلى ؟ في طوق الحمامة (رسالة الحب) لابن حزم الأندلسي⁽¹⁾ يعلو صوت فارد : أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد . وإذا ارتاحت النفس فأى حياة ستستمر ، أي مستقبل للانسان مع هذه النفس الصدفة كالحديد ؟ هل نجد تفسيرها في ماهية الحب ؟

يقول ابن حزم في الحب : « إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع ، لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة : الأرواح أكر مقسومة ، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي ومجاورتها في هيئة تركيبها » ، ويضيف : « إن الحب اتصال بين النفوس في أصل عالمها العلوي » . ويفسر علاقة المخلوقات بقوله : « إن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال ، والشكل دأباً يستدعي شكله ، والمثل الى مثله ساكن ، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد ، والتنافر في الأضداد والموافقة في الأنداد ، والنزاع فيما تشابه موجود فيما بيننا ، فكيف بالنفس وعالمها ، العالم الصافي الخفيف ، وجوهرها الجوهر الصعاد المعتدل ، وسنخها المهيأ لقبول الاتفاق والميل والاعتناق والانحراف ، والشهوة والنفار » (ثم يستشهد بما جاء في القرآن الكريم : « وهو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها » ، فتجعل علة السكون إنها منه . ويضيف ابن حزم : « والأضداد والأنداد ، والأشياء إذا أفرطت في غايات تضادها ووقفت في انتهاء حدود اختلافها ، تشابهت » .

ونجد نصوصاً هامة لعبد اللطيف يوسف البغدادي (مذكورة في كتاب عبد الرحمن بدوي : الافلاطونية المحدثة) تلقي ضوءاً على مسألية المعرفة ، وصلة العقل بالنفس . وهذه الصلة قائمة مع العلية (السببية) ولكن لحظها كما يلي :

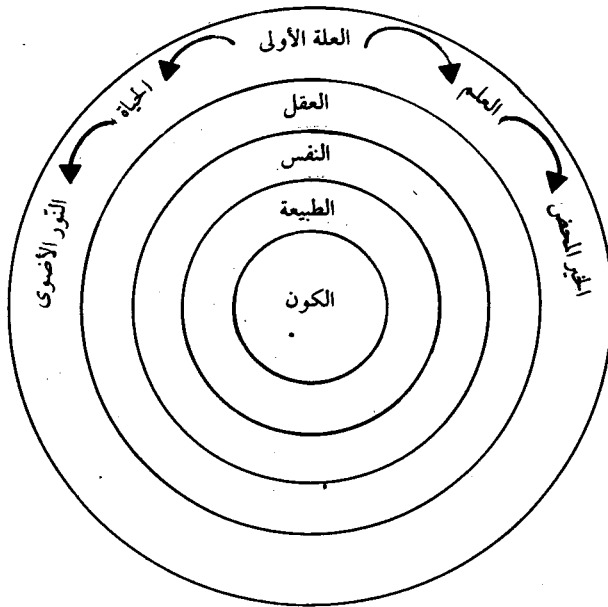


(1) ابن حزم الأندلسي : طوق الحمامة ، تحقيق فاروق سعد ، دار مكتبة الحياة ، بيروت 1975 ، راجع ص 61 ، 62 ، 73 ، 16

ويذكر البغدادي :

« والعقل يعلم ما فوقه وما تحته ، فيعلم المنح التي تأتيه من فوق ، ويعلم الأشياء التي هو علته ، فيعلم علته ومعلوله بنوع جوهره ، فيدرك الأشياء ، إدراكاً عقلياً - عقلية كانت الأشياء أو حسية - فيدرك الأشياء على نحو جوهره وذاته . لا على نحو ما عليه الأشياء ، فيدرك المنح الأولى عقلية ، ويدرك الأشياء الجسائية عقلية أيضاً » . ويضيف : « والعقل إنما ثباته وقوامه بالخير المحض وهو العقل الأول . وقوة العقل أشد وحدانية من جميع الأشياء التي تليه لأنه علة لها ومدبرها وممسكها بالقوة الأولى التي فيه . فالعقل يدبر الطبيعة بالقوة الأولى ، والطبيعة تدبر الأشياء التي تحتها بقوة العقل ، والطبيعة تحيط بالكون ، والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس والعلة الأولى تحيط بالعقل وعلمها فوق علم العقل ، والقوة الأولى فوق كل قوة . والعقل ذو حلية ، وكذا النفس والطبيعة ، وأما العلة الأولى فليس لها حلية لأنها (محض وجود = إن) فقط (1) » .

ويمكن تمثيل نظرية البغدادي ، دائرياً ، كما يلي :



إنها صورة قوامها الترتيب الدائري وليس التلازم التطوري . ويبرر البغدادي ذلك بقوله : « إن العقل إذا عقل ذاته عقل إنها علة للمعلول الذي دونه ، فعقل إذن جميع ما دونه بأمر كلي . وكل نفس فإن الأشياء الحسية فيها لأنها مثال لها ، وكل الأشياء العقلية فيها لأنها علم لها ، وإنما صارت كذلك لأنها بساط

(1) الافلاطونية المحدثة ، ص 249-250

بين الأشياء العقلية التي لا تتحرك وبين الأشياء الحسية التي تتحرك ، .

وإن « العقل الأول فوق كل أسم يسمى به وفوق التام : » إنه فوق التام لأنه يبدع الأشياء التامة لأنه خير نهاية له ولا نفاذ ، ويملاّ العوالم كلها خيراً بحسب المراتب والاستحقاق (1) .

وأما الأشياء التي لا ينالها تدبير العقل ، فينالها تدبير المبدأ الأول ، وهو بنظر البغدادي ، موجود في الأشياء كلها على حال واحد ، لكن الأشياء غير موجودة كلها فيه على حالة واحدة ، لأن الكون طريق من النقصان الى التام ، وذلك كما يلي (من الأنقص الى الأتم) :

أ) من الأشياء ما يقبل قوة إلهية قبولاً جرمياً ،

ب) ومنها ما يقبلها قبولاً روحانياً ،

ج) ومنها ما يقبلها قبولاً زمانياً : دوام زمني متحرك ، متقدم ومتأخر .

د) ومنها ما يقبلها قبولاً دهرياً : دوام دهرى قائم دائم ، مجتمع .

هـ) ومنها ما يقبلها قبولاً وحدانياً .

إن هذا التمثل الاعتقادي لهذه السلسلة النازلة من التام الى النقصان ، أو الصاعدة من النقصان الى التام ، ماذا تعكس بالذات ؟ هل تعبر عن حقيقة أم تسعى الى تبرير اعتقاد ؟ هل لها قيمة برهانية ؟ الواقع إن الفلسفة العربية الوسيطة كانت دائماً تتردد بين التفسير والتبرير ، بين البرهاني والاعتقادي ، وإنما كانت باستمرار تفتح أبواباً معرفية مستقبلية ، كما في قول البغدادي بأن عالم الكون مبني من الأضداد والتغالب ، وإن الموجودات مركبة من المحبة والغلبة ، فالغلبة أبداً مفرقة ، والمحبة أبداً جامعة (2) .

أما ابن طفيل فقد ميّز بين الروح والنفس ، فقال ان الروح كالنفس من أمر الله ، وهذا الأمر الروحي دائم الفيضان من عنده ، ويسكن القلب بوصفه مبدأ الحياة . والنفس هي الذات المدركة العاقلة في الانسان ، هي : هذا الشيء العارف ، أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ، ولا يدرك بشيء من الحواس ، ولا يتخيل ولا يتوصل الى معرفته بألة سواه ، بل يتوصل اليه به ، فهو العارف والمعروف والمعرفة ، وهو العالم والمعلوم والعلم . . .

هذا وقد ميّز ابن رشد في فلسفته بين الاعتقادي والبرهاني ، وربط بينهما في آن . فقد أثبت بالآيات القرآنية وبالأساليب المنطقية أن الرسل موجودون ، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم ، وان تلك الأفعال الخارقة ، أو المعجز ، دليل على تصديق النبي . وقال ابن رشد للمعجز رسماً : المعجز البرهاني (طريق الجمهور : وهو ما لا يناسب الصفة التي سمي بها النبي نبياً) ، والمعجز المناسب (طريق العلماء) .

(1) المرجع السابق ، ص 250

(2) المرجع السابق ، ص 254

ثم أكد ابن رشد على وحدة المعجز ، تطابقاً مع قوله بأن الحق يستلزم وحدة المسموع والمعقول . والحق ، هو الله ، المنزه ، عن الاتصال بالكون : بينا الأول هو محرك الكون ، والروح هي العقل الأول ، والعقل واحد في كل انسان . يقول فرح انطون (ابن رشد وفلسفته) العقل خالد في الأرض دون سواه ، بمعنى أن الانسانية تبقى في الكون متعاقبة قروناً بعد قرون ، وأجياً بعد أجيال الى ما شاء الله . فهي خالدة بالحياة لا بالموت « (1) .

ويرى أرنست رينان أن ابن رشد يقول بشخصانية الانسان وفردانيته من حيث الحواس ، لا من حيث العقل لأن العقل لا يتجزأ « (2) .

وتبدو فلسفة ابن رشد أعلى حلقة في الانتقال المعروف عند العرب من الاعتقاد الى البرهان ، بدليل ان نظرية الخلق تتراجع في فلسفته لصالح نظرية التطور . فكيف يقدم ابن رشد صورة العقل وصيرورته ؟ يقول ابن رشد :

إن القوة التي تتلقى المعقولات لا تتأثر بها ولا تنفعل بتأثير ، سوى تأثير الادراك ، وهذه القوة تعادل قوة الشيء المدرك ويمكن تصورهما بطريق القياس . وقوة المعقولات كالحس للمحسوسات مع فارق وهو أن القوة التي تتأثر بالمحسوسات تخالفها نوعاً .

أما قوة المعقولات فخالصة مطلقاً ، شريفة بذاتها ، منزهة عن الاختلاط بالصورة ، وما لا بد من بيانه أن هذه القوة هي العقل الهولي ، لما كانت تدرك المعقولات كافة وتلم بجميع الصور ، فلا يجوز أن تمازج الصور والأشكال لثلاث تمنعها احدى الصور التي تخالفها عن ادراك غيرها من الصور أو يؤدي التمازج الى تغير الصور المدركة ، فإذا تغيرت تلك الصور اضطرب التعقل وفقد العقل الهولي قوته التي أصلها ادراك الصور على حقيقتها ، وتحولت طبيعته وهي الامام بالأشكال بغير تغير طبيعتها .

لهذا تقضي الضرورة ببقاء العقل قوة قائمة خالصة من شوائب الاختلاط ، طاهرة من أدران الأمتزاج بالأشكال . فإذا تقرر ذلك ثبت أن طبيعة العقل لا تكون إلا سجية بسيطة غير مركبة ، وما العقل بمنصر محتاج الى الترتيب ، إنما هو الترتيب بذاته والنظام بعينه . والعقل في القوة يقابله العقل الهولي أما مكون من مادة مصورة ، وإما بسيط فهو المادة الأولى (محمد لطفي جمعة ، تاريخ الفلاسفة ، ص-161 (162) .

ويشدد ابن رشد على وحدة العقل : « ولماذا كان في النفس وظيفتان الأولى صنع الصورة المعقولة والثانية تلقيها ، فما دام العقل يصنع صوراً معقولة فهو عاقل فعال ، وما دام يتلقاها فهو متأثر وما هاتان الوظيفتان المتعددتان في الظاهر إلا وظيفة واحدة في الحقيقة .

(1) سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، ص 114

(2) المرجع السابق ، ص 124

إذن كيف يعقل الانسان الله ؟

قال ابن رشد بوجوب « الارتباط بين العقل المنفعل الفعّال وبين العقل الهيوولي كارتباط المادة بالصور ، وقال ان العقل بالملكة يدرك العقل الفعّال العام وان العكس مستحيل لأن العقل الفعّال العام لو أدرك العقل بالملكة أي العقل الانساني لطراً عليه حادث ، وحيث أن العقل الفعّال مادة أبدية وليس عرضة للطوارئ ، فالعقل الانساني هو الذي يدرك العقل العام ، أي انه يرفع ذاته الى العقل العام ويتحد به مع كونه قابلاً للفناء ومع بقائه كذلك ، فيتولد منه استعداد جديد يمكنه من ادراك العقل العام ومثل العقل العام كالتأثر والعقل الانساني هشيم يشتعل ، ويتحول لهباً بقربه من النار وهذا هو الاتصال المباشر .

كما قال ابن رشد بوحدة العقول البشرية ، وجعل الهيوولي استعداداً بسيطاً يوجد وينعدم مع ولادة الانسان وموته . فهو لا يرى خلوداً لغير العقل الفعّال العام ، والانسان لا يكسب بالاتصال شيئاً ينقله من الوجود الدنيوي ، فخلود النفس خرافة . (المرجع السابق ، ص 164) . لأن النفس عند ابن رشد متصلة بالجسم اتصال الصورة بالمادة ، وهو يخالف ابن سينا في قوله بنظرية النفوس المتعددة في الخلود أي خلود النفوس جملة ، « لأن النفس لا وجود لها إلا مكملة للجسم المتصل بها .

إن العقل الفعّال ، عنده ، وحده خالد ، وإنه هو العقل العام للانسانية . فالانسانية وحدها خالدة . والانسان لا يثاب ولا يعاقب إلا في الحياة الدنيا (جمعة ، 169) ، أما الذي دعا واضعي الأديان الى مثالية البعث فهو اعتقادهم بقوته في اصلاح البشر وحثهم على الفضيلة حباً في المنفعة الذاتية .

ويرد ابن رشد على الغزالي قوله بأن الروح عارض أي انها تعود الى جسمها الذي هلك ، وخلق بالغزالي أن يقول بأن الروح خالد أي انه سيحل بدنأ مشابهاً لبدنه الأول لأن البدن الذي هلك واعتراه الفساد لا يعود ثانية الى الوجود ، وهذان الجسمان الهالك والجديد وان تعددا فهما واحد بالنظر الى الجنس والنوع « (المرجع السابق ، 169) .

ويلاحظ . ت . دي بوير ان مسألة النفس تحولت عند الصوفية الى نوع من التحليل النفسي للشعور ، مما جعله يقول (1) ان :

« حقيقة النفس عند الصوفية » هي حالات أو أنواع من الشعور باللذة والاسم ، وأهم ما في ذلك هو الحب ، والذي يسمو بنا الى الله هو الحب ، وليس هو الخوف أو الرجاء ، وليست السعادة هي معرفة ولا ارادة ، ولكنها في الاتحاد بالمحبيب » .

ويضيف دي بوير : « ذهب هؤلاء المتصوفون في إنكارهم قدر العالم وفي انكارهم لشخصية الانسان أبعد مما ذهب اليه المتكلمون : وإذا كان العالم قد ذهب عند المتكلمين ضحية القول بالخلق الصادر عن الله ، فقد ذهب عند أهل التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله . . . »

(1) دي بوير : تاريخ الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 75

وأما النفس فهي حضور الذات : « جلدك يتبدل عليك ولا تتبدل أنت ، وأنت مدرك ذاتك أبداً » .
ويطرح السهروردي مسألة العلاقة بين الأنا ، والهو ، موضحاً أن الأنا هو الذات ، وأن الهو عالم
الاجرام . ولهذا النفس ، هذا الحضور الذاتي الأنوي ، قوتان : قوة ادراك الكليات نظرياً (وهي بمثابة
الوجه العقلي للنفس الى القدسي) ، وقوة ادراك الامور المتعلقة بالبدن ، القوة العملية المستعينة بالنظرية
(وهي بمثابة الوجه العقلي للنفس الى البدن) . وللنفس النظرية - العملية ثلاثة كمالات (استعدادات)
مترابطة : العقل الهولاني العقل بالملكة العقل بالفعل (العقل المستفاد) . وعلاقة النفس بالبدن
ليست علاقة تسابق ، ولا علاقة تضايق ، بل هي علاقة شوقية وتجاذبية .

يقول السهروردي بهذا المعنى في كتاب « اللمحات » (ص 120) :

« إن النفس لم توجد قبل البدن / والجرم ليس علة للنفس . . . إن علاقة النفس بالبدن ليست
كعلاقة جرمين أو عرض وجرم ، بل علاقة شوقية ، ولما رأيت حركة الحديد الى المغناطيس لا تتعجب من
تحرك البدن للنفس . وهيئات النفس للبدن متنازلة ، متصاعدة ، متعدية من كل واحد الى صاحبه مما يليق
به . »

3 / 8 المجرد والعيني في الطبيعي وما بعد الطبيعي

« إذا كان الفن والشعر هما دين الطبيعي
فإن الدين هو شعر ما بعد الطبيعي »

المجرد والعيني

رأينا في الفصل السابق بعض وجوه مسألية المعرفة في الفلسفة العربية ، على ضوء الاعتقادي والبرهاني . ونواصل في هذا الفصل بحثنا عن وجوه أخرى لهذه المسألية عند الفلاسفة العرب وذلك من خلال مقارنة للمجرد والعيني ، لما بعد الطبيعي وللطبيعي .

إن العيني هو المنهج الذي يجعل الطبيعي موضوعياً ، ولكنه لا يلغي المجرد ، الوجه الفلسفي ، الذي يتصل في التجربة الانسانية بالوجه الاختباري . فالمجرد لا يفهم منعزلاً عن العيني ، الحسي ، الملموس . والعيني لا يفهم بدون المجرد . والفلسفة ، بوجه عام ، هي علم المجرد - ولكنها لم تهمل العيني ، ذلك أن ابن سينا صاحب تعريف « الفلسفة هي المجرد ، السياسة هي الملموس » ، هو نفسه الذي قارب في فلسفته المجرد ، والعيني ، ما بعد الطبيعي والطبيعي .

لكن أليس هذا التشطير في الرؤية / مجرد / عين / ، وهذا التشطير في الموقف الفلسفي ، (الاعتقادي / البرهاني) ، وفي المقاربة الكونية (ما بعد طبيعي / طبيعي) يسمحان لنا بالافتراض أن الفلسفة العربية قد شطرت المعرفة ، وشطرت الانسان العارف ، وإنها بالتالي تضعنا في الالتباس أكثر مما تضعنا في الحقيقة ؟ ثم أليس افتراض الصراع بين الالتباس والحقيقة من موروثات الفلسفة القديمة التي تبدو منذ الآن ، بدون مستقبل ؟ إن واجبنا هنا أن نعرض بدقة وبأمانة نسبيين ، نظرة الفلاسفة العرب الى الطبيعي وما بعد الطبيعي ، وإن نوضح الى أي حد قالوا بوحدة الكون ، أو قالوا بانشطاره .

1 - الطبيعي وما بعد الطبيعي : وحدة أم انشطار؟

كان الفيلسوف العربي أبو يعقوب الكندي يطمح الى علم أيقن من اليقين . ويبدو هذا الطموح مشروعاً ، والعرب على أبواب نهوض حضاري كبير . لكن هل توفر للكندي السبيل العلمي الصحيح الى هذا « الأيقن من اليقين » ؟

إن الكندي يفصل ما بين الأمور العقلية والأشياء الحسية ، والأمور العقلية ينبغي التوصل إليها بطريقة النظر العقلي ، وأما الأمور الحسية فلا بد من اكتناهاها بطريقة التمثل الحسي . وعليه فهل هذا يعني ان الفصل قاطع بين العقلي (المجرد) والحسي (العين) ، وبالمقابل فإن الطبيعي وما بعد الطبيعي يتنافيان ولا يتكاملان في فلسفته ؟ يوضح الكندي موقفه بقوله :

« فليس يصح إذن أن تستعمل في الأشياء الحسية طريقة النظر العقلي ولا في الأمور العقلية طريقة التمثل الحسي . وكما لا ينبغي لك أن تطالب في أوائل العلم الطبيعي قياساً واستدلالاً عقلياً فكذلك لا ينبغي لك أن تطلب في العلم الرياضي اقناعاً ولا في العلم الإلهي حساً وتمثيلاً . الأصل في ذلك كله أنك لا تطلب الوجود البرهاني في اثبات كل مطلوب ، لأنك إذا طلبت لكل شيء برهاناً ، ولكل برهان برهاناً ، لم يصح في عقلك شيء . وهذا كله يدل على أن اكتساب علوم الفلاسفة والعلوم البشرية عامة يوجب على الانسان تكلف البحث وإيثار الدأب والجهد زماناً طويلاً » (1) .

ويستثني الكندي الأنبياء من مستلزمات الطريقة الفلسفية ، العقلية أو الحسية ، معتبراً أنهم لاجل الكشف عن الحقيقة يحتاجون فقط الى « فعل الله و ارادته » ، فبأمر الله « ينكشف لهم الحق بلا زمان ولا تكلف ولا معاناة » (2) .

وبالعودة الى الأساس النفسي لنظرية المعرفة عند الكندي ، نلاحظ انه يميز ما بين :

1 - النفس بذاتها - عقلي ، مجرد - ادراك الكليات الثابتة

2 - النفس بآلاتها - حسي ، عين - ادراك الجزئيات المتغيرة .

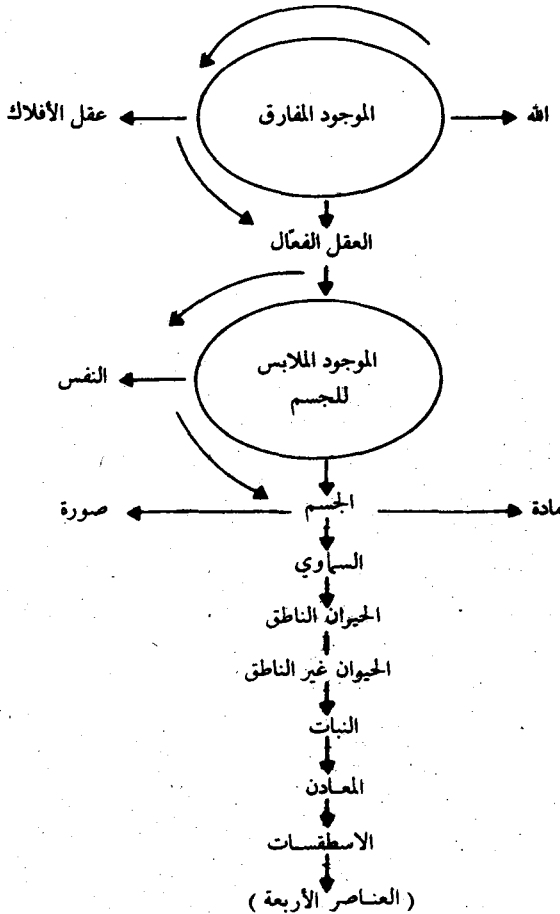
إن وحدة النفس البشرية لا تتناقض مع أدوات معرفتها ، بل تتمكّن منها من ادراك الكلي والجزئي ، الثابت والمتغير . وتفسير ذلك ، بنظر الكندي ، هو ان « العقل الفعال يجمع في ذاته كل الصور ، فيرسلها الى عالم الحس ليكسوها المادة ، كما يرسلها الى العقل الانساني ليولد فيه المعرفة ، غاية العقل الانساني ان يتصل بهذا العقل المارق ويتشبه به » ، وخلاصة القول ان المعرفة اليقينية المثلى هي معرفة اشراقية ، أي تغليب ما بعد الطبيعي على الطبيعي .

(1) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص 120

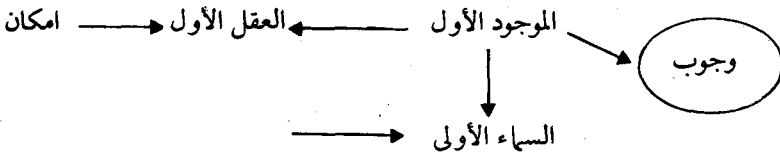
(2) المرجع السابق ، ص 121

وهذا يجعلنا نتأمل في قول الكندي بفكرة خلق العالم من اللا وجود (الليس) - كن فيكون -، ذلك انه اعتبر ابداع العالم فعلاً لله أكثر مما هو فيضاً عنه ، أي ان العقل الأول مرتبط بفعل المشيئة الإلهية ، مما يعني موافقة الكندي على جعل الفعل والفيض أساسين متكاملين لوجود ما بعد الطبيعي والطبيعي . وهكذا فكل شيء مزدوج عند الكندي : عالم الفعل الإلهي يقابله عالم الفعل الطبيعي (وهو عالم الصيرورة والتبدل) ، والحقيقة المنزكة (طريق الأنبياء) تقابلها الحقيقة الفلسفية العقلانية (طريق الفلاسفة والعلماء) ، والوجود الحسي المشتمل على الجزئيات التي يمكن تمثلها في النفس ، يقابلها الوجود العقلي المشتمل على الكليات التي لا يمكن تمثلها حسيّاً في النفس ، وأخيراً الإدراك الحسي في المعرفة يقابله النظر العقلي .

عند الفارابي تتبدل صورة العلاقة بين الطبيعي وما بعد الطبيعي ، إذ انه بدلاً من ثنائية الموجود يقول بثلاثيته : الموجود المفارق (المجرد) ، والموجود الملائس للجسم (المجرد - العيني) ، والموجود الجسماني (الجسم ، العيني) . ويمكننا تمثل هذا النظام التراتبي للوجود من الأكمل الى الأنقص كما يلي :



إن العالم واحد عند الفارابي - فهو منظور اليه من جهة الأكلم يبدو عالم وحدة الكثرة ، ومنظور اليه من جهة الأنقص يبدو عالم كثرة الوحدة . ولا نريد تحميل تصوّر الفارابي أكثر مما يستطيع أن يتحمل من مفاهيم العلاقات الجدلية ، وإنما يلفت نظرنا تشدّده في العلاقة الوجودية بين الصورة والمادة / الكمال والنقص ، حين يقول : « والصورة وجودها لا لتوجد بها المادة بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرأ بالفعل » (المدينة الفاضلة ، ص 27) . والعلاقة الوجودية بين الوجود والامكان وتعلقها بالأول :



علاقة تعقل ← العقل الثاني الخ .

ويقيم الدكتور طيب تيزيني مقارنة معرفية بين الكندي والفارابي بخصوص موقفها من الطبيعي وما بعد الطبيعي ، مشدداً بوجه خاص على نقد الكندي ، يقول (1) بخصوص اللانهاية والنهاية في فلسفة الكندي :

« إن اللانهاية هو بحسب ذلك ، الله ، أما العالم أو على نحو مصغّر جسم نهائي . إن هذا التحديد ينسحب على مجموع أفكار الكندي الفلسفية . بيد أنه من الملاحظ أنه كلما انحدر الباحث في بحثه لفلسفة الكندي من أعلى الى أسفل (أي من العالم الإلهي الى العالم المادي الحسي) يرى نفسه مواجهاً لجوانب فلسفية أكثر « دنيوية وعلمانية » . فالكندي يرى (رسائل ص 11) ان « الطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن ... فالطبيعي هو كل متحرك ، فإذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فإذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك ... فإذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك » . ويرى الكندي (الرسائل ص 40) : « إن علم الأشياء الطبيعية هو علم الأشياء المتحركة ، لأن الطبيعة هي الشيء الذي (يجعل) منه الله العلة والسبب لجميع الأشياء المتحركة الساكنة حسب الحركة » . ها هنا يخلق الكندي تمايزاً حاسماً لا يتجاوز بين العالم الإلهي والآخر الطبيعي . وإذا كانت الطبيعة لدى أفلوطين تمثل الدرجة الأخيرة والدنيا في عملية « الصدور » فإنها لدى الكندي نتيجة ابداع خاص بالفاعل الأول ، الذي هو الإله ، إن هذا الفاعل الأول أو « العلة الأولى - مبدعة ، فاعلة متممة الكل ، غير متحركة » (رسائل ، ص 165) . أما الكلمة « نتيجة » هنا فلا تعني كونها حلقة متممة لمجموعة من العلاقات السببية . وهذا مفهوم بنفسه لدى

(1) د . تيزيني : مشروع رؤية ، ص 298-292

الكندي ، لأن الفاعل الإلهي وهو الابداع ، يتحدد في انه : « إظهار الشيء عن ليس » أو في انه « تأليس الايسات عن ليس » (الرسائل ، ص 182) .

وأما الزمان عند الكندي فهو ، « عدد الحركة ، أعني أنه قوة تعدّها الحركة » (الرسائل ، ص 204) . ويستخلص الكندي من موضوعه تناهي الجرم والزمان والمكان والحركة أن هذه جميعاً مخلوقة من « الوجود الحقيقي » ، ويمكن أن يخلقها هذا الوجود دائماً أبداً . وان الزمان متصل : واتصاله فيه نوع من الاتصال : « ان له فصلاً مشتركاً للماضي منه والآتي ، وفصله المشترك هو الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخيرة ونهاية الزمان الآتي الأولى . ولكل زمان محدود نهايتان : نهاية أولى ونهاية أخيرة » . فلكل محدث اضطراباً عن ليس » . ومن جهة ثانية يقول الفارابي : « متى وجد لأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات » (الفاضلة ، ص 21) ويلاحظ . تيزيني (ص 290) : « فالضرورة اذا تحتوي على نحو جدلي الحرية أو اللا شرطية . إن الفارابي في هذه القضية يحقق تفهماً عميقاً للعملية الجدلية التي يمارس الإله من خلالها وجوده » ويضيف : « نجد الفارابي قد تحطى الكندي على أساس انه رفض الثنائية الكندية بين الإله والعالم المادي وألح على اتجاه وحدة الوجود بمجموع ومختلف أشكاله وأنحائه » .

ونجد في رسائل اخوان الصفا بلورة متواصلة للطبيعي وما بعد الطبيعي ، حيث يتقابل عندهم العيني والمجرد ويتكاملان . فالموجود هو وحدة الهيولي والصورة ، الثابت والمتغير ، العين والمجرد . والهيولي هي كل جوهر قابل للصورة ، والصورة كل شكل ونقش يقبله الجوهر . ويترتب على هذا التحديد أن اختلاف الموجودات يكون بالصورة ، بالمتغير ، لا بالهيولي . ويميّز الاخوان بين أربعة ألوان من الهيولي : هيولي الصناعة / هيولي الطبيعة / هيولي الكل / الهيولي الأولى . وأما الهيولي الأولى فهي جوهر بسيط ، معقول ، لا يدركه الحس ، وذلك هو صورة الوجود وحسب وهو الهوية . والهوية هي الواحد ، وهي متقدمة الوجود على الكمية والكيفية وغيرها تقدم الواحد على الاثنين والثلاثة وجميع العدد (1) .

ثم يحدد الاخوان أن الهوية والكمية والكيفية كلها صور بسيطة معقولة غير محسوسة ، فإذا تركت بعضها على بعض صار بعضها كالهيولي وبعضها كالصورة ، فالكيفية هي صورة الكمية ، والكمية هيولي لها . والكمية هي صورة في الهوية والهوية هيولي لها ، والمثال في ذلك من المحسوسات ان القميص صورة في الثوب ، والثوب هيولي له ، والثوب صورة في الغزل ، والغزل هيولي له ، والغزل صورة في القطن ، والقطن هيولي له ، والقطن صورة في النبات ، والنبات هيولي له ، والنبات صورة في الأركان وهي هيولي له ، والأركان صورة في الجسم ، والجسم هيولي له ، والجسم صورة في الجوهر والجوهر هيولي له (2) .

(1) رسال اخوان الصفا ، ج 2 ، ص 6-7

(2) رسائل اخوان الصفا ، ج 2 ، ص 7

ومن مفهوم العلاقة بين الهيولى والصورة ، ينتقل الأخوان ، في مرقة الطبيعي الى مفهوم المكان : وهو على وجهين : المكان عند الجمهور هو التواء الذي يكون فيه المتمكن ، ومكان كل متمكن هو الجسم المحيط به ، والمكان جوهر ، وهو الفضاء الذي يكون فيه الجسم ذاهباً طولاً وعرضاً وعمقاً ، فيقال المكان مكيال الجسم . وطبيعة التحول المكاني تستلزم الحركة ، وهذه يضع لها الأخوان ستة حدود : الكون / الفساد / الزيادة / النقصان / التغير / الثقل . أما الكون فهو خروج الشيء من القوة الى الفعل (من المجرد الى العيني) . والفساد هو عكس ذلك . ويشدد الأخوان على تواصل الحركة : فلا تنفصل حركة عن حركة الا بسكون بينهما ، كما في صناعة الموسيقى : إن الحركة في بعض الأجسام جوهرية كحركة النار ، فإنها متى سكنت حركتها طفت وبطلت وجودها ، وفي بعض الأجسام عرضية لها حركة كحركة الماء والهواء والأرض ، لأنها ان سكنت حركتها لا يبطل وجودها (1) . وخلاصة نظر الاخوان الى الحركة هي أن الحركة صورة جعلتها النفس في الجسم بعد الشكل ، وإن السكون هو عدم تلك الصورة . وبالتالي فإن زمان ما هو الالة السنين والشهور والأيام والساعات الحاصلة في نفس من يتأمل تكرار كروور الليل والنهار حول الأرض دائماً . إذن الخلاء غير موجود أصلاً لا خارج العالم ولا داخله ، لأن معنى الخلاء هو المكان الفارغ الذي لا متمكن فيه (2) .

إن بنية الوجود في نظر الاخوان تتضمن ، إذن ، وحدة المجرد والحسي ، الصورة والهيولى ، المتحققة في إطار المكان والزمان . وهذا التحقق هو الذي يقدم تفسيراً فلسفياً لنشوء الكائنات : وأما الصورة المقومة لذات الأرض فهي السكون الذي هو ضد الغليان ، والتالية المتممة لها البرودة ، والتالية للبرودة اليبوسة ، والتالية لها تماسك أجزائها . ومن الصورة المتممة لها أيضاً غلظة جوهرها ، ومن غلظة جوهرها تماسك أجزائها ، ومن تماسك أجزائها نشأت الكائنات على ظهورها من الحيوان والنبات والمعادن (3) .

إن وحدة الأجزاء هي أساس النشوء التكوني ، ومعنى هذه الوحدة انها عبارة عن التضاد والتشاكل في الأجسام المتكونة : إن الأجسام بعضها مشاكل لبعض في طبيعة ما ، مضاد في طبيعة أخرى ، ومن أجل مضادة طبيعتها تباينت مراكزها ، ومن أجل مشاكلتها تجاوزت مراكزها (4) .

ومنظور التضاد والتشاكل يقود بدوره الى فلسفة تطورية للطبيعي ، ومبدأ هذه الفلسفة التحول والتغير : الكون والفساد ضدان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد . الأركان الأربعة يستحيل بعضها الى بعض ، فيصير الماء تارة هواء وتارة أرضاً . وهكذا أيضاً حكم الهواء ، فإنه يصير تارة ماء وتارة ناراً . . . الخ .

(1) الرسائل ، ج 2 ، ص 15

(2) الرسائل ، ج 2 ، ص 19

(3) الرسائل ، ج 2 ، ص 54

(4) الرسائل ج 2 ، ص 56

ولكن إذا اختلطت أجزاء هذه الأركان بعضها ببعض ، كان منها المتولدات الكائنات الفاسدات التي هي المعادن والنبات والحيوان (1) .

ويميز الاخوان بين الطبيعي وما بعد الطبيعي ، بقولهم ان السماء في لغة العرب هو كل ما علا الرؤوس ، وان المطر انما ينزل من السحاب ، والسحاب يسمى سماء لارتفاعها في الجو . . . ويرون ان الطبيعة هي قوة من قوى النفس الكلية ، منبثقة فيها جميع الأجسام التي دون فلك القمر ، سارية في جميع أجزائها ، كلها ، تُسمى باللفظ الشرعي الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة وتسمى باللفظ الفلسفي قوى طبيعية (2) .

وإنطلاقاً من الاستدلال على الغائب بالشاهد ، ما بعد الطبيعي بالطبيعي ، يرى الاخوان أن الصنعة المتقنة لا تكون إلا من صانع قدير ، وان العلة الداعية للصانع الى الفعل هي العلة التامة ولا بد أن نشير هنا الى مفهوم العلة الأربع عند اخوان الصفا ، وهي : الفاعلية / الهيولانية / الصورية / التامة ، وهي في حقيقتها علة واحدة ، يمكن تسميتها علة الكون والوجود . وفي مرآة ما بعد الطبيعي يتخيل الاخوان ان الفاعل المحرك لهذه الأجسام هو قوة روحانية من قوى النفس الفلكية السارية في جميع الأجسام من لدن فلك القمر الى منتهى مركز الأرض وهي المسماة الطبيعة . فهذه الأجسام الجزئية من الحيوان والنبات والمعادن هي للطبيعة كالألات / والأدوات للصانع الفاعل(3) ويكاد الاخوان يسخون الطبيعي الى ما فوق الطبيعي حين يقولون : « الطبيعة انما هي ملك من ملائكة الله المؤيدين وعباده الطائعين »(4) . وفي هذا الانقلاب يجد الاخوان تبريراً لاعتقادهم بأن الاختراع هو الاخراج من العدم الى الوجود ، وان الخلق من الماء .

بين فلسفة الفارابي واخوان الصفاء يشق ابن سينا طريقه الفلسفي بحذر ، متقرباً من الفارابي في نظرية فيض الكون ، تسلسل الطبيعي مما بعد الطبيعي . ولكنه لا يتوانى عن نقد مخالفه : « اما القائلون بالكون والتداخل ، وان الكون ظهور الكامن ، فالسبب في غلظهم هو ظنهم انه اذا كان مسلماً ان الشيء لا يكون من لا شيء فقد صح أن كل شيء يكون عن مشابهة في الطبع ، وانه اذا كان مسلماً ان لا شيء لا يكون موضوعاً لشيء ، استحال أن يكون الشيء عن لا شيء »(5) . وفي الشفاء ينقض ابن سينا مذهب أصحاب الكمون (ص 101) ويشرح الفرق بين الكون والاستحالة (ص 122) ، الى أن يقول (المرجع السابق ، ص 124) : « وظاهر بين من هذا وما أشبهه بأن هذا ، اذا لم يكن على سبيل الكمون ولا على سبيل

(1) الرسائل ، ج 2 ، ص 58-59

(2) الرسائل ، ج 2 ، ص 63 .

(3) الرسائل ، ج 2 ، ص 124

(4) الرسائل ، ج 2 ، ص 127

(5) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، تحقيق د . عمود قاسم ، دار الكتاب العربي ، القاهرة 1969 ، ص 94

الاجتماع والافتراق ، لم يكن الا على سبيل الاستحالة في الجوهر . فالعناصر يستحيل بعضها الى بعض .

والمركبات قد تستحيل ما كان من هذا النوع الى نوع آخر ، كالخبطة تستحيل دماً ، والدم يستحيل عظماً ودماغاً وغير ذلك . ومن هذه الرؤية العلمية للطبيعي ، يتقدم ابن سينا الى تفسير النمو : « وأما النمو فإنه لا يكون إلا بزيادة ، ولا كل زيادة . . . » . « فإن المادة لا تنمو ، لأن مادة واحدة بعينها وان بقيت بقاء الدهر ، فإنها لا تصير بسبب النمو اعظم ، بل الأعظم هو المجتمع منها ومن الزيادة . وهي مع الزيادة على القدر الذي كانت عليه قبل الزيادة . وإنما الأزيد هو شيء آخر ، وهو هذا المجموع من حيث هو مجموع ، وإنما حدث الآن بانضمام الزيادة الى الأصل ، فلا المادة نامية ولا الزيادة (1) .

ويعالج الدكتور محمد عاطف العراقي مسألة الطبيعى وما بعد الطبيعى عند ابن سينا ، معالجة نقدية ملفتة للأنظار . ومن جملة ملاحظاته على فلسفة الطبيعة السينية ، ما يلي :

أ- ان بحث ابن سينا في العلاقة بين المادة والصورة ، القوة والفعل ، جعل نظريته للطبيعة راكنة ، متنافية مع بحث النفس الطبيعية باعتبارها مبدأ للحركة والسكون والتغير(2) .

ب- إذا كان العلم الطبيعى موضوعه الجسم فإن بحث ابن سينا في الجسم يكون من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون ، أي من جهة قبول الحركة والتغير والسكون ، فدراسة الطبيعة هي دراسة الحركة .

ج- ابن رشد يخطئ ابن سينا في تقريره ان صاحب العلم الطبيعى ليس يمكنه أن يبين أن الأجسام مؤلفة من مادة وصورة ، وان صاحب العلم الإلهي هو الذي يتكفل بيانه (المرجع السابق ، ص 75 / 76) .

د- لو كان كل من ابن سينا وابن رشد قد قالوا صراحة : باستقلال العلم الطبيعى عن العلم الإلهي ، لترتب على نظريتهما شأن كبير ، وتمكنت العلوم الطبيعية من التقدم الى حد كبير ، ولكن القول بوجود اعتماد العلم الطبيعى على العلم الإلهي سواء بالصورة التي قال بها ابن سينا او ابن رشد ، لا يضمن للعلوم الطبيعية الجزئية الاستقلال الذي يؤدي الى تقدمها ، الاستقلال الذي لم يناد به الفلاسفة المتأثرون بالنظرة الأرسطية التي تقوم أساساً على أن الفلسفة تشمل كل العلوم (المرجع السابق ، ص 77) .

إن ملاحظات الدكتور عاطف العراقي الانتقادية ، تجعلنا نتساءل عن المقصود السيني في مستوى الطبيعى وما بعد الطبيعى ، وعمّا اذا كان العلم الإلهي قد قضى على العلم الطبيعى السيني . يقول د . جميل صليبا : ان ابن سينا اعتبر العالم قديماً لقدّم علته ، واعتبر ان علته هي واجب الوجود بذاته . وفسّر تقدم الله على العالم بأنه تقدم بالذات لا بالزمان ، لأن وجود الله يقتضي وجود العالم . ويوضح الدكتور

(1) المرجع السابق ، ص 140-141

(2) د . محمد عاطف العراقي : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف بمصر ، 1971 ، ص 27

جملينا : أن هذا الفيلسوف (ابن سينا) لم يقنع باثبات قدم العالم على النحو الذي ذهب اليه أرسطو ، ولا باثبات خلقه على النحو الذي ذهب اليه علماء الكلام ، بل أخذ بما استقر عليه رأي الفارابي من القول بفيض العالم عن الله أيضاً ضرورياً على النحو المبين في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة⁽¹⁾ . إن العلم الإلهي ، سنوياً ، هو تبرير للعلم الطبيعي ، وهذا الأخير يبقى مائلاً بكل موضوعيته . فمبدأ الحركة الأول هو مبدأ ذاتي جوهر لا عرضاً ، والطبيعة تكون بين الحركة والسكون مفردين ومتعاقبين . ويتضمن التحريك معنى التخليق والتشكيل ، كما يتضمن التسكين معنى حفظ الخلق والأشكال . ولهذا يلجأ ابن سينا الى التمييز المنهجي بين الطبيعي والصناعي . يقول : « يوجد فرق عميق بين الموجودات التي في الطبيعة أو التي توجد بالطبع ، مثل الحيوانات وأعضائها ، والنباتات والعناصر ، وبين تلك التي تكونها الصناعة كالسرير والرداء . الأولى في نفسها مبدأ حركتها وسكونها والثانية ليس لها سكون أو حركة إلا بواسطة العناصر الطبيعية المركبة منها »⁽²⁾ .

ويقول ابن سينا موقفه العلمي هذا مشيراً الى أن العلة هي التي توجد الشيء بذاته ، وإن الشيء الموجد للشيء بذاته هو العلة . وهكذا تتوضح لنا صورة الترابط بين تجوهر الشيء وعلة ، ومثال ذلك أن الانسان ، الذي نفترض وجوده بعلة كثيرة ، لا بد أن يكون موجوداً بعلة رئيسة ، علة وجوده الذاتي ألا وهي انسانيته لأنه مهما تعددت علة ، يبقى انساناً بذاته . هذا ولا يجوز الخلط بين الفلسفة الطبيعية والعلم الطبيعي عند ابن سينا ، ذلك ان الطبيعيات في الفلسفة العربية تشمل البحث عن الأجسام الغيبية وما يطالها من تغير وتبدل ، بينما علم الطبيعة مقصور عند ابن سينا على البحث في القوى المتغيرة المتحركة التي يصدر عنها نهج واحد من غير ارادة .

كما ان الفلسفة الطبيعية تبحث جوهرياً في الأسس العامة أكثر مما تبحث في التفصيلات الفرعية . كذلك يمكننا أن نسجل تمييزاً رئيسياً بين الطبيعة والطباع :

فالطباع أعم من الطبيعة وذلك لأن الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الأولية لكل شيء ، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو أولاً وبالذات من غير ارادة . وإن أهم خصائص الفلسفة الطبيعية هو اتصالها بالغيبيات (ما بعد الطبيعي) .

ولقد فسّر ابن سينا طبيعة الموجودات بالقرول انها مركبة من مادة (هيولى) أو صورة ، هما علة طبيعتها . ولكنه لتفسير وجودها يقول بأن لها علة فاعلية هي سبب وجودها / وعلة غائية تعدّ سبباً لوجود العلة بالفعل وسبباً لوجود الصورة في المادة .

(1) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص 232

(2) العراقي : فلسفة الطبيعة عند ابن سينا ، ص 84

وعليه ، فإن علم الطبيعة يعني بدراسة ضرورية لكون الأشياء وفسادها ، أي دراسة جميع التغيرات التي تقع في الطبيعة . وترتبط ، من جهة ثانية ، دراسة ابن سينا للعلل بنظريات كثيرة في فلسفته الطبيعية ، وبكثير من المجالات الميتافيزيقية / ويستخدم عدة مرادفات للعلل - أسباب الموجودات ومنها : الأوائل ، الأصول ، المبادئ ، الاسطقتسات ، العناصر . وبما يلاحظ في هذا المجال هو اغفال ابن سينا للاتجاه العلمي الصحيح لدراسة المادة وخصائصها ، فالبس الطبيعي لباس ما بعد الطبيعي . لكن ما هي علته السينوية ، ما هو التعليل السينوي لتواصل الطبيعي وما بعد الطبيعي ؟

أ) العلة المادية : - La cause matérielle - انها العلة التي هي جزء من قوام الشيء ، بها يكون الشيء هو ما هو بالقوة ، وفيها تستقر قوة وجوده . إنها علة انفعالية / أي سببية / ويجب أن تضاف الى الاستعداد وتنسب الى الفاعل والغاية . وقد تكون المادة مادة لقبول الكون / وقد تكون لقبول الاستحالة / وقد تكون لقبول الاجتماع والتركيب كاللبن والخشب للبيت / وقد تكون لقبول التركيب ، والاستحالة معاً كالاسطقتسات للكائنات .

ب) العلة الصورية : - La cause formelle - تفيد تقويم المادة / وتفيد الشكل والتخطيط / وتعد حقيقة كل شيء كان جوهرأ أو عرضأ . والصيرورة تعني انه بوجود الصورة يصير بالفعل . هذا وتكون هذه العلة بالنسبة الى المادة كأنها مبدأ فاعل لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده .

ج) العلة الفاعلة : - La cause efficiente - وهي رباعية :

1 - علتنا الماهية : المادية / الصورية

2 - علتنا الوجود : الفاعلية / الغائية

د) العلة الغائية : La cause Finale - وهدفها : اثبات الغائية في عالم الطبيعة

(1) يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى : السبب الاتفاقي

(2) ليس اذا وجد لكل شيء سبب / لم يكن للاتفاق وجود

(3) نقد التفسير البختي :

(1) فرقة تقول ان البخت سبب إلهي مستور لا يدركه العقل

(2) فرقة تقول بتقديم البخت على الأسباب الطبيعية

(3) فرقة تقول بتكون الكائنات بالاتفاق من المبادئ الاسطقتسية .

لقد أنكر ابن سينا البخت وقال بالسببية وميز بين الأمر الدائم / الأكثري / الأقل / المتساوي /

فقال :

ألف : الأمر الدائم لا يعارضه معارض البتة : الأمور الدائمة لازمة وضرورية وبالذات كلاهما لا

يمكن أن يوجد عن البخت والاتفاق .

باء : الأمر الأكثر ي يعارضه معارض : الأمور الأكثرية ذاتية ضرورية شرط أن لا يمنع ذلك مانع /

عائق

وننتقل الآن الى درس نظرية الحركة عند ابن سينا . يقول ان الحركة أصل الزمان ، أساسه : (ولا حركة بدون مكان وزمان) . والحركة خروج عن القوة الى الفعل في الزمان / والزمان مقدار الحركة والجوهر ليس في حركة الاعلى نحو مجازي / لا حركة في الجوهر .

والكيف هو حركة الاستحالة . للحركة كقيتان : زائلة وحاصلة . « إن حركة النمو وحركة النقلة وغيرها تتباين كل منها مع الأخرى ، بمعنى أنه يمكن تمييز حركة منها دون غيرها . أما في حركة الاستحالة فإننا نجدتها في أكثر الأحوال مقارنة للحركات الأخرى (ص 203) . واستحالة الكم تقع في الحركة بزيادة الى موضوع الكم فينمو (حركة النمو والذبول) التي يقابلها عند الكندي حركة الربو والنقص (الحركة الربوية الحركة الاضمحالية) . ويميز ابن سينا بين عدة أنواع من الحركات هي :

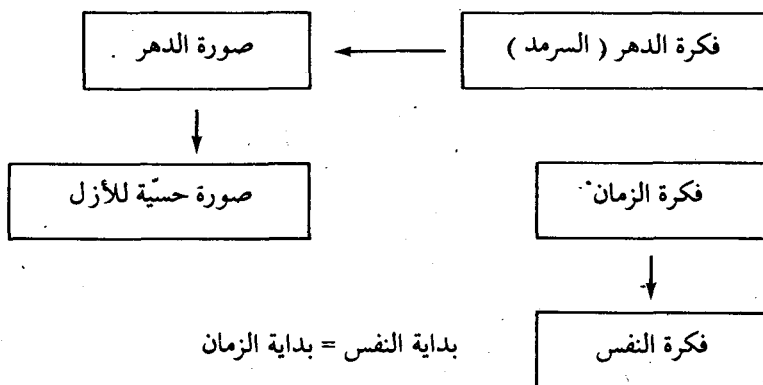
- 1 . حركة كمية دون زيادة ونقصان - تشبه حركة الكيف .
- 2 . الكم حركة ازدياد (كمال بالقوة : سلوك من قوة الى فعل) .
- 3 . الكم حركة ذبول .

وأما الأين فهو حركة النقلة من مكان الى مكان آخر . هناك حركة في أي جسم حينما ينتقل هذا الجسم ، دون أن يتغير بالنمو ولا بالكيف ، وحين يشغل على التعاقب نقطاً مختلفة من المكان . وفي مستوى التغير داخل الوضع الجوهري يكون التغير دفعة لا تدرجاً . الحركة في الوضع تجعلنا نعود الى آراء الفارابي :

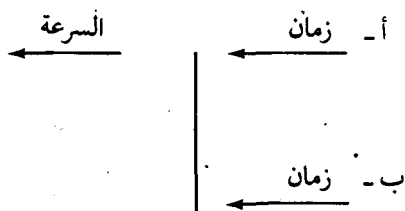
- (1) الحركات الهاوية وضعية دورية
- (2) والحركات الكامنة الفاسدة حركات مكانية
- (3) حركة الكمية والكيفية
- (4) الحركات السينوية
- (5) حركة الأشياء المركبة .

ليس في الاضافة حركة . ولكن من أين المكان الى متى الزمان تتبلور عند ابن سينا نظرية التواصل المكاني الزماني . وبالنسبة الى الزمان يميز ابن سينا بين الفجائي الحدوث والتدرج في حدوثه ، بين ما يحدث بالذات وما يحدث بالعرض ، بين ما يتغير وما يلزم عن المتغير . ويخلص الى أن الزمان هو مقياس الحركة ، وليس هو المتحرك ، والى أن وحدة الحركة تستلزم بدورها تواصل الزمان ، أي وحدته . ويضع ثلاثة حدود ضرورية للقول بوحدة الحركة ، وهي : الشيء الذي يتحرك ، الأين الذي فيه يتحرك ، والزمان الذي فيه يتحرك . يقول ابن سينا في (النجاة ، ص 111) : « الحركة الواحدة هي التي تكون عن متحرك واحد بالشخص ، في زمان واحد ، وتكون وحدة هذه الحركة الشخصية هي بوجود الاتصال فيها » . ويوضح ابن

سينا أن التضاد يكون بين الحركات المستقيمة ، فإذا أمكن أن تتضاد الحركتان المكانيتان فهما المستقيمتان ، وبين أنهما الأحدثان في خط واحد ، المختلفتان في المبدأين والجهتين ، فخذ الهابطة الصاعدة ، وضد المتيامنة المتياسرة . وهذا التضاد غير متعلق بنفس الطرفين بأن يتعينا ، بل بجهتهما . وعليه يمكن تصوّر التواصل الزمني - الانساني عند ابن سينا كما يلي :



نلاحظ ، اذن كيف يتنزل التصوّر السينوي من المجرد الى العيني ، من ما بعد الطبيعي الى الطبيعي حيث يكون الانسان صورة الحركة الزمانية . ومع ذلك لا بد أن نتساءل هل للزمان وجود ؟ يقال ان الماضي قد ذهب ، والمستقبل لم يوجد بعد ، اذن فالزمان هو الحاضر ، الآن ؟ كلا ، الآن ليس بزمان ، لأن الكون هو الحاضر غير المنقسم ، وعليه فالزمان هو هذا الحاضر المنقسم (آن ماض / آن مستقبل) . وتبقى المسألة قائمة . فإذا كان الزمان ليس حركة ، وكانت شرطية حصوله الحركة ذاتها ، فلا بد له من أن يكون ، متعلقاً بها . لقد فرّق ابن سينا بين القول ان الزمان مقدار لكل حركة وبين القول بأن أنية الزمان متعلقة بكل حركة ، وشدد على تعلق وجود الزمان بحركة واحدة ، وعلى ان الحركة كمال ما بالقوة ، فميز بين الزمان والمسافة - دون أن يعني ذلك دخولها في ماهية الحركة . والسرعة هي اختلاف ما بين متحركين :



وتبرز خصوصية الزمان باعتباره منازلاً عن مقدار الحركة ومقدار المسافة . يبقى انه من شروط وجود الزمان : أن يكون هناك حركة / تغير / تقدم وتأخر - وحين لا نحس بأي تغير في أذهاننا أو في إدراكنا لا نظن أن هناك زماناً .

ومن مستلزمات الزمان أن يضيف لذاته القبلية (القبل) والبعدية (البعد) : « ولما صحَّ أن الزمان بس مما يقوم بذاته ، وكيف يكون مما يقوم بذاته ، وليس له ذات حاصلة ، وهو حادث وفاسد ، وكل ما كون مثل هذا فوجوده متعلق بالمادة ، فيكون الزمان مادياً » . (الشفاء ، ص 74) ، ويضيف في المرجع نفسه : « فيجب ضرورة ان كان زمان أن يكون تجدد أحوال أما على التلاصق واما على الاتصال ، فإن لم يكن حركة لم يكن زمان » .

أما منزلة الآن في الزمان فهي كمنزلة النقطة في الخط : فكما النقطة مبدأ ونهاية لجزئي الخط ، فإن الآن بدأ ونهاية لجزئي الماضي والمستقبل . إن مفهوم الآن يلعب في الحقيقة دور الواصل لا الفاصل فالآن هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان ، وتواصلية الزمان ، وحدته ، تفترض وجود فصل متوهم يسمى الآن ، وعليه فإن الآن فكرة تصورية تحملها النفس على الأشياء لإدراك معنى الزمان .

إن الآن لا يعد في الواقع جزءاً من الزمان ، بل هو حد له يفصل الماضي ، من المستقبل من غير انقطاع ، بحيث تتعاقب الآتات دون اقتران بعضها ببعض وتماسكها ، نظراً لأن الآن يعدم في نفس اللحظة التي يوجد فيها ، وهذا هو ما يجعلنا نميز بين معاني التقدم والتأخر (العراقي ، فلسفة الطبيعة ، ص 251) .

الزمان لا يمكن أن يفهم الا بالآن ، والآن سيرورة لا يمكن أن يفهم الا من خلال الزمان / تلازم الآن والزمان . اذا استمر الآن في متقدم الحركة . ومتأخرها احدث الزمان . ان الزمان من جهة فعل للنفس ومن جهة موجود خارج النفس .

إن كلاً من الزمان والحركة حادث/ وحدوثهما حادث ابداع لا حدوث زمان ، أي ان محدثهما يتقدمهما بالذات لا بالزمان . وهنا يقتضي التمييز بين نوعيم من الحدوث :

- الحدوث الابداعي : وهو حدوث شيء غير مسبوق بزمان بفعل مبدأ يوجد
- الحدوث الزماني : حدوث الشيء مسبقاً بزمان لم يكن فيه موجوداً .

يقول ابن سينا بتساوي الزمان والحركة في القدم اللامتاهي ويرى أن الدهر يحيط الزمان/ الدهر في ذاته من السرمد والدهر دهر بالقياس الى الزمان . والدهر بمعنى الأبد (لا يتغير) ، هو بخلاف الزمان (محل الغير) . ويصل ابن سينا الى القول بصدور الكثرة عن الوحدة/ المتغير عن الثابت ، العيني عن المجرد ، الطبيعي عما بعد الطبيعي .

وأخيراً ما هي الضرورة بين الطبيعي وما بعد الطبيعي عند ابن سينا ؟
يقول د . ماجد فخري (تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 187) :

وتنقسم صور الأجسام الطبيعية كذلك الى صور لا تفارق الأجسام وأخرى تفارقها . والقسم الثاني تتعاقب فيه الصور ، على المادة ، فينشأ من هذا التعاقب ظاهرة التكون والفساد في الكائنات الطبيعية وهذا التعاقب يفترض ، الى جانب توالي الصور على المادة التي تتقبل الصورة ، وجود عامل ثالث هو العدم وهو

شرط لازم من شروط الكون والفساد ، وان كان شرطاً بالعرض ، وهكذا فحدوث حالة (آ) ممكن فقط متى كان هنالك عدم مقابل لـ (أ) . وهذا يعني ضمناً ، على ما يرى المؤلف (ابن سينا) ان الأحداث تجري بحسب سياق منطقي ثابت ، وانها رهن « بترتيب حكمي » لا مجال فيه للاحداث الطارئة أو الصدفة العابرة » .

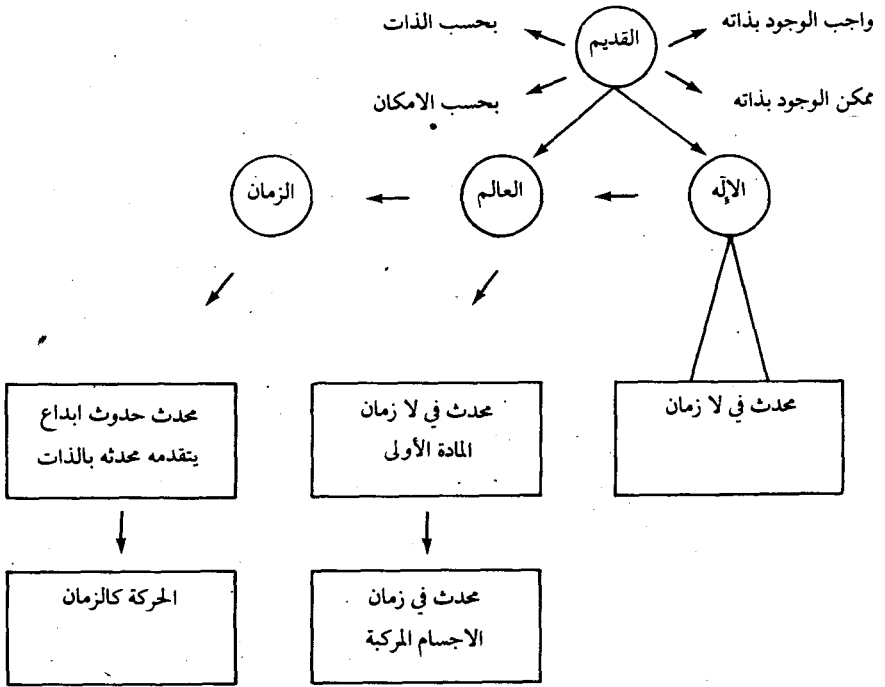
هناك مبدأ أول لكل حركة في الكون هو الحركة الأزلية المستديرة الخاصة بالفلك الأقصى ، وهي حركة لا متناهية ، إذن واحدة عدداً ، ودائرية شكلاً ، كما انها حركة أولى ابداعية - خلافاً لحركات الكون والفساد ، غير الابداعية (أي حركة ما بعد الطبيعي ابداعية وحركة الطبيعي غير ابداعية) .

ويقول ابن سينا عن « الأجسام الكائنة الفاسدة » انها ناجمة عن تركيب عنصرين أو أكثر من العناصر الأربعة التي تتباين بفضل الطبائع الأربع المضادة وهي الحرارة والبرودة ، واليبوسة والرطوبة ، فائتان من هذه الطبائع فاعلتان ، واثنان منفصلتان . ولكي يكون الجسم قابلاً للتأسك من جهة ، وقابلاً للانحلال من جهة ثانية ، ينبغي أن يكون مركباً - على الأقل - من طبيعة فاعلة وطبيعة منفصلة . . . « ولا يشذ عن هذه القاعدة الا الاجرام الساوية التي هي غير مركبة » . لكن هذه الاجرام غير مركبة حقاً ، أم ان ضرورات التجريد اقتضت ذلك ؟

الواقع ان فلسفة القديم الثابت تقدم تفسيراً لموقف ابن سينا : القديم لا يتغير سواء كان التغير زمانياً ، أو كان تغيراً بارادته يقبل من غيره اثرًا ، وان كان دائماً في الزمان ، لكنه بعد الذات في الرتبة الذاتية وانما لا يجوز له ان يتغير كيفما كان ، لأن انتقاله انما يكون الى الشر لا الى الخير . . . (١) .

(١) عبد الرحمن بدوي : ارسطو عند العرب ، ص 30

القديم : من المجرد الى العيني



وأما أبو بكر الرازي فإن مذهبه الخاص في ما بعد الطبيعي ، يقوم على خماسية المبادئ الأزلية وهي :
 الهيولى ← الخلاء ← الزمان ← النفس ← الباري . والمسألية الأولى عند أبي بكر الرازي
 تتلخص في السؤال عما اذا كان قد قال بأزلية كل شيء من المادة الى النفس حتى الباري ؟ يلاحظ عند أبي بكر
 الرازي تشديده على أن خلق المادة / أي اجتماع المادة والصورة / لا يفترض وجود خالق سبقها بوجوده
 وحسب بل يستوجب كذلك وجود حامل / مادة / تم فيها عمل الخلق . وهذا يعني أن مفهوم الخلق من لا
 شيء باطل منطقياً بنظر الرازي ، وان الله خلق العالم من مادة غير ذات صورة موجودة منذ الأزل .

وبالنسبة الى مسألتني أزلية الباري وأزلية النفس فقد تجاوزهما الرازي بعدم التوقف عند سؤال العالم
 محدث أم غير محدث ، ، وبالتأكيد على أن العالم محدث في زمان أزلي ، لا متناه ، وباعطاء مسألية ما بعد
 الطبيعي والطبيعي بعداً جديداً : هل خلق الله العالم بحكم ضرورة طبيعية أم بداعي ارادة حرة ؟ يقول
 الرازي أن العالم مخلوق في الزمان وأنه زائل - بخلاف ما ذهب اليه افلاطون حين قال أن العالم مخلوق ولكنه
 أبدي . لكن ما هي علاقة الباري والانسان ؟

يلاحظ . ماجد فخري أن أبا بكر الرازي قد رفض رفضاً باتاً فكرة الوحي وتنكر لدور الانبياء
 كوسطاء بين الله والانسان ، الفاطر والمفطور . (فعنده أن النبوة اما أن تكون غير ضرورية ، ما دام نور

العقل الوارد من الله يفى بمعرفة الحق ، أو انها منكرة لانها آلت الى الكثير من سفك الدماء واضرام الفتن ، بين جماعة اعتقدوا ان الله خصم بالوحي وجماعة اخرى لم يظفروا بمثل هذه الحظوة (1) .

ونجد عند ابن الخمار ، ابي الخير الحسن بن سوار البغدادي ، مقالة تتناول الطبيعي وما بعد الطبيعي من جهة تحديد المحدث (الطبيعي) وذلك من عدة جهات (2) .

أ- ان المحدث اسم مشترك يقع على ما وجوده في زمان مثل نبات هذه الشجرة وتكوّن هذا الجنين : فكان كل واحد من هذين انما يتم وجوده في زمان ما معين ، فإن الأشياء الطبيعية المتكوّنة بالطبع توجد في زمان وتكون أولاً فأول ، وتبدأ من مبدأ وتنتهي الى غاية ، هي كما في زمان معين .

ب- ويقال محدث لما يقع في غير زمان مثل ادراك البصر المبصرات ، وادراك العقل المعقولات ، والحس المحسوسات ، فإن هذه تقع في غير زمان .

ج- ويقال أيضاً محدث لما له علة لا يوجد من دونها ، وهو مساوق لها في الزمان لا يتقدم أحدهما الآخر مثل ضوء النهار للشمس ، ودخول الصباح البيت المظلم ، والجاذب والمجذوب ، فإن هذه لا تتقدم فيها العلة المعلولات بالزمان بل تتقدمها بالطبع والمرتبة والشرف .

ويناقد ابن خمار مقولة ابرقلس - Procli - حول صلة الفاطر والمطور ، الدهر والزمان : أما اذا قلنا في العالم انه أزلي وقلنا في الباري عز وجل انه أزلي لم نقصد بذلك الى معنى واحد . لأننا اذا قلنا في الباري تقدست اسماؤه / نريد به معنى الدهر ، وإذا قلنا في العالم انه أزلي نريد به معنى الزمان : فإن الذي يليق بالمتكون هو الزمان ، والذي يليق بالموجود هو الدهر . فمعنى الأزلية في الباري تعالى هو الدهر ، ومعنى الأزلية في العالم هو الزمان .

ويذهب عبد اللطيف يوسف البغدادي الى تصنيف تفاوتي (الانحطاط من العلة الى المعلولات) في معرض ابرازه صلة ما بعد الطبيعي بالطبيعي ، علم ما بعد الطبيعي (الفلسفة الإلهية وعلم الربوبية) مقابل علم الطبيعي (قوانين كلية وعبارات عامة من جهة ارتباط المعلولات بعلةها) . ويقدم عدة حدود للدهر والزمان والعقل : فالدهر بنظره هو عدد الأشياء الدائمة الروحانية غير فوات الحركات (الحياة الكلى) ، والزمان هو عدد الأشياء الروحانية ذوات الاجزاء من جهة ما لها حركات (الحركة - الأجزاء) وأما العقل فهو يعرف الأشياء بلا زمان ، والحواس تدرك محسوساتها بلا زمان ولكن مع الزمان . ويضيف البغدادي : وإذا أردت أن تعلم هل المفعول زمني فانظر الى الفاعل ، فان كان تحت الزمان فمفعوله تحت الزمان ضرورة (المرجع السابق ، بدوي ، ص 255) .

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 145

(2) عبد الرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص 246-255

لكن مع أبي حامد الغزالي تنقلب هذه المعادلات الفلسفية ما بين الطبيعي وما بعد الطبيعي ، العيني والمجرد . فالغزالي ينفي أزلية العالم ، يرفض نظرية الفيض والتولد والانبثاق . يقول بوضوح : ان الله خلق العالم في الزمان بارادة أزلية ، ويتشدد في نفي مقولات ابن سينا وبالأخص مقولته « إن الله متقدم على العالم بالذات لا بالزمان » ، ليصل الى القول بأن العالم مفطور (النظرية المفطورية) ، وان الله سابق للعالم أي أنه موجود أولاً قبل العالم . ومعنى الطريقة الغزالية انه يرفض السببية الارسطوطاليسية في البرهان على ما هو اعتقادي ، وفي اثبات ما فوق الطبيعي بما هو طبيعي . يقول الغزالي ان الفلاسفة بنوا ادلتهم على وجوب قطع سلسلة الاسباب ووضع علة للموجودات لا علة لها ، ويتبنى الموقف الاشعري الذي يقول بتواصل الارادة والعلم الالهي : « إن الارادة تنطوي على العلم بالمراد ، والعالم كله مراد الله ، فلزم أن العالم كله معلوم له ، انه معلول له ، بحكم فعلي الارادة والعلم المتلازمين (1) .

ويقدم شهاب الدين السهروردي صورة اشراقية (اللمحات ، 122- 150) لعلاقات الطبيعي وما بعد الطبيعي كما يلي :

- أ- لا واسطة بين الوجود والعدم اذ العدم ليس له حقيقة محصلة ، بل هو عبارة عن اللا وجود . وقد غلط بعض الناس في الكلبيات لما رأها غير موجودة في الأعيان ، ولم يتفطن لكونها موجودة في الأذهان . . .
- ب- الجوهر هو الموجود لا في موضوع حل في المحل أولم يحل ، والعرض هو الموجود فيه .
- ج- المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد ، وذلك على انحاء :

- 1 - تقابل الايجاب والسلب / شيء ولا شيء
- 2 - تقابل المتضادين / الابوة والبنوة
- 3 - تقابل الضدين / البياض والسواد
- 4 - تقابل العدم والملكة

د- الموجود منقسم الى :

1 - متقدم	} بحسب الزمان بحسب الشرف	← علة ←	← ما بالفعل ←	← واجب ←

2 - متأخر	} بالطبع بالرقبة بالذات	← معلول ←	← ما بالقوة ←	← ممكن ←

(1) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 308

هـ- تناهي العلل فلا يوجد واجبان / واجب الوجود لا يكون وجوده إلا عين ماهيته أما واجب الوجود = محض الوجود // علمه غير زماني / تجوز عليه الاضافات المحضة كالمبدأية والخالقية والوحدانية والتامة والقدوسية .

و- الابداع الوحداني : الواحد لا يصدر عنه الا واحد / واجب الوجود واحد /

أما كتاب ابن باجه : شرح السماع الطبيعي لارسطوطاليس (حقيقه وقدم له د . ماجد فخري ، دار النهار للنشر ، بيروت 1973) فهو في حقيقته أثر ارسطوطاليسي جليل كان له شأن هام في تطور الفكر الفلسفي العربي . وفي هذا الكتاب يرى ابن باجه انه ينبغي تقسيم المحركات الأول الى ثلاثة هي (1) المحرك الذي يحرك دون أن يتحرك أصلاً (2) والمحرك الذي يحرك وهو لا يتحرك الا بالعرض (3) والمحرك الذي يحرك دون أن يتحرك لا بالذات ولا بالعرض . والمحرك الأول « حدّ لأنه بين الوجود » كما يقول ، والثاني « معنى موجود » على غرار الصناعة التي تحرك ولا تتحرك ، أما الثالث « فليس يتبين وجوده الا ببرهان » (ص 10) ثم نتساءل مع ابن باجه : هل الامكان هو العدم ، كما الصورة هي الوجود ، أم لا ؟ (ص 19) . ما الطبيعية ؟ انها مبدأ حركة وسكون في الشيء ، وأحد أجزاء هذا الحدّ مبدأ ومعناه سبب - السبب من جهة المادة ومن جهة الفاعل (ص 24) :

أ- يموت الحيوان بالضرورة لا على الأفضل ، وينشأ لا بالضرورة ، لكنه لأنه أفضل (ص 29) .

ب- إن الوجود صنفان : أحدهما الكمال والآخر الحركة ، وهو أنقص وجود بالفعل ، وهي متوسطة بين الوجود بالقوة والوجود بالكمال ، قد أخذت من كل بقسط (ص 30) . الأنبياء كمال ما شأنه أن يبنني ، والحركة كمال المتحرك من جهة ما شأنه أن يتحرك (ص 34) .

ج- إن المتى يتوّم الزمان ، وليس له وجود الا به ، وكذلك ليس للزمان وجود الا بالمتى ، وما ليس له وجود فليس في مقولة أصلاً . . . فإن المكان لا يكون الا بأن يكون أيناً ، وليس له وجود الا بكونه أيناً (ص 45 ، المقالة الرابعة) .

ويوضح ابن باجه نظريته : فمنهم من رأى أن الهوىلى هي المكان وهذا بين الفساد . فإن المكان ليس يمتثل بانتقال المتمكن فيه ، والهوىلى هي التي تنتقل لا الصور . . . فالحلاء اذن جسم ويتبين ان الفضاء جسم . كذلك فان المتمكن هو صورة المكان ، والقريب المنطبق هو مادته ، والفاعل هو النفس أو غيرها . وقد يكون المتمكن والفاعل واحداً ، لكن لا تكون الجهة التي بها تكون صورة غير الجهة التي تكون بها فاعلاً ، كالانسان فانه فاعل للمكان بنفسه وبصورة جسمه (ص 46 ، الرابعة) .

د- هل المعدودات معدودات بأنفسها وذواتها وان لم يعدّها عاد أم ليست كذلك الا بالانسان ؟ والذي يظهر ان المعدود ، من حيث ما هو معدود ، والعذد مما يفعله الانسان ولولاه لم يكن . إذن الزمان لا يمكن أن يتصور الا مع الحركة ، فينبغي أن ينظر هل الحركة في ماهيته ، أو هي لازمة له على جهة خارجه عنه .

فيظهر مع التأمل انها في ماهيته ، لأننا ان لم نتوهم حركة لم نجد زماناً ، فإنه قد نلاحظ الحركة مجردة منه . فاذن الزمان ... هو بما وجوده بالانسان (ص 49)

لكن ما هي صلة الوجود والتغير ؟ يقول ابن باجه ان :

- أقسام الحركة تعادل أقسام الوجود ، لأن الحركة أحد أصناف الوجود والوجود جملة ينقسم هذا الانقسام (الخامسة ، ص 53) .

- التغير بالجملة ظهور : أما من عدم الى وجود ، أو من وجود الى عدم ، أو من وجود الى وجود ، (ص 54) . وهذا ان كان من عدم الى وجود كان كوناً وان كان من وجود الى عدم سمّي فساداً . وأما الذي يبقى فيه المتغير واحداً بعينه ، فظاهر ان التغير لا يكون في الجوهر . فإن كان من عدم الى وجود ، كالتغير من الجهل الى العلم سمّي استكمالاً ، وان كان من العلم الى الجهل ، كما يعرض في النسيان ، فليس له اسم* والصفة الثالث من موجود ، الى موجود . (ص 54-55) (ما اسمه ؟ تحقق مثلاً ؟) ان من الموجودات موجوداً يقترن عدمه بشيء آخر ، ولا يوجد ذلك الشيء الا مقترناً به ... / وأعني بالعدم هنا عدم الملكة .

« فالحركة اذن من موجود الى موجود ، فالتكوّن اذن ليس بحركة ولا الاستكمال ونقيضه ، الا باشتراك الاسم (ص 55) . ويخلص ابن باجه الى استنتاج خطير : فالكون والفساد ليسا بحركتين ، وكذلك الاستكمال . وهذا ما لم يلتفت اليه أرسطو ، بل اجراه مجرى الحركة في مكان آخر (أي في كتاب الطبيعة) (ص 56) .

فالحركة اذن هي لموجود بالكمال ، ومن وجود بالكمال والى موجود بالكمال وما منه وما إليه فهما اضداد وذلك بيّن نفسه... فاذن ليس في الجوهر حركة ، ولا في الملكة والعدم حركة . والأضداد توجد في الكم ، لأن كما يضاد كما ، كالكبير والصغير ، والحركة فيها لا اسم لها ، بل تسمى باسم نوعها وهي حركة النمو والنقصان ، واما نحن فنسميها باسم أفضل نوعها وهي حركة النشوء . والحركة في الكيف وهي الحركة في الكيفيات الانفعالية ، كالحركة من الحار الى البارد ومن الرطب الى اليابس ، قد تكون في بعض أنواع ما تقال بقوة طبيعية ، مثل ان يلين الجسم ويصلب .

والحركة في الكيف يقال لها استحالة ، وفي الأين حركة ، وهي أشهر الحركات وتخص باسم النقلة . (ص 56) . وعليه يميّز ابن باجه بين ثلاثة أنواع :

(1) الحركة في المكان

● للمذا لا نسميه الاستجهال مقابل الاستكمال ؟

(2) الحركة في الكيف : استحالة

(3) الحركة في الكم : نحو / تحول واضمحلال

أما وحدة الكون فهي قائمة على فلسفة التضاد جنساً ونوعاً :

- فالمتضادان قد يكونان جنسين : الفضيلة / الرذيلة .

- والمتضادان قد يكونان نوعين : الحار / البارد

ويقول ابن باجه : « فالمتضادات التي هي اجناس ، فإن لكل نوع منها نوعاً مضاداً ، كالنجدة فإنه يضادها الجبن ، والسخاء فإنه يضاده البخل بنفسه / ويضاد الجبن بالجنس / فإن الجبن / رذيلة ، والسخاء / فضيلة » (ص 65) .

« إن الاضداد هي حالات في الجواهر ، يقترن بواحد منها عدم صاحبه وكل حالين اقترن بعدم احدهما الآخر ، وتكافؤاً في اللزوم ، فذاتك ضدان لا وسط بينهما ، كالزوج والفرد ، والذكورة والانوثة . . . فتلك الاضداد التي بينها أوساط . وفي هذه تكون الحركة ، ولا يمكن أن تكون حركة إلا في هذه » (ص-67 66) .

إذن انحاء الوجود كلها موجودة / الامكان والقوة مترادفان : والحركة كمال ما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة كذلك . وسبب الحركة الطبيعية . فطبيعة ذلك الجسم هي المحرك . ان القوة والامكان يتقدمان وجود الحركة بالزمان . والقوة والامكان ليسا مما يفارق ، فهما ضرورة في موجود ما ، وذلك الموجود هو بذلك الامكان ساكن » (ص 154) .

هكذا يبدو العالم مشطوراً ، مجزئاً ، كما يبدو موصولاً ، مترابطاً . انها نظرة التلازم والتوافق ما بين الطبيعي وما بعد الطبيعي ، المجرد والعيني ، التي شغلت كل أرباب الفكر العربي الوسيط ولا تزال تمتد حتى الآن . ذلك لأن معرفة الكون الأعلى والأدنى ، تتضمن ، حكماً ، اعتقاداً ، بعلاقة خاصة بين الخالق والمخلوق / الفاطر والمفطور ، بالمعنى القرآني . فما هي مميزات وخصوصيات هذه الفلسفة المعرفية المثوية : الله والانسان ؟

9 / 3 معرفة الفاطر والمفطور : الوحي والوعي

حدود الفاطر والمفطور

كيف نظرت الفلسفة العربية الى معرفة الفاطر والمفطور ، معرفة الواجب ومعرفة الموجوب ، الكون والدثور ؟ الحقيقة ان المعرفة الفلسفية تكاد تكون آحادية ، بمعنى أن ما شغل الفلاسفة في حضارتنا العربية هو تفسير معرفة الفاطر ، السواجب الكون . وكان الحديث عن معرفة المفطور - الموجوب - الدثور ، يأتي استكمالاً ، أو تبريراً للمعرفة الأولى .

ولقد تزايد هذا التوجه ، بشكل خاص ، في سياق البحث عن علاقة الوعي بالوحي ، الانسان بالفاطر . فمعرفة الفاطر هي واجب المفطور ، وأما معرفة المفطور ذاته لذاته ، فهي اعلام الهي ، وحي أيضاً . وأول حدود المعرفة يبدأ بواجب الانسان ليس في أن يعرف نفسه ، بل في أن يعرف خالقه (استتباع الوعي للوحي) . ومثال ذلك ، ما جاء في نهج البلاغة على لسان الامام علي بن أبي طالب (1) :

« أول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به . وكمال التصديق به توحيده . وكمال توحيده الاخلاص له . وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة .

فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه . ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ، ومن جزاه فقد جهله . ومن جهله فقد أشار اليه ومن أشار اليه فقد حدّه ، ومن حدّه فقد عدّه ، ومن قال فيم فقد ضمّنه ، ومن قال علام فقد أدخل منه .

« كائن لا عن حدث ، موجود لا عن عدم . مع كل شيء لا بمقارنته ، وغير كل شيء لا بمزايلة . فاعل

(1) نهج البلاغة ، ج 1-4 ، دار احياء التراث العربي / المكتبة الأهلية / بيروت ب . ت ، راجع : ج 1 ، ص 14-18 ، و ج 2 ص 40 ، و ص 104 ، 115 ، 120 ، 169 ، و ج 3 ، ص 44 ، و ج 4 ، ص 176 .

لا بمعنى الحركات والآلة . بصير اذ لا منظور اليه من خلقه . متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده انشأ الخلق انشاء وابتدأه ابتداء . بلا روية أجالها ولا تجربة استفادها ولا حركة أحدثها ولا هامة نفس اضطرب فيها . أحال الأشياء لاقاتها ولا عم بين مختلفاتها وعرّز غرائزها والزمها أشباحها ، علماً بها قبل ابتدائها ، محيطاً بحدودها وانتهائها . عارفاً بقرائنها واحنائها .

ثم انشأ سبحانه فتق الاجواء وشق الأرجاء وسكائك الهواء . فأجرى فيها ماء متلاطماً تياراً متراكماً زخاره ، حمله على متن الريح العاصفة والزعرع القاصفة . فأمرها برده وسلطها على شده وقرنها الى حده . الهواء من تحتها فتبق والماء من فوقها دفيق الخ . (نهج البلاغة ، ج 1 ، ص 14-18) .

ونجد صورة آدم في نهج البلاغة مرسومة على النحو التالي :

« ثم جمع سبحانه من خزن الأرض وسهلها وعذبها تربة سنّها بالماء حتى خلصت ولاطها بالبلّة حتى لزبت . فجل منها صورة ذات احناء ووصول وأعضاء وفصول الخ . . . » .

« ثم نفخ فيها من روحه فمثلت انساناً ذا أذهان (قوى التغفل) يجيئها . . . » وفوق صورة آدم ترسم صورة الفاطر ، الأحد :

« الأحد لا بتأويل عدد ، والخالق لا بمعنى حركة ونصب ، والسميع لا بأداة ، والبصير لا بتفريق آلة ، والشاهد لا بجماسة ، والبائن لا بتراخي مسافة ، والظاهر لا برؤية ، والباطن لا بلطافة ، بان من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها . وبانت الأشياء منه بالخضوع له وبالرجوع اليه . ومن وصفه فقد حده . ومن حده فقد عدّه ، ومن عدّه فقد أبطل أزله . ومن قال كيف فقد استوصفه ، ومن قال أين فقد ميّزه . وعالم اذ لا معلوم . ورب اذ لا مربوب ، وقادر اذ لا مقدور ، (نهج البلاغة ج 2 ، ص 40) .

وتجلى الاحد (الفاطر) لآدم (المفطور) هو تجل عقلي : « ظهر للعقول بما أرانا من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم » (نهج ، ج 2 ، ص 140) فهو « الدال على قدمه بحدوث خلقه ، وبحدوث خلقه على وجوده ، وباشتباهم على ان لا شبه له » (نهج البلاغة ، ج 2 ، ص 115) ومن أفعال الفاطر لتسيير المعرفة عند المفطر ، انه : « ضاد النور بالظلمة ، والوضوح بالبهمة والجمود بالبلل ، والحروز بالصرّد . مؤلف بين متعادياتها ، مقارن بين متبايناتها ، مقرب بين متباعداتها ، مفرّق بين متدانياتها » (النهج ، ج 2 ، ص 120) .

« ليس في الأشياء بوالج ، ولا عنها بخارج » (ج 2 ، ص 122) .

ولا يجهّ البطون عن الظهور ، ولا يقطعها الظهور عن البطون . قرب فنأى وعلا فدنا . ظهر فبطن ، ويطن فعلم ، ودان ولم يدن . لم يذراً الخلق باحتيال ولا استعان بهم لكلال » (ج 1 ، ص 169) .

« لا يضاذه في ملكه أحد ولا يزول أبداً . ولم يزل أول قبل الأشياء بلا أولية وآخر بعد الاشياء بلا نهاية » (ج 3 ، ص 44) . ومع ذلك الاستعلاء الالهي ، يبدو الانسان مختاراً ، حراً : « ويمحك لعلك

ظننت قضاء لازماً وقدرأ حائماً . ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد . ان الله سبحانه أمر عباده تحييراً ونهاهم تحذيراً . . . » (نهج ، ج 4 ، ص 17) .

إذن العلاقة المعرفية هي محور الفلسفة العربية الأولى ، هي نقطة التلازم بين معرفة الانسان لخالقه وعبر ذلك ، معرفته لنفسه ولما يحيط به . أي ان ما بعد الطبيعي يستتبع الطبيعي ، الذي يشكل للانسان وعيه المعرفي الوحيد . واذا كنا لا نستطيع أن نهمل التأملات الفلسفية الواردة في نهج البلاغة ولا نريد الوقوف عند ما يقال من انها تأملات متأخرة ، موضوعة ومنسوبة للامام علي بن أبي طالب ، فاننا نستشف البواعث المعرفية ، وتغليب الاعتقادي فيها على البرهاني . ولكن بقدر ما كانت الفلسفة العربية تكوّن اجتماعياً وتاريخياً منظوماتها الفكرية المتنوعة والمتصارعة حتى الوحدة او الانشطار والتضاد ، كانت المسألية المعرفية تطرح نفسها أحياناً مباشرة وأحياناً مداورة . من يعرف من ؟ المقطور معروف لدى فاطمه ولكن ماذا يعرف عنه المقطور بدوره ؟ كيف يعرف ، ضمن أية حدود ؟ اذا قطعنا سبيل العقل ، لصالح سبيل النقل ، الوعي لصالح الوحي ، فإن مقولات الامام علي بن أبي طالب وتصورات الاسلاميين ستفتح أبواباً واسعة ، أمام الانواع المعرفية الانسانية بعامة ، والانواع الدينية والأخلاقية بخاصة . فليس من قبيل الصدفة أن ميّز أبو الهذيل العلاف بين أمر التكوين وأمر التكليف ، مشيراً الى أن كلمة التكوين هي المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث . ويرى العلاف أن « أمر التكوين يحدث في لا محل » وان « أمر التكليف بمحل ويخاطب الناس » (1) . وعلى ذلك النسق التابعي بين أمر التكوين وأمر التكليف ، يترتب مفهوم معرفي خاص قوامه ان المعرفة فيض من الله ، بعضها بالوحي ، وبعضها عن طريق الفطرة ، وان معرفة الانسان كانت عقلية قبل ورود الوحي .

لكن هل بطلت أن تكون كذلك حين وروده ، وبعد وروده ؟ أليس العقل الانساني واحداً في قدرته على الوعي ، متنوعاً في نسبة استيعائه وفي مستوى الوعي ذاته ؟

لقد شغل الفلاسفة انفسهم في وضع حدود للمعرفة الغيبية ، بوصفها المعرفة الانسانية المثلى ، المتعالية ، وأهملوا الى حد بعيد المعرفة الملازمة لوجود الانسان الاجتماعي ، التاريخي والحضاري . هل معرفتهم اذن وحيدة الجانب استعلائية أم ان لها قواعد انسانية ارتقائية وتطورية أيضاً ؟

يذهب ابراهيم النظام في فلسفته المعرفية الى أن الفاطر لا يقدر على فعل الشر ولا يقدر على أن يفعل الا ما يعلم انه الأصلح لعباده ، وانه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل يقول : ان الله اذا وصف يانه مرید لأفعاله فمعنى ذلك انه خالقها ومنشئها واذا وصف بأنه مرید لأفعال عباده أولوقوع أمر فمعنى ذلك انه حاكم بذلك أو مجبر ، وعنده أن الله خلق الدنيا جملة ، وان الموجودات خلقت ضربة واحدة ، ولكن بعضها يكون كامناً في بعض ، وبمرور الزمن تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان والانسان من مكانها . (2)

(1) دي بوير ، مرجع سابق ، ص 59

(2) المرجع السابق ، ص 60

ويضيف دي بوير : « يذهب النظام الى أن روح الانسان ، جسم لطيف ، وهي أفضل ما في الانسان ، وهي تشابك البدن باجزائه ، وهو ألتها ، والانسان في الحقيقة هو الروح وليست العلوم والارادات سوى حركات للنفس (1) .

أما معمر بن عباد ، المعاصر للنظام ، فقد سلك مسلك أصحاب المعاني القائم على أن الحركة والسكون والمائلة ، والمخالفة ونحوها ، ان هذه كلها ليست شيئاً بذاتها وليست الا وجوداً ذهنياً ، وان النفس التي هي حقيقة الانسان هي معنى أو جوهر مفارق . والانسان عند معمر بن عباد هو مخلوق مرید ومختار ، والارادة هي فعله الذي لا فعل له سواء ، وأما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد . وخالصة فلسفة المعاني عند معتزلة بغداد هي أن المعاني الكلية لا وجود لها الا في الذهن ، ما عدا أعم المحمولات وهما الوجود والتغير (دي بوير ، ص 64) . اذن كيف يعرف الانسان الموجودات ؟ من خلال التغير التاريخي أو من خلال الوحي التعالي على التاريخ ؟ ان أبا هاشم البصري (ت 933 م) حيث قال بأن للكليات وجوداً خارجياً ، أي أنها واقعية ، اعتبر ان صفات الله والمعاني والأعراض الكلية في جملتها وسط بين الموجود والمعدوم (الكون والدثور) ، وانها احوال . وتميز أبو الحسن الأشعري (ت 935 م) في تحديده الكلام (أداة المعرفة ؟) بأنه معنى قائم بالنفس) وان العبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الأنبياء هي دلالات على الكلام الأزلي ، وهي مخلوقة حادثة ، ومدلولها قديم أزلي .

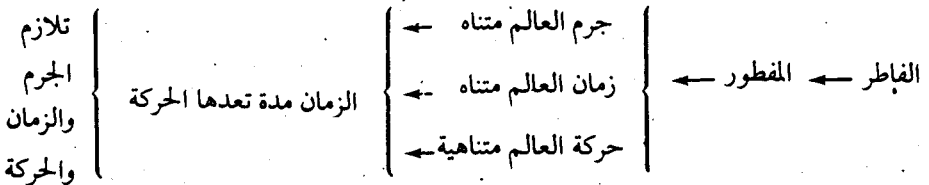
وبين المعتزلة والأشاعرة انقسمت فلسفة المعرفة انقسامها الأولي : كيف يعرف الانسان فاطره ؟ ابرالوحي ؟ أم بوحي مستقل ؟ أم بوحي خالص ؟ ان الموجودات متغيرة ، والتغير هو قانون الوجود الثابت ، فكيف يعرف الانسان داخل هذا الوجود - الدثور ؟ لقد سار بعض المتفلسفين في اتجاه معاكس للوحي الوضعي ، التاريخي ، حين اعتبروا ان تغير الموجودات هو دليل قاطع على وجود قديم لا يتغير ، كما اعتبر آخرون أن إمكان الممكنات دليل آخر على وجود الفاطر الواجب . وبرز اتجاهان احدهما يقول ان فعل الله في كل شيء ، وثانيهما يقول ان وجود الله في كل شيء . وبقي السؤال الأكبر بالنسبة الى معرفة الانسان وهو : اذن أين هو فعل الانسان وأين هو وجوده في الطبيعة ، وما هو مسار معرفته لما بعد الطبيعي ؟ لقد أراد المعتزلة السير قداماً في طريق المعرفة الانسانية المستقلة ، وأراد الأشعري أن يقهر المنازع العقلية الملازمة لعلم الكلام (المعرفة الانسانية المستقلة) . فقال : ان قدرة الله وقدرة الانسان متنافيتان : فقدرة الفاطر مطلقة ، وقدرة المقطور مقطورة أي منفصلة . وهذا يضعنا أمام ما يمكن تسميته نظرية التناوي التي تقول أن المقطور مرآة الفاطر ، أي ليس للانسان كفاعل بشري أي دور في عملية الاختيار أو الفعل . وهذا ما سيجد صدها في محاولات الغاء الانسان (ليس في الحجة غير الله) ، وما سيوجب من استمرار الصراع دفاعاً عن وجود الانسان وعن كونه مصدر المعرفة على الأرض ، وأنه خالق أفعاله بنفسه . يقول الدكتور ماجد فخري : « وعند الأشعري ان هذا الكلام المنكر يفضي الى نفي الوجدانية عن الله ، ويبطل كونه الخالق والرب الوحيد

للعالم ، ويؤدي بالتالي الى اثبات خالفين اثنين على غرار الماثوية أو المجوس « (1) . ولكن انكار الاشعري دور الانسان الخلقى اختباراً وفعلاً ، وارجاع كل مسؤولية تقرير وفعل الى الفاطر وحده ، يتضمنان نفياً للعدل الإلهي (مسألة التوحيد المعرفي والعدل الإلهي) ، فكان ردّ الأشعري ان القدر هو العدل ، وان الكسب هو منزلة بين الجبر والاختيار . فما هو التبرير الأشعري لفلسفة الكسب هذه ؟

يذهب الأشعري الى أن الانسان يكتسب ثواباً أو عقاباً على فعل يخلقه الله منذ الأزل . . . فالانسان مسؤول فقط عن فعله المكتسب ، وغير مسؤول قطعاً عن الفعل الاضطرابي كالسقوط وسواه . وخلاصة الأمر هي أن الأشعري لا يعيد للانسان = « المشيئة » = التي سلبه اياها الجبرية ، وانما يعيد اليه الايهام بأنه مسخر - التشيؤ - للقدرة القديمة . ومهما يكن الأمر ، فإن تفاعل المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية - والاعتقادية بعامة - قد أفاد كثيراً في تعميق مضامين الفلسفة العربية ذاتها .

1 . جدل المعرفة بين الفاطر والمفطور

ان الفلاسفة من الكندي حتى متفلسفي العصر الحديث وفقهائه امثال رشيد رضا ، قد حوكلوا مسألة المعرفة الى صلة الفاطر والمفطور ، وبالعكس كما سنرى . فالكندي رأى أن الفاطر أزلي ، وليس حادثاً ، وانه تام غير معلول ، واحد بسيط ، وانه محض وحدة . بينما اعتبر المفطور (العالم - الانسان) خاضعاً للتغير والفساد على مستوى الطبيعي (مادون فلك القمر) ، وغير خاضع للفساد في مستوى ما بعد الطبيعي (عالم الأفلاك) . واعتبر أيضاً أن هذا العالم المفطور متناه : لأن كل ما في العالم متناه ولا شيء فيه لا نهاية له بالفعل . ويجوز القول فقط بأن العالم لا متناه بالقوة . ويمكن تبسيط رؤية الكندي الكونية كما يلي :



والله فطر العالم ابداعاً ، خلقه بالكون ، (كن فكان) . فالخلق كما ذكرنا هو من ليس لأن الفعل الحقي الأول هو تأسيس الأيسات عن ليس ، أي اخراج الأشياء من العدم ، الكون من الدثور ، فيتقابل الموجوب والواجب ، الوعي والوحي . والفعل الحقي الثاني هو انفعال عن الأول ، لا فعل : وبهذه الدلالة المجازية يقال أحياناً عن المخلوقات أنها فاعلة ، ذلك لأنها في الواقع لا فعل : وبهذه الدلالة المجازية يقال أحياناً عن المخلوقات انها فاعلة ، ذلك لأنها في الواقع ليست الا موضوعات للأثر الذي يتركه فيها فعل الله فتدفع به ، من ثم ، الى أشياء أخرى على مراحل متتابعة .

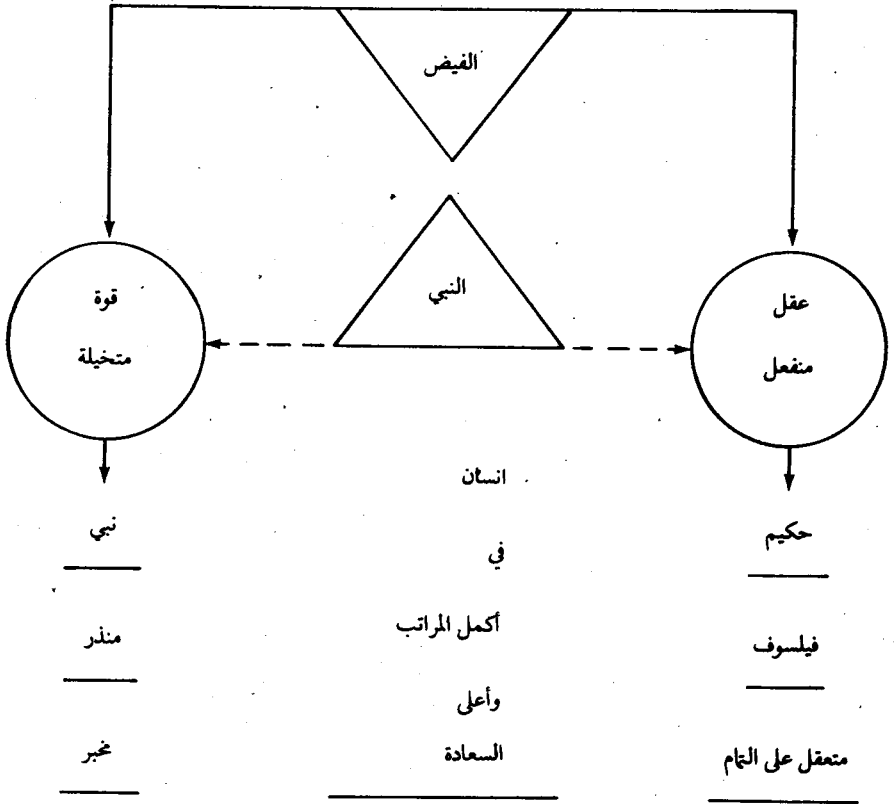
(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 284-285

ويتشدد الاشاعرة ، بوجه خاص ، في القول ان أفعال الله ارادية ، وان الارادة صفة زائدة على الذات الالهية . كما انهم يقولون ان الأفعال الذاتية هي أفعال اضطرارية ، بينما أفعال الله غير اضطرارية فهي اذن غير ذاتية . ويقولون ان ارسال الأنبياء شيء ممكن للقدرة الالهية وانه أمر واقعي حصل ، لكن حصوله ليس اضطرارياً أو موجباً . يذكر الشهرستاني : « وصارت الاشعرية وجماعة من أهل السنة الى القول بنجواز وجوه النبوة عقلاً ووقوعها في الوجود عياناً » (2) . وإذا كان هذا الموقف يقدم صورة فلسفية لمسألة الوحي والفعل الإلهي ، والعلم الإلهي ، فإنه يترك مسألة الوعي والمعرفة الانسانية مطروحة على كل فلاسفة العرب والاسلام معاً .

ان الفلسفة المعرفية عند الفارابي هي إشكال بحد ذاتها . فالفارابي يقول بتلازم الحس والعلم : « من فقد حساً ما . . . فقد علماً ما » ، « فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس » والعقل هو هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات والنفس - كما رأينا - استكمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة . ولكنه في المقابل يقول بالوحي ، ويعتبر انه هو « هذه الافاضة من العقل الفعال الى العقل بتوسط العقل المستفاد . ثم الى القوة المتخيلة » ويمكن تمثل صلة الوحي بالوعي في منظومة المعارف الفارابية ، كما يلي :

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 118-119

(2) نهاية الابدان في علم الكلام ، لندن ، 1934 ، ص 417



إن هذا التقابل بين العقل المتفعل والقوة المتخيلة لا يشترط شخصية النبي ، وبالتالي يشترط النظرة المعرفية ، أم انه يقيم فعلاً وحدة الوحي والوحي من خلال هذا التواصل بين الفاطر والمفطور ؟ كان أبو بكر الرازي قاطعاً في موقفه حين اعتبر ان الفلسفة هي السبيل الوحيد لاصلاح الفرد والمجتمع ، وان الأديان مدعاة للتنافس والتطاحن والحروب المتتالية ، ذلك انه اختار الوحي واستبعد الوحي . لماذا ؟ « لأن كل نبي يلغي رسالة سابقة ، وينادي بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه ، والناس في حيرة من أمر الامام والمأموم ، والتابع والمتبوع . والأديان في جملتها هي أصل الحروب التي وقعت فيها الانسانية من قديم ، وعدو الفلسفة والعلم » (1) .

(1) د . ابراهيم مذكور : الفلسفة الاسلامية ، ج 1 ، ص 91

إن موقف أبي بكر الرازي هذا لا يشكل قاعدة في الفلسفة العربية ، ذلك أن معظم الفلاسفة ذهبوا الى الجمع بين الوحي والوحي . وأبرز مثال هو أبو نصر الفارابي ، الذي حاول وضع نظرية لنبوة الانسان (وحي - وعي) . فقارب في فلسفته بين ما بعد الطبيعي والطبيعي ، وعلم النفس والسياسة والأخلاق . فقال ان جبريل (عبد / الله) قد توسط بين الفاطر والأنبياء ، وان النبي محمداً اتصل بالفاطر مباشرة - ليلة المعراج - واستمع الى ما فرض عليه وعلى امته (1) .

إن علة الأشياء في فلسفة الفارابي ، ليست مشيئة الخالق القادر على كل شيء ، بل علمه بما يجب عنه . وهذا يعني أسبقية المعرفة على المشيئة في مراتب الوجود الفارابية : الله ← العقول التسعة ← العقل الفعال / روح القدس ← النفس ← الصورة ← المادة ← الأجسام .

وفي هذا السياق تترقى النفس من المحسوس الى المعقول بواسطة القوة المتخيلة (تقابل العلم والعمل في النفس النازعة / المريدة) . والنفس هي كمال الجسم ، وكمال النفس هو العقل . وما الانسان على الحقيقة الا الفعل .

وفي آراء « أهل المدينة الفاضلة » يعتبر الفارابي أن الموجود الأول هو السبب الأول (2) : ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه عدم أصلاً . والعدم والصد لا يكونان الا فيما دون فلك القمر . والعدم هو لا وجود ما شأنه أن يوجد فلهذا هو أزلي دائم الوجود بجوهه وذاته

« وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به ، أو عنه ، أو له ،

« كل واحد من أجزائه سبب لوجوده جملة » . ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون » (ص 37-

(38) .

هو مبين بجوهه لكل ما سواه . . . فالأول تام الوجود - هو منفرد الوجود وحده ، لا يمكن أن يكون له ضد / فإن الضد مبين للشيء ، اذن الأول منفرد بوجوده / منفرد أيضاً برتبته واحد في جوهه . وحدته غير ذاته . وهو أيضاً العقل العاقل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل .

يقول الفارابي (المدينة الفاضلة ، ص 47) : « فإن الانسان مثلاً معقول وليس المعقول منه معقولاً بالفعل ، بل كان معقولاً بالقوة ثم صار معقولاً بالفعل بعد أن كان عقله العقل . فليس اذنه المعقول من الناس هو الذي يعقل ، ولا العقل منه أبداً هو المعقول . ولا عقلنا نحن من جهة ما هو عقل هو معقول ، ونحن عاقلون لا بأن جوهنا عقل ، فان ما نعقل ليس هو الذي به تجوهرنا . فالأول ليس كذلك ، بل العقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد وجوه واحد غير منقسم » وكذلك الحال في : العلم -

(1) المرجع السابق ، ص 81

(2) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، بيروت ، دار المشرق ، 1968 ، ص 37-38

العالم - المعلوم ، وهو الحق والحقيقة . « إن الحق يساوق الوجود - Le Vrai synchronise l'être والحقيقة قد تساوق الوجود .

فإن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه (ص 48) وهي الحي والحياة ، هو الموجود والوجود : فالأول ليس وجوده لأجل غيره / ولا يوجد بغيره / حتى يكون الغرض من وجوده ان يوجد سائر الأشياء ، فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون أوله « (ص 55) . فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود الى غيره هو في جوهره ، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه . «
« هو ذات واحدة وجوهر واحد ، به يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر » (ص 56) .

صفاته هي ذاته : (موقف الفارابي مماثل لموقف المعتزلة) يقول د . البير نصري نادر (هامش ص 60) : « ثم ان الفارابي لا يقول بعلاقة بين الأول (الله) والعالم ، ولكن هناك علاقة بين العالم والأول اذ أن العالم حاز على كيانه ووجوده من الأول والأول غير محتاج الى العالم في كيانه ووجوده . «
الموجودات كثيرة وهي مع كثرتها متفاضلة . وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود ... كان كاملاً أو ناقصاً ...

فهو جواد ، وجوده وهو في جوهره ، و يترتب عنه الموجودات ويتحصل لكل موجود قسطه من الموجود بحسب رتبته عنه . فهو عدل وعدالته في جوهره ، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره « (ص 57) .
ويلاحظ الدكتور ماجد فخري ان الالهي والسياسي (الانساني) هما ظاهرتان لعلم واحد « هو السعي وراء الحق من حيث هو وسيلة لبلوغ السعادة ، أو السعي وراء السعادة من حيث هي نتيجة لتطلب الحق :

« فالواحد او الأول الذي هو في مفهوم الفارابي السبب الأول لجميع الكائنات ، تام واجب الوجود ، مكتف بذاته وأزلي ، غير معلول وغير مادي ، لا شريك له ولا ضد ، ولا هو قابل للتحديد . ويتصف الأول ، فضلاً عن ذلك ، بالوحدانية والحكمة والحياة ، لكن لا كصفات متميزة مضافة الى ذاته ، بل كجزء لا يتجزأ من تلك الذات . فالذي يميزه عن سائر الموجودات منطقياً هو وحدة ذاته التي هي علة وجوده (1) .

ويبحث عن اجابة فلسفية للسؤال الخاص بصلة الفاطر بالفظور ، الوحي بالوعي يقدم الدكتور جميل صليبا رؤية نقدية : فإذا كان الفارابي يقول يفيض الموجودات أحداً أحداً عن الفاطر الأول - لأن الأول أحادي الذات من كل جهة ويقتضي الواحد من كل جهة واحداً ، ويجب أن يكون هذا الأحادي الذات أمراً مفارقاً (2) - فلماذا ينهي أبو نصر الفارابي التسلسل الفيضي عند العقل العاشر متذرعاً بوجوب الانتهاء ؟ هنا

(1) د . ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 167

(2) د . جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص 150

يعيدنا الفارابي الى برهان الوجود الأكمل حتى الوجود الأنقص . الى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً . لكن ليس مفهوم الأكمل والأنقص من مفاهيمنا الاجتماعية النسبية ؟ هذا ما فات الفارابي ربما . ولكنه يصر في مدينته الفاضلة وصل المسافة بين الأكمل والأنقص (ص 101-101) :

« نسبة السبب الأول » الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها ، فإن البريئة من المادة تقرب من الأول | ودونها . الأجسام الساوية ، ودون الساوية الأجسام الهبلوانية ، وكل هذه تحتذى لسبب الأول ، وتؤمّه وتقتفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ، إلا انها انما تقتضي الغرض بمراتب ، وذلك ان الأخص يقتضي غرض ما هو فوقه قليلاً ، وذلك يقتضي غرض ما هو فوقه ، الى أن تنتهي الى التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً . فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتضي غرض السبب الأول ، فالتى أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر ، فقد احتذى بها من أول أمرها جذو الأول ومقصده ، فعاتت وصارت في المراتب العالية . وأما التي لم تعط من أول الأمر كل ما به وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع نيته ، وتقتضي في ذلك ما هو غرض الأول » .

ويخلص الفارابي الى التشديد على ان « الله علة فاعلة ، علة غائية » وان المادة لا تحصل على صورتها ، ولا تصير وتتصور الا بعله خارجية . وكل ما تحت فلك القمر (الطبيعي) من موجودات متضادة ومتغيرة تابع لما يفيض عليه من (ما بعد الطبيعي) الله والعقول الساوية بواسطة العقل الفعال . (إن الله هو المبدع الأول) . وإبداع العقول لا يتم الا بقضاء الله وقدره .

أما كيف يتم الاتصال بين النبي والعقل الفعال عند الفارابي ؟ ، فذلك بطريقتين : طريق العقل ، وطريق المتخيلة . قال الفارابي : « ودون الأنبياء » من يرى جميع هذه بعضها في يقظته وبعضها في نومه . ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكنه لا يراها بصره . ودون هذا ان يرى جميع هذه في نومه فقط . وهؤلاء تكون أفاويلهم التي يعبرون بها أفاويل حكاكية ورموزاً والغازاً وإبدالات وتشبيهات . ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً ، فمنهم من يقبل الجزئيات ويراهها في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل المعقولات ويراهها في اليقظة ولا يقبل الجزئيات ، ومنهم من يقبل بعضها ويراهها دون بعض ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ، بل انما يقبل ما يقبل في نومه فقط ، فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل المعقولات ، ومنهم من يقبل شيئاً من هذه و شيئاً من هذه ، ومنهم من يقبل شيئاً من الجزئيات فقط » . (المدينة الفاضلة 94-95)

ويلاحظ الدكتور جميل صليبا في تاريخه انه لا يوجد فرق بين الفيلسوف والنبي الا في طريقة الاتصال وفي طريقة التعبير عن الحقيقة . فالى أي حد وقف الفلاسفة العرب عند هذه المفارقة الطرائقية بين الفيلسوف (وعي الوحي) وبين النبي (وحي الوعي) ؟

يقول الفارابي في عيون المسائل (ص 6-8) ان : « علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه

للاشياء ليس بعلم زمني ، وهو علة لوجود جميع الأشياء ، بمعنى انه يعطيها الوجود الأبدي* ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى انه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة ، وهو علة المبدع الأول . والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته ادامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع .

2 . تواصل الوحي والوعي

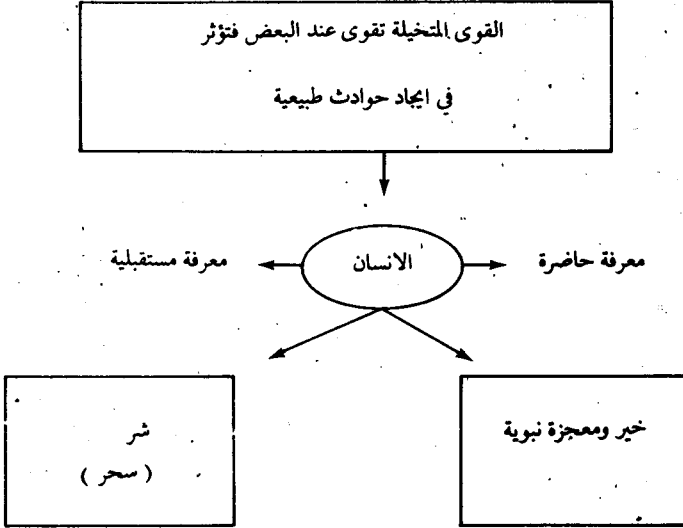
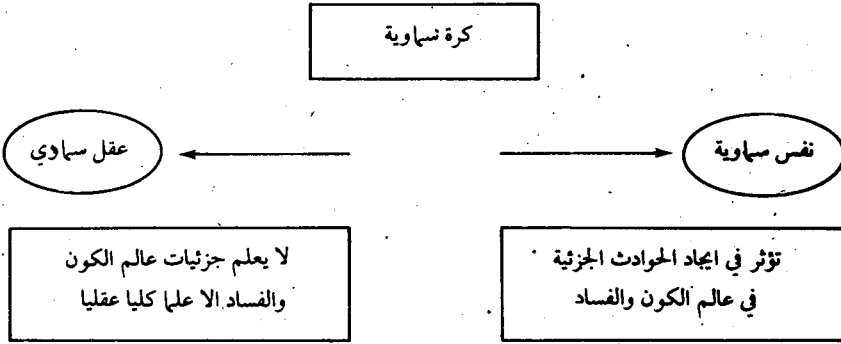
يوصل ابن سينا نظرية الفيض الفارابية مركزاً على ثلاثة أمور : انقسام الوجود الى واجب ، ممكن ، وممتنع . والقول بأن الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا واحد ، والقول ان التعقل ابداع . ان الفاطر السنيوي هو عقل محض يعقل ذاته ، وبالتالي فان فيض المفقور عنه هو فيض ضروري معقول ، وهذا يعني تواصل الوحي والوعي من خلال وحدة العقل .

لقد ميز ابن سينا بين الابداع والحدوث ، كما ميز بين العلة الفاعلة والمعلول المنفعل ، وبحث في التفاعل بين الفاطر والمفقور . بين الفاعل والقابل* وبهذا الصدد يقدم الدكتور ماجد فخري التعليل الاستنتاجي التالي : « أما السبب الحقيقي فإنه بدلاً من ان يسبق المعلول فإنه يلازمه ويقترن به . وكلما طالت فاعلية العلة في المعلول ازداد الفاعل كمالاً . ويترب على ذلك أن الفاعل الأزلي أشرف من الفاعل في الزمان ومتقدم عليه ، لأنه يمنع مطلق العدم للشيء ، فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء . وهذا هو مفهوم الفلاسفة للمخلق من لا شيء » (1) . فحدود الفاطر عند ابن سينا هي انه هو الموجود الاسمي ، الواجب ، العقل المحض (فعل فاعل ومفعول / عقل عاقل ومعقول) ووحدانية تامة (وجوده عين ماهيته ، هو حده بالذات) . أما معرفة الانسان فيرجعها ابن سينا الى مصدر غيبي ، الى فيض العقل الفعّال : فالمعقولات انما تفيض من العقل الفاعل الذي تنتهي اليه صور الماهيات من مبدع الكل وليس البدن وحواسه الا وسائل تهية العقل الانساني لقبول العقل الفياض . وما يجب التنبيه اليه هو ان الكلي ، عند ابن سينا ، مستقل عن الأشخاص المتكثرة ، وانه يميز بين ثلاثة مراتب معرفية : معرفة بالفطرة / معرفة بالفكرة / معرفة بالحدس . ويرى ابن سينا ان القوة المتخيلة تستفيد من النفوس السماوية علوماً جزئية ، ويمكننا أن نتمثل نظرية الكون السنيوية كما يلي (2) :

* الأبد استمرار الوجود في أزمنة مستقبلية لا متناهية (البعد) والأزل استمرار الوجود في أزمنة ماضوية لا متناهية (القبل) .

(1) تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 201

(2) ابن سينا : اثبات النبوات : د. ميشال مرموره ، دار النهار ، بيروت 1968



ويركز ابن سينا في رسالته اثبات النبوات على ما نسميه ظاهرة تفاوت القوى العقلية البشرية . يقول محقق الرسالة ميشال مرمورة : « وهذا الحد الاوسط يحصل بضربين من الحصول ، فتارة يحصل بالحدس ، وتارة يحصل بالتعليم . ومبادئ التعليم الحدس . . فيمكن اذن ان يكون شخص من الناس مؤيد للنفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية الى ان يشتعل حدسا . . . وهذا ضرب من النبوة بل اعلى قوى النبوة ، والاولى ان تسمى هذه القوة قدسية ، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية » .

ان طموح ابن سينا هو اثبات ضرورة وجود الظاهرة النبوية . وقد انتقد ابن خلدون هذه الحجة في

مقدمته واعتبرها غير برهانية . يقول ابن سينا ان الانسان بحاجة الى ضرورة الاجتماع . والاجتماع يستوجب المعاملات الانسانية ، وهذه بحاجة الى سنة وعدل - « ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل » لا بد لها من وجود النبي . فهناك امكان وجود النبوة من جهة / وضرورة وجود النبوة من جهة ثانية ، وذلك بمقتضى فعل العناية الالهية . ويلاحظ ميشال مرمورة (رسالة اثبات النبوات ، ص 13) :

« وكانت النتيجة التي وصلت اليها ان ابن سينا هنا يحاول اثبات ضرورة وجود العقل الملكي في بعض البشر لا امكان وجوده فحسب » والعقل الملكي هو الذي يقبل المعقولات بلا توسط .

هذا ، ويأخذ ابن سينا عن الفارابي نظرية تأويل الشرع ، ويمكن مقاربتها كما يلي :

1 (الفارابي : ان كلام الشرع تعبير عن خيالات تحاكي العلم النظري / اي الشرع لا يعارض الفليسة .

2 (ابن سينا : يحاول البرهنة على ان كلام الشرع هو من الكلام الفلسفي / من الاصل النظري .

وفي الصفحة 43 من رسالة اثبات النبوات يقول ابن سينا : « ان في الانسان قوة تباين به سائر الحيوان وغيره ، وهي المسماة بالنفس الناطقة ، وهي موجودة في جميع الناس على الاطلاق : واما في التفصيل فلا ، لان في قواها تفاوتات في الناس . ففوة اولى متهيأة لان تصير صور الكليات منتزعة عن موادها ، ليس لها في ذاتها صورة ، ولهذا سميت العقل الهولاني تشبها بالهولوى ...

« وقوة ثانية لها قدرة ومملكة على التصور بالصور الكلية لاحتوائها على الآراء المسلمة العامية . وهو عقل تام ، بالقوة ، كقولنا النار لها على الاحراق قوة .

« وقوة ثالثة متصورة بصور الكليات المعقولة بالفعل تأخذ بها القوتان الماضيتان . وخرجتا الى الفعل ، وهو المسمى بالعقل المستفاد » و « به خرج ما كان بالقوة الى الفعل وهو المرسوم بالعقل الكلي والنفس الكلي ونفس العالم » (ص 44) . ويمكننا ان نميز بين النفس الناطقة والعقل الملكي :

1 (النفس الناطقة : تقبل مرة بتوسط ومرة بغير توسط بالذات .

2 (العقل الملكي : يقبل بغير توسط بالذات / يصير قبوله علة لقبول غيره ، من القوى .

كما يمكن ان نمايز بين القابل والمقبول من حيث القوة والضعف ، السهولة والعسورة . ونمايز اخيرا ما يسميه ابن سينا التفاضل في الاسباب :

الناطق	افضل بملكة	بغير ملكة
ذو الملكة	خارج الى الفعل	او غير خارج
الخارج	بغير واسطة	بواسطة
	<u>النبي</u> نهاية التفاضل في الصور المادية	
الفاضل	المفضول	
الرئيس	المرؤوس	

« والوحي هذه الاضافة / والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه افاضة متصلة بافاضته العقل الكلي ، مجزأة عنه لا لذاته بل بالعرض ، وهو لتجزئ القابل » (ص 47) . « والرسول هو المبلغ ما استغاد من الافاضة المسماة وحيا / على اي عبارة استصوبت / ليحصل بأرائه / صلاح العالم الحسي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم » (ص 47) .

مرايمز النبوة : او ادوات الوعي لقبول الوحي :

قيل ان المشترط على النبي ان يكون كلامه رمزا والفاظه ايماء (ص 48) .

ومتى كان يمكن للنبي محمد ﷺ ان يوقف على العلم . . . البشر كلهم اذ كان مبعوثا اليهم كلهم ؟ فلما السياسة فانها سهلة للانبياء والتكليف ايضا (ص 48) وفيما يلي بعض الرموز السينوية التي تجعل الوحي مقبولا في وعي الانبياء والبشر :

أ) النور : كمال المشف / الله تعالى خير بذاته / سبب لكل خير

ب) مشكاة : عقل هيولاني / نفس ناطقة : « فالرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور » (ص 50) .

ج) المصباح : العقل المستفاد بالفعل / هو كمال للعقل الهيولاني ومخرج له من القوة الى الفعل ونسبته العقل المستفاد الى العقل الهيولاني كنسبة المصباح الى المشكاة . وفي النهاية اصل الكلام النور ، اصل الوعي الوحي وبالعكس .

د) لا شرقية ولا غربية : « فالرمز بقوله « لا شرقية ولا غربية » ما اقول : ان الشجرة الزيتونية الفكرية على الاطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على الاطلاق . فهذا معنى قوله : « شجرة لا شرقية » . ولا هي من البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور . ويمثل الغرب على الاطلاق ، فهذا معنى قوله « ولا غربية » . (ص 51) .

هـ) العرش : نهاية الموجودات المبدعة الجسمانية / وتدعي المشبهة من المشترعين ان الله تعالى على العرش على سبيل حلول . اما في الكلام الفلسفي : الفلك التاسع / فلك الافلاك ، جعلوه نهاية الموجودات الجسمانية . الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية .

و) الثواب : هو البقاء في العناية الالهية .

ز) ماهية الجنة والنار : العوالم ثلاثة : حسي / خيالي وهمي / عقلي

الفكرة

↓

الوهم

↓

الخيال

↓

الحس الظاهر

↓

العقل

1) فالعالم العقلي حيث المقام وهو الجنة .

2) والعالم الخيالي - الوهمي . . . هو حيث العطب .

3) والعالم الحسي هو عالم القبور .

« اما الجحيم فهو النفس الحيوانية

وفي عصر ابن سينا ، تحمل رسائل اخوان الصفا اشارات الى تواصل الوعي والوحي ، حيث يكون من الضروري التمييز بين الخلق والابداع : الخلق بما هو ايجاد الشيء من شيء آخر ، والابداع بما هو ايجاد الشيء من لا شيء . وحيث يغدو لكلام الله معنى خاص : معنى الافهام ، معنى الابداع ، وليس معنى الخلق .

ويعلّل اخوان الصفا الموجود بقولهم : ان لفظة الموجود مشتقة من وجد يجد وجدانا ، فهو واجد وذاك موجود . فالموجود يقتضي الواحد لأنها من جنس المضاف . . ان كل واجد من البشر شيئا فان وجدانه يكون :

- 1 - اما باحدى القوى الحاسة : موجود حسا
- 2 - اما باحدى القوى العقلية : موجود عقلا
- 3 - واما بطريق البرهان : موجود برهانا

واما علم الفاطر فهو اشرف واعلى من هذه كلها ، فهو موجود ومحدث ومخترع ومبدع ومبني ومتمم ومكمل (1)

3 . اية معرفة فلسفية للانسان ؟ اية معرفية دينية اخلاقية ؟ اية معرفة علمية ؟

ان نقد المعرفة الفلسفية من وجهة نظر دينية واخلاقية بلغ اوجه مع الغزالي ، ولكنه بنفس الوقت استولد المعرفة العلمية . ان ابا حامد حاول قتل الفلسفة ، فأحيها حين جعلها تبحث عن مسألتها المعرفية بأساليب وتوجهات جديدة دفاعا عن حضورها ومستقبلها . في تهافت الفلاسفة (2) يتناول الغزالي بالنقد ما ذهب اليه الفلاسفة حول صفات الفاطر ، كما يلي :

- 1 (صفات الكمال لا تباين ذات الكمال . فكيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة ، وهو كقول القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال ، فالمحتاج الى وجود صفات الكمال لذاته ناقص .
- 2 (الاول موجود قديم لا علة له ولا موجد . فكذلك يقال : هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفاته ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة . . . (تهافت ، ص 176) .
- 3 (أيسلمون ان الاول يعلم غير ذاته ؟ فمنهم من يسلم ذلك ، ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته . فاما الاول فهو الذي اختاره ابن سينا ، فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الاحاطة بها تغيرا في ذات العالم (تهافت ص 176-177) .
- 4 (ثم ينتقد الغزالي ما ذهب اليه الفلاسفة ، حول تعدد المعلوم ووحدة العلم . يقول : « ان من علم شيئا ، علم كونه عالما بذلك العلم نفسه ، فيكون المعلوم متعددا والعلم واحدا » ويضيف الغزالي : « العلوم متعددة ، ومختلفة ، وتعاقبها على المحل يوجب تغيير الذات العاملة » ، فان العلم يتبع المعلوم ، فاذا تغير المعلوم تغير العلم ، واذا تغير العلم تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله تعالى محال » (ص

(1) رسائل اخوان الصفا ، ج 3 ، ص 233 .

(2) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، طبعة 5/ دار المعارف بمصر 1972 .

206-207) . ويؤكد الغزالي على ان علمه متعال وليس علما ملازما : يقول : « فالواجب الوجود يجب الا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ان تتغير » بل ويجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر » (ابن سينا ، الاشارات وارد / الغزالي هامش ص 20) . ونورد في هذا الصدد سياقة الطوسي : « العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به ، وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة ، لا يمكن الا بالالات الجسدية كالحواس وما يجري مجراها ، والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة ، اما ادراكها على الوجه الكلي ، فلا يمكن الا ان يدرك بالعقل ، والمدرك بهذا الادراك يمكن الله يكون موضوعا للتغير » (ص 210) . . فلا تغير اصلا ، لان جميع الازمنة كجميع الامكنة حاضرا عنده تعالى ، ازلا وابدا ، فلا حال ولا حاضر ، ولا مستقبل بالنسبة الى صفاته ، تعالى ، كما لا قرينها ولا بعيد من الامكنة بالنسبة اليه تعالى . »

المادة مانع للادراك ام شرطه ؟ هل المادة تمنع الادراك ام هي شرطه . هذا السؤال يتهرب من مواجهته مكتفيا بالقول ان الفعل ارادي وطبيعي : « وانما يلزم العلم بالفعل ، في الفعل الارادي ، كما في الصناعات البشرية ، واما في الفعل الطبيعي فلا » (تهافت ، ص 200) .

واما في المنقذ من الضلال فان الغزالي يسعى الى تبيان حقيقة النبوة (الوحي) بالنسبة الى الوعي :

« ان جوهر الانسان في اصل الفطرة ، خلق خلقا ساذجا لا خير معه من عوالم الله تعالى ، والعوالم كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى ، كما قال « وما يعلم جنود ربك الا هو » ، وانما خيره من العوالم واسطة الادراك ، وكل ادراك خلق ليطلع الانسان به على عالم من الموجودات ، ونعني بالعوالم اجناس الموجودات » ويقدم الغزالي نموذجا من خاصية النبوة بقوله : « فالنبوة ايضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وامور لا يدركها العقل » (1) .

وفي مقابل الغزالي ، يواصل السهروردي التراث الفلسفي الفيضي بطريقة اشراقية وصوفية . فقد بنى السهروردي الفيض النوراني على اساس قاعدة الامكان الاشرف وهذه القاعدة تبين مراتب الموجودات من ناحية ما هو اشرف وما هو اخس . ولهذا التفاضل المرتبي بين الموجودات شبيه عند الغزالي عندما اشار الى عالين عالم الغيب والملكوت ، وهو عالم الجواهر النورانية الشريفة العالية وهي الملائكة (د . محمد شرف . المذهب الاشراقي ، ص 170-171) . وعليه فقد ذهب السهروردي الى تقديم صورة نورانية لعلاقة الوعي والوحي : « كل نور سافل مقهور للنور العالي وله محبة بالنسبة له دون ان يكون هناك حجاب بينها » . وقال بنظرية الخلق المتجدد الابعاد مقابل نظرية الصدور الطولي ذي الاتجاه الواحد (عند المشائين) . ان المذهب الاشراقي يعتبر نتيجة لنقد نظرية العقول العشرة لا من حيث الكيف بل من حيث

(1) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص 110-111 .

الكم ، بمعنى عدم الوقوف عند العقل العاشر ، بل تكثير العقول وتعددتها « (السابق ، ص 174) وان الانسان قد تعتوره حالة نفسية يغفل فيها تماماً عن كل ما هو بدني ، فلا يشعر الا بانيته الخالصة فاذا وصلت النفس الى ذلك استطاعت ان تدرك ان جوهرها مغاير لجوهر البدن (ابن سينا ، السهروردي) والنفس احادية صمدية ، لا تقسمها الاوهام اصلا ، ومن شأنها تدبير الجسم وتعقل ذاتها كما تعقل الاشياء . وعلاقة الوحي بالوحي ثابتة : فكما ان الفتيلة المستعدة للاشتعال تأخذ النار من النار من غير ان يتنقص من النار شيء ، فكذلك حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير ان يتنقص من واهبها شيء .

لقد قال السهروردي بفكرة الاتصال ورفض الاتحاد والخلول ، اذ النفس لا تصل الى كمالها الا باستكمال قواها النظرية والعملية . « لا مانع من الذهاب الى ان النفس وان لم تكن في البدن ، ولكن لما كان بينها وبين البدن علاقة شديدة اشارت الى البدن بـ « انا » حتى ان اكثر النفوس نسبت انفسها وظنت ان هوياتها هي البدن . فكذلك لا مانع من ان يحصل للنفس مع المبادئ علاقة شوقية نورية لاهوتية يحكم لميها شعاع قيومي طامس يحو عنها الالتفات الى شيء بحيث تشير الى مبدئها بـ « انا » اشارة روحانية تستغزق الآيات في النور الاقهر ، الغير المتناهي » (ص 193-194) .

والخلاصة هي : ان الحكيم المتأله هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه تارة اخرى ولا يعد الانسان حكيماً ما لم يطلع على الخميرة المقدسة ، وما لم يخلع ويلبس . فان شاء عرج الى النور وان شاء ظهر في اي صورة أراد . والحال ، كيف تتم للانسان ، اذن ، معرفة الله ، نور الانوار عند السهروردي ؟ لقد قال هذا الاخير بالعلم الحضورى الاتصالي الشهودي : اذ العلم هو محدد الصلة بين الله والعالم . قال السهروردي بوحدة الصفة والذات (كما المعتزلة) وقال ان الله هو الصلة الفاعلية الحقيقية وانه يعلم مع الكائنات والجزئيات (كما الاشاعرة) « فكما ان ابصارنا لا يبصر الا باشراق نور الشمس عليه ، فهكذا نفوسنا لا تدرك ذاتها ولا غيرها ايضا من المجردات الا باشراف نور العقل عليها » (ولم يقل فيها) (مذهب الاشراق ص 200) « فهو الفاعل بذاته على الحقيقة ، اذ ما عداها اما شعاع منه ، او شعاع من شعاع منه . على انه قد يتسامح في نسبة العقل الى غيره لان نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز ، لا الحقيقة ، اذ لا مؤثر الا الله تعالى وتقديس » (ص 206) . فكيف يرى ابن رشد الى معرفة الانسان الفلسفية ، والاخلاقية والدينية والعلمية ، واي تواصل معرفي اراد واي تفاصيل رفض ؟

رفض ابن رشد تصنيف العلم الى كل وجزئي ، فهو ناجم عن الخلط بين العلم الالهي والعلم الانساني (مخططة المتكلمين) . وصفه الى علم فاعل وعلم منفعل :

« فليس بين العلم الالهي وبين العلم البشري - اي بين العلم الازلي والعلوم المحدث - نسبة مطلقة ، مادام علم الله علة للمعلوم ، بينما علم البشر معلول للمعلوم . فاذا صح ذلك وجب انكار قول ابن سينا ان الله يعلم الجزئيات بعلم كلي ، وذلك على اساس ان الكلي والجزئي من الاعتبارات التي تصدق على العلم لبشري ، لا على العلم الالهي ،

والحق ان الله مما لا يحيط به ادراكنا ، اذ كان « لا يدرك كيفيته الا هو » (فخري ، تاريخ الفلسفة ، 385) ، ومع ذلك بالرغم من هذه (اللادرية) فان ابن رشد لا يمتنع عن التدليل العقلي على العلم الالهي : اذ يعتبر الذات الالهية عقلا يعقل العقل . . . « فالاول هو الذي يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باخلاق الذي هو ذاته » .

ويتقد ابن رشد بشدة منكري السببية ، منكزي « الاسباب الفاعلة » : « فالدوافع التي حضرت الاشاعرة عامة والغزالي خاصة على انكار الارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات كانت الحرص على اختصاص الله بالقدرة والفاعلية في العالم . الا ان هذا الانكار يستلزم ابطال مفهوم الفعل جملة ، وبالتالي تقويض الاسس التي يمكن ان تنسب بحسبها ظواهر الكون والفساد في العالم الى الله . وهكذا قوّض الغزالي غير عامد الاساس المنطقي الوحيد الذي يمكن ان تبقى عليه فكرة انفراد الله بالفاعلية » (فخري ، تاريخ ، 386) .

ويرى ابن رشد ان الفاعل لا يفعل شيئا من لا شيء (Ex Nihilo) بل يؤلف المركب بجمع الصورة والمادة (ارسطو) ، او ان - بشكل ادق - « يخرج ما بالقوة الى الفعل » . ويتقد ابن رشد ابن سينا على نظره الى الوجود (الانية) ونسبة الوجود الى الماهية . والسعادة بنظره هي الخلاص : ان سعادة الانسان القصوى مرهونة باتصال العقل الممكن (الهولاني) بالعقل الفعال . وان المعاد الفلسفي الوحيد هو المعاد الروحاني (عقل في عقل = نور في نور) . وهو خلود العقل الهولاني لدن اتحاده الاخير بالعقل الفعال (القدسي) .

لكن كيف خاض معركة المعرفة الفلسفية في رده تهافت التهافت ؟

اعتبر ابن رشد ان واجب الوجود هو عقل محض لانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه ، وكذلك هو معقول محض . وخلافا لسابقه ، رأى ابن رشد ان العاقل والمعقول شيء واحد في العقل الانساني ، فالعقل واحد و« ذاته عقل وعاقل ومعقول » (1) ، وليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء آخر ، بل كل ما توجد له الماهية المجردة . لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا (مقدمة تهافت التهافت ، ص 51) وقد ميز ابن رشد بين الممكن وهو على درجات : الاكثري ، الاقلي ، والممكن على التساوي) ، وامكان الفعل وامكان القبول ، كما ميز بين القديم بذاته والقديم بغيره ، وبين المتغيرات . ويجدد ابن رشد (التهافت ، ص 70) الارادة بانها هي شوق الفاعل الى فعل ، اذ فعله كن وحصل المراد .

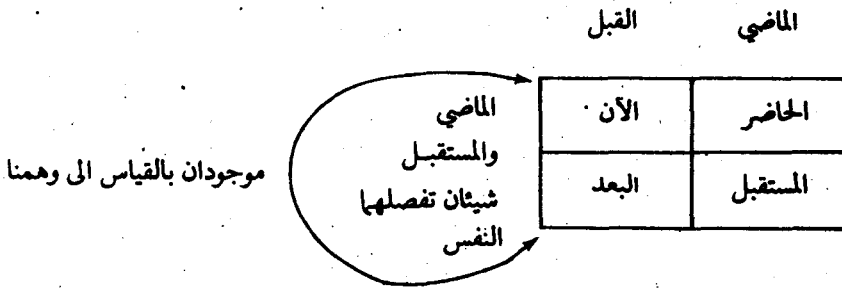
ويميز بين اليقين والمظنون في المنطق ، وبين التقابل والتأجل ، والمتقدم والمتأخر في الآتات اللذين لا يمكن تصورهما الا بالاضافة الى الآن الحاضر . ومن هذه المتناقضات يسعى ابن رشد الى استخلاص جدلية الفاعل والقابل (اي المعقول) يقول في (تهافت التهافت ، ص 125) : « وكذلك المتقدم والمتأخر ليس

(1) تهافت التهافت ، ج 1 ، ص 48-49 .

هما مماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر . وإنما يمكن ان يدعى انها مماثلان في قبول الوجود . وهذا كله ليس بصحيح ، فان الذي يلزم المتقابلات بالذات ان تكون القابلات لها مختلفة . واما ان يكون قابل فعل الازدحام واحدا في وقت واحد فذلك مما لا يمكن . والفلاسفة لا يرون امكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد . بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه . والوقت عندهم شرطي حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد .

والمقابلان هما في جنس واحد : فاذا كان التقدم ليس زمانيا فالتأخر ليس زمانيا ، لكن كيف يتأخر المعلوم عن العلة التي استوفت شروط الفعل ؟ هذا ما توضحه مقايسة الموجودات في التقدم والتأخر :

البعد المكاني		البعد الزمني	
تحت	فوق	بعد	قبل



ويشدد ابن رشد على ان تلازم الحركة والزمان صحيح . وان الزمان هو شيء يفعلُه الذهن في الحركة . لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان . لانه يمتنع وجود الزمان ، الامع الموجودات المتحركة التي لا تقبل الحركة واما وجود الموجودات المتحركة ، او تقدير وجوده ، فيلحقها الزمان ضرورة ، فانه ليس مهنا الا موجودان :

أ موجود يقبل الحركة

ب - وموجود ليس يقبل الحركة

وليس يمكن ان ينقلب احد الموجودين الى صاحبه الا لو امكن ان ينقلب الضروري ممكنا . فلو كانت

الحركة غير ممكنة ثم وجدت ، لوجب ان تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة الى طبيعة التي تقبل الحركة . وذلك مستحيل .

وانما كان ذلك كذلك ، لان الحركة هي في شيء ضرورة . فان كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم ، فالاشياء القابلة هي في زمان ضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم ، لان العدم ليس فيه امكان اصلا ، الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا ولذلك لا بد للحدث من ان يتقدمه العدم . ولا بد ان يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عند العدم كالحال في سائر الاضداد .

وذلك ان الحار اذا صار باردا ، فليس يتحول جوهر الحرارة بعودة ، وانما يتحول القابل للحرارة ، والحامل لها من الحرارة الى البرودة « تهافت التهافت ، ص 154-155 » .

وبالتالي ليس يمكن ان تكون حركة محدثة الا في زمان ، اعني ان يفضل الزمان على ابتدائها ، وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية لزمان آخر - اذ كان حد الآن انه : الشيء الذي هو نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل . لان الآن هو الحاضر ، والحاضر هو وسط ، ضرورة ، بين الماضي والمستقبل . وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال .

وليس كذلك الامر في النقطة ، لان النقطة نهاية الخط . . . « والآن ليس يمكن ان يوجد لا مع الزمان الماضي ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضي ، وقبل المستقبل .

ويستخلص ابن رشد : « وليس العلم علما للمعنى الكلي ، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي يفعله الذهن في الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد » (ص 204) .

ثم يميز بين الفعل الطبيعي والفعل البشري : فالفعل الطبيعي هو تكرار الطبع ، لا يفعل إلا شيئا واحدا فقط (الحرارة تفعل حرارة) - عن غير علم . واما الفعل البشري فهو فعل الشيء في وقت / وفعل ضده في آخر (افعال مريدة ومختارة ، اي علم ورؤية . ويضيف ابن رشد ان لبعض الجمادات الحادثة ايجادات تخرج امثالها من القوة الى الفعل ، مثل النار . وايضا فلا يشك احد ان في ابدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءا من المتغذى . تدبير بدن الحيوان نسميه حياة ، وبعدم هذه القوى فيه يسمى ميتا .

اذن هناك فاعلان فاعل الطبع

وفاعل بالارادة .

والعرب تسمي من يؤثر في الشيء وان لم يكن له اختيار ، فاعلا حقيقيا ، لا مجازا .

ويصل ابن رشد الى القول بان لا فرق بين العلم والمعلوم ، الا ان المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة (تهافت التهافت ، ص 311) ويعزو ابن رشد اختلاف المعارف ، مثلا ، الى اختلاف القوابل ، وكون المختلفات بعضها اسباب لبعض ، ومثال ذلك : « ان اللون الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في

الجسم . والذي يحدث في البصر ، اعني في العين ، غير الذي يحدث في الهواء . والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في العين . والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك الخ ، (تهافت التهافت ، ص 423) .

اذن وحد ابن رشد نظرية العقل ، وحدد ماهيات الاختلاف والعلاقة بين الفاعل والقابل وظل باب المعرفة الفلسفية مفتوحا امام العصور المقبلة . والحقيقة ان ابن خلدون في مقدمته لم يقدم اضافة مبتكرة الى تفسير صلة الوحي بالوحي ، ولم يحدد المفارقة بين المعرفة الفلسفية والمعرفة الدينية بوصفها نشاطا واحدا للعقل الانساني الواحد ، ولكنه مع ذلك قدم مجموعة تفسيرات وتحديدات ، لا بد من الوقوف عندها . فبالنسبة الى تفسير حقيقة النبوة ، يقول ابن خلدون (1) ان الانبياء ، جعل الله لهم الانسلاخ عن البشرية في تلك اللحظة وهي حالة الوحي ، فطرة فطرهم الله عليها ، وجبلت صورهم فيها ، ونزهمهم عن موانع البدن وعوائقه ، وميز ابن خلدون بين النبوة والكهانة ، فأكد من جهة ان للنفس الانسانية استعدادا للانسلاخ من البشرية الى الروحانية ، ووضح ان الكاهن لا يقوى على الكمال في ادراك المعقولات لان وحيه من وحي الشيطان (المقدمة 87-88) ولان علوم الكهان كما تكون من الشياطين تكون من نفوسهم ايضا .

وخصص ابن خلدون مكانة خاصة لنظرية الرؤيا في مقدمته (ص 89-92, 415, 416) فقال :

انما الرؤيا « حقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات وانما هذه الخالومات تحدث استعدادا في النفس لوقوع الرؤيا فاذا قوى الاستعداد كان اقرب الى حصول ما يستعد له ، للشخص ان يفعل من الاستعداد ما احب ، ولا يكون دليلا على ايقاع المستعد له ، فالقدرة على الاستعداد غير القدرة على الشيء ...

فالرؤيا موجودة في صنف البشر على الاطلاق ...

والرؤيا مدرك من مدارك الغيب ، وسبب كون الرؤيا مدركا للغيب ... ان هذا الروح القلبي هو مطية لروح العاقل من الانسان ، والروح العاقل مدرك لجميع ما في عالم الامر بذاته اذ حقيقته وذاته عين الإدراك ، وإنما يمنع من تعلقه للمدارك الغيبية ما هو فيه من حجاب الاشتغال بالبدن وقواه وحواسه ، فلو قد خلا من هذا الحجاب وتجرد عنه لرجع الى حقيقته وهو عين الادراك فيعقل كل مدرك فاذا تجرد عن بعضها خفت شواغله ، فلا بد له من ادراك لمحة من عالمه . . . فيترقى التجريد من المحسوس الى المعقول والخيال واسطة بينهما ، ويصل ابن خلدون الى القول بثلاثة انواع من الرؤى :

- 1 - رؤيا من الله صريحة لا تحتاج الى تأويل
- 2 - رؤيا من الملك رؤيا صادقة تفتقر الى التعبير
- 3 - ورؤيا من الشيطان (الاضغاث) .

(1) مقدمة ابن خلدون ، ص 86 .

والى التسليم بنوعين من الادراك : « ادراك بآلات الجسم تؤديه اليها المدارك البدنية ، وادراك بذاتها من غير واسطة (ص 93) . واما البعد المستقبلي للمعرفة فيسميه ابن خلدون التنبؤ او الاستطلاع المستقبلي .

يقول : « اعلم ان من خواص النفوس البشرية التشوق الى عواقب امورهم وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت وخير وشر سيما الحوادث العامة . . . ويمثل على ذلك بما يلي :

- 1 - خط في الرمل = المنجم
- 2 - طرُق بالحصى والحبوب = الحاسب
- 3 - نظر في المرايا والمياه = ضارب المندل = منكرات
- 4 - علم ما سيحدث = الحدثان

5 - (الجفر : الكتاب الصغير المروى عن الامام جعفر الصادق) .

وفي العصر الحديث تناول محمد رشيد رضا مسألة العلاقة المعرفية بين الوحي والوعي في كتابه « الوحي المحمدي » . فذكر حديثا للنبي ، ذا مغزى ، يقول « اننا معشر الانبياء ديننا واحد . . . » اي مصدر معرفتنا ومضمونها واحد . ويتساءل محمد رشيد رضا : ما هو الوحي ؟ انه من حيث اللغة يعني التكلم بما هو خفي اي الكشف ، واصل الوحي هو الاشارة السريعة مثال ذلك « فخرج على قومه من المحراب فأوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا » (سورة مريم ، 11) ، اي اشار اليهم ولم يتكلم . ويضيف محمد رشيد رضا ان الوحي هو « الاعلام الحقي السريع الخاص بمن يوجه اليه بحيث يخفى على غيره ، ومنه الالهام الغريزي كالوحي الى النحل ، والهام الخواطر بما يلقىه الله في روع الانسان السليم الفطرة كالوحي الى ام موسى ، ومنه ضده وهو وسوسة الشيطان » (1) .

ويذكر تعريف الامام محمد عبده للوحي بقوله : « ان الوحي هو عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة او بغير واسطة ، والاول بصوت يتمثل لسمعه او بغير صوت » (ص 45) . والوحي غير الالهام : « الالهام وجدان تستيقنه النفس . . الخ » . فالوحي هنا القاء المعنى في القلب . ويوجه محمد رشيد رضا نقده للمعرفة الفلسفية والعلمية ، منحازا للمعرفة الدينية بقوله : « ان تقسيم المتكلمين كلام الله تعالى الى نفسي قديم قائم بذاته سبحانه ، ليس بحرف ولا صوت ولا ترتيب ولا لغة ، وكلام لفظي هو المنزل على الانبياء ، عليهم السلام ، ومنه الكتب الاربعة ، وخلافهم في كونه مخلوقا او غير مخلوق هو اصطلاح كله فلسفة ، وآراء نظرية مبتدعة لم يرد بها كتاب ولا سنة . . » (السابق ، ص 46) ، وبعد التعريف بالوحي ، يسعى رضا الى تعريف النبي لغة ودينا .

(1) محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي ، ص 8 ، المكتب الاسلامي ، بيروت 1971 ، ص 43-47 .

1 / لغة : وصف من النبأ ويصح فيه معنى الفاعل ومعنى المفعول . وهو من النبوة اي الرفعة والشرف .

2 / ديننا : من اوحى الله اليه وحيا ، فان امر بتبليغه كان رسولا ، فكل رسول نبي ، وما كل نبي رسولا

ختام : سلطان النبوة على الناس وسلطان العلم والفلسفة .

1 - يعتقد محمد رشيد رضا ان « حكمة الحكماء وعلومهم آراء بشرية ناقصة .. » (ص 54) وان الحكمة

هي العلوم النافعة الباعثة على الاعمال الصالحة وما يسمى في عرف شعوب الحضارة بالفلسفة ..

2 (بينا النبوة لها سلطان الهي ، ذلك :

أ - ان الله اكمل استعداد النبي الوهبي الفطري لا الاستعداد الكسبي للبعثة باكمال دين النبيين

والمرسلين . (ص 130) .

ب - ان الله جعل استعداده للنبوة وللرسالة فطريا والهاميا لم يكن فيه شيء من كسبه بعلم ولا عمل لساني

ولا نفسي .. » (ص 131) .

ج - ان التحث هو التوحد في سبيل التوحيد :

يقول محمد رضا : « واما اختلاؤه (ص) وتعبده في الغار عام الوحي فلا شك في انه كان عملا كسبيا مقويا

لذلك الاستعداد الوهبي ، ولذلك الاستعداد السلبي . ولكنه لم يكن يقصد به الاستعداد

للنبوة ... وانما كان الباعث لهذا الاختلاء والتحث اشتداد الوحشة من سوء حال الناس والهرب منها

الى الانس بالله تعالى .. » (ص 131) .

لكن محمد رشيد رضا ، حين فضل النبي عن الانسان ، وباعد بين الوحي والوعي انما فتح الباب امام القول

بثنائية الانسان . والسؤال هو لماذا يوصف الانسان بأن جسده ووظائفه الحيوية من عالم الشهادة ؟

وروحه من عالم الغيب ؟

ان محمد رشيد رضا لا يقول بثنائية الانسان وحسب ، بل يقول بثنائية الغيب ايضا :

« الغيب : ما غاب علمه عن الناس وهو قسيان :

- غيب حقيقي لا يعلمه الا الله

- وغيب اضافي يعلمه بعض الخلق دون بعض لاسباب تختلف باختلاف الاستعداد الفطري والعمل

الكسبي ، ومن اظهره الله على بعض الغيب الحقيقي من رسله فليس لهم في ذلك كسب ، لانه من

خصائص النبوة غير المكتسبة . فهل بقي مكان للمعرفة الانسانية في الفلسفة العربية ؟

3.10 تعالي وتلازم الانسان .

ان الانسان المنتمي ، فلسفيا ، الى ما بعد الطبيعي ، المجرد ، الوحي ، هو انسان متعال حتى على وجوده البشري وشروطه التاريخية . لكنه وهو الموجود الزمني في الطبيعة ، الممكن والتغير ، الملموس والواعي ، لا يستطيع ان يتعد عن شرطية تلازم وجوده الفكري مع وجوده الاجتماعي والثقافي والحضاري الخ . والفلسفة العربية التي بنت اهراما للعقول المفارقة وللانفس والكواكب ، هل فاتها الهرم الاجتماعي ، الارضي ، التاريخي لكل هذه الاهرام الفكرية والاعتقادية ؟ الانسان يعرف ام يؤمن . تلك معادلة اصبحت بدون مستقبل ، رغم ان خطأ متصلا من الغزالي حتى عبده ورضاً وسواهما ، ما يزال يرفض المعرفة العقلانية ، ويرفع فوقها الاعتقادية او المعرفة بالايان . ونحن لا نشك في ان الايمان هو نوع من المعارف البشرية ، ولكنه لا يحمل خصوصية المعرفة العلمية ولا المعرفة الفلسفية . لقد تعالي الفكر الاعتقادي عند العرب على الفلسفة الساعية الى ان تكون علم العلوم ، وبالتالي الى جعل الانسان يتقل من معرفة ما بعد الطبيعي الى معرفة الطبيعي بوسائله التاريخية ، وبوحدة عقله كما يقول ابن رشد . وفي المقابل سعى الفكر الفلسفي العربي الى ان يتلازم ، تاريخيا ، وضمن حدود التقارب الممكن ، مع الفكر الاعتقادي ، وبالطبع امتلا الموروث الفلسفي العربي العام بالالتباسات والتلبسات ، بالخلط بين المعرفي والاعتقادي ، وباللبس الفلاسفة لباسا مختلفا عن مضمون أفكارهم ! كان طموح الفلاسفة في العصر الوسيط ان ينتجوا فلسفة معاصرة للاعتقادات وللعلوم معا ، وكان الوعي الحضاري العربي يجرّضهم على ذلك . لكن اختلاف الزمان ، اسقط تلك المعادلة التحويلية ، وقام مقامها صراع مكشوف بين سلطة الاعتقاد وقاعدة المعرفة الفلسفية والعلمية ، كما رأينا في « تاريخية الفلسفة العربية » . وجوهر ذلك الصراع كان مضمونه الانسان ، وليس الانتفاء الاعتقادي او اليقيني للانسان فحسب . لان حرية الانسان ، فاعليته ، قدرته على التغيير والمسؤولية ، قدرته على انتاج تاريخه الخ . كلها كانت على المحك في الواقع . فتمثل الفلاسفة والمفكرون انهم يبحثون احيانا مسائل متعالية على الواقع (الفلسفة تجريد) ، او متعالية على المعرفة الانسانية نفسها (الوحي لا الوعي ، اللغة وقف لا وضع) الخ . وبات مصير الانسان مجهولا في الحضارة والثقافة والفلسفة والديانة ، كما هو مجهول في واقعه السياسي التاريخي بعد الغزو وانهار الحضارة العربية ذاتها . لقد تبدل كل شيء ، وبات الانتقال الذاتي والموضوعي الى وعي جديد للانسان العربي المفقود خطوة حاسمة .

وكان السؤال المركزي : من اين تبدأ الفلسفة العربية باكتشاف الانسان ، او بالعكس من اين يبدأ العقل المعرفي باعادة اكتشاف الفلسفة ، لاعادة تمثلها ، وانتاجها في تواصل جديد نحو المستقبل ؟ ظنّ المفكّرون والفلاسفة العرب ، ومن تفضّل من الاجانب ، لا سيما المستشرقون ، انهم حسموا الامور الفلسفية العربية بتكرارها ، عرضاً ونقداً ، وبمذاهبها مادية - مثالية ، يمينية - يسارية وفاتهم ان هذه الفلسفة الساعية الى اضاءة وضع الانسان العربي تاريخياً ، واقامة الجسور بين اعتقاده وفعله وسلوكه الحضاري ، وبين معرفته ووعيه لمتحولات تاريخه ، كانت تخوض المعركة ليس من اجل وجودها ، وحسب ، بل من اجل وجود هذا الانسان الذي تحمل وعيه بالذات . وحي ام وعي ؟ اذا كان الكون منشطراً ، والعقل منشطراً ، فان الخيار سيكون انحيازياً . ولكن الفلسفة العربية في مضمونها طرحت وحدة الكون ، وحدة الانسان ، وحدة العقل . الوعي المعرفي واحد ، والوحي ممتنع لولا هذا الوعي المتفتح للوحي ذاته . فالصراع بين القدرية والجبرية أثار طريقاً ثالثاً اسمى نفسه طريق الكسبية ، ولكن جميع الفواصل بين مشيئة الانسان وقدرته على الفعل وبيّن افعاله الحرة المروية ، لم تكن الا لتزيد الهوة بين تعالي الالهي وتلازم الانساني . ليست الحقيقة هي ان الانسان اكتشف تاريخه بوعي افعاله ، بوعي اجتماعي وحضاري متراكم ؟ .

يلاحظ البارون كارادوفو في كتابه « ابن سينا » ان ابا الهذيل العلاف يقدم نظرية مدهشة حول العلاقة بين الارادة الالهية والارادة البشرية . يقول العلاف : ليست الارادة الالهية سوى وجه للعالم ، والله يريد كل شيء يعلم انه خير . وهكذا يوجد ، بنظره ، نوعان للارادات او الاعمال الالهية : نوع ضروري لان يتكوّن في مكان فيحدث معلوله الضروري مباشرة ، بكلمة « كن » ، ونوع يحتاج الى الوقوع في مكان ليحدث معلوله ، وهذه تسمى أوامر الله ونواهيهِ وبلاغته . أما بالنسبة إلى الإرادة الإنسانية والفاعلية فهي عند العلاف حرة وجوباً ، ويروي عنه الشهرستاني انه لا يمكن تصور الإرادة الإنسانية الحرة على وجه آخر ، فهي حرة بدليل شعور الانسان بها ذاتياً . وأما الفاعلية الخارجية فليست حرة بنفسها ، إلا أنها غالباً ما تكون نتيجة لإرادة الذات الحرة(1) .

وتبرز كذلك فكرة السنتّة الطبيعيّة القائلة ان الانسان يمكنه - قبل كل وحي - الوصول الى معرفة الفاطر ، والشعور بالخير والشر ، وان الانسان ذاته مسؤول عن هذه المعرفة ، والانسان يعرف ويفعل ، ويميز بعقله الخاص جمال الخير وقبح الشر ، ويشعر انه ملزم بالسعي الى العمل وفق الحق والعدل .

اما النظام فقد تشدد في انه لا توجد في الطبيعة سوى فاعلية حرة واحدة هي فاعلية الانسان ، اذن الحرية ملازمة للانسان في وجوده . واذا سألنا النظام كيف ذلك ؟ اجاب : « لأن الله خلق الموجودات دفعة واحدة ، ولكنه اخفاها ولم يظهرها الا بالتدرج ، وهذا الظهور هو ما نسميه الولادة - طبعاً هذا تفسير

(1) كارادوفو : ابن سينا ، تعريب عادل زعيتر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، 1970 / ص 34-35 .

اسطوري ، يبقى منه ان الولادة تأذن بالتطور وبامكانات الحرية وتلازم الوعي للحرية في المسار التاريخي للانسانية (1) .

ويجدد بشر بن المعتمر مسألة التوالد بأنها (انتقال فعل الفاعل من الوحي الى الوعي ، ومن اليد الى الاداة) ، اي انها تقوم على كون الله يمنح الانسان ارادة حرة ، ووحيا في بعض الاحيان ، وبعد الوحي يمتدي الانسان بـ « انوار عقله » التي تكشف له سنّة الطبيعة .

وفي المقابل يقول معمر بن عباد السلمي ان الله لم يخلق غير الاجسام ، وان الاجسام هي التي تحدث الاعراض . ويعارض علماء الكلام الجبريون مذهب حرية الارادة الانسانية ، مثال ذلك ما يقوله جهم بن صفوان (2) : « انه لا سلطان للانسان على افعاله وانه لا يمكن الا يوصف بالخضوع لله ، فالانسان مكره بالحقيقة ، وانه لا قدرة له ولا ارادة ولا حرية . والله يخلق جميع افعال الانسان كما يخلقها في الموجودات الاخرى ، كما يخلقها في الشجر الذي ينبت والماء الذي يجري والحجر الذي يسقط . واعمال الانسان الصالحة او السيئة موجبة ، والثواب او العقاب نتيجة لهذه الاعمال الواجبة » .

هذا معناه ان افعال الانسان قسرية كما هو حال الاشياء . وهذا التشبيء لارادة الانسان وافعاله ، هو الغاء لمشيئة الانسان وتعطيل كامل لحيته . وهذا المنحى التعطيلي سعى الفلاسفة العرب لمقاومته من خلال محاولات تصوير العقل متعاليا ، حرا ، متألها تارة ، أو من خلال تصوير الانسان الناطق ، العاقل ، واحدا في عقلانيته المتلازمة مع تطوره الحياتي وتأفقه التاريخي .

وإذا تمثلنا نموذج الفلسفة الرمزية/ حي بن يقظان = الحياة بنت الوعي/ لاحظنا ان اكثر من فيلسوف سعوا الى الدفاع عن حرية هذا الانسان الحي بيقظته (3) .

فهل يسمح لنا بقراءة هذه الرموزة كالتالي : اليقظان هو الله ، والحي هو هذا المتوحد بنفسه ، بالله ؟

ان النماذج الفلسفية لهذا الانسان تستحق ان نستعرضها بنظرة جديدة . فالمتوحد السينوي هو متوحد عقلاني ، ومتوحد ابن باجه هو في أن متوحد فلسفي وسياسي ، بينما متوحد ابن طفيل هو تعبير عن فكرة قديمة باسلوب مبتكر ، والمتوحد السهروردي هو متوحد صوفي .

1 - المتوحد السينوي :

انه الحي اليقظ ، العقل ، واصحابه كوكبة من الشهوات والغرائز والغضب وسائر الملكات الانسانية . والمناظرات بين قوى الانسان وعقله أدت الى سؤال العقل عن علم الفراسة - ومقصود ابن سينا

(1) المرجع السابق ، ص 38 .

(2) المرجع السابق ، ص 46 .

(3) احد امين : حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ، دار المعارف بمصر ، 1952 .

بذلك هو علم المنطق (المرجع السابق ، ص 189) . والحجى هو العارف بطريقتين : اما بحدسه كشفاً والهاماً (الصوفية) واما بنظره عقلاً ومنطقاً (العلماء) .

2 - المتوحد عند ابن طفيل :

ان المتوحد (الحجى) هو الانسان العامل بعقله وبذوقه (تطابق المعقول والمنقول : اى ان الانسان يستطيع بملكته العقل والحدس ان يرتقى من المحسوس الى المعقول ، ومن المعقول الى الكشف وذلك بكل استقلال للفكر عن اللغة) - لكن هل يمكن للفكر ان يستقل حقا عن اللغة وكيف ؟ سنعود الى هذه النقطة في فصل المنطق .

ويبقى السؤال الفلسفي من هو هذا المتوحد عند ابن طفيل ؟

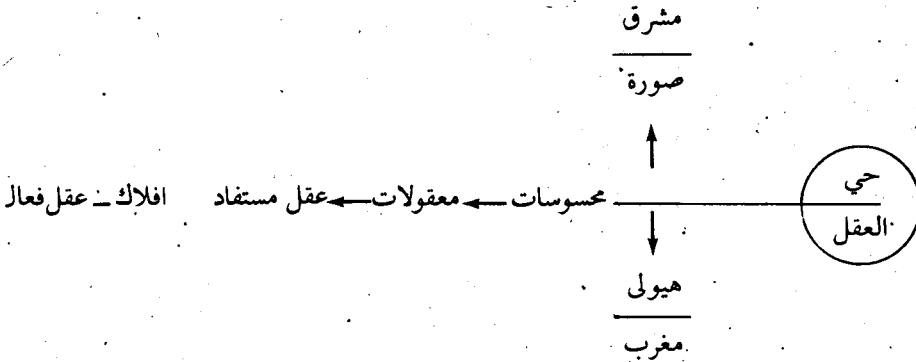
أ) انه المتولد من غير اب ولا ام « وهذا ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من جواز التولد الذاتي الطبيعي » .

ب) هو المتولد من اب وام ، لكن امه القت به في اليم (النمط الموسوي) .

3 - المتوحد السهروردى :

انه الحجى الذي يستيقظ وسط مجموعة منتظمة من الرموز الصوفية :

الهدهد (الروحي - الالهام) ، الهادي الاب (الله) ، الاهل (الغرائز والبواعث الجسائية) ، المرأة (النفس الانسانية ودواعيها الشهوانية) ، نور النور (الفوق المتجلي لكل شيء بكل شيء وكل شيء) . ويمكن تمثل متوحد السهروردى كما يلي :



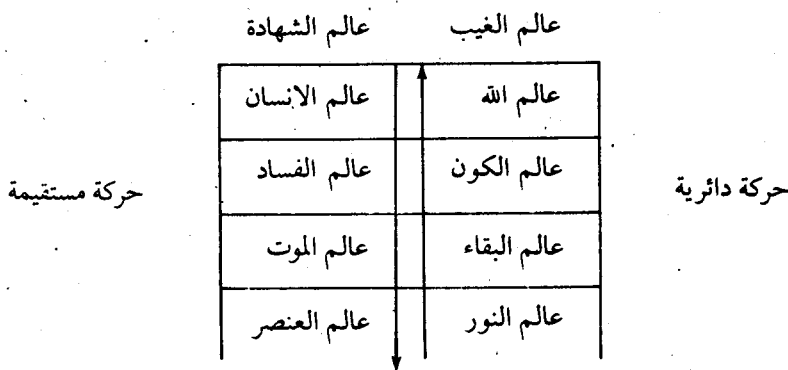
ويمكننا رسم حدود « حجى بن يقطان » عند ابن سينا وابن طفيل والسهروردى على الصورة التالية :

1 - حجى ابن سينا ← عقل انساني ← منهج فلسفي : انسان عاقل متفلسف

2 - حجى بن طفيل ← انسان باحث عن الحقيقة ← منهج عقلاني وصوفي : انسان عاقل متصوف

3 - حي السهروردي - انسان مكتمل عقلاً - باحث عن ربه - منهج معرفي وذوقي : انسان متصوف باحث عن ربه عارف .

يتبين مما سبق ان وحدة حي بن يقظان تعني وحدة العقل / وحدة الروح / وحدة الانا - او العقل الفعال - امام الوجود الحق الذي له مدبر واحد . وفي هذا المستوى يلعب التشكل دوره الاول - اذ الاشكال تنبثق عن العقل الفعال الذي هو واهب الاشكال (Donateur des formes) . ويرمز الخيال الفلسفي الى عملية التشكل بالهجرة/ اي هذه الاشكال القادمة من بلاد النور والعقل ، من الشرق (الصورة عن السهروردي) ، لكن العقل الفعال يهب الصور حسب استعدادات المادة . اما شكل الابداع فهو واحدي ، لان فيضان النور يتم في حركة دائرية (حركة الوحدة) بينما اشكال القوى البشرية تعيش في حركة مستقيمة متناهية (حركة الكثرة) (1) :



ان الوقوف عند ابن سينا بشكل خاص يعتبر مفيداً لاكتناهِ العلاقة بين النفس والمعرفة ، الانسان العارف في تلازم وحدته النفسية الانسانية مع تعالي الفاطر ، الاحد ، العالم . ان وحدة النفس تعني وحدة الانسان . والشئ الواحد يقال له قوة وصورة وكمال . فيماذا بقي من وحدته ؟ يبرر ذلك فلسفياً بالقول : ان النفس قوة بالقياس الى فعلها ، وهي صورة بالقياس الى المادة المتزجة وهي كمال بالقياس الى النوع الحيواني او الانساني . واما من حيث جوهرها ، الذي يخصها والذي تفارق به ، فان النفس هي نفس مجازاً واسماً ، وهي عقل . وعليه فان توجه النفس الناطقة الى العلوم ينتج الفعل العلمي (العقلي النظري) ، وان توجهها الى كل القوى المدنية ينتج الفعل السياسي (العقل العملي) ، كما ان توجهها الى الالهام والوحي يرتفع بها الى مرتبة الروح المقدس . وخلاصة القول : ان الإنسان ليس انساناً بمادته المحض ، بل بمادته الصورية . ولقد اراد ابن سينا بقوله : « لو كلفت شراء بصله لما تعلمت مسألة » ان يشير الى الفصل بين

(1) A. M. Goichon: Le Récit de hayy Ibn yaqzan, commenté, par des textes d'Avicenne, paris Desclée de Brouwer, 1969

العملي والنظري ، العين والمجرد . ففي كتاب شرح الطوسي والرازي لإشارات ابن سينا في الفلسفة (دار الخيرية ، القاهرة 1325 هـ) ، يرى ابن سينا أن الحكمة النظرية تشمل الطبيعي والإلهي - وهي حكمة الانسان في كل حال = حيث العقل يعارض الوهم ، وحيث لا بد من التمييز بين الحكماء المحققين والمتفلسفة المقلدين . ان المنطق هو العلم الذي يتوصل به الانسان إلى سائر العلوم . لكن ما هو الإنسان ؟

انه المتجوهر ، هذا الذي يصير جوهرًا من خلال انماط تحقق « حقيقة الجسم وتكون ماهيته » . والجسم قابل لانقسامات غير متناهية ، وكذلك الحركة والزمان . اما الجسمية فقوامها تلازم الهويولى والصورة : فالجسمية اذا لا تنفك عن الشكل ، والشكل لا يحصل الا مع المادة ، فاذا يلزم ان لا تنفك الجسمية عن المادة (شرح الطوسي ، ص 29) ، وليس يجوز ان يكون بعد قائم الا في مادة . واما الانسان فلا بد له من ان يكون مدركًا لانية ذاته ، اي لكونها موجودة . ان الانسان لا يغفل عن ادراكه لذاته في شيء من الاحوال اصلا (ص 122) . ويتساءل ابن سينا على لسان شارحيه : « بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك ؟ وما المدرك من ذاتك ، اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك - فبما تدرك - فبوسط تدرك ام بغير وسط ؟ ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لا وسط ، فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى ، والى وسط ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط » (شرح الطوسي والرازي ، ص 123) .

ومركز المعرفة الانسانية هو النفس بكل معنى الكلمة ، فهي اساس التلازم والتعالى في شخصية الانسان : فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق . النفس مبدأ القوى وبينها وبين القوى علاقة سببية والمسببية ، وهذه العلاقة سبب لتأدي انفعالات تلك القوى الى النفس ، وتأدي انفعالات النفس الى تلك القوى (ص 129) . وفي النفس يتم اتحاد العاقل والمعقول ، يتوحد المتعالى والمتلازم في صيرورة الانسان : ان المعقول لو لم يتحد بالعاقل استحال ان يعقل العاقل المعقول : لان العاقل اما ان يكون هو النفس او الصورة الحالية فيها او مجموعها .

اذن ، النفس الانسانية التي لها ان تفعل هي جوهر ذو قوى وكيمات وهي تعرف الموجود المتلازم مع الانسان ، بالفكرة وبالحدس : الفكرة هي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل ، والحدس هو حركة البديهيات . واما الانتقال من البديهيات الى النظريات فيكون بالفكر ويكون بالحدس . ويرتب على تعدد هذه الادوات المعرفية ، مراتب معرفية مختلفة :

- الغبي : ثقافة متناقضة - عديم الحدس

- الفطن الى حد ما : ثقافة متزايدة

- الاثقف : ثقافة المعقولات بالحدس

ولكن هذا التعدد في الادوات والمراتب المعرفية ، لا يؤثر في الانسان من حيث هو حقيقة واحدة :

« الانسان من حيث هو واحد الحقيقة/ بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة/ غير محسوس بل معقول صرف/ وكذلك الحال في كل كلي » (شرح الطوسي ، ص 190) .

ان الانسان محسوس ومعقول اذن ، متلازم ومتعال ، وهو لا يتجدد الا بتغير الاحوال . فهو يتحقق عبر قانون الصيرورة ، اي جدلية القوة في الحركة وفي المتحرك ، في التغير والتغير . والانسان يتحرك دائما بين المبدأ المؤثر (الله مبدأ الممكنات) وبين الغاية (اي ما اليه يتحرك الانسان ، ومتى وصل اليه وقف) . ويقول ابن سينا في الاشارات (ج 2 ، ص 9) ؛ « ان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لتطلب مبادئ الكمال منه ، ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين » . وان القوة قد تكون على اعيان متناهية ، وقد تكون على اعيان غير متناهية ، وان الحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهي الحركة الدورية (ج 2 ، ص 19) . كذلك فان الجوهر العاقل مثاله ان يعقل ذاته في شروط الصيرورة والتغير :

فالصيرورة هي ان يقال ان الماء صار هواء اي ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية ، والتغير هو تغير الصفات على عدة اوجه منها استحالة صفة متقررة غير مضافة (اسوداد الذي كان ابيض) ، وان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما ، واخيرا بتغيير الصفة والاضافة معا . وخلاصة القول ان الانسان واحد في تعاليه وتلازمه . فهو يرمي الى السعادة (الخلاص) ومثاله سلامان (آدم) ، هذه النفس الناطقة الطامحة الى بلوغ درجات السعادة (الجنة) من خلال ترقى المعرفة (الارادة والمريد ، تطويع النفس) ، حتى تلطف السر .

ونجد عند اخوان الصفا في رسائلهم ما يلقي ضوءا فلسفيا على مكانة الانسان في تعاليه وتلازمه : « حاله من الجهل والعلم متوسط ، فلا هو راسخ في العلم كالملائكة ، ولا هو جاهل مهممل كالبهائم ، وهكذا حال معلوماته متوسط المقدار بين الطرفين . وذلك ان الانسان غير محيط بالاشياء المفرطة الكثيرة كتضاعف العدد الكثير ، وهو مدرك للاشياء القليلة كالجزم الذي لا يتجزأ الذي هو في جزر العشرة وما شاكله » (الرسائل ، 3 ، ص 21) واما قوة عقل الانسان فهي متوسطة لا يقوى على تصور الاشياء المعقولة الا ما كان متوسطا بين الطرفين من الجلالة والخفاء . وذلك ان من الاشياء المعقولة ما لا يمكن عقل الانسان ادراكه واحاطة العلم به لجلالته وشد ظهوره وبيان وضوحه ، مثل جلاله الباري ، عز وجل ، فانه لا يقوى عقل الانسان على ادراكه واحاطة العلم بماهية ذات جلالته ، وشد ظهوره ، ووضح بيانه لا لخفاء ذاته وشدته كتمانها . ومثل عجز الانسان عن تصور صورة العالم بكليته ، لشدته كبره وظهوره ، لا لصغره وخفائه . ومثل عجزه ايضا عن ادراك الصور المجردة ، عن الهيولى لشدته صفاتها ولطافتها ونفوذها في الاشياء » (الرسائل ، 3 ، ص 22) .

« ان الموجودات كلها نوعان : كلية وجزئية . فالموجودات الكلية الدائمة الوجود والبقاء ، لانها ابتدأت في الترتيب من اشرفها واتمها الى ادونها وانقصها ...

« والموجودات الجزئيات دائمة في الكون ، متوجهة نحو التام ، لانها تبتدىء بالكون من انقص الوجود متوجهة الى اتم الوجود ، ومن ادون الاحوال مترقية الى اشرفها واتمها .

في مسألة المعرفة المتعالية والمعرفة المتلازمة ؛ بقوله : « ان الصانع تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلي عام ، لا يختص بخزانة دون خزانة ، وكذلك الامر فيما يصدر من الصنائع بالطبع عن الحيوانات وكان هذه الخيالات هي واسطة بين الادراكات الكلية والجزئية واعني انها واسطة بين الشيء وخياله الخاص به » (1)

ويلاحظ ابن رشد من جهة ثانية ان الاوصاف المصرح بها ، كتابيا ، هي اوصاف الكمال السبعة الموجودة للانسان وهي : العلم ، الحياة ، القدرة ، الإرادة ، السمع ، البصر ، الكلام .

(1) المرجع السابق ، ص 751-752 .

11-3 المثلية والفعلية

في مستوى الذات والواقع

ان مسألية المعرفة الفلسفية العربية تطرح نفسها في كل مستويات البحث عن اشكال ومضامين هذه الفلسفة : من الطبيعي وما بعد الطبيعي ، مروراً بالوحي والوحي ، وموقع الانسان بين التعالي والاهلي والتلازم الانساني ، انتهاءً بالمثلية والفعلية ، حيث ينشطر الانسان مجدداً بين الذات والواقع . ان المثلية (idéation) تحتل مكانتها المميزة في تاريخ الفلسفة العربية ذلك ان المسألة عند الفيلسوف العربي هي ، كما رأينا جزئياً ، في كيفية الانتقال من المحسوس الى المعقول ، من الملموس الى المجرد ، بينما كان هذا التمثل التعالي يجعل الانسان غريباً في عالم افعاله . في عالم الفعلية (Praxis) ، حيث ان خلق افعاله نسبة البعض لسواه ، واكتفى بتحميل مسؤولية التكليف . ان المثلية تتناسب مع التوجه الذاتي للوحي الفلسفي ، خاصة الاعتقادي والديني ، ولكنها تتعارض مع التوجه الواقعي للوحي الاجتماعي (وحي الحياة ، وحي التاريخ الفعلي) . ولقد ميز الفلاسفة العرب بين المائل والمثول / الدال والمدلول / الرامز والرموز الخ) . وهذا التمييز كان يخلو من اشارات الى التطابق او التواحد العام بين هذه الخواص التمثيلية للذات وللواقع .

فهل يسهل تصنيف المعرفة الفلسفية العربية الى فلسفة ذاتية ، الى فلسفة فعلية واقعية ؟ يلاحظ كبير الفلاسفة المثاليين الحديثين ، هيغل ، ان مثالية الفلسفة تقوم على عدم الاعتراف بالمتناهي كوجود حقيقي :

ان الفلسفة مثالية على قدر الدين ، لان الدين هو الآخر لا يعترف بالمتناهي كوجود حقيقي ، كحد غير موضوع ، غير مفطور ، ابدى ... » .

« ان اركان الفلسفة القديمة والحديثة ، الماء او المادة او الذرات ، هي آراء ، شواهد ، افكار ، ليست اشياء شيمة الاشياء الموجودة في الهباءة المحسوسة - حتى ذلك الماء التاليسي الشهير ، فالماء على الرغم من كونه مخيراً ، هو في الآن ذاته الموجود بذاته او الجوهر لكل الاشياء الاخرى ، وهذه الاشياء ليست مستقلة ، قائمة بذاتها ، ولكنها مفطورة انطلاقا من شيء آخر ، الماء - اي انها مثلية » .

ان المثلية والفعلية تعني ، في الواقع ، ان الانسان في سعيه الفلسفي لاقامة وعي الوحدة بين الفاعل والقبائل (الذات والموضوع / الواقع) ، انما يسعى الى حل اشكال وجوده التاريخي والنفسي في آن : فهو يشعر بوحدته الذاتية الى حد المثلية المطلقة ، والانتفاء الى اللامتناهي ، وهو يشعر بغيريته غير الفعالة وضرورات وجوده الى حد الفعلية التاريخية ، والانتفاء الى المتناهي . وفي مبحث عن فلسفة اللغة ، يكشف لنا زكي الارسوزي عن بعض هذه المناحي المستمرة في التطور الفلسفي عند العرب ، ينطلق الارسوزي من آية (وله المثل الاعلى في السماوات والارض . . (روم 27) ، ويفسر المثل الاعلى بانه « معنى الكمال وفق تكوين كلمة كمال نفسها . ف كمل من كم الزهر ، وحرف (ل) الملحق بها ، يفيد هنا معنى النمو . فالكمال هو اذن مستوحى من صورة برعم يستكمل شروط كيانه بالزهرة (1) .

ويقارن بين دلالة كلمتي « عربي » و « عجمي » ، فيقول انها تدلنا على بداية ظهور الكارثة في تاريخ بني الانسان : فالكلمة الاولى تتضمن معنى الافصح ، والكلمة الثانية معنى المغلق والمجهم . « اعرب » المرء عن نفسه : أفصح عنها وأبان (2) .

ان هذا التوجه الذي ينميه الارسوزي في اعماله ، ويمكن تسميته « فلسفة القومية اللغوية » ، نجده ضاربا في تاريخ الفلسفة العربية ، لا سيما في مجالها المثلية ، الذاتية ، عند المتصوفة والشعراء ، كما سنرى . لكن التوجه نحو الفعلية والواقعية العقلانية - دون انكار المثلية والذاتية تماما - نجده عند ابن رشد بشكل قاطع وحاسم .

فالحسين بن الحلاج ، الموسوم بانه داعية قرمطي اسماعيلي ، اعلن انه هو « الحق » اي « رفع الأنية دون الاثنية » . الغى المسافة بين الذات والواقع من جهة ، وادلج الذات في المثل الاعلى . وابن عربي اخذ نظرية وحدة الوجود (دمج المثل والفاعل ، المثال والمثول ، الذات والواقع) من رسائل اخوان الصفاء ، طورها كثيرا ، خاصة باللغة الفريدة التي اصطنعها لمثالية فكره التصوفي ، ويرشدنا د . كامل مصطفى الشبيبي (3) الى ان فرقة جديدة تدعي الحروفية : « اعتمدت على النتائج التي توصل اليها الباحثون في الحروف منذ القديم ودفَعوا بها في عجلة التطور واستغلوها بحيث كونوا منها دينا كاملا متخذا اصوله من قيم الحروف العددية ، ثم التصرف في الارقام » . ويضيف الدكتور الشبيبي : « ان الاصل في معرفة الله هو اللفظ ، وذلك ان الله غير محسوس ، ومن هنا لا يتم التواصل بين الله والخلق الا عن طريق اللفظ ، باعتبار ان السبب في احتناع معرفة الانسان بالاشياء دون الفاظ يقوم على انه ليس في العالم شيء الا وهو مظهر لها . .

ان اللفظ مقدم على المعنى ، وانه يتضمن صفة الذات الاحدية ، وانه لا يمكن تصور المعنى دون تصور اللفظ (4) . وبناء على هذا الخيار المثالي الحروفي ، اللفظي ، العددي ، ستبدو الاشياء والافعال لاغية

(1) زكي الارسوزي : الاعمال ، ج 4 ، ص 182 .

(2) المرجع السابق ، ص 190 .

(3) الفكر الشيعي والتزعات الصوفية حتى مطلع القرن 12 هجري ، مكتبة النهضة ، بغداد 1966 ص 211 .

(4) المرجع السابق ، ص 212 .

كواقع ، وسيغلب الذاتي (المثلي على عقلانية الوعي الفلسفي . وهذه عودة مجددة ، بطريق مختلف ، الى احباط الفلسفة لصالح الاسطورة والدين . ومثال ذلك ان هذه المثلية الذاتية تجعل من الرقم السابع (7) قيمة وجودية ، مقولة فلسفية (خلق الوجود في سبعة ايام ، ايام الاسبوع سبعة ، الائمة السبعة الخ) .

وتجعل من الرقم (40) مقولة اخرى لوجود الانسان (اربعينية آدم: بين الماء والتراب) ولانتقاله من الواقع المحسوس الى الذات المثالية (من خلال الموت :اربعينية الميت). ولا حاجة بنا الى التوضيح ان مثل هذا التوجه له جذوره في الفيثاغورية والافلاطونية الحديثة التي اتخذ منها ارباب الحركات الباطنية ستارا فلسفيا لتبرير توجهاتهم السياسية . وما يهمننا ، فلسفيا ، هو ان اتجاه الفكر الحروفي يتشدد في القول بتقديم الماهيات على الاشياء ، اي المثلية على الفعلية، الذاتية على القابلية الموضوعية . ولا شك في ان مادة الحروفيين مستقاة من كتاب الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي (وحدة الواجب الوجود) ، حيث يترادف العلو والغلو ، ذلك ان الشريعة ذاتها (رسالة النبي) تغدو مظهرا للوعي العام ، اما الوعي الخصوصي فهو يحتاج الى بيان الحقيقية « والحقيقة هي كشف سبحان الجلال من غير اشارة » . وهذا يدفع باتجاه معرفة مثلية ، ذاتية ، متعالية عن وضع الانسان الواقعي ، وعن الفعلية التي تشترط وجوده التاريخي .

بالطبع لا نريد العود ، تماما ، الى اتصال الفلسفة بالعقل ، الى تصور العقل للفلسفة ، ولخنا ازاء فريد الدين العطار المولود ما بين 545-550 هـ . والمتوفى سنة 627 هـ ، الذي يقول بتفضيل الكفر على الفلسفة (كاف الكفر على فاء الفلسفة) لا بد لنا من التساؤل هل صحيح ان « التصوف لا يتفق وطبيعة الفلسفة وعلم الكلام لان التصوف يعتمد على القلب ، ولان الفلسفة وعلم الكلام يعتمدان على العقل ، والعقل مضموم لدى الصوفية ؟ (1) .

ان مضمون « منطق الطير » للعطار يضعنا امام الافتراضات الفلسفية الصوفية التالية :

(أ) فكرة الوحدة الشهودية : بين السالك والحضرة العلية ،

(ب) مراتب المعرفة الصوفية : المرشد ، الولي ، والولاية منحة الهية ، لان الله هو السلطان والخلق ظل . وبالتالي فان العشق اسمى مكانة من العقل : « العشق نار ، اما العقل فدخان . وما ان اقبل العشق حتى ولى العقل الفرار ، فالعشق ليس وليد العقل » (2) . ويتشدد العطار في التوجه المثلي ، الذاتي ، بقوله : « فالؤمن بوحدة الشهود لا يشهد في الوجود الا الله ، اما المؤمن بوحدة الوجود فهو يسقط التكثُر والتعدد في الوجود العيني . . » (3)

(ج) مراميز المعرفة المتعالية : ان منطق الطير يعنى ان الانسان لا يد ان يتفرد في معرفة المتعالي ، وهذا التفرد يقوم على المراميز ، على المثالات التي تلغي كل شيء ليبقى الشهود فقط :

(1) فريد الدين العطار : منطق الطير ، دار الرائد العربي ، القاهرة 1975 ، ص 16 .

(2) المرجع السابق . ص 46 .

(3) المرجع السابق ، ص 54 .

وما كل هذه الاشياء الا عدم مطلق . فامعن التفكير في صنع الله ، اذ كيف يحفظ هذه الاشياء مستندة الى العدم .

« اذا كانت الاشياء في عالم الوجدانية عدما ، فهذه كلها عدم ولا ريب ، والعرش مستقر على الماء ، والعالم سابح في الفضاء فتجاوز الماء والفضاء ، فالجميع هو الله والعرش والعالم لا يزيدان عن مجرد طلسم والوجود لله وحده . وليس لهذه الاشياء جميعها الا الاسم . ولتضمن النظر ، فما هذا العالم او ذاك الا الله وحده ، ولا وجود الا له ، وان كان هناك موجود فهو الموجود وحده (ص 70) .

اما محي الدين بن عربي في رسائله (1) فيعلن خياره لما يسميه الحقيقة الاحدية ، لا شهود ولا وجود ، ولا مثلية ولا فعلية ، بل وحدة وجود . والانسان المتحقق في هذه الاحدية ، يتأله في الواقع ، اي انه يخرج من انسانيته متلبسا مثلية بديلة . يقول ابن عربي : « اما على الحقيقة لا آخذ ، فان الاخذ فعل ، ولا فعل لي ، اذن انت الفاعل . فخذ انت لي ما اعطيتني ولا تقل لي خذ يا من لا يأخذ عنك ولا اخذ لي » (2) .

ثم ينتقد الفلاسفة والعلماء هازئا : اصحاب علم الرسوم واكثر اهل النظر الفكري من الفلاسفة واصحاب الكلام يصدقون ببعض ما يأتي به اولياء الله مما يتحققون به من المواجيد والاسرار التي شاهدها ووجدوها ، فما وافق نظرهم وعلمهم صدقوا به ، وما لم يوافق نظرهم وعلمهم ردوه وانكروه وقالوا هذا باطل لمخالفته دليلنا (3) . ويجدد مقام الانسان ، بانه رابع اربعة : حضرة الاقامة / حضرة النور / حضرة العقل / حضرة الانسان .

والانسان متصل ، عند ابن عربي ، بين الجمال والجلال : الجمال مباسطة الحق لنا ، والجلال عزته عنا . ومن اشارات الجلال : « ليس كمثلته شيء / وهو السميع البصير / ان الله خلق آدم على صورته . ويوضح ابن عربي في رسائله (ص 7) مفهومه للمثلية وللمماثلة بقوله : « ان المثلية في الجلال معقولة ، كما ان المثلية في الجمال لغوية . فنفي بهذه الآية المماثلة التي في الاشتراك في صفات النفس . ان المماثلة بين الشيتين لا تنضي بالكمال فيها . . فان تماثلا من طريق صفات النفس فقد تماثلا او تناقضا من طريق صفات المعاني . . . وهذه المثلية تسمى عقلية » .

ويشدد ابن عربي على التمييز بين الرؤية والادراك والنظر . واهم دلالات النظر في العربية هي : نظر الى اي بالبصر ، ونظر في اي بالعقل وبالفكر ، ونظر له اي للرحمة ، واخيرا نظري للتقابل والمكافحة والتأخير . لكن هل هناك نظر مثلي ونظر عقلي ، ام انهما شيء واحد ؟ ان الانسان يعقل المثل والفعل ، الذات والواقع . فالانسان كائن مستقبلي ، ووجدانية الله تتجلى في الاستواء الالهي على العرش

(1) رسائل ابن عربي ، حيدر اباد ، 1948 ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ب . ث .

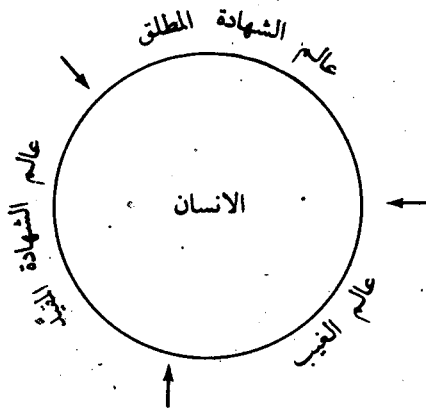
(2) المرجع السابق ، ص 5

(3) المرجع السابق ، ص 7

الانساني ، وهو بخلاف الاستواء الرحمني . لماذا ؟ لان الرحمن يتضمن جميع الاسماء الحسنى الا الله . اذن كيف يعرفه الانسان وكيف يعرف نفسه ؟

« ان المعرفة بالله ابتداء علم / وغايتها عين / وعين اليقين اشرف من علم اليقين / والعلم للعقل / والعين للبصر / فالحس اشرف من العقل / فان العقل اليه يسعى / ومن اجل العين ينظر / فصار عالم الشهادة غيب الغيب . . . و صار عالم الغيب وسطا وهو عالم العقل / فانه يأخذ عن الحس براهينه لما يريد به العلم / و صار عالم الشهادة المطلق غيبا في الغيب ، وله يسعى العقل ويخدم » (الرسائل ، كتاب الجلالة ، ص

(4



لماذا ؟ لان العرش الظاهر ظل الرحمن ، والعرش الانساني ظل الله ، وبين العرشين في المرتبة ما بين الاسم ، الله والرحمن (كتاب الجلالة ، ص 4) . اذن ثلاثة تميزات : الرحمانية / الالهوية (الله هو الجامع المحيط) / الربوبية : قال من عرف نفسه عرف ربه ولم يقل من عرف الرب عرف نفسه .

فانه لا يصح . فاذا كانت الربوبية التي هي الباب الاقرب اليها لا تمكن معرفتنا بها الابنا ، فاين انت والالهوية ؟

ان محي الدين بن عربي يصل الى نفي معرفة الانسان - رغم تمثله وتعاليه - للحق المتعالي :

« لا يرى من ليس كمثلته شيء الا من ليس كمثلته شيء » (كتاب الجلالة ، ص 10) . ويستسلم ابن عربي للخيرة الالهية (وما رميت اذ رميت ، ولكن الله رمى) مميزا مع ذلك بين اهل المشاهدة / واصحاب العقول / واصحاب الرؤية . ويميز كذلك بين الايلاج والتكوير : فالايلاج روح كله والتكوير جسم هذا الروح الايلاجي ، فتكوير النهار لا يلاج الليل ، وتكوير الليل لا يلاج النهار . ويلاحظ ابن عربي ان حساب عامة العرب هو بتقديم الليل على النهار ، وان زمانهم قمرى ، فأياتهم محوثة من ظواهرهم ، مصروفة الى بواطنهم (الرسائل ، 1 ، م ، الشأن ، ص 8) .

ويتلاقى ابن عربي والحروفيين من كل مشرب ، ليؤسس المثلية الذاتية في مستوى اللغة ووعيتها . فعنده ان الحروف سر من اسرار الله تعالى ، وان العلم بالحروف مقدم على العلم بالاسماء ، وللحروف ثلاث مراتب : الحروف الفكرية ، الحروف اللفظية ، الحروف الرقمية . ثم ينتقل الى الاسماء فيرى ان اسماء الله الحسنی دلائل في معاني الالهية ، وعنده ما عرفنا بها . اما الاسماء المعروفة فهي على ثلاث مراتب :

- 1 - مرتبة الذات : مثل الاول والاخر .
- 2 - مرتبة الصفة : مثل العليم والخبير والشكور .
- 3 - مرتبة الفعل : مثل الخالق والرازق .

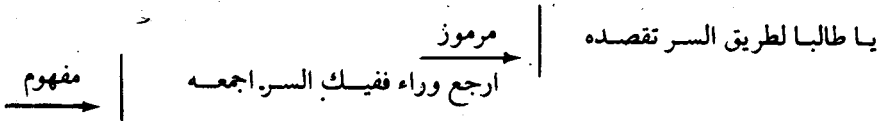
ويستفيض ابن عربي في تفسير الاسماء الحسنی ، فيقول : هناك اسماء بل اكثرها لها مرتبتان وثلاث بحكم الاشتراك كالرب :

(أ) بمعنى الثابت للذات

(ب) بمعنى المصلح للعقل : الربّي

(ج) بمعنى المالك للصفة : المغذي

ويستخلص ان الله هو الاسم الجامع ، فهو دليل الذات والصفات والاسماء ، وان الرب يأتي بعد الله ، ويأتي دور الانسان في هذه المنظومة المثلية الذاتية ، بدءا من النبوة والولاية (العلم من غير تعلم كسبي) ، مروراً بولاية النور الاصلي المستفاض من النبي ، وصولاً الى الانسان الشاهد - المرید ، انسان الرموز والمفهوم ، كما يقول ابن عربي :



ويخاطب ابن عربي الانسان بطريقته الخاصة : ايها الانسان : انت كيميائي وانت سيميائي/ انت اكسير القلوب وحياض رياض الغيوب/ بك تنقلب الاعيان ايها الانسان/ انت الذي اردت/ وانت الذي اعتقدت/ ربك منك اليك ، ومعبودك بين عينيك (العقل ؟) ومعارفك مردودة عليك/ ما عرفت سواك ، ولا ناجيت الا اياك (1) .

(1) رسائل ابن عربي ، كتاب الاسراء ، ص 71 .

ان العلم بالله خلاف العلم بوجود الله/ والتحول في الصورة/ الحق واحد في الوجود/ الانسان واحد في الكون : ان التوحيد علم ، ثم حال ، ثم علم/ فالعلم الاول توحيد الدليل وهو توحيد العامة (علماء الرسوم) ، وتوحيد الخال ان يكون الحق نعتك فيكون هو/ لا انت في انت/ والعلم الثاني توحيد المشاهدة فترى الاشياء من حيث الوجدانية ، فلا ترى الا الواحد . . . (11) . بالواحد تجتمع الاشياء ثم به تفرق . التوحيد ان يكون الناظر هو المنظور ، الشاهد هو المشهود ، المائل هو الممثل ، والمثل هو الفعل :

انا الذي انت/ فمن ذا الذي/ قال انا/ وانت أينيتي
قال انا/ قلت انا/ قال قل/ قلت انا/ قال بأينيتي
انت انا/ لا انت غيري/ وقد كنت انا/ وانت عينيتي
قلت انا/ لا بل انا حاضر/ وغائب عني وعن حضرتي
فالتون مثل الكاف مهما مشت/ خواطر التحقيق في نشأتني
انظر الى الحرف الذي قد بدا/ ما بين كافي النون من حكمتي
فمن يكون غيري اكنه انا/ ومن يكن ذاتي فيا وحدتي

(كتاب الكتب ، ابن عربي ، 33) .

اذا تجلى الحبيب/ بأي عين تراه
بعينه لا بعيني/ فما يراه سواه

فكان عيني فكنت عينه/ وكان كوني فكنت كونه
يا عين عيني يا كون كوني/ الكون كونه والعين عينه

(التجليات 44)

يا حذري من حذري/ لو كان يغني حذري

(كتاب الاسفار ، ص 61) .

(1) المرجع السابق ، كتاب التجليات ، ص 27 .

من الواضح ان هذا الاتجاه الصوفي الفلسفي ، الاتجاه الاشراقي يخلط المثلية والواقعية ، الذاتية والموضوعية ، وانه على حق حين يقول بأن الابداع يقوم على التعقل . لكن التعقل داخل الكون ام خارجه ؟
الان نجد في هذا التوجه المستمر نحو الاشراق ، المتعالي ، ابتعادا عن الفعل الانساني ، ان لم نقل تشويه له وانحراف به عن مساره الفعلي التاريخي ؟

ان الاشراق معناه الاضاءة بالشعاع ، والمشرق هو مكان الشروق والنسبة اليه مشرقي ، فيقال الفيلسفة المشرقية ، وهي التي اختط اصولها ابن سينا وارسى قواعدها السهروردي من بعده ، وقد عرفت ايضا باسم الفلسفة الاشراقية . ونجد في كتاب اللمحات للسهروردي (مرجع سابق ، ص 32) تعريفا للحكيم المتأله بانه « هو الذي جمع البحث والذوق في وحدة متكاملة » . والخلاص عند السهروردي ليس ثوبا اخلاقيا ، وانما هو بناء كينوني للمعرفة الروحية .

يبقى ان الانسان الكامل -Anthrpos- ، ذا الطباع التامة ، هو انسان العقل (Nous) . ولهذا يقول السهروردي في رسالة « مؤنس العشاق » : ان الله خلق العقل الاول في البدء وخصه بصفات ثلاث :

1 (معرفة لله

2 (معرفة لنفسه

3 (معرفته لما ليس في الوجود (1) .

اي لعالم البرازخ ولعالم المثل المعلقة ، وهي عوالم مادية في غاية اللطف والشفافية خلافا لمثل المعقولات الافلاطونية المجردة تماما عن المادة .

والعوالم البرزخية تتوسط عالين مختلفين جوهرها مثل عالم الملك (عالم المادة المحسوسة) وعالم الملكوت (عالم النفوس المبرأة من المادة) .

لقد اوضح ابن رشد في كتابه فصل المقال (ص 62) مقصده الفلسفي من التمييز بين العلم القديم والعلم المحدث ، معتبرا ان التوحيد هو غاية التنزيه ، يقول :

« فاذا العلم القديم انما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث ، الا انه غير متعلق اصلا كما حكى عن الفلاسفة انهم يقولون لموضع هذا الشك ، انه سبحانه لا يعلم الجزئيات . وليس الامر كما توهم عليهم ، بل يرون انه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدودت بحدوثها ، اذ كان علّة لها لا معلولا عنها كالحال في العلم المحدث . وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب ان يعترف به » .

(1) السهروردي ، كتاب اللمحات ، سابق ، ص 48 .

ولا يختلف مع المثليين القائلين بوحدة الحق ووحدة الحقيقة، كما رأينا . لكنه يقول بضرورة التأويل ووجوبه ، ذلك ان اداة الفيلسوف هي البرهان ، ولا يجوز للحق ان يضاد الحق . اي ان الحق المثلي والحق الفعلي ، الحق الالهي والحق الانساني لا يتضادان . لهذا اقدم ابن رشد على نقد المنهج الاشعري المتردد بين الاعتقادي والبرهاني ، المثلي والعقلي (1) :

ويجدد ابن رشد الحكمة (تهافت التهافت ، ص 101) انها : « النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان » . الا ان مسألة المثالية والفعلية في الفلسفة العربية لا بد ان تعاد الى اصولها التاريخية ، فالتوحيد المعرفي نراه يقوم على عقيدة التوحيد . لان الانسان العربي في الجزيرة كان بحاجة الى التوحيد السياسي الاجتماعي ، فكان لا بد لعقيدة التوحيد الاعتقادي في الاسلام ان تتحول الى قاعدة مشتركة بين مختلف المذاهب . ومعنى ذلك ان التوحيد التثليثي (التجسيد ، التشبيه ، الحلول) سترك المكان للتوحيد التنزيهي ، اي التوحيد الاحدي . فرأى المعتزلة اصحاب التوحيد والتنزيه والتجريد ان العامة يميلون بحكم قصورهم العقلي عن التجريد ، الى التجسيد والتشبيه .

فقال المشبهة (الحشوية/ اهل الحشو) ان الله مثل خلقه/ ، وقال اهل التوحيد المطلق (الله ليس بشيء) (وليس كمثل شيء) . اما ابن رشد فيرى ان عمليات الابداع والخلق والتحول والتبدل والتغير والتطور هي عمليات ازلية ابدية ومستمرة في هذا الوجود ، (تهافت التهافت ، ص 83) :

(1) « لا هم في هذه الاشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا من سعادته ونجاحه باتباع الظاهر ، ولا هم ايضا لحقوا بمرتبة اهل اليقين ، فكانوا من سعادته في علوم اليقين ، ولذلك ليسوا من العلماء ولا هم من الجمهور المؤمنين المصدقين .

(2) « ان الجمهور يرون ان الموجود هو المتخيل والمحسوس ، وان ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم ، فاذا قيل لهم : ان ههنا موجودا ليس بجسم ، ارتفع عنهم التخيل ، فصار عندهم من قبيل المعدوم » . (تهافت التهافت ، ص 83) .

الفاعل الواحد ان كان ازليا ففعله الذي هو افادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة . هو فعل دائم ازلي لا في وقت دون وقت ، فان الفاعل الذي يتعلق فعله بالفعل في حين خروجه ، من القوة الى الفعل هو فاعل محدث ضرورة ومفعوله محدث ضرورة ، واما الفاعل الاول ففيه تعلق بالمفعول على الدوام » . واكد على وحدة النفس فحددها كما يلي :

- النفس هي ذات ليست بجسم ، حية/ عالمة/ قادرة/ مريدة/ سميعة/ بصيرة » (التهافت 57) .

- النفس واحدة - الانسان واحد : وحدة النفس الانسان .

(1) محمد غمارة : المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر 1971 ، ص 24-25 .

- صفات النفس وحدّها الفاطر والمفطور : « والنفس اشبه شيء بالضوء ، وكما ان الضوء يتقسم بانقسام الاجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الاجسام ، كذلك الامر في الانفس مع الابدان » (التهافت ص 11) . لكن كيف تعرف النفس الوجود ؟ ان معرفة الوجود مشروطة بعدة امور اهمها :

- وحدة الذات الالهية

- وحدة النفس الانسانية (الذات)

- وحدة الحياة/ ذاتية الحركة .

فما هو نوع الوحدة التي تؤلف بين هذه الاجزاء النفسية في الانسان ؟

يقول ابن رشد وبالجملّة : « الحال في العالم كالحال في مدينة الاخبار ، فكأنها وان كانت ذات رئاسات كثيرة ، فانها ترتقي الى رئاسة واحدة ، وتؤمّ غرضاً واحداً ، والا لم تكن واحدة . وكما ان من هذه الجهة يكون بقاء المدينة ، كذلك الامر في العالم » .

انها اذن وحدة العاقل والمعقول في العقل الانساني :

« ان العاقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الانساني ، فضلا عن العقول المفارقة (تهافت التهافت ، ص 48) . وان العالم واحد ، صدر عن واحد ، وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة » . فوحديته اقتضت ان ترجع الكثرة الى الواحد ، وان تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً ، هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط . ان العقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذن ، وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول ، « ان الوحدانية هي فعل واحد في نفسه ، كثير لكثرة القوابل له » . (التهافت ، 53-68) .

ويشرح ابن رشد المعرفة واسبابها بقوله :

« ان علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ، ومتغير بتغيره . وذلك لان وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا . . وحدوث التغير في العلم عند تغير الموجود انما هو شرط في العلم المعلوم عن الموجود وهو العلم المحدث » - اي علم الانسان . « ان قول الفلاسفة : الكلّيات موجودة في الازهان لا في الاعيان ، انما يريدون انها موجودة بالفعل في الازهان لا في الاعيان وليس يريدون انها ليست موجودة اصلا في الاعيان ، بل يريدون انها موجودة بالقوة ، غير موجودة بالفعل . ولو كانت غير موجودة اصلا لكانت كاذبة » (تهافت ، 33) ونختم فصلنا بالقول ان مصداقية المثل ومصداقية الفعل انما تعني ان مصداقية المعرفة هي في مطابقة العلم للموجود « كما يقول ابن رشد : ان العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود .

12-3 الحرية والمشاكلة

في الدين والسياسة

ان فلسفة المثل والفعل ، الذات والموضوع ، تطرح وحدة الحقيقة الانسانية في مستوى تمثل الانسان لاتصال الشهودي بالغيبي ، الطبيعي بما بعد الطبيعي . وهذه الفلسفة تتضمن ايضا مسألتين متقابلتين : مسألة حزية الانسان في الدين والسياسة ، ومسألة انقياده بالمشاكلة : (La conformation) في الدين كما في السياسة . لقد رأينا ان الكسبية التي حاولت ان تشق طريقها المستقل ، بين الحرية والجبورية (العبودية) ، لم تستطع تقديم حل جذري ، اخير لمسألة الحرية في الفلسفة العربية . وكذلك رأينا ان المشاكلة ، او التقيد السلفي التقليدي ، الانقيادي لظواهر النصوص والمسالك ، لم تقدم حلا عقليا مقبولا . وكان من طبيعة صراع القوى الاجتماعية في مدار الحضارة العربية ، ان تستولد وعيا جديدا للانسان ، غايته اكتشاف حدود الانسان ذاته في تناهيه ولا تناهيه معا . وبالتالي كان لا بد من تعدد منظورات الفلسفة العربية الى الانسان نفسه : فهو عند فريق من الفلاسفة انسان ديني (Homo religiusus) ، وعند فريق آخر انسان ديني يترقى بحريته نحو الانسان السياسي ، وهو في مستوى الحكمة والعرفان ، انسان عقلاني ، انسان فلسفي . وبالطبع ليس من الضروري الافتراض ان تعدد المنظورات يستلزم تعدد الانسان ذاته ، ولكنه بلا شك يفترض اختلاف مستويات الوعي الانساني بالنسبة الى الانسان موضوع الاستيعاء - ذاتا وموضوعا ، مثلا وفعلا . والحقيقة ان الفلسفة العربية الوسيطة ، كانت في واقعها فلسفة الحضارة العربية التي اعطت للانسان مكانة نوعية متقدمة في تاريخ الشعوب والحضارات . ومثال ذلك ان القشيري يحدد في رسالته المشهورة باسمه (القاهرة 1318 هـ ، ص 118-119) ، الحرية بانها : « هي الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والاعيار ، فهي تحرر من رق الشهوات ، وفناء ارادة العبد في ارادة الحق . » وكان الحرية هي تطهر انساني يدفع بالانسان من واقعه الى المثل الاعلى ، وحتى التأله والتوحد بالحق . وهذا كله يعيدنا الى واقع الصراع التاريخي بين الحرية والمشاكلة ، تارة في الدين والفلسفة ، وتارة في الدين والسياسة .

لقد بدأت تبلور فلسفيا هذه المسألة كموضوعة اساسية في المعرفة . الانسان حرام لا ، يختار او لا

يختار - جبر هي الحياة ام اختيار ، يعني عبودية ام حرية ؟ ان الاجابة عن هذه المسألة الجوهرية تطول الدين والسياسة معا ، وترتدي في كل حال طابع الفلسفة والجدل العلمي . لقد قال معبد الجهني بحرية الارادة ، ودفع ثمن موقفه حين قتله الحجاج سنة 95 هـ/714 . ومن ميزة موقفه انه انكر فكرة القضاء المحتوم التي تعلق بها الحكام لتسويغ تصرفاتهم ، وارتكبوا باسمها ما ارتكبوا من آثام ومعاص ، كما انه دافع عن شريعة التكاليف وانكر القدر الذي يعني عند القائلين به سلب الانسان اختياره وحرية . وعلى خطاه قتل غيلان الدمشقي سنة 722-105 في عهد هشام بن عبد الملك . ان هذا الصراع بين الحرية والانقياد ، بين القول بقدرة الانسان على الفعل بنفسه ، وبين القول على انه يفعل ما هو مقدر له كعبد مأمور ، سوف ينعكس بعمق على مسار الفكر الفلسفي العربي وسوف يرتبط « بموقف سياسي في جوهره وديني في مظهره » (1) . ان القدرية تعني اعتبار المشيئة ، الارادة ، لله وحده ، وتعني انها تناقض القول بالاستطاعة الانسانية - اي قدرة الانسان على الفعل باختيار . وهكذا يدخل الانسان في اطار صراعي يمكن وصفه بالتمشيؤ والتشيؤ ، اي هل الانسان مشيئة ام شيء ؟

هناك من يعود بهذه المسألة الى الامام علي بن ابي طالب حين اجاب احد سائله : « يا سائل ان الله خلقك كما شاء او كما شئت ؟ فقال الرجل كما شاء الخ . وهذه الاجابة لا تلغي جوهر المسألة : هل للانسان ان يشاء بحرية فيختار فعله ، ام ان عليه ان يتشيء ويتشاكل منقادا للوامر الالهية المقدرة . يأتي الموقف التبريري ليقول : ان الله تعالى امر تخيرا ، ونهى تحذيرا ، ولم يكلف مجرا .

كما يلاحظ غولدزبير ان محاولة المسلمين الاتقياء في العصر الاموي ازالة التعارض بين نصوص القرآن في مسألة ارادة الله و ارادة الانسان ، هي المصدر الاساسي لظهور حركة القدرية (2) . ثم يعلل قيام مذهب المرجئة بتسامح اصحابه مع الحكام الامويين ، مرجئين حكمهم في امرهم الى الله . ويرى غولدزبير ان الامويين كانوا يرون في زوال عقيدة الجبر خطرا على سلطانهم . ويشدد الدكتور حسين مروء على صراعية الموقف السياسي في العصر الاموي ، فيتساءل (3) :

لماذا كانت التربة الاجتماعية التي اخضبت فيها القدرية هي القوة العربية المتصلة اتصالا مباشرا ، او قريبا من ذلك ، بحركة الصراع السياسي آنذاك بين حزب الامويين وبين سائر الاحزاب بمختلف اشكالها الدينية ، ولم تكن التربة التي نمت فيها الجبرية اول نموها في هذه البيئة ذاتها ، بل في بيئة فارسية الاصل ؟ .

ان مفكري العقل الحر بين العراق ودمشق في العصر الاموي قالوا بفكرة حرية ارادة الانسان وبمسؤوليته عن افعاله . وهؤلاء لا تصح تسميتهم القدرية لانهم يقولون بعكس معناها : فهم يقولون

(1) حسين مروء ، النزعات المادية ، الاول ، ص 555

(2) العقيدة والشريعة في الاسلام ، القاهرة ، ط2 ، ص 94 .

(3) النزعات المادية ، ج 1 ، ص 569 .

بحرية ارادة الانسان ، والقدرية معناها الدقيق هو تسلط القدر على ارادة الانسان . ومقابل هؤلاء وقف الجبريون ، ومثالهم جهم بن صفوان ، لينفوا الفعل عن الانسان وليضيفوه الى الرب : لا فعل في الحقيقة الا لله وحده ، والله وحده هو الفاعل ، والافعال تنسب للناس مجازا كما يقال دار الفلك وغابت الشمس . والفعل لله وحده ، والانسان مرآة ومشاكله لحرية الخالق . وهذا ما نجد تفسيره الواضح عند ابي الحسن الاشعري في مقالات الاسلاميين (ج ١ ، ص ٢٧٩) حين يقول : « خلق للانسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له ارادة للفعل ، واختيارا له منفردا به » . ويورد الشهرستاني في (الملل والنحل ، ص ٨١) قول جهم بن صفوان : وايجاب المعارف قبل ورود السمع ، اي ان المعقول قبل المنقول ، وان الله يعلم الشيء في حال حدوثه ، فمن المحال ان يكون الشيء معلوما ، وهو معدوم ، لان الشيء عند جهم بن صفوان هو الجسم الموجود ، وما ليس بوجود فليس بشيء فيعلم او يبجل (الاشعري مقالات الاسلاميين ، ص ٤٩٤) . والسؤال الفلسفي هو : هل يستلزم نفي العلم الالهي ، نفي الجبر عن الافعال الانسانية اللاحقة ، لانها تكون افعالا غير معلومة لله ، اي غير محكومة بارادته ، مما ينفي الجبر ويثبت الحرية والاختيارية ؟ واذا كان الامر كذلك ، فماذا يبقى من المشاكلة الجبرية عند جهم بن صفوان الذي اعدم لسبب سياسي هو معارضته للايديولوجية السياسية السائدة في العصر الاموي ، ولسبب فلسفي هو انه عالج عقلانيا جوانب خاصة من العقيدة الدينية في عصره ؟ الحقيقة ان الجبرية الجهمية تؤدي في جوهرها الى التعطيل المحض في التكاليف ، وهذا ما وصلته ايضا التيارات السلفية في الفلسفة . ذلك ان معارضته النزعة العقلية تعني بكل وضوح تعطيل حرية الارادة الانسانية ، دينا وسياسة ، وهذا التعطيل يؤدي الى الانقياد والمشاكلة ، والجبرية هي فلسفة المشاكلة الدينية والسياسة ، التي تعارض فلسفة الحرية ، فلسفة العقل الحر في كل شيء ، ولا سيما في الدين والسياسة .

وما يلاحظ هو ان مسألية الحرية والمشاكلة تعاد في اصولها الفلسفية الى مقولة العالمية عند الله والانسان : كيف يعلم الله وهل يعلم احد سواه - اي هل يعلم الانسان مثلا بعلم ذاتي حر ، ام بعلم نقلّي ؟ هنا تعترضنا جملة توجهات فلسفية : توجه يقول ان الله عالم بعلم (اي ان علمه الكلي مشتمل على الجزئي) ، وتوجه الى القول انه عالم لا يعلم (اي ان الكلي هو موضوع علمه دون الجزئي) . ولقد وحد العلاف بين وحدة الذات الالهية وصفاتها فقال : الله عالم بعلم هو هو / قادر بقدرته هي هو / اي ذاته - ادراك للادراك او عقل للعقل . لكن في عالمنا ما هو دور العقل الانساني ؟ اليس القول بشمول العلم الالهي للكلي وللجزئي . للذات وللعالم ، يقارب القول بجبرية افعال الانسان ، وبالتالي تعطيل دور العقل الانساني ؟

لقد رأى النظام الى المسألة من زاوية مختلفة نسبيا ، فقال ان لكل صفة سلبا وايجابا . فمثلا تتضمن صفة العالم امرين معا : اولها اثبات ذات الله ، وثانيها نفي الجهل عن الذات الالهية . وقال النظام ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن ، وان افعال البشري حركات ، ونفى ان يكون هناك سكون ، لان السكون هو نفسه حركة (الكون حركة) . ويلاحظ الدكتور حسين مروّه في رصده موقف

المعتزلة من الحرية انهم جميعا ، من بصريين وبغداديين كانوا « على اتفاق بأن قضية حرية الانسان في افعاله هي المضمون الجوهرى لمفهوم العدل - اي ان فعل الانسان سواء كان خيرا ام شرا ، لا يحدث الا باختيار الانسان نفسه بحرية و ارادة » (1) . هذا وان حرية الانسان مفهومة عقليا من خلال البرهان الشعوري (شعور الانسان بانه حر) ، ومن خلال تضاييف الدواعي والصوارف (Les Mobiles et les Motifs) ، وبواسطة برهان التكليف المتضمن في جدل الأوامر والنواهي (اذ كيف يؤمر وينهى من لا حرية له) ؟ . واخيرا فان الحرية تطرح نفسها كفعل اجتماعي ، كتفاهم اجتماعي حر ، وان الفعل الانساني يتقوم بالعلم والارادة والاختيار . يضاف الى ذلك التمييز الفلسفي بين العلية الطبيعية والعلية الاجتماعية : « يضع المعتزلة فارقا اساسيا جوهريا بين العلة في عالم الطبيعة والعلة في عالم المجتمع وهذا الفارق يقوم عندهم على الحتمية الآلية في افعال الطبيعة ، واطافة عنصر الإرادة في افعال الانسان » (2) .

وتحاول الاشعرية من جهتها ان تكون عقلانية في ردّها على فلسفة الحرية الانسانية ، فقال الاشاعرة بما يلي :

(أ) الاستدلال المنطقي انطلاقا من نصوص دينية .

(ب) العقل ليس المصدر الحقيقي للمعرفة : معرفة الله بالعقل تحصل وبالسَّمْع تجب/ اي تفاضل المنقول على المعقول .

(ج) لا معتزلية ولا جبرية ، بل توسطية اشعرية قوامها القول ان افعال الانسان مخلوقة لله ، ولا يقدر الانسان ان يخلق منها شيئا ، غير انه يقدر على كسب عمله .

(د) الله وحده هو العلة المباشرة لكل تغير طارئ على الجواهر والاعراض .

ان هذه الشروط الفلسفية لمعرفة الانسان وعمله وحريته ، تجعله شبيحا في الواقع ، فلا نفهم مثلا ماذا يفعل هذا الانسان سوى التشكل بالاشكال المرادة له سلفا ، المقيدة . ومع ذلك فان الدكتور محمد يوسف موسى (3) قال : « لا ينكر الاشعري قدرة المرء على ان يفعل او يترك ما يشاء/ ومع ذلك « يذهب الى انه في حالة صدور الفعل فان الله هو الذي يخلق الفعل والقدرة للعبد على اصدار ذلك الفعل ، وان عند التحليل الاخير لا تأثير البتة لقدرة المرء » .

ويضيف ان اهل السنة هؤلاء لم يفهمهم ان يقولوا لخصومهم - المجبرة الذين ذهبوا الى انه لا اثر مطلقا لقدرة العبد والمعتزلة الذين يرون ان لقدرة العبد كل الاثر في اعماله - ان يقولوا لهم بان هذا الرأي منهم يؤدي

(1) المرجع السابق : ص 771

(2) المرجع السابق : ص 784 .

(3) الفلسفة والقرآن ، مرجع سابق ، ص 99-100 .

الى ان تؤثر قدرتان (قدرة الله و قدرة العبد) على مقدور واحد وهذا ما لا يقبله العقل لان اجتماع مؤثرين على اثر واحد محال . فادخلوا « فكرة الكسب » « في عمل الانسان » . ثم يلاحظ د . محمد يوسف موسى : « غير ان هذا الكسب » الذي يرى الاشاعرة او اهل السنة عامة انه من العبد ولكنه مع هذا مخلوق حين العمل مع العمل نفسه - ليس له اي قيمة حقة ، بمعنى ان هذا لا يجعل للانسان وقدرته اثرا حقا في اصدار الفعل ، ما دام الكل (الفعل و قدرة العبد المسماة بالكسب) يخلقه الله وحده ولان فكرة الكسب هذه فكرة غامضة خفية اضطر الاشاعرة اليها لحل مشكلة العمل بين الله والانسان ، الا انها لا تقنع العقل غير المتعصب للذهب خاص . . . »

لقد اعلن المعتزلة حرية الانسان التامة ، فهو حر يعمل ما يشاء ويترك ما يشاء ، وليس الله خالقاً لشيء من افعال البشر ولا بقادر على خلق شيء منها . ورأوا بعين العقل وروح القرآن ان الله يحاسب كل امرئ على ما فعل - وان هذا هو العدل - لان افعال الانسان كلها من خلقه ، والانسان يخلقها بكامل حريته واختياره . هذا وقد طغت في الفلسفة العربية نزعة الى الخلط غير المبرر بين خلق الله العالم وبين خلقه افعال الانسان . فاذا قلنا بخالقية الله لكل شيء ، وبالتالي اقرنا بمخلوقية العالم والانسان فان السؤال يظل قائماً : ماذا يعمل الانسان المخلوق في هذا العالم ، هل هو مخلوق فقط ولا طاقة له على الخلق ؟ اهو مشيئة ام شيء ؟ ان اصفاء الشيئية على الانسان ، وتجريده من مشيئته ، يعينان ان الانسان مجرد شكل بين اشكال الوجود ، وانه لا روح له ولا عقل ، اذ لا حرية له . وهذا يؤدي الى احباط وعيه الفلسفي والعلمي ، والى جعله منقاداً للاعتقادات ، قابلاً لكل السياسات الظالمة والعادلة دون تمييز . ولكن هذا وجه قائم من وجوه الخيارات الفلسفية العربية . والوجه الآخر المضيء ، هو وجه الحرية :

يقول الشهرستاني (الملل والنحل ، ص 45) بان المعتزلة اتفقوا على ان العبد القادر خالق الافعال خيرا وشرها . ويقول الخياط (كتاب الانتصار ، ص 17-18) عن ابي الهذيل العلاف انه جادل الجبريين في معتقدهم : « فاذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذي هو فيه فقد صح انه ليس بالمختار ولا فاعل بل هو مضطر اليه ، مجبر عليه ، لان القادر على الفعل هو القادر على تركه . فاذا صحّت القدرة على امر من الامور صححت على تركه ، واذا انتفت عن تركه انتفت عنه . ومن جهة ثانية يلاحظ د . تيزيني : « لقد تحولت الايديولوجية المعتزلية الى ايديولوجية الدولة والمجتمع الى حد كبير (في) اثناء حكم الخليفة العباسي المعتزلي المأمون (حكم من 813 حتى 833) اي في حقبة زمنية اكتسبت فيها عملية الترجمة والنقل عن اللغات الاجنبية العريقة ابعادا وافاقا واسعة افقيا وعموديا . والايديولوجية تلك ساهمت بالتالي في افساح الطريق لتكوّن علم طبيعي وفكر نظري فلسفي مستقلين عن الدين .

اذن هناك اتجاهان رئيسيان وراء فلسفة الحرية والمشكلة .

(1) د . طيب تيزيني : مرجع سابق ، ص 221 .

- اتجاه يرمي الى استنباط فلسفة دينية شاملة تستمد اصولها من جذور القرآن وغايتها السياسية هي تبرير سلطانية الامام ، اي السلطان الديني والسياسي واقامة نظام ثيوقراطي . ويشترك في تأسيس هذه الفلسفة ، بالتناقض ، الباطنيون والظاهرية ، واتجاه آخر غايته وضع فلسفة عقلانية تستمد جذورها من الوعي المعرفي للانسان الاجتماعي والتاريخي ، وتقيم جسورا حقيقية مع الشريعة بوصفها احد مصادر المعرفة الانسانية . والفلسفة الاولى يصح وصفها بالفلسفة التعليمية او بالمشاكل ، لانها تقول بابطال الرأي الحر وتصرف العقول ، وتدعو الناس الى التعلّم من النبي او من الامام المعصوم ، وشعارها انه لا مدرّك للعلوم الا التعليم (1) . ومثال ذلك نظرية الاستيداع الاساسية لدى الاسماعيليين المتعلقة بالاصول العقائدية وبصلب التنظيمات السرية ، التي تقول ان اولاد اسحق هم ائمة استيداع كما يذكرون في كتبهم ان هذه النظرية كانت معروفة في عهد هارون الرشيد حيث اوصى موسى بان يقيم لولده كفيلا ومستودعا ، فاقام له يوشع بن نون سترًا عليه وحجابا له (2) . ويميز هؤلاء بين التأويل والتفسير : فالتفسير هو شرح معنى ، ترجمته ، اما التأويل فهو « باطن المعنى » ، رموزه واشاراته ، الجوهر الخفي وراء الكلمة . وتعتبر نظرية المائل والمثول اساس العقائد الباطنية الاسماعيلية :

1 (النبي : الناطق - دوره التفسير الظاهر - مظهر - ظاهره معجزة رسوله

2 (الامام : الباطن - دوره التأويل الباطن - سر - باطنه معجزة الائمة - علم مستودع في الائمة - العمل بالباطن والظاهر معا .

وتتوضح نظرية المائل والمثول في نظرية الادوار والاكوار (Cycle et Rythmes) القائلة ان كل دور يتألف من امام مقيم ورسول ناطق او اساس له ، ومن سبعة ائمة ، يكون سابعهم متمم الدور (الامام المستقر / الامام المستودع) . ويلاحظ مصطفى غالب : « ان الاسماعيليين يجردون الله من كل صفة وينزهونه التنزيه كله ، وينفون عنه جميع ما يليق بمبديعته التي هي الاعيان الروحية ومخلوقاته التي هي الصور الجسمانية ، وهي الاسماء والصفات . ويعتبرون نفي المعرفة هو حقيقة المعرفة ، وسلب الصفة هو نهاية الصفة ... فاصبحت الفلسفة بنظرهم وسيلة لتقييم العقيدة وطريقاً الى تكشف جوهر الخالق والدين .. » (3) . ويضيف (ص 104) : « خلق الله امثالا ومثولات ، فجسم الانسان مثل ، ونفسه ممثول ، والدنيا مثل ، والآخرة ممثول - اي ظاهر وباطن - والباطن عندهم يدل على الباطن . ويمكن تمثيل نظريتهم النخبوية كما يلي :

(1) مصطفى غالب : الحركات الباطنية في الاسلام ، دار الكاتب العربي ، بيروت ، ب . ت . ص 59 .

(2) المرجع السابق ، ص 90 .

(3) المرجع السابق ، ص 99 .

التخبة المترتبة في الاسماعيلية

الامام/ القائم بالفعل

(الاساس)

النبي/ الناطق

(اصل عالم الدين)

الامام القائم بالفعل :
الائمة القائمون بحفظ
الشريعة

الامام بالقوة : الكتاب
الشريعة الجامعة للباطن
والظاهر

- 1 - الجد : كلام الله وحيا : اسرافيل :
العالم الروحاني (الداعي
- 2 - الفتح : من وراء الحجاب : ميكائيل : المأذون
- 3 - الخيال : جبرائيل : المكاسر
- 4 - السابق : المادة الارادية - المشيئة المقتضية
- 5 - التالي :

وتكتمل نظرية المشاكلة الاسماعيلية ، نظرية مشاكلة الظاهر والباطن في هذا الترسيم للحدود :

الحدود العلوية		الحدود الارضية
القرآن	الفلسفة الاسماعيلية	
1 - القلم ←	1 - السابق ←	1 - النطقاء
2 - اللوح ←	2 - التالي ←	2 - الاوصياء
3 - اسرافيل ←	3 - الفتح ←	3 - الدعاة
4 - ميكائيل ←	4 - الجذ ←	4 - المأذونون
5 - جبرائيل ←	5 - الخيال ←	5 - المكاسرون
	6 - النبي (محمد)	
	7 - الوحي	
	8 - الامام	
	9 - الحجّة	
	10 - الداعي	

ويرى الاسماعيليون : ان الكون كونان : كون طبيعي وكون نفساني ، فالكون النفساني لن يكون الا بالكون الطبيعي ، والكون الطبيعي لن يكون الا بمطارح الاشعة من الاجرام السماوية في الاجسام الطبيعية النافذة فيها على حسب الاجسام المشقة على النسبة الافضل ومحاذاة تلك الاجرام في ممراتها بعضا على اتم ما يكون من الموافقة والمضادة (1) .

ويتساءل اخوان الصفا في رسالتهم : « لم لا تدرك الابصار الملائكة والنفوس ؟

قال : لانها جواهر شفافة نورانية ليس لها لون ولا جسم . ولا تدركها الحواس الجسمانية مثل الشم واللمس والذوق . وقلنا تراها الابصار القوية اللطيفة مثل ابصار الانبياء والرسل واسماهم . فانهم بصفاء نفوسهم وانتباههم من نوم الغفلة ، واستيقاظهم من رقدة الجهالة ، وخرجهم من ظلمات الخطايا ، قد

(1) المرجع السابق ، ص 216

انتعشت نفوسهم ، فصارت مشاكلة لنفوس الملائكة ، تراها وتسمع كلامها ، وتأخذ منها الوحي والانباء ، وتؤدي الى ابناء جنسهم من البشر بلغات مختلفة لمشاكلتهم اياهم باجسادهم » . (الرسائل ، 2 ، ص 344-345) .

ويقول الاخوان بمشاكلة الدين والسياسة : « ان الدين والملك توأمان لا يفترقان ، ولا قوام لاحدهما الا باخيه ، غير ان الدين هو الاخ المقدم والملك هو الاخ المؤخر المعقب له ، فلا بد للملك من دين يدين به الناس - ولا بد للدين من ملك يأمر الناس باقامة سنته طوعا او كرها . فلهذه العلة يقتل اهل الديانات بعضهم بعضا ، طلبا للملك والرياسة . كل واحد يريد انقياد الناس اجمع لسنة دينه واحكام شريعته ! » ان قتل الانفس سنة في جميع الديانات والملل والدول كلها ، غير ان قتل النفس في سنة الدين وهو ان يقتل طالب الدين نفسه ، وفي سنة الملك ان يقتل طالب الملك غيره » . . (الرسائل ، 2 ، ص 368) .

« ان الطبيعة فعل النفس . . .

« ان النفس من فعل البارئ تبارك وبعالي . . .

وانما ذكرنا هذه الافعال ، ونسبناها الى النفس ، لان البارئ تعالى لا يباشر الافعال بذاته ، بل تصدر منه على سبيل الامر ، ولكي يتبته الانسان من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، ويفكر في نفسه » (الرسائل ، 2 ، ص 394) .

اما الفارابي فهو يميز في مدينته الفاضلة (ص 105) بين الارادة والاختيار والسعادة . فالارادة هي النزوع الى الادراك بالجملة نزوعا احساسيا او تخيليا . والاختيار هو النزوع الى الادراك بالجملة نزوع رؤية او نطق ، والسعادة (الخلاص) هي ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج في قوامها الى مادة . لكن هل الانسان حر في الدين والسياسة ، ام انه مشاكل للوجود وللواحد ؟ .

يعتبر الفارابي ان التشكل الانساني لا يستغني عن المشاكلة (نظرية الفيض) . ذلك لان المادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة ، والصورة لا يمكن ان يكون لها قوام ووجود بغير المادة . ومعنى قول الفارابي هذا انه يرفض القول بوجود عالم متميز للتصورات والافكار والمثل . بل اكثر من ذلك يقول الفارابي بأسبقية المادة على الصورة : « وليس شيء يعطي صورته من اول الامر ، بل كل واحد من الاجسام فانما يعطي اول مادته التي بها وجوده بالقوة البعيدة فقط ، لا بالفعل » (1) .

وبالاجمال ان مسألة الحرية والمشاكلة تستوجب ان تناقش نظرية الخلق الفارابية :

(1) آراء اهل المدينة الفاضلة ، ص 45-52 / وايضا : عبد الجبار داود البصري : مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في الشعر ، وزارة الاعلام ، بغداد 1975 .

يعتبر ابو نصر ان الوجود صفة ضرورية لاجراج الماهية خارج الشعور ، الى عالم الاعيان ، وعده ،
اربعة مفاهيم للوجود :

1 - الوجود كمفهوم بديهي عام ومعروف .

2 - تمايز الوجود عن الماهية . فالوجود ليس عين الماهية

3 - الوجود ليس جزءا داخلا في الماهية

4 - الوجود عارض لازم للماهية ومساوق لها .

يلاحظ الدكتور حسين اتان (1) ان الفارابي هو اول من طرح مسألة المغايرة بين الوجود ، والماهية ،
ومسألة الاسبقية بالنسبة الى كليهما . فمنهم من نسب للفارابي قوله بأسبقية الوجود على الماهية ، ومنهم من
نسب اليه القول بأسبقية الماهية على الوجود ، فما الحقيقة ؟

يقول الدكتور اتان : « ان المغايرة بين الوجود والماهية ليست الا في التصور الذهني فقط ، اما في عالم
الموجودات الذي هو خارج عن التصور الذهني - يعني في الاعيان - فانه لا توجد مغايرة بينهما بتاتا ، فان
الماهية والوجود موجودان معا في شيء موجود واحد » (2) . هذا مع العلم ان فلسفة المغايرة بين الوجود والماهية
تفسح المجال امام حرية المعرفة الانسانية على ثلاثة مستويات :

الاول : مستوى المغايرة بالتناسب ، ومعناه عدم المغايرة بين الوجود والماهية ، اي عدم نسبة الوجود
للماهية ، او الماهية للوجود ، لان النسبة تستوجب المغايرة . ورفع النسبة هو اثبات للعينية : « عينية
الماهية والوجود في واجب الوجود » (3) ..

الثاني : مستوى المغايرة بين الوجود والماهية بمعنى التفاصل في العلاقة بينهما « نظرا لمفهومها المتبادر
الذي يتحقق في ممكن الوجود » ، فيصبح الشيء موجودا في الخارج . وهذا ما نسميه التماهي على
معنيين :

أ - معنى هوية الشيء اي وجوده الخارجي .

ب - معنى ماهية الشيء اي وجوده الذهني .

ويترتب على هذا التماهي بين الهوية والماهية ، ان ادراك ماهية الانسان ليس موجبا لادراك وجوه
الانسان نفسه . وهنا يتقدم الفارابي على ارسطو الذي لم يفرق بين الماهية والوجود . فالوجود عند

(1) نظرية الخلق عند الفارابي ، بغداد 1975 ، وزارة الاعلام .

(2) المرجع السابق ، ص 5-6 .

(3) المرجع السابق ، ص 7 .

الفارابي هو عرض اي انه يعرض ويحدث ويحصل ، اي يظهر الى عالم العيان . وهنا يترابط وجود الانسان ووعيه الحر لوجوده .

الثالث : مستوى المقاربة الفارابية بين مفهوم الخلق الالهي من العدم المحض (الابداع) ومفهوم الخلق الانساني (الخلق من شيء) . يرى الفارابي ان الفاطر واحد ، واجب الوجود لاعلة له ، وان المفظور متعدد ، معلول ، ممكن الوجود ، وامكان الانسان يعني تساوي طرفيه : « اي ان وجوده وعدمه ، بالنظر الى ذاته ، سيان » . فالانسان هو الممكن الحقيقي ، هو الموجود الحر ذاتا وواقعا .

ان نظرية الخلق الفارابية توضح ابداع العقل الالهي ، ولكنها ترشدنا ايضا الى مكانة العقل الانساني الحر في سلسلة الخلق :

الفيض - الصدور - التعقل (العقل) - الحصول - الانوجاد

وبالتالي بان نظرية الخلق الفارابية تبرهن على ان المناسبة بين الواجب الوجود والممكن الوجود هي المناسبة بين الفاطر والمفظور ، بين العاقل والمعقول . الا ان مسألة الابداع الالهي والخلق الانساني تظل قائمة في المعرفة الفلسفية - الدينية على الاقل ، ولها اشكالاتها السياسية ايضا : فاذا كانت المشكلة الاعتقادية تذهب الى القول بابداع بلا زمن ، بلا تطور وبلا خيار ، فان الحرية الانسانية تجعلنا نلاحظ ان الانسان يخلق في الزمن ، يتطور ، ويختار . فما هو مستقبل الحرية الدينية والسياسية فلسفيا ؟ يقول ابن رشد : لا وسط بين الجبر والاكتساب . واذا كان الانسان مجبورا على افعاله ، فالتكليف هو من باب ما لا يطاق ، واذا كلف الانسان ما لا يطاق ، لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجهاد ، لان الجهاد ليس له استطاعة ، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق ، استطاعة . . . ان الظاهر من الشرع ليس هو التفريق بين الاعتقادين الجبرية والحرية ، وانما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة . ذلك يظهر ان الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها ان نكتسب اشياء هي اعداد . لكن لما كان الاكتساب لتلك الاشياء ليس يتم الا بمواتاة الاسباب التي سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق لها ، كانت الافعال المنسوبة اليه تتم بالامرين جميعا « 1 .

(1) سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، ص 39-40 .

4 . الباب الثالث

مستقبل الفلسفة العربية

13-4 النفس والاخلاقية

يعني الانسان نفسه وعيا اجتماعيا ، فالنفس في النهاية متلازمة مع الطبيعة ، مهما قيل في تعاليها وانتمائها الى ما بعد الطبيعي . والوعي الاجتماعي يحدد للنفس اخلاقيتها ، حيث ان الاخلاق مشتقة بدورها من خلق ، بمعنى ابداع العلاقة بين العمل والمعرفة ، والابداع ، او الابداع ، هو « تحقيق ما انطوت عليه الشخصية الانسانية من امكانيات » . فالابداع اذن هو ابداع انساني اكمل فاكمل ، والاخلاق المبدعة في الحدس العربي هي فن ايجاد الحياة وابداعها اي تحقيق الفطرة الموروثة ، ثم استئناف النمو أرقى فأرقى . ويتساءل زكي نجيب الارسوزي : « ولكن هل بقي المجتمع العربي عند حدس عبقريته ام انحدر في تطوره نحو السبات ؟ أفلم تكشف عن مدى هذا الانحدار كل من كلمتي « اخلاق » و« فضيلة » بانحدار معنيهما ، في العرف ، نحو التقليد والتقوى ؟ » ويقدم الارسوزي تفسيراً فلسفياً لهذا الانحدار الاخلاقي حين يرى ان ايقاف الاجتهاد في الدين والسياسة يتأثران بالنتيجة ، كلاهما يؤدي الى الجمود فالى العجز عن مسايرة مستلزمات الطبع الانساني ومتطلبات الحضارة (3) .

ان الوعي الاخلاقي يقدم للنفس الانسانية فكرة القانون ، ذلك ان وضع قوانين المعرفة وقواعدها تستتبعه سلوكيات معينة . والسلوكية هي ممارسة السلوك ، ممارسة الروابط بين البشر . اما الاخلاق فهي المتطلبات الاخلاقية المصاغة في مبادئ ومعايير لهذا السلوك ، في حين ان نظرية الاخلاق هي معرفة وشرح وتعليل المعايير والمبادئ الاخلاقية (4) .

ان النفس الانسانية في ممارساتها الاخلاقية تعي حدود علاقاتها بالمجتمع ، وتعني ايضا سعادتها حريتها ، مسؤولياتها ، وتعني معاني الاخلاقية الفردية والجماعية .

(1) زكي الارسوزي ، الاعمال الكاملة ، ج 2 ، ص 209 .

(2) المرجع السابق ، ص 210

(3) المرجع السابق ، ج 3 ، ص 428 .

(4) اوليدوف : الوعي الاجتماعي ، دار ابن خلدون ، ص 64-65 .

وعى السعادة .

وعى السعادة في الفلسفة العربية هو في جوهره وعى الخلاص . ويقدم الكندي في رسالته الموسومة رسالة الكندي في الحيلة لدفع الاحزان « فلسفة السعادة مبنية على اخلاقية نفسية فاردة (1) » . فاذا سألناه ما الحزن واسبابه قال الكندي : « ان الحزن الم نفساني يعرض لفقد المحبوبات وفوق المطلوبات . لان الثبات والدوام معدوم في عالم الكون والفساد الذي نحن فيه :

أ - القنية الحسية والمحبوبات الحسية والطلبات الحسية موقوفات ، مبتذلات .

ب - السعادة عكس الشقاوة ، فما سبيلها ؟ ان تكون ارادتنا ومحبوباتنا ما تهيأ لنا ، ولا نأسى على فائتة ولا نتطلب غير المتهيء من المحسوسة » .

« ان المكروه والمحبوب الحسي ليس شيئا في الطبع لازما ، بل بالعادات وكثرة الاستعمال .

ج - الحزن من آلام النفس : « فاصلاح النفس وشفاؤها من اسقامها اوجب شديدا (كثيرا) علينا من اصلاح اجسامنا : فاننا بأنفسنا نحن ما نحن لا بأجسامنا ، لان الجسم مشترك لكل ذي جسم » .
واجسامنا الآن لانفسنا تظهر بها افعالنا : فاصلاح ذواتنا اولى بنا سديدا من اصلاح آلاتنا » .

ويسعى الكندي الى تبرير الحزن وتفسيره : فيلاحظ ان الفعل فعلان : فعلنا وفعل غيرنا ، والحزن اما ان يكون من فعلنا واما ان يكون من فعل غيرنا . وهذا معناه ان الحزن ينتج من وعينا العلاقة بين عملنا ومعرفتنا ، ولكنه يتأتى ايضا من ماضينا ، من « تذكر محزناتنا التي سلونا عنها قديما . ومحزنات غيرنا الذين شاهدنا حزنهم بها وسلوتهم عنها » . وتأتي السعادة من وعينا لما بعد الحزن ، من تخطينا لحدث الحزن ذاته ، بتغيير العلاقة : ان كل شيء فاتنا او فقدناه فقد فات خلقا كثيرا وفقده خلق كثير ، كلهم قنع بفوته وفقدانه وهو ظاهر البهج ، بعيد من الحزن .

ثم يقرر الكندي ان الحزن وضع لا طابع في النفس . ومن صفات الموجود ان يرى وجوده كما هو . فليس من الطبيعي ان يسعد الانسان ولا يحزن ، فاذا اردنا الأ نصاب بمصيبة فانما اردنا الا نكون البتة ، لان المصائب انما تكون بفساد الفاسدات ، فان لم يكن فاسد لم يكن كائن . . فان اردنا ان لا يكون ما في الطبع فقد اردنا المتنع ، ومن اراد المتنع حرم مراده ، ومن حرم مراده فشقي . . . والناس اذن اشقياء بتطلبهم المتنع ، سعداء بما هو مشترك بينهم ، لان جميع الاشياء التي تصل اليها الايدي مشتركة لجميع الناس ، وهي مجاورة لنا جميعا ولسنا احق بها من غيرنا ، وان الغالب عليها هي له ما غلب واما الاشياء التي هي لنا وغير مشاركة لغيرنا فهي التي لا تصل اليها الايدي ، ولا يملكها علينا غيرنا ، والتي هي قنية انفسنا من الخيرات النفسانية . . . لانه من حزن على ان لا يملك الناس ما لهم ان يملكوه بالطبع - حسود . ويخلص

(1) رسائل فلسفية ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، بنغازي 1973 ، ص 6-32

الكندي الى ان كل ما لنا من القنية المشتركة فهي معنا عارية لمعير هو مبدع القنية - جل ثناؤه . فاذا كان واجبا ان نحزن على المفقودات والغائبات فواجب ان نحزن ابدا ، وواجب ان لا نحزن البتة : فهذا تناقض فاحش .. فيجب ان لا نقفنا لثلا نحزن البتة .

(ما بالك لا تحزن ؟ فقال لاني لا اقبني ما إذا فقدته حزنت عليه) .

(من احب ان تقل مصائبه ، فليقل قنيتيه من الخارجات عنه) . (فانما ينبغي ان نحزن على ان نعدم .. ان لا نحزن فان هذه خاصة للعقل ، فأما الحزن على ان نعدم ، ان نحزن ، فهذه خاصة للجهل) .

فلا ينبغي ان نكره الذي ليس برديء ، وانما ينبغي ان نكره الرديء ومثال ذلك دفع المحزنات الحسية وفقا للمنطق التالي :

1 - الموت ليس برديء

2 - خوف الموت رديء

3 - لان حد الانسان هو : الحي الناطق المائت . والحد مبني على الطبع ، اعني ان طبع

الانسان انه حي ناطق مائت ، فان لم يكن موت لم يكن انسان ، لانه ان لم يكن ميتا فليس بانسان .

فاذن ليس برديء ان نكون ما نحن ، انما الرديء ان لا نكون ما نحن . فاذن الرديء ان لا يكون موت ، لانه ان لم يكن ، لم يكن انسان ، فاذن ليس الموت رديئا .

« فاذن عدم جميع الاشياء التي دون الحياة الدنيا من القنيات الحسية - ليس برديء ، بل الحزن عليها رديء ، لانها آلام ندخلها على انفسنا ، ليست باضطرابية ، فنحن اذن ، اذا كنا كذلك ، رديئا الطبع ، رديئا العيش . فان من رضي بذلك رديء الاختيار ، عادم عقله ، لان العقل يضع الاشياء مواضعها . فاما عدم العقل فيضع الاشياء غير مواضعها ويظنها بخلاف ما هي . هذا ويعالج ابن مسكويه جدل السعادة بالتشديد على ان كل واحد نصب لنفسه غاية يقصدها بسعيه ويسميها سعادة له كما يسعى للذة والثروة او للصحة او للغلبة او للعلم ، وانما اوتوا هذا الاختلاف من قبل انهم لم يلحظوا الكمال البعيد عن السعادة القصوى ولا عرفوها ونصبوها غرضا فسعوا بالباقيات نحوها كما يفعل الصانع ، فانه اذا عرف كمال المطرقة الاقصى ، اعني صناعة التاج والخاتم او السوار ، قصد بالطرق وبسط الجسم الصلب نحو ذلك . ان ما كان عاما للانسان والبهائم فليس سعادة ، لانها ليست غايتنا كما لنا من حيث نحن ناس . واما ما كان منها خاصا بالانسان من حيث هو انسان فيجوز ان يسمى سعادة . الا ان هذا المعنى هو عام لجميع الناس . ومن هذه السعادات الخاصة بالانسان ما هو عام للناس كما قلنا فهم يشتركون فيه ، ومنها ما هو خاص بانسان انسان ، ومنها ما هو خاص الخاص وهو الذي اليه ترتقي السعادات وعنده تقف جميعها ، فانها وجدت السعادات كلها من اجلها وبسببها وهي الغرض الاخير والكمال الاقصى .

اما الامر العام لجميع الناس ولجميع الحيوان فهو المأكل والمشرب وضروب الراحة وهذا ليس بسعادة ولا هو كمال الانسان وغايته الذي خلق له ومن اجله . . . ويخلص مسكويه الى القول ان السعادة هي الفرح التام :

« اما السعادة القصوى فليس يناها كل واحد ولا يظفر بها كل من طلبها ، ومن علامة من وصل الى السعادة القصوى ان يوجد ابداً نشيطا ، فسيح الامل ، قوي الرجاء ، ساكن الجأش ، غير مضطرب ولا مكترث بأمور الدنيا الا بمقدار يسير جدا . وهو يناسب الناس ويقاربهم في الظاهر ، فاما باطنه فمباين لهم ، ثم هو جذل مسرور بنفسه لا بغيرها ، وهذه الحالة لازمة له لا تتغير » .

2 . وعي المسؤولية والحرية

ان الحكمة هي فلسفة العرب الاخلاقية ، وهذه الحكمة تعتبر من فضائل النفس الناطقة المميزة ، النفس العاملة بالموجودات كلها من حيث موجودة ، والساعية الى علم الامور الالهية والامور الانسانية معا . وهذه النفس تعي مسؤوليتها وحريتها معا من خلال الاخلاقية التي تبلغها حين تعرف المعقولات التي يجب للنفس ان تفعلها ، والتي يجب ان تغفلها . والنفس تصل في وعي المسؤولية الى التمييز بين الفاضل والمفضول ، بين السائس والمسوس . وعلى وعيها الحر المسؤول تتوقف سعادة السائس والمسوس ، او هلاكها .

« يا نفس ! ان السياسة هي خلة لا تصح لمخلوق البتة ، وانما هي محنة يمتحن بها الناس : فان امتحن بها العاقل الرشيد تبين من نفسه الضعف من القيام بتدبيرها فخضع وذل ورغب الى سائس الكل وعلته ، الفائض بالخير كله على الطالبين اليه ، فاكتسبت نفسه بانصابتها الى الخير خيرا وبصيرة ، فيهدي الى حسن السيرة والقصد الى وجه الاصابة والنجاة من الخطأ بحسن التوفيق ، فتكون هذه النفس تشرب من ينبوع الخير والعدل ، ثم تفيض بما فيها على من تشمله سياقتها . فبذلك يكون ظهور العدل والخير وسعادة السائس والمسوس .

واما الجاهل فانه اذا امتحن بالسياسة سره ذلك واجهه ورأى ان في قوته وطبعه ما يقوم بها وباضاعافها ، فحينئذ يتهاون بها ويتدبيرها وينصرف بجميع قوته الى التلذذ والتنعيم المثميرين الجهل والعمى والزلل والخطأ ، فتكون تلك النفس تشرب من ينبوع الشر والجور ، ثم تفيض بما فيها على من هو تحت سياستها ، فيكون بذلك ظهور الشر والجور وهلكة السائس والمسوس (2) .

(1) محمد لطفي جمعة ، مرجع سابق ، ص 307-309 .

(2) الافلاطونية المحدثة ، مرجع سابق ، من كتاب معادلة النفس ، ص 108 .

اما عند الفارابي فان الاخلاق هي مرتكز السلوك ، وهي لا تصدر برأيه عن علوم الشرع (المتقول) كما يقول اهل الدين ، بل تصدر عن العقل (المعقول) : فالمعرفة افضل من الفعل الفاضل . وما ميزة الانسان بعقله الا مؤشرا لكونه مسؤولا بحرية عن سياسة وجوده وتدبير حياته وعلاقاته . الانسان العاقل له حرية الخيار ، فهو ما يمليه عليه عقله ، ويسأل عن افعاله وفقا لهذا المعيار العقلاني . لكن هل هذا يلغي مسؤولية الانسان الحر عن الواجب ام انه يعمقها ويوطدها ؟ .

ان الواجب ذو معنى اخلاقي اولا ، وهو ثانيا « مبني على الحرية التي تلزم نفسها بقيم وافعال معلومة . ومن هنا قيل ان الواجب التزام تلتزم به ذات حرة . ولهذا يخلط بين الواجب (Devoir) والالتزام (obligation) فيستعملان بمعنى واحد . واذ ميّز بينهما فعلى اساس ان الالتزام هو الشعور الباطن ، والواجب هو الامر المحدد العيني » (1) .

ويحدّد اخوان الصفا في رسالتهم الاخلاق انطلاقا من ماهيتها :

« ان الاخلاق المركوزة في الجبلة هي تهيو ما في كل عضو من اعضاء الجسد يسهل به على النفس اظهار فعل من الافعال - او عمل من الاعمال ، او صناعة من الصنائع ، او تعلّم علم من العلوم ، او ادب من الآداب ، او سياسة من غير فكر ولا روية .. » (2) .

ويميّز الاخوان بين ثلاثة انواع اخلاقية :

(أ) اخلاق طبيعية مركوزة في الجبلة

(ب) اخلاق عقلية فكرية .

(ج) اخلاق ناموسية سياسية .

ويقدمون تفسيراً لهذا الترتيب الاخلاقي بقولهم (3) :

« واعلم يا اخي ، ايدك الله بروح منه ، بان هذا الانسان المطلق الذي هو خليفة الله في ارضه ، وهو مطبوع على قبول جميع الاخلاق البشرية وجميع العلوم الانسانية والصنائع الحكمية ، هو موجود في كل وقت وزمان ، ومع كل شخص من اشخاص البشر . تظهر منه افعاله وعلومه واخلاقه وصنائعه ، ولكن بين الاشخاص من هو اشد تهيو لقبول علم من العلوم او صناعة من الصنائع او خلق من الاخلاق ، او عمل من الاعمال ، والاظهار بحسب ذلك يكون . » واعلم يا اخي بان من الناس من يكون اعتقاده تابعا لاخلاقه ، ومنهم من تكون اخلاقه تابعة لاعتقاده . . . واما الذي تكون اخلاقه تابعة لاعتقاده فهو الذي اذا اعتقد رأيا او

(1) عبد الرحمن بدوي : الاخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1975 ، ص 127

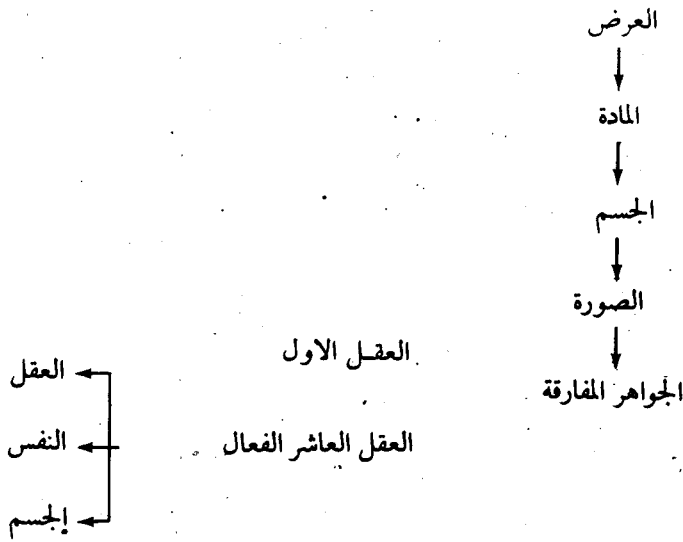
(2) الرسائل ، ج 2 ، ص 305

(3) الرسائل ، ج 1 ، ص 306-308

ذهب مذهباً وتصوره وتحقق به ، صارت اخلاقه وسجاياه مشاكلة لمذهبه واعتقاده ، لانه يصرف اكثر همته وعنايته الى نصره مذهب ، وتحقيق اعتقاده في جميع متصرفاته ، فيصير ذلك خلقا له وسجية وعادة يصعب اقلعه عنها وتركه لها .

ونجد في فلسفة ابن سينا مسألة وعي الحرية والمسؤولية تطرح نفسها من خلال مسألة الشر والخير : فالشر بذاته هو العدم ، والشر المطلق هو العدم المطلق ، والخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض النجاة ، (ص 474) . ويلاحظ . جميل صليبا : « ان سبب الشر اشتمال طبيعة الوجود على امكان وقوة ، وهذا الامكان الوجودي هو السبب في تولد الكثرة من الوحدة ، الشر والخير . لو كان العالم واجب الوجود بذاته لكان جوهرها بسيطا لا يشتمل على واحد من انحاء النقص . (انما في فلسفة ابن سينا اثنتي عشرة قائمة على معنى الوجوب والامكان ، الا ان تفهقر الامكان امام الوجوب ، يجعل هذه الفلسفة قريبة من فلسفة وحدة الوجود » .

واذا استذكرنا مرتبة الوجود عند ابن سينا ، يغدو من السهل علينا فهم موقفه الاخلاقي ، لا سيما نظرية الخير والشر :



ان فلسفة الوجود السينوية مبنية على سلم قيم : فابتداء الوجود هو الاشرف وانهائه ، هو الاخس : وكلما صعدت من الأدنى الى الأعلى في مراتب الوجود ازدادت الخيرية ونقص الشر . فالصورة اكثر خيرية من الجسم ، والجواهر المفارقة اكثر خيرية من الصورة ، ولا تزال هذه الخيرية تتزايد صاعدة من جوهر مفارق

الى آخر ، حتى تصل الى الخير بذاته اي الى الله تعالى ، وهو كما يقول ابن سينا سبب لكل خير ، بل هو خير مطلق وعشق مطلق (1) . لكن من اين يتأتى الشر ؟ انه آت من طبيعة الامكان المتدرجة في الكائنات ، واما وجوب وجودها المستمد من الله فلا علاقة له بالامر : « فالوجوب والخيرية متناسبان ، والامكان والشر متساوقان » (2) . ويلاحظ الدكتور صليبا (ص 139) اذا كان هذا الخير يفيض عن الله على العقول المفارقة ، ثم يفيض عن العقول المفارقة على عالم الكون والفساد ، فمرّد ذلك الى ان اله ابن سينا كآله اخوان الصفا مبدع الوجود ومفيض الوجود « ويضيف : « ان الفرق بين معنى الخير والوجود عند ابن سينا ان الشيء الواحد الحاصل في قابل اذا نسب الى المنفعل كان خيرا ، واذا نسب الى الفاعل كان جودا . . . » . والحال فما هي حرية الانسان وما هي مسؤوليته طالما ان الخيرية من الوجوب والشر من الامكان ، وطالما ان التغيير هو مصدر الشر ؟ ان سبب وجود الشر سينويا ، هو ان في طبيعة الوجود امكانا وقوة ، وان هذا الامكان الوجودي المتدرج في طبائع الاشياء يولد الكثرة من الوحدة . ومتى اجتمعت الكثرة مع الوحدة ، والامكان مع الوجوب ، حدث الشر والفساد .

ويفترض ابن سينا ان الشر بذاته هو العدم ، لكن اليس العدم هو محض افتراض ، واذا كان كذلك فما هو اثره - الامكان - على اخلاقية النفس ؟ ان النفس تنتمي الى عالم الامكان ، والعالم كله ليس هو عالم امكانات ومتغيرات ؟ بل ، والسعادة متداخلة فهي سعادة بدنية كما هي سعادة عقلية (روحية) ، ولا يتال الانسان خيره وسعادته الا بكمال النفس الخاص بها « . وهو ان تصير عالما عقليا مرتسبا فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل » (3) .

ويرى ابن سينا ان حصول هذا الكمال متيسر للنفس الناطقة لانها قادرة على الاتحاد بالمعقولات التي تفيض عليها من المبادئ العالية .

ومن جهة ثانية فان ابا البركات البغدادي يذهب الى ان الفلاسفة اعتبروا النفس الناطقة التي هي نفس الانسان عقلا هيولانيا وعقلا بالقوة ، ومن شأنها ان تصير عقلا بالفعل عندما تتصور بصور المعلومات وهذه النفس ذاتها هي محرّكة للبدن . ويعتبر ابو البركات البغدادي ان النفس محل لما تعقله وتعرفه ، وان النفس الناطقة وحدة واحدة لا تقبل التقسيمات المتعقلة : « فالنفس هي واحدة ولكنها تختلف باختلاف افعالها ، فهي نفس حاسة من ناحية ادراكها لما هو غير جسم لا مادي اي مجرد صور خالصة من الميزولي ، اي للنفس اتجاهان : اتجاه الى اسفل (الى المحسوس) واتجاه الى اعلى (الى المعقول) » . ويرى ابو البركات البغدادي : « انه لو كان للابدان الكثيرة نفس واحدة يسمونها نفسا كلية لما اقتص كل فرد بفعل دودة

(1) د . جميل صليبا ، دراسات فلسفية ، ص 136 .

(2) المرجع السابق ، ص 137 .

(3) المرجع السابق ، ص 146 .

الأخر ، ولا تميز عنه بحال ، فكان اذا حزن شخص من الناس لحزن الآخرين ، وكذلك يقال في الفرح والسرور وباقي الافعال والاحوال من حيث انها تعود الى هذه النفس . وينكر ابو البركات كثرة النفوس في البدن الواحد ويخلص الى ان لكل بدن نفسا واحداً ، وليس للابدان الكثيرة نفس واحدة ، ولا النفوس الكثيرة تجتمع في بدن واحد . وهكذا تثار مسألة كمال النفس في البدن بالمعقولات او عدم كمالها : « فان كملت كان انفصالها من جملة كمالها وتمكنها من افعالها لزوال عائق القصر عنها ، وان لم تكمل كان موتها في عقابقتها . وكذلك الانتان لكمال انسانيته فهو واحد في المعقول ولكن ليس في الوجود شخص انسان يجتمع فيه كمال الانسانية ، فاذا كان الوجود قد اوجد النوع بكمالها - والنوع اشخاص كثيرة - فكمالها متفرق في اشخاصه (1) .

لكن محي الدين بن عربي في رسائله ، نظر الى المسألة نظرة مختلفة : فلا خير ولا شر ولكن وجود (منزل القطب ، ص 2) واعتبر في حلية الابدال (الرسائل) ان الحكم نتيجة الحكمة ، والعلم نتيجة المعرفة ، فمن لا حكمة له لا حكم له . اي ان الذي لا يعي حريته المسؤولة ، لا يعي تدبيره السياسي والاخلاقي . ولقد كشف ابن عربي في رسالة الأنوار (ص 15 ، الرسائل) عن ثلاثة انواع اخلاقية : الاخلاق الرحمانية / الاخلاق القهزرية / الاخلاق الالهية .

وفي تهافت الفلاسفة ، عالج الغزالي مسألة النفس والاخلاقية باعتبارها دينية واخلاقية معا . فقال : (ص 211) متفدا الفلاسفة القائلين بعدم معرفة الله للاشخاص وللجزاء : ان زيدا مثلاً لو اطاع الله تعالى او عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً بما يتجدد من احواله ، لانه لا يعرف زيدا بعينه ، فانه شخص وفعاله حادثة بعد ان لم تكن ، واذا لم يعرف الشخص ، لم تعرف احواله وفعاله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه ، انما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقاً ، كلياً لا مخصوصاً بالاشخاص . بينما يعتبر ابن سينا ان الانسان بذاته مستعد للسعادة ، وان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ، يرى الغزالي ان الفلاسفة يمكن تكفيرهم في زعمهم ان علم الله لا يطال الجزئيات الحادثة . وفي المقابل يقرر ابن طفيل ان النفس التي تبلغ مرتبة ادراك الوجود الاول في حياتها ستعيش في الآخرة في المم وعذاب لانها لم تستطع ادراك الله . . . وهو بذلك يؤكد على بقائها شيمة النفس العارفة والمدركة التي ستحصل على السعادة الكاملة في الآخرة . ان مذهب ابن طفيل مذهب اخلاقي ضد الغزالي وابي البركات البغدادي ، ولا يتوافق مع مذهب القائلين بخلود النفس العارفة وفناء النفس الجاهلة . النفس عنده تستمد بقاءها من جوهر وجودها (التعالي) ، وعند الفلاسفة تستمد بقاءها من معرفتها (تلازم النفس والمعرفة) .

واخيراً ، فان ابن رشد انتقد الاسس الكلامية لفلسفة الاخلاق ، فلاحظ ان علماء الكلام قالوا ان الخير مصدره ارادة الله ، وان الله تعالى لا يريد الخير ، لسبب قائم بذاته (وجوبية الخير) ، سابق لارادته بل

(1) المذهب الاشرافي للدكتور محمد شرف ، ص 49-43 .

لمجرد ارادته . وقالوا ايضا ان الفاطر قادر على الجمع بين النقيض وانه يدبر الكون بدون قيد او شرط ، اي انه يدبره بحرية مطلقة . فردّ عليهم ابن رشد معتبرا ان الانسان ليس حرا باطلاق ، ولا هو مطلق دون قيد ، اي ان الانسان بين التخيير والتسيير ، بين الحرية والمسؤولية ، يتدبر سياسة سعاداته وخلصه .

وهذا معناه ان الحرية تكمل في نفس الانسان ، وتبقى مشروطة بالتغير والتطور : فالعلة المؤثرة في اعمالنا كائنة فينا ، اما العلة العرضية فخارجة عنا ، لان ما يجذبنا مستقل عنا وناشيء عن قوانين الطبيعة والكون والتطور . وبنبه ابن رشد الى ان آيات قرآنية كريمة وصفت الانسان بالحرية تارة ، وبالعبودية (الجبرية) للفاطر تارة ، كما وصفته بالقدرة على التصرف الحر المسؤول ، وبالتحكم في تصريف اعماله ، اي ان النفس مسؤولة اخلاقيا . ولقد رأى ابن رشد ان الموقف الوسطي القائم على « التحكم بالاعمال » هو ما بين القدرية والجبرية ، والى هذا يشير في مناهج الادلة حين يوضح ان « المادة الاولى قابلة للتشكل بالمتناقضات ، كذلك للنفس قوة تقرير مصيرها حيال مختلف الشؤون فهي بذلك حرة ، الا ان حريتها ليست تابعة لهواها ولا حادثة عرضا ، لان القوى الفاعلة في الكون مسؤولة عن نظامه ، وليست خلقتها عدم المبالاة بسير الامور . والمصادفات لا وجود لها في عالم المؤثرات » (1) .

ملحق : (مساهمة في دراسة مفردات الاخلاقية العربية *)

. M. ARKOUN: Essai sur la pensée islamique, P.P.319-328

اولا : احصاء المفردات الاخلاقية في تهذيب الاخلاق لمسكويه :

أ - وصف تطوري للمفردة الاخلاقية :

ان التدقيق بالمفردات المحصية يسمح برسم حدود المجال المعجمي المؤلف حيث تكون الوحدات الدلالية اما كلمات واما زمرا فرائدية او سلاسل فرائد .

الكلمات :	
قطب الخير	قطب الشر
فاعل	منفعل
نشاط	كسل
نفس ناطقة	بدن/ جسم
صداقة	عداوة
محبة	بغض
مشاركة	انفراد

(1) محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام ، ص 170 .

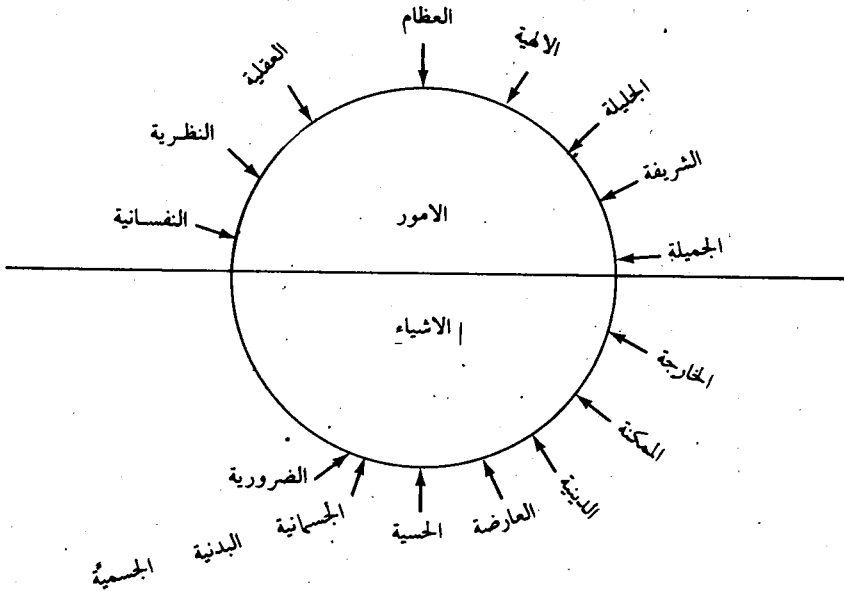
شر	خير
آفة	جد
غدر	ثقة
انقطاعات	صبر
خوف	شجاعة
اهواء	عشق/ تشوق
اهمال	أدب
اختلاف/ منافرة	اجماع/ الفة
عرض	ذات
رداءة/ رذل	جودة/ فضل
عدم	وجود
هيمولي/ مادة	صورة
خسر/ هلاك	ربح/ فوز
فساد	كون
بخل	جود/ سخاء/ حرية
سفلية	علوية
بهيمة	انسانية
حزن	سرور
ظلم	عدل
مستعبد	حر
غموض	نور- ضوء
هيجان/ ثور	حلم
اطراف	وسط
تكلف/ تصنع	طبيعة/ طبع
خساسة	شرف
عصيان	طاعة
فوضى	نظام
بطلان	بقاء

نقصان	كمال
الم	لذة
اضطراب	نسبة
Disproportion	Proportion
نجاسة/ دنس/ كدر	طهارة/ صفاء
عذاب	جزاء
كفر	شكر
استباحة	سنة
جهل	حكمة
فاسد	صحيح
مركب	بسيط
تغير/ تنقل	ثبات
فضول	قوام/ كفاية
افراط	عفة
كثرة	وحدة
بطلان	حق
توحش	تمدن
غشاوة	رأى/ بصر

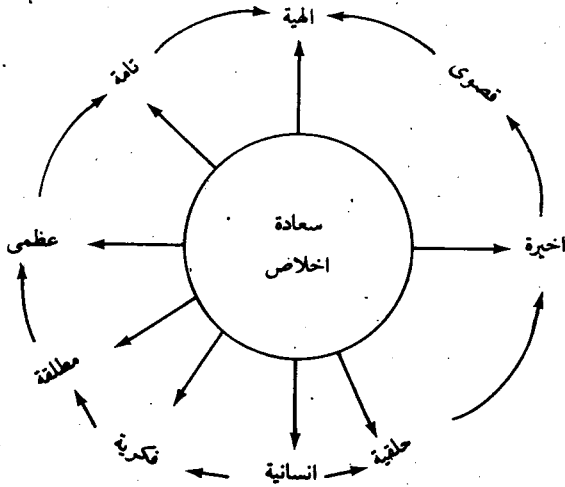
ليس لهذه الاحصائية الا قيمة الدليل ، فهي تساعد على قياس اهمية المتقابلات في الوظيفة الخاصة بالمقررات الاخلاقية .

(2) زمر الفرائد : (من تهذيب الاخلاق)

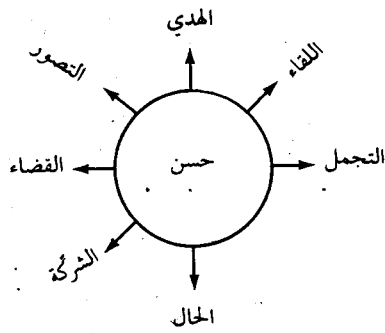
(أ) اذا اخذنا مفردة (الامور/ الاشياء) نجد انها تستقطب زمرا فرائدية متقابلة (الحقائق العليا/ الحقائق السفلى) .



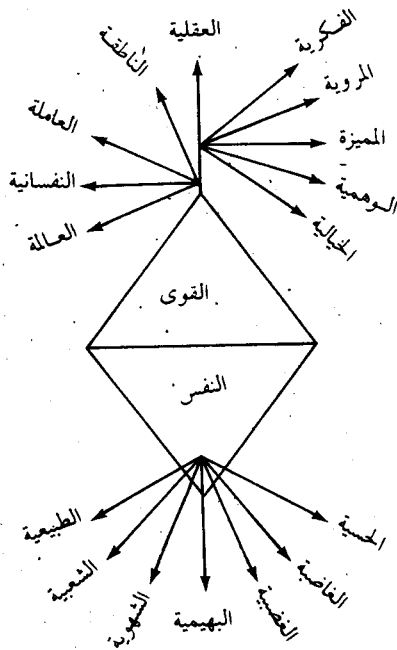
ب) أما مفرد السعادة فانه يؤلف الزمر الاخلاقية التالية :



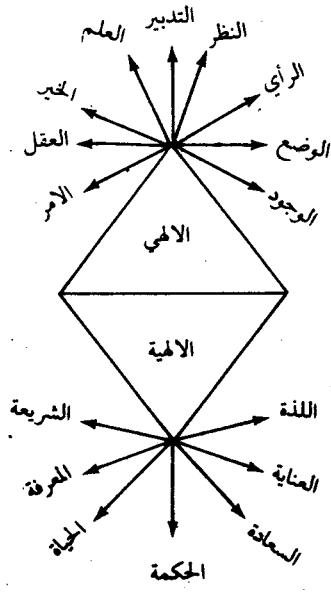
ج) مفرد حُسن :



د / القوى / النفس



هـ - الصفات : الالهي / الالهية



3 (السلاسل القرآنية

من علاقة الدال / المدلول الى ثبات الدلالة :

النجس	الطاهر	الأدنى	الأعلى
نجاسة	طهارة	خساسة	فضل
دنس	محض	خسيس	فضيلة
كدورة	صفاء	دناءة	تفاضل
كدر	نقاء	دنيء	شرف
نجس	تنقية	دراكة	علو
وسخ	نظيف	نقص	سمو
	خلاصة	ناقص	عظم
		سقوط	ترقي
		اسفل	تدرج
		سفلي	تفاوت
		حط	منزلة
			رتبة
			درجة
		اعظم	اجل
		اكمل	اعلى
		اتم	اشرف
		افضل	ارفع
		افضل	ارفع
		انفع	اصلح

الحياة الوحشية

التوحش

تفرد

اعتزال

توحش

زهد

هرج

تخريب

فوضى

مهمج

جهل

عدم

الظلم

جور

بغي

ظلم

تغلب

مغابنة

عش

غدر

اعتزاز

تفاوت

اضطراب

الحياة المدنية

التمدن

تمدن

مدينة

انس

مؤانسة

مجالسة

مداخلة

صحبة

رفيق

الفة

معاشرة

اجتماع

مجاميع

تدبير

نظام

العدل

عدل

انصاف

قسط

مساواة

نسبة

تأليف

وسط

الزوال

باطل

زائل

حركة

تغير

انحلال

سيلان

تبديل

تحويل

الكدور

حزن

خوف

جزاء

خسران

هلاك

زعارة

شكاسة

شراسة

حيرة

غم

خائب

البقاء

ابدية

ازلية

سرمدية

باق

مقيم

معيد

دائم

ثابت

نقض

تلاشي

السرور

سرور

غبطة

فرح

ابتهاج

بشاشة

سعادة

فوز

فلاح

نجاة

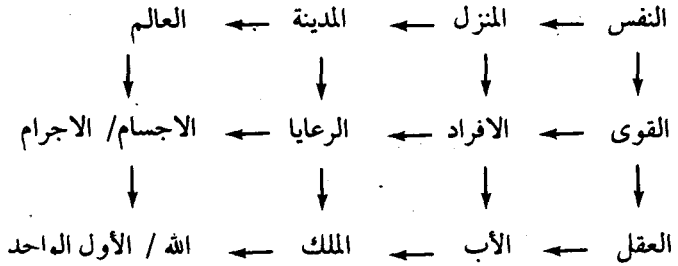
رؤيا

شهادة

ثانياً : بنية التوازي بين ثلاثة عوالم :

النفس ← المدينة ← العالم .

(في المباحث الاخلاقية اضيف عالم رابع بين النفس والمدينة هو (المنزل) :



التدبير

الاعتدال	↓	المودة / المحبة	↓	الالفة / التعاون	↓	النظام / العدل	↓
----------	---	-----------------	---	------------------	---	----------------	---

4/14 الاخلاق والفلاسفة

بعد محاولتنا تقصي العلاقة بين النفس والاخلاقية ، نتقل الى فلسفة الاخلاق ذاتها . فكيف فلسف العرب الاخلاق ، وما هي معايير التمييز بين السلوك الفلسفي والسلوك العلمي ، وما هي صلات الاعتقادات بالاخلاقيات ، وأخيراً هل هناك اخلاقية خاصة بالفلاسفة . ان هذا الفصل ، بما هو متمم للسابق ، سيحاول بدوره ، ان يفتح باب النقاش حول مستقبل الفلسفة الاخلاقية عند العرب .

ان تصنيف الفلاسفة للعلوم جعلهم يضعون معايير للاخلاق والمعرفة والتاريخ والمناهج . وحتى تبيّن صلة المعيارية بالاخلاق (La Critériologie et l'éthique) سنتناول باختصار شديد المعايير التالية :

- 1 - المعيار المعرفي : قوامه تصنيف العلوم ، وهذه علوم حكومية وعلوم مليّة .
- 2 - المعيار المنهجي : قوامه الرأي والقياس - والعلوم المليّة الاربعة : الحديث ، الكلام ، الفقه ، اللغة . ولا ندرى لماذا تقحّم اللغة في العلوم المليّة .

3 - المعيار التاريخي : يرشدنا الى ان مكانة الدين بالنسبة الى الملك ، هي مكانة الاساس بالنسبة الى البناء (العلم بالعمل / العمل بالعلم) .

4 - المعيار الاخلاقي : اساسه ردّ المعرفة الى الايمان ، وبالتالي اقامة القراءة والكتابة على مثلثة ثقافية في سبيل رفعها الى مستوى القصد الديني ، وعلى غلمنة للدين في سبيل وضعه في متناول الوجود التاريخي وخدمته .

ان مقارنة المعيار الاخلاقي والمعيار التاريخي تجعلنا نتساءل عن صلة الوحي (المعرفة ايمان) بالتاريخ : فاذا كان الوحي مجموعة تعاليم متكيفة مع طبيعة الانسان وظروفه السياسية ، فان التاريخ يكون مكان تحقق المقاصد الربّانية وفقاً للسيرة المحمديّة الأولى . وعليه فان المعيار التاريخي هو الذي يسمح لنا بان نتبيّن الفرق بين منظومة الناذج والقواعد الاخلاقية التي يقدمها الدين وبين مسالك الناس الواقعية . وانا ازاء النبي العربي الذي جاء لاتمام « مكارم الاخلاق » ، لا يسعنا الا ان نلاحظ اهمية الاخلاق في المعرفة ، واهمية (الايمان - التصديق) في تحقيق السلوك المعرفي ذاته . ولقد اشتهر كبار الصحابة بالزهد الاخلاقي ،

كما برز الزهد كموقف سياسي معارض ، كرفض للاتجاهات المفرطة في البذخ والاسراف الشهوي ، وتمييز كتمبير اخلاقي ، كمعيار للاحتجاج السلمي على واقع المظالم الاجتماعية .

وأخيراً ، فلا بد ان نلاحظ ان الزهد كان نواة للتصوف : الزهد غاية صوفية (مقام) ، وليس وسيلة صوفية (حال) ، فكيف ارتسمت معالم الفلسفة الاخلاقية العربية ؟

اعتبر المعتزلة ان الانسان قادر على التمييز عقلاً بين الخير والشر قبل ورود السمع ، فعارضهم الاشاعرة بنظام اخلاقي قائم على الاعتقاد بالارادة الالهية المطلقة : فالخير ما امر به الله ، والشر ما نهى عنه (1) .

ويتساءل د . احمد محمود صبحي (2) : وهؤلاء الفلاسفة الذين شغفوا بارسطوما بالهم قد تأثروا به في كل ما كتبه كالالهيات والطبيعات والمنطقيات ، ولكنهم اعرضوا عن الاخلاقيات - باستثناء مسكويه ؟

الواقع ان فلسفة الاخلاق هي من ابرز الدلائل على استقلالية الفلسفة العربية واصالة جذورها وتطورها ، وبالتالي فان هذه الفلسفة ستكون ذات شأن في مستقبل الفلسفة العربية . ذلك ان صلة الاعتقادي بالاخلاق ، او صلة الايمان بالسلوك ، تشكل محور الشخصية العربية المتحركة بين المحظورات الدينية وبين مكارم الاخلاق . والسؤال الفلسفي : ما هو مصدر الاخلاق كسلوك ، يجاب عنه : « ليست الاخلاق مجرد سلوك يمارسه الانسان ، وانما لا يصدر السلوك إلا عن اعتقاد ، فالايان القلبي هو الذي يحرك الارادة ، والارادة تحرك السلوك ، فأصول الاعتقاد عند مفكري الاسلام - على اختلاف مذاهبهم - تسبق العمل سبقاً زمنياً وعقلياً ، اذ كيف تمارس العبادات دون ان يسبقها ايمان (3) .

وهذا معناه اسناد الشرعيات العملية الى الكلاميات الاعتقادية . فهل هو الحال كذلك ؟ لا شك ان المشكل الاعتقادي ينعكس بشدة على الاخلاق ، الا ان الفلاسفة العرب لم يجعلوا الاخلاق مجرد مسألة اعتقادية ، دينية . فمنهم من اعتبر ان الموضوعات تكون محل ايمان في الفكر الديني لغير ضرورة اخلاقية ، ووضح القاضي عبد الجبار المعتزلي رأيه في اسناد الحقيقة الى الاعتقاد ، معتبراً ان اعتقاد المعتقد لا يؤثر في ما عليه المعتقد ، لانه لو اثر في ذلك لوجب ان يكون المعتقد على الصفة التي يختص بها اعتقاد المعتقد ، ولوجب ان يكون اعتقاده موجباً لكونه كذلك ، وهذا يوجب ان يكون الله تعالى موجوداً ومختصاً بسائر ما هو عليه من جهتنا اذا اعتقدنا كونه كذلك ، وهذا يوجب انه اذا اعتقد المعتقد في الشيء جوهرأ سواداً ، ان يحصل به الصفة ، وذلك يبين فساد (4) . ان النظر في الواقع يلازم العمل ، والاعتقاد يساوق السلوك ، فمن اين

(1) د . ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 293 .

(2) الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ، دار المعارف بمصر 1969 ، ص 9 .

(3) المرجع السابق ، ص 27 .

يصدر الاعتقاد ، ويتقدم الإيمان المعرفة ، وتصبح الاخلاق مسألة اعتقادية لاننتاج المجتمع في ارقى تطوراته الثقافية والفلسفية ؟ لقد اعتبر أرسطو العلم الاخلاقي من العلوم العملية ، والفلاسفة العرب لم يقصروا في فلسفة الاخلاق . فقد استدل المعتزلة على العقائد السمعية بالادلة العقلية حصراً ، حين وضعوا النظر العقلي فوق النص النقلى ، معتبرين ان العقل مصدر المعرفة الدينية ، وبالتالي هو مصدر الوعي الاخلاقي . فقالوا ان الاحكام الشرعية واجبة عقلاً ، وان الشرع تابع والعقل متبوع ، وان العقل هو الذي يستدل على حسن الأفعال وبجها ، فهو بالتالي مصدر الأحكام الأخلاقية وتقوم فلسفة الاخلاق عند المعتزلة على التواصل الجدلي ما بين اعتقادين اساسيين هما التوحيد والعدل/ الوجود والعقل - حيث ان العدل المطلق يجب ان يسود صلة الله بالانسان . والعدل في لغة العرب هو ما قام في النفوس انه مستقيم . وهو معتزلياً : « ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة » (المرجع السابق ، 46) . فحددوا العدل انه : وضع الشيء موضعه ، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم . والمحصلة الأولى التي تبلغها في هذا البحث عن فلسفة الاخلاق هي ان المعتزلة فسروا جميع افعال الفاطر من حيث صلتها بالمفطور ، في ضوء فهمهم للعدل والحكمة ، بينما فسرها الاشاعرة في ضوء القدرة والارادة . وهذا معناه ان التفسير المعتزلي يؤدي الى موقف اخلاقي ، فلسفة اخلاقية ، وان التفسير الاشعري يؤدي الى موقف انطولوجي ، الى فلسفة وجودية .

ان المعتزلة لا يقلون مصداقية في دفاعهم عن الاخلاق الاسلامية ، عن التيارات الاسلامية كافة ، ولا سيما الاشعري منها . ولكنهم سعوا بوجه خاص الى عقلنة الاخلاق ، عقلنة الاعتقاد ، دون الوقوع في المثلة . فالمعتزلة لم يواجهوا تيارات اسلامية وحسب ، بل واجهوا ايضاً اعتقادات وديانات معارضة للاسلام ذاته ، وكان عليهم تفسير موقفهم الاخلاقي تفسيراً فلسفياً . فاعترفوا بوجود الشر ، ونفوا عن الفاطر ارادة الكفر الخلقى ، مؤكدين حرية الانسان ومسؤوليته عما يفعل . ثم وضعوا نظرية اللطف الالهي اللازمة عن العناية الالهية ، لان الله ، برأيهم ، حين خلق في البشر الشهوة للقيح والنفور من الحسن وركب فيهم الاخلاق اللعينة ، قد اوجب عليهم ، اكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة حتى يفعل بهم ادعى الأمور الى فعل ما كلفهم به ، وازجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذي نهاهم عنه (الجبائي ، المرجع السابق ، ص 62) . فما هو اللطف الالهي اذن ؟

(ا) ليس هو الجاء الى الصلاح :

اذا كانت الشهوة غير مضطرة الانسان الى فعل القبيح وليس ابليس مكرهاً اياه على الضلال ، فان اللطف الالهي غير ملزم على العمل ، انه حالة يكون المكلف عندها اقرب الى اختيار الطاعة وليس فاعلاً لها لا محالة اذ يصبح ان يعدل المكلف عن اختياره لسوء تدبيره ، اما اذا حدثت الطاعة بموجب اللطف سمي ذلك توفيقاً ، ولكن التوفيق ليس مصاحباً لكل لطف ، وكما ان الآلات والدواعي التي تمكن من الفعل ليست موجبة له فلذلك القول في اللطف ، انه لا يتنافى مع حرية الارادة اللازمة

للمكلف .. (ص 65) . ان اللطف لا يجيء الانسان الى الصلاح ، ولكنه تمكين الانسان من الخير وتقوية الدواعي اليه (ص 66) .

ب) انه اكمال العقل :

- يجب على الانسان النظر المؤدي الى المعرفة ، ويستقيح منه الاعتقاد السابق على النظر ، لأن مثل هذا الاعتقاد لا يكون في الأغلب الا جهلاً .

ج) اللطف والتكليف :

- بمقتضى العقل يميز المكلف بين خير الأعمال وقبحها . ويلزم بالشرعيات من حيث هي الطاف في العقليات . فلا مجال للفصل بين ارادة التكليف وازادة اللطف ، فالداعي الي التكليف هو الداعي الى اللطف .

وليس التفريق بين العقليات والسمعيات مبرراً للفصل بين الاخلاق والايان ، بل لتوكيد الذاتية بينهما : « اذا كانت العقليات انما تجب لذاتها او لصفات تخصها بينما تجب السمعيات لانها تؤدي الى الحسن ولكونها لطفاً فذلك لا يعني ان تقبل درجة الالزام في الشرعيات عنها في الفعليات » (السابق ، ص 72) .

ان الهداية بارسال الرسل ككل القيم الاخلاقية مطلقة لدى المعتزلة لا ترتتهن باي شرط الا بحرية ارادة الانسان ..

مفهوم التوبة والثواب والعقاب :

ليست التوبة لفظاً بل هي ممارسة الندم على المغصية من حيث كل معصية والعزم على عدم العودة اليها .

شروط المعتزلة في التوبة :

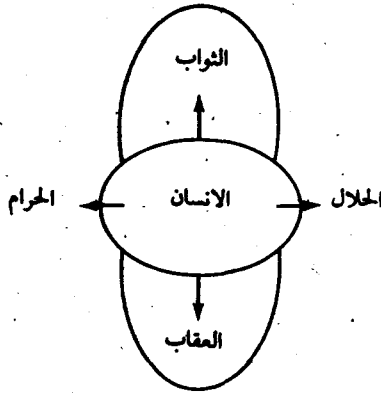
أ) رد المظالم

ب) عموم التوبة جميع الاوقات والذنوب .

التوبة ذات مضمون اخلاقي عندهم ، فهي لا تصح عن ذنب مع الاصرار على قبيح آخر يعلمه التائب قبيحاً او يعتقده قبيحاً .

ان الثواب يستحق على سبيل التعظيم والعقاب يستحق على سبيل الالهانة . وهكذا فان علاقة الثواب والعقاب علاقة تناسب : « ولما كان الثواب والعقاب دائمين وكان الجمع بينهما محالاً فاستحقاقهما معا يكون محالاً ، ولا يقال يثاب تارة ويعاقب اخرى ، لان المثاب يكون حال كونه مثاباً خائفاً من انقطاع الثواب وذلك يورث الخزن .. فمن الكيثر والفواحش ما يحبط لدى المعتزلة صالح الاعمال ، كما تحبط الردة سابق الايمان ... » د . محمود صبحي ، الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي / ص 88 ، .

نسبية	
العقاب	نسبية الثواب الى
الى الثواب	



ان العقل يصل الى معرفة الله قبل ورود السمع ، اذن لا عذر للمشارك في شركه . وفي المحصلة نقول ان بنية النظرية المعتزلية في الاخلاق هي : الاستحقاق - التوبة - المحابطة - الخلود في النار للاشرار - وتعارض الكفار - المؤمنين .

لكن ذهاب الاخلاق هل يذهب بالايان وبالعكس ؟ هذا يجعلنا نسأل : ما هو الايمان ؟
للايمان عدة دلالات ابرزها :

- الايان اسم لعمل القلب او الجوارح او لمجموعها .
- جهم بن صفوان يقول انه اسم لعمل القلب اي اسم للمعرفة .
- الاشاعرة يقولون انه تصديق القلب
- الايان يكون لعمل الجوارح (اي القول) : مذهب الكرامية .
- الايان يكون لسائر الاعمال (وجوب فعل الواجبات واجتناب المحظورات) : الجبائين .
- الايان هو فعل الطاعات بأسرها فعلاً واجباً : ابو الهذيل والقاضي عبد الجبار

ز) الايمان هو الترك أولاً (من لم تنهه صلواته عن الفاحشة ليس مؤمناً) : النظام
ح) الايمان ليس مجرد ترك المحظورات والقباح بل يقتضي العمل (المعتزلة عامة) .

ان الفلسفة الاخلاقية تحدد مسألتها بالسؤال : ماذا ينبغي ان يكون عليه الانسان من حيث هو
انسان ؟ ماذا يجب على الانسان العاقل من حيث هو مكلف ؟ ولكن كيف هو الانسان الاخلاقي ؟

خلط الاعتقادي والاخلاقي :

ماذا يجب على المكلف ان يعرف من الله ؟ انه يجب عليه معرفة توحيده . . ثم عدله : « ان الغاية من
الخلق التكليف بقصد التعريض للثواب والمنازل العالية . » فلا قيام للاخلاق دون معرفة الله ومن ثم
يتعذر كل فصل بين الاخلاق وبين اساسها الميتافيزيقي . . ان جل اهتمام المعتزلة في المعرفة انما ينصب
على المعرفة المتصلة بالسلوك او الاخلاق كما ان اهتمامهم بالعقل انما يتركز في الجانب العملي منه .

ولكن هل المعرفة ملجئة الى العمل بالضرورة ؟ هذا يوصلنا الى طرح مسألة : مصدر الالتزام
الخلقي وطبيعة القيم الاخلاقية . .

ان الاتجاه العقلي في الاخلاق يقول بتلازم الخير والشر في طبيعة الأفعال . ولقد استبدل المعتزلة في وصف
الأفعال بالخير والشر ، لفظي الحسن والقبح لانها ادق في التعبير عن الاخلاقية . ان اعتبار الأفعال
الخلقية حسنة او قبيحة لذاتها يعني اعتبار الاحكام الاخلاقية مطلقة (في القصاص يحسن القتل ، وفي
حالات الضرر يقبح الصدق) فماذا يقال اذن في امكان تغيير الاحكام ، ونسبية القبح ؟

ان المعرفة وحدها لا تكفي للاقدام على الفعل الحسن . صحيح ان المكلف يلزمه المعرفة والنظر ،
ولكنه يلزمه العمل بعلمه ومعرفته . المعرفة غير ملجئة الى الفعل (برأي المعتزلة ما عدا الجاحظ الذي
وحد بين المعرفة والفضيلة) ، ولو كانت كذلك لفقد الانسان حريته في الاختيار . ويميز المعتزلة بين
حال المكلف فيما يفعله : الواقعية ما هو كائن ؟

وحال المكلف فيما ينبغي فعله : المعيارية ما يجب ان يكون .

ومن جهته ، نظر الفارابي الى علم الاخلاق بوصفه علماً يضع القوانين الاساسية التي ينبغي للانسان
ان يسير عليها في سلوكه . ويؤكد الفارابي ، في الخط المعتزلي ، ان العقل يستطيع الحكم على الفعل بانه خير
او شر ، وبالتالي فان العقل هو الذي يضع قواعد السلوك الانساني . ولهذا فان نظرية السعادة (الخلاص)
الفارابية هي نظرية اخلاقية في جوهرها ، وهي سعادة العقل (راجع اهل المدينة الفاضلة ، ص 43) :

« والسعادة هي ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها الى مادة ، وذلك
ان تصير في جملة الاشياء البرئية من الاجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وان تبقى على تلك الحال
دائماً ، الا ان مرتبتها تكون دون مرتبة العقل الفعّال . » والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، هي بلوغ

الفضائل بتجاوز النقائص : فالفضائل هي الأفعال الإرادية هي التي تنفع في بلوغ السعادة وهي الأفعال الجميلة . اما النقائص فهي الأفعال التي تعوق عن السعادة ، وهي الشرور والأفعال القبيحة . ان السعادة تعني في فلسفة الاخلاق الفارابية ، ارتقاء النفس من حالها الأدنى حتى الروح المقدس ، / الروح الاتصالي بالاعلى / حيث يتواصل الانسان والعقل القدسي (الفعال) وهي عند المتصوفة سعادة توحدية

الفارابي : الاتصال ← السعادة
 الحلّاج : الاتحاد ← الحلول

ويلاحظ الدكتور ابراهيم مذكور ان نظرية السعادة الفارابية تخضع خضوعاً كبيراً لنظرية الخير الأسمى الارسطية (الاديمونيا) ونظرية الجذب الافلوطينية (الاكتاسيس) . (في الفلسفة الإسلامية ، ج 1 ، ص 48) . ويضيف : العرفان هو السعادة ! غاية السعادة ليست الا مجرد اتصال بين العبد وربّه . واما الاتحاد المزعوم الذي يقضي بان يندمج الخلق في الخالق فغير مقبول عقلاً ، لانه يستلزم ان يكون الشيء واحداً ومتعددًا في آن واحد (المرجع السابق ، ص 52) . اما ابن باجه فيقول بان على الانسان ان يعلم نفسه بنفسه . فهو يعلن في تدبير المتوحد ما معناه ان الانسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الانسانية ، وان الفضائل والاخلاق ترمي جميعها الى سيادة النفس العاقلة وسيطرتها على النفس الحيوانية . واكد ابن طفيل في «حي بن يقظان» على سعادة الانسان بتطوره ، وكان تاريخ الانسان ممكن بدون وحي . فاذا كان حي ابن سينا مثلاً للعقل الفعال فان حي ابن طفيل هو مثال للعقل الانساني الطبيعي . يقول دي بوير (تاريخ الفلسفة ، ص 253) : « ان الاشتغال بالأمور المادية وبالصناعات والعلوم هو الخطوة الطبيعية الاولى في سبيل الكمال الروحي ولهذا لا ينظر ابن طفيل بعين الندم او الحجل الى حياة تمتع بها في تصور الملوك » .

يبقى ان غاية حي هي التماس الواحد في كل شيء (الاتصال بالوجود المطلق القائم بذاته / وكل الطبيعة (الحيوان والنبات) تنزع هذا المنزع / فلا يجوز للانسان ان يتصرف بها على هواه .

ولقد درس ابن رشد مسألة الاتصال الانساني بالعقل القدسي ، ولكنه اخلاقياً ربط السلوك بالعقل الانساني ذاته : فالعمل يكون خيراً أو شراً لذاته ، او بحكم العقل ، العمل الخلقى هو الذي يصدر فيه الانسان عن رؤية عقلية . فهل هذا كل شيء عن الفلسفة الاخلاقية عند العرب . بالطبع ، لا . لان الاخلاقيين والمتصوفين العرب هم ايضاً فلسفتهم الاخلاقية الهامة والخطيرة . فابن مسكويه الذي هو اميل الى الكندي منه الى الفارابي ترك مذهباً فلسفياً في الاخلاق بالغ الأهمية . انه في حقيقته مذهب توليفي : النفس اساس الاخلاق . والنفس ، عنده ، جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس ، تدرك وجود ذاتها وتعلم انها تعلم وانها تعمل . يصفها دي بوير بقوله : « ففي النفس معرفة عقلية اولية ، لا يمكن ان تكون انت لها

من طريق الحواس ، لان النفس تستطيع ، بهذه المعرفة ، ان تميز الصادق من الكاذب فيما تأتي به الحواس . . . وذلك بمقارنة المدركات الحسية والتميز بينها ، فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتصحح خطأها . ثم ان وحدتها الروحية تتجلى اوضح ما تكون في انها تدرك ذاتها وتعلم انها تعمل ، وهي وحدة يكون فيها « العقل والعامل والمعقول شيئاً واحداً » . (دي بوير ص 160) .

« ان الخير هو كمال الوجود / غايته / وعند ابن مسكويه : 1) ان من الناس فئة اخياراً بالطبع وهم فئة قليلة ولا ينتقلون الى الشر بحالة لان ما هو بالطبع لا يتغير .

2) اما الاشرار بالطبع فكثيرون ولا يصيرون الى الخير البتة .

3) وتم قوم هم بفطرتهم لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ، وينتقلون الى الخير او الى الشر بالتأديب او بمصاحبة اهل الخير او اهل الفطرة .
وأضاف الخير ثلاثة عند مسكويه :

أ) الخير العام

ب) الخير الخاص

ج) الخير المطلق : هو عين الموجود الأعظم .

والفضيلة هي سمو الانسان بنفسه لان اساس الفضيلة واول الواجبات جميعاً هو « محبة الانسان للناس كافة » وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط .

« يكون علم الاخلاق علماً لما يجب ان يكون عليه اخلاق الانسان في الجماعة ، فليست الصداقة امتداداً في حب الانسان لذاته حتى يشمل غيرها كما قال ارسطو ، بل هي تضيق لدائرة حب الذات ، او هي ضرب من محبة الانسان لجاره ، وهذه المحبة - مثلها مثل الفضائل بالاجمال - لا تظهر آثارها الا في جماعة او مدينة ، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الناسك الذي يفر من الدنيا . والمتوحد الذي يعتزل الناس ويحسب انه من اهل الخير والاعتدال ، مخدوع لا يعرف حقيقة افعاله . وقد تكون افعاله دينية ، ولكن لا ريب في انها ليست خلقية ، ولذا فانها ليست من موضوع علم الاخلاق » . الدين رياضة خلقية لنفوس الناس (ص 162) . وفي الفوز الاصغر يرى ابن مسكويه ان « الانسان يجب ان يعطي عوض ما يأخذ كما تقضي بذلك حياة التمدن والاجتماع » .

ويرى ابن مسكويه ان الانسان لا يمكنه ان يتحرر من وضعه الحيواني - المادي والبيولوجي - الا في نطاق مدينة فاضلة - ولكن هذه المدينة لا يمكن تصورها ولا تقبل الحياة ، ما لم يكن على رأسها رئيس كفوء وفاضل من امثال (ابن العميد) . . . فالطبيعة البشرية معرضة للانكاس - Rechute - بمجرد ان تضعف سيطرة العقل . . .

وأما كتاب الهوامل والشوامل لمسكويه ، وامي حيان التوحيدي فقد تضمن 175 مسألة (الهوامل) و 175 رداً (الشوامل - Responsa -) ووضع ما بين 367, 370 هـ . وإذا كان من الصحيح القول ان الفلسفة العربية اعلنت حقوق العقل واستقلاله ، فمن الصحيح ايضاً التساؤل عن التوجه الفلسفي للاخلاقي ، والتوجه الاخلاقي للفلاسفة . فالتوحيدي لا ينجو ، مثلاً ، من الانشغال بالفلسفة التي كانت محصورة تقريباً في المعرفة الوجودية ، اي في الفكر الباحث عن اكتناه الأشياء بذاتها ، وعن ملتزمات النفس (La fin recherchée par l'ame) . وكم كان عميقاً حين قال : ان الانسان اشكل عليه الانسان . وحين تساءل : اليس الدين قوام السياسة - عند العرب بالطبع ؟

اما العامري فيصفه الاستاذ محمد عركون (1) بانه فيلسوف اخلاقي في كتابه « الاعلام بمنابح الاسلام » ، فيقول :

« ان التعارض بين العقل والايان ، العلم والدين ، ثانوي . وقد فرض نفسه بعد انتشار الثقافة الفلسفية بمواجهة الحدث القرآني وهو يعبر بواسطة مقالات متميزة (صوفية ، الهية ، اصولية ، فلسفية) عن تعارض اصلي بين الخطاب القرآني ذي البنية الاسطورية (الرمزية) والخطاب اللوغوستيري ، او بين العبارة الرمزية الفنية بكل المعاني وبين الصياغة المدركية المرتبطة بمعنى واحد . ومثال ذلك ان كلمات : عقل ، صناعة ، سياسة ، خاصة ، سبب ، علة ، اختيار الخ . او دين ، ملة ، خبر ، حديث ، اجتهاد ، تقليد الخ لا تعود الى اصل مشترك ، ومع ذلك فهي ، حسب استعمالها في « الاعلام » ، وبشكل اعلى في الكتابات الفلسفية والربانية اعتباراً من القرن الهجري الثاني ، تشكل على التوالي كوكبتين من المعاني المحددة تماماً (2) .

2 - تقليد : علوم ملية

1 - اجتهاد : علوم حكمية

دين	سبب			عامة	عقل
ملة	علة			رعايا	صناعات
خبر حديث / سنة	معلول	الحق	اليقين	سواد	خاصة
اثار / متن / تراث	اختيار			دهماء	سياسة
الكتاب	الرسول			سوقاء	

(1) M. ARKOUN: Essais sur la pensée islamique. p. 190

(2) Op. cit. p. 200

ويلاحظ محمد عركون ، من خلال عرضه لكتاب الاعلام بمناقب الاسلام (Un énoncé scientifique sur l'Islam) ، وكتاب « الاسعاد والسعادة » لابي الحسن العامري ، انه وضعها ما بين جبلي الفارابي وابن سينا . ويستعرض نظرية العامري في الفرق بين المقلد والمجتهد (المرجع السابق ، ص 191-192) بقوله :

الفرق بين المجتهد والمقلد يكمن في ان الاول يقدم الحجج على صحة آرائه ، بينما يتلقى الثاني الامر بلا كيف ، وكلاهما في الحقيقة يعترفان بأولوية الكلام الالهي وذلك حين يتركان نفسيهما ينحصران في المقال الانساني - المتعلقن نسبياً - حول هذا الكلام الالهي . وبما ان التمايز بين تلازم اللغة وتعاليمها قد غاب عن ذهن الغزالي فقد ظن انه قادر على دحض زعم الحشوية والتعليمية الذي يقول « ان التقليد هو سبيل المعرفة الحق » .

« ان الاجتهاد يعبر جزئياً عن اضطرار العقل لاحقاق المبادئ الناظمة والملزمة في العلم الاغريقي ولهذا فان علم الاصول هو ملتقى فروع المنطق واللغة والالهيات والاخلاق المدروسة في سياق الفلسفة بوجه خاص . ولكن على العقل ان يدفع ثمن الاشباع المتحقق بالموافقة على دور الخادم للمتنقول (Texte Révélé) ووظيفته الوحيدة هي تمجدة ومنهجة الواقع بمقتضى المعاني المثالية التي يعتقد انه يتعرف اليها في « آيات » الله . . . ان ذلك نمط معرفي متوافق مع الوعي الاسطوري السائد في المناخ الثقافي الاسلامي حتى القرن التاسع عشر .

بعد مسكويه والتوحيدى والعامري ، هناك ايضاً كتاب « ايها المولد المحب » لابي حامد الغزالي (1) الذي وضعه بشكل رسالة تعليمية تقتطف منها ما يلي :

« ايها المولد ، خلاصة العلم : ان تعلم ان الطاعة والعبادة ما هي ؟ واعلم ان الطاعة والعبادة متابعة الشارع في الأوامر والنواهي بالقول والفعل ، يعني كل ما تقول وتفعل وتترك يكون باقتداء الشرع كما لو صمت يوم العيد وايام التشريق تكون عاصياً ، او صلّيت في ثوب مغمصوب - وان كانت صورة عبادة - تأثم » .

« كما ان كتاب « الأسد والغواص » (Le lion et l'érudit) يقدم مادة خطيرة لدراسة فلسفية اخلاقية وسياسية . اذ ان موضوعها الاساسي هو تحديد العلاقة المتبدلة بين السياسي والثقفي (الاسد والغواص) . وهذه الحكاية الرمزية غنية باشارات فلسفية اخلاقية ، نرى من الفائدة ، عرض بعض جوانبها ، مساهمة في توضيح الفلسفة الاخلاقية عند العرب :

(1) الغزالي : ايها المولد المحب ، تحقيق عبد الله أبو زينه ، دار الشروق ، القاهرة 1975 / ص 46-47

(2) حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري ، دار الطليعة ، بيروت 1978

أ) فلسفة التدبير / الحيلة :

يقول الغواص (ص 67) :

« وقد يكون المرء من اعرف الناس بالتدبير واعجزهم عن المباشرة ، كما ان منهم العالم ولا يعمل ، بعلمه قال (. . .) له المعارض : ما الذي يمنعه من العمل مع معرفته به وعلمه بمنفعته ؟

قال له الغواص : ان المرء انما يتدبر الامور بالرأي ويباشرها باهوى ، وما كل من عرف الصواب عمل به ، الا ترى ان العليل ربما عرف دواء فاستبشعه ولم يستعمله فلا يغنيه معرفته به في شفاء علته ، ويعلم ما يضره فتدعوه شهوته الى فعله فيكون فيه عطبه فلا ينفعه عند ذلك علمه :

ب) معنى الغواص (اسم المثقف)

« قال : فلم سميت غواصاً ؟ قال : لغوصي على المعاني الدقيقة واستخراجي اسرار العلوم الخفية » (. .) ومن اكثر من شيء عرف به .

قال له الاسد : فالاسماء كلها تجري هذا المجرى ؟ قال : لا ، ايها الملك ، ان الاسماء وان كانت تتراد للتعريف والتمييز فانها تقال على وجهين ، اسم يدل على معنى في المسمى ، والآخر اسم لا يدل على معنى فيه .

فاما الذي يدل على معنى فانه ينتسم قسمين : احدهما ما يقال على الحقيقة وهو الاسم المشتق من صفة في المسمى كاسمي ايها الملك ، فانه مشتق من صفة في واما ان يكون على طريق القلب كما يسمى الأعمى بصيراً واللدغ سليماً ، واما التي لا تدل على معنى فهي التي تتراد للتعريف والتمييز فقط ، وهي الاسماء غير المشتقة » (ص 70-71) .

ج) انتفاع الملك بالحيلة والمكايد :

« قال : ايها الملك ! ان الخازم لا يقف مع عدوه في حال يخشى فيها على نفسه مثل ما يرجو في عدوه الا على حال ضرورة ، وليس الملك ونفس عدوه واحداً ، ولعل الملك لو عدم بعض ما يعز عليه من اصحابه لكان من وده لو افتداه ببيوت امواله . وقد قال الحكماء : ينبغي ان يستعمل مع عدوه اربعة اوجه : اللين والبذل والكيد والمكاشفة : ومثل ذلك مثل الخراج الذي يستعمل له اول امره التخليل ، فان لم ينتفع فالتلين ، فان لم ينجح فالانضاج ، (فان لم يكن . . .) فان لم ينفع فالكي وهو آخر العلاج ، فان استعمل احدهما مكان الآخر كان ذلك فساداً في التدبير ووضعاً للشيء في غير موضعه » (75-76) .

« فقال : ايها الملك ! ان الحكماء قد قالوا : اضرّ ما على الانسان اربعة اشياء ، الافراد في لاكل ، اتكالا على الصحة ، والتفریط في العمل اشكالا على العذر ، والتهاون في الحيلة ثثة في التوة ، وترك الحزم اتكالا على السعادة » .

« والسلاح شيء تحدته الحيلة بضرب من المعرفة » قال له الاسد : فأى جنس من الحيل تكيده به ؟
« قال : ان المكيدة المرتبة المهياة وربما ورد عليها من الاتفاقات الخارجة عن التقدير ما يبطلها . واكيس
الاكياس من كان تلفه حاضرا معه يفعل بحسب ما يكون في وقته كما عن لبعض الناس وقد اشرف
على الهلاك فتخلص (بحيلة) حاضرة كانت له ، وفي امر لا يمكن ان يروى في مثله » . . . ان الحيلة
يحتاج ان تكون بحسب الوقت الراهن وعلى قدر الوقت الحاضر . وقد تحدث المشاهدة حالا لم تكن في
الروية . . . »

« ان الحيلة هي فضل المعرفة ، وانما يتبجح استعمالها فيما يحظره العقل والدين ، واما فيما يؤدي الى المنفعة
فانها لا تتبع . . . »

« الا ترى النبي ﷺ قال : « الحرب خدعة » ، فأمر بالخدعة في المحاربة ونهى عنها في المسألة . وقد
يختلف حكم الفعل باختلاف الوضع والقصد . الا ترى العقوبة اذا كانت الى مذنب سميت جزاء وان
كانت الى غير مذنب سميت ظلما ؟ واذا حفظ المرء للمحسن احسانه سمي ذلك منه وفاء ، واذا حفظ
اساءة سمي حقدًا (75-93) .

د) المعرفة والسياسة :

« النفس اذا آيست من القوة انقطعت الى الحيلة ، واذا انقطعت النفس الى شيء توفرت عليه قواها .
وما توفرت قوى النفس على شيء الا برزت فيه . . . » (ص 103) .

« اذا اراد الله بقوم خيرا جعل العلم في ملوكهم ، او الملك في حكماهم .

« واقدر الناس على العلم ابسطهم في المعرفة . واعرفهم في التدبير ، اوسعهم حيلة » (. . .)
واوسعهم حيلة احقهم بالغبلة » (113) .

« ان الناس يحتاجون ان يساسوا بما تحتمله عقولهم ويكون المرء معهم بحيث هم ، فان الخيل تستجيب
الى الشرب بالصفير اكثر مما تستجيب اليه بالكلام البليغ واللفظ الجميل » (152) .

4/15 المنطق والعقل

المنطق هو لبّ الفكر وجوهره . وقد ربط ابو حيان التوحيدي (المقابسات ، ص 121) بين المنطق والعقل بقوله : النحو منطق عربي ، والمنطق نحو عقلي . والعقل ليس بشيء آخر سوى منظومة التجارب الانسانية ، وكلما كانت تجارب العقل اكثر ، كانت النفس اتم عقلاً . فالعلم اما تصور واما تصديق ، والفكر انتقال من المعلوم الى المجهول⁽¹⁾ . والعقل يساوي العلم : « افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها » . فمن المحال برأي فخر الدين الرازي ان يوجد عاقل لا يعلم ، او عالم بجميع الاشياء ولا يكون عاقلاً⁽²⁾ . ولقد درجت الفلسفة العربية على اعتبار العقل والنفس والذهن شيئاً واحداً ، ولكن النفس سميت نفساً لكونها متصرفة ، وذهناً لكونها مستعدة للادراك ، وعقلاً لكونها مدركة . ان المنطق هو نتاج العقل ، والفكر العربي بدأ اتصالاته الاولى بفلسفة اليونان من خلال المنطق وذلك في غضون العصر الاموي الممتد من 40 هـ / 661 م حتى 132 هـ / 750 م .

وليس خافياً ان الكندي هو اول فيلسوف عربي وضع مؤلفات منطقية بالعربية . الا انه لا بد من الوقوف عند ظاهرة مدرستي البصرة والكوفة : فقد تميزت مدرسة البصرة بالتزامها بالمقاييس المنطقية في استنباط احكام النحو ، بينما التزمت مدرسة الكوفة باخذ احكام النحو من كلام العرب في البادية ، الامر الذي جعل نحاة البصرة يعرفون بـ « اهل المنطق » . ولهذا يتساءل الدكتور حسين مروّه : لماذا كان نشوء المعتزلة في البصرة دون الكوفة ؟ لامرين اساسيين تميزت بهما البصرة في العصر الاموي :

اولهما : احتشادها « بالقوى الاجتماعية والاحزاب السياسية المعارضة للحكم الاموي ، والقوى والاحزاب الموالية له ، وكل ما يعبر عن هذه القوى والاحزاب من تيارات فكرية متصارعة » .

ثانيهما : تعرضها بسبب الاحتشاد المذكور ، لاشد مظاهر الاضطهاد المسلط على قوى المعارضة من جهة ، وعلى تلك الفئات الاجتماعية الكادحة المستضعفة من جهة ثانية⁽³⁾ .

(1) السهروردي : كتاب اللمحات ، ص 58

(2) د . جميل صليبا : دراسات فلسفية ، ص 36-37

(3) حسين مروّه : النزعات المادية ، الاول ، ص 896-897

ويضيف الدكتور ح . مزوه : « كان المنطق هو الاداة المنظمة لاستخدام السلاح الايديولوجي أي السلاح المتمثل بالأفكار الفلسفية الجديدة التي دخلت المجتمع الاموي بفضل علاقة التفاعل الاجتماعي والثقافي الواسع والعميق التأثير في هذا المجتمع الكثير التنوع البشري . بل كان المنطق هو بذاته سلاحاً ايديولوجياً قائماً بنفسه من حيث كونه اسلوباً عقلانياً في تنظيم العلاقات بين الموضوعات والقضايا لاستخلاص النتائج بطريق العقل المستقل » (1) لكن ما هو المنطق العقلي ، ما هو كعلم ، هل هو مجرد اداة ايديولوجية ، وسيلة لتسييس المعرفة الفلسفية والعلمية ؟ طبعاً هناك منطق يستخدمه الاعتقاديون في تفسير المنقول ، وهناك منطق يستخدمونه هم انفسهم في تفسير العقول . لكن العقلانيين انفسهم الى اي حد استخدموا المنطق كسلاح سياسي ، ايديولوجي ، كوسيلة للمعرفة السياسية على حساب المعرفة العلمية ؟ لتأخذ مثلاً اختلاف منطق العلية بين المعتزلة والاشاعرة ، نستخرج من هذه المفارقة معنى استخدام المنطق كسلاح ايديولوجي - كما ذهب الى ذلك الدكتور مزوه - يقول :

« ولكن مفهوم العلة يختلف اختلافاً جذرياً بين المعتزلة والاشاعرة . فان المعتزلة يقولون بموضوعية العلة ، بمعنى انها قائمة في الاشياء بذاتها من غير تدخل خارجي . وهذا يستند عند المعتزلة الى مذهبهم العقلي الذي على اساسه قالوا بالحسن والقيح العقليين ، اي حكم العقل بالوجود الموضوعي لحسن الاشياء الحسنة ، قبح الاشياء القبيحة . اما الاشاعرة فقد سبق ان عرفنا انهم ينكرون قانون العلية في الاشياء والاحداث ، ولذلك كان مفهوم العلة عندهم في موضوع قياس الغائب على الشاهد مجازياً لا حقيقياً ، ومثالياً بعيداً عن المفهوم المادي للعلة ، فهم يفسرون العلة التي يتحدثون عنها في هذا القياس بانها علة مجهولة من قبل الله ، ولولا ان الله جعلها علة لما كانت كذلك » (2) .

فهل يصح سحب هذه المفارقة على الصراعات السياسية والايديولوجية بالذات ، ام ان المنطق ، كأداة علمية عقلية ، له استقلاله ، رغم كل محاولات استخدامه ايديولوجياً ؟ بالطبع ان امثال ابن تيمية يعتبرون المنطق والفلسفة من العلوم المعادية للشريعة ، ففي رده على المنطقيين (بومباي 1947 ، ص 14) يقول : « المحققون من النظائر يعلمون ان الحدّ (*) فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم . وليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته ، وانما يدعى هذا اهل المنطق ، اتباع ارسطو » . ويرد الفلاسفة من اهل المنطق العربي بان الحدّ - التعريف - قول دال على ماهية الشيء ، ولا شك في اشتاله على مقومات الشيء اجمع (ابن سينا - الاشارات) ..

اما ابن رشد فيرى ان : من رفع الاسباب فقد رفع العقل ، وان صناعة المنطق تضع وضعاً ان هنا اسباباً ومسببات ، وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التام الا بمعرفة اسبابها ، فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورفع له (3) .

(1) المرجع السابق ، ص 922

Le Terme

(2) ابن رشد : تهافت التهافت ، ج 2 ، ص 785

ان العلم بمفهوم ابن رشد هو معرفة الكلي ، والمنطق هو هذا العلم الذي يهد السبيل لمعارفنا للارتقاء من الجزئي المحسوس الى الحقيقة العقلية المجردة .

اما الفارابي ، المعلم الثاني ، فمنطقه تحليل للتفكير العلمي مع ملاحظات نحوية كثيرة ومباحث في نظرية المعرفة . ان النحو يختص بلغة شعب واحد ، والمنطق قانون للتعبير بلغة العقل الانساني عند جميع الامم . ويميز الفارابي بين التصور والبرهان . فالتصور هو ابسط صورة في النفس ، اي صورة الجزئيات التي يؤديها الحس والمعاني الاولية المركوزة في الذهن فطرياً لمعنى الوجوب والوجود والامكان . والبرهان هو ما ندرکه بواسطة الانتقال من المعلوم اليقيني الى المجهول ، وهو المنطق على حقيقته ، وليس التعرض للمقولات ولتأليف القضايا والاقيسة سوى توطئة للبرهان ، واهم اغراض البرهان هي : الوصول الى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف ، والفلسفة يجب ان تكون هذا العلم . اذن كيف يكون المنطق سلاحاً ايديولوجياً في هذا المستوى المعرفي ؟ يقول دي بور : ان البرهان يقوم على علم اضطراري يقابل الوجود الضروري ، ولكن يوجد الى جانب هذا عالم واسع من الممكنات التي لا نستطيع ان نعرفها الا معرفة ظنيّة (1) .

ويجاد الفارابي في كتابه احصاء العلوم (2) معنى صناعة المنطق ، بقوله ان للصناعة هذه معنيين :

الاول : معنى العلم الحاصل بمزاولة العمل (المزاولة)

الثاني : معنى العلم المتعلق بكيفية الفعل (العلم) .

ويستخدم الفارابي كلمة صناعة بمعنى (علم) . يقول في تحديد صناعة المنطق (3) :

« فصناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها ان تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات ، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن ان يكون قد غلط فيه غلطاً » . ويجدد الفارابي العلاقة بين علم النحو وعلم المنطق قائلاً :

« فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الالفاظ فان علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات » (ص 68) .

ويشدد الفارابي على خصوصية علم النحو ، وعالمية علم المنطق : ان علم النحو انما يعطي قوانين تخص الفاظ امة ما ، وعلم المنطق انما يعطي قوانين مشتركة تعم الفاظ الامم كلها . . .

وها هنا احوال تخص لسانا دون لسان : مثل ان الفاعل مرفوع ، والمفعول به منصوب ، والمضاف لا يدخل فيه الف ولام التعريف ، فان هذه وكثيراً غيرها يخص لسان العرب (4) .

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 137

(2) الفارابي : احصاء العلوم ، القاهرة 1967 ، فصل 2 - في علم المنطق - ص 67-91

(3) المرجع السابق ، ص 67

(4) المرجع السابق ، ص 76

لكن ما هي علاقة المنطق بالنطق عند العرب ؟ يقول الفارابي ان المنطق مشتق من النطق وهو على ثلاثة معان :

الاول : القول الخارج بالصوت وبه تكون عبارة اللسان عما في الضمير ،

الثاني : القول المركز في النفس وهو المعقولات التي تدل عليها الالفاظ

الثالث : القوة النفسانية المفطورة في الانسان ، التي بها يميّز التمييز الخاص بالانسان دون سواه من الحيوان وهي التي بها يحصل للانسان المعقولات والعلوم والصنائع وبها تكون الروية (Réflexion) ، بها يميز بين الجميل والقيبح من الافعال . (ص 78) .

ويضيف الفارابي في احصاء العلوم : وبين ان الذي يسدد نحو الصواب في جميع انحاء النطق اخرى بهذا الاسم « اي المنطق » : « المقصود من صناعة المنطق هو افادة الجزء الناطق من النفس كماله ، اعني افادة العلم بصواب ما يعقل والقدرة على اقتناء الصواب فيه » (ص 149) .

ويقول الفارابي بوجود خمس صنائع لاستعمال القياس وهي : الصناعة البرهانية (اليقينية) الصناعة الجدلية (الظنية) ، الصناعة السوفسطائية (المغلطة) ، الصناعة الخطابية ، والصناعة الشعرية (المخيلة) . ويمكن تعريف هذه الصنائع كما يلي :

- 1 (البرهانية : وهي الاقاويل التي شأنها ان تفيد العلم اليقيني في المطلوب الذي نتلمس معرفته .
 - 2 (الجدلية : ولها غرضان :
الاول : ان يتلمس السائل بالاشياء المشهورة التي يعترف جميع الناس بغلبة المجيب عنها .
الثاني : ان يتلمس بها الانسان ايقاع الظن القوي في رأي قصد تصحيحه ، اما عند نفسه واما عند غيره حتى يجيل انه يقين من غير ان يكون يقيناً .
 - 3 (السوفسطائية : هي التي شأنها ان تغلط وتضل وتلبس وتوهم فيما ليس بحق انه حق .
السفسطة : اسم المهنة التي بها يقدر الانسان على المغالطة والتمويه والتلبس والقول والايهام .
(والسفسطة مركب من « سوفيا » وهي الحكمة ومن اسطس وهو الموه . فمعناه « حكمة موهمة »)
(ص 81) . وفي معرضه نقده الفارابي يقول الدكتور عثمان امين (التعليقات ص 152- 153) « اما السفسطائي فيقال له باليونانية « سفسطيس » ومعناه الحرفي الرجل الحاذق او البارع في امر من الامور « واذن فنحن نأخذ على الفارابي قوله بان لفظ السفسطائية مركب في اليونانية من سوفيا وهي الحكمة واسطس وهي الموهمة ، فمعناه حكمة موهمة ، اذ ليس في بنية اللفظ ما يدل على ذلك ، بل معناه الاصل يدل كما اوضحنا على البراعة والمهارة مبرأة من شوائب التمويه والمخادعة » .
 - 4 (الخطابية : هي التي شأنها ان يتلمس بها اقناع الانسان في اي رأي كان (التصديقات الاقتاعية)
 - 5 (الشعرية : هي التي شأنها ان تخيل في الامر الذي فيه المخاطبة حالاً ما او شيئاً افضل او اخس » . . .
- ان المحصلة الاولى لمفهوم المنطق عند الفارابي هو انه صناعة (علم) تكسبنا القدرة على تمييز انقياداتنا

الذهنية حقاً أو باطلاً ، كما تكسبنا القوة أو الكمال ، وتبيّن لنا درجات انقيادنا (استيعاء الانقياد أيضاً) هل هو انقياد يقيني ، ام انقياد مقارب لليقين ، ام انقياد دون اليقين^(*) .

يرى دى بوير في تاريخ الفلسفة الاسلامية (ص 105- 106) ان اخوان الصفا وضعوا المنطق في مكان وسط بين العلم الالهي والعلم الطبيعي ، يقول :

والمنطق عند اخوان الصفا متصل بالرياضيات ، فكما ان الرياضيات تساعدنا على الهدى من المحسوسات الى المعقولات ، فالمنطق في مكان وسطين العلم الطبيعي والعلم الالهي ، ذلك ان العلم الطبيعي يبحث في الاجسام ، و علم الالهيات يبحث في الصور المقارنة ، اما المنطق فهو يبحث في المعاني العقلية ، كما يبحث عن صور المحسوسات في النفس . . .

ان المنطق يظل مقيداً تقيداً تاماً بالصور الذهنية المترددة ، بين المحسوس والمعقول ، والاشياء اساسها الاعداد ، اما الصور والمعاني فاساسها الاشياء المحسوسة . « ولقد حدّد الاخوان في رسائلهم (ج 1 ، ص 427) ما هو المنطق ، فاعتبروا انه ميزان الفلسفة واداة الفيلسوف . واذا استذكرنا ان حد الفلسفة ، عندهم ، هو التشبه بالاله بحسب الطاقة الانسانية ، فانهم يقصدون بالطاقة الانسانية ، ان يجتهد الانسان ويتحرر من الكذب ، في كلامه ، واقاويله ويتجنب من الباطل في اعتقاده ، ومن الخطأ في معلوماته ، ومن رداءة في أخلاقه ، ومن الشر في افعاله ، ومن الزلل في اعماله ، ومن النقص في صناعته (1) .

ويرى ابن سينا ان المنطق ينفع في قيادة عقله ويعصمه من الزلات ، لان المنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة ، ولقد سلك ابن سينا في تفكيره المنطقي سلوكين : الطريق الاستنتاجي بدءاً من المقولات المجردة وصولاً الى المحسوسات ، والطريق الاستقرائي بدءاً من المحسوسات وصولاً الى الماهيات المعقولة ، اما ابو حامد الغزالي فقد سعى في تهافت الفلاسفة (ولا سيما مقاصد الفلاسفة ومنطق تهافت الفلاسفة - المسمى معيار العلم) الى نقض الفلسفة نقضاً فلسفياً .

فقص بكلمة التهافت الاشارة الى التناقض في منطق الفلاسفة ، واعتبر ان الحق هو العقل ، وان فائدة المنطق اقتناص العلم ، وفائدة العلم حيازة السعادة الابدية ، بينما فائدة البرهان ظهور (الحق) وحصول اليقين⁽²⁾ . ويحدد في « معيار العلم » المنطقيات بانها آلة الفكر في المعقولات ، وان ادوات المنطق هما القياس والاستقراء⁽³⁾ يضاف الى ذلك ان الغزالي يصور اليقين بمثال وبحد (الحد - عنده - هو ادراك الذي يمتنع رفعه) ، واليقين البرهاني هو ما يفيد شيئاً لا يتصور تغيره . والعلم اثنان : علم بذوات الاشياء ويسمى

* راجع ملحق هذا الفصل الخاص : اصناف الالفاظ الدالة ، المأخوذة عن كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق للغاربي ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق - بيروت 1968

(1) اخوان الصفا : الرسائل ، الجزء الأول ، ص 427- 428

(2) الغزالي : مقاصد الفلاسفة - مقدمة تهافت الفلاسفة ، دار المعارف بمصر 1960 ص 37

(3) معيار العلم ، القاهرة ، 1969

نصوراً ، وعلم بنسبة الذوات بعضها الى بعض ، بسلب او بإيجاب ، ويسمى تصديقاً . ويكون الوصول الى التصور التام بالحد ، والى التصديق بالحجة - والحجة هي التي يؤتى بها في اثبات ما تمس الحاجة الى اثباته من العلوم التصديقية (القياس / الاستقراء / التمثيل) .

في كتاب فصل المقال ، يجدد ابن رشد المنطق بانه آلة التفكير (Organon) . ويرى ان الحكمة هي صناعة الصنائع ، وان معنى التأويل « هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية - من غير ان يخل في ذلك بعبادة لسان العرب في التجوز - من تسمية الشيء بشبيهه او بسببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك من الاشياء التي عدت في تعريف اصناف الكلام المجازي » (1) . ويميز ابو الوليد بن رشد بين العلم الحق - وهو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه - وبين العمل الحق وهو امثال الاعمال التي تفيد السعادة وتجنب الافعال التي تفيد الشقاء .

اما الدكتور شارل مالك فيلاحظ ان المنطق والرياضيات وبنيان اللغة (Syntaxe) تؤلف عالماً واحداً متواصلًا . يقول : « نجدنا اليوم ، اذن ، امام انجاز توحيدي بين اللغة والمنطق والرياضيات ، بحيث اذا نظرنا في اصول اي من هذه الثلاثة من حيث المبنى والصورة ، وجدنا الاخرين متداخلين فيها ، وبالطبع الاساس فيها جميعاً هو اللغة .. (2) . ويحلل الدكتور مالك ، تحليلاً لغوياً ، صلة المنطق والنطق في اللغة العربية . فيلاحظ ما يلي :

أ- ان فكرة الجماعة البشرية التي تشارك بعضها بعضاً بالاصوات المحددة - اي باللغة - وبالتالي بالفكر والفهم والمعنى ، اعني فكرة قوم اصطلاحوا فيما بينهم على ان هذا الصوت يؤدي هذا المعنى ، فالنطق الذي لا يفهمه الغير ليس بنطق (3) .

ب- النطق من اختصاص الانسان وحده ، ولا يسند الى غيره الا مجازاً .

ج- النطق يميز ، اذن ، الانسان من الحيوان ، واصوات الطبيعة كلها ، بما في ذلك اصوات الحيوانات ليست نطقاً .

د- ان الاستنطاق - بمعنى التكلم والطلب بالنطق حول موضوع ما - يفيد التفاعل الانساني .

هـ- ان النطق يشمل التعبير اللفظي الخارجي والتكوين الفكري الداخلي - اهمية تمييز المنطوق من المفهوم .

و- يفيد فعل تنطق وانتطق انه شد وسطه بنطاق ، بمنطق او بمنطقة - والمنطقة اذن هي التي تحدد وتعيّن وتضبط وتوحد كلاماً .

(1) ابن رشد : كتاب فصل المقال ، حققه د . البرنبري نادر ، دار المشرق 3 ، بيروت 1973 ، ص 35

(2) شارل مالك : الأعمال الكاملة ، المقدمة ، ج 1 ، ص 244

(3) المرجع السابق ، 274 / 246

ز- ويفيد لفظ نطاق ، في علم الهيئة ، بعض الدائرة ، بينما تفيد كلمة منطقة الدائرة العظيمة .

ح- ان علم المنطق هو علم الميزان ، فهو يزن قولنا ويقيسه ويضبطه من حيث صحته الشكلية المحض . لكن المنطق ينطوي ، ايضاً ، على اغراء الزندقة ، بمعنى ان المرء قد يسحر به ، بحيث يعتقد متقنه انه كاف بحد ذاته لكل شيء ، والحقيقة هي ان الشكل مهما كان منيعاً ، مضبوطاً ، لا يكفي اذ ان الحاسم في امر الحقيقة هو مضمون الشكل ومحتوا (1) .

وإذا تناولنا مسألة النطق والمنطق ، كما يعالجها كمال يوسف الحاج في كتابه فلسفة اللغة (2) ، فنلاحظ مدى الاهتمام المعاصر بتطور العقلية المنطقية ، حيث يتلازم التفكير والتعبير ، العقل والمنطق .

فبالنسبة الى اللغة نفسها هناك موقفان : احدهما توفيقى والآخر توطاؤي . التوفيقى يعتبر اللغة وقفا على المسميات ، وحيأ الهياً ، والتوطاؤي يعتبر اللغة نتاجاً انسانياً . لان الشيء الواحد ذاته كثيراً ما يقبل عدة اسماء ، ولان الشخص الواحد يظل هو هو رغم تطوره او تنازله عن اسمه (3) .

اما علماء العرب فمنهم من قال بالتوقيف اي بان الالفاظ تدل على المعاني بمناسبة طبيعية - ومثال ذلك ابن فارس في قوله ان لغة العرب توقيف اي وحي بدليل الآية : « وعلم آدم الاسماء كلها » ، ومن العلماء العرب من قال بان الالفاظ هي من وضع ارباب اللغة واصطلاحهم ، ومثال ذلك قول ابن جنّي ان اكثر اهل النظر يقولون ان اصل اللغة هو تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف (4) . ويقصد هؤلاء العلماء من كلامهم ان اللغة هي الكلام المنطوق ، منظومة الحروف الصوتية .

ولقد ميّز العرب بين اللغة واللغو : اللغة كلام يقصد معنى مفيداً ، واما اللغو فكلام من غير روية وتفكير . اللغو هو الكلام المهمل ، اللغة هي الكلام غير المهمل (5) .

ان تيسير الفصحى قضية تربوية ، والاستعاضة عنها بالعامية قضية فلسفية . الامر الاول لا يعني الامر الثاني . التيسير يتناول فروع اللغة ، التغيير يتناول اصول اللغة التي هي اصول الفكر البشري ذاته . طلب التيسير شيء لازم . وهو حاصل بطريقة عفوية . لكن هذا لا يبرر مناصرة العامية على الفصحى (ص 250) ويضيف الدكتور الحاج :

(1) المرجع السابق ، ص 249

(2) د . كمال الحاج ، فلسفة اللغة ، دار النهار ، بيروت 1978

(3) فلسفة اللغة ، ص 18 .

(4) المرجع السابق ، ص 20-21

(5) المرجع السابق ، ص 63

« يبقى لمشكلة العامية والفصحى وجه سياسي لا بد من التطرق اليه ، بروح علمية خالصة . ان الذين يبشرون بالعامية يهدفون ، من قريب او بعيد ، الى وضع البلاد العربية في مناخ سياسي متفسخ . العامية اللبنانية تختلف عن العامية المصرية ، والعامية المصرية تختلف عن العامية العراقية ، والعامية العراقية تختلف عن العامية السورية . كل عامية تختلف كل الاختلاف عن عاميات البلاد العربية . بذلك تنقطع الوشائج اللغوية فيما بين الاقطار فتقطع تدريجياً باقي الوشائج الاجتماعية » (ص 253) . ويخلص الى التشديد على وحدة اللغة العربية :

« ولنسأل أنفسنا آخر الامر ايها خير ان تكون للعالم العربي كله لغة واحدة ، هي اللغة الفصحى ، يفهمها اهل مراكزها كما يفهمها اهل العراق ، ام ان تكون لهذا العالم لغات بعدد الاقطار التي تأتلف منها ، وان يترجم بعضه عن بعض ، كما يترجم بعض الاوروبيين عن بعض . اما انا فأؤثر وحدة اللغة ، واثق الثقة كلها بان لها النصر آخر الامر ، وارى غير متردد ان وحدة اللغة هذه خليقة بان يجاهد في سبيلها المؤمنون بها وبان يضحوا في سبيلها بكل ما يملكون » (1) .

ملحق

اصناف الالفاظ الدالة

يقول محسن مهدي في مقدمة « كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق » - للفارابي : وهذا البحث يجب ان يقرر هل صناعة النحو العربي فيها مقدار الكفاية في التنبيه على اوائل صناعة المنطق عامة ، وفي تعديد اصناف الالفاظ الدالة على ما تشتمل عليه صناعة المنطق خاصة (ص 28) . والالفاظ الدالة هي اسما وافعال ، وهي مركبة من الاسماء والافعال معاً :

- 1 - الاسم : كل لفظ مفرد دال على المعنى من غير ان يدل بذاته على زمان المعنى .
- 2 - الكلم : هي الافعال

والكلمة لفظة مفردة تدل على المعنى وزمانه (زمان سالف / ماضي) زمان مستأنف / زمان حاضر / مستقبل)

والمركب يكون اما من اسم وكلمة (زيد يمشي)

واما من اسمين (الفرس حيوان)

(1) المرجع السابق ، ص 254

3 - الحروف : الفاظدالة ولها اصناف :

- الجوائف : كل حرف معجم او كل لفظ قام مقام الاسم حتى لم يصرح بالاسم : الهاء - ضربه / الياء ثوبي / التاء - ضربت

- الواصلات : الف ولام التعريف / الذي / يا / ايها / كل / بعض

- الواسطات : كل ما قرن باسم ما : من / عن / الى / على / الخ .

- الحواشي : الحروف التي تقرن بالشيء مثل (ان) - فلذلك ربما سمّي وجود الشيء انيته ومثل ليس ولا

(النفي) ومثل نعم (الاثبات) وليت ، لعل ، عسى ، متى ، اين ، هل ، ما ، هو

- الروابط : مثل اما ، كل ، كان ، متى كان ، اذا .

- الرباط المضمّن : ان دخل زيد يخرج عمرو (شرائط)

- الرباط الذّال على الانفصال والرباط المفصل (اما) الخ .

4 - الالفاظ المركبة : من الاسماء والافعال والحروف . وجميع الالفاظ المركبة تسمى الإقاويل . اصناف

التركيب : الصفة والموصوف (زيد ذاهب)

« وكما ان القول المؤتلف من جزئين كذلك المقترن في النفس يتألف من معنيين ، احد المعنيين هو الذي

دّل عليه الجزء الذي هو الموصوف ، والجزء الآخر هو الذي عليه جزء القول الذي هو الصفة » (ص 57) .

المحمول	و	الموضوع	المنطق
الصفة	و	الموصوف	النحو

« فالمعاني التي شأنها ان تحمل على اكثر من واحد تسمّى المعاني الكلية والمعاني العامة والعامية والمعاني المحمولة على كثيرين .

« وما لم يكن من شأنه ان يحمل على اكثر من واحد لكن اما ان لا يحمل على شيء اصلاً واما ان يحمل على واحد فقط لا غير فانها تسمّى الاشخاص .

5 - الكليات :

الكليات المشتركة في الحمل على اشخاص واحدة باعيانها منها ما يشترك في الحمل ويقتصر احدهما في الحمل على تلك العدة من الاشخاص فقط ولا يحمل على ما سواها من الاشخاص .

- (الفاضل والمفضول) :

« والمشاركة التي يفضل احدهما في الحمل على الآخر فالفاضل منها يسمى الاعم والمفضول

يسمى الاخص والمجزئي والمشاركة التي لا تتفاضل في الحمل تسمى المتساوية في الحمل والمتساوية في الحمل . والحيوان اعم من الانسان ، والانسان اخص .. « (ص 61) .

« والكليات المشتركة المتساوية المتساوية في الحمل فان كل واحد منها يحمل على الآخر حملاً مطلقاً (الانسان والضحاك) .

« والكليات المشتركة في الحمل على اشخاص واحدة باعيانها فان الاعم منها يشارك كليات آخر في الحمل على اشخاص آخر . (ص 64) .

- اخص الكليات يسمى / النوع : الانسان

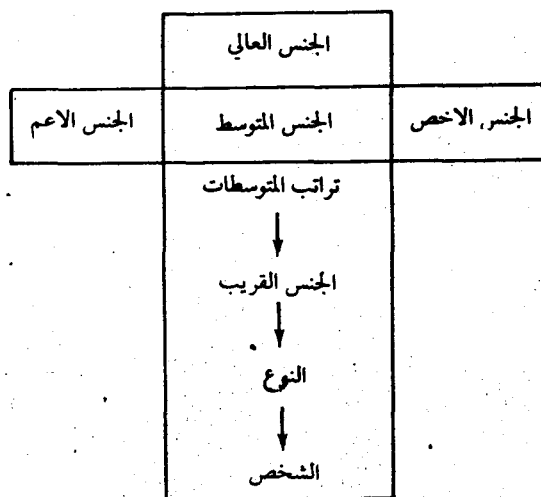
- واعم الكليات يسمى / الجنس : الحيوان

6 - الاجناس من الكليات ، وكل واحد منها اعم من النوع :

- الجنس الاخص

- الجنس المتوسط وسط بين الجنس الذي لا اخص منه وبين الجنس الذي لا اعم منه .

- الجنس الاعم :



فالنوم وخاصته متساويان في الحمل على ما يحملان عليه . وكذلك الجنس وخاصته متساويان في الحمل يحمل كل منهما على الآخر حملاً مطلقاً (الضحاك والانسان) كل انسان ضحاك / كل ضحاك انسان . « فالخواص كلها تؤخذ في جواب اي شيء هو ، ويضاد بها تمييز الشيء من غيره في احواله فقط لا في جوهره ، والذي يميزه في فهو الفصل الذاتي » (ص 76) .

7 - القاسم والمقسوم :

القاسم : (الامور القاسمة هي المحمولات المتقابلة المقرونة بالكلي) - الامور القاسمة ايضا قسمة

(الحيوان المشاء هو قسم الحيوان اللامشاء) = التبعض

المقسوم : (هو الكلي المأخوذ أولاً) وقد يكون جنساً ، نوعاً ، كلياً آخر .

8 - الجنس والفصول :

ان الحادث عن قسمة الجنس بالفصول الذاتية هي الانواع : الحيوان الناطق / نوع / الحيوان الصّهال / نوع /

والانواع الحادثة عن قسمة جنس بفصول متقابلة ، المتقدمة عن تلك المتقابلة التي قسمت الجنس تسمى الانواع القسيمة .



ان القسمة تفضي بنا الى اشياء اكثر عدداً من المقسومة والتركيب يفضي بنا الى اشياء اقل عدداً من الاشياء التي كان عنها التركيب .

- الجنس يمكن ان يقسم بالاعراض (ابيض - لا ابيض) .
- وبالحواص التي توجد لانواعه (ضحاك - لا ضحاك) .

9 - التعليم :

- 1 . بسماع : التعليم المسموع الذي يستعمل المعلم فيه العقل
 - 2 . باحتذاء : هو الذي يلتزم بان يرى المتعلم المعلم بحال ما في فعل او غيره فيشبهه به .
- 10 الابدال والتحليل : ابدال المركب بمفرداته (ابدال الاعرف واقتضابه)
- ابدال الاعرف مكان الاخفى .

وتسمى هذه الابدالات الثلاثة المتشابهة : القسمة / او التحليل .

انقيادات الذهن :

- 1) انقياد الذهن للاشياء الشرعية
- 2) انقياد الذهن للاقاويل المشورية
- 3) انقياد الذهن لاقاويل المدح والهجاء

وانقياد الذهن للاقاويل الخصوصية والمعاتبات والشكاية والاعتذار ، اي انقياد الذهن انقياداً خطيباً .

- 4) انقياد الذهن للمغالطات وللجدل

5 (انقياد الذهن للحق اليقين .

12 . المقاييس او القياسات :

وهناك الامور العامة المطلقة التي تسوق الذهن الى الانقياد المطلق تسمى المقاييس والقياسات ،

ومنها :

1 - المقاييس الشعرية

2 - المقاييس الخطبية

3 - المقاييس المغالطية

4 - المقاييس الجدلية

5 - المقاييس اليقينية (البراهين)

وتعريف المقاييس هو :

والمقاييس / بالجملة هي اشياء ترتب في الذهن ترتيباً ما متى وثبتت اشرف بها الذهن لا محالة على شيء آخر قد كان يجمله من قبل فيعلمه الآن ، ويحصل حينئذ للذهن انقياد لما اشرف عليه انه كما علمه (ص 100) . فبيّن ان الاشياء التي ترتبت في الذهن ليست هي الالفاظ لكن معاني معقولة ، (ص 101) .

والقياس هو اذن امر ما مركب :

أ - ان المعاني التي تدل عليها هذه الالفاظ وما اشبهها تسمى المعقولات المفردة .

ب - واذا تركبت المعقولات المفردة حدثت مقدمات وهي معقولات مركبة .

ج - واذا تركبت المقدمات بعضها الى بعض ، ورتبت ترتيباً حدثت عنها المقاييس .

4/16 العقلية والمذهبية

هل اخطأت الفلسفة العربية حين سعت الى عقلنة الدين ورفضت ان تتمذهب او ان تتحول الى فلسفة دينية ؟ ان صراع العقلية والمذهبية في تاريخ الفلسفة العربية هو امتداد للصراع الاجتماعي التاريخي بوسائل فكرية واعتقادية . ومن واجب العقل ان يعقلن معقولاته مهما كانت اصولها ومصادرها . والعقل العربي وجد نفسه امام تحديات مذهبية واعتقادية كبرى ، وكان لا بد له من التعامل معها وسط عمليات التحول التاريخي الخاص بالمجتمعات العربية وبمجتمعات الفتوحات . فكان العقل في تطلبه الفلسفي ومسعاه العلمي يتقلب ويتردد بين محاولات الانفتاح التي كانت العقلانية تحاول اقامتها داخل البنية الثقافية والحضارية العربية ، وبين محاور الانغلاق التي كانت قوى التقليد والمساكلة تسعى الى جعلها نقاط مقاومة في وجه الحركة العقلانية الصاعدة . وهكذا تواجهت قوتان فكريتان تاريخيتان : العقلية - Rationalisme - والمذهبية - Dogmatisme - فكان الفلاسفة والمفكرون العرب العقلانيون يحاولون ان يرسوا القواعد الحية لمذهبهم الجديد : العقلانية ، بينما كان اخصامهم يسعون بواسطة الفلسفة الاعتقادية او ديننة الفلسفة لاجياء مذهبية ميتة هي : الدوغمائية . وبين عقلنة الدين وديننة الفلسفة دار تاريخ الفكر العربي في كل المجالات والاحقاب ، بما في ذلك الفلسفة منذ بواكيرها الاولى ، وحتى ايامنا ، حيث ان مسألية الوحدة القومية لا تخلو من مقاربة مسألية التوحيد الاعتقادية : العروبة والاسلام .

فماذا نستنتج على هذا الصعيد : هل الفلسفة العربية فادرة بتطورها التاريخي المتواصل - المستمر حالياً باشكال جديدة : فلسفة الوحدة مثلاً - ان تكون فلسفة مستقبلية ، عقلانية ، منفتحة وتلبسي متطلبات تقدم المجتمعات العربية وتطوراتها . ام انها ستكون ، كفلسفة ، منفصلة عن هموم الحاضر العربي ، وبالتالي منغلقة عن ارهاصات المستقبل الحضاري العربي بالذات ، ومنكفئة الى حدود مذهبية اعتقادية ماضوية خجولة ومحافظة ؟ . ان التوجه الاساسي في الفلسفة العربية المعاصرة يتمثل في ثلاثة توجهات كبرى :

التوجه الاول : قوامه التعاطي التمثيلي النقدي او التكراري مع التراث الفلسفي العربي بعامة ، ومع بعض الفلاسفة بشكل انتقائي . وغاية هذا التوجه هي التعرف على الفلسفة العربية بعد انقطاع طويل ، ولكنه تعرف دراسي وتعليمي اكثر منه تعرفاً انتقادياً وابداعياً .

التوجه الثاني :

هو قريب من التوجه الاول من حيث تعاطيه مع الماضي الفلسفي والحضاري العربي والاسلامي . ولكنه يضيف اليه المعارف والافكار الغربية والشرقية الخاصة بالعرب عموماً وبتراثهم الفكري ، الفلسفي والديني خصوصاً . وحتى الآن ، هذا التوجه لم يتمكن من بلورة موقف نقدي متكامل من التراث الفلسفي العربي ومن الكتابات الاستشراقية المكرسة لمعالجة هذا التراث .

التوجه الثالث :

هو اتجاه البعث الديني والبعث القومي ، الذي برز على الساحة الفكرية منذ اواخر القرن التاسع عشر ، ولا يزال يشغل بفلسفة التوحيد والوحدة اهم مقومات الفكر العربي الحديث كما سنرى في الفصل الثامن عشر (4/ 18) .

ان المذهبية لا تخفي نفسها في هذه التوجهات الفكرية المعاصرة ، بل غالباً ما تخوض معارك حادة مع الاتجاه العقلاني والابداعي في كافة مستويات الانتاج الثقافي العربي ، وبخاصة في مجال الانتاج الفلسفي المنطلق ببطء ويتحفظ في بضعة اقطار عربية ، وبفضل أشخاص معدودين . ولكن جدلية الانفتاح والانغلاق ، العقلاني والمذهبي ، ستؤدي حتماً الى حسم الصراع بين الاتجاه المثلي والاتجاه الواقعي في نهاية المطاف . اذ ان الواقعة الحضارية العربية لا يمكنها ان تبقى خارج الوعي الحضاري العربي المعاصر ، وبالتالي لا يمكنها ان تبقى بلا مستقبل ، طالما ان المفكرين والفلاسفة العرب بدأوا يسرون على الطريق الصحيح ، العلمي ، لاكتشاف ذاتهم .

ففي المضمار الفلسفي لا تزال مطروحة جدلية الواجب ، بكل معنى الكلمة . فواجب الوجود(*) مثلاً ، لعب دوراً عظيماً في الفلسفة ، لا سيما في الاخلاقيات والغيبيات ، وذلك بوصفه مدركاً اخيراً مطلقاً لماهية الوجود بذاته(**) ، اول للعلاقة مع الذات . والربط بين القدرة والواجب اصبح من ابرز مضامين الفلسفة الحديثة : انت تقدر لانه يجب عليك - هذه عبارة مثقلة بالمعاني وموجودة ضمناً في مدرك واجب الوجود . وفي المقابل يصح القول ايضاً : انت لا تقدر تحديداً لانه يجب عليك . وهذا معنى التضاد في الفلسفة حيث يتواجه الاحتمال والامتناع .

وهذا يدعونا الى ضرورة الاعتراف مع الجدليين القدامى بالتناقضات التي برهنوا عليها واطهروها في نلسفة الحركة ، ولكن لا يجوز ان نستند الى التضاد لنستنتج ، مثلاً ، ان الحركة غير موجودة - وعلى العكس من ذلك يجب ان نستنتج ان الحركة هي التناقض في وجوده المرئي الظاهر وهكذا بدلاً من الارتداد نحو موقف، محافظ ، انغلاق ، مذهب ، وميت ثقافياً ، نجدنا امام موقف بديل : منفتح ، عقلاني ، حي ومستقبلي .

* Le devoir être

** L'être en soi

وكل شيء يتوقف على الحدود التي نطوّر من خلالها مفهومنا الجدلي للتناقض والتضاد في سيرورة التغيير والتغالب . وبهذا الصدد يقول هيغل :

« سنرد على اولئك الذين يهتمون الجدلية بالغاء الحقائق الاخلاقية انه ينبغي (عليكم) ان تتقوا بالعقل الذي سيتمكن من اعادتها الى حقيقتها ، والى وعي حقاها ، وكذلك الى حدودها » (1) .

وحين نستقرىء تاريخ الاجتماع العربي نلاحظ ان تصارع العقلية والمذهبية انطلاقاً من تواجه المعتزلة والاشعرية مروراً بالفلاسفة الكبار قد استند الى محاور صراع سياسي واقتصادي وثقافي ، انقسمت بدورها الى محاور افتتاح (مرافقة لروحية الفتوحات ومتغيراتها) ومحاور انغلاق (متعلقة بذهنية الانقياد والاعتقاد والاحتفاء بالسلطة) . ومهما يكن الامر فان البنية الثقافية العربية يسّرت للفلاسفة والمفكرين والعلماء الاجواء الحرة المؤاتية ، ونلاحظ بشكل خاص الجو الفكري الحر الذي تميّز به عصر المأمون (ت 218 هـ) والذي ، وضع فيه الكندي فلسفته ، الا ان هذه الاجواء تبدّلت في عهد المتوكل (ت 247 هـ) حين صار الفلاسفة يلقون على حرية عقولهم ، ويخافون من سلطان المذهبيين واستقوائهم بالسلطان السياسي على السلطان العقلاني . ومع ذلك ، فقد تجاسر الكندي على القول ان الدين لا يختلف عن الفلسفة ، لانها نتاج العقل الواحد : « لان في علم الاشياء بحقائقها - علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذي اتب به الرسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه ، فان الرسل الصادقة انما اتت بالاقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة .

وفي مجال آخر يرى الكندي ان الفلسفة من العلوم الانسانية وهي تتم بطلب وتكلف البشر وحيلهم وان العلم الالهي يتم بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ، ولا زمان . وبخلاف الكندي وكل الفلاسفة الثمين درجوا على القول بوحدة انشاء العقلاني والمذهبي ، الفلسفي والديني ، البرهاني والاعتقادي ، الى اصل واحد ، هو العقل ، فان اتجاهاً آخر تشدّد على الفصل بين الفلسفة والدين . فالفلسفة هي غير الشريعة . ولذا قال ابو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطق السجستاني (ت 391 هـ) بوجود الفصل التام بين الشريعة والفلسفة : فرأى ان الفلسفة هي صورة النفس ، وان الديانات هي سيرة النفس . وقال : ان الفلسفة حق ولكنها ليست من الشريعة في شيء ، والشريعة حق ولكنها ليست من الفلسفة في شيء . . . لقد عرض عليه تلميذه التوحيدي بعض رسائل اخوان الصفا الذين يزعمون انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال ، فقال بعد ان اختبرها : « ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطيع ، ظنوا انه يمكن ان يدسوا الفلسفة في الشريعة وان يضعوا الشريعة في الفلسفة ، وهذا مرام دونه حدد » اي دفع ومنع (2) .

(1) G. W. Hegel: Morceaux choisis, T. I, P. 296

(2) د . محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص 67

هذا التوجه الفلسفي كان يعني ان هبوط المعرفة وحيأ على النبي لا يوازي نفس المسار الذي يتبعه الفيلسوف في انتاج معرفته بنفسه انطلاقاً من قوى الحس ، مروراً بقوى التخيل والتجريد ، وصولاً الى قوى الكفر- كما كان يرى ذلك فلاسفتنا وعلماؤنا الوسيطيون . ونذكر على سبيل المثال والتذكير فيلسوفنا الاندلسي عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي (444 هـ / 521 هـ) الذي سعى في (كتاب الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العميصة - القاهرة 1964) الى تحديد الصلة بين النفس الفلسفية (العقل) والنفس النبوية (الوحي) . فقال ان دور العقل او النفس الفلسفية هو معرفة الحقيقة التي تنشدها الفلسفة ومعرفة اسباب الاشياء وعللها ، بينما ان دور الوحي او النفس النبوية فهو الاتصال بالعقل الفعال وتلقي الوحي واكمال الفطر الناقصة بوضع السنن والتشريعات وتعليمنا ما يعجز العقل عن علمه ومعرفته .

وبالطبع ان السؤال الذي يخض الحركات الفلسفية العقلانية والمذهبية بعد البطليوسي سيكون : هل يعجز العقل عن علم ومعرفة ، ويتفوق المذهب الاعتقادي بذلك على العقل ؟ وبماذا يتفوق عليه ، اليس بالعقل ؟ وهذا يعني ان الصراع العقلاني والمذهبي هو ايضاً صراع عقلائي داخل الوجود الثقافي لوحدة الانسانية . ان نظرة البطليوسي وامثاله من الفلاسفة الوسيطيين ، وحتى المعاصرين ، الذي قالوا ان الانسان (مثنى انس) هو جوهران : جوهر حي بالطبع وهو النفس لان في طبعها قبول العلوم والمعارف ، وجوهر موات بالطبع وهو الجسم لانه لا يقبل شيئاً من ذلك ، سيفاجأون بدورهم لو جاؤا الى عصرنا ليروا وحدة الانسان جوهرياً ، نفساً - جسداً ، ووحدته نوعاً ، ووحدته جنساً (تساوى المرأة - الرجل) .

اما حلة الغزالي الشنيعة على العقلانية الفلسفية الغربية فقد صارت من مخلفات الماضي ، وان كانت التوجهات المذهبية تسترجعها وتستقوي بها لمواجهة الحركات الفكرية العقلانية في الفلسفة والعلوم . فالصراع العقلاني المذهبي عند العرب ليس في حقيقته صراعاً بين الدين والفلسفة ، انه صراع داخل الفلسفة نفسها . فمثلاً حين يناقش الغزالي الفلاسفة وينتقدهم ، هل نعتبره عالماً دينياً ام فيلسوفاً ؟ انصه بكل تأكيد فيلسوف - طبعاً مضاد للفلسفة . فهذه الفلسفة المضادة التي يريد الغزالي ان يجعلها مذهباً معاكسة للعقلانية ، هي في جوهرها توجه داخل الفلسفة . والا فما معنى معارضة الغزالي السببية بالمعجزية فهل الدين ينكر السببية والفلسفة تنكر المعجزية ، حتى يتحول الصراع هنا الى مجرد صراع بين الدين والفلسفة ؟ اليس الصواب ، علمياً ، القول ، ان الفلسفة ، بغفلانيتها التحليلية والمنطقية ، تقدم تفسيراً للسببية من جهة ، كما تقدم تفسيراً ولو نقدياً للمعجزية من جهة ثانية . ان اقحام الاعتقادي في البرهاني كما فعل الغزالي قد اساء للاعتقاديين - والاسلاميين بخاصة - ولم يضر الفلاسفة والعقلانيين . وهنا نورد امثلة من كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة ، ص 235 / 236 / 240 / 45) تعود في جوهرها الى مسألتين فلسفتين هما :

السببية والمعجزية ، والغاء الجدلية والتطور .

1 / السببية والمعجزية :

يقول الغزالي : « ليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم (الطبيعيات) في اربع مسائل :

الاولى : حكمهم بان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .^(*)

الثانية : قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بانفسها ليست منطبعة في الجسم ، وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبير . . .

الثالثة : قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم ، بل هي اذا وجدت فهي ابدية ، سرمدية ، لا يتصور فناؤها .

الرابعة : قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد .

2 / الغناء الجدلية والتطور :

يقول الغزالي : « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا (. . .) مثل الرّي والشرب ، والشبع والاكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، واسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً ، الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف » (ص 239) .

الفاعل هو الله تعالى - « فاما النار وهي جماد فلا فعل لها » (ص 240) ويستمتع الغزالي في تحليله الفلسفية - الاسطورية حين يتحدث عن انقلاب الشيء الى آخر : (ولو ترك في بيته فليتجاوز انقلاباً مسكاً . . .)

ويوضح : « ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع . . . » (ص 245) .. ويغيب عن فكر الغزالي الثاقب ان المادة قابلة لكل شيء : (تراب - نبات - حيوان - دم - مني - رحم - حيوان الخ) .

وان هذه القابلية هي التي جعلت فلانفتنا وعلماؤنا يؤسسون فلسفة الارحجية والنسبية ويضعون قاعدة علم التطور والتغير . . .

لقد كان الغزالي فيلسوفاً في عداته للفلسفة وللفلاسفة . وكانت فلسفته هو وسابقه ولاحقيه ، فلسفة

(*) هامش :

يقول الغزالي : « وإنما يلزم النزاع في الأولى : من حيث انه ينبغي عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصاة لعمادها واحياء الموتى وشق القمر » .

المذهبية ، الفلسفة المضادة . والصراع بين العقلانية والمذهبية يجب ان يوضع في اطاره الصحيح . يقول الدكتور محمود قاسم :

« ان النزاع بين علماء الدين والفلاسفة كان ذا شقين : شق سياسي وشق مذهبي . والاول في رأينا اهم الشقين واثقلها وزناً وابعدهما أثراً ، لانه سبيل الاثراء والنفوذ والجاه ، وطريق الى تحقيق السيطرة على الخاصة والعامة . . . غير اننا نعلم جيداً لاي سبب حورب (ابن رشد) لدى المسلمين . ذلك لانه هاجم المتكلمين من الأشاعرة مهاجمة لا رفق فيها ، وهم الذين كانوا يمثلون السلطة الدينية في الاندلس في زمن الموحدين (1) .

ويلاحظ الدكتور عاطف العراقي : « ان السبب الحقيقي في تلك النكبة هو تهويلات بعض الغلاة من الفقهاء ومزاعمهم التي تصور لنا الدين بمظهر الشيء الذي يتناقى والفلسفة . . . فمرد تلك النكبة الصراع بين المفكرين الاحرار وغلاة الفقهاء (2) . ويضيف (ص 50) قائلاً : « فالغزالي عندما اصبح صوفياً حاول اثبات عجز العقل من اساسه ، بل انه قسم فلسفة ارسطو الى قسمة دينية يحته ، فقسم يجب التكفير به ، وقسم يجب التبذيع به ، وقسم لا يجب انكاره اصلاً » .

ولقد دافع ابن رشد دفاعاً مستميتاً عن الفلسفة العقلانية ، فقال بالحدوث الدائم ، وقدم تصوراً طبيعياً للمعرفة (من الملموس الى المجرد) ، وميّز بين مرتبة المعقولات عند الجمهور وعند الاخصائيين - كما يذهب الى ذلك العلم الحديث :

1 . مرتبة الجمهور (*) : معقولات عملية

2 . مرتبة المعقولات النظرية : — معقولات الامور التعاليمية

(اهل النظر والاختصاص)
— معقولات العلم الطبيعي
— معقولات غير فاسدة اصلاً

وعالج ابن رشد بعقلانية فلسفية واضحة وحازمة مسألة السببية والمعجزية / والمعجزية والايمانية . فقال ان الله مخترع الاسباب الفاعلة ، ولكنه لم ينكر دور الانسان في الافعال . وميّز ابن رشد بين المعجز المناسب للخاصة والمعجز البرآني المناسب للعامة ، وفهم المعجزية فهماً عقلانياً ، سببياً ، فلا مكان للمعجزة كظفرة في منطق السببية الرشدية المحكم . فلكل شيء حده عند ابن رشد . والحد قوامه ماهية الشيء ، والحد يعرف جوهر الشيء .

(1) د . محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ، ط ، مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ، 1969 . ص 30 و 39

(2) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر ، 1968 ، ص 31

● الجمهور ينظر ابن رشد ، كل من لم يُعْن بالصناعات البرهانية .

فلا يجوز الخلط بين الضرورة والصدفة : ان الضرورة ترشدنا الى حتمية المعلولات الذاتية ، مثل تلازم الذبح والموت - وان الصدفة تفيدنا عن المعلولات الحادثة بالاتفاق ، مثل حدوث المشي والبرق ، والعلاقة بينهما ليست سببية ، وبالتالي غير تلازمية .

ان الحد بين العقلية والمذهبية لم ينته بنكبة ابن رشد ، بل بدأ معها . واذا كانت ظروف المجتمعات العربية - وبخاصة الاوضاع السياسية وسقوط الامبراطورية - لم تعد مؤاتية للفكر عموماً وللفلسفة العقلانية بشكل خاص ، فان الوضع العربي الراهن يعيد المسألة الى عمقها والى كونها مسألة مستقبلية ليس عند العرب وحسب ، بل في العالم بأسره . ان حدود الفلسفة العقلية كما وصلتنا من خلال ابن رشد لا تزال حية بكل معنى الكلمة ، وفلسفة الغزالي البائسة ماتت واصبحت ميتاً ، لا سبيل لحياتها . لقد غلب ابن رشد الدراية العقلية على الرواية الاعتقادية والمذهبية ، ونظر في كل شيء نظراً عقلياً نسبياً ، ورأى ان الدين له غايات اجتماعية اخلاقية (صلاح المجتمع وسعادته) ، ولكن مغزى نكبته هي « ان الحزب الديني قد طرد الحزب الفلسفي » . حين استجاب الحاجب المنصور محمد بن ابي عامر في اواخر القرن الميلادي العاشر لجهل الجمهور وتعصب الفقهاء وعمد اول تغلبه على السلطة الى خزائن الكتب : « فاحرق بعضها وطرح بعضها في ابار القصر وهيل عليها التراب والحجارة وغيرت بضروب من التغيرات . وفعل ذلك تحبياً الى عوام الاندلس ، وتقبيحاً لمذهب الحكم عندهم ، اذ كانت تلك العلوم مهجورة عند اسلافهم ، مذمومة باللسنة رؤسائهم ، وكان كل من قرأها متهاً عندهم بالخروج من الملة ومظنوناً به الاحاد في الشريعة » (طبقات الاله ص 76) . وتوج المنصور فعلته بأن اصدر مرسوماً حرم به الاشتغال بهذه العلوم (مرسوم الحاجب المنصور بتحريم الاشتغال بالفلسفة) .

ويذكر ابن ابي اصيبعة ان المنصور (580 هـ) : « قصد الا يترك شيئاً من كتب المنطق والحكمة باقياً في بلاده » (ص 22) ويشير صاعد الاندلسي الى « تعقب من يشتغل بالدراسات الفلسفية » . واضطهاد المشتغلين بالفلسفة كان مرده في كثير من الحالات الى الرغبة في استئالة العامة والفقهاء (ملحق كتاب رينان) ، ولكن مع عودة المنصور الى مراكز مال مجدداً الى الفلسفة والغي مرسومه بتحريمها . وقضى المنصور ، وبقيت العقلانية الرشدية شاهداً على مستقبل الفلسفة والحضارة عند العرب .

4.17 الاجتماع الثقافي والاجتماعي السياسي

مسألة الوعي المعرفي :

الاجتماع الثقافي والاجتماع السياسي لها مكانة خاصة ومتطورة في الفلسفة العربية ، ذلك ان الوعي الاجتماعي ووعي فلسفي بمعنى ما ، وهوناتج عن الوجود الاجتماعي ، ولا سيما عن تفاعل الثقافة والسياسة في المجتمع . فمن الواضح ان الوعي ليس بشيء آخر سوى الوجود المستوعى ، وهو بالتالي انعكاس للوجود الاجتماعي . فأى ووعي فلسفي ، اية معرفة ثقافية وسياسية ، عكسها المجتمع العربي؟ هناك الوعي باطلاق ، وهناك الوعي الاجتماعي المشروط اصلا بوجود البشر ، والمستمع باستمرارهم : « فالوعي الاجتماعي ليس سوى وجه من كل ، اي من الثقافة الروحية ، ومن المستحيل عرض الوعي الاجتماعي بصورة معزولة ، خارج الثقافة الروحية . والحال ان الافكار والمفاهيم والتصورات وسواها من التكوينات الفكرية تثنى نفسها في اللغة والكتب وغيرها من التجسيدات المادية الثقافة ، وحين يمتلك البشر منتجات الانتاج الفكري ، وينتهون تثنؤها باعادة المستوى الحبيس فيها الى مستواه الفكري مرة اخرى ، فانهم يمتلكون ايضا الوعي الاجتماعي » (1) .

وربما تثار مسألة خاصة بالفلسفة العربية تقول : هل الوعي الفلسفي العربي ووعي منفرد ، ووعي كل فيلسوف على حدة ، ام هو ووعي اجتماعي متخصص ؟

هناك ممييزة بين الوعي اليومي والوعي النظري ، يعرضها اوليدوف (ص 34) بقوله : « يكمن الفارق النوعي بين الوعيين اليومي والنظري في ان الاول يبقى على سطح الظواهر ، دون ان تصل تعميماته الى عمقتها . في حين ان الثاني يحاول التوغل الى جوهر الظواهر ، وكشف قوانين وجودها الفعلي وتطورها. ان الوعي اليومي والوعي النظري يمثلان الى حد ما مستويين او طبقتين من الوعي الاجتماعي » .

ويضيف اوليدوف مبيّنا صلة العلم والفلسفة قائلا : « ان العلم هو منظومة من معارف الموضوعية الواقعية ، المجربة عمليا ، حول الطبيعة ، والمجتمع والفكر ، تعبر عن نفسها في صورة مفاهيم وتعريف وصيغ ، وبصورة اساسية في قوانين . انه منظومة من المعارف ، تتطور باستخدام الفرضيات العلمية وسواها من اشكال التفكير » (ص 167) . ومن جهة ثانية : « لا تملك الفلسفة نفوذا على العلوم المتفرقة من خلال

(1) اوليدوف : الوعي الاجتماعي ، ترجمة ميشيل كيلو ، دار ابن خلدون ، بيروت 1978 ، ص 31 .

وضعها الشروط الاولية النظرية العامة لمعرفة الواقع فحسب ، بل تمارس نفوذها بصورة رئيسية من خلال امتلاك العلوم الاخرى لها بوصفها منهجا معرفيا عاما ، ومعالجتها لمسائل فلسفية بالغة الحيوية بالنسبة للعلوم الاخرى . .

وبالتالي لا تتغلغل الفلسفة فقط في العلوم ، بل تصبح معارف العلوم المختلفة من محتوى الفلسفة حين ترتفع الى تعميمات تتضمن نظرة الى العالم . والواقع ان وعي مجتمع معين يكون في الحالات العادية مطبوعا بافكار معينة (قانونية ، فلسفية او سياسية الخ) ويقدم وعي مجتمع العصر الوسيط مثالا على ذلك فقد كانت الحياة الفكرية بأسرها مطبوعة بطابع الايديولوجيا الدينية ، التي قدمت الاتجاه والصيغة المعينة للوعي الاجتماعي لدى الطبقة السائدة . (ص 208) . وعليه فان بلدانا متأخرة اقتصاديا تستطيع بتأثير التواصل التاريخي للافكار ، ان تلعب في مراحل تاريخية معينة دورا طليعيا في تطور التفكير الاجتماعي .

فما هو الدور الذي يمكن للفلسفة العربية ان تلعبه من خلال الوعي الاجتماعي للثقافة والسياسة ؟ ان نماذج كثيرة تقدمها الفلسفة العربية من خلال ما نسميه مسألة العالم والسياسي ، كما عند ابن سينا وابن رشد وابن خلدون والمقرئزي الخ . ولكن هذه النماذج لا بد من اعادتها الى اصولها الاجتماعية حيث تلعب المدينة دورها الحضاري الاول في ثقافة العرب وسياستهم . ان المدينة هي مسألة فلسفية بحد ذاتها . وقد اهملت من هذه الزاوية ، وعولجت كجسم اجتماعي فقط . فيلاحظ الدكتور طريف الخالدي ان لفظة مدينة ترادف في القرآن الكريم لفظة قرية ، ويمكن احصاء تكرارها كما يلي :

القرية	المدينة	
33	14	مفرد
57	17	مثنى وجمع
90	31	المجموع

اي ان لفظ القرية يتكرر ثلاثة اضعاف لفظ المدينة ، وان مجموع اللفظتين بكل الصيغ هو 121 ، ويشير الدكتور الخالدي (1) الى لفظة الدار التي تشابه في مدلولها لفظة القرية ، ولقد فسّر الازرقاق (نسبة الى نافع بن الازرق المقتول سنة 65 هـ) الاشارات القرآنية الخاصة بالهجرة وبالدار ، بانها « الهجرة من دار الكفر او دار التقيّة الى دار العلانية او معسكر العلانية » . وهذا معناه ان الدار - القرية - المدينة ، لم تعد

(1) دراسات في الفكر العربي والاسلامي ، مرجع سابق ، ص 59-64

مسألة الجسم الاجتماعي وحسب ، بل صارت مسألة فكرية ، اعتقادية ، ذات مضمون فلسفي ، فكيف عاجلت الفلسفة العربية طبيعة المدينة ووظائفها الأساسية ؟ امامنا تراث كبير من الفارابي حتى الفكر العربي المعاصر . وفلسفة الفارابي تقول ان الانسان يحتاج الى الاجتماع البشري توخيا للكمال ، والكمال لا يتم الا في المدينة « لان القرية خادمة للمدينة » . وقد تأثر المسعودي والمقدسي بمفاهيم الفارابي ، كما فلسف مسكويه علاقة الانسان بالمدينة ، معتبرا ان الانسان لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته ، فالانسان مدني بالطبع اي هو محتاج الى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة الانسانية ، وان القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم اما بملازمة المغارات في الجبال او ببناء الصوامع في المغاور ، فلا يحصل لهم شيء من الفضائل الانسانية (1) . ومن جهة ثانية شدد القزويني على ضرورة الاجتماع البشري ، واولى الجاحظ اهتماما نقديا للبيئة المدنية (ليس كتاب البخلاء تعبيراً عن وعيه الحياة الاجتماعية الجديدة في عصره ؟) ، وادخل الى الادب العربي نظرية الصراع بين حياة البداوة وحياة المدن ، وبلغ الذروة في هذا المضمار عبد الرحمن بن خلدون حين نسج من الآراء والنظريات الخاصة بالمدينة فلسفة حضارية (حاضرة) قوامها الاجتماع الثقافي والسياسي معا : ان المدن تخرج من طور البداوة وتعمركعمر الدولة ، ثم يتراجع عمرانها وتخرب . ويقع هذا الخراب في الغالب على عواصم الامصار ، الا انها قد تعمّر مجدداً في حضن دولة جديدة . ان الملك يحتاج الى المدينة لامرين : احدهما ما يدعو اليه الملك من الدعة والراحة ، والثاني دفع الاعداء والمنازعين والمشاغبين (2) .

(1) المرجع السابق ، ص 71

(2) المرجع السابق ، ص 76 .

المعرفة بين الثقافة والاجتماع

1 . الفارابي : مدينة السياسة والسعادة

ينسب للفارابي قوله ان « مادة السياسة احوال الناس في هيئاتهم و اخلاقهم ... وصورتها الفضيلة ، وهي الغرض ، واليها الترغيب والترهيب » (1) . ومهما تكن صحة النسبة ، فمن الثابت ان الفارابي يؤسس فلسفته السياسية علي وعيه الثقافي لمسألة تراتب العقول السبئية و صدور الموجودات عن السبب الاول و علاقة الاكوان ببعضها البعض . ان الفارابي لا يخفي مكان الانسان في مدينته السياسية : الانسان الرئيس والانسان النبي ، انسان الوعي وانسان الوحي معا . وهذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة بالعقل الفعّال (2) . انه اكمل من الفيلسوف الافلاطوني ، السعيد بعقله ، فهو فيلسوف ونبي ، ومدينة الانسان هي مدينة التكامل والتفاضل ايضا ، ورئيسها انسان فاضل ، فبذلك تكون المدينة الفاضلة ، وتكون سعادة الكمال في سياسة الناس . فالرئيس (النبي - الفيلسوف) هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعّال او الروح القدس ، وبالتالي فان حياة المدينة الفاضلة ليست حياة عادية ، انها حياة قدسية - دنوية . ولهذا يذهب هنري كوربان الى وصف فلسفة الفارابي السياسية بانها « فلسفة نبوية » وليس صحيحا الزعم ان الفارابي وضع الفيلسوف فوق النبي ، لان النبي والفيلسوف عنده يستوحيان من نفس العقل (الروح القدس) (3) .

يتساءل الفارابي في احصاء العلوم (ص 124) .

ما هو العلم المدني ؟ يقول : « انه يفحص عن اصناف الافعال والسنن الارادية وعن الملكات والاخلاق والسجاياء والشيم التي عنها تكون تلك الافعال والسنن ، وعن الغايات التي لاجلها تفعل ، وكيف ينبغي ان تكون موجودة في الانسان الخ .

ويرى ان الفلسفة المدنية :

1 (تعطي القوانين الكلية فيما تفحص عنه من الافعال والسنن والملكات الارادية .

(1) د . حسين علي محفوظ : الفارابي في المراجع العربية ، منشورات الاعلام العراقية ، 1975 / ص 50 / حيث يرد ذلك في كتاب الاسعاد والسعادة للعامري ، ص 211 .

(2) الفارابي : المدينة الفاضلة : ص 104 .

(3) H . Corbin : Histoure de la philosophie islamique . p . 229 (3)

2) وتعطي الرسوم في تقديرها بحسب حال حال ووقت وقت وكيف وبأي شيء وبكم شيء تقدر ، ثم تركها غير مقدرة لان التقدير بالقول لقوة اخرى غير هذا العلم وسيبها ان تنضاف اليه . (ص 127)

ويقسم الفارابي العلم الدني الى جزئين .:

الاول : علم تعريف السعادة وتمييز ما بين الحقيقي منها والمظنون به ، وعلم احصاء الافعال والسير والاخلاق والشيم الارادية الكلية التي شأنها ان توزع في المدن والامم وتمييز الفاضل منها من غير الفاضل .

الثاني : علم ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والامم وتعريف الافعال الملكية التي بها تمكن السير والافعال الفاضلة وترتيبها في اهل المدن ، والافعال التي بها يحفظ عليهم ما رتب وكن فيهم ، ثم يحصي اصناف المهن غير الفاضلة كم هي وما كل واحدة منها ، ويحصي الافعال التي يفعلها كل واحد منها واي سنن وملكات يلتمس كل واحد منها ان يمكن في المدن والامم التي تكون تحت رياستها (ص 127-128) .

اما المدينة الفاضلة فيرى الدكتور البير نصري نادر ان هدف الفارابي من تنظيمها كان « تنظيم المعمورة نظما دينيا ، وكان في ذلك متأثرا بعقيدة الاله بيلية القائلة بامام معصوم (يخلف النبي) كما وانه تأثر بجمهورية افلاطون » (1) . واما الفارابي فانه يحدد مواصفات مدينته الفاضلة واستمرارها بقوله : « ان المدينة الفاضلة انما تدوم فاضلة ولا تستحيل متى كان ملوكها يتوالون في الازمان على شرائط واحدة باعيانها حتى يكون الثاني الذي يخلف المتقدم على الاحوال والشرائط التي كان عليها المتقدم ، وان يكون تواليهم من غير انقطاع ولا انفصال ويعرف كيف ينبغي ان يعمل حتى لا يدخل توالي الملوك انقطاع » (2) . ويفلسف الفارابي مدينته انطلاقا من الحاجة الى الاجتماع والتعاون :

وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج ، في قوامه ، وفي ان يبلغ افضل كماالاته الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . (ص 117) .
ويقسم الاجتماعات الانسانية الى قسمين :

1) الاجتماعات الكاملة : عظمى ، وسطى ، صغرى

أ - العظمى : اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة

ب) الوسطى : اجتماع امة في جزء من المعمورة .

(1) كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة / تحقيق البير نصري نادر / دار المشرق / بيروت 68 ، ط 2 ، ص 30 / المقدمة

(2) المرجع السابق ، ص 129 .

ج - الصغرى : اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة .

(2) الاجتماعات غير الكاملة :

- (أ) اجتماع اهل القرية ————— ← القرية خادمة للمدينة
(ب) اجتماع اهل المحلة ————— ← المحلة جزء من المدينة
(ج) اجتماع سكة ————— ← جزء المحلة
(د) اجتماع في منزل ————— ← جزء السكة
(هـ) المنزل

ان الخير الافضل (الكمال الاقصى) ينال بالمدينة اولا :

« فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة . والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الامة الفاضلة . وكذلك العمورة الفاضلة ، انما تكون اذا كانت الامم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة » (ص 118) .

والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح التام ، ولا تكون بدون الرئيس ، : رئيس المدينة هذه ينبغي ان يكون هو اولا ، ثم يكون هو السبب في ان تحصل المدينة واجزاؤها ، والسبب في ان تحصل الملكات الارادية التي لاجزائها في ان تترتب مراتبها ، وان اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله » (ص 120) . والرئاسة بأمرين : استعداد الرئيس بالفطرة وبالطبع ، واستعداده بالهيئة والملكة الارادية .

(أ) تعالي الرئيس .

« ويكون ذلك الانسان انسانا لا يكون يراسه انسان اصلا ، وانما يكون ذلك الانسان قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل » (ص 123) والانسان يتحقق بالعقل : « واول الرتبة التي بها الانسان انسان هو ان تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لان يصير عقلا بالفعل . وهذه هي المشتركة للجميع ، فيبينها وبين العقل الفعال رتبتان (هما) :

- ان يحصل العقل المنقول بالفعل .

- وان يحصل العقل المستفاد .

وبين هذا الانسان الذي بلغ هذا المبلغ من اول رتبة الانسانية وبين العقل الفعال رتبتان » (ص 134) .

(ب) النبي :

ان النبي هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعال : « واذا حصل ذلك في كل من جزئي قوته الناطقة ،

وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه .. « فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكما فيلسوفا ومتعلقا على التام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ، ونخبرا بما هو الآن (من) الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهي .. وتكون نفسه كاملة » (ص 125) .

(ج) خصائص الرئيس :

(1) انه الامام ، الرئيس الاول للمدينة الفاضلة .

(2) هو رئيس الامة الفاضلة .

(3) رئيس المعمورة من الارض كلها .

ويشترط ان يفطر على اثنتي عشرة خصلة : (نموذج الرئيس الاول) :

(1) تمام البدن

(2) جودة الفهم والتصور

(3) جودة الفهم والتصور

(3) جودة الحفظ

(4) جودة الفطنة والذكاء

(5) حسن العبارة

(6) حب التعلم والاستفادة

(7) غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح

(8) حب الصدق واهله / بغض الكذب واهله

(9) كبر النفس وحب الكرامة

(10) هوان المال عنده

(11) حب العدل واهله / بغض الظلم واهله .

(12) قوة العزيمة ، الجسارة ، الاقدام ، قوة النفس .

الا ان اجتماع هذه الخصال في واحد عسير ، فلا بد من تصور نموذج ثان للرئيس له ست خصال هي :

(1) الحكمة

(2) العلم وحفظ الشرائع

3 (جودة الاستنباط لما سلف

4 (جودة الروية وقوة الاستنباط لما حضر

5 (جودة الارشاد قولاً الى شرائع الاولين

6 (جودة الثبات البدني في الحرب .

ويضع الفارابي نموذجاً للرؤساء الافاضل :

- احدهما حكيم

- ثانيهما فيه بقية الشرائط

- او توزع الشرائط السابقة الست على ستة اشخاص . فاذا كانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الافاضل .

ويصور نموذج رئاسة المهلاك كما يلي :

اذا خلت الرئاسة من الحكمة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، : « فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك » (ص 130) .

لكن ما هو مصير المدن ، ما هو تضادها وتطورها ؟

ما هو مستقبلها ؟

د - تضاد المدن وتطورها
(فلسفة الواحدة المطلقة)

2 (المدينة الجاهلية 3 (المدينة الفاسقة 4 (المدينة المتبدلة 5 (المدينة الضالة	1 (المدينة الفاضلة
أ (المدينة الضرورية : يقتصر اهلها على الضروري مما به قوام الابدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح (المدينة الاستهلاكية) (التعاون لاجل الاستهلاك)	اولا : المدينة الجاهلية :
ب (المدينة البدالة : تعاون اهلها لبلوغ اليسار والثروة . ج (مدينة الحسة والسقوط : تعاون اهلها لاجل التمتع واللعب واللذة الحسية ، والتخيل والهزل .	
د (مدينة الكرامة : تعاون اهلها على ان يصيروا مكرمين ومدوحين مذكورين مشهورين بين الامم ، ممجدين معظمين بالقول والفعل .	
هـ (مدينة التغلب : قصد اهلها ان يكونوا القاهرين لغيرهم المتنعين عن ان يقهرهم غيرهم .	
و (المدينة الجماعية : قصد اهلها ان يكونوا اجزارا .	

ثانيا : المدينة الفاسقة : آراؤها آراء اهل المدينة الفاضلة وافعالها افعال اهل المدن الجاهلة

ثالثا : المدينة المبذلة : كانت آراؤها وافعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وافعالها .

رابعا : المدينة الضالة : يكون رئيسها الاول ممن اوهم انه يوحى اليه من غير ان يكون كذلك ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور .

ويشدد الفارابي على ان : « ملوك هذه المدن مضادة للملك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة ، وكذلك سائر من فيها . وملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الازمنة المختلفة واحدا بعد آخر فكلهم كنفس واحدة ، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله . . فان جماعتهم كملك واحد ، ونفوسهم كنفس واحدة . . » (المدينة الفاضلة ، ص 134) .

هـ نظرية المعرفة الفاضلة :

ان الاشياء المشتركة لاهل المدينة الفاضلة هي :

أ) معرفة السبب الاول وجميع ما يوصف به .

ب) معرفة الاشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة الى ان تنتهي من المفارقة الى العقل الفعال .

ج) معرفة الجواهر السماوية

د) معرفة الاجسام الطبيعية ما تحت السماوية .

هـ) معرفة كون الانسان .

و) معرفة كيفية حدوث قوى النفس

ز) معرفة الرئيس الاول وكيف يوحى اليه

ح) معرفة الرؤساء الذين ينبغي ان يخلفوه .

لكن كيف تتم لهم هذه المعارف ؟ بعدة طرق :

1) اما بارتسامها في نفوسهم كما هي موجودة ،

2) واما بارتسامها فيها بالنسبة والتمثيل وذلك ان يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها . وهذا الاختلاف في كيفية المعرفة يجعل من الممكن وجود امم فاضلة ومدن فاضلة مختلفة الملل .

و) نظرية المعرفة المضادة :

1) ان حدوث المدن الجاهلة والضالة مردّه الى انبياء الملة على آراء قديمة فاسدة : مثل القول بتضاد

الموجودات ، والقول برؤية اشياء تجري على غير نظام ، ورؤية مراتب الموجودات غير محفوظة ، ورؤية الامور تلحق كل واحد « ولذلك رأوا ان المدن ينبغي ان تكون متغالبة متهاجرة ، لا مراتب فيها ولا

نظام ، ولا استئصال يختص به احد لكرامة او لشيء آخر ، وان يكون كل انسان متوحدا بكل خير هو له . . يغالب غيره في كل خير هو لغيره . وان الانسان الاقهر لكل ما يناويه هو الاسعد ، (ص 153) .

ويترتب على هذه الرؤية الجاهلة آراء اخرى منها :

- لا تحاب ولا ارتباط بالطبع ولا بالارادة
 - ينبغي ان يبغض كل انسان كل انسان
 - وان ينافر كل واحد كل واحد
 - ولا يرتبط اثنان الا عند الضرورة
 - ولا يأتلفان الا عند الحاجة
 - ثم يكون بعد اجتماعها على ما يجتمعان عليه بأن يكون احدهما القاهر والاخر مقهورا . . (153) .
- 2 - سياسة الفضيلة والتفاضل في تدبير المتوحد :

رؤية الاجتماع :

- لا يمكن للمتوحد ان يقوم بكل ما به اليه حاجة دون ان يكون له موازون ومعاونون (نقيض المهورين) يقوم له كل واحد بشيء مما يحتاج اليه :
- 1 (يكون التوازر والتعاون بالقهر . فالموازر عبد غير مساو للقاهر وللمقهور .
 - 2 (يكون هناك ارتباط وتحاب واتتلاف في الحالات التالية :
- أ (الاشتراك في الولادة من والد واحد (الارتباط به)
 - ب (الاجتماع والاتتلاف والتحاب والتوازر على ان يغلبوا غيرهم وعلى الامتناع من ان يغلبهم غيرهم .
 - ج (الارتباط هو بالاشترك في التناسل (التصاهر)
 - د (الارتباط هو باشتراك في الرئيس الاول .
 - هـ (الارتباط هو بالايمان والتحالف والتعاهد
 - و (الارتباط هو بتشابه الشيم الطبيعية والخلق والاشترك في اللغة واللسان
 - ز (الارتباط هو بالاشترك في المنزل وفي المساكن : « (الجار هو المشارك في السكة وفي المحلة) ، ثم الاشتراك في المدينة ، وفي الصقع الذي فيه المدينة .
 - ح (الارتباط هو بالاشترك في طعام يؤكل وشراب يشرب :
- والاشترك في الصنائع .

والاشترار في الشر الداهم والاشترار في السفر - الترافق

ز - نظرية التغالب والتسالم :

ان الترابط والتباين بين النفوس في المدن غير الفاضلة يميزان كلا منها عن الآخر ، الامر الذي يحتم على اهل المدن هذه ان يتغالبوا ويتهازجوا .

1 - العدل هو التغالب :

« الاشياء التي يكون عليها التغالب هي السلامة والكرامة واللذات وكل ما يوصل به الى هذه . . . وهذه الاشياء التي هي في الطبع ، اما في طبع كل انسان او في طبع كل طائفة ، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية . فما في الطبع هو العدل . فالعدل اذا التغالب . والعدل هو ان يقهر ما اتفق منها . والمقهور اما ان يقهر على سلامة بدنه ، او هلك وتلف ، وانفرد القاهر بالوجود ، او قهر على كرامته وبقي ذليلا مستعبدا ، تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الانفع للقاهر في ان ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به . فاستعباد القاهر للمقهور هو ايضا من العدل . وان ينفع المقهور ما هو الانفع للقاهر هو ايضا عدل . فهذه كلها هي العدل الطبيعي ، وهي الفضيلة » . (المدينة الفاضلة ، ص 158) .

2 - المواساة القسرية :

« يكون ذلك عند ضعف كل من كل وعند خوف كل من كل .

فما دام كل واحد في هذه الحال ينبغي ان يتشاركا ومتى قوى احدهما على الآخر فينبغي ان ينقض الشريطة ويهدم القهر » (ص 159) .

3 - المشاركة الرئيثة :

يكون الاثنان ورد عليهما من خارج شيء على انه لا سبيل الى دفعه الا بالمشاركة وترك التغالب فيتشاركان ويث ذلك ، او يكون لكل واحد منها همة في شيء يريد ان يغلب عليه فيرى انه لا يصل اليه الا بمعاونة الآخر له ، وبمشاركته له . فيتركان التغالب بينهما ويث ذلك ، ثم يتعاندان . فاذا وقع التكاثر من الفرق بهذه الاسباب وتمادى الزمان على ذلك ، ونشأ على ذلك من لم يدركيف كان اول ذلك ، حسب ان العدل هو هذا الموجود الآن ، ولا يدري انه خوف وضعف » (ص 159) .

4 - علية التغالب والتسالم :

ان التغالب في الموجودات انما هي بين الانواع المختلفة . واما الداخلة تحت نوع واحد فان النوع هو رابطها الذي لاجله ينبغي ان يتسالم . فالانسانية للانسان هي الرباط ، فينبغي ان يتسالموا بالانسانية ، ثم يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به . فما كان لا ينتفع به ضار غلبوا على وجوده وما لم يكن ضارا تركوه .

« وقالوا فاذا كان كذلك فان الخيرات التي سبيلها ان يكتسبها بعضهم عن بعض ، فينبغي ان تكون بالمعاملات الارادية والتي سبيلها ان تكتسب وتستفاد من سائر الانواع الاخر ، فينبغي ان تكون بالغلبة . . . فهذا هو الطبيعي للانسان » (ص 164) .

« فتصير كل طائفة فيها قوتان : قوة تغالب بها وتدافع ، وقوة تعامل بها » (ص 165) .

2 . من الاخوان الى ابن سينا

اذا كان الفارابي قد زهد في ممارسة السياسة واكتفى بنقدها عن طريق آرائه في المدينة الفاضلة وفي احصاء العلوم ، وسواها ، فان الصراع الاجتماعي الثقافي كان يحمل في طياته صراعا سياسيا حادا على السلطة ، ليس من قبيل الصدفة ان انقلبت الفلسفة على ايدي اخوان الصفا الى احلام سياسية . يفسر دي بوير ذلك بقوله :

« كانت الاحزاب السياسية تظهر دائما في صورة فرق دينية ، لتستعين بذلك على اجتلاب الانصار . ومن اصول الدين الاسلامي انه لا يميز انسانا على آخر ، ولا يقر نظاماً للطوائف او الطبقات الاجتماعية ، وكان من اثر ذلك ظهور مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة . . . » وكانت هذه الجماعات (القرامطة ، اخوان الصفا الخ) ترمي الى التغلب على السلطة السياسية (1) .

ولقد نظم اخوان الصفا حركتهم السياسية على منوال حركتهم الفكرية (مراتب الوجود : - الله العقل - النفس - النفس - الزمان - الحركة - الصورة - الهوى) .

وجاء في رسائلهم (ج 2 ، ص 342,340) : (ان اكثر ملوك الانس ورؤسائها لا ينظرون في امر الرعية وجنودهم واعوانهم الا لجر منفعة منها ، او دفع مضرة عنها ، او الى نفس من يهواه لشهواته كائنا من كان ، قريبا او بعيدا ، ولا يفكر بعد ذلك في واحد ، ولا يهجم امره كائنا من كان من قريب او بعيد .

« وليس هذا من قول الملوك والفضلاء ، ولا عمل الرؤساء : ذوي السياسة الرحماء ، بل من سياسة الملك ، وشرائطه ، وخصال الرياسة ان يكون الملك والرئيس رحما رؤفا برعيته ، مشفقا ، متحننا على جنوده واعدائه ، اقتداء بسنة الله تعالى ، الجواد الكريم ، الرؤوف الرحيم لخلقه وعباده كائنا من كان ، الذي هو رئيس الرؤساء وملك الملوك ، « ويضيف الاخوان : « ان اسم الملوك مشتق من اسم الملك ، واسم الملك من اسماء الملائكة » .

اما ابن سينا فكان يستمد اراءه السياسية من الفلسفة ومن الاسلام معا . لم يكن هدفه المدينة الفاضلة كما عند الفارابي ، ولا الاستيلاء على السلطة كما عند الاخوان والقرامطة ، انما كان مثاله ان يشارك كفيلسوف عقلاني وكطبيب وشاعر وصوفي واشراقي في الحكم وان ينعم بالسعادة في المدينة العادلة وتقوم

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 95 .

نظرية المدينة العادلة السينوية على وجوب النبوة . يقول ابن سينا في النجاة (ص 499-500) « فواجب اذن ان يوجد نبي وواجب ان يكون انسانا ، وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه امرا لا يوجد لهم ، فيتميز به عنهم » . ولن نقف كثيرا عند نظرية الوجوب هذه ، لكننا نسأل هل هذه نظرية تفسير لصفة الثقافي والسياسي في المجتمع ، ام انها نظرية تبرير لظاهرة النبوة وحسب ؟ ان ابن سينا يرتب طبقات المجتمع ترتيبا نفسانيا :

طبقة المدبرين	النفس العاقلة — مدينة عادلة
طبقة الحفظة	النفس الحيوانية — مدينة مخالفة
طبقة الصناع	النفس النباتية — مدينة ضالّة

ويشترط في ضبط المدينة ان يرتب المدبرون والحفظة والصناع ترتيبا صالحا ، وان يكون لكل منهم رئيس تحته رؤساء يلونه الى ان ينتهي الامر الى ابناء الناس ، فلا يكون في المدينة بطالة ولا انسان متعطل ليس له مقام محمود ، بل يكون فيها مال مشترك يؤخذ من الارباح المكتسبة والطبيعية ، لانفاقه على المصالح العامة وعلى الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة وعلى الشيوخ والمقعدن الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات . فان قوت هؤلاء لا يجحف بالمدينة ، وكما انه يجب تحريم الصناعات التي تنتقل فيها الاموال والمنافع من غير مصلحة بذاتها مثل القمار فانه يكسب ربحا من غير منفعة البتة ، ومثل السرقة واللصوصية فانها تدعو الى اضداد المصالح والمنافع ، ومثل المراهبة فانها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله ، ومثل الزنا الذي يدعو الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو الزواج⁽¹⁾ . ويضيف الدكتور جميل صليبا ان ابن سينا يبني نظريته استنادا الى ممارسته كوزير في تدبير امور الدولة فلا يفكر في تبديل نظامها « وهو نظام الهي ثابت رتب اوضاعه كترتيب الموجودات⁽²⁾ ولكن بعد ابن سينا تغيرت احوال المدينة وتغيرت معها المسائل التي من شأنها ان تثير عناية الناس واخذت مسائل الاخلاق والسياسة تتبوأ المكان شيئا فشيئا .

3 . طوبى الاندلسي : ابن باجه

بعد مسلمة بن احمد المجريطي (ت 1008) وتلاميذه ، وبعد محمد بن عبد الله بن مسرة ، يأتي ابن باجه جامعا بين الفلسفة الالهية والفلسفة الاخلاقية ، محاولا السير في خطى الفارابي ، ومن اهم محاور فلسفة ابن باجه ما يلي :

(1) د . جميل صليبا : داراسات فلسفية ، ص 161

(2) المرجع السابق ، ص 162 .

أ = فلسفة التوحيد وفلسفة الاتصال (1)

ان التوحيد يكون على نحوين : نحو اجتماعي مدني يكون المتوحد هو المنفرد او المنعزل ، ونحو عقلائي حيث ان التوحيد يفيد الاتصال او اتحاد العقل الانساني بالعقل الفعال . واما فلسفة الاتصال فتعتبر ان العقل هو جوهر الانسان ، وان غايته هي الاتصال بالعقل الفعال . ويوزع ابن باجه الناس حسب المراتب المعرفية ، وهي عنده ثلاثة :

- مرتبة الجمهور

- مرتبة النظّار

- مرتبة السعداء

ب = الغاية هي الفعل العقلي :

ان النفس النزوعية تشتاق الى الفعل ، وطلب الغاية الانسانية هو جزء من فعلها . واللذة هل هي احدى الغايات الانسانية ؟ كلا ، يقول ابن باجه : « ان اللذة لا يمكن ان تكون غاية ، ان لكل فعل من الافعال التي نمارسها لذة تناسبها ، فاذا اتقنا الفعل حصلت لنا اللذة ، الخاصة به لا محالة . فتحسن نطلب اتقان الفعل لا اللذة . . (2) : فما هو الفعل اذن ؟ انه فعل العقل الذي هو العلم النظري الذي به يبلغ الانسان الكمال الطبيعي ، والذي تنزل جميع الافعال والفضائل الاخرى منه بمنزلة الوسائل والالات .

ج = التوحيد الاجتماعي :

ان محور تدبير المتوحد هو الاطار الافلاطوني - الفارابي للمدينة الفاضلة - كما سنرى : « ان ميزة المدينة الكاملة ان تخلو من صناعة الطب وصناعة القضاء ما دامت قد دخلت من التشاكس والمرضى » . (السابق ، ص 32)

ان تدبير المتوحد يسعى الى ابراز سعادة الفرد . والتدبير هو تعبير حر عن التوحيد الاجتماعي ، عن الافعال الاختيارية الانسانية : فكل ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل انساني ، وكل فعل انساني فهو فعل باختيار ، والاختيار هو الارادة الكائنة عن روية . ويصف ابن باجه الافعال المروية بانها افعال الهية . والافعال الانسانية تتفاضل بالغايات : ففعل العابد هو الطاعة ، وفعل المرابي هو المعصية .

(1) رسائل ابن باجه الالهية : تحقيق د . ماجد فخري ، دار النهار ، بيروت 1968 .

(2) المرجع السابق ، ص 30 .

د = وحدة الانسان التطوري :

ان الانسان واحد رغم تغيره وتطوره . ومثال ذلك وحدة الانسان التطوري الذي ينتقل من طور الجنين - الطفل - اليقة - الشاب - الكهل - الشيخ ، ويمر بطور العالم فيكون كاتباً ، او الجاهل فيكون امياً الخ .

وتحديد الواحد عند ابن باجه (رسائل ، ص 156) .

« يقال واحد لما هو بالنوع وبالجنس وبالعرض ، وبالجملة لما اشترك في كلي ما . وموضوع هذا الصنف الواحد كثير . فان اشخاص الخيل واحدة بالنوع واشخاص النبات كلها واحدة بالجنس . ويقال الواحد بالعدد . . . فيقال للمتصل ما دام متصلاً انه واحد ، واذا انقسم صار كثيراً .

هـ = المتوحد والتدبير : المثقف والسياسة :

لا نبالغ اذا اعتبرنا ان المتوحد هو رمز المثقف (الغواص - ايضاً) ، وان التدبير هو رمز السياسة (الاسد) . وكان من شواغل الفلسفة العربية ، فضلاً عن مسائل علاقتها بالدين ، ان تحدد ما هي علاقة المثقف - العالم - بالسياسة : يقول د . ماجد فخري (1) .

حيناً يواجه « المتوحد » (المثقف) مشكلة الحياة في المدن الناقصة او الفاسدة التي يتعذر عليه فيها بلوغ اهدافه العقلية العليا ، يجد نفسه مضطراً الى الهجرة الى احدى المدن الفاضلة ، فاذا خلا عصره منها ، لم يكن له مندوحة عن اعتزال الناس وترك مخالطتهم الا في الامور الضرورية . وفي الرد على الاعتراض القائل ان هذا الموقف يناقض ما انتهى اليه ارسطو من ان الانسان مدني بالطبع ، يقول ابن باجه : ان هذا التعرف انما هو الملاذ الاخير للمتوحد ، وان حياة الاعتزال مع انها شر بالذات ، الا انها قد تكون خيراً بالعرض . فحيث تقوم الموانع في وجه الاهداف الاخيرة التي ينشدها الاجتماع السياسي ، فمن البديهي ان يصبح اعتزال الاجتماع هو النمط الوحيد من الحياة الذي له ما يبرره على الصعيد الخلقى .

ان التدبير - السياسة - معناها : ترتيب الافعال نحو غاية مقصودة ، لان النفس - بنظر ابن باجه - هي علة الوحدة في الكائنات الحية ، لا سيما الانسان . اذن التدبير هو سياسة الافعال الانسانية التي هي عقلانية في جوهرها ، ولكنها ذات انواع :

1 - الفعل البهيمي : هو الفعل المسبوق في النفس بالانفعال النفساني حصراً ، كالشهوة ، الغضب الخوف الخ .

2 - الفعل الانساني : هو الفعل المسبوق بالفكر ، مهما تكن الفكرة يقينية او ظنية .

(1) تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 361 .

الا انه ينبغي التشديد على انه من النادر وجود الفعل البهيمي دون الفعل الانساني . يقول ابن باجه :
اذا تعاون البهيمي والانساني كان النهوض للفعل اقوى واكثر ، وان تعاندا كان النهوض اضعف واقل . ان
تدبير المتوحد يعني تمثل كيفية التدبير السياسي للدولة المثالية الفاضلة ، العادلة والكاملة . وهذا يظهر لنا مدى
التقارب بين طوبى ابن باجه وطوبى الفارابي . فكلاهما يعتبران التوحد الفكري ، الثقافي ، اساسا للتوحد
السياسي ، الاجتماعي . ونجد صورة المتوحد والغريب ، بصيغتها الصوفية الرمزية عند السهروردي في
اسطورة « الغربة الغريبة » .

لقد اغتيل ابن باجه سنة 532 هـ/ 1138 م ، وكان المؤسس الاول للفلسفة في الاندلس ، فهل كان
رجل فلسفة ام رجل طوبى ؟ ربما كان الاثنان معا . فمن الواضح انه كان ينظر الى نفسه على انه متوحد
يعيش في المنفى ، لانه كان يعيش في عزلة عن فلاسفة امثاله (1) .

ويوضح الدكتور معن زيادة ان ابن باجه قد اجاب على قلق عصره وتقلبه بان نهض بشجاعة للدفاع
عن مثله على عكس غيره من علماء عصره الذين آثروا السلامة وابتعدوا عن الخوض في الفلسفة . فكان ان
جنى من الاعداء اكثر مما جنى من الاصدقاء . حتى انه اغتيل بجبن عندما دس السم في طعامه ، بعد ان
كانت تعاليمه قد عكست ذلك التراجع المساوي والهزيمة المنكرة/ التي لا بد منها/ عندما يواجه الفكر
الواقع . فلقد كانت فلسفة ابي بكر محاولة لمصالحة الفلسفة مع الحياة او ما وراء الطبيعة مع الطبيعة . . .
ومؤلف ابن باجه تدبير المتوحد هو العمل الذي . . . يقدم لنا رؤيته الاصلية لدوره كفيلسوف في ظروف من
هذا النوع « (ص 4) .

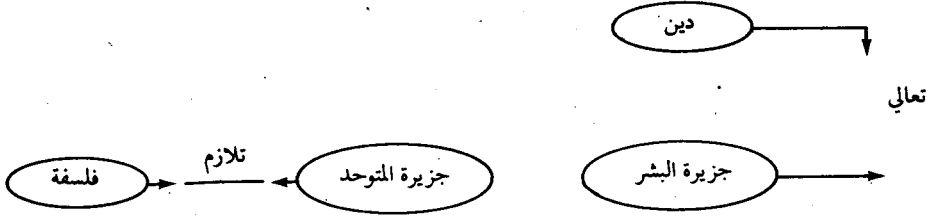
ان التدبير هو خطة الانسان العاقل الذي يعيش في مجتمع لا يسوده العقل . و ابو بكر يشبه المتوحدين
بالنوابت وقد « نقل اليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع » والسبب الرئيسي في كون
المدينة غير فاضلة هو ان افعال مواطنيها لا تقوم على العقل ولا تستند الى العقلانية (د . زيادة ، ص 19) .
يقول ابن باجه في تدبير المتوحد :

ولذلك يكون على المتوحد . . . في بعض السير ان يعتزل عن الناس جملة ما امكنه ، ولا يلبسهم
الا في الامور الضرورية او بقدر الضرورة . او يهاجر الى السير التي فيها العلوم ان كانت موجودة . وليس
هذا مناقضا لما قيل في العلم المدني ولما تبين في العلم الطبيعي . (ص 118) . ويضيف ان : المتوحد :
على الخصوص انما هو من نحا نحو العلوم النظرية (ص 119) والمعقولات هي لجميع انواع الجوهر .
والانسان هو نوع من انواعها . فمعقول الانسان هو صورته العامة ، وهي اخص الروحانيات روحانية
(ص 122) . فبالوجود الجسائي تستفيد هذه الروحانية احوالا . فاما المعقولات فهي على حال
مقابلة . . . وهي انما لا تستفيد من الوجود الجسائي ، لا رفعة ولا خسة ، وذلك بين بادني تأمل (ص
123) .

(1) ابن باجه : تدبير المتوحد ، تحقيق د . معن زيادة ، دار الفكر بيروت 1978 ، ص 10

4 . طوبى العقل ونقيضها :

تحدثنا عن قصة حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهرووردي . ونودّ هنا ان نشير الى ان الطوبى السينية وطوبى العقل عند ابن طفيل متمايزان . فالطوبى السينية تصور حي بن يقظان على انه ابن العقل الفعال ، اما طوبى ابن طفيل فتأثر خطى ابن باجه في متوحده . والطوبى التوحيدية تمثل رؤية اصيلة لابن باجه ، فهي ليست مجرد تطوير لطوبى ابن سينا .



والمفارقات بين هاتين الصورتين الطوباويتين تكمن في ما يلي :

1) ان المتوحد يفهم المتدين ، المتدين لا يفهم المتفلسف .

2) المتوحد في ذروة الهرم المعرفي ، والمتدين في وسطه او اسفله :

— اهل البرهان اليقيني

— اهل الجدال

— اهل الخطابة

3) ان عودة يقظان الى جزيرة التوحد ، وعودة اسال الى جزيرة البشر ، تعنيان امرين : اولهما فشل التوفيق بين الفلسفة والدين ، وثانيهما استقلال الثقافة عن السياسة (بمعنى التباعد ، والتصارع ايضا) .

لقد اعتبر ابن طفيل ان منشأ الجماعة هو الفرد . والمجتمع بنظره هو العامة اي الكثرة المطلقة ، والخاصة اي القلة من ذوي الفطر الفاتقة . ويرى ابن طفيل ان العامة تحشى من التفكير المستقل ، وتؤثر التعلق بالدين الذي يدين به المجموع ، وبالشخص لا بالبيادىء ، واما الخاصة فهي بنظره طبقة اهل التفكير (اهل الغوص في الدين والمعاني الروحية) التي تميل الى العزلة والانفراد عن جمهور العامة . وغاية المتوحد عنده هي ان يبلغ حالة التوحد : فيكون العارف والمعروف والمعرفة ، والعالم والمعلوم والعلم . اذن نهاية الطوبى ، بنظر ابن طفيل ، هي حصول العلم اي حصول الذات (Cogito Ergo Sum) : لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود الا الواحد الحي القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عندما افاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر ، خطر بباله انه لا ذات له يغير بها ذات الحق تعالى وان حقيقته هي ذات الحق ..

وان الشيء الذي كان يظن اولاً انه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً في الحقيقة بل ليس ثم شيء الا ذات الحق . . . « ان ذات الحق عز وجل لا تتكرر بوجه من الوجوه وان علمه بذاته هو ذاته بعينها » ان من حصل عنده العلم بذاته فقد حصل عنده ذاته .

واذا كان ابن باجه وابن طفيل قد ذهبنا هذا المذهب البعيد في فصلها الثقافي عن السياسي والاجتماعي ، فان ابن رشد يتقدمها على هذا المنحى الطوباوي .

فقد رأى ان حياة التوحيد لا تثمر صناعات ولا علوماً ، وان الانسان لا يتمتع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل . وقد يستطيع ان يصلحه قليلاً ولكن يجب على كل فرد ان يأخذ بنصيب في اسعاد المجموع ، بل يجب على النساء ان يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال . .

ورأى « ان الكثير من فقر عصره وشقائه يرجع الى ان الرجل يمسك المرأة لنفسه كأنها نبات او حيوان أليف لمجرد متاع فان يمكن ان توجه اليه جميع المطاعن ، بدلاً من ان يمكنها من المشاركة في انتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها» (1) . والحقيقة ان ابن رشد اعتبر المرأة دون الرجل درجة لا طبيعية ، كما لا نوعاً ، وقال إنها قادرة على ممارسات الرجال من الحرب حتى الفلسفة ، وقد تفوقهم في امور اخرى كالفنون ، ولا بأس اذا حكمت المرأة الجمهورية طالما انها صالحة للحرب .

يذكر محمد لطفي جمعة (2) عن ابن رشد قوله : « ان حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة . فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط وما ذلك الا لان حال العبودية التي انشأنا عليها نساءنا اتلفت مواهبها العظمى وقضت على اقتدارها العقلي . فلذا لا نرى بين ظهرائنا امرأة ذات فضائل او على خلق عظيم . وحياتهن تنقضي كما تنقضي حياة النبات . فهن عالة على ازواجهن وقد كان ذلك سبباً في شقاء المدن وهلاكها بؤساً لان عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين ، فهن ثلثنا مجموع السكان ولكنهن يعشن كالحیوان الطفيلي على جسم الثلث الباقي بعجزهن عن تحصيل قوتهن الضروري .

خلاصة القول ان ابن رشد يخالف ابن باجه وابن طفيل قولهما بالتوحيد الفكري والانفراد الاجتماعي ، ويؤيد الاندراج السياسي للمثقف في حياة المجتمع ، مشدداً على ضرورة تعاون الناس لاستثمار الموارد والانتفاع بالحياة ، وهذا هو الاساس الفلسفي لموقفه المؤيد لحرية المرأة واشراكها في حياة الاجتماع الثقافي والسياسي معاً .

5 (عبد الرحمن بن خلدون :

اقام ابن خلدون سلماً لانواع السلطة يتدرج من الملك الطبيعي القائم على العصبية والمستهدف خير الحاكم ، مروراً بـ الملك السياسي المسترشد بالنظر العقلي والمعتمد مبادئ العدل الطبيعي لتحقيق خير

(1) دي بوير : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص 265 .

(2) تاريخ فلاسفة الاسلام ، ص 171 .

الحاكم او خبير المحكومين ، ثم ينتهي بالدولة القائمة على مبدأ الشريعة الالهية المنزلة المستهدف تأمين المصالح الاخرية والدينيوية معا (1) . ومفاد ذلك ان ابن خلدون سعى الى تكوين رؤية مترابطة للثقافة والسياسة في المجتمع :

- 1 () قسم ابن خلدون ظواهر المدنية الى ظواهر طبيعية (شأن العقائد الدينية والطقوس) خارجة عن الاجتماع . والى ظواهر داخلية في الاجتماع تنشأ في حضن الجماعة وتؤثر فيها بقوتها .
- 2 () رأى ابن خلدون حوله انما كثيرة تعيش بغير دين منزل ولها ملك واسع وسلطان قاهر وانظمة مرعية وقوانين وجيوش ومدن عامرة أهلة . ورأى ان الامم التي انتشرت فيها الاديان المنزلة تعد اقلية بجانب الامم الاخرى ، فاستنبط من ذلك الرأي القائل بعدم ضرورة النبوة لتأسيس الممالك والدول .
- 3 () ان النبوة وان لم تكن ضرورية لتأسيس الممالك العادية الا انها ضرورية لتأسيس الممالك الراقية القريبة جدا من الكمال لان المملكة التي تشاد على اساس النبوة تجمع بين منافع الدنيا ومنافع الدين .
- 4 () حاول ابن خلدون البحث في تأثير الاديان في الامم ليظهر الفرق بين الامم المتدنية والامم الوثنية وتأثير العقائد في المدينة وال عمران وارتباط انواع الدول بالتدين وضده . اما العوامل الناشئة في داخل الاجتماع فمنها ان كل جماعة تمر بثلاثة اطوار هي : البدوي/ الغزوي/ الحضري .

« هذا وقد اعتبر ايف لاکوست أن كتاب العبر لعبد الرحمن ابن خلدون هو « الكتاب الذي يسمح بالانتقال من الشكل الخارجي للتاريخ إلى حقيقته الفعلية وإلى خصائصه الداخلية » (2) ومثال ذلك قول ابن خلدون : ان اختلاف الأجيال في أحوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش . ويستنتج لاکوست ان ابن خلدون يظهر في هذه العبارة رائداً للمادية التاريخية ، ويوضح فكرته قائلاً : « بمقدورنا أن نتساءل عن أصول هذه الاستدلالات الجدلية والمادية في مؤلف ابن خلدون ، وانه لممكن أن نجد في آثار بعض الفلاسفة الإغريق أو العرب أساس بعض هذه الأفكار : « فالبدأ القائل ، مثلاً ، بأن الحركة مدرجة في طبيعة الأشياء ذاتها ، في جوهرها ، موجود متطوراً في فيزياء أرسطو ، وفي أثرين من آثار ابن سينا (الطبيعيات / والحدود) . وانه لممكن حقاً ان نقسم افكار ابن خلدون الى عناصر مختلفة ، وان نستخلص منها القاعدة الميتافيزيقية ، وان نجد لها جذوراً في نظريات مختلف الفلاسفة العرب ، ومن تقدمهم من الأغارقة .

هذا مثلاً ما فعله م . مهدي . فابن خلدون ، بالنسبة له ، فيلسوف ، وتابع للسنة الاسلامية الافلاطونية ا طور البرهنة التاريخية ضمن اطار « الفلسفة » أي ضمن اطار النظام الفلسفي للمفكرين العرب اتباع ومكمل افلاطون وأرسطو . وهذا يوجب العودة إلى صلب هذه القضية . « ايف لاکوست ، ص 201) « لأن العلاقة ليست ظاهرة بين مفاهيم ابن خلدون وبين موضوعات الفلاسفة الذين الى جانب

(1) البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ، دار النهار للنشر ط 3 ، بيروت 1977 ص 36 .
(2) ايف لاکوست : العلامة ابن خلدون ، منشورات دار ابن خلدون ، بيروت 1974 ، ص 188-189 .

اهتماماتهم المعيارية ، لم يبحثوا قط عن تفسير نظرياتهم التاريخية . . . ان منهج ابن خلدون التاريخي الخالص ، هو في الواقع ، تجريبي ، بشكل اساسي ، وهو لا يستند الا على ملاحظة « طبيعة الأشياء » ولا يصدر مباشرة عن نظريات فلسفية مختلفة . . .

« ولا ينبغي البحث عن أصول مفاهيمه الجدلية وحججه التي هي رائدة المادية التاريخية ، في نظريات فلسفية ، بل يجب البحث عنها في الملاحظة والدرس العلمي الخالص للواقع التاريخي . لقد استشرّف ابن خلدون ، بالفعل ، ان الواقع التاريخي إنما هو تطور جديلي » (لاکوست ، ص 202) . « إن ثمة عدداً كبيراً من المفكرين (. . .) قد رفضوا الظلامية ومضوا في أبحاثهم مقتنعين بأن البحث العقلاني عن الحقيقة سيقودهم ، إلى إثبات الكشف الديني . هكذا كان الكندي ، والفارابي وابن سينا ، وكان في المغرب ابن باجه وابن طفيل ، وخاصة آخر كبار الفلاسفة العقلانيين ابن رشد . « غير أن ابن خلدون ليس فيلسوفاً عقلياً تائهاً في القرن الرابع عشر . فبالرغم من التأثير القوي الذي مارسه عليه الأبي وسواه ، خلال صباه ، فقد ظلّ مطبوعاً ، بقوة ، بطابع الرجعية التقيّة . . .

« ان اسهام ابن خلدون في الحركة التقيّة ، يفسر وجود مفاهيم معادية للعقلانية بوضوح في المقدمة وانه لمدّھش ان نلاحظ التعارض القائم بين بعض المقاطع في المقدمة ، فقسّم منها مؤدّان بأروع انطلاقة عقلانية ، والآخر مشوب بأبرز ظلامية صوفية .

« ان ابن خلدون لا يتردد في ان يدين بعنف « الضلالات » ومؤلفات ابن رشد وابن سينا الخطرة التي ، مع ذلك ، اعجب بها . الم يتماد حتى القول بان « الفلسفة هي علم باطل بحد ذاته ومضّر في تطبيقه » (ص 228) .

« فاذا كان ابن خلدون ، بوصفه مؤرخاً ، ينتسب ضمناً ، كما ينتسب ايضاً واحياناً صراحة الى فلسفة عقلانية ، بصفته فيلسوفاً ، فانه في ذلك مقتنع بمذهب الغزالي ، وهو يتجاوز الغزالي ذاته ، في معارضته للفلسفة ، لانه يقصّبها حتى عن خدمة اللاهوت » (ص 231) .

ان ابن خلدون ، من وجهة فلسفية ، هو متدين ومسلم دقيق من اجل معرفة العالم ما فوق المحسوس ، وهو الذي لا يترك عملياً اي اعتبار محض للعقل ، والذي يؤمن ايّما مطلقاً بالكشف الالهي . اما فيما يتعلق بالعالم الملموس ، فابن خلدون يتصرف تصرف مفكر تجريبي ، تجريبية منهجية ، لا تجريبية مذهب . ان ابن خلدون ليس عقلياً من وجهة نظر فلسفية ، لكن تكوينه التكويني المنطقي ، يسمح له بالارتفاع فوق مجرد ادراك الوقائع الملموسة ، للتوصل الى منهج علمي بالضبط . وقد أدى به هذا التكوين الى تحقيقات مادية ، دون ان تفرض الشك بالمبادئ الدينية » (ص 234 / 235) . ان المقدمة ، في الحقل الذي يسمى اليوم بـ « العلوم الانسانية » حيث المسار العلمي ينفصل عن التفكير الفلسفي الصرف ، تسجل ظهور الفكر الحديث ، وظهور التاريخ بوصفه علماً » (ص 244) .

ويصل ايف لاکوست الى هذه المحصلة :

« ان هذين الاتجاهين المتناحرين العقلاني والصوفي قد اتخذنا في المغرب اشكالا اكثر تقدما من اي مكان آخر . ان ابن رشد الذي عاش زمنا طويلا في مراكش حيث مات ، هو اخر كبار الفلاسفة العرب العقلانيين ، وهو ايضا صاحب العقلانية الابدع شأوا . وقد تأثر به مدة طويلة مفكرون مراكشيون ، وكان الأبي احد اساتذة ابن خلدون ، احد تلاميذه ، وبالمقابل فان الرجعية الدينية كانت قوية بنوع خاص في افريقيا الشمالية (. . .) وهذه المميزات الخاصة في المغرب وتاريخه قد ساعدت على تكوين فكر ابن خلدون (1) .

وبعد ابن خلدون ظل الباب مفتوحا على مصراعيه بين هذين الاتجاهين ، الا انه اخذ مضمونا جديدا يمكن ان نسميه فلسفة التوحيد وفلسفة الوحدة عند العرب . . .

(1) ايف لاکوست ، ص 246 .

4/18 . فلسفة التوحيد ، فلسفة الوحدة

كانت مسألة الفلسفة العربية حتى ابن رشد أن تقدم تفسيراً عقلانياً لصلة الوحي بالوحي ، التوحيد الاعتقادي بالمعرفة الواحدة (العقل) ، وبعده فرضت الظروف التاريخية الجديدة تقديم تفسير سياسي وفلسفي وثقافي واجتماعي لانحياز الامبراطورية العربية ، واطهار الوعي الحضاري العربي القادر على مقاومة ذلك الانحياز الكبير . وبما لا شك فيه أن عبد الرحمن بن خلدون أراد أن يكون في موقع بين الفلسفة الوسيطة والتاريخ الحديث البادئة بتأشيرها في القرن الرابع عشر . كان هناك تيار التوحيد الاعتقادي الذي يتجاذب الفلاسفة الذين سعوا الى مقارنة الدين والفلسفة ، وكان يقابله تيار التوحيد الذي اختلط فيه التصوف والزهد بالطوبى وبالأياس السياسي ، حتى الاعتزال والغربة - كما رأينا . وكان ابن رشد قاطعاً في اصراره على وحدة الانسان ، وحدة الدور الانساني للرجل وللمرأة على السواء ، وحدة العقل في تصديده لحل كل المشكلات المطروحة من الطبيعي إلى ما بعد الطبيعي . والحقيقة أن ابن خلدون ، وحتى في علميته وتاريخيته ، هو استمرار فلسفي لكبار العقلانيين العرب الذين كانوا - هم أيضاً - متأثرين بالتقوى والاعتقادية ، وحتى أحياناً بالتقية السياسية والمذهبية .

وفي العصر الحديث ، حينما صارت الأمة العربية وريثة لفلسفة بوحيدية وتوحيدية في آن ، كانت هذه الأمة تفتقر وجودياً ، كيانياً ، سياسياً إلى وحدتها الثقافية والاجتماعية كأمة ، كدولة .

فلهذا نرى أن الفكر العربي الحديث ، مما بعد ابن خلدون حتى أيامنا ، يصح وصفه بأنه فكر البحث عن تمثّل فلسفة التوحيد ، وإبداع فلسفة الوحدة . وأكثر من ذلك ، أليس من الممكن القول أن فلسفة التوحيد بشطريها الاعتقادي والعقلاني ، كانت تستولد الفلسفة العلمية من جهة ، والوحدة القومية للعرب من جهة ثانية ؟

إن التوحيد الاسلامي لا يخفي معانيه . فهو الإيمان والايقان والتصديق والتسليم . وهو بالمعنى الفلسفي : محو آثار البشرية وتجرد الالهوية (1) . وللتوحيد مراقبه ومراتبه : فمن مراقبه توحيد الأحدية وتوحيد الفردانية ، وتوحيد العامة وتوحيد الخاصة . ومن مراتبه العلم والعين والحق . وله ثلاثة أنواع : توحيد الأفعال ، توحيد الصفات ، وتوحيد الذات . وقد قال الأنبياء بالتوحيد الالوهي أي بعبادة إله

(1) سيد حيدر آملي : كتاب جامع الأسرار ، طهران 1969 ، ص 74 .

مطلق ، ويقابل التوحيد الالوهي التوحيد الوجودي (توحيد الحق ذاته بذاته) . وخلاصة مفهوم التوحيد أنه عبارة عن صيرورة شيئين شيئاً واحداً ، يرى بعين الحق تارة ، وبعين الخلق تارة . يقول ابن عربي :

ففي الخلق عين الحق ان كنت ذا عين وفي الحق عين الخلق ان كنت ذا عقل وان كنت ذا عين وعقل فما ترى سوى عين شيء واحد فيه بالشكل

ويوضح الامدي (1) مفهوم التوحيد فلسفياً ، يقول :

« فالدين الحقيقي والاسلام اليقيني والتوحيد الذاتي الجمعي هو الذي يكون خالصاً من الشركين - أي الجلي والخفي - من مشاهدة الغير في الوجود مطلقاً ، ظاهراً كان أو باطناً ، ذهنياً كان أو خارجياً ، بحيث لا يشاهد معه غيره ، أي لا يشاهد مع الحق غير الحق ، ويكون عند ، الشاهد والمشهود ، والعارف والمعروف ، عيناً واحدة ، وحقيقة واحدة : كما قال العارف :

أأنت أم أنا؟ هذا العين في العين حاشاي ، حاشاي ، من إثبات اثنين .

إذن لا توحيد ، فلسفياً ، بدون عودة إلى الاسلام ، فالاسلام - كما يقول الصادق المهدي - « هو الرسالة الخالدة ، وهو وحده الأساس ، وأبعاده من جديد تشير إليه طائفة من المؤشرات ، فإذا سلمنا بذلك صار البعث العربي بعض ما سوف يعالج في نطاق البعث الاسلامي » (2) .

إن « المهديّة » هي في أصلها الفلسفي أساس نظرية البعث الاسلامي لدى مختلف التيارات الاعتقادية والدينية التي تتنافس على السلطة . والسؤال المطروح هو : هل الاسلام الواقعي التاريخي يوحد تيارات التوحيد الاسلامي ذاتها ؟

هناك الاتجاه الشيعي في الاسلام الذي يقول بفكرة القيادة المطلقة واستمرارها بالوراثة (الامامة حق إلهي) ، والاتجاه السنّي الذي يقرر أن : لا عصمة للقيادة ولا سبيل لاستقامة الأمور إلا في طهارة الجماعة وسلامة سلوكها . فالقيادة تعني النيابة عن الجماعة ، لا امتلاكها ولا الهيمنة عليها ، إذن القيادة جمهورية . وحين قلب معاوية الجمهورية ملكية (اذ البيعة أحالت الخلافة ملكاً) ، تلاقى المفهوم الشيعي للقيادة بالمفهوم السنّي . يبقى أن المهديّة ، أو البعث الاسلامي ، تحمل اختلافات فلسفية بالذات : فالشيعة يعتبرون المهديّة درجة من درجات الوجود بين النبوة وعالم الخلق ، ويعتبرون أن الامام المهدي هو الامام المعصوم . وهناك المهديّة التي تطالب بقيادة مفوضّة . مسؤولة أمام الله ، ودعوة هذا المهدي هي دعوة اتباع لا إبداع (3) . لكن أليس من طبيعة الأتباع أن يمنع التجديد وحتى وصول المهدي المتبع إلى السلطة ؟

(1) المرجع السابق ، ص 191 .

(2) الصادق المهدي ، يسألونك عن المهديّة ، دار القضاء ، بيروت 1975 ، ص 13 .

(3) المرجع السابق ، ص 161 .

بعد سقوط الامبراطورية العربية ، وبعد تغير الظروف التاريخية لخلاف الشيعة والسنة على الخلافة ، ذهب سيد مرتضى الزابدي (1791- 1732) إلى التمييز بين السطنة والخلافة : فرأى أن السلطنة تنال بالقوة وان الخلافة بالاستحقاق . وفي القرن الثامن عشر ، ظهر محمد بن عبد الوهاب (1703- 1787) الذي سعى إلى تمثل التوحيد الإسلامي تمثلاً فريداً من نوعه ، قوامه البحث عن الاسلام الحقيقي وتحديد ماهيته . يقول ألبرت حوراني ، بهذا الصدد أن محمد بن عبد الوهاب : « رفض جميع الالهة إلا الله ، ورفض اشراك سواه في التعبد الذي لا يجوز له . فالشرك شر مهما كان موضوعه . أكان ملكاً أم نبياً أم ولياً أم شجرة أم قبراً . والتعبّد للأتقياء شر كعبادة الأوثان . ولا يقتصر الشرك على الأقوال والأفكار ، بل يشمل أيضاً جميع الأعمال المنطوية عليه ضمناً : فإتيان أعمال هذه الدنيا نوع من الشرك » وأضاف : « إن حقيقة ما كان يقوله ابن عبد الوهاب هو أن ذلك الاسلام الذي كان السلطان يحميه ليس بالاسلام الحقيقي ، وهذا يعني أن السلطان ليس الامام الحقيقي للأمة (1) . وهكذا التجأ ابن عبد الوهاب إلى الماضي ، ليستخرج منه موقفاً لمواجهة تحديات العالم الجديد ، بينما اضطرت رفعت بدوي رافع الطهطاوي (1801- 1873) إلى الخروج من عالمه الموروث ، القديم ، إلى عالم جديد ، فاصطدم فكره الاسلامي بالفكر الغربي ، وكذلك حال نجير الدين التونسي (1810- 1899)* الذي وجد نفسه ، مثل الطهطاوي أمام السؤال : كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون أن يتخلّوا عن دينهم (حوراني السابق ، ص 121) .

وكان هذا السؤال مطروحاً على جميع الاسلاميين المحدثين والمعاصرين . فرأى السيد جمال الدين (الأفغاني) أنه ينبغي الانتقال من الاسلام كدين إلى الاسلام كحضارة ، كثقافة ومدنية ، وأنه لا بد من حكم عادل يعيد الشرعية الاسلامية الى وضعها الطبيعي . وليس من قبيل المصادفة أن تكون حياته تاريخياً لبسته الضائع عن حاكم يحمي الاسلام بعذله : « على غرار تلك الشراكة بين الفيلسوف والحاكم التي تخيلها الفارابي كبديل للملك الفيلسوف المثالي الذي لم يكن ليظهر إلا نادراً » (2) . يضاف الى ذلك أن جمال الدين يوافق على قيام الدولة العادلة - الفاضلة على أساس الشريعة الاسلامية والعقل البشري على سواء .

يقول جمال الدين : « إن الجسم الاجتماعي لا يجيا بدون روح ، وان روح هذا الجسم هي الملكة النبوية أو الملكة الفلسفية ، أما الأولى فهي هبة من الله . . . بينما الثانية تنال بالتضكير والدرس » . ويضيف : إن الجماعة الدينية نفسها تكون أقوى فيما لو كانت لها لغة مشتركة « وان الرابطة الدينية لا تتعارض مع الروابط القومية القائمة بين أقوام ينتمون إلى أديان مختلفة . . . » ، « اذ أن الوحدة الحقيقية في الأمة الاسلامية إنما تقوم على الاعتقاد الديني المشترك » .

وأما اللغة فهي ما يكون الأمم ويميزها الواحدة عن الأخرى . لذلك اقتضى أن تعتبر العلوم المعبر عنها

(1) البرت حوراني ، المرجع السابق ، ص 55- 56 .

* نشر كتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، دار الطليعة ، بيروت 1978 .

(2) البرت حوراني ، المرجع السابق ، ص 147 .

باللغة العربية علوماً عربية . وعلى هذا يمكن للعرب أن يدعوا أن ابن سينا منهم تماماً مثلما يدعي الفرنسيون بأن مازران ونابليون منهم . نعم إن الصراع بين الدين والفلسفة سيبقى أبداً قائماً في الإسلام ، إلا أن ذلك عائد إلى أن هذا الصراع قائم أبداً في العقل البشري نفسه .

« فالدين يفرض على الانسان إيمانه بينا الفلسفة تحرره منه كلياً أو جزئياً . وكلما انتصر الدين قضي على الفلسفة . والعكس بالعكس » .

إن أحد أسرار انجذاب المسلمين بالأفغاني كامن في أنه حاول أن يقدم لهم اسلاماً يحمل في طياته مرة أخرى رسالة عالمية . ولقد تعامل جمال الدين مع الاسلام تعاملأ فلسفياً ، فقال بالتوحيد النهائي بين النبوة والفلسفة ، مشدداً فقط على تمايز الطريقتين : طريق المفاهيم الواضحة للخاصة (الفلسفة) وطريق الرموز الدينية للعامة (الدين) . (1) .

وقد شغف محمد عبده بالفلسفة وعلم المنطق ، لكن ذلك الشغف لم يواز اهتمامه بالاسلاميات والصوفية . والحقيقة أنه درس الفلسفة متأثراً بجمال الدين ، ولم يترك أثراً فلسفياً دينياً مهماً سوى « رسالة التوحيد » . وتدور أفكاره حول مسألتين : مسألة التأخر ومسألة البعث الاسلامي . فقد رأى محمد عبده أن إعادة تأسيس مجتمع فاضل وعادل تستوجب تغيرات ذات منطلق اسلامي . فالاسلام عنده ، دين عقلاني ، وفيه بذور الفكر الاجتماعي والقوانين الأخلاقية الكفيلة بتحديث المجتمعات العربية وجعلها مجتمعات مستقرة وتقدمية .

وكان محمد عبده يهدف إلى تحرير الفكر من المذهبية (الانغلاق والتقليد) ، بفهم الاسلام فهماً أصيلاً كما فهمته الأمة قبل ظهور الخلافة ، وإلى اصلاح اللغة العربية وجعلها أداة صالحة للمساهمة في التحرر الفكري ، وإلى إقامة التوازن الديمقراطي العادل بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة » .

يقول البرت حوراني (المرجع السابق ، ص 178-179) : « لقد بدا الإسلام لمحمد عبده على أنه وسط بين طرفين : دين منسجم تماماً مع متطلبات العقل البشري واكتشافات العلم الحديث مع احتفاظه بفكرة الله تعالى الذي كان في نظره كما كان في نظر الأفغاني ، الموضوع الأوجد الجدير بالعبادة البشرية والأساس الثابت للخلقية الانسانية » ويستنتج : « لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية فاذا به في الحقيقة يبني جسراً تعبر العلمانية عليه لتحتل المواقع واحداً بعد الآخر » . فهل صحيح أن العلمانية عبرت فعلاً إلى العالم العربي كما يقول أ . حوراني ؟

إن محمد عبده انتقل من « رسالة التوحيد » إلى فلسفة الوحدة - على طريقته - فتناول الوحدة السياسية للأمة بالمعنى الاسلامي الواسع ، وتطرق لفكرة الأمة بمعناها الفلسفي الحديث : بمعنى أن وحدة الأمة وهي

(1) البرت حوراني ، ص 153 .

وحدة معنوية لا يؤثر فيها انقسام الأمة إلى دول قومية (وطنية ، أقليمية) ، وبمعنى أن الوحدة ضرورية في الحياة السياسية (وحدة الأمة في دولة) ، وإن أقوى أنواع الوحدة هو وحدة أبناء البلد الواحد ، وإن انتساب غير المسلمين إلى الأمة لا يقل أصالة عن انتساب المسلمين أنفسهم إليها (1) . مقابل ذلك ، فإن علي عبد الرزاق (1888-1966) . يعتبر أن وحدة الأمة لا تقوم على وحدة الدولة : فالاسلام لم يعترف بأي فضل داخل الأمة لا لقوم ولا للغة ولا لبلد ولا لعهد على غيره إلا بالتقوى . وقال علي عبد الرزاق : إن الأمة الإسلامية الأولى كانت أمة عربية بالعرض - الجماعة الإسلامية عربية في مرحلتها الأولى ، وعلمية ، إمكانيةً ، منذ البدء . ورداً على سؤال هل تأسس الدولة العربية جزء من رسالة النبي العربي محمد ﷺ ، يجيب علي عبد الرزاق : إن رسالته نبوية وحسب ، وقد انتهت بموته ، وزالت معها السلطة الخاصة الممنوحة له ، والخليفة كان يرمز إلى قيادة مدنية ، قيادة سياسية ، وليس إلى قيادة دينية (2) .

وبما يستحق الذكر قبل الانتقال إلى مفكري ومفلسفي الوحدة العربية ، دون القول بتناقضها مع التوحيد الإسلامي ، هو الإشارة إلى تلك الكوكبة الطليعية من المفكرين والأدباء ، من رشيد رضا (صاحب المنار) وبطرس البستاني (1870-1886 : مجلة الجنان) إلى يعقوب صروف وفارس نمر (المقتطف 1876 في بيروت ، و1885 في القاهرة) حتى جرجي زيدان (1861-1914) الذي أصدر الهلال سنة 1892 ، وصولاً إلى فرنسيس مرآش (1836-1873) الذي حلم باقامة « مملكة الحرية والمدنية » ، وشبلي الشميل (1917-1850) وفرح انطون (1874-1922) الذي ستتوقف عند أهم أفكاره . إن فرح انطون المولود في طرابلس (لبنان) سنة 1874 ، قد نزع منها إلى القاهرة سنة 1897 ، برفقة رشيد رضا الذي تجادل معه حول أفكار محمد عبده الإصلاحية ، واختلفا جوهرياً . ذلك أن فرح أنطون اعتبر أنه ينبغي التوصل إلى حل النزاع بين العلم والدين بتحديد الحقل الخاص بكل منهما ، وكانت طلبه فرح انطون وغايته هي وضع الأسس لدولة علمانية يشترك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة التامة . ورأى أن لذلك أساسين متلازمين :

الأول : فصل ما هو جوهري عما هو عرضي في جميع الأديان ، فالجوهري هو مجموعة المبادئ ، والعرضي هو مجموعة الشرائع العامة والخاصة .

الثاني : فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية ، وذلك للأسباب التالية :

- (أ) اختلاف غايات السلطتين .
- (ب) لأن صلاح المجتمع مشروط بمساواة جميع أبنائه .
- (ج) لأن السلطة الدينية تشتت للاخرة ، وغاية الحكومة الاشرع لهذا العالم .
- (د) لأن الدول التي يسيطر عليها الدين ضعيفة .
- (هـ) لأن الحكومات الدينية تؤدي إلى الحروب .

(1) البرت حوراني : المرجع السابق ، ص 192 .
(2) علي عبد الرزاق : الاسلام وأصول الحكم ، صدر لأول مرة في القاهرة سنة 1925 ، وأعيد طبعه مراراً ، صدر في بيروت عن المؤسسة العربية للنشر مؤخرًا .

لقد كانت فلسفة التوحيد ، بقامة ، تدور حول فكرة الاسلام ، الأمة الاسلامية وسبل اتباعها . وأما فلسفة الوحدة ، فانها تأخذ بعين الاعتبار مقومات فلسفة التوحيد ، وتضيف إليها ابداعات خاصة بوضع الأمة العربية ومستقبلها .

فمنذ القرن التاسع عشر ، كان نهوض الفكر العربي يتمحور حول هذه الفلسفة الغامضة ، الطامحة إلى التبلور - فلسفة التوحيد والوحدة عند العرب . وكان العرب يرون العالم شرقاً وغرباً ، عرباً وأعاجم . وقد أبرز أديب اسحق (1856- 1885) عدة أفكار هامة توجز التوجهات الكبرى في عصره ، هي : فكرة الجماعة الشرقية (التي تتوحد في مقاومتها للنفوذ الأوروبي) ، وفكرة الجماعة العثمانية (فكرة التوحد حول شريعة مشتركة وسلطة واحدة ورغبة في العيش المشترك) ، وأخيراً فكرة الوطن (وهي فكرة التوحد من خلال الانتماء لأقليم واحد) .

أما عبد الرحمن الكواكبي (1849- 1903) فقد وضع مؤلفين بارزين هما « طابع الاستبداد » و « أم القرى » . وكان شاغله الأول هو استقلال العرب عن العثمانيين ، وذلك لأن الأمة العربية لا يجوز أن تكون أمة تابعة أو خاضعة - لأسباب يحصرها الكواكبي بمكانة العرب وبمكانة لغتهم وبنجاة الاسلام العربي ، نسبياً ، من مفاصد العصر . وفي المقابل ، كان نجيب العازوري الذي أسس عصبة الوطن العربي في باريس سنة 1904 ، وأصدر كتابه « le Réveil de la Nation Arabe » سنة 1905 * ومجلة الاستقلال العربي 1907 ، كان يجلم بأمة عربية معلمة أي منفصلة عن أساسها الديني .

قال العازوري بوجود أمة عربية واحدة تضمّ المسيحيين والمسلمين على سواء ، وبأن المشاكل الدينية الناشئة بين أديان ومذاهب مختلفة هي في الحقيقة مشاكل كل سياسة تصطنعها قوى خارجية ، وبأن المسيحيين لا يقلون عربوية عن المسلمين ، وأخيراً بأن على الأمة العربية أن تستقل عن العثمانيين . ورأى نجيب العازوري ببصيرة ثاقبة مستقبل الصراع على أرض فلسطين ، فقال : « تبرز في هذه الآونة في تركيا الآسيوية ظاهرتان خطيرتان متناقضتان على وحدة طبيعتهما ، هما بقظة الأمة العربية وسعي اليهود الخفي لإعادة ملك اسرائيل القديم على نطاق واسع . أنه مكتوب لهاتين الحركتين أن تتصارعا باستمرار حتى تتغلب الواحدة على الأخرى . وعلى نتيجة هذا الصراع الأخيرة يتوقف مصير العالم أجمع » .

ورأى العازوري أن القومية العربية في تعبيرها عن نفسها هي حركة علمانية ، بمعنى أن الروابط القومية هي أهم سياسياً من المعتقدات الدينية التي تفرّق بينهم . ويلاحظ البرت حوراني (المرجع السابق) ، ص (354) : « غير أن العرب لم يكن بإمكانهم أن يفصلوا القومية عن الاسلام بالقدر الذي فعله الاثراك . فالاسلام كان من فعل العرب في التاريخ ، وهو الذي بمعنى من المعاني قد وضعهم وحدهم وأعطاهم شريعتهم وثقافتهم . لذلك أحاط بالقومية العربية ، أساساً ، أشكال كان على العرب المسلمين والمسيحيين

(*) بدر مؤخرأ عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1978 ، بعنوان : بقظة الأمة العربية .

على السواء أن يجابهوه . « فالعلمانية ضرورية كنظام للحكم ، لكن من أين للعلمانية التامة ان تنسجم والشعور العربي ؟

لقد صارت القومية العربية فكرة سياسية واعية وحركة لها برامجها ما بين 1908 و 1922 . فقد رأى رشيد رضا أن لا تناقض في وصف الاسلام بالعربي ، مستحيلاً في القوميات الأخرى . وسبب ذلك أن نهضة الأمة الاسلامية رهن بنهضة العرب - والفكر الاسلامي لا يزدهر إلا بازدهار اللسان العربي . واللغة العربية هي لغة العرب والمسلمين على سواء ، بمعنى أنها اللغة الوحيدة التي يمكن بواسطتها دراسة الاسلام وتفسيره حسب الأصول .

ونادى رشيد رضا بالاتحاد الأبدي بين العروبة والاسلام : قلت أنني عربي مسلم ، فأنا أخ في الدين لألوف من المسلمين من العرب وغير العرب ، وأخ في الجنس لألوف الألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين . ويلاحظ البرت حوراني : « أن مركز الثقل في هذه العقيدة قد انتقل من الاسلام كشرعية إلهية إلى الاسلام كحضارة . أو بتعبير آخر لقد استعوض عن النظر إلى القومية العربية كخطوة لا بد منها لإحياء الاسلام ، بالنظر إلى الاسلام كخالق للأمة العربية ومستودع لثقافتها أو موضوع عزتها مشتركة » (1) .

في المغرب العربي ، حظيت فلسفة الوحدة والتوحيد بمكانة مرموقة . فقد لاحظ محمود مسعودي (تونس) أن وعي العرب الجماعي في العصر الحديث قد مرّ بثلاثة أطوار ، منتقلا من فكرة الجامعة الاسلامية إلى فكرة العروبة ، إلى فكرة القومية الجديدة ، وان هذه الفكرة الأخيرة تختلف عن الفكرتين الأخريين في انها تستند إلى اللغة ، لا إلى الدين . بينما حدّد علّال الفاسي (المغرب) في كتاب « النقد الذاتي » مفهوم الأمة بأنها :

« تنشأ عن العلاقة القائمة بين أرض معينة ، والشعب القاطن فيها وعلى هذا فهناك أمة مغربية قائمة بذاتها ، كونيتها طبيعة الأرض والماضي ولا يمكن فصل حياتها القومية عن تعاليم الاسلام . وما التفكير في فصل الدين عن المجتمع ، وفي اقامة الدولة العلمانية إلا من نتاج المسيحية واختبار أوروبا ، وهو تفكير لا يمكن أن يظهر في المجتمع الاسلامي ، وليس من حاجة لظهوره فيه إذ ان الدولة الاسلامية لا تتركز إلا إلى الدين المفسر تفسيراً صحيحاً » (2) .

إن موقف علّال الفاسي واضح في قوله بالامة « الاقليمية » اذا جاز التعبير ، وبالأساس الاسلامي لمثل هذه الأمة . ولكن عبد الحميد بن باديس (الجزائر : 1889 - 1940) ، اسس صحفاً نضالية « المنتقد ، الشهاب) ، وميّز بين الاسلام الذاتي والاسلام الوراثي (3) : ص 59 : « الاسلام الوراثي حفظ على الامم

(1) البرت حوراني : المرجع السابق ، ص 367

(2) المرجع السابق : ص 443-444

(3) محمد الميلي : ابن باديس وعروبة الجزائر / دار العودة / دار الثقافة ، بيروت ب . ت ، ص 59-60 ، ص 71، 81، 93

الضعيفة المتمسكة به - وخصوصاً العربية منها - شخصيتها ولغتها وشيئاً كثيراً من الأخلاق ترجح به . « لكن هذا الاسلام الوراثي لا يمكن أن ينهض بالامم ، لأن الامم لا تنهض الا بعد تنبّه أفكارها وفتح أنظارها ، والاسلام الوراثي مبني على الجمود والتقليد ، فلا فكر ولا نظر » . « أما الاسلام الذاتي فهو اسلام من يفهم قواعد الاسلام ويدرك محاسن الاسلام في عقائده وأخلاقه وأدابه وأحكامه وأعماله ويتفقه - حسب طاقته - في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ويبني ذلك كله على الفكر والنظر ، فيفرق بين ما هو من الاسلام بحسنه وبرهانه وما ليس منه بقبحه وبطلانه . فيحيا حياة فكر وإيمان وعمل » .

ويحمد ابن باديس (ص 71) ماهية الامة العربية ، فيقول : « هذه الامة العربية تربط بينها - زيادة على رابطة اللغة - رابطة الجنس و رابطة التاريخ و رابطة الألف و رابطة الأمل . فالوحدة الادبية متحققه بينها لا محالة ، ولكن هل بينها وحدة سياسية ؟ « الوحدة السياسية لا تكون إلا بين شعوب تسوس نفسها فتضع خطة واحدة تسير عليها في علاقاتها مع غيرها من الامم وتتعاقد على تنفيذها ، وتكون كلها حرة في تنفيذها والدفاع عنها كما كانت حرة في وضعها . وأما المغلوبة على أمرها فهذه لا تستطيع ان تضع أمراً لنفسها فكيف تستطيع أن تضعه لغيرها ، ولا تستطيع أن تدافع عما تقرره مع غيرها . وهي لم تستطع أن تعتمد على نفسها في داخليتها فكيف يعتمد عليها في خارجيتها . فالوحدة السياسية بين هذه الأمم أمر غير ممكن ولا معقول » . ومن موقع التزامه بالاسلام عقلاً يتطرح ابن باديس الى تأسيس فلسفة للنضال ضد التخلف . يقول محمد الميلي : « ان عقلانية ابن باديس الاسلامية تختلف عن عقلانية ذلك النموذج من الكتاب المسلمين الذين يحاولون أن يجدوا لكل اكتشاف في الدنيا أصلاً في القرآن أو في الحديث « وان نظرته عربية وحدوية : لأن الاجتماع بالتاريخ عنده يندرج في اطار مزدوج : بعث الشخصية الوطنية والاستعانة على توفير الشروط لحوض المعركة ضد التخلف » (ص 81) . وأخيراً يقول ابن باديس بشمولية الاسلام : « الذي يسع البشرية كلها في جميع عصورها ، هو الاسلام بجميع مذاهبه لا مذهب واحد أو جملة مذاهب محصورة كائناً ما كان وكائنة ما كانت » (ص 93) .

وفي المشرق العربي ، تكاثر مفكرو وفلاسفة الوحدة العربية ، ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال ، لا الحصر : قسطنطين زريق ، ادمون رباط ، ساطع الحصري ، ميشيل عفلق ، زكي الأرسوزي .

أ - قسطنطين زريق :

ولد في دمشق ، ونشر سنة 1939 كتابه الخطير « الوعي القومي » حيث حلد قسطنطين زريق : « ان القومية هي العقيدة التي نفتقر اليها ، لأنها تولد الشعور بالمسؤولية المشتركة والارادة في خلق مجتمع والمحافظة عليه . ويميز ق . زريق بين « الروح الدينية » و « العصبية الطائفية » ، ويرسي هذا التمييز على حقيقتين :

الأولى : جميع الأديان تنطوي على جوهر واحد للحقيقة هو في تناول البشر .

الثانية : إن مبادئ الدين الخلقية هي المبادئ التي لا بد منها لبناء مجتمع مستقر ومزدهر . نعم ، ان

« الرموز التي تعبر بها هذه المبادئ عن نفسها تختلف بين دين وآخر ، إلا أن هذا الاختلاف له أهمية حضارية لا فكرية ، بهذا المعنى كانت العلاقة بين العرب والاسلام علاقة جوهرية .

فمحمد هو منسج الحضارة العربية ، وموحد الشعب العربي ، ورجل العقيدة الذي منه يستطيع هذا الشعب أن يستمد الالهام⁽¹⁾ .

(ب) ادمون رباط : ولد في حلب ، أبرز مؤلفاته القومية ، كتاب الوحدة السورية والمصير العربي ، حيث يقول ليس هناك امة عربية سورية ، بل امة عربية . ويحدد الامة بما يلي : وحدة العرق والأصل ، وحدة اللغة (العامل القومي الأكمل) ، الدين منظوراً اليه كوظيفة سياسية - التضامن الاعتقادي (التوحيد الديني) يمهد للتضامن القومي (الوحدة) .

(ج) ساطع الحصري : ولد في سورية قرابة حلب ، وقضى حياته باحثاً عن أنقى قومية للعرب . فعنده لا شيء قبل العروبة : عروبة اللغة (جميع البلاد التي يتكلم سكانها باللغة العربية هي عربية) ، عروبة الامة (العرب امة واحدة ، وما المصريون والعراقيون والمغاربة الخ الأ شعوب وفروع لأمة واحدة هي الامة العربية . ولهذا نراه يرفض التوازن بين الدول العربية ويقول بالتوحيد العربي⁽¹⁾ :

« ان اتحاد شعوب الامة الواحدة لتكوين دولة واحدة ، لا يكون بمثابة ضم عدد الى اعداد بصورة حسابية ، ولا ربط شيء بأشياء بطريقة ميكانيكية ، ولا ضم مساحة الى مساحات بصورة هندسية ، انما يكون بمثابة خلق كائن جديد وعضوية جديدة تصيح فيه الشعوب المتحدة بمثابة الأعضاء في البدن الواحد ، عضوية اجتماعية جديدة ، تنهض فيها حياة جديدة ، ويصدر عنها قوى وأفعال جديدة » .

ويمكن عرض مقومات فلسفة الوحدة القومية العربية عند ساطع الحصري كما يلي :

أولاً : النحنية : نحن لسنا الغير

(1) نقد فكرة المتوسطية (رابطة البحر الأبيض المتوسط) التي لجأ اليها عدد من كتاب فرنسا وساستها « بغية ادلمة حكمهم على المغرب العربي ، وبسط سيطرتهم على بلاد الشام » (العروبة ، ص 98) وبغية تبعيد سكان البلاد المذكورة عن فكرة العروبة .

إن الرابطة المتوسطية ، شيمة الرابطة الافريقية ، هما من نوع الروابط الجغرافية الاعتبارية التي لا تولد رابطة معنوية تستحق الاهتمام .

(1) المرجع السابق ، ص 369

(1) ساطع الحصري : العروبة أولاً ، ط 5 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1965 ص 65-66

(2) أما الرابطة الاسلامية : فهي رابطة معنوية تستمد قوتها من العواطف الدينية . فهل نحن من هذه الرابطة ؟ « نستطيع أن نؤكد أن الرابطة الوطنية والقومية يجب أن تتقدم .. على الرابطة الدينية في الشؤون السياسية » (ص 100) « إننا نعيش في عصر انفصلت فيه العلاقات السياسية عن العلاقات الدينية » (ص 100) .

« إن الاخوة الاسلامية شيء والاتحاد الاسلامي والسياسة الاسلامية شيء آخر » .

(3) رابطة العروبة : هي أهم وامتد الرابطة ذلك ان « الوحدة في اللغة انما تنشأ من الوحدة في التاريخ وتؤدي الى الوحدة في الثقافة » (ص 109) (العروبة أولاً) .

ثانياً : العروبة والحضارية :

« لا يجوز للمصريين أن يتكروا للعروبة بحجة الارتباط بالحضارة الفرعونية ولا للسوريين واللبنانيين بحجة الارتباط بالحضارة الفينيقية ولا للعراقيين بحجة الارتباط بالحضارة السومرية ، متناسين أن العروبة هي حضارة الحاضر الحي ، بينما تلك الحضارات ماتت واندثرت . فالعروبة الحضارية ليست خاتمة لماضٍ سحيق بل هي فاتحة لمستقبل باهر : الدولة العربية المتحدة / والأمة العربية الناهضة .

فلماذا يراد باسم الحضارة الاقليمية السحيقة الانعزال عن العروبة الحضارية الحاضرة والمقبلة ؟

(3) عروبة لا اقليميات (1) :

أ - كل دولة هي بؤرة لوطنية خاصة بها ، في كل منها « نوازع المحافظة على الكيان السياسي القائم » . الاقليمية هي مجموع هذه النوازع التي تعمل في اتجاه يخالف مقتضيات الوحدة العربية ويعرقل انطلاقتها (ص 12) .

ب) سعادة الامة بتحقيق القومية فتجعل (حدودها الدولية منطبقه على حدودها القومية » (ص 24) والامة العربية فيها فريقان : فريق الاقليميين وفريق القوميين . فريق الاقليميين الذين ينكرون وحدة الامة ويقولون بتعدداتها تبعاً لتعدد دولها ، وفريق القوميين الذين يعتقدون بوحدة الامة على الرغم من تعدد الدول (ص 26) .

ج) انتقد الحصري القائلين ان « العرب محرومون من الاحساس بالمستقبل » .

رابعاً : فلسفة العروبة أو المستقبلية العربية :

(1) ساطع الحصري : الاقليمية ، ط 2 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1965

أ) الوعي القومي بوحدة الأمة العربية
ب) تلازم الوطنية والقومية في وعي وحدة الدولة :

إن حب الوطن انما يتولد من توسع دائرة حب الوطن ، كما ان حب الأمة انما يتولد من توسع نطاق حب الأهل ، فإن الانسان ينظر الى موطنه كجزء من الوطن ، كما ينظر الى أهله وأهل بلده كجزء من المواطنين (مختارات الحصري ، ج 1 ، ص 34) .

ج) القومية والأمة : Nationalisme et Nation

1) الاعتقاد بوحدة الأصل : يسهم في تأسيس الأمة على أساس قرابة نفسانية ومعنوية . ومن أهم العوامل المؤدية الى تكوين القرابة المعنوية هي اللغة والتاريخ ، فإن الاعتقاد بوحدة الأصل انما يكون في الدرجة الأولى من الوحدة والاشتراف في التاريخ . (الحصري مختارات ، ص 42) .

2) عجزت الأديان العالمية عن توحيد القوميات حتى في الأدوار التي وصلت سلطتها وسيطرتها خلالها الى أقصى الدرجات (ص 47) الرابطة الدينية وحدها لا تكفي لتكوين القومية وتأثيرها في تسيير السياسة لا يبقى متغلباً على تأثير اللغة والتاريخ : « إن هذا التأثير يشد أو يترخي ، يتقوى ويتلاشى ، حسب تطور علاقة الدين باللغة ويبقى أمراً ثانوياً في تكوين القوميات بالنسبة الى تأثير اللغة والتاريخ » (ص 51) .

3) مخاطر النظر في العلاقات الاسلامية - المسيحية العربية بمنظار الصليبية أو العثمانية :
فالصليبية غزو أوروبي للعرب ، والعثمانية غزو مغولي للعرب ، والعرب أمة واحدة مسلمون ومسيحيون

أ - الدولة القومية تقوم على وحدة الأمة والدولة .

ب - زوال الدولة القومية يعني انفكاك الوحدة بين الأمة والدولة .

ج - انبعاث الأمة يكون باعادة الوحدة القومية للدولة .

4) مخاطر الخلط بين الانتساب للدولة (جنسية - Nationalité) وبين الانتساب للأمة (قومية - Nationalisme) في هذه المرحلة - مما قبل التطابق القومي بين الدولة والأمة ، والشعوب العربية المنتسبة الى دول وجنسيات « هي من فروع الأمة العربية » (ص 90) . إن (الأمة) كائن حي توجد بطبيعة الحياة الاجتماعية ولا تخلق بمشيئة الأفراد (ص 98) .

5) عدم الخلط بين الوحدة العربية والتآخي الاسلامي ، وبين الوحدة الاسلامية والاخوة الاسلامية : ان الكثيرين من علماء الاسلام « لم يألفوا التمييز بين مدلول « الاخوة الدينية » ومدلول « الرابطة السياسية » ، بل انهم نشأوا على المزج بين مبدأ الاخوة الاسلامية بمعناها الاخلاقي وبين فكرة الوحدة الاسلامية بمعناها السياسي » (ص 135) ويلاحظ الحصري : « كما الانصراف عن الوحدة العربية

بحجة الوحدة الاسلامية مغالط ، فإن الانصراف عن الوطنية بحجة الامية مخالف لحقيقة الانسانية
(وانسانية القومية) .

هل يصح فصل مفهوم الامة عن مفهوم الدولة ؟- Nation et Etat - :

- (1) هناك حركات قومية انطلقت من مبدأ « ثورة الامم على الدول » (انفصال الامة عن الدولة)
- (2) هناك حركات قومية (كالعربية) تريد أن تنبعث كأمة من رماد الدول .
- (3) ان الامة تكون بدون دولة ولكن لا وجود لدولة بدون امة أو أمم .

(4) هل يصح الخلط بين اللغة والقومية - وقومية اللغة ؟

اختلاف عمل وحدة اللغة في الحياة الاجتماعية والحوادث التاريخية عن عمل وحدة الدين : « إن وحدة اللغة لم تصبح من القوى الفعالة في تكوين الدول وتوجيه السياسات الا في القرن الأخير والا بعد ان فقدت « وحدة الدين » قوتها وتأثيرها في هذا المضمار » (الحصري ، مختارات ، 2 ، ص 83) .

(6) ثم هل هناك امة ممكنة بدون اقتصاد قومي ؟ كلا . « ولكن ذلك لا يسوغ اعتبار المصالح الاقتصادية اس
الأسس في بناء الوحدة وحجر الزاوية في صرح القومية ، كما يزعم هؤلاء المغالون » (الحصري ، 2 ،
ص 86) :

(7) جوهر العلاقة بين التوحد الاسلامي والتوحد القومي عند العرب :

أ) الابلام واقعة تاريخية هامة انتجت انقلاباً في تاريخ العرب وفي سير التاريخ العام .

ب) مع الاسلام انتقل تاريخ العرب الى طور جديد ، ولكن هذا لا يعني أن العرب قبل الاسلام « كانوا امة
بدائية محرومة من الحضارة » (مختارات ، 2 ، ص 126) .

ج) إن توسع حدود العروبة الى سائر انحاء العالم العربي الحالي ثم بفضل فتوحات العرب الاسلامية .

د) إن توسيع الحدود العربية كان قد بدأ قبل الاسلام ، عبر موجات هجرات العرب من الجزيرة
(الاستعراب المتوسع — الى التعريب النهائي)

هـ) إن استعراب جماعات كبيرة من سكان البلدان المفتوحة ، دون اعتناقها الاسلام ، قد شكل الجماعات
العربية غير المسلمة .

و) إن اللغة العربية - القرآن = أصبحت لغة الدين والصلاة لدى جميع العرب المسلمين والمسيحيين على
سواء .

ز) إن انتشار الاسلام يتجاوز الحدود القومية للعروبة : نشوء أمم اسلامية غير عربية : (عرب غير مسلمين
ومسلمون غير عرب) .

د) ميشيل عفلق (1) :

إنه فيلسوف البعث ، ومؤسسه كحزب ، عنده تثار جدلية فلسفية بين الموروث والمبعوث ، بين التوحيد والوحدة . ونحن لسنا في صدد تقييم كتاباته وأفكاره ومواقفه الشخصية أو الحزبية ، إنما نريد فقط استعراض أفكاره الخاصة بفلسفة الوحدة من خلال كتابيه « في سبيل البعث » و « البعث والتراث » .

هل البعث موقف مثالي ؟ يقول الاستاذ ميشيل عفلق : « مثاليتنا هي هذه الروح المتفائلة الواثقة من نفسها ومن الامة ومن المستقبل » (2) . « المثالي ليس نقيض الواقعي ، لأن الواقعي ليس الذي يستسلم للواقع بل الذي يفهمه ، وقد يفهمه لياشيه ويستغله أو ليعلو عليه ويغيره . ولذلك يجوز ان يكون - وفي عرفنا يجب أن يكون - المثالي واقعياً كي يقدر على تحقيق مثله في العمل » ، ويحدد الاستاذ عفلق المستقبل بأنه : « هو الصورة عن حياة امتنا عندما يتحقق البعث أي عندما يتحقق الانقلاب العربي . انه صورة الامة العربية في حياتها السليمة المقبلة » (3) .

ويضيف (ص 70) : « ومثالية البعث العربي ليست من قبيل التصرف الروحي أو التحرج الأخلاقي أو الفكري النظري ، وإنما هي تقدير المسؤولية القومية التي تجعل كل خطوة من خطى المعركة ذات أثر بعيد في مصير الامة كلها » . اذن البعث مثالية واقعية ، تحررية تقدمية ، ذو فلسفة عامة في الحياة ، محورها استقلال الامة العربية وتحررها ، وهدفها الأخير وحدة العرب . فكيف يرى الاستاذ عفلق الى فلسفة الوحدة ؟ يرى ان الأولوية هي للامة على الدولة وان « الحزب » هو أمة الانقلاب ، وهو انقلاب الامة أيضاً ، ولكن لا بد للامة العربية من أن تتحقق في دولة عربية موحدة ، اشتراكية ، وتقدمية . ولا انقلاب بدون صراع ، أي لا ثورة بدون تغيير جذري في وضع الامة ذاتها .

يرر الاستاذ عفلق معاني الثورة - الوحدة ، بالتركيز على اليقظة الحقيقية للروح العربية ومغالبة التيار (الانقلاب هو مغالبة المستقبل للحاضر) ، والايمان بالرسالة العربية ، وبوحدة الامة العربية . ويرى أن الاسلام نشأ في قلب العروبة (في سبيل البعث ، ص 119) ، وينفي ان تكون القومية علماً ، بل هي تذكر حي (ص 121) ، والقومية التي يتبناها البعث ، ليست قومية مجردة ، ولا قومية دينية ، بل هي قومية عربية متصلة روحياً بالاسلام . يقول : « فالاسلام من حيث هو دين صرف مساوٍ لغيره من الأديان في الدول العربية التي تساوي بين جميع مواطنيها وتحترم حرية معتقدتهم . والاسلام من حيث هو حركة روحية امتزجت بتاريخ العرب واصطبغت بعقريتهم وأتاحت ظهور نهضتهم الكبرى له مكانة خاصة في روح

(1) في سبيل البعث ، دار الطليعة ، ط 15 ، بيروت 1975 ، و « البعث والتراث » دار الحرية والطباعة بغداد ، تموز 1976

(2) في سبيل البعث ، ص 13-14

(3) في سبيل البعث ، ص 18

القومية العربية وثقافتها وحركة اتبعائها الا ان هذه المكانية لا تفرض فرضاً بل تولد من الحرية وتستمد من قوة الروح ومن مدى اتصال العرب ، بروحهم وتجاوبهم الحر العميق معها « (1) .

ويضيف أن « القومية العربية لا تقوم على أساس عنصر أودم وإنما على أساس تاريخ وثقافة مشتركة ، ولغة واحدة ومصالحة مشتركة في الحياة معاً وفي الدفاع عن وطن واحد والعمل لبناء مستقبل واحد » .

ويحدد الاستاذ عفلق اسس دولة الوحدة ومزاياها : فهي تقوم على أساس اجتماعي هو التقدمية العربية ، وأساس اخلاقي هو الحرية ، والقومية العربية ملازمة للاشتراكية والحرية ، والاشتراكية ملازمة للقومية العربية ، ولماذا هذا التلازم الطبيعي ؟ لأن العروبة انسانية صحيحة . وانسانية العروبة تعود الى كونها ليست قومية دينية - بل هي متصلة بالتراث التاريخي والحضاري الواسع ، وهي قومية ذات شخصية : « إن في القومية الحد المعقول من التجريد الذي يجعل المصري والسوري واليمني . . . عرباً » ، (في سبيل البعث ، ص 183) . إن القومية العربية ذات مضمون ثوري واقعي محدد ، وهي تمتاز عن النظرية القومية (الرائجة في الغرب ، بانها من قوميات الشعوب المغلوبة في آسيا وافريقيا . ويقرن الاستاذ عفلق وحدة النضال ضد الاستعمار بوحدة الشعب المستغل ، الذي يمارس في آن واحد نضال الوحدة ووحدة النضال . ويرفع الاستاذ عفلق شعار : لا تقدمية مع التجزئة ، ولا ثورة جدية إلا في نطاق الأمة العربية . ويشدد في نقد ما يسميه « وحدوي التجزئة » و « نفسية التجزئة » ، يقول : « هي نفسية الفرار والعجز ، الفرار الى التوسع الوهمي . . . أو التقلص الصناعي - كالأقلية السورية واللبنانية والمصرية الخ . ويصف نفسية الوحدة بأنها هي التي تحمل مسؤولية التراث السلمي دون تبرم ، وتفتح لخيرات التراث الإيجابي دون غرور (في سبيل البعث ، ص 238) .

إن الوحدة الحقيقية هي وحدة ايجابية . . . وفقدان الوحدة الروحية هو الأساس الذي يجب ان ينصب عليه التفكير لاعادة الوحدة القومية والسياسية (السابق ، ص 242) . وفي « البعث والتراث » يعلن الاستاذ عفلق ان القومية العربية هي أممية ، عالمية ، ولكن بمعنى خاص :

« هويتنا هي أيضاً أممية ، هي انسانية ، ولا يمكن إلا أن تكون أممية بالمعنى الطبيعي غير المصطنع ، لا الأممية التي لها مؤسسة وتنظيم وفروع وتابع ومتبوع ، وإنما الاممية بمعنى الانفتاح والمشاركة في المثل وفي المصالح وفي طريق الحرية والاشتراكية . . . » (ص 23) .

(1) في سبيل البعث ، ص 165

(2) المرجع السابق ، ص 255

هـ) زكي نجيب الأرسوزي (1900-1968)

حاولنا عبر مراجعة عامة لمؤلفات الأرسوزي الكاملة (1) ان نستشف فلسفة الوحدة ، التي هي عنده أقرب الى قومية اللغة منها الى قومية الشعب بوصفها التاريخي الواقعي . فهو يحاول أن يستخرج من الاشتقاقات اللغوية (بغض النظر عن صوابيتها أو أخطائها) فلسفة جديدة . وعليه فإن ما يعيننا هو رصد فلسفته المتعلقة بصلة التوحيد والوحدة عند العرب .

يعتبر الأرسوزي أن التاريخ هو تفتح المعنى وتجليه : فالمعنى وحده هو الذي يملأ الوجود سواء بانشاء صورة العالم الخارجي أم بانشاء التعاقب والتواجد ، نظام الزمان والمكان . ويصل الى تحديد الفلسفة بانها الكشف عن المعنى لنظراً من مجال تحققه في حركة الصعود والهبوط التاريخية*

يُميّز الأرسوزي بين المعنى - المشتق من العناية - والأشياء - المشتقة من المشيئة - ليتتقد تلاشي العلاقة بين الصورة والمعنى عند العرب الذين انتهى بهم الأمر الى « الدروشة في العمل والفسطحة في المعرفة » (ج 2 ، ص 18) . ويرى أن آفات القرون الوسطى هي الثنائية في المعرفة ، والطبقات في الكون ، وتراخي الصلات بين ظواهر الطبيعة وابناء الأمة « (ج 2 ، ص 19) .

فما هو شأن الفلسفة بنظر الأرسوزي ؟ هو ان يحول الفرد ما انشأت الحياة مبهماً الى صورة واضحة . كيف ؟ بالفلسف ، والتفلسف هو اظهار العلاقة بيننا وبين الأشياء . فالوحدة ، مثلاً ، هي من الحد ، من المكان ، والفلسفة ذاتها اصطلاح ذهني ، كانت حتى زمن قريب « فلسفة تأملية تقوم على احكام يملئها العقل بغية جعل الذهن مطابقاً للحقيقة ، مما يجعل الفلسفة ، بهذا المعنى معادلة ، للحكمة الطبيعية في اللغة العربية ، (ج 2 ، ص 184) .

أخيراً ، يميز زكي الأرسوزي بين نزعة الساميين الى التآحد بوحدانية الثقافة ، ونزعة الآريين الى التشتت بحسب مقتضيات الطبيعة . ويضيف : كانت ، كل منهما ، قد عيّنت احدى وجهتي تطور البشر . أفلم يشرف الاسلام ، من عل ، كرسالة ، على الامم ويوجهها نحو وحدة الثقافة ؟ (ج 2 ، ص 269) .

(1) المؤلفات الكاملة : الأول 1972 / الثاني 1973 / الثالث والرابع 1974 ، مطابع الادارة السياسية للجيش والقوات المسلحة ، دمشق .

* الفلسفة العربية مدخلها رحمني ، نهجها فني ، غايتها الذات ، ج 2 ، ص 155

ختام : فلسفة المستقبل العربي

كانت الفلسفة العربية تبدو كشمعة اطفأتها رياح الظلامية في القرون الوسطى . وخبث جذوتها ، وباتت كالامة التي حملتها ، مجهولة المصير ، غير معروفة المستقبل . لكن جذوة العقل لا تنتهي ، رغم رماد العصور ، والجواري العربي الذي كبا سياسياً بعد صعود حضاري لا ينسى ، عاد الى حلبة الصراع مجدداً ، وعليه فإن مستقبل الفلسفة العربية مرهون مستقبل العرب أنفسهم ، وبالأخص موقف على استعدادهم لابتكار فلسفة جديدة . فلسفة المستقبل العربي ذاته . إن « الركود الفلسفي هو في أساسه أمر مشترك بين جميع الثقافات التي تعجز في فترة من الزمن عن اكتشاف مبدأ للتجديد » (1) . فهل وجد العرب مبدأ التجديد القومي والحضاري في نضالهم لأجل الوحدة ؟ الحقيقة ان طموح جمال عبد الناصر في « فلسفة الثورة » الى ما نسميه ثورة التوحيد والوحدة ، ما يزال هو المحرك للبحث العربي عن وجود جديد :

« إن نجاح الثورة يتوقف على ادراكها لحقيقة الظروف التي تواجهها وقدرتها على الحركة السريعة انما يجب أن تتحرر من آثار الألفاظ البراقة وان تقدم على ما تتصور انه واجبها مهما كان الثمن من شعبيتها ومن الهتاف بحياتها والتصفيق لها » (ص 50) . وحين أسرح بخيالي الى ثمانين مليوناً من المسلمين في أندونيسيا ، وخمسين مليوناً في الصين ، وبضعة ملايين في الملايو وسيام وبورما وما يقرب من مائة مليون في باكستان ، وأكثر من مائة مليون في منطقة الشرق الأوسط ، وأربعين مليوناً داخل الاتحاد السوفياتي ، وملايين غيرهم في أرجاء الأرض المتباعدة - حين أسرح بخيالي الى هذه المئات من الملايين الذين تجمعهم عقيدة واحدة ، أخرج باحساس كبير بالامكانيات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون هؤلاء المسلمين جميعاً ، تعاون لا يخرج عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصلية ، بالطبع ، ولكنه يكفل لهم ولاخوانهم في العقيدة قوة غير محدودة » (2) .

والسؤال الأخير هو ؛ هل فلسفة التوحيد والوحدة كما استعرضناها هي فكر سياسي محض ، أم هي أيضاً بواكير منظومة فلسفية عربية جديدة ؟

يقول الاستاذ محمد عركون : إذا كان هناك فكر سياسي عربي معاصر ، فلا بد من بذل جهد كبير لرصد فكر فلسفي عربي بالمعنى الذي كان عليه في القرون الوسطى . والحقيقة هي أن الفلسفة هي الوعي

(1) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، ج 1 ، ص 376

(2) جمال عبد الناصر ، فلسفة الثورة ، ص 50 ، و 77

الصافي لحضارة معينة : وهذا لا يزال صحيحاً طالما ان الفلسفة الحديثة يعبر عنها بأصوات النحوي - المؤرخ ، النفساني ، الخ . وهذه الفروع هي التي يتوجب انماؤها في اللسان العربي عن طريق برنامج ترجمات متناسق - في مركز عالمي عربي للبحث العلمي - وعن طريق خطة مبحثية مستقلة (اتنوغرافيا ، علم اجتماع ، تاريخ ، جغرافية ، علم الجدل ، لغات اسلامية ، لغات أجنبية ، فنون (1) . إن كل شيء يتوقف ليس على وعي العرب لحضارتهم ، وتمثلهم العلمي لفلسفتهم وحسب ، بل يتوقف بشكل خاص على تقدمهم وتحررهم وتوحدتهم . مما يسهل عليهم بل يلزمهم بوضع فلسفة جديدة للمستقبل العربي . فمستقبل الفلسفة العربية ، الآن ، ليس بشيء آخر سوى نتاج العرب في اكتشافهم ذاتهم ، وفي تحققهم التاريخي ، المستقبلي .

بيروت في 29 حزيران 1979

(1) M. ARKOUN: Essais sur la pensée islamique, P.P. 315- 316

1 مرشد مرجعي

(Guide Bibliographique)

(1)

أولاً : بالعربية

- (1) ابراهيم - د. زكريا : أبو حيان التوحيدي ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، ب . ت
- (2) الجوزي - بندلي صليبا : دراسات في اللغة والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي عند العرب ، دار الطليعة ، بيروت 1977
- (3) ابن أبي طالب - الامام علي : نهج البلاغة ، ج 1-4 - شرح محمد عبده ، المكتبة الاهلية بيروت ، ب . ت .
- (4) ابن باجه : - شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس ، تحقيق وتقديم د . ماجد فخري .
- (5) رسائل ابن باجه الإلهية ، تحقيق د . ماجد فخري ، دار النهار ، بيروت 1968
- (6) ابن باجه : - كتاب تدبير المتوحد ، تحقيق د . معن زياده - دار الفكر - دار الفكر الاسلامي ، بيروت 1979
- (7) ابن حزم الأندلسي : طوق الحمامة ، تقديم وتحقيق فاروق سعد ، دار مكتبة الحياة ، بيروت 1975
- (8) ابن خلدون : عبد الرحمن المقدمة ، المطبعة الأدبية ، بيروت ط 1-1879
- (9) ابن رشد : تهافت التهافت - القسم الأول . تحقيق د . سليمان دنيا ، ذخائر العرب (37) ، دار المعارف ، عبصر 1969
- (10) ابن رشد : تهافت التهافت - القسم الثاني ، القاهرة 1969
- (11) ابن سينا : اثبات النبوات ، تحقيق وتقديم ميشال مرموره ، دار النهار للنشر ، بيروت 1968

- (10) ابن سينا : الاشارات - مع شرح للطوسي والرازي ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، طبعة أولى ، 1325 هـ .
- (11) ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات / دار الكتاب العربي ، القاهرة 1969
- أمين - أحمد : حي بن يقظان ، لأبن سينا وابن طفيل والسهورودي ، دار المعارف بمصر ، 1952
- (12) ابن طفيل : حي بن يقظان ، تحقيق وتقديم فاروق سعد ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، 1974
- (13) ابن العربي : رسائل ، حيدرآباد 1948 ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ب . ت .
- (14) أبو العلاء المعري : رسالة الهناء ، المكتب التجاري ، بيروت ، ب . ت .
- (15) أبو الفتوح شرف : د . محمد جلال : المذهب الاشراقي ، دار المعارف بمصر ، 1972
- (16) أتابي - د . حسين : نظرية الخلق عند الفارابي ، دار الحرية للطباعة ، بغداد 1975
- (17) اخوان الصفاء : رسائل ، ج 1-4 ، دار صادر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت 1975
- (18) أرنولد - سيرتوماس : تراث الاسلام ، ط2 ، دار الطليعة ، بيروت 1972
- (19) الأرسوزي - زكي : المؤلفات الكاملة ، دمشق ، المجلد الأول 1972 / المجلد الثاني 1973 ، المجلد الثالث والرابع 1974 .
- (20) البصري - عبد الجبار داوود : مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في الشعر ، بغداد 1975
- (21) الحصري - ساطع : مختارات ، ج 1-2 ، دار القدس ، بيروت ، ب . ت .
- (22) الحصري - ساطع : الاقليمية جذورها وبذورها ، ط2 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1964
- (23) الحصري - ساطع : العروبة أولاً ، ط5 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1965
- الحاج - يوسف : في فلسفة اللغة ، دار النهار ، بيروت 1978

- (24) الحكيم - د . سعاد : الحكمة في حدود الكلمة (مبحث في مفردات ابن عربي - اطروحة) .
- (25) الزين - سميح : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، دار البيان ، بيروت ، ب . ت .
- (26) الخالدي - د . طريف : دراسات في الفكر العربي والاسلامي ، بيروت 1977 ، دار الطليعة ، بيروت 1977
- (27) السامرائي - د . ابراهيم : التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي (تعريب) العربي 1975 دار الحرية للطباعة ، بغداد 1975
- (28) السهروردي : كتاب اللمحات ، تحقيق وتقديم اميل المعلوف ، دار النهار ، بيروت 1969
- (29) الشيبلي د . كامل مصطفى : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ، مكتبة النهضة ، بغداد 1966
- (30) العراقي - د محمد عاطف : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر ، القاهرة 1968
- (31) العراقي - د . محمد عاطف : الفلسفة الطبيعية عند ابن رشد ، دار المعارف بمصر ، 1971
- (32) العروي - عبد الله : الايديولوجيا العربية المعاصرة ، دار الحقيقة ، بيروت ، 1970
- (33) العلوجي - عبد الحميد : الفارابي في العراق ، بغداد ، 1975
- (34) العطار - زيد الدين : منطق الطير ، (تعريب) د . بديع محمد جمعه ، دار للرائد العربي 1975
- (35) العطار - زيد الدين : منطق الطير ، (تعريب) د . بديع جمعه ، دار الرائد العربي 1975
- (35) الغزالي - أبو حامد : احياء علوم الدين ج 1 ، منشورات مؤسسة الحلبي ، القاهرة 1967
- (36) الغزالي - أبو حامد : أيها الولد المحب ، تحقيق عبد الله أبو زينه ، دار الشروق ، القاهرة 1975

- (37) الغزالي - أبو حامد ؛
 المتقدم من الضلال : تحقيق د . جميل صليبا ود . كامل عياد ،
 منشورات دار الأندلس (المطبعة السابقة) بيروت ، 1967
- (38) الغزالي - أبو حامد ؛
 مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة ، تحقيق د .
 سليمان دنيا (ذخائر العرب 29) ، دار المعارف بمصر ،
 1960
- 'تهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا ، (ذخائر العرب
 15) الطبعة الخامسة ، دار المعارف بمصر ، 1972
- (39) الغزالي - أبو حامد ؛
 منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم ، ط 22 ، دار
 المعارف بمصر ، 1969
- (40) المهدي - الصادق ؛
 يسألونك عن المهدي ، دار القضايا ، بيروت 1975
- (41) الميلي - محمد ؛
 ابن باديس وعروبة الجزائر ، دار العودة - دار الثقافة ،
 بيروت 1973
- (42) الفارابي - أبو نصر ؛
 كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، دار المشرق ، بيروت 1968
- (43) الفارابي - أبو نصر ؛
 احصاء العلوم ، تحقيق د . عثمان أمين ، ط 3 ، مكتبة
 الأنجلو المصرية ، 1968
- (44) أوليدوف - أ . ك ؛
 الوعي الاجتماعي ، تعريب ميشيل كيلو ، دار ابن خلدون ،
 بيروت 1978
- (45) اوزيرمان - تيودور ؛
 تطور الفكر الفلسفي ، دار الطليعة ، بيروت 1977
- (46) أملي - شيخ سيد حيدر ؛
 كتاب جامع الأسرار ، ومنبع الأنوار ، تحقيق هنري
 كوريان ، وعثمان اسماعيل يحي ، طهران 1969
- (47) ندران - د . ابراهيم ؛
 ود . سلوى الخماش
 دراسات في العقلية العربية / 1 - الخرافة ، دار الحقيقة ،
 بيروت 1974
- (48) بدوي - د . عبد الرحمن
 مع آخرين
 مصطلحات الفلسفة ، القاهرة ، 1964

(49) بدوي - د . عبد الرحمن : رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدى ، منشورات الجامعة الليبية ، بنغازي ، 1973

(ب)

(50) بدوي - د . عبد الرحمن : الافلاطونية المحدثة عند العرب ، وكالة المطبوعة ، الكويت 1977

(51) بدوي - د . عبد الرحمن : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1975

(52) بهسي - د . عفيف : علم الجمال عند أبي حيان التوحيدي ، وزارة الاعلام العراقية ، بغداد 1972

(53) بوتول - غاستون : ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية ، تعريب غنيم عبدون ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة 1964

(ت)

(54) تيزيني - د . طيب : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق ، 1971

(55) تيزيني - د . طيب : من التراث الى الثورة ، دار ابن خلدون ، بيروت 1978

(ج)

(56) جمعه - د . محمد لطفي : تاريخ فلاسفة الاسلام ، القاهرة ، 1927

(57) جنبلاط - كمال : فيما يتعدى الحرف ، منشورات تراث كمال جنبلاط بيروت 1978

(58) جنبلاط - كمال : ثورة في عالم الانسان ، منشورات تراث كمال جنبلاط بيروت 1978

(59) جنبلاط - كمال : الديمقراطية الجديدة ، منشورات تراث كمال جنبلاط بيروت 1978

(ح)

(60) حماده - عبد المتعم : من رواد الفلسفة الاسلامية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة 1973

(61) حوراني - البرت : الفكر العربي في عصر النهضة ، دار النهار للنشر ، بيروت ، 1977

(خ)

(62) د . خليل أحمد خليل : مضمون الاسطورة في الفكر العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، 1973

(63) د . خليل أحمد خليل : جدلية القرآن ، دار الطليعة ، بيروت 1977

(64) د . خليل أحمد خليل : الأمة في النصوص والأمة في التاريخ ، مجلة الفكر العربي ، بيروت 1978 ، العدد 3 / ص 229 / 235

(65) د . خليل أحمد خليل : نظرة مختلفة الى الفلسفة العربية ، مجلة الفكر العربي ، بيروت 1979 . العدد 7 / ص 210-217

(د)

(66) دوفو- البارون كارا : ابن سينا - تعريب عادل زعيتير ، دار بيروت للطباعة والنشر ، 1970

(67) دنيا - سليمان : الحقيقة في نظر الغزالي ، دار المعارف بمصر ، 1971

(68) دنيا - د . سليمان : التفكير الفلسفي الاسلامي ، مكتبة الخانجي بمصر ، 1967

(69) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، تعريب محمد أبو ريده ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1938

(ر)

(70) رضا - محمد رشيد : الوحي المحمدي ، ط 8 ، المكتب الاسلامي ، بيروت 1971

(71) رضا - السيد محمد رشيد : كتاب الوحدة الاسلامية ، ط 2 ، مطبعة المنار بمصر ، 1346 هـ

(72) روزنتال - يودين : الموسوعة الفلسفية ، دار الطليعة ، بيروت 1974

(ز)

(73) زعبي / محمد علي / : البوذية وتأثيرها في الفكر والفرق الاسلامية المتطرفة ، تقديم كمال جنبلاط ، مطبعة الانصاف ، بيروت ، 1964
وعلي زيعور

- 74 زقزوق - د. محمود حمدي : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، مكتبة الانجلو المصرية ، 1973
- 75 زكار - سهيل : تاريخ اخيار القرامطة لثابت بن سنان وابن العديم ، دار الأمانة / مؤسسة الرسالة ، بيروت 1971
- (ش)
- 76 شاهين - د. عثمان عيسى : المنهج عند الفارابي ، بغداد ، 1975
- 77 صبحي - د. أحمد حمود : الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ، دار المعارف بمصر ، 1969
- 78 صليبا - د. جميل : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1973
- 79 صليبا - د. جميل : الدراسات الفلسفية ، ج 1 ، مطبعة جامعة دمشق ، 1964
- (ع)
- 80 عبده - الشيخ محمد : بين الفلاسفة والكلاميين ، جزءان ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ط 1-1957
- 81 عبد الناصر - جمال : فلسفة الثورة
- 82 عالم الفكر (مجلة) : في الفكر الاسلامي ، المجلد 6 ، العدد 2 ، الكويت 1975
- 83 عفلق - ميشيل : في سبيل البعث ، ط 15 ، دار الطليعة ، بيروت 1975
- 84 عفلق - ميشيل : البعث والتراث ، ط 1 ، بغداد ، دار الحرية ، للطباعة ، تموز 1976
- 85 عماره - محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1972
- 86 عماره - محمد : المادية المثالية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف بمصر ، 1971
- (غ)
- 87 غالب - مصطفى : الحركات الباطنية في الاسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ب . ت

(88) غريب - ميشال فريد :
عمر بن الفارض من خلال شعره ، دار مكتبة الحياة ،
بيروت 1965

(ف)

- (89) فخري - د . ماجد :
تاريخ الفلسفة الاسلامية ، المتحدة للنشر ، بيروت 1974
- (90) فخري - د . ماجد :
دراسات في الفكر العربي ، دار النهار للنشر ، بيروت 1977
- (91) فخري - د . ماجد :
أثر الفارابي في الفلسفة الاندلسية ، دار الحرية للطباعة ،
بغداد 1975
- (92) فروخ - د . عمر :
تاريخ العلوم عند العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت
1970

(ق)

(92) قاسم - د . محمود :
ابن رشد وفلسفته الدينية ، ط 3 ، مكتبة الأنجلو المصرية ،
1969

(ك)

(94) كاهن - كلود :
تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، المجلد الأول ، دار
الحقيقة ، بيروت 1972

(ل)

- (95) لاكوست - ايف :
العلامة ابن خلدون ، تعريب د . ميشال سليمان ، دار ابن
خلدون ، بيروت 1974
- (96) لومبار - موريس :
الاسلام في عظمته الأولى ، تعريب ياسين الحافظ ، دار
الطليعة ، بيروت ، 1977
- مالك - شارل :
الأثار العربية الكاملة ، المقدمة ، المجلد الأول ، بيروت
1977
- (97) مراد - وهبه (كرم شلاله) :
المعجم الفلسفي عربي - انجليزي فرنسي ، دار الثقافة
الجديدة ، ط 2 . القاهرة 1971
- (98) مدكور - د . ابراهيم :
في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيق) جزءان ، دار المعارف
بمصر ، 1976

- (99) محفوظ-د. حسين علي : الفارابي في المراجع العربية ، وزارة الاعلام ، بغداد 1975
- (100) مروة-د. حسين : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، م 1 ، دار الفارابي ، بيروت 1978
- النزعات المادية ، م 2 ، دار الفارابي ، بيروت 1979
- (101) معروف- ناجي : الفارابي عربي الموطن والثقافة ، م 1 ، بغداد 1975
- (102) منقوش- ثريا : التوحيديمان (التوحيد في تطوره التاريخي) دار الطليعة ، بيروت 1977
- (103) مكارم-د. سامي : اضواء على مسلك التوحيد ، تقديم كمال جنبلاط ، دار صادر ، بيروت 1966
- (104) موسى-د. محمد يوسف : القرآن والفلسفة ، دار المعارف بمصر ، 1971
- (105) موسى-د. محمد يوسف : بين الدين والفلسفة ، دار المعارف بمصر ، 1959
- (106) موسى-د. منير : الفكر العربي في العصر الحديث ، دار الحقيقة ، بيروت 1973

(ن)

- (107) نصار-د. ناصيف : طريق الاستقلال الفلسفي ، دار الطليعة بيروت 1975
- (108) نصار-د. ناصيف : مفهوم الامة بين الدين والتاريخ ، دار الطليعة ، بيروت 1977

109) AFGHANI ET ABDUH (NOUVELLE LUMIERE SUR) IN ORIENT, NO 30, 2eme. TRIMESTRE 1964. P.P. 37- 55

100) AMINE (SAMIR); LA NATION ARABE, ET DE MINUIT PARIS. 1976.

111) ARKOUN (MOHAMED): ESSAIS SUR LA PENSEE ISLAMIQUE, ED. MAISONNEUVE, PARIS 1973.

112) BARTHES (ROLAND): MYTHOLOGIES, ed, du SEUIL, POINTS, PARIS 1957.

113) BOCHENSKI (I-M): LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE EN EUROPE, ed. P.B. BAYOT, PARIS 1962.

114) BOUDHIBA (ABDEL WAHAB): LA SEXUALITE en ISLAM, ED. P.U.F., SOCIOLOGIE D'AUJOURD'HUI, PARIS 1975.

115) BREHIER (EMILE): HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE TOME PREMIER-
-P.U.F. 1967.

1er. FAS. SUPPLEMENTAIRE P.U.F. 1969.

(C)

116) CHELHOD (J.): LES STRUCTURES DU SACRE CHEZ LES ARABES, C.P. MAI ANNE VUE ET LAROSE, PARIS, 1964.

117) CORBIN (HENRI): HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE, IDEE N.R.F. PARIS, 1964.

(D)

118) DESANTI (JEAN): INTRODUCTION A LA PHENOMENOLOGIE, IDEES GALLIMARD, NO. 339, PARIS , 1976.

(G)

119) GOICHO (A.M.): LE RECIT DE HANY IBN YAQZAN COMMENTE PAR DES TEXTES D'AVICENNE, IDE. DESCLEE DE BROUVER, PARIS 1959.

120) HABACHI (RENE): PHILOSOPHIE CGRETIENNE, PHILOSOPHIE MUSULMANE, INSTITUT DES LETTRES ORIENTALES, 1er. CAHIER, BEYROUTH 1956.

121) HEGEL (G.W.F.) :
A-LEÇONSUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, GALLIMARD, N.R.F., PARIS 1954.

B-MORCEAUX CHOISIS, 1 et 2, IDEES, N.R.F. PARIS 1969.

122) HUXLEY (ALDOUS): LA PHILOSOPHIE ETERNELLE, ED. POINT-SAGESSE, LIBRAIRIE PLAN, ed. DU SEUIL, PARIS 1977.

(J)

123) JUNG (C.G.):

A- PSYCHOLOGIE DE L'INCONSCIENT, LIBRAIRIE DE L'UNIVERSITE GEORGE ET CIE S.A., GENEVE 1963.

B- LES RACINES DE LA CONSCIENCE, ED. BUCHET , CHASTLE, PARIS
1971.

(M)

124) MERLEAU - PONTY: (MAURICE):

A- LES AVENTURES DE LA DIALECTIQUE, N.R.F., GALLIMARD, 13eme.
ED. PARIS, 1955.

B- ELOGES DE LA PHILOSOPHIE , ED. IDEES- N.R.F. PARIS, 1960.

(R)

125) REVEL (JEAN-FRANÇOIS):

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE.

A- PENSEURS GRES ET LATINS, STOCK 1968

B- LA PHILOSOPHIE CLASSIQUE

(S)

126) STEINER (RUDOLF):

MYTHES ET MYSTERES EGYPTIENS, TRIADES, PARIS 1971.

(T)

127) TOMLIN (F):

LES GRANDS PHILOSOPHES DE L'ORIENT, ED. PAYOT, PARIS 1952.

(V)

128) VOILQUIN (JEAN) :

LES PENSEURS GRÉCS AVANT SOCRATE, LIBRAIRIE GARNIER, PARIS??

2- (مرشد فلسفي)

GUIDE PHILOSOPHIQUE

(أ)

AFFINITE	اتلاف / الفة
COMMUNION	ايلاف
VULGARITE	ابتدال
ETERNITE	ابد
SUBSTITUTION	ابدال
INSTAURATION CREATRICE (CREATION)	ابداع
VISION	ابصار
DESTRUCTION	ابطال
IBN BAJJA AVEMPACE	ابن باجه
IBN HAZM	ابن حزم
IBN KHALDOUN	ابن خلدون
IBN ROSHD / AVERROES	ابن رشد
IBN SINA / AVICENNE	ابن سينا
IBN TOFAYL	ابن طفيل
IBN AL-SID AL-BATALYUSI	ابن السيد البطليوسي
IBN AL-HAYTHAM (AL-HAZEN)	ابن الهيثم
IBN MASARRAH	ابن مسرة
IBN MASKUYEH	ابن مسكويه
ABU BAKR AL-BAQILLANI	ابو بكر الباقلاني
ABU'L-BARAKAT BAGHDADI	ابو البركات البغدادي
ABU'L-HASSAN AL-ASH'ARI	ابو الحسن الاشعري
ABU'L- HAYTHAM JORJANI	ابو الهيثم الجرجاني
ABU YAZID BASTAMI	ابو يزيد السطامي
AMBIVALANCE	اجتماع الضدين

SOCIETE HUMAINE	اجتماع انساني
SOCIETE VERTUEUSE	اجتماع فاضل
CONSENSUS	اجماع
FRUSTRATION	احباط (محابطة - اخفاق)
PROBABILITE	احتمال
CHARITE	احسان
DEPERSONNALISATION	اختلال الانيّة
OPTION / LIBRE-ARBITRE	اختيار
MONSTRE	اخرق
IKHWAN AL-SAFA	اخوان الصفا
APPREHENSION / PERCEPTION	ادراك
VISION	ادراك البصر
ANTHROPOS	آدم
PRABOBILISME	أرجحية
TOGE	أزار
ETERNITE	أزل / ما لا يكون مسبوق بعدم / ابدته عين ازله / ازله عين ابدته
HIEROGAMIE DE L'ESPRIT ET DE L'AME	ازدواج الروح والنفس
PRELEVEMENT	استقطاع
CONSCIENCES DE SOI	استيعاءات الذات
STOIXCIE ELEMENT STOICHOION	استطقس (عنصر / اصل)
PROJECTION	اسقاط
LOGARITHM	أسيس
ISLAMISATION	اسلمة
DEDUCTION	استنباط
INDUCTION	استقراء
PORTEES ALLUSIVES	اشارات
COMPLICITÉ EQUIVOCITÉ	اشترك
POLYSEMIE	اشترك لفظي
POLYSEMIE	اشترك بالاسم
PLATONICIENS	اشراقيون
ILLUMINISME	اشراقية
PROBLEMATIQUE	اشكال (مسألية)
RACINE (ARCHETYPE)	أصل (عين ثابتة)

CONVICTION	اعتقاد - ايقان
IDEOLOGIE	اعتقادية
MAGNANIMITE	اعمال - جلائل آل
ALIENATION	اغتراب / ارتهان / استلاب
SOPHISME	اغلوطة
INDIVIDUATION	افراد / تفريد / تشخص بالمعنى السينوي
OPERATION	افعولة
CONCOMITANCE CONNEXION	اقتران
HYPOSTASE	اقتوم
LE PRIMONDIAL INTEGRAL	الأولي / الكلي
LE LION ET L'ERUDIT	الأسد والغواص
PUISSANCE POWER (X 2).	الأسيس
BUNI	البوني
BIRUNI	البيروني
INSTRUMENT SEPARÉ (DE L'AGENT)	آلة مفارقة
INSTRUMENT UNI (A L'AGENT)	آلة مواصلة
LE TIERS EXLU	الثالث المرفوع
JOWAYNI	الجويني (امام الحرمين)
JONAYD	الجنيد
HASSA BASRI	الحسن البصري
ATHEISME / ADÉISME	الحاد (زندقة)
AL-HALLAJ	الحلاج
RAZES (ABU BAKR)	الرازي (أبو بكر)
RAZES (FAKR-EDDINE)	الرازي (فخر الدين)
SOHRAWARDI	السهروردي
SHAHRASTANI	الشهرستاني
AL-CHAZALI	الغزالي
AL-FARABI	الفارابي
AL-KINDI	الكندي (أبو يوسف)
DENATATION	الما صدق
GUIDE IMMACULE	امام معصوم
HOMO MAXIMUS	انسان كبير
REPRESENTATION	امتثال (تصور)

POSSIBILITE / IMPOSSIBILTE

(امكان) (امتناع)

INSTANT

آن

SOLIPSISME / MOI-ITE

انانية

PROCESSION

انيجاس

EMANATION

انبعاث

PROPHETES

انبياء

MEDIOCRITE

انحطاط / بلادة

EXTASE

انجذاب / جذب

IDEATION

انشاء الأفكار

COSMOPOLITISME

انفلاتية

EGOS

انوات / انوية

EGOLOGIE

أنية (علم ، نظرية)

IPSEITE / INDIVIDUATION/ ESSE

أنية

PERSONNALISATION

أنية

HERITIERS

أوصياء

AMIS DE DIEU

أولياء

AFFIRMATION

ايجاب

ETRE

ايس (وجود)

METABOLISME

أيض (هدم / بناء)

LIEU

أين

LAISSER CROIRE

ايهام

(ب)

MOBILE

باعث

PAR EXTENSION

بالاستعارة

D'UNE FACON EQUIVOQUE

بالاشتراك

ESOTERIQUE

باطن

EN SOI

بالذات

VIRTUEL

بالقوة

ENQUETE RATIONELLE

ببحث عقلي

AXIOME REFLEXION

بدية / روية (البديهية أول النظر والرؤية اخره)

PRIMAIRE

بدائي / بدىء

EXTERIORITE

برآنية

PHILOSOPHEME
APODICTIQUE
SANS RECLAMER DE JUSTIFICATION
INTERIORISATION / INVOLUTION
OEUFs STERILES

برهان علمي
برهان يقيني
بلا كيف
بطون (كمون)
بيض الريح

(ت)

THEOSIS
HISTORIOGRAPHIE
HISTOIRE REFLECHIE
HISTOIRE POSITIVE
HISTOIRE HYPOSTASIEE
VOIR
INTERCORPOREITE
S'EPIPHANISER
EPIPHANIE
APOTHEOSE
AFFECTION RECIPROQUE
CON FORMATION
DETERMINABILITE
TELEPATHIE
PARTICULARISATION
RETARD DANS L'ETRE
INTERSUBJECTIVITE
ASSOCIATION PAR CONTIGUITE
REMINISCENCE
LA SYMBOLIQUE
SIMULTANEITE
TEMPORALISATION
SYNCHRONIQUE / SYNCHRONISATION
NOTION / CONCEPT
ANTHROPOMORPHISME
THEOSOPHIE

تأله
تأريخ (علم كتابه)
تأريخ مروى (اعتبارى)
تأريخ وضعى
تأريخ مؤقنم
تبصرة
تجاسم / تجاسمية
تجلى
تجلى
تجلى
تجاب
تحقق
تحدية (وجوبية)
تخاطر
تخصيص
تخلف
تداخل ذاتى (تذايت)
تداعى بالاتصال
تذكر
توميز (ارماز)
تزامن
تزمين (تزامن)
تساوق (تساوقية)
تصور
تشبيه
تصوف اشراقى

CHOSIFICATION	تشويؤ
DIACHRONIQUE	تطورية
CORRELATION	تضاييف
EVOLUTION ET REVOLUTION	تطور (انقلاب)
EVOLUTION ET INVOLUTION	تطور (وتضام)
AGNOSTICISME	تعطيل (لأدارية)
GENERALISATION	تعميم
LUTTE	تغالب
ALTERITE	تغاير
CONCOMITANCE	تغير مساوق
HERMENENTIQUE	تفسير (تأويل)
EXEGESE LITTERALE	
EXEGESE SPIRITUELLE	
DIFFERENCIATION	تفريق / تفريقات
ACCULTURATION	تفاعل ثقافي / تغريب
DISCONTINUITE	تفاصل
PHILODOXIE	تفلسف
HERMENEUTIQUE	تفهيم
METEMPSYCHOSE	تقمص
FORMATION	تكوين
OBLIGATION LEGALE	تكليف
SYNCRETISME	تلفيقية
NORMALISATION LINGUISTIQUE	تعميد لساني (لغوي)
HYLOZOISME	تمثل الطبيعة حيواناً
QUANTIFICATION	تكميم
QUALIFICATION	تكيف
DISCIPLINE DE L'ARCANE	تقية
IDENTIFICATION	تماهي
VOLONTARISATION	تمشيؤ
LOCALISATION	تمكين (تماكن)
SYSTEMATISATION	تناسق (انتظام)
DISPUTE	تنافر
ENTRAIDE	توازر

REVELATION	تنزيل
FETICHE	تميمة (رقية)
TYPIFICATION	تنميط
TYOLOGIE	(نمذجة)
INTEGRATION DE CHAQUE ETRE	توحد
AFFIRMATION DE L'UNIQUE / MONOTHEISME	توحيد
CONFIANCE EN DIEU	توكل

(ث)

DUALISME	ثنوية
TRIPLICISME	ثلثية

(ج)

JABIR IBN HAYYAN	جابر بن حيان
PREDESTINATION	جبر
DETERMINISME FATALISME	جبرية
CORPS	جسم / جرم
ATOME	جزء لا يتجزأ - جوهر الفرد - (ذرة)
PARTICULIER	جزئي
SCIENCE DES LETTRES	جفر
BEAU	جمال
MULTIPLE	جمعي (كثاري)
JALLAODDIN RUMI	جلال الدين الرومي
MODALITE	جهة (ال) (نسبة المحمول الى الموضوع / الواجب / الممكن / المتنع)
INTERIORITE	جوانية
SUBSTANCE	جوهر
MONADE	جوهر فرد

(ح)

DISPOSITION CONJONCTURE	حال
-------------------------	-----

INFERENCE PREUVE RAISONNEMENT
 MAINTENEUR DU LIVRE
 DEFINITION
 LIMITE / TERME
 INTUITION (INTUITITISME)
 TRADITION PROPHETIQUE
 CIVILISATION DE SYNTHESE
 OMNIPRESENCE
 VERITE / REALITE
 HAUTES DOCTRINES SPIRITUELLES
 SAGESSE
 THEOSOPHIE
 INCARNATION
 ANIMAL LIBRE
 ANIMAL RAISONNABLE
 ANIMAL DEPOURVU DE RAISON
 ANIMAL RAISONNABLE

حجة
 حجة الله (قيم القرآن)
 حد (قول دال على ماهية الشيء)
 حد
 حدس / (فطرة) / مذهب انتطاري
 حديث
 حضارة توليفية
 حضرة كلية
 حقيقة
 حقائق
 حكمة
 حكمة الهية
 حلول
 حيوان مختار
 حيوان مروى
 حيوان غير ناطق
 حيوان ناطق

(خ)

CARTA / CARTE
 TRADITION PROFANE
 NULLITE POLITIQUE
 BACKGROUND
 CREATO EX NIHILO
 ELITE
 ALGORITHMME
 LIBER DE CAUSIS

خارطة (خريطة)
 خبر
 تحلاء سياسي (انعدام)
 خلفية
 خلق من عدم
 خواص
 حوار زمنية
 غير محض

(د)

MISSIONNAIRE :
 DESTRUCTION
 THEOREME

داعي
 دثور
 دعوى (قضيه، نظرية)

NUANCE	دقة
SIGNIFICATION	دلالة (الدال والمدلول)
SIGNIFIANT	دال
SIGNIFIE	مدلول
PREUVE ANTOLOGIQUE	دليل انطولوجي
PREUVE TELEOLOGIQUE	دليل غائي
PREUVE COSMOLOGIQUE	دليل كوني
MATERIALISTES HERETIQUES	دهريون
CIRCONFERENCE	دور (محيط الدائرة)
CYCLE	دور

(ذ)

ESSENTIA	ذات
ESSENCE	ذات الشيء (ماهيته)
ENTENDEMENT	ذهن (فهم)
DHU'L-NUN MISRI	ذون النون المصري

(ر)

GOVERNEMENT DE LA CITE	رئاسة المدينة
CHEF	رئيس
BON VOULOIR	رأي
COPULE	رابطة
THEODICEE / DEISME / THEOSOPHIE	ربوبية (فلسفة الهية)
SCHEME	رسم خيالي
TREMLIN	ركيزة
SOUFFLE VITAL / ESPRIT	روح
REFLEXION / JUGEMENT	روية
REVERIE	رؤية
REVE	رؤيا

(ز)

MANNEQUIN
TEMPS
ESPACE TEMPS
ASCETISME

زلة (من زلم)
زمان
زمكان
زهد

(س)

BEATITUDE BONHEUR
HEDONISME
EUDEOMONISME
ATARAXI
SERENITE DIVINE
PREFIXES
SEMITISATION
GOUVERNEMENT

سعادة / غبطة
سعادة حسية (قنية / اقتناء)
سعادة عقلية
سكون النفس
سكينة إلهية
سوابق
سمينة
سياسة

(ش)

ORIENTALISATION
POLYTHEISME
DIACRIQUE
CHOSE EN SOI
CHOSEITE
SHI'ISME DUODECIMAIN

شرفة
شرك
شكلة
شيء بالذات
شيئية
شبهة اثنا عشرية

(ص)

NOBLE CONSTANCE
EMANATION
ATTRIBUTS ENTITATIFS
ATTRIBUTS OPERATIFS
ESSENCE

صبر جميل
صدور (قيض)
صفات الذات
صفات الفعل
صورة جوهرية

(ض)

INCONSCIENT COLLECTIF

ضمير مشترك

(ط)

NATURE ENTITATIVE

طباع

NATURE NATURANTE

طبيعة طابغة

NATURE NATUREE

طبيعة مطبوعة

MUTATION

طفرة

MUTATIONNISME

(مذهب الطفرة)

UTOPIE

طوبي (لافي مكان)

(ظ)

EXOTERIQUE

ظاهر

OCCASIONALISME

ظرفية (نظام ظرفي)

EXTERRIORISATION

ظهور

EXTISTENCE (APPARITION)

ظهور (وجود)

R / EVOLUTION

ظهور

(ع)

ACCIDENI

عرض

ACCIDENTEL

عرضي

INTELLECTION

تعقل

INTELLIGIBILITE

معقولة شمولية

RATIONALITE

RAISON

عقل - علة

RAISON PRATIQUE

عقل عملي

RAISON SPECULATIVE

عقل نظري

INTELLIGENCE DIVINE

عقل إلهي

SCIENCE DIVINE

علم إلهي

INTELLEGIBLES	معلومات
SCIENCES INTELLECTUELLES	علوم فكرية
QUADRIVIUM	تعاليم أربعة
MASSES	عامة / عوام
MISE EN VALEUR	عمارة
OEUVRE- ACTION	عمل
RELATIONS SOCIALES	معاملات
ENGAGEMENT	عهد
PREVENANCE MUTUELLE	تعاهد
ESSENCES CONCRETES	عين / أعيان
CONSTATION DE VISUEL	عيان
REFLECHISSANT	عاقل
EXPRESSIONS ENONCEES	عبارات
ARABISATION	عربية / استعراب
	عازبة / مستعربة
RAISON INTELLECT	عقل
CONSMOGONIE	علم نشأة الكون
DEONTOLOGIE	علم الواجبات (أخلاق)
SEMANTIQUE	علم المعاني
SEMIOLOGIE	علم العلامات
OMNISCIENCE	علم كلي
SCIENCES NOOLOGIQUES	علوم عقلية
CAUSALITE	علية
CHAOS	عماء
LA NOESE	علوم فكرية
LE COMNUM DES FIDELES	عوام
ARCHITECTONIQUE	علوم تأسيسية
	(غ)
TELEOLOGIE	غائية
SUPRASENSIBLE / INVISIBLE	غيب
OCCULTATION	غيبية

ABSENCE

غيبية / ذهول

(ف)

CONSTITUANT / DEMUIRGE

قاطر الكون / (السموات والأرض)

CONSTITUE CREATURE

مفطور

SUJET

فاعل

OBJET

غرض العقل

SINGULARITE INDIVIDUATION

فراة

INDIVIDU

فرد

PRUDENCE

فطنة

ACTIF

فَعَال

JURISCONSULTE

فقيه (فقهاء)

INTELLECTUALISME

فكرانية

PERENNIS PHILOSOPHIA

فلسفة باقية

ÉPISTEMOLOGIE

فلسفة العلوم (نظرية المعرفة)

L'IMANENCE

فلسفة المحايثة / الملازمة

PHILOSOPHIE RETROSPECTIVE

فلسفة مآضوية

UBIQUITE

في كل مكان

UTOPIE

لا في مكان

(ق)

COGNOSCIBLITE

قابلية المعرفة

ACQUIESCEMENT

قبول

OMNIPOTENCE

قدرة كلية

THESE

قضية

ANTI-THESE

قضية - نقيض (أل)

SYNTHESE

قضية - مركب (أل)

PROPOSITION CATEGORIQUE

قضية حملية

PROPOSITION HYPOTHETIQUE

قضية شرطية

FONDEMENT / ESSENCE

قوام

PUISSANCE / FACULTE / FORCE .

قوة (نفس)

PUISSANCE FEMELLE	قوة انثوية
PUISSANCE VISUELLE	قوة بصرية
PUISSANCE BRUTE	قوة بهيمية
AME BRUTE	نفس بهيمية
PUISSANCE CONTRAIGNANTE	قوة جابرة (مكرهة)
PUISSANCE REPARATRICE	قوة جابرة (مصلحة)
PUISSANCE ATTRACTIVE	قوة جاذبة
PUISSANCE REFLECHIE	قوة مروية
PUISSANCE IMAGINATIVE	قوة خيالية
PUISSANCE APPETITIVE	قوة شهوانية / نزوعية
(AME APPETITIVE)	نفس شهوانية
PUISSANCE CONCUPIBIBLE	
PUISSANCE RAISONNABLE	قوة عاقلة / ناطقة
(AME RAISONNABLE)	نفس عاقلة / ناطقة
PUISSANCE COGNITIVE / PERCIPTIVE	قوة عالمة / مدركة
PUISSANCE ACTIVE	قوة عاملة
PUISSANCE IRASCIBLE	قوة غضبية
(AME IRASCIBLE)	نفس غضبية
PUISSANCE INTELLECTUELLE / INTELLECTIVE	قوة فكرية
PUISSANCE MOTRICE	قوة محركة
PUISSANCE DE DISCERNEMENT	قوة مميزة
(AME SEPARANTE)	(نفس مميزة)
PUISSANCE AUGMENTATIVE	قوة منمية
PUISSANCE GENETIQUE	قوة مولدة
PUISSANCE PSYCHIQUE	قوة نفسانية
PUISSANCE ESTIMATIVE	قوة وهمية
RAISONNEMENT DEMONSTRATIF	قياس برهاني
RAISONNEMENT GRAMMATICAL	قياس النحويين
EXISTENCE EN SOI	قيومية (وجود الذات)

(ك)

OPAQUE

كثيف

MAGNIFICIENCE

كرم

PARCIMONIE
OMNITUDE
VOCABULAIRE
UNIVERSEL
ENTELECHIE
DEPRESSION

كرازة / تفریط

كل

كلام

كلي

كمال أول

كنظ (غنظ)

(اهم الملازم / اشرف الانسان على الموت كرباً ثم الافلات منه)

(ل)

AGNOSTICISME
SUFFIXES / CONSEQUENT
CONCOMITANT
QUINTESSENCE
TRANSPARENT
SENS OCCULTES
TAUTOLOGIE
LUEUR
TABULA SECRETA
NON-ETRE

لا أدرية

لاحق (لواحق)

لازم / لوازم

لب

لطيف (شفيف)

لطائف

لغو (تحصيل حاصل)

لمعة

لوح محفوظ

ليس

(م)

QUIDITE
TRADITIONS
SYMBOLISANT / SIGNIFIANT
STADE INITIAL
ORIGINATEUR
IMMEDIATE
COMMUNAUTE (S)
CONTINU
CONTRAIRE
CORRELATIF

ماهية

مأثورات

مائل

مبدأ

مبدع

مباشرة

متحد (متحدان)

متصل

متضاد

متضايّف

TRANSCENDENTAL	متعاليات
TRANSCENDENTAL	متعالى / علائى
OPPOSE	متعااند
THEOLOGIENS DOGMATIQUES	متكلمون
PROGRESSION	متوالية
SOLITAIRE	متوحد
SYMBOLE	مثال
ANTHROPOMORPHISME	مجسمة (مشبهة)
IDEALITE	مثالية (مثالية)
METAPHORE	مجاز
ASPECT	مجلى / معلم
MIMETISME	محاكاة
FREME / AMBIGU	محكم / متشابه
SUBJECTIVER / SUBJECTIVATION	مذيت / (تمذيت)
MEDIATETE	مداورة
PREDICAT / ATTRIBUT	محمول
TRANSFORMATEUR	محمل
HEREROGENE	مختلف
CITE	مدينة
CITE DE L'ECHANCE	مدينة بدالة
CITE DE LA PUISSANCE	مدينة الغلب
CITE IGNORANTE	مدينة جاهلة
CITE LUXURIEUSE	مدينة الجراعة
CITE DE LA L'ABGECTION	مدينة الخسة والشقوة
ET DU MALHEUR	
CITE ABJECTE	مدينة ساقطة
CITE EGAREE	مدينة ضالة
CITE DE NECESSAIRE	مدينة ضرورية
CITE IMMORALE	مدينة فاسقة
CITE VERTUEUSE	مدينة فاضلة
CITE DES HONNEURS	مدينة الكرامة
CITE VERSATILE	مدينة متبدلة / مبذلة
CITE PACIFIQUE	مدينة مسالمة
CITE HONORABLE	مدينة مكارمة

CONCEPTUALISME	مذهب المعاني
ECHANGE DE VUES	مذاكرة
TENTATION	براودة
MIROIR AUX LUMIERES	مرآة الأنوار
IMPROVISATION (S)	مرئجل / مرئجلات
ALLEGORIE	رموزة
ECHELLE	موقى
PROBLEMATIQUE	مسألبة
PROCESSUS	مسار / منوال / سيرورة
CONFUS	مستبهم
TRANSFORME	مستحيل
ADEPTE	مستجيب
ETASTATIQUE	مسبحة كونبة
PROTENSIF	مستقبلي (النظر بالفكر نحو المستقبل)
OBSCUR	مستغلق
RESPONSABILITE RETROSPECTIVE	مسؤولبة ماضوبية
RESPONSABILITE PROSPECTIVE	مسؤولبة مستقبلبة
RESSEMBLANCE /SIMILITUDE	مشاببة / مشاكلة
PERIPATETICIENS	مشاؤون
PERIPATETISTES	
PSEUDO- PROBLEME	مشبهات
PROBLEME DES UNIVERSEAUX	مشكلة الكلبات
POSTULAT	مصادرة (مسلمة : حكم أو قول هندوكي مقبول بلا برهان)
AUTHENTICITE	مصادقبة
IDENTITE	مطابقة / مؤالفة
PHENOMENOLOGIE	مظهربة (ظواهربة)
PHENOMENOLOGIE DE L'ESPRIT	مظهربة الروح (علم الوعب)
EPIPHANIE TERRESTRE	مظهر
CHOSE PRESUMEE	مظنون (مظنونات)
ANTHROPOLATRI	معتقدات عبادة البشر
LEXCICOGRAPHIE	معجمبة
REFLECHI / INTELLIGIBLE / IDEAL NOUMENE	معقول
INTELLIGIBLE EN ACTE	معقول بالفعل
INTELLIGIBLE EN PUISSANCE	معقول بالقوة

INTELLIGIBLE SEPARÉ

JALON

TERRE HABITÉE

TERRE VERTUEUSE

NOTION

CRITERIOLOGIE

CRITERE ETHIQUE

CRITERE HISTORIQUE

CRITERE EPISTEMOLOGIQUE

CRITERE METHODOLOGIQUE

LOSANGE

DISCONTINU

DIFFERENCE

SINGULIER

CONCEPT / COMPREHENSION

INTERDICTION (S)

INTENTIONALITE

INFIXES

AMALGAME

COMPAGNIE SUBLIME / PLEROME CELESTE

OBSERVATION

INHERENCE

LOGOMACHIE

IMPOSSIBLE

SYMBOLISANT SIGNIFIANT / REPRESENTANT

POSSIBLE

ETRE POSSIBLE

CONTROVERSE

ABROGE

SUI GENERIS

SYSTEME

UNIFIQUE

OBJECTIVER / OBJECTIVATION

NOEME

مفهوم ناقص

معلم

معمورة

معمورة فاضلة

معنى

معيارية

معياري اخلاقي

معياري تاريخي

معياري معرفي

معياري منهجي

معيينة / معين

مفتصل

مفارقة / مخالفة

مفرد

مفهوم

مقمع / مقامع

مقصدية

مقصدية / مقصدات

ملغمة / جمع

ملاء أعلى

ملائمة / مطنونات

ملازمة

ملازمات لفظية

ممتنع

ممثل

ممكّن

ممكّن الوجود

مناظرة

منسوخ

متفرد بذاته

مطلقونة

مواحد

موضوع / موضوع

موضوع فكري

HOMOGENE	مؤتلف
THEMATISATION	موضعة
ETRE	موجود
ETRE POUR SOI	موجود لذاته
ONTOLOGIQUE	موجودي كائني
ETRE POUR SOI	موجود بذاته

(ن)

ABROGEANT	ناسخ
PROPHETIE ABSOLUE	نبوة مطلقة
PROPHETIE RESTREINTE	نبوة مقيدة
PROPHETIE GNOSTIQUE	نبوة التعريف
PROPHETIE LEGISLATIVE	نبوة التشريع
SYNTAXE	نحو
IMPARTIALITE— DESINTERESSEMENT	نزاهة
SPONTANEITE	نزوة
RAPPORT SPIRITUEL	نسبة معنوية
NEOGENESIE	نشأة المعرفة
THEORIE DE L'ENTELLECT	نظرة العقل
PHONEME	نغم
AME	نفس (راجع قوة)
AME SENSITIVE	نفس حسية
AME FAUVE	نفس سبعية
AME D'EFFLUVE	نفس ريحية
ANTINOMIE	نقيضة (ج نقائض)
LE SOLEIL ET LA LUNE	نيران (ال)

(هـ)

BATARD	هجين (هجين)
HAECCEITE ECCEITE	هائية / هاذية / (من هذا)
GEOMETRIE	هندسة (تعريب اندازة - فارسي)
HYLÉ	هولي

MATERIALIS

هيولية

(و)

MONISME	واحدية
UN	واحد
SERMONNAIRE (S)	واعظ (وعاظ)
FAIT	واقعة
FACTICITE	واقعية
DATOR FORMARUM	واهب الصور
CONSCIENCE	وجدان وهي
EXISTENCE (ETRE)- EXISTANT	وجود (موجود)
CERCLE DE L'EXISTENCE	دائرة الوجود
ETRE NECESSAIRE	واجب الوجود
CERCLE DE L'EXISTENCE	دائرة الوجود
PREMIERE ET SECONDE	الأول والثاني
UBIQUITE	وجود الكل
CERCLE DE L'EXISTENCE SENSIBLE	دائرة الوجود الحسي
CERCLE DE L'EXISTENCE REELLE	دائرة الوجود الحقيقي
CERCLE DE L'EXISTENCE INTELLECTUELLE	دائرة الوجود العقلي
ETRE (S)	موجود (ات)
ASEITE	وجود بالذات
UNICITE	وحدانية
UNIFIER	توحيد (وحد)
REALISER L'UNITE	تأخذ
S'UNIR	اتحد
UNION	اتحاد
PANTHEISME	وحدة الوجود
UNITE	وحدة
UNIQUE	توحيد
SCRUPULE	ورع
CONSCIENCE REFLET	وسائل الاستيعاب
CONSCIENCE PANCOSMIQUE	وعي الكوني

CONSCIENCE THETIQUE
CONSCIENCE CREPUSCULAIRE
CONSCIENCE ACOSMIQUE
OPINIONS DE L'ESTIMATIVE

وعى تأملی
وعى فلفلی
وعى لا کونی
وهمیات

فهرس المواضيع

7	تمهيد / استهلال	/ 1
8	الماضي بصيغة المستقبل	1 / 1
10	المستقبل بصيغة الحاضر	1 / 2
15	الباب الأول : الأصل والتطور في الفلسفة العربية	/ 2
17	الفلسفة والاسطورة والدين	2 / 1
60	الفلسفة والثقافة والحضارة	2 / 2
72	الفلسفة والعلوم	2 / 3
94	فلسفة العرب / فلسفة الاسلام	2 / 4
110	تاريخية الفلسفة العربية	2 / 5
152	طرائقية الفلاسفة العرب	2 / 6
171	الباب الثاني : مسألية المعرفة الفلسفية	/ 3
174	من الاعتقاد الى البرهاني : الروح - النفس - العقل	3 / 7
203	المجرد والعيني في الطبيعي وما بعد الطبيعي	3 / 8
223	معرفة الفاطر والمفطور : الوحي والوعي	3 / 9
247	تعالى وتلازم الانسان	3 / 10
256	المثلية والفعلية في مستوى الذات والواقع	3 / 11
266	الحرية والمشاكلة في الدين والسياسة	3 / 12
277	الباب الثالث : مستقبل الفلسفة العربية	/ 4
279	النفس والاخلاقية	4 / 13
297	الاخلاق والفلاسفة	4 / 14
309	المنطق والعقل	4 / 15
321	العقلية والمذهبية	4 / 16

الاجتماع الثقافي والاجتماع السياسي	4 / 17
فلسفة التوحيد / فلسفة الوحدة	4 / 18

ملاحق

1. مرشد مرجعي
2. مرشد فلسفي (عربي - فرنسي)