بل أن الإسلام قد أحترم العقل الإنساني الحر، ووكله إليه دون غيره، وهذا الاعتبار من جانب الإسلام للعقل يلتقي عند الفلسفة التي ارتكزت على العقل وحده في تفكيرها .

وبعد ... فهذه الأنماط المتقدمة هي الطابع الذي كان للفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفي عند فلاسفة الإسلام جميعا، التقى في جوانب تلك الأنماط، في التوفيق بين الدين والفلسفة، وان سار كل فريق في الطريق الذي تأثر به أكثر من غيره .

أشهر فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب

الكندي

حياته :

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي المنسوب الى قبيلة كندة العربية ، التي كانت تسكن في جنوب الجزيرة العربية وكانت من أرسخ القبائل قدما في الحضارة والمدنية والرئاسة، فقد كان أجداد الكندي ملوكا باليمامة والبحرين فيروى أن جده الخامس الأشعث بن قيس كان ملكا على جميع كندة كما كان أبوه أميرا على الكوفة للمهدي والرشيد ، ولما كان الكندي عربيا في نسبه بل عريقا في هذه

النسبة فقد لقب بفيلسوف العرب، كما سمى أيضا بأنه المشائي الأول في الإسلام، لأتباعه أرسطو في بعض ما ذهب إليه .

ولد الكندي في أواخر القرن الثاني الهجري في مدينة الكوفة، التي كان أبوه أميرا عليها في عهدي المهدي والرشيد، وقد حصل علومه الأولى في حواضر الثقافة العربية في عصره، حصل بعضها في البصرة، وحصل الكثير منها في (بغداد) مدينة العلم والثقافة في ذلك العصر .

وقد ألم الكندي بكثير من اللغات الموجودة في هذا العصر، فكان عالما باللغة الفارسية، والعربية، واليونانية بصفة خاصة، ولمعرفته بهذه اللغات كلفة الخليفة المأمون بنقل العلوم الفلسفية إلى اللغة العربية ضمن الذين كلفوا بالنقل والترجمة، فترجم كثيرا منها، كما أعاد ترجمة بعض الكتب التي ترجمت على يد غيره من المترجمين لأمانته في النقل، وثقة الخليفة به.

أتجه الكندي إلى البحث في العلوم العقلية ، ومال إلى ما ذهب أهل الاعتزال بعد أن أحتك بشيوخهم، ودرس عليهم واستفاد منهم، وظهر له أنهم يعتمدون على العقل في أبحاثهم، وهذا هو الذي ترغب فيه نفسه وتميل إليه عقله.

كما كان الكندي ميالا إلى العلوم الرياضية ، وقد رأى أن العلم بها أساس البحث في العلوم الفلسفية، وذلك لأن العلوم

الرياضية من العلوم العقلية، التي تصقل العقل وتوسع المدارك، وتشحذ الذهن ولذلك قد ورد عنه أنه قال: " لا سبيل إلى دراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة "(١).

وقد أتصل الكندي بكثير من خلفاء بني العباس وخدمهم - أتصل بالمأمون والمعتصم ، والمتوكل، ولقي الحظوة والتقدير عند بعضهم، وهو المأمون الذي كان يجب العلماء العقليين، ويقربهم من مجلسه ويعطف عليهم، كما كانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته، وهي كثيرة، واصطفاه المعتصم مؤدبا لابنه (أحمد) وكان بينه وبين أحمد بن المعتصم مودة وصداقة، فلما كان عهد المتوكل، وشيء به الأعداء إليه فاضطهده المتوكل ضمن من اضطهدهم من أهل الرأي والفكر من رجال المعتزلة، وذلك لأن الخليفة المتوكل كان يميل إلى مذهب أهل النص، ويحقد على رجال المعتزلة، لما جره خلافهم في مسألة القول بخلق القرآن إلى التنكيل ببعض العلماء فنصر مذهب أهل السنة (النصيين) على مذهب المعتزلة، وأضطهد الكندي ضمن من اضطهدهم من أهل الرأي، وصادر مكتبته، فاضطر

---

(١) وهذه الجملة تذكرنا برأي أفلاطون في تلك الناحية حيث اشترط على من يدخل الأكاديمية أن يكون عالما بالرياضة حيث قال : (لا يدخلن مدرستنا من لم يكن مرتاضا) وتبين وجه الشبه بين الفيلسوفين .

الكندي أمام هذا الاضطهاد أن يفر من بغداد إلى مكان أخـــر، كي يتق شر هذا الخليفة الذي أرفع به وبأمثاله، ولكن التـــاريخ يحدثنا بأنه لم يجد كنفا يقيه شرور الأيام، ولا ملجأ يلجـــأ إليـــه في هذه المحنة، وفي خلال هذه الشدة، وافاه القـــدر المحتـــوم، وعاجلته المنية فتوفى حوالي عام ٢٥٥هـ.

ثقافته ومؤلفاته :

كان الكندي ملما بكثير من اللغات الموجودة في عصـــره فكان يعرف اللغة العربية واليونانية والفارســـية والســـريانية، ولذلك نراه قد اشتغل بالترجمـــة مـــن اللغتيـــن : الســـريانية واليونانية، إلى اللغة العربية كما يروى أن المأمون كلفه بإعـــادة ترجمة بعض الكتب المترجمة، لثقته فيه وفي علمه كما كـــان الكندي ملما بكثير من ثقافات عصره المتنوعـــة وحـــذق هـــذه الثقافات واشتغل بها، فكان عالما بالرياضة ، والموسيقى ، كمـــا اشتغل بالطب، والفلسفة .

وقد أثرت نزعته الرياضية عليه كثيرا حتى في أبحاثـــه الطبيعية، وآرائه الطبية، ففي نظريته في الأدويـــة المركبـــة، وهي نظرية كيماوية طبية، يرى أن فعل هذه الأدويـــة مبنـــى على التناسب الهندسي، فالأمر فيها أمر تناسب بيـــن الكيفيـــات

المحسوسة، وهي الحار والبارد، والرطب واليابس، فإذا أريد أن يكون الدواء حارا بدرجة فلابد أن يكون له من الحرارة ضعف حرارة المزيج المعتدل، وإذا أريد أن يكون الدواء حارا بدرجة ٢ فلابد أن يكون له من الحرارة أربعة أمثال المزيج المعتدل وهلم جرا [١].

وهذا الرأي قد عده بعض المفكرين من مبتكرات الكندي وأعجب بهذه الناحية فيه بعض الفلاسفة الرياضيين في القرن السادس عشر، وهو الفيلسوف الإيطالي (كردان) المتوفى عام ١٥٧٦م، إذ عد الكندي لقوله بهذا الرأي واحدا من اثني عشر مفكرا هم أنفذ المفكرين عقولا ، وأرجحهم نقدا وتفكيرا [٢].

حذق الكندي كثيرا من العلوم والفنون في عصره ، فكان عالما بالطب والفلك، والهندسة والفلسفة وغيرها، وكان على إلمام بعلوم اليونان، وحكمة الفرس والهنود، وقد ألف وكتب في جميع هذه الأنواع من العلم حتى قال فيه ابن النديم :

---

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص١١٩.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص١١٩ ، ورسائل الكندي الفلسفية تخريج الدكتور أبي ريدة ص "ى"

" إنه فاضل دهره، وواحد عصره، في معرفة العلوم القديمة بأسرها " [1].

وقال القفطي : " إنه المشتهر في الملة الإسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية، والفارسية والهندية، متخصص بأحكام النجوم، واحكام سائر العلوم، فيلسوف العرب، وأحد بناء ملكوها "[2].

وقد ذكر ابن النديم مؤلفات الكندي ونوعها إلى أنواع كثيرة على حسب موضوعها في كتابه : (الفهرست) وقد أوصلها بعض الكاتبين إلى مائتين وخمسة مؤلفا، ورأى البعض أنها ثلاثمائة وخمسة عشر كتابا .

وسنذكر هنا بعضا من مؤلفاته المختلفة :

١- ما كتبه الكندي في المنطق: المدخل المنطقي، واختصار كتاب العبارة لأرسطو، شرح كتاب التحليلات الأولى، والتحليلات الثانية لأرسطو أيضا.

---

[1] الفهرست لابن النديم ص٣٥٥.

[2] أخبار الحكماء للقفطي ص٢٤٠ "طبع مصر"

٢- وما كتبه في الإلهيات : كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات، كتاب لا تنال الفلسفة إلا بتعلم الرياضة، كتاب أفعال الباري جل أسمه كلها عدل لا جور فيها .

٣- وما كتبه في الموسيقى : رسالته في ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية، ورسالته في صناعة الشعر.

٤- وما كتبه في النجوم : رسالة في أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة، ورسالته في علل الأوضاع النجومية .

٥- وما كتبه في الطب : رسالته في الطب البقراطي : ورسالته في الغذاء والدواء المنلك .

٦- وفي الهندسة : رسالته في أغراض كتاب إقليدس ورسالته في إصلاح كتاب إقليدس أيضا.

٧- وفي الفلك : رسالته في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة، ورسالته في تناهي جرم العالم .

٨- وكتب في الأخلاق رسالة في خبر فضيلة سقراط ، ورسالة في التنبيه على الفضائل، ورسالة في تسهيل سبل الفضائل .

٩- وفي النفس : رسالته في أن النفس جوهر بسيط غير دائر ورسالته فيما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس .

ومع هذه الروح العلمية ، وهذا النبوغ والتفوق في كثير من العلوم والفنون، يرون عن الكندي في أخلاقه الشخصية أنه كان بخيلا إلى درجة كبيرة، ويروى في ذلك ابن أبي اصبيعة وصية من الكندي لابنه يحضه فيها على البخل والإمساك، وفيها يقول : قول (لا) يزيل البلا ، وقول (نعم) يزيل النعم ، والدينار محموم فإن صرفته مات، والدرهم محبوس فإن أخرجته فر، والناس سخرة فخذ شيئيم واحفظ شيئك [1].

إن هذه الوصية – إن صحت– تدل على بخله وتشلؤمه، وتشككه في الناس جميعا.

ويبدو أن هذه الوصية وأمثالها مما دس على الكندي من أعدائه ، فقد أثبت الباحثون أن الفلاسفة غالبا ما يكونون من الزهاد في متاع الحياة الدنيا، بعد أن يقوم الدليل عندهم على حقارتها، وأنها لا قيمة لها بالنسبة للحياة الأبدية، حياة العقل والتأمل التي يرون فيها سعادتهم، وخلاصهم من عالم المادة، ولا يعقل أن فيلسوفا كالكندي قد وصل في العلم إلى هذه الدرجة الفائقة ينزل إلى درجة العامة الذين يتبعون شهواتهم ويسيرون وراء بطونهم وملذاتهم وأهوائهم .

---

(١) ص١١٦ من هامش تاريخ الفلسفة في الإسلام ، وطبقات الاطباء ج١ص٢٠٩.

يزاد على ذلك أن الكندي عربي الأصل ، ومن بيت ملك قديم، مشهور بالكرم، والعرب على العموم مشهورون بالكرم، وسخاء اليد، فمن البعيد اتصاف الكندي بهذه الصفة الذميمة، وقد ورد أن الكندي كان يزهد الناس في الماديات ويقول : (تغتر بمال وإن كثر) .

فلسفته

رأيه في الاله أو فلسفته الإلهية :

يرى الكندي أن هناك موجود أول قائم بذاته، هو علة ومبدأ وخالق لهذا العالم، ومبدع له، هذا الموجود هو ما نسميه ونطلق عليه (الله)، وهو قديم أزلي ابدي، صدر عنه هذا العالم بعد أن لم يكن، وينبغي لكل ذي عقل ثاقب أن يقر بالألوهية هذه العلة الأولى، ويعتقد أنها غير مجانسة، ولا مشاكلة ، ولا مشابهة ولا مشاركة للأشياء جميعها، وأنها واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجود.

ويستدل الكندي على وجود الله بأدلة منها :

أولا : أن العالم متناه من حيث الجرم والزمان، وإذا كان متناهيا فهو محدث اضطرارا، والمحدث لابد له من محدث فإن

المحدث والمحدث من المضاف الذي لا يعقل تصور أحدهما بدون الآخر ، فيكون الكل محدث اضطرارا من العدم.

ثانيا : يستدل الكندي على وجود الله تعالى بنظام العالم وإبداعه وإتقانه، فيقول : " إن فيما يشاهده الإنسان بحواسه من الظواهر الكونية لأوضح دليل، وانصع برهان على وجود المدبر الأعلى الذي هو الوجود الحق، وعلى تدبيره المحكم وعلى أنه العلة الأولى لكل ما يبدو أنه علة، وانه الفاعل الحقيقي لكل ما يظهر انه فاعل، وانه مخرج الكل من العدم، ومرتب ما في الكون كله، بعضه عللا، وبعضه معلولا ، فإن هذه الظواهر الكونية ليست للشيء في ذاته، وإنما هي أمور عارضة له، فلا بد لها إذن من علة خارجة عن العالم هذه العلة هي : الذات الإلهية ، فإنه من المستحيل أن يكون الشيء علة ذاته، وإن في نظام هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير وأحكم حكمة، ومع كل تدبير مدبر، ومع كل حكمة حكيم، وهو الله سبحانه وتعالى .

صفات الإلـــه :

يصف الكندي الإله بجميع صفات الكمال، وينزهه عـــن جميع صفات النقص، فالله هو العلة الحقيقية لما يحدث في هـــذا العالم، وهو لا علة له لأنه لم يسبق وجوده عدم وجوده، وهـــو ثابت دائم لا يطرأ عليه العدم، وهو كامل تام الكمال ليـــس لـــه كمال منتظر، والله ليس جسما، ولا جنس له، وإلا لتركب مـــن جنس وفصل، وهو محال، وليس كمية ولا كيفيـــة ولا هيولـــي ولا صورة [1] ولا عنصرا ولا جوهرا .

والله تعالى واحد بالذات لا تعدد فيه بوجهه وإنصافـــه بأنه الخالق والعالم والمزيد والقادر والحي والمميت والســـميع والبصير، ولا يوجد تعددا فيه . فإن الكندي يذهب في الصفـــات مذهب أهل الاعتزال، وهو إن الصفات نفس الـــذات وليســـت عليها، وإلا لتعدد القديم، وتعدد القديم كفر كما ذهب إلى ذلـــك المعتزلة أو ألزم التركيب في الذات الإلهية وهو محـــال، لأنـــه يؤدي إلى الاحتياج .

والكندي بهذا الرأي في الألوهية بعيد كل البعـــد عـــن مذاهب الفلاسفة اليونانيين فإن أدلته التي استدل بها على وجـــود الله تنحو منحى القرآن الكريم في الدعوة إلى مشـــاهدة الآثـــار والاستدلال بها على المؤثر، أو الدعوة إلى النظر في الصنعـــة

---

[1] راجع رسائل الكندي الفلسفية ص٨٠ وما بعدها .

وإبداعها وإتقانها والاستدلال بذلك على الصانع الكريم، وهذه طريقة المتقدمين من المتكلمين الذين انتهجوا النهج النظري في الاستدلال ولم يتبعوا الطريقة المنطقية فيه . أما رأيه في الصفات فقريب الشبه برأي ارسطو فيها[1].

العالم الطبيعي أو فلسفته الإنسانية:

يرى الكندي أن هذا العالم حادث ، وان الله تعالى خلقه وأنشأه من العدم (من لا شيء) فهذا العالم في نظره له أول وبداية في الزمان وليس قديما وذلك لانه منتاه من كل وجه، وهذا العالم المحدث لا يحدث من نفسه بل له محدث (علة) وذلك طبقا لمبدأ العلة العام، وهو ان كل حادث لابد له محدث ، وهذه العلة هي الله تعالى . فالله هو المبدع الأول لجميع ما في العالم، أما مباشرة واما بواسطة، فأننا لو نسبنا فعلا للأشياء فإنما تنسبه إليها بطريق المجاز ، فالأشياء أن تثبت لها فعل فعلها وتأثيرها إنما لو بحسب مكانتها من سلسلة العلل القريبة من المعلولات .

---

[1] راجع كتابنا (في تاريخ الفلسفة اليونانية) ص١٥٨ وما بعدها .

ويستدل الكندي على حدوث العالم بدليل عقلي مبني على مقدمات رياضية يعتقد أنها بديهية، وهذه المقدمات هي ما يأتي :

١. الاعظام المتجانسة التي ليس لها بعضها اعظم من بعض متساوية .
٢. الاعظام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل وبالقوة .
٣. الاعظام المتناهية لا يمكن أن تكون غير متناهية .
٤. إذا زيد على أحد الاعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية .
٥. متى نقص من العظم شئ كان الباقي اقل مما كان قبل ان ينقص منه .
٦. إذا نقص من العظم شئ ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولا.
٧. لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما ، أحدهما اقل من الآخر.
٨. العظم الأصغر من كل عظمين غير متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه.

٩. الاعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية.

وبعد أن يذكر الكندي هذه المقدمات يشرع في بيان الدليل بإثبات انه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له، وان الجسم والزمان والحركة مرتبطة كلها في الوجود لا يسبق أحدهما الآخر، فيقول ما ملخصه : "أننا لو تصورنا من الجسم غير المتناهي بالفعل جزءا محدودا وفصلناه منه، فأما أن يكون الباقي متناهيا أو غير متناه، فان كان الباقي متناهيا ، ثبت تناهي الكل بحسب المقدمة التاسعة، وان كان غير متناه فتزيد عليه ما فصلناه منه بحسب الوهم فيكون الحاصل من ذلك هو الذي كان أولا ، اعني لا متناهيا لكنه بعد إضافة الجزء المفصول يكون اكبر منه قبل الإضافة، طبقا للمقدمة الرابعة والخامسة، وإذن يكون اللامتناهي اكبر من اللامتناهي، أو يكون الكل مثل الجزء، وهو تناقض وفيه خلاف للمقدمة الأولى السابقة، فلا بد إذن من كون الجسم الموجود بالفعل متناهيا وان يكون جرم العالم متناهيا كذلك" [١] .

ويستدل الكندي على حدوث الحركة والزمان بنفس هذا الدليل فيقول : " لو كان كل من الحركة الماضية والزمان

---

[١] رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٧١.

الماضي لا نهاية له لتحتم خروج اللامتناهي إلى الفعل ، وهذا في ذاته مستحيل" .

على إن الكندي يربط الزمان بالحركة ويربطهما معا بالجسم، فالزمان زمان الجسم والحركة حركة الجسم وليس للزمان وجود مستقل ولا للحركة وجود مستقل ، بل وجودهما تابع لوجود الجسم ، وإذا ثبت تناهي الجسم ، ثبت تناهي الجسم والحركة وثبت أن الجرم والحركة والزمان وجودهما مما لا يسبق أحدهما الآخر ولما كانت كلها متناهية فأن مدة العالم كله متناهية كذلك فالعالم حادث [٢]

أما كيفية حدوث العالم عن الله تعالى المبدع الأول القديم الأزلي فيرى الكندي : " إن هذا العالم كله منفعل عن الله ، وان أول شئ انفعل منه هو وجود الفلك بما فيه من أجرام والأجرام العليا بحسب حركاتها المختلفة وسرعتها المتفاوتة يتسبب عنها الظواهر الجوية من حرارة وبرودة ، ويبوسة ورطوبة وغير ذلك، وهذه هي السبب في وجود الكائنات الحية التي توجد على ظهر الأرض من نبات وحيوان وإنسان".

---

[٢] نفس المصدر ص ١١٩ وما بعدها .

ويعتقد الكندي تبعا لذلك أن الفلك هو العلة الفاعلة في عالم[1] الكون والفساد وانه المكون لكل كائن فاسد حتى الكائنات الحية، ولذلك كان الفلك بما فيه من أجرام كائنا حيا بالفعل أبدا ، مفيدا لما دونه الحياة اضطراراً ، وانه حساس ومتحرك وناطق محيز ، وإلا كان المعلول اشرف من العلة ، فان من معلولاته الإنسان مثلا وهو حساس ومتحرك بالإرادة ناطق فلابد ان تكون العلة مشتملة على هذه الصفات .

ويبدو أن الكندي في رأيه في حدوث العالم يخلط بين الدين والفلسفة ويحاول ان يوفق بينهما، فالدين يقول : " إن الله خلق العالم وابدعه من لاشيء على غير مثال سبق. فالعالم كله حادث، والله هو المحدث الخالق المبدع ولم يرد في الشرع أن هناك واسطة في الخلق هي الأفلاك، ولا أن الأفلاك عاقلة مميزة وانما الأفلاك وجدت عن الله وحركتها واستدارتها وتأثيرها إن كان له تأثير فبقدرة الله وتعالى وارادته" ، ولا يلزم من ذلك ان تكون مميزة عاقلة وانما قال الكندي ذلك تحت تأثره بمذهب الفلاسفة اليونانيين وخاصة افلاطون - الذين

---

(1) والعالم عند الكندي قسمان : الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر ، وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة وما تركب منها الكون والفساد ، لانه ليس ذا كيفيات متضادة .

ذهبوا إلى أن العالم العلوي ومما فيه من أفلاك عـــاقل يحيـــط علما بكل شئ، وافلاطون كما درستم سابقا قد ذهـــب إلـــى أن العالم الحقيقي هو عالم المثل، وقـــد وصفـــه بـــالعلم والكمـــال والتدبير في هذا الكون وما هو حاصل في هذا الكون الشـــاهد وانما ظل وخيال لهذا العالم العلوي أو اثر من آثاره على حـــد تعبير الكندي .

وقد وصف افلاطون العالم بأنه حادث ، وان المســـارح له (الديمورج) على حد تعبيره قد صور العالم علـــى شـــاكلة المثل . إلا انه من ذلك وتجد فروق بين الكندي وبين افلاطون في حدوث العالم .

١. فالكندي يرى أن هذا العالم كل محدث من لا شـــيء ، وان علته واحدة بالذات هي الله تعالى الموجـــود الأول ، أمـــا افلاطون وان ورد عنه أن العالم حـــادث فـــالمراد حـــدوث صورته وهيئته، إذ إن العالم عنده ناشئ من مـــادة ليست روحانية ولا مادية، هي ما اسماها (بالقـــابل أو البـــهاء) فالحدوث عنده عبارة عن تشكيل هذه المـــادة وتصويرهـــا على غرار المثل .

٢. قصة الخلق عند افلاطون خيالية شعرية ، فانه يرى أن الصانع (الديمورج) عندما أراد إيجاد العالم وتشكيل هذه المادة، استعان على ذلك بالنفس الكلية (أي نفس العالم).

وأما الكندي فيقول : " إن الله خلق العالم وابدعه من العدم على وفق علمه وارادته ، وانه مال إلى الخيال والشعر في إضافته العقل والتمييز والمنطق إلى الفلك الذي يؤثر في العالم الأرضي ويدبره وهذا الخيال جاء إلى الكندي من تأثره بالفلسفة اليونانية" .

وبعد .... فنحن نجد فروقا كبيرة بين رأي الكندي في الله وعلاقته بهذا العالم الطبيعي المأخوذ من مؤلفاته نفسها، وبين ما كتبه عنه مؤرخو الفلسفة في هذه النواحي قبل الاطلاع على هذه المؤلفات والرسائل الكندية، فقد اعتبره هؤلاء الصورة مطبقة لتعاليم مدرسة الإسكندرية الافلاطونية الحديثة، حيث قالوا : " ان الكندي يرى ان العالم مخلوق لله بوسائط" وبينوا الوسائط بالعقل والنفس الكلية، فالله عالم بذاته نشأ عنه العقل، ثم نشأ عن العقل لنفس الكلية، وهذه قامت بتشكيل المادة على ما أراد الله، وما ثبت عن الكندي في رسائله ومؤلفاته يخالف ما حكاه المؤرخون تمام المخالفة .

فلسفته الإنسانية

أولا: رأيه في النفس

يرى الكندي أن النفس الإنسانية جوهر روحاني بسيط غير فان ولا دائر[1]. وهي تخالف هذا الجسم وتباينه مباينة كلية، فجوهرها من جوهر الله عز وجل وذلك لشرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات ونسبتها إلى الإله كنسبة ضوء الشمس إلى الشمس.

هذه النفس جوهر لطيف وشريف، يفعل في البدن دون أن يداخله مداخلة جسمية، فان الروح ليس جسما، وهي إن كانت في البدن على نحو ما فإنها تقدر على أن تتجاوز حدوده إذا ما تجردت من علائق الشهوة والغضب وتفرغت للنظر والبحث، وعندئذ تقرب من التشبه بالله، وتقيم في عالم الحق أو الديمومة فتكسب من قدرته، ويسري فيها النور الإلهي، فتعلم الحقائق والأسرار وتراها بنور الله[1].

والنفس بطبيعتها علامة يقظانة حية، تحيط علما بجميع الأشياء المعلومة حسية كانت أم عقلية وهي في هذا العالم عابرة سبيل إلى العالم الشريف الأعلى فإذا ما فارقت البدن

---

(1) راجع ص٢٦٥ من الرسائل .

(1) راجع ص ٢٧٦ من الرسائل .

انتقلت إلى عالم الربوبية مسكن الانفس العقلية، خلف السماوات حيث العالم الإلهي والنور الإلهي، وحيث العالم الشامل، واللذة العليا.

والكندي بهذا الرأي في النفس الإنسانية قريب الشبه بمذهب أفلاطون فهو يرى (أن النفس جوهر روحاني بسيط)، وهذا بعينه ما قاله أفلاطون من قبله، ويرى أن النفس علامة بطبعها تحيط بجميع المعلومات : حسية كانت أو عقلية ، وهذا مذهب أفلاطون أيضا ، وإذا رأى أن النفس بطبيعتها عالمة بكل شئ (أي بعالم المثل) عندما هبطت إلى هذا العالم نسيت ما كانت تعلمه، ولكنها تعود إلى هذا العالم بالتذكير عندما ترى شبيه المثال الذي عرفته في السابق، فالعلم عندها تذكر، والجهل نسيان[1].

ويرى الكندي كذلك، (أن النفس باقية غير فانية)، وهو رأي افلاطون كذلك كما بين أن لديها الحقيقة إنما هي حياة التأمل، وفي خلاصها من عالم المادة وهو ما قاله أفلاطون وأشار إليه من قبله[2].وقد يكون الفرق بينهما في أن أفلاطون يرى أن النفس قديمة فهي أزلية أبدية ، أما الكندي فلما كان

---

(1) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم : ص ٧٤، الطبعة الثانية.

(2) نفس المصدر، ص٩٢.

يرى أن كل شيء حادث ما عدا الله سبحانه وتعالى فالنفس عنده حادثة وان كانت جوهر روحاني بسيط غير دائر.

ثانيا: رأيه في العقل

يذهب الكندي إلى أن العقل مطلقا – إنسانيا كان أو غير إنساني – له أربع حالات :

١. عقل هو بالفعل، وهو علة وأول لجميع المعلولات والعقول الثواني (يريد بها الكندي عقل الإنسان).
٢. عقل بالقوة، وهو استعداد النفس لأن تعقل، أو هي الشيء الذي في النفس في حالة كونها غير عاقلة، بالفعل ويسميه العقل بالقوة حالة العقل عند الطفل.
٣. عقل بالفعل أو عقل مستفاد، وهو حصول العقل في النفس وخروجه من عقل القوة إلى عقل الفعل، وهذا العقل يكون ثابتا للنفس (كالملكة) تستعمله متى شاءت، وتظهره متى أرادت، وذلك مثل الكتابة في الكاتب، فهي له معدة ممكنة قد اقتناها واتصف بها وتثبت في نفسه، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء، وكذلك العقل بالفعل يضير قنية في النفس ومملوكا لها هكذا يقول الكندي – تستعمله متى تشاء ذلك.

٤. العقل الظاهر – هو العقل الذي يؤثر به الإنسان فيما عداه فيكون موجودا بارزا حين الفعل، أو بعبارة أخرى هو العقل الموجود في النفس عند تأثيره في الأشياء الخارجية [١]. وبهذا المعنى للعقل الرابع عند الكندي يكون العقل الرابع فعلا للإنسان نفسه، وهذا ميل منه إلى مذهب المعتزلة الذي يقولون فيه : (أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية)، أما العقل الثالث فظهوره بالفعل عن العقل بالقوة إنما يكون بفعل شيء خارج عنه وهو العقل الذي بالفعل دائما (العلة الأولى) ولذلك أطلق على العقل الثالث : (العقل المستفاد) وإنما كان بروز العقل الثالث وظهوره بواسطة الأول ، لأن الشيء بالقوة لا يخرج إلى الفعل بذاته، لأنه لو كان بذاته لكان أبدا بالفعل، فكل ما كان بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بشيء آخر يخالفه هذا الشيء المخالف له في ذاته هو بالفعل دائما وليس معلولا لغيره.

والعقول الثلاثة الأخيرة إنما هي أقسام اعتبارية، وأحوال للعقل الإنساني الذي يسميه الكندي العقل الثاني، وهي معلولة لغيرها، وأما العقل الأول فهو العلة الأولى والمبدأ الأول وهو بالفعل أبدا وحقيقته مخالفة لحقيقة العقل الإنساني.

---

[١] راجع ص ٢٥٧ من الرسائل للكندي .

وإذا أردنا أن نلتمس أصل هذه الفكرة في العقل عند فلاسفة اليونان فلا يغرب علينا ذلك، فان هذا الرأي في العقل شبيه بمذهب ارسطو فيه. فارسطو الفيلسوف اليوناني هو صاحب القول بمبدأي (القوة والفعل) وقد ذهب في فلسفته إلى أن هناك عقلاً فاعلاً يؤثر فيما دونه، ويسميه العلة الأولى والمبدأ الأول، والمحرك الأول، ولا علينا بعد ذلك أن يكون هو الإله أو العقل الإلهي إذ يكفينا هنا أن يثبت العقل الإنساني، وهذا يكون تارة بالقوة وتارة بالفعل، وما هو بالفعل يسمى بالعقل المستفاد [1] لأنه لم يكن للنفس ثم صار لها بعد ذلك. هذا العقل بالفعل مجرد ملكة للنفس يصح لها أن تستعمله، وان لا تستعمله فإذا ما استعملته انتقل إلى دور هو دور العقل، وهو ما سماه الكندي وأطلق عليه العقل الظاهر.

---

(1) العقل الإنساني هو القوة الفكرية في الإنسان وهو النفس الناطقة التي تميز الإنسان عن بقية الأشياء التي تشاركه في النفس النامية والنفس الحساسة كالنبات والحيوان ويرى الأستاذ يوسف كرم أن انتقال العقل بالقوة إلى العقل بالفعل عند ارسطو لا يكون إلا بمؤثر العقل الفعال، ص ١٦٤. وان كان يستنتج انهما معا في النفس .

ثالثا: رأيه في المعرفة الإنسانية

يرى الكندي أن المعرفة الإنسانية أنواع ثلاثة : معرفة **حسية، ومعرفة عقلية، ومعرفة تخيلية أو وهمية** . وبناء على ذلك إن قوة النفس عنده ثلاث: القوة الحسية والقوة العقلية **والقوة المصورة**، وهي قوة وسطى بين القويتين السابقتين .

فالقوة الحسية : هي التي تدرك صور الأشياء محمولة هذه الصور في مادتها **والقوة المصورة** أو قوة التخيل والتوهم : هي التي تدرك الصور كما هي بدون أن تكون في مادتها ، كما تدرك الأشياء في غيبة حاملها المادي ،.وإذا كانت القوة الحسية لا تدرك الأشياء إلا في حالة اليقظة ، فإن القوة المصورة تدركها في حالة اليقظة وفي حال النوم أيضا.

وكذلك يرى الكندي : أن المعرفة الآتية عن القوة المصورة اثبت وأتقن من المعرفة الآتية عن طريق الحواس ، ذلك أن القوة المصورة تدرك ما تدركه عن طريق النفس المجردة بواسطة الدماغ مباشرة ، أي إنها تدرك الشيء بالمركز العصبي الذي هو الإلة الأولى للإدراك ، في حين إن القوة الحسية تدرك مدركاتها بالات ثابتة (الحواس) وهي معرضة دائما للاختلاف في القوة والضعف من الخارج

والداخل معا (الحواس الظاهرة والدماغ) أما القوة المصورة فلا يعرض لها الضعف إلا من طريق وأحد، وهي القوة الداخلة (الدماغ) .

أما العقل : فيدرك الأمور الكلية من الأنواع والأجناس . بمعنى انه يدرك الصور العقلية التي لا تحتاج إلى مادة أصلا. فإذا ما أردنا أن نرجع إلى الفلسفة اليونانية لنرى شبها لهذه النظرية عند فلاسفة اليونان ، فإننا نجد ارسطو قد قال بمثل هذه النظرية في المعرفة قبل الكندي . فقد ذهب ارسطو إلى أن هناك معرفة حسية تتعلق بالمحسسات ، وهي أداة أولية لعمل العقل الذي تتم به المعرفة .

ثم تأتي بعد ذلك المعرفة العقلية التي تدرك الأمور الكلية بعد انتزاعها من الجزيئات المحسة، كما تكلم ارسطو عن الأحلام وبين أنها معرفة تأتي عن طريق الخيال والوهم في الإنسان، فالنوم عبارة عن ترك استعمال الحواس فقط، ومع ذلك فالمخيلة تنبعث عنها صور الاحساسات السابقة، فتظهر في النوم وتخدع الحالم لان ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجي ولا يستطيع مقارنة المحسوسات بعضها ببعض،

وكذلك المريض يتخيل الأشياء لا وجود لها خارجا . ومن هنا نرى مقدار تأثر الكندي بأرسطو في رأيه في المعرفة [1].

الفارابي

حياته :

هو ابو نصر محمد بن اوزلغ بن طرخان الفارابي ، ولد بمدينة واسيح من إقليم فاراب، وهي ولاية فارسية قريبة من بلاد الترك، وقد نسب الفارابي إلى هذا الإقليم الذي نشأ به، وكان والده قائد جيش المسلمين في ذلك الوقت وان كان اصله فارسيا.

ومع اتفاق المؤرخين على وفاته وإنها كانت في عام ٣٣٩هـ، فقد اختلفوا في مولده، فمن قائل انه كان في عام ٢٥٩هـ ومنهم من قال بل كانت ولادته عام ٢٦٠هـ، ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فقد نشأ الفارابي في بلاد الفرس وشب في بيت أبيه، وتلقى علومه الأولى في مدينة البصرة ثم انتقل إلى بغداد عاصمة الخلافة في ذلك الوقت وملتقى العلماء والحكماء وكعبة القصاد والمتعلمين وهنالك اتصل بأبي بشر متي بن

---

[1] تاريخ الفلسفة ليوسف كرم ، ص ٢٠٩.

يونس أحد المترجمين في الفلسفة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية ، وأحد العامين بالمنطق وكان مشهورا بوضوح العبارة ورقة الأسلوب، وقلة الإلتواءات في التعبير، ذلك الالتواء الذي يقلل من الفائدة العلمية ويؤدي إلى الغموض في المعاني .

تتلمذ الفارابي على يد هذا العالم واخذ عنه وتأثر بأسلوبه الواضح وعبارته المستقيمة، وقد ظهر ذلك في كثير من مؤلفات الفارابي التي جاءت غاية في السهولة حتى قال أحد معاصري الفارابي فيه : "ما أرى أبا نصر الفارابي اخذ طريق تفهيم المعاني الجزلة للألفاظ السهلة إلا من أبي بشر[1]، وقد تتلمذ كذلك الفارابي على يد فيلسوف آخر (يوحنا بن حيلان) أحد البارعين في المنطق والطب . ويوحنا طبيب نصراني في أيام المقتدر بالله في مدينة بغداد .

وقد تنقل الفارابي في بلاد كثيرة بسبب الاضطرابات التي كانت تحصل في الدولة العباسية في ذلك الوقت بين حين وآخر، فانتقل من بغداد إلى حلب واتصل (بسيف الدولة أبي الحسن علي الحمداني) ، فأكرمه هذا الخليقة وعرف منزلته من العلم ومكانته فيها ، وأغدق عليه كثيرا من الأموال التي لم

---

(١) وليس معنى هذا أن كل كتب الفارابي سهلة الأسلوب، وإلا فله كتاب (فصوص الحكم) من أدق الكتب واغمضها .

يقبل الفارابي منها إلا أربعة دراهم في اليوم ، لأنه كان قد زهد في الدنيا في حياته الأخيرة وقد يكون ذلك بسبب الاضطهادات التي حصلت له ولغيره من الفلاسفة فأوجد ذلك في نفسه اليأس والتشاؤم، فرضي في الدنيا القليل وزهد في الجاه والمال .

وقد حدث أن جرد الأمير سيف الدولة الحمداني حملة أرسلها إلى دمشق لتأديب أهلها وكان الفارابي ضمن هذه الحملة ، فانتقل معها من حلب إلى دمشق، وهناك عالجته المنية، فتوفي في دمشق عام ٩٥٠ م / ٣٣٩هـ، وهناك صلى عليه الخليفة في خمسة عشر نفرا من خاصته بعد أن تزين بزي أهل التصوف .

حياته العلمية ومؤلفاته :

كان الفارابي حاذقا لكثير من اللغات، فقد كان يعلم اللغة العربية والتركية والفارسية واليونانية، واكثر من ذلك فقد ادعى ابن أبي أصيبعة : ان الفارابي كان يعلم (سبعين) لغة، وهي لغات العالم في ذلك الوقت، ولكننا لا نعلم مدى هذا القول من الصحة، بل العكس نميل إلى تكذيب هذا القول . ولعلم الفارابي باللغة اليونانية درس مؤلفات أرسطو وافلاطون وشرحها وكتب عليها وألف في الكثير من فروع الفلسفة، وألف الفارابي في المنطق والطبيعة والسياسة وما وراء الطبيعة، كما شرح

أغراض ارسطو وأفلاطون وبين مقاصدهما فيما كتبا، كما ألف في التوفيق بين أفلاطون وارسطو . ومن هذه المؤلفات : شروحه لكتب ارسطو المنطقية، فقد شرح كتاب المقولات وكتاب العبارة والتحليلات الأولى والثانية وكتاب الشعر والخطابة والسفسطة كما شرح أيضا المقدمة التي كتبها فورفوريوس الصوري وجعلها مقدمة لكتب ارسطو المنطقية تلك المقدمة المسماة (ايساغوجي) أو الكليات الخمسة وشرح كذلك كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لارسطو ، والنواميس لأفلاطون، ومن مؤلفاته الخاصة عدا ما ذكرناه من الشروح ما يأتي :

١. كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وارسطو .
٢. كتاب عيون المسائل
٣. كتاب فصوص الحكم.
٤. شرح معاني العقل.
٥. كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة.
٦. كتاب إحصاء العلوم.
٧. كتاب ما ينبغي أن يعلم قبل تعلم الفلسفة.
٨. كتاب السياسة المدنية .
٩. كتاب المسائل والأجوبة

إلى غير ذلك من المؤلفات التي أوصلها المؤرخون إلى مائة وثمانية وعشرين كتابا ، ويقول ابن أبي أصيبعة في وصف بعض كتب الفارابي : ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأعراضها لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهب فيه ، لا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه.

ويقول في وصف آخر : رأيه كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وارسطو يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة، والتحقيق بفنون الحكمة وهو اكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الصواب، اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علما علما، وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئا فشيئا، ثم بدأ بفلسفة ارسطو فقدم لها مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته، ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه للمنطقية والطبيعية كتابا ، حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهي في الاستدلال بالعلم الطبيعي عليه ، ولا اعلم كتابا أجدى على طالب الفلسفة منه ، فانه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم والمعاني المختصة بكل علم منها، ولا سبيل إلى فهم معاني قلطيغورياس (أي المقولات) وكيف هي الأوائل الموضوعة لجميع العلوم إلا منه .

فلسفته الإلهية :

لم يسلك الفارابي في الاستدلال على وجود الله ، (واجب الوجود) الدليل الشائع بين المتكلمين في ذلك الوقت ، وهو الاستدلال بالصنعة على الصانع أو بالحادث على المحدث ، وهو الدليل المسمى دليل الحدوث، بل نهج منهجا آخر وسلك مسالكا خاصا به .

سلك الفارابي في الاستدلال على وجود الله مسلكا فلسفيا وأقام على ذلك دليلا عقليا، ذلك الدليل هو ما يسمى دليل الإمكان قال الفارابي :

"لا يخلو الموجود أن يكون واجبا أو ممكنا والواجب ما كان وجوده من ذاته ،هو الذي لم يحتج في وجوده إلى شيء آخر خلاف ذاته هو الذي إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، وممكن الوجود : ما كان من غيره، هو الذي يستوي طرفاه (والوجود والعدم) بالنسبة إلى ذاته، هو الذي إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، هذا الممكن لا يوجد إلا إذا تراجع جانب الوجود فيه على العدم، ولا يترجح جانب على العدم إلا بمرجح وهذا المرجح لا يخلو إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود، فان كان واجب الوجود ثبت وجود الواجب وهو المطلوب وان

كان ممكن الوجود فلابد له من علة ترجع وجوده على عدمه وهكذا.. ولكن لا تستمر سلسلة الممكنات إلى غير نهاية، فان التسلسل باطل، بل لابد من الانتهاء إلى علة وجودها من ذاتها غير محتاجة إلى علة أخرى توجدها، وهذه العلة هي الله (واجب الوجود).

وهذا الواجب وجوده تام، بل أتم الوجود حاصل له فلا يحتاج إلى شيء ما، ولا ماهية له مثل الجسم إذا قلت انه موجود، فحد الموجود شيء وحد الجسم شيء آخر سوى انه واجب الوجود، ويلزم من ذلك انه لا جنس له ولا فصل له ولا حد له ، ووجوده بذاته أزلي أبدي لا يمازجه العدم، وليس وجوده بالقوة ويلزم منه انه من المستحيل عدم وجوده ، وانه غير محتاج إلى شيء آخر يمد بقاءه وانه لا يتغير من حال إلى حال .

وواجب الوجود واحد في ذاته ، بمعنى أن الحقيقة التي له ليست لشيء آخر غيره ، فلا شريك له بوجه من الوجوه، وواحد بمعنى انه بسيط، فلا يقبل التجزيء كما تكون الأشياء التي تقبل العظم والكمية، إذن ليس يقال عليه كم، ولا متى، ولا أين، وليس بجسم واحد بمعنى ان ذاته ليست مركبة من أشياء كان منها وجوده، ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة

والمادة والجنس والفصل وهو لا ضد له وهو خير محض وعقل وعاقل محض وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد ، أما انه عقل فتجرده من المادة وعدم احتياجاته إليها، ومعقول محض من جهة تعلق علمه بذاته لأنه بنفسه يعقل ذاته، ومن هنا يصير عاقلا ومعقولا. وهو عالم وحي ومريد وقادر وله غاية الجمال والكمال والبهاء، وانه اعظم السرور بذاته، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول، ووجود الأشياء منه على الوجه الذي يرسل اثر وجوده إلى الأشياء.

فلسفته الطبيعية (أو العالم الطبيعي) :

يرى الفارابي أن هذا العالم نشأ عن الله تعالى، ولكنه لم ينشأ عنه بطريق الإرادة والقصد إلى إيجاد الأشياء، فان لذلك يستدعي وجود زمن سابق على وجود الأشياء يقصد فيه الله تعالى إيجادها ، كما يحتاج إلى ميل ورغبة منه إلى هذا الشيء المراد ، الأمر الذي يشعر بالحاجة إليه ، وليس الأمر كذلك كما إن هذا العالم لم ينشأ عن الله بطريق الطبع بدون معرفة ورضا منه تعالى إلى إيجاده، فإن ذلك ينفي علما به وإرادته له. وإنما نشأ العالم من الله تعالى لكونه عالما بذاته، ولأنه مصدر الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فعليه

تعالى علة لوجود الشيء الذي يصله ولكن علمه للأشياء ليس علما زمانيا، بمعنى انه لم يكن عالما بها ثم علمها ، بل علمه تعالى حضوري وحاصل دائما ، فهذا العلم الأزلي القديم هو العلة في وجود العالم، وهو علة كاملة غير محتاجة إلى شيء آخر معها من قصد أو إرادة.

وفي ذلك يقول الفارابي : "ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضا بصددها وحصولها وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه[1] .

وجعل الفارابي العلم علة في وجود الأشياء، وهو قديم، وعلة كاملة فإذن العالم (المعلول) قديم ومعلول لله تعالى، هذا الجعل منه، أدى به إلى القول بالعلية وبقدم العالم وهذا مما كفره بعض المسلمين فان القول بالعلية ينفي الاختيار عن الله سبحانه تعالى ويلزم من ذلك نفي الحكمة والتدبير لجميع المصنوعات اللذين هما سبب ما في العالم من نظام واتساق.

---

[1] عيون المسائل للفارابي ، ص ٦٧ ، طبع الخانجي.

كيف نشأ العالم عن الله تعالى؟ :

قدمنا الفارابي يقول : إن الله عاقل ومعقول، فهو عاقل بعقل ذاته أي يعلمها من علمه بذاته نشأ عنه الموجود الثاني بعد الله وهو العقل الأول، وإنما لم ينشأ عن الله سواه، لان الله بسيط وواحد من كل الوجوه والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد، وهذا العقل قريب من الله تعالى فهو جوهر مجرد وعقل محض، إلا انه تكثر بالاعتبار، فهو عقل يعقل ذاته بعقل الأول (الله) وممكن من حيث ذاته، وواجب بالغير (الله) ومن علمه بالله نشأ عنه الموجود الثاني وهو (العقل الثاني) ومن علمه بذاته نشأ عنه نفس الفلك الأول أو (السماء الأولى) ومن ناحية امكانه الذي هو آخر وصف له نشأ عنه جسم الفلك الأول، والعقل الثاني كذلك يعقل نفسه ويعقل الأول وممكن علمه بالأول ينشأ عنه الموجود الرابع (العقل الثالث) ومن علمه بذاته ينشأ عنه نفس الفلك الثاني، ومن جهة امكانه ينشأ عنه جسم الفلك الثاني، وهكذا تستمر نشأة العقول بعضها عن بعض حتى تصل إلى العقل العاشر أو الموجود الحادي عشر، وهو المسمى بالعقل الفعال، وإلى هنا تصل مرتبة العقول إلى ادن مرتبة فيها، فان هذه السلسلة مرتبة في الكمال من أعلى

إلى أدنى فمن اكمل إلى كامل إلى انقص قليلا وهكذا حتى العقل العاشر وهو انقصها كمالا ، ومن هذا العقل تنشأ النفس الكلية من اعلم العقل بذاته ، ثم توجد بقية الموجودات الأرضية والذي يتولى التأثير في هذا العالم الأرضي هو العقل الفعال وهو بسبب وجود الأنفس الأرضية وسبب وجود العناصر الأربعة وهو الصلة بين السماء والأرض.

ولكن الفارابي يفترض مبدأين آخرين : هما المادة والصورة ، وهذان المبدآن افترضهما من معاني الإمكان والفعل، أو الشيء بالقوة والشيء بالفعل لأجل أن يتم مراتب الوجود العقلي، أو العالم العلوي، فقد قسم الفارابي العالم الطبيعي إلى قسمين : عالم علوي وعالم سفلي، ورأى إن كلا منهما ينقسم إلى ست مراتب فالعالم الأعلى يتكون من : الله – عقول، الأفلاك – العقل الفعال، والنفس الكلية، والصورة، والمادة.

١. فالله هو الموجود الأول، واجب الوجود وهو علة جميع الأشياء .

٢. وعقول الأفلاك تسعة، عقل الفلك المحيط أو السماء الأولى، ثم عقل الكواكب الثابتة ثم العقل المحرك لفلك زحل، ثم العقل المحرك لفلك المشتري، ثم العقل المحرك لفلك

المريخ، ثم العقل المحرك لفلك الشمس، ثم العقل المحـــرك لفلك الزهرة، ثم العقل المحرك لفلك عطـــارد، ثـــم العقـــل المحرك لفلك القمر.

٣. ثم العقل الفعال، وهو المؤثر فيما دون فلك القمر (في العـــالم الأرضي).

٤. ثم النفس الكلية ٥. ثم الصورة ٦. ثم المادة .

والطبقات الثلاث الأولى أمور عقلية مجردة عن المـــادة، ولا تلابس المادة أصلا ، وأما الثلاث الأخيرة فهي وان كـــانت مجردة عن المادة وأمورا عقلية وليست أجســـاما إلا إنـــها قـــد تلابس الأجسام وتحل فيها، وبذلك تتكثر بهذه اللابســـــة . أمـــا العالم المادي تلي العالم الأسفل ، فهو ستة أقسام أيضا وهـــي :

١. أجسام الأفلاك ٢. أجســـام الحيـــوان ٣. أجســـام الإنسان

٤. أجسام النبـــات. ٥. أجســـام المعـــادن. ٦. العنـــاصر الأربعة الاسطقسات الأربعة وهي : الماء والـــهواء والـــتراب والنار.

والفارابي بهذا الرأي في الوجود قريب الشبه بأرســـطو ممزوجا بالافلاطونية الحديثة ، فمسألة أن العالم نشأ عـــن الله بطريق التعليل رأي افلاطوني ورأيه في العالم عقلي يرجع إلى

ارسطو وافلوطين وخاصة قوله بتأثير عقل القمر في بقية الكون رأى ارسطوطاليس. ذلك أن ارسطو ممن كانوا يقولون بأن كل مؤثر عقل، أما عدد العقول وكونها عشرة، فقد يكون الفارابي متأثرا فيها بمذهب بطليموس في الأفلاك ، فقد قال بطليموس : الأفلاك تسعة فأوجد الفارابي لكل فلك عقلا يوازيه ويؤثر فيه، ومبدأ الوساطة في الخلق كذلك رأي افلوطيني وقد مثلها الفارابى في عقول الأفلاك، والعقل الفعال ، والنفس الكلية.

فلسفته الإنسانية :

أولا: رأيه في النفس الإنسانية

يرى الفارابي أن النفس الإنسانية تنقسم إلى أربعة أقسام:

١. **النفس الغاذية**: وهي القوة التي بها يتغذى الإنسان وينمو.

٢. **النفس الحاسة**: وهي القوة التي يدرك بها المحسوسات مثل، الحرارة والبرودة من الملموسات والبياض والسواد من المبصرات والحلاوة والمرارة من المذوقات والروائح من المشمومات والأصوات القوية والضعيفة من المسموعات .

٣. النفس المتخيلة: وهي القوة التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، وهي التي تركب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفصيلات مختلفة، بعضها كاذب وبعضها صادق.

٤. النفس الناطقة: وهي القوة التي بها يمكن أن يعقل الإنسان المعقولات ويميز بها الأشياء ويحكم عليها ، وهي التي تدرك الأمور الكلية والمهايا العامة.

ولكل من القوتين الأوليين توابع ووا صع ، أو آلات لا يتحقق المقصود منها إلا بواسطتها فالات القوة الغاذية مثلا، هي الفم والمعدة والكبد والطحال، وآلات القوة الحاسة هي العينان والأذنان وانف واللسان ...الخ ، وأما القوتان الناطقة والمخيلة فليس لهما توابع ولا آلات. وهذه النفوس ليست في مرتبة واحدة ، بل بعضها أكمل من بعض ورياساتها جميعا إنما هي القوة الناطقة، فأدناها هي النفس الغاذية وأعلاها هي النفس الناطقة وكل نفس منها إنما هي شبه مادة للنفس التي فوقها فالغاذية شبه مادة للنفس الحاسة والحاسة صورة لها، والحاسة شبه مادة المتخيلة ن والمتخيلة شبه مادة للناطقة، والناطقة صورة لها، والناطقة ليست مادة لغيرها ، بل هي

صورة فقط ، وعليه فالغاذية مادة فقط ، والحاسة والمتخيلة مادة من جهة وصورة من جهة أخرى.

ثانيا : الفارابي ورأيه في العقل الإنساني.

العقل هو تلك القوة التي يدرك بها الإنسان الأمور الكلية، وهو عند الفارابي عبارة عن النفس الناطقة التي تميز الإنسان عن غيره من الحيوان ويرى كذلك أن العقل (أي النفس الناطقة) ينقسم إلى أربعة أقسام:

١. عقل بالقوة . ٢. وعقل بالفعل .

٣. وعقل مستفاد ٤. وعقل عملي أو عقل مميز.

وهذا العقل الأخير هو في أعلى درجات النفس الناطقة .

أ. فالفعل بالقوة :

هو عبارة عن هيئة في المادة معدة لان تقبل صور المعقولات وهو عبارة عن الاستعداد الذي يكون عند الطفل قبل أن يعقل.

ب. والعقل بالفعل :

هو الذي يكون للإنسان بعد أن يدرك صور المحسات بواسطة الحواس والقوة المتخيلة، فان العقل لا يصير عقلا بالفعل إلا إذا حصلت فيه صور المعقولات، غير إن هذا الانتقال من القوة

إلى الفعل ليس فعلا الإنسان نفسه، بل ذلك يكون بواسطة العقل الفعال[1] ، الذي هو أعلى من العقل الإنساني في المرتبة، وهو عقل الفلك الأخير (فلك القمر) .

ج.والعقل المستفاد

هو الحالة التي يستكمل فيها عقل الإنسان جميع المعقولات كلها ويصير عقلا ومعقولا بالفعل، ويصير المعقول منه هو الذي يعقل، وهذه حالة للعقل أرقى من العقل بالفعل ؛ ويقول الفارابي في ذلك ما نصه: فان إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل، وصار المعقول منه هو الذي يعقل، حصل له حينئذ عقل بالفعل رتبته فوق المنفعل أتم واشتا مفارقة للمادة ومقاربة من الفعال، ويسمى العقل المستفاد ويصير متوسطا بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر، فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد ، والعقل المستفاد كالمادة ولموضوع للعقل الفعال ن ولقوة

---

[1] وسمي العقل العاشر بالعقل العاشر بالعقل الفعال ، لأنه هو الذي يؤثر في العقل الإنساني فيو فعال بالنسبة إلى هذا العقل ، ولكنه ليس فعالا دائما ، لان المادة تمنعه من ذلك ، أما العقل الذي هو فعال دائما فهو الله تعالى علة العلل ، وهو الموجود الأول واجب الوجود بذاته.

الناطقة التي هي هيئة طبيعية تكون مادة للعقل المنفعل ، الذي هو بالفعل عقل وأول الرتبة التي بها الإنسان إنسانا هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لان يصير عقلا بالفعل، وهذه هي المشتركة للجميع فبينها وبين العقل الفعال رتبتان أن يحصل العقل المنفعل بالفعل، وان يحصل العقل المستفاد[1] .

د.والعقل العملي

هو تلك القوة التي بها يستنبط الإنسان ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية[2].

ثالثا :نظرية المعرفة عند الفارابي

يرى الفارابي أن المعرفة الإنسانية تكون بأشياء ثلاثة :

١. قد تكون بالقوة الناطقة .

٢. قد تكون بالقوة المتخلية.

٣. قد تكون بالقوة الحاسة.

فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه انه يدرك بالقوة الناطقة فان الفعل الذي ينل به ما تشوق من ذلك يكون قوة أخرى في الناطقة، وهي القوة الفكرية وهي التي تكون فيها

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٤ ، طبع فرج الله الكردي .

(٢) راجع ص ٢٤ من كتاب عيون المسائل للفارابي ضمن المجموع للفارابي، طبع الخانجي.

الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط . وإذا كان النزوح إلى علم شيء يدرك بإحساس كان الذي ينال به فعلا مركبا من فعل بدني ومن فعل نفساني فانه مثلا في المرئيات برفع الأجفان وبان نحاذي أبصارنا نحو الشيء الذي نتشوق إليه، وهذه أفعال بدنية، والإحساس بنفسه فعل نفساني.

وإذا كان التشوق إلى التخيل شيء ما كان معرفة ذلك من عدة طرق : منها ما يرد على القوة المتخيلة من إحساس شيء ما فتخيل إليه ثم ذلك أمر ما انه مخوف أو ممول ، ومنها ما يكون المتخيلة نفسها ، مثل تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع أو تمنيه[1].

هذه هي طرق المعرفة ، أما كيفيتها فانه لا تكاد الحواس تقع على المحسسات حتى تنتزع منها صورة صالحة للتعقل، ثم تنتقل هذه الصور من درجة الحس الشخصي إلى درجة الحس المشترك، ثم إلى درجة الخيال الذي يحفظ هذه الصور التي لا تزال عالقة بالمادة، حتى تأتي القوة الناطقة فتخلص هذه الصور من المادة ، وترتب هذه الصور الجزئية الحاصلة في العقل ومقارنتها بعضها ببعض كي تكون من ذلك المعاني الذهنية والأمور الكلية.

---

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة ص٥٠.

على ان المعرفة الحقة هي ما كانت من طريق النفس الناطقة (العقل) وهي المعرفة المتعلقة بالأمور الكلية والمبادئ العامة، وهذه المعرفة لا يحصلها الإنسان باجتهاده، بل هي تتجلى في صور هبة من العالم الأعلى من العقل الفعال، ففي ضوء هذا العقل الفعال يستطيع عقلنا أن يدرك الصور الكلية للأجسام وبذلك يصير الإحساس معرفة عقلية، ذلك إن انتقال العقل من القوة إلى الفعل لا يكون من الإنسان نفسه ن بل من العقل الفعال الذي هو أعلى رتبة من العقل الإنساني .

رابعا : الأخلاق في نظر الفارابي

يرى الفارابي أنه كما إن علم المنطق يضع القوانين العامة للمعرفة الإنسانية، كذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان، في سلوكه، وان كان شأن العمل والتجربة في الأخلاق اكبر وأوسع مما هو في المنطق .

أما الفضيلة:

فيرى أنها في العلم والمعرفة ، ولذلك يقول : إن الشخص الذي يعلم ما في كتب أرسطو من غير أن يعمل بها خير من يعمل بها ولا يعلمها، ولاشك انه في هذا الرأي يتبع

رأي سقراط في الفضيلة الذي جعلها في العلم . ويذهب الفارابي إلى إن العقل الإنساني عنده القدرة على أن يعلم خيرية العمل وشريته، وإذا علم ذلك أمكنه الحكم عليه بأنه خير أو شر، وهذه نزعة سقراطية أيضا .

أما السعادة:

فيرى انه ليس جديرا بهذا الاسم إلا ما كان سعادة في ذات ذاته وليس وسيلة لغيره، ولا محتاجا في كماله إلى غيره وهو المعرفة العقلية للنفس من قيود المادة وصيرورتها عقلا تعقل ما في العالم العلوي كله، وهذه السعادة تنال في نظر الفارابي بوسيلتين متلازمتين، الأولى : إدامة والنظر في الأمور العقلية. والثانية: رياضة النفس على فعل الخيرات، والتمسك بالفضائل ومجانبة الرذائل والشرور، فإذا تحققت للمرء هاتان الوسيلتان وصل إلى السعادة، واستكملت نفسه واقتربت من رتبة الجواهر المفارقة . واليك ما يقوله عن هذا الشأن : وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول وهذه المعقولات أيضا إنما جعلت ليستعملها في أن يصير إلى استكماله الأخير وذلك هو السعادة وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن

الأجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وان تبقى على تلك الحال دائما أبدا، إلا ان رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال، وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية، بعضها فكرية وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال ما محدودة، مقدرة تحصل من هيئات وملكات ما مقدرة محدودة وذلك إن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها سيئ آخر . وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها، والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل، وهذه الخيرات لا لأجل ذواتها بل إنما هي خيرات لأجل السعادة والأفعال التي تعوق السعادة هي الشرور وهي الأفعال القبيحة والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائل والرذائل والخسائس . وبعد فهذه آراء المعلم الثاني (أبي نصر الفارابي) في الألوهية والعام الطبيعي والنفس الإنسانية، والمعرفة والأخلاق، الممت بها ولخصتها من المراجع الأصلية وهي مؤلفات الفارابي وكتبه نفسها وقارنت بينها وبين آراء الفلاسفة اليونانيين الأقدمين ،

ومن أراد التوسع فعليه الرجوع إلى مؤلفات الفارابي التي عددتها، وبينتها في أول الكلام.

ابن سينا

نسبه وحياته العلمية :

هو ابو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي ابن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس والمكنى بأبي علي، والمشهور بابن سينا. ولد هذا الفيلسوف في قرية من قرى بخارى تسمى (خرميثن) أو في قرية أخرى تسمى (افشنة) عام ٢٧٠هـ/ ٩٨٠م، وقد كان أبوه عاملا للسلطان نوح بن منصور الساماني على قرية (خرميثن) من أمهات قرى بخارى في ذلك العهد فلما شب وترعرع عمل والده على ان ينشئه تنشئة علمية، فتلقى علومه الأولى في بيت أبيه، حفظ القرآن واستظهره مع كثير من الأدب العربي وهو دون العاشرة من عمره ثم تعلم علوم اللغة على أبي بكر احمد بن محمد بن البرقي الخوارزمي، ودرس الفقه على إسماعيل الزاهد، كما درس علوم الفلسفة والمنطق على أحد رجالها في ذلك العصر وهو

ابو عبد الله الناتلي، وقرأ عليه كذلك كتاب المجسطي لبطليموس في علم الهيئة.

وكان بان سينا نابغة، فاخذ يسأل أستاذه ويناقشه في قواعد المنطق حتى أوقفه وتفوق عليه فيه، فاعرض عنه للأستاذ واخذ ابن سينا يقرأ في كتب الحكمة والفلسفة وحده، حتى أتم قراءة جميع الكتب التي وقعت تحت يديه وبلغ فيها الغاية ولما يبلغ الثامن عشر من عمره ومع إن ابن سينا قد انكر على أستاذه (الناتلي) بعض مسائل المنطق لكنه يعترف بالفضل لذويه، و لا ينكر فضل الفيلسوف الإسلامي (أبي نصر الفارابي) عليه في حل بعض المشاكل الفلسفية . فقد حدث أن ابن سينا كان يقرأ كتاب (ما بعد الطبيعة لأرسطو) فاغلق عليه فهمه، فقرأه عدة مرات بلغت الأربعين مرة، فلم يفتح الله عليه، حتى كاد ييأس من الفلسفة ويعرض عنها، أولا كتاب من الفارابي يسمى (أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو) عرض عليه وراق فاشتراه منه بثمن زهيد، بثلاثة دراهم ، بعد أن اعرض عن شرائه . وكان هذا الكتاب سببا في فهم ما اغلق عليه من فلسفة ارسطو، كما كان سببا في إقباله على الفلسفة وشغف بها بعد أن كان قد انصرف عنها . سبب ما قاساه في غير كتب الفارابي . اخذ ابن سينا يقبل على كتب الفارابي في الفلسفة يقرؤها ويستفيد

منها ويتأثر بها مما يجعلنا نقرر : أن الفارابي يعتبر أستاذا لابن سينا في الفلسفة وموجها له فيها . وقد اتفق أن الأمير نوح بن منصور الساماني أصيب بمرض وحاول العلاج منه، وكان ابن سينا قد اشتهر بالطب بين قومه فعرض عليه، فشفاه الله على يديه فقربه الأمير إليه وكافأه ذلك بان فتح له مكتبته على مصراعيه يقرأ فيها ما يشاء، فاخذ هذا الشاب الذكي يلتهم كل قيم ونفيس في هذه المكتبة مما لم يطلع عليه أحد من أهل عصره، وقد استفاد منها فائدة كبيرة إذ كانت تحتوي على كتب نادرة المثال وقد حدث أن أحرقت المكتبة بعد ذلك واحرق ما كان فيها من كتب نادرة لم يطلع عليها غير ابن سينا[1].

بيئته وعصره:

نشأ ابن سينا في بيت من بيوت العلم، وكان أهل هذا البيت من المشيعين لآل علي فقد وجدوا في خراسان بين

---

[1] ويقال : أن ابن سينا ضمن ما درس اللغة العربية ، حتى علم من غوامضها وأسرارها ما غاب من أساطينها في زمانه ، وقد حفزه إلى ذلك كلمة سمعها من أبي علي الجبائي في مجلس علاء الدولة ، إذ خاض معه في حديث اللغة فقال الجبائي : انك فيلسوف حكيم ، وأما كلامك في اللغة فلا نرضاه ، فلم يزل ابن سينا يدرس الكتب النادرة في أسرار اللغة العربية حتى واجه الجبائي بعد سنوات بما أفحمه واستغلق عليه.

الشيعة الإسماعيلية[1] ومما يدل على تشيع هذا البيت اسمه وكنيته ، فأسمه الحسين ، وكنيته ابو علي يدلان على هذه النزعة الشيعية في قومه، وقد قيل : إن البيت الذي نشأ فيه ابن سينا كان مركزا من مراكز الدعوة الإسماعيلية ، قال ابن سينا فيما رواه عنه تلميذه الجورجاني ، (وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين وبعد من الإسماعيلية، وقد سمعت منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه، وكذلك أخي).

ويقول (دي بور) : كانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية، ومبادئ معارضة للإسلام[2] .

أما العصر الذي نشأ فيه ابن سينا فقد كان عصر انقسام وتنازع بين أمراء الأقاليم في الدولة العباسية في ذلك الوقت، وكان الأمراء يحاولون تقريب العلماء من مجالسهم لاستشارتهم في أمورهم واعتزاز بهم، ولما كان ابن سينا قد نشأ وشب في

---

(1) راجع نزهة الأرواح للسهروردي.

(2) تاريخ الفلسفة الإسلامية لـ(دى بور) ترجمة الدكتور أبي ريدة، ص ١٦٥.

كنف الدولة السامانية، واشتهر بالطب والفلسفة، وكانت هذه الشهرة كافية لان تغري الأمراء بتقريبهم له، وتزيين مجالسهم بعلمه وفضله، فالتحق بأعمالهم ووزر لبعضهم، ودخل في منازعاتهم ولحقه بسبب ذلك كثير من الأذى والإهانة ، وتعرض للقتل ونجا منه غير مرة وقاسى من المحن والبلايا ما يقاسيه طلاب المعالي . هذا الاتصال بالأمراء والوزراء جعله لا يستقر في مكان، بل اخذ ينتقل من قصر أمير إلى قصر أمير آخر، ويشتغل بتدبير أمور الدولة حينا وتصنيف العلوم حينا آخر حتى تقلد الوزارة لشمس الدولة في همدان، ومع ذلك بعد أن مات هذا الأمير وجاء ابنه بعده دفع بفيلسوفنا إلى السجن فمكث فيه بضعة اشهر وبعد أن خرج من السجن سار حتى اتصل بعلاء الدولة في اصفهان.

وما زال ابن سينا على هذه الحال ، يخدم الدولة للأمراء ويشتغل بالعلم والتأليف حتى أدركه في آخر حياته مرض (القولنج) فكان يعالجه إلى أن يبرأ منه ثم يعود إليه فيعالجه ثم يعود ، حتى يأس من علاجه فيترك العلاج ويقول : ان المدبر الذي كان يدبر جسمي قد عجز عن التدبير فلا تنفع المعالجة. ثم يغتسل ويتوب إلى الله عزه وجل ويقبل على قراءة القرآن حتى انه كان يختم المصحف في كل ثلاثة أيام مرة، ويستمر

على ذلك حتى تأتيه منيته فينتقل إلى ربه في سنة ٤٢٨هـ / ١٠٣٧م ، وكان سنه حينئذ قد بلغت السابعة والخمسين ويظهر أن ابن سينا كان ممتلئ الجسم شديد القوى، وكانت قوة الحب لديه اغلب، وقد اثر انهماكه في إرضاء شهواته في مزاجه وبنيته ، وكان ذلك سببا من أسباب مرضه وعلته .

مؤلفاته :

لم يكن ابن سينا يناهز العشرين من عمره، حتى كان قد حصل كثيرا من العلوم المعروفة في زمانه، واخذ يكتب فيها بأسلوب سهل المنال وان كان في بعض الاحيان يحتاج إلى دقة في الإدراك والفهم، وكان له رأيه الخاص في الفلسفة معتمدا على فهمه هو لمسائلها ، فلم يعكف على قراءة شراح ارسطو، ومزج علم اليونان بالحكمة الشرقية وكان يقول : حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا[1].

---

[1] تاريخ الفلسفة في الإسلام لـ (دى بور) ، ص ١٦٨ ، طبع لجنة التأليف.

وقد ألف ابن سينا كتبا كثيرة في نوحي العلم المختلفة، من فلسفة وطب وفلك وموسيقى وغيرها، ومن اشهر هذه المؤلفات :

١. كتاب الشفاء، وهو موسوعة كبيرة من الفلسفة وأقسامها.

٢. كتاب النجاة، وهو كتاب في الفلسفة المنطقية والطبيعية والإلهية وهو مختصر لكتاب الشفاء ألفه ابن سينا بعد تأليفه الكتاب الأول ويمتاز بسهولة أسلوبه .

٣.كتاب الإشارات في الفلسفة العامة ايضا، عالج فيه ابن سينا أدق مسائل الفلسفة، وكتب قسما خاصا بالتصوف، إذ يبدو انه كتب في آخر حياته بعد أن درس حكمة الإشراق، ونزع إلى التصوف الشرقي.

٤. كتاب القانون في الطب، وهو اعظم كتاب ألف في الطب في عصره، وبه طارت شهرة ابن سينا في الطب اكثر مما طارت في الفلسفة، ولا يزال كثيرون من أهل أوربا يرجعون إليه ويستفيدون منه .

٥. ومنها رسالة الأدوية القلبية في الطب أيضا، ورسالة حي يقظان في التصوف .

٦. ورسائل في الموسيقى، ومختصر المجسطي في الفلـــك ، وغير ذلك من الكتب والرسائل التي بلغت حوالـــي المائـــة كتاب .

وقد عني الناس بهذه الكتب الجامعة في الفلسفة وفروعها واشتغلوا فيها حتى غلبت شهرة ابن ســينا علـــى غـــيره مـــن الفلاسفة السابقين عليه، وأطلقوا عليه لقب (الشيخ الرئيس) كمـــا ترجم كثير من كتبه في الفلسفة، فترجم كتاب الشفاء إلى اللغـــة اللاتينية واعتمد فلاسفة أوربا عليه في فـــهم فلســـفة ارســـطو، وترجم كتابه (القانون) في الطب واستفاد منه علماء الغرب كمـــا ترجم غير ذلك من كتبه الفلسفية الأخرى.

فلسفة ابن سينا

أقسام الفلسفة عنده

يرى ابن سينا تنقسم إلـــى قســـمين : نظريـــة وعمليـــة، فالنظرية هي التي يكون الغرض منها حصول الاعتقاد بحـــال الموجودات على ما هي عليه، والعملية : هـــي التـــي يكـــون الغرض منها تحصيل المنفعة للإنســـان، هـــي التـــي يكتســـب الإنسان الخير بواسطتها.

والنظرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام : وهي العلوم الطبيعية والعلوم الإلهية والعلوم الرياضية ذلك أن الفلسفة النظرية تبحث في الموجود بما هو موجود، والموجود أما عقلي مفارق للمادة ومجرد عنها، وهو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة، وأما مادي محسوس وهو موضوع للطبيعة، وأما، يكون مجردا في الذهن ماديا في الخارج فهو موضوع الفلسفة الرياضية، وذلك مثل المقدار عددا كان أو شكلا(١).

إما الفلسفة العلمية فتشمل : علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل والسياسة (٢)، ومن هنا تعلم ان موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة لا تخالطه المادة أصلا، لا في الخارج ولا في التصور العقلي، أما موضوع الطبيعة فلا يوجد ولا يتطور إلا في المادة.

---

(١) لا يخفى مشابهة هذا التقسيم الذي ذكره ابن سينا لتقسيم ارسطو، راجع كتابنا في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤ .

(٢) راجع رسالة أقسام العلوم العقلية لأبن سينا ص ١٠٤ ورسالة الطبيعيان من عيون الحكمة له أيضا ص٢ وما بعدها من مجموع الرسائل طبع أمين هندية .

المنطـــق :

يرى بن سينا أن العقل الإنســـاني كثـــير الزلـــل، وأنـــه عرضة للخطأ والصواب ولهذا كان الإنسان بحاجة إلى قـــانون يعصمه من الوقوع في الخطأ هذا القانون هو المنطـــق، ويفرد ابن سينا في كتبه الفلسفية يبحث هذه القوانين المنطقيـــة وبيانـــها، فيتكلم عن العلم وتقسيمه إلى تصور وتصديـــق، ويتكلـــم عـــن الكلي والجزئي ومباحث الالفاظ، وأنواع التعريف مـــن الحـــد والرسم ثم يتكلم عن القضية وأنواعـــها والاســـتدلال، ويذكـــر القياس وكيفية تأليفه، ثم يقسمه إلى القيـــاس اليقينـــي والقيـــاس الإقناعي الجدلي والخطابي، على نظام ما هو مدون في كتـــب المنطق القديم ثم يقول في فائدته : " فالمنطق، هـــو الصناعـــة النظرية التي تعرف من أي الصـــور والمـــواد يكـــون الحـــد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة جدا والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهانا ويعرف أنه عن أي الصـــور والمـــواد يكـــون القياس الإقناعي الذي يسمى ما قوى منه واقعاً تصديقا وتشـــبيها باليقين جدليا، وما ضعف واقعاً ظنا غالبا خطابيا ... الخ . فـــهذه فائدة صناعة المنطق، ونسبتها إلى الرؤية نسبة إلـــى الكـــلام والعروض إلى الشعر، ولكن الفطرة السليمة والـــذوق الســـليم ربما أغنينا عن تعلم النحو العروض وليس شيء مـــن الفطـــرة

الإنسانية بمستغني في استعماله الرؤية عن التقدم بإعداد هـــذه الإلة إلا ان يكون انسانا مؤديا من الله تعالى[1].

الإلهيات عند ابن سينا :

يرى ابن سينا أما أن يكون واجب الوجود لذاته وأمـــا أن يكون ممكن الوجود لذاته، وبين القسمين يوجد قسم ثالث: هـــو ممكن الوجود لذاته واجب الوجود لغيره [2] وواجـــب الوجـــود لذاته هو الله تعالى، وهو عند ابن سينا علة لكل ما عداه، وهـــو المبدأ الأول الذي نشأ عنه كل موجود، ويستدل ابن سينا علـــى هذا الإله الخالق الموجد لكل شيء بخالف دليل المتكلمين الـــذي يستدلون بالحادث على المحدث، وبالمخلوق على الخالق هـــذا الدليل هو دليل الإمكان . ومؤدى هذا : أن لا شك في وجـــود

---

[1] راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٣ وما بعدها.

[2] واجب الوجود : هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عـــرض منه محال. وممكن الوجود : هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال. واجب الوجود : هو الضروري الوجـــود وممكـــن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه وواجب الوجود نوعـــان: واجـــب الوجود لذاته، وهو الذي يكون وجوب وجوده من ذاته= =لا من غـــيره كالله عز وجل، وواجب الوجود لغيره هو الذي يكون وجوب وجوده مـــن غيره كالعقول العشرة .

موجود : هذا الموجود أما أن يكون واجبا أو ممكنا فإن كان واجبا ثبت وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكنا فلا بد له من علة، فإن كانت هذه العلة واجبه ثبت وجود الواجب وإن كانت ممكنة فلا بد لها من علة: وهكذا . ولا جائز أن تستمر سلسلة العلل إلى ما لا نهاية، فيترتب عليه التسلسل وهو محال ولا جائز أن يترتب الأول على الأخير فيلزم الدور وهو محال . لذلك وجب أن تقف سلسلة العلل عند موجود واجب الوجود لذاته ليس له علة أصلا، وليس ناشئا عن شيء آخر، هذا الموجود هو واجب الوجود هو الله تعالى.

صفات الواجب :

وواجب الوجود عند ابن سينا واحد من كل وجه، فهو واحد لا كثرة فيه أصلا، بمعنى أنه بسيط لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ يتركب منها، وواحد أي غير متعدد، فليس هناك واجب الوجود لذاته سواه، وواجب الوجود تام لا ينقصه شيء، وليس له حالة منتظرة تكمل وجوده وهو عقل محض يعقل ذاته، ويعقل النظام العام الموجود في الكل، وهو خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء، ويتم به

وجوده[1]. ولأن واجب الوجود خير محض فلا ينشأ عنه إلا الخير، أما وجود الشر في العالم فعارض على أن الشر في العالم ليس شرا من حيث حقيقته وذاته، بل هو خير في ذاته نتج عنه شر نسبي، فماء المطر مثلا خير في ذاته وشر من حيث أنه قد يغرق شخصا أو يهدم بيت فقير، وهذا أمر عارض لماء المطر لا ذاتي والنار خير من حيث ذاتها، فهي مخلوقة للاستدعاء وطهي الطعام وغير ذلك، وأما إحراقها شخصا أو بيتا لفقير فأمر عارض أيضا .

وهكذا يرى ابن سينا أن كل موجود في العالم خير من حيث ذاته ومن حيث وجوده عن الله تعالى، أما الشر فعارض له، وإذا كانت الموجودات الناشئة عن الله خيرا فمن باب أولى مبدؤها، وهو الله وهو خير محض . وهو عاشق ومعشوق، وذلك لأن واجب الوجود الذي هو في غاية الجمال والبهاء، والذي يعقل ذاته بتلك الغاية ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته عاشق ومعشوق، وأعظم لذة وملائم، فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم.

---

(1) النجاة لابن سينا ص ٢٢٩ .

كيفية انبثاق الموجودات :

بينا أن ابن سينا يذهب إلى أن الله تعالى واحد من كل وجه، بسيط لا تكثر فيه، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد، فلا يمكن أن تصدر عنه كثرة أصلا، فنشأ عن الله تعالى ما يسمى بالعقل الأول، وعله هذا الصدور أن الله تعالى عالم يعلم ذاته، ومن علمه بذاته نشأ عنه شيء مشابه له، وهو العقل الأول هذا العقل وإن كان واحدا بالذات، إلا أنه متكثر بالاعتبار، فهو عقل يعقل ذاته ويعقل علته وهو الله تعالى، وهو واجب الوجود بالغير، وممكن الوجود بالذات فمن ناحية تعقله لعلته نشأ عنه العقل الثاني، ومن ناحية تعقله لذاته نشأ عنه الفلك المحيط، ومن ناحية إمكانه بالذات نشأ عنه جسم الفلك، وهذا العقل الثاني نشأ عنه ثلاثة أشياء أيضا : فهو عالم بالأول بذاته، وواجب الوجود بغيره، وممكن الوجود لذاته فمن جهة علمه بالأول نشأ عنه العقل الثالث، ومن ناحية علمه بذاته نشأ عنه نفس الفلك الثاني ومن جهة إمكانه بالذات نشأ عنه جسم الفلك .. وهكذا يستمر الدور، كل عقل نشأ عنه ثلاثة أشياء : عقل ونفس وفلك حتى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال والفلك التاسع وهو فلك القمر. ولما كان العقل لا يمكنه تحريك الجسم بذاته، سواء كان جسم الأفلاك العليا، أو جسم

الموجودات السفلى، احتاج إلى واسطة وهذه الواسطة هي النفس، فلا بد له من نفس يؤثر بواسطتها بالأجسام، فالمبدأ الأول يؤثر في العقول، والعقول تؤثر في النفوس، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية وهذه تؤثر في ما تحت الفلك التاسع وهو فلك القمر[1].

ثم يقول العقل العاشر (العقل الفعال) بالتأثير في العالم السفلى بواسطة فلك القمر فتوجد الإستقسات الأربعة [1] التي يتكون منها بقية الموجودات الأرضية والصور الجسمية والنفوس الإنسانية.

ومن هنا نعلم أن العالم عند ابن سينا قسمان : العالم العلوي ، يتكون من المبدأ الأول (الله عز وجل) والعقول العشرة والأفلاك التسعة والنفوس . أما العالم السفلي : فيتكون من الإسطقسات الأربعة (المادة) والقوى الطبيعية، وهي قوى سارية في الأجسام ملابسة للمادة على التمام، والنبات والحيوان ونعلم كذلك أن الأفلاك التسعة هي على الترتيب من أعلى إلى

---

[1] راجع تاريخ فلاسفة الإسلام لـ(دي بور) ص ١٧٣ .

[1] الإسطقسات : هي العناصر الأربعة الأولى وهي : الماء والهواء والنار والتراب القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معاً . راجع النجاه لابن سينا ص ٢٨٠.

اسفل الفلك المحيط، وفلك الأطلس (الكواكب الثابتة) وفلك زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر .

بين ابن سينا والمتكلمين الفلاسفة .

١. مما تقدم نعلم أن ابن سينا خالف المتكلمين في الاستدلال على وجود الواجب فهم يستدلون على الله تعالى بالمخلوقات، يستدلون عليه بالحادث، أما هو فقد استدل على الله تعالى بالإمكان، والإمكان الذي هو جواز الوجود والعدم أمر اعتباري، ومن هذا المعنى أمكنه الوصول إلى إثبات واجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته .

٢. يرى ابن سينا أن كل شيء في الكون ناشئ عن هذا الوجوب (الله تعالى) ولكن ذلك بطريق العلية، فالله هو المبدأ الأول نشأ عنه العقل الأول، وعن هذا العقل نشأ الثاني .. وهكذا إلى آخر سلسلة الوجود، فالله بهذه الطريقة لم يؤثر بنفسه في كل موجود، بل بالواسطة وهذا مما يخالف رأي المتكلمين الذين يرون أن كل شيء موجود بإيجاد الله تعالى له إذ هو الخالق المصور لكل شيء.

٣. أما ابن سينا في نظرية العقول العشرة والأفلاك فهو متأثر فيها بالفيلسوف أبي نصر الفارابي الذي أخذ هذه

الفكرة عن الفلسفة اليونانية عن أرسطو وبطليموس في كتابه المجسطي، فقد ذهب أرسطو إلى تأثير العقول في العالم الأرضي وذهب بطليموس إلى وجود أفلاك سبعة أثبتها بالرصد هي : زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر، وقد أراد ابن سينا ومن قبله الفارابي أن يوفقوا بين هذه الفلسفة المنقولة إليهم وبين الدين الذي جاء بإثبات أن هنالك مخلوق يسمى العرش وآخر يسمى بالكرسي فأضاف العرش والكرسي إلى الأفلاك السبعة التي أثبتها بطليموس، فصارت الأفلاك عنده تسعة، وقد حمل ابن سينا قوله تعالى : ﴿ ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ على هذا المعنى وقال : إن الذي يحمل العرش في الأفلاك الثمانية التي تلي العرش من الأسفل .

فلسفته الإنسانية :

أولا : النفس الإنسانية

يذهب ابن سينا إلى أن الإنسان مكون من جزئين رئيسين هما الجسم والنفس، وهذان الجزآن ليس بينهما اتصال في

الجوهر، إذ أن الأجسام كلها تتكون من امتزاج العناصر بعضها ببعض، بفعل الكواكب وتأثيرها في تكوين الأشياء[1] والجسم الإنساني يتكون على هذا النحو من امتزاج العناصر أيضا وإن كان ينشأ من أحسن الأمزجة اعتدالا . أما الجزء الثاني فهو النفس وهي جوهر بسيط مجرد، عن المادة هبط إلى الجسم من العالم العلوي، وهي في حلولها في البدن تشعر بغربتها وتألمها، إذ إنها في حلولها في الجسم المظلم تشعر بأنها مسجونة فتتألم لذلك .

ولكل جسم نفس خاصة به، فاضت عليه من واجب الصور، وهو العقل الفعال، ولكنها بعد حلولها في الجسم لا تلبث أن تتعود، وتسر لوجودها فيه فقد أدركت أشياء بعد حلولها في الجسم، لم يكن من المستطاع لها أن تدركها وهي في عالمها العلوي ولكن هل يستمر هذا السرور ؟ الجواب : لا، فقد تصاب بنقص من اصطحابها للجسم وملائمتها له،

---

[1] يرى ابن سينا أن جميع العناصر (الماء والهواء والتراب والنار) خاصة لتأثير الأجرام الفلكية .. وأن الأجسام الفاسدة جميعها ناشئة من تأثير هذه الكواكب ومنها جسم الحيوان والإنسان أما النفس فليست ناشئة من العناصر بل هي مستفادة من خارج (العلوي) . راجع القصيدة العينية لابن سينا ورسالة حي بن يقضان أيضا .

فتصير شقية غير سعيدة، فتحاول أن تستعيد سعادتها الأولى وترجع إليها، لكنها لا تتمكن من ذلك إلا إذا تخلصت من الجسم ورجعت إلى ما كانت عليه من التجرد عن المادة والبعد عنها ولا يكون ذلك إلا بالثقافة والعلم والاتصاف بالأخلاق الحسنة ، والتخلق بالفضائل والعمل بها فليس العلم وحده كافيا في إرجاعها إلى حالتها الأولى، وليس العمل وحده بكاف أيضا بل لا بد من الجمع بين العلم والعمل، حتى يمكنها التخلص من هذا الجسم المظلم.

وقد أوضح ابن سينا هذا المعنى في قصيدته المشهورة المسماة : القصيدة العينية والتي مطلعها هو :

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف

وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كرة إليك وربما

كرهت فراقك وهي ذات تفجع

ألفت وما ألفت فلما واصلت

ألفت مجاورة الخراب البلقع

واظنها نسيت عهودا بالحمى

ومنازلا بفراقها لم تقنع

وهكذا يستمر ابن سينا في بيان النفس وحلولها في الجسم، ثم رغبتها في التخلص منه، ومن صفات النفس الإنسانية أنها بسيطة، مجردة عن المادة وأنها قديمة وأنها باقية خالدة لا تفنى، فإن الفناء للجسم وحده، وأما النفس فتعود بعد فناء الجسم إلى عالمها العلوي لتثاب فيه أو تعاقب على ما قدمت من أعمال في حياتها الدنيا، فالمعاد عند ابن سينا روحاني لا جسماني إذ إن الجسم يستحيل إعادته عنده وعند غيره من فلاسفة المسلمين، وعلى ذلك فالثواب والعقاب روحانيان أيضا [1].

ويرى ابن سينا أن عودة البدن محالة لما يأتي :

١ – أن الأجسام يختلط بعضها ببعض حين تتفتت وتصير ترابا، فيتغذى به النبات، ثم يأكله الإنسان فينمو به ويصبح جزءا من جسمه، وعند الإعادة هل يعاد الجسم مع ما تكون منه فلا يعاد المأكول، أو يعاد الأكل بدون المأكول فيعاد حينئذ ناقصا .

٢ – إن الجسم لا يتكون إلا عن طريق طبيعي مثل تكونه في المرة الأولى التي مر فيها بأطوار مختلفة ونما أثناء هذه الأطوار بواسطة الأخلاط المركبة من العناصر الأربعة الآتية

---

[1] النجاة لابن سينا ص ١٨٥ .

إليه عن طريق الأغذية، وهذا لا يتميز في العالم الآخر، فالبحث للأجسام غير ممكن .

قد رد العلماء على أدلة ابن سينا في إنكاره إعادة الأجسام بأدلة كافية شافية فليرجع إليها من يشاء في كتب التوحيد، أمثال المواقف لعضد الدين الايجي، والمقاصد لسعد الدين التفتازاني وغيرهما . على إن ابن سينا له كلام آخر في النفس عامة ويريد بها القوى الناشئة عن امتزاج العناصر بعضها ببعض امتزاجا خاصا يؤدي إلى وجودها، ويقسمها في كتابه النجاة إلى ثلاثة أقسام[1] .

١- النفس النباتية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى والغذاء جسم - من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل أنه غذائه .

٢- النفس الحيوانية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة .

٣- النفس الإنسانية : وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

---

[1] راجع النجاة لابن سينا ص١٥٢ وما بعدها .

وعلى هذا النحو من التفسير للنفس شديد برأي أرسطو فيها، إذ يقسمها إلى نفس هذه الأقسام الثلاثة .

أما التفسير الأول للنفس الإنسانية الذي يدعي فيه إنها قديمة وبسيطة وخالدة وباقية وإنها من عالم آخر غير هذا العالم، وإنها سجينة في هذا الجسم تتمنى الخلاص منه، والعودة إلى عالمها الأصلي، فهو شبيه برأي أفلاطون ممتزجا بالأفلاطونية الحديثة، ومشروحا بها[1] .

ثانيا : نظرية المعرفة

يذهب ابن سينا إلى وسائل المعرفة ثلاث أشياء :

١- الحواس الظاهرة .

٢- الحواس الباطنة . ٣- العقل .

أما الحواس الظاهرة فهي الخمس المعروفة، وهي السمع والبصر والذوق واللمس والشم .

---

(١) يرى ابن سينا إن النفس أسم مشترك ، يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة . فحد المعنى الأول إنه كمال جسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة ، وحد النفس/بالمعنى الثاني إنه جوهر غيرهم هو كمال لجسم محرك له بالاختيار راجع الحدود ص٨١ من مجموعة الرسائل .

وأما الحواس الباطنة فهي خمس أيضا :

١- الحس المشترك : وهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات .

٢- الخيال : وهي القوة التي تحفظ فيه صور المحسوسات بعد غيبتها .

٣- الواهمة : وهي القوة التي تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالحكم على الذئب بأنه عدو، وعلى الولد بأنه معطوف عليه.

٤- المفكرة : وهي القوة التي من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعضه أو أن تفصل بعضه عن بعض .

٥- المحافظة والذاكرة : وهي القوة التي تحفظ أحكام القوة الواهمة [١].

أما العقل فهو قوة من قوى النفس الناطقة ، بل هو أعلى هذه القوى وهو قسمان : نظري وعملي[٢] والعقل لا يترك

---

[١] النجاة لابن سينا ص١٦٣ وما بعدها .

[٢] فالعقل النظري قوة النفس تقبل ما هيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية ، والعقل العملي قوة النفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية

قوى النفس الدنيا مكانها، بل هو يرتقي بها، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخصة، وبانتزاع الصور الكلية من الصور المتخيلة.

والعقل يكون في أول أمره عقلا بالقوة، ثم يصير عقلا بالفعل ذلك بما يصل إليه من احساسات تؤديها الحواس الظاهرة والباطنة، بالعقل يخرج إذن بالاستعمال من القوة إلى الفعل . وهذا يحدث بواسطة الإدراك، ولكن بهدي وإنارة من أعلى، من واهب الصور، وهو العقل الفعال الذي يفيض الصور على العقل الإنساني[1].

هذه هي طرق المعرفة الثلاث، أما المعرفة نفسها فتنقسم إلى ثلاثة أنواع :

الأول: معرفة المبادئ الأولى التي هي مثل : الكل أعظم من الجزء، أو الواحد نصف الاثنين ...

والنوع الثاني: هو إدراك المجردات والكليات العامة، وهذا النوع يحتاج إلى مجهود أكبر مما يحتاج إليه النوع الأول .

إلى ما يختار من الجزيئات من أجل غايته مضمونة . رسالة الحدود ص ٨٠ .

[1] تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص١١٧٨ . وما بعدها ، وكتاب النجاة لابن سينا .

والنوع الثالث: هو معرفة الأمور الغيبية .

ويجعل ابن سينا طريق النوعين الأوليين الحواس والعقل، وهما أمران طبيعيان، وأما طريق النوع الثالث فهو الوحي والإلهام وهو طريق غير طبيعي ووسيلته الفضيلة والتنسك، لأن الروح لا تعرف الغيب إلا بمقدار اتصالها بمعالمها وهي لا تتصل به إلا إذا تغلبت على الجسم، ولذلك فهي في حالة النوم أكثر اتصالا بالملأ الأعلى منها في حالة اليقظة، وهي بعد الموت اكثر اتصالا منها في حالة النوم .

ثالثا : الأخلاق عنده

يرى ابن سينا في رسالة في علم الأخلاق أن الإنسان العاقل هو الشخص الذي يحاول أن يكمل إنسانيته بما يسعده في الدنيا والآخرة، ويبين إن طريق هذه السعادة إنما هو في تحصيل العوم النظرية والعلمية التي تكمل قوتيه النظرية والعملية أيضا . وأما القوة النظرية: فكمالها إنما يكون في دراسة العلوم النظرية وتحصيلها . وأما القوة العملية: فكمالها يكون بالعلم بالفضائل العملية والاتصاف بها وأصول هذه الفضائل تنحصر في أربعة : وهي العفة والشجاعة والحكمة والعدالة .

فالعفة منسوبة إلى القوة الشهوانية، والشجاعة المنسوبة إلى القوة الغضبية والحكمة منسوبة إلى القوة المميزة (القوة العاقلة) أما العدالة فهي منسوبة إلى اعتدال القوى جميعها ويرى ابن سينا : إن هذه الفضائل الأصلية يتفرع عنها فضائل أخرى كثيرة، من هذه الفضائل : السخاء والقناعة والكرم والحلم والصفح والوفاء بالوعد والحياء والحكمة وأصالة الرأي .... الخ . فالسخاء والقناعة راجعان ومنسوبان إلى القوة الشهوانية، والصبر والحلم والعفو والصفح منسوبة إلى القوة الغضبية والحكمة والبيان وأصالة الرأي والفطنة ترجع إلى القوة التميزية العاقلة .

هذه هي السعادة الدنيوية في رأي ابن سينا ، وهي تكون في تحصيل العلوم النظرية والاتصاف بالفضائل العملية والعلم بها كما رأينا ، فالسعادة عنده في العلم والمعرفة .

أما في الآخرة فيرى إن سعادة النفس تكون في فضائلها عن البدن وبعدها عنه، هي في تجريدها عن المادة، ورجوعها إلى الحالة التي كانت من التجرد والصفاء، وليست في تحصيل ما لذ وطاب من المأكولات والمشروبات وارضاء الشهوات الجنسية في الجنة، إذ يذهب ابن سينا إلى إن النعيم روحاني

فقط كما إن العقاب في الآخرة روحاني أيضا، ومن مات فقد ماتت قيامته .

وما ورد في القرآن من وصف النعيم والجنة للمؤمنين، ووصف عذاب النار للعاصين والكافرين فليس على ظاهرة، وإنما هو مؤول وقد جرى للقرآن الكريم في بيانه على مخاطبة الجمهور بما يحسونه ويدركونه، من المخاطبة بالمحسوس والمعلوم، وهذا هو الأسلوب الذي ينفع العامة أما العلماء والخاصة فيرى الكثير منهم : إن هذا تمثيل لا حقيقة، وإن غاية العلم والفكر إنما هي في التخلص من الجسم المادي المظلم الذي يعوق النفس عن معرفتها وسعادتها.

ومن هنا كان الخاصة من العارفين يعبدون الله تعالى بالانصراف إليه بفكرهم ولا يبتغون من وراء ذلك غير ذات الحق سبحانه وتعالى، فلا يرجون ثوابا ولا يخافون عقابا[1] ولا شك إن هذه نزعة صوفية باطلة، وإنه تمحل لا مبرر له، وصرف لآيات القرآن في الثواب والعقاب وللأحاديث الصحيحة الواردة في هذا المعنى إلى معاني بعيدة، وما هو المانع العقلي من أن يكون الثواب والعقاب حسيين ؟ وتبقى آيات القرآن وأحاديث الرسول على ظاهرها. وفي النعيم

---

[1] من مجموع الرسائل التسع لابن سينا ص١٥٢ طبع أمين هندية .

الحسي لذة وسعادة لا يمكن إنكارها اللهم إلا أن يكون ابن سينا قد تأثر بالفلاسفة اليونانيين في إنكار الثواب والعقاب الحسيين بناء على رأيهم في إنكار الحياة الآخرة .

ولا شك في تأثر ابن سينا برأي فلاسفة اليونان في الأخلاق، فإرجاع الفضائل الأصلية إلى قوى النفس هو رأي أفلاطون، وبيان أن السعادة في الدنيا في العلم والمعرفة هو رأي سقراط وإن السعادة في الآخرة إنما هي في تجرد النفس من الجسم وبعدها عنه وخلوها منه هو رأي أفلاطون كذلك. وهذا هو التوفيق بين المذهب. أو إن شئت فقل التلفيق بينهما.

ابن رشد

نسبه وحياته :

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ هـ/ ١١٢٦م من أسرة عريقة في المجد عالية الشأن في الأندلس، تولى أفرادها منذ زمن بعيد بعض المناصب الراقية في الدولة ، وقد تولى هو وأبوه وجده القضاء في قرطبة وورث عن جده كثيرا من مواهبه الفطرية ومكنه ثراء أسرته من أن يتلقى العلم من صغره وأن يدرس دراسة

عالية في كثير من العلوم والفنون فدرس الفقه وعلم الكلام والنحو والموسيقى، ورأى في نفسه ميلا إلى الفلسفة فتعلمها من (ابن ماجه) الفيلسوف الأندلسي الشهير فبرع فيها وحاز شهرة عظيمة في الفلسفة والطب والرياضة حيث كان أعلم أهل عصره في كل هذه العلوم .

وفي سنة ١١٦٩م تولى ابن رشد منصب قاضي القضاة في قرطبة بعد وفاة والده ، فحمدت سيرته وأثنى عليه الناس لما رأوا من عدالته ونزاهته، فذاع صيته وأنشر ذكره في أنحاء العاصمة فسمع به الأمير أبو يعقوب الموحد فقربه من مجلسه وأنعم عليه بما شجعه في إقباله على دراسة الفلسفة، ولما رأى نبوغه وشاهد عبقريته، رغب في أن ينتفع به العلم في عصره فجعل يوجه إليه أسئلة في المنطق وما وراء الطبيعة، لأن هذا الأمير كان لا يقل ثقافة من علماء عصره، وحين أمن بعلم ابن رشد صرح أمام ابن الطفيل بأنه في حاجة إلى فيلسوف ذكي يشرح كتب أرسطو ويوضح معانيها، فاعتذر ابن الطفيل عن هذه المهمة بأن لديه من مشاغل حياته ما يمنعه من مزاولتها، ثم ذكر أمامه ابن رشد بخير وأثنى على عبقريته، وأنباه بأنه جدير بتحقيق رغبة الأمير، ولما خلا بابن رشد أبلغه رغبة الأمير، وطلب إليه أن ينزل عند إرادته،

فأجاب سؤاله وكان عند حسن ظنه به، فأخذ يصول ويجول في كتب أرسطو، فألقى على ظلمتها الحالة شعاعا قويا من نور ذكائه الوقاد وعلمه الفياض، وأراها اليقينية الثابتة حتى كشف غامضها وأوضح مبهمها وجعلها في متناول أفهام كل من له العلم بالحكمة، بعد أن كانت مقصورة على تلاميذ أرسطو في معهد (الليسية) الأثيني، ولهذا قال عنه فلاسفة أوربا : ألقى أرسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ففسره وشرح غامضه، ثم جاء ابن رشد فألقى على فلسفة أرسطو نظرة ثاقبة ففسرها وشرح غامضها.

ولما تولى الخليفة المنصور بالله كان ابن رشد قد انقطع لدراسة الفلسفة ووقف نفسه على بحوث الحكمة ، وافراغ جهده في توجيه فلسفة ارسطو وتعليلها وإغلاء شأنها ، وكان هذا الأمير قد خالف منهج سالفة فهجر الفلسفة ومال إلى التصوف وجعل حوله بطانة من شيوخ الطرق الذين لقحوا رأسه بما احنق على ابن رشد وبغضه فيه ، ومما زاد الطين بلة أن جماعة من أعدائه قد اندسوا بين هؤلاء المتصوفين وأخذوا يكيدون له من وراء ستار الدين، حتى إذا استحكم العداء في نفس الأمير أمر بالقبض على ابن رشد وتلاميذه المخلصين له، فجيء بهم وحكموا أمام مجلس علني، ولم

يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم، وأسفرت المحاكمة عن نفيهم إلى جهة ثانية وقد انتهز خصومه هذه الفرصة وشنعوا عليه وأذاعوا أن الأمير نفاه إلى بلاد أجداده اليهود كما حرضوا الأمير على الفلسفة، فحرمها على الناس وحظر عليهم الاشتغال بها، وأمر بإحراق كتبها إلا ما كان منها في الطب والرياضة .

ولم تتجاوز مدة العقوبة سنة حتى شهد جماعة من أهل اشبيلية بابن رشد على غير ما نسب إليه، فرضي المنصور عنه وعن أصحابه واعادهم إلى بلادهم معززين مكرمين، وفي سنة ٥٩٥هـ / ١١٩٨ م مرض ابن رشد مرضه الأخير بأشبيلية ثم توفى في نفس هذا العلم ، فخبا بموته كوكب لامع ظل يتلألأ في سماء الأمة العربية زهاء أربعين سنة قضاها في التأليف والتفكير وكانت سنة آنذاك اثنتين وسبعين سنة ميلادية، وبموته وموت أصحابه انتهت الفلسفة في بلاد الأندلس كما أسلفنا .

مؤلفاته :

كان ابن رشد من المكثرين في التأليف، فقد ألف في العلوم المختلفة ووضع كثيرا من المؤلفات : في علم الكلام

والفقه والنحو الطب والفلك وغيرها. كما كتب في الفلسفة مؤلفات عدة ومن أشهرها :

١. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة .

٢. تهافت التهافت (يرد على كتاب تهافت الفلاسفة الذي ألفه الإمام الغزالي) .

٣. فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

٤. سعادة النفس .

٥. نقد نظرية ابن سينا في الممكن الذات والممكن لغيره .

كما كتب عدة تلخيصات وشروح مختلفة لكتب : أرسطو وأفلاطون والفارابي ولابن باجه وغيرهم ومن ذلك تلخيصاته لكتب : السماع والعالم والسماع الطبيعي والآثار العلوية وكتاب النفس وكتاب الأخلاق، وشرحه لكتب : السماع الطبيعي وكتاب النفس وكتاب القياس وما بعد الطبيعة، وكل هذه الكتب لأرسطو. كما شرح كتاب الجمهورية لأفلاطون ووضع شروحا مختلفة لكتب الفارابي وعلى الأخص كتابه في المنطق.

وفي هذه الكتب والشروح المختلفة ظهرت آراء ابن رشد الفلسفية في الإلهيات والنفس والعالم وهل هو حادث أو قديم، وفي علم الله وإحاطته بالجزيئات وفي البعث وهل هو

للأجساد أو للأرواح ... إلى غير ذلك مما يوضح آراءه ويبين أفكاره.

علمه وآراءه الفلسفية :

لقد كان ابن رشد معجبا بأرسطو كل الإعجاب، وكان يعتبره المثل الكامل في الفلسفة وإن الله قد اختصه وحده بالحكمة، ولذا فإن من حاولوا بعده أن ينشئوا مذهبا فلسفيا قد باءوا بالفشل، ومن أجل ذلك رأى ابن رشد في أول الأمر أن يقف حياته على شرح فلسفة ارسطو وتوضيح آراء هذا الفيلسوف العظيم بدون أن يكون له بجواره مذهب فلسفي خاص .

غير أن فلسفة ارسطو لم تصل إلى ابن رشد إلا عن طريق الأفلاطونية الحديثة والشراح الإسكندريين، كما أنها من جهة أخرى كانت غامضة معقدة فلهذا ولذلك رأينا ابن رشد ينشيء مذهبا خاصا به دون قصد منه ولا اختيار إذ أن آراءه في النظريات المعقدة من مذهب ارسطو خالفت جميع الشراح الإسكندريين ، فجاء ذلك من جانبه ابتكارا دفعة إلى مصاف الفلاسفة المبدعين . ومن أهم آرائه ما يأتي :

واجب الوجود ومعرفته بالنظر :

يرى ابن رشد إن معرفة واجب الوجود عن طريق التقليد من خصائص العامة وإنه لا قيمة لها لدى الصفوة الممتازة من العلماء والحكماء، لذا وجب أن تطلب هذه المعرفة عن طريق النظر المحض، وهذا النظر لا يتيسر إلا لمن درس أدلته الضرورية (وهي المنطق) دراسة عميقة تؤهله لاستخدامه على خير وجه، وحتى تكون النتائج المستنبطة من أقيسه يقينية لا يتطرق إليها شك، ولهذا فإنه يقرر: أن معرفة الله لما كانت واجبة بالشرع وقد حث الله الناس على النظر في ملوك السماوات والأرض حتى يصلوا إلى معرفة عن يقين كان من الضروري لمن أراد أن يعلم تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي والقياس المنطقي[1]. فهو بهذا يرى أن النظر الفلسفي واجب بالشرع ، ولما كان النظر لا يتم إلا بالقياس وما يتعلق به من أنواع المقدمات، وسائر قضايا المنطق، كان تعلم المنطق واجبا بالشرع وهكذا يقرر ابن رشد أن النظر هو الوسيلة المثلى لمعرفة الله، ثم هو يذهب بعد ذلك إلى أن الغاية التي ترمي إليها جميع الشرائع ويهدف إليها الفلاسفة من

---

(١) راجع ص٣ من كتاب فصل المقال لابن رشد .

بحوثهم المستنبطة ومجهوداتهم المتصلة هي غاية واحدة وهي معرفة السر الإسلامي لهذا الوجود وما انبثق عنه من أسرار، وهكذا تسير الفلسفة مع الدين متفقين في اعتمادها على أساس واحد، هو العقل ليصلا بالإنسان بالحق والخير .

مسألة علم الله بالجزئيات :

قد رأيت مما تقدم عنه الكلام على ارسطو إن هذا الفيلسوف ينفي عن المحرك الأول علم ما في هذا الكون المشاهد من أحداث حاصلة، وظواهر متغيرة وجزئيات ناقصة، وأشخاص كائنة فاسدة، بحجة إنه لو علمها لأدى ذلك إلى نقص في ذاته، فوجب أن يقتصر علمه على أسمى الموجودات، وهو ذاته فلا يتعداها.

ولقد تابع الفارابي وابن سينا أرسطو في القول بهذا الرأي لأنهما أيقنا إن الذي حمل أرسطو على القول به هو إفراطه في تنزيه المحرك الأول عن الاتصال بنقائص عالم الحس، ولذا فقد قصرا علم الله على الكليات لأنها ثابتة لا تتغير ونفيا عنه العلم بالجزئيات، ومن أجل هذا حمل الغزالي عليهما

حملة شعواء ورماهما بالكفر من أجل ذلك[1] لأن نفي علم الله بالموجودات انكارا لما علم من الدين بالضرورة .

فلما جاء بن رشد واطلع على هذه المعركة الحامية الوطيس خطّأ الغزالي فيما فهمه من أن فلاسفة الإسلام ينفون عن الله العلم بالجزئيات، ثم قرر أن هؤلاء الفلاسفة لم يجحدوا علم الله بها، وإنما جحدوا العلم الشبيه بعلم الحوادث وهو العلم بالموجودات، وذلك لأن العلم المعلول للموجودات هو الذي يؤدي إلى حدوث التغير في العالم .

أما علم الله القديم فهو علة وسبب للموجودات، لأن صدور هذه الموجودات عن الله إنما هو من جهة علمه بها، وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغير عند حدوث مفعوله، أعني تغيرا لم يكن قبل ذلك، كذلك لا يحدث في علم القديم سبحانه تغير عنه حدوث معلومة.

وإذن، فالذي يراه الفلاسفة، هو إن الله لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث، بل يعلمها بالعلم القديم، وفي هذا – كما يراه ابن رشد – غاية التنزيه الذي يجب لله[2] .

---

(1) لقد رمى الغزالي هذين الفيلسوفين الكفر في ثلاث مسائل الأولى : إنكار علم الله بالجزئيات. والثانية : القول بأزلية العالم . والثالثة : القول بأن الحشر للأرواح لا للأجساد . راجع هذه المسألة في كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٩١ . ط : مصطفى البابي الحلبي بمصر .

هكذا يقرر ابن رشد رأي حكماء الإسلام في مسألة علم الله بالجزئيات وهو في هذا يعلن رأيه أيضاً، وهو بذلك يحاول أن يخرج رأيهم على وجه وما جاء به الإسلام.

والذي لا ريب فيه أن ابن سينا قد صرح بما لا يدع مجالاً للشك بأن الله لا يعلم بالجزئيات وقد كان في رأيه هذا متأثراً بأرسطو الذي كان يرى أن واجب الوجود لا يعلم بما سواه من الموجودات الكائنة الفاسدة.

ولكن ابن رشد لم يقوا على احتمال نفي العلم عن الباري، ولم يستغ فكرة معلولية هذا العلم في الموجودات الحادثة، فقرر أن الله يعلم الموجودات الجزئية بعلم قديم، أي بالعلم الذي هو علة للموجودات وليس بعلم معلول لها ثم اتهم الغزالي حين رما الفلاسفة بالكفر في هذه المسألة بأنه لم يفهم مراميهم ولم يدرك ما قصدوا إليه .

غير أننا نأخذ على ابن رشد رميه للغزالي بأنه لم يفهم آراء الفلاسفة في هذه المسألة مع ما كانت عليه تلك الآراء من وضوح وجلاء، كما نأخذ أيضا على الغزالي رمي اولئك الفلاسفة الأعلام بالكفر، مع ثبوت حسن نياتهم والتحقق من إنهم لم يقصدوا من وراء هذا النفي إلا تنزيه الباري عما تصوروا أنه لا يليق بمقام الألوهية، وإن كانوا أخطئوا فيما

---

(١) فصل المقال لابن رشد، ص ٢٨-٢٩ .

ذهبوا إليه، والنبي ﷺ جعل للمجتهد أجرين إن أصاب، وأجروا واحدا إن أخطأ، وإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى.

نشوء الموجودات :

يرى ابن رشد إن المادة قديمة، والعالم أزلي، وإن الحركة طبيعية فيها وإن الإنتاج الجيلي الموجود في الكون هو آت عن طريق التناسل والتوالد، لا عن طريق الخلق والإيجاد، وإن الباري ليس له في هذا الإنتاج إلا تخليص الكائن من الفساد أو المشرف على الفساد عن طريق التحريك الضروري لا عن طريق الخلق والإيجاد، وهذا الذي يقرره ابن رشد هو ما يراه ارسطو في هذا الموضوع .

أما كيفية نشوء الإفراد من المادة القديمة فهي أن تلتقي عناصر الوجود بعضها ببعض بواسطة حركة طبيعية قوامها الحرارة الموجودة في الكون، فكلما التقت الحرارة بعنصري الماء والتراب الباردين نتج عن ذلك نبات أو حيوان وهي لا تلتقي إلا في أوقات وحالات محدودة، ولكن هذا التماس الذي يحدث بين العناصر يقع بطريقة منظمة كأنه تسيره قوة عاقلة مدبرة، مع إن الطبيعة في ذاتها مجردة من كل عقل وتدبير، وإنما المسير المباشر لهذا النظام هو تلك القوى المتغلغلة في الأفلاك .

أزليـــة العالم :

ومما تقدم ترى أن ابن رشد يقرر: أن الباري لم يستحدث شيئا لأن الاستحداث من العدم مستحيل ما دمنا نؤمن بأن العـدم لا ينتج وجودا . وعلى ذلك يكون الإمام الغزالي ومن نحا نحوه من المتكلمين القائلين بأن الباري هو مُنشئ الكون مـــن عـدم ومانح الصور مخطئين في رأي ابن رشد، أما ابن ســينا فـهو يعتبره من أجل تعبيره بكلمة (الخالق) أما مخطئـــا أو مجـازا للمحدثين ليرضيهم -إذ الفيلسوف لا يمكن أن يقـول هـذا لأن معلول العلة الواجبة الوجود يكون واجب الوجود حتماً.

وإذن فالحق الذي لا ريب فيه عند ابن رشـــد أن هنـاك أزليين :

الباري، والعالم بما يحتويه من مادة، ولكن أزلية الباري تختلف عن أزلية العالم في الرتبة الذهنية، إلى أن الأول علـــة الثاني، ويصرح ابن رشد بأن أجزاء العالم الأزلية إنمـــا هـــي واجبة الوجود في الجوهر أما بالكلية كالحال فـــي الاســتقصات الأربعة، وأما بالشخص كالحال في الأجرام السماوية[1] .

---

[1] تهافت التهافت ص١٠٤ .

ثم هو يتدرج في تصريحه فينتقل من واضح إلى أوضح، ويعلن أن فعل الإله مقارن لوجوده لا ينفك عنه، وأن كليهما (أي الوجود والفعل أو الإله والعالم) لا مبدأ لهما فيقول : " فإن كل هذا الفاعل الأول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف "[1] .

وابن رشد كفيلسوف لم ينس اعتماده على القرآن الكريم في تأييد رأيه في أزلية العالم بل نراه يحاول أن يتخذ من نصوصه مبدأ يؤيده في القول بهذه الأزلية، وهو في هذا يقول: "فإن ظاهر الشرع إذا تصفح من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقي وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع " وذلك أن قوله تعالى: ﴿ وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ﴾ يقتضي بظاهره أن وجودا كان قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزمانا قبل هذا الزمان، أعني المقترن بضرورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك وقوله تعالى: ﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات ﴾ يقتضي أيضا بظاهره وجودا ثابتا

---

[1] نفس المصدر ص١٨ .

بعد هذا الوجود، وقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ يقتضي بظاهره أن السماوات خلقت من شيء[1] .

ثم إنه يرى أن الحدوث الوارد في القرآن أيضا ينصب طروأ الصور على الموجودات، وليس شاملا للحدوث في جوارها، فيقول : "ينبغي أن نعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو نوع من الحدوث المشاع هنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسميها الأشعرية صفات نفسية، ويسميها الفلاسفة صورا، وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر وفي زمان ، ويدل على ذلك قوله تعالى ﴿أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما﴾ ، وقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ وأما كيف حال طبيعة الموجود الضروري فسكت عنه الشرع لبعده عن إفهام الناس، ولأن معرفته ليست ضرورية في سعادة الجمهور، وأما الذي تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة[2] .

---

[1] فصل المقال لابن رشد ص١٣ و ١٤ .

[2] تهافت التهافت ص٩٨ .

رأيه في خلق الله الجزئيات :

يرى ابن رشد أن القول بخلق الله للجزئيات قول باطل، لأنه يلزم عليه أن يكون الله خالقا للكون كله بطريقة مباشرة، وينتج عن هذا وجوب عدم الأسباب كلها لأنه لا معنى لأن يكون لبعض المسببات أسباب والبعض الآخر لا سبب له، لأن هذا يلزم عليه ترجيح أحد المتساويات بلا مرجح وهو باطل . وإذا ثبت كل هذه المقدمات وجب أن نؤمن بأن الماء لا يبل وأن النار لا تحرق، وأن الإنسان إذا ألقى حجرا تنسب حركة هذا الإلقاء إلى الله، وأن الموت كذلك من فعل الله والمشاهد عكس ذلك، فإن النار تحرق والماء يبل، والإنسان هو خالق حركة الإلقاء والجسم يحمل في طبيعته عنصر الموت .

فيثبت أن لكل شيء سببا مؤثرا فيما بعده، متأثرا فيما قبله إلى أن نصل إلى العلة الأولى، أما نظرية العقول عند ابن رشد فلا تكاد تختلف عن أسلافه الفلاسفة، غير أن كل عقل في رأيه إيجابي بطبيعة خلقته، وأن العقل العاشر أكثرهم إيجابية وأظهرهم إنتاجا، لأنه هو المنشئ المباشر لفعل العوالم الأرضية

رأيه في النفس وخلودها :

يرى ابن رشد في النفس ما يراه أرسطو فيها، إذ أن أرسطو يقرر أن العقل الإيجابي هو وحده الخالد، وأما العقل السلبي فهو كائن فاسد يكون البدن وفساده، وقد تبعه ابن رشد حيث ذهب إلى أن القوى الدنيا في النفس مثل الاحساسية والذاكرة والمحبة والمبغضة والحاقدة والمشتهية والغاضبة، تتأثر كلها بعوارض البدن وتفسد بفساده، أما القوة العليا وهي العقل الذي هو واحد في جميع بني الإنسان ولا يعتوره الشخص إلا عرضا فهو خالد لا يخضع لأي أثر جسماني . وهو يرى أن خلود العقل الإيجابي العام هو منحة تفضل بها الباري على النوع الإنساني ليعزيه عن فساد أشخاصه وليفرق بها بينه وبين بقية الكائنات الحية .

أما خلود النفس بالمعنى الذي تفهمه الجماهير من أنها ستبقى بقاء شخصيا وستلاقي جزاءها بعيدا عن الجسم، كما قرر بعض الديانات القديمة وأنها ستلقى الجزاء في الأجسام كما أعلن الإسلام، فكل ذلك تمثيل عنده أتى به حكماء هذه الديانات ليرهبوا العامة من العقاب ويغروهم بالثواب، فيسلكوا سبيل الفضيلة ويتجنبوا الرذيلة، وذلك لأن كل نبي حكيم يهمه صلاح الأمة التي وجد فيها، وهو يرى أن التمثيل بالحشر الجسماني

أبلغ في تحقيق هذا الغرض من التمثيل بالحشر الروحاني، لأنه أشد إرهابا وإفزاعا للشريرين وأعظم ترغيبا للأخيار الصالحين.

غير أن قوله بتمثيلية ما ورد في القرآن عن البعث لم يمنعه من أن يعلن أنه إذا فرض خلود النفس وعودتها إلى أجسام، فإنه من المستحيل أن تكون هي الأجسام الأولى، لأنها فسدت وما فسد لا يعود كما كان، وإنما توجد لها أجسام تحل فيها ؟[1] .

رأيه في الأخلاق :

يرى ابن رشد أن الله أمر بالخير في ذاته كما يرى أن الإنسان ليس حرا حرية كاملة وليس مجبرا إجبارا تام، بل إن حرية الإنسان مقيدة بالأحوال الخارجية، تابعة لقوانين طبيعية فالأعمال المنسوبة إلينا يتم فعلها بإرادتنا، وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله وهذا سر تصوير القرآن الفرد تارة حرا، وتارة مقيدا ، فهو حين يصور حرا يقصد نفسه الفاعلة المختارة، وحين يصوره مقيدا يقصد إحداق الظروف الخارجية بتصرفاته وعلى هذا فالإنسان في نظره مختار مجبر . ونكتفي بهذا القدر من الكلام عن ابن رشد.

---

[1] تهافت التهافت ص١٣٤ .

ويرى ابن مسكويه : أن المحبة وجميع الفضائل لا أثر لها ولا فائدة منها في حياة العزلة التي يؤثرها الرهبان والنساك والمتوحدون الذين ينفردون بأنفسهم وهم مخدوعون، إذ يظنون أنهم من أهل الخير وهم منه براء .

ولأهمية الاجتماع في حياة الفرد دعا الإسلام إليه في مناسبات عدة وما الدعوة إلى صلاة الجماعة وجعلها تفضل على صلاة الفرد بدرجات وما الدعوة إلى صلاة الجمعة التي يجتمع الناس فيها اجتماعات أسبوعية منظمة بل وما الدعوة إلى اجتماع المسلمين في البلاد المقدسة لأداء فريضة الحج إلا لفتا للأنظار إلى أهمية الجماعة وترغيبها للناس فيها، وإن الشريعة الإسلامية لو فهمت كما ينبغي أن تفهم لكانت خلقا رفيعا، أساسه محبة الإنسان لأخيه الإنسان .

وابن مسكويه لا يألف حياة الزهد والتقشف، بل يرى أن الإنسان لابد له أن يتناول من الغذاء ما يقوي به حياة البدن، وأن يأخذ من اللباس ما يحفظ به الجسد ، ويدفع عنه الحر والبرد، ويظهر به بين الناس بمظهر الكرامة الذي يليق به كإنسان بعيدا عن الشح والفقر .

ومما تقدم نرى أن ابن مسكويه يجمع آرائه الخلقية من أشتات المذاهب الفلسفية الإغريقية فهو يأخذ من سقراط

وأفلاطون وأرسطو ويمزج ذلك كله بتعاليم الشريعة الإسلامية وآدابها وأنه بعيد عن التصوف والرهبانية وأنه يميل إلى الروح العملية المعتدلة ، ولم يجعل اللذة أمرا مقصودا بحيث تطلب لذاتها فهو لهذا كله يعد من الفلاسفة الإسلاميين الذين لهم في علم الأخلاق مكانه سامية ومقام مرموق .

الغزالي

نسبه وحياته :

هو أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، ولد في (طوس) سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٥م من أسرة فارسية فقيرة، كانت قبل ذلك تقطن بلدة (غزالة) إحدى ضواحي طوس، وإلى هذه البلدة ترجع نسبته .

وقد ابتدأ بتعليم العلوم في إحدى مداس طوس، فبرز جميع أقرانه وتفوق عليهم ثم رحل في طلب العلم إلى (جرجان) فدرس على أبي نصر الإسماعيلي أشهر علمائها إذ ذلك ثم رحل بعد ذلك إلى (نيسابور) حيث تلقى فيها الفقه والأصول، وعلم الكلام على إمام الحرمين ورافقه فيها حتى توفي هذا

الأخير سنة ٤٧٨هـ، وقد كان هذا العصر الذي قضاه الغزالي في نيسابور أخصب أيام حياته العلمية ، إذ برع أثناءه في المنطق والمحاورة، وعرف مناهج الفلسفة وطريق الرد عليهم وفي هذا العصر بدأ يكتب ويؤلف بدرجة تلفت النظر وفي هذا العصر المخصب عرفه نظام الدولة وزير السلطان ملكشاه السلجوقي فأكرمه وسهل له سبيل المعيشة ووكل إليه إدارة المدرسة النظامية سنة ٤٨٤هـ . وفي سنة ٤٨٧هـ كلفه الخليفة المستظهر أن يكتب ضد الإسماعيلية فاجابه إلى طلبه ، وكتب في ذلك ثلاث رسائل ، حمل فيها على آرائهم ومعتقداتهم حملة قاسية تدل على أنه كان قد تعمق في دراسة مذاهبهم واستبطان خفايا عقيدتهم، وهكذا كان شأنه دائما لا يكتب في هدم عقيدة من العقائد أو نقد مذهب من المذاهب إلا بعد التعمق والتثبت مما يكتب فيه، ولهذا فهو يقول عن نفسه في كتاب المنقذ من الضلال[1] ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين اقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمراته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور ، واتوغل في كل مظلمة واتهجم على كل مشكلة واقتحم كل ورطة وأتفحص عقيدة كل فرقة

---

[1] راجع ص٣ من الكتاب المذكور .

واستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنيا إلا واجب أن اطلع على بطانته، ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهراته، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلما إلا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفيا إلا واحرث على العثور على صوفيته، ولا متعبدا إلا واترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته في تعطيل وزندقته وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني في أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلتي لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد وانحسرت عني العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا.

لقد تألق نجم الغزالي وهو يزاول مهنة التدريس بالمدرسة النظامية وأحرز المجد العظيم والشهرة الفائقة، ولكنه لم يلبث أن أحس بحاجة ماسة إلى العزلة، وسمع نداء خفيا ينبعث من جوانحه ، ويدعوه إلى ترك كرسي التدريس فاستجاب لهذا النداء واعتزل التدريس وهجر الأهل والأصدقاء وارتحل إلى دمشق، واعتكف في مسجد الأمويين وأخذ يحرر بعضها من

مؤلفاته ويقضي أكثر أوقاته في مئذنة بهذا المسجد[1] ثم ارتحل إلى بيت المقدس فاعتزل هناك في مسجد الصخرة وبعد أن زار قبر الخليل إبراهيم سافر إلى مكة لأداء فريضة الحج ثم اتجه بعد ذلك في رحلة إلى بلاد الغرب، لكنه لم يتم رحلته، بل إنه عندما وصل إلى مدينة الإسكندرية قفل راجعا إلى طوس فأقام بها معتكفا متنسكا وعاش عيشة التصوف والزهد، واكب على التأليف وكانت غايته منه إظهار فضل الإسلام على غيره من الأديان وعلى الفلسفة ولذا سمي "حجة الإسلام" و "وزين الإسلام" . وظل هكذا حتى دعاه السلطان إلى بغداد ليتولى دارة المدرسة النظامية من جديد فلبى دعوته، وفي هذا الوقت نشر أهم كتبه وأرقاها وهو كتاب (إحياء علوم الدين) الذي كان قد صنفه إبان رحلته الطويلة، لكنه لم يلبث أن ترك المدرسة النظامية مرة أخرى طالبا الحياة الروحية حياة النسك والزهد والتصوف . وأخيرا عاد إلى طوس مسقط رأسه، وبنى بجوار منزله مدرسة للفقهاء وماوى للصوفية، وقضى بقية أيامه في العبادة والتأمل حتى مات سنة ٥٠٥هـ .

والغزالي من الفحول المعدودين من أعلام الفكر العربي الإسلامي ومن أئمة البحث والنظر ومن أكابر متكلمي الاشاعرة

---

(١) تعرف هذه المئذنة إلى الآن باسم المئذنة الغزالية .

وفقهاء الشافعية ومن أشهر الأعلام والمؤلفين في شتى نواحي العلوم والمعارف .

مؤلفاته :

لقد كتب الغزالي كثير في الفقه، واصول الفقه والإلهيات والفلسفة والأخلاق والتصوف وغير ذلك، وقد أوصل بعض الباحثين عددها إلى سبعين مؤلفا والبعض الآخر إلى مائة، وقد طبع أكثر كتبه ولا يزال بعضها مخطوطا في دار الكتب المصرية، وفي مكتبات متفرقة في أوربا ومن أشهر كتبه في الفلسفة كتاب (مقاصد الفلاسفة) وكتاب (تهافت الفلاسفة) وكتاب (المضنون به على غير أهله) وكتاب (المنقذ من الضلال) ومن أشهر ما كتبه في الدين والأخلاق والتصوف كتابه المشهور المسمى بكتاب (إحياء علوم الدين) . وهناك كلمة موجزة عن كل من هذه الكتب .

١. كتاب مقاصد الفلاسفة :

يعد هذا الكتاب توضيحا للجوانب الفلسفية، فقد بسط فيه الغزالي المنطق والطبيعة دون أن يبتعد فيما بسط عن مذهب المشائين كما عرفه الفارابي وابن سينا، ونراه في هذا الكتاب يعرض مذاهب هؤلاء الفلاسفة عرضا محايبا من غير اشتغال

بتمييز الغث من السمين والحق من الباطل، وغرضه من ذلك أن يوضح للقارئ آراء الفلاسفة وأفكارهم حتى يكون ذلك تمهيدا لنقدهم ومهاجمتهم في كتاب ألفه فيما بعد وهو :

٢. كتاب تهافت الفلاسفة :

وفي هذا الكتاب يتناول الغزالي النظريات الفلسفية التي هي في نظره خاطئة، فيبسطها بفصاحة ولباقة، قل أن يوفق إلى مثلها صاحب النظرية نفسه ثم يشوق براهينها في وضوح وجلاء وأمانة، فإذا انتهى من ذلك كله، ووضع النظريات موضع الملموسات، أخذ يوجه إليها من سهام النقد ما يهدم به حجمها أو يضعفها على أقل تقدير . وبهذا يتم له ما يريد من أبطالها أو نزع الثقة بها .

وقد هاجم الغزالي في هذا الكتاب ، الفلاسفة في عشرين مسألة منها -ستة عشرة مسألة في ما وراء الطبيعة، وأربع في الطبيعة وحكم الغزالي على الفلاسفة بالكفر في ثلاث مسائل قرر أنهم أنكروا ما علم من الدين بالضرورة [١] ورماهم بالبدعة في سبع عشرة مسألة ومسائل هذا الكتاب تتلخص فيما يلي :

١- قولهم بقدم العالم .

---

[١] راجع هامش ص٢٤٧ من كتابنا هذا .

٢- قولهم بأبدية العالم .

٣- تضليلهم في قولهم بأن الله فاعل العالم وصانعه .

٤- عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم .

٥- عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد .

٦- اتفاقهم على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول .

٧- قولهم بأن الأول لا يجوز أن يشارك غيره بجنس ويفارقه بفصل .

٨- قولهم أن وجود الأول بسيط .

٩- عجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول مبدأ وعلة .

١٠- عجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم .

١١- عجز من يسري منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي عن إثبات ما يرى .

١٢- عجزهم عن إقامة الدليل على أن الباري يعلم ذاته .

١٣- قولهم بأن الله لا يعلم الجزئيات .

١٤- قولهم أن الأفلاك حيوانات مطيعة لله تعالى بحركاتها الدورية .

١٥- قولهم بأن النفوس الفلكية مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا .

١٦- قولهم بأن للأفلاك قوى تحركها وغايات تتجه إليها .

١٧- قولهم بضرورة اقتران المسببات بالأسباب .

١٨- عجزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن نفس الإنسان جوهر روحاني قائم بنفسه .

١٩- قولهم بأن النفس الإنسانية يستحيل عليها العدم وجودها وأنها سرمدية .

ومما هو جدير بالذكر هنا أن مهاجمة أبي حامد للفلاسفة لم تقتصر على النظريات التي اعتقد بطلانها، بل هاجمهم في نظريات هو مؤمن بصحتها ولكنه أراد أن يثبت عجزهم عن التدليل بصحة آرائهم، واعترافه بهذا الإيمان بقوله : وليس شيء مما ذكروه يجب إنكاره في الشرع فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها، وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرا قائما بنفسه ببراهين العقل، ولسنا نعترض اعتراض من بعد ذلك على قدرة الله تعالى، أو يرى الشرع جاء بنقيضه، بل ربما نبين في تفصيل والنشر أن الشرع مصدق له ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فتطالبهم بالأدلة[1] .

---

[1] انظر ص٢١ من كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي .

ومن المسائل التي هاجمهم فيها وهو مؤمن بصحتها مسائل وحدة الباري وكونه صانع العالم ومنشئه، وكونه يعلم ذاته وكونه ليس بجسم، وما شاكل ذلك فهو يهاجم في هذه المسائل لبيان عجزهم عن إقامة الأدلة العقلية ليطامنوا من كبريائهم ولينزلوا من قداسة العقل التي يؤمنون بها . ومما يجدر ذكره أن مهاجمة الغزالي كانت تتجه اكثر ما تتجه إلى مؤلفات ابن سينا، تلك التي كانت لها منزلة عظمى في ذلك الوقت، لانها تمثل الروح الفلسفية الحق، لذلك حمل عليها الغزالي حملة شعواء في كتابه (تهافت الفلاسفة) تلك الحملة التي زلزلت كيان الفلسفة وهزت ابن رشد فيما بعد وحملته على الدفاع عن الفلاسفة في ذلك الأسلوب العنيف الحاد في كتابه (تهافت التهافت) .

٣. <u>كتاب المضمون به على غير أهله</u> :

فقد طبع في مصر سنة ١٣٠٩هـ في مجموعة، ومنه نسخ في دار الكتب المصرية بالقاهرة، وبعض المكتبات الأوربية في برلين وباريس وغيرهما وعلى هذا الكتاب اعتمد خصوم الغزالي في رميه بالذبذبة وعدم الإخلاص في كل ما كتبه ضد الفلاسفة، إذا ادعوا أنه ذكر في هذا الكتاب ما يفيد أنه يؤمن بما آمن به الفلاسفة من أزلية العالم وعدم علم الباري

بالجزئيات وحياة الأفلاك ومعرفة النفوس الفلكية بما يجري في الكون وغير ذلك مما يأخذه على الفلاسفة في كتابي : التهافت والمنقذ من الضلال ، حتى لقد قال ابن رشد – وهو أحد خصوم الغزالي– : إن الغزالي اشعري من ألا شعريين وصوفي من الصوفية، وفيلسوف من الفلاسفة، وهو يتظاهر بمهاجمة الفلاسفة مع أنه في أعماق نفسه غير مختلف معهم[1].

٥. أما كتاب (المنقذ من الضلال) : فقد هاجم الغزالي فيه أيضا الفلاسفة مهاجمة عنيفة وقسمهم إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول :

الدهريون : وهم عنده طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من نطفة، والنطفة من حيوان كذلك كان وكذلك يكون أبدا، وهؤلاء هم الزنادقة .

القسم الثاني :

الطبيعيون : وهم في رأيه قوم اكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوانات والنباتات واكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات، فرأوا فيها من عجائب صنع الله

---

[1] مذكرات الدكتور غلاب في الفلسفة العامة ص١٩٥ نقلا عن مانك ص٣١٠٩ .

وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع إلا يحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان لا سيما بنية الإنسان إن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة ،وأنكروا الجنة والنار، والقيامة والحساب، فلم يبق للطاعة عندهم ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللباس، وانهمكوا في الشهوات انهماك .

وهؤلاء إنهم زنادقة، لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله وبالرسول واليوم الآخر وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله تعالى وبصفاته .

والقسم الثالث :

الالهيون : وهم في نظره : المتأخرون منهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون وأفلاطون وهو أستاذ أرسطو طاليس، وأرسطوطاليس هو الذي رتب لهم النطق وهذب العلوم، وخمر لهم أم لم تكن مخمرا من قبل وانضج لهم ما كان فجا من

علومهم، وهم بجملتهم ردوا على المصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأرادوا في الكشف عن فضائحهم ما اغنوا به غيرهم وكفى الله المؤمنين القتال بقتالهم ثم رد أرسطوطاليس على أفلاطون وسقراط، ومن كان قبلهم من الإلهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم إلا أنه استبقى أيضا من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزاع منها فوجب تكفيره وتكفير متتبعيه من متفلسفة الإسلاميين : كابن سينا والفارابي وأمثالهما، على أنه لم يقم بنقل علم أرسطوطاليس أحد من المتفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين وما نقله غيرهما ليس يخلو من تخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم، ومن لا يفهم كيف يرد أو يقبل ؟

ومن أهم ما يلفت النظر في هذه النصوص : أن الغزالي وفق إلى ما لم يوفق إليه الفارابي من معرفة الفرق بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو ومن الايقان بأنهما كانا خصمين في مذهبيهما، وأنه قد وقع بينهما نضال في أصول المذهبين لدرجة أن أرسطو قد رد أفلاطون، بعكس ما فهم الفارابي من أن أفلاطون في فلسفته مع أرسطو، ولذا فإنه قد وضع كتابا في (الجمع بين فلسفتي الحكيمين : أفلاطون وأرسطو).

هذا وأن الغزالي وإن أصاب في فهم أن أفلاطون وأرسطو خصمان في مذهبيهما إلا أنه قد أساء فهم سقراط وأفلاطون كل الإساءة، لأن سقراط لم يأخذ عليه أحد إلى الآن من مؤرخي الفلسفة الذين يعتد بهم أية هفوة في آرائه الألوهية، وخلود النفس والحياة الأخرى وكذلك أفلاطون إذا استثنينا مسألتي التناسخ وصنع الأفلاك للأجسام اللتين نسبتا إليه، لم يؤخذ عليه شيء في مذهبه الإلهي، على عكس أرسطو الذي شهدت كتبه الحقيقية، بأن العالم لا صانع له، وبأن الإله لم يزد على أنه محرك أول، وبأنه لا يعلم شيئا عن العالم مطلقا، وبأن النفس لا تحيا البتة حياة شخصية بعد موت الجسد .. الخ. ما علمته من فلسفته مما بيناه في حينه، ورد عليه فيه تلاميذه ومعاصروه[1] .

٦. <u>أما كتاب إحياء علوم الدين</u> :

فهو من أهم الكتب في الدين والأخلاق والتصوف ، وقد ألفه الغزالي بعد أن انتهى من تأليف كتابي : مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة، فقد ابطل في هذا الأخير آراء الفلاسفة أو شكك الناس فيها، وبعد أن تم له ذلك أراد أن يبين للناس طريق العمل وسبيل الخير والنجاة وأن الحق هو ما جاء به الدين، وأنه

---

[1] راجع ص٧٤-٧٧ من كتابان هذا .

لا نجاة في الآخرة إلا لمن تمسك بأهدابه وقد سماه بهذا الاسم (إحياء علوم الدين) ليبين أن الفلاسفة قد هدموا الدين وما نزه وقوضوا أركانه بآرائهم التي أوضحها الغزالي في كتابه (مقاصد الفلاسفة) ولذا فقد عني الغزالي بهدمها في كتابه (تهافت الفلاسفة) فلما تهافت ذلك ألف كتاب يجتمع الناس على ما جاء فيه من عقائد وتشريعات ومعاملات أساسها الإسلام، الذي يعتبر هذا الكتاب إحياء لما اندرس من تعاليمه .

ويتكون كتاب الإحياء من أربعة أجزاء، ينقسم كل منها إلى عشرة كتب وقد عالج فيه الغزالي آداب الدين والأخلاق والتربية والتصوف معالجة قيمة وقد ترجم منه المستشرقون أجزاء إلى لغاتهم، وكتبوا تحليلات وتعليقات لأجزاء أخرى، كما عني به العلماء في العالم أجمع ما بين شرقيين ومستشرقين، مما يدل على أهمية هذا الكتاب، وعظيم منزلته بين العلماء والباحثين والناقدين أيضا .

وللغزالي غير ما ذكرنا مؤلفات في العلوم المختلفة، ولا يسمح المجال بذكرها هنا ولذا فإننا نكتفي بما قدمناه لك مما ألفه في الفلسفة والدين والأخلاق والتصوف .

النضال بين الغزالي والفلاسفة :

ومما تقدم نرى أن الغزالي قد ناصب الفلاسفة العداء ونازلهم أشد منازلة ورماهم بالغرور والكفر، على أن الغزالي لم يكن أول من ناضل الفلاسفة وناوئهم في آرائهم، بل إن هذا النضال يرجع إلى مبدأ ظهور الفكر الإغريقي بين البيئات الإسلامية ، فقد ناضلهم الاشعري من قبل واشتغل بالرد عليهم، غير أن هذه الردود لا تعد شيئا مذكورا إذا أقيمت بردود الغزالي عليهم، فقد كان هذا أمرا طبيعيا ما دام أن ممثلي الفلاسفة في عهد أبي الحسن الأشعري كانوا بعض تلاميذ الكندي الخافتين، أما خصم الغزالي فقد كان شيخ فلاسفة العرب الرئيس ابن سينا وفوق ذلك فالفلسفة في عهد أبي الحسن الأشعري كانت ولا زالت فجة، ولم تكن قد استوت سوقها بعد، بعكس ما صارت عليه من النضج والقوة في عهد الغزالي .

وقد استمر النزاع بين المكلمين والفلاسفة منذ عهد الأشعري، وكان النضال بين الفريقين يتمثل حينا في مجادلات عامة في الأسواق والميادين وحينا في مناظرات بين الفريقين أمام الخلفاء والأمراء وطورا في رسائل يبعث بها بعضهم إلى بعض أو كتب ينسخونها ويعرضونها في المكتبات العامة . وفي الحق أن هذا النضال كان له ما يبرره من كلا الطرفين، لأن

الفلاسفة كانوا يرون أن المتكلمين الشديدي المحافظة يضعون بجمودهم حاجزا حصينا بين العقل والدين من جهة وبين العقل والرقي الطبيعي من جهة أخرى، ولأن المتكلمين كانوا يعتقدون أن في هذه الحرية الواسعة التي يستجبها الفلاسفة لأنفسهم في النظر، وفي تلك الثقة القوية التي يمنحون عقولهم إياها حظا داهما على الدين، لأن العقل في رأيهم قاصرا على إدراك أسرار الدين وفوق ذلك فهو قد يضل وينخدع كما هو ديدنه، فتكون الطامة الكبرى على الدين ومعتنقيه ويرى البارون كارادي فو : (إن الذي روع المتكلمين هو أنهم رأوا أن الفلاسفة يحصون من شأن الوحي ، ويسوون به الفلسفة الإغريقية)[1] .

فلما جاء الغزالي ركز هجومه على الفلاسفة وشنع عليهم وألّب ضدهم العامة، فزلزل كيان الفلسفة، وجعل الأرض تهتز تحت أقدام الفلاسفة، وكان لهذا الصفيع من الغزالي رد فعل عنيف ظهر على أشده عند ابن رشد فيما بعد مما أتينا بطرف منه فيما سلف عند الكلام على ابن رشد .

---

[1] راجع الفلسفة العامة للدكتور غلاب ص٢٠١ .

تعقيب على موقف الغزالي من الفلاسفة :

لم يكن الغزالي أول ناقد في الإسلام، بل إن حركة النقد قد نبتت بين المسلمين منذ قام أول حزب في الإسلام، وقد رأيت مما تقدم أن الأحزاب من خوارج وشيعة وغيرهم كانوا يهدم بعضهم البعض، ويعمل كل منهم معوله في بنيان خصومه بما يستطيع من قوة وجهد لكن هذه الحركات الناقدة كلها لم تصطبغ إحداها بصبغة النقد الفني الصحيح، ولم يتوفر فيها النضج الكافي ، وإنما كانت محاولات ناقصة، لأن كل ناقد كان واقعا تحت تأثير مذهب معين وخاضعا له وغالبا كان يوجه نقده إلى الحزب المقابل معرضا عما سواه وكثيرا ما كان الناقد يوجه ضربته دون هدف ولا يعنيه منه سوى النقد لا غير، لأن الجماعة الإسلامية كانت أشبه بخلية نحل كثيرة الدوي والأزيز، وقد إختلطت المسالك وتعددت الاتجاهات، وكادت معالم الأهداف تتلاشى واستمر الوضع على هذا النحو حتى جاء الغزالي فبدأ محاولة ناجحة نسبيا في النقد بكتابه (تهافت الفلاسفة) والذي عقب عليه ابن رشد فيما بعد، وعارض كتاب الغزالي هذا بكتاب آخر سماه (تهافت التهافت).

ولكن هل نجح الغزالي في مهاجمة الفلاسفة نجاحا تاما، وهل وصل إلى هدفه من تحطيم آراء الفلاسفة ؟ الواقع أن