

# حوار الفلاسفة

الشيخ الأوحد في مواجهة فلاسفة الحكمة اليونانية والإشراقية

بقلم

حسن الشيخ





# حوار الفلاسفة

الشيخ الأوحى في مواجهة فلاسفة الحكمة اليونانية والإشراقية

بقلم

حسن الشيخ







## حوار الفلاسفة

الشيخ الأوحّد في مواجهة فلاسفة الحكمة اليونانية والاشراقية

اسم الكتاب: حوار الفلاسفة

المؤلف: حسن الشيخ

مكان الطبع: بيروت، لبنان

تاريخ الطبع: ١٤٤٣ - ٢٠٢٢م

عدد الطبعات: الطبعة الأولى

المطبعة: دار الرأي العربي، بيروت، لبنان



## على عتبة الحوار

لا بد من التسليم بأن تاريخ الصراع الفكري الإنساني، ابتداءً مع بداية الإنسان ولن يتوقف حتى نهاية الإنسانية، فمتى تواجد الإنسان، تواجد معه فكره ومعارفه ومعتقداته، والتي هي بالضرورة مغايرة للإنسان الآخر، وكلما زادت مغايرتها للآخر، ازدادت وتيرة الصراع بينهما.

ولعل من أقدم المعارف والمعتقدات التي آمن بها الفكر الإنساني، تلك المتعلقة بمعرفة الوجود وبداياته ونهاياته، وبنا عليها عقائده الدينية.

ويعتقد البعض من مؤرخي المعرفة (الفلسفة) أن أقدم المعارف الإنسانية، ذات الطابع الفلسفي، جاءت من الحكماء اليونانيين، الذين عاشوا قبل الميلاد بستة قرون، إلا أن الصحيح أن هناك معارف ذات طابع أسطوري، موجودة عند المصريين والعراقيين القدماء، قبل الفلسفة اليونانية بقرون عدة، وأن معاودة النظر لهذا (الفكر التأملي) توضح لنا أن الأقدمين من شعوب مصر الفرعونية، أو شعوب وادي الرافدين، قد شغلتهم مشاكل معرفية، كمشاكلنا المعرفية اليوم، ولكن بأسلوب بدائي، أطلق عليه المفكرون (ما قبل الفلسفة)، فمشاكل الإنسان والطبيعة، وقضايا الوجود والقدر، والحياة والموت، وما بعد الموت (المعاد) وغيرها قضايا مثارة منذ بدايات الحضارات الإنسانية القديمة.

إلا أن العبرانيون القدماء، قللوا من العنصر الأسطوري في معتقداتهم، حتى جاء الفلاسفة الإغريق، واستنبطوا (الفكر النقدي) من الفكر (الميثوبي)، وجاء فلاسفة الإغريق - مرة أخرى. بمعرفة الوجود ونهايته، وانشغلوا بقضايا القضاء والقدر، والموت والحياة، وابتدعوا نظريات مختلفة، متعارضة في الكثير من جوانبها، مستمدة من الأساطير، وإن كانت أرقى معرفياً من الحضارات القديمة.

إلا أنه وقبل ظهور الفلسفة اليونانية، ظهرت قبل الميلاد السفسطة. السفسطائية. المبنية على مبدأ الشك، حيث لم يكن السفسطائيون يعتقدون بحقيقة ثابتة، فكل المعارف قابلة للشك والنقض، حتى جاء سقراط وسمى نفسه بالفيلسوف، واتكئ بتقنيات العلوم البحتة، مثل: الرياضيات والفيزياء والكيمياء والفلك والإلهيات، ومن ثم قُسمت هذه العلوم إلى علوم

نظرية وأخرى تطبيقية.

وإذا كانت المعارف والأساطير. ما قبل الفلسفة. قد أهملت العقل، فإن الفلسفة اليونانية مجّدت العقل، وبذلت الفلسفة اليونانية جهداً كبيراً، لإصباح هالة عقلانية على نتائجها المعرفي، بل ورفعها البعض من الفلاسفة إلى حدود الفعالية التامة، حيناً وضع (العقل) على رأس علل الكون، فصار العقل عند هؤلاء حقيقة ومصدر للمعرفة المطلقة، ولا يدانيه مصدر، ولا يضاهيه مصدر آخر، واختصرت طريق الحقيقة فقط في شيء وحيد لا ثاني له، ألا وهو ممارسة فعل التعقل، إلا أن الواقع لم يصل للحقيقة، بل إن (الحقيقة) ذاتها أضحت مجرد تصورات وأفكار تدرك ولا تعاش، أي أن الحقيقة تحولت إلى تصور وفهم، لا شيء يمكن معانيته واختباره والاطمئنان إليه، لأن (الحقيقة) باتت واقعة على رجل واحدة ألا وهو (العقل) فقط.

ومن هنا جاءت قضية (أسلمة المعرفة) أو التوفيق بين الدين والفلسفة، إلا أنه من الجدير القول أن (الأسلمة) لم تكن مختصة بالفلسفة، بل بالمعرفة على الوجه الأشمل، وتتابع لمرات عديدة في تاريخنا الإسلامي، فأسلمة المعرفة، تهدف بالدرجة الأولى إلى إعادة تشكيل العقل المسلم، ولعل بداية هذا الطريق الشاق والطويل، هو إعادة بناء الأسس الأولية التي يركز عليها البناء المعرفي الإسلامي، كما أن تحليل الأسس لأي حقل معرفي بشكل صحيح، يساعد على تحديد عوامل القوة والضعف فيه، فالأسس المعرفية ليست ألفاظاً، أو مجرد أسماء وكلمات، بل هي مخزون الأمة المعرفي، بما تحتويه تلك الأسس من الدلالات والمعاني، تتعدى البناء اللفظي والأصل اللغوي.

ولقد عمد العلماء والفلاسفة، في فترات متباعدة على تلك العملية التحليلية، وكانت نجاحاتهم متفاوتة، إلا أن اعتماد الفلاسفة المسلمين على (العقل) على غرار الفلاسفة اليونانيين في جميع مباحثهم الفلسفية، صيرت مسافة (الأسلمة) تطول وتقصر من فيلسوف لآخر، من هنا جاءت الحاجة (للتوفيق) بين الدين والفلسفة، لتحقيق هدفين أساسيين: أسلمة المعرفة من جهة، ولتحقق انسجاماً موهوماً بين الرؤية العقلية والمعتقدات الإسلامية وأشرنا في كتابنا (آخر الفلاسفة) ص ١١٤ إلى هذه العملية التوفيقية بين الدين والفلسفة، التي أصبحت اتجاهاً سائداً لتقرير العلاقة بين الوحي والعقل، لا ينكره أحد من فلاسفة المسلمين، بل تراهم يحرصون - وفي مقدمتهم ابن رشد. بأن الحكماء من الفلاسفة، لا يجيزون الجدل في مبادئ الشرائع، ويذهبون إلى أن الفلسفة لا ينبغي لها التعرض لقول مثبت أو مبطل لمبادئ الشرائع العامة.

وبالطبع فإن هذه المحاولات التوفيقية . كما أشرنا . جاءت قبل وبعد ابن رشد من فلاسفة متعددين، إلا أن البعض عوّل على العقل، أكثر من تعويله على العقائد، والبعض الآخر عوّل على رفض الفلسفة، بحجة أنها هدم للعقائد.

ومن أهم الفلاسفة الذين جاءوا بعد ابن رشد، في محاولاتهم التوفيقية، **الملا صدرا الشيرازي (١٠٥٠)**، بفلسفته المعروفة (الحكمة المتعالية) في الأسفار العقلية الأربعة وكذلك كتابيه (المشاعر) و(العرشية)، كما خلّف **ملا صدرا** نحو أربعين كتابا ورسالة في عدد من العلوم والمسائل، التي تدور معظمها في فلك الحكمة والعرفان بطريقته الخاصة التي عُرف بها.

إلا أن مؤلفات **الملا صدرا** العديدة تلك، نجد فيها مزيجا متعددًا من الألوان الفكرية والفلسفية، فرغم محاولات **الملا صدرا** (التوفيقية) فإن فكره الفلسفي يدور في نهج المشائية والسينيوية تارة، وتارة أخرى في نهج المدرسة الإشراقية، ثم تأخذك إلى مدارس أخرى من عرفانية وسلوكية وصوفية، لذلك فإن (الحكمة المتعالية) ليست سوى خليطاً من الفلسفات الإنسانية المتعددة.

لذلك عمد الشيخ **أحمد بن زيد الدين الأحسائي**، إلى محاولة حكمية تجديدية، تهدف إلى تنقية العقائد الإسلامية من تحrvات الفلسفة، ولبناء هذه التجربة اتكأ على فلسفة **الملا صدرا** لإعادة قراءتها، وتطهير ما شابها من مظاهر لا تتوافق مع العقائد الإسلامية، راجع كتابنا (فيلسوفان ثائران).

لذلك فإن الشيخ **الأحسائي** لم يعتمد على منهج العقل في الفلسفة اليونانية، أو منهج التوفيق كما في الحكمة المتعالية **للملا صدرا**، بل اعتمد على المنهج القرآني الذي أخذ به علماء الكلام، متميزا عنهم باستلهم مفردات القرآن الكريم وأخبار أهل البيت عليهم السلام، متسلحا بطرق استدلالات الفلسفة اليونانية.



اتجه معظم الفلاسفة، في مختلف العصور الإسلامية . كنا أشرنا قبل قليل - إلى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، أو إلى وجوب تقرير العلاقة بين العقل والوحي، إلا أن منهجية الفلسفة ذاتها، نحت للاعتماد على مصدرين رئيسيين:

## الأول: الموروث الفلسفي.

الثاني: إنتاجية العقل البشري، أي الاعتماد على مصدرية تشريع العقل الإنساني وحده.

ولعل من أهم المحاولات التوفيقية أيضاً، تلك التي قام بها الفيلسوف الكندي في مشكلة (العالم) وصلته بالله، فلقد وافق رأي الكندي الفلسفي، رأي علماء الكلام في عصره، وخالف العديد من الفلاسفة اليونانيين، الذين ذهبوا إلى قدم (العالم) وعلى رأسهم أرسطو، وقد اعتبرت خطوة الكندي تلك، خطوة أولى جريئة على طريق التوفيق بين الفلسفة والدين.

أما الخطوة الأخرى، فكانت للفيلسوف الفارابي، ومحاولته التوفيقية الضخمة بين الوحي والعقل. فالفارابي يذهب إلى حقيقة واحدة، ولكن يعبر عنها بطرق مختلفة، بل عمد الفارابي من جهة أخرى للتوفيق بين أركان الفلسفة اليونانية، كمحاولته الجمع بين آراء أرسطو وأفلاطون في كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين)، فكانت محاولته تطبيقاً لهذا المبدأ، أي التوفيق بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية.

وللفيلسوف ابن سينا محاولة توفيقية جادة، ولو تصفحنا كتبه المتقدمة مثل (الشفاء) و(النجاة) وكذلك كتبه المتأخرة مثل (الإشارات والتنبيهات) نجد. على الرغم من ميله للفلسفة الإشراقية. المحاولات التوفيقية المتعددة بين الدين والفلسفة، كما أن ابن سينا اختط لنفسه منهجاً فلسفياً خاصاً به، اتكئ على الحدس العقلي لا التجربة والاختبار.

على أن اعتماد ابن سينا نظرية (الفيض) من جديد، ما هي إلا محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين، وخاصة بعد أن اعتمد الفلاسفة العرب على هذه النظرية، ظناً منهم أن صاحب هذه النظرية أرسطو وليس أفلاطون، فلجأ ابن سينا لهذه النظرية فشرحها محاولاً التوفيق بين العقل والوحي.

وبعد تلك المحاولات التوفيقية، جاءت محاولات أخرى جادة للجمع بين العقل والوحي، لعدد من الفلاسفة المسلمين الكبار من أمثال: السجستاني، ومسكويه، وبطليموس، وابن طفيل، وابن رشد، وأخيراً المحاولة الكبرى لملا صدرا الشيرازي، والسهوردي، حتى جاء الشيخ الأحسائي، الذي أوقف حلقات سلسلة المحاولات التوفيقية، والتي لم تقدم حلولاً نهائية وشفافية للكثير من القضايا الفلسفية، لم تكن محاولة الأحسائي محاولة توفيقية تقليدية كسابقاتها

من محاولات الفلاسفة، بل ابتدع منهجاً جديداً يعتمد على الاتكاء الكامل على معاني القرآن الكريم ومفردات أحاديث أهل بيت العصمة عليهم السلام، وإلى هذا المنهج يشير **الأحسائي** في (شرح الفوائد): (وأنا لم أسلك طريقهم، وأخذت تحقيقات ما علمت عن أئمة الهدى (عليهم السلام) ولم يتطرق إلى كلماتي الخطأ، لأنني ما أثبت في كتبي فهو عنهم وهم (عليهم السلام) معصومون عن الخطأ والغفلة والزلل، ومن أخذ عنهم لا يخطئ من حيث هو تابع، وهو تأويل قوله تعالى: (سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين)، وقولي لم يجر ذكرها في خطاب، يعني أنه لم يذكر في الأحاديث إلا بالإشارة والتلويح لأهله).

وطالما أن **الأحسائي**، قد أخذ بهذا المنهج الجديد، فلا يمكن أن نسمي منهجه مجرد محاولة توفيقية عابرة، ضمن حلقة من حلقات سلسلة المحاولات التوفيقية، التي جاء بها الفلاسفة المسلمين، كما أن حكمة الشيخ **الأحسائي** . فلسفته . ليست جديدة، عكس منهجه الذي لم يعتمد فيه على القواعد المقررة مسبقاً في علم الفلسفة وحدها، بل ابتدع أدوات حكمية جديدة، وقواعد مبتكرة معتمدة على أخبار أهل البيت عليهم السلام، أي اعتمد الحكمة المستخلصة من تراث الأئمة عليهم السلام، ولا اعتبار عنده إلا ما تقره أخبارهم.

وتشياً مع هذا المنهج الحكمي الجديد والمبتكر، اعتمد الشيخ **الأحسائي** على استنباط الأحكام العقائدية الإمامية من القرآن الكريم ومن أخبار أهل العصمة عليهم السلام، أي أن الشيخ **أحمد** يرى استنباط الأحكام العقائدية الإمامية من الكتاب والسنة النبوية، أولى من استنباط الأحكام الفرعية منها، لأصالة العقائد الإمامية في الدين، ويؤكد الشيخ على صحة منهجه الفلسفي ذلك، بعجز العقل البشري عن التشريع، فالمرشد للعقل في جميع استنتاجاته، هو التشريع السماوي المحفوف بالعصمة الإلهية، فلازم على العقل إتباع الدليل التشريعي حتى يأمن من الزلل، وبالأخص في الأمور العقائدية، كما أن الشريعة الإسلامية، اهتمت بالأمور الصغيرة جداً، وجعلت لها أحكاماً خاصة، فمن الأولى الرجوع إلى التشريع السماوي في الأمور العقائدية.

تلك المحطات الفكرية التي أشرنا إليها في عمر الإنسانية، أثارت الكثير من الحوارات الفلسفية والجدل والانتقادات، بل والصراعات في أحيان أخرى، ولعل الصراع الفكري بين **ابن رشد** و**الغزالي** هو حلقة من حلقات الصراع، وما كتاب (تهافت الفلاسفة) **للغزالي** إلا مشهداً من مشاهد هذا الصراع الإنساني الطويل، فقد عدّ البعض كتاب **الغزالي** ضربة للفلاسفة،

واستكبارهم وادعاءهم للوصول للحقيقة المطلقة في المسائل الشرعية والغيبية، متكئين على العقل وحده، متسلحين بمناهج الفلسفة اليونانية، فأثبت **الغزالي** إخفاق الفلاسفة في إيجاد جواب لطبيعة الواجب، وصرح أن الفلسفة يجب أن تبقى في مواضيع اهتماماتها القابلة للقياس والملاحظة، مثل: الكيمياء والفيزياء، فما كان من **ابن رشد** إلا أن رد على **الغزالي** بكتابه (تهافت التهافت)، رغم أنها قد عاشا في زمنين مختلفين.

وبالمقابل كان **الملا صدرا الشيرازي** والشيخ **الأحسائي** - اللذان لم يعيشا في زمن واحد. إلا أن **الأحسائي** في حوارهِ الفلسفي مع **الملا صدرا**، اتخذ من كتبه (المشاعر) و (العرشية) وغيرهما مدخلا وأسلوبا من أساليب نقض الحكمة الإشرافية التي اعتمد عليها **الملا صدرا**، فقاد الشيخ بشرحهما، فكتب الشيخ (شرح المشاعر) و(شرح العرشية).

كانت مهمة الشيخ **الأحسائي**، أصعب بكثير من مهام الفلاسفة الآخرين، ذلك لأن **الأحسائي** لم يكن فيلسوفا يحاول تقريب فلسفته للشريعة فحسب، بل عالم دين يحاول فهم المعرفة الإلهية من خلال النقل قبل العقل، بالإضافة الى ذلك عمل الشيخ **الأحسائي** على فهم الفلسفة، لا على أساس الدين الإسلامي فقط، بل وعلى أسس وقواعد المذهب الشيعي الإمامي باتجاهه الأصولي أيضا.

ويمكننا إرجاع مذهب الشيخ **الأحسائي** الحكمي، في إطار حكمته الجديدة إلى ثلاث مرتكزات:

**أولاً:** ابتكاره لمنهج حكمي. فلسفي. جديد لم يسبقه إليه أحد، خلاصته الاتكاء على المصادر الإسلامية لحل القضايا الفلسفية.

**ثانياً:** تفسيره للعديد من الأخبار وحل الكثير من المسائل الشائكة، وقدرته على فك الرموز الغيبية في هذه الأخبار، ممن تركها القوم في (سنابلها) خشية من تناوُلها.

**ثالثاً:** تناوله بالشرح والرد والنقض، أهم الكتب الفلسفية آنذاك وهي (المشاعر والعرشية)، **ملا صدرا**، إنه حوار الفلاسفة موضوع هذا الكتاب بين الشيخ **الأوحد** وأهم فلاسفة الحكمة اليونانية والإشراقية، من اليونانيين والمسلمين.

وفي (حوار الفلاسفة) هناك استعراض عام لأهم نتائج هؤلاء الفلاسفة، وحوارات ساخنة بين ثنايا أفكارهم، وفي (حوار الفلاسفة) أيضا استعراض فلسفتي علمين بارزين. **ملا صدرا** والشيخ **الأحسائي** - من رموز العالم الإسلامي، وهناك نقاط هامة، لا بد من الإشارة إليها، أولى هذه النقاط أن **ملا صدرا** فيلسوف اعتمد العقل ومناهج الحكمة اليونانية، على غرار اليونانيين. فيما اعتمد الشيخ **الأحسائي** على النقل باعتباره مرشد للعقل.

وفي إطار (حوار الفلاسفة) يجمع المؤرخون والعلماء على غزارة علم الشيخ **الأوحد**، وتضلّعه في مختلف العلوم، وخاصة في العلوم العقلية والنقلية.

إن (حوار الفلاسفة) هو حوار بين أشهر الفلاسفة اليونانيين وأشهر الفلاسفة المسلمين، من رواد الفلسفة الإشراقية، والمشائية وغيرهم، وبين حكيم إلهي يُعد من أبرز علماء مدرسة آل البيت الحكيمة.

وفي (حوار الفلاسفة) نستعرض آراء وأفكار هؤلاء الفلاسفة، بكل تجرد وشفافية، فنجد فيلسوفا كبيرا يدافع عن العقل، وعن شيخ متأله يمجّد النقل، ومن هنا نلاحظ في (شرح العرشية) و(شرح المشاعر) الشيخ **الأحسائي** يبدأ بشرح نظرية **الملا صدرا**، بشكل موسع، وذلك طبقا لمدى غموض النظرية ودقتها، ثم يشرع في نقل ما تيسر له من آيات القرآن الكريم، وروايات أهل البيت عليهم السلام، ذات العلاقة بموضوع النظرية. الحوار - ثم يقارن الشيخ **الأحسائي** بين النظرية العقلية، ومفاد الآيات والروايات المنقولة، في حوار موضوعي رائع بينهما، وبعد ذلك الحوار الهادئ، يخرج بنتيجتين: أما التطابق أو التناقض، وإذا كان الأمر متناقضا، استطرد في حوارهِ، أي دحض النظرية بطريقة النقض والإبرام، والنقض وعكس النقض، ثم يواصل الشيخ الحوار الفلسفي في إعطاء آرائه ونظريته المخالفة لنظرية **الملا صدرا**، والمتوافقة لدلالات النقل، حينها يوسع دائرة حوارهِ البحثي بذكر البراهين العقلية، والحجج المنطقية التي تؤيد آراءه ومفاهيمه.

وفي (حوار الفلاسفة) نجد تفوق الشيخ **الأوحد أحمد الأحسائي** على نظرائه من فلاسفة الشرق، وعلى نظيره **الملا صدرا**، لما اشتهر به الشيخ **الأوحد** من تضلّع في الحكمة الإلهية، وليس غريبا هذا التفوق على الشيخ وهو ينقل كلام أهل بيت العصمة (عليهم السلام) في مقابل كلام الفلاسفة اليونانيين، التي ينقلها **ملا صدرا الشيرازي**.





**الفصل الأول**  
**حوار الفلاسفة**  
**والفلسفة**

## الفصل الأول:

### حوار الفلاسفة والفلسفة

#### جدل أفلاطون

لعل أشهر ما وصل إلينا من كتب أفلاطون، ما وُضع في وصفه بالمحاورات على طريقة سقراط، أما أشهر هذه الحوارات فهي: غورجياس في الأخلاق والسياسة، وحوار طيماوس في العلم، والجمهورية أو الدولة العادلة والنواميس في نظم الدولة. (١)

أما طريقة أفلاطون في التفكير كانت متكئة على الجدل، والقلب القصصي، كما أن أغلب حواراته الشهيرة تلك تجري على لسان معلمه سقراط. (٢)

وقد وصفها مؤرخو الفلسفة بالفلسفة الحوارية، وقسموها إلى أربعة أقسام:

- ١- حوارات سقراطية: والتي يُعتقد أنه كتبها في شبابه وفي حياة سقراط، وهي حوارات قصيرة، يصف أفلاطون محنة سقراط قبل وأثناء وبعد المحاكمة.
- ٢- حوارات الشباب: أو الحوارات المتوسطة، وفيها بدأ أفلاطون يتحرر من منهج سقراط الحواري، وفي هذه الحوارات، بدأ أفلاطون يضع أساس فلسفته الخاصة به مثل (الجمهورية).
- ٣- حوارات النضج: والبعض يدمج هذه المرحلة مع المرحلة السابقة، وفي هذه الحوارات تتضح آراء أفلاطون الفلسفية، واضحة متحررة من أستاذه سقراط
- ٤- حوارات الشيخوخة: أو الحوارات المتأخرة، وهي التي كتبها بعد عودته من (سراجوسا) صقلية وفي هذه الحوارات تتراجع آراء أفلاطون مرة أخرى، وتبرز آراء جديدة، وشخصيات أخرى، إلا أن الإطار العام لفلسفته يبدو واضحاً وجلياً. (٣) إن هذه الحوارات. التي وصلتنا. كتبها أفلاطون لعامة الناس، ولكن

بفضل أسلوبها الحوارى الرائع الذى مزج الشعر بالفلسفة والعلم بالفن، وطريقة تسلسلها الحوارى، وصراعها الحيوى فى مالها وما عليها وتطورها التصاعدي، جعلنا نعتقد أنه لم يضعها للفلاسفة ولا لطلاب الفلسفة، بل أعدت لكى تناسب مع فهم الإنسان المتعلم، المتذوق للفلسفة، لذلك فإن هذه الحوارات بها الكثير من الدعابة، والمجازات، والكثير من الأمور المكتسبة، التى لا يدركها إلا طلبة العلم. (٤)

من هنا نستطيع الجزم، بأن أفلاطون قد نهج فى محاوراته تلك ثلاثة أساليب حوارية:

١- طريق الحوار.

٢- الجدل الأفلاطونى.

٣- الخرافة.

(٥) بقى أن نؤكد على ما ذكره ويل ديورانت من أن الحوارات الأفلاطونية، ستبقى إحدى كنوز المعرفة الثمينة فى العالم، وأفضلها كتاب (الجمهورية) وهو كتاب هام، يطرح فيه أفلاطون كل أفكاره الأخلاقية، والسياسية، والاجتماعية، والنفسية، وعلمه اللاهوتى، بل وفنه التعليمى.

ويضيف ديورانت صاحب كتاب (قصة الفلسفة) أن فى كتاب (الجمهورية) كل المشاكل التى واجهتها الإنسانية مثل: الاشتراكية، وقضايا مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق والواجبات، وكذلك تنظيم النسل، تجمع فى جمهورية أفلاطون كل فلسفات الشرق والغرب. (٦)

ويمكن إجمال أهم الموضوعات التى تناولتها فلسفة أفلاطون من خلال (جمهورية) أو من خلال (نواميسه) إلى عدد محدد من الأفكار الفلسفية. (٧)

١- نظرية المثل أو عالم المثل.

٢- مذهبه فى الكون.

٣- النفس البشرية وأدلتها على الخلود.

٤- نظريته المعرفية.

ولكن لا بد أن نشير إلى أن حوارات (الجمهورية) أو المدينة الفاضلة، يعده البعض موضوعاً مستقلاً من مواضيع أفلاطون الفلسفية، فيما يعده آخرون بأنه وعاء كل أو معظم موضوعاته الفلسفية.

وسواء كانت جمهورية أفلاطون موضوعاً مستقلاً أو وعاء لأفكاره الفلسفية، لا بد من التوقف عندها، والولوج إلى داخل هذه الجمهورية، لكي نقف عن قرب عن المدينة الفاضلة التي بشر بها أفلاطون، فحينما ألف أفلاطون كتاب (الجمهورية) عرض فيه مبادئ العدالة ونظام الحكم، وتنظيم الدولة تنظيمًا مثاليًا. (٨)

ولكن يجب أن نفهم ماذا يقصد أفلاطون بهذه الأفكار، أو المبادئ الفلسفية، حتى يمكن معرفة وإدراك أفكار أفلاطون السياسية في جمهوريته.

### واقعية أرسطو

أما أرسطو فقد عُدَّ في كتب المؤرخين بأنه دائماً العقل المجرد، فأرسطو عُرِفَ بواقعيته الصارمة، فيما عرف أستاذه أفلاطون بمثاليته الحاملة، وبين واقعية أرسطو ومثالية أفلاطون جسوراً عدة، ربطت بين فلسفتيهما، فكان أرسطو ينظر دوماً إلى الأرض بعينين واقعتين، فيما ينظر أفلاطون إلى السماء بحلم ومثالية، ولعل الفرق بين فلسفتيهما، هو أن الأستاذ نهجت فلسفته منهج التدرج من فوق إلى أسفل، أي من عالم المثل إلى عالم الحس، فكانت فلسفته صعبة المراس، وهو ما يعرف بالجدل النازل، أما أرسطو فلاذ بالجدد الصاعد، فكان أكثر إقناعاً ومنطقاً. (٩)

وبالرغم من ذلك، فإن أرسطو لم يستطع؟، أن يتخلص من مثالية أستاذه أفلاطون بصورة نهائية، فما زالت في فلسفة أرسطو الكثير من المثالية، التي سوف نشير إليها في ثنايا هذه الحوارات الفلسفية، ولعل أهم ما يمكن الإشارة إليه الآن، إصراره على الغوص في الهاورائيات، تلك الهاورائيات الصعبة الإثبات بالأدلة المحسوسة، الأمر الذي عده البعض تأخيراً للبشرية مئات السنوات.

ويؤكد العديد ممن كتبوا عن فلسفة أرسطو، هذا المآخذ على فلسفته التي رفضت مذهب

**ديمقريطس** الذي قال: بالذرة وسبق جيله بأجيال إلا أن فلسفة **أرسطو** حطمت هذه النظرية، وشدّت العلماء والفلاسفة، بل والناس جميعاً إلى الماورائيات حتى نسوا أو تناسوا نظرية **ديمقريطس** منذ تلك القرون حتى القرن العشرين. (١٠)

ومع كل ذلك فإن **أرسطو** مفكر بارز وفيلسوف قدير رغم فداحة أخطائه، إلا أنه صاحب منهج متكامل يمتلك قوة الإقناع قادر على الإتيان بالدليل وإثبات رأيه بالحجة، بل أنه صاحب رؤية شاملة وحتى في العصور المتأخرة، بقي منهج **أرسطو** من أعمق ما توصل إليه الفكر البشري، رغم العيوب والأخطاء التي لازمت هذا المنهج. (١١)

إن هذا المنهج المتكامل المنطقي الذي استخدمه **أرسطو** في كتاباته الفلسفية والعلمية وتأصيله للعلوم الجديدة، هو ما ساهم في سيادته الفكرية على مختلف العصور، منذ العصور الوسطى حتى العصور الحديثة.

لقد قام **أرسطو** بمهمتين رئيسيتين بلغ بهما الفكر اليوناني ذروته الأولى ودوره الأكبر في تأسيس علم المنطق الذي صحح من خلاله الفكر البشري وخلصه من المفارقات والأخطاء، والثانية دوره في إقامة التوازن المفقود بين كل المذاهب الفلسفية حيث استوعب المذاهب المادية والمثالية وأقام توازناً بين دور كل من الحواس والعقل والمعرفة البشرية، وبهذا فسّر العالم من خلال الهادة والمثال معاً. (١٢)

## ريادة الكندي

ويرى البعض أن دور **الكندي** في الحضارة العربية يشبه دور **سقراط** المعرفي في الحضارة اليونانية، فهو رائد من رواد الفلاسفة العرب وعنده منعطف الفلسفة في المنهج المستقل عن **الفارابي** وما بعده، ولأنه من قبيلة كندة العربية، فقد ساعده في تعريف الناس بالفكر الدخيل على حضارة العرب، وهو أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي ولد في الكوفة وتعلم في البصرة، حيث تعلم العديد من العلوم كالطب والفلسفة والرياضيات، وقربه الخليفة العباسي بسبب اعتناقه الاعتزال. (١٣)

إلا أن الشيخ عبد الله نعمة يترجم له في فلسفته، على أنه أحد (فلاسفة الشيعة) الكبار.

وبعيداً عن مذهبه المعتزلي، يجدر بنا أن نعرف أكثر عن مفهومه لماهية الفلسفة ومراميها، لاختلافها عنده عن غيرها من العلوم، فقال إن الفلسفة (علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان) وعرفها أيضاً بأنها (علم الحق الأول الذي هو علة كل حق). (١٤)

وهذا دليل على أن الكندي لم يكن مقلداً للآخرين، بل اختط لنفسه سبيلاً مستقلاً، وبهذا استحق أن يلقب بأن يكون (فيلسوف العرب) كما جاء في كتاب أخبار الحكماء وكتاب طبقات الأطباء. (١٥)

أما علوم الفلسفة فهي ثلاثة: الرياضيات وهو أوسطها، والثاني علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع، والعلم الثالث هو علم الربوبية وهو أعلاها وأشرفها في الطبع. (١٦)

لقد اعتبر الكندي الفلسفة أعلى وأشرف الصناعات الإنسانية منزلة، وذلك لأن هدف الفيلسوف علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق، وأطلق عليها (المتافيزيقيا) أو ما بعد الطبيعة، وقال إنها (علم الحق الأول الذي هو علة كل حق) لأنها تهدف لدراسة ومعرفة الخالق. (١٧)

ورغم ذلك فقد ذكر إن الفلسفة علم وثني، وأنها طريق إلى الكفر وخروج عن الدين، ولقد واجه الكندي العديد من المشاكل والمصاعب لاشتغاله بالفلسفة، كما واجه الفلاسفة في عصورهم. (١٨)

إلا أن لفيلسوف العرب الكندي نظرة غيرية، أي نظر للفلسفة كما رآها كبار الفلسفة وأخذ منهم الكثير، وبالمقابل كانت له نظرة ذاتية حيث يقدم آراءه الشخصية ويثبتها في كتبه ورسائله، لأنه يرى أن غرض الفيلسوف من الفلسفة غرض نظري وعملي في آن واحد، إصابة الحق والعمل بالحق، كما أن الحقيقة عنده لا تنال إلا بمعرفة (آية الأشياء) أي وجودها، ولقد أعطى الكندي للفلسفة العربية الكثير رغم تأثيره في مذهبه ب (فيثاغورس) و (أفلاطون) وأكد إن الرياضيات شرط لتعلم الفلسفة، كما تأثر بكتب أرسطو وسقراط وغيرهما. (١٩)

أما موقف الكندي من علم الكلام فإننا نجد في مسائله الكلامية نزعة المعتزلة، فقد كتب فيما كتب فيه علماء المعتزلة، وأخذ الكثير من آرائهم، ومنها القول (بالعدل والتوحيد) وكتب في

الاستطاعة وزمان وجودها. (٢٠)

ولعل من أهم الآراء التي قال بها **الكندي** نظرية كانت تنسب للهند أو البراهمة، جوهرها أن العقل وحده يكفي مصدراً للمعرف، ودافع عن النبوة وحاول التوفيق بينها وبين العقل، ومن خلال إلهامه بالملل والأديان السابقة، قارن بينها ووحدها مجمعة على أن العالم صادر عن علة واحدة أزلية، ولا يستطيع عالمنا أن يعرفها بأكثر من ذلك، ومن الواجب على كل عاقل أن يقر بألوهية هذه العلة الأولى، والله أرشدنا إلى هذا السبيل بإرسال الرسل. (٢١)

### موسوعية الفارابي

يُعد **الفارابي** فيلسوفاً واسع الثقافة والاطلاع إلى حد بعيد، فقد برع في العديد من العلوم وألف فيها وليس أدل على مهارته وبراعته في تلك المعارف والعلوم، إلا الكتب التي ألفها، فقد تضلّع في الرياضيات والكيمياء، وعلوم اللسان، والموسيقى، والعلوم العسكرية والفقه، والطبيعات والإلهيات، والمنطق فقد قال فيه (ابن سبعين) (هذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير). (٢٢)

ومن دلائل سعة علومه وثقافته، إتقانه للعديد من اللغات، وله إلمام واسع بالكثير من العلوم، ومنها الموسيقى، ويقول بعض المؤرخين إنه هو الذي اخترع آلة القانون. (٢٣)

ولقد استطاع **الفارابي** أن يحتل بعلمه وثقافته مجلس الصدارة في مجلس سيف الدولة **الحمداي**، يناقش ويناظر العلماء والفلاسفة. (٢٤)

وبهذا الاطلاع والثقافة الواسعة، كان **الفارابي** أول مفكر مسلم ينشئ مذهباً فلسفياً، وقد قال ابن **خلكان** عن **الفارابي** (أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق إذ أنشأ مذهباً فلسفياً كاملاً، وهو الذي أخذ عنه ابن سينا، وعدّه أستاذاً له، كما أخذ عنه ابن رشد وغيره من فلاسفة العرب، حتى أنه لقب بالمعلم الثاني، بعد أن لقب **أرسطو** بالمعلم الأول). (٢٥)

سار **الفارابي** على خطى **الكندي** في التوثيق بين الدين والفلسفة، ولقد جاءت فلسفة **الفارابي** التوفيقية على صور عديدة، فمنها ما يتعلق بنظرته العامة للفلسفة والفيلسوف، ومنها ما يتعلق

بمحاولته الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو أولاً، ثم التوفيق بين رأييهما وبين الدين الإسلامي ثانياً. (٢٦)

كما أن الفارابي نظر إلى الفلسفة باعتبارها صناعة تؤدي إلى إصابة الحكمة. واقتناء الحكمة. وهي معرفة الحق على طريقة الفلاسفة. يعني اقتناء الأشياء الجميلة نظراً وعملاً. (٢٧)

إن الفارابي يعتبر أن من نال الحكمة وعرفها بالجمال نظرياً وعملياً، يكون هو الإنسان السعيد حقاً، ذلك لأن الفلسفة هي الطريق إلى تحصيل السعادة ونيلها، لأن السعادة في جوهرها تأمل ولذة وبهجة، نتيجة هذا التأمل.

ولكن لا يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه المرتبة من السعادة والبهجة، إلا إذا أدت تأملاته إلى إقامة التوازن بين مطالب الجسم ومطالب العقل، وزهد في شهوات الدنيا الحسية من مال وجسد ومجمل الأشياء الزائلة، لأن الإنسان كائن روحي عاقل في الأساس، وسعادته إنما تكون بتحقيق طبيعته التي تخصّه والتي يتميز بها عن بقية الكائنات الأخرى في هذا الوجود. (٢٨)

ومن خلال ما تقدم من ملامح عن فلسفة الفارابي، نؤكد على نقطتين: (٢٩)

الأولى: إن الفارابي قد بدأ دراسة الفلسفة بعد أن تجاوز الأربعين من العمر.

الثانية: قيام الفتن والاضطرابات في بغداد، الأمر الذي دفعه للالتجاء إلى سيف الدولة الحمداني في حلب، وهذا يؤكد على الصبغة الشيعية على فلسفته.

## التوفيق بين رأي الحكيمين

يشير الباحثون إلى دوافع **الفارابي** في التوفيق بين رأيي **أرسطو** و**أفلاطون**، لإيمانه بوحدة الحقيقة ولما كان هذان الفيلسوفان، هما أكبر الفلاسفة اليونانيين وأعظمهم شأنًا وتأثيراً في الفلسفة الإسلامية، فقد انشغل بمحاولة التوفيق بين رأييهما وخاصة في المسائل الإلهية. (٣٠)

ونحن ندرك أن المسائل الإلهية يقوم عليها جوهر محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، فقد كان **أفلاطون**، يقول: (بخلق العالم) و**أرسطو** يقول (بقدم العالم) فحاول **الفارابي** تبرئة **أرسطو** من إنكار خلق العالم، وحاول تفسير آراءه، فقال: أن الله عنده هو (السبب الأول) أو (علة العلل)، والسبب الأول واجب الوجود، لأن العقل يستلزم وجوده، فكل شيء له سبب متقدم عليه وهكذا حتى نصل إلى السبب الأول الذي لا يتقدمه سبب وهو الله وإلا وقعنا في الدور والتسلسل وهما باطلان عقلاً. (٣١)

لقد كان **الفارابي** يرى أن الفلسفة اليونانية حقيقة واحدة لا تناقض فيها، لذلك فإنه لا يمكن أن يوجد تناقض بين زعيميهما **أفلاطون** و**أرسطو**، ولهذا استبعد **الفارابي** أن يكونا مختلفين في الرأي وخاصة في المسائل الإلهية وسعى سعيه وشغل فكره ليصل إلى وحدة الفلسفة. (٣٢)

ولهذا كتب **الفارابي** كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين) الذي قال في مقدمته: (إني لما رأيت أكثر أهل زماننا خاضوا وتنازعوا في حداثة العالم وقدمه، وادّعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين خلافاً في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازاة على الأفعال خيرها وشرها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية، أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتباب عن قلوب الناظرين في كتبهما). (٣٣)

وبالفعل قد استطاع **الفارابي** بعد كل هذا الجهد، أن يحصر ما اتفق فيه رأيي الحكيمين في ثلاثة عشر مسألة، وحاول أن يجمع رأييهما على قول واحد. (٣٤)

لقد رأى **الفارابي** أن **أفلاطون** و**أرسطو** إنما يختلفان في المنهج، أو في الأساليب اللغوية فقط، أما مذهبهما الفلسفي فهو واحد، وهما عند المعلم الثاني إمامان للفلسفة اليونانية. (٣٥)

وهكذا راح **الفارابي** يبذل الجهود المتواصلة للتوحيد والتوفيق بين رأيي الحكيمين وقال: (إن

الاختلاف بينهما اختلاف سطحي، لا يمس القضايا الأساسية، إذ أن الفيلسوفين لم يختلفا في تحديد الفلسفة، ومن طالع كتبهما في المنطق، والأخلاق، والطبيعة وما بعد الطبيعة، وجد أن الفلسفة في نظرهما هي: العلم بالموجودات بما هي موجودة).

ويرى **الفارابي** أن الخلاف المزعوم بينهما لا يخلو أن يصدر عن أمور ثلاثة: (٣٦)

نمط حياتهما.

طريقتهما في التأليف.

مذهبهما الفلسفي.

يقول الدكتور **مصطفى النشار**: إن هذه المحاولة من **الفارابي** للجمع بين رأيي الحكيمين، إنما تقوم على لغة فلسفية ابتدعها **الفارابي** وهي (واجب الوجود) وممكن الوجود). (٣٧)

كما أن هذه المحاولة الاجتهادية **للفارابي** قامت على قراءته لكتاب نقله المترجمون خطأ بعنوان (أثالوجيا أرسطو طاليس) أو الربوبية، وهو في الحقيقة لم يكن كتاباً **لأرسطو**، بل ثبت بعد ذلك أنه جزء من كتاب لفيلسوف العصر **الاسكندراني** الشهير **أفلوطين** (كتاب التاسوعات). (٣٨)

### فلسفات ابن سينا

يشير أغلب دارسي **ابن سينا**، إلى أنه تميز بالفلسفة الاشراقية، رغم تأثره بالعديد من الفلسفات الأخرى مثل الفلسفة المشائية، وترجمات السريان، وبالأفلاطونية المستحدثة، وبالرغم من هذا التأثير، فقد تمكن **ابن سينا** أن يؤسس مذهباً فلسفياً متكاملًا. (٣٩)

ستعرض في الفصول القادمة للعديد من آراء ابن سينا، خاصة فكرته لواجب الوجود. الله. وإلى قدم العالم، والنفس البشرية وقواها، والبرهان على وجود النفس، وكذلك الصلة بين النفس والجسم، وغيرها من الآراء الهامة للشيخ الرئيس.

ولابد أن نشير إلى أن محور فلسفة بن سينا هي النفس، وإليه تنسب القصيدة (العينية) المشهورة في النفس، التي مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعزز وتمنع

وهذه إشارة لما للنفس من أهمية في فلسفة ابن سينا، ومركز لآرائه، ونقده لآراء الفلاسفة الأخرى، وبالأخص الآراء الأفلاطونية، ويشير بن سينا في قصيدته إلى أن النفس من أصل علوي، وهي إفاضة من العقل الفعال، وهي روح لا تقع عليها الحواس، أما الجسد فهو سجن النفس، وعلاقة الجسد بالنفس علاقة عرضية، كأن يحط الطير على غصن. (٤٠)

ويذكرنا ابن سينا برأيه في النفس بآراء أفلاطون، حيث هبطت النفس إلى الجسد الهادي، وهي كارهة متمنعة أن تهبط من عالم الملاء الأعلى، إلى عالم الأرض الهادي، إلا أنه ينكر عليها عالم الحس الذي لا يكتفيها، لتروي عطشها من الحياة، ولكن النفس إذا ذهبت لا تعود. (٤١)

ويرى أن النفس لا توجد قبل الجسد، بل معه، فيعود إلى رأي أرسطو ويرفض آراء أفلاطون، لذلك من الخطأ الاعتقاد أن ابن سينا، قد تأثر بآراء أفلاطون بالنفس، بل على العكس فهو ينتقد آراء أفلاطون، لأن ابن سينا يؤمن أن النفس والجسد يخلقان معاً، لذلك فهو يميل لآراء أرسطو. (٤٢)

### تهافت الغزالي

أشرنا إلى النزعة التوفيقية التي سار عليها الفلاسفة المسلمون من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، على الرغم من اكتساب الفلسفة الإسلامية تلك المسحة الاشراقية على يد ابن سينا، كما أن المنحى التوفيقية في الفلسفة الإسلامية انتشر انتشاراً واسعاً مع فلسفة ابن سينا الإسكندرانية، إلا أن أبا حامد الغزالي قاد تلك الحملة المزعومة على الفلاسفة، وكتب كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة)، كما كتب (مقاصد الفلاسفة)، أي أنه هاجم الفلاسفة بعد أن سبر أغوارها. (٤٣)

بمعنى أن الغزالي ومع اعترافه بفضل فلاسفة الإغريق ولا سيما أرسطو، فإنه عاب على الفلاسفة المسلمين أخذهم من الفلسفة اليونانية دون ضوابط، ودون مراعاة للشرع، وذكر أن ابن سينا والفارابي لم يقيم بنقل أرسطو من فلاسفة الإسلام أحد كقيام هذين الرجلين. (٤٤)

كان هذا قبل ظهور ابن رشد، ولو أدرك الغزالي ابن رشد لفضله عليها.

## الإشراق عند السهروردي

يشير العديد من الباحثين إلى إن فلسفة النور التي جاء بها السهروردي، أو فكرة الإشراق المشتقة من إشراق الشمس، إنما تشير إلى ثلاثة من الأمور في إطار هذه الفلسفة: (٤٥)

أولاً: الحكمة اللدنية التي يُشكّل الإشراق أصلها باعتبار أنه يمثل ظهور وإشراق الكائن معاً. وفعل الوجدان الذي يكشف هذا الكائن.

ثانياً: هذه الفلسفة تفترض رؤياً داخلية، وتجربة صوفية ومعرفة هي معرفة مشرقية بالنظر لانتسابها إلى مشرق المعقولات الخالصة.

ثالثاً: فلسفة الإشراق . النور . تشير إلى حكمة الاشراقيين أو المشرقيين اللدنية، أي حكمة فارس القديمة.

إذن، يمثل النور في فلسفة السهروردي حجر الزاوية، فعلى أساس النور قامت فلسفته سواء في الوجود أو المعرفة أو القيم، ولهذا أُطلق عليها حكمة (الإشراق) أو فلسفة (النور)، ومفهوم الإشراق هو الكشف وظهور الأنوار الإلهية في قلب الإنسان العارف، ويكون الإشراق بالتجلي والذوق والمشاهدة والمكاشفة، ويقوم الإشراق على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية نزولاً أو صعوداً. (٤٦)

أي أن الإشراق الذي قال به السهروردي هو تلقي المعرفة الإلهية عن العالم العلوي الروحاني بعد سلوك طريق التجرد من رياضة روحية ومجاهدة للنفس حتى تصفو من كدورات البدن، حينئذ تشرق فيها العلوم والمعارف.

وكلما كان البدن مانعاً للنفس من تحقيق رقيها وتحررها كان الهروب منه واجباً ويكون هذا الهروب بالعلو في مراتب الوجود ليزداد ما تستقبله من إشراق حتى ترقى إلى العالم الذي صدرت منه، يقول السهروردي في دعائه (الإشراق سبيلك اللهم ونحن عبيدك). (٤٧)

الإشراق بهذا المعنى عرفته الفلسفات الشرقية القديمة، مثل: الهرمسيّة، والفلسفة الهرمسيّة ترى أن الوحي والإلهام أهم من الاستدلالات العقلية في المعرفة، كما أن في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي ترى أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات، وهو عند الصوفية ظهور الأنوار

العقلية، أما فلسفة الإشراق في الحضارة الإسلامية فقد بدأت من ابن سينا، إلا أن الفيلسوف السهروردي أسس قواعدها. (٤٨)

## ماهية النور

يُعد شهاب الدين يحيى السهروردي الفيلسوف الأول الذي أسس قواعد الحكمة الاشراقية (المشرقية)، كما أنه الفيلسوف الأكثر توظيفاً لكلمة ومفهوم النور، ويرى السهروردي أن الله نور خرجت من نوره كل الأنوار التي تقوم عليها العوالم المادية والروحانية، لهذا فإن فلسفة السهروردي ومؤلفاته تركز حول مفهوم النور، ويحشد في فلسفته ألفاظ النور والتنوير المنسوبة إلى الله، فقد أعطى السهروردي النور بعداً جديداً، ومبدأً مطلقاً له كل مقومات الأنطولوجية التقليدية، لأن (الله هو نور الأنوار) وهو الغني الحقيقي المطلق، فلا تتوقف ذاته ولا كماله على غيره، وهو الذي لا تتعلق ذاته بغيره ولا حال لذاته هي كمال له، لهذا خرجت من نوره جميع الأنوار، فالنور الإلهي مبدأ الخلق والوجود، فالله أخرجنا من ظلمة العدم إلى نور الوجود، والنور الإلهي مبدأ الإدراك والمعرفة والأساس القرآني هو (الله نور السموات والأرض). (٤٩)

والنور عند السهروردي مبدأ وجودي، وهو المبدأ الوحيد، فليس الظلام مبدأ ثاني كما تقول المثوية، وإنما هو انخفاض في درجة النور، لأن النور عنده هو طاقة جبارة تبث الوجود في الكائنات، فما الوجود إلا إشراق إلهي أو هو فيض من نور الله، فاستخدم السهروردي النور بعبارات شتى (يا نور كل نور)، (عرش النور) و (أنوار خيراتك) و (غواشي نوره). (٥٠)

### والنور من حيث الغنى والفقر نوعان:

أولاً: الغني وهو ما لا تتوقف ذاته ولا كماله على غيره حسب حكمة الإشراق، ويشير السهروردي للغني بقوله: (المطلق الغني هو الذي لا تتعلق ذاته بغيره، ولا حال لذاته هي كمال له).

ثانياً: الفقير وهو ما يتوقف منه على غير ذاته أو كماله، وصفات الشيء إما أن تكون له في

ذاته، ومنها ما يقاس في الشيء بالنسبة إلى غيره، وهي إضافات كالعلم والقدرة وإما أن تكون له بسبب الغير وهي الصفات التي تحمل على الشيء في نسبته إلى الأشياء الأخرى كالمبدئية والخالقية. (٥١)

## حكمة الإشراق

١- الجمع بين الماهية والوجود:

عارض **السهروودي** الكثير من أفكار وآراء **ابن سينا**، وقال: أنه (لا يجوز أن يقال الوجود في الأعيان زائد على الماهية، لأننا عقلناها دونها، فإن الوجود أيضاً كوجود العنقاء، فهمناه من حيث هو كذا، ولم نعلم أنه موجود في الأعيان)، لهذا فكل منهما مبين للآخر بصورة واضحة، ولو في الذهن.

أما في الأشياء الحاصلة فعلاً فإن الوجود والماهية هي شيء واحد، ذلك لأن العقل لا يتبين أي ثنائية في الأشياء الموجودة، بل يدرك وحده الماهية والوجود، أي وحدة الكلي والجزئي، أما نسبة الوجود إلى الماهية ليست كما يعتقد البعض، نسبة المحمول إلى الموضوع، لأنه بناء على هذا الافتراض يجوز أن توجد الماهية قبل الوجود أو معه أو بعده، بحيث لا يوجد الكائن الجزئي بحكم الوجود الذي يقرر ماهيته، بل بالاستقلال عنه أو بآرائه، وكل ذلك محال. (٥٢)

إذن، قال شيخ الإشراق **السهروودي** بقوله: (إنه لا يجوز أن يقال أن الوجود في الأعيان زائد على الماهية)، ولا بد أن يكون الوجود اعتبارياً والماهية أصيلة، وهذا الكلام يبنى على قاعدة قررها **السهروودي** مفادها (كل شيء لزم من تحققه وتكرره لا إلى نهاية فهو اعتباري)، وهنا الوجود شيء ويلزم من تحققه في الخارج تكرر، فحينئذ يكون اعتبارياً. (٥٣)

ويُعد الفيلسوف **السهروودي** من أبطال مدرسة وحدة الوجود، أي من دعاة الاتحاد ووحدة الوجود التي شاعت عند المتصوفة لتأثرهم بالفكر اليوناني، وقد كان **ابن عربي** و**الحلاج** وغيرهما ممن يؤمنون بالاتحاد والروح هي ليست سوى قبسة من النور الإلهي. (٥٤).

## محاولة ابن رشد التوفيقية

نجد في محاولة ابن رشد التوفيقية . بين العقل والشرع . أنه عمل وبشكل جاد على نصوص أرسطو يستجليها ويلخصها ويشرحها حتى قدّم شروحات ثلاث لها، وذلك بعد أن آمن بأنها الفلسفة الحقّة والحكمة المتكاملة.

ويبدو أن ابن رشد في محاولته تلك، قد عمل على مشروعين كبيرين:

**أولهما:** التوفيق بين الفلسفة والشرعية، وتصحيح العقيدة من مخالطات المتكلمين، وتشويش الغزالي.

**وثانيهما:** تطهير فلسفة المعلم الأول . أرسطو . مما شابهها من مظاهر غريبة عنها، والمضي بها قدماً. (٥٥)

بل قيل إن ابن رشد هو أكثر فلاسفة الإسلام اهتماماً بمسألة التوفيق بين العقل والوحي، كما كان أشدهم صلابة وجرأة في الرد على حملات المناهضين والمناوئين للفلسفة، ولقد وضع ابن رشد كتابيه الهامين (فصل المقال بين الحكمة والشرعية من الاتصال) والآخر (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) ولقد عرض ابن رشد لموقفه الواضح في هذه القضية مستخدماً الاصطلاحات الفقهية، حيث ابتدأ كتابه الأول بتساؤل حول: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة النذب وإما على جهة الوجوب؟

فوصل في إجابته على هذا التساؤل، إلى أن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به. (٥٦)

ثم أثبت وجوب استعانة الحكم من سبقه، معتبراً أن ثمرات العقل البشري منذ بداية تيقظه إراثاً حلالاً لمن يخلفون الحكماء وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، وأنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذه معدومة، وكذلك علم الهياة، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ولو كان أذكى الناس طبعاً. (٥٧)

إذن، وصل ابن رشد للقول إن النظر في الفلسفة وعلوم المنطق ليست محظورة في الشرع، بل هو

مباح، أي (مأمور به أما على جهة الندب. أي الحث والدعوة - وأما على جهة الوجوب). (٥٨)

ولا يمكن لنا الاعتراض على القياس العقلي، والادعاء بأنه بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول من الإسلام، لأن القياس الفقهي وأنواعه استنبطه بعد الصدر الأول ولا يرى أنه بدعة. (٥٩)

فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة والدين، لأن علم المنطق آلة قانونية ونحو لكل الشعوب وتعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، والآلة تصح بها التزكية ولا تعد في صحة التزكية كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك من القدماء ممن هم على غير الدين الإسلامي. (٦٠)

ومن هنا يتضح. عند ابن رشد. أن النظر في كتب القدماء واجب الشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، فمن نهى عن الحكمة ممن كان أهلاً للنظر فيها، صدّ الناس عن الباب الذي دعاهم الشرع منه إلى معرفة الله، وهو النظر المؤدي إلى معرفة الله حق المعرفة، ولا عبرة بمن ضلّ من المشتغلين بالحكمة. (٦١)

وإذا فهمنا كل ذلك وآمنّا به، ونحن المسلمون نعتقد أن شريعتنا السماوية حق ونعلم على القطع أنه لا يؤدي الانشغال بالفلسفة، والنظر البرهاني إلى مخالفة ما جاء في الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه. (٦٢)

من هنا ندرك أن ابن رشد قد انطلق من منطلقات أساسية ثلاث في كتابه (فصل المقال):

- ١- شرعية القياس.
- ٢- كتب القدماء.
- ٣- الحق لا يضاد الحق.

ولعل السؤال الأهم الآن هو: كيف يمكن استخدام المنطق والفلسفة دون أن تقع في أخطاء التأويل؟، أي كيف يمكن لنا أن نستخدم العقل بتحليلاته وبراهينه دون أن نخرج عن حدود الدين وضوابطه، وأن نتمكن من الدفاع عن الدين في آن واحد؟

وقبل الإجابة، نشير إلى البعض من الكتاب اللذين ذهبوا إلى أن ابن رشد في (فصل المقال) فصل قدّم العقل على الشرع الظاهر، والبعض الآخر رأى أن ابن رشد قد وضع ضوابطاً للتأويل رغم تمجيده للعقل، والدكتور محمد لطفي ممن رأى أن ابن رشد قدّم العقل على الشرع عندما قال: (فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني والعارف عنده قياس يقيني، ونحن نقطع قطعاً، أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي). (٦٣).

أما الدكتور مصطفى النشار فقد ذهب إلى أن ابن رشد قد وضع شروطاً للتأويل العقلي: (٦٤) **الأول:** التأويل لأهل العلم فحسب وهم الفلاسفة، باعتبارهم القادرين على استخدام الأقيسة والأدلة البرهانية، وإذا أخطأ أهل العلم لشبهة وقعت لهم فهم معذورون، كما يُعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب، ويكون لهم أجراً بدلاً من الأجرين.

**الثاني:** مخاطبة الناس دوماً على قدر عقولهم، فكما أن بالقرآن الكريم مستويات للمخاطب الموجه إلى المؤمنين، وكل طبقة من الناس إنما تبلغ من التصديق الدرجة الخاصة بها والتي تتطلبها سعادة أفرادها، وجب مخاطبة الناس بمستويات عدة.

**الثالث:** ينبغي أن يفهم التأويل على حقيقته، وأن يطبق تطبيقاً صحيحاً، إذ ينبغي إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب، بمعنى أنه على من يقوم بعملية التأويل العقلي للقرآن الكريم من علماء وفلاسفة، لا بد أن يكونوا عالمين بشروط التأويل الصحيح وعلى دراية تامة بعلوم اللغة العربية.

ويؤكد الدكتور النشار أنه رغم عقلانية ابن رشد إلا أن عقلانيته كانت مقيدة بحدود الشريعة الإسلامية. (٦٥)

وأشار ابن رشد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) إلى قائمة بالمعتقدات الرئيسية التي يجب على جميع العلماء والفلاسفة الإيمان بها، بل وحتى العامة من الناس:

١- وجود الله الخالق الصانع المدبر للعالم.

٢- وحدانية الله سبحانه وتعالى والتي تدل عليها الآيات القرآنية.

٣- صفات الكمال السبع التي يسندها القرآن الكريم إلى الله سبحانه وتعالى وهي العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وهي صفات يجب على كل مسلم التصديق بها.

٤- تنزيه الله سبحانه وتعالى عن أي نقص، فهذه القضية من قضايا البدهة العقلية التي يدركها الإنسان بفطرته. (٦٦)

بعد كل هذه الجهود التي بذلها ابن رشد في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، لابد من السؤال الآتي: هل أتى ابن رشد بجديد مختلف عن المحاولات التوفيقية التي قال بها الفلاسفة قبله؟ وإلى أين وصلت محاولاته التوفيقية؟

لقد تبلورت محاولات التوفيق قبل ابن رشد على يدي الفلاسفة قبله، كل من الكندي إلى ابن طفيل، إلا أن ابن رشد أسبغ على هذه المحاولة التوفيقية الكثير من نضج التفكير وأصالة الرأي.

إلا أن المحاولة التوفيقية لم تحل بشكل نهائي، إذ بقي للدين وجهان أحدهما ظاهر للعامّة والآخر باطن للعلماء، بينما محاولة ابن طفيل ترى أن يبقى الدين واحدا لكل معتنقيه، وإلا هدم الدين نفسه بنفسه.

وفي الواقع إن النتيجة المنطقية التي اتبعها فلاسفة العرب في التوثيق. حتى لو كانوا مخلصين في محاولاتهم كل الإخلاص. لم يكن هدفهم الجمع بين الدين والفلسفة، بل أن يدفعوا التكفير عن أنفسهم، إذ لم تظهر الفلسفة عند العرب حتى كُفّر المشتغلون بها. (٦٧)

## منهجية الحوار عند الأوحـد

وللشيخ كلام طويل في (آداب الحوار) حينما يشرح قوله عليه السلام في الزيارة الجامعة (ودعوتهم إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة)، فيرى ابن زين الدين أن (المراد بالحكمة الدليل الذوقي الذي كان يعني الفؤاد وعلى مقتضى الفطرة التي فطر الله عليها العباد وذلك مفيدا للمعينة والمشاهدة...)، وأما الموعظة الحسنة، فهي أن يجري الاستدلال على حدود العقل الشرعي...، وأما المجادلة بالتي هي أحسن، فهو دليل ظاهر أكثر الاستدلالات به من الناس ومن المتكلمين والفقهاء؛ لأنه يستند فيه إلى ما يدل اللفظ عليه بظاهره أو ما يلزم ذلك من منطوق صريح أو غير صريح أو مفهوم أو غير ذلك أو إلى أحد القياسات الأربعة المنطقية...)، شرح الزيارة، ص ٦٠. ٦٣ / ٢.

اتخذ حوار الشيخ الأوحـد للفلاسفة، من اتكائه على النصوص الشرعية، ولم يحاور الفلاسفة من منطق يوناني فلسفي، أي أن معرفة الخالق في الأصل تتم عن طريق وأقوال آل البيت عليهم السلام.

لهذا فإن الشيخ الأوحـد يقول: (إن معرفة الله تعالى ومعرفة الأشياء كما هي في أصل البدء، لا ينال شيء من ذلك بالقوانين المنطقية، لأن المنطق مبني على مدارك عقولهم الاكتسابية، وعلى ما يفهمون من دلالة الألفاظ). (٦٨)

لهذا فإن حوار الشيخ الأوحـد في تحصيل المعارف الإلهية بني على هذا الأساس المتين، ألا وهو أقوال المعصومين عليهم السلام، ووضع لها عددا من الأدلة العقلية لإثبات مصداقيتها مستندا لقوله تعالى: (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) (٦٩).

أولاً: دليل الحكمة النظرية والعلمية.

ثانياً: دليل الكلمة الطيبة (الأخلاق).

ثالثاً: دليل المجادلة بالحسنى.

ولعل من أبرز ضوابط الحكمة النظرية والعلمية التي أشار لها الشيخ في حواراته الفلسفية ما

يلي: (٧٠).

- أ- التوجه القلبي للاستماع للآراء والأفكار الجديدة.
- ب- ترك العناد والمكابرة غير العلمية.
- ج- عدم الركون إلى الآراء السابقة التي كان يعتنقها.
- د- عدم الاعتماد على ما عنده من قوانين وضوابط سابقة.
- هـ- النظر فيما جاء من القرآن الكريم والصحيح من أهل البيت عليهم السلام.
- و- ألا يكون مؤولا للكتاب والسنة بما يلائم مراده وشهوته.
- ز- الرضا والقبول بأن يكون متعلما وتابعا ومصدقا لما جاء في الكتاب والسنة.

وحاور الشيخ فلسفة ملا صادرا، وناقش العديد من أفكار الفلاسفة اليونانيين التي تبناها ملا صادرا في (حكيمته المتعالية)، وناقشها وانتقد الكثير منها، بدليل (الكلمة الطيبة)، ووضع شروطا وضوابطا للحوارات الفلسفية (الأخلاقية) مع هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين، وقد أشار الشيخ الأوحده إلى ضوابط الحكمة العملية: (٧١).

- أ- الإخلاص في التوحيد والعبادة لله سبحانه وتعالى.
- ب- السعي إلى رضا الله في كل الأمور.
- ج- استناد المحاور إلى (الفؤاد) لأنه محل المعارف الإلهية المجردة.
- د- الإذعان لمستند الكتاب والسنة المحمدية.
- هـ- القبول بما في الكتاب والسنة.

وكما فعل الشيخ الأوحده في الأدلة السابقة، فقد حدد ضوابطاً لدليل (الكلمة الطيبة)، وهذه الضوابط خاصة بهذا الدليل الخاص بتحصيل الحكمة العملية (الأخلاق)، أو كما يسمى علم السلوك إلى الله سبحانه وتعالى: (٧٢)

- أ- حصول الاطمئنان واليقين، لأنه أصل علم السلوك إلى الله.
- ب- العمل بما أمر الله به سبحانه وتعالى واجتناب نواهيه.
- ج- إنصاف عقلك وفكرك بما يريد منك من الحق.
- وثالث الأدلة في حوار الشيخ الأوحّد من غيره من الفلاسفة، دليل (المجادلة بالحسنى)، وهو آلة علم الشريعة عند الشيخ، وقد وضع الشيخ لهذا الدليل عددا من الضوابط: (٧٣)
- أ- استخدام البراهين والأقيسة كما جاءت في علمي المنطق والأصول.
- ب- إيصال المحاور إلى عالم الصور والمعاني فقط.
- ج- لا يمكن معرفة مالا تدركه الأبصار ولا تحويه الخواطر بهذا الدليل.
- د- استخدام الدليل كوسيلة للاحتجاج على الخصم به.
- هـ- لا يمكن تحصيل الحكمة العلمية والعملية بهذا الدليل.
- و- إنصاف الخصم بإقامة الدليل على النحو المقرر في علم الميزان.

وهكذا يتضح أن حوارات الشيخ الحكمية، انطلقت من منهجية تبيان الفرق بين منطق النصوص الدينية الصحيحة والثابتة، وبين منطق فلاسفة الإغريق وما اعتمدوه من قواعد فلسفية، لأن معرفة الله لا تتم عن طريق تلك القواعد التي جاء بها الفلاسفة اليونانيون، بل بأقوال أئمة الهدى عليهم السلام.

عن أبي جعفر عليه السلام يقول: (بنا عبد الله وبنا عرف الله وبنا وعد الله ومحمد صلى الله عليه وآله حجاب الله). (٧٤)

قال أبو عبد الله صلوات الله وسلامه عليه: (إن الله خلقنا فأحسن خلقنا وصورنا فأحسن صورنا فجعلنا خزانة في سمواته وأرضه ولولانا ما عرف الله). (٧٥)

## هوامش الفصل الأول

- ١- الفلسفة عبر التاريخ، رمزي النجار، مرجع سابق، ص ٢٤
- ٢- المرجع السابق، ص ٢٤
- ٣- التفكير الفلسفي، د. إنصاف رمضان، ص ٥٢
- ٤- قصة الفلسفة، ول ديورانت، ٢١
- ٥- التفكير الفلسفي، د. إنصاف رمضان، ص ٥٣
- ٦- قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص ٢٢
- ٧- التفكير الفلسفي، مرجع سابق، ص ٥٣
- ٨- المرجع السابق، ص، ٥٣
- ٩- الفلسفة العربية، رمزي نجار، ص ٥٠-٥١
- ١٠- الفلسفة العربية، ٥١
- ١١- الفلسفة العربية، ٥١
- ١٢- مدخل إلى الفلسفة، د. مصطفى النشار، ص ٦٠
- ١٣- تاريخ الفلسفة، ماجد فخري، ص ١١٠
- ١٤- الفلسفة عبر التاريخ، رمزي نجار، ص ٨١
- ١٥- من رواد الفلسفة، ص ٩٦
- ١٦- المرجع السابق، ص ٩٩

- ١٧- مدخل الى الفلسفة، د. مصطفى النشار، ص ٨٢
- ١٨- التفكير الفلسفي، ص ١١٢
- ١٩- المرجع السابق، ص ١١٣
- ٢٠- تاريخ فلسفة الإسلام، ت. ج. دي بوز، ص ١٨٠
- ٢١- المرجع السابق، ١٨١
- ٢٢- التفكير الفلسفي، ص ١٢١
- ٢٣- الفلسفة العربية، ص ٨٦
- ٢٤- من رواد الفلسفة الإسلامية، ص ١٣٧
- ٢٥- التفكير الفلسفي، ص ١٢١
- ٢٦- مدخل إلى الفلسفة، ص ٨٤
- ٢٧- المرجع السابق، ص ٨٤
- ٢٨- المرجع السابق، ص ٨٥
- ٢٩- من رواد الفلسفة الإسلامية، ص ١٣٩
- ٣٠- مدخل الى الفلسفة، د. مصطفى النشار، ص ٨٥
- ٣١- المرجع السابق، ص ٨٥
- ٣٢- من رواد الفلسفة، ص ١٦٢
- ٣٣- الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٧
- ٣٤- من رواد الفلسفة، ١٦٢

- ٣٥- تاريخ الفلسفة، ص ٢٠١
- ٣٦- التفكير الفلسفي، ص ١٢٥
- ٣٧- مدخل إلى الفلسفة، ص ٨٦
- ٣٨- المرجع السابق، ص ٨٦
- ٣٩- الفلسفة العربية، رمزي نجار، ص ١٢٩
- ٤٠- المرجع السابق، ص ١٣١
- ٤١- المرجع السابق، ص ١٣١
- ٤٢- المرجع السابق، ص ١٣١
- ٤٣- مدخل إلى الفلسفة، ص ٩٣
- ٤٤- تاريخ فلسفة الإسلام، ص ٧٦
- ٤٥- فلسفة الوجود عند السهروردي، ص ١٠٢
- ٤٦- المرجع السابق، ص ١٠٣
- ٤٧- المرجع السابق، ص ١٠٥
- ٤٨- تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص ٣٠٩
- ٤٩- سورة النور، آية ٣٥
- ٥٠- فلسفة الوجود عند السهروردي، ص ١٠٧ - ١١٠
- ٥١- المرجع السابق، ص ١١٠
- ٥٢- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري، ص ٤٠٣

- ٥٣- فلسفة الوجود عند السهروردي، ١٥٣
- ٥٤- السهروردي المقتول، ١٥١
- ٥٥- فيلسوفان ثائران، ص ١٠
- ٥٦- مغل إلى الفلسفة، ص ٩٨-٩٩
- ٥٧- تاريخ فلاسفة الإسلام، ص ١٧٨
- ٥٨- الفلسفة العربية، ص ٢٨٥
- ٥٩- المرجع السابق، ص ٢٨٥
- ٦٠- من الكندي إلى ابن رشد، ص ٢٣١
- ٦١- الفلسفة العربية، ص ٢٨٥
- ٦٢- من الكندي إلى ابن رشد، ص ٢٣٢
- ٦٣- تاريخ فلاسفة الإسلام، ص ١٧٩
- ٦٤- مدخل إلى الفلسفة، ص ٩٩
- ٦٥- المرجع السابق، ص ١٠٠
- ٦٦- المرجع السابق، ص ١٠١
- ٦٧- الفلسفة العربية، ص ٢٨٩
- ٦٨- شرح المشاعر، ص ٥٥
- ٦٩- سورة النحل، آية ١٢٥
- ٧٠- شرح الفوائد، ص ٤

- ٧١- شرح الفوائد، ص ٥
- ٧٢- شرح الفوائد، ص ١٢
- ٧٣- شرح الفوائد، ص ٦،٥
- ٧٤- بصائر الدرجات، الصفار، ص ٨٤
- ٧٥- بصائر الدرجات، الصفار، ص ١٢٥



**الفصل الثاني**  
**حوار العقل**  
**والمعرفة**

## الفصل الثاني :

### حوار العقل والمعرفة

#### عالم المثل والحقائق عند أفلاطون

عالم المثل، وهو عالم العقل عند أفلاطون، وبالنسبة إلى أفلاطون فهذا العالم ذو حقائق ثابتة لا تتغير وتمثل هذه الحقائق الثابتة في الأرض أو في عالم الحس بصور جسمانية، فتكون تلك الصور بمثابة الشخص الحقيقي وصورته في المرآة، أي أن صور المرآة الحسية هي خيالية تتغير بتغير الأصل أو تبعاً للأصل، بينما الأصل في عالم المثل هو صور مجردة، أو مفاهيم ثابتة تحرك الصور الحسية ولا تتحرك، فتكون الحركة في عالم الحس والثبات في عالم المثل. (١)

ولتوضيح رأي أفلاطون الفلسفي هذا، يعطي مثالا ننظر في الوجود الحسي فنرى وجهاً جميلاً، طبيعة جميلة، زهرة جميلة، أو لوحة رائعة، فنفهم رغم اختلاف المواضيع، هناك جامع مشترك، هو مفهوم الجمال، المفهوم هو الثابت كوحدة من المثل تسبح في عالم الخلق، بينما الأشياء الجميلة هي في عالم الحس، وهي عرضة للتغير، وليست ثابتة كمفهوم الجمال. (٢)

من هنا ندرك أن كل المفاهيم عند أفلاطون، لا تحد كعالم المثل، فلجمال والشجاعة والكرم والمحبة والكره وغيرها تؤلف عالم المثل الأزلي الثابت، بينما عالم الحس جزئي، أي أن أفلاطون ينطلق من الجزء إلى الكل، أي من الجزئي الذي هو الأشياء إلى الكلي الذي هو المثل.

إلا أن الإدراكات. الموضوعات. الحسية متفاوتة نسبياً، فلشجاعة والكرم والجمال درجات نأى هناك رجل شجاع وهناك من هو أشجع منه، بينما عالم المثل. المفهوم. كامل ولا بد من التأكيد على أن هناك عالمين عند أفلاطون:

عالم العقل - المثل - هو عالم الله، حيث تسبح المثل المجردة، والمفاهيم الروحية، وهو عالم ثابت.

العالم الثاني هو عالم الحس أو الظل، حيث تتجسد الصور وتصبح حسية، معرضة للتغير

والفناء. (٣)

### نظرية المعرفة الأفلاطونية

شملت نظرية المعرفة عند أفلاطون، إدراك جميع الموجودات، أي إدراك حقيقة الأشياء، عن طريق الحدس لا عن طريق الحواس، ويؤكد أفلاطون أن أصل المعرفة تكمن في إدراك ومعرفة المثل. (٤)

المثل عند أفلاطون هي الحقائق المطلقة والثابتة، ولا غير سوى تلك الحقائق، والطريق الذي يوصلنا إلى تلك المثل أو الحقائق الثابتة، ليس سوى العقل الذي بتجربته الحسية يحاول إدراك المثل، وصعوبة الإدراك تكمن في أننا نستخدم التجربة والإحساس للوصول إلى المعرفة، والتجربة متغيرة، بينما المثل ثابت. (٥)

لذلك فإن الوصول إلى المثل . الثابتة . لا يمكن أن يكون عبر التجربة . المتغيرة . طبقاً للزمان والمكان، لذلك يرى أفلاطون أنه علينا تحكيم العقل بالوصول إلى المثل، وهذا يتم بانتزاع الجوهر من الحسيات، وذلك في إطار التأمل والتذكر والانطلاق من الجزئي إلى الكلي، مثلاً: ندرك مفهوم العدالة التي تنطلق من إنسان عادل، أما طريقة الوصول إلى المعرفة، فهي الجدل الصاعد أي الانتقال من المحسوس إلى المعقول، ويستند العقل على العلوم الجزئية ليصل إلى المبادئ، عكس الجدل النازل أي فهم الموجودات من أعلى إلى أسفل. (٦)

وبفهم هذا الأمر يقول: أفلاطون، كيف ندرك الكتل . الحقائق الثابتة - ونعرفها؟، هل عن طريق الحدس أم عن طريق الحواس؟

إن الحواس برأي أفلاطون لا يمكن أن تدرك المعاني المجردة أو الحقائق الثابتة مثل الفضيلة، والحرية والعدالة والجمال، لأن الحواس إنما تدرك الموجودات المحسوسة، وهذه معاني مجردة غير محسوسة. (٧)

لذلك فإن معرفة المعاني المجردة . المثل . أو الحقائق الثابتة، يمكن أن تأتي عن طريق العقل، لأن المعرفة عنده تذكر، ولأن الإدراك الحسي شيء متغير، فالدراك يتغير، والمُدرك أيضاً والمعرفة الحسية تؤدي إلى الرأي لا إلى إدراك الحقيقة.

المعرفة الحق هي أن نعقل المثل والحقائق الثابتة، أن نتقل من النسبي إلى المطلق، ومن الناقص إلى الكامل، ويوضح أفلاطون رأيه بأسطورة الكهف، التي حبس فيه مجموعة من البشر منذ ولادتهم، ولا يرون منذ ولادتهم إلا ظلال الأشياء الساقطة على جدار الكهف، ظلال الناس وحركات الخارج، ولا يرون إلا حركات شفاههم، وعندما خرج أحدهم إلى خارج الكهف ورأى النور الحقيقي والأشياء الحقيقية انبهر بها، ولما عاد وأخبرهم أن الحقيقة في الخارج لا كما يتصورونها من ظلال على جدران الكهف، ولم يصدقوه، بل تكالبوا عليه فقتلوه. (٨)

وترمز الأسطورة طبقاً لنظرية المعرفة عند أفلاطون، إلى أن السجين هو الإنسان، والكهف هو العالم الحسي، والظلال هي المعرفة الحسية، أما شمس الحق فهي عالم المثل، أما الذي هرب من الكهف ورجع إليه محدثاً أصحاب الكهف بما شاهد، فهو المفكر الفيلسوف الذي يستطيع أن يتجاوز الحس ليدرك المثل أو المعاني المجردة، أما الأغلال التي ربط فيها أصحاب الكهف. داخل الكهف. فهي رمز الحسد، أما أن يُقتل الذي يبشر بالحق، فهذه إشارة من أفلاطون لما عومل به أستاذه سقراط عندما دعا إلى شمس الحقيقة. (٩)

ومن هنا فإن النفس عند أفلاطون أزلية، أي كانت في عالم المثل، تعرف كل شيء وتشاهده، ولذنب اقترفته هبطت إلى الأرض، فحلت في الجسد الترابي، الذي أصبح سجينا لها، وبذلك فقدت النفس معرفة الأشياء الإلهية. (١٠)

هكذا يرى أفلاطون المعرفة حدسية تذكيرية، والإنسان وإن كان مقياس الأشياء، فالمعنى هو الأشياء الحسية، وكي يتخلص من عالم الحس عليه أن يخرج إلى عالم المثل حيث الحقيقة المجردة. (١١)

### نظرية المعرفة عند أرسطو

قامت المدينيات التي سبقت الحضارة اليونانية بجهود علمية، إلا أن هذه الجهود أو المحاولات العلمية، كانت مرتبطة بالدين، فالكتابات الهيروغليفية والآشورية، تكتنفها الغموض، بسبب تفسيرها للظواهر الطبيعية تفسيراً دينياً، ولهذا يقول رينان: إن سقراط أعطى العالم الفلسفة، وإن أرسطو أعطاه العلم، رغم أن الفلسفة والعلم موجودان قبل هذين العالمين. (١٢)

ابتدأ أرسطو كتاباته على طريقه أستاذه أفلاطون، أي اعتماد الحوارات، ومنها الحوارات الأخلاقية، والفلسفية، والسياسية بعد ذلك يكتب المؤلفات الطويلة، ذات الطابع العلمي، فكتب في المنطق والهاورائيات، والسياسة والخطابة والشعر، وقُسمت كتبه إلى ثلاث مجموعات:

١- المؤلفات الشعبية، وهي كتابات لعامة الجمهور خارج مدرسته.

٢- المذكرات، وهي تصنيفات من مواد البحوث والسجلات التاريخية، أعدها بمساعدة تلاميذه.

٣- المقالات وهي كل مؤلفات أرسطو التي سلمت من الضياع وبقيت حتى الآن. (٥)

كل هذه المؤلفات التي كتبها أرسطو، تأتي في إطار نظريته هو للمعرفة، حيث يقرر أن المعرفة إما أن تكون حسية أو حدسية. (١٣)

فالحواس الخمس هي نافذة الجسم المفتوحة على العالم الخارجي، كما أن الإنسان يملك إدراكاً باطنياً يحول الصورة المادية إلى معرفة تجريدية ذهنية تحفظ جواهر الأشياء.

إن فلسفة أرسطو متسعة، فقد كتب في المنطق والفلسفة الطبيعية، وما وراء الطبيعة وعلم الأخلاق والسياسة وكذلك في النقد الأدبي. (١٤)

### أرسطو وأصل المنطق

لعل أول بادرة لافتة في أعمال أرسطو المعرفية، هو وضعه لعلم جديد وهو المنطق، ولا يخفى حالة الفوضى التي كانت تسود العقل اليوناني قبل أرسطو، إلى أن قدم أرسطو آلية للتفكير العقلاني الصحيح، إن المنطق الذي جاء به أرسطو كوسيلة لتصحيح الفكر، هو الفن والأسلوب الذي يساعدنا على تنظيم تفكيرنا بشكل عقلاني صحيح. (١٥)

أي أنه النظام والأسلوب الذي تلجأ إليه كل العلوم حتى الموسيقى، وهذا النظام والأسلوب هو علم، لأن وسائل التفكير الصحيح يمكن اختزالها بشكل كبير وتحويلها إلى قواعد وأسس كالرياضيات والهندسة، وتدريسها لكل صاحب عقل كما أن المنطق فن، لأنه بالممارسة يقدم

للفكر ذلك الضبط والدقة، أي أنه نوع من الإتقان اللاشعوري السريع، الذي يمارسه عازف البيانو بانسجام سهل في الغرف على آلتة الموسيقية. (١٦)

إذن، المنطق هو علم وفن أو علم قوانين التفكير الصحيح، لذلك فإن طلاب المعرفة عليهم اكتسابه وإتقانه قبل دراسة العلوم الأخرى، لأنه وبكل بساطة يسبق المعرفة بها، وشرط قياس المعرفة ذاتها إذن، كيف يعرف الإنسان أنه يعرف!

الفلاسفة اليونانيون قبل أرسطو بحثوا هذه المسألة تحديداً، ومنهم سقراط، وتوصل إلى أنه يعرف أنه لا يعرف شيئاً، كانت معرفة سقراط استنتاجية استقرائية، أي أسلوب منطقي يختلف ولأسلوب الاستنباطي، بمعنى أن الباحث يدرس الجزء ويعممه على الكل، وهكذا تكون المعرفة الاستقرائية، هي معرفة عامة ناتجة عن بحث في مجموعة أفراد أو أشياء.

وإذا حاولنا تعريف الفرد، والفئة والصفات أو تحديدها. وهي أشياء بحثها علم المنطق. لكي نستخلص محددات دقيقة، يمكن أن نستخدمها في العلوم الأخرى إن أمكننا ذلك، لكن المنطق يتخطى التعريفات الفردية إلى دراسة طرق أو أساليب البرهان أو الإثبات. (١٧)

إن موضوع المنطق هو أفعال وطريقة تفكير العقل من حيث الصواب والخطأ، حيث يقوم المنطق بالتدقيق في هذه الأفعال ليتأكد من صوابها وخطئها، ولذا فإن أرسطو يميز بين ثلاثة أفعال للعقل: التصور والحكم، والاستدلال وكتب أرسطو ثلاثة كتب تدرّس كل منها فعلاً عقلياً: (المقولات والعبارة) و(التحليلات الأولى) و(التحليلات الثانية). (١٨)

إذن المنطق وسيلة وأداة للتفكير العلمي الصحيح، والمنطق بالنسبة إلى أرسطو صناعة تدل على الحق وتقوّم الأخطاء لذلك فقد أصّل أرسطو لهذا العلم الجديد وقسمه إلى ستة أقسام:

**المقولات العشر:** أو كما يسميها البعض (الأجناس العامة) وهي السمات والأوجه التي وفقاً لها توجد الأشياء.

**الكيفيات العشر:** وهي (الجوهر، ويليها تسعة مفاهيم تحل محل موضوع الكلام، والكَم والكيفية، والنسبة، والمكان، والزمان، والوضع، والملكية، والعقل، وأخيراً الانفعال) وهذه

المقولات هي المجموعات التي تضيف أو تستند أو تشترك في علاقة الإسناد أو الإضافة. (١٩)

وهذه المقولات (الأجناس العامة) التي جاء بها أرسطو، حاول تلميذه برفيروس، أن يردف لها خمس مقولات أو مفاهيم أخرى، هي المصنفات فكانت الجنس والنوع والفارق والميزة والعرض. (٢٠)

كتاب العبارة:

وهو كتاب في منطق بحث الأصوات أو الكلام انطلاقاً من الجزئي إلى الكلي، ويحدد فيه القضية المؤلفة من جزأين: الاسم والفعل. (٢١)

الاسم: كلمة مجردة عن الزمان بينما الفعل: كلمة تدل على الزمان.

والحكمة: هو لفظ دال على أن الشيء موجود أو غير موجود، وهو إما موجب أو سالب، كلي أو جزئي. (٢٢)

أي أن أرسطو يبحث في كتاب (العبارة) الكلمات وأنواعها وتركيبها من حروف ومعان، فأرسطو يرى أن هناك حروف لا معنى لها، وهناك كلمات لا أساس لها في الواقع مثل (العنقاء)، طبعاً أرسطو ميّز بين المعاني، ويختار المعنى الذي هو موضوع المنطق، أي المعنى الحملي حيث تجمع الجملة الحملية المسند والمسند إليه بشكل يكون معها معنى الجملة قابلاً لأن يكون إما صح أو خطأ. (٢٣)

#### ١- التحليلات الأولى:

وهي أهم ما أدخله أرسطو على الفلسفة، وتعني به مذهبه في القياس، والقياس عند سقراط أيضاً. إلا أن القياس على يد أرسطو أصبح مذهباً ومنهجاً متكاملًا ومتربطاً. (٢٤)

ويتألف القياس من مقدمة كبرى ومقدمة صغرى ونتيجة وثلاثة حدود: حد أكبر وحد أوسط وحد أصغر.

والقضايا / إما كلية أو جزئية، أو سهلة، أو مهمة.

مثال: ليست الشهوة خيراً.

كل إنسان فان، مقدمة كبرى.

(سقراط) إنسان، مقدمة صغرى.

سقراط فان، نتيجة.

وفي كل قياس يُلغى الحد الأوسط، فالحد الأكبر يلغى الحد الأوسط ، فالحد الأكبر (الفناء) والحد الأوسط (الإنسان) والحد الأصغر (سقراط). (٢٥)

بمعنى أن النتيجة مضمرة في المقدمات المعطاة، وكل ما يجب علينا فعله هو استنتاج النتيجة من المقدمتين، بشرط أن تكون المقدمتين الكبرى والصغرى صحيحتين، حينئذ بالضرورة تكون النتيجة صحيحة ونقع في تناقض إذا سلمنا بالمقدمات ورفضنا النتيجة، لأن النتيجة قهرية من بعد المقدمات. (٢٦)

٢- التحليلات الثنائية: وهي البرهان المنطقي عند أرسطو وفي البرهان يحتاج هذا المنطق إلى أساس يركز عليه تسليماً مطلقاً دون سؤال، أي أن أرسطو يفترض أنه لا بد من الإيمان بمقدمات أولية، يقبل بها العقل ويسلم بوجودها تسليماً مطلقاً. البرهان هو أساس المنطق، وما المنطق السابق إلا التمهيد للبرهان. (٢٧)

٣- الجدول:

وهو عند أرسطو منطق المحاولة، حيث يجوز في هذا الجدول الاحتمال وعدم الاحتمال أو الترجيح. (٢٨)

٤- السفسطة:

وطالما أن المقدمات الصحيحة تعطي نتيجة صحيحة، فإن المقدمات الخاطئة توصل إلى نتائج خاطئة، فالسفسطة عند أرسطو معاكسة لمفهوم الفلسفة.

### حوار أرسطو المعرفي:

معرفة أفلاطون حدسية وليست حسية، حيث يرى أن أصل المعرفة الحقيقية في إدراك ومعرفة المثل، والمثل هي حقائق ثابتة والعقل بتجلياته الحسية يحاول إدراك هذه المثل، بينما نظرية المعرفة عند أرسطو هي حسية وإرادية.

ويرى أرسطو أن الحواس الخمس هي وسائل المعرفة ونوافذ الجسم المفتوحة على العالم، وإلى جانب هذه الحواس يملك الإنسان إدراكاً باطنياً يحاول به الفرد أن يجرد من الصور الهادية، ما يبقى في ذاكرته، لذلك تصبح معرفته تجريدية. (٢٩)

ويقدر أرسطو إن معرفة الإنسان تكون تذكيره إرادية لا حدسية كما قال أفلاطون، فالكائن الإنساني يريد أن يعرف ولا يتذكر دون مجهود، والإرادة التي قال بها أرسطو تجعل الإنسان يستدعي أفكاره وبصورة مترابطة أو متشابهة، أو أشبه بما يسمى اليوم بتداعي المعاني، أو تداعي الأفكار. (٣٠)

كما أن المعرفة عند أرسطو عامة لا تتجزأ، أي أن معرفة الإنسان تنطلق من المجرد إلى الحسي لا العكس، ذلك لأن مخ الإنسان أو العقل البشري هو عقل بالقوة، فعقل الإنسان يولد صفحة بيضاء لا شيء عليها، ثم بواسطة التجريد يقوم الإنسان بخط هذه الصفحة بالمعرفة.

ولكن كيف تنتقل تلك المعقولات لتصبح بالفعل بعد أن كانت بالقوة؟

يؤكد أرسطو أن تلك المعقولات تتم عن طريق العقل الفعّال، وهو عقل بالجواهر لا يدخله جسد. هو عقل جميع الأنفس البشرية، يتصل بعقولنا الفردية ويعاملنا كما يعامل النور الأشياء، التي لولا النور وانعكاسه عليها لم نرها. (٣١)

أما العقل الفعّال، عقل الأرض لولاه لا وجود لعقولنا الفردية إلا بالقوة وهو وحده يحولها إلى عقول فردية بالفعل تدرك كل المعقولات، حتى ضعف العقل لا يعني ضعف الجسد، بل ضعف القوى الحيوانية المدركة كالحواس، أن نوافذ العقل على المعرفة قد ضعفت. (٣٢)

ولا بد من الإشارة إلى أن أسلوب أرسطو الذي اتبعه، أصبح يُعرف بالأسلوب العلمي أو المنهجي ومنهج في كل أطروحاته الفلسفية والعلمية، يفحص كل ما تقدم عن موضوع

وتلخيص الآراء التي سبقته، ثم الشروع في وجهة نظره مورداً الحجج الواحدة تلوى الأخرى والتي تؤكد وجهة نظره، وتدحض آراء خصومه من الفلاسفة الذين سبقوه. (٣٣)

### نظرية المعرفة عند الكندي

من خلال قوى النفس عند الكندي، القوة الحاسة، والقوة المتوسطة. المصورة، والحافظة، والغضبية، والشهوانية، الغذائية. والقوة العاقلة، يمكن أن نتعرف على نظرية العقل عنده.

والقوة العاقلة هي: القوة التي تدرك صور الأشياء مجردة من هيولائها، أي تدرك الأنواع والمبادئ والعلل والأجناس. (٣٤)

لقد قسم الكندي العقل إلى أربعة أقسام: (٣٥)

- ١- العقل الذي بالفعل دائماً.
- ٢- العقل الذي بالفعل.
- ٣- العقل الذي خرج بالقوة إلى الفعل.
- ٤- العقل الظاهر.

أي أن نظرية الكندي العقلية تنزع نزعة ميتافيزيقية، فهي تركز على المحسوس والمعقول. ويذهب الكندي إلى أن معارفنا إما تكون حسية وإما تكون عقلية، وبين هاتين القوتين الحسية والعقلية. القوة المتخيلة أو المتصورة، وهي القوة المتوسطة. (٣٦)

ويقدم الكندي في رسالته (الحدود) تعريفاً قصيراً عن العقل ودلالته فيقول: (العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها) وكأن الكندي يزاوج بين تعريفه للعقل وبين حدة الفلسفة. (٣٧)

إن العقل عند الكندي واحد يكون في النفس بالقوة، ويخرج إلى الفعل عندما يدرك المعقولات يصبح عقلاً بالفعل، وهذا العقل بالفعل عند استعماله يكون العقل الظاهر، وعند وجوده في

النفس يكون ملكة، أي عقلاً مستفاداً. (٣٨)

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل، في الصورة التي ظلت عليها تتبوأ فكان عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاؤوا بعد الكندي، من غير أن يطرأ عليها تبدل كثير.

وهذه النظرية من أهم ميزات الفلسفة الإسلامية طوال تاريخها. (٣٩)

أشرنا قبل قليل للتقسيم الرباعي للعقل عند الكندي، وهذه العقول ليست سوى تعبير عن مرحلة المعرفة لدى الإنسان، يتخطاها تدريجياً في كل خطوة تطلق صيغة جديدة على ذلك النزوع أو القوة، فتتعدد الأسماء وتختلف المراحل، لهذا فإن الدكتور جعفر آل ياسين قد قال: بعقلين (قوتين) بدلا من الأربع. (٤٠)

العقل الذي بالفعل وسماه (أولاً) أي له الأولوية ولا نعتقد أن وجوده خارج النفس.

العقل الذي سماه (ثانياً) والذي يتضمن قوى منافسة عبر عنها الكندي حسب مسيرة إدراكاتها.

ففي المرحلة الأولى نعتها عقلاً بالقوة باعتبار أنها استعداد في النفس البشرية للعقل، وفي المرحلة الثانية يخرج هذا الاستعداد إلى حيز التنفيذ فيكون عقلاً بالفعل بإضافة عملية التحقق. (٤١)

وباستثناء الدكتور جعفر آل ياسين، فهناك شبه إجماع من الكتاب على أن العقول أربعة عند الكندي: كما يؤكد الدكتور ماجد فخري (ويمكننا دعوة هذه الوجوه الأربعة للعقل على التوالي: العقل بالفعل، العقل بالقوة، والعقل بالملكة، والعقل الظاهر). (٤٢)

ولكن وقبل أن ننتهي من نظرية العقل عند الكندي، لابد أن نشير إلى إدراكاته ويمكنكم معرفة إدراكات العقل من خلال رد الكندي على نظرية البراهمة في تثبيت الرسل عليهم السلام، فقال: إن للعقل أحوالاً ثلاثة:

- ١- إدراك العقل حسن بعض الأشياء، كإدراكه لحسن الإحسان.
- ٢- إدراك العقل قبح بعض الأشياء كإدراكه لقبح الظلم والجور.
- ٣- عدم إدراك القبح والحسن لبعض الأشياء مثل بعض العبادات كالحج وغيره. (٤٣)

## منطق الفارابي بين التصوّر والتصديق

يمكن القول أن في عصر الفارابي لجأ المسلمون إلى علم المنطق في نشر الأفكار الإسلامية، ومن ثم تحولوا إلى علم الكلام.

وكان للمعلم الثاني. الفارابي. اهتمام خاص بعلم المنطق، درسه دراسة تلقينية مباشرة، فمشى في الطريق إليه واستهواه المضي فيه، ولكن بعد اطلاعه على آثار أرسطو، وبالأخص في علم المنطق حتى هام بهذا العلم، وسار فيه حتى النهاية. (٤٤)

كما يرجع الفضل في نبوغ الفارابي في علم المنطق إلى أسباب عدة: منها أنه لم يقتصر على تحليل الفكر، بل زاد إلى بيان علامة النحو وقال: إن النحو قاصر على ضبط لسان العرب، وأن للمنطق أن يضبط سائر الألسن ويصونها من الزلل، وهذا الذي هداه إلى البحث في المنطق بالتدريج: اللفظة، فالجملة المركبة، فالخطاب المسبب، وكانت هذه الطريقة من ابتداع الفارابي. (٤٥)

ويقسّم الفارابي المنطق إلى قسمين: (٤٦)

التصوّر: وفيه أدخل طائفة من الأفكار والتعريفات والتصورات لا يتحتم فيه الصدق أو الكذب.

التصديق: وفيه الاستدلال والرأي.

ويرى أن التصوّر هو أبسط ما يرسم في الذهن، أي صورة الجزئي التي تمثل لنا مفردة من غير أن نحكم عليها بنفي أو إثبات.

أما التصديق فهو إثبات أمر لآخر إيجاباً أو سلباً، ويكون بتركيب القضايا وتأليف الأقيسة وإقامة البراهين. (٤٧)

ويرى الأستاذ دي بوز أن منطق الفارابي ليس مجرد تحليل خاص للتفكير العلمي، بل يشتمل إلى جانب ذلك على كثير من الملاحظات اللغوية، كما يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة في حين أن النحو يختص بلغة الشعب الواحد، فإن المنطق قانون كل الشعوب. (٤٨)

أما أيّ العلمين. النحو، المنطق. له الأولوية في كونه مؤثراً أو متأثراً، فيقول الدكتور **جعفر آل ياسين**: لا يهم فالنحو والمنطق صنوان متلازمان سواء رضي المتنازعون هذه النتيجة أم رفعوا عقيرتهم بالنكير والاستهزاء، فإن الحكم الحق هو الذي يسود وتذهب سائر الأحكام سدى. (٤٩)

على أن دراسة المنطق عند **الفارابي**، لم تكن لمجرد الدراسة من دون هدف، بل أن المنطق غاية يحددها في كتابه (إحصاء العلوم) حيث يقول: (إننا لو جهلنا علم المنطق لم نقف نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب، ومن أي جهة أصاب، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه، ولا على غلط منهم أو غلط، كيف ومن أي جهة غلط أو غلط؟، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه، فيعرض لنا عند ذلك، فإما أن نحسن الظن بجميعهم، وإما أن نتهم جميعهم، وإما أن نشرع في أن نميز بينهم، فيكون كل ذلك منا بلا تثبت ومن حيث لا نتيقن، فالمنطق ضروري لمعنى أحب أن يقتصر في اعتقاداته وآرائه على الظنون). (٥٠)

ويقول **الفارابي** في علم المنطق (صناعة المنطق تغطي جملة قوانين التي شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غلط). (٥١)

### نظرية المعرفة السينيوية

بما أن محور فلسفة **ابن سينا** هو النفس، فقد تداخلت العناوين الفلسفية عند **ابن سينا** مع محور فلسفته. النفس. بل حتى أن العديد من الشراح والكتّاب، خلطوا بين عناوينها، فتداخل العناوين الفلسفية مع بعضها البعض.

ومن خلال تتبعنا لآراء **ابن سينا** المعرفية، يظهر ولاؤه في هذا الجانب للمدرسة المشائية. (٥٢) لهذا فهو يرجع مصدر المعرفة الإنسانية إلى فيض العقل الفعّال الذي تنتهي له صور الماهيات من مبدع الكل، وليس الجسم والحواس إلا وسائل تهيب العقل البشري لقبول الفيض من العقل الفعّال. (٥٣)

وهنا ملامح المدرسة الإسكندرانية التي قالت بالفيض والإشراق، حيث أن الكلي عند ابن سينا يوجد مستقلاً عن وجود الأشخاص المتكثرة. (٥٤)

كما أن المعرفة عند ابن سينا أقسام ثلاثة: (٥٥)

١- معرفة بالفطرة:

وهي معرفة المبادئ الأولى: كالكل أعظم من الجزء.

٢- معرفة بالفكرة:

وهي معرفة مكتسبة: وتكون بإدراك المجردات المعقدة، والكليات العامة. ويحتاج الإنسان إلى مجهود أكبر من مجهود النوع الأول، ولا يدركها إلا من وصل إلى مرتبة العقل المستفاد.

٣. معرفة بالحدس

وهي معرفة الإنسان لكل شيء بنفسه حدساً، فلا قياس ولا علم، وكان فيه روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن شأن، ولا يستغرق حسها الظاهر حسها الباطن.

ولتوضيح هذه الأقسام الثلاثة فلا بد من معرفة المعارف الثلاثة، والإدراكات الأربعة. (٥٦)

المعارف الثلاثة:

أولاً: المعرفة التجريبية:

وهي أول المعارف عن طريق اكتساب المعقولات، وهي تكون بتجريد الصور عن المادة، أما أنواع التجريد، فتتدرج من المحسوس إلى المعقول، إما بنزع المادة كلها أو بعضها، أو بنزعها كاملة بتجريد المعنى عن المادة وهذه وظيفة الإدراك الحسي والإدراك الخيالي، والإدراك الوهمي، والإدراك العقلي. (٥٧)

أ- الإدراك الحسي:

الحس المشترك يأخذ الصور عن المادة، بكل ما فيها من صور، وبكل أبعادها الكم، والكيف، والوضعية، والأين، فهو يحتاج إلى المادة لتكون الصورة، لأنه لم ينتزع الصورة عن المادة تماماً.

## ب. الإدراك العقلي:

وهنا يأخذ العقل الصورة مجردة عن المادة وعلائق المادة من كل وجه، والعقل وحده يقوى على إدراك المجردات، والتي لا مادة فيها كالله والعقول العشرة، والإدراك هنا إدراك إشراقي، أي من العقل الفعّال.

يرى ابن سينا أن لبعض الناس قوة يسميها الحدس، وهي الاستعداد للاتصال بالعقل الفعّال من غير الحاجة إلى التعلم، وأشرنا إلى أن ابن سينا يسميه عقلاً قدسياً، وهو من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جداً، لا يشترك فيه جميع الناس. (٥٨)

وقال: ابن سينا إن العقل قبل إدراكه المعقولات يكون عقلاً بالقوة، ولكي يخرج من القوة إلى الفعل يحتاج إلى سبب يكون عقلً بالفعل.

وأكد على أن هناك وظائف أساسية للعقل، وهذه الوظائف يكون العقل عقلاً بالفعل:

- ١- قدرة العقل على تصديق الأخبار لشدة التواتر.
- ٢- مقدرة العقل على تحصيل المقدمات التجريبية لأجل الاستعدادات المنطقية.
- ٣- إقامة المناسبات بين الكليات المجردة غير المادية سلباً وإيجاباً.
- ٤- قدرة العقل على تجريد الصور العقلية.

## ج - الإدراك الوهمي:

والخيال أقل من الوهم والوهم أرفع منه، من ناحية التجريد، فهو ينال المعاني التي ليست مادة بذاتها، ولكنه لا يجرد الصورة عن لواحق المادة، لأنه لا يزال على صعيد الجزئيات، ولا يزال يصنّف الصور حسب المادة تلوى المادة.

## د- الإدراك الخيالي:

والخيال يرى الصورة المنزوعة من المادة بشكل أقوى من الإدراك الحسي، ويحاول الخلاص من المادة.

ولكن إذا غابت المادة تبقى الصورة، ثابتة الوجود في الخيال، إذ قد تم تجريدتها عن المادة بشكل تام، ولكن لا تزال لواحق المادة عالقة بها.

**ثانياً: المعرفة بالحدس:**

والمعقولات يمكن أن تكتسب بالحدس والحدس هو الذهن أو الدماغ الذي يستنبط به المعقولات، وقوة الحدس هي الذكاء الشديد، ويمكن تحصيل الحدس بالاكْتساب التلقائي أو التعليم. (٥٩)

إذن، الحدس هو: ثاني المعارف وما يؤدي إلى العقل القدسي أو النبوة، والاستعداد الفطري هو الحدس. (٦٠)

وكما أن الذكاء مراتب، فالحدس مراتب أيضاً وقد يقوى الحدس، حتى لا يحتاج للاتصال بالعقل الفعّال لاكتساب المعرفة.

والعقل القدسي هو أقصى حالات الاستعداد الحدسي، وهو في هذه الدرجة يكون كأنه يعرف كل شيء من تلقاء نفسه.

**ثالثاً: المعرفة بالإشراق.**

وهو آخر وثالث المعارف، فكمال الفرد الإنساني العاقل أن يتمثل الحق الأول والوجود كله على ما هو عليه ليصير بذلك الجوهر العقلي الفعلي.

إلا أن النفس تكره هذا الكمال، ويكون هناك ما هو شاغل لها ويمكن أن يكون شاغل هو البدن وما يسعى إليه من ماديّات ولا يستطيع أن يتغلب على هذه الشواغل، إلا الذي فضّل الحق على غيره، وهو ما يسمى الفرقان. (٦١)

وأول درجات العرفان يسمى (الإرادة) أي الرغبة لينال الإخلاص، وهذا (المريد) يحتاج إلى رياضة ليصل إلى الحق، وعليه أن يطوّر نفسه عن طريق الزهد والعبادة.

وإذا بلغت الإرادة والرياضة حداً، وصل إلى مرحلة (الأوقات) وفيها يكون الإنسان قادراً على الاطلاع على النور، ويكون النور عبارة عن ومضات لذيذة تشرق ثم تخمد.

أما المرحلة الأخرى، حينما يكون النور دائماً، ويصير الومض نوراً من شهاب دائم، ويتم ذلك إذا أمعن الإنسان في الرياضة وحينها يرى الحق في كل شيء.

ولا بد أن نشير إلى أن العرفان هنا عقلي (فلسفي) متاح للفلاسفة، ولكنه شبيه بتصوّف المتصوّف الذي هو متاح للجميع وهو (روحي).

إن بعض الكتاب يلمح إلى أن مذهب ابن سينا في (المعرفة) به ملامح من المدرسة المشائية، لهذا جعل ابن سينا الإدراك من نوعين رئيسيين: الإدراك الحسي والإدراك العقلي، بل وحدد الإدراك بقوله (أن تكون حقيقة الشيء المُدرَك متمثلة عند المُدرَك ويُشاهدها). (٦٢)

### تقويم نظرية المعرفة السينيوية

يرى العديد من الكتاب أن أقوال ابن سينا حول المعرفة والحدس ليست أصيلة، فنظرية المعرفة عنده لا جديد فيها سوى أن ابن سينا صاغها بأسلوب جديد هو أقرب للذهن، ولكن الرئيس ابن سينا وقع في نفس الأخطاء التي وقع فيها الفارابي، عندما ربط العقل البشري المادي بإشراق العقل الفعّال. (٦٣)

وما ذكره ابن سينا عن العقل القدسي، فليس سوى تكرار لآراء الفارابي، في أن العقل الفعّال يفيض بالحقائق على عقل الإنسان ليجعل منه فيلسوفاً، أو بما يفيض بالأمثلة ليجعل منه نبياً.

وتتلخص إضافة ابن سينا على آراء الفارابي، في الحدس أو ما يشبه العقل، ولقد أعاد ابن سينا كل إلهام إلى الحدس.

ولقد أخذ ابن سينا بعض الآراء من المتصوفة، عندما تكلم عن الإشراق والعرفان، أو إدراك الله ومعرفته، فما قاله في الإرادة أو الرياضة والأوقات، والسكينة والنيل والوصول، فليست سوى أفكار المتصوفين.

الكشف والمشاهدة في التصوف كرامة من الله للأولياء، أما العرفان الفلسفي فالكشف ناتج هو والمشاهدة عن حدس باطني عقلائي، ولقد فات ابن سينا أن يستدرك هذه الفروقات، أما

العرفان الذي أكد عليه **ابن سينا** عندما أضافه إلى الفكر، هو إشراق اسكندراني مأخوذ من الأفلاطونية المستحدثة، وهذا ما تبناه في آخر حياته، وأسماه في كتبه الفلسفة المشرقية، أو الحكمة الشرقية.

ويرى آخرون ممن كتبوا عن نظرية المعرفة عند **ابن سينا**، أن المعرفة عنده، تحصلُ بأن ينزع الحس عن الأشياء وصورتها، وتبقى تلك الصورة لها علاقة بالمادة، ثم يؤدي بها إلى الخيال، فيبرؤها عن المادة تبرئةً أشد.

إلا أن الوهم عند **ابن سينا** فإنه يتعدى هذه المرتبة في التجريد، لأنه ينال المعاني التي ليست بذاتها مادية كالخير والشر، والمخالف والموافق.

كما أن العقل يصل بتجريد المعاني إلى درجة تصبح معها هذه المعاني مجردة تماماً عن المادة وعن لواحق المادة، فلا إدراك: إدراك حسي، وإدراك خيالي، وإدراك عقلي. (٦٤)

وخلاصة القول أن **ابن سينا** أعاد ترديد الكثير من أفكار وآراء **الفارابي**، في نظرية المعرفة، إلا أن **ابن سينا** كان أقل تجريداً، وأوضح عبارة، وأدق ملاحظة، وأكثر موضوعية من **الفارابي**. (٦٥)

### الغزالي وحوار العقل الفلسفي

لم يهاجم أبو حامد **الغزالي** في كتابه (تهافت الفلاسفة) الفلاسفة أو الفلسفة بكامل فروعها كما قد يتصور البعض، بل أقر بالعديد من العلوم الفلسفية مثل: المنطق والرياضيات، والطبيعات، والأخلاق السياسية، فلا غبار عليها، وقد استفاد **الغزالي** نفسه منها.

إلا أن، **الغزالي** وقف أمام باب الإلهيات من الفلسفة الأولى (الميتافيزيقيا) فوجد فيه أكثر أغاليط وأخطاء الفلاسفة في هذا الباب. (٦٦)

قولهم إن العالم قديم، وأزلية العالم.

إنكارهم المعاد الجسماني، أي بعث الأجساد بعثاً جسمانياً لا روحانياً، كما يرى بعض الفلاسفة.

علم الله بالكليات دون الجزئيات وهو مخالف للمسلمات الإسلامية.

ويرى الغزالي أن الفارابي وابن سينا قد استحقا الهجوم لقولهما: بفكرة الصنع على غرار أفلاطون وقصرهما العلم الإلهي على الكليات.

ويدافع العديد من الكتاب المحدثين عن آراء الفارابي وابن سينا ويؤكدون أنها لم يقولا ذلك زندقة وكفراً، كما اتهمهما الغزالي، بل إنها قصداً من ذلك الإمعان في تنزيه فكرة الألوهية وصوغها صياغة عقلية مجردة.

أي أن الفارابي وابن سينا قد سارا مع منطق العقل إلى النهاية فتجاوزا حد العقيدة الإيمانية، إلا أن الغزالي طالبهما بالرجوع إلى جادة الصواب.

ومن هنا يتضح أن هجوم الغزالي ليس موجهاً ضد الفلسفة بأكملها، بل على باب وحيد منها وعلى عدد من الأفكار الواردة في هذا الباب في فلسفة بعض فلاسفة المسلمين.

ويرى البعض من الباحثين أن الغزالي كان متوازناً من مسألة التوفيق بين الشرع والعقل. (٦٧)

ويؤكد الغزالي أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لن يتبين إلا بالعقل، والعقل كالأسس والشرع كالبناء ولن يغني أسس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسس.

كما أن العقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يُغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يُغني الشعاع ما لم يكن بصر. (٦٨)

وبشكل عام فإن العقل لا يمكنه أن يهتدي ويتوصل إلى غايات وتفاصيل الشرعيات، لأنه لا يكاد يتوصل إلى معرفة الكليات ولكن الشرع يعرف كليات الأشياء وتفاصيلها، لهذا يؤكد الغزالي أن العقل عاجز عن فهم وإدراك التفاصيل الدقيقة في مادة الشرع، بينما الكليات تعص عليه، فالجزئيات هي من اختصاصه. (٦٩)

إن إيمان أبو حامد الغزالي بدور العقل، وبأهمية اتباع المنهج العقلي في الوصول إلى الحقائق المطلقة، إنما يركز على فكرتين أساسيتين: هما الشك والحدس العقلي وهو شبيه بالمنهج الديكارتي.

لهذا فإن الغزالي يرى أن الشكوك هي الطرق الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر أما عن دور الحدس العقلي في الإمساك بالحقيقة والوصول إلى اليقين فيعتقد الغزالي أن العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى منه ريب. (٧٠)

وهكذا ندرك أن الغزالي أكد أن طريق الوصول إلى الحقيقة لا يكون إلا باتباع هذا المنهج العقلي الذي يبدأ بالشك وينتهي إلى اليقين، ولا يمكن أن تنتهي إلى اليقين، إلا إذا قام العقل بدوره كاملاً، وأمسك بالحقيقة عن طريق (الحدس) الذي هو رؤية مباشرة للحقيقة من دون الحاجة إلى الاستدلال. (٧١)

ولا بد من الإشارة إلى أن الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) عندما حدد العلم اليقيني وجعل الثقة الداخلية مقياساً له، اختبر نفسه فعلم بأنه عاطل عن علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات، فمال إلى إحكام معرفتها ليتيقن أنه غير مخدوع، كما تُخدع في التقليديات، وأدى به الدرس إلى أن المحسوسات لا تعود إلى اليقين لأن الحواس تخدعنا. (٧٢)

وعندما ثبت للغزالي خداع الحواس، فقد ثقته بالحواس والمحسوسات، وقال هل تكون الثقة بالعقلية التي هي من الأولويات، يقينية ثابتة، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في شيء واحد.

إلا أن الغزالي . بعد ذلك . أدرك أن العقلية لا يقين فيها، لأنها نسبية متوقفة على حالة الإنسان. فوصل إلى أن المعرفة العقلية هي خيال ووهم.

وهكذا تغلب الشك على منهج الغزالي وعلى نفسه، وفقد منهجه العقلي في المعرفة، عندما فقد ثقته بالمقاييس المألوفة ففقد الغزالي الاتزان والاعتدال في التفكير، وصارت نفسه مريضة لا تعي شيئاً. (٧٣)

وبالرغم من كل ذلك فهناك مدافعون عن الغزالي في منهجه العقلي، ويصفونه بأنه صديق للعقل. يقول الدكتور موسى الموسوي: ليس الغزالي عدواً للعقل كما صوّره خصومه، بل إن الغزالي يقر ما يقود إليه العقل في الرياضيات والعلوم، ويسم بصحة الأقيسة المنطقية، حتى ألف كتاباً وسماه (معيار العلم) ولكنه لا يقر علماً مرتكزاً على الحس، إلا بعد أن يثبت العقل

صحة الإحساس، ولا يسلم بالبدييات إلا إذا سلمت من سلطة الأوهام، ولا بمعرفة من المعارف إلا بعد الاطمئنان العقلي إلى صحتها، والتأكد منها كما أن الغزالي في إطار منهجه العقلي، لم يشك في مبدأ معين من مبادئ العقل، بل كان شكه على أساس الشبه بين ثقته السابقة بالمحسوسات وثقته الحالية بالمعقولات.

ويؤكد الغزالي في كتابه (إحياء العلوم) على أن مبادئ العقل فطرية عند الإنسان طبع عليها وأنها تفوق مدركات الحس. (٧٤)

ولهذا لم يشك في مبدأ محدود من مبادئ العقل، بل كان شكه بناء على الشبه بين ثقته السابقة بالمحسوسات، وثقته الحالية بالمعقولات.

وبالإضافة إلى كتاب (معيار العلم) الذي أشرنا إليه، فهناك كتابه الآخر (القسطاس المستقيم) ويدافع فيه بقوة لإصلاح النظر العقلي وضرورته لإثبات الحقائق.

### نظرية المعرفة عند الغزالي

يكاد يتفق الفلاسفة المسلمون في نظرية المعرفة الانتزاعية بالصورة، لذلك فلا غرابة أن يقف معهم الغزالي في هذه النظرية، بل ويتفق معهم في التقسيم الذي وضعوه لها ولكنه يضيف لها نوعاً ثالثاً من المعرفة، ألا وهو المراجعة بالمكاشفة والذوق، ويسمونها بمعرفة الحق، ويصفها بأنها تُدرك بالقلب. (٧٥)

الكشف أو علم المكاشفة الذي به يزول الغطاء حتى يتضح الحق جلياً واضحاً، ويجري مجرى العيان الذي لا شك فيه، كما أن لعلم المكاشفة شروط، وإن كانت هذه الشروط غير مضمونة، ولكنها تجعل القلب مستعداً للاستضافة من عالم الملكوت، يقول الغزالي عن المكاشفة: (علم الباطن وغاية العلوم فهو نور يظهر في القلب عند تطهيره وتركيبه عن صفاته المذمومة، فتحصل المعرفة الحقيقية بذات الله وصفاته وبأفعاله وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة)، ذلك أن تفرغ القلب عن شواغل الدنيا مع الزهد، قد يضمن إشراق النور في قلب الإنسان. (٧٦)

وبهذا الاتجاه الصوفي يسمي الغزالي علم الأولياء (بعلم المكاشفة أو علم الباطن) ويحدد

**الفارابي** المعرفة الكشفية هذه بأنها (انعكاس للصور بين القلب واللوح المحفوظ، فالقلب مثل المرأة، واللوح المحفوظ مثل المرأة أيضاً لأن فيه صور كل موجود، وإذا قابلت المرأة بمرأة أخرى حلت صور ما في إحداها في الأخرى.

ولهذا تظهر صور ما في اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا، فإن كان مشغولاً بها كان عالم الملكوت محجوباً عنه، وإن كان في عالم النوم فارغاً من علائق الحواس طالع جواهر عالم الملكوت تظهر فيه بعض الصور التي في اللوح المحفوظ، وإذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال، لذلك يكون الذي يبصره تحت ستر القشر. أي مستورا بالصور الخيالية. وليس كالحق الصريح مكشوفاً). (٧٧)

ولكن **الفارابي** يرى أنه إذا مات القلب بموت صاحبه لم يبقى خيال ولا حواس، وفي ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال.

ونصل إلى أن أهل التصوف يميلون إلى تحصيل المعرفة عن طريق الإلهام. الكشف. دون التعليمية، فإذا تولى الله أمر القلب أشرق عليه النور وتلاأت فيه حقائق الأمور الإلهية، لا بالتعلم والدراسة والكتابة، بل بكنه المهمة على الله تعالى، وبذلك تنكشف الحجب عن أعين القلوب.

### العقل عند ابن رشد

العقلانية تمثل الصفة الأساسية في فلسفة **ابن رشد**، والعقل يمثل ركيزة أساسية ومحور مهم في فلسفته، لقد قاوم **ابن رشد** نظرية الفيض والصدور التي قال بها كل من **الفارابي** و**ابن سينا**، ونقدها بشدة وكانت هذه النظرية الأفلاطونية تعوّل على العقل الفعّال، الذي هو عقل فلك القمر في المعرفة والإدراك الإنساني. (٧٨)

ويظهر أن السبب وراء رفض **ابن رشد** لهذه النظرية جعل المعرفة العقلية الإنسانية معرفة مستعارة أو وهبية. لدنية. تعتمد على ركائز غيبية، وجعلها معرفة كسبية تعتمد على القدرة على التجريد والنظر، وهي في النهاية قدرات متفاوتة بين بني البشر. (٧٩)

ولهذا فقد وضع ابن رشد تفسيراً خاصاً لطبيعة العقل البشري وهذا التفسير حاول أن يكون وسطياً أو توفيقياً بين رأي أرسطو وبين عقيدة الدين وخلود النفس، فقال إن العقل ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- العقل الهولاني.
- عقل بالملكة.
- عقل فعال.

فالعقل الهولاني يستقبل الآراء والأفكار، وتبقى في العقل حتى يخرجها من القوة الى الفعل وهذه القوة هي العقل الفعال، إلا أن ابن رشد يعتقد أن هذا العقل الفعال هو غير الهولاني وليس متصلاً بالبدن، وليس له علاقة بالبدن أما العقل بالملكة فهو عقل اكتسابي.

ولا بد أن نشير إلى أن ابن رشد قد اعتمد على العقل في الرد على خصومه وتمسك به تمسكاً غير محدود، وجعله المقياس الوحيد في الرد عليهم والحكم على آرائهم. (٨٠)

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فقد برز العقل في اتجاه ابن رشد النقدي في ثلاثة من أهم كتبه (فصل المقال) و(مناهج الأدلة) و(تهافت التهافت) فقد اهتم في العلم الديني بالقياس والتعويل بشكل أساسي على إظهار العلل، وبالاحتفال بعمليات الاستنباط والاستدلال والتي هي عمليات عقلية في الأساس.

ومن هنا يمكن أن ندرك مدى تأسيس بعض هذه المناهج العقلية في فكر ابن رشد، متأكدين من وعي ابن رشد بالفروق الأساسية بين البرهان الأرسطي والقياس، بل والقياس كما استخدمه الفقهاء. (٨١)

كما تبدى عقلانية ابن رشد في سعيه نحو التأصيل والتقعيد، أي ذلك الحرص على الاختصار على القواعد والأصول من القضايا الجديرة بأن تصبح قانوناً ودستوراً عقلياً. (٨٢)

## المعرفة عند الشيرازي

ارتبطت نظرية المعرفة عند **ملا صدرا** بقاعدة الحركة الجوهرية. الجواهر والأعراض. ودعمها بالأدلة الفلسفية لا الحسية، وقال **ملا صدرا** إن للحركة والتبدل مرتبتين: (٨٣)

- ١- مرتبة يدركها الحس ويفهم عليها عامة الناس.
- ٢- مرتبة يدركها العقل بالبرهان الفلسفي، وهو أن العالم بجوهره وحقيقته في تغير ذاتي وسيلان واقعي.

والعقل يستخدم في القضاء بالكبرى، للبيان أن التغير عبارة عن الوجود بعد العدم، ثم يقوم العقل بعملية أخرى وهي استنتاج حكم الأصغر (المادة) من حكم الأكبر، لأن الأصغر من مصادق الأكبر، ويرى **ملا صدرا** أن هناك بديهيات أولية يُبنى صحة أي استنتاج عليها، وهي مفروضة في جميع موارد الاستدلال، مثل مبدأ عدم التناقض، وأن النفي والإثبات لا يصدقان معاً في شيء واحد، وأنه إذا صح كون المادة متغيرة، فلا يصح نقيضه، وإذا صح أن كل متغير بالذات حادث، فلا يصح نقيضه.

وعلى الإجمال فإن كل معرفة تقوله عن معرفة سابقة، وهكذا تلك المعرفة عن أخرى، حتى تنتهي سلسلة المعارف النظرية إلى المعارف الأولية المعلومة بالذات. (٨٤)

ويرى **ملا صدرا** كغيره من فلاسفة المسلمين في مجال نظرية المعرفة، إن الحس، مثل العقل من أدوات المعرفة وإن الإدراكات العقلية تنتهي في النهاية إلى الحس.

ولا بد من الإشارة إلى قضية (التحاد العاقل بالمعقول) التي ادعى **ملا صدرا** إن الله أفاض عليه بها. (٨٥)

ويستعرض **ملا صدرا** قسمين من صور الأشياء في هذا العالم، أولها صور مادية، والأخرى صور مجردة عن المادة والوضع والمكان، وهي على صنفين: مجردة تجرداً تاماً بحيث تكون معقولة بالفعل أو مجردة بدرجة ناقصة، فتكون عندئذ متخيلة أو محسوسة بالفعل فحسب.

والمقصود من فكرة الاتحاد هذه، هو اتحاد دلالة الوجود لا بحسب المفهوم، لأن مفاهيم المعقولات في ذاتها مع دلالة العاقل متباينة، بينما وجودها واحد ويمكن تصوّر الاتحاد من

منظور عام على ثلاثة وجوه: (٨٦)

**الأول:** أن يفترض الاتحاد موجود بموجود، بحيث يصبحان شيئاً واحداً، وهذا مستحيل وقوعه.

**الثاني:** أن يصبح مفهوم من المفاهيم أو ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له، أو ماهية مغايرة لها، بحيث تكون (هي هي) بمؤثر الحمل الذاتي، وهو أيضاً مستحيل وقوعه.

**الثالث:** أن يصير موجود بشكل بحيث يصدق عليه المفهوم العقلي، أو الماهية العامة بعد ما لم يكن كذلك، وذلك لاستكمال وقع له في وجوده وهذا النوع من الاتحاد جائز.

### الفلاسفة وماهية العقل

يمكن إبراز النقاط الأساسية التي أثارها الفلاسفة على ماهية العقل باعتباره آلة الإدراك، كما أشار إليها رمزي نجار: (٨٧)

**أولاً:** إذا كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية، فهو لا يعقل نفسه، والحال أن العقل نفسه، فهو، إذن لا يدرك بآلة جسمانية.

**ثانياً:** لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية، كالإبصار، لما أدرك آتته كسائر الحواس.

**ثالثاً:** القوة المدركة بالآلات الجسمانية يعرض لها وهن وكلال من إدامة الإدراك أو قوته، لأن إدامة الحركة وقوتها تفسدان مزاج الأجسام.

**رابعاً:** أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منهي النشوء والوقوف عند الأربعين سنة فما بعدها فيضعف البصر والسمع وسائر القوى، أما القوة العقلية ففي أكثر الأمر تقوى بعد ذلك.

ولقد اعترض **الغزالي** على هذه الأقوال للفلاسفة، بقوله وما الدليل على قولكم بأن العقل إذا كان يعقل المعقول بآلة جسمانية، فهو لا يستطيع أن يدرك نفسه؟. (٨٨)

ورد ابن رشد على أقوال **الغزالي** وفنّدها، فقال: إن قول **الغزالي** أنه يجوز أن تُحرق العادة،

فيصير البصر ذاته قول في غاية التفاهة والسفسطة، وقوله إنه لا يبعد أن يكون إدراك جسماني بدرك نفسه يمتنع أيضاً، لأن كل مركب لا يعقل ذاته، لأن ذاته تكون غير الذي يعقل، فهو إنما يعقل بجزء من ذاته. القلب أو الدماغ أو آلة أخرى. والعقل هو المعقول (البسيط) فلو عقل المركب لعاد المركب بسيطاً وعاد الكل هو الجزء، وذلك مستحيل.

وحاور ابن رشد في قول الغزالي عن نقصان قوى العقل، وزيادتها وأسبابها، فقال: إن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي، وكان الحار الغريزي يدركه النقص بعد الأربعين، فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى ويشيخ بشيخوختها، أما إذا كانت الموضوعات مختلفة للعقل والحواس، فلا يلزم أن تستوي أعمارها.

كما ناقش الغزالي في قوله وهي الآلة، فقال لا عناد في أن العقل إذا أدرك معقولا قوياً، وعاد بعقبه إلى إدراك ما دونه، كان إدراكه أسهل، وهذا مما يدل على أن إدراكه ليس بجسم، لأننا نجد القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتهما القوية تأثراً يضعف به إدراكها.

### المعرفة والعقل عند الأوحاد

يتناول الشيخ الأوحاد أداة العقل في إطار المفاهيم الكلية بقوله (إن العقل جوهر نوري، إدراك بذاته للأشياء قبل موجوداتها المشخصة، له مادة وصورة، مادته الوجود الذي هو هيئة المشيئة، وصورته الرضا والتصديق والتسليم والطاعة التي هي صبغة الله). (٨٩)

أي إن الشيخ الأوحاد يرى حقيقة التجريد والانتزاع، قائمة على سلب العقل الخصوصيات والمشخصات عن الأفراد، واستخراج القدر المشترك، إلا أن العقل عند الشيخ نوعان: العقل الكلي والعقل الجزئي: (هو اسم الله الذي أشرق به السموات والأرض، وهو المذكور في سورة النور، وهو القلم الذي جرى في اللوح بما كان، وما هو كائن إلى يوم القيامة، وهو أول الخلق من الروحانيين عن يمين العرش، وهو ركن العرش الأبيض، هذه الكلمات إشارة إلى العقل الكلي في الجملة). (٩٠)

(وإما العقل الجزئي، فهو رأس في العقل الكلي، وذلك لأن الشخص له مرآة عن يمين قلبه،

مركبها الدماغ، لأن وجهها إلى جهة العلو، فإذا اعتدلت أمزجتها صفت، فانطبع فيها نور وجه ذلك الرأس المختص بذلك الشخص، على هيئة العقل الكلي، في مراحه المتسلسلة إلى الدماغ، لأنه ينطبع ذلك النور في مرآة المثال، والجميع في مرآة الدماغ من القلب، فتعلقه بدماغ الإنسان على هذا النحو، هذا معنى أنه متعلق بها تعلق التدبير، فحقيقته فيك أنه نور من العقل الكلي، أي ظهوره لك كظهور الشمس بنورها لك، ونور الشيء هيئته، وهو ذلك الانطباع المشار إليه.

وهيئة العقل الكلي، هي مادة العقل الجزئي، انطباع تلك الهيئة في تلك المراحا، على حسب كبرها وصغرها، وكدورتها واستقامتها، واعوجاجها وجهتها، ورتبتها ولونها، بحيث تحصل من ذلك الانطباع للمنطبع من تلك المرآة، هيئة تشبه المنطبعة، أو تقاربها في الشبه، أو تخالفها في الجهة، أو الوضع، في صورة العقل الجزئي. (٩١)

لهذا فإن العقل الجزئي، كأداة معرفية، مسؤول عن اكتساب المعارف التجريدية، والحدسية، والعرفانية أيضا، وهنا إشارة من الشيخ **الأوحد** إلى أن المعارف التجريدية، أو التي يمكن أن تكتسب عن طريق المعقولات، تأتي بتجريد الصور عن المادة. (٩٢)

ولابد من الإشارة إلى (المراحا المتسلسلة)، عند الشيخ **الأوحد**، التي يمكن للعقل الجزئي بواسطتها أن يكتسب المعقولات، بوظائفه الإدراكية المتعددة، فهو يعارض المدرسة الإشراقية والتي تستخدم كلمة (فيض)، ويستخدم الشيخ **الأوحد** كلمة (انطباع) وهي مفردة فلسفية جديدة في الفكر الفلسفي في تلك الفترة، أي قبل أن تستخدمها بعض مدارس علم النفس الحديثة أو نظريات المعرفة. (٩٣)

(وبهذه الهيئة الحاصلة من المرآة تختلف العقول الجزئية، كما ترى ما ينعكس عن المراحا المختلفة كما وكيفاً، وجهة من نور الشمس إذا أشرق عليها، مختلفا مع أن نور الشمس لا اختلاف فيه، وإشراقه على المراحا أيضا غير مختلف). (٩٤)

وبعد كل ذلك يقرر الشيخ أن ما شابه هذا العقل كليا أو جزئيا فهو (عقل شرعي)، ومفردة العقل الشرعي من المفردات الجديدة التي أضافها الشيخ للفكر الفلسفي الإسلامي، ويعني الشيخ **الأوحد** بالعقل الشرعي (ما عبده به الرحمن واكتسب به الجنان). (٩٥)

ولعل السؤال الكبير الذي شغل فلاسفة القرون الماضية هو: أين العقل؟، وتبعاً لهذا السؤال

البسيط الكبير، أثرت العديد من الأسئلة الأخرى، أين يقع العقل؟، وهل العقل هو القلب؟، وما هو الفرق بين الصدر والقلب؟، وما هو الفرق بين النفس والوهم؟، وبين الخيال والفكر؟، والفرق بين إدراكاتها ومدرعاتها؟ وغيرها من الأسئلة التي شغلت أذهان الحكماء في ذلك الزمن.

ولقد أجاب الشيخ **الأوحد** عن هذه الأسئلة وغيرها بكل ثقة، متخطياً إجابات الفلاسفة السابقين.

فقال: إن (القلب هو اللب وهو وسط الشيء، فالقلب هو العقل، وسمي قلباً لأنه يتقلب في معاني مدرعاته، أو لأنه الوسط، أو لأنه تقلب فيه المعاني أي تتفرع، أو أنه قالب المعاني لانطباعها فيه). (٩٦)

وهناك إطلاقات عدة، أطلقت على القلب الصنوبري ورغم إطلاق الشارع على أن القلب يراد به العقل، كما يراد به مقر اليقين وخزانة العقل وأن المراد بالقلب الذي هو الملك هو النفس الناطقة، إلا أن الشيخ **الأوحد** يقول: حينما يناقش تلك الإطلاقات المتعددة (والذي يشهد به الوجدان أن العقل في الدماغ، بمعنى أنه تعلق به تعلق التدبير أو تعلق الظهور، والدليل على الأول من الوجدان أنك إذا أشرت إلى المسمى صدرك وإن أشرت تعقلك أشرت إلى رأسك، لأن عيني بصيرتك في رأسك وهذا قول الأكثر وهو الأصح). (٩٧)

والقلب عند الشيخ **الأوحد** (القلب هو مدرك المعاني ومقر اليقين وقد يطلق على العقل في كثير من كلام أهل الشرع عليهم السلام وكلام العلماء وبالعكس، بمعنى الاتحاد). (٩٨)

وأضاف الشيخ (والتحقيق في التفريق بينهما أن القلب عبارة عن العقل والروح والنفس والطبيعة فهو مركب في الحقيقة من هذه الأربع قوى). (٩٩)

أما الصدر (فالمراد صدر القلب وظاهرة). (١٠٠)

أي أن الشيخ **الأوحد** يرى أن القلب هو باطن المعاني المجردة، أما الصدر فهو الظاهر، وهو عبارة عن الذهن.

ويعرف الشيخ **الأوحد** الوهم بأنه (محل الصور الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، وقيل محل

الصور المدركة بالإحساس). (١٠١)

أما الخيال فهو (محل الصور الجزئية المتعلقة بالمحسوسات). (١٠٢)

وناقش الشيخ **الأوحد** قوى النفس الحافظة والمدركة والمتخيلة والمتصرفة والمتوهمة، باعتبارها قوى باطنة، وستعرض لقوى النفس عند الشيخ **الأوحد** في الفصل القادم.

### تحصيل المعرفة الإلهية

وناقش الشيخ **الأوحد** دليلي (البرهان والمكاشفة) في عرشية **الملا صدرا**، فقال عن هذه الأدلة. الأدوات. في شرحه (وأما دليل الحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، فإنها تحصل بها العلوم الصورية في دليل المجادلة، والعقلية في دليل الموعظة، والحقيقة في دليل الحكمة). (١٠٣)

وهذه الأدوات في تحصيل العلوم، أشرنا لها في نهاية الفصل السابق، على أنها منهاج الشيخ **الأوحد** أيضا لأساليب الحوار مع الفلاسفة.

ولعلنا نحتاج إلى معرفة مقصود الشيخ **الأوحد** (بالبرهان)، وهل هناك أكثر من برهان يمكن تحصيل العلم به؟. (١٠٤)

١- البرهان الاصطلاحي:

وهو المستخدم في علم المنطق، باعتباره آلة نظر أفنى الفلاسفة أعمارهم في استعمال آلة النظر والفكر.

٢- البرهان الإلهي:

وهو دليل الأنبياء، أي أن أدلة الأنبياء البراهين الإلهية، ويسميه الشيخ **الأوحد** دليل الحكمة، وهو غير البراهين الاصطلاحية المنطقية.

أما دليل (المكاشفة) يقول عنها الشيخ **الأوحد** مناقشا **ملا صدرا** (وأما المكاشفة فقد تستعمل

في الأمور المؤدية إلى الجهل بالله سبحانه وتعالى، لأنها قد تكون ناشئة من الرياضيات المنهي عنها شرعا، والأوراد التي تستعملها الصوفية التي لم ترد عن أهل العصمة عليهم السلام، بل ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: (إلا أن أكثرهم يسفل) يعني أكثرهم يخطئ الحق، اللهم إلا أن يكون رجلا قد راض نفسه بصدق الإخلاص في القيام بالامثال لأوامر الله، واجتناب نواهيه، والتقرب إليه بالنوافل، وملازمة الآداب الشرعية، ويجعل فهمه وعقله تابعين للكتاب والسنة). (١٠٥)

## هوامش الفصل الثاني

- ١- الفلسفة عبر التاريخ، رمزي النجار، ص ٢٥
- ٢- المرجع السابق، ص ٢٦
- ٣- المرجع السابق، ص ٢٥
- ٤- الفلسفة العربية، ٢٤
- ٥- المرجع السابق، ٢٩
- ٦- المرجع السابق، ص ٣٠
- ٧- التفكير الفلسفي، مرجع سابق، ص ٥٨
- ٨- المرجع السابق، ص ٥٨
- ٩- الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٣٠
- ١٠- التفكير الفلسفي، مرجع سابق، ص ٥٨
- ١١- الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٣٠-٣١
- ١٢- قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص ٨٢
- ١٣- الموسوعة العربية العالمية، أرسطو، ص ٤٧٨
- ١٤- الفلسفة العربية، رمزي نجار، ص ٥٣
- ١٥- الموسوعة العربية العالمية، ص ٢٧٩
- ١٦- قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص ٧٩
- ١٧- قصة الفلسفة، ٧٩

- ١٨- مدخل إلى الفلسفة، د. إبراهيم النجار، ص ٨٦
- ١٩- مدخل إلى الفلسفة، ص ٨٧
- ٢٠- مدخل إلى الفلسفة، ص ٨٨
- ٢١- الفلسفة العربية، ص ٤٥
- ٢٢- التفكير الفلسفي، ص ٦٧
- ٢٣- التفكير الفلسفي، د. إنصاف رمضان، ص ٦٧
- ٢٤- مدخل إلى الفلسفة، ص ٨٩
- ٢٥- التفكير الفلسفي، ص ٦٧
- ٢٦- التفكير الفلسفي، ص ٦٧
- ٢٧- مدخل إلى الفلسفة، ص ٩٠
- ٢٨- الفلسفة العربية، ص ٥٣
- ٢٩- المرجع السابق، ص ٥٣
- ٣٠- الفلسفة العربية، رمزي نجار، ص ٥٤
- ٣١- المرجع السابق، ص ٥٤
- ٣٢- المدخل إلى الفلسفة، ص ٨٥
- ٣٣- الفلسفة العربية، ص ٤٥
- ٣٤- الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٤٥
- ٣٥- التفكير الفلسفي، د. إنصاف رمضان، ص ١١٧

- ٣٦- المرجع السابق، ص ١١٧
- ٣٧- تاريخ الفلسفة، دي بوز، ص ١٨٤
- ٣٨- فيلسوفان رائدان، ص ٤١
- ٣٩- التفكير الفلسفي، ص ١١٧
- ٤٠- تاريخ الفلسفة، ١٨٥
- ٤١- فيلسوفان رائدان، ص ٤٢
- ٤٢- المرجع السابق، ص ٤٣
- ٤٣- تاريخ الفلسفة، ص ١٢٧
- ٤٤- فلاسفة الشيعة، ص ٦٠١
- ٤٥- من رواد الفلسفة، ص ١٥٠
- ٤٦- المرجع السابق، ص ١٥٠
- ٤٧- تاريخ الفلسفة، ص ٣٤
- ٤٨- من رواد الفلسفة، ص ١٥١
- ٤٩- تاريخ الفلسفة، ص ٢٠٣
- ٥٠- فيلسوفان رائدان، ص ٩٧
- ٥١- إحصاء العلوم، الفارابي، تحقيق الدكتور عثمان أمين، ط ٢، ص ٥٦-٥٨
- ٥٢- المرجع السابق، ص ٦٠
- ٥٣- التفكير الفلسفي، إنصاف رمضان، ص ١٦٧

- ٥٤- من رواد الفلسفة، عبد المنعم حمادة ، ص ٢١٤
- ٥٥- المرجع السابق، ص ٢١٥
- ٥٦- المرجع السابق، ٢١٥
- ٥٧- الفلسفة العربي، رمزي نجار، ص ١٥٣
- ٥٨- التفكير الفلسفي، ص ١٧١
- ٥٩- الفلسفة العربية، رمزي نجار، ص ١٥٣
- ٦٠- المرجع السابق، ص ١٥٤
- ٦١- المرجع السابق، ص ١٥٤
- ٦٢- المرجع السابق، ص ١٥٥
- ٦٣- التفكير الفلسفي، ص ١٦٧
- ٦٤- الفلسفة العربية، رمزي نجار، ص ١٥٦
- ٦٥- التفكير الفلسفي، إنصاف رمضان، ص ١٧٢
- ٦٦- الفلسفة العربية، ص ١٥٦
- ٦٧- مدخل على الفلسفة، ص ٩٣
- ٦٨- المرجع السابق، ص ٩٥
- ٦٩- الفلسفة العربية، ص ٢٢٩
- ٧٠- المرجع السابق، ص ٢٢٩
- ٧١- مدخل إلى الفلسفة، ص ٩٥

- ٧٢- مدخل إلى الفلسفة، ص ٩٦
- ٧٣- من الكندي إلى ابن رشد، ص ١٦٣
- ٧٤- المرجع السابق، ص ١٦٤
- ٧٥- المرجع السابق، ص ١٧٥
- ٧٦- من الكندي إلى ابن رشد، ص ١٧٢
- ٧٧- المرجع السابق، ص ١٧٣
- ٧٨- الإمام الغزالي، ص ٥١
- ٧٩- المشكلات الفلسفية، ص ١٠١
- ٨٠- المرجع السابق، ص ١٠١
- ٨١- ابن رشد الفيلسوف العربي، ص ٦٩
- ٨٢- المرجع السابق، ص ٦٩
- ٨٣- المشكلات الفلسفية، ص ١٠٣
- ٨٤- المرجع السابق، ص ١٠٦
- ٨٥- نظرية المعرفة، العاملي، ص ٩٠
- ٨٦- المرجع السابق، ص ٩١
- ٨٧- الفيلسوف الشيرازي، ص ١٥٩
- ٨٨- المرجع السابق، ص ١٥٩
- ٨٩- رسائل الحكمة، ص ٨٢

- ٩٠- رسائل الحكمة، ص ٨٢
- ٩١- رسائل الحكمة، ص ٨٣
- ٩٢- آخر الفلاسفة، ص ١٥٥
- ٩٣- آخر الفلاسفة، ص ١٥٦
- ٩٤- رسائل الحكمة، ص ٨٣
- ٩٥- رسائل الحكمة، ص ٨٣
- ٩٦- رسائل الشيخ، ج ١، ص ٨٦
- ٩٧- رسائل الشيخ، ج ١، ص ٨٧
- ٩٨- رسائل الشيخ، ج ١، ص ٨٨
- ٩٩- رسائل الشيخ، ج ١، ص ٨٩
- ١٠٠- رسائل الشيخ، ج ١، ص ٨٩
- ١٠١- رسائل الشيخ، ج ١، ص ٩١
- ١٠٢- رسائل الشيخ، ج ١، ص ٩١
- ١٠٣- شرح العرشية، ج ٣، ص ٤٥٥
- ١٠٤- شرح العرشية، ج ٣، ص ٤٥٧
- ١٠٥- شرح العرشية، ج ٣، ص ٤٥٥



**الفصل الثالث**  
**حوار النفس**  
**والقوى**

## الفصل الثالث

### حوار النفس والقوى

#### النفس الثلاثية البشرية

كان أفلاطون يقول ببقاء النفس وكونها جوهرًا روحياً وعرف العرب عن أفلاطون نظريته القائلة بأن في العالم نفساً كلية واحدة، وأن نفوس البشر ليست إلا أجزاء متعددة من تلك النفس الكلية. (١)

والنفس الإنسانية عند أفلاطون ذات ثلاث قوى، قوة شهوانية، وقوة غضبية، وقوة عاقلة، وأي كانت تلك القوى في النفس، فإن النفس عنده ذات مفهوم (جوهري) مثالي، لأنه ينطبق على كل تقسيمات جمهوريته، كما أن النفس أجزاء متناهية من النفس الكبرى أو كما يسميها النفس الكلية:

#### القوة الشهوانية :

ومركز هذه القوة هو الكبد وتتصف بالشهوات الجسدية والحسية ووظيفتها أساسية حيوانية، لأنها خاصة بالغذاء والتكاثر وهذه القوة تتجه وتتحرك نحو مثال من الفضائل، لذلك فضيلتها العفة من الشهوات الحيوانية. (٢)

#### القوة العاقلة :

وهي قوة ذات علاقة بفكر ومخ الإنسان، لهذا فمركزها الرأس وتلتصق بالتأمل والتفكير ووظيفتها السيطرة على القوة الغضبية، والقوة الشهوانية وتتجه نحو فضيلة الحكم. (٣)

#### القوة الغضبية :

تلتصق هذه القوة بالغريزة النبيلة والشريفة ومركزها القلب، ووظيفتها المحافظة على مروءة الإنسان، وتتجه متحركة إلى فضيلة الشجاعة. (٤)

ومن هذه القوى الثلاث فأن أفلاطون يرى فضيلة العقل في الحكمة، وفضيلة النفس النبيلة في الشجاعة، وفضيلة الخسيسة الشهوانية في الاعتدال والضبط، لأن فضيلة العقل تتقدم الفضائل الثلاث. (٥)

وبالمقابل كانت أحسها القوة الشهوانية، لأن ترتيب الوجود عنده قائم من أسفل إلى أعلى، ومن عالم الحس إلى عالم المثل، أما وظيفة العقل فإنه يؤدي دور رسول عالم المثل، يسيطر على الشهوة والغضب لتصبح سعادة البشر متوجهة نحو الخير المطلق، وهذه القوى نفسها يستخرج منها أفلاطون تقسيم طبقات المجتمع المثالي، كما صورته في (الجمهورية) طبقة العمال التي تؤمن الغذاء والتكاثر شهوانية، والقوة الغضبية هي طبقة الجنود، أما القوة العقلية فهي طبقة الحكام. (٦)

ولكن السؤال الأهم لماذا كانت النفس البشرية التي كانت في عالم المثل أسيرة عالم الحس؟ (٧) يقول أفلاطون إن النفس كانت بريئة في عالم المثل، بريئة من البدن، ولكن ضعفت فالتفتت إلى عالم الحس، فعوقبت على فعلتها، فكان أن هبطت واتصل بها البدن لكي تدرك عالم المثل إدراكا تاما لتعرف أين كانت وماذا أصبحت.

فتكون مهمتها هي التخلص من البدن، أي التخلص من عالم الحس، لتعود تسبح في عالم المثل. (٨)

ويؤمن أفلاطون ببقاء النفس بعد الموت، أي خلود النفس والتي أخذها من (فيثاغورس) فكان الأخير يرى أو يؤمن بفكرة وجود النفس قبل الجسد، ولأفلاطون أدلة على خلود النفس: (٩)

#### ١- برهان المعرفة:

إن المعرفة عنده تذكر، أي أن النفس عرفت وشاهدت المثل قبل ميلادها، فهي أزلية وما كان أزليا فهو أبدي.

**٢- برهان السعادة:**

وهو رغبة الإنسان في السعادة والنعيم ولا تتحقق السعادة والنعيم الأبدي إلا في الحياة الآخرة. لأن هذه الحياة. الدنيوية. شقاء ولا تسعد النفس إلا إذا فارقت الجسد، وعاشت في عالم خالد أبدي.

**٣- برهان الأضداد:**

أي أن كل الأشياء لها أضداد يتولد بعضها من الآخر، فالسواد يتولد من البياض، والحياة تتولد من الموت، والوجود يتولد من العدم، والفناء يتولد من الخلود.

**٤- برهان حقيقة النفس:**

أن النفس بسيطة غير مركبة، لا تنحل ولا تفنى فهي خالدة، لا يعترها الفناء ولا العدم.

**٥- برهان الثواب والعقاب:**

وهو أن الأخلاق تفرض الثواب والعقاب، وعالم الحس لا يعاقب الشرير ولا يكافئ الخير، فلزم وجود عالم آخر يقوم بهذا الدور.

**٦- برهان حركة النفس:**

طالما أن النفس متحركة أزلية وإلهية إذن، هي خالدة وأدلة روحانية النفس هذه جعلت أفلاطون يؤمن بالتناسخ ويقول: أن النفس تعود أكثر من مرة في أكثر من جسد، ويسمى برهان المعقولات أيضا.

تلك هي أدلة أفلاطون على خلود النفس، وبعد الموت حياة لأن الحياة يليها الموت، فالأضداد تتعاقب، وبما أن النفوس الإنسانية تسعى إلى الرفعة والسمو، بما هو أرفع وأسمى من الوجود الحسي، وليس هناك ما هو أسمى من عالم المثل الخالد، وإذا كانت النفس تفكر بالخلود فلأنها ولدت في عالم المثل الخالد وعادت فهبطت فيه. (١٠)

إن خلود النفس عند أفلاطون ثابت لأن المرء يدرك الحقائق بنفسه التي يتذكرها، أي أن المعرفة عند أفلاطون (اللدنية) تذكيرية، وليست اكتسابية من المحيط.

## حوار النفس وقواها

حاور أرسطو كثيراً في مفهوم النفس مع غيره من الفلاسفة السابقين، وعارضهم واحتج عليهم، وفند بعض أقوالهم الفلسفية، فالنفس عند أرسطو جوهر، ولكنها جوهر بأنواع مختلفة وحاول أرسطو في محاوراته أن يوضح أي نوع من أنواع الجواهر هذه النفس. (١١)

فعرّف النفس بأنها ليست سوى (كمال أول لجسم طبيعي آلي له حياة بالقوة)، إلا أن هذا الكمال لا يصبح ناجزاً، إلا عندما تقوم النفس بوظيفتها على الوجه الأكمل، وإن كمال الجسد في قوته على الحياة بالنفس، أي أن دور الجسد تتم وحدته العضوية النفس صورة الجسد، والصورة لا وجود لها إلا بالمادة، ولهذا يرى أرسطو أن العناصر الأربعة (التراب والماء والنار والهواء) تتمازج فتتولد الأنسجة الحية، ومنها تتولد أعضاء الجسد الحية، ولكن الحياة لا تتولد بالفعل إلا عندما تحل النفس البشرية في الإنسان. (١٢)

ولا يرى أرسطو أن النفس قبل الجسد، كما كان يعتقد أفلاطون، بل أكد أن وجود النفس مرتبط بوجود الجسد، لكنه في الوقت ذاته رفض التناسخ، كما وسّع أرسطو مفهومه للنفس، فاعتبرها تتوزع في النبات والحيوان والإنسان، وما يجعل النبات والحيوان حياً هو النفس. (١٣)

قلنا إن النفس عند أرسطو جوهر، وإن قسماً من أقسام الجوهر هو المادة، إلا أن المادة مالا تكون بذاتها شيئاً معيناً، وإنما لها قوة تقبل الأشياء فحسب، أما القسم الآخر من الجوهر هو الصورة التي تُعطي للمادة فعاليتها وتجعلها شيئاً معيناً، والقسم الثالث من الجوهر هو تركيب يجمع بين المادة والصورة، وقد أطلق عليه أرسطو اسم الجوهر الأول. (١٤)

أما الجوهر الآخر هو النفس وبناء على ذلك فالنفس صورة تتحقق في المادة وتمنحه الفعلية. ولهذا جعل للنفس الإنسانية قوى مختلفة، هي وجوه مختلفة لشيء واحد مع بساطة جوهرها، وكل واحدة منها يؤدي وظيفة معينة.

وقسّم أرسطو النفس إلى قوى: (١٥)

**القوة الحاسة :**

وهي التي تدرك المحسوسات، بها لها من سمات وعوارض حسية.

**القوة العاقلة :**

هذه القوة عندها القدرة إدراك المعاني الكلية لصور الأشياء جميعها وموضوعها الفكر والمعقولات.

**القوة الحافظة :**

تقوم بتحصيل صور الأشياء مع إدراكها بأن هذه الصور حصلت عليها عن إحساس سابق.

**الحس المشترك :**

وهذه القوة تدرك التشابه والتضاد بين الأشياء المحسوسة ووجوه كل منها وهذا الإدراك المشترك هو وظيفة الحس المشترك لهذه القوة.

**١- القوة المخيلة :**

وهي القوة التي تنقل إلينا صور الأشياء بعد مرورها بالحس المشترك.

**٢- الذاكرة :**

وبهذه القوة تستعاد بها صور الأشياء، وتستحضر بعد غيابها ونسيانها.

أشرنا إلى أن **أرسطو** وسّع نطاق النفس، فاعتبرها تتوزع في النبات والحيوان والإنسان، أي أن النفس النباتية تتميز بالقدرة على الحياة، بالمقابل أن النفس الحيوانية تتميز بالقدرة على الحس والحركة، أما الإنسانية تتميز بالعقل، كما أن النفس الإنسانية هي الأنفس الثلاث جميعاً إلا أن هذا لا يعني أن النفس الإنسانية متعددة، أو أن هناك ثلاث أنفس، بل هي نفس واحدة موحدة. (١٦)

أي أن النفس الإنسانية متعددة بالقوة، موحدة بالفعل كما أنها تحوي بعضها بعض من النباتية إلى البشرية كما يحوي العدد الأكبر أو الكبير ما دونه من أرقام.

## النفس الجوهر البسيط

يعد **الكندي** النفس بأنها جوهر بسيط، إلهي روحاني، لا طول له ولا عمق ولا عرض، والنفس الناطقة هي نور الله فمنه جئنا وإليه نعود، من غير حلول أو اتحاد أو امتزاج وتمنح الأنفس العاقلة صفة الخلود بطريق برزخي تنتقل من خلاله. حسب خطاياها. كي تنتظر مرحلياً، ومن صفاتها التام تصل الفلك الأقصى، ومن ثم تتجه إلى عالم العقل حيث نور الله عندئذ تبلغ سدرة المنتهى. (٢٠)

والنفس تحتل مرتبة وسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي، ومنها صور عالم الأفلاك، والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس.

وهي من حيث طبيعتها. أي من حيث ما يصدر منها من أفعال فقيرة بمزاج جسدها، أما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة تمام الاستقلال، بل إن هذه النفس غير متأثرة بالكواكب، لأن تأثير الكواكب كما يرى **الكندي** قاصر على الأمور الطبيعية. (٢١)

ولعل الرأي الذي أخذ به **الكندي**، كان متأثراً بكتاب (النفس) لـ **أرسطو**، حيث أكد أن النفس (إنها جوهر عقل متحرك من ذاته) جاءت من عالم العدم أو من العالم الذي تعود إليه. (٢٢)

من كل ذلك نستطيع القول أن كلام **الكندي** عن النفس ومراحل الإدراك، جاء من خلال قدرته على النقل والنقد والنفس. كما أشرنا. تنتمي إلى عالم الأفلاك التي لا يدركها الفساد من حيث هي جوهر غير مادي، ودليله على روحانية النفس قائم على رأي يوناني مؤداه أن اتحاد النفس والجسد هو اتحاد عرضي، فالنفس هي مبدأ الحياة الذي يحل في الجسد فترة من الزمان، لا يلبث أن يتخلل عنه دون أن يؤثر في كيانه. (٢٣)

ويتحدث **الكندي** عن النفس وقواها ويقسمها إلى عدة قوى:

البساطة وقوى البساطة في النفس هي الغذائية. النامية. الغضبية الشهوانية والعقلية وهي قوى حسية.

ويرى أن الغضب والشهوة يعوضان على الحي ما تحلل جسمه، ويصلحان ما اختل منه، أما النطق فلا تمام فضيلته. (٢٤)

ويقول في بساطة النفس: إن النفس بسيطة وذات شرف وكمال وعظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري عز وجل كقياس الشمس من الشمس. (٢٥)

أما القوة العاقلة وهي التي تدرك صور الأشياء ولا بد من الإشارة إلى أن الكندي أخذ من أفلاطون تقسيمه للنفس، عندما قاس القوة الشهوانية في الإنسان بالخنزير، والقوة الغضبية بالكلب، والقوة العقلية بالملك، فمتى غلبت عليه الغضبية فقياسه قياس الكلب، ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية، وكان دأبه الفكر والتميز ومعرفة حقائق الأشياء، كان إنساناً فاضلاً قريب الشبه من الباري سبحانه. (٢٦)

والقوة الحاسة وتشمل الحواس الخارجية الخمس، وهي تدرك الصور والمحسوسات، وهذه القوة الحاسة المشتركة للحيوان أجمع، لا تدرك إلا صور أشخاص الأشياء، أي الصور الجزئية من لون وطعم وشكل ورائحة وصوت ولمس. (٢٧)

أما القوة المصورة فهي التي توجد صور الأشياء الشخصية مجردة مع غيبة حواملها عن حواسنا، كذلك قوة الحفظ، أي القوة الحافظة والقوة الغضبية أو القوة القلبية وهي التي تمنع الغضب أن يجري إلى ما يهواه، والقوة الشهوانية، وهي القوة التي تتوق إلى بعض الشهوات، والقوة الغذائية. المنية. التي بها ينمو الجسد المادي. (٢٨)

مجردة عن هيولها، أي تدرك الأنواع والأجناس والمبادئ والعلل، وقسمها إلى: (٢٩)

١- العقل الذي بالفعل أبداً.

٢- العقل الذي بالفعل.

٣- العقل الذي خرج من القوة إلى الفعل.

٤- العقل الظاهر.

## قوى النفس ووحدتها

لا يختلف **الفارابي** في نظريته للنفس كثيراً، عن نظرة من سبقه من فلاسفة اليونان، فقد اعتقد بأن وجود النفس ليست خاصة بالإنسان وحده، بل أن لكل من الكائنات له نفس أيضاً، فالنباتات والحيوانات لها أنفس، بل أن السماء والعالم لهما أنفس كما للإنسان. (٣٠)

ورغم ذلك فإن أنفس الأجسام السماوية مُبَايَنة لأنفس الإنسان، بل ومُبَايَنة لأنفس الحيوان والنبات في النوع وفي الأشرفية وفي الكمال أيضاً، وتلك الأنفس دائماً بالفعل ولم تكن بالقوة أصلاً، ويرى **الفارابي** أن النفس العاقلة خاصة بالأنفس السماوية، وليس لها نفس متخيلة أو حاملة. (٣١)

ولهذا فقد قسم **الفارابي** قوى النفس إلى عدة قوى منها: (٣٢)

قوة العقل . القوة الغذائية، القوة المولدة، القوة المربية، ولكل واحدة منها قوة تخدمها ومنها القوى المدركة منها: ( الإحساس الباطن . الذاكرة، المتخيلة، الوهم . المفكرة).

والقدرة المحركة منها: الشهوانية الغضبية، ومنها العقل العملي.

ونعود لنرى كيف يتكلم **الفارابي** عن النفس وكيف يعرفها.

إنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، وهي ليست مقصورة على جنس واحد من الموجودات . كما ذكرنا . وإنما تشمل جميع الكائنات الحية.

وبعد أن يقسم **الفارابي** قوى النفس إلى عدة قوى، يصنف تلك القوى إلى ثلاثة أقسام:

- ١- قوى النفس النباتية، ويكون استكمالها بالاعتناء والنمو.
- ٢- قوى النفس الحيوانية، واستكمالها بالإحساس والحركة الإرادية.
- ٣- قوى النفس الإنسانية، وبها يميز القبيح والجميل من الأفعال ويرتقي بها بالأخلاق، وبها يحوز الإنسان على الصناعات والعلوم.

وقوى النفس عند **الفارابي** متدرجة، وحياة النفس تترقى من الإحساس بالأشياء إلى الفكرة

بقوة التصوّر والتمثيل، وفي كل القوى يوجد المجهود أو الإرادة. (٣٣)

ولكن الفكر هو من يحكم على الإرادة، بحكمه على الخير والشر، ويهب للإرادة الأسباب.

ويؤكد **الفارابي** إنه لا بد من المجهود أي أن كل فكر لا بد له من مجهود ليصل إلى النتيجة الضرورية، والنفس تكمل وجود الجسم، والذي يكمل النفس هو العقل، والإنسان هو العقل. (٣٤)

إن مجموع هذه القوى التي أشرنا إليها هي (النفس) فالنفس واحدة، لكنها متدرجة القوى.

والنفس عند **الفارابي** خالدة، لأنها روحانية تدرك المعقولات، فجوهر النفس إذن يفارق المادة، أي الجسد، وذلك بعد موت الجسد.

إلا أن النفس لا تقبل الفساد، لذلك فهي تحكم بعد الموت، فلها سعادات وشقاوات، حسب نشاط النفس في حياتها الدنيوية، وهناك أنفس سعيدة، وهناك أنفس شقية. (٣٥)

وإذا تتبعنا مصير النفس عند **الفارابي**، نجد أن هناك شيء من التضارب في أقواله، فتارة يرى أن النفس خالدة، ومرة أخرى يراها فانية وخالدة أي لا تفنى بمفارقة الجسد، ولا تتلف بتلف المادة، أي لا تفسد بمفارقة الجسد، لأنها لا تحتاج للمادة بعد مفارقتها للجسد، وعند مفارقتها للجسد تحصل على السعادة، إلا أن النفس الجاهلة تفنى بفناء الجسد، وهؤلاء ذاهبون إلى العدم كبهائم الأنعام. (٣٦)

من جهة أخرى هناك أنفس هيولانية (مادية) غير مستكملة استكمالاً لا تفارق به المادة، لذلك فإن فناؤها مرتبط بفناء المادة، وهؤلاء هم مرضى النفوس الذين لا يشعرون بمرضهم، بل يظنون أنهم أصحاب النفوس، كما أنهم لا يصغون إلى أحد لا إلى معلم ولا إلى مرشد. (٣٧)

أما نفوس أهل المدن الفاسقة، لأن أنفسهم مخلدة في الشقاء الدائم.

ويرى **الفارابي** أن الأنفس ثلاث من حيث بقاؤها وفناؤها: (٣٨)

١- أنفس عرفت السعادة وبلغتها، فهي خالدة في السعادة.

٢- أنفس عرفت السعادة وأعرضت عنها، فهي خالدة في الشقاء.

٣- أنفس لم تعرف السعادة، فظلت بحاجة للمادة وفنيت بعد فناء الجسد.

ومن هنا يتضح أن **الفارابي** في مصير النفس حاول أن يوفق بين الدين والفلسفة، فإذا به يغضب الدين ولم يرضي الفلسفة.

لقد خالف الدين حينما جعل خلود النفس وقفا على النفس العالمة فقط، وأرجع النفس الجاهلة للعدم،

بل إن **الفارابي** خالف الدين بإنكار المعاد الجسماني واليوم الآخر، كما أنه لم يرضي الفلسفة، لأنه قال بزوال النفس بعد الموت، إذ لم تكن مكتملة بالعلم والعمل. (٣٩)

أما في أصل النفس فقد جمع **الفارابي** بين آراء **أفلاطون** و**أرسطو**، أخذ منهما وخالفهما، لهذا نجد آراءه بها نزعة توفيقية حول النفس البشرية، إذ نراه خلط بين جميع مذاهب الفلسفة. (٤٠)

## ارتباط النفس بالمعرفة

النفس وقواها مرتبطة بنظرية المعرفة . كما أشرنا مراراً . كما هي في مجمل فلسفة ابن سينا .  
وقدمت الدكتورة إنصاف رمضان جدولاً جامعاً لقوى النفس كما قسمها ابن سينا : ( ٤١ )

أولاً: النفس النباتية:

غازية، منتمية، مولدة.

محركة: (بائعة وفاعلة) والبائعة شهوانية، عصبية).

ثانياً: النفس الحيوانية:

• مدركة:

أ. الإدراك الظاهر بالحواس الخمس (البصر، السمع، الشم، الذوق، اللمس) واللمس يفرق بين الحار والبارد، وبين الرطب واليابس، وبين الصلب واللين، وبين الخشن والأملس.

ب. الإدراك الباطن بالحواس الباطنة:

الحس المشترك . الخيال والمصورة . المتخيلة بالنسبة إلى الحيوان . المفكرة بالنسبة إلى الإنسان .  
الوهمية . الحافظة الذاكرة .

ثالثاً: النفس الإنسانية :

١- العاملة: عقل عملي.

٢- العاملة: عقل نظري . بالقوة هيولاني، بالفعل، مستفاد.

٣- عقل بالملكة.

فالإدراك الحسي . كما أشرنا . هو أن تتمثل صور المحسوس في الحواس .

والإدراك العقلي: هو أن تتمثل صور المعقولات في العقل .

فتكون الإحساسات دار المعاني الجزئية للحواس، والمعاني الكلية للعقل، وفي كل تمثل نوعاً من التجريد فالمعرفة تجريد كما قال (أرسطو) وليست هي تذكر كما قال (أفلاطون)

أما الإدراك العقلي: فكله باطن، والإدراك الحسي باطن وظاهر.

ويمكن أن نستعرض المحسوسات كما رآها ابن سينا: ومن المحسوسات ما هو خاص كاللون للبصر، أما المشترك فهو الذي قدرته جميع الحواس على السواء: الشكل، والعدد، والحركة، والسكون.

اللمس: وهو أول الحواس عند ابن سينا، وهو ضروري لبناء حياة الحيوان، لأن مزاجه مركب من الكيفيات الأربع الأولية (الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة) وهي مدركات اللمس.

وعضو اللمس هو اللحم والعصب.

الذوق: وهو نوع من اللمس، وهو يشارك اللمس في شيء وهو أن المذوق يدرك في أكثر الأمر بالملاسة.

الشم: وعضو الشم هو: الزائدتان الحليمتان النابتتان من مقدم الدماغ، وتمتد إليهما أعصاب الشم الآتية من مقدم الدماغ ويحدث الشم بأن ينقل الهواء أو الماء والأبخرة المتحللة من الأجسام إلى أطراف الأعصاب في الأنف.

السمع: إن محسوس السمع الأول هو الصوت، والصوت نتيجة حركة عنيفة صادمة، بين المقروع به مع حركة قوية في الهواء أو الماء، ينتهي أثرها إلى الصّماخ من الأذن.

البصر: ومحسوس البصر الأول هو اللون ينقله الضوء ويظهره، والنور ليس جسماً في نظر ابن سينا، ولكن كيفيته تحدث في الجسم المضيء، فتنتقل الأشعة فتقع على الأجسام فتضيئها.

## الحوارات البرهانية في النفس

شغل ابن سينا بالنفس. علم النفس - وجعلها محور فلسفته، لهذا فإن النفس جوهر فلسفة ابن سينا، وأخذ من فلسفة أرسطو وأفلاطون، والفارابي الكثير من آرائه في النفس وأضاف إليها تحليلاته. (٤٢)

لقد عالج ابن سينا نظرية النفس بعناية واهتمام كما يقول: الدكتور محمد لطفي جمعة، إلا أنه نقل تقسيم أرسطو للمواهب النفسية، ونظرية العقل المؤثر والعقل المتأثر، وأضاف إلى آراء وأفكار أرسطو شروحاتاً وتوضيحات هامة وقيمة. (٤٣)

أما التقسيم القياسي الذي تبناه ابن سينا لمواهب النفس البشرية، فقد سار عليه العديد من الفلاسفة الذين لحقوا به، من فلاسفة القرون الوسطى، وبعض الحكماء المحدثين. (٤٤)

١- الخواص الظاهرة (الحواس الخمس).

٢- الخواص الباطنة.

٣- الخواص المحركة.

٤- الخواص العاقلة.

وقبل أن ندخل إلى تفاصيل نظرية النفس عند ابن سينا، لابد أن نشير إلى أهم النظريات المختلفة في النفس عند الفلاسفة: (٤٥)

أولاً. الروحانيون.

وهم الفلاسفة الذين أهو وأبعدوها عن المادة، ورأوا فيها قوة الهيدروحية، تهبط إلى البدن من العالم العلوي.

ثانياً. الماديون.

وهم على خلاف مع الفلاسفة الروحانيون، ولم يعدوا النفس إلا مجرد جسم لا ميزة له ولا اختصاص.

## ثالثاً. المعتدلون.

وهؤلاء الفلاسفة لم يقبلوا برأي الروحانيين، ولا برأي الهادين أيضاً، لأنهم جعلوا النفس مزيجاً بين الجسم والروح، وأسموا النفس بخاراً حاراً، كما قال الرواقيون، كما أن أرسطو رآها صورة للجسم.

الفلاسفة المسلمون اهتموا بالنفس وألّفوا فيها رسائل عدة، ومنهم الكندي والفارابي وغيرهما، كما أن ابن سينا درس النفس من جميع النواحي الميتافيزيقية والفسيولوجية أيضاً. (٤٦) بل لعل ابن سينا أكثر فلاسفة الإسلام اهتماماً بأمر النفس، وخصّ النفس في كتاب (الشفاء) وكتل (النجاة) وكتاب (الإشارات) ببحوث وآراء وإضافات على ما جاء به أرسطو. (٤٧)

ماهية النفس:

النفس عند ابن سينا جوهر قائم بذاته، وحقيقتها مغاير للجسم، ومتميز عنه كل التميز، وهذا الرأي في ماهية النفس هو رأي أفلاطون، بل وكل فلاسفة مدرسة الإسكندرية.

والجوهر مدرك المعقولات والمعاني الكلية، لذلك فهو ليس جسماً ولا قائماً بجسم، لأن النفس هي التي تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات، فلا يمكن أن تضعها في حيز جديد ولن يصير الكلي كلياً، ولا المعقول معقولاً بالفعل إلا إذا أصبح بعيداً عن عوارض المادة. (٤٨)

وإذا قلنا بمادية النفس لزم أن تحل المعقولات في مكان وهذا محال.

وقبل أن يُحدد ابن سينا النفس، يتكلم في قواها ووظائفها بدأ بإثبات وجودها ومغايرتها للجسد. (٤٩)

## ١- السبب المنهجي:

وهو إثبات وجود قوى النفس قبل الشروع في تحديد واحدة، وتبسيط القول فيها.

## ٢- السبب الروحاني:

وذلك بإثبات حقيقة النفس، وكونها جوهرًا روحانيًا مغايرًا للبدن، فلا يفنى بفنائها. (٥٠)

أما براهين ابن سينا على وجود النفس فهي: (٥١)

#### ١- البرهان الطبيعي:

يقسم ابن سينا الحركة إلى قسمين أو نوعين: حركة قسرية وحركة إرادية، والحركتان لا تصدران عن الجسم، فالأولى تصدر عن محرك خارجي بحركة والحركة الثانية على أنواع، منها ما يحدث بمقتضى الطبيعة، كالإنسان الذي يمشي على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه يدعو للسكون، والنفس هي العنصر الزائد على الجسم الذي تحرك الجسم ولا تحرك الحجر، وهذا البرهان أخذه ابن سينا من الفلاسفة اليونانيين من أمثال: أفلاطون وأرسطو.

#### ٢- برهان الاستمرار:

وهو أن، النفس ثابتة، إلا أن الجسم ينمو ويتغير، ويقارن ابن سينا بين النفس والجسد، ويلاحظ أن الجسد عرضة للتغير والتبدل والزيادة والنقصان، وهو مركب مُعرضة لأجزاء للعوامل، أما النفس فإنها ثابتة كما هي.

#### ٣- البرهان النفسي:

أي أن وجود الانفعالات النفسية مثل: الحزن والسعادة في الإنسان دليل على وجود نفسه، إن الإدراك من خواص الإنسان ويتبع إدراك الإنسان انفعال يسمى التعجب ويتبعه الضحك وإدراك الإنسان للأشياء المؤذية يتبعه انفعال يسمى الضجر ثم يتبعه البكاء.

وأهم ما يمتاز به الإنسان إدراك المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد، ويمتاز بقدرته على التوصل إلى معرفة المجهولات.

#### ٤- برهان الضمير:

أو برهان (الأنا) ويسمى وحدة النفس أيضاً، إن النفس محل المعقولات، وهذا الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم، ولا هو قائم بجسم على أنه قوة فيه، أو صورة له بوجه.

ورغم أن للنفس العديد من الوظائف المتعددة، لكنها تبقى في جوهرها واحدة وكل القوى النفسية (الغضبية، والشهوانية، والمدركة) يجب أن يكون لها رباط يجمع بينها كلها وتكون

نسبته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس .

ولكننا نعلم بشكل قاطع أن هذه القوى تتفاعل مع بعضها بعضاً ، وتحرك بعضها بعضاً . وهذا الشيء لا يجب أن يكون جسماً . ولا اعتراض على أن النفس غير جسم .

و الأنا تستمر عبر الزمن: أي أن الأنا ثابتة عبر الزمن، أما الجسد فليس ثابتاً اليوم في نفس الإنسان، الشيء نفسه الذي كان موجوداً قبل وفي جميع مراحل العمر والدليل أن الإنسان يتذكر أغلب ما حدث معه في حياته. (٥٢)

كما أن الأنا تستحضر في غفلة عن الجسد، إذا اهتم الإنسان في أمر من الأمور فهو يستحضر ذاته قائلاً (إني عملتُ هذا الفعل أو قمتُ بهذا الأمر) في هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء جسده، ومع هذا تبقى ذاته معلومة.

إذن، ذات الإنسان هي مغايرة للجسد، فكانت النفس . الذات . معلومة والجسم أو الجسد مجهول. (٥٣)

### الخلود عند ابن سينا

يعتقد ابن سينا بخلود النفس وقيم العديد من الأدلة لإثبات صحة رأيه في خلود النفس، إلا أن النفس وإن كانت خالدة، سرمدية، إلا أنها مخلوقة حادثة لا توجد إلا عند وجود البدن، فهي تبقى بعده ولكن لا تسبقه، وإذا هي باقية بعد فناء البدن فهي أبدية وليست أزلية. (٥٤)

كما أن النفس حادثة، لأنها لا تتخصص ولا تتعين إلا بواسطة البدن، فلا يمكن تصور وجودها قبله، لأنها إن سبقته في الوجود، فأما أن تكون متعددة أو واحدة لجميع الأبدان، ولا سبيل لتعدد ما دامت مجرد ماهية لم تتخصص بمخصص، ولا تقبل وحدتها، أن تميز الأشخاص لا يرجع إلى أبدانهم فقط، بل إلى نفوسهم كذلك، فكل نفس الخاصة، وبذا ثبت أن النفس حادثة، توجد بعد وجود البدن. (٥٥)

إذن لا تموت النفس، بل هي خالدة باقية، وإذا مات البدن، وإذا تعلققت النفس بالجسد الفاسد،

فهي لا تفسد، لأنها مقدّمة الوجود على جوهر البدن، لها جوهرها المستقل، ورغم تعلقها بالبدن والسبب في ذلك إن الإضافة هنا إضافة عرضية أي هما. النفس، الجسم. جوهران، لا جوهر واحد، فلا تفسد بفساد الجسد. (٥٦)

إن علاقة النفس بالبدن، ليست علاقة معلول بعلة ذاتية، لأن النفس غير مادية، فلا تبطل ببطلانه، إن تعلق النفس الوحيد هو مع العقول المفارقة والجواهر السماوية. (٥٧)

ولقد أكد ابن سينا خلود النفس بقوله (إن النفس تحدث مع البدن، ولكن لا تفسد بفساده)، إلا أن هذا الرأي الذي قال به ابن سينا، مخالفاً لرأي أرسطو القائل (إن الصورة تفسد بفساد المادة)، وهو يختلف عن بعض الاختلاف عن مذهب الفارابي في موضوع خلود النفس، والسبب أن ابن سينا لا يتعرض للتفريق بين العقل الهولاني والعقل المستفاد في النفس من جهة خلودها، لأن النفس الناطقة في نظرة لا تختلف بالنوع عندما تنتقل إلى درجة العقل بالفعل أو العقل المستفاد، وهنا يخالف ابن سينا رأي أرسطو والفارابي. (٥٨)

إذن، ابن سينا يؤمن بخلود النفس، وعنده أدلة على إثبات خلودها، رغم فناء البدن:

#### ١- برهان الانفصال:

أي أن النفس لا تموت بموت البدن، لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، ينبغي أن يكون متعلقاً به نوعاً من التعلق، والنفس منفصلة في وجودها من البدن تمام الانفصال، إذ لا يمكن أن تكون متعلقة تعلق المقارن له في الوجود، بعد أن قررنا أنها جوهر قائم بذاته. (٥٩)

#### ٢- برهان البساطة:

النفس جوهر بسيط، والبسائط لا تتقدم متى وجدت، لأن الأشياء القابلة للفساد لا بد أن تكون فيها جانب فعل وقوة، وهذا محال في البسائط، لأن حصول أمرين متنافرين لا يمكن أن يتم إلا في محلين متغايرين، وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء، ولا أن تقبل الفساد بحال. (٦٠)

#### ٣- برهان الجوهر:

كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات. جوهر. فإنه من شأنه أن يعقل.

ويلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته، وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيّر والتبدل. (٦١)

وإذا كانت النفس خالدة عند ابن سينا، فما هو مصيرها؟

يرى ابن سينا إن كل بدن يستحق مع حدوث امتزاجه أن تحدث له نفسه، ولا يوجد بدن يستحق النفس وآخر لا يستحقها. (٦٢)

ويناقش ابن سينا المعاد الجسماني والروحاني، فيقول هناك معاد مقبول من الشرع، ويمكن إثباته عن طريق الشرع فقط، وهو للبدن أما المعاد الروحاني فهو على أربع صور:

أ. السعادة الدائمة:

وهذا المعاد. المصير. للأنفس التي قامت بإصلاح الجزء العملي منها، وبلغت قوتها العقلية حداً من الكمال، وهذا الكمال هو أن تحوي صورة الكل، فتصير عالماً معقولاً للعالم الموجود كله، تعرف الخير والحسن والجمال والحق وتتحد به، وتكون لذاتها غير الشهوة واللذة الحسية، بل لذة الجوهر المحض، وهي أشرف لذة من اللذات.

ب. الشقاوة الدائمة:

وهذا المعاد خاص بالأنفس التي تنبّهت، وهي من البدن وانشغلتها بالبدن أنساها ذاتها ومعشوقها، لم تحصل لأصحاب النفوس الملكية العلمية التي تُكتسب أوائلها بالبدن لا غير، فكان لهم الشقاء الأبدي.

ج. الشقاوة المؤقتة:

هي للذين بلغت نفوسهم حد الكمال المطلوب، لكنها انصرفت كثيراً إلى البدن، فعاكس الجوهر النفس جوهر البدن، وعند الموت تتعرض النفوس لأذى، ولكن هذا الأذى ليس لازماً، بل عارض التأثير، مؤقت الزمن، يزول عن الوعي التام للخير.

وهنا يرى ابن سينا إن عفوية النفس غير خالدة، بل مؤقتة تزول قليلاً، قليلاً حتى تبلغ النفس سعادتها التي تخصّها.

## د. السعادة والشقاوة الخسيسستان:

النفوس البله، عندما تفارق البدن، ولم تكتب الهيئات البدنية الرديئة، شملت رحمة الله وصارت إلى نوع من الراحة.

أما إذا كانت مكتسبة للهيئات الجسمية الرديئة، تتعذب عذاباً عظيماً لفقد البدن ومقتضياته. وأصحاب هذه النفوس تسيطر عليهم قواهم الخيالية، وتصوّرون لهم الآخرة كما يعتقدونها العامة.

## صلة الجسم والنفس:

أشرنا إلى أن ابن سينا، يرى أن النفس جوهر قائم بذاته، وأثبت أن النفس روحانية، فابن سينا أثبت وجود النفس وروحانيتها، وقرر ابن سينا إن علاقة النفس بالبدن مثل: علاقة الطائر مع الوكر.

وأشرنا إلى أن هناك العديد من المذاهب التي رأت في النفس كياناً مادياً أو روحياً، الماديون رأوا أن النفس ثمرة من ثمار الجسم وأجهزته، وأثر من آثار المخ والأعصاب. (٦٣) أما المثاليون المفرطون، يعتقدون أنها هي الحقيقة التي لا توجد وراءها إلا الصور والأوهام، أما القسم الثالث فيرى ارتباط الجسم والنفس معاً وتفسد الصلة بينهما، وابن سينا من أصحاب هذه الثنائية، وفي رأيه إن الجسم والنفس متصلان اتصالاً وثيقاً، ومتعاونان بصورة مستمرة.

ولولا النفس ما كان الجسم، لأنها مصدر حياته والمدبرة لأمره والمنظمة لقواه ولولا الجسم ما كانت النفس، فإنها منذ نشأتها تواءمة للجسم ومتعلقة به ومخلوقة لأجله.

## قوى النفس السينية:

لقد درس ابن سينا النفس بمنهجين: المنهج التركيبي، والمنهج التحليلي، وبذلك قاد بدراسة جادة، أخذ بعضها من سابقه، وأضاف الكثير عليها من رؤاه وتحليلاته واستنتاجاته.

## أ. المنهج التركيبي:

ومن خلال هذا المنهج درس الوظائف النفسية بشكل متصاعد، من أبسطها إلى الفطرة إلى أكثرها كمالاً.

ب. المنهج التحليلي:

وطبقاً لهذا المنهج، فإنه يحلل الوظائف النفسية تحليلاً دقيقاً، ويصنفها تصنيفاً شاملاً، يستقصي فيه جميع أقسامها المختلفة.

لكن النفس عند ابن سينا. كما أشرنا - جنس واحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام تراتبية من حيث القوى: (٦٤)

- ١- النفس النباتية.
- ٢- النفس الحيوانية.
- ٣- النفس الإنسانية.

ورغم تعدد القوى في النفس وتنوعها، إلا أن ابن سينا يعدها ذات واحدة، وذلك لأن وحدتها من تداخلها مع بعضها ببعض وكل القوى تؤدي إلى مبدأ واحد، بل أن ابن سينا يرى جميع ما في الإنسان من أعضاء هي شيء واحد وهي النفس.

للنفس الحيوانية قوتان: مُحَرَّكة ومُدْرِكَة، وتنقسم كل منها إلى أقسام عدة كما أن القوة الإنسانية الناطقة. عند ابن سينا هي العقل، وقد قسّم العقل إلى عدة أقسام:

عقل هيولاني، عقل بالفعل، عقل بالملكة وكل عقل من هذه العقول الثلاثة، هو عقل بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه، وعقل بالفعل بالنسبة إلى ما دونه كما أن انتقاله من القوة إلى الفعل لا يكون إلا بواسطة عقل هو دائماً بالفعل وهو العقل الفعّال. (٦٥)

ورغم هذا الجهد المعرفي الضخم، الذي بذله ابن سينا، يرى العديد من الكتّاب ومنهم رمزي نجار إن ابن سينا لم يأت بجديد في مجال النفس. (٦٦)

بل أن معظم آراء ابن سينا هي أقوال من سبقه وأبرزهم الفارابي في النفس والمعرفة، إلا أن فلسفة ابن سينا في النفس أقلّ تجريداً وأوضح أسلوباً.

إلا أنهم يشيرون أيضاً إلى دقة ابن سينا وملاحظاته في شرح قوى النفس، خاصة الموضوعية في التركيز العلمي على مكان كل قوة في تجويف الدماغ. (٦٧)

## بقاء النفس الإنسانية

يرى **الغزالي** أن النفس لا توجد إلا بوجود البدن، إلا أنها باقية بعد فناءه في عالم الخلود، ويحاول **الغزالي** أن يثبت خلود النفس مستدلاً بالعديد من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، كما يستدل ببراهين **ابن سينا** العقلية، والغريب أنها نفس البراهين التي حاول إبطالها في كتابة الشهير (تهافت التهافت).

وتتقاطع آراء **الغزالي** مع آراء الفلاسفة ممن سبقوه، حينما يعطي النفوس درجات بعد الموت فمنها النفوس السعيدة / من كسبت المعارف في هذه الدنيا، وهناك النفوس التي مالت إلى الرذائل وأنكرت الحق وتمسكت بالضلال، فهي في الآخرة مسكينة وشقية، إلا أن رحمة الله ولطفه تشمل النفوس البلهاء من المستضعفين، أما يتوب عليهم أو يعذبهم.

ولقد عالج **الغزالي** كل هذه الآراء في النفس وقواها في كتابه (معارج القدس في مدارج معرفة النفس)، إلا أنه وكما أشرنا يتوكل على أفكار **أفلاطون** و**أرسطو** و**ابن سينا** بين حين وحين، لكن يدحض بعض تفاصيلها، فمثلاً أنكر على **أرسطو** رأيه أن النفس صورة للبدن، لأنها إن كانت كذلك فلا بد أن تفنى بفناء الجسد، فهو يرى أن النفس تغاير الجسد، مخلدة أبدية، وهي واحدة وإن تعددت قواها. (٦٨)

## النفس جوهر روحي

رغم تعدد قوى النفس، فإن **ابن رشد** يذهب على غرار **أرسطو**، إلى أن النفس واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى، وأن مبدأ وحدتها وعلتها القريبة هو الحرارة الغريزية. (٦٩)

أما قوى النفس أو أجزائها عند **ابن رشد** فهي أولاً النباتية الغذائية، ويدرجها في عداد القوى الفاعلة، لأنها تحرك ما هو غذاء بالقوة، وتخرجه من حال القوة إلى حال الفعل، وتوجد في الحيوان والنبات من أجل بقائها أو كما يسميها **ابن رشد** من أجل الحفظ، ويلحق بهذه القوة، قوة أخرى هي القوة النامية التي تختلف عنها في علتها الغائية، وذلك لأن هدفها النمو أو التنمية وتتبعان تلك القوتان القوة المولدة، وفعلها طبقاً لغايتها مغاير لغائية القوتين السابقتين

لها، وذلك لأن هدفها إعطاء الحرارة اللازمة للتكوين أو التوليد. (٧٠)

أما النفس الثانية عند ابن رشد، فهي القوة الحساسة أو القوة المنفعلة (الحيوانية) وهذه القوة عند ابن رشد لا توجد مفارقة.

ويوضح ماجد فخري عدم المفارقة بقوله (بل لا بد لها من آلة جسمانية أو عضوية مادام موضوعها. النفس الغاذية. صورة في مادة، لذلك لا يتم فعلها إلا بأعضاء معينة هي الحواس الخمس).

ولكن بماذا عرّف ابن رشد النفس؟

قال ابن رشد إن النفس جوهر روحي متكامل قائم بذاته لا يتجزأ، ولا ينقسم بانقسام الجسم، كما أن النفس ذات روحية مستقلة وهي تستخدم الجسم كألة لها. (٧١)

وقد قسم ابن رشد النفس إلى خمسة أقسام: (٧٢)

- ١- النفس النباتية: تمثل الغذاء والنمو لحفظ النسل.
  - ٢- النفس الحساسة: وهي مجموعة وظائف الحواس الخمس التي تدرك المحسوسات.
  - ٣- القوة المتخيلة: أو القوة المتخيلة وهي تُدرك وتتصور أشياء ليست موجودة أصلاً كالقول مثلاً.
  - ٤- النفس النزوعية: وهي تلك القوة التي ينزع ويميل بها الحيوان إلى المفيد النافع ويترك الضار المؤذي وتتم بمساعدة الخيال.
  - ٥- النفس الناطقة: وهي القوة التي بها نوعان من المعاني، المعاني الجزئية وهي تعتمد تجريد المعاني أو الصفات في الشيء الجزئي كاللون والشكل والمقدار وهذا يعتمد بدوره على الحس والخيال.
- أما المعاني أو الكليات. كما أسماها ابن رشد. فهي تعتمد على الفعل الخالص، أو العقل النظري ولا تعتمد على الحس أو الخيال.

ويتناول ابن رشد الحواس بشيء من التفصيل وهي البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس. (٧٣)

فالبصر قوة تقبل معاني الألوان المجردة عن الهولي من جهة ما هي معاني شخصية، أما قوة السمع، فهي تدرك الصورة التي تنجم عن مقارنة الأجسام أو ارتباطها على شرط أن يكون القارع والمقروع كلاهما صليدين، وللسمع شيمة البصر، وسط يمر فيه، وقوة الشم فموضوعها الروائح ووسطها الماء والهواء، شيمة القوتين السابقتين والذوق يختلف عن الحواس الآنفة الذكر في أنه لمس ما، فكان شرط إدراكه لموضوعه ملاسته، وحاسة اللمس هي قوة تستكمل الملموسات وهي صنفان:

الملموسات الأولى: الحرارة البرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى الكيفيات أو الطبائع الأربع الملموسات الثواني:

وهي المتولدة عنها كالصلابة واللين، وآلة هذه الحاسة هو اللحم.

وتناقش الدكتور زينب عضيبي في كتابها مفهوم النفس الناطقة عند ابن رشد بقولها (لم يقف ابن رشد عند حد تناول النفس الناطقة وقواها العقلية فحسب، وإنما درس الإنسان ككائن حي بلغ أرقى درجات الرقي والكمال في سلم تدرج الكائنات، وعلل حركة جسم الإنسان بإرجاعها إلى القوة المتخيلة المرتبطة بالقوة النزوعية وهو ما أطلق عليه الحرارة الغريزية) وهذا رأي واضح على أن ابن رشد يقول: باتصال النفس بالجسم هو اتصال الصورة بالمادة وهو يخالف ابن سينا في نظريته - نظرية النفوس المتعددة - في الخلود. (٧٤)

ورغم تعدد قوى النفس فابن رشد يذهب على غرار أرسطو إلى أن النفس واحدة بالموضوع. كما أشرنا قبل قليل. لذلك فهو يسأل سؤال أرسطو كذلك، في مطلع كتاب النفس:

هل يمكن أن تفارق النفس الجسد أم لا؟

يؤكد ابن رشد إن المفارقة قد تنسب إلى ما من شأنه أن يكون انفصاله بالهولي من باب العرض، كالعقل الفعال، أما الصور الهولانية فيستحيل تصور المفارقة فيها، لأن الاتصال بالمادة من جوهرها، فكانت صوراً حادثة إذ لو لم تكن حادثة ولم تكن المادة حادثة كذلك، لم يكن ثمة

حدوث أصلاً، فاستحال الكون والفساد وهو خلق. (٧٥)

ويرى ابن رشد أنه لو كانت النفس صورة هيولانية لما استدعى حدوثها مزيداً من الاستعداد للجسم، ولما كان بعض قواها كمالات لبعض، وبعضها موضوعات لبعض كالغاذية، يقال أنها موضوع أو (مادة) للحاسة كما سنرى، والحاسة كمال للغاذية وهكذا. (٧٦)

بعد كل ذلك يدل ابن رشد على أن النفس كما يقول: أرسطو (صورة لجسم طبيعي آلي) إذ لما كان كل جسم مركباً من صورة ومادة، وكانت النفس من الحيوان بمثابة الصورة، والجسم بمثابة المادة، واستحال أن تكون مادة الجسم الطبيعي، لزم أن تكون صورة ونلاحظ أن ابن رشد يشير هنا إلى الصور الطبيعية عند أرسطو كمالات أولى للأجسام التي تسند إليها، إلا أنه يخطئ غرض أرسطو في التمييز بين الكمالات الأولى والكمالات الثانوية (أو الأخيرة) وهي الأفعال والانفعالات عنده، بينما الثانوي هي ممارسة القوى الحاصلة في النفس بالفعل عند أرسطو، وليس الكمال والاستكمال مع ذلك منزلة واحدة، فهو يقال على عدة معان، تختلف باختلاف أجزاء النفس الخمسة: وهي النباتية (الغاذية) فالحساسة، والمتخيلة، فالناطقة، والنزوعية، وهذه القوى تختلف في أفعالها ومواضيعها. (٧٧)

ولابد أن نشير في ختام آراء ابن رشد عن النفس، إلى محسوسات النفس عنده، ويرى ابن رشد إن الحس المشترك والخيال والنزوع قوى ينبغي أن تكون واحدة ومتكثرة في آن واحد بالماهية كثيرة بالآلات، وتنقسم المحسوسات عند أرسطو وابن رشد إلى نوعين محسوسات خاصة ومحسوسات مشتركة:

**أولاً:** الخاصة، وهي المحسوسات الخاصة بكل الحواس الخمس الظاهرة.

**ثانياً:** المشتركة، وهي المحسوسات المشتركة بين حاستين أو أكثر كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار، فوجب عندهما أن يكون ثمن قوة مشتركة بها تدرك المحسوسات أولاً، ويدرك فيها التباين بين كل المحسوسات الخاصة ثانياً.

الحس المشترك هو حس باطن، القوة المتخيلة التي زعم بعضهم أنها لا تختلف عن قوة الحس وبعضهم الآخر قال: أنها قوة الظن والبعض الآخر قال: إنها مركبة من كلا الظن والحسن.

## عالم النفوس الناطقة

من خلال مراجعتنا (لحكمة الإشراق) **للسهروردي**، وجنا أن البنية الأنطولوجية للكون التي تكمن في العوالم ليست سوى إفاضة من الله، وهي عالم العقول المحضة، وعالم النفوس السماوية والأنفس البشرية، وعالم البرازخ. (٧٨)

إذن، فالكون هو فيض دائم عن المبدأ الأول، وهنا نجد ملامح الفلسفة الإشراقية عند **ابن سينا** وغيرهم من الفلاسفة المشائيين. (٧٩)

عالم النفوس الناطقة هو العالم الثاني عند **السهروردي**، وهو عالم الأنوار المدبرة للأماك السماوية، بالإضافة للأجسام الدنيوية، أي الأجسام الإنسانية وبرى **السهروردي** أن النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراق، كما أن النفس حادثة بحدوث البدن، وعنده أن النفس لم توجد قبل البدن، أي أن النفس موجودة بالقوة، ولا تصير موجودة بالفعل، إلا بالتعلق البدني، فالنفس فقيرة في نفسها، لأنها بالقوة ولا تصير بالفعل، إلا بالتعلق البدني. (٨٠)

ويقول **محمد حسين بزي** إن **السهروردي** يرى أن البدن مظهراً لأفعال النفس ومترجماً لأقوالها، ولأن النفس في الأصل من النور المجرد، فلا تنقطع صلتها بعالم الأنوار المناسب إلا أن البدن الإنساني غير البدن الحيواني، فالبدن الإنساني في مزاجه أصلح الأمزجة وأعدلها، وكان استعداداه لقبول الفيض العقلي أعظم من سائر الأبدان. (٨١)

لأن النفس موجودة بالقوة وليست بالفعل، لهذا فإن **السهروردي** ينكر قدم النفس على البدن مخالفاً رأي **أفلاطون** و**الفارابي** الذين قالوا بقدم النفس، إلا أن إمكانية قدم النفس فعل أساسي كلي، أي في عالم المثال، وهناك اتحاد للنفوس دون تمييز، أما اختلافها ففي العوارض واللواحق التي تتعلق بها بعد اتصالها بالبدن، وهو نفس فكرة النفس الكلية عند **الفارابي**. (٨٢)

أما وجود الحواس الخمس الظاهرة، فهي جاءت في تناسب بين النفس والبدن وأشرف هذه الحواس البصر للإنسان، وأهمها اللمس للحيوان، ولكن الأشرف أشرف من الأهم، ولكل صفة من صفات النفس نظير في البدن، فالغضب هناك القوة الغضبية، وللشهوة هناك القوة الشهوية، وهناك قوى غازية، ونامية، ومولدة لازمة لنمو الإنسان وتطوره.

كما أن هناك مناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانية، فالنور تناسبه الحرارة، والظلمة تناسبها البرودة، وبالإضافة إلى الحواس الخمس الخارجية، هناك حواس باطنية: التذكر، والتخيل، والوهم والحس المشترك الذي يجمع بين هذه الحواس الباطنية كلها. (٨٣)

وكل هذه الحواس الخارجية والباطنية، تعمل بفعل النور، وهذا من صلب فلسفة السهروردي.

### النفس بين القوة والكمال

هناك العديد من المصطلحات. التعريفات. للنفس ولكنها متباينة، فتارة هي القوة من حيث أنها قادرة على الفعل والانفعال بالنسبة للصور المحسوسة والمعقولة، وتارة هي الكمال بالقياس إلى طبيعة الجنس ونقصانه، قبل اقتران فصله به، وهي النفس وأخرى هي الصورة، إذا قيست إلى المادة التي يتكون منها جوهر حيواني أو نباتي. (٨٤)

ويرى ملا صدرا أن كل قوة لأي جسم طبيعي، يكون من شأنها أن تفعل فعلاً باستخدام قوة أخرى تحتها، تعتبر (نفساً) بهذه الدلالة، بل تصبح جميع القوى النباتية والحيوانية والفلكية أنفساً، وكذلك الطبائع كافة، وهذا موقف مخالف لما ذهب إليه المتقدمون من الفلاسفة، بما فيهم ابن سينا.

ويذهب ملا صدرا إلى أن النفس ليست قوة مزاجية، بل جوهر والجوهر ذاتي للأشكال الجوهرية، خاصة للماهيات، التي غالباً ما تتركب من جنس يدل على الجوهر.

كما أن ملا صدرا ينفي الجسمية عن النفس وإبعاد كونها مقداراً، أو أنها منطبعة في مقدار، ويقدم العديد من الأدلة: (٨٥)

١- النفس تدرك الكليات وطبائعها، والكل من حيث هو كلي، لا يمكن أن يحل في جسم ولا ينطبع في جسم ولا يكون منقسماً، لأنه بطبيعته مجرد من الأعراض المخصصة.

٢- إن كل ما كانت ذاته حاصلة ذاته، فهو قائم عندئذ بذاته، فالنفس إذن جوهر بذاته.

- ٣- إن الكليات وجود ذهني ولا تتحقق لها في العالم الخارجي، وما لا تحقق له فعلاً، لا يكون في أجسام، فإذن، كل الصورة ليست جسماً، بل هو جوهر مجرد.
- ٤- القوة العاقلة قادرة على القيام بأفعال غير متناهية، بينما لا شيء من القوى الجسمانية قادرة على القيام بأفعال كذلك، لا شيء من تلك القوى العاقلة بجسماني.
- ٥- إن الفرض الذي فحواه لو أن القوى العاقلة كانت منطبعة في الجسم (كقلب أو دماغ) تكون إما دائمة التعقل لذلك الجسم، أو غير عاقلة له مطلقاً، وبالتالي باطل، إذن، القول بأنها منطبعة في الجسم باطل أيضاً.
- ٦- لو كانت القوة العاقلة جسمية، لضعفت وهزلت في مرحلة الشيخوخة دوماً، ولكن الملاحظ أنها لا تضعف بشكل عام. إلا في حالات نادرة. فهي إذن، غير جسمية.
- ٧- إن النفس غنية في فعلها عن البدن، وكل غني في فعله عن البدن، فهو غني أيضاً في ذاته عنه، فالنفس إذن، غنية عن المحل والجسم.
- ٨- إن القوة العاقلة تدرك المعقولات القوية والضعيفة، بعضها بعد بعض، فهي إذن، ليست جسمية كسائر القوى البدنية الأخرى.
- ٩- إن المدرك. كما يرى ملا صدرا. لجميع أصناف الإدراكات والمدركات شيء واحد في الإنسان، والجسم لا يدرك شيئاً، إذن، لا بد أن يكون هذا المدرك لا جسمية.
- ١٠- التأكيد على اكتفاء النفس بذاتها في نيل كمالها، وإمكان أن تسترجع الصور لذاتها من غير استئناف للسبب أو العلة.
- ويرى الشيرازي إن النفس لو كانت قديمة في ذاتها، لكانت كاملة في جوهرها فطرياً وذاتياً، فلا يعترها قصور أو نقص، يضاف إلى هذا أن فرض قدمها يؤدي إلى انحصار النوع في شخصها، ولا يمكن لها عندئذ التكثر أو الانقسام، لأنه صفة من صفات الأجسام الهادية. (٨٦)
- كما أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم من ناحية هويتها، وليس لها درجة معينة في الوجود أيضاً، بل هي مقامات ودرجات متفاوتة وتختلف، ولها تطورات سابقة ولاحقة، ويؤكد ملا صدرا على أن النفس جسمية الحدوث والتصرف، وروحانية البقاء والتعقل، فتصرفها في

الأجسام جسماني، أما تعلق النفس بذاتها وذات جاعلها، فهو روحاني كما أن العقول المفارقة هي روحانية الذات والفعل معاً، والطبائع جسمانية الذات والفعل جميعاً. (٨٧)

ولكن السؤال الأهم هو كيفية تعلق النفس بالجسد، وما هو السبيل لهذا التعلق؟

وملا صدرا يحصره في ستة أمور تنطلق جميعها من مفهوم التعلق بذاته:

- ١- تعلق بحسب الوجود والتشخيص، ولكن من ناحية الحدوث فقط، لا من ناحية البقاء.
- ٢- التعلق الحادث بحسب الذات والنوعية معاً.
- ٣- التعلق الذي يلحق الهامية من حيث الدلالة في الشكل والمضمون.
- ٤- التعلق الكائن بين الذات والحقيقة، كتعلق الممكن بالواجب.
- ٥- التعلق بحسب الاستكمال فقط، لا بحسب أصل الوجود ومثاله تعلق النفس بالبدن في رأي معظم الفلاسفة السابقين.
- ٦- التعلق بحسب الوجود والتشخيص من ناحية الحدوث البقاء معاً، ومن حيث طبيعة المتعلق بنوعه، كتعلق الصورة بالمادة مثلاً. (٨٨)

وأخيراً، فإن الفيلسوف الشيرازي لا يشك في خلود النفس خاصة تلك التي استحالت عقولها المادية إلى العقل بالفعل بعد مفارقة البدن، لأن قوامها ليس به، بل البدن حجاب أعمالها بحسب الذات مع العلم أن فساد كل فاسد يكون عادة إما بورود ضده عليه، وإما بزوال أحد أسبابه كالفاعل أو الغاية أو المادة أو الصورة، وذلك أيضاً غير متصور في الجوهر العقلي، إذ لا مادة له، وصورته عين ذاته، وفاعله وغايته هو الحق، فيمتنع إذن، بالزوال على هذا الجوهر لبقاء فاعله، وهكذا يصبح أمر فناء النفس مستحيلاً. (٨٩)

## حقائق النفس عند الأوحـد

ويرى الشيخ الأوحـد أن النفس لها أربع حقائق نباتية، وحيوانية، وناطقة قدسية، ولاهوتية ملكوتية. (٩٠)

(الأولى النباتية وهي نفس نامية تكونت من العناصر الأربعة، حيث امتزجت معتدلة ومعنى امتزاجها أن الجزء الناري اشتمال هواء وركد هو والجزء الهوائي فكانا ماء مع بقاء كيفهما وجدهما مع الجزء الهائي وهو جزءان في الجزء التراي، وذاب الجزء التراي فكرت عليها عبيطات العناصر حتى كانت الأربعة شيئاً واحداً في دورين، وهو معنى اعتدالها فكانت غذاء معتدلاً فجرى فيه أثر الشعور والإحساس والاختيار فتحرك ونها...).

(الحقيقة الثانية: النفس الحيوانية، وهي نفس حسية تكونت من قوى الأفلاك وذلك لأن العلقـة الدم في تجايف القلب الصنوبري التي هي بمنزلة الفتيلة للسراج فيها دم أصفر قد استتجت فيه الطبائع الأربع الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة...).

(الحقيقة الثالثة: النفس الناطقة القدسية وهي الشيء، أي الإنسان حقيقة، وأصله مركب تركيبين في الخلق الأول من وجود وماهية، وفي الخلق الثاني من مادة وصورة...).

(الحقيقة الرابعة: النفس اللاهوتية الملكوتية وهي قوة لاهوتية نورية وجوهرة بسيطة أصلها الربوبية وهي حية بالذات، أي ذاتها حياة، وهي نور أخضر، منه أخضرت الخضرة وهي مبدأ الموجودات...). (٩١)

وفي هذا التقسيم للنفس الذي أشرنا إليه في كتابنا (آخر الفلاسفة) نرى أن الشيخ الأوحـد لا يحاكي تقسيم النفس عند الفارابي وابن سينا، بل قسم النفس بتفصيل أدق، وربط من جهة أخرى تلك التفاصيل بالشارع المقدس، فالنفس عند الأحسائي تؤدي وظائفها بواسطة آلات جسمانية، كما تقوم كل نفس حيوانية بهذه الوظائف.

فالنفس الأولى حقيقة نباتية، وهي قوة غازية، نمت وتكونت من الهواء والماء والنار والتراب، ولكن تكوينها تم بامتزاج طبيعي، وهذه النفس تعمل بواسطة أعضاء البدن، إلا أن النفس النباتية تلك تتصف بالحياة، وهنا أخذ الأحسائي من أرسطو توسيعه لنطاق النفس عندما اعتبرها تتوزع على النبات والحيوان والإنسان، وأخذ منه تمازج تلك العناصر الأربعة التي

ولدت الأنسجة الحية، إلا أن الأحسائي صاغها بقلب فلسفي توفيقى جديد.

أما النفس الحيوانية عند **الأوحد**، فهي نفس مدركة وهي مجمع الحواس، وعندها القابلية على الحركة والشعور.

وإذا كانت الآثار هي القوى الفعلية للنفس الحيوانية، فإن النفس الناطقة القدسية، ليست سوى النفس البشرية أو القوه العاقلة، وهي المعبر عنها بأنا والمعنى بأنت، وهي القوة العاقلة الناطقة لها حافظ تستمد منه وهي التأييدات العقلية، وهي ليست نفس واحدة ولأنها تعددت مراتبها.

وتبقى النفس اللاهوتية الملكوتية، فهي ذات الله العليا، وهي التي ذكرها المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام في قوله (ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب).

أما النفس عند **الأوحد**، فليست نفس واحدة. كما أشرنا. تترقى من الجهادية إلى النباتية ومن النباتية إلى الحيوانية ومن الحيوانية إلى الناطقة ومن الناطقة إلى الإلهية، ويؤكد تعدد النفس بوضوح تام: (٩٢).

(.. وإما أن النفس متعددة أم لا، فهذا تقدمت الإشارة إليه بأنها متعددة، وإنما ليست بواحدة تترقى من أسفل إلى أعلى، بل كل واحدة في مرتبتها غير الأخرى، نعم إذا كملت السفلى ظهرت لها العليا وتعلقت بها على ما أشرنا إليه على ترتيب ذكرها لا غير لترتيب ذرات الوجود على المقتضى الطبيعي).

وإذا كانت النفس متعددة، فهل كل واحدة من النفوس المذكورة قبل إيجاد البدن موجودة وشاعرة بنفسها أم حادثة بحدوث الأبدان مثل السكر في قصبه ونور الشجر في شجره أو هناك فرق بين النفس الناطقة وغيرها من النفوس؟، يجب **الأحسائي**:

(إن النفوس إذا نسبتها إلى الأبدان في التقدم والتأخر كان لها الحكمات، لأنك إن أردت تقدمها زمانا فالأبدان متقدمة زمانا على النفوس، لأن النطف تنزل من شجرة المزن، فإذا انتقلت النطفة من رتبة إلى أعلى منها قربت النفس بجهة تعلقها من الجسم حتى تتم خلقته

فتظهر فيه بإحساسها وشعورها وذلك:

كالخلاوة في قصب السكر والدهن في لب اللوز فإنها يظهران بالتدرج حتى يتم إيناعه فيكون معنى تقدم الجسم عليها في الزمان وجوده قبل ظهورها بإحساسها وشعورها، وإن أردت تقدمها الذاتي في الدهر فالنفوس قبل الأبدان لأنها حيث وجدت فهي قبل الأجسام..).

وفيا أهمل العديد من الفلاسفة الخوض في تعدد النفوس ووحدتها . فإن الأحسائي تنبه إلى هذا الجانب . فكل نفس لا تترقى من أسفل إلى أعلى بل كل واحدة في مرتبتها غير الأخرى . وان النفس لا تتصل بالبدن إلا بعد أن يكون له الصلاحية والاستعداد التام لقبول النفس.

وهذا يعني أن الجمادات والنباتات والحيوانات غير صالحة لتقبل الإنسانية، كما أن بدن شخص لا يصلح لأن يتقبل نفس أخرى غير نفسه المختصة به، ولا تنفك عنه بحال وإلزام تخلف المعلول عن علته، وإذا كانت نفس لا تقبل أن تنتقل إلى بدن غير بدنها، فلا يشترك بدنان في نفس واحدة، ولا تقسمان في بدن واحدة.

ويقرر الأحسائي الإشكالية السابقة حول حدوث النفس وقدمها، بمنطق فلسفي لم يسبقه إليه أحد: أن النفوس قبل الأجسام في الدهر فحدوثها الزماني وشعورها وإحساسها بعد وجود الأبدان ووجودها الدهري وشعورها وإحساسها قبل الأبدان.

ولكن ما هو مصير النفس عند الأحسائي؟

لقد أجاب الأحسائي كعاداته بشيء من التفصيل والتجديد حيال مصير النفس، وفرق بين النفوس الثلاثة: (٩٣)

(النفس الحيوانية والتي قبلها هي النباتية وهما إذا فارقتا بسبب تحلل آلتها عادتا إلى ما منه بُدِئتَا عودة مجازة لا عودة مجاورة، لأن النباتية تقود إلى الطباع الأربع وما فيها من آثار الشعور والإحساس والاختيار تعود إلى النفوس الحيوانية وتلحق بها لأنها آثارها كما يلحق نور الشمس المنبسط على الأرض بالشمس إذا غربت والحيوانية تعود إلى نفوس الأفلاك، لأنها آثارها كذلك).

أما النفس الناطقة القدسية فيرى الشيخ **الأوحد** مصيرها مختلفا عن النفس النباتية والحيوانية:

(.. وهذه إذا فارقت عادت إلى ما منه بُدئت عود مجاورة لا عود ممازجة، لأنها خلقت للبقاء فما فقدت نفسها ولا تفقد نفسها أبدا والحاصل أن هذه النفس القدسية).

ونفهم من هذا التفصيل الدقيق لمصير النفس عند **الأحسائي**، أن النفس النباتية والحيوانية تفنى، أما النفس الناطقة فهي تبقى، ولعلنا نؤكد هنا أن النفس الناطقة هي النفس الإنسانية التي اتفق معظم الفلاسفة على إنها خالدة بعد فناء البدن، واستدل الفلاسفة على بقاء النفس، لأنها جوهر بسيط قائم بذاته، فلا أجزاء لها كي تفسد بالانحلال، ولا هي قائمة بغيرها وعارضة عليه كي تنعدم بانعدامه وعليه فلا تكون قابلة للفساد والفناء بحال من الأحوال. (٩٤)

ويرى البعض أن النفس هي الجوهر المجرد من المادة ذات المتعلق فعلا، فالنفس الإنسانية العاقلة مجردة من المادة، وهي جوهر، لكونها صورة لنوع جوهري، وصورة الجوهر جوهر. (٩٥)

### هوامش الفصل الثالث

- ١- تاريخ الفلسفة في الإسلام، تي . ج . دي بور، ص ٤٣
- ٢- الفلسفة العربية، رمزي نجار، مرجع سابق، ص ٢٧
- ٣- المرجع السابق، ٢٧
- ٤- الفارابي، د. فوزي عطوي، ص ٩٧. ٩٨
- ٥- التفكير الفلسفي، مرجع سابق، ص ٦١
- ٦- الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٢٧
- ٧- المرجع السابق، ص ٢٧
- ٨- المرجع السابق، ص ٢١
- ٩- التفكير الفلسفي، مرجع سابق، ٥٩
- ١٠- الفلسفة العربية، مرجع سابق، ٢٨
- ١١- أشهر فلاسفة التاريخ، مجدي كامل، ص ٤٨
- ١٢- الفلسفة العربية، ص ٥١
- ١٣- الفلسفة العربية، ٥٢
- ١٤- أشهر فلاسفة التاريخ، ص ٤٨
- ١٥- أشهر فلاسفة التاريخ، ص ٤٩
- ١٦- الفلسفة العربية، ٥١
- ١٧- فيسوفان ثائران، ٤١

- ١٨- تاريخ الفلسفة، ص ١٨٣
- ١٩- التفكير الفلسفي، ص ١١٥
- ٢٠- تاريخ الفلسفة، ص ١٢٤
- ٢١- من رواد الفلسفة، ص ١٠٥
- ٢٢- المرجع السابق، ص ١٠٥
- ٢٣- التفكير الفلسفي، ص ١١٦
- ٢٤- المرجع السابق، ص ١١٦
- ٢٥- المرجع السابق، ص ١١٦
- ٢٦- المرجع السابق، ص ١١٧
- ٢٧- التفكير الفلسفي، ص ١٣١
- ٢٨- المرجع السابق، ص ١٣٢
- ٢٩- المرجع السابق، ص ١٣٣
- ٣٠- من رواد الفلسفة، ص ١٥٢
- ٣١- تاريخ فلاسفة الإسلام، ص ٣٥
- ٣٢- المرجع السابق، ص ٣٥
- ٣٣- فيلسوفان رائدان، جعفر آل ياسين، ص ١١٠
- ٣٤- الفلسفة العربية، ص ٩٥
- ٣٥- التفكير الفلسفي، ص ١٣١

- ٣٦- المرجع السابق ، ١٣٢
- ٣٧- المرجع السابق ، ص ١٣٣
- ٣٨- الفلسفة العربية ، ص ٩٨
- ٣٩- المرجع السابق ، ص ٩٨
- ٤٠- المرجع السابق ، ص ٩٨
- ٤١- التفكير الفلسفي ، ص ١٦٧ - ١٦٨
- ٤٢- من الكندي الى ابن رشد ، ص ١٣٧
- ٤٣- تاريخ فلاسفة الإسلام ، ص ٦١
- ٤٤- المرجع السابق ، ص ٦١
- ٤٥- التفكير الفلسفي ، ص ١٥٦
- ٤٦- المرجع السابق ، ص ١٥٦
- ٤٧- من رواد الفلسفة ، ص ٢٢٧
- ٤٨- من الكندي إلى ابن رشد ، ص ١٤٠
- ٤٩- التفكير الفلسفي ، ص ١٥٧
- ٥٠- التفكير الفلسفي ، ص ١٥٧
- ٥١- المرجع السابق ، ص ١٥٨
- ٥٢- الفلسفة العربية ، ص ١٥٩
- ٥٣- المرجع السابق ، ١٦٠

- ٥٤- من الكندي إلى ابن رشد ، ص ١٤٤
- ٥٥- المرجع السابق ، ص ١٤٥
- ٥٦- الفلسفة العربية ، ص ١٦٢
- ٥٧- المرجع السابق ، ص ١٦٢
- ٥٨- التفكير الفلسفي ، ص ٦٣
- ٥٩- من الكندي الى ابن رشد ، ١٤٥
- ٦٠- المرجع السابق ، ص ١٤٥
- ٦١- الإشارات ، ص ١٣٤، المرجع السابق ، ص ١٤٦ .
- ٦٢- الفلسفة العربية ، ص ١٦٢
- ٦٣- المرجع السابق ، ١٦٣
- ٦٤- من الكندي إلى ابن رشد ، ص ١٤٣
- ٦٥- التفكير الفلسفي ، ص ١٦٤
- ٦٦- الفلسفة العربية ، ص ١٤٨
- ٦٧- المرجع السابق ، ص ١٥٦
- ٦٨- من الكندي الى ابن رشد ، ص ١٧٠
- ٦٩- ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ماجد فخري ، ص ٩٣
- ٧٠- فيلسوفان ثائران ، ص ٤٧
- ٧١- ابن رشد الفيلسوف العربي ، نجيب زيب ، ص ٦٧

- ٧٢- المرجع السابق ، ص ٦٨
- ٧٣- ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ماجد فخري ، ص ٩٨
- ٧٤- فيلسوفان ثائران ، ص ٤٨
- ٧٥- ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ص ٩٣
- ٧٦- المرجع السابق ، ص ٩٣
- ٧٧- المرجع السابق ، ص ٩٤
- ٧٨- فلسفة الوجود عند السهروردي، ص ١٤٠
- ٧٩- تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخري ، ٤٠٩
- ٨٠- فلسفة الوجود عند السهروردي ، ص ١٤١
- ٨١- المرجع السابق ، ص ١٤١
- ٨٢- المرجع السابق ، ص ١٤٢
- ٨٣- المرجع السابق ، ص ١٤٣
- ٨٤- الفيلسوف الشيرازي ، ص ١٢٤
- ٨٥- المرجع السابق ، ص ١٢٦ - ١٢٨
- ٨٦- المرجع السابق ، ص ١٣٠
- ٨٧- المرجع السابق ، ص ١٣١
- ٨٨- المرجع السابق ، ص ١٢٨
- ٨٩- المرجع السابق ، ص ١٣٣

- ٩٠- شيخ المتألهين، رسائل الحكمة، ص، ٧٨
- ٩١- المرجع السابق، ص ٨٥ - ٨٨
- ٩٢- المرجع السابق، ص ٨٨، ٨٩
- ٩٣- محمد جواد مغنية . معالم الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧٥
- ٩٤- محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، مرجع سابق، ص ١٠٢





**الفصل الرابع**  
**حوار الأخلاق**  
**والسياسة**

## الفصل الرابع:

### حوار الأخلاق والسياسة

#### فلسفة الجمهورية الفاضلة

ومن خلال دولة أفلاطون. جمهوريته الفاضلة. يمكن التعرف على الفكر السياسي، أو الفلسفة السياسية لديه، وأفلاطون عنى بالفلسفة السياسية كغاية من المفكرين، حيث لم تُهمل الفلسفة السياسية، بل عُنيت بالمجتمعات الإنسانية، وسعت أن تجعل المعرفة في خدمة الإنسان واجتماعاته. كثير من الفلاسفة حاولوا بكل قصد أن يجعلوا السياسة هدفاً لهم، ومن الفلسفة منهجاً يوصلهم إلى توصيف وفهم المجتمع المثالي. (١)

أفلاطون أحب السياسة منذ نعومة أظفاره، طموحه العالي أشعره أن دم الحكم يجري في عروقه، وتذكر أنه حاول في حياته أن يطبق آراءه السياسية في صقلية وأخفق في ذلك، أي أن كتاب (الجمهورية) الذي وضع فيه كل أفكاره السياسية، يدل على حبه وتعلقه بالسياسة، حيث رسم مفهومه للدولة العادلة. (٢)

وفي (المدينة الفاضلة)، لجمهورية أفلاطون يعرض فيه مبادئ العدالة، ونظام الحكم، وتنظيم الدولة تنظيمًا مثاليًا وتظهر العدالة - في جمهوريته - في الوظائف الموزعة على الأفراد، وعلى الحكام أن يوفقوا بين حاجات المجتمع ورغباته المتباينة. (٣)

ذلك لأن أفلاطون ينطلق من أن للعدل مفاهيم ناقصة، فالعدل متناقض ولا يؤلف وحدة كاملة ودليل ذلك أننا أحياناً نظن أن العدل يقوم في إعطاء كل ذي حق حقه، وإذا حاولت أن نعمم هذا المبدأ نجد غير عادلاً، وكذلك إذا أعطاك أحد الأصدقاء سلاحاً كأمانة تحفظه، وكان في كامل قوته العقلية والنفسية، ولكن بعد فترة من الزمن أصيب هذا الصديق باختلال عقلي، وأصبح مجنوناً، وجاء يطلب منك الأمانة التي احتفظ بها عندك، وهي قطعة السلاح، فهل من العدل أن ترد إليه أمأته؟ وهناك مفهوم ناقص للعقل، إذا كان العدل هو الإحسان للأصدقاء والإساءة للأعداء، لأن العدل هو عدم الإساءة للآخرين مطلقاً. (٤)

وهناك العديد من صيغ العدل عند البشر، لا يوافق أفلاطون عليها، ويجدها ناقصة، لأن العدل في أساسه من ضرورة الاجتماع، ولولا اجتماع الناس لما كنا نبحت عن عدل يسود بينهم، فلا حاجة لنا أن يسود عدل في الصحراء الخالية من الناس، ولسد الاحتياجات الإنسانية الضرورية في المجتمع، قسم العمل، وتكاثر المهن، فصار هناك فلاح، وخباز، ولحام، وفي البيئة المتحضرة تكثر الحروب والصراعات بين أفراد المجتمع، وبين المجتمعات المتجاورة، وهو في هذه الحالة المجتمع - بحاجة إلى من يحكمه ومن يدافع عنه. (٥)

ولهذا قسم أفلاطون المجتمع إلى ثلاث طبقات، الحكام وتتألف من الحكماء والفلاسفة، وطبقة الجنود من الشجعان، وطبقة العمال وهم المنتجون. (٦)

تقسيم المجتمع. عند أفلاطون. إلى ثلاث طبقات من حكام، وجنود، وعمال مرتبط بالعدل، أي أن مفهوم العدالة سيكون بسيطاً لو كان الناس بسطاء، ولكن الفوضى الشيوعية هي المسيطرة على الدولة. (٧)

ومن هنا فإن دولة أفلاطون تتكون من تلك الطبقات التي أشرنا إليها، ووصف طبقة الحكماء بأنها طبقة ذهبية، وطبقة الجنود هي الطبقة الفضية، أما طبقة العمال فهي الطبقة النحاسية، وأن الطبقة الوسطى. الفضية. لابد من تعليمهم الرياضة والشعر والموسيقى، وتحديد الشعر الديني، ومزايا رجال الخير، ويجب أن تكون الرياضة شديدة وعنيفة، لتقوية الجسد وتنميته، ويجب أن يهيئ للمدينة الفاضلة رجال صالحون. (٨)

أما المهام التي يجب أن يؤديها الحاكم، فهي تتجسد في حفظ أمن الدولة ووحدتها، وأن الشعور بحفظ وحدة الدولة يأتي في أعلى المراتب، ولا يمكن أن يتحلّى الرؤساء بهذه الفضيلة إلا إذا عاشوا عيشة مشتركة، فلا ملكية خاصة، ولا ذهب، ولا فضة، ولا عقار، ولا وراثة وأن يعيشوا عيشة الإخوة. (٩)

ويرى أفلاطون أن وحدة الدولة قائمة على مجموعة من الأسس والمبادئ، أو لابد أن تقوم وحدة الدولة على سن القوانين الأساسية لحفظ وحدتها، ولا بد أن تتضمن أربعة أمور مهمة: (١٠)

١- اشتراكية النساء والأولاد.

٢- التربية العلمية والسياسية.

٣- التمارين الرياضية والخلقية للرجال والنساء.

٤- تأمين قيادة الدولة من الفلاسفة.

ويؤكد أفلاطون أن الدولة العادلة، يجب أن تسيطر طبقة الحكام على طبقتي الجنود والعمال، كما أن الحكام يجب أن يكونوا من العقلاء، كما يجب أن يتعلم الجنود الحساب والهندسة والفلك والجدل والموسيقى. (١١)

أما سن الجندية عند هذه الطبقة، فهو يبدأ عند السادسة عشر سنة، ثم يمرن الجندي على طول المدة مدة خمس سنوات، ثم يقضي بعدها خمس عشر سنة في الوظائف الإدارية والعسكرية، ولا ينتقل إلى طبقة الرؤساء إلا بعد بلوغه سن الخمسين.

١٦-٢٠ سنة جندية.

٢٠-٣٠ سنة تدريب على الأعمال السياسية والعسكرية.

٣٠-٣٥ سنة تدريب على الجدل.

٣٥-٥٠ سنة وظائف إدارية وعسكرية.

ولكن المهمة صعبة جداً في توزيع الأفراد على كل طبقة من الطبقات الثلاث، ولكن أفلاطون يجب ببساطة: إنه واجب الدولة، إذ عليها مهمة فرز الطبقات بطريقة محايدة، ولا بد من التذكير إلى أن أفلاطون لا يؤمن أن الطبقات وراثية، فهناك إمكانية مزج الطبقات الثلاث، ولكن كل حسب مؤهلاته في طبقته المناسبة. (١٢)

وفي الفكر الأفلاطوني برز الاهتمام بتقسيم هذه الطبقات، وفرزها بشكل محدد، وذلك بمراقبة الدولة عقود الزواج، ولا تسمح لفرد ما بالزواج قبل أن يصل إلى السن الصالحة لتحسين النسل، وقد حدد أفلاطون هذه السن من ٢٠ إلى ٤٠ سنة للمرأة ومن ٣٠ إلى ٥٥ سنة للرجل، ذلك أن كل واحد منهما يكون في تلك الفترة في قمة الإخصاب، كما منع أفلاطون الزواج بين الأقارب، وطالب بمعاقبة الأعزب قانونياً، إذ امتنع عن الزواج دون عذر شرعي. (١٣)

## طبقات جمهورية أفلاطون

أولاً: طبقة الحكام:

وهي الطبقة الذهبية، وهي من أهم الطبقات، لأنها ضمير الأمة، وعقل الأمة المفكر، وتتكون هذه الطبقة من الفلاسفة والحكماء، وذلك لأن هؤلاء يدركون المثل لا الظلال، كما أن هذه الطبقة من الفلاسفة، لا يرغبون في السلطة من أجل السلطة والتسلط والجاه، أو حبا في التحكم على باقي أفراد الشعب، بل إن هدفهم الحقيقي هو إصلاح المجتمع وجلب الخير والمنفعة له. (١٤)

ومن هنا فإن أفلاطون يرى ضرورة إسناد السلطة، والحكم والرئاسة إلى هؤلاء من العباقرة والنابعين من الحكماء والذين تجاوزوا الخمسين من العمر، وهؤلاء النابعين عليهم إدارة كل مفاصل الدولة، وإدارة كل شؤون حياتها من السياسة والحرب وأمور الزواج، وفرض الطبقات، والتربية، ولا بد أن يكونوا خاضعين للنظام الارستقراطي في الدولة، أي حكم النخبة. (١٥)

ومن شروط الرئاسة عند أفلاطون أن يكون المرشح للرئاسة متحلياً بصفات طبيعية إنسانية، أي صفات فطرية، كأن يكون شجاعاً ووسيماً وأن يكون محباً للعلم والعلماء، حاد الذكاء، سريع البديهة، قبل أن يحكم الباقيين من؟، أفراد الشعب.

ويؤكد أفلاطون إن النظام الارستقراطي، هو النظام الأمثل لإدارة الجمهورية المثلى، كما أن حكم النخبة. الأشرف. هو الأصلح لإدارة النظام الارستقراطي.

ثانياً: طبقة الجنود.

ويسمي أفلاطون هذه الطبقة، بالطبقة الفضية، وتتكون من الشجعان والأقوياء، القادرين على حماية الدولة، والدفاع عنها، وهم. الجنود. قلب الأمة النابض، إلا أن أفلاطون أسكنهم خارج حدود الدولة، لأن الدولة لا تحتاجهم في الداخل. (١٦)

ووضع أفلاطون هؤلاء أنظمة اجتماعية وإدارية صارمة، فقد منعهم من الزواج والاختصاص بعائلة أو الأولاد، كما أنهم غير معنيين بموم الأمة وقضاياها ومشاكلها، أي أنهم لا علاقة لهم بموم المجتمع على الإطلاق، على أن هدفهم الرئيس، بل ربما الوحيد هو الدفاع عن الدولة،

محافظين على قيمة الشجاعة والفروسية.

ومنع أفلاطون عن هؤلاء الجنود التملك أو اقتناء الرساميل أو أي من الأموال، بل يعطون ما يحتاجون إليه لا أكثر ولا أقل، أي حسب حاجتهم فقط، لأن الغنى والفقر كلاهما مفسدة للأخلاق. (١٧)

وبالرغم من أن طبقة الجنود عند أفلاطون لا يختصون بعائلة أو امرأة، إلا أنه يُسمح لهم بالتزواج، شريطة أن يتزوجوا الحاميات من أترابهم، وهذا التزواج لا يتم في كل وقت، من دون تنظيم. بل لا بد أن يتم التزواج في مواسم محددة، والهدف منه هو تحسين النسل، ويرى أفلاطون إن أولاد كل موسم هم أخوة، وأبناء جميع الجنود المتزوجين في ذلك الموسم، أما تربيتهم وتنشئتهم كغيرهم، تتكفل بها الدولة. وعندما تُفرز الطبقات من قبل حكام الدولة - الفلاسفة. يختار من هؤلاء الأولاد المناسب لأي طبقة من الطبقات الثلاث. (١٨)

ثالثاً: العمال.

وهي الطبقة النحاسية عند أفلاطون، من الطبقات الثلاث وهم العمال والفلاحون والمهنيون والتجار المنتجون وهذه الطبقة تسيطر عليهم الشهوات، إلا أن فضيلتهم العفة ولا يمكن أن تتحقق الجمهورية الفاضلة التي خطط لها أفلاطون، إلا إذا قادها العقلاء من الفلاسفة. (١٩)

وطبقة العمال هم الذين يقومون بتأمين ضروريات الدولة، أو احتياجات الدولة الرئيسية وهنا يقول أفلاطون إن اشتراكية النساء والأولاد والأموال، لا تنطبق عليهم، كما هي طبقة الجنود، بل إن هذه الطبقة. النحاسية. يُسمح لهم إنشاء العائلات والاستملاك شريطة أن يلتزموا بأنظمة تحديد النسل التي تحددها الدولة كل سنة، ويضاف إلى هذه الطبقة الأجانب والأرقاء والعبيد. (٢٠)

ولا بد أن نشير هنا إلى أن أفلاطون يمنع اليوناني أن يكون عبداً، بل أن يكون بربرياً، لأن الفيلسوف مؤمن بأن الله خلق الناس أنواعاً، ومن هذه الأنواع أصحاب العقول الناقصة، الذين ولدوا ليكونوا عبيداً ويؤكد إن النوع البربري توع ناقص العقل، فلا ضير أن يكون عبداً.

ورغم ذلك التنظيم الدقيق الذي وضعه أفلاطون لجمهوريته إلا أن الجمهورية لن تبقى على حالها دوماً، بل ينشب الصراع، والنزاع بين هذه الطبقات الثلاث، طبقة الحكام، والجنود،

والعمال، ويبقى الصراع بين هذه الطبقات طويلاً وعنيفاً حتى تسود طبقة الجند، حينها يتفشى حب الكسل ويدب الإهمال في جسد الدولة، ويُمَلِّ العلم، والسعي إلى المعرفة، ويصبح داخل الجمهورية الواحدة جمهوريتان، جمهورية المعوزين وجمهورية الأغنياء. (٢١)

فتثور طبقة المعوزين على طبقة الأغنياء، ويقوضون الحكم الأرستقراطي، ويفرضون الحكم الديمقراطي، ويعممون مبادئ الحرية والمساواة، التي تفضي فيما بعد إلى فقدان الحرية، وتسليم مقاليد السلطة إلى رجل مستبد يقضي على الجمهورية بجعله للحرية الحقيقية. (٢٢)

### من حوار الجمهورية إلى حوار النواميس

يشير العديد من الكتاب ممن درسوا الفكر الأفلاطوني في (جمهوريته)، على أن فلسفة أفلاطون قد تغيرت أو اختلفت في كتابه الآخر (الנוاميس) (٢٣).

فقد تخلى أفلاطون عن الشيوعية، واشتركية النساء، والأولاد، والأملاك، ولكن اتفق الكتابان أو توافقا على ضرورة إشراف الدولة على تربية النشء وضرورة الاعتراف بوجود خالق، هو الله والتمسك بالدين، لأن البشر ملك لله تعالى، واتفقا الكتابان على غرس مبادئ الدين في وجدان الشباب، وعدّ الكفر جنائية كبرى لا يمكن غفرانها.

ولا شك أن تراجع أفلاطون عن جمهوريته، حينما كتب (الנוاميس)، لأن ما الجمهورية إلا ابنة الخيال، ووليدة الأوهام، لذلك يصعب تطبيقها على الأرض، لأنها بنيت على مثالية عالية.

لقد غاب عن أفلاطون أن السياسة ليست أدبا وتمنيات، بل هي واقع يصعب التشريع له، فما كان منه إلا أن أخطأ خطأ فادحاً حينما ألغى نواة المجتمع (الأسرة)، وحتى بعد تلك القرون من الأزمنة، فإن العائلة. الأسرة. بقيت هي النواة الأساسية في كل المجتمعات، بل حتى في المجتمعات الغربية التي دعت إلى التحرر والانفتاح. (٢٤)

لقد بنى أفلاطون جمهوريته باعتبارها تحقق الانسجام للكائن البشري، وتلبي أهدافه المشروعة، وإذا هي كذلك فإن السعادة حتماً ستتحقق لأفراد جمهوريته، ولكن أفلاطون تراجع عن هذه السعادة المزعومة للناس.

إن هذه المسألة الأخيرة تبين بوضوح السبب في أن أفلاطون قد رأى أنه إذا لم تكن السعادة انسجاماً في الأهداف فإنه لا يمكن تقديم تفسير معقول لها، بل ويفترض أفلاطون أن مجمل المسألة المتعلقة بإيضاح مفهوم السعادة، قد تتمثل في هداية الناس. (٢٥)

وليس من الصعب إقامة الدليل على الشقاء. لا السعادة. الذي عاشه الناس، حين طبقت الكنيسة الكاثوليكية الكثير من كذبة أفلاطون طوال ألف سنة تقريباً، ولقد استمدت السياسة الكاثوليكية الكثير من كذبة أفلاطون الملوكية، وفي شتى المجالات كانت طبقاً للنهج الأفلاطوني، وبهذا النهج والمبادئ تمكن رجال الدين الكاثوليك من حكم أوروبا بسهولة، ومن دون استخدام القوة أو العنف في كثير من الأوقات. (٢٦)

هذا الخضوع الذي عاشته الشعوب الأوروبية، جعلها لم تطالب بالاشتراك بالحكومة، وخضع العمال والجنود ورجال الإقطاع على ركبهم أمام (بابا) روما الذي بنى أعظم منظمة شهدها العالم. (٢٧)

وبالمقابل اتخذ الحزب الشيوعي، الذي حكم الاتحاد السوفيتي السابق، بعد ثورة نوفمبر عام ١٩١٧م شكلاً شبيهاً بجمهورية أفلاطون، فقد استولى الحزب على حكم روسيا في تلك الفترة، وهم جماعة صغيرة، جمعت بين أفراد تلك الجماعة الحزبية عقيدة دينية (الشيوعية) كرّست كل نشاطها وطوال عقود من الزمن، لإنجاز أهدافها المرسومة مسبقاً، كما كرّس القديسون أنفسهم لمبادئهم الدينية. (٢٨)

وعلى الرغم من ذلك نرى أن هناك من يجادل بأن جمهورية أفلاطون قابلة للحياة، بعد إدخال بعض التعديلات عليها، ولكن السؤال الأهم: هل حققت جمهورية أفلاطون السعادة للملايين من الشعوب عندما طبقت مبادئ الجمهورية؟، ذلك لأن أساس الجمهورية أنها بُنيت لإسعاد الناس، لقد (أسس أفلاطون نظريته الأخلاقية على الفرض القائل بأن كل البشر يرغبون في السعادة). (٢٩) وطالما أن تطبيقات الجمهورية لم تحقق السعادة للناس، فإنه ينسف النظرية من أساسها.

لقد وجد العديد من الفلاسفة والنقاد الذين جاؤوا بعد أفلاطون الكثير من الأخطاء أو الفجوات في جمهوريته، فكثرت على أفلاطون الشك والاعتراض، ولعل أبرز من اعترض على هذه الجمهورية هو أرسطو. تلميذ أفلاطون. حينما قال عن هذه الأشياء التي جاء بها أفلاطون:

لقد عرفتھا الشعوب منذ أجيال بعيدة.

وقال أرسطو: حقاً إنه شيء رائع أن تضع خطة متكاملة يرتبط فيها الرجال برابطة الأخوة، ولكن توسيع هذا المجتمع ليشمل جميع الذكور المعاصرين، يؤدي إلى فتور الحرارة والهمة والرغبة، وينطبق هذا الأمر على الاشتراكية في الأموال والمزارع والأراضي، فهو يؤدي إلى إضعاف الشعور بالمسؤولية عندما يشترك الجميع في ملكية الأشياء. (٣٠)

كانت اشتراكية الأسرة، من أكبر مهالك أفلاطون، فقد قلل أفلاطون من أهمية الدين والعرف والعادات الداعية لتأصيل نظام وحدة الأسرة، وقلل من الناحية النفسية والأخلاقية المرتبطة بوحدة هذا النظام الأسري، وقلل من أهمية غيره الرجال، ورغبتهم في امتلاك أسرة طاهرة، نظيفة غير ملوثة، كما قلل من غريزة الأمومة أيضاً. (٣١)

وهناك اعتراضات أخرى على جمهورية أفلاطون، ومن أهمها الاعتراضات الاقتصادية، فحينما أستنكر على أفلاطون تقسيم كل مدينة إلى مدينتين، وهما مدينة للفقراء وأخرى للأغنياء، نجده بعد ذلك يقسم جمهوريته إلى ثلاث مدن. (٣٢)

على أن أفلاطون نفسه، وعلى غرار الفلاسفة اليونانيين، حاول أن يثبت (عدالة) جمهوريته، بالحديث عن ما يعاكسها، فجاءت بعض فصول كتاب الجمهورية في واقع الأمر ليست مضادات - أضداد - الدولة العادلة، بل انتقاداً ضمناً في أحيان كثيرة.

وإذا انطلق أفلاطون من الفرد العادل في جمهوريته، فإنه انطلق من الفرد غير العادل في مضادات الجمهورية، وإذا كان الحاكم العادل هو الذي يحكم قوته العاقلة على الشهوة والغضب، فإن الحاكم غير العادل، هو الذي جعل قوة أدنى تتحكم به، ومن هنا أصبح غير عادل، (أما الأفراد غير العادلين المتحورين عن الفرد العادل الذي أهمل نفسه، وترك قوته الغضبية أو الشهوانية تتحكم به، فهو قد بدأ يسير نحو الهلاك، أما الأفراد هؤلاء فبعد أن تغطي قواهم السفلى على العليا، يتكاثرون ويسلسلون أربعة دول غير عادلة). (٣٣)

أولاً: الدولة التيموقراطية، وهي دولة قائمة على الجاه والعز والنفوذ.

ثانياً: الدولة الأوليغارشية (الاقطاعية)، أي حكم أمراء الإقطاع بغناهم المادي الفاحش.

**ثالثاً:** الدولة الديمقراطية، وهو حكم الشعب الفوضوي، من دون قيادة حكيمة، أو رئيس موجه.

**رابعاً:** الدولة الاستبدادية، وهو حكم الطغيان أو السلطوية والظلم معاً، قائماً على مصالح الأفراد الشخصية.

طبعاً أفلاطون يفترض أن نشوء هذه الدول عن أفراد غير عادلين، بعد أن انحدر الفرد العادل تدريجياً من السيئ إلى الأسوأ، ومن أولى درجات الانحدار، انتقال الفرد الأرستقراطي العادل، ليصبح تيموقراطياً، أي محباً للجاء والعظمة.

ومن ثم ينصرف الفرد المحب للجاء وجمع المال وطلبه، حتى يصبح صاحب مركز نفوذ، فيكون أوليغارقياً - إقطاعياً - ومن خلال حبه لمتاع الحياة والمحروم منها من الجيل السابق، يتحول للملذات الحياة فيصبح ديموقراطياً، والجيل الأخير من الجيل الديمقراطي، هو الاستبدادي لأنه يرغب في الشهوة من دون العمل. (٣٤)

وعلى الرغم من الدول المضادة لدولة أفلاطون الأرستقراطية، إلا أنها تحضن في جوفها أو بين أسوارها كل الدول السابقة.

فعندما كتب أفلاطون (الجمهورية) محاولاً أن يرسي فيها أسس المجتمع النبيل الصالح، كما رآها هو، جعلها طبقاً للنظام الأرستقراطي، وهو في نواته نظام طبقي صارم، وعلى مفهوم (النخبة الأرستقراطية) وضع أفلاطون قوانينه الصالحة والتي تصدرها الهيئة التشريعية في الجمهورية الفاضل، ويجب أن يعمل بها ويطبقها جميع المواطنين في الجمهورية، سواء من الأحرار أو العبيد، وبدقة متناهية، وبصرامة قاسية، وإلا تعرضوا للنفي أو السجن أو حتى الإعدام، وبذلك تكون نواه الدولة الأرستقراطية، هي عينها نواة الدولة الاستبدادية. (٣٥)

ولعل السبب هو أن أفلاطون نفسه من طبقة أرستقراطية، أي ينتمي إلى الطبقة العليا في المجتمع الأثيني، فهو حفيد صولون من أشرف أثنا، فحاول وضع جمهوريته، منسجماً مع تطلعاته الأرستقراطية الدفينة. (٣٦)

من جهة أخرى يعاب على فلسفة أفلاطون نقصها للمرونة، أو التدفق والتغير، لأنه حريص جداً على وضع هذا العالم الديناميكي، المتمدد في فلسفة جامدة، أو في إطار ثابت وصارم وذلك

لأن أفلاطون يحب النظام بشكل خاص، كأى فيلسوف هيّاب وجل، أرغبه الاضطراب الديمقراطي في أثينا ودفعه إلى تبني فلسفة نقيض هذا النظام الديمقراطي، فأغفل قيمة الفرد، فجاءت فلسفته في الجمهورية تنظم الناس، وترتبهم طبقات، كما يرتب عالم الحشرات أصناف الحشرات، بل إن أفلاطون لا يتردد في استخدام الترنيمات الدينية لتأمين هذه الغاية. (٣٧)

ومن هنا جاءت دولة أفلاطون. الجمهورية. دولة ساكنة من دون حياة وتحولت دولته بسهولة إلى مجتمع قديم، يتشبه بكل ما هو قديم، ويحكمها الشيوخ الجامدون، الذين يرفضون أي جديد، ويتمسكون بكل ما هو قديم، فكانت دولته علم مجرد من الحياة الطبيعية، فهي تعزز العقل العلمي، وتهمل الحرية التي هي روح الحياة الطبيعية. (٣٨)

لقد سعى أفلاطون لتحقيق العدالة، ولكنه رفض الأخذ بالعدالة الطبيعية، والتي تعبر عن ميل الإنسان إلى القوة والتفوق، لأن التفوق عنده، سيصل عملياً إلى تفوق اللصوص، والمحتالين، وإذا كان مقياسه الذكاء، فإن الأذكى في نهاية الأمر، سوف يتسلطون على الآخرين ويستعبدونهم.

بل أن أفلاطون يرفض العدالة القائمة على منفعة الأقوى والتي تنتهي إلى حرمان الضعيف، ويرى أن العدالة الحقيقية هي ظاهرة إنسانية طبيعية نابعة من ذات الوجود الإنساني. (٣٩)

أما المساواة عنده فهي ترتكز على نفس ما ترتكز عليه المجتمعات الديمقراطية الحديثة، من إلغاء الفوارق الطبقية، والعنصرية، والوراثية، وإعطاء المواطنين الإمكانية لتنمية مواهبهم ومؤهلاتهم، وحق الوصول للدرجات العليا التي يستحقونها، طبقاً لمواهبهم وإمكاناتهم. (٤٠)

وقد قسم دولته - كما قرأنا. إلى ثلاث طبقات، إلا أن هذا التوزيع لا يخلو من أخطاء جسام، ويُفصح عن كرهه للديمقراطية، بل أن الجمهورية بما حوته من نظريات مثل عالم المثل، ونظرية المعرفة، ومذهبه في الكون، ونظريته في النفس بها الكثير من اللغط، والأخذ والرد، وجاء بعده تلميذه أرسطو ونقض معظم نظرياته. وجاءت الحكمة الإسلامية ونقضت الكثير من أفكار أفلاطون، بل والكثير من أفكار ومبادئ المدرسة الفلسفية المشائية، والاشراقية وغيرها، وسيوضح كل ذلك حين نستعرض آراء الفلاسفة، الذين جاؤوا بعد أفلاطون، وكيف ينقض بعضهم آراء بعض الفلاسفة.

وسنصل في نهاية المطاف لحكمة محمد وآل محمد (ص) التي لا يمكن أن تقف بمصافها أي حكمة، حينما نستعرض آراء الشيخ أحمد بن زين الدين الاحسايني. الأوحده. الحكمة المبنية على أسس القرآن الكريم وأحاديث آل البيت عليهم السلام.

ونعود لاستعراض ما تبقى من أفكار أفلاطون الفلسفية، فقد قرر أن الاشتراكية شرط أساسي لتحقيق العدالة والمساواة، لكنها ليست مطلقة، بل نسبية تبعاً للطبقات، فهو لا يفرض على العمال اشتراكية كاملة، والسبب في هذا، هو أن ملكيتهم لا تخلق تفاوتاً كبيراً في الثروات رغم أن أفلاطون يضع قيوداً مشددة على كيفية توزيع الثروات بالعدل. (٤١)

أما الجدارة فيراها أفلاطون خاصة بالفلاسفة، وهو رأي يجانب الصواب ويرى أن الفلاسفة عندهم قوتين: علم الحكمة وعلم السياسة معاً ولقد عاب الكثير من الفلاسفة هذا التوزيع القسري للمجتمع،

ويرى أفلاطون أن العدالة لن تتحقق، إلا إذا تحققت في الفرد الكامل المبادئ الثلاثة: المساواة والاشتراكية والجدارة، ويبحث أفلاطون في تحقيق العدالة على ضوء نظريته في المثال ونسخه. ويرى أن الوصول إلى تحقيق الفرد الكامل. لكي تتحقق العدالة الكاملة - مستحيلاً وبذلك ينقض أفلاطون نفسه بنفسه. (٤٢)

بل أن أفلاطون يراجع كثيراً عن معظم آراء جمهوريته في كتابه (الشرائع) فيسمح بالملكية بعد أن قرر في الجمهورية مبدأ الاشتراكية، كمبدأ لتحقيق العدالة، لقد سمح أفلاطون بالملكية وبالثروة بحيث لا تتجاوز أربعة أضعاف ثروة الفقير.

ولا بد من ملاحظة أن أفلاطون لا يميز استخدام العنف والقتل في الثورات، بل ينادى دوماً بثورة أخلاقية، تقوم على تثقيف الضمير الإنساني، لذلك لا بد أن يتنازل الأغنياء عن ديونهم ويوزعون أراضيهم على الفقراء، البعض يرى أنها طوباوية غير قابلة للتحقيق في المجتمع، دون بواعث دينية أو نوازع دينية قيمية.

وعلى الرغم من تلك الأفكار والنظريات التي تبدو في غاية الجمال والروعة، لمن يقرأها لأول مرة، إلا أن بها الكثير من المغالطات والأخطاء التي فضحت هشاشة الفكر الأفلاطوني.

## محاورة الأخلاق والحياة والفضيلة

عاش أرسطو في أكاديمية أستاذه أفلاطون، عشرين سنة، يحاور أستاذه ويأخذ منه، ويتعلم منه مهام المعلم إبان غياب الأستاذ، ولقد قام أرسطو بهذا الدور بشكل بارع ومتميز، الأمر الذي جعل أستاذه يطلق عليه (عقل المدرسة) لشدة نبوغه. (٤٣)

وعندما نضج فكر أرسطو، والتف حوله عدد كبير من طلاب المعرفة، بدأ يتحول من التفصيلات العلمية إلى المشاكل الأخلاقية، وبدأ يطرح كما يعتقد أهم الأسئلة، عن الحياة الفاضلة، ما هي الحياة الفاضلة؟، وما هو الخير الأعظم في الحياة؟، وما هي الفضيلة، وما هو هدف الحياة؟ (٤٤)

بدأ أرسطو بالاعتراف بكل صراحة بأن هدف الحياة ليس الخير في حد ذاته، بل السعادة، لأننا نختار السعادة لذاتها، لا لشيء آخر، ونحن نختار الشرف والمحبة والفرح لأنها حتماً توصلنا إلى السعادة، لذلك فإن السعادة هي هدف الحياة الأولى.

ولكن أرسطو يعرف أن، تسمية السعادة بالخير الأكبر، ليست حقيقة مطلقة، لذلك نحن نريد تفسيراً أوضح عن طبيعة السعادة، وطريق الوصول إليها، وهو يرجو أن يجد هذا الطريق بسؤاله عما يجعل الإنسان مختلفاً عن غيره من المخلوقات، ويؤكد أن السعادة مختصة بهذا الكائن عن غيره، لأن السعادة صفة مختصة بالإنسان ومن هنا فإن حياة العقل من شروط السعادة، باستثناء بعض الحاجات الجسدية الأساسية، كما أن الفضيلة والسعادة تكمن في الوسطية، أو في الاعتدال، حيث تنتظم الأخلاق في شكل ثلاثي، يكون الطرفان الأول والأخير فيه تطرفاً ورذيلة والوسط فضيلة، فهذا الأمر في الوسطية هي السعادة، أي هي مكان التهور والجبن، والبخل والإسراف، والخضوع والعتو، أو بين الكتمان والثرثرة. (٤٥)

نظرية أرسطو الأخلاقية. السعادة. بدأها بالتأكيد على أن بالفرد الإنساني جانين، عاقل وغير عاقل وحينما يستطيع الجزء العاقل السيطرة على الجزء غير العاقل، والحد من تطرفه وميله إلى الشهوانية الحسية يحقق السعادة. (٤٦)

وبين سيطرة الجزء العاقل على الجزء غير العاقل، هناك الوسطية. التي أشرنا إليها. لكن الوسط الذهبي ليس كل السعادة، بحيث يجب أن يتوفر لدينا جانب من متاع الدنيا وحاجاتها، والفقر

قد يجعل من الإنسان بخيلاً، أما الهال يحرر الإنسان من الحرص، إن أنبل الأمور التي تساعد في الوصول إلى السعادة هي الصداقة، وهي أي الصداقة - لها أهمية للإنسان السعيد من الإنسان التعيس. (٤٧)

ويرى أرسطو إن تحقيق السعادة يكمن في السعادة، بل هي عنده أكثر أهمية من العدالة، لأن السعادة تزيد عند مشاركة الآخرين فيها ولا تعني كثرة الأصدقاء على وجود الصداقة، فربما من لديه أصدقاء كثيرون لا صديق مخلص لديه.

والصداقة الحقيقية تعني الاستمرارية والدوام لا الصداقة المتقطعة والصداقة هي استقرار في الأخلاق، وانحلال الصداقة يرجع إلى تقلب الأخلاق عند الأشخاص، ويؤكد أرسطو أن الصداقة تستلزم العدالة والمساواة لا الامتنان الذي يكسبها تلوناً وتقلباً. (٤٨)

لهذا قرر أرسطو أن الهدف الذي يسعى إليه الفرد الإنساني هو السعادة والناس تحقق السعادة عندما تؤدي وظيفتها بشكل إيجابي، ولأن الإنسان هو الحيوان العاقل ووظيفته أن يعقل الأمور، فإنه تبعاً لذلك تكون الحياة السعيدة للإنسان هي تلك الحياة التي يحكمها الإنسان العاقل، وبهذا يصل للسعادة. (٤٩)

ولكن السؤال الأهم هو كيف يصل الإنسان العاقل للسعادة؟، أو ما هي وظيفة السعادة؟

قال أرسطو إن الإنسان العاقل هو سعيد، أو عندما يتغلب الجزء العاقل على الجزء الشهواني، أو حالة الوسط الوسطية هي جوهر السعادة عند أرسطو وقال: إن لكل عضو من أعضاء الجسم له وظيفة خاصة به، فالعين وظيفتها البصر، والأذن وظيفتها السمع، والأنف وظيفته الشم وهكذا. (٥٠)

إلا أن أرسطو يقرر أن الحياة ثلاث من أنواع :

- ١- حياة نباتية: يشترك النبات مع الحيوان والإنسان فيها.
- ٢- حياة حساسة: يشترك فيها الحيوان والإنسان.
- ٣- حياة عقلية: وهي خاصة بالإنسان وحده ولا يشاركه فيها أحد من الأحياء الآخرين. (٥١)

لقد استخدم أرسطو كلمة (يودا مونيا) التي يترجمها البعض للإنجليزية Well-Living أو العيش السعيد، (الحياة الرغيدة) ويقصد أرسطو أن السعادة هي غاية بحد ذاتها، وليست شعوراً عابثاً، وهي غاية ليست كالغايات الأخرى، أي أن الإنسان يسعى إليها لا لأجل غاية أخرى، بل هي غايته الأسمى التي يسعى إليها. (٥٢)

لا شك أن محددات نظرية السعادة عند أرسطو الآن قد توضحت معالمها الأساسية، فنقطة البدء هو المجهود الذي يقوم به الفرد الإنساني للوصول إلى الغاية الأسمى، ألا وهي السعادة.

الأفعال شيء. أي كانت. هذه الأفعال إلا أن الأفعال التي تؤدي إلى السعادة لابد أن تتم من خلال وسيلة فاضلة، أما الأفعال غير الفاضلة، فإنها قطعاً لا تؤدي بنا إلى السعادة، إن السعادة ونيلها تتحقق بعمل أخلاقي خير، ولا بد أن يتم من خلال الفضيلة. (٥٣)

فما هي الفضيلة؟، الفضيلة عند أرسطو تأتي في إطار الحياة المعتدلة وهي حياة يسودها العقل، ويعيشها كل الناس، وأن كل إنسان معرض في حياته للإفراط والتفريط. . والفضيلة تتوقف على ضبط النفس والاعتدال. فهي حدٌ وسطٌ بين حدين متقابلين. (٥٤)

كما يعرف أرسطو الفضيلة كوسط بين طرفين، فكل منهما رذيلة بحد ذاتها، وتحديد الوسط الأخلاقي هو فعل عقلي لا يمكن أن يقوم به شخص غير الفاعل، ولا يستطيع أن ينوب أحد عن أحد آخر في الأفعال الأخلاقية، أي أن الإنسان هو من يحقق سعاده من خلال أعماله الفاضلة، أو يحیی الشقاء من خلال أعماله غير الفاضلة، ومن هنا تداخل بين مفهوم السعادة والفضيلة عند أرسطو، أو أنه ربط هذه بتلك. (٥٥)

أشرنا قبل قليل للحياة المعتدلة عند أرسطو، وهناك الحياة النظرية وهي حياة العقل، فيها يفكر الإنسان، ويعقل ذاته، ولا يعيش هذه الحياة إلا نخبة من الناس، لأنها تخضع لشروط لا يستطيع الإتيان بها كل الناس. (٥٦)

وعلى الإجمال يمكن القول إن الفضيلة هي ذلك الفعل المكتسب الذي بفضلته يتحسن سلوك الفرد الإنساني، ويسمو فوق غرائزه وانفعالاته، فكل ما يحقق ذلك يعدُّ فضيلة، لذلك لابد من التفريق بين الفضيلة النظرية والفضيلة العملية أو فضيلة أخلاقية وأخرى نظرية.

أستند أرسطو في بيان معنى الفضيلة الأخلاقية (العملية)، على نظريته الشهيرة (الوسطية)، أي

الحد الوسط بين رذيلتين، أما الفضيلة النظرية فهي التأمل النظري باعتبارها فضيلة العقل، لأن العقل خلق لا ليتحكم في أفعالنا، بل من أجل التفكير والتأمل، وهما الوظيفتان الأساسيتان للعقل. (٥٧)

### الإنسان المثالي (السوبرمان)

إن الإنسان المثالي في رأي أرسطو هو الفرد الذي يحمي نفسه من المخاطر، ولا يعرضها للأذى من دون سبب حقيقي، ولكنه مستعد للتضحية بنفسه في الأوقات اللازمة، أي الأوقات الهامة، لأنه حينها يدرك أن الحياة لا قيمة لها في هذه الأزمات الكبرى، كما أن الإنسان المثالي يعمل على مساعدة الناس، ولكنه لا يتقبل أي مساعدة من الآخرين، ويظن أنه عار، وتلقي المساعدات دليل على التبعية وانحطاط المنزل، كما أنه لا يشترك في المظاهر العامة وينأ بنفسه عن التفاخر الفج أو التظاهر الغبي بالمعرفة. (٥٨)

ويتميز الشخص المثالي بصراحته، لهذا فهو صريح في حبه، وفي كراهيته، وميوله، وقوله، وفعله، بسبب استخفافه بالناس وقلة اكترائه بالأشياء. (٥٩)

لا يهزه الإعجاب بالناس، كما أنه لا يساير الآخرين في كل شيء، لأنه صريح، ولأن المسائرة من شيم العبيد، ولا يشعر بالغل والحسد، بل ولا يبالي بمدح الناس له أو ذمهم لغيره، ولا يتكلم سوءاً عن الآخرين ولو كانوا أعداء له، لأنه شجاع ورصين، كما لا تأخذه العجلة، لأن اهتمامه محدود على أشياء قليلة فقط. (٦٠)

والإنسان المثالي عند أرسطو هو الشخص الذي يتحمل نوائب الحياة بكل إباء، ينظم صفوفه وأوليائه كقائد عسكري بارع، وهو أفضل صديق لنفسه، شجاعته رصينة، وكلامه موزون، يبتهج في الوحدة، بينما العاجز الجاهل المجرد عن الفضيلة عدو نفسه يخشى الوحدة. (٦١)

## سياسة أرسطو الاجتماعية

تميزت نظرية الأخلاق عند أرسطو بأرستقراطية واضحة، وبهذا التميز في نظريته الأخلاقية، ولكونه معلم الإمبراطور (الاسكندر الأكبر)، فقد انعكست آراؤه على سياسته، أضف إلى ذلك كان محافظاً أميناً بسبب الفوضى التي نجمت عن الديمقراطية في أثينا، لهذا فقد طاق أرسطو إلى النظام بدلا من فوضى الديمقراطية، وحنَّ إلى الأمن والسلام، وشعر أن الوقت غير مناسباً للمغامرات السياسية، ويؤكد أرسطو أن عادة تبديل وتغيير الأنظمة والقوانين بسرعة هي عادة سيئة. (٦٢)

وأكد أرسطو أن فوائد تغيير وتبديل الأنظمة والقوانين قليلة، لهذا فمن الأجدى للسياسيين مواجهة المشاكل والعيوب، سواء كانت تلك العيوب في الحاكم أو القانون وتقويمها بالتسامح الفلسفي. وسيكون كسب الشعب أكبر من تغيير القوانين، أقل من خسارته بعدم إطاعة الأوامر. (٦٣)

ويرى أرسطو أن سلطة القانون في تأمين الولاء السياسي والمحافظة على أمن الدولة أقوم به على العرف، والاستخفاف بسهولة بالقوانين القديمة واستبدالها بقوانين جديدة، سيؤدي في نهاية الأمر إلى إضعاف روح القانون، كما يجدر بنا عدم الاستهانة بعقلية وانجازات، وقوانين أجيالنا السابقة. (٦٤)

لقد حارب أرسطو ديمقراطية أفلاطون، وناهض واقعية ومثالية أفلاطون في الكليات و الحكومات، لم يستغ فكرة المعسكرات التي فرضها أفلاطون على تلامذته وفكرة الاندماج فيها، وذلك لكونه محافظاً، فهو يرى إن الإنسان المثالي هو الشخص المحب للعزلة، ولا يرى ضرورة في مخاطبة الجميع بأخي وأختي، فهذا يعني أنه لا أخ لك حقاً، والدولة التي يشترك فيها الأطفال والنساء يكون الحب فيها مائعاً، لأن امتلاك المرء للشيء يبعث داخل الفرد الرغبة في حبه، وهذا مستحيل في دولة أفلاطون الاشتراكية. (٦٥)

لا بد من القول مجدداً، أن آراء أرسطو السياسية، مبنية على نظرياته الأخلاقية، ورفض كل ما يتعارض مع هذه النظريات، فقرر أرسطو أن الملك والدولة والتعليم والأسرة ضروريات للإنسان، بخلاف أفلاطون، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون عائلة، وفيما رفض أفلاطون الأسرة، أكد أرسطو أن الأسرة السعيدة، هي التي تكون المرأة شريكة ناجحة لزوجها،

مستسلمة له، ويكون الأولاد خاضعين لوالديهم يكرمونها، كما يجب على الآباء تربيتهم التربية الحسنة. (٦٦)

هناك فرق بين الرجل والمرأة عند أرسطو، المرأة لها السيادة المنزلية أو الأسرية فقط، والرجل له السيطرة العامة، والقوامة على كل شؤون الأسرة الخارجية، كما أن المرأة تابعة للرجل، لأنها ضعيفة بطبعها وعاجزة عن الاستقلال عنه، ورغم إيمان أرسطو بالأسرة، إلا أنه رأى أن الأسرة لا يجب أن تتكون إلا في منتصف عمر الرجل، لهذا نصح الرجل بالزواج في نهاية عقده الثالث بامرأة فوق العشرين من العمر، وكان الهدف منه هو تحديد النسل، بالإضافة لاعتقاده إن الزواج المبكر يضر بصحة الأطفال والزوجة، كما أن الزوجة الصغيرة تميل للطيش والهوى، وتأخير الزواج يساعد على الاعتدال. (٦٧)

هناك ربط وثيق بين السياسية والأسرة في المجتمع الشيوعي القديم الأسرة فيه الدولة الوحيدة، كما كانت المراعي والفلاحة وسيلة الحياة الوحيدة. (٦٨)

ولكن في المجتمعات الكبيرة والأكثر انقساماً، حيث ينقسم العمل إلى أعمال غير متساوية الأهمية تؤدي بالمجتمع إلى اتساع الفوارق بين الناس وتبرز الطبقات، وهنا تتحقق عدم المساواة وفي مثل هذه المجتمعات تنهار الشيوعية، لأنها تلغي الفوارق الطبيعية الإنسانية، فهي تساوي بين الفئات الكادحة وغير الكادحة، إن الحافز أو باعث الكسب النفسي مهم للكدح في العمل الشاق، كما أن إلغاء الملكية في المجتمع الشيوعي، سبباً من أسباب انهياره. (٦٩)

ومن سياسة الدولة هو بسط سيطرتها على النظام الأسري، ولا يمكن أن يتم الزواج دون إذن الدولة وإشرافها، وهي قد تحدد سن الزواج لكلا الزوجين، بل وتحدد أفضل فصول السنة للحمل، وكذلك معدلات زيادة السكان، ويرى أرسطو أنه إذا كان الشعب ضخماً، أصبح شعباً بلا دولة ويصبح عاجزاً عن حكم نفسه بنفسه وعن إقامة حكومة دستورية. (٧٠)

كما أن هذا الشعب الضخم، تكون الملكية فيه ملكية مشاعة، ولا أحد يملك ملكية فردية، إلا أن ذلك يؤدي إلى غياب المسؤولية، لأن الفرد عادة يفكر في مصلحته الخاصة، ولا يفكر في المصلحة العامة، كما أنه من الصعب أن يعيش الناس جميعاً في معسكرات عامة ويشتركون في ملكية الأشياء. (٧١)

لقد أكد أرسطو أن النظرية السياسية لا تصنع الناس، وتغير طبائعهم، بل ينبغي على النظرية السياسية أن تتماشى مع سجاياء البشر الطبيعية، إلا أن أرسطو يرى أو قرر فعلاً عكس ذلك، فعنده أن الدولة المثالية تستهوي قلوب الناس وتأخذ باهتمامهم، وتقنعهم إلى الاعتقاد بأنها ستجعل من كل إنسان صديقاً للآخر، وخاصة عندما يعرفون أن البشر بالدولة المثالية يعلن استنكاره للملكية الفردية، وأن الأصل في شروء المجتمعات، إنما جاء من ترسيخ الملكية الفردية. (٧٢)

وطبيعة الإنسان عنده أقرب إلى الوحشية، لأن الإنسان شرير بطبعه كما أن الناس أغبياء وكسالى بطبعهم، بل أن الناس في كل الأنظمة السياسية، يهبطون أخلاقياً كما أن المساعدات التي تقدمها الحكومات هي كصب الماء في برميل مثقوب، لا يمكن أن يمتلئ.

لهذا فإن الشعب لا بد أن يُحكم من قبل حكومة صارمة قوية، ولكن بموافقتهم أو دون موافقتهم إذا استدعت الضرورة، كما أن الناس بطبيعتهم حكام أو محكومين لديهم إحساس خفي بالحكام يدركون أنهم سادة الناس بعقلهم والمحكومين يدركون أنهم محكومين، لأنهم لا يعلمون إلا بأجسامهم، فهم جبلوا أن يكونوا عبيداً. (٧٣)

والمحكومين لا بد لهم أن يخضعوا جميعاً لحكم السيد القوي، والعبيد مجرد آلات والآلات لا حياة فيها.

رؤية أرسطو هذه تشير إلى احتقار اليونان للأعمال اليدوية، ولعل السبب أن الأعمال اليدوية آنذاك، لم تكن سوى حرف بسيطة خالية من التعقيد، ولهذا احتقرها أرسطو ونظر إليها من الأعلى، كما أن الأعمال اليدوية طبقاً للآراء أرسطو تؤدي إلى بلادة العقل ولا تمد العقل بالذكاء والفطنة السياسية. (٧٤)

ولهذا استبعد العمال والميكانيكيين من الحكم، لهذا فإن الحكومة المثالية هي التي تجمع السلطات في أيدي الناس المتميزين، وعلى هذا الأساس فإن حكم قلة من المتميزين والمثقفين ذوي المؤهلات العالية هذا هو الأفضل وهو حكم ارسطراطي. (٧٥)

وطالما أن الشعب بسيط فإن انتخاب الحكومة الارستقراطية، لا يتم من قبل الشعب، لأنه لا يعرف أهل الفضل والحكمة إلا المتميزين لا العامة، كما لا يجب أن تقوم هذه الارستقراطية

على قاعدة اقتصادية، لأن المناصب العليا ليست للبيع أو الشراء والثروة ليست أكثر أهمية من المؤهلات، وحارب أرسطو الديمقراطية بشراسة. (٧٦)

ولعل السبب الرئيس الذي من أجله حارب أرسطو الديمقراطية، لأن الديمقراطية نتيجة ثورة على حكومة الأغنياء ومحاولة من الفقراء للتخلص من أسيادهم وجعل الحكومة الديمقراطية أقل أهمية من الحكم الأرستقراطي، لأنه يقوم على مساواة خادعة كما أن الانتخاب لا يقوم على أسس سليمة وإذا ما تم الانتخاب، فيجب أن يكون محصوراً على الأفراد الفضلاء المتميزين. (٧٧)

من خلال نظرية أرسطو الأخلاقية، تتبع رؤاه السياسية في حكومة وسط، حكومة دستورية، تقوم على توازن بين حكومة ديمقراطية وأخرى أرستقراطية، ولهذا يدعم هذا النوع من الحكومات ويلقبها بحكومة الاعتدال الذهبي. (٧٨)

إن أرسطو من العلماء المحافظين لهذا طاق إلى الأمن والسلام والنظام، ولم يستهويه التطرف السياسي والاندفاع في تشكيل الدولة. (٧٩)

إلا أن الدولة ضرورية للكائن الإنساني، لأنه في النهاية كائن اجتماعي لا يستطيع العيش إلا في ظل التجمعات البشرية، وعلى الدولة أن تؤمن له الحاجات الأساسية فقط وتبهر على جميع الصلاحيات في الزواج والتجارة والتعليم، ولا يهم أي كان الحكم ملكياً أو أرستقراطياً أو ديمقراطياً، المهم أن تقوم الدولة بواجباتها الأساسية، لتأمين الرفاهية والنفع المشترك لجميع المواطنين في هذه الدولة وأن تكون الرفاهية والنفع للجميع بعدالة. (٨٠)

وإذا كانت الأسرة تحت هيمنة الدولة، فإن التعليم هو الآخر تحت سلطة الدولة وإشرافها وعلى المدارس التي تحت إشراف الحكومة أن تقوم بتعليم المواطنين أهمية النظام وضرورة إطاعة الأنظمة والقوانين والقادة.

وأكد على أن النظام المدرسي الرسمي، الخاضع لإشراف الحكومة، هو وحدة القادر على تحقيق الوحدة الوطنية داخل الدولة، بل يجب على النظام التعليمي تعليم الطلاب كل البركات والنعم التي تقدمها الدولة لهم وشدد على أهمية التعليم، وبل ومن الظلم إهماله وإن المجتمعات الجاهلة أشد خطراً على الدولة، لأن الجاهل قد يستخدمون ذكاءهم لأسوأ الغايات، وإذا لم

تتوافر الفضيلة. من خلال النظام المدرسي. يكون المجتمع أشد وحشية من الحيوان. (٨١)

## أخلاق وفضائل الكندي

ليس هناك الكثير مما يمكن أن يقال عن (أخلاق الكندي) فليست له سوى رسالة وحيدة في الأخلاق وهي (الحيلة لدفع الأحزان). (٨٢)

ولكن من الناحية النظرية، يمكن التماس بعض الأخلاق التي يدعو لها الكندي، فالفضائل في رأيه أربع: الحكمة، والنجدة، والفقه، والعدل، ويأخذ رأي أرسطو في ترجيح الوسطية، لأن الفضيلة وسط في شيء طرفاه رذائل.

لذلك فهو يدعو إلى الأخلاق السامية: إلى الزهد في المحسوس، والإعراض عن الشهوة، والتحلي بالفضيلة. (٨٣)

هذه المؤشرات التي ذكرناها في علم الأخلاق، نأخذها من رسالته الوحيدة (دفع الأحزان) والتي استفاد منها العديد من العلماء، والفلاسفة، الذين جاؤوا بعده، ونهجوا نهجه وخاصة مسكويه.

على أن الرسالة الوحيدة التي كتبها الكندي تعالج مسائل النفس الخلقية، ودفع الحزن عنها، ودم الغم، وإشاعة الحياة الوسطية، والزهد، والبعد عن الإسراف والبذخ. (٨٤)

وركز الكندي على أهمية مسايرة الإنسان لطبعه، لأن طلب ما ليس بالطبع، أو حبس الطبع على ما ليس من طبعه يخلق الشقاء والتعاسة والحزن، لذلك فقد شدد على أن يطلب المرء ما هو ميسور له، ولا يندم على ما فات، ولا يطيل في تمنيه للأشياء القابلة على الزوال، فكأن الكندي هنا يشير إلى فكرة سقراط اليوناني التي بناها على قاعدة فضيلة القناعة. (٨٥)

أما المحبة والكره فهي راجعة في تعاملها مع الحس إلى العادات المتعارفة، لا لطبع المرء نفسه، لهذا قيل (من شبَّ على شيء شاب عليه)، لذلك فإن القاعدة الأولى لبناء الفرد هو صلاح النفس من الداخل، وتهذيبها وتدريبها على الخلق القويم، الاهتمام بالنفس أو بالاهتمام بالبدن، لأن النفس هي الأصل، والبدن تابع للنفس، لهذا وجب الاعتناء بتقويم النفس، وتطهيرها من الرذائل والآلام، كما أن الأحزان وضع وليس بطبع، كما يرى الكندي. (٨٦)

ويأتي الكندي على ذكر الموت، وأنه ليس رديئا لأنه تمام طبعنا، ولكن الخوف منه هو الرديء،

فالموت ملازم للحياة، ولا يمكن فكاهما عن بعض، فإن الموت إن لم يكن، لم يكن إنسان في الوجود. (٨٧)

وفي رأي **الكندي** إن الإنسان هو الحي الناطق المائت، والحد مبني على الطبع، أي أن لم يكن الإنسان ميتاً لا يعود إنساناً، ولا يجب أن نحزن على كل مفقود، لأن الموت لم يعد أمراً رديئاً يخشى منه. (٨٨)

نتتهي للقول أن رسالة **الكندي** الوحيدة، بها آراء المشائين والرواقيين الأخلاقية، فهو يدعو إلى الصبر ونكران الذات والفضيلة.

يقول الدكتور **ماجد فخري** إن مثال الخلق السامي في نظر **الكندي** والفلاسفة العرب الآخرون من أمثال: **الفارابي** و**الرازي**، فهو سقراط الذي تلبس شخصيته أحياناً في المصادر العربية، بشخصية معلم أخلاقي كبير آخر هو **ديوجينيس الكلبي**. (٨٩)

إلا أن رسالة **الكندي** الأخلاقية (دفع الأحزان) تعد من أقدم رسائل الأخلاق من نوعها في العربية.

### الأخلاق ونيل السعادة

كتب **أبو نصر الفارابي** العديد من الكتب الأخلاقية، ولكن لم يصل من هذه المؤلفات إلا القليل منها، ويبدو أن الغاية التي ينشدها الفيلسوف **الفارابي** من كتبه الأخلاقية، هو نيل السعادة، تماماً كما ذهب **أفلاطون** في جمهوريته، و**أرسطو** في فلسفته الأخلاقية.

أي أن **الفارابي** يسعى إلى تحصيل السعادة ليس لنفسه فقط، بل لمجتمعه وللمجتمعات القادمة أيضاً، ويؤكد أن السعادة هي الغاية القصوى والأولى من الأخلاق، وله كتاب بعنوان (تحصيل السعادة) ناقش فيه القضايا الإنسانية، التي إذا حلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى والآخرة. (٩٠)

ويؤكد **الفارابي** إن الأخلاق الصالحة والسيئة تُكتسب بالممارسة الفعلية، فإذا لم تكن للإنسان

أخلاق صالحة، فيمكن أن يكتسبها بالممارسة. (٩١)

والعمل الصالح عنده، هو العمل الوسط، أو المتوسط من دون إفراط أو تفريط، كما هي الشجاعة بين الجبن والتهور، والكرم بين البخل والإسراف، والعفة بين الخلاعة وعدم الشعور باللذة. (٩٢)

ولقد حصر الفارابي التي تحصل في الأمم في أربعة أجناس: (٩٣)

#### ١- الفضائل النظرية:

وهي علوم يكون الغرض الأقصى منها حصول الموجودات في الذهن معقولة، ببراہين يقينية وطرق إقناعية ومثالات لكل المعقولات.

#### ٢- الفضائل الفكرية:

وهي القوة التي يتمكن بها الإنسان من استنباط ما هو الأنفع في غاية ما فاضلة لطائفة من أهل المدينة أو لأهل منزل، والقدرة على سن القواعد والقوانين التي ينبغي اتباعها، فهي أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس.

#### ٣- الفضائل الخلقية:

وهي الفضائل التي يتوقى بها الإنسان فعل الخير، ولا يمكن للإنسان أن، يوفى أفعالها إلا باستعمال سائر الفضائل كلها.

#### ٤- الفضائل العلمية:

وهي تحقيق الفضائل الخلقية بأفعال ظاهرة والتعود عليها بطريقتين.

أ- طريق الأقاويل الإقناعية، والأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال طوعاً.

ب- طريق الإكراه، ويستعمل مع المتمردين العاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم.

ولكن ما هي الخصال التي تساعد على الأعمال المحمودة؟، يرى **الفارابي** أنها ثلاث خصال: (٩٤)

١- جودة الروية.

٢- جودة التمييز.

٣- قوة العزم.

يقول **الفارابي** وهو يصف الغاية من فلسفته الأخلاقية (إن السعادة هي الغاية القصوى التي يسعى إليها الإنسان، والسعادة هي أسمى الخيرات، وبقدر ما يسعى الإنسان إلى بلوغ هذا الخير لذاته تكون سعادته كاملة). (٩٥)

ويقول **الفارابي** أيضاً (إن من الأعمال الإنسانية متا يستحق الذم، ومنها ما يستحق المدح، ومنها ما لا يستحق مدحاً ولا ذماً)، (٩٦)

ورغم وضوح أخلاق **الفارابي**، ووضوح فلسفته الأخلاقية، إلا أن فلسفته تُعد وحدة واحدة وهي تشمل جميع المعرف الإنسانية، كما أن لفلسفته طابعاً سياسياً خاصاً، يغير فيها الفلاسفة الآخرون، لذلك لابد من فهم نزعة السياسية في إطار دراسة فلسفته الشاملة، ولا غرابة في أن معظم مؤلفات **الفارابي** الأساسية هي مؤلفات سياسية: (٩٧)

- كتاب السياسة.

- كتاب السياسة المدينة.

- كتاب تحصيل السعادة.

- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة.

إذن كانت الآراء السياسية هي المسيطرة على أخلاق **الفارابي** وفلسفته، رغم أنه لم يتقلد منصباً سياسياً، بل ولم يخالط رجال السياسة، حتى ينقل لنا تجربة عملية، وإنما كان **الفارابي** رؤية ثاقبة، وتفكير عميق، قدّم للمكتبة العربية الكثير من الأفكار النظرية حول المفاهيم السياسية، صبغها بنزعة الشيعة، في آراء الذهب الشيعي حيال الإمامة، وتتجسد نزعة الشيعة أيضاً فيما يذكره

في: (٩٨)

١- أنواع المجتمعات.

٢- اختلاف الأمم.

٣- أنواع المدن.

المدن الفاضلة، والجاهلة، الفاسقة، الضالة.

والسياسة هي (فن إدارة المجتمع) وفق أصول وشرائط تنتهي به إلى حياة فضلى.

لقد اشتغل **الفارابي** بفن إدارة المجتمع. السياسة. في كتب عديدة، أهمها كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة)، وفي هذا الكتاب، يصنع نظاماً قادراً على أن يحقق أهداف الأفراد وأهل المدينة جميعاً في الوصول إلى السعادة والكمال. (٩٩)

ويتناول **الفارابي** في (مدينته الفاضلة)، العديد من المسائل والقضايا المختلفة:

١- ضرورة الاجتماع وغايته:

أشار **الفارابي** في (المدينة الفاضلة) إلى أن الفرد الإنساني مفطور على حاجته للاجتماع، حتى يبلغ أفضل كماله، ويحتاج الأفراد إلى بعضهم حتى يقوم كل واحد منهم بشيء يحتاج إليه.

وبالتعاون بين أبناء مجتمع المدينة الفاضلة، ينال الجميع السعادة. (١٠٠)

إن الغاية القصوى التي يسعى إليها **الفارابي**، ليست السياسة في ذاتها، بل تحصيل السعادة باقتناء الفضائل، ولا نصل لهذه الكمالات إلا بالتعاون. (١٠١)

٢- أنواع المجتمعات:

ويقرر هنا أن المجتمعات على نوعين: كاملة وغير كاملة، والمجتمعات الكاملة ثلاثة أنواع: (١٠٢)

- العظمى : اجتماعات جميع الأمم في الكون.

- الوسطى: اجتماع أمة على جزء من الأرض.

- الصغرى: اجتماع مجموعة في جزء من مسكن الأمة.

والمجتمعات غير الكاملة:

هي التي تفتقر إلى ما يفي حاجتها، أي تلك الجماعات الصغيرة التي تحتاج إلى المجتمعات الكاملة، مثل أهالي المنزل، والبلدة، والقرية، والسكة.

٣- المدينة الفاضلة:

إن المدينة الفاضلة في نظر **الفارابي**، هي ثمرة الاجتماع الإنساني (المجتمعات الكاملة) وتختلف بعض الدول أو المدن عن بعض، باختلاف المجتمعات التي تنشئها تلك الدول فيها.

كما أن الإنسان يحتاج في وجوده وفي بلوغه نحو الكمال إلى تلك المجتمعات الكاملة، ولكن كلما اتسع الاجتماع كان أقرب للكمال، وكان ما دونه خادماً له، ولكن قد يحدث أن يتعاون أهل هذا المجتمع على الشر. (١٠٣)

وأكد **الفارابي** أن حاكم المدينة الفاضلة، يجب أن يكون شخصاً قد اجتمعت فيه اثنتا عشر خصلة، كما يجب أن يكون هناك آخرون تقترب مراتبهم من رتبة الحاكم حتى ينفذوا ما يقصده رئيس المدينة. (١٠٤)

يرى الدكتور **أحمد عرفات القاضي** إن **الفارابي** يشبه **أفلاطون**، حينما يضيف صفات إلهية مقدسة على الحاكم الفيلسوف، رئيس المدينة الفاضلة، وذلك حينما يناظر رئيس المدينة وبين الكون، فملك المدينة يناظر السبب الأول، بل السبب الأول هو الذي يناظر ملك المدينة. (١٠٥)

ويقول الدكتور **القاضي**: لا نجد في حديث **الفارابي** مصطلحات شيعية واضحة، لكن حديثه عن الرئيس الأول في المدينة، يوافق إلى حد بعيد حديث الشيعة عن الإمام، وربما يعود ذلك الأثر الشيعي إلى علاقة **الفارابي** بسيف الدولة الحمداني. (١٠٦)

وذكر الفارابي اثنتي عشر خصلة يجب أن تتوفر في الفيلسوف النبي، أو رئيس المدينة الفاضلة: (١٠٧)

الجسدية:

١- أن يكون تان الأعضاء.

٢- حسن العبارة ولسانه خال من العيوب.

الفلسفية:

١- أن يكون جيد الفهم والتصور.

٢- أن يكون جيد الحفظ لما فهم ولما رآه وسمعه.

٣- أن يكون ذكياً، فطناً تكفيه الإشارة والتلميح.

٤- أن يكون محباً للعلم والاستفادة، يتقبل العلم بسهولة، ولا يتعبه السعي

وراءه.

الخلقية:

١- غير شره في مأكله ومشربه ومنكوحه:

٢- محباً للصدق وأهل الصدق ويكره الكذب وأهل الكذب.

٣- كبير النفس، يحب الكرامة، ويسمو إلى الأشراف.

٤- لا تهمه الدنيا، ولا يغريه الدرهم والدينار.

٥- يحب العدل وأهله ويكره الجور والظلم وأهلها.

٦- قوي العزيمة متى اقتنع بما يجب أن يعمل به مهما كانت النتائج.

ولكن اجتماع كل هذه الخصال في رجل واحد، قد يكون من المحال، لهذا فإن من يستحق

الرئاسة لا بد أن يكون الواحد بعد الواحد، وهذا الحاكم للمدينة الفاضلة هو المرشد والمدير، بل هو واضح الشرائع والنواميس لهذه المدينة. (١٠٨)

وتقول الدكتورة **إنصاف رمضان** إن نظرية **الفارابي** في اختيار رئيس المدينة الفاضلة بها نزعة شيعية، فقد جعل الحاجة إلى معلم. الامام. حاجة ضرورية لقيام المجتمع، تماماً مثل الإمام، لا يكون إلا كامل الصفات، والواحد بعد الواحد، والإمام والمجتمع قيامهما متعلق ببعض، وهي فكرة الإمامة التي تختلف عن النبوة اختلافاً جوهرياً، فالنبي متعلّم ومعلم في آن واحد، ونسيت الدكتورة **إنصاف رمضان** أن تعاقب الرئاسة عند **الفارابي**، لامتناع تجمع صفات الكمال في شخص واحد، بينما فكرة الإمامة عند الشيعة أن وجود الامام المعصوم هو الكمال التام.

- النبي متعلم لأنه يتلقى المعرفة عن طريق الوحي.

- كما أن النبي معلم، لأنه يعطي الناس ناموس الشريعة، ويخاطبهم بلغتهم وحسب عقلياتهم. (١٠٩)

ولكن ما هو الحل في مراحل الفراغ الزمني عندما لا يوجد مثل هذا الرئيس الكامل الصفات؟ يقترح **الفارابي** في مثل هذه الحالة أن يحكم بשרائع الرئيس السابق، ويقوم بديل الرئيس أو خلف الرئيس بتطبيق هذه الشرائع، إلا أن الرئيس الثاني. الخلف. يجب أن تتوفر فيه على الأقل ستة شروط: (١١٠)

- ١- حكيماً في أقواله وأفعاله.
- ٢- عالماً، يحفظ شرائع وسنن من سبقوه من الحكام.
- ٣- قادراً على جودة الاستنباط.
- ٤- صاحب جودة وروية في الأمور والحوادث التي تحدث ولا تنسجم مع ما سار عليه الأولون.
- ٥- أن يكون له جودة الإرشاد في قوله وحديثه عن شرائع الأولين.
- ٦- أن يكون له جودة ثبات ببدنه في القيام بأعمال الحرب.

وإذا لم تتوفر هذه الشروط في شخص واحد، وتوفرت في اثنين، قاما بمهام رئيس الدولة.

ويمكن القول أن في حديث **الفارابي** عن صفات رئيس المدينة الفاضلة لم يكن بعيداً عن الفكر الإسلامي، فالصفات التي رسمها للفيلسوف رئيس المدينة، توافقت الصفات التي خلعتها المفكرون المسلمون على الإمام الوحيد إلى حد بعيد، وخصوصاً لدى الشيعة. (١١١)

وفي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل **الفارابي** في مضادات المدينة وينطلق **الفارابي** في أن المدينة الفاضلة يعاكسها مدن منحرفة، وانحراف هذه المدن عن الفضيلة يعود إلى أن مجتمعات هذه المدن لا يتعاونون على نيل السعادة والكمال. (١١٢)

أولاً - المدينة الجاهلة:

ومجتمع المدينة الجاهلة لم يعرف السعادة، بل لم تخطر لهم على بال، وعرفوا ما توهموه أنه سعادة وغاية في الحياة، كاليسار والتمتع بالملذات ومظاهر العظمة، وسلامة الأبدان، وبدورها تنقسم المدينة الجاهلة إلى عدة أقسام: (١١٣)

أ- المدينة الضرورية:

ومجتمعها يقتصر على ضروريات الحياة، والحاجات الأساسية من مأكل ومشرب ومسكن، ويتعاونون على تحقيق هذه الحاجات الأساسية، ولكن لأهداف لهم وراء ذلك.

ب- مدينة الندالة:

أو كما يسميها **الفارابي** مدينة (البدالة) والأصح مدينة الندالة، ويسارعون أهلها فيها على جمع المال وبلوغ اليسار، دون الاستفادة من ذلك، وهدفهم الثروة وجمع الأموال فقط؟

ج- مدينة الشُّقوة والخسة:

ويذهب أهلها للانصراف إلى وجوه الطيش واللعب والمجون، ويهدفون إلى التمتع بالملذات الحسية فقط.

هـ. مدينة التغلب:

تستبد بها شهوة القوة والقهر في سبيل اللذة، ينالونها من التغلب على الآخرين، كذلك فأهلها يسعون إلى قهر الآخرين، والتصدي والصمود في وجه الغزاة والمهاجمين.

و- المدينة الجماعية:

ويكون شعارها هو الحرية المطلقة، دون وازع ولا رقيب، يعمل أهلها كما يشاؤون وحسب أهوائهم، دون قانون رادع ولا يحد من نشاطهم قانون أو نظام وحريتهم لا تعلوها سلطة أو قوة وقانون.

ثانياً - المدينة الفاسقة:

ومجتمع هذه المدينة لا ينطبق عملهم على علمهم، فمع علمهم بعلوم المدينة الفاضلة، إلا أنهم يفعلون أفعال المدن الهاجنة والفاسقة.

ثالثاً. المدينة المتبدلة:

وهي مدينة متحولة، حيث كانت في الماضي مدينة فاضلة، إلا أنها تحولت مع الزمن إلى الجهل والضلال، وانسأقت نحو ملذات الإباحية والشهوة.

رابعاً. المدينة الضالة:

وأهل هذه المدينة يعتقدون، اعتقادات فاسدة ضالة، في الله والأفلاك والعقل الفعال ورئيس المدينة يدعي أنه يوحى إليه، وهو ليس كذلك، فيقوم بممارسة التمويه والخداع ويركبه الغرور.

خامساً. النوابت والبهيميون:

وبالإضافة إلى هذه المدن، فهناك للمدينة الفاضلة (نوابت) منزلتهم فيها كمنزلة الشوك النابت بين الزرع، كما أن (البهيميون) هم أناس رعاع، ليسوا مدنيين، وبعضهم مثال ما تكون عليه البهائم الإنسية، بل أن البعض الآخر كالبهائم الوحشية.

لذلك تجد منهم من يأنس بالبراري، ويتسافدون تسافد الوحوش، ومنهم من يرعى النبات،

ويفترس كالسباع، فهؤلاء يجب أن يجرّوا مجرى البهائم، فيستعمل الإنسي، ويستبعد كالبهيمة، وأما الضار فيعمل به مثل ما يعمل بالحيوانات الضارة.

الآراء المضادة:

لا بد من الإشارة إلى أن هذه المدن تشترك ببعضها عن الحق، وإن اختلفت هذه المدن في تفاصيلها، إلا أن خطوطها العامة، تلتقي عند قضايا المجتمع الكبرى كالفضيلة والعدالة وتنازع البقاء وأصل التجمع. (١١٤)

ولعل أبرز هذه الآراء:

**أولاً:** إن الموجودات متضادة، وأن كلا منها يلتمس التغلب على الآخر، للحصول على ما يحفظ به وجوده.

**ثانياً:** إن الغالب إما أن يهلك المغلوب، أو يبقيه لكي يستعبده.

**ثالثاً:** إن استعباد الغالب للمغلوب هو عندهم عدل، وإن فعل المغلوب ما هو أنفع للغالب هو عدل أيضاً.

**رابعاً:** إن الغلبة دائماً للقوي، فإذا كانوا ضعفاء حافظوا على شروط تعهدهم، ولكن متى ما قوي أحدهم على الآخر غير تلك الشروط وسعى لقهره.

إلا أن الفارابي قد فنّد هذه الآراء، مثلما فعل قبله الفيلسوف اليوناني أفلاطون في كتابيه (غورجياس) و(الجمهورية). (١١٥)

## تقويم آراء الفارابي

يرى العديد من الكتاب أن أكثر ما جاء في أفكار الفارابي هذه، هو مجرد آراء عامة وذكريات، جاءت من مطالعات الفارابي، ولم يتمكن من استيعابها، لذلك جاءت مرتبكة غير منظمة، بل ومتعارضة في بعض الأحيان. (١١٦)

ولكن يبقى من المؤكد أن الفارابي قد تأثر حتماً بالفيلسوف اليوناني أفلاطون في مضادات المدينة الفاضلة، فالمدن الجاهلة لا يحكمها فلاسفة قادرون على إدارة شؤون مجتمعاتها، وإن وجدوا فلا يُسمح لهم بإدارتها، كما هي أسطورة أهل الكهف التي ذكرها أفلاطون، بل أن أفكار المدينة الفاضلة نجدها في كتاب الجمهورية لأفلاطون، كما أن المدن الجاهلة، هي أفكار أفلاطون عن الدولة التيموقراطية، والمدن الجاهلة الأخرى، هي نفس مدن أفلاطون الديمقراطية التي أسماها الفارابي الجماعية، حيث يقوم كل إنسان بأعماله على هواه. (١١٧)

وأخذ الفارابي من أفلاطون فكرة تشبيه المدينة بجسم الإنسان، فقال إن المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاء جسمه على الاستمرار في الحياة، وإن أعضاء البدن متفاوتة في القوة، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان واحد رئيس وأشخاص المدينة الفاضلة يخدم بعضهم بعضاً، وإن أجزاء المدينة الفاضلة مرتبطة بعضها ببعض. (١١٨)

ويعتقد الفارابي بفكرة الوحدة والترتيب، ففي البدن تترتب الأعضاء، بحيث يصبح القلب هو العضو الرئيس، تخدمه جميع الأعضاء وهو لا يخدم، كذلك المدينة الفاضلة بها رئيس وتكون تحت تصرفه كل الرئاسة، لأنه هو الأعلى مرتبة، وتنزل المرتبات (الرتب) عنه قليلاً، حتى تصل إلى رئاسة ليس تحتها مرتبة أخرى. (١١٩)

ويؤكد رمزي نجار أن أغلب معلومات فلسفة الفارابي هي استقاها من مطالعاته، وأفكاره من الفلسفة اليونانية، وأن كل ما في الأمر أن الفارابي قرأ بعض النظريات الفلسفية من الأصل الإغريقي وعلّق عليها بما يتناسب مع النظرة الإسلامية. (١٢٠)

ولكن البعض ظن أن الفارابي أراد انتقاد مجتمعه، وآخرون اعتقدوا أنه يحاول بناء مجتمع سياسي جديد، وأخذوا على المدينة الفاضلة بأنها جاءت خيالية وهمية، بل وصعبة التحقيق على

أرض الواقع، والحقيقية أن الكل أخطأ حينما اعتقدوا أن **الفارابي** مشرعاً سياسياً أو مصلحاً اجتماعياً، وهو لا هذا ولا ذاك، وليس أدل على ذلك إلا كتابه الذي تكلم في فصوله التسعة عن العديد من القضايا الفلسفية، بل إن أغلب الفصول ليس له علاقة بالسياسة. (١٢١)

### اختلاف الفارابي وأفلاطون

ويبقى السؤال الأهم الآن: ماهي أوجه الشبه والاختلاف بين هذين الفيلسوفين؟ لقد تأثر **الفارابي** بأراء **أفلاطون**، إلا أنه يختلف معه في نقاط عدة، ولعل أبرز نقاط الاختلاف هي: (١٢٢)

١- يقسم **أفلاطون** جمهوريته إلى ثلاث طبقات: الحكام، الحراس، العمال والمزارعون، طبقاً لتقسيمه لقوى النفس إلى: عاقلة وغضبية وشهوانية، أما **الفارابي** فيرتب مدينته وفقاً لقوى البدن، بتدرج أعضائه.

٢- يسن **أفلاطون** منهاجاً تربوياً محدداً، لأجل بناء المدينة وتقسيم الطبقات، وهذه محاولة واقعية وإن لم يحالفها الحظ.

لكن **الفارابي** يترك هذه المهمة على عاتق رئيس المدينة الفاضلة.

٣- لا يسلم **أفلاطون** القيادة للفيلسوف، وإن بلغ الذروة في العلوم النظرية، ما لم يكن قد كسب المراس والخبرة العملية في المجتمع طوال خمس عشر سنة.

أما **الفارابي** فيكتفي بأن يجعل الرئيس نبياً وفيلسوفاً يشرق عليه العقل الفعال، ولا حاجة لرئيس المدينة الفاضلة للخبرة العملية.

٤- يرى **أفلاطون** بشيوعية الملك والنساء والأولاد، لكي يمنع التعدي بين طبقات المجتمع، ويحسم النزاعات والاختلافات.

إلا أن **الفارابي** مفكر مسلم، لا يتعرض لهذا الأمر، لأن الإسلام نظاماً متكاملماً للأحوال الشخصية.

وفي مقابل هذه الآراء التي تراوحت بين الإفراط والتفريط، فإن الدكتور يقف موقفاً وسطاً، فمدينة **الفارابي** الفاضلة أقيمت وأنشأت فكرياً لأجل الإنسان الفرد، فهي منذ قيامها صالحة وعادلة، وأصحابها بالضرورة صلحاء عادلون، بينما مدينة **أفلاطون** أمرها معكوس تماماً من حيث أن الأفراد يخضعون لتربية معينة ثابتة غير متغيرة، وبصلاح الأفراد تصلح المدينة، فهي عادلة بعد التهم، ولا شك هناك فرق بين الموقفين، لأن مدينة **الفارابي** هنا تخضع للحركة والتغير رغم سكون إطارها الخارجي، بينما الأمر مخالف في المدينة الأفلاطونية.

ولعل العنصر الجامع بين المدينتين هو أن كليهما ينطلقان من موقع مثالي. (١٢٣)

وليس **الفارابي** ذلك الاهتمام السياسي الكبير، بل هو مفكر يهدف إلى الفلسفة العامة، وكتاب المدينة الفاضلة وضعه في آخر حياته.

بينما كتب **أفلاطون** (الجمهورية) بعد أن تأثر بواقعه، وأراد تحقيق طموحه السياسي.

### مفهوم الحرية (الجبر والاختيار)

يقرر أبو حامد **الغزالي** أن فعل العبد كسب من الإنسان، ومع هذا لا يخرج عن كونه مراداً من الله. فلا يجري أمر إلا بقضاء الله وقدرته وإرادته ومشئته، سواء كان ذلك شراً أم خيراً، ضرراً أم نفعاً، فوزاً أو خسراناً، بكل كلة بأمر من الله.

ومع هذا، أي مع انفراد الله باختراع حركات العباد، لا يخرجها عن كونها مقدرة لهم على سبيل الاكتساب.

أي أن الله سبحانه وتعالى خلق القدرة والمقدور معاً، وخلق الاختيار والمختار، أما القدرة فخلق للرب، ووصف للعبد، وكسب له، فكيف تكون حركة العبد جبراً محضاً، وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدرة والرعدة الضرورية، لكن الحركة الاختيارية من حيث أنها حركة حادثة ممكنة، هي مماثلة لحركة الرعدة فيستحيل أن تتعلق قدرة الله بإحداها وتقتصر عن الأخرى وهي مثلها.

كل حادث في هذا الكون هو فعل الله سبحانه وتعالى، خلق جميع الخلائق، وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عبادة مخلوقة له، ومتعلقة بقدرته.

ولكن كيف يكون الحيوان مستبدًا بالاختراع ويصدر منه، من لطائف الصناعات، ما تتحير فيه عقول ذوي الألباب.

العنكبوت تنسج من البيوت أشكالاً غريبة، يتحير المهندس في تصميمها، وتناسق ترتيبها، والهرة عندما تُولد، تدب إلى ثدي أمها وهي مغمضة العينين.

لهذا فإن اختراع أفعال وحركات المخلوقين، لا يخرجها من كونها مقدرة لهم على سبيل الاكتساب. (١٢٤)

من هنا يتضح لنا أن الغزالي جعل الله وراء كل عمل للجناد ووراء كل عمل للحيوان والبشر، فالله هو سبب احتراق القطن بالنار، ولولا الله لما استطاع النحل أن يشكل بيوته على شكل التسديس.

كما أن أعمال الرعدة عندنا = اللاإرادية. هي مقدورة الله يخلقها فينا، من غير أن يخلق لنا القدرة عليها، أما الأعمال الاختيارية. الإرادية. فهي أيضاً من فعل الله، لكنه قبل أن يخلقها، خلق القدرة عليها، وقبل القدرة يخلق الإرادة، وقبل الإرادة يخلق العلم، وبالتالي نحن مجبورون حتى على الاختيار، لأن الله هو الذي يخلق كل شيء فينا، أي العلم والإرادة والقدرة والعمل. (١٢٥)

ولكن السؤال الأهم كيف يكون الفعل لله والكسب للعبد؟، وهل يكفي أن يفرق المكلف بين ما يفعله طوعاً، وما تقوم به أعضاؤه من وظائف آلية محضة ليكون له الكسب؟

ولكن الغزالي لم يعط إجابات دقيقة وشفافية عن تلك التساؤلات، بل يبدو أنه دار في حلقة مفرغة، ولم يستطع أن يثبت حرية الإنسان رغم كل حواراته العقلية في مجال حرية الإنسان.

## الأخلاق في التربية والتعليم

لأبي حامد الغزالي آراء عديدة في مجال العمل والتربية والتعليم، وهو يعلق أهمية قصوى على العمل تحديداً، ويمثله في كتابه (أيها الولد) بالثمرة، والعلم بالشجرة، كما أن من أهم كتبه الأخلاقية (ميزان الأعمال) وفيه حث على الفضيلة والأخلاق السامية. (١٢٦)

وتقوم فلسفة التعليم عند الغزالي على أن المعرفة توجد كامنة في الروح الإنسانية مثل البذرة في التربة، وعبر التعليم تتحول تلك الطاقة إلى واقع.

وبنى فلسفته على مبدأ الارتقاء الذاتي للعثور على الحقيقة، أو القوة الكامنة في داخل المتعلم، إلا أن الارتقاء يتم بأمرين: العلم الذي يتلقاه المتعلم أو توجيهات المعلم، ذلك لأن التعليم يمكن مقارنته بجهد المزارع في عزل الأعشاب الضارة، وتقليم النباتات لكي يحصد المزارع محصولاً طيباً، فهناك في داخل كل طفل معرفة مستترة تساعد على النمو والحياة، ولا يتم كل ذلك إلا بمعلم قدير قادر على الأخذ بيد الطفل. (١٢٧)

فالمتعلم عليه أن يكون طاهر الأخلاق، جاداً في طلب العلم لئلا تتوزع فكرته، فيقتصر عن إدراك الحقائق، وحتى يصل إلى هذه المرتبة يجب على المتعلم أن يعطي المعلم زمام أمره مدعناً طائعاً، وسامعاً لنصيحته ومكتفياً بالآراء التي يختارها معلمة له وراغباً في التعرف على الكثير من الفنون والعلوم مراعيّاً في ذلك الترتيب، وغير خائض في فن، قبل أن يستوفي فهم الفن الذي قبله.

والغزالي عني بتهذيب الأولاد، وحدد الآداب الواجبة لكل من المعلمين والمتعلمين، لذلك فعلى المعلم أن يعلم ويعمل فيكون كالمسك الذي يطيب غيره وهو طيب، كما أن على المعلم أن يحفظ آدابه ووظائفه وأهمها الرحمة والشفقة على المتعلمين، وحسن معاملتهم معاملة إسلامية، ويسعى لتطهير نفوسهم من الرذائل، وتهذيب أخلاقهم كما له الحق في زجرهم عن سوء الاخلاق بطريق التعريض لا التصريح المباشر ويثير الميل إلى كل ممنوع، كما يجب على المعلم أن يعمل بعمله، ليطمئنا إليه ويصدقوه، وإلا كان وزره عظيماً.

وأشار الغزالي إلى أن التربية ليست مخصوصة بالمعلم، بل بالأدب أولاً، فمن الواجب على الآباء أن يؤدبوا أولادهم ويهذبوهم، ويعلموهم محاسن الأخلاق، وعلى الأب أن يحفظ أولاده

من قراء السوء، ولا يعلمهم التنعم، كما لا يجب لهم الزينة وأسباب الرفاهية، فيضيع عمرهم في طلبها، بل يعودهم على الخشونة في المفروش والمطعم والملبس، ذلك لأن الصبي أمانة عند والديه.

وآمن الغزالي بأن الأصل في الفطرة الإنسانية هي الخير، لذلك فإن على الوالد أن يهتم بقلب الصبي الطاهر، لأنه جوهره نفيسة ساذجة خالية من نقش وصورة، فإذا تعلم الخير نشأ عليه، وسعد في الدنيا والآخرة.

ويطالب الغزالي من المعلم والمتعلم الاهتمام بالرياضة، وضرورة المشي والحركة في بعض النهار حتى لا يغلب على المعلم والمتعلم الكسل، بل ويجب أن يُعطى الصبي وقتاً في نهاية الدرس لكي يلعب لعباً جميلاً، لأن الانصراف إلى التعليم ربما يُميت قلب الصبي، وينغص عليه العيش، حتى يطلب الحيلة في التهرب من التعلم.

من هنا فإن الغزالي يرى أهمية التربية الرياضية، بل يراها شيئاً ضرورياً لازماً للبدن، لهذا يوصي بعدم منع الأطفال من الألعاب التي تناسب أعمارهم، وهذا ما أكد عليه أغلب علماء النفس والتربية في نظرياتهم التعليمية. (١٢٨)

### شرح الأخلاق وجوامع السياسة

حين مراجعة مؤلفات ابن رشد يتضح أنها تقتصر على شرح الأخلاق ل (نيقوماخس) وجوامع سياسة (أفلاطون)، ولعل اختصاص ابن رشد بشرح وتلخيص جمهورية أفلاطون بدلا من سياسة أرسطو هو عدم ترجمة سياسة أرسطو للعربية بعد. (١٢٩)

وبناء على ذلك فلم يكن لابن رشد من مذهب في الأخلاق قائم بذاته، ولم يتخذ آداب أرسطو ربما لأنها لا توافق عادلات وأخلاق العرب، ولكن حواراته العقلية مع المتكلمين كانت في أساس الأخلاق، وهو الخير والشر.

ويحاور ابن رشد هؤلاء في قول علماء الكلام أن الخير مما يريده الله وأنه تعالى لا يريد الخير لسبب قائم بذاته، سابق لإرادته، بل لمجرد إرادته، وإنه تعالى قادر على الجمع بين التناقضات

وإنه يدير الكون بغير قيد ولا شرط، بل بحرية مطلقة. (١٣٠)

وهذا الرأي ينقض مذهب العدل الإلهي، فابن رشد نظر للأخلاق من زاوية الحرية فقال: إن الإنسان ليس حراً على الإطلاق ولا مطلقاً بغير قيد، أي أنه ليس بخيراً ولا مسيراً، وأن الحرية تكتمل في نفس الإنسان، ولكنها تبقى محدودة بقضاء الأحوال الخارجة وذلك لأن العلة المؤثرة في أعمالنا كائنة فينا، أما العلة العرضية فخارجة عنا، لأن ما يجبرنا مستقل عنا، وناشئ عن قوانين طبيعية أي عن العناية الإلهية. (١٣١)

لقد أوضح ابن رشد حالة الوسطية بين الجبر والتخير في كتابه (منهاج الملة)، فهناك في القرآن الكريم آيات تصف الإنسان بالحرية وبالجبورية تارةً أخرى، وتارةً بالتحكم في أفعاله.

لهذا يقرر ابن رشد (إن المادة الأولى قابلة للتشكل بالمتناقضات، كذلك للنفس قوة تقرير مصيرها، حيال مختلف الشؤون، فهي بذلك حرة، ولكن ليست حريتها تابعة لهواها، ولا حادثة عرضاً، لأن القوى الفعالة في الكون مسؤولة عن نظامه، وليست خلتها عدم المبالاة بسير الأمور، والمصادفات لا وجود لها في عالم المؤثرات. (١٣٢)

نرجع إلى شرح ابن رشد لجوامع سياسة أفلاطون وامتيازه عن شرح الفارابي نجد أنه يتميز بعدة وجوه منها: أن الفارابي في المدينة الفاضلة لا يلتزم بالموضوعات التي يتناولها أفلاطون في محاوراته المشهورة، أو الترتيب الذي يرد عليه فيها، بل يبسط المبادئ العامة لفلسفته الأفلاطونية المحدثه من ألفها إلى يائها.

كما أن ابن رشد لا يكتفي بشرح الجمهورية، بل يعتمد إلى تطبيق بعض مبادئها على الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في الأصقاع الإسلامية آنذاك، لا سيما الأندلس والمغرب العربي، في ظل الأمراء الموحدين الذين كان يرتع في بلاطهم. (١٣٣)

ويمهد ابن رشد لشرحه للجمهورية الأفلاطونية على عادته في كتب الجوامع، ببسط المبادئ العامة الموضوعية في التقسيم الأول من هذا العلم، وهي التي ينطوي عليها كتاب الأخلاق للفيلسوف نيقوماخس. (١٣٤)

ويقول إن الكمالات الإنسانية أربعة أصناف:

١- الفضائل النظرية.

٢- الصناعات.

٣- الفضائل الخلقية.

٤- الأفعال الإرادية.

ويرى أن جميع هذه الكمالات توجد من أجل الفضائل النظرية، ولكن السؤال الأهم هو ما صلة هذه الفضائل بأجزاء الدولة، وما علاقتها بالسياسة؟

إن بلوغ سائر الكمالات الإنسانية لا تستقيم إلا لجماعة من البشر، ولا بد أن يكون كل فرد من أفراد هذه الجماعة عنده استعدادات نظرية لبلوغ الكمالات الإنسانية، وهذا الأمر ممكن.

لهذا يفترض وجود هذه الجماعة التي تتحلّى بالكمالات الإنسانية العليا، ويتحلّى كل فرد بنفس تلك الكمالات ويتمتع بكل الفضائل، لهذا فإن أجزاء الدولة تحكي صلة النفس بأجزائها، فتكون الدولة حكيمة وعادلة. (١٣٥)

وبتم ذلك عندما تطبق الدولة الجزء النظري الذي تحكم به سائر أقاليم الدولة، كما يحكم عقل الرجل الحكيم سائر أجزاء البدن.

لقد ناقش أفلاطون في الكتاب الأول من الجمهورية مفهوم العدالة، وبسط ماهيتها، لهذا فقد تناول مفهوم العدالة والظلم، وأشار إلى أن الظالم هو الذي يحكم الدولة لمصلحته الشخصية لا لمصلحة الدولة. (١٣٦)

وأشار ابن رشد إن حكومة العرب في صدر الإسلام كانت على نظام جمهورية أفلاطون، ولكن معاوية هدم نظامها وأتلف جمالها، وكان من نتيجة ذلك أن معاوية قوّض نظام الدولة الإسلامية، وحدثت الفوضى في سائر البلاد الإسلامية ومنها بلاد الأندلس وأن أفحش أنواع الظلم هو ظلم القساوسة. (١٣٧)

إن سياسة ابن رشد تتكى على شرحه لكتاب الجمهورية - كما أشرنا. لذلك فقد تبنى النظام الجمهوري، لأنه هو النظام الأمثل الذي يمكن للإنسان أن يمارس في ظله حرية الاعتقاد

والقول والعمل، من دون ظلم يقع عليه، لهذا فهو خير الأنظمة ومن هنا دعا ابن رشد إلى تكوين مجتمع عادل حر فاضل بعيد عن التسلط والاستبداد، وهاجم الحاكم الظالم الذي يعمل لمصلحته فقط.

لهذا يفهم من دفاع الحاكم الظالم وحلمه في سبيل الوصول إليه، إنها هو في الحقيقة الوصول إلى خدمة نفسه ومصلحه، لا خدمة الشعب ومصالح الناس. (١٣٨)

وبعد كل ذلك من مقدمات أخلاقية وتربوية عامة يناقش ابن رشد مشكلة اختيار الرئيس أو الحاكم ويحاكي أفلاطون، في أن الرئيس يجب أن يكون من بين الحراس، إلا أن ابن رشد يعتمد في اختيار الرئيس على أسطورة معادن الناس الذين مزجت أمزجتهم بعنصر الذهب.

أما الخصال التي تؤهل الرئيس لمنصب الرئاسة فهي:

١- أن يكون محباً للعلوم النظرية، ملماً بماهية الأشياء على حقيقتها.

٢- أن يكون حسن الذاكرة، جيد الحفظ.

٣- يحب الصدق ويكره الكذب.

٤- أن يكون مبغضاً للذات معرضاً عنها.

٥- أن يكون كبير النفس.

٦- أن يكون شجاعاً، لا يصرفه عن الحق شيء.

٧- أن يقبل على ما يراه خيراً بملء عزمته.

٨- أن يكون بليغاً حسن العبارة.

٩- أن يكون جيد الفطنة.

وبالإضافة إلى هذه الخصال التي يجب أن تتوفر في حاكم الدولة، إلا أن هناك خصلاً مكتسبة لا بد منها مثل: أن يمتلك شيئاً يتميز به عن سائر الناس مثل القصور وآنية الذهب، كذلك الإقبال على كافة العلوم ودراستها، وتبدأ الدراسة بعلم الحساب والهندسة وعلم النجوم

والموسيقى. (١٣٩)

أما عن المرأة فيحق لها رئاسة الدولة أيضاً، فالنساء لا يختلفن عن الرجال من حيث الفطرة أو الغرض الإنساني الذي تطلبه، وإن كان هناك خلاف بين استعداد الرجل والمرأة (فالرجل يفوق المرأة في معظم الميادين).

وهكذا يتضح أن ابن رشد يضع على رأس الدولة الفاضلة حاكماً يتصف بالخصال التي أشرنا إليها، ويتحلى بالفضيلة والحكمة ويتمتع بمقدار كبير من الجاه والسلطان. (١٤٠)

ونشير إلى أن ابن رشد يستعرض مذهب أفلاطون في المدن الضالة أيضاً، بعد أن توسع في بسط رأيه في المدن الفاضلة، والدولة الفاضلة قد تتحول إلى دولة فاسدة، وأورد الأشكال التي قال بها أفلاطون في الدولة الفاسدة: (١٤١)

أ- الدولة التيموقراطية

ب- الدولة البلوطقراطية

ج- الدولة الملكية

د- الدولة الديموقراطية

هـ- الدولة الديكتاتورية

ويضيف ابن رشد إلى الأشكال الأنفة الذكر شكلين آخرين:

و- حكم طالب اللذة

ز- حكم الضرورة الطبيعية

بعد كل هذه الآراء السياسية التي بسطها ابن رشد من خلال استعراضه لآراء أفلاطون في جمهوريته، لابد من القول أن ابن رشد لم يدرك أن جمهورية أفلاطون كتاب خيال، كتبه أفلاطون بخيال واسع التصور بقوالب شعرية.

ربما أدرك ابن رشد هذه الحقيقة، ولكنه استصوب تطبيق مبادئ الجمهورية على الأنظمة

الاجتماعية، لأجل هذا كانت فلسفته السياسية مستمدة من هذا الكتاب الجميل، فأشار بوضع الحكم والرئاسة في يد الشيوخ، وبتعليم الناس الفضيلة بقوة العبارة والشعر، لكنه قال أن الشعر في ذاته مضر لاسيما الشعر العربي، وأن الحكومة المثالية لا تحتاج إلى قاضي ولا طبيب، ولا بد من جيش قوي لحماية الدولة. (١٤٢)

### الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

بالرغم من الحوارات الصاخبة التي خاضها ابن رشد مع المشائين العرب، إلا أن جوهر فلسفة ابن رشد مع هؤلاء المشائين لا يختلف كثيراً، ومع هذا فقد امتاز ابن رشد عن هؤلاء - المشائين العرب - في عمله على النفوذ إلى أغوار فلسفة أرسطو، وتنقيتها من الشوائب الأفلاطونية التي الصقت بها على أيدي الشراح الاسكندرانيين.

لهذا أخذ عليهم تأويلهم الأفلاطوني المحدث لأرسطو، ومن بين تلك المآخذ مذهبهم في الصدور. الذي ينص أن الموجودات تنشق عن الأول وما يليه مباشرة من الكائنات العليا (أي العقول المفارقة). (١٤٣)

ويرى ابن رشد أن أرسطو ليس له علاقة بهذا المذهب، بل إن ترويجه يعود للفلاسفة العرب على يد ابن سينا، الذين غيروا مذهب أرسطو في العلم الإلهي حتى بات ظنياً. (١٤٤)

كما أن ابن رشد حارب التعصب الديني والتطرف سواء كان دينياً أو سياسياً، كذلك سعى لمحاربة التصوف والكفر والإلحاد، ولهذا وضع كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)، لهذا السبب كما سخّف آراء أصحاب البدع، وهاجم الوجوديين الذين يقولون بأن هذا العالم وجد صدفةً، وينكرون وجود الخالق. (١٤٥)

وحاور ابن رشد المذاهب الأخرى مثل الحشوية الذين يعتقدون بعمل السمع أكثر من عمل العقل، وكفّر هذه الفرقة وقال بأنها ضالة. (١٤٦)

واتسعت حواراته إلى المتكلمين والمتصوفة، فقد اختلف علماء الكلام في مسألة الصفات الإلهية بينها وبين الله سبحانه وتعالى، كما اختلفوا في إمكان أو استحالة رؤية الله يوم القيامة، وفي

الحسن والقبح هل هما ذاتيان أم عرضيان، كما لم يتفقوا في مسألة الجور والعدل والقضاء والقدر بالإضافة إلى العديد من المباحث الكلامية الأخرى، وأراد ابن رشد أن يبين هؤلاء جميعاً أن العقائد الإسلامية مطابقة للعقل، ومن ثم فليس هناك ما يوجب الخلاف. (١٤٧)

أما علماء الكلام من أشعرية ومعتزلة فقد زعموا إنهم يعتمدون على العقل للبرهنة على وجود الله، فاستخدموا أدلة لهذا الغرض.

ولقد رد ابن رشد على هذه الأدلة، ثم أورد بدوره العديد من الأدلة منها دليل الجوهر الفرد، ودليل العناية الإلهية، ودليل الاختراع أو السببية. (١٤٨)

لهذا كانت حواراته مع الأشاعرة والمعتزلة عنيفة وشديدة، وفي أكثر من موضع قال أنها أحدثا بدعة في الدين، ففتحا بذلك باب الفتنة بين المسلمين، واستشهد بمحنة (خلق القرآن) كدليل على تلك الفتنة فكفر المعتزلة من جهة واتهمهم بالزندقة واحتج عليهم، واعتبر آراء الأشاعرة من جهة أخرى مخالفة للشرع ومتناقضة مع العقل. (١٤٩)

### أخلاق الأوحده وسلوكه

بحثنا في كتاب (فيلسوفان ثائران) (المذهب الأخلاقي) عند الشيخ الأوحده، حينما قارنا فلسفة ابن زين الدين بفلسفة ابن رشد القرطبي.

وأشرنا إلى أننا في مآزق بحثي، أكثر صعوبة من بحثنا في مذهب ابن رشد، فإذا كان كلاهما لم يكتب في المذهب الأخلاقي مطلقاً، فإن الدراسات التي تحاول تلمس المذهب السلوكي (الآداب) عند ابن زين الدين معدومة، على العكس من ذلك عند ابن رشد كما مر معنا سابقاً. (١٥٠)

وعندما قمنا في كتاب (آخر الفلاسفة) بحصر مصنفات ورسائل ابن زين الدين وتحقيق أعدادها، وعدم تكرارها، والتأكد من صحة نسبتها إليه، لم نعثر إلا على رسالتين تعني (بآداب السلوك) وهي (رسالته لملا علي أكبر بن البصير محمد سميع) والأخرى إلى (السيد الجليل سيدنا إسماعيل) وطبعت هاتين الرسالتين في كتاب واحد باسم (رسائل في كيفية السلوك إلى

الله تعالى) من قبل لجنة التوجيه والإرشاد بجامع الإمام الصادق بالكويت. (١٥١)

لذلك فإننا نستطيع الجزم - الآن - بأن لا وجود لمذهب أخلاقي، إلا أن له مساهماته كغيره من الفلاسفة والعلماء في مجال آداب السلوك، نجدها في مصنفاته الأخرى مثل (جوامع الكلام) و(شرح الزيارة) و(رسائل الحكمة) وغيرها.

وبينما يرى البعض أن (الضمير) هو معيار الأخلاق، وإن القيم الأخلاقية مطلقة وليست نسبية، يعتقد **الأوحد** أن الشريعة الإسلامية هي منبع الأخلاق، لذلك فإن إطار السلوك عند **ابن زين الدين**، هو استشعار عظمة الخالق، واستشعار نعمه، وذكر الدنيا والزهد فيها، والترغيب في الآخرة والإكثار من ذكر الموت.

وفي رسالة جوابية من الشيخ **الأوحد** لبعض السادة النبلاء في تفسير (إنا لله وإنا إليه راجعون) يقول: (معنى (إنا لله) إقرار الله تعالى بالملك، أي إنا ملك لله وهو مالكننا، وصدق هذا الكلام من العبد تحقيق العبودية وإخلاص العباد). (١٥٢)

أما إخلاص العباد لله سبحانه وتعالى فإن **الأوحد** يضعها في قالب حكمي كعاداته دائماً، لذلك فعندما يسأله أحد العارفين عن المقصود حينما يقول المصلي (إياك نعبد وإياك نستعين)؟، يجب **الأوحد** توضيحاً هذا الجانب السلوكي في العباد (اعلم أن الله سبحانه لا يدرك من نحو ذاته بكل اعتبار وإنما يدرك بما تعرف به لعبده، فكل شيء يعرفه بما تعرف به له فتشير العبارات إليه بما أوجدها عليه وتشير القلوب إليه بما ظهر لها به ولا سبيل إليه إلا بما جعل من السبيل إليه). (١٥٣)

أما السلوك عند الشيخ **الأوحد**، فليس هو السلوك الخارجي، أو الظاهر، فهناك سلوك داخلي لا بد من إصلاحه وتهذيبه، ولذلك نراه يحيب **الملا علي أكبر بن البصير محمد سميع** عن سؤاله حول كيفية طريق إخلاص النية وحضور القلب والقصد في الطاعات وبأي شكل تحصل؟، وهل يتم ذلك بذكر أو فعل أو رياضة؟

يقول: - (إن النية إنما تخلص إذا ظهرت على مشاعر العبد آثار فضل الله سبحانه، حتى جذبه الطمع فيما عند الله والرغبة في خيرات وعد الله الصادق وآثار عدله سبحانه حتى صرفه الخوف من مقام الله والرغبة في محذورات وعيده المطابق.

فإذا حصل ذلك للإنسان انصرف عما سوى الله سبحانه وتعالى إليه، فهناك تخلص نيته ويحضر قلبه عند الله، وتكون أعماله مقبولة فينهمك في الطاعات، وترقى نفسه على الكمالات فيتخلق بأخلاق الروحانيين، وتتعلق روحه بالمحل الأعلى من القدس). (١٥٤)

وفي رسالته الطويلة تلك التي كتبها للملا علي أكبر، يحشد فيها ابن زين الدين العديد من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التي تتضمن الإشارة إلى مجمل الهدايات، والحث على العبادات الإسلامية وفي مقدمتها الصلاة، وقراءة القرآن، والصيام، والدعاء، وجميع المندوبات والمستحبات.

وفي رسالته الثانية يجيب على سؤال السيد الجليل سيدنا إسماعيل، حول ضعف النفس عن المسارعة فيما وعد الله أوليائه، والمجانبة عما حذر الله أعداءه. . يقول: ابن زين الدين: - (إن النفس خلقت على ما هي عليه من قابليتها، ومقتضى قابليتها الضعف عن ذلك، وإنها أفاض عليها الوجود لتقوى على طاعته). (١٥٥)

ثم يحذر الأوحاد الإنسان من الغفل عن ذكر الموت، والانشغال عن الآخرة فيقول: (وأكثر من ذكر الموت وأحوال الآخرة من الجنة والنار، واعتبر بمن كانوا معك وسافروا قبلك إلى الآخرة، واقتدي بمن استعد لذلك السفر الطويل بالزاد الجزيل منهم، وحذر نفسك أن تكون كمن سافر بغير زاد). (١٥٦)

وهذه الآداب، أو الأخلاق الإسلامية، هي أعمال صالحة للفرد الإنساني، فيها سعادة الدنيا والآخرة ويشير ابن زين الدين لهذا المعنى (ثبت أن أعظم الأسباب المقتضية، بل جلها وكلها الأعمال الصالحة للخير، والسيئة للشر وثبت أن الدعاء والانقطاع من أشد الأعمال تأثيراً حتى إنه جعله تعالى هو العبادة، فقال تعالى: - (ادعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين). (١٥٧)

ويطلق ابن زين الدين كلمة السجية على خلق الإنسان، بينما يطلق التقوى على أخلاق الفرد الإنساني، وعندما يتناول الأخلاق فإنه يتناولها من منظورها الشامل إيمان بالله سبحانه وتعالى، وإخلاص في النية، والعمل طبقاً لأداب الإسلام، وبهذا المفهوم يتفق مع ابن رشد من ضرورة مصاحبة الأخلاق لكل من العلم والعمل.

ففي شرح الزيارة الجامعة يقول: (يراد من السجية الغريزة والطبيعة التي جبل عليها الإنسان، وورد في وصف النبي صلى الله عليه وآله خلقه سجية أي طبيعة من غير تكلف). (١٥٨)

وفي رسالة (في شرح حديث حدوث الأسماء) يؤكد أن الأخلاق ليست سوى التقوى (إن التقوى التي يوصون بها عليهم السلام لها ثلاثة مراتب أحدها: تقوى الله فيما يتعلق بذاته وصفاته وأفعاله ألا تشرك به أحدا في ذلك . . . والثانية تقوى النفس بأن توقفها على حدود الله ولا ترخصها في معاصي الله ولا تحرمها حظها وسعادتها من طاعة الله وتوقفها بالمجاهدة على الفريضة العادلة التي لا إفراط ولا تفريط، مثلا: - تكون شجاعا لا جبانا ولا مقهورا، وتكون كريما لا بخيلا ولا مبذرا مسرفا، وتكون ذكيا لا بليدا ولا مجرد بزا . . . وهكذا في جميع أحوالك تسلك الحالة الوسطى المعتدلة في جميع الشؤون . . . ، والثالثة تقوى العباد في كل ما تكون معهم من أموالهم وأعراضهم ودمائهم ونسائهم ومساكنهم ومجالسهم وغير ذلك ليتحقق إسلامك عند الله، فإن المسلم من سلم الناس من يده ولسانه). (١٥٩)

وإذا اختلف الأرواح مع العديد من الفلاسفة على مصاحبة العلم والعمل للأخلاق، فإن الأخلاق لها الأولوية عند الأرواح، وإن الأخلاق - التقوى - هي الموصلة للعلم، وتلك إجابة للسؤال المطروح سابقا لمن الأولوية للعلم أم للأخلاق؟

ولهذا يشير الأرواح بوضوح إلى الإجابة على تلك الإشكالية (فظهر أن النفس لا تترقى إلى الكمالات القدسية والمراتب العلمية إلا بالعلم الحق المطابق الخالص، وذلك العلم لا ينال إلا بمحبة الله ومحبه لا تنال إلا بالتقرب إليه بالنوافل، والمراد بالنوافل الآداب الشرعية من صلاة، وطهارة، وصيام، وورع، واجتهاد، وذكر، وفكر.

والمراد بالفكر التفكير في المخلوقات، واعتبار الآيات فقد ورد (تفكر ساعة خير من عبادة سنة) وقد قال عليه السلام: ليس العلم في السماء فينزل إليكم ولا في الأرض فيصعد إليكم ولكن العلم محبوب في قلوبكم تخلقوا بأخلاق الروحانيين يظهر لكم). (١٦٠)

وللأرواح آراؤه (الأخلاقية) في مجمل سلوكيات وآداب الحياة، مبنوثة في مصنفاته العديدة.

ففي آداب الأكل، والشراب، والنكاح، والخلو عن الناس يشير إليها في الجزء الثاني من شرح الزيارة ص ١٠٣، وكذلك يذكرها في رسائل الحكمة، ص ١٥٦، وص ٢٩٥، أما الهداية

والإيمان فيشير إليها في ص ٢٠٢ / ٤ من شرح الزيارة، والصبر في ص ٧٢ / ٢ من الشرح، وفي مجالسة الفضلاء في ص ٢١٠ / ٢ من شرح الزيارة، والطاعة في الجزء الأول، ص ٢٦٠ من الشرح، وفي (رسائل الشيخ) يشير إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٢٠.

ولعل السبب الذي حدا بالعلماء المسلمين بعدم الكتابة في الأخلاق؛ لأن الدين في نظرهم يغطي جميع مظاهر الحياة بأحكامه وتشريعاته، كما أشرنا سابقا.

إلا أن البعض يجادل بأن الدين في الإسلام عقيدة وشريعة، وبالتالي فما لا يطاله حكم الشرع، يجد شرعيته، على مستوى العقيدة، وبالتالي على مستوى التأويل، والمقصود بالشرعية في هذه الحالة هي الشرعية الأخلاقية. (١٦١)

ولهذا ميز الفكر الإسلامي بين (أحكام الشريعة) و(مكارم الشريعة) وانشغل الفقه الإسلامي بالأحكام الشرعية، بينما اعتبرت الآداب الشرعية ملحق به.

ومن هنا لابد من فهم العلاقة بين الفقه والأخلاق، فالدين ليس وحده أساس الأخلاق، بل هناك آراء تجمع على أن العقل والضمير وغيرهما أساسا هي الأخرى للأخلاق.

## هوامش الفصل الرابع: الأخلاق

- ١- الفلسفة العربية، ص ٣١
- ٢- المرجع السابق، ص ٣١
- ٣- التفكير الفلسفي، مرجع سابق، ص ٥٣
- ٤- الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٣١
- ٥- المرجع السابق، ص ٣٢
- ٦- التفكير الفلسفي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٤
- ٧- قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص ٢١
- ٨- التفكير الفلسفي، مرجع سابق، ص ٥٤
- ٩- المرجع السابق، ص ٥٤
- ١٠- المرجع السابق، ص ٥٤
- ١١- قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص ٢٩
- ١٢- تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٣٣
- ١٣- المرجع السابق، ص ٣٣
- ١٤- تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر وستيس، ص ٥٩
- ١٥- المرجع السابق، ص ٣٥
- ١٦- المرجع السابق، ص ٤٢
- ١٧- الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٣٥

- ١٨- المرجع السابق، ص ٣٥
- ١٩- التفكير الفلسفي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٤
- ٢٠- تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٤٩
- ٢١- التفكير الفلسفي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٥
- ٢٢- المرجع السابق، ص ٥٥
- ٢٣- المرجع السابق، ص ٥٥
- ٢٤- الفلسفة العربية عبر التاريخ، مرجع سابق، ص ٣٥
- ٢٥- السعادة موجز تاريخي، نيكولاس وايت، عالم المعرفة، ص ٣٣
- ٢٦- قصة الفلسفة، ول ديورانت، مرجع سابق، ص ٥٧
- ٢٧- المرجع السابق، ص ٥٧
- ٢٨- المرجع السابق، ص ٥٨
- ٢٩- الموسوعة العربية العالمية، ج ١، ص ٣٩٣
- ٣٠- قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص ٥٩
- ٣١- المرجع السابق، ص ٥٩
- ٣٢- المرجع السابق، ص ٦٠
- ٣٣- الفلسفة العربية عبر التاريخ، مرجع سابق، ص ٣٧
- ٣٤- المرجع السابق، ص ٣٦-٤١
- ٣٥- حرية الفكر، محمد العزب موسى، ١٩٧٩م، ص ٣١
- ٣٦- المرجع السابق، ص ٣٠

- ٣٧- قصة الفلسفة، ول ديورانت، مرجع سابق، ص ٦٢
- ٣٨- المرجع السابق، ص ٦٣
- ٣٩- الفلسفة ومشكلات الإنسان، د. رمضان سعادة، ص ١٠٦
- ٤٠- المرجع السابق، ص ١٠٧
- ٤١- المرجع السابق، ص ١٠٨
- ٤٢- المرجع السابق، ص ١٠٩
- ٤٣- الفلسفة عبر التاريخ، رمزي النجار، مرجع سابق، ص ٥٠-٥١
- ٤٤- مدخل الى الفلسفة، مصطفى النشار، ص ٥٩
- ٤٥- قصة الفلسفة، ول ديورانت، ص ٨٦
- ٤٦- المرجع السابق، ص ٨٧
- ٤٧- مدخل الى الفلسفة، د. مصطفى النشار، ص ٦٣
- ٤٨- قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص ٨٩
- ٤٩- قصة الفلسفة، ص ٨٩
- ٥٠- الموسوعة العربية العالمية، ص ٤٧٩
- ٥١- التفكير الفلسفي، د. إنصاف رمضان، ص ٧٣
- ٥٢- المرجع السابق، ص ٧٧
- ٥٣- مدخل إلى الفلسفة، د. إبراهيم النجار، ص ١٠٠
- ٥٤- المرجع السابق، ص ١٠١
- ٥٥- التفكير الفلسفي، ص ٧٣

- ٥٦- مدخل الى الفلسفة، مرجع سابق، ١٠١
- ٥٧- التفكير الفلسفي، ص ٧٣
- ٥٨- مدخل الى الفلسفة ، ص ٦٦
- ٥٩- قصة الفلسفة، ص ٩٠
- ٦٠- المرجع السابق، ٩٠
- ٦١- مغل الى الفلسفة، ص ٩١
- ٦٢- التفكير الفلسفي، ص ٥٧
- ٦٣- قصة الفلسفة، ص ٩٢
- ٦٤- المرجع السابق، ٩٢
- ٦٥- المرجع السابق، ص ٩٣
- ٦٦- المرجع السابق، ٩٣
- ٦٧- التفكير الفلسفي، ص ٧٥
- ٦٨- المرجع السابق، ص ٧٥
- ٦٩- قصة الفلسفة، ص ٩٣
- ٧٠- المرجع السابق، ص ٩٣
- ٧١- التفكير الفلسفي، ص ٧٥
- ٧٢- قصة الفلسفة، ص ٩٤
- ٧٣- المرجع السابق، ص ٩٤
- ٧٤- المرجع السابق، ص ٩٤

- ٧٥- المرجع السابق، ص ٩٥
- ٧٦- التفكير الفلسفي، ص ٧٦
- ٧٧- المرجع السابق، ص ٦٧
- ٧٨- المرجع السابق، ص ٧٦
- ٧٩- المرجع السابق، ص ٧٧
- ٨٠- قصة الفلسفة، ص ٩٢
- ٨١- التفكير الفلسفي، ص ٧٦
- ٨٢- المرجع السابق، ص ٧٦
- ٨٣- تاريخ الفلسفة، ص ١٣٣
- ٨٤- من رواد الفلسفة، ص ١٠٨
- ٨٥- فيلسوفان رائدان، ص ٥٣
- ٨٦- المرجع السابق، ص ٥٣
- ٨٧- المرجع السابق، ص ٥٣
- ٨٨- المرجع السابق، ص ٥٤
- ٨٩- المرجع السابق، ص ٥٤
- ٩٠- تاريخ الفلسفة، ص ١٣٤
- ٩١- من رواد الفلسفة، عبد المنعم حمادة، ص ١٥٥
- ٩٢- التفكير الفلسفي، ص ١٣٩
- ٩٣- المرجع السابق، ص ١٣٩

- ٩٤- من رواد الفلسفة، ص ١٥٥
- ٩٥- التفكير الفلسفي، ص ١٣٩
- ٩٦- المرجع السابق، ص ١٣٨
- ٩٧- المرجع السابق، ص ١٣٨
- ٩٨- المرجع السابق، ص ١٣٨
- ٩٩- المرجع السابق، ص ١٤١
- ١٠٠- الفارابي، د. فوزي عطوي، ص ١٢٥
- ١٠١- المرجع السابق، ص ١٢٦
- ١٠٢- التفكير الفلسفي، ص ١٤١
- ١٠٣- الفارابي، فوزي عطوي، ص ١٢٦
- ١٠٤- المرجع السابق، ص ١٢٦
- ١٠٥- من الكندي إلى ابن رشد، ص ١٠٠
- ١٠٦- المرجع السابق، ص ١٠٠
- ١٠٧- صورة الحاكم الفيلسوف، ص ٩٤
- ١٠٨- المرجع السابق، ص ١٠١
- ١٠٩- الفلسفة العربية، ص ١٠٤، فيلسوفان رائدان، ص ١٥٤
- ١١٠- المرجع السابق، ص ١٤٤
- ١١١- الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ١٠٥
- ١١٢- صورة الحاكم الفيلسوف، د. القاضي، ص ١٠٣

- ١١٣- الفلسفة العربية، رمزي نجار، ص ١١١
- ١١٤- الفارابي، مرجع سابق، ص ١٣٠-١٣١
- ١١٥- الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ١٠٧
- ١١٦- المرجع السابق، ص ١١٧
- ١١٧- المرجع السابق، ص ١١٧
- ١١٨- التفكير الفلسفي، ص ١٤٢
- ١١٩- التفكير الفلسفي، مرجع سابق، ص ١٤٢
- ١٢٠- الفلسفة العربية، ص ١١٨
- ١٢١- الفارابي، مرجع سابق، ص ١٣٣
- ١٢٢- فيلسوفان رائدان، ص ١٤٧
- ١٢٣- الفلسفة العربية، ص ٢٣٠-٢٣١
- ١٢٤- المرجع السابق، ص ١٣٣
- ١٢٥- تاريخ فلاسفة الإسلام، ص ٧٢
- ١٢٦- مجلة الرافد يونيو ٢٠١٥م، بشار عليوي، ص ٨
- ١٢٧- من الكندي الى ابن رشد، ص ١٧٣-١٧٥
- ١٢٨- الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ١٢١
- ١٢٩- ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ١١٨
- ١٣٠- تاريخ فلاسفة الإسلام، ص ١٦٩
- ١٣١- المرجع السابق، ص ١٧٠

- ١٣٢- المرجع السابق، ص ١٧٠
- ١٣٣- ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ١١٩
- ١٣٤- المرجع السابق، ص ١٢٠
- ١٣٥- المرجع السابق، ص ١٢١
- ١٣٦- تاريخ فلاسفة الإسلام، ص ١٧١
- ١٣٧- المرجع السابق، ص ١٧١
- ١٣٨- ابن رشد الفيلسوف العربي، ص ٧٥
- ١٣٩- ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ١٢٧
- ١٤٠- المرجع السابق، ص ١٢٨
- ١٤١- المرجع السابق، ص ١٢٩
- ١٤٢- المرجع السابق، ص ١٣٠
- ١٤٣- تاريخ فلاسفة الإسلام، ص ١٧٠
- ١٤٤- من الكندي الى ابن رشد، ص ٢١٩
- ١٤٥- المرجع السابق، ص ٢١٩
- ١٤٦- ابن رشد الفيلسوف العربي، ص ٧١
- ١٤٧- المرجع السابق، ص ٧١
- ١٤٨- من الكندي الى ابن رشد، ص ٢٢١
- ١٤٩- المرجع السابق، ص ٢٢٢
- ١٥٠- فيلسوفان ثائران، ص ٧٢



**الفصل الخامس**

**حوار الواجب**

**والممكن**



## الفصل الخامس

### حوار الواجب والممكن

#### الميتافيزيقيا أم العلم الإلهي

لعل كتاب (ما بعد الطبيعة) هو أشهر كتب أرسطو على الإطلاق، وهو أكثرها تأثيراً في تاريخ الفلسفة، كما أن كلمة (ميتافيزيقيا) أضحت مرادفة لمفهوم الفلسفة، وأحياناً أخرى للتهكم عليها. (١)

ورغم ذلك فإن أرسطو لم يستخدم كلمة (ميتافيزيقيا) لتعريف هذا العلم أو وصفه، بل سماه (العلم الإلهي) وأكد أنه أسمى وأرقى العلوم على الإطلاق، وهو أرفعها شأنًا لأنه يبحث في وجود الله، مع أنه أقل العلوم نفعاً من وجهة نظره.

ولكن لكي يصل أرسطو إلى تحديد مفهوم (المعرفة) وإعطاء تعريف أدق للفلسفة، بحث في كتاب الميتافيزيقيا عن ماهية الفلسفة، وأكد إنها الأسباب الأولى، أو معرفة العلة الأولى، وتنشأ من استقدمات ومجودات الكون. (٢)

إذن، بحث أرسطو عن الموجد الأول أو عن العلة الأولى (علة العلة) أو كما أسماها أرسطو (الحركة الأولى) الحركة الذاتية بلا محرك خارجي.

وطبقاً لرأي أرسطو فإن كل شيء في هذا الكون يتحرك لغرض محدد، ومن جملة الأسباب المختلفة تقرر حادثاً، الذي يقرر الغرض هو أكثر الأسباب أهمية وحسماً، ولكن الأمر لا يعني وجود قوة غيبية أو عناية سماوية تنظم تلك الأسباب والحوادث، بل أنه لا يعدو بالنسبة إليه سوى أمر داخلي وينشأ من نوع الشيء وعمله، وإن العناية السماوية تنسجم مع الأسباب والحوادث الطبيعية. (٣)

باختصار أن غاية المعرفة عند الإنسان، إدراك الأسباب الأولى والمعرفة ليست سوى في الجوهر، فلا وجود إلا للجوهر أو ما ليس له علاقة بالجوهر. (٤)

لقد قسم أرسطو الجوهر الى عدة أقسام:

١- محسوسات أزلية.

٢- محسوسات فانية.

٣- غير محسوسات.

وهنا يعود أرسطو لنظرية المثل، وهي ليست قائمة بذاتها، كما أنها ليست من صنع عقولنا، ولا توجد مستقلة بذاته، بل أن تلك الجواهر توجد في الأشياء التي هي صفات لها. (٥)

٤- قلنا أن غاية الإنسان هي المعرفة، لأن الإنسان مجبول على حب المعرفة، والافتتان بها، معرفة كل شيء، ولقد تولدت حب المعرفة من خلال حواسنا، وخاصة حاسة البصر أو النظر، لذلك فإن هذه الحاسة، هي أنبل الحواس، وتولد الذاكرة من تأثير الحواس على الفرد الإنساني، ومن خلالها تأتي التجربة، أو يأتي التعليم. (٦)

إلا أن المعرفة الفلسفية. كما قلنا- هي معرفة العلل والأسباب النهائية للحوادث، وإن العلم بالعلل أقوى على تعليم الآخرين، وينبع ليس من المنفعة. لأن منفعته للناس قليلة - بل من التعجب الذي يدعو الناس لمعرفة الحقيقة الكبرى والتخلص من الجهل. (٧)

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الفلسفة الإلهية، تبحث عن علّة العلل، أي في وجود الله فهي أسمى وأرقى أنواع الفلسفة، أو أنها الحكمة لأنها تنظر في أنبل الأشياء وأسماها، فمن هو المحرك الأول لهذا الوجود، يسلم أرسطو بوجود الموجودات متحركة، وبالتالي لا بد من وجود محرك يحركها وهو غير متحرك، لأنه لو كان متحركا لاحتاج إلى محرك يحركه، ولا يجوز التسلسل اللانهائي، وبما أن الحركة موجودة، فلا بد أن يكون لهذا الوجود حرك غير خاضع للحركة (لا يتحرك) وهو الله، لأن العقل الإنساني لا يقبل التسليم بوجود حركة من دون محرك لهذه الحركة. (٨)

هذه الحركة التي ملأت الكون أخيراً بأشكال لا حصر لها، لها مصدر واحد، لهذا يجب أن نقوي الإيمان بالله المحرك الأول الذي لا يتحرك، وهو كائن معنوي لا مادي، غير مرئي ولا مكان له، لا مذكر ولا مؤنث، ولا يتغير أو يتأثر، تام وأبدي، إن الله لا يخلق العالم بل يحركه، ولا

يحرك العالم كقوة ميكانيكية ولكن كمحرك كلي لجميع عمليات الكون. (٩)

إذن الله عند أرسطو علّة فاعلة وعلّة غائية في آن واحد، فهو يحرك الكون بأكمله لكنه لم يخلقه، كما أن الله عند أرسطو لا يعقل إلا ذاته، ويفكر في جوهر الأشياء وفي ذاته وهو لا يفعل شيئاً، إنه إله بالاسم فقط وليس بالفعل، فياله من إله ضعيف إله أرسطو، إنه ملك لا يفعل شيئاً، إن الاله عند أرسطو الذي لا يعقل إلا ذاته أمر مستحيل عقيم، وما يراه فلاسفة العرب من أن الله يعرف ذاته، ويعرف العالم من وراء معرفته لذاته، لم تخطر على ذهن أرسطو. (١٠)

إن أرسطو بتناقضه المعهود يصوّر الله روحاً لا يعقل إلا ذاته، روحاً مدركة لنفسها، أو بالأحرى يصوّر الله روحاً غامضة مبهمة، لأن الله لا يفعل شيئاً، وليست له رغبات ولا لأهداف ولا إرادة، وهو الكمال المطلق لذلك ليس بمقدوره أن يرغب بأي شيء، لذلك فهو لا يفعل شيئاً وعمله الوحيد هو التفكير في الجوهر. (١١)

وبما أن نفس الله هي جوهر الأشياء، وصورة جميع الصور، فإن وظيفته الوحيدة هي التفكير في ذاته، لقد أحب أرسطو التأمل والفكر واعتبر التأمل أسمى فعل أخلاقي، إلا أنه ضحى من أجل هذا المفهوم، معرفته بالله عز وجل، فجعله إله خيالي، منعزل عن الكون والناس في برج عاجي، يملك ولا يفعل شيئاً. (١٢)

## حوارات الكندي الفلسفية

المبدأ الأول:

بعد أن يورد الكندي ملاحظاته التمهيدية على طبيعة العلم الماورائي، وما تتميز به عن سائر العلوم الفلسفية الأخرى، فإنه يناقش بعض الموضوعات في إطار (العلم الإلهي) فيبدأ بصورة طبيعية، باعتبار المبدأ الأول لجميع الخلائق، ويصفه أحياناً بالأول أو الواحد الأحد، والمبدأ الأول لا يتصور عدمه أو وجوده من علّة غير ذاته. (١٣)

ويثبت الكندي قوله ببرهانين: العالم حادث مُحدث، إذ لا يكون الشيء علّة ذاته، فكل ما لم يكن ثم كان. كل حادث. له علّة أحدثته، والله سبحانه وتعالى أزلي ليس حادثاً، ولا معلولاً لأنه علّة

## الأشياء. (١٤)

وأن للعالم تدبير متقن، لأن العالم نظام دقيق وهو أشبه بتدبير النفس للبدن، وإذا السبب وصف العلماء بأن الإنسان عالم صغير، ومن يتدبر في هذا الكون يدرك أنه لا بد من وجود مدبر حكيم. (١٥)

وبما أن الكندي يذهب إلى أن العالم مخلوق وفعل الله في العالم إنما بوسائط كثيرة، فالأعلى يؤثر فيها دونه، أما المعلول فلا يؤثر في علته التي هي أرقى منه في مرتبة الوجود وكل ارتباط في الوجود هو ارتباط بمعلول. (١٦)

إن الله هو الوجود الحق، أي أن الله وجود ولم يزل وجوداً أبداً، فالله لم يكن عدماً ولا يكون عدماً أبداً، لأن الله عند الكندي هو وجود تام، والوجود التام هو الذي لم يسبق بوجوده، ولا ينتهي له وجود، بل ولا يكون وجوداً إلا به، وأثبت الكندي وجود الله براهين عدة، نرى أنها تنهاى مع براهين أرسطو، وهي ثلاثة:

برهان الحركة.

برهان الكثرة.

برهان النظام.

وقد اعتمد في هذه البراهين على حدوث العالم، وإن متناه فلا بد له من محدث هو الله سبحانه وتعالى وهذا لا نجده عند أرسطو فقط، بل وغيره من الفلاسفة اليونانيين. (١٧)

أما صفات الله حيث كانت قضية شائكة في ذلك العصر، فقد ذهب الكندي في صفات الله مذهب المعتزلة، فجعل من صفة (الوحدانية) من أهم وأخص صفات الله تعالى، فالله أحد في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله، كما أن صفات الله سبحانه وتعالى (ﷻ) أي عالم، حي قادر، أزلي أبدي، لا يحده زمان ولا مكان، وهو العلة الأولى التي لا علة لها، الفاعلة التي لا فاعل لها، المتممة التي لا تتم لها. (١٨)

ويدلل الكندي على هذه الصفات بالبرهان.

أزلي ليس حادثاً، وإلا لكان من العالم معلولاً، إذن هو أزلي غير معلول، غير قابل لاستحالة، تام، والاستحالة تبدل، فالأزلي لا يستحيل، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام، فالانتقال استحالة، فالأزلي لا ينتقل إلى تمام لأنه لا يستحيل والتام هو الذي له حال ثابتة يكون فيها فاضلاً والناقص هو الذي لا حال له ثابتة يكون بها فاضلاً، فالأزلي لا يمكن أن يكون ناقصاً، لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلاً، لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه، ولا أنقص منه، ولا إلى أنقص منه البتة، فالأزلي تام اضطراراً. (١٩)

وبرهن على أن الحق تبارك وتعالى واحد بسيط لا شريك له ولا تركيب فيه، فهو وحده محض خال من كل أنواع الكثرة. (٢٠)

ويقول الكندي في وحدة الله وبساطته، أن الله الواحد ليس هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا فعل ولا خاصة ولا عرض عام، ولا حركة ولا نفس، ولا عقل ولا كل ولا جزء، ولا جميع ولا بعض، ولا واحد بالإضافة إلى غيره، بل واحد مرسل. (٢١)

فالواحد الحق إذن، لا هيولي، ولا ذو صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة، فهو إذن محض، أعني لا شيء غير وحده، وكل واحد غيره فمتكثر. (٢٢)

### العقل والنبوة والوحي

يرتبط كلام الكندي عن العقل، بموقفه من النبوة ومدلولها، مؤكداً أن العلوم الإنسانية مصدرها المجهودات البشرية باستثناء (العلم الإلهي) أو الوحي الذي يخص الله به الأنبياء. (٢٣) وكأن النبي مختار من قبل الله لتسليم الرسالة والوحي، وهو يؤكد هنا هذا العلم الإلهي هو الجوهر الأصيل لجميع الأديان السماوية، لهذا موقف الكندي من الأنبياء. كما سنرى. أقرب إلى رأي المعتزلة ومختلف عن رأي الفلاسفة من بعده. (٢٤)

فمن حيث الحق المدرك لا فرق بين الفيلسوف والنبي، وأن كل ما علمه محمد لموجود بالمقاييس العقلية، وأن لذوي النهى أن يتأولوا كلام النبي. (٢٥)

ولعل هذا الرأي الذي يأخذ به الكندي نابع من أصيل فلسفته، التي تعتمد أو تقوم على مبدأ

التوفيق بين الدين والفلسفة، لهذا فكل خلاف بينهما. الدين والفلسفة. هو خلاف ظاهري، لأنها متفقان في الجوهر.

والفيلسوف يصل إلى الحق بجهد ومشقة، أما النبي فيصل إليه بنور الوحي دون جهد وتكلف، والله هو الذي يطهر نفس النبي وينيرها، ومتى طهرت النفس، علمت الغيب وأت بالوحي. (٢٦)

بل أن الكندي يرى أكثر من ذلك، فكل ما جاء به الرسل والأنبياء موافقا لحقائق الفلسفة، فكل الرسائل قد جاءت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل التي ارتضاها الله، والابتعاد عن الرذائل المضادة للفضائل، وهذا هو ما أكد عليه هؤلاء الفلاسفة، فلماذا إذن، لا نأخذ عنهم ونقدر عملهم، ونرفع من شأنهم، بعدما سهلوا الطريق العقلي لإدراك الحقيقة. (٢٧)

ورغم ما في كلام الكندي من عقلانية، إلا أن به نوعاً من التناقض، فليس الوحي. علم الله. كعلم الفيلسوف الذي جاء بمشقة وجهد، ويعتريه القصور.

إن العلم الإلهي يفوق المعرفة الإنسانية، التي مصدرها الوسائل البشرية (الادراك الحسي)، صحيح أن فلاسفة الإسلام بعده. كما أشرنا - ابتداءً من الفارابي، قد بلغوا من الافتتان بالفلسفة حداً، أعماهم عن الحق المنزل، لأنه لا يجوز أن يُعد موازياً للحقيقة الفلسفية أو دونها درجة، بل يفوقها سمواً وعظمةً. (٢٨)

إذن، الكندي الذي يدعو للأخذ بآراء الفلاسفة من جهة، نراه يعظم الدين. الرسل والمعرفة الإلهية. من جهة أخرى، ويشير الكندي شاهداً على هذه المعرفة الإلهية العليا شواهداً من الآيات القرآنية، جاءت جواباً على سؤال طرحه كافر على النبي. (٢٩)

وأشار الكندي إلى آية (من يحيي العظام وهي رميم) فكان الجواب (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) وذلك بقدرته المطلقة، وقال: (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) وهو جواب مفحم يفوق بوضوحه، وتأثيره أي برهان منطقي يستطيع إيراد أذكى العقول البشرية. (٣٠)

إذن، كانت هناك نزعة توفيقية بين الدين والفلسفة عند الكندي، وإذا كانت الفلسفة هي علم

الأشياء بحقائقها، فلا خلاف بينها وبين الدين، فالفلسفة هي: علم الحق، والدين: هو علم الحق.

ويرى أن خصوم الفلسفة بحاجة ماسة إلى الفلسفة حتى يقيموا الدليل على وجوه التنكر لها والابتعاد عنها. (٣١)

لذلك فقد استخدم **الكندي** التأويل في حل التناقض الظاهر بين معطيات الفلسفة وآيات القرآن الكريم. ويقول: (إن الكلام العربي له معنيان: معنى حقيقي ومعنى مجازي) وأما الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة فيعود إلى المصدر والخصائص. (٣٢)

لهذا الأمر يؤشر الدكتور **جعفر آل ياسين** بقوله: ولسنا نجد في آراء **الكندي** وأفكاره عن النبوة أي جديد، فهو يساير الاتجاه الديني الإسلامي إلى حد بعيد، وهو اتجاه عقلاني وضعه الإسلام، وأقرته الديانات السماوية، بينما نجد عند الخلف تقدماً وابتكاراً. (٣٣)

### قضية الواحد

إذا بحثنا عن الإلهيات في فلسفة **الفارابي**، نجد أنه يقرر أن كل موجود إما ضروري أو ممكن، وليس هناك ثالث لهذين الاثنين.

وحيث أن كل ممكن يستدعي فرض سبب لوجوده، وحيث أن سلسلة الأسباب لا يمكن أن تكون بلا نهاية، فلا بد لنا من الاعتقاد بوجود كائن موجود بطبيعته بغير سبب، ومالك لأعلى درجات الكمال وممتلئ بالحقيقة الأزلية ومكتفي بذاته بلا تغيير، ولا تبديل وهو بصفته عاقلاً مطلقاً وخيراً خالصاً وفكراً تاماً يجب الخير والجمال. (٣٤)

ولا يمكن إقامة الدليل على وجود هذا الكائن، لأنه هو التصديق والبرهان، ولأنه العلة الأولى أو علة العلل، لكل الأشياء، وفيه تجتمع الحقيقة والصدق ولتقيان. (٣٥)

ولأنه أكمل الكائنات، فهو أحد فرد ولا يتعدد، وهذا الوجود الأول المنفرد الحقيقي، ندعوه الله. (٣٦)

ولهذا فإن موقف الفارابي من قضية الواحد هو كالآتي:

حيث قسم الفارابي الموجودات إلى: الواجب الوجود، وممكن الوجود.

والله سبحانه هو واجب الوجود بذاته، وهو الذي تقتضي طبيعته بوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء ولو فرض أنه غير موجود لزم محال وهذا الواجب الوجود هو الله. (٣٧)

من هنا نستنتج أن نزعة الفارابي المنطقية نراها متجلية فيما بعد الطبيعة، وهنا نجد فكرة (الممكن) و (الواجب) تظهر بدلا من فكرة (الحادث) و (القديم). (٣٨)

يذهب الفارابي إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود، وليس سوى هذين الفرضين من الوجود. (٣٩)

والله هو الوجود التام عند الفارابي، وهو وجود بغير علّة، لأنه منزّه عن النقص، فهو أزلي، دائم الوجود بجوهرة وذاته، ولا يمكن أن يكون وجود أصلا مثل وجوده، فهو لا يشبه شيء، ووجوده خلوه من كل ماده، وليس له صورة، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤلفة من مادة وصورة، ولكن وجود الله بسيط غير مركب، هذا الوجود لا يكون لشيء آخر لأنه تام. (٤٠)

إلا أن الموجودات عند الفارابي يقسمها إلى ستة أقسام، يرتبها على شكل جدل نازل: (٤١)

- ١- السبب الأول (الله)
- ٢- العقول المفارقة (الأسباب الثانوي)
- ٣- العقل الفعال، وهو الموجود الذي يدبر ويرعى وينظم عالم الطبيعة الخاضع للكون والفساد. أو عالم ما تحت فلك القمر.
- ٤- النفس، وهي تختلف درجة ورتبة، فمنها أنفس أجسام سماوية، وأخرى أنفس إنسانية.
- ٥- الصورة وبها يصير الجوهر المتجسم جوهرًا بالفعل.

٦- المادة وهي التي بها يكون الجسم جوهرًا بالقوة وموضوعًا لحمل الصورة ووجودها لأجل الصور.

والشيء التام الوجود، هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده كما أن التام في الجمال، هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً.

فالله واحد لا شريك له ولو كان الله أكثر من واحد لكانوا: إما متماثلين في كمال الوجود، وهذا مستحيل، وإما متغايرين في شيء، فيكون الشيء الذي يغير فيه كل منهما الآخر جزءاً منه ومن ثم يكون كل منهما مركباً من أجزاء وهذا مستحيل ولما كان الله بسيطاً استحالة علينا تحديده. (٤٢)

### نظرية النبوة

لعل أول فيلسوف مسلم ناقش مفهوم (النبوة) هو **الفارابي**، وعمل على إيجاد نظرية متكاملة عن النبوة جوهرها هو التوفيق بين الدين والفلسفة. (٤٣)

وتعدّ هذه النظرية. نظرية النبوة. أعلى مرتبة في مذهبه الفلسفي كله، بل وربط نظرية النبوة بعلم النفس وما وراء الطبيعة ووصلها بالأخلاق والسياسة. (٤٤)

وعلى هذا الأساس نجد أن النبوة، يمكن أن نستعرضها عند حديثنا عن أخلاق وسياسة **الفارابي** أيضاً، ولعل السبب أن **الفارابي** يرى معنى الفيلسوف أو الامام، والرئيس، والملك، وواضع النواميس معنى واحد رغم الاختلافات الطفيفة بينهم.

فالنبي في نظر **الفارابي** هو صاحب التشريع، ولديه القدرة على التعبير عن المعاني الدينية وهو أيضاً يقوم بدور الأمين والحافظ على هذه المعارف الدينية والحافظ للتشريعات الاجتماعية التطبيقية وأن إدراك هذه المرتبة السامية، في دلالة المعنى والذات ينبغي أن يجمع هذا الإنسان صفة (النبي الحكيم) فكل نبي فيلسوف وليس العكس. (٤٥)

إلا أن **الفارابي** . من جهة أخرى . نجده يساوي بين دلالات معاني (الامام) و(المشرع)

و(الفيلسوف) فهذه الدلالات، لا تختلف في المعنى، ولكنها تتمايز في الدرجات فيما بينها رغم أن المنهج الفلسفي عنده برهاني، ومنهج الدين إقناعي. (٤٦)

والفيلسوف الحقيقي هو من أخذ بالشرائع النازلة من السماء، لأن الفيلسوف ليس مشرعاً ولا يختص بهتين الدالتين إلا الأنبياء فقط. (٤٧)

ولا بد أن نشير أن ثمة خلط في نظرية **الفارابي** نحو العقل الفعال، وكونه مصدراً للمعرفة الإنسانية على اختلاف رتبها وقدراتها وبين رؤيته للنبوة، من حيث أن فعاليتها تستمدّها من العقل أيضاً فاعتقد **الفارابي** أنه ساوى ووازن بين كل الدلالات لمعاني الإمام والمشرع والفيلسوف وهذا خطأ مربك، لأنه يرى أن الأنبياء لهم القدرة العظمى في القوة المتخيلة والعقل معاً لاستلام الرسالة السماوية. (٤٨)

ولكي يخرج **الفارابي** من هذا الإشكال، ذهب بأن المعرفة الإنسانية جميعها هي اتصال بالعقل الفعال، سواء كان ذلك صاحب المدينة، أو رئيسها، أو إمامها وإنما الأمر متعلق بالقدرة والملكات الفطرية عند الأفراد. (٤٩)

ولكن كيف يصل هؤلاء عند العقل الفعال، أن الشروط عند **الفارابي** أن يبلغ أحدهم درجة العقل المستفاد، حينها يصبح بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً، ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة، نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات. (٥٠)

فالنبي والحكيم - طبقاً لنظرية **الفارابي**. هما الشخصان الوحيدان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة والسبب في ذلك لأنها قادران على الاتصال بالعقل الفعال، الذي هو مصدر الأحكام والشرائع للمدينة الفاضلة. (٥١)

ولكن ما هو الفارق بين النبي والحكيم؟

١- الحكيم يحصل له الاتصال بالعقل الفعال عن طريق البحث والتأمل.

٢- النبي يحصل له الاتصال بالعقل الفعال بواسطة المخيلة.

وبهذا يحاول **الفارابي** في نظريته أن يوفق بين الشريعة والفلسفة أو بين الوحي والنظر، لأن

المصدر واحد وهو العقل الفعّال والحقيقة واحدة هي التي تفيض عنه، وليس ثم اختلاف إلا في طريقة إيصال هذه الحقيقة للبشر أو لسكان المدينة الفاضلة. (٥٢)

هذه أهم الأسس الفلسفية التي رسمها **الفارابي** في نظريته للنبوة، ولقد صاغها بكل دقة وتعقل وعلم، رغم ما فيها من فجوات، حاول هو إيجاد المبررات الفكرية لها. (٥٣)

### الواجب والممكن

يمكن الرجوع إلى آخر تصنيفات **ابن سينا** ألا وهو كتاب (الإشارات والتنبيهات) ولعل لكلمة التنبيهات التي أرادها الفيلسوف، هو التنبيه على وجود الله سبحانه وتعالى.

لقد استدل **ابن سينا** على وجود الله بأسلوب الاستقراء، فلكل حادث محدث، ولكل متحرك محرك، ولكل نظام منظم، لذلك يجب أن يكون لهذا العالم محدث أحدثه، وهو الله. (٥٤)

ويقسم **ابن سينا** (الواجب والممكن) كما قسمه **الفارابي** إلى نوعين الواجب الوجود، والممكن الوجود. وواجب الوجود، ضروري ولازم الوجود، وهو وجود إذا فرض غير موجود عرض منه محال.

أما ممكن الوجود: هو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه وهو الموجود الذي إذا فرض غير موجود لم يعرض منه محال.

كما إن **ابن سينا** يذهب إلى تقسيمات الفلاسفة ممن هم قبله في تقسيم واجب الوجود: إلى واجب الوجود بذاته، وهو الله، وواجب الوجود بغيره وهو المخلوق.

ويقسم الممكن إلى ممكن بذاته، وممكن بذاته واجب بغيره، وهو يشمل جميع الكائنات ماعدا الله. (٥٥)

صفات واجب الوجود:

١- واحد، إذ لا يجب أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد.

- ٢- بسيط، لأن المركب لا يتم وجوده إلا بأجزائه.
- ٣- حق مطلق، لأنه منهي العدالة.
- ٤- عقل، عاقل. معقول. حكمة وحكمته إرادته وإرادته لا تسعى إلى أي غاية.
- ٥- كمال مطلق، لأنه لا يحتمل العدم. (٥٦)

من هنا يتضح لنا أن ابن سينا اقتبس من الفارابي الكثير من فلسفته، خصوصاً في الإلهيات، ولكنه توسع في كلام الفارابي، وأعطاه مسحة خاصة منه، وأضاف إليه الكثير من آرائه أيضاً. (٥٧)

### دليل الجوهر الفرد

لقد حاور ابن رشد العديد من الفلاسفة و الصوفية فيما يتعلق بإثبات الله جل وعلا ودحض الكثير من أدلتهم التي أوردوها لإثبات الخالق.

ولعل من أهم الأدلة هو دليل الجوهر الفرد، أي الجوهر الذي لا يتجزأ، ويرى ابن رشد في هذا الدليل إنهم يعتمدون على نظرية إغريقية قديمة، وهي نظرية الذرة التي قال بها ديمقريطس. ونظرية الذرة عند القدماء قد استخدمت لتحقيق غرض مناقض لما يريده المعتزلة والأشاعرة، أي أنها كانت سبيلاً إلى تفسير الكون تفسيراً مادياً بحتاً.

على أنه من العسير أن نبرهن بطريقة عقلية. مادية بحتة. على حدوث جميع الأعراض بناء على ما نلاحظه من حدوث بعضها، فإذا تبين لنا أن النبات ينمو ثم يصفر ثم يندثر، فهل يتبين لنا عن طريق الحس أو التجارب أي الزمان له أول وآخر؟

وحاجج ابن رشد إنه لو سلمنا أن العالم حادث بناء على براهينهم الجدلية، لم ننته من الشبهات، إذ يبقى أن نسأل لماذا حدث العالم في لحظة دون أخرى؟، وهل طراً على الإرادة الإلهية إيجاد هذه اللحظة أو تلك عزم أو تصميم جديد؟

كما حاجج ابن رشد المتصوفة وحاورهم على وجود الله، ونقض دليلهم الذي يعتمد على الحدس الصوفي والإشراق القلبي . وقال إن الدين الإسلامي لم يأت لطائفة محددة ، بل لجميع المسلمين. كما أن الآيات التي يستدل بها الصوفية أقل بكثير من الآيات التي دعت للنظر والتفكير. (٥٨)

استخدم ابن رشد أدلة الشرع والتي يرى إنها أدلة عقلية واتكأ على دليلين هامين:

أولاً: دليل العناية الإلهية

وينى هذا الدليل على نقطتين بديهيتين، لا يحتاج المرء في إلزام الآخرين بهما إلى استخدام طريقة الجدل . أو سلوك مسلك التفريع والتشعب الذي برع فيه المتكلمون والفلاسفة المسلمون . (٥٩)

الأساس البديهي الأول في هذا البرهان هو أن نظام الكون يكشف لحواسنا وعقولنا عن تناسق عجيب بين أجزائه، ويرينا أن هذا التناسق أو الانسجام نافع للإنسان، ولكل كائن حي في هذا العالم

أما الأساس البديهي الثاني فهو أن الغايات الواضحة لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة، وإنما نتيجة لما أَراده الخالق.

ويمكن ملاحظة اعتماد ابن رشد في الاستدلال فيه على البدء، من العالم نفسه إلى الله، وليس انطلاقاً من فكرة الله أو ماهية الله للاستدلال عليه ، كما فعل من قبل الفارابي في دليله في الواجب والممكن.

ويمتاز البرهان العقلي السابق والمستمد من مشاهدة العناية الإلهية المبدية في الكون وانسجام أجزائه وظواهره في نظر ابن رشد في أنه يتجه إلى جميع العقول على حد سواء، فهو يصلح للعامة التي تعتمد على البدهة الحسية في الإقرار بوجود الغايات والمخلوقات، كما يصلح للعلماء الذين ازدادوا تبحراً في العلم والبحث كلما اكتشفوا حقائق وقوانين تزيد إيمانهم بوجود حكمة وعناية متجلية في تلك الظواهر الطبيعية.

ثانياً: دليل الاختراع.

وهو دليل له صفة البدهة والوضوح وظاهرة الاختراع واضحة في كل شيء الإنسان والحيوان والنبات، وكل ظواهر الكون مسخرة لوظائف محدودة، وما كان مسخراً فلا بد أن يكون مخلوقاً. وهو يشبه الدليل السابق، ودعوة صريحة للبحث والدراسة لمعرفة أسرار القوانين والغايات التي أودعها الله في هذا الكون. (٦٠)

وهذا الدليل العقلي له شواهد من الشرع . ولقد رأى ابن رشد إن القرآن الكريم قد جمع بين الدليلين العناية الإلهية ودليل الاختراع . وألف بينهما بانسجام تام وليزيد بدهة كل منهما بسبب مجاورته للآخر .

### براهين الوحدانية

ولو تتبعنا أسلوب ابن رشد في البرهنة على وحدانية الله ومعرفة صفاته تعالى وتنزيهه سنجد نفس الطرق الاستدلالية المعتمدة على البرهان والتي تجد لها أدلة في القرآن الكريم. (٦١)

وهذا الأمر يتعلق بوحدانية الخالق وهي مسألة لا تقل أهمية إثبات وجود الله بالبراهين العقلية. لقد اعتمدت الفرق الإسلامية مثل الأشعرية والمعتزلة والشيعة على العديد من الآيات القرآنية للبرهنة على وحدانية الخالق مثل الآية الكريمة ( لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا ).

وهذا الدليل يعتمد على أنه لو كان هناك أكثر من إله لاختلفت الآلهة فلو فرضنا أن هناك إلهين أراد أحدهما أن يوجد العالم وأراد الثاني ألا يوجد، فلا بد من افتراض ثلاثة احتمالات، فإما أن يتم إرادة كل منهما، وإما لا تتم إرادة أي منهما، وإما أن تتم إرادة أحدهما دون الآخر .

فعلى الاحتمال الأول يكون العالم موجوداً ومعدوماً في آن واحد والاحتمال الثاني يكون العالم لا موجوداً ولا معدوماً وعلى الاحتمال الثالث يكون الذي تتم إرادته هو الإله الحقيقي، لأن الآخر عاجز أو مسلوب الإرادة، والعاجز لا يكون إلهاً. (٦٢)

وأما القول بأن الواحد لا يصدر إلا الواحد، فقد أنكر ابن رشد هذا القول، لأنه يجعل الخالق مفتقراً إلى العقول المفارقة لخلق الكثرة، وهذا محال.

وأنكر كذلك القول بأن الممكن ممكن باعتبار ذاته، واجب باعتبار فاعله . وقال إنه (قول في غاية السقوط ، وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله، إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري). (٦٣)

### إنكار المعتزلة والشيعة

أنكر المعتزلة زيادة الصفات الإلهية، وكذلك الشيعة ، وقالوا إن صفات الله عين ذاته، وذلك خوفاً من أن يؤدي القول بتعددتها إلى ما وقع فيه المسيحيون عندما فرقوا بين صفات الوجود والعلم والحياة. وقالوا إن كل صفة منها قائمة بذاتها فالوجود هو الأب، والعلم هو الابن ، والحياة هي روح القدس. (٦٤)

إلا أن الأشاعرة ذهبوا إلى أن الصفات زائدة على الذات وقائمة بها غير الحياة، فلما قيل لهم: كيف تكون الصفات زائدة على الذات وقائمة بها في آن واحد، وفي هذا تشبيهه للخالق والمخلوق، لأن للإنسان ذاتاً وله صفات قائمة بذاته وزائدة عليها ؟ قالوا: ليست الصفات هي هو ، وليست غيره. فقليل لهم : إن في ذلك نوعاً من التناقض ؟، فلم يجدوا حلاً. (٦٥)

ولكن ابن رشد لا يوافق الأشاعرة في ذلك، ولم يوافق المعتزلة أيضاً في صراعها مع الأشاعرة، وخاصة في محنة خلق القرآن، إلا إن ابن رشد يأخذ برأي الغزالي في مسألة الصفات، حيث قال الغزالي (إذا كنا لا نعرف حقيقة الذات الإلهية ، فكيف ندعي معرفة حقيقة الصفات الإلهية)

وينهي ابن رشد قوله حول الصفات الإلهية بقوله (الذي ينبغي أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط . وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل فيها هذا التفصيل). (٦٦)

ومن الصفات الإلهية التي أثارت الكثير من الخلافات بين الفرق الإسلامية، والكثير من اللغط بين المتكلمين والفلاسفة ، مسألة العدل والجور، والقضاء والقدر، ولقد اشتد الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حيال هذه الصفات، فالمعتزلة الذين يصنفون أنفسهم بأنهم أهل العدل، يرون هذه الصفة صفة كمال . وهي تهدف إلى نفي الظلم عن الله سبحانه ، وإلى أن أفعاله تتجه

إلى قصد وغاية، وهي لا تخالف ما يقتديه العقل الذي يفرق بين الحسن والقبح والخير والشر. (٦٧)

إلا أن الأشاعرة قالوا بأن الحرية الإلهية لا تخضع للشريعة، فلله أن يخلد الأنبياء في النار والكفار في الجنة، لأن إرادته مطلقة، وليس لأحد أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح لعباده كمل قالت المعتزلة.

وقد ناقش ابن رشد رأي الأشاعرة هذه، وقولهم بأن أفعال الله تعالى ليست معللة بغاية أو غرض، وقال ابن رشد إن هذه الآراء مضادة للعقل ومخالفة لروح للشرع. (٦٨)

واستدل ابن رشد بأدلة عقلية ونقلية على فساد رأي الأشاعرة، وقال إن تلك الآراء مضادة للعقل، وذلك ما تشهد به البدهة، فإننا ندرك بحواسنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة، وإن الإنسان يتجه إلى الخير والشر وإلى الحسن والقبح، ولذا كان أهلاً للشواب والعقاب. (٦٩)

أما مخافة هذه الآراء للشرع فذلك لأنها تناقض كثيرا من الآيات القرآنية التي تصف الظلم أو الشر بالقبح كقوله تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) وقوله تعالى (إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً).

وحاور ابن رشد الغزالي تحديداً وبقية المتكلمين في صفات الله سبحانه وتعالى، ويأخذ عليهم وعلى الغزالي خاصة إطلاقهم القول في الوجود القديم (الله) والوجود الحادث (الطبيعي) وزعمهم إن الصفات الآنفة الذكر إنما تقال على كلا هذين الوجودين باشتراك ما يلزم عن ذلك من تشبيه وتجسيم. (٧٠)

فالفلاسفة لم ينفوا الصفات عن الله، بل أسندوها إليه على سبيل التنزيه، فخیل إلى المتكلمين أنهم المعطلة.

وحول صفات الباري عز وجل من علم وحياة، دارت حوارات ابن رشد، لهذا يؤكد ابن رشد إنه يجدر بنا في إثبات هذه الصفات، أن نحذر الشطط الذي انساق لیه المتكلمون عامة، وراحوا يسألون عن هذه الصفات: أهی الذات أم هی زائدة على الذات؟، أهی صفات نفسية (ذاتية) أم صفات معنوية؟ (٧١)

وبعيدا عن آراء الفرق الإسلامية . والتي أشرنا بإيجاز لها . فإن الفلاسفة نهجوا في ذلك نهجاً يختلف عن نهج الجمهور والمتكلمين في الصفات كل الاختلاف .

فمذهب ابن رشد في الذات والصفات ، أن الصفات لا صفة بالذات وقائمة بها ومتحدة معها ، وليست زائدة عنها . وأن الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركباً من مادة وصورة ، وإنما هو عندهم بسيط وقد يظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بجوهرة . (٧٢)

وميزة الأجرام السماوية عندهم عن سائر الموجودات أنها غير متكونة ولا فاسدة ، ولما صح عندهم أن الأجرام السماوية ليست متكونة ولا فاسدة ، لزم بحسب مقدماتهم أن يكون وراءها مبادئ مفارقة تتحرك عنها وبها ، وليست هي أجسام ولا قوى في أجسام : (٧٣)

أولاً : لأنها مبادئ أولى للأجسام ، فافتضى أن تكون غير أجسام .

ثانياً : لأن وجود الأجسام شرط في وجود قوى الأجسام .

ثالثاً : لأن كل قوة في جسم متناهية عندهم ، وفعل هذه المبادئ غير متناه .

رابعاً : لو لم تختلف هذه الأجرام عن الأجسام من حيث الماهية ، لكان لها مبادئ أخرى أقدم منها ، والتسلسل باطل .

ومن خلال هذه المقدمات التي وصل إليها الفلاسفة ، قالوا إن هذه المبادئ عقول مفارقة للمادة ، لأن الصور التي توجد مجردة عن المادة هي من طبيعة العقل ، وأنها تعقل صور الموجودات والنظام الذي يهيمن عليها من حيث هي معلولة لها ، شيمة العقل الإنساني ، بل من حيث هي علة وجودها .

لقد ثبت للفلاسفة أن للكون سبب في وجوده وهذا النظام الدقيق الذي يسيّر الأجرام السماوية في حركة مركزية واحدة ، هي تدوير العالم بأكمله ، وتلك الحركة الكلية الواحدة ، وهي الحركة اليومية ، ثبت لديهم أنها ترجع ولا بد إلى مبدأ واحد مفارق ، وهو السبب في وجودها جميعاً . (٧٤)

إلا أن هذا المبدأ الأول عندهم لا يعقل إلا ذاته . كما يقول أرسطو . ولكن ابن رشد يؤول كلام أرسطو بقوله : ومن خلال ذلك ( يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود ، وأفضل ترتيب

وأفضل نظام). (٧٥)

ولكن كيف يعقل المبدأ الأول الموجودات؟

ثامسطيوس يرى امتناع القول أن يعقل معقولات كثيرة دفعة واحدة، أو أن يعقلها بعلم كلي أو جزئي كما يقول: ابن سينا، فكلما القولان فاسدان، ولا يتفقان مع مذهب أرسطو عند ابن رشد.

بل يرى ابن رشد إن الحق عنده (أنه من قبل أن يعلم ذاته فقط، يعلم الموجودات بالوجود الذي هو علة في وجودها، فالأول سبحانه هو الذي يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود بإطلاق، الذي هو ذاته، فلذلك كان اسم العلم مقولاً على علمه سبحانه، وعلمنا باشتراك الاسم، وذلك أن علمه هو سبب الوجود، والموجود سبب لعلمنا، فعلمه سبحانه لا يتصف بالكلي ولا بالجزئي، لأن الذي علمه كلي فهو عالم للجزئيات التي هي بالفعل بالقوة، فعلمه ضرورة هو علم بالقوة، إذ كان الكلي، إنما علم للأمور الجزئية. وإذا كان الكلي هو علم بالقوة، ولا قوة في علمه سبحانه، فعلمه ليس بكلي وأبين من ذلك ألا يكون علمه جزئياً، لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم). (٧٦)

فوجيز القول إن علم الله هو نوع آخر من العلم، وجوهر هذا المبدأ إذن أنه عقل يعقل العقل، فكان العقل فعلة الذاتي.

### إثبات الأول المطلق

وطالما أن فلسفة السهروردي تتكئ على النور، فإن الكون فيض دائم من المبدأ الأول، ولكن ماهي أدلة السهروردي لإثبات الأول المطلق؟، والتي خالف فيها المشائين.

١ - لا مادة الأجسام ولا صورتها واجبة الوجود، وعليه فالأجسام تستخدم وجودها من كائن واجب جميع الجهات.

٢ - ما دامت الحركة ليست داخلية أصلاً في ماهية الجسم، فإن سلسلة الحركات في العالم تفتقد إلى محرك غير متحرك.

٣- إن واجب الوجود ليس موضوعاً لأي من المقولات، لأن كل واحدة من هذه المقولات يقابلها على الأقل واحد من الموجودات الجزئية هو ممكن الوجود، وهذا يعني أن الإمكان صفة من صفات الجنس الذي ينضوي تحته ذلك الكائن الجزئي، وعليه فجميع المقولات ممكنة، فكانت تفتقد إلى موجود واجب لا يخضع لأي من المقولات، بل هو وجود محض غير قابل للكثرة بوجه.

ولابد من الإشارة إلى بحث السهروردي في الوجود يقوده منطقياً إلى البحث في (واجب الوجود) وهو يأخذ من ابن سينا أن دليله على وجود (الواجب) يقوم على أساس جدي لا برهاني، ذلك لأن ابن سينا يذهب إلى أن الوجود عرض يضاف إلى الماهية، وأن الماهية بناء على ذلك متقدمة على الوجود، وهو كما رأينا يرى البعض فساده. (٧٧)

### قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)

ويرى ملا صدرا الشيرازي إن إله العالم واحد لا شريك له، باعتبار أن الأشياء جميعها محدثة عنه. وإن نسبته إلى ما سواه، نسبة ضوء الشمس إلى الأجسام المضادة منه، ويتميز واجب الوجود بالوحدة أيضاً، ووحدته حقيقية، ولا يشاركه فيها شيء من الأشياء، لأنه لا مجانس له، أو لا جنس له، ولا مماثل له، إذ لا نوع له، ولا مشابه له إذ لا كيف له، ولا مساوٍ له، إذ لا يوصف بكم، ولا مطابق له، إذ لا يوصف بوضع، ولا محاذي له، إذ لا يوصف بأين، ولا مناسب له، وإن وصف بالصفات الإضافية، وذلك لأن جميع صفاته الإضافية ترجع إلى إضافة واحدة هي القيومية. (٧٨)

وقاعدة بسيط الحقيقة من أهم القواعد الفلسفية التي جاء بها ملا صدرا الشيرازي، والتي ركز فيها على وحدة الوجود، فالبسيط لا يحتاج في وجوده إلى شيء، لأن علته من ذاته وليس من شيء آخر، لاتصافه بالكمال المطلق وهو بخلاف المركب الذي يفتقر في وجوده إلى علة خارجية. (٧٩)

ويقول الملا صدرا في (الشواهد الربوبية) هذا المعنى بوضوح (إنه جلّ اسمه كل الوجوه: كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه، فهو بوحدته كل الأشياء وليس بشيء فيها). (٨٠)

أي أن تعدد وتكاثر الأشياء والموجودات وتنوع أجناسها، إنها هي واحدة في عين الخلق المتعالي، وبناء على قاعدة ( بسيط الحقيقة ) يمكن عرضها على شكل قضية منطقية صورية:

أ- إن بسيط الحقيقة هو كل الأشياء الوجودية الكاملة.

ب- والله تعالى بسيط الحقيقة (من جميع الوجوه).

ج- فالله إذن كل الوجود = ( كل الأشياء ).

فتعدد الأشياء والموجودات وتكثرها وتنوع أجناسها، إنها هي واحدة في عين الحق المتعالي (إنها الكثرة في عين الوحدة) لطالما أن هذه الكثرة لا تتعارض مع الوحدة، وإنما تعود إليها في نهاية المطاف . والتعدد هنا في (الموجود) وليس في (الوجود). (٨١)

والحقيقة ورغم كل الدفاعات عن ملا صدرا في قضية وحدة الوجود، فإنه يكتنفه الغموض والتشويش ليس في مفهوم العامة فقط، بل حتى في أوساط العلماء والفلاسفة، فحين يعتبر أن وحدة الوجود والموجود عين الكثرة فيها، والكثرة عين الوحدة، وحتى على المعنى المجازي العرفاني، لا فقط على المعنى المجازي اللغوي.

### قاعدة (إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)

هذه القاعدة الفلسفية، ليست من إبداعات فلسفة ملا صدرا، فقد جاءت هذه القاعدة من الفلسفة اليونانية . وتلقفتها بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة، وتبناها العديد من الفلاسفة الاشرائيين ومنهم ملا صدرا .

لقد استخدم الشيرازي كل قواه الفلسفية، ليثبت هذه القاعدة . ويُقيم الأدلة على صحتها، يقول: ملا صدرا (إن البسيط الذي لا تركيب فيه أصلاً، لا يكون علّة لشيئين بينهما معية بالطبع) ويفسّر الدكتور جعفر آل ياسين هذه القاعدة على شكل نقاط: (٨٢)

أ- إن فرضنا أن ذات البسيط الحقيقي كانت علّة لشيء، كانت ذاته إذن محض علّة ذلك الشيء

ب- عندئذ ليس في قدرة العقل الإنساني أن يقوم بتحليلها إلى ذات وعلة، كي تكون سببها لا بنفسها .

ج- ستكون في هذه الحال صفة زائدة، أو شرطاً أو غاية، أو غير ذلك.

د- وعند ذاك لا يكون المبدأ بسيطاً، بل مركباً (لأن المقصود بالمبدأ البسيط، إن حقيقته التي تتجوهر ذاته ، هي بعينها مبدأ لغيره).

هـ- يقود الموقف إلى أن ذات البسيط يكون لها معنيان مختلفان ، وهذا خلاف المفروض.

وبناءً على هذه القاعدة التي أصّل لها ملا صدرا، فإن أول ما يصدر عن واجب الوجود ، أشرف الموجودات، والأشراف بين الموجودات يستلزم أن يكون من جنس العقول، لا من ضرب النفوس، لأن النفوس يعتريها العدم الذهني والعدم الواقعي.

لهذا فقد حدّد ملا صدرا منهجه الفلسفي الذي سلكه في حكمته المتعالية، بمبادئ عشرة: (٨٣)

١- الأدلة عن طريق النبوة التي أشارت إلى (إن أول ما خلق الله العقل).

٢- امتناع الكثير عن الواحد.

٣- قاعدة الإمكان والواحد.

٤- ما يتعلق بدلالة العلة ومعلوها.

٥- التدرج الوجودي.

٦- نظرية التجدد في الطبيعة، حيث تتحدد الهوية دائماً دون الماهية.

٧- قاعدة الاشتياق الصاعد.

٨- نظرية كفاية الإمكان الذاتي للأشياء التي تكون صادرة عن (واهب الصور) وتكون أيضاً مبدعة قبل الزمان والمكان بقبلية ذاتية.

٩- أدلة مفهوم الحركة، أي أن لكل متحرك محركاً غيره، إذ الشيء لا يحرك نفسه، ولا يتحرك عن نفسه، ولا بد له من محرك وهكذا، والتسلسل باطل.

١٠- الرأي الذي يؤدي إلى وجود قائم بذاته في الخارج، لا يوصف بوضع معين، وهو يضم جميع المعقولات التي في الإمكان أن تخرج من حد القوة إلى حد الفعل، ومن هنا فيصير إلى تسميته (بالعقل الكلي) وهو دون الواجب تعالى. (٨٤)

### حوار المعاد وحشر الأبدان

طرح أرسطو وابن رشد سؤالاً في بداية كتاب النفس وهو: هل يمكن للعقل أن يفارق الجسم جملة أم لا؟ وإذا كان ذلك فهل تقتصر المفارقة على هذا الجزء من أجزاء النفس دون سواه أم هي تصدق على سائر أجزائها أيضاً؟ (٨٥)

إن مسألة المعاد عند ابن رشد مما اتفقت على وجوده الشرائع، إلا أن من الشرائع روحانياً، ويعني به النفوس، ومنها جعله للأجسام والنفوس معاً. (٨٦)

وإن الشريعة الإسلامية رأت إن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهماً للجمهور، فأخبرت أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة إلى أجسام تتنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات تنعياً، وهو مثلاً الجنة، وإن الله تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجزاء تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى، وهو مثلاً النار.

إلا أن ابن رشد يجذب كلام الغزالي في الرد على المنكرين لخلود النفس، أما حشد الأجساد فقد نفى إنكار الفلاسفة له (هذا شيء ما وجد لواحد مما تقدم فيه قول). (٨٧)

ويرى ابن رشد أن أجسام الموتى تستحيل إلى تراب ونبات وأناس آخرين، (أعني المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة، وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل لأن مادتها واحدة) فالأجسام التي تعود هي أمثال الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها لأن المعدوم لا يعود، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم، ذلك أن ما عدم قد عدم ثم وجد، فإنه واحد بالنوع، لا واحد بالعدد، بل اثنان بالعدد.

ويرى ابن رشد إن قضية عودة الأجسام بعينها ليست من أصول الشرع ليكفر من لا يعتقد بها، والغزالي نفسه جَوَّز عودتها من مادتها الأولى أو من غيرها.

ولا يخلو مذهب ابن رشد في المعاد من اضطراب فهو حيناً يصرح بخلود النفس، وتارة يرى بعودة الأجسام نفسها، ومرةً ثالثة يرى بعودة نوعها واختلافها في العدد، بل يرى حيناً إن الأرواح تحشر في أجساد غيرها.

لذلك الرأي الذي يأخذ به ابن رشد في مسألة المعاد في مؤلفاته الحوارية الثلاثة به نوع من الاضطراب، فرغم حرصه على تبرئة الفلاسفة من تهمة إنكار المعاد الجسماني، استناداً إلى (دليل الصمت) فهو لا يصرح في أي موضوع من كتبه بتسليمه بهذا المعاد، بل يكتفي بانتحال العذر للعلماء (وهو في عدادهم) الذين قد يخطئون في تأويله بمثل هذا القول (ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذوراً، والمصيب مشكوراً أو مأجوراً وذلك إذا اعترف بالوجود وتأول نحواً من أنحاء التأويل، أعني في صفة المعاد لا في وجوده). (٨٨)

بهذا نستنتج أن ابن رشد لم يكن يؤمن بالحشر الجسماني، ويرى استحالة عدد لا نهاية له بالفعل سواء كان نفوساً أم أجساداً، لهذا قال بالتناسخ من قال أن النفوس متعددة بتعدد الأشخاص، وأنها باقية. (٨٩)

فاعتقاد ابن رشد بخلود النفس عينها متعلق برأيه في وحدة النفوس البشرية، وبالتالي لم يؤمن بالمعاد الروحاني على النحو الذي أرادته الشريعة، بل على النحو الذي أراده هو أي أن النفوس الجزئية تخلد في النفس البشرية العامة أو في العقل الإنساني العام. (٩٠)

إن في النفس عند ابن رشد جزءاً واحداً قابلاً للمفارقة أو الخلود، وهو العقل بقسميه: الهولاني والفعال أما سائر أجزائها (أي الغذائية والحاسة والنزوعية والمخيلة)، فهي تقوم بموضوع طبيعي خاضع لسنة الكون والفساد، وهو الحرارة الغريزية، فاستحال إسناد الخلود أو المقارنة إليها. (٩١)

وإذا بطل خلود النفس وهي صورة الجسد، وكان الجسد من المركبات التي تتحلل لدى الوفاة إلى عناصرها الأصلية، بطل ضرورة المعاد الفردي، أي معاد الشخص المركب من نفس وجسد، وهو ما يعرف بالحشر الجسماني في الحوارات اللاهوتية والفلسفية التي دارت بين

الفلاسفة والمتكلمين.

ويحاول **الشيرازي** بكل جهد إخضاع مشكلة المعاد لجدلية عقلية، ينطلق فيها من أعمق منهجه الفلسفي، القائم على محاولة الربط وإيجاد الوشائج بين الحكمة والعقيدة، مستمداً من جوهر الدين ما يوحى بصحة الأحكام التي أضمر بها القرآن الكريم، وأشارت إليها أحاديث السنة النبوية وأقوال الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، ولكن بمشرب صوفي. (٩٢)

يقول **ملا صدرا** في حقيقة المعاد، وكيفية حشر الأجساد يوم القيامة (أما معاد الأرواح وثبوت السعادة الحقيقية للمقربين والشقاوة بإزائها للأشقياء المردودين، فهو مما بيناه في كتبنا المبسوطة، ولا خلاف معنا مع الفلاسفة فيه، وإن كان التحقيق فيه فوق ما حصلوه وضبطوه، ونحن الآن في بيان حشر الأبدان، وفيه قواعد، قاعدة في أصول تكشف الحجاب عن كيفية حشر الأجساد، وأن لا بد أن الإنسانية الشخصية محشورة في القيامة، كما وردت الشريعة الحققة، وكما قال تعالى: (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون)، المؤمنون، آية ١٥، وقوله تعالى: (قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) يس، آية ٧٨، ٧٩، وقوله: (قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم)، الإسراء آية ٥٠، (٥١)

وأشار **ملا صدرا** في (العرشية) إلى سبعة أصول في حقيقة المعاد:

الأصل الأول: أن تقوم كل شيء بصورته لا بهادته، وهي عين ماهيته وتما حقيقة ومبدأ فصله الأخيرة لا بهادته.

الأصل الثاني: أن تشخص الشيء عبارة عن نحن وجوده الخاص مجرداً كان أو مادياً، وأما المسمى بالعوارض المشخصة، فهي أمارات وجود الشخص ولوازمه لا مقوماته.

الأصل الثالث: إن الوجود الشخصي ما يجوز أن يشتد ويتقوى، وأن الهوية الجوهرية مما يشتد ويتحرك في جوهريته حركة متصلة على نعت الوحدة الاتصالية، والواحد بالاتصال واحد بالوجود والتشخص.

الأصل الرابع: إن الصور المقدارية والأشكال وهيئاتها كما تحصل من الفاعل لأجل استعداد المواد ومشاركة القوابل فهي قد تحصل أيضاً بالإبداع بمجرد تصوّرات الفاعل وجهات

الفاعلية من غير مشاركة قابل.

الأصل الخامس: إن الصوّر الخيالية من الإنسان، أعني مرتبة نفسه الخيالية، جوهر منفصل الوجود ذاتاً وفعلاً عن هذا البدن المحسوس والهيكلي الملموس.

الأصل السادس: إن جميع ما يتصوره الإنسان بالحقيقة، ويدركه بأي إدراك كان عقلياً أو حسياً في الدنيا أو في الآخرة، ليست بأمور منفصلة عن ذاته متباينة لهويته.

الأصل السابع: إن التصورات والأخلاق والملكات النفسانية مما تستتبع آثاراً خارجية، وهذا كثير الوقوع كحمرة الخجل وصفرة الوجع.

### عالم البرزخ والجوهر

عالم البرزخ هو العالم المتوسط المظلم، و(برزخ) تعني في علم المعاد الأمر المتوسط بين أمرين، إلا أن البرزخ في فلسفة السهروردي الإشراقية تأخذ معنى أوسع وأشمل، فالبرزخ في فلسفته الإشراقية له مفهوم عام، فهو البرزخ. يشير إلى عامة كل ما هو جسم، وإلى كل ما هو (حاجز) (صياصي) أو (مسافة) والذي هو بحد ذاته ظلمات وليل. (٩٣)

ولكن ما هو المقصود بعامة كل جسم؟، وما هي هذه الأجسام؟، وهل هي سماوية أم أرضية؟ البرازخ هي الأجسام الأرضية والسماوية معاً، والمتوسطة بين الأنوار المجردة والظلمات المحضة وهذه الأجسام مظلمة بذاتها، أي ليس لها أنواراً ذاتية، بل تستمد الأنوار والحياة من الأجسام المجردة والعارضة. (٩٤)

والوجود المظلم في فلسفة السهروردي يتقسم إلى قسمين: (٩٥)

أولاً: الهيئة الظلمانية.

وهو الجوهر المظلم وليست له جوهرية عينية، بل اعتبار عقلي فقط. وهو ما يكون هيئة لغيره، أي مقوماً بالغير، أي الأعراض. وهي المقولات التسع. والاعتبار العقلي لا يسبغ على

الجوهر المظلم وجوداً، لأنه مظلم لا نور فيه . أي أن الاعتبار العقلي ليس سوى تدبير مؤقت لتبرير العالم المادي.

ثانياً: الجوهر الفاسق

والجواهر الفاسقة أجسام . ويسمى الجسم برزخاً لأنه حائل بين شيئين ، أي أنه معتم غير شفاف . وهذا الجوهر الفاسق لا يكون هيئة لغيرة ولا يحتاج إلى المحل . كما أن هذا الجسم الفاسق لا يؤثر فيه النور سواء بالمفارقة أو الملازمة . لأن الظلام من طبيعة عالم البرزخ ، كما أن النور عارض على هذا الجسم الفاسق، زائد على ماهيته.

فمفهوم البرزخ في فلسفة **السهورودي** ظلمة محضة، وهو يمكن أن يوجد على هذه الحال حتى ولو كان النور قد انسحب منه، فهو ليس إذاً نور بالقوة أو كائن تقديري مضمّر بالمعنى الأرسطي، ولكنه في حيال النور سلبية محضة. (٩٦)

إذن، هناك نوران، نور في ذاته ولذاته، ونور في غيره ولغيره، والثاني ينير الأشياء الأخرى، والأنوار الخالصة تؤلف سلماً من مراتب متدرجة على رأسها (نور الأنوار) وعليه تعتمد سلسلة الأنوار التي تنحدر منه، ونور الأنوار بوصفه أصل الأنوار ومصدرها واجب الوجود.

وينشأ من النور الأول باعتداده على نور الأنوار ظل، لأنه ذو طبيعة مزدوجة، وهذا (الظل) عند **السهورودي** هو (البرزخ الأعلى)، وهذا بدوره يتولد منه نور وبرزخ (أي ملك سماوي) وهكذا حتى تبلغ البرزخ أو الفلك التاسع وعالم العناصر الواقعة تحته. (٩٧)

### إلهيات وعقائد الأوحاد

ويشير الأوحاد في مسألة إثبات الخالق إلى هاتين الحجتين بقوله:

( يجب على كل مكلف أن يعرف أن الله سبحانه موجود ، لأنه أوجد العالم ولو كان معدوماً لم يوجد غيره ، وإنه سبحانه باق لاستمرار تجدد آثاره، والأثر لا يحدث بنفسه إلا بمؤثر يحدثه ، فالأثر يدل على المؤثر وهو الله ) (٩٨)

ومن هنا يمكن التمييز بين مصطلح واجب الوجود، وممكن الوجود، فواجب الوجود، والمعبر عنه بحقيقة الوجود، أو كما عبر عنه الأوحـد بالمؤثر هو الله سبحانه وتعالى، أما ممكن الوجود والمعبر عنه بالمـاهيات الممكنة، أو الأثر فهي المخلوقات.

وبالطبع فإن واجب الوجود لا يحتاج وجوده إلى علة، أما ممكن الوجود فيحتاج وجوده إلى علة تواجده، ويرتبط بهذا الدليل القول بأن العالم حادث، وكل حادث لا بد له من موجد، فإن كان الموجد قديماً ثبت المطلوب لأن القديم هو واجب الوجود، وإن كان حادثاً تسلسل أو دار. ( ٩٩ )

وهكذا فإن الشيخ الأوحـد يرى أن الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً مثل أشعة السراج ، أحتاج إلى مؤثر . السراج . موجود بالبداهة، وذلك المؤثر إن كان واجباً فهو الواجب طلبه . وإن كان ممكناً كما في حال النور . أشعة السراج . افتقر إلى مؤثر أيضاً وفحوى استدلال الأوحـد أنه لما كان لهذا الكون موجد، لأنه لا يمكن أن توجد الآثار من العدم نفسها . وكان الموجد موجوداً لأنه لا يمكن وجود الكون مسبباً من أمر عديمي، أي من موجد لا وجود له، وقد ثبت بالعقل أن الموجد واجب الوجود وهو المطلوب. ( ١٠٠ )

( ويجب أن يعتقد أنه تعالى دائم أبدي لأنه عز وجل واجب الوجود لذاته، بمعنى أن وجوده هو ذاته بلا مغايرة، فوجوب الوجود بالذات يستلزم الدوام الأبدي، لأن القدم والأزل والدوام والأبد والأولية بلا أول بالذات والأخروية، بلا آخر بالذات شيء واحد بلا مغايرة لا في الذات ولا في الواقع ولا في المفهوم ... ). ( ١٠١ )

واعتبر الأوحـد أن صفات الخالق الذاتية، هي عين ذاته، فعلى هذا علمه هو ذاته، وقدرته هي ذاته، وسمعه هو ذاته، وهكذا أما الصفات الفعلية فكلها حادثة مخلوقة، فالمشيئة والإرادة من صفات الأفعال. وقد أكد العقل والنقل أن المشيئة حادثة والذات المقدسة منزهة ومعراة من هذه الصفة. ويستدل الشيخ الأوحـد وتلامذته بقول الامام الرضا (ع): (المشيئة والإرادة من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله لم يزل شائياً مريداً فليس بموحد). ( ١٠٢ )

ويقول الأوحـد مؤكداً ما يجب على المكلف الاعتقاد به من هذه الصفات:

( ويجب على كل مكلف أن يعتقد أنه عز وجل قديم بذاته لم يجري عليه العدم في حال ولا يكون مسبقا بالغير، لأنه إذا لم يكن قديما كان حادثا إذ لا واسطة بين القدم والحادث معقولة وقد ثبت انه ليس بحادث لاستلزام الحادث وجود محدث له، ولأنه لو لم يكن قديما لجرى عليه العدم في بعض الأحوال فتختلف أحواله ومن اختلفت أحواله فهو حادث يحتاج إلى من يحدثه ولأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا مسبقا بمن يحدثه تعالى الله عن ذلك، ولأنه لو لم يكن قديما بذاته لكان وجوده مستفادا من غيره فيكون محتاجا إلى ذلك الغير). (١٠٣)

والشيخ **الأوحد** كأحد الفلاسفة الإلهيين، شدد على الاعتقاد بالوحدانية، باعتباره أصل من أصول الدين:

(ويجب أن يعتقد أنه تعالى واحد لا شريك له لأنه كامل مطلق وغني مطلق فيكون كل ما سواه محتاجا إليه. فيكون متفردا بالألوهية ولو فرض معه إله وجب أن يكون مستغنيا عنه تعالى وإلا لم يكن إلهًا، ولو كان من فرض شريكا له تعالى محتاجا إليه عز وجل لكان أكمل لكمال المطلق من كون ذلك الشريك مستغنيا عنه تعالى، وأتم لغناه المطلق.

ففرض وجود شريك مستغن عنه تعالى نقص في كماله وغناه فلا يكون له شريك لاستلزام التعدد حصول النقص في الكمال المستلزم للحادث، ولأنه لو كان له شريك في أزليته لوجب أن يكون بينهما فرجة قديمة وجودية لتحقق الأثنية فيكونون ثلاثة، وتلزم الفرج القديمة بينهم فيكونون خمسة وهكذا بلا نهاية وهو باطل.

ولأنه لو كان معه شريك في أزليته لاشتركا في الأزل واختص كل واحد بما يميزه عن الآخر فيتربك كل واحد منهما مما اشتركا فيه ومما تميز به والمركب حادث ولأنه لو كان معه شريك في أزليته لميز كل واحد صنعه عن صنع غيره، وإلا لم تثبت الشركة ولا اقتضت ذات كل منهما العلو على الآخر وإلا لم يكن إلهًا...). (١٠٤)

ولقد ناقش **الأحسائي** مجمل الأدلة الدالة على وحدانيته، وأشار بالأخص إلى تلك الأدلة الثلاثة السابقة، واعتبر ذلك من أصول العقيدة، أما الدليل الأول فأشار إليه بقوله:

(.. أنه عز وجل قادر مختار، أما إنه تعالى قادر فلأنه تعالى غني وكل ما سواه محتاج إليه في كل

شيء ، لتوقف وجودها على فعله إذ لا وجود لها من نفسها، وإلا استغنت عنه دائماً، ولأجل كونه قادراً على كل شيء أعطاها ما سألته بلسان استعدادها ( ١٠٥ )

أما الدليل الثاني فقد أشرنا له، عندما ناقش فيها الشيخ **الأوحد** أدلة نفي وجود الشريك.

ويبقى الدليل الثالث الذي ناقشه الأحسائي بتفصيل طويل، إلا أننا نشير إليه بكلماته:

( إنه ليس كمثله شيء، فليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ولا مركب ولا مختلف ولا في حيز ولا في جهة لأن هذه صفات الخلق ولا يصح على الخالق سبحانه.

أما أنه ليس كمثله شيء فلا أن وجود المشابه يستلزم أن يكون شريكاً له في الصفات الذاتية وذلك يقتضي النقص في ذاته تعالى لأن عدم النظر أكمل، فيكون وجوده نقصاً ومن يجوز عليه النقص يجوز عليه الزيادة ، ومن كان كذلك فهو متغير أو ممكن التغير فيكون حادثاً....). ( ١٠٦ )

بسيط الحقيقة كل الأشياء:

وناقش الشيخ **الأوحد** قاعدة **ملا صدرا** الشهيرة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) في العديد من شروحاته ورسائله، وأثبت بطلانها.

وأجاب في رسالة جوابية إلى الأخوند **الملا محمد الدامغاني** في مسألة اشتهرت في هذا الزمان بين العلماء، وهي قولهم بسيط الحقيقة كل الأشياء.

فأجاب الشيخ **الأوحد** برسالة طويلة، استعرض فيها أدلة القائلين بهذه المقولة، ودليل بطلانها، ومحال المعتقد لها بين البيان، وما مفاد هذه القضية.

وسنورد بعض ما جاء في هذه الرسالة الجوابية الطويلة، قال: (أعلم أن هذه المسألة أصلها باطل، لأن مبناها على الأوهام والتخيلات بغير علم ولا هدى، ولا كتاب منير، ولقد سألت بعض الفضلاء القائلين بها، فقلتُ له:

من هو بسيط الحقيقة؟

قال: ذات الله تعالى.

واعلم أن الملا صدرا الشيرازي من القائلين بها، وقد ذكر في المشاعر أصل دليل هذه المسألة

(وقد ذكرنا في كثير من رسائلنا، وفي كثير من مباحثنا، بأن دليل المجادلة بالتي هي أحسن، مثل هذا الاستدلال، لا يعرف به الله سبحانه، لأنه مبني على دلالات الألفاظ بما يفهمونه بأفهامهم القاصرة، وعلى المفاهيم الاصطلاحية بما أدركته عقولهم الحاسرة، والاعتماد في معرفة المعارف الإلهية، والحقائق الربانية، على أمثال هذه تجارة خاسرة، وإنما الاعتماد في معرفة تلك الأسرار الخفية، والحقائق الغيبية، على دليل الحكمة، والذي بصره بنور الفؤاد الذي هو نور الله في العباد وهو التوسم الكاشف للحجب الشداد.

وبيان فساد ما قالوا، وحلّ ما عقدوا، من هذه المقدمة بدليل الحكمة، الذي يوصل الى نور العلم بالعيان لا بالخبر، هو أن نقول: إن حكمهم بهذه الكلية، هل هو صناعي أم عياني، فهو حق، وإلا فلا، فإن قولك فيه: لو سألتك عنه، أنا، اقطع بثبوت مدلوله الذي هو المدعي، فأنا أقول لك: العقل الكلي بسيط أم إضافي؟

فإن قلت: إضافي، لم تصح دعواك لأنه مركب بالنسبة الى ما فوقه.

وإن قلت: إنه بسيط حقيقي.

قلت لك: فهو إذا ليس بمخلوق، لأن المخلوق قد قام على تركيبة الدليل نقلا وعقلا.

أما النقل فما في آية النور، وقد ذكر لكثير من المفسرين، بأن قوله تعالى: (مثل نوره) هو العقل الكلي، وظني أن ممن ذكر هذا الملا صدرا في رسالته في تفسير هذه الآية الشريفة.

وأما العقل فقد اتفقت كلمة الحكماء، على أن كل مخلوق لا بد وأن يكون له اعتبار من ربه واعتبار من نفسه، فإذا لم يكن بسيطا في حقيقته، فما معنى كونه كل الأشياء مما دونه، لأني إنما قلت: بأذن دليل المجادلة بالتي هي أحسن، لا يعلم منه المعرفة الحقيقية لمثل هذا، بأن بنوا على أنه بسيط، وهو مركب، وأخذوا الحكم ببساطته من الأوهام، وظواهر الحملات، والمفاهيم الوهمية مثل هذا، قلما نظروا بأنه ليس له صورة كصورة النفس، حكموا ببساطته من غير تدبر، ومشّوا حكم البساطة باعتبار مدلولها اللفظي، بأن ساووا به ذات الحق. تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا. كما ساووا في حقيقة الوجود بين الحق تعالى وبين الخلق، لأنه تعالى موجود بالمعنى البسيط، المعبر عنه بالفارسية (هَسْتُ) والموجودات كلها موجودة بهذا المعنى، فصح في الكل

الاشتراك المعنوي، ومفاده التساوي في حقيقة الذات، وفرعوا على هذا كلمات الكفر والجحود. وأما ذات الله جل وعلا وله المثل الأعلى ، فهو بسيط الحقيقة بكل معنى، أما نحن فنقول: هكذا، ونحن صادقون ، وأما أولئك إذا قالوا : بأنه تعالى بسيط الحقيقة، الله يشهد أنهم لكاذبون ، كيف يكونون عند الله صادقين، وهم يقولون: بأن حقائق الأشياء فيه، وأن العالم كامن في ذاته متأهل للكون.

وفي ختام جوابه على هذا السؤال من أسئلة رسالة الأخوند الملا محمد الدامغاني ، قال الشيخ **الأوحد**: (وهذا معنى جوابنا بدليل الحكمة، وشرحه أن نقول إما أنه بسيط الحقيقة فحق لا شك فيه، أنه أحدي المعنى، أحدي الذات، في نفس الأمر، وفي الخارج، وفي الذهن، ولا يمكن أن يتصور خلاف ذلك، ولا يحتمل، ولا يمكن بفرض، ولا وهم، ولا توهم، لا إله إلا هو.

وأما أنه كل الأشياء فهذا باطل، حيث لا شيء، فإذا كان في الأزل الذي هو ذاته الحق، واحدا أحدا صمدا لا شيء معه، والأشياء التي جعلتموها أبعاضه وقتلتم: هو كلها، لا ذكر لها ولا وجود، ولا تحقق، إلا في الإمكان، وهو خارج الذات، فكيف يكون كلها وليست معه، وليس هو في الإمكان معها بذاته، فهي في رتبة ذاته بكل اعتبار لا شيء، فهو إذن كل لا شيء (ذلك ما كنت عنه تحيد)

وإنما يجوز أن يقال: إنه كل الأشياء، لو اجتمعت معه في صقيع واحد، وجاز أن تسلبها من حقيقته، وأنها غيره ليصح قول كل). (١٠٧)

## علم الله

وفي علم الله سبحانه وتعالى لا ينسى **الأوحد** أن يشير إلى استنتاجاته، تقريراته الفلسفية بالأدلة النقلية من القرآن الكريم والأحاديث النبوية.

لذلك فإن الله سبحانه وتعالى عالم لأنه أوجد الموجودات على أفضل الوجوه وأحسنها ونظمها بشكل محكم، وأودع فيها علمها وأسرارها، وهذا الإتقان الذي أودعه الله في الخلائق، يدل على علم الله، وهو البرهان الذي أورده **الأوحد**، كما أشار **الأوحد** إلى أن كل موجود سوى الله

ممکن، وكل ممكن مستند إليه، ومحتاج بشكل مباشر أو بوسائط، فذاته إذن، علة لكل شيء، وهو يعلم ذاته بالضرورة، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.

إلا أن الشيخ رمضان بن إبراهيم سأل الأحسائي عن تقسيم العلم إلى قديم وحادث، وتساءل الشيخ رمضان عن مصدر هذا التقسيم، فأجابه الأحسائي موضحاً:

(وهذا التقسيم من كلام الناطقين عنه تعالى عليهم السلام حيث جعلوا العلم ذاته وهذا هو القديم وجعلوا على آخر له وهو اللوح المحفوظ، كما قال في كتابه العزيز: (قال فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى)، فجعل ذلك عند هو الكتاب الذي فيه علمه وقال تعالى: (قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ)، وأمثال ذلك في القرآن الكريم كثير، وبينوا ذلك عليهم السلام، ومنه قول علي بن الحسين عليهما السلام: العرش والكرسي بابان من العلم وبين عليه السلام أن العرش هو العلم الباطن وفيه علل الأشياء والكيفوفة ومظهر البدع والكرسي هو العلم الظاهر وهذا إنشاء الله ظاهر). (١٠٨)

ويجمل الأحسائي بأسلوب واضح وبسيط، مفهوم عقيدة العدل عند الشيعة الإمامية، بعد أن يحدد ماهية العدل ذاته:

(هو عبارة عن حكم ما يؤول إلى أفعال الله عز وجل العامة المنوطة بالمكلفين في دار التكليف من الأوامر والنواهي في دار الجزاء من الثواب والعقاب.

والعدل لغة: ضد الجور وهو عبارة عن التساوي، فأفعاله تعالى تتعلق بالمكلفين في الدنيا على جهة العدل، بمعنى أنه لا يكلفهم إلا بما يطيقون مما فيه صلاحهم بأن يكون جزاؤهم يزيد على قدر التكليف في الطاعة وقدر فعل المكلف في المعصية لتحصيل فائدة في تكليفهم وفي خلقهم فيها منفعتهم، لأنه تعالى غني عن كل ما سواه، وإنما ترجع فائدة التكليف إليهم). (١٠٩)

والله سبحانه وتعالى مع كل ذلك عادل وحكيم، ولا بد أن يفعل العدل، وفعله مطابقاً لحكمته، فهو عز وجل لا يمكن مشابهته بأحوال خلقه، ولهذا يشير الأحسائي:

(ولما كان عز وجل لا تجري عليه أحوال خلقه كان رضاه عبارة عن فضله، وكان غضبه عبارة عدله، لأنه لم يغضب على من عصاه لأجل أنه عصاه فهو يتشفى ممن عصاه، وإنما غضبه في

الحقيقة عبارة عن إيجاد المسببات بأسبابها فالمعصية سبب تام لإيجاد العقوبة الخاصة بها فيوجد الله سبحانه تعالى تلك العقوبة بمقتضى تلك المعصية إلا أن يعفو إذا شاء، لأن عفوه مانع من ذلك المقتضى فإذا لم يحصل مانع من عفوه تعالى تمت سببية المعصية وهو حقيقة غضبه ..). (١١٠)

وتقوم نظرية الشريعة في الإمامة على أنها منصب ديني لا يخضع للاختيار أو الانتخاب من قبل الآخرين، ذلك لأن الله سبحانه وتعالى تكفل بتنصيب الإمام بنص من الله أو رسوله، وينص الإمام السابق على الإمام اللاحق، والإمامة كلمة مرادفة للخلافة، فاللفظتان تعبران عن معنى واحد وهو الرياسة العامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن الرسول. (١١١)

وطالما أن الإمامة عند الشيعة هي نص ديني من الشرع، فلا يلزم الأمة أن تختار بعد أن اختار لها الله إمامها، ويذهب الأحسائي في الاستدلال على وجوب الإمامة بوجوب النبوة، أو كما يسميه اللطف الواجب على المكلفين:

(لما ثبت أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لطف لا يتم النظام ولا يبقى إلا به إلى يوم القيامة، وهو المبلغ عن الله والمؤدي عنه تعالى إلى الخلق ما به بقاؤهم مادام التكليف، وما به سعادتهم الأبدية وكان ما يؤديه عن الله سبحانه يتجدد أناً فاناً بتجدد أحوال المكلفين إلى يوم الدين، وهو صلى الله عليه وآله، لا يبقى إلى آخر التكليف، بل يجري عليه التغير والموت لأنه صلى الله عليه وآله عبد مخلوق ولا يجوز في الحكم رفع حكم النبوة لأنه لطف واجب مادام التكليف، وجب في الحكمة نصب خليفة يقوم مقامه ويؤدي إلى الأمة أحكامه، حافظ لشريعته قائم بسنته لئلا تبطل حجة الله البالغة على الخلق المكلفين، ولا بد أن يكون في الخليفة جميع ما ذكر في حق النبي (صلى الله عليه وآله) من كونه أعلم أهل زمانه وأنقاهم وأعبدهم وأزهدهم وأنجبهم وغير ذلك ...). (١١٢)

وأجابت الإمامية بأن الله لا يوجد الإمام، ويفرضه على الناس قهراً، بل أن الله سبحانه وتعالى يخلق الإمام المتصف بهذه المؤهلات العالية، وينص عليه بواسطة النبي الأكرم كما نص على خلافة علي بن أبي طالب عليه السلام، ولذلك يقول الأحسائي:

(... ولم يكن في الأمة من تجتمع عليه شروط النبوة غير كونه نبياً إلا علي بن أبي طالب عليه السلام لأنه معصوم من كل رذيلة عصم منها النبي صلى الله عليه وآله، وشريكه في كل فضيلة

إلا النبوة، وقد نص سبحانه عليه في كتابه فقال: (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون).

فقد تواترت الروايات وكلام المفسرين من الفريقين بأنها نزلت في علي عليه السلام حين تصدت بخاتمه وهو راكع، لا ينكر ذلك إلا مكابر مباحث، فأثبت الله عز وجل لعلي عليه السلام بنص كتابه العزيز ما أثبت له تعالى ولرسول صلى الله عليه وآله وسلم من الولاية، ولا معنى للولي هنا إلا أنه أولى بهم من أنفسهم في كل شيء من أمور دنيائهم ودينهم وآخرتهم، لأنها هي الولاية التي ثبتت لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وآله وسلم). (١١٣)

الشيخ الأوحّد في حوارهِ عن المعاد:

آمن الشيخ الأوحّد بالمعاد الجسماني والروحاني كما هو عليه علماء الشيعة المسلمين، وشرحنا ذلك بالتفصيل في كتابنا (آخر الفلاسفة) وأشرنا إلى أولى تلك المقاطع يمكن أخذها من (شرح الزيارة) والتي ربما فهم منها البعض أن الشيخ لا يعتقد بالمعاد الجسماني:

( والجسد جسدان، جسد عنصري بشري مركب من العناصر

الأربعة التي هي تحت فلك القمر وهذا يفنى، ويلحق كل شيء

إلى أصله ويعود إليه عود مازجة واستهلاك، فيعود ماؤه

إلى الماء، وهواءه إلى الهواء، وناره إلى النار، وترابه إلى

التراب، ولا يرجع لأنه كالثوب يلقي من الشخص، والثاني

جسد أصلي من عناصر هورقلي وهو كامن في هذا المحسوس

وهو مركب الروح . وهو الباقي في قبره مستديراً مترتب

الوضع كترتبه في الشخص حال حياته فإذا كان يوم القيامة

ألف أجزاء هذا الجسد الذي بدأه أول مره حتى يكون بصورته

في الدنيا ثم تتعلق به الروح فيقوم للحساب ..). (١١٤)

وقد فهم بعض تلامذة الشيخ **الأوحد** من هذه العبارة، وغيرها للشيخ **الأحسائي** إنكار الشيخ للمعاد الجسماني، ومنهم الأخوند الملا **محمد حسين الأنباري** الذي بعث إلى **الأحسائي** يسأله عن مدى صحة فهمه لعباراته التي تدل على أن هذا الجسم العنصري يفنى ولا يعود في الآخرة وذلك ظاهراً مناف لظاهر الآية الشريفة وصريح الأخبار الواردة، فأجابه **الأحسائي** مفصلاً:

(اعلم إن الجسد الذي في الإنسان جسدان: أحدهما الأول وهو فان لا يعود، والجسم فيه جسمان الأول لا يعود، والجسد الثاني يعود والجسم الثاني يعود، وهذا هو الذي ذكرناه في تلك الأجوبة، والمراد أن الإنسان نزل من عالم الغيب من الخزائن كما قال تعالى (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه) فلما نزل إلى الدنيا دار التكليف ليأخذ منها متاعه للآخرة كل ما

وصل إلى رتبة في نزوله تلوث بأعراض تلك الرتبة مثل جبرائيل عليه السلام إذا نزل إلى الدنيا في زمان النبي صلى الله عليه وآله، لبس صورة **دحية الكلبي** فإذا صعد إلى السماء لم يصعد بصورة **دحية الكلبي** ولا تعود معه وإذا نزل على الأنبياء كل نبي ينزل عليه في صورة رجل جميل من أهل زمانه.

فكذلك الإنسان لما نزل بالجسم الأصلي الثاني الحامل للنفس ومر بعالم المثال لحقة من عالم المثال الجسم الأول وهذا لا يعود لأنه ليس من الإنسان وإنما هو بمنزلة الوسخ الذي في ثوبك فإنك إذا غسلته ذهب الوسخ ولا يعود، فلما نزل إلى الدنيا لحقه الجسد الأول من العناصر وهو عرض لا ذات، وإنما هو من وسخ هذا العالم، فإذا مات وخرج من الدنيا ودفن في قبره أكلت الأرض الجسد الأول وبقي الجسد الثاني في قبره إلى يوم القيامة، فإذا كان يوم القيامة أتنه الروح ودخلت في ودخلت معه الجنة أو النار وهو العائد الباقي (...). (١١٥)

ورغم هذا التوضيح من **الأوحد** بأن المعاد هو معاد روحاني وجسماني معاً، إلا أن للإنسان جسدين جسد عنصري وجسد هورقليائي - أصلي - فأما الجسد الأول يفنى ولا يحشر لأنه أعض ويحشر الجسد الثاني الذي نزل من عالم الغيب، وشبه الجسد الأول بالثوب الذي ليس له لذة ولا ألم ولا طاعة ويبقى الجسد الثاني وهو الطينة التي خلق منها، رغم كل ذلك التوضيح من **الأحسائي** والذي يتفق مع العديد من كبار فلاسفة وعلماء الشيعة الإمامية من أمثال **نصير الدين الطوسي** الذي ذكر (الضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع إمكانه، ولا يجب إعادة فواضل المكلف) (١١٦).

و(الفواضل) التي عبر عنها الطوسي بعدم الاعتقاد بإعادتها، هي التي عبر عنها الأحسانى بالأعراض أو الأوساخ المتمثلة في الجسد العنصري، ولا مشاحنة في الاصطلاح.

### القضاء والقدر

تعتبر مسألة القضاء والقدر، أو قضية (الحرية الإنسانية) من القضايا الفكرية الإسلامية، التي شغلت المساميين على مدى قرون عديدة، وامتألت كتبهم بالجدل والتدوين في إثبات ونفي الحرية الإنسانية . وعلى الرغم من أن المسلمين، قد بحثوا تلك القضية منذ فجر التاريخ الإسلامي، إلا أن هذه القضية ظلت مثارة، واتخذت أبعاداً متعددة.

ولقد نشأ هذا الفكر في الإسلام تحت مسميات متعددة مثل: (القضاء والقدر) و (الإنسان مخير أم مسير و(الجبر والاختيار) وأخيراً دخل مسمى (الحرية الإنسانية) بعدما أصاب مصطلح هذا البحث التطور، كما أصاب أبعاده وقضاياها.

وللقضاء والقدر في اللغة معان متعددة، فيطلق على الخلق والإتمام، وعلى الحكم والإيجاب، وعلى الأعلام والأخبار، بينما يطلق القدر على البيان، وعلى الكتابة والأخبار، وعلى تحديد مقادير الأشياء. (١١٧)

أما **الأوحد** فإنه يتناول القضاء والقدر من زوايا متعددة، فهو حيناً يوضح رأيه العقائدي في القضاء والقدر والذي يلتقي مع علماء الإمامية فيه، ومرة أخرى يتناوله من حيث الاختلاف اللغوي الذي أشرنا إليه قبل قليل، ومرة ثالثة يتناوله في إطار أعم وأشمل ألا وهو التكليف البشري في الوجوديين التشريعي والتكويني، ففي بيانه لحديث الإمام الصادق لا جبر ولا تعويض، بل أمر بين أمرين يرى:

(هذا الحديث ظاهره سهل هين لأن معناه لا جبر يعني إن الله لم يجبر العباد على أعمالهم بل هم مختارون في أفعالهم لأنه تعالى جعل فيهم العقول التمييزات وجعل فيهم الآلات التي تصلح لفعل الطاعات ولفعل المعاصي وكلفهم بما يستطيعون فعله وخلق فيهم الاختيار والتمكين الصالح لفعل الطاعات وفعل المعاصي وذلك بعد أن كشف لهم عن عليين وأراهم صور الطاعات وقال لهم هذه صور إجاباتي وطاعاتي فمن أجابني ألبسته صورة إجابته لي من صور طاعاتي، ثم كشف لهم عن سجين وأراهم صور المعاصي، وقال لهم هذه صور عدم إجابتي وصور معاصي فمن لم يجبني ولم يقبل طاعتي ألبسته صورة إنكاره لدعوتي من صور معاصي،

وكانوا قبل الدعوة متساوين في صلحهم للإجابة وللإنكار باختيارهم كما أشار تعالى إلى ذلك بقوله (كان الناس أمة واحدة). (١١٨)

ولا بد من الإشارة هنا إلى قول الأحسائي في تقرير الحرية الإنسانية، التي أرجعها إلى الاستعدادات النفسية، والإدراكية لفعل الخير والشر وهذا لم يثبت إلا مؤخراً من خلال نظريات علم النفس التي جاء بها إدلر ويونج وغيرهما من علماء النفس.

ويعاود الأوحد الحديث عن القضاء والقدر من حيث دلالتها اللغوية، وارتباطهما بعالم الذر، ووقف في تلاؤم مقام التكليف وما يثبت عليه من العذاب بشكل لم يحققه أحد من الفلاسفة من قبل:

(إن القضاء والقدر في اصطلاح القوم غير ما اصطلاح عليه آناً، لأن القضاء عندهم سابق على القدر...).

(وأما عندنا فالقدر سابق على القضاء وإن القدر هو وضع الحدود والهندسة والقضاء إتمام الصنع ونظمه على ما هو عليه في الوجود الخارجي كما هو طريقة أهل العصمة عليهم السلام، ومن الأخبار الجامعة لبيان القدر والقضاء وما قبلهما من المراتب ما رواه في الكافي بسنده قال: سئل العالم عليه السلام كيف علم الله؟ قال: علم وشاء وأراد وقدر وقضى وأمضى فأمضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة وإرادته كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الإمضاء، فالعلم متقدم المشيئة والمشيئة ثانية والإرادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء فالله تعالى البدء فيما علم متى شاء وفيما أراد لتقدير الأشياء فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بدء، فالعلم بالمعلوم قبل كونه والمشيئة في المشاء قبل عينه والإرادة في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً ووقتاً والقضاء بالإمضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الأجسام المدركات بالحواس من ذوي لون وريح ووزن وكيل مما دب ودرج من إنس وجن وطيور وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس). (١١٩)

## هوامش الفصل الخامس

- ١- مدخل إلى الفلسفة، ص ٩١
- ٢- المرجع السابق، ص ٩١
- ٣- قصة الفلسفة، ص ١١٢
- ٤- التفكير الفلسفي، ص ٧١
- ٥- المرجع السابق، ص ٧١
- ٦- مدخل إلى الفلسفة، ص ٩٢
- ٧- المرجع السابق، ٩٢
- ٨- المرجع السابق، ٩٣
- ٩- قصة الفلسفة، ص ١١٣
- ١٠- التفكير الفلسفي، ص ٧٢
- ١١- قصة الفلسفة، ص ١٤٤
- ١٢- المرجع السابق، ١١٤
- ١٣- تاريخ الإسلام، ماجد فخري، ص ١١٤
- ١٤- من رواد الفلسفة، ص ١٠٢
- ١٥- المرجع السابق، ص ١٠٢
- ١٦- تاريخ الفلسفة، دي بوز، ص ١٨٣

- ١٧- التفكير الفلسفي، ص ١١٨
- ١٨- المرجع السابق، ١١٨
- ١٩- من رواد الفلسفة، ص ١٠٢
- ٢٠- المرجع السابق، ص ١٠٣
- ٢١- المرجع السابق، ص ١٠٣
- ٢٢- المرجع السابق، ١٠٣
- ٢٣- فيلسوفان رائدان ، ص ٤٥
- ٢٤- المرجع السابق ، ص ٤٥
- ٢٥- من رواد الفلسفة ، ص ١٠٧
- ٢٦- المرجع السابق ، ص ١٠٧
- ٢٧- مدخل الى الفلسفة ، ص ٨٢
- ٢٨- تاريخ الفلسفة ، ص ١٣٣
- ٢٩- المرجع السابق ، ١٣٢
- ٣٠- المرجع السابق ، ص ١٣٢
- ٣١- التفكير الفلسفي ، ص ١١٣
- ٣٢- المرجع السابق ، ص ١١٣
- ٣٣- فيلسوفان رائدان ، ص ٤٥
- ٣٤- تاريخ فلسفة الإسلام ، ص ٣٤

- ٣٥- المرجع السابق ، ص ٣٤
- ٣٦- المرجع السابق ، ص ٣٤
- ٣٧- التفكير الفلسفي ، ص ١٢٩
- ٣٨- تاريخ الفلسفة ، ص ٢٠٧
- ٣٩- المرجع السابق ، ص ٢٠٧
- ٤٠- التفكير الفلسفي ، ص ١٢٩
- ٤١- فيلسوفان رائدان ، ص ١٠٢
- ٤٢- التفكير الفلسفي ، ص ١٢٩
- ٤٣- المرجع السابق ، ص ١٤٨
- ٤٤- المرجع السابق ، ص ١٤٨
- ٤٥- فيلسوفان رائدان ، د. جعفر آل ياسين ، ص ١٤٠
- ٤٦- المرجع السابق ، ص ١٤٠
- ٤٧- المرجع السابق ، ص ١٤٠
- ٤٨- المرجع السابق ، ص ١٤١
- ٤٩- المرجع السابق ، ص ١٤١
- ٥٠- التفكير الفلسفي ، ص ١٤٨
- ٥١- المرجع السابق ، ص ٤٣
- ٥٢- المرجع السابق ، ص ١٤٨

- ٥٣- فيلسوفان رائدان ، آل ياسين ، ص ١٤١
- ٥٤- الفلسفة العربية ، رمزي نجار ، ص ١٣٢
- ٥٥- التفكير الفلسفي ، ص ١٧٧
- ٥٦- المرجع السابق ، ص ١٧٦
- ٥٧- الفلسفة العربية ، ص ١٣٨
- ٥٨- من الكندي الى ابن رشد ، ص ٢٢٢-٢٢٣
- ٥٩- المشكلات الفلسفية ، ص ١٢٦
- ٦٠- من الكندي إلى ابن رشد ، ص ٢٢٤
- ٦١- المشكلات الفلسفية ، ص ١٣٠
- ٦٢- من الكندي إلى ابن رشد ، ص ٢٢٥
- ٦٣- الفلسفة العربية ، ص ٣٠٨
- ٦٤- من الكندي إلى ابن رشد ، ص ٢٢٧
- ٦٥- المرجع السابق ، ٢٢٧
- ٦٦- المرجع السابق ، ٢٢٧
- ٦٧- المرجع السابق ، ٢٢٩
- ٦٨- المرجع السابق ، ٢٢٩
- ٦٩- المرجع السابق ، ٢٢٩
- ٧٠- ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ص ٨٤

- ٧١- المرجع السابق ، ٨٦
- ٧٢- تاريخ فلاسفة الإسلام ، ص ٢١٣
- ٧٣- ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ص ٨٧
- ٧٤- المرجع السابق ، ص ٨٨
- ٧٥- المرجع السابق ، ص ٨٨
- ٧٦- المرجع السابق ، ص ٨٩-٩٠
- ٧٧- تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخري ، ٤٠٣
- ٧٨- الفيلسوف الشيرازي ، ص ٩٨
- ٧٩- عالم الفلسفة والعرفان ، ص ١٢٤
- ٨٠- الشواهد الربوبية ، ص ٤٧
- ٨١- الفيلسوف الشيرازي ، ١٨
- ٨٢- عالم الفلسفة والعرفان ، ص ١٢٤
- ٨٣- الفيلسوف الشيرازي ، ص ١٠٠
- ٨٤- المرجع السابق ، ص ١٠٣-١٠٤
- ٨٥- ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ص ١٢٢
- ٨٦- تاريخ فلاسفة الإسلام ، ص ١٩٢
- ٨٧- الفلسفة العربية ، ص ٣٠٥
- ٨٨- المرجع السابق ، ص ٣٠٥

- ٨٩- ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ص ١١٥
- ٩٠- الفلسفة العربية ، ص ٣٠٦
- ٩١- ابن رشد فيلسوف قرطبة ، ص ١١٧
- ٩٢- الفيلسوف الشيرازي ، ص ١٣٥
- ٩٣- تاريخ الفلسفة الإسلامية ، كوربان ، ص ٣١٧
- ٩٤- فلسفة الوجود عند السهروردي ، ص ١٥٤
- ٩٥- المرجع السابق ، ص ١٥٥ - ١٥٧
- ٩٦- تاريخ الفلسفة الإسلامية ، كوربان ، ص ٣١٧
- ٩٧- تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ماجد فخري ، ص ٤٠٧
- ٩٨- حياة النفس ، ص ٨
- ٩٩- آخر الفلاسفة ، ص ١٨١
- ١٠٠- آخر الفلاسفة ، ص ١٨٢
- ١٠١- حياة النفس ، ص ١٠
- ١٠٢- آخر الفلاسفة ، ص ١٨٤
- ١٠٣- حياة النفس ، ص ٩
- ١٠٤- حياة النفس ، ص ١٦
- ١٠٥- حياة النفس ، ص ١٣
- ١٠٦- حياة النفس ، ص ٢٢

- ١٠٧- معنى بسيط الحقيقة كل الأشياء ، رسالة ، ٢٧-٤٧
- ١٠٨- رسائل الحكمة ، ص ٣٣٤
- ١٠٩- حياة النفس ، ص ٣٠
- ١١٠- حياة النفس ، ص ٣١
- ١١١- آخر الفلاسفة ، ص ٢٠٢
- ١١٢- حياة النفس ، ص ٤٤
- ١١٣- حياة النفس ، ص ٤٦
- ١١٤- الشيخ الأوحى ، شرح الزيارة ، مرجع سابق ، ج ٤ ، ص ٣٣١
- ١١٥- شيخ المتأهلين ، رسائل الحكمة ، مرجع سابق ، ص ٢٤٩
- ١١٦- نصير الدين الطوسي ، تجريد الاعتقاد ، ص ٢٥٥
- ١١٧- آخر الفلاسفة ، ص ٢١٨
- ١١٨- رسائل الحكمة ، ص ٢١٠
- ١١٩- رسائل الحكمة ، ص ٢٨٣



الفصل السادس

حوار الحركة

والسكون



## الفصل السادس :

### حوار الحركة والسكون

#### الكون المبهم وغير المعروف

**أفلاطون** رؤية خاصة، أو مذهب خاص في رؤيته للكون، وهذا المذهب مستمد من نظريته السابقة عن عالم المثل وثنائية العالم.

فالكون كان في الأصل مادة مبهمة غير معروفة، ولا أحد يعرف ماهيتها، غير كونها قابلة لتلقي الصور أو عندها القابلية لتقبل الصور، ومن الحركة الأولى، كانت حركة اتفاقية بشكل مستمر، حتى اتحدت ذراتها المتشابهة مع بعضها البعض بالشكل، فكانت العناصر الأربعة: الماء والهواء، والتراب والنار، وبعد أن وصلت تلك المادة إلى هذا النظام عيّن الصانع لكل منها مكاناً أما الحركة الاتفاقية، فهي ليست (صدفة) كما يرى الطبيعيون، بل أن قوة عاقلة مدبرة، هي التي حركت العناصر الأربعة، حتى اتحدت ذراتها مع بعضها بعضاً، أي أنها قوة عاقلة مدبرة هي التي تسيّر الكون، لهذا فأن عالم الطبيعة (الكون) نسخة من عالم المثل، وصورة محسوسة له، حيث يولد كل شيء ليموت، فهي رحلة جميع الكائنات من الوجود إلى العدم، ولكنها رحلة دائمة. (١)

هذه الرحلة الدائمة من الوجود إلى العدم أصلها هو المادة أو (الهيولي) ويعتقد **أفلاطون** أن (الهيولي) أذي هو أصل الكون، متحركة وأزلية. والحركة متقنة وليست صدفة لأن محركها هو الله وفقاً لقوانين ثابتة.

إلا أن الحركة عند **أفلاطون** هي (حركة دائرية) وهي أقرب الحركات إلى الكمال، وكذلك الشكل الكروي هو أكمل الأشياء، وإذا كان الأمر كذلك، فإن الكون والعالم هو كروي الشكل، ويدور حول محوره بحركة دائرية. (٢)

العلوم النظرية وخاصية التغير.

وتشمل هذه العلوم على الطبيعيات، والرياضيات، والإلهيات (ما وراء الطبيعة). (٣)

لعل أكثر ما استرعى انتباه أرسطو خاصية التغير الملازمة للطبيعة، وهو ما يسمى بفلسفة (الطبيعيات) التي كتب أرسطو كتابه عنها وقال إنها دراسة الأشياء التي تتغير، وقال أرسطو: لكي نفهم التغير، يجب أن نفرق بين الصورة والمادة أو الشيء. (٤)

وحسب اعتقاد أرسطو لمفهوم التغير على الصورة والمادة، فإن التغير هو أن تكتسب المادة نفسها شكلاً جديداً، وقد عدد أرسطو أسباباً أربعة لازمة لإحداث التغير: السبب المادي، والصوري، والفعال، والنهائي. (٥)

فمثلاً الكرسي له سبب مادي وصوري وفعال ونهائي معاً فهو من مادة الخشب المصنوع منها، والنشاط الذي قام به النجار لصنع الكرسي، وشكل الكرسي وتصميمه، والسبب النهائي وهو الخطة أو التصميم الذي بذهن النجار.

لقد تحدث أرسطو في كتابه (الطبيعيات) عن مفاهيم فلسفية عدة: منها الجوهر والأعراض، والمادة والصورة، والقوة والفعل.

فالجوهر هو ما ليس في موضوع ولا يقال على موضوع، فلإنسان جوهر . . يقول أرسطو (هناك جواهر مفارقة للمادة، لا تقع تحت الحواس أولها: الله، والعقل البشري الفعال، الذي لا يستطيع بعد موت الجسد أن يكون له وجود خارق للجسد. (٦)

أما الأعراض فهي الصفات، وليست بجواهر لأنها توجد في الأشخاص كلها وتكون ذاتية كحرارة النار، أو عرضة كيباض الثوب، وعندما يقبل الجوهر صفة من الصفات، يصبح عرضة للتغير.

إلا أن، التغير عند أرسطو لا يمكن فهمه، إلا بعد فهم المادة والصورة، القوة والعقل، الواسطة والغاية. لقد استطاع أرسطو أن يؤكد حقيقة الشيء، أي شيء لا ينفصل فيها المادة عن الصورة، أي لا ينفعل فيها مادته، أي العناصر المادية التي يتكون منها عن ماهيته الثابتة التي لا تتغير مهما طرأ على مادته من تغيرات، فزيد هو زيد والكرسي هو الكرسي، فصورته التي تمثل جوهره وماهيته الثابتة كما هي، سواء كان مصنوعاً من الحديد أو الخشب أو الزجاج. (٧)

من هنا فإن أرسطو يرى كل شيء من الأشياء له مادته، وهي علّه أي تغير يطرأ عليه، وهي ما يطرأ عليه التغير، وله صورته وماهيته الثابتة التي لا تتغير.

ولكن كيف نميز بين مادة الشيء، وبين صورته؟، يقول أرسطو: يمكننا ذلك عن طريق التميز بين (القوة والفعل)، التمييز بين ما هو موجود بالقوة وما هو موجود بالفعل، فالخشب (وجود بالقوة) للكرسي والعديد من الأشياء، ومن ثم (وجود بالفعل) وهو الكرسي. (٨)

وأشار أرسطو إلى أن الأشياء من نوعين، إما من صنع الله أو من صنع الإنسان، حيث يأخذ الإنسان المادة ويعطيها الصورة المناسبة لها، فالخشب يمكن أن يكون مادة للكرسي، ولكن القطن لا يمكن أن يكون مادة للمطرقة، أي هناك علاقة طبيعية بين المادة والصورة. (٩)

كل ما يحتويه الكون أشياء مادتها تمثل وجودها بالقوة، من جانب آخر فإن ماهيتها تمثل وجودها بالفعل أي حقيقتها الثابتة، حتى العناصر الأربعة عند أرسطو (الماء والهواء والنار والتراب) والتي هي عناصر مادية، لكن صورتها المميزة مكنتنا من أن نعرفها ونميز بينها، إذن فكل الأشياء في الكون مكونة من صورة ومادة، فلا توجد صورة بلا مادة، أو مادة بلا صورة. (١٠)

إلا أنه يمكن فصل المادة عن الصورة تجريدياً، أي في أذهاننا، كل مادة لها صورتها الخاصة ولكن ذهننا يفصل هذه عن تلك فقط في التجريد. (١١)

ويؤكد أرسطو إن مادة كل الموجودات هي الهولي، وهي مادة أولى مشتركة، وهي الأساس، ومنها تتفرع كل الأشياء، ومادة الهولي هي الأصل يبتدئ منها مادة الأشياء، ويعود إليها كل شيء، وهذه الهولي لا توجد إلا بالقوة، ولا تصبح بالفعل إلا وقد صارت مادة معينة مكتسبة لصورة معينة. (١٢)

## الحركة والسكون

الحركة هي الانتقال من القوة إلى الفعل، ويجدها أرسطو بأنها انتقال ما هو بالقوة إلى الفعل. (١٣) ويجدد أنواع الحركة، ويبحث الحركة حتى يصل للمحرك الأول ويرى أرسطو أن الحركة أزلية لا بدء لها ولا نهاية لها، ولكن الأشياء تارة متحركة وتارة ساكنة، وأن كل ما يتحرك إنما يحركه شيء آخر خارج عنه، بل أن المحرك الأول لا يحركه شيء خارج عنه، وقرر أرسطو أن المحرك الأول أزلي واحد، ولا أجزاء له ولا أبعاد، كما فرق أرسطو بين الحركة بين الحركة المكانية والحركة الدورية، فالحركة المكانية متصلة، أما الدورية وحدها فهي متصلة وغير متناهية، كما أن الحركة الدورية هي النوع الرئيس من أنواع الحركات المكانية. (١٤)

إذن الحركة هي القاسم المشترك بين الأجسام كلها عند أرسطو، بل وهي ما يربط العالم الواقعي بالعالم الماورائي، ومن هذا المنطلق أو من هذا المفهوم الخاص بأرسطو فإن الحركة ليست سوى وسيلة لفهم الوجود بأكمله، وقرر إن الحركة هي التبدل الذي يطرأ على كل الموجودات، وهي تبدل بين ضدين، حركة الأعلى وحركة الأسفل والموت والحياة والاسوداد والبياض، وإن شرط الحركة أن يكون الضدان من جنس واحد، إذ لا حركة إلا من جنس واحد. (١٥)

كما أن الحركة تدل على نهاية معينة، هي حالة التفكك، فالتطور موصول في نهاية المطاف بالتفكك، بعد الولادة الموت، فالحركة في تطورها المستمر تصل إلى الفساد، إلا أن هذا لا يعني أن الفساد يحرك الشيء من الوجود إلى العدم، لأن العدم والتفكك شيان مختلفان، العدم يعني إلغاء الوجود بينما اللا وجود مرتبط بالشيء الذي لم يعد موجوداً بحالته السابقة، أي أن التفكك هو اللا وجود. (١٦)

ولهذا نستطيع أن نستنتج أن اللا وجود لا تعني العدم عند أرسطو، ولذلك فهو لا يرى بوجود للعدم، لأن العدم بإمكانية وجوده، يتنافى مع نفسه، وإمكانية العدم يعني حدوداً لبدئه ومنتهاه، وهذا في تضاد مع مفهوم العدم نفسه.

ويقرر أرسطو أن الوجود ليس ثابتاً، بل متحركاً ولكن الحركة لوحدها لا وجود لها، لأنها مرتبطة بالأشياء، فلا حركة بلا أشياء، وقد يبقى الشيء وتتحرك عوارضه، فالإنسان الذي يمرض ثم يشفى، ذاته لم تتغير، هو الإنسان نفسه ولكن ما أصابه هو العرض، أي التطور الذي يصيب الصفات الزائدة على الجوهر. (١٧)

أي أن الحركة بالشيء هو انتقال من حال إلى حال، أي خروج من القوة إلى الفعل، القوة هي إمكانية الصيرورة، والفعل هو تحقيق هذه الإمكانية وظهورها كما أن الحركة هي إطار الموجودات التي هي بالأحرى المتحركات، ولها أربع علل تشرح مبدأ السببية، العلة المادية والصورية، والفاعلية والغائية.

والعلتان المادية والصورية، تتضمنان العلتين الأخريين الفاعلية والغائية. (١٨)

ولا بد أن نشير إلى أن أرسطو رفض أقوال من سبقه من قبل الفلاسفة اليونانيين من أمثال هرقليطس في كون الأشياء في سيلان دائم، لأنه يرى أن الجوهر ثابت والعوارض متحركة كما رفض ما قاله الأيليون في كون الوجود لا يتغير، بل هو ثابت، فيعتبر أرسطو أن الوجود في حركة مستمرة، ولكنها حركة مستمرة تطويرية. (١٩)

كما أن الحركة بحاجة إلى مكان تحدث فيه، وإلى زمان يقيس طولها المكان والزمان لهما مفهوم مادي فيزيائي، ومفهوم آخر رياضي، يقرر أن الزمان والمكان لا حد لهما، فالمكان لا يتعلق بشيء من الأشياء، والزمان أزلي لا حدود له، أو كما يسمى زمان أزلي، وهو تناقض في مفهوم المكان المحدد، والزمان غير المحدد حيث سعى أرسطو إلى حل التناقض بينهما، فقال إن المكان مسرح للحركة، والزمان قياس لها. (٢٠)

### حوارات الكندي الفلسفية

أشرنا إلى أن الكندي بعد أن يورد ملاحظاته التمهيدية على طبيعة العلم الماورائي، أو العلم الغيبي، وما تتميز به عن سائر العلوم الفلسفية الأخرى، فإنه يناقش بعض الموضوعات في إطار (العلم الإلهي)، علم الواجب، فيبدأ بصورة طبيعية، باعتباره المبدأ الأول لجميع الخلائق، والأكوان، ويصفه بالأول أو الواحد الأحد، والمبدأ الأول لا يتصور عدمه أو وجوده من علة غير ذاته. (٢١)

ويثبت الكندي قوله ببرهانين: العالم حادث مُحدث، إذ لا يكون الشيء علة ذاته، فكل ما لم يكن ثم كان. كل حادث. له علة أحدثته، والله سبحانه وتعالى أزلي ليس حادثاً، ولا معلولاً لأنه علة

## الأشياء. (٢٢)

وأن للعالم تدبير متقن، لأن العالم نظام دقيق وهو أشبه بتدبير النفس للبدن، وإذا السبب وصف العلماء بأن الإنسان عام صغير. ومن يتدبر في هذا الكون يدرك أنه لا بد من وجود مدبر حكيم. (٢٣)

وبما أن الكندي يذهب إلى أن العالم مخلوق، وفعل الله في العالم إنما بوسائط كثيرة، فالأعلى يؤثر فيها دونه أما المعلول فلا يؤثر في علته التي هي أرقى منه في مرتبة الوجود وكل ارتباط في الوجود هو ارتباط بمعلول. (٢٤)

إن الله هو الوجود الحق، أي أن الله وجود ولم يزل وجوداً أبداً، فالله لم يكن عدماً ولا يكون عدماً أبداً، لأن الله عند الكندي هو وجود تام، والوجود التام هو الذي لم يسبق بوجوده، ولا ينتهي له وجود، بل ولا يكون وجوداً إلا به، وأثبت الكندي وجود الله براهين عدة، نرى إنها تتماهى مع براهين أرسطو، وهي ثلاثة:

برهان الحركة

برهان الكثرة

برهان النظام

وقد اعتمد في هذه البراهين على حدوث العالم، وأن متناه فلا بد له من محدث هو الله سبحانه وتعالى، وهذا لا نجده عند أرسطو فقط، بل وغيره من الفلاسفة اليونانيين. (٢٥)

### أزلية العالم وحدوثه

بذهب الكندي إلى أن العالم حادث ومتناه، وبسبب حدوث العالم أثبت وجود الله سبحانه وتعالى، لذلك فقد أقر أن للكون علّة قصوى الله الذي خلق الكون بأكمله وجعل له عللاً، لذلك فهو ينكر كون العالم قديم، بل محدث والكون موجود من اللا وجود فهو إبداع إلهي. (٢٦)

ويتحدث عن العالم من ناحية أجزائه ويقرر أن الأرض هي وسط العالم ثم تتوالى أفلاك بعضها في جوف بعض من فلك القمر إلى الفلك الأقصى المحيط.

ويتكون فلك ما تحت القمر من العناصر الأربعة من الماء، التراب، الهواء، النار ويتكون كل جسم من هيولي وصورة وهو هنا يحاكي آراء أرسطو، لذلك عدّه البعض ناقلاً وليس فيلسوفاً. وتحدث عن العالم من ناحية تناهيه، وقال إن كل ما في العالم متنازع، فهو متناه في الزمان والجزم والحركة. (٢٧)

ثم تحدث عن إبداعه، وأكد إن كل صدور العالم هو تسلسل وفيض من الله ولا صنع الله العالم من مادة غير معلولة، أي أن الله هو المبدع والخالق، لذلك فهو أبداع كل شيء ومن لا شيء بقوله (كن فيكون) وعلة بقاء العالم مثل وجوده، وهي المشيئة الإلهية. (٢٨)

وهنا يحاول الكندي أن يأتي بفلسفة توفيقية بين الدين والفلسفة.

ومن مقولات الكندي عن العالم هو أن الأرض وسط العالم وأن الأرض كرة تحيط بها كرة من الماء، ثم كرة الهواء، ثم كرة النار، ثم تأتي الأفلاك بأجرامها. (٢٩)

ورغم محاكاة الكندي للكثير من الآراء اليونانية، إلا أنه يخالف أرسطو في قضية حدوث العالم، ويحاول أن يأتي ببراهين علمية إسلامية على ذلك.

وبراهين الكندي متكئة على معاني الزمان والحركة، فالزمان والحركة متلازمان والحركة مقرونة بوجود الجرم فالزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الوجود، لذلك فهي معاً. (٣٠)

ولكن الزمان عند الكندي متناه، فلا زمان لا نهاية له، لأن الجرم متناه، وحركته متناهية إلا أنه من الممكن أنه من الممكن أن تتخيل زمان لا متناه بالقوة فقط. (٣١)

فإذا كان الزمان والجرم والحركة متلازمة في الآنية، فهي محدثة، لأنها متناهية وكل متناه محدث، وكونها محدثة فإن لها محدث وهو الله سبحانه الذي أبدعها.

إلا أن حدوث العالم عنده كان (بضربة واحدة) حدوثاً مطلقاً وابتدع ابتداءً في غير زمان، من علة فاعلة قادرة. (٣٢)

والمقصود بالإبداع هو الإيجاد من العدم، أو إيجاد الأشياء من الشيء.

ويرى الدكتور جعفر آل ياسين إن في موقف الكندي تحدياً للفكر اليوناني الذي نهض على قاعدتين: (٣٣)

- إن الشيء لا يصدر ولا يكون عن عدم مطلق.

- إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

ويضيف الدكتور آل ياسين بأن أدلة الكندي موجهة في الأصل ضد الصورة التي أدركها المسلمون عن فلسفة أرسطو طاليس، ونظرية قدم الحركة وقدم الزمان مما ظنوا أنه القائل الحقيقي بهذا الموقف إلا أن الكندي يتبنى اتجاه أرسطو القائم على (مبدأ التناهي) لكل ما هو موجود بالفعل.

أشرنا قبل قليل إلى رأي الكندي في تناء الزمان والحركة والجرم، وبالتالي تناهي العالم (الجرم) ويساند في ذلك إلى بديهيات رياضية ومنطقية، مستعيناً بقياس من سبقه.

## الفلسفة النظرية والعملية

قسّم الشيخ ابن سينا الفلسفة إلى قسمين رئيسيين: (٣٤)

فلسفة نظرية

وهي علم يسعى لمعرفة الحق، ويشمل العلم الطبيعي، العلم الإلهي، العلم الكلي.

فلسفة عملية:

وهي العلم العملي، ويسعى إلى إدراك الخير والعدل، ويشمل: الأخلاق، والنبوة، والدولة، وتدبير المنزل.

كما قسم ابن سينا العلوم في (الشفاء) إلى ثلاثة أقسام: (٣٥)

١- العلوم العالية:

وهي علوم ليست لها علاقة بالمادة، وهي الحكمة الأولى أو ما وراء الطبيعة.

٢- العلوم الدنيا:

وهي علوم خاصة بالمادة، أي الطبيعيات وما يتبعها.

٣- العلوم الوسطى:

وهي علوم تتعلق تارة بما وراء الطبيعة، وطوراً بالمادة وهي الرياضيات.

وأي كانت تقسيمات العلوم عند ابن سينا، فإن مفرداتها واضحة. (٣٦)

١- المنطق

٢- الطبيعيات

٣- السماء والعالم

٤- الروح

٥- حياة الحيوان

٦- العقل

٧- فلسفة الفارابي على العقل

٨- الفلسفة الأولى

العلم النظري:

ويشير العلم النظري للفلسفة النظرية عند بن سينا، وأول مفردات العلم النظري هو المنطق. فقد حاول بن سينا التوثيق بين المشائين والرواقيين، فالفريق الأول عدّ المنطق آلة، والفريق الثاني قال إن المنطق ليس بآلة، بل هو جزء من الفلسفة، وأخذ ابن سينا تقسيم المنطق من الفارابي، لكنه لم يضيف شيئاً هاماً.

كما أن المنطق عنده علم لا وجود له إلا في الذهن، تقتصر منفعته على تعليم الإنسان كيف يكتسب المجهول من المعلوم. لأن المنطق يعصمنا من الخطأ في إدراك المعاني، ويساعدنا على تصوّر تلك المعاني بصورة دقيقة. (٣٧)

العلم التطبيقي

أو الفلسفة الطبيعية وموضوعها الأجسام الموجودة في الطبيعة. (٣٨)

وقد أخذ ابن سينا مبادئ العلم الطبيعي. المادة. الصورة. العدم. من أرسطو والفارابي، وقال إن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة، ونسبة المادة إلى الصورة، كنسبة النحاس إلى التمثال.

كما أن للجسم الطبيعي لواحق هي الأعراض مثل الحركة والسكون، أما العدم عنده فليس بذات موجودة على الإطلاق.

١- الحركة:

وهي أن كل متحرك لا يتحرك إلا لعلّة محركة، هذه العلة المحركة، إما تكون موجودة داخل

الجسم، فيسمى متحركاً بذاته، وإما تكون خارجة عن الجسم فيسمى متحركاً لا بذاته، بل بمحرك خارجي. (٣٩)

٢- السكون:

وهو عدم الحركة ، فيما من شأنه أن يتحرك أي متحرك قابل للحركة، لا يتحرك. (٤٠)

٣- الزمان:

والزمان صنو الحركة عند أرسطو، فهو متعلق بالحركة، فلا وجود لزمان ثابت، والإحساس بالزمان هو إحساس بالحركة، ومتى لم نشعر بالحركة لم نشعر بالزمان، والزمان ليس محدثاً حدوثاً زمنياً ، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات، فلا زمان قبل الزمان. (٤١)

٤- المكان:

ليس المكان هيوولي أو صورة، لأن الهيوولي أو الصورة لا تكونان إلا في الشيء الموجود في المكان، بل أن المكان هو الحيز الذي يكون فيه الشيء. الجسم. فيكون محيطاً به، حاوياً له مفارقاً له عن الحركة، ومساوياً له ، لأنه لا يمكن أن يكون جسمان في آن واحد.

٥- الخلاء:

أنكر ابن سينا الخلاء. العدم. وهو في هذا الأمر أخذ برأي أرسطو، فقد أنكر وجود مقدار غير متناه، أو غير متناه ، وحركة غير متناهية. (٤٢)

### قدم العالم وأزليته

اطلع الفلاسفة المسلمون على الكتب اليونانية، التي تؤكد أزلية العالم، وأزلية المادة الأولى، وهذا الأمر يعارض دينهم. (٤٣)

الفلاسفة الاسكندرانيين، تجنبوا هذا الموقف الذي يتعارض مع الدين، فجاءوا بنظرية الفيض،

وعندما عرضت المشكلة على الفلاسفة العرب، اعتمدوها من جديد. نظرية الفيض. كمحاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة. (٤٤)

ولجأ ابن سينا إلى تقسيم الفارابي في أن المتقدم يُقال بخمسة معان:

١- الزمان ٢- المرتبة والوضع ٣- الشرف ٤- الطبع ٥- المعلولية.

والمعنى المشترك في كل هؤلاء أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحقيقه، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء، فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه.

وهكذا فالعالم قديم، لأنه صدر منذ الأزل، لأن الله عَقِل ذاته منذ الأزل، والعالم متأخر عن الله بالشرف والطبع والمعلولية والذات.

ولا يجوز أن يكون العالم متأخراً عن الله بالزمان. (٤٥)

### أزلية العالم وقدمه

إن رأي ابن رشد في مسألة أزلية العالم أقرب إلى المتكلمين الجدليين منه إلى الفيلسوف الحر، فلم يستطع ابن رشد، أن يثبت في هذه القضية، بل اكتفى بمناقشة ضجيج الغزالي، ورفع التكفير عن الفلاسفة. (٤٦)

وابن رشد يرى إن الاختلاف في مسألة أزلية العالم أو حدوثه يكاد يكون راجعاً إلى الاختلاف في التسمية بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء السابقين، وذلك أن الجميع متفقون على أن هاهنا ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان وواسطة بين الطرفين، وقد اتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة.

الطرف الواحد هو موجود وجد من شيء غيره وعن شيء، أي عن سبب فاعل وعن مادة، والزمان متقدم عليه أي على وجوده.

والطرف المقابل لهذا هو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، أما الصنف الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان، لكنه موجود

عن شيء أي عن فاعل. (٤٧)

لقد أقر الغزالي بإمكانية أبدية العالم ولابن رشد تعليل وكلام عن أبدية العالم وأزليته.

فهو يرى أنه لا يمتنع عند الفلاسفة، أن يعدم العالم بأن ينتقل إلى صورة أخرى، لأن العدم يكون هاهنا تابعاً وبالعرض، إنما الذي يمتنع عندهم أن يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلاً، لأنه لو كان كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً وبالذات.

وإذا ناقشنا أزلية العالم من الجانب الموضوعي عند ابن رشد، ومن خلال أدلته على أزلية العالم، فإنه يتناولها بتجرد، دون الالتفات إلى أقوال الفقهاء والمتكلمين ومدى تعارضها مع معطيات الشريعة الإسلامية، وحجته أن يبسط مذهب أرسطو، فيرى ضرورة أزلية العالم من ثلاث زوايا: (٤٨)

١- أزلية الصور والمواد التي يتركب منها العالم.

٢- أزلية الزمان والحركة.

٣- أزلية الجواهر الحادثة في عالم الكون والفساد.

ويمكن استنتاج رأي ابن رشد بعد مناقشة كل ذلك بتبنيه رأي أرسطو، أي أن أزلية العالم تلزم ضرورة أزلية المواد والصور التي تتركب منها الموجودات، أزلية الزمان والحركة التي تتصل به اتصال العرض بالموضوع وأزلية الجواهر، التي هي مبادئ سائر الموجودات. (٤٩)

ولا بد هنا من الإشارة إلى مسألة هامة ذات علاقة بأزلية العالم ألا وهي الخلق والإبداع، وهذه المسألة. الخلق والإبداع. واثبات المبدع من جهة أخرى، فقد حاور المتكلمون الفلاسفة، وردوا عليهم فيما يتعلق بأزلية العالم، حرصاً منهم على إثبات مسألة الصانع والخلق والإبداع قبل كل شيء، إذ أن إثبات الصانع والإقرار بالخلق عن عدم لا يستقيمان من التسليم بأزلية العالم قط.

ولقد رد ابن رشد على هذه الدعوى، ورأى إنها فاسدة من أساسها، فعندما اتهم الغزالي في (تهافت الفلاسفة)، بالتدليس في قولهم إن الله فاعل العالم، وإن العالم هو فعله، ظناً منه أن القديم لا يفترق إلى فاعل أو صانع، إلا على سبيل المجاز.

فقال ابن رشد إن الفلاسفة لا ينكرون أن الله هو صانع العالم ومبدعه، وإنما ينكرون أن يكون فعله له أحد الوجهين اللذين يُسند عليهما الفعل إلى الفاعل في الشاهد.

وذلك لأن الفاعل الذي في الشاهد صنفان عند الفلاسفة: الفاعل الطبيعي وهو الذي لا يفعل إلا شيئاً واحداً بالطبع، والفاعل الإرادي وهو الذي يفعل شيئاً عن علم وروية في وقت ما، ويفعل ضده في وقت آخر.

والله عند الفلاسفة منزّه عن كلا هذين الضربين من الفعل، وحاول ابن رشد أن يوفق بين تناقضين أو بين رأيين متعارضين.

فكيف استقام القول للفلاسفة بأن العالم قديم ومع ذلك بأن الله هو الفاعل؟

يقول ابن رشد إن العالم في حدوث دائم، وأن ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية، وشتان بين هذا القول والقول المقابل له، أي أن العالم غير محدث أصلاً. (٥٠)

### نظرية الوجود والجذور

نظرية الوجود عند السهروردي لها جذور فلسفية في الماضي والحاضر الإسلامي، إلا أنها استطاعت أن تضع نفسها في مصاف النظريات الفلسفية الأخرى بقوة وذلك لأنها جمعت بين المنهج العقلي الفلسفي ومنهج التأمل العرفاني المرتكز على الوجدان الذوقي الصوفي، ومن هنا يرى الأستاذ محمد حسين بزي أن فلسفة السهروردي تأثرت بعدد من الجذور: (٥١)

- ١- الجذر الهرمسي.
- ٢- الجذر الفارسي.
- ٣- الجذر اليوناني.
- ٤- الجذر الإسلامي.

ولهذا جمعت فلسفة السهروردي بين التراث الهرمسي، وحكمة الفرس وفلسفة اليونان والكتاب

والسنة، والموروث الصوفي والفلسفي الإسلامي، حيث استوعبت الذوق العرفاني ودمجته مع الفلسفات القديمة الإغريقية والفارسية والزرادشتية، بالإضافة إلى الأفكار الدينية التوحيدية الإسلامية، وخلطها جميعاً وجاء بفلسفته التي أسماها (حكمة الإشراق).

وانتهى **السهروودي** إلى علم الأنوار الذي يمثل صلب فلسفته الإشراقية التي انتهجت أسلوب الحدس والكشف، ووسيلتها رمزية، استخلص **السهروودي** ألفاظها من اللغة الفارسية القديمة واضعاً كل ذلك في قالب إسلامي له بعدين: عرفاني وعقلي استدلالي، لأن **السهروودي** لم ينكر كل أصول الاستدلال العقلي، وإنما اعتبره منبهاً ومساعداً للعقل وباعثاً للفكر، إلا أن المنزلة الأولى فهي للمنهج العرفاني الإشراقي، الذي يستطيع الوصول إلى المعارف اليقينية النابعة من النور الأتم الأقدس.

ترتيب الوجود:

يشير **هنري كوربان** حينما بحث في ترتيب الوجود عند **السهروودي** إلى العلامة الأصلية في فلسفته بين نور الأنوار وبين النور الأول المنبثق عنه، بتعدد الأبعاد المدركة التي يتداخل بعضها في تركيب البعض الآخر، يفيض عالم الأنوار القاهرة الأولية على نحو أزلي.

ويضيف **كوربان** أن **السهروودي** لما كان يرى أن بعض هذه الأنوار عللاً للبعض الآخر، وكان فيض بعضها منبثقاً من البعض الآخر فإنها تؤلف والحالة هذه ترتيباً هابطاً بسميه **السهروودي** (طبقات الطول)، ويسمي السهروردي عوالم الملائكة باسم (نوار الأصول الأعلون). (٥٢)

وتنظم ترسيمه العوالم وفقاً لتقسيم رباعي في ترتيب الوجود طبقاً لفلسفة **السهروودي**

أولاً: عالم العقول المحضة.

وهذه عوالم أنوار ملائكية كبرى للسكين الأولين، والعقول الكرّويون و(الأمهات) والعقول المثالية، وينبغي الإشارة إلى أن التفريق بين معنى الأمهات كما يريده **السهروودي** وبين معناه المستعمل للدلالة على العناصر، ويسمى هذا العالم بعالم الجبروت أيضاً.

ثانياً: عالم الأنوار.

وهي الأنوار التي تدبر أمر جسم من الأجسام (صيصة) مفرد صياصي، أي عالم الأنفس

السماوية والأنفس البشرية . وهذا هو عالم الملكوت.

ثالثاً: عالم البرزخ.

وهو عالم مزدوج، متألف من الكواكب السماوية، ومن عالم عناصر ما دون القمر، وهو عالم (الملك).

رابعاً: عالم المثال:

وهو العالم المتوسط بين العالم العقلي لكائنات الأنوار المحضة وبين العالم المحسوس، والعضو الذي يدرك هذا العالم هو المخيلة النشطة ، وليس هذا العالم بعالم (المثل الأفلاطونية) ولكنه عالم الصور و(المثل الملقّة).

إن ترتيب الوجود عند السهروردي نابع من صلب فلسفته، ألا وهو النور، وعلم النور الذي هو من فلسفة الإشراق بمنزله الصميم، فإن السهروردي لا يدعي الأصالة، لأن لهذا العلم دعائه في كل زمان منهم أفلاطون وهرمس وأمبدقليس وفيثاغورس، وأرسطو طائيس وزرادشت وغيرهم. (٥٣)

ويرى السهروردي أنه وعلى اختلاف الفلاسفة في القرون المنصرمة، إلا أنهم نهلوا من حكمة كلية مأثورة أول ما كُشفت لهرمس، وهو في المصادر الإسلامية إدريس الوارد ذكره في القرآن الكريم، أو أخنوخ في التوراة، ومنها انحدرت في سلسلة متصلة الحلقات إلى البسطامي والحلاج حتى انتهت إلى السهروردي نفسه. (٥٤)

## أزلية العالم والهيولي

رأى معظم الفلاسفة المسلمون أن الهادة قديمة، أي أنهم اعتقدوا بقدوم الهادة قبل حدوث صور العالم، وأسماوا تلك الهادة الهيولي، إلا أن السهروردي عندما أشار إلى الهيولي في كتبه قرّر حدوثها لا قدمها وتلازمها مع صور العالم المخلوقة، فقال في كتابه (اللمحات): (الهيولي لا يمكن تصور وجودها دون صورة) وأضاف (بل يجوز أن يكون شيئان وجود أحدهما مع الآخر ضرورة كالتضايقين، فالهيولي والصورة وجودهما عن فاعل خارج). (٥٥)

لكن عدم قدم الهيولي منفصلة عن الصورة، لا يعني أنه يقول بحدوث العالم، فالعالم عنده قديم، أي أن العالم عند السهروردي أزلي لأنه معلول لله، وإذا كانت رؤية السهروردي في الوجود ونظريته تعتمد على قطبين رئيسيين النور والظلمة، فهنا نلاحظ أنه لا يقول بوجود الظلمة على مذهب الزرادشتية والمانيوية، فالظلام ليس إلا العدم، أو عدم النور. (٥٦)

ولكننا نجد السهروردي في مقدمة رسالة (اعتقاد الحكماء) أن الله واجب الوجود، وأن الأنبياء مأمورون بأداء واجبهم، وإن العالم ممكن الوجود وكل ممكن الوجود مُحْدَث، وإن القديم لا يكون إلا ما يحتاج في وجوده إلى غيره. (٥٧)

ويستمد السهروردي في دفع التهمة عن نفسه، بأسلوب فلسفي في البرهنة على حدوث العالم، لهذا نجده يحاول إقناع الآخرين بجدوى فكره وعقليته في أن أول ما أبدع الخالق أمراً عقلياً حياً عالمياً باعتبار نعقل ذاته نفس الفلك، وكذلك من الثاني عقل ثالث حتى يبلغ العاشر وهو عالم العنصریات ونفوس الإنسان، وهو الذي يسمونه بواهب الصور ويسميه الأنبياء بروح القدس أو جبرائيل. (٥٨)

كما أن السهروردي يقدم الدليل بعد الدليل للبرهنة علة وجهة نظرة مشيراً إلى خلق الحق (الزمان والمكان) وإلى ما يردده البعض حول دوام بقاء العالم، بمعنى أنه ليس بينه وبين مبدعه تأخر زمني ولا مكاني ولا رتبي ولا طبعي، ثم يؤكد قائلاً: (نعم لو قال (العالم دائم بمعنى ليس له مبدع وصانع)، فذلك هو الكفر والزندقة وهي محاولة من السهروردي لدفع اتهام الكفر والزندقة التي اتهم بها. (٥٩)

ورغم أن الصادر من القديم قديم، فإن السهروردي يرفض السهروردي مساواة العالم مع الله،

مع أنه صادر منه . كما يقرر الفلاسفة . فلا يلزم من دوام الشيء مع الشيء مساواتهما، وعدم أولوية أحدهما بالعلة والآخر بالمعلولية، فإن دوام أثر الشيء مع الشيء لا يقتضي التساوي. (٦٠) ولكننا لا نكاد نصل إلى رأي نظمئن إليه في فلسفة السهروردي، فهو يؤمن بالشيء ونقيضه في نظريته حول أزلية العالم، ونعتقد أن السهروردي قد تراجع عن الكثير من الأفكار التي جاء بها، بعد أن اتهم بالكفر والزندقة.

### الحركة والزمان

هناك ارتباط بين الحركة والزمان في فلسفة السهروردي، هذا الارتباط يمكن أن نعزوه لفلسفة أرسطوطاليس، فالعالم المكون من عناصر النور هو أزلي كموجود في عرف السهروردي، والأدلة التي يوردها مشابهة إلى أدلة أرسطو، ومربطة ارتباطاً وثيقاً بأزلية الحركة.

وطالما أن جزء من الحركة يعتمد على حركة سابقة، فمن المحال أن تكون الحركات في زمن واحد، فلا بد لهذه الحركات من أزمان متعددة، وينبغي أن تتلو كل حركة على حركة سابقة إلى غير نهاية، إلا أنه توجد حركة واحدة تستوفي كل الحركات، وهي الحركة المستديرة، لأنها الوحيدة التي لا نهاية لها. (٦١)

ويشير السهروردي للحركة من زوايا مختلفة في الفصل الثاني عشر من كتابه (المشارع والمطارحات) فيقول: (والموجود ينقسم إلى ما يتصور عليه الحركة بالجسم، وإلى ما يتصور عليه الحركة، والذي يتصور عليه الحركة بوجه من الوجوه المفارق من جميع الوجوه، فإنه لا يتحرك بالذات ولا بالعرض، وأما النفس فقد جاوزا فيها حركة الكيف كما أشرنا إلى طريقة القدوم فيها) (٦٢).

وطالما أن فلسفة السهروردي عمادها النور، فقد رد السهروردي حركات الأجسام الأرضية إلى النور سواء كان هذا النور هو (النور الأعلى) أو (الأنوار الدنيا)، والنور مصدر للحرارة، لذلك فإن محرك الأشياء هي الحرارة وليس الطبيعة، فحركات التبخير والرعد والبرق ليس لها مصدر إلا الحرارة.

ويقول **السهروودي**: إذا تفحصت الذوات في العالم، وجدت أن الذات الوحيدة التي تعمل في الأشياء البعيدة منها والقريبة هي النور، بل إن العشق والقهر ينحدران من النور أيضاً، والحركة والحرارة تتولدان منه. (٦٣)

وبما أن فلسفة **السهروودي** لها جذور فارسية زرادشتية في استعمال النور والظلمة، فليس من المستبعد أن لها جذور مجوسية أيضاً، فقد مجّدوا النار، هذا بسبب الجذور التي استمد منها **السهروودي** فلسفته، فقد مجّد النار ورأى أن النار بداعي سمو منزلتها، تستحق بعد النور، التكريم والتعظيم والإكبار، كما كان شأنها عند قدماء الفرس. (٦٤)

ولم يبتعد **السهروودي** كثيراً في تعريفه للزمان عن تعريف **أرسطو** إذ جعل الزمان مقياس للحركة والزمان أزلي، لا أول له ولا آخر، لأنه لو كان للزمان ابتداء، وجب أن يسبقه أما نفس العدم، أو ذات من الذوات، وفي كلا الحالين لا بد من وجود زمان سابق لبدء الزمان. (٦٥)

ومن هنا نفهم أن فلسفة **السهروودي** على أن نظام الوجود العلوي والأرضي يحكمه نظام حركي شامل، فكل وحدات هذا النظام الوجودي الشامل، صعوداً ونزولاً، مشاهدة وإشراقاً، متحركة حسب العشق والقهر بمنهج هارموني دون نشاز، ومتشكلة في صورة دينامية دون انقطاع، فالقهر والتسلط يرد من نور الأنوار وينصب منه إلى الجسم الإنساني، بعد أن يمر بالأنوار النازلة حتى يصل إلى هذا الجسم. (٦٦)

## مباحث الوجود بين الأصالة والحركة

يرى العديد من الكتاب أن ملا صدرا الشيرازي من بين الفلاسفة الكبار الذين جاؤوا برؤية جديدة، أو بنظرية فلسفية جديدة وطرح الكثير من القضايا الفكرية الفلسفية وترتكز هذه الأفكار على مبدئين أساسيين: (٦٧)

- أصالة الوجود.

- الحركة في الجوهر.

ويؤكد ملا صدرا أن الوجود غني عن التعريف، لأن الوجود المطلق الذي هو موضوع العلم الكلي، يجب أن يكون بيناً بنفسه، مستغنياً عن التعريف وإلا لم يكن موضوعاً للعلم الكلي. (٦٨) كما أن الوجود ثابت ومستغني عن الإثبات، ولهذا فإن صدرا الشيرازي المتألهين كان يدرك أهمية الوجود ويعلم عن وضوح، أن بالإمكان حتى فهم العدم، في ظل نور الوجود. (٦٩)

ومن خلال ما أشرنا إليه، هناك دالتان: (٧٠)

**الأولى:** في كون الوجود غني عن غيره وهو (واجب الوجود).

**الثانية:** كونه يفتقر بذاته إلى الغير، وهو آثار الأول وأفعاله وصوره، ويعبر عنه ب (واجب الوجود بغيره).

وللوجود عند ملا صدرا مباحث عدة، لعل أولها في وحدة الوجود وأصالته، وقاعدة بسيطة الحقيقة، ومراتب الوجود، ومبحث الماهية وموقعها من الوجود، والوجود الذهني والماهية.

**أولاً:** وحدة الوجود وأصالته.

في المشهد الأول من (الشواهد) يقرر صدرا المتألهين: أن الوجود هو أحق الأشياء بالتحقيق، وأن غيره لا يكون متحققاً إلا به سواء أكان تحققه في الأعيان أو في الأذهان، والوجود هو الأصل والماهية تابع. (٧١)

ويرى أن الوجود في وجدانه لا يمكن تصوّره بالحد ولا بالرسم، ولا بصورة مساوية إذ ليس له وجود ذهني، فليس بكلي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص، ولا مطلق، ولا مقيد، بل تلزمه هذه الأشياء بحسب الدرجات وهو في ذاته أمر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل. (٧٢)

ويرى أن الوجود ليس بجوهر ولا عرض والوجود بالنسبة إلى الماهية ليس كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها، بل هما واحد في الأذهان وكذا في الأعيان، أي أن ملا صدرا يرى بمبدأ وحدة الوجود وهو ما يناقض الكثرة ويرى أن حقيقة الوجود هي واحدة ويؤكد ملا صدرا أن (الوحدة في الكثرة، والكثرة في وحدة الوجود)، فالكثرة لا تنافي الوحدة عنده، لأن ما يسميه الناس بالوجود ليس سوى (ماهيات). (٧٣)

وبهذا فإن ملا صدرا الشيرازي يشارك ابن عربي الصوفي رأيه في (وحدة الوجود) معتبراً أنه (لا كثرة في الوجود) وإنما هو (وجود واحد). (٧٤)

أما ابن عربي فالكثرة في الوجود عنده أشبه ما يراه الأحول من الكثرة فقط، لهذا فإن ملا صدرا جاء بقاعدة (بسيط الحقيقة) ليؤكد أن (الوجود هو عيني الكثرة، والكثرة في وحدة الوجود). (٧٥)

ويرى الشيخ عبد الله نعمة لنظرية (وحدة الوجود) عدّة تفاسير:

- ١- كثرة الوجود والموجود معاً، وهو الذي يفهمه أكثر الناس.
- ٢- وحدة الوجود والموجود جميعاً، وهو مذهب أهل طائفة من الصوفية.
- ٣- وحدة الوجود وتعدد الموجود على معنى أن للوجود وحدة قائمة بذاتها، وليست آثارها إلا صرف الماهيات ومحض الكليات الطبيعية، التي إذا حصلت للذهن، أُطلق عليها المفاهيم.
- ٤- وحدة الوجود والموجود في عين كثرتها، كانعكاس الشمس في المرايا إلى عدّة شمس، رغم أنها واحدة. (٧٦)

ويؤكد الشيخ عبد الله نعمة أن موقف صدرا المتألمين من هذه الآراء غير واضح أو غير محدد، فهو حيناً يميل إلى الوجه الثالث كما في رسالته (سريان الوجود) وحيناً آخر يميل إلى الوجه

الرابع كما ذهب إليه في (الأسفار).

ورغم أن ملا صدرا إن رأيه يحتاج إلى نظرة خاصة وذوق خاص، إلا أنه في الحقيقة يتفق مع المتصوفة في القول بوحدة الوجود، من دون حلول أو اتحاد. (٧٧)

ومع الأخذ بكل هذه الإيضاحات، يبرز السؤال التالي: إذا كانت ذات الإله هي عين حقيقة الوجود، وكان الوجود مفهوماً بديهيًا، فكيف يصح أن يكون الباري بهذه الدلالة؟

ويقول الدكتور جعفر آل ياسين: إننا لا نجد للملا صدرا جواباً شافياً لهذا السؤال، ولكن يمكن استشفاف رأيه من خلال فلسفته وأن هذا الأمر يعود إلى قاعدته العامة في مفهوم مراتب الوجود شدة وقوة وضعفاً واختلاف المدركات نحوه أيضاً. (٧٨)

ويرى الشيرازي أن إله العالم واحد لا شريك له، باعتبار أن الأشياء جميعها محدثة عنه وأن نسبته إلى ما سواه، نسبة ضوء الشمس إلى الأجسام المضادة منه ويتميز واجب الوجود بالوحدة أيضاً، ووحدته حقيقية، ولا يشاركه فيها شيء من الأشياء، لأنه لا مجانس له أو لا جنس له، ولا مماثل له، إذ لا نوع له، ولا مشابه له إذ لا كيف له، ولا مساوٍ له، إذ لا يوصف بكم، ولا مطابق له، إذ لا يوصف بوضع، ولا محاذي له، إذ لا يوصف بآين، ولا مناسب له، وإن وصف بالصفات الإضافية، وذلك لأن جميع صفاته الإضافية ترجع إلى إضافة واحدة هي القيومية. (٧٩)

### الحركة الجوهرية ودلالاتها

لا يختلف رأي الفيلسوف الشيرازي في الحركة ودلالاتها، عن الرؤية الفلسفية لمن سبقه من الفلاسفة، فهي عبارة عن تغير متصل للوضع في المكان، لهذا يراها أرسطو إنها (فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة تدريجياً). (٨٠)

وهذا التدرج الذي قال به الشيرازي أيضاً في الحركة، لا يناقض وجود الشيء الممتد في مجموع الزمان المتصل السيل. (٨١)

إلا أن الحركة الجوهرية تعتمد بالدرجة الأولى على الجوهر، سواء كانت الحركة دافعية أم تدريجية والموجود عند **الشيرازي** إما ثابت أو متغير، فالموجود الثابت لا يختلف حاله ولا يتغير ولا يحصل فيه أي نوع من الحركة أو التبدل والتحول، فله حاله ثابتة أبدية والموجود المتغير قابل للتغير والانتقال من حالة لأخرى، والتغير يمكن أن يتم (بحركة) تدريجية، لأن التغير الدفعي والآني فساد. (٨٢)

ويحدد **ملا صدرا** الحركة في خمس مقولات لا أربع كما يذهب معظم الفلاسفة: الجوهر والكيف والكم والأين والوضع ويمكن ملاحظة أن إضافة **ملا صدرا** هو إقرار الحركة في مقولة الجوهر، وهذا يعني وقوع الحركة في جميع المقولات رغم أنه لم يصرح بهذا الرأي. (٨٣)

إن معنى الحركة في الفكر الفلسفي هو خروج الشيء من حال القوة إلى حال الفعل تدريجياً، وإن الحركة الدافعية ليست سوى فساد، أي أن الحركة التدريجية، لا يستلزمها فناء حقيقي للحركة، بل هو تطوّر الجسم المتحرك في درجات وجوده، أي تطوّر مزدوج بالقوة وبالفعل، إلا أن **ملا صدرا** جعل الحركة في خواص المادة الجسمية بالذات، وجعلها في صميم الطبيعة، أي أن الحركة الجوهرية موضوع متشخص في الخارج لا يتبعه الوهم، بل يقوم على فرضية تجوهر الأجسام ذاتياً، وفي تجوهرها هذا تكمن حركتها الجوهرية لا تجددتها فحسب. (٨٤)

ويمكن النظر إلى الحركة إلى الحركة الجوهرية على أنها حركة عارضة على الجوهر من حيث وجوده، لا من حيث ماهيته. (٨٥)

ولكن ما هي أدلة **ملا صدرا** لحدوث الحركة الجوهرية: (٨٦)

١- تبعية العرض للجوهر في التغير والثابت:

فتحرك الجسم الدائم هو عين الحركة، إلا أن التحول بعكس ما قاله الفلاسفة من أن الجسم إما ثابت أو متغير، و**ملا صدرا** يرى أن الوجود هو الحقيقة الأصلية، فيكون في بعض مراتبه ثابتاً وفي بعضها الآخر سيالاً، أما الوجود الثابت عنده فهو يساوي ما وراء الطبيعة.

٢- عن طريق ربط المتغير بالثابت:

وهنا عارض **ملا صدرا** الفلاسفة القائلين بالحركة العرضية فقط، وحاججهم إذا كان الجوهر

ثابتاً، فكيف تقوم الأعراض المتحركة لهذا الثابت غير المتحرك؟

ولا يتحقق هذا الأمر، لأن العلاقة بين الجواهر والأعراض، ليست علاقة بين شيئين: اليد والقلم، بل علاقة ذاتية (شيء واحد) فحاجة العرض للجوهر أقوى من حاجة القلم إلى اليد، والأعراض كلها قائمة بالجوهر.

ومن هنا يصل **الملا صدرا** إلى ربط المتغير بالمتغير وليس بالثابت، والجوهر والعرض متلازمان كلياً، والعرض ملازم للجوهر الأساس.

٣- برهان الزمان:

ومن البديهيات أن أي شيء يقع في امتداد الزمان يكون ثابتاً، وهذا مرتبط بظروف الأشياء الموجودة.

٤- برهان الارتباط بواقعية الموجودات المادية:

وهذه الموجودات المادية، دائماً في حالة عدم ثبات، بل في تطوّر وانتقال دائم من الاستعداد إلى الفعلية. وهذا الانتقال بنحو تدريجي لا بنحو دفعي وعامل الحركة هو الخروج التدريجي من القوة إلى الفعل، إلا أن المتحرك في الحركة الجوهرية هو الوجود الشخصي، وهو باق في كل أنات الحركة.

ونصل إلى أن الأساس في هذه الحركة هو الجوهر لا العرض، وإن الجوهر والعرض لا يستقلان عن بعضهما البعض، إذ لا جوهر بلا عرض والعرض لا يتحقق له الحركة من دون الجوهر، إماما كالوجود والماهية، فلا استقلال للوجود عن الماهية كما أن الماهية (المعدومة أساساً) لا تتحقق إلا بتحقيق الوجود، فالوجود أصيل والماهية اعتبارية.

## عوامل الوجود عند الأوحـد

حدد الشيخ الأوحـد أن عوامل الوجود ثلاثة:

١- الوجود الحق:

( وهو إحدى الذات لا يمكن فيه تصور كثرة أو تعدد أو اختلاف في الذات والأحوال . . ).

٢. الوجود المطلق:

(وهو الرابطة بين الظهور والبطون وبرزخ البرازخ . . ).

٣. الوجود المقيد:

( وأوله الدرة وآخره الذرة أي أوله العقل الأول وآخره ما تحت الثرى ). (٨٧)

هذه التقسيمات من زاوية رؤية الأوحـد الطبيعية توضح المفهوم الكلي للوجود، ولا شيء أعم وأشمل من ( الموجودات ) ؛ لأن الوجود يصدق على كل المعقولات الذهنية والموجودات الخارجية، بل قد يصدق الوجود على نوع من العدم . لإمكانية تصور مفهوم العدم في الذهن. (٨٨)

إلا أننا لا ننسى أن علم الناسوت يختص بالوجود المقيد دون سواه من الموجودات الأخرى، فالوجود الحق هو المبدأ وهو الله سبحانه وتعالى، والذي لا يمكن اتصافه بالمادة واتصافها به، ولا نسبته إليها بحال، أما الوجود المقيد فهو المعاني المجردة أو ما تتصف به المادة وتصح نسبته إليها، وأما المعاني المجردة فهي النفوس والإدراكات.

وتصدى ابن زين الدين لبحث الماهية، وهل هي زائدة على الوجود أم لا؟

وقد ذهب عدد من الفلاسفة إلى زيادة الماهية على الوجود في الذهن لا في العين. (٨٩)

إلا أن الشيخ الأوحـد في رسالته للميرزا علي المدرسي، (إن الشيء هو الوجود والماهية، فالشيء مركب منها وهو الحق . . .)، والماهية مجعولة بتبعية جعل الوجود جعلاً ثانياً وبالعرض لا جعلاً

ابتدائيا، بل هي موجودة بلزوم الوجود، والوجود فعل والماهية انفعال كالكسر والانكسار، لأنه لما أوجده موجدته أنوجد بالفعل من فعل الله سبحانه وتعالى من نفس الفعل، والشيء مركب من الاثنين). (٩٠)

فابن زين الدين يذهب هنا إلى رأي الأكثرية من الإمامية التي رأت بأصالة جعل وخلق الوجود والماهية معا. (٩١)

### الأوحد والعلل الأربع

فإن ابن زين الدين يجعل العلة الغيبية في مقدمة العلل الأخرى، في إيجاد الموجودات، وتجدد آثارها ويأتي ابن زين الدين بمثالين في شرح الزيارة لإثبات أن المعلول يستحيل ألا يوجد عند وجود العلة التامة إذا كملت قابليته بوجود متمماتها، قال: (. . . فلا تؤثر العلة التامة بكل فرض إلا بإذن الله، ولهذا بين ذلك في كتابه، قال تعالى: (ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا)، يعني وإن حصل موجب التحريك، ثم بين ذلك، ثم جعلنا الشمس عليه دليلا، بمعنى أن الشمس التي تحركه على جهة الإيجابي عندهم، قد جعلناها دليلا عليه فإنه لا يظهر للحس حتى تطلع ويقع ضوءها على كثيف فيعكس من خلف ضوءها ولم يجعلها موجودة له، كما تعرفون ولا إنه يجب وجوده عند وجودها، بل قال تعالى: ولو شاء جعله ساكنا في كل حال، وأبين من هذا أن الإحراق يجب عند وجود النار وقربها واتصالها بما يحترق ولما ألقى إبراهيم (ع) في النار لم يأذن لها سبحانه في إحراقه فكانت عليه بردا وسلاما). (٩٢)

وقد أشار الأوحد للعلل الأربع الفاعلية، والغائية، والمادية، والصورية، بقوله: (. . . والشيء لا يوجد إلا بأربع علل إذا فقدت واحدة لم يوجد وبقي في حيز الإمكان شيئا ممكنا لا مكونا، العلة الفاعلية وهي المشيئة والإرادة، والعلة المادية وهي إما نورية جبروتية أو جوهرية ملكوتية أو جسمانية عنصرية، والعلة الصورية وهي كذلك معنوية جبروتية ونفسانية ملكوتية ومثالية برزخية، والرابعة الغائية، فالأشياء إنما تأخرت لعدم حصول عللها . . .). (٩٣)

كما أن الشيخ له اهتماماته الخاصة بالأمور الطبيعية التي صبغ معظمها بالإطار الإسلامي، فله (رسالة في الكيمياء) طبعت ضمن المجلد الأول من (جوامع الكلم)، ورسالة في (مراتب

الوجود) وأخرى في (كيفية الوجود)، جواب لميرزا محمد علي خان وكذلك رسالة في (شرح علم الصناعة والفلسفة وأحوالها).

ورسالة في (علم النجوم)، بالإضافة إلى تعليقاته العديدة في جوابات المسائل التي ترد إليه وفي كتاب (شرح الزيارة الجامعة)، الكثير من الإشارات ذات العلاقة بالأمور الطبيعية.

ويتفق ابن زين الدين مع ابن رشد في أن الأجرام مستديرة، أي كروية الشكل، كما إن الأرض هي الأخرى كروية ولكنها متحركة. (٩٤)

ويعلل الشيخ الأوحّد استدارة الأجرام السماوية. كرويتها. لاستمداد الجرم السماوي علته من جميع الجهات لا من جهة واحدة، فيكون كل ما في الوجود كرويا كما حقق ذلك في فوائده. (٩٥)

إلا إن الأوحّد يخالف ابن رشد في ثبات حركة الكواكب، حيث يرى أن (حركة الفلك في السرعة والبطء مثل حركة النبض في الإنسان، فإنها تختلف عند عروض الصفراء بالسرعة وعند عروض البلغم بالبطء، وحركة النبض وسائر حركة الإنسان تختلف عند الرضا وعند الغضب، كذلك حركة الفلك تسرع عند ظلم العباد). (٩٦)

وإذا آمن ابن رشد بأن الوجود مكون من الأسطقسات الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب باعتبارها عناصر الوجود فقد آمن بها ابن زين الدين ورددها مرارا في العديد من كتبه وشروحاته. أما المادة الخامسة الأثير (الهيولي) عند ابن رشد فإن ابن زين الدين أيضا يؤمن بها يقول في شرح الزيارة (والجسد جسديان: جسد عنصري مركب من العناصر الأربعة التي هي تحت فلك القمر وهذا يفنى، ويلحق كل شيء إلى أصله ويعود عودا مما زجة واستهلاك، فيعود ماؤه إلى الماء، وهوؤه إلى الهواء، وناره إلى النار، وترابه إلى التراب . . . والثاني جسد أصلي من عنصر هورقلي وهو كائن في هذا المحسوس وهو مركب الروح).

ويرى ابن زين الدين أن الموجودات جميعها ليست خارجة عن حيلة محدد الجهات، أي أن عالم الجبروت وعالم الملكوت في جوف عالم الملك أو في جوف الأجسام التي أعلاها محدد الجهات وأسفلها أسفل التخوم من الأرض السابعة المسمى بمركز العالم). (٩٧)

ويبدو أن الأوحّد يحاول التأكيد بشتى العبارات وفي جميع رسائله وكتبه على عدم وجود فضاء

أو عدم ملئ بمجردات. من عالم الجبروت أو عالم الملكوت. خارجه عن علم الله أو ليست من مخلوقات الله ؛ لأن هذا القصور يتعارض مع تقسيم الوجود لابن زين الدين، فقد قسم ابن زين الدين الوجود الكلي أو عقل الكل إلى الوجود الحق والوجود المطلق والوجود المقيد، والعوالم الثلاثة السابقة (عالم الجبروت والملكوت والملك) جزء من الوجود المقيد، وهو تقسيم في غاية الدقة والإبداع، يقول ابن زين الدين (وقلنا محدد الجهات شيء نريد به ما قاله المشاؤون وأتباعهم من المتكلمين، لأنهم يتوهمون شيئاً هناك فضاء لا يوصف بخلاء؛ لأن فيه مجردات ليست أجساماً لتملى ما هي فيه، كذا زعمه بعضهم وأمثال هذا مما ليس بشيء). (٩٨)

ولكن، من أين جاء هذا التصور الخاطئ؟

يعتقد ابن زين الدين أن رتبة عالم المثال التي جاءت في الإقليم الثامن هي التي أوحى للبعض بوجود ذلك الخلاء الخارج عن محدد الجهات أو الفلك أطلس.

لذلك يؤكد ابن زين الدين (فإذا عرفت أنه لم يوجد شيء من الأجسام المعروفة إلا الفلك أطلس وما في جوفه، فاعلم أن عالم المثال عالم ذو أعاجيب وهو في الإقليم الثامن أسفله على محدد الجهات، والمراد أنه كذلك في الرتبة لا أنه خارج عنه). (٩٩)

وهذا المنطلق الطبيعي اتجاه الفلك يتماشى مع النظرة المعاصرة لعلم الفلك، ويتماشى مع الرؤية الإسلامية، فالله سبحانه وتعالى لا يخفى عنه مثقال ذرة من مخلوقاته.

وكلما ازددنا بحثاً وتنقيباً عن آراء وأفكار ابن زين الدين الفلكية، ازدادت دهشتنا وازداد عجبنا من تقسيماته الدقيقة المحكمة للوجود، ومن استنباطاته الفلكية التي أخذ مفرداتها من القرآن الكريم والأحاديث النبوية، إلا أنها لم تدرس بشكل منهجي، حيث اكتفى الباحثون بالإشارة إليها في عمومياتها، أو بإيراد نصوص ابن زين الدين الطبيعية في علم الفلك كاملة من دون شرح، أو تعليق أو مناقشة . . والاكتفاء أحياناً بوضع مقدمة إنشائية لهذه النصوص .

إلا إننا نرى أن مفردات مثل ( الكرسي ) و ( العرش ) مثلا ليست مترادفة في فلك ابن زين الدين، كذلك فإن ( فلك البروج ) ليس هو ( فلك المنازل ) . بل إن كل فلك يختص بعلم خاص به .

أما عالم الإدارة والمشية، وعالم الأمر بمراتبه الاثنين والأربعين، وعالم الخلق، والاسم الأكبر...

فليست من الوجود المقيد أصلاً وليست بذات صله بفلك أطلس وليست من عوالمه، بل إن كل هذه العوالم تسير بقوانين ثابتة ومحددة.

فالوجود الكلي مقسم إلى الوجود الحق والمطلق والمقيد كما مر معنا سابقاً. (١٠٠)

وبناء على هذا التقسيم فإن العرش هو مكون من الوجود المطلق والمقيد، يقول ابن زين الدين في الرسالة الثانية (أن العرش الذي هو خزان كل شيء من الخلق ولا يظهر شيء في الأعيان ولا يرتبط شيء منها إلا وقد كان فيه)، رسائل الشيخ ص ٣٨، وهي إشارة إلى الوجود المطلق، أما القسم الآخر من العرش فهو الوجود المقيد ولذلك يشير إلى (أن العرش مركب من أربعة أنوار، نور أحمر منه أحمرة الحمرة ونور أصفر منه أصفرت الصفرة، ونور أخضر منه أخضرت الخضرة، ونور أبيض منه أبيض البياض ومنه ضوء النهار وكل نور من هذه الأنوار الأربعة قد تقدم به ربع من كل شيء العوالم الثلاثة الجبروت والملكوت والملك). (١٠١)

ودلالة الوضوح لمفاهيم هذه الاصطلاحات الفلكية الجديدة التي استمدها ابن زين الدين من التراث الإسلامي نراه يؤكد نفس المفهوم في رسالته الرابعة (وبالجملة فالأنوار الأربعة هي العرش وهو ينقسم إليها وهي وأشعتها هو مجموع الوجود المقيد الذي أوله الدرة وآخره الذرة). (١٠٢)

ولعل البعض ممن خلط في هذا الأمر، أو استصعب عليه فهمه من كلام ابن زين الدين، ناتج من تعدد المعاني للمصطلح الواحد، أو تعدد المصطلحات للمعنى الواحد.

فالعرش، مثلاً له معان متعددة منها علم الكيف، وعلم الكون، والقدر، والخير، والمشية، وعالم الملك.

كما أن الوجود المقيد هو الآخر يطلق عليه محدد الجهات، وفلك أطلس، ومحدد الفلك، رغم التفاوت البسيط في معنى المصطلح في سياق الجملة. (١٠٣)

ونجده يكرر مفاهيمه الفلكية في العديد من كتبه، وشروحاته ورسائله . . . وبعد فحصها وجدناها منسجمة مع بعضها البعض، فمفهوم ابن زين الدين للعرش مثلاً هو بعينه لم يتغير في كل تلك الرسائل . ومفهومه لأنواع الوجود كذلك، فراجع رسائل الحكمة، ص ٢٢٣ في رسالة جوابه للشيخ جعفر الهمداني، وكذلك ص ١٥٥ في فائدة الموجودات الثلاثة من

## رسائل الحكمة.

لذلك فإن العرش هو محدد الجهات وعالم المثال جزء من محدد الجهات، ولكنه ليس جزء من فلك أطلس، كما إن الكرسي هو العالم الظاهر أو الباب الظاهر، بينما العرش هو الباب الباطن (١٠٤).

كما أن الكرسي هو ملك الثوابت، إلا أن يحتوي على فلك البروج وفلك المنازل وفلك البروج هو عليون أما فلك المنازل فليس سوى العالم السفلي يقول: **ابن زين الدين** (اعلم أن المراد بفلك البروج، أو فلك المنازل المغايرين للكرسي. مع أنها منه. أن للكرسي باعتبار كونه الكل حكما خاصا مقابلا لحكم الثور في العالم السفلي). (١٠٥)

ولابد من الإشارة إلى علم الفلك المشار إليه سابقا هو ما فهمناه نحن من كتب ابن زين الدين، لذلك فإن الشيخ الأحسائي ليس مسئولا عن هذا الفهم من زاوية الصواب والخطأ.

ولابن زين الدين مساهمات في علم الصناعة و الكيمياء، والطب وتحت أيدينا العديد من إشارات وكتبه التي لولا ضيق المقام لأشرنا إليها.

فهناك أسباب فنية وموضوعية تجبرنا إلى اختصار مادة هذا الكتاب، إلا أننا نطالب الباحثين والدراسيين الالتفات لعطاء الأحسائي في مختلف العلوم الفكرية، وإظهارها، ومناقشتها، ومقارنتها في إطار حقولها العلمية، بهدف إبرازها وتبسيط الضوء عليها.

وبعد نؤكد من جديد أن هذا هو فهمنا نحن لفلسفتي **ابن رشد** و**ابن زين الدين** من زوايا متعددة وليس بالضرورة هو قصد الفيلسوفين الثائرين.

## مفهوم الزمان والحركة

ويتفرد **الأوحد** برؤيته حول الزمان باعتباره متلاحق لا يجتمع، وربط مفهوم الزمان بالشرعية، كما أشرنا في كتابنا (آخر الفلاسفة):

(الزمان سيال لا يجتمع جزءان منه في حال، بل كلما وجد جزء، مضى ما قبله، فلا يجتمعان، ومرادي بأن الأول يمضي أنه يخرج من رتبة ظرفية الأجسام إلى الدهر، لا أنه يفنى، بل هو في اللوح الحفيظ، وأن ذلك المثال كتبه القلم في ذلك الكتاب بإذن الله وأمره). (١٠٦)

وبهذا المفهوم للزمان يرى الشيخ أن الخيال الذي هو تحصل فيه الصور بالانطباع، إنما تم في الدهر لا في الزمان ويورد **الأحسائي** مثالا على ذلك برؤية شخص يصلي في المسجد، ثم تنطبع الصورة في الخيال، في وقت محدد وإذا التقت إلى المكان الذي يصلي فيه ذلك الشخص بعد خمسين سنة، ستجده في نفس المكان، لأن رؤيتك للمصلي أول مرة كان في الدهر لا في الزمان.

وفي تقريره أن الزمان (سيال) إشارة إلى أن كون الزمان سيالا غير قار، يقتضي أن يتقسم إلى جزء يتوقف على زواله وجود جزء آخر بالفعل، والمتوقف عليه هو المتقدم، والمتوقف هو التأخر. (١٠٧)

وطالما أن الزمان (سيالا) فإن أجزائه عند **الأحسائي** متلاحقة، أي لا تجتمع الأزمان معا وأرسطو يميل إلى هذا الرأي أي أزمانا كثيرة لا تكون معا مثل يوم ويوم، بل يكون يوم بعد يوم لا معا، إلا إذا كان أحدهما أعم مثل أن السنة تشمل الشهر وهو معها أو فيها. (١٠٨)

ويضيف **الأوحد** في مفهومه للزمان، أن الماضي من الزمان يمضي إلى الدهر وعنده إن الماضي من الزمان ليس فناء، بل باق في اللوح المحفوظ.

وفي إجابة ل**الأحسائي** على سؤال من السيد أبي القاسم **اللا هيجاني** حول تحقيق الأدعية الثلاثة من السرمد والدهر والزمان، يتعرض **الأحسائي** للمعالجة الشرعية لمفهوم الزمان: (١٠٩)

(إن الأوقات بقول مطلق وهو ما يجري على ألسنة كثير من الناس، خمسة: الأزل

والسرمد والأبد والدهر والزمان، فعند المتكلمين أن الثلاثة الأولى أوعية للقديم، فالأزل هو الأول والأبد هو الآخر والسرمد هو ما بينهما وهما طرفاه وهذا باطل.

لأن الأولية إذا غايرت الأخرى كانتا حادثتين وما بينهما وهو السرمد حادث، لأنه مسبوق بالغير ومتعقب بالغير فيكون الكل حادثاً وأما غير المتكلمين فلهم في ذلك أحوال واعتبارات لا فائدة في أكثرها، والحق الذي دلت النصوص من أهل الخصوص عليهم السلام أن الأزل هو نفس الأبد، قال أمير المؤمنين عليه السلام: لم يسبق له حالٌ حالاً فيكون أولاً قبل أن يكون آخراً ويكون باطناً قبل أن يكون ظاهراً، وفي الدعاء عنهم عليهم السلام (اللهم أنت الأبد بلا أمد) والحاصل الأزل والأبد شيء واحد بكل اعتبار وهو المعبود الحق عز وجل، فلا يدرك للأزل والأبد معنى غير ذات الحق سبحانه وإلا لزم تعدد القدماء.

وقولنا إن السرمد لا ينتهي إلى غيره مع أنه مسبوق بالغير يريد به أن السرمد هو ظرف المشيئة وليس قبله شيء من الممكنات ليجوز أن ينتهي إليه ولا يصح أن ينتهي إلى الأزل، لأن الحادث لا ينتهي إلى القديم وإنما ينتهي إلى مثله، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: انتهى المخلوق إلى مثله وأجأه الطلب إلى شكله.

وأعلم أن السرمد وقت الفعل المسمى بالمشيئة والإرادة والإبداع والاختراع ومكانه الإمكانات الراجحة...، وأما الدهر فهو وقت للمجردات عن المادة العنصرية والمدة الزمنية سواء كان مجرداً عن الصور مطلقاً كالعقول أم عن الصور التامة كالأرواح غير مجرد كالنفوس).

تلك المعالجة للشيخ لمفهوم الزمان، من الناحية الدينية، قد شغلت العديد من الفلاسفة اللاهوتيين، وأثاروا مشاكلًا معقدة، هل الله في زمان أم مع الزمان أم قبل الزمان أم هو لا زمني؟ وعندما بحثوا مفهوم الزمان وارتباطه بالله والعالم، جاءت عدد من الأسئلة الأخرى هل كان الله وحده، أم معه مادة أو عالم وعلى الأول هل بينه وبين العالم زمان، وما نوع سبق الله للعالم أهو زمني أم من نوع آخر. ولماذا اختار الله زماناً بعينه أوجد فيه العالم؟، وهل للعالم ولزمانه نهاية؟. (١١٠)

وغيرها من الأسئلة الأخرى التي أجاب عليها الأحسائي لكل فقه وما الشواهد السابقة التي اخترناها من رسالة الشيخ الأحسائي، إلا مقاطعا قصيرة من الرسالة المطولة ونعتقد أن الدراسات المستقبلية التخصصية، مطالبة بتسليط الضوء أكثر على معالجات الشيخ الأوحـد

للزمان.

ويمكننا القول أن مفهوم الزمان والسرمد والدهر عند **الأحسائي**، تتقابل أحيانا وتتقاطع مع مفاهيم العديد من الفلاسفة . وإن الإيجابيات الأكثر تفصيلا تحتاج إلى دراسات منفصلة متخصصة، التحقيق المطلوب.

إلا مناقشة مفاهيم الزمان عند **الأحسائي** لا تتوقف عن هذا الحد، بل لقدس الأوحد للإجابة على مفاهيم أخرى ذات ارتباطات مباشرة مع الزمان، مثل: الأزل والأبد، لذلك فعندما سئل **الأحسائي** عن الأشكال الأول: أن حدوث العالم كيف يجتمع مع دوام الفيض، أزلية الجود: (١١١)

(.. إن الأزل والأبد هو الله سبحانه والأزل هو الأبد، إذ لا

يجوز أن يكونا اثنين وإلا لزم حدوث الأزل ولأبد لما يلزم من تغايرهما الاجتماع أو الافتراق أو الاقتران وما كان كذلك، فهو حادث قال أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: لم يسبق له حال حالا فيكون أولا قبل أن يكون آخرا، ويكون ظاهرا قبل أن يكون باطنا وقال الصادق عليه السلام: اللهم أنت الأبد بلا أمد، والحاصل لا توهم

إن الأزل مكان أو وقت والحق تعالى فيه، إذ لو كان كذلك لكان غيره فيلزم إما تعدد القدماء إن فرضت الأزل قديما، وإن فرضه حادثا كان تعالى حالا في الحادث، بل هو ذاته الحق والفيض الذي يكون مددا للأشياء لا بد أن يكون حادثا مثلها لان الأزل حد بسيط لا يخرج منه شيء ولا يدخله شيء

وإنما الصانع الحق تعالى خلق الإمكان على نحو كلي لا يتناهى ولا يتصور أن يدخله نقص بما يخرج منه فخلق منه الأشياء وأمدّها منه بالفيض ممكن دائم لا يتناهى ولا ينقص بالإفاضة والجود كذلك).

ويجدر بنا أن نقف عند مفهوم **الأحسائي** للأزل والأبد، وبأنه شيء واحد وهو الله سبحانه وتعالى، وبالتالي فإن الأزل غير الزمان وإن توهم البعض ذلك.

ونرى أن تقارير **الأوحد**، حيال الأزل والزمان..، من المفاهيم المتميزة التي تألفت بها آراء

**الأوحد** عن غيره من الفلاسفة الآخرين، فهو يؤكد أن الأزل والزمان، مفهومان مختلفان عن بعضهما البعض، شيئان مستقلان كلياً عن بعضهما، فالأزل وجود دائم ثابت، بينما الثاني - الزمان - يوجد في مملكة التغير، أي في عالمنا نحن البشر، الأزل وجود عظيم الشأن والجلال، وهو وجود ثابت لا يدخله تغير أو تبدل، بينما الزمان مقرون بالحركة والتبدل والتغير، أما حركة الأزلية - الثابتة - فهي ذات ارتباط بالديمومة، أي ليس لها محرك وهي الله سبحانه وتعالى، الجوهر الإلهي، وقارن **الأحسائي** ثبات الأزلية بالوحدانية - الصمدية - لأن الله جل وعلا هو الفرد الصمد، (وبالتالي فإن الأزلية ليست هي الثبات، بل المشاركة فيه). (١١٢)

بينما الزمان تدخل فيه الحركة ورغم وحدته - سيالته - يتضمن فواصل بين الماضي والمستقبل.

وبهذا المفهوم عند **الأوحد**، فإن الأزل حياة لا تتبدل أو تتغير، ولا تصير ما لم تكن قبلاً، فالأزل هو الوجود الذي يبقى هو نفسه دائماً لا يتغير ولا يرتبط بالزمن، وبدون فواصل تكسر وحدته، أي أنه وجود حي قويم بدون تغير وبدون حركة، ولا يحتوي الأزل بالفعل أي معنى من معاني الزمن والمكان والظواهر الأخرى المليء به عالمنا البشري، ويعبر البعض عن الأزل أو الأزلية بأنها (من دون جزء أو فاصل ولا تعرف النمو ولا التغير وهي أبداً في حاضر، لأن لا شيء منها يمضي أو سيأتي، بل ما هو الآن، هو أبداً). (١١٣)

وإذ قرر **الأوحد** إن الأزل هو غير الزمان، فهل يمكن إيجاد خلقاً قبل الزمان؟، وأن الأشياء مسبقة بالعدم؟، وألا يعني ذلك تعدد القدماء؟، يقول **الأحسائي**:

(..إني أقول أن الأشياء مسبقة بالعدم بمعنى أن الله سبحانه كان ولا شيء معه ثم خلق ما شاء مما تعلمون ومما لا تعلمون ولا نعني بالحادث إلا ما كان بعد أن لم يكن وما وجد غيره قبله وجميع ما سوى الله تعالى خلقه الله ولا ريب أنه لم يكن في الأزل، لأن الأزل ليس إلا ذاته عز وجل، وخارج الذات خارج الأزل وليس إلا الحادث سواء طال مدته أم قصرت وإذا لم يكن في الأزل لزمه شيئان أحدهما كونه مسبوقاً بصانعه تعالى

وثانيهما كونه مسبوقاً بالعدم، أي عدم وجوده في الأزل، وأما توهم من ذهب إلى أن القول بوجود شيء من الأشياء قبل الزمان، فهو قول بقدم العالم إذ لا حادث إلا الحادث في الزمان فهو غلط، لأن الزمان مخلوق ولم يخلق في الزمان فيتسلسل مع الاتفاق يعلى أن أول ما

خلق الله العقل ولو كان في الزمان لم يكن أول مخلوق، بل يجب أن يكون قبل الزمان وكذا الماء على قول أنه أول ما خلقه الله، وأما قول قديم زماني وذاتي فشيء لا معنى له صحيح وليس في كلام أهل العصمة عليهم السلام وإنما مبنى كلامهم عليهم السلام على أن كل ما سوى الله مخلوق خلقه الله تعالى وأن أول ما خلق الله نور محمد صلى الله عليه وآله وأما قديم زماني وحادث زماني فاصطلاح باطل لا يستلزمه القول الباطل والحق ما قاله أهل الحق عليهم السلام من أن الله سبحانه ليس معه شيء وكل ما سواه فهو محدث خلقه الله لا من شيء وصنعه لا على احتذاء شيء، بل أحدث فعله بنفسه لا من شيء غير نفسه حيث أحدثه... (١١٤)

وتحديد الأزل عند **الأحسائي** بأنه عين الذات الإلهية، جنبه الوقوع في العديد من الإشكالات التي وقع فيها البعض من الفلاسفة الذين فهموا أن الأشياء المخلوقة قبل الزمان إنما هي قديمة، ويلزم ذلك تعدد القدماء كما أن العدم لا يسبق الذات الإلهية، بل يسبق الخلق لأن الأشياء خلقت من العدم، أي إن الباري عز وجل خلق بعض المخلوقات قبل الزمان وأن أول شيء خلقه جل وعلا هو نور النبي الأكرم وهذا الخلق قطعاً تم قبل خلق الزمان، كما أن الله خلق العقل والنفس بلا زمان، وأن توهمنا القبليّة بالزمان، وأن تكون علة قبل معلولها بالزمان .. فهو مجرد وهم.

ومن كلام **الأوحد** يمكن لنا أن نتبين الانتقادات التي أثّرت حول بعض المفاهيم الفلسفية التي ناقشها، واستدل بكلام المعصومين عليهم السلام، ومن كلام **الأحسائي**، يتضح لنا أن الأزل هو شيء غير العدم وغير الزمان، ويمكن أن توجد الموجودات قبل الزمان وبعد العدم.

## هوامش الفصل السادس

- ١- التفكير الفلسفي، مرجع سابق، ص ٥٨
- ٢- المرجع السابق، ص ٥٩
- ٣- التفكير الفلسفي، ص ٦٧
- ٤- الموسوعة العربية العالمية، ص ٤٧٩
- ٥- الموسوعة العربية العالمية، ص ٤٩٧
- ٦- التفكير الفلسفي، ص ٦٨
- ٧- مدخل إلى الفلسفة، ص ٦٢
- ٨- مدخل إلى الفلسفة، د. مصطفى النشار، ص ٦٢
- ٩- التفكير الفلسفي، ص ٦٨
- ١٠- مدخل إلى الفلسفة، ص ٦٣
- ١١- الفلسفة العربية، رمزي نجار، ص ٤٨
- ١٢- الفلسفة العربية، ص ٤٨
- ١٣- التفكير الفلسفي، ص ٦٩
- ١٤- التفكير الفلسفي، ص ٦٩
- ١٥- الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص ٤٦
- ١٦- الفلسفة العربية، ص ٤٦

- ١٧- الفلسفة العربية، ص ٤٧
- ١٨- الفلسفة العربية، ص ٤٨
- ١٩- الفلسفة العربية، ص ٤٧
- ٢٠- الفلسفة العربية، ص ٤١
- ٢١- تاريخ الإسلام، ماجد فخري، ص ١١٤
- ٢٢- من رواد الفلسفة، ص ١٠٢
- ٢٣- المرجع السابق، ص ١٠٢
- ٢٤- التفكير الفلسفي، ص ١١٤
- ٢٥- من رواد الفلسفة، ص ١٠٤
- ٢٦- المرجع السابق، ص ١٠٥
- ٢٧- التفكير الفلسفي، ص ١١٤
- ٢٨- المرجع السابق، ص ١١٤
- ٢٩- المرجع السابق، ص ١١٤
- ٣٠- فيلسوفان رائدان، ص ٣٥
- ٣١- المرجع السابق، ص ٣٥
- ٣٢- المرجع السابق، ص ٣٦
- ٣٣- المرجع السابق، ص ٣٧
- ٣٤- التفكير الفلسفي، إنصاف رمضان، ص ١٥٣

- ٣٥- تاريخ فلاسفة الإسلام، د. محمد لطفي جمعة، ص ٥٦
- ٣٦- المرجع السابق، ص ٥٦
- ٣٧- التفكير الفلسفي، ص ١٥٣
- ٣٨- المرجع السابق، ص ١٥٤
- ٣٩- المرجع السابق، ص ١٥٥
- ٤٠- المرجع السابق، ص ١٥٥
- ٤١- المرجع السابق، ص ١٥٦
- ٤٢- المرجع السابق، ص ١٥٦
- ٤٣- الفلسفة العربية، ص ١٤٠
- ٤٤- المرجع السابق، ص ١٤٠
- ٤٥- التفكير الفلسفي، ص ١٧٧
- ٤٦- المشكلات الفلسفية، ص ١٠٦
- ٤٧- الفلسفة العربية، ص ٣٢٢
- ٤٨- المرجع السابق، ص ٣٢٢
- ٤٩- ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص ١٢٢
- ٥٠- تاريخ فلاسفة الإسلام، ص ١٩٢
- ٥١- فلسفة الوجود عند السهروردي، ص ٧٢-٩٨
- ٥٢- تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص ٣١٥

- ٥٣- المرجع السابق، ص ٣١٩
- ٥٤- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري، ٤٠٤
- ٥٥- فلسفة الوجود عند السهروردي، ص ١٤٨
- ٥٦- المرجع السابق، ص ١٤٩
- ٥٧- السهروردي المقتول، ص ١٣٣
- ٥٨- المرجع السابق، ص ١٣٣
- ٥٩- المرجع السابق، ص ١٣٤
- ٦٠- فلسفة الوجود عند السهروردي، ص ١٥١
- ٦١- تاريخ الفلسفة الإسلامية / ماجد فخري، ص ٤٠٨
- ٦٢- المشاريع والمطارات، ص ٣٧٣
- ٦٣- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري، ٤١٠
- ٦٤- المرجع السابق، ص ٤١٠
- ٦٥- المرجع السابق، ص ٤٠٩
- ٦٦- فلسفة الوجود عند السهروردي، ص ١٢٢
- ٦٧- حركة الفكر الفلسفي، ج ٢، ص ٢٤٦
- ٦٨- عالم النفس والعرفان، ص ١٠٨
- ٦٩- حركة الفكر الفلسفي، ج ٢، ص ٢٤٦
- ٧٠- الفيلسوف الشيرازي، ص ٩٣

- ٧١- عالم الفلسفة والعرفان، ص ١٢٠
- ٧٢- المرجع السابق، ص ١٢١
- ٧٣- المرجع السابق، ص ١٢٣
- ٧٤- المرجع السابق، ص ١٢٣
- ٧٥- المرجع السابق، ص ١٢٣
- ٧٦- فلاسفة الشيعة، ص ٣٥٧
- ٧٧- المرجع السابق، ص ٣٥٨-٣٦٠
- ٧٨- الفيلسوف الشيرازي، ص ٩٦
- ٧٩- المرجع السابق، ص ٩٨
- ٨٠- الفيلسوف الشيرازي، ص ٧٠
- ٨١- المرجع السابق، ص ٧٠
- ٨٢- عالم الفلسفة والعرفان، ص ١٤٠
- ٨٣- الفيلسوف الشيرازي، ص ٧٢
- ٨٤- المرجع السابق، ص ٧٣
- ٨٥- فلاسفة الشيعة، ص ٣٦١
- ٨٦- عالم الفلسفة والعرفان، ص ١٤٤
- ٨٧- رسائل الحكمة، ص ١٥٦
- ٨٨- آخر الفلاسفة، ص ١٨٥

- ٨٩- آخر الفلاسفة، ص ١٨٥
- ٩٠- العرفان الإسلامي، ص ٢٢٢
- ٩١- رسائل الحكمة، ص ٤٦
- ٩٢- آخر الفلاسفة، ص ١٨٩
- ٩٣- شرح الزيارة، ج ١، ص ٢٥٤
- ٩٤- رسائل الشيخ، ص ٢٥٤
- ٩٥- فيلسوفان ثائران، ص ١٠٧
- ٩٦- شرح الفوائد، ص ٣٠٩
- ٩٧- الرجعة، ص ١٤٩
- ٩٨- رسائل الشيخ، ص ١٠٢
- ٩٩- رسائل الشيخ، ص ١٠٢
- ١٠٠- آخر الفلاسفة، ص ١٨٤
- ١٠١- رسائل الشيخ، ص ٣٩
- ١٠٢- رسائل الشيخ، ص ١٤٢
- ١٠٣- شرح الزيارة، ج ٢، ص ٣١٣
- ١٠٤- رسائل الشيخ، ص ٩٠
- ١٠٥- رسائل الشيخ، ص ٢٧٣
- ١٠٦- أحمد بن زين الدين، شرح الزيارة، ٤٢٠، ص ٢١٤

- ١٠٧- السيد محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، مرجع سابق، ص ١٨٣
- ١٠٨- د. حسام الدين الألوسي، الزمان، مرجع سابق، ص ٩١
- ١٠٩- شيخ المتأهين، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ٢٧٦
- ١١٠- د. حسام الدين الألوسي، الزمان، مرجع سابق، ص ١٩.
- ١١١- شيخ المتأهين، رسائل الحكمة، مرجع سابق، ص ٢١٦.
- ١١٢- د. حسام الدين الألوسي، الزمان، مرجع سابق، ص ١١٣
- ١١٣- المرجع السابق، ص ١١٣
- ١١٤- أحمد بن زين الدين، شرح الزيارة، مرجع سابق، ص ٣٠٤.





## الفصل السابع

### حوار التصوف والعرفان

#### بدايات التصوف والعرفان

لعل البدايات الأولى للتصوف هي الزهد، لحفظ التوازن في المجتمع الإسلامي، وبسبب المساواة بين الحاكم والمحكوم والغني والفقير وهو زهد ممدوح حتى لا تطغى الهادة البغيضة على الجانب الروحي الإنساني وحتى يتساوى الغني والفقير.

ومن ثم تطورت فكرة الزهد إلى تصوف ووسيلة للمعرفة، فلا يمكن تحصيل العلم عبر المدارس والمساجد وحلقات الدرس، بل إذا ما روضت النفس على الأكل الجشب واللبس الحشن، فإن الله سيلقي العلم في قلبه إلقاءً، ويؤكدون الصوفيون أن علمهم إلهام من الله سبحانه وتعالى وتطورت فكرة الإلهام أو إلقاء العلم إلى نظرية اتحاد الإنسان بالله، وجعلها حقيقة واحدة، وذلك على يد الصوفي أبي يزيد البسطامي.

وانتقلت فكرة حلول الله بالإنسان وسائر المخلوقات على يد الحلاج الذي قتل عام ٣٠٩ هـ. ويتفق الاتحاد والحلول في أنهما حقيقتان اندمجتا وأصبحتا حقيقة واحدة، والفرق بينهما اعتباري لا جوهري، إذن، معنى الاتحاد أن المخلوق اتحد مع الخالق، ومعنى الحلول أن الخالق حل في المخلوق، واتحد معه. (١)

أما المرحلة الأخيرة للتصوف والمتصوفين فكانت على يد المتصوف ابن عربي المتوفى عام ٦٣٨ هـ، الذي جاء بنظرية (وحدة الوجود) وتلخص النظرية بأنه لا يوجد حقائق متعددة في الكون ثم اتحدت، وإنما الوجود بأجمعه من أول الأمر حقيقة واحدة، وهو الله، وله مظاهر شتى تتكاثر بالصفات والأسماء وجوهرها واحد، فالجماد والنبات والحيوان والإنسان، وكل وجود هو الله بالذات. (٢)

وكل تلك المراحل أو النظريات الصوفية التي انطلقت من الزهد في الحياة حتى وصلت إلى

نظرية وحدة الوجود. التي ناقشناها مطولاً في الفصول السابقة - ليست سوى من شطحات الصوفية والمتصوفين البعيدة عن جوهر الإسلام الحقيقي وبعيدة عن تعاليم القرآن الكريم، وليست سوى سفسطات عقيمة وأوهام فكرية تدعو إلى إقفال المعاهد والجامعات والمدارس والازدواء في الأقبية والأديرة.

ومن هنا يتضح أن التصوف والعرفان شيان مختلفان، يبدئان من بداية واحدة إلا أنهما يسيران إلى غايات مختلفة ويختلفان في الأساليب والطرق، حتى يصلان إلى نهايتين مختلفتين. (٣)

### فلاسفة التصوف

لو رجعنا إلى تصوّف الفارابي، لوجدنا أن تصوفه ينفذ إلى كل شيء، وأن مؤلفاته مليئة بالألفاظ الصوفية، كما أن التصوف عنده ليس نظرية اعتنقها الفارابي، بل حالة نفسية. (٤)

ولعل السبب في إرجاع التصوف عند الفارابي إلى (حالة نفسية) لحياة الفارابي نفسه التي كانت زهد في الدنيا وعزلة عن ملذاتها.

إلا أن، التصوف عند ابن سينا مذهب توجّ فلسفته، ويمكن التعرف على تصوّف ابن سينا في كتابه (الإشارات والتنبيهات) وبالتحديد في فصوله الأخيرة.

ولكن لا بد من الإشارة إلى أن تصوف ابن سينا ليس تصوفاً روحياً بحثاً، يقوم على إنكار الجسم والبعد عن الملذات، حتى تتطهر النفس، وترقى مدارج الكمال.

أي أن تصوف ابن سينا، تصوف نظري، وليس عملي، تصوف يقوم على الدراسة والبحث والتأمل، وذلك لأن طهارة النفس، لا يمكن أن تتم عن طريق البدن والرياضيات السلوكية فحسب، بل عن طريق التدبر والتفكير.

ورغم أن تصوف ابن سينا لم يظهر إلا في آخر المذهب، إلا أنه درس التصوف دراسة فنية، كأنه فصل من الفلسفة العامة، شرحه وكتبه كتابة موضوعية.

يبدو أن ابن سينا، ورغم تأثره بالكثير من آراء الفارابي الفلسفية، وخاصة فيما يتعلق ببقاء

النفس، إلا أنه خالفه بقاء الأنفس الجاهلة، وخالفه فيما يتعلق بالتناسخ، لأن ذلك مستحيل، وقال ببقاء الأنفس جميعاً حتى الجاهلة.

## مقامات المتصوفين

للعارفين عند ابن سينا مقامات:

الزاهد. وهو مقام المعرض عن كل متاع الدنيا وملذاتها وقبل بالقليل منها فقط.

العابد. وهو مقام العارف المواظب على الطاعات وفعل العبادات.

العارف. وهو مقام العارف المنصرف بفكره إلى الله سبحانه وتعالى، مستديماً لشروق نور القدس في سره. (٥)

والعارف يمر بمراحل هي الإرادة والرياضة، ذلك لأن العارف يرغب في الحق الأول، فيقوم العارف بهذه الرياضة بهدف الإعراض عما سوى الله، وتطويع النفس الأمارة بالسوء، وتلطيف السر للتنبية.

ويصف ابن سينا العارف بصفات مثالية ربما يصعب توافرها في رجل واحد، فهو جواد وصفّاح، وشجاع ونساءً للأحقاد لأنه مشغول بذكر الله سبحانه وتعالى.

## مناقشة آراء ابن سينا في التصوف

البعض من الباحثين يرى أنه لا فرق بين التصوف النظري والتصوف العملي أو التصوف العادي والتصوف الفلسفي، وأن أقوال ابن سينا عن الإرادة والرياضة والأوقات والسكينة، أو النيل والوصول فكلها من المتصوفين، والتصوف باب مفتوح للجميع، يراه البعض طريق كمال وعبادة روحية، أما رياضة العارف والمعرفة العقلية فهذا استعداد لتقبل النور الأعلى، كما أن الكشف والمشاهدة في التصوف كرامة من الله لخاصة أوليائه إذ تمحى النفس وتنصهر مع

خالقها، أما العرفان الفلسفي فالكشف نتاج المشاهدة عن حدسي باطني عقلائي.

إلا أن **ابن سينا** لم يستدرك تلك الفروقات إما نسياناً أو خوفاً من أن يغيّر مفهومه للنفس الناطقة التي أرادها حسب فلسفته، مثلاً: للحسن المطلق والخير المطلق.

إن التصوف العرفاني الذي أضافه الرئيس **ابن سينا** ليتوّج به مذهبه الفلسفي، ليس سوى إشراق اسكندراني، مأخوذ من فلسفة أفلاطونية مستحدثة.

ولا بد أن نشير إلى أن أفكار وآراء الفلسفة المشرقية قد برزت في مذهب **ابن سينا** الفلسفي، وبالتحديد في كتاباته الأخيرة. (٦)

### حوارات الصوفية والحق

نشأ **أبو حامد الغزالي** على فكرة التصوف منذ طفولته، فوالده كان يحالس المتصوفين ومعلمه الأول كان صوفياً، وفي نيسابور أخذ طريقة التصوف، عن مشايخ الصوفية في ذلك الزمن، بل إنه اطلع على فلسفة **ابن سينا** فتأثر بفلسفته المشرقية.

وبعد أن مال إلى الطريقة الصوفية فأكثر ما كتب في خلوته أمور عالج فيها قضايا التصوف، مثل كتبه: إحياء علوم الدين، رسالة الطير، كيمياء السعادة، المنقذ من الضلال، أيها الولد، وغيرها من الكتب التي ركز فيها على مفاهيم صوفية. (٧)

وإذا كانت نشأة **الغزالي** صوفية، فإنه من جهة أخرى تعرف على الثقافات المتباينة التي كانت تعج في عصره، فقد عاش **الغزالي** شطراً من حياته العهد السلجوقي، وحركات التعريب للإرث اليوناني، وغيرها من الثقافات الأعجمية التي أثرت في تكوين شخصيته الصوفية.

تعرف **الغزالي** على معظم هذه الثقافات وأثرت في تكوينه العقلي والنفسي، وكان لها أثر ملحوظ في توجيه أفكاره ومجهوداته، ولهذا نجده يبحث عن الحق خارج ذبك المحيط الذي راجت فيه الفلسفات المتباينة، فيؤكد في كتابه (المنقذ من الضلال): إن الحق لا يعدو واحداً من أربع فرق: الباطنية والصوفية والفلاسفة والمتكلمة، وإن الحق موجود في الصوفية دون سائر الفرق.

ولا ندري كيف قفز الغزالي لتقرير أن الحق موجود عند الصوفية دون غيرها!

إلا أن الغزالي - كما أشرنا - رغم معارضته للفلاسفة والرد عليهم والقول بتكفيرهم، ينقل مصطلحاتهم وأفكارهم، ويستعين بأساليبهم وعلومهم.

بل أن الغزالي لا يمانع في النقل عن اليهود والنصارى وغيرهم، بدعوى أن الحكمة ضالة المؤمن، وعندما مال إلى التصوف، أخذ بنظرية الاشراقيين في الفيض والتلقي ويؤيد فكرة الكشف والذوق والعلم اللدني.

ورأى أن الجهاد هو في تعذيب البدن بالجوع والسهر، ولهذا انحصرت كتاباته حول الفضائل السلبية والمجاهدات النفسية التي تلائم نزعة الصوفية تلك، ورأى أن التصوف وحده الطريق إلى (الحقيقة الخالصة) التي بحث عنها طويلاً عند أصناف الطالبين، وعلى هذا الأساس رأى التصوف عملاً وليس نظراً، وهذا العمل مصدره القلب وأدواته الذوق لا العقل. (٨)

ويرى الغزالي أن من اتبع طريق القلب بالزهد والعزوف عن الدنيا وذكر الله الدائم، وصل إلى ما وصل إليه المتصوفون من مشاهدات وكرامات وفناء في الله.

وهناك مراحل يقطعها الإنسان في الطريق الصوفي، فيقول (فماذا يقول القائلون في طريقة طهارتها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله، ثم استغراق القلب بالكلية في ذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله).

أما المكتشفات والمشاهدات فيقول عنها: (تبدأ من أول الطريقة حتى أن المتصوفين يدركون العالم الروحاني وكأنه مشاهد بالعيان، وتترقى حالهم إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول مُعَبِّر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح).

ومن هذه الأحوال والأطوار التي وراء طور العقل. كما يقرر الغزالي. حصل الوهم عند بعض الصوفية بأن، الله حالٌ فيهم (الحلول) أو أنهم اتصلوا به اتصالاً فعلياً وكل ذلك خطأ، لأنه (العبد يبقى عبداً والرب يبقى رباً)، لهذا فإن الغزالي يرى أن الصوفية إنما يسلكون طريق الله تعالى، بخلاف أولئك الصوفية الذين يحصل عندهم ذلك الوهم.

يصف الغزالي الصوفية بالفرقة الوحيدة التي تسير إلى (الحقيقة الخالصة) من دون الفرق

الأخرى وذلك لأن (سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أذكى الأخلاق. بل أن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهريهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به). (٩)

لهذا فإن الأولياء، هم أقرب الناس قريباً إلى الأنبياء لأن كرامات الأولياء ليست سوى بدايات كل نبي، ويزعم الغزالي أنه هذا هو أيضاً حال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في غار حراء. وإذا كانت هذه هي بداية التصوف، فإن نهاية مسير التصوف لا تتجاوز عتبة النبوة، وجلّ غاية المتصوف هو فهم شيئاً من حقيقة النبوة.

### مناقشة الزهد الصوفي

الذهن كمفردة صوفية هو مقام شريف وعال من مقامات السالكين، ينتظم من علم وحال وعمل كسائر المقامات، العلم سبب يجري من الحال مجرى المثمر، والعمل نتيجة يجري من الحال مجرى الثمرة. (١٠)

وحالة الزهد الصوفية ليست سوى انصراف عن الرغبة في الشيء إلى ما هو خير منه، أو ترك المحبوب إلى ما هو أحب منه، أي عدول عن الدنيا إلى الآخرة. أو عدول عن غير الله إلى الله والزهد ثلاث درجات:

- ١- أن يكون المرغوب فيه النجاة من النار وعذاب الآخرة وهو زهد الخائفين.
- ٢- أن يكون المرغوب فيه ثواب الله، أي اللذات الموفرة في جنته وهو زهد الراجين.
- ٣- أن لا يكون للزاهد رغبة إلا في الله ولقائه، فلا يلتفت قبله إلى آلام العذاب ولذات النعيم، وهو الزهد المطلق. (١١)

ويرى الغزالي أن أفضل الزهد هو ترك المزهود فيه وهو الدنيا بأسرها مع أسبابها وعلائقها. وما اقتصر على ضروريات الحياة والمهمة منها: المطعم، والمسكن، والأثاث، والمنكح، والمال،

والجاه. (١٢)

### حب الله الغاية القصوى

إن أول أصل للحب أنه لا يتصور إلا بعد معرفة وإدراك، ومن دون المعرفة والإدراك لا يكون هناك حباً أما الأصل الثاني للحب، هو أن لكل حاسة إدراكاً ولذة، وإدراك المعاني الذو وأعظم لأننا لا نشارك فيه الحيوانات والأصل الثالث أن الإنسان يحب نفسه ويحب غيره لأجل نفسه.

وفي لغة المتصوفين فإن الحب أو محبة الله هي الغاية القصوى في مقامات الصوفية ومحبة الله هي الذروة العليا في الدرجات فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها كالشوق والأنس والرضا.

ويرى الغزالي أنه لا قبل المحبة مقام وهو مقدمة من مقدماتها كالصبر، والزهد، والتوبة، ويؤكد الغزالي في مقام الحب، إنما يكتسب الصوفي حب الله بسببين:

**الأول:** قطع علائق الدنيا وإخراج حب غير الله من القلب، فلا يتسع القلب لحبيين في آن واحد.

**الثاني:** لقوة الحب قوة معرفة الله ، واتساعها واستيلائها على القلب بعد تطهيره من جميع شواغل الدنيا.

وعند أهل التصوف فإن المستحق للمحبة هو الله وحده، لأن جميع أسباب المحبة مجتمعة في حقه، ووجودها في غيره وهم وخيال.

ولكن ما هي أسباب المحبة عند أهل التصوف؟

١- حب الإنسان نفسه وبقاؤه وكماله ودوام وجوده، ولا شيء له من ذلك لولا فضل الله عليه.

٢- حب الإنسان أمن بينه وبينه مناسبة ومشاكله، لأن شبه الشيء منجذب إليه والشكل إلى الشكل أميل.

- ٣- حبك المحسن في نفسه وإن لم يصل إليك إحسانه والله هو المحسن إلى الكافة.
- ٤- حب الإنسان من أحسن إليه، والمحسن إليه هو الله تعالى فقط.
- ٥- إن الإنسان مجبول على حب كل جميل لذات الجمال، لا لحظ ينال منه وراء إدراك الجمال، والله منتهى الجمال والعلم والعظمة.

### آداب السماع والغيوبة

ومن أبرز آراء الغزالي الصوفية رأيه في السماع، فيقول الغزالي (لا يدل على تحريم السماع نص ولا قياس) ومن خلال هذا المفهوم الصوفي، بنى الغزالي آراءه الصوفية عن (السماع)، لهذا فقد أفاض في ذكر أخبار وطرق الذين صُعبوا فماتوا، أو أغشي عليهم عند السماع، بل إن الغزالي يتباهى بما فعلوا وكأنه يحاول أن يوهننا بأن الحالات التي تظهر على المتصوفين (لصدق) ما يسمعون (حقيقة) ما يطن في آذانهم.

ولكن الحقيقة أن مثل هذه السلوكيات ليست سوى نوع من المخادعة لمن يقول بها، فلا مبرر للغيوبة أياً كان نوع الإلقاء الذي يُلقى في ذهن السامع، فمهما سمع فلا يصل إلى حد فقدانه الوعي.

ولنأخذ مثالا من (إحياء العلوم) للغزالي من باب آداب السماع، فيذكر أبا الحسن النوري حضر مجلساً فسمع هذا البيت من الشعر:

ما زلتُ أنزل من ودادك منزلاً

تتحيّر الأبواب عند نزوله

فإذا يابى الحسن يملأه الوجد، ويقوم هائماً على وجهه، حتى يقع في أجمة قصب كان قد قُطع وبقيت أصوله قائمة مثل السيوف، ولم يأبه أبو الحسن لما يقع عليه، بل ظل يعدوا في تلك الأجمة وهو يردد ذلك البيت الذي سمع حتى الغداة ولم يحس في هيامه ذلك بأن رجليه قد تثلمتا

في القصب وبأن دمه كان يسيل منها طول تلك المدة.

وتنتهي حكاية الغزالي بأن ما أصاب الرجل من جروح أدت إلى ورم قدميه وساقيه، ولكن أبو الحسن لم يعيش إلا أياماً معدودة.

ويعلق الغزالي على هذه الحادثة (فهذه درجة الصديقين في الفهم والوجد، فهي أعلى الدرجات) ويأتي الغزالي تحت هذا الباب في كتابه (إحياء العلوم) قصة ذا النون المصري، حيث دخل بغداد، والتقى بعض الشعراء، فأشدد أحدهم:

صغير هواك عذّبي ... فكيف به إذا احتنكا

وأنت جمت في قلبي ... هوى قد كان مشتركا

أما ترثي لمكتّب ... إذا ضحك الخلي بكى

وما كان الشاعر ينتهي من إنشاءه، حتى سقط ذو النون المصري مغشياً عليه. (١٣)

### الفناء آخر الطريقة

الفناء الكلي في الله هو آخر الطريقة عند الصوفيين، وإذا كان هذا آخرها فهناك ما يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها، أما على التحقيق فهو أول الطريقة وما قبل ذلك كالدهليز للسالك إليه، ومن أول الطريقة تبتدأ المكتشفات والمشاهدات حتى أنهم يشاهدون أرواح الأنبياء، والملائكة ويسمعون أصواتهم وهم في اليقظة.

وطالما أنهم يسمعونهم ويشاهدونهم في اليقظة فهم يقتبسون منهم الفوائد والمواظب والعبر، ومن ثم يترقى الصوفي درجة، أو يسير دهليز التصوف إلى درجة يضيق عنها نطاق النطق والإفصاح.

الفناء عند الصوفية هو نهاية المطاف، وأعلى الدرجات وآخر مرحلة من مراحل الطريق الذي يمر به الصوفي، وهو الهدف الأسمى بين مسيرته في مسالك رياضته الشاقة التي يقوم بها على

الزهد القاسي وهجر كل الملذات، كما تقوم على السهر المضني والعزلة عن الناس، والميتة في البراري، واللجوء إلى المغاور والكهوف، حتى يؤدي به إلى اضمحلال الإنسان بذات الله أو (اضمحلال الذات في الذات) كما يعبر عنه المتصوفة.

ويرى الغزالي في إحياء العلوم عن زهد الصوفي ورياضته الشاقة (في نهاية المجاهدات ينقطع الصوفي عن العالم الظاهر بأسره، ويتعطل فيه كل عمل وحس وخيال وفكر وإرادة، ويستغرق بكليته في الله، فتلاشى نفسه وتفنئ في الحق وفي هذه الغيبة وذهاب القلب عن حس المحسوسات، تمحى أوصاف الإنسان بالتمام، وتبقى أوصاف الحق ونعوته وحدها، حتى أن الصوفي في حال الفناء لو ضُرب وجهه بالسيف لما أحس به. (١٤)

إلا إن ذكر الفناء وتفسيراته جاءت في أغلب كتب الصوفية، ففي الرسالة القشيرية أن (مَن شاهد جريان القدرة في تعاريف الأحكام يقال: فني عن حسابان الحدثان من الخلق، فإذا فني عن توهم الآثار عن الأغيار بقي بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً ولا رسماً ولا طلاً يقال: إنه فني عن الخلق وبقي الحق، وإذا قيل فني عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق موجودون، ولكنه لا علم له بهم، ولا إحساس ولا خبر). (١٥)

وعلى الجملة ينتهي الأمر بالمتصوف في طريق الصعود للفناء بالله إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول. (١٦)

وعند العديد من كتاب الصوفية كلام كثير عن الفناء وهو يُعد أشنع ما ذهب إليه تلك الفئة في ادعاءاتها، وقد أجمع علماء المسلمين على تكفير القائلين به. (١٧)

إلا أن الغزالي وهو من أشد المعجبين بفكرة صبغها بطابع فلسفي فقال: (الكمال أن يفنى بالكلية عن نفسه وأحواله، أعني أن ينساها، فيسمع الله بالله وفي الله وهذه رتبة من خاض لجة الحقائق، وعبر ساحل الأحوال والأعمال، واتحد بصفاء التوحيد، وتحقق بمحض الإخلاص، فلم يبق فيه أصلاً، بل خمدت بالكلية بشريته، وفي التفاته إلى صفات البشرية رأساً، ولست أعني بفنائها فناء جسده، بل فناء قلبه، ولست أعني بالقلب اللحم والدم، بل سرا لطيفاً له إلى القلب الظاهر نسبة خفية وراء سر الروح الذي هو من أمر الله تعالى، ولذلك السر وجود ما يحضر فيه، فإذا حضر فيه غيره فكأنه لا وجود للحاضر، ومثاله المرأة إذ ليس لها لون في نفسها، بل

لونها لون الحاضر فيها). (١٨)

### الاتحاد والحلول والوحدة

يرى العديد من الكتاب أن الغزالي هدم نظريات الصوفية في الاتحاد والحلول والوحدة والشطح. ويعتقدون أن هذا الموقف الصائب لأبي حامد الغزالي، كان من الأجدر به الوقوف عنده خدمة للعقل الإنساني من جهة وللدين من جهة أخرى.

ولكن من الغريب أن يعود الغزالي ويسعى، ويبذل كل جهده أن يُوجد للصوفيين وأصحاب تلك النظريات البعيدة عن الفكر الإسلامي الأعذار والتبريرات، فهذا لا يستقيم مع منهج البحث العلمي، ولا يستقيم مع الخطوط العريضة للدين الإسلامي، بل ولا يستقيم مع تلك المقدمات التي جاء هو نفسه في تهديم تلك النظريات. (١٩)

ورغم تصوّف الغزالي الواضح، وتأثره بالإشراق وبالفكر الصوفي منذ طفولته، إلا أنه حال بين الصوفية وبين الانحراف في تيار المذاهب الإلحادية من اتحاد وحلول ووحدة.

لقد قاوم الغزالي تلك النظريات التي حادت عن جادة الطريق، وعارض هذه المذاهب وقاومها بالحجة والنقد، فأعلن صراحة أنه لا يليق بصاحب الكشف والمشاهدة أن يقول بما يتعارض مع الدين الإسلامي، وعقيدته النقية والتي هي عقيدة التوحيد الخالص التي تفرق بين الرب والعبد.

وأكد الغزالي أنه لا يجوز بأي حال من الأحوال أن يتخيل العبد أو يتصور أو يتوهم بأنه يستطيع الخروج على وحدانية الله سبحانه وتعالى، ودلّل الغزالي على أن فكرة الحلول بين جسمين، والله تعالى قد تنزه عن الجسمية، فيستحيل إذاً في حقه ذلك، وإما أن يكون الحلول بين عرض وجوهر، والعرض ليس قوامه إلا بالجوهر، وهذا محال على كل ما قوامه بنفسه، فدع عنك ذكر الرب تعالى في هذا المعرض.

ويضيف الغزالي إن القرب الذي يمكن أن يصل إليه الصوفي في حال مجاهدته ورياضته على أنه درجات يضيق عنها نطاق النطق، وإن من تخيل فيه (بالقرب) حلولاً أو اتحاداً أو وصولاً فهو

مخطئ، وإنما هي درجة من القربى وكفى.

لهذا يرى أن الاتحاد مستحيل عقلاً ويفرّق فيه بين ذاتين (بحيث تكون أمام احتمالات ثلاثة: فإما أن تظل كل ذات منهما موجودة، وأما تفنى إحداها وتبقى الأخرى، وإما أن تفنيا معاً، ففي الاحتمال الأول ليس هناك اتحاد، وكذلك بالنسبة للاحتمال الثاني إذ الاتحاد لا يكون بين موجود ومعدوم، والاحتمال الأخير فإن قولنا بالاتحاد باطل أيضاً، إذ الأولى بنا هنا أن نتحدث عن الانعدام لا عن الاتحاد). (٢٠)

أما عن الشطح فقد أنكر شطحات الصوفية، وقال إن الشطح على صنفين من الكلام أحدثها بعض الصوفية: إحداها الدعاوي الطويلة العريضة في العشق مع الله تعالى والوصال المعني عن الأعمال الظاهرة حتى ينتهي قوم إلى دعوى الاتحاد، وارتفاع الحجاب وهو باطل، والصنف الثاني من الشطح كلمات غير مفهومة بها ظواهر رائعة وفيها عبارات هائلة، ولكنها غير مفهومة قائلها يصدرها عن خبط في عقله، وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعنى الكلام.

ولكن كيف يبرر الغزالي للصوفية أفعالهم بعد أن نقضها وهدمها؟

يقول **الغزالي** (فليس للعارف أن يزعم إدراك الذات الإلهية، فضلاً أن يزعم الاتحاد بها أو حلولها فيه، وإذا كانت المشاهدة أسمى مرتبة من الاستدلال، فإنها ليست كشفاً تاماً يزول معه كل حجاب وإذا وجدنا متصوفاً يدعي أنه (الحق) كما **الحلاج** وجب تأويل قوله: إما أن يعترف بأن (لا وجود له إلا بالحق) وهذا التأويل منه بعيد، لأن اللفظ لا ينبئ به، ولأن كل شيء سوى الحق فهو بالحق. وإما على أن (صاحب الذوق يغفل عن ذاته) فيكون همه الحق وحده بحيث لا يكون فيه متسع لغيره.

وعلى هذا الاعتبار العقلي وحده يمكن فهم شطحات الصوفية، لأن من يستغرقه شيء فينسيه كل شيء سواه، يجوز له. لا على سبيل الحقيقة. أن يقول أنه هو. هو).

ويواصل **الغزالي** دفاعه عن الصوفية ويبرر الأمور الصادرة منهم فيقول: (لا تقع في تقدير الإسلام ولا تدخل في تعاليمه)، فإن يعتذر عن بعضهم بلسان العقل فيقول: (لما خفّ سكرهم ورُدّوا إلى سلطان العقل، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد).

ومن هذا المنطق التبريري لأفعال الصوفية يرى **الغزالي** أن الوحدة عارضة، ولا يقول بها

مطلقة في كل الناس، وإنما يحصرها في أضيق الحدود ويعبر عنها بأنها حالة خاصة بأصحابها الخواص العارفين بعد العروج إلى السماء الحقيقية فقد (اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، ومنهم من كانت له هذه الحالة عرفاناً عالياً كما في تصورات الفلاسفة، ومنهم من صارت له ذوقاً وحالاً، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة فلم يبق عندهم إلا الله، فسكروا سكرًا وقع دون سلطان عقولهم، فقال بعضهم: أنا الحق، وقال الآخر: سبحانه ما أعظم شأني، وقال آخر: ما في الجبة إلا الله). (٢١)

### الخلوة وسماع الحق

**للغزالي** آراء صوفية حيال الخلوة، وهي آراء صوفية بحثة، حاول **الغزالي** أن يلبسها ثوباً إسلامياً حيناً، وحيناً آخر حاول أن يفلسفها ليجد لها منفذا منطقياً.

يقول **الغزالي**: (لا تكون الخلوة إلا في مكان مظلم، فمن لم يكن له مكان مظلم فليلف رأسه في جيبته أو يتدثر بكساء أو إزار، ففي مثل: هذه الحالة يسمع نداء الحق ويشاهد جلال الحضرة الربوبية). (٢٢)

لكن منطق الصوفية في الخلوة منطق بائس وسقيم، ولا يقوم على أساس ديني أو فكري، فكيف لمجرد الاختلاء بالنفس في مكان مظلم يؤدي إلى سماع الحق؟

يقول: الأستاذ **سميح عاطف الزين**: من أذن لله سبحانه للصوفية أن يشاهدوا جلاله وهو الذي لا تراه العيون والأبصار؟

ليت **الغزالي** رجع للقرآن الكريم في قصة موسى عليه السلام، ليت أنا أبا **حامد** وقف عند حدود كتاب الله وسنة النبي، ولم تغره الصوفية بهذه الخزعبلات والأباطيل التي ليس لها أصل في الدين، فكيف من يلف رأسه خلوة في رحاب التصوف أن يسمع نداء الحق ويشاهد جلال الحضرة الربوبية؟، والله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم يقول لنبيه موسى عليه السلام (لن تراني) ولن تفيد النفي المطلق. (٢٣)

من جهة أخرى أليس الله هو نور على نور، وأنه نور السموات والأرض، فأى ميزة للظلام؟،

إلا أن يُظلم البصر والبصيرة، وكيف للعلماء والعارفين أن يحصلوا علماً في دياجير الظلام؟

### التوكل والجهاد في الفكر الصوفي

يقوم التوكل على ربط الأسباب بالمسببات، وترك النتيجة إلى الله سبحانه وتعالى، مصداقاً لقول الرسول صلى الله عليه وآله للأعرابي، حينما جاء يسأل عن ناقته (اعقلها وتوكل)، والتوكل في الفكر الإسلامي يقترن بالتوفيق، أي على المسلم أن يتوكل على الله، وأن يكون مؤمناً إيماناً راسخاً بأن التوفيق بأمر من الله سبحانه وتعالى .

إذن التوفيق لا بد له من حالتين: (٢٤).

١- أن يمتلك الفرد المسلم أسباباً عقلانية يثق بها أولاً ويثق بأنه قادر على أدائها.

٢- أن يسهل الله سبحانه وتعالى هذا الأداء.

وبعد أن تتم هاتين الحالتين، يأتي التوكل الإيماني على الله سبحانه وتعالى وهو في جوهره ربط الأسباب العقلانية بالمسببات المعقولة، ثم ترك كل ذلك إلى الله تعالى.

وطالما أن الأعرابي لم يقم بعقل الناقة (ربطها)، فإنه لم يقدم الأسباب العقلية اللازمة لحقيقة التوكل، وعلى هذا فإنه من لا يملك الأسباب لا يجوز له أن يعتمد على التوكل، وإن هو ملك الأسباب العقلانية اللازمة للتوكل، ولكنه لم يملك الثقة بها، لما جاز له أيضاً التوكل.

أما إن هو ملك الأسباب العقلانية اللازمة، وله ثقة كاملة بها، فيجب أن يكون جديراً بحملها وقادراً على أداء ما هو مطلوب منه، وقد يضيع عليه التوكل إذا لم تكن له هذه القدرة وتلك الجدارة.

وإذا كان هذا هو المفهوم الأساسي للتوكل عند المسلمين، لهذا تأخذنا الدهشة والغرابة من سلوك الصوفية وأمرهم الذي يزعمون أنهم ينتمون إلى الإسلام وهم في أفكارهم وآراءهم بعيدون كل البعد.

ولعل أفكار الغزالي فيها الشيء الكثير من الخلط والتخبط وخاصة في مفهومه للتوكل، ويرى

سميح عاطف الزين، أن نظرة الغزالي للتوكل جرّت على المسلمين مصائب وويلات. (٢٥) فهو يرى أن الكسب والادخار ينافيان التوكل، وقد أجاب عن القعود بغير كسب، إنه ليس بحرام. لذلك فهو يعتقد بأن أعلى مراتب التوكل أن يكون المرء بين الله تعالى في حركاته وسكناته كمثل الميت بين يدي الغاسل.

بل إن الغزالي يذكر أن التوكل على الله مقامات: أدناها الامتناع عن التدبر، ثم الامتناع عن التعلّق، ثم الامتناع عن الدعاء، فلا يبقى غير انتظار ما يجري عليه.

ولكن ما هو ربط مفهوم التوكل بمفهوم الجهاد في فكر الغزالي؟

المسلمون قاطبة مكلفون بالجهاد، وفقاً للضوابط الشرعية التي أقرها القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، والغاية منه هو إعلاء كلمة الله، وأن يكون الدين كله لله.

والجهاد من خلال الفكر الإسلامي، هو فرض (كفاية) ابتداءً، وفرض (عين) إذا هجم العدو على ديار المسلمين، لهذا فالجهاد بهذا المعنى يكون بذل الوسع مباشرة في ساحة القتال، إما بالمعونة بالمال، أو الرأي أو بتكثير السواد أو بغير ذلك، أي بأي مساعدة فيما يختص بالقتال.

إن الجهاد بكل هذه المفاهيم لم تهز ضمير الغزالي بشيء عندما دقت ساعة الخطر، وجاءت الحملات الصليبية بغزو بلاد المسلمين، وتحتل الديار الإسلامية والمقدسات، موقعة الخراب والدمار، إلا أن الغزالي اكتفى بعزلته في الجامع الأموي بدمشق ينظر بعقله، ويكشف ببصيرته ما يجب أن تكون عليه حاله، أما حال البلاد الإسلامية وحال المسلمين وما يفعله الغزاة المحتلون فكلها أمور لا تهمه ولا تعنيه بشيء.

هذا الموقف غير المبالي بأحوال الأمة، هو التصوف عند الغزالي الذي بدا على قناعة تامة بمثل هذا التوكل الصوفي، حتى لو دقت ساعة الجهاد وبات على كل مسلم أن يكون مستعداً للجهاد في إعلاء كلمة الله، وإلا فما معنى موقفه السلبي من الفرنجة الصليبيين الذين جاؤوا يحتلون الديار ويحتلون بيت المقدس بجحافل جراحة؟، دون أن تبدر منه بادرة تدل على مقاومة أولئك الغزاة، أو تدعو إلى التصدي لهم ومحاربتهم.

ولقد أشار الأستاذ عبد الرحمن الوكيل في كتابه (هذه هي الصوفية) إلى موقف الغزالي الذي لم يحرك ساكناً للدفاع عن بيت المقدس (هذا بيت المقدس سقط في أيدي الصليبيين عام

٤٩٢ هجرية والغزالي الزعيم الصوفي الكبير على قيد الحياة، فلم يحرك فيه هذا الحادث الجلل شعرة واحدة، ولقد عاش بعد ذلك ثلاثة عشر عاماً، إذ مات سنة ٥٠٥ هجرية، فما ذرفت عيناه دمعة واحدة، ولا استنهض همم المسلمين ليزودوا عن القبلة الأولى). (٢٦)

ورغم اعتدال الغزالي في دعوته للتصوف وما أشار إليه الكتاب والمدافعين عنه، إلا أن الحقيقة أن دعوة الغزالي للتصوف وجنوحه هو شخصياً للاعتزال يعدّ البعض من الكتاب والباحثين من جملة الضربات التي قضت على الفكر العربي في المشرق، فقد نام الناس نومة أهل الكهف على سرير الصوفية فهزهم يد أبي حامد الغزالي هزاً مريحاً لا عنف فيه.

إن الأفكار الصوفية التي دعت إلى الكسل والخمول تعرقل تقدم الحضارات، فتقضي على الأمم الهرمة، وتعجل في هرم الأمم الشابة. (٢٧)

### العرفان الإسلامي عند الأوحاد

البعض من علماء المسلمين وفلاسفتهم، خلط بين الزهد المشروع، والتكشف المكروه، وخلط بين الأساليب المشروعة لطلب العلم، وتزكية النفس، وبين الأساليب غير المشروعة لكسب المعرفة، وتعذيب النفس، بحجة الوصول إلى الحقيقة، وذلك بابتعادهم عن الهدى السماوي.

إن الحقائق التي جاء بها الإسلام، تتمثل في إباحة الطيبات، وتحريم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والكسب الشريف، ومخالطة الناس، لأن الحرام هو الشرك والكذب والبغي والإثم والفواحش والعيش على حساب الناس، وترك العمل، والابتعاد عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أما العيش في النعيم المباح فلا حرج ولا إثم في ذلك، هناك زهد مباح شرعي لمساواة الحاكم بالمحكوم، والغني بالفقير، وهناك تكشف منبوذ يقوم على التخلي عن كل نعم الحياة وتحريمها، والانزواء عن الناس، والتوقف عن العمل، والعيش على حساب الآخرين، وقد ناقشنا هذه الأفكار في كتابنا (مرجعنا أبو خمسين).

إن الكشف المنبوذ هو غير الزهد الممدوح قطعاً، ويدل على ذلك ما ورد في نهج البلاغة عندما

قال العلاء بن زياد الحارثي للإمام علي عليه السلام وكان من أصحابه: يا أمير المؤمنين أشكو إليك أخي عاصماً، قال: وماله؟، قال: لبس العباءة، وتخلّى عن الدنيا، قال: عليّ به، فلما جاء قال: يا عدو نفسه لقد استهان بك الحبيث. أي الشيطان. أما رحمت أهلك وولذلك؟، أترى الله أحل لك الطيبات وهو يكره أن تأخذها؟، أنت أهون على الله من ذلك قال: يا أمير المؤمنين هذا أنت في خشونة ملبسك، وجشوبة مأكلك، قال: ويحك أني لست كأنت، إن الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بضعفه الناس كي لا يتبغ بالفقير فقره، أي يهيج به ألم الفقر فيهلكه (٢٨).

من هنا فإن الزهد في الإسلام هو أن لا تطغى عند الإنسان النزعة المادية على النزعة الروحية، ولا النزعة الروحية المزيفة على النزعة المادية المعتدلة، ولا يطغى الجانب الدنيوي على الجانب الأخروي، ولكن الزهد الطبيعي المشروع الذي يسعى إلى تحقيق أهداف مشروعة، مقابل تصوف منبوذ، خرج عن الأهداف المشروعة التي أمر بها الشارع.

أي أن التصوف شيء والزهد الممدوح شيء آخر، إن التصوف في بداياته وإلى ما وصل إليه منهي عنه شرعاً، وليس التصوف هو من أركان وأصول ومبادئ الإسلام، كما أنه ليس من الشعائر الدينية، ولا هو حقيقة اجتماعية وإنسانية فرضت نفسها فرضاً، على حياة المسلمين، فالبعض وجد أن التصوف هو في الزهد الشديد، والامتناع عن متاع الدنيا، ولبس الصوف والمرقات، وحمل المسابح وترك الكسب والعمل، والبعض الآخر من المتصوفة وجد في التصوف طريقة للعلم، واخترع نظريات ليست من الدين من شيء، بل تسربت إلى الفكر الإسلامي من الفلسفات الهندية واليونانية القديمة فجاءت نظريات وحدة الوجود والحلول والاتحاد.

وهناك تصوف آخر كنوع من الشعوذة والمرء وادعاء السحر، وكل نظريات التصوف وأنواعه هذه مذمومة شرعاً، ومنهياً عنها، تقابلها الطرق الشرعية . العرفانية - التي تتبع التعاليم الإسلامية، وتمارس الرياضات الإسلامية المشروعة.

يقول الإمام علي عليه السلام في ربط المعرفة بالعرفان، (إن من أحب عباد الله إليه عبداً أعانته الله على نفسه، فاستشعر الحزن، وتجلب الخوف، فزهر مصباح الهدى في قلبه)، كما ربط الإمام بين المعصية والجهل بقوله (من قارف ذنباً فارقه عقل لا يعود إليه أبداً). (٢٩)

العرفان منهج إسلامي، من الورع والزهد والصفاء، بينما التصوف تقشف ورهبة وطرق ومسالك ومعارج، ليست من الإسلام في شيء، لذلك فإن العرفان شيء والتصوف شيء آخر.

إن العرفان هو علم المعرفة بالله سبحانه وتعالى، وينقسم إلى قسمين: عرفان نظري وعرفان عملي.

الغاية التي يبتغيها العارف هي الوصول إلى مقام من لا يرى في الوجود غيره (تعالى) أي أن العارف يريد أن يصل إلى مرتبة ﴿فأينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾، يريد أن يصل إلى مقام فيه يرى الله أقرب إلى الإنسان من نفسه لأنه تعالى يحول بين المرء ونفسه.

والخلاصة، أن العارف السالك إلى الله يريد أن يصل إلى مقام ﴿لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها﴾.

العرفان النظري هو فرع من فروع المعرفة الإنسانية التي تحاول أن تعطي تفسيراً كاملاً عن الوجود ونظامه...، ويمكن تحصيل هذه المعرفة من خلال دراسة كتب الحكمة والفلسفة الإسلامية، إلا أن هناك فرقاً بين الفلسفة والعرفان النظري.

أما العرفان العملي عبارة عن علاقة الإنسان وواجباته تجاه نفسه والكون وخالقه، وبذلك يكون العرفان - العملي - كالأخلاق أي أنه علم عملي ولكن مع فارق بسيط، وهذا القسم من العرفان يسمى بـ (علم السير والسلوك) الذي يتعرّض إلى بيان البداية التي ينبغي على السالك أو الزاهد أن يخطوها للوصول إلى (التوحيد) الذي هو قمة الإنسانية المنيعة، والمنازل والمراحل التي يجتازها في طريقه، والحالات التي تعرض له في هذه المراحل. أي عرفان تطبيقي، يسعى العارف إلى تطبيق العرفان من خلال سلوكه الشخصي، وتجربته الذاتية، وهو يسعى للوصول للتوحيد. لكن هناك فرق بين توحيد العارف وتوحيد عامة الناس. (٣٠)

طبعاً هناك فارق كبير بين التوحيد الذي يراه العارف قمة الإنسانية المنيعة والغاية القصوى التي ينتهي إليها في سيره وسلوكه، والتوحيد الذي يراه عامة الناس، بل الذي يؤمن به الفيلسوف أيضاً. فإن توحيد العارف يعني. كما يراه البعض - أن الوجود الحقيقي منحصر بالله تعالى، فكل ما سواه ليس سوى (ظلال)، فليس هناك شيء سوى الله تعالى.

والذين يخالفون العرفاء لا يرضون هذه المرحلة من التوحيد، بل يرونها أحياناً كفرًا وإلحاداً،

إلا أن العرفاء يرونها هي التوحيد الحقيقي، وأن كل ما سواه لا يخلو من شائبة الشرك. (٣١)

ولكن لم يمضي منتصف القرن الثاني عشر الهجري، حتى برز اسم الشيخ **الأوحد** الذي بدد أوهام المتصوفة، ونفض فلسفات المشائين والرواقيين، ووضع أسس الحكمة الإلهية من قواعد القرآن الكريم، واستسقى المعرفة الحكيمة من منابع رواياتهم عليهم السلام، وحينما استشرت المفاهيم الاستشراقية والتصوف، وبرز هؤلاء المتصوفة يحرفون الكلم عن مواضعه، وتصدى لهم علماء آل محمد عليهم السلام، وفي طليعتهم الشيخ **الأوحد**.

جاءت أفكار الشيخ **الأوحد** فنقضت عن الحكمة غبار التصوف والجهل، وألجمت التطرف المعادي لنشر الفضائل المحمدية، وأرست دعائم التوحيد الخالص من فلسفة المشائين والسفسطائيين والإشراقيين، وقدمت للمجتمع الإسلامي المرتكز العقائدي الذي يصلح منطلقاً للبناء الحضاري، لقد جاء صوت الشيخ، مفحماً للأصوات النشاز التي تعالت ضد أهل البيت وشيعتهم، وفي الوقت ذاته كان يستنكر على الفلاسفة العرفاء، اعتمادهم على الأفكار اليونانية القديمة التي تزعم أنها تجعل الوجود بأجمعه ميداناً يجول فيه الفكر البشري، وتحمل العقل الإنساني على جناحها وتحلق به إلى عوالم هي منتهى آماله وغاية طموحه.

ويمكن أن نشير الى بعض آراء الشيخ **الأوحد** التي شخّص فيها المفهوم العرفاني، طبقاً للمعايير الإسلامية، ففي رسالة جوابية على أسئلة السيد **محمد البكاء**، حدد الطريقة الرياضية الإسلامية في كيفية تحصيل السعادة والمعرفة: (ثم اعلم أن الله يقول: (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا وأحسنوا والله يحب المحسنين) فذكر الإيمان ثلاث مرات والتقوى ثلاث مرات.

**فالأول: الإيمان بالله.**

**والثاني: أن تؤمن بذلك.**

**والثالث: أن تتقي الناس، ولا تستصعب ما وضعت لك بأن تعمل ما تقدر عليه، ولا تترك ما تقدر عليه لأجل ما يصعب عليك، فإنك إذا فعلت ما تقدر عليه قويت على ما يصعب عليك، قال الامام الصادق عليه السلام (بالحكمة يستخرج غور العقل).**

وإذا ما داومت على الأعمال الصالحة والنوافل، انفتحت لك الأبواب وتسببت لك الأسباب،

ورفع عنك الحجاب، ورزقك الله من رحمته وعلمه ومعرفته، ومعرفة أحكامه بغير حساب، قال تعالى: (وما زال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبت، وإن سألني أعطيت، وإن سكنت ابتدأته) (٣٢).

ومن هذه الرسالة الجوابية للشيخ الأوحّد يتضح ربط العرفان. المعرفة - بمعرفة الله سبحانه وتعالى طبقاً للنصوص القرآنية ونصوص المعصومين عليهم السلام.

فكلما ارتدى المؤمن لباس الإيمان والتقوى الحقيقيين، ألهمه الله سبحانه وتعالى العلم والمعرفة. أي فتح بصيرته، وقوى حافظته، وألهمه العلم، قال تعالى: (وقل ربي زدني علماً)، (٣٣).

وهكذا هي الضوابط الإسلامية، التي تؤكد أن العرفان الحقيقي، والمعرفة الإلهية، تأتي بالتقوى والعمل الصالح، هذه ضوابط شرعية، وليست طريقة صوفية، بل إخلاص في العبادة والعمل الصالح، ذلك لأن الزهد. العرفان. هو عرفان ديني متاح لكافة المؤمنين العابدين الصالحين. وليس تصوفاً نفسياً للمريدين، أو لإتباع الطريقة الصوفية فقط.

وفي رسالة أخرى للشيخ الأوحّد كتبها للملا علي أكبر بن البصير محمد سميع، يؤكد فيها رفضه لطرق الصوفية وما يصاحبها من موسيقى وطرب وهذيان ويسميتها من فعل الشيطان (وأما ما أشرت إليه مما هو مشتهر الآن بين الناس من الطريق إلى معرفة الله، هو الرياضيات والأذكار المستحدثة، وذلك سنة أهل التصوف، أتاهم الشيطان عن أيّامهم، وأمرهم بالأذكار، وضرب الطار وترجيع الغناء، ونغمات المزمّار، وقال لهم: إن النفس خلقت من حال الأفلاك، فإذا روت بالألحان الموسيقية غابت عن ذلك العالم، وتذكرت عالمها الأعلى، ومركزها الأصيل فتطلبه). (٣٤)

وقال الشيخ (فإذا عملت بها وصفت لك من العبادات كما ذكره الفقهاء. رضوان الله عليهم. في كتبهم الفقهية وكتب الأدعية وقرأت القرآن بالتدبر في بعض أوقاتك وتفكرت في المصنوعات كما ذكرنا، حصل لك نور يبعثك على العمل، وكلما عملت قويت وكلما قويت عملت كما، قال الصادق. عليه السلام. بالحكمة يستخرج غور العقل وبالعقل يستخرج غور الحكمة). (٣٥)

وقد رد الشيخ على نظريات الفلاسفة المتصوفين، وناقش آراءهم وأفكارهم، وعرضها على المعايير الإسلامية ودحضها بالقرآن الكريم والسنة الشريفة، ولعل من أبرز من رد عليه هو **محي الدين بن عربي**، حيث ناقش الشيخ **الأوحد آراء بن عربي** الصوفية والمبثوثة في (المشاعر) و(العرشية) في ما يتعلق بالتوحيد والنبوة والإمامة والعدل والوجود ووحدانية الوجود والميعاد وعذاب أهل النار والقضاء والقدر.

ولم يقبل **الأوحد** أن تأول أقوال الصوفية، وفي إجابته **للأخوند محمد الدامغاني** عن سؤال، هل يجوز توجيهه بالتوجيهات البعيدة؟، أم لم يكن قابلاً للتوجيه؟

قال **الأوحد** (ظاهر الاخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام، المنع من توجيه كلام الصوفية، وأن المؤول لكلامهم فهو منهم، وروى **الأردبيلي** في كتابه (حديقة الشيعة) بسنده قال: قال رجل للصادق عليه السلام: قد خرج في هذا الزمان قوم يقال لهم الصوفية، فما تقول فيهم؟

فقال عليه السلام: إنهم أعداؤنا فمن مال إليهم فهو منهم ويحشر معهم وسيكون أقوام يدعون حبنا ويميلون إليهم ويتشبهون بهم ويلقبون أنفسهم بلقبهم ويؤولون أقوالهم، ألا فمن مال إليهم فليس منا وإنا منه براء، ومن أنكرهم ورد عليهم كان كمن جاهد الكفار مع رسول الله صلى الله عليه وآله).

ومن الكتاب المذكور بسند صحيح عن الإمام **الرضا** عليه السلام، أنه قال: من ذكر عنده الصوفية ولم ينكرهم بلسانه أو قلبه، فليس منا ومن أنكرهم، فكأنها جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله. (٣٦)

## هوامش الفصل السابع

- ١- العرفان الإسلامي، ص ٥٧ - ٦٥.
- ٢- العرفان الإسلامي، ص ٧٠.
- ٣- مرجعنا أبو خمسين، ص ٩٢.
- ٤- التفكير الفلسفي، ص ١٧٢.
- ٥- المرجع السابق، ص ١٧٣.
- ٦- الفلسفة العربية، ص ١٥٧.
- ٧- الفلسفة العربية، ص ٢٣٧.
- ٨- الإمام الغزالي، سميح عاطف الزين، ص ٣٩ - ٤١.
- ٩- من الكندي إلى ابن رشد، ص ١٧٢.
- ١٠- الإمام الغزالي، ص ٥١.
- ١١- الفلسفة العربية، ص ٢٤٣.
- ١٢- المرجع السابق، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.
- ١٣- الامام الغزالي، سميح عاطف الزين، ص ٥٩ - ٦١.
- ١٤- الفلسفة العربية، ص ١٤٢.
- ١٥- الامام الغزالي، ص ٦٣.
- ١٦- الفلسفة العربية، ص ٢٤٣.
- ١٧- الامام الغزالي، ص ٦٤.

- ١٨- الفلسفة العربية، ص ٢٤٢.
- ١٩- الامام الغزالي، ص ٦٤.
- ٢٠- الفلسفة العربية، ص ٢٤٣.
- ٢١- المرجع السابق، ص ٢٣٩-٢٤٠.
- ٢٢- الامام الغزالي، سميح عاطف الزين، ص ٥٩-٦١.
- ٢٣- الفلسفة العربية، ص ١٤٢.
- ٢٤- الامام الغزالي، ص ٦٣.
- ٢٥- الفلسفة العربية، ص ٢٤٣.
- ٢٦- الامام الغزالي، ص ٦٤.
- ٢٧- الامام الغزالي، ص ٦٥.
- ٢٨- مرجعنا أبو خمسين، ص ٨٨.
- ٢٩- المرجع السابق، ص ٨٩.
- ٣٠- المرجع السابق، ص ٩٠.
- ٣١- المرجع السابق، ٩١.
- ٣٢- رسائل الحكمة، ص ١٥٣.
- ٣٣- سورة طه، ص آية ١١٤.
- ٣٤- كيفية الوصول إلى الله، ص ١١.
- ٣٥- المرجع السابق، ص ٩.
- ٣٦- رسالة معنى بسيط الحقيقة كل الأشياء، ص ٦٣.

## الكاتب في سطور

- حسن بن محمد عيسى الشيخ.
- من مواليد الأحساء . الهفوف، المملكة العربية السعودية.
- عضو العديد من الجمعيات العلمية والأدبية.
- عضو النادي الأدبي، والمدير الإداري بنادي المنطقة الشرقية الأدبي سابقاً.
- عمل بالحقل الإعلامي التلفزيوني وبالصحافة المحلية لفترة طويلة.
- عمل أستاذاً بمعهد الإدارة العامة بالدمام.

### أولاً: مؤلفاته الإسلامية :

- ١- السيدة زينب، بطولة ورسالة - المؤسسة الفكرية للمطبوعات، بيروت ١٩٩٢م.
- ٢- ملامح من الفكر الإداري عند الإمام علي - دار البيان العربي، بيروت ١٩٩٣م.
- ٣- آخر الفلاسفة، الشيخ أحمد الأحسائي، مؤسسة الفكر الإسلامي - بيروت ٢٠٠٣م.
- ٤- فيلسوفان ثائران، دراسة مقارنة بين فلسفتي ابن رشد وابن زين الدين، دار الرأي العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٤م.
٥. أول المجتهدين، دراسة تحليلية عن حياة الميرزا موسى الحائري الأحقائي، دار الرأي العربي، لبنان ٢٠٠٨م.
- ٦- الرئيس العيثان، دراسة عن حياة الشيخ محمد بن عبدالله العيثان، دار المحجة، بيروت، ٢٠١٠م.

٧- محاكمة الأوحّد، محاضر الجلسات القضائية لمحاكمة الشيخ أحمد بن زين الدين الاحسائي، دار المحجة، بيروت، لبنان، ١٤٣٤. ٢٠١٣ م.

٨- نظام الحكم والإدارة عند الإمام علي عليه السلام، دار الخط، بيروت لبنان، ١٤٣٥، ٢٠١٤ م.

٩. مرجعنا أبو خمسين، دراسة عن مرجعية الشيخ محمد بن حسين أبو خمسين، دار الرأي العربي، بيروت، لبنان ١٤٤٠-٢٠١٨ م.

١٠- ركائز الدعاء، تأملات في فلسفة الدعاء، الأميرة للطباعة والنش، بيروت، ٢٠١٨ م.

١١- المسألة الأخلاقية، رؤية في فلسفة أخلاق الاهتمام المعاصرة، دار الرأي العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٢١ م.

## ثانياً: مؤلفاته الإدارية:

١- دليل رجل الشرطة الميداني، الدمام، السعودية، ١٩٩٠ م.

٢- الإدارة بين يديك، للمديرين ورجال الأعمال، مطابع الوفاء، الدمام ١٩٩٢ م.

٣- السلوك الإداري بين النظرية والتطبيق، مطابع العيد، الدمام ١٩٩٣ م.

٤- معجم مصطلحات الإدارة، الشركة الشرقية للصحافة، الدمام ١٩٩٧ م.

٥- التجربة المعاصرة للتنظيم الإداري بالمملكة العربية السعودية، كتيب المجلة العربية الرياض، ٢٠٠٤ م.

٦- الحكومة الإلكترونية، دراسة التجربة التقانية للمملكة العربية السعودية، من مطبوعات المجلة العربية، الرياض ٢٠٠٦ م.

٧. الحكومة الإلكترونية في دول الخليج العربي، دار الوفاء للنشر والطباعة، مصر، الإسكندرية، ٢٠٠٨ م.

٨- تقنيات إدارية حديثة، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، الإسكندرية، ٢٠١٠ م.

### ثالثاً: مؤلفاته الأدبية :

١- ولادة فارس قبيلة المطاريد (قصص) . مطابع الوفاء، الدمام ١٩٩٨م.

٢- اختفاء قدوسة (قصص) - الدمام - ١٩٩٩م.

٣- الفوارس (رواية)، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣م.

٤- حافلة الأحساء (قصص)، النادي الأدبي بالمنطقة الشرقية، ٢٠٠٤ م.

٥. غيمة البدرى، (مجموعة قصصية) دار فراديس للنشر، البحرين، ٢٠٠٧ م.

٦- المنارة، رواية، دار الكنوز الأدبية، لبنان بيروت، ٢٠٠٩ م.

٧- المقبرة، مجموعة قصصية، دار محاكاة، دمشق، سوريا، ٢٠١٠ م.

٨-الكوت، رواية، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ٢٠١٣م.

٩. رداء الملائكة، قصص قصيرة جداً، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ١٤٣٨، ٢٠١٧م.

١٠- محطة الهفوف، مجموعة قصصية، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٣٨، ٢٠١٧م.

١١- السقوط المشروع، قصص قصيرة، دار أمل الجديدة، بيروت، ٢٠١٨م.

١٢- أجمل امرأة منتحرة في العالم، قصص قصيرة جداً، باللغة الإنجليزية والعربية، دار السكرية، مصر ٢٠١٨م.

١٣- وأنا في كامل زيتتي، قصص قصيرة جداً، دار السكرية للطباعة والنشر، مصر ٢٠١٩م.

١٤- رجال بلا أجنحة، رواية، دار السكرية للطباعة والنشر، مصر، ٢٠٢٠م.

#### رابعاً: كتب نقدية وإعلامية:

- ١- هوية القصة القصيرة، مقالات نقدية، دار الخط، بيروت، ٢٠١٥م.
- ٢- الفوضى الروائية، مقالات نقدية، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٣١، ٢٠١٧م.
- ٣- صناعة الإعلام، مقالات إعلامية وصحفية، دار الخط، الدمام، السعودية، ٢٠١٦م.
- ٤- مسارنا النقدي، مقالات نقدية، دار أمل الجديدة، بيروت، ٢٠١٨م.
- ٥- نقطة آخر الخط، مقالات ثقافية، دار الخط، بيروت، ٢٠١٨م.
- ٦- سياحة الثوب أم البدلة، مقالات صحفية، الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٩م.

#### خامساً: كتب عن المؤلف:

- ١- قراءة في تراجم حسن الشيخ، علي المحمد علي، مطابع الخطوط الفنية، الدمام، السعودية، ١٤٣١، ٢٠١٠م.
- ٢- مؤلفات حسن الشيخ، دراسة بيلوجرافيا، أحمد عبد المحسن البدر، مطابع الرضا، الدمام، السعودية، ١٤٣٢، ٢٠١١م.
- ٣- فارس من الأحساء، تجربة الكتابة عند حسن الشيخ، جاسم علي الجاسم، الشركة الشرقية للطباعة والصحافة والإعلام، ١٤٣٤، ٢٠١٣م.
- ٤- سارد من الأحساء، سياقات الحضور والغياب عند القاص السعودي حسن الشيخ، الدكتور محمد زيدان، دار الإسلام للطباعة والنشر، المنصورة، مصر ٢٠١٧م.
- ٥- نجم تعانقه الشواطئ، قراءات في تجربة حسن الشيخ السردية، عقيل بن ناجي المسكين،

دار الأميرة للطباعة والنشر، ٢٠١٨ م.

٦- أساطير رجل، دراسة في تجربة الكاتب حسن الشيخ السردية، د. سوزان إسماعيل، دار  
السكرية، مصر، ٢٠٢٠ م.

للتواصل مع الكاتب:

٤٩٩٣ المحمدية. ١ ب.

وحدة رقم ١.

الدمام ٨٩٧٥-٣٢٤٣٣

المملكة العربية السعودية

البريد الإلكتروني: [Shaikh31141@hotmail.com](mailto:Shaikh31141@hotmail.com)

## أهم المصادر

(i)

- إبراهيم يوسف النجار، مدخل إلى الفلسفة، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣ م.
- أحمد بن زين الدين الأحسائي، حياة النفس، كتب إسلامية، ب. ت.
- أحمد بن زين الدين الأحسائي، الرجعة، بيروت، لبنان ١٩٩٣ م.
- أحمد بن زين الدين الأحسائي، شرح الفوائد، بيروت، لبنان.
- أحمد بن زين الدين الأحسائي، شرح الزيارة الجامعة، طبعة حديثة دون الإشارة إلى مكان وتاريخ الطبع.
- أحمد بن زين الدين الأحسائي، رسائل الحكمة، دار العلوم، بيروت، لبنان، ١٤١٠. ١٩٩٠ م.
- أحمد بن زين الدين الأحسائي، كيفية السلوك إلى الله، لجنة التوجيه والإرشاد، جامع الإمام الصادق الكويت، الطبعة الثالثة، ب. ت.
- أحمد بن زين الدين الأحسائي، رسائل الشيخ، لجنة النشر والتوزيع بجامع الإمام الصادق، الكويت، ٢٠٠٠ م.
- أحمد بن زين الدين الأحسائي، معنى بسيط الحقيقة كل الأشياء، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩ م.
- أحمد بن زين الدين الأحسائي، شرح العرشية، مؤسسة شمس هجر، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥ م.
- أحمد عرفات القاضي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢ م.
- أمين سليمان سيدو، الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، توثيق بيليوغرافي، كتاب المجلة العربية، الرياض، عدد ٢٣٥، ١٤٣٧ هـ.
- إنصاف رمضان، التفكير الفلسفي الإسلامي، دار قتيبة للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ٢٠٠٤ م.
- الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ١٩٩٦ م.

(ب)

- بنسالم حميش، ابن رشد، كتاب المجلة العربية، الرياض، السعودية عدد ١٩٦، ١٤٣٤.
- بركات محمد مراد، المشكلات الفلسفية، كتاب المجلة العربية، رقم ١٩١، الرياض، ١٤٣٣ هـ.
- بشار عليوي، الخطاب التربوي عند فلاسفة المسلمين، مجلة الرافد، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، يونيو، ٢٠١٥ م.

(ج)

- جوزيف هورس، قيمة التاريخ، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ١٩٧٤ م.
- جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، دار الأندلس، بيروت لبنان، ١٩٨٠ م.
- جعفر آل ياسين، المنطق السينيوي، بيروت، لبنان، ١٩٨٣ م.
- جعفر آل ياسين، الفيلسوف الشيرازي، مكتبة الفكر الجامعي، بيروت، لبنان، ١٩٧٨ م.
- جعفر آل ياسين، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ١٩٨٣ م.

(هـ)

- هند عبد الحليم محفوظ، الكندي فيلسوف العرب، مجلة الرافد، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، نوفمبر، ٢٠١٤ م.

- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٦م.
- هشام الدباغ، صفحات من الفلسفة العربية، مجلة الرافد، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، مايو، ٢٠١٥م.

(و)

- وول ديورانت، قصة الفلسفة، مكتبة دار المعارف، بيروت، لبنان، ١٤٠٢، ١٩٨٢م.
- وول ترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م.

(ز)

- زينب عفيفي، فلسفة ابن رشد الطبيعية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ١٩٩٨م.

(ح)

- الحسين أبي علي بن سينا، كتاب النجاة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م.
- حسن محمد مكي العاملي، نظرية المعرفة، محاضرات الشيخ السبحاني، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، ١٩٩٠م.
- حسن الشيخ، آخر الفلاسفة، رؤية عصرية جديدة في فكر الشيخ أحمد الأحسائي، مؤسسة الفكر الإسلامي - بيروت ٢٠٠٣.

- حسن الشيخ، فيلسوفان ثائران، دار الرأي العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٥ / ٢٠٠٤ م.
- حسن الشيخ، مرجعنا أبو خمسين، دار الرأي العربي، بيروت، لبنان، ١٤٤٠ - ٢٠١٨ م.
- حسن فيوضات، مدخل الى فلسفة الشيخ أحمد الأحسائي، توزيع دار المحجة، بيروت، لبنان، ١٤٢٤.

#### (م)

- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٧٩ م.
- ماجد فخري ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٩٢ م.
- مجدي كامل، أشهر فلاسفة التاريخ، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ٢٠١٣ م.
- موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، بيروت، لبنان، ١٩٧٧ م.
- مصطفى أحمد، الكندي فيلسوف العرب، مجلة الرافد، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، نوفمبر، ٢٠١٥ م.
- مصطفى النشار، مدخل إلى الفلسفة، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠١٠ م.
- مرتضى المطهري، العرفان، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، ١٩٩٣ م.
- مرتضى المطهري، الحكمة العملية، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، ١٩٩٣ م.
- مرتضى المطهري، علم الكلام، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، ١٩٩٣ م.
- مرتضى المطهري، الفلسفة، دار التيار الجديد، بيروت، لبنان، ١٩٩٣ م.
- محمد بن أحمد ابن رشد الأندلسي، تهافت التهافت، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٢ م.

- محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، دار القلم، بيروت، ١٩٧٣ م.
- محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، دار الجواد، بيروت، لبنان، ١٩٩٣ م.
- محمد حسنين السابقي، عبقرية الأوحى، الكويت، ب ت.
- حمد حسين بزي، فلسفة الوجود عند السهروردي، دار الأمير، بيروت، ٢٠٠٩ م.
- محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، مؤسسة أهل البيت، بيروت، لبنان، ١٩٨٦ م.
- محمد يوسف مرسي، الدين والفلسفة معناهما ونشأتهما وعوامل التفرقة بينهما، جمهورية مصر العربية، ١٩٥٩ م.
- محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، عالم الكتب، مصر، ١٩٩٩ م.
- محمد تقي المدرسي، العرفان الإسلامي، دار البيان العربي، بيروت، ١٩٩٢ م.
- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠١ م.
- محمد العزب موسى، حرية الفكر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٧٩ م.

#### (ن)

- نجيب زيب، ابن رشد الفيلسوف العربي الذي هزت آراؤه محافل أوروبا، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ٢٠٠١ م.
- نور الدين علوش، الاهتمام بالإنسان، مجلة الرافد، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ديسمبر، ٢٠١٦ م.
- نور الدين علوش، العلم المدني والفلسفة السياسية رؤية الفارابي، مجلة الرافد، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، مارس، ٢٠١٧ م.

- نيكولاس وايت، السعادة موجز تاريخي، عالم المعرفة، رقم ٤٠٥، المجلس الوطني الكويتي، ٢٠١٣ م.

#### (س)

- سميح عاطف الزين، البسطامي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ١٩٨٨ م.
- سميح عاطف الزين، ابن سبعين، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ١٩٨٨ م.
- سميح عاطف الزين، الإمام الغزالي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ١٩٨٨ م.

#### (ع)

- عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ب.ت.
- عبد المجيد رضا، عالم الفلسفة والعرفان، حوار الفلاسفة، دار العلم، بيروت، ٢٠٠٣ م.
- عبد المنعم حمادة، من رواد الفلسفة الإسلامية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٣ م.
- عبد العظيم محمود حنفي، عبقرية ابن سينا، مجلة الراشد، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، أكتوبر، ٢٠١٤ م.
- علي بن محمد الدخيل الله، رؤية نقدية لنظريات أرسطو طاليس المنطقية، جامعة الامام محمد بن سعود، السعودية، ٢٠١٠ م.
- علي محمد إسبر، قسطا بن لوقا، رسالة في الفرق بين الروح والنفس، دار الينابيع، ٢٠٠٦ م.
- عمر محمد التومي الشيباني، مقدمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٧٥ م.
- عنتر محمد أحمد عبد العالي، من رواد الفكر الإسلامي أبو نصر الفارابي، مجلة

الرافد، الشارقة ، الإمارات العربية المتحدة، مارس، ٢٠١٦م.

- عثمان أمين ومحسن مهدي، تحقيق إحصاء العلوم، لأبي نصر الفارابي، ط ٢، دار ومكتبة ببلون، ٢٠١٧م.

#### (ف)

- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، دار العلوم العربية، بيروت، ١٩٩٣م

- فوزي عطوي، الفارابي فيلسوف المدينة الفاضلة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٧٨م.

#### (ص)

- صدر الدين محمد الشيرازي، كتاب المشاعر، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م

- صدر الدين محمد الشيرازي، مجموعة رسائل فلسفية، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت لبنان، ٢٠٠١م.

- صلاح الدين الهواري، الجمع بين رأيي الحكيمين لأبي نصر للفارابي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ٢٠١٢م.

#### (ق)

- قيس كاظم الجنابي، شهاب الدين السهروردي المقتول، تموز للطباعة والنشر، دمشق، ٢٠١٥م.

(ر)

- رونالد سترومبرغ، تاريخ الفكر الأوربي ، مؤسسة عكاظ للصحافة والنشر،  
جلدة ، ١٩٨٤م.
- رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الآفاق الجديدة، بيروت،  
١٩٧٧م.
- رضا سعادة، الفلسفة ومشكلات الإنسان، دار الفكر اللبناني، بيروت،  
١٩٩٠م.
- رضا سعادة، مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، دار الفكر اللبناني، بيروت،  
لبنان، ١٩٩٠م.

(ش)

- شهاب الدين السهروردي، المشارع والمطارحات، منشورات الجمل، بيروت، لبنان،  
٢٠١١م.

(ت)

- ت. ج . دى بوز، تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١ م.

## الفهرس

- ٣..... على عتبة الحوار.
- ٩..... الفصل الأول : حوار الفلاسفة والفلسفة.
- ١٠..... - جدل أفلاطون.
- ١٢..... - واقعية أرسطو.
- ١٣..... - ريادة الكندي.
- ١٥..... - موسوعية الفارابي.
- ١٧..... - التوفيق بين رأيي الحكيمين.
- ١٩..... - فلسفات ابن سينا.
- ٢٠..... - تهافت الغزالي.
- ٢١..... - الإشراق عند السهروردي.
- ٢٢..... - ماهية النور.
- ٢٣..... - حكمة الاشراق.
- ٢٤..... - محاولة ابن رشد التوفيقية.
- ٨..... - منهجية الحوار عند الأوحـد.
- ٣١..... - هوامش الفصل الأول.
- ٣٤..... الفصل الثاني : حوار العقل والمعرفة.

- عالم المثل والحقائق عند أفلاطون..... ٣٥
- نظرية المعرفة الأفلاطونية..... ٣٦
- نظرية المعرفة عند أرسطو..... ٣٨
- أرسطو وأصل المنطق..... ٣٩
- حوار أرسطو المعرفي..... ٤٢
- نظرية المعرفة عند الكندي..... ٤٣
- منطق الفارابي بين التصوّر والتصديق..... ٤٥
- نظرية المعرفة السينيوية..... ٤٧
- تقويم نظرية المعرفة السينيوية..... ٥١
- الغزالي وحوار العقل الفلسفي..... ٥٢
- نظرية المعرفة عند الغزالي..... ٥٥
- العقل عند ابن رشد..... ٥٦
- المعرفة عند الشيرازي..... ٥٨
- الفلاسفة وماهية العقل..... ٦٠
- المعرفة والعقل عند الأوحّد..... ٦١
- تحصيل المعرفة الإلهية..... ٦٤
- هوامش الفصل الثاني..... ٦٥
- الفصل الثالث: حوار النفس والقوى..... ٦٩

- النفس الثلاثية البشرية ..... ٧٠
- حوار النفس وقواها ..... ٧٢
- النفس الجوهر البسيط ..... ٧٥
- قوى النفس ووحدها ..... ٧٧
- ارتباط المعرفة بالنفس ..... ٧٨
- الحوارات البرهانية في النفس ..... ٨١
- الخلود عند ابن سينا ..... ٨٤
- بقاء النفس الإنسانية ..... ٨٨
- النفس جوهر روحي ..... ٨٩
- عالم النفوس الناطقة ..... ٩٢
- النفس بين القوة والكمال ..... ٩٣
- حقائق النفس عند الأوحى ..... ٩٦
- هوامش الفصل الثالث ..... ١٠٠
- الفصل الرابع: حوار الأخلاق والسياسة ..... ١٠٤
- فلسفة الجمهورية الفاضلة ..... ١٠٥
- طبقات جمهورية أفلاطون ..... ١٠٨
- من حوار الجمهورية إلى حوار النواميس ..... ١١٠
- محاور الأخلاق والحياة والفضيلة ..... ١١٥

- الإنسان المثالي (السوبرمان)..... ١١٨
- سياسة أرسطو الاجتماعية..... ١١٩
- أخلاق وفضائل الكندي..... ١٢٣
- الأخلاق ونيل السعادة..... ١٢٥
- تقويم آراء الفارابي..... ١٣٣
- اختلاف الفارابي وأفلاطون..... ١٣٥
- مفهوم الحرية (الجبر والاختيار)..... ١٣٦
- الأخلاق في التربية والتعليم..... ١٣٨
- شرح الأخلاق وجوامع السياسة..... ١٤٠
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة..... ١٤٤
- أخلاق الأوحى وسلوكه..... ١٤٦
- هوامش الفصل الرابع..... ١٥٠
- الفصل الخامس : حوار الواجب والممكن..... ١٥٦**
- الميتافيزيقيا أم العلم الإلهي..... ١٥٧
- حوارات الكندي الفلسفية..... ١٥٩
- العقل والنبوة والوحي..... ١٦١
- قضية الواحد..... ١٦٣
- نظرية النبوة..... ١٦٥

- الواجب والممكن.....١٦٧
- دليل الجوهر الفرد.....١٦٨
- براهين الوجدانية.....١٧٠
- إنكار المعتزلة والشيعة.....١٧١
- إثبات الأول المطلق.....١٧٣
- قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء).....١٧٥
- قاعدة (إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد).....١٧٦
- حوار المعاد وحشر الأبدان.....١٧٨
- عالم الجوهر والبرزخ.....١٨١
- إلهيات وعقائد الأوحاد.....١٨٣
- هوامش الفصل الخامس.....١٩٤
- الفصل السادس: حوار الحركة والسكون.....١٩٩**
- الكون المبهم وغير المعروف.....٢٠٠
- الحركة والسكون.....٢٠٣
- حوارات الكندي الفلسفية.....٢٠٥
- أزلية العالم وحدوثه.....٢٠٦
- الفلسفة النظرية والعملية.....٢٠٨
- قدم العالم وأزليته.....٢١١

|          |                                            |
|----------|--------------------------------------------|
| ٢١٢..... | - أزلية العالم وقدمه.                      |
| ٢١٤..... | - نظرية الوجود والجدور.                    |
| ٢١٦..... | - أزلية العالم والهيولي.                   |
| ٢١٧..... | - الحركة والزمان.                          |
| ٢١٩..... | - مباحث الوجوديين الأصالة والحركة.         |
| ٢٢٠..... | - الحركة الجوهرية ودلالاتها.               |
| ٢٢٤..... | - عوالم الوجود عند الأوحده.                |
| ٢٢٥..... | - الأوحده والعلل الأربع.                   |
| ٢٢٩..... | - مفهوم الزمان والحركة.                    |
| ٢٣٥..... | - هوامش الفصل السادس.                      |
| ٢٣٩..... | <b>الفصل السابع: حوار التصوف والعرفان.</b> |
| ٢٤٠..... | - بدايات التصوف والعرفان.                  |
| ٢٤١..... | - فلاسفة التصوف.                           |
| ٢٤٢..... | - مقامات المتصوفين.                        |
| ٢٤٣..... | - مناقشة آراء ابن سينا في التصوف.          |
| ٢٤٤..... | - حوارات الصوفية والحق.                    |
| ٢٤٦..... | - مناقشة الزهد الصوفي.                     |
| ٢٤٧..... | - حب الله الغاية القصوى.                   |

- آداب السماع والغيوبة..... ٢٤٨
- الفناء آخر الطريقة..... ٢٤٩
- الاتحاد والحلول والوحدة..... ٢٥١
- الخلوة وسماع الحق..... ٢٥٣
- التوكل والجهاد في الفكر الصوفي..... ٢٥٤
- العرفان الإسلامي عند الأوحدة..... ٢٥٦
- هوامش الفصل السابع..... ٢٦١
- الكاتب في سطور..... ٢٦٣
- أهم المصادر..... ٢٦٧
- الفهرس..... ٢٧٣



عمد الشيخ أحمد بن زيد الدين الأحساني (الأوحد) ، إلى محاولة حكمية تجديدية، تهدف إلى تنقية العقائد الإسلامية من تخرصات الفلسفة، ولبناء هذه التجربة اتكأ على فلسفة الملا صدرا لإعادة قراءتها، وتطهير ما شابها من مظاهر لا تتوافق مع العقائد الإسلامية.

لذلك فإن الشيخ الأحساني لم يعتمد على منهج العقل في الفلسفة اليونانية، أو منهج التوفيق كما في الحكمة المتعالية للملا صدرا، بل اعتمد على المنهج القرآني الذي أخذ به علماء الكلام، متميزا عنهم باستلهم مفردات القرآن الكريم وأخبار أهل البيت عليهم السلام، متسلحا بطرق استدلالات الفلسفة اليونانية.

