مقرر

نصوص فلسفية باللغة العربية

إعداد

أ. د/إبراهيم محمد رشاد

أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب – جامعة جنوب الوادي

العام الجامعي

٢٠٢٣/٢٠٢٢م

بيانات الكتاب

الكلية: الآداب

الفرقة: الثالثة

التخصص: الفلسفة

عدد الصفحات: ١٥٠

قائمة المحتويات

العنوان	رقم الصفحة
الفصل الأول نصوص مختارة من فلسفة أرسطو	
تحليل عام لفلسفة ارسطو	٨-٣٤
نص من كتاب الطبيعة أرسطو	٣٦-٣٧
نص من كتاب الأخلاق لأرسطو	٣٨-٣٩
الفصل الثاني نصوص مختارة من فلسفة أفلوطين	٤٠
أولًا: نص من تاسوعات أفلوطين.	٤٢-٤٣
- ثانيًا: مذهبة الفلسفي (تحليل للنص).	٤٣-٦١
الفصل الثالث مشكلة الألوهية عند الفارابي	٦٣
أولًا: حياته.	٦٥-٦٨
ثانيًا: تصنيف العلوم عند الفارابي.	٦٨-٦٩
ثالثًا: المنهج الجدلي عند الفارابي.	٦٩-٧٠
رابعًا: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي	٧٠-٧٢
خامسا: الإلهيات عند الفارابي	٧٢-٧٨
الفصل الرابع ابن سينا واثبات النبوة	٧٩
أولًا: ابن سينا ومسألة إثبات النبوة.	٨١-٨٥
ثانيًا: نص رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم	٨٥-٩٣
الفصل الخامس التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد	٩٤

أولًا: تمهيد.	٩٥-٩٦
ثانيًا: أسباب اهتمامه بالتوفيق بين الدين والفلسفة.	٩٦-٩٧
ثالثًا: ضرورة دراسة الفلسفة.	٩٨-١٠٠
رابعًا: لا خوف علي الدين من دراسة الفلسفة.	١٠٠-١٠٢
خامسًا: التأويل وشروطه.	١٠٢-١٠٦
سادسًا: الحاجة إلي الشريعة.	١٠٦-١٠٧
سابعًا: الشريعة أعلي من الحكمة.	١٠٧-١٠٩
الفصل السادس فلسفة التأويل عند إخوان الصفا	١١٠
أولا: التأويل لغة واصطلاحا	١١٣-١١٧
ثانيا: التأويل في الإسلام	١١٨-١٢١
ثالثا: العلاقة بين الفلسفة والدين	١٢٢-١٢٨
رابعا: منهج إخوان الصفا في التأويل	١٢٨-١٣١
خامسا: استخدام اخوان الصفا للتأويل	١٣٥-١٤٠
قائمة المصادر والمراجع	١٤١-١٤٥

الباب الأول

نصوص مختارة

في الفلسفـة اليونانيــة

الفصل الأول

نصوص مختارة

من فلسفـة أرسطـو

يحتوى على النقاط التاليــة :

١- **تحليل عام لفلسفة أرسطو**

٢- **نص من كتاب الطبيعة لأرسطو**

٣- **نص من كتاب الأخلاق لأرسطو**

أولاً : تحليل عام لفلسفة أرسطو :

حياة أرسطو:

نشأ أرسطو في إحدى المدن الأيونية القديمة (استاجيرا) وكانت ولادته في عام ٣٨٥ ق.م. من أسرة اشتهرت بالاشتغال بالطب ومن أب كان طبيبًا لأحد ملوك مقدونيا الذي كان جدا للإسكندر المقدوني.

وقد تيتم أرسطو في صغره بموت والده ولكنه التحق بأكاديمية أفلاطون عندما بلغ سن الثامنة عشرة فبز أقرانه وأظهر من الذكاء الخارق والاطلاع الواسع ما أكسبه إعجاب استاذه أفلاطون فسماء (العقل) تارة و(القراء) تارة أخرى وبعد مضي عشرين عامًا قضاها أرسطو في الأكاديمية متعلمًا تارة ومعلمًا أخري مالت أستاذه أفلاطون فهجرها.

ولم تكن حياة أرسطو في الأكاديمية تقليدا محضا لأستاذه أو محاكاة له في كل أرائه، فما كانت نفسه العارفة الفاحصة لترضي بأن تفرض عليها تبعية عمياء من أى إنسان ولو كان أفلاطون، وإنما كثيرًا ما خالف رأى أفلاطون وجرح بعض نظرياته ومن بينها نظرية (المثل).

وقد صور أرسطو نفسه هذا الموقف من أستاذه في عبارته المشهورة المأثورة "أحب أفلاطون وأحب الحق، وأوثر الحق علي أفلاطون".

رحل أرسطو بعد ذلك من اثينا إلي آسيا الصغري وتزوج بها ثم استدعاه الملك (فيليب) ووكل إليه أمر تعليم ابنه الاسكندر البالغ من العمر حينذاك ثلاثة عشر عامًا.

وبعد بضع سنوات عاد إلي اثينا وأسس مدرسة في أحد ملاعبها الرياضية، واعتاد أن يلقي دروسه علي تلاميذه وهم يسيرون وراءه في الممشي الواقع بجوار الملعب، لهذا سميت مدرسته (المدرسة المشائية) كما سمي اتباعه ب (المشائين) وفلسفته ب (الفلسفة المسائية).

وقد لحقت لعنة الاثينين بأرسطو كما لحقت سقراط من قبل فاتهموه بالإلحاد، مما اضطره إلي أن بوكل أمر المدرسة إلي أحد تلاميذه هو (ثوفراسطوس) ويقصد إلي مدينة (خلقيس) في

جزيرة (أوبا) إحدي الجزر اليونانية، حيث مات هناك بعلة معوية وهو في الثالثة والستين من عمره.

فلسفته:

تكاد الخطوط الرئيسية لفلسفته ارسطو، إذا صرفنا النظر عن ترجمته وقائمة مؤلفاته، تنحصر في منهجين أساسيين:

(١) منهج نقدي تحليلي، قصد به أرسطو وإيضاح ما قد غمض من بعض نواحي فلسفة سابقية أو تزييف ما لم يرقه منها.

(٢) منهج تأسيسي بنائي، وهو ماعني فيه أرسطو بوضح أسس مذهبه الفلسفي علي النحو ارتضاه واختاره كنتيجة لمحاولاته الفكرية.

وليس يعني ذلك أن أرسطو قد عنون في كتبه الفلسفية لهذا بين المنهجين، أو أنه أفراد لكل منهما بحثًا خاصًا، ولكني قصدت فقط أن أشير إلي أن أى موضوعات فلسفة أرسطو التي تناولها بالبحث، سواء كان ذلك بطريق إيجابي أو سلبي، لا يخرج في جملته عن هاتين الطريقتين، طريقة النقد والتحليل، وطريقة البناء والتأسيس.

أما الطريقة الأولي فقد طبقها أرسطو تطبيقًا واضحًا علي استاذه أفلاطون وعلي غيره من الفلاسفة السابقين، إلا أنه أعطي عناية خاصة في هذه الناحية لفسفة أفلاطون وعلي الأخص نظريته في (المثل).

وكان من أهم المآخذ التي أخذها أرسطو علي نظرية (المثل) الأفلاطونية عدم ثقة أفلاطون بعالم المحسوسات وعدم اعتداده به كلية، بينما في الوقت نفسه يعطي ثقته المطلقة لعالم المثل، الذي هو في نظره حقيقة الوجود الدائم الخالد الكامل.

وكان من الطبيعي أيضًا أن يحاول أرسطو سد ما بينه من ثغرات في مذهب أستاذه وتفادي ما سجل عليه من ملاحظات ومآخذ لهذا نراه، بجانب اعتداده بالمحسوسات واعتباره لها وعلي

الأخص في فلسفته الطبيعية، يحاول أن يربط بين سلسلتي الوجود، حسية وعقلية، برباط قوي يوجد بينهما ويجمعها في كل متماسك يمثل حقائق الأشياء الموجودة ويسير بها نحو غايتها التي من أحلها وجدت وبها تتحقق كمالاتها، أن أرسطو لا يعترف بعالم (المثل) ولكنه يضع بدل مثلا أفلاطون ما أطلق عليه اسم (المفاهيم الكلية) أو الحقائق العقلية.

ويذهب أرسطو إلي أكثر من ذلك فيعتبر الوجود الخارجي في حقيقة ليس إلا هذه المحسوسات التي رأي أفلاطون أنها خيالات، أما مفاهيم الأشياء المحسوسة ومعانيها الكلية فإنها لا وجود لها في الخارج مستقلة عن وجود أفرادها الحسية الجزئية بل لا تتحقق لهذه الكليات وجوداتها في الخارج إلا بوجود جزيئاتها فيه.

وهذا ما يفسر لنا نشأة الخلاف بين المناطقة حول وجود الكلي الطبيعي وهل هو موجود في الخارج مستقل بذاته أو أن وجوده في الخارج مرهون بوجود أفراده فيه.

مفهوم الطبيعة عند أرسطو:

يقسم أرسطو الموجودات إلي ما هو موجود بالطبيعة، وما لا يوجد بالطبيعة مثلا يوجد بصناعة الإنسان أو بالفن يقول:

من الأشياء ما يوجد أو يحدث بفعل الطبيعة، وبعضها الآخر ليس كذلك فالحيوان وأعضاؤه والنبات والأجسام البسيطة مثل الأرض والنار والماء والهواء جميعها وأشباهها توجد بالطبيعة وهي تتميز عما لا يوجد بالطبيعة بأنها تتضمن في ذاتها مبدأ الحركة (أو التغير) والسكون، سواء في المكان أو في الكم مثل الزيادة والنقصان أو الكيف.

وعلي العكس من ذلك فإن شيئًا مثل السرير أو الثوب ومما شابههما من الأشياء المصنوعة فإنه لاينطوي علي هذا الاتجاه الطبيعي نحو التغير وأن كان له بالعرض مثل هذا المبدأ لمجرد أنه مركب من الحجر أو من الخشب أو من مزيج من هذا القبيل.

ذلك لأن الطبيعة هي مبدأ وعلة للحركة والسكون في الأِشياء التي توجد فيها مباشرة وبالماهية وليس بالعرض[١].

وواضح من هذا النص أن أرسطو قد حدد موضوع علم الطبيعة في تلك الظواهر التي ندركها بحواسنا من حيوان ونبات وعناصر طبيعية، ثم خص هذه الظواهر جميعًا بصفة مشتركة هي احتواءها علي مبدأ للحركة فما هذا المبدأ؟

وأول ما يلاحظ في تفسير الطبيعة هو قول أرسطو مبدأ للحركة والسكون في وقت واحد وقد سبق للفلاسفة السابقين علي أرسطو أن وصفوا هذا المبدأ بأنه مبدأ الحركة في الطبيعة ولكن كيف تكون الطبيعة مبدأ للحركة والسكون في وقت واحد؟

ثم يشرح أرسطو التفسيرات المختلفة لفكرة الطبيعة عند السابقين عليه فيقول.

"ويرى البعض أن طبيعة الأشياء في جواهرها هي الموضوع القريب اللامصور بذاته فمثلًا طبيعة السرير هي الخشب وطبيعة التمثال هي الصلب والبرهان علي ذلك كما يقول أنطيفون هو أننا لو دفنا سريرًا في الأرض وتحل هذا السرير بحيث ينتج سلالة له فإن الناتج عنه لن يكون سريرًا آخر بل مادة الخشب".

وهذا يبين لنا ضرورة التفرقة بين الجانب الاتفاقي المصطنع الموجود بالعرض في الأشياء وبين الجوهر الموجود الدائم فيها والذي يتقبل كل هذه الصفات ولكن كانت هذه الحقيقة الجوهرية مرتبطة ارتباطًا كليًا بحقيقة أخري كما يكون الصلب والذهب بالنسبة للماء أو يكون العظم والخشب بالنسبة للأرض فإن هذه المادة الأولية سوف تكون لهذه الموضوعات طبيعة وجوهرًا.

ولذلك فقد رأي البعض النار والبعض الأرض وآخرون الهواء والماء وغيرهم مجموعة هذه العناصر طبيعة للموجودات ..

---

[١] أرسطو: الطبيعة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، ص ١٧.

وجميع هذه العناصر الأولية تكون في رأيهم جوهر الأشياء وعداها ليس سوي تشكيلات مصطنعة وكل هذه المواد الأولية خالد لا بما ينتابه أى تغير وكل ما عداها فإنه يتعرض إلي ما لا نهاية من الكون والفساد وعقب أرسطو علي هذا التفسير المادي لمعني الطبيعة بقوله بأن المادة التي تكون موضوعًا مباشرًا للأشياء التي تحوي في ذاتها مبدأ حركتها وتغيرها تسمي هذه المادة بالطبيعة.

ولكن معني الطبيعة لا يقتصر علي هذا التفسير إذ تعني الطبيعة عند أرسطو ما هو أهم من المادة تعني الصورة يقول:

لكن الطبيعة بمعني آخر هي النوع وهي الصورة القابلة للتعريف وكما أننا نسمي ما هو متفق وأصول الصناعة في الأشياء فنا فإننا نسمي ما هو متفق والطبيعة طبيعيًا.

وقد يحدث أن تخطيء الطبيعة سيرها عند تحقيق هذه الغلبة علي نحوها وقد يحدث الخطأ في الفنون أيضًا ومن هنا تنشأ الشواذ وسبب أخطاء الطبيعة لا ينتج من أن الطبيعة تسير علي غير هديء بل لأن عقبة جاءت فاعترت سيرها المرسوم.

ولما كان مبدأ الصورة في الكائن الطبيعي هو الذي يضفي عليه النظام والكمال وعنصر المادة هو مبدأ اللاتعيين وعدم الانتظام فإن تدخل المادة بسبب عرقله سير الطبيعة وعرقلة المادة هي سبب نشأة الشواذ أو عدم اكتمال الكائن الطبيعي فالابن مثلًا الذي لا يشبه أبويه فيه انحراف نحو الشواذ.

وخلاصة القول أن الطبيعة إنما تعني عند أرسطو المادة كما تعني أيضًا الصورة غير أن ارسطو أميل إلي التوحيد بين الطبيعة والعلة الصورية منه إلي التوحيد بينها وبين العلة المادية.

فالرأي الذي يوجد بين الطبيعة والمادة لم ينسبه إلي نفسه بل نسبه إلي السابقين عليه في حين أنه قد ساق اكثر من دليل يفيد اتحاد الطبيعة بالصورة فالأشياء الطبيعة كاللحوم والعظم لا يمكن أن نصفها بأنها موجدات طبيعية ما لم تكن موجودة بالفعل أى حاصلة علي هذه الصورة.

ولكن إذا كان أرسطو أقرب إلي التوحيد بين الطبيعة والصورة فلماذا ذكر المعني الأول الذي يوحد بين الطبيعة والمادة؟

لعل السبب في ذلك هو ارتباط الطبيعة عنده بالأجسام المتحركة ولكي تكون الطبيعة عله ضرورية للحركة في هذه الكائنات يجب أن تحتمل هذه الكائنات الحركة ولابد أن يكون في هذه الكائنات إمكانية للتغير أى يكون فيها وجود بالقوة أو مادة تتقبل الصورة لكي تتحول إلي وجود بالفعل.

يتضح لنا إذن أن أرسطو قد اشترط تلازم المادة والصورة لكي يستطيع تفسير حركة الموجودات الطبيعة تفسيراً ينتهي إلي القول بأن هذه الموجودات الطبيعية إنما هي متحركة بفعل طبيعتها أي بما لها من مادة وصورة علي السواء.

وقد ترتب علي هذه الفكرة أن أدخل أرسطو فكرة القوة لكي يؤكد بها ضرورة وجود طرفين للتغير، والحركة طرف متقبل وطرف مؤثر فاعل فالقوة علي حد تعريفه هي مبدأ الحركة أو التغير علي أن يكون الفاعل مختلفاً عن المنفعل أو هي قابلة الانفعال بشيء آخر تقتضي دائمًا الإشارة إلي طرف سالب وطرف موجب فقوة الطبيب مثلًا علي علاج نفسه تقتضي وجود طرفين طرف يشفي وطرف آخر يتقبل الشفاء.

والخلاصة أن أرسطو قد انتهي من كل هذا تعريف موضوع الطبيعة بأنه الموجود المتحرك المركب من مادة وصوره ينبغي دراسته "لأن هذه الموضوعات ليست بلا مادة كما أنها ليست ايضًا مقتصرة علي المادة علي حد قوله في كتاب الطبيعة".

ويقول أيضًا إذا ألقينا نظرة علي رجال الماضي فسوف نجد أنهم قد عنوا بالبحث عن المادة في دراسائهم للطبيعة وقد حاول كل من أنبا ذوقليس وديموقريطس أن يشير من بعيد إلي الصورة الماهية ولكن لما كان الفن يشبه عمل الطبيعة فقد وضح أن علي عالم الطبيعة أن يعرف الصورة كما يعرف الفنان أيضًا الصورة بالإضافة إلي المادة فعلي الطبيب أن يعرف الصحة كما عليه أن يعرف المرارة الصفراء والبلغم اللذين سوف يوفر لهما الصحة وكذلك يتختم علي

المعماري أن يعرف الصورة التي سوف يحققها في المبني الذي يبنيه كما يعرف أيضًا المادة التي سوف يبني بها وهي الطوب والخشب وعلي هذا النحو أيضًا ينبغي لعالم الطبيعة أن يعني بمعرفة شيئين عند دراسته للطبيعة لأن الصورة في الكائنات الطبيعية لا تكون مفارقة للمادة أما النظر إلأي الصورة مجردة عن المادة فإن هذا من عمل الفلسفة الأولي.

ولكن إذا كانت بعض الكائنات توجد بالطبيعة فهناك موجودات أخري صناعية، وعله وجودها هو الفن الإنساني يقول أن الفن ينتج أشياء لاتنتجها الطبيعة، أو يحاكي الطبيعة، والشيء الصناعي الناتج عن الفن يختلف عن الموجود الطبيعي بأنه يظل ثابتًا علي ما هو عليه ولا يمكنه التغير ولا الحركة التلقائية بل بوصفة من عنصر طبيعي كأن يكون من أرض أو ماء مثلًا.

نظرية العلل:

إذا صرفنا النظر عما بذله أرسطو من جهود في نقد نظريقة المثل الافلاطونية، حكمنا بأن فلسفته الطبيعية تعتمد إلي حد ما، علي نظريته في (العلة).

فعن طريق العلة يحاول أرسطو، جاهدًا، أن يفسر لنا العناصر الميتافيزيقية المسببة للتغيرات المختلفة في الكائنات ويقسم أرسطو العلة، إلي أربعة أنواع هي:

(١) **العلة المادية:** وهي المادة التي تتكون منها الأشياء كالبرنز للتمثال والخشب للكرسي.
(٢) **العلة الفاعلة، أو الحركة:** وهي ما يؤثر في إيجاد الشيء كالصناع للتمثال أو الكرسي.
(٣) **العلة الصورية:** وهي الأوصاف والمميزات التي بها تكون حقيقة الشيء وماهيته.
(٤) **العلة الغائية:** وهي التي تشكل الغاية من وجود الشيء.

ويختصر أرسطو هذه العلل الأربع في علتين فقط هما (العلة المادية) و (العلة الصورية) لاعتقاده بان العلة الغائية ترجع إلي (الصورة) والعلة الفاعلة ترجع إلي (المادة) ولكنه سرعان ما يحول ما أطلق عليه اسم العلة المادية والعلة الصورية إلي ما اسماه هو ب (الهيولي) و

(الصورة) وعليهما يعتمد أرسطو اعتمادًا كليًا في تفسيره لتغيرات هذا الوجود وما يحدث فيه من كون وفساد فالهيولي لا تشكل موجودًا ما إلا بعد أن تأخذ صورته.

وإذن فهي في حقيقتها لا توجد في الخارج مستقلة عن صورة ما، وإنما وجودها فيه يكون بحلول صورة الشيء الموجود في تلك الهيولي المطلقة فإن حلت في الهيولي صورة نبات وجد النبات في الخارج بمادته وصورته، وإن حلت في صورة حيوان وجد في الخارج كذلك، وهكذا تتعاقب الصورة علي المادة فتشكل منها مختلف الأنواع والأجناس علي اختلاف مراتبها في عالم الموجودات، ويأخذ كل موجود مرتبته من الوجود علي حسب ما يحل في المادة من صورة، فإن حلت فيها صورة موجود أدني كنبات مثلًا أخذ الموجود مرتبة النبات، وأن حلت صورة أرقي قليلًا كصورة حيوان مثلًا أخذ الموجود مرتبة الحيوان.

وهكذا ترقي الموجودات برقي صورها من مرتبة إلي أخرى كما تتداني الموجودات بدنو صورها من مرتبة إلي أخرى في طريق عكسي، وفي أثناء ذلك كله تتصارع الصورة والهيولي تحاول أن تجذب المادة إلي موجود أدني لأن طبيعتها مادة صرف، والصورة تحاول أن تجذب الهيولي أو المادة إلي موجود أرقي لأن طبيعتها هي المعني المجرد الذي هو غاية الموجودات في حركتها إلي أعلي.

قد تنجح المادة في جذبها الصورة إلي أدني، وقد تنجح الصورة في جذبها إلي أعلي، ويعلل أرسطو وجود شواذ المخلوقات في عالمنا هذا وحالات الإجهاض في الحيوانات بأنه مظهر إخفاق الصورة في تشكيل موجود كامل من الهيولي.

ونستطيع أن نستخلص من ذلك أن أرسطو يرى أن المادة ليست إلا وجود الشيء بالقوة، وأن الصورة عبارة عن وجود الشيء بالفعل فهما أمران متقابلان يستخدمهما أرسطو في ما يحدث في هذا الكون من تغيرات أو كون وفساد، فإيجاد ما يوجد في نظرة ليس إلا خروجًا من القوة إلي الفعل، وإعدام ما يعدم ليس إلا رجوعًا من الفعل إلي القوة من هنا نلمح رأي أرسطو في صلة الله بالعالم وفي حدوث هذا العالم وقدمه، فإن خلاصة مذهبه علي هذا النحو الذي

صورناه علي أنه (لا وجود من عدم ولا عدم بعد وجود) فالموجودات إذن قديمة بموادها حادثة بصورها وكل فعل للفاعل منحصر في إحداث هذا الانتقال من القوة إلي الفعل وبالعكس.

النفس عند أرسطو:

جرت عادة القدماء أن يبدأ بتعريف العلم الذي يبحثونه فليس من الغريب أن يعرف أرسطو النفس، والذي كان مثار أخذ من فلاسفة العصور الوسطي (الإسلامية والمسيحية).

والنفس عند أرسطو كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة أي جسم من شأنه أن يحيا بالنشوء ويبقي بالغذاء، ويحيا بإحساس وتحريكهما قوته"[١].

وتنقسم النفس عند أرسطو إلي ثلاث قوى: النباتية والحيوانية والإنسانية:

النفس النباتية: وهي الكمال الأولي لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمو ويتغذى، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل إنه غذاؤه ويزيد فيه مقدار ما يتحلل منه، أو أكثر أو أقل.

والثاني النفس الحيوانية: وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما هو يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإدارة.

والثالث النفس الإنسانية: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.

وللنفس النياتية قوي ثلاثة:

(١) **القوة الغاذية:** وهي قوة تحيل جسمًا آخر إلي مشاكلة الجسم الذي هي فيه، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه.

---

[١] انظر في هذا التعريف أيضًا ابن سينا: أصول النفس، ص٥٥، ص٥٦.

(٢) **والقوة المنمية:** وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المشتبه به زيادة مناسبة في أقطاره طولًا وعرضًا وعمقًا لتبلغ به كمال النشوء.

(٣) **والقوة المولدة:** وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزاء هو شبيه له بالقوة، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهًا به بالفعل.

أما قوى النفس الحيوانية:

فهي إلي قوى مدركة التي تنقسم بدورها إلي قوى مدركة من خارج وهي الحواس الخمس وتحوى مدركة من داخل وهي الحواس الباطنة، أما الحواس الخارجية فهي:

فأول الحواس: وأوجبها للحيوان هو اللمس، وهو قوة من شأنها أن تحس بها الأعضاء الظاهرة بالممارسة كيفيات الحر والبرد والرطوبة والبيومة والثقل والخفة والملاسة والخونة وسائر ما يتوسط بين هذه وبريكا منها.

ثم قوة الذوق: وهي تشعر الطاعم وعضوها اللسان.

ثم قوة الشم: وهي تشعر الروائح وعضوها جزآن من الدماغ في مقدمة شبيهان بحلمتي الثدي.

ثم قوة السمع: وهي تشعر الأصوات وعضوها القصبة المتفرسة علي سطح باطن الصماخ.

ثم قوة البصر: وهي تشعر الألوان، وعضوها الرطوبة الجلدية في الحدقة.

ويحاول أرسطو أن يبين اختلاف وظائف النفس تبعًا لتعدد قواها واختلافها كذلك.

فما أذكره علي أفلاطون من القول بأجراء للنفس الإنسانية اثبته هو لها؛ لا علي أنها أجزاء؛ ولكن علي أنها قوى مختلفة أو وجوه لشيء واحد مع بساطة جوهرها، وبكل قوة من تلكم القوى تؤدي وظيفة خاصة. هذه القوى كما يضعها أرسطو علي النحو التالي[١]:

[١] د. عثمان أمين. شخصيات ومذاهب فلسفية، ص ١٣٨.

(١) **الحاسة:** ويعني بها القوة التي تدرك بها المحسوسات بما لها من صفات وعوارض حسية.

(٢) **الحس المشترك:** وهو ما ندرك به التشابه والتضاد بين الأشياء المسوسة ووجوده كل منهما، إذ لا يمكن إدراك سواد دون إدراك تقيضه وهو البياض مثلًا، وهذا الإدراك المشترك هو وظيفة الحس المشترك.

(٣) **المخيلة:** وهي القوة التي تنقل إلينا صور الأشياء بعد مرورها بالحس المشترك.

(٤) **الحافظة:** وهي القوة التي تحصل بها صور الأشياء مع إدراكها بأن هذه حصلت عن إحساس سابق.

(٥) **الذاكرة:** وهي القوة التي تستعاد بها صور الأشياء وتستحضر بعد غيابها ونسيانها.

(٦) **القوة العاقلة:** وهي التي تدرك المعاني الكلية لصور الأشياء جميعها، فموضوعها الفكر والمعقولات ويقسم أرسطو هذه القوة العاقلة إلي شيئين يطلق علي أولهما اسم (العقل القابل)، وعلي ثانيهما (العقل الفاعل)، فالأول استعداد القوة لأن تعقل، والثاني عقلها بالفعل ومجموع هذا كله النفس الإنسانية.

ومما يجدر بيانه أن أرسطو يرى أن هذه النفس الإنسانية هي وظيفة الجسم وعمله، وإذا لا توجد بدون الجسم فوجودها لابد أن يكون في جسم ما، وما دامت النفس لا توجد إلا في جسم فمن المحال في نظر أرسطو القول بالتناسخ، لأن التناسخ، عند القائلين به، مبني علي وجود النفس مستقلة عن الاجسام وعلي إمكان انتقالها من جسم أرقي إلي جسم أدني وبالعكس، وما دام وجودها مستقلة قد انتقي فقد انتقي كذلك ما يترتب عليه في نظره.

ويستدرك أرسطو علي مذهبه في النفس فيحاول إيضاح ما قد يغمض أو يخفي علي الأذهان من أزلية النفس فلربما يقال ما دامت النفس لا توجد مستقلة عن البدن، والبدن حادث إذن كيف يصح القول بقدم النفس؟ عندئذ ينصح أرسطو بإرجاع الذاكرة إلي ما قرره من قدم العلم، وإذن فما دامت الهيولي والصورة قديمتين كما مر آنفا إذن لا سبق للنفس ولا تأخر للبدن.

(٧) الأخلاق عند أرسطو:

كان أرسطو الواضع الأول لعلم الأخلاق، كما كان الواضع الأول للمنطق والكثير من فروع العلوم الطبيعية، حيث تعتبر كتب الأخلاق المنسوبة إليه اقدم مؤلفات نظرية من نوعها.

وتحوى مؤلفات أرسطو في الأخلاق علي أربعة مؤلفات أولها وأكبرها: الأخلاق النيقوماخية، وثانيها الأخلاق الأوديمية وهي صورة مختصرة، الأخلاق الكبرى ثم رسالة قصيرة في الفضائل والرذائل.

وقد سميت الأخلاق النيقوماخية بهذا الاسم لأن أرسطو أهداها إلي نيقوماخوس الذي يحتمل أنه ابنه من زوجته الثانية هلييس من أستاجيرا علي أنه قد قيل أيضًا أن أرسطو لم يكتب الكتاب لابنه وإنما لأبيه.

وهناك نظرية ثالثة تقول أن الكتاب يحمل أسم نيقوماخوس الأبن، لا من جهة أنه معدى إليه، بل من جهة أن الابن كان ناشرًا له والغرض الأول أرجح الفرض وأكثرها قبولًا في نظر الباحثين اليوم.

وكان غرض أرسطو من هذا الكتاب هو الكشف عن النوع الأكمل والأفضل من أنواع السلوك الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان في حياته وبعبارة أخرى تحديد السلوك الخير الإنساني الأعلى الذي يلزم الإنسان نفسه بالسعي إلي تحقيقه، أما الخير الأعلى فهو أن يحقق الإنسان في نفسه معني الإنسانية أن تحصلها أو يصل بذلك إلي السعادة والحقيقة.

والفضيلة عند أرسطو شيء محمود أما السعادة فشيء يجاوز الوصف، وتنقسم الفضائل إلي قسمين كبيرين.

الفضائل الأخلاقية: (كالشجاعة والعفة والكرم والعدالة)

الفضائل العقلية: (الحكمة والتأمل في الحقيقة) وأعلي أنواع الخير علي الأخلاق نجده في حياة التأمل.

وتنقسم الأخلاق النيقوماخية إلي عشر مقالات:

المقالة الأولي في الخير الإنساني.

المقالة ٢، ٣، ٤، ٥ في الفضائل الأخلاقية.

والمقالة ٦ في الفضيلة العقلية.

والمقالة السابعة في العفة والشهوة واللذة.

والمقالة الثامنة والتاسعة في الصداقة.

والمقالة العاشرة في اللذة والسعادة.

١-طبيعة الخير الأقصى:

ولقد سار أرسطو في اتجاه سقراط وأفلاطون، فحارب اللذة غاية قصوى لأفعالنا الإنسانية، واعتنق السعادة واستوفي بحثها حتي بدت علي يده لأول مرة مذهبًا فلسفيًا دقيقًا منظمًا وصرح في مستهل كتابة الأخلاق النيقوماخية بأن الخير ما يقصد إليه الكل، وبهذا أقول "الغائية" في حياة الإنسان وجاهر بأن الأخلاق علم عملي بهدف إلي تحقيق غاية بغيرها يتعذر علي الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف، ومن هنا أخذ أرسطو نفسه بالبحث عن غاية الحياة فتوخي الكشف عن الغاية القصوى التي لا تكون أداة لغاية أبعد منها، ومن ثم تتجه إلي تحقيقها أفعال الإنسان وتكون قيمتها في ذاتها وليست خارجها فتوصل غلي الخير الأقصى وآيته أن يختار لذاته لا لغاية أبعد منه، وأن يكفي وحده لإسعاد الإنسان، وهو يقوم في السعادة كما بدت في تصوره[١].

إن أرسطو يشبه أصحاب المنفعة من حيث إن السعادة عند كليهما تتضمن وجدان المنفعة، فالفعل الخلقي عنده يقترن في العادة بوجدان من المنفعة الذاتية ولكن يجاهر بأن الفعل الخلقي

[١] د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص ٨٣ ص ٨٤.

لا يكون خيرًا لأنه يحقق متعة بل يقول إنه يحقق متعة لأنه خير بينما يقول النفعيون إن المتعة شرط قيمة الفعل من الناحية الأخلاقية.

ومن هنا يتضح لنا أن الأخلاق أرسطو إنما هي أخلاق فلسفية غائية وإنها ارتبطت بالأعمال علي أساس أنها موصلة لخير الناس ورفاهيته[١].

أن أرسطو يقصد بالأخلاق لا العلم النظري الذي يمكن أن يودع الكتب ويعلم دون أن يتحقق بالفعل، بل العلم الحاصل في العقل حسن البصر بالظروف ومطاوعة الإرادة وخضوع الشهوة والاستعداد القريب للعمل[٢].

تسود فلسفة الأخلاق عند أرسطو نغمة قوية من الاعتدال العملي، بينما تتجاوز تعاليم أفلاطون الأخلاقية الحدود العادية للحياة الإنسانية ومن ثم تضييع في اليوتوبيات المثالية، فإن أرسطو ينطلق لتقديم اقتراحات عملية، أنه يريد أن يتساءل عما هو الخير لكن لا يقصد بهذا خيرًا مثاليًا يستحيل تحقيقه علي هذه الأرض بل بالأحرى ذلك الخير الذي يجب تحقيقه في كل الظروف التي يجد الناس أنفسهم فيها، وهكذا نجد أن نظرتي أفلاطون وأرسطو الأخلاقيتين إنما تعبران عن خصائص الرجلين وطبيعتهما[٣].

معني هذا أن الخير يتطلب شرطان:

الأول: أن يكون غاية قصوى أو خيرا تامًا يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أبعد.

الثاني: أن يكون كافيًا بنفسه أي كفيلًا وحده بأن يسعد الحياة دون حاجة لخير آخر، وهذان الشرطان متحققان في السعادة فالسعادة هي هذا الخير[٤].

---

(١) F-copleston: A History ey Philosophy, P: 332.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨.

(٣) وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٨٧.

(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨٧.

وأيضًا شارل فرنر: والفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض – ص ١٧٧.

فإذا كانت الأخلاق عند أفلاطون تميز بسمو فكرتها وروحانية نزعتها، واصطباغها بصبغة صوفية، فإن فلسفة أرسطو في في هذا الميدان تعبر في جوهرها عن آراء المتعلمين وذوى الخبرة من أهل عصره، وتسجل المبادئ التي ينبغي أن يسير بمقتضاها سلوك المواطن السوي Normal.

ولقد كان أرسطو أدني إلي الواقع من أفلاطون فإن تحقيق الخير الذي يتوخى يحثه ميسور في دنيانا الحاضرة، وإذا كان أفلاطون قد استخف بعالم السعادة، وحاول أن يعلو علي دنيا الحس، فإن أرسطو كان علي عكسه بميل إلي الواقع وينفر من عالم الغيب ويتوخى التمسك بدنيا التجربة الإنسانية[١].

ويبدأ أرسطو بحثه في الأخلاق بالبحث في الخير الأقصى والسعادة فيقول أنه ليس هناك من عمل أو علم إلا وكانت الغاية منه تحقيق خير ما، ولكن لما كانت الغايات والخيرات كثيرة ومتنوعة فينبغي علينا أن نبحث عن ذلك الخير الذي تهدف إليه الحياة الإنسانية فهذا هو الخير الأقصى الذي تتجه إليه في النهاية كل أعمالنا ونشاطنا وهناك إجماع بين الخاصة والعامة علي أن هذا الخير هو السعادة[٢].

فإذا صح أن السعادة هي الخير الأقصى فإنما هي كذلك لأننا نرغب فيها لذاتها لا لأنها وسيلة لشيء آخر، فالغني والمجد والقوة لا نرغب فيها لذاتها ولا تعدها خيرات إلا لأننا نتصورها وسائل إلي تحقيق السعادة[٣].

يقول أرسطو: إذا كانت الأفعال والصناعات والعلوم كثيرة، صارت الغايات كثيرة وذلك أن غاية صناعة الطوب الصحة، وغاية صناعة عمل السفن السفينة أو غاية تدبير الحرب الغلبة، وغاية تدبر المنزل الثروة.

---

[١] د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، ص ٨٣.

[٢] د. أكيرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، ص ٣١٧.

[٣] نفس المرجع: ص ٣١٧.

فإذا كانت لأفعالنا غاية نرجوها لذاتها، بينما نرجو الأخر بسببها وإذا كنا لا نختار شيئًا من أجل شيء آخر وهكذا إلي غير نهاية – فمن الواضح أن تلك الغاية لا يمكن أن تكون سوي الخير، الخير الأسمى[١].

ونقطة الانطلاق في المباحث الخلقية عند ارسطو هي الفضيلة الفعلية، كما تتجلي في سيرة الرجل الفاضل، لا المبادئ النظرية المجردة، فالراجل فالفاضل عنده هو مقياس الفضيلة وليس العكس، ونحن إذا نظرنا إلي سيرة عامة الناس وجدنا أن السعادة عبارة عن اللذة عندهم إلا أن منهم من يرى السعادة في الجاه والكرامة وهي غرض الحياة السياسية[٢].

يقول أرسطو:

أن الكثير من الناس والحذاق منهم يسمونه السعادة ويرون أن حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة، واختلفوا في حد السعادة: ما هو؟ وليس يحدها كثير من الناس، بمثل ما يحدها بها الحكماء، وذلك أن بعض الناس، قال: أنها شيء من الأمور الظاهرة البينة مثل اللذة أو الغني أو الكرامة.

وكثيرًا ما يصفها الواحد من الناس، بعينة، بأشياء مختلفة فإذا مرض قال إنها الصحة، وإذا افتقر قال إنها الغني"[٣].

وينتهي أرسطو من بحثه في السعادة إلي أن

"السعيد من نال من حسن السيرة وجميل الأفعال وذلك أن السعادة أن تكون قد وصفت بأنها حسن سيرة وجميل أفعال[٤].

---

[١] أرسطو: أخلاق النيقوماخية، ص ٥٤.

[٢] د. ماجد فخري: ارسطو المعلم الأول، ص ١٠٨.

[٣] أرسطو، الأخلاق ص ٥٧.

[٤] نفس المصدر، ص ٧٠.

هنا يتضح منهج أرسطو التجريبي في الأخلاق ذلك المنهج الذي يعتمد علي دقة ملاحظة الواقع وصدق تحليله أنه لن يحدد ما هو الخير للإنسان بتساؤلات ميتافيزيقية وإنما ابتداء من تحليله لطبيعة الإنسان علي نحو ما هو عليه في الواقع وما يمكن أن يصل إليه من كمال وامتياز ولذلك ينتقل أرسطو من البحث في الخير والسعادة إلي البحث عن الفضيلة الإنسانية التي يعدها الشرط الأساسي لتحقيق السعادة والخير للإنسان[١].

فالسعادة عند ارسطو عبارة عن حياة الفضيلة الفعلية، والفضيلة تختلف بهذا المعني عن الملكة الحاصلة في النفس، عند من لا يمارسها بالفعل، وهو المعني الآخر للفضيلة، أي الملكات الخلقية الخاصة، وهو يتفق إلي حد ما مع مذهب اللذين يرون أن السعادة هي اللذة، فاللذة تقترن إلي حد ما مع مذهب اللذين يرون أن السعادة هي اللذة، فاللذة تقترن ضرورة بحياة الفضيلة، فتكون اللذة عنصرًا داخلًا فيها لا عرضا ينضاف إليها من خارج، فالرجل الفاضل هو من يجد لذته القصوى في ممارسة حياة الفضيلة ويدرك أن الأفعال الفاضلة هي أفضل الأشياء[٢].

ولا يمكن أن تكون اللذة هي الخير الأقصى للإنسان لأن الإغراق في ممارستها يجلب له الضرر والأذى ومن ثم لا تتحقق له السعادة علي أن اللذة ليست شرًا في ذاتها علي وجه الإطلاق فإنها تكون مصلحة لتمام أي فعل، ونتيجة مباشرة، وقد تكون شرطًا لتحقيق الخير الأقصى، أما اللذة التي يجب استبعادها من مفهوم السعادة فهي اللذة الحسية التي تطلب لذاتها وتكون وحدها غاية لأفعال الإنسانية[٣].

٢-<u>الفضيلة:</u>

هذا ينقلنا إلي البحث عن فضيلة الإنسان فما هي الفضيلة؟

---

[١] اميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، ص ٣١٨.

[٢] د. ماجد فخري – أرسطو ص ١١٠.

[٣] د. محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ج٢، ص ٢١٤.

ما دامت الفضيلة صفة تتعلق بالإنسانية فينبغي أن ننظر في صفات النفس وأحوالها فنجدها لا تخرج عن ثلاثة أحوال بالنفس فهي أما، انفعال، أو قوة طبيعية، أو عادة خلقة مكتسبة[١].

ومن الواضح أن الفضيلة ليست انفعالًا ولا قوة طبيعية، فنحن لا نصف أحدا بانه فاضل أو سيء لأنه ينفعل بالغضب أو بالخوف أو لأنه فيه قوة طبيعية تصدر عنها هذه الانفعالات، وإنما الفضيلة هي عادة خلقية مكتسبة أو هي طريقة لسلوك الإنسان وتصرفه عندما تتناول هذه الانفعالات، فقد نحس بانفعال الغضب بشدة أكثر مما ينبغي أو بليونة أقل مما ينبغي فتكون هذه العادة سيئة علي الحالتين، أما إذا أحسسناه علي نحو معتدل كانت هذه العادة فاضلة[٢].

وفي هذا يقول أرسطو:

" ومن هذا يبين أنه ليس شيء من الفضائل الخلقية يكون فينا بالطبع علي حال من الأحوال ويعود أن يكون علي خلافها، مثال ذلك ان الحجر يهبط إلي أسفل بالطبع علي حال من الأحوال ويعود أن يكون علي خلافها، مثال ذلك أن الحجر يهبط إلي أسفل بالطبع، فلو أن راميا رمي به إلي فوق مرارًا لا تحصي كثيرة يريد بذلك أن يعوده الحركة إلي فوق لما اعتاد عليه وكذلك النار لا تعتاد أن تحرك إلي أسفل، ولا شيء من الأشياء المصنوعة علي حال من الأحوال يمكن أن يتعود ما لا غيرها، فالفضائل إذن ليست تكون لنا بالطبع ولكنا مطبوعون علي قبولها وتكمل بها وتتم بالعامة[٣].

فالفضيلة إذن ليست موجودة فينا بالطبيعة، ولكنها عادة مكتسبة للسلوك الحسن ووجودها يتطلب شرطين أساسيين هما التعود علي ممارستها والإرادة القوية[٤].

فالفضائل نكتسبها إذا استعملناها أولا كالحال في سائر الصناعات لأن الأشياء التي ينبغي أن نعملها إذا تعلمناها هنا إذ عملناها تعلمناها، مثال ذلك إذا بنينا صونا بنائين[١].

---

[١] د. أميرة حلمي مطر – الفلسفة اليونانية، ص ٣١٩.

[٢] د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، ص ٣١٩.

[٣] أرسطو: لأخلاق، ص ٨٥ – ص ٨٦.

[٤] أميرة مطر: الفلسفة اليونانية، ص ٣١٩.

كما ينبغي أن يكون الفاعل حرًا في اختياره لها ذلك لأن الفعل الأخلاقي يستلزم الحرية، لأن الإنسان إذا قام بعمل ما رغمًا عنه أو تحت سيطرة الطبيعة لا يكون مسئولًا عنه[٢].

والفعل الذي يرتكب في ظل الجبر أو الإكراه لا يستوجب العقاب[٣].

فأفعال الفضيلة هي من باب الأفعال الإرادية، والفعل الإرادي هو ما كانت دوافعه صادقة من باطن الفاعل أما ما كان مصدره قوة خارجية لا سيطرة للإنسان عليها كان يكون قوة مادية خارجية كدفع الهواء مثلًا للإنسان أو كأن يكون من شخص آخر أو كان صادرًا عن جهل بالظروف المحيطة بالعمل فلا يسمي عند أرسطو عملًا إراديًا[٤].

ومن المفاهيم المتصلة بالفعل الإرادي والتي يعرض لها أرسطو في الأخلاق مفهوم الاختيار، وهو أخص من الإرادة عنده فالأولاد والحيوانات الدنيا تريد إلا أن الإنسان الراشد وحده يختار، فكأن الاختيار منوطًا بحكم العقل الذي يمثل لصاحبه الغاية المتوخاة فإذا غلب علي العقل انفعال عنيف لم يكن الفعل اختياريًا كالأفعال التي يأتيها المرء في صورة غضب أو علي الفور، بل كان إراديًا وحسب، لأن الاختيار ينطوي علي القدرة علي التمييز أو التقدير[٥].

فالشيء الذي يكون كرها عند أرسطو هو الذي مبداءه الذي يفعله يكون من خارج وليس فيه للفاعل والمنفعل معونة عليه مثل أن يحمل الربح إنسانًا من مكان إلي مكان وهو في ذلك غير مالك لنفسه[٦].

وما يجري طوعًا من الأفعال فهو في وقت ما يفعل يكون باختيار من فاعله[٧].

---

[١] د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، ص ٣١٩.

[٢] أرسطو: الأخلاق، ص ٨٦.

[3] Ploss : Aristotle . P 200 .

[٤] أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، ص ٣١٩.

[٥] د. ماجدة فخرى: أرسطو، ص ١١٨.

[٦] أرسطو: الأخلاق، ص ١٠٦.

[٧] نفس المصدر ص ١٠٧.

فإذا ميزنا بين ما يكون طوعًا وبين ما يكون كرهًا فينبغي أن تتبع ذلك بصفة الاختيار، "فإن الاختيار يظن به أنه أخص الأشياء بالفضيلة وهو خاصة يحكم علي الأخلاق من الأفعال".[١]

"والاختيار يشبه أن يكون ما يفعل طوعًا، إلا أنه ليس كل ما يكون طوعًا فهو مختار، لكن المختار ما أوجبته الروية لأن الاختيار إنما يكون بالتميز والعقل".[٢]

هكذا يضيف أرسطو عنصر الاختيار إلي جانب الإرادة لكي يعرف أفعال الفضيلة فلا يكفي في الأخلاق أن يكون الفعل إراديًا بل يكون أيضًا صادرًا عن اختيار وروية.

والاختيار يقع عادة علي الوسائل في حين تتجه الإرادة إلي الغاية كما أنه لا يقع إلا علي الأمور الممكنة أما ما يحدث بالضرورة كمحركة الكواكب مثلًا فليس مما يقع في دائرة اختيارنا.[٣]

وبهذا يتحقق الشرطين للفضيلة فإذا تعود الإنسان من الصغر السلوك الفاضل فسيكون من السهل عليه دائمًا اختياره بل سيشعر بلذة وسرور عند ممارسته لذلك ينادي أرسطو بضرورة تدخل المربي في تكوين العادات الحسنة في الأطفال ويستخدم في سبيل ذلك العقاب والجزاء حتي تتمكن العادة من صحابها ويصبح له بمثابة طبيعة فتساعده في المستقبل علي اختيار الفعل الخير عندما يشرع في التفكير[٤].

٣-<u>الوسط الذهبي:</u>

ولكن كل ما سبق لا يكفي في تحديد صورة الفضيلة، ونتسأل ما هو مضمون العمل الفاضل والفضيلة؟

ان مضمون الفضيلة عند أرسطو دائمًا في الوسط العدل بين رذيلتين كلتاهما إفراط وتفريط.

---

[١] نفس المصدر، ص ١١١.

[٢] نفس المصدر، ص ١١٣- ص ١١٤.

[٣] د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، ص ٣٢٠.

[٤] د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، ص٣٢٠

والفضائل الأخلاقية تقوم في تحكم العقل في الانفعالات، ولقد كان سقراط مخطئًا في تأييده للقول أن الفضيلة عقلية تمامًا وأنها لا تحتاج إلا للمعرفة وأن الإنسان إذا فكر بشكل سليم فإنه يسلك بشكل سليم، ولقد نسي وجود الانفعالات التي لا يمكن السيطرة عليها بسهولة، فالإنسان قد يزن الأمور بالعقل بشكل كامل وقد يشير له عقله إلي الطريق الصحيح لكن انفعالاته يمكن أن تكون لها اليد العليا وتحرفه عنه فكيف إذن يمكن للعقل يحرز السيطرة علي الشهوات؟

بالممارسة فحسب، ليس هناك سوي الجهد المتواصل والتدريب المستمر للسيطرة علي النفس وبهذا وحده يمكن استئناس الانفعالات فإذا خضعت لأمره الإنسان أصبح التحكم فيها مسألة عادة، ويضع أرسطو كل تأكيده علي أهمية العادة في الأخلاقيات، فبالعادات الطيبة المهذبة وحدها يمكن للإنسان أن يصبح خيرًا[١].

لهذا يرتبط معني الفضيلة عند أرسطو بمفهوم الوسط العدل بين رذيلتين إحداهما إفراط والأخرى، فالشجاعة مثلًا وسط بين الجبن والتهور والعفة وسط بين المجون والجمود، والكرم وسط بين الإسراف والتقدير فخير الأمور أوساطها.[٢]

فهذه الفضائل ترسخ في النفس يحكم الاعتدال وتفسد بحكم الإسراف سواء في الإفراط أو التفريط: شأنها شأن الصحة التي يصلحها الاعتدال ويفسدها الإسراف ومتي رسخت هذه الفضائل في النفس بات من اليسير الإقلاع عن الإفراط والتفريط فهي علة ومعلول معًا[٣].

هذه النظرية هي نقطة الارتكاز في المذهب الخلقي عند أرسطو وهي تتعلق بالفضائل الخلقية لا بالفضائل العقلية التي لا تفريط فيها والتي يتحلى بها الحكيم.[٤]

هكذا فإن الفضيلة الأخلاقية هي نتاج لأفعال يطهر فيها التوازن والوسط المتناسب.[١]

---

[١] وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٠٤.

[٢] وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٠٥.

مرحبًا: مع الفلسفة اليونانية، ص ٢٠٨ أيضًا Zeller: out lines of the History-P.190

[٣] د. ماجد فخري، أرسطوطاليس ص ١١٢.

[٤] حفا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج١، ص ٩٥.

يقول أرسطو:" وأول ما ينبغي أن ننظر فيه أن الشيء الواحد بعينه من شأنه أن يصير إلي الزيادة والنقصان، وقد ينبغي أن تستشهد علي ما خفي بالأشياء الظاهرة، كما قد نرى في القوة وفي الصحة، فإن الرياضة المفرطة مفسدة القوة، وكذلك الأطعمة والأشربة إذا كانت زائدة علي ما ينبغي أو ناقصة أضرت بالصحة.

فإما المعتدلة فإنها تفعلها وتزيد فيها وتحفظها، كذلك الحال في العفة والشجاعة وسائر الفضائل الأخرى.

فإن من تهرب من كل شيء وخافة فلا يفعل شيئًا صار جبانًا، وأما من لم يخف من شيء أصلًا، لكي يلقي علي كل شيء مقدمًا فإنه يصير شجاعًا كذلك من تناول كل لذة من اللذات، صار شرها، والذي يضر من كل لذة كالقروى فلا حس له، لأن العفة والشجاعة يفسدان من الزيادة والنقصان ويحفظهما التوسط".[٢]

ويعني أرسطو بالتوسط البعد عن كل واحد من الطرفين بعدًا متساويًا، وهذا ما يجعل الرذيلة في الإفراط والتفريط، وأن خصائص الفضيلة هي التوسط.

"فالفضيلة إذا حال معتادة موجودة في التوسط الذي هو عندنا متوسط محدود بالقول كما يحدها العاقل، وهي متوسطة فيما بين خسيستين أحدهما بالزيادة والأخرى بالنقصان، وأيضًا يعرض ذلك لبعض الخسائس ينقص من الواجب في العوارض والأفعال، وبعضها بالزيادة فيها، فأما الفضيلة فإنها تستخرج المتوسط وتختاره، فلذلك كانت الفضيلة من حيث الجوهر والحد الذي يعبر عن الماهية توسطًا ولكنها من حيث العقل والكمال غاية[٣].

وليس كل فعل يقل التوسط، ولا كل عارض من العوارض لأن تسمية بعضها تدل علي الشر، مثل الخيانة والقحة والحسد، أما في الأفعال فمثل الفجور والسرقة وقتل النفس، فإن هذه كلها

---

[١] تايلور – أرسطو: ص ١١٤.

[٢] أرسطو: الأخلاق. ص ٨٩.

[٣] أرسطو: الأخلاق، ص ٩٦ – ص ٩٧.

وأشباهها إنما توصف بالذم علي أنها في أنفسها شرور، لا لأنها زيادة أشياء أو نقصانها لأنها في كل وقت من الأوقات خطأ وليس فيها صواب أصلا –ولا يوجد فيها الجودة وغير الجودة، مثل الفجور فإنه ليس يكون وقت جيدًا، وفي وقت غير جيد، وفي حال جيدًا، لكن فعل أي شيء كان من هذه هو خطأ علي الإطلاق.[1]

ولا يعني تحديد الوسط، اننا نأخذ المتوسط الحسابي بطريقة آلية كما يكون الحال في الحكم المتصل، لأن الانفعالات والأفعال لا تحتمل مثل هذه الدقة، لأنها تخاطب أناسا مختلفين في الطباع وتتحقق في ظروف متباينة.

فهذا الوسط يختلف باختلاف الأشخاص لأن بعضهم يكون أقرب إلي أحد الطرفين من الأخر فتحديد الوسط بالنسبة للجبان يكون بزيادة الجرأة وعند المتهور بكبت نزعة العدوان، كما أن بعض الفضائل تكون أقرب إلي أحد الطرفين فالكرم أقرب إلي الإسراف منه إلي التقصير، وهناك من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفيها الرذولين فالصدق مثلًا ليس سوي ضد الكذب وهكذا يختلف معني الوسط من فضيلة إلي أخرى.

ولقد أراد أرسطو بهذا التفسير للفضيلة أن يقف موقفًا وسطًا بين زهد الذين يعارضون الطبيعة وبين أتباع اللذة الذين يهدفون إلي إشباعها وينتهي أرسطو إلي تعريف الفضيلة بأنها.

خلق مكتسب لاختيار الوسط المحدد بالنسبة لنا والذي يحدده العقل أو يحدده رأي الحكيم، وينص هذا التعريف علي أن الفضيلة الأخلاقية كما نفترض الإرادة فإنها تفترض أيضًا التفكير والرأي السديد.

لذلك كانت الحكمة العقلية أساسية في كل فضيلة أخلاقية وكانت أهمية العقل في الحياة الأخلاقية عند الإنسان.

٤ –<u>أقسام الفضائل:</u>

---

[1] نفس المصدر، ص ٩٧.

الفضائل عند أرسطو تنقسم إلي نوعين:

فضائل خاصة بالقوة الناطقة وتسمي بالفضائل العقلية.

وفضائل خاصة بالقوة النزوعية أو الشهوية حين تطبع أوامر العقل وتسمي الفضائل الأخلاقية.

يقول أرسطو: الفضيلة صنفان منها فكرية ومنها خلقية فالفكرية كونها وتزيدها في أكثر الأمور يكون بالتعليم ولذلك تحتاج إلي دربة طويلة ومدة من الزمان، والخلقية تكتسب من العادة، لذلك أشتق اليونانيون أسم الخلق من العادة"[١].

هكذا فإن الفضائل علي نوعان: الفضائل العليا وتوجد في حياة العقل وحياة الفكر وحياة الفلسفة وهذه الفضائل يسميها أرسطو الفضائل العقلية، ثانيًا الفضائل الأخلاقية الملائمة في إخضاع الانفعالات والشهوات لسيطرة العقل، والفضائل العقلية هي الأعلى حيث تعمل الوظيفة النوعية للإنسان ولأن الإنسان العاقل يشبه الله الذي حياته هي حياة الفكر الخالص.[٢]

ولهذا تقوم السعادة في ربط الفضائل العقلية بالفضائل الأخلاقية وهي وحدها التي لها قيمة كبري للإنسان.[٣]

(أ) فضيلة التأمل:

سبق أن وحد سقراط بين الفضيلة والمعرفة فأصاب حين قال إن الفضيلة تفترض المعرفة ولكنه تطرف حين أرجع كل الفضائل إلي العقل لأن الفضائل الأخلاقية تعتمد علي الإرادة وهي تحتاج للتعود والمران الطويل لأنه إذا كانت الفضيلة الأخلاقية تعني تحكم العقل في الإرادة لتحديد الوسط العدل إلا أن هناك فضائل عقلية بمرور الزمن شأن الحكم السديد والفطنة والرغبة في العلم، ولكن هذه الفضائل العقلية لا تتعلق إلا بالأفعال الجزئية المختلفة وهي متوقفة علي وجود ظروف معينة ملائمة للعمل، ولكنها لا تسمو إلي مرتبة العلم بالكليات والموجودات

---

[١] أرسطو: الأخلاق، ص ٨٥.

[٢] وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٩٣.

[3] A.H Armistrong: Antroduction to Ancient phelosophy, P 102.

الضرورية الوجود لذلك فهناك فضيلة تعلو علي جميع الفضائل العقلية والأخلاقية هي فضيلة التأمل النظري.[١]

هكذا يشير أرسطو –كأفلاطون– بعظمة التأمل، فيري فيه الفضيلة العليا التي تسمو علي جميع الفضائل الأخرى، ففي الجزء العاشر من كتاب الأخلاق يقرر عظمة التأمل وسموه علي سائر الفضائل.[٢]

فالفضائل العقلية فهي كالعلم والفن والحكمة بنوعها النظري والعملي، وهذه الفضائل تكتسب بالتعلم وتنمو بنموه، لذلك كان بلوغها يتطلب وقتًا طويلًا وخبرة عظيمة.

والحكمة النظرية هي أم الفضائل لأنها الفضيلة الوحيدة التي يشارك الإنسان بها الله.[٣]

هكذا فمن خصائص الفضائل العقلية أنها تكتسب بالتعليم وتنمو من جرانه، لذلك كان بلوغها يتطلب زمنًا وخبرة طويلين، بينما الفضائل الخلقية بالتعود أو المران لذلك أستحال فيها أن تكون بالطبع، لأن الطبع يستحيل تغييره، ومع ذلك فالاستعداد لرسوخ هذه الفضائل في النفس بحكم العادة، مغروس فينا بالطبع.[٤]

مما سبق يتضح لنا أن أرسطو أكد أن الفضائل الخلقية تكمن في الإرادة بينما الفضائل العقلية تكمن في العقل، وهي تفترض في البداية نوفر الفضيلة الخلقية.

---

[١] أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، ص ٣٢١– ص ٣٢٢.

أيضًا (تايلور: أرسطو، ص ١١٨)

[٢] مرحبًا: مع الفلسفة اليونانية، ص ٢٠٧

[٣] مرحبًا: مع الفلسفة اليونانية، ص ٢٠٧.

أيضًا: Allen: Philosophy of Aristotale, P.122

[٤] د. ماجد فخرى: ارسطو، ص ١١٢.

وأخيرًا: فإن التأمل من حيث أنه أسمي فعل للنفس الناطقة –لا يستهدف غاية غير ذاته ومن ثم فأن إليه ترجع السعادة التامة للإنسان، ومن حيث أن التأمل يتضمن عنصرًا إلهيا إذ هو حياة العقل الإلهي وفعلة الدائم، فيجب ألا نفكر في الأشياء الفانية: تشبهًا بالعقل الالهي.[١]

(ب) فضيلة العدالة:

أما فضيلة العدالة أو الاستقامة قد خصها أرسطو ببحث مستقل فهي فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد.

ويميز أرسطو في العدالة بهذا المعني الضيق بين نوعين من العدالة:

(١) العدالة في التوزيع، وتبدو في التوزيع بنسبة الاستحقاق في أموال عامة أو رصيد من الثروة.

(٢) العادلة في التعويض، وتتحقق في القصاص من ظالم لصالح المظلوم أو عدالة تصحيح.[٢]

(ج) فضيلة الصداقة:

تناول أرسطو موضوع الصداقة في الكتابين الثامن والتاسع من مؤلفة الأخلاق.[٣]

فالصداقة عنده هي التي تهب الحياة الإنسانية كل ما لها من قيمة، ولن تكون للصداقة قيمة ما لم تكن كاملة، ولن تكون كاملة إلا عندما يكون كل شيء دولة بين الأصدقاء ولا يجتازه أحد دون غيره، يتقاسمون اللذات والمسرات، بل ويتقاسمون الآلام.[٤]

---

[١] د. محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج٢، ص ٢١٦.

[٢] وولتيرستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٠٥، ص ٢٠٦.

[3] Ross:Aristotle p .230.

[٤] أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج٢، ص ٢١٩.

فالإنسان لا يمكن أن يحيا حياة لإنسانية دون أصدقاء، لأن الصداقة تعد مصدرًا مميزًا للسعادة.[١]

ويعتقد أرسطو بأن الوسط الذهبي ليس كل السعادة، حيث يجب أن يتوافر لدينا جانب من متاع الدنيا وحاجاتها، والفقر يجعل من الإنسان بخيلًا شحيحا، بينما المال يحرر الإنسان من الحرص والشره (أن أنبل الأمور ضرورية للإنسان السعيد أكثر من الإنسان التعيس، لأن السعادة تزيد وتتضاعف بمشاركة الآخرين فيها، وهي اكثر أهمية من العدالة، إذ لا حاجه للعدالة عندما يكون الناس أصدقاء، ولكن عندما يكون الناس عادلين مقسطين، تبقي الصداقة نعمه وفضل، فالصديق روح واحد في جسدين ومع ذلك فإن الصداقة تعني قلة الأصدقاء لا كثرتهم، وذلك الذي له أصدقاء كثيرون لا صديق له.[٢]

وهو يفرق بين الصداقة الحقه والصداقة المزيفة، فالصداقة الحقة هي التي تقوم بين الأفراد المتساويين في الفضيلة الذي جمعهم حب الخير، أما الصداقة المزيفة فهي التي تقوم علي أسس خاطئة كصداقة المنفعة أو اللذة وهذه صداقة سرعان ما تزول إذا ما زالت أسباب وجودها.[٣]

ومن هنا يتقرر أن وظيفة الإنسان الحقيقية لا تتلخص في فضيلة واحدة لا تتغير في صورتها إنها لا تتحصل إلا بمجموعة من فضائل متنوعة من اعتدال وشجاعة وعدالة وحكمة عملية، ولكل منها موضوعها الخاص بها وأوضاعها الخاصة، والحكمة العملية أو بمعني آخر التبصر المطبق في جميع الأعمال تلك هي الفضيلة الفائقة علي جميع الفضائل.[٤]

---

[1]Allen: Philosophy of Aristotale. P. 138>

[٢] ول ديورانت: قمة الفلسفة، ص ٨٩.

[٣] د. أميرة مطر: الفلسفة اليونانية، ص ٣٢٣.

[٤] البيرريتو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها.

A.H Armistrong: Au In troduction to Ancient Pholosophy, p, 105.

ثانياً :
النصوص لأرسطو

النص الأول:

"موضوع الطبيعة، أو علم الطبيعة"[1]

قال أرسطو طاليس:

وإذا كنا قد لخصنا الجهات التي عليها تقال الطبيعة، فقد ينبغي أن ننظر بعد ذلك في الفرق بين التعاليمي وبين الطبيعي ما هو، فإن للأجسام الطبيعية سطوحًا وحجمًا وأطوالًا ونقطًا، وهي التي فيها ينظر صاحب التعاليم، وأيضًا هل صناعة النجوم غير العلم الطبيعي، أو هي جزء منه؟ فإنه إن كان من حق صاحب العلم الطبيعي أن يعلم ما الشمس وما القمر، وليس من حقه أن يعلم شيئًا مما يلزمها في ذاتها، فإن ذلك يشنع من كل وجه، وخاصة من قبل أنا نجد الذين كلامهم في الطبيعة قد يتكلمون في شكل القمر والشمس ويبحثون عن العالم وعن الأرض هل هي كروية أم لا؟ والتعليمي ايضًا قد ينظر في هذه، إلا أن نظره فيها ليس من جهة ما كل واحد منها نهاية للجسم الطبيعي، ولا نظره أيضًا في أعراضها من جهة أنها عرضت لهذه الأجسام التي هي مجال كذا ولذلك قد يخلصها منها ويفردها عنها، فإنها قد تنفرد بالذهن عن الحركة ولا يكون في ذلك فرق، ولا يلحق –إذا أفردت– أمر باطل.

قال أرسطو طاليس:

والذين أيضًا قالوا بالصور يفعلون ذلك من غير أن يشعروا؛ وذلك أنهم يفردون الصور الطبيعة، وهي بالقياس إلي التعليمية أقل ذاك تنفرد.

وقد يبين لك ذلك إن شرعت في تحديد كل واحد من الصنفين، أعني الطبيعية والأعراض فإنك تحد بحد الفرد وحد الزوج وحد المستقيم وحد المنحني، وأيضًا حد العدد وحد الخط وحد الشكل، كل ذلك يكون خلوًا من الحركة، ولا نجد ذلك في حد اللحم أو حد العظم أو حد الإنسان، لكن هذه إنما تقال كما يقال الأفطس لا كما يقال المنحني، وقد يدل علي ذلك أيضًا ما كان من

---

[1] أرسطو طالبس: كتاب الطبيعة، ترجمة أسحق بن حنين، الجزء الأول، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤م، من ص ٩٩– ص ١٠١.

التعاليم أقرب إلي العلم الطبيعي مثل علم المناظر وعلم التأليف والتنجيم، فإن حالها، من وجه من الوجوه، بعكس حال الهندسة، وذلك أن الهندسة تنظر في الخط الطبيعي، غير أن نظرها فيه ليس من جهة ما هو طبيعي، وأما علم المناظرة فإن نظره في الخط التعليمي لا من جهة ما هو تعليمي أيضًا فيقول: لما كانت الطبائع طبيعتين، فعن أيهما يجب أن يبحث؟ أو قد يجب أن يبحث عن المركب منهما؟ لكن إن كان يجب عليه البحث عن المركب منهما، فقد يجب عليه أيضًا البحث عن كل واحد منهما، فهل العلم بكل واحد منهما علم واحد؟ أو العلم بكل واحد منهما منفرد عن العلم بصاحبه وهو غيره؟

فإنك إن جعلت نظرك من قبل ما عمل عليه القدماء ظننت أن البحث إنما هو عن الهيولي، فإن أنبادقليس وديمقريطس إنما شرعوا في أمر الصورة والماهية شروعًا يسيرًا.

وإن كانت الصناعة إنما تتقبل الطبيعة، وكانت المعرفة بالصورة والهيولي فيها إلي موضع ما من علم واحد –مثال ذلك ان علي الطبيب معرفة الصحة ومعرفة المرار والبلغم وهي التي تكون فيها الصحة، وعلي هذا المثال علي البناء أن يعرف صورة البيت ويعرف هيولاه أنها لبن وخشب، وكذلك يجري الأمر في سائر الصناعات فمن حق العلم الطبيعي أيضًا أن يعرف الطبيعتين جميعًا.

النص الثاني:

الفضيلة تنتج عن العادة مضافة إلي الطبيعة[١]

يقول أرسطو:

"والفضيلة صنفان: منها فكرية، ومنها خلقية، فالفكرية كونها وتزيدها في أكثر الأمر يكون بالتعليم، ولذلك نحتاج إلي دربة طويلة ومدة من الزمان، والخلفية تكتسب من العادة، ولذلك أشتق اليونان اسم الخلق من العادة بأن حرفوه تحريفًا يسيرًا، –ومن هذا يبين أنه ليس شيء من الفضائل الخلقية يكون فينا بالطبع علي الحال من الأحوال ويعود أن يكون علي خلافها: مثال ذلك أن الحجر يهبط إلي أسفل بالطبع: فلو أن راميا رمي به إلي فوق مرارًا لا تحصي كثيرة يريد بذلك أن يعوده الحركة إلي فوق، لما أعتاد عليه، وكذلك النار لا تعتاد أن تحرك إلي أسفل، ولا شيء من الأشياء المطبوعة علي حال من الأحوال يمكن أن يتعود حالًا غيرها، فالفضائل إذن ليست تكون لنا بالطبع ولكنا مطبعون علي قبولها ونكمل بها تتم بالعادة.

أما الفضائل فإنا نكتسبها إذا استعملناها أولًا، كالحال في سائر الصناعات، لأن الأشياء التي ينبغي أن نعملها إذا عملناها تعلمناها، مثال ذلك إذا بنينا صرنا بنائين، وإذا ضربنا العود صرنا ضرابين للعود، وإذا فعلنا أمور العدل صرنا عادلين، وإذا فعلنا أمور العفة صرنا أعفاء، وإذا فعلنا أمور الشجاعة صرنا شجعاء، وقد يشهد علي ذلك ما نراه يحدث في المدن، وذلك أن واضعي النواميس إنما يعودون أهل المدينة علي فعل الخير ليجعلوهم خيارًا، وكل واضع ناموس فهذه ارادته وقصده؛ فإن قصر في عمل ذلك فسد عمله وهذا ما يميز بين السياسة الجيدة والسياسة الرديئة".

التعريف التام للفضيلة الأخلاقية[٢]

يقول أرسطو:

---

[١] أرسطو طاليس: الأخلاق، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات –الكويت ١٩٧٩.

[٢] نفس المصدر السابق.

"الفضيلة إذا حال معتادة موجودة في التوسط الذي هو عندنا متوسط محدود بالقول كما يحدها العاقل، وهي متوسطة فيما بين حسيستين أحدهما بالزيادة والآخر بالنقصان، وأيضًا يعرض ذلك لبعض الخسائس بنقص عن الواجب في العوارض والأفعال، وبعضها بالزيادة فيهما، فأما الفضيلة فإنها تستخرج المتوسط وتختاره، فلذلك كانت الفضيلة من حيث الجوهر والحد الذي يعبر عن الماهية، توسطًا، ولكنها من حيث الفضل والكمال غاية.

وليس كل فعل يقبل التوسط، ولا كل عارض من العوارض لأن تسمية بعضها تدل علي الشر، مثل الخيانة والقحة والحسد، أما في الأفعال فمثل الفجور والسرقة وقتل النفس، فإن هذه كلها وأشباهها انما توصف بالذم علي أنها في أنفسها شرور، لا لأنها زيادة أشياء أو نقصانها، لأنها في كل وقت من الأوقات خطأ وليس فيها صواب أصلًا؛ ولا يوجد فيها الجودة وغير الجودة، مثل الفجور فإنه ليس يكون في وقت جيدًا، وفي وقت غير جيد، وفي حال جيدًا، وفي حال غير جيد، لكل فعل أي شيء كان من هذه هو خطأ علي الإطلاق، وكذلك لا يجوز أن يكون في الظلم والجبن والشره زيادة، وتوسط، ونقصان، وإلا صار للزيادة والنقصان توسط، وللزيادة زيادة، وللنقصان نقصان وكما أن العفة والشجاعة ليس لهما زيادة ولا نقصان من قبل أن التوسط هو طرف وغاية من جهة، كذلك الإفراط والغابات ليس لها توسط ولا زيادة ولا نقصان، ولا للزيادة والنقصان توسط".

الفصل الثاني
نصوص مختارة
من فلسفة أفلوطين

يحتوي علي النقاط التالية:

- **أولًا: نص من تاسوعات أفلوطين.**

- **ثانيًا: مذهبة الفلسفي (تحليل للنص).**

نص من تاسوعات أفلوطين

<u>يقول أفلوطين:</u>

"ذاك هو الشيء النفيس الإلهي الذي هو النفس، فابحث عن الله باطمئنان بوساطة مثل هذا المبدأ واصعد إليه، إنه ليس بعيدًا وإنك لواصل إليه، وليس الوسطاء عديدين، تأمل إذن في هذه النفس الإلهية في جزئها الأكثر ألوهية، الجزء القريب من الموجود العالي الذي بعده، ومنه تأتي النفس فلو أنها علي ما بينها مقالنا إلا أنها صورة للعقل، وكما أن الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة للنفس، كذلك هي كلمة العقل والفعل الذي بحسبه يصدر العقل الحياة ليحفظ سائر الموجودات.

كما توجد في النار حرارتها، والحرارة التي تبذلها لباقي الأشياء، يجب إذن تصور النفس التي في العقل علي أنها لا تسيل بل تبقي هناك بينما النفس الأخرى لها وجودها الخاص، ولما كانت آتية من العقل كانت نفسًا عقلية وعقلها يقوم في الاستدلال، وكمالها يأتيها أيضًا من العقل، والعقل بمثابة أب يغذيها ولكن لم يلدها في حال الكمال إذا قورنت به.

إن وجودها آت لها من العقل وعقلها بالفعل حين تتأمل العقل إذ أنها حين تنظر في العقل تحصل في باطنها علي أفكارها الخاصة وتفعل، ويجب القول أن أفعال النفس هي الأفعال العقلية الباطنة فحسب، وما يأتيها من غير هذا المصدر فهو دنيء، وهو انفعال لها؛ فالعقل يجعلها إذن أكثر ألوهية لأنه أبوها ولأنها حاضرة لديه، إذ ليس بينهما سوى اختلافهما في الماهية: النفس لا حقة كمحل والعقل كضرورة، ولما كانت مادة للعقل كانت جميلة عاقلة بسيطة كالعقل نفسه، وبذا يتضح أن العقل أعلي منزلة من النفس كما عرفناها"[١].

---

[١] أفلوطين: الصناعية الخامسة، ترجمة الأستاذ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية أيضًا د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ج٢، أ{سطو والمدارس المتأخرة.

يقول أفلوطين:

هذا إذن ما يجب اعتقاده: هناك أولًا الواحد الذي هو فوق الموجود كما أردنا بيانه في هذا العرض بقدر ما يتسنى البرهان في مثل هذا الموضوع، ثم يجيء بعد الموجود والعقل، وفي المرتبة الثالثة طبيعة النفس، ولما كانت هذه الموجودات الثلاثة في طبيعة الأشياء فيجب الاعتقاد بأنها فينا أيضًا أعني لا في ما فينا من محسوس إذ أن هذه الموجودات مفارقة للمحسوسات بل في ما هو خارج من العنصر المحسوس، ويؤخذ لفظ خارج بنفس المعني الذي يقال به إن هذه الموجودات خارجة عن السماء وتلك هي أجزاء الإنسان الذي يسميه أفلاطون "الإنسان الباطن" وإذن فنفسنا شيء إلهي إنها من طبيعة مختلفة عن الموجود المحسوس، إنها مثل النفس الكلية، إن النفس الحاصلة علي العقل كاملة؛ ولكن ينبغي التميز بين العقل الذي يستدل والعقل الذي يقدم مبادئ الاستدلال إن قوى الاستدلال في النفس غير مفتقرة لآلة جسمية لفعلها، إنها تحتفظ بفعلها نقيًا من كل جسم، لكل تستطيع الاستدلال المجرد، إنها مفارقة وغير ممتزجة بالجسم ولن نخطئ إذا وضعناها في المعقول الأول، فلا ينبغي السؤال عن المكان الذي توضع فيه بل يجب التسليم بأنها خارج المكان بالمرة، إليك إذن معني التقدم بالذات والخارج واللاجسمي هو مفارقة الجسم والبراءة من طبيعته، لذا قال أفلاطون عن العالم إن الصانع وضع النفس أيضًا خارج العالم وجعلها له غلافًا، يقصد جزء النفس الذي يبقي في المعقول".[1]

مذهبه الفلسفي:

إذا كان أفلاطون أو فيلسوف إغريقي قدم نسقًا فلسفيًا متكاملًا شاملًا مباحث الوجود، والمعرفة، والأخلاق، والسياسة بالإضافة إلي فلسفة الفن أو الجمال، فإن أفلوطين قدم لنا فلسفة ذات بناء روحي منظم يتميز بالوحدة العضوية والديناميكية بين سائر أجزائه.

---

[1] نفس المصدر السابق.

وفلسفة أفلوطين هي وصف لطريقتين، أحدها هابط تدريجيًا من الواحد إلي الخير إلي العقل الكلي الذي يحوي المثل إلي النفس بأنواعها المختلفة إلي أدني الحقائق أي الأجسام المحسوسة، فهو طريق فيه محاولة جادة لبناء مذهب ميتافيزيقي في الوجود، وآخر صاعد يصف النفس في ارتفاعها إلي الخير المطلق واتحادها به، فيكون عندئذ بصدد الحديث عن تجربة الاتصال أو الجذب الصوفي.

فثمة طريقان في فلسفة أفلوطين طريق ميتافيزيقي يسير من الواحد إلي الكثرة وطريق صعود صوفي يتلخص في العودة من الكثرة إلي الوحدة الأصلية، بمعني آخر يمكن أن نتبين في فلسفة أفلوطين ميتافيزيقا أو مذهبًا في الوجود ونظرية أخلاقية.

ومن شأن كل مذهب يبني عل تدرج الموجودات هبوطًا من المبدأ الأول. أن يقول بحركتين أساسيتين: حركة هابطة وحركة صاعدة أما الحركة الهابطة فهي وصفية عقلية، يشرح فيها الفيلسوف سير موكب الوجود من الواحد تدريجيًا حتي ينتهي إلي المادة التي تعد أحط الموجودات مرتبة، وأما الحركة الصاعدة فهي في ارتقاء هذا السلم مرة أخرى، والعودة إلي الواحد الأول، وهذه الحركة الأخيرة لن تكون عقلية هذه المرة، بل لابد أن تكون عيانييه صوفية، أساسها هذا التطور وتصفية النفس حتي يتسنى لها الارتقاء تدريجيًا، والعودة إلي الاتحاد بمصدرها الأول، وإذا كان الاستدلال العقلي هو أساس إدراكنا للحركة الهابطة، فإن الاستدلال يفقد بالضرورة معناه في الحركة الثانية، ولا يعود في وسعنا أن نصل إلي الموجود المالي علي العقل إلا عن طريق الاتحاد الصوفي.

ولقد كان أفلوطين يركز اهتمامه تارة علي الحركة الكونية، حركة الهبوط التي تصف الفاعلية التلقائية للواحد، وتارة أخري علي حركة العودة، أي حركة النفس في عودتها إلي الواحد الأول، ففي وصفه للحركة الأولى كان فيلسوفًا ميتافيزيقيًا بمعني الكلمة، وفي وصفة للثانية كان متصوفًا روحيًا، وليس هدفنا في هذا الفصل إلا أن نعرض لمذهبه الميتافيزيقي، تاركين الكلام عن تصوفه إلي الفعل التالي.

فأفلوطين من حيث هو فيلسوف عقلي، ينشد الوحدة دائمًا، ومن أهم خصائص كل نزعة عقلية، أنها لا تطمئن حتي تهتدي غلي وحدة وثبات، أما الكثرة والتعدد، وأما التغير والتطور، فتلك كلها أفكار ينفر منها أصحاب النزعات العقلية علي الدوام، وهكذا كان العقل أفلوطين يسعي دائمًا إلي رد كل كثرة إلي وحدة أشمل، تنظمها وتنطوي عليها.

أخذ أفلوطين بالتفرقة الأفلاطونية بين العالم العقلي والعالم الحسي، ووصف العالم العقلي بأنه مصدر الوجود والقيم العليا، فهو عالم الحقيقة الذي يتضمن مبادئ وجود كل شيء وهو مصدر الحق لأن منه تستمد الحكمة والعلم وهو مصدر الخير والجمال في الوجود، وهذا العالم مرتب علي نظام يوجه المطلق الذي يشير غليه أفلوطين بأسماء مختلفة فيسميه تارة الأول To proton والواحد To en، الحير T Agarhon يليه العقل الكلي Nous يليه النفس الكلية psyche ومن هذه الأقانيم الثلاثة ولا أقل منها في العالم العقلي[١]، ونبدأ بالمطلق.

١-الواحد أو الله:

تبدأ ميتافيزيقا أفلوطين بثالوث مقدس يمثله الواحد أو الأول (الله) ثم ما يصدر عن هذا الواحد الساكن الثابت وهو العقل الكلي الذي يحتوي علي الصور أو المثل الأفلاطونية ثم ما يصدر عن هذا الخير وهي النفس الكلية وما يصدر عنها أخيرًا من نفوس جزئية متكثرة بالهيولي.

ولقد كان أفلاطون[٢] أول من أثار إلي فكرة الله الواحد عند اليونان وبخاصة في الباب السادس من الجمهورية وجاء[٣] أرسطو وتناول فكرة الألوهية في الميتافيزيقا وتكلم عن المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك علي الإطلاق.

---

[1] A.H Armstrong An Introduction to Ancient phllosophy. PP. 178\179.

[٢] أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٣٠٦.

[٣] عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص ١٢٢.

أما أفلوطين فقد حاول أن يجد مبدأ أول أسمي من العقل الأرسطي والمثل الأفلاطونية، فالله عنده هو المصدر الأسمى للوجود، هو إله أرسطو ارتفع به إلي درجة عالية من البعد والسمو بعد أن قرب بينه وبين إله الخير عند أفلاطون.

طبيعة الواحد وأهم صفاته:

يري أفلوطين أن الواحد أو الله يقوم علي قمة الأشياء جميعًا، وهو غامض بعض الشيء، فتارة يسميه بالواحد أو الخير، وتارة أخرى يدعيه بالآدب لكن ليس بالمعني المسيحي للكلمة[١]، والصفة الرئيسية التي ينطبع بها النظر إلي الله عند أفلوطين هي أن الله هو اللامتناهي في مقابل المتناهي، والأول في مقابل الكثرة، والمعقول في مقابل العقل، وهنا نجد أن صفات الله عند أفلوطين مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بهاتين التفرقتين الرئيسيتين أولًا بين المتناهي واللامتناهي، وثانيًا بين العقل والمعقول[٢].

وإذا كان افلاطون قد وصف الله بأنه الخير والوحدانية، وإذا كان أرسطو قد عبر عن الله بانه (فكر الفكر) وأنه غني مكتف بذاته، فإن أفلوطين لا يقتصر علي هذا بل يريد أن يجرد فكرة الله من ما يحدث اختلالًا في الوحدة أو في الكمال.

وبصفة خاصة في الوحدة، ومن ثم يمكن القول بأن فكرة الوحدة هي الأساس في نظرية الله عند أفلوطين ولذلك يحاول أفلوطين ما استطاع أن يسلب عن الله كل الصفات التي من شأنها أن توهم بأن هناك تعددًا أو تركيبًا فيه، فنجدة ينكر أن يكون الله عقلًا وأن يكون وجودًا وينكر أن تكون له أية صفة من الصفات كائنة ما كانت هذه الصفة.

ولم ينبعث أفلوطين الواحد بتحديدات إيجابية بل ان يصفه بأوصاف سلبية فالواحد أو الله هو الشيء إلي لا صفة له ولا يمكن وصفه ولا يمكن إدراكه لأنه متعال، وهو الغني بذاته والمكتفي بذاته والله الواحد هو الخير بل إنه أكثر من الخير، وبالتالي فإننا لا نستطيع أن نعزي إليه أو

---

[1] A.H Armstrong Op. Cit..P.180

[٢] عبد الرحمن بدوى، مرجع سابق، ص ١٢٤.

أن نصفه بصفات العلم والإرادة والحركة أو القدرة وهي الي تطلق عليها الصفات المعنوية، فالله لا يمكن أن يتصف بالإرادة لأنه إذا كان الله مريدًا فمعني ذلك أنه في حاجه إلي غيره، وفي هذا نقص، والنقص علي الله محال، كذلك لا يمكن أن يتصف الله بالحياة، وذلك لأن الحياة لا تقوم إلا إذا كانت هناك رغبات وإرادات ومجموعها يكون الحياة، فإذا انكرنا الإرادة فقد انكرنا بالتالي الحياة.

ولا يمكن أن يتصف الله بالعلم أو الفكرة لأن العلم يقتضي القسمة أي يتنافى مع البساطة والوحدة المطلقة لله وذلك لأن العلم هو أولًا تركيب من عدة أشياء لكي تتكون منها وحدة، أي تركيب معان جزئية لاستخراج معني كلي.

كما أنه في العلم ثنائية بين العاقل والتعقل من جهة، وبين العاقل والمعقول من جهة أخرى، وفي كلتا الحالتين لابد من القول بالقسمة، والقسمة لا تقال إلا علي المركب، معني ذلك أننا ننفي صفة البساطة التي نطلقها علي الله كذلك لا يمكن أن يتصف الله بالقدرة لأن القدرة تقتضي الأثر المباشر والأثر المباشر يقتضي التنقل من أحوال إلي أحوال وهذا بدوره يقتضي التغير، ولا تغير معناه الكثرة والتركيب ولا يمكن أن يقال عن الله إنه موجود لأن كل وجود إنما يكون متأثرًا أي خاضعًا للتأثر بفعل أو انفعال، ومما هو خاضع ومتأثر فهو متغير، والله ثابت لا يتغير بحال من الأحوال.

ولما كان الله أو الواحد لا يمكن إدراكه إدراكًا مباشرًا، أعني أن تقال أو تطلق عليه صفة إيجابية فإننا لا نستطيع في هذه الحالة أن نصفه إلا بالصفات السلبية، وهذا ما يسمي باللاهوت السلبي Negative therlogy ويمكن هذا اللاهوت السلبي في النفي النقدي لكل أنواع الإيجاب المختصة بالله.

ومن أهم الصفات السلبية التي يطلقها أفلوطين علي الله أنه لا متناه واحد، خير، وأنه فوق كل تحديد أو تعريف.

ولما كانت هذه الصفات السلبية تتبع الفكرة الأولي التي لدينا عن الواحد، لذا فإننا سنضطر في نهاية المطاف إلي القول بوجود صفات إيجابية نستمد منها الصفات السلبية التي يضيفها إلي الله، وهذه الصفات الإيجابية هي اللاتناهي أو اللاتعين والوحدانية والخيرية.

٢-نظرية الفيض أو الصدور:

كيف صدرت الموجودات عن الله؟ أو بمعني آخر كيف صدرت الكثرة عن الوحدة؟

المبدأ الأول، والواحد وحدة مطلقة، لا يمكن أن يكون عقلًا، بل ينبغي أن يكون ماهية تعلو علي العقل، وتظل دائمًا في هوية مع ذاتها، هذا المبدأ الأول يسميه أفلوطين بالواحد صفات، لتبين لنا استحالة وصفة بأية صفة من الصفات المألوفة التي تنطبق علي الموجودات الأدنى منه، بل أن صفة الوجود ذاتها، إذا ما نسبناها إليه، لكانت تنطوي علي نوع من الثنائية، إذ أننا سنحمل عليه الوجود، فيكون هناك موضوع، ومحمول يحمل عليه، وبهذا يفقد الأول وحدته المطلقة فأحرى بنا، والحال كذلك، ألا نصف الموجود الأول بأية صفة إيجابية، بل نكتفي بالوصف السلبي ونؤكد أنه بخلاف كل ما نعلم فحسب، وأقصي ما يمكننا أن نطلق عليه من صفات إيجابية، هو تأكيد كماله المطلق بالقياس إلي كل ما عداه والواقع أن الواحد، بهذه الأوصاف، يقترب أكثر من آية فكرة أخري نادت بها الفلسفة اليونانية، من فكرة الله كما قالت بها المسيحية بوجه خاص.

ومن هذه الوحدة تصدر أو تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات ولأفلوطين في وصف هذا الصدور ضوء وتشبيهات مختلفة، أشهرها تشبيه فيض النور من منبعه، وفيض الماء من ينبوع، وصدور أنصاف الأقطار عن المركز والصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر أو المركز الأول ثابتًا، مع خروج غيره منه فالواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها، او يأخذ من ذاته ليعطيها، بل يظل في وحدته الأصلية، ولا يخرج عن ذاته علي الإطلاق، ومع ذلك يفيض موكب الموجودات عنه في عملية تسير سيرًا منتظمًا من البداية إلي النهاية.

وتتحكم فيها ضرورة واحدة، وقانون واحد، وكذلك الحال في كل مبدأ آخر، فالعقل الذي تصدر عنه النفس، يظل كما هو، بينما تفيض عنه المبادئ الأدنى منه وعنصر التشبيه يمتد في كل مراحل وصف أفلوطين لتسلسل الموجودات فقوله أن كل موجود –في – المبدأ السابق عليه، لا يعني وجود علاقة مكانية بينها، أي احتواء المبدأ الأول علي التالي له، وكل ما يعنيه هو أن التالي معتمد علي السابق ومتوقف عليه فحسب، وكل لفظ عن علاقة مكانية أنما هو تشبيه فحسب.

فإذا كانت فكرة المكان لا تنطبق علي المبادئ العليا، وهي الواحد والعقل والنفس، وتنطبق علي المادة وحدها، فإن الزمان لا ينطبق علي المبادئ العليا وهي الواحد والعقل والنفس، وتنطبق علي المادة وحدها، فإن الزمان لا ينطبق علي الواحد والعقل ولكنه يسري علي النفس، بحكم موقعها المتوسط فالنفس تتصل من جهة بالموجود الأزلي، ومن جهة أخرى بالأشياء الزمانية التي تنشأ عنها بواسطة القوة التي تستمدها النفس من علتها السابقة عليها، وهكذا نجد النفس الكلية في تأملها الدائم للعقل الذي يعلوها، لا تخضع للزمان، أما النفوس الفردية فتتعرض للتغير، وذلك لأن لها صلة بالعالم المتغير، بخلاف صلتها مع العالم اللامعقول، وسيكون أمامنا فيما بعد مجال للحديث من آراء أفلوطين في ماهية النفس بالتفصيل، وحسبنا الآن هذه الاشارة العابرة إلي موقع النفس المتوسط بين مراتب الموجودات.

أما المادة، فهي آخر سلسلة الموجودات وأدناها، وهي تنشأ عن النفس التي تود دائمًا أن تحاكي المبدأ الأول في فيضه، وفي خلقه موجودات أدني منه، ولذا تخلق المادة، والمادة هي المرتبة الأخيرة، وهي تتصف بالاضطراب واللاتحدد، وبالقدرة علي تلقي كل الصور وهي أن كانت مصدر الشرور في هذا العالم، فإنها ضرورية له، لأنها هي الأصل الذي تتكون منه الأشياء في عالمنا هذا، بعد تشكيلها.

وفي هذا الصدد يعرض لنا سؤال هام: فإذا كانت المادة هي مصدر الكثرة والشر، أي هي الطرف المضاد للواحد، فمن أين أتتها هذه القدرة علي جلب الكثرة، وعلي الوقوف في مقابل

الواحد؟ وهي يتضمن هذا الواحد في ذاته نقيضه؟ لو كان هذا صحيحًا، لأنطوي الواحد علي نوع من الثنائية بشدة، وأكد أن المادة ليست شيئًا إيجابيًا علي الإطلاق، وإنما هي لا وجود سلبي خالص، وما كان وضعها في مذهبه إلا لأنها في نظره ضرورة عقلية يحتمها إكمال سلسلة الموجودات حتي أدني درجاتها، ولا شك في أن مذهبًا يعتمد علي الحركة الدينامية لابد أن يسير بموكب الموجودات حتي نهايته، ثم يعود فيؤكد ارتقاء هذه الموجودات ورجوعها إلي مبدئها الأول فلو لم يكن هناك طرف آخر كهذا تنتهي إليه الحركة الهابطة وتبدأ منه الحركة الصاعدة لما كانت للعالم حياة، ولظل كل ما فيه ساكنًا مجدبا، وخير ما يعبر عن هذا المعني الخاص الذي تتخذه وحده الوجود عند أفلوطين، هو فكرة الفيض أو الصور Emanation وهي الفكرة التي توفق بين تعالي الأول عن كل ما يوجد، وبين حضور قواه في كل الموجودات، فبواسطة فكرة الفيض يمكن أن يظل الأول في تعاليه، ويكون أشبه بمصدر النور يشع دون أن يفقد من ذاته شيئًا، ويضئ الأشياء البعيدة دون أن ينتقل أليها.

إذن ففكرة الفيض أو الصدور هي الصفة المميزة لوحدة الموجود عند أفلوطين، وهي التي تفرق بينها وبين مذاهب عديدة أخرى قالت بوحدة الوجود دون الفيض، وهناك فارق آخر بين مذهب أفلوطين وبين بقية المذاهب القائلة بوحدة الوجود.

فتسلسل الموجودات في مراتب كل منها تلي الأخرى وتعتمد عليها، هي فكرة غريبة إلي حد ما، لأن الموجودات في مذاهب وحدة الوجود تظل لها كلها نفس المكانة وتستوي كلها من حيث هي مظاهر للقوة الإلهية.

وقد يقال ان هذا الاختلاف لا يمكننا من أن تسبب اليه القول بوحدة الوجود، ولكن الواقع أن أفلوطين انما أتي بفكرة تسلسل الموجودات ليثبت امتداد قوى الأول حتي آخر مراتب الوجود وأدناها، فقوة الواحد، وفيضه تظل متمثلة حتي آخر الموجودات، فبواسطة فكرة الفيض يمكن أ، يظل الأول في تعاليه، ويكون أشبه بمصدر النور يشع دون أن يفقد من ذاته شيئًا، ويضيء الأشياء البعيدة دون ينتقل إليها.

إذن ففكرة الفيض أو الصدور هي الصفة المميزة لوحده عن أفلوطين، وهي التي تفرق بينها وبين مذاهب عديدة أخرى قالت بوحدة الوجود دون الفيض، وهناك فارق آخر بين مذهب أفلوطين وبين بقية المذاهب القائلة بوحدة الوجود فتسلسل الموجودات في مراتب كل منها تلي الأخرى وتعتمد عليها، هي فكرة غريبة إلي حد ما، لأن الموجودات في مذاهب وحدة الوجود تظل لها كلها نفس المكانة، وتستوى كلها من حيث هي مظاهر للقوة الإلهية، وقد يقال ان هذا الاختلاف لا يمكننا من أن ننسب إليه القول بوحدة الوجود، ولكن الواقع إن أفلوطين إنما أتي بفكرة تسلسل الموجودات ليثبت امتداد قوى الأول حتي مراتب الوجود وأدناها فقوة الواحد، وفيضه، تظل متمثلة حتي آخر الموجودات متنقلة من موجود إلي الأدنى منه، وفي امتداد قوة الواحد إلي كل مراحل الوجود ما يؤيد امكان انتساب مذهبه إلي وحدة الوجود بشرط أن ندرك هذا المعني الخاص الذي يتخذه المذهب هنا: معني انبعاث قوة الأول وفاعليته في كل مراتب الوجود مع بقائه في ذاته دون أدني تبدد.

وإذا حاولنا أن نحدد موقع ميتافيزيقا أفلوطين بالنسبة إلي بقية الفلسفات اليونانية، وجدنا الأصل الأفلاطوني معترفًا به، حتي من أفلوطين ذاته، فسلسلة المبادئ تبدأ عند أفلاطون بالخير الذي هو فوق الوجود والعقل، ثم عالم المثل الذي يتمثل فيه كل كمال يفتقر إليه العالم المحسوس، وأخيرا المادة التي هي مبدأ الاضطراب والشر، ولا تعرف إلا التغير والصيرورة الدائمة، ولقد اعترف أفلوطين ذاته بأثر أفلاطون في فكرة تدرج المبادئ علي هذا النحو ذاته.

وهناك شبه آخر مع صورة العالم عند أرسطو، حيث يكون المحرك الذي لا يتحرك هو المبدأ الأول، وتليه الصور الطبيعة، من نبات ومعدن ونجوم وعقول.

كما يقول بنوع من التشابه بين فكرة امتداد القوى الالهية إلي كل الموجودات، وبين الكونيات الرواقية، التي تتمثل فنار زيوس في كل الأشياء، وتمتد العناية الالهية حتي أبسط الموجودات الطبيعية.

ولا شك أن أقوى الفلسفات السابقة تأثيرًا علي أفلوطين في هذا الصدد في فلسفة أفلاطون، ومع ذلك فلنحذر دائمًا القول أن أفلوطين دائمًا كان مجددًا للفلسفة الأفلاطونية، كما يحلو له هو ذاته أحيانًا أن يقول، فالفارق بين عصري الفيلسوفين كبير، والنظرة العقلية التي بلغت أوجها في عصر أفلاطون وأرسطو قد مرت بأطوار عديدة، وتأثرت بتيارات مختلفة عملت كلها علي تقوية الجانب الصوفي من حياة الأنسان.

ومن هنا كان لابد أن تتجه كل نواحي فلسفة أفلوطين إلي فكرة الوحدة مع المبدأ الأول، وهي فكرة يتمثل فيها الطابع الصوفي بوضوح، ولم تتمثل من قبل عند أفلاطون علي الإطلاق، فرغم أن أفلاطون يتحدث عن تخليص النفس من حياتها الأرضية، وفرارها إلي الخير الالهي، فإن الهدف الذي يرمى إليه من هذا الزهد هو (التشبه بالله بقدر الامكان) كما صرح مرارًا، والتشبه بالله فكرة تختلف كثيرًا عن الوحدة الصوفية، إذ أن أقصي ما تهدف إليه هذه الفكرة هو أن يسمي الإنسان إلي الكمال عن طريق (المعرفة) بقدر طاقته، ليصل إلي إدراك الخير الالهي، وليست فيها أية إشارة إلي ان النفس تسعي إلي تحقيق الاتحاد التام مع الله، ففي مذهب إلا لأفلاطون ثنائية تظل سائمة دوامًا، وتجعل من المحال علينا أن ننسب إليه صوفية كاملة.

والفارق الذي يوضح الحد الفاصل بين الفيلسوفين، إن المثل التي هي قوام العقل ومحتواه، تكون عند أفلوطين مبدأ ثانيًا صادرًا عن المبدأ الأول، أما أفلاطون فالمثل لا تصدر عن الله قط، بل لا يسرى عليها أي نوع من أنواع الكون، كالفيض أو الصدور وإنما تكون لها بالله صلة كالصلة بين النجوم الثابتة والشمس، فهي حقًا أقل مرتبة ولكنها لم تنشأ عنه، كما أن النفس الكلية ال تصدر عن المثل عند أفلاطون بل هي الانتظام الرياضي الكامن، ومبدأ الحياة فيه، ثم ان العلاقة بين النفس الفردية وبين المادة مختلفة عندهما.

فأفلوطين يقول بصدور عالم المادة عن النفس، التي تود أن تحاكي الأول فتخلق ما هو أدني منها، أما أفلاطون فلا يتصور علي الإطلاق أن يصدر المادي عن النفس، إذ أن المادي المحسوس لا يمكن أن يصدر عن النفس الخالصة، البريئة عن كل مادة.

ففكرة الاتصال أو الاستمرار بين مختلف مراحل الوجود هي التي يتعارض فيها الفيلسوفان: إذ أن الاتصال والاطراد يحل محلها التضاد والثنائية المتطرفة بين العالمين المعقول والمحسوس عند أفلاطون.

وكل ذلك يشهد بنزوع أفلاطون إلي المعرفة وتنمية قوى النفس، وخاصة العقلية منها، أما أفلوطين فينزع إلي نوع من الوحدة الصوفية مع الأول، وذلك يقتضي إزالة التعارض بين المراتب المختلفة للموجودات.

فإذا كنا نلاحظ بين مذهبي أفلاطون وأفلوطين تشابها، وإذا كنا نجد أن المبادئ الثلاثة الأولي عند أفلوطين، وهي الواحد والعقل والنفس، مناظرة للثلاث الأفلاطوني المعروف: الخير والحق والجمال (بحيث يكون الواحد هو الخير، وعالم المثل أو العقل هو الحق، والنفس هي مبدأ النظام والجمال فيما تتصل به من أجسام)- إذا كنا نلاحظ مثل هذا التشابه القوى لنعلم أن النزعة التي كانت تتحكم في كل منهما تختلف عن نزعة الآخر، وأن التصوف عند أفلوطين ظاهرة لا يمكن أغفالها، وهي التي أدت به إلي القول بمذهب في الصدور أو الفيض لم تعترف به ثنائية أفلاطون علي الإطلاق.

أ- العقل أو اللوغوس:

يعتبر العقل الأقنوم الثاني في الثالوث الأفلوطيني، ذلك أنه لما كان الواحد لا يمكن أن يظل غارقًا هكذا في وحدته إلي الأبد، فإنه لابد وأن يشع منه نور ينتشر فيفيض علي ما حوله دون أن ينقص منه بشيء.

وهذا النور الذي يصدر عنه دليل جوده وكرمه وخيره، فالواحد يشاهد ذاته وينتج عن هذا انبثاق شبيه له، هو الأقنوم أو المبدأ الثاني وهو العقل لكنه أقل كمالًا منه فكأن العقل هو صورة

الواحد، كما أن النفس صورة العقل، وأن كل مستوى أدني يعد بمثابة صورة للمستوي الأعلى الذي أوجده[1].

أي أن هذه الكيانات الأفلوطينية تتخذ تسلسلًا هرميًا، في قمته الواحد أو الله باعتباره مبدأ الأشياء جميعًا، ثم العقل الكلي وأخيرًا النفس الكلية.

والعقل عند أفلوطين مرتبة من مراتب الحياة الروحية، مرحلة من مراحل ارتقاء النفس في سفرها إلي مصيرها الأخير، وهي في الآن نفسه علة العالم المحسوس ولذا نراها تشمل المثل الأفلاطونية، وتحيط بالصورة الأرسطية، وتشبه كل الشبه إله الرواقيين الذي هو العقل المسير للعالم.

بقيت كلمة أخيرة هي أن العقل حينما يفكر ينتج معقولات، وهذه المعقولات هي الصورة الأفلاطونية المعروفة، وعندما يتأمل المبدأ الأول يفيض عنه بالضرورة الأقنوم الثالث وهو النفس.

ب- النفس:

لما كان الواحد أو الله هو المبدأ الأول، وأن العقل بمثابة المبدأ الثاني، فإن النفس هي المبدأ الثالث وبذلك يكتمل الثالوث الأفلوطيني الواحد والعقل والنفس.

عن طبيعة النفس وأحوالها يذكر أفلوطين أن النفس قريبة من المعقولات، تليها مباشرة في المرتبة لأنها بمثابة جوهر إلهي تكون العالم في نظامه وتمنحه الوجود، لذا فإنها تستمد عدم انقسامها من المعقولات وذلك لقربها منها، غير أنه من طبيعة النفس أنها تحل ضرورة في جسم أو بدن الأمر الذي يجعلها منقسمة في الأبدان ومن ثم تجمع بين الطبيعتين الانقسام وعد الانقسام.

---

[1] محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص ٣٣٤.

ولقد وجه أفلوطين نقدا لأهم المذاهب السابقة عليه التي عالجت طبيعة النفس وأهمها المذهب الفيثاغوري ذات الصبغة الأرفية القديمة والذي يعتبر هبوط النفس إلي العالم المحسوس انحطاطًا لها، والمذهب الأرسطي ذات النزعة الواقعية والذي أي أن هذه الكيانات الأفلوطينية تتخذ تسلسلًا هرميًا، في قمته الواحد أو الله باعتباره مبدأ الأشياء جميعًا، ثم العقل الكلي وأخيرًا النفس الكلية.

والعقل عند أفلوطين مرتبة من مراتب الحياة الروحية، مرحلة من مراحل ارتقاء النفس في سفرها إلي مصيرها الأخير، وهي في الآن نفسه علة العالم المحسوس ولذا نراها تشمل المثل الأفلاطونية، وتحيط بالصورة الأرسطية، وتشبه كل الشبه إله الرواقيين الذي هو العقل المسير للعالم.

بقيت كلمة أخيرة هي أن العقل حينما يفكر ينتج معقولات، وهذه المعقولات هي الصورة الأفلاطونية المعروفة، وعندما يتأمل المبدأ الأول يفيض عنه بالضرورة الأقنون الثالث وهو النفس.

ت- النفس:

لما كان الواحد أو الله هو المبدأ الأول، وأن العقل بمثابة المبدأ الثاني، فإن النفس هي المبدأ الثالث وبذلك يكتمل الثالوث الأفلوطيني الواحد والعقل والنفس.

وعن طبيعة النفس وأحوالها يذكر أفلوطين أن النفس قريبة من المعقولات، تليها مباشرة في المرتبة لأنها بمثابة جوهر إلهي تكون العالم في نظامه وتمنحه الوجود، لذا فإنها تستمد عدم انقسامها من المعقولات وذلك لقربها منها، غير أنه من طبيعة النفس انها تحل ضرورة في جسم أو بدن الأمر الذي يجعلها منقسمة في الأبدان ومن ثم تجمع بين الطبيعتين الانقسام وعدم الانقسام.

ولقد وجه أفلوطين نقدًا لأهم المذاهب السابقة عليه التي عالجت طبيعة النفس وأهمها المذهب الفيثاغورى ذات الصبغة الأورفية القديمة والذي يعتبر هبوط النفس إلي العالم المحسوس انحطاطًا لها، والمذهب الأرسطي ذات النزعة الواقعية والذي أكد علي الكمال في تعريفه للنفس، والمذهب الرواقي الذي يعتبر قوة منظمة بالإضافة إلي المذهب الغنوصي والذي يعتبر العالم المحسوس شرًا ونقصانًا.

ولما كان العقل الكلي هو كلمة الواحد وفعله، فإنه يتجه إليه ويتأمله ويتعشقه وينتج عن هذا التأمل مولود أقل منه في درجة الكمال والنضج هو النفس الكلية ومن ثم تصبح النفس هي كلمة العقل وفعله.

وكل موجود مولود يشتاق إلي الموجود الذي ولده ويحبه، فالنفس الكلية اتجاهها إلي العقل وتأملها له تلد موجودات أدني منها هي النفس الجزئية دون أن تنقسم إلي أجزاء ويشبه أفلوطين صدور النفوس المختلفة عن نفس واحدة بانقسام العلم الكلي إلي أجزاء أو أقسام تستمد منه مع بقاء العلم علي كليته وشموله.

فكل جزء من العلم ينطوي علي الكل بالقوة، فإذا كان الكل كامنًا في الجزء فإن النفس الكلية كامنة في كل نفس جزئية، وكما أن العلم في نهاية المطاف واحد كذلك فإن النفوس كلها واحدة.

ويذهب أفلوطين إلي أن النفس الكلية هي أحد المبادئ الخالصة الأولي وهي تتجه دائمًا إلي المعقولات وتستغرق فيها، وأن هذا الاستغراق والاتجاه إلي تلك المعقولات يعوقها عن رؤية غيرها.

فهناك فارق أساسي بين النفس الكلية التي تنظم العالم بأسرة وتبعث فيه الحياة، والنفوس الجزئية التي هي صادرة عنها، ذلك أن انعدام الإحساس أهم المبادئ أو الأصول البذرية أما النفوس الجزئية فترتبط أفعالها بالزمان فكل النفوس كما يقول أفلوطين أزلية وأن الزمان لا حق لها.

أما عن مشكلة الهبوط أي هبوط النفس إلي الجسم يؤكد أفلوطين أن النفوس لم ترد نزولها في الأجسام بمعني أنها لم تختر ذلك، فهي اتبعت الغريزة ودون مقاومة إرادتها الوحيدة، إرادة القانون الذي استولى علي طبيعتها الخاصة، أي أن أفلوطين يعلل هبوط النفس إلي الجسم بفكرتي الضرورة التي أقرها أفلاطون في تيماوس والخطيئة التي ذكرها أفلاطون أيضًا في فيدون والجمهورية وفيدروس.

٣-خلود النفس:

تحدث أفلوطين في المقال السابع من التساعية الرابعة عن خلود النفس وقد أهتم في النصف الأول من ذلك المقال بدحض الآراء القائلة بمادية النفس أو بارتباطها الوثيق بالمادة ، وهذه هي براهيم أفلوطين لإثبات خلود النفس.

أ- برهان البساطة:

قد ساير أفلوطين الرأي التقليدي، الذي بدأ منذ أفلاطون بل ربما قبله والذي يعتمد في اثبات خلود النفس علي القول بأنها لا مادية بسيطة ولما كانت المادة وحدها هي التي تسري عليها التحلل والكون الفساد فإن النفس خالدة بالضرورة ولقد عبر أفلوطين عن برهان البساطة هذا تعبيرًا واضحًا يقوله أن كل ما يتضمن من أجل وجوده ترتيبًا يتحلل إلي العناصر التي يتركب منها غير أن النفس طبيعة واحدة بسيطة .. فهي إذن لن تفني.[١]

ب- برهان الحياة:

ومن أهم البراهيم التي استمدها أفلوطين من التراث الأفلاطوني برهان الحياة، فالنفس تهب الحياة للجسم، ولكن من أين تستمد هذه الحياة؟ أنها تستمدها من ذاتها فالحياة كامنة فيها، والنفس مبدأ الحياة الدائمة فلن تفقد هذه الحياة في وقت من الأوقات أي أنها لن تفني إذا ليست حياة كل الأحياء مستفادة وإلا لسرنا هكذا إلي ما لا نهاية فلا بد من طبيعة حية منذ البداية

[١] أنظر أفلوطين: التساعية الرابعة في النفس ترجمة د/ فؤاد زكريا، ص ٢٣٠ وأيضًا أفلاطون ومحاورته فيدون.

ينبغي أن تكون غير فانية وأزلية لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء فهنا تكرار لذلك البرهان المشهور الذي قال به أفلاطون في فيدون لأنه ما دامت النفس هي مبدأ الحياة لا تستمدها من الخارج فمن المحال أن نفقد هذه الحياة وبهذا يثبت خلودها.

والنتيجة التي نستخلصها من ذلك هي أن أفلوطين قد اقتدي بأستاذه الأول أفلاطون في براهينه المشهورة علي خلود النفس وأن البحث العقلي ينتهي بي إلي القول بأن الحياة والوجود صفة كامنة في النفس وما يتصف دائمًا بالحياة يكون خالدًا بالضرورة إذ أن ما يملك الوجود من ذاته ومنذ بداية الأمر إنما يكون موجودًا دائمًا وطالما ظل الموجود وحده فإنه يحيا حياة خالصة أما إذا اتحد بغيره فلن يكف عن الحياة بل سيكون هذا الاتحاد مجرد عقبة في طريقه يحاول خلالها أن يستمد حالته الخالصة الأولي بأسرع ما في استطاعته.

إذن ففي الميدان العقلي لا نستطيع أن نقول أن أفلوطين قد أتي في هذا المضمار بجديد ولكنه لا يكتفي بهذه البراهين العقلية علي خلود النفس بل يقدم لنا دليل يتمشى مع نزعته الصوفية.

ج- البرهان الصوفي:

فأنت لا تؤمن بخلود نفسك لأنك تراها مثقلة بالجسم ورغباته ولكنك إذا شئت أن تدرك طبيعة النفس علي حقيقتها فلا تتأملها وهي مختلفة بالجسم وإنما عليك أن تحول تجريدها من هذا العنصر الغريب عنها وأن تنير إليها ولما حياتنا في هذا العالم مرتبطة بالجسم ضرورة فإن الوسيلة الوحيدة لإدراك طبيعة النفس خالصة هي أن تطهر النفس من التعلق بالجسم وتدربها علي التأمل الخالص للحقائق العليا اليت هي واحدة منها، وعندئذ تصل النفس بعد هذه التنقية الصوفية إلي تأمل المعقولات وحين تشاهد ذلك العالم الإلهي العلوي وتعلم أنها تنتمي في أصلها إليه ستوقن حقًا بأنها خالدة[1].

وهنا لن تكون بحاجه إلي براهين فعلية واستدلال تدريجي لنثبت خلوج النفس بل يكفي أن نتأمل النفس ذاتها بيعنها الباطنة لتدرك طبيعتها الحقه التي هي من نوه إليهي –لا يتطرق إليه الفناء

[1] نفس المصدر السابق الفصل السابع.

فالاستغراق في التأمل الصوفي الباطني وسيلة تثبت بها النفس من خلودها وهنا نجد أفلوطين لا يكتفي بالبراهيم العقلية الاستدلالية بل يكملها بهذا اليقين الصوفي الباطن الذي يتمشى مع نزعته العامة في تكملة العقل إذا قصر بالالتجاء إلي العيان الصوفي المباشر.

د- البرهان الديني:

ومع ذلك فإن أفلوطين لا يكتفي أيضًا بهذا النوع الثاني من البرهان بل يأتي من بعد البراهين العقلية والشواهد الصوفية ببرهان ديني مستمد من المعتقدات الشائعة في عصرة فلو كانت النفوس فانية لما أمرتنا الإلهة بتهدئة نقمة النقوس التي أسي إليها خلال حياتها ولما دعتنا إلي تكريم الموتى وتبجيلهم وإن النفوس التي رحل أصحابها لتظل تؤدي إلينا جزيلًا إذ تعلمنا أشياء كثيرة وتأتي لنا بنبوءات قيمة رحل أصحابها لتظل تؤدي إلينا جزيلًا إذ تعلمنا أشياء كثيرة وتأتي لنا بنبوءات قيمة تلك هي الشواهد التي يستمدها أفلوطين من المعتقدات الشائعة والتي يحرص علي أن يوردها في ختام مقالة عن خلود النفس وكأنه لا يريد أن يترك ذلك الموضوع دون أن تستند فيه إلي تلك المعتقدات الذائعة في عصره والتي كان يركن إلي تأييدها في كثير من الأحيان وليس لنا أن ندافع عنه في هذا الصدد بالقول أنه كان يجاري عصره في الإتيان بهذه الشواهد فالواقع أنه لم يكن مضطرًا إلي ذلك لأن في براهينه العقلية والصوفية الكفاية ومما له دلالته أنه يسمي هذه الشواهد الخرافية دليلًا ملموسًا وكأن هذه المعتقدات الشائعة قد تثبت وشوهدت لدي الجميع وأصبحت هي وحدها التي تقدم لنا الدليل المحسوس علي خلود النفس .. وعلي أية حال ففي هذه الإضافة الأخيرة نري أفلوطين مرة أخرى متمشيًا مع خرافات عصره دون محاولة للنقد أو التنوير.

٤-العالم المحسوس والمادة:

العالم الحسي ظل للحقيقة ومظهر للنفس الكلية ونظام العالم وانسحابه يرجع لوجود النفس واستمراره مرهون بوجودها لذلك يعترض أفلوطين علي الغنوصين فيقول كيف يقدسون الإلهة اللامرئية ويحتقرون في نفس الوقت صورها المرئية[١].

[١] د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، ص ٤١٨.

وإذا كان العالم الحسي هو أحسن عالم يمكن أن نتصوره فإن النقص الذي نتوهم في جزء معين منه أمر طبيعي وضروري لكمال الوجود كله ذلك لأن الكل يفترض تنظيم أجزاء غير متساوية القيمة فالبطل لا يمكن أن يكفي وحده لقيام المسرحية وإنما لا بد أن تشترك معه الشخصيات الثانوية والوضعية كذلك لا يكفي لكي نلون اللوحة أن نختار لها أجمل الألوان فحسب بل ان الجسم العضوي الحي لا تقتصر علي أكمل الأعضاء كالعين مثلًا، لأنه لا يمكن أن يوجد انسجام بغير تعارض أو صراع فالشر الفيزيقي شيء ضروري لازم في الوجود أما الشر الأخلاقي فإن وجوده أيضًا شرط لوجود الخير فالرذيلة تظهر الفضيلة كنقيض لها والعقاب الذي يقع علي المذنب يصرفه عن الذنوب وكذلك تسود النظرية التفاؤلية في رؤية أفلوطين للعالم وللحياة الإنسانية وتؤدي به إلي تأكيد عناية الهية والاعتراض علي الذين حاولوا انكارها وتفسر نظام العالم بالرجوع إلي المصادفة أو افترضوا وجود شرير هو المسئول عن وجود الشر في العالم مثل بعض الغنوصين ويتمسك أفلوطين بفكرة الحرية الإنسانية وينتهي إلي أن الفضيلة ناتجة عن حرية الإرادة وأن النشاط الإنساني لا يخضع لأى قدر يسيره ولكن تظل مشكلة التوفيق بين قوله بالعناية الإلهية وبين نظريته العلمية في الوجود غير واضحة لأن العناية عنده ليست في حقيقتها سوي سيطرة العالم العقلي علي العالم الحسي بل هي أقرب أن تكون تأثيرًا من الأعلى علي الأدنى يتم بطريقة طبيعية وضرورية وينتهي إلي القول بأن هذا العالم الحسي ليس سوى مظهر للعالم العقلي.

غير أن صفات العالم الحسي التي تجعله في منزلة أدني من العالم العقلي تقابل صفات المعقول ففي حين يتصف العالم المعقول بالوحدة والائتلاف والاتصال بين أجزائه بعضها ببعض فأنا نجد علي العكس من ذلك أن العالم المحسوس يتصف بالصراع والتشتت والتباعد بين أجزائه الأمر الذي يفترض وجود مبدأ خاص تصدر عنه تلك الصفات وليس هذا المبدأ سوى المادة.

فالمادة هي سبب التغير والصيرورة المستمرة في الوجود بسببها يسري الكون والفساد في الموجودات الجزئية المركبة من صورة ومادة وإذا كانت الصورة معقولة ومحددة إلا أن المادة

ليست في ذاتها وليست المادة هي الامتداد إذ لا يجوز أن ينسب لها إلا بوصفه صورة لها وليست حجمًا وإنما هي ما يقبل الحجم ويلزم عن ذلك ألا نتصور المادة بأنها جسمانية أو يمكن التوحيد بينها وبين المكان ذي الأبعاد علي نحو ما قد ذهب أفلاطون في طيماوس، أن المادة عند أفلوطين ليست سوى إمكانية الوجود المادي المحسوس أما هي ذاتها فهي أقرب إلي العدم أو اللاتحديد أو بكلمة اللاوجود Le non etre.

وإذا وجدت الصورة في شيء ترتب علي وجودها خصائص أخرى لأن لكل صورة أبعادًا معينة فلصورة الإنسان مثلًا أبعاد غير صورة العصفورة وأخيرًا أليس من المجيب ان نعتبر نسبة الكم للمادة شيئًا مختلفًا عن نسبة الكيف لها؟ إذ ما دام الكيف صورة فكيف لا يكون الكم كذلك صورة لها مقياس وعدد.

وينتهي أفلوطين إلي تفسير نشأة العالم الحسي عن العالم العقلي بأنه يحدث بضرورة طبيعية إذا أن النور يتحول إلي ظلام بالضرورة أن بعد مصدره ومن الطبيعة أيضًا أن تتحرك النفس فتخلق الزمان والعالم المحسوس وأن تسقط ظلها في الخارج فتضيف إلي المادة التحديد الذي تفتقر إليه ولما كانت هذه الضرورة الطبيعة أبدية وخالدة بخلود النفس لذلك فهي تتناقض وفكرة بدء العالم ونهايته فليس للعالم بداية ولا نهاية كما يقول أرسطو لكن يجب أن نسلم بأن العالم يسير في دورات متكررة ويعيد نفس الحوادث والنظام علي فترات كونية علي نحو ما يقول الرواقيون ومن قبلهم أنبا ذوقليس كما شاعت أيضًا عند مفكري الهنود القدماء.

أما البحث في الطبيعيات فلم يكن يجتذب فيلسوفًا ميتافيزيقيًا مثل أفلوطين ولا نجد في التاسوعات إلا بحثين قصيرين، الأول يدور حول ظهور الأشياء الصغيرة عن بعد والثاني فيه نقد لفكرة التداخل بين الأجسام عند الرواقيين.

الباب الثاني
نصوص مختارة
في الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول
مشكلة الألوهية
عند الفارابي

يحتوي علي النقاط التالية:

- أولًا: حياته.

- ثانيًا: تصنيف العلوم عند الفارابي.

- ثالثًا: المنهج الجدلي عند الفارابي.

رابعًا: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي.

خامسًا: الإلهيات عند الفارابي.

يقول الفارابي:

"لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه الصنعة ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لابد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك، وتعرف بالصعود أن هذا، سنريهم آيتنا في الآفاق وفي أنسفهم حتي يتبين لهم انه الحق أو لم يكف بربك أنه علي شيء شهيد".

الفارابي: فصوص الحكم، فص رقم ١٤

أولًا: حياته:

هناك شبه إجماع بين المؤرخين علي أنه أبو نصر محمد بن محمد ابن طرخان بن أوزلغ، ولكنهم يجمعون علي أن اسمه (محمد) وكنيته (أبو نصر)[١].

وقد اجمع المؤرخين علي أنه تركي الأصلي باستثناء (ابن أبي أصبيعه) الذي ذكر أنه فارسي المنتسب[٢] ينتسب أبو نصر إلي مدينة (فاراب) وفيها ولد. ولم يذكر المؤرخين تاريخ ولادته، ولكننا يمكن أن نستنتجها من معرفتنا لتاريخ وفاته، والسن التي كان عليها أثناء وفاته، فقد ذكر المؤرخين أنه توفي بدمشق في شهر رجب سنة (٣٣٩ هـ) وقد ناهز الثمانين عامًا[٣]. وبذا تكون ولادته حوالي سنة (٢٥٩ هـ).

وحياة الفارابي منذ طفولته وشبابه وحتي أواسط عمره لا نكاد نعرف عنها شيئًا اللهم إلا ما ذكر من أن أباه كان قائد جيش[٤] فنستنتج أنه نشأ ميسور الحال، ولكنه لم يسلك سلوك أولاء القادة

---

[١] في تحقيق نسب الفارابي أنظر مثلًا ابن خلكان وفيات الأعمال، ص ١٥٣ تحقيق د. إحسان عباس دار الثقافة بيروت، ١٩٦٨ وصاعد الأندلس طبقات الأمم، ص ٥٣ تحقيق لويس ششيخو اليوعي، مط الكاثوليكية، بيروت ١٩١٢ والمسعودي: التنبيه والإشراف، ص ١٠٥ – ١٠٦ القاهرة ١٩٣٨.

[٢] ابن أبي أصبيعه: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج٢، ص ١٣٥.

[٣] الشيخ مصطفي عبد الرازق، فيلسوف العرب، والمعلم الثاني، مطبعة عيسي الحلبي، القاهرة ١٩٤٥م ص ٥٦.

[٤] عيون الأنباء، ج٢، ص ١٣٤.

والأمراء الذي كثيرًا ما يميلون إلي الترفه والبذخ والإقبال علي الملذات، ولعل فيما امتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر علي احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال[١].

وكذلك ما ذكر من اشتغاله بالقضاء في بلدته، فقد كان في أول أمره قاضيًا فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك، وأقبل بكليته علي تعلمها ولم يسكن إلي نحو من أمور الدنيا البتة[٢].

عرف الفارابي بأسفاره الكثيرة منذ أن ترك بلدته (فاراب) أسيا الوسطي، ولا شك أن هذه الأسفار قد أفادت الفارابي كثيرًا وساعدت علي بلورة شخصيته الفكرية، وذلك بما هيأته له من فرص الاحتكاك بثقافات جديدة لم يسبق له الاطلاع عليها، ومعاينة أحوال الناس والمجتمعات عن قرب، مما سيكون له أكبر الأثر في اهتمامه غير العادي بالسياسة والأخلاق والمجتمع.

ولعل من نتائج رحلاته تلك إتقانه للعديد من اللغات كالفارسية وغيرها.

بعد ذلك انتقل الفارابي إلي بغداد، وهي يومئذ مركز الإشعاع الحضاري للمسلمين، ومدينة النور التي يشد إليها للعلماء والأدباء والحكماء الرحال من كل حدب وصوب كي ينهلوا من معينها، ويلتقوا بعلمائها ويطلعوا علي مكتباتها العامرة، ومدارسها الكثيرة.

وقد وصل الفارابي بغداد حوالي سنة (٣١٠ هـ) كما قلنا والتقي فيها بأبي بشر متي بن يونس (ت ٣٢٨ هـ) المنطقي والمترجم المعروف، وكان إذ ذاك شيخًا كبيرًا يقرأ الناس عليه فن المنطق، وله صيت عظيم، وشهرة وافية، ويجتمع في حلقته كل يوم المشتغلين بالمنطق، وهو يقرأ كتب أرسطوطاليس في المنطق ويملي علي تلاميذه شرحه.

ولكن ابن أبي أصيبعة يقول في معرض المقارنة بين الفارابي وأبي بشر "أن أبا بشر أسن من أبي نصر، وأبو نصر أحد ذهنًا وأعذب كلامًا.[٣]

---

[١] الشيخ مصطفي عبد الرازق، نفس المصدر، ص ٥٩.

[٢] عيون الأنباء، ج٢، ص١٣٤.

[٣] نفس المرجع، ج٢، ص ١٣٥.

أقام الفارابي مدة أو برهة –كما يذكر ابن خلكان علي تلك الحال، ثم ارتحل إلي مدينة (حران) وحران مدينة لها تأثير كبير في انتقال العلوم الفلسفية والطبيعية إلي العرب والمسلمين، وهناك التقي بالطبيب المنطقي يوحنا بن حيلان ت ٣١٨ هـ، فأخذ عنه طرفًا من المنطق أيضًا، ثم ارتحل راجعًا إلي بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول جميع كتب أرسطوطاليس وتمهد في استخراج معانيها والوقوف علي أغراضه فيها.

أقام الفارابي في بغداد نحوا من عشرين عامًا كانت من أخصب فترات حياته العقلية، حيث كتب معظم مؤلفاته ولم يزل ببغداد مكبًا علي الاشتغال بهذا العلم (الفلسفة) والتحصيل له إلي أن برز فيه وفاق أهل زمانه وألف بها معظم كتبه، ثم سافر منها إلي دمشق ولم يقم بها ثم توجه إلي مصر ... وعاد إلي دمشق وأقام بها وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان[١]. ويجمع المؤرخون علي إعجاب الأمير سيف الدولة بالحكيم الفارابي وتقديره الفائق له، حيث يذكر القفطي أيضًا: أن أبا نصر قدم علي سيف الدولة في حلب "وأقام في كنفا مدة بزي أهل التصوف وقدمه سيف الدولة، وأكرمه، وعرف موضعه من العلم، ومنزلته ٣٣٩ هـ.

كانت للفارابي معرفة بالعديد من اللغات، قد تكون رحلاته الكثيرة في العديد من البلدان، كما ألمحنا عاملًا مساعدًا علي تنميتها وقد دفع هذا الأمر (ابن خلكان) إلي أن يجعل عدد اللغات التي كان يتقنها الفارابي سبعين لغة[٢]! وهو أمر مبالغ فيه جدًا إلا أنه من الثابت أنه كان يتقن التركية والفارسية بالإضافة إلي العربية[٣] أما معرفته باللغة اليونانية فقد اختلف فيها الباحثون: فمنهم من يرى أنه كان يتحدث في بعض كتبه عن اللغة اليونانية حديث خبير بها[٤].

---

[١] ابن أبي أصبيعه: عيون الأنباء، ج٢، ص ١٣٥.

[٢] ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٥، ص ١٥٥.

[٣] دى بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة لجنة التأليف، القاهرة ص ١٣٠.

[٤] الشيخ مصطفي عبد الرازق المصدر السابق، ص ٦٠.

لقب أبو نصر (بالمعلم الثاني)[١] علي اعتبار أن أرسطو هو (المعلم الأول) ويرجع (كارفور) أن هذا اللقب أطلق علي الفارابي لاشتهاره في شروحه علي مؤلفات أرسطو المنطقية.[٢]

عاش الفارابي حياته معرضًا عن الدنيا ونعيمها الزائل وآخذا نفسه بالشدة وشظف العيش رغم ما كان يمكن أن توفره له مواهبه المختلفة ونبوغه العلمي ورسوخ أقدامه في الحكمة من إمكانات كبيرة لاجتذاب الثراء والعيش المرفه! وحتي علاقته بسيف الدولة، وهو الأمير الذي اشتهر بجوده وكرمه لم يستثمرها لهذا الغرض، بل اكتفي منه بأقل القليل يكفيه قوت يومه.

وزهد الفارابي أمر يجمع عليه المؤرخون، حيث يذكر ابن خلكان أنه كان أزهد الناس في الدنيا، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن وأجري عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم، وهو الذي اقتصر عليها لقناعته[٣] ولقد توفي الفارابي بدمشق في شهر جب من سنة (٣٣٩ هـ) وصلي عليه سيف الدولة في خمسة عشر رجلًا من خاصته، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير[٤] ولكن قبره الآن غير معروف.

ثانيًا: تصنيف العلوم عند الفارابي:

تصنيف العلوم معناه "ترتيبها في مجموعات متميزة بحسب أوجه الاتفاق والاختلاف بينها"[٥] أو تقسيمها وترتيبها في نظام خاص علي أساس معين، بحيث تبدو صلة بعضها ببعض والتصنيف الحقيقي هو ما قام علي أساس من المميزات الذاتية والثابتة[٦]

ولا يعني هذا أن دراسة هذه المسألة عنده تعد محصورة في هاتين الرسالتين فقط بل إنه في سبيل التوفيق بين الفلسفة والذين نراهم في رسائل غيرها يحاول تأويل بعض المفاهيم الدينية

---

[١] البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام، ص ٣٠، تتمة صوان الحكمة، ص ١٦.

[٢] كاردفو: دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثاني، ص ٤-٥.

[٣] ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٥، ص ١٥٦، وانظر (عيون الأنباء في طبقات الأطباء)، ج٢، ص ١٣٤.

[٤] عيون الأنباء، ج٢ ص ١٣٤، وانظر أيضًا ابن خلكان: المرجع السابق، ج٥ ص ١٥٦.

[٥] انظر د. نازلي إسماعيل: مناهج البحث العلمي، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٤٨.

[٦] المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٤٠.

بحيث تتفق مع مثيلاتها في الفلسفة، أي لكي تقترب الفلسفة من الدين، وذلك يتضح بصفة خاصة في رسالته عن سجود الجرم الأقصى وطاعة لله –عز وجل–.

ونستطيع أن نقول إن الرسالة الأولي وهي رسالته إلي المعتصم بالله في الفلسفة الأولي تمثل موقفه الدفاعي عن الفلسفة كما سنري.

أما رسالته الثانية وهي "كمية كتب أرسطوطاليس" فتقوم فكرتها في مجال العلاقة بين الفلسفة والدين، علي التمييز بين طريق الشرع وطريق الفلسفة، وسنرى هذا واضحًا تمامًا بعد قليل.

ثالثًا: المنهج الجدلي عند الفارابي

الجدل أو الديالكتيك منهج قديم استعمله أفلاطون ويكاد يشكل صلب فلسفته، لأنه يرى أن المعرفة الديالكتيكية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل، ولا يمكن أن يحصل الإنسان علي العلم بمعناه الحقيقي إلا عن طريق الديالكتيك.[١]

وقد حدد أفلاطون الجدل "بأنه المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلي المعقول دون أن يستخدم شيئًا حسيًا بل بالانتقال من معان إلي معان بواسطة معان، وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولي والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، ثم ينزل منه إلي هذه العلوم يربطها بمبادئها، وإلي المحسوسات يفسرها فالجدل منهج وعلم، يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلي أعلي بالعكس، ومن حيث هو علم فهو بقابل ما نسميه الآن نظرية المعرفة بمعني واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا أجمع.[٢]

والجدل عند أفلاطون نوعان: الجدل الصاعد والجدل الهابط ولا يكتمل أحدهما إلا بالآخر فالصاعد يرتفع بالنفس من عالم الحس إلي عالم العقل إلي المثل والنازل يهبط من المثل مرة

---

[١] د. عبد الرحمن بدوى أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٤م، ص ١٤٢.

[٢] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٦٩.

أخري إلي عالم الحس، في الجدل الصاعد يشرح أفلاطون العالم المحسوس بالعالم المعقول، أما في الجدل الهابط فيهبط من الوجود إلي الوجود المعقول ومنه إلى الوجود المحسوس[١].

هذا المنهج الجدلي الذي استخدمه أفلاطون من قبل، استخدمه الفارابي في فلسفته أيضًا فهناك خطان ينتظمان فلسفته كلها، أحدهما صادر عن الله نزولًا إلي مخلوقاته حسب مراتبها، والآخر صادر عن تلك المخلوقات صعودًا إلي العقول المفارقة.

فهو هنا يشير بصراحة إلي وجود منهجين في المعرفة: أحدهما يصعد من عالم الخلق، وهو هنا عالم الطبيعة والإنسان والوجود المحسوس عامة، إلي عالم الحق وهو الله أو الموجود بالذات، والآخر يهبط من عالم الوجود المحض (الله) إلي مخلوقاته.

رابعًا: التوفيق بين الدين والفلسفة:

وقد اشتهر الفارابي بأنه فيلسوف التوفيق الأول في الإسلام ورغم أنه قد سبق في هذا الأمر من قبل الكندي إلا أن من الباحثين من يري أن الكندي كان متناقضًا[٢].

أما المعلم الثاني فقد حسم المسألة، لأن الدين والفلسفة في رأيه متفقان في الغايات والحقائق، وأن اختلفا في الطرق والمناهج، ولذا اصبح التوفيق شغله الشاغل، لا بين الدين والفلسفة فحسب، بل وفي داخل الفلسفة ذاتها بما فيها من مدارس ومذاهب كانت معروفة حتي عصره، لأنه كان مؤمنًا أشد الإيمان بوحدة الفلسفة انطلاقًا من أن الحقيقة واحدة علي مر العصور ولا يمكن أن تختلف.

وعلي هذا الأساس فإن مشروع الفارابي (التوفيقي) ينقسم إلي مرحلتين: الأولي تتعلق بالتوفيق بين المذاهب الرئيسية في الفلسفة اليونانية، والثانية تتعلق بين الفلسفة اليونانية في صيغتها النهائية التي توصل إليها وبين الإسلام.

---

[١] احمد فؤاد الأهواني: أفلاطون، ص ٨١، دار المعارف مصر، وانظر أيضًا: د. جيروم غيث: أفلاطون، ص ٧٢، ص ١٣٠، بيروت، ١٩٧٠.

[٢] انظر د. محمد يوسف موسي: بين الدين والفلسفة، ص ٥١ – ٥٢ دار المعارف، مصر، ١٩٦٨.

أما بالنسبة لمحاولة الفارابي الرئيسية في الجمع بين رأيي الحكيمين أرسطو وأفلاطون، وهما قطبا الفلسفة ومبدعاها حسب رأيه فإنه كتب عدة كتب في ذلك منها الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس ويذكر له (القفطي) كتابًا في (اتفاق آراء أرسطوطاليس وأفلاطون) وآخر (في فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس)[١].

يعتقد الفارابي أن الفلسفة في صورتها النهائية الشاملة والكاملة –أو القريبة من الكمال– قد تجلت في فلسفة أفلاطون وأرسطو.

فهما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوه من الشوائب والكدر".[٢]

أما للمسائل التي يرى الناس أنها موضع خلاف بين الحكيمين فهي لا تعدو في رأيه أن تكون خلافًا في المنهج (طريقتها في تدوين الكتب) وفي السلوك العملي لكليهما.

ويقيم الفارابي اتفاق الدين والفلسفة علي أساسين اثنين: الأول: وحدة المصدر، إذ مرد الشريعة إلي الوحي، والوحي من الله، ومرد الفلسفة إلي الطبيعة، والطبيعة من صنع الله، والثاني وحدة الواسطة إذ النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله، يتلقاه النبي عن طريق جبريل ويستمده الفيلسوف من العقل الفعال، فلابد إذن من اتفاق الموضوعين جوهرًا، وأن تباينًا أسلوبًا وشكلًا[٣].

ولكن ثمة أساس من أسس الاتفاق بين الدين والفلسفة عند الفارابي وهو وحدة الموضوع فموضوعات الدين وموضوعات الفلسفة عنده واحدة، حيث يقول: فالملة محاكيه للفلسفة عندهم، وهما تشتملان علي موضوعات بأعيانها، وكلاهما تعطي المبادئ القصوى للموجودات، فإنهما

---

[١] القفطي: أخبار الحكماء، ص ١٨٤.

[٢] الفارابي: الجمع بين رأي الحكيمين، ص ٨٠.

[٣] د. كمال البازجي: معالم الفكر العربي في العصر الوسيط، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٤، ص ٣٥.

تعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان[1].

وهكذا فإن محاولة الفارابي تشكل مرحلة فاصلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ونقطة بدء ومنهجًا سار عليه الفلاسفة اللاحقون، سواء أكان ذلك متعلقًا بالمرحلة الأولي التي تدور حول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون داخل إطار الفلسفة اليونانية بشكل عام، أم كان متعلقًا بالمرحلة الثانية التي تدور حول التوفيق بين الفلسفة والدين.

خامسًا: الإلهيات عند الفارابي:

يقول الفارابي بتحليل فكرة الوجود ذاتها عقليًا كي يخلص إلي أن الموجودات تنقسم قسمة منطقية إلي قسمين: واجب الوجود وممكن الوجود، والممكن ينقسم إلي: ممكن بذاته، وهو الإمكان المحض وممكن بذاته واجب بغيره وهو موجودات هذا العالم.

يقول (أبو نصر): الموجودات علي ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمي ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمي واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غني لوجوده من عله، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا إنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الجود بغيره"[2].

ومن هذا النص يظهر أن الموجودات تنقسم إلي ما يلي:

١-واجب الوجود: وهو ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده -صار ضروريًا- وإذا فرض غير موجود لزم من ذلك محال وليس لوجود (الواجب) علة، وهو الله -سبحانه-.

---

[1] الفارابي: تحصيل السعادة، ص ٤٠، وانظر الشيخ مصطفي عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٧٨.

[2] الفارابي: عيون المسائل، ص ٥٧، ضمن (الثمرة المرضية) نشرة ديتريشي ليدن، ١٨٩٢، وانظر أيضًا للفارابي: شرح رسالة زيتون الكبير، ص ٣-٤، حيدر أباد، الهند، ١٣٤٩ هـ، أيضًا (تجريد الدعاوي القلبية)، ص ٢-٣.

٢-ممكن الوجود بذاته: وهو ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وإذا فرضناه غير موجود لم يلزم من ذلك محال، حيث لا غني لوجوده عن علة.

٣-ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره: وهو الكائن الذي لا تقتضي ذاته وجوده، ولا غني لوجوده عن عله، ولكن إذا وجدت هذه العلة يصبح واجب الوجود بغيره، أي بعلة خارجه عنه.

وعند الفارابي أن جميع موجودات العالم داخلة ضمن هذا النوع.

ويستخدم الفارابي مبدأ العلية لإثبات تناهي الموجودات إلي الواحد الواجب الوجود، حيث يرى أن الممكنات لا يمكن أن تستمر في الوجود إلي ما لا نهاية، بل لابد لها من سبب أول تنتهي إليه.

لأنها حتي وإن كانت غير متناهية، فهي تبقي ممكنة الوجود بذاتها فلا تستطيع أن تعطي ذاتها الوجود، بل تحتاج إلي فاعل آخر خارج عنها يمنحها الوجود وهذا الفاعل هو واجب الوجود أو الله.

يقول الفارابي مشيرًا إلي ذلك: الأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها عله ومعلولا، ولا يجوز أن تكون علي سبيل الدور بل لابد من انتهائها إلي شيء واجب الوجود هو الموجود الأول ... لا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء"[١].

أي أن الأسباب لابد أن تتناهي إلي مسبب أول، وموجود واحد منفرد بالوجود عما دونه، متميز بذاته عن العالم، هذا الموجود الأول هو الله -سبحانه-، وهو الموجود الواجب والثابت والدائم.

أغراض الفارابي عن هذا الطريق أو المنهج الصاعد الذي يبدأ من العالم أو من المعلومات لينتهي إلي العلة الأولى، واتبع منهج جدل هابط يقوم علي تأمل فكرة الوجود ذاتها لمعرفة وجود

---

[١] الفارابي: عيون المسائل، ص ٥٧.

الله، ومن ثم النزول منها لإثبات وجود العالم، مع الإشارة إلي فطرية معاني الوجود والوجوب والإمكان فعارض بنظريته هذه الفلسفة المشائية معارضة واضحة.

يعرض الفارابي منهجي الجدل الصاعد والهابط في النص الهام الذي أورده في (فصوص الحكم) فيقول: لك أن تلحظ عالم الخلق فتري أنه لابد من وجود بالذات فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وأن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل[١] ثم يستشهد مباشرة الآية القرآنية الكريمة " سنريهم آيتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتي يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك إنه علي كل شيء شهيد"[٢].

فهناك إذن طريقان للوصول إلي معرفة الله واثبات وجوده الأول يصعد من العالم (عالم الخلق)، حيث يرى فيه (امارات الصنعة للاستدلال بضرورة وجود الصانع)، وهذا هو الدليل الطبيعي أو دليل الصنع عند الفلاسفة الطبيعيين، ويمكن أن يشمل أيضًا جميع الأدلة التي تبدأ من المعلول للوصول إلي العلة الأولي، أو من الحركة للوصول إلي المحرك، وهو الدليل الأرسطي وكذلك أدلة المتكلمين في الاستدلال بالشهاد علي الغائب، أما الطريق الثاني فيبدأ من تحليل فكرة الوجود نفسها (عالم الوجود المحض) حيث نستنتج أنه لابد من وجود واجب بذاته هو الله – سبحانه–، ومن مفهوم الواجب نستخلص مفهوم الممكن وهكذا، فننتقل من وجود الله إلي وجود العالم وليس العكس، لأن وجود العالم، كما سبق ذكره لاحق علي وجود الله، وقد اتبع الفارابي الطريق الثاني.

(ت) الصفات الإلهية:

يقوم تصور الفارابي للألوهية علي أصلين رئيسيين يمثلان خلاصة فلسفته، وهما التوحيد والتنزيه، وهو في الأصليين يتفق مع المعتزلة من علماء الكلام الذين وحدوا بين الذات والصفات ونفوا عن الله صفات الإيجاب كالعلم والحياة والقدرة والإرادة، وأثبتوا له صفات السلب،

---

[١] الفارابي: فصوص الحكم، ص ٦.

[٢] فصلت: ٥٣.

ولكنه اختلف معهم في أنه أقر ببعض الصفات الإيجابية الله –تعالي– دون أن يخل بمبدأ التوحيد كما سنري.

والله –سبحانه– أزلي أبدي أيضًا ليس بمبادي ولا صورة له فهل ليس بمادة، ولا قوامه في مادة ولا موضوع أصلًا، بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع، ولا أيضًا له صورة، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة.[١]

ولا شريك له، ولا يشبهه شيء فهو مباين بجوهرة لكل ما سواه ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له لشيء أخر سواه.[٢]

وهو يرى أن الله يعلم الكليات والجزئيات ونصوصه في هذا الصدد واضحة ولا تحتمل التأويل وهو ينطلق في ذلك من مصدر إسلامي هو القرآن الكريم.

وفي كل ذلك نلاحظ أن الفارابي مخلص أشد الإخلاص لمبدأ التوحيد والتنزيه، ولذا لا نجد أى مبرر لتلك الحملات القاسية التي شنها عليه الخصوم، الذين كان الأجدر بهم أن يبرئوا أنفسهم من الوقوع في مهاوى التشبيه والتعدد في ذات الباري، جل شأنه، بدلًا من كيل التهم إلي فلاسفة الإسلام من أمثال أبي نصر والشيخ الرئيس، وقد كان جل مطلبهم وغاية مقصدهم في الإلهيات إثبات وجود الله كحقيقة مطلقة علي أسس عقلية راسخه، وتوحيده وتنزيهه بصورة لا تقبل اللبس أو التأويل.

(ث) نظرية الفيض:

لاحظنا أن فيلسوفنا قد أثبت أن الله هو الموجود الأول والسبب الأول لوجود سائر الموجودات، وهو برئ من جميع أنحاء النقص، لا شريك له ولا ضد ولا ند ولا حد وهو غير مادي وليس له مادة بوجه من الوجوه، ومنزه عن كل شبهات التعبر والتعدد فهو القيم وليس هناك ما هو أقدم

---

[١] نفس المصدر، ص ٢٤.

[٢] نفس المصدر، ص ٢٥، وانظر الفارابي: شرح رسالة زيتون، ص ٥.

منه، وهو الواحد ووحدته عين ذاته فكيف تسني إذن أ، يصدر هذا العالم المتعدد والمتغير والمادي من الموجود الواحد اللامتغير واللامادي؟

قلنا أن الموجودات تصدر عن الله (الأول) من علمه بالأشياء، حيث يعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه فيكون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما يعقله.[١]

والأول هو الواحد، ولا يصدر عن الواحد إلا واحد، وأن صدر عن الواحد اثنان مختلفان في الحقائق لم يكن العلة واحدة محضة وهذا يعرفه من له أدني تأمل[٢].

الوقوع في مهاوى التشبيه والتعدد في ذات الباري، جل شأنه، بدلًا من كيل التهم إلي فلاسفة الإسلام من أمثال أبي نصر والشيخ الرئيس، ولقد كان جل مطلبهم وغاية مقصدهم في الإلهيات إثبات وجود الله كحقيقة مطلقة علي أسس عقلية راسخة، وتوحيده وتنزيهه بصورة لا تقبل اللبس أو التأويل.

والموجودات كثيرة ولكنها مع كثرتها متفاضله، وهي تتسلسل في جدل هابط من الأكمل حتي الأقل كمالًا وهكذا.

وتستمر هذه العقول أو الموجودات الثواني كما يسميها الفارابي بالصدور في تسلسل هندسي منظم، وذلك بأن تدرك (موجدها) وهو (الأول) فيصدر عنها عقل أخر وبإدراكها (ذاتها) فيصدر عنها فلك لكوكب آخر وبعد الرابع يصدر العقل الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر.

والعقل العاشر هو العقل الفعال أو (واهب الصور)

---

[١] الفارابي: الدعاوى القلبية، ص ٤.

[٢] الفارابي: شرح رسالة يزتون، ص ٦-٧.

فالجدل الهابط ينتهي إذن عند أخر العقول حينما نصل إلي العالم الأرضي، وعندها يبدأ الجدل الصاعد من الأشياء الدنيا (المادة) حتي نصل إلي أعلي المخلوقات وهو الإنسان.

أما دون فلك القمر فالجدل صاعد ويبدأ من أدني الموجودات وهو المادة ثم الأفضل إلي أن ينتهي إلي أفضلها الذي أفضل منه وأخصها المادة الأولي المشتركة والأفضل منها الاسطقسات ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه.[١]

وهكذا يكون الإنسان علي قمة الهرم المتصاعد من الموجودات التي تبدأ بالهيولي وتنتهي بالإنسان الذي لا يوجد في العالم ما هو أفضل منه كما يري الفارابي.

كان المعلم الثاني يرمي، من خلال نظرية الفيض، إلي تحقيق عدة أهداف أو حل عدة اشكالات يمكن إجمالها فيما يلي.

(١) مشكلة الوحدة والكثرة:

وهي تتلخص في كيفية صدور العالم بما فيه من أجزاء كثيرة عن الله الواحد الأحد، بينما هو منزه عن كل تكثر وانقسام، سيما وأن الخلق بالشكل الذي يذهب إليه القائلون بالحدوث والذي يتم فيه الاتصال المباشر بين الخالق ومخلوقاته قد يؤدي إلي حصول تغير وتعدد في الذات الإلهية.

(٢) القدم والحدوث:

يري الكثيرون أن الفارابي ومن تبعه في القول بنظرية الفيض، حاول التوسط أو الجمع بين ما جاء في فلسفة أرسطو من القول بقدم العالم وبين ما جاء في العقيدة الدينية من القول بخلقه، لأنه يصعب البرهنة علي حدوث شيء من لا شيء، فلم يجد لذلك وسيلة سوى الأخذ بنظرية الفيض التي قال بها أفلوطين، والتي تقر بمبدأ الخلق والصدور التدريجي للموجودات عن

---

[١] الفارابي: المدينة الفاضلة، ص ٤٩.

الأول، وفي نفس الوقت تتضمن معني القدم لأن الفيض أزلي، فهناك إذن مصدران: أحدهما أرسطي والأخر أفلاطوني محدث، وهذا ملخص كلامهم[1].

[1] علي سبيل المثال د. جميل صليبيا: تاريخ الفلسفة العربية، ص ١٥٤ د. النشار – د. أبو ريان" المصدر السابق، ص ٣٨٠، اليازجي وكرم: المصدر السابق ص ٥٤٠.

الفصل الثالث

ابن سينا

وإثبات النبوة

يحتوي علي النقاط التالية:

- أولًا: ابن سينا ومسألة إثبات النبوة.

- ثانيًا: نص رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم.

أولًا: ابن سينا ومسألة إثبات النبوة:

لقد استعمل الأشاعرة في كتبهم الكلامية عبارة "في إثبات النبوات" أو نظيرها في الفصول المختصة بالنبوة وقد راموا في هذه الفصول إثبات إمكان وجود ظاهرة النبوة جوابا علي من أنكر هذا الإمكان من براهمة أ، غيرهم ولم يقصد هؤلاء المتكلمون إثبات وجوب النبوة إذ أن هذا يناقض مذهبهم الأساسي الذي ينكر أن تكون مخلوقات خاضعة للضرورة فأفعال الله عند الأشاعرة إرادية والإرادة عندهم صفة زائدة علي الذات الإلهية وهم يعتقدون أن الفعل الذاتي فعل اضطراري فأقوال الله ليست اضطرارية إذ هي ليست ذاتية وبعبارة أخري، ليس هناك داع يضطر الله من أجله أن يرسل الأنبياء فهو يرسلهم إن شاء ولا يرسلهم إن لم يشأ.

ونجد أن ابن سينا أيضًا قد حاول إثبات النبوة في عدة مواضع من كتبه ورسائله حاول إثبات النبوة مثلًا في كتاباته المتعلقة بعلم النفس وفي هذه الكتابات حاول أيضًا إثبات إمكان وجود ظاهرة النبوة، لا وجوب وجودها فهو يقدم نظريته في إمكان وجود ضربين من الفيض النبوي في الجنس البشري:

(١) ضرب يختص مباشرة بالقوة المتخيلة والعقل العملي من النفس البشرية من جهة والنفوس السماوية من جهة أخرى وضرب يختص بالعقل النظري الإنساني من جهة والعقول السماوية لا لنفوس من جهة أخرى.

وبخصوص الضرب الأول، يرى ابن سينا أن القوة المتخيلة أو تقوى عند البعض إلي درجة أنها تستطيع في اليقظة، دون أن تعكرها أمور جسمانية أرضية، حسية أو خيالية ان تستفيد من النفوس السماوية علومًا جزئية، وتنجم هذه العلوم عن النقاشات في القوة المتخيلة تمثل حقائق حكميه كلية إلي أنه يعبر عنها بخيالات جزئية يستطيع فهمها عامة الناس القاصرون عن إدراك الأمور الكلية البرهانية وتكون هذه العلوم أيضًا علومًا جزئية تنبئ عما سيقع في المستقبل من حوادث جزئية.

فلكل من الكرات السماوية في نظريو الكون عند ابن سينا نفس وعقل والنفس السماوية تختلف عن العقل السماوي في أنها تؤثر في إيجاد الحوادث الجزئية في عالم الكون والفساد وفي معرفتها لهذه الأمور الجزئية علي نحو جزي وبما أنها تؤثر مباشرة في إيجاد هذه الحوادث فمعرفتها للجزيئات لا تقتصر علي معرفة الأمور الحاضرة بل هي تمتد إلي ما سيحدث في المستقبل من أمور جزئية وهذه المعرفة بما سيكون من جزئيات الحوادث، قد تفيض علي نفس النبي في يقظته، فيعرف الغيب.

وكما أن النفوس السماوية تؤثر في حدوث الأمور الطبيعية في عالم الكون والفساد، فكذلك قد تقوى القوى المتخيلة عند بعض البشر فتؤثر هي أيضًا في إيجاد حوادث طبيعية، فإن كان هذا التأثير بقصد الخير، لا الشر، فهو المعجزة النبوية، وإلا كان سحرًا.

وكذلك في معالجته للضرب الثاني من النبوة، وهذا الضرب، كما ذكرنا، يتعلق بالعقل الإنساني النظري من جهة، وبالعقول السماوية، لا النفوس السماوية، من جهة أخرى، ومما تختلف به العقول السماوية عن النفوس السماوية أنها لا تعلم الجزئيات في عالم الكون والفساد إلا علي نحو كلي، كالعلوم التي تعطيها للعقول البشرية.

فالعقل الفعال، وهو آخر العقول السماوية الصادرة عن الله، يفيد العقول البشرية هذه العلوم الكلية العقلية، وحركات النفس الإنسانية من حس وخيال ووهم وفكر (أي الفكر المعتمد علي الصور المادية الجزئية) تعد العقل النظري ولقبول نوع من المعقولات الكلية من العقل الفعال، ومن هذه المعقولات التي تفيض علي العقل البشري من العقل الفعال الاستنتاجات المعتمدة علي الحدود الوسطي في الأقيسة.

وابن سينا يبني حجته في إثبات إمكان هذا الضرب الثاني من النبوة علي ظاهرة تفاوت القوى العقلية البشرية في الوصول إلي الحد الأوسط، فهو يقول:

(وهذا الحد الوسط يحصل بضربين من الحصول، فتارة يحصل بالحدس، والحدس هو فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط، والذكاء قوة الحدس، وتارة يحصل بالتعليم، ومبادئ التعليم

الحدس، فأن الأشياء تنتهي لا محالة إلي حدوث استنباطها أرباب تلك الحدوس ثم أدوها إلي المتعلمين؛ فجائز إن يقع للإنسان بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم؛ وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف، أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطي، وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس، ولأن هذا التفاوت ليس منحصرًا في حد بل يقبل الزيادة والنقصان دائمًا وينتهي في طرف النقصان إلي من لا حدس له البتة، فيجب أن ينتهي في طرف الزيادة إلي من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها وإلي من له حدس في أسرع وقت وأقصره، فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلي أن يشتعل حدسًا، أعني قبولًا من العقل الفعال في كل شيء؛ وترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال، إما دفعة وإما قريبًا من دفعة، ارتسامًا لا تقليديًا بل بترتيب يشتمل علي الحدود الوسطي؛ فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست يقينية عقلية، وهذا ضرب من النبوة، بل أعلي قوى النبوة، والأولي أن تسمي هذه القوة قدسية، وهي أعلي مراتب القوى الإنسانية).

ونلاحظ هنا في هذه الحجة أمرين لهما أهمية بالنسبة إلي فهمنا لنظرية ابن سينا في النبوة: الأول أن هذا النحو من العلم العقلي الذي يختص به النبي لا يختلف بالنوع عن العلوم العقلية التي تتسني لغير الأنبياء، بل يختلف (بالكم والكيف) فقط.

والأمر الثاني هو أن ابن سينا لا يستنتج من هذه الحجة أن وجود هذا الضرب من النبوة شيء واجب، بل هو شيء ممكن، فنراه يقول: (فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس مؤيدًا بشدة الصفاء الخ.) فيما أن ابن سينا في هذا الموضع من كتاباته المتعلقة بنظرية النفس يقتصر علي إثبات إمكان وجود ظاهرة النبوة، لا ضرورة وجودها، فموقفه من الوجه المنطقي، علي الأقل يشبه موقف الأشاعرة.

ولكن ابن سينا لم يقتصر علي إثبات إمكان وجود ظاهرة النبوة، بل حاول إثبات ضرورة وجودها أيضًا، فموقفه هنا يخالف موقف الأشاعرة كل الخلاف، حاول ابن سينا هذا الإثبات في

الإلهيات من (الشفاء) وكرره في (النجاة) حيث قدم حجته المبنية علي ظاهرة الاجتماع الإنساني من جهة، وعلي نظريته في العناية الإلهية من جهة أخرى.

يبدأ ابن سينا بقوله إن الإنسان، إذا أراد أن يحسن معينة، فهو في حاجة إلي الاجتماع، والاجتماع لا يتم إلا بالمعاملات الانسانية، وهذه المعاملات تحتاج إلي سنة وعدل، ويستنتج من هذا أنه لابد للسنة "والعدل من سان ومعدل" أي النبي ونلاحظ هنا عدة مقدمات أولها أن السنة ليست من فعل الإنسان، هي من عند الله.

ثانيها أن هذه السنة الإلهية لا توحي لكل الناس، بل توحي لشخص مختص بالوحي، وهو النبي السان، وثالثها أن هنالك في الواقع اجتماعًا إنسانيًا، فيستنتج من هذا ومن المقدمات التي سبقت أنه لابد من وجود (سان ومعدل).

وابن سينا لا يقتصر علي القول بأن وجود الاجتماع وشرائطه من وجود المعلومات الانسانية ومن وجود السنة والعدل والسان والمعدل ضروري للإنسان إن أراد أن يحسن معيشته فحسب، بل يضيف إلي ذلك قولة بأنه ضروري لبقاء نوع الإنسان.

وهنا يعرض الناحية الميتافيزيقية من حجته هذه، وبينيها علي مقدمتين إضافيتين

الأولي إمكان وجود النبوة الذي قد قرره، كما رأينا، فيما سلف من كتاباته، والثانية فعل العناية الإلهية لما تعلم أنه الأفضل، فهو يقول بخصوص النبي:

(فالحاجة إلي هذا الإنسان في أن يبقي نوع الإنسان ويتحصل وجودة أشد من الحاجة إلي إنبات الشعر علي الأشفار وعلي الحاجبين، وتقعير الأشفار وعلي الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخري من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء، بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء، ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن، كما سلف منا ذكره، فلا يجوز أن تكون العناية الأولي تقتضي تلك المنافع ولا تقضي هذه التي هي أسها، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلم هذا ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الخير، الممكن وجودة، الضروري

حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد، بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده، مبني علي وجوده، موجود؟ فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنسانًا، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتي يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد لهم، فيتميز به منهم، فتكون المعجزات التي أخبرنا بها).

ثانيًا: "رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم"

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الرئيس أبو علي بن سينا رحمة الله:

سألت، أصلحك الله، أن أجعل ما خاطبتك به في إزالة الشكوك المتأكدة عندك في تصديق النبوة لاشتمال دعاويهم علي ممكن سلك به مسلك الواجب ولم تقم عليه حجة، لا برهانية ولا جدلية، ومنها ممتنعة تجري مجري الخرافات، التي للاشتغال في استضافها من المدعي ما يستحق أن يهزأ به في رسالة، فأجبتك مد الله في عمرك إلي ذلك بأن قلت:

فأقول: إن في الإنسان قوة تباين به سائر الحيوان وغيره وهي المسماة بالنفس الناطقة، وهي موجودة في جميع الناس علي الإطلاق وأما في التفصيل فلا، لأن في قواها تفاوتًا في الناس فقوة أولى متهيأة لأن تصير صورًا لكليات منتزعة عن موادها، ليس لها في ذاتها صورة؛ ولهذا سميت العقل الهيولاني تشبيها بالهيولي.

وهي عقل تام بالقوة، كالنار بالقوة باردة، لا كالنار بالقوة محرقة.

وقوة ثانية لها قدرة وملكة علي التصور بالصور الكلية لاحتوائها علي الآراء المسلمة العامية، وهو عقل تام بالقوة كقولنا النار لها علي الاحراض قوة.

وقوة ثالثة متصورة بصور الكليات المعقولة بالفعل تأخذ بها القوتان الماضيتان وخرجتا إلي الفعل، وهو المسمى بالعقل المستفاد.

وليس وجوده في العقل الهيولاني بالفعل، فليس وجوده فيه بالذات فإذن وجوده فيه من موجد هو فيه بالذات، به خرج ما كان بالقوة إلي الفعل، وهو المسمى بالعقل الكلي والنفس الكلي ونفس العالم.

إذا كان القبول ممن له القوة المقبولة بالذات علي وجهين، إما بواسطة وإما بغير واسطة وكذلك إذا وجد القبول من العقل الفعال الكلي علي وجهين، فأما القبول عنه بلا واسطة فكقبول الآراء العامية.

وإما القبول بتوسط فكقبول المعقولات الثانية بتوسط الأولي وكالأشياء المعقولة المكتسبة بتوسط الآلات والمواد، كالحس الظاهر والحس المشترك والوهم والفكر.

وإذا كانت النفس الناطقة تقبل كما بينا، مرة بتوسط ومرة بغير توسط، فليس له القبول بغير توسط بالذات مستفاد.

وليس اختصاص المعقولات الأول بالقبول بغير توسط إلا من جهتين، علي الاختصارات من أجل سهولة قبولها أو من أجل أن القابل ليس يقوى أن يقبل بغير توسط إلا السهل قبوله.

ثم رأينا في القابل والمقبول تفاوتًا في القوة والضعف والسهل والعسورة، وكان محالًا أن لا يتناهى، لأن النهاية في طرف الضعف أن يقبل ويكون معقولًا واحدًا، بتوسط ولا بغير توسط؛ والنهاية في القوة هو ويكون أن يقبل توسط، ويكون يتناهى في الطرفين ولا يتناهى في الطرفين وهذا خلف لا يمكن.

وقد يبين أن الشيء المركب من معنيين، إذا وجد أحد المعنيين مفارقًا للثاني، وجد الثاني مفارقا له، وقد رأينا أشياء لا تقبل إفاضات العقل بغير واسطة وإياء تقبل كل الافاضات العقلية بغير واسطة، وإذا تناهي في الطرف الضعيف، يتناهى ضرورة في الطرف القوى.

وإذا كان التفاصيل في الأسباب يجري علي ما أقول: إن من الأنيات ما هي قائمة بذاتها ومنها غير قائمة بذاتها، والأول أفضل، والقائم بذاته إما صور وأنيات لا في مواد أو صور ملابسة

للمواد، والأول أفضل، ولنقسم الثاني إذ كان المطلب فيه، والصور المادية التي هي الأجسام، إما نامية أو غير نامية، والأول أفضل، والنامية إما حيوان أو غير حيوان، والأول أفضل، والحيوان أما ناطق أو غير ناطق، والأول أفضل، والناطق إما بملكة أو بغير ملكة، والأول أفضل، وذو الملكة إما خارج إلي الفعل التام، أو غير خارج، والأول أفضل، والخارج إما بغير واسطة أو بواسطة، والأول أفضل، وهو المسمى بالنبي وإليه انتهي التفاصيل في الصور المادية.

وإذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرؤسه، فإذن النبي يسود ويرؤس جميع الأجناس التي فضلهم، والوحي هذه الإضافة؛ والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه إفاضة متصلة فإفاضة العقل الكلي، مجزأة عنه لا لذاته بل بالعرض، وهو لتجزئ القابل.

وسميت الملائكة بأسامي مختلفة لأجل معان مختلفة، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجل تجزئ القابل، والرسالة هي إذا ما قبل من الإضافة المسماة وحيًا علي أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علمًا وسياسة، والرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحيًا علي أي عبارة استصوبت، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم.

فهذا مختصر القول في إثبات النبوة وبيان ماهيتها وذكر الوحي والملك والموحى، وأما صحة نبوة نبينا محمد (صلي الله عليه وسلم)، فتبين صحة دعوته للعاقل إذا قاس بينه وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام ونحن معرضون عن التطويل.

ونأخذ الآن في حل المراميز التي سألتني عنها، وقيل إن المشترط علي النبي أن يكون كلامه رمزًا وألفاظه إيماء، وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف علي معاني رموز الرسل، لم ينل الملكوت الإلهي؛ وكذلك أجله فلاسفة يونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم، كفيثاغورس وسقراط أفلاطون.

وأما أفلاطون فقد عدل أرسطوطاليس في إذاعته الحكمة وإظهاره العلم حتي قال أرسطاليس: (إني وإن عملت كذا، فقد تركت في كتبي مهاوي كثيرة لا يقف عليها إلا الشريد من العلماء العقلاء). ومتي كان يمكن للنبي محمد (صلي الله عليه وسلم) أن يوقف علي العلم أعرابيًا جلفًا ولا سيما البشر كلهم إذ كان مبعوثًا إليهم كلهم؟ فأما السياسة فإنها سهلة الأنبياء والتكليف أيضًا.

فكأن أول ما سألتني ما بلغ محمد النبي (صلي الله عليه وسلم) عن ربه –عز وجل– (الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور علي نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم).

فأقول: النور أسم مشترك لمعنيين، ذاتي ومستعار، والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر أرسطاليس.

والمستعار علي وجهين، إما الخير وإما السبب الموصل إلي الخير.

والمعني هنا هو القسم المستعار بكلا قسميه، أعني الله –تعالي– خير بذاته وهو سبب لكل خير كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي، وقوله (السموات والأرض) عبارة عن الكل.

وقوله (مشكاة) فهو عبارة عن العقل الهيولاني، والنفس الناطقة، لأن المشكاة متقاربة الجدران، جيدة التهيؤ للاستضاءة، لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد والضوء أكثر، وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور، كذلك قابلة مشبه بقابلة، وهو المشف، وأفضل بالفعل مشبة بالنور، كذلك قابلة مشبه بقابلة، وهو المشف، وأفضل المشفات الهواء، وأفضل الأهوية هو المشكاة، فالرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته إلي العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلي النور والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل، لأن النور، كما هو كمال للمشف، كما حرص الفلاسفة، ومخرج له من القوة إلي الفعل، كذلك العقل المستفاد كمال للعقل الهيولاني ومخرج من القوة إلي الفعل ونسبة العقل المستفاد إلي العقل الهيولاني المصباح إلي المشكاة.

وقوله (في زجاجة): لما كان بين العقل الهيولاني والمستفاد مرتبة أخري وموضوع أخر نسبته كنسبة الذي بين المشف والمصباح فهو الذي يصل في العيان المصباح إلي المشف إلا بتوسط، وهو المسرجة، ويخرج من المسارج الزجاجية لأنها من المشفات القوابل للضوء.

ثم قال بعد ذلك (كأنها كوكب دري): لجعلها الزجاجة الصافي المشف، لا الزجاج المتلون الذي لا يستشف، فليس شيء من المتلونات يستشف.

(توقد من شجرة مباركة زيتونه) يعني بها القوة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للأفعال العقلية كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج.

(لا شرقية ولا غربية): (الشرق) في اللغة حيث يشرق منه النور و (الغرب) حيث فيه يفقد النور، ويستعار (الشرق) في حيث يوجد فيه النور، و (الغرب) في حيث يفقد فيه النور، فالنظر كيف راعي التمثيل وشرائطه اللائق به، حيث جعل أصل الكلام النور، بني عليه وقرنه بآلات النور ومعادنها.

فالرموز بقوله (لا شرقية ولا غربية) ما أقول: إن الفكرية علي الاطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور علي الإطلاق، فهذا معني قوله (شجرة لا شرقية) ولا هي من البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور، ويمثل بالغرب علي الإطلاق، فهذا معني قوله (ولا غربية).

وقوله (يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار) مدح القوة الفكرية ثم قال (ولو لم تمسسه) يعني بالمس الاتصال والإضافة).

وقوله (نار): لما دعل النور المستعار ممثلًا بالنور الحقيقي وآلاته وتوابعه، مثل الحامل الذاتي الذي هو سبب له في غيره بالحامل له في العادة، وهو النار؛ وإن تكن النار بذي لون، فالعادة العامية انها مضيئة فانظر كيف راعي الشرائط، وأيضًا لما كانت النار محيطة بالأمهات شبه بها المحيط علي العالم، لا إحاطة سقفية، بل إحاطة قولية مجازية، وهو العقل الكلي.

وليس هذا العقل، كما ظن الإسكندر الأفرودسي ونسب الظن إلي أرسطو طاليس، بالإله الحق الأول، لأن هذا العقل واحد من جهة وكثير من حيث هو صور كليات كثيرة، فليس بواحد بالذات، وهو الله الواحد بالعرض، فهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات، وهو الله الواحد، جل جلاله.

وأما ما بلغ النبي (محمد –صلي الله عليه وسلم) عن ربه –عز وجل– من قوله –تعالي– :"ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) فنقول: إن الكلام المستفيض في الشرائع أن الله – تعالي– علي العرش، ومن أوضاعه أن العرش نهاية الموجودات الجسمانية، وتدعي المشبه من المشرعين أن الله –تعالي– علي العرش علي سبيل حلول هذا.

وأما في الكلام الفلسفي فإنهم جعلوا نهاية الموجودات الجسمانية الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك، ويذكرون أن الله –تعالي– هناك وعليه، لا علي سبيل حلول، كما بين أرسطوطاليس في آخر كتاب سماع الكيان.

والحكماء المشرعون أجمعوا علي أن المعني بالعرض هو هذا الجرم، هذا وقد قالوا إن الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية، وإنما قالوا إنه يتحرك بالنفس لأن الحركات إما ذاتية وإما نفسية، وليست بطبيعة، كما بينوا، فبقي أن تكون نفسية، ثم بينوا أن نفسها هو الناطق الكامل الفعال، ثم بينوا أن الأفلاك لا تفني ولا تتغير أبد الدهر، وقد ذاع في الشرعيات أن الملائكة أحياء نطقاء قطعًا لا يموتون، لا كالإنسان الذي يموت، فإذا قيل إن الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت، والحي الناطق الغير الميت يسمي ملكًا، فالأفلاك تسمي ملائكة، فإذا تقدم هذه المقدمات، وضح أن العرش محمول ثمانية، ووضح تفسير المفسرين أنها ثمانية أفلاك.

والحمل يقال علي وجهين: حمل بشري وهو أولي باسم الحمل كالحجر المحمول علي ظهر إنسان وحمل طبيعي، كقولنا الماء محمول علي الأرض والنار علي الهواء، والمعني ههنا هو الحمل الطبيعي، لا الأول.

وقوله (يومئذ) و (الساعة) و (القيامة) فالمعني بها ما ذكر صاحب الشريعة: (كل نفس ماتت فقد قامت قيامتها). ولما كان تحقيق النفس الإنسانية عند المفارقة أكد، جعل الوعد والوعيد وأشباههم إلي ذلك الوقت.

وأما ما بلغ النبي –عليه السلام– عن ربه –عز وجل– أن علي النار صراطًا صفته أنه أحد من السيف وأدق من الشعر ولن يدخل أحد الجنة حتي يجوز علية، نجا ومن سقط عنه خسر فتحتاج قبل هذا أن تعلم العقاب ما هو والثواب ما هو وأي شيء هو المعني بالجنة، وأي شيء المعني بالنار، فأقول إذا كان الثواب هو البقاء في العناية الإلهية الأولي مع عدم النزاع إلي ما لا سبيل إليه من الأشياء العلمية والعملية ولا يحصل ذلك إلا بعد الاستكمال من العمليات ومجانية خسائس العمليات لئلا تعود عادة وملكة تتوق إليها النفس توقان الألوف فيعتذر الصبر عنه وعليه ولن يحصل إلا بعد مخالفة النفس الحيوانية في أفعالها وإدراكها العملية إلا ما لابد منه.

فما لك من هلك إلا بمطابقة الوهم من القوى الحيوانية علي الصورة المجردة في غيبة الحواس بالكذب والجسور المتسم بسمة العقل الهيولاني بخلبة اللب لا جرم لا يعري عن ارتياب في مقلدة وارتداده في معتقد وفساد منتظر وعطب مستقبل فإذا فسد بصورة المعتقد وجد النفس الناطقة في مطابقتها له نوعا من التطابق عارية عن الصور الشريفة العقلية المخرجة لها إلي الفعل وقد أخرجت طبعها إدراك مانعها كحجرة شالها إلي العلو شايل فبلغ غير مركزها الطبيعي ففارقته فانثنت إلي أسف هابطة وإلي طبيعتها معاودة إذ بان عائقها وذلك بعد أن فسدت آلاتها التي كان يتصرف بها في اكتساب العقل المستفاد كالحس الظاهر والحس الداخل والوهم والذكر والفكر فبقي مشاقًا إلي طبعها من اكتساب ما يتم ذاتها وليس معها آلة الكسب وأي محنة أكثر منها ولا سيما إذا تقادم الدهر في بقائها علي تلك الحالة فأما في مطابقتها له من الخسائس العملية فهو بلا شك أن تبقي النفس مفارقة لإخوانها السوء وقد ألف ما طابقهم عليه ولم يمانعهم فيه من اللذة الشهوانية الحسية فأني يحصل له ذلك ولا قوة شهوانية حسية ومثله كما يقال لا تعشق أحدًا من السفر ومات الرجل تنزع ما يدهمك الباقي فتبقي في حر وقد الصبابة.

وإذ قد تبين علي الاختصار معني العقاب والثواب فالآن نتكلم في ماهية الجنة والنار فنقول إذا كان العوالم ثلاثًا عالم حسي وعالم خيالي وهمي وعالم عقلي فالعالم العقلي حيث المقام وهو الجنة والعالم الخيالي الوهمي كما بين هو حيث العطب العالم الحسي هو عالم القبور ثم اعلم أن العقل يحتاج في تصور أكثر الكليات إلي استقراء الجزئيات فلا محالة تحتاج إلي الحس الظاهر فتعلم أنه يأخذ نم الحس الظاهر إلي الخيال إلي الوهم إلي الفكرة وهذا هو من الجحيم طريقًا وصراطًا دقيقًا صعبًا حتي يبلغ إلي ذاته العقل فيعقل فهو إذن يرى كيف أخذ صراطًا وطريقًا في عالم الجحيم.

فإن جازه بلغ عالم العقل فإن وقف فيه وتخيل الوهم عقلًا وما يشير إليه حقًا فقد وقف علي الجحيم وسكن في جهنم وهلك وخسر خسرانًا عظيمًا فهذا معني قوله في الصراط.

وأما ما بلغ النبي محمد (صلي الله عليه وسلم) عن ربه –عز وجل– من قوله (عليها تسعة عشر) فإذا قد تبين أن الجحيم هو ما بينا أنه بالجملة هو النفس الحيوانية وتبين أنها البقية الدائمة في جهنم وهي منقسمة قسمين إدراكية وعملية والعملية شوقيه وغضبيه والعملية هي تصورات الخيال المحسوسات بالحواس الظاهرة وتلك للمحسوسات ستة عشر والقوة الوهمية الحاكمة علي تلك الصور حكما غير واجب واحدة واثنان وستة عشر وواحد تسعة عشر فقد تبين قوله (عليها تسعة عشر).

وأما قوله وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة الغير المحسوسة ملائكة.

وأما ما بلغ النبي محمد (صلي الله عليه وسلم) عن ربه –عز وجل– أن للنار سبعة أبواب وللجنة ثمانية أبواب فإذا علم أن الأشياء المدركة إما مدركة للجزئيات كالحواس الظاهرة وهي خمسة وإدراكها الصور مع المواد أو مدركة متصورة بغير مواد كخزانة الحواس المسمى بالخيال وقوة حاكمة عليها حكما غير واجب وهو الوهم وقوة حاكمة حكمًا واجبًا وهو العقل فذلك ثمانية فإذا اجتمعت الثانية جملة أدت إلي السعادة السرمدية والدخول في الجنة وإن حصل سبعة منها

لا تستم إلا بالثامن أدت إلي الشقاوة السرمدية والمسمى في اللغات أن الشيء المودى إلي الشيء بابا له فالسبعة المؤدية سميت أبوابًا لها والثمانية المؤدية إلي الجنة سميت أبوابًا لها.

فهذا إبانه جميع المسائل علي الإيجاز.

الفصل الثالث

التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد

يحتوي علي النقاط التالية:

- أولًا: تمهيد.

- ثانيًا: أسباب اهتمامه بالتوفيق بين الدين والفلسفة.

ثالثًا: ضرورة دراسة الفلسفة.

رابعًا: لا خوف علي الدين من دراسة الفلسفة.

خامسًا: التأويل وشروطه.

سادسًا: الحاجة إلي الشريعة.

سابعًا: الشريعة أعلي من الحكمة.

علاقة الحكمة بالشريعة

يقول ابن رشد:

"إذا كانت هذه الشريعة حقًا، وداعية إلي النظر المؤدي إلي معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم علي القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلي مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له.

وإذا كان هذا هكذا، فإن أدي النظر البرهاني إلي نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون، قد سكت عنه الشرع أو عرف به، فإن كان قد سكت عنه، فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدي إليه البرهان فيه أو مخالفًا، فإن كان موافقًا فلا قول هنالك وإن كان مخالفًا طلب هنالك تأويله"[1].

أولًا: تمهيد:

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد سنة ٥٢٠ هـ بقرطبة عاصمة الأندلس وحاضرة الثقافة بها وكان سليل أسرة عرفت بالعلم والفقه، وتولى جده منصب قاضي القضاة بالأندلس وكان أبوه من كبار القضاة بها، وقد سار ابن رشد علي نهجهما فبرع في الفقه حتي عد في الطبقة الأولي من فقهاء المالكية بالأندلس، ووضع في الفقه كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) الذي يعد من الكتب القيمة في فقه المذهب المالكي وقد تقلد مثل جدة منصب قاضي القضاة في سنة ٥٧٨ هـ.

ولم يبرع ابن رشد في الفقه وحده بل أضاف إلي ذلك علومًا أخري كثيرة من بينها الطب الذي كتب فيه بعض المؤلفات والشروح، والفلك الذي ألف فيه بعض الرسائل، ولكن اهتمامه الأكبر كان بالفلسفة التي خصها بالكثير من وقته وجهده، فكتب فيها شارحًا ومؤلفًا، وكان شديد الإعجاب بارسطو، ودفعه ذلك إلي نشر تراثه وشرح كتبه، وبلغ إعجابه به حدًا جعله يشرح

[1] ابد رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف ١٩٨٣م، ص ٣١-٣٢.

بعض كتبه شروحًا متعددة بعضها موجز وبعضها متوسط وبعضها يتسم بالاستفاضة والإسهاب.

وكان ابن طفيل علي صلة وثيقة به، وكان علي علم بمعرفته الواسعة بكتب ارسطو فرشحة عند الخليفة الذي كان يهتم بالفلسفة ليتولى شرح هذه الكتب كي يخلصها من الغموض الذي يرجع إلي سوء الترجمة وإلي صعوبة ما كانت تتناوله من قضايا، وقال له وهو يفض إليه بهذا الترشيح "وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلي الصناعة" وقام ابن رشد بهذه المهمة خير قيام وكان ذلك سببًا في أن يلقب في تاريخ الفكر الفلسفي بلقب "الشارح الأكبر".

ثانيًا: أسباب اهتمامه بالتوفيق بين الدين والفلسفة:

وكان علي ابن رشد أن يتصدى لبيان العلاقة بين الدين والفلسفة وكانت الدوافع التي تدعوا إلي القيام بهذه المحاولة متعددة ومن هذه الدوافع ما يلي:

(١) الدافع العام الذي يتعلق بكونه فيلسوفًا متدينًا، إذ من شأن الفيلسوف المتدين أن يظهر التوافق بين الدين والفلسفة، وليس هذا الدافع خاصًا بابن رشد وحده وإنما يشترك فيه مع غيره من الفلاسفة السابقين عليه.

(٢) لكن الذي يتميز به ابن رشد عن سابقيه هو أنه كان فقهيًا بل قاضيًا، وكان عليه أن يبين للناس أن انشغاله بالفلسفة لا يتعارض مع هذه الوظيفة الدينية التي تقلدها، والتي يجب عليه بمقتضاها أن يكون حارسًا للشريعة عاملًا علي تطبيق أحكامها.

(٣) يضاف إلي هذين الدافعين أن ابن رشد جاء بعد حملة الإمام الغزالي (٥٠٥ هـ) وهجومه علي الفلاسفة والفلسفة، وهو الهجوم الذي تضمنته بعض كتبه وبخاصه كتابة الشهير تهافت الفلاسفة.

وقد كان لهذا الحكم الذي أصدره الغزالي علي الفلاسفة أُثر كبير في إذكاء الصراع ضد الفلسفة والفلاسفة خاصة وأن الغزالي كان يتبوأ في حقل الثقافة مكانة مرموقة، ومنزلة رفيعة فلقد كان

من أئمة الفقه الشافعي، كما كان من كبار المتكلمين علي مذهب الاشعارة، وقد قام بجهود جبارة لمقاومه ذوى الاتجاهات الباطنية وكتب في الرد عليهم ما يكسر شوكتهم ويهدم أفكارهم، وكان إلي جانب ذلك كله علي علم كبير بالفلسفة ومسائلها وفروعها المختلفة، لذلك جاء نقده لها عن بينه ودراسة عميقة وكان من أثار ذلك كله أن هجومه علي الفلسفة وجه إليها ضربة قاصمة دفعت بعض مؤرخي الفلسفة إلي وصفها بأنها كانت ضربة قاضية.[1]

ومع أن ابن باجه وابن طفيل قد سبقا ابن رشد إلا أنهما لم يتصديًا لمناقشته في هذا الهجوم الضاري علي الفلسفة والذي انتهي بتكفير أعلامها ممثلين في الفارابي وابن سينا والذي كان من الممكن أن يعمم علي كل من يشتغل بالفلسفة بعد ذلك ولذلك كان من الضروري أن يناقش ابن رشد آراء الغزالي واتهاماته التي كان ابن رشد يدرك ما لها من قوة، ويلمس ما لها من تأُثير، فقد كان من رشد يدرك ما لها من قوة، ويلمس ما لها من تأثير، فقد كان من آثارها أنها ثبتت في أذهان الناس فكرة التعارض والتناقض بين الدين الفلسفة ولذلك انقسم الناس بسببها إلي فريقين كما يقول ابن رشد فريق يهاجم الفلاسفة والفلسفة وفريق يناصرهما وبعمل علي تأويل الشرع ليتفق معهما.

ثم كان إلي جانب هذه العوامل السابقة طابع الحياة الفكرية في الأندلس التي كانت تتسم بالحذر الشديد من الفلسفة، ولذلك تعرض الفلاسفة فيها للاضطهاد أكثر من مرة واتهموا بأنهم زنادقة من قبل أئمة الشريعة واضطروا في بعض الأحيان إلي ألا يظهروا علومهم خشية الوشاية بهم أو الانتقام منهم وقد صدرت أحيانًا مراسيم تحذر جمهور الناس منهم لأنهم أشبه بالسموم السارية في الأبدان.

لهذه الأسباب كلها كان علي ابن رشد أن يهتم بقضية العلاقة بين الدين، والفلسفة وقد نهض للقيام بها خير قيام جعل بعض مؤرخي الفلسفة ينظرون إلي ما قدمه حولها بأنه كان واحدًا من أكثر جهوده أصالة.

[1] انظر مثلًا د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١١٠ .. ويلاحظ أن في هذا الحكم شيئًا من المبالغة لأن الفلسفة استمرت بعد حملة الغزالي عليهما فقد ظهر في الأندلس ثلاثة من كبار الفلاسفة وهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

وسنحاول في الصفحات التالية أن نتناول أهم ما قدمه ابن رشد في هذه المسألة.

ثالثًا: ضرورة دراسة الفلسفة.

قبل أن يعرض ابن رشد لمسألة العلاقة بين الدين والفلسفة تحدث عن ضرورة دراسة الفلسفة، وقد ذهب إلي أن هذه الدراسة لا ينطبق عليها حكم التحريم أو الكراهة بل إنها شيء مندوب إليه مأمور به شرعًا، وقد بني ابن رشد هذا الحكم علي أساس من تصوره للفلسفة ولوظيفتها، فالفلسفة عنده ليست شيئًا أكثر من النظر في الموجودات والتأمل فيها من جهة دلالتها علي الصانع لها وليس هناك شك في أنه كلما كانت المعرفة بالصنعة أتم كانت المعرفة بالصانع أتم وأكمل ولذلك نجد أن الشارع الحكيم قد دعا إلي النظر في الموجودات بالعقل في آيات كثيرة من القرآن كقوله –تعالي–:"أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء"[١] وقوله –تعالي–:"أفلا ينظرون إلي الإبل كيف خلقت وإلي السماء كيف رفعت[٢]" وقوله جل شأنه "ويتفكرون في خلق السموات والأرض .."[٣].

وإذا كانت هذه الآيات تدل علي وجوب النظر في الموجودات فإن هنالك في القرآن ما يدل – من وجهة نظر ابن رشد– علي وجوب استعمال القياس العقلي وهو القياس العقلي المستخدم في الفلسفة والشرعي المستخدم في علم أصول الفقه[٤]، ومن هذه الآيات قوله –تعالي–:"فاعتبروا يا أولي الأبصار"[٥].

ويستخلص ابن رشد من هذه الآية ضرورة دراسة علم المنطق التي هي فرع من فروع الفلسفة أو أداة من أدواتها حيث أن "الاعتبار" ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو نتيجة من نتائج القياس ومعني ذلك الأمر بدراسة القياس لمعرفة سائر أنواعه حتي يكون الاعتماد في النظر علي أصحها وأوثقها وهو "البرهان" لا علي ما هو أقل منه درجة في الوثائق واليقين القياس الخطابي أو الجدلي أو القياس القائم علي

[١] الأعراف آية: ١٨٥.
[٢] الغاشية آية: ١٧: ١٨.
[٣] آل عمران آية: ١٩١.
[٤] انظر فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال مطبوع مع مناهج الأدلة طبعة صبيح ص ٢، ٣.
[٥] الحشر آية: ٢.

المغالطة ومن ثم فإنه "قد يجب علي المؤمن بالشرع، المتمثل أمره بالنظر في الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل".

ويرى ابن رشد أن هذا الوجوب لا يختلف عما يجب علي الفقيه من دراسة للبراهين والمقاييس الفقهية حتي يستند في استدلاله بما هو صحيح منها دون غيره[١].

ثم يتقدم ابن رشد خطوة أخرى نحو هدفه ليقول إنه ما دام فد ثبت وجوب النظر العقلي، وما يتطلبه من دراسة للمنطق والقياس والبرهان فإن المسلمون مطالبون بتحقيق هذا الأمر الشرعي وعندئذ فأن هنا واحد من احتمالين: إما أن يقوم المسلمون بالفحص والبحث عن هذه الأمور التي تعد وسيلة لتحقيق ما أمرهم الله به من النظر، وهذا أمر يجب اللجوء إليه إذا لم يكن قد سبق إلي دراسة هذه الأمور أحد غيرهم وأما إن يستعين المسلمون بمن سبقوهم ممن بحث هذه العلوم.

ولا شك أن التأمل في هذين الاحتمالين ينتهي إلي ضرورة الاستعانة بالسابقين، لأن علم المنطق كان موضوعًا للبحث لدي أمم مسابقة علي المسلمون وخاصة اليونانيون، وهكذا ينتهي ابن رشد إلي ضرورة دراسة تراث الأمم السابقة في الفلسفة والمنطق إذ من الواضح "أنه يجب علينا أن نستعين علي ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وهو يعلل ذلك بأن "كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلي كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك وقد أوصي ابن رشد بأنه لا ينبغي أن يصدنا عن النظر في كتب هؤلاء أنهم ليسوا مشاركين لنا في الدين[٢].

والأمر كذلك فيما يتعلق بالفلسفة التي لا يصح فرضها بدعوى أن أصحابها ليسوا مسلمين ما دمنا نلتزم الحذر فيما نعرفه منها بحيث لا نقبل منها إلا ما نعتقد أنه صواب عندئذ فإنه يجب "أن ننظر في هذا الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافق للحق قبلناه

[١] ابن رشد: فعل المقال، ص ٣- ص٤.
[٢] ابن رشد: فصل المقال، ص ٦.

منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم.[1]

وقد أشار ابن رشد هنا إلي فكرة سبق إليها الكندي وهي أن المعرفة الإنسانية بناء تشارك الأجيال كلها في صنعه، وتضيف إليها كل جيل لبنه أو لبنات بحسب ما يسير له من العلم والجهد والعوامل المساعدة.

ولم يغيب عن بال ابن رشد أن بعض من يدرسون الفلسفة قد يقعون في الغواية أو الانحراف ولكنه يلفت النظر إلي أن ذلك يرجع في حقيقة الأمر إلي أسباب تتعلق بهؤلاء الدارسين، الذين لم تتوفر فيهم شروط البحث والنظر العقلي أو لم يتصفوا بالبراءة من الهوى والشهوات أو لم يتيسر لهم أن يدرسوا الفلسفة علي يد معلم يرشدهم إلي فهم ما فيها أو نتيجة لاجتماع هذه الأسباب كلها، فالعيب فيهم وليس في الفلسفة، والضرر من دراسة الفلسفة إذن هو ضرر عارض فإن من فعل ذلك يشبه من منع العطشان من شرب الماء البارد العذب حتي مات بدعوى أن قومًا شرقوا بالماء فماتوا به وفاعل ذلك ينبغي أن يوصف بالحمق وسوء التصرف لأنه منع فائدة محققه بضرر متوهم، ومن دلائل الحمق أنه تسبب بجهله في موت العطشان خوفًا عليه من الشرق، والموت بالشرق أمر عارض أما الموت عطشًا فهو أمر ضروري فلا ينبغي التخوف إذن من دراسة الفلسفة بدعوى أن بعض من يدرسونها يقعون في الانحراف لأن ذلك لا يرجع إلي الفلسفة بل إليهم.[2]

رابعًا: لا خوف علي الدين من دراسة الفلسفة:

ولا خوف إذن من دراسة الفلسفة لأن الشريعة الإسلامية شريعة قامت علي الحق، ودعت إلي الفكر والنظر واحترمت العقل وأطلقته من عقاله، وحرمت عليه التقليد، وشريعة هذا شأنها لا يخشي عليها من البحث والنظر ولذلك يقول ابن رشد "فإنا معشر المسلمين نعلم علي القطع أنه

[1] نفس المصدر، ص ٧.
[2] فصل المقال ص ٦، ٧.

لا يؤدي النظر البرهاني إلي مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له".[١]

ولكي يوضح ابن رشد هذه الفكرة يذكر أن النظر البرهاني في الكائنات إذا أدي إلي رأي أو حكم فأن هذا الرأي أو الحكم يحتمل وجودها ثلاثة:

أن يكون الشرع قد سكت عنه ولم يتحدث فيه وعندئذ فلا تعارض بين الشريعة والحكمة، وما توصل إليه الفيلسوف هنا يشبه ما توصل إليه الفقيه من الأحكام المتعلقة بالأشياء التي سكت عنها قياسًا علي ما أثبته من الأحكام.

– أن يكون الشرع قد تحدث عنه ثم جاء فيه بما يتفق مع هذا الذي انتهي إليه العقل بالنظر، وعندئذ فلا تعارض أيضًا بل هنالك توافق.

– أن يكون الشرع قد تحدث عنه ثم أتي فيه بحكم مخالف لما انتهي العقل.[٢]

وهنا تكمن المشكلة التي ينبغي علي الفيلسوف المتدين أن يواجها وأن يقدم لها الحل.

ويتمثل هذا الحل لدي ابن رشد في أنه ينبغي أولا أن نثبت أن هذا التعارض حقيقي لا ظاهري، وقد دفعه إلي ذلك أن كثيرًا من المواطن والمواضع التي يتصور فيها وقوع الخلاف بين الشريعة والحكمة ليست في واقع الأمر إلا خلافًا يرجع إلي الجهل أو سوء الفهم، وأن الفهم الدقيق والإدراك الواعي لمواطن الخلاف هذه يستبعدان الكثير منها، ولذلك كان ابن رشد يقول لهؤلاء الذين يتصورون أن هنالك تعارضًا أو خلافًا بين الحكمة والشريعة أن هذا التعارض غير حقيقي وأن السبب في حكمهم هذا أن كل واحد من القائلين به لم يقف علي كنهما بالحقيقة أعني لا علي كنه الشريعة ولا علي كنه الحكمة[٣].

---

[١] فصل المقال ٧.

[٢] يبقي احتمال واحد لم يشر إليه ابن رشد وهو أن يكون الشرع قد تحدث فيه ثم لم تتحدث عنه الحكمة وليس هناك تعارض علي هذا الاحتمال أيضًا.

[٣] ابن رشد مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة تحقيق د/ محمود قاسم ص ١٨٥، ص ١٨٦.

فإذا كان المرء عالمًا بالحكمة وبالشريعة فإنه يتفادى كثيرًا من مواطن الخلاف المتوهمة بل إنه يظهر له بالدليل العملي والمقارنة الواقعية أن "الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة.[١]

وبسبب هذا الموقف هاجم ابن رشد بعض الفلاسفة أو المتفلسفة من أهل زمانه ممن ظنوا أنهم، أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه[٢] ثم إنه – اتساقًا مع هذا الموقف أيضًا– اضطر إلي أن يهاجم الفلاسفة السابقين عليه كالفارابي وابن سينا في كثير من آرائهم واجتهاداتهم التي خالفوا فيها الشريعة، وقد وصل في الهجوم عليهم إلي حد وصف أقوالهم أحيانًا بأنها خرافات وبأنها خرافات وبأنها دخيلة علي الفلسفة ولذلك ترقي إلي مرتبة اليقين البرهاني بل لا تصل في تحقيق الإقناع إلي أدني الدرجات وهي درجة الإقناع الخطابي ومن ثم يجد ابن رشد نفسه مضطرًا إلي الاعتراف بصدق ما قاله الغزالي أحيانًا في حق الفلاسفة، ويظهر ذلك في قوله "ولذلك يحق ما يقوله أبو حامد في غير ما وضع من كتبه أن علومهم الإلهية هي ظنية".[٣]

خامسًا: التأويل وشروطه:

علي أن ابن رشد قد أدرك أن من الممكن أن يقع تعارض حقيقي –في بعض الأحيان– بين ينتهي إليه القعل بدليله وبرهانه، وبين ما قالته الشريعة، وهنا يلجأ ابن رشد إلي التأويل بوصفه المخرج من هذا التعارض، ولذلك يقول "نحن نقطع قطعًا أن كل ما أدري إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل علي قانون التأويل العربي".[٤]

ومعني التأويل هنا "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلي الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ...".[٥]

---

[١] ابن رشد: فصل المقال ص ٢٦.
[٢] ابن رشد: فصل المقال، ص ٢٢.
[٣] ابن رشد تهافت التهافت، تحقيق د/ سليمان دنيا ص ١١٢.
[٤] فصل المقال ٨ وسيكون قول ابن رشد هذا موضع مناقشة بعد ذلك.
[٥] السابق ص ٨ وسيأتي أن التأويل له ثلاث معان هذا واحد منها.

وينبغي أن نشير هنا إلي تأويل النصوص الدينية لتتفق مع بعض الأفكار الفلسفية ظاهرة تاريخية في التفكير الديني، وإننا نجد في الفكر الديني اليهودي والمسيحي نظائر لما قاله ابن رشد وإن كان موقف الفلاسفة يختلف من دين إلي آخر بل من فيلسوف إلي آخر في الاعتماد علي التأويل وفي تطبيقه وقد كان من بين مفكري المسيحية من قال بالتأويل علي شرط أن تكون نتيجته متفقة مع العقيدة.[١]

وقد ظهر التأويل بدرجات متفاوتة لدي العديد من الطوائف الإسلامية كالمتكلمين والفلاسفة والصوفية والشيعة والباطنية، وكان بعضهم يغالي فيه مغالاة تكاد تحول النصوص الدينية إلي رموز قد أفرغت من مضمونها وكان بعضهم يأخذ منه بقدر، ويطبقه بحذر فلم يكن الأشاعرة مثلًا كالمعتزلة في أخذهم التأويل، ولم يكن الكندي كالفارابي وابن سينا في أخذه بالتأويل، وعلي عكس هؤلاء كانت تقف طوائف أخرى ترفض التأويل وتهاجر من يأخذون به ومن هذه الطوائف كثير من الفقهاء والمحدثين والمفسرين ورجال الفكر السلفي.

وقد كان ابن رشد علي وعي بخطورة التأويل وآثاره الضارة علي العقيدة وعلي المؤمنين بها، وقد أوضح ذلك بمثال بين فيه إن من قام بتأويل شيء من الشرع زاعمًا أن هذا التأويل الذي انتهي إليه هو الذي يقصده الشرع يشبه رجلًا أتي إلي دواء قام بتركيبة طبيب ماهر علي نحو يجعله صالحًا لعلاج كل الناس أو أكثرهم.

مبينًا في كثير من آرائهم واجتهاداتهم التي خالفوا فيها الشريعة، وقد وصل في الهجوم عليهم إلي حد وصف أقوالهم أحيانًا بأنها خرافات وبأنها خرافات وبأنها دخيلة علي الفلسفة ولذلك ترقي إلي مرتبة اليقين البرهاني بل لا تصل في تحقيق الإقناع إلي أدني الدرجات وهي درجة الإقناع الخطابي ومن ثم يجد ابن رشد نفسه مضطرًا إلي الاعتراف بصدق ما قاله الغزالي أحيانًا في حق الفلاسفة، ويظهر ذلك في قوله "ولذلك يحق ما يقوله أبو حامد في غير ما موضع من كتبه أن علومهم الإلهية هي ظنية".[٢]

---

[١] انظر د/ محمد يوسف موسي، الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص ١١١- ١١٢- ١٢٦.

[٢] ابن رشد تهافت التهافت، تحقيق د/ سليمان دنيا ص ١١٢.

خامسًا: التأويل وشروطه:

علي أن ابن رشد قد أدرك أن من الممكن أن يقع تعارض حقيقي – في بعض الأحيان– بين ينتهي إليه العقل بدليله وبرهانه، وبين ما قالته الشريعة، وهنا يلجأ ابن رشد إلي التأويل بوصفه المخرج من هذا التعارض، ولذلك يقول "ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدي إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل علي قانون التأويل العربي".[١]

ومعني التأويل هنا "إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلي الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز .."."[٢]

وينبغي أن نشير هنا إلي أن تأويل النصوص الدينية لتتفق مع بعض الأفكار الفلسفية ظاهرة تاريخية في التفكير الديني، وإننا نجد في الفكر الديني اليهودي والمسيحي نظائر لما قاله ابن رشد وإن كان موقف الفلاسفة يختلف من دين إلي آخر بل من فيلسوف إلي آخر في الاعتماد علي التأويل وفي تطبيقه وقد كان من بين مفكري المسيحية من قال بالتأويل علي شرط أن تكون نتيجته متفقه مع العقيدة.[٣]

وقد ظهر التأويل بدرجات متفاوتة لدي العديد من الطوائف الإسلامية كالمتكلمين والفلاسفة والصوفية والشيعة والباطنية، وكان بعضهم يغالي فيه مغالاة تكاد تحول النصوص الدينية إلي رموز قد أفرغت من مضمونها وكان بعضهم يأخذ منه بقدر، ويطبقه بحذر فلم يكن الأشاعرة مثلًا كالمعتزلة في أخذهم التأويل، ولم يكن الكندي كالفارابي وابن سينا في أخذه بالتأويل، وعلي عكس هؤلاء كانت تقف طوائف أخري ترفض التأويل وتهاجر من يأخذون به ومن هذه الطوائف كثير من الفقهاء والمحدثين والمفسرين ورجال الفكر السلفي.

وقد كان ابن رشد علي وعي بخطورة التأويل وآثاره الضارة علي العقيدة وعلي المؤمنين بها، وقد أوضح ذلك بمثال بين فيه إن من قام بتأويل شيء من الشرع زاعمًا أن هذا التأويل الذي انتهي

---

[١] فصل المقال ٨ وسيكون قول ابن رشد هذا موضع مناقشة بعد ذلك.
[٢] السابق ص ٨ وسيأتي أن التأويل له ثلاث معان هذا واحد منها.
[٣] انظر د/ محمد يوسف موسي، الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص ١١١- ١١٢- ١٢٦.

إليه هو الذي يقصده الشرع يشبه رجلًا أتي إلي دواء قام بتركيبة طبيب ماهر علي نحو يجعله صالحًا لعلاج كل الناس أو اكثرهم.

ويقول ابن رشد أن هذا يشبه أمر التأويل الذي أدي بالمسلمين إلي الفرقة والاختلاف "وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلًا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع حتي تمزق الشرع كل ممزق وبعد جدًا عن موضعه الأول ... وأتت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح[١] وقد ذكر اب رشد أن أول من غير الدواء وقام بالتأويل الحوارج، ثم تبعهم المعتزلة ثم الأشاعرة ثم الصوفية، ثم أبو حامد الغزالي الذي صرح بالحكمة للجمهور، ثم تذبذب موقفه حيالها حتي انتهي إلي تكفير الفلاسفة وقد أدي ذلك فيما يري ابن رشد إلي الأضرار بالحكمة والشريعة معًا[٢] وقد كان من دلائل إدراك ابن رشد لخطورة التأويل أنه رأي أن المبالغة في اتباعه، دون قيود يترتب عليها تمزق الشريعة وتأويل أكثرها وينبني علي ذلك ببطلان الحكمة منها[٣] ولذلك رأي ابن رشد أنه لابد من الحذر في استعمال التأويل، ولابد من وضع قيود تحكمه حتي لا يتحول الأمر إلي فوضي ومن هذه القيود التي ذكرها ابن رشد ما يلي:

١-ألا يكون التأويل واقعًا في أصول الشريعة وأسسها الجوهرية ومبادئها، لأن هذه الأصول تؤخذ اعتقادًا وتسليمًا ولا يصح تأويلها فإذا وقع التأويل في هذه المبادئ فهو كفر، أن كان فيما بعدها بدعة ومن أمثلة التأويل في هذه الأصول ذلك التأويل الذي يري أصحابه أنه ليس هناك سعادة أخروية ولا شقاء أخروى لأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فحسب.[٤]

٢-ألا ينصب التأويل علي جميع ألفاظ الشريعة، وهو يحكي إجماع المسلمين علي ذلك.[٥]

---

[١] ابن رشد: مناهج الأدلة ١٨١ – ٩٨٣ ويذكر ابن رشد أن هذا التمثيل يقيني وليس شعريًا أو مجازيًا لأن الطبيب إذا كان يحفظ البدن بالدواء فإن الدين يحفظ صحة القلوب بالإيمان والتقوى، وهي الصحة التي تترتب عليها السعادة الأخروية انظر فصل المقال ٢٢- ٢٣.

[٢] مناهج الأدلة ١٨٣ – ١٨٥.

[٣] منهاج الادلة ١٧٤ – ١٧٧.

[٤] ابن رشد: فصل المقال ١٥- ١٦.

[٥] ابن رشد: فصل المقال، ص ٨.

٣-ألا يكون التأويل متعلقًا بأمر اجمع المسلمون إجماعًا يقينا علي عدم جواز تأويله، فأما إذا كان الإجماع ظنيًا فإن تأويله يعد ممكنًا، وقد استدل ابن رشد لرأيه هذا بما قاله الأمام الغزالي وغيره من الأئمة.[١]

٤-أن يكون التأويل جاريًا علي قانون البيان العربي الذي يسمح بالمجاز أسلوبًا للتعبير، ويمكن بحسب هذا المجاز أن يسمي الشيء بشبيهه أو بسببه أولا حقه أو مقارنة أو غير ذلك من العلاقات التي يصح وقوعها في المجاز.[٢]

٥-ألا يقوم بالتأويل إلا خاصة العلماء لأنهم أقدر علي القيام به ويجب عليهم ألا يصرحوا بالتأويل للجمهور لأنهم لا طاقة لهم علي فهمه ولأن التأويل يؤدي إلي إثارة الشكوك والشبهات لديهم، كما يؤدي إلي سوء الظن بمن يقوم بالتأويل، ولذلك كان الواجب في حق هؤلاء إبقاء النصوص علي ظاهرها دون لجوء إلي التأويل.[٣]

وقد قصد ابن رشد من وراء هذه الشروط إلي تضييق مجال التأويل، وتقليل اللجوء إليه وعدم اللجوء إليه إلا للضرورة ولكن يبقي علي الرغم من هذه الشروط – أن التأويل أمر ممكن بل أنه واجب أحيانًا كما يذكر ابن رشد بل يري أن التأويل الصحيح هو الأمانة التي حملها الإنسان وأشفق منها جميع الموجودات هو يشير بذلك إلي قوله –تعالي-:" أنا عرضنا الأمانة علي السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلومًا جهولًا".[٤]

سادسًا: الحاجة إلي الشريعة:

ويبدو أن ابن رشد قد أحس أن موقفه من التأويل، ولجوءه إليه وأن يكن ذلك في ظل شروط وقيود –يمكن أن تفهم منه أنه يمس مكانة الشريعة أو يقلل من شأنها لحساب الفلسفة ولذلك نجد في نصوص ابن رشد ما يؤكد الحاجة إلي الشريعة، وأن الفلسفة لا تغني عنها، لأن

---

[١] ابن رشد: فصل المقال، ٩.

[٢] ابن رشد: فصل المقال، ٨.

[٣] بن رشد: فصل المقال ١٦، ١٧ وتهافت التهافت، ج٢، ص ٦٨٨ وضع ابن رشد قانونًا للتأويل يتحدث فيه عما يصح تأويله وما لا يصح، كما تحدث عما يصح التصريح به الجمهور من التأويل، انظر مناهج الأدلة ٢٤٩- ٢٥٢ وهذه الشروط تدل علي عدم دقة رأي هنري كوربان الذي ذهب إلي أن ما قاله ابن رشد في ضرورة مراعاة مستوي المخاطبين قريب من علم الحيل والألغاز لدي الشريعة الإسماعيلية أو التأويل لدي الصوفية.

[٤] الأحزاب آية: ٧١.

الشريعة هي التي ترسم الطريق إلي سعادة الدنيا والآخرة، وهي التي تحدد أسباب الكمال الخلقي للنفس وعوامل تهذيبها ونجاتها في مالها وعاقبة أمرها، وهذا يتطلب معرفة النفس والبعث نحو ذلك "وهذا كله ليس يتبين إلا بالوحي أو يكون تبينه بالوحي أفضل" وينطبق ذلك علي معرفة الله أيضًا فإن العقول والأفهام لا تستطيع أن تسمو إلي إدراك ما ينبغي له من الكمال والجلال "وهذا كله ليس يدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك علي اليقين من زوال هذه العلوم.[1]

ومعني ذلك أن هناك مجالات تسمو علي طاقة العقل، وتعلو علي إمكاناته وواجب العقل عندئذ أن يرجع إلي الشرع ليستلهم منه الحكمة، ويستمد منه الرشاد[2] وابن رشد يجد نفسه في هذه النقطة أيضًا متفقًا مع الغزالي علي الرغم مما كان بين ابن رشد وبينه من الخصومة وقد قال الغزالي "كل ما قصرت عن إدراكه القول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه إلي الشرع" ويعلق ابن رشد علي هذا يقول بأنه قول حق ويعلل لذلك بأن العلم المتلقي من قبل الوحي إنما جاء متممًا لعلوم العقل أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله –تعالي– للإنسان من قبل الوحي.

سابعًا: الشريعة أعلي من الحكمة:

ولا يتوقف ابن رشد عند هذا الحد بل أنه يمضي إلي القول بأن الشريعة أعلي من الحكمة قدرًا، وأعظم منها منزلة، وخاصة كانت الشريعة قائمة علي العقل، ومحتويه علي ما يؤدي إليه البرهان كالشريعة الإسلامية" التي ما من مسكوت عنه فيها من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع علي ما يؤدي إليه البرهان فيها (وإن) سكت عنها في التعليم العام.[3]

ويستدل ابن رشد لهذه الفكرة بعدد من الأمور نذكر منها ما يلي:–

أ– أن الحكماء الذين وردت عليهم الشرائع وجاءت إليهم النبوات قد أمنوا بها ودخلوا فيها وصاروا من اتباعها فقد آمن الحكماء من اليهود بشريعة موسي وآمن الحكماء الذي جاءت

[1] ابن مناج الأدلة ٢١٩، ٢٢٠.
[2] يقول ابن رشد أن –اصدق ما قال القوم (هو) إن للعقول حدا تقف عنده ولا تتعداه "تهاتف التهاتف ٢/ ٥٣٤.
[3] تهافت التهافت ٢/ ٦٥٠، ٦٥١.

إليهم شريعة المسيح بشريعته وأمن الفلاسفة الإسلاميون بشريعة الرسول "صلي الله عليه وسلم" ولو كان هؤلاء يعتقدون أن الفلاسفة تغني عن الشريعة أو أنها أعلي من الشريعة قدرًا لما آمنوا بها ولما صاروا من اتباعه (٢) وابن رشد يستند هنا إلي دليل من التاريخ ليؤيد به فكرته.

ب- يري ابن رشد أن الشريعة تتضمن الحكمة، ولكن الحكمة لا تتضمن مبادئ الشريعة، والسبب في ذلك أن أحكام الشريعة يخالطها العقل لأنها تعترف له بمكانته وتطلق له ملكاته، أما الحكمة فإنها جهد عقلي بشري فحسب، فإذا قارنا بين شرع يتضمن العقل، وحكمة تقوم علي العقل وحده فإن ذلك يؤدي إلي رجحان كفه الشرع.

ت- يذكر ابن رشد أن الشريعة أعم فائدة من الحكمة لأن فائدة الشريعة تشمل الناس جميعًا بما فيهم الفلاسفة، فهي إذن تقصد إلي سعادة العامة والخاصة علي السواء، وهي ملائمة للجميع جمهورًا وفلاسفة وإذا كان هذا هو شأن الشريعة في عموم النفع فإن الفلسفة أو الحكمة لا ترقي إلي تلك الدرجة في النفع العام، لأنها خاصة بالفلاسفة وحدهم فالفائدة هنا جزئية، والفائدة في الشريعة كلية، ولما كانت فائدته عامة وكلية أفضل بما كانت فائدته خاصة جزئية.[١]

ث- يري ابن رشد أن الشريعة الإسلامية هي أفضل الشرائع وأنها إذا قورنت بسواها من الشرائع ظهر فضلها عليها، ويذكر أن ذلك أمر يعرفه من له اطلاع علي التوراة والإنجيل ثم يقول ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة علي شريعة، وفضل الشريعة المشروعة لنا معشر المسلمين علي سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى، وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة الميعاد ومعرفة ما بينهما لا ستدعي ذلك مجلدات .. ولهذا قيل في هذه الشريعة أنها خاتمة الشرائع، وقال (صلي الله عليه وسلم) لو أدركني موسي ما وسعه اتباعي وصدق (صلي الله عليه وسلم) ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز وعموم الشرائع التي فيها أعني كونها مسعدة للجميع كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس[٢] وإذا

---

[١] السابق ٢/ ٨٦٧.
[٢]

كانت الشريعة الإسلامية أعلي من غيرها من الشرائع وهي إلهية فإنها تكون، من باب أولي أعلي من الحكمة وهو بشرية، وهكذا يصل ابن رشد في نهاية المطاف إلي أن الشريعة أفضل من الحكمة وأن من الواجب التسليم للشريعة فيما جاءت ودعت إليه، وخاصة ما كان يتعلق بأصولها ومبادئها التي لا ينبغي أن توضع موضع الشك أو المناقشة أو التأويل.

الفصل الرابع

فلسفة التأويل عند اخوان الصفا

يقول إخوان الصفا :

" أعلم يا أختي متى كنت مقصراً في العبادة الشرعية فلا يجب ان تتعرض لشي من العبادة الفلسفية والا هلكت وأهلكت وضللت وأظللت ، وذلك ان العمل بالشريعة الناموسية والقيام بواجب العبادة فيها ولزوم الطاعة لصاحبها والعمل بالعبادة الفلسفية ايمان ، ولا يكون المؤمن مؤمناً حتي يكون مسلما ، والاسلام سابق على الايمان .

مقدمة

كان القرن الرابع الهجرى عهد ازدهار علمى وثقافي . فقد انتشرت الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا وراح العرب يتدارسونها ويتبعون فى ذلك مذهب المزج والتوفيق ، ولكن اذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة فلابد من دعوته الى التاويل حتي يمكنه بالتالى التوفيق عندما يجد تعارضا بين النص الديني والحقيقة العقلية فيؤول النص بحث يصبح معناه متفقاً مع الحقيقة العقلية ، فالتوفيق بين الدين والفلسفة يعد أمرا طبيعيا وذلك لتحقيق الانساج بين المعتقد الدني والنظر العقلي .

ولذا فان من دواعي التأويل الباطن التحرر من قيد النص المقدس ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأي الذي يذهب اليه صاحب صاحب التأويل او بمعني أخر التحرر من قيد النص ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل ، بالاضافة الى احتواء القران الكريم على الظاهر والباطن او الايات المحكمة والايات المتشابهة والايات المحكمة هي الواضحة التى تدرك دلالتهما ويعرف معناها لدى الجميع دون لبس ، أما الايات المتشابهة فهي التى تحتاج الى نظر يصحح معناها وذلك لتعارض الاية مع العقل فتختفي دلالتها الظاهرية ، والسبب فى ورود الظاهر والباطن فى الشرع هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم فى التصديق ذلك لتنبيه الراسخين فى العلم على التاويل الجامع بينهما بمعني اخراج النص من دلالته الظاهرية الى دلالته الباطنية .

فالظاهر هو الصور والامثال المضروبة للمعاني والباطن هو المعاني والباطن هو المعاني الخفية التى لا تنجلى الا لاهل البرهان ، والتويل هو الطريقة المؤدية الي رفع التعارض بين ظاهر الاقاويل وباطنها .

هكذا فان التأويل يعد من اهم القضايا فى مجال الدراسات الفلسفية الدينية ، اذ انه يتصل ببحث الجوانب الدقيقة فى القضايا فى مجال الاهية والشائكة فى النصوص الدينية . أحاول الاجابة عنها فى ثنايا هذا البحث .

وبالنظر الى ما تقدم من أهمية التأويل فان ثمة تساؤلات دفعتني للاهتمام بدراسته ، سوف دفعتني للاهتمام بدراسته ، سوف احاول الاجابة عنها فى ثنايا هذا البحث .

أهمها :

١- ما معني التاويل لغة واصطلاحأ ، وهل هناك تعارض بين المعني اللغوي والمعني الاصطلاحي ، ومن بدأ الاويل كاتجاه عقلى فى تاريخ الفكر الفلسفي ؟

فلسفة التأويل عقد اخوان الصفا

٢- ما هي المائل التي تنولها اخوان الصفا بالتأويل هل هي أصول الشريعة ومسائل الايمان ام دار التأويل حول السنن والفروع ؟

٣-هل أدي التأويل عند اخوان الصفا الغرض منه كوسيلة لايضاح معاني النصوص الدينية ؟ ام انحرف لخدمة أغراض أخرى ؟

والسؤال الذى يطرح نفسه لماذا اخوان الصفا ؟

فبالنظر الى العصر الذى عاش فيه اخوان الصفا وهو القرن الرابع الهجرى يلاحظ أن هذه الفترة كانت مليئة بالاحداث وتضارب الزعات وتعدد المذاهب والفرق الدينية ، وقد لعب التأويل دورا خطيرا فى هذا كله ، لهذا ظهرت جماعة اخوان الصفا تنزع نزعة فلسفية وتنشي رسائل تجمع

فيها عصارة التيارات الفلسفية الشائعة وتجعل فى باطنها حقائقها الفكرية ، ومن ثم رأوا أن التأويل هو خير وسيلة وهم بصدد التوفيق بين نظريات الفلسفة وحقائق الدين ، على الرغم مما كان يصحب ذلك من مغالات واسراف فى تأويل النصوص التى استخدموها فى خدمة اغراضهم السياسية .

باعتبار كل ما تقدم تتضح أهمية موضع التأويل بصفة عامة وأهميته عند اخوان الصفا بصفة خاصة وذلك مما دعاني الى دراسته من خلال منهج تاريخي تحليلي نقدى ، حيث تم عرض قضية التأويل عند اخوان الصفا (من خلال التحليل والمقارنة فى اطار النظرة النقدية) .

أولا : التأويل .. لغة واصطلاحاً .

كلمة تأويل كلمة متداولة ومعروفة أثير حولها الكثير من النقاش فى تاريخ الفكر الاسلامي ، ويعد المعني اللغوى تفسيرا صحيحاً ومناسبا لكلمة تأويل ، فلقد جاء فى لسان العرب لابن منظور (ت ٧١١ هـ) :

يقال أنت الشي أوله ، اذا جمعته واصلحته ، فكأن التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا اشكال فيه [١] وهو عند الزركشي : من الايالة وهي السياسة ، فكأن المؤول للكلام يسوس الكلام ويضع المعني فى موضعه [٢] ويعرفه الجرجاني بأنه صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى بمعني يحتمله اذا كان المحتمل الذى يراه موافقا للكتاب والسلة [٣] معني هذا أن مفهوم التأويل المتصل باللغة هو الذى يعني باللفظ والبحث عن معناه بعيدا عن اي غرض مذهبي أو اتجاه عقيدي وهو يدور فى المعاجم المتقدمة حول معاني التفسير او الاصلاح ، ولكن مع التطور الفكرى والثقافي للحياة الاسلامية احتل التأويل مجالآ أوسع وانتقل من المعني اللغوى الى المعني الاصطلاحي .

---

[١] ابن منظور : لسان العرب ، مادة أول ، المطبعة الآميرية ، القاهرة ١٣٠٢ هـ ، ج١٣ ، ص ٣٤

[٢] الزركشي : البرهان فى علوم القران ،، دار المعرفة للطباعة والنشر ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٩٧٢م ؛ص١٤٩

[٣] الشريف الجرجاني : التعريفات ، تحقيق ٣ ، عبد المنعم الحنفي ، دار الرشاد ، القاهرة ١٩٩١م ، ص٥٩

فيعرفه الغزالى (ت ٥٠٥٠هـ) بأنه : بيان معناه بعد ازالة ظاهرة [١] يعضده دليل ، يصير به أغلب على الظن من المعني الذى يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة الى المجاز [٢] .

وهو عند ابن رشد عبارة عن : اخراخ دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية من تسمية الشي بشبيهه او بسببه او لاحقه او مقارنة او غير ذلك من الاشياء التي عددت فى التعريف أصناف الكلام المجازى [٣] .

بناء على ما تقدم فان كلمة التأويل تعني باطن الامور فاذا كانت الشريعة فى التصديق كان لابد من اخراج النص من دلالته الظاهرية الى دلالته الباطنية بطريق التأويل ، فالتأقيل هو الطريقة المؤدية الى رفع التعارض بين ظاهر الآقاويل وباطنها .

ولكن استعمال كلمة تأويل تكشف النقاب عن وجود تفاوت اساي بين معني الاظهار والكشف ... فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه واطلاقه للمحتبسين عن الفهم به [٤] ولقد عرفه الزركشي بانه : علم نفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد وبيان معاينة ، واستخراج أحكامه وحكمه [٥] ولقد اختلف علماء اللغة فى بيان الفرق بين التأويل والتفسير ، فلقد جاء فى كليات أبى البقاء :

" التأويل بيان أحد محتملات اللفظ ، والتفسير بيان مراد المتكلم ولذلك قبل : التأويل ما يتعلق بالدراية والتفسير ما يتعلق بالرواية [٦] أما البغوى فيفرق بينهما بقولة " التأويل هو صرف الاية

---

[١] الغزالى الجام العوام عن علم الكلام ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ١٩٨٦ ، ص ٦٦

[٢] الغزالى : المستصفي من علم الاصول ، دار الفكر للطباعة ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٣٨٧

[٣] ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق د . محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٣ م ، ص ٢٠

[٤] الزركشي : البرهان فى علوم القرا ، ج ٣ ، ص ١٧٤ ، ولقد جاء فى القاموس المحيط : التفسير الابانة وكشف المغطي الفيروز أبادى ، القاموس المحيط ، المطبعة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٥ م ، ج٢ ، ص ١١٠.

[٥] نفس المرجع ، ص ١٤٧

[٦] ابو البقاء : الكليات : طبعة بولاق .

الى معني محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها غير مخالق للكتاب والسنة من طريق الاستنباط ، والتفسير خو الكلام فى اسباب نزول الاية وشأنها [١]

وبعد المقارنة بين التفسير والتأويل يتضح أن التفسير لا يحتمل الا وجها واحدا يتجه الى شرح الالفاظ شرحا لغويا يؤدي الى المعني الظاهر من النص ، ان انه يلجا الى توضيح معاني الالفاظ ورفع الغموض واالابهام عنها ، فى حين يهتم التأويل بالمعني الباطن ، واذا كان التفسير لا يخرج عن معني البيان والايضاح والتدبر فانه يعتمد على منهج النقل والرواية ، أما التأويل فيعتمد على منهج مستحدث هو الدراية ، اى استخدم العقل فى تناول النص الديني .

ثانيا : التأويل ... نبذة تاريخية .

نظرية التأويل او التوفيق بين الدين والفلسفة ، او بمعني اخر التوفيق بين الظاهر والباطن هي النظرية الفلسفية التى اعتمد عليها كثير من الفلاسفة فى اقامة صرح فلسفتهم ، وذلك لان هناك ارتباطا وثيق الصلة بين الفلسفة والدين وذلك لعدة أسباب أهمها [٢] :

(١) أن تاريخ الفلسفة يبرهن لنا بوضحو عن وجود صلة قوية بين الفلسفة والدين منذ العصور القديمة ، حتى انه ليقال ان الديانات فى بلاد اليونان وهذا هو معني العبارة الشهيرة التى تقول :" ان الفلسفة انها هي التي انتجت العلم "

(٢) أن الدين نفسه لا يعارض الفكر النظرى أو التأمل العقلى بل هو على العكس يدعو الى التأمل فى ظواهر الكون ويحث على النظر العقلى واعمال الفكر : مثل قوله تعالي : (قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدء الخلق [٣] وقوله تعالي : (قل انظروا ماذا فى السموات والارض) [٤]

---

[١] البغوي : معالم التنزيل فى التفسير ، طبعة المنار ، القاهرة ١٣٤٥هـ ، ج١ ، ص١٨

[٢] د. امام عبد الفتاح امام : مدخل الى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٧٥ م ، ص١٠٦ ص ١٠٧.

[٣] سورة العنكبوت اية : ٢٠

[٤] سورة يونس اية : ١٠١

(٣) ان دراسة الفلسفة لن تهز المعتقدات الدينية الا اذا كانت هذه المعتقدات ضيقة وجامدة ومتزمنة ، اما اذا كانت متسامحة واسعة الصدر رحبة الافق فان الفلسفة سوف تدعمها وتقويها.

لذا فان التوفيق بين الدين والفلسفة امر طبيعي وذلك لتحقيق الانسجام بين المعتقد الدينيأ والنظر العقلي ، واذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، فلابد من دعوته الى التأويل ، لذلك نجد لهذه الفكرة اصلها الموغل فى القدم فظاهرة التأويل كاتجاه عقلى له جذور قديمة – قبل اليهودية والمسيحية والاسلام – تظهر فى الفكر الفلسفي عند اليونان .

فلقد اتجه اليونانيون الى شرح اساطيرهم وقصائدهم الهرميرية شرحا رمزيا يعتمد على التأويل المجازي ، كما عرفت طريقة التأويل الرمزى عند الاورفية ، ولجأ اليه الفيثاغوريين حيث ذهبوا الى تفسير الوجود بالاعداد [١] وبالرغم من أن التأويل الفلسفي كان معروفا لدي اليونان ، الا ان الاسكندرية كانت هي المركز الاهم لهذا النمط من ثم نجد ان العلاقة بين الدين والفلسفة كانت – طابع التفكير فى العصر الوسيط ، وهو ما نراه واضحا لدي فيلون اليهودي " حيث كان من المعتقد ان للتوراة معنيين احدهما حرفى والاخر مجازي ، ولا سبيل الى الوقوف على المعني المجازى الا عن طريق التأويل واطراح المعني الحرفي حتي يمكن تفسير ما جاء فى التوراة من تشبيهات [٢] فان فيلون قد دعا الى مراعاة المعني الحرفي والمجازى للتوراة ، وكثيرا ما كان يلجأ الى التأويل المجازي ليتخلص من صعوبات التفسير الحرفي [٣] اذا حاول شرح كل نصوص

---

[١] د . على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي فى الاسلام : دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨١ م ج١ ص ٧٣ أيضا ، د. محمد فتحي عبد الله : النحلة الاورفية اوصلها واثارها فى العالم اليوناني مركز الدلتا للطباعة والنشر بالاسكندرية ، ١٩٩٠ م ، ص ٣٠ .

[٢] د . على سامر النشار : نشاة الفكر الفلسفي فى الاسلام : ج ١ ص ٧٤ أيضا د. محمد فتحي عبد الله : النحلة الاورفية اصولها واثارها فى العالم اليوناني ، ص ٣٠

[٣] إميل برهييه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى ، ترجمة د. محمد يوسف موسي ، د. عبد الحليم النجار ، طبعة الحلبى القاهرة ١٩٥٤ م ص ٩٦

التوراة شرحا رمزيا وذلك للتوفيق بين مبادي الثوراة والفلسفة اليونانية [١]، لهذا تمثل فلسفته ، أهم محاولة للتوفيق بين الدين اليهودي وفلاسفتهم الذين ذهبوا الى القول باهمية وضرورة التأويل المجازى للتوراة مثل " سعاجيا الفيومي وابن جبرول وابن ميمون [٢] "

ولعل من أهم دوافع التوفيق بين العقل والنقل عند اليهود هو أنهم كانوا أصحاب أول دين سماوى له كتاب تناول كثير من المشاكل التى شغلت بال قدامي الفلاسفة فرأوا العمل على إظهار دينهم بأنه حوى كل ما يعتز به اليونان من فلسفة ، فكان ذلك سبب لجوئهم الى التأويل المجازى .

أما بالنسبة للمسيحية فقد رأي فلاسفتها أن الانجيل قد حوى كثيرا من الفلسفة اليونانية ، كذلك حوى حقائق أخرى لم يصل اليها فلاسفة اليونان الا ان نصوصه اذا اخذت كلها حرفيا لا تظهر فيها هذه الحقائق

ومن ثم لابد من تأويل بعض النصوص ليظهر ما فيها من المعاني الفلسفية لذا ذهب " كليمانت السكندرى ت : ٢١٧ م " الى القول بان معني الكتاب المقدس الظاهر يقودنا الى الايمان البسيط ،، أما المعني المجازي فيقودنا الى اسمي درجات الايمان [٣] أما " أورجين ت : ٢٥٤ م " فقد رأي ان الكتاب المقدس له ثلاثة معان ، مادى ونفسي وروحي ، أو معني حرفي واخر اخلاقي وثالث رمزي [٤] ثم نجد القديس " أوغسطين " يسر فى ضرورة تقدير المعني الحرفي أولا ، وأصبح هذا الشرط الاخير مبدءا متوارثا لدي كثير من مفكرى المسيحية فيما بعد مثل البرت الكبير وتلميذه توماس الاكويني .

---

[1] Harry walfson :: philo J udeaus < in the Encyclopaedia of Philsosphy vo16 new york 1972 p : 15 .

[٢] د . محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ، الهيئة المصرية العامة ، الخامسة ١٩٨٢ ، ص ٢٦٩ .

[٣] يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ١٩٧٠ص ٢٦٩ .

[٤] إميل برهييه : تاريخ الفلسفة ، ج٢ ، ص ٢٨٩ .

هكذا تعد قضية التأويل ظاهرة تاريخية تؤكد الاتجاه العقلى فى الفكر الانساني بصفة عامة والفكر الدينى بصفة خاصة لاعتقاد فلاسفة الاديان بان الحقيقة واحدة .

التأويل فى الاسلام :

لقد شغل العديد من مفكرى وفلاسفة الاسلام بالتأويل ، فكان لمن هذا الاتجاه مباحثه الفلسفية التي تعني بمشكلة الوجود والتعدد والصلة بين الله ومخلوقاته وتحاول ان توفق بين الوحي والعقل .

وبالرغم من ان رجال السلف فى فجر وصدر الاسلام كانوا يتهيبون القران لان الصحابة كانوا يرجعون الى الرسول (صلى الله عليه وسلم) فيما يشكل عليهم فيبين لهم ما خفي من ادراكهم فلم يتنازعوا في مسائلة ، الا ان القران لم يلبث ان ناله ما نال التوراة والانجيل من قبل ، فقد ظهرت التأويلات المجازية لكثير من اياته على ايدي المعتزلة في قولهم بالاسماء والصفات على القران والسنة مستخدمين منهج التأويل العقلى وحمل النصوص على ما يوافق العقل لظبط مسائل العقيدة والدفاع عنها فهم :" لا يترددون فى تأويل ما برونه من النصوص متعا رضا مع حكم العقل لان حكم العقل قطعي عندهم أما النصوص فدلالتها ظنية [١] " فاذا كان القران يصف الله بانه : (ليس كمثله شيء) [٢] كان من الضرورى تأويل جميع ايات التشبيه الواردة فى القران ، فأولوا قوله تعالي : (بل يجاه مبسوطتان ينفق كيف يشاء) فاليد هنا الفضل والنعم وذلك معروف فى اللغة "

وفى سبيل اثبات حرية الارادة الانسانية فقد اول المعتزلة ايات الجبر التى تتصادم مع رايهم فى خلق الافعال فيؤولون قوله تعالي (ومن يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم)[٣]

---

[١] هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية من الينابيع حتى وفاة ابن رشد ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيس ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الاولى ١٩٦٦ م ، ص٧٨ .

[٢] سورة الشورى اية : ١١

[٣] سورة المائدة أ ية ٦٤

بان من يشأ الله يضلله اي يخذله ولم يلطف به ، لانه ليس من أهل اللطف ومن يشاء الله يجعله على صراط مستقيم ، اي يلطف به [١].

أما الشيعة فقد التزموا باطن النص ، وهم أصحاب الاتجاه الرمزى الباطني فى التأويل حيث قالوا :" ان لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا " [٢] فالمراد من القران عندهم باطنه دون ظاهره حيث يرون ان ايات الكتاب سهلة يسيرة ولكنها على سهولتها تخفي ورائها معني مستترا [٣] وان الاخذ بالظاهر دون الباطن انتقاض للاسلام ككل والاخذ بحرفية النص مدعاه لاهمال ما تركه النبي للالمة من ارث روحي ، ذلك الارث هو الباطن [٤] .

أما الصوفية فلهم ايضا تاويلات مجازية للقران خاصة بهم ، وهم مثل الشيعة يرون ان الامام على بن ابى طالب ورث عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) علم هذه التأويل كلها التي لا بنبغي أن تلقن الا للمريدين وحدهم ، وهذه الفكرة ينكرها أهل السنة ، اذ ان النبي عندهم لم يخف شيئا عن جمهور امته ولم يفض لاحد بعلم باطنى [٥] .

فالصوفية عندما استوى مذهبهم وانتشر تعرضوا لرمي المسلمين لهم بالكفر ، فأخذوا يبحثون فى ايات القران عما يوافق طريقتهم ومعتقداتهم ، ويلجأون الى تأويل هذه الايات تاويلا يعرض عن معانيها الظاهرية الى معنانيها الباطنة ، حتي اصبح لهذه التأويلات عندهم علم خاص يسمي بعلم المستنبطات .

---

[١] الشريف المرتضي : امال المرتضي ، مطبعة السعادة بمصر ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ، ج٣ ، ص ٩١

[٢] سورة البقرة اية : ١١٥

[٣] جولد تسهير : العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ترجمة د . محمد يوسف موسي ، دار الكتاب المصرى ، القاهرة ، الطبعة الاولى ١٩٤٦ م ، ص ٢٤٣

[٤] هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٧١

[٥] جولد تسهير : العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ص ١٥٧ – ١٥٨

وهو العلم الباطن ، وهو علم اهل التصوف لان لهم مستنبطات من القران والحديث وغير ذلك ، فالعلم ظاهر وباطن والقران ظاهر وباطن وحديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) ظاهر وباطن ، والاسلام ظاهر وباطن [١] .

وهنل نصل الى ذلك التصنيف الذى اقلق الفقهاء كثيرا وهو تصنيف الجين الى شريعة وخقيقة وهو تصنيف اخذ به كل من الشيعة والمتصوفة ، الكندى قد اول النص الديني تاويلا عميقا معتمدا على المجاز اللغوي فهو يذهب فى تأويل قوله تعالى :

(والنجم والشجر يسجدان) [٢] الى ان السحود يقال فى اللغة على وضع الجبهة فى الصلاة على الارض والزام باطن الكفين والركبتين على الارض ويقال ايضا السجود على الطاعة فيما ليست له جبهة .. فمعني السجود طاعة[٣] .

كذلك اعتمد الفارابي فى محاولته الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطو طاليس " أ و بينهما وبين الشريعة الاسلامية على التأويل فلقد رأي :" أن الدين لا يتناقض الحكمة اليونانية ، وان كان هناك فروق ومناقضات ففي الظواهر لا فى البواطن ، ويكفي لازالة الفروق ان تعتمد الى التأويل الفلسفي ونطلب الحقيقة المجردة [٤] .

كذلك لجأ ابن سينا الى تأويل النصوص الدينية تاويلا رمزيا ، فلقد راي ان كلام الفلاسفة والرسل يجب ان يكون رمزا " فالمشترك على النبي ان يكون كلامه رمزا وألفاظه إيماء "[٥] كذلك اعتمد عليه ابن رشد فى محاولته التوفيق بين الشريعة والحكمة .

---

[١] الطوس : اللمع ، تحقيق د . عبد الحليم محمود وطه عبد القادر ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٠ م ، ص ٤٣ .

[٢] سورة الرحمن اية :٦

[٣] الكندى رسالة الابانة عن سجود الجرم الاقصي وطاعته لله ضمن رسايل الكندى الفلسفية تحقيق د . محمد عبد الهادي ابو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٥٠ م ، ط ١ ، ص ٢٤٥ .

[٤] د . حنا الفاخورى ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف بيروت ١٩٥٠ م ص ٣٨٥

(٣) ابن سينا : عيون الحكمة ضمن تسع " تسع رسائل تحقيق حسن عاصي ، دار قابس بيروت ، ١٩٨٦ م ص ٨ .

[٥] اخوان الصفاء وخلان الوفاء : اسم اتخذه الاخوان للدلالة على حقيقة حالهم ، هذا ويميل البعض الى الاعتقاد بان الاسم مقتبس مما ورد فى " كتاب كليلة ودمنة " عن الحمامة المطوقة وكيف نجت من الشبكة بمعاونة اخوان لها نصحهاء ، هذا

هكذا فان مشكلة التأويل قد وضعت نفسها امام مفكرى وفلاسفة الاسلام ابتداء من الكندى وانتهاء بابن رشد ، كما عرضت على الفرق الاسلامية من معتزلة وشيعة ومتصوفة ،

ولكن ما يهمنا هنا ان نعرض لمذهب اخوان الصفا فى التأويل فما هو ؟

رابعا : التأويل عند اخوان الصفا:

يمكن القول بان مذهب اخوان الصفا فى فلسفة التأويل يتوقف على مفهومهم لكل من الدين والفلسفة وعلاقة كل منهما بالآخر من جانب وعلى ارائهم الخاصة فى الظاهر والباطن من جانب أخر .

(١) العلاقة بين الفلسفة والدين :

اتجه اخوان الصفا كما اتجه غيرهم من الفلاسفة [١] الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وهذا الاتجاه الى التوفيق ناتج عن حاجه الوقت والبيئة فالاحساس بالحاجة الى التوفيق بين الدين والفلسفة أمر طبيعي يحسه المؤمن المفكر أو الفيلسوف بهدف تحقيق الانسجام بين المعتقد الديني والنظر العقلي ، واذا كان الفيلسوف من الذين يبحثون فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة فلابد من دعوته الى التأويل ، فعندما يجد تعارضا بين نص ديني وحقيقة عقلية ،

فضلا عن ان بعض ما ضربه صاحب كليلة ودمنة من الامثال ينطبق على ما جاء فى الرسائل من اشارات واضحة الى تعاون الاصدقاء الرحماء والى ما يحل بهم من تفرق الجمع وتشتيت الشمل بفعل من يدبر لهم الحيلة ويضمر لهم الداوة . دى بور : مادة اخوان الصفا ، دائرة المعارف الاسلامية الترجمة العربية ، القاهرة ، ص ٤٥٢ ، ولقد ذهب فريق اخر من الباحثين الى القول بان كلمة الصفاء تعني الصفاء فى المودة او انها مقتبسة نت الصوفية التى كانت تدعوا الى صفاء القلب ، ابن خلدون : المقدمة ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٣ م ، ص ٤٣٩ .

والواقع ان هذا الرأي أقرب الى ترجيح اشتقاق اخوان الصفاء من معني كلمة صفاء فقد اشاروا فى رسائلهم الى ان الصفاء يعني النقاء والصفاء من شوائب التغير والاستحالة وان من عدم هذه الصفة لا يكون من اخوان الصفاء فهم يقولون :" أعلم يا اخي ان حقيقة هذا الاسم – اى اخوان الصفاء – هلى الخاصة بهم الموجودة فى المستحقين له بالحقيقة لا على طريق المجاز ، واعلم يا اخي انه لا سبيل الى صفاء النفس الا بعد بلوغها الى حد الطمأنينة فى الدين والدنيا جميعا . اخوان الصفا : الرسائل ، تحقيق خير الدين الزركلى ، المطبعة الاميرية بمصر ، القاهرة ١٩٢٨ م ، ج٤ ، ص ٤١١ .

ولعل هذا يتفق مع وصف التوحيدى لهذه الجماعة بانها " قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصدافه واجتمعت على الفدس والطهارة . التوحيدى : الامتاع والمؤانسه ، تحقيق أحمد أمين ، واحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٢ م ، ج٢ ، ص ١١ .

يحاول أن يفسر النص أو يؤوله بحث يتفق هذا المعني الذي اعطاه له والحقيقة العقلية التى سبق له التوصل اليها .

لهذا ظهرت جماعة اخوان الصفا تنزع نزعة فلسفية وتنشي رسائل تجمع فيها عصارة التيارات الفلسفية الشائعة وتجعل فى باطنها حقائقها الفكرية ، وفى هذا يقول السجستاني :

" ظنوا أنهم يمكنهم ان يدرسوا الفلسفة التى هي علم النجوم والافلاك والمقادير ... فى الشريعة وان يضموا الشريعة للفلسفة [١] أي تطهير الشريعة بالفلسفة ، فهم قد راوا " ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة وذلك لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ... ومتي انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة فقد حصل الكمال [٢] .

والواقع ان اخوان الصفا لم يدعوا فرصة الا وقد وسعوا فى هذه الفكرة واسهبوا فى ابانة ما هي عليه من الصحة ، فهم يدينون بالوحدة الفلسفية [٣] فالحقيقة واحدة وما اختلاف الآراء فى المذاهب والديانات الى فى الظاهر أما الباطن فواحد ، ولقد أدت هذه النزعة التوفيقية الى انهم اذ ارادوا اثبات قضية من القضايا بدأوا بذكر فكرتهم ثم ايدوها بما ورد فى كتب الانبياء والفلاسفة فهي كلها عندهم . " من مبدأ واحد وعلة واحدة وعالم واحد ونفس واحدة " [٤] لهذا فقد رأي الاخوان أن الهدف من الشريعة هو نفس الهدف من الفلسفة " فالعلوم الفلسفية والشريعة النبوية كلاهما أمران إلهيان يتفقان فى الغرض المقصود منها الذى هو الاصل ، ويختلفان فى الفروع [٥] بالإضافة الى ان الانبياء والفلاسفة قد اجتمعا على ان الاشياء كلها معلولة وان

---

[١] التوحيدى الامتاع والمؤانسة ، ج٢ ، ص٥.

[٢] نفس المرجع : ج٢ ، ص ٦ .

[٣] لويس جارديه ، د. جورج شحاته قنواتي : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ، نقله إلى العربية د . صبحي الصالح والآب فريد جبر ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الاولى ١٩٦٧ م ج ١ ص ١٩٣

[٤] إخوان الصفاء . الرسائل ، ج٤ ، ص ١٠٦ .

[٥] نفس المصدر ،ج٣ ، ص ٣٠

البارئ عز وجل هو علتها ومبدعها واتفقا أيضا : على ذم الدنيا والاقرار بالمعاد وجزاء الاعمال [1]

واذا كانت الفلسفة تهدف الى تهذيب النفس والترقي من حال النقص الى حال التمام لتنال بذلك الدوام والبقاء والخلود ، فان الغرض من النبوة هو تهذيب النفس الانسانية وإصلاحها .. واذا كان هذا هو هدف كل من الفلسفة والدين من الانفس الانسانية الا ان لكل منهما طريقه المختلف لتحقيق هذا الهدف ، ويرجع سبب اختلافهما الى اختلاف عقلية الشعوب واختلاف الزمان والمكان . " فقد تعرض للنفوس من اهل كل زمان امراض واعلال مختلفة فى الاخلاق الرديئة والعادات الجائرة والآراء الفاسدة من الجهالات المتراكمة كما يعرض للأجساد من الامراض والاعلال من تغيرات الزمان والاهوية ، فهكذا شرائع الانبياء واختلاف سننهم بحسب أهل كل زمان وما يليق بهم أمة أمة وقرنا قرنا [2] هكذا فان اختلافهما يرجع الى الطبائع المختلفة والاعراض المتغايرة التي تعرض للنفوس وهو ما يترتب عليه اختلاف فى موضوعات الشرائع لكل تتلاءم مع تلك الطبائع المختلفة ، لهذا يصح أن نقول :" ما بين علماء الشريعة وعلماء الفلسفة اختلاف الا فى اللفظ ولكن بينهما اتفاق فى المعني "[3]

هكذا يتمثل الفرق بين النبي والفيلسوف فى الشكل وليس فى المضمون ، فصاحب الشريعة :" لا ينسب الى رأيه واجتهاده وقوته شيئا مما يقول ويفعل ويأمر وينهي فى وضع الشريعة لكن ينسبها الى الواسطة التى بينه وبين ربه من الملائكة التى توحي إليه ... أما الحكماء والفلاسفة إذا استخرجوا علما من العلوم وألقوا كتابا بنسب ذلك إلى قوة أنفسهم واجتهادهم .

معني هذا أن هناك فرقا جوهريا تنبهنا إليه إخوان الصفا بين علوم الانبياء وعلوم الفلاسفة سواء تمثل هذا الفرق فى الطريق إلى كل منهما أول فى المصدر الذى يتلقى منه كل من الفلاسفة والانبياء علومهم ، ونوضح ذلك بأن إخوان الصفا يرون أن علوم الرسل تكون بإرادة الله تعالي

---

[1] نفس المصدر ، ج٤ ،ص١٧٨

[2] نفس المصدر ، ج ٤ ، ص ٢٤ – ص ٢٥ .

[3] إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، تحقيق د . جميل صليبا ، مطبعة الجامعة السورية بدون تاريخ ، ج ١ ، ص ٦٣٩ .

عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق ، هذه العلوم تعد للرسل دون غيرهم من الفلاسفة الذين تجئ علومهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة وطول البحث وإتباع مبادئ منطقية ورياضية وما شابه ذلك من طرق تعد كسبية وتأتي خلال الزمان.

وبالرغم من هذا الاختلاف عند إخوان الصفا بين كل من الانبياء والفلاسفة فان كلا منهما ليس الا أحد النفوس الجزئية التى تصوره بصورة النفس الكلية :" وذلك بحسب قبولها مايفيض عليها من العلوم والمعارف والاخلاق الجميلة ، وكلما كانت أكثر قبولا كانت أفضل وأشرف من سائر أبناء جنسها ([1])

ولما كان هدف كل من الفلسفة والدين وأحدا [2] فى نظر إخوان الصفاء فان مذهبهم يقوم على الجمع بينهما ، ولقد انتهت بهم نزعتهم التوفيقية إلى ان رأوا فى جميع المذاهب الفلسفية مذهبا واحدا يوافق جوهر الأديان ، ونظروا إلى الانبياء والفلاسفة نظرة واحدة فهم :" ينضمون ابراهيم ويوسف والمسيح ومحمد وسقراط وفيثاغورث فى مدرسة موحدة الأهداف[3]

(٢) الشريعة شرط التفلسف : إذا كان إخوان الصفا قد قالوا بضرورة الآخذ بالشريعة والحقيقة معا لان مذهبهم هو المذهب الذى يجمع بين العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية ، إلا أنهم قدموا الشريعة على الفلسفة ، وجعلوا العبادة الشرعية شرطا للعبادة الفلسفية وفى هذا يقول إخوان الصفا .

---

[1] إخوان الصفاء : الرسائل ، جـ٤ ، ص١٤٦

[2] إخوان الصفاء : الرسائل ، جـ٢ ، ص١٠ .

[3] لقد ذهب الكندى إلى أن هناك اتفاقا بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع والغاية والمنهج ، فمن جهة الموضوع كلاهما يطلب الحف ومن جهة الغاية كلاهما يسلك طريق البرهان ، ولكن الدين ينفرد إلى جانب ذلك باتباع طريق السمع قطوم الرسل نكون بلا طلب ولا تكلف ةلا بحيلة بشر وإنما تكون بإرادة الله عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق .. انظر الكندى : رسالته فى كمية كتب ارسطو طاليس ، جـ١ ، ص ٣٧٢ ، أيضا د . عاطف العراقي . مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ٤٣ – ص ٤٤ .

٤ د . جبور عبد النور : إخوان الصفا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ١٩٨٣ م ، ص ١٧

"اعلم يا أخي متي كنت مقصرا فى العبادة الشرعية بلا يجب أن تتعرض لشئ من العبادة الفلسفية وإلا هلكت وأهلكت وظللت وأظللت وذلك أن العمل بالشريعة الناموسية والقياك بواجب العبادة فيها ولزوم الطاعة لصاحبها والعمل بالعبادة الفلسفية الالهية إيمان ، ولا يكون المؤمن مؤمنا حتي يكون مسلما ، والاسلام سابق على الايمان ".([1])

معني هذا أن العبادة الشرعية فى نظر الاخوان هي الاسلام والعبادة الفلسفية هي الايمان ، واذا كان كل منهما يكمل الاخر ، إلا أن الفلسفة تأتي فى مرتبة تالية للشريعة ، إذ أن الفلسفة فى نظرهم أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة ، فالناس فى العلوم العقلية :" أعلاهم طبقة الانبياء عليهم السلام وأعلى الناس فى الصنائع والمعارف الجسمية هم الحكماء "([2])

وبناء على هذا فان النبوة فى نظر الاخوان "أعلى درجة وأرفع رتبة ينتهي إليها حال البشر مما يلى رتبة الملائكة [3] ولهذا هاجم إخوان الصفا المتفلسفين الذين ينكرون الشرائع أو يهملون فى أداء فروضها والعمل بأحكامها .

(٣) الظاهر والباطن عند إخوان الصفا :

كان لفكرة الظاهر والباطن أثر واسع فى مذهب إخوان الصفا ، وقد وجدوا فيها بابا للتأويل وأسلوبا لكتابة جعلوا ظاهرها غير باطنها .

وهذا المفهوم هو الذى عرف بفلسفة " الظاهر والباطن " وأتباع هذه الفلسفة هم الذين أطلق عليهم الباطنية [4] فكل شيء عند إخوان الصفا له ظاهر وباطن ، فالموجودات التى خلقها الله

---

[1] إخوان الصفا : الرسائل و ج ٤ ، ص

[2] نفس المصدر : ج ٤ ، ص ٤١٢

[3] نفس المصدر : ج٤ ، ص ١٧٩ ، ولهذا فاننا لا نتفق مع بعض الباحثين الذين ذهبوا الى راي يخالف هذا الراي حيث اعتبروا ان اخوان الصفا يرفعون من قيمة الفلسفة على الشريعة انظر د . حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف بيروت ، ١٩٥٧م ، ص ٢٢٨ .

[4] ذهبت الباطنية إلى أن لكل شي ظاهرا وباطنا وأن للقران ظاهرا وباطنا ، وينكشف الباطن للخواص من عباد الله الذين اختصهم الله بهذا الفضل وكشف لهم عن اسرار القران ، ولقد قال الشهر ستاني عنهم " الباطنية إنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويل الملل والنحل ، ج٢ ، ص ٢٦ فلقد نظر الباطنية إلى نصوص القران نظرة تتمشي مع

اعتقادهم فقالوا : كل ما ورد من الظواهر فى التكاليف والحشر والنشر والامور الالهية هي امثلة لرموز وبواطن " الغزالى : فضائح الباطنية ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ م ، ص ٥٥ ، ولهذا ذهب البغدادى الى ان ضرر الباطنية على المسلمين أعظن نت ضرر اليهود والنصارى ، بل أعظم من ضرر الدهرية ووسائر أصناف الكفرة ، حيث تأولوا لك ركن من أركان الشريعة تأويلا يورث تضليلا ، فزعموا أن معني الصلاة موالاة إمامهم ، والحج زيارته وإدمان خدمته والمراد بالصوم الامساك عن إنشاء سر الامام دون الامساك عن الطعام ، وزعموا أن من عرف معني العبادة سقط عنه فرضها " . الفرق بين الفرق ، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٣ م ، ص٢٧٩ . ولقد التزم الشيعة كذلك باطن النص ، وهم أصحاب الاتجاه الرمزي الباطني فى التأويل الذى يعتمدون عليه فهم يرون :" ان الاخذ بالظاهر دون الباطن انتقاص للاسلام ككل والاخذبحرفية النص مدعاة لاهمال ما تركه النبي للائمة من إرث روحي ، وذلك الارث هو الباطن " هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٧١ فالمراد من القارن عند الشيعة باطنه دون ظاهره حيث يرون " أن ايات الكتاب سهلة يسيرة ولكنها على سهواتها تخفي وراء ظاهرها معني خفيا مستترا " جولد تسهير : العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ص ٢٤٣ . والظاهر عندهم كالقشرة والباطن كاللب ، واللب خير من القشرة " البغدادى الفرق بين الفرق ، ص ٥٠ . وتكمن خطورة الاتجاه الباطني إلى أنه ينظر إلى الشريعة باعتبارها نوعا من أنواع السلوك الخلقي دون اعتبار لحدود الشريعة التى تعارف عليها الناس ، ولهذا _ تبدو فى نظرهم _ ضالة الاداء الفعلى للامر المكلف به بازاء النية الصادقة فى ادائه .

كذلك يجمع الصوفية على أن للقران ظاهرا وباطنا شأنهم فى ذلك شأن الباطنية والشيعة ، فلقد ميز أبو النصر السراج الطوسي تمييزا حاسما بين الظاهر والباطن على مستوى النص القراني بقوله :" إن العلم ظاهر وباطن ، وهو علم الشريعة الذى يدل ويدعوا إلى الاعمال الظاهرة والباطنة ، والاعمال الظاهرة كاعمال الجوارح وهي العبادات والاحكام ، اما الاعمال الباطنية فكاعمال القلوب وهي المقامات والاحوال .. ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر اللمع ، ص ٤٣ . فهناك نسبة بين ظاهر الدين وباطنه وتتمثل الاعمال الظاهرة من الشريعة فى عمل الجوارح المتعلقة بالاحكام الشرعية فى العبادات والمعاملات بينما تتمثل الاعمال الباطنية من الشريعة فى أعمال القلوب والمقامات والاحوال المتعلقة بالتصديق واليقين والمعرفة وهنا نصل الى ذلك التصنيف الذى أقلق الفقهاء كثيرا ، وهو تصنيف الدين إلى شريعة وحقيقة ، وهو تصنبيف أخذ به كل من الشيعة والمتصوفة وفى هذا الصدد ينسب الى معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) أنه قال " ابن التصوف هو الاخذ بالحقائق ةالياس مما فى أيدي الخلائق القشيرى الرسالة ، دار الكتاب العربى و بيروت ، بدون تاريخ ، ص ١٢٧ . فالحقائق هنا فى مقابل رسوم الشريعة اى العبادات المقررة من فرائض وسنن ، أما ما بأيدي الخلائق فالمقصود به متاع الدنيا ، ولا يجب أ ننسي ما تنطوي عليه هذه العبارات من الاستصغار من شأن الشريعة أمام الحقيقة ، قالشريعة عند المتصوفة وضعت للعامة من الناس أصحاب الظاهر ، أما المتصوفة المشتغلون بعلم الباطن والذين يبغون الاتصال مع الله فانهم معفون من رسوم العبادات من وضوء وصلاة .

"وهنا تكمن الخطورة إذا إنه يؤدي الى رفع التكاليف الشرعية إستنادا إلى أن العبد إذا تصل إلى مقام القرب من الله اصبح فى غني عن مخاطبة الشرع له " د . أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية فى الاسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الاولى ١٩٦٣ م ، ص ١٢٣ .

وفى هذا الصدد يقول ابن الجوزي :" إن من المتصوفة من داموا على الرياضة مدة فرأوا أنهم قد تجوهروا فقالوا : لا نبالى الان ما عملنا ، وإنما الاوامر والنواهي رسوم للعوام ولو تجوهروا أسقطت عنهم ، وقالوا : حاصل النبوة ترجع الى الحكمة قد تجوهرنا وعرفنا الحكمة :" تلبيس إبليس ، دار الطباعة المنيرية ، القاهرة ، ١٩٢٨ م ، ص ٣٦٧ .

لهذا كان لابد ان تثير مثل هذه الامور ردود فعل عنيفة من جانب الفقهاء فكانت تهمة الباطني تعني العداء الصريح للدين .

١ إخوان الصفا : الرسائل ، جـ٣ ، ص ٤٨٦ ايضا : جـ ٤ ، ص ١٢٤ .

٢ نفس المصدر ، جـ٢ ، ص ٣٧٩ .

بعضها ظاهر جلى لا يخفي وبعضها باطن خفي ، وقد جعل الله منها ما كان ظاهرا جليا على الباطن الخفي " (١) .

والنعم التى أنعم الله تعالي بها على الانسان كثيرة لا تحصي وهي نوعان : أحدهما من الخارج كالمال والمتاع والولد وهي النعم الظاهرة ، ونعم باطنة من داخل مثل حسن الخلق وذكاء النفس وصفاء جوهرها (١) والانسان نفسه مكون من جسم ظاهر كالقشرة ونفس باطنة خفية كاللب (٢)

والدين له ظاهر وباطن ، وقوامه بهما جميعا ، والظاهر هو أعمال الجوارح والباطن هو اعتقادادت الاسرار فى الضمائر وهو الاصل (٣) والايمان ايضا نوعان : ظاهر وباطن ، فالايمان الظاهر هو الاقرار باللسان ، أما الايمان الباطن فهو إضمار القلوب باليقين على تحقيق الاشياء المقرر بها اللسان (٤) والكتب السماوية ظاهرها الالفاظ المسموعة وباطنها المعاني التى هي التأويلات الخفية (٥) ورسائل إخوان الصفا نفسها لها معني ظاهر وأخر باطن ، فهم يقولون عن أحد فصول رسائلهم :" وكان هذا الفصل من العلم غامضا دقيقا ، ظاهره علم جليل ، وباطنه سر مستور وخفي لا يصل إليه إلا أهل البصائر المرتاضون بالعلوم العقلية (٦) .

ولا يجب الوقوف عند أخوان الصفا عند الظاهر ، من ثم هاجم الاخوان كل من تعلق بظواهر الامور وأهمل معرفة حقائقها وبواطنها ومعاني إشاراتها ومرامي مرموزاتها (٧) وأطلقوا على أهل الظاهر لقب علماء العامة (٨) وهم أصحاب النفوس المريضة الضعيفة(٩).

---

٣ نفس المصدر ، جـ٤ ، ص ٢٤ .

٤ نفس المصدر ، ج ٤ ، ص ١٢٨ .

٥ الرسالة الجامعة ، جـ١ ، ص ٢١٦.

٦ نفس المصدر ، ج ١ ، ص ١٠٩ .

٧ نفس المصدر جـ١ ، ص ٢١٦ .

٨ نفس المصدر ، ج٣ ، ص ٦١ .

٩ دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف الترجمة والنشر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٥٤ م، ص ١٢٦ .

وبالرغم من هذا تظل للظاهر قيمة عند إخوان الصفا ، فاذا كان الظاهر قشورا والباطن لبا ، إلا أنه لا يجب إهمال الظاهر ، فالظاهر والباطن كل منهما يكمل الاخر :" فمن إقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان ذا حسم بغير روح ناقص الالة ... ومن كان مقبلا على العلوم الحقيقية والآراء العقلية وهو متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية والسنن والتكاليف فهو ذو روح تعرت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك أن تتكشف سوءته ، وتنتهك فى العالم عورته .. واعلم يا أخي أن المغضوب عليهم هم الذين انقطعوا عن ظاهر النواميس الالهية والفرائض الشرعية التى أمرهم الانبياء عليهم السلام بإقامتها "[١]

هكذا يتضح من اراء اخوان الصفا فى العلاقة بين الدين والفلسفة والظاهر والباطن أن هناك تقابلا بين الدين والظاهر من جانب والفلسفة والباطن من جانب أخر ، كما اتضح لنا أن كلا من الظاهر والباطن أو الدين والفلسفة يكمل كل منهما الآخر ، وأنه لكي لا يكون هناك تناقض بين الظاهر والباطن أو بين الدين والفلسفة فلا بد في نظر الإخوان من استخدام التأويل للوصول من الظاهر إلي الباطن أو من الدين إلي الفلسفة .

ولكن ما هو منهج إخوان الصفاء في التأويل ؟

خامساً : منهج إخوان الصفا في التأويل :

إذا كان البشر . فيما يري إخوان الصفا . متفاوتى الدرجات في ذكاء نفوسهم وصفاء أذهانهم وجودة تمييزهم من ناحية إدراكهم العقلي للأمور ، فقد كان من الصعب علي الأنبياء أن يذكروا بعض الحقائق التي يصعب على العامة فهمها بسبب ضعف ولهم ، لهذا لا يخاطبون بصريح الحقائق خطاباً واحداً : " حتي يعمل كل ذي لب وعقل وتمييز بحسب طاقته واتساعه في المعارف والعلوم " [٢] لذا فان:" للكتب الالهية تنزيلات ظاهرة جلية وأسرار خفية باطنة [٣]

---

[١] إخوان الصفا : الرسائل ، ج١ ، ص ١٤١ .

[٢] إخوان الصفا : الرسائل ، ج٣ ، ص ٢٩٩ .

[٣] نفس المصدر ، ج ٤ ، ص ١٩٠ ومع أن لفظي " تنزيل " وتأويل " لم يردا فى القران إلا متقابلين إذ ورد كل منهما على حدة ، فان السياق الذى استعملا فيه يسمح بإقامة تقابل بينهما من نوع التقابل الذى نجده فى الظاهر والباطن ، أو الشريعة والحقيقة ، ولقد ورد لفظ تنزيل مقرونا بالقران أن مثله مثل لفظ " تأويل " فى أكثر من أية منها قوله تعال (إنا نحن نزلنا عليك

ولان أكثر كلام الله تعالي وملائكته وأنبيائه إيماء وإشارات وكلام الناس عبارات وألفاظ ، فان المعاني مشتركة بين الجميع ، ولما كانت الانبياء تأخذ الوحي عن الملائكة إيماء وإشارات ، إلا أنها كانت تعبر عن تلك المعاني باللسان لك أمة بلغتها وبالألفاظ المعروفة بينها من ثم عمل الانبياء على إخفاء الاسرار عن العامة والجهال :

" وألبسوا حقائق الاشياء بلباس غير ما يليق بذلك حسب فهم عامة البشر ، ولكن الخواص والحكماء يعلمون الغرض والحقيقة فى ذلك [١]

معني هذا أن الحقيقية لا يعرفها إلا الحكماء الذين هم " الراسخون فى العلم ، إذ هم مطلعون على حقائق جميع الاسرار والمرموزات "[٢]

وإذا كانت الحقيقة أو التأويل لا يعلمها إلا الله والراسخون فى العلم ، فان إخوان الصفا يقسمون الناس إلى ثلاث مراتب :" فمنهم خاص ، ومنهم عام ، ومنهم بين ذلك "[٣]

ولكل مرتبة من تلك المراتب ما يصلح لها :" فما يصلح للعامة من حكم الدين وادابه ما كان ظاهرا جليا مكشوفا مثل علم الصلاة والصوم والزكاة ... وأولى علوم الدين بالمتوسطين بين الخاصة والعامة هو التفقه فى أحكامها والبحث عن السيرة العادلة والنظر فى معاني الالفاظ ... والذى يصلح للخواص البالغين فى الحكمة الراسخين فى العلوم من علم الدين هو النظر فى أسرار الدين وبواطن الامور الخفية وهى البحث عن مرامي أصحاب النواميس فى رموزهم وإشارتهم اللطيفة المأخوذة معانيها عن الملائكة وما تأويلها وحقيقة معانيها الموجودة فى التوراة والانجيل والفرقان [٤]

القران تنزيلا) ، (الانسان أية : ٣٣) وقوله تعالي : (وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين)

[١] نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٣٤٣ .

[٢] نفس المصدر ، ص ٣٤٤ .

[٣] نفس المصدر ، جـ٤ ، ص ١٧٧ .

[٤] إخوان الصفا : الرسائل ، جـ٤ ، ص ٤٦ .

معني هذا أن إخوان الصفا يقسمون الناس فى التصديق بأمور الدين إلى ثلاث مراتب هي : العامة أهل الظاهر ، وأهل الحقيقة الراسخون فى العلم وهم أهل التأويل ، والمرتبة الثالثة المتوسطون بين العامة وأهل التأويل وهم أصحاب الاجتهاد أو الفقهاء والمتكلمين .

وإذا كان إخوان الصفا ينقدون أهل الظاهر الذين يتمسكون بظاهر النص ، فانهم أيضا ينظرون إلى أهل الجدل من المتكلمين نظرة ازدراء لان :" أصحاب الجدل والمناظرات يطلبون المنافسة فى الرياسة ، واخترعوا من أنفسهم فى الديانات والشرائع أشياء كثيرة لم يأت بها الرسول وما أمر بها .. وظنوا لسخافة عقولهم أن الله قد ترك أمر الشريعة وفرائض الديانة ناقصة حتي يحتاج هؤلاء إلى أن يبينوه بارائهم الفاسدة وقياساتهم الكاذبة ([1]) .

معني هذا أن الشريعة عند إخوان الصفا غير ناقصة ، فهي تتناول جميع أحوال البشر ، ولكن لا يفهمها إلا أصحاب القياس البرهاني – على حد تعبير ابن رشد [2] أما أصحاب القياس الجدلى فهم جماعة فساد لانهم يجيب الاخوان عن هذا التساؤل بقولهم :" إن ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان والامام للناس مادام حيا ، فاذا بلغ الرسالة وادي الامانة ونصح الامة

---

[1] د. حنا الفأخورى . خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، جـ١ ، ص ٢٤٧ ولقد ذهب ابن رشد إلى أن للشريعة قسمين : ظاهرا وباطنا مؤولا :" وأن الظاهر منها فرض الجمهور وأن المؤل فرض العلماء " ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة فى عقائد أهل الملة ، ضمن فصل المقال تحت عنوان " فلسفة ابن رشد " مكتبة التربية للطباعة ، بيروت ١٩٨٧ م ، ص ٤٣ .
والسبب فى ورود الظاهر والباطن فى الشرع يرجع إلى اختلاف فطر الناس وتباين مراتبهم فى التصديق ، وقد تلطف الله فى مخاطبة عباده فى الاشياء الباطنة التى لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان والنظر العقلى الثاقب بأن ضرب لهم أمثال هذه الاشياء ودعاهم للتصديق بها حسب مراتبهم .
يقول ابن راشد :" أما الاشياء التى لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطق الله فيها لبعاده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إما من قبل فطرهم وإما من قبل عاداتهم وإما من قبل عدهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثالها ودعاهم إلى التصديق بتلك الامثال ، إذا كانت تلك الامثال يمكن أن يقع التصديق بها بالادلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية " . نفس المصدر و ص ٤٦ .
ولقد أعطي ابن رشد حق التأويل للفلاسفة دون غيرهم ومن يحاول التأويل غيرهم فهو كافر ، وإن كشف الفلاسفة عن تلك الحقائق الباطنة لغير أهل البرهان فقد كفروا :" أما غير راسخين فى العليم وهم لا يفقهون معني الباطن ولا ينقادون كالعامة إلى الظاهر ، فيضيعون فى الاجتهادات التى لا ينتج عنها إلا تمزيق الامة ، فمن مبادى العقل البشرى عند إخوان الصفا أن يبحث ويحقق ، وليست الشريعة بمعزل عن هذه القاعدة فهي خاضعة للبحث أيضا حتي يصل العقل إلى حقيقتها الباطنة ، فالراسخون فى العلم لا يرضون بظاهر النص إذ قد يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين .
ولكن من هم العلماء الراسخون في العلم الذين هم أصحاب التأويل أو الذين لهم حق التأويل في نظر إخوان الصفا ؟

ودون التنزيل ولوح التأويل وأحكم الشريعة .. ثم توفي ومشي إلى سبيله بقيت تلك الخصال فى أمته وراثة منه [١] هكذا يكون النبي هو صاحب التأويل عند إخوان الصفا ولكن بعد وفاته يكون التأويل من حق أل البيت فهم ورثة الانبياء ، وفى هذا المعني يقول الاخوان : " وقع الاختلاف فى الامة بعد ذهاب صاحب الشريعة ، وذلك أنه أقام فرائض شريعته وأحكام دعوته ظاهرة مكشوفة وجعل تحت ظواهر أوامرها أمورا خفية باطنة مستورة لطيفة لا يمسها إلا المطهرون من العيوب والذنوب " فهذا قول العلماء الربانيين من أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة وهم أصحاب الحكمة الحقيقية [٢] ومن ثم فان أصحاب التأويل بعد الانبياء هم الائمة المهديون ، وهنا تظهر نزعة التشيع عند الاخوان والتي تتضح فى النقطة التالية .

سادسا : أهمية فلسفة التأويل عند إخوان الصفا :

تبدو أهمية فلسفة التأويل عند إخوان الصفاء فى عدة نقاط لعل أهمها : (١) استخدم إخوان الصفا أسلوب التأويل لتأكيد حق إمامهم من أل البيت ومهديهم المنتظر فى الخلافة والتبشير بظهوره لإقامة مدينة إخوان الصفا الفاضلة ونشر العدل فى الارض بعد ما ملئت جورا والامثلة على تأويلات الاخوان لآيات القران لتحقيق هذا الهدف كثيرة منها : تأويل قوله تعالى : (فى يوم كان مقدار ٥ ألف سنة مما تعدون) ([٣])

بأن ألف سنة هي من غير أهل العلم فالواجب فى حقه حملها على الظاهر وتأويلها فى حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر " مدة قيام السادس أو سيدنا محمد [٤] ومن المعروف أم الامام السابع هو المهدى المنتظر عند إخوان الصفا.

ومنها تأويل قوله تعالى (ويوم يعض الظالم على يديه يقول ياليتني اتخذت مع الرسول سبيلا ، يا ويلتي ليتني لم أتخذ فلانا خليلا) [١] بأن الظالم هو كل من جلس فى غير مجلسه ، وأخذ

---

[١] إخوان الصفا : الرسائل ، جـ٤ ، ص ١٧٩ .

[٢] إخوان الصفاء : الرسالة الجامعة ، جـ٢ ، ص ٢٧٣ .

[٣] سورة السجدة : أية : ٥ .

[٤] سورة الفرقان أية : ٢٧ – ٢٨ .

غير حقه ولم يتخذ مع الرسول سبيلا مما أمر به ، وخالف وصيته من بعد أى وصيته بأن خليفته ووصيه على بن أبي طالب [٢].

ومنها تأويل قوله تعالى : (يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية) [٣] هي النفس المنبعثة من عند باريها – أى النبي أو الامام الذى تجتمع فيه خصال النفس الكلية إلى النفوس الجزئية لتهديها وتنبيهها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة فيومئذ ترجع إلى ربها راضية مرضية وتدخل الجنة [٤].

ومنها تأويل قوله تعالى على لسان عيسي عليه السلام : (سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لي بحق ، إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسي ولا أعلم ما فى نفسك أنك أنت علام الغيوب) [٥] بأن المسيح يقصد بقوله " لا أعلم ما فى نفسك "

أنه لا يعلم ما فى نفس الله التى يؤيد بها السابع إذا أقامه وبعثه ، وإن ادعاءه بأنه إله وأن شريعته أجل الشرائع وأن منزلته هي منزلة السابع فأنه – أى المسيح – يقر بأنه لا يستحق ذلك وليس له بحق ([٦]) .

المنتظر عند إخوان الصفا . نفس المصدر ، ص ٢٢١. أما الرؤساء الستة عند الاخوان فهم ادم ونوح وابراهيم وموسي وعيسي ومحمد : الرسالة الجامعة ، ج٢ ، ص ٣٦٠ .

---

[١] إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج٢ ، ص ٢١٨ .

[٢] سورة الفجر أية : ٢٧ – ٢٨ .

[٣] إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج٢ ، ص ٢٢٠ .

[٤] سورة المائدة أية : ١١٦

[٥] إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج٢ ، ص ٢٢٣ – ٢٢٤ : هكذا ينحو التأويل هنا منحي تشخيصيا بمعني أن الالفاظ فى هذه الاية القرانية تصرف مباشرة إلى أشخاص معينين من ذلك تأويل بعض رجال الشيعة لقوله تعاليى : (مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان ، فبأي الاء ربكم تكذبان .يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) (الرحمن اية : ١٩ – ٢٢)
لقد أولوا البحرين على أنهما على بن أبي طالب وفاطمة زوجته بنت النبي ، وأولوا " البرزخ " على أنه النبي محمد بمعني أنه جسر يصل بين على ابن عمه وفاطمة ابنته ، وأولوا " اللؤلؤ والمرجان " على أنهما الحسن والحسين أبنا على

[٦] نفس المصدر ، ص٥ .

(٢) إذا كانت أهمية التأويل عند إخوان الصفا – كما هو واضح – تتعلق بالفكر السياسي لديهم وهو التبشير بظهور المهدي المنتظر لاقامة مدينة إخوان الصفا الفاضلة ، فاننا نضيف أهمية أخرى للتأويل عند الاخوان وفى هذه الحالة يصرف معني الآيات القرآنية إلى فلسفتهم الدينية ، فهم يقولون في تأويلهم لأية النور :

" الله نور السماوات والأرض ، مثل نوره " يعني العقل الكلى ، " كمشكاة " يعني به النفس الكلية المنبعثة منه المضيئة بنور العقل الكلى – كما تضيء المشكاة بنور المصباح المشرق بنور الله ، فيها مصباح المصباح فى زجاجة " : الزجاجة هي الصورة الاولى الشفافة المضيئة بما سري فيها من فيض النفس عليها ليفيض العقل الكلي على النفس الكلية . " كأنها كوكب درى " وهو الصورة المجردة المكوكبة بالأنواع الذاتية " يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية " تكاد النفس الكلية تعطي الحياة والحركة لجميع الموجودات كوقود المصباح لا شرقية ولا غربية بل مبدعة بأمر الله عز وجل لا مركبة ولا مؤلفة . " يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور " : تكاد للطافتها وشرفها (النفس الكلية) تكون عقلا كليا ولو لم يتصل بها ، فلما أمدها بخيراته كان " نور على نور ، كذلك نور العقل فوق نور النفس ، " يهدي الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الامثال للناس " ، ولذلك كانت النار هي أجل الاشكال وأعظم الامثال متصلة بالنور ، ولذلك امتحن ابليس حين قال (خلقتني من نار وخلفته من طيب) [١]

ذلك أن النار تتحرك إلى العلو بالطبع والطين هو الجماد والتراب يتحرك إلى أسفل [٢] هكذا يؤول إخوان الصفا أية النور تأويلا باطنيا يصرف معناها إلى تصورات ميتافيزيقية تتعلق بالالة المتعالى والعقل الكلى والنفس الكلية .

---

[١] سورة ص أية : ٧٦

[٢] إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، جـ٢ ، ص ٢٩٣ . وإذا كان إخوان الصفا يؤولون اية النور تأويلا يشير إلى فلسفتهم الدينية ، فان هناك تأويلا أخر يصرف معناها إلى معان مختلفة ومتباينة ، وكان هذا من عمل التأويل الشيعي .
وشبيه بهذا ما يروي عن جعفر الصادق الامام الشيعي السادس من أنه فسر ايه النور كما يلى : " الله نور السماوات والارض : مثل نوره كمشكاة : فاطمة ابنة النبي . فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة : الحسن والحسين ، الزجاجة كأنها كوكب درى :

وفاطمة و بناء على أنه كما يخرج اللؤلؤ والمرجان من البحرين اخرج الحسن والحسين من على وفاطمة.

وهكذا يكون المعني الباطن للايات المذكورة هو : أن الله جعل عليا وفاطمة يلتقيات بواسطة محمد ليكون من زواجهما الحسن والحسين والهدف السياسي من هذا النور من التأويل واضح ، وهو إثبات أن القارن يشير أو ينص بطريق الرمز ، على أن الخلافة والامامة بعد النبي لعلى ونسله من فاطمة .

ولقد أنكر البعض أن إخوان الصفا استخدموا أسلوب التأويل المجازي ([1]) ولكن التأويلات تثبيت أن الاخوان استخدموا طريقة التأويل المجازي وأنهم كانوا رواد هذا الاسلوب فى الفكر الاسلامي ، وفيما يلى نستعرض بعض القضايا الدينية ونذكر كيف يفهمها الاخوان بطريقتهم التأويلية .

، ولو لم تمسسه نار : يكاد العلم يتفجر منها . نور على نور : إمام منها بعد إمام . يهدي الله بنوره من يشاء : يدخله فى نور ولايتهم " انظر د . محمد عابد الجابرى . بنية العقل العربي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت الطبعة الثانية ١٩٩١ م ص ٢٨١ . ولقد طبق الشيخ الرئيس ابن سينا منهجه الرمزى فى التأويل نفسرا مراتب العقل ودرجاته فيما تشير إليه أية النثر فهو يقول فى تأويله للاية : " إن من قوى النفس الانسانية ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل حوهرها عقلا يـالفعل ، فاولها : قوة استعدادية نحو المعقولات وقد يسميها عقلا هيولانيا وهي المشكاة ، ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفي ، أو بالحدس فهي زيت أيضا إن كانت أقوي من ذلك فتسمي عقلا بالملكة وهى الزجاجة ، والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار : ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال ، إما الكمال : فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهب وهي نور على نور، وإما بالفوة فان يحصل المعقول المكتسب

كان فاطمة كوكب درى بين النساء ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة : من النبي إبراهيم عليه السلام : لا شرقية ولا غربية : لايهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضئ

[1] د. محمد البهي : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي . دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٦٧ م ص ٣٠٣ – ص ٣٠٤ .

كالمشاهدة متي شاءت من غير افتقار إلى اكتساب وهو المصباح ، وهذا الكمال يسمي عقلا مستفادا ، وهذه القوة تسمي عقلا بالفعل ، والذى يخرجه من الملكة إلى الفعل التام ومن الهيولى إلى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار".

سابعا : استخدام إخوان الصفا للتأويل :

تناول إخوان الصفا كل ما ورد فى الكتب المقدسة بالتأويل ، فهم لا يأخذون شيئا بظاهره أبدا ، فالملائكة والجنة والشياطين والنار والحساب والاخرة كلها رموز عندهم ، فعملية التأويل يمكن أن تطبق على كافة ما يحيط بالانسان كذلك المعتقدات الدينية هي الاخرى مدار لهذه العملية الدينية التى أولها إخوان الصفا .

(١) الملائكة والشياطين :

للاخوان طريقة باطنية خاصة فى تفسير معني الملائكة والشياطين فالملائكة فى نظرهم نفوس خيرة موكلة بحفظ العالم وصلاح الخليقة وقد كانت متجسدة قبل وقتا من الزمان فتهذبت واستبصرت وفارقت أجسادها وإسقلت بذاتها وفازت ونجت " ([1])

معني هذا أن النفوس المتجسدة الخيرة ملائكة بالقوة ، ومتي فارقت الجسد صارت ملائكة بالفعل ، وكذلك الشياطين هم النفوس الشريرة التاى فارقت الجسد غير مستبصرة ولا متهذبة وبقيت بعيدة عن الحقائق سابحة فى بحر الهيولى ، وفضلا عن ذلك كله فقد أطلق إخوان الصفا لفظ شيطان : " على كل من غلب هواه على عقله و ومن أكاع نفسه الغضبية " ([2]) ولفظ الملائكة له معنيان أحدهما شرعي والاخر فلسفي ، فهم يسمون باللفظ الشرعي : الملائكة الموكلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة باذن الله " ([3]) هكذا تكون وظيفة الملائكة تدبير عالمه وإصلاح خلائقه ، أما أعمال الشياطين فهي توسوس للنفوس الشيطانية بالقوة لتخرجها إلى

---

[1] إخوان الصفا ك الرسائل ، ج١ ص ٩٦

[2] إخوان الصفا : الرسائل الجامعة ، ج١ و ص ١٣٤

[3] إخوان الصفا : الرسائل ، ج٢ ، ص ١٠٨

الفعل " فهذه النفوس النفوس الشيطانية بالفعل توسوس للنفوس الشيطانية بالقوة لتخرجها إلى الفعل " ([1]) .

فاخوان الصفا هنا تطبق فكرة القوة والفعل الارسطية على الملائكة والشياطين ، إذا ان الملائكة من وجهة نظرهم وجود بالفعل ، أما الشياطين فهم وجود بالقوة ، فوظيفة الشياطين الوسوسة للنفوس المريضة لارتكاب المعاصي والشرور ، فالمعاصي والشرور تعد كامنة داخل الانسان وفى هذه الحالة تعد وجودا بالقوة ، لكن عند تحققها فى الواقع تصبح وجودا بالفعل .

(٢) القيامة والحشر : حدد الاخوان معني القيامة والبعث بقولهم : " معني القيامة مشتق من قام يقوم قياما ، والهاء فيه للمبالغة وهي من قيامة النفس من وقوعها فى بلائها و والبعث هو أنبعاثها وانتباها من نوع غفلتها ورقدة جهالتها " ويميز إخوان الصفا فى البعث عدة أنواع منها بعث النفوس أى الانتباه من نوع الغفلة واليقظة من رقدة جهالتها ، ومنها بعث الاجساد إذا ردت إليها النفوس التى هي متعلقة بها ، ومنها بعث الاصدار والعود وهو مفارقة النفس للجسد بعد اتحادها به وكونها معه والحشر فى لغتهم بمعني حشر النفوس الجزئية إلى النفس الكلية ([2]) .

لكن إذا كانت النفوس ستحاسب فالمفروض أن الله تعالي صلة بهذه النفوس .. فكيف يفهم إخوان الصفا هذه الصلة ؟

يرى الاخوان أن الله : (خلق الانسان فى أحسن تقويم) ([3]) وفضلة على سائر الحيوانات وملكه عليها وسخرها له وجعله خليفة له فى ارضه .. كل ذلك بتمييز عقله ، فلم يجز فى حكمة البارى تعاليى أن يتركه بلا وصية يبين له فيها ما ينبغي أن يفعل ومالا ينبغي أن يفعل

---

[1] انظر ابن سينا الاشارات والتنبيهات ، تحقيق د . سليان دينا ، القسم الطبيعي ، دار المعارف القارة ١٩٥٧ م ج٢ – ص ٣٦٣ – ٣٦٧ ايضا ذهب الامام الغزالى إلى التأويل ذاته للاية القرانية فى معارج القد ، ضمن مجموعة القصور العوالى ، طبعة الجندي ، القاهرة ١٩٦٨ م ، ص ٨١ .

[2] إخوان الصفا : الرسالة الجامعة ج ، ٢ ، ص ٢٠٣

[3] نفس المصدر ج٢ ، ص ٢١١

، ولما أوصاه وأمره ونهاه لم يجد فى حكمته أن يتركه دائما ولا يدعوه إلى حضرته ويسأله عما فعل ([1]) وشر الناس عندهم من لا يؤمن بيوم الحساب ([2])

فالبعث الحقيقى الذى يعرفه العامة على أنه قيام الاجساد من التراب ورجوع الارواح إليها إنما هو عند إخوان الصفا : " الانتباه من نوم الغفلة واليقظة من رقدة الجهالة والجباه بروح المعارف والخروج من ظلمات عالم الاجسام الطبيعية والترقي إلى درجات عالم الارواح ورجوع النفس إلى عالمها الروحاني ومحلها النوراني ([3])

أما الحشر الحقيقي عندهم فهو جمع النفوس الجزئية نحو النفس الكلية واتحادها بعضها ببعض ، وأما الحساب الحقيقي فهو موافقة النفوس الكلية النفوس الجزئية بما عملت عند كونها فى الاجساد ([4]) ، على أن التصريح بحقيقة الاخرة للعامة وأشباهم لا يجوز ([5]) .

(٣) الجنة والنار :

أما الجنة – عند إخوان الصفا – فان مكانها فى عالم الافلاك عالم الدوام والبقاء والخلود فى النعيم والسرور مع الملائكة والنبيين والصديقين والشهداء والصالحين ([6]) وهي حال روحانية فقط ، لهذا يعتقد إخوان الصفا أنه من فساد الرأي وألم النفس اعتقاد بعض الناس : " أنه يباشر فى الجنة – أى يتزوج – الآبكار – ويلتذ منها ويشرب الشراب فى الجنة ويكون الله ساقيه ، وأنه يتمني فى الجنة الطيور المشوية فيحصل عليها بعد تمنيه لها فى الحال ثم يأكل منها حتي الشبع ثم بعد ذلك تطير الطيور .. كذلك من يعتقد أن الله يأمر الملائكة بأن يأخذوا الكفار والعصاه ويرمون بهم فى خندق من النار وكلما احترفت جلودهم وصاروا فحما ورمادا أعاد فيها

---

[1] سورة التين أية : ٤

[2] إخوان الصفا : ج٤ ، ص ١٥٧

[3] نفس المصدر : ج٣ ، ص ٣٠٩

[4] نفس المصدر ج ٣ ، ص ٢٨٥

[5] نفس المصدر ج٣ ، ص ٣٧

٩ نفس المصدر ج٣ ، ص ٢١٧

[6] نفس المصدر ، ج٤ ، ص ١٠

الرطوبة والحياة ليذوقوا العذاب ، وأن فى الجحيم تنانين وثعابين وأفاعي يأكلون الفساق ويصيرون أحياء بع دذلك ، وما شاكل هذه الاعتقادات المؤلمة لنفوس معتقديها ([1]) وإذا قلنا أن جميع ما نطق به الانبياء عليهم السلام من صفة الجنة ونعيم أهلها وعذاب النار والعقاب وأحوال القيامة كلها حق وصدق لامرية فيه ، ، فان إخوان الصفا يرون :" أن الانبياء غرضهم من وصف الجنة وصفا جسمانيا إنما هو على سبيل التشبيه ليقربوا تصورها من فهم الناس وليرغبوا عامة الناس فيها ، فان عامة الناس لا يرغبون إلا فى ما يتحقق " ([2]) فهم يقيمون النكير على من يجحد الاخرة ([3]) ولكنهم يؤمنون بها على مقتضي نظرهم هم .

هكذا يبين إخوان الصفا – من وجهة نظرهم – أوهام الناس الذين يأخذون أقوال الانبياء على ظاهرها ، ولم توجه تلك الاقوال إلا إلى العامة الذين لا يستطيعون فهم المعاني الحقيقية الدقيقة و فأوصاف الجنة والنار التى نجدها فى الكتب السماوية وما فيها من ملذات والام جسمانية كل ذلك رموز وإشارات إلى حقائق غير مادية ، تلك هي النزعة الباطنية لاخوان الصفا فى الدين و فهي تريد أن تتفهمه كما تشاء ، لا كما أنزله الله وقالت به الانبياء .

خاتمة البحث

وفى ختام هذا البحث لفلسفة التأويل عند إخوان الصفا نسطيع استخلاص بعض النتائج منها :

أولا : إذا كان إخوان الصفا قد اتجهوا إلى مزح الدين بالفلسفة ومحاولة التوفيق بينهما فان رسائلهم قد جاءت دينا فى فلسفة ، وفلسفة فى دين ، فهم أصحاب فلسفة انتخابية موفقة ذلك لانهم قد جمعوا فى رسائلهم خلاصة ما راق لهم من علوم واراء وفلسفات وديانات وحاولوا التوفيق بين كل هذا وبين الدين الاسلامي ، وأنتهت بهم نزعتهم التوفيقية إلى أن رأوا فى جميع المذاهب الفلسفية مذهبا واحدا يوافق جوهر الاديان .

---

[1] نفس المصدر ، ج٣ ص ٨٧

[2] نفس المصدر ج٣ ، ص ٩٠

[3] نفس المصدر ج٤ ، ص ٥٦

ثانيا : إن النظرية الفلسفية التى اعتمد عليها إخوان الصفا فى إقامة صرح فلسفتهم هي التأويل أو التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بمعني اخر التوفيق بين الظاهر والباطن ، اى استخدام الظاهر للوصول إلى المعني الباطن المستتر .

وهناك نمطان للتوفيق أو التأويل عند إخوان الصفا : الاول منهما يذهب إلى شرح الحقائق الدينية المجملة بالاراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة ، أما النمط الثاني فهو أدق وأعمق من سابقه والمراد به تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الاراء الفلسفية .

ثالثا : إن الشريعة عند إخوان الصفا قابلة للتحقيق العقلى لانها ظهرت فى كلام يدعو إلى اكتشاف معانيه الباطنة وهذا لا يتم إلا بعمل العقل ، فعندما يوجد تعارض بين النصوص الدينية وما يصل إليه البرهان الفلسفى ، فان هذا التعارض لا يمكن أن يحدث إلا نتيجة للوقوف عند ظاهر اللايات والاحجام عن تأويلها ، بينما مجاوزة ذلك الظاهر بتأويله وكشف المعني الباطن العميق للايات لا يحدث تعارضا بل لابد أن يكون متفقا مع البهان الذى يقوم على العقل فلا تناقض ولا تعارض بين ما تقضيه العقيدة الدينية وما يقتضيه العقل بمنطقه .

رابعا : وضع إخوان الصفا بعض القواعد للتأويل حتى لا تتسرب إليه الفوضي فحددوا من لهم الحق فى القيام بالتأويل ، كذلك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل أو بمعني أخر الذين يكشف لهم عن الحقائق الفلسفية الباطنية المستترة وراء المعني الظاهر للنص الديني .

خامسا : اتضح لنا أن إخوان الصفا يهدفون إلى سياسة جديدة عن طريق تفهم جديد للدين ، فدينهم فلسفي عقلى ، ولكل أمر من أموره معني خاص فهم يرون أن فى الديانات ظاهرا وباطنا ، أما الباطن فهو الحقيقة الالهية الفلسفية ، أما الظاهر كالصوم والصلاه فهو رموز للحكماء وطريق لعامة الناس ، ولا يفهم من هذا أن غايتهم هل إبطال الشرائع بل كانت غايتهم سياسية اجتماعية وكان استخدام التأويل خير وسيلة لتحقيق غرضهم فى جمع مختلف الطوائف تحت لوانهم لتحقيق غايتهم فى بناء مجتمه فاضل بالصورة التى يتخلونها.

سادسا : بصفة عامة يمكن القول بأن السبب الرئسي فى لجوء إخوان الصفا إلى استخدام أسلوب الرمز والتأويل فى التعبير عن أفكارهم هو ذلك المناخ الذى سيطر على البيئة الاسلامية والذى كان مشبعا بالكبت والارهاب الفكرى الذى لم يكن يسمح للاراء المعارضة للانظمة السياسية والدينية القائمة بالظهور إلا فى صورة سرية أو فى صورة رمزية ..

المصادر والمراجع

أولا : المصادر :

(١) إخوان الصفاء : الرسائل (أربعة أجزاء) تحقيق خير الدين

الزركلى المطبعة الاميرية بمصر ، القاهرة ١٩٢٨ م : الرسالة الجامعة (جزان) تحقيق د . جميل صليبا مطبعة الجامعة السورية ، ب، ت .

ثانيا : المراجع العربية :

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق د . محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٣ م .

(٢) الكيشف عن مناهج الادلة فى عقائد أهل الملة ، مطبوع مع كتاب فصل المقال تحت عنوان فلسفة ابن رشد " مكتبة التربية للطباعة والنشر ١٩٨٧ م .

(٣) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات " القسم الطبيعي " تحقيق د سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٧ م .

(٤) ابن منظور : لسان العرب ، المطبعة الاميرية القاهرة ١٣٠٢ هـ.

(٦) أبادي (الفيروز) : القاموس المحيط ، المطبعة المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٥ م .

(٧) إمام (د . إمام عبد الفتاح) : مدخل إلى الفلسفة ، دار الثقافة للطباعة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٧٥ م .

(٨) البغدادى : الفرق بين الفرق ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٧٣ م .

(٩) البهي (د. محمد) : الجانب الالهي من التفكير الاسلامي ، دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٦٧ م .

(١٠) التوحيدى (أبو حيان) : الامتاع والمؤانسة ، تحقيق أحمد أمين ، أحمد الزين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٢ م .

(١١) الجابرى (د . محمد عابد) : بنية العقل العرب ، المركز الثقافي العربي بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٩١م

(١٢) الجرجاني (السيد الشريف) : التعريفات ، تحقيق د . عبد المنعم الحنفي ، دار الرشاد للطباعة ، القاهرة ١٩٩١ م .

(١٣) الجوزي (أبو الفرج) : تلبيس إبليس ، دار الطباعة المنيرية ، القاهرة ١٩٢٨ م .

(١٤) الخضيرى (د . زينب محمود) : أثر فلسفة ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطي ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩٥ م .

(١٥) الدسوقي (د . عمر) : إخوان الصفا ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٧ م .

(١٦) الزمخشرى : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل فى وجوه التأويل ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٤٦ م .

(١٧) الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق د . محمد سيد الكيلاني ، مطبعة الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦٧ م.

(١٨) الطوسي (أبو نصر السراج) : اللمع ، تحقيق د . عبد الحليم محمود ، د . طه عبد القادر ، دار الكتب الحديثة القاهرة ، ١٩٦٠ م .

(١٩) الطويل (د . توفيق) : قصة النزاع بين الفلسفة والدين ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة الطبعة الثانية ١٩٥٨ م .

(٢٠) العراقي (د . عاطف) : مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، القاهرة الطبعة التاسعة ١٩٨٧م.

(٢١) : المنهج النقدي فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٤ م .

(٢٢) مادة تأويل الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الاول ، إشراف د . معن زيادة ، معهد الانماء العربى ، الطبعة الاولى ، بيروت ١٩٨٦ م .

(٢٣) الغزالى (أبو حامد) : إلجام العوام عن علم الكلام ، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ، ١٩٨٦ م .

(٢٤) : المستصفي من علم الاصول ، دار الفكر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٠ م.

(٢٥) : فضائح الباطنية ، تحقيق ، د . عبد الرحمن بدوى ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤ م .

(٢٦) الفاخورى (د . حنا ، د. خليل الجر) : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف بيروت ١٩٥٧ م .

(٢٧) الكندى (أبو يوسف) : رسالته فى الابانة عن سجود الجرم الاقصي وطاعته لله ، تحقيق د . محمد عبد الهادي أبو ريدة (ضمن رسائل الكندي الفلسفية) دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٥٠ م .

(٢٨) المرتضي (الشريف) : امال المرتضي ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، الطبعة الاولى ١٩٠٧ م .

(٢٩) برهييه (إميل) : الاراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى ، ترجمة د . محمد يوسف موسي ، د. عبد الحليم النجار ، مطبعة الحلبى القاهرة ، ١٩٥٤ م .

(٣٠) تامر (عارف) : حقيقة إخوان الصفا ، المطبعة الكانوليكية ، بيروت ١٩٥٧ م .

(٣١) جاردية (لويس ، وجورج شحاتة قنواتي) : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ترجمة ، د . صبحي الصالح والاب فريد جبر ، دار العلم للملايين ، بيروت الطبعة الاولى ١٩٦٧ م .

(٣٢) جولد تسهير : العقيدة والشريعة فى الاسلام ،، ترجمة د . محمد يوسف موسي دار الكتاب المصرى القاهرة ، الطبعة الاولى ١٩٤٦ م .

(٣٣) حجاج (د . محمد فريد) : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٢ م .

(٣٤) دي بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٥٤ م .

(٣٥) مادة إخوان الصفا ، دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية دار الشعب ، القاهرة ١٩٣١ م.

(٣٦) صليبا (د . جميل) : إخوان الصفا ، دائرة المعارف للبستاني ، بيروت ١٩٦٧ م .

(٣٧) عبد الله (د. محمد فتحي) : النحلة الاورفية أصولها واثارها فى العالم اليوناني ، مركز الدلتا للطباعة والنشر ، الاسكندرية ١٩٩٠ م .

(٣٨) عبد النور (د . جبور) : إخوان الصفا ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الرابعة ١٩٨٣ م .

(٣٩) عبد المهيمن (د . أحمد) : إشكالية التأويل بين كل من الغزالى وابن رشد ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، الطبعة الاولى ٢٠٠١ م .

(٤٠) غلاب (د . محمد) : إخوان الصفاء ، دار الكتاب العربى ، القاهرة ١٩٦٨ م .

(٤١) كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الاسلامية من البنابيع حتى وفاة ابن رشد ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيس ، منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الاولى ١٩٦٦ م .

ثالثا : المراجع الاجنبية :

(1) farrakh (omar) : The aran Genius in science and philosophy American couneil of learned sosit es < 1954 .

(2) Harry walfson : philo Judeaus in the encyclopaedia philosophy vo16 new york 1972 .

(3) Montgomery watt : Islamic philosophy and the logy Edinburgh 1962 .