

دراسات فلسفية وأخلاقية

إعداد وتأليف

د. ماجد محمد زعلوك د. حمادة محمد سالماني

د. رشدي عبد الستار محمد

١٤٤٦هـ / ٢٠٢٥م

محاضرات في

الفلسفة العامة

تاريخها وأعلامها وقضاياها

دكتور

ماجد محمد زعلوك

المقدمة

الحمد لله العلي الأعلى، الولي المولى، الذي خلق فأحيا، وحكم على خلقه بالموت و الفناء، و البعث إلى دار الجزاء و الفصل والقضاء. نحمده ونؤمن به، و نثني عليه الخير كله، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا و من سيئات أعمالنا. و نستفتح بالذي هو خير ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ۝ ١ فَيَمَّا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ۝ ٢ ﴾ [الكهف: ١ - ٢]

أما بعد، فهذه محاضرات في الفلسفة العامة، وتعنى بدراسة المبادئ العامة التي تعرّف القارئ نشأة الفكر الفلسفي، وتطور هذا الفكر في العصر الحديث مع التركيز على الموضوعات التالية:

- معنى مصطلح الفلسفة.
- مفهوم الفلسفة في الفكر اليوناني و الإسلامي والغربي.
- خصائص الموقف الفلسفي.
- نشأة الفكر الفلسفي.
- تصنيف العلوم الفلسفية لدى اليونانيين و الإسلاميين والغربيين.

- العلاقة بين الفلسفة و الدين.
 - تاريخ الحقب الفلسفية:
 - ما قبل سقراط.
 - ما بعد سقراط.
 - مجالات البحث الفلسفي:
 - مبحث الوجود.
 - مبحث المعرفة.
 - مبحث القيم.
 - نصوص فلسفية يونانية (دراسة و تحليل).
- وقد راعيت في هذا الكتاب العبارة الرائقة و الأسلوب السهل في آن معاً، دعماً للغة القارئ و تقريباً لمأخذ الفكرة.
- وأحب في البداية أن أشير إلى بعض الأفكار، هي:
- أن رفض فكرة من الفكر لا ينبغي أن يؤدي إلى رفض التفكير ذاته؛ لذلك فإن رفضنا لبعض الأفكار اليونانية لا ينبغي أن يؤدي بنا إلى رفض الفلسفة برمتها.
- أن الوقوف من الفلسفة موقف الدارس المدقق بهدف الاطلاع على تجربة العقل البشري في تعرف الطبيعة و ما وراءها لا يعني بحال من الأحوال اعتناق أفكار الفلاسفة، أو الموافقة عليها.

أن الحكم على آراء الفلاسفة من غير المسلمين لا ينبغي أن يكون من خلال النصوص الشرعية؛ لأنهم لم يتعرفوها؛ ففي ذلك حيف غير خفي. وإنما ينبغي أن يكون من خلال العقل وحده. إلا أن العقل وحده يمكن أن يضل؛ فكان من الضروري الاهتداء بالوحي في طريق المعرفة العقلية؛ حتى لا يزيغ العقل عن الجادة. فيكون دور العقل هو تتبع الأدلة، ومقارنة الحجج، والاستدلال، ويكون دور الوحي هو تنبيه العقل إلى مزالق الهوى، وعصمة العقل من الضلال؛ لذلك قال تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٧٦]

أنه لما كان صريح المعقول لا يمكن أن يتعارض مع صحيح المنقول؛ فإن استخدام العقل في تنفيذ آراء الفلاسفة مع الاستهداء بهدي الوحي لابد أن ينفذ إلى قلب الحقيقة؛ فيكون في ذلك أبلغ دعوة إلى دين الله الحنيف. مع ملاحظة عدم تقديم العقل على النقل، وإنما النقل الصحيح قطعي الثبوت قطعي الدلالة مقدم في كل حال، فإن تعارض العقل والنقل ظاهراً، أعمل العقل لدرك ما خفي عليه، حتى إذا أدركه صار متوافقاً مع النقل، أو أعمل في النص تفسيراً إن لم يكن قطعي الدلالة، مع ملاحظة عدم الاعتساف، والرجوع إلى أقوال العلماء الثقات في كل ذلك.

أن الباحث المنصف لا يمكن أن ينكر أن العقيدة الإسلامية فيها الغناء، وأنها لم تترك شيئاً مما يعتدل في الصدور إلا بينت وجه الحق فيه درءاً للضلالة، وسداً لسبل الهوى.

إن الغرض من هذا الكتاب هو الإجابة عن الأسئلة الملحة التي تدور في ذهن دارس الفلسفة لأول مرة، ألا وهي:

- ما الفلسفة؟
- من بدأ التفلسف؟ وما أهم المدارس الفلسفية؟
- لماذا الفلسفة؟
- ما صورة الفلسفة؟

وهذه الأسئلة في ذاتها فلسفة، حيث إنها بحث في الماهية، بحث في العلل الأربعة كما حددها أرسطو، أعني علة المادة وعلة الصورة والعلة الغائية والعلة الفاعلية.

ما الفلسفة؟

إن هذا السؤال كما يقول أحد الباحثين يتضمن مغالطة واضحة، حيث يسأل عن الفلسفة مُعرِّفًا، وكأنها معروفة سلفًا للسائل والمُسئِل، "أو بلغة أخرى - وحسب معجم الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشال فوكو - ما هو المسكوت عنه؟ (Le non dit) في هذه الصياغة؟ إن المسكوت عنه يمثل أساسًا في أن المتسائل يعتبر أنه باستطاعتنا أن نجد «تعريفًا جامعًا مانعًا» للفلسفة. ومن هنا تصبح الفلسفة متعالية على التاريخ، وكأنها لا تخضع للأبعاد الزمكانية، فيصبح الفلاسفة - وحسب لغة الفيلسوف المعاصر بول نيزان في كتابه «كلاب الحراسة» أخف من الملائكة... لا يخضعون لجاذبية الأرض قط. والمقصود أن الفلاسفة - وفقًا لهذا التصور - فوق البشر لا يتأثرون ولا يؤثرون، لا يفعلون في المجتمع ولا ينفعلون بالمجتمع. فالتعالي على التاريخ لا يسمح لهم بفهم الطابع الإشكالي للخطاب الفلسفي".^(١)

إن هذا السؤال يحمل في طياته إشكالية كبيرة، ذلك أنه يفترض أن للفلسفة أصولًا ثابتة، وأنها خارج الزمان والمكان، وأنها لا تتأثر

(١) سليم دولة - ما الفلسفة - دار نقوش عربية - تونس - بدون تاريخ - ص ٢٠.

بالأفراد ولا تؤثر فيهم. "وهذا يوقعنا في وثوقية القول الواحد وفي دوغمائية^(١) الإيمان بالرأي الواحد، مما يخالف روح الفلسفة التي تقوم على تعدد الأقوال والمواقف. لا يمكن التخلص من هذه الوثوقية - في نظر سليم دولة - إلا بأشكلة سؤال «ما الفلسفة؟». وهذه العملية لا تعني سوى تجريد الكلمة من ألف ولام التعريف، ليصبح...السؤال بصيغته الجديدة أكثر تعييناً وإجرائية. فهو يخلصنا من وهم البحث عن تعريف ماهويٍّ للفلسفة، وتعريف شامل للفكر الفلسفي، ويجعلنا نفتنح بأن كل تعريف للفلسفة لا يكون إلا نسبياً ينطبق على فلسفة فيلسوف بعينه." ^(٢)

إنني أزعم غير مجانب للصواب أن فلسفة أفلاطون غير فلسفة أرسطو غير تلك المنسوبة لأفلوطين أو ابن سينا أو ابن رشد، فضلاً عن الفلاسفة المحدثين.

(١) دوغمائية ودوجاطيقية أي عقدية. وقد أطلق الحداثيون هذا اللفظ يريدون به معنى الجمود العقدي في مقابل حرية الفكر. وقد أدرجت هذا النص بغير تغيير لا على سبيل الموافقة على مدلولات هذا المصطلح بالنسبة للعقيدة، وإنما لأن المقام مقام حديث عن الفلسفة لا العقيدة.

(٢) مصطفى باحمر - من سؤال هيدجر إلى منهج فوكو - مقدمة كتاب «ما الفلسفة» لسليم دولة - ص ٨٧.

ذلك كله يجعلنا نتساءل: كيف يمكننا أن نعيد صياغة هذا السؤال مرة أخرى؟ وكيف يمكننا إذن أن نصل إلى سؤال مُرضٍ يمكننا من تعريف الفلسفة لمن لا يعرفها؟

لكن لما كان هذا الكتاب موجهاً للمبتدئين، ولما كان الغرض منه تعريف الفلسفة؛ فلم يكن هناك بد من اتباع المنهج التقليدي في تعريف الفلسفة بأبرز تعريفاتها، وعرضها بأبرز سماتها.

وهذا السؤال في زيّ التقليدي يتضمن عدة أسئلة ترمي إلى تعرف ماهية الفلسفة، تلك الأسئلة هي:

- ما أصل اسم الفلسفة؟ ومن سماها فلسفة؟
- ما تعريف الفلسفة؟
- ما مباحث الفلسفة؟
- ما تاريخ الفلسفة؟
- ما أهم المدارس الفلسفية؟

اسم الفلسفة:

لفظ الفلسفة «*φιλοσοφία*» لفظ يوناني مركب من «*فيلو*» بمعنى إثارة أو محبة و«*سوفيا*» بمعنى الحكمة. فيكون المعنى الحرفي للفظ فلسفة هو إثارة الحكمة أو حب الحكمة. والفيلسوف عندهم هو محب الحكمة «*فيلوسوفوس*».

وقد ذكر شيشرون أن فيثاغورث هو الذي وضع هذه اللفظة، فقال: "لست حكيماً وإنما أنا محب للحكمة". ففيثاغورث كان أول من استخدم كلمة (الفلسفة) وأطلق على نفسه لقب الفيلسوف؛ لأنه اعتقد أنه "لا يوجد إنسان حكيم، وأن الله وحده هو الحكيم" وينسب إليه هيراكليديس البونطي في كتابه "عن توقف الحياة" أنه نطق بهذه العبارة في مدينة سيكيون (مدينة أهل فليوس) في أثناء نقاشه مع ليون الطاغية، وعلى إثر تلك المقولة بادر الناس إلى تسمية (دراسة الفلسفة) باسم "الحكمة" *Sophia*، وتسمية المتخصص فيها باسم "الحكيم" *Sophos* إشارة منهم إلى بلوغه ذروة الفكر العقلي، على حين سمي الطالب الذي يدرسها باسم "الفيلسوف" *Philosophos* أي محب الحكمة.

تعريف الفلسفة عند اليونان:

توصف الفلسفة أحياناً بأنها " التفكير في التفكير " أي التفكير في طبيعة التفكير و التأمل و التدبر، كما تعرف الفلسفة بأنها محاولة الإجابة عن الأسئلة الأساسية التي يطرحها العقل حول الوجود والكون.

أولاً يجب التفريق من ناحية المبدأ بين التعريف وبين ماهية الشيء في ذاته، فتعريف الشيء يعني كيف يراه معرفه، وليس يعني بحال ماهية الشيء في ذاته.

ولما كان الأمر كذلك فلست أرى الاقتصار على التعريف الموجز، وإنما ينبغي أن نتطرق إلى بعض السمات الأساسية التي تميز فلسفة كل فيلسوف بإيجاز إلى جانب تعريفه للفلسفة؛ حتى يمكن تعرف فلسفته بدرجة أعلى من الدقة.

➤ أولاً: سقراط:

كانت الفلسفة قبل سقراط *Socrates* مقتصرة على البحوث المادية، أما سقراط فإنه لما أيقن بعدم جدوى دراسة المسائل الطبيعية بالنسبة للبشر، شرع في دراسة مباحث الأخلاق، وكان يرى أن مجال بحثه «يشمل كل ما هو شرير أو خير تحت أسقف

منازلنا»^(١)

فلسفة سقراط تنحصر في دائرة الأخلاق، وكان قد اتخذ لنفسه شعاراً كلمة قرأها في معبد دلفي، هي: «اعرف نفسك بنفسك» فقال عنه شيشرون: إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي أنه حول النظر من الطبيعة إلى النفس الإنسانية.^(٢)

(١) انظر: ديوجينيس اللائرتي - حياة مشاهير الفلاسفة - ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام - راجعه على الأصل اليوناني: محمد حمدي إبراهيم - المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة - ٢٠٠٦م - ج ١ - ص ١٤٣. وقارن ملحمة الأوديسة لهوميروس - النشيد الرابع - البيت رقم (٣٩٢).

(٢) انظر: د/إبراهيم بيومي مذكور و/أيوسف كرم دروس في تاريخ الفلسفة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٦م - ص ٣١، ود/محمد غلاب - الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون - سلسلة مذاهب وشخصيات - ١٩٦٢م - ص ٨٩.

➤ ثانياً: أفلاطون:

ويهمنا في هذا المقام التركيز على ثلاثة من الفلاسفة الذين كان لهم أكبر تأثير في الفلسفة، وهم: أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

أما أفلاطون (Plato – Platon) ^(١) ٤٢٧ : ٣٤٧ ق.م فلم يسلك منهج أستاذه في تضيق حدود الفلسفة وقصرها على النظر العقلي البحت وإبعادها عن كل ما يمت إلى الدراسات الطبيعية بصلة، وكذلك لم يجار الفلاسفة القدماء في قصرهم إياها على البحوث المادية، وإنما توسط في الأمر فأعاد إلى دائرة اختصاص الفلسفة بعض ما كان سقراط غالى في محوه. ولم يكتف بذلك بل اعتبرها - أي الفلسفة - «العلم المشرف على جميع العلوم»، وصرح بأنها هي العلم الحقيقي الأعلى القيم على جميع العلوم. وأن موضوعها ليس هو تلك المحسات الظاهرة التي لا تثبت على حالة واحدة عدة لحظات، وإنما موضوعها هو جواهر الأشياء، أو الكائن الحقيقي في كل شيء،

(١) أفلاطون هو من أشهر فلاسفة المثالية في الفلسفة اليونانية القديمة. ومن المؤكد أنه كان ينتمي إلى أسرة أرسقراطية. وفي سن العشرين عرف سقراط ولازمه حتى إعدامه، كما أطلع على مذاهب هرقليطس وبارمنيدس عن طريق أقراطيلوس وهرموجين، وبعد موت سقراط سافر إلى ميجارا عند إقليدس أكبر تلاميذ سقراط: انظر: د/ أميرة مطر- معجم أعلام الفكر الإنساني - ص ٦١٣ وما بعدها.

وهو الفكرة أو النموذج أو المثال.^(١)

ويعرف أفلاطون الفلسفة بأنها «علم الحقائق المطلقة الكامنة وراء ظواهر الأشياء» أو «البحث عن جواهر الأشياء أو جواهر الموجودات، وعن الجمال والانسجام المودعين في الكائنات والذين ليس إلا الخير» أو هي «البحث عن حقيقة الحقائق أو عن سر التناسق العام في الكون» وهذه التعريفات تعكس لنا فلسفة أفلاطون ورؤيته للعالم. إذ إن أفلاطون يقسم العالم إلى عالمين: عالم مادي سفلي محسوس، وهو عالم المادة التي تتصف بالتغير الدائم، ومن ثم فلا مجال في هذا العالم للثوابت، والمثل لها عالمها الخاص، وما الحياة الدنيا وما فيها إلا أشباح لعالم المثل الذي هو الحقيقة وحده دون غيره.

(١) انظر: د/محمد غلاب - الخصوبة والخلود في إنتاج أفلاطون - ص ٨٩.

➤ ثالثاً: أرسطو^(١):

إذا انتقلنا إلى أرسطو *Aristotle or Aristote* (٣٨٤: ٣٢٢ ق.م) نجده يعرف الفلسفة بأنها « علم المبادئ والعلل الأولى للوجود» أو «العلم بالوجود بما هو موجود» أي من حيث هو^(٢).

وأرسطو يقسم العلوم إلى ثلاثة أصناف، يقول: "هي إما أن تكون صنائع نظرية، وهي التي غايتها المعرفة فقط، وإما صنائع عملية، وهي التي العلم فيها من أجل العمل، وإما صنائع معينة في هذه ومسددة، وهي الصنائع المنطقية. وقد قيل أيضاً في كتاب البرهان: إن الصنائع النظرية صنفان: كلية وجزئية، فالكلية هي التي تنظر في الوجود بإطلاق، وفي اللواحق الذاتية له، وهذه ثلاثة أصناف: صناعة الجدل، وصناعة السفسطة، وهذه الصناعة. وأما الجزئية فهي التي

(١) ولد في اسطاغيرا من أعمال آسيا الصغرى، كتب في الطبيعة واليولوجيا والميتافيزيقا والمنطق والأخلاق والسياسة والفن والخطابة. وهو المعلم الأول، وهو أشهر فلاسفة اليونان على الإطلاق.

(٢) انظر: أرسطو، " ما بعد الطبيعة"، أول مقالة الجيم، وابن رشد - تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق د/عثمان أمين - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر - ١٩٥٨م - ص ٣. ود/ إبراهيم صقر - مدخل إلى الفلسفة الإسلامية - ص ١٢.

تنظر في الموجود بحال ما. وقيل أيضاً هنالك أن الجزئية اثنتان فقط: العلم الطبيعي، وهو الذي ينظر في الموجود المتغير، وعلم التعاليم، وهو الذي ينظر في الكمية مجردة من الهوى^(١).

وبالرغم من الحديث عن الفلسفة العقلية الخالصة عند أرسطو، فإن هذه الفلسفة لم تعتمد كلية على العقل في استخلاص المعارف، حيث اعتمد أرسطو على الحس^(٢) كما اعتمد على الحدس^(٣) إضافة

(١) ابن رشد - تلخيص ما بعد الطبيعة - ص ٣.

(٢) الحس: هو "انطباع صور الأجسام في النفس من طريق الآلات المعدة لقبول تلك الصور وتأديتها إلى النفس بمناسبة كل واحدة من تلك الآلات، لما تُقبل عنه صورته "جابر بن حيان - الحدود - ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عن العرب - د. عبد الأمير الأعسم - مكتبة الفكر العربي - بغداد- ١٩٨٢ م - ص ١٨٤.

والحس: "يطلق على المحسوس، ومنه "لا يوجد في العقل شيء لم يوجد من قبل في الحس" وهو شعار الحسين والتجريبيين الذين ينكرون أن يولد العقل مزوداً بأفكار فطرية أو بسيطة "المعجم الفلسفي - ص ٧٢.

والحس المشترك عند أرسطو والمدرسين: القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة فتنسقها وتردها إلى موضوع بعينه. أخذ به المدرسيون وعدوه قوة هي مركز الحواس، وهي التي تحس في الحقيقة: "السابق نفسه.

وقال الجرجاني: "الحس المشترك هو القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة "الجرجاني التعريفات - ص ١١٧. وانظر: كذلك الجرجاني - التعريفات - ص ١١٧.

(٣) الحدس: "هو الإدراك المباشر لموضوع التفكير، وله أثره في العمليات الذهنية المختلفة، فيكون في الإدراك الحسي، ويسمى حدساً حسيّاً، ويكون أساساً للبرهنة والاستدلال،

إلى العقل (٣) والمعرفة عند أرسطو تسير في سلم التصاعد من المعرفة

ويسمى حدثاً عقلياً، فبالحدس ندرك حقائق التجربة، كما ندرك الحقائق العقلية، وبه نكشف عن أمور لا سبيل إلى الكشف عنها عن طريق سواه، وهو بهذا أشبه بالرؤية المباشرة والإلهام. عرفه ابن سينا وعده وسيلة للكشف عن الحد الأوسط، وعنى به ديكرت وعده سبيل الوصول إلى الحقائق البديهية "المعجم الفلسفي ص ٧٠. يقول الجرجاني: "الحدس سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطلوب، ويقابله الفكر" الجرجاني - التعريفات ص ١١٢.

"والحدسيات كل قضية صدق العقل بها بواسطة الحدس، كالعلم بحكمة صانع العالم لوجود الأحكام في صنعه": الآمدي - المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب - د. عبد الأمير الأعسم - ص ٣٤٢.

(٣) العقل: بوجه عام: ما يميز به الحق من الباطل والصواب من الخطأ. ويطلق على أسمى صور العمليات الذهنية بعامة، وعلى البرهنة والاستدلال بخاصة. ويراد به أيضاً المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً، وهي مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ العلوية.. وقد قسم العقل من قديم إلى نظري ينصب على الإدراك والمعرفة. وعملي ينصب على الأخلاق والسلوك. وسماه اليونان "النوس" والعقل عند المدرسين خاصة، ما يعين على التجريد واستخلاص المعاني الكلية، وهو وسيلة المعرفة، فيدرك الجزئي كما يدرك المعاني العامة.

وقد ذهب أرسطو إلى أن هناك عقلاً بالفعل وعقلاً بالقوة، فأحدهما فاعل والآخر منفعل، ولا يستغنى أحدهما عن الآخر: انظر: المعجم الفلسفي ص ١٢٠.

والعقل - كما يقول ابن سينا يطلق في الفلسفة على ثمانية معان، هي:-
العقل الذي ذكره أرسطو، وهو يعني ذلك العقل الذي هو غير العلم الذي يحصل بالاكْتِسَاب ويعني "التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة."
العقل النظري: "وهو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية"

الحسية إلى المعرفة العقلية إلى المعرفة الحدسية. (١)

ويولي أرسطو أهمية كبرى للمعرفة الحسية، حيث إنها هي الأساس الذي تستند إليه المعرفة العقلية، حيث تعتمد تلك الأخيرة على ما يعرف بالأوليات العقلية القائمة على التصور (٢) والتصديق (١) وهو ما

العقل العملي: "وهو قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يُختار من الجزئيات من أجل غاية معلومة."

العقل الهولاني: "وهو قوة لنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد" العقل بالملكة: "وهو استكمال هذه القوة حتى تصبح قوة قريبة من الفعل بحصول ما سماه (أي أرسطو) في كتاب البرهان عقلاً."

العقل بالفعل: "وهو استكمال النفس في صورة ما، أو صورة معقولة حتى متى شاء عقلها وأحضرها بالفعل"

العقل المستفاد: "وهو ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من خارج" العقول الفعالة: "وهي كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً. فخذ العقل الفَعَّال أما من وجهة ما هو عقل فهو أنه جوهر صوري، ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة، هي ماهية كل موجود. وأما من جهة ما هو عقل فعال، فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه": انظر: ابن سينا الحدود - ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب - د. عبد الأمير الاعسم - ص ٢٤٠، ٢٤١. وانظر: كذلك الغزالي - رسالة الحدود - ضمن الكتاب السابق ص ٢٨٣.

(١) د. مرفت عزت بالي- الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا- ص ٢٠٨.

(٢) التصور: سيكولوجيا: استحضار صورة في الذهن ويسمى أيضاً

عند منطقة العرب والمدرسين: إدراك المفرد. (بمعنى الإدراك البسيط لمعاني الأشياء)

يسميه أرسطو بالعقل، ويفرق بينه وبين العلم الذي يحصل
بالاكتساب عن طريق البرهان^(٢)

والأوليات العقلية هي الأمور التي لا يمكن أن يبرهن أنها
موجودة، وهي "قضايا صادقة أولية مباشرة أسبق من النتيجة و
أعرف منها، هي سبب للنتيجة." ^(٣)

ج- عند المحدثين: المعنى الكلي المجرد: المعجم الفلسفي - ص ٤٥. ويعرفه الجرجاني بأنه:
"حصول صورة الشيء في العقل، وإدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات
": الجرجاني- التعريفات - ص ٨٣.

(١) التصديق: سيكولوجياً: توجه النفس إلى تأييد قضية أو رأي، وله درجات، أدناها
الظن وأعلىها اليقين.

منطقياً: إدراك النسبة بين طرفين": المعجم الفلسفي - ص ٤٥.

(٢) انظر: ابن سينا- الحدود - ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب- د. عبد الأمير
الأعسم - ص ٢٤٠.

و البرهان - كما يعرفه أرسطو- هو: "قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة
التي هو بها موجود إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع": ابن رشد - تلخيص
كتاب البرهان - ت: د. محمود قاسم- راجعه، وأكمله، وقدم له وعلق عليه د. تشارلس
بتروورث، ود. أحمد عبد المجيد هريدي- الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢م - ص ٣٨.

(٣) أرسطو - التحليلات الثانية - ترجمة أبو بشر متى بن يونس- ت: د. عبد الرحمن بدوي- منطق أرسطو
- ج ٢ - دار الكتب المصرية - ١٩٢٩م - ص ٣١٣، ٣١٤، و د. عبد الرحمن بدوي - مقدمة
كتاب البرهان لابن سينا - دار النهضة العربية- ١٩٦٦ - ط ٢ - ص ١٣. وقارن أرسطو -

فهذه الأوليات لا تعرف بطريق البرهان، كما أن أرسطو يرفض نظرية التذكر التي قال بها أفلاطون^(١) وإلا كيف تكون فينا دون أن نعلم بها، مع أنها أدق من البرهان؛ لهذا يلتمس أرسطو مصدرها في قوة طبيعية للتمييز هي الإدراك الحسي... ويأخذ (أرسطو) في بيان نشأة الفكر عن الإحساس ودور الذاكرة والتجربة في تحصيل الكلي، فالكلي ينشأ من كثرة من الإدراكات المتشابهة، والعقل إنما يبدأ من الجزئي ليرتفع منه إلى الكلي، وإذن فمعرفة الأوائل أو المبادئ معرفة أولية مباشرة لأنها ليست مستنبطة من شيء آخر، بل هي موضوع نوع من العيان يسميه أرسطو باسم (العقل) يقول عنه: إنه مبدأ العلم... وهذه العملية ترجع في النهاية إلى ما يعرف عند أرسطو باسم الاستقراء.

الأخلاق إلى نيقوماخوس - ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتيلير - ونقله إلى العربية أحمد

لطفى السيد - مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة - بدون تاريخ - ج ٢ - ص ١٢٨.

(١) يرى أفلاطون أن المعرفة ليست إلا تذكراً، وهو ينسب نظرية التذكر هذه لسقراط، ومفاد هذه النظرية أن المعرفة ليست إلا تذكراً، وهذا يقتضي زمناً سالفاً تعلمنا فيه ما نحن الآن ذاكروه، وقد كان هذا التذكر يستحيل لو لم تكن أرواحنا قبل حلولها في الصورة البشرية كائنة في مكان ما: انظر: أفلاطون - محاورات فيدون - ضمن كتاب محاورات أفلاطون - ترجمة د. زكي نجيب محمود - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٦م - ص ١٣٧، وانظر: كذلك المبحث الثاني من هذا الفصل.

والمبادئ (أو الأوائل) تنقسم إلى نوعين: مبادئ مشتركة بين جميع العلوم، وهي البديهيات وأرسطو لا يضع ثبوتاً بالبديهيات، وإنما يربطها جمعياً - إلى حد ما - بمبدأ عدم التناقض. والنوع الثاني: مبادئ خاصة لكل علم، وهي الموضوعات، وتشمل الأصول الموضوعية والحدود (التعريفات).^(١)

(١) د. عبد الرحمن بدوي - مقدمة كتاب البرهان لابن سينا - ص ١٣، ١٤.

➤ رابعاً: أفلوطين (١):

(١) أفلوطين Plotinus or Plotin (٢٠٤-٢٧٠ م) : ولد في ليقوبوليس بمصر العليا. وبها تعلم القراءة والكتابة والحساب، ثم ارتحل منها إلى الإسكندرية حيث تلمذ على أساتذتها ولازم أمونيوس ساكاس إحدى عشرة سنة، وفي روما أسس أفلوطين مدرسة انضم إليها الكثير من مختلف الشعوب والمهن. وقيل: إن الإمبراطور جالبان والإمبراطور سالونين كانا من بين تلامذته. ولقد تميزت هذه المدرسة باجتماع صفوة المثقفين فيها، وبطابعها الروحي التطهري العميق، الأمر الذي جعل منها محفلاً دينياً وثنياً يقف موقف المعارضة الشديدة من الدين المسيحي الجديد، ويقدم لأتباعه ديناً فلسفياً يحل أقانيمه الثلاثة: الواحد والعقل والنفس، محل الثالوث الأقدس المسيحي الأب والابن والروح القدس. ولم يبدأ أفلوطين الكتابة إلا بعد سن الخمسين، وجاءت كتاباته على هيئة رسائل... وكان قوام هذا التعليم شرحاً على نص لأفلاطون، أو أرسطو، أو قضية رواقية، أو رداً على فكرة غنوصية، وقد بلغ مجموع رسائله أربعاً وخمسين رسالة، قسمها تلميذه فورفوريوس بعد وفاته إلى ستة أقسام، وضع في كل قسم منها تسع رسائل فسميت بالتساعيات (Enneades)، وتتناول التساعية الأولى الإنسان، والثانية والثالثة العالم المحسوس، والرابعة النفس، والخامسة. العقل، والسادسة أو الأخيرة الوجود أو العالم العلوي. وتدور التساعيات حول فكرة رئيسة هي فكرة وحدة وجود صدورية، وأفلوطين يصور العالم كنوع من الفيض التدريجي للحياة الإلهية تنبثق أصلاً عن الواحد. ويعرف مذهب أفلوطين بأنه تفسير للوجود بحسب مبدأ الصدور.. ولقد ذاعت فكرة الصدور عند المسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى فيما بعد، وهي فكرة تكونت كنتيجة لتصور مذهب أفلاطون في الأكاديمية، وكنتيجة لتعاليمها الشفوية، وربما جاءت بتأثير نظرية الوسائط الغنوصية: انظر: د. محمد

أما أفلوطين فيرى أن الفلسفة هي (البحث عن الوحدة).

ويرسم لنا طريق الوصول إلى المعرفة، وهو - كما يراه - التجرد عن كل المحسوسات والانعقاد من الرذائل، ورد الكثرة إلى الوحدة. يقول: إن النفس "إن أرادت أن ترى هي بذاتها وما هي لا

علي أبو ريان نخبة من الأساتذة المصريين - معجم أعلام الفكر الإنساني تصدير د. إبراهيم مذكور- الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٤م - ص ٦٢٣: ٦٢٥.

وأفلوطين لم يعرف عند العرب باسمه الصريح وهو أفلوطين أو أفلوطينوس" وإن أمكن استشفافه من أثبات "أسماء فلاسفة طبعين (كما ورد في الفرست لابن النديم، ص ٣٥٧ - س ١٥ - طبع مصر هكذا: فلوطينس)، ولكن دون أي إيضاح آخر، بل عرفوه بكنية، هي: (الشيخ اليوناني). وكان أول من تنبه إلى أن الشيخ اليوناني هو أفلوطين هو هاربريكر في تعليقاته على ترجمته الألمانية لكتاب الملل والنحل للشهرستاني، ووافقه على هذا الرأي رينان مع شيء من التحفظ، ودبترصي بغير تردد، وأخيراً روزنتال" وقد ذكره عدد من المؤرخين باسم الشيخ اليوناني، منهم أبو سليمان السجستاني، وابن حزم، ومسكويه. ثم خلطوا مع ذلك أخباره فجعلوه صاحباً لذيوجانس الكلبي. "وهم من ناحية أخرى لم يعرفوا له كتاباً فيذكروه. فكتاب التساعات (Enneades) قد نُحِصت - مع تغيير الترتيب وتوسُّع في النص ابتغاء الإيضاح - منه أجزاء من (التساعات) الرابعة والخامسة والسادسة، وتألف من هذه الخلاصة المزوجة كتابُ أطلق عليه اسم (أثولوجيا أرسطاطاليس). ومن هذا يبدو أنه نسب إلى أرسطوطاليس. كما انتزعت منه فصول أخرى أصبحت باسم رسالة في العلم الإلهي للفارابي والشذرات الأخرى وضعت باسم (الشيخ اليوناني) انظر: د. عبد الرحمن بدوي - أفلوطين عند العرب دار النهضة العربية ١٩٦٦ - ط ٢ - ص ١، ٢ وما بعدهما.

ترى إلا بالاتحاد، ولا تتوحد إلا بكونها أمراً قائماً في الوحدة. فإنها تكاد تظن ما تبحث عنه منفلاً منها؛ لأنها لا تختلف في ذاتها عما تعرفه. ومع ذلك فإن من كان شأنه أن يبحث بحثاً فلسفياً ينبغي له أن يسير على هذا المنهج. وما دام موضوع بحثنا هو الواحد، وكنا ندقق النظر في أصل الأشياء كلها أعني الخير والأول، وجب ألا نبتعد عن جوار الأوليات هابطين إلى أسافل الأشياء بل ينبغي للباحث إذا مضى نحو الأوليات أن يجرّد ما كان عليه في ذاته من الحسيّات، وهي أقصى الأشياء سفلاً، وينعتق من كل رذيلة ما دام يسعى لإدراك الخير محضاً. ثم ينبغي له أن يرتقي إلى الأصل فيه على ما كان عليه في ذاته، ويرد هذه العناصر الكثيرة التي يتألف منها إلى أمر واحد لأن من شأنه أن يشاهد الآن الأصل والواحد. ينبغي له إذاً أن يسلم نفسه للروح ويثبتها فيه، حتى إذا تيقظت تتلقى ما يشاهد الروح، فبالروح يشاهد الواحد.^(١)

وهو يرى أن الفلسفة أشرف الأمور، وأن لها أجزاء مثل الطبيعة والأخلاق والجدل، وأن الجدل والحكمة أشرف أجزاء الفلسفة؛ لأن

(١) أفلوطين - التاسوعات - تحقيق د/فريد جبر - مراجعة د/جيرار جهامي، ود/سميح دغيم - مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - ط ١ - ١٩٩٧م - التاسع السادس - الفصل التاسع - ص ٦٨٩، ٦٩٠.

الفلسفة تستعين بهما في دراسة بقية الأجزاء، وهما متنزهان عن
المادة.^(١)

(١) انظر: السابق - التاسع الأول - الفصل الثالث - ص ٦٩.

مباحث الفلسفة:

إن التقسيم القديم للفلسفة يعتمد إلى تقسيمها إلى قسمين:

الفلسفة الأولى، وهي ما سمي بالميتافيزيقا، وتعني بالماورائيات، أي ما يجاوز حدود العالم الطبيعي. "ويرجع لفظ «ما بعد الطبيعة» إلى أحد أتباع أرسطو، وقد عني بترتيب كتبه، فوجد لواحد منها ثلاثة أسماء: هي الحكمة والفلسفة الأولى والعلم الإلهي؛ لاشتماله على ثلاثة مباحث كبرى: أولها: مبادئ المعرفة إطلاقاً، والثاني: الأمور العامة للوجود، والثالث: الألوهية رأس الوجود. وهي مباحث تشترك في أعلى درجات التجريد، وتؤلف علماً واحداً بهذا الاعتبار، يقع بعد الطبيعيات في الترتيب، فأطلق عليه هذا التابع اسماً مأخوذاً من مكانه، وهو اسم إن لم يُجد شيئاً في التعريف بالمدلول، فإنه يضم أجزائه ويوفر له وحده الموضوع اللازم للعلم."^(١)

الفلسفة الثانية، أو الفلسفة الطبيعية (الفيزيقا) التي تفرعت منها علوم عديدة. وغرض هذه الفلسفة أن يتكلم الفيلسوف "في الأشياء اللازمة للأجسام الطبيعية، وهذه هي أسبابها وما يتبع الأمور

(١) - يوسف كرم - الطبيعة وما بعد الطبيعة - المادة. الحياة. الله - دار المعارف بالقاهرة - ط ٣ - بدون تاريخ - ص ١٣٣.

الطبيعية، ويتكلم فيما يظن أنه سبب، وفيما يظن أنه يتبع الأمور الطبيعية. فكلامه في الأسباب هو كلامه في الهيولى والصورة، وكلامه فيما يظن أنه سبب هو كلامه في العدم؛ لأن الفعل لا يمكن استثنائه إلا عن عدم. وليس كلامه في هذه الثلاثة الأشياء ليبين وجودها؛ لأن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور، وإنما تبينها صناعة الفلسفة الأولى. لكنه يتكلم فيها من أربعة أوجه. أحدها يتكلم فيها: ما هي؟ فيقول: إنها هيولى وإنها صورة وإنها عدم. ويتكلم فيها: كم هي؟ فيذكر عددها. ويتكلم فيها: ما حال بعضها عند بعض؟ فيقول: إن الهيولى موضوع، والعدم والصورة يتعاقبان عليه. ويتكلم فيها: ما هو السبب الذي بالذات، وما هو السبب الذي ليس بالذات؟ ويبين أن السبب الذي بالذات هو الهيولى والصورة، والذي بالعرض هو العدم. أما كلامه فيما يتبع الأمور الطبيعية فهو كلامه في المكان والزمان والحركة. وأما كلامه فيما يظن أنه تابع، فكلامه في الخلاء، وما لا نهاية. ^(١)

إلا أن علوم الفلسفة كثيرة ومتنوعة يجلها الغزالي في أربعة أقسام: الرياضيات، والمنطقيات، والطبيعات، والإلهيات. يقول:

(١) أبو يعلى - التعليق على كتاب الطبيعة لأرسطو - ت: عبد الرحمن بدوي - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط ١ - ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م - ج ١ - ص ١٠.

أما الرياضيات: فهي نظر في الحساب والهندسة، وليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل، ولا هي مما يمكن أن يقابل بإنكار ومحدد. وهي تتناول مباحث الحساب والهندسة.

وأما الإلهيات: فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق، والصواب نادر فيها. وتشمل البحث في أقسام الوجود وأحكامه، وفي سبب الوجود كله، وهو الله ﷻ، وفي صفات الله ﷻ، وفي أفعاله، ونسبة الموجودات إليه، وفي كيفية وجود الموجودات منه ﷻ.

وأما المنطقيات: فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات، ودون المعاني والمقاصد؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات، وذلك مما يشترك فيه النظار.

وهي تتناول دلالة الألفاظ، والمعاني الكلية واختلاف نسبها وأقسامها، وتركيب المفردات وأقسام القضايا، وتركيب القضايا لتصير قياساً، وبيان صورة القياس وأشكاله وضروبه، والقول في القياسات الاستثنائية (القياس الشرطي المتصل والمنفصل)، وقياس الخلف والاستقراء والتمثيل والقياسات المركبة، ثم أخيراً لواحق القياس والبرهان، وتشمل المطالب العلمية وأقسامها، وتعني الأسئلة التي تقع في العلوم، وهي أربعة:

- ١) مطلب (هل): وهو السؤال عن (وجود) الشيء.
- ٢) مطلب (ما): وهو سؤال عن (ماهية) الشيء.
- ٣) مطلب (أي): وهو سؤال عن (فصل) الشيء الذي يفصله عن شيء يشاركه في جنسه.
- ٤) مطلب (لم): وهو طلب (العلة).

كما تشمل أقسام البرهان، وهي: برهان (لم) الذي يفيد علة وجود الشيء، وبرهان (إن) الذي يفيد علة التصديق بالوجود. وتشمل الأمور التي عليها مدار العلوم البرهانية، وهي أربعة: الموضوعات، والأعراض الذاتية، والمسائل، والمبادئ. وتشمل أخيراً شروط مقدمات البرهان، وهي أربعة: أن تكون صادقة، وضرورية، وأولية، وذاتية.

وأما الطبيعيات: فالحق فيها مشوب بالباطل، والصواب فيها مشتبّه بالخطأ، فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب.

ونتناول ما يعم سائر الأجسام وهي أربعة: الصورة والهيولى والحركة والمكان، وحكم البسيط من الأجسام ومنه ما لا يقبل الكون والفساد كالسماويات ومنه ما يقبل الكون والفساد كالعناصر بأنواعها، كما نتناول المركبات والممتزجات، والنفس النباتي والحيواني والإنساني، وكذلك ما يفيض عن النفوس من العقل

الفعال وتشمل عشرة أمور:

- (١) دلالة النفس على العقل الفعال.
- (٢) كيفية حصول العلوم في النفس.
- (٣) السعادة.
- (٤) الشقاوة.
- (٥) سبب الرؤيا الصادقة
- (٦) أضغاث الأحلام.
- (٧) معرفة سبب الغيب في اليقظة.
- (٨) سبب رؤية الإنسان في اليقظة صوراً لا وجود لها.
- (٩) في أصول المعجزات والكرامات.
- (١٠) مسألة النبوة وضرورتها. (١)

ويقول الغزالي: إن العلم الحِكْمِيَّ (يعني الفلسفة) ينقسم إلى قسمين: أحدهما: ما يعرف به أحوال أفعالنا، ويسمى (علماً عملياً)، وفائدته أن ينكشف به وجوه الأعمال التي تنظم مصالحنا في الدنيا، ويصدق لأجله رجاؤنا في الآخرة.

(١) - أبا حامد الغزالي - مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة «مقاصد الفلاسفة» - ت: د/ سليمان دنيا - دار المعارف بمصر - ١٩٦١م - ص ٣١، ٣٢ بتصرف.

والثاني: ما نتعرف فيه أحوال الموجودات لتحصل في نفوسنا هيئة الوجود كله في ترتيبه كما تحصل الصورة المرئية في المرأة. ويكون حصول ذلك في نفوسنا كمالاً لنفوسنا، فتكون في الحال فضيلة وفي الآخرة سبباً للسعادة، ويسمى علماً نظرياً.

وكل واحد من هذين العلمين ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أما العملي فأقسامه كما يلي:

العلم بتدبير المشاركة التي للإنسان مع الناس كافة، وهذا علم أصله العلوم الشرعية وتكملة العلوم السياسية المذكورة في تدبير المدن وترتيب أهلها.

علم تدبير المنزل، وبه يعلم وجه المعيشة مع الزوجة والولد والخادم، وما يشتمل المنزل عليه.

علم الأخلاق، وما ينبغي أن يكون الإنسان عليه ليكون خيراً فاضلاً في أخلاقه وصفاته.

وأما العلم النظري فأقسامه الثلاثة هي:

العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى. وهو يبحث الأمور المعقولة البريئة عن المادة وعن التعلق بالأجسام المتغيرة المتحركة كذات الله، وذات العقل، والوحدة، والعلة، والمعلول، والموافقة، والمخالفة،

والوجود، والعدم، ونظائرها.

العلم الرياضي والتعليمي، أو العلم الأوسط. ويبحث في الأمور المعقولة المتعلقة بالمادة، ولكن يمكن تحصيلها في الوهم بريئة عن مادة معينة، كالمثلث والمربع والمدور.

العلم الطبيعي أو العلم الأدنى. ويبحث في الأمور المعقولة المتعلقة بالمادة، ولا يمكن تحصيلها بريئة عن مادة معينة، كالإنسان والحيوان والنبات والمعادن، وسائر أنواع الأجسام.^(١)

ويضيف ابن رشد قسم ثالث إلى القسم النظري والقسم العملي، ألا وهو قسم العلوم المعينة، وهي الصنائع المنطقية.^(٢)

(١) انظر: أبو حامد الغزالي - مقاصد الفلاسفة - صص: ١٣٤: ١٣٧.

(٢) انظر: ابن رشد - تلخيص ما بعد الطبيعة - ت: د/ عثمان أمين - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر - ١٩٥٨م - ص ٢١، ٢٢.

* تاريخ الفلسفة:

إن الحديث عن تاريخ التفلسف ليس بالأمر الهَيَّـن. وهو يجزنا للإجابة عن سؤالين مهمين، هما: من بدأ التفلسف؟ وما أهم المدارس الفلسفية؟

➤ من بدأ بالتفلسف؟

هناك خلاف بين في مسألة نشأة الفلسفة. فهناك آراء تنسبها إلى اليونان، وآراء أخرى تنسبها إلى غيرهم، وإلى من سبقوهم في سلم الحضارة.

يقول ديوجينيس اللائرتي هناك من يقول إن بداية دراسة الفلسفة وجدت بين البرابرة (الأجانب)، ويذهب هذا الفريق إلى أنها بدأت عند الفرس (المجوس)^(١)، أو عند البابليين والآشوريين (الكلدانيين)، أو عند نساك الهنود (الحكماء العراة)، أو عند

(١) بدأ تاريخ المجوس بزرادشت الفارسي كما يخبرنا هرمودوروس الفيلسوف الأفلاطوني، وذلك قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام بنحو ٦٥٠٠ عاماً.

المصريين القدماء الذين جعلوا هيفايستوس^(١) ابناً لرب النيل، وزعموا أن الفلسفة بدأت على يديه.^(٢)

إن ديانات العالم القديم كثيرة ومتعددة لا تكاد تقع في مرمى الحصر. والعقائد التي اعتقدها البشر من لدن آدم حتى ظهور الديانات السماوية التي وصلت كتبها إلينا (أعني اليهودية والمسيحية والإسلام) كثيرة ومتنوعة. منها ما هو تحريف لديانة سماوية، ومنها ما هو تطبيق لنظرية فلسفية، ومنها ما ظهر لغرض سياسي أو هدف اقتصادي أو اجتماعي، وغير ذلك.

(١) هيفاستيوس هو إله النار والحدادة في الأساطير اليونانية، وراعي جميع الحرفيين الذين يعملون في الحديد والمعادن، يقول ديوجينيس إنه عاش قبل ميلاد الإسكندر المقدوني بنحو ٤٨٨٦٣ عاماً، وهو كلام لا دليل عليه. انظر معجم ديانات وأساطير العالم - ج ٢ - ص ١٢٢. وديوجينيس - حياة مشاهير الفلاسفة - ج ١ - ص ٣٠، ٢٩.

(٢) انظر: ديوجينيس - حياة مشاهير الفلاسفة - ج ١ - ص ٢٩.

• المصريون القدماء:

إن المتتبع لهذه الديانات وتلك العقائد يجدها تحوي إشارات كثيرة تمت إلى الحكمة بشكل أو بآخر؛ حيث إنها كانت محاولات لتفسير الوجود بعيداً عن الوحي. فعلى سبيل المثال نجد فكرة النور عند المصريين القدماء، حيث قالوا: إن النور (أو الشمس) هو مصدر الحياة في هذا الكون. وكان "آتون" اسماً للشمس التي عبدها إخناتون^(١) وزعم أنها خالق كل شيء، وعنهما صدر كل شيء. فقد جاء في إحدى أنشودات الملك إخناتون أمام آتون ما يلي:

- أنت تشرق بجمالك يا آتون الحي يا رب الأبدية.

.....-

- أشعتك تحد بالبصر كل واحد من مخلوقاتك.
- ولونك الملهب يجلب الحياة إلى قلوب البشر.
- عندما تملأ بحبك الأرضين.
- إيه أيها الإله الذي سوى نفسه بنفسه.

(١) انظر: حسن نعمة - موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، ومعجم أهم المعبودات

القديمة - دار الفكر اللبناني بيروت - ١٩٩٤م - ص ٥٨.

- خالق كل أرض.
- وبارئ كل من عليها.
- حتى الناس وكل قطعان الماشية والغزلان.
- وكل الأشجار التي تنمو فوق التربة.
- فإنها تحيا عند ما تشرق عليها
- وأنت الأب و الأم لكل من خلقته.
- وعندما تشرق فإن عيونهم ترى بواسطتك.
- إن أشعتك تضيء كل العالم.
- وينشرح بسبب رؤيتك كل قلب.
-
- عندما كنت لا تزال وحيداً (لا شيء غيرك).
- آلاف الألوف من الأنفس موجودة فيك لتحفظها حية.
- لأن مشاهدة أشعتك هو نفس الحياة في المعاطس^(١).

(١) هنري بريسيد - فجر الضمير - ترجمة: د. سليم حسن - الهيئة المصرية العامة للكتاب - مكتبة الأسرة ٢٠٠٠ - سلسلة المصريات - ص ٣٠٩ - ٣١١.

ف نجد في هذا النص وفي غيره إشارات لم ترق إلى مرتبة النظرية - عن فكرة صدور العالم عن نور الخالق، وهي فكرة فلسفية تحاول تفسير الوجود. وقد عبد المصريون الشمس "واعتبروها بداية العالم، وقالوا بأن الفرعون عندما يموت يصعد إلى الشمس حيث يتمتع بالخلود معها، كما قالوا بأن العدالة والحق والحكمة والنور هي مظاهر لإله واحد يتمثل بالشمس، ومن هنا كرموا الشمس، وقال الفرعون المصري تحتمس الثالث بأنه هو الشمس، وهكذا كتب على مدخل الهيكل في مدينة عُبُو: «أنا الشمس الذي صنع كل شيء، ولم يُصنع شيء إلا به. إنه أب الأشياء خالق الحياة والنور».^(١) أما في البلاد الآشورية والبابلية، فقد عُبِدَت الشمس رغم اختلاف التسمية، وكانت الشمس لديهم تمثل إله الحكمة والعدالة^(٢).

وقد زعم المصريون القدماء أن المادة هي المبدأ الأول، وأن الشمس والقمر إلهان يحملان اسم أوزوريس وإيزيس على التوالي. وجعلوا الجعران والتنين والصقر وكائنات أخرى رموزاً للآلهة طبقاً لما يرويه مانيتون في كتابه «موجز النظريات الطبيعية» وهيكايتوس في الجزء الأول من مؤلفه عن الفلسفة المصرية. كما أنهم أقاموا التماثيل

(١) حسن نعمة - ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة - ص ٣٤.

(٢) انظر: حسن نعمة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة - ص ٣٥.

والمعابد لهذه الحيوانات المقدسة؛ لأنهم لم يتوصلوا إلى الشكل الحقيقي للإله. فضلاً عن أنهم ذهبوا إلى أن الكون مخلوق، وأنه سوف يفنى، وأنه على شكل كرة، وكذا قالوا إن النجوم من نار. و قالوا إن النفوس تبقى بعد الموت ثم تنتقل إلى أجساد أخرى. وفسروا جميع الظواهر الطبيعية بتفسيرات فيزيقية. كما سنوا القوانين المتعلقة بالعدالة، ونسبوا هذه القوانين إلى الإله هرميس. كما أنهم ألهوا الحيوانات النافعة للإنسان. وزعموا أنهم هم الذين ابتكروا الهندسة والفلك والحساب.^(١)

(١) انظر: ديوجينيس - حياة مشاهير الفلاسفة - ج ١ - ص ٣٥، ٣٦.

• الهرمسية:

هناك من يرجع أصول الفلسفة إلى الهرمسية، وهي كعلوم وفلسفة دينية ترجع إلى مجموعة من الكتب والرسائل تنسب إلى هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الإله كما يزعم أصحابه. وأحياناً يقدم على أنه هو نفسه إله؛ ولذلك كانت تعتبر تلك المؤلفات وحياً إلهياً عندهم.

أ- آراء هرمس في المعرفة:

- ١- وجود المعاني العقلية وجود دائم في عالم العقل، والمعاني عندما تحصل في العقل البشري فإن ذلك يكون على سبيل التصوير والتمثيل. وذلك يشبه إلى حد بعيد نظرية المثل الأفلاطونية.
- ٢- ويرى كذلك أن المعرفة هي الهدف من الوجود.
- ٣- وهو مع ما سبق يعد العلم والمعرفة وسيلة وليست هدفاً، فهما وسيلة تجعل الفعل موافقاً للصواب.
- ٤- العقل المكتسب المضيء هو المعرفة بحقائق الأشياء.
- ٥- العلم يضع صاحبه في أشرف مرتبة.
- ٦- بالعلم تدرك النفس مناسبتها لبارئها واتصالها به فتلتذ بذلك.
- ٧- لا بد من الاهتمام بمعرفة الماهيات والحقائق دون الأعراض.

٨- يقول إن العلم يأتي من خارج الذات.

ب- آراء هرمس في مسألة الوجود والخلق:

١- يقول بفكرة الفيض وبفكرة ترتيب الموجودات.

٢- يقول بوحدة مصدر الحياة والمعرفة، ألا وهو العقل.

٣- النفس جوهر من نفحة الخالق، وهي التي تدبر الأفلاك وتعطيها الأنوار الصافية الشريفة، وما دونها لا حياة لها إلا بها. فكأنها هي الموصل للحياة والمعرفة معاً.

٤- يقول بفكرة الاتصال التي هي الأصل في انتقال الفكر والإرادة والحركة والحياة.

٦- يرى أن الحركة هي الحياة إلى جانب الفكر والإرادة.

٧- وهو يرى أن أصول المخلوقات أربعة، هي: النار والهواء والماء والتراب وأن حركة هذه العناصر (أو حركة الكون) هي حركة هيام وموت لا حركة عقل وحياة. وهي تتحرك بالطبع.

٨- وهو يرى كذلك أن القول بأصول المخلوقات السابق ذكرها لا يعني أن الكائنات الحية لا تتكون إلا من تركيب تلك العناصر فتكون حياة حياة وعقلاً؛ إذ كيف تكون الأشياء الميتة الجاهلة هي سبب الحياة والعقل؟

٩- وهو لا يصرح برتبته العدم الأمر الذي يكاد يشي بقوله بأزلية المادة، فيكون الخلق عنده هو مجرد تجمع للعناصر الأزلية، ثم بعد ذلك تدب فيها الحياة والعقل بفعل النفس الروحانية. وهو عين كلام أفلاطون في هذا الشأن.

١٠- وهو يقول بالتوحيد، ويرى أن الشرك من المهلكات. وهذا هو الذي دفعه إلى القول بالفيض.

١١- وهو يقول بالثواب والعقاب الأخروي، وأن ذلك تابع لحال النفس في الدنيا.

غير أن البحث العلمي الحديث (دائرة فيستوجير خاصة) أثبتت بما لا يقبل الشك أن تلك المؤلفات ترجع في جملتها إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد. وأنها كتبت في الإسكندرية - وهي نفس الفترة التي سيطر فيها الفكر الأفلوطيني، ونفس المكان كذلك - من طرف أساتذة يونانيين، أو من طرف أساتذة قبطيين يعرفون اليونانية. وأنها مستمدة في جانبها الفلسفي الديني من الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثه، وفي جانبها العلمي (التنجيم خاصة) مما انتقل إلى مصر من العلوم الكلدانية عندما كانت تحت السيطرة الفارسية، أما الكيمياء الهرمسية، فهي مزيج من الكيمياء النظرية اليونانية ومن صناعة الذهب المصرية. هذا بالإضافة إلى تأثرها بالزرادشتية والعلوم

السحرية. فكل المعلومات الواردة عن هرمس وكتّابته وآرائه كلها معلومات ظنية لا ترقى إلى اليقين؛ مما ينفي بشكل قاطع أن تكون الهرمسية هي بداية التفلسف.

• الهنود القدماء:

وهناك من يرجع أصل التفلسف إلى الهنود القدماء، والآراء الواردة عن الهنود القدماء كالتالي:

آراء أصحاب مرحلة الفيدا: الأوبانيشاد:

ونتضح آراء أصحاب تلك المرحلة في النقاط التالية:

القول بوحدة الوجود.

الاتحاد يعني أن يتحد الإنسان بالبراهمان، و لا يكون ذلك إلا بالتطهر من الجسد والتأمل والمعرفة.

التأمل لا يعني إعمال العقل، وإنما يعني تصفية النفس بإيقاف العقل عن الحركة، وإيقاف الحواس، فتوقيف العقل يعني التأمل في المطلق، وتحرير العقل من كل فكرة ومن كل قيد، وهدوء الفكر هو السبيل إلى ذلك. وهذه هي الفكرة المسماة (قوس الأوبانيشاد العظيم).

الزهد يعني التحرر من كل الرغبات، وعندها يصبح الفاني خالداً فيصل إلى براهمان.

التناسخ يعنون به أن الذين يتمتعون بسلوك جيد سيدخلون رحماً

جديداً، إما رحم براهيمان أو رحم كساتريا، أو رحم فايسيا. وهو ما يسمى بالتححرر أو الانعتاق، ويكون عن طريق التطهر والتأمل، لكن من يمتنعون بسلوك شائن سيدخلون رحماً منحطاً، إما رحم كلب أو رحم خنزير أو رحم أحد المنبوذين (كاندالا).

مرحلة الأناشيد (العصر الملحمي):

الإله عندهم واحد، ولكنه بأشكال متعددة، بل إنه يحتوي على آلهة وأرباب الكيانات المتعددة، وهو لا متناهي، وهو نور، وهو الشكل الكلي.

هو في كل شيء ومتحد بكل شيء.
هو مصدر كل الكائنات.

فالإله عندهم هو مصدر المخلوقات كلها، وهو مصدر الآلهة والحكماء كذلك. ويلاحظ التطابق بين تلك الأفكار وفكرة الصدور أو الفيض الأفلوطينية.

والمعرفة هي الوصول إلى الحقيقة وتعرف الأمور السابق ذكرها.
ووسيلة المعرفة هي التأمل. والتأمل يعني التركيز على الرب دون غيره. ومدخلها التخلق بالأخلاق الحميدة، واعتزال جمهور الناس، والإخلاص لمعرفة الروح، والتبصر حتى نهاية معرفة الفيذا.

البوذية:

البوذية نسبة إلى بوذا، وهي فلسفة هندية تقوم على التأمل والتفكير الذي يصل بالإنسان إلى الخلاص والانعقاد، وبلوغ النيرفانا، وهي نوع من النعيم الفكري، أو الفردوس العقلي يصل إليه كل من الإنسان الذي يمعن في التأمل حتى يصل إلى الصفاء الذهني الذي تفنى عنده أنه فيتصل بالعقل، ويتخلص من قانون الكارما. ومن أهم أفكارهم ما يلي:

أن الجهل هو سبب الألم وجذره؛ لأنه يتسبب في بقاء النفس أسيرة في البدن.

أن خلود الأنا في الولادات المتجددة هو الذي يولد الشقاء الدائم.

أن الحواس عندما تتصل بالمادة فإنها تولد التعلق بذلك العالم. مما يتسبب للإنسان في الألم. أما طريقة محو الألم فتكون بالتخلص من أهواء النفس الرديئة، و سلوك الطريق المقدس ذي الشعب الثمان.

بالرغم من تصريح بوذا بأن الخلاص مرهون بإرادة الفرد ووعيه و استنارته، فإنه يعود ليؤكد على أهمية اتباع تعاليمه و أوامر تلاميذه الكبار.

يرى البوذيون أن كل الأشياء مصنوعة من جوهر واحد، ومع هذا

فهي مختلفة حسب الأشكال التي تتخذها تحت تأثيرات مختلفة.
يُرجع بوذا كل شيء إلى فكرة السببية.
يفرق بوذا بين المراتب المختلفة للرسل.
مرتبة الرسل السماوية أو الوحي.
مرتبة البوذهيزتفا فهي مرحلة تشبه مرتبة المرشد السائر.
مرتبة البوذا وهي مرحلة ما بعد الوصول إلى النيرفانا أو الكشف
عن الحقيقة.
أما في مسألة خلق الأفعال فيرى البوذيون ما يلي:
أن أعمال الإنسان هي التي تصنع نتائج الخير والشر.
يتضح من النصوص الواردة في إنجيل بوذا أنه لا يقول بوجود
إلهين، إله الخير وإله الشر.
أما فكرة التناسخ فتعني انتقال الروح أو الأتمان حسب قانون
الكارما، حيث تتعذب أرواح الأشرار في ولادتها الجديدة في
طوائف منحطة، لكن الذين يتطهرون فيرتفعون تدريجياً على
درجات سلم الوجود حتى يحصلوا على خلاص الأنا من الوجود
المادي.

أما الشيطان فهو "سيد الشهوات الخمس الخبيثة، وصانع الموت، وعدو الحقيقة. ولكنه لا يعدو أن يكون ذلك المخيف المزيّن للشرور الذي يتلفظ بالتهديدات الموحية.

• الزرادشتية (١)

(١) هم أصحاب زرادشت بن يورشب الذي ولد عام ٥٩٨ أو ٥٩٩ ق. م وتوفي عام ٥٢٢ ق. م أو ٥٢١ ق. م. والذي ظهر في زمان كشتاس بن لهراسب الملك. وأبوه كان من آذربيجان.

زعموا أن لهم أنبياءً وملوكاً أولهم كيومرث، وكان أول من ملك الأرض، وكان مقامه باصطخر، ونزل الهند، وكانت له دعوة هناك. وفي فترة ظهور زرادشت كان ظهور بوذا في الهند وكنفوشيوس في الصين، الإغريق. ويرى بعض المؤرخين أن زرادشت مصلح ديني، جاء من (ميديا). وأول من دان بدايته التي بشر بها هي السلالة الأخمينية والسلالة الساسانية وقد لفت حياته الأسرار والغموض والأساطير، وكان لأفكاره جذور عميقة في المعتقدات الشعبية الإيرانية. ويدّعي اتباعه أن زارا (وهو تخفيف اسم زرادشت) كان مخلصاً للإله (أهورامزدا). وقد تجلّى له واضعاً بين يديه كتاب الإفستا (Avesta) مجمع العلم والحكمة: ويقول: الرازي أنه من أهل آذربيجان، ظهر في أيام بشتاسف بن لهراسف. وادعى النبوة فأمن به بشتاسف وأظهر اسبديار بن بشتاسف دين زرداشت في العالم. وبين المجوس خلاف كثير إلا أن الكل يتفقون على أن الله تعالى حارب الشيطان ألوف السنين، ولما طال الأمر توسطت الملائكة بينه وبين الشيطان على أن الله تعالى يسلم العالم إلى الشيطان سبعة آلاف سنة يحكم ويفعل ما يريد، وبعد ذلك عهد أن يقتل الشيطان. ثم أخذت الملائكة سيفهما منهما، وقرروا بينهما أنه من خالف منهما ذلك العهد قتل بسيفه. وهذا كلام غير لائق بالعقلاء أن يعتقدوه، لكن المجوس متفقون على ذلك.

انظر: حسن نعمة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة - ص ٦٣. وانظر كذلك: الرازي اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٢ هـ - ت: د. سامي النشار - ص ٨٦، ٨٧. والشهرستاني - الملل والنحل - تحقيق محمد

يقوم جوهر تعاليمها على ثنائية مبدئين متضادين، هما: (مبدأ الخير ومبدأ الشر) أو (النور والظلام)، ويمثل هذين المبدئين إلهان كبيران هما: (أهورامزدا) و(أهريمان). ويعد أهورامزدا في نظرهم مبدعاً لكل ما هو خير وحي. أما أهريمان فيمثل الشيطان على ما نعرفه في الديانات السماوية. وعلى هذا الأساس تصور الزرداشية الحياة على أنها صراع دائم بين هاتين القوتين. وعند الموت يقاد الإنسان إما إلى الجنة والبقاء أو إلى جهنم.^(١)

سيد كيلاني - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر -
١٣٩٦هـ/١٩٧٦م - ج١ - ص ٢٣٦ وما بعدها.

(١) حسن نعمة - ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة - ص ٦٤ بتصرف.

➤ تاريخ الحقبة الفلسفية:

يرى ديوجينيس اللائري أن بداية الجنس البشري - وليس الفلسفة وحدها - هي في اليونان، وبالتالي فإن أي فضل يذكر في أي مجال لأية أمة فإنه يرجع في النهاية إلى اليونان.^(١)

غير أن فيثاغورث - كما سبق - كان أول من استخدم كلمة (الفلسفة) وأطلق على نفسه لقب (الفيلسوف = محب الحكمة)؛ لأنه اعتقد أنه "لا يوجد إنسان حكيم، وأن الله وحده هو الحكيم"

أما كلمة السوفسطائيون *Sophistai* فكانت بمثابة تسمية أخرى تطلق على الحكماء من الناس، ولكنها لم تكن قاصرة على الفلاسفة وحدهم، بل على الحكماء من الناس؛ وعلى ذلك فعندما أثنى كراتينوس *Cratinos* على كل من هوميروس وهسيودوس (=هسيود) في كتابه عن الأرخیلوخيين^(٢) نجده يطلق على كل شاعر

(١) انظر: ديوجينيس اللائري - حياة مشاهير الفلاسفة - ت: إمام عبد الفتاح إمام - راجعه على الأصل اليوناني محمد حمدي إبراهيم - المجلس الأعلى للثقافة - ٢٠٠٦م - ١م - ص ٢٩.

(٢) نسبة إلى أرخیلوخوس أعظم شعراء الهجاء عند الإغريق في العصر الكلاسي. ولقد رفع البعض مرتبة أرخیلوخوس إلى مرتبة هوميروس نفسه: محمد حمدي إبراهيم - هامش كتاب حياة مشاهير الفلاسفة ص ٣٧.

منهما لقب سوفسطائي.

أما هؤلاء الذين كانوا يسمون عادة باسم الحكماء *Sophoi* فهم على النحو التالي:

طاليس، وصولون، وبريانندروس، وكليوبولوس، وخيلون، وبياس، وبيتاكوس. ويضاف إلى هؤلاء: أناخارسييس من إسكيثيا، وميسون من خين، وفيريكيديس من سيروس، وإيمينيديس من كريت، ويضيف البعض إليهم كذلك بيسستراتوس الطاغية.

أما فيما يتعلق بالفلسفة، فنجد أنها تسير وفق خطين أساسيين: يبدأ أولهما من أنكسيماندروس بينما يبدأ ثانيهما من فيثاغورث. فأما الأول فكان تلميذاً لطاليس، وأما فيثاغورث فقد تلقى العلم على يد فيريكيديس. وتسمى المدرسة الأولى من هذين الخطين باسم المدرسة الإيونية (لأن طاليس كان من مدينة ميليتوس، و من ثم فهو إيونى). أما المدرسة الثانية فتسمى بالمدرسة الإيطالية نسبة إلى فيثاغورث الذي اشتغل بالفلسفة معظم حياته في إيطاليا.

وتنتهي المدرسة الأولى - وأعني بها مدرسة إيونيا - بكل من كليتماخوس، وخريسيبوس وثيوفراستوس. ويتعاقب فيها الفلاسفة

ابتداء من أنكسيماندروس إلى سقراط (Sokratês) الذي أسس علم الأخلاق *Ethikê* أو الفلسفة الخلقية .

ومن سقراط نترج إلى تلاميذه الفلاسفة السقراطيين، ولا سيما أفلاطون *Platôn* مؤسس المدرسة الأكاديمية القديمة. ومن أفلاطون يتعاقب الفلاسفة من خلال سبيوسيبوس، أكسينوكراتيس، بوليمون *Polemôn*، كراتور، كراتيس، أركسيلاؤوس - مؤسس المدرسة الأكاديمية الجديدة - وكارنياديس وكتيتوماخوس. ويصل بنا هذا الخط في تسلسله إلى كتيتوماخوس

وهناك خط آخر ينتهي في تسلسله عند خريسبوس، وهذا يعني أنه يسير من سقراط إلى أنتيستينيس، ثم إلى ديوجينيس الكلبي، وكراتيس الطيبي، وزينون من كيتيون، وكليانثيس وخريسبوس.

وهناك أيضًا خط آخر ينتهي بالفيلسوف ثيوفراستوس. وبالتالي فهو يسير من أفلاطون إلى أرسطو إلى ثيوفراستوس. وبهذه الطريقة تصل المدرسة الإيونية إلى منتهاها.

أما المدرسة الإيطالية فتنتهي بالفيلسوف إبيقور (إبيقوروس *Epikouros*). وقد كان نظام التابع فيها على النحو التالي: في البداية فيريكيديس، ثم فثاغورث ومن بعده ابنه تيلوجيس *Telaugês*، ومن بعدهما أكسينوفانيس، بارمينيديس، زينون

الإيلي، ثم ليوكيبوس، وديموقريطوس الذي كان له تلاميذ كثيرون، من أكثرهم أهمية: نوسيفانيس وناوكيديس، اللذان كانا أستاذين للفيلسوف إبيقور.

ويمكن تقسيم الفلاسفة إلى طائفتين: دجماطيين *Dogmatikoi* وشكّاك *Ephektikoi*. فأما الدجماطيقيون فهم أولئك الذين يصدرون تأكيدات قاطعة عن الأشياء، ويؤكدون أن من الممكن معرفتها. وأما الشكّاك فهم هؤلاء الذين يعلقون الحكم أو يرجئونه على أساس أنه ليس من الممكن معرفة الأشياء، أو التوصل إلى كنهها على وجه اليقين.

وقد خلف لنا بعض الفلاسفة كتابات ومؤلفات، في حين أن بعضهم الآخر لم يدون شيئاً على الإطلاق - تبعاً لرأي البعض - مثلما هو الحال فيما يتعلق بالفيلسوف سقراط، الذي عرفناه من خلال تلميذه أفلاطون، ومثله إستيلبون *Stilpôn*، فيليبوس، بيرون *Pyrrhôn*، ثيودوروس، كارنياديس، وبريسون *Brysôn*. ويضيف البعض إلى هؤلاء فيثاغورث، وأريستون من خيوس، باستثناء أن هذين قد ألفا رسائل قليلة.

ولم يكتب البعض الآخر من الفلاسفة سوى مقالة واحدة اضطلع بتأليفها كل واحد منهم، مثل مليسوس *Melissos*، بارمينيديس

Parmenidês، وأنكساجوراس.

ومنهم من ألّف أعمالاً كثيرة، مثل: زينون، ومثل إكسينوفانيس الذي دوّن أعمالاً أكثر من سابقه. وأغزر منهما إنتاجاً ديموقريطوس، وأغزر منه أرسطو، وأغزر منه إبيقوروس، وأغزر من الجميع خريسيبوس^(١).

ومما سبق اتضح أن ظهور الفكر الفلسفي كان منذ أزمنة بعيدة، عند المصريين القدماء وعند الصينيين والهنود والفرس وغيرهم، لكن ما من شك - حتى الآن على الأقل - في أن الفكر الفلسفي المنظم ظهر عند اليونانيين الذين بحثوا في مجالات الفلسفة المختلفة، ووضعوا القواعد والتمسوا البراهين، وأسسوا أفكارهم كلها "على أساس تسليم يقيني بأن ثمة قانوناً أزلياً (LOGOS) ينظم سائر الظواهر، وأن شيئاً ما لا يخرج عن دائرة هذا القانون وبهذا تحدد مفهوم الفلسفة في نشأتها الأولى"^(٢).

(١) الجزء الخاص بتاريخ الفلاسفة نقلاً عن ديوجينيس اللائرتي - حياة مشاهير الفلاسفة - م ١ - ص ٣٦: ٤٠ بتصرف يسير.

(٢) د/محمد علي أبو ريان، ود/عباس محمد حسن سليمان - مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - بدون تاريخ - ص ٧.

تاريخ الفلسفة اليونانية وأهم مدارسها:

إن "أقدم ما وصل إلينا من تراث الفكر الإغريقي «الإلياذة والأوديسة»، وهما ملحمتان ترجعان إلى القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد وتصوران العقائد الوثنية الشعبية والمفاهيم السائدة للحياة والأخلاق والسياسة والحرب. ولعل ديوان هزيود بعد ذلك واسمه «الأعمال والأيام» يعطي تصوراً أسمى للألوهية والأخلاق. كما أن ديوانه الآخر «أصل الآلهة» يمثل تناولاً أرقى للعلم الطبيعي لا يخلو في الوقت نفسه من الأوهام الأسطورية الشائعة. أما البواكير الحقيقية للتفلسف العقلي فتتمثل في مجموعة من الحكماء يمكن أن نطلق عليهم «فلاسفة عصر ما قبل سقراط» الذين أسلموا راية التفلسف بعد ذلك للمرحلة الثانية من الفكر الهليني، ولعلها أنضج مراحلها، وهي «مرحلة سقراط وتلاميذه»^(١).

(١) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - مكتبة دار العروبة بالكويت - ١٩٨١م - ص ١٢١.

➤ الفلسفة الإغريقية قبل سقراط:

كانت الفلسفة قبل سقراط مقتصرة على البحوث المادية الطبيعية، ونشأت لدى المفكرين في تلك المرحلة تساؤلات عن نشأة الكون وعلته الأولى. "ونشأت لديهم اتجاهات متعددة في هذا الصدد، تركز على التغيير والصيرورة كطابع أساسي للكون، أو على الثبات والديمومة فيه، أو على التناقض والعدد أو على مزيج من هذه السمات الثلاث"^(١)؛ ومن ثم فيمكن أن نميز لديهم حينئذ أربع مدارس فلسفية، نوجز القول فيها في الصفحات التالية.

(١) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص ١٢٢.

- مدرسة الطبيعيين الأوائل:

تبدأ سيرة النظريات الكونية الرامية إلى تأويل صدور الموجودات

على سواحل آسيا الصغرى (إيونيا) والجزر المقابلة لها من بحر إيجه في
أواسط القرن الثامن قبل ميلاد المسيح عليه السلام. وأول هذه
النظريات تلك النظريات الأسطورية المنسوبة إلى أورفيوس
Orpheus وموزايوس *Musaeus* وفريكايديس *Pherecydes*،
ولاسيما هزيود *Hesiod*، وقد تأثر أصحابها - كما أثبتت الدراسات
الحديثة - بالنظريات أو الأساطير البابلية والفينيقية. [و] تتحدث
هذه الأساطير عن توالد الآلهة *Theogony*، لاسيما الأرض
والسماء، كما تتحدث عن مبدأ الظلام أو العدم *Chaos*، وعن
تزاوج الأرض والسماء تصدر الآلهة الأخرى ابتداءً بكرونوس
Cronus، وانتهاءً بزيوس *Zeus* رب الأرباب وحاكم السماء
والأرض بزعمهم. وينسب هزيود إلى هذا الإله صدور الأجيال
الخمسة الأولى من البشر، التي تنتهي بولادة الجيل الحديدي الذي
عاصره الشاعر في القرن الثامن ق.م، والذي كان يتصف بالخشونة
والبطش والشقاق. ولا يرمز زيوس عند هزيود إلى السلطة الكونية
التي تتحكم بمقادير البشر وحسب، بل إلى مبدأ العدالة والمساواة
والألفة بين الآلهة والبشر، وهكذا ينفث هذا الشاعر في الأساطير
القديمة روحاً خلقية تجعل منه أول فيلسوف خلقي نظم قصائده
باليونانية.

أما في القرن السادس ق.م فتتخذ النظريات الكونية منحىً جديداً وتحل محل النظريات الأسطورية نظريات عقلية أو طبيعية بحتة، وضعها الفلاسفة الملطيون الثلاثة: طاليس وأنكسيماندروس وأناكسيمينيس^(١) وتسمى هذه المدرسة «بالمدرسة الملطية» و«المدرسة الإيونية»، وقد استوقفهم ظاهرة التحول والتغير في الأشياء؛ فحاولوا تفسيرها وردها إلى أصل يمثل «المادة الأولى» لكل الأشياء، بحيث تكون الصور والأنواع المختلفة حالات تطرأ على المادة الأولى^(٢).

طاليس Thalês (٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م):

يتفق هيروودوتوس (=هيروودوت)، ودوريس *Douris*،

(١) د. ماجد نفري - تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس - دار العلم

للملايين - ط ١ - ١٩٩١ م - ص ١٦، ١٥ بتصرف يسير.

(٢) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص ١٢٢ بتصرف.

وديموقيطوس على أن طاليس هو ابن إكسامياس *Examyas*، وأن أمه هي كليوبولينا *Kleoboulina*، وأن نسبه ينتمي إلى أسرة «الثليداي» الفينيقية النبيلة التي تنحدر من نسل البطلين كادموس وأجينور.

ويذهب أفلاطون إلى أنه كان أحد الحكماء السبعة. وكان طاليس هو أول من لُقِّبَ بالحكيم *Sophos* أثناء أرخونية داماسياس في مدينة أثينا.^(١) ويقال إن طاليس أصبح مواطناً من مواطني مدينة ملطية (=ميليتوس) عندما وفد إليها برفقة نيلئوس *Neileus* الذي تم استبعاده من فينقيا، غير أن معظم الكتاب يخبرونا أن طاليس مواطن ميليتي أصيل منحدر من أسرة عريقة.

وبعد أن انخرط طاليس في العمل السياسي أصبح دارساً متأملاً للطبيعة. وطبقاً لما يرويه البعض فإنه لم يترك لنا شيئاً مدوناً؛ حيث إن كتاب «علم فلك الملاحاة» الذي نسب إليه اتضح أنه من تأليف فوكوس من ساموس.

ولكن طاليس - في نظر آخرين - لم يؤلف سوى بحثين: أولهما

(١) وفقاً للنظام الإداري، هناك عشرة أراخنة (=حكام) يُختارون كل عام في مدينة أثينا. وكان الأرخون الذي يسمى على اسمه العام يسمى *Eponymos archon*

الانقلابان *Tropai* وثانيهما الاعتدالان *Isêmeriai*. غير أنه لا يتسنى لنا معرفة ما دون ذلك من مؤلفات قد تنسب إلى هذا الرجل.

ولقد أعلن البعض - ومن بينهم الشاعر خويريلوس *Choirilos* - أن طاليس كان أول من أكد أن النفوس *Psychai* خالدة، وأنه كان أول من عيّن مسار الشمس وحجمها وغير ذلك من مسائل الفلك.

ويذكر أرسطو وهييَّاس أن طاليس أثبت وجود النفس (=الحياة) في الكائنات غير الحية، مستدلًا على ذلك من انجذابها نحو المغناطيس والكهرمان.^(١) "كما نسب إلى طاليس أيضًا قوله: إن للحجر المغناطيسي نفسًا لأنه يحرك الحديد؛ وهذا يدل (على أن مبدأ الفعل والحركة عنده النفس).

وكانت نظريته تقول إن الماء هو العنصر الأول للموجودات^(٢)، ويزعم أنه يقرر هذه الفكرة باسم التجربة المعللة بعلة علمية^(٣)، ويرى

(١) انظر: ديوجينيس - حياة المشاهير ١/٤٥:٥٤.

(٢) انظر: ديوجينيس - حياة المشاهير ١/٤٥:٥٤.

(٣) انظر: ريفو-ألبير: الفلسفة اليونانية - ت: عبد الحليم محمود - مطبعة المعرفة - ص ٥٠.

أن الماء يتخذ أشكالاً مختلفة "فيتحول الهواء بالحرارة إلى بخار، ثم يتساقط مطراً بعد ذلك، وقد يتحول بعد ذلك إلى تراب، كما نشاهد مثلاً... تكوين الماء لدلتا النيل، ويعود التراب فيتحول إلى ماء كما نشاهد في الينابيع الأرضية مثلاً".^(١)

فهل يعني ذلك أنه يذهب إلى أن المادة تكفي نفسها بنفسها، وأن حركتها لا تستند إلى مبدأ مستقل عنها؟ فيكون فيلسوفاً مادياً كما يرى بعض الباحثين.

أم أنه كان يقول بعقل العالم، أم أنه كان يقصد أن «العقل الإلهي» الذي أوجد الأشياء من الماء؟ والواقع أننا لا ندري على وجه التحديد هل استطاع طاليس أن يقيم حدوداً فاصلة بين المادة والقوة الخالقة على صورة الألوهية أو العقل أو نفس العالم، والتفسيرات المختلفة لأقواله لا تخرج عن حدود التخمين والاحتمال.^(٢)

وكان طاليس يرى كذلك أن العالم حي وزاخر بالكائنات المقدسة *Daimones*، وينسب إليه أرسطو أنه قال: (إن العالم حافل

(١) أبو ريان - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٤٥.

(٢) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص ١٢٣، ١٢٤. وانظر: يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ١٣. وغلاب - الفلسفة الإغريقية - ص ٣٨:١. وأبو ريان - تاريخ الفلسفة - ص ٤٦.

بالآلهة).

وقال طاليس كذلك أنه لا يوجد فرق بين الموت والحياة. وعندما سُئل: هل يستطيع الإنسان أن يخفي العمل الشرير عن الآلهة، أجاب بقوله: كلا، ولا حتى الفكرة الشريرة. وعندما سُئل عن أصعب شيء، قال: معرفة النفس، وتنسب إليه الحكمة القائلة: اعرف نفسك.. وعندما سُئل عن الإله قال: هو الذي لا بداية له ولا نهاية. وكان يحث الناس على بر الوالدين والكسب المشروع.^(١)

وينسب إلى طاليس نشيد يقول فيه: «إن الكلمات الكثيرة لا تكشف عن شيء من المجد الذائع المؤسس على الحكمة؛ فأنشد إذن قولاً واحداً حكيماً، واختر أمراً واحداً مفيداً. حيث إنك إن فعلت ذلك سوف تكبح جماح ألسنة أقوام ثرثارين تتشدد بأقوال لا حصر لها».

وهناك أيضاً مجموعة من الحكم والأقوال المأثورة تنسب إليه، وهي على النحو التالي:

- الإله هو أقدم الموجودات جميعاً؛ نظراً لأنه غير مخلوق.
- الكون هو أجمل الأشياء؛ نظراً لأنه يحوي الموجودات

(١) انظر: ديوجينيس - حياة المشاهير ١/٥٥:٥٨.

كافة.

- العقل هو أسرع الأشياء؛ نظراً لأنه يتحرك بسرعة في كل مكان.
- الضرورة هي أقوى الأشياء؛ نظراً لأنها تهيمن على كل شيء.
- الزمان هو الأكثر حكمة؛ نظراً لأنه يكشف عن جميع الأمور.

أنكسيماندروس *Anaximandros* (٦١١ - ٥٤٦ ق.م):

أنكسيماندروس بن براكيديس، هو مواطن من مدينة ميليتوس، وهو من تلاميذ طاليس. وكان يقول: إن المبدأ والعنصر (الأول) هو اللامتناهي، دون أن يحدده بأنه الهواء أو الماء أو أي شيء آخر.^(١) والمادة الأولى "لا متناهية في نظره من حيث الكيف ومن حيث الكم أيضاً: فمن حيث الكم هي لا محدودة، ومن حيث الكيف هي لا معينة. وكانت هذه المادة الأولى تحتوي كل الأضداد في البدء مختلطة متعادلة (ثم انفصلت بحركة المادة، ومازالت الحركة تفصل

(١) انظر: ديوجينيس - حياة المشاهير ١/١٢٧، ١٢٨.

بعضها عن بعض وتجمع بعضها مع بعض بمقادير متفاوتة، حتى تألفت بهذا الاجتماع والانفصال الأجسام الطبيعية على اختلافها) فتفسيره لتكوين الأشياء إذن تفسير آلي باجتماع العناصر واقتراقها بواسطة الحركة، وبلا تأثير علة فاعلية مستقلة، ودون غائية أو هدف. ونظريته القائلة باللامتناهي تنعكس على تصوره للوجود حيث يمدّه إلى غير حد في المكان وفي الزمان؛ فيرى أن العوالم لا تعد ولا تحصى، وأن الحركة الوجودية مستمرة في دور أزلي يتكرر إلى ما لا نهاية".^(١)

قال بعض الباحثين: لا يصح أن يسمى اللامتناهي مبدأ بالمعنى الذي فهمه طاليس (أي ما منه تكون الأشياء، ولكنه مبدأ باعتباره نقطة بداية للتطور العام) وهي إجابة تبقى الباب مفتوحاً أمام التساؤل عن: أصل تلك الحركة، وأصل تلك المتناقضات التي يزخر بها اللامتناهي وعن علتها؛ لأنه لا بد حينئذ أن يكون هناك مبدأ سابق على هذا اللامتناهي؟^(٢)

كما ذهب أنكسيماندروس إلى أن الأجزاء هي التي يطرأ عليها

(١) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص ١٢٤، ١٢٥. وانظر: يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ١٦: ١٤.

(٢) انظر السابق نفسه.

التغير، أما الكل فلا يمكن أن يتغير، وأن الأرض على شكل كرة توجد في الوسط وتشغل مكان المركز.

وهناك شخص آخر في مدينة ميليتوس أيضاً يدعى أنكسيماندروس، وهو مؤرخ دون مؤلفاته باللهجة الإيونية.^(١)

أناكسيمينيس Anaximenes (٥٨٨ - ٥٢٤ ق.م):

أناكسيمينيس بن يوريستراتوس، هو مواطن من مدينة ميليتوس وهو من تلاميذ أنكسيماندروس، ويقول بعض الكتاب أنه كان تلميذاً لبارمنيديس. وقد استخدم في تدوين مؤلفاته باللهجة الإيونية، ولكن بطريقة بسيطة بعيداً عن التكلف.

ولقد رأى أناكسيمينيس أن المبدأ الأول هو الهواء^(٢)، وأن الهواء لامتناهي، "وهو يحيط بالعالم، ويحمل الأرض، وتحدث عنه الموجودات بالتكاثف والتخلخل (فإن تخلخل الهواء ينتج النار وما يتصل بها من الظواهر الجوية النارية والكواكب، وتكاثفه ينتج الرياح فالسحاب فالمطر، وتكاثف المطر ينتج التراب [الطمي في

(١) انظر: ديوجينيس - حياة المشاهير ١/١٢٧، ١٢٨.

(٢) انظر: ديوجينيس - حياة المشاهير ١/١٢٨، ١٢٩.

الأنهر [فالصخر] ^(١)

ويختلف المؤرخون في تفسير ما يقصده بالمبدأ الأول (الهواء) فذهب بعضهم إلى أنه يقصد (الله) حيث يلصق صفة الألوهية بالهواء، كما فعل الشهرستاني مثلاً. وقال آخرون إنه لا يقصد بالهواء إلا ظاهرة طبيعية بحتة ^(٢)، وهذا هو الأقرب. وقد جرى الرجل - فيما يبدو- على تقاليد المدرسة الملطية التي اعتبرت المادة قديمة حية متحركة بذاتها تتحول في صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية. وهذا ما سنجد عند آخر رجال هذه المدرسة الذي نشأ في أفسوس وانتقل إلى ملطية ^(٣)، وهو هيراقليطس.

هيراقليطس *Heraclitus* (٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م):

"قال هيراقليطس أيضاً بالمبدأ الأول، ولكنه يراه «النار» التي تصدر عنها كل الأشياء، وليست هي النار التي ندركها بالحواس، بل

(١) انظر: يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ١٦. هو قريب جداً مما ذهب إليه طاليس من قبل.

(٢) انظر: غلاب - الفلسفة الإغريقية - ص ٥١:٤٨.

(٣) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص

هي نار إلهية لطيفة للغاية أثيرية، ويرى أنها نسمة حارة حية عاقلة أزلية أبدية، هي حياة العالم وقانونه، إذا وهنت صارت ناراً محسوسة، وإذا تكاثف بعض النار صار بحراً، ويتكاثف بعض البحر فيصير أرضاً، فإذا ما ارتفعت عن الأرض والبحر الأبخرة وتراكت سحاً التبت، وانقذ منها البروق، وعادت ناراً، أما إذا انطفأت السحب فإنها تكون العاصفة، وتعود النار إلى البحر، وهكذا دواليك. فالأشياء في تغير متصل، والتغير هو قانون الوجود، والاستقرار موت وعدم (وأنت لا تنزل النهر الواحد مرتين، والصراع أبو الأشياء كلها، لولا المرض لما اشتبهنا الصحة، ولولا العمل لما نعمنا بالراحة، ولولا الشر لما كان الخير. والعالم هكذا مستمر من الأزل وإلى الأبد لا يخضع إلا لتلك النار العالمية)^(١)

وتقوم فلسفة هيراقليطس على دعامي وحدة الوجود والتغير. فكان له تأثيره في السوفسطائيين فيما بعد؛ لأن وحدة الوجود تعني أن شيئاً واحداً بعينه موجود، وأن التغيرات مجرد مظاهر، وهذا مما يدعو إلى الشك.^(٢)

(١) غلاب - الفلسفة الإغريقية - ٧٧:٧٠. وريفو - الفلسفة اليونانية - ٦١:٥٩.

(٢) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص

• المدرسة الفيثاغورية:

وتنسب إلى فيثاغورث *Pythagoras* (٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م) الذي ولد في ساموس لأبوين إغريقين. وهو فيلسوف ورياضي إغريقي (يوناني)، وقد وصف بالعلم والفضل، وقد تعلّم على يد أنكسيماندر، كما ذاع عنه أنه يفعل المعجزات وتصدر عنه الكرامات.^(١) وينسب إليه أنه أول من أطلق على نفسه لقب فيلسوف.

يقول عنه الشهرستاني: إنه "ابن منسارخس من أهل ساميا. وكان في زمان سليمان النبي بن داود عليهما السلام قد أخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل الرصين. يدعي أنه شاهد العوالم العلوية بحسه وحده وبلغ في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ووصل إلى مقام الملك"^(٢)

"والواقع أن الشهرستاني وغيره من مؤرخي الفلسفة العرب يسبغون

(١) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص 128.

(٢) محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني - الملل والنحل - دار المعرفة -

بيروت، ١٤٠٤ هـ - ت: محمد سيد كيلاني ٧٣/٢.

على فيثاغورث ومذهبه لونا يقربه من الأديان السماوية.^(١)

وقد اختلفت الروايات حول شخصية فيثاغورث وتأليفه، فلم يذكره أفلاطون إلا مرة واحدة، وأرسطو إلا مرتين، مع أنه ألف كتاباً حول الفيثاغوريين لم يصلنا. ويروي ديوجينيس لايرتيوس، صاحب كتاب السير، أن فيثاغورث نتلمذ على فريكايديس، أحد الحكماء السبعة، وأنه وفد إلى مصر، حيث تعلم اللغة المصرية، وألف ثلاثة كتب في التربة وفي السياسة وفي الطبيعة بنى عليها هذا المؤرخ عرضه لفلسفة فيثاغورث. وهو ينسب إليه، بناء على مصادر قديمة، أفعالاً عجائبية، كما ينسب إليه اكتشاف القضية الهندسية المعروفة باسمه، وإكمال علم الهندسة الذي ابتكره مويريس *Moeris* بحسب رواية ديوجينيس.^(٢) وتحاك حول شخصية فيثاغورث العديد الأساطير وهناك العديد من الروايات التي تروي لنا قصة حياته، ولكن يصعب التحقق أيها. ويروي أن فيثاغورث قام في شبابه برحلة إلى بلاد ما بين النهرين (سوريا والعراق حالياً) وأقام في منف بمصر. وبعد عشرين عاماً من الترحال والدراسة تمكن فيثاغورث من تعلم

(١) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص ١٢٨.

(٢) د. ماجد نفري - تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقليس - ص

كل ما هو معروف في الرياضيات من مختلف الحضارات المعروفة آنذاك. "وقد أنشأ فيثاغورث فرقة دينية من المهاجرين اليونان والأجانب تشبه الأورفية، ويلتزم أعضاؤها بالآداب الفاضلة، وبطريقة خاصّة في المأكل والملبس والصلاة والرياضة البدنية"^(١)، حيث ألزم أتباعه بعدة أمور قال إنه نقلها في رحلاته من المزاولين للهندسة:

- ارتداء الملابس البيضاء.
- التأمل في أوقات محددة.
- الامتناع عن أكل اللحوم.
- الامتناع عن أكل الفول.

ويعتقد فيثاغورس وتلاميذه أن كل شيء مرتبط بالرياضيات وبالتالي يمكن التنبؤ بكل شيء وقياسه بشكل حلقات إيقاعية^(٢).

وقد تأثر فيثاغورث إلى حد ما بالتيار الفلسفي الإيوني الذي كان طاليس وأنكسيمادروس وأنكاسيمينيس قد استهلوه في القرنين

(١) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص

٠١٢٨، ١٢٧

(٢) انظر ويكيبيديا - الموسوعة الحرة.

السادس والخامس ق.م، شأنه في ذلك شأن هراقليطس وأكزينوفان Xenophanes الذين أتيا على ذكره في الشذرات المنسوبة إليهما. ولما استولى الطاغية بوليكراتس Polycrates على الجزيرة حوالي سنة ٥٤٠ ق.م رحل فيثاغورث عنها وهو في سن الأربعين، وتوجه غرباً، فحلَّ في مستعمرة كروتونا Croton على الساحل الجنوبي لإيطاليا. وفي كروتونا أسس جمعية فلسفية دينية، لعبت دوراً رئيساً في سياسة المدينة. ولكن مواطني كروتونا لم يلبثوا أن انقلبوا على فيثاغورث وأتباعه لنزعهم الباطنية والأرستقراطية^(١)، فاضطر إلى

(١) الأرستقراطية هي تسمية لطبقة اجتماعية تتمتع بالأصول النبيلة في المجتمعات الأوروبية ويختص فيها حكم البلاد. وهي كلمة يونانية الأصل وتعني (حكم الأفضل). وقد ظلت هذه الصفة متوارثة حتى هاجمتها الثورة الفرنسية، فصارت الأرستقراطية تشير إلى جميع العوائل الإقطاعية في انكلترا وفرنسا وروسيا، وتشير إلى القوة والسلطة، وصارت نمطاً من أنماط الحياة في العالم. والأرستقراطية تعني أن الحكم يكون بواسطة خير المواطنين (الطبقة الذهبية) لصالح الدولة، أي سلطة خواص الناس. وسياسياً تعني طبقة اجتماعية ذات منزلة عليا تمتاز بكونها موضع اعتبار المجتمع، وتتكون من الأعيان الذين وصلوا إلى مراتبهم ودورهم في المجتمع عن طريق الوراثة، واستقرت هذه المراتب على أدوار الطبقات الاجتماعية الأخرى، وكانت طبقة الأرستقراطية تتمثل في الأشراف الذين كانوا ضد الملكية في القرون الوسطى، وعندما ثبتت سلطة الملوك بإقامة الدولة الحديثة تقلصت صلاحية هذه الطبقة السياسية واحتفظت بالامتيازات، وتعارض الأرستقراطية مع الديمقراطية: ويكيبيديا- الموسوعة الحرة بتصرف.

الرحيل عنها والإقامة في ميتابنتيوم *Metapontium* إلى الشمال، حيث توفي بعد ذلك بنحو عشرين سنة عن عمر يتراوح بين ٧٥ و ٩٠ سنة، بحسب الروايات القديمة المتضاربة التي تروي أيضاً أنه قُتل على يد أهل كروتونا.^(١)

وقد تأثر فيثاغورث بالديانة الأورفية^(٢) وقد سخر أكسونوفان من

(١) د. ماجد فخري - تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقليس - ص ٢٣.
(٢) الأورفية - نسبة إلى أورفيوس - وهي تتكون من أفكار دينية قريبة الشبه بالنحل الشرقية، وخاصة «الرزادشية» والمذاهب الهندية، فالإنسان عندها مكون من عنصرين متعارضين، ويحتوي على مبدئين: مبدأ الشر ومبدأ الخير، والجسد بمثابة القبر للنفس. وهذه الدنيا ليست إلا امتحاناً، وينبغي انتظار الأجل المحدود، فتلك إرادة الآلهة؛ ولذلك اعتبر الانتحار كفراً، وسيأتي اليوم الذي تعيش فيه النفس حياة روحية في العالم غير المنظور بعد أن يتم تطهيرها عن طريق رحلة التناسخ في الموجودات المتفاوتة في سلم الكمال، وقد روي عن فيثاغورث زعمه أنه متجسد للمرة الخامسة، وتؤمن الأورفية بالعدالة الإلهية، وبالعالم الروحاني، والطهارة. ولها طقوسها الخاصة لتحقيق هذه الأغراض.

وكان للأورفية تأثيرها القوي في فيثاغورث بل وسقراط وأفلاطون، حيث يمكن القول بأنها وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيديهم: د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص ١٢٧. وقد برهن أفلاطون على خلود النفس ببرهان الأضداد وبرهان التذكر إلى جانب الإشارة إلى أقوال مأثورة عن القدماء مصدرها هو التعاليم الأورفية، إضافة إلى استئناسه بأقوال سقراط: انظر: أفلاطون - محاورة فيدون - ضمن محاورات أفلاطون - د. زكي نجيب محمود - ص ١٣٣ وما بعدها، وانظر: د. عزت قرني - مقدمة محاورة فيدون في خلود النفس ص ٤٥: ٥٧.

معاصره فيثاغورث لأخذه بالنزعة الأورفية وقوله بالتناسخ.^(١)

وعقيدة التناسخ هي العقيدة المحورية التي تدور حولها مجاهدات الفيثاغوريين وطقوسهم الدينية. ولم تكن تلك العقيدة مجرد مذهب نظري، وإنما كان يصاحبها سلوك خاص في الحياة.^(٢)

وكان يقول عن الإله إنه "واحد لا كالأحاد ولا يدخل في العدد ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس فلا الفكر العقلي يدركه ولا المنطق النفسي يصفه فهو فوق الصفات الروحانية غير مدرك من نحو ذاته وإنما يدرك بآثاره وصنائه وأفعاله وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التي تظهر فيه صنعته فينعتة ويصفه بذلك القدر الذي يخصه من صنعته، فالموجودات في العالم الروحاني قد خصت بآثار خاصة روحانية فتنتعه من حيث تلك الآثار، والموجودات في العالم الجسماني قد خصت بآثار خاصة جسمانية فتنتعه من حيث تلك الآثار."^(٣)

(١) انظر: د. أميرة حلبي مطر ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني - ص ٦٥١، ٦٥٢. ود.

عبد الرحمن بدوي - ربيع الفكر اليوناني - ص ١١٧: ١٢٠.

(٢) انظر: د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص

١٢٩.

(٣) الشهرستاني - الملل والنحل - ٧٣/٢.

"أما آراء المدرسة العلمية فتتلخص في قولها بأن الأعداد هي مبدأ الأشياء جميعاً وأصول طبائعها، وربما كان مصدر هذا الاعتقاد هو التوافق أو الانسجام الذي استخلصوه من دراستهم للأعداد والأشكال والحركات والأصوات وما يسودها من توازن عجيب، وما لها من قوانين ثابتة صرفت عقولهم إلى ما في العالم من نظام وتناسب؛ فرأوا أنه أشبه بالأعداد منه بالماء أو النار أو التراب التي قالت بها المدرسة الإيونية؛ فالعالم في الحقيقة عدد ونغم.

وكان لهذه المدرسة أثرها في تاريخ الفكر الفلسفي؛ حيث ظل التفسير الرياضي للكون سائداً حتى زمن أفلاطون، والسبب في ذلك أن الرياضيات علوم مؤسسة على البديهيات الفطرية في العقل مثل: بديهية المساواة، وبديهية الكبر والصغر، أي الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وأن الكل أعظم من الجزء... وقد استمر هذا التيار الذي يعتقد في فطرية البديهيات الرياضية منذ زمن أفلاطون حتى ديكارت وكانت ورسل في الوقت الحاضر.^(١) وقد تأثر ابن السيد

(١) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص ١٢٩، ١٣٠. وانظر: أبو ريان - الفلسفة اليونانية - ص ٥٦، ٦٠. ويوسف كرم - الفلسفة اليونانية - ص ٢٢، والأهواني - المدارس الفلسفية - ص ٢٥.

البَطَلِيَّوْسِيَّ - وهو من فلاسفة الإسلام- بذلك الاتجاه تأثراً واضحاً.

• المدرسة الإيلية:

إكسينوفان Xonophanes (٥٧٠ - ٤٧٥ ق.م):

" ينسب بن دكسينوس إلى مدينة كولوفون بآسيا الصغرى، وقد ترك مدينته بعد أ، صارت تحت وطأة الحكم الفارسي حوالي عام ٦٤٥ ق.م، وكان عندئذ في الرابعة والعشرين من عمره، وبعد رحلات عديدة التقى في بلاط الملك هيرو Hiero بسيراقوصة بكثير من الشعراء المعروفين في عصره، مثل: سيمونيدس وبندراوس واينخارموس.

تأثر بفلسفة أنكسيماندروس، ولكنه لم يواصل التلمذه على أحد لكثرة ترحاله. غير أنه أخذ عن فلسفة الإيونيين التعلق بالملاحظة العلمية... وكثيراً ما تنسب المدرسة الإيلية لإكسينوفان، غير أن نسبة هذه المدرسة إليه غير مؤكدة؛ ذلك لأن أرسطو الذي يذكر أن بارمنيدس قد تلمذ على إكسينوفان يستدرك فيقول: ولكن إكسينوفان لم يفسر شيئاً بوضوح، فضلاً عن أنه لم يستقر في مكان ما لتنسب له مدرسة... وتنسب إلى إكسينوفان أقوال متضاربة إذ لم يقدم نظريات محددة، غير أن أهم ما ينسب إليه رأيه في وحدة الوجود، ومؤداها أن الكل واحد All-One. وقد فسر هذا الكل بأنه الألوهية، وأنه لا أول له ولا آخر، وأنه ثابت على حال واحد لا

يتغير، لا يشبه أحداً من البشر، وكله بصر وفكر.^(١)

بارمنيدس *Parmenides* (٥٧٠-٤٨٠ ق.م):

"ولد بارمنيدس في إيليا بجنوب إيطاليا. ويقال إنه نثلهذ على أكسينوفان. ويذكر أفلاطون أن بارمنيدس قدم إلى أثينا وهو في سن الخامسة والستين، وأنه ناظر سقراط، وأن سقراط تعلم منه كثيراً وتأثر به... خلف لنا بارمنيدس قصيدة شعرية بعنوان « في الطبيعة » ضمنها فلسفته، فكان بذلك... أول من نظم الشعر في الفلسفة.

ذهب بارمنيدس إلى أن الحواس خادعة، وأن الكثرة التي تطلعنا عليها الحواس ليست إلا وهمًا وخداعًا، وأن الحقيقة لا تُدرك إلا بالعقل ويرى أن الموجود الحقيقي الوحيد هو الواحد، والواحد غير متناه وغير منقسم، وهذا الواحد لا يرجع إلى اتحاد الأضداد كما توهم هيراقليطس؛ لأنه لا وجود للأضداد. ويلوح أن بارمنيدس لم يتصور الواحد على نحو ما نتصور نحن الله؛ ذلك لأن الواحد عند بارمنيدس شيء مادي، له امتداد، لكنه غير منقسم. والوجود الواحد عنده متكافئان؛ وعلى ذلك فالوجود أو الواحد متجانس

(١) أميرة مطر - معجم أعلام الفر الإنساني - ١/٦٥١، ٦٥٢.

مملوء كله وجوداً، وهو ثابت ساكن، مقيم كله في نفسه، مثله مثل كرة تامة الاستدارة. ومن مذهبه أن الوجود موجود، ولا يمكن إلا أن يكون موجوداً. أما الالاموجود فلا يُدرك، إذ إنه مستحيل لا يتحقق أبداً، ولا يُعبر عنه بالقول، فلم يبق إلا طيق واحد هو أن نضع الوجود، وأن نقول إنه موجود. والفكر قائم في الوجود، ولولا الوجود ما وُجد الفكر؛ لأن شيئاً لا يوجد ولن يوجد ما خلا الوجود، وعلى ذلك يمتنع الكون، ولا يتصور الفساد، وينتفي التغير.^(١)

زينون، أو زينو Zeno (٤٩٠-٤٣٠ ق.م):

"ولد في إيليا نحو سنة ٤٩٠ ق.م، انتهت به الدراسة والبحوث إلى أن يذهب مع بارمنيدس فيما ذهب إليه، وأخذ يكتب فصولاً لا يضيف فيها جديداً، بل يؤيد فيها رأي سالفه."^(٢)

وقد تصدى للفيثاغوريين وغيرهم ممن سخروا من القول بالوحدة المطلقة والسكون المطلق، وقام بوضع علم الجدل، وكانت حججه المشهورة التي تعرض لكثير من المفارقات التي تهدف إلى كشف

(١) فتح الله خليف - معجم أعلام الفر الإنساني - ٨٢٧/١، ٨٢٨.

(٢) أحمد أمين وزكي نجيب محمود - قصة الفلسفة اليونانية - ص ٤٤.

كثير من العلاقات المحيرة بين الزمان والمكان، وأشهر تلك الحجج حجة (أخيل والسلحفاة)، وهي تدور حول السباق بين أشهر عدائي اليونان وأسرعهم (أخيل) وبين أبطأ الزواحف (السلحفاة).

فأخيل يعطي للسلحفاة أسبقية البداية بروح رياضية نظراً لبطئها، غير أن أخيل يكتشف أنه يستحيل أن يلحق بخصمه الحيوان الزاحف. وهكذا سوف تسبق السلحفاة أخيل باستمرار بقدر ولو ضئيل لكنه لا يمكن اجتيازه! وهي حجة لا تزال تزج بعض الفلاسفة وعلماء الرياضة وعلماء الطبيعة. وهي حجة تقوم أساساً على إمكان قسمة المكان إلى ما لا نهاية، فإذا افترضنا أن خط السير هو من (أ) إلى (ب) فإن ذلك يستلزم قطع نصف المسافة، ثم نصف النصف.. وهكذا إلى ما لا نهاية! فكيف يمكن قطع المسافة اللامتناهية في زمن متناه؟! ذلك خلف محال، وبالتالي فالحركة مستحيلة، وما يظهر منها ليس سوى وهم. فيصل زينون من ذلك إلى قول أستاذه باستحالة الحركة واستحالة التغير^(١)

(١) انظر: ديف روبنسون، وجودي جروفر - أقدم لك الفلسفة - ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام - المجلس الأعلى للثقافة - ٢٠٠١م - ص ١٧، وكذلك هامش المترجم.

• الطبيعيون المتأخرون:

إنبذوقليس Empedocles (٤٩٥ - ٤٣٥ ق.م):

ولد في صقلية، وهو يشبه فيثاغورث إلى حد كبير من حيث ما حيك حوله من أساطير كادت تمنحي في غمارها المعالم الحقيقية لحياته.

"ولم يكن إنبذوقليس في فلسفته مبدعاً منشئاً، ولكنه استعرض مجموعة الآراء المتباينة التي قدمها أسلافه، فكانت رسالته أن يوفق بينها، ويدني أطرافها المتناقضة في نظام واحد مستقيم، دون أن يضيف إليها فكراً جديداً."^(١)

فمثلاً حاول إنبذوقليس التوفيق بين آراء كل من بارمنيدس وهرقليطس وبين آراء المدرستين المملطية والإيلية بعامة مع لمسة فيثاغورية، حيث قال بارمنيدس: إن الكون وجود مطلق مجرد عن الأجسام يدركه العقل، وتضيف إليه الحواس عالم الأشياء الذي هو في حكم العدم لأنه وهم خادع. وقال هرقليطس ينقض قول بارمنيدس: إن التحول والتغير حقيقتان لا تنكران، وأنهما جوهر الكون وأساسه، فليس الكون في رأيه كينونة دائمة على صورة

(١) أحمد أمين وزكي نجيب محمود - قصة الفلسفة اليونانية - ص ٦٢، ٦٣.

واحدة لا تتغير ولا تتحول، إنما هو قلبٌ حوّل لا يستقر على حال واحدة لحظة واحدة.

هذان رأيان متناقضان تعاقبا في تاريخ الفلسفة، ينقض الثاني ما أثبت الأول، فجاء إنيدوقليس وحاول أن يؤلف منهما حقيقة واحدة، فوفق فيما أراد إلى حد كبير. فأما استحالة الخلق والفناء والتغير والتحول التي ذهب إليها بارمنيدس فتنصب على الذرات المادية التي يتكون منها الوجود، فهي كمٌّ محدود لا يزيد ولا ينقص، وبذلك يتحقق شرط الدوام والثبوت، وأما ظاهرة التغير والحدوث فتطراً على الأجسام من حيث الصورة، فهذه المائدة التي أمامك قد تتلاشى وتتحول إلى صور أخرى، ولكن ذراتها التي تتكون منها ستبقى هي هي خالدة ثابتة، ولن تفنى منها ذرة واحدة. وبهذا يكون قد وفق بين الصيرورة من ناحية والدوام من الناحية الأخرى، وجمع بين بارمنيدس وهرقليطس، ومهد الطريق أمام خلفه أناكسجوراس وجماعة الذريين.^(١)

(١) أحمد أمين وزكي نجيب محمود - قصة الفلسفة اليونانية - ص ٦٣، ٦٤ بتصرف.

ديموقريطس *Democritus* (٤٧٠ - ٣٦١ ق.م):

ولد في بلد من أعمال تراقيا يُدعى أبдра *Abdera*، وهو أحد شخصين يُنسب إليهما تأسيس المذهب الذري أو مذهب الجوهر الفرد *Atomism*، أما الشخص الآخر فهو ليوسيبس *Leucippus*، وهذا الرجل لا يعي التاريخ شيئاً من حياته، فلا يذكر متى ولد، وأين أقام، ولا متى أدركه الموت، إلا أنه يُرجح أن يكون قد عاصر إنبدوقليس وأناكسجوراس^(١).

وقد طوّر ديموقريطس النظرية الذرية التي بدأت إرهاباتها عند سلفه إنبدوقليس؛ فذهب إلى أن "الكون يتألف من عدد لا يتناهى من الذرات المتشابهة المتجانسة في طبيعتها، المختلفة من حيث الحجم والشكل فقط، والتي تتحرك بذاتها في خلاء لانهائي، فتقابل على أنحاء لا تحصى، وتتشابك في مجاميع مختلطة هي الأجسام المرئية. ولا يرجع الاختلاف في صفات الأشياء إلا إلى اختلاف تلاقي الذرات وتآلفها، أو اختلاف الجواهر المكونة لها شكلاً ومقداراً ووزناً، أي من حيث ترتيب بعضها مع بعض. وهكذا ينتهي هذا المفكر بالنزعة

(١) أحمد أمين وزكي نجيب محمود - قصة الفلسفة اليونانية - ص ٦٩ بتصرف.

الآلية في تفسير الوجود إلى أقصى مداها.

ومن بين الثغرات في نظريته زعمه أن حركة الذرات لا تتم بفعل فاعل، وإنما هي ناجمة عن (ضرورة عمياء)، وقوله إن الذرات متجانسة في طبيعتها، وإذن فكل ما بين الأشياء من اختلاف سيرتد إلى اختلاف كميٍّ فحسب، ولعل مذهب الرجل الثالث من رجال هذه المدرسة يتلأف في هذه الصعوبات.^(١)

أنكساجوراس Anaxagoras (٥٠٠ - ٤٢٨ ق.م):

ولد في مدينة كلازومينيا Klazomenae على الساحل الغربي من آسيا الصغرى، ثم وفد على ملطية، حيث تلمذ على أناكسيمينيس، ومنها انتقل إلى أثينا سنة ٤٨٠ ق.م، وهو في سن العشرين، فأصبح من المقربين إلى بركليس الذي تلمذ عليه في الفلسفة. وفي سنة ٤٥٠ ق.م وجهت إليه تهمة الكفر والتعاطف مع الفرس، فرحل عن أثينا وأقام في لمبساكوس Lampsacus حيث توفي.

وتحكي المصادر القديمة أنه ألّف كتاباً واحداً في عدة أجزاء بعنوان

(١) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص ١٣٤، ١٣٥.

«في الطبيعة» أشار إليه سقراط في محاوره الدفاع.^(١)

وقد طور هذا الرجل المذهب الذري، ولكنه كان يقول: إن الذرات جواهر مكيفة في أنفسها - وليست متجانسة في طبيعتها كما يرى ديموقريطس - وهي تتجمع في كل جسم بمقادير متفاوتة فتحدد له نوعه بحسب الطبيعة الغالبة عليها.^(٢)

"وقد دعاه إلى ذلك - فيما يبدو - أمران: أولهما أن الأشياء متباينة في الحقيقة على نحو معقد، ولا يمكن تفسير اختلافها بمادة واحدة أو بضع مواد، والأمر الثاني اضطرابه لتفسير تحولها بعضها إلى بعض مع الاحتفاظ بتباينها، فمثلاً الخبز ولاماء ينميان جميع أجزاء الجسم من دم ولحم وعظم وشعر، فلا بد أنهما يحويان مبادئ لا متناهية في الصغر عظمية ولحمية ودموية إلخ.

وهو يختلف عن ديموقريطس من ناحية أخرى، إذ يقول بالعقل علة لحركة هذه الذرات وللنظام الذي يبدو فيما يتكون منها. ويصف هذا العقل بأنه بسيط مفارق للطبائع كلها، عليم بكل شيء قدير على كل شيء محرك لما عداه؛ وإذن فليست حركة هذه الذرات - وإن كانت قديمة

(١) انظر: د. ماجد نفري - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٤٦.

(٢) د/ محمد كمال جعفر ود/ حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص ١٣٥ بتصرف.

أزلية - حركة ذاتية أو خاضعة لضرورة عمياء كما ينسب لديموقريطس، وإنما هي من فعل العقل. ولكن أنكساجوراس - عندما شرع في البحث التفصيلي - لم يبين أثر هذا العقل في تكوين الأشياء المختلفة.

ومن آرائه أن الشمس والكواكب ليست إلا أجاراً ملتهبة. وقد صدم هذا مشاعر أهل أثينا الذين كانوا يعتقدون أن كل ما هو سماوي فهو إلهي؛ فاتهموه بالإلحاد؛ مما اضطره إلى تركها عائداً إلى وطنه إيونية بعد أن قدّم فلسفة تجمع بين العلم الواقعي والنظر الفلسفي الدقيق. وقد كانت فلسفته موضع التقدير من سقراط وأفلاطون وأرسطو الممثلين الحقيقيين لنضج الفكر الإغريقي وازدهاره.

ولكن قبل أن يظهر هؤلاء الآخرون تعرض هذا الفكر لمحنة السفسطة والسوفسطائيين، الذين تشككوا في العقل وفي أصول الأخلاق، وتجروا في العلم والتدريب على الجدل، ونادوا - وعلى رأسهم بروتاجوراس - بأن (الإنسان الفرد هو مقياس كل شيء)؛ فكانت آراؤهم ومواقفهم نكسة للفلسفة ولمناهج العقل؛ الأمر الذي أدى - برد الفعل - إلى ظهور سقراط.^(١)

(١) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص

➤ سقراط وتلامذته:

• سقراط Socrates (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م):

"عاش سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م) في القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا دولة المدينة الصغيرة التي كانت إمبراطورية قوية في البحر الأبيض. وكان الكثير من الأثينيين يملكون عبيداً، مما أعطاهم فسحة من الوقت والفراغ لابتكار أشياء، مثل: الدراما، والتاريخ، والفلك، والفلسفة؛ فاعتقدوا أنهم أعظم أمة متحضرة على ظهر الأرض."^(١)

"كان سقراط يدعي باستمرار أنه لا يعرف شيئاً؛ وهذا هو السبب في أن كاهنة دلفي قالت عنه إنه أحكم الناس في بلاد اليونان. وكان يشجع تلاميذه على مناقشة الأفكار ليريهم عادة كيف يصعب العثور على إجابات مقنعة عن الأسئلة الفلسفية. وهذه الريبة التي كان يثيرها الحوار السقراطي في عقول الناس ربما تفسر اللقب الذي أطلق عليه، وهو «ذبابة الخيل».

ولا أحد يعرف ما إذا كان يؤمن أصلاً أن الحوار الفلسفي يمكن أن يكشف عن الحقائق المطلقة بالنسبة لمفاهيم مثل العدالة حتى

(١) ديف روبنسون، وجودي جروفرز - أقدم لك الفلسفة - ص ٢٠.

يمكن عندئذ تطبيقها على المشكلات الأخلاقية والسياسية. وكان إيمانه الأساسي هو أن الحكمة الأخلاقية الحقة تكمن في الذات، وأن الفضيلة علم. ^(١)

وقد كان لسقراط بعض الأصدقاء المشبوهين من أمثال كريتياس، الذي حكم بطريقة منظمة على كثير من الأثينيين بالموت لأنهم لم يوافقوا على حكم الطغاة الثلاثين. وقد اتهم سقراط نفسه بعدم التقوى وإفساد الشباب الأثيني، وحكم عليه بالموت، فتجرع السم بعد أن شخ معتقداته لأصدقائه وتلاميذه. ^(٢)

وقد كان سقراط خصماً عنيداً للسوفسطائيين، "وأخذ على عاتقه الرد على أباطيلهم بكل الوسائل بما في ذلك مجادلة الناس في

(١) ديف روبنسون، وجودي جروفر - أقدم لك الفلسفة - ص ٢٣. وهذا اللقب أطلقه سقراط على نفسه، يقول في محاوره الدفاع: "أنا ذبابة الخيل التي أرسلها الله لتقض مضاجع الأثينيين". المترجم بالهامش.

(٢) السابق - ص ٢٤ بتصرف.

والطغاة الثلاثين حكومة تتألف من ثلاثين عضواً - من بينهم كريتياس - فرضتها اسبرطة بعد هزيمة عدوتها أثينا، وقد ظلت تحكم لمدة عام، ثم أطيح بها في النهاية، وعادت الديمقراطية من جديد إلى أثينا.

وقد شرح سقراط معتقداته لتلاميذه في محاوره فيدون التي تصور الأيام الأخيرة لسقراط قبل تنفيذ حكم الإعدام: المترجم بالهامش.

الأسواق وفي قارة الطريق. وكان هم سقراط أن يوقظ العقول ويوجهها للبحث عن الحقيقة، وعدم الاستسلام للتقليد والكسل العقلي.

وكان يؤكد أن لكل شيء حقيقة يمكن كشفها بالعقل. وقد قضى حياته يعلم أبناء أثينا، وخاصة شبابه كيفية البحث عن حقائق الأشياء متبعاً منهج (التهكم والتوليد)، وتمثل المرحلة الأولى من هذا المنهج في أن سقراط يختار موضوعاً للحوار، ويختار أحد المهتمين به، ويبادره بالسؤال عنه، وحينما يشرع الرجل في إبداء آرائه، ويكون سقراط قد أظهر جهله بالموضوع ووقف موقف المنصت الذي يطلب العلم، يأخذ في مناقشة أفكار خصمه حتى يشعر بأنه غير قادر على أن يستمر بعد ذلك في مناقشة سقراط فيكتفي بأن يتلقى منه. وهنا تبدأ المرحلة الثانية (مرحلة التوليد) وفيها يبدأ سقراط بإعادة بناء المعرفة بعد إزالة آثار المعارف السوفسطائية المشوهة، وذلك عن طريق توجيه الأسئلة التي تساعد على توليد المعارف الثابتة بالفطرة. ويقوم هو بدور الموجه المصحح فقط، فقد كان يؤمن فيما يبدو بما شرحه أفلاطون فيما بعد من أن النفس تعرف كل العلوم؛ إذ هي معارف تلقتها النفس في حياة سابقة على هذه التجربة.

وبذلك نجد أن سقراط أخذ على عاتقه هدم حركة السفسطة فابتكر

بذلك الفلسفة الروحية الإنسانية القائمة على التساؤل والبحث العقلي المنظم؛ فاستحق ثناء أرسطو فيما بعد لكونه (أول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً، وتوسل إليه بالاستقراء) وإنما يقوم العلم على هاتين الدعامتين، يكتسب الحد من الاستقراء، ويركب القياس بالحد، فالفضل يرجع إلى سقراط في الأمرين.

ولم يحفل سقراط في فلسفته بالطبيعيات والرياضيات؛ لأن اهتمامه انحصر في النظر في الإنسان، ولذا اشتهر عنه أنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. وكان يقول عن نفسه: إنني أحترف حرفة أُمّي - وكانت قابلة - غير أنني أستقبل الذراري العقلية.^(١)

(١) د/محمد كمال جعفر ود/حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - ص ١٣٧:١٣٩ بتصرف، وانظر: د.أبو ريان - تاريخ الفلسفة - ص ١١٠:١٢٣، ويوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٦٣:٦٣، ود.محمود قاسم - دراسات في الفلسفة - ص ١٤:١٨.

• أفلاطون Plato (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م):

يعد أفلاطون أشهر فلاسفة المثالية في الفلسفة القديمة. ولد حول عام ٤٢٧ ق.م، وتوفي في سن الواحدة والثمانين حول عام ٣٤٧ ق.م. ونستمد أهم معالم حياته من رسالته السابعة، ومن كتاب عاشوا بعد موته بثلاثة أو أربعة قرون، وعلى رأس هؤلاء ديوجينيس اللائري. ورغم أنه عاش في فترة تعد من أكثر فترات الأدب اليوناني خصوبة وثناء، إلا أننا نادراً ما نجد له ذكراً في كتابات معاصريه.

ومن المؤكد أنه ينتمي إلى أسرة أرستقراطية، شارك بعض أفرادها في سياسة بلاده، وانضموا إلى حزب الأوليجارشية. وقد أثر أفلاطون ألا يتورط معهم في الحكم لكثرة مظالمهم، كما أنه حنق على سياسة الديمقراطية التي أعدمست أستاذه سقراط.

وفي سن العشرين عرف أفلاطون سقراط ولازمه حتى إعدامه، كما اطلع على مذهب هرقليطس وبارمنيدس.

وتعد زيارته لسيراكوسة بصقلية من أهم الرحلات التي أثرت في حياته السياسية والفكرية، فقد أقام ببلاط طاغيها ديونيسيوس الأول فترة، عاد على إثرها إلى أثينا ليؤسس أكاديميته.

وتعد أكاديمية أفلاطون من أشهر مدارس العالم القديم، وقد سارت على منهج يتسع لدراسات متنوعة، من أهمها: الرياضيات، والفلك، والفلسفة، ومن أشهر طلابها في عصر أفلاطون: ثياتيتوس وأودكسوس وأرسطو.^(١)

١ - مسائل الألوهية والخلق والنفس:

يقول الشهرستاني: "حكى عن أفلاطون قوم ممن شاهدوه وتلمذوا عليه، مثل: أرسطوطاليس، وطيمائوس، وثاوفرسطيس أنه قال: إن للعالم محدثاً، مبدعاً، أزلياً واجباً لذاته، عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية. كان في الأزل ولم يكن في الوجود رسم ولا تطل إلا مثلاً عند الباري تعالى، ربما يعبر عنه بالهيولي، وربما يعبر عنه بالعنصر. ولعله يشير إلى صور المعلومات في علمه تعالى، قال: فأبدع العقل الأول، وبتوسطه النفس الكلية، وقد انبعث عن العقل انبعث الصورة في المرآة وبتوسطها العنصر."^(٢)

ويلاحظ من كلام الشهرستاني ما يلي:

(١) د. أميرة مطر - معجم أعلام الفكر الإنساني - ص ٦١٣، ٦١٤ بتصرف.

(٢) الشهرستاني - الملل والنحل - ج ٢ - ص ٨٨، ٨٩.

أن أفلاطون قال بوجود الخالق، وبكونه يتمتع بعدة صفات، هي: أنه أزلي، واجب لذاته، عالم بجميع المعلومات على نحو كلي.

كما قال أفلاطون من وجهة نظر الشريستاني بمراتب الوجود. فكان الخالق أولاً ولا شيء معه، ثم خلق العقل الأول، وبتوسطه خلق النفس الكلية، ثم خلق العنصر بتوسط العقل الأول والنفس الكلية. يلاحظ كذلك أن أفلاطون من وجهة نظر الشريستاني قال بقدوم عالم المثل على الخلق.

ويقسم أفلاطون البشر من حيث اعتقادهم في مسألة الخلق إلى ثلاث طوائف:

(١) المنكرون لوجود الآلهة.

(٢) القائلون بوجود آلهة لا يبالون بسلوك البشر.

(٣) القائلون بوجود آلهة يبالون بسلوك البشر.^(١)

وقد رد أفلاطون على الطائفتين الأولى والثانية بما يلي:

(١) انظر: أفلاطون - القوانين - ترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية د. تيلور - نقله إلى العربية محمد

حسن ظاظا - مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٦ م - ص ٤٥٣.

أ- إثبات وجود الآلهة:

يؤكد أفلاطون وجود الآلهة، فيقول: الآلهة ليست وهماً، بل هي أكثر الحقائق تأكيداً، ووجودهم فوق أبعد أطلال الشك.

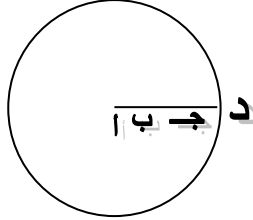
وهو يرى أن التفكير في الآلهة هو أعظم المسائل؛ لأن الاعتقاد الصحيح يؤدي إلى السعادة وطيب العيش والعكس بالعكس؛ لذلك فإنه ما من أحد اتخذ مبدأ عدم وجود آلهة في باكورة حياته ظل أبداً مصرّاً حتى شيخوخته على الثبات على ذلك الاعتقاد.^(١)

ويبدأ أفلاطون إثبات وجود الآلهة من نقطة الحركة والسكون، فهو يرى أن بعض الأشياء يتحرك وبعضها لا حركة له، وأن بعضها يتحرك في موقع واحد، وبعضها الآخر يتحرك في مواقع عديدة.

أما الذي يتحرك في موقع واحد فيعني به تلك "الأشياء التي تتصف بعدم تحرك مراكزها، مثلها هو حادث في دوران ما يسمى بالدوائر النائمة" ويقول: إنه في حالة ذلك الدوران فإن هذه الحركة تدير معها أكبر الدوائر وأصغرها مقسمة نفسها تقسيماً متناسباً إلى الأصغر والأكبر، بمعنى أنه إذا كان هناك قرص يدور فكل النقاط التي على خط واحد ما بين المركز والحافة تدور على مدارات متفاوتة في

(١) أفلاطون - القوانين - ص ٤٥٢ بتصرف.

السرعة، بحيث تزداد السرعة كلما كانت النقطة أقرب إلى مركز القرص. ومع ذلك فإن دورة النقاط جميعاً تتم في وقت واحد^(١)



الشكل رقم [١]

في هذا القرص تقع النقاط (ب)، (ج)، (د) على خط واحد يصل بين المركز (أ) والحافة، هو الخط (أ د). والنقطة (ب) هي أقرب النقاط للمركز؛ فهي لذلك أسرع النقاط، بينما النقطة (د) هي الأبطأ؛ لأنها هي الأبعد عن المركز، أما النقطة (ج) فتبقى متوسطة في السرعة تبعاً لتوسط موقعها. ومع ذلك فإن النقاط الثلاث تدور دورة كاملة حتى تعود إلى موقعها الأصلي في وقت واحد تماماً، ودون أن يتحرك المركز (أ)، فهو يحرك كل الأشياء دون أن يتحرك من مكانه، ولكنه يتحرك حول مركزه فقط.

وأما الأشياء التي تتحرك في مواقع عديدة، فهي تلك التي لها حركة

(١) انظر: الشكل رقم [١].

تبدل وتحول في كل لحظة إلى مكان جديد. ويرى أفلاطون أن نقطة البدء مستحيل أن تكون هي ما يتحرك بشيء غير نفسه، ولكن لا بد أن يكون الشيء الذي قد حرك نفسه بنفسه هو مبدأ تلك الحركة. وهذا الشيء ثابت في مكانه يتحرك حول مركزه، ولا يتحرك مركزه، وتتحرك مع تحركه كل الأشياء، فيحرك معه شيئاً ثانياً، والثاني يحرك الثالث، وهكذا تنقل الحركة بالدور إلى آلاف وعشرات الآلاف من الأشياء.^(١)

يقول أفلاطون: "نفرض أن كل الأشياء كانت مجمعة مع بعضها وساكنة - كما يجد أغلب أفراد المجموعة من الجراءة ما يجعلهم يؤكدون ذلك - فأبي الحركات التي عايناها يجب أن تكون أولها ظهوراً فيها؟ بالطبع تلك التي تحرك نفسها أو لا يمكن أن يكون هناك سبب آخر ممكن ينشأ عنه التغيير؛ ما دمنا نفترض أن التغيير لم يكن له وجود سابق في النظام الكوني. وينتج عن ذلك أنه ما دام منبع كل الحركات - مهما كان أمرها - هو الأول الذي يحدث بين الأجسام الساكنة، والأول في الترتيب من حيث تحريك الأجسام، فستحكم بأن الحركة التي تبدع نفسها هي - بالضرورة - أول

(١) انظر: أفلاطون - القوانين - ص ٤٦٠ : ٤٨٨.

الحركات وأعظمها قدرة على جميع التغيرات بينما تلك التي تتغير بشيء آخر وتحرك شيئاً آخر تكون الثانية " (١).

نستخلص من هذا النص عدة نقاط مهمة تجملها النقاط التالية:

يفترض أفلاطون وجود الأجسام بلا حركة قبل نشوء الحركة، وهو بذلك - كما يبدو للوهلة الأولى - يفترض قدم المادة، إلا إذا اعتبر ذلك فرضاً جدلياً، ويؤكد ذلك الجملة الاعتراضية التي أوردها (كما يجد أغلب أفراد المجموعة من الجرأة ما يجعلهم يؤكدون ذلك) خاصة وأن أفلاطون يؤكد قدم النفس، وأنها سابقة على المادة (٢) - كما سيلي التفصيل - إلا إذا اعتبر أن النفس (وهي المحرك عنده) غير الحركة، وهذا غير صحيح لأنه يؤكد أن النفس هي الحركة، يقول: إن ذات نفس الحقيقة التي أسسها النفس في كل لغتنا تعريفها الحركة الذاتية " (٣) وبذلك يمكن القول: إن ذلك لا يعدو أن يكون فرضاً جدلياً. أو أن ذلك يعني قدم المادة عن الأجسام الحية. فالنفس هي الأقدم ثم وجدت المادة بلا حياة ثم حلت النفس في الأجسام.

يقول أفلاطون: "إن الحركة تنتقل من المحرك الأول إلى الذي

(١) أفلاطون - القوانين - ص ٤٦٣.

(٢) السابق نفسه.

(٣) انظر: السابق - ص ٣٦٥.

يليه، ثم ينتقل من الثاني إلى الثالث، فهي لا تنتقل من الأول إلى جميع الموجودات القابلة للحركة مباشرة، وإنما بطريق التسلسل، بل إنه تعتبر ذلك شرطاً في الوجود، يقول: "ولكن ما هو الشرط الذي يتحقق به الوجود بوجه عام؟ يبدو أنه يحدث عندما تتزايد فيه نقطة الابتداء الأولى، وتصل بذلك إلى طورها الثاني، ومنه إلى ما يليه، وهكذا تتحول القابلية للإدراك بعد اكتساب ثلاث خطوات إلى مدركات." (١)

أن أفلاطون يعتبر الحركة هي الحياة؛ لأن الحركة هي النفس، يقول: إننا عندما نجد هذه الحركة قد أظهرت نفسها في شيء مكون من التراب والماء والنار نصفه بأنه حي؛ لأننا عندما نرى نفساً في شيء ما يجب أن نؤكد أن الشيء حي. (٢).

أفلاطون يعني بالأول هنا الأول من حيث الوجود أو التحرك، والأول من حيث التحريك، وهو الإله، وهو النفس. فهو أول من وجد متحركاً بين الأجسام الساكنة، وهو أول من حرك تلك الأجسام؛ لذلك تنسب إليه الحركة كلها. فكل حركة توجد تنسب -

(١) أفلاطون - القوانين - ص - ٤٦١.

(٢) السابق - ص ٤٦٣، ٤٦٤ بتصرف.

بلاشك- إلى ذلك الأول؛ لأن أي حركة وجدت أو ستوجد إنما هي جزء من حركته، ونفسها هي جزء من نفسه؛ لأن النفس هي الحركة الذاتية كما سبقت الإشارة. وهذا الكلام إنما هو نوع من وحدة الوجود كما يقرر أفلاطون نفسه في موضع آخر، حيث يقول: "ما دام أن النفس، أو النفوس الخيرة كاملة الخير قد برهنت على أنها أسباب كل شيء؛ فإننا نتمسك بأن النفوس آلهة، سواء أدارت العالم من داخل أجسام مكونه، مثل الكائنات الحية، أو بأية طريقة من طرق فعلها، فهل يحتمل أي رجل ممن يشارك في ذلك الاعتقاد أن يسمع قول من يقول: إن كل الأشياء ليست (متملئة بالآلهة)؟" (١)

ب- إثبات صفات الآلهة:

سبق ذكر كلام الشهرستاني الذي أكد فيه أن أفلاطون يرى أن للعالم محدثاً مبدعاً، أزلياً، واجباً لذاته، عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية.

وقد اختلف الباحثون في مسألة توحيد أفلاطون، "حيث يضع معظم الباحثين أفلاطون في مقدمة الفلاسفة القائلين بوحدة الإله و تنزيهه عن التشبيه. بيد أن نفرًا منهم يرى أن الفكرة عنده لا تخلو من

(١) انظر: السابق - ص ٤٧٠.

التشويش الذي يضعفها، بل يفقدها مصداقيتها، و حجتهم في ذلك أنه لم يصرح في إحدى محاوراته ببطلان عقيدة التعدد، بل إن عالم المثل الذي ابتدعه كان شاغلاً بالآلهة المنبثقة من مثال المثل، و كذلك السماء المليئة بالكواكب المؤهلة".^(١)

وفي الحقيقة فإن أفلاطون يذكر أن الأول واحد، و أنه أصل خير وسعادة البشرية، وأنه هو علة الخير؛ لأن الإله صالح و يجب وصفه بالصلاح والحق، ولا شيء من الصالح ضار. كما يرى أن الله جوهر بسيط، فلا يتكيف، ولا يخرج عن المظهر اللائق بذاته، ولا يلحق به التغير أو التحول. وهو كذلك لا يكذب قولاً أو فعلاً.^(٢)

ومع ذلك فإنه لا ينفي التعدد، بل يصرح بأنه متمسك بقول: إن النفوس آلهة، يقول: "فإننا نتمسك بأن النفوس آلهة".^(٣)

وربما كان من الأوفق الجمع بين الرأيين أو الفكرتين، فالأول و احد لا شك في ذلك، و هو الإله. و أما النفوس، فلما كانت هي محركة؛ لذلك وصفها أفلاطون بالآلهة، بل إنه تمسك بتلك التسمية؛

(١) د/عصمت نصار-الفكر الديني عند اليونان دار الهداية للطباعة و النشر و التوزيع- ط ٢-

١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م- ص ٨٩.

(٢) انظر: السابق ص ٦٧: ٧٤.

(٣) السابق ص ٤٧٠.

لأنه فهم من الإله أنه هو الذي يحرك؛ لأن الحركة هي الحياة، لذلك فإن كل محرك فهو واهب للحياة على نحو ما. أما الأول فهو واهب كل الحركات، لأنه هو الذي وضع النفس في مركز الدائرة من هذا العالم كروي الشكل، ولما كانت النفس هي المحرك لهذا العالم، صار هذا العالم كائناً حياً وإلهياً^(١). وبذلك فإنه يمكن الجمع بين الفكرتين.

كما أن أفلاطون ينزه الآلهة عن الصفات السيئة التي وردت في الأساطير اليونانية، فيقول على لسان أوطيفرون - على سبيل المثال: "ألا ترى إلى الناس كيف يعبدون "زيوس" أفضل الآلهة وأقدمهم مع اعترافهم بأنه بكل سلفه (كرونوس Cronos) لأنه مزق أبناءه تمزيقاً مروعاً. بل إنهم ليقولون: إنه أنزل العقاب بأبيه نفسه (أورانوس Uranus) لسبب شبيه بهذا" (٢) ثم يروى على لسان سقراط معقّباً على كلام أوطيفرون أنه يمقت تلك الأقاصيص التي كانت تروى عن الآلهة، ثم يقول: "وهل تعتقد حقاً أن الآلهة كان يحارب بعضها بعضاً، وأن قد نشبت بينها معارك. ومواقع حامية كما

(١) انظر: د. ماجد نفري - تاريخ الفلسفة اليونانية - دار العلم للبلايين - بيروت - ط ١ -

١٩٩١م - ص ٨٧.

(٢) أفلاطون - محاورات أوطيفرون - ضمن كتاب محاورات أفلاطون - ترجمة د. زكي نجيب محمود

- ص ١٧.

يقول الشعراء، وما تستطيع أن تراه مبسوطاً في تأليف الأعلام من رجال الفن؟" (١)

ويبرهن أفلاطون على ذلك بأن العداوة تنشأ حينما يكون موضوع الخلاف هو العادل والظالم، والخير والشرير، والشريف والوضيع، وأن كل إنسان يحب ما يراه نبيلًا وعادلًا وخيرًا، ويمقت نقيض هؤلاء. فإذا كانت أشياء بعينها يكرهها الآلهة ويحبها الآلهة؛ فإن هذه الأشياء تكون تقية وفاجرة معًا، أو ثبت أن الظلم قد يحدث بينهم. فإذا كانت أشياء بعينها يكرهها الآلهة ويحبها الآلهة فإذا كانت الأولى، فإن ذلك يؤدي إلى القول بأن التقوى والفجور، والعدل والظلم، والخير والشر هي كلمات لا معنى لها. وإن كانت الأخرى: فعلى أي أساس ينكر الإنسان الظلم ويعاقب عليه. (٢)

كما ينزه أفلاطون الآلهة عن كونها "تبلو الأبرار بالكوارث والمحن وتسبغ على الأشرار سوابغ النعم، فيقرع المملقون والدجالون أبواب المثرين، ويؤكدون لهم نيلهم السلطان الإلهي ليغفروا لهم ما اجتروحوه هم وآباؤهم من المظالم والفجور لقاء القرابين والتسابيح والولائم

(١) السابق - ص ١٨، وانظر: كذلك أفلاطون - جمهورية أفلاطون - ترجمة حنا خباز - دار

القلم - بيروت - بدون تاريخ - ص ٦٧.

(٢) انظر: أفلاطون - القوانين - ص ١٧: ٢٤.

وحفلات السرور. وإذا أراد أحدهم الإيقاع بعدوه أمكنه ذلك بنفقة زهيدة باراً كان خصمه أو مجرمًا.^(١) ويسمى هذا الفعل رشوة للآلهة، وهو أمر غير جائز.

ويرى أفلاطون أن الآلهة تدرك وترى وتسمع كل شيء، وأنه لا شيء في دائرة الحس أو المعرفة يخرج عن دائرة علمها، كما أن الآلهة تستطيع أن تفعل كل ما يمكن فعله بواسطة أهل الخلود وأهل الفناء. كذلك فهم خيرون في أعلى مراتب الخير، وأنه لا يجب أن تنسب إليهم الصفات السلبية كالإهمال والكسل والبلادة. ويرى أفلاطون كذلك أن الآلهة تهتم بأفعال البشر كبيرها وصغيرها، ودلل على ذلك بأنها إذا كانت تهمل الأمور التافهة والتفصيلات الصغيرة، فإنها تتصرف بجهل وإهمال، وذلك مخالفة لصفاتها التي سبق ذكرها.^(٢)

ج- إثبات قدم النفس:

يرى أفلاطون أن الإله وضع النفس في مركز الدائرة من هذا العالم كروي الشكل، وبثها في جميع أنحاء الجسد الكوني، فكان هذا العالم

(١) أفلاطون - الجمهورية - ص ٥٠.

(٢) أفلاطون - القوانين - ص ٤٧٤، ٤٧٥.

كائناً حياً وإلهياً^(١). وكانت النفس هي المحرك لهذا العالم. وهي تنماز بالبساطة والثبات والخفاء^(٢). وعلى غرار نفس العالم خلق النفس الإنسانية وجعلها علة حركة الإنسان وحياته.

النفس الإنسانية عند أفلاطون قسمان: قسم عال وراق وبه العقل، وهو الذي يتصل بعالم المثل، وهذا القسم بسيط غير مركب ولا يقبل التجزئة، وهو أبدي لا يفنى. والقسم الثاني قسم غير عاقل، وهو يتجزأ ويفنى، وهذا القسم ينقسم إلى جزأين: جزء شريف تتعلق به الشجاعة وحب الشرف وكل العواطف النبيلة. وجزء وضيع تتعلق به كل الشهوات البهيمية. والجزء الأول له اتصال بقسم العقل، ولكنه يختلف عنه بأنه غريزي لا يصدر منه شيء عن تفكير. ومركز قسم العقل هو الرأس، ومركز الجزء الشريف من القسم غير العاقل هو القلب، ومركز الجزء الوضيع أسفل البدن. والإنسان وحده هو الذي له القسمان.^(٣)

ويرى أفلاطون أن النفس أقدم من المادة، ويبين خطأ من قال:

(١) انظر: د. ماجد نفري - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٨٧.

(٢) انظر: أفلاطون - محاوره فيدون، ود. عزت قرني - مقدمة محاوره فيدون - مكتبة الحرية الحديثة - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م - ص ٦٥.

(٣) انظر: أ. أحمد أمين، ود. زكي نجيب محمود - قصة الفلسفة اليونانية - ص ١٦٨، ١٦٩.

إن المادة أقدم من النفس، أو من قال: إن نفس الكافر نتاج له؛ لأن ذلك يعني أن يقال عن السبب الأول أنه ليس بالسبب الأول، يقول: "وها هو ذاك في المبدأ القائل بأن نفس الكافر نتاج له، و يقال عن السبب الأول لكل ما يوجد، وما ينتهي وجوده أنه ليس بالسبب الأول، ولكنه سبب ثان ومشتق، إنه السبب الثاني الأولى، ومن هنا كان خطؤهم عن الوجود الحقيقي للآلة." (١)

ويرى أفلاطون أن النفس تقوم بين الأشياء الأولية، وأنها أكبر سناً من جميع الأجسام، وأنها السبب الأول في جميع تغيراتها وتحولاتها... (وأن) كل ما هو شبيه بالنفس ذو مولد أسبق من كل ما هو خاص بالأجسام ما دمنا نرى أن النفس ذاتها أكبر سناً من الجسم." (٢)

والنفس عند أفلاطون كما ذكر من قبل - هي الحركة الذاتية التي تحرك كل شيء فهي "المحرك لكل ما هو موجود، وما كان موجوداً، وما سيوجد، ولكل أضداد الأشياء ما دمنا نرى أنها قد كشفت عن نفسها كالسبب العام لكل حركة وتغير." (٣)

(١) أفلاطون - القوانين - ص ٤٥٨.

(٢) انظر: السابق - ص ٤٥٨، ٤٥٩.

(٣) السابق ص ٤٦٥.

ويبنى أفلاطون على ذلك قوله إن كل ما يتحرك بحركة غير ذاتية يكون أحط مرتبة مما يتحرك بحركة ذاتية "ونتيجة لذلك سيكون من الصواب الفاصل والحق النهائي أن نؤكد... أن النفس سابقة على الجسم، وأن الجسم مشتق ويأتي في المرتبة الثانية، وأن النفس تحكم بمقتضى النظام الحقيقي للأشياء، وأن الجسم موضوع للإرادة والقيادة" (١)

د- إثبات أن النفوس آلهة:

يقول أفلاطون: إن النفس أو الحركة الذاتية تسوق الشمس والقمر والأجرام السماوية وتحركها، ويقول: إنها تحرك الشمس على سبيل المثال، وتقودها كي تجلب النور إلى الدنيا، ومن ثم فإنه يجب على كل منا أن يوقرها كإله.. وما دام أن النفس أو النفوس الخيرة كاملة الخير قد برهنت على أنها أسباب كل شيء، فإننا نتمسك بأن النفوس آلهة" (٢)

٢- مسألة المعرفة:

أثبت أفلاطون لكل موجود مشخص في العالم الحسي مثلاً غير

(١) أفلاطون - القوانين - ٤٦٥.

(٢) السابق ص ٤٧٠.

مشخص في العالم العقلي (عالم المثل) الذي يحتوي على المثل والمعاني، حيث إن "العالم عالمان: عالم العقل، وفيه المثل العقلية والصور الروحانية، وعالم الحس، وفيه الأشخاص الحسية والصور الجسمانية".^(١)

ويرى أفلاطون أن هناك عدلاً مطلقاً وجمالاً مطلقاً وخيراً مطلقاً، وأن كل صفة لها حقيقة مطلقة. ويرى كذلك أن هذه الحقائق المطلقة لا يمكن التوصل إليها وعلمها على حقيقتها - إن كان ذلك في مقدور الإنسان - من خلال أعضاء الجسد، بل من خلال العقل وحده.^(٢)

ويرى أفلاطون أن الجسد إنما هو آلة تهوئش على العقل، "وأحسن ما يكون الفكر حينما ينحصر في حدود نفسه حتى لا يشغله شيء من هذه، فلا أصوات ولا مناظر ولا ألم ولا لذة مطلقاً. وذلك إنما يكون عندما يصبح الفكر أقل اتصالاً بالجسد، فلا يصله منه حس

(١) الشهرستاني - الملل والنحل - ج٢ - ص ٨٨، ٨٩.

(٢) انظر: أفلاطون - محاورة فيدون - ضمن كتاب محاورات أفلاطون - ترجمة د. زكي نجيب محمود - ص ١٢٥، ١٢٦.

ولا شعور، بل ينصرف بتطلعه إلى الكون." (١)

ويرى كذلك أن الجسد هو مصدر الشر والجهل، وأن التجرد أو التطهر هو سبيل المعرفة؛ ذلك أن التطهر هو "انفصال الروح عن الجسد... واعتياد الروح أن تجمع نفسها وتحصرها في نفسها بعيداً عن مطارح الجسد جميعاً، وانعزالها في مكانها الخاص، في هذه الحياة الأخرى ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً، وفكائها من أغلال البدن." (٢)

و يجمع أفلاطون ذلك كله في نص جامع يسوقه على لسان أستاذه سقراط، يقول: "أما من يظفر بمعرفتها [أي الحقائق المطلقة] أسمى ما تكون نقاءً فهو ذلك الذي يسعى إليها واحدة واحدة، فيتناولها بالعقل وحده، دون أن يأذن للبصر أو لغيره من الحواس الأخرى بالتطفل أو التدخل في مشاركة العقل و هو منصرف إلى التفكير، بل ينفذ بأشعة العقل ذاتها، بكل صفائها إلى ضوء ما فيها من حقائق، بعد أن يكون قد تخلص من عينيّه وأذنيه، بل من جسده الذي لا يرى فيه إلا عنصر تشويش يعوق الروح عن إدراك المعرفة ما دام متصلاً بها.

(١) أفلاطون - محاورة فيدون - ضمن كتاب محاورات أفلاطون - ترجمة د. زكي نجيب محمود - ص ١٢٥.

(٢) السابق ص ١٢٨.

أليس أرحم الظن أن يظفر مثل هذا الرجل بمعرفة الوجود إن كانت معرفته في مقدور البشر على الإطلاق؟" (١)

إلا أن أفلاطون يؤكد أن المعرفة الحقيقية لا تكون إلا بعد الموت؛ حيث إن الموت هو التخلص الكامل من الجسد، يقول: "و قد دلت التجارب جميعاً على أنه لو كان لنا أن نظفر عن شيء ما بمعرفة خالصة لوجب أن نتخلص من الجسد، و لزم على الروح أن تشهد بجوهرها جواهر الأشياء جميعاً، و لست أحسبنا إلا ظافرين بما ينبغي - و هو ما نزع من أننا محبوه، و أعني به الحكمة - لا أثناء حياتنا، بل بعد الموت." (٢)

وهو يرى أن الروح تنتقل بعد الموت إلى العالم الخفي، إلى الإلهي و الخالد و العاقل، فإذا بلغت رفلة في نعيم، و تخلصت من أوزار الناس و حمقهم، و من مخاوفهم و عواطفهم الحوشية، و من النقائص البشرية جميعاً، و رافقت الآلهة إلى الأبد، و لكن هذا هو حال الأرواح الخيرة الفاضلة التي سعت في حياتها إلى عالم الحقائق عن طريق التطهر من أدران المادة. أما الأرواح التي أصابها الدنس

(١) السابق - ص ١٢٦.

(٢) أفلاطون - محاوره فيدون - ترجمة د. زكي نجيب محمود - ص ١٢٧.

- و التي تكون كدرة حال انتقالها بسبب ملازمتها للجسد دائماً، و التي كانت خادمة للجسد مغرمة به، مستغرقة في رغباته و لذائذه، و التي اعتادت النفور من المبدأ العقلي و مخافته و تحاشيه - فتنجذب هبوطاً إلى العالم المرئي مرة أخرى بعد موتها؛ لأنها تخاف مما هو خفي، فتظل محومة حول المقابر و اللحد، و ليس مستبعداً في تلك الحالة أن تحل تلك الأرواح في أجساد الحيوانات.(١)

ويرى أفلاطون أن الفلسفة تعمل على تطهير الإنسان؛ حيث إنها مران على الموت؛ لذلك فإن الفيلسوف هو وحده الذي يؤذن له أن يصل إلى الآلهة؛ و لذلك فإنه على الفيلسوف الحق الامتناع عن شهوات الجسد جميعاً، فهو يصبر و يأبى أن يُخضع نفسه لها.(٢)

إلا أن أفلاطون يرى أن المعرفة ليست إلا تذكراً، و هو ينسب نظرية التذكر هذه لسقراط. و مفاد هذه النظرية أن المعرفة ليست إلا تذكراً لما كنا قد تعلمناه من قبل، و هذا يقتضي "بالضرورة زمناً سالفاً تعلمنا فيه ما نحن الآن ذاكره، و قد كان هذا التذكر يستحيل لو لم تكن أرواحنا قبل حلولها في الصورة البشرية كائنة في مكان ما،

(١) السابق - ص ١٥٢: ١٥٤ بتصرف.

(٢) انظر: السابق - ص ١٥٢: ١٥٥.

وإذا فهذه حجة أخرى تؤيد خلود الروح".^(١)

ويدلل أفلاطون على صحة تلك النظرية ببرهان ساطع تقيمه الأسئلة حسب تعبيره، يقول على لسان سيبيس: "فإذا أنت ألقيت على شخص سؤالاً بطريقة صحيحة، أجابك من تلقاء نفسه جواباً صحيحاً. فكيف

(١) أفلاطون - محاوره فيدون - ترجمة د. زكي نجيب محمود ص ١٣٧. و انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني - معاني الفلسفة - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة - ط ١ - سنة ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م - ص ١٢٠.

وقد ورد في هذه الفقرة أن فكرة التذكر وجود الروح في زمن سالف تؤيد فكرة خلود الروح ! و هو زعم باطل؛ حيث إن ذلك قد يدل على أزلية النفس وليس على خلودها. فالتحالف غير الأزلي؛ لأنه الخالد هو غير المنتهي، وهو الأبدى. أما الأزلي فهو ما لا أول له. كما أن وجود النفس في زمن سالف لا يعني أن ذلك الزمن السالف سبقته أزمنة لا نهائية كانت فيها النفس موجودة.

وربما كان ذلك وهم من المترجم حيث إن الكلمة الأجنبية (Eternal) أو (Eternity) تطلق أيضاً على الأبدى، وهو ما لا آخر له أو الخالد: انظر: المعجم الفلسفي ص ١، ص ٩. و انظر: كذلك معجم مصطلحات الفلسفة باللغات الفرنسية والإنجليزية والعربية - د. أبو العلا عفيفي، و د. زكي نجيب محمود، و د. عبد الرحمن بدوي، و د. محمد ثابت الفندي - المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية - القاهرة - سنة ١٩٦٤م - ص ٣٥.

وفي المعجم:

"Eternal: going on for ever; without beginning or end.": Longman Dictionary of contemporary English - Long man Group Ltd England - 1978 - P. 373.

والمحاورات المذكورة معربة عن الترجمة الإنجليزية التي قام بها بنيامين جويت (Benjamin Jowett).

استطاع أن يفعل ذلك ما لم تكن لديه من قبل معرفة ومنطق مصيب؟ وأكثر ما يكون ذلك وضوحاً حينما يُعرض عليه شكلٌ هندسيٌّ أو أي شيءٍ من هذا القبيل.^(١) وثمة برهان آخر يسوقه أفلاطون على لسان سقراط حين يقول: "إذا لم يقتصر علم إنسان على ما قدر رآه أو سمعه أو سلك في: دراكه أية سبيل أخرى، بل عرف شيئاً آخر معرفة تباين تلك، أفليس هو بذلك إنما يتذكر شيئاً يختلج في عقله؟" (٢)

يتضح مما سبق وضوح الأثر الأفلاطوني في الفكر الإشراقي، وتجمل ذلك النقاط التالية:

أولاً من حيث الوجود:

قال أفلاطون إن الله جوهر بسيط، فلا يتكيف، ولا يخرج عن المظهر اللائق بذاته، ولا يلحق به التغير أو التحول.

(١) أفلاطون - محاوره فيدون - ت: زكي نجيب محمود - ص ١٣٧ - ١٣٨. وهذا الكلام لا يقوم دليلاً على نظرية التذكر التي قال بها أفلاطون؛ حيث إن التذكر هنا لا يعني بالضرورة تذكر ما قد تعلمه الإنسان في حياة للروح سبقت حلولها في الجسد، وإنما قد تعني استدعاء خبرات الإنسان التي اكتسبها في حياته. وهو ما قال به أرسطو من بعد، انظر: ص ٤ من هذا الفصل.

(٢) أفلاطون - محاوره فيدون - ت: زكي نجيب محمود - ص ١٣٨.

و قال كذلك إن الإله وضع النفس في مركز الدائرة من هذا العالم كروي الشكل، وبثها في جميع أنحاء الجسد الكوني، فكان هذا العالم كائناً حياً وإلهياً. وكانت النفس هي المحرك لهذا العالم. وهي تمتاز بالبساطة والثبات والخفاء.

وكذلك قال أفلاطون بمراتب الوجود؛ فكان الخالق أولاً ولا شيء معه، ثم خلق العقل الأول، وبتوسطه خلق النفس الكلية، ثم خلق العنصر بتوسط العقل الأول والنفس الكلية. كما يقول أفلاطون: إن الحركة تنتقل من المحرك الأول إلى الذي يليه، ثم ينتقل من الثاني إلى الثالث، فهي لا تنتقل من الأول إلى جميع الموجودات القابلة للحركة مباشرة، وإنما بطريق التسلسل، بل إنه عد ذلك شرطاً في الوجود.

ثانياً: من حيث المعرفة:

أثبت أفلاطون لكل موجود مشخص في العالم الحسي مثلاً غير مشخص في العالم العقلي (عالم المثل) الذي يحتوي على المثل والمعاني. ويرى أفلاطون أن هناك عدلاً مطلقاً وجمالاً مطلقاً وخيراً مطلقاً، وأن كل صفة لها حقيقة مطلقة. ويرى كذلك أن هذه الحقائق المطلقة لا يمكن التوصل إليها وعلمها على حقيقتها - إن كان ذلك في مقدور الإنسان - من خلال أعضاء الجسد، بل من خلال العقل

وحده.

النفس الإنسانية عند أفلاطون قسمان: قسم عال وراق وبه العقل، وهو الذي يتصل بعالم المثل، وهذا القسم بسيط غير مركب ولا يقبل التجزئة، وهو أبدي لا يفنى. والقسم الثاني قسم غير عاقل، وهو يتجزأ ويفنى.

كما يرى أفلاطون أن المادة هي أداة تهوٍش على الروح تُخَلِّطُ عليها أمرها فتحجبها عن رؤية الإشراقات النورانية.

و لما كان الجسد هو مصدر الشر والجهل، فإن التجرد أو التطهر هو سبيل المعرفة؛ ذلك أن التطهر هو انفصال الروح عن الجسد، واعتياد الروح أن تجمع نفسها وتحصنها في نفسها بعيداً عن مطارح الجسد جميعاً، وانعزالها في مكانها الخاص في هذه الحياة الأخرى ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً، وفكائها من أغلال البدن. ويخلص أفلاطون من ذلك إلى قول: إن المعرفة الحقيقية لا تكون إلا بمفارقة المادة، وإن أحسن ما يكون الفكر حينما ينحصر في حدود نفسه، حتى لا يشغله شيء من علائق المادة، وذلك إنما يكون عندما يصبح الفكر أقل اتصالاً بالجسد.

ويرى أفلاطون أن ذلك يكون بطريقتين: الطريق الأول هو الموت الذي هو خلاص الأرواح من المادة. وأما الطريق الثاني فهو

الفلسفة التي تعمل على تطهير أصحابها وفكاكهم من الشر. وروح الفيلسوف الحق تظن أنه لا ينبغي لها أن تقاوم هذا الخلاص؛ ولذا فهي تمتنع عن اللذائذ والرغبات والآلام والمخاوف جهد استطاعتها.

يؤكد أفلاطون على أن الروح المرتبطة بالمادة تبقى معزولة عن العالم العلوي حتى بعد موتها. إلا أنه يقول: إنها تظل محوَّمة حول المقابر والحدود. وتلك أرواح الفجار لا أرواح الأبرار. كما يقول إن تلك الأرواح قد تعود في أجساد الحيوانات ذلك لأنهم اختاروا جانب الظلم والظلمة.

و يؤكد أفلاطون أن المعرفة الحقيقية لا تكون إلا بعد الموت؛ حيث إن الموت هو التخلص الكامل من الجسد. ولكنه - مع ذلك - يرى أن الفلسفة تعمل على تطهير الإنسان؛ حيث إنها مران على الموت؛ لذلك فإن الفيلسوف هو وحده الذي يؤذن له أن يصل إلى الآلهة؛ ولذلك فإنه على الفيلسوف الحق الامتناع عن شهوات الجسد جميعاً، فهو يصبر ويأبى أن يُخضع نفسه لها.

إلا أن أفلاطون يرى أن المعرفة ليست إلا تذكراً، وهو ينسب نظرية التذكر هذه لسقراط. ومفاد هذه النظرية أن المعرفة ليست إلا تذكراً لما كنا قد تعلمناه من قبل، وهذا يقتضي بالضرورة زمناً سالفاً تعلمنا فيه ما نحن الآن ذاكره، وقد كان هذا التذكر يستحيل

لو لم تكن أرواحنا قبل حلولها في الصورة البشرية كائنة في مكان ما، وإذا فهذه حجة أخرى تؤيد خلود الروح.

المعرفة الإشراقية^(١) عند أفلاطون:

تبدو إرهابات الفكر الإشراقي جلية واضحة عند أفلاطون في مسألتين، هما: نظرية المثل، ورأى أفلاطون في النفس الإنسانية؛ حيث إن نظرية المثل تقول إن كل المعارف ماثلة بحقائقها وكيانها في ذلك العالم العقلي العلوي الذي سماه عالم المثل، وهو عالم كائن موجود قبل أن يوجد. أما نظريته في النفس الإنسانية فتقول إنها كانت موجودة في ذلك العالم العلوي قبل أن تحل في الأبدان، وأنها قد تعلمت تلك المعارف في ذلك الزمن السالف، وليست المعرفة الحاصلة في الدنيا إلا تذكراً لا نسيته النفس بحلولها في البدن نتيجة اختلاطها بالمادة.

(١) الحكمة الإشراقية هي "الحكمة المؤسسة على الإشراق، الذي هو الكشف، أو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول؛ لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها": قطب الدين الشيرازي - مقدمة شرح حكمة الإشراق، وانظر: هنري كوربان - تاريخ الفلسفة الإسلامية - ص ٣١٠.

ويخلص أفلاطون من ذلك إلى قول إن المعرفة الحقيقية لا تكون إلا بمفارقة المادة، وذلك بطريقين، الطريق الأول هو الموت الذي هو خلاص الأرواح من المادة. وأما الطريق الثاني فهو الفلسفة التي تعمل على تطهير أصحابها وفكاكهم من الشر. وروح الفيلسوف الحق تظن أنه لا ينبغي لها أن تقاوم هذا الخلاص؛ ولذا فهي تمتنع عن اللذائد والرغبات والآلام والخاوف جهد استطاعتها؛ لأن كل سرور وكل ألم يكون "كالمسمار" الذي يسمر الروح في الجسد، ويربطها به، ويستغرقها، ويحملها على الإيمان بأن ما يؤكد عليه الجسد أنه حق فهو حق، وهو ما يؤدي ضرورة إلى الأوهام؛ حيث إن المادة هي أداة تشويش على الروح تخلط عليها أمرها وتحجبها عن رؤية الإشراقات النورانية، الأمر الذي جعل أفلاطون يؤكد على أن الروح المرتبطة بالمادة تبقى معزولة عن العالم العلوى حتى بعد موتها؛ حيث إن هذه المادة الأرضية الثقيلة الكثيفة التي يدركها البصر، والتي بفعالها تغطي الكتابة مثل هذه الروح فتجذب هبوطاً إلى العالم المرئي مرة أخرى، لأنها تخاف مما هو خفي، وتخاف من العالم الأدنى كذلك.. فتظل محومة حول المقابر واللحود. وتلك أرواح الفجار لا أرواح الأبرار. ويقول كذلك إن تلك الأرواح قد تعود في أجساد الحيوانات ذلك

لأنهم اختاروا جانب الظلم والظلمة^(١).

ويعد أفلاطون أبرز فلاسفة اليونان الذين أثروا في الفلسفة الإشرافية إضافة إلى أفلوطين الذي يعد همزة الوصل بين الفلسفة اليونانية وما بعدها من فلسفات، والذي يعد شأنه شأن أفلاطون نذيراً بانتهاء الفكر اليوناني وبدء تغلغل الدين في الفلسفة العامة؛ الأمر الذي يشير إلى كفاية البحث عند هذين الفيلسوفين عن أثر الفلسفة على الاتجاه الإشرافي عند المسلمين.

(١) انظر: أفلاطون - محاوره فيدون - ضمن كتاب محاورات أفلاطون - د. زكي نجيب محمود - ص ١٨٢ وما بعدها.

• أرسطو Aristotle (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م):

ولد أرسطو في اسطاغيرا من أعمال آسيا الصغرى، وهي بلدة تطل على بحر إيجه، وكان أبوه نيقوماخوس طبيب بلاط الملك أمنتاس الثاني المقدوني، والد فيليب وجد الإسكندر الأكبر. وعندما ناهز أرسطو الثامنة عشرة رحل إلى أثينا والتحق بأكاديمية أفلاطون، ومكث بها زهاء عشرين عاماً إلى أن توفي أستاذه فغادرها مباشرة؛ إما لأنه أثر ألا يقع في يد أعداء فيليب، وإما لأنه حقد على أستاذه بسبب تعيينه سبوسيبوس ابن اخته رئيساً للأكاديمية، مع أن أرسطو كان يرى نفسه أكثر أصالة منه في الفلسفة والعلم. ومع هذا يُقال إن أرسطو حافظ على احترامه وإعجابه بأستاذه بعد وفاته، وأنه ظل على صلة وطيدة بالأكاديمية بد ارتحاله عنه. ولكننا نلح في بعض مؤلفات أرسطو - ولا سيما في كتاب ما بعد الطبيعة - تحاملاً على أفلاطون وتجريحاً ظاهراً لنظرية المثل.

وقد عاد أرسطو إلى أثينا عام ٣٢٥ ق.م، حيث أسس مدرسة في الجزء الشرقي من المدينة في مكان يعرف باللوقيوم أمام باب ديوكاريس. وقد سميت هذه المدرسة بالمدرسة المشائية لأن أفرادها كانوا يتناقشون وهم يروحون جيئة وذهاباً. وقد ظلت المدرسة تحت رعاية المقدونيين، وكانت بها مكتبة ضخمة، وظل أرسطو يعلم بها إلى

أن وجهه إليه أتباع الحزب الوطني نفس التهم التي سبق أن وجهها السوفسطائيون لسقراط؛ فأثر الرحيل من أثينا. واستقر أرسطو في بلدة خلكيس حتى وافاه الأجل عام ٣٢٢ ق.م إثر اعتلال صحته بسبب مرض معد.

وقد أوصى أرسطو بأن تستمر المدرسة بعد وفاته، ونجد صورة من وصيته في كتاب حياة الفلاسفة لديوجينيس اللائري. ولكن المدرسة لم يكتب لها الاستمرار زمناً طويلاً مثل أكاديمية أفلاطون.^(١)

المعرفة عند أرسطو:

وبالرغم من الحديث عن الفلسفة العقلية الخالصة عند أرسطو، فإن هذه الفلسفة لم تعتمد كلية على العقل في استخلاص المعارف^(٢)، حيث اعتمد أرسطو على الحس كما اعتمد على الحدس

(١) د. محمد علي أبو ريان - معجم أعلام الفكر الإنساني - ص ٤٨٣، ٤٨٤ بتصرف.

(٢) تلازم وجود الاتجاه العقلي والاتجاه الإشراقي في الفلسفة على مر تاريخها جنباً إلى جنب، سواء في الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية. فكان الاتجاهان كفرسي رهان، يغلب أحدهما في وقت، ويغلب الآخر في وقت آخر. وكانت الفلسفة - في معظمها - مزيج بين الاتجاهين، إلا أنها خلصت خلوصاً شبه تام لأحد الجانبين في

إضافة إلى العقل والمعرفة عند أرسطو تسير في سلم التصاعد من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية إلى المعرفة الحدسية.^(١)

ويولي أرسطو أهمية كبرى للمعرفة الحسية، حيث إنها هي الأساس الذي تستند إليه المعرفة العقلية، حيث تعتمد تلك الأخيرة على ما يعرف بالأوليات العقلية القائمة على التصور والتصديق وهو ما يسميه أرسطو بالعقل، ويفرق بينه وبين العلم الذي يحصل بالاكتساب عن طريق البرهان^(٢)

والأوليات العقلية هي الأمور التي لا تحتاج إلى برهان وهي "قضايا صادقة أولية مباشرة أسبق من النتيجة و أعرف منها، هي

أوقات كثيرة، فكانت خالصة للاتجاه العقلي عند أرسطو ومن نهج نهجه، وخالصة للاتجاه الإشراقي عند أفلوطين ومن سلك مسلكه على سبيل المثال.

(١) د. مرفت عزت بلي- الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا- ص ٢٠٨.

(٢) انظر: ابن سينا- الحدود - ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب- د. عبد الأمير الأعسم - ص ٢٤٠.

و البرهان - كما يعرفه أرسطو- هو: "قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع": ابن رشد - تلخيص كتاب البرهان - ت: د. محمود قاسم- راجعه، وأكمله، وقدم له وعلق عليه د. تشارلس بتروث، ود. أحمد عبد المجيد هريدي- الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٢م - ص ٣٨.

سبب للنتيجة. " (١)

فهذه الأوليات لا تعرف بطريق البرهان، كما أن أرسطو يرفض نظرية التذكر التي قال بها أفلاطون^(٢) وإلا كيف تكون فينا دون أن نعلم بها، مع أنها أدق من البرهان؛ لهذا يلتمس أرسطو مصدرها في قوة طبيعية للتمييز هي الإدراك الحسي... ويأخذ (أرسطو) في بيان نشأة الفكر عن الإحساس ودور الذاكرة والتجربة في تحصيل الكلي، فالكلي ينشأ من كثرة من الإدراكات المتشابهة، والعقل إنما يبدأ من الجزئي ليرتفع منه إلى الكلي، وإذن فمعرفة الأوائل أو المبادئ معرفة أولية مباشرة لأنها ليست مستنبطة من شيء آخر، بل

(١) أرسطو - التحليلات الثانية - ترجمة أبو بشر متى بن يونس - ت: د. عبد الرحمن بدوي - منطق أرسطو - ج٢ - دار الكتب المصرية - ١٩٢٩ م - ص ٣١٣، ٣١٤، و د. عبد الرحمن بدوي - مقدمة كتاب البرهان لابن سينا - دار النهضة العربية - ١٩٦٦ - ط ٢ - ص ١٣. وقارن أرسطو - الأخلاق إلى نيقوماخوس - ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلي سانتيلير - ونقله إلى العربية أ/أحمد لطفي السيد - مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة - بدون تاريخ - ج٢ - ص ١٢٨.

(٢) يرى أفلاطون أن المعرفة ليست إلا تذكراً، وهو ينسب نظرية التذكر هذه لسقراط، ومفاد هذه النظرية أن المعرفة ليست إلا تذكراً، وهذا يقتضي زمناً سالفاً تعلمنا فيه ما نحن الآن ذاكره، وقد كان هذا التذكر يستحيل لو لم تكن أرواحنا قبل حلولها في الصورة البشرية كائنة في مكان ما: انظر: أفلاطون - محاورة فيدون - ضمن كتاب محاورات أفلاطون - ترجمة د. زكي نجيب محمود - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٦ م - ص ١٣٧، وانظر: كذلك المبحث الثاني من هذا الفصل.

هي موضوع نوع من العيان يسميه أرسطو باسم (العقل) يقول عنه: إنه مبدأ العلم... وهذه العملية ترجع في النهاية إلى ما يعرف عند أرسطو باسم الاستقراء.

والمبادئ (أو الأوائل) تنقسم إلى نوعين: مبادئ مشتركة بين جميع العلوم، وهي البديهيات وأرسطو لا يضع ثبوتاً بالبديهيات، وإنما يربطها جمعياً - إلى حد ما - بمبدأ عدم التناقض. والنوع الثاني: مبادئ خاصة لكل علم، وهي الموضوعات، وتشمل الأصول الموضوعية والحدود (التعريفات).^(١)

(١) د. عبد الرحمن بدوي - مقدمة كتاب البرهان لابن سينا - ص ١٣، ١٤.

يتضح مما سبق ما يلي:

أن أرسطو إن كان يعلي من قدر العقل والبرهان إلا أنه يعلي كذلك من قدر الحس لأنه الأساس الذي يبني عليه البرهان.

أن كل تعلم وكل تعلم فكري فإنما يكون بمعرفة متقدمة للمتعلم، وإلا لم يمكنه أن يتعلم شيئاً، وهذه القضية يظهر صدقها بالاستقراء. فكل شيء مستفاد بالتعلم مجهول من جهة ما هو جزئي ومعلوم من جهة الأمر الكلي المحيط به؛ لأنه لو كان الشيء المجهول عندنا مجهولاً من جميع جهاته لما أمكننا أن نتعلمه. (١) (٢).

أن الأوليات العقلية عند أرسطو لا تعرف بطريق البرهان ولا طريق التذكر الأفلاطوني، وإنما بطريق الإدراك الحسي ثم استخلاص الكليات من الجزئيات المكررة المدركة بطريق الحس والاستقراء. وهي لذلك منبته الصلة بالمذهب الإشرافي لأنها أوليات لا إلهامية.

إلا أن أرسطو - كما سلف الذكر - لا يقصر المعرفة على الحس والعقل فحسب، وإنما يعتد كذلك بالحدس كطريق من طرق المعرفة

(١) انظر: ابن رشد - تلخيص كتاب البرهان - ص ٣٣، ٣٦.

(٢) البحث الفلسفي على هذا المنوال يكذب الأدعاء الهيجلي بأننا يجب ألا نفترض في الفلسفة شيئاً مسبقاً: أندريه لالاند - العقل والمعايير - ترجمة د. نظمي لوقا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٩م - ص ١٣.

العقلية. فالمعرفة العقلية عند أرسطو درجات، فالدرجة الأولى هي الإدراك العقلي المرتبط بما تقدمه له الحواس من معطيات حسية، أما الدرجة الثانية فهي الحدس، والمعرفة الحدسية عند أرسطو هي أسمى طرق المعرفة التي يستطيعها الإنسان، بل وأسمى قدرة للنفس البشرية^(١). ومسألة الحدس هذه وإن كان تشبه الإلهام أو الإشراف إلا أنها عند أرسطو تعني حدساً ذا مساحة حسية واضحة شأنه في ذلك شأن فلسفة أرسطو كلها.^(٢) حيث أن المعرفة العقلية برمتها عند أرسطو مؤسسة على الحدس "ولا يستطيع العقل أن يفهم شيئاً أو أن يستفيد علماً إذا لم يحس فتى ما تفكر كان مضطراً مع فكرته إلى التوهم. وذلك أن التوهم طائفة من المحسوس إلا أنه يغير هيولى"^(٣) فالحدس عند أرسطو لا يعني سوى سرعة الوقوع على الحد الأوسط - أي التنبه له - في زمان يسير، بما يعني أن الذكاء وجوده الحدس تعني مجرد التنبه للمعنى الكلي الذي تكون في العقل نتيجة

(١) انظر: د. مرفت عزت بالي - الاتجاه الإشرافي في فلسفة ابن سينا - ص ٢١٠.

(٢) انظر: د. يحيى هويدي - منطقة البرهان - مكتبة القاهرة الحديثة - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٩٩ وما بعدها.

(٣) أرسطو - في النفس - ت: اسحق بن حنين - راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها د. عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات بالكويت، ودار القلم ببيروت - بدون تاريخ - ص ٧٩.

التصورات والتصديقات الحاصلة بفعل تكرار الجزئيات المدركة بطريق الحس (الاستقراء). يقول أرسطو: "مثال ذلك أنه إن رأى الإنسان أن ما يلي الشمس من القمر هو المضيء دائماً فهم بسرعة السبب في إضاءته - وهو أنه يستنير من الشمس. وكذلك إن رأى المرء إنساناً يخاطب إنساناً، وأحدهما غني والآخر فقير، حدس أنه إنما يخاطبه ليستقرض منه شيئاً، وإن كان كلاهما عدواً لإنسان واحد، حدس أنهما أصدقاء".^(١) وعلى ذلك لا يمكن أن يعد مذهب أرسطو في الحدس ذا علاقة بقول الإشراقيين في الإشراق والإلهام. أما فكرة العقل الفَعَّال فإنها تعني ذلك العقل الفاعل الذي يناط به إخراج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه.

والعقل عند أرسطو أربعة أنواع هي:

(١) العقل الهولاني.

(٢) العقل بالملكة.

(٣) العقل المستفاد.

(٤) العقل الفَعَّال.

إلا أنه لم يصرح بتلك الأسماء، وهذا التقسيم إنما هو لشراحه

(١) ابن رشد - تلخيص كتاب البرهان - ص ١٣٤.

"فأرسطو لم يعرف هذه الأسماء التي تضاف إلى العقول خاصة عبارة العقل الفَعَّال، إذ يتحدث أرسطو عن العقل المنفعل، ولكنه لم يستخدم فعلاً عبارة العقل الفَعَّال كما يؤكد روس. وكان الإسكندر الأفروديسي أول من استخدمها كما يؤكد كوبلستون في شرحه عام ٢٢٠م.^(١) فلقد دعا أرسطو هذه القوة من العقل بالعقل النظري بمعنى العقل التأملي، أو العقل غير المنفعل.

والعقل الهيولاني "هو القوة في الإنسان، وهي في النفس بمنزلة القوة الناطقة في العين، والعقل الفَعَّال لها بمنزلة ضوء الشمس للبصر فإذا خرجت هذه القوة التي هي العقل الهيولاني إلى الفعل تسمى العقل المستفاد"^(٢) وهو عقل بالملكة أو بالقوة الممكنة ما دام لم يخرج إلى الفعل، والعقل بالملكة هو استكمال قوة العقل الهيولاني حتى تصبح قوة قريبة من الفعل بحصول ما سماه أرسطو في كتاب البرهان عقلاً^(٣).

(١) د. مصطفى النشار - نظرية المعرفة عند أرسطو - دار المعارف - ط ١ - ١٩٨٥م - ص ٩٩.

(٢) الخوارزمي الكاتب - رسالة الحدود الفلسفية - ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب - د. عبد الأمير الأعسم - ص ٢٠٩.

(٣) انظر: سيف الدين الآمدي - كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ضمن الكتاب السابق - ص ٣٦٤، وانظر: كذلك ابن سينا - رسالة الحدود ضمن الكتاب السابق - ص

"ولا يتم الإدراك العقلي إلا بافتراض وجود عقل منفعل وعقل بالفعل وعقل فعال، وذلك حسب مبدأ القوة والفعل: العقل الفَعَّال يجرد الصور المعقولة من الصور الخيالية المستمدة من الإحساس، فينفعّل بها العقل، وبذلك يتم خروجه من القوة إلى الفعل. فكأن العقل الفَعَّال يجب أن يكون دائماً بالفعل، فهل يكون داخل النفس أم خارجها؟ والنص الأرسطي عن العقل الفَعَّال غير واضح، فهو يذكر أنه وحده - أي العقل الفَعَّال - هو الذي يصبح أزلياً وخالداً عند الموت، وأتينا بدونه لا نعقل، وأنه يأتي من خارج فيتولد فينا كأن له وجوداً جوهرياً. وقد فهم الإسكندر الأفروديسي (١) من هذا النص أن العقل الفَعَّال يوجد خارج النفس الإنسانية على ما سنرى عند أفلوطين وفلاسفة القرون الوسطى فيما بعد (٢).

ويعد فهم الإسكندر الأفروديسي لنظرية أرسطو في العقل الفَعَّال والمعرفة الإنسانية عموماً هو أساس النظرية الإشراقية، حيث نحا الإشراقيون بها نحواً إشراقياً، وفسروا بها المعرفة الغيبية أيضاً، إذ

(١) الإسكندر الأفروديسي هو فيلسوف يوناني، تلمذ على كتب أرسطو ودرس فلسفته. عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الميلادي. انظر: يوسف القفطي - أخبار العلماء بأخبار الحكماء - دار الآثار للطباعة - بيروت - ص ٤٠.

(٢) د. محمد علي أبو ريان - معجم أعلام الفكر الإنساني - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٤م - ١م - ص ٤٩٦.

خرجوا عن مبدأ أرسطو، وجعلوا العقل الفَعَّال خارجاً عن النفس متأثرين بالإسكندر الأفروديسي الذي فسر العقل الفَعَّال في مذهب أرسطو بالإله (١)(٢)

وبهذا نجد أن ما يمكن أن يذكر لأرسطو في مجال التأثير في المذهب الإشراقي ينحصر في كونه أول من قال بالعقل الفَعَّال. غير أن أرسطو لم يقل أبداً بنفس مفارقه خالدة واحدة كما زعم شراحه "فأثارو من خلال هذا التركيز مشكلات شغلهم كما شغلت شراح أرسطو المتأخرين من فلاسفة العصر الحديث، إذ شغلهم مشكلة لعلمهم صانعوها عن العقل الفَعَّال وصلته بالعقل المنفعل، إذا لم يكن في ذهن أرسطو كل ما كان في أذهانهم، وما أثاروا من مشكلات." (٣) حين قال واللفظ لابن رشد: "هذا العقل الفَعَّال الذي هو الصورة الأخيرة لنا ليس يعقل تارة ولا يعقل أخرى، ولا

(١) انظر: د. إبراهيم إبراهيم هلال - نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة - ح ١ - ص ٣٤.

(٢) يعد قول: أرسطو بأن العقل الفَعَّال مفارق للمادة مناقضاً لفلسفته التي لا ترى للنفس وجوداً مابياً للمادة، فوجودها لا يكون إلا مع البدن. وقد كان لغموض قول أرسطو أثر في اضطراب قول من جاء بعده في العقل الفَعَّال، فاعتبره بعضهم إلهاً كالإسكندر الأفروديسي، واعتبره ثامسطيوس قوة تجريدية في العقل البشري إذا تجرد من المادة وعوالمها، وبهذا قال ابن رشد من فلاسفة المسلمين، وقال بعدم مفارقتها للمادة: انظر: د. عبد الرحمن بن زيد

الزبيدي - مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي - ص ٣٠٦، ٣٠٧.

(٣) د. مصطفى النشار - نظرية المعرفة عند أرسطو - ص ٩٧.

هو موجود في زمان دون زمان، بل لم يزل ولا يزال وهذا إذا فارق البدن فهو غير مائت ضرورة، وهو بعينه الذي يعقل المعقولات التي هاهنا، ولذلك صرنا لا نذكر بعد الموت جميع ما كنا علمناه حين اتصاله بالبدن، فهو إذا اتصل بنا عقل المعقولات التي هاهنا وإذا فارقنا عقل ذاته" (١)

وقد أثار كلامه السابق مع بقية كلامه عن العقل أو القوة الناطقة في كتاب النفس جدلاً شديداً وطويلاً منذ الإسكندر الأفروديسي حتى الآن، والحق أن المفسرين الأوائل من تلاميذ أرسطو المباشرين اختلفوا منذ البداية حول تفسير العبارة السابقة التي اختلف حولها فلاسفة العصر الوسيط، ولكن هؤلاء الأوائل لم يخطر ببالهم أن يعطوا هذه العبارة البسيطة أكثر مما تحتل في نظر أرسطو وفي ذاتها، فلم يستنتجوا منها أبداً أن أرسطو قال بنفس مفارقة خالدة واحدة لكن سرعان ما تطور الأمر لدى الإسكندر الأفروديسي. (٢)

(١) ابن رشد تلخيص كتاب النفس - ت: الفرد. ل. عبري - مراجعة د. محسن مهدي - تصدير أ. د. إبراهيم مذكور - المجلس الأعلى للثقافة - المكتبة العربية - القاهرة ١٩٩٤م - ص ١٣٠.

(٢) انظر: د. محمد عاطف العراقي - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف - ١٩٦٨م - ص ٣٣٠. ود. عبد الرحمن بدوي - مقدمة تحقيقه لكتاب النفس لأرسطو - ترجمة إسحق بن

أما على الجانب الآخر فإن الإشراقيين لم ينكروا قيمة المصادر الأخرى للمعرفة، "بل يعترفون - ولو نظرياً بقيمة ما تقدمه من معرفة في مجالات حدود معينة من المعرفة. فيرون أن الحس مصدر للمعرفة له ميدانه، والعقل مصدر آخر، له ميدانه أيضاً، والوحي الذي جاء به الأنبياء مصدر ثالث. لكن ميادين المعرفة أوسع من أن تكون تلك المصادر كافية فيها...؛ لهذا لم يكن هناك غناء عن جلاء البصيرة والكشف في ذلك الميدان، ميدان العالم الغيبي وما فيه من حقائق لا نهائية ينزع النفس البشرية تطلع إليها، وشوق إلى معاينتها. فالبصيرة وحدها هي المصدر الوحيد الذي يستطيع معرفة أسرار العالم الغيبي التي لم يتعرض لها الوحي، والحس لا يصل إلى حلها، والعقل بموازينه ومقاييسه عاجز كل العجز عن الوصول إلى حلها"^(١)

إلى جانب ما سبق فإن الإشراقيين قد اهتموا بتتبع الأدلة العقلية إثباتاً لصحة المعرفة الإشرافية.

حنين - مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٤م - ص ١، ٢، ود. مصطفى النشار - نظرية المعرفة عند أرسطو - ص ٩٨.

(١) د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدى - مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي - ص ٢٣٤، ٢٣٥. وانظر: د. عبد الحليم محمود - أبحاث في التصوف - طبع مضموماً للمنفذ من الضلال - ط ١ - بيروت - ص ٣٤٤.

• أفلوطين Plotinus (٢٠٤-٢٧٠م):

تنسب نظرية الإشراق في العادة إلى أفلوطين، الذي ولد حوالي سنة ٢٠٤ أو ٢٠٥ في مدينة ليقوبوليس (Lycopolis) أواسط مصر (١) أما مصادر أفلوطين نفسه فكانت مثار خلاف كبير؛ فقد قال فريق من الباحثين إن أصول فلسفة أفلوطين تعود إلى الفلسفات والعقائد السابقة، ومنهم من يراها تعود إلى أفلاطون أو إلى الرواقين، ومن الباحثين من قال إنها فلسفة تلفيقية بحتة، ومنهم من رآها أصيلة كل الأصالة (٢).

وكل هذه الآراء - أوجلها- يفترض فرضين بعينين عن الدقة أحد هذين الفرضين هو القول بضرورة أن يتأثر الفيلسوف باتجاه واحد فقط دون غيره ويتبعه وهذا الفيلسوف المفترض - إن وجد - فإنه بالضرورة يكون غير مبدع، وربما كان في طي النسيان ولا يعرفه منا أحد؛ حيث إنه لن يعدو أن يكون تابعاً لغيره ثم إن هذا مخالف للواقع مجافٍ لطبيعة الفكر الذي يعتمد على التلاحق الدائم بين الأفكار المختلفة، بل والأفكار التي تبدو متباعدة في بعض الأحيان،

(١) فؤاد زكريا - مقدمة التساوية الرابعة - ص ٣٤.

(٢) انظر: السابق ص ١٣.

وهذا نفسه هو الذي يولد الأفكار الجديدة والمذاهب المبتكرة التي ربما كانت نتاجاً لفكرتين تبدوان متعارضتين كل التعارض، وهذه هي الجِدَّة، وتلك هي طبيعتها.

أما الفرض الثاني، فذلك هو الفرض القائل بأن التأثير بأفكار الآخرين يكون دائماً ضد الأصالة، وهو ما ينافي الواقع كذلك؛ فلا أصالة ولا فكر دون التأثير والتأثير، أو التفاعل الذي يولد الأفكار الجديدة، ويرتب الأفكار التي تحتاج إلى ترتيب، ويجمع الأفكار المبعثرة المشتتة بين المذاهب ليصوغ منها نظرية جديدة، أو فكرة رائقة، أو مذهباً فريداً.

ولعل تأثر أفلوطين بالأفكار الكثيرة التي أتيحت له كان سبباً رئيساً من أسباب أصالة فكرة وتفرد مذهبه. وفي هذا المجال يمكن رصد المؤثرات التي كانت متاحة في عصر أفلوطين، وهي:

الديانات الشرقية القديمة والديانات السماوية (اليهودية والمسيحية) إلى جانب الفلسفة اليونانية

وقد اختلف الباحثون حلول مسألة الأثر الشرقي؛ فبينما يؤيده فاشرو، نجد أن تسار يرفض ذلك، ويرد آراء أفلوطين إلى تأثره

بأكسونوفان^(١) والرواقية^(٢) خاصة في مسألة حضور الله الدائم في

(١) ينتسب أكسونوفان (Xonophanes) بن دكسينوس (٥٧٠ - ٤٧٥ ق.م) إلى مدينة كولوفون بآسيا الصغرى التي تركها في سن الرابعة والعشرين ليلتقي في بلاط الملك هيرو (Hiero) بسيرا قوصة بكثير من الشعراء المعروفين في عصره، مثل: سيمونيدس وبنداروس وانيخارموس. وقد تأثر أكسونوفان بفلسفة انكسيماندروس، وأخذ عن فلسفة الأيونيين التعلق بالملاحظة العلمية، وكثيراً ما تنسب إليه المدرسة الإيلية، غير أن هذه النسبة غير مؤكدة؛ لذا فهو يعد مرحلة انتقالية بين المدرسة الأيونية والمدرسة الإيلية، ويعد عند البعض فيلسوفاً طبيعياً، وعند البعض الآخر فيلسوفاً دينياً، حيث ينسب إليه أنه عد أول من حارب الشرك والتصورات اليونانية السابقة عليه للآلهة أو للإله. فقد قال إن الله قديم، وأنه ثابت لا يتغير، وإن الناس قد أساءوا إلى الله، فصوره كل بحسب حاله. والراجع أن أكسونوفان كان موحداً وقد اختلف المؤرخون حول طبيعة توحيد أكسونوفان، هل هو على طريقة المؤلهين أم على طريقة القائلين بوحدة الوجود؟ والأرجح أنه كان على طريقة من يقول بوحدة الوجود؛ لأنه جمع بين الطبيعة وبين الله، وتحدث عن الله بوصفه الطبيعة، وعن الطبيعة بوصفها الله. ويقول عنه أفلاطون: "إنه قال: إن الكل واحد." ويقول أرسطو: "إنه أول من قال بثبات الوجود ووحدته." وينسب إليه أنه قال: "إن الإله يظل دائماً كما هو، ولما كان الله والطبيعة شيئاً واحداً، فالوجود أيضاً على هذا الأساس يظل شيئاً واحداً" ويلاحظ على هذه العبارة - كما يذكر د. عبد الرحمن بدوي - أن أكسونوفان كان يفرق بين الوجود بوصفه كلاً، وبين الأجزاء المختلفة في الوجود، أما من ناحية الوجود بوصفه كلاً فهو واحد وصفاته لا تتغير. ولكن أكسونوفان لم ينكر التغير كما فعل أصحاب المدرسة الإيلية، ولكنه تغير فيما يتصل بالحوادث الجزئية. وقد سخر أكسونوفان من معاصره فيثاغورس لأخذه بالنزعة الأورفية وقوله بالتناسخ: انظر: د. أميرة حلمي مطر ضمن معجم أعلام الفكر الإنساني - ص ٦٥١، ٦٥٢. ود. عبد الرحمن بدوي - ربيع الفكر اليوناني - ص ١١٧: ١٢٠.

(٢) ينسب الرواقيون إلى العصر الثالث للفلسفة، وهو العصر التالي للعصر الذهبي الذي ضم السوفسطائيين وسقراط وانتهى بأرسطو. ولا نجد رئيساً لهذا المذهب، ولو أن على رأسه زينون الرواقي. وهو مذهب إحدى المدارس الفلسفية اليونانية الكبرى في العصر الهيلينستي،

وسميت كذلك نسبة إلى الرواق الذي كان يعلم فيه مؤسسها زينون الكيتومي. والرواقية صورة من صور مذهب وحدة الوجود، تعدّ الجوهر نارا لطيفة هي في آن واحد قوة ومادة. ويرى الرواقيون أن المعرفة ليست فطرية بأي شكل من الأشكال خلافاً لقول أفلاطون. ويقولون: إن النفس كقطعة الشمع ليس فيها شيء، وكلها اكتسب الإنسان خبرة وعلماً من الأشياء الخارجية نقشت هذه المعرفة على هذا الشمع.

واعتماد الرواقيين في المعرفة على الحواس. وعندهم أن خطأ الحس نوع من الخداع يمكن اجتنابه مع يقظة الذهن؛ لذلك فهم يميزون في مدركات الحواس بين ما يعرف عن يقين وما يعرف عن ظن.

ويبدو أنهم اعتقدوا في وجود الله، وأنه القوة العليا المدبرة للكون، غير أنهم وحدوه مع زيوس إله الآلهة عن اليونان. وعندهم أن الله روح العالم الذي يسري فيه، وأن في كل منا قبساً من تلك النار الإلهية.

والفلسفة الرواقية في صميمها أسلوب من الحياة يدعو إلى قبول الآلام الموجودة في العالم مع الصبر عليها لأن العالم يخضع لقانون طبيعي، وأن الحياة الفاضلة هي مطابقة الإنسان لهذا القانون الطبيعي.

وكان الرواقيون يعدون الطبيعة كائناً حياً يسمى باسم (پنيمّا) وعلى هذا كانت الطبيعة الخارجية روحاً أو نفساً؛ أي أنها لم تكن مادة صرفة.

ومن ناحية المعرفة نشاهد أن الرواقيين كانوا يقولون إن النفس المدركة هي نار، ومعنى هذا أن هذا الشيء الروحي هو شيء مادي هو النار، وعلى هذا لم يكن ثمة انفصال شديد بين الروح وبين المادة في رأي الرواقيين.

ولقد نقد أفلوطين المذهب الرواقي في كثير من المواضع، ونلخص موقفه منه في المقال السابع من التساعية الرابعة. ولكن د. فؤاد زكريا يرى أنه تأثر بالفلسفة الرواقية؛ فبينما ينقد النزعة المادية الرواقية نقداً عنيفاً، نراه قد تأثر منها بفكرة وحدة الوجود الدينامية، أي القول بأن الإلهية الحية تتغلغل في الطبيعة بأسرها: انظر: المعجم الفلسفي مادة رواقية - ص ٩٣، ود. عبد الرحمن بدوي - ربيع الفكر اليوناني - ص ٥٢، ٦٦، ود. أحمد فؤاد ود: فؤاد زكريا الأهواني - معاني الفلسفة - دار إحياء الكتب العربية - ط ١ سنة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م

العالم، كما يرد مسألة مراتب الوجود وأنها تقل كلما ازدادت بعداً عن الماهية الأولى إلى أرسطو. كما يؤكد رافيسون أن المبادئ الثلاثة الأولى التي قال بها أفلوطين ترد كلها إلى مذاهب يونانية خالصة؛ فالواحد عنده هو الله عند أفلاطون. والعقل هو الله عند أرسطو، أما النفس الكونية فهي العلة الأولى كما فهمها الرواقيون^(١).

ويميل الباحث إلى الرأي الأول، ولكنه لا ينكر - مع ذلك -

ص ٢٢، ١٢٤، مقدمة التساعية الرابعة ص ١٤، ١٥، ود. يوسف كرم - الطبيعة وما بعد الطبيعة - دار المعارف بمصر - ط ٣ - ص ١٩، ٢٠، وراجع كلام أفلوطين في المقال السابع من التساعية الرابعة- د. فؤاد زكريا - ص ٣٠١ وما بعدها.

(١) د. فؤاد زكريا - مقدمه التساعية الرابعة - ص ٢٨ بتصرف.

في رأيي تسلم أن علم ما بعد الطبيعة عن الأفلاطونيين المحدثين يشابه علم ما بعد الطبيعة عند الرواقيين "فالصدور عند الأفلاطونيين هو بعينه العقل عند الرواقيين، وكل ما هنالك من فارق هو أنه وإن كان كلا المذهبين يقول بوحدة الوجود، فإن وحدة الوجود عند الرواقيين محايدة، بينما هي عند الأفلاطونيين المحدثين صدورية أو عالية إن صح الجمع بين وحدة الوجود والعلو؛ لأن هذا الصدور عند الأفلاطونيين المحدثين يفترض الله عالياً بعض الشيء على الكون، وعلى الإنسان أن يتحد بالله عن طريق الوجد... وما دامت لا توجد حقائق داخل الذات، فالحقيقية توجد خارج الذات، ولكن هذا الشيء الذي هو خارج الذات هو فوق الموضوعات أيضاً، فهو عالٍ عن الوجود، ومن هنا فلا بد أن يتصف هذا الشيء الجديد بالعلو، فهذا لمبدأ العالي على الكون إذاً هو الله. لكن إذا فصل فصلاً تاماً بين هذا المبدأ العالي وبين الذات فستفقد الروح اليونانية كل صفاتها، فلا بد إذاً من شيء من التوفيق في هذا العلو وتلك الذاتية، وهذا يجيء عن طريق الاتحاد والكشف والوجود." د. عبد الرحمن بدوي - ربيع الفكر اليوناني ص ٦٦ - ٦٧.

الرأي الثاني؛ لأن ثبوت الأثر اليوناني لا ينفي بالضرورة وجود الأثر الشرقي.

فيميل إلى الرأي الأول للأسباب التالية:

لم يَقم دليل على بطلان هذا الرأي، حيث إن اعتراضات تسلي و رافيسون لم تُقم دليلاً على بطلان رأي فاشرو، بل حاولت التدليل على ثبوت الأثر اليوناني، وثبوت الأثر اليوناني لا ينفي بالضرورة وجود الأثر الشرقي.

تأثر اليونانيين أنفسهم - ومنهم أفلاطون والرواقيون - بالديانات الشرقية القديمة، وإن كان هذا التأثير ما يزال مثار خلاف كبير، فإنه لا يكاد ينكر من قبل المنصف المدقق.

ورود كثير من الآراء التي قال بها أفلوطين في النصوص الشرقية القديمة، ولا سيما النصوص الهرمسية والبوذية^(١) ولا يُعقل أن يكون

(١) من أمثلة تلك الآراء فكرة حضور الله أو حضور قوة الله في العالم عن طريق الوسائط التي تملأ الهوة بينه وبين العالم، وهي العقول والنفوس، تلك الفكرة التي تختصت عنها فكرة الوصول إلى السعادة والمعرفة عن طريق الوحدة مع الله الموجود في الكون، وذلك بطريق التطهر، والتخلص من الذات، وترقي النفس في المراتب التي تسلكها في سبيل التهيؤ لتلقي أنوار الحكمة والمعرفة ومن ثم الوصول إلى السعادة القصوى أو النيرفانا: راجع تلك الآراء في المباحث الخاصة بالهرمسية والبوذية.

كل تلك التوافقات من باب وقوع الحافر على الحافر.

إن انتماء أفلوطين لمدينة الإسكندرية ذات الخصائص الحضارية الخاصة لا بد أنه قد أثر في تكوينه العقلي، وجعل من الحال عليه أن يتجاهل أسس التفكير الشرقي المحيط به.

إن تأثر أفلوطين بالروح الشرقية لم يكن طفرة مفاجئة؛ حيث إن الفكر اليوناني بأسره كان في عصوره المتأخرة يزداد تأثراً بالروح الشرقية تدريجياً والدليل على ذلك أن خلفاء أفلوطين في مدرسة الأفلاطونية المحدثة كانوا أوغل منه بكثير في باب الانقياد للمعتقدات الشرقية.^(١)

وفي هذا الموضع يطيب للباحث أن يعرب عن عدم موافقته على استدلال الكثير من الباحثين متأثرين بفرفوريوس^(٢) على تأثر أفلوطين بالفلسفات والديانات بسفره إلى العراق للحرب ضد الفرس في جيش الإمبراطور جورديان، حيث يقول تلميذه فرفوريوس: إن سفره ضمن تلك الحملة كان بسبب أن نفسه تآقت إلى أن يتزود من

(١) انظر: د. فؤاد زكريا - مقدمة التساعية الرابعة ص ٣١.

(٢) انظر: فرفوريوس - كتاب فرفوريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته - ضمن كتاب تاسوعات أفلوطين - ت: د. فريد جبر - ص ٥، وانظر: د. فؤاد زكريا - مقدمة التساعية الرابعة - ص ٣٠.

حكمة الشرق وفلسفة الفرس والهنود، وأن تلك السفرة كان لها أكبر الأثر على أفلوطين وعلى فلسفته. و مع أن فرفوريوس هو تلميذ أفلوطين، إلا أن الأمر الذي لا يبدو مقنعاً للأسباب التالي ذكرها:

أن الحرب لم تكن يوماً سبباً في نقل المعارف والعلوم، بل هي كانت على مر العصور سبباً مباشراً من أسباب فقد العلم والمعرفة، عن طريق قتل العلماء وحرق وإتلاف الكتب والمكتبات؛ فلم تنتقل العلوم والمعارف في التاريخ بطريق الحرب، وإن كانت قد انتقلت بطريق الاحتلال الطويل، وهذا وضع آخر.

أن الحملة المشار إليها لم تصمد أكثر من عامين، حيث بدأت في عام ٢٤٢م وانتهت بقتل الإمبراطور جورديان في العراق عام ٢٤٤م، وفرار أفلوطين من العراق.

أن أفلوطين كان في التاسعة والثلاثين من عمره حين انضم إلى تلك الحملة بما يعني أن تكوينه العلمي والمذهبي كان قد تكون في سني عمره التي قضاها في الإسكندرية قبل الحملة، حيث إنه انصرف إلى الفلسفة في سن الثامنة والعشرين.^(١)

(١) انظر: فرفوريوس - كتاب فرفوريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته - ضمن كتاب تاسوعات أفلوطين - ت: د. فريد جبر - ص ٥٠.

أن أفلوطين فر بشق الأنفس بعد الهزيمة و لجأ إلى إنطاكية، ثم توجه إلى روما وظل بها عشر سنوات دون أن يكتب شيئاً، حيث لم يبدأ في الكتابة إلا في عام ٢٥٤ م حين كان في التاسعة والخمسين من عمره، أي بعد تلك الحملة بعشرين عاماً.^(١)

ثم إن الباحث لا يمكنه كذلك أن ينكر الرأي الثاني للأسباب التالية:

أن ثبوت الأثر الشرقي لا ينفي بالضرورة الأثر اليوناني.
أن اليونانيين ربما قاموا بدور الوسيط في نقل بعض الأفكار، أو في طريقه ترتيب الأفكار وصوغها في سبيل وضع نظرية متكاملة عن مسألتي الخلق والمعرفة.

أن أفلوطين نفسه أكد في كثير من المواضع أنه يفكر بوحى أفلاطون.^(٢)

أن هناك تشابهاً واضحاً بين كلام أفلوطين وكلام أفلاطون؛ حتى

(١) انظر: فرفيوس- المصدر السابق - ص ٥ وما بعدها، وانظر: د. فريد جبر - نفس المصدر -

المقدمة - ص ٧، ٨، وانظر: د. فؤاد زكريا - المصدر السابق - ص ٣٤.

(٢) انظر: د. فؤاد زكريا المقدمة التساعية الرابعة - ص ١٤.

أن كثيراً مما نُسب إلى أفلاطون قد نسب أيضاً إلى أفلوطين.^(١)
شهادة فلنَجِينُوس التي ساقها فريريوس في كتابة عن حياة
أفلوطين، حيث قال عن أفلوطين إنه "اختر اتباع المذهب
الفيثاغوري".^(٢)

أثر الديانتين السماويتين:

أما أثر الديانتين السماويتين على فكر أفلوطين، فهو أثر مفترض،
خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن فيلون اليهودي هو من المفكرين
الذين يرد ذكرهم بصدد الكلام عن أصول فلسفة أفلوطين، وكان
الاتجاه العام لدى فيلون "هو المزج بين عقيدة العهد القديم والفلسفة
اليونانية، مع ميل إلى الجانب الأخير. على أن تأثره بالعقيدة اليهودية
يظهر جلياً في تغليب الوحي الإلهي على العقل، وتأكيده - مع الأديان
- أن الموجود الأول يعلو على كل فهم وتعقل.

وهكذا كان المبدأ الأول عنده - كما كان عند أفلوطين - فوق
العقل ويليه اللوجوس الذي يتوسط بين الإله الأعلى وبين العالم

(١) انظر: د. فؤاد زكريا المقدمة التساعية الرابعة - ص ١٤.

(٢) فريريوس - كتاب فريريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته ضمن كتاب تاسوعات أفلوطين

- ت: د. فريد جبر - ص ٣٦.

المادي. وينطوي اللوجوس على المثل أو المبادئ التي يكون منها العالم المحسوس.^(١) وإن كانت المثل أو النماذج التي أشار إليها فيلون قد امتزجت بالملائكة والجن. وهي ذات الأفكار التي ترددت عند فيلسوف آخر ينتمي إلى الجيل الفلسفي السابق على أفلوطين. وهو نوميونيوس (Numenius).

وقد عاش نوميونيوس في حوالي النصف الآخر من القرن الثاني الميلادي، وقد نزه الإله الأعلى حتى عن الخلق، وجعل الخلق من شأن الإله الثاني أو الصانع الديمورج الذي هو القوة الفاعلة في هذا العالم، وحلقة الاتصال بين الإله الأعلى وبين عالم الظواهر، أي أن من طبيعة ذلك الإله الثاني أن يتصل بالعالم الروحي بماهيته وبالعالم الظاهري بفاعليته؛ لأنه يستمد من الأول ماهيته، ويمارس على الثاني فعله.^(٢)

وقد كانت نصوص نوميونيوس تُقرأ في مدرسة أفلوطين، وقد لاحظ معاصرو أفلوطين ذلك التشابه الشديد بين الرجلين؛ فاتهموا أفلوطين بانتحال آراء نوميونيوس مما دفع تلميذه أميليوس (Amelius)

(١) د. فؤاد زكريا - مقدمة التساعية الرابعة - ص ١٨.

(٢) د. فؤاد زكريا - المصدر السابق - ص ١٩، ٢٠.

إلى كتابة رسالة يدافع فيها عن أصالة أفكار أستاذه. المهم في الموضوع أن هذا الفيلسوف "كان مقرباً لليهودية، ومن المرجح أن يكون يهودياً، لكن هذا ليس شيئاً مؤكداً".^(١)

وثمة دافع آخر يدفع نحو هذا الاقتراض، وهو نتملذ أفلوطين على أمونيوس^(٢) ذلك الرجل الذي يقول عنه فرفيوس: إنه كان مسيحياً فارتد عن المسيحية. حيث نتملذ أفلوطين عليه أحد عشر عاماً.^(٣) وهي فترة طويلة. والواقع أنه من الصعب الاهتداء إلى تعاليم محددة لهذا الفيلسوف السكندري؛ خاصة أنه لم يخلف لنا مؤلفات مكتوبة، ولم ترد إلينا شواهد عن مذهبه إلا من كتاب تأخروا عنه إلى حد لا يسمح لنا بالقول إنهم قد عرفوا أفكاره معرفة كافية. ومن هؤلاء نميزيوس (Nemesius)، الذي كان مسيحياً، وتحدث عن تعاليمه في كتاب أسماه (في الطبيعة البشرية). وكانت تعاليم أمينيوس روحية

^(١) Wilson. MCI. *Numenius of Apamea*. In the *Encyclop. of Philos.* vol.5 Newyork.1972, P 330.

^(٢) يقول د. فريد جبر: إن أمونيوس هذا عرف خطأ بأمونيوس سكاس، وأمونيوس سكاس تعني أمونيوس الجمال: انظر: د. فريد جبر - مقدمة التساقيات ص ٥ بالهامش ود. فؤاد زكريا ص ٣٤.

^(٣) انظر: فرفيدس - كتاب فرفيوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته - ضمن كتاب تاسوعات أفلوطين - ت: د. فؤاد جبر - ص ٥٥. وانظر: د/ فؤاد زكريا - المرجع السابق - ص ٣٤.

أكثر منها عقلية.^(١)

ولكن مع قيام ذلك الافتراض تقوم أدلة تهدمه من أساسه،
وتلك الأدلة نتلخص فيما يلي:

أن الأفكار الواردة عند هؤلاء الفلاسفة لا تمت بصلة للديانات
السماوية فهي تنكر فكرة خلق الله للكون مباشرة على سبيل المثال،
فانخلق فاض عن الإله الثاني الذي فاض بدوره عن الأول. وهذه
فكرة رئيسية في الإشراقي الصدوري كله، وتعارض كل التعارض
مع الأديان السماوية.

أن أثر فيلون اليهودي على أفلوطين هو أثر مشكوك فيه^(٢)

أن نوميوس غير معروف الديانة على وجه التحديد، وإن كان يرجح
أنه كان يهودياً فإن ذلك الترجيح لا يخرج عن دائرة الاحتمال.

أما أمونيوس الذي يفترض أن يكون هو الموصل للأثر المسيحي،
فلا يمكن أن يعد دليلاً على تأثر أفلوطين بالمسيحية للأسباب التالية:

أ- لأنه لم يترك لنا كتباً تبين فكره، كما أن عدد تلاميذه كان

^(١) Ravaisson: *Essai sur La metaphysique d'Aristote* – Paris – 1846 tomeII ,
P.374.

^(٢) انظر: د. فؤاد زكريا - مقدمة التساعية الرابعة - ص ٢٠.

محدوداً إضافة إلى أنه حرص على أن تكون تعاليمه سرية حتى أنه أخذ عهداً على تلاميذه الثلاثة: أفلوطين (Plotinus) و أوريجين (Origen) و هيرنيوس (Herenius) أن يكتموا أسرار تعاليمه خلال فترة معينة، وكان أول من أخلف هو هيرنيوس، ثم تبعه أوريجين، أما أفلوطين فقد قضى مدة لم يكتب فيها شيئاً.^(١)

ب- لأن أمونيوس نفسه ارتد عن المسيحية، ولو كان ولاؤه للفكر المسيحي ما ارتد عن المسيحية.

ج- لأن أفكار أمونيوس التي يفترض فيها التأثير بالنصرانية هي مجافية للديانة النصرانية والواقع أن أمونيوس هو الذي أثر في الفكر

(١) انظر: فرفيوس كتاب فرفيوس في حياة أفلوطين - ص ٦: ٨، ود. فؤاد زكريا - المرجع السابق - ص ٢١.

يشكك تسلر (Zeller) في صدق تلك الرواية، ويرى د. فؤاد زكريا أن سبب السرية في تعاليم أمونيوس أنها كانت تعاليم روحية أكثر منها عقلية؛ الأمر الذي تطلب أن يكون عدد تلاميذه محدوداً؛ وذلك يفسر طول المدة التي قضاها أفلوطين في تلقي العلم عن أمونيوس؛ حيث إن التدريب على طريقة السلوك الروحي يقتضي المرور بمراحل طويلة وبطيئة: انظر: د. فؤاد زكريا - المرجع السابق - ص ٢١.

بينما يرى د. فريد جبر أن تعاليم أمونيوس ليست تعاليم سرية مصطبغة بالفيثاغورية أو غيرها بحيث يحظر إفشاؤها لغير أهلها، وإنما تلك كانت الحالة عادة فيما يتعلق بالمؤلفات كلها في تلك الفترة، حيث كان أصحابها يُجيزون نشرها بين أفراد من المقربين إليهم، بل كانوا يحددون هم أنفسهم دائرة هؤلاء الأفراد: انظر: د. فريد جبر - مقدمة تاسوعات أفلوطين - ص ٩ بالهامش.

المسيحي وليس العكس؛ فميزيوس الذي كان مسيحياً وتحدث عن تعاليم أمونيوس في كتابة المسمى "في الطبيعة البشرية" حاول في كتابة هذا استغلال تعاليم أمونيوس ليثبت بها فكرة وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية في شخص المسيح عليه السلام.^(١)

وتقوم نظرية أفلوطين في المعرفة و الإشراف على أساس نظرية الفيض - والفيض عند أفلوطين أزلي و ضروري - وهي نظرية تقوم بدورها على فكرة الوحدة وعدم التكثر والعلو المطلق للأول، مع نظرة خاصة جداً لفكرة وحدة الوجود، فالفيض أو الصدور هي الصفة المميزة لوحدة الوجود عن أفلوطين، "وهي التي تفرق بينها وبين مذاهب عديدة أخرى قالت بوحدة الوجود".^(٢)

وهي نظرية متناسقة ومتكاملة كما يبدو، وليست فكرة هنا وفكرة هناك كما هو الحال عند سابقيه الذين تمكنا من قراءة أعمالهم ومعرفة أفكارهم، فهناك خيط واحد ينتظم أفكاره كلها من البداية إلى النهاية، وهذا في حد ذاته إبداع وابتكار حتى وإن كانت أفكاره كلها أو جلها متنقاة من أقوال سابقيه.

(١) د. مصطفى النشار- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية - دار المعارف - ط ١ - ١٩٩٥ - ص ١٣٨، ١٣٩ بتصرف.

(٢) د. فؤاد زكريا - مقدمة التساوية الرابعة - ص ٤٦.

ففي البداية يركز أفلوطين على فكرة الوحدة المطلقة وعدم التكثر والعلو المطلق للأول، وذلك انطلاقاً من الكمال المطلق؛ "ذلك لأن الواحد مادام كاملاً فإنه لا يسعى وراء شيء، ولا يملك شيئاً، ولا يحتاج إلى شيء؛" (١) ذلك لأنه لا بد من أن يكون شيء قبل الأشياء كلها، وهو بسيط، فيكون مختلفاً عما يتأخر عليه، قائماً في ذاته مع ذاته ليس مختلطاً بما ينبعث عنه، وبوسعه - مع ذلك - أن يكون حاضراً إلى غيره من وجه آخر. (٢) كما يرى أفلوطين أن الكمال هو سبب الفيض الذي ينتج بالضرورة عنه.

حقيقة الفيض:

وفي مسألة الفيض ينبغي الإشارة إلى مجموعة من آراء أفلوطين فيما يتعلق بأسباب الفيض و حقيقة الفيض، أما فيما يتعلق بأسباب الفيض، فذلك يرجع في نظر أفلوطين إلى ما يلي:

١- أن الفيض ضرورة ناتجة عن أمرين هما: الكمال المطلق والقدرة المطلقة. فالأول هو أكمل من الأشياء كلها "وكذلك هو القدرة الأولى "وهو الأقوى بين الحقائق كلها"، بل هو "قوة تفوق

(١) تاسوعات أفلوطين - ت: د فريد جبر - ٥ / ٢ / ١ - ص ٤٣٦.

(٢) السابق ٥ / ٤ / ١ - ص ٤٥٧.

كل وصف" (١) ذلك أن "سائر الأشياء إذا أدركت كمالها، نراها تلد ولا تطيق أن تبقى مع ذاتها في ذاتها في ذاتها، بل إنها تحدث شيئاً آخر". (٢) ولا يصدق هذا القول على ما يكون صاحب إرادة فقط، بل على كل الأشياء، حتى تلك التي تنشأ بدون إرادة، وحتى على ما لا نفس له فإنه يعطي من ذاته على قدر استطاعته؛ فالنار تُسَخِّنُ مثلاً، والثلج يُبَرِّدُ، والدواء يفعل في غيره أفعاله، وذلك على قدر الطاقة، فإذا كان ذلك كذلك "فكيف يبقى في ذاته ما كان هو الأكل و هو الجود الأول؟! فكأنه يخل بذاته أو أصابه العجز وهو القدرة على كل شيء! ثم الأمور الأخرى وهي تستمد منه قيامها في ذواتها - إذ إنها تستمد منه هذا القيام لا محالة، فالواقع هو أنه يجب في أصل الأمور المتأخرة أن يكون هو الفائق الإكرام. كما أنه يجب في مولوده الأول أن يكون فائق الإكرام أيضاً، وهو صاحب المقام الثاني نظراً إلى الأصل الأول وأفضل الأشياء كلها". (٣)

وفكرة الكمال الذي يؤدي إلى بذل الأثر دون بذل الذات، بمعنى وجود حالة تأثير دون تغير المؤثر الذي يبقى محتفظاً بكماله هي فكرة

(١) انظر: السابق ٦/٨/٤ - ص ٤١٢، و ١/٤/٥ - ص ٤٥٧.

(٢) السابق - ١/٤/٥ - ص ٤٥٧.

(٣) تاسوعات أفلوطين - ت: د فريد جبر - ١/٤/٥ - ص ٤٥٨.

تلفيقه جمعت بين فكرة الصدور وبين فكرة أرسطو عن تحرك السماء الأولى بواسطة المحرك الأول الذي لا يتحرك، ولكن السماء الأولى تتجه إلى المحرك الأول مدفوعة بالعشق، فتتحرك دون أن يتغير هو أو يتحرك، أو بمعنى أدق استخدمت فكرة أرسطو في التوفيق بين القول بالصدور من ناحية وبين القول بالكمال المطلق الدائم وعدم التغير من جهة أخرى.^(١)

٢- ومن أسباب الفيض كذلك تأمل الأول لذاته؛ فما دام الأول كاملاً، والكمال يعني عدم الاحتياج لغيره، فهو مكتف بذاته؛ لذلك فهو مستقر وساكن لا يعتريه تغير ولا يلحق به تبدل، فذاته مستقره "لا تنظر خارج نفسها بحال، وهي خلاصة الوجود. هذه الذات لا بد أن تكون مصدرًا للأشياء الجديدة، وهي تنتج حال كونها

(١) انظر: أرسطو - الطبيعة - ترجمة إسحق بن حنين - ت: د. عبد الرحمن بدوي - الهيئة المصرية

العامة للكتاب - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ج١ - ص ١٩١.

ويرى د. عبد الرحمن بدوي أن هناك تشابهاً كبيراً بين الفكرتين، وإن كان يرجع ليقول: "ولكننا لا نستطيع أن نفهم بعد ذلك كيف يسمى هذا صدوراً مع قولنا بأن فكرة الصدور تتضمن في جوهرها فكرة البذل من الذات إلى الخارج": د. عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٣٠، ١٣٢ وربما كان من الأوفق أن نتحدث بلغة أفلوطين حتى لا نستنطقه بما لم ينطق، فهو يقول "بذل الأثر دون بذل الجوهر" وهو ما يجعلنا أمام فهم خاص جداً لفكرة الصدور أو الفيض.

مستقرة في ذاتها." (١)

وهو عال عن كل شيء، وهو قبل كل شيء؛ "لأنه لا بد من واحد يكون قبل الأمور كلها وفوقها، فيكون هو ماليء العالم كله ومحدثه، وليس مع ذلك هو العالم الكلي الذي أحدثه." (٢)

ولما كان الأول عال عن كل شيء وقبل كل شيء ومكتف بذاته، فإنه يتأمل ذاته، وهذا التأمل وهذا السكون هو الذي ينتج.

وقد جعل أفلوطين الفعل العقلي هو أساس الوجود، حتى أنه يرى أن عقل الآلهة هو الذي كفّل لها أن تكون آلهة، يقول: "حتى الآلهة ذات الأجسام، فإنها لم تصبح آلهة بهذا الجمال بفعل أجسامها، بل هو تأثير العقل" (٣).

وهم لا يدورون بين العقل والجهل، بل هم في حمى العقل الصافي النقي المنزه عن الحركة. إنهم يعقلون دائماً، ويعملون كل شيء، وهم على دراية بكل شيء ليس فقط بالأمور الإنسانية، بل بأمورهم الإلهية أيضاً وكل ما يقع في مجال التأمل العقلي، ومن هؤلاء الآلهة

(1) Plotinus: *The six Ennead* – translated by Stephen Mackenna and B. S. Page – in "Great Books of the Western World" 17 – 1990 – 2/4/05.

(٢) أفلوطين - التاسوعات - ت: د/ فريد جبر - ٤/٩/٣ - ص ٢٩٤.

(3) Plotins - *Enn* – 5/8/3.

أولئك الذين يقطنون في السماء، وهم في هذا التأمل دائماً.^(١)

كما يرى أفلوطين أن العقل الأول إنما هو نتاج لفعل عقلي "فالمنتج
نتج كفعل عقلي يدرك ما عنه نشأ - حيث إنه ليس له مدرك آخر -
وبهذا صار هو العقل الأول. ويمكن عندئذ القول بأنه أصبح
موجوداً عقلياً [عرفانياً] يشبه مصدره، حيث جاء على صورته
ومثاله."^(٢)

وأما فيما يتعلق بحقيقة الفيض فينبغي الإشارة إلى الحقائق التالية:
أن الأول عند أفلوطين ثابت وساكن ومستقر في حالة من الصفاء
الأزلي الأبدي، وهو مكتفٍ بذاته، عالٍ على الكون "وبينه وبين
بقية المعقولات والمحسوسات هوة لا تكاد تعبر. وما هنالك من تبعية
من جانب العالم المعقول فيما عدا الأول والعالم المحسوس بأكمله بإزاء
الله، إنما ذلك صادر عن كون هذه الأشياء الأخيرة تقوم بالله، أي
تتقوم بقوته. ولكن ليس معنى هذا القيام به أنها هي هو."^(٣)
أن الأول أزلي، فأفلوطين يرى أن هناك حقيقة هي أن الوجود

(1) Ibid.

(2) Enn 5/4/2.

(3) د. عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٣٣.

العقلي هو وجود أزلي، ولكنه يرى أن الأول غير الأزلي، وإلا لما أمكن أن نصف الأول بأنه أزلي حيث يعني ذلك وقتئذ أنك تقول إن الأزلي أزلي. وإن كان العالم العقلي والأزلي يشتملان كلاهما على الأشياء ذاتها، ولكننا نقول عن الأول إنه في الثاني أعني أنا نقول في العالم الروحاني: إنه في الأزلي؛ وهذا يعني أنا نقول إنهما ليسا شيئاً واحداً.^(١) لذلك يمكن من هذه الناحية أن نقول عن الأول: إنه "في الأزلي"^(٢).

ومن الناحية الأخرى، فإنه لما كان كل شيء حول الواحد، وصادر عنه، ومتوجه إليه و لا يخرج عنه قط، فيمكن من هذه الناحية أن نقول كما قال أفلاطون: "ما زال الأزلي باقياً في الواحد"، ويعني ذلك أن الأزلي إذا ساق إلى الوحدة فليس ليكفل الوحدة في ذاته فقط، بل ليجعل الحياة واحدة حول الواحد أيضاً... فالكيان على هذا الوجه إنما هو الأزلي؛ ذلك لأن هذا الأمر إذا بقي على هذا الوصف وعلى هذا الوجه، وكان الباقي فيه ما هو عليه في ذاته (أعني حياة قائمة بالفعل حقاً لا تزال من تلقاء ذاتها موجهةً وجهها للواحد مستقرة فيه، وليست كيئناً زائفاً ولا حياة باطلة، ثم له أن يكون هو

(1) Enn 3/7/2.

(2) Ibid.

الأزل حقًا. فالكيان حقًا إنما هو نفي العدم، وألا يكون الشيء على غير ما هو في ذاته مطلقًا. وهذا يعني ثبات الكيان فيما هو عليه دائماً، وهذا يعني بقاء الكيان هو هو لا يختلف عما هو في ذاته أيضاً.^(١)

ولما كان الأول أزلياً غير متغير، وما دام هو كل شيء وليس هو شيئاً من الأشياء فإن الوجود كذلك لا بد أن يكون أزلياً، والخلق لا بد أن يكون أزلياً والحركة لا بد أن تكون أزلية، والفيض لا بد أن يكون أزلياً، "فالذي يكون في حال الاكتمال دائماً ينتج دائماً، ويكون نتاجه أزلياً".^(٢).

أما العلو، فإنما هو علو في الرتبة، وأما القبلية فإنما هي قبلية مقام، حيث إن ما يُنتج يكون دون ما يُنتج مقاماً، وهو أعظم ما يليه.

(١) التاسوعات - د. فريد جبر ٦/٧/٣ - ص ٢٦٨، ٢٦٩.

(٢) التاسوعات - د. فريد جبر - ٦/١/٥ - ص ٤٣٠، وانظر: ٦/١/٥ - ص ٤٢٨. ويلاحظ أن قول أفلوطين عن القوى الإلهية التي هي بمثابة الطاقة لكل شيء أنها تنتشر في كل شيء، وأنها تتغلغل في الطبيعة بأسرها، إنما هو أشبه بكلام الرواقيين، إلا أنه لم يقل مثلهم بمادية تلك الطاقة وهذا فرق جوهري بين كلامه وكلامهم، وهذا ينفي القول بتأثر أفلوطين بالرواقيين في تلك المسألة على وجه التحديد. قارن د. فؤاد زكريا - مقدمة التساعية الرابعة - ص ١٤، ١٥.

٣- أن الفيض هو بذل للأثر لا للجوهر، فالحياة أثر من آثاره، وهي ليست بحياته كأننا نمد السفليات بفيض فوق، أو بالأحرى بطاقة على العمل من غير أن يصاب العالم الأعلى من وراء ذلك بنقصان، فإن كل ما ينشأ عنه "إنما عنه نشأ وهو آنذاك على ما هو في ذاته بأشد ما يمكن أن يكون. إن الذي ينشأ إذاً ينشأ منه مادام هو باقياً كما هو عليه في ذاته طبعاً، ويمضي الكون والصيرورة في حين بقاءه هو كما هو عليه في ذاته." (١)

والأثر الذي يعنيه أفلوطين ليس جزءاً من أجزاء الأول، وإنما هو شيء من حرارة تتسرب أو شعاع ينتشر (٢) فالأول يحتفظ بذاته تماماً ولا يصدر عنه إلى الأشياء الأخرى جزء من ذاته، فلا يصدر سوى الفاعلية والأثر فحسب؛ لذلك عبر أفلوطين عن ذلك بقوله: إن الأول هو "قوة الأشياء كلها، وفي بطلان هذه القوة بطلان الأمور كافة، فما من شيء ولا روح يكون حياة أولى، ولا حياة قط؛ إذ إن ما يفوق الحياة إنما هو سبب الحياة والحياة فعلاً." (٣)

(١) التاسوعات - د فريد جبر - ٥ / ٢ / ٤ - ص ٤٥٨، وانظر: ٩ / ٤ / ٤ - ص ٢٢٨، ٩ / ٤ / ٤ و

١٧ / ٧ / ٦ - ص ٦٤٦.

(٢) انظر: السابق ١٥ / ٤ / ٦ - ص ٥٩٧.

(٣) السابق ١٠ / ٨ / ٩ - ص ٢٨٩، وانظر: ٣ / ٩ / ٧ - ص ٢٩٤.

٤- الأول عند أفلوطين هو قوة العالم، وهو الحياة فعلاً؛ لذلك هو يرى أنه كل شيء، ولكنه - في ذات الوقت - ليس هو في شيء من الأشياء، فهو محيط بكل شيء، وهو حياة كل شيء، ولكن لا يمكن أن نقول: إنه حل في شيء من الأشياء، أو إن حياة الأشياء هي حياة الأول؛ "لأنه في كل مكان، وليس قط من مكان لا يوجد فيه، فهو يملأ كل شيء إذاً، وهو بذلك أشياء كثيرة أو بالأحرى هو الأشياء كلها فعلاً. ولو كفى وصفه بأنه هو ذاته في كل مكان لكان هو الأشياء كلها، ولكنه يوصف بأنه ليس قط في مكان أيضاً، فالأشياء كلها منه لأنه في كل مكان، ولكنها تختلف عنه من حيث إنه ليس قط في مكان." (١)

و قد لجأ أفلوطين في الحديث عن بذل الأثر لا الجوهر و عن الفيض و عدم النقصان إلى التشبيهات حتى تتمكن من توصيل تلك الفكرة عسيرة الفهم، فشبّه تلك الحالة بالنور الذي يصدر عن الشمس، أو الماء الذي يصدر عن النبع أو الحرارة التي تصدر عن النار أو الثمار التي تصدر عن الشجرة:
انظر:

Enn 3/8/10.

ود/ عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٣١.

(١) أفلوطين - التاسوعات ٤/٩/٣ - ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

يبرر أفلوطين عدم إمكان وجود الأول في غيره مهما يكن ذلك الغير بأن الأواخر دائماً مفطورة على أن تكون في المتقدم عليها "و هذا من آخر إلى آخر يتقدمه حتى ننتهي إلى الأول الذي يكون

وهنا نجد أن أفلوطين اتخذ موقفًا من وحدة الوجود يشبه إلى حد كبير موقف البوذيين؛ فالحقيقة و النيرفانا ليس لها مقر ولا جهة؛ لذلك فإن الخلاص كل الخلاص هو في التخلص من الأماكن و الجهات، في التخلص من الأنا، بل في التخلص من التفكير حتى تبقى المعرفة النقية، و حتى يمكن الوصول إلى النيرفانا.(١)

فوحدة الوجود عند أفلوطين تعني أن الكثرة في الواحد بمعنى أن الأول محيط بكل الأشياء "مشمتمل عليها غير مبدد فيها، فهو مالك غير مملوك." (٢) لأننا إذا فهمنا وحدة الوجود بمعنى أن الواحد في الكثرة فإن ذلك يؤذن بوجود تكثر في الواحد وهو ما يتنافى تمام التنافي مع فكرة أفلوطين(٣).

هو الأصل حقًا. أما الأصل - ما دام لا يتقدمه شيء - فلا يحل في غيره مهما يكن.":
التاسوعات ٩/٥/٥ - ص ٤٦٧.

(١) انظر: إنجيل بوذا - ص ٨٧، ١١٤، ١١٥، ١٤٢، ١٤٣.
والتفكير عند البوذيين غير المعرفة، يقول بوذا: "طاقتنا الفكرية تفتى لكن أفكارنا تبقى، يتوقف التفكير لكن المعرفة تبقى". ويشبه ذلك بوجود كتابة على لوح مع إطفاء السراج، فبالرغم من إطفاء السراج فإن الكتابة باقية: انظر: إنجيل بوذا ص ١٤٣.

(٢) أفلوطين - التاسوعات - ت: د. فريد جبر ٩/٥/٥ - ص ٤٦٨
(٣) انظر: د. عبد الرحمن بدوي- خريف الفكر اليوناني- ص ١٣٢، ١٣٣. ويرى د. عبد الرحمن بدوي أن وحدة الوجود عند أفلوطين ذات حد واحد، بمعنى أنه يقول إن الكثرة في الواحد، ولا يقول إن الواحد في الكثرة. أما وحدة الوجود بالمعنى العام فتعني القول بالاثنتين

ولكننا مع ذلك نجد أقوالاً لأفلوطين تشي بأنه يقول إن الواحد في الكثرة كذلك، رغم تأكيدهم على الوحدة المطلقة، فنراه يقول: "إن كون الأمر الواحد الباقي على ذاته بالعدد موجوداً كلياً وفي آن واحد في كل وجه من الوجوه، إنما هو رأي أجمع الناس عليه، فإنهم جميعاً مدفوعون بالفطرة والجبلة إلى القول في الإله المستقر في كل منا إنه واحد باق على ما هو عليه في ذاته".^(١)

وهو يبرر ذلك بأنه "ما دام مالكا غير مملوك، فلم يكن وجهه لا يكون هو فيه؛ إذ إنه لو كان وجهه لا يحل فيه هو لما كان مالكا، ثم إن لم يكن مملوكا فليس حاضرا؛ ومن ثم فإنه حاضر وغير حاضر".^(٢)

وتفسير هذا الأمر في قول أفلوطين بفيض الأثر لا الجوهر، فالأول موجود في كل شيء؛ لأن كل شيء هو أثر من آثاره؛ فالأول واحد في نظر أفلوطين، وهو في ذات الوقت "الطاقة على

معاً، أي القول بأن الواحد في الكثرة وأن الكثرة في الواحد. والفارق هو نقطة البدء، هل نبتدئ من الواحد لكي نقول بوجوده في الكثرة، وبهذا المعنى تكون الكثرة في الواحد؟ أو تكون نقطة البدء الكثرة وترتفع منها إلى الواحد، وفي هذه الحالة يكون الواحد في الكثرة؟:

د. عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٣٣.

(١) التاسوعات - ١/٥/٦ - ص ٦٠٠.

(٢) السابق - ٩/٥/٥ - ص ٤٦٨.

صنع الأشياء كلها." (١) وهو لذلك في كل مكان ولا في مكان، وهو كل شيء، وليس هو في شيء، فكما أن الروح هي الطاقة التي يحيا بها الجسم، وهي مع ذلك ليست في مكان في الجسم، كذلك هو وجود الأول في نظر أفلوطين، فهو في كل شيء بهذا المعنى، ولكنه ليس موجوداً في شيء فهو حاضر بمعنى أن "لا يمنعه مانع من أن يكون في كل وجه من الوجوه؛ ذلك لأنه لو حال بينه وبين هذا الحضور الكلي حائل أصبح هو محدوداً بشيء آخر، وبالتالي كان المتأخر عنه محروماً منه، وكان هو الإله إلى هذا الحد وصل، فما عاد قائماً هو ذاته في ذاته، بل أصبح تابعاً للأمور المتأخرة عليه." (٢) وهو ليس حاضراً "بكونه أمراً غير مُشتمَلٍ عليه، ومن حيث إنه مستقل عن كل شيء آخر." (٣)

والحق إن هذا الكلام منسجم تمام الانسجام مع فكرة بذل الأثر لا بذل الجوهر فهو حاضر بأثره في كل شيء، وهو بهذا الأثر الطاقة، وهو الحياة. أما ذاته فهي واحدة ومكتفية بذاتها، غير متكثرة ولا متبددة، وهو حاضر بإحاطته، بمعنى أنه مصدر كل الأشياء.

(١) التاسوعات - ٧/١/٥ - ص ٤٣١.

(٢) التاسوعات - ٩/٥/٥ - ص ٤٦٨.

(٣) السابق نفسه.

كما يلاحظ أن فكرة الكثرة في الواحد أو الواحد في الكثرة كلاهما يتعارض تمام التعارض مع فكرة العلو المطلق للأول والسكون والاكتفاء بالذات، وعدم مشاهدة الذات لغيرها. ولكن يمكن قبول الكلام عن الواحد في الكثرة - بمنطق أفلوطين - بمعنى أنه الطاقة والحياة لكل الأشياء، ويمكن القبول بالكلام عن الكثرة في الواحد لا بمعنى أن كثرة العالم المحسوس موجودة في الواحد^(١) بل بمعنى الكثرة من الواحد، وهو معنى الفيض أو الصدور الذي هو فيض وصدور الأثر لا الذات، أو بمعنى أن الكثرة في أثر الواحد بمعنى أنها أعراض، فكل ما سوى الأول ليس بجوهر ولكنه عرض، وبما أن أثر الأول موجود في كل مكان، فتلك الأعراض التي تمثل الكثرة هي في الواحد؛ حيث إنه لا يوجد مكان يخلو من الأول بهذا المعنى. ويعضض هذين المعنيين قول أفلوطين: "لأن الواحد ليس بشيء من الأشياء، وإنما تخرج الأشياء كلها من الواحد، لأن الواحد لا يضبطه شكل قط، فإن ذلك الواحد إنما هو واحد فقط، فضلاً على أن ما يكون الأشياء كلها إنما يصبح من الأشياء؛ ولذلك ليس الواحد بشيء مما يكون في الروح [العقل] بل إن كل شيء من

(١) قارن: د. عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٣٣.

الأشياء إنما منه يخرج." (١)

وهناك نص آخر يوضح المعنى أكثر يقول فيه أفلوطين: "فإنه في كل وجه من الوجوه قائماً في ذاته مع ذاته. كما أنه لا يقال في الجزء من أجزائه إنه هنا، وفي الجزء الآخر إنه هناك، أو إنه هو في مكان معين، ومن ثم فإنه كله في كل وجه من الوجوه؛ إذ إنه لم يكن شيء ليسعه كما أنه لم شيء إلا ووسعه. فإن بين يديه كل شيء مهما يكن.. وبالتالي ليس هو بعيداً عن الأشياء، كما أنه ليس فيها، ثم لم يكن شيء ليحيط به، بل إنه هو الذي يحيط بالأشياء كلها." (٢)

٥- وهذا الفيض عند أفلوطين أزلي، حيث إنه لما كان الأول موجوداً أزلياً، ولما كان كماله وقدرته أزليين، ولما كان تأمله لذاته أزلياً، فإن الفيض هو ضرورة أزلية "فالذي يكون في حال الاكتمال دائماً ينتج دائماً، ويكون نتاجه أزلياً، على أن ما ينتج إنما يكون دونه مقاماً." (٣) رغم أنه أزلي.

فأفلوطين "لا يقول بترتيب زمني تنقل به الموجودات كل منها إلى

(١) التاسوعات - ٧/١/٥ - ص ٤٣١.

(٢) التاسوعات - ٩/٥/٥ - ص ٤٦٨.

(٣) السابق - ٦/١/٥ - ص ٤٣٠.

الأخرى، بل يرى أن ذلك الانتقال يتم في الأزل" (١).

٦- يرتب أفلوطين في باب المعقولات ثلاثة مبادئ أو أقانيم، هي: الله، والعقل، والنفس "والله هو الأول، الواحد، المبدع، اللامتناه. والعقل هو صور الأشياء الموجودة، والنفس هي ما به يتم تحقق الصور في المحسوسات، أي هي قوة تكون في الواقع وسطاً بين فعل الأول وتحقق العقل بوصفه صوراً". (٢)

١- الأول أو الواحد:

إن الصفات الرئيسة للإله عند أفلوطين هي اللامتناهي في مقابل المتناهي، والأول في مقابل ما بعده، والواحد في مقابل الكثرة والتركيب والتجزؤ والمعقول في مقابل العقل، والخير ليس بمعنى الخير أو الذي يدخل ضمن الأشياء التي تحمل صفة الخير ولكن بمعنى أنه هو هو الخير. (٣)

وينبغي في هذا المقام عرض فكرة أفلوطين عن صفات الإله. فهو يرى أن الإله لا يوصف؛ لذلك ينبغي أن نكتفي في الإشارة إليه

(١) د. فؤاد زكريا - مقدمة التساعية الرابعة - ص ٥١.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٢٤.

(٣) انظر: التسوعات - ص ١٢٤: ١٢٩.

بالنفي دون الإثبات؛ لأنه فوق الصفات وفوق الحقائق، وذاته كافية لإنشاء الحقائق؛ لذلك فهو لا يحتاج إلى صفات أو وسائل، يقول أفلوطين: "أما في ما يكون قبل الحقائق، فالقول فيه إن الوحدة هنالك إنما تبقى على حالها أخرى به أيضاً. وإذا بقي الواحد هنا على ما هو في ذاته فلا يحدث الحقائق شيءٌ غيره، إن جاءت على مثاله، بل يكفي هو ذاته لإنشاء الحقائق." (١) "إنه هو الذي يتيح للأمر أن تكون حقاً على ما كانت عليه في ذواتها... وهذا يعني أنه كان حقاً هو في ذاته على ما أراد على ما لا يزال يريد أن يكون عليه في ذاته. إنما كان الخير حقاً في حقيقته إرادة لذاته، فلم تستغوه حقيقته، ولم تُمل عليه أمره، بل اختار هو ذاته ما كان عليه في ذاته؛ لأن شيئاً آخر لم يكن حتى يكون هو مجذوباً إليه." (٢)

وقد نرى أفلوطين - مع ذلك - يصف الإله بصفات مثل: الأول، الواحد، غاية الجمال، غاية البهاء، الموجود، الخير، اللاتناهي، والوحدة، لكنه يبرر ذلك بالضرورة الإقناعية، أي أنه في سبيل توصيل أفكاره مضطر إلى تجاوز قناعاته العقلية، يقول "على أنه لم

(١) السابق - ٥/٥/٥ - ص ٤٦٤.

(٢) السابق - ١٣/٨/٦ ص ٦٨٠، ٦٨١. وانظر: د. ماجد نخري - تاريخ الفلسفة اليونانية من

طاليس إلى أفلوطين وبرقلس - دار العلم للملايين - ط ١ - ١٩٩١ م - ص ١٩٨.

يكن بد من إطلاق هذه الأسماء، وإن تلك لا تصدق على ما نحن في صددده فلنعد ولنتذكر القول الصواب في أمرنا، وهو أنه ينبغي لنا ألا نتصور الخير، حتى في الذهن باثنية. لكنا نعتد الآن طريق الإقناع؛ فلا بد - مع ذلك - من أن نتجاوز ما يقتضيه العقل في كلامنا. (١)

ولكن - مع ذلك - لا يمكن لنا أن نؤكد إنكار أفلوطين لصفات الإله بالكلية، وإنما هو ينكر اتصافه بهذه الصفات، فإن اتصافه بالصفات يعني عنده أمرين: الأول أن الواحد متكثّر، والثاني أنه منساق إلى فعله بسبب اتصافه بتلك الصفات؛ لذلك نجد أفلوطين يقول في النص السابق: "فلم تستغوه حقيقته، ولم تمل عليه أمره" ولكن أفلوطين يرى فيما يبدو للباحث أن الصفات موجودة في الذات، ولكنها هي عين الذات بل إن الذات فوق الصفات أو هي سبب وجود الصفات بالأحرى؛ لذلك نراه يقول: "إن سلمنا للخير بتحقيقات جاءت تحقيقاته كأنها تتم بإرادته؛ إذا لا يحقق وهو غير مرید، بيد أن تحقيقاته هي بمنزلة ما قام عليه في ذاته، فكانت إرادته

(١) التاسوعات - ١٣/٨/٦ - ص ٦٨٠.

و حقيقته في ذاته شيئاً واحداً." (١)

المهم في هذا الموضوع أن أفلوطين يرى أن الأول يتصف بالوحدة - التي هي في مقابل التكثر و التجزؤ و التركيب - و البساطة، و اللاتناهي، و أنه مكتف بذاته يشاهدها و يتأملها، و لا ينظر خارج لاذاته البتة، و أنه غاية الكمال و الجمال و القدرة، و أنه فوق العقل، و فوق الحق، و فوق الصفات، و فوق الزمان و المكان؛ لذلك فهو في كل مكان وليس هو في مكان، وهو عالٍ عن كل شيء، و قبل كل شيء، و بينه و بين العالم هوة لا تكاد تعبر.

٢- العقل الأول:

هو فعل عقلي للأول، حدث في اللازمان، و من هنا فلا يوجد فعل ولا حدوث حقيقي، يقول: "وهنا ينبغي أن نسقط في سياقنا تصور الحدوث في الزمان، مادام كلا منا حول الأمور الأزلية، على أننا ننسب إليها الحدوث بالكلام فقط لتبيين ما بينها من علة و ترتيب." (٢) و سبب ذلك برأي أفلوطين أنه لو قال إن العقل نشأ من الواحد وقد تحرك، فإن ما ينشأ عن الأول آنذاك بعد الحركة

(١) السابق نفسه.

(٢) التاسوعات - ٦/١/٥ - ص ٤٣٠.

يكون في المقام الثالث لا في المقام الثاني "وإن كان شيء في المقام الثاني إذًا، فإنما يجب في هذا الشيء أن يقوم في ذاته والواحد آنذاك لا يزال ساكنًا".^(١)

وهو أزلي لأنه نتج بإنتاج أزلي نشأ عن كمال أزلي للأول، وهو دون الأول مقامًا، وهو الشيء الأعظم بعده^(٢) وهو يشاهد الأول ولا يحتاج إلا إليه، ويوجه وجهه إليه حتى يستوي عقلاً، وهو لا يفصله عن الأول شيء، فهما لا انفصالان إلا بالغيرية، وهو على صورة الواحد^(٣).

٣- النفس:

وهي منبثقة من العقل^(٤)، وهي "توجد في ذلك العالم بلا أبدان، أما في عالمنا هذا فهي تحل في أبدان وتنتشر فيها... وكما يظل العقل أبدًا غير منقسم ولا متجزئ، كذلك تظل النفس في ذلك العالم غير منقسمة ولا متجزئة، غير أن من طبيعة النفوس أن تغدو منقسمة، وانقسامها إلى أجزاء إنما يكون في ابتعادها عن العالم المعقول وورودها

(١) السابق - ٦/٨/٥ - ص ٤٣٠.

(٢) انظر: السابق نفسه.

(٣) انظر: السابق - ٦/١/٥ - ص ٤٣٠، ٤٣١.

(٤) انظر: د. زكي نجيب محمود، وأحمد أمين - قصة الفلسفة اليونانية - ص ٣٢٢.

إلى البدن." (١)

والنفس مركبة من ماهية لا تفارق العالم الأعلى ومن ماهية تصدر عن ذلك العالم لتصل إلى عالمنا هذا، ولكنها تظل - مع ذلك - معتمدة على العالم الأعلى، وكأنها شعاع صادر من مركزة، وذلك معنى قول أفلاطون " إن للنفس ماهية لا تتجزأ، وماهية يطرأ عليها الانقسام في الأبدان."

ولكن الماهية الثانية - مع ذلك - غير منقسمة؛ فهي تتوزع دون أن تتجزأ إلى أجزاء منفصلة، بمعنى أنها حاضرة في مجموع البدن، فهي كلُّ حالٍّ في البدن كله، غير أنها منقسمة من حيث إنها حالةٌ في كل جزء من أجزائه (٢)

والنفس هي: "قول وفعل العقل الأول ولا بد لها أن تشاهده." (٣)
والنفس راغبة في العقل الأول؛ لأنه ليس بينهما وسيط، فهي لا

(١) أفلوطين - التساعية الرابعة - ت: د. فؤاد زكريا - المقال الأول - ص ١٦٧.

(٢) انظر: السابق - ص ١٦٧، ١٦٨.

يرى أفلوطين أن هناك نفساً ثانية، أسماها بالطبيعة، خرجت من النفس الأولى أو نفس العالم، وهي التي تمتزج بجسومنا، وهي أدنى مراتب العالم الروحاني، والخطوة التي تليها مباشرة هي المادة التي هي أبعد الكائنات عن الكمال: انظر: د. زكي نجيب محمود وأحمد أمين - المرجع السابق - ص ٣٢٣.

(٣) Enn 5/1/6.

تفصل عنه إلا بالغيرية.

وينفي أفلوطين بشدة القول بمادية النفس، مفنداً في هذا السبيل أقوال الرواقيين^(١) والأبيقوريين^(٢). وأرسطو والفيثاغوريين^(٣)، "إذ إن من أكبر الأسس التي يقوم عليها إثبات خلود النفس القول بلا ماديتها، وذلك منذ أن وضع أفلاطون براهينه المشهورة على خلود

(١) راجع أقوال الرواقيين ص من هذا الفصل.

ويدحض أفلوطين أقوالهم بأنه لا يمكن أن يجتمع ميطان فتنشأ عن اجتماعها حياة؛ لذلك فهو يقول باستحالة "أن تنشأ الحياة من تجمع الأجسام، وأن يتولد العقل من أشياء عدت العقل" يعني العناصر الأربعة (النار، والهواء، والماء، والتراب): التساعية الرابعة ت: د. فؤاد زكريا / المقال السابع / ٢ - ص ٣٠١.

(٢) يرى الأبيقوريون عدم وجود أي شيء غير المادة، فلا وجود للأرواح المجردة "وكل الأشياء مكونة من ذرات - كما هو مذهب ديمقريطس - وهذه الذرات عند أبيقور تختلف في شكلها ووزنها لا في كلفتها - والنفس ذاتها ليست إلا ذرات تتفرق عند الموت، ويقول إنه لا يصح أن نفكر في آخرة، وهذا يجعلنا سعداء، ويحررنا من الخوف منها". أ/أحمد أمين ود. زكي نجيب محمود - قصة الفلسفة اليونانية - ص ٣٠١.

ويرفض أفلوطين ذلك بشدة قائلاً: إن "اتحاد أجزاء النفس وتعاطفها يفند هذا الرأي ما دام لا يمكن أن يقوم بين هذه الأجسام الجامدة التي تعجز عن الاتحاد في جسم واحد أي تداخل أو تعاطف بينما النفس متعاطفة مع ذاتها فضلاً عن ذلك، فالجسم والحجم لا يمكن أن يأتيا من موجودات لا تنقسم". التساعية الرابعة - ت: د. فؤاد زكريا / ٣/٧ - ص ٣٠٢.

(٣) حرص أفلوطين "على نقد أولئك الذين جعلوا النفس مرتبطة بالمادة ارتباطاً وثيقاً، وإن لم يقولوا إنها هي ذاتها مادية، ومن هؤلاء الفيثاغوريون في قولهم: إن النفس انسجام للأجسام، وأرسطو في قوله: إن النفس كمال الجسم". د. فؤاد زكريا - مقدمة التساعية الرابعة - ص ٩٣. وراجع د. عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٤٦.

النفس، وخاصة في (فيدون)^(١) فإذا ثبت أن النفس لا مادية أصبح القول بخلودها هيناً؛ لأن الفساد يسري على ما هو مادي فحسب. ^(٢) و قد انبثقت من هذه النفس النفوس البشرية التي تسكن هذا العالم، فنفس العالم - كالعقل - تنتمي إلى العالم الإلهي الروحاني الذي يقع فوق الحس، وهي تعيش عيشة خالدة لا تحدها حدود الزمن، إلا أنها دون العقل درجة، فهي تقف على هامش العالم الروحاني قريبة من حدود هذا العالم المحسوس، ولو أنها ليست جثمانية في ذاتها إلا أنها تميل إلى الأشياء الجثمانية فتتظر إليها. وهي تقف بين الأشياء من جهة وبين العقل من جهة أخرى وسيطاً تنقل العلل والأسباب التي تبدأ من العقل فتوصلها إلى الأشياء.

٤- المادة أو الهولي:

أما المادة أو الهولي، فهي عدم تحدد وعدم تعيين مطلق، فهي خالية من كل صورة، وهي إمكانية صرفه لتقبل كل صورة. وما

(١) برهن أفلاطون على خلود النفس ببرهان الأضداد وبرهان التذكر إلى جانب الإشارة إلى أقوال مأثورة عن القدماء مصدرها هو التعاليم الأورفية، إضافة إلى استئناسه بأقوال سقراط: انظر: أفلاطون - محاوره فيدون - ضمن محاورات أفلاطون - د. زكي نجيب محمود - ص ١٣٣ وما بعدها، وانظر: د. عزت قرني - مقدمة محاوره فيدون في خلود النفس ص ٤٥: ٥٧.

(٢) انظر: د. فؤاد زكريا - مقدمة التساعية الرابعة ص ٨٧، وانظر: كذلك ص ٨٨ وما بعدها. وكذلك عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٤٧.

دام الشر هو السلب واللاتعين بالخير؛ فإن المادة هي سبب الشرور. فالمادة شر، والعالم شر. لكن أفلوطين يرجع ليقول: إن العالم المحسوس ليس شراً كله، وذلك الموقف الثاني قد عني أفلوطين بالتحدث عنه طويلاً؛ خصوصاً لأنه كان عدواً للمسيحية التي وجد كبار آبائها يقولون إن العالم شر وخطيئة ولا قيمة له^(١).

وسبب قول أفلوطين بأن العالم ليس شراً كله هو أنه ينسب الشر في العالم للمادة، لكن العالم ينعم بوجود العقل أيضاً وبالغاية الإلهية؛ فهو ليس شراً كله من هذا الوجه^(٢)، يقول أفلوطين: "وعليه فإن الأجساد في حقيقتها تكون شراً على قدر ما يلحق بها من الهولي، ولكنها ليست الشر الأول، فإن ما لديها من الأصل ليس الأصل في كمال حقيقته... فهي من ذلك الشر في المقام الثاني".^(٣)

وهذا الشر الذي يلحق بالإنسان نتيجة تعلقه بالهولي التي هي أصل الشر لا يلحق في الحقيقة بالأجساد؛ حيث إن الأجساد هي الهولي

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٤٣.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٤٣.

وفكرة أن الشر مطابق للمادة، ومن ثم تصبح المادة شراً بالذات هي عقيدة أورفية قديمة: انظر: د. حربي عباس عطيتو - ملاح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة - ص

١٧١.

(٣) التاسوعات - ٤/٨/١ - ص ٩٩.

وهي سبب الشر، وإنما يلحق الشر بالأنفس في رأي أفلوطين متابعاً في ذلك أفلاطون. ولكن كيف تكون النفس شريرة؟ تكون النفس شريرة في رأيهما إذا قهر الإنسان نفسه لجانب النفس الذي فيه تنشأ القبائح أصلاً وفطرة، بحيث تتلقى الناحية غير الناطقة من النفس أثر الشر فيها فنضطرب و نفرط و تقصر، فينتج عن ذلك خلع العذار والجن وما سواهما من عيوب النفس، وهي انفعالات عفوية تولّد الآراء الكاذبة.^(١) أما النفس فهي ليست في حد ذاتها شراً، كما أنه ليست كل نفس شريرة.

وثمة التفاته لأفلوطين نحو الفكر البوذي في هذا المقام، لينكر ما يراه البوذيون من أن المرض والموت والفقر شرور يكون الخلاص منها في التطهر من أجل الوصول إلى النيرفانا، حيث يقول: إن الفقر والمرض فيهما الخير لأهل الشر، وإنها من ضرورات الطبيعة في ذوي الأجسام، وإنه ليس من الصحيح على الإطلاق أن لا نفع من هذه الأمور فيما يتعلق بنظام الكل واكتماله. ثم إن بعض هذه الأمور تكون لصالح من تصيبهم كالفقر والمرض مثلاً. أما الرذيلة فإن فيها نفعاً للعالم الكلي بكونها تمثيلاً للعقاب، وكونها تجعلنا في تنبه داعم،

(١) انظر: السابق نفسه.

حيث توقظ عندنا الروح والذهن فتنبهما إلى مقاومة طرق الرداءة وإظهار حسن الفضيلة^(١).

٥ - المعرفة:

أما في مسألة المعرفة، أو العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول، فينظر أفلوطين إلى النفس الإنسانية نفس النظرة التي كانت لدى أفلاطون، فهو يقول: إن النفس الإنسانية كانت تحيا من قبل حياة أبدية، ثم هبطت من هذه الحياة الأبدية إلى العالم المحسوس. وحين تغادر النفس العالم المعقول تحمل منه ذكريات، وهذا يعني أن النفس كان لها ذكريات على نحو ما قبل أن تغادر العالم المعقول، وهي ذاكرة بالقوة، غير أن النشاط العقلي كان يحجبها^(٢).

ويرى أفلوطين أن النفس (زيوس) نفسان، نفس صانعة، والنفس التي تدبر العالم. ويرى أننا لو تحدثنا عن زيوس بوصفه الصانع فعلينا أن نستبعد عنه كل فكرة عن ماض أو مستقبل ونعزو إليه حياة ثابتة لازمانية. لكن زيوس الذي يدبر الكون ويوجهه ويرشده، والذي يملك على الدوام نفساً علوية وعقلاً علوياً، والذي

(١) انظر: التاسوعات ٥/٢/٣ - ص ٢٠٣.

(٢) التساعية الرابعة - ت: د. فؤاد زكريا - ٤/٤ - ص ٢٢٣.

يتنبأ بالحوادث ويتحكم فيها حينما تحدث، ويرتب كل شيء وفقاً لنظام دقيق، وعلى يديه تتم دورات النجوم. زيوس هذا كيف لا يتذكر الفترات التي انقضت ومقاديرها؟ الواقع أنه سيعلم أن فعله كله واحد، تحييه حياة أزلية واحدة، وفي هذا المعنى يكون ذلك العدد لا متناهياً، ويعلم زيوس وحده عمله لا من الخارج. بل من خلال صنعه له، وذلك يسرى على كل النفوس التي لا يسري عليها التغير والاستحالة؛ إذ لا تتعلق الذاكرة إلا بالحوادث التي انقضت، ولكن إن كانت هناك نفوس تظل على حال واحد فأى شيء نتذكر؟ ذلك هو السؤال الذي يوجه بصدد نفوس النجوم وبقية الموجودات السماوية ونفس الشمس والقمر ونفس الكون أخيراً^(١).

ولما كانت النفس هي التي تهب الحياة للجسم وليست الهولي^(٢)، ولما كان لهذه النفس ميلان، فتميل علواً إلى الواحد، وتميل سفلاً إلى عالم الطبيعة، ولما كانت المادة هي مصدر الشرور؛ لأنها عبارة عن العدم، والعدم أشد درجات النقص، والنقص هو الشر^(٣) لما

(١) انظر: التساعية الرابعة - ت: د. فؤاد زكريا - ٦/٤: ١٠ - ص ٢٢٥: ٢٣٠، وانظر: كذلك د.

عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٤٥.

(٢) راجع التساعية الرابعة - ت: د. فؤاد زكريا - ٣/٧/٤ - ص ٣٠٣.

(٣) انظر: أ/أحمد أمين ود. زكي نجيب محمود - قصة الفلسفة اليونانية ٣٢٣.

كان ذلك كذلك، فإنه لا سبيل إلى الترقى والوصول إلى المعرفة والكشف إلا عن طريق تأمل النفس برئية من كل علائق الجسد؛ لأنه، وإن كانت الشرور تضاف إلى النفس من مصدر آخر، فإن الخير والحكمة وبقية الفضائل تكمن فيها وكأنها من خصائصها؛ لأنها أمور إلهية، فإذا نظر الإنسان إلى نفسه في حالتها المجردة - إذ إن كل إضافة إلى شيء إنما هي عقبة في طريق معرفة ذلك الشيء - فنزع عنها ما ليس من ذاتها، واختير نفسه بنفسه، عندها - وعندها فقط - سيؤمن الإنسان بخلود نفسه، سيرى نفسه في عالم عقلي خالص. سيرى عقلاً لا ينظر إلى المحسوسات الفانية، بل يدرك الأزلي بما هو أزلي، ويرى كل شيء في المعقول، ما دام هو ذاته قد غدا عالماً معقولاً منيراً تضيئه الحقيقة الصادرة عن الخير الذي ينشر في كل المعقولات نور الحقيقة.

وإذا كانت التصفية توصلنا إلى معرفة خير الأشياء، فإن المعارف التي هي معارف بحق تظهر في داخل النفس؛ إذ إن النفس لا ترى الاعتدال والعدالة حين تنظر إلى الخارج، بل تراها فيها وفي تفكيرها في ذاتها^(١).

(١) انظر: التساعية الرابعة - ت. د. فؤاد زكريا / ١٠/٧ - ص ٣١٨، ٣١٩.

ويبقى هنا شيء في مقام الحديث عن المعرفة، هل المعرفة هي تذكر كما كان يقول أفلاطون؟

إن المعرفة الحققة عند أفلوطين ليست تذكرًا، وإنما هي معاينة. فأفلوطين يفرق بين أنواع المعرفة: فهناك المعرفة عن طريق الاستدلال العقلي، وهي تلك المعرفة التي نستطيع أن نصل بها إلى كل المبادئ التي تحتل مكانة أدنى من الواحد^(١)

وهناك المعرفة المبنية على التذكر، وهي معرفة ناقصة نستخدمها

(١) التساعية الرابعة - ت: د. فؤاد زكريا ت / ٥/٤ - ص ٢٢٤، والمقدمة ص ٥٤ وهذه الدرجة هي درجة الارتفاع من الإحساس "إلى درجة أعلى هي درجة النظر، وهي الدرجة التي يرتب فيها الإنسان بين التصورات بعضها وبعض، ويربط فيما بينهما من أجل البرهان. وأفلوطين يعتقد كثيرًا بهذه الدرجة الوسطى على أساس أنها درجة متوسطة بين العالم الأعلى الواحد وبين المحسوسات. ويسمى هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك. وينسب إلى الديالكتيك نفس القيمة التي نسبها إليه أفلاطون، إلا أنه ليس علينا أن نقف عند حد الديالكتيك؛ لأنه هو الآخر يقوم على أساس التفرقة بين الموضوع وبين الذات.": د. عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٤٨، ١٤٩.

أما الإحساس، فهو درجة دنيا من درجات المعرفة، ويقول عنه أفلاطون إنه كالرسول الذي يأتي من قبل العقل لإيقاظ النفس، ويضيف إليه صورة ليست بالقليلة، فيقول عنه إنه صورة المعقول، ويقول عنه إنه إذا كان النظر أو الوجد يدرك الصور كما هي في النفوس، فإن الإحساس يدرك الصور كما هي منفصلة بالاستعانة بالنظر. إلا أنه لا يرتفع بالإحساس إلى درجة اليقين، أو إلى درجة المصدر الذي يجب أن تبدأ منه المعرفة، أي أنه لا ينسب إلى الإحساس تلك القيمة التي نسبها إليه أرسطو: انظر: د. عبد الرحمن بدوي - المرجع السابق - ص ١٤٨.

لكشف بعض الحقائق، وهي تكون معرفة ناقصة؛ لأن النفوس التي في الأبدان يكون لديها من الذكريات ما عند النفوس الباقية في السماء، ولكن بدرجة أقل، إذ يكون لهذه بخلاف ذلك أشياء أخرى عديدة نتذكرها، كما أن المدة الطويلة التي أقامتها خارج السماء ستنسيتها تماماً أشياء عدة. وهذه المعرفة تختلف بين إنسان وآخر بحسب درجة ميله إلى الهولي^(١)

وهناك أخيراً المعرفة المعتبرة لدى أفلوطين، وهي المعرفة الكشفية العيانية، التي يمكن بها معرفة الواحد؛ حيث إن الواحد ذاته لا يرى إلا بعين النفس بعد انصرافها عن المحسوس. وأفلوطين يسمي هذه المعرفة (العيان)، ويسمى الوسيلة التي نصل بها إلى تلك المرتبة (الملكة) وتلك الملكة "تتقظ في نفس الوقت مع الموضوعات التي توقظها." (٢)

وهذا الكلام الأفلوطين يعني أن الذات العارفة والمعرفة تصيران شيئاً واحداً؛ بمعنى أنه يغدو المُشَاهِد والمُشَاهَد فيها شيئاً واحداً^(٣) بما "يعني انتهاء المعرفة التي تقوم على التعارض بين الموضوع وبين

(١) انظر: التساعية الرابعة - ت: د. فؤاد زكريا / ٥/٤ - ص ٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) التساعية الرابعة - ت: د. فؤاد زكريا / ٥/٤ - ص ٢٢٤.

(٣) انظر: التساعات ٨/٨/٣ - ص ٢٨٦.

الذات؛ لأن كل معرفة تقوم على أساس إدراك الذات لوجود خارجي في مقابلها، وعلينا كذلك أن لا ننظر إلى المعرفة بوصفها تحصيلًا وكسبًا وملكًا، وإنما بحسبانها وجودًا أو اتحادًا وهوية. أعني أنه يجب على النفس الإنسانية أن ترجع من حالة التبدد والكثرة إلى حالة الوحدة المطلقة. وهذه الحالة هي حالة الوجد^(١)

ويعبر أفلوطين عن تلك الحالة بقوله: "إننا نبحث عن الواحد الذي هو أصل كل الأشياء، الخير والأول؛ لذلك ينبغي علينا الآنقف بعيداً عن الأوليات هابطين إلى الأشياء السافلة أو الدنيا، بل ينبغي علينا أن نمضي نحو الأوليات مرتفعين بأنفسنا عن الحسيات وهي أدنى الأشياء، وأن نعتقد من كل الرذائل والدنيا مادما نسعى إلى إدراك الخير. إننا يجب أن نرتفع إلى الأصل في داخل ذاتنا حتى نتحد به، وبهذه الطريقة فقط يمكن لنا أن نحز المعرفة بالأصل والواحد. يجب أن نصبح عقلاً، وأن نسلم أنفسنا إلى العقل ونثبتها فيه بقوة حتى إذا تيقظت تلقت ما يشاهده العقل، فبالعقل يُشاهد الواحد."^(٢)

(١) د. عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٤٩. وقارن أ/أحمد أمين، ود. زكي نجيب محمود - قصة الفلسفة اليونانية - ص ٣٢٣.

(2) Enn 6/9/3.

وفي تلك الحالة التي يصورها أفلوطين يكون الإنسان منعقاً من العالم كله ومن نفسه، وهي حالة أشبه ما تكون بحالة السكر الصوفي حيث تسقط كل الموجودات فتكون النفس حينئذ في حالة من الفناء والطمس والمحو^(١) فالنفس لا ترى إلا بالاتحاد، ولا نتوحد إلا بكونها أمراً قائماً في الوحدة^(٢).

وعند تلك المرحلة يسلم أفلوطين نفسه لتعبيرات الهرامسة والبوذيين حتى لا نکاد نفرق بين النصوص المنسوبة إليه والنصوص المنسوبة إليهم ويظهر ذلك جلياً في النص التالي:

" كثيراً ما اتيقظ لذاتي، تارکاً جسمي جانباً. وإذا أغيب عن كل ما عداي، أرى في أعماق ذاتي جمالاً بلغ أقصى حدود البهاء وعندئذ أكون على يقين من أنني أنتمي إلى مجال أرفع، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحياة، واتحد بالموجود الإلهي. وحين أصل إلى هذا الفعل، أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية. ولكنني بعد مقامي هذا مع الموجود الإلهي، حين أعود من معاينة العقل إلى الفكر الواعي، أتساءل كيف يتم هذا الهبوط الحالي، وكيف أمکن أن ترد النفس

(١) انظر: د. عبد الرحمن بدوي - خريف الفكر اليوناني - ص ١٤٩.

(٢) انظر: التاسوعات ٣/٩/٦ - ص ٦٩١.

إلى الأجسام مادامت طبيعتها كما بدت لي، وإن كنت في
جسم؟! (١)

وقد ذكر أفلوطين أنه سما إلى هذه الدرجة، وذاق لذة الاتحاد،
وأدرك ساعات التجلي والقرب بضع مرات في حياته، يقال إنها
أربع. (٢)

(١) التساعية الرابعة - ت: د. فؤاد زكريا / ١/٨ - ص ٣٢٣.

(٢) انظر: أ/أحمد أمين، ود. زكي نجيب محمود - قصة الفلسفة اليونانية - ص ٣٢٤.

* خصائص الموقف الفلسفي:

"تبدو المعرفة العامة في صورة معلومات متناثرة استقاها أصحابها عن مشاهداتهم وخبراتهم الفردية، واستعانوا بها على ما يصادفهم في حياتهم العملية من أمور.

فالمعرفة العامة تبدو في صور أظهرها: أن الأشياء تبدو للعامة خليطاً من جزئيات لا تقوم بينها روابط، أو تقوم بينها علاقات وهمية تجعل المعرفة خرافية، أو تكون الرابطة قائمة بين ظاهرة محسوسة ظاهرة غيبية، ثم أن هذه المعرفة العامة تقف عند الجزئيات (المحسوسات) ولا ترتفع إلى التعميم؛ لأن تفككها يحول دون الوصول إلى قانون عام يفسر الظواهر المشاهدة.

وتمثل المعرفة العامة في صورة صفات وكيفيات يخلعها الناس على الأشياء الموجودة بغير ضابط، ومن ثم تفتقد الدقة التي ينشدها العلم وتلتبسها الفلسفة. وفي هذا النوع من المعرفة تبدو الأحداث ممكنة وليست ضرورية، بمعنى أن الحوادث نتاج من غير علة تحدثها، فوجودها اتفاق محض، وليس أمراً ضرورياً محتوماً كنتيجة لوجود علة توجب وجودها. وقد يتوهم أحاب هذه المعرفة أن للظواهر عللاً غيبية لا يمكن التثبت منها بالتجربة...

وتمثل هذا النوع من المعرفة في صورة آراء خاطفة وأحكام فردية

سريعة يتأثر فيها أصحابها بأفكار سابقة تلقوها عن غيرهم فسلموا بها دون بحث أو تحييص، ومن ثم اتصفت تلك المعرفة بأنها ذاتية وليست موضوعية، جزئية وليست كلية، ممكنة وليست ضرورية..^(١) والمعرفة العامة كذلك لا تصدر عن موقف عقلي قادت إليه الدهشة أو القلق، وهي لا تتسم بالشك الحذر الذي يرفض التسليم بأية فكرة قبل عرضها على العقل، كما أنها غير ناتجة عن التأمل.

إمّا المعرفة العلمية فهي عكس هذا تماماً، فالعلم وليد الدهشة كما قال أفلاطون. ولكن الدهشة وحدها لا تكفي، بل لابد أن تقترن الدهشة بحب الاطلاع، والرغبة في التماس المعرفة لذاتها، كما يجب أن تقترن بامتلاك أدوات البحث العلمي، إلى جانب الدقة والحذر، وهما ما يسمى بالشك، وكذلك لابد أن يتحلى الباحث بالصبر على البحث.

وتتمثل أهم خصائص الموقف الفلسفي في ما يلي:

(١) توفيق الطويل - أسس الفلسفة - دار النهضة العربية - ط ٧ - ١٩٧٩م - ص ٢٠١، ٢٠٢.

➤ القلق (Uneasiness):

والقلق هو استعداد فطري لا يقنع بما هو كائن، ويتطلع إلى ما وراءه، فهو مبعث حياة وحركة، وعامل من عوامل التقدم والتطور.^(١) وهو يعني الإحساس بوجود مشكلة، ويعني التحير إزاء تلك المشكلة، وبالتالي فهو محرك في اتجاه حل لتلك المشكلة، بمعنى أنه محفز للبحث.

إن معظم الناس يكونون عادة مشغولين جداً، وليس لديهم الوقت لدراسة ذلك النوع من التفكير الذي يسمى في العادة بالتفكير «الفلسفي»؛ ذلك لأن عليهم أن ينفقوا وقتهم في الكفاح من أجل البقاء، أو أن يعيشوا حياة روتينية بلا شجر. لكن - في أحوال نادرة - يكون هناك قلة من الأفراد المثيرين المربكين يجدون لديهم الوقت ليسألوا أسئلة خدّاعة في بساطتها لا يبدو أبداً أن لها إجابات بسيطة، مثل:

- ما طبيعة الواقع؟ ما حقيقة الموجودات البشرية؟
- ما الصفة الخاصة بالذهن البشري، وبالوعي البشري؟

(١) المعجم الفلسفي - ص ١٤٩.

- أيمكن أن تكون على يقين من شيء على الإطلاق؟
- أهنالك اختلافات واضحة بين الحجج الصحيحة وغير الصحيحة؟

- ما الحقيقة؟ وما المعنى؟
- هل نحن حقاً أحرار في اختيار ما نكون وما نفعل؟
- هل المعرفة العلمية أفضل من أنواع المعارف الأخرى؟
- ما العلاقة بين اللغة البشرية وبين الحقيقة؟^(١)

كل هذا يجعل الإنسان في حالة من القلق العقلي، كما يجعله مضطراً لمواجهة المشكلات العقلية ومحاولة حلها.

➤ البحث عن الأسباب البعيدة:

فالفلسفة في حقيقتها "بحث وجدُّ وراء معرفة الأسباب الخفية للأشياء، للتوفيق بين آرائنا وأعمالنا، وهذا هو قصدنا من الحياة، فليس ثمة غرض إلا الفرار من الجهل، والوقوف على الحق،

(١) ديف روبنسون ووجودي جروفز - أقدم لك الفلسفة بتصرف يسير - ترجمة إمام عبد الفتاح إمام - المجلس الأعلى للثقافة - ٢٠٠١ م - ص ٧.

وكشف النقاب عن باطل تقنّع بحجاب سخيف يوهم أنه حق".^(١)

➤ الشمولية:

والمراد بها دراسة الكليات لا الجزئيات، أي الاهتمام بما هو عام والابتعاد عن الحالات الفردية المعزولة في الزمان والمكان.

➤ التأمل (Meditation):

والتأمل "تفكير عميق في موضوع معين يحاول أن يستخرج جوانبه العامة". أو هو الاستغراق في التفكير في المشكلة المثارة بهدف وضع حلول لها.

وقد رأى ديكارت أن التأملات الميتافيزيقية ستة:

التأمل الأول: في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك.

التأمل الثاني: في طبيعة النفس الإنسانية، وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم.

التأمل الثالث: في الله وأنه موجود.

(١) أ.س. رابوبورت - مبادئ الفلسفة - ت: أحمد أمين - مطبعة دار الكتب المصرية -

١٩٢٨م - ص ٤.

التأمل الرابع: في الصواب والخطأ.

التأمل الخامس في ماهية الأشياء المادية والعودة إلى الله ووجوده.

التأمل السادس: في وجود الأشياء المادية، وفي التمييز الحقيقي بين نفس الإنسان وبدنه.

➤ بدء البحث بشك منهجي إرادي (*Methodical doubt*)

والشك يعني التحرر من أسر المعارف السابقة، ومن آراء سائر البشر، "بهذا المعنى ربما نفهم تعريف أفلاطون للفلسفة عندما يقول: «التفلسف هو التشبه بالآلهة قدر الإمكان». فكأن قدر الفيلسوف الانسلاخ عن سائر البشر، عن العامة، وتخطي الحس الدهمائي (العامي). فلا يمكن للفيلسوف أن يقبل الآراء السائدة، وإنما عليه أن يبدأ باتخاذ «مسافة نقدية» بينه وبينها حتى يضمن لنفسه إمكانية التفلسف. بهذا المعنى تخشى العامة والفكر العامي الموت، بينما نجد الفيلسوف يتعشقه؛ لأن دلالة الموت تختلف بين المعجم الذي تستند

إليه العامة." (١)

والشك المنهجي "مرحلة أساسية من مراحل منهج البحث في الفلسفة، وقوامها تخيص المعاني والأحكام تخيصاً تاماً بحيث لا يقبل منها إلا ما يثبت يقينه. ومن أبرز من قال بها الغزالي ثم ديكارت. فعلى الباحث أن يحرر نفسه من الأفكار الخاطئة (بالشك)، وأن يتروى فيما يعرض له، فلا يتسرع في حكمه، ولا يقبل إلا ما ثبت للعقل بداهة." (٢)

والشك يرفع صاحبه فوق الاعتقاد التعسفي الساذج الذي يفتقر إلى ما يبرره. وبغير الشك لا يكون التفكير علمياً.

والشك يعني أن يقف العالم أو الفيلسوف من موضوع بحثه منذ البداية موقف الجاهل به، أو من يتجاهل كل ما يعرفه عنه؛ وذلك خشية أن يتأثر أثناء بحثه بمعلومات سابقة يحتمل أن تقوده إلى الضلال: وقد حرص واضعوا المناهج الحديثة على التنبيه على هذا، وهذا ما فعله ديكارت حين قال في سياق حديثه عن القواعد الأربع التي تعصم العقل من الزلل في كل أنواع البحوث النظرية: "ألا أقبل

(١) سليم دولة - ما الفلسفة - ص ٢٧.

(٢) المعجم الفلسفي - ص ١٠٣.

شيئاً ما على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك.^(١) بل إنه يقول إنه "لكي لا ننساق في المستقبل إلى التصديق، يلزم أن ننظر إلى جميع الأشياء لا على أنها مشكوك فيها فحسب، بل على أنها باطلة: افتراض شيطان ماكر...وأظل كذلك إلى أن بتعادل هذا الحكم الجديد مع الحكم القديم في الميزان، فيبقى ذهني حراً كل الحرية."^(٢)

(١) ديكارت - مقال عن المنهج - ترجمه وشرحه محمود محمد الخضيرى - المطبعة السلفية

ومكتبتها - ١٣٤٨هـ / ١٩٣٠م - ص ٣١، ٣٠.

(٢) ديكارت - التأملات في الفلسفة الأولى - ت: د/عثمان أمين - مكتبة القاهرة

الحديثة - ١٩٦٥م - ص ٥٥.

➤ الالتزام بالمنهج العلمي:

وذلك يعني:

النسقية^(١):

وهي من جهة التنظيم والترتيب المنهجي المحكم للقضايا والإشكاليات والأفكار، ومن جهة ثانية الاتساق وعدم التناقض مع الذات.

المنطقية: وتتمثل في التدرج في عرض الأفكار البسيط إلى المركب ومن المعلوم إلى المجهول، واستخلاص النتائج بطريقة منطقية.

• استقاء الحقائق من التجربة وحدها:

والتجربة عند الفلاسفة نوعان، التجربة الحسية والتجربة الروحية. فالتجربة الحسية هي تلك التجربة التي عول عليها أرسطو ومن سلك مسلكه على سبيل المثال، وكذلك عول عليها العلم.

"فالعلم يبحث في ظواهر جزئية تخضع لحواسنا، وبمنهجه الاستقرائي ترتبط هذه الوقائع بعلاقات ضرورية ثابتة. والتثبت من نتائج هذه

(١) النسقي Systematic نسبة إلى نسق، ومنه الذهن النسقي، وهو الذهن المرتب المنطقي، والذهن النسقاني، وهو المتشبه بفكرة سابقة: المعجم الفلسفي.

المعرفة العلمية إنما يكون بالرجوع إلى الواقع، أي باستفتاء التجربة الحسية وحدها، وإذا جاز للفيلسوف أن يجعل العقل مصدر المعرفة ومعيارها، وجاز للصوفي أن يجعل الحدس أو العيان أصل معرفته ومقياسها، فإن العالم لا يستمد حقائقه، ولا يمتحن صوابها، إلا بالتجربة الحسية وحدها.^(١)

أما التجربة الروحية فقد عول عليها المتصوفة، كما عول عليها الفلاسفة الإشراقيون أمثال ابن طفيل.

ومن الجدير ذكره أن أرسطو قد اعتبر الحدس وسيلة من وسائل المعرفة، وكذلك فعل تلامذته، حيث اعتمد أرسطو على الحس كما اعتمد على الحدس إضافة إلى العقل والمعرفة عند أرسطو تسير في سلم التصاعد من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية إلى المعرفة الحدسية.^(٢) ولكن الحدس عندهم كان مجرد وقوع الذهن على الحد الأوسط.

وكل ذلك يتطلب الثقافة الواسعة للفيلسوف، تلك الثقافة التي لا

(١) توفيق الطويل - أسس الفلسفة - دار النهضة العربية - ط ٧ - ١٩٧٩ م - ص ٢٠٤.

(٢) د. مرفت عزت بالي- الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا- ص ٢٠٨.

تعني أكثر من تراكم الخبرات. "بمعنى أن يقف العالم على كل ما يعينه على فهم موضوعات علمه." (١)

وهو كذلك يتطلب استخدام خيال العالم، حيث إن الدقة العلمية الصارمة للعالم لا تنفي حاجة العالم إلى الخيال؛ "لأن العلم لا يستقيم بغير فروض تفسر الظواهر التي يدرسها، وهذه تتطلب خيالاً واسع المدى، وإن كان يختلف عن خيال الفنان كثيراً؛ لأن خيال العالم وسيلة إلى كشف الحقيقة دون تجاوز الواقع، بمعنى أن نتائجه تندمج في الواقع إلى حد أن العالم لا يتردد في التضحية بجمال الحقيقة متى ثبت عنده بطلانها، أما خيال الفنان فإنه يتخذ الحقيقة أداة للكشف عن الجمال، فيستهدف الفنان تحريك المشاعر حتى تتجاوب معه." (٢)

• الالتزام بالعقل ومبادئه:

ومبادئ العقل نتلخص في الآتي:

الالتزام الموضوعية *Objectivity*: "ويراد بها إقصاء الخبرة الذاتية لمعرفة الأشياء كما هي في الواقع، وليس كما يشتهي الباحث ويتمنى. وفي هذا يختلف العلم عن الفن في كل صورته؛ لأن الخبرة الذاتية

(١) د. توفيق الطويل - أسس الفلسفة - ص ٢٠٩.

(٢) د. توفيق الطويل - أسس الفلسفة - ص 207.

أساس الفنون والآداب.^(١)

• توخي النزاهة *Disinterestedness*:

ويراد بها تخية الذات *Self-elimination* أي اطراح الهوى والتزام الحيادة واستبعاد الاعتبارات الشخصية، وغير هذا مما يبعد الباحث عن هدفه في كشف الحقيقة، فالعالم لا يخضع بحثه لمصلحة ذاتية، أو شهرة فردية، أو عقيدة دينية، أو فكرة قومية إلى الحد الذي تنتفي فيه أمانته في تقصي الحقيقة. عليه أن يجرد نفسه من أهوائها ونزواتها وميولها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، فالنزاهة تقتضي إكار الذات *Self-danial or abnegation* والعزوف عن استغلال العلم لتحقيق مآرب شخصية.^(٢)

التسليم مقدماً بمبادئ، في مقدمتها مبدأ الحتمية أو السببية العامة *Universal causality*. وهي تلك القوانين المسماة قوانين الفكر الرئيسة، ويضاف إليها المعارف الأولى، سواء كانت تلك المعارف ناتجة عن التذكر كما قال أفلاطون، أو ناتجة عن تراكم الخبرات كما قال أرسطو، وهي تلك المعارف والقوانين التي تكون أساساً للبرهان.

(١) د. توفيق الطويل - أسس الفلسفة - ص 206.

(٢) د. توفيق الطويل - أسس الفلسفة - ص ٢٠٥، ٢٠٦.

* لماذا الفلسفة؟

إن أهمية الفلسفة نابعة من وظيفتها. "وإذا كانت الوظيفة الحقة للفلسفة هي نقد الواقع القائم وتحليله، وإذا كانت كلمة الواقع التي نقصدها أشمل من الواقع الاجتماعي وأعم؛ فإن العبارة تفيد أن إحدى مهامها الأساسية هي نقد الواقع الاجتماعي، ولكنها ليست مهمتها الوحيدة، فهي... تفكير نظري حر في «الكل». وهي بحكم أنها فعل بشري لا تنفصل عن زمانها ومكانها" (١)

ولا يعني هذا أن يكون تفكير الفلاسفة جزئياً أو محدوداً؛ لأنهم حال نقدهم للواقع - حسب تعبير أفلاطون - يضعون الكل في بالهم ونصب أعينهم.

وليس معنى ذلك أيضاً أن الفلسفة يمكن أن علم اجتماع أو فرعاً من فروعها، أو أن تتحول إلى إيديولوجية أو جزء من إيديولوجية؛ إذ لو فعلت هذا لتنكرت لموضوعيتها وماهيتها، بل لتنكرت لدورها الاجتماعي نفسه، والأخطر من ذلك أنها ستجرد من وظيفتها في

(١) د. عبد الغفار مكاوي - لم الفلسفة؟ - منشأة المعارف بالإسكندرية - ١٩٨١ م - ص ٥٥.

نقد الواقع ككل.^(١)

"إن الهدف الدائم من النقد الفلسفي هو ألا يُضَيَّع الناس في واقع مزيف، أو يستسلموا لحقيقة كاذبة، أو يخضعوا لأفكار وألوان من السلوك يزين لهم نظام اجتماعي معين أنها أبدية، أو فوق النقد. إنه يبصرهم بعلاقة بين حياتهم وحياة المجتمع ككل، بين نشاطهم الفردي وبين أهدافه العامة وأفكار العصر الكبرى، وهو يكشف لهم عن التناقض الذي يقعون فيه عندما يتمسكون في حياتهم اليومية بأفكار وتصورات معزولة عن الوحدة الكلية للمجتمع والبشرية، وهو يهديهم في النهاية إلى وضع العقل في الواقع، لاسيما إذا خلا هذا الواقع من العقل وغرق في صور الاعقل وأشكاله المختلفة (من تمزق، وتشتت، وتسلط، وخرافة، وتزييف، وطغيان، وتهالك على الملذات العاجلة دون القيم الباقية، ونسيان لكل والأصل في غمرة الضياع في الجزئيات، والانبهار بالبدع والمستحدثات، والاستعباد للشعارات والمثيرات)."^(٢)

فهي إذن نقد للواقع الذي هو جزء من واقع البشرية، هي محاولة

(١) د. عبد الغفار مكاي - لم الفلسفة؟ - ص ٥٥.

(٢) د. عبد الغفار مكاي - لم الفلسفة؟ - ص ٥٦.

لفهم الواقع من خلال فهم معنى الحياة بصفة عامة. هي المعرفة من أجل المعرفة. وهذه المعرفة لها ثمار أشار إليها الفلاسفة، وهي بلوغ السعادة.

إن أرسطو (في الميتافيزيقا) يرى أن السعادة القصوى تكمن في السلوك النظري، أي في تأمل النفس لذاتها تأملاً خالصاً.

إن "المهمة الأساسية للفكر هي التوصل للحقيقة. ونحن نسعى في طلبها عن طريق التأمل الفلسفي. ونبغ أسمى درجات هذا التأمل عندما نطلبها لذاتها... والحياة العقلية بجانب هذا كله حياة غنية بالفرح، والعقلاء من الناس ينشدونها، ويجدون في طلبها للاستمتاع بالأفراح الحقة والمسرات النبيلة...

إن الفعل أعلى قيمة من الانفعال، وإن أسمى أفعال النفس هو التفكير، وأعلى درجات التفكير هو التفلسف، ولهذا تكون الحياة الكاملة من نصيب أصحاب الفعل الخالص، أي من نصيب المتفلسفين. وهؤلاء هم الذين يبلغون الغاية؛ لأنهم هم الذين يقومون بالفعل الفلسفي على أساس الفعل المتناهي في الدقة لا على أي وجه كان، ويجدّون في طلب الحقيقة في حياة النظر والعمل على السواء.

ولما كانت هذه الفاعلية القصوى المطلقة من كل قيد هي التي توفر الفرح؛ فمن الواضح أن المتفلسف هو الذي يحيا أكمل حياة،

ويتمتع بأعمق الأفراح...

هكذا تكون الحياة الفاعلية على الوجه الصحيح - أي الحياة العقلية - هي الشرط اللازم لبلوغ السعادة. وهنا يهيب أرسطو بإجماع الناس على طلب السعادة، ليؤكد من جديد أن التفلسف هو الحياة السعيدة الكاملة، أو هو على الأقل أنجح الوسائل المؤدية إليها.^(١)

ويقول ابن سينا: إن تحصيل السعادة مطلوب لذاته، وأن السعادة ليست هي اللذات الحسية والرياسات الدنيوية، وإنما هي الاتصال بالفيض العلوي الإلهي. وهي كمال الإنسان وغايته القصوى. وتلك الغاية القصوى إنما يتوصل إليها بسلوك الطريق الفلسفي^(٢) وأن الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعلاً لتشرف نفسه، وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة

(١) د. عبد الغفار مكاوي - أرسطو، دعوة إلى الفلسفة (بروتريتيقوس)، كتاب مفقود

لأرسطو - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٧ م - ص ١٨، ١٩.

(٢) انظر ابن سينا - رسالة في السعادة - ضمن كتاب مجموع رسائل الشيخ الرئيس - جمعية

دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن - ط ١ - ١٣٥٤ هـ - ص ٢-٥.

القصوى بالآخرة، وذلك حسب الطاقة الإنسانية.^(١)

ويقول الفارابي إن "الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات لعملية".^(٢)

وهي تلك المرتبة التي يسميها ابن باجة مرتبة السعداء، وهي المرتبة النظرية التي يرى صاحبها الحقيقة بنفسها لا بواسطة.^(٣)

وتلك السعادة تكمن في بلوغ الخيرية، وذلك أن يكون الفعل موافقاً للصواب وفي تدبير الحياة بطريقة فاضلة. في تدبر الإنسان حتى ينال أفضل وجوداته كما يقول ابن باجة^(٤)

(١) ابن سينا - رسالة في أقسام العلوم العقلية - ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - مطبعة الجوائب - قسطنطينية - ط ١ - ١٢٩٨ هـ - ص ٧١.

(٢) الفارابي - كتاب تحصيل السعادة - تحقيق د. جعفر آل ياسين - دار الأندلس - ط ٢ - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م - ص ٤٩.

(٣) ابن باجة - رسالة اتصال العقل بالإنسان - ضمن رسائل ابن باجة الإلهية - حققها وقدم لها: ماجد نخري - دار النهار - ١٩٦٨ م - ص ١٦٧.

(٤) انظر: ابن باجة - تدبير المتوحد - ضمن رسائل ابن باجة الإلهية - ص ٤٣.

وقد يتساءل البعض: إذا كان ديننا قد أغنانا عن البحث في كل تلك الأمور، فما فائدة بحثها إذا؟ ألم يقل الله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] ؟ أليس في دراسة هذه الفلسفات خطر على عقيدتنا؟

أقول: إن ديننا الحنيف أغنانا عن البحث، ولكنه لم يمنعنا من التفكير، بل حثنا عليه. كما أن ديننا أمرنا بالتفكير والانفتاح على الثقافات المختلفة؛ لأن العقيدة الراسخة لا يُخشى عليها، بل العقائد الهشة والأفكار الضعيفة هي التي يُخشى عليها الاحتكاك بالثقافات الأخرى؛ لذلك نجد تلك الأفكار والعقائد منغلقة على نفسها محيطة نفسها بسياج غليظ من المحاذير والرفض. إن في دراسة الفلسفة منافع جمّة، منها:

إدراك مقاصد الفلاسفة، والمذاهب الفلسفية والاجتماعية والسياسية المعاصرة.

تعرف لغة الحوار الفلسفي.

تعرف أن الإسلام هو الحق، وتعرف كيفية الدفاع عن الإسلام.

وإن على الفلسفة كذلك اعتراضات، منها:

أنها ليست عملية، بمعنى أنها لا تفضي إلى تطبيقات نافعة في واقع

الحياة، وهي في ذلك تباين العلم... وهذه الملاحظة... تصيب وجهاً من الحقيقة، لكنها لا تصلح أن تكون مبرراً للهجوم على الفلسفة؛ وذلك لسبب بسيط لا مفر من الاعتراف به، وهو أن العلم نفسه بما يشمل من فروع مختلفة - وبعبارة أخرى - العلوم الحديثة ليست في حقيقة أمرها وأصل نشأتها إلا فروعاً انبثقت من الشجرة الأم «الفلسفة»، وقد ظلت حقبة طويلة أجنة في بطن هذا المحيط التأملي الخالص.

أما الاعتراض الثاني الذي وجه إلى الفلسفة فيتلخص في أنها تعيش في المجردات، مبتعدة عن الحياة الواقعية بتنوعها وغناها وتعدد تجاربها المؤلمة والسارة. ويرى أصحاب هذا الاعتراض أن الفلاسفة كثيراً ما يزاولون نوعاً من التسامي والاستعلاء على الوقائع، ممثلين اتجاهها ترانسندنتالياً مهوماً ومغرقاً في التحليق، إذ يتناولون هذا العالم في صورة العالم النبيل الذي يخلو من التعقيد... وقد رأى بعض الباحثين أن سر نجاح شوبنهاور ذي النزعة التشاؤمية هذا النجاح الشعبي يرجع إلى تركيزه على الحقائق الملموسة، التي تبدو في مآسي الحياة وتكاليفها الثقيلة.

ويمكن التعليق على هذا الاعتراض بقولنا: إنه ليس من المحتم أن تنفصل الفلسفة عن الواقع... غاية الأمر أن يقال إن التجريدات

الدقيقة قد تكون سبيلاً إلى بناء واقع ممتاز، ومع ذلك فلا يصح انفصال الفيلسوف عن الواقع...

وهناك اعتراض ثالث على الفلسفة من حيث منهجها، ونزعتها القطعية الحاسمة، واصطناعها التأمل العقلي المجرد ونأيها عن الاستعانة بالتجربة العلمية، كما هو شأن العلم...

ولا شك أن كثيراً من الفلاسفة عمدوا إلى وضع مذاهب قطعية مغلقة تدّعي العصمة واليقين، ولم يكن هذا في الحقيقة وفاء للنظرة الفلسفية الخالصة؛ إذ تقضي الروح الفلسفية بحاجة كل رأي إلى المناقشة والاستدلال وعرضه أية فكرة للشك والتساؤل مهما أحاطها من سياج الجزم والحسم والقطع. فالفلسفة في روحها العامة تقف موقف الحذر الناقد حتى من الحقائق المشهورة أو المُسلّمة على وجه العموم.

ويمكننا أن نقرر باطمئنان أن هذه النزعة الدجماطيقية قد خفت صوتها تماماً، بل أوشكت على الزوال بعد أن فقد القطعيون الجمهور الغفير من المثقفين.^(١)

(١) د. محمد كمال جعفر ود. حسن عبد اللطيف - في الفلسفة مدخل وتاريخ - دار العروبة بالكويت - ١٩٨١م - ص ٢٦:٢٣ بتصرف.

جزء من محاورة فيدون

فيدون

أوخلود الروح

أشخاص الحوار

فيدون (وهو راوى الحوار إلى أشكراتس من أهالى فيلوس)

سقراط ، أبولودورس ، سمياس ، سيبس ، أقريطون ، حارس السجن

مكان الحوار : سجن سقراط

مكان الرواية : مدينة فيلوس

ترجمة: زكي نجيب محمود

فضحك سميّاس وقال : إني وإن كنت لا أسوق القول متندراً هازلاً ،
لا أقسم بأنه لا يسمنى إلا أن أضحك إذا ما فكرت فيما سيقوله هذا العالم
اللعين ، حين يخبر بهذا - سيقولون بأن هذا بالغ الحق - ومن في دورنا
من أهل ، سيؤيدونهم ، في قولهم بأن الحياة التي يتمناها الفلاسفة هي
لا شيء غير الموت ، وإنهم قد تبنوهم فإذا هم حقيقيون بالموت الذي
يتمنون .

- وهم على حق يا سميّاس في قولهم هذا ، إذا استثنيته منه هذه
العبارة : «إنهم تبنوهم» لأنهم لم يتبنوا طبيعة هذا الموت الذي يتمناه
الفيلسوف الحق ، ولا كيف هو حقيقى بالموت أو رغب فيه ،
فلندعهم وليتحدث بعضنا إلى بعض قليلاً : أنحن معتقدون في وجود
ما يسمى بالموت ؟

فأجاب سميّاس : كن من ذلك على يقين .

- وهل يكون الموت إلا انفصال الروح عن الجسد ؟ والإنسان إنما يبلغ
هذا الانفصال إذ ما قامت الروح بذاتها مفصولة عن الجسد ، وقام
الجسد مفصلاً عن الروح - أليس ذلك هو الموت ؟
فأجاب : هو كذلك ، وليس شيئاً غير هذا .

- ما قولك يا صديقى في مسألة أخرى ، أحب أن تدلى إلى برأيك
فيها ، وقد تلقى إجابتك عنها ضوءاً على موضوع بحثنا ، هل ترى

جديرًا بالفيلسوف أن يعنى بلذائذ الأكل والشرب - إن صح أن تدعى
هذه لذائذ ؟

فأجاب سمباس : لا ، ولا شك .

- وماذا تقول في لذة الحب ، أينمعى له أن يعنى بها ؟

- لا ينبغي بحال من الأحوال .

- وهل يجوز له أن يطيل الفكر في غير ذلك من ألوان لذة الجسد -
كحيازة اللباس الفاخر ، والنعال ، مثلاً ، أو غيرها من زينات البدن؛
إلا يجدر به بدلاً من أن يعنى بهذا أن يزدري كل شئ مما يزيد على
حاجة الطبيعة ؟ فماذا تقول ؟

- يجب أن أقرر بأن الفيلسوف الحق ينبغي أن يزدريها .

- أأست ترى أن ينصرف بكليته إلى الروح لا إلى البدن ؟

إنه يود أن يتخلص من البدن ، وأن يعود إلى الروح ما استطاع إلى
ذلك سبيلاً ؟

- ذلك حق .

- وترى الفلاسفة يلتزمون في مثل هذا الأمر كل سبيل لفصل الروح عن
الجسد أكثر مما يفعل سائر الناس جميعاً .

- ذلك صحيح .

- بينما يعتقد سائر الناس يا سمياس أن حياة تخلو من لذائذ البدن ولا تأخذ منها بقسط ، ليست حقيقة بالبقاء ، بل يرون أن إنساناً لا يفكر في مسرات الجسد ، يكون كالأموات .
- ذلك جد صحيح .
- وبعد فماذا عسانا أن نقول عن السبل الحقيقية التي تقتضيها المعرفة ؟ إن كان ثمة ما يدعو الجسم للمساهمة في تحصيلها ، فهل يكون عائفاً لها أم معيناً عليها ؟ أعنى هل يأتينا السمع والبصر بحقيقة ما ؟ أليس هما دليلين خاطئين كما لا يفتأ يثبتنا الشعراء ؟ فإن كانا خاطئين ومبهمين فماذا عسى أن يقال عن سائر الحواس ؟ ولا أحسبكم معارضين في أنهما أضبط الحواس .
- فأجاب سمياس : يقيناً .
- وإذن فمتى تدرك الروح الحقيقة ؟ - لأنها إن اشركت معها الجسم فيما تحاول أن تبحثه ، فهي مخدوعة لا محالة .
- نعم ، هذا صحيح .
- أفلا يجب إذن أن ينكشف لها الوجود بوساطة الفكر ، إن كان له أن ينكشف .
- نعم .
- أحسن ما يكون الفكر حينما ينحصر في حدود نفسه ، حتى لا يشغله

- شيء من هذه - فلا أصوات ولا مناظر ولا ألم ولا لذة مطلقاً - وذلك إنما يكون عندما يصبح الفكر أقل اتصالاً بالجسد ، فلا يصله منه حس ولا شعور بل يتصرف بتطلعه إلى الكون .
- هذا جد صحيح .
- وفي هذا يزدري الفيلسوف البدن ، فتفسر منه روحه وتود أن تنعزل بنفسها .
- هذا صحيح .
- حسناً ، ولكن بقى شيء آخر ياسمسياس ، أئمة عدل مطلق أم ليس له وجود ؟
- لا ريب في أنه موجود .
- وجمال مطلق وخير مطلق ؟
- بالطبع .
- ولكن هل حدث لك أن رأيت واحداً منها بعينيك ؟ .
- يقيناً لم أره .
- ألم تدركها قط بأية حاسة جثمانية أخرى ؟ (ولست أتحدث عن هذه وحدها ، بل كذلك عن العظمة المطلقة وعن الصحة وعن القوة وعن ذات كل شيء ، أى حقيقة طبيعته) ألم يأتك علمها قط خلال أعضاء

الجسد ؟ أليس الذي يريد عقله على أن يتصور ذات الشيء الذي هو
بصدده بحثه أضيظ تصور ، إنما يسلك بذلك أخصر السبل التي تؤدي
إلى معرفة طبائعها الكثيرة .

- يقيناً .

- أما من يظفر بمعرفتها أسمى ما تكون نفاء فهو ذلك الذي يسعى إليها
واحدة واحدة ، فيتناولها بالعقل وحده ، دون أن يأذن للبصر أو لغيره
من الحواس الأخرى بالتطفل أو التدخل في مشاركة العقل وهو
منصرف إلى التفكير ، بل ينفذ بأشعة العقل ذاتها ، بكل صفاتها ،
إلى ضوء ما فيها من حقائق ، بعد أن يكون قد تخلص من عييه
وأذنيه ، بل ومن كل جسده ، الذي لا يرى فيه إلا عنصر تهوئش ،
يعوق الروح عن إدراك المعرفة مادام متصلاً بها - أليس أرجح الظن
أن يظفر مثل هذا الرجل بمعرفة الوجود ، إن كانت معرفته في مقدور
البشر على الإطلاق ؟

فأجاب سميّاس : إن في ذلك يا سقراط لحقاً رائعاً .

- أو ليس لزاماً على الفلاسفة الحق إذا هم اعتبروا ذلك كله أن يفوضوا
في أفكارهم ، فإذا ما التقوا تحدث بعضهم إلى بعض عن تفكيرهم
يمثل هذه العبارة : إنا قد اهتدينا إلى سبيل من التأمل قمينة أن تنتهي
بنا وبالجدل إلى هذه النتيجة : وهي أنه مادمتنا في أجسادنا ومادامت

الروح متمترجة بهذه الكتلة من الشر ، فلن تبلغ شهوتنا حد الرضى ، وإنها لشهوة الحقيقة ، ذلك لأن الجسد مصدر لعناء متصل، علته هذه الحاجة إلى الطعام ، وهو كذلك عرضة للمرض الذى يتناوبا فيحول بيننا وبين البحث عن الحقيقة ، وهو كما يقول الناس ، أبداً لا يدع لنا السبيل إلى تحصيل فكرة واحدة ، لما يملأنا به من صنوف الحب والشهوات والمخاوف والأوهام والأهواء ، وكل ضرب من ضرب الجهالة ، وإلا فمن أين تأتى الحروب والمعارك والأحزاب إن لم تكن آتية من الجسد وشهوات الجسد ، فالخروب يشيها حب المال ، والمال إنما يجمع من أجل الجسد وخدمته ، ومن جراء هذا كله يضع الوقت الذى كان ينبغى أن ينفق فى الفلسفة ، هذا ولو تهيأ للفلسفة الميل والفراغ لنفث الجسد فى مجرى التأمل الشغب والاضطراب والخوف ليحول بيننا وبين رؤية الحقيقة ، وقد دلت التجارب جميعاً على أنه لو كان لنا أن نظفر عن شئ ما بمعرفة خالصة لوجب أن نتخلص من الجسد ، ولزم على الروح أن تشهد بجوهرها جواهر الأشياء جميعاً ؛ ولست أحسبنا إلا ظافرين بما نبتغى، وهو ما نزع من أنسا محبوبه ، وأعنى به الحكمة ، لا أثناء حياتنا بل بعد الموت كما تبين من الحديث ، فإن كانت الروح عاجزة عن تحصيل المعرفة وهى فى رفقة الجسد ، فالنتيجة كما يظهر أحد أمرين : إما أن تكون المعرفة ليست على الإطلاق حقيقة بالتحصيل ، وإما أن تحصيلها يكون بعد الموت إن كانت جذيرة به؛ فعندئذ ، وعندئذ فقط ، تنعزل الروح فى نفسها

مستقلة عن الجسد ، واحسب أننا في هذه الحياة الحاضرة نسلك
أخصر السبل إلى المعرفة ، لو كنا نبذل نحو الجسد أقل ما يمكن بذله
من عناية وشغف ، فلا نصطبغ بصبغة الجسد ، بل نظل أصفياء إلى
الساعة التي يشاء فيها الله نفسه أن يحل وثاقنا ، فإذا ما تطهرنا من
أدران الجسد ، وكنا أنقياء ، ونجاذبنا مع سائر الأرواح النقية أطراف
الحديث ، تعرفنا أنفسنا في الأشعة الصافية التي تضيء في كل مكان ،
فلا ريب أن ذلك هو ضوء الحقيقة ، فلن يؤدّنَ لشيء دنس أن يدنو
مما هو ظاهر ، إنه لن يسع محيى الفلسفة الحقيقية ، يا سمياس ، إلا
أن يفكروا في هذه الألفاظ وأشباهها ، وأن يقولها بعض لبعض ،
أفأنت موافق على ذلك ؟

- يقيناً يا سقراط .

- ولكن إن صح هذا يا صديقي ، فما أعظم الأمل إذن في أنني إذا ما
بلغت غاية رحلتى ، فلن يقلقنى هذا الهم الشاغل الذى صادفنى
ولياكم في حياتنا الأولى ؛ أما وقد تحددت ساعة رحلى ، فذلك ما
أرحل به من رجساء ، ولست في ذلك فريداً ، بل هكذا كل رجل
يعتقد أن عقله قد تطهر .

فأجاب سمياس : يقيناً .

- وماذا يكون التطهير غير انفصال الروح عن الجسد ، كما سبق لى

القول ، واعتقاد الروح أن تجمع نفسها وتحصرها في نفسها بعيداً عن
مطارج الجسد جميعاً ، وانعزالها في مكانها الخاص ، في هذه الحياة
الأخرى ، ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً ، فكأنها من أغلال البدن؟
فقال : هذا جد صحيح .

- وماذا يكون ذلك الذي يدعى الموت سوى هذا الانفصال نفسه : وتحلل
الروح من الجسد ؟

فقال : لا شك في ذلك .

- والفلاسفة الحق وحدهم دون غيرهم ينشدون خلاص الروح ويتمنون
أن يكون . أليس انفصال الروح فكأنها من الجسد هو موضوع
بحثهم الخاص ؟

- هذا صحيح .

- إنه لتناقض مضحك كما قلت في بادئ الأمر ، أن ترى أناساً يحاولون
بالدراسة أن تكون حياتهم قريبة من حالة الموت ما استطاعوا ، فإذا ما
أدركوا الموت أشفقوا منه .

- يقيناً .

... إذن باسمياس . فما دام الفلاسفة الحق لا يتفكرون بمدون أنفسهم
للموت ، فالموت عندهم ، دون الناس جميعاً ، أهون الخطوب .

انظر إلى الآن على هذا النحو : كم يبلغ منهم التناقض أن يناصبوا الجسد عداوة متصلة ، ويتمنوا لو خلصت لهم الروح وحدها ، فإذا ما أجيبوا إلى ذلك ، كان منهم السخط والجزع ، في مكان اغتباطهم بالرحيل إلى ذلك المكان ، حيث يؤملون إذ ما بلغوه أن يظفروا بما قد أحبوا في الحياة (الا وهى الحكمة) ، أن يتخلصوا في الوقت نفسه من مرافقة علوهم . وكأين من رجل تمنى أن يذهب إلى العالم الأدنى ، آملاً أن يصادف هناك معشوقة دنيوية ، أو زوجاً ، أو ولداً، ليتحدث إليهم . أبعد ذلك يشفق من الموت من هو للحكمة محب صحيح ، ويعتقد كذلك أن لن يتاح له بحق إلا في العالم الأدنى ؛ أليس يقابل الرحيل بالبشر ؟ إنه يا صديقى لا بد فاعل إن كان فيلسوفاً حقاً ، لأنه سيوقن يقيناً ثابتاً أنه لا يستطيع أن يلتمس الحكمة في نقائها إلا هناك فقط ، دون أى مكان آخر ، وإن صبح هذا فأبلغ به من أحق - كما سبق لى القول - إن كان يفرق من الموت.

- فأجاب سميان: لا ريب في أنه فاعل .
- وأنت إذا رأيت رجلاً يجزع من اقتراب الموت ، كان جزعه دليلاً قاطعاً على أنه ليس محباً للحكمة ، ولكنه محب للجسد ، ربما كان في الوقت نفسه محباً للمال ، أو القوة ، أو كليهما .
- فأجاب : هذا جد صحيح .

- إن ثمة ياسمياس لفضيلة تدعى الشجاعة . أليست هذه صفة خاصة بالفلسفة ؟
- يقينا .
- وكذلك الاعتدال . أليس الهدوء ، وضبط النفس ، وإدراء العواطف ، التي يسميها الدهماء أنفسهم بالاعتدال ، صفة مقصورة على أولئك الذين يحتقرون الجسد ويعيشون في الفلسفة ؟
- ليس في ذلك خلاف .
- وأنت إذا نظرت إلى الاعتدال والشجاعة عند سائر لناس ، ألفتيت بينهما ، في حقيقة الأمر ، تناقضاً .
- وكيف ذلك يا سقراط ؟
- فقال : إنك عليم بأن الناس بصفة عامة ينظرون إلى الموت شراً وبيلاً .
- فقال : هذا صحيح .
- أوليس البواسل من الرجال يحملون الموت ، لأنهم يخشون ما هو أعظم من الموت شراً ؟
- هذا صحيح .
- إذن فكل الناس ما خلا الفلاسفة شجعان ، إلا أنها شجاعة من الخوف

والوجل . وإنه لمعجيب ولاشك أن يكن الرجل شجاعاً لأنه مدعور
جبان !

- صحيح جداً .

- أوليس هذا بعينه شأن المعتدلين ؟ إنهم معتدلون لأنهم مفرطون - قد
يبدو ذلك متناقضاً ، ولكنه مع ذلك هو ما يحدث في هذا الاعتدال
الأحق - فهناك من اللذائذ ما يحرصون على تحصيلها ويخشون
ضياعها ، فهم لذلك يتعففون عن نوع من اللذات لأن نوعاً آخر قد
استولى عليهم ، وإذا عرفت التفريط بأنه «الخضوع لسلطان اللذة»
فإنهم لا يقهرون لذة ، إلا لأن لذة تقهرهم ، وذلك ما أعنيه بقولي
إنهم معتدلون لأنهم مفرطون !

- يظهر أن ذلك حق !

- ومع ذلك فليس من استبدال خوف أو لذة أو ألم ، بخوف آخر أو لذة
أو ألم ، وهى متساوية كلها ، أكبرها بأصغرها ، تساوى النقد
بالنقد . أى عزيزى سمياس ، أليس فى النقد قطعة واحدة صحيحة
هى التى ينبغى أن تستبدل بالاشياء جميعاً ؟ - وتلك هى الحكمة ،
ولن يشرى شيء بحق أو يساع شجاعة كان أم عفة أم عدلاً ، إلا إن
كان للحكمة ملازماً ، وإلا إن كانت هذه الحكمة له بديلاً . ثم
أليست الفضيلة الحق بأسرها رفيقة الحكمة بغض النظر عما قد يكتنفها
أو لا يكتنفها من المخاوف واللذائذ أو ما إليهما من الخيرات أو

الشرور ؟ إلا أن الفضيلة التي يكون قوامها هذه الخيرات التي تأخذ في استبدال بعضها ببعض بعد أن تكون قد انفصلت عن الحكمة ، ليست من الفضيلة إلا ظلها ، ولا يكون فيها من الحرية أو العافية أو الحقيقة شيء ، أما التبادل الحق فيقتضى أن تمحى هذه الأشياء محواً ، وما ظهورها إلا العدل والشجاعة والحكمة نفسها . وإنى لأتصور أن أولئك الذين أنشأوا الأسرار ، لم يكونوا مجرد عابثين ، بل قصدوا إلى شكل فرمزوا به إلى أن من يمضى إلى العالم الأدنى دنساً جاهلاً سيعيش في حمأة من الوحل ، أما ذلك الذى يصل إلى العالم الآخر بعد التعليم والتطهير فيسقى مع الآلهة . وكما يقولون فى الأسرار : «كثيرون هم من يحملون عصا السحر ، أما العالمون بالسحر فقليل»^(١) وهم يريدون بهذه العبارة فيما أرى ، الفلاسفة الحق ،

(١) يريد سقراط بهذا القول كله أن الفيلسوف يفهم الخير والشر خلافاً لما يفهم منها أو سائر الناس ، فعادة الناس لا يقفون مواقف الشجاعة إلا حينما يتهددهم خطر أعظم مما هم فيه ، فإن أقدموا مثلاً على الموت فلأنهم يخشون العار أو الهزيمة أو ما إليها مما يعتبر شراً من الموت ، كذلك من يزعمون فى أنفسهم العفة ، لا يتمتعون عن لذة إلا لأنهم يطعمون فى أكبر منها . أما الفيلسوف الحق فيحتقر هذه المزاولة بين اللذة والألم ، ولا يعترف بفضيلة إلا إن كانت ملازمة للحكمة ؛ وكل الفضائل بما فيها الحكمة نفسها إن هى فى نظر الفيلسوف إلا ظهور للنفس من أدراكها ، وذلك ما عناء مؤلفو الأسرار حينما قالوا : كثيرون هم من يحملون عصا السحر ولكن العالمين بالسحر قليل .

الذين أنفقت حياتي كلها أبحث بينهم لعلى أجد مكاناً ، ولست أشك
فى أننى عندما أبلغ العالم الآخر بعد حين قصير ، سيأتينى إن شاء
الله علم يقين ، عما إذا كنت قد التمت فى البحث سبيلاً قوية أم
لا ، وإن كنت قد أصبت التوفيق أم لم أصبه . أى سمياس وسييس
، لقد أجبته بهذا على أولئك الذين يؤاخذوننى بعدم الحزن أو الجزع
لفراقكم وفراق سادتي فى هذا العالم ، فقد أصبت بعدم الخوف
لأننى أعتقد إننى سأجد فى العالم الأدنى أصدقاء وسادة
آخرين ، يعدلونكم خيراً ، ولكن الناس جميعاً لا يسفون هذا ، وإنه
ليسرنى أن تصادف كلماتى عندكم قبولاً أكثر مما صادفت عند قضاة
الأتينين .

أجاب سبييس : إنى موافقك يا سقراط على معظم ما تقول ، ولكن
الناس أميل إلى عدم التصديق فيما يتصل بالروح . إنهم يخشون ألا يكون
لها مستقر إذا ما فصلت عن الجسد ، وأنها قد تذوى وتزول فى يوم الموت
ذاته - فلا تكاد تحلل من الجسد حتى تنطلق كال دخان أو الهواء ثم
تتلاشى فى العدم . فلو قد تستطيع أن تلمسك أجزاؤها ، وأن تظل كما
هى بعد أن تكون قد خلصت من شرور الجسد ، لرجونا يا سقراط ،
محققين فيما نرجو ، أن ما تقوله حق ، ولكننا بحاجة إلى كثير من البراهين
ووفير من الحجج ، لإثبات أنه إذا مات الإنسان فروحه تظل مع ذلك
موجودة ، وتكون على شئ من قوة الذكاء .

قال سقراط : هذا حق يا سيبس ، فهل لى أن أقترح حديثاً قصيراً عما يحتمل لهذه الأشياء من وجوه ؟

فسال سيبس : لست أشك فى أنى شديد الرغبة فى معرفة رأيك عنها .

فقال سقراط : لا أحسب أن لأحد من سمعنى الآن ، حتى ولو كان أحد أعدائى القدماء من الشعراء الهازلين ، أن يتهمنى بالخطب فى الحديث عن موضوعات لا شأن لى فيها . فأذنوا إن شئت بأن نخصى فى البحث .

إن مشكلة أرواح الناس بعد الموت : أهى موجودة فى العالم الأدنى أم غير موجودة ؟ يمكن مناقشتها على هذا النحو : يؤكد المذهب القديم الذى كنت أتحدث عنه ، إنها تذهب من هذا العالم إلى العالم الآخر ، ثم تعود إلى هنا حيث تولد من الميت ، فإن صح هذا وكان الحى يخرج من الميت ، للزم أن تكون أرواحنا فى العالم الآخر ، لأنها إن لم تكن ، فكيف يمكن لها أن تولد ثانياً ؟ إن هذا القول حاسم ، ولو كان ثمة شاهد حقيقى على أن الحى لا يولد إلا من الميت ؛ أما إذا لم ينهض على هذا دليل ، فلا بد من سوق أدلة أخرى .

فأجاب سيبس : هذا جد صحيح .

إذن فدعنا نبحث هذه المسألة ، لا بالنسبة إلى الإنسان وحده ، بل بالنسبة إلى الحيوان عامة ، وإلى النبات ، وكل شىء يكون فيه التوالد ،

وبذلك تسهل إقامة الدليل . أليست كل الأشياء التي لها أصدقاء تتولد من أصدقاءها ؟ أعني الأشياء التي كالخير والشرير ، والعاذل والجائر - وهناك من الأصدقاء الأخرى التي تتولد من أصدقاءها ، عدد ليس إلى حصره من سبيل وإنما أريد أن أبرهن على أن صحة هذا القول شاملة لما في الكون من أصدقاء ، أعني مثلاً أن أى شيء يكبر ، لابد أنه قد كان أصغر قبل أن أصبح أكبر .

- صحيح .

- وأن أى شيء يصغر ، لابد أنه قد كان يوماً أكبر ثم صار أصغر .

- نعم .

- وأن الأضعف يتولد من الأقوى والأسرع من الأبطأ ؟

- جلد صحيح .

- والأسوأ من الأحسن ، والاعذل من الأظلم ؟

- بالطبع !

- وهل هذا صحيح عن الأصدقاء كلها ؟ وهل نحن مقتنعون بأن جميع الأصدقاء ناشئة من أصدقاء ؟

- نعم .

- ثم أليس ثمة كذلك في هذا التضاد الشامل بين الأشياء جميعاً ،

فعلان متوسطان ، لا ينفكان يسيران من ضد إلى الضد الآخر جيئة
وذهاباً فحيث يوجد أكبر وأصغر ، يوجد كذلك فعل متوسط بينهما ،
يعمل للزيادة والنقصان ، ويقال للشيء الذي ينمو إنه يزيد ، وللشيء
الذي يتناقص إنه يذوى .

فقال : نعم .

- وهناك غير ذلك عمليات كثيرة أخرى ، كالتهجئة والتكوين والتبريد
والسخين ، التي تتضمن تساوياً بين ما يخرج من شيء وما يضاف
إلى شيء آخر . اليس ذلك صحيحاً بالنسبة إلى الأعداد كلها -
حتى ولو لم يعبر عنها باللفظ دائماً - فهي تتولد الواحد من الآخر ،
وثمة انتقال ، أو فعل ، بين بعضها وبعض .

فأجاب : هنا جد صحيح .

- جميل ، أفليس هناك ضد للحياة ، كما أن النوم ضد اليقظة ؟

- فقال : بل هذا حق .

- وما هو ذاك ؟

فأجاب : هو الموت .

- فإن كان هذان ضدّين ، فهما متولدان إذن أحدهما من الآخر ،
وبينهما كذلك فعلان متوسطان ؟

- بالطبع .

فقال سقراط : سأعتمد الآن إلى أحد زوجي الأصدقاء اللذين ذكرتهما لك فأحلله ، وأحلل كذلك فعليه المتوسطين وعليك أن تحلل لى الآخر ، فحالة النوم تضاد حالة اليقظة ، ومن النوم تتولد اليقظة ، ومن اليقظة يتولد النوم ، وعملية التولد هي في إحدى الحالين إدراك النعاس ، وهي الاستيقاظ في الأخرى . أفأنت متفق معى على هذا ؟

- إنى جد متفق !

إذن فهب أنك أخذت بهذه الطريقة نفسها تحلل لى الحياة والموت .
أليس الموت يضاد الحياة ؟

- بلى .

- وهما متولدان أحدهما من الآخر ؟

- نعم .

- ما الذى تولد من الحياة ؟

- إنه الموت .

- وما الذى تولد من الموت ؟

- لا يسمنى أن أقول فى الجواب إلا أنها الحياة .

- إذن يا سبييس فالخى من الاشياء والأشخاص متولد من الميت ؟

- فأجاب : هذا جلى .

- ونتيجة ذلك إذن هي أن أرواحنا كائنة في العالم الأدنى ؟
- هذا حق .
- واحد الفاعلين أو التولدين ملحوظ بالعين - فلا شك أن عملية الموت ظاهرة ؟
- فقال : لا ريب .
- أفلا يجوز أن يستتج التولد الآخر ، على أنه متمم للطبيعة التي لا يفترض بأنها تسير على ساق واحدة فحسب ؟ فإن كان الأمر كذلك ، فلا بد أيضاً أن يضاف إلى الطبيعة عملية تولد من الموت مقابل عملية التولد من الحياة .
- فأجاب : يقيناً .
- وماذا تكون تلك العملية ؟
- هي عودة الحياة .
- وعودة الحياة ، إن صح وجسودها ، هي ولادة الميت في عالم الأحياء ؟
- هذا جد صحيح .
- إذن فهناك سبيلاً جديدة تؤدي بنا إلى النتيجة بأن الحي يخرج من الميت كما يخرج الميت من الحي سواء بسواء ، فإن صح هذا فلا بد أن تكون

أرواح الموتى مستقرة في مكان ما ، ستعود منه مرة أخرى ، وقد أقمنا على ذلك فيما أظن دليلاً مقنعاً .

قال : نعم يا سقراط ، فيظهر أن هذا كله يتبع بالضرورة ما سلمنا به من قبل .

فقال : ولم يكن ذلك الذي سلمنا به ياسيبيس معوجاً ، وتستطيع أن تبين ذلك ، فيما أظن على هذا النحو : لو كان التسولد يسير في خط مستقيم فقط ، فلم تكن في الطبيعة دورة أو تعويض ، فلا تبادل بين الأشياء أخذاً ورداً ، لاتخذت الأشياء - كما تعلم - في نهاية الأمر صورة بعينها ، ولتحولت إلى حالة بعينها ، ولما تولى منها بعد ذلك شيء .

فقال : ماذا تعنى بهذا ؟

فاجاب : اعنى شيئاً بسيطاً جداً سأوضحه بحالة النوم . فأنت تعلم أنه لو لم يكن ثمة توازن بين النوم واليقظة لاضحت قصة أنديميون^(١) النائم بلا معنى ؛ فقد كان النعاس سيدرك كذلك كل شيء آخر ، فلا يعود أنديميون موضعاً لتفكير أحد ؛ أو لو كانت المادة يتناوب تكوينها بغير انقسام ، إذن لمعاد هيمولي انكسجوراس مرة ثانية . وهكذا ، أى عزيزى سيبيس ، لو كان كل شيء تناولته الحياة صائراً إلى الموت ، ثم لا يعود إلى الحياة ثانياً

(١) أنديميون شاب جميل ، أغرقه القمر في نعاس دائم ، لكن يستطيع أن يقبله على غرة منه .

لانتهى الأمر بكل شيء إلى الموت ، فلا يبقى ثمة شيء حى - وإلا فكيف يمكن ذلك أن يكون ؟ إذ لو كانت الأحياء صادرة من شيء غير الأموات ، وكان الأحياء يدركهم الموت ، أليس حتماً أن يستلغ الموت آخر الأمر كل شيء؟

فقال سيبس : ليس عن ذلك منصرف يا سقراط ، وإنى لأحسب أن ما تقوله أنت حق خالص .

فقال : نعم ياسيبس ، إنى كذلك أحسبه حقاً خالصاً ، ولستنا بذلك سابحين فى خيال فارغ ، ولكنى ثابت الإيمان بحقيقة العودة إلى الحياة ، وبأن الأحياء يخرجون من الموتى ، وبأن أرواح الموتى ما برحت فى الوجود ، وبأن الأرواح الحيرة أوفى من الأرواح الشريرة جزاء .

فأضاف سيبس : كذلك لو صح مذهبك العزيز يا سقراط ، بأن المعرفة ليست إلا تذكراً ، لاقتضى ذلك بالضرورة رمتاً سلفاً تعلمنا فيه ما نحن الآن ذاكروه ، وقد كان هذا التذكر يستحيل لو لم تكن أرواحنا قبل حلولها فى الصورة البشرية ، كائنة فى مكان ما ، وإذن فهذه حجة أخرى تؤيد خلود الروح .

فاعترضه سميثاس قائلاً : ولكن حدثنى ياسيبس ، ما البراهين التى تساق للمذهب التذكر هذا ؟ فلست جازم اليقين بأنها الآن تحضرنى .

قال سيبس : منها برهان ساطع تقيمه الأسئلة ، فإذا أنت ألقيت على شخص سؤالاً بطريقة صحيحة ، أجابك من تلقاء نفسه جواباً صحيحاً .

فكيف استطاع أن يفعل ذلك ، ما لم تكن لديه من قبل معرفة ومنطق مصيب ؟ وأكثر ما يكون ذلك وضوحاً حينما يعرض عليه شكل هندسي ، أو أي شيء من هذا القبيل .

قال سقراط : إن كنت لا تزال شاكاً باسمياس ساءلتك ، أفلا يجوز أن توافقي إذا ما نظرت إلى الموضوع على نحو آخر ؟ أعني إذا كنت لا تزال متردداً في التسليم بأن المعرفة عبارة عن تذكر ؟

فقال سمياس : لست شاكاً ، ولكنني أردت أن تعاد إلي ذاكرتي نظرية التذكر هذه ، ولقد بدأت أذكرها واقتنع بها عما قاله سيبس ، غير أنني مارلت أتمنى لو أدليت بما لديكم فوق ما أعلم .

فأجاب : هذا ما سوف أدلي به ، ولعلنا إن لم أكن مخطئاً متفقون على أن ما يتذكره الإنسان لا بد أن يكون قد علمه في زمن سالف .

- جد صحيح .

- فما طبيعة هذا التذكر ؟ إنما أريد بهذا السؤال أن أتساءل : ألا يحق لنا القول بأنه إذا لم يقتصر علم إنسان على ما قد رآه أو سمعه أو سلك إلى إدراكه أية سبيل أخرى ، بل عرف شيئاً آخر معرفة تباين تلك ، أفليس هو بذلك إنما يتذكر شيئاً يختلج في عقله ؟ ألسنا على ذلك متفقين .

- ماذا تعني ؟

- أعنى ما قد أوضحه بهذا المثال الآتى : ليست معرفتك القيثارة كمعرفتك الإنسان سواء بسواء .
- هذا صحيح .
- ولكن ما شعور المحين إذا ما راوا قيثارة أو لباساً أو أى شيء آخر مما كان المحبوب يستخدمه عادة ؟ أليسوا من رؤية القيثارة يكونون فى عين العقل صورة للفتى صاحب القيثارة ؟ وهذا تذكر ، وكل من يرى سمياس قد يتذكر بنفس الطريقة سيبس ، وهناك من هذا الضرب أشياء لا يحدها الحصر .
- فأجاب سمياس : نعم إنها موجودة حقاً ولا حصر لعددتها .
- فقال : وهذا الشيء وما إليه هو التذكر ، وهو فى الأعم الأغلب عملية لكشف ما قد طواه النسيان بفعل الزمن والإهمال .
- فقال : هذا صحيح .
- ثم ألا يجوز كذلك أن تتذكر إنساناً من رؤية قيثارة أو صورة لجواد ؟ أو قد تبعثك صورة سمياس على تذكر سيبس ؟
- هذا حق .
- أو قد تنساق كذلك إلى تذكر سمياس نفسه ؟
- فقال : هذا حق .

- وقد يكون التذكر في هذه الحالات جميعاً متبعثاً من أشباه الشيء أو مما يباينته ؟
 - هذا صحيح .
 - وهناك سؤال لا بد أن ينشأ ، حينما يكون التذكر قد اتبعث من شبيه الشيء ، وهو : هل يكون شبيه الشيء المتذكر ناقصاً في أى ناحية من نواحيه ، أم لا يكون ؟^(١)
 - فقال : هذا جد صحيح .
 - وهل تتقدم خطوة أخرى ، فتؤكد بأن التساوى موجود فعلاً ، لا تساوى الخشب بالخشب أو الحجر بالحجر ، بل ماهو أسمى من ذلك وأرفع . أنؤكد بأن التساوى موجود في عالم التجريد ؟
 - فأجاب سميئاس : نعم ، أؤكد ذلك وأقسم على صحته بكل ما وسعت الحياة من يقين .
 - وهل نحن نعلم هذه الذات المجردة ؟
 - فقال : لاشك في ذلك .
 - ومن أين جاءنا هذا العلم ؟ ألم نر متساويات من الأشياء المادية ،
-
- (١) يعنى لو رأيت مثلاً صورة رجل ، فذكرتك بالرجل نفسه ، فهل تكون هذه الصورة وهي شبيهة الأصل ، منطبقة تماماً على أصلها ؟

كقطع الحجر والخشب ، فاستتجنا منها مثلاً لمساواة تخالفها^(١) ؟
أفأنت موافق على هذا ؟ أو فانظر مرة أخرى إلى الموضوع على هذا
النحو : أليست قطع الحجر والخشب بعينها تبدو متساوية حيناً متفاوتة
حيناً آخر ؟

- لا ريب في هذا .
- ولكن هل تتفاوت المتساويات الحقيقية أبداً ؟ أم هل يكون مثال
التساوي يوماً عدم مساواة ؟
- لاشك في أن ذلك شيء لم يعرف بعد .
- إذن فهذه المتساويات (كما يسمونها) ليست تطابق مثال التساوي ؟
- لا بد من القول يا سقراط بأنها تخالفه تماماً .
- ومع ذلك ، فأنت من هذه المتساويات ، قد تصورت مثال التساوي
ووصلت إليه ، على الرغم من أنها مخالفة لذلك المثال ؟
- فقال : هذا جدد صحيح .
- وقد يكون مثال التساوي شبيهاً بها . وقد يكون مبايناً لها ؟

(١) معنى ذلك أن الإنسان قد شاهد في الحياة أشياء متساوية ، فعرف منها أن هناك
تساوياً مجرداً ، مع أن ذلك التساوي المجرد لا يشبه هذا المتساويات التي شاهدها
تمام الشبه ، لأن هذه كثيراً ما تتفاوت ، أما ذلك - إن وجد - فلا يسجل عليه
التفاوت مطلقاً .

- نعم .
- ولكن هذا لا يغير في الأمر شيئاً ، فما دعت قد تصورت شيئاً من رؤية شيء آخر ، سواء أكانا شبيهين أم متباينين ، فقد حدثت بذلك من غير شك عملية تذكر ؟
- جد صحيح .
- ولكن ماذا عساك أن تقول في قطع متساوية من الخشب والحجر ، أو في غيرها من المتساويات الهادية ؟ وإى أثر هي تاركة في نفسك ؟ أهي متساويات بكل ما في التساوى المطلق من معنى ، أم أنها تقع في القياس دونه بشيء يسير ؟
- فقال : نعم ، بل دونه بمسافة بعيدة جداً .
- ثم ألا يلزم أن نسلم بأنسى ، أو أى أحد آخر ، حين ينظر إلى شيء فيدرك أنه إنما ينشد أن يكون شيئاً آخر ، ولكنه مقصّر من دونه ، عاجز عن بلوغه - فلا بد أن قد كانت لدى من يلاحظ هذا معرفة سابقة بذلك الشيء الذى كان هذا الأخير أحط منه ، كما يقول ، وإن كانا متشابهين ؟
- يقيناً .
- ثم أليست هذه حالتنا في موضوع المتساويات والتساوى المطلق ؟
- تماماً .

- إذن فلا ريب في أننا كنا نعرف التساوى المطلق قبل أن نرى المتساويات المادية لأول مرة ، وفكرنا في أن كل هذه المتساويات الظاهرة ، إنما تنشذ ذلك التساوى المطلق ، ولكنها تقصّر من دونه ؟
- هذا صحيح .
- ونحن نعلم كذلك أن التساوى المطلق لم يعرف إلا بواسطة اللمس ، أو البصر ، أو غيرهما من الحواس التي لا تمكن معرفته بغيرها^(١) وإنني لأؤكد هذا عن كل إدراك كلى من هذا القبيل .
- نعم يا سقراط ، فكل واحد من هذه المدركات لا يختلف عن الآخر في شيء مما يدور حوله الحديث .
- وإذن فمن الحواس تنبعث المعرفة ، بأن كل الأشياء المحسنة تنشذ مثال التساوى ، ولكنها تقصر من دونه - أليس ذلك صحيحاً ؟
- بلى .
- إذن فقبل أن بدأنا في النظر ، أو السمع ، أو الإدراك بأيّة صورة

(١) لأننا أدركنا بالحواس أشياء متساوية ، فاستنتجنا وجود التساوى المطلق ، فكأننا أدركنا هذا الأخير عن طريق الحواس ، مع أنه عقلي محض ، وقل مثل ذلك في سائر المدركات الكلية . كالجمال والخير وما إليهما ، فقد جاءتنا عن طريق الحواس أشياء جميلة : وردة ، وأمسة وشروق وهكذا ، فعرفنا عن طريقها فكرة الجمال المطلق .

- اخرى لابد أن قد كانت لدينا معرفة بالتساوى المطلق ، وإلا لما استطعنا أن ننسب إليه المتساويات التي نشقها من الحواس ؟ - فهذه كلها تسعى نحو ذلك التساوى المطلق فتقصر من دونه ؟
- تلك يا سقراط نتيجة مؤكدة للعبارات التي سلف ذكرها .
- ثم ألم نأخذ في النظر والسمع واكتساب حواسنا الاخرى بمجرد أن ولدنا ؟
- يقينا .
- إذن فلا بد أننا قد حصلنا معرفة المتساوى المثالي في زمن سابق لهذا؟
- نعم .
- أى قبل أن تولد فيما أظن ؟
- صحيح .
- وإذا كنا قد حصلنا هذه المعرفة قبل أن نولد ، وكانت لدينا عند الميلاد ، إذن فقد كنا قبل الميلاد ، في ساعة الميلاد نفسها نعرف كذلك ، فضلاً عن المتساوى ، والأكبر والأصغر ، سائر المثل جميعاً ، فنحن لا نقصر الحديث على المتساوى المطلق ولكنه يتناول الجمال ، والخير ، والعدل ، والقداسة ، وكل ما نطبعه بطابع الجوهر في مجرى الحوار ، حينما نلقى أسئلة ونجيب عن أسئلة ، أفستطيع أن نوكد ، أننا قد كسبنا معرفة هذه كلها قبل الميلاد ؟

- هذا صحيح .
- ولكن ، إذا نحن بعد كسب المعرفة ، لم ننس ما كنا قد كسبنا ، فلا بد أنا قد ولدنا ومعنا المعرفة دائماً ، وسنظل أبداً على علم بها ، مادامت الحياة - لأن العلم هو كسب المعرفة وحفظها ، لا نسيانها - اليس النسيان باسمياس هو فقدان المعرفة لا أكثر ولا أقل ؟
- جد صحيح يا سقراط .
- أما إذا افترضنا عند الميلاد تلك المعرفة التي حصلناها قبل أن نولد ، ثم كشفنا فيما بعد ، بواسطة الحواس ، ما قد كنا نعلم من قبل ، أفلا يكون ذلك ، وهو ما نسميه تعلماً ، عملية لكشف معرفتنا ، ثم ألا يجوز لنا بحق أن نسمى هذا تذكراً ؟
- جد صحيح .
- لأنه من الواضح ، أننا إذ ندرك شيئاً بواسطة البصر ، أو السمع ، أو أية حاسة أخرى لا نصادف صعوبة في أن ينشأ لدينا من هذا الشيء تصور لشيء آخر، يشبهه أو يباينه ، كنا قد أنسيناه، وكان قد ارتبط بذلك الشيء، وعلى ذلك ، فكما سبق القول ، يقع أحد الأمرين : إما أن هذه المعرفة كانت لدينا عند الميلاد ، وظللنا نعلمها طول الحياة ؛ وإما أن يكون أولئك الذين يقال عنهم إنهم يحصلون العلم ، بعد ميلادهم ، لا يفعلون أكثر من أن يتذكروا ، فما العلم إلا تذكر وكفى .
- نعم يا سقراط ، هذا جد صحيح .

- فأى الأمرين تؤثر باسمياس ، أكانت المعرفة لدينا عند الميلاد ، أم أنا قد تذكرنا فيما بعد الأشياء التي كنا نعلمها قبل ميلادنا ؟
- لا أستطيع الحكم الآن .
- مهما يكن ، فانت تستطيع أن تحكم فيما إذا كان ينبغي أو لا ينبغي لمن لديه المعرفة أن يكون قادراً على تعليل معرفته .
- لاشك أن ذلك حتم عليه .
- ولكن هل تظن أن كل إنسان قادر على تعليل هذه الموضوعات نفسها التي نتحدث عنها الآن؟
- لئتهم يستطيعون يا سقراط! ولكم أخشى ألا يكون ثمة من يستطيع في مثل هذه الساعة من الغد^(١) أن يقدم تعليلاً جديراً بأن يؤخذ عنه .
- إذن فليس من رأيك يا سمياس أن كل الناس يعلمون هذه الأشياء ؟
- يقيناً إنهم لا يعلمون .
- إذن فهم آخضون في تذكر ما قد كانوا يعلمونه من قبل ؟
- يقيناً .
- ولكن متى كسبت أرواحنا هذه المعرفة ؟ لم يكن ذلك بعد أن ولدنا بشراً ؟

(١) يقصد أن سقراط في مثل هذه الساعة من لغد سيكون قد وافته منيته ، وليس سوى سقراط من يستطيع أن يعلل المعرفة .

- لا ، ولا ريب .
 - وإذن فقبل ذلك ؟
 - نعم .
 - إذن يا سميّاس ، لا بد أن أرواحنا كانت موجودة قبل أن تُصوّر في هيئة البشر^(١) ، ولا بد أن قد كان لديها ذكاء لما كانت بغير أبدان ؟
 - حقاً يا سقراط ، ما لم تفرض أن هذه الآراء قد أوتيتها في ساعة الميلاد ، لأنه لم يبق إلا تلك اللحظة وحدها^(٢) .
 - نعم يا صديقي ، ولكن متى افتقدناها ؟ فهي لا تكون لدينا عندما نولد - وقد سلمنا بهذا . هل افتقدناها في اللحظة التي فيها أخذناها ؟ أم في وقت آخر غير هذا ؟^(٣) .
 - لا يا سقراط ، لقد أدركت أنني إنما كنت أنطق هراء لا أعيه .
-
- (١) ما دمنا قد كسبنا المعرفة قبل الميلاد ، فلا بد أن أرواحنا كانت موجودة قبل اتصالها بأجسادنا ، وكان لديها من قوة الذكاء ما تستطيع به تحصيل هذه المعرفة .
- (٢) إما أن تكون قد حصلنا المعرفة قبل الميلاد ، أو في ساعة الميلاد نفسها ، أو بعد الميلاد ، وقد أقيم فيما سبق الدليل على بطلان الفرض الثالث فلم يبق إلا افتراض أحد الوجهين الأولين .
- (٣) يفند سقراط الفرض بئنا قد نكون أوتينا المعرفة عند ساعة الميلاد نفسها ، لأنه لو كان الأمر كذلك فمتى افتقدناها ؟ لقد سلمنا فيما سبق أن حواسنا تأخذ منذ ساعة الميلاد في تذكر ما قد نسيته ، فهل افتقدت الروح المعرفة في نفس اللحظة التي أوتيتها فيها ؟ فهذا قول لا يستقيم مع العقل ، ولذا لم يبق إلا فرض واحد ، هو أن الروح قد كسبت المعرفة قبل الميلاد ، وهو ما أراد أن يدلل عليه سقراط .

- إذن ، أفلا يجوز لنا يا سميّاس أن نقول ما نردده دائماً ، وهو إذا كان ثمة جمال مطلق ، وخير مطلق ، وسائر الذوات التي اكتشفنا الآن أنها سبقتنا في الوجود ، وكنا نقيس إليها كل أحاسيسنا ونقارنها بها- راعمين أن قد كان لها وجود سابق ، فإن لم يكن ، ذهبت كل قوة في قولنا . فليس من سبيل إلى الشك بأنه إذا كان لهذه المثل المطلقة وجود قبل أن نولد ، فلا بد أن أرواحنا كانت كذلك موجودة قبل ميلادنا ، فإن لم تكن المثل موجودة لم تكن الأرواح موجودة كذلك .
- نعم يا سقراط ، إنني مقتنع بأن لوجود الروح قبل الميلاد هذه الضرورة نفسها ، وأنت إنما تتحدث من الروح عن كنهها : فقد انتهى بنا التدليل إلى نتيجة يسرني أنها تتفق مع ما أرتثيه . فلست أرى شيئاً يبلغ في بدايته مبلغ قولنا إن الجمال والخير وسائر المثل التي كنت تتحدث عنها الآن توا ، لها وجود غاية في الحق والتجريد، وإنني لمقتنع بالدليل .
- حسناً ، ولكن هل اقتنع سيبس اقتناعك هذا ؟ لأنني لا بد أن أقنعه كذلك .
- قال سميّاس : أظن سيبس مقتنعاً ؟ فإنني أحسبه قد آمن بوجود الروح قبل الميلاد ، على الرغم من أنه أبعد الكائنات عن التصديق . ولكن دليلاً لم يقم بعد على استمرار وجود الروح بعد الموت، بحيث يقنعني أنا، فلا أستطيع أن أتخلص من شعور الدهماء الذي كان يشير إليه سيبس -

ذلك الشعور بأنه إذا مات الإنسان ، فقد تبعثر الروح ، وقد يكون ذلك نهايتها ، فلو سلمنا بأنها قد تتولد وتنشأ في مكان غير هذا ، وقد تكون موجودة قبل حلولها في الجسم البشري ، فماذا يمنع أن تبلى وتفتى بعد أن حلت فيه ثم خرجت منه ثانية ؟

فقال سيبس : هذا جد صحيح يا سمياس ، أما أن أرواحنا كانت موجودة قبل أن تولد ، فهو الشطر الأول من الجديث ، ويظهر أن قد قام الدليل عليه ، وأما أن الروح ستبقى بعد الموت كما كانت قبل الميلاد ، فهو الشطر الآخر ، الذي لا يزال يعوزه الدليل ولا بد له من التأييد .

قال سقراط : أي سمياس وسيبس ! لو أنكما أضفتما التدليلين أحدهما إلى الآخر - أعني هذا وما سبقه ، الذي سلمنا فيه بأن كل شيء حتى قد ولد من الميت ، لرأيتما أننا قد فرغنا من إقامة هذا الدليل ، لأنه لو كانت الروح موجودة قبل الميلاد ، وأنها إذ نجى إلى الحياة وإذ تولد ، لا تكون ولادتها إلا من الموت أو الاحتضار ، أفلا يجب عليه بعد الولادة أن تستمر في وجودها مادام لا بد لها أن تولد مرة أخرى ؟ لا ريب في أننا قد فرغنا من إقامة البرهان الذي ترجوان ، ولكنني مع ذلك أحسبك أنت وسمياس ، لا ترغبان في أن تخبرا هذا الدليل أكثر من ذلك ، فقد استولى عليكما ما يستولى على الأطفال من قزع ، خشية أن يذروا الهواء الروح حقية ، ويسعثرها عند فراقها الجسد ، بخاصة إذا كتب لإنسان أن يموت في جو عاصف ، ولم يقدر له الموت حيث السماء ساكنة .

فأجاب سيبس باسمًا : إذن يا سقراط ، فواجبك أن تنفض عنا
خوفنا بالدليل - ومع ذلك فليست هي مخاوفنا ، إن توخيت الدقة في
القول ، ولكن هنالك في طويتنا ، طفل ينظر إلى الموت ، كأنه ضرب
من الغول ، فلا بد أن نحمله كذلك على ألا يفزع إذا ما انفرد وإياه في
الظلام.

قال سقراط : ردّد في كل يوم صوت الساحر ، إلى أن تطرد بالسحر
ذلك الغول .

- وأين عسانا أن نجد ساحراً حاذقاً يقينا مخاوفنا بعد ذهابك ياسقراط !
فأجاب : إن هلاس^(١) لمكان فسيح يا سيبس ، وفيه كثير من طيبي
الرجال ، وهناك غير قليل من القبائل المتبريرة ، فابحث عنه في طول
البلاد وعرضها ، بين هؤلاء جميعاً ، ولا تدخر في البحث جهداً ولا
مالاً ، فليس من سبيل أفضل من استخدامك المال ، ولا يفتك أن تبحث
عنه كذلك بين أنفسكم ، فوجودها هنا أرجح منه في أي مكان آخر .

فأجاب سيبس : لن نتردد في القيام بهذا البحث ، ولنعد الآن ، إذا
شئت ، في الحوار إلى النقطة التي استطردنا منها .

فأجاب سقراط : طبعاً ، وماذا أريد غير هذا ؟

فقال : حسناً جداً .

(١) هلاس هي بلاد اليونان .

قال سقراط : أفلا ينبغي أن نسائل أنفسنا سؤالاً كهذا : ماهو الشيء الذى تظنه عرضة للبعثرة ، ونحن عليه حريصون ؟ ثم ماهو الشيء الذى لا نحرص عليه ؟ وبعدئذ نستطيع أن نمضى فى البحث عما إذا كان ذلك الذى تمتد إليه يد البعثرة ، من طبيعة الروح أم لا - فعلى ذلك مستقيم ما نكن^١ لأرواحنا من آمال ومخاوف .

فقال : هذا صحيح .

- قد نفرض أن الشيء المركب ، أو الذى يتكون من أجزائه ، أنه بطبيعته يمكن أن يتحلل ، كما أمكن له أن يتركب ، أما ذلك الذى لم يتركب من أجزاء فيلزم أن يكون وحده غير قابل للتحلل ، إذا كان ثمة شيء كهذا .

فقال سيبس : نعم هذا ما قد أتصوره .

- وقد يزعم أحد أن غير المركب . يظل كما هو ، ولا يخضع للتغير ، بينما يكون المركب دائم التغير ، فلا يظل أبداً كما هو ؟

فقال : إني أظن ذلك أيضاً .

- وإذن فلنعد الآن إلى حوارنا السابق - هل يتعرض ذلك المثال ، أو الجوهر ، الذى نعرفه فى سياق الكلام بأنه كنه^(١) الوجود الحقيقى - سواء فى ذلك كنه المساواة ، أو الجمال ، أو أى شيء آخر - أقول

(١) Essence .

هل تتعرض هذه الجواهر ، على مر الزمن ، إلى شيء من التغير ؟ أم
أن كلاً منها يبقى هو ماهو دائماً ، له نفس ما له من صور توجد
بنفسها ، لا تتغير ، ولا تقبل التحول بتاتاً ، كيفما كان ، أو في أى
وقت كان ؟

فأجاب سيبس : إنها لابد أن تكون دائماً كما هي يا سقراط - وماذا
أنت قائل في تعدد الجميل - سواء أكان أناساً ، أم لباساً ، أم جياداً ، أو
أى شيء آخر يمكن أن يسمى متساوياً أو جميلاً - أهى كلها لا تخضع
للتغير ، وتبقى كما هي دائماً ، أم أنها تفيض ذلك تماماً ؟ أليس الأولى أن
توصف بإنها متغيرة فى الأغلب ، وأنها لا تكاد تبقى أبداً كما هي ، سواء
مع أنفسها ، أو بعضها مع بعض ؟

فأجاب سيبس : إنها الأخيرة . إنها دائماً فى حالة من التغير -
وأنت تستطيع أن تلمسها ، وأن تراها ، وأن تدركها بالحواس فأما الأشياء
الثابتة ، فلا يمكنك إدراكها إلا بالعقل - إنها تخفى على الأبصار فلا
تُرى .

فقال : هذا جد صحيح .

فأضاف : حسناً ، لنفرض إذن أن ثمة ضربين من الوجود : وجوداً
مَرْتَبِئاً ووجوداً خفياً .
- لنفرضهما .

- والمرئى هو المتغير ، والخفى هو الثابت .
- يمكن فرض ذلك ايضاً .
- ليس الجسد ، فضلاً عن ذلك ، جزءاً منا ، وما يبقى هو الروح ؟
- ليس فى ذلك شك .
- ترى إلى أى نوع من هذين يكون الجسد والجلد أشبه ؟
- ظاهراً أنهما أشبه بالمرئى : إن أحداً لا يشك فى ذلك .
- وهل الروح مرئية أم خفية ؟
- لم يرها إنسان يا سقراط .
- وهل نقصد « بالمرئى » و « الخفى » ما تراه عين الإنسان وما لا تراه ؟
- نعم ، بالنسبة إلى عين الإنسان .
- وماذا تقول عن الروح ؟ أهى مرئية أم خفية ؟
- إنها لا ترى .
- هى خفية إذن ؟
- نعم .
- وإذن فالروح أشبه بالخفى ، والجسد أشبه بالمرئى ؟
- إن ذلك مؤكد جداً يا سقراط .

- ألم نكن نزعم منذ عهد بعيد ، أن الروح حين تتخذ من الجسد أداة للإدراك ، أعني حين تستخدم حاسة الإبصار ، وحاسة السمع ، أو غيرهما من الحواس (لأن معنى الإدراك خلال الجسد ، هو الإدراك بواسطة الحواس) - ألم نكن نزعم أن الجسد بذلك يجبر الروح أيضاً - إلى منطقة المتغير ، وأنها تفضل وترتك ؟ فإن الدنيا عندئذ تضرب حولها نسيجاً ، فتكون الروح عند خضوعها لتأثير الحواس كمن أثملته الخمر ؟
- جد صحيح .
- ولكنها إذا ما ثابت إلى نفسها ، فلئنا تفكر ، وبعدئذ تدخل عالم البقاء ، والأبدية ، والخلود ، والثبات . فهؤلاء عشيرتها وهي تعيش معها أبداً ، إذا ما خلعت إلى نفسها دون أن يعطلها معطل ، أو يحول دونها حائل ، وعندئذ لا تعود تسلك سبلها الخاطئة ؛ فإنها إذا خالطت ماهو ثابت ، كانت هي كذلك ثابتة ، وتسمى هذه الحالة التي تكون فيها الروح بالحكمة .
- أجب : هذا صحيح ، فحق ما قلت يا سقراط .
- وبأي نوع ترى الروح أشد شبهاً وقرى ؟ استنتاجاً من هذا التذليل ومن سابقه ؟
- إني أظن يا سقراط أن كل من يتبع هذا التذليل ، يعتقد أن الروح

ستكون قريبة الشبه بالثابت قريباً لا نهاية له - ولن ينكر هذا حتى أشد الناس غياء .

- والجسم أقرب شَبهاً بالمتغير ؟

- نعم .

- انظر بعد ذلك إلى الأمر مرة أخرى مستضيئاً بهذا : حينما تتحد الروح مع الجسد ، تأمر الطبيعة الروح أن تحكم وأن تسيطر ، والجسد أن يطيع وأن يعمل ، فأى هذين العاملين أدنى إلى الإلهي ؟ وأيها أقرب إلى الفاني ؟ أليس يبدو لك الإلهي أنه ما يأمر وما يحكم بطبيعته ، وأن الفاني هو الخادم الخاضع ؟

- حقاً .

- وأيها يشبه الروح ؟

- إن الروح تشبه الإلهي ، أما الجسد فيشبه الفاني - ليس إلى الشك في ذلك سبيل يا سقراط .

- إذن فانظر يا سيبس : أليست هذه هي خلاصة الأمر كله ؟ إن الروح على أشد ما يكون الشبه بالإلهي ، وبالحالد ، وبالمعقول ، وبذئ الصورة الواحدة ، وبغير المتحلل ، وبغير المتحول ، وإن الجسد على أشد ما يكون الشبه بالإنساني ، وبالفاني وبغير المعقول، وبذئ الصور

المتعددة ، وبالتحليل ، وبالتحول ؟ هل من سبيل إلى إنكار ذلك ،
أى عزيزى سيبيس ؟

- لا ولا ريب .

- ولكن إن صح هذا ، أفلا يكون الجسد عرضة للتحلل السريع ؟ ألا
تكون الروح غير قابلة للتحلل ، فى أغلب الحالات بل فيها جميعاً ؟

- يقيناً .

- وهل تلاحظ فوق هذا ، أن الجسد بعد موت الإنسان لا يتحلل أو
يتفكك دفعة واحدة ، بل قد يبقى أمداً طويلاً إذا كان قوى البنية عند
الموت ، ووقع الموت فى فصل ملائم من فصول السنة ، مع أن الجسد
هو الجزء المرمى من الإنسان ، وله مادة تراها العين ، تسمى جثة ،
ستنتهى بطبيعتها إلى التحلل ، فتتفرق أجزاؤها وتتبدد ؟ لأن تقلص
الجسد وتحنيطه ، كما جرت بذلك العادة فى مصر ، يعملان فى
أغلب الأحيان على حفظه أبداً لا يبيد ، وحتى إذا أصابه الفساد ، فإن
بعض أجزائه تظل باقية ، كالعظام وبعض الأعصاب التى تستعصى
على التحلل بطبيعتها . هل تسلم بهذا ؟

- نعم .

- وهل يجوز لنا أن نفرض أن الروح الخفية ، عند انتقالها إلى عالم
الأموات الحقيقى ، هو مثلها فى خفائها ، ونقائها ، ونبلها ، وأنها إذ

تكون في طريقها إلى الإله الخبير الحكيم ، الذي توشك روحى أن تنتقل إليه ، إن شاء الله . بعد حين - أقول : هل يصح الفرض أن الروح ، إن كانت هذه طبيعته ، وذلك أصلها ، تتبدد وتفتى عند فراق الجسد ، كما تقول جمهرة الناس ؟ يستحيل أن يكون ذلك ، أى عزيزى سميّاس وسييس ، وأولى أن تكون الحقيقة أن الروح ، وهى نفية ، لا تجر في ذيلها عند انتقالها أية صبغة جسدية ، مادامت لم تتصل قط بالجسد اختياراً ، بل إنها لتجنبه دائماً ، ومادامت قد انحصرت فى نفسها (فقد كان مثل هذا التجريد موضوع دراستها فى الحياة) . وماذا يعنى هذا إلا أن الروح قد كانت تابعة مخلصمة للفلسفة ، وأنها قد مرنت على كيفية الموت بغير عناء ؟ أفليست الفلسفة مراناً على الموت ؟

- يقيناً .

- أقول إن تلك الروح فى خفائها تنتقل إلى العالم الخفى - إلى الإلهى ، والخالد ، والعاقلى ؛ فإذا ما بلغت ، رقت فى نعيم ، وتخلصت من أوزار الناس ، وحمسهم ، ومن مخاوفهم وعواطفهم الخوشية ، ومن النقائص البشرية جميعاً ، ورافقت الآلهة إلى الأبد ، كما يروى عن العالمين بالسر . اليس ذلك صحيحاً يا سييس ؟

فقال سيبس : نعم ، وليس إلى الشك فيه من سبيل .

- ولكن الروح التي قد أصابها الدنس ، والتي تكون كدرة عند انتقالها ، والتي ترافق الجسد دائماً ، وتكون خادمته ، والتي تفرم وتهيم بالجسد ورغبات الجسد ولذائذه ، حتى ينتهي بها الأمر إلى العقيدة بأن الحقيقة لا تكون إلا في صورة جسدية يمكن الإنسان أن يلمسها ، وأن يراها ، وأن يذوقها ، وأن يستخدمها لأغراض شهواته - أعني الروح التي اعتادت أن تنفر من المبدأ العقلي ، وأن تخافه وتتحاشاه ، ذلك المبدأ الذي هو للعين الجسمانية معتم لتحيل رؤيته ، والذي لا يدرك إلا بالفلسفة وحدها - أقتحسب أن روحاً كهذه سترحل نقية طاهرة ؟
- فأجاب : يستحيل أن يكون هذا .

- إنها قد استفرقت في الجسدي ، وقد أصبح ذلك طبيعياً بالنسبة لها ، لاتصالها المستمر بالجسد ، وعنايتها الدائمة به .
- جد صحيح .

- ويحق لنا يا صديقي أن نتصور أن هذه هي تلك المادة الأرضية الثقيلة الكثيفة ، التي يدركها البصر ، والتي بفعلها تغشى الكتابة مثل هذه الروح ، فتجذب هبوطاً إلى العالم المرئي مرة أخرى ، لأنها تخاف مما هو خفي ، وتخاف من العالم الأدنى - فتظل محومة حول المقابر .

واللحود ، إذ تُرى بجوارها - كما يحدثوننا أشباح طيفية بعينها ،
لأرواح لم تكن قد رحلت نقية ، ولكنها ارتحلت مليئة بالمادة المنظورة
فأمكن رؤيتها^(١) .

- يغلب جداً أن يكون ذلك يا سقراط .

- نعم يا سيبس ، فأغلب الظن أن يكون ذلك ، ولا بد أن تكون هاتيك
أرواح الفجار لا أرواح الأبرار ، هؤلاء الفجار الذين كتبت عليهم أن
يضلوا في مثل تلك المواضع جزاءً وفقاً بما اقترفوا في الحياة من إثم ،
فلا ينقطع تحوّلهم ، حتى تشبع الرغبة التي تملؤهم ، ثم يسجنون في
بدن آخر ، وقد يُظن أن تلازمهم نفس الطباع التي كانت لهم في
حياتهم الأولى .

- أي الطباع تريد يا سقراط ؟

- أريد أن أقول إن من اندفعوا وراء الشره والفجور والسكر ، ولم تدر
في خلدهم فكرة اجتنابها ، سينقلبون حميراً وما إليها من صنوف
الحيوان . فماذا ترى أنت ؟

- أرى أن ذلك جد محتمل .

(١) يقصد بذلك أن الأشباح التي يراها الناس عند المقابر ، إن هي إلا أرواح من ذلك
الضرب الذي انغمس أثناء الحياة في المادة انغماساً ، ففارقت الأجساد دنة ملوثة
بالمادة ، فشق عليها أن تعيش في ذلك العالم الطاهر النقي ، عالم الأرواح
الخفية ، فهبطت إلى الأرض مرة أخرى ، وأمكن للعين رؤيتها .

- وهؤلاء الذين اختاروا جانب الظلم ، والاستبداد والعنف ، سينقلبون
ذئاباً أو صقوراً أو حذاً ، وإلا فإلى أين تحسيهم ذاهبين ؟
- فقال سيبس : نعم ، إن ذلك ، ولا ريب ، هو مستقر تلك الطبائع
التي تشبه طبائعهم .
- فقال : وليس من العسير أن نهى لهم جميعاً أمكنة ثلاث طبائعهم
وميولهم المتعددة .
- فقال : ليس في ذلك عسر .
- وحتى بين هؤلاء ترى فريقاً أسعد من فريق ، فأولئك الذين اصطنعوا
الفضائل المدنية والاجتماعية التي تسمى بالاعتدال والعدل ، والتي
تحصل بالعادة والانتباه ، دون الفلسفة والعقل ، أولئك هم أسعد نفساً
ومقاماً . ولم كان أولئك هم الأسعد ؟
- لأنه قد يُرجى لهم أن يتحولوا إلى طبيعة اجتماعية رقيقة تشبه
طبيعتهم ، مثل طبيعة النحل أو النمل ، بل يعمدون مرة ثانية إلى صورة
البشر ، وقد يخرج منهم أناس ذوو عدل واعتدال .
- ليس ذلك محالاً .
- أما الفيلسوف ، أو محب التعلم ، الذي يبلغ حد النقاء عند ارتحاله ،
فهو وحده الذي يؤذن له أن يصل إلى الآلهة ، وهذا هو السبب ، أي
سمياس وميبس ، في امتناع رسل الفلسفة الحق عن شهوات

الجسد جميعاً ، فهم يصبرون ويأبون أن يخضعوا أنفسهم لها - لا لأنهم يخشون إملاقاً ، أو يخافون لأسرهم دماراً كمحبي المال ، ومحبي الدنيا بصفة عامة ، ولا لأنهم يخشون العار والشين للذين تجلبهما أعمال الشر كمحبي القوة والشرف .

قال سيبس : لا يسقراط ، إن ذلك لا يلائمهم .

فأجاب : حقاً إنه لا يلائمهم ، وعلى ذلك فأولئك الذين يعنون بأرواحهم ، ولا يقصرون حياتهم على أساليب الجسم ، ينبذون كل هذا ، فهم لن يسلكوا ما يسلك العمى من سبل ، وعندما تعمل الفلسفة على تطهيرهم وفكاكهم من الشر ، يشعرون أنه لا ينبغي لهم أن يقاوموا فعلها ، بل يميلوا نحوها ، ويتبعوها إلى حيث تسوقهم .

- ماذا تعنى يا سقراط ؟

قال : سأحدثك . إن محبي المعرفة ليدركون عندما تستقبلهم الفلسفة أن أرواحهم إنما شُدت إلى أجسادهم والصلقت بها .

ولا تستطيع الروح أن ترى الوجود إلا خلال قضبان سجنها ، فلا تنظر إليه وهي في طبيعتها الخاصة ، إنها تتمرغ في حمأة الجهالة كلها ، فإذا ما رأت الفلسفة ما قد ضُرب حول الروح من قيد مخيف ، وأن الأسيرة تنساق مدفوعة بالرغبة إلى المساهمة في أسر نفسها (لأن محبي المعرفة يعلمون أن هذه كانت الحالة البدائية للروح ، وأنها حين كانت في

تلك الحال ، تسلمتها المعرفة ونصحتها في رفق ، وأرادت أن تحررها ، مشيرة لها بأن العين مليئة بالخداع ، وكذلك الأذن وسائر الحواس ، لتحملها على التخلص منها تخلصاً تاماً ، إلا حين تدعو الضرورة إلى استخدامها وأن تتجمع وتنفرد إلى نفسها ، وألا تثق إلا بنفسها وما توحى به إلى بصيرتها عن الوجود المطلق ، وأن تشك في ما يأتيها عن طريق سواها ، ويكون خاضعاً للتغيير) ، فالفلسفة تُبين لها أن هذا سرئى ملموس، أما ذلك الذي تراه بطبيعتها الخاصة فعقلى وخفى ، وروح الفيلسوف الحق تظن أنه لا ينبغي لها أن تقاوم هذا الخلاص ، ولذا فهي تمتنع عن اللذائذ والرغبات ، والآلام والمخاوف ، جهد استطاعتها ، مرتية أن الإنسان حينما يحور قدراً عظيماً من المرات أو الأحزان أو المخاوف أو الرغبات ، فهو لا يعاني منها هذا الشر الذي تقدره الظنون - كأن يفقد مثلاً صحته أو متاعه ، مضحياً بها في سبيل شهواته - ولكن يعاني شراً أعظم من ذلك ، هو أعظم الشرور جميعاً وأسوأها ، هو شر لا يدور في خلده أبداً .

قال سيبس : وما هو ذلك يا سقراط ؟

- هو هذا : حينما تحس الروح شعوراً شديداً العنف ، بالسرور أو بالآلم، ظنتاً جميعاً بالطبع أن ما يتعلق به هذا الشعور العنيف يكون عندئذ أوضح وأصدق ما يكون ، ولكن الأمر ليس كذلك .
- جد صحيح .

وتلك هي الحال التي يكون فيها الجسد أشد ما يكون استعباداً للروح .

- وكيف ذلك ؟

- لأن كل سرور وكل ألم يكون كالسهم الذي يَسْمُ الروح في الجسد ، ويربطها به ، ويستغرقها ، ويحملها على الإيمان بأن منا يؤكد عنه الجسد أنه حق فهو حق ، ومن اتفاقها مع الجسد ، وسرورها بمسرته ذاتها ، تراها مجبرة على أن تتخذ عادات الجسد وطرائقه نفسها ، ولا يُتَظَرُّ البتة أن تكون الروح نقية عند رحيلها إلى العالم الأدنى ، فهي مشبعة بالجسد في كل آن ، حتى أنها سرعان ما تنصب في جسد آخر ، حيث تنبت وتنمو ، ولذا فهي لا تسهم بقسط في الإلهي ، والنقي ، والبسيط .

فأجاب سيبس : ذلك جد صحيح يا سقراط ؟

- وهذا يا سيبس هو ما دفع محبي المعرفة الحق أن يكونوا ذوى اعتدال وشجاعة ، فهم لم يكونوا كذلك ، لما تقدمه الحياة الدنيا من أسباب .

- لا ، ولا ريب .

- لا ، ولا ريب ! فلبست تفكر روح الفيلسوف على هذا النحو ، إنها لن تطلب إلى الفلسفة أن تحررها ، لكي تستطيع ، إذا ما تحررت ، أن تلقى بنفسها مرة أخرى ، في معترك اللذائذ والآلام ، فتكون بذلك كأنها تعمل ما تعمل ، لا لشيء إلا لكي تعود فتقضه ، وكأنها

تنسج خيوطها - كما فعلت بنلوب^(١) - بدل أن تعتمد إلى حلها ، ولكنها ستخذ من نفسها عاطفة راکدة ستأثر خطو العقل ، فتلازمه لنشاهد الحقيقي والإلهي (وهو ليس موضوعاً للرأى) ومن ثم تستمد غذاءها ، وهى تحاول بذلك أن تحيا ما دامت فى الحياة ، وتأمل أن تلمس ذوى قرباها بعد الموت ، وأن تتحرر من النقائص البشرية ، فلا تخشياً أى سمياس وسييس ، أن تتبدل روحُ كان ذلك غذاءها ، وكانت تلك آمالها المشوذة ، عند انفصالها عن الجسد فتذروها الرياح ، وتصبح عدما ليس له وجود .

وما إن انتهى سقراط من هذا الحديث حتى ساد الصمت فترة طويلة ، فبدأ هو نفسه ، كما بدأ معظمنا ، كأثما نفكر فيما قيل ، إلا أن سييس وسمياس تهامساً بكلمات قليلة ، فلما لاحظ ذلك سقراط ، استنبأهما عما ارتابا فيما أقيم من دليل ، وهل لم يزل يعوزه التدعيم ، وقال : إن كثيراً منه لا يزال عرضة للشك والظن ، إذا ما صحت من أحد عزيمته أن يقلب النظر فى جوانب الموضوع كلها ، وإن كنتما تتحدثان عن شئ آخر ، فخير ألا اعتراضكما ، أما إن كنتما لا تزالان تشكان فى الدليل ، فلا ترددا أن تصبرحا بكل ما تريانه ، ولتأخذ بما قد تقترحانه ، إن كان خيراً مما قلنا ، واسمحا لى أن أعينكما إن كان يُرجى لكما منى نفع .

(١) بنلوب هى زوجة أو ليس ، التى كانت تنقض فى الليل ما قد نسجته فى النهار، لتكسب وقتاً من خطاياها .

قال سميّاس : لا بد أن أعترف يا مقراط بأن الشكوك قد ثارت في عقولنا ، وكان كل منا يحفز الآخر ويدفعه ليلقي السؤال الذي أراد أن يستفسر عنه والذي لم يرد أحد منا أن يلقيه ، خشية أن يكون إلحاحنا مضنياً لك في حالتك الراهنة .

فابتسم مقراط وقال : ألا ما أعجب ذلك يا سميّاس ! احسبني في أرجح الظن مستطعاً إقناع سائر الناس بأنني لا أجد رزءاً في موقفى هذا ، ما دمت عاجزاً عن إقناعكم أنتم ، وما دمت على ظنكم أنني الآن أكثر مشغلة منى قسّى أى وقت آخر . ألا تريان عندي من روح النبوة ما عند طيور التّم^(١) ؟ التي إذا أدركت أن الموت آت لا ريب فيه ازدادت تغريداً عنها في أى وقت آخر ، مع أنها قد انفتحت في التغريد حياتها بأكملها ، وذلك اغتباطاً منها بفكرة أنها وشبكة الانتقال إلى الله ، الذي هي كهنته ، ولما كان الناس يشفقون هم أنفسهم من الموت ، تراهم يؤكّدون اقتراء أن طيور التّم ، إنما تنشُد مرثية في ختام حياتها ، ناسين أن ليس من الطيور ما يغرد من برد أو جوع أو ألم ، حتى البلبل والسنونو ، بل حتى الهدهد ، الذي يقال عنه بحق إنه يغرد تغريدة الأسى ، وإن كنت لا أؤمن أن ذلك يُصدّق عليه أكثر مما يصدق على طيور التّم ، فهي إنما أوتيت موهبة التنبؤ لقداستها عند أبولو ، فاستطلعت ما في العالم الآخر من طيات ، فطفقت تغنى لذلك وتخرج في ذاك اليوم أكثر مما فعلت في أى يومٍ سابق . كذلك أنا ، فيأني أعتقد في نفسي بأنني خادم قد اصطفاه الله نفسه ، وإني رفيق

(١) ما يسمى عادة بالأوز العراقي Swans

علم الأخلاق

مقدمات وقضايا

د. حمادة محمد سالماني

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الناس وأحسنهم خَلْقًا وخُلُقًا، سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد،،،

فقد تأثر كثير من الباحثين والدارسين بالتصور الذي وضعه المستشرقون عن علم الأخلاق في الإسلام، ومضمونه: أن علم الأخلاق عند المسلمين ليس فيه شيء من الأصالة، وإنما هو مجرد نقل عن فلاسفة اليونان، فما لدى المسلمين من فكر أخلاقي لا يمت لجهدهم بصلة ولا نسب، مما يعني أن المسلمين كانوا عالة على غيرهم في هذا المجال، وقد ظل الحكم على هذا العلم خاضعا لهذا التصور فترة طويلة، ولعل السبب في ذلك أنهم حصروا الفكر الأخلاقي عند المسلمين فيما أنتجه فلاسفة الإسلام فقط، ولم ينظروا إلى مصدري الإسلام القرآن والسنة وما يشتملان عليه من فكر أخلاقي أصيل.

ولذا فقد حاولت في هذا القسم أن أبرز أصالة الفكر الأخلاقي عند المسلمين وأهم خصائصه، غير أن ذلك لا يمنعنا من إلقاء الضوء على الفكر الأخلاقي عند الأمم قبل الإسلام، فلكل أمة من الأمم نصيب من الفكر الأخلاقي يعكسه سلوك أفرادها وتصرفاتهم، غير أنه يختلف في قيمته وتنظيمه من أمة إلى أخرى، كما أن العلوم المتشابهة قد يوجد فيما بينها نوع من التأثير والتأثر، قل أو كثر، فهذا العرض بهذه الصورة يكشف لنا مواطن الاتفاق والاختلاف والتأثير والتأثر، كما أنه يبرز ملامح الأصالة والإبداع والتميز في فكرنا الأخلاقي.

وقد جاء هذا القسم في ثلاثة فصول على النحو التالي:

الفصل الأول - مقدمات في علم الأخلاق، ويتضمن مبحثين:

الأول - علم الأخلاق: تعريفه، مسمياته، موضوعه، فائدته، صلته

بالعلوم الأخرى.

الثاني - الفكر الأخلاقي عند الأمم قبل الإسلام،

وعرضت فيه نموذجين:

النموذج الأول - الفكر الأخلاقي عند المصريين القدماء

النموذج الثاني - الفكر الأخلاقي عند فلاسفة اليونان (سقراط -

أرسطو - الأبيقوريون).

الفصل الثاني - الأخلاق في القرآن والسنة، ويشتمل على:

- الأخلاق في القرآن والسنة وخصائصها

- الخلق بين الفطرة والاكْتِسَاب

- الجانب الأخلاقي في العبادات

- أركان الفعل الأخلاقي في الإسلام: (الإلزام - المسؤولية - الجزاء)

- وسائل اكتساب الأخلاق والفضائل.

الفصل الثالث - الفكر الأخلاقي عند المسلمين، ويتضمن أربعة مباحث:

الأول - مراحل الفكر الأخلاقي عند المسلمين وخصائصه ومجالاته.

الثاني - الأخلاق عند الصوفية

الثالث - الفلسفة الخلقية عند مسكويه

الرابع - الفكر الأخلاقي عند الراغب الأصفهاني

الفصل الأول

مقدمات في علم الأخلاق

المبحث الأول

علم الأخلاق: تعريفه، موضوعه،

فائدته، صلته بالعلوم الأخرى

أولاً- الخلق لغة واصطلاحاً:

أ- الخلق لغة:

الْخُلُق: الخَلِيقَةُ أي الطَّبِيعَةُ، والجمع أَخْلَاق، وَالْخُلُقُ وَالْخُلُقُ: السَّجِيَّةُ، وفي الحديث "ليس شيء في الميزان أَثْقَلَ من حُسْنِ الْخُلُقِ"، وَالْخُلُقُ بضم اللام وسكونها هو الدِّين، والطَّبْع، والسَّجِيَّة، ويراد به أيضاً المروءة، وتَخْلَقُ بَخُلُقٍ كذا: استعمله من غير أن يكون مخلوقاً في فِطْرته، وحقيقة الْخُلُقِ أَنَّهُ لِصُورَةِ الْإِنْسَانِ الْبَاطِنَةِ، وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصةُ بِهَا، وهذا ما يتعلق به الثواب والعقاب⁽¹⁾.

ب- الخلق اصطلاحاً:

تعددت تعريفات "الخلق" عند مفكري الإسلام، ولعله من الفائدة أن نذكر بعض تعريفات القدماء قبل المسلمين للخلق؛ لنرى مدى الاتفاق والاختلاف أو التأثير والتأثر فيما بين المفكرين الأوائل ومفكري الإسلام في هذه القضية.

ومن أقدم التعريفات تعريف "جالينوس" للخلق بأنه حال للنفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار⁽²⁾.

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (خ ل ق).

(2) جالينوس، الأخلاق، ضمن كتاب دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، د.

عبد الرحمن بدوي، ص 190.

أما تعريفات مفكري الإسلام للخلق، فمنها:

1- تعريف ابن مسكويه (421هـ) للخلق بأنه "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية. وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب، ومنها ما يكون مستقداً بالعادة والتدرب، وربما كان مبدؤه بالروية والفكر، ثم يستمر عليه أولاً فأولاً حتى يصير ملكة وخلقاً"⁽¹⁾.

2- ويعرفه الراغب الأصفهاني (502هـ) بأنه عبارة عن هيئة موجودة في النفس، يصدر عنها الفعل بلا فكر⁽²⁾.

3- أما الغزالي (505هـ) فيعرف الخلق بأنه عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً"⁽³⁾.

ثم يشرح الإمام الغزالي في شرح ما يشتمل عليه هذا التعريف، فيذكر أن تعريفه الأخلاق بأنها هيئة راسخة؛ لأن من يصدر منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة، لا يقال: خلقه السخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوت رسوخ، وإنما اشترط أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية؛ لأن من

(1) تهذيب الأخلاق، ص

(2) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 97.

(3) إحياء علوم الدين، 3/ 53.

تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد وروية، لا يقال خلقه السخاء والحلم⁽¹⁾.

ثم يؤكد الغزالي أن الخلق ليس عبارة عن الفعل، ولا القوة، ولا المعرفة، فأما أنه ليس عبارة عن الفعل، فرب شخص خلقه السخاء، ولا يبذل إما لفقد المال أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل، وهو يبذل، إما لباعث أو لرياء، وأما أنه ليس عبارة عن القوة؛ فلأن نسبة القوة إلى الإمساك والإعطاء بل إلى الضدين واحد، وكل إنسان خلق بالفطرة قادر على الإعطاء والإمساك، وذلك لا يوجب خلق البخل، ولا خلق السخاء، وأما أنه ليس عبارة عن المعرفة، فلأن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح جميعاً على وجه واحد.

وإذا ثبت أن الخلق ليس شيئاً مما سبق، فقد صح أنه عبارة عن الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو البذل، فالخلق إذا عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنة⁽²⁾.

ومن خلال التعريفات الثلاثة السابقة نلاحظ ما يلي:

- 1- أن هذه التعريفات الثلاثة تتفق في أصلها مع تعريف جالينوس.
- 2- أنها تؤكد أن الخلق حال أو هيئة للنفس، غير أن الغزالي يضيف وصفاً آخر لم يشر إليه السابقون، وهو وصفه الهيئة بالرسوخ والثبات؛ ولذا فإن غير الراسخ من الأخلاق لا يسمى خلقاً، كغضب الحكيم⁽³⁾.

(1) السابق والصفحة.

(2) إحياء علوم الدين، 3/ 53.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 1/ 49.

3- أن الأفعال الخلقية يجب أن تصدر عن هذه الهيئة بدون فكر أو روية، أي تصدر دون تكلف من فاعلها. لأن المتكلف لا يدوم أمره طويلاً بل يرجع إلى الطبع⁽¹⁾.

4- يضيف الغزالي أمراً ثانياً لم يذكره مسكويه ولا الأصفهاني، هو معيار الحكم على هذه الأخلاق، وهو العقل والشرع، فما مدحه الشرع والعقل من الأفعال الخلقية، سمي خلقاً حسناً، وما ذمه الشرع والعقل من الأفعال الخلقية، سمي خلقاً سيئاً.

وعلى هذا فإن تعريف الغزالي أدق من تعريف مسكويه والأصفهاني، حيث إن تعريف الأخيرين لم يشتمل إلا على عنصر واحد من عناصر الحقيقة الخلقية، وهو عنصر الإرادة، وغفل عن العنصر الثاني وهو القيمة الجمالية للفعل الأخلاقي، أما تعريف الغزالي فقد تضمن العنصرين معاً⁽²⁾.

فلا نستطيع إذن أن نسمي فعلاً ما بأنه فعل أخلاقي إلا إذا كان صادراً عن إرادة حرة حكيمة، كما أنه لابد أن يحتوي على الحكم بأنه خير أو شر⁽³⁾.

* السلوك والخلق:

لما كان الخلق عبارة عن هيئة النفس وهو أمر باطني، فإنه يظهر خارجياً في صورة سلوك، فالسلوك هو الترجمة الظاهرية للخلق،

(1) الرازي، مفاتيح الغيب، 30 / 71.

(2) د. حمدي عبد العال، الأخلاق ومعياريها بين الوضعية والدين، ص 15، وانظر: د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام بين النظرية والتطبيق، ص 13.

(3) د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 13.

وهو دليل على الخلق، فإذا كان السلوك حسنا، دل على حسن الخلق، وإذا كان سيئا دل على خلق سيء، ولكن هذه الدلالة لا تكون صحيحة إلا في الأحوال والظروف العادية، لا الاستثنائية⁽¹⁾.

ثانيا - علم الأخلاق:

أ - تعريفات علم الأخلاق:

تعددت تعريفات علم الأخلاق، ومنها:

1- أنه مجموعة المبادئ والقيم وقواعد السلوك التي تنظم سلوك الإنسان وعلاقاته مع غيره من الناس، والتي على أساسها يقيم هذا السلوك وهذه العلاقات، وما يصدر عن الإنسان من أفعال وتصرفات⁽²⁾.

2- هو مجموعة الآداب والقواعد السلوكية المقبولة في عصر أو من قبل جماعة بشرية⁽³⁾.

وهذا يعني أن لكل شعب أخلاقيته التي تتحدد بالشروط والظروف التي فيها يعيش.

3- هو نظرية عقلية للخير والشر⁽⁴⁾.

4- أنه علم بالفضائل وكيفية اقتنائها ليتحلى بها الإنسان، وبالرذائل وكيفية توقيها ليتحلى عنها الإنسان⁽⁵⁾.

وعلى هذا يمكن تعريف علم الأخلاق في الإسلام بما يلي:

(1) د. محمد عبد الستار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ص 100 - 101.

(2) د. رجب بودبوس، فلسفة الفلسفة، 2/ 145.

(3) موسوعة لالاند الفلسفية، 2/ 837، 739.

(4) السابق، 2/ 839.

(5) د. حمدي عبد العال، الأخلاق ومعياريها بين الوضعية والدين، ص 15، 23.

1- أنه عبارة عن المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني التي يحددها الوحي لتنظيم حياة الإنسان على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على الوجه الأكمل والأتم⁽¹⁾.

2- أنه علم يبحث في الأحكام والمعايير والمبادئ التي عن طريقها يوصف السلوك الإنساني بأنه فضيلة فتقتنى أو أنه رذيلة فيتخلى عنها، حتى تزكو النفس الإنسانية، وذلك على أساس من الوحي الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم⁽²⁾.

ب- مسميات علم الأخلاق:

لعلم الأخلاق مسميات عديدة، منها: علم السلوك، تهذيب الأخلاق، فلسفة الأخلاق، الحكمة العملية، الحكمة الخلقية⁽³⁾.

ج- موضوع علم الأخلاق:

يبحث علم الأخلاق في الموضوعات والقضايا الآتية⁽⁴⁾:

1- الأعمال التي صدرت من العامل عن عمد واختيار، يعلم صاحبها وقت عملها ماذا يعمل.

2- الأعمال التي صدرت لا عن إرادة، ولكن كان يمكن تجنب وقوعها عندما كان مريدا مختارا، فهذا النوعان يحكم عليهما بالخير أو الشر، أما ما

(1) د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 14.

(2) د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 19.

(3) النّهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، 2/ 1230، 1/ 50، د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 1/ 50.

(4) أحمد أمين، الأخلاق، ص 6، 3، وانظر: د. محمد نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ص 19، أ.س. رابويرت، مبادئ الفلسفة، ص 63.

يصدر لا عن إرادة وشعور، ولا يمكن تجنبه في حالة الاختيار، فليس من موضوع علم الأخلاق.

3- يبحث في مصدر أعمال الإنسان الاختيارية.

4- يبحث أيضا في الحكم الأخلاقي والعواطف ومظاهرها في الحياة. ومن ثم، فإنه لا يدخل في نطاق البحث في علم الأخلاق إلا السلوك الذي يصدر عن العقلاء من الأحياء بمحض إرادتهم ووعي تفكيرهم، يتناول أفعالهم الإرادية بالقياس إلى الإنسان عامة، لا من حيث إنه يعيش في بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة، أو يعتنق دينا بعينه، بل يدرس السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني يسير بمقتضى ما يضعه علم الأخلاق من قوانين عامة مطلقة لا يحددها زمان ولا مكان⁽¹⁾.

د- علم الأخلاق بين الوصفية والمعارية:

ظهر في تاريخ الفكر الفلسفي اتجاهان رئيسان في حقيقة علم الأخلاق⁽²⁾:

الاتجاه الأول يذهب إلى أن الأخلاق علم يهتم بوصف القواعد والقيم والمبادئ التي تنظم سلوك الإنسان والجماعات البشرية في مكان معين وزمان معين، ومحاولة استنباطها من دراسة سلوك الأفراد والمجتمعات وعلاقاتهم في المجتمعات المختلفة.

(1) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 443، 444.

(2) د. رجب بوديوس، فلسفة الفلسفة، 2/ 145-147، وانظر: د. حمدي عبد العال، الأخلاق ومعارها، ص 25-26.

فهذا الاتجاه يرى أن علم الأخلاق علم وصفي تقريرى، يهتم بما هو كائن بالفعل، ولا ينظر إلى الأخلاق نظرة نقدية.

وهذه النظرة قد نتج عنها ما يلي:

1- الإقرار بنسبية الأخلاق؛ إذ إن لكل جماعة قيمها وقواعد

سلوكها ونظرتها لما هو خير أو شر، وهذا يعني استحالة الحكم

الأخلاقي على سلوك أي جماعة من خارج الجماعة نفسها.

2- الإقرار بالواقع الأخلاقي السائد، ومن ثم فهو اتجاه محافظ لا

يهدف إلى التغيير، بل غايته وصف ما هو قائم بالفعل.

الاتجاه الثاني، وهو الغالب في الفلسفة، يرى أن الأخلاق لا تهدف

إلى دراسة وبحث ما هو قائم أو كائن، بل ما يجب أن يكون؛ إذ ليس المهم

سلوك الإنسان الحالي فقط، ولكن ما يجب أن يكون عليه هذا السلوك، لكي

يوصف بالأخلاقي.

أي إن علم الأخلاق من وجهة نظرهم علم معياري يهدف إلى الوصول

إلى الأفضل.

وهذه النظرة قد ترتب عليها ما يلي:

1- رفض مبدأ نسبية الأخلاق؛ لأن مبدأ النسبية يمنع إصدار أي

حكم أخلاقي؛ مما يجعل علم الأخلاق غير ذي موضوع.

2- هذه النظرة للأخلاق يمكن أن توصف بأنها نظرة تقديمية، فهي

لا تهدف إلى وصف ما هو قائم، بل إلى معرفة ما يجب أن

يكون، وما هي القيم التي يجب أن يسير عليها الإنسان،

وبالتالي فهي لا تسلم بما هو كائن، بل تهدف إلى التغيير نحو

ما يجب أن يكون.

هـ- فائدة علم الأخلاق:

لعلم الأخلاق فوائد متعددة، تهدف إلى بناء الفرد والمجتمع بناء أخلاقيا سليما، خاليا من الآفات، ومن تلك الفوائد:

1- أنه يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، وماذا ينبغي أن يعمل، وبأي شكل يشكل حياته⁽¹⁾.

فعلم الأخلاق يمتاز عن الفلسفة النظرية في أنه يبحث فيما كان وما هو كائن وما سيكون، ويجتهد في تقرير ما ينبغي أن يكون، فهو علم سلوك الإنسان وعاداته⁽²⁾.

2- أنه يضع المثل العليا للسلوك الإنساني، إنه يضع القواعد التي تحدد استقامة الأفعال الإنسانية وصوابها، ويدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الإنسان القصوى التي لا تكون وسيلة لغاية أبعد منها⁽³⁾.

3- ولا يكتفي علم الأخلاق بوضع المثل العليا فحسب، ولكنه يهتم بترشيد السلوك الإنساني وتوجيهه نحو اكتساب القيم الخلقية والمثل العليا على أساس من الوعي والإدراك⁽⁴⁾.

4- أنه علم يوضح معنى الخير والشر، ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضا، ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في

(1) أ.س. رابويرت، مبادئ الفلسفة، ص 62.

(2) أ.س. رابويرت، مبادئ الفلسفة، ص 66، وانظر: د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 442.

(3) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 442-443.

(4) د. زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، ص 21.

أعمالهم، وينير السبيل لعمل ما ينبغي⁽¹⁾.

5- أن دارس علم الأخلاق يكون أصدق حكما على سلوك الناس وأخلاقهم، وأقرب إلى الصواب في تقدير أعمالهم وأهدافهم، وأقدر على نقد الأعمال التي تعرض عليه وتقويمها تقويما صحيحا، غير خاضع في أحكامه للعرف أو العادة أو الميول الشخصية، وإنما مستنده في الحكم الحق والفضيلة⁽²⁾.

ثالثا- صلة علم الأخلاق بالعلوم الأخرى:

إن تفاعل العلوم بعضها مع بعض وتشابك العلاقات بينها من الأمور الثابتة عند أهل العلم وأرباب الفكر، وقد ساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون، وفي توجيه بعضها مسار البعض، بل أدى ذلك التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم⁽³⁾.

وهذا التفاعل والتداخل نلاحظه بقوة بين العلوم الإنسانية كلها، حيث إنها تتجه إلى دراسة الإنسان، ولكن كل منها يستقل بدراسة جانب من جوانبه، وعلم الأخلاق بوصفه علما يهتم بالسلوك الإنساني كان لابد أن توجد صلات بينه وبين العلوم الإنسانية الأخرى، مثل: علم النفس، والاجتماع، والتربية، والقانون⁽⁴⁾، وغيرها من العلوم، وفيما يلي توضيح هذه الصلات بصورة موجزة.

(1) أحمد أمين، الأخلاق، ص2، وانظر: د. حمدي عبد العال، الأخلاق ومعياريها، ص 28.

(2) د. حمدي عبد العال، الأخلاق ومعياريها، ص 29.

(3) د. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 90.

(4) د. محمد نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ص 26.

1- صلة علم الأخلاق بعلم النفس.

يختلف علم الأخلاق عن علم النفس في أن علم النفس يهتم بدراسة الظواهر النفسية دون إبداء الحلول لمشاكلها، بينما يتجاوز علم الأخلاق ذلك إلى رسم الطريق السوي للسلوك⁽¹⁾، ومن أجل ذلك فإن علم الأخلاق علم معياري، أما علم النفس فهو علم وصفي⁽²⁾.

وعلى الرغم من هذا الاختلاف، فإن بينهما صلة قوية تتمثل في المظاهر التالية⁽³⁾:

- 1- أن هناك بعض الموضوعات التي يدرسها علم النفس، مثل: الإحساس، والإدراك، والإرادة، والعادة، تعد مقدمة لازمة لدراسة علم الأخلاق.
- 2- اشتراك العلمين في العديد من التساؤلات، مثل: كيف يتخلق الإنسان؟ وما العلاقة بين الطبيعة والفضائل؟
- 3- وجود العديد من المصطلحات النفسية في علم الأخلاق، مثل: الضمير، الحاسة الخلقية، البواعث.
- 4- يحتاج علم النفس إلى بعض المبادئ الأخلاقية لتفسير شيوخ ظاهرة ما، كما يحتاج علم الأخلاق إلى بعض نتائج علم النفس لوضع قواعد التغيير لبعض السلوك المخالف للقواعد الأخلاقية.
- 5- أنه قد تفرع من علم النفس فرع يسمى "علم النفس الاجتماعي"، وهو يبحث في عادات الأقوام المتوحشة، وتطور النظم الاجتماعية، ولهذا الفرع

(1) د. محمد نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ص 27.

(2) د. جمال نصار، مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي، ص 15.

(3) السابق والصفحة.

تأثير مباشر في علم الأخلاق⁽¹⁾.

وهذه الصلة القوية بين العلمين قد أشار إليها "سانتهيلير" في مقدمته لكتاب الأخلاق لأرسطو، حيث يقول: "بدون المشاهدة السيكلوجية لا يتحقق علم الأخلاق أو يكون علما تحكيميا"⁽²⁾.

2- صلة علم الأخلاق بعلم الاجتماع

تتضح معالم الصلة بين علم علم الأخلاق وعلم الاجتماع فيما يلي:

- 1- أن دراسة السلوك الإنساني الذي هو موضوع علم الأخلاق يجر حتما إلى دراسة الحياة الاجتماعية التي هي موضوع علم الاجتماع⁽³⁾.
- 2- أن الأخلاق يظهر أثرها في المجتمع، فمثلا: انحراف الأحداث، ظاهرة خلقية واجتماعية ترجع إلى أسباب متداخلة، يهتم علم الاجتماع باكتشاف أسبابها، بينما يحاول علم الأخلاق رسم الطريق الصحيح لتلافي هذه الظاهرة⁽⁴⁾.

- 3- أن بحث فضائل الفرد متصل ومتعلق ببحث المجتمع الذي ينتسب إليه، والمثل الأعلى الذي يرسمه علم الأخلاق للفرد، يجب أن يقرن بوضع مثل أعلى للنظم الاجتماعية يعين الفرد على تحقيق غرضه، والذي يتكفل بهذا هو علم الاجتماع⁽⁵⁾.

—

(1) أحمد أمين، الأخلاق، ص 6.

(2) مقدمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، ص 9.

(3) أحمد أمين، الأخلاق، ص 6، د. جمال نصار، مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي، ص 15.

(4) د. محمد نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ص 27.

(5) أحمد أمين، الأخلاق، ص 6.

4- علم الاجتماع يبحث في الاجتماع الأول للبشر، ويبحث في اللغة والدين والأسرة والقانون وغير ذلك، ودراسة هذه الأشياء تعين على فهم أعمال الإنسان والحكم عليها بالخيرية أو الشرية⁽¹⁾.

3- صلة علم الأخلاق بعلم أصول الفقه

تظهر ملامح الصلة بين علم الأخلاق وعلم أصول الفقه في التداخل بين الأخلاق والمقاصد عند الأصوليين، فعلم المقاصد أحد فروع علم أصول الفقه بما يشتمل عليه من نظريات أصولية متمثلة في نظرية المقصودات التي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي، ونظرية القصد التي تبحث في المضامين الإرادية، ونظرية المقاصد التي تبحث في المضامين القيمية للخطاب الشرعي، هذا العلم يمتزج امتزاجا بعلم الأخلاق؛ لأن لكل من المقصود والقصد والمقصد أوصافا أخلاقية ظاهرة وخفية⁽²⁾، وبيان ذلك على النحو الآتي⁽³⁾:

1- أن للمقصود الشرعي وصفين أخلاقيين أساسيين:

الأول- الصبغة المعنوية، فالمقصود الشرعي مدرك عقلي متصل اتصالا بالقيمة العملية التي تقتضي أن الخطاب المبلغ يُنهض إلى العمل، ويحرك دواعي الممارسة في ظروف سلوكية مخصوصة، وكل ما كان مضمونا دلاليا موجها توجيهها عمليا، فله تعلق بالأخلاق، فالمقصود الشرعي بهذه الصبغة مقصود أخلاقي، والشاهد على ذلك قاعدة "العبرة في التصرفات بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني".

(1) أحمد أمين، الأخلاق، ص 6-7.

(2) د. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 98-99.

(3) السابق، ص 99-103.

الثاني - الصبغة الفطرية، فالمقصود الشرعي لا يتعارض مع الفطرة، لأنه بمثابة قاعدة للسلوك، وما كان كذلك، فلا بد أن يأتي على وفق مقتضيات الفطرة.

2- وللمقصود الشرعية وصفان أخلاقيان:

الأول - الصبغة الإرادية، والإرادة معنى أخلاقي.

الثاني - الصبغة التجريدية، حيث إن صاحب العمل مطالب بالتجرد عن الأغراض، وهو المسمى بالنية الخالصة، وهي المعيار الذي يحدد القيمة الأخلاقية للأفعال الإرادية، ومن القواعد الأصولية في هذا الصدد "الأمر بمقاصدها".

3- وللمقصد الشرعي وصفان أخلاقيان:

الأول - الصبغة الحكمية، فكل حكم شرعي يقتزن بغاية أو حكمة معينة.

الثاني - الصبغة المصلحية، فما من غاية أو حكمة تقتزن بالحكم الشرعي، إلا وتشتمل على مصلحة معينة، والمصالح وظيفتها الأساسية وظيفة أخلاقية صريحة، وهي تحقيق الصلاح للمكلف.

4- صلة علم الأخلاق بعلم الفقه

من مظاهر الصلة بين الفقه والأخلاق⁽¹⁾:

- كل حكم شرعي ناهض بتقويم الأخلاق؛ لأنه مبني على الفطرة، وهو بمنزلة قاعدة تقوم السلوك.

- كل حكم شرعي يسن أكثر القواعد تسديدا للسلوك، وأكثرها تغلغلا في

العمل.

(1) د. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 1.3 - 105.

- كل حكم شرعي يقتضي أسبق وأدق الشرائط الأخلاقية، وهي النية والإخلاص، فهما وصفان أخلاقيان، وهما أسبق وأدق من غيرهما من الشرائط الأخلاقية.

- كل حكم شرعي يحمل أقوم وأسمى القيم الأخلاقية؛ لأنه ينزل على مقتضى الفطرة الإنسانية، فالحكم الشرعي معلق بالقيمة الأخلاقية، وهي تحقيق المصلحة.

- يضاف إلى ذلك أن هناك موضوعات مشتركة بين العلمين، مثل: حرية الإرادة⁽¹⁾.

وبفضل هذا التداخل بين الأخلاق والأحكام الشرعية، فإن الأحكام الشرعية تصير مشتملة على جميع الأصول السلوكية الضرورية والكافية، وبالغية النهاية في كمال هذه الأصول، وهي القاعدة الأخلاقية والشرط الأخلاقي والقيمة الأخلاقية، وما من حكم شرعي إلا وينبني على هذه الأصول⁽²⁾.

5- صلة علم الأخلاق بالتربية

تظهر التربية الإنسانية الكاملة إذا ما نظرنا إلى احتياجات الإنسان المتعددة ومواهبه المتنوعة، وأحطنا بقواه وملكاته جميعها؛ لكي نتعهدا بالتنمية والتقوية، ولذا تتعدد أنواع التربية تبعا لقوى الإنسان وملكاته، فمنها التربية البدنية، والتربية الأدبية، والتربية العقلية، والتربية العلمية، والتربية المهنية، والتربية الفنية، والتربية الاجتماعية، والتربية الدينية، والتربية الخلقية، والتربية الخلقية هي السياق الذي يحيط بالوان التربية جميعا، فمن واجب المعلم

(1) د. رزق الشامي، الأخلاق، ص 43.

(2) د. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 105.

الإحسان في اختيار مادة تدريبه العقلي واللغوي⁽¹⁾.

6- صلة علم الأخلاق بالقانون

توجد صلة قوية بين علم الأخلاق والقانون، من خلال التداخل فيما يلي⁽²⁾:

* الاتفاق في الموضوع، فموضوع العلمين هو أعمال الناس.
* الاتفاق في الغاية، فغايتهما واحدة، وهي تنظيم أعمال الناس لإسعادهم.

* أن كلا العلمين يضع ضوابط للسلوك الاجتماعي⁽³⁾.
وعلى الرغم من هذا الاتفاق، فهناك أوجه اختلاف فيما بينهما، منها⁽⁴⁾:

* أن دائرة علم الأخلاق أوسع وأشمل من القانون، فالقانون لا يأمر ولا ينهى، فلا يستطيع القانون أن ينهى عن الكذب والحسد، ولا يصل إلى الرذائل الباطنية الخفية، بينما الأخلاق تنهى عن ذلك، وتشرف على الأعمال الظاهرة والباطنة.

* أن القانون ينظر إلى الأعمال من حيث نتائجها الخارجية، أما علم الأخلاق فيبحث في حركات النفس الباطنية وأعمالها الخارجية.

(1) د. مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 26-27.

(2) أحمد أمين، الأخلاق، ص 7.

(3) د. محمد نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ص 27

(4) أحمد أمين، الأخلاق، ص 7.

المبحث الثاني

الفكر الأخلاقي عند الأمم قبل الإسلام

أولاً- الأخلاق عند المصريين القدماء

ثانياً- الأخلاق عند اليونان

تمهيد:

جرت عادة مؤرخي الأخلاق أن ينحدروا بنشأة التفكير الخلقي إلى اليونان دون أن يتجاوزوهم إلى أسلافهم من حكماء الشرق، فهم ينكرون، أو على الأقل يستخفون بقيمة التراث الشرقي في مجال الأخلاق⁽¹⁾.

وإذا كان اليونانيون هم أول من أسس علم الأخلاق -كما سنعرف فيما بعد- فليس معنى ذلك أن أمم العالم الأخرى قبل اليونان لم يكن لهم أخلاق، فالأخلاقيات من لوازم الإنسان في كل العصور، وقد عرفت تلك الشعوب هذا اللون من التفكير، ولكن اهتمامهم كان على وجه الخصوص بالأخلاق العملية التي مرونها عليها في مجتمعاتهم واقتضاها نظام حياتهم، وهم وإن كانوا قد عرفوا الفضائل كلها، وأشادوا بها، إلا أنهم لم يدونوا مذاهب نظرية أو يضعوا قواعد فلسفية؛ وذلك لأنهم كانوا في شغل عن ذلك بالكفاح في سبيل العيش، فصاغوا آراءهم في قصص وأساطير وحكم وأمثال، ولم تكن لهم مناهج علمية⁽²⁾.

وإن الإنصاف ليقضى منا أن نعرض لبعض النماذج الخلقية التي كانت سائدة عند بعض الأمم قبل اليونان، وسوف أكتفي بذكر نبذة مختصرة عن الأخلاق عند المصريين القدماء.

(1) د. محمد مرجبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، ص 139.

(2) د. زقروق، مقدمة في علم الأخلاق، ص 49.

أولاً- الأخلاق عند المصريين القدماء

لم يكن المصريون القدماء هم أول الأخلاقيين- كما يذكر برستيد- وإنما هم أول من وصل إلينا منهم وثائق أخلاقية مدونة، وذلك لأن الأخلاق المصرية وليدة تطور ونضج مستمر لما سبقها من أخلاقيات وآداب⁽¹⁾. وقد أُطلق على التصور المصري للنظام الخلفي اسم "ماعت"، الذي يعني نقيض الأخطاء الخلقية على وجه عام، هذا النظام "ماعت" يتكون من المجتمع والحكومة والتأثيرات الاجتماعية والحكومية معا، وقد كانت "ماعت" في أول أمرها بمثابة أمر شخصي خاص بالفرد للدلالة على الخلق العظيم في الأسرة أو البيئة التي تحيط بالإنسان مباشرة، ثم انتقلت إلى ميدان أوسع، فصارت تمثل الروح والنظام للإرشاد القومي والإشراف على شئون البشر، بحيث تكون الإدارة المنظمة مفعمة بالافتتاح الخلفي، وبذلك الكيفية وجدت لأول مرة بيئة ذات قيم عالية⁽²⁾.

(1) د. محمد مرحبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، ص 145- 146.

تجدر الإشارة إلى أن الحديث هنا عن وثائق بشرية، وإلا فإننا نجد أن القرآن الكريم قد حفل بذكر العديد من النماذج الأخلاقية منذ خلق آدم عليه السلام، ومن أبرز النماذج الأخلاقية التي ذكرها القرآن الكريم قصة ابني آدم، فهي تشتمل على الكثير من القيم والمعاني الأخلاقية. ولمزيد من التفصيل عن هذه النماذج انظر: أ.د/ محمد عفيفي، النظرية الخلقية عند ابن تيمية، ص 28 وما بعدها.

(2) برستيد، فجر الضمير، ص 157- 158.

ومن مظاهر التفكير الخلفى عند المصريين القدماء⁽¹⁾:

- وجود الوازع الخلفى، فقد كان المصرى القديم يشعر بوجود جو من الوازع الخلفى يزعه، وهذا الوازع لم يبق منحصرًا فى العوامل الشخصية، مقتصرًا على علاقة الإنسان بأسرته وجيرانه، بل بدأ تأثيره يظهر فى الأوساط العليا من المجتمع البشرى، فظهر فى واجبات الحكومة نحو عامة الشعب.
- ظهور الشعور بالمسئولية الخلقية، تلك المسئولية التى بدأت تأخذ شكل قوة وازعة متزايدة تسيطر على سلوك الإنسان.
- الاهتمام بالفضائل الخلقية، مثل: بر الوالدين، والمحبة بين أفراد الأسرة.
- كانت قوة طلبات "العدالة" و"الحق" أقوى من سلطان الملك نفسه، فلم يكن الملك معفى من القيام بما تحتاجه قبور الأشراف.
- وجوب تحري أخلاق الأصدقاء، وذلك من خلال المعاشية والتعامل المباشر مع من تريد صداقته.
- المبادئ الخلقية عندهم أخذت دورها فى النمو، وهى مقرونة بإله الشمس.

سمات الفكر الأخلاقى لدى المصريين القدماء:

اتسم الفكر الأخلاقى عند المصريين القدماء بعدد من السمات والخصائص التى أبرزت مكانته ومنزلته فى تلك الفترة، ومنها:

(1) برستيد، فجر الضمير، ص 130 وما بعدها.

1- الجمع بين النظر والتطبيق العملي في الحياة

فلم يكن هذا الفكر مجرد آراء ونظريات تجريدية مقطوعة الصلة بالواقع، كما هو الحال بالنسبة للكثير من المذاهب الفلسفية القديمة، وهذه السمة منتشرة وسائدة في الفكر الشرقي عموماً⁽¹⁾، وهذا ما أكده جون كولر عند حديثه عن الفرق بين الفكر الشرقي والفكر الغربي⁽²⁾.

2- تحقيق التوازن بين الجانب الروحي والجانب المادي⁽³⁾

فعلى الرغم من أن المصريين القدماء قد حققوا انتصارات مادية لم يسبق لها مثيل؛ إذ لم يوجد شعب آخر في بقاع العالم القديم نال من السيطرة على عالم المادة بحالة واضحة للعيان تنطق به آثاره الباقية لآن مثل ما ناله المصريون الأقدمون، فإنهم لم ينسوا الجانب الخلقي في حياتهم المتمثل في العادات والتقاليد والصفات الشخصية⁽⁴⁾.

3- تأثيره في الفكر الأخلاقي عموماً

وهذه الميزة من أهم ميزات الفكر الخلقي عند المصريين القدماء، فلم يكن النظام الخلقي عند المصريين نظاماً ضيقاً محدوداً، بل كان واسع الانتشار، ذا أثر عظيم في الأمم الأخرى، وهذا ما أشار إليه الشيخ أبو زهرة، فقد ذكر أن الآداب التي اشتملت عليها الديانة المصرية القديمة، والفضائل التي تدعو إليها، كانت معيناً خصباً، قبست منه الديانات غير المنزلّة وحكمة

(1) د. السيد رزق الحجر، الفلسفة الإسلامية، ص 62.

(2) الفكر الشرقي القديم، ص 19.

(3) د. السيد رزق الحجر، الفلسفة الإسلامية، ص 63.

(4) بريستيد، فجر الضمير، ص 129 - 130.

الحكماء شيئا كثيرا؛ لأنها لم تخل من خير يقتبس وحكمة تقتنص⁽¹⁾.
ويفصل برستيد القول في أثر الفكر الخلقي المصري على غيره، فيذكر
أن له أثرا في العبرانيين وغيرهم من الأمم، فيقول: "إن حكم "أمينموبي" قد
قدمت لنا مساعدة جوهرية في الكشف عن مدى انتشار التعاليم الخلقية
المصرية القديمة فيما وراء شواطئ النيل وبخاصة في فلسطين، على أن أعظم
الأجزاء انتشارا من حكم "أمينموبي" قد تجاوزت فلسطين إلى مدى شاسع، ولا
تزال مستعملة بين ظهرانينا"⁽²⁾، ثم يؤكد برستيد أن أثر الفكر الخلقي عند
المصريين قد امتد إلى المدينة الغربية أيضا، فلم يقتصر أثره في تاريخ الإنسان
القديم فقط⁽³⁾.

(1) مقارنات الأديان (الديانات القديمة)، ص 20.

(2) فجر الضمير، ص 355.

(3) السابق والصفحة.

ثانياً - الأخلاق عند فلاسفة اليونان

اتخذ التفكير الأخلاقي صورته العلمية الدقيقة أول الأمر في فلسفة اليونان، وإن لم يلفت إليه أنظار المفكرين إلا بعد أن شرع التفكير الفلسفي يتطور وينضج، ولكن البحث الأخلاقي عندهم لم يكن بدءاً فجائياً غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه، فإن العبارات البسيطة المتناثرة في شعر الحكمة إبان القرن السادس والسابع قبل الميلاد كان لها أثرها الملحوظ في التفكير الخلفي الذي بدا واضحاً في آثار أفلاطون وأرسطو بعد⁽¹⁾.

وقد كانت الأفكار الأخلاقية منثورة في أقوال الشعراء على شكل حكم وأمثال، ولم يكن ثمَّ علم خاص بها، ولذلك كان أول ظهور للشعور الأخلاقي عند اليونان إنما هو في شعرهم⁽²⁾.

يضاف إلى ذلك الشذرات التي خلفها فيثاغورس الذي سبق إلى تمثيل بعض وجوه المذهب الأفلاطوني، وهيرقليطس الذي يمكن اعتباره مبشراً بالمذهب الرواقي، وديمقريطس الذي اتصلت نزعته بعده بالمذهب الأبيقوري⁽³⁾. غير أن الاهتمام بالإنسان وسلوكه في الفلسفة اليونانية قبل سقراط كان يشغل مكاناً ثانوياً عارضاً⁽⁴⁾.

وقد بنى الأخلاقيون جميعاً في تلك العصور مذهبهم الأخلاقي على أساس واحد، هو أن الإنسان لا عمل له في الحياة إلا أن يعيش وفق الطبيعة،

(1) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص 21.

(2) أ.س. رابويرت، مبادئ الفلسفة، ص 68.

(3) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص 21.

(4) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص 22.

وإذا انتهى الأخلاقي من إقامة هذا الأساس، فإنه لا مناص له للوصول إلى الغاية من أن يجيب عن سؤالين، لا ثالث لهما: الأول- ما الذي تصبو إليه الطبيعة الإنسانية؟ (تحديد الخير المطلق)، الثاني- ما السبيل إلى الحصول عليها؟ (تحديد الواجب)، ومن ثم فالمذاهب الأخلاقية القديمة ليست إلا محاولات مختلفة لحل هاتين القضيتين الأساسيتين⁽¹⁾.

ولذا ابتدأت الفلسفة الأخلاقية عند اليونان بقولها: إن هناك خيرا عظيما يجدُّ الإنسان للوصول إليه، ويُقصد الحصول عليه لذاته، لا لأنه وسيلة إلى شيء غيره، ويمكن تحصيل ذلك الخير بالعمل، وهذا الخير هو السعادة، وهي الغاية القصوى لأعمالنا، وكل غاية غيرها تابعة لها⁽²⁾.

وسوف نبرز أهم ملامح الفكر الأخلاقي عند اليونان من خلال عرض ثلاثة نماذج أخلاقية عندهم: الأول- سقراط، الثاني- أرسطو، الثالث- الأبيقوريون.

1- الأخلاق عند سقراط:

يكاد يتفق جميع مؤرخي الفلسفة على أن سقراط كان مؤسس الفلسفة الأخلاقية في العالم الغربي⁽³⁾.

فقد كان سقراط أول من اهتم اهتماما ملحوظا بدراسة السلوك الإنساني؛ لأن الأبحاث الطبيعية والميتافيزيقية كانت تستنفد اهتمام أسلافه من

(1) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة وتعليق: د. عبد الحليم محمود، أ.

أبو بكر ذكري، ص 85-87.

(2) أ.س. رابويرت، مبادئ الفلسفة، ص 69.

(3) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 88.

الفلاسفة⁽¹⁾، ولذلك قيل عنه: "إنه استنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض"⁽²⁾. ولعل السبب في اهتمام سقراط بالجانب الأخلاقي هو محاولة التصدي للمذهب السوفسطائي، حيث عمد السوفسطائية إلى زعزعة المبادئ الأخلاقية والاجتماعية لدى الناس، فتصدى سقراط لتفنيد مغالطاتهم، وعن طريق تعاليمه الأخلاقية أخذت الفلسفة الخلقية تشغل في الفكر اليوناني المكان البارز الذي لم تفقده بعد ذلك أبداً، ومن أجل هذا قيل إن سقراط كان نقطة البدء الرئيسة التي صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية اليونانية التي جاءت بعده، وكان بهذا منشئ علم الأخلاق بمعناه الصحيح⁽³⁾.

فقد ذهب السوفسطائيون إلى أن الفرد مقياس الخير والشر، كما أنه كان مقياس الصواب والخطأ، وإذا كانت الحقائق في مجال المعرفة نسبية متغيرة، وليست مطلقة ثابتة، كانت القيم والمبادئ في مجال الأخلاق نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال⁽⁴⁾.

وقد طبق سقراط نظريته في المعرفة على مجال الأخلاق، فجعل مهمته الرئيسة في هدم النظرية السوفسطائية تحليل المفهومات الخلقية، عساه أن يتوصل إلى فهم دقيق للمعاني الأخلاقية العامة التي تصدق في كل زمان ومكان، وكانت المحاورات التي كتبها أفلاطون، وهي التي تغلب عليها النزعة السقراطية، يشيع فيها البحث في تعريف المفاهيم الأخلاقية⁽⁵⁾.

(1) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص 21.

(2) أحمد أمين، الأخلاق، 118.

(3) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص 22.

(4) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية، ص 24.

(5) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص 25.

وعلى الرغم من أن سقراط يعد مؤسس علم الأخلاق عند اليونان كما سبق، فإنه من الصعب جدا أن نعرف بالضبط رأيه الأخلاقي، فهو لم يكتب شيئا، ولم تخرج تعاليمه عن أن تكون محادثات وتأثيرات شخصية⁽¹⁾.

ويمكن عرض مذهبه الأخلاقي من خلال بيان رأيه في القضايا التالية:

أ- معرفة النفس

يرى سقراط أن الإنسان لا يمكنه أن يعيش كما ينبغي إلا إذا حقق عمليا القاعدة المكتوبة على معبد جزيرة دلفي: "اعرف نفسك بنفسك"، وذلك لأن الإنسان يجد في هذه المعرفة (معرفة نفسه) أعظم الفوائد، كما أن من جهل نفسه يحصل أكبر المضار، فكل من يعلم نفسه، يعلم النافع له ويميز بين ما في إمكانه وما لا يحتمله، وحينئذ يعيش الإنسان سعيدا⁽²⁾.

ب- السعادة

إذا ما تنبه الإنسان إلى مطامحه الغريزية، فإنه يلاحظ في سهولة أن هذه الطبيعة لا تهدف إلا إلى شيء واحد لا تريد عنه بديلا هو: السعادة. وبعد تأكيد سقراط على أهمية السعادة، ينتقل إلى بيان ماهيتها، أو المراد بها، بيد أنه يبدأ بعرض بعض معانيها وينتقدها، فيذكر أن السعادة ليست الجمال؛ لأن الجمال ربما يكون ضحية لغاو متهتك، وليست القوة؛ لأن القوة قد تغري صاحبها، فيتهور، فيصبح شقيا، وليست الثراء، فكم من أشخاص بعث فيه الثراء نوعا من الرخاوة، طغت مضارها على ما كانوا يأملونه من نعيم، وليست المجد، فكم من أشخاص كان مجدهم وثقة الناس فيهم عاملين في

(1) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 88.

(2) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 92.

ضياعهم.

إذن ما السعادة من وجهة نظر سقراط؟

إنه يرى أن السعادة لا تتجم عن شيء مادي، وإنما هي أثر لحالة نفسية أخلاقية، هي الانسجام بين رغبات الإنسان والظروف التي يوجد فيها، وكلما قلت الرغبات، كثر إمكان الوصول إليها⁽¹⁾.

وأعظم هذه الرغبات أو أعظم سعادة عند سقراط هي معرفة الحق، وهذه المعرفة هي الفضيلة، ويمكن أن تكتسب بالبحث⁽²⁾.

وهذه العلاقة الوثيقة بين الفضيلة والمعرفة هي أهم ما يميز الفكر الأخلاقي عند سقراط وأفلاطون من بعده، وهي ظاهرة إلى حد ما في الفكر الأخلاقي اليوناني كله⁽³⁾.

إن سقراط يؤكد أنه لا فضيلة إلا المعرفة، حيث إن معرفة الإنسان الخير والشر، تكفي وحدها لعمل الخير وتجنب الشر، وإقدام الإنسان على الشر ليس له من سبب إلا الجهل بنتائجه، فكل الشرور ناشئة من الجهل⁽⁴⁾.

ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير ما لم يعلم الخير، وكل عمل صدر لا عن علم بالخير، فليس خيرا ولا فضيلة، فالعمل الخير لا بد أن يكون مؤسسا على العلم ومنه ينبع⁽⁵⁾.

(1) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 93 وما بعدها.

(2) أ.س. رابويرت، مبادئ الفلسفة، ص 70.

(3) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، 1/ 165.

(4) أحمد أمين، الأخلاق، ص 133، وانظر: أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 123.

(5) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 124.

وهذا خطأ واضح، فكثير ما يعلم الإنسان الخير، ويتجنبه، ويعلم الشر ويأتيه، فمعرفة الخير ليست كافية في الحمل على فعله، بل لابد أن ينضم إليها إرادة قوية حتى يعمل على وفق ما علم⁽¹⁾.

وليس معنى هذا إنكار شرط العلم أو التقليل والغرض من دوره في عمل الخير، بل لابد أن يضاف إلى العلم بالخير، العمل به أيضا. هذه هي أهم آراء سقراط الأخلاقية، ويمكن إيجاز أهم إسهاماته في مجال الأخلاق فيما يلي⁽²⁾:

- 1- أنه رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تصدق في كل زمان ومكان.
- 2- أنه أول من حرص على إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها.
- 3- أنه أول من وضع مذهباً في السعادة، فشاعت فكرة السعادة عند خلفائه من فلاسفة اليونان.

2- الأخلاق عند أرسطو:

إذا كان سقراط هو أول من أسس للمشكلة الأخلاقية في اليونان، فإن أرسطو يعد أول من مذهب الأخلاق حقيقة، وكتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" ذو أهمية عظمى في تحديد مذهبه الأخلاقي⁽³⁾، وقد ابتدأ أرسطو بحثه في الأخلاق بالإجابة عن ثلاثة أسئلة، هي: (1) ما هو أعظم خير للإنسان؟ (2)

(1) أحمد أمين، الأخلاق، ص 133.

(2) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص 22-23، 26.

(3) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلسفة، ص 116.

وما غايته القصوى؟ (3) وما غرضه؟⁽¹⁾

أ - الخير عند أرسطو

يذهب أرسطو إلى أن لأفعالنا غاية نرجوها لذاتها، هذه الغاية لا يمكن أن تكون شيئاً سوى الخير، وهذا الخير الذي هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء هو السعادة، وهذا ما أجمع عليه الناس كما يذكر أرسطو⁽²⁾.

ويزيد أرسطو هذه المسألة وضوحاً، فيذكر أن جميع الناس يفعلون ما يفعلونه بسبب الغاية المقصودة الكاملة، وهذه الغاية مطلوبة لذاتها، لا لغيرها، وهي التي تؤثر لذاتها أبداً، هذه الغاية هي السعادة، فهي التي تؤثرها لنفسها، ولا نطلبها في وقت من الأوقات لغيرها، وهذا لازم فيها؛ لأنها مكتفية بنفسها⁽³⁾.

يتضح من كلام أرسطو أن الخير أو ما هو خير للإنسان يجب أن يتوفر فيه شرطان: الأول أن يكون غاية قصوى، أو خيراً تاماً يختار لذاته، ولا يكون وسيلة لغاية أبعد. الثاني - أن يكون كافياً بنفسه، أي كفيلاً وحده أن يسعد الحياة، دون حاجة لخير آخر، وهذان الشرطان متحققان في السعادة⁽⁴⁾.

وكل الناس حسبما يرى أرسطو متفقون على أن الخير هو السعادة، فإننا نريدها دائماً لذاتها، لا لغاية أخرى وراءها⁽⁵⁾.

وهذا يدفعنا إلى الحديث عن ماهية السعادة عند أرسطو.

يذكر أرسطو أن الناس قد اختلفوا في تحديد المراد بالسعادة، فمنهم من

(1) أ.س. رابويرت، مبادئ الفلسفة، ص 73.

(2) أرسطو، الأخلاق، ترجمة: إسحق بن حنين، ص 54 وما بعدها.

(3) أرسطو، الأخلاق، ص 66.

(4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 244.

(5) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 117.

يرى أن السعادة في الحياة الحيوانية، وبعضهم يراها في الثراء، وبعضهم يجدها في المجد، وآخرون يزعمون أنها هي اللذة، ولكن أرسطو ينتقد هذه الآراء، ويؤكد أنها تعريفات خاطئة لمفهوم السعادة، لأنها لا تعبر عن السعادة الحقيقية.

إذن ما السعادة الحقيقية عند أرسطو؟

يرى أرسطو أن السعادة تكون في النشاط الذي يؤديه الإنسان، وهو ما يسمى بفكرة "المهنة" أو الوظيفة"، فإذا كان للإنسان وظيفة خاصة به، فإنه يحقق جوهره الذاتي، فيعمل ما يتلاءم مع طبيعته فيعيش سعيداً⁽¹⁾.

ثم يحدد أرسطو تلك الوظيفة بأنها الحياة العقلية التي تظهر في صورتين: الأولى- حياة التأمل وليس للإنسان حياة أسمى ولا أسعد منها، الثانية- الحياة المنظمة حسب العقل، وهي حياة تتميز بنمو الفضائل الأخلاقية⁽²⁾.

ب- الفضائل

يعرف أرسطو الفضيلة بأنها حال معتادة موجودة في التوسط، وهي متوسطة بين خسيستين أو رذيلتين: إحداهما بالزيادة، والأخرى بالنقصان⁽³⁾. والفضيلة عند أرسطو صنفان: الأول- فضيلة فكرية، وهي التي تكتسب بالتعلم، ولذا تحتاج إلى دربة طويلة ومدة من الزمان، ومثالها: الحكمة والفهم، الثاني- فضيلة خلقية، وهي التي تكتسب من العادة، ومثالها: الحرية

(1) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 117-119.

(2) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 120-122.

(3) أرسطو، الأخلاق، ص 96-97.

والعفة⁽¹⁾.

ويذهب أرسطو إلى أن الفضيلة الخلقية توسط⁽²⁾، بمعنى أنها وسط بين رذيلتين: إحداهما إفراط، والأخرى تفريط، فالشجاعة مثلا توسط فيما بين الخوف (الجبن) والتقحم (التهور)⁽³⁾.

وقد اعترض البعض على نظرية الوسط أو التوسط التي ذهب إليها أرسطو؛ لأن هناك كثيرا من الفضائل لا يظهر فيها أنها وسط بين رذيلتين، كالصدق والعدل، فليس هناك إلا صدق وكذب، وظلم وعدل، وهناك أيضا بعض الفضائل ليست في وسط الرذيلتين، مثل: الشجاعة، فإنها ليست على بعدين متساويين من التهور والجبن⁽⁴⁾.

3- الأخلاق عند الأبيقوريين:

يرى أبيقور أن هناك شيئين يعملان في خطورة على شقاء الإنسان: الأول- الإيمان بأن الآلهة يهتمون بأمر البشر، الثاني- الفرع من الموت، وهما أمران لا يجعلان الإنسان ينظم حياته؛ لذا يجب تحرير النفوس من هاتين الفكرتين المؤرقتين؛ لتحقيق السعادة⁽⁵⁾.

(1) أرسطو، الأخلاق، ص 83، 85.

(2) الوسط الخلقي لا يقصد به الوسط الرياضي الواقع على مسافة واحدة من طرفين، بحيث لا يتغير، وإنما هو وسط بالإضافة إلينا، فيتغير تبعا للأفراد والأحوال، أو هو الوسط الذي يعينه العقل بالحكمة تبعا للظروف.

انظر: إبراهيم مذكور، دروس في تاريخ الفلسفة، ص 85.

(3) أرسطو، الأخلاق، ص 103.

(4) أحمد أمين، الأخلاق، ص 136.

(5) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 127.

والسعادة هي السبيل الملائم للطبيعة، وهي الحصول على اللذات، والابتعاد عن الألم، وتعليم بني البشر فن الحصول على اللذة وتحاشي الألم⁽¹⁾. فالسعادة عند أبيقور في اللذة الحسية؛ لأنه لا يعترف بغير المادة⁽²⁾. واللذة نوعان: الأول - يتعلق بما من شأنه الحركة، مثل لذة الأكل والشرب، الثاني - يتعلق بما من شأنه السكون والطمأنينة، وهو انعدام الألم⁽³⁾. ويذهب أبيقور إلى أن عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب، وإنما هو تمتع بلغ القمة.

ثم يتحدث أبيقور عن سبب الألم، فيذكر أنه الرغبات التي لم تجد سبيلها إلى التحقق، وعلاج ذلك إنما يكون بتنظيم رغباتنا، فهناك رغبات طبيعية ضرورية، مثل: رغبة الأكل والشرب، ورغبات طبيعية ليست ضرورية، مثل، الترف، ورغبات ليست طبيعية ولا ضرورية، مثل البخل، فالسعادة هي تنظيم هذه الرغبات والحد من شأنها، واتباع دائم للاعتدال⁽⁴⁾. والحكيم يصغى دائما إلى النوع الأول من الرغبات، ويقهر النوع الثالث ويرفضه بالكلية، أما النوع الثاني فإنه ينظر فيه بحكمته العملية، فإن حكمت بقبوله فعله بتؤدة، خشية أن يتحول إلى رغبات ضرورة، فيصبح عبدا لها⁽⁵⁾.

(1) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 130.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 293.

(3) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 130 - 131.

(4) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 132، 134.

(5) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 294.

- سمات عامة للأخلاق عند اليونان:

يمكن أن نوجز أهم سمات وخصائص الأخلاق عند اليونان فيما يلي⁽¹⁾:

1- أن الأخلاق عندهم تابعة للسياسة، فالأخلاق اليونانية أخلاق مدنية سياسية فقط، يوضح ذلك أن أفلاطون قد طابق بين الفضائل الأخلاقية وبين الطبقات المكونة لسكان المدينة، وأرسطو جعل البحث في الخير الأسمى مختصا بعلم السياسة.

2- أنها أخلاق موضوعة وضعا إنسانيا، حيث يقوم حاكم المدينة بوضعها؛ لأنه حائز على معرفة المطلق ومعرفة الخير الأقصى وقادر على وضع القوانين العادلة من وجهة نظر أفلاطون.

3- أنها موضوعة لفئة من الناس، فهي متعلقة بالمواطنة المدنية بمعناها الضيق الذي يعني التساكن في مدينة واحدة، ولا تتعلق بالفطرة الإنسانية.

4- أنها أخلاق مبنية على التعدد، لا التوحيد، ففلاسفة اليونان قالوا بتعدد الآلهة، ولا يخفى أن أخلاقا نبئت في فكر أشرب بعقيدة كثرة الآلهة وتعددها، لابد وأن تحمل بعضا من آثار هذه العقيدة.

(1) د. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 404 - 404.

الفصل الثاني

الأخلاق في القرآن والسنة

تمهيد:

اعتنى القرآن الكريم وكذا السنة النبوية الصحيحة بالحديث المفصل عن الأخلاق والحث على التحلي بكارمها وتجنب القبيح منها، فبين القرآن فضل الخلق بأن النبي ﷺ كان على خلق عظيم، ووضحت السنة أهمية الأخلاق من خلال تأكيد النبي ﷺ على أن أقرب الناس منه مجلسا يوم القيامة أحسنهم أخلاقا، وبهذه التعاليم الأخلاقية أقام الإسلام بناء أخلاقيا متكاملًا أفاد منه مفكرو الإسلام كما سيتضح لنا فيما بعد.

وقد أكد الطاهر ابن عاشور أن تهذيب الأخلاق هو أحد المقاصد الأصلية الثمانية التي جاء القرآن لتبيينها⁽¹⁾، ووافقه الشنقيطي فذهب إلى أن المصالح التي عليها مدار الشرائع ثلاثة: الأولى: درء المفسدات المعروفة عند أهل الأصول بالضروريات. والثانية: جلب المصالح، المعروف عند أهل الأصول بالحاجيات. والثالثة: الجري على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات، المعروف عند أهل الأصول بالتحسينيات والتتيمات. وكل هذه المصالح الثلاث هدى فيها القرآن العظيم للطريق التي هي أقوم الطرق وأعدلها. ... والحض على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات كثير جدا في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ؛ ولذلك لما سُئِلت عائشة رضي الله عنها عن خلقه ﷺ قالت: كان خلقه القرآن؛ لأن القرآن يشتمل على جميع مكارم الأخلاق⁽²⁾.

(1) التحرير والتنوير، 1/ 37-38.

(2) أضواء البيان.

المبحث الأول

حسن الخلق ومنزلته في القرآن والسنة

الخلق العظيم هو أرقى منازل الكمال في عظماء الرجال⁽¹⁾. وحسن الخلق من صفات النبيين والمرسلين وخيار المؤمنين، وقد دعا القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة إلى التخلق بحسن الخلق وضرورة التحلي بكمارم الأخلاق وفضائلها، فحسن الخلق يحمل على التتزه عن الذنوب والعيوب والتحلي بكمارم الأخلاق من الصدق في المقال والتلطف في الأحوال والأفعال وحسن المعاملة مع الرحمن والعشرة مع الإخوان وطلاقة الوجه وصلة الرحم والسخاء والشجاعة وغير ذلك من الكمالات⁽²⁾.

ويمكن إبراز اهتمام القرآن والسنة بحسن الخلق في عدة ملامح:

أولها- وصف القرآن الكريم للنبي ﷺ بأنه على خلق عظيم، قال تعالى:

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۖ﴾ القلم: ٤

ثانيها- وصف أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها للنبي ﷺ بأنه كان خلقه القرآن، أو كان قرآنا يمشي بين الناس، وأيضاً ورد عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أنه قال: لم يكن النبي ﷺ فاحشاً ولا متفحشاً.

أَيُّ نَاطِقًا بِالْفُحْشِ، وَهُوَ الزِّيَادَةُ عَلَى الْحَدِّ فِي الْكَلَامِ السَّيِّئِ ،
وَالْمُتَفَحِّشُ الْمُتَكَلِّفُ لِذَلِكَ أَيُّ لَمْ يَكُنْ لَهُ الْفُحْشُ خُلُقًا وَلَا مُكْتَسِبًا، وَوَقَعَ عِنْدَ
التِّرْمِذِيِّ مِنْ طَرِيقِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيِّ قَالَ: "سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنْ خُلُقِ النَّبِيِّ ﷺ

(1) أضواء البيان.

(2) فيض القدير.

فَقَالَتْ: لَمْ يَكُنْ فَاحِشًا وَلَا مُنْفَحَشًا، وَلَا سَخَابًا فِي الْأَسْوَاقِ، وَلَا يَجْزِي بِالسَّيِّئَةِ، وَلَكِنْ يَغْفُو وَيَصْنَفَحُ⁽¹⁾.

فقد كان النبي ﷺ أحسن الناس خلقا، فعَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ حُيَيٍّ قَالَتْ: "مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَحْسَنَ خُلُقًا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. أَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ بِإِسْنَادٍ حَسَنٍ.

ثالثها- أن بعثته ﷺ كانت لإتمام مكارم الأخلاق، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ.

مسند أحمد قال شعيب: إسناده صحيح

وعن عائشة أنها قالت مكارم الأخلاق صدق الحديث وصدق الناس وإعطاء السائل والمكافأة وحفظ الأمانة وصلة الرحم وقرى الضيف والحياء رأسها، قالت: وقد تكون مكارم الأخلاق في الرجل، ولا تكون في ابنه وتكون في ابنه ولا تكون فيه، وقد تكون في العبد ولا تكون في سيده يقسمها الله لمن أحب وقد قالت العلماء إن أجمع آية للبر والفضل ومكارم الأخلاق قوله عز وجل ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ النحل: ٩٠⁽²⁾.

رابعها- دعوته ﷺ إلى المعاملة الحسنة، فعَنْ مُعَاذٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَهُ: "يَا مُعَاذُ، أَتُبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمْحُهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ" مسند أحمد، ويروى عن أبي ذر أيضا

(1) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري.

(2) ابن عبد البر، التمهيد.

وقد عني صلى الله عليه وسلم بالأخلاق حتى كان يوصي بها المبعوثين في كل مكان كما أوصى معاذ بن جبل رضي الله عنه بقوله: "اتق الله حيث ما كنت وأتبع السيئة الحسنة تمحها وخالق الناس بخلق حسن"⁽¹⁾.

قال ابن عبد البر: وقوله ﷺ: وخالق الناس بخلق حسن "هذا من خصال التقوى، ولا تتم التقوى إلا به، وإنما أفرد بالذكر للحاجة إلى بيانه، فإن كثيرا من الناس يظن أن التقوى هي القيام بحق الله دون حقوق عبادته، فنص له على الأمر بإحسان العشرة للناس، فإنه ﷺ كان قد بعثه إلى اليمن معلما لهم ومفقه وقاضيا، ومن كان كذلك فإنه يحتاج إلى مخالقة الناس بخلق حسن ما لا يحتاج إليه غيره مما لا حاجة للناس به ولا يخالطهم، وكثيرا ما يغلب على من يعتني بالقيام بحقوق الله والانعكاف على محبته وخشيته وطاعته إهمال حقوق العباد بالكلية أو التقصير فيها، والجمع بين القيام بحقوق الله وحقوق عبادته عزيز جدا لا يقوى عليه إلا الكمل من الأنبياء والصديقين، وقال الحارث المحاسبى: ثلاثة أشياء عزيزة أو معدومة: حسن الوجه مع الصيانة، وحسن الخلق مع الديانة، وحسن الإخاء مع الأمانة. ... وقد عد الله في كتابه مخالقة الناس بخلق حسن من خصال التقوى، بل بدأ في قوله أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين"⁽²⁾.

وعن أبي هريرة مرفوعا قال: "إِنَّكُمْ لَنْ تَسْعُوا النَّاسَ بِأَمْوَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَسْعَهُمْ مِنْكُمْ بَسْطُ الْوَجْهِ وَحُسْنُ الْخُلُقِ".

(1) أضواء البيان 8 / 250.

(2) جامع العلوم.

خامسها- بيان عظم منزلة حسن الأخلاق ومكانتها، ومن ذلك:

1- أن صاحبه أحب الناس إلى الله عز وجل، ففي الحديث أن ناسا من الأعراب قالوا: أي الناس أحب إلى الله يا رسول الله؟ قال ﷺ: أحب الناس إلى الله أحسنهم خلقا. صحيح ابن حبان، قال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح وهو أيضا أحب إلى النبي ﷺ وأقرب الناس منه مجلسا، فعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أنه سمع النبي ﷺ يقول: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبَكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ "فَسَكَتَ الْقَوْمُ، فَأَعَادَهَا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، قَالَ الْقَوْمُ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: "أَحْسُنُكُمْ خُلُقًا". مسند أحمد، وقال شعيب: إسناده حسن

2- أن حسن الخلق من الإيمان، بل هو أفضل الإيمان، فعن أبي أمامة، عن النبي ﷺ قال: "إِنَّ مِنَ الْإِيمَانِ حُسْنَ الْخُلُقِ، وَأَفْضَلُكُمْ إِيْمَانًا أَحْسَنُكُمْ خُلُقًا". المعجم الكبير للطبراني

وفي رواية أن صاحبه أكمل الناس إيمانًا، فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: أكمل المؤمنين إيمانًا أحاسنهم أخلاقًا، وأن المرء ليكون مؤمنا وأن في خلقه شيئا فينقص ذلك من إيمانه. تعظيم قدر الصلاة للمروزي

3- صاحبه يثاب ببيت في أعلى الجنة، عن أبي أمامة قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَنَا زَعِيمٌ بِبَيْتٍ فِي رِضِّ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَإِنْ كَانَ مُحِقًّا، وَبَبَيْتٍ فِي وَسْطِ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْكُذْبَ وَإِنْ كَانَ مَازِحًا، وَبَبَيْتٍ فِي أَعْلَى الْجَنَّةِ لِمَنْ حَسَّنَ خُلُقَهُ. سنن أبي داود، وصححه الألباني

4- يدرك صاحبه درجة الصائم القائم، عن عائشة، أن النبي ﷺ قال: إِنَّ الرَّجُلَ لَيُذْرِكُ بِحُسْنِ الْخُلُقِ دَرَجَةَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ". مسند أحمد

قال ابن عبد البر: وأخبر النبي ﷺ أن صاحب الخلق الحسن يبلغ بخلقه درجة الصائم لئلا يشتغل المريد للتقوى عن حسن الخلق بالصوم والصلاة، ويظن أن ذلك يقطعه عن فضلها⁽¹⁾.

5- أن حسن الخلق أثقل الأعمال في الميزان، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "مَا مِنْ شَيْءٍ أَثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ. مسند أحمد، قال شعيب: إسناده صحيح

6- أنه عنوان صحيفة المسلم: فعن داودُ بْنُ رُشَيْدٍ ؛ قَالَ: كَانَ يُقَالُ: عُنْوَانُ صَحِيفَةِ الْمُسْلِمِ حُسْنُ خُلُقِهِ⁽²⁾.

* المراد بحسن الخلق:

اتضح لنا فيما سبق أهمية حسن الخلق بالنسبة للإنسان المسلم، فهو أمر ضروري في حياته، وله فضائل عظيمة في أخراه، ولذا كان لابد من بيان المراد بحسن الخلق

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ألا أدلكم على مكارم الأخلاق في الدنيا والآخرة ؟ قالوا بلى يا رسول، قال ﷺ: صل من قطعك، وأعط من حرمك، واعف عمن ظلمك. شعب الإيمان

وروي عن السلف أيضا تفسيرات لحسن الخلق، منها⁽³⁾:

عن الحسن قال: حسن الخلق الكرم والبذلة والاحتمال

(1) جامع العلوم.

(2) أبو بكر الدينوري، المجالسة وجواهر العلم.

(3) ابن عبد البر، جامع العلوم.

وعن الشعبي قال: حسن الخلق البذلة والعطية والبشر الحسن وكان الشعبي كذلك .

وعن ابن المبارك قال: هو بسط الوجه وبذل المعروف وكف الأذى وقال الإمام أحمد: حسن الخلق أن لا تغضب ولا تحقد، وعنه أنه قال: حسن الخلق أن تحتل ما يكون من الناس

وقال إسحاق بن راهويه: هو بسط الوجه وأن لا تغضب ونحو ذلك قال محمد بن نصر وقال بعض أهل العلم: حسن الخلق كظم الغيظ لله وإظهار الطلاقة والبشر إلا للمبتدع والفاجر والعفو عن الزالين إلا تأديبا وإقامة الحد وكف الأذى عن كل مسلم ومعاهد إلا تغيير منكر وأخذا بمظلة لمظلوم من غير تعدٍّ.

وقال ابن حجر: حُسْنُ الْخَلْقِ: اخْتِيَارُ الْفَضَائِلِ، وَتَرْكُ الرَّدَائِلِ⁽¹⁾.

* الخلق بين الفطرة والاكْتِسَاب:

عند الحديث عن الخلق أو الأخلاق، فإنه يتبادر إلى الذهن مباشرة سؤال مؤداه: هل يمكن أن يقع الخلق كسبيا أو هو أمر خارج عن الكسب، أي يكون جبلة وفطريا؟

وللإجابة عن هذا السؤال ينبغي أن نتوقف عند قول النبي ﷺ لأشج عبد القيس رضي الله عنه: "إن فيك لخلقين يحبهما الله: الحلم والأناة، فقال: أخلقين تخلقت بهما، أم جبلني الله عليهما؟ فقال ﷺ: بل جبلك الله عليهما، فقال: الحمد لله الذي جبلني على خلقين يحبهما الله ورسوله"⁽²⁾.

(1) فتح الباري.

(2) صحيح مسلم، والحديث بهذا اللفظ في سنن أبي داود.

فنلاحظ في هذا الحديث أن الأشج قد سأل النبي ﷺ عن طبيعة هذين الخلقين، أهما جبلة وفطرة أم اكتساب، فأخبره النبي ﷺ أنهما فطرة وجبلة، ولم ينكر عليه ﷺ استفساره عن الجبلة والاكتساب، يقول ابن حجر: "فترديده السؤال وتقريره عليه يشعر بأن في الخلق ما هو جبلي، وما هو مكتسب"⁽¹⁾، فدل الحديث على أن من الخلق ما هو طبيعة وجبلة، وما هو مكتسب، فالخلق يمكن أن يقع كسبياً بالتخلق والتكلف حتى يصير له سجية وملكة، ويمكن أن يوجد فطرة وجبلة، وكان النبي ﷺ يقول في دعاء الاستفتاح: اللهم اهدي لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت واصرف عني سيئها لا يصرف عني سيئها إلا أنت، فذكر الكسب والقدر⁽²⁾.

فالأخلاق قد تكون فطرة وقد تكون مكتسبة، وإنكار أحدهما خروج عن الحق، فلا يمكن القول بأن الأخلاق كلها فطرة، ولا يمكن القول كذلك بأن الأخلاق كلها مكتسبة.

* الجانب الأخلاقي للعبادات:

المتأمل للقرآن في هديه يجد مبدأ الأخلاق في كل تشريع فيه حتى العبادات. ففي الصلاة خشوع وخضوع وسكينة ووقار، فأتوها وعليكم السكينة والوقار.

وقال تعالى في شأن الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ العنكبوت: ٤٥، فأشار إلى ما في الصلاة وإقامتها من الصلاح

(1) ابن حجر، فتح الباري، 17/ 184.

(2) ابن القيم، مدارج السالكين، 2/ 315.

النفساني⁽¹⁾، حيث إنها تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخضع القلب ويحصل بسببها تلاوة الكتاب والوقوف على ما فيه من الوعد والوعيد والمواظب والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق إلى دار الثواب أو دار العقاب رغبة في الآخرة ونفرة عن الدنيا⁽²⁾.

وفي الزكاة مروءة وكرم {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى} [264/2]. وقوله {إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً} [9/76]. وفي إيجاب الزكاة علاج صالح متعين لإزالة مرض حب الدنيا عن القلب⁽³⁾.

وحكم الصيام حكم عظيم من الأحكام التي شرعها الله تعالى للأمة، وهو من العبادات الرامية إلى تزكية النفس ورياضتها، وفي ذلك صلاح حال الأفراد فرداً فرداً؛ إذ منها يتكون المجتمع⁽⁴⁾.

ففي الصيام "من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه". وقوله صلى الله عليه وسلم: "الصيام جنة" وفي الحج: {فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ} .

وفي الاجتماعيات خطب صلى الله عليه وسلم بأعلى درجات الأخلاق حتى ولو لم يكن داخلاً تحت الخطاب لأنه ليس خارجاً عن نطاق الطلب {وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} ثم يأتي بعدها {وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا}⁽⁵⁾.

(1) التحرير والتنوير .

(2) تفسير الفخر الرازي.

(3) تفسير الفخر الرازي.

(4) التحرير والتنوير .

(5) أضواء البيان 8 / 249.

- بعض الفضائل الخلقية في القرآن والسنة:

وسوف نلقي الضوء على بعض الفضائل الخلقية التي حث عليها القرآن الكريم، ودعت إليها السنة النبوية أيضاً، ومنها:

1- حسن الظن بالله:

من الفضائل الخلقية التي حثنا الشرع عليها فضيلة حسن الظن بالله تعالى، فهي من الفضائل التي تحلى بها أنبياء الله عليهم الصلاة والسلام، فهذا سيدنا موسى لما أدركه فرعون وجنوده، أحسن الظن بربه، قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَرَى الْجَمْعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴾ (٦١) قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾ فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ ﴿٦٣﴾ الشعراء: ٦١ - ٦٣.

وسيد الخلق أجمعين سيدنا محمد ﷺ ضرب لنا أروع الأمثلة في حسن الظن بالله عندما أدركه المشركون في الغار هو وصاحبه أبو بكر، فعن أبي بكر رضي الله عنه قال: كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في الغار فرأيت آثار المشركين قلت: يا رسول الله لو أن أحدهم رفع قدمه رآنا، قال: ما ظنك باثنين الله ثالثهما. صحيح البخاري

وقد تضمنت السنة النبوية الشريفة العديد من الأحاديث التي تدعو إلى حسن الظن بالله، فمن ذلك:

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله يقول: أنا عند ظن عبدي في وأنا معه إذا دعاني. سنن الترمذي، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وفي رواية عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله جل وعلا يقول: أنا عند ظن عبدي بي، إن ظن خيراً فله، وإن ظن شراً فله.

صحيح ابن حبان، قال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم

عن أبي سفيان عن جابر قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول:

لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن بالله الظن. صحيح مسلم

عن أبي هريرة رضي الله عنه : عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إن حسن الظن بالله تعالى من عبادة الله. مستدرک الحاكم، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه

وقد بين الله تعالى أن سوء الظن سبب الهلاك، قال تعالى: ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَدْتُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (٢٣) فصلت: ٢٣، أي: هذا الظن الفاسد وهو اعتقادكم أن الله تعالى لا يعلم كثيرا مما تعملون هو الذي أتلفكم وأرداكم عند ربكم، فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ في مواقف القيامة خسرتم أنفسكم وأهليكم. وتلا الحسن هذه الآية ثم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قال الله تعالى أنا مع عبدي عند ظنه بي وأنا معه إذا دعاني"، ثم افتر الحسن ينظر في هذا فقال: ألا إنما عمل الناس على قدر ظنونهم بربهم، فأما المؤمن فأحسن الظن بربه فأحسن العمل، وأما الكافر والمنافق فأساء الظن بالله فأساء العمل⁽¹⁾.

2- فضيلة الصدق:

الصدق هو الإخبار على وفق ما في الواقع⁽²⁾. والصدق من أهم الفضائل الخلقية التي دعا إليها القرآن الكريم، وقد أمرنا الله تعالى أن نكون مع

(1) تفسير ابن كثير.

(2) المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، 6/ 91.

الصادقين، فقال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ سورة التوبة، أي اصدقوا، والزموا الصدق، تكونوا من أهله، وتتجوا من المهالك، ويجعل لكم فرجا من أموركم ومخرجاً⁽¹⁾.

وهذه الدعوة الإلهية التي تؤكد على ضرورة التحلي بالصدق ولزومه قد سبقها عدة إشارات مهمة:

أولها - أن الصدق من صفات الله تعالى، ولذا فإنه من صفات الكمال، يقول تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ﴾ سورة آل عمران، آية: ٩٥، ويقول أيضاً: ﴿وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ﴾ سورة الأنعام، آية: ١٤٦.

ثانيها - أن الصدق من صفات الأنبياء أيضاً، يقول تعالى في حق سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صَدِيقًا نَبِيًّا﴾ سورة مريم، ويقول تعالى في وصف سيدنا إدريس: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِسَ إِنَّهُ كَانَ صَدِيقًا نَبِيًّا﴾ سورة مريم، ويقول أيضاً في وصف سيدنا إسماعيل: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ سورة مريم.

ثالثها - أنه من صفات المؤمنين، يقول تعالى عن مريم: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ﴾ سورة المائدة، آية: ٧٥، ويقول أيضاً في حق المؤمنين جميعاً: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ سورة الحجرات، ويقول كذلك: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا

(1) تفسير ابن كثير، 485/2.

عَاهِدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَلُوا بَدِيلًا ﴿٢٣﴾ ﴿سورة الأحزاب.

رابعها- أن القرآن الكريم قد أكد على أن الصدق ينفع صاحبه يوم القيامة، يوم لا ينفع مال ولا بنون، يقول تعالى: ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ ﴿سورة المائدة.

ولم تغفل السنة النبوية المطهرة أيضا بيان فضل الصدق وأهميته، ففي الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: "إن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وإن الرجل ليصدق حتى يكون صديقا"⁽¹⁾، بل إن النبي صلى الله عليه وسلم يؤكد أن الصدق يجلب البركة في البيع، حيث يقول صلى الله عليه وسلم: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما"⁽²⁾.

وقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه عن أخبار الأمم السالفة أن الصدق كان سبب نجاة من حل به الكرب، فعن ابن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: بينما ثلاثة نفر ممن كان قبلكم يمشون إذ أصابهم مطر، فأووا إلى غار، فانطبق عليهم، فقال بعضهم لبعض: إنه والله يا هؤلاء لا ينجيكم إلا الصدق، فليدع كل رجل منكم بما يعلم أنه قد صدق

-
- (1) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب قول الله تعالى { يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين } / التوبة: 119، وما ينهى عن الكذب ، حديث رقم 5743.
- (2) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، حديث رقم 2004.

فيه»⁽¹⁾.

نلاحظ مما سبق إذن تأكيد القرآن والسنة على أهمية التحلي بخلق الصدق، وبيان عظم جزاء من يتحلى به، ليتأكد لدينا أن هذه الدعوة لم تكن دعوة نظرية فحسب، بل هي دعوة نظرية وعملية معا.

3- فضيلة الحلم:

الحلم هو ضبط النفس والطبع عن هيجان الغضب، والجمع أحلام⁽²⁾، وهذه الصفة من صفات الكمال لله عز وجل، يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ سورة البقرة.

- وهذه الصفة الأخلاقية العالية اتصف بها الأنبياء أيضا، حيث يقول تعالى عن سيدنا إبراهيم: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ سورة التوبة، ويقول أيضا في وصف سيدنا إسماعيل: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ سورة الصافات.

- وصفة الحلم من الصفات التي يحبها الله تعالى، ففي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للأشج: "إِنَّ فِيكَ خَلَّتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ الْحِلْمُ وَالْأَنَاءُ". قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنَا أَتَخَلَّقُ بِهِمَا، أَمْ اللَّهُ جَبَلَنِي عَلَيْهِمَا، قَالَ: بَلِ اللَّهُ جَبَلَكَ عَلَيْهِمَا". قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَبَلَنِي عَلَى خَلَّتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ⁽³⁾.

فهذا الحديث يثبت أن الحلم والأناة من الصفات الفطرية التي فطر الله

(1) صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب { أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم } الكهف 9، حديث رقم 3278.

(2) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 1/ 171.

(3) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب قبلة الرجل، حديث رقم 5227.

عليها بعض العباد، ولكن السؤال هنا: ماذا لو لم يكن الإنسان حليماً؟
للإجابة عن هذا السؤال نقرأ حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "إِنَّمَا
الْحِلْمُ بِالتَّحَلُّمِ"⁽¹⁾، فهذا الحديث فيه دلالة على أن الإنسان إذا لم يكن متخلقاً
بخلق، وأراد أنه يكتسبه، فباستطاعته أن يفعل ذلك، ومثاله في الحديث اكتساب
خلق الحلم، وهذا بعد توفيق الله تعالى.

— وهذه الصفة كانت إحدى الصفات والعلامات والدلائل الدالة على
صدق نبوة سيدنا محمد ﷺ، فعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَمَّا أَرَادَ
هُدَى زَيْدِ بْنِ سَعْنَةَ، قَالَ زَيْدُ بْنُ سَعْنَةَ: مَا مِنْ عَلَامَاتِ النَّبُوءَةِ شَيْءٌ إِلَّا وَقَدْ
عَرَفْتُهَا فِي وَجْهِ مُحَمَّدٍ ﷺ، حِينَ نَظَرْتُ إِلَيْهِ إِلَّا اثْنَتَيْنِ لَمْ أَخْبِرْهُمَا مِنْهُ، يَسْبِقُ
حِلْمُهُ جَهْلُهُ، وَلَا تَرِيدُ شِدَّةُ الْجَهْلِ عَلَيْهِ إِلَّا حِلْمًا، فَكُنْتُ الْطُفْ لَهٗ لِأَنَّ أُخَالِطُهُ،
فَاعْرِفَ حِلْمَهُ مِنْ جَهْلِهِ. قَالَ زَيْدُ بْنُ سَعْنَةَ: فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا مِنَ
الْحُجْرَاتِ وَمَعَهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ عَلَى
رَاحِلَتِهِ كَالْبَدَوِيِّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ بُصْرَى قَرْيَةِ بَنِي فُلَانٍ قَدْ أَسْلَمُوا،
وَدَخَلُوا فِي الْإِسْلَامِ، وَكُنْتُ حَدَّثْتُهُمْ إِنْ أَسْلَمُوا أَتَاهُمْ الرِّزْقُ رَغَدًا، وَقَدْ أَصَابَتْهُمْ
سَنَةٌ وَشِدَّةٌ وَقُحُوطٌ مِنَ الْعَيْثِ، فَأَنَا أَخْشَى يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ الْإِسْلَامِ
طَمَعًا كَمَا دَخَلُوا فِيهِ طَمَعًا، فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تُرْسِلَ إِلَيْهِمْ بِشَيْءٍ تُعِينُهُمْ بِهِ فَعَلْتُ،
فَنَظَرَ إِلَى رَجُلٍ إِلَى جَانِبِهِ أَرَاهُ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ،
مَا بَقِيَ مِنْهُ شَيْءٌ، قَالَ زَيْدُ بْنُ سَعْنَةَ: فَدَنَوْتُ إِلَيْهِ، فَقُلْتُ: يَا مُحَمَّدُ، هَلْ لَكَ أَنْ
تَبْعِنِي تَمَرًا مَعْلُومًا مِنْ حَائِطِ بَنِي فُلَانٍ إِلَى أَجْلِ كَذَا وَكَذَا؟ فَقَالَ: لَا يَا
يَهُودِي، وَلَكِنِّي أَبِيعُكَ تَمَرًا مَعْلُومًا إِلَى أَجْلِ كَذَا وَكَذَا، وَلَا تُسَمِّي حَائِطَ بَنِي

(1) الطبراني، المعجم الكبير.

فُلَانٍ، قُلْتُ: بَلَى، فَبَايَعَنِي فَأَطْلَقْتُ هِمْيَانِي، فَأَعْطَيْتُهُ ثَمَانِينَ مِثْقَالًا مِنْ ذَهَبٍ فِي تَمَرٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ كَذَا وَكَذَا، فَأَعْطَاهَا الرَّجُلَ، ...، فَقَالَ زَيْدُ بْنُ سَعْنَةَ: فَلَمَّا كَانَ قَبْلَ مَحَلِّ الْأَجَلِ بِيَوْمَيْنِ أَوْ ثَلَاثٍ، أَتَيْتُهُ فَأَخَذْتُ بِمَجَامِعِ قَمِيصِهِ وَرِدَائِهِ، وَنَظَرْتُ إِلَيْهِ بِوَجْهِ غَلِيظٍ، فَقُلْتُ لَهُ: أَلَا تَقْضِيَنِي يَا مُحَمَّدُ حَقِّي؟ فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْتُكُمْ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لَمَطْلٌ، وَلَقَدْ كَانَ لِي بِمَخَالِطَتِكُمْ عِلْمٌ، وَنَظَرْتُ إِلَى عُمَرَ، ...، فَقَالَ: يَا عَدُوَّ اللَّهِ أَتَقُولُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا أَسْمَعُ، وَتَصْنَعُ بِهِ مَا أَرَى، فَوَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَوْلَا مَا أَحَازِرُ فَوْتَهُ لَضَرَبْتُ بِسِيفِي رَأْسَكَ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْظُرُ إِلَى عُمَرَ فِي سُكُونٍ وَثَوْدَةٍ، ثُمَّ قَالَ: يَا عُمَرُ، أَنَا وَهُوَ كُنَّا أَحْوَجَ إِلَى غَيْرِ هَذَا، أَنْ تَأْمُرَنِي بِحَسَنِ الْأَدَاءِ، وَتَأْمُرَهُ بِحَسَنِ التَّبَاعَةِ، أَذْهَبَ بِهِ يَا عُمَرُ وَأَعْطَاهُ حَقَّهُ وَزِدَهُ عِشْرِينَ صَاعًا مِنْ تَمَرٍ مَكَانَ مَا رَوَّعْتُهُ، قَالَ زَيْدُ: فَذَهَبَ بِي عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، فَأَعْطَانِي حَقِّي، وَزَادَنِي عِشْرِينَ صَاعًا مِنْ تَمَرٍ، فَقُلْتُ: مَا هَذِهِ الزِّيَادَةُ يَا عُمَرُ؟ فَقَالَ: أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ أَزِيدَكَ مَكَانَ مَا رَوَّعْتُكَ، قُلْتُ: وَتَعْرِفُنِي يَا عُمَرُ؟ قَالَ: لَا، مَنْ أَنْتَ؟ قُلْتُ: أَنَا زَيْدُ بْنُ سَعْنَةَ، قَالَ: الْحَبْرُ، قُلْتُ: الْحَبْرُ، قَالَ: فَمَا دَعَاكَ أَنْ فَعَلْتَ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا فَعَلْتَ وَقُلْتَ لَهُ مَا قُلْتَ؟ قُلْتُ: يَا عُمَرُ، لَمْ تَكُنْ مِنْ عِلَامَاتِ النَّبُوَّةِ شَيْءٌ إِلَّا وَقَدْ عَرَفْتُهُ فِي وَجْهِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حِينَ نَظَرْتُ إِلَيْهِ إِلَّا اثْنَتَيْنِ لَمْ أَخْبِرْهُمَا مِنْهُ، يَسْبِقُ حِلْمُهُ جَهْلُهُ، وَلَا يَزِيدُهُ الْجَهْلُ عَلَيْهِ إِلَّا حِلْمًا، فَقَدْ أَخْبِرْتُهُمَا، فَأَشْهَدُكَ يَا عُمَرُ أَنِّي قَدْ رَضِيتُ بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا، وَأَشْهَدُكَ أَنَّ شَطْرَ مَالِي وَإِنِّي أَكْثَرُهَا مَا لَا صَدَقَةَ عَلَى أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ. فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: أَوْ عَلَى بَعْضِهِمْ، فَإِنَّكَ لَا تَسَعُهُمْ. قُلْتُ: أَوْ عَلَى بَعْضِهِمْ، فَرَجَعَ عُمَرُ وَزَيْدٌ إِلَى

رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ زَيْدٌ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽¹⁾.

وما أوجبنا في هذه الأيام إلى الالتزام بمثل هذه الأخلاق الحميدة التي تساعدنا على إصلاح فساد المجتمعات ومقاومة ما تفشى فيها من أخلاق رذيلة وسيئة، من الكذب والغضب والحقد والخيانة وغيرها من الرذائل التي تعاني منها مجتمعاتنا الإسلامية.

خصائص الأخلاق في الإسلام:

تتميز الأخلاق في الإسلام بجملة من الخصائص والميزات، منها:

1- **الربانية**، أي إنها من عند الله، فالآداب والأخلاق الإسلامية آداب ربانية، فالوحي هو الذي وضع أصولها وحدد أساسياتها، فنجد القرآن ذاته يعنى برسم المعالم الرئيسية لآداب المسلم من إحسان للوالدين ورعاية اليتيم وابن السبيل والفقراء والمساكين، والإخلاص في العمل، وغض البصر وحفظ الفرج..... إلخ، حتى إننا نجد القرآن يُعلم المسلمين أدب المشي إذا مشوا، فضلا عما زخرت به السنة من آداب تتعلق بالأكل والشرب واللباس والنوم واليقظة والدخول والخروج، وغيرها⁽²⁾.

ولما كان مصدر الأخلاق رباني، فإنها مبنية على التوحيد، لا التعدد، بخلاف الأخلاق عند اليونان⁽³⁾.

2- الشمول، فدائرة الأخلاق في الإسلام من السعة بحيث تغطي

(1) الطبراني، المعجم الكبير، 5/ 222، حديث رقم: 5147.

(2) عمار سكري، المختصر الهام في الخصائص العامة للإسلام، ص 9.

(3) د. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 402.

جميع شئون الحياة⁽¹⁾، فإنها لم تدع جانباً من جوانب الحياة الإنسانية: روحية أو جسمية، دينية أو دنيوية، عقلية أو عاطفية، إلا رسمت له المنهج الأمثل للسلوك الرفيع، وقد شملت الأخلاق الإسلامية أيضاً ما يتعلق بالفرد في كافة نواحيه، وما يتعلق بالأسرة، وما يتعلق بالمجتمع، وما يتعلق بغير العقلاء من الحيوان والطيور، وما يتعلق بالكون الكبير: من حيث إنه مجال التفكير والاستدلال بما فيه من إبداع وإتقان على وجود مبدعه وقدرته وعلى علمه وحكمته، وبهذا نجد أن الإسلام نظر إلى الأخلاق نظرة جامعة محيطية مستوعبة، أما الفلسفات والنظريات البشرية فكان عيبها أنها نظرت إلى الأخلاق في زاوية واحدة، وأغفلت الأخرى⁽²⁾، وهذا يتضح في الأخلاق اليونانية التي كانت منحصرة في الجانب السياسي فقط.⁽³⁾

3- الجمع بين الواقعية والمثالية

إن من أهم خصائص الأخلاق في الإسلام أنها وسط بين غلاة المثاليين الذين تخيلوا الإنسان ملاكاً، فوضعوا له من القيم ما لا يمكن له، وبين غلاة الواقعيين الذين حسبوه كالحيوان، فأرادوا له من السلوك ما لا يليق به⁽⁴⁾، فالأخلاق في الإسلام تأخذ بعين الاعتبار واقع الإنسان من حيث تكوينه وقدراته، كما تدعو إلى المثالية من خلال دعوتها إلى التسامي والتشبه بالملائكة، ومن مظاهر هذا الجمع أو هذه الوسطية: أنها تجمع في مسألة

(1) د. كايد قرعوش وآخرون، الأخلاق في الإسلام، ص 53.

(2) عمار سكري، المختصر الهام في الخصائص العامة للإسلام، ص 32-34.

(3) د. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص 401.

(4) عمار سكري، المختصر الهام في الخصائص العامة للإسلام، ص 40.

العقاب بين العدل الذي هو تطبيق العقوبة، والعفو والصفح⁽¹⁾.

4- أخلاق واقعية ممكنة التطبيق

فقد جاء الإسلام بأخلاق واقعية، لا تصدر أوامرها ونواهيها لأناس يعيشون في أبراج عاجية، إنما تخاطب بشرا، لهم دوافع وشهوات، ولهم مطامع وآمال، ومصالح وحاجات⁽²⁾، فاعترفت الأخلاق الإسلامية بالضعف البشري وبالذوافع البشرية، ومن مظاهر هذه الواقعية⁽³⁾:

- أن الإسلام لم يوجب على من يريد الدخول في الإسلام أن يتخلّى عن ثروته كما يحكي الإنجيل عن المسيح أنه قال لمن أراد اتباعه: بع مالك واتبعني! بل راعى الإسلام حاجة الفرد والمجتمع إلى المال وأمره بتنميته والمحافظة عليه.

- تجلّت واقعية الإسلام في الجانب الأخلاقي حين شرع مقابلة السيئة بمثلها بلا عدوان، ولكن رغب بالعفو والمغفرة للمسيء.

- أنها أقرت التفاوت النظري والعملي بين الناس، فليس كل الناس في درجة واحدة في الالتزام بما أمر الله به من أوامر والانتهاز عما نهى عنه من نواه، فهناك الظالم لنفسه والمقتصد والسابق بالخيرات.

- أن الأخلاق الإسلامية لم تفترض أهل التقوى معصومين من كل ذنب، بل يعصون، ولكن مزية المتقين إنما هي التوبة والرجوع إلى الله كما وصفهم الله بقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ

(1) د. كايد قرعوش وآخرون، الأخلاق في الإسلام، ص 54-55.

(2) د. جمال نصار، مكانة الأخلاق، ص 37.

(3) عمار سكري، المختصر الهام في الخصائص العامة للإسلام، ص 52-53.

فَاسْتَغْفِرُوا لِذُنُوبِهِمْ ﴿سورة آل عمران، آية: ١٣٥.

- أنها راعت الظروف الاستثنائية كالحرب، فأباححت من أجلها مالا يباح في ظروف السلم، مثل الكذب لتضليل العدو.

5- الوضوح، ويراد به أن أمهات الفضائل التي أمر الشرع بها، وحث عليها معروفة وواضحة، وأمهات الرذائل إلي حذر الشرع منها معلومة غير مجهولة، فمثلاً: لا يجهل مسلم أن الله يأمر بالعدل والإحسان بالولدين، وفي الطرف الآخر لا يجهل مسلم أن الله ينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، ولا يحب الفساد ولا يحب الخائنين.

ويتبع الأخلاق في وضوحها وضوح الآداب، من أدب الأكل والشرب، وأدب النوم واليقظ، وأدب الجلوس وأدب المشي، فأساس هذه الآداب وأصولها واضحة معلومة، فمثلاً: كل مسلم يعلم أنه يسن له عند الأكل أن يأكل بيمينه ويبدأ باسم الله ويختم بحمد الله⁽¹⁾.

6- أخلاق ملائمة للفطرة، فالأخلاق الإسلامية لم تأت مخالفة للفطرة أو العقل، فهي ملائمة للفطرة السليمة موافقة للعقل الرشيد؛ لذلك نجد الأخلاق في الإسلام لا تعتمد على الأمر الصارم، بل تعتمد على مخاطبة العقل⁽²⁾.

7- الثبات، فالأخلاق في الإسلام لا تعرف التطور، فليس لكل زمان أو مكان أخلاق التي يملك الناس نزعها، إنها أخلاق ثابتة، تستمد ثباتها من كونها قيما وأحكاما شرعية لا تتلون وفقا لأهواء الناس وأذواقهم⁽³⁾.

(1) عمار سكري، المختصر الهام في الخصائص العامة للإسلام، ص 61- 62.

(2) عمار سكري، المختصر الهام في الخصائص العامة للإسلام، ص 9.

(3) د. كايد قرعوش وآخرون، الأخلاق في الإسلام، ص 56.

8- الإيجابية، فالأخلاق في الإسلام تتسم بالإيجابية، فهي لا ترضى من أصحابها مسايرة الركب أو العجز والاستسلام للأحداث، وإنما تحثهم على القوة والكفاح ومواصلة السعي في ثقة وأمل، ومقاومة العجز واليأس⁽¹⁾، فهي تتغيا ما فيه صلاح الإنسان وتحقيق المقصد الأسنى من الخلق، وهي تستثير دوافع الإنسان للعمل واستغلال الوقت والعطاء والبذل والتضحية، كما تدعو إلى الطهر النفسي والإخلاص والاستقامة⁽²⁾.

(1) د. جمال نصار، مكانة الأخلاق، ص 43.

(2) د. كايد قرعوش وآخرون، الأخلاق في الإسلام، ص 57.

المبحث الثاني

أركان الفعل الأخلاقي في الإسلام

يشتمل أي عمل أخلاقي على ثلاثة عناصر، هي: الإلزام، المسؤولية، الجزاء، وهذه العناصر الثلاثة يرتبط بعضها ببعض، ولا تقبل الانفصام، فإذا ما وجدت الأولى، تتابعت الآخرين على إثرها، وإذا اختفت، ذهبنا على الفور في أعقابها، ففكرة الإلزام يرتبط بها ناتجان يستلزم أحدهما الآخر بدوره ويؤيده ويدعمه، وهما فكرة المسؤولية، وفكرة الجزاء⁽¹⁾.

1- الإلزام الخلقي: مفهومه وأهميته، مصادره، خصائصه

أ- مفهوم الإلزام وأهميته

الإلزام هو السلطة الآمرة، والقوة القاهرة والضرورة التي يستشعرها كل فرد، فيعمل ما ينبغي عمله دون قسر أو إرغام⁽²⁾، فالإلزام ينشأ عن طبيعة الإنسان من حيث هو قادر على الاختيار بين الخير والشر، فما كان فعله أو عدم فعله ممكناً، كان إلزامياً، بمعنى أن الشخص لا يستطيع أن يتهاون في فعله أو عدم فعله من دون أن يتعرض للوم⁽³⁾.

وأي مذهب أخلاقي لابد وأن يستند على فكرة الإلزام، فهو القاعدة الأساسية والمدار الذي يدور حوله كل النظام الأخلاقي، والذي يؤدي فقده إلى هدم جوهر الحكمة العملية ذاته، ذلك أنه إذا لم يعد هناك إلزام، فلن تكون هناك مسؤولية، وإذا عدمت المسؤولية، فلا يمكن أن تعود العدالة، وحينئذ تنفشي

(1) د. محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 136.

(2) د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 33.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 1/ 121.

الفوضى، ويفسد النظام، وتعم الهمجية⁽¹⁾.

غير أن الإلزام الذي تتطوي عليه الشرائع الوضعية إلزام سطحي، يتسم بالنقص حيث يقف عند حدود الجرائم، وينص على التخويف بالعقوبات الدنيوية دون الأخروية، بينما يمتاز القرآن عن هذه الشرائع باستكمالها طرق الإلزام⁽²⁾.

ب- مصادر الإلزام

اختلف فلاسفة الأخلاق في تحديد مصدر الإلزام، فمن قائل إنه الجماعة، ومن قائل إنه الدين، وبعضهم يقول إنه العقل، وبعضهم يرى أنه الوجدان، وآخرون يرون أنه قوة الضغط الاجتماعي⁽³⁾، أما في الإسلام فقد تعددت مصادر الإلزام الخلقي وتنوعت، ويمكن حصرها في المصادر التالية:

1- القرآن والسنة، أو الدين، وهو يعد أهم مصادر الإلزام، فالدين بما يتضمنه من معتقدات ومبادئ وأوامر ونواهٍ ورغائب وقيم ومثل عليا وقواعد عامة للسلوك يلعب دورا مهما في حياة المؤمنين به⁽⁴⁾، وفي رسم الطريق الأخلاقي الصحيح الذي يجب عليهم أن يسلكوه.

2- العقل

إن ميزة الإسلام الكبرى على باقي الأديان هي منحة العقل في الفهم واستنباط الأحكام⁽⁵⁾، ولهذا فقد اعتد الإسلام بالعقل والإدراك كمصدر من

(1) د. محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 21، وانظر: د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 33.

(2) د. مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 120.

(3) د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 33.

(4) د. جمال نصار، مكانة الأخلاق، ص 49.

(5) د. مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 120.

مصادر الإلزام الخلقي؛ لأن العاقل يفعل الخير، ولا يفعل الشر⁽¹⁾، فالإنسان عندما يدرك أن عاقبة فعله ستكون سارة فإنه يفعله، وإذا أدرك أن عاقبة فعله وخيمة، فإنه يتجنبه⁽²⁾.

3- الوازع الداخلي أو الضمير

وهو عبارة عن حالة نفسية من الانشراح أو الانقباض، ولما كان كثير من الناس لا يكفيها إلزام الدين أو العقل، فإنهم يحتاجون إلى وازع الضمير كزاجر يبعدها عن الذنوب التي تخفى على أعين الناس⁽³⁾، كما أنه يساعدهم في التمييز بين ما هو جميل وما هو قبيح من السلوك⁽⁴⁾.

وهذا الوازع أو الضمير قد أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم، وبين دوره في زجر صاحبه عن الباطل، ففي حديث النَّوَّاسِ بْنِ سَمْعَانَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا، وَعَلَى جَنْبَيْهِ الصِّرَاطِ سُورَانِ، فِيهِمَا أَبْوَابٌ مُفَتَّحَةٌ، وَعَلَى الْأَبْوَابِ سُتُورٌ مُرْخَاةٌ، وَعَلَى بَابِ الصِّرَاطِ دَاعٍ يَقُولُ: أَيُّهَا النَّاسُ، ادْخُلُوا الصِّرَاطَ جَمِيعًا، وَلَا تَتَعَرَّجُوا، وَدَاعٍ يَدْعُو مِنْ فَوْقِ الصِّرَاطِ، فَإِذَا أَرَادَ يَفْتَحُ شَيْئًا مِنْ تِلْكَ الْأَبْوَابِ، قَالَ: وَيْحَكَ لَا تَفْتَحْهُ، فَإِنَّكَ إِنْ تَفْتَحْهُ تَلْجُهُ، وَالصِّرَاطُ الْإِسْلَامُ، وَالسُّورَانِ: حُدُودُ اللَّهِ، وَالْأَبْوَابُ الْمُفْتَحَةُ: مَحَارِمُ اللَّهِ، وَذَلِكَ الدَّاعِي عَلَى رَأْسِ الصِّرَاطِ: كِتَابُ اللَّهِ، وَالدَّاعِي مِنَ فَوْقِ الصِّرَاطِ: وَاعِظُ اللَّهِ فِي قَلْبِ كُلِّ مُسْلِمٍ"⁽⁵⁾.

(1) د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 34.

(2) د. جمال نصار، مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي، ص 50.

(3) د. مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 121.

(4) د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 34.

(5) مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند الشاميين، حديث رقم 17634، وهو حديث صحيح.

4- المجتمع - ودوره مهم في الإلزام، لأن الإسلام يجعل المجتمع مسئولاً عن انحراف بعض أفرادِهِ، ومن أجل هذا فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽¹⁾.

ولا شك أن إعطاء سلطة الإلزام للمجتمع له دور عظيم في ضبط العملية الأخلاقية؛ لأن من الناس من يكون وازعهم الإيمان ضعيفاً، فلو أنهم تركوا وشأنهم، لنشروا الفساد في المجتمع، وإذا انتشر الفساد في المجتمع دون مقاومته ودفعه، فإن البلاء يعم الجميع، يقول تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ سورة الأنفال، آية: ٢٥⁽²⁾.

ج- خصائص الإلزام

تميز الإلزام الخلقي في الإسلام بخصائص مهمة قد لا نجدها واضحة في أي فلسفة أخلاقية أخرى بمثل الوضوح الذي نجده في الإسلام، وهذه الخصائص تتمثل فيما يلي⁽³⁾:

1- كون الفعل مستطاعاً، فالإسلام يراعي طاقة البشر وقدرتهم على الفعل فيما كلفوا من أعمال، ومن ثم لم يكلفهم فوق طاقتهم، يقول تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (سورة البقرة، آية: ٢٨٦)، وهذا مبدأ تقتضيه الفطرة السليمة، إذ لو كُلف الإنسان ما لا يطيق، لكان في ذلك ظلم له، والله تعالى منزّه عن الظلم، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ (سورة النساء، آية: ٤٠).

(1) د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 33.

(2) د. جمال نصار، مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي، ص 49-50.

(3) د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 34-36، د. جمال نصار، مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي، ص 52 وما بعدها.

2- اليسر في التطبيق العملي، ورفع الحرج عن الناس، فالأخلاق الإسلامية ليست في مقدور الناس واستطاعتهم فحسب، بل إنها أسهل ما يستطيعونه، يقول تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ سورة البقرة، آية: ١٨٥ ، ويقول أيضا: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ سورة الحج، آية: ٧٨.

وهنا تظهر ميزة الإسلام على الرسالات السابقة، حيث إنه لم يأت بقوانين استثنائية قاهرة، كعقاب إلهي على الأمة كلها، كما حدث في الرسالات السابقة التي تحدث عنها القرآن، يقول تعالى: ﴿فِظْلٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِئَتْ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (سورة النساء، آية: ١٦٠)، كما يمتاز الإسلام على بعض الفلسفات الأخلاقية، مثل البرهمية والكانطية التي تتسم بالقسوة وعدم مراعاة الطبيعة الإنسانية في الظروف المختلفة⁽¹⁾.

3- مراعاة الحالات الطارئة والاستثنائية، فقد وضع الإسلام مخرجا للحالات التي يصعب فيها الالتزام الخلقي، وهذا المخرج يكون تارة بإعفاء المكلفين إعفاء كاملا، مثل: إعفاء بعض العاجزين عن فريضة الجهاد، يقول تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ سورة الفتح، آية: ١٧، وتارة أخرى يكون المخرج بإعفائهم إعفاء جزئيا، مثل: قصر الصلاة أثناء السفر، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّ خِفَافًا أَنْ يَقْنِتَ الْإِنْسَانُ رُكُوعَهُ السَّجْدَ لِلَّهِ لَهُ الْخِشْيَاءُ وَالْحَقِيقَةُ﴾ سورة النساء، آية: ١٠١، وثالثة يكون

(1) د. جمال نصار، مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي، ص 53-54.

المخرج بإرجاء الفعل، فالمرضى والمسافرون يجوز لهم الفطر في رمضان، وعليهم قضاء ما أفطروه، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ سورة البقرة، آية: ١٨٥ ، ورابعة يكون المخرج باستبدال عمل يسير بأخر عسير، كالتيتم بدلا من الوضوء عند فقد الماء، أو عدم القدرة على استعماله، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ سورة النساء، آية: ٤٣.

4- التدرج في تحديد الواجبات الأخلاقية، فلقد رتب الإسلام الأعمال الخلقية إلى ما هو لازم وما هو ألزم، فألزمها فرض العين، ثم فرض الكفاية، ثم السنة المؤكدة، ثم السنة غير المؤكدة، ثم النوافل، وأخيرا الكماليات.

2- المسؤولية: مفهومها، شروطها، أنواعها

أ- مفهوم المسؤولية:

اتضح لنا فيما سبق أهمية الإلزام في الفكر الأخلاقي، غير أن هذا الإلزام يحتاج إلى عنصر آخر كي يكون ذا فائدة، ألا وهو المسؤولية؛ فالإلزام بلا مسؤولية، يعني القول بوجود إلزام بلا فرد ملزم⁽¹⁾، وإذا عدمت المسؤولية، فلا يمكن أن تعود العدالة، وحينئذ تنتفي الفوضى، ويفسد النظام، وتعم الهمجية، لا في مجال الواقع فحسب، بل في مجال القانون أيضا⁽²⁾.
والمسؤولية الأخلاقية هي المسؤولية الناشئة عن إلزامية القانون

(1) د. محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 136.

(2) د. محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 21.

الأخلاقي، وعن كون الفاعل ذا إرادة حرة، ومعنى هذا أن الفاعل الذي تكون أفعاله ضرورية لا يعد مسئولاً من الناحية الأخلاقية⁽¹⁾.
أو هي إقرار المرء بما يصدر عنه من أفعال، وباستعداده لتحمل نتائجها⁽²⁾.

وعلى هذا فالمسئولية تستلزم أمرين متلازمين:
الأول- إقرار الإنسان بمسئوليته عنه أفعاله، وهذا الإقرار لا يكفي وحده في ثبوت المسئولية⁽³⁾.
الثاني- أن يتحمل الإنسان نتيجة أفعاله التي التزم بها أو قررها أو اختارها، سواء أكانت هذه الأفعال إيجابية أو سلبية⁽⁴⁾.
ب- شروط المسئولية

للمسئولية في الإسلام مجموعة من الشروط، بعضها يتعلق بالإنسان، وبعضها يتعلق بالفعل نفسه، إذا تحققت هذه الشروط، أصبح الإنسان مسئولاً مسئولية كاملة عن عمله، وقد حصرها بعض المفكرين في ستة شروط، هي⁽⁵⁾:
الشرط الأول : أهلية التصرف، أو العقل والتمييز، أي أن يكون صاحب العمل أهلاً لتحمل المسئولية، وقد حدد الشارع أهلية تحمل المسئولية

-
- (1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 2/ 370.
(2) د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، ص 223.
(3) د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، ص 224.
(4) د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 36.
(5) الأخلاق الإسلامية وأسسها، 1/ 116 وما بعدها، وانظر: د. حمدي عبد العال، الأخلاق ومعياريها، ص 31 - 34، د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 36-37.

الدينية ذات العقاب الأخروي، بالعقل والبلوغ، أما فاقد العقل فلا مسؤولية عليه طبعاً، ولا اعتبار لأي عمل من أعماله، وأما غير البالغ فقد أعفاه الخالق من المسؤولية الأخروية في رأي جمهور الفقهاء، وإن كان مميزاً، دون أن يحرمه من ثواب عمله الصالح، وذلك لتكون فترة ما قبل البلوغ فترة تربية وتعليم وإنضاج فكري ونفسي، وخفف مسؤوليته الدنيوية إلى مستوى المسؤولية التربوية التي يتولاها أولياؤه المربون له، فيؤدّبونه بمختلف وسائل التأديب التي أذن بها الشارع، ومنها بعض أنواع العقاب المادي، كالضرب والحرمان ونحوهما، ومنها بعض المؤاخذات الجزائية المالية، وتختلف وسائل التربية والتأديب باختلاف حال غير البالغ، مميزاً كان أو غير مميز، قارب سن البلوغ أو لم يقاربه .

وفي رفع المسؤولية عن المجنون وعمن كان دون البلوغ جاء في الحديث الصحيح : "رَفَعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمُبْتَلَى حَتَّى يَبْزَأَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَكْبَرَ" (1).

الشرط الثاني : إرادة الفاعل، بمعنى أن يكون العمل صادراً عن إرادة صاحب العمل، ومتى اختل هذا الشرط سقطت المسؤولية، وبناء على ذلك فإن الأعمال التي لا تكون إرادة الإنسان الحرة ذات وساطة ما في وجودها، لا يكون الإنسان مسئولاً عنها، كالعرشات، وكحركة النائم.

الشرط الثالث: حرية الإرادة

وإذا كانت الإرادة شرطاً في تحمل المسؤولية، فإنه يجب أن تكون هذه الإرادة حرة، أي أن يكون صاحب العمل متمتعاً بحريته عند أداء العمل، غير

(1) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في المَجْنُونِ يَسْرِقُ أَوْ يُصِيبُ حَدًّا، حديث رقم 4400، وقال الألباني: حديث صحيح.

مكره عليه؛ فالتبعة والمسئولية لا تكون إلا إذا وجدت الإرادة، فمتى وجدت الإرادة، وجدت المسؤولية، وما لم توجد الإرادة، فلا مسؤولية، فما لا دخل لإرادة الإنسان فيه، لا يسأل عنه، ولا يلام عليه، ولا يمدح أو يذم من أجله، فلا يمدح الشخص لطوله، ولا يذم لقصره من الناحية الأخلاقية، ولولا أن إرادة الإنسان حرة في اختيار الخير والشر، لما كان هناك معنى للتعاليم الأخلاقية، ولكان الأمر بفعل الخير والنهي عن الشر ضرباً من العبث، ولما كان هناك معنى للثواب والعقاب، والمدح والذم⁽¹⁾.

فالتبعة الخلقية أو المسؤولية لا تستقيم إلا متى كان الفعل صادراً عن تعقل وحرية اختيار⁽²⁾.

والإكراه : هو الإلزام على سبيل القهر والغلبة بالقيام بعمل من الأعمال المادية الظاهرة، تحت تأثير قوة ملجئة، أو تهديد بانتقام أشد ضرراً وشرّاً من الضرر أو الشر اللذين يفضي إليهما العمل المكروه عليه، والملزم بالقيام بالعمل كاره له ، مقهور عليه ، مغلوب على أمره فيه .

روى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال : " إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"⁽³⁾.

يضاف إلى ذلك أن الإكراه على الفعل أو الجبر يترتب عليه عدة

(1) أحمد أمين، الأخلاق، ص 6-8، وانظر: د. زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، ص 36.

(2) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 444.

(3) سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، حديث رقم 2043، وقال الألباني: حديث صحيح.

أمور⁽¹⁾:

1- أنه يصير من الصعب إثبات مسؤولية الإنسان على أفعاله، فالمسؤولية منتفية.

2- في هذه الحال يتساوى الخير والشر.

3- وعندئذ ينتفي الثواب والعقاب.

كما أن في الجبر سدا لجميع منافذ الأمل في حياة الإنسان، وبدون الأمل لا يستطيع الإنسان أن يتقدم في حياته أو يتطور في معارفه⁽²⁾، أو يحسن أخلاقه.

فشرط الحرية إذن من أهم الشروط في تحمل المسؤولية، وهذا ما حدا بالفلاسفة إلى نفي الصفة الأخلاقية عن أي سلوك أو فعل لا يصدر عن الحرية، حتى وإن بدا سلوكا أو فعلا متوافقا مع الأخلاق، فالذي يجبر على الصدق أو عمل الخير، لا يسلك سلوكا أخلاقيا، إذن بدون حرية لا يمكن تحميل الإنسان مسؤولية أفعاله، مما ينفي الأخلاقية، ولذلك فإن الحرية هي أساس الفعل الأخلاقي، بل هي أيضا مما يجعل الثواب والعقاب شرعيا⁽³⁾.

الشرح الرابع: النية والقصد

فيجب أن تتوافر في العمل النية والقصد لما ينجم عنه من نتائج خير أو شر، فإذا كان لصاحب العمل نية أو غاية غير ذلك؛ فإن المسؤولية الحقيقية عند الله تكون وفق نيته وغايته، دون ظاهر السلوك وما نجم عنه، وأما السلوك

(1) د. رجب بودبوس، فلسفة الفلسفة، 2/ 150.

(2) د. زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، ص 37.

(3) د. رجب بودبوس، فلسفة الفلسفة، 2/ 148.

الظاهر فيكون عندئذ من قبيل العمل الملغى؛ ولذلك تلغى عند الله أعمال المرائين المنافقين، مهما كان مظهرها مظهر صلاح وخير، ويحاسبون على نياتهم وغاياتهم التي كانوا يضمرونها في قلوبهم، ويتجاوز الله عن أعمال المسيئين، إذا كانت نياتهم التي يضمرونها في قلوبهم نيات صالحة، بشرط أن يكونوا معذورين في أخطائهم بممارسة الأعمال السيئة.

وقد دلنا الله سبحانه وتعالى على هذه الحقيقة بعدة نصوص، منها قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٦٤﴾ سورة البقرة، آية 264.

الشرط الخامس : العلم بالعمل، وبما يؤدي إليه العمل من خير أو شر، وبحكم العمل الأخلاقي أو الشرعي .
فمن الظاهر في مفاهيم الشريعة أنه لا مسؤولية مع الجهالة التي يعذر بها صاحبها، ولذا يقول تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ سورة الإسراء، آية: ١٥.

وللمعرفة بفضائل الأخلاق ورذائلها طريقان :

الطريق الأول: ما أودع الخالق في فطر العقول من موازين ذاتية تدرك بها جملة من الفضائل والرذائل ، وما أودع في فطر القلوب والنفوس من مشاعر داخلية تحس فيها بطائفة من فضائل الأخلاق ورذائلها .

الطريق الثاني : الإعلام المباشر أو بواسطة المبلغين :

الشرط السادس : القدرة على الفعل

فلا مسؤولية عن العمل مع العجز، سواء أكان عجزا عن الفعل، أم

كان عجزا عن الترك، وبداهة العقول تقضي بأن الاستطاعة شرط لترتب المسؤولية.

أما نصوص الشريعة الدالة على ذلك فمتعددة، منها قول الله تعالى:

﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ سورة البقرة، آية 286.

ج- أنواع المسؤولية:

هناك نوعان من المسؤولية⁽¹⁾:

الأول- مسؤولية قانونية، وهي المسؤولية التي تقع على الإنسان إذا خالف قانون البلاد، وتتم أمام القضاء، ونطاق هذه المسؤولية ضيق ومحدود، يتمثل في إنزال العقاب على المخالف، ولا يتعداه إلى الأمر والنهي، كما أنها تتعلق بالأعمال الظاهرة فقط، ولا دخل لها بالأعمال الباطنة، كالحسد.

ومصدر الإلزام في هذا النوع من المسؤولية يكون خارجيا، مثل: السلطة والقانون والعرف والضغط الاجتماعي⁽²⁾.

الثاني- مسؤولية أخلاقية، وهي المسؤولية التي تقع على الإنسان إذا خالف الأوامر الأخلاقية عامة، ويكون الإنسان مسئولا فيها أمام الله تعالى، وأمام ضميره أيضا، ونطاق هذه المسؤولية أوسع وأشمل من النوع الأول، حيث تشتمل على الأعمال الظاهرة والباطنة.

(1) أحمد أمين، الأخلاق، ص 9، وانظر: د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، ص 224.

(2) د. حمدي عبد العال، الأخلاق ومعياريها، ص 36.

3- الجزاء: مفهومه، أنواعه

أ- مفهوم الجزاء:

الجزاء هو العنصر الثالث من عناصر الفعل الأخلاقي، وهو نتيجة حتمية لوجود الإلزام والمسئولية، فإذا وجد الإلزام، فلا بد أن تكون هناك مسئولية، وعندئذ يكون هناك جزاء على هذه المسئولية التي تحملها الإنسان. فالجزاء هو النتيجة المترتبة على المسئولية، وكل قانون صالح يجب أن يكون كفيلا بإثابة المطيع وعقاب المخالف، ولو جرد الفعل من الثواب والعقاب، لفقد معناه ومبرر وجوده⁽¹⁾.

وقد قسم بعض الباحثين الجزاء إلى أربعة أنواع⁽²⁾:

- الأول- الجزاء الطبيعي،** ويتمثل فيما يجره انتهاك القوانين الطبيعية من آلام للجسم أو العقل، أو ما يترتب على مراعاتها من استمتاع بالصحة واللذة.
- الثاني- الجزاء الاجتماعي،** ويتمثل هذا العقاب بالسجن أو التغريم أو الحرمان من الامتيازات الاجتماعية لمن يخالف قانون البلاد ونظمها الاجتماعية، كما يتمثل في الضغوط الاجتماعية والعقوبات الأدبية التي يلاقيها المرء حينما يخرج عن عادات المجتمع وتقاليده وأعرافه.
- الثالث- الجزاء الديني أو الإلهي،** ويتمثل فيما أعده الله من الجنة للطائعين، ومن النار للعاصين.

(1) د. حمدي عبد العال، الأخلاق ومعياريها، ص 37، وانظر: د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 38.

(2) د. حمدي عبد العال، الأخلاق ومعياريها، ص 37- 38، وانظر: د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 38- 39، د. جمال نصار، مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي، ص 63 وما بعدها.

الرابع - الجزء الأخلاقي، وهو إما ثواب، يتمثل في إحساس المطيع بالطمأنينة والثقة والتوازن النفسي والشعور بالسعادة، وإحساس المرء بقيمته الذاتية واحترامه لنفسه.

وإما عقاب، ويتمثل في الندم والأرق الذي يشعر به من يخالف، وفقدانه الأمن والطمأنينة الروحية، والآلام النفسية من إحساس المرء بفقدان قيمته واحترامه لذاته.

يتضح مما سبق أن الإسلام ربط الأخلاق بالجزاء، سواء كان عاجلاً أو آجلاً بشكل حاسم، وهو في ربطه هذا قد راعى الطبيعة الإنسانية من حيث ماديتها ومعنويتها (الجسد - الروح)، فجعل الجزاء كذلك مادياً ومعنوياً⁽¹⁾.

رابعاً - طرق اكتساب الفضائل وغرسها:

للفضائل وسائل مختلفة ومتنوعة تعين على اكتسابها، من أهمها⁽²⁾:

- 1- تكوين العادات الصالحة في الطفل منذ صغره، وذلك عمل الآباء في بيوتهم، والمدرسين في المدارس، كتعويده الصدق والطاعة ونحو ذلك.
- 2- القدوة الصالحة، فإنها تنثر الشعور، وتحيي الضمير، ويمكن الاستفادة من هذه الوسيلة من خلال: الصداقة، قراءة سير الأبطال وقصصهم. إن وجود القدوة والأسوة يجسد لدينا القناعة بأن ما من خلق دعا إليه الإسلام إلا وهو ممكن التطبيق، وأن بلوغ الفضائل ممكن كذلك، وما علينا إلا أن نسلك سبيل أهل القدوة⁽³⁾.

(1) د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 40.

(2) أحمد أمين، الأخلاق، ص 137 - 140.

(3) د. كايد قرعوش وآخرون، الأخلاق في الإسلام، ص 49.

3- دراسة علم الأخلاق، وذلك لأن غرضه هو التأثير في إرادتنا وهدايتنا، وحملنا على أن نشكل حياتنا، ونصبغ أعمالنا؛ حتى نحقق المثل الأعلى للحياة، فهو ينير السبيل أمام الإرادة، ويشجعها على عمل الخير، ويثبطها عن فعل الشر.

4- الرفقة الصالحة، فيشكل الرفيق وسيطا مؤثرا في التربية الخلقية، وهذا يدعونا إلى متابعة الأبناء للتعرف إلى رفاقهم وأصدقائهم، يقول النبي صلى الله عليه وسلم : "مثل الجليس الصالح والسوء كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك: إما أن يحذيك، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحا طيبة، ونافخ الكير: إما أن يحرق ثيابك، وإما أن تجد ريحا خبيثة"⁽¹⁾، ولذا نجد أن كثيرا من صور الانحراف التي نشهدها اليوم منشؤها رفاق السوء⁽²⁾.

5- ويضاف إلى ذلك أيضا التدريب العملي، وهذا واضح بصورة كبيرة في العبادات، فلا يمكن إغفال أثرها في تدريب الأفراد على الفضائل الخلقية، فالصلاة مثلا تعودنا التواضع والنظام، والصوم يعلمنا الصبر وضبط النفس والشعور مع الآخرين⁽³⁾.

6- تكرار الخلق حتى يصير هيئة راسخة، فالطريقة إلى تزكية النفس - فيما يذكر الغزالي - اعتياد الأفعال الصادرة من النفوس الزاكية الكاملة، حتى إذا صار ذلك معتادا بالتكرار، مع تقارب الزمان، حدث منها هيئة للنفس راسخة

(1) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع ومن طلب حقا فليطلبه في عفاف، حديث رقم: 5214، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب استحباب مجالسة الصالحين، حديث رقم: 2628.

(2) د. كايد قرعوش وآخرون، الأخلاق في الإسلام، ص 50.

(3) السابق، ص 48.

تقتضي تلك الأفعال، وتتقاضاها بحيث يصير ذلك له بالعادة كالطبع، فيخف عليه ما كان يستثقله من الخير⁽¹⁾.

فمن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق الجود، فطريقه أن يتكلف تعاطي فعل الجود، وهو بذل المال، ولا يزال يواظب عليه حتى يتيسر عليه، فيصير بنفسه جواداً، وكذا من أراد أن يحصل لنفسه خلق التواضع، وغلب عليه التكبر، فطريقه في المجاهدة أن يواظب على أفعال المتواضعين مواظبة دائمة، على التكرار مع تقارب الأوقات⁽²⁾.

(1) الغزالي، ميزان العمل، ص 251.

(2) الغزالي، ميزان العمل، ص 251 - 252.

الفصل الثالث

الفكر الأخلاقي عند المسلمين

المبحث الأول - نشأة الفكر الأخلاقي لديهم وخصائصه ومجالاته

المبحث الثاني - الأخلاق عند الصوفية

المبحث الثالث - الفلسفة الخلقية عند مسكويه

المبحث الرابع - الفكر الأخلاقي عند الراغب الأصفهاني

المبحث الأول

نشأة الفكر الأخلاقي عند المسلمين ومراحلته وخصائصه ومجالاته

ذهب بعض الباحثين إلى أن الفكر الأخلاقي في الإسلام ما هو إلا صورة صريحة، ونقل واضح للفكر الأخلاقي عند اليونان، وأنه ليس للمسلمين أي ابتكار في الدرس الأخلاقي⁽¹⁾.

ولعل السبب في هذا هو أنهم قصروا الفكر الأخلاقي عند المسلمين على ما وضعه بعض فلاسفة الإسلام في الأخلاق، فمثلا من يطالع مذهب ابن مسكويه في الأخلاق يلاحظ أنه قد اتخذ لدى هذا الفيلسوف الشهير الذي تخصص فيه، طابعا يونانيا شديدا الوضوح، إلى حد أنه يمكننا بسهولة أن نلاحظ تأثره البالغ بأرسطو، ولا يكاد كتابه المعروف "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" يتجاوز كثيرا ما قرره أرسطو من قبل في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس"⁽²⁾.

ولكن ينبغي على الباحثين أن يعلموا أن لدينا نموذجان واتجاهان في التراث الأخلاقي عند العرب: "فهناك الأخلاق الدينية الإسلامية، وهناك الأخلاق التي تبناها الفلاسفة المسلمون، وقد أخطأ من خلط هذين النظامين أحدهما بالآخر، كما أخطأ من ألصق تهمة النقل عن اليونان بأخلاق القرآن، وهي التي قد تصح بالنسبة للأخلاق الفلسفية"⁽³⁾.

(1) ممن قال بهذا الرأي: قاسم غني، وبعض المستشرقين، انظر: د. رزق الشامي، الأخلاق بين الفعل والخطاب، ص 71.

(2) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 29، 30.

(3) د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم، الفضائل الخلقية في الإسلام، ص 11.

إن عندنا نموذجان في الفكر الأخلاقي الإسلامي: نموذج يمثل الفكر الأخلاقي المستمد من الكتاب والسنة، وهو الفكر الأخلاقي الأصيل، ونموذج ثان متأثر بالفكر اليوناني بالإضافة إلى إفادته من الكتاب والسنة، ويمثله فلاسفة الإسلام.

وهذه النظرة سوف تتضح بصورة كبيرة عند عرض المراحل التي مر بها الفكر الأخلاقي في الإسلام.

أولاً- مراحل الفكر الأخلاقي الإسلامي:

يمكن تقسيم مراحل الفكر الأخلاقي عند المسلمين إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة النشأة، مرحلة النضج، مرحلة الازدهار⁽¹⁾.

1- مرحلة النشأة:

بدأ اهتمام المسلمين بالأخلاق بعد ظهور حركة التدوين والسماح بكتابة السنة، حيث وجّه بعض العلماء ممن كانوا يكتبون الأحاديث اهتمامهم إلى جمع الأحاديث التي تعرض المثل الأخلاقية، وتحت على مكارم الأخلاق، وفي هذه المرحلة بدأت الكتابة في الفضائل الخلقية ممثلة في كتب "الزهد"، و"الرقائق"، وذلك في القرن الثاني الهجري، ولعل من أقدم الكتب في هذا المجال كتاب "الزهد" لابن المبارك، ثم تبعه في هذا الأمر وكيع الجراح، والمحاسبي، وغيرهم، وقد اشتملت مؤلفاتهم على الكثير من القيم والفضائل الخلقية.

ومن أهم سمات هذه المرحلة:

(1) اعتمدت في ذكر هذه المراحل بالتفصيل على كتاب د. عبد المقصود عبد الغني، الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، ص 210 وما بعدها.

- أن أصحابها اعتمدوا على القرآن الكريم والسنة النبوية وآثار السلف.

- أنهم عرفوا أصول الفضائل وفروعها، وحثوا على التحلي بها.
- أنهم لمسوا كثيرا من المشكلات الأخلاقية، مثل: علاقة العلم بالعمل، ودور النية في الحكم على الأعمال.
- أنهم لم يعالجوا مشكلاتهم الأخلاقية معالجة فلسفية دقيقة.

2- مرحلة النضج:

وتبدأ هذه المرحلة بظهور الفرق الكلامية، حيث تعرض المتكلمون في بحثهم في العقائد لقضايا تتصل بالأخلاق والقيم.

وعلى الرغم من أننا لا نجد لديهم كتابا مستقلا يتناول المشكلات الأخلاقية بشكل منظم ومكتمل، فإننا نلاحظ أنهم عالجوا كثيرا من المشكلات الأخلاقية الخطيرة، كما نلاحظ أن تفكيرهم الأخلاقي فيه كثر من النظر العقلي، وخاصة عند المعتزلة.

ومن أهم المسائل الأخلاقية التي عالجوها مسألة طبيعة الحسن والقيبح، والمقياس الذي يميز به بينهما في الأفعال، ودور المعرفة في الأخلاق، وحرية الإرادة، والنية، أو الإرادة ودورها الأخلاقي، وهذه المسائل كلها تتعلق بأصل مهم من أصول المعتزلة، هو أصل العدل، فقد كان فهم المعتزلة لهذا الأصل مدخلا لآرائهم في كثير من القضايا الأخلاقية.

3- مرحلة الازدهار:

لقد بلغ التفكير الأخلاقي عند المسلمين على أيدي المتكلمين درجة من النضج والتطور، وكان لابد أن يواصل مسيرته؛ حتى يحقق ما ينشده من تقدم واكتمال وازدهار، وقد تمثل هذا الازدهار في ثلاثة اتجاهات:

الأول- الاتجاه الإسلامي الخالص في الأخلاق الذي ركز على

استلهم القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال الصحابة والتابعين، والحكم والقصص، وقد استطاع أصحاب هذا الاتجاه أن يحددوا أصول المنهج الأخلاقي في الإسلام، وأن يضعوا معالم النظرية الأخلاقية، ومثاله: الماوردي في كتابه "أدب الدنيا والدين"، وهذا الاتجاه قد وصل إلى ذروته على يد الراغب الأصفهاني، وابن تيمية، وابن القيم.

الثاني- الاتجاه الصوفي، وقد تمثل في اهتمام متأخري الصوفية بعرض مسائل الأخلاق، مثل: مصدر الأخلاق وبواعثها، ومقاييسها وغاياتها، وتحدثوا أيضا عن مجاهدة النفس.

الثالث- الاتجاه الفلسفي الخالص، ويمثله فلاسفة الإسلام: الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وغيرهم، وهؤلاء الفلاسفة قد أفادوا في نظرياتهم الأخلاقية من الفكر الأخلاقي اليوناني، فتأثروا بآراء فلاسفة اليونان في الفضيلة، وفي نظرية الوسط الأخلاقي، ونظرية السعادة، وغيرها. وعلى الرغم من تأثر فلاسفة الإسلام في فكرهم الأخلاقي بفلاسفة اليونان، فإن آراءهم الأخلاقية لم تخل من الأصالة والابتكار، ومن مظاهر ذلك:

- أن الفارابي في حديثه عن أخلاق رئيس المدينة الفاضلة قد جعل من بينها شروطا نابعة من نزعة دينية، مثل: الزهد، حب الصدق، بغض الكذب.

- أشار ابن مسكويه إلى أهمية الشريعة وأصول الدين في تربية الأبناء.

- استخدم ابن مسكويه مصطلحات دينية قرآنية في كلامه عن مقامات الناس عند الله عز وجل، وفي فكرته عن المحبة الإلهية.

- لم يكن فكرهم نظريا مجردا فكّر اليونانيين، ولكن اتسم بنزعة

عملية، فلم يقتصروا على محاولة وضع مذاهب أخلاقية، ولكنهم حاولوا أن يرسموا للناس الطريق إلى اكتساب الفضائل، والتخلص من الرذائل.

ثانياً - خصائص الفكر الأخلاقي في الإسلام:

يتميز الفكر الأخلاقي لدى المسلمين بعدة ميزات، من أهمها⁽¹⁾:

- 1- أنه فكر ديني في أساسه، يستمد مصادره من القرآن الكريم والسنة النبوية وسيرة السلف الصالح.
- 2- أنه فكر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع، ويقترب من حياة الناس، وهذا يتم على مستويين: الأول - صياغة النماذج الأخلاقية المستمدة من مواقف تمت بالفعل في مواجهة ظروف معينة. الثاني - نقد الأفعال وضروب التصرفات السيئة التي تصدر من بعض الناس.
- 3- أنه فكر يتميز بتعدد تجارب أصحابه وتنوعها.
- 4- أنه فكر لا يقتصر على أعمال الفلاسفة وحدهم، وإنما هو متناثر في كتابات الفقهاء والصوفية والمتكلمين والمفسرين وغيرهم.

ثالثاً - مجالات الفكر الأخلاقي في الإسلام

إن اهتمام المسلمين بالأخلاق لم يقتصر على مجالات بعينها من الفكر الإسلامي، بل إنه امتد إلى فروع الثقافة الإسلامية على اختلافها وتنوعها، وفيما يلي بيان أهم المجالات التي ظهر فيها علم الأخلاق.

الأول - ميدان الفلسفة التقليدية التي يعبر عنها أمثال: الكندي، والفارابي، وابن مسكويه، وابن سينا، وابن رشد، وهؤلاء كانوا متأثرين في معظم

(1) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 132 - 133.

آرائهم بالفلسفة اليونانية⁽¹⁾.

الثاني- ميدان علم الكلام، ولا نكاد نعثر فيه على مذهب أخلاقي متكامل شامل لكافة المشاكل الأخلاقية، فيما عدا بعض الموضوعات المهمة المتصلة بالأخلاق، مثل قضية الخير والشر، والحسن والقبح، والاختيار والجبر⁽²⁾.

الثالث- ميدان الزهد والتصوف، ونجد فيه اهتمام شيوخ الصوفية الأوائل، من أمثال المحاسبي والجنيد، بالأخلاق والنصائح والوصايا اهتماما واضحا، وكتاباتهم غنية بالأصول والأسس الخلقية الرفيعة المستمدة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين⁽³⁾.

الرابع- ميدان المحدثين، حيث وجه بعض العلماء ممن كانوا يكتبون الأحاديث اهتمامهم إلى جمع الأحاديث التي تعرض المثل الأخلاقية، وتحت على مكارم الأخلاق، فكانوا يذكرون الأحاديث التي تتحدث عن التوبة والزهد والعدل والصدق، مثل رسائل ابن أبي الدنيا⁽⁴⁾.

الخامس- ميدان الفقهاء، حيث نالت الأخلاق اهتمام الفقهاء، ويتجلى هذا في حديث الفقهاء عن روح العبادات مثلا، وما ينبغي أن تتركه في الإنسان

(1) د. مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 103-104.

(2) د. مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 104.

(3) د. عبد المقصود عبد الغني، الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، ص 212-213، وانظر: د. مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 104.

(4) د. عبد المقصود عبد الغني، الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، ص 210، 213.

من طهارة القلب وصفاء النفس وبعث الضمير الحي الذي يراقب النفس ويحاسبها، وقد استطاع الإمام مالك أن يحل عددا من المشكلات الأخلاقية باستخدامه أحد المصادر الشرعية المستخدمة في أصول الفقه، وهو "المصلحة المرسلة"⁽¹⁾.

ويظهر اهتمام الفقهاء بالأخلاق كذلك في حديثهم عن المسؤولية ونظرية والالتزام، وهي مجالات يلتقي فيها الفقه بالأخلاق، مع الاحتفاظ لكل بقواعده وأسسهِ⁽²⁾.

السادس - ميدان الأدباء، فنلاحظ أن كثيرا من الكتب الأدبية تعنى بالحكمة والحث عليها، والأخلاق والدعوة إليها، ومن هذه الكتب كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة الدينوري⁽³⁾، فقد ذكر صاحبه في مقدمته أن هذا الكتاب "دال على معالي الأمور، مرشد لكريم الأخلاق، زاجر عن الدناءة، ناهٍ عن القبيح"⁽⁴⁾، ولذا نجده يتحدث عن بعض الفضائل الخلقية، مثل: التواضع، والحلم، كما نجد أنه قد أفرد في مؤلفه كتابا بعنوان "الطبايع والأخلاق المذمومة"، وآخر بعنوان "الزهد"⁽⁵⁾.

(1) د. عبد المقصود عبد الغني، الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، ص 216.

(2) د. رزق الشامي، الأخلاق بين الفعل والخطاب، ص 67-68.

(3) د. عبد المقصود عبد الغني، الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، ص 217.

(4) ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، المجلد الأول، ص 1 من مقدمة المؤلف.

(5) السابق، المجلد الثاني.

المبحث الثاني

الفكر الأخلاقي عند الصوفية

الحياة الصوفية لها جانبان مختلفان متميزان، ولكنهما متكاملان: الأول- جانب المجاهدة أو تطهير النفس، والثاني- جانب الكشف والإشراق. والجانب الأول- المجاهدة يمثل الجانب العملي في الحياة الصوفية، وهو جانب أخلاقي يأخذ به السالك نفسه من أجل تطهيرها وتهذيبها وتبديل صفاتها⁽¹⁾. ولذا اهتم الصوفية بالحديث عن الأخلاق ودراستها، بحيث يمكن القول بأن الأخلاق تتخلل كل جانب من جوانب التصوف، وتمتد إلى كل زاوية من زواياه⁽²⁾.

ملاحح اهتمام الصوفية بالأخلاق:

يتضح اهتمام الصوفية بالأخلاق في عدة ملاحح وجوانب أبرزها:
الأول- أن هناك تعريفات للتصوف تحصره في الأخلاق، منها:
- قول الكتاني "التصوف خُلق، من زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في التصوف"⁽³⁾.
- تعريف الجريري للتصوف بأنه "الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني"⁽⁴⁾.

(1) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، 142.

(2) د. مدكور، نظرات في التصوف، 186.

(3) الرسالة القشيرية، ص 466، الهجويري، كشف المحجوب، 1/ 234.

(4) الرسالة القشيرية، ص 465.

- تعريف محمد بن علي القصاب للتصوّف بأنه "أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام"⁽¹⁾.

- قول أبي الحسين النوري: "ليس التصوف رسوما ولا علوما، ولكنه أخلاق"⁽²⁾.

فهذه التعريفات تشير إلى غاية عظمى للتصوف وهي تحفيز نفوس السالكين للتعلم بالمثل العليا والأخلاق الكريمة، والسعي لتحقيق نوع من البطولة الخلقية⁽³⁾.

الثاني- وصفهم للطريق الصوفي. فقد شبهوه بطريق المسافر الذي يقطعه على مراحل يصل بعدها إلى مطلوبه، والشرط الجوهرى الذي ينبغي أن يسبق الشروع في الرحلة الصوفية أن يكون لدى السالك استعداد روحى خاص، ويقتضى هذا الاستعداد ألا يكون السالك مستغرقا في الأمور الدنيوية من مال وجاه وشهوة، وأن يشعر بالإقبال على الله والعزوف عن الدنيا، ولا شك أن هذا يتضمن الابتعاد عن كثير من الرذائل الخلقية، وتطهير النفس منها⁽⁴⁾.

الثالث- حديثهم عن النفس الإنسانية، فطالبوا بضرورة معرفتها، لأن ذلك شرط أساسى في علاجها ومعرفة آفاتها وشرورها⁽⁵⁾، يقول القشيري:

(1) الرسالة القشيرية، ص 465.

(2) طبقات الصوفية، ص 167.

(3) د. حسن الشافعى، فصول في التصوف، ص 92.

(4) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 243.

(5) د. أبو العلا عفيفى، التصوف، ص 152.

"وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير: انهماك في الشهوات، وامتناع عن الطاعات"⁽¹⁾، ولذا يجب مجاهدتها.

الرابع- الحديث عن مجاهدة النفس، وهذا الجانب يمثل عند الصوفية أساس الحياة الصوفية إلى جانب الكشف⁽²⁾، و"أصل المجاهدة وملاكها: فطم النفس عن المألوفات، وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات"⁽³⁾.

ومجاهدة النفس تتطلب عدة أمور، منها: محاسبة النفس ومراقبتها، والصمت وعدم الاسترسال في اللغو، والزهدي في الدنيا، والاجتهاد في العبادة⁽⁴⁾، والجوع، فإنه أحد أركان المجاهدة، فإن أرباب السلوك تدرجوا إلى اعتياد الجوع والإمساك عن الأكل، ووجدوا ينابيع الحكمة في الجوع⁽⁵⁾.

وهكذا فإن المجاهدة ترمي إلى ضبط النفس من الوجهة الأخلاقية بكبت غرائزها، ومعالجة آفات كالكبر والعجب والحسد والحقد والرياء، والتخلق بأضدادها من الفضائل، فهي تقتضى التخلية ثم التحلية، والتخلية قبل التحلية⁽⁶⁾.

الخامس- الكلام في المقامات التي يترقى فيها الصوفي. فقد ذكروا أن الصوفي في طريقة يمر عبر مراحل ويترقى في مقامات حتى يصل إلى غايته، وهذه المقامات يكتسبها الصوفي بمجاهدته لنفسه، وهي تتضمن معاني وفضائل

(1) الرسالة القشيرية، 48.

(2) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 243.

(3) الرسالة القشيرية، 48.

(4) د. أبو العلا عفيفي، التصوف، 144 وما بعدها.

(5) الرسالة القشيرية، 66.

(6) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 244.

خلقية؛ لأنها تهذب أخلاق المرید أو السالك لطريق الحق، وتخلصه من نقائصه وعيوبه، ومن هذه المقامات والمنازل: التوبة والورع واليقين والإخلاص والزهد والاستقامة، وهذه المقامات وسيلة لاتصاف المرء بكثير من الفضائل الخلقية الرفيعة التي تقتبس من أخلاق الشريعة الإسلامية⁽¹⁾، وهي جماع التربية الخلقية الصوفية⁽²⁾.

السادس- أن الأخلاق عند الصوفية تغلب عليها النزعة العملية، فالفضائل الخلقية عندهم ليست فضائل نظرية تأملية، ولكنها متصلة بالمجاهدات الشاقة والرياضات المتواصلة الدائمة، وهذا يتسق مع نظرتهن إلى التصوف بوصفه تجربة يخوض السالك غمارها بنفسه، فهم يهتمون بالتطبيق والعمل، وهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال⁽³⁾.

وفي هذا السياق يقول الغزالي: "أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنا تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والنتزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله. وكان العلم أيسر علي من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ...، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع. فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحد الشبع

(1) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 244 - 245.

(2) د. مذكور، نظرات في التصوف، 186.

(3) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 246.

وأسبابهما وشروطهما، وبين أن تكون صحيحاً وشبعان؟ وكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن تكون حالك الزهد، وعزوف النفس عن الدنيا⁽¹⁾.

السابع- اهتم الصوفية بالنية اهتماماً بالغاً، لما لا والنية عند فلاسفة الأخلاق هي جوهر العمل الخلقي وروحه، وكان من أسباب اهتمامهم بها أنها أول العمل وبدايته، فإذا لم يمحس الإنسان هذه النية قبل بداية العمل كان ذلك طريقاً إلى تسلل الفساد إليها، وعند فسادها يمكن للهوى أن يستعبد النفس فيسخرها لطاعته⁽²⁾.

وقد ذكر ذو النون المصري أن ضعف النية بعمل الآخرة هو سبب دخول الفساد على الخلق⁽³⁾.

الثامن- تميز فكرهم الأخلاقي بالجمع بين الحديث عن الفضائل واكتسابها، والرزائل ومقاومتها، فتحدثوا عن المقامات التي يكتسبها الصوفية أثناء مجاهداتهم الروحية كالصبر والشكر والرضا والمحبة وغيرها، وحذروا من الأمراض والعيوب التي تصاب بها النفوس، فتكون عوائق لها عن بلوغ الكمال الأخلاقي، مثل الحسد والكبر والعجب والغرور والرياء ونحوها. وقدموا تحليلات وافية لهذه الظواهر والآفات، فتناولوا أسبابها، وأرشدوا المريدين إلى الوسائل التي تمكنهم من التغلب عليها. مثل الحارث المحاسبي والغزالي⁽⁴⁾.

(1) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 43 وما بعدها.

(2) د. مدكور، نظرات في التصوف، 194.

(3) الرسالة القشيرية، 49.

(4) د. مدكور، نظرات في التصوف، 196.

التاسع- قولهم بإمكان تغيير الأخلاق واكتسابها، ولولا ذلك لما كان للمجاهدة فائدة، ولما كان للرياضيات الروحية معنى. وقد ظهر ذلك المعنى لدى الحكيم الترمذي في حديثه عن فطم النفس عن شهواتها، وفي حديثه عن تأديب الطيور والحيوانات البرية حتى تصير بالتأديب طائفة مسخرة، ولذلك لا يستغرب على النفس أن تكتسب عادات حسنة وأخلاق كريمة تحل محل ما كان لديها من سيء الأخلاق والخصال⁽¹⁾.

وقد أشار أبو سعيد الخراز إلي إلى أن المريد يدرّب نفسه على اكتساب الأخلاق حتى تصير طبيعة فيه، وعادة مستقرة له، ولذلك كانت أخلاق الكاملين من الصوفية ساكنة في طبعهم، ومخفية في سرائرهم لا يحسنون غيرها؛ لأنها غذاؤهم وعاداتهم⁽²⁾.

وعلى الرغم من أن القشيري يؤكد أن الأخلاق جبلّة في الإنسان، فإنه يؤكد أيضا أنها يمكن أن تتغيّر بمعالجته على مستمرّ العادة، لأن العبد إذا نازل الأخلاق بقلبه فينفي بجهد سفسافها، منّ الله عليه بتحسين أخلاقه، وكذلك إذا واطب على تركية أعماله، ببذل وسعه منّ الله عليه بتصفية أحواله⁽³⁾.

ويصل هذا الاتجاه عند الصوفية ذروته لدى الإمام الغزالي، فقد عالجه معالجة وافية، وذلك من خلال رده على طائفة زعمت أن الأخلاق لا يمكن تغييرها، فقد ظنّ بعض الناس ممن استنقل المجاهدة والرياضة والاشتغال

(1) د. مدكور، نظرات في التصوف، 193.

(2) د. مدكور، نظرات في التصوف، 193.

(3) الرسالة القشيرية، 36.

بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق أن الأخلاق لا يتصور تغييرها؛ لقصوره ونقصه وخبث دخلته، واستدلوا على ذلك بأمرين⁽¹⁾:

الأول- أن الخلق هو صورة الباطن، كما أن الخلق هو صورة الظاهر، فالخلقة الظاهرة لا يقدر على تغييرها، فالقصير لا يقدر أن يجعل نفسه طويلاً، ولا الطويل يقدر أن يجعل نفسه قصيراً، فكذلك القبح الباطن يجري هذا المجرى.

الثاني- أنهم قالوا حسن الخلق يقمع الشهوة والغضب، وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة، وعرفنا أن ذلك من مقتضى المزاج والطبع، فإنه لا ينقطع عن الآدمي، فاشتغال الإنسان به تضييع زمان بغير فائدة. وقد رد عليهم الإمام الغزالي بما يلي⁽²⁾:

- 1- أن النبي ﷺ قال: " حَسَنُوا أَخْلَاقَكُمْ ".
- 2- أن تغيير الخلق لو لم يكن ممكناً، لما أمر به.
- 3- أنه لو امتنع ذلك، لبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب، فإن الأفعال نتائج الأخلاق.
- 4- أنه كيف ينكر تهذيب الإنسان مع استيلاء عقله، وتغيير خلق البهائم ممكن، إذ ينتقل الصيد من التوحش إلى التأنس، والكلب من الأكل إلى التأدب، والفرس من الجماح إلى السلاسة، وكل ذلك تغيير خلق؟

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، 3/ 55.

(2) الغزالي، ميزان العمل، ص 247، إحياء علوم الدين، 3/ 55- 57.

5- أنهم ظنوا أن المقصود من المجاهدة قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها، وهيهات، فإن الشهوة خلقت لفائدة، وهي ضرورية في الجبل، فلو انقطعت شهوة الطعام، لهلك الإنسان، ولو انعدم الغضب بالكلية، لم يدفع الإنسان عن نفسه ما يهلكه ولهك، فليس المطلوب إمطة ذلك بالكلية، بل المطلوب ردها إلى الاعتدال الذي هو وسط بين الإفراط والتفريط.

وبعد أن ينتهي الغزالي من بيان فساد الرأي السابق، يؤكد أنه لو أردنا أن نقلع بالكلية الغضب والشهوة من أنفسنا ونحن في هذا العالم، لعجزنا عنه، ولكن لو أردنا قهرهما، وإسلاسهما بالرياضة والمجاهدة، قدرنا عليه، وقد أمرنا بهذا، وصار ذلك شرط سعادتنا ونجاتنا⁽¹⁾.

ثم يؤكد الغزالي أن الجبلات مختلفة، فبعضها سريعة القبول، وبعضها بطيئة القبول، ولاختلافهما سببان:

أحدهما - باعتبار التقدم في الوجود، فإن قوة الشهوة، وقوة الغضب، وقوة التفكير موجودة في الإنسان، وأصعبها تغييراً وأعصاها على الإنسان قوة الشهوة، فإنها أقدم القوى وجوداً وأشدّها تشبثاً والتصاقاً، فإنها توجد معه في أول الأمر، حتى توجد في الحيوان الذي هو جنسه، ثم توجد قوة الحمية والغضب بعده. وأما قوة الفكر، فإنها توجد آخرّاً، **والسبب الثاني** - أنه يتأكد الخلق بكثرة العمل بموجبه والطاعة له، وباعتقاد كونه حسناً مرضياً⁽²⁾.

(1) الغزالي، ميزان العمل، ص 248.

(2) الغزالي، ميزان العمل، ص 248 - 249.

ويذكر الغزالي أن تغيير الخلق في الناس على أربع مراتب⁽¹⁾:
أولها - هو الإنسان الغفل، الذي لا يعرف الحق من الباطل، والجميل من القبيح، فيبقى خاليا عن الاعتقاد، وخاليا أيضا عن تشمير شهواته، باتباع اللذات.

فهذا أقبل الأقسام للعلاج، فلا يحتاج إلا إلى تعليم مرشد، وإلى باعث في نفسه يحمله على الاتباع، فيحسن خلقه في أقرب وقت.
ثانيها - أن يكون قد عرف قبح القبيح، ولكنه لم يتعود العمل الصالح، بل زين له شر عمله، يتعاطاه انقيادا لشهواته، وإعراضا عن صواب رأيه، فأمره أصعب من الأول، إذ تضاعفت علته. فعليه وظيفتان: إحداهما - قلع ما رسخ فيه من كثرة التعود للفساد، والآخر - صرف النفس إلى ضده.
وعلى الجملة هو في محل قبول الرياضة، إن انتهض لها عن جدّ كامل.

ثالثها - أن يعتقد الأخلاق القبيحة أنها الواجبة المستحسنة، وأنها حق وجميل، ثم تربي عليها. فهذا يكاد تمتع معالجته، ولن يرجى صلاحه إلا على الندور، إذ تضاعفت عليه أسباب الضلال.

رابعها - أن يرى، مع وقوع نشوئه على الاعتقاد الفاسد، وتربيته على العمل به، فضله في كثرة الشر، واستهلاك النفوس، ويتباهى به، ويظن أن ذلك يرفع من قدره. وهذا أصعب المراتب، وفي مثله قيل: من التعذيب تهذيب الذئب ليتأدب، وغسل المسخ ليبيّض.

(1) الغزالي، ميزان العمل، ص 249 - 250.

ويختتم الغزالي حديثه عن المراتب السابقة، ببيان أوصاف أصحابها،
فالأول من هؤلاء يقال له: جاهل، والثاني - جاهل وضال، والثالث - جاهل
وضال وفاسق، والرابع جاهل وضال وفاسق وشرير⁽¹⁾.

(1) الغزالي، ميزان العمل، ص 250.

المبحث الثالث

الفلسفة الخلقية عند مسكويه

تمهيد

درس فلاسفة الإسلام الأخلاق بمنهج فلسفي متأثرين بالمنهج الذي سلكه اليونانيون في دراستها، ولكنهم لم يكونوا على درجة واحدة في الاهتمام بالجانب الأخلاقي، فبعضهم لم يولِ الأخلاق إلا حظاً ضئيلاً من اهتمامه، وبعضهم أعطاها اهتماماً كبيراً، وبعضهم أعطاها النصيب الأكبر من اهتمامه. ويعتبر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) من أكثر الفلاسفة اهتماماً بالأخلاق، ويتجلى هذا فيما يلي⁽¹⁾:

- 1- كثرة ما كتبه عن الأخلاق، وما خصصه لها من كتب ورسائل وشروح.
- 2- اهتمامه بفكرة السعادة التي كتب عنها أكثر من مؤلف، منها رسالة «في التنبيه على أسباب السعادة» ، و«في تحصيل السعادة».
- 3- مزج الأخلاق بالسياسة وأدمجها فيها على نحو ما فعل أفلاطون في الجمهورية.
- 4- تحدث حديثاً واسعاً ومفصلاً عن الأخلاق ضمن كتابه «إحصاء العلوم»، فتحدث فيه عن الملكات والأخلاق والسجايا التي تصدر عنها الأفعال الإرادية، والغايات التي تبتغى من ورائها، والسعادة لا تتال إلا بالخيرات والفضائل.

(1) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 247.

وعلى الرغم من تأثر فلاسفة الإسلام بالفكر الأخلاقي اليوناني، فإنهم قد ميزوا فكرهم الأخلاقي بميزة أصيلة تعبر عن أصالة فكرهم وإبداعهم، وهي أن فكرهم لم يكن فكرا نظريا مجردا كفكر اليونانيين، ولكن اتسم بسمّة أو نزعة عملية، فلم يقتصر على محاولة وضع مذاهب أخلاقية نظرية، ولكنهم حاولوا أن يرسموا للناس الطريق إلى اكتساب الفضائل، وكذلك الطريق إلى التخلص من الرذائل، ذلك أنهم اعتبروا الرذائل أمراضاً نفسية تتطلب العلاج، وأصبحت الأخلاق عندهم صناعة تستهدف علاج الأمراض الخلقية أو النفسية، وحفظ الصحة، وتتناول بالدراسة الفضائل وكيفية اقتنائها لتتحلى النفس بها، والرذائل وكيفية توقيها للتخلي عنها⁽¹⁾.

يضاف إلى ذلك أنه لم تنقطع صلتهم بالتراث الديني الذي يسود مجتمعهم، بل انطبعت أفكارهم إلى حد ما بالطابع الديني، ودليل ذلك حديث الفارابي عن أخلاق وخصائص رئيس المدينة الفاضلة، فقد جعل من بينها شروطا نابعة من نزعة دينية كصفات الزهد في الدنيا، وحب الصدق، وبغض الكذب، والانقياد للحق في سهولة، والتعفف عن الجور والقبیح، وترك اللجاج⁽²⁾.

(1) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 251.

(2) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 250.

* ملامح الفلسفة الأخلاقية عند مسكويه

- التعريف بمسكويه:

هو أحمد بن محمد بن يعقوب أبو علي الخازن صاحب التجارب ابن مسكويه مات سنة إحدى وعشرين وأربعمائة. من كبار فضلاء العجم وأجلاء فارس وكان مسكويه مجوسياً، وأسلم، كَانَ خازناً للملك عضد الدولة بن بويه، لَهُ مشاركة حسنة فِي العلوم الأدبية، وكان عارفاً بعلوم الأوائل، وَلَهُ مناظرات ومحاضرات وتصانيف فِي العلوم، من مؤلفاته: الفوز الأكبر، وكتاب الفوز الأصغر، تجارب الأمم، أنس الفريد، تهذيب الأخلاق⁽¹⁾.

- مكانته في علم الأخلاق:

يعد مسكويه أول من وجّه الأنظار إلى الدراسات الأخلاقية بين فلاسفة الإسلام⁽²⁾، ولذا فهو أكبر ممثل لفلاسفة الأخلاق الخالص في الإسلام بلا منازع، لأنه أكثرهم توفراً على دراسة الأخلاق من بين فروع الفلسفة، بخلاف غيره فقد غلب عليهم التناول التقليدي العام للفلسفة بفروعها المختلفة، وجاء حديثهم عن الأخلاق ضمن عرضهم للمذهب الفلسفي العام، ولهذا لم تكتب لأحدهم الشهرة في الأخلاق، وإنما اشتهروا جميعاً بالفلسفة العامة، أما مسكويه فقد ذاعت شهرته في الأخلاق، ويعد كتابه "تهذيب الأخلاق" أكمل دراسة علمية، وإذا كان مسكويه قد خصص هذا الكتاب للأخلاق فإنه خصص لها أيضاً جزءاً غير قليل من كتاب "الفوز الأصغر" وتحدث عنها كثيراً في كتابه

(1) القفطي، أخبار العلماء، الصفدي، الوافي بالوفيات.

(2) د. صبحي، الفلسفة الأخلاقية، ص 312.

"السعادة" وكتاب "طهارة النفس"⁽¹⁾.

- ظروف عصره الأخلاقية ودورها في اهتمامه بالأخلاق:

يرجع اهتمام مسكويه بالجانب الأخلاقي على حساب الجوانب الفلسفية الأخرى إلى عدة أمور:

الأول- ما لاحظته في عصره من فساد في الحياة السياسية والإدارية ومن تدهور في الحياة الاجتماعية وانحطاط الأخلاق، ومن صور ذلك أن كثيراً من الخلفاء والأمراء والوزراء قد ضلوا الطريق، وتتكبوا الصراط السوي، وأقبلوا على الملذات، وقلدتهم الناس، ويذكر المؤرخون أن بعض الخلفاء والوزراء والأمراء لم يكونوا يرون بأساً في الشرب بين المغنين والندماء، ولم يكن هذا الفساد وانحلال الخلق مقصوراً على الخلفاء والأمراء والوزراء، بل إنه استشرى في جسم الأمة حتى أصاب بعض الفقهاء والقضاة⁽²⁾.

ولم يكن المجون والانحلال واللهو هو كل ما ساد العصر من انحطاط أخلاقي، بل هناك رذائل أخلاقية سادت هذا العصر، من ذلك الكيد والدس والنفاق، وهذا أمر طبيعي لحياة كلها نزاع وصراع بين الطوائف والطبقات المختلفة على النفوذ والبقاء⁽³⁾.

الثاني- سد العجز في التأليف الأخلاقي، فإن مسكويه قد نظر في التراث الفلسفي فلم يجد للجانب العملي أو الأخلاقي مكاناً فيه، إذ كان اهتمام السابقين متجهاً كله تقريباً للجانب النظري من المنطق والإلهيات وكذلك

(1) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 248.

(2) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 262.

(3) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 263.

الطبيعة والرياضة، ومن ثم فقد أراد أن يعمل لسد هذا النقص في التراث بفلسفة خلقية لها منهجها الذي يعالج الموضوع من نواحيه وجوانبه المتشعبة حتى أضحى تفكيره الأخلاقي تفكيراً منسجماً في أصوله ونتائجه⁽¹⁾.

الثالث - استدراك ما فاتته من خير، فقد وقع مسكوبه في شبابه في مخالفات من ميل إلى الميزات واللهو والمجون، ورغبته في أن يكفر عن ذلك⁽²⁾.

أسباب تأليف كتاب تهذيب الأخلاق:

ذكر مسكوبه الغرض الأساسي من تأليف كتاب "تهذيب الأخلاق" وأفصح عنه بقوله: "غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي"⁽³⁾.

ثم يوضح لنا السبيل والطريق التي تساعدنا في ذلك وهو معرفة النفس، فيقول: "والطريق في ذلك أن نعرف أولاً نفوسنا ما هي؟ وأي شيء؟ ولأي شيء أوجدت فينا؟ أعني كمالها وغايتها، وما قواها وملكاتنا التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية؟ وما الأشياء العائقة لنا عنها؟ وما الذي يزيكها فتفلح؟ وما الذي يدسيها فتخيب؟"⁽⁴⁾

(1) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 265.

(2) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 265.

(3) تهذيب الأخلاق، ص 233.

(4) تهذيب الأخلاق، ص 234.

مصادر فلسفته الخلقية

اعتمدت مسكويه على مصدرين أساسيين في فلسفته الأخلاقية:

الأول - المصدر اليوناني

فقد اعتمد مسكويه -كغيره من فلاسفة الإسلام- في فلسفته الخلقية اعتماداً كبيراً على المصدر اليوناني؛ حتى اعتبره البعض تلميذاً لليونانيين في ميدان الأخلاق، ومع أن هذا يعد صحيحاً إلى حد كبير فإننا نرى أنه حاول التوفيق بين ما يختار من آراء وبين ما يناسبها من الدين والشرعية⁽¹⁾.

فلسفته الخلقية وآراؤه عبارة عن أمشاج من آراء أرسطو وأفلاطون وجالينوس وبرسن⁽²⁾.

الثاني - المصدر الديني الإسلامي:

فالروح الدينية واضحة عند مسكويه في فلسفته وآرائه الأخلاقية، فقد أشار في التهذيب إلى أهمية الشريعة وأصول الدين في تربية الإنسان وخاصة في أوائل عمره، حتى تقوى نفوسهم على حب الخير، وتمهد إلى حياة الفضيلة. وتظهر الروح الدينية أيضاً في كلامه عن مقامات الناس عند الله عز وجل، وفكرته عن المحبة الإلهية، وهو يستخدم في هذا الصدد مصطلحات دينية قرآنية⁽³⁾.

(1) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 270.

(2) د. صبحي، الفلسفة الأخلاقية، ص 312.

(3) د. عبد المقصود، الأخلاق، ص 250.

* منزلة علم الأخلاق

يرى مسكويه أن هذه صناعة الأخلاق هي أفضل الصناعات كلها لأنها تعنى بتجويد أفعال الإنسان بحسب ما هو إنسان، وبيان ذلك أنه لما كان للجوهر الإنساني فعل خاص لا يشاركه فيه شيء من موجودات العالم، وكان الإنسان أشرف موجودات عالما، وجب أن تكون الصناعة التي تعنى بتجويد أفعال الإنسان حتى تصدر عنه أفعاله كلها تامة كاملة بحسب جوهره ورفعته عن رتبة الأخس التي يستحق بها المقت من الله والقرار في العذاب الأليم أشرف الصناعات كلها وأكرمها. وأما سائر الصناعات الأخر فمراتبها من الشرف بحسب مراتب جوهر الشيء الذي تستصلحه⁽¹⁾.

وقد أطلق ابن مسكويه على هذه الصناعة أيضا اسم الفلسفة العملية، فلما كان الإنسان من بين الموجودات كلها هو الذي يلتمس له الخلق المحمود والأفعال المرضية، وجب أن ننظر في أفعاله وقواه وملكاته التي يختص بها من حيث هو إنسان وبها تتم إنسانيته وفضائله، فهي الأمور الإرادية التي بها تتعلق قوة الفكر والتمييز، والنظر فيها يسمى الفلسفة العلمية⁽²⁾.

* الخلق بين الفطرة والاكتساب:

يرى ابن مسكويه أن الخلق على قسمين⁽³⁾:

الأول- الفطري أو الطبيعي، وهو ما يكون طبيعيا من أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان

(1) تهذيب الأخلاق، ص 270.

(2) تهذيب الأخلاق، ص 244.

(3) تهذيب الأخلاق، ص 265.

الذي يجبن من أيسر شيء ويفزع من أدنى صوت يطرق سمعه أو يرتاع من خبر يسمعه، وكالذي يضحك ضحكا مفرطا من أدنى شيء يعجبه، وكالذي يغتم ويحزن من أيسر شيء يناله.

الثاني - المكتسب، وهو ما يكون مستقادا بالعادة والتدرب وربما كان مبدؤه بالروية والفكر، ثم يستمر عليه أولا فأولا؛ حتى يصير ملكة وخلقا.

* فعل النفس وفضيلتها:

يذكر ابن مسكويه أن فضيلة النفس تكمن في شوقها إلى أفعالها الخاصة بها وهي العلوم والمعارف مع هربها من أفعال الجسم الخاصة به، وبحسب طلب الإنسان لهذه الفضيلة وحرصه عليها يكون فضله وهذا الفضل يتزايد بحسب عناية الإنسان بنفسه وانصرافه عن الأمور العائقة له عن هذا المعنى بجهد وطاقته والعوائق هي الأشياء البدنية والحواس وما يتصل بها.

ويؤكد أن الفضائل ليست تحصل للإنسان إلا بعد أن يطهر نفسه من الرذائل التي هي أضدادها يريد بذلك شهواتها الرديئة الجسمية ونزواتها الفاحشة البهيمية. فإن الإنسان إذا علم أن هذه الأشياء ليست فضائل بل هي رذائل تجنبها وكره أن يوصف بها، وإذا ظن أنها فضائل لزمها وصارت له عادة، وبحسب التباسه وتدنسه بالرذائل يكون بعده من قبول الفضائل⁽¹⁾.

ولما كانت سعادة كل موجود إنما هي صدور أفعاله التي تخص صورته عنه تامة كاملة، فإن سعادة الإنسان تكون في صدور أفعاله الإنسانية عنه بحسب تمييزه ورويته.

وفعل النفس ينقسم إلى قسمين: خير وشر، يقول مسكويه: "والأشياء

(1) تهذيب الأخلاق، ص 243.

الإرادة التي تنسب إلى الإنسان تنقسم إلى الخيرات والشرور، أما الخيرات فهي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ومن أجلها خلق. والشرور هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه⁽¹⁾.

* عدد الفضائل والرذائل وعلاقتها بقوى النفس:

ترتبط عدد الفضائل والرذائل بأنواع قوى النفس ارتباطا وثيقا، ولذا بدأ ابن مسكويه بالحديث عن قوى النفس. فقسم قوى النفس إلى ثلاث قوى⁽²⁾:

الأولى - القوة التي بها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور، وهي القوة الناطقة وتسمى الملكية أيضا، وآلتها التي تستعملها من البدن الدماغ.

الثانية - القوة التي بها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلط والترفع وضروب الكرامات، وهي القوة الغضبية، ويطلق عليها أيضا السبعية، وآلتها التي تستعملها من البدن القلب.

الثالثة - القوة التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ التي في المآكل والمشارب والمناكح وضروب اللذات الخسية، وهي القوة الشهوية التي تسمى بالبهيمية وآلتها التي تستعملها من البدن الكبد.

(1) تهذيب الأخلاق، ص 245.

(2) تهذيب الأخلاق، ص 247 وما بعدها.

وهذه الثلاث متباينة، تقوى إحداها وتضعف بحسب المزاج أو العادة أو التأدب.

وإذا كانت القوى ثلاثاً فأدونها النفس البهيمية. وأوسطها النفس السبعية. وأشرفها النفس الناطقة. والإنسان إنما صار إنساناً بأفضل هذه النفوس، وهي الناطقة، وبها شارك الملائكة وبها باين البهائم.

وعلاقة هذا التقسيم بالأخلاق عند ابن مسكويه أن عدد الفضائل أو الرذائل يكون بحسب أعداد هذه القوى.

1- فضيلة الحكمة:

فمتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلة وغير خارجة عن ذاتها وكان شوقها إلى المعارف الصحيحة حدثت عنها فضيلة العلم وتتبعها الحكمة.

والحكمة هي فضيلة النفس الناطقة المميزة، ومعناها: أن تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة وإن شئت فقل أن تعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية ويثمر علمها بذلك أن تعرف المعقولات أيها يجب أن يفعل وأيها يجب أن يغفل⁽¹⁾.

(1) تهذيب الأخلاق، ص 248.

2- فضيلة العفة:

ومتى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبئة عليها فيما نقسطه لها ولا منهمكة في اتباع هواها حدثت عنها فضيلة العفة وتتبعها فضيلة السخاء.

والعفة هي فضيلة الحس الشهواني وظهور هذه الفضيلة في الإنسان يكون بأن يصرف شهواته بحسب الرأي أعني أن يوافق التمييز الصحيح حتى لا ينفاد لها، ويصير بذلك حرا غير متعبد لشيء من شهواته.

3- فضيلة الشجاعة:

فمتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة فيما تقسطه لها فلا تهيج في غير حينها ولا تحمي أكثر مما ينبغي لها حدثت منها فضيلة الحلم وتتبعها فضيلة الشجاعة

فالشجاعة فضيلة النفس الغضبية وتظهر في الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة واستعمال ما يوجبه الرأي في الأمور الهائلة، أعني ألا يخاف من الأمور المفزعة إذا كان فعلها جميلا والصبر عليها محمودا.

4- فضيلة العدالة

ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة هي كمالها وتامها وهي فضيلة العدالة.

والعدالة هي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها للبعض واستسلامها للقوة المميزة حتى لا تتغالب ولا تتحرك لنحو مطلوباتها على سوم طبائعها، ويحدث للإنسان بها سمة يختار بها أبدا الإنصاف من نفسه أولا، ثم الإنصاف والانتصاف من غيره وله⁽¹⁾.

ولذا أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع، وهي: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة

ثم يبين ابن مسكويه أن الافتخار لا يكون إلا بهذا الفضائل، حيث يقول: "ولهذا لا يفخر أحد ولا يتباهى إلا بهذه الفضائل فقط. فأما من افتخر بآبائه وأسلافه فلأنهم كانوا على بعض هذه الفضائل أو عليها كلها"⁽²⁾.

وإذا خرجت هذه القوى عن حد الاعتداد حدث عنها أضداد الفضائل الأربع السابقة، وهي الرذائل الأربع الآتية: الجهل والشره والجبن والجور.

* الفضيلة وسط بين رذيلتين:

يرى ابن مسكويه أن هذه الفضائل أوساط بين أطراف، وتلك الأطراف هي الرذائل، فكل فضيلة فهي وسط بين رذائل.

(1) تهذيب الأخلاق، ص 251.

(2) تهذيب الأخلاق، ص 249.

ومفهوم الوسط عند ابن مسكويه يوضحه بمثال الدائرة ومركزها، حيث يذكر أن المركز من الدائرة هو على غاية البعد من المحيط، وإذا كان الشيء على غاية البعد من شيء آخر فهو من هذه الجهة على القطر. فعلى هذا الوجه ينبغي أن يفهم معنى الوسط من الفضيلة إذا كانت بين رذائل بعدها منها أقصى البعد، ولهذا إذا انحرفت الفضيلة عن موضعها الخاص بها أدنى انحراف قربت من رذيلة أخرى، ولم تسلم من العيب بحسب قربها من تلك الرذيلة التي تميل إليها، ولهذا صعب جدا وجود هذا الوسط، ثم التمسك به بعد وجوده أصعب لذلك قالت الحكماء إصابة نقطة الهدف أعرس من العدول عنها ولزوم الصواب بعد ذلك حتى لا يخطأها أعرس وأصعب. وذلك أن الأطراف التي تسمى رذائل من الأفعال والأحوال والزمان وسائر الجهات كثيرة جدا. ولذلك كانت دواعي الشر أكثر من دواعي الخير⁽¹⁾.

ويطبق ابن مسكويه هذا المفهوم على بعض الفضائل⁽²⁾:

- فالحكمة وسط بين السفه والبله، ويقصد بالسفه ههنا استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي. ويراد بالبله تعطيل هذه القوة وإطراحها، وليس ينبغي أن يفهم أن البله ههنا نقصان الخلقة بل هو تعطيل القوة الفكرية بالإرادة.

(1) تهذيب الأخلاق، ص 258.

(2) انظر تهذيب الأخلاق، ص 259 وما بعدها.

- الذكاء وسط بين الخبث والبلادة فإن أحد طرفي كل وسط إفراط والآخر تفريط أعني الزيادة عليه والنقصان منه فالخبث والدهاء والحيل الرديئة هي كلها إلى جانب الزيادة فيما ينبغي أن يكون الذكاء فيه. وأما البلادة والبله والعجز عن إدراك المعارف فهي كلها إلى جانب النقصان من الذكاء.

وأما التعقل - وهو حسن التصور - فهو وسط بين الذهاب بالنظر في الشيء الموضوع إلى أكثر مما هو عليه وبين القصور وبالنظر فيه عما هو عليه.

وأما العفة فهي وسط بين رذيلتين، هما: الشره وخمود الشهوة. ويقصد بالشره الانهماك في اللذات والخروج فيها عما ينبغي، ويقصد بخمود الشهوة السكون عن الحركة التي تسلك نحو اللذة الجميلة التي يحتاج إليها البدن في ضروراته، وهي ما رخص فيه صاحب الشريعة والعقل.

وأما الشجاعة فهي وسط بين رذيلتين إحداهما الجبن والأخرى التهور. أما الجبن فهو الخوف مما لا ينبغي أن يخاف منه. وأما التهور فهو الإقدام على ما لا ينبغي أن يقدم عليه.

- وأما العدالة فهي وسط بين الظلم والانظلام، أما الظلم فهو التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي كما لا ينبغي. وأما الانظلام فهو الاستحذاء والاستماتة في المقتنيات لمن لا ينبغي وكما لا ينبغي. ولذلك يكون للجائر أموال كثيرة لأنه يتوصل إليها من حيث لا يجب ووجوه التوصل إليها كثيرة. وأما المنظم فمقتنياته وأمواله يسيرة جدا لأنه يتركها من حيث لا يجب.

ويلاحظ فيما سبق أن مسكويه وغيره من فلاسفة الإسلام قد تابع أرسطو في تحديد الفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين، فقرر مثله أن الفضيلة وسط بين رذيلتين وأن لكل فضيلة طرفين محددين يمكن الإشارة إليهما، وأوساط بينهما كثرة لا نهاية لها ولا يمكن الإشارة إليها، إلا أن الوسط الحقيقي هو واحد، وقد سبق الفارابي إلى الأخذ بفكرة الوسط أو التوسط الذي يتحقق به صلاح الأخلاق وكمالها، وذكر أن الأخلاق تشبه الطعام في أن التوسط والاعتدال فيهما يؤدي إلى الصلاح⁽¹⁾.

وهذه الفكرة التي أخذها مسكويه وغيره من المسلمين من أرسطو قد لاقت نقداً من بعض المفكرين، ووجهوا إليها بعض المآخذ، ولعل أهمها ما زعموه من أنها لا تصدق على كل الفضائل، وهذا صحيح إلى حد كبير، ذلك أن بعض الفضائل قد تزيد عن الوسط، وبعضها قد تنزل عنه ويكون الخير في هذا وذاك⁽²⁾.

* تغيير الأخلاق عند مسكويه:

يذكر ابن مسكويه أن الناس اختلفوا في إمكان تغيير الأخلاق إلى فريقين: الأول - يرى أن من كان له خلق طبيعي لم ينتقل عنه

(1) د. عبد المقصود، الأخلاق 287.

(2) د. عبد المقصود، الأخلاق 287.

والفريق الآخر يعتقد أنه ليس شيء من الأخلاق طبيعيا للإنسان ولا غير طبيعي. وذلك أن الناس مطبوعون على قبول الخلق، بل ينتقلون في التخلق بالتأديب والمواعظ إما سريعا أو بطيئا.

ويميل ابن مسكويه إلى الرأي الثاني وهو إمكان تغيير الأخلاق، حيث يقول: "وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره"⁽¹⁾.

ويدلل على صحة هذا الرأي بما يلي⁽²⁾:

1- أنا نشاهده عيانا، ولا شك أن المشاهدة والمعاينة أحد الدلائل اليقينية.

2- أن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل، وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجا مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم وهذا ظاهر الشناعة جدا.

وينتقل ابن مسكويه إلى عرض رأي فلاسفة اليونان وأدلتهم في هذا الجانب ومناقشته:

(1) تهذيب الأخلاق، ص 265.

(2) تهذيب الأخلاق، ص 265.

أولاً- موقف الرواقيين

ظن الرواقيون أن الناس كلهم يخلقون أختياراً بالطبع ثم بعد ذلك يصيرون أشراراً بمجالسة أهل الشر والميل إلى الشهوات الرديئة التي لا تقمع بالتأديب فينهمك فيها، ثم يتوصل إليها من كل وجه، ولا يفكر في الحسن منها والقيح⁽¹⁾.

وقوم آخرون كانوا قبل هؤلاء ظنوا أن الناس خلقوا من الطينة السفلى وهي كدر العالم فهم لأجل ذلك أشرار بالطبع، وإنما يصيرون أختياراً بالتأديب والتعليم إلا أن فيهم من هو في غاية الشر لا يصلحه التأديب، وفيهم من ليس في غاية الشر فيمكن أن ينتقل من الشر إلى الخير بالتأديب من الصبا ثم بمجالسة الأخيار وأهل الفضل⁽²⁾.

ثانياً- موقف جالينوس⁽³⁾

يرى جالينوس أن الناس على ثلاثة أقسام: الأول- مَنْ هو خير بالطبع، الثاني- مَنْ هو شرير بالطبع، الثالث- مَنْ هو متوسط بين هذين.

ثم أفسد المذهبين الأولين على هذا النحو:

(1) تهذيب الأخلاق، ص 266.

(2) تهذيب الأخلاق، ص 266.

(3) تهذيب الأخلاق، ص 266-267.

أما فساد الأول فقال جالينوس إن كان كل الناس أخيارا بالطبع وإنما ينتقلون إلى الشر بالتعليم فبالضرورة إما أن يكون تعلمهم الشرور من أنفسهم وإما من غيرهم. فإن تعلموا من غيرهم فإن المعلمين الذين علموهم الشر أشرار بالطبع. فليس الناس إذا كلهم أخيارا بالطبع. وإن كانوا تعلموه من أنفسهم فإما أن يكون فيهم قوة يشتاقون بها إلى الشر فقط فهم إذاً أشرار بالطبع.

وأما الرأي الثاني فإنه أفسده بمثل هذه الحجة. وذلك أنه قال إن كان كل الناس أشرارا بالطبع فإما أن يكونوا تعلموا الخير من غيرهم أو من أنفسهم ونعيد الكلام الأول بعينه.

ولما أفسد جالينوس المذهبين السابقين صحح رأى نفسه من الأمور البينة الظاهرة. وذلك أنه ظاهر جدا أن من الناس من هو خير بالطبع وهم قليلون، وليس ينتقل هؤلاء إلى الشر، ومنهم من هو شرير بالطبع وهم كثيرون وليس ينتقل هؤلاء إلى الخير. ومنهم من هو متوسط بين هذين وهؤلاء قد ينتقلون بمصاحبة الأخيار ومواعظهم إلى الخير، وقد ينتقلون بمقاربة أهل الشر وإغوائهم إلى الشر.

ثالثا - رأي أرسطو طاليس⁽¹⁾

بيّن "أرسطو" في كتاب الأخلاق وفي كتاب المقولات أيضا أن الشرير قد ينتقل بالتأديب إلى الخير. ولكن ليس على الإطلاق لأنه يرى أن تكرير المواعظ والتأديب وأخذ الناس بالسياسات الجيدة الفاضلة لا بد أن يؤثر ضروب

(1) تهذيب الأخلاق، ص 267 - 268.

التأثير في ضروب الناس، فمنهم من يقبل التأديب ويتحرك إلى الفضيلة بسرعة، ومنهم من يقبله ويتحرك إلى الفضيلة بإبطاء.

وقد صاغ مسكويه رأي أرسطو على هيئة قياس على هذا النحو:

كل خلق يمكن تغييره المقدمة الأولى

لا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع المقدمة الثانية

فإذا لا خلق ولا واحد منه بالطبع النتيجة

والمقدمتان صحيحتان، والقياس منتج في الضرب الثاني من الشكل الأول.

ثم ينتقل مسكويه إلى ذكر الأدلة على صحة مقدمتي القياس السابق

أما تصحيح المقدمة الأولى: وهي أن كل خلق يمكن تغييره، فدليله ما نشاهده بالعيان، ووجوب التأديب ونفعه وتأثيره في الأحداث والصبيان، ومن الشرائع الصادقة التي هي سياسة الله لخلقه.

وأما تصحيح المقدمة الثانية وهي أنه لا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع فهو ظاهر أيضا. وذلك أنا لا نروم تغيير شيء مما هو بالطبع أبدا. فإن أي أحد لا يروم أن يغير حركة النار التي إلى فوق بأن يعودها الحركة إلى أسفل، ولا أن يعود الحجر حركة العلو يروم بذلك أن يغير حركة الطبيعة التي

إلى أسفل. ولو رame ما صح له تغيير شيء من هذا ولا ما يجري مجراه أعني الأمور التي هي بالطبع.

وإذا صحت المقدمتان وصح التأليف في الشكل الأول وهو الضرب الثاني منه، فقد صار هذا القياس برهاناً.

* مراتب الناس في قبول الأخلاق:

تناول مسكويه مسألة خلقية أخرى وهي مراتب الناس في قبول الآداب التي سميت خلقاً والمصارعة إلى تعلمها والحرص عليها فإنها كثيرة وهي تشهد وتعاين فيهم

فبالنسبة للأطفال فإن أخلاقهم تظهر فيهم منذ بدء نشأتهم ولا يسترونها بروية ولا فكر كما يفعله الرجل التام الذي انتهى في نشؤه وكماله إلى حيث يعرف من نفسه ما يستقبح منه فيخفيه بضروب من الحيل والأفعال المضادة لما في طبعه.

ومن تأمل أخلاق الصبيان واستعدادهم لقبول الأدب أو نفورهم عنه أو ما يظهر في بعضهم من القحة وفي بعضهم من الحياء وكذلك ما يرى فيهم من الجود والبخل والرحمة والقسوة والحسد وضده ومن الأحوال المتفاوتة، عرف من ذلك مراتب الإنسان في قبول الأخلاق الفاضلة وتعلم معه أنهم ليسوا على رتبة واحدة وأن فيهم المتواني والممتنع والسهل السلس والفظ العسر والخير والشرير. والمتوسطون بين هذه الأطراف في مراتب لا تحصى كثرة.

وإذا أهملت الطباع ولم ترض بالتأديب والتقويم نشأ كل إنسان على رسوم طباعه وبقي عمره كله على الحال التي كان عليها في الطفولية وتبع ما وافقه في الطبع إما الغضب وإما اللذة وإما غير ذلك من الطباع المذمومة⁽¹⁾.

* دور الشريعة في تربية الأطفال:

يؤكد مسكويه على أهمية الشريعة ودورها في تهذيب الأطفال والصبيان وتهذيبهم وتربيتهم، فالشريعة هي التي تقوم الأحداث وتعودهم الأفعال المرضية وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم⁽²⁾.

ولا ينسى مسكويه دور الوالدين في هذا الجانب، فعلى الوالدين مسئولية عظيمة تتمثل في أخذ الصبيان بالشريعة وسائر الآداب الجميلة بضروب السياسات وهي متنوعة ومتعددة وتختلف بحسب حال الطفل: من الضرب إذا دعت إليه الحاجة، أو التوبيخات إن صدتهم، أو الإطماع في الكرامات أو غيرها مما يميلون إليه من الراحة أو يحذرونه من العقوبات، حتى إذا تعودوا ذلك واستمروا عليه مدة من الزمان كثيرة أمكن فيهم حينئذ أن يعلموا براهين ما أخذوه تقليداً، وينبهوا على طرق الفضائل واكتسابها والبلوغ إلى غاياتها بهذه الصناعة التي نحن بصدددها⁽³⁾.

(1) تهذيب الأخلاق، ص 268 - 269.

(2) تهذيب الأخلاق، ص 269.

(3) تهذيب الأخلاق، ص 269.

ثم يبين أن الآداب ليست على درجة واحدة في التعليم، بل لها مراتب وألويات، فلإنسان في ترتيب هذه الآداب وسياقها أولاً فأولاً إلى الكمال الأخير طريق طبيعي يتشبه فيها بفعل الطبيعة.

وترتيبها يكون على هذا النحو:

يبدأ بالنظر القوى التي تحدث في الإنسان أيها أسبق إليه وجوداً فيبدأ بتقويمها، ثم بما يليها على النظام الطبيعي. فأول ما يحدث فينا هو الشيء العام للحيوان والنبات كله ثم لا يزال يختص بشيء شيء يتميز به عن نوع نوع إلى أن يصير إلى الإنسانية. فلذلك يجب أن نبدأ بالشوق الذي يحصل فينا إلى الغضب ومحبة الكرامة فنقومه ثم بآخره وهو الشوق الذي يحصل فينا إلى المعارف والعلوم فنقومه⁽¹⁾.

وهذا الترتيب يتسق مع المراحل التي يمر بها الإنسان في حياته يقول مسكويه: "إنما حكمنا فيه لما يظهر فينا منذ أول نشوئنا أعني أن نكون أولاً أجنة ثم أطفالاً ثم أناساً كامليين وتحدث فينا هذه القوى مرتبة"⁽²⁾.

* أسباب المضرات:

يذكر مسكويه أن أسباب المضرات كلها تنقن إلى أربعة أنواع⁽³⁾:

(1) تهذيب الأخلاق، ص 269 - 270.

(2) تهذيب الأخلاق، ص 270.

(3) تهذيب الأخلاق، ص 343 - 344.

الأول- الشهوة والرداءة التابعة لها. فالشهوة تحمل الإنسان على الإضرار بغيره إلا أنه لا يكون مؤثراً له ولا ملتذاً به. ولكنه يفعله ليصل به إلى شهوته وربما كان متألماً به كارهاً له، إلا أن قوة الشهوة تحمله على ارتكاب ما يرتكبه.

الثاني- الشر والجور التابع له. وذلك أن يتعمد الإضرار بغيره على سبيل الإيثار له والالتذاذ به. كمن يسعى إلى السلطان ويحمله على إزالة نعمة لا يصل إليه منها شيء. ولكن يلتذ بالمكروه الذي يصل إلى غيره.

الثالث- الخطأ ويتبعه الحزن: أما الخطأ فإن صاحبه لا يقصد الإضرار بغيره ولا يؤثره ولا يلتذ به، بل بقصد فعلاً ما فيعرض منه فعل آخر. وصاحب الفعل يحزن ويكتتب لما اتفق إليه من الخطأ.

الرابع- الشقاء، فصاحبه لا يكون هذا مبدأً فعله ولا له فيه صنع بالقصد، بل يوقعه فيه سبب آخر من خارج، وذلك كمن تصدم به دابته صديقاً له فتقتله. فهذا يسمى شقياً وهو مرحوم معذور لا يجب عليه عتب ولا عقوبة.

* الصداقة والمحبة:

إن المتأمل لحقيقة الإنسان يجد أن حاجة بعض الناس إلى بعض أمر واقعي وضروري، فكل واحد من الناس يجد تمامه عند صاحبه، والضرورة داعية إلى استعانة بعضهم ببعض؛ لأن الناس مطبوعون على النقائص ومضطرون إلى تماماتها، ولا سبيل إلى تحصيل تمام الإنسان بنفسه، فالحاجة صداقة والضرورة داعية إلى حال تجمع وتؤلف بين أشتات الأشخاص ليصيروا

بالاتفاق والائتلاف كالشخص الواحد الذي تجتمع أعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع له⁽¹⁾، وهذا ما يمكن أن يطلق عليه الصداقة.

يعرف مسكويه الصداقة بأنها نوع من المحبة إلا أنها أخص منها، وهي المودة بعينها، وليس يمكن أن تقع بين جماعة كثيرين كما تقع المحبة⁽²⁾.

ويبين مسكويه أن الصداقة هي سبب السعادة، فإنه لما كان الإنسان مدنيا بالطبع، وكان تمامه عند غيره، فمن المحال أن يصل مع الوحدة والتفرد إلى سعادته التامة، فلا بد من الصداقة لتتم ساعدته، فالسعيد إذا من اكتسب الأصدقاء، واجتهد في بذل الخيرات لهم؛ ليكتسب بهم ما لا يقدر أن يكتسبه لذاته، فيلتذ بهم أيام حياته ويلتذون أيضا به⁽³⁾.

ثم ينتقل مسكويه إلى بيان اختلاف الناس في الهدف من الصداقة.

فالصداقة بين الأحداث ومن كان في مثل طباعهم إنما تحدث لأجل اللذة، فهم يتصادقون سريعا ويتقاطعون سريعا وربما اتفق ذلك بينهم في الزمان القليل مرارا كثيرة، وربما بقيت بقدر ثقتهم ببقاء اللذة ومعاودتها حالا بعد حال. فإذا انقطعت هذه الثقة بمعلودتها انقطعت الصداقة بالوقت وفي الحال.

(1) تهذيب الأخلاق، ص 359.

(2) تهذيب الأخلاق، ص 361.

(3) تهذيب الأخلاق، ص 376.

والصدقة من المشائخ ومن كان في مثل طباعهم إنما تقع لمكان المنفعة، فهم يتصادقون بسببها، فإذا كانت المنافع مشتركة بينهم وهي في الأكثر طويلة المدة كانت الصدقة باقية. فحين تنقطع علاقة المنفعة بينهم وينقطع رجاؤهم من المنفعة المشتركة تنقطع موداتهم.

والصدقة بين الأخيار تكون لأجل الخير وسببها هو الخير. ولما كان الخير شيئاً غير متغير الذات صارت مودات أصحابه باقية غير متغيرة⁽¹⁾.

ونظراً لأهمية أمر الصدقة، فإن مسكويه ينقل لنا بعض الشروط والآداب التي يجب مراعاتها في الصدقة.

أما شروط اتخاذ الصديق واختياره فيمكن إجمالها فيما يلي⁽²⁾:

- 1- السؤال عنه كيف كان في صباه مع والديه ومع إخواته وعشيرته، فإن كان صالحاً معهم فارجح الصلاح منه، وإلا فابعد منه، وإياك وإياه.
- 2- معرفة سيرته مع أصدقائه قبلك فأضفها إلى سيرته مع إخوته وآبائه.
- 3- تتبع أمره في شكر من يجب عليه شكره أو كفره النعمة، فتعرف هذا الخلق ممن تريد مؤاخاته واحذر أن تبغى الكفر للنعم.

(1) تهذيب الأخلاق، ص 361 - 362.

(2) تهذيب الأخلاق، ص 380 - 381.

- 4- النظر إلى ميله إلى الراحة وتباطئه عن الحركة التي فيها أدنى نصب. فإن هذا خلق رديء ويتبعه الميل إلى اللذات فيكون سببا للتقاعد عما يجب عليه من الحقوق.
- 5- النظر إلى معاملته وخاصة فيما يتعلق بالذهب والفضة فإن كثيرا من المتعاشرين يتظاهرون بالمحبة ويتهادون ويتناصحون فإذا وقعت بينهم معاملة في هذين الحجرين هر بعضهم على بعض هير الكلاب وخرجوا إلى ضروب العداوة.
- 6- النظر في محبته للرئاسة والتفريط، فإن من أحب الغلبة والتروء وأن يفرط لا ينصفك في المودة ولا يرضى منك بمثل ما يعطيك ويحمله الخيلاء والتهيه على الاستهانة بأصدقائه وطلب الترفع عليهم ولا تتم مع ذلك مودة ولا غبطة
- 7- الاكتفاء بصديق واحد، فإن من كثرت أصدقاؤه لم يف بحقوقهم واضطر إلى الإغضاء عن بعض ما يجب عليه والتقصير في بعضه وربما ترادفت عليه أحوال متضادة
- آداب الصداقة:**

ذكر مسكويه جملة من الآداب التي يجب مراعاتها مع الصديق، ومنها⁽¹⁾:

- 1- كثرة مراعاته والمبالغة في تفقده وعدم الاستهانة باليسير من حقه.
- 2- مشاركته في السراء والضراء، فمشاركة الصديق في السراء إن كانت واجبة عليك، فإن مشاركته في الضراء أوجب وموقعها عنده أعظم.

(1) تهذيب الأخلاق، ص 381 وما بعدها.

- 3- احذر المراء معه، فإن ممارسة الصديق تقتلع المودة من أصلها؛ لأنها سبب الاختلاف.
- 4- عدم البخل عليه بعلم أو فن أو أدب، إن كنت متحققا بعلم أو متحليا بأدب.
- 5- لا ترخص في عيب شيء يتصل به، فضلا عن عيبه، ولا يطمعن أحد في ذلك.
- 6- عدم تتبع صغار عيوبه فتصير بذلك إلى أن لا يسلم لك أحد فتبقى خلوا من الصديق. بل يجب أن تغض عن المعاييب اليسيرة التي لا يسلم من مثلها البشر وتتنظر ما تجده في نفسك من عيب فتحتمل مثله من غيرك.
- 7- احذر عداوة من صادقته أو خالطته مخالطة الصديق

ثم يؤكد مسكويه على ضرورة الحفاظ على هذه الآداب بالمداومة عليها لتبقى المودة على حال واحدة، فإن وجوه الضرر التي تدخل عليك بجفاء الصديق وانتقاص مودته كثيرة عظيمة، وذلك أنه ينقلب عدوا، وتتحول منافعه مضارا فلا تأمن غوائله وعداوته، وإذا راعيت شروطه وحافظت عليها بالمداومة أمنت جميع ذلك⁽¹⁾.

* الحزن وعلاجه:

تميزت فلسفة مسكويه الخلقية بالاهتمام بالجانب التطبيقي من الأخلاق، فتحدث مسكويه عن بعض الرذائل والأمراض النفسية وكيفية علاجها

(1) تهذيب الأخلاق، ص 383.

للحفاظ على صحة النفس، متخطيا بذلك الجانب النظري الذي غلب على حديث كثير من فلاسفة الأخلاق، مبينا أن علاج الأمراض النفسية لا يقل أهمية عن علاج الأمراض الجسدية، فإن حذاق الأطباء لا يقدمون على علاج مرض جسماني إلا بعد أن يعرفوه ويعرفوا السبب والعلّة فيه، ثم يرومون مقابله بأضداده من العلاجات⁽¹⁾.

ومن هذه الأمراض النفسية والرذائل الخلقية التي اهتم مسكويه بعلاجها **الحنن**.

يعرف مسكويه الحزن بأنه ألم نفساني يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب⁽²⁾.

أما سببه فهو الحرص على القنيات الجسمانية والشره إلى الشهوات البدنية والحسرة على ما يفقده أو يفوته منها. وإنما يحزن ويجزع على فقد محبوباته وفوت مطلوباته مَنْ يظن أنّ ما يحصل له من محبوبات الدنيا يجوز أن يبقى ويثبت عنده أو أن جميع ما يطلبه من مفقوداتها لا بد أن يحصل له ويصير في ملكه⁽³⁾.

(1) تهذيب الأخلاق، ص 394.

(2) تهذيب الأخلاق، ص 432.

(3) تهذيب الأخلاق، ص 432.

إن سبب الحزن فيما يرى مسكويه راجع إلى اعتقاد الإنسان الحزين أن قنيات الدنيا وأملاكها باقية ثابتة، وهو ظن خاطئ واعتقاد فاسد يثبت فساده وخطأه ما نراه في الواقع من أن طبيعة الأشياء الدنيوية هو الزوال.

ثم ينتقل بنا إلى ذكر علاج ذلك المرض الخطير، فيذكر أن الإنسان إذا أنصف نفسه وعلم أن جميع ما في عالم الكون والفساد غير ثابت ولا باق، وإنما الثابت الباقي هو ما يكون في عالم العقل لم يطمع في المحال، ولم يطلبه وإذا لم يطمع فيه لم يحزن لفقده ما يهواه ولا لفوت ما يتمناه في هذا العالم وصرف سعيه إلى المطلوبات الإضافية واقتصر بهمته على طلب المحبوبات الباقية وأعرض عما ليس في طبعه أن يثبت ويبقى وإذا حصل له منه شيء بادر إلى وضعه في موضعه وأخذ منه مقدار الحاجة إلى دفع الآلام مثل الجوع والضرورات التي تشبهها وترك الادخار والاستكثار والتماس المباهات والافتخار ولم يحدث نفسه بالمكاثرة بها والتمني لها، وإذا فارقت لم يأسف عليها ولم يبال بها⁽¹⁾.

ومن طبق هذه الوصية والتزم بهذا العلاج نجا من الحزن، يقول مسكويه: "فإن من فعل ذلك أمن فلم يجزع، وفرح فلم يحزن، وسعد فلم يشق. ومن لم يقبل هذه الوصية ولما يعالج نفسه بهذا العلاج لم يزل في جزع دائم

(1) تهذيب الأخلاق، ص 432.

وحزن غير منتقص. وذلك أنه لا يعدم في كل حال فوت مطلوب أو فقد محبوب، وهذا لازم لعالمنا هذا؛ لأنه عالم الكون والفساد⁽¹⁾.

ثم يبين عاقبة سوء فهم طبيعة الأمور الدنيوية التي نحزن على فقدها، فيذكر أن مَنْ طمع من الكائن الفاسد أنلا يفسد فقد طمع في المحال، لم يزل خائباً، والخائب أبداً محزون والمحزون شقي. ومن استشعر بالعادة الجميلة ورضي بكل ما يجده ولا يحزن لشيء يفقده لم يزل مسروراً سعيداً.

فإن ظن ظان أن هذا الاستشعار لا يتم له أو لا ينتفع به فلينظر إلى استشعارات الناس في مطالبهم ومعايشهم واختلافهم فيها بحسب قوة الاستشعار، فإنه سيرى رؤية بينة ظاهرة فرح المتعيشين بمعايشهم على تفاوتها، وسرور أصحاب الحرف المختلفة بمذاهبهم على تباينها. وليتصفح ذلك في طبقة طبقة من طبقات الدهماء فإنه لا يخفى عليه فرح التاجر بتجارته والجندي بشجاعته حتى يظن كل واحد منهم أن المغبون من عدم تلك الحالة حتى فقد بهجتها. وليس ذلك إلا لقوة استشعار كل طائفة بحسن مذهبها ولزومها إياه بالعادة الطويلة. وإذا لزم طالب الفضيلة مذهب وقوى استشعاره وحسن رأيه وطالت عادته كان أولى بالسرور من هذه الطبقات الذين يخبطون في جهالاتهم⁽²⁾.

(1) تهذيب الأخلاق، ص 432.

(2) تهذيب الأخلاق، ص 432 - 433.

ويستشهد مسكويه على صحة ذلك بكلام الفيلسوف الكندي في كتاب دفع الأحزان على أن الإنسان هو الذي يجلب الحزن لنفسه، يقول الكندي: "مما يدلك دلالة واضحة أن الحزن شيء يجلبه الإنسان ويضعه وضعا وليس هو من الأشياء الطبيعية أن مَنْ فقد ملكا أو طلب أمرا فلم يجده فلحقه حزن ثم نظر في حزنه ذلك نظرا حكيما وعرف أن أسباب حزنه هي أسباب غير ضرورية وأن كثيرا من الناس ليس لهم ذلك الملك وهم غير محزونين، بل فرحون مغبوطون، علم علما لا ريب فيه أن الحزن ليس بضروري ولا طبيعي. وأن من حزن من الناس وجلب لنفسه هذا العارض فهو لا محالة سيسلو ويعود إلى حاله الطبيعي. فقد شاهدنا قوما فقدوا من الأولاد والأعزة والأصدقاء ما اشتد حزنهم عليه ثم لم يلبثوا أن يعودوا إلى حالة المسرة والضحك والغبطة، ويصيرون إلى حال من لم يحزن قط. ولذلك نشاهد من يفقد المال والضياع وجميع ما يقتنيه الإنسان مما يعز عليه وبحزنه فإنه لا محالة يتسلى ويزول حزنه ويعاود أنسه واعتباطه. فالعاقل إذا نظر إلى أحوال الناس في الحزن وأسبابه، علم أن ليس يختص من بينهم بمصيبة غريبة ولا يتميز عنهم بمحنة بدیعة وأن غايته من مصيبتة السلوة. وأن الحزن هو مرض عارض يجري مجرى سائر الرداءات، فلم يضع لنفسه عارضا رديئا ولم يكتسب مرضا وضيعا أعني مجتلبا غير طبيعي"⁽¹⁾.

وينقل كذلك ما حُكي عن سقراط أنه سئل عن سبب نشاطه وقلة حزنه فقال: لأنني لا أقنتي ما إذا فقدته حزنت عليه.

(1) تهذيب الأخلاق، ص 433-434.

ويختتم مسكويه حديثه عن الحزن بذكر العلاج الشامل لكل الآلام ويتمثل ذلك في ضرورة تصفح الأمراض التي تحت هذه الأجناس من أنواعها وأشخاصها فيداوي نفسه منها ويعالجها بمقابلاتها من العلاجات، والرغبة إلى الله عز وجل بعد ذلك في التوفيق، فإن التوفيق مقرون بالاجتهاد، وليس يتم أحدهما إلا بالآخر⁽¹⁾.

يتضح مما سبق أن مسكويه قد رسم السبيل لعلاج الإنسان المريض بالأمراض النفسية أو الخلقية، فالنفوس لها رذائلها وأمراضها كما أن الأجسام لها أمراضها، ومن مهمة رجل الأخلاق تحديد دواء النفوس ورسم الطرق الصحية لعلاجها حتى تعود إليها الصحة ويحيا الإنسان حياة الفضيلة، ومن ثم فإن مسكويه قدم فنا عمليا أخلاقيا يرمى به إلى إصلاح الأخلاق ويضعه على صورة الطب في زمانه⁽²⁾.

(1) تهذيب الأخلاق، ص 435.

(2) د. عبد المقصود، الأخلاق، 271.

المبحث الرابع

الفكر الأخلاقي عند الراغب الأصفهاني

التعريف بالراغب الأصفهاني

هو الحسين بن محمد أبو القاسم الراغب الأصفهاني، أحد أعلام العلم ومشاهير الفضل، متحقق بغير فنٍّ من العلم، وله تصانيف تدل على تحقيقه، وسعة دائرته في العلوم وتمكُّنه منها⁽¹⁾، من أبرزها "الذريعة إلى مكارم الشريعة". والأصفهاني واحد من أبرز رواد الفكر الإسلامي عامة، والفكر الأخلاقي خاصة بما وضع من منهج أخلاقي للإنسان المسلم في سلوكه؛ لتحقيق السعادة الحقيقة والخير المطلق، وهو يمثل الاتجاه الديني في الدراسات الأخلاقية، حيث إنه اعتمد في صياغة آرائه وفكره الأخلاقي على الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، واعتمد على العقل أيضاً، فكان يرى ضرورة الجمع بين النقل والعقل، ولذا فإن منهجه في دراسة الأخلاق منهج نقلي عقلي يعتمد على التحليل والتقسيم⁽²⁾.

* اهتمامه بالتأليف في الأخلاق:

اعتنى الأصفهاني بالتأليف في الأخلاق، ومرد ذلك إلى عدة أسباب⁽³⁾:

- 1- الانحراف الأخلاقي في عصره، فقد استشرى هذا الانحراف في المجتمع الإسلامي واستفحل خطره، مما أدى إلى تدهور أحوال المسلمين.

(1) الصفدي، الوافي بالوفيات.

(2) د. عبد المقصود، الأخلاق، 323، 329.

(3) د. عبد المقصود، الأخلاق، 327-328.

2- حرص الأصفهاني على الإصلاح الاجتماعي، والمشاركة فيه، فألف المؤلفات التي تبرز الفضائل وتحذر من الوقوع في الانحرافات والرزائل، من أجل بناء مجتمع مترابط فاضل. **آراؤه الأخلاقية:**

1- الأخلاق شرط لصحة الخلافة في الأرض

يرى الأصفهاني أن طهارة النفس شرط في صحة خلافة الله تعالى وكمال عبادته، فلا يصلح لخلافة الله تعالى ولا يكمل لعبادته وعمارة أرضه إلا من كان طاهر النفس، قد أزيل رجسه ونجسه، فللنفس نجاسة كما أن للبدن نجاسة، لكن نجاسة البدن تدرك بالبصر، ونجاسة النفس لا تدرك إلا بالبصيرة، وإياها قصد عز وجل بقوله: (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ) وبقوله: (وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ) (5) وبقوله: (كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ) (125) .

ويبرز الأصفهاني سبب اشتراط طهارة النفس للخلافة، فيذكر أنه لم يصلح لخلافة الله تعالى إلا من كان طاهر النفس؛ لأن الخلافة هي الاقتداء به على قدر طاقة البشر في تحري الأفعال الإلهية، ومن لم يكن طاهر النفس لم يكن طاهر القول والفعل⁽¹⁾.

2- عوامل طهارة النفس:

الذي تطهر به النفس حتى تترشح لخلافة الله تعالى وتستحق به ثوابه هو العلم والعبادات التي هي سبب الحياة الأخروية، كما أن الذي به يطهر البدن هو الماء الذي هو سبب الحياة الدنيوية، ولذلك أسماها الله تعالى الحياة، وسمى ما أنزل من كتابه الماء، فقال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 86.

إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ)، فسمّى العلم والعبادة حياة من حيث إن النفس متى فقدتهما هلكت هلاك الأبد، كما قال في صفة الماء: (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (30) وقال تعالى: (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا) قال ابن عباس - رضي الله عنها -: عنى بالماء القرآن، إذ كان به طهارة النفس، وبالأودية القلوب احتملته بحسب ما وسعته. قال بعض العلماء في قوله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (48) وفي قوله: (وَيُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ)، إنه عنى به القرآن، لقوله: (وَيُنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ) (1).

3- قوى النفس وطهارتها:

يذكر الأصفهاني أن الذي يلزم تطهيره من النفس هو القوى الثلاث: **قوة الفكر** بتهذيبها حتى تحصل الحكمة والعلم، و**قوة الشهوة** بقمعها حتى تحصل العفة والجود، و**قوة الحمية** بإسلاسها حتى تنقاد للعقل فتحصل الشجاعة والحلم، ويتولد من اجتماع ذلك العدالة.

فتهذيب هذه القوى الثلاث ينتج عنه الفضائل الخلقية الأربع التي هي أساس الفضائل، وهي: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة.

أما إهمال هذه القوى وتركها للفساد، فإنه ينتج عنه الرذائل والشرور، حيث إن جميع الرذائل تنبعث من فساد هذه القوى الثلاث: أما فساد الفكرة فيتولد منه الجريزة والبله، وأما فساد القوة الشهوية فيتولد منه الشره أو خمود الشهوة، وأما فساد الحمية فيتولد منه التهور أو الجبن (2).

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 88.

(2) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 88.

ويبين الأصفهاني أن أصعب هذه القوى الثلاث مداواة قمع الشهوة، لأنها أقدم القوى وجودًا في الإنسان، وأشدّها به تشبُّثًا، وأكثرها منه تمكُّنًا، فإنها تولد معه وتوجد فيه وفي الحيوان الذي هو جنسه. ولا يصير الإنسان خارجًا من جملة البهائم، وأسر الهوى إلا بإماتة الشهوات البهيمية أو بقهرها وقمعها إن لم يمكنه إماتتها، فهي التي تضره وتغره، وتصرفه عن طريق الآخرة، وتثبّطه. ومتى قهرها وأماتها صار الإنسان حرًّا نقيًا.

فإن قيل: فإذا كانت قوة الشهوة بهذه المثابة في الإضرار، فأبي حكمة اقتضت أن يبلى بها الإنسان؟. قيل: الشهوة إنما تكون مذمومة إذا كانت مفرطة، وأهملها صاحبها حتى ملكت القوى، فأما إذا أدبّت فهي المبلغة إلى السعادة، وجوار رب العزة، حتى لو تصورت مرتفعة لما أمكن الوصول إلى الآخرة، وذلك أن الوصول إلى الآخرة بالعبادة، ولا سبيل إلى العبادة إلا بالحياة الدنيوية، ولا سبيل إلى الحياة الدنيوية إلا بحفظ البدن، ولا سبيل إلى حفظ البدن إلا بإعادة ما يتحلل منه، ولا يمكن إعادة ذلك إلا بتناول الأغذية، ولا يمكن تناول الأغذية إلا بالشهوة، فإذا الشهوة محتاج إليها، ومرغوب فيها، وتقتضي الحكمة الإلهية إيجادها وتزيينها كما قال تعالى: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ (14)).

وهذه الشهوة هو المشوقة لعامة الناس إلى لذات الجنة من المأكل والمشرب والمنكح، إذ ليس كل الناس يعرف اللذات المعقولة. ولو توهمناها مرتفعة لما تشوقوا إلى ما وعدوا به من قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر".

طهارة النفس سبب في تحصيل جماع المكارم والأخلاق:

فطهارة النفس تكون لإصلاح القوى الثلاث، وعنهما تنبعث الأخلاق

المحمودة، وبيان ذلك:

أن إصلاح الفكرة بالتعلم حتى يميز بين الحق والباطل في الاعتقاد، وبين الصدق والكذب في المقال، وبين القبيح والجميل في الفعل. وإصلاح الشهوة بالعفة حتى تسلس للجود والمواساة المحمودة بقدر الطاقة.

وإصلاح الحمية بإسلاسها حتى يحصل الحلم؛ وهو كف النفس عن قضاء وطر الغضب، وتحصل الشجاعة؛ وهي كف النفس عن الخوف وعن الحرص المذمومين.

وإصلاح القوى الثلاث يحصل للنفس العدالة والإحسان، وهذه جماع المكارم، وطهارة النفس وحسن الخلق الممدوح يقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم أخلاقًا وألطفهم بأهلهم"، ويعني باللطافة بالأهل تهذيبهم وتأديبهم المشار إليه بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا). والممدوح أيضًا بقوله صلى الله عليه وسلم: "أحبكم إليّ أحاسنكم أخلاقًا الموطئون أكنافًا الذين يألفون ويؤلفون"⁽¹⁾.

وقيل: جماع المكارم في قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (15))

وذلك أنه بالإيمان يحصل العلم والحكمة، وذلك بإصلاح الفكرة، وبالمجاهدة بالأموال والأنفس تحصل العفة والجود اللذان هما تابعان لإصلاح الشهوة، والشجاعة والحلم اللذان هما تابعان لإصلاح الحمية، وعلى ذلك قوله

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 95.

تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (199). وقال النبي - صلى الله عليه وسلم - في تفسير ذلك: "هو أن تعفو عمن ظلمك، وتعطي من حرمك، وتصل من قطعك"، فالعفو عمن ظلمك نهاية الحلم والشجاعة، وإعطاء من حرمك نهاية الجود، ووصل من قطعك نهاية الإحسان⁽¹⁾.

* إمكان تغيير الخلق:

اهتم الأصفهاني بتناول مسألة إمكان تغيير الأخلاق، وهذا أمر مهم - فيما أرى - من عدة وجوه:

أولها - للرد على الجبرية الذين ينسبون أفعالهم حسننها وقبيحها إلى القدر، وينكرون المسؤولية.

ثانيها - بعث الأمل والتفاؤل بين العصاة والمذنبين، ببيان إمكان تغيير أخلاقهم من خلال التوبة.

ثالثها - مقاومة الانحراف الأخلاقي وتقديم العلاج لمثل هذه الانحرافات.

وقد بدأ الأصفهاني مناقشة هذه المسألة بذكر اختلاف الناس في إمكان ذلك، فذكر أن الناس اختلفوا في الخلق إلى فريقين⁽²⁾:

الأول يرى أن الخلق من جنس الخلقة، ولا يستطيع أحد تغييره عما جبل عليه إن خيرًا وإن شرًّا ، ويستدل هؤلاء بأحاديث للنبي ﷺ، منها:

قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "من آتاه الله وجهًا حسنًا وخلقًا حسنًا فليشكر الله".

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 96.

(2) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 98.

وما روي من قوله - صلى الله عليه وسلم - : " فرغ الله من الخلق والخلق".

ويستنتجون من ذلك أنه محال أن يقدر المخلوق على تغيير فعل الخالق عز وجل.

الفريق الثاني - يرى أنه يمكن تغيير الخلق، ويستدل على ذلك بما يلي:

1- قوله ﷺ: " حسنوا أخلاقكم".

2- أنه لو لم يكن ذلك التغيير ممكناً، لما أمر به.

3- أن الشاهد يؤكد أن الله تعالى خلق الأشياء على ضربين: أحدهما - بالفعل ولم يجعل للعبد فيه عملاً، كالسما والارض والهيئة والشكل. والثاني: خلقه خلقاً ما وجعل فيه قوة، ورشح الإنسان لإكماله، وتغيير حاله وإن لم يرشحه لتغيير ذاته، كالنواة التي جعل فيها قوة النخل، وسهل للإنسان سبيلاً إلى أن يجعله بعون الله نخلة، أو أن يفسده إفساداً.

والخلق من الإنسان يجري هذا المجرى كذلك في أنه لا سبيل للإنسان إلى تغيير القوة التي هي السجية، وجعل له سبيلاً إلى إسلاسها، ولهذا قال الله تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10))

4- أنه لو لم يكن تغيير الأخلاق ممكناً، لبطلت فائدة المواعظ والوصايا، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولما جُوز العقل أن يقال للعبد لم فعلت، ولم تركت.

5- أنه كيف يكون تغيير الأخلاق في الإنسان ممتنعاً، وقد وجدناه في بعض البهائم ممكناً، فالوحش قد ينقل بالعادة إلى التأنس، والجامح إلى السلاسة. لكن الناس في غرائزهم مختلفون، فبعضهم جبلوا جبلة سريعة القبول، وبعضهم جبلوا جبلة بطيئة القبول، وبعضهم في الوسط، وكل لا ينفك من أثر القبول وإن قل.

ويرى الأصفهاني أن الذين منعوا تغيير الخلق فإنهم اعتبروا القوة نفسها، وهذا صحيح، فإن النوى محال أن يُنبت الإنسان منه تفاحًا. ومن أجاز تغييره فإنه اعتبر إمكان ما في القوة إلى الوجود وإفساده بإهماله، كالنوى فإنه يمكن أن يُتفقد فيجعل نخلاً، وأن يُترك مهملاً حتى يتعفن ويفسد، وهذا صحيح أيضاً، فإذاً اختلافهما بحسب اختلاف نظريهما⁽¹⁾.

* الممارسة والتطبيق للأخلاق:

يذكر الأصفهاني أن ازدياد الإنسان في الفضائل والبرائات يكون بتعاطيها، فكل متعاطٍ لفعل من الأفعال النفسية، فإنه يتقوى به بالازدياد منه، إن خيراً فخير وإن شراً فشر، فباحتمال صغار الأمور يمكن احتمال كبارها، وباحتمال كبارها يستحق الحمد.

والإنسان يكمل في الفضيلة بأربع درجات:

اثنين في الاعتقاد، وهما: (1) أن يعتقد الجميل، (2) ويجعل اعتقاده
عن براهين واضحة وأدلة قاطعة، لا عن شبهات واهية، وإقناعات متداعية.
واثنين في الفعل، وهما: (1) أن يترك العادات السيئة بحيث يبغضها،
فبتجنب الرذيلة يتوصل إلى الفضيلة، (2) وأن يعود العادات الحسنة فيجعلها
بحيث يؤثرها ويتنعم بها، كما قال - صلى الله عليه وسلم - : "وجعل قرّة عيني
في الصلاة".

وكما أن الإنسان يكمل بأربع درجات، فإنه ينتكس بأربع درجات:

درجتين في الاعتقاد، وهما: (1) أن لا يعتقد شيئاً من العلوم الحقيقية
فيبقى عنها غفلاً، (2) وأن يعتقد عن تقليد اعتقاداً فاسداً، فيتلطخ به.

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 99.

ودرجتين في العمل، وهما: (1) ألا يتعود العادة الجميلة رأساً، (2) وأن يتعود العادة القبيحة.

فمن صار في الفضيلة إلى الدرجة الرابعة فهو ممن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه، ومن صار في الرذيلة إلى الدرجة الرابعة فهو من الذين وصفهم الله تعالى بقوله: (أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ (23) ثم قال: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (24) (1).

* أحوال الإنسان مع الفضائل والرذائل:

يشير الأصفهاني إلى أن الإنسان لا يكون على حالة واحدة في الفضائل أو الرذائل، بل له أحوال متغيرة، فله مع كل فضيلة ورذيلة ثلاثة أحوال⁽²⁾:

(1) أن يكون في ابتدائها، فيقال: هو عبدها وابنها، ولهذا قال بعضهم: من لم يخدم العلم لم يرعه.

(2) أن يتوسطها فيقال: هو أخوها وصاحبها.

(3) أن ينتهي فيها بقدر وسعه، ويتصرف فيها كما أراد، فيقال: هو سيدها وربها، ومنه قيل: فلان رباني في العلم، فإن رب الشيء هو الذي - ربه، وسيده هو الذي يملك سواده، - أي جميعه.

وغاية الفاضل في الفضيلة أن تقع منه الفضائل أبداً من غير فكر ولا رَوِيَّة، لغلبة قواها عليه، وبعد ما ينافيها منه، كالصانع الحاذق في صنعته. وغاية الرذل في الرذيلة أن تقع منه الرذائل لغلبة قواها عليه.

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 101-102.

(2) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 102.

ثم ينتقل الأصفهاني إلى بيان سبب اختلاف الناس في أخلاقهم، فيذكر أن جميع الفضائل النفسية ضربان: نظري وعملي، وكل ضرب منهما يحصل على وجهين⁽¹⁾:

أحدهما - بتعلم بشري يحتاج فيه إلى زمان وتدريب وممارسة، ويتقوى الإنسان فيه درجة فدرجة، وإن كان فيهم من يكفيه أدنى ممارسة، وفيهم من يحتاج إلى زيادة ممارسة، وذلك بحسب اختلاف الطبائع في الذكاء والبلادة.

والثاني: يحصل بفضل إلهي نحو: أن يولد إنسان فيصير من غير تعلم من البشر عالمًا كعيسى ابن مريم، ويحيى بن زكريا، وغيرهما من الأنبياء - عليهم السلام- الذين حصل لهم من المعارف من غير ممارسة ما لم يحصل للأنبياء غيرهم.

ويؤكد الأصفهاني أن كل ما يحصل بتدريب، فقد يكون بالطبع أيضًا، كصبي يوجد صادق اللهجة، وسخيا وجريئًا، وآخر على عكس ذلك، وقد يكون بالتعلم والعادة، فمن صار فاضلاً طبعاً وعادةً وتعلماً فهو كامل الفضيلة، ومن كان رذلاً بثلاثتها فهو كامل الرذيلة.

* البواعث والموانع:

قضية البواعث والموانع من أهم وأبرز القضايا المتعلقة بالأخلاق، ولذا تحدث الأصفهاني عنها، مبيناً أثرها في اكتساب الفضائل وتجنب الرذائل.

أولاً - البواعث على الفضائل:

قسم الأصفهاني البواعث على فعل الخير وتحري الفضائل إلى

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 104.

نوعين⁽¹⁾:

الأول- البواعث على فعل الخيرات الدنيوية، وهي ثلاثة بواعث:
أدناها: الترغيب والترهيب ممن يرجى نفعه ويخشى ضرره، وهذا من مقتضى الشهوة، وذلك من فعل العامة.
أوسطها: رجاء الحمد وخوف الذم ممن يعتد بحمده وذمه. وهذا من مقتضى الحياء، وهو من فعل السلاطين وكبار أبناء الدنيا.
وأعلاها: تحري الخير وطلب الفضيلة. وهذا من مقتضى العقل، وذلك من فعل الحكماء.

الثاني البواعث على الخيرات الأخروية، وهي ثلاثة أيضا:
أدناها: الرغبة في ثواب الله تعالى والمخافة من عقابه، وذلك منزلة العامة.

أوسطها: رجاء حمده ومخافة ذمه، وذلك منزلة الصالحين.
أعلاها: طلب مرضات الله تعالى في المتحريات، وذلك منزلة النبيين والصديقين والشهداء، وهي أعزها وجودًا، ولذلك قال بعضهم: أفضل ما يتقرب به العبد إلى الله تعالى أن يعلم أنه لا يريد العبد من الدنيا والآخرة غيره، قال الله تعالى: (وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ)

* ثانيا- الموانع من تحري الفضائل

وإذا كان الأصفهاني قد أشار ونبه على البواعث الداعية إلى فعل الخيرات في الدنيا والآخرة، فإنه لم ينسَ الحديث عن الموانع والعوائق التي

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 122.

تحول بين الإنسان وفعل الفضائل، فيذكر أن الموانع على ضربين⁽¹⁾:

الأول - القصور: فبألا يكون له المعاني والفضائل، ولا التمكن من اكتسابها، أو يكون له ذلك، ولكن يعوقه عن استعماله عائق من مرض أو شغل ضروري يعذره، كحاجته إلى السعي فيما يسد به جوعته، ويستر به عورته، وهما عدم الوسع المذكور في قوله تعالى: (لَا يَكْفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا). ولا يكتفي الأصفهاني بذكر المانع وأسبابه، بل إنه يقدم الدواء والعلاج، فيذكر أن علاج ودواء الأمرين السابقين يكمن في الفرع إلى الله والتضرع إليه أن يجبر نقصه بتمام جوده وسعة رحمته.

الثاني - التقصير، ويظهر في أربعة أشياء:

أولها: أن يكون إنسان لا يعرف الحق من الباطل، ولا الجميل من القبيح فبقي غفلاً، ودواءه سهل، وهو **التعليم الصائب**. وهذه درجة الجاهل. ثانيها: أن يكون قد عرف ذلك، لكن لم يتعود فعل الصالح، وزين له سوء عمله فرآه حسناً، فتعاطاه، وأمره أصعب من الأول، لكن يمكن أن يقهر على العادة الجميلة حتى يتعودها وإن كان قد قيل: ترك العادة شديد. وهذه درجة الجاهل الضال.

ثالثها: أن يعتقد في الباطل والقبيح أنه حق وجميل وترى على ذلك، ومداواة هذا أصعب جداً، فقد صار ممن طُبِعَ على قلبه. وهذه درجة الجاهل الضال الفاسق.

ورابعها: أن يكون مع جهله وتربيته على الاعتقاد الفاسد شريراً في نفسه يرى الخلاعة وقهر الناس فضيلة، وذلك أصعب الوجوه، وهذا يقال له:

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 123 - 124.

جاهل وضال وفاسق وشرير .

* درجات الارتقاء في الفضائل:

لارتقاء الإنسان في درجات الفضائل وفي منازلها مرتقى صعب، وقد
حث ربنا تبارك وتعالى على الارتقاء فيها بقوله: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ
وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (133) وبقوله: (فَاسْتَنْقِذُوا
الْخَيْرَاتِ) ومدح قومًا بقوله: (أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ
(61)، فالخيرات يترقى فيها فيبلغ إلى أشرف المنازل بأربع درجات، هي⁽¹⁾:

الأولى: أن يرتدع الإنسان عن المآثم ويهجرها، ويندم عليها، ويعزم
على ترك معاودتها، وذلك أول درجة التائبين المطعين لله ورسوله.

وثانيها: أن يقوم بالعبادات الموظفة عليه، ويسارع فيها بقدر وسعه،
وذلك درجة الصالحين.

وثالثها: أن يتحرى بعلمه الحقيقي تعاطي الحسنات من غير تلفٍ منه
إلى المحظورات بمجاهدة هواه، وإماتة شهواته، وذلك منزلة الشهداء.

ورابعها: أن يكون مع هذه الأحوال المتقدمة يرضى ظاهراً وباطناً
بقضاء الله وقدره فلا يتزعزع تحت حكمه، ولا يتسخط شيئاً من أمره، ويعلم أن
الله تعالى أولى به من نفسه، وذلك درجة الصديقين.

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 125.

وهذه المنازل الأربع هي المراد بقوله تعالى: (وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا (69)). وأجدر أن تكون هذه المنازل الأربع هي المأمور بها في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (200)).

* درجات الانحدار إلى الرذائل:

لم يكتف الأصفهاني بالحديث عن درجات الارتقاء في الفضائل للوصول إلى أعلاها، بل أشار إلى درجات الانحدار إلى الرذائل للحذر منها وتوقيها وتجنبها، فقد نهى الله تعالى عن هذا الانحدار بقوله تعالى: (وَلَا تَزْنُوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ (21)) وبقوله: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَخَذُونَ آيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ) ودم قومًا شأنهم ذلك بقوله: (إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ (25)) وبقوله: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحْبِطُ أَعْمَالُهُمْ (32)) وبقوله: (وَمِنْكُمْ مَنْ يُرُدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا).

وقد حصر الأصفهاني درجات الانحدار في أربع درجات أيضا⁽¹⁾:

فأولها: الكسل عن تحري الخيرات، ويورثه ذلك الزيف المعني بقوله تعالى: (فَلَمَّا رَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ).

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 126.

وثانيها: الغباوة: وهي ترك النظر، وبغض العمل، فيورثه ذلك رينًا على قلبه، وهو المعني بقوله تعالى: (كَأَلَّا بَلَّ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (14)).

وثالثها: الوقاحة، وهي أن يرتكب الباطل ويراه في صورة الحق ويذب عنه ويدافع، فيورثه ذلك قساوة القلب، كما قال تعالى: (ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً).

ورابعها: الانهماك في الباطل، وهو أن يستحسنه فيحبه، ويحسنه ويحبه إلى غيره فيورثه ذلك ختمًا على قلبه، وإقفالًا عليه. كما قال تعالى: (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ) وقال: (أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (24)).

وقد ذكر الأصفهاني أن هذه الدرجات الأربع بعضها سبب لبعض، فالكسل سبب الغباوة، والغباوة سبب الوقاحة، والوقاحة سبب الانهماك في الباطل.

* العلاج الإلهي لتردي الأخلاق:

ذكر الأصفهاني أن الله تعالى يهذب أخلاق الذين تردوا في الرذائل حتى فسدت أخلاقهم، بعدة طرق، وهذه عادة الله تعالى حسبما ذكر.

فالناس متى تركوا تعاطي الإحسان والأفضال وتحري العدالة فيما بينهم، فلا يأتونها لا خلقًا ولا تخلقًا، ولا رياءً ولا سمعة، ولا رغبةً ولا رهبةً، فصاروا في تعاطي الشر سواسية كأسنان الحمار، عدمت فيهم الفضيلة كما

قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : "لن يزال الناس بخير ما تباينوا فإذا تساوا هلكوا".

ويذكر الأصفهاني أن العلاج الإلهي يختلف بحسب اختلاف الناس، وهذا على النحو الآتي⁽¹⁾:

1- مَنْ بَقِيَ فِي نَفْسِهِمْ أَثَرُ قَبُولِ الْخَيْرِ، أَنْشَأَ اللَّهُ فِيهِمْ مِنْ يَهْدِيهِمْ بِاللِّسَانِ وَالسِّيفِ الْمَحَقِّ كَبْعَةَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي الْعَرَبِ لِمَا بَقِيَ فِيهِمْ مِنْ أَثَرِ الْخَيْرِ مِنْ تَعْظِيمِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ، وَالْبَيْتِ الْحَرَامِ، وَالْوَفَاءِ بِالذِّمَامِ.

2- مَنْ قَلَّ فِيهِمْ أَثَرُ قَبُولِ الْخَيْرِ، سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ سَيْفًا جَائِرًا كَمَا قَالَ تَعَالَى: (وَكَذَلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (129)) وكما قال - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : " إِنَّ اللَّهَ يَنْتَصِفُ مِنْ أَوْلِيَائِهِ بِأَوْلِيَائِهِ وَمِنْ أَعْدَائِهِ بِأَعْدَائِهِ "، وَعَامَلَهُمْ بِمَا عَامَلَ بِهِ بَنِي إِسْرَائِيلَ حَيْثُ سَلَطَ عَلَيْهِمْ بَخْتَتَصِرَ.

3- مَنْ عُدِمَ مِنْهُمْ أَثَرُ الْقَبُولِ، بَعَثَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ عَذَابًا يَفْنِيهِمْ، إِمَّا طُوفَانًا أَوْ صَيْحَةً أَوْ نَارًا مَحْرَقَةً أَوْ رِيحًا فِيهَا عَذَابُ أَلِيمٍ، أَوْ الْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْدَّمَ؛ لِيُطَهِّرَ مِنْهُمْ الْبِلَادَ، وَيُرِيحَ مِنْهُمْ الْعِبَادَ، كَمَا صَنَعَ اللَّهُ تَعَالَى بِعَادَ، وَثَمُودَ، وَقَوْمِ نُوحٍ، وَغَيْرِهِمْ.

(1) الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص 127.

تمهيد لدراسة الفلسفة الإسلامية

الدكتور

حمادة محمد إبراهيم سالمان

الأستاذ المساعد بقسم الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم - جامعة الفيوم

1444هـ / 2023م

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

وبعد،

فإن نعمة العقل من أفضل نعم الله تعالى على العباد؛ ودليل ذلك أن الله تعالى قد ربط به التكليف، ولذا فمن فَقَدَ عقله، سقط عنه التكليف، ولما كان العقل كذلك، فقد أنيطت به عدة مهمات ووظائف، منها: التفكير، والتأمل، والنظر، والتدبر، وغير ذلك من العمليات العقلية التي ورد ذكرها في آي القرآن الكريم، والتي لا يمكن القيام بها إذا فقد الإنسان عقله أو عطله.

[illegible]

ومن ثم فإنه لم يوجد طور من أطوار البشرية كانوا خارجين فيه عن وظيفة التفكير والتأمل، فالخلق مأمورون بذلك، ولكن قد توجد عند بعضهم عوائق وموانع تمنعهم من أداء هذه الوظيفة.

وقد كان الإسلام أكثر الأديان اهتماما واعتناء بالعقل ووظائفه، وذلك بفضل دعوة القرآن الكريم في الكثير من آياته إلى إعمال العقل والتحذير من تعطيله.

ولذا فقد أفاد المسلمون من هذه الميزة، فأبدعوا الكثير من العلوم العقلية، وأفادوا من غيرهم ما قد ينفعهم من علوم ومعارف، فأنتجوا لنا فكرا عقليا (فلسفيا)، وكان لهم فلسفة في فهم طبيعة هذا الكون وما فيه من مخلوقات، وطبيعة علاقة هذا الكون بالله تعالى، فللمسلمين فكر فلسفي عقلي خاص بهم، تأثروا فيه أيضا بالفلسفات السابقة عليهم، وهذا ما سأحاول الكشف عنه من

خلال فصول هذا الكتاب الذي جاءت على النحو التالي:

الفصل الأول- عرضت فيه تعريفات فلاسفة الإسلام، من أمثال: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، للفلسفة، ثم ذكرت آراء الباحثين حول تسمية الفكر الفلسفي لدى المسلمين، هل يسمى "فلسفة إسلامية" أم "فلسفة عربية"؟

الفصل الثاني- تحدثت فيه عن العوامل الداخلية والخارجية التي أسهمت في نشأة الفكر الفلسفي عند المسلمين، وفي تطويره، وأكدت أن العوامل الداخلية النابعة من داخل البيئة الإسلامية متمثلة في دعوة القرآن والسنة وفي دعوة الخلفاء والأمراء إلى العلم والتفكير هي السبب الرئيس والعنصر الأساسي في نشأة هذا الفكر، وأن دور العوامل الخارجية كان دورا ثانويا.

الفصل الثالث- ذكرت فيه آراء بعض المستشرقين الذين ينكرون أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام، ثم ناقشت هذه الآراء، مبينا ما فيها من إجحاف وتحامل على المسلمين والعرب خاصة، ومؤكدا أن فلسفتهم تشتمل على الكثير من أوجه الأصالة والابتكار، وذلك من خلال المجالات التي تتضمنها، والسمات التي تتميز بها.

الفصل الرابع- تحدثت فيه بصورة موجزة عن المجالات التي تشتمل عليها الفلسفة الإسلامية، مثل: الفلسفة التقليدية، علم الكلام، علم التصوف، وغيرها من المجالات، مبرزاً ما فيها من أصالة وابتكار.

الفصل الخامس- عرضت فيه بالتفصيل خصائص الفلسفة الإسلامية التي تميزها عن غيرها من الفلسفات.

الفصل السادس- تناولت فيه بعض المسائل التي تميز بها الفكر الفلسفي في الإسلام، مثل: قضية التوفيق بين الفلسفة والدين.

وفي الختام، أتمنى من الله تعالى أن ينتفع الطلاب بما قدمت في هذا الكتاب، وأن يتجاوز عني فيما وقعت فيه من أخطاء، إنه نعم المولى ونعم

النصير، وهو حسبي ونعم الوكيل.
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

حمادة سالماني

الفصل الأول
الفلسفة عند المسلمين
(التعريف والتسمية)

أولاً- تعريفات الفلسفة

قبل أن نبدأ في عرض تعريفات الفلسفة عند فلاسفة الإسلام، لابد من الإشارة إلى حقيقة مهمة مؤداها أن الفلسفة وموضوعاتها من العلوم الدخيلة على الفكر الإسلامي⁽¹⁾، وهذه الحقيقة قد ذكرها الفارابي، فيقول: "اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم فيلسوفا، ومعناه إثارة الحكمة، وهو في لسانهم مركب من فيلا ومن سوفيا، ففيلاً "الإثارة"، وسوفيا الحكمة، والفيلسوف مشتق من الفلسفة، وهو على مذهب لسانهم فيلسوفوس، فإن هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم، ومعناه المؤثر للحكمة، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوجد من حياته ورضه من عمره الحكمة"⁽²⁾.

وفيما يلي عرض تعريفات فلاسفة الإسلام للفلسفة:

أ- تعريف الكندي (ت: 252هـ)

يعرف الكندي الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان⁽³⁾. ونلاحظ على هذا التعريف أن صاحبه قد تابع فيه فلاسفة اليونان، ولكنه قد تميز عنهم وخالفهم في أمرين: أولهما- أن تعريفه للفلسفة جاء مشتملاً على ما يتفق مع الدين، وهذا ما

(1) د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام، ص 35.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 604.

(3) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، ص 97، مقدمة محمد عبد الهادي أبو ريذة على الرسائل، ص 43-44.

نلاحظه في بيان الكندي وتفسيره لما تضمنه علم حقائق الأشياء، فهو يذكر أن في علم حقائق الأشياء: علم الربوبية وعلم الوجدانية وعلم الفضيلة، وهذه جميعا هو الذي أتت به الرسل أيضا⁽¹⁾.

ثانيهما- أنه أضاف إلى تعريفه استدراكا مهما، وهو قوله: "بقدر طاقة الإنسان"، وهذا الاستدراك له معنيان: **الأول-** أنه من العسير على أي شخص أن يلم بكل شيء، وإذا لم يستطع الإنسان الإلمام بجميع الجزئيات، ففي مقدوره أن يلم بالأمور الكلية، **الثاني-** أن هناك معارف فوق طاقة الإنسان، وهي في لغة الدين "الأمور الغيبية"، أي التي تعرف بطريق الوحي⁽²⁾.

ب- تعريف الفارابي (ت: 339هـ)

يعرف الفارابي الفلسفة بأنها العلم بالموجودات بما هي موجودة⁽³⁾. وهذا التعريف هو نفسه تعريف أرسطو⁽⁴⁾، دون إضافة أو ابتكار.

ج- إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري)

اهتمت جماعة إخوان الصفا بتعريف الفلسفة أيضا، فأوردوا لها عدة تعريفات في رسائلهم، منها:

1- الفلسفة أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم⁽⁵⁾.

(1) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص 104.

(2) د. أحمد الأهواني، معاني الفلسفة، ص 49.

(3) الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 80.

(4) انظر: رسائل الكندي الفلسفية، ص 173، هامش (10).

(5) رسائل إخوان الصفا، المجلد الأول، الجزء الأول، ص 22.

2- التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية⁽¹⁾، والمراد بالتشبه التشبه في العلوم والصنائع وإفاضة الخير؛ وذلك لأن الباربي جل ثناؤه أعلم الحكماء وأحكم الحكماء وأفضل الأخيار⁽²⁾، ويراد به أيضا أن يجتهد الإنسان، ويتحرز من الكذب في كلامه وأقاويله، ويتجنب من الباطل في اعتقاده، ومن الخطأ في معلوماته، ومن الرداءة في أخلاقه، ومن الشر في أفعاله، ومن الزلل في أعماله، ومن النقص في صناعته، فمن فعل هذا فقد تشبه بالإله؛ لأن الله عز وجل لا يقول إلا الصدق، ولا يفعل إلا الخير⁽³⁾.

فليس معنى التشبه إذن أن الإنسان سيكون إلها، بل إنها دعوة إلى العمل بمقتضى أسماء الله وصفاته، وما أجمل قول ابن القيم في هذا الشأن: "وأحب الخلق إليه من اتصف بمقتضيات صفاته، فإنه كريم يحب الكريم من عباده، وعالم يحب العلماء، وقادر يحب الشجعان، وجميل يحب الجمال"⁽⁴⁾.

3- معرفة حقائق الأشياء، وكمية أجناسها، وأنواع تلك الأجناس، وخواص

(1) رسائل إخوان الصفا، المجلد الأول، الجزء الأول، ص 103، 113، الجزء الثاني، ص 34، 110، 130، المجلد الثاني، ص 10.
ويذكر ابن القيم أن هذه العبارة منكورة، وأحسن منها عبارة من قال بالتخلق، وأحسن منها عبارة من قال التعبد، وأحسن من الجميع الدعاء وهي لفظ القرآن.
انظر: بدائع الفوائد، 1/ 172.

(2) رسائل إخوان الصفا، المجلد الأول، الجزء الثاني، ص 34.

(3) رسائل إخوان الصفا، المجلد الأول، الجزء الثاني، ص 130.

(4) الوابل الصيب من الكلم الطيب، ص 49.

تلك الأنواع واحدا واحدا، والبحث عن عللها⁽¹⁾.

وهذه التعريفات السابقة كلها لم تخرج عما ذكره فلاسفة اليونان من تعريفات للفلسفة.

د- تعريف ابن سينا (ت: 428هـ)

الحكمة عند ابن سينا هي صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية⁽²⁾.

هـ- تعريف ابن رشد (ت: 595هـ)

يعرف ابن رشد الفلسفة بأنها النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، يقول ابن رشد: "فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم"⁽³⁾.

- مصطلح حكمة

وبعد عرض هذه التعريفات تجدر الإشارة إلى أن فلاسفة الإسلام قد استعملوا مصطلحات أخرى للتعبير عن الفلسفة بالإضافة إلى مصطلح فلسفة، منها:

(1) رسائل إخوان الصفا، المجلد الثالث، ص 345.

(2) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص 104-105.

(3) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص 22.

1) مصطلح "حكمة" وما أخذ منها، فقالوا: حكمة⁽¹⁾، علوم حِكْمِيَّة، حكيم، حكماء، وهذا الاستعمال كان قديماً يتصل بأول نقل للعلوم القديمة في الإسلام⁽²⁾، فقد ذكر ابن النديم أن خالد بن يزيد بن معاوية كان يسمى **حكيم آل مروان**⁽³⁾.

وقد صنف فلاسفة الإسلام ومؤرخوه مصنفات مختلفة تحمل هذا المصطلح، مثل⁽⁴⁾:

- "صوان الحكمة" لأبي جعفر بن بابويه ملك سجستان.
- "طبقات الحكماء وأصحاب النجوم والأطباء" للوزير علي بن يوسف القفطي.
- "نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء" للشيخ شمس الدين الشهرزوري.
- "تاريخ حكماء الإسلام" للبيهقي.
- "تسع رسائل في الحكمة والطبيعات" لابن سينا.
- "عيون الحكمة" لابن سينا.
- "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" لابن رشد.
- "حكمة العين" لنجم الدين الكاتبي.

(1) انظر: ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات.

(2) د. مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 49، 51.

(3) الفهرست، ص 338.

(4) د. مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 101-102.

(2) مصطلح "علوم الأوائل"، و"العلوم القديمة"⁽¹⁾، وهذا ما أشار إليه المستشرق "جولدتسيهر"، حيث يقول: "علوم الأوائل، أو "علوم القدماء"، أو "العلوم القديمة" اسم أطلقه الكتاب الإسلاميون على تلك العلوم التي نفذت إلى البيئة العلمية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية تأثيراً مباشراً أو غير مباشر"⁽²⁾.

ثانياً - تسمية الفلسفة:

اختلف الباحثون في الوصف الذي يصفون به الفلسفة التي ظهرت عند المسلمين إلى ثلاثة آراء⁽³⁾:

الرأي الأول - ذهب أصحابه إلى تسميتها بـ"الفلسفة العربية"، ومن أنصار هذا الرأي: "موريس دي ولف"، "إميل برهيه"، "رينان"⁽⁴⁾، "لطف السيد"، "جميل صليبا"، وقد استدلو بما يلي:

- 1- أن رجالها كانوا يكتبون آثارها بالعربية.
- 2- أنها مدينة للجنس العربي في وجودها⁽⁵⁾، فقد نشأت في أحضان الثقافة العربية، والعرب هم الدعامات الأولى للحضارة العربية، ومن ثم فإن

(1) انظر: ابن النديم، الفهرست، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء.

(2) موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، بحث ضمن كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، د. عبد الرحمن بدوي، ص 123.

(3) د. مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 20 وما بعدها.

(4) ابن رشد والرشدية، ص 10.

(5) د. فيصل عون، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص 93.

التراث العقلي الفلسفي إنتاج عربي⁽¹⁾.

3- أن لفظ المسلمين يخرج النصارى واليهود وأصحاب الديانات والمذاهب الأخرى ممن كان لهم نصيب غير يسير في الفكر الفلسفي⁽²⁾.

مناقشة أدلة أصحاب هذا الرأي:

يمكن تفنيد أدلة أصحاب الرأي بما يلي:

1- أن تدوين الفلسفة باللغة العربية ليس مبررا لتسميتها بالفلسفة العربية، لأن تدوين الشيء بلغة ما لا يعني انتماءه إلى الجنس أو الشعب الناطق بهذه اللغة، كما أن هذه التسمية تقتضي أن نبعد عن هذه الفلسفة كل الكتابات الفلسفية التي صدرت عن مؤلفين غير عرب، وهي كثيرة⁽³⁾.

2- إن أريد بعربيتها أنها مدينة للجنس العربي وحده، فهذا غير مقبول؛ لأن الواقع نفسه يشهد بأن الإسلام ضم تحت رايته شعوبا شتى وأجناسا متعددة، وقد أسهمت جميعها في حركته الفكرية⁽⁴⁾، كما أن انتشار الثقافة الإسلامية لم يتحقق إلا بفضل إسهام الشعوب الإسلامية غير الناطقين بالعربية، بالإضافة إلى العرب⁽⁵⁾.

(1) د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 7، أبو ريان، عباس

سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص 12.

(2) د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام، ص 46.

(3) د. فيصل عون، الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص 93-95.

(4) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 1/ 23، وانظر: د. فيصل عون، الفلسفة

الإسلامية في المشرق، ص 93.

(5) د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 7، أبو ريان، عباس

=

الرأي الثاني- يسمي أصحابه الفلسفة بالفلسفة الإسلامية، ومن أنصار هذا الرأي: "هورتن"، "دي بور"، "جوتيه"، "مهرداد مهريين"⁽¹⁾، الشيخ مصطفى عبد الرزاق، د. علي سامي النشار⁽²⁾، د. فيصل بدير عون⁽³⁾، وقد برهنوا على صحة رأيهم بالأدلة التالية:

- 1- أن جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل سامي.
 - 2- أن للإسلام في هذه الفلسفة أثرا ظاهرا، فالناظر في موضوعات الفلسفة يجدها في معظمها إسلامية.
 - 3- أنها نشأت في بلاد إسلامية، وعاشت تحت راية الإسلام.
 - 4- أن الفلاسفة أنفسهم قد وضعوا لهذه الفلسفة اسما اصطلاحا عليه، هو "فلسفة إسلامية"، فلا يصح العدول عنه، ولا تجوز المشاحة فيه، ومثال ذلك قول ابن سينا في كتابيه "الشفاء" و"النجاة" المتفلسفة الإسلامية⁽⁴⁾.
 - 5- أن مؤرخي الإسلام أمثال الشهرستاني⁽⁵⁾، والقفطي، والبيهقي كانوا دائما يستخدمون عبارة "حكماء الإسلام، وفلاسفة الإسلام".
- ويذكر الشيخ مصطفى عبد الرزاق أن المقصود بهذا التعبير "فلسفة

—
=

سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص 12.

(1) فلسفة الشرق، ص 435.

(2) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 1/ 56.

(3) الفلسفة الإسلامية في المشرق، ص 93.

(4) النجاة في المنطق والإلهيات، 2/ 130.

(5) انظر: الملل والنحل، 2/ 57، 60، 118، 157.

إسلامية" أنها نشأت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته، من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم، ثم يؤكد أنه ليس في هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير في تبديلها.

وعلى هذا فإنه لا يراد بإسلاميتها أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم، بل شاركهم في هذا التراث نساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة ونصارى، واستمروا في نشاطهم العلمي والفلسفي متأخين ومتعاونين⁽¹⁾.

الرأي الثالث- يعبر أصحابه عن هذه الفلسفة بالفلسفة العربية مرة، وبالفلسفة الإسلامية، وعليه بعض المحدثين والمعاصرين من دارسي الفلسفة، مثل: د. إبراهيم مدكور، د. حنا الفاخوري، د. خليل الجر⁽²⁾، وفي هذا الصدد يقول د. مدكور: "وإما أن نسميها "فلسفة عربية"، أو "فلسفة إسلامية"، فهذا خلاف أشبه ما يكون باللفظي، ولا طائل تحته؛ ذلك لأنها نبتت كلها في جو الإسلام وتحت كنفه، وكُتِبَ جلها باللغة العربية"⁽³⁾، وإن كان يميل في النهاية إلى التسمية "فلسفة إسلامية"، معللا ذلك بأن الإسلام ليس ديناً فقط، بل هو دين وحضارة، وهذه الدراسات الفلسفية على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت بالإسلام، فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها، وإسلامية في غاياتها وأهدافها، وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم⁽⁴⁾.

(1) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 1/ 23.

(2) انظر للأخيرين: تاريخ الفلسفة العربية، 1/ ص 127.

(3) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 1/ 23، 2/ 7.

(4) السابق والصفحات نفسها.

الفصل الثاني
عوامل نشأة الفكر الفلسفي
في الإسلام

وكانت السنة النبوية كذلك موافقة للقرآن الكريم في تلك الدعوة، فقد حث النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه على الاجتهاد، أي إعمال الرأي عند عدم وجود النص، فعن معاذ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ، قَالَ: " كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ ؟ " قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ ". قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ". قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، لَا أُلُو. قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرِي، ثُمَّ قَالَ: " الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ " ⁽¹⁾.

وقد نتج عن كل ذلك البيئة التي تشجع على التفكير والتعقل والتأمل.

2- التشجيع الرسمي والشعبي للحكماء والعلماء

فقد شهدت ديار الإسلام تشجيعاً هائلاً لكل من تعلم وعلم، كما أن الخلفاء المسلمين كانوا يستقبلون العلماء والفلاسفة من كل صوب وحذب، ويفتحون لهم خزائن المال حتى يتفرغوا للإبداع الفكري والعلمي، ولم يقتصر التشجيع على الخلفاء والأمراء، بل امتد إلى الأغنياء أيضاً، فكانوا ينشئون دور العلم الخاصة ودور الرباط التي يسكن فيها طلاب العلم، ولم تعرف الإنسانية في تاريخها

—
=

المستشرقين من الفلسفة الإسلامية.

(1) مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند الأنصار، حديث معاذ بن جبل، حديث رقم (22007)، وقال المحقق/ شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف؛ لإبهام أصحاب معاذ وجهالة الحارث بن عمرو، لكن مال إلى القول بصحته غير واحد من المحققين من أهل العلم، منهم: أبو بكر الرازي وأبو بكر بن العربي والخطيب البغدادي وابن قيم الجوزية.

الطويل عصرا ازدهر فيه العلم، وتفجرت فيه ينابيع المعرفة بفضل تشجيع الحكام والأمراء والأغنياء مثل العصر الإسلامي، وبخاصة في ظل الدولة العباسية.

3- إيجاد الحلول للمشكلات المستجدة

فبعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، واتساع رقعة الدولة الإسلامية، واختلاط المسلمين بغيرهم من أهل الأديان والثقافات الأخرى، أثرت بعض المشكلات الفلسفية، مثل: مشكلة "الجبر والاختيار"، مشكلة "الذات والصفات"، مشكلة "الخير والشر"، ودار حولها النقاش بين المسلمين، وقد كانت هذه المناقشات توطئة لظهور الفلاسفة الخالص الذين لم يكن أمامهم إلا أن يعالجوا هذه القضايا وغيرها معالجة عقلية خالصة، اجتهدوا أن تكون في إطار إيمانهم بتعاليم الإسلام.

النوع الثاني - عوامل خارجية، وتتمثل في حركة الترجمة⁽¹⁾ والفكر الوافد من الغرب اليوناني وبلاد الشرق.

وقد جرت عادة المؤرخين، وخاصة المستشرقين منهم على أن يربطوا بين حركة الترجمة التي بدأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي وبلغت قمة ازدهارها في عصر الخليفة المأمون (218هـ) وبين ظهور الفلسفة في العالم الإسلامي، مؤكدين من خلال ذلك أنه لولا حركة الترجمة ما ظهرت الفلسفة في الإسلام⁽²⁾.

(1) الترجمة هي نقل العلوم والمعارف من لغة إلى لغة أخرى. د. عبد الحميد

مذكور، بواكير حركة الترجمة، ص 35.

(2) انظر: د. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 91.

لقد كان للترجمة دور مهم في تأسيس دعائم الدراسات العقلية في الإسلام، فعلى الرغم من أن العرب أفادوا شيئاً من حكمة الشرق والغرب بالحديث والاختلاط بأجناس مختلفة على أثر الفتوحات الإسلامية الواسعة، ولكنهم لم يكتفوا بذلك، بل حاولوا أن ينقلوا النصوص المكتوبة إلى اللغة العربية، فظهرت بعض مترجمات عن اللغات الأجنبية في أخريات القرن الأول الهجري، ولكن حركة الترجمة الحقة لم تبدأ إلا في القرن الثاني، ولم تنشط إلا على أيدي العباسيين، وقام على أمر هذه الحركة مترجمون متخصصون تمكنوا من العربية كما تمكنوا من اللغة التي نقلوا عنها، وقد امتدت ترجمتهم إلى ست لغات، فنقلوا عن العبرية والسريانية والفارسية والهندية واليونانية واللاتينية، وأعدوا لذلك داراً خاصة، هي دار الحكمة⁽¹⁾.

إن عملية الترجمة كان لها الفضل في وقوف المسلمين بصورة أكمل وبطريقة أفضل على التراث الأجنبي، وكان من نتائج هذا التلقيح الفكري المنظم المقصود الهادف، تطور الفكر الفلسفي في الإسلام ونمائه، وظهرت في أفقه آراء وفلسفات ومذاهب لم يكن للعرب المسلمين عهد بها⁽²⁾.

ولا يمكن أن ننكر ذلك، فأثر الفلسفات والعقائد الأجنبية الوافدة وخاصة الفلسفة اليونانية على الفلسفة الإسلامية ملحوظ، فالمعروف أن فلاسفة الإسلام كانوا في معظمهم إما من المتأثرين بالفلسفة الأفلاطونية الممزوجة بعناصر الفلسفة الأفلاطونية الإسكندرانية، أو من المتأثرين بالفلسفة الأرسطية المشائية، والمعروف أيضاً أن مذاهبهم الفلسفية إنما كانت تستهدف أساساً التوفيق بين

(1) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 2 / 77.

(2) د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام، ص 76.

الدين الإسلامي وتلك الفلسفات القديمة، على نحو ما سنبينه.

ولكن تجدر الإشارة إلى أنه لولا العوامل الداخلية التي نبعت من البيئة الإسلامية نفسها، والتي تحث على التفكير الفلسفي أو العقلي، لما كان يمكن للمسلمين أن يتفاعلوا مع تلك الثقافات الوافدة، ولا أن يتبنى حكام العالم الإسلامي أنفسهم قيادة حركة الترجمة والدعوة إليها وتشجيعها بمختلف الوسائل، فالدوافع التي أدت إلى بداية حركة الترجمة وازدهارها إنما هي دوافع إسلامية دينية في المقام الأول .

إن المسلمين حينما قاموا بفتوحاتهم الشهيرة شرقا وغربا دخل تحت نفوذهم السياسي أبناء تلك الحضارات صاحبة التاريخ العريق والفلسفات المتعددة، وكان لزاما على المسلمين أن يلتحموا مع أبناء هذه الحضارات، وأن يتفاعلوا مع ثقافتها بدافع تلك الإيجابية وذلك الانفتاح الذي حضهم عليه الإسلام ودفعهم إليه دفعا، ومن ثمَّ كان عليهم أن يقبلوا على معرفة تلك العقائد والفلسفات المختلفة لهذه البلاد، ولم يكن ذلك ممكنا، والكثيرون منهم يجهلون لغات هذه البلاد، إلا باستخدام المترجمين الذين يمكنهم نقل هذه المؤلفات إلى اللغة العربية⁽¹⁾.

ونظرا للدور الكبير والعظيم الذي قدمته الترجمة للفكر الفلسفي في الإسلام، ينبغي أن نعرض لما يتعلق بهذه الحركة بنوع من التفصيل.

- بدايات الترجمة:

اختلف الباحثون في تحديد زمن بداية الترجمة، فمنهم من يرى أنها بدأت

(1) انظر: د. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 91-92.

في القرن الثاني الهجري على يد الخلفاء العباسيين⁽¹⁾، ومنهم من يذهب إلى أنها بدأت قبل ذلك على أيدي الأمويين، وهو الرأي الراجح، غير أن هناك اتفاقاً على أنه لم توجد ترجمات في عهد صدر الإسلام⁽²⁾.

أ- الترجمة في العصر الأموي:

شهد العصر الأموي ولادة حركة الترجمة في الإسلام، وهناك شهادات ودلائل تؤكد اهتمام خلفاء الدولة الأموية وولايتها وأمرائها بالترجمة، غير أنه ليس من المستغرب أن نجد أن المعلومات التي تقدمها المصادر التاريخية عن هذه المرحلة تتسم بكثير من النقص والإبهام⁽³⁾.

ومن الأمثلة البارزة والشواهد الثابتة على ظهور حركة الترجمة في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام وجود شخصية "خالد بن يزيد بن معاوية" (حوالي 90هـ) الذي كان له دور متميز في تأسيس حركة الترجمة والنهوض بها⁽⁴⁾، يقول ابن النديم: "كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه، وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تقصص بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى

(1) هذا الرأي يقول به بعض المستشرقين، ومنهم: أوليري، سانتلانا.

(2) د. عبد الحميد مدكور، بواكير حركة الترجمة، ص 57.

(3) د. عبد الحميد مدكور، بواكير حركة الترجمة، ص 57-58.

(4) السابق، ص 70.

العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة⁽¹⁾، ويقول في موضع آخر: "قال محمد بن إسحاق: الذي عني بإخراج كتب القدماء في الصنعة خالد بن يزيد بن معاوية، وكان خطيباً شاعراً فصيحاً حازماً ذا رأي، وهو أول من ترجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء"⁽²⁾.

يتضح مما سبق أن حركة الترجمة قد بدأت في عهد الأمويين، فقد اعتنى المسلمون بنقل التراث الأجنبي إلى اللغة العربية للإفادة منه في العلوم الطبيعية على الأخص، غير أن هذه الحركة لم تكن واسعة وشاملة، وإنما كانت عبارة عن مقتطفات وشذرات قليلة، تعد تمهيداً لما سنراه بعد ذلك عند الخلفاء العباسيين.

ب- الترجمة في العصر العباسي (فترة الازدهار)

أشرت فيما سبق إلى أن كثيراً من الباحثين والدارسين يرون أن الترجمة قد بدأت في العصر العباسي، غير أن فيما قدمت سابقاً دليلاً واضحاً على أن الترجمة قد بدأت قبل العصر العباسي، ثم واصلت تلك الحركة نموها وازدهارها في العصر العباسي، وهذا ما سنوضحه الآن.

لقد اهتم الخلفاء العباسيون بحركة الترجمة أيما اهتمام، وأولوها عناية خاصة، وقد مرت الترجمة في تلك الفترة بثلاثة أدوار⁽³⁾:

(1) الفهرست، ص 338.

(2) الفهرست، ص 497.

(3) انظر: سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية، ص 168-169، أحمد أمين، ضحى الإسلام، 1/ 281 وما بعدها، أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ص 233 وما بعدها، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، 41-42.

الدور الأول - من خلافة أبي جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد (136هـ: 193هـ)

وفي هذا الدور ظهرت مدينة بغداد، وكان لها دور مؤثر في حركة الترجمة؛ إذ أصبحت مركز حركة ترمي إلى ترجمة المادة العلمية في الثقافة الإغريقية إلى العربية⁽¹⁾، وقد تُرجم في هذا الدور كتاب "كليلة ودمنة" من الفارسية، وترجمت بعض كتب أرسططاليس في المنطق، وقد اتصلت فرقة المعتزلة بالكتب التي ترجمت، فنجد بعضهم قد عرف أرسطو وعرف بعض كتبه في الفلسفة، وتأثرت أبحاثه بالمنطق الأرسطي، وتكلموا في الطفرة والجوهر والعرض وغير ذلك من القضايا والمصطلحات الفلسفية، ومن أشهر المترجمين في هذا الدور: ابن المقفع، جورجيس بن جبرائيل، يوحنا بن ماسويه، باسيل المطران.

الدور الثاني - من ولاية المأمون 198هـ إلى سنة 300هـ.

وقد تميز هذا الدور بترجمة الكتب الفلسفية، فغلبت الفلسفة على الترجمة، وترجم كثير من كتب أرسطو، كما ترجم في هذا الدور أهم الكتب اليونانية في كل فن، فأعيد ترجمة المجسطي، والحكم الذهبية لفيثاغورث، وكتب طيماوس والسياسة المدنية والنواميس لأفلاطون، والمقولات لأرسطو، ومن أشهر المترجمين: يوحنا بن البطريق، والحجاج بن مطر، وقسطا بن لوقا، وحنين بن إسحق، وابنه إسحق بن حنين، وثابت بن قرة.

الدور الثالث - من سنة 300هـ إلى منتصف القرن الرابع الهجري

وكان أكثر اشتغال المترجمين في تلك الفترة بترجمة الكتب المنطقية

(1) أوليري، مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب، ص 233.

والطبيعية لأرسطو، ومن أشهر المترجمين: متى بن يونس، سنان بن ثابت ابن قرة، يحيى بن عدي، هلال بن هلال الحمصي.

- مراكز الثقافة في الشرق الأدنى القديم:

لقد نقل المترجمون السريان الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ونشروها في الشرق وحملوها إلى مدراس الرها ونصيبين وحران وجنديسابور، وهذه الأماكن قد ازدهرت فيها العلوم اليونانية⁽¹⁾، وفيما يلي نبذة عن هذه المدارس⁽²⁾:

(1) أما مدرسة الرها، التي ضمت إليها طلابا من إيران ومن الشام على السواء، فقد أفادت من تشجيع ملوك الفرس لها خاصة بعد القرن الخامس الميلادي على عهد فيروز (447 - 484) إلا أنها أخذت بالانحطاط بعد وفاة نسطور سنة 457 م إلى أن أغلق الامبراطور زينون أبوابها سنة 589 م نهائيا، بحجة أن معلمها كانوا نسطوريين في آرائهم.

(2) ثم فتحت ثانية في نصيبين التي أصبحت مركزا للأدب السرياني المسيحي، وبانت العاصمة اللاهوتية للكنسية النسطورية، وقد نالت مساعدة الساسانيين وتأييدهم آنذاك لأسباب سياسية، فانتشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية في بلاد فارس.

(1) انظر: مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، ضمن كتاب "التراث اليوناني" للدكتور بدوي، ص 53.

(2) انظر: عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام، ص 77 وما بعدها، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 35 وما بعدها، عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص 152-156.

(3) وفي حران القريبة من الرها اتصلت وثية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية ونظريات المذهبين الفيثاغوري والأفلاطونية المحدثه، وهكذا صارت تعاليم حران المنسوبة إلى هرمس مصدرا للغنوص.

(4) أما مدرسة جنديسابور، فلها أهمية خاصة باعتبارها مدرسة فارسية طبية، وكان عصر ازهادرها الأول في القرن الخامس في أيام الملك أنوشروان (531 – 579) وذلك بفضل علماء النساطرة الذين طردوا من الرها آنذاك، وفي هذه المدرسة لم يكن الطب يدرس نظريا فحسب، بل كان يدرس عمليا.

وإلى جانب هذه المراكز الرئيسة، كانت هناك مدارس في الأديرة، واسمها بالسريانية (اسكولي) ومنه وضع العرب اللفظ (اسكول) الذي يدل على مدرسة مسيحية أو مدرسة ملحقة بدير، وكانت الغالبية العظمى من هذه المدارس لاهوتية دينية، ولكن كان يسمح في الكثير منها بدراسة العلوم الدنيوية، وهي: النحو، والبيان، والفلسفة، والطب، والموسيقى، والرياضيات، والفلك، وقد اقتصر التعليم الفلسفي في جوهره على بعض أجزاء المنطق الأرسططالي⁽¹⁾، ذلك أن النصرانية لما سادت في المنطقة وصارت العقيدة الرسمية للدولة، تشاور الأساقفة فيما يترك من الفلسفة، وما يبطل، فأرأوا أن يعلم من كتب المنطق، ولا يعلم ما بعدها؛ لأنهم رأوا أن في ذلك ضررا على النصرانية وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرته دينهم، لذلك أيضا نرى أن أول ما نقل إلى العربية هو المنطق، ولعل السبب في هذا هو محاولة المسلمين فهم المنهج الذي يستخدمه علماء المسيحية في جدلهم⁽²⁾.

(1) انظر: مايرهوف، من الإسكندرية إلى بغداد، ص 53-54.

(2) انظر: عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام، ص 84.

- أسباب حركة الترجمة:

هناك عدة أسباب أسهمت بصورة كبيرة في ظهور الترجمة عند المسلمين، والاهتمام بها، ويمكن إجمال هذه الأسباب فيما يلي⁽¹⁾:

1- كان للجدل الديني والتناظر العقائدي بين المسلمين من جهة وغيرهم من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من الجهة الأخرى دوره في تشجيع حركة الترجمة، فقد ألجأهم هذا الاشتباك في الجدل إلى الاطلاع على المنطق اليوناني كي يسترشدوا به في تنظيم الحجج وترتيب البراهين حتى يجاروا الطرف الآخر، وهم اليهود والنصارى، إذ كان معروفا عنهم أنهم مثقفون بالثقافة الإغريقية التي في مقدمتها المنطق، كما لوحظ حسن استخدامهم لأساليب الحجاج والمجادلة.

2- رغبة بعض الخلفاء في ترجمة التراث الأجنبي، وقد يعود هذا إلى أسباب خاصة بهم من الناحية الصحية، فمن ذلك: **ما ذكروه** من أن بداية الترجمة كانت بإشارة من الأمير الأموي خالد بن يزيد الذي اعتزل السياسة واشتغل بالكيمياء وطلب أن تترجم له بعض مؤلفاته⁽²⁾، **وما ذكروه** من أن السبب وراء هذه الحركة الفكرية الضخمة ما أصاب المنصور من مرض خطير سبب اعتلال عصارات معدته فأشير إليه باستدعاء الطبيب النسطوري جرجيس بن بختشيوخ رئيس الأكاديمية في جنديسابور ومستشفاه.

3- انتشار الحركة العقلية برعاية المعتزلة، ومحاولة هذه المدرسة إقامة

(1) د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة في الإسلام، ص 86-87، أحمد أمين، ضحى

الإسلام، 1/ 283 وما بعدها.

(2) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص 338.

العقيدة الدينية على أساس من الاستدلال والنظر العقلي، وتشكيل جهة عقلية - بالتعاون مع الدولة - تستمد أصولها من الفلسفة اليونانية، وذلك لمقاومة المذاهب العنوصية، التي لا تعترف بالمعرفة الدينية والعقلية علي حد سواء، وقد ربط المؤرخون هذه المحاولة بالمؤمن لما اشتهر به من رغبة في العلم، أو لما كان ينتحله من مذهب الاعتزال.

وإذا كان للترجمة دور مهم في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وتطوره من خلال نقل الفكر الفلسفي اليوناني إلى اللغة العربية، فإن هناك طرقاً أخرى انتقل من خلالها الفكر الفلسفي اليوناني إلى البيئة الإسلامية، مما شجع على وجود فكر فلسفي عند المسلمين، ومن تلك الطرق⁽¹⁾:

- 1- المناقشات الشفوية بين المتكلمين ورجال الكنيسة المتأثرين بالفلسفة اليونانية، وقد حدث تبادل الآراء والمناهج.
- 2- تردد بعض المسلمين على المدارس الملحقة بالكنائس والأديرة التي تدرس الفلسفة، واطلاعهم على أجزاء من الفلسفة.
- 3- معرفة المسلمين الأوائل بالفلسفة اليونانية عن طريق الغنوصية، وهي تحمل في أعماق فلسفتها كثيراً من عناصر الفلسفة اليونانية.

والخلاصة

أنه قد مهد لنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام بيئتان متعاصرتان، وضعتا دعائم الدراسات العقلية في الإسلام: الأولى - البيئة الإسلامية التي تتمثل في دعوة القرآن الكريم إلى النظر والاستدلال، وفي ظهور الفرق الكلامية، فهذه

(1) انظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 1/ 108.

الفرق قد أثارت بعض المشاكل الفلسفية، مثل: مشكلة الجبر والاختيار، وتفرعت عنها مشاكل أخرى، الثانية- بيئة المترجمين الذين غدوا العالم الإسلامي بثمار الفكر القديم شرقيا كان أو غربيا⁽¹⁾.

وليس بين الباحثين خلاف في أن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت بالفلسفة اليونانية وغيرها، ولعل هذا هو الذي جعل الباحثين في تاريخ الفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون إلى استخلاص العناصر الأجنبية التي قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها، أو تأثرت بها في أدوارها المختلفة، ويتحرون على الخصوص إظهار أثر الفكر اليوناني في التفكير الإسلامي واضحا قويا، وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمي، برغم ما قد يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي. والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره، مهما يكن من شأنها، فهي أحداث طارئة عليه، صادفته شيئا قائما بنفسه، فاتصلت به، لم توجد من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمحُ جوهره محوا⁽²⁾.

وهذا يعني أن البيئة الفكرية التي تولدت عن ظهور الإسلام وإيمان العرب به وفهمهم الصحيح لدعوته الصريحة إلى النظر العقلي في كل شيء هي التي أسهمت في ظهور الفلسفة لدى المسلمين، ويكون دور الترجمة ونقل فلسفات اليونان وفارس والهند وغيرها دورا ثانويا منشطا للحركة الفلسفية في العالم الإسلامي⁽³⁾.

(1) د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 77/2، 78.

(2) د. مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 104.

(3) د. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 84.

الفصل الثالث

موقف المستشرقين من الفلسفة الإسلامية

كانت قضية "أصالة الفلسفة الإسلامية" من أبرز القضايا التي شغلت الباحثين في العصر الحديث، فقد أنكر أصلاتها طائفة من الباحثين، وسلم بها آخرون، وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر، فظنوا - في تحامل ظاهر - أن تعاليم الإسلام تتنافي مع البحث الحر والنظر الطليق، وأنها تبعا لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة، ولم تنتج إلا انحلالا موعلا واستبدادا ليس له مدى⁽¹⁾.

وقد كان لبعض المستشرقين⁽²⁾ الدور الأكبر في إبداء تلك النظرة تجاه الفكر الفلسفي عند المسلمين، ثم تبعهم بعد ذلك طائفة من المسلمين، فمن زعماء تلك النظرة من المستشرقين: "تتمان" الذي ذهب إلى أن العرب قد قبلوا مذهب أرسطو، ولم يفعلوا أكثر من محاولة تفسير فلسفة أرسطو، ولكنهم أساءوا تفسيره وشرحه، في محاولة منهم لتطبيق مبادئه على إيمانهم الأعمى⁽³⁾، ومنهم أيضا "رينان" الذي يقول: "إن العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية"⁽⁴⁾، ويقول في موضع آخر: "وليس العرق السامي

(1) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 1/ 19.

(2) الاستشراق هو دراسة يقوم بها الغربيون لتراث الشرق وبخاصة كل ما يتعلق بتاريخه ولغته القديمة ولهجته الحديثة وأديانه وآدابه وفنونه وعلومه وتقاليده وعاداته وطباعه وأساطيره وكل ما يتصل به من الناس والحيوان والنبات والمناخ والتربة، وعلى هذا فالمستشرق هو الغربي الذي يدرس تراث الشرق.

انظر: د. عمر عبد العزيز، التبشير والاستشراق، ص 74.

(3) A manual of the history of philosophy, p: 227.

(4) ابن رشد والرشدية، ص 10.

هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة، أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية⁽¹⁾، ومنهم "دي بور" الذي يرى أن الفلسفة الإسلامية ظلت على الدوام فلسفة انتحائية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، وهذه الفلسفة لم تتميز تميزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها، فليس هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف⁽²⁾، وتصل درجة إفراط هذا الرجل في إنكار أي نوع من التفكير العقلي عند المسلمين إلى أعلى درجاتها عندما يقرر أن ما يعرفه العرب من طرق منطقية في الربط بين الأشياء إنما مرجعه إلى اليونان أيضاً⁽³⁾.

ومن أتباع المستشرقين من المسلمين في هذا الرأي "مهرداد مهري" الذي يؤكد أن دور المسلمين في الفلسفة مثل دور النملة على حد تعبيره، أي كان قاصراً على النقل والانتقال⁽⁴⁾؛ ولذا فإنها من حيث الإبداع والابتكار لا تشكل

(1) ابن رشد والرشدية، ص 15.

(2) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 51-52.

(3) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 31.

(4) فلسفة الشرق، 438.

أهمية، كما أنها لا تشتمل على أية أفكار قيمة، وهي في النهاية فلسفة تابعة لأرسطو وأفلاطون⁽¹⁾، وتابعهم كذلك الدكتور/ عبد الرحمن بدوي الذي يقول: "الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية؛ ولهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تتفد إلى لبابها، وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها، واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها، وأوجدوا فلسفة جديدة"⁽²⁾.

يتضح مما سبق عرضه من أقوال وآراء أن هذه الطائفة من الباحثين، مستشرقين ومسلمين، قد أنكروا أي ابتكار وإبداع أو أصالة في الفلسفة الإسلامية، وأكدوا أنها ليست أكثر من مجرد نقل وتكرار لفلسفة أرسطو، وقد حصر المستشرق "تتمان" عدة أسباب، رأى من وجهة نظره أنها هي العائق الحقيقي الذي أعاق المسلمين عن التعقل، وصرفهم عن التفلسف، وهذه الأسباب هي⁽³⁾:

- 1- القرآن الكريم الذي وضع قيوداً على حرية ممارسة الفهم والتعقل والإدراك.
- 2- المعارضة من قبل طائفة أهل السنة؛ للحفاظ على العقيدة الصحيحة.
- 3- صعوبة فهم أرسطو نفسه، والسيادة المطلقة التي منحوها لفلسفته.
- 4- ميلهم القومي إلى المبالغة والخرافة والأوهام.

(1) فلسفة الشرق، 436-437.

(2) مقدمة كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ز.

(3) A manual of the history of philosophy, p: 227.

وسوف نناقش الآن هذه الأسباب لنرى مدى صحتها، ومن ثم يمكننا معرفة ما إذا كانت هذه الأقوال والآراء حقيقية وصحيحة عن الفكر الفلسفي في الإسلام أم أن فيها نوعاً من التحامل والتجني عليه وعلى أصحابه؟

السبب الأول - القرآن الكريم وموقفه من النظر العقلي.

يعد هذا السبب من أهم الأسباب التي اعتمد عليها المستشرقون في إنكار وجود فلسفة إسلامية، بدعوى أن القرآن الكريم يدعو أتباعه إلى ضرورة التسليم المطلق والإيمان الأعمى دون تفكير أو تعقل، وهذا الادعاء غير صحيح لما يلي:

1- أن كلمة العقل وردت في القرآن الكريم عدة مرات بصيغة الفعل، مثل: "عقلوه، يعقلها، نعقل، يعقلون، تعقلون"، وغيرها من الصيغ الفعلية الواردة في القرآن الكريم، وقد بلغ عددها تسعا وأربعين صيغة⁽¹⁾، ويرجع ذلك التركيز على الصيغة الفعلية في القرآن الكريم إلى سببين: الأول - أن القرآن الكريم بهذا الاستعمال يلفت النظر إلى مفهوم العقل بوصفه فعلاً إنسانياً يطلب إعماله في القضايا العقدية والعلمية، والثاني - أن عدم استعمال الصيغ الاسمية ينفي عن العقل صفة الثبات وصفة المطلق التي ألصقها به الفلاسفة حين اعتقدوا أن العقل جوهر؛ فالعقل في المنظور القرآني فعلٌ إنساني نسبي ومتغير⁽²⁾.

ومن الآيات التي وردت فيها هذه الصيغ قوله تعالى: ﴿وَيُؤَيِّدُ بِنُورِهِ﴾⁽³⁾ سورة

(1) فاطمة إسماعيل، القرآن والنظر العقلي، ص 64، وانظر: محمد فؤاد عبد

الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 575.

(2) د. فريدة زمرد، مفهوم العقل في القرآن الكريم، ص 20 - 21.

البقرة، آية: 75.

وهذا التكرار لفعل التعقل في القرآن يثبت أن القرآن الكريم قد أكثر من استخدام كلمة العقل ومرادفاتها، وعوّل على استعمال العقل كثيرا، وفي هذا إعلاء من شأنه ومكانته في الإسلام، وهذه مزية واضحة في القرآن الكريم، يقل فيها الخلاف بين المسلمين وغير المسلمين؛ لأنها تثبت من تلاوة الآيات ثبوتا تؤيده أرقام الحساب، ودلالات اللفظ اليسير قبل الرجوع في تأييدها إلى المناقشات والمذاهب التي قد تختلف فيها الآراء⁽¹⁾.

2- أن القرآن الكريم في آياته يخاطب العقل، ويستنهض الفكر، ويعرض نظام الأكوان وما فيها من الأحكام والإتقان على أنظار العقول، ويطالبها بالإمعان فيها؛ لتصل بذلك إلى اليقين، وقد تأخى العقل والدين لأول مرة في القرآن الكريم، فإن جاء الدين بشيء قد يعلو عن الفهم، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل⁽²⁾.

فالقرآن الكريم يوجه طاقات الفكر الإنساني إلى اكتشاف خصائص الظواهر الكونية، وحسن استغلالها لتحسين واقع الإنسان في هذه الحياة، ولتحقيق التقدم البشري⁽³⁾، وما كان الإسلام، وهو الذي يدعو إلي التأمل والتدبر ويوجه النظر إلي ما في السموات والأرض من آيات وعبر، ليحرم

(1) العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص 5، وانظر: د. محمد السيد الجليند، فلسفة

التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، ص 46.

(2) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص 11.

(3) د. كمال جعفر، دروس في الفلسفة، ص 144.

البحث، أو يضيق على الحرية الفكرية⁽¹⁾.

نلاحظ إذا أن التعويل على العقل واستخدامه أمر أساسي في القرآن الكريم، وهذا الأمر لا غرابة فيه؛ لأن القرآن "نزل ليخاطب العقلاء، وليتدبره العقلاء، وليستنبط أحكامه العقلاء، ومن فَقَدَ العقل، فَقَدَ أهلية الخطاب القرآني، وليس له في خطاب الشرع ما يذم عليه ولا يمدح من أجله، بل ليس للمرء من عباداته في الإسلام إلا ما عقل منها، وشرائع الإسلام كلها لم يكلف بها إلا العقلاء"⁽²⁾.

3- أن القرآن الكريم مليء بالدعوة إلى التذكر والتعقل والتفقه والتدبر والتفكر والاعتبار، وكلها عمليات عقلية صريحة، كما أنه يسمو في مجال حرية الفكر ونزاهته بصورة ليس لها نظير، فيعرض آراء المخالفين بأمانة في غير تردد، ويتبعها بالرد الحاسم، وذلك لأن روح القرآن تتطلب من الفكر أن يكون واضحا، قابلا للتحقيق، صالحا، هادفا، إيجابيا⁽³⁾.

4- أن القرآن الكريم قد فتح المجال واسعا أمام العقل، فنجدته يدعو إلى استخدام العقل في المجالات التالية: تقرير مسائل العقيدة، تدبر حكمة التشريع الرباني، تدبر آيات الله في الكون، تدبر التاريخ⁽⁴⁾. وإذا كان القرآن الكريم قد حث على إعمال العقل، فإنه في الوقت ذاته

(1) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ص 21.

(2) د. الجليند، تيارات إسلامية معاصرة، 1/ 42، وانظر له أيضا: فلسفة التنوير

بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، ص 46.

(3) د. كمال جعفر، دروس في الفلسفة، ص 143.

(4) مذاهب فكرية معاصرة، ص 540 وما بعدها.

الأحكام، لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ نَارٍ مِّن دُونِهَا﴾ سورة
الحجرات، آية: ٦.

4- التحذير من كل ما يبعد عن الحق، أو يعوق الوصول إليه، مثل:
اتباع الهوى، والكبر والغرور، وتقليد الكبراء، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾ سورة
٢٦ وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾ سورة
٦٧.

والخلاصة: أن القرآن الكريم لم يكن ليوقف عائقا أو حجر عثرة أمام
استخدام العقل والتعويل عليه، بل إنه هو الذي أفسح المجال واسعا أمام
التفكير العقلي بفضل ما ذكرته آنفا.

**السبب الثاني - معارضة أهل السنة للفلسفة، للحفاظ على العقيدة
الصحيحة.**

وهذا السبب ليس صحيحا على إطلاقه، فأهل السنة لم يعارضوا من
الفلسفة إلا ما تعارض مع العقيدة، أما ما لا يتصادم مع عقدهم السليمة، فهم
يستفيدون منه، فقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم: "الحكمة ضالة المؤمن،
فحيث وجدها فهو أحق بها"⁽¹⁾، كما أن القرآن الكريم قد أغناهم في المجال
الديني عن الإفادة من الآخرين، ولكنه لم يغلق أمامهم باب الاجتهاد فيما يجد
من أمور، وما ينزل بهم من نوازل.
يضاف إلى ذلك أن كثيرا من علماء أهل السنة قد عوّل على العقل كثيرا،

(1) سنن الترمذي، كتاب العلم، باب: ما جاء في فضل الفقه على العبادة، وقد
ضعفه الإمام الألباني، غير أن معناه صحيح، فهو يدعو إلى قبول الحق، دون
النظر إلى قائله.

فها هو الإمام الشافعي أول من ألف في علم أصول الفقه، يضع كتابه "الرسالة" الذي يشتمل على الكثير من مظاهر التفكير العقلي⁽¹⁾، كما نجد الإمام أحمد بن حنبل يجادل المخالفين في أصول الدين، إلى أن نصل إلى الإمام ابن تيمية الذي ألف أفضل الكتب وأروعها في بيان العلاقة بين العقل والنقل، وهو كتاب "درء تعارض العقل والنقل"، مؤكدا فيه أنه لا يمكن أن يتعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح؛ لأن مصدرهما واحد.

السبب الثالث - السيادة المطلقة التي منحها المسلمون لفلسفة أرسطو.

زعم بعض المستشرقين أن المسلمين قد أعجبوا بفلسفة أرسطو وشراحه، حتى إنه كان الفيلسوف الوحيد المقبول لديهم؛ ولذا فقد كانت فلسفتهم مجرد شرح لفلسفة أرسطو⁽²⁾، ولم يكن لهم أي إبداع في الفلسفة.

وهذا الزعم يحتوي على الكثير من المغالطات، لما يلي⁽³⁾:

- 1- أن فلاسفة الإسلام قد أفادوا من أرسطو ومن غيره من الفلاسفة، كأفلاطون، وأفلوطين مؤسس الأفلاطونية المحدثه، وبعض الآراء الهندية والفارسية، وهذا ما أكدته المستشرق "دي بور" الذي يذكر أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب من أول الأمر، بل شاركه في ذلك أفلاطون⁽⁴⁾.

(1) انظر: د. مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 252.

(2) A manual of the history of philosophy, p: 227، وانظر:

مهرداد مهرين، فلسفة الشرق، ص 436-437.

(3) انظر: د. عبد المقصود عبد الغني، دراسات في الفكر الفلسفي، ص 114.

(4) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 46.

2- أنهم رفضوا بعض الأفكار والآراء من فلسفة أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان.

3- أن لفلسفة الإسلام إبداعات وابتكارات في مجال الفلسفة، تميزوا بها عن فلاسفة اليونان.

وبهذا يتلشى القول بأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه، وذلك بما تضمنته من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو، وفيها أيضا آراء هندية وفارسية، ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت في تأليف نسقي فلسفي قائم على أساس من مذهب أرسطو، مع تلافي ما فيه من النقص، وظهرت في أبحاثهم في الصلة بين الدين والفلسفة⁽¹⁾.

السبب الرابع - طبيعة العقلية العربية التي تميل إلى الخرافة.

عوّل المستشرقون كثيرا على هذا السبب في إنكار أصالة الفلسفة الإسلامية، يقول رينان: "وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة"⁽²⁾، وتابعه في هذا الرأي المستشرق "جوتيه" الذي يذهب إلى أن العقل السامي، لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط، فهو عقل مباعدة وتفريق، لا جمع ولا تأليف، أما العقل الآري فعلي عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية، ولا يتخطى واحدا منها إلى

(1) د. مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 29، وانظر: د.

مذكور، في الفلسفة الإسلامية، 1/ 26 - 27.

(2) ابن رشد والرشدية، ص 15.

غيره إلا على سلم متداني الدرج لا يكاد يحس التثقل فيه، فهو عقل جمع ومزج، وإذا كان العرب قد فُطِرُوا على إدراك المفردات وحدها، فلا قبل لهم باستخلاص قضايا وقوانين، ولا بالوصول إلي فروض ونظريات، ومن العبث أن نتلمس لديهم آراء علمية أو دروسا فلسفية⁽¹⁾.

نلاحظ إذن أن هذين المستشرقين وغيرهما يرون أن طبيعة العقلية السامية وقصورها عن الاستيعاب والشمول، كان أحد الأسباب في عدم وجود فكر فلسفي عند المسلمين⁽²⁾، وهذه الدعوى تحمل بين طياتها فكرة العنصرية، والتمييز بين البشر على أساس العنصر أو الجنس الذي ينتمي إليه، وهي فكرة قد ثبت بطلانها من عدة وجوه⁽³⁾:

1- أن الاعتماد على أصل الجنس البشري في تحديد خصائص الشعوب ليس دقيقا، وبخاصة أنا لم نصل بعد إلا لمجرد فروض واحتمالات في هذه الناحية؛ ولهذا لا يمكن أن نستخلص صفات أي شعب العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية أو من الجنس الذي ينتمي إليه.

2- أن المنهج العلمي الصحيح أضحى يمقت أمثال هذه الدعاوي وينكرها، وبخاصة أن الفلسفة الإسلامية لم تكن وليدة الفكرة العربي وحده، فقد أسهم في تكوينها شعوب مختلفة: من فرس، وهنود، وأتراك، وسوريين،

(1) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 1/ 20، وانظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامي، ص 10.

(2) د. كمال جعفر، دروس في الفلسفة، ص 139.

(3) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 1/ 21 وما بعدها، وانظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص 10 - 12.

ومصريين، وبربر، وأندلسيين، كما أنه قد ثبت بطلان إمكان وجود جنس نقي ذي خصائص ثابتة عبر التاريخ.

3- أن هناك بعض المستشرقين الذين انتقدوا فكرة التفريق بين العقول بناء على نوع الجنس البشري، ومنهم دوجا الذي ذهب إلى أنه لا يمكن لعقلية كعقلية ابن سينا إلا أن تنتج جديدا وطريفا، ولا لمذاهب كمذاهب المعتزلة والأشاعرة إلا أن تكون ثمارا بديعة من ثمار العقل العربي.

4- أن هناك من الباحثين من اجتهد في تعرف الدراسات الإسلامية أكثر من ذي قبل، وأدركوا ما لها من طابع شخصي ومميزات، وكلما ازداد تعرفهم لها وقربهم منها، استطاعوا الحكم عليها في وضوح وإنصاف، وأصبح هناك يقين بوجود دراسات فلسفية ذات شأن في العالم الإسلامي، غير أنها لم تتل بعد حظها من الدراسة.

5- يضاف إلى ذلك أن رينان صاحب فكرة العنصرية ومؤسسها قد وقع في الكثير من التناقضات في أحكامه، ومن أهمها أنه قد أنكر وجود فلسفة عربية، معلنا أن العرب لم يصنعوا شيئا أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلما بها في القرنين السابع والثامن، ثم عاد فنقض ما قرره، مؤكدا أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة يجب تلمسها في مظانها الخاصة بها، وأن العرب - مثل اللاتينيين - مع تظاهروهم بشرح أرسطو، عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة، ومخالفة جد المخالفة لما كان يدرس في اللوقيون⁽¹⁾، ويضيف إلى هذا أن الحركة

(1) رينان، ابن رشد والرشدية، ص 10 وما بعدها، د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 1/ 21- 22.

الفلسفة الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتزم في مذاهب المتكلمين⁽¹⁾.

ومن ثم، فإنه لا يمكن التسليم بأن عدم الإبداع الفكري مرجعه إلى سبب فسيولوجي في الجنس العربي أو في الجنس السامي، والبحث الحديث الآن لا يحترم الآراء التي شاعت حول العقلية وربطها بالجنس أو العنصر⁽²⁾.

وبعد مناقشة الأسباب السابقة التي اعتمد عليها تتمان، يتضح لنا أنها أسباب متهافئة، لم يثبت أحدها أمام النقد العلمي المبني على الأسس والمبادئ العلمية، ومن ثم يصبح إنكار أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام مجرد حكم تعسفي، يمكن إرجاعه إلى عدة أمور⁽³⁾:

- 1- التسرع في إصدار الأحكام على الفكر الإسلامي دون استيعاب لمصادره واستعراض لجوانبه المختلفة.
- 2- اعتبار الفلسفة اليونانية والعقل اليوناني هو المقياس الذي ينبغي أن تقاس به أية فلسفة أو أي فكر.
- 3- سيطرة روح التعصب وعدم الموضوعية على هؤلاء المستشرقين، وسيطرة روح التقليد على من تابعهم في هذا الرأي من المسلمين.

والخلاصة

أن الفكر الفلسفي في الإسلام قد تأثر في كثير من مسائله بالفلسفات السابقة، مثل: اليونانية والهندية وغيرهما، لكنه في الوقت نفسه قد اشتمل على كثير من مظاهر الأصالة والابتكار والإبداع، وتفرد بمناقشة مسائل ومشكلات

(1) د. إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 1/ 22.

(2) د. كمال جعفر، دروس في الفلسفة، ص 141.

(3) د. عبد المقصود عبد الغني، دراسات في الفكر الفلسفي، ص 115 - 116.

لم يُسبق إليها، فهو فكر متميز له خصائصه وسماته التي تميزه عن غيره، وله كذلك مجالاته ومسائله وجوانبه التي يختص بها، وهذا ما سنحاول أن نبينه إن شاء الله تعالى في الصفحات القادمة.

الفصل الرابع

مجالات الفلسفة الإسلامية

توطئة:

لم يكن غريبا أن تمتد الفلسفة الإسلامية⁽¹⁾ لتشمل أبواب الثقافة الإسلامية المختلفة، وأن تؤثر في نواحيها المتعددة، ولا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفي في الإسلام إن قصرنا البحث على ما كتبه الفلاسفة وحدهم، بل لابد أن نمده إلى بعض الدراسات العلمية، والبحوث الكلامية والصوفية، ونربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه⁽²⁾.

غير أننا نجد وجهة نظر أخرى تعارض الرأي السابق، حيث يرى الدكتور عاطف العراقي أنه من الضروري حصر الفكر الفلسفي في الإسلام في الفلسفة التقليدية فقط، وفيما كتبه الفلاسفة، يقول: "الكثير من الباحثين في الفلسفة العربية الإسلامية ما زالوا حتى الآن يدخلون تحت مفهوم هذه الفلسفة بمعناها المحدد الدقيق موضوعات لا نتردد في أن نقول من جانبنا اليوم، إنها

(1) يُستعمل مصطلح "فلسفة إسلامية" بمعنيين: أحدهما معنى ضيق محدود، وهو المعنى التقليدي أو المشائي، وبشير إلى ما كتبه أتباع المشائية من شروح لأرسطو ومحاولات للتوفيق بينه وبين أفلاطون، إلى جانب ما صنفوه متأثرين بالأفلاطونية المحدثة، وثانيهما - مفهوم واسع يطلق على النتاج العقلي الإسلامي في شتى ميادينه.

انظر: د. السيد رزق الحجر، الفلسفة الإسلامية، ص 111.

وهذا المعنى الثاني هو الذي نقصده هنا في كلمة مجالات.

(2) د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 1/ 24-25، وانظر كذلك:

د. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 83، د. كمال جعفر،

دروس في الفلسفة، ص 140.

موضوعات قد حشرت حشرا، بلا أدنى مبرر، حشرت موضوعات علم الكلام
وعلم أصول الفقه، والتصوف⁽¹⁾.
وسوف نحاول في الصفحات التالية إلقاء الضوء على بعض المجالات
التي تشتمل عليها الفلسفة الإسلامية:

(1) دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، ص 16.

1- علم الكلام

يعد علم الكلام من العلوم الإسلامية الأصيلة التي ابتكرها المسلمون، ووضعوا مسائلها ومنهجها، ولكن هذا لا ينفي أنه قد تأثر بالفلسفة اليونانية وغيرها في بعض جوانبه، وبخاصة في مراحله المتأخرة، وقد اعترف المستشرقون أنفسهم بأصالة هذا العلم، يقول رينان: "والفرق الكلامية هي التي يجب أن يُبحث فيها عن الحركة الفلسفية في الإسلام"⁽¹⁾.

وعلى هذا فالفكر الفلسفي الإسلامي أفسح من أن يقف عند المدرسة المشائية وحدها، فقد ظهر وعُرف في مدارس كلامية قبل أن يُعرف المشاعون، ويستقر أمرهم، وفي علم الكلام فلسفة، وفلسفة دقيقة وعميقة أحيانا، فللمعتزلة آراؤهم وبحوثهم التي عالجت المشاكل الفلسفية الكبرى، وهي مشكلة الإله، والعالم، والإنسان، ومهدوا بذلك دون نزاع للمدرسة المشائية، ومن كبار الأشاعرة من عُدَّ بحق فيلسوفا ومتكلما في آن واحد، أمثال: الغزالي والرازي، ومنذ القرن السابع الهجري اختلطت البحوث الفلسفية بالدراسات الكلامية، وعاشت معها جنباً إلى جنب⁽²⁾.

ففي البحوث الكلامية مذاهب ونظريات لا تقل دقة وعمقا عن مذاهب المشائين ونظرياتهم، وقد التقت وجها لوجه مع فلسفة أرسطو، وكان بينها صراع ونضال، ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الإسلامي الخاصة⁽³⁾. وسوف نقدم لمحة موجزة عن هذا العلم، من حيث تعريفه، وموضوعه،

(1) ابن رشد والرشدية، ص 106.

(2) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 2 / 7.

(3) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 1 / 25.

ومسمياته، ومراحلته.

أ- تعريفه:

لعلم الكلام تعريفات كثيرة ومتنوعة، غير أنني سوف أقتصر على ثلاثة تعريفات:

1- تعريف أبي حنيفة: "الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها، وما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر"⁽¹⁾.

2- تعريف عضد الدين الإيجي الذي يعرفه بأنه "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة"⁽²⁾.

3- تعريف الإمام محمد عبده لعلم الكلام بأنه: "علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفي عنه وعن الرسل لإثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم"⁽³⁾.

ب- أما موضوع هذا العلم، فهو ذات الله تعالى، إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما كبعث الرسول، ونصب الإمام، والثواب والعقاب⁽⁴⁾.

ج- ولهذا العلم مسميات كثيرة، منها: علم الكلام، علم الفقه الأكبر، علم أصول الدين، علم العقائد، علم التوحيد، علم التوحيد، علم النظر

(1) البياضي، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص 15.

(2) المواقف في علم الكلام، ص 7.

(3) رسالة التوحيد، ص 5.

(4) المواقف في علم الكلام، ص 7.

والاستدلال⁽¹⁾.

د- مراحل علم الكلام:

مر علم الكلام بعدة مراحل مختلفة ومتفاوتة، وقد حصرها أستاذنا الدكتور حسن الشافعي في خمس مراحل، هي⁽²⁾:

المرحلة الأولى- مرحلة النشأة (القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجري)، وفيها بدأت المناقشات والمباحثات حول بعض المسائل الاعتقادية، مثل: حكم مرتكب الكبيرة، الإمامة، غير أنها لم تدون كلها، ولم تتحول إلى مذاهب مكتملة.

المرحلة الثانية- مرحلة التدوين وظهور الفرق (أوائل القرن الثاني حتى نهاية القرن الخامس)، وفي هذه المرحلة بدأت بحوث المسلمين حول العقيدة تعقد لها حلقات متخصصة، وتنشأ فيها اتجاهات واضحة، وتتحوّل إلى مذاهب متكاملة، ومن أشهر هذه المذاهب: المعتزلة، الأشاعرة، الماتريدية.

المرحلة الثالثة- مرحلة التطور والاختلاط بالفلسفة (من القرن السادس حتى التاسع)، وهذا التطور والاختلاط قد شمل مادة العلم ومناهجه وطريقة ترتيب موضوعاته، وربما مصطلحاته أيضا.

المرحلة الرابعة- مرحلة الفتور والتقليد (من القرن العاشر حتى نهاية الثاني عشر)، وقد غلب عليها التقليد والاكتفاء بإعادة العرض واجترار الماضي، فكان جل إنتاجها شرحا أو تلخيصا، أو نقدا لمؤلفات السابقين.

المرحلة الخامسة- المرحلة الحديثة، وفيها ازدهر الفكر الحنبلي، واستمر

(1) د. حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 26 وما بعدها.

(2) السابق، ص 51 وما بعدها.

الصراع بين السنة والشيعة، وبرزت بعض النزعات الاعتزالية، وظهر كذلك علماء متابعون للمدرسة الماتريدية.

ويرتبط بعلم الكلام مجالان⁽¹⁾:

أحدهما قريب الصلة به، وهو " مقالات الفرق الدينية"، والمقصود بهذه الفرق كل من أهل السنة، والمعتزلة، والشيعة، والخوارج، وغيرها من الفرق الإسلامية.

أما المجال الثاني فهو "مقارنة الأديان"، الذي يعني في المقام الأول لدى المسلمين: الدفاع عن الدين الإسلامي في مواجهة أصحاب الأديان الأخرى، الذين هاجموا، أو حاولوا الطعن فيه. بالإضافة إلى مواجهة تحدي الحركات الإلحادية الكبرى المنتشرة في العالم، والتي تطرق بقوة أبواب المجتمع الإسلامي⁽²⁾.

- ثبت بأهم المؤلفات والمصنفات لأشهر الفرق الكلامية

1- المعتزلة:

م	المؤلف	الكتاب
1	الخياط (ت: 290هـ)	الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد
2	القاضي عبد الجبار (ت: 415هـ)	المغني في أبواب التوحيد والعدل

2- الأشاعرة:

م	المؤلف	الكتاب
1	أبو الحسن الأشعري (ت: 330هـ)	- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - مقالات الإسلاميين

(1) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 26.

(2) السابق والصفحة.

2	الباقلاني (ت: 403هـ)	التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والخوارج والمعتزلة
3	الجويني (ت: 487هـ)	الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد
4	الغزالي (ت: 505هـ)	الاقتصاد في الاعتقاد
5	الشهرستاني (ت: 548هـ)	نهاية الإقدام في علم الكلام

3- الماتريدية:

م	المؤلف	الكتاب
1	الماتريدي (ت: 332هـ)	التوحيد
2	أبو اليسر البزدوي (ت: 493هـ)	أصول الدين
3	أبو المعين النسفي (ت: 508هـ)	تبصرة الأدلة في أصول الدين

2- الفلسفة الإسلامية التقليدية

كان هذا المجال هو أول ما لفت أنظار المستشرقين، فوجهوا إليه عنايتهم، وقاموا بالتأريخ له، والكشف عن بعض مؤلفات أصحابه، لكنهم توقفوا عند عدد يكاد يكون محدودا من أعلامه، وهم:

الكندي (ت: 252هـ)، والفارابي (ت: 339هـ)، وإخوان الصفا (القرن الرابع الهجري)، وابن سينا (ت: 428هـ) في المشرق العربي، وابن باجة (ت: 533هـ)، وابن طفيل (ت: 581هـ)، وابن رشد (ت: 595هـ) في المغرب والأندلس⁽¹⁾.

وفيما يلي نبذة مختصرة عن هؤلاء الفلاسفة، وعن أقسام الفلسفة عندهم، وعن مظاهر الأصالة في فكرهم.

أ- التعريف بفلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب.

1- الكندي (ت: 252هـ)⁽²⁾:

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي بن معدي كرب بن يعرب، فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب، وكتبه في علوم مختلفة، مثل: المنطق والفلسفة والهندسة والحساب وغير ذلك. ومن أهم كتبه الفلسفية: كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد، ورسائله في أنه لا تتال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات، وكتاب الحث على تعلم

(1) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 22.

(2) انظر: ابن النديم، الفهرست، ص 357 وما بعدها، وانظر ترجمته أيضا في:

ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 285 وما بعدها.

الفلسفة، ورسالته في الإبانة أنه لا يمكن أن يكون جرم العالم بلا نهاية وأن ذلك إنما هو في القوة، ورسالته في مائية العقل والإبانة عنه.

وتمتاز مؤلفات الكندي باحتوائها على المرحلة الأولى من تطور المصطلح العربي في مجال الفلسفة الإسلامية، كما أنها تعبر بصفة خاصة عن اللقاء الأول الذي تم بين العقلية العربية والإسلامية والفلسفة الإغريقية⁽¹⁾.

2- الفارابي (ت: 339هـ)⁽²⁾:

هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، مدينته فاراب، وهي مدينة من بلاد الترك في أرض خراسان، وكان ببغداد مدة ثم انتقل إلى الشام وأقام بها إلى حين وفاته، وكان فيلسوفا كاملا وإماما فاضلا، قد أتقن العلوم الحكيمة، وبرع في العلوم الرياضية، زكي النفس، قوي الذكاء، متجنباً عن الدنيا، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين، وكانت له قوة في صناعة الطب، وعلم بالأمور الكلية منها، ولم يباشر أعمالها، ولا حاول جزئياتها.

ومن أهم مؤلفاته: إحصاء العلوم، آراء أهل المدينة الفاضلة، الألفاظ والحروف، الجمع بين رأيي الحكيمين، الرد على الرازي في العلم الإلهي.

3- إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري):

هم جماعة من الفلاسفة نشأوا في البصرة في مطلع القرن الرابع الهجري، وقد أخذوا اسمهم من باب الحمامة المطوقة في كتاب كليله ودمنة⁽³⁾، وقد تألفت هذه الجماعة بالعشرة وتضافت بالصدقة واجتمعت على القدس والطهارة

(1) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 103.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 603 وما بعدها.

(3) د. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، ص 377-378.

والنصيحة فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علميها وعمليها وأفردوا لها فهرساً وسموه رسائل إخوان الصفا وكتبوا فيه أسماءهم ووهبوا للناس وحشوا هذه الرسائل بالكلمات الدينية والأمثال الشرعية والحروف المحتملة والطرق المموهة⁽¹⁾.

4- ابن سينا (ت: 428هـ):

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا، تعلم الفلسفة على يد أبي عبد الله النائلي، وابتدأ بكتاب إيساغوجي، ثم تعلم الطب وقرأ الكتب المصنفة فيه، وقرأ المنطق وجميع أجزاء الفلسفة، ومن أهم كتبه: الشفاء، النجاة، القانون، الإشارات والتنبيهات⁽²⁾.

5- ابن باجة (ت: 533هـ):

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، ويعرف بابن باجة، من الأندلس، وكان في العلوم الحكمية علامة وقته وأوحد زمانه، وكان متميزاً في العربية والأدب حافظاً للقرآن، ويعد من الأفاضل في صناعة الطب، ومن مؤلفاته: تدبير المتوحد، النفس، اتصال العقل بالإنسان، رسالة الوداع⁽³⁾.

6- ابن طفيل (ت: 581هـ):

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن أحمد بن طفيل القيسي، ولد في قرطبة، ولا يُعرف تاريخ ولادته على وجه التحديد، كان قاضياً، وقد

(1) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 58.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 437 وما بعدها.

(3) السابق، ص 515-516.

درس العلوم الدينية والعلوم العقلية والطب، ومارس مهنة الطب في غرناطة
زمنًا، ومن أهم كتبه الفلسفية: حي بن يقظان⁽¹⁾.

7- ابن رشد (ت: 595هـ):

هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد؛ مولده ومنشؤه
بقرطبة مشهور بالفضل معتن بتحصيل العلوم، أوجد في علم الفقه والخلاف،
وكان أيضًا متميزًا في علم الطب، وهو جيد التصنيف حسن المعاني، ومن
مصنفاته: تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب
الأخلاق لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس، شرح كتاب
النفس لأرسطوطاليس، تهافت التهافت، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية
من الاتصال، مقالة في العقل، مقالة في القياس⁽²⁾.

ب- أقسام الفلسفة عند فلاسفة المسلمين:

1- تقسيم الكندي

لم يذكر الكندي تقسيما صريحا للفلسفة، ولكنه ذكر جملة من العلوم التي
ينبغي تعلمها لمن أراد أن يتعلم الفلسفة، يقول الكندي: "ينبغي لمن أراد علم
الفلسفة أن يقدم كتب الرياضيات... والمنطقيات...، ثم الكتب على الأشياء
الطبيعية...، ثم ما فوق الطبيعيات، ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق
المحمودة"⁽³⁾.

(1) د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، 1/ 67 وما بعدها.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 530 وما بعدها.

(3) رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة،
ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، ص 378.

ففي هذا النص يعدد الكندي العلوم الفلسفية، وتتمثل في خمسة علوم، هي: الرياضيات، والمنطقيات، والطبيعات، وما بعد الطبيعيات (الإلهيات)، الأخلاق.

وقد أورد ابن نباتة المصري نصا يبين فيه أقسام الفلسفة عند الكندي، حيث يقول: "ومن كلامه (أي: الكندي) في الفلسفة: علوم الفلسفة ثلاثة: فأولها العلم الرياضي في التعليم، وهو أوسطها في الطبع، والثاني علم الطبيعيات، وهو أسفلها في الطبع، والثالث علم الربوبية، وهو أعلاها في الطبع"⁽¹⁾.

فهذا النص النادر عن الكندي نلاحظ فيه عدة أمور:

1- أنه قد اقتصر في ذكر أقسام الفلسفة على الجانب النظري فقط، ولم يشر إلى الجانب العملي.

2- أن هذه الأقسام النظرية لم تخرج عن الأقسام التي حددها أرسطو للفلسفة النظرية أيضا.

ويرى الكندي أن أشرف أقسام الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى (العلم الإلهي - أو علم الربوبية)، وشرفها نابع من شرف موضوعها، وهو الحق الأول الذي هو علة كل حق؛ والفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف⁽²⁾، وسبب تسمية هذا القسم بالفلسفة الأولى أن باقي أقسام الفلسفة منطوق في علمها، فهي أول بالشرف، وأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية، وأول بالزمان؛ إذ هي علة الزمان⁽³⁾.

(1) شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، ص 234.

(2) في الفلسفة الأولى، ص 98 وما بعدها.

(3) السابق، ص 101.

2- تقسيم الفارابي

يصنف الفارابي الفلسفة إلى صنفين⁽¹⁾:

الصنف الأول - الفلسفة النظرية، وهذا الصنف تحصل به معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها، فهو قسم علمي فقط يدرس الموجودات التي شأنها أن تُعلم، وهو يشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم: أحدها علم التعاليم، والثاني علم الطبائع، والثالث علم ما بعد الطبيعيات.

الصنف الثاني - الفلسفة العملية، وتسمى أيضا **الفلسفة المدنية**، وهي الفلسفة التي تحصل بها معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل، والقوة على فعل الجميل منها، وهذه الفلسفة صنفان: أحدهما **الصناعة الخلقية**، وبها يحصل علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي عنها تصدر الأفعال الجميلة والقدرة على اقتنائها، وبها أيضا تصير الأشياء الجميلة قنية لنا، والثاني **"الفلسفة السياسية"** أو **"علم السياسة"** ويشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم.

وأما تقسيم الفارابي الفلسفة إلى صنفين أو قسمين؛ فلأنه يرى أن الفلسفة صناعة مقصودها تحصيل الجميل، والجميل صنفان: صنف علم فقط، وصنف علم وعمل، ولما كان الجميل كذلك، وكانت الفلسفة معنية بتحصيل الجميل، فإن الفلسفة تبعا لذلك تنقسم إلى قسمين، أو تشتمل على صنفين⁽²⁾.

3- تقسيم الحكمة عند ابن سينا⁽³⁾

(1) رسالة التنبيه على سبيل السعادة، ص 224 - 225.

(2) انظر: الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، ص 223.

(3) انظر: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص 105 وما بعدها.

يقسم ابن سينا الحكمة إلى قسم نظري مجرد وقسم عملي:

أ- **القسم النظري**، وغايته حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، فالمقصود إنما هو حصول رأي فقط (معرفة الحق)، وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول- العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعي، وهو العلم الذي يبحث في أمور حدودها ووجودها متعلقة بالمادة الجسمانية والحركة، مثل: أجرام الفلك، والعناصر الأربعة.

الثاني- العلم الأوسط، ويسمى العلم الرياضي، وهو يبحث في أمور وجودها متعلق بالمادة والحركة، وحدودها غير متعلقة بهما، مثل: العدد وخواصه، والكرية والمخروطية.

الثالث- العلم الأعلى ويسمى العلم الإلهي، وهو العلم الذي يبحث في الأمور المنزهة عن المادة والحركة في وجودها وحدودها، مثل ذات الله تعالى، ومثل: الوحدة والكثرة، والتمام والنقصان.

ب- **القسم العملي**، وغايته حصول صحة رأي في أمر يحصل بكسب الإنسان؛ ليكتسب ما هو الخير منه، فالمقصود حصول رأي لأجل عمل (معرفة الخير)، وهو ينقسم كذلك إلى ثلاثة أقسام:

الأول- ما يتعلق بشخص واحد، وبه يعرف الإنسان ما ينبغي أن يكون عليه في الأخلاق والأفعال حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة، ويسمى بالأخلاق.

الثاني- ما يتعلق بالاجتماع المنزلي العلوي، ويعرف من خلاله الإنسان ما ينبغي أن يكون عليه في تدبيره لمنزله المشترك بينه وبين زوجته وولده ومملوكه، حتى تكون حاله منتظمة مؤدية إلى التمكن من كسب السعادة، ويسمى هذا بتدبير المنزل.

الثالث- ما يتعلق بالاجتماع المدني، ويعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية، وهذا يسمى بالسياسة.

ج- مظاهر الأصالة والابتكار في الفلسفة الإسلامية:

من المعروف أن فلاسفة الإسلام جميعاً قد تلقوا الفلسفة اليونانية القديمة، وما ارتبط بها من مذاهب ونظريات لاحقة لها، كالأفلاطونية المحدثة، بقدر كبير من التوقير والإعجاب، وتتوعد اهتماماتهم بها في شروح وتلخيصات وتعليقات لم تخل من طرافة⁽¹⁾.

فالمطالع - مثلاً- لما هو موجود في كتب الفارابي وابن سينا من ترتيب الموجودات، وأقسام العلل، وأحوالها، والجواهر والأعراض، والصورة والمادة، والقوة والفعل، والوحدة والكثرة، والسكون والحركة، والماهية والوجود وغير ذلك من المعاني، يلاحظ أنه مقتبس من آراء اليونانيين دون غيرهم.

وإذا كانت أكثر كتب ابن سينا مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون، فإن ابن رشد كان مفتوناً بأرسطو ومعظماً له، ويكاد أن يقلده في كل شيء، ولكن الفلسفة الإسلامية، وإن شربت من نبع اليونان واستمدت منه كثيراً من عناصرها، فإن كيفية استخدامها لهذه العناصر، والغاية التي من أجلها رتبها هذا الترتيب مختلفان، فالذي ينظر إلى المبادئ يجد الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية متفقين، والذي ينظر إلى الغايات والمقاصد يجد بينهما اختلافاً كبيراً⁽²⁾.

إذن لا يمكن إنكار تأثر التفكير الفلسفي في الإسلام بالفلسفة اليونانية،

(1) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية: مدخل وقضايا، ص 22.

(2) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 24.

فالفلاسفة المسلمون قد أخذوا عن أرسطو معظم آرائه، وأعجبوا بأفلاطون كثيرًا، وتابعوه في عدة نواح، غير أن هذا لا يعني أن فلسفة الإسلاميين كانت مجرد تقليد ومحاكاة، وأنها ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم "رينان"، أو عن الأفلاطونية الحديثة كما ادعى "دوهيم"؛ ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفذت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت، وفي هذا الاجتماع والتفاعل ما يولد أفكارًا جديدة⁽¹⁾.

ويتضح في نظريات هؤلاء الفلاسفة أنهم نظموا ما اقتبسوه من الفلسفة اليونانية نظامًا منسقًا فيه الكثير من التجديد والابتكار، وأنهم إذا كانوا قد تقبلوا النظريات الطبيعية والكوزمولوجية اليونانية بوجه عام، فإنهم أدخلوا على الإلهيات ومشكلة الإنسان أشياء طريفة⁽²⁾.

ومن تلك الأفكار الجديدة التي تثبت أصالة الفلسفة الإسلامية، وأنها ليست مجرد نقل للفلسفات السابقة:

1- فكرة التوفيق بين الفلسفة والدين⁽³⁾.

2- نقد بعض تصورات الفلسفة اليونانية، ومجاوزة الحد الذي وقفت عنده،

(1) د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 1/ 26، 2/ 77، وانظر:

جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 23، 24.

(2) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 25، وانظر: د. السيد الحجر، الفلسفة الإسلامية، ص 117.

(3) د. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 22، أبو ريان، عباس سليمان، مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص 30، د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 23.

وليس أدل على ذلك من إشراقية السهروردي، وصوفية الغزالي، وواقعية ابن خلدون، فإن في آرائهم وآراء بعض الفرق الإسلامية ابتكارات كثيرة. ويمكن القول أنهم كشفوا في الفلسفة اليونانية عن نواح لم تلاحظ من قبل، وأنهم أضافوا إلى هذه النواحي مسائل إلهية وإنسانية واجتماعية لم تخطر ببال أفلاطون ولا ببال أرسطو وأفلوطين، وإذا كانت عقول هؤلاء الفلاسفة قد تأثرت بعقول اليونان في منطقهم وطبيعياتهم، وسائر علومهم، فإن قلوبهم قد ارتوت من معين الدين الإسلامي وتأثرت باتجاهاته⁽¹⁾.

3- ومن مظاهر الأصالة والابتكار أيضا ما أدخله ابن سينا من مصطلحات خاصة، مثل مصطلحات "الواجب" و"الممكن"؛ لتفسير نوعي الوجود⁽²⁾.

يتضح مما سبق أن فلسفة الإسلام قد أتوا بأفكار ونظريات جديدة، ظهر فيها أثر البيئة التي نشأوا فيها، والظروف التي أحاطت بهم، ومن الخطأ إهمال أثر هذه الظروف في أفكارهم ونظرياتهم⁽³⁾.

وعلى الرغم من اهتمام الباحثين بالكثير من الموضوعات في الفلسفة الإسلامية، فهناك بعض الموضوعات التي ما زالت في حاجة إلى جهود متميزة من الدارسين، ومن هذه الموضوعات⁽⁴⁾:

-
- (1) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 25.
 - (2) د. كمال جعفر، دروس في الفلسفة، ص 140.
 - (3) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 1/ 27، 2/ 77.
 - (4) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 23.

- أ- بيان قيمة الشروح والتلخيصات التي قام بها الفلاسفة المسلمون للفلسفة اليونانية القديمة، وخاصة ما يتعلق منها بعلم المنطق.
- ب- دور هؤلاء الفلاسفة في صياغة المصطلح الفلسفي العربي، ومدى نجاحهم في توحيده ونشره .
- ج- إلقاء مزيد من الضوء على مبحثي الطبيعة والرياضيات، خاصة وأن هذين الفرعين كان لهما أكبر الأثر في النهضة الأوربية خلال العصور الوسطى.
- د- الاهتمام بالبحث عن المؤلفات المفقودة حتى الآن لهؤلاء الفلاسفة.

3- علم التصوف

يعد علم التصوف من أهم مجالات الفكر الإسلامي أو الفلسفة الإسلامية وجزءاً أصيلاً منها، وهذه الحقيقة قد أكدها د. محمد حلمي، حيث يقول: "فمما لا شك فيه أن التصوف جزء من الأجزاء التي يتألف منها التراث الديني والعقلي والشعوري للإسلام"⁽¹⁾.

وسوف ألقى الضوء في السطور التالية على بعض المسائل المتعلقة بالتصوف، من حيث: مفهومه، مراحله، مصادره.

أ- مفهوم التصوف

تعددت تعريفات التصوف في الإسلام، وهذا راجع إلى أن التصوف تجربة شخصية، تختلف من شخص إلى آخر، ولذا سيختلف التعريف من شخص إلى آخر، لأنه سيعبر عن خلاصة تجربته التي مر بها، كما أنه سيركز على الجانب الذي اهتم به الشخص، ويمكن تصنيف هذه التعريفات بحسب الطابع الغالب عليها إلى ما يلي⁽²⁾:

1- تعريفات اتجهت إلى وصف الجانب العملي من التصوف، حيث تهتم بالوسائل والأعمال التي يلجأ إليها الصوفية في رحلتهم الروحية، مثل: الزهد في الدنيا، ومجاهدة النفس، ومن هذه التعريفات تعريف أبي الحسين النوري للتصوف بأنه "ترك كل حظ للنفس"⁽³⁾.

(1) الحياة الروحية في الإسلام، ص 11.

(2) د. عبد الحميد مدكور، نظرات في التصوف الإسلامي، ص 32 وما بعدها.

(3) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 25.

2- تعريفات تعتني بالجانب الأخلاقي؛ إدراكا من أصحابها لأهمية الأخلاق وضرورة تحققها في السلوك، ومنها تعريف الجريدي للتصوف بأنه "الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني"⁽¹⁾.

3- تعريفات تهتم بالحديث عن المعرفة الذوقية الإلهامية، وهي أهم نوع من أنواع المعرفة عند الصوفية، ولكنهم لم ينكروا ما سواها من أنواع، ومن التعريفات التي أبرزت هذه الجانب تعريف سهل بن عبد الله التستري عندما سُئل عن الصوفي، فقال: من صفا من الكدر، وامتأ من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر⁽²⁾.

ب- مراحل التصوف الإسلامي:

مر التصوف الإسلامي بعدة مراحل، فبدأ أولاً في صورة من النسك والزهادة، وقضى متصوفو الإسلام على هذا نحو قرنين، ومن أعلام هذه المرحلة: الحسن البصري، إبراهيم بن أدهم، رابعة العدوية، ولا يكاد يخرج التصوف في هذه المرحلة عن ضرب من السلوك والقدرة العملية التي ترمي إلى طهارة الروح والجسد، فهو لا يعني كثيراً بدرس أو بحث، ولا يحاول وضع نظرية، ولا نشر فكرة.

أما المرحلة الثانية فقد أخذ المتصوفة يدرسون ويبحثون، فاتجهوا أولاً نحو النفس يكشفون عن أسرارها، ويبينون أحوالها ومقاماتها، وعالجوا أشياء شبيهة بالدراسات السيكلوجية، وظهر ثمار ذلك في القرن الثالث الهجري على أيدي

(1) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص 280.

(2) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 25.

"المحاسبي"، و"ذي النون المصري"، و"البسطامي"⁽¹⁾.

وهاتان المرحلتان تمثلان ما يعرف **بالتصوف السني**، الذي يحاول الالتزام بالكتاب والسنة، ويحاول أن يجد فيهما الأصول الحقيقية للتصوف، وقد أنشأ هذا القسم السني من التصوف علم الأخلاق في الإسلام⁽²⁾.

وأما **المرحلة الثالثة** فقد ظهر فيها رجال أشبه ما يكونون بالفلاسفة، وعلى رأسهم السهروردي، ومحيى الدين بن عربي، وابن سبعين، فهؤلاء المتصوفة كانوا يرمون إلى إقامة التصوف على دعائم فلسفية، وكانت لهم نظريات في الوجود والمعرفة أقرب ما تكون إلى نظريات الفلاسفة، ففي التصوف الإسلامي فلسفة لا يصح إغفالها، وقد عاشت الفلسفة زمنا في كنف التصوف⁽³⁾، وهذه المرحلة يطلق عليها **التصوف الفلسفي** الذي اشتمل على مجموعة مختلطة من التفكير اليوناني، والتفكير الشرقي الغنوصي، وكذلك التفكير اليهودي والنصراني⁽⁴⁾.

ج- مصادر التصوف الإسلامي:

اختلف الباحثون حول مصدر التصوف الإسلامي إلى فريقين⁽⁵⁾:

-
- (1) د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 2/ 68-69.
 - (2) د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي، 1/ 47، 3/ 19.
 - (3) د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 2/ 8-9، 69، 134.
 - (4) د. النشار، نشأة الفكر الفلسفي، 1/ 47، 3/ 20.
 - (5) د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 2/ 132 وما بعدها، وانظر: د. محمد حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص 33 وما بعدها، د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 27.

الأول- ذهب إلى أن التصوف الإسلامي وليد ظروف ومؤثرات خارجية،
مثل: التصوف الهندي، والتصوف الفارسي، والتصوف المسيحي، والأفلاطونية
المحدثة.

الثاني- ذهب إلى أن التصوف الإسلامي ثمرة إسلامية صرفة لا تحمل
في ثناياها أي مؤثر خارجي، وينبغي أن تشرح وتوضح في ضوء تعاليم القرآن
وأعمال النبي وأصحابه لا غير.

ولا شك أن كلا الطرفين مغال، فتعاليم الإسلام لها دور وأثر في نشأة
التصوف، ولكنه في الوقت نفسه لم يسلم من المؤثرات الخارجية؛ فالمسلمون
أخذوا من النصارى شيئاً من مظاهر رهبنتهم، وتأثروا بالبراهمة في زيهم
وطقوسهم، ولم يترددوا في استخدام نظريات الفلاسفة اليونانيين، وخاصة
أفلاطون وأفلوطين⁽¹⁾.

ولذا فإن الإنصاف يقتضي القول بأن التصوف الإسلامي قد نشأ نتيجة
لعوامل داخلية، وأخرى خارجية، غير أن تأثير العوامل الخارجية ليس هو
الأصل في نشأة التصوف، فإنها لا تعدو أن تكون "عناصر ثانوية" لا تمس
جوهر التجربة الصوفية الإسلامية، كما صرح بذلك أخيراً أحد المستشرقين
المعاصرين⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى ضرورة دراسة لغة التصوف، فإن لغة التصوف
الإسلامي - كما هو معروف- لغة اصطلاحية، وقد تصل في كثير من
الأحيان إلى مستوى التعبير الرمزي، لذلك فإن دراسة "المصطلح الصوفي" من

(1) د. إبراهيم مذكور، دروس في تاريخ الفلسفة، ص 142.

(2) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 27- 28.

أهم ما ينبغي أن تتجه إليه الدراسات الحديثة⁽¹⁾.

- أهم المصادر في علم التصوف:

م	المؤلف	الكتاب
1	المحاسبي (ت: 243هـ)	- الرعاية لحقوق الله - الوصايا
2	الحكيم الترمذي (ت: 320هـ)	- خاتم الأولياء - تذكرة الأولياء
3	الطوسي (ت: 378هـ)	اللمع في التصوف
4	الكلاباذي (ت: 380هـ)	التعرف لمذهب أهل التصوف
5	أبو طالب المكي (ت: 386هـ)	قوت القلوب
6	القشيري (ت: 465هـ)	الرسالة القشيرية
7	ابن عربي (ت: 638هـ)	- الفتوحات المكية - فصوص الحكم

(1) السابق، ص 28.

4- علم أصول الفقه:

هو العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية⁽¹⁾.

ومن خلال هذا التعريف يتضح أن هذا العلم يفسح المجال لعمل العقل واجتهاده في ضوء النصوص الشرعية⁽²⁾، فبقواعده وبحوثه يستطيع الأصولي أن يستنبط الحكم بالقياس أو الاستحسان، ويفهم ما استنبطه الأئمة المجتهدون، ويوازن بين مذاهبهم⁽³⁾.

وقد كان الشيخ مصطفى عبد الرازق أول من أدخل علم أصول الفقه ضمن مجالات الفلسفة الإسلامية، وفي هذا الصدد يقول: وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوّغ جعل اللفظ شاملاً لهما، فإن "علم أصول الفقه" المسمى أيضاً "علم أصول الأحكام" ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام، بل إنك لتري في كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها "مبادئ كلامية"، هي من مباحث علم الكلام⁽⁴⁾.

يضاف إلى ذلك أن علم أصول الفقه يضم أربعة علوم فرعية، هي: علم النظر، وعلم المناظرة، وعلم الجدل، وعلم الخلاف⁽⁵⁾، وكل هذه العلوم التي

(1) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 12.

(2) د. السيد الحجر، الفلسفة الإسلامية، ص 121.

(3) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 14.

(4) د. مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 31.

(5) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، 2/ 555 - 556.

يشتمل عليها علم أصول الفقه علوم عقلية فلسفية، وهذا يؤكد على مبلغ اصطباغ هذا العلم بالصبغة الفلسفية⁽¹⁾.

والى هذا الرأي ذهب الدكتور إبراهيم مدكور أيضا، حيث يؤكد أن الناظر في علم أصول الفقه يجده مشتملا على تحاليل منطقية، وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة، بل ربما يجد في ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة⁽²⁾.

وقد دعم الشيخ مصطفى عبد الرزاق رأيه الفريد هذا بإبراز مظاهر التفكير الفلسفي في أول مصنف من مصنفات أصول الفقه، وهو "الرسالة" للإمام الشافعي، ومن تلك المظاهر⁽³⁾:

- العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية.
- الاتجاه المنطقي إلى وضع الحدود والتعاريف أولا، ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم.
- الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه، حتى إنه ليعد حوارا فلسفيا، رغم اعتماده على النقل، واتصاله بأمر شرعية.
- الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تدخل في الإلهيات أو علم الكلام، كالبحث في العلم.

وينتهي الشيخ مصطفى عبد الرزاق من هذه المحاولة إلى التأكيد على أن علم أصول الفقه لم يخل من أثر الفلسفة، وذلك منذ أن وضع المتكلمون أيديهم

(1) د. مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 81.

(2) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 1/ 25.

(3) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 251 - 252.

على هذا العلم، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء، فنفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق، واتصل بهما اتصالاً وثيقاً⁽¹⁾.

غير أننا نجد بعض الباحثين من يرفض إدراج علم أصول الفقه ضمن مجالات الفلسفة الإسلامية، معللاً ذلك بأن الفلسفة في حقيقتها ما هي إلا كشف عن الإله ثم اتصال به، وعلم أصول الفقه ليس كشفاً عن الإله، ولا اتصالاً به؛ ولذا فإنه ليس بفلسفة⁽²⁾.

أهم المصادر في علم أصول الفقه:

م	المؤلف	الكتاب
1	الشافعي (ت: 204هـ)	الرسالة
2	الغزالي (ت: 505هـ)	المستصفى في علم الأصول
3	الرازي (ت: 606هـ)	المحصول

(1) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 256.

(2) د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، ص 178.

5- علم الأخلاق

ظل هذا المجال لفترة طويلة خاضعا للتصور الذي وضعه المستشرقون، وتابعهم فيه الكثير من الدارسين العرب، ويتمثل هذا التصور في أن الممثل الأكبر للأخلاق في الإسلام هو مسكويه (421هـ) صاحب كتاب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، بالإضافة إلى عناصر متفرقة من النظريات الأخلاقية موجودة لدى الفارابي، وابن سينا، وإخوان الصفا، والواقع أن دراسة "تهذيب الأخلاق" تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن الفكر الأخلاقي لدى مسكويه لا يبعد كثيرا عن الفكر الأخلاقي لدى أرسطو بصفة خاصة، والنتيجة لهذا التصور أن نظرية الأخلاق الإسلامية ليست إلا نقلا صريحا اكتسب فقط بصيغة دينية للنظرية اليونانية القديمة⁽¹⁾.

وهذا التصور مرجعه إلى أن هؤلاء الباحثين من المستشرقين قد حصروا نطاق علم الأخلاق في الإسلام فيما كتبه الفلاسفة فقط، ولم ينتبهوا إلى أن مجال الاهتمام بعلم الأخلاق عند المسلمين أوسع مما كتبه الفلاسفة، فهو يضم مجالات متعددة، سأشير إليها لاحقا.

وقد ظل هذا التصور سائدا إلى أن قام الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز بدراسته الرائعة عن الأخلاق في الإسلام، وهي بعنوان "دستور الأخلاق في القرآن"، فبين من خلالها دور القرآن الكريم في إقامة البناء الأخلاقي في الإسلام، فهو المصدر الأول للأخلاق عند المسلمين.

وفيما يلي نبذة عن علم الأخلاق من حيث: مفهومه، مسمياته، موضوعه، مميزاته، مجالات دراسته عند المسلمين:

(1) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 29.

أ- مفهوم علم الأخلاق

علم الأخلاق في الإسلام عبارة عن المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني التي يحددها الوحي لتنظيم حياة الإنسان على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على الوجه الأكمل والأتم⁽¹⁾.

أو أنه علم يبحث في الأحكام والمعايير والمبادئ التي عن طريقها يوصف السلوك الإنساني بأنه فضيلة فتقتنى أو أنه رذيلة فيتخلى عنها، حتى تزكو النفس الإنسانية، وذلك على أساس من الوحي الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم⁽²⁾.

ب- ولعلم الأخلاق مسميات عديدة، منها: علم السلوك، تهذيب الأخلاق، فلسفة الأخلاق، الحكمة العملية، الحكمة الخلقية⁽³⁾.

ج- أما موضوعه، فهو البحث في الأعمال التي صدرت من العامل عن عمد واختيار، يعلم صاحبها وقت عملها ماذا يعمل، وكذلك الأعمال التي صدرت لا عن إرادة، ولكن كان يمكن تجنب وقوعها عندما كان مريدا مختارا، فهذا النوعان يُحكم عليهما بالخير أو الشر، أما ما يصدر لا عن إرادة وشعور، ولا يمكن تجنبه في حالة الاختيار، فليس من موضوع علم الأخلاق⁽⁴⁾.

(1) د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 14.

(2) د. محفوظ عزام، الأخلاق في الإسلام، ص 19.

(3) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، 1/ 50.

(4) أحمد أمين، الأخلاق، ص 6، 3، وانظر: د. محمد نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، ص 19.

د- يمتاز الفكر الأخلاقي عند المسلمين بعدة ميزات، أهمها⁽¹⁾:

1- أنه فكر ديني في أساسه، يستمد مصادره من القرآن الكريم والسنة النبوية، وسيرة السلف الصالح.

2- أنه فكر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع، ويقترّب من حياة الناس، وهذا يتم على مستويين: الأول- صياغة النماذج الأخلاقية المستمدة من مواقف تمت بالفعل في مواجهة ظروف معينة. الثاني- نقد الأفعال وضروب التصرفات السيئة التي تصدر من بعض الناس.

3- أنه فكر يتميز بتعدد تجارب أصحابه وتنوعها، والرؤية المنفردة لكل منهم.

4- هو فكر لا يقتصر على أعمال الفلاسفة وحدهم، وإنما هو متناثر في كتابات الفقهاء والصوفية وعلماء الكلام وغيرهم.

هـ-مجالات دراسته: إن اهتمام المسلمين بالأخلاق لم يقتصر على مجالات بعينها من الفكر الإسلامي، بل إنه امتد إلى فروع الثقافة الإسلامية على اختلافها وتنوعها، ومن هذه المجالات:

الأول- مجال الفلسفة التقليدية التي يعبر عنها أمثال: الكندي، والفارابي، وابن مسكويه، وابن سينا، وابن رشد، وهؤلاء كانوا متأثرين في معظم آرائهم بالفلسفة اليونانية⁽²⁾.

الثاني- مجال علم الكلام، ولكننا لا نكاد نعثر فيه على مذهب أخلاقي متكامل شامل لكافة المشاكل الأخلاقية، فيما عدا بعض الموضوعات المهمة

(1) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 132-133.

(2) د. مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 103-104.

المتصلة بالأخلاق، مثل: قضية الخير والشر، وقضية الحسن والقبح، وقضية الاختيار والجبر⁽¹⁾.

الثالث - مجال الزهد والتصوف، ونجد فيه اهتمام شيوخ الصوفية الأوائل، من أمثال المحاسبي والجنيد، بالأخلاق والنصائح والوصايا اهتماما واضحا، وكتاباتهم غنية بالأصول والأسس الخلقية الرفيعة المستمدة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين⁽²⁾.

الرابع - مجال المحدثين، حيث وجه بعض العلماء ممن كانوا يكتبون الأحاديث اهتمامهم إلى جمع الأحاديث التي تعرض المثل الأخلاقية، وتحت على مكارم الأخلاق، فكانوا يذكرون الأحاديث التي تتحدث عن التوبة والزهد والعدل والصدق، مثل رسائل ابن أبي الدنيا⁽³⁾.

الخامس - ميدان الفقهاء، حيث نالت الأخلاق اهتمام الفقهاء، وقد تجلّى هذا في حديث الفقهاء عن روح العبادات مثلا، واستطاع الإمام مالك أن يحل عددا من المشكلات الأخلاقية باستخدامه أحد المصادر الشرعية المستخدمة في أصول الفقه، وهو "المصلحة المرسلّة"⁽⁴⁾.

(1) السابق، ص 104.

(2) د. عبد المقصود عبد الغني، الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، ص 212 - 213، وانظر: د. مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 104.

(3) د. عبد المقصود عبد الغني، الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، ص 210، 213.

(4) السابق، ص 216.

ويرتبط بمجال الأخلاق الإسلامية فرع آخر وثيق الصلة به، هو ما يمكن أن نطلق عليه "الأدب الديني والاعترافات الذاتية"، ويتمثل هذا الفرع في عدد من الكتابات المتشابهة التي تركها لنا مجموعة من كبار مفكري الإسلام، مثل: الحارث المحاسبي (243هـ)، والغزالي (505هـ)، وابن الجوزي (597هـ)⁽¹⁾.

أهم المؤلفات في علم الأخلاق:

م	المؤلف	الكتاب
1	مسكويه (ت: 421هـ)	تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق
2	الماوردي (ت: 450هـ)	أدب الدنيا والدين
3	ابن حزم (ت: 456هـ)	الأخلاق والسير
4	الراغب الأصفهاني (ت: 502هـ)	الذريعة إلى مكارم الشريعة

(1) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 30.

6- المنطق:

هو أحد مجالات الفلسفة الإسلامية، وهو في أصله علم يوناني، انتقل إلى المسلمين مع غيره من العلوم عن طريق الترجمة، لكن مواقفهم قد اختلفت تجاه هذا العلم، وسوف نقدم نبذة عن هذا العلم، نحاول من خلالها أن نبرز الأصالة التي اشتمل عليها.

- عرّف ابن سينا المنطق بأنه الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً⁽¹⁾.

وكان أرسطو صاحب الكلمة العليا في المنطق، وقد ظل محتفظاً بهذه المكانة خلال العصور الوسطى كلها وما بعدها، فمعظم مدرسي الفلسفة يرفضون حتى اليوم في إصرار عنيد أن ينظروا إلى كشف المنطق الحديث، وتراهم يتشبثون به تشبثاً عجيباً⁽²⁾.

وقد انتقل المنطق الأرسطي إلى المسلمين ضمن الفلسفة اليونانية، وانقسم المسلمون تجاهه إلى طائفتين: الأولى - أعجبوا بهذا العلم، فراحوا يشرحونه، أو يلخصونه، أو يعلقون عليه، كما أنهم استخدموه في مناظراتهم، وجعلوه في كثير من الأحيان أداة لتفكيرهم⁽³⁾.

وقد كان الغزالي أكثر المتابعين للمنطق الأرسطي على الجملة، إلا أنه حاول أن يلبسه ثياباً إسلامية، وخاصة في كتابه القسطاس المستقيم، حيث

(1) النجاة في المنطق والإلهيات، 1/ 10.

(2) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، 1/ 309.

(3) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 35-36.

يتكلم عن موازين خمسة لا تخرج عن أشكال القياس الأرسطي⁽¹⁾.

الطائفة الثانية- هاجمت المنطق ورفضته لما فيه من أخطاء وقصور،
مثل: ابن حزم، ابن تيمية الذي قال عنه: "لقد كنت أعلم أن المنطق اليوناني لا
يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد"⁽²⁾.

وقد انتقد ابن تيمية المنطق الأرسطي في مبحثيه الرئيسيين: الحد والقياس،
مبيناً عدم فائدة ما ذكر فيهما، ووضع طرقاً جديدة للاستنباط مستمدة من القرآن
والسنة، وهي طريقة الآيات، ومنهج قياس الأولى⁽³⁾.

وقد كشفت الدراسات الحديثة عن بطلان الآراء التي ألحت على أن
المسلمين تبنا منطق أرسطو وظلوا خاضعين له في جميع فروع دراساتهم
وتفكيرهم، وقد تمكن أحد الباحثين العرب⁽⁴⁾ بما قدم من وثائق مهمة من إثبات
أن المسلمين نقدوا المنطق الأرسططاليسي وكشفوا عيوبه، كما تمكن باحث
آخر⁽⁵⁾ من إثبات أن المسلمين كان لهم منهج آخر يخالف منطق القياس، إذ
إنهم وضعوا المنطق الاستقرائي كاملاً، وقد وصل المسلمون عن طريق هذا
المنهج إلى فكرة الخواص، وهي الفكرة التي صبغت المنطق الاستقرائي الحديث

(1) د. محمد رشاد سالم، مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، ص 27.

(2) الرد على المنطقيين، ص 3.

(3) د. محمد رشاد سالم، مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، ص 46.

(4) هو الدكتور علي سامي النشار في كتابه "مناهج البحث عند مفكري الإسلام
واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي".

(5) هو الدكتور محمود قاسم في كتابه "المنطق الحديث ومناهج البحث.

بصبغتها⁽¹⁾.

– أهم مؤلفات المسلمين في المنطق

م	المؤلف	الكتاب
1	ابن سينا (ت: 428هـ)	النجاة في المنطق والإلهيات
2	الغزالي (ت: 505)	– القسطاس المستقيم – معيار العلم – محك النظر

– أهم المؤلفات في نقد المنطق

م	المؤلف	الكتاب
1	ابن تيمية (ت: 728هـ)	الرد على المنطقيين
2	السيوطي (ت: 911)	صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام

(1) د. كمال جعفر، دروس في الفلسفة، ص 148 – 149.

7- مناهج البحث

يعد هذا المجال من أهم ما ينبغي أن يتجه إليه دارسو الفلسفة الإسلامية في الوقت الحاضر؛ لأن الكشف عن هذه المناهج لدى مفكري الإسلام يعتبر - بالإضافة إلى قيمته التاريخية - أفضل مدخل للتراث الإسلامي في جملته، فهو الذي يوضح الخطوات القياسية أو الاستقرائية التي اتبعها المفكرون والعلماء المسلمون في مختلف أوجه النشاط التي مارسوها⁽¹⁾، كما أنه يبرز دور المسلمين في إرساء وتأسيس قواعد البحث العلمي⁽²⁾.

ومما يذكر للمسلمين في هذا المجال أنهم اكتشفوا المنهج التجريبي ووضعوا طريقه، وذلك عندما أرادوا تحقيق العلة بين الأصل والفرع؛ مما يشهد بسبقهم أمثال "جون ستيورات مل"⁽³⁾.

كما نجد أن ابن سينا قد اعتنى بالملاحظة والتجربة، واستخرج منهما القوانين الكلية، وقد وضع في أول كتابه "القانون" قواعد للتجريب سبق بها "جون ستيورات مل" بقرون طويلة⁽⁴⁾.

ويرتبط بهذا المجال عدة مجالات أخرى⁽⁵⁾:

1- منهج النقل الذي شاع استخدامه لدى علماء الحديث، وهو يعد من

(1) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 37.

(2) د. رزق الشامي، مدخل إلى دراسة الحكمة، ص 70.

(3) د. كمال جعفر، دروس في الفلسفة، ص 149.

(4) د. أحمد فؤاد الأهواني، الفلسفة الإسلامية، ص 82، 116.

(5) د. حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية، ص 37.

أهم المناهج التي تجلت فيها عبقرية المسلمين.

2- مناهج الجدل وآداب البحث والمناظرة، وهي مناهج خاصة بالنقاش الذي كان يدور بين علماء المسلمين: أصوله وحدوده ونماذجه، وقد شاع استخدامها كثيرا في كل من الفقه وعلم الكلام.

ولا يخفى على الباحثين أننا نجد أصول هذه المناهج واضحة وصريحة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فهما المصدر الرئيس للوقوف على معالم هذه المنهاج وأصولها الصحيحة.

وما أحوجنا الآن إلى دراسة هذه المناهج الإسلامية الخالصة التي افتقدناها في كثير من أمور حياتنا العلمية، والتي كانت سببا في تقدم أسلافنا وبراعتهم وتحضرهم.

ومن المؤلفات التي اهتمت بمجال البحث العلمي

- كتاب القانون في الطب لابن سينا، في ميدان العلوم التجريبية.
- كتاب الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، كتاب جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، وكتاب تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم لابن جماعة، كل ذلك في ميدان العلوم الدينية.

الفصل الخامس

خصائص الفلسفة الإسلامية

تمهيد:

لا شك أن الفلسفة الإسلامية قد تأثرت بالفلسفة اليونانية، وأن الفلاسفة المسلمين قد نسجوا على منوال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وأخذوا عنهم معظم آرائهم ونظرياتهم، ولكن تأثر فلاسفة الإسلام بفلسفة اليونان لا يخفى ملامحهم الخاصة، فهم، وإن فتنوا بأرسطو، واتبعوا آراءه، ونسجوا على منوال الأفلاطونية الحديثة في كثير من أفكارهم، إلا أن التيارات الفكرية المتعددة التي جمعوا بينها في ثقافتهم جعلت فلسفتهم مشابهة لفلسفة اليونان في أصولها ومبادئها، مبيّنة لها في مقاصدها وغاياتها.

ويلاحظ أن تأثر فلاسفة الإسلام بفلسفة اليونان متفاوت، فبينما نجد الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد يقلدون أفلاطون وأرسطو، نجد الغزالي وابن خلدون يبتعدان كل البعد عن أصول الفلسفة اليونانية. وإذا علمت أن الظروف التي عاش فيها فلاسفة الإسلام مختلفة عن الظروف التي عاش فيها فلاسفة اليونان لم تعجب لما اشتملت عليه فلسفتهم من مفارقة للفلسفة اليونانية⁽¹⁾.

لقد امتازت الفلسفة الإسلامية بموضوعاتها وبحوثها، بمسائلها ومعضلاتها، وبما قدمت لهذه وتلك من حلول، فهي تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته، وتحاول أن توفق بين الوحي والعق، بين العقيدة والحكمة، بين الدين والفلسفة، وأن تبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل، فهذه الفلسفة وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت

(1) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، 23.

بها⁽¹⁾.

ويمكن حصر خصائص هذه الفلسفة وسماتها فيما يلي⁽²⁾:

1- وحدة الفلسفة الإسلامية

تمثل الفلسفة الإسلامية وحدة لا سبيل إلى إنكارها على الرغم من اختلاف الأماكن التي ظهرت فيها، والمؤلفات التي صنفت فيها، كما أن نفس الملامح الأساسية الموجودة عند فلاسفة المسلمين في المشرق هي بعينها الموجودة عندهم في المغرب، ونقطة البداية عندهم واحدة هي الحقائق القرآنية وتعاليم الإسلام المتعلقة بالحياة اليومية، ويتميز أولئك الفلاسفة بنفس التكوين المدرسي المستمد من النشأة الدينية العامة لهم، وهم توصلوا إلى نفس النتائج في النقاط الأساسية المتعلقة بالله تعالى والخلق والإنسان وتنظيم الدولة، وهم يشتركون في ظروف الحياة من ازدهار ونمو، وهي الظروف التي كان يتسم بها المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى⁽³⁾.

وعلى الرغم من اختلاف الآراء بين الفلاسفة في بعض التفاصيل والجزئيات، فإن هذه الفلسفة تلتقي في مذهب شامل ونظريات مشتركة.

2- فلسفة دينية

ومعنى ذلك أن هذه الفلسفة تقوم على أساس من الدين، فإنها نشأت في

(1) د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 1/ 23-24، 2/ 7.

(2) اعتمدت في هذا الموضوع بصورة كبيرة على كتاب أ.د/ إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، 2/ 154 وما بعدها، وانظر: مهرداد مهريز، فلسفة الشرق، ص 436 وما بعدها.

(3) تراث الإسلام، 2/ 43.

قلب الإسلام، وتربى رجالها على تعاليمه، وأشربوا بروحه، وعاشوا جوه، وقد جاءت هذه الفلسفة كذلك امتدادا لأبحاث دينية ودراسات كلامية سابقة؛ ولذا فإنه من الخطأ الظن أن الفكر الفلسفي في الإسلام لم يولد إلا في القرن الثالث الهجري علي يد الكندي أول فيلسوف في الإسلام، بل سبقه في مدرسة المعتزلة مفكرون آخرون ذوو مذاهب فلسفية مكتملة، أمثال : النظام، وأبي الهذيل العلاف.

وهذه الفلسفة دينية أيضا بمعنى أن موضوعاتها موضوعات دينية، تبدأ بالواحد، وتحلل فكرة الألوهية تحليلا دقيقا، كما أن أصحابها حاولوا أن يدعموا آراءهم بأسانيد من الكتاب والسنة.

فهي تشتمل على عناصر دينية مأخوذة من القرآن الكريم، ولكنها بدلا من اقتباسها كعناصر دينية، تسعى إلى التوفيق بين الدين والعقل بقصد إعطاء الدين صفة علمية. وهكذا استطاعت أن تصل إلى العقول المؤمنة، أو على الأقل تلك العقول التي ترغب في التوفيق بين عقيدتها وبين العقل والعلم⁽¹⁾.

3- فلسفة روحية

ويراد بذلك أنها تعول على الروح تعويلا كبيرا، وهذه الصفة نتيجة لازمة عن الصفة السابقة، فما من فلسفة دينية إلا وللروح فيها نصيب ملحوظ، والأديان تخاطب القلوب والعقول، ولذا سنرى أن فلاسفة الإسلام قد اهتموا بدراسة الروح (النفس) وما يتعلق بها، ومن آرائهم في هذا الباب أن الروح هي مصدر الحياة والحركة والإدراك⁽²⁾، ووسيلة البهجة والسعادة.

(1) تراث الإسلام، 46/2.

(2) انظر: ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، 27/2 وما بعدها.

4- فلسفة عقلية

وبرغم الطابع الديني والروحي للفلسفة الإسلامية، فإنها تعتد بالعقل اعتدادا كبيرا، وتعول عليه التعويل كله في تفسير مشكلة الألوهية والكون والإنسان، فعلى سبيل المثال يستخدم الفارابي العقل في تفسير الألوهية، فيذكر أن الله عاقل بالفعل، وهو أيضا معقول بجوهره، وهو يعقل ذاته بذاته، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل، وبما أن ذاته تعقله، فإنه يصير معقولا بالفعل، فهو عقل ومعقول وعاقل، وهو كله ذات واحدة، وجوهر واحد غير منقسم⁽¹⁾، وهذا التفسير قد أخذ الفارابي عن الفلسفة الأرسطية، فقوله الله عقل، ويعقل ذاته قد سبقه إليه أرسطو⁽²⁾.

كما أن هؤلاء الفلاسفة يعتقدون أن العقل قادر على إدراك الحقيقة، وأن النفس الإنسانية، التي تجرد ماهيات الموجودات من اللواحق الحسية والصور المتخيلة، تستطيع في نظرهم أن تقلب هذه الصور إلى معقولات كلية بتأثير عقل مفارق يطلقون عليه اسم العقل الفعال⁽³⁾.

وفلسفة الإسلام بنزعتهم العقلية السابقة يلتقون بوجه خاص مع المعتزلة الذين سبقوهم إلى تعظيم العقل، والنزول عند حكمه في الكثير من المسائل، مثل حسن الأشياء وقبحها، وغيرها من المسائل.

5- فلسفة توفيقية

من أهم خصائص الفلسفة الإسلامية أنها فلسفة توفيقية، أي إنها تحاول

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 46-47.

(2) د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، 2/ 82-83.

(3) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، 23-24.

أن تقرب بين وجهات النظر المتعارضة⁽¹⁾، وجاء هذا التوفيق على نمطين:
الأول - التوفيق بين الفلاسفة بعضهم وبعض، وللفارابي في هذا موقف واضح، فقد حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وقد دفعه إلى هذا الأمر أنه يؤمن بوحدة الفلسفة، وأن كبار الفلاسفة يجب أن يتفقوا فيما بينهم، ما دامت الحقيقة هدفهم جميعا، ولا شك في أن أفلاطون وأرسطو هما زعيما الفلسفة، ولا سبيل أن يتصور خلاف بينهما.

وقد أبرز الفارابي محاولته السابقة في كتاب بعنوان "الجمع بين رأيي الحكيمين"، بيّن فيه أنه لا يوجد خلاف بين أفلاطون وأرسطو. وعلى الرغم من أن أساس هذه المحاولة كان خاطئا؛ لأن الأفلاطونية شيء والأرسطية شيء، فإن هذه المحاولة كان لها شأن كبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فهي نقطة بدء سار عليها الفلاسفة اللاحقون، كما أنها مثلت أساسا من الأسس التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية.

الثاني - التوفيق بين الفلسفة والدين⁽²⁾، وإذا كان التوفيق بين أفلاطون وأرسطو يمثل أساسا من الأسس التي قامت عليها الفلسفة الإسلامية، فإن التوفيق بين الدين والفلسفة يمثل أساسها الثاني، وقد حاول فلاسفة الإسلام التوفيق بين الفلسفة والدين، وشغلوا جميعا بهذه المسألة دون استثناء، بدءا من الكندي إلى ابن رشد، وبذلوا في هذا جهودا ملحوظة، وأدلو بأراء لا تخلو من جدة وطرافة، وكان لمجهودهم أثر في انتشار الفلسفة ونفوذها إلى صميم

(1) د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية، 2/ 159، وانظر: جميل صليبا، تاريخ

الفلسفة العربية، ص 25.

(2) وسوف نعرض لهذه المسألة بالتفصيل في مبحث خاص.

الدراسات الإسلامية الأخرى.

ويتمثل التوفيق في التقريب والجمع بين الجانبين، حيث إن الفلسفة تشتمل على أمور لا تتفق مع الدين، وفي بعض النصوص الدينية ما قد لا يتمشى مع وجهة النظر الفلسفية؛ لذلك عني فلاسفة الإسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية، وأن يكسوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفي.

6- أنها فلسفة تبدي ولعا بمسألة المعرفة وأسسها المتعلقة بالنفس والوجود. والناظر في الرسائل التي كتبها حول العقل كل من الكندي والفارابي وابن سينا يجد تحليلاً دقيقاً ومفصلاً لقوى النفس المختلفة والمراحل التي يجب أن تمر بها، بما في ذلك طهارة الخلق حتى تصل إلى الاتحاد مع مصدر الموجودات كلها⁽¹⁾.

7- فلسفة وثيقة الصلة بالعلم

فهذه الفلسفة تغذي العلم ويغذيها، وتأخذ عنه ويأخذ عنها، ففي الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة، وفي البحوث العلمية نظريات فلسفية. وفيما يلي الأمثلة والشواهد التي تؤكد على الصلة القوية والعلاقة الوطيدة بين الفلسفة والعلم:

- الكندي كان عالماً قبل أن يكون فيلسوفاً، وقد ذكر القفطي أنه كان عالماً بالطب والحساب والنجوم⁽²⁾.

(1) تراث الإسلام، 46/2، وانظر: صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، 24.

(2) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 240، وانظر: ابن أبي أصيبعة، عيون

الأنباء في طبقات الأطباء، ص 286، ابن النديم، الفهرست، ص 357.

- الفارابي برع في العلوم الرياضية، وفي صناعة الطب⁽¹⁾.
- وكان ابن سينا طبيباً بارعاً، وقد برز في علم الطب في أقل مدة، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليه علم الطب، وقد دَوَّن تجاربه في كتاب "القانون"⁽²⁾، الذي يعد من أهم المؤلفات الطبية العربية⁽³⁾.
- وهذه الشواهد السالفة تبين مدى العلاقة الوثيقة بين العلوم والدراسات الفلسفية في الإسلام، ولا يمكن أن يفهم أحدها بدون الآخر، ويوم أن ضعف البحث الفلسفي، ضعفت معه الدراسات العلمية.
- لقد كانت الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالدراسات العلمية المختلفة عند المسلمين من طب وكيمياء وفلك ورياضة ونبات وحيوان، وكان فلاسفتهم علماء، وعلمائهم فلاسفة، ولا حياة لفلسفة في أي عصر من العصور بمعزل عما يجري في هذا العصر من بحوث وحركات علمية⁽⁴⁾.
- وعلى الرغم من هذه الصلة الوثيقة بين الفلسفة والعلم، فإنهما يختلفان في كثير من الأمور، من أهمها⁽⁵⁾:
- 1- أن غاية العلم وضع القوانين العامة التي تفسر الظواهر الحسية موضوع الدراسة، أما غاية الفلسفة فهي دراسة الوجود اللامادي ولواحقه.
- 2- طبيعة الموضوعات التي يدرسها العلم حسية، يتيسر علاجها

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 603.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 438.

(3) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 2 / 161.

(4) د. مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 2 / 9.

(5) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص 213 - 215.

باصطناع المنهج العلمي القائم على المشاهدة والتجربة، أما طبيعة الموضوعات التي تدرسها الفلسفة فهي عقلية، تقتضي اصطناع مناهج الاستنباط العقلي.

3- العلم يهدف إلى الكشف عن العلل القريبة المباشرة للموجودات المحسوسة، بينما تهدف الفلسفة إلى الكشف عن العلل الأولى للموجودات.

4- الحقائق العلمية تُستمد من التجربة، بينما تستقي الحقائق الفلسفية من العقل.

5- المعرفة العلمية تتناول وصف الواقع وتقرير حالته بالملاحظة والتجربة، أما المعرفة الفلسفية فإن من فروعها ما يتجاوز الواقع إلى وضع المثل العليا (فلسفة القيم).

الفصل السادس

من قضايا الفلسفة الإسلامية

أولاً - قضية التوفيق بين الفلسفة والدين

ثانياً - قضية خلود النفس

أولاً- قضية التوفيق بين الفلسفة والدين:

تعد قضية التوفيق بين الفلسفة والدين من أهم القضايا التي شغلت فلاسفة الإسلام، وقد استنفدت منهم جهداً كبيراً، وسبب ذلك أنهم حين وصلتهم الفلسفة اليونانية، وخاصة فلسفة أرسطو، وجدوا فيها بعض الآراء التي قد تبدو مخالفة لآراء الشريعة الإسلامية، ولما كان هؤلاء الفلاسفة حريصين على التمسك بدينهم، بالإضافة إلى تعلقهم بالفلسفة اليونانية، فقد وجدوا من الواجب عليهم الخوض في موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين وإثبات العلاقة بينهما⁽¹⁾، ونظراً لأهمية هذه القضية في الفكر الفلسفي فقد جعلها بعض الغربيين مناط الابتكار في الفلسفة الإسلامية⁽²⁾.

على أنه كانت هناك عدة عوامل داخلية أوجبت على فلاسفة الإسلام أن يوفقوا بين الدين والفلسفة، هذه العوامل ترجع لثلاث⁽³⁾:

- (أ) بُعد شقة الخلاف بين الإسلام وفلسفة أرسطو في كثير من المسائل .
- (ب) مهاجمة كثير من رجال الدين لكل بحث عقلي لا يتقيد في نتائجه بالعقيدة المقررة سابقاً، ويتبع هذا في أغلب الحالات اضطهاد الشعب والأمراء للمفكرين الأحرار - ولو نوعاً ما - مدفوعين بدوافع لا تتصل بسبب متين بالدين في الحقيقة في كثير من الأحيان.

(1) د. عاطف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، ص 28، وانظر: جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص 25، د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص 45.

(2) د. مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 83.

(3) د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص 47-48.

(ج) وأخيراً، رغبة الفلاسفة أنفسهم في أن يكونوا بمنجاة من هذا كله؛ ليستطيعوا العمل في هدوء، ولئلا يهاجمهم الناس حين يرون أو يظنون أنهم على غير وفاق مع الدين .
من أجل ذلك كله وجدنا كل فلاسفة الإسلام يحاولون هذه المحاولة بكل ما أوتوا من قوة وجهد.

وقد اتخذت محاولات التوفيق هذه صوراً شتى، حصرها الأستاذ الدكتور كمال جعفر في خمس صور، هي⁽¹⁾:

1- التركيز على الغاية من الفلسفة والدين، وبيان أنها واحدة، وأمثلة هؤلاء نشدوا التوفيق في غاية كل من الأخلاق والدين من حيث سعادة الإنسان، ومثال هذه الصورة محاولة ابن مسكويه.

2- المقارنة العامة بين الخطوط الأساسية لكل من الدين والفلسفة، رغم اختلاف منهجهما، مثل محاولة ابن رشد.

3- تأليف رسائل موجزة تشرح كيف يصل الفكر الحر النزاهة إلى الحقائق الكبرى التي نادى بها الدين الحق، من إثبات وجود الله وصفاته، مثل ابن مسرة.

4- محاولة إلباس بعض المصطلحات والمبادئ الفلسفية ثوباً دينياً، كما يظهر ذلك في نظرية الصدور والفيض لدى كل من الفارابي وابن سينا.

5- الاعتماد على الرمز والقصص المفضي إلى نفس الغاية من إثبات قدرة العقل على الوصول والترقي المتدرج إلى الملاء الأعلى والوقوف على نفس الحقائق التي دعا إليها الدين، مثل قصة حي بن يقظان لدى كل من ابن سينا،

(1) دروس في الفلسفة، ص 171.

وسوف نركز على نموذجين فقط من النماذج التي اهتمت بهذه القضية، هما: الكندي، ابن رشد.

يذكر الشيخ مصطفى عبد الرزاق أن الكندي هو الذي وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو، وهو الذي وجهها في سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين⁽¹⁾.

1- دعوة القرآن الكريم في الكثير من آياته إلى النظر والبحث في جنبات الكون سمائه وأرضه، مثل قوله تعالى: ﴿ هـ هـ هـ هـ هـ ع ع ك ث ك ث ك ﴾

﴿ چ سور الأعراف، جزء من الآية ١٨٥ ﴾، فهذه الآية وغيرها من الآيات التي تحث على البحث والنظر قد دفعت الكندي إلى القول بأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين.

3- أن الكندي نفسه قد لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة⁽³⁾، فأراد أن

(3) ذكر ابن النديم أن أبا معشر جعفر بن محمد البلخي من أصحاب الحديث كان

يبين أنه لا تعارض بين الفلسفة والدين.

وقد مهد الكندي لرأيه في التوفيق بين الفلسفة والدين بعدة أمور، منها⁽¹⁾:

1- أن الفلسفة علم الحق، أو على حد تعبيره علم الأشياء بحقائقها⁽²⁾،
والحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنى وجدها، ويشكر أصحابها⁽³⁾.

2- دعوته معارضي الفلسفة إلى وجوب دراستها أولاً، حتى تكون
معارضتهم لها مبنية على معرفة وبرهان.

3- بيانه أن الفلسفة لا تغني عن الدين، فعلى الرغم من إعجاب الكندي
بالفلسفة، فإنه يرى أنها لا يمكن أن تقوم مقام الدين أو تغني عنه.

- مظاهر التوفيق لدى الكندي:

تناول الكندي قضية التوفيق بين الفلسفة والدين في بعض رسائله، ومن
أهمها رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ومن مظاهر التوفيق
البادية في هذه الرسالة⁽⁴⁾:

1- الاتفاق بين الدين والفلسفة في الموضوع، فقد بين الكندي في هذه
الرسالة أن الفلسفة تشتمل على علم الربوبية وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة،

—
=

يضاعن الكندي، ويغري به العامة، ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة. انظر:

الفهرست، ص 386، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 286.

(1) د. عبد المقصود عبد الغني، دراسات في الفكر الفلسفي عند المسلمين، ص
142-143.

(2) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله، ص 97.

(3) السابق، ص 102.

(4) د. عبد المقصود عبد الغني، دراسات في الفكر الفلسفي، ص 144.

وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه، وهذه الموضوعات يشتمل عليها الدين أيضا، فإن الرسل قد أتوا بالإقرار بربوبية الله وحده، ويلزوم الفضائل، وترك الرذائل⁽¹⁾.

فالكندي قد أظهر في رسالته السابقة أن الموضوعات التي تتناولها الفلسفة هي نفسها الموضوعات والقضايا التي جاء بها الأنبياء، ولذا فإن الفلسفة لا تتعارض مع الدين في هذا الجانب.

2- الفلسفة تتفق مع الدين في الغاية والهدف، فغرض الفيلسوف في علمه وعمله معا هو إصابة الحق والعمل به⁽²⁾، وهذا غرض الدين أيضا.

3- الاتفاق بينهما في الاعتماد على العقل، فإذا كانت الفلسفة تعتمد على العقل، فإن الدين يعتمد عليه أيضا، يقول الكندي: "إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله عز وجل لموجود جميعا بالمقاييس العقلية، التي لا يدفعها إلا من حُرِم صورة العقل، واتحد بصورة الجهل من جميع الناس"⁽³⁾.

وعلى الرغم من محاولة الكندي بيان عدم التعارض بين الفلسفة والدين؛ فإنه يؤكد على أن هناك فروقا بينهما، من أهمها⁽⁴⁾:

- أن هناك فرقا في المصدر، فعلوم الأنبياء تكون من الله تعالى بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضات والمنطق، أما علوم

(1) في الفلسفة الأولى، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ص 104.

(2) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله، ص 97.

(3) رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم، ص 244.

(4) الكندي، كمية كتب أرسطوطاليس، ص 372 وما بعدها.

- هناك أيضا فرق في العبارة، فعبارة الأنبياء تتسم بالإيجاز والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب، كجواب النبي صلى الله عليه وسلم فيما سألته المشركون عن إحياء الموتى⁽¹⁾، وهذا الجواب الإلهي الذي أوحاه الله إلى رسوله لا يمكن لأي فيلسوف أن يجمع مثله.

2- این رشد

- أسباب اهتمامه بهذه القضية⁽³⁾:

[illegible]

(2) د. عبد المقصود عبد الغني، دراسات في الفكر الفلسفي، ص 144.

(3) د. عبد المقصود عبد الغني، دراسات في الفكر الفلسفي، ص 250-252.

الحكمة لا تخالف الشريعة، ويرى ابن رشد أن قولهم بالمخالفة يرجع إلى أنهم لم يقفوا على كنههما بالحقيقة⁽¹⁾.

2- أن ابن رشد قد تعرض لكثير من الأذى جراء اشتغاله بالفلسفة، وخصوصا أنه غالى في حب فلسفة أرسطو والاهتمام بها، فأراد من خلال تلك المحاولة بيان أن الفلسفة والدين لا يتعارضان.

3- أنه في عصر ابن رشد قد ظهرت دعوات التكفير والرمي بالزندقة والمروق عن الدين لمن يخالف في فهم الشريعة، فحاول ابن رشد تخفيف حدة التكفير، فبين أن الفلسفة لا تخالف الدين ولا تتعارض معه.

مبادئ التوفيق ومظاهره عند ابن رشد:

استند ابن رشد في تناوله لقضية التوفيق بين الفلسفة والدين على مجموعة من المبادئ، بيّن من خلالها أن الفلسفة لا تتعارض مع الدين، وهذه المبادئ هي⁽²⁾:

1- أن الدين يوجب التفلسف، حيث ذهب ابن رشد إلى أن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، وهذا هو فعل الفلسفة أيضا، وهذه الدعوة بينة في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: **چو و ؤ و ؤ ي چسورة الحشر**، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا⁽³⁾.

(1) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 184.

(2) د. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص 90 وما بعدها، د. عبد

المقصود عبد الغني، دراسات في الفكر الفلسفي، ص 253 وما بعدها.

(3) فصل المقال، ص 22.

2- ضرورة التأويل، فهو خير للشرعية والحكمة، وفي هذا المبدأ يرى ابن رشد أنه إذا كانت هذه الشرعية، حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له، وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به، فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشرعية نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا، فإن كان موافقا، فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله⁽¹⁾.

3- وضع قواعد خاصة بتأويل النصوص.

لما كان التأويل ضروريا من وجهة نظر ابن رشد، فقد رأى أنه يجب معرفة ما يجوز تأويله من الشرع وما لا يجوز، وهذا فيما يسمى عنده بقانون التأويل، وقد قسم ابن رشد المعاني الشرعية إلى خمسة أقسام⁽²⁾:

الأول- أن يكون المعنى الذي صرح به الشرع هو بعينه المعنى الموجود بنفسه، وتأويل هذا القسم خطأ، لأنه يجب أن يحمل على ظاهره.

الثاني- أن يكون الذي صرح بمثاله لا يُعلم إلا بمقاييس بعيدة مركبة، وتأويل هذا خاص بالراسخين في العلم، ولا يحوز التصريح به لغيرهم.

الثالث- أن يكون المعنى مصرح به من خلال مثال يُعلم بعلم قريب أنه

(1) فصل المقال، ص 31- 32.

(2) مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 248- 250.

مثال، ولماذا هو مثال، فتأويل هذا مقصود، والتصريح به واجب.
الرابع - أن يكون يُعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء، ويُعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد، وهذا لا يتأوله إلا الخواص من العلماء.
الخامس - أن يُعلم بعلم قريب لماذا هو مثال، ويُعلم بعلم بعيد أنه مثال، وهذا لا يتأوله إلا الخواص من العلماء.

كانت هذه أهم ملامح ومظاهر قضية التوفيق عند ابن رشد، وقد اتضح منها أنه يعد أفضل فيلسوف مسلم عالِم هذه القضية معالجة علمية برهانية، فقد حددها بدقة، وقدم لها حلاً يعتبر جديداً لا أثر فيه للتقليد، وعرضها عرضاً منهجياً بطريقة إجمالية، ثم بطريقة تفصيلية، وهو بذلك قد فاق جميع الفلاسفة المسلمين الذين لم يفعلوا أكثر من أن أشاروا بصفة إجمالية إلى الاتفاق بين الدين والفلسفة، دون أن يعنوا بالبرهنة التفصيلية المنهجية على وجهة نظرهم⁽¹⁾.

(1) د. عبد المقصود عبد الغني، دراسات في الفكر الفلسفي عند المسلمين، ص

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
7	الفصل الأول - عوامل نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
9	النوع الأول - عوامل داخلية
9	1- القرآن والسنة
10	2- التشجيع الرسمي والشعبي للحكام والعلماء
11	3- إيجاد الحلول للمشكلات المستجدة
11	النوع الثاني - عوامل خارجية
11	- الترجمة
23	الفصل الثاني - الفلسفة عند المسلمين (التعريف والتسمية)
25	أولاً - تعريفات الفلسفة
30	ثانياً - تسمية الفلسفة
35	الفصل الثالث - موقف المستشرقين من الفلسفة الإسلامية
39	أسباب إعاقه المسلمين عن النظر العقلي
40	السبب الأول - القرآن الكريم وموقفه من النظر العقلي.
44	السبب الثاني - معارضة أهل السنة للفلسفة
45	السبب الثالث - السيادة المطلقة التي منحها المسلمون لفلسفة أرسطو.
46	السبب الرابع - طبيعة العقلية العربية التي تميل إلى الخرافة.
51	الفصل الرابع - مجالات الفلسفة الإسلامية
53	توطئة
55	1 - علم الكلام

60	2- الفلسفة الإسلامية التقليدية
60	التعريف بفلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب.
60	- الكندي
61	- الفارابي
61	- إخوان الصفا
62	- ابن سينا
62	- ابن باجة
63	- ابن طفيل
63	- ابن رشد
63	- أقسام الفلسفة عند فلاسفة المسلمين
71	3- علم التصوف
76	4- علم أصول الفقه
79	5- علم الأخلاق
84	6- المنطق
87	7- مناهج البحث
89	الفصل الخامس - خصائص الفلسفة الإسلامية
91	تمهيد
92	1- وحدة الفلسفة الإسلامية
92	2- فلسفة دينية
93	3- فلسفة روحية
93	4- فلسفة عقلية
94	5- فلسفة توفيقية

96	6- فلسفة تبدي ولعا بمسألة المعرفة
96	7- فلسفة وثيقة الصلة بالعلم
99	الفصل السادس - من قضايا الفلسفة الإسلامية
101	أولاً- قضية التوفيق بين الفلسفة والدين



رؤية الكلية:

الريادة والتميز في إعداد الخريجين المتخصصين في اللغة العربية وعلومها، والعلوم الإسلامية على المستوى القومي والإقليمي والدولي

رسالة الكلية:

تقدم كلية دار العلوم جامعة الفيوم برامج أكاديمية وبحثية وتدريبية رائدة في تعليم اللغة العربية وعلومها وآدابها والعلوم الإسلامية من خلال تنمية مستدامة لبيئة تعليمية محفزة، وإنتاج بحوث متميزة، وبناء شراكات فاعلة محليا وعالميا، تسهم الكلية من خلالها في نشر اللغة العربية وبحث قضايا المجتمع واللغة ومعالجة المشكلات اللغوية والأدبية والشرعية والفكرية والتاريخية في إطار من القيم الأخلاقية ومعايير الجودة والتحول الرقمي.

الأهداف الإستراتيجية للكلية:

- 1- المحافظة على اللغة العربية وآدابها وتفعيلها وفق التطورات العصرية بما يحقق لها استيعاب مستجدات الفكر والثقافة والتطور العلمي والتكنولوجي.
- 2- تفعيل دور اللغة العربية لتظل محتفظة بمكانتها اللاتئة بين لغات العالم في المحافل الدولية .
- 3- توجيه بعض بحوث الدراسات العليا إلى تقويم مقررات اللغة العربية وآدابها في التعليم قبل الجامعي ،واقترح الحلول المناسبة للنهوض بمستوى أدائها ، وتحقيق أهدافها المرجوة .
- 4- تعليم اللغة العربية وآدابها للناطقين بغيرها؛ بما يسهم في تحقيق العالمية لها.
- 5- التعريف بالحضارة العربية الإسلامية، من خلال تحقيق المخطوطات وإعادة عرض المطبوعات التراثية القديمة بصورة عصرية تناسب الوجه الحضاري الصحيح للعربية وعلومها.
- 6- تصحيح المفاهيم الخاطئة ، المتعلقة بالفكر الإسلامي في القديم والحديث .
- 7- إعداد أجيال صالحة تسهم في بناء المجتمع وتنميته، بما يحقق للأسرة ترابطها وللوطن أمنه واستقراره ولالأمة هويتها.