

الفصل السادس

فلاسفة المشرق

عرف المسلمون فلسفة أرسطو أول ما عرفوها من طريق الترجمات والشروح السريانية ، وإن الشروح السريانية التي استخدمت خاصة بين السوريين لم تحدد اتجاه الفكر العربي أبدا . وبدأت نصوص أرسطو تعرف معرفة أتم منذ أيام المأمون ، لأن الترجمة جرت مباشرة من الإغريقية ، وكان من نتيجة ذلك أن وجد تقدير أدق لنعائيم أرسطو ، ولو أن هذا التقدير كان لا يزال محكوما إلى حد كبير بالآراء التي وردت في الشروح الشائعة بين السوريين . ويطلق كتاب العرب اسم « الفيلسوف » (وجمعه فلاسفة) — وهو ترجمة للكلمة الإغريقية « فيلوسوفوس » — على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقي دراسة مباشرة ، إما باعتبارهم مترجمين ، أو طلابا للفلسفة ، أو من تلاميذ من استخدموا النص الإغريقي . وتدل الكلمة باستعمالها على نسق من باحثي العرب ظهروا في القرن الثالث الهجري ، وانتموا في القرن السابع ؛ وكان منشوهم من دراسة أرسطو دراسة أدق ، مبنية على الاطلاع على النص الإغريقي ، وعلى الشراح الإغريق الذين انتشرت شروحهم في سوريا . وتطلق الكلمة كما لو كان هؤلاء الفلاسفة فرقة معينة ، أو مدرسة فكرية خاصة ، أما الآخرون من طلاب الفلسفة ، فكانوا يسمونهم الحكماء والناظر .

وتتكون من هؤلاء الفلاسفة أخطر جماعة في تاريخ الثقافة الإسلامية ، فلقد كانوا هم المسئولين إلى حد كبير عن إيقاظ الدراسات الأرسطوطاليسية في الأقاليم المسيحية اللاتينية ، وكانوا هم الذين تطوروا بالتقاليد الأرسطوطاليسية التي أخذها الإسلام عن المجتمع السرياني فصحبوا وراجعوا محتوياتها بالدراسة المباشرة للنص الإغريقي ، والوصول إلى نتائجهم على نحو ما كان يفعل الشراح الأفلاطونيون المحدثون .

وأول هذه الطائفة يعقوب بن اسحق الكندي المتوفى حوالى ٢٦٠هـ (٨٧٣ م) ، وقد بدأ حياته معتزليا يعنى بالمسائل الكلامية التي يناقشها أعضاء هذه المدرسة الفسكية ، ولكنة رغب في اختبار هذه المسائل وبحسبها بصورة أدق ، فاستخدم الترجمات المأخوذة مباشرة من الإغريقية ، والتي لم تظهر إلا حديثا ، وبهذا خلق طريقة أدق ، وفتح الطريق لدراسة أرسطو دراسة أكثر دقة وتقدما من أى شئ خطر على البال حتى ذلك الوقت . وكان من نتيجة ذلك أن أثار تلاميذه ومن جاء بعدهم مسائل جديدة ، ورفضوا أن يلزموا الكلام في مسائل المعتزلة ؛ وكان الكندي سلفهم العقلى في هذه المباحث الجديدة التي لم تصبح ممكنة إلا بفضل طريقته ، وباستخدام النصوص الإغريقية ، وإنها لحقيقة غربية أن الكندي أبا الفلسفة العربية كان من بين القليلين من أئمة الفكر العربى الذين كانوا عربا بالعصر . فأغلب علماء العالم الإسلامى وفلاسفته جرى في عروقهم الدم الفارسى أو التركى أو البربرى ، ولكن الكندي نمتة قبيلة كسنة البمانية (ونسبه هذا مقتبس من تاريخ الحكمة المذكور في هامش ٢٢) ، من ترجمة دى سنان لابن خلسكان — الجزء الأول ص ٣٥٥) . ولنا نعرف إلا القليل من حياته عدا أن أباه كان واليا

على الكوفة ، وأنه درس في بغداد وإن كنا لا نعرف شيوخته ،
وأنه كان أثيرا عند الخليفة المعتصم (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) . وسرد ربه
وعدته هو معرفته بالإغريقية التي استخدمها في إعداد ترجمات لميتافيزيقا
أرسطو ، وجغرافية بطليموس ، ونسخة عربية مراجعة من ترجمة
إقليدس ، ووضع إلى جانب ذلك مختصرا عربيا لكتاب الشعر ،
والعبارة لأرسطو ، وكتاب إيساغوجي فورفوريوس ، وكتب شروحا
على التحليلات الثانية ، والسفسطة ، والمقولات ، وكذا كتاب الدفاع
المنسوب إلى أرسطو . وشرح كذلك كتاب المجسطى لبطليموس ،
والأصول لإقليدس ، وكتبا أخرى أصيلة أحدها مقالة في العقل ،
والثاني في الجواهر الخمسة ، وذلك أحق كتبه بالذکر (١) .

ولقد تقبل الكندي أثولوجيا أرسطو باعتبارها أصيلة بالنسبة ،
وهي التي نشرها ابن ناعمة الحمصي ، وقيل إن الكندي راجع الترجمة
العربية . وكانت هذه الأثولوجيا مختصرا من الكتب الثلاثة الأخيرة
من تاسوعات أفلوطين ، ويحتمل أن يكون الكندي قد راجع
الأثولوجيا على نصوص التاسوعات ، وصحح عباراتها ومعناها العام
طبقا للأصل . وواضح أنه فعل ذلك دون أي شك في صحة نسبتها
إلى أرسطو . ولم يعرف العالم الإسلامي الأثولوجيا إلا قبل ذلك بقليل ،
ومن المؤكد أن استخدام الكندي لها كان سببا أساسيا في أهميتها

(1) Latin trans! Iry A. Nagy in Balumker and
Herlling's Beitrage zur geschichte der philasaphis des
M. A. II. 5. Munster, 1897.

بعد ذلك . فلما أقرها لم يقتصر الأمر على أن تحتل مكانا ثابتا في قانون أرسطو ، وإنما أصبحت نواة النعالم التي تطورت بها فرقة الفلاسفة مع تأكيد الاتجاهات التي كانت واضحة في شروح الاسكندر الأفروديسي . ويظهر أثر الأنولوجيا والإسكندر أوضح ما يظهر في رسالة « في العقل » ، وهي تنبئ على مذهب قوى النفس كما يصفها أرسطو في كتاب النفس (De anima II ii) . وإذ يعمل الكندي على تطور المذهب كما شرحه الشراح الأفلاطونيون المحدثون يعد القوى أو درجات العقل في النفس أربعة : ثلاث منها في النفس الإنسانية بالفعل والضرورة ، ولكن واحدة تدخل إليها من خارج وهي مستقلة عنها . ومن الثلاث السابقة واحدة كامنة أو موجودة بالقوة ، كمعرفة الكتابة التي تكمن في عقل من يعرف الكتابة ، والثانية فاعلة كحين يستحضر الكاتب من حالة السكون معرفته بالكتابة التي يجب أن يؤديها ، والثالثة مرتبة العقل المتصلة بعملية الكتابة ، حيث تكون المعرفة التي وضعت في صورة فعل دليلا وموجها للعمل . أما القوة الخارجية فهي العقل الفعال الذي يأتي من الله عن طريق الفيض ، ويستقل عن الجسم لأن معرفته لا تتوقف على الإدراك الذي يأتي عن طريق الحواس ، مع أنه يعمل في قوى الجسم . وبما لا فائدة منه أن ندعى أن تاريخ الفلسفة العربية يرينا ضعفا في أصالة العقل السامي ، لسبب واحد ؛ هو أننا لا نجد واحدا من فلاسفة المرتبة الأولى بعد الكندي عربيا بمولده ، وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سام . وقد يكون أكثر دقة أن نقول إن

الفلاسفة الإغريق قد تفردوا حتى وقت متأخر جداً بمحاولة أى شىء يصدق عليه أنه دراسة نفسية علمية . ولم يحدث كثير تقدم عن نظريات الباحثين الإغريق القدماء حتى الوقت الذى بدأت فيه طرق علم الطبيعة الحديث ومادته تطبق فى البحوث النفسية . وكانت نقطة الخلاف الوحيدة بين المدارس المتأخرة تدور حول الناحية التى يجب اختيارها من البحث القديم لتكون نقطة البداية ، وفى هذا تكن الأهمية الكبرى للكبرى للكبرى ، لأنه هو الذى اختار نقطة البداية ، وأشار إليها . وكان الأساس المعين الذى اختاره الكسندى هو دراسة أرسطو فى النفس كما شرحها الإسكندر الأفروديسى ، وأعانه على هذا الاختيار فلاسفة السريان ، وإن لم يدلوا عليه من جميع النواحي . ويبدو من المؤكد أن التطور الذى جاء به الكسندى متأثر إلى حد كبير بأثولوجيا أرسطو ، وهو كتاب يتضح جداً تقدير الكسندى له . وإن العلاقة بين الإسكندر الأفروديسى وأفلوطين الذى تبدو تعاليمه فى الأثولوجيا يمكن وصفها بأنها تعاليم الإسكندر مشتملة على جرائم الأفلاطونية الحديثة ، على حين يعرض أفلوطين المذهب الأفلاطونى المحدث كامل النسق . وإن هذا المذهب بصورته الأولى لابد أن يكون قد بدأ متمشياً مع تعاليم القرآن ، بل مكملها . فلإنسان نفس حيوانية تشارك فيها المخلوقات الدنيا ، وإمكن أضيفت إليها فيه نفس ناطقة أرواح أنت مباشرة من عند الله . وهى باقية لأنها لا تفتقر إلى الجسم . أما النتائج الممكنة التى دلت على عدم التمشى بين ذلك وبين تعاليم الوحي ، فلم تكن قد تمت صياغتها حتى ذلك الوقت .

ولا حاجة بنا إلى الوقوف عند تعاليم الكسندى المنطقية التي تقدمت بالدراسة العربية للمنطق أرسطو وصحتها . ولم يكن ذلك مجرد أمر عارض في الحقيقة ، مع أن المنطق لم يلعب دوراً كبيراً في الثقافة العربية كما لعب في السريانية . فلقد كان المنطق في السريانية أساساً لكل ما يمكن اعتباره دراسات إنسانية ، ولكن هذا الموقف في اللغة العربية احتلته دراسة النحو التي تطورت في اتجاهات جديدة مستقلة ، ولو أنها تأثرت بدراسة المنطق في أزمنة متأخرة . ومع ذلك فما دام العالم الإسلامي قد ادّعى أنه احتضن الدراسات الفلسفية ، وحتى في الأزمنة المتأخرة إلى حد أقل ، فإن المنطق الأرسطوطاليسى لم يتقدم عليه إلا النحو باعتباره أساس الثقافة الإنسانية . وإن الأثر الحقيقي للكسندى ليمدو في إثارته علم النفس والميتافيزيقا ، ويتركز عمل الفلاسفة في هاتين الدراستين على نحو ما فعل الكسندى .

ولقد جاء الكسندى في علم النفس كما رأينا بمذهب هيأه الاسكندر والشراح الأفلاطونيون المحدثون لأرسطو ، وظل معمولاً به بين طلاب الفلسفة من السريان ، ثم تطور به خلفائه تطوراً أكبر . وكانت الظروف في الميتافيزيقا مختلفة عن ذلك . فالظاهر أن الكسندى هو الذي جاء بمسائل الميتافيزيقا إلى العالم الإسلامي ، ولكن الواضح أنه لم يكن يفهم تماماً علاج أرسطو لهذه المسائل . فالمسائل المتصلة بفكرة الحركة والزمان والمكان درسها أرسطو في الكتاب الرابع والخامس والسابع من الطبيعيات التي ترجمها حنين بن اسحق الذي كان معاصراً للكسندى ، ثم في الميتافيزيقا التي لم تكن لها ترجمة موجودة

باللغة العربية في ذلك الوقت . حتى إنه لابد أن يكون الكندي قد رجع إلى الميثافيزيقا بنصها الإغريقي كلها استعملها .

أما رسالته في الجواهر الخمسة ، فتدرس أحوال الهيولى . والصورة والحركة والزمان والمكان . ويعرف الهيولى من بين هذه الخمسة :

١ — بأنها التى تقوم بها الجواهر الأخرى ، ولا تقوم هى بشئ باعتبارها صفة له . وهكذا إذالم توجد الهيولى لم توجد الأربعة الأخرى بالضرورة أيضاً .

٢ — وللصورة نوعان : أولها ما كان جوهرها للنفس لا ينفصل عن الهيولى ، والثانى ما يعين على وصف الشئ نفسه ، أى المقولات العشر الأرسطوطاليسية : وهى الجوهر والسكم والكيف والإضافة ولزمان والمكان والوضع والملك والفعل والانفعال . وهذه الصور هى الاستعداد الذى يصدر به الشئ عن المادة غير المصورة (الهيولى) ، كما تصدر النار عن التقاء اليبوسة والحرارة . فالمادة هنا هى اليبوسة والحرارة ، ولكن الصورة هى النار . والمادة بلا صورة تعتبر تجريدا ، ولكنها حقيقة ، وتصير شيئا حين تتخذ صورة . ويبدى لنا هذا الإيضاح — كما أشار دى فو ، فى كتابه (ابن سينا ص ٨٥) — أن الكندي لم يفهم المعنى الذى أراده أرسطو فهما صحيحا .

٣ — وللحركة ستة أنواع . اثنان منها اختلاف فى المادة من حيث الكون والفساد ، أو الإحداث والإعدام . واثنان آخران اختلاف فى السكم بالزيادة أو النقص ، وواحد منها اختلاف فى الكيف ، والآخر اختلاف فى الوضع .

٤ — والزمان مساوق للحركة ، ولكنه يتجه دائماً في اتجاه واحد فقط . إنه ليس حركة ، ولو أنه مساوق لها ، لأن الحركة يبدو منها تشعب الاتجاه ، ويعرف الزمان دائماً بالنسبة إلى ما قبل وما بعد ، فهو كالحركة في خط مستقيم وبسرعة ثابتة . ومن ثم لا يمكن أن يعبر عنه إلا بنسق من الأعداد المستمرة .

٥ — أما المكان فيعتبره بعضهم جسماً ، ولكن أرسطو يرفض ذلك ، فهو السطح المحيط بالجسم . وحين يزحزح الجسم لا يصبح المكان معدوماً ، لأن المسافة غير المشغولة يحتلها في الحال جسم آخر كالهواء والماء ، وهم جراً فيحيط به نفس السطح . وإن الكندي ليعالج هذه الأفكار علاجاً بدائياً بلاشك ، ولكنه كان أول من وجه الفكر العربي هذا الاتجاه . ومن هذه الأفكار نشأ موقف جديد حيال ما قاله الوحي عن الخلق بالنسبة لمن جاءوا بعد الكندي .

ويقدم لنا الكندي — فيلسوف العرب كما كان يدعى (حوالي ٣٦٥) — خير فكرة عن الفرق المختلفة التي وجدت في الإسلام في نهاية القرن الثالث الهجري ، حيث قابلهم خلال أسفاره . وقد نشر د دي غويو ، عمله هذا في ليدن عام ١٨٧٣ م باعتباره الجزء الثاني من المكتبة الجغرافية العربية Biblotica Yeogsaphoun Arab . وكان الفيلسوف العظيم التالي هو محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابي المتوفى عام ٣٣٩ هـ ، وهو من أصل تركي . ولقد كان د أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه ، والرئيس أبو علي بن سينا المقدم ذكره ، بكتبه تخرج ، وبكلامه انتفع في

تصانيفه ، (وفيات الأعيان ح ٤ ص ٢٣٩ ط . النهضة) . ولد في
في فاراب أو أترار بالقرب من بلاساغوم ، ولكنه كان كثير
الأسفار . وفي أثناء سفره قدم إلى بغداد ، ولكنه لم يستطع — لجهله
باللغة العربية — أن يدخل في الحياة العقلية في هذه المدينة . واتصدي
أولاً للوصول إلى معرفة اللغة العربية ، ثم أصبح تلميذاً للطبيب
المسيحي متى بن يونس ، وكان في ذلك الوقت قد هرم ؛ ودرس عليه
المنطق ، ثم رغب في توسيع أفق دراساته ، فرحل إلى حران حيث
لقى الفيلسوف المسيحي يحيى بن حبلان ، وظل يدرس معه المنطق ،
ثم عاد إلى بغداد حيث بدأ يعمل في فلسفة أرسطو في أثناء دراسته ،
فقرأ النفس ، مائتي مرة ، والطبيعيات أربعين مرة . ولكن رغبته
الأساسية تعلقت بالمنطق ، وترتكز شهرته على عمله في المنطق .
ورحل من بغداد إلى دمشق ، ثم إلى مصر ، ولكنه عاد إلى دمشق
حيث قضى فيها بقية حياته . وكانت الإمبراطورية التي يحكمها خليفة
بغداد قد بدأت في ذلك الوقت تنقسم إلى دويلات كما كانت
الإمبراطورية الرومانية تحت حكم المتأخرين من ملوك الكارلنجيين .
وكان ولاية الخلافة يسكوتون دويلات نصف مستقلة تحت السيادة
الاسمية للخليفة ، وينشئون أسرات ملكية وراثية . وأسس الشيعة
الحمانيون الذين بدأوا حكمهم في الموصل عام ٢٩٣ هـ دولة في حلب
عام ٣٣٣ هـ ، واكتسبوا شهرة وقوة عظيمتين باعتبارهم زعماء
موفقين ضد أباطرة بيزنطة . وأخذ الأمير الحمداني سيف الدولة
دمشق عام ٣٣٤ هـ (٩٤٦ م) ، فعاش الفارابي تحت حمايته . وكان

مذهب أهل السنة في ذلك الوقت مذهباً رجعياً ، ولكن حكام الشيعة المتخلفين ظهروا بمظهر الحماة للعلم والفلسفة .

وعاش الفارابي في دمشق عيشة عزلة ، فكان يقضى معظم وقته على أحد الينابيع التي تمتاز بها دمشق ، أو في حديقة ذات ظلال . وفي هذا الجو قابل أصدقاءه وتلاميذه ، وتحدث إليهم ؛ وكان من عادته أن يكتب رسائله على أوراق متفرقة ، فلذلك جاءت أكثر تصانيفه فصولاً وتعاليق ، ويوجد بعضها ناقصاً منشوراً وكان أزهد الناس في الدنيا ، لا يحفل بأمر مكسب ولا مسكن ، وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم ، وهو الذي اقتصر عليها لقناعاته ، (وفيات الأعيان ح ٤ ص ٣٤١ — ٣٤٢ ط . النهضة) .

ولقد ألف الفارابي نسقاً من الشروح على الأورغانون الذي يحتوي على تسعة كتب كما يعدهم العرب . تلك الكتب هي :

- ١ — إيساغوجي ، أو المدخل لفرر فوريوس .
- ٢ — قاطيغورياس أو المقولات .
- ٣ — باري أرمنياس ، أو العبارة ، أو التفسير .
- ٤ — أنا لوطيقا الأولى ، أو التحليلات الأولى ، أو القياس .
- ٥ — أنا لوطيقا الثانية ، أو التحليلات الثانية ، أو البرهان .
- ٦ — طوبيقا ، أو الجدل .
- ٧ — سوفطيقا ، أو المغايط ، أو السفسطة (ويسمى القفطى الحكمة المموهة)
- ٨ — ريطوريقا ، أو الخطابة .
- ٩ — بيوطيقا ، أو الشعر .

وكتب كذلك « مدخلا للمنطق » ، ثم « مختصرا في المنطق » ، وكان عمله الأساسي في الحقيقة يتمثل — كما أشرنا إلى ذلك — في بسط المنطق . وقد اهتم بعض الاهتمام بعلم السياسة ، ونشر مختصرا لقوانين أفلاطون حل في الغالب محل السياسة في النسخة العربية من قانون أرسطو أما في الأخلاق ، فقد كتب تعليقا على الأخلاق النيكوماخية لأرسطو ، ولكن النظرة الأخلاقية لم تجذب إليها في العادة اهتمام الطلاب العرب وأما في علم الطبيعة ، فقد كتب شروحا على الطبيعيات ، والآثار العلوية ، والسماء والعالم لأرسطو ، وكذلك كتب مقالة عن حركة الفلك . وأما عمله في دراسة النفس ، فيتمثل في تعليق على شروح الإسكندر الأفروديسي على كتاب النفس ، وفي مؤلفات « عن النفس » ، و « قوة النفس » ، و « الواحد » ، و « العقل والمعقول » ، وشاع بعض هذه الكتب فيما بعد في صورة ترجمات لاتينية في القرون الوسطى ، وظل يعاد نشرها حتى القرن السابع عشر (كالذى حدث مثلا بالنسبة لكتاب « العقل والمعقول ») . وأما في الميتافيزيقا ، فقد كتب رسائل عن « الجوهر » ، و « الزمان » ، و « المكان » ، و « المقياس » ، و « الحلاء » . وأما في الرياضيات ، فقد كتب شرحا للجسطى لبطليموس ، ومؤلفا عن مسائل مختلفة مما كتبه إقليدس . وكان من أتباع نظرية الأفلاطونية المحدثة المتحمسين . تلك النظرية القائلة إن تعاليم أرسطو وأفلاطون تتفق في جوهرها ، ولا تختلف إلا في التفاصيل السطحية ، وفي طرق التعبير ، وكتب مؤلفات عن « الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو » ، وعن « الفلسفة قبل أفلاطون »

وأرسطو ، ، ومقالات له « ضد جالينوس » ، و « يحيى النحوى »
ينتقد فيها آراء أولئك الشراح ، ويحاول الدفاع عن الأرسطوطاليسية
التقليدية بجملهما مسئولين عما يظهر من الخلاف بين تعاليم أرسطو
وبين التنزيل . وكان له اهتمام بعلوم الغيبات كما تبدوا في كتبه عن
« ضرب الرمل » ، Yeoman cy ، وعن « الجن » ، وعن « الرؤيا » .
ووضع كتابه كيمياء الطبخ ، بين ما أُلّف في علم الطبيعة ، وكذلك
بين ما أُلّف في السحر . وكان هذا هو الاتجاه المنكود الذى اتجهت
إليه الكيمياء العربية . ولقد كتب كذلك عدة كتب في الموسيقى
(انظر شمولدرز : وثائق فلسفية عربية . بون ١٨٣٦ . للنسخ اللاتينية
من المؤلفات المختارة .)

وإن خطورة الفارابى لتبدوا في اعتباره معلما للنطق ، وكثيرا
ما كتبه لم يكن أكثر من إعادة عرض للخطوط العامة لمنطق أرسطو ،
ومن عرض لمبادئه . ولكن « دى فو » ، في كتابه « ابن سينا » ،
قد لفت النظر إلى دلائل تدل على فكر أصيل في رسالته في الأجوبة
على بعض المسائل .

ولقد قبل الفارابى — كما قبل الكندي — الأتولوجيا
باعتبارها عملا أصيلا من أعمال أرسطو ، وتبدو لديه آثار واضحة
منها . ففي رسالته « فى العقل » ، يضع تحليلا دقيقاً للطريقة التى يستخدم
بها الاصطلاح « عقل » ، عند الجمهور وفى البحث الفلسفى . فَيَقْصِدُ
عند الجمهور « بالرجل العاقل » ، الرجل الذى يعتد بحكمه لأنه يحكم
بطريقة مستقيمة ليفصل بين الخير والشر ، ومن ثم يمتاز عن

« الداهية ، الذى يستخدم عقله فى اختراع الحيل الشريرة . أما المتكلمون
 فيستخدمون الاصطلاح « عقل ، ليدلوا به على القوة التى تظهر بها
 صحة الكلام ، فتقبل الكلام باعتباره صدقاً ، أو ترفضه باعتباره
 كذباً . ويستخدم أرسطو كلمة « عقل ، فى التحليلات الأولى ليدل
 بها على القوة التى يصل بها الإنسان وصولاً مباشراً إلى معرفة خاصة
 بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، والحقائق العامة المجردة دون
 الحاجة إلى دليل . ويشرح الفارابى هذه القوة بأنها جزء النفس
 الذى يوجد فيه الخدس ؛ وهى من ثم قادرة على الوصول إلى مبادئ
 العلوم النظرية ، أى أنها سبب التعقل نفسه كما يستخدم هذا الاصطلاح
 فى كتاب النفس : أى أنها النفس الناطقة التى يعتبرها الإسكندر
 الأفروديسى فيضاً من عند الله . ويتكلم الفارابى كما تكلم الإسكندر
 عن الملكات أو أجزاء النفس : وهى العقل بالقوة ، أى الكامنة ،
 والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد ، والعقل الفعال . وأول هذه
 هو العقل الهولانى ، أو العقل القابل ؛ وهو القدرة التى لدى الإنسان
 على أن يتعقل ماهية الأشياء المادية بأن يجرد الماهية تجريداً عقلياً
 من أعراضها المختلفة التى يدرك الماهية مقترنة بها . وهذا يقابل على
 التقريب ما نال به أرسطو من « حسن مشترك » . والثانى العقل
 بالفعل وهو هذه الملكة بالقوة حين تفعل فعلها ، وتقوم بهذا
 التجريد . أما العقل الفعال ، فهو القوة الخارجية أو الفيض الإلهى
 الذى يستطيع أن يوقظ القوة الكامنة فى الإنسان ، ويدفعها إلى
 العمل . والعقل المستفاد هو العقل مدفوعاً إلى الفعل ، ومكتملاً

بالهام من العقل الفعال . وهكذا يكون العقل بالفعل ذا صلة بالعقل بالقوة تشبه صلة الصورة بالهيولى ، ولكن العقل الفعال يأتى من خارج ، ويصل العقلُ بواسطته إلى قوى جديدة ، حتى لنجد أعلى أفعاله مستفاداً .

ويبدو الفارابى دائماً مسلماً متمسكاً بدينه ، ويظهر عليه أنه لا يدرك تأثير النظرية النفسية لأرسطو فيما ذهب إليه القرآن ؛ فالاعتقاد القديم فى الإسلام — كما هو فى معظم الأديان — موروث عن المذهب النفسى الحيوى البدائى animiom ، وهو مذهب ينظر إلى الحياة باعتبارها مسببة عن وجود شىء جوهرى تماماً ، وإن كان كامناً ، يسمى النفس . فالشىء حى مادامت النفس فيه ، ويموت حين تفارقه نفسه . وكان هذا فى الصور الأولى هو تعليل المذهب النفسى الحيوى للحركة كلها : فالسهم الطائر ذو نفس مادام يتحرك ، وهو يتوقف عن الحركة حين تفارقه النفس ، أو ترغب فى الراحة . ولا يستتبع هذا أى اعتقاد فى بقاء النفس ، ولا ينسب للنفس شخصية متميزة ؛ وإنما يأتى كل ذلك فيما بعد . فهذا المذهب ليس إلا اعتبار الحياة نوعاً من الجوهر اللطيف جداً ، غير الملبوس ، ولو أنه موجود فى ذاته Self-Existant أما ما يوصف بأنه «نظرية الشبح» ، فإنه مرحلة متأخرة من التطور ، حيث جرى الاعتقاد أن النفس بعد مفارقتها الجسم تظل متميزة الشخصية ، ذات صورة ، ولها بعض الإحساسات المرتبطة بالسكان الذى كانت فيه من قبل . تلك كانت المرحلة التى وصل النظر النفسى العربى إليها عند ظهور

الإسلام . أما مذهب أرسطو ، فقد قال : إن النفس تشتمل على قوى أو أجزاء مختلفة : كالقوة التى تشترك فيها مع النبات ، والآخرى التى تشارك فيها الأنواع السفلى من الحيوان . أى أن القوة الغذائية والقوة المولدة ، وكل الإدراكات التى يوصل إليها عن طريق الحواس ، ثم التعميمات العقلية التى يوصل إليها من خلال استخدام هذه الحواس - كل ذلك ينظر إليه باعتبار أنه أنواعاً من القوة مشتقة من الاستعدادات الكامنة فى الجسم المادى ؛ وهذا هو على وجه التقريب موقف المادية الحديثة كما يفهم هذا الاصطلاح فى علم النفس . ولا يتعارض هذا مع الاعتقاد فى الله الذى هو المصدر الأول لكل القوى الموجودة ، ولو أن هذا المعنى يتضح من الشروح أكثر مما يتضح من أرسطو نفسه . ولا يتعارض كذلك مع المذهب القائل ببقاء ومفارقة النفس التى توجد فى الإنسان بالإضافة إلى ما يمكن أن نصفه بأنه النفس النباتية ، والنفس الحيوانية . وهذه النفس - أو الروح العاقل ، الذى أتى من خارج ولا يوجد إلا فى الإنسان فقط - هى الباقية . وتنشأ عن هذا المذهب هوة لا يمكن تخطيها بين الإنسان وبين بقية المخلوقات ، ويتضح منه السبب الذى من أجله استحال على من تكونت أفكارهم على النمط الأرسطوطاليسى - سواء من مسلمى أهل السنة أو من الكنيسة الكاثوليكية - أن يعترفوا للحيوانات بحقوق ، مع أنهم يعتبرون الشفقة عليها واجباً . وفوق ذلك أن الجزء الوحيد الذى يبقى من الإنسان هو النفس الناطقة المجردة التى قال بها أرسطو ، وهى خلو من كل ما يمكن

أن يكون شركة بين الإنسان وبين المخلوقات السفلى ، وخلق كذلك من أى شيء يمكن أن يكون الحيوان . وإن روحا كذبه مفارقة للجسم والوظائف الدنيا للنفس الحيوانية لا تكاد تتلاءم مع صورة الحياة الآخرة ، كما صورها القرآن . زد على ذلك أن القرآن ينظر إلى الحياة الآخرة باعتبارها غير تامة حتى تتحد الروح مع الجسد من جديد ، وهو احتمال لا يكاد تلاميذ أرسطو يفكرون فيه . ولقد وردت النفس الحيوانية في مذهب أرسطو لا باعتبارها كائناً غير مرئى ، بل باعتبارها صورة من صور الفعل في الجسم فحسب . ولم يكن معنى الموت عنده هو مفارقة هذه النفس ، وإنما هو توقف وظائف القوى الجسدية ، كما يتوقف الاحتراق عند إطفاء القنديل ، حيث لا يذهب اللهب فيبقى بعيداً عن القنديل ، أو كإطفاء الخاتم على الشمع حين يخفى عند إذابة الشمع ، فلا يبقى بذاته كما تبقى الأشباح . فالجزء الوحيد الباقي من الإنسان إذن ؛ هو ما جاء إليه فيضاً من العقل الفعال ، وحين يطلق سراح هذا الفيض من ارتباطه بالجسم الإنسانى ، وبالنفس السفلية ، يصبح من المحتم أن يندمج في المصدر الحاضر حضوراً شاملاً ، والذي اشتق منه . وهكذا تكون النتيجة المنطقية رفضاً لا لمسكرة الحياة الآخرة ، ولا أبديتها ، ولكن للوجود المستقل للنفس الجزئية . وكان هذا كما سنرى ثمرة من ثمرات الأرسطوطاليسمية العربية . ومن ثم هاجم المتكلمون من المسلمين ، وعلماء اللاهوت المدرسيون في المسيحية اللاتينية ، الفلاسفة ، لأنهم يقضون في نظرهم على الاعتقاد في الشخصية

الفردية ، ويعارضون عقيدة البعث . ويجب أن نتذكر في هذه الحالة الأخيرة — حالة البعث — أن العقيدة الإسلامية قد تورطت في ذكر التفصيلات الفجة أكثر مما تورطت المسيحية . ولكن الفارابي لم يفتن إلى الغاية التي ستدفعه إليها تعاليم أرسطو ، فقد كان أرسطو يبدو في نظره تقليديا ، لأن مذهبه يبرهن على بقاء النفس .

ويعبر الفارابي عن نظريته في « العلية » في كتاب له اسمه « فصوص الحكم » ، فكل ما يوجد بعد عدم لا بد في نظره أن يوجد بعلة ربما كانت هي نفسها نتيجة سابقة ما ، وهلم جرا ، حتى نصل إلى العلة الأولى التي هي موجودة الآن ومنذ الأزل . وإن قدمها لضروري ، لأنه لا توجد علة تسبقها ، وقد أوضح أرسطو أن سلسلة العلل لا يمكن أن تكون إلى ما لا نهاية . والعلة الأولى واحدة قديمة ، وهي الله (انظر ميتافيزيقا أرسطو ١٢ — ٧ ، وكذلك تيماروس لأفلاطون ٢٨) وهذه العلة الأولى كاملة لعدم تغيرها ، ومعرفتها هي غاية الفلسفة ، لأن كل شيء سبتضح إذا عرفنا علة الكل . والعلة الأولى هي « السكائن الموجود الواجب الوجود » ، الذي وجوده لازم لكل وجود آخر ، وليس له جنس ولا نوع ولا فصل . إنه خارج وداخل معا ، فهو في الوقت نفسه ظاهر وباطن ، ولا يمكن أن تدركه بأية قوة حسية ، ولكنه يعرف بصفاته ، وخير معرفته أن تعرف أنه لا يمكن البرهنة عليه . ويخاطب الفارابي في هذا التناول تعاليم الفلسفة الحقيقية بالتصوف الذي كان يتطور في آسيا في أيامه ، ولا سيما بين الشيعة الذين كان على صلة بهم . ولا يمكن لله أن يعرف من وجهه النظر الفلسفية ، ولكنه

واجب الوجود ، لأن الله فوق المعرفة ، ولكن الله بمعنى آخر هو أساس كل معرفة ، لأن الحقيقة العليا يجب أن تقوم عليها كل الموجودات ، وكل نتيجة دليل على العلة .

وينبني دليل وجود الله على حجة أفلاطون (تياروس ص ٢٨) وأرسطو (الميتافيزيقا ١٢ - ٧) وقد استخدمه « ألبير الكبير » وآخرون فيما بعد . ولقد جرى التمييز أول شيء بين الممكن الذي يوجد بالقوة وبين الواجب . ومن الضروري للممكن ليصبح واجبا أن تكون له علة فاعلة . وواضح أن العالم مؤلف ، ومن ثم لا يمكن أن يكون هو العلة الأولى ، لأن العلة الأولى واحدة غير متعددة ، فالعالم كما هو واضح ينشأ من علة ليست هي ذاته ، وربما كانت العلة المباشرة نتيجة لعلة أخرى سابقة ، ولكن نسق العلل لا يمكن أن يتسلسل إلى ما لا نهاية ، ولا أن يلزمه الدور ، ومن ثم إذا تتبعناه إلى منشئه فلا بد في النهاية أن نصل إلى العلة الأولى ، وذاتها غير معلولة وهي علة كل شيء . وهذه واجبة الوجود ، ولكنها ليست واجبة لعلة أخرى غير ذاتها .

ويجب أن تكون العلة الأولى واحدة ، غير متغيرة ، لا تلحقها الأعراض ، وهي مطلقة كاملة خيرة ، وهي العاقل المطلق والمعقول المطلق والعقل المطلق ، وهي بذاتها تتصف بالحكمة والحياة والعلم والإرادة والقوة والجمال والخير لا باعتبار ذلك مكتسباً أو خارجاً ، بل باعتباره وجوهاً لماهيتها ؛ فهي الإرادة الأولى والمريد الأول والمراد الأول ، وغاية الفلسفة كلها هي معرفة العلة الأولى ، وهي

الله، لأنه مادام علة لجميع الكائنات ، فإن الكائنات جميعاً تفهم وتفسّر بتعقّل ذاته ومعرفتها . وكون العلة الأولى متفردة واحدة وعلة لجميع الكائنات يتفق مع تعاليم القرآن . ويستخدم الفارابي تعبيرات القرآن دون قيد ، وبحسن نية ، مع افتراض أن مذهب أرسطو يوافق تعاليم القرآن . وأعجب شيء فيما كتبه الفارابي هي الطريقة التي يستخدم بها عبارات القرآن ، كما لو كانت تتفق مع عبارات الأفلاطونية المحدثة ؛ حتى إن ما في القرآن من « قلم ، و دلوح ، الخ » يمثل ما في الأفلاطونية المحدثة الخ . وربما نقسأل عما إذا كانت الفلسفة حتى عند الفارابي تتفق حقيقة مع ما ذهب إليه القرآن ، ولكن الاختلاف لم يكن ظاهراً في ذلك الوقت إلى درجة تلفت النظر .

ولثقة الفارابي في التطابق الذي بين تعاليم أرسطو وبين تعاليم التنزيل نراه ينسکر أن أرسطو يقول بقدّم المادة ، ويخالف الاعتقاد في الخلق . وتوقف المسألة كلها على ما يقصد بكلمة « الخلق » ؛ فهو يرى أن الله قد خلق الأشياء جميعاً في لحظة في الأزل الذي لا يقاس بزمن ؛ ولم يكن هذا الخلق مباشراً ، ولكن بواسطة العقل الفعال . وقد رأى أرسطو في هذا الصدد أن الكون وجد في الأزل ، ولكنه وجد باعتباره مخلوقاً . وهكذا تم الخلق قبل الله الذي أنشأ الحركة بواسطة العقل ، فبدأ الزمن بيدها . فلما وجدت الحركة والزمان معاً ، خرج الخلق الذي كان موجوداً في غير زمان من الغيب إلى الشهادة . ويطلق « الخلق » أحياناً ويقصد به هذا الخروج من السكون

الذى فى غير زمان ، ولكنه ربما قصد به بالمعنى الادق فكرة العلية
التي وجدت فى الازل الذى لا يقاس بزمان لكونه سابقاً على الزمان .
وهذا ما يقصده أرسطو حين يتكلم عن قدم العالم . وهكذا كان
القرآن وأرسطو كلاهما على حق ، ولكن كلا منهما يستخدم كلمة
« الخلق » ليدل على شىء مختلف عما يقصده الآخر .

ومن الصعب أن نبالغ مهما قلنا فى خطورة الفارابى ، فكل
ما يصادفنا فى المستقبل عند ابن سينا وابن رشد يوجد جوهره على
التقريب فى تعاليم الفارابى فعلاً . وكل الفرق أن هذين الفيلسوفين
المتأخرين قد أدركا أن مذهب أرسطو لا يمكن أن يتفق مع التوحيد
السلبى ، ومن ثم تركا كل محاولة للتوفيق الشكلى ، فاستطاعا أن يعبرا
عن أفكارهما تعبيراً أكثر وضوحاً ، وأن يصلا بمذهبيهما إلى
نتائجهما المنطقية . ومن المهم حين ننظر فى توفيق الفارابى بين الفلسفة
والقرآن أن نوازن ونقابل بينه وبين التوفيق الذى تم فى اتجاه آخر
على يد الأشعرى والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية ؛ ولابد لنا
أن نشير إلى أن بداية المدرسة كانت فى أيام الفارابى .

وكان الفارابى كما ذكرنا شديد الصلة بالشيعة مؤيدى دعوى على ،
والباقين بمعزل عن الخلافة الرسمية فى بغداد ، وفيما حول موت الكندى
عام ٢٦٠ هـ اختفى محمد المنتظر ، الإمام الثانى عشر لاثنى عشرية ،
أو الفرقة الشيعية التقليدية . وفى عام ٣٢٠ هـ ، فى أيام نشاط الفارابى
أصبح الأمراء البويهيون قوة فى المقدمة فى العراق ، وفى عام ٣٣٤ هـ
قبل موته بخمس سنوات ، استولوا على بغداد ، وبهذا أصبح الخلفاء

مدة ١٣٣ عاما بعد ذلك في موقف يشبه شبحا تاما موقف ملوك الفرنجة حين لم يكونوا أكثر من لعبة يتلهى بها رجال القصر ، بالرغم من أنهم أحيطوا بمظاهر الآبهة ، وعوملوا بأكبر تبجيل . بالطريقة نفسها لم يكن للخلفاء في بغداد إلا وظائف مظهرية ، وإن كانوا بابوات من جهة وأباطرة من جهة أخرى ، تلزم توقيعاتهم لإضفاء صفة الشرعية على الملوك حتى في بلاد بعيدة كالهند . وكانوا يعاملون معاملة السجناء المكرمين على يدى أمراء البويهيين ، وكان هؤلاء الأمراء من الشيعة بالانثى عشرية ، ولهذا نظروا إلى الخلفاء باعتبارهم مفتصبين للخلافة . وكان الشيعة في ذلك الوقت هم حماة الفلسفة ، على حين وقف أهل السنة موقفا رجعيا .

وإلى جانب الانثى عشرية — وهم الشيعة التقليديون إلى حد ما — نجد فرعا من الغلاة يسمى السبيعية . فلقد عهد الإمام السادس جعفر الصادق بالإمامة إلى ابنه اسماعيل ، ولكن اسماعيل وجد ذات يوم في حالة سكر ، فخرمه جعفر من وراثة الإمامة ، وعهد بها إلى ابنه الثاني موسى السكاظم المتوفى عام ١٨٣ هـ . ولكن البعض لم يرضوا للإمامة التي تورث حقوقها المقدسة بالميلاد أن تتحول عن وارثها بالإرادة ، فبقى هؤلاء على ولائهم لإسماعيل . فلما مات إسماعيل ولا يزال جعفر حيا حولوا ولاهم إلى ابنته محمد ، وعدوه الإمام السابع . وظل السبيعية فرقة مغمورة إلى ما حول عام ٢٢٠ هـ . على ما يظهر ، إلى أن قادم — أو قاد شعبة منهم منشقة عليهم — عبد الله بن ميمون ، وكان ابنا لطبيب عيون فارسي ، فنظم أتباعه بنوع من الماسونية في سبع مراتب

(وجعلها فيما بعد تسما) من مراتب التنشئة والدعابة المنظمة تنظيها هائلا جدا ، على غرار ما فعل الهاشميون من قبل (انظر قبله) . ووضعت فكرة « الباطن » ، أو تفسير القرآن تفسيراً على غير ظاهره في المراتب الأولى باعتبارها ضرورية لفهم معناه فهما صحيحا ، لأن المعنى الحرفي غالبا ما يكون غامضا ، ويشير أحيانا إلى أشياء غير مفهومة ، وتنسب هذه الفكرة على وجه العموم إلى جعفر الصادق . ويتعلم التابع من اتباعهم حينئذ أن المعنى الحقيقي لا يمكن أن يكشف عنه بالتفسير الشخصي ، وإنما يفسره معلم حجة هو الإمام ، أو يفسره عند اختفاء الإمام نائب يقوم مقامه ، هو المهدي عبد الله بن ميمون . أما في المراتب العليا ، فإن الطالب يكشف له عن المعنى الباطني للقرآن ، وقد دل ذلك على أنه هو مذهب أرسطو والأفلاطونية المحدثة في خطوطه العامة ، مضافا إليهما بعض العناصر الشرقية المأخوذة من الزرادشتية والمزدكية . وتظهر هذه العناصر الشرقية أساساً في الآراء التي تعلبها المراتب المتوسطة ، على حين تصل المراتب العليا إلى لا أدريّة خالصة لها أساس أرسطو طاليسي ، ولقد انتشرت الفكرة بصورتها هذه ، وتطورت ، ثم تشعبت في النهاية . ونجحت في البحرين ، أو الإقليم القريب من مجمع النهرين دجلة والفرات ، وعرف أتباعها بالقرامطة ، وتسميتهم هذه مأخوذة من اسم أحد الدعاة المشاهير ؛ ونجحت كذلك في عدن وما حولها ، ولكن ليس لدينا ما يلقى ضوءاً على تاريخها هنالك بعد ذلك . وانطلق الدعاة من عدن إلى شمال أفريقيا ،

حيث نجحت الدعوة نجاحها الرئيسى . وحين وصل عبيد الله - وهو من نسل عبد الله - إلى هناك ، نشأت دولة مستقلة عاصمتها القيروان فى عام ٢٩٧ هـ . وبعث بالدعاة إلى مصر ، وكانت تعاني فى ذلك الوقت سوء حكم مستمراً ؛ وفى أيام كافور أرسلت دعوة صريحة من الرسميين المصريين إلى خليفة القيروان يطلبون منه دخول مصر . وأخيراً غزا المعزّ حفيد عبيد الله مصر عام ٣٥٦ هـ ، وأنشأ بها خلافة فاطمية بقيت حتى استولى عليها صلاح الدين عام ٥٦٧ هـ .

وبهذا كانت فرقة السبعية منقسمة من الناحية الجغرافية إلى فرعين: أحدهما فى آسيا ، ويمثله القرامطة ، والآخر فى أفريقيا تحت زعامة خلفاء الفاطميين . وكان أتباع الفرع الآسيوى فى عمومهم من بين فلاّحى النبط ، فأخذت الفرقة طابع جماعة ثورية لها تعاليم شيوعية ، ومعارضة قوية للدين الإسلامى . ومن نتائج عداوتهم المشرقة أنهم فى النهاية هاجموا مكة ، وذبّحوا الكثيرين من وجوه المدينة ، وعدداً من الحجاج كانوا هناك ، وحملوا معهم الحجر الأسود ، فبقى لديهم عدة سنين . وأمسكت الفرقة بزعامة القرامطة عن أن تكون داعية لآى مذهب فلسفى ، بل أصبحت ضد الدين ، وحاملة علم الثورة . أما تاريخ الفرع الأفريقى ، فقد سلك طريقاً آخر ، فإن امتلاكهم دولة هامة فرض عليهم موقفاً من الاحترام ، وحل الطموح السياسى لديهم محل الحماسة الدينية . وتوارت عقائد المذهب فى الخلف إلى حد كبير ، لأن غالبية رعاياهم كانوا من أهل السنة ، ولكن المريردين كانوا لا يزالون ينشأون ويتعلمون .

وبالرغم من أن حكام مصر من الفاطميين كانوا من حماة العلم ،
وأنهم وقفوا موقف التسامح أكثر مما فعل معاصروهم من الحكام
المسلمين ، لم نرهم يجلبون إلى مصر فلسفة أرسطوطاليسية بالجملة .
حقاً إن نسق الفلاسفة الحقيقيين ينقطع في مصر الفاطمية ، ولو
أن الكثيرين من علماء الطب كانوا فيها . ومن الإسماعيلية ،
أو السبعية في مصر نشأ فرعان : فقد كان الخليفة الفاطمي السادس
« الحاكم » متعصباً دينياً ، أو مخبواً ، أو ربما كان مصلحاً دينياً عالماً
له آراء متقدمة على عصره ، فشخصيته الحقيقية لإحدى مشا كل التاريخ .
وفيما حول نهاية حكمه قدم إلى مصر عدد من المعلمين الفرس
من ذوى آراء في التناسخ وفي رؤية الله ، يبدو أنها كانت شائعة في بلاد
الفرس . وقد اقنع هؤلاء الحاكم أنه تجسيد للإله . فلما أعلن ذلك في
الناس قامت ضجة ، وهرب المعلمون إلى سوريا - وكانت حينئذ
تحت الحكم الفاطمي - وأسسوا هناك فرقة لاتزال توجد في
لبنان تحت اسم « الدروز » . واختفى الحاكم بعد ذلك بقليل ، فقال
البعض إنه قتل ، وقال آخرون لجأ إلى دير مسيحي ، واعترف به بعد
ذلك راهباً ، واعتقد آخرون أنه صعد إلى السماء ؛ وظهر أكثر من
مدع يدعى أنه هو الحاكم عاد من مخبئه . أما الفرع الآخر فيظهر فيه
تأثير الفلسفة أكثر من ذلك . ففي أيام المستنصر حفيد الحاكم جاء
أحد الدعاة الإسماعيليين الفرس - واسمه ناصري خسرو - من
خراسان إلى مصر ، وبعد أن أقام بها سبع سنين عاد إلى وطنه .
ويبدو أن ذلك قد اتفق في توقيته مع نوع من بعث الفرقة الإسماعيلية

التي كانت حينئذ تنظر إلى القاهرة باعتبارها مركز قيادتها ، وكان القرامطة قد انتهوا ، وكان الحاكم ، برغم ما طرأ عليه آخر حياته من شذوذ ، حاميا من حاة العلم ، ومنشأ لمدرسة دار الحكمة بالقاهرة ، وقد أمدّها بمكتبة عظيمة ، وكان هو نفسه ممتازا في الفلك . وكان عهد حفيده عصرا ذهبيا للعلم الفاطمي ؛ ويبدو أن الشيعة من جميع بقاع آسيا قد أخذوا طريقهم إلى مصر . وفي عام ٤٧١ هـ زار مصر داعية آخر من تلاميذ ناصري خسرو — هو الحسن الصباح . واستقبله داعي الدعاة ، ولكنه لم يسمح له بمقابلة الخليفة ؛ واضطروه بعد ذلك بثمانية عشر شهرا إلى أن يغادر البلاد ويعود إلى آسيا . وكان في القاهرة حزبان يتبع كل منهما ابنا من ابني الخليفة . نزار والمستعلي . وقد أعلن ناصري خسرو والحسن الصباح أنهما من حزب الابن الأكبر — نزار ؛ ولكن رجال البلاط في مصر تبعوا المستعلي — الابن الأصغر . وحين مات الخليفة المستنصر عام ٤٨٧ هـ ، انقسمت الفرقة الاسماعيلية إلى قسمين جديدين : فاعترف المصريون والإفريقيون عموما بالمستعلي ، ولزم الآسيويون نزارا . وحين عاد الحسن الصباح إلى وطنه عام ٤٧٣ هـ ، استولى على قلعة تسمى « أَلْمُوت » ، (براون: تاريخ فارس الأدبي ج ٢ ص ٣٠٣ — ملاحظة ١٣) وأصبحت القلعة مركز قيادة النزاريين ، أو الآسيويين ، الذين يذكرون كثيرا في تاريخ الحروب الصليبية . وكان لهم الكثير من القلاع الجبلية ، ولبكنهم كانوا جميعاً تحت إمرة الشيخ — أو شيخ الجبل ، كما كان صليبيو ماركوپولو يسمونه — وكان في « أَلْمُوت » ، وظل هؤلاء الشيوخ

أو رؤساء التنظيم ثمانية أجيال ، حتى استولى المغول على القلعة عام ٦١٨ هـ (١٢٢١ م) وقضى على آخرهم بالموت . فلما نما هذا النظام انتشر إلى سوريا ، وهذا الفرع السورى هو الذى اتصل به الصليبيون من أوروبا أكبر اتصال . ونحن نجد فى هذا النظام مراتب للتنشئة متدرجة كالتي كانت فى القديم ، ولم يكن « لللاحقين ، أية معرفة حقيقية بمعتقدات الفرقة ، ويتصل بهم « الفدائيون » الذين يطيعون طاعة عمياء ، ويستعدون لإجراء أى انتقام يأمر به رؤسائهم ؛ وهؤلاء هم الذين سماهم الصليبيون Assassins أو الحشاشين الذين كانوا يستخدمون الخشيش — وهو عشب هندي — وسيلة من وسائل التسامى . وفوق هؤلاء يوجد « الرفقاء » ؛ وفوقهم درجة منظمة من « الدعاة » ثم كبار الدعاة ، ثم داعى الدعاة . ولهذا الفرقة مظهر منحوس فى أعين الذين خارجها ، فإن جرائم الفدائيين التى تتم عادة فى ظروف مريبة مسرحية ، والإلحاد الذى اشتهروا به ، والذى تتميز به المراتب العليا ، كانت كافية لإظهارهم بهذا المظهر . وإن الخوف العام الذى كان الناس يحسونه نحوهم قد ازداد بسبب الحوادث التى أظهرت أنهم كان لهم جواسيس ومريدون فى جميع الاتجاهات . وكانت مراتبهم العليا وارثة حقيقية للبادى الاسماعيلية ، وطلابا مجدين للفلسفة والعلم ؛ وحين استولى المغول بقيادة هولاكو على الموت عام ٦٥٤ هـ (١٢٥٦) وجدوا هناك مكتبة عظيمة ، ومرصداً به مجموعة من الأدوات الفلكية . وكان معنى استيلاء المغول على القلعة نهاية الحشاشين ، ولو أن الفرع السورى لا يزال موجوداً بصورة أدنى ، ولا يزال للفرقة أتباع

حتى يومنا هذا . ولا تزال القصص المنتشرة موجودة في وسط آسيا وبلاد الفرس والهند ؛ وإن أغاخان لمن نسل ركن الدين خورشاه آخر شيوخ المَوْت .

وهكذا نشأ عدد من الفرق الغربية بسبب حركة عبد الله بن ميمون الذي كانت غايته على ما يظهر هي الوصول إلى دين مصطفى جداً بالفلسفة على نحو ما في تعاليم أرسطو والأفلاطونية المحدثة . ولكن الفرق نشأت بسبب رغبته في ضمان جعل هذا ديناً باطنياً لا يعرفه إلا الاتباع الذين اختيروا من بين الشيعة . وإن العقائد الباطنية في حالة القرامطة قد اضطرت إلى أن تتخذ صورة مزيفة ، لأن الذين اعتنقوها ، والذين وقعت في أيديهم مقاديرها ، كانوا من بين الفلاحين الأميين . أما في مصر الفاطمية ، فقد ضعفت هذه العقائد ، لأن الاعتبار السياسية جعلت من الملائم الانفاق مع الرأي العام المسلم السني . وكان من نتيجة هذه العقائد عند الحشاشين — وهي محصورة في مراتبهم العليا — تطور عقلي واف على رغم ارتباطه بنظام يبدو فيه التعصب ، استخدمه الرؤساء دون تمييز ، ليحيوا حياتهم في عزلة فلسفية تحميهم من الأخطار المحيطة بهم .

وقبل أن نترك هذا الموضوع الخاص الذي يتضح فيه نشر الفلسفة في صورة عقيدة باطنية ، لابد لنا أن نشير إلى جماعة تعرف باسم «إخوان الصفاء» . ولسنا نعرف شيئاً عن العلاقة بين هذه الجماعة وبين فرقة عبد الله بن ميمون إلا أنهم كانوا معاصرين له ، وذوي مرام قريبة من مراميه ؛ ولكن يبدو من المؤكد أنه كان بينهما

بعض العلاقة ؛ فقد قيل إن هؤلاء الإخوان يمثلون التعاليم الأصلية لفرقة عبد الله . وقد انقسموا إلى أربع مراتب ، ولكن مذهبهم انتشر بحرية كاملة في وقت متقدم ، ولو أننا لا نعلم ما إذا كان هذا الكشف العام عن تعاليمهم جزءاً من الخطوة الأصلية ، أو أنه فرضته عليهم الظروف . فقد ظهرت تعاليمهم علانية في عام ٣٦٠ هـ ، بعد أن أنشأ عبد الله فرقته بمائة عام ، وبعد أن غزا الفاطميون مصر بقليل ، وبعد أن أعاد القرامطة الحجر الأسود الذي سرقوه من بيت الله في مكة بزمان . ويبدو من المغري أن نفترض أن هذه الحركة كانت إصلاحاً للإسماعيليين من جانب من رغبوا في العودة إلى المرامي الأصلية للحركة .

ويظهر ما نشر من عمل الإخوان في مجموعة من الرسائل عددها ٥١ وتسمى رسائل لإخوان الصفاء ، وتتكون منها دائرة معارف من الفلسفة والعلم كما كان العلم معروفاً للعالم الذي يتكلم العربية في القرن الهجري الرابع . وهم لا يأتون بنظريات جديدة وإنما يقدمون متناً للمادة الموجودة ، وقد طبعت نصوص هذه الرسائل كلها في كلكتا ، حيث نشرت أجزاء من مجموعها الضخم على يد الأستاذ ديتريشي فيما بين ١٨٥٨ و ١٨٧٢ م . وتبع ذلك في عام ١٨٧٦ و ١٨٧٩ جزءان يطلق عليهما « العالم الأكبر ، Makrs Kamos والعالم الأصغر Mikro kosmos » ، وفيها يظهر ما يخص لكل المجموعة . ويبدو أن الشخصية الموجهة لإعداد هذه الرسائل هو زيد بن رفاعة ، ومعه أبو سليمان محمد البستي ، وأبو الحسن علي الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني ، والوفاي .

ولا يعنى ذلك أن هؤلاء كانوا هم مؤسسى الجماعة كما ادعى البعض .
وإن جزءاً كبيراً من رسائل إخوان الصفاء ليتناول المنطق والعلوم
الطبيعية ، ولكن حين يتجه المؤلفون إلى الميتافيزيقا ودراسة النفس
والإلهيات ، نجد لديهم آثاراً واضحة من مذهب الأفلاطونية المحدثة
كما يشرحها الإسكندر الأفروديسى ، وكما تطور بها أفلوطين . فنحن
نقرأ لهم أن الله فوق كل علم ، وفوق مقولات الفسكّر الإنسانى .
ويصدر العقل عن الله ؛ وهو فيض روحى تام يشتمل فى ذاته على صور
جميع الأشياء . ويصدر عن العقل النفس السكلية ، وعن هذه النفس
تصدر الهىولى الأولى . وحين تصبح الهىولى الأولى صالحة لقبول
الأبعاد تصبح مادة ثانوية ؛ ومن هذه الأخيرة ينشأ السكون ، وتتغلغل
النفس السكلية فى المادة كلها ، وتبقى بسبب فيضها من العقل فيضاً
دائماً . وهذه النفس السكلية المتغلغلة فى كل شيء لا تزال واحدة ؛ ولكن
كل شيء جزئى له نفس جزئية هى مصدر قوته ونشاطه ، ولهذه النفس
الجزئية درجات مختلفة من القوة العقلية ، واتحاد النفس والمادة موقوف
ويمكن للنفس أن تتحرر بالحكمة والإيمان من قيودها المادية ، وهكذا
تقرب من العقل . والمرمى الحقيقى للحياة هو تحرير النفس من المادة
لتتحد بالنفس الأم ، وتقرب من الله . وليس كل ذلك إلا تكراراً
لتعاليم الفارابى والأفلاطونيين المحدثين ، وقد يكون ملوناً بعض الشيء
بلون صوفى ، ومعبراً عنه تعبيراً أقل منطقية ووضوحاً منه عند
الفلاسفة . ويبدو من طابعه العام ميل إلى القول بوحدة الوجود ،
وهو ميل قريب مما لاحظناه من قبل عند بعض المعتزلة . إن الإله

الاعظم وراء ذلك ، أوهو موجود على نحو لا يعلم الإنسان أى شىء عنه ولا يمكن أن يعلمه ، حتى إن العقل يوجد في مجال غير الذى تعيش فيه النفس الإنسانية . ولكن النفس الكلية المتغلغلة في جميع الأشياء فيض من هذا العقل ، وهذا العقل يفيض من الله الذى لا يُعلم . فإذا وازنا بين ذلك وبين تعاليم الكندي والفارابي اتضح أن هذا المذهب مبني على نفس المادة ، ولكن هذه المادة أصبحت في يد الذين صيروها ديناً ، وانشق هذا الدين على العقيدة السلفية للإسلام . وهذا الانشقاق عند الفارابي لا يحدث في حالة شعور ، ولو أنه كامل تماماً ، أما عند خلفائه فإننا نشهد إيجاد الهوة الفاصلة . فإذا وازنا بين ذلك وبين الصوفية ، وجدنا وجوه الشبه السطحية واضحة جداً ، ولا سيما لأن الصوفية تستعير كثيراً من عبارات الفلسفة ، أى من الأفلاطونية الحديثة . ولكن الحقيقة أن بينهما اختلافاً جوهرياً فإن رسائل الإخوان يجعل خلاص النفس من المادة غاية الحياة ، والنتيجة النهائية هي اندماج في النفس الكلية ، ولكنهم يرجعون هذا الخلاص إلى قوة عقلية ، حتى إن خلاص النفس إنما يكون بالحكمة والمعرفة ؛ فهم بهذا فرقة عقلية . ولكن الصوفية راحيون بمعنى آخر فهم لهم نفس الغاية ، ولكنهم ينظرون إلى الوسيلة باعتبارها الحكمة بمعنى الحقيقة الموجودة في النفس المؤمنة التقيّة ، وليست هي الحكمة التي يوصل إليها بالتعليم العقل .

ويظهر أن ثمة ما يبرر دعوانا أن الصوفية ورثة التعاليم الفلسفية للفارابي وإخوان الصفاء ، ولو في آسيا على الأقل . وبعد الربع الأول

من القرن الخامس كانت تعاليم الفلسفة تبدو كأنها اختفت تماماً من آسيا ، ولكن ذلك كان في الظاهر فقط . أما في جوهرها فقد بقيت لدى الصوفية ؛ ويمكن أن نقول إن التغير الجوهرى يكمن في المعنى الجديد الذى أعطى لكلمة الحكمة ، التى لم تعد تعنى الوقائع العلمية ، والأنظار العقلية ؛ بل أصبحت يفهم منها المعرفة فوق العقلية بالله وربما كان هذا تأثيراً هندياً في العناصر ذات الأصل الهليني .

ولقد جاءت عقائد إخوان الصفاء إلى الغرب على يد معلم إسباني هو مسلم بن محمد أبو القاسم المجريطى الأندلسى المتوفى عام ٣٩٥ — ٣٩٦ هـ ، فكانت ذات أثر في تعريف إسبانيا بالفلسفة الذين كان لهم أثر عظيم على المدرسة اللاتينية في العصور الوسطى .

وقبل أن نترك هذا القسم بعينه من موضوعنا يحسن أن نشير إلى أن كل هذه القرق والجماعات التى ذكرناها بعد الفارابى ، من أول الفرقة التى أسسها عبد الله بن ميمون إلى إخوان الصفاء ، تتفق في علاج الفلسفة علاجاً باطنياً ، ولو على الأقل من حيث تأثيرها في موضوعات الإلهيات ؛ فلا يرون الكشف عنها إلا للخاصة . وسيظهر هذا الموقف العام مرة أخرى بصورة مختلفة إلى حد ما في أعمال الفلاسفة الأسبان ، ويتكرر إلى حد ما في كل الفكر الإسلامى .

وأعظم نتاج في آسيا لاختيار الفكر الذى ولدته دراسة الفلسفة الأرسطوطاليسية والأفلاطونية المحدثة يظهر في أبى هلى الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى عام ٤٢٨ هـ (١٠٢٧ م) ، والمعروف عموماً بابن سينا ، وهو اسم صار في اللاتينية إلى Avicenna .

ونحن نعرف حياته من سيرة له كتبها عن نفسه ، وأكملها تلميذه أبو عبيد الجرجاني مما يذكره عن أستاذه . ونعلم أن أباه كان حاكماً على خرمين Kharmayta ، ولكن بعد أن ولد له ابنة عاد إلى بخارى — وهي الوطن الأصلية للأسرة — وهناك تلقى ابن سينا تعليمه . وفي صباه وصل بعض المعلمين الإسماعيليين إلى بخارى قادمين من مصر ، وصار أبوه واحداً من أتباعهم ، فتعلم ابن سينا منهم الإغريقية والفلسفة والهندسة والحساب ، ويعيننا هذا على تذكر كيفية اتصال الدعوة الإسماعيلية بالعلوم الهيكلية . ويقال أحياناً إن مصر كانت مقطوعة الصلة بالحياة العقلية في الإسلام بعامة ، ولكن هذا القول لا يكاد يتصف بالدقة فالحركة الإسماعيلية من أولها إلى آخرها كانت على صلة بالبعث العقلي الذي سببته عودة الفلسفة الإغريقية في صورة عربية ، ويتضاءل ذلك بالطبع عند اعتبار الطبقات الأمية واعتناقها المذهب الإسماعيلي ، كما رأينا في حالة القرامطة ، وفي حال انشغال أتباع المذهب بالمطامح السياسية كما كانت الحال بالنسبة للفاطميين حين كانوا يبنون دولتهم في أفريقية قبل غزو مصر ، ولكن يبدو حتى في أسوأ الظروف أن الدعاة نظروا إلى انتشار العلم والفلسفة باعتباره جزءاً مهماً من واجباتهم ، يساوى في الأهمية ما يدعون إليه من حقوق العلويين في الخلافة الفاطمية . فلما تعلم ابن سينا اللغة الإغريقية والفلسفة الإغريقية من هؤلاء الدعاة ، برع فيها ، ثم عاد إلى دراسة الفقه والتصوف . وإن الفقه الإسلامي ، أو القانون الشرعي المبني على الفهم السني التي وضعها أبو حنيفة والفقهاء الآخرون المعتمدون .

أو منافسهم من الشيعة ، كان دائماً العمود الفقري للثقافة الإسلامية ؛ فكان بذلك شبيها بدراسة قانون السكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى . وكان يلفت نظر الناس في كل حالة إلى تطور التركيب الاجتماعي في اتجاه حالة مثالية ، فكان له أثر تثقيفي ذو قيمة عظمى . وربما حلا لنا أن ننقص من أثره بسبب ما تتبع من مبادئ مختلفة عنه جداً ، ولكن لا ينبغي أن نغفل عن أنه في الوقت الذي نجد فيه مرامينا تتلون بلون الظروف ، نجد المشرع في الإسلام أو المسيحية ذا مثل محددة ذات غاية أكثر كالا وارتباطاً بالمنهج العلى ؛ فكانت هذه المثل ، بحكم كونها كذلك ، قوة معينة على السمو . وكان الفقهاء في البلاد الإسلامية هم القوة الوحيدة التي لها من الشجاعة والمقدرة ما يمكنها من أن تقاوم جشع أية حكومة فردية ، وتضطر أعظم الأمراء طغياناً إلى الخضوع للمبادئ التي ، مهما كانت محدودة معيبة في مظهرها ، تجعل الحاكم يقر بخضوعه لنظام ، وتحدد الحدود التي يسمح هذا النظام بها في تطبيق مثل المساواة والعدل . ويجدر بنا أن نلاحظ أن التصوف في أيام ابن سينا كان قد بدأ يحتمل مكانه باعتباره موضوعاً من موضوعات الدراسة الجديدة .

وبعد ذلك بقليل وصل إلى بخارى فيلسوف اسمه النانلي ، فأقام ضيفاً على ابن سينا . فإذا تذكرنا معنى كلمة «فيلسوف» ، عرفنا أن هذا الضيف كان من طلاب أرسطو ، وربما كان قادراً على اكتساب رزقه بتعليم فلسفة أرسطو . ولقد تعلم ابن سينا منه المنطق ، واتجه عقله إلى تعاليم أرسطو التي كان الناس يدعون إليها كما يدعون إلى الدين . ثم درس من بعد ذلك

إقليدس ، والمجسطى ؛ والحكم المأثورة عن الفلاسفة . ثم كانت دراسته التالية للطب ، فبرع فيه ، حتى إنه اتخذ مهنة له . وحاول دراسة ميثافيزيقا أرسطو ، ولكنه وجد في نفسه عجزاً تاماً عن فهم معناها ، حتى اشترى ذات يوم أحد كتب الفارابي ، فاستطاع بواسطته أن يفهم المعنى والفحوى اللذين خفيا عليه من قبل . ولما من أجل هذا أن نصف ابن سينا بأنه تلميذ الفارابي الذي كوّن عقله وهداه إلى تفسير أرسطو ؛ وكان الفارابي في أصح المعاني أباً لكل من تلاه من فلاسفة العرب ، وإن ابن سينا على عظمته لا يدخل إلى التاريخ من مدخل الفارابي ، ولا يؤثر أثره فيمن تلاه ، ولو أن الغزالي يضعه مع الفارابي ويسميها الشارحين الرئيسيين لأرسطو . ويهتم الناس أحياناً بتناول ابن سينا للفلسفة منعزلة عن التنزيل القرآني ، ولكنه في هذا لم يكن أصيلاً ، لأن ذلك كان انجهاها عاماً فيما بعد الفارابي ، حتى يمكن أن نقول فقط إن ابن سينا هو أول كاتب مهم يتضح عنده هذا الاتجاه .

ولما دعى إلى بلاط نوح بن منصور الساماني أمير خراسان ليظهر مهارته في الطب . استطاع أن ينال حظوة الأمير ، ودرس في مكتبته الكثير من أعمال أرسطو التي لم تكن معروفة لمعاصريه من قبل . ولما احترقت هذه المكتبة ، اعتبر ابن سينا الناقل الوحيد لما اشتملت عليه هذه الكتب من آراء . ويمثل لنا هذا صورة الرأي العام العربي حياله . ولا يبدو فيما لدينا من كتاباته أية قرينة على أنه عرف لأرسطو مادة غير التي كانت معروفة على وجه العموم للوُلفين السريان والعرب . وحين ارتبكت شئون الأسرة السامانية ، تحول ابن سينا إلى خوارزم ،

وتمتع ومعه علماء آخرون بحماية الأمير المأمونى . ولكن هذا الأمير كان يعيش فى غير أمن إلى جانب السلطان التركى محمود الغزنوى الذى كان راعياً قوياً لأهل السنة وقاتحاً للهند . وكان من الواضح أن السلطان يطمع فى أقاليم الأمير ، وأنه حين يتجه إلى حيازتها لن يكون من الممكن أن يقاوم ، وقد أخذها فعلاً عام ٤٠٨ هـ . وكان الأمير وجيرانه فى ذلك الوقت يعاملون السلطان بكل احترام . لأنه تسامح معهم ، فتركهم يعيشون إلى جانبه . وأراد محمود أن يمتاز بحمايته للعلم ، فدعا العلماء إلى بلاطة ، أو على الأصح اختطف العلماء ، وصمم على أنهم لن يتعدوا بعد ذلك حدود أقاليم أهل السنة . وتسلم الأمير رسالة من الرسائل تدعو العلماء الذين فى خوارزم إلى بلاط محمود ، فقرأ الأمير الرسالة على مسمع من الخسة العلماء ذوى الامتياز من ضيوفه ، وترك لهم قبولها أو رفضها . قال ثلاثة منهم إلى الذهاب إلى بلاط محمود ، لما سمعوا عنه من الكرم ، وقبلوا الدعوة ؛ ولكن الاثنين الآخرين — ابن سينا والمسيحى — خافا المغامرة ، فهربا سراً ، فأتا المسيحى فى عاصفة رملية دهمتهما فى الصحراء ، ولكن ابن سينا لجأ فى النهاية بعد تجول طويل إلى أصفهان فى بلاط علاء الدولة محمد البويهى . ويظهر لنا بوضوح من تجربته هذه أن الشيعة كانوا هم حماة الفلسفة ، وإن السلطة التركية المتزايدة فى حكم محمود الغزنوى والسلاجقة الذين خلفوه كانت رجعية لا تميل إلى البحث الفلسفى ، وهذه السلطة التركية هى التى أوقفت تقدم الفلسفة العربية فى الشرق فى النهاية .

وكتب ابن سينا الكثير من الكتب العربية والفارسية ، ولا يزال عدد من هذه الكتب موجوداً . ومن إنتاجه « الشفاء » ، وهو دائرة معارف في الطبيعة وما وراء الطبيعة والرياضيات ذات ثمانية عشر جزءاً (نشرها فورجيه في لندن عام ١٨٩٢ م) ، ورسائل في المنطق والفلسفة ، وكتب في الطب تركّز عليها شهرته إلى حد كبير . وأشهر هذه الكتب الأخيرة « المنجاة » ، وهو مختصر الشفاء وكتاب القانون في الطب الذي جدد فيه تعاليم جالينوس وبقرائط ، مع إيضاحات من المؤلفين المتأخرين في الطب . والقانون أكثر منهجية في ترتيبه من الحاوي الرازي ، وهو كتاب كان حتى ذلك الوقت أشهر متن في الطب العربي . حقاً إن عيب القانون الرئيسي هو مبالغته في الترتيب والتبويب . وبعد أن ترجمه إلى اللاتينية جيرار الكريموني ظل قروناً عدة ممثلاً للدراسة العربية في الطب في أوروبا الغربية ، ومحتفظاً بمكانته في جامعتي مونبلييه ولوفان حتى عام ١٦٥٠ م .

ويتناول ابن سينا المنطق باعتباره ذا استعمال سلبي لا إيجابي : « المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية ، تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره » (الإشارات والتنبيهات لابن سينا ، القسم الأول ص ٢٣ ط . مطبعة الحلبي بالقاهرة) . ولأنه ليقسم المنطق في رسالته (١)

(١) يقصد المؤلف بهذه الرسالة رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية ، وهي الرسالة الخامسة من مجموعة رسائله المنشورة تحت عنوان : « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » ، وفيها يتحدث عن أقسام الحكمة ، وفيها المنطق .

في هذا الموضوع في د تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، (ص ٧٩ .
نشر باستامبول ١٢٩٨) إلى تسعة أقسام تتفق مع النسخة العربية
لقانون أرسطو ، وهي تحتوى على إيساغوجي ، كما تشتمل على الخطابة
والشعر . ويشير إشارة خاصة إلى الآثار المنطقي في بعض التراكيب
النحوية العربية التي تختلف عن التراكيب المستعملة في الإغريقية .
فيجبر الإغريق مثلاً عن الكلية السالبة بتركيب على النحو الآتي :
« كل ما هو ا ليس ب » ، ولكن العرب يصيرون هذا الترتيب إلى :
« لا شيء من الألف بباء » ، ويعلق أهمية عظمى على دقة التعريف ،
ويصفها بأنها الأساس الجوهرى لكل تفكير سليم ، ويلقى انتباهاً
عظيماً إلى « هذه الناحية » . إن التعريف المضبوط لابد أن يقرر هوية
الشيء وجنسه وفصله وكل لوازمه ؛ وهو بهذا يتميز عن مجرد الوصف
الذى لا يتطلب إلا الصفات الذاتية والأعراض ، بطريقة تمكن من
تمييز الشيء تمييزاً صائباً .

وحين يقناول الكلى والجزئى يرى أن الكلى لا وجود له إلا في
الذهن الإنسانى ؛ فالمعنى المجرد للجنس يتسكون في ذهن الناظر حين
يوازن بين الأفراد ، ويلاحظ جهات اتفاقها . ولكن هذا المعنى المجرد
لا يوجد إلا باعتبار صورة عقلية ليس لها وجود في الأعيان . والكلى
غير سابق على الفرد (الجنس قبل الأشياء genus anteres)
إلا من حيث يوجد المعنى العام في علم الخالق قبل تكوين الفرد ، كما
توجد صورة الشيء المصنوع في ذهن الصانع قبل تنفيذ العمل .
ولا يوجد المعنى العام (وهو الجنس في الأشياء genus in redus)

إلا مقترناً بأعراض . أما من غير هذه الأعراض ، فلا يوجد إلا باعتباره تجريداً عقلياً . وبعد أن يتحقق المعنى العام (الجنس بعد الأشياء genus pos res) في المادة ، يصبح ممكناً بالنسبة للعقل أن يجرده تجريداً ذهنياً ، ويستخدم هذا التجريد باعتباره مقياساً للوزنة بين هذا وبين الأفراد الأخرى . ولا ينتمى الجنس Geneie إلا إلى مجال الفكر ، ومثل هذه المعاني المجردة ليس له وجود عيني ، ولو أنه يمكن أن يستخدم في المنطق كأنه حقيق .

وينظر إلى النفس باعتبارها مجموعة من القوى التي تعمل في الجسم^(١) وكل نشاط من أى نوع في جسم الحيوان أو الإنسان إما أن يأتي من هذه القوى مضافة إلى الجسم ، أو من خليط من العناصر التي يتكون منها الجسم . وأبسط أحوال النفس ما يوجد في النبات ، حيث يقتصر نشاطها على التغذية والتولد والنمو (النجاة ص ٤٣) . وللنفس الحيوانية ما للنفس النباتية من قوى ، ولكنها تزيد عليها غيرها ، ويضاف إلى ذلك غيره كذلك في النفس الإنسانية . وإن ما يضاف إلى ذلك في النفس الإنسانية ليجعل في الإمكان أن توصف بأنها عقلية .

(١) يصف ابن سينا القوى المدركة على الوجه الآتي : « وأما القوة المدركة فتقسم قسمين : فان منها قوة تدرك من داخل ؛ والمدركة من خارج هي الحواس الخمس أو الثمان . فمنها البصر . . ومنها السمع . ومنها الشم . . ومنها الذوق . . ومنها اللمس وهو أنواع : إحداهما حاسة في التضاد بين الحار والبارد ، والثانية حاسة في التضاد الذي بين الصلب واللين . والرابعة حاسة في التضاد الذي بين الحشن والأملس إلا أن اجتماعهما معا في آلة واحدة يوم تأخذها في الذات . . » (النجاة ص ١٥٩)

— ١٦٠ ط القاهرة ١٩٣٨) .

ويمكن تقسيم هذه القوى التي في النفس إلى قسمين هما : قوى الإدراك وقوى العمل . فقوى الإدراك ظاهرة من جهة ، وباطنة من جهة أخرى ، وتوجد للقوى الظاهرة في الجسم الذي تحل فيه النفس ، وهي ثمان حواس : البصر والسمع والذوق والشم ، وإدراك الحرارة والبرودة ، وإدراك اليبوسة والرطوبة ، وإدراك المضادة ، كإدراك الصلابة والطلاوة ، وإدراك الحشونة واللامسة . وتتكون صورة الموضوع الخارجى بواسطة هذه الحواس في نفس المدرك . وثمة قوى أربع (١) الادراك ، هي :

١ — المصورة التي تدرك النفس بواسطتها الموضوع دون معونة الحواس ، على نحو ما يحدث التخيل .

٢ — والمفكرة التي تدرك النفس بواسطتها عددا من الصفات المترابطة ، وتجرد واحدة أو أكثر من بينهما من الأخريات المرتبطة بها ، أو تجمع منها ما لا يبدو مترابطا ؛ وهذه هي قوة التجريد ؛ وتستخدم في تكوين المعاني العامة .

٣ — والوهم الذي يوصل بواسطته إلى النتيجة العامة المنترعة من عدد من الأفكار المجمعة .

(١) ويصنف ابن سينا الحواس الباطنة على النحو الآتى :

« فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة فنتاسيا ، أى الحس المشترك .. ثم الخيال والمصورة .. ثم القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية .. ثم القوة الوهمية .. ثم القوة الحافظة الذاكرة .. »
(النجاة ص ١٦٢ — ١٦٣ ط القاهرة ١٩٣٨) .

٤ — والحافظة أو الذاكرة ، وهى التى تسجل وتحفظ بالأحكام التى يوصل إليها . ويدرك الإنسان والحيوان الجزئيات بالحواس ، ويدرك الإنسان الكليات بواسطة العقل . وإن عقل الإنسان يشعر بقواه الخاصة لا بواسطة الحس الظاهر ، بل بأعمال القوة المفكرة . وقد دلت الدلائل على أن هذه القدرة ذات وجود مستقل ، وهى وإن كانت تتصل اتصالاً عرضياً بالجسم ، وتعتمد على هذا الجسم فى الإدراك الحسى ، إلا أنه يظهر من إمكان المعرفة المباشرة دون استخدام الإدراك الحسى أن هذه القوة ليست تعتمد اعتماداً جوهرياً على الجسم ، وأن إمكان وجودها بدون الجسم — وهذا ما يفهم منطقياً من استقلالها — هو دليل على بقائها . ويدرك كل مخلوق حى أن له نفساً واحدة ، وهذه النفس — كما يقول ابن سينا — لا توجد قبل الجسم ، ولكنها خلقت ، أى فاضت عن العقل الفعال — حين تكون الجسم (النجاة ص ٥١) .

وتحت عنوان الطبيعيات ينظر ابن سينا فى القوى الملحوظة فى الطبيعة ، ومنها كل القوى التى فى النفس ، إلا ما كان خاصاً بالنفس الناطقة فى الإنسان . وهذه القوى ذات أنواع ثلاثة : فبعضها كالوزن جزء جوهري من الجسم الذى هو له ، وبعضها خارج عن الجسم الذى تعمل فيه ، كالتى تسبب وجود الحركة أو السكون ، وبعضها كذلك مثل القوى التى فى النفوس غير الناطقة فى الأفلاك ، وهى التى تسبب الحركة بدون محرك خارجى . ولا تتصف قوة من هذه القوى بأنها لامتناهية ، إذ يمكن أن تزيد وتنقص ، وتنتج عنها دائماً نتيجة متناهية .

وينظر إلى الزمان باعتباره مفتقرا إلى الحركة ، ولو أنه ليس صورة للحركة ، أما فيما يختص بمعنى الزمان ، فإنه يقاس ويعرف بحركة الأجرام السماوية . وابن سينا كالكندي ، يعرف المكان بأنه « هو السطح الباطن من الجرم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى ، (رسالة الحدود ، مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ٩٤ ط القاهرة ١٩٠٨) . أما الخلاء « فليس إلا اسما (١) ، وهو في الحقيقة مستحيل ، لأن كل مسافة يمكن أن تزيد أو تنقص ، أو تقسم إلى أجزاء ، ومن ثم لا بد أن تشتمل على شيء صالح للزيادة الخ .

والله وحده « واجب الوجود ، وهو بهذا حقيقة عليا ؛ ويندرج الزمان والمكان الخ تحت الوجود بالفعل ، ومهما كان فيهما من وجوب الوجود فهو بالله . والأشياء التي تدرس في العلم الطبيعي ليست إلا « كائنات ممكنة ، يمكن أن تصبح أو لا تصبح » كائنات بالفعل ، وإن الله وحده هو الواجب الوجود منذ الأزل ؛ وهو الحق ، بمعنى أنه وحده حق مطلق . وكل حقيقة غيره هي حقيقة بقدر ما تصدر عنه . ويفيض العقل الفعال من الله ؛ ومن العقل الفعال يفيض العقل الذي يفرق بين النفس الناطقة في الإنسان وبين نفوس المخلوقات الأخرى . ويوهب هذا العقل لكل إنسان ، ويعود في الوقت المناسب إلى العقل

(١) يعرف ابن سينا الخلاء بأنه « بعد يمكن أن تعرض فيه أبعاد ثلاثة قائم لا في مادة من شأنه أن يلاؤه جسم وأن يخلو عنه » (رسالة الحدود ، مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ٩٤ ط القاهرة ١٩٠٨) .

الفعال الذى هو مصدره . وإن النشاط الممكن للنفس وهى منفصلة عن الجسم الذى به ترتبط ليدل على بقائها ، ولكن هذا البقاء لا يدل على وجود مستقل ، وإنما يدل على اتحاد بالمصدر من جديد ، ويصدر الكون من العقل ، لكن لاعتبار طريق الفيض المباشر كما يصدر عقل الإنسان ، ولكن بواسطة فيوضات متعاقبة .

وكان ابن سينا آخر عظماء فلاسفة المشرق . ولقد اجتمع سببان فقسبيا فى إنهاء الفلسفة الحقيقية فى الإسلام فى آسيا : أولهما أنها أصبحت ترتبط فى الذهن بالحاد الشيعة ، وهكذا ساءت سمعتها فى نظر أهل السنة ، على حين نجد الغلاة من فرق الشيعة نفسها — وهم الذين كرسوا أنفسهم أكبر تكريس لدراسة الفلسفة — قد تقبلوا عددا من النظريات الدينية بما قبل الإسلام ، كتناسخ النفوس الخ ، فكانت هذه ضارة بالبحث العلمى . وظهر مثل هذه الميول فى الأفلاطونية المحدثة فى عصر متقدم ، وكان من نتيجة ذلك أن مال الشيعة إلى النظريات الصوفية ، وغالبا إلى النظريات التعصبية التى لم تشجع دراسة آراء أرسطو . أما السبب الثانى فيكمن فى ظهور العناصر التركية المتغلبة كحمود الغزنوى ، ثم السلاجقة الأتراك الذين كانوا من متزمنى أهل السنة فكروا كل شىء يتصل بالشيعة : أو بأصحاب المذهب العقلى . ولكل هذا نرى آثارا دائمة فى الإسلام فى آسيا فى اتجاهين : فى المدرسة السنية ، وفى التصوف .

ولقد أشرنا من قبل إلى أن مسلم بن محمد أبا القاسم الجريطى

الآندلسى المتوفى عام ٣٩٥ - ٣٩٦ هـ — وهو من أهل مجريط كما يدل اسمه — قد جلب تعاليم إخوان الصفاء إلى أسبانيا . وهكذا تسبب عرضا فى خلق اهتمام هناك بالفلسفة التى درست فى المشرق . ولم تظهر لهذا نتائج هامة حينما من الدهر ، ثم ظهر عدد من أصحاب الفلسفة ومعلميها اللامعين مستوحين إخوان الصفاء من جهة ، والطلاب اليهود من جهة أخرى .