

shwaihy
19-9-2010

AL-JAWRI

QUARTERLY JOURNAL OF LITERATURE AND ARTS
PUBLISHED BY
HOUSE OF ARABIC CULTURAL AFFAIRS
MINISTRY OF CULTURE

EDITOR-IN-CHIEF
DR. MOHAMMAD HUSSAIN AL-AARAJI
VOLUME - 35 - NUMBER - 3 - 2008

السعر: ٥٠٠ دينار

نشوء الفكر الفلسفي في المجال العربي الإسلامي

د. إسماعيل نوري الربيعي
جامعة البحرين - كلية الآداب

الفكر هو انعكاس تشيلي للواقع، إنه المرآة العاكسة للظروف المحيطة والعلاقات السائدة. وهكذا كان الفكر في حقبة ما قبل الإسلام، أو ما يطلق عليه العصر الجاهلي، بسيطاً مباشراً يعالج الأساسيات التي تواجه الفرد والمجموع. فالحياة البدوية وغط العيش فيها كانا يفصحان عن البساطة المرتبطة بالأفق الذي تشكله الكثران الرملية، فيما كانت العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية غاية في البساطة قوامها الكفاف، والبحث عن الأساسيات التي تسد الرمق وتضمن كفالة الحياة واستمرارها وديمومتها. وعلى هذا سادت الشفاهية وتوطدت في ظل العلاقات التي لا تحتاج إلى تدوين أو كتابة والاعتماد كان منصباً على تثبيت حقوق الأفراد في ظل الجماعة والتي تكفلها رابطة الدم والعصبية القبلية. وإذا ما كان حال البوادي تسوده القبلية فلم تختلف الحواضر العربية الكبرى في شيء عن تلك الحال، فالبساطة والمباشرة كانتا هما السمة الملازمة لجميع الفعاليات، فالمعرفة بالكتابة كانت محدودة إلى حشد بسعيد^(١)، أما الآثار التي خلقتها المدنات العربية في اليمن وبلاد الشام، فقد كانت خالية من التعقيد والتكلف قوامها الوضوح والاكتفاء الذاتي.

إن وصفاً كهذا لا يبيح لنا الأخذ بالفكرة القائلة بأن العرب كانوا يعيشون عزلة مطلقة، أو أنهم كانوا منكفين على أنفسهم،

بل كان للعرب اتصالات مع الحواضر المجاورة لهم، لكنه كان اتصالاً محدوداً، ارتبط بالنشاط التجاري، لا سيما في مرحلة ما يمكن أن نطلق عليه "مرحلة الإيلاف المكي" حيث اجتهد القرشيون في توطيد أو اصر علاقات تجارية مع بلاد فارس والحبشة والشام واليمن، وبحكم هذا النشاط، فإن التأثير كان لا بد أن تظهر بعض علامته في السياق الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، بل حتى في بعض الملامح السياسية التي استبسطوها من الحضارات المجاورة. وإذا ما كان الدين يحمل بين ثناياه طبيعة التفكير العميق بالحق وفلسفة الحياة^(٢)، فإن عبادة الأوثان بقيت مهيمنة ولها السيادة لدى عرب الجاهلية على الرغم من اعتناق بعض قبائل الشمال للديانة المسيحية، وانتشار اليهودية في بعض مناطق اليمن. والواقع أن الديانة الوثنية التي درج عليها عرب الجاهلية كانت في الأصل تستند في بعض مقوماتها على ديانة الحنفية، التي وضع أسسها النبي إبراهيم "ع"، لكن مبادئ هذه الديانة طمست بتقدم الزمان، ولم يبق من أتباعها إلا بضعة أنفار، كانوا ينادون بوحداية الله وهم، ورقة بن نوفل الأسدي وزيد بن عمرو بن نفيل العدوي وعثمان بن الحويرث الأسدي وعبيد الله بن جحش الأسدي. لقد كانت القبائل العربية تعظم البيت وتحج إليه سنوياً في مواسم معلومة، وهو أمر لم ينقطع حتى ظهور الإسلام، لكن جملة من الوقائع والأحداث أسهمت في تشويه الوعي الديني،

إذ درجت بعض القبائل على حمل بعض حجارة السبب الحرام إلى حيث رابعها البعيدة تبركساً وتقديساً، لتتشر ظاهرة عبادة الحجر، وقد جلب عمرو بن لحي الخزاعي سادن الكعبة صنماً من بسلاط الشام ووضع في الكعبة تبركاً وتعظيماً. وعلى الرغم من كل هذه الأحداث فإن أصل العبادة كان يتركز في التقرب إلى الله "وما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى".

لم يعرف العرب في تاريخهم الجاهلي غط التفكير الفلسفي، إنما استند خطابهم العقلي على ما احتوته أشعارهم وخطبهم وأمثالهم وقصصهم على الحكمة والتمثل. إذ كانت العلاقات السائدة تقوم على المباشرة والبساطة، لذا فإن غط التفكير كان يتطوي على الطابع الوصفي البعيد إلى حد ما عن التأمل الذي تقوم عليه الفلسفة نسقاً فكرياً. وهذا القول لا يعني أن العرب لم يفكروا بالوجود وأصل الحياة وغايتها وسرها، بل انشغلوا بها كثيراً، لكن تناوله لهذه الظواهر كان يستند إلى أهمية المفاهيم في دعم حركة الواقع وديمومة الاتصال الاجتماعي ولكن بشكل محدود لا يتجاوز بعض الاهتمامات الفردية، حيث كان حكماء العرب الذين انتشروا في بقاع الجزيرة العربية عند قبائلها وحواضرها.

والواقع أن تواضع الفكر الفلسفي عند العرب قبل الإسلام كان انعكاساً لواقع العزلة والإبقاء على التراتيبات القديمة، بالإضافة إلى أن الفكر الفلسفي ما هو إلا نتاج حي وواقعي لنمط الحياة الحضارية السائدة^(٦) وعملية نهائية للمحتوي الموضوعي المظاهر الحضارة الأخرى من آداب وفنون وعلوم. إذ من غير الممكن أن تتم ملاحظة فكر فلسفي، من دون ازدهار حضاري شامل وعام للقطاعات الرئيسية، فهي الوعاء الذي يستوعب

الأنشطة الفكرية ويحفزها ويجعلها تسير إلى أمام. بل إنها تمثل المعيار الذي تبلغه الحضارة، لما تعالجه من قضايا عقلية وإشكاليات فكرية، لا يمكن أن تدور في الأذهان، ما لم ترتبط بمستوى معين من الحضارة.

كان للإسلام الدور البارز في تغيير الحياة العربية، على اعتبار النظام الحياتي والفكري والعقائدي الشامل الذي دعا إليه النبي محمد صلى الله عليه وسلم، حيث تم وضع الأسس والمعايير التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي انطلاقاً من وحدانية الله والإيمان برسالة الأنبياء جميعاً والتأكيد على أن غاية الحياة الدنيا نصب في خلاصتها عند الدار الآخرة حيث الثواب والعقاب، من خلال بعث بني البشر يوم القيامة. وتقوم مصدرية الإسلام المعرفية على القرآن الكريم الذي احتوى بالإضافة إلى قداساته وإعجازه اللغوي على الكثير الواسع من المعطيات الفكرية والتفسيرية لمعنى الوجود والروح والخلق والعالم والوحدانية، وحمل الفرد ضمن الإطار الإسلامي^(٧) مسؤوليات كثيرة ومتنوعة كان الأبرز فيها، أهمية دور الفرد في تحقيق السعادة وأنه المسؤول الأول عن أفعاله. وقد تعرض القرآن الكريم الكثير من الموضوعات وحقق فيها وقدم لها التفسيرات الجديدة، التي تحترم فيها عقل الإنسان وتؤكد أهميته.

قدم القرآن الكريم مادة غزيرة وغنية أمام مفكري الإسلام، وجعل قضية العقل من أهم الظواهر والقضايا التي شغلت المجتمع الإسلامي، فكانت موضوعات مثل التجسيم والذات العلية، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار مداراً للحوار والنقاش المستمر بين علماء المسلمين ومفكره^(٨)، لتكون الأداة والمادة التي همل منها مفكرو وفلاسفة الإسلام غنية وواسعة، وهذا

ما يوضحه الخطاب القرآني في الكثير من آياته البينات، حيث نشأت علوم القرآن والتي مثلت نقطة الشروع في ظهور العلوم الإسلامية، ومن ثمة برز الفرق الإسلامية التي اختلفت في التفسير والتأويل لمجمل الأوضاع والظواهر المعرفية.

بالإضافة إلى القرآن الكريم، مثلت السنة النبوية مصدراً معرفياً، احتل مكانة رفيعة في الحياة الفكرية الإسلامية. على اعتبار أنها كانت تمثل مصدر التشريع الثاني في الأهمية بسعد القسرات، وتتجلى هذه الأهمية في تفسير العديد من الظواهر التي تعرض لها القرآن، وتتجلى هذه الأهمية في تفسير العديد من الظواهر التي تعرض لها القرآن، وغدت الواصف والشارح للمفاهيم القرآنية وعلى هذا فإن التفكير الإسلامي صاحب منه الشسبي والكثير من الطمأنينة خلال العقود الأولى من عمر الإسلام، انطلاقاً من جود المصدر الأساس المتمثل في شخص الرسول صلى الله عليه وسلم. وكان لو جود الصحابة أثره الفاعل في الإبقاء على الحالة الأولى. من حيث الإبقاء على سلامة المفاهيم والمضامين التي فاستلها الإسلام، وهكذا بقيت الأوضاع خلال سنوات العهد الراشدي والشر الأهم من عهد الدولة الأموية.

للاتصال دوره الفاعل والأكسيد في رفسد الحضارات الإنسانية. والواقع ان الدولة الأموية ٤٩-١٣٢ هـ وبحكم واقع الجوار مع الدولة البيزنطية، كانت قد اكتسبت العديد من الملامح الحضارية، لا سيما في مجال تفاليد الحكم وبعض مظاهر الحياة العامة، ولم تكن الحال هذه وليدة قيام الدولة الأموية، بل إن معاوية اقتبس الكثير من مظاهر الحياة البيزنطية خلال ولايته على إمارة الشام إبان عهد الخليفة عمر بن الخطاب. ولابد من التنبيه هنا إلى أن الفعاليات التجارية التي كان يقوم بها سادات قسريش مع

الأمصار المجاورة. كان لها بعض الأثر في حفز الوعي الفلسفي، لا سيما الاتصالات التجارية في مصر حيث مدينة الإسكندرية التي كانت تمثل أحد المراكز العلمية والفلسفية في تلك الحقبة، بالإضافة إلى الحبشة، أو الاتصالات بالأديرة والرباطات المسيحية، موقعهم على طرق التجارة لكن الإشارة الأهم في كل ذلك، والأكثر بروزاً تنضح في تكليف خالد بن يزيد بن معاوية^(١) ت ٨٥ هـ " لإصطفن" القديم وهو أحد علماء الإسكندرية، لترجمة كتب أرسطو في المنطق من اللغة الإغريقية إلى العربية^(٢) ولم يقف الأمر عند ترجمة موضوعات الفلسفة، بل إن عناية خالد بن يزيد شملت علوم الكيمياء وموضوعات السحر السرية، والتي كان لعلماء الدين المسلمين موقف رافض لها بشكل مطلق. ونتيجة لارتباط ترجمة الفلسفة في المرحلة ذاتها تمت فيها ترجمة موضوعات السحر وبعض العقائد المعارضة للدين الإسلامي، دمغت الفلسفة بالشك والريبة والحذر الشديد إزاءها^(٣).

ومهما كانت الإشارة إلى هذه البسواكير التي وضعت عرى العلاقة بالفلسفة اليونانية، والتأكيد على أهمية بداية الاتصال، فإن الأمر لم يكن ليخرج عن طبيعة البدايات التي رافقت هذا العمل. حيث بقيت مستندة في قسوامها إلى أهمية الاهتمامات الفردية، وسيادة الطابع الخاص فيها. ويمكن الإشارة هنا إلى أن الخشية من الأفكار الدخيلة كانت الطابع السائد الذي وسم الفكر الإسلامي. لا سيما في مجال الخشية والخوف على العقيدة الإسلامية، التي أريد لها ان تكون صافية من الشوائب التي يمكن أن تعززها ثقافات أخرى. هذا بالإضافة إلى أن المرحلة التي كان يمر بها الإسلام قد اعتمدت على الفتوحات والجهاد ونشر الإسلام في العالم.

من جانب آخر كان لحركة الفتوح والاتصال بالأقوام الأخرى. داع ومبرر لبحث العرب المسلمين عن طريقة أو أسلوب التعامل والتفاعل مع هذه الأقوام التي تحمل سمات خاصة من الوعي والإدراك. وكان للأحداث التي ألمت بالدولة العربية الإسلامية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، أثره البالغ في توجه الفكر العربي للبحث في أصول الفتن والصراعات التي باتت تظهر على مستوى الواقع الموضوعي بدءاً بمحادثة السقيفة أو ظهور الفتنة الكبرى واغتيال الخليفة عثمان بن عفان، أو الصراع الدموي بين المسلمين أنفسهم في موقعة الجمل وصفين،^(١) وصولاً إلى ظهور الخوارج واغتيال الإمام علي بن أبي طالب، وبلوغ السلطة إلى الأمويين الذين نقلوا السلطة من الشورى إلى الملك الوراثي.

هذه الانقسامات كان لها الأثر البالغ في حفز العقل العربي للتفكير بشكل جدي، في مسألة الحق والشرعية، وأي الأطراف كان علي حق والصراط المستقيم، ومن هي الفرقة الناجية، وهل الإنسان مسير أم مخير؟ وكيف يمكن أن يظهر الاختلاف والصراع بين كبار الصحابة الذين بشر عشرة منهم بالجنة؟

برز الصراع الفكري على أشده، لا سيما في مجال العقيدة وسلامتها، ودخول العناصر غير العربية، التي فات عليها أن تستوعب الكثير من الأفكار والمفاهيم.

وعليه برز علم الكلام الذي أخذ على عاتقه الكشف عن معالم العقيدة الإسلامية، وأيضاً المسائل التي تعسرفهمها على الموالي، ووجدوا فيها الكثير من الصعوبة والتعقيد. وعلى هذا برزت الاتجاهات الفكرية التي استندت إلى تيارين تمثلا في، النقل والعقل. فالتيار الأول كان يقوم على التفسير بالمأثور والمقولات التي نادى بها علماء الدين والفقهاء. في حين أن أصحاب التيار

الثاني قالوا بأهمية الرأي والاجتهاد بلوغاً إلى الفهم الأفضل للكثير من القضايا التي تمس الفكر، على اعتبار أنها ممارسة عقلية. وفي ظل هذا المناخ الفكري ظهرت العديد من الفرق التي غدت تقدم طروحاتها في مجال الدين والدنيا، وراحت تتبارى فيما بينها لتفسير الظواهر. فكانت فرق مثل المعتزلة والمرجئة والقدرية والخوارج وأهل السنة والشيعة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل ظهرت فرق جديدة انبثقت عن الفرق الأصلية، لتباین الاتجاهات والتفسيرات، وتتناقض الميول^(٢) والأهواء.

ازدهرت الحياة بمجمل قطاعاتها في ظل الدولة العباسية، وتطور ارتفاع الفعاليات الاقتصادية والسياسية، أما على الصعيد الاجتماعي فإن المرحلة شهدت بروز فعاليات ناشطة ومؤثرة من قبل الموالي الذين أصبحوا عناصر فاعلة في مركز الدولة العباسية. وعلى هذا برزت فاعلية التأثير والتأثير على الصعيد العقلي، وشهدت الدولة مناخاً فكرياً فاعلاً على صعيد مواجهة الفكر المنقول عن الحضارات الأخرى التي دخلت في حظيرة الإسلام، وغدت تقدم معارفها وعلومها اثباتاً للذات وتوكيداً للحضور في ظل الحضارة الإسلامية. فتسللت الثقافات والفلسفات الفارسية والهندية والصينية عن طريق الاتصال المباشر الذي نتج عن طريق الفتوحات التي بلغت تلك البقاع، فيما كان المناخ ملائماً لاستيعاب وتقبل ترجمة الفلسفة اليونانية بالإضافة إلى فلسفات الأمم الشرقية الأخرى وهكذا بدأت عناية العباسيين بترجمة الآثار العلمية البارزة عن اللغات الأخرى، حيث وجه أبو جعفر المنصور ١٥٨ هـ عنايته لترجمة كتب الفلسفة عن الفارسية واليونانية، على يد الطبيب جورجس بسن جبرائيل واهتم هارون الرشيد ١٩٤ هـ بترجمة كتب اليونان التي غنمت في مدن

عمورية وأنقرة، وكان للبرامكة الاسهام البارز في هذا المجال حيث قدموا الدعم المادي السخي للمترجمين. أما المأمون ت ٢١٨ هـ فإن عصره يكنى بعصر العلم الذهبي، حيث تم إنشاء دار الحكمة التي فتحت ابوابها مشرعة للعلماء والكتاب والنساخ والمترجمين بسخاء ورحابة. وتعود هذه العناية إلى الصفات الشخصية التي تمتع بها المأمون، حيث نال قسطاً وافراً من العلم إبان سني إقامته في مرو، واهتم بعلوم الدين واللغة العربية والفلسفة. وكان إعجابه منصباً على الفيلسوف أرسطو طاليس^(١)، ولم يأل جهداً في تحصيل الكتب النادرة والمهمة في هذا المجال، حتى أنه أرسل العديد من الكتاب والعلماء إلى بلاد الروم، في سبيل استجلاب الكتب، كان من بينهم الحجاج بن مطر ويحيى بن البطريق ويوحنا بن ماسويه. في ظل هذا الجو العلمي المتدفق لم يقتصر امر العناية بالعلم على الخلفاء، بل اجتهد بعض الأثرياء للعناية بهذا الجانب، كان منهم بنو المنجم الذين أرسلوا حنين بن إسحاق إلى بلاد الروم لجلب الكتب، بالإضافة إلى حبيش بن الحسن وثابت بن قرة وغيرهم من المترجمين، وقد اعتمد بنو موسى على حنين بن إسحاق في جمع نفائس الكتب السريانية واليونانية والفارسية. وكانت هذه الحقة قد برزت أسماء علمية لامعة في مجال نقل المعارف من اللغات الأجنبية إلى العربية، منهم حنين بن إسحاق ويعقوب بن إسحاق وثابت بن قرة وعمر بن الفرخان. ويبقى الدور الأهم لحنين بن إسحاق^(٢) الذي مارس دور الإشراف على مشروع الترجمة الفكري هذا، حيث وضع الضوابط والقواعد للانتقاء والفرز. واستند في اختياره إلى نقد النصوص وتحليلها بدقة وموضوعية، من حيث المقارنة مع الأصول والاختيار القسائم على مجموعة من النصوص المختلفة للمؤلف الواحد، من أجل بلوغ الهدف والغاية

العلمية. إذ لم تكن العملية مجرد سباق لترجمة ركام من الكتب، بقدر ما كانت ممارسة علمية غايتها الأساس المعرفي والاطلاع على تراث وحضارات الأمم الأخرى. للنهل من معينها الفكري والعقلي.

وهكذا تمت ترجمة كتب جالينوس في الطب والفلسفة الخاصة به، بالإضافة إلى الشروح التي وضعها على كتب أفلاطون وهي، السفسطائيون وبسرمنيدس وكراتايوس وأوثيدليموس وطيماوس والسياسي والجمهورية والقوانين. كذلك عني بكتب أرسطو وهي المقولات وفن التأويل والقياس والبرهان والكون والفساد والميتافيزيك والفيزياء. ومن أجل بلوغ أقصى غايات الدقة فإن حنين بن إسحاق كان يقوم بترجمة النصوص اليونانية لأفلاطون وأرسطو إلى اللغة السريانية لشدة إتقانه إياها ويعتمد على فريق عمله المساعد في ترجمتها وضبطها إلى اللغة العربية. بالإضافة إلى هذا الجهد المعرفي المتميز، برزت أسماء أخرى في مجال الترجمة كان من بينهم ابن ناعمة الحمصي الذي ترجم كتاب اللاهوت لأرسطو، وأبو بشر متى الذي اجتهد في ترجمة كتب المنطق وقسطا بن لوقا الذي عرف عنه إتقانه ومعرفته الواسعة باللغة الإغريقية، وأبو عثمان الدمشقي الذي^(٣) اجتهد في ترجمة كتب أرسطو.

لابد من التنبيه هنا إلى أن نشاط حركة الترجمة إبان عهد الخليفة العباسي المأمون وعلى الرغم من أهميته وشموه، لم يكن الأول في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، إنما تعود البسواكير الأولى إلى العهد الراشدي، حيث قام البطريق يوحنا الأول بترجمة الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية "التوراة والإنجيل" من السريانية إلى العربية. هذا بالإضافة إلى النشاط الذي بذله إثناسيوس ت ٦٧ هـ

خلال عهد الخليفة عبد الملك بن مروان ت ٨٦هـ، حيث وضع كتاباً عن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين، في جو من الحوار المباشر كان يدور تحت ناظري الخليفة نفسه، ولعل الجهد الأبرز في مجال ترجمة الآثار الفلسفية، كان قد برز من قبل سالم ابن جبلة، الذي ترجم عن السريانية^(١٧) كتب أرسطو في المنطق. والواقع أن فلاسفة المسلمين كانوا منشغلين في كثير من القضايا الفكرية والفلسفية التي تعرض لها الدين الإسلامي مثل القضاء والقدر وهل الإنسان مسؤول عن أفعاله، وهذا ما يكشف عنه القرآن الكريم بالإضافة إلى فكرة التجسيم والسؤال عن الذات الإلهية، وكانت فرقة الخوارج التي برزت بعد معركة صفين وحادثة التحكيم التي وقعت صحيفتها في ١٥ صفر ٣٧هـ، قد أكدت خصوصية التفكير ووضعت للجدل مكانة مهمة في مبادئها، حيث أقرت بأن القرآن أهم من السنة النبوية، حيث يرفضون الأحاديث النبوية الشريفة التي تنسخ القرآن^(١٨). وكان بعض الخلفاء الراشدين قد تعرضوا لبعض المسائل الفكرية انطلاقاً من الوعي، والأبرز من بينهم كان الإمام علي بن أبي طالب الذي أشار في العديد من خطبه وأقواله إلى تزيه الله عن التجسيم، وأن العلم بكنهه تعالى لا يمكن إدراكه لا في الحياة الدنيا ولا في الآخرة وقد قال بعض صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم في موضوع العلم بالله: "العجز عن درك الإدراك إدراك"^(١٩). ويقول الإمام علي كرم الله وجهه: "أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن

جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عدّه"^(٢٠).

كانت الروافد المعرفية للفلسفة الإسلامية قد تمثلت في طريقين، الأول عن طريق دمشق حاضرة بني أمية حيث تم اللقاء بالفكر الديني المسيحي، وكانت الدولة العربية الإسلامية من التسامح، ان برزت مجموعة من الأسماء المسيحية البارزة من أمثال، القديس سوفرونيوس والقديس أندريا الأقريشطي والقديس يوحنا الدمشقي، ونتيجة لقوة اللقاء واستمراريته، نجد حضوراً للمصطلح الديني وقد فرض نفسه على كلا الجانبين، أو التقارب الواضح في الأفكار العامة في الثواب والعقاب والالتزام. وكان للمناظرات دورها الفاعل بين الطرفين، والتي اشتملت على قضايا مثل القضاء والقدر وخلق الإنسان. أما الطريق الثاني فقد تمثل في بغداد حيث تم اللقاء بالفلسفة اليونانية، وتم النهل من فلسفة أفلاطون وأرسطو والمدارس الفلسفية الأخرى مثل الرواقية والفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة. وأسهم سريان إنطاكية في وضع بعض اللمسات المسيحية على الفكر اليوناني، لكنها لمسات وضعت في حسابها الابتعاد عن المساس بالعقيدة الإسلامية^(٢١) لكنها أرادت أن تلبسها شيئاً من التزوع الديني.

يتجلى الأثر الشرقي في النصوص الفلسفية اليونانية التي تم ترجمتها إلى اللغة العربية، في كونها لا تعود إلى الأصول التي تم وضعها في القرن الرابع قبل الميلاد، إنما استقاء النصوص كان عن طريق مدرسة الإسكندرية التي ظهرت في القرن الرابع الميلادي. وكانت هذه المدرسة قد سعت إلى تقريب النصوص الفلسفية الأصلية إلى الديانة المسيحية، ومن أبرز مؤسسيها فرفوربوس ت ٣٠٤م، وعليه فإن نصوص أفلاطون وأرسطو لم تصل إلى

العرب بصورتها التي ظهرت فيها في "أثينا"، إنما جاءت محملة ومشبعة بتفاصيل وتأثيرات المدرسة الاسكندرية، أما الفلاسفة العرب المسلمون فإنهم اجتهدوا في وضع الشروح للفلسفة اليونانية وابتعدوا عن علم الكلام الإسلامي^(١١).

لقد قدمت الحضارة العربية الإسلامية، خدمة جليلة للتراث الفلسفي العالمي، من خلال محافظتها على أصول الفلسفة اليونانية، حيث تكمن الأهمية في أن العرب في ذروتهم الحضارية حفظوا للآخر تراثه الفكري، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا في تعيش أحلك عصورها^(١٢). ولم يقف الأمر عند الحفاظ من الاندثار، بل اجتهد الفلاسفة المسلمون في وضع لمساتهم الخاصة على الطروحات الفكرية التي قدمها الدين الإسلامي^(١٣). بدليل أن الاجتهاد المعرفي بلغ ذروته حين عمد الفلاسفة للإفادة من التطبيقات اللغوية والنحوية التي قامت عليها مدرستان نحويان هما مدرستا البصرة والكوفة. والضبط الشديد والدقيق لموضوع المفردة في الجملة التي تستدعيها الفلسفة. بالإضافة إلى الإفادة من علوم المنطق والاعتماد على القياس في المجادلات^(١٤).

برزت العديد من الأسماء الفلسفية كان الأبرز من بسينها الكندي ت ٢٦٠هـ، وكانت بداية اهتمامه بالقضايا الفكرية عن طريق المعتزلة، حيث وجه عنايته إلى الإلهيات، وهي القضية التي شغلت ذهن المعتزلة إلى حد بعيد. لكنه وجد ثوب الاعتزال ضيقاً عليه، فاتجه نحو التراث الفلسفي اليوناني، وتغل من الكتب والرسائل التي ترجمت عن أرسطو، والتي كانت حديثة التداول في الوسط الحضاري العربي الإسلامي، على أساس الكم والنوع الذي ظهر في الميدان الفكري والثقافي، ومن هنا قيض للكندي معالجة القضايا بمنهج مختلف، أتاح له التعرض للعديد من القضايا الفلسفية

بروحية مختلفة، قائمة على الضبط الدقيق للمصطلح، وموطدة له إمكانية بلوغ النتائج المنطقية بطريقة علمية صافية ونقية^(١٥)، وعلى هذا أتيح له التعرض لدراسة ومناقشة العديد من المسائل الجديدة التي لم تخطر على بال سابقه من تصدروا لهذا الميدان.

ساعدت الكندي على استيعاب الدرس الفلسفي اليوناني، معرفته باللغة الإغريقية، حتى أنه ترجم بعض كتب اليونان مثل كتاب أرسطو "ميتافيزيقيا" وكتاب بطليموس في الجغرافية. وأسهم في ضبط وتنقيح الترجمة التي وضعت لكتاب إقليدس ووضع الشروح للعديد من كتب أرسطو وبطليموس وإقليدس. وقد بذل نشاطاً دافقاً نحو كتب أرسطو لاسيما "الأثولوجيا" وحرص على تنقيح الترجمة العربية وضبطها مع الأصول المتمثلة بتاسوعات أفلوطين وبلغتها الأصلية، وقد احتلت "الأثولوجيا" مكانة رفيعة للدارسين والشرّاح للفلسفة اليونانية، والقائمة على فكرة قوى النفس التي تستند إلى أربع قوى، تتمثل الأولى بالعامل المستقل الذي يدخل في النفس من الخارج، والثانية بالعامل الكامن، والثالثة بالعامل الفاعل، والرابعة عامل الذكاء. ويتمثل العامل المستقل بالعقل الذي يظهر بواسطة الفيض^(١٦) من الله الخالق الحكيم، وبرغم فاعلية العقل في السيطرة والتأثير في قوى النفس، إلا أنه يبقى مستقلاً على اعتبار أنه لا يمكن ادراكه بالحواس.

تكمن أهمية الكندي في أنه مهّد الطريق أمام الفلاسفة العرب المسلمين الذين جاءوا بعده، حيث ركّز جهوده على شرح كتاب النفس لأرسطو بطريقة مختلفة عن الأسلوب والمنهج الذي اعتمده الفلاسفة السابقون له من السريان، حيث تمكن من شرح تعاليم أفلاطون الفلسفية بطريقة لا تتعارض والعقيدة الإسلامية. وكان

التفسير يستند الى ان النفس البشرية تقوم على مستويين، الأول يقوم بالاعتماد على الجسم وتقنى بسفناء الجسد، ويطلق عليها النفس الحيوانية. أما الثاني فإنه يقوم على الروح التي تدخل^(٢٥) الجسد بأمر الله، وتبرز قيمتها في الخلود.

وكان قد عمل جهده على تطوير المنهج الذي دأب عليه الفلاسفة السريان، الذين استفادوا بشكل فاعل من اتجاه الأفلاطونية المحدثة في شرح اعمال أرسطو في مجال علم النفس. أما في مجال علوم ماوراء الطبيعة " الميتافيزيقيا"، فإنه استند إلى النص اليوناني لكتاب أرسطو، وحرص على وضع آرائه الخاصة في مجال الزمان والمكان والحركة. والهيولى والصورة، في كتابه "الجواهر الخمسة". ويقوم عمله هذا على تحديد تلك الجواهر، حيث يشير إلى أن الهيولى هي العامل الذي تستند إليه العوامل الأخرى. على اعتبار أنه العامل الذي يتلقى الجواهر. أما الحالة الثانية فهي الصورة حيث ميزها وفق أساسين، الأول المرتبط بالمادة بشكل ثابت ويطلق عليها " الأساسية"، أما الثانية فتربط بمقولات أرسطو العشرة وهي " المكتسبة"، حيث يتم تمييزها وفق المادة والكم والكيف والعلاقة والمكان والزمان والوضع والحال والحركة والعاطفة. والحالة الثالثة هي الحركة، التي تكون في أنواع ستة، تقوم اثنتان منها على التغير في الإنتاج والفناء، واثنتان تقومان على التغير في الزيادة والنقصان، أما الاثنتان المتبقيتان فإن واحدة منهما تتغير في النوع والأخرى تتغير في الموقع. الحالة الرابعة وهي الزمان الذي يستند الى القبل والبعد ويقوم على التسلسل العددي المستمر. أما الحالة الخامسة فهي المكان الذي يمثل الجسم^(٢٦)، في حين أن أرسطو أشار إلى أنه السطح الذي يحيط بالجسم.

وعلى الرغم من تأثير الكندي الشديد بأفكار أرسطو، إلا أنه تمكن من وضع لمسته الخاصة، في أكثر من مجال فكري. فحين يتعرض لمفهوم الفضيلة يؤكد على أن الهدف يتمثل في سعادة الدنيا والآخرة، وعلاقة الإنسان بالفضيلة تكمن في مدى معرفته بها. إذ أن المعرفة هي التي تفسح المجال أمام الفرد وبالتالي القدرة على الالتزام بمعطياتها وفروضها من خلال السلوك. ويفرز الكندي نوعين من الفضيلة، الأولى داخلية تقوم على فروض ثلاثة هي، الحكمة والتجدة والعفة. والثانية خارجية تمثل الإغراء الذي يواجه النفس البشرية من خلال ثلاث حالات وهي، الرذيلة والجور والظلم. وانطلاقاً من التطور الذي يضعه لمفهوم الفضيلة، فإنه يشير إلى وجود نوعين من البشر، الأول يمتلك قوة الإرادة والعزم والتصميم، ويخضع أفعاله للعقل، لذا فإن تحصيل السعادة لا يتم بمقدار الحصول على الماديات، بقدر ماتقوم على القناعة بما تملك. وفي هذا يحدد الطريق إليها، من خلال الاتجاه نحو الإيمان العميق والصادق بالله والسعي إلى مرضاته، على اعتبار أن الفضيلة المطلقة تتجلى فيه. أما الثاني فإنه الباحث عن الرغبات الحسية، التي تجعل من المستقبل نحوها عرضة للتغير وعدم استقرار المزاج والازدواجية^(٢٧) بل يكاد يكون الأكثر ضعفاً لعدم قدرته على كبح جماح شهواته ورغباته.

من الأسماء البارزة في مجال الدرس الفلسفي، يبرز أبو نصر الفارابي ت ٣٣٩ هـ الذي ولد في مدينة وسيج من أعمال فاراب الواقعة في ولاية حوض سير داريا، وكان الفارابي قد سعى في سبيل الحصول على المعرفة والثقافة مرتحلاً إلى مدينة حران التي أصبحت مقصد طلاب العلوم الفلسفية بعد أن تركزت فيها مدرسة الإسكندرية الفلسفية، حيث درس المنطق على يد يوحنا ابن

جبلان. لكن أركان مدرسة حران سرعان ما تقوضت بعد بروز المنافس الحضاري الأهم لها متمثلاً في مدينة بغداد ، لينتقل أعمدة المشايخ والمنطقيين إليها وكان من بينهم الفارابي، الذي راح يأخذ الدروس عن أبي بشر مكي بن يونس خلال خلافة المعتضد " ٢٧٩ — ٢٨٩ هـ "، وكان لهذه الحقبة أثرها في أسلوب الفارابي، الذي تأثر بأسلوب شيخه وأستاذه في عسر المعنى وتعقيده، ونتيجة للمكانة الثانوية التي راح يوزح فيها الفارابي، نجده قد أثر الانتقال إلى حلب حيث سيف الدولة الحمداني^(٢٨)، الذي راح يصدق على العلماء والمفكرين بكرم بالغ ومنحهم الكثير من المكانة والاعتبار. تكمن أهمية الفارابي في الأثر الكبير الذي خلفه في أسلافه، لاسيما الفلاسفة الغربيين ومنهم على درجة الخصوص "توما الاكوييني" الذي لم يتوان عن الاعتماد على أفكاره ومقولاته بشكل مفرط وواضح. وعلى الرغم من التأثير البالغ الذي تركه في الفلسفة الغربية، فإنه كان قد استمد معرفته الفلسفية من الفكر اليوناني، حتى أن اللقب الذي أطلق عليه "المعلم الثاني" لم يكن ليخرج عن اعتبار التأثير اليوناني القائم على مكانة أرسطو الذي يعتبره مؤرخو الفلسفة "المعلم الأول". وكان الفارابي قد كرس جهوده للتأليف في أكثر من مجال علمي توزعت في الرياضيات والطب والفيزياء وعلم النفس والإلهيات والمنطق واللغات. وفي مجال المنطق اختط لنفسه منهجاً واضحاً في دراسة البرهان والتعريفات، حيث وضع الشروح الوافية والدقيقة لأبرز المسائل الفلسفية من خلال التأكيد على أن التأكد من الحقيقة المفردة يقود إلى الحقائق الكلية، وأن المعرفة التي يكتسبها الفرد لا يمكن التثبت منها دون الاستناد إلى الخبرة الحسية. وبجهوده الفكرية الفذة توصل إلى أن المعرفة أكثر أهمية من الأخلاق^(٢٩)، محمداً في ذلك

أهمية علم الرياضيات أساساً لبلوغ المعرفة. وسعيه واضح في مجال إحصاء العلوم، حيث وضع الفلاسفة على رأسها على اعتبار قيامها على البرهان الذي يقود^(٣٠) إلى المعرفة اليقينية. ويرى الفارابي أن الأخلاق والسياسة لا تختلفان في الغاية، إنما في النهج والأسلوب، على اعتبار أن الأخلاق تركز في مسعاها نحو خدمة أهداف الفرد والتمثل بالحصول على السعادة، في حين أن السياسة تتوجه نحو خدمة المجموع. وبتأكيد على السلوك الجمعي بالنسبة للفرد، انطلاقاً من الفكرة التي تركز على أن الإنسان لا يمكن أن يبلغ أهدافه منفرداً دون الاستناد إلى القاعدة الجمعية التي يمكن لها أن تبرز مواهبه وإمكاناته وتدخله في التنافس الاجتماعي بغية تحصيل السعادة. وهكذا وضع تصوره الأخلاقي في مشروع المدينة الفاضلة التي أراد لها أن تكون النموذج البارز للاجتماع البشري، انطلاقاً من خضوع السلوك الفردي للسلوك الاجتماعي^(٣١)، لكون السياسة هي التي سيطر بها دور التنظيم والاعداد للمدينة الفاضلة، التي جعل منها النواة لبناء الأمة بشكله الأخلاقي الفاضل وبالتالي بلوغ مجتمع عالمي فاضل قوامه الأخلاق حيث ينعم الجميع فيه بالسعادة والاستقرار. وتحقيقاً لهذا التصور فإنه يؤكد إبراز بعض الواجبات التي لا بد أن يضطلع بها أبناء هذه المدينة والمتمثلة باحترام النظام والتوجه نحو تحصيل العلوم وتقديس الفضيلة. وكان تأكيداً على أن رأس المدينة، لا بد أن يكون نبياً أو حكيماً عاقلاً أوتي من العقل والمعرفة والخبرة ما يؤهله لقيادة هذا المجتمع الفاضل. ومن خلال رسوخ التصور الإيماني الإسلامي لديه الذي يؤكد أن محمداً "صلى الله عليه وسلم" خاتم الانبياء، فإنه يعقد اللواء بالفيلسوف محمداً وجوده بشكل أساس ورئيس، ومن ثم يأتي دور الرعاية التي عليها الطاعة والالتزام^(٣٢)،

ولم يسقط الفارابي في فخ المثالية، فعلى الرغم من مشروعه الاخلاقي الطموح الذي بشّر به، إلا انه عكف على دراسة المجتمعات المناقضة لنموذجه، حيث الجهل وسوء التدبير، ويركز في تحديد الأسباب، مشيراً إلى أن حالة التخلف إنما هي نتاج واقعي للتوجه نحو الملذات الحسية^(٣٣).

تأثر الفارابي بآراء الكندي لاسيما في مجال علم النفس، مشيراً إلى وجود أربع قوى في النفس تتمثل في العقل الكامن، الذي يساعد على بلوغ الإدراك بعد تجريد الموضوع من الأعراض الجانبية، والقوة الثانية تلخص في العقل بالفعل التي تسهم في عملية تجريد الموضوع من الأعراض، أما القوة الثالثة فإنها تكمن في العقل الفعال وهو الفيض الصادر من الله الذي يحفز القوة الداخلية لدى الإنسان ويحولها إلى قوة ظاهرة، والقوة الرابعة هي العقل المستفاد الذي يتمثل في الفعل المستند إلى العقل الفعال^(٣٤).

يرز ابن سينا الذي ولد في قرية أفشنة ٤٢٨ هـ في مجال الفلسفة، حيث انتقل إلى بخارى ليدرس علوم القرآن والأدب والفلسفة والهندسة وحساب الهند، لكن بواكيره كانت قد تركزت حول دراسة الفقه على يد إسماعيل الزاهد، وبقدوم أبي عبد الله الناطلي المتفلسف إلى بخارى، بدأ ابن سينا بدراسة كتاب ايساغوجي، حيث أبدى براعة أدهشت أستاذه، بل تفوق عليه، وهذا جعله يتطلع نحو الدرس اعتماداً على جهوده الشخصية، فتوجه نحو دراسة علم المنطق وكتاب اصول الهندسة لأقليدس وكتاب المجسطي لبطليموس في علم الفلك، واهتم غاية جهده بدراسة النصوص والشروح في مجالي العلوم الطبيعية والإلهية^(٣٥). ولم يقف ولعه عند هذا الحد، بل ركز جهده في دراسة الطب فأبدى براعة رفيعة إلى الحد الذي صار الطلاب يقرأون

ويتعلمون على يديه، كل هذا ولما يتجاوز ابن سينا السادسة عشر. ويشير ابن سينا صراحة إلى فضل أبي نصر الفارابي في علوم الإلهيات، حيث عكف على دراسة كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو، واعد قراءته أربعين مرة دون أن يصل إلى نتيجة منه، لكنه حين اطلع على كتاب الفارابي الموسوم "في أغراض كتاب مابعد الطبيعة"، قيص له استيعاب الكتاب والأفكار الواردة فيه.

وكانت المصادفة قد لعبت دورها في وصول ابن سينا إلى بعض خزائن الكتب النادرة. التي لم يتسن إلا للقليل الاطلاع عليها، فقد تم استدعاؤه لمعالجة والي بخارى نوح بن منصور، وهناك راح ينهل من خزانة الكتب الكسيرة التي تحوي النفيس والتمين من درر العلماء والكتاب. لقد بقي ابن سينا في دائرة التلقي والاطلاع والبحث والتقصي حتى سن الثامنة عشرة، ليبدأ رحلة التأليف في شتى العلوم والمعارف، حيث وضع كتاب "المجموع" بناء على طلب من أبي الحسين العروضي، ووضع كتابين بناء على طلب أبي بكر البرقي في الفقه، "الحاصل والمحصل" وفي الأخلاق "البر والاثم". ولم يقف أمر ابن سينا للاشتغال بالجانب النظري^(٣٦)، بل كانت له تجربة عملية، تقلت في توليه المناصب السياسية الرفيعة حتى بلغ منصب "وزير"، لكن زحمة العمل ومسؤولياته الجسام، لم تمنعه من مواصلة البحث المعرفي حيث كتب "الشفاء" مبتدئاً بموضوع الطبيعيات منه، وكان في أربعة أقسام هي المنطق، الرياضيات، الطبيعيات، والإلهيات. والواقع أن ابن سينا لم يصف شيئاً على مقولات أرسطو في المنطق، بل لم يزد على الشرح الذي قدمه الفارابي والمروزي ومتى بن يونس، إذ توجه نحو نصوص أرسطو ليعرضها بسعة واضحة موفقاً بين الأفكار التي أوردها أرسطو في مقولاته و العلوم الطبيعية. لكن

هذا الأمر لا يقلل البتة من القدرة الواسعة له في الفهم الدقيق لآراء أرسطو وتقديعه^(٣٧) لها بشكل صحيح وسليم.

ويحدد علاقته بالفلسفة من خلال إشارته لها بالحكمة، التي يربطها بالحقيقة المتصلة بالقدرة الإنسانية . ويصنفها في نوعين الأول نظري ويقوم على الحركة ويدعوها بالحكمة الطبيعية، والأخرى غايتها البحث في العلاقة القائمة بين الذهن والتغير، وتدعى الحكمة الرياضية، وهناك مالا علاقة لها بالتغير، وأن ظهرت أي أعراض من تلك العلاقة فإنها قطعاً ستكون عرضية وتدعى الحكمة الأولية. أما النوع الثاني فيدعوه بالعملية ويقسمه إلى ثلاثة أنواع وهي الحكمة المدنية التي تركز في توطيد المصالح البشرية والحفاظ على بقاء النوع البشري، والحكمة المثلية التي تقوم على توطيد مصالح الأسرة الواحدة وتنظيم المعاملات داخلها وتحديد الحقوق^(٣٨) والواجبات بين أفرادها. والحكمة الأخلاقية التي تقوم على الفضيلة وتكريس المبادئ الصادقة البعيدة عن الهوى والميول والرغبات وعفاف النفس.

وفي بحثه عن الوجود نجد يقف على تصنيفين يتعلقان بالجواهر المرتبط بذات الموضوع والذي يمثل الأساس في الوجود مثل كل الأشياء الموجودة في الطبيعة الإنسان، الشجر، الحيوانات، الجبال، ويضعها في أربعة أنواع. ماهية بلا مادة، مادة بلا صورة، صورة في مادة، ومركب من مادة وصورة. أما التصنيف الآخر فإنه يتعلق بالأعراض أي مايقوم في غيره ولا يقوم على ذاته مثل الزمان، المكان، اللون، الشكل، الحجم، الطول، الأبعاد. وفي هذا يضع ابن سينا تراتباً في أوضاع الموجودات فالأول يتمثل في "المفارق" الذي لا يتصف بالتجسيم، والثاني الصورة ومن بعده الجسم، أما الترتيب الرابع فيتمثل بالهوى

القائم على طبيعة الارتباط بين الجسم والصورة. ويشير إلى أن الفرد العامي تتحدد علاقته بالموجود على أساس الحس، وأن عدم الإحساس بجوهره يؤدي إلى النتيجة المستندة إلى استحالة فرض الوجود، انطلاقاً من خصوصية العلاقة القائمة بين الموجود والمكان والماهية. لكنه يعتمد إلى تحقيق هذه الظاهرة والغور في تجلياتها^(٣٩)، اعتماداً على المعاني الكلية، على اعتبار أن المحسوس يؤدي بالنتيجة إلى غير المحسوس من خلال المعنى.

يرتبط الوجود بالعلة التي تقوم على عنصرين هما المادة والصورة، لكن هذا الارتباط لا يلغي العلة التي تشكل وجوده والتي تقوم على العلة الفاعلة التي تحدد غاية المعلول . وعلى اعتبار ان لكل علة معلولاً، فإن نظام العلية يرتبط بالفعل الذي يقوم على الفاعل الذي يمثل القوة الفعلية والقوة المسؤولة عن مبدأ التغير التي تتمثل في القوة الانفعالية.

لم يتوقف البحث الفلسفي عند حدود الجهود الفردية، بل برزت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، جماعة أطلقت على نفسها "إخوان الصفاء وخلان الوفا" حارصين على إخفاء أسمائهم ومركزين على أهمية الجهد الجماعي، وقد صنفوا نحو خمسين رسالة فلسفية في المجالات النظرية والعملية^(٤٠). وجل ما قدموه من مجهود علمي قد تركز في رسالتين، الأولى بعنوان رسائل إخوان الصفاء، تناولت أفكاراً شتى وموضوعات متنوعة شملت فنون العلم والحكمة والأدب والمعاني والتصوف، و ركزت الثانية التي كانت بعنوان الرسالة الجامعة على تناول موضوع النفس والأخلاق وأهمية العمل على إصلاحها. ومن اللافت للنظر أن إخوان الصفاء قد أكدوا في مقدمات كتبهم على أهمية أن توضع في يد أمينة حريصة على فحواها ومضمونها، وألا

إلى كل من يرغب في الاطلاع عليها ولكن بموضوعية وأمانة. وكانوا قد تطلعوا إلى تسهيل المعاني والمفاهيم الفلسفية، وأن الإنسان يحتاج إلى التأمل الفكري^(١٢) من أجل تركيز قوى النفس.

لقد افرز الاتصال الأندلسي مع المشرق العربي الإسلامي، تطلع العديد من المهتمين بدراسة الفلسفة والبحث في موضوعاتها، وقد برز في هذا المجال عبد الله بن مسرة القرطبي ت ٣١٨ هـ الذي تأثر بالمدرسة الأفلاطونية المحدثة، لكنه لم يسلم من قهمة الإلحاد على الرغم من اشتغاله الفردي في هذا المجال^(١٣)، كذلك اجتهد مسلم بن محمد المجريطي ت ٣٩٦ في حمل رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس، حيث أثارت بعض الاهتمام بالأفكار التي تعرضت لها،^(١٤) هذا بالإضافة إلى العناية الرسمية التي برزت من لدن بعض الأمراء الأمويين من أمثال محمد بن عبد الرحمن ٢٣٨ - ٢٧٣ هـ، والجهود الراسخة والصميمة التي بذلها المستنصر ٣٥٠ - ٣٦٦ هـ في رعاية^(١٥) هذا العلم، انطلاقاً من روح المنافسة مع المركز الحضاري الذي كانت تمثله بغداد حاضرة الخلافة العباسية.

لكن هذا النشاط الدافق كان عرضة للتأخر والتنافس الداخلي، بالإضافة إلى تربع القوى الإفرنجية بالأندلس، حتى أن مرحلة الفتح وإلى سقوط الخلافة الأموية في الأندلس ٩٢ - ١٢٢ هـ، قد أعقبتها مرحلة السيطرة المباشرة لدولة المرابطين بعد أن استجد الأندلسيون من أجل إصلاح الأوضاع والوقوف في وجه الأخطار الزاحفة، لتبدأ مرحلة المرابطين في الأندلس ٤٤٨ - ٥٤١ هـ^(١٦) بطابعها التقليدي المحافظ، إلا أنها شهدت بداية لتأسيس المدرسة الفلسفية في الأندلس. في ظل هذه الأوضاع السياسية، برز الفيلسوف الأندلسي ابن باجة ت ٥٣٣ الذي عاش في مدينة

سرقسطة لأسرة تعتاش على صياغة المعادن النفيسة، لكنه ارتحل عنها بعد أن تعرضت مدينته لهجوم الفونسو عام ٥١١ هـ ليستقر به المقام أخيراً في فاس حيث مات هناك تحت رعاية أبي بكر يحيى بن - يوسف بن تاشفين.

وكان قد اضطلع بشرح الفلسفة اليونانية - العربية مستنداً في ذلك على جهود الفارابي وابن سينا، ليؤسس في بيئته بداية راسخة للاهتمام بالفلسفة الإشراقية^(١٧). وقد صب جهوده في كتابه تدبير المتوحد على أهمية اعتزال الإنسان فكراً، نتيجة لتطلع الناس إلى الدنيا وإصرارهم على تحقيق المآرب الخاصة، متجاوزين المصالح العامة. ويمكن القول إن فلسفة ابن باجة قامت على الإنسان بترعة أخلاقية صارمة، لكن تشدد الفقهاء إبان تلك المرحلة لم يتح له التعبير عن آرائه الفلسفية بسعة واطمئنان، لذا كان يغلب عليها الحذر. ومن اللافت للنظر أن آراءه الفلسفية لم يستفد منها "المرابطون" الذين قدموا له الرعاية والمناصب العليا، بل جناها معارضوهم "الموحدون" ٥٤١ - ٦٣٣ هـ، بشخص مؤسسها ابن تومرت المتوفى ٥٢٤ هـ الذي كان يهتم بعلم الكلام وقدم مجالاً للفلسفة من أجل دعم الآراء التي كان يناادي لها^(١٨)، على اعتبار أن الكثير من الأفكار التي تطرحها الأفلاطونية المحدثة، يمكن أن تتفق مع العلوم الدينية، انطلاقاً من وجهة نظر الغزالي ت ٥٠٥ هـ الذي كان ابن تومرت يعتق آراءه^(١٩)، هذا مع الأخذ بالاعتبار أن الغزالي كان قد وجه نقده الشديد للفلسفة. كان للأهمية التي احتلها ابن باجة في الغرب، أن غدا أحد أبرز الأعلام الفكرية، بل إن البعض صار يقارن بينه وبين الفارابي^(٢٠). لكونه اتجه نحو إتمام أعمال الفارابي الفلسفية، وحرص على

وضع الشروح الأفلاطونية المحدثة لأعمال أرسطو في مجال الطبيعة والكون والفساد والآثار العلوية. وعن كتابه "تدبير المتوحد" السابق الذكر، كان قد بلغ إلى تحديد السلوك الإنساني، انطلاقاً من تمييزه لنشاطين. الأول يقوم على التزوات والشهوات ويدعوه بالحيواني، أما الثاني فإنه يستند إلى العقل المجرد ويدعوه بالإنسان. وتتجلى أهمية هذا الفيلسوف في تطلع فلاسفة الغرب للاعتماد على شروحه ومقولاته في بعض العقائد الفلسفية، ومنها "الجواهر الفارقة" التي كانت تفسر قبله على أساس روحي، وقد استند ابن باجة إلى وضعها تحت مشرح العقل وبالتالي التعرف إلى الأفكار من خلال الصور، وتبرز أهميتها في تقديم الأفكار للمعرفة المرتبطة بالحقيقة بصورة أكثر دقة من الأجسام المحسوسة، والصور التي تدركها العقول يمكنها أن ترتبط بالنفس البشرية من خلال "عقل فعال خارجي" عن طريق الفيض، مثل ارتباط جوهر الصورة بالمادة التي تؤلف الجسم، وعلى هذا فإنه يحدد السبيل لبلوغ السعادة القصوى من خلال فيض العقل الفعال عن العقل^(٥١).

في ظل دولة الموحدين وفي بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف ٥٥٨ - ٥٨٠ هـ، بزغ نجم الفيلسوف ابن طفيل ت ٥٨١ هـ، الذي ينتمي في أصوله إلى قبيلة قيس العربية، حيث ولد في وادي آش في الشمال الشرقي من قرطبة، وكان قد درس علوم الفقه والعلوم العقلية والطب، وكان لإقامته في بلاط أبي يعقوب أبلغ الأثر في توجهه نحو الدرس الفلسفي ووضع الشروح والتلخيصات لكتب أرسطو، حيث كان هذا السلطان من المولعين بالفلسفة ومن أشد أنصار المشتغلين فيها^(٥٢).

أكد ابن طفيل في فلسفته على أن الوصول إلى الله يتم من خلال المعارف السامية، وهذه بدورها يمكن بلوغها عن طريق

الوجد. وهو بهذا يلتقي مع المتصوفة، لكنه يتقاطع معهم في طبيعة العلاقة القائمة بين العلة والمعلول، والتي تقوم على أساس التزول إلى مستوى الإنسان وبعدها يتم الصعود إلى مستوى الذات. وكان قد وضع جل أفكاره الفلسفية في قصة فلسفية بعنوان حي بن يقظان، التي تحكي عن إنسان ولد في جزيرة متوحداً، لا يحيط به سوى الحيوانات، وهذا جعله يتوجه نحو التأمل الذي هداه إلى ربط العلاقات القائمة في الحياة^(٥٣). حيث أكد أن الحوادث لا بد لها من فاعل، وأن الصور التي تطالع الناظر إنما ترتبط بوجود الذي أحدثها. أما على صعيد الموجودات الأكبر مثل الطبيعة والكون، فإن الفاعل الذي أحدثه لا بداية له، وهو بهذا سرمدى لا بداية له ولا نهاية وبحركته اللامتناهية لا بد أن يكون مرّهاً عن المادة^(٥٤).

كان جل تفكير ابن طفيل قد تركز في الفاعل، وصار يتفحص الموجودات، لينتقل عقله إلى الفاعل، على اعتبار تأمل أثر الصنعة في الموجودات، حتى تطلع فكره نحو العالم المعقول، ليزيح عنه العالم المحسوس جانباً. وفي التمعّن بالذات الأرضية، وجدها ناقصة وقاصرة، وأنه لا بد من وجود ذات شريفة تقوم على واجب الوجود، وإنما كمال الذات الأرضية وبلوغها السعادة لا يمكن أن يتم إلا من خلال إدراك الواجب الوجود. وغاية ابن طفيل في حكاية حي بن يقظان تتركز حول توافق الدين والفلسفة، على اعتبار أن هذا الإنسان المنقطع عن أية معرفة سابقة^(٥٥)، قاده عقله المتأمل إلى وجود الحق الواحد الأحد.

في ظل الدولة الموحدية بزغ الفيلسوف ابن رشد ت ٥٩٥ هـ، الذي ولد في قرطبة واشتغل في الفقه المالكي ودرس علم الكلام والطب والفلسفة، وكان قد بلغ أعلى المناصب وأرفعها، بعد أن قدمه الفيلسوف ابن طفيل إلى السلطان أبي

يوسف يعقوب، وبقي يتقل بين مدن قرطبة ومراكش وإشبيلية حتى أن البعض من مؤلفاته كان يسدوها في مدينة ليطمها في مدينة أخرى، وقد تعرض للعديد من المصاعب والحن جراء علاقته الوطيدة بالسلطة العليا، حيث تعرض لعقوبه من قبل السلطان يعقوب المنصور بالله، لعمارة أوردها في كتاب الحيوان. عندما أخذ خصومه يتقبون في آثاره المكتوبة، من أجل إمساك الدليل على إشراكه وإلحاده، بل تعرض لأذى العامة حتى أنهم أخرجوه من المسجد،^(٩٦) حينما هم بدخوله للصلاة.

كان ابن رشد قد استند في تأسيس مشروعه المعرفي على دراسة الفقيه المتشدد ابن حزم ت ٥٦٤هـ، وإتهامات الغزالي ت ٥٠٥هـ المستندة إلى المذهب الأشعري، ومنهجية ابن سينا ت ٢٨٤هـ التي أرادت أن تواجه فلسفة أرسطو، فتوجه نحو تبسيط مقولات أرسطو وشرحها، وعمل على رصد الأخطاء، والتداخل الذي وقع فيه ابن سينا، واجتهد في الرد على مقولات الغزالي التي هاجمت الفلسفة^(٩٧)، حيث وضع كتاب قفاقت الشهاقت، بل حرص على الرد على المذهب الأشعري، وأشار إلى أن الفلسفة والدين متصلان وأن الحكمة والعقل يفضيان إلى الشريعة والإيمان فيما حرص على الأخذ بالظاهر ورفض المنهج الذي استنه علماء الكلام والتصوفة، ومن دون التداخل في موضوعي الفلسفة والدين،^(٩٨) وضع ابن رشد منهجاً واضحاً في أهمية كل موضوع على حدة مع التمييز بين "المقدمات" التي تعد الأساسيات والبداهيات التي يقوم عليها الموضوعان في "الدين أو الفلسفة"، أما "الاستدلال" فهو الأساس الذي يتم من خلاله الخوض في الموضوع، إذ لا يمكن التعرض لموضوع من دون المعرفة السابقة بأصوله ومبادئه. ومن هنا وجه نقده إلى الغزالي لأنه أطلع على

الفلسفة بطريقة ناقصة،^(٩٩) كونه قرأ ابن سينا الذي درج في تحديد مشروعه الفلسفي وفق منهجية علماء الكلام الذين يعمدون إلى "قياس الغائب على الشاهد".

كان ابن رشد أكثر تأهيلاً للتصدي نحو موضوع الفلسفة والشريعة، على اعتبار اشتغاله بالقضايا الشرعية بصفة مباشرة، حيث مارس القضاء في مدينة إشبيلية، وتولى منصب قاضي القضاة. فوجه انتقاده لنظرية الغزالي حول "الخلق في الزمن" مشيراً إلى تناقضها مع المفهوم الإسلامي حول قدرة الله عز وجل، وقد رفض نظرية ابن سينا حول "الفيض الأزلي" لتناقضها مع تعاليم أرسطو التي تؤكد على الجمع بين الشكل والمادة في العلة، اللذين يمثلان جوهر الكون وجمعهما أزلي بشكل دائم مع الفاعل، والنتيجة أن الله خلق الكون منذ الأزل^(١٠٠).

ويشتمد ابن رشد إلى فسح المجال أمام الفيلسوف للمشاركة الإنسانية، ورفض الانعزال، بل إنه يؤكد أن الأفكار المتداولة بعموميتها، يمكن أن تجني منها الفائدة القصوى إذا ما تم تأويلها بالشكل الصحيح والمناسب. والفلسفة بمصطلحاتها ومقولاتها الصعبة والعسيرة، لا يسد لها أن تنهل من معين الاجتماعي، وعليها أن تبذ التعالي أو الترفع على باقي العلوم، بل إن العلوم الأخرى تؤدي دوراً فاعلاً ومؤثراً في الحياة العامة، لاسيما الدين وأثره البالغ في المجتمع^(١٠١).

الهوامش

- ١- د. عمر فروخ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٠، ص ٧٢.
- ٢- د. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، القاهرة لاتاريخ، ص ٥.
- ٣- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦ ج ١، ص ٤.
- ٤- حنا فاخوري و خليل الحر، تاريخ الفلسفة العربية، دار المعارف، بيروت لا تاريخ، ج ١، ص ١٢٨.
- ٥- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٠، ص ٢٩٢.
- ٦- جورج طراييشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، لندن ١٩٩٣، ص ٨٥.
- ٧- د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٥، بيروت ١٩٩١، ص ١٩٤، أنظر أيضاً، ابن النديم، الفهرست، ص ٢٤٢.
- ٨- نفسه، ص ١٩٤.
- ٩- د. عمر التومي الشيباني، مقدمة من الفلسفة الإسلامية، الدار العربية لكتاب، تونس ١٩٩٠، ص ٦٣.
- ١٠- محمد الحضري بك، تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة العباسية، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٤، ص ١٤٢.
- ١١- د. عمر التومي الشيباني، المصدر السابق، ص ٦٥.
- ١٢- ماجد فخري، الفلسفة والتاريخ، من كتاب عبقرية الحضارة العربية، ترجمة عبد الكريم محفوظ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراته ١٩٩٠، ص ٩٧.
- ١٣- المصدر نفسه، ص ٩٨.
- ١٤- د. شاكر مصطفى، حركة التعريب عن ثقافات الأوائل، مجلة كلية الآداب - الكويت ديسمبر ١٩٧٤، ص ٣٥ - ٣٩.
- ١٥- إبراهيم فوزي، تدوين السنة، دار رياض الريس، لندن ١٩٩٥، ص ١٣٠.
- ١٦- ابن أبي الحديد، شرح فحج البلاغة، دار الأندلس، بيروت ١٩٩٦، ج ١، ص ١٩.
- ١٧- المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٣.
- ١٨- شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، ترجمة د. حسين مؤنس ود. إحسان صدقي العمدة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٩٨، ج ٢، ص ٤٦.
- ١٩- د. عمر التومي الشيباني، المصدر السابق، ص ٧٢، أنظر أيضاً، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦، ج ١، ص ٧٧.
- ٢٠- فليب حتي، الإسلام منهج حياة، ترجمة عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٢، ص ٢٦٣.
- ٢١- آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٥، ص ٢٨١.
- ٢٢- شاخت وبوزورث، المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٧ - ٤٨.
- ٢٣- د. عيد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤، ج ٢، ص ٢٩٧.
- ٢٤- روم لاندو، الإسلام والعرب، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٢، ص ٢٩٧.
- ٢٥- د. محمد ممدوح علي محمد العربي، الأخلاق والسياسة في الفكر

- الإسلامي والليبرالي والماركسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢، ص ٢٦، ١٢٥ — دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٢، ص ١٢٤.
- ٢٧ — د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، الدار المصرية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧، ج ٢، ص ١٠٧.
- ٢٨ — د. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ج ٢، ص ٩٤.
- ٢٩ — روم لاندو، المصدر السابق، ص ٢١٩.
- ٣٠ — شاخت وبوزورث، المصدر السابق، ج ٢، ص ٥١.
- ٣١ — الفارابي، تحصيل السعادة، لا ناشر، القاهرة لا تاريخ، ص ٤٤.
- ٣٢ — الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، لا ناشر، القاهرة لا تاريخ، ص ٧٨.
- ٣٣ — المصدر نفسه، ص ٩١.
- ٣٤ — دي لاسي أوليري، المصدر السابق، ص ١٣٠.
- ٣٥ — روم لاندو، المصدر السابق، ص ٢٢١.
- ٣٦ — إبراهيم العاني، الزمان في الفكر الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت ١٩٩٣، ص ٩٧.
- ٣٧ — د. عمر التومي الشيباني، المصدر السابق، ص ٨٨.
- ٣٨ — دي لاسي أوليري، المصدر السابق، ص ١٤٧.
- ٣٩ — شاخت وبوزورث، المصدر السابق، ص ٥١.
- ٤٠ — ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٨، ص ٤٥٢.
- ٤١ — عمر دسوقي، إخوان الصفا، القاهرة ١٩٤٧، ص ٣١.
- ٤٢ — عمر فروخ، إخوان الصفا، بيروت ١٩٥٣، ص ١٢.
- ٤٣ — أنخل كونثال بالنسيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة د. حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة لا تاريخ، ص ٣١١.
- ٤٤ — دي لاسي أوليري، المصدر السابق، ص ١٥٤.
- ٤٥ — ماجد فخري، الفلسفة والتاريخ، من كتاب عبقرية الحضارة العربية، ترجمة عبد الكريم محفوظ، الدار الجماهيرية، مصراته ١٩٩٠، ص ١٠٦.
- ٤٦ — د. إبراهيم بسيضون، الدولة العربية في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٦، ص ٣٧٥.
- ٤٧ — ماجد فخري، المصدر السابق، ص ١٠٨.
- ٤٨ — مونتغمري وات، في تاريخ إسبانيا الإسلامية، ترجمة د. محمد رضا المصري، شركة المطبوعات، بيروت ١٩٩٤، ص ١٤٨.
- ٤٩ — ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر، القاهرة ١٩٦٧، ج ٦، ص ٣٢٧.
- ٥٠ — روم لاندو، المصدر السابق، ص ٢٢٩.
- ٥١ — دي لاسي أوليري، المصدر السابق، ص ٢٠٨.
- ٥٢ — د. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج ١، ص ٦٨.
- ٥٣ — دي لاسي أوليري، المصدر السابق، ص ٢١٢.
- ٥٤ — د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٣١٦.
- ٥٥ — مقدمة د. عبد الله أنيس الطباع، لكتاب تاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية القرطبي، مؤسسة المعارف، بيروت ١٩٩٤، ص ٥٤.
- ٥٦ — د. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ج ١، ص ٢١.
- ٥٧ — ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة لا تاريخ، ج ٢، ص ٨٦٩.
- ٥٨ — د. عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٥، ص ٢٨٥.
- ٥٩ — ابن رشد، فصل المقال، المكتبة المحمودية، القاهرة ١٩٦٨، ص ٣٣.
- ٦٠ — ماجد فخري، المصدر السابق، ص ١٠٩ — ١١٠.
- ٦١ — مونتغمري وات، المصدر السابق، ص ١٥٢.