

صحوة العقل
مع

تاريخ المذاهب الفتنية

دكتور
عصام الدين محمد على

الناشر // منشأة أرافا بالاسكندرية
بلال حزبي وشركاه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قصيدة

تؤثر غالبية الناس أن تنجو بنفسها بعيداً عن لغو الفلسفة
والفلاسفة محترزين بهذا من الواقع في براثن الكفر والالحاد !

ويستند هؤلاء في نزعتهم على أن الفلسفة تقضي على الدين
بفلسفته ، ويساءلون : ما كانت حاجتنا للفلسفة وبين أيدينا كتاب الله
يقطع بالإيمان ، ويمدنا باليقين ؟

ويensi من يدعى ذلك ، أن الدين الإسلامي جاء عليه وقت ،
وقد كادت تقويه دعاوى المشركين الفلسفية والعقائدية ، بما نسجوا
حوله من أباطيل ، وما نسبوا إليه من أغاليط .

لهذا كان لا بد لهذا الدين ، لمن يقوم بالدفاع عنه . . . وجاءت
الفلسفة الإسلامية ممثلة في علم الكلام ، ردأحازماً ، فرضته الضرورة
وأجبرته ظروف العصر .

ومهما يكن من أمر ، فنحن نود أن نقر في هذا المكان ، أنا
بصدق هذا الموضوع لسنا أمام دين مفسف ، وإنما نحن وجه الوجه أمام
فلسفة مؤمنة آمنت بالخالق ووحدانيته
ولهذا فقد اختلفت العادة هنا ، مما يدعونا دعوة الغالبية المتوجسة لعدم
الخوف من قراءة الفلسفة أو الخوض في مسائلها !

وسنجد أنفسنا مع سocrates الموحد ، الذي امن بإيماناً راسخاً بـان الفلسفة المتعقلة تقضي بالتوحيد الكامل ، وأن المتأمل في الكون ، لا بد من أن يتنتهي إلى حقيقة وجود خالق ومدبر قادر واحد ، لا يشاركه أحد في هذا الصنع والإبداع الفريد ! .. وبعد ، فنحن لم نعرض للفكر اليوناني أو غيره من نواحي التفكير المتعلقة باتجاه التوحيد المبكر لـنستفيد العبرة ، او نستمد المعرفة ، وانما لننتهي الى ان الفكر الاسلامي الموحد هو الصيغة الكاملة لصحة العقيدة والایمان الخالص ..

دكتور / عصام الدين محمد

مَقْدِمَةٌ

ترجع الأهمية الخاصة للمخطوط الذي بين أيدينا ، لحيوية وأهمية الموضوع الذي تناوله : سانتلانا .

فإن كيفية انتقال التراث اليوناني إلى المسلمين ، والطريقة التي تناول بها فلاسفة الإسلام هذا التراث ، وحركة النقل والترجمة التي مكنت المسلمين من هذه المعرفة وتقييمها ، وغير هذه المسائل ، ما زالت تشغل بال الباحثين إلى يومنا هذا .

والحقيقة ، أن سانتلانا يمهد قبل دخوله في هذا الموضوع الرئيسي ، بعرض تاريخي ممتع يبسط فيه بعض الأفكار لفلاسفة اليونان القديمة وينقدوها ، ثم هو في الوقت نفسه يقابل هذه الأفكار بأفكار فلاسفة المسلمين مبيناً أوجه الاتفاق والاختلاف ، وهو تقريراً يتنهى في جميع الحالات إلى المطابقة أو المماطلة خاصة فيما يتعلق بأفكار أفلاطون وأرسطو . بل إنه قد جازف - كما فعل البعض - وأعدم الأفكار الإسلامية وحرمها من الجدة أو الابتكار ، والقى بها في أحضان الفتنة اليونانية .

ونحن نلمس من خلال عرض سانتلانا في تاريخه للمذاهب - الذي قصره على العصر القديم - بروز مشكلة التوفيق بين العالم

المعقول والعالم المحسوس ، بين المادة والنفس ، بين الطبيعة وما بعد الطبيعة .

وفيما يتعلق بهذا الأمر ، يتبيّن بجلاء دفاع سانتلانا المتمحمس للعقل ومن ورائه تأييد فكرة : وجود الله إلى حد مهاجمة التزعة المادية في تفسير الوجود .

ونحن نعلم بالطبع : أنه منذ بدء الخليقة وهذه النظرة المزدوجة قائمة : المادية ، والعقلية .

الأولى : تعجز بأن كل ما هو موجود فهو مادي ، أو يعتمد كليّة في وجوده على المادة ، والأكثر من ذلك تخصيصاً : أن الإنسان ليس جسماً أو روحًا ، وإنما هو جسم أو امتداد فحسب ونهاية هذا الموقف إنكار وجود الله !

الثانية : تبرهن على وجود عقل يفارق المادة ، ووجود هذا العقل في حد ذاته ومقارنته كليّة للمادة ، يثبت أنه ليس من خلقها أو نتاجها ويعين طبقاً لذلك أن يخلق عقل أول كلي إنه العقل الإلهي !

وفي المراحل المتقدمة للفلسفة اليونانية ، أطل المذهب الذري برعاية : لوقيروس ، وتولاه بالكمال من بعد : ديمقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد وسيطر هذا المذهب - الذي أرجع العالم والانسان فيه إلى مجرد ذرات - حتى يبرز أنكساغوراس (٤٥٠ ق.م) ليضع أول بارقة تدل على وجود العقل .

ولكن انكساغوراس ، يخيب أمال سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م) الذي أعتقد أنه وجد ضالته عنده ، ولم يثبت أن وجده متخلياً عن

طريق العقل الذي كان قد سلكه في البداية . فيتجه سocrates إلى الإنسان يهذب أخلاقه ، ويصل عن هذا الطريق إلى اعتراف الإنسان بالله ومعرفته له . فقد أدرك سocrates أن المخلوق إذا عرف الخير ، فقد أصبح الطريق لمعرفة الله بعد ذلك سهلاً وممكناً ، لأنَّه قمة الخير !

ويجد أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق. م) في البحث ويعمل فكره ويقدم المثل ، بها يحاول أن يوفق بين العقل والحس ، أو يجمع بين الثنائية المتناقضة !

أما أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق. م) فقد وجد الحل لهذا الإشكال ، وخرج بالقوة والفعل ، والهيولى والصورة ، ليفسر هذا اللغز المثير ! وعلى أية حال ، فقد كانت محاولات : سocrates ، وأفلاطون وأرسطو متعاطفة مع العقل ، هاجرة الحس ، والمحسوس .

وإلى العالم الإسلامي ، ينتقل هذا التراث اليوناني العظيم بشكه وبيقنه ، بالحاده وإيمانه .

وتتم أول حركة للنقل في عهدبني أمية : حيث أمر خالد بن يزيد ابن معاوية (عام : ٨٥ هـ) بنقل كتب الطب والكيمياء .

وتبلغ حركة النقل والترجمة ذروتها في العصر العباسي خاصة أيام الخليفة المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) .

وفي الأندلس : كان القرن الرابع هناك ، يضاهي القرن الثالث في المشرق ، ففي كلِّيهما بلغت الحضارة المادية أوج رقيها .

وفي هذا العصر ، كانت الحركات الفكرية المادية في العالم الإسلامي تلقى أعنف وأشد مقاومة خاصة على أيدي فقهاء المسلمين .

وتغلب على العالم الإسلامي النزعة الصوفية لأفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ بعد الميلاد) وتلقى صدى عميقاً فكرة الفيض أو الصدور التي تقترب كثيراً من التوحيد الإسلامي ، ولقد أبعدت هذه النزعة بالفعل معظم التيارات المادية القاسية التي كانت سائدة إبان هذه الفترة .

ويعكس العصر الوسيط صورة حية ، لفترة اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالاً تاماً ، وخاصّ هذه التجربة : المسلمين ، واليهود والمسيحيون على السواء ، مستعينين ببدور الأفلاطونية الجديدة .

فلقد اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية ، حين امتدت غزواتهم إلى آسيا الصغرى ، متوجهة صوب أبواب القدسية .

ونجح ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) في الوصول لمزيج منسجم بين القرآن ، ونمط افلاطوني جديد ، لنظرية صدور الأشياء جميعاً عن الله ، مصوّفة في المصطلح الارسطي .

ويعد ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) شارح أرسطو بلا منازع خلال العصور الوسطى . غير أن تأييده لنظرية قدم المادة ، وإنكاره للخلود ، كان خروجاً على أصول الدين الإسلامي .

وعقب وفاة : ابن رشد ، وضع رد الفعل اللاهوتي الذي مهد له تفكير الغزالى الصوفي (١٠٥٨ - ١١١١) حداً للفترة الخلاقة في الفلسفة الإسلامية .

وتحضّر المفكرون اليهود - الذين يعيشون في البلاد الإسلامية ، ولا سيما أسبانيا - لمؤثرات فلسفية مماثلة .

ولقد كان : سليمان بن جبرول (١٠٢١ - ١٠٥٨) متأثراً بالروح الجديدة تماماً .

وكتب موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) دلالة الحائرين ، الذي يعد - بحق - أفضل تطوير للفلسفة الأرسطية ينسجم مع التوحيد اليهودي .

وكان له تأثير ملحوظ على : توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) وهنا أيضاً ، حصل رد فعل لاهوتى ، فقضى على النظر الفلسفى اليهودى فى العصر الوسيط .

وشهدت الفترة الأولى من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط - التي تمتد من نهاية القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر براءاً تدريجياً - وإن لم يكن متصلة بأى حال من الأحوال - من همجية العصور المظلمة ، ولم يكن للفلسفة وجود مستقل ، غير أن المفاهيم الفلسفية بقيت بفضل آباء الكنيسة وخاصة : أوغسطين .

وكان مذهب : أريجينا - الأفلاطونى الجديد - الذى ظهر في القرن التاسع ناتجاً فريداً للعقلية الفردية .

ويعتبر القرن الثاني عشر عصر التحرر من النصوص الأرسطية ، حيث خرج فيه : أنسالم بأقوى الأدلة الوجودية لإثبات وجود الله .

أما القرن الثالث عشر ، فإنه يعد أهم فترة في فلسفة العصر الوسيط حيث وضع : الأكويني ، تركيب العصر الوسيط الخالد الذي ألف فيه بين الأرسطية واللاهوت المسيحي .

وتتلخص روح فلسفة العصر الوسيط في العبارة التي تتحدث عن الفلسفة باعتبارها خادماً لللاهوت والتي قالها بطرس داميانى (١٠٠٧ -

١٠٧٢) وهو لاهوتى محافظ ، ويقدمها لنا أنسالم فى جملة رشيقه يقول فيها :

إن الإيمان يسعى إلى أن يفهم على أساس عقلي !

ويستمر الصراع بين الالحاد والإيمان حتى العصر الحديث ، فيقدم لنا ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) تأملاً عقلياً مبدعاً في إثبات وجود الله ، يقترب تماماً من دليل أنسيلم الأونطولوجي ، وممثلاً في الكوجيتو الديكارتى الشهير الذي يتنهى إلى أن : شك الإنسان نفسه في وجوده ، ينقد نفسه بنفسه ، وبعد دليلاً صارخاً على وجوده ، كما أن فكرة كائن كامل لا يمكن أن توجدها قدرة ناقصة ، وهذا إثبات لوجود الله .

ومن اليقين بعد الشك ، إلى أول فيلسوف أوربي ملحد أعني : شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) ويسير معه في الاتجاه نفسه : كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) يحيى المادية القديمة بما ديتها الجدلية التي استمد أصولها من : هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) .

ولم يكن العلماء أقل غباء من الفلاسفة الماديين ، بل لقد تفوقوا عليهم ، حيث سادت حتى القرن الثامن عشر فكرة لديهم بأن : نظريتي : لا بلاس ، نيوتن ، مفتاح لجميع العلوم !

غير أن هذه النظرية تنهر ، ومعها العقيدة الجوفاء في نهاية القرن نفسه ، ولقد اكتشف العلماء ذلك بأنفسهم ، حين أخفقوا في تفسير ظاهرة الضوء بالمصطلحات المادية ، وذلك عقب نشر نتائج تجارب ماكسويل .

وأصبح الضوء مشكلة عويصة لا يعرف العلماء كيف يفسرون

معمياتها ، بعد أن عجز التفسير المادي عن تقديم الحل المنشود !

وحتى نظرية : داروين ، والتي كانت تعد من أشد النظريات صلابة أمام النقد ، ثبت عجزها واحفاظها في بعض النواحي : فلقد فسرت لناتلك النظرية صدور الكائنات جمیعاً عن نوع واحد ، ولكنها لم تستطع أن تبرز لنا كيفية ظهور الانواع الجميلة وأسبابه .

كذلك فان الانتخاب العشوائي الذي تحدث عنه داروين ، لا يعطينا بحال ذلك الابداع والاتقان والدقة في التصميم في مخلوقات الله ! .

كذلك أثبت العلم الحديث ، أن كل نوع من الكائنات يختلف عن غيره ، لأن لكل نوع أصل مستقل ، وبهذا يتذر أن يكون نوع واحد ، أصلاً لهذه الانواع كلها !

ولقد أجمع علماء القرنين : الثامن عشر ، والتاسع عشر ، على أنه لا يوجد أدنى خلاف حول قانون العلة والمعلول الميكانيكي !

وأن الخلاف الوحيد ، ينحصر في دائرة المؤمنين بما بعد الطبيعة . . . !

وجاء القرن العشرون ، حاملاً تكذيباً لهم ، حيث ثبت أن هناك ظواهر كثيرة طبيعية ، تبطل كل جهد لتفعيل التفسير المادي الطبيعي !

وضاعت مع تلك التسليمة : عبارة نيتشه حين هتف قائلاً : لقد مات الإله الآن !!

وبعد لقد حارت العقول وجاء القرآن ليرد
عليها ويردها ، ويسكنها ويسكتها ، وكان عليها أن تؤمن لتأمن ، حين
قال ربها : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ﴾ .

ولكن الهدایة ، لم تمنع الغواية ، فعاندوا ، وكابروا ، وساروا
في طريق اليأس يمنون أنفسهم : بالأمل والرجاء . لقد كانت دائمًا
لهم أمنية واحدة مشتركة : أن يبرهنا على أنهم جاءوا من العدم
ويتهون - حتما - إلى العدم .

ولم يسلمو ، أو يستسلموا حين جاءتهم الآيات البينات . . .
طفقوا يبحثون ، وانتهوا من حيث بدأ أسلافهم : إلى المادة
والفناء .

لقد أعمتهم الفيض الالهي المتدفق ، فراحوا هنالك في ركن
قدريتأملون خسدة المادة . . وتجاهلو انور الشمس ، وراحوا يتخبطون
في الظلام . . . وكادوا أن يختنقوا ، فعادوا يتلمسون الحياة تبعث من
الهواء الذي لا يرونـه !

إن عليهم أن يقولوا لنا : لماذا الهواء ضروريًا لبقاءـنا ونحن لا
نلمسه ولماذا كانت الأرض ياسة تسير عليها . . . ولماذا لم
تكن السماء شبيهة بها . . . ولا تحلق علينا . . . ؟

بل إنـهم وقفوا أمام كل عمل يشهد بالنظام مشدوهـين ، ولكن
سرعان ما جذبـهم طبيعتـهم الدنسـة . .

وعادوا يرددون : إنـالإنسـان قطـعة منـالعالـم الجـامـد !
فخرجـجلـهم عنـوعـيه ، وأـماـبـقـيـةـ الـبـاقـيـةـ ، فـانـهـاـ تـحاـوـلـ أنـ

تماسك إنها نهاية المعاددة معاندة
العقل ، فلو أنهم ساروا في طريقه لا يصلهم إلى صانعه إلى
بارئه إلى الفيض الذي لا ينضب معينه إلى
الله !

دكتور

عصام الدين محمد

دروس التعاليم الفلسفية

للاستاذ سنتلانا

بasher الله - أيها السادة - إن المقصود من هذه المحاضرات هو
التطرق فيما كان بين الفلسفة اليونانية والمذاهب الإسلامية
من التعلق سيما مذاهب فرق المتكلمين المعتزلة ثم المعتزلة ثم
شرحهما في الإسلام وكيف حققت ما اقتبسه كل فرقية من اليونان وكيف
أوسعته في قوالب الإسلام وقد رأيت أنه من المناسب بل ومن الضروري
قبل الخوض في موضوعنا هذا أن أقدم لكم تمثيلات بحاجة في معنى
الفلسفة وما الغرض المقصود منها عند اليونان مع الأشارة
إلى أمثل المسائل عندهم وأهم الفرق حتى يكون ذلك مأكولة
لما سنور في ما بعد

بحول الله كأجتنب فيه تقدير الامكان الإضافي الم Relief والإنجاز المختلط
على أنه ليس الغرض استيعاب فلسفة اليونان على اختلاف أقاويلها
وتشعب مذاهبها إذ لا يساوغنا إلى ذلك الوقت مع قلة الخبرة به
مخصوص مطلوبنا فالآوى أن نقتصر من المذاهب على أهمها

حكمان كما عبدها... فإذا أردت أن تعلم اسماء فهو الجهل
 والغفلة ثم الحزن وسوء المخلق والطمع وعدم الصبر على الشهوات
 وسائر أنواع الشروق فقد استولى عليها وكررت كل ثقوره كما كانت
 من قبل قال قايس أساًلك أذْ تَعْبُرُنِي مَاقِوَةَ الْتَّاجِ الَّذِي تَوَجَّبُهُ
 السعادة من يصل إليها قال الشيخ انه يفيد السعادة يافي
 فقد يصير المتوج به سعيداً مغبوطاً لا يتعلّق آماله بغيره
 في ادراك السعادة بل قد يجاوزها من نفسه ولا يحتاج إلى غيرها
 قال قايس فإذا توج ماذا يصنع وإلى أين يكون مصيره قال
 الشيخ إلى الفضائل يقدّمه إلى المحل الذي منه حاد ويرثى حال من
 يبقى هناك وما هم فيه من تلك العيش والشهوات والضلال السبيل
 حمر العبيد يسوقهم أعداؤهم حيث شاؤوا فهم من استولى
 عليه الشهوات وسنهم من قاده الكبار والطمع أو العجب إلى
 غير ذلك فقد ينكحهم الخاتم صفاً وقعوا فيه حتى يتسللوا إلى لازوالوا
 مدة عمرهم في اضطراب فقد نسوا ما أوصاه ربه الملك فلا
 يعودون الطريق المؤصل إلى السعادة قال قايس هذا مواب

سانتلانا

سانتلانا - دافيد : ولد عام ١٨٤٥ بتونس وتوفي عام ١٩٣١ .

وهو مستشرق ايطالي ، تلقى علومه في روما . ولقد عني بدراسة الفقه الاسلامي ، وانتدب لوضع القانون المدني والتجاري لتونس .

وعين سانتلانا أستاذًا لتاريخ الفلسفة ، بالجامعة المصرية الأهلية . وألقى فيها عدة محاضرات بالعربية عن : تاريخ المذاهب الفلسفية وهي تلك التي بين أيدينا .

ونحن نلمس - على الفور - لدى النظر في مضمون هذه المحاضرات ، أن سانتلانا مدرك تماماً لابعاد ومجال الفلسفة الاسلامية والباحث التي خاض فيها العرب والمسلمون .

كما ندرك بوضوح ، تلك المحاولة الناجحة التي يقوم بها سانتلانا في سبر أغوار بعض نصوص الفلسفة اليونانية والاسلامية ، ومعرفته معرفة كاملة بمعالم حركة النقل والترجمة التي تمت من التراث اليونياني الى العربي .

ولكننا مع هذا نتحقق ، من أن سانتلانا ينظر للفلسفة الاسلامية باعتبارها جزءاً مكملاً لأفكار اليونان ، أو هي صورة مكملة أو مقلدة

تماما ، أو مطابقة للفلسفة الهلينية .

والحقيقة ، أن رأي سانتلانا هذا ، يتفق مع الفكرة التي نادى بها معظم المستشرقين من أمثال : دي بور ، أرنست رينان ، براون ، نيكلسون ، ماسنيون ، آربيري ، أوليري ، جيوم ، جولد تسهير ، ماكس مايرهوف . حيث أعدموا الفلسفة الإسلامية تماما ، وسلبوها كل خلق وتجديد . وهذا أمر من بين أمور كثيرة تعرضنا لها في شرحنا وتعليقنا على آراء سانتلانا ، وقدمنا ما يثبت يقينا عدم صحته .

مُتْبَعُ التَّحْقِيقِ

اعتمدنا في تحقيق هذا المخطوط على النسخة المصورة
بالميكروفيلم تحت رقم ٢٩٩٠ عن الأصل الموجود والمحفوظ
بمكتبة دار الكتب بالقاهرة .

وقدرأينا أن نسجل أرقام الصفحات المكررة هنا ، وكذلك العبارة
التي تبدأ بها الأجزاء المكررة ، والتي تنتهي عندها . مع ذكر
الصفحات التي تمثلت معها حتى ينتفع بها كل من يرجع إلى الأصل
وهي كما يلي :

- ١ - من ص ١١٥ من قوله : قال الاسكندرانيون إلى قوله : في سعادة لا نهاية لها ص ١١٩ .
تكرار لما في ص ١٣٨ وحتى ص ١٤٣ .
- ٢ - من ص ١١٩ من قوله : الأفلاطونية لم تتصد إلى : صاحب حكمة الاشراق ص ١٢٠ .
تكرار لما في ص ١٦١ وحتى ١٦٢ .
- ٣ - من ص ١٢٠ من : على التمييز إلى : ما هو في نفسه حق .
تكرار لما في ص ١٥٩ وحتى ص ١٦١ .

٤- من ص ١٢٣ : من : وذلك أن الحكمة أصول الشريعة
إلى : ص ١٢٥ (ومبني مذهبهم) .
تكرار لما في ص ١٥٦ وحتى ص ١٥٩ .

٥- من ص ١٢٦ قوله : هذه الحكمة وحتى ص ١٢٨ عبارة :
اضطررنا نحن في هذا الكتاب .
تكرار لما في ص ١٥٥ وحتى ص ١٥٦ .

٦- من ص ١٢٨ من قوله : إن من يتلاؤ إلى قوله : وقد حصنت
ص ١٣١
تكرار من ص ١٥١ وحتى ص ١٥٤ .

٧- من ص ١٣١ من : فأكون داخلًا حتى ص ١٣٣ عبارة : شطر
الحسن

تكرار لما في ص ١٤٨ وحتى ص ١٥١ .

٨- من ص ١٣٣ من أول : لأن التشبيه إلى ص ١٣٦ بلا بدن .
تكرار لما في ص ١٤٥ حتى ص ١٤٨ .

٩- من ص ١٣٦ من : قال البناني إلى ص ١٣٨ عبارة : بنفسه
إلى الإله .
تكرار لما في ص ١٤٣ وحتى ص ١٤٥ .

وبالاضافة إلى ذلك فإنه أثناء مراجعتنا للنص تبين لنا أن هناك
بعض التصحیحات عليه مذکورة بالهامش ، وقد تبين لنا أن معظمها لا
يتفق مع الأصل وقد قمنا بوضع ما يتناسب منها، وحذف ما لا يتناسب ،
واستبداله بما رأينا يتفق مع الأصل .

ونود أن نشير إلى نقطة منهجية هامة هنا ، وهي تلك التي تتعلق

بوجود بعض الكلمات أو عبارات لا تتفق مع قواعد وأصول اللغة العربية السليمة . وقدرأينامع التسليم بذلك وملحوظته عدم إجراء أية تعديلات حتى ولو بالهامش .

وأثرنا ذلك حتى نقدم للقارئ المعنى الحقيقي الذي أراده المؤلف طبقاً لتعبيره الشخصي . كما وأن الالتفات لهذه الناحية كان حتماً سيكون على حساب التعليق والتحقيق حول النص وذلك لكثرتها ، وغرضنا الأول هو عرض هذه المحاضرات ومناقشتها بعد فهمها ونستثنى من ذلك ، الأخطاء النحوية البارزة التي صحيحتها بالفعل .

وفيما يتعلق بوضع العبارات والجمل ، فقد كنا حريصين على وضع الفواصل المناسبة لها ، لأنها دون ذلك تصبح عسيرة الفهم وعديمة الجدوى .

وقد قابلتنا بعض الكلمات تنقصها بعض حروف ، فرأينا كذلك تسجيلها كاملة ، ولم نر داعياً لذكرها في الهامش .

وقد لمسنا في تحقيقنا لهذا النص ، أن المؤلف لا يلتزم بخط منهجي متسلسل في عرض المذاهب والأشخاص ، فهو يترك النسق فجأة ، ويتجه إلى نسق مخالف تماماً ، ثم يعود للأول مرة أخرى .

وقد رأينا في تعليقنا ، أن نسجل الترجمة عن المذاهب وال فلاسفة عند ذكرهم لأول مرة ، ثم لدى معاودة المؤلف للكلام عنهم نحاول أن نقدم نبذة عن فلسفتهم وأهم وجهات نظرهم .

وقد تقابلنا في هذا النص مع بعض الأخطاء الشائعة التي وقع فيها . مؤرخ الفلسفة الإسلامية الاقدمون جميراً من أمثال : ابن أبي

أصيحة ، والقطبي ، والشهرزوري ، والبيهقي ، والشهرستاني ، والبغدادي ، والاسفرايني . . . الخ .

تلك الاخطاء التي تتعلق - على الاطلاق - بنسبة أقوال فيلسوف لفيلسوف آخر ، أو نسبة أقوال لفيلسوف ليست له خاصة بالنسبة لفلاطون وأرسطو ، ونسبة عبارات في كثير من الاحيان لكتلهمما ، وهي أقرب ما تكون - مثلا - لمذهب أفلوطين .

والمؤلف في خطوطه الذي نتناوله يعتمد في الحقيقة على عدة مراجع هي عمدة بحثه والذي أقامه عليها ، خاصة فيما يتعلق بحركة النقل والترجمة في مراحلها المختلفة وهي : إخبار الحكماء بأخبار الحكماء ، للقطبي . وعيون الانباء في طبقات الاطباء ، لابن أبي أصيحة . والفهرست ، لابن النديم . . .

والمعروف أن المرجعين السابقين أخذوا صاحباهما فيما عن : ابن النديم وكتابه القيم : الفهرست ، الذي يعد من أهم وأدق المراجع على الاطلاق ، والذي ما زال يعول عليه الكثير من الباحثين في أبحاثهم .

وقد قمنا بمراجعة كاملة للمطابقة بين كافة العبارات التي استقاها المؤلف من هذه المصادر ، وأوضحنا الخلاف الموجود أحياناً بين الأصول وما أورده المؤلف ، وقمنا بتسجيل العبارات الصحيحة طبقاً لورودها بهذه المؤلفات الرئيسية .

وعلاوة على ذلك ، فقد رجعنا العدد من المصادر الهامة المتصلة بهذه المادة والتي تعد عماداً قوياً نعتمد عليه في التحقيق والتعليق على الموضوع . وأوردنا قائمة بأسماء هذه المصادر - التي رجعنا إليها - وتاريخ صدورها .

وينبغي أن ننوه ، إلى أننا قد قمنا باضافات جديدة لمادة هذا الموضوع وذلك نظرا لما استحدث في مجال دراسة الفكر الفلسفى الاسلامي خاصة فيما يتعلق بالكشف عن بعض النصوص الجديدة التي تغيرت في ضوئها بعض المسائل التقليدية التي أشار إليها سانتلانا والتي لم تكن بعد قد ظهرت أو اتضحت في عصره ، بالرغم من أن الفترة الزمنية بيننا وبينه ليست بعيدة . ذلك لأن الباحثين في هذا المجال لم يكفو عن البحث منذ ذلك الوقت حيث وصلت إلى أيديهم وثائق جديدة ومخطوطات كشفت ونشرت ، ومادة عميقة في مختلف نواحي الفلسفة كانت ثمرة لهذه الجهد .

والله تعالى الموفق

دُرُوسُ التَّعَالَمِ الْفَلَسَفِيَّةِ لِلْأَسْتَاذِ سَانْدَلَانَ

باسم الله - أيها السادة إن المقصود من هذه المحاضرات هو النظر فيما كان بين الفلسفة اليونانية والمذاهب الإسلامية من التعلق سيما مذاهب فرق المتكلمين المعتزلة ^(١) منهم ، والأشاعرة ^(٢) ، ثم حكماء الإسلام لكي يتحقق ما اقتبسته كل فرقة من اليونان وكيف أفرغته في قوالب الإسلام .

وقد رأيت أنه من المناسب بل ومن الضروري قبل الخوض في موضوعنا هذا ، أن أقدم لكم تمهيداً مجملًا في معنى الفلسفة وما الغرض المقصود منها عند اليونان ، مع الإشارة إلى أهمات المسائل عندهم وأهم الفرق حتى يكون ذلك كالتوطئة لما سنورده فيما بعد - بحول الله - أجبت فيه بقدر الامكان الأطتاب المعلم ، والإيجاز المخل .

(١) المعتزلة : أحدى الفرق الفلسفية الإسلامية ، نشأت مع بداية القرن الثاني الهجري ، وقد تميز رجال المعتزلة على غيرهم باستخدام العقل في براعة فائقة معتمدين على الأدلة والحجج العقلية في تناول مسائل الكلام ، وكان من أبرز ما أعلنته فكرة : حرية الارادة الإنسانية .

(٢) الأشاعرة : تسب هذه الفرق لأبي الحسن الأشعري وهو : أبو الحسن علي بن اسماعيل بن موسى الأشعري ، صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب أهل السنة وكان أولًا معتزليا ثم انخلع عن مذهب الاعتزال وتوفي سنة ٣٣٠ هـ ، ومن أهم ما تمسكت به الأشعرية ما قال به السلف من التمسك بكتاب الله وسنة رسوله ، وقد اختلف الأشاعرة مع المعتزلة في كثير من المسائل .

على أنه ليس الغرض استيعاب فلسفة اليونان على اختلاف أقاويلها وتشعب مذاهبها إذ لا يساعفنا إلى ذلك الوقت مع قلة الحاجة إليه بخصوص مطلوبنا ، فال الأولى أن نقتصر من المذاهب على أهمها ، ومن الأقاويل على أكثرها تأثيراً في العرب مع إغضاء النظر عن الباقي الذي لم يكن به للعرب إمام . قال ابن أبي أصيبيعة في تاريخ الحكماء ^(١) ، قال القاضي أبو القاسم بن صاعد في طبقات الأمم . أعظم هؤلاء الفلاسفة قدرأ عند اليونانيين خمسة : فأولهم زماناً أبادقليس ^(٢) ، ثم فيثاغورس ^(٣) ، ثم سocrates ^(٤) ، ثم أفلاطون ^(٥) ، ثم أرسطو طاليس ^(٦) ثم نيقومانخس ^(٧) أهـ كلامه .

(١) صحة اسم الكتاب : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، وسوف يرد ذكر هذا الكتاب في مواضع كثيرة .

(٢) أبادقليس وهو : أبادقليس ، من أكراجاس بصفلية ، ازدهر حوالي ٤٥٠ ق.م ، ولقد زعم أن عملتي الصيرورة والفناء الظاهريتين ، إنما تحدثان نتيجة لامتزاج وانفصال « جذور » وجدت منذ الأزل ، أو عناصر هي : النار ، والماء ، والتربة ، والهواء .

(٣) فيثاغورس : ولد في ساموس وهو فيلسوف يوناني ازدهر في حوالي عام ٥٣٠ قبل الميلاد . ذاع صيته لمعلوماته العلمية والرياضية ، حيث كان رياضياً بارعاً ولقد برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية .

(٤) سocrates : (٤٦٩ - ٣٩٩ قبل الميلاد) فيلسوف يوناني من أثينا ، لا نعلم عنه شيئاً مؤكداً ، إلا أن بعض الكتاب أعطونا عنه أو صافوا ، ولم يترك سocrates كتابات خاصة به ، وربما لم يكتب شيئاً على الأطلاق .

(٥) أفلاطون : حوالي (٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م) الفيلسوف المعروف ، ابن اристون وبركتيوني ، ولد في أثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي بلغت الثمانين ، ومع أنه اشتهر بالسياسة في البدء بفضل أسرته واهتماماته معاً ، فقد كرس معظم حياته في الواقع للدرس والتعليم .

(٦) أرسطو : (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) الفيلسوف المعروف ، كان ابن الطبيب باسطاغيرا في شمال اليونان ، ظلل لعشرين عاماً بادئة من ٣٦٧ عضواً بأكاديمية أفلاطون .

(٧) نيقومانخس : كان من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة واسمه : نيقومانخس =

وهذا الكلام فيه من الإفراط والتفريط مالا يخفى ، إذ العرب لم يكن لهم بمذهب انباذ قليس ، وفيثاغورس ، الا ما علموا على يد فلاسفة المتأخرین . ولم يبلغهم من سقراط إلا بعض الحكمه مثل قوله : إنه لا علم له ، سوى أنه لا يعلم شيئاً : ونیقوما ختسر ممن لا يعتد به ، وهو من متأخری الفیثاغوریین ، ومع ذلك فإن صاحب تاريخ الحكماء لم يذكر دیموقراطیس^(۱) صاحب القول بالجزء الذي لا يتجزأ^(۲) ، وهو عند الاشاعرة من أمهات مذهبهم في الطبيعیات ، ولا أصحاب الرواق^(۳) . ومنهم اقتبس مشایخ المعتزلة كثيراً من أقوالهم ، ولا الحكماء الاسکندرانین^(۴) أصحاب أفلوطین^(۵) ، وبرقلیس^(۶) .

= الجیراسي ، وكتابه : الالهوت الرياضي يمثل الترجمة الفیثاغوریة .

(۱) دیموقراطیس : عاش في القرن الخامس ق.م ، ولد في أبدیرا باليونان ويرتبط ذكره بالنظرية الذرية ذاتها .

(۲) الجزء الذي لا يتجزأ : هذه تسمیة اسلامیة للمذهب الذری اليونانی .

(۳) أصحاب الرواق : إحدى الفلسفات التي شاعت في الفترة الھلیستیة - الرومانیة . أسها : زینون الکیتوی في نهاية القرن الرابع ق.م ، وتستمد اسمها من الرواق ، وهو بهو ذو أعمدة ، حيث كان يعلم في أثينا .

(۴) الحكماء الاسکندرانین : وهم أصحاب المدرسة الافلاطونیة المحدثة أو الجديدة ، وهي عبارة تدل عادة على المجهود المتنتج الاخير الذي بذلك العصور الوثنیة القديمة (من ۲۰۰ - ۵۵۰ بعد المیلاد) لانتاج مذهب فلسفی شامل يمكن أن يلبي مطامح الانسان الروحیة جیعاً .

(۵) أفلوطین : (۲۷۰ - ۲۰۵ بعد المیلاد) وهو مبدع الافلاطونیة الجديدة ، لكنه هو ومن جاءوا بعده ، قد عدوا أنفسهم مجرد أفلاطونین ، وأعتقدوا أن فلسفتهم لم تكن أكثر من عرض فکر أفلاطون .

(۶) برقلیس : فیلسوف یونانی أفلاطونی ولد في القسطنطینیة سنة ۴۱۲ م ، أقام في صباح في زنتوس من لیسیا ، ثم أقام عدة سنین في الاسکندریة يأخذ عن اشهر المدرسین ثم رحل لأنثینا .

وهم قدوة حكماء الإسلام سينا الفارابي^(١) ، وابن سينا^(٢) ، وحكماء الآشراق . فتقرر أن ما يهم معرفته من المذاهب اليونانية لبحثنا هذا ، أهم قدماء الفلسفه ، سينا شيعة ديموقراطيس ، ثم أفلاطون وأرسطو وأصحاب الرواق والاسكندرانيين .

وكأني بقائل يقول : ما الفائدة في كتبك هذه : التواريخت البالية ، والرسوم الفانية ، وإن هي في نفس الأمر إلا أساطير الأولين ، وأوهام الأقدمين ، ما لنا ولافلاطون ، وأرسطو ، وأصحاب الرواق ، وبقية القوم ، وقد اندثر أثراهم ، ونسى ذكرهم ، مالك لا تذكر لنا أقوال المعاصرين من العلماء ، ورأيهم في النفس وأحوالهم وتعلقها بالبدن^(٣) الذي هو موضوع العلم المعروف عندهم : بسيكلوجي ولماذا لا نأخذ في تفسير قول الفلسفه المعاصرين لنا مثل : هربرت

(١) الفارابي : لا نعلم كثيراً عن حياة الفارابي ، فقد كان فلسفياً متأملاً ثم اتجه للتتصوف ، سمي بالمعلم الثاني ، والأول هو : أرسطو . مات في دمشق عام ٩٥٠ م ، عن ثمانين عاماً .

(٢) ابن سينا : (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) فيلسوف فارسي وطبيب وقد نقل اسمه إلى اللاتينية فكان Avicenna وهو أكثر الفلسفه أصالة .

· وقد اقام مذهباً فلسفياً في الوحدانية ، يقترب إلى أقصى حد ممكناً من تركيب يؤلف بين مبادئ الإسلام ، وتعاليم أفلاطون وأرسطو . وقد امتنجت فيه رغبة فارسية غارمة في الحياة بسعى دائم نحو الحقيقة ، فأنتجت نسقاً فلسفياً يتحلى فيه عقل مبدع ناقد مفعم بشعور ديني . ولقد كان لكتابه : الشفاء تأثير كبير على المسلمين واليهود والمسيحيين ، على الرغم من أنه قد أثار مع كتاباته الفلسفية الأخرى عداوة المتكلمين له .

(٣) موضوع النفس وعلاقتها بالبدن: شغل هذا الموضوع الفلسفه منذ قديم الزمان وقد تعرض له من القديم سقراط الذي كان يؤمن بإيماناً عميقاً بخلود النفس . ولعل الصعوبة الناجمة في أي محاولة للتوفيق بين النفس والبدن طبيعة كل منها المغايرة للآخر تماماً مع وجودهما في إنسان واحد كذلك فالجسم موحد وملموس ، والنفس لا ترى .

سبنسر^(١) وغيره « لا فلسفة إلا الفلسفة الراهنة » .

هذا هو العلم النافع الذي نحتاجه في مثل وقتنا هذا ، لا خرافات الاقدمين التي لا تجدي نفعا ولا تشفى غليلاً . فأقول له : أيها الحبيب ، إن الفلسفة التي ذكرتها لا ينكر فائدتها إلا جاهل أو معاند أو كلاما ، إلا أنك إذا أردت أن تفهمها حق الفهم ، فلا بد لك من معرفة آراء الاقدمين ، إذ الفلسفة وسائر العلوم كالمرء يكون طفلا ، ثم يشب ، ثم يصير كهلا ، وهو شخص واحد . كالسلسلة كل حلقة منها ارتبطت بالآخر حتى لا يمكن حلها من غير أن يفسد الجميع .

فمن لم يقف على أقوال القدماء حق الوقوف ، لا يمكن من استنباط آراء المعاصرين ، ولا من سبب اتخاذهم رأيا دون رأي ، ولا مما آلت إليه الفلسفة في حالتها الراهنة : قال باكون الفيلسوف الإنجليزي^(٢) : إن التاريخ للعلوم كالبصر لجسد الإنسان ، به يبصر

(١) هربرت سبنسر : (١٨٢٠ - ١٩٠٣) إنجليزي ، قليلاً ما يقرأ اليوم ، لكنه نال شهرة كبيرة ، ذاتعة في الشطر الأخير من القرن التاسع عشر ، ففي كتابه : مذهب الفلسفة التركيبية استعرض العلوم البيولوجية والاجتماعية بفكرة فلسفية عامة عن التطور ، باعتباره فكرة تضم أشياء تلك العلوم في وحدة . وعلى الرغم من أنه : لا الفلسفة ، ولا العلماء المعاصرون ، ولا الذين جاءوا فيما بعد ، وجدوا في ذلك الاستعراض ما يكفي من حيث الدقة والوضوح ، إلا أنه لاقى نجاحا وتأثيرا كبيرين ، عند كثير من أولئك الذين تأثروا بعلم الأحياء الدارويني ، وبالمناهج الطامحة التي كانت ترمي إلى ارتقاء العلوم الاجتماعية .

(٢) باكون : هو فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) ولد في ظل البلاط الإنجليزي الذي خيم على حياته بأسرها ، وتلقى تعليمه في : كيمبردج . وما أسهم به فيكون في الفلسفة كان حقيقة في ميدان المنهج العلمي ، فقد كان من المتمردين على التقاليد الأفلاطونية والارسطية وأجلاءهم بيانا . ولقد زعم أن المنهج الارسطي غير مفيد بوصفه أداة للكشف ، فهو يجبرنا على التسليم بنتائجته ، لكنه لا يكشف عن شيء جديد ، ويجر التجربة من ورائه جرا =

ما تقدم وما بين يديه ؛ لكي يعلم الناحية التي ينبغي له أن يقصدها . اـ
كلامه .

ثم إنه لا يخفى ، أن المسائل الفلسفية لا تتغير بتغير الزمان ، وهي الآن على ما كانت عليه في القرون الماضية ، من البحث عن ماهية الوجود ، وجود الإله وجوهر النفس ، وكيفية اتصالها بالبدن وإدراكتها بالحس ، وما هي حقيقة المعرفة ، والميزان الذي به تقاس حقيقتها .

فهذه المسائل وأمثالها التي اشتغلت عليها الفلسفة ، لم تختلف باختلاف الأجيال . أتظن أنا نحسن الجواب أكثر مما كان يحسنـه أـفلاطـون ، وأرسـطـو ؟ لا والله ، إنـا لو قـدرـنا عـلـى ذـلـك لـقـدـرـنا عـلـى الـاتـصـافـ بـصـفـاتـ الـأـلوـهـيـةـ . وـشـتـانـ ماـ بـيـنـ الـبـعـوـضـةـ وـالـقـيلـ .

فلوراجـعتـ هـرـيرـتـ سـبـنـسـرـ مـثـلاـ الـذـيـ ذـكـرـتـهـ آـنـفـاـ ، لـوـجـدـتـهـ يـعـتـرـفـ فيـ كـتـابـهـ الـمـوسـومـ بـالـأـصـولـ الـأـوـلـيـةـ ، بـأـنـ الـأـوـلـيـاتـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ مـمـاـ لـ طـاقـةـ لـلـبـشـرـ عـلـيـهـ ، وـأـنـ لـاـ سـابـقـيـةـ لـنـاـ عـلـىـ الـأـقـدـمـيـنـ ، إـلـاـ فـيـ الـمـسـائـلـ الـجـزـئـيـةـ ، وـالـمـبـاحـثـ الـفـرعـيـةـ ، دـوـنـ مـاـ يـهـمـنـاـ حـلـهـ مـنـ إـشـكـالـاتـ الـأـصـولـ .

فالـمـسـائـلـ باـقـيـةـ وـالـجـوـابـ يـخـتـلـفـ . وـكـلـ جـيـلـ أـخـذـ بـسـبـبـ مـنـ تـقـدـمـهـ ، يـخـطـوـ ثـلـاثـ خـطـوـاتـ وـيـؤـخـرـ أـخـرـىـ ، وـبـيـنـ الـغاـيـةـ الـمـقـصـودـةـ بـوـنـ بـعـيدـ ، كـادـ أـنـ لـاـ يـتـصـورـهـ عـقـلـ الـبـشـرـ ، فـضـلـاـ عـنـ أـنـ

= كانـهاـ الأـسـيـرـ . كذلك رـأـىـ أنـ الـمـدـرـسـةـ الـعـقـلـيـةـ الـتـيـ تـسـتـمـدـ أـصـولـهـاـ مـنـ أـفـلاـطـونـ غـيرـ مـجـدـيـةـ ، وـيـرـىـ أـنـ الـفـلـاسـفـةـ الـعـقـلـيـنـ كـالـعـنـاكـبـ يـنـسـجـونـ الـأـفـكـارـ مـنـ تـجـاـوـيفـ عـقـولـهـمـ . وـكـانـ يـرـىـ أـنـ التـجـرـيـبـيـنـ الـغـلـاظـ كـذـلـكـ ، لـيـسـواـ بـأـفـضـلـ مـنـ الـعـقـلـيـنـ لـأـنـهـمـ كـاـيـنـمـلـ يـجـمـعـونـ الـمـوـادـ بـلـاهـدـفـ . أـمـاـ النـحـلـ : فـهـوـ يـقـدـمـ لـنـاـ النـمـوذـجـ الصـحـيـحـ لـخـطـةـ السـيـرـ الـعـلـمـيـةـ ، فـالـنـظـامـ هوـ سـرـ الـأـمـرـ كـلـهـ ، فـعـلـيـنـاـ بـتـجـمـعـ الـوـقـائـعـ أـوـ التـارـيـخـ الطـبـيـعـيـ ، وـاـخـرـانـهـاـ وـتـفـيـرـهـاـ بـتـبـصـرـ وـفـقـ الـقـوـانـينـ مـحـدـدـةـ .

يتخطاه . ذلك سر الله لا يحيط به إلا هو .

فلا يغرنك أيها الحبيب شقشقة المتكلمين ، وانصت إلى الفلاسفة ، ترى كلا منهم راكنا إلى من تقدمه ، يواافقه تارة ويخالفه أخرى إلى أن يتنهى النسق إلى فلسفة اليونان^(١) ، ولهم حق السبق ،

(١) بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية : تجمع الآراء الفلسفية كلها على فضل الفلسفة اليونانية في السبق والتمهيد والأصالة خاصة فيما يتعلق بأفكار الطبيعة ، ولكننا يجب أن نحذر هنا من الواقع في الخطأ الشائع لدى الكثير من المفكرين خاصة المستشرقين ، فإنهم يعدمون تقريبا كل أصالة أو فكر إسلامي ، ويعتبرون الفلسفة الإسلامية مجرد ذيل للفلسفة اليونانية . وتلك بعینها هي التبيّنة التي يتنهى إليها هنا : سائلانا ، وهي الناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الإسلامية ، وعن النظر إلى الملامح اليونانية خصوصاً من حيث المادة والاصطلاحات .

لكن الحقيقة أن المعاني التي قصدوها فلاسفة الإسلام لم تكن دائمة هي المعانى اليونانية ولقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول ، بل وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . ولقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال ، وقد قدم لنا يوليوس أوبرمان Obermann دراسة عن مشكلة العلية عند العرب ظهرت في المجلة الفيتوائية لمعرفة الشرق Wzkm المجلد ٢٩ (١٩٥١) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ (١٩١٦ - ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك في مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان : Der philosophische und religiöse Snbjektivismus Ghazalis.

ولعل في انتاج العقلية الإسلامية لعلم الكلام ما يثبت صدق ما نقرره من ابداع المسلمين ذلك العلم الذي هو علم التوحيد أو علم أصول الدين وتعريفه: أنه علم يتضمن العجاج عن العقائد اليمانية بالأدلة العقلية ، وهذا العلم هو - حقيقة - التاج الخالص للمسلمين . ونحن لا ننكر أن المتكلمين قد أخذوا في الجرئيات من بعض العقائد الفلسفية والمذاهب الشرقية ، التي كانت متشرة في البلاد التي فتحها المسلمون ، ولكن بالرغم من ذلك كان علم الكلام في جوهره العام - حتى القرن الخامس الهجري - إسلامياً بحتاً . وقد قاوم بعد ذلك فقهاء المسلمين مقاومة عنيفة مزج علم الكلام بالعناصر اليونانية . كذلك الأمر بالنسبة لعلم أصول الفقه : فهو منهج أصولي ، أو بعبارة أخرى هو : منطق الفقيه ، مقابل لمنطق الفيلسوف ومنهجه . ولقد كان علم الأصول علمًا معنى به منذ أن وضع بعض قواعده الصحابة، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس ، ثم أضاف إليه التابعون بعد =

وفضيلة التمهيد ، فاذاً لم يكن من السائع لدى اديب من الإفرنج أن يجهل ما كان عليه حكماء اليونان .

كيف يسع ذلك مصرياً ومسلمـاً : والعلوم الاسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وافكار اليونان ، بل وعلى اوهام اليونان ، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام ، ولا مذاهب قدماء المتكلمين ولا بدع المبتدعين ، من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية ، لا مجرد إمام . وهذا لا يحتاج إلى برهان ، بل نعول فيه على العيان . فصار هذا التاريخ والحالة هذه كالمقدمة الضرورية لتاريخ التمدن الإسلامي ، لا يسع احداً من هذه الأمة إهماله ، ولا طالب الحكمة جهله .

فأرجو أيها السادة من محبتكم للوطن الاعتناء بهذا التاريخ الجليل ، الذي به أحرز الإسلام قصب السبق في القرون المتوسطة ، ونال بها فخرأياله من فخر ، فما من امة اخذت في الترقى ، إلا واقبـلت على طلب أخبارها وإحياء ما اندرس من آثارها ، فاذا اهملتها كان ذلك أظهر شعار على التلاشي والإدبار . وفيما قلناه كفاية لأولي الابصار . نعم إن هذا التاريخ يستدعي من طالبه مزيد العناية ، وطول الاجتهاد ، وذلك من شروط كل علم .

قال الحكيم اليوناني : العلم في موطنـه كالذهب في معدنه لا يستـبط إلا بالدأب والتعب ، والكد والنـصب ، ثم يجب تخلصـه بالـفكـر

= ذلك عناصر متعددة ، ثم وضعـه الشافـعي وتلامـيذه في صورة كـاملـة ، وتناولـه بعد هـذا المـعترـلة والاشـاعـرة بالـتعديلـ حتى أقامـوه عـلـما كـاملـا في صـورـة بـارـعة وفي هـذا المعـجال أنتـجـتـ العـقـلـيةـ الفلـسـفـيةـ الـاسـلامـيةـ تـفـكـيرـ اـسـطـقـيـاـ جـدـيدـاـ مـلـ وـكـسـفتـ عنـ المنـهجـ التجـيـريـ ، الذـيـ عـرـفـتـهـ أـورـوباـ بـعـدـ ذـلـكـ وـسـارـتـ فـيـ ضـوـئـهـ إـلـىـ حـضـارـتـهاـ الـحـدـيـثـةـ

كما يخلص الذهب بالنار. ا. هـ كلامه .

ولنرجع الآن إلى موضوعنا ، فأقول وبالله التوفيق : إن الفلسفة على حد قول أبي نصر الفارابي هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ، وهي ما تسمى أيضاً عند العرب بالعلم الإلهي ، وبالحكمة الإلهية وبالإلهيات نقلًا عن ارسطو طاليس .

قال ابن سينا في كتاب الشفاء :

موضوع العلم الإلهي الوجود المطلق ومنه أخذ صاحب التعريفات قوله :

إن الحكمة الإلهية ، هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه ، وهو تعريف متداول بين الناس ، يوجد أيضاً في المقدمة الخلدونية^(١) حيث قال : علم الإلهيات علم ينظر في الوجود المطلق ، فاختلت العبارات والمعنى واحد ، لاتحاد الأصل فيه ، وهو المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو طاليس^(٢) وهو قول مبهم يحتاج إلى الشرح . قلت إذا روى عاقل فيما بين يديه من المحسوسات رأها

(١) ابن خلدون : هو ولی الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ولد بتونس عام ١٣٢٢م وتوفي بالقاهرة عام ١٤٠٦م وقد حصل علومه في تونس ، وبعد أن درس كل العلوم المعروفة في عصره اشتغل بخدمة الدولة حيناً ، وارتحل مسافر حيناً آخر . ومقدمة ابن خلدون : من أشهر ما كتب في الاجتماع والتاريخ والسياسة وغيرها . وابن خلدون هو واعظ فلسفة التاريخ أو فلسفة المجتمع المبنية على تتبع الحوادث إلى عللها وكشف قوانينها ، ولو استطعنا ذلك لأصبح التاريخ علمًا .

(٢) كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو : ما بعد الطبيعة ، أو : الميتافيزيقا . وما بعد الطبيعة : أطلقه الناشر على رسالة أرسطوفى الفلسفة الأولى لأنها جاءت في نشرته « بعد » أي : «Meta» باليونانية . - فلسفة الطبيعة . - فلأنها جاءت بعد الفلسفة الطبيعية اكتسبت هذا الاسم . ويحتوى مؤلف ما بعد الطبيعة لأرسطو على أربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية .

تقلب في طور الاستحالة والتغيير لا تستقر على حال ، حتى قال بعض الحكماء : إن البدن البشري لم يبق منه عند انتهاء أربعين سنة ، ولا جزء مما كان عليه في بداية تلك المدة .

ومنه القول المشهور بين الحكماء : إن البدن سياط ، وهو مأْخوذ من أفلاطون فالعامي لا يعبأ بذلك ، بل ولا يفطن به ، ويغلب على وهمه أن المحسوس هو الموجود ، ولا يخطر بباله أن يكون غير ما يدركه بحواسه .

قال ابن رشد^(١) في كتاب الكشف ، إن الجمهوهرون أن الموجود هو هذا المتخيل والمحسوس ، وأن ما ليس بمخيل ولا

(١) ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨ م) وقد نقل اسمه إلى اللاتينية فكان : (أفيروس) Averroes وهو فيلسوف وفقيه ، وقاض وطبيب . ولد في قرطبة بإسبانيا ، توفي في مراكش : أما في المغرب ، فان أشهر ما يعرف به أنه : شارح أرسطو فالنص اللاتيني لمؤلفات أرسطو الكاملة يحتوي عادة على شروح ابن رشد ، وهي شروح مستفادة في أغلب الاحوال من ترجمة عبرية للأصل العربي المفقود .

ولقد كتب ابن رشد ، على كثير من مؤلفات أرسطو ثلاثة شروح مختلفة هي : الملخصات ، الشروح المتوسطة ، والشروح الطويلة ، وفيها يقتطف الشارح أجزاء من النص الأرسطي ، ويضيف إليها تعليقات توضيحية ونقدية مع الاستعارة باقوال الشراح الكلاسيكين مثل : ثامسطيوس ، والاسكندر الأفروديسي ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن باجة ، ويبدي ابن رشد في شرحه بصيرة نافذة ، وعرضه جلي موجز .

وتتمثل أهمية ابن رشد ، من حيث هو فيلسوف ديني في رسائله الجدلية ، وفيها جاء تصديه الجريء لهجوم الغزالي على الفلسفه ، وفي شرحه على جمهورية أفلاطون . فقد وقفت الفلسفة بعد الغزالي موقف الدفاع ، وأصبحت موضوعاً لهجوم متصل بشئه عليها علماء الشريعة والكلام . ومن هنا كان الطابع الجدلية الذي يميز كثيراً من كتابات ابن رشد فقد أخذ على عاته أن يواافق بين القانون الديني (الشريعة) والفلسفة ، بأن يبين وحدة المقصود لكل منها .

محسوس فهو عدم . إـه .

إـلا أن العـاـقـل السـلـيم الفـطـرة لا يـرـضـى بـهـذـا المـقـام السـخـيف فـلا
يـزال فـكـره فيـ أـطـوـار الـوـجـود مـتـقـلـباً يـلتـمـس فيـ الـمـوـجـودـات ماـأـصـلـها وـفيـ
الـمـحـسـوـسـات ماـأـورـاءـها سـائـلاـ نـفـسـهـ الـمـسـأـلـة بـعـدـ الـمـسـأـلـةـ فيـقـولـ : لـيـتـ
شـعـرـيـ ماـهـذـا الـوـجـودـ ؟ وـماـأـصـلـهـ ؟ وـكـيـفـ بـقاـءـهـ وـماـمـنـتـهـاـ ؟ وـكـيـفـ
تـرـكـيـبـهـ . . . وـهـلـ وـرـاءـ هـذـا الـمـتـغـيرـ شـيـءـ باـقـ ، ثـمـ ماـأـنـاـ ؟ وـماـ
حـقـيقـتـيـ . . . وـمـنـ أـينـ حـيـاتـيـ وـكـيـفـ بـقـائـيـ ، وـماـمـنـتـهـاـ . . . وـمـالـيـ
ولـهـذـا الـوـجـودـ ؟

قال كـنـتـ^(١) الـفـيـلـيـسـوـف الـأـلـمـانـيـ الـمـشـهـورـ : مـوـضـوـعـ الـفـلـسـفـةـ
مـحـصـورـ فـيـ ثـلـاثـ :

مـنـ أـينـ ، وـفـيـ أـينـ ، وـإـلـىـ أـينـ ، فـاـذـاـ دـخـلـ إـلـىـ إـلـاـنـسـانـ هـذـاـ الـمـجـالـ
مـنـ الـفـكـرـ لـاـ زـالـ مـتـرـقـيـاـ شـيـئـاـ فـشـيـئـاـ مـنـ الـمـحـسـوـسـ إـلـىـ الـمـعـقـولـ ، وـمـنـ
الـمـعـقـولـ إـلـىـ مـاـهـوـأـعـمـ مـنـهـ وـأـرـفـعـ فـيـ درـجـاتـ الـوـجـودـ ، حـتـىـ اـنـتـهـىـ إـلـىـ مـاـ
سـفـاهـ الـحـكـماءـ : عـلـةـ الـعـلـلـ وـالـواـجـبـ الـوـجـودـ مـطـلـقاـ . فـيـقـفـ بـحـثـهـ

(١) كـنـتـ هوـ : عـمـانـوـئـيلـ كـانـتـ (١٧٢٤ - ١٨٠٤) وـلـدـ بـكـونـجـسـيرـغـ ، وـكـانـ آـبـوهـ
سـرـوجـيـاـ . كـانـ مـحـورـ اـهـتـمـامـهـ : الـعـلـمـ الـرـيـاضـيـ وـالـطـبـيـعـيـ إـلـىـ جـانـبـ الـفـلـسـفـيـ . وـلـقـدـ أـثـرـ فـيـ
نـفـكـيـرـهـ تـيـارـاتـ رـئـيـسـيـانـ مـنـ تـيـارـاتـ الـفـلـسـفـةـ الـأـوـرـوـبـيـةـ : اـحـدـهـمـ التـرـزـعـةـ الـعـقـلـيـةـ التـيـ وـصـلـتـهـ عـنـ
طـرـيـقـ اـسـاتـذـتـهـ بـالـصـورـةـ التـيـ صـاغـهـاـ : لـيـتـزـ وـفـولـفـ . وـالـتـيـارـ الـآـخـرـ : هـوـ التـرـزـعـةـ الـتـجـرـيـبـيـةـ التـيـ
شـعـرـ بـتـأـثـيرـهـ شـعـورـاـ قـوـيـاـ حـيـنـ وـقـعـ عـلـىـ بـعـضـ كـتـابـاتـ هـيـومـ فـيـ تـرـجـمـتـهـ الـأـلـمـانـيـةـ .
وـتـبـدـأـ فـلـسـفـةـ كـانـتـ النـاضـجـةـ بـكـتابـهـ الرـائـعـ : نـقـدـ الـعـقـلـ الـخـالـصـ (١٧٨١) اوـ الـفـلـسـفـةـ
الـنـقـدـيـةـ وـهـيـ تـأـلـيفـ وـلـيـتـ جـمـعـاـ بـيـنـ التـرـزـعـةـ الـعـقـلـيـةـ وـالتـرـزـعـةـ الـتـجـرـيـبـيـةـ .

وـرـبـماـ كـانـتـ اـفـضـلـ طـرـيـقـةـ لـلـتـعـرـفـ عـلـىـ جـوـهـرـ مـذـهـبـ كـانـتـ الـفـلـسـفـيـ هـيـ اـنـ تـنـتـاوـلـهـ عـنـ
طـرـيـقـ تـصـنـيـفـهـ الـمـزـدـوجـ لـلـاحـكـامـ فـيـ رـأـيـهـ : ١ـ اـنـ كـلـ حـكـمـ : إـمـاـنـ يـكـونـ تـحـلـيلـيـاـ اوـ تـرـكـيـبـيـاـ . ٢ـ
وـإـمـاـنـ يـكـونـ قـبـلـياـ اوـ بـعـدـيـاـ .

ويستريح فكره ومنه قول افلاطون وأرسطو :

إن بداية الفلسفة التعجب ، ومنتهاها عدم التعجب ، حيث يتحقق الإنسان أن الوجود لا يمكن أن يكون على غير ما هو ، فيزول اضطرابه .

هذا ما يجده الإنسان من نفسه إذا أطلق عنان الفكر في الموجودات . وعلى هذا المنوال جرت العادة في الامم من غير تفاوت .

وقد شبه بعض الحكماء الفلسفية في الامم ، بالإنسان يكون في بداية أمره طفلا ، لا يعلم شيئا ولا يتصور غير ما يمسه بيده ، ويصره يبصره ، يتغذى باللين ولا يقدر على فحص معناه ، ثم يصير شابا يتغذى بلحם الطيور ، ويتكلم بفصيح العبارة ، وهو مع ذلك لا يقدر على أن يتصور من المعقولات إلا قليلا ، ثم يصير كهلا قد اتسع نطاق عقله ، لا يغتر بالظواهر ، يجول فكره في المعقولات جولان الطير في السماء .

فمن تأمل في تاريخ الفلسفة اليونانية ، وجدها في بدء نشأتها لم تتجاوز حد المحسوس .

كان أول بحثها عن ماهية الموجودات أي عن تركيبها وعینيتها ، من غير التفات إلى ما وراء ذلك من القوى المتحركة والعقول المرئية .

قال جالينوس^(١) في كتاب الاركان :

(١) جالينوس : جالينوس كان طبيباً وفيلسوفاً وكانت له شهرة طيبة في الفلسفة والطب ولهم أهمية كبيرة ، إذ أنه نقل إلى المسلمين خلال كتاباته ، المذاهب اليونانية التي تعارض المذهب المنشائي الارسطي . وقد ذكر عن جالينوس أنه نقد الشراك ، ويقول عن الشهزوري : أنه اشتغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب .

كان جل اهتماء القدماء ، أن موجد الوجود : المادة الأصلية التي منها ترکيب الأشياء المفردة . اذا لا يتصور استحالة المواد بعضها إلى بعض ، إلا إذا فرضنا هناك وجود مادة أصلية اشتركت فيها جميع تلك المواد ، منها تبعت واليها تعود . انتهى كلام جالينوس .

ولمثيل هذا إذا أحرق الخشب يصير ناراً ثم رماداً ، وماء وبخاراً ، ثم يتحول الرماد والماء ، ويصير نباتاً مثلاً ، أو عشاً ، ثم إذا أكله الحيوان يصير لحماً وعظاماً . إلى غير ذلك .

فقال قدماء اليونان : لا يمكن ذلك إلا إذا كان أصل الأشياء واحداً . فمنهم من قال ، إن هذا الأصل هو : الماء ؛ وهذا رأي ثاليس^(١) المالطي . وقال غيره : إن الهواء وهذا رأي انكسيمانس^(٢) . وذهب غيره إلى أنه : مادة لا صور لها معينة دائمة التحرك ؛ تتغير تارة وتتراجع إلى أصلها أخرى ، وهذا قول انكسمندر^(٣) . فهم بالجملة لم يتجاوزوا حد الطبيعة ، ولم يقصدوا

(١) ثاليس : طاليس ، ومن ملطيه وهي : ثغريوناني في آسيا الصغرى أباً بالكسوف الذي وقع في ٥٨٥ - ٤ قبل الميلاد ، كان حكيمًا من ذوي الاهتمامات الكثيرة ، فمن بين الأشياء الأخرى التي أداها أنه نظم تحويل مجرى أحد الأنهار ، وتضمنت اكتشافاته الرياضية ، والفلكلورية طرائق القياس ، كقياس ارتفاع الأهرام مثلاً .

(٢) انكسيمانس : من ملطيه ، ازدهر حوالي ٥٤٥ ق.م ، عاد إلى فكرة طاليس التي تجعل عنصراً محدداً من العناصر التي منها يتألف العالم - تجعله مادة أصلية . يصدر عنها ما عداه ، لكنه رأى أن هذه المادة هي الهواء ، أو بالأحرى هو : الضباب .

(٣) انكسمندر ، هو : انكسمندرس : من ملطيه ، ازدهر حوالي ٦٥٠ ق.م كان من بين جهوده العلمية أن وضع خريطة مشهورة للعالم ، وقد حاول مثل طاليس أن يحدد عنصراً واحداً منه صدر العالم وكان ذلك العنصر الواحد هو في رأيه : اللامحدود . ولعله يعني به مدة ذات امتداد غير محدود لا يمكن أن يطلق عليها اسم محدد لأنها غير موجودة في العالم الممكرون .

غيرها من الموجودات . ثالثيس توفي قبل المسيح بـ ٥٤٥ سنة ، انكسيمانس قبل المسيح بـ ٥٢٩ سنة ، أنكسيمندر ٥٤٧ سنة ، وقد انحصر الوجود عندهم في حيز المحسوسات فلقبوا لذلك باسم : الطبيعين^(١) عند العرب وعند اليونان ، وهو اليوناني : فزيولوجي .

هذا ما تحقق عندنا من تاريخ الفلسفة في عصرها الأول ، فلا تغروا بما قاله الشهريستاني^(٢) في كتاب الملل والنحل ، عند ذكر فلاسفة اليونان فقال الحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة هم : تاليس المالطي ، وانكسا غورس^(٣) ، وانكسيمانس ، وفيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، وتبعدهم جماعة من الحكماء مثل : فلوبط خيس^(٤) ويفيراط^(٥) ، وديموقراطيس ، والشعراء والنساك .

وانما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر وحدانية الباري تعالى ،

(١) الطبيعيون : وهؤلاء هم : أصحاب المذهب الطبيعي Naturalism والفيلسوف الطبيعي هو الذي ينكر حاجتنا إلى آية تفسيرات لما هو طبيعي ، على أساس ما هو فوق الطبيعة فالعادة في مثل هذا الفيلسوف أن يعتقد أن أي رجوع إلى الله ، أو إلى عالم للقيم أو إلى العقل باعتباره شيئاً يزيد على كونه ظاهرة ، أمر غير مشروع .

(٢) الشهريستاني هو : أبو الفتح عبد الكريم الشهريستاني المتكلم على مذهب الأشعري ، امام اميرزا ، فقيها . متكلما . ولد سنة ٤٧٩ هـ وتوفي في شعبان سنة ٥٤٨ هـ .

(٣) انكساغورس : من أفلاز مين باليونان الأيونية أزدهر حوالي ٤٥٠ ق.م حكم بتهمة الألحاد لوصفه الشمس بأنها كتلة من الصفر بيضاء ساخنة !

(٤) أفلوبط خيس هو : فلوبط خيس . كان فيلسوفاً مذكوراً في عصره . وله تصانيف مذكورة بين فرق الحكماء منها كتاب : الآراء الطبيعية . وكتاب الرياضة . وكتاب في علم النفس .

(٥) بقراط : أبو الطب . ولد بجزيرة كوس سنة ٤٦٠ ق.م من أشرف بيت من أسرة قرطاميس الملك . تعلم صناعة الطب من أبيه : ايرقليدس . ورأى أن صناعة الطب كانت تبيد . فقرر نقلها لمستحقيها حتى لا تبيد . فكان بقراط بذلك أول من علم الناس صناعة الطب ولقد توفي سنة ٣٦٥ ق.م .

واحاطته علما بالكائنات ، كيف هي ، وفي الإبداع ، وتكوين العالم . وأن المبادئ الأول : ماهي ، وكم هي ؟ وإن الميعاد ما هو ، ومتي هو ؟ أه . ثم شرع في ذكر تاليس^(١) ، فقال : إنه مؤمن ب الفلسف في المطالبة . قال : إن للعالم مبدعا ، لا تدرك صفة العقول من جهة حد جوهريته ، وإنما يدرك من جهة آثاره ، وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الخ ما قاله . وقد أتى بمثل ذلك ما ذكر في حق انكسيمانس ، قال : إن مذهبة أن الباري تعالى أزلي ، لا أول له ولا آخر ، هو مبدأ الأشياء ، إلى غير ذلك ، مما هو أقرب إلى كلام التوجيد الإسلامي ، منه إلى عبارة يوناني كان في أثناء القرن الخامس قبل المسيح .

ثم قال بعد ذلك : وينقل عنه أيضاً : إن أول الاوائل من المبدعات ، هو الهواء ، ومنه تكون جميع ما في العالم ، أه^(٢) محل الحاجة من كلامه . ثم لما تنبه لما بين القولين من التناقض ، لم يجد للتوفيق وجه آخر ، إلا أن تنسب لأنكسيمانس ، وهذا نوع معرفته بالملة الحنفية العتيقة فقال (صحيفة ٣٦٠) ونزل العنصر متزلة القلم الأول ، والعقل متزلة اللوح القابل لنفس الصور ، ورتب الموجودات على ذلك الترتيب . وهو أيضاً من مشكاة النبوة اقتبس .. وبعبارة القوم اقتبس ، أه . كلامه . ثم قال : إن أنبياذ وقليس كان في زمن داود عمه ، مضى إليه ، وتلقى منه . وقال في حق فيثاغورس أيضاً : إنه كان في زمن سليمان

(١) هو طاليس .

(٢) يستخدم المؤلف الأحرف (أه) أو (هـ) وهي تدل على انتهاء كلام الفيلسوف الذي يذكر سانتلانا عباراته . وسوف نقابل مع مثل ذلك في كثير من المواضع ، فرأينا ان ننه عنه .

عمه ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة .

ثم ذكر من كلامها ، . ما هو بمذهب أهل التوحيد ، والاسكندرانيين ، أشبه منه إلى كلام مثل هؤلاء اليونانيين ، وما تحقق عندنا من مذاهب كل منهم ، ولو لا خوف التطويل لأمكنني أن أورد من ذلك كثيرا . أو أقتصر على ما ذكره اليعقوبي في المجلد الأول (صحيفة ١٣٤) في حق فيثاغورس ، قال وبعده (أي سقراط) فيثاغورس ، وهو أول من تعلق في الأعداد والحساب والهندسة ، ووضع الالحان ، وكان في زمان ملك يقال له أغسطس فهرب منه ، فتبعده ، وركب فيثاغورس البحر حتى صار إلى هيكل في جزيرة فأحرقه عليه الملك بالنار ، وكان لفيثاغورس تلميذ يقال له : ارشميدس ، فعل المراية المحرقة فأحرقت مراكب العدو في البحر . هـ .

وفي ذلك من التخليط والالتباس ، ماليس له قياس . وناهيك
من ذلك أن سقراط كان بعد فيثاغورس بنحو مائة وخمسين سنة ، وأن
بين فيثاغورس وأغسطس أكثر من أربعين سنة وخمسين سنة ، وبينه وبين
ارشميدس نحو من ثلثمائة وخمسون سنة . فليت شعري كيف اجتمع
هؤلاء الأفضل ؟ وما أوردت ذلك حب الانتقاد الفارغ ، والشهرستاني
مثلا له في التاريخ من المقام ما لا ينكره منصف ، بل ليتقرر عندكم أن
العبرة في التاريخ هو التمييز بين الرجال والأعصار ، فمن لم ينزل
الرجال منزلتهم في الزمان ، ولم يعط كل ذي حق حقه وجعل فلاسفة
اليونان صبرة واحدة ، لم يفرق مذهبان من مذهب ولا جيلا من جيل ، لا
محيد له من أن يخبط خبط العشواء ، حتى كاد من يعتمد أنه لا يفهم من
حكمة اليونان ، ومن تتابع آرائهم ولا حرف واحد .

ولترجم الآن الى موضوعنا ، فنقول أنه آل الامر في منتصف

القرن الرابع قبل المسيح إلى ديمقراطيس ، ويدعى أيضاً عند العرب : ديمقراطيس^(١) .

ودومقراطيس به بلغت فلسفة الطبيعين حد النهاية ، جمع آراء من تقدمه ، ووضعها على نسق بديع من الدقة والإتقان ، حتى كاد لا يقول بغيرها في كل عصر من اتخد مجرد الطبيعة أصلًا .

صرح أولاً بقدم الطبيعة والدهر ، ثم بوجود مادة وأحلقة زعم أنها

(١) المذهب الذري وديموقراطيس : كان لوكريوس هو أول من قرر النظرية الذرية في طبيعة العالم . وجاء زميله ديمقراطيس فاحكم صياغتها في القرن الخامس ق.م ثم أعاد تحريرها أبيقور في صورة لم يدخل فيها إلا تعديلًا طفيفاً . وألوقي غرض قديم ما زال في حوزتنا لهذه النظرية هو شرح : لوكريوس لها في قصيده : طبائع الأشياء التي اتخد مادتها من فلسفة أبيقور .

ويتألف العالم في رأي الذرين مما هو موجود أي : الملاء أو الذرات . وما هو غير موجود أي : الخلاء أو الفراغ على حد سواء .

واما من شك في أن الطبيعة القديمة في عهد ما قبل أرسطو ، إنما تسم في عمومياتها بالذرية الديموقرطية . وعندما ظهر أرسطو بطبيعته المشهورة لم يقبل ذرية ديمقراطيس . وكما تعلم فلقد كان لأرسطو الأثر العظيم النافذ في اليونان ، وفيما بعد اليونان . ولكن بالرغم من هذا ، فلقد عاش ديمقراطيس في طبيعة الإيقوريين . وكان لهم أيضاً أثراً هم الكبير في حياة اليونان .

وأطلت العصور الوسطى المسيحية ، وطبيعة أرسطو مسيطرة تماماً على كتابات آباء الكنيسة الوسطى وبخاصة : توما الأكروني . وحورب المذهب الذري اللهم إلا من أقلية ضئيلة من المفكريين . لقد احتضنت ذرية ديمقراطيس ، ولكنها حوربت من الكنيسة أشد حرب . وأما الفلسفة الإسلامية فقد اتبقت لدى رجالها مذهب ذري ، عرف باسم مذهب العجز الذي لا يتجرأ . وصدر عن المعتزلة والأشاعرة مصحوباً بالمؤثرات الدينية .

وانتقلت الذرية الإسلامية إلى أوروبا المسيحية ، وما أن أطل عصر التوiser في أوروبا وأعقبه العصر الحديث ، حتى تلتفت ديكارت : ذرية الاشاعرة ، وصاغها صياغة جديدة . وفي عصورنا الحديثة ظهر ليترن لعيد النظرية الذرية في توبتها الجديد . وقدم فكرة الموتاد وظهرت الذرية أيضاً عند فجنتشين مصحوبة بفلسفة التحليل ، وتمثلت الذرية كذلك عند رسل في فلسفة الذرية المنطقية .

مركبة من أجزاء غير مجزأة دائمة التحرك ، فمن اجتماع تلك الأجزاء تحدث المفردات من الأجسام ، وبافتراقها تفنى ، وهكذا من الأبد إلى الأبد من غير أن يكون لافتراقها واجتماعها نهاية ، ولا لتغير العالم غاية ، إذ ليس هناك إلا الدهر والطبيعة .

وذهب إلى هذا القول في الطبيعتيات ابن باذوقليس وإن خالف ديمقريطوس فيباقي ، وعندني أن هذه هي الفرق المعرفة عند العرب باسم الدهريين .

قال اليعقوبي في تاريخه : (المجلد الأول ص ١٦٨) وقالت طائفة تسمى الدهرية ، لا دين ولا رب ، ولا رسول ولا كتاب ، ولا ميعاد ، ولا جزاء بخير ولا بشر ، ولا ابتداء بشيء ، ولا انقضاء له ، ولا حدوث ولا عطبه ، وإنما حدوث ما يسمى حدثاً تركيبه بعد الإفتراق ، وعطبه تفريقه بعد الاجتماع وجميع الوجهين في الحقيقة : حضور غائب ، ومغيب حاضر . وإنما سمي الدهرية لزعمها أن الإنسان لم يزل ولن يزول ، وأن الدهر دائرة لا أول له ولا آخر .

واحتاجوا فيما ادعوا بأن قالوا : إنما يعرف وجود الشيء وفقدنه حالان لا ثالث لهما ، حال الشيء فيها موجود فأني يحدث ما قد كان ووجد ، وحال لا شيء فيها فأني يكون الشيء في حال لا تشبه لها ، وذلك أبعد .

وكذلك القول في المدعي في العطبه ، لا يعرف غير حالين : حال الشيء فيها قائم فمحال قول من أدعى العطبه للشيء في حال كونه وقيامه ، وحال لا شيء فيها فكيف يكون العطبه الأزلية ، وذلك محال . اهـ كلام اليعقوبي .

وأقرب من ذلك ما قاله الإمام : الغزالى^(١) ، في : المنقد من
الضلال نصه : الدهريون هم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدير
للعالم قادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه ، لا
بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك
كان ، وكذلك يكون أبداً ، وهؤلاء هم الزنادقة . ١. هـ .

فإنما لوحالنا استنباط الأصول التي اعتمدتها اليعقوبي والغزالى
فيما ذكراه في حق الدهرية ، وجدنا سبلقىوس يقول في كتاب : السما
والعالم ، حاكيا عن انباذقليس ، إن هذا العالم لم يحدثه أحد من الآلهة
ولا من البشر ، بل كان أبداً . ١. هـ .

ثم قال ارسطاطاليس في المقالة الثالثة من كتاب السماء ما نصه :

أما من ذهب إلى قول انباذقليس ، وديمقرطيس فإنه قال : إن
الاركان لم تحدث باستحالة بعضها في بعض ، بل لا حدوث إلا في
الظاهر ، فإنها موجودة على حدتها ، ففترق بعد الاجتماع كلامه .

ثم قال في كتاب الفساد والتكون في المقالة الأولى : وعندهم

(١) الغزالى : هو أبو حامد محمد الغزالى (١٠٥٩ - ١١١١ م) ولد في « طوس »
بخراسان . ودرس علم الكلام في نيسابور على أمام الحرمين : الجوني . ولقد درس كتب
الفلسفه ، ولا سيما الفارابي ، وأبن سينا . ثم ألف : مقاصد الفلسفه ، ملخصا فيه مسائل
الفلسفه غير متعرض لنقدها ، مرجأنا النقاد لكتب تالية كان أهمها : ثهافت الفلسفه ثم قدم
مؤلفه العظيم : إحياء علوم الدين ، في الفترة التي كان منصرفا فيها للعبادة والتأليف وقد عاصر
أربع تيارات فكرية : المتكلمين ، الباطنية . الفلسفه . المتصوفة .

وقد شرع الغزالى في إبطال حجج الفلسفه . حيث كان على التقىض - لا يرى في
الأقيسة العقلية أدلة صالحة لمعرفة الحق . بل الأدلة الصالحة لذلك عنده هي الذوق الباطنى .
ومن ثم فقد أخذ بوجهة نظر المتصوفة دون الفلسفه أو المتكلمين ، أو الباطنية .

أن الاركان اذا اجتمعت ، فقد تحدث الاجسام واذا افترقت
الاجسام^(١) .

وعندهم أيضاً ، أن الوجود لا يصير أبداً الى العدم . اـهـ كلامه .

وقال ديوجانس^(٢) في : تاريخ الحكماء : ورأيهم أن العدم لا يحدث من شيء وأن الموجود لا يصير الى العدم . اـهـ كلامه .

فإذا قابلنا هذه النصوص بما في تاريخ اليعقوبي ، وجدناها مطابقة فصلاً فصلاً لما ذكره من مذهب الدهرية ، فتقرر حينئذ أن الدهرية عند العرب ، هم شيعة ديموقريطس ، وانبذو قليتس ، وأن الطبيعين هم بقية الاقدميين من الفلاسفة ومذهب ديموقريطوس هو الغاية القصوى في فلسفة اليونان ، أواخر العصر الأول اقتبس منه الشاعرة قولهم : بالجزء الذي لا يتجزأ . منه أخذ إبراهيم^(٣) النظام من متكلمي المعتزلة قوله بالكمون ، كما سنبينه في محله ان شاء الله .

ومنه أخذ جم غفير من الملاحدة والطبعين قولهم في إنكار الباري ، ووحدة الوجود ، فمن طابق قول ديموقراطيس بما عليه الطبيعيون من الفلسفه في عصرنا هذا ، لما وجد بين القولين تفاوتاً ، اللهم الا ما نشأ عن تقدم العلوم في زماننا .

(١) هكذا في الأصل والأنسب مع هذا السياق وإذا افترقت فسدت الاجسام .

(٢) الأنسب هنا مع هذا السياق . وقال : الققطي في تاريخ الحكماء حيث لا مناسبة لذكر اسم : ديوجانس هنا . ثم إن ساتلانا دائمًا يسمى "أخبار الحكماء للقططي بتاريخ الحكماء" .

(٣) إبراهيم النظام : هو إبراهيم بن سيارين هانيء النظام ، من رؤوس المعتزلة متهم بالزنقة . وكان شاعراً أدبياً بليناً . وله كتب كثيرة في الاعتزال والفلسفه مات في خلافة المعتصم سنة بضع وعشرين ومائتين .

والحق أن من اقتصر على الطبيعتيات ، ولم يقل بغير المحسوسات لا يسعه الا اقتداء أثراهم ، والتحلي بشعائرهم ، مع أن من تبصر في عواقب الامور ، تحقق أن مثل هذا الرأي لا يفضي في كل زمان ، الا لإنكار الحقائق وهدم دعائم العقل . كيف لا ، ومن قال أنه ليس في الوجود الا المحسوس ولا شيء سواه ، كيف يمكن له أن يحكم بالوجود .

وقد أصاب المحقق ناصر الدين الطوسي في شرح المحصل حيث قال نقلًا عن أرسطو طاليس وغيره : الحس إدراك فقط ، والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس^(١) . وليس من شأن

(١) نحن هنا في الحقيقة أمام أهم وأدق تفرقة بين ما هو محسوس وبين ما هو معقول . أو بين الأدراك الحسي والأحكام العقلية . فالحس قاصر وعجز عن أن يثبتنا بأحكام قاطعة بقينية إذ أنه قائم على التغيير والمتغير . أما الأدراك العقلية أو الحكم العقلي فإنه يتجاوز نطاق المحسوس ليقدم لنا أنواعاً أخرى من المعارف والمدركات غير المحسوسة والتي تتسم في نفس الوقت باليقين الكامل . ونحن عن هذا الطريق - طريق التصور العقلي الشامل والمطلق - نستطيع أن نصل إلى برهان صادق ودليل قاطع على وجود الله سبحانه وتعالى . وفي الوقت نفسه يكون ذلك الدليل بعثابة طعنة ناقلة توجهها إلى قلب المذهب الحسي المادي الذي بدأ منذ الأزل وما زال من آن لآخر يظهر بعقمه وفساده على سطح الفكر حتى الآن !

لقد رفض أصحاب الحس والمحسوس كل ما يستند على غير المشاهد الملموس ، وطبقاً لهذا التصور نفذوا من تلك الثغرة إلى إنكار وجود الخالق سبحانه وتعالى لأن لا يلمس أو يرى . ولكن ! لقد تهاوت حجتهم وتهافت دليلهم المادي ، فالحس قاصر وعجز عن أن يقدم لنا اليقين الكامل كما وأنه مقصور على نوع واحد فقط من المدركات الحسية . أما العقل ، فإن نطاقه يتسع ليشمل كل المدركات وفي مقدوره بهذا الاتساع والامتداد أن يقدم الأدلة القاطعة التي تعتمد على الأحكام الثابتة . ونحن طبقاً لهذا رغم أننا لا نرى الله تعالى ولا نسمعه ، نصل إلى اثباته بقيناع طريق الأدراك العقلية الباحث في أرجاء الكون ، وعن طريق الوجdan الثابت المدرك . الأدراك العقلية إذن وحده ، يقدم لنا اليقين والحقيقة الكاملة على وجود الله ، وأما الحس فعجزه عن الوصول لأنواع المدركات الأخرى، يجعله موضع الشك ويظهر أمامنا بالعجز والضعف ، في تقديم الدليل على وجود الله . أو القطع بعدم وجوده تعالى انطلاقاً من تلك

الحس التأليف الحكمي ، لانه إدراك فقط ، فلا شيء من الأحكام محسوسة أصلًا . فإذا كل ما هو محسوس ، لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوساً بكونه يقينياً أو غير يقيني ، أو حقاً أو باطلًا ، أو صواباً أو غلطًا ، فإن جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام . اـ هـ كلامه . وهو واضح لمن تحقق ماهية الحس ، وأنه مقصور بالضرورة على خصوص المدرك لا يتعداه .

على أن المدرك والمدرك ، لا زالا يتغيران فكيف يحكم به على غيره ، وكيف يبني عليه حكم عقلي ، وكيف يقف على حقيقة ، إذ كل موقوف على ما هو غير الحس ، فاني إذا تصورت مثلاً أنني قد سمعت الصوت ، فقد تجاوزت حد الإدراك الحسي ، وأدخلت فيه حكماً عقلياً ، ليس له بالحس تعلق ، فكل فلسفة مقصورة على مجرد الحس ، لا يكون مثلها حينئذ الا الشك في الحقائق ، كما وقع في اليونان في أثناء القرن الرابع قبل المسيح ، وقد بُرِزَ من كل جهة وقطر قوم اشتهروا بالسوفسطائية .

قال اليعقوبي في تاريخه مجلد واحد صفحة ١٦٦

= الزاوية المادية العقيمة والتي تتعلق بالحس والمحسوس ، في نطاق الوهم والباطل الذي يؤدي اليه الشك الهادم والمنكر للحقائق العقلية الثابتة يقيناً في الوجود .
وهكذا ثبت المذهب المادي الطبيعي فيما مضى عجزه وتخاذله ، عن أن يفسر كل شيء في الكون عن طريق المحسوس ، ولاقي نفس المصير - في أيامنا هذه - رغم مرور كل هذه القرون وتحقيق هذه القفزات العملية المذهلة . أقول لاقي الفشل هو هو بعينه في أن يقدم لنا الأدلة المفسرة والمقنعة لكل ما هو متحقق في الوجود حتى بالنسبة لأخضن أمور المادة . وعاد أنصار النظريات المادية بعد شعورهم بالضياع الكامل يتلفتون حولهم بحثاً عن العقل ! أجل العقل الذي لم يحفلوا به منذ البداية وأصرروا على معاندته ، فكان أن فقدوا وهيهات أن يستعيده .

السوفسطائية ، وتفسیر هذا الاسم باليونانية : المغالطة ، وبالعربية : التناقضية .

يقولون : لا علم ، ولا معلوم .. إلى آخر كلامه .

و فيه ما قيل أن السوفسطائية باليونانية : معلم الحكم ، أو طالب الحكم .

وقد أصاب الشريف المرتضى في الاتحاف مجلد ٩ صفحة ٤١٨ : السوفسطائية طائفة من حكماء اليونان ، ينكرون حقائق الأشياء ، ويزعمون أنه ليس هنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود ... بل كلها أوهام لا أصل لها .

وسوفسطا : كلمة يونانية معناها طالب الحكم . هـ كلامه .

والحاصل ان السوفسطائية قوم ، قد اتخذوا الفلسفة حرفة ، كانوا يجتازون المدن والاقطار ، يدعون القدرة على كل علم وعلى تعليمه في أقرب وقت ، مع أنهم اجمعوا على أنه لا علم في الحقيقة ولا حكمة ، وأن قصارى ما يدركه الإنسان من الوجود على فرض وجوده ، هو ما يدركه بحساته الخمسة . ولما كان الإدراك الحسي مما يختلف بين الناس من إنسان إلى إنسان ، بل وفي الإنسان الواحد باختلاف الأوقات والصحة والمرض ، وهو مع ذلك يتغير تغيراً مستمراً ، فقد لزم من ذلك أنه لا حق ولا باطل ، ولا خير ولا شر ، بل كل ذلك مما تواطأ الناس عليه ليتسقى به معاشهم ، ويكتفي بعضهم شرب بعض ، وهو في نفسه أمر ليس بموجود طباعاً .

وبعد إجماعهم على هذه الأصول ، فقد اختلفوا في الفروع .

فذهب بروتاغورس^(١) ، إلى أنه ما ظهر لكل واحد حقا فهو حق بالنسبة إليه فقال : إن الإنسان مقياس الأمور في وجودها ، وفي عدم وجودها . أي ما رأه كل واحد موجوداً ، فهو عنده موجود ، وما رأه معدوماً فهو بالقياس إليه معدوم ولا يتعدى هذا الحكم إلى غيره .

وذهب طائفة أخرى اشتهرت باسم : غورغياس ، إلى أنه لما كانت الأشياء في حكم التغيير الدائم ، فلا يمكن الإنسان من إدراك الحق بوجهه . وغاية ما يقدر عليه أن يقتصر على ما يدركه في كل آن من ظواهر الأشياء لا يتعدى حكمه فيها إلى ما يدركه في آن آخر . ولا يقول بوجود شيء البتة ، إذ حقيقة الأشياء على فرض وجودها مما لا طاقة للبشر عليه .

وهذا المذهبان معروfan عند العرب . لقبوا المذهب الأول أي مذهب بروتاغورس : بمذهب العندية ، والثاني : بمذهب العنادية . وقد أطلقوا بهما مذهبآ آخر هو ليس من السفسطائية بشيء ، أعني مذهب : بيرون^(٢) . كان معاصرأ للاسكندر الرومي ، ذهب إلى الشك المحسن ، والإمساك عن الجزم بشيء ، أحق هو أم باطل . ومذهبـه معروف عند العرب : بمذهب اللادرية ، واليهـمـ أشار نصر

(١) بروتاغورس : ولد في أبديرا ، وهو السفسطائي الأغريقي الذي لزدهر في حوالي عام ٤٤٠ / ٤٥٠ ق.م . اشتهر بأنه معلم الخطابة ، أي أنه معلم النقوص في الشؤون العملية أو المهارة السياسية والبيانية . وله كتب في المنطق والأصول الثقافية والسلوك البشري وقد هاجم بروتاغورس الجمود في كل من الديانة والفلسفة السائدة في عصره . ويعتبر بروتاغورس من السفسطائية البارزـين . ومنهم كذلك : جورجياس ، وبروديكوس وهيبـاس ، وانتيفـون ، وتراثـيمـاخوس ، وليقافـون ، وايزـوقـراتـس .

(٢) بيرون : هو بيرون الإيليسـي (حوالي ٣٦٠ / ٢٧٠ قبل الميلاد) . وأحد الشـراكـ المـعـرـوفـين .

الدين الطوسي في حاشيته على المحصل صفة ٢٣ مانصه : أقول : إن قوما يظنون أن السوفسطائية^(١) قوم لهم نحلة ويتشعبون إلى ثلاثة طوائف : اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون ومشاكون في أنا شاكون وهلم جرا .

والعنادية ، وهم الذين يقولون : ما من قضية بدئية أو نظرية ، إلا ولها معارضة ومقاومة يمثلها في القوة والقبول عند الذهان .

والعندية هم الذين يقولون : مذهب كل قوم حق بالقياس إلى خصوصهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس إلى شخصين ، ليس في نفس الأمر شيئاً بحق . ١- هـ كلامه .

(١) السوفسطائية : كان التعليم التقليدي في بلاد اليونان القديمة يتألف من الموسيقى (الشعر والدراما وبصفة عامة الموضوعات التي كانت ترأسها ربات الجمال السبع) ومن الألعاب الرياضية . وفي الاوساط الاجتماعية الأكثر تهذيباً في القرن الخامس قبل الميلاد ، ظهرت الحاجة إلى مزيد من التعليم الذي يعادل ما لدينا من تعلم عال . . . ثانوي وجامعي . وكان السوفسطائيون هم أولئك الرجال الذين قدموا لهذا التعليم العالي . فكانوا أستاذة جامعيين متوجولين ينتقلون من بلد إلى بلد ، يلقون سلسلة من المحاضرات وبخاصة في الخطابة وفن النجاح في الحياة ، مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم . وهكذا لم تكن لفظة « سوفسطائي » في الأصل من الفاظ التحميري أي معنى من المعاني ، وإنما كانت تعني شيئاً يشبه ماتعنيه كلمة : الأستاذ . ولم يكن السوفسطائي معيناً بالفلسفة بصفة خاصة ، ولا شك في أنه من الخطأ التام أن ننظر إلى السوفسطائيين على أنهم يشكلون مدرسة فلسفية . نعم إن بعض السوفسطائيين من أمثال « بروتاجوراس » كانوا في الواقع فلاسفة على درجة كبيرة من الذكاء وقوة التأثير ، إلا أن بعضهم قد قصر نفسه على الخطابة . ونتيجة لانشاء مدارس دائمة للتعليم العالي كمدارس : أفلاطون وأرسطو اختفى السوفسطائية في منتصف القرن الرابع ق.م . وترجع الزراعة التي تلخص اليوم بكلمة : « سوفسطائي » إلى الدعاية الماهرة التي شنها أفلاطون وأرسطو ضد منافسيهم من السوفسطائيين . وكان الاتهام الاساسي الموجه لهم : إنهم يعلمون المعرفة ، بينما كانوا يدرسون فن النجاح في الحياة وهو أمر أدى إلى التهاون في القيم العليا وجعل أن هذه الاتهامات تنطوي بغير شك على بعض الحق ، فان دفاع السوفسطائية الحار الذي ورد في كتاب : جروت عن تاريخ اليونان لا يزال جديراً بالقراءة .

ومثله ما يوجد في كتاب الملل والنحل، لابن حزم الظاهري^(١) الاندلسي مجلد واحد صفحة ٨ . قال مبظلو الحقائق وهم السوفسطائية ، ذكر من سلف من المتكلمين أنهم على ثلاثة أصناف : فصنف منهم نفي الحقائق جملة . وصنف منهم شكوا فيها . وصنف منهم قالوا : هي حق عند من هي عنده حق ، وباطل عند من هي عنده باطل . ١- محل الحاجة من كلامه .

ومن أراد الوقوف على أساليب السوفسطائية ، وما اعتادوه من كثرة المشاغبة فعليه بمطالعة المحاورات الأفلاطونية^(٢) : سيما

(١) كتاب الملل والنحل صاحبه : الشهريستاني ، وأما كتاب ابن حزم الذي يعني الاشارة اليه فهو الفصل في الملل والنحل .

(٢) المحاورات الأفلاطونية : فيما يلي نعرض لمحاورات أفلاطون كاملة حيث ستقابل مع العديد منها وحتى يكون القارئ على معرفة كاملة وهذه المحاورات ثلاثة أقسام :

(أولاً) محاورات الشباب أو السقراطية ، لأن منها ما هو دفاع عن سocrates ، واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه ، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي فمن الناحية الأولى نجد «إحتجاج سocrates» أو دفاعه أمام المحكمة أما «أفريطون» يذكر منها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار وجواب سocrates . ثم «أوطيفرون» يصف فيها موقف سocrates من الدين .

ومن الناحية الثانية نجد : «هيبياس الأصغر» وهي بحث في علاقة العلم بالعمل وفي هل الذي يأتي الشر عمداً أو أرداً من الذي يأتيه عن غير عمد؟ و«القيادات» وفيها فكرتان أساسitan ، الواحدة : أن ما هو عدل فهو نافع ، فلا تناف بين العدالة والمنفعة . والأخرى : أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم ، بل معرفة النفس ، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهي هو: العقل و«هيبياس الأكبر» في: الجمال ما هو .

و(خيرميديس) في الفضيلة ، و(ليسيز) في الصداقة . و(بروثراغوراس) في تعريف السوفسطائي وفي الفضيلة والخير والشر .

و(إيون) في الشعر وشرح الإلياذة . و«غورغياس» في نقد بيان السوفسطائيين والمقالة الأولى من : «الجمهورية» في العدالة .

الموسومة باسم : بروتاغورس ، وأخرى معروفة بنيباتوس ، والمقالة الأولى والثانية والثالثة من السياسة المدنية ، كما عليه أن يطالع كتاب : التذاكير لـ إكسانوفون ، والكل مترجم إلى اللغات الإفرنجية ترجمة جيدة . هذا ما آلت إليه الفلسفة اليونانية في أواخر عصرها الأول .

وفي المحاضرة القابلة نذكر - إن شاء الله - ما حمل اليونان على العدول عن رأي الدهريين ، والسوفسطائية ، وإنشاء فلسفة جديدة اشتهرت باسم : الفلسفة السقراطية الأفلاطونية . اهـ .

ذكرنا في المحاضرة السابقة ما كانت عليه فلسفة اليونان ، في أواخر دورها الأول - وهو متتصف القرن الرابع قبل المسيح - من الترد

(ثانياً) محاورات الكهولة : كتبها أفلاطون بعد عودته من إيطاليا الجنوبيّة وإنشائه الأكاديمية ، وتنظر فيها بحثاء الأفكار الفيتاغوريّة وهي تنقسم إلى طائفتين ، تشمل الطائفة الأولى : « منكمسيوس » يعين فيها موقفه من البيانيين ويُسطّر رأيه في البيان بعد ان نقد في « غورغياس » رأي سوفسطائيين فيه . و « مينون » يحاول فيها أن يعرف الفضيلة . و « أوتيديموس » ضد سوفسطائية . و « أقراطيلوس » في أصل اللغة ، وفي [المأدبة] (أوسمبوبسيون) بدرس الحب . وفي : [فيدون] يدلل على خلود النفس ويفصل موت سocrates .

وتشمل الطائفة الثانية باقي « الجمهورية » « تسع مقالات » و « فيدروس » يعود فيها لموضوع : المأدبة . أما : غورغياس وفيدون والجمهورية يمحض آراءه وبهذبها ويشبه ان تكون اعلانا عن الأكاديمية ، وبرنامجالها . و [بارمنيدس] يراجع فيها نظريته في المثل . أما : [نيباتوس] فيحد فيها العلم .

(ثالثاً) : محاورات الشيغوخة : وتميز بالجفاف والجدل الدقيق وهي : [السوفسطائي] (سوفسطس) و [السياسي] (بوليطيقوس) ويعود إلى : [الجمهورية] وفي : [فيلابوس] يبحث في المنهج العلمي وفي [تيماؤس] يصور تكوين العالم . وفي : [أقريتياس] يبحث عن المثل الأعلى للجماعات البشرية . أما : [القوانين] ، فهي تشريع ديني ومدني وجناحي في اثنى عشرة مقالة . وهذا هو المؤلف الأفلاطوني الوحيد الذي خلّ من شخص سocrates .

وارتكابك بين مذاهب الطبيعيين ، ومشاغبات السوفسطائية ، وأشارنا في آخر كلامنا إلى فرق السوفسطائية فمنهم ما سماه العرب : العندية ، وهم الذين يصرحون بأن الحق هو ما عند كل امرئٍ حق ، والباطل هو ما عنده باطلا . وللأدرية وهم الذين يقولون ما ندرى ما هو الحق ولا الباطل فلا علم ولا يقين ، وقصارى الامر ما يدركه الإنسان بحواسه وقت إدراكه إياها .

وهذه الحالة في تاريخ الأمم ، هي في الحقيقة مثل ما يعترى الإنسان من الأمراض ، حين انتقاله من الطفولية إلى الشباب ، فيموت منها أو يشفى ، ولا يمكن له أن يدوم مدة عليها . كذلك الشك لا يتأتى للعقل البشري أن يدوم عليه لأن أفكارنا وحياتنا كلها مؤسسة على الاعتقاد بشيء موجود ، وما من كلمة تلفظ بها إلا وهي تضمنت القول بالوجود بوجه ما .

فلو غلب الشك على الظن واستحوذ عليه ، لما صدر من افعال ولا حركة البتة ، إذ لا شيء أحق على من يقول بالشك المطلق من ملازمته السكون المطلق إذا كان في شكه حقاً .

وذلك أن قوله بعدم الوجود فيه من الإيجاب والإثبات ما لا يخفى ، فإنه إذا قال : إن الوجود ليس بشيء ، فقد أثبت ما ينافق أصل مذهبـه . ولذلك فقد قيل : إن الشك^(١) يهدم نفسه ، ولا يحتاج في

(١) الشكاك : اسم أطلق على جماعات بعضها من الفلاسفة في الفترة الهلينستية - الرومانية ، الذين لشكهم في كفاية الحواس والعقل في الوصول إلى معرفة بطبيعة الأشياء ، نادوا بوجوب الامساك عن الإثبات وضرورة تعليق الحكم . وهناك ثلاثة أطوار :
١ - البيرونية (في أواخر القرن الرابع ثم القرن الثالث قبل الميلاد) وقد بدأها بيرون الإيلسي ، وفسرها تلميذه ؛ تيمون .
٢ - الأكاديمية الوسطى والجديدة : (من القرن الثالث إلى القرن الأول قبل الميلاد) .

نقضه إلى حجة ودليل . يحكى عن ديوجانس الكلبي ، أنه حضر مجلس بعض السوفسطائية ، فسمعه ينكر الحركة ، ويكثر البراهين على عدم وجودها ، فلم يجده ديوجانس بحرف ، وأخذ يتمشى في المجلس ويضرب بعصاء الأرض ، إشعاراً منه بأن مثل هذا القول المنكر للظواهر ، لا يحتاج في نقضه إلى بيان ، بل يستغني فيه بمشاهدة العيان .

ومن هذا النسق ، ما يوجد في كتب المتكلمين من أن مثل هؤلاء الشاكين لا ينبغي مناظرتهم ، بل إحراقهم بالنار ، حتى يحسوها فيستعرفوا بما كانوا ينكرون فيمكن التكلم معهم .

قال الإمام الرازى في المحصل ، وشيخ التفازانى في شرح العقيدة النسفية :

وأما القول بالطبيعة ، وأن لا شيء غيرها ، فهو لا يرضي العاقل المتبصر كأنه يقول : نعم لا أنازع في كون الطبيعة والحركة من أصل الموجودات ، وإنما توقفت في كيفية صدور الفعل منها . فلو لم يكن هناك إلا مادة تتحرك من الأبد إلى الأبد فمن أين حصل لهذا العالم النظام العجيب ، والترتيب الغريب ، الذي احتررت فيه العقول ، وقصرت عن إدراكه الفحول ؟

كيف ينسب ذلك إلى الاتفاق والمصادفة ، ومجرد البعثت ؟

ليت شعري . . . كيف اجتمعت تلك الأجزاء ، وكيف تألفت

= ويمثلها : أرقاسيلاؤس ، وكاريادس ، وكليتوماخوس ، وفيتون اللارسي .

٣- البيرونية الجديدة عند : ابن سيديموس ، وأجريما (من القرن الأول قبل الميلاد) .

وكان الأساس المشترك لهذه الحركة هو الهجوم الاستمولوجي على جميع الفلسفات التي كانت دوجماتيكية ، أي التي زعمت أنها قد كشفت عن الحقيقة .

على اختلاف أشكالها ، وتباعين موادها وقوتها ، وكيف بقيت على تألفها ، وكيف تجددت على نمط واحد المرة بعد المرة ؟ وقد شهدت المعاينة بأن حركات أجزاء لانهاية لها ولا محرك ، لا تقتضي إلا إلى غاية الالتباس ، وعدم القياس .

هذا لعمري كمثل من وضع حروف المعجم في ظرف ، أو صندوق ثم جعل يحركها يوما بعد يوم طمعا منه أنها تتألف من تلقاء نفسها ، فيتركب منها قصيدة بلغة أورسالة عميقه في المنطق ، أو كتاب في الهندسة دقيق . أليس هذا من السفه المبين ؟ فإنه لو رام على تحريكها السنين والدهور ، لما حصل من كده إلا على حروف ، فكيف يتصور حدوث هذا الوجود بما هو عليه من الإتقان والإحكام وتضافر الأجزاء ، وعجيب مناسبتها بعضها إلى بعض من حركات اتفاقية في خلاء لانهاية له .

قال أرسطو طاليس في كتاب : سمع الكيان ، إن كل نظام يدل على وجود العقل ، وفضلا عن هذا فإن ما حصل اتفاقاً ، لا يحصل إلا مرة واحدة ، ولا يتكرر ، ولا يسوغ بناء حكم عقلي عليه ، ولا يقبل القياس ، بخلاف ما شهدت به التجربة في عالمنا من الثبوت ، ولو لا هذا لما أمكن إنشاء علم من العلوم الرياضية والطبيعية .

هذا فإذا فرضنا مجرد وجود الطبيعة ولا شيء سواها . . فمن أين هذه القوة العقلية^(١) التي يجد كل واحد من نفسه ؟ وهي مع ما فيها من

(١) العقل وجوده ، يضع أمامنا عدة حقائق منها : أنه لا يمكن أن يصدر عن المادة شيء مفارق لها تماما ، فإذا كان حسب النظرية المادية كل شيء في الكون من كائنات ومخلوقات يرجع إلى مجرد اتفاق أو صدفة اجتمعت بسببها بعض المواد وتطورت بلا نظام أو ترتيب ، أقول إذا كان هذا من الممكن تصوره ، فهل من الممكن أن تتصور صدور العقل أيضا - مع ما فيه من =

العجز والقصور وكثرة الخطأ ، من أظهر الشواهد على وجود ما يخالف مجرد المادة في هذا العالم ولا سبيل من المادة إلى الأفعال العقلية ، لما بينهما من المغايرة الأصلية . فوجود مثل هذه القوة يستدعي وجود جوهر عقلي يجنسها ويماثلها ليكون أصلاً لها ومركزاً . هل يتحمل أن ما نشاهد من تصور المعقولات ، والكشف على الكليات ، وتفريق القضايا ، وتركيب القياسات ، ليس هو في نفسي^(١) إلا اصطكاك جزء من المادة بجزء آخر . هل يتحمل^(٢) ما تضمنته عقولنا من الابحاث الدقيقة ، والماخذ العميق : كالمنطق ، والرياضيات ، والإلهيات وما فتنت^(٣) من القلوب من الشعر الرائق ، والمطرب من الالحان ، وسحر البيان . أصله من تلك الأجزاء ، كانبعاث النار من اصطكاك الحجرة بالحجرة ، وذلك في خصوص النار ، إذ ليس بين مادة النار ، ومادة الحجر كبير فرق . وإنما ليت شعري ما النسبة بين الحجارة والعقل ؟

فإذا كانت المادة غير قادرة لأن تكون علة لنفسها ، فمن باب أخرى وأولى أنها لا تكون علة لما هو أعلى منها مكاناً وأهم شأنها في درجة الوجود ، والا لكان الأحسن أصلاً لما هو أرفع ، وهذا ما يستبعد العقل ، وتأنفه الفطرة السليمة .

فما لخصت لكم ماتجدونه مبسوطاً في المحاورات الافتراضية

طبيعة مفارقة للمادة - عن هذا النوع من الاضطراب ؟ إن العقل بلا شك بما فيه من طبيعة نورانية وعاقلة ومدركة لا يمكن صدوره إلا عن خالق قادر حكيم ، يعرف كيف يصنع مخلوقاته ويرحكم صنعها إلى تلك الدرجة ، وهذا الدليل في حد ذاته ، يقطع بفراغ وعمق النظريات النذرية الطبيعية المادية بتنوعها .

(١) لعلها : في نفس الوقت .

(٢) الانسب : هل يتحمل أن ما تضمنته عقولنا .

(٣) لعلها : به .

سيما في فيدون وطيماؤوس ، وفي المقالة الأولى والثالثة عشرة من كتاب : ما بعد الطبيعة ، لارسطو طاليس . وفي المقالة الثالثة والثانية من كتاب : سمع الكيان وفي المذكرات المنسوبة لسقراط ، التي نشرها اكستوفون تلميذه . فلو راجعتم تلك الاصول لتحققتكم الاسباب ، التي أوجبت من اليونان العدول عن أقوال الدهرية ، ومشاغبات السوفسطائية ، وإنشاء الفلسفة المشهورة بالفلسفة المدنية . غير أن عدولهم عن ذلك لم يكن دفعه واحدة ، بل وقع شيئاً فشيئاً كما هو شأن الأمور البشرية ، أنها لا تحصل إلا بالتدريج .

وأول اشارة إلى تبدل رأي اليونان في الالهيات ، ماتجده في اثناء القرن الخامس قبل المسيح ، من ظهور شيعة جديدة . توطنت في المستعمرات اليونانية في إيطاليا وهي شيعة فيثاغورس .

وفيثاغورس لا نعلم من حديثه إلا خرافات لا طائل تحتها ، لم يتحقق منها إلا أمر واحد ، وهو أنه كان يعني بالعلوم الرياضية ، سيما الهندسة والحساب وقيل إنه سافر إلى مصر وأخذ من علمائها الهندسة ، وهذا مما لا يبعد على العقل ، وإن لم يكن لنا عليه دليل محقق ، وعلى ذلك انبنت فلسفته .

وذلك أنه رأى ، أن ما من شيء إلا وفيه للقياس والعدد حظا وافراً ، وأنه لا تعين في الأشياء ، إلا بالعدد والقياس . قال : إن أصل ما في العالم هو العدد .

ثم ظهر بعده ابادوقليس فقال : إن هناك قوى محركة للمادة ، وهي غير المادة ، قد سماها بالمحبة والعدوان . فبالمحبة تتصل الأشياء وتعلق . وبالعدوان تنفر بعضها عن بعض ، فيتطرق إليها

الافتراق والفساد . وظاهر ما في كل ذلك من القصور عن الغرض المقصود ، ومع ذلك فهو دليل جلي على عدول اليونان ، عمما كانوا عليه من التمسك بوحدة الطبيعة . إلا أنه أول من اعترف بأنه لا بد من العقل أصلاً للوجود هو: انكساغورس . عاش في أواسط القرن الخامس قبل المسيح . انكساغورس كان موجوداً بأثينا في سنة ٤٢٧ ق.م قبل الميلاد .

أشار إليه أرسطو طاليس في المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة فقال - بعد حكاية الأقدمين - ثم نبغ بعد ذلك رجل فقال : إن العقل هو مبدأ الوجود ، فكان كالصاحي فيما بين قوم سكارى لا يفهون
ا ه .

والحق أن منذ ذلك العصر ، أنشأت الفلسفة اليونانية طوراً جديداً من حياتها . كالطفل إذا قوى واتسع نطاق عقله ، وصار يتصور المبادئ بعد ما كان في المحسوسات مغموراً .

ولم يخف على مؤرخي العرب هذا الفرق بين الدور الأول والدور الثاني فقال القبطي في تاريخ الحكماء ما نصه : وكانت هذه الفلسفة أي الطبيعية شائعة في يونان إلى قبل زمن أرسطو طاليس بمائة سنة .

ذكر هذا أرسطو في كتاب : الحيوان فقال : لما كان منذ مائة سنة - وذلك منذ زمن سocrates - مال الناس عن فلسفة الطبيعة إلى الفلسفة المدنية . والفلسفة المدنية هي فلسفة سocrates وأفلاطون وأرسطو طاليس . ا ه كلامه .

فإذا راجعنا كتاب الحيوان الذي أشار إليه القبطي ، وجدناه مطابقاً لما ذكره . فمهما وجدتم في الكتب العربية ذكر للفلسفة المدنية ، فافهموا أنها فلسفة الإلهيات التي أنشأها سocrates ،

وأفلاطون ، وأنها مغايرة لما سبقها من الفلسفة الطبيعية ، وفلسفة الدهرية .

وحاصل قول انكساغورس : إن المبدأ الأول في الموجودات هو : العقل ، وهو جوهر بسيط مفارق للمادة ، موجود بنفسه . وهو أصل نظام العالم ، والمحرك الأول للمادة . واليونان يعبرون عن العقل بكلمة : نوس ، وهو في اصل معناه : العقل والمحرك أيضاً . فلا يبعد أن انكساغورس أخذ قوله من اشتباه المعينين عند اليونان .

قال : كان العقل أولاً والمادة على غاية من الإضطرابات^(١) والالتباس ، فأثر العقل فيها وجعلها ترتيباً محكماً . وذلك بأنه صدرت منه حركة إلى جزء من تلك المادة ، فتولدت من تلك الحركة حركة أخرى ، فتجاوزت إلى ما جاوزها من المادة ، فتولدت من هذه الذاتية حركة أخرى ، فتجاوزت مثل الثانية ، إلى ما جاوزها وهلم جرا ، إلى غير نهاية .

قال : فبموجب هذه الحركات المتولدة بعضها من بعض ، انتظم العالم ، وتألفت أجزاء من غير أن يكون للعقل في ذلك دخل ولا تأثير ، فتبين أن تأثير العقل في الموجودات عند انكساغورس مقصور على بدء نشأتها . ثم كأنه لم يكترث بما وضعه وخلى للقوى الطبيعية سبيلها ، حتى لم يبق للعقل كبير حاجة في تنظيم العالم . فكأنه توسيط بين رأي الطبيعيين ، ورأي الإلهيين من الفلاسفة .

والحق أنه بين النفي والاثبات دائم وإلى قول الطبيعيين أقرب منه إلى قول الإلهيين . فكان ذلك ما حرض سocrates على إنشاء مذهبة .

(١) لعلها : الأضطراب .

قال سocrates في بعض المحوارات الأفلاطونية المشهورة بفيدون ، ما ترجمته لكم مخلصاً : أني لما كنت حديث السن ، كنت مولعا بالبحث عن الطبيعيات وأسبابها ، وأصولها والقوى المحركة لها ، فكنت لا أرتضي قول الطبيعيين في ذلك ولم أجده قولا آخر يقارنه ، فبقيت محيراً مذبذب الرأي مدة لا أدرى ما اعتمدته وبينما أنا هكذا ذكر لي بعض أحبابي أن هناك كتاباً منسوباً لانكساغورس صرخ فيه بأن أصل الوجود العقل ، فسررت بذلك سروراً عظيماً ، وبدأت إلى اقتناء الكتاب لأطالعه بمنفسي ، وأسرعت في مطالعته ، فلم يلبث إلا وقد تبدل سروري أسفًا ، وأملي يأساً ، لما رأيت هذا الرجل بعد نصبه العقل منبعاً للموجودات تركه في زاوية الخمول بطلاً ، وركن في شرح الموجودات إلى تولد الحركات بعضها من بعض إلى غير ذلك من الأسباب الطبيعية ، مما ليس للعقل فيه تأثير . وذلك مثل من جعل آلة وصانعا، ثم قال: إن الآلة تستغني عن الصانع وأنها قادرة على اتمام ما أعددت له من تلقاء نفسها .

ليت شعري ، ما الحاجة حينئذ إلى الصانع إذا كانت الآلة نفسها . فتركت الكتاب، ورجعت أبحث عمما يقوم لي مقام ما ساءني فقده في كلام انكساغورس . اهـ كلام افلاطون . حاكيا عن سocrates ، ومنه يفهم ما حمل سocrates على الحياد عن كلام انكساغورس ، وابتکار مذهبه .

قال سocrates في محاورة أخرى حكاها عنه تلميذه اكسانوفون في كتاب التذاكيـر : لا تفسر أيها الحبيب أن روحك التي في جسمك تتصرف فيه كما شئت فعليك أن تعتقد أن العقل هو أصل الأشياء ، والمتصـرف فيها كما شاء . اهـ كلامه .

وقال افلاطون في محاورة أخرى من المحاورات الافلاطونية يعرف بالقياس أوليس من الظاهر أن المستعمل الآن ، هو غير الآلة التي يديرها ويباشرها ، وعلى مثل ذلك يجري القياس في الاسباب الطبيعية ، فإنها كالآلة بيد الصانع الأول وهو العقل ، يتصرف فيها كيف شاء في قضاء مراده ، ولزم من ذلك أن المهم والعمدة في معرفة الموجودات ، هي معرفة عللها العقلية ، لا ما هو مسخر من الاسباب العادية ، فإن الصانع العاقل لا يفعل شيئاً إلا لعلة .

فما من وجود إلا وله على رأي سقراط فائدة قد وضع لأجلها ، ومصلحة هي الغاية المقصودة من تركيبه . يتأتى للعقل أن يتوصل اليهافي الأغلب ، اذ صادرة من عاقل . قال : ينبغي لمن أراد أن يكشف عن حقيقة الموجودات ، ويستنبط كنهها ، أن لا يقف عند الظواهر والمحسوسات ، بل أن يتبع ما وراء ذلك من المعقولات فقد يجد ما عليه ابني في وجودها^(١) .

ويستلزم من ذلك أصل آخر ، وهو أنه لما كانت هوية الإنسان العقل ، مما يتوصل إليه الإنسان بعد النظر الصحيح لا بد من أن يكون

(١) ما بعد الطبيعة Meta-physic : هذا المجال الذي يتحجّث فيه ساتلانا هو الذي يشمل ما بعد الطبيعة أو الحكمة . وهو علم يدرس الوجود بما هو وجود ، ومحمولاته الجوهرية . فإذا كانت الفلسفة حكمة ، فهذا العلم أحق أقسامها باسم : الحكمة ، لأنّه ينظر في العلل الأولى بالطلاق ، بينما الأقسام الأخرى تتطرق في العلل التي هي الأولى من جنس ما . وما بعد الطبيعة ، هو الفلسفة الأولى ، لنفس السبب . والفلسفة الثانية هي العلم الطبيعي ، و موضوعها : الجوادر المختلفة .

وما بعد الطبيعة أيضاً هو : العلم الالهي لأنّه يبحث في الله : الموجود الأول والعلة الأولى . ولأن دراسة الله : عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك ، إذ أن الطبيعة الحقة للوجود ، إنما تتجلى فيما هو دائم ، لا فيما هو حادث .

مطابقاً لما هي هوية الموجودات . ولذلك من توصل الى حد الاشياء فقد توصل الى ما هو ماهية الشيء ، والمعرفة الصحيحة معا . والسبيل الى ذلك أن تتجزء المفردات مما فيها من الطوارئ الشخصية ، والظواهر المحسوسات حتى يتميز جوهرها العقلي وهو ما يسميه المنطقيون : الحد والتعریف .

قال سocrates : إن تلك الصورة العقلية التي ترسم في الذهن بعد تجريد المفردات من المادة ، هي حقيقة الشيء وجوهره الذي يقوم به وجوده .

قال أرسطو طاليس في المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة : كان سocrates متسلقاً جداً الى تجريد الاشياء ، وتعيين صورتها العقلية ، لزعمه أن من ظفر بذلك ، فقد ظفر بما هي الشيء المحدود . اهـ .

قال سocrates : فمن أراد مثلاً أن يتحقق ماهية الإنسان لا ينبغي أن يبحث عما فيه من الشخصيات الطارئة ، ككونه مثلاً أسمراً اللون ، أو أبيضه ، أو طويلاً القامة أو قصيراً ، أو ذكراً أو أنثى ، إلى غير ذلك مما يختلف من شخص إلى شخص ولا عما يشارك فيه الإنسان بقية الحيوانات من القوى والفعال ، لأن ذلك مما لا يختص به الجنس البشري ، فلا يتوصل به إلى معرفة الإنسان .

فإذا جردن الشخص الفرد من كل ذلك ، أدركنا في آخر الامر ما به الإنسان إنسانا ، وهو عقله وروحه . وهو ما يتوقف عليه ماهيته ويختص به دون سائر الحيوانات . فإذا أدرك الباحث هذا الحد من بحثه ، لم يبق له ما يطلبه وهو قد ظفر بالمعنى العقلي الذي به يتصور الإنسان . وهو وجوه الإنسان شيء واحد .

ومن يتصفح كتاب المذكرات السقراطية ، يتحقق ما كان عليه سocrates من الاعتناء بمثل هذه الحدود ، غير أن سocrates لم يتجاوز حد العقلية ، وامتنع من الخوض في الألهيات كما ذكرناه^(١) . ونحن بما في أنفسنا جاهلون . وكيف يبحث عن الذات الإلهية من كانت نفسه عنده مجهولة ؟ وقصيرى العلم : أن يعرف الإنسان نفسه . فكان مدار كلامه في الأغلب في جوهر الإنسان ، وما هو وما التقوى والوفاء ، والصدق والبر ، والمؤاخاة بالمودة ، والحياة والحلم ، والشجاعة والغنى ، والصبر والشدة ، والألم وحسن الخلق ، إلى غير ذلك مما يتعلق بمحكم الأخلاق ، لاعتقاده بأن لا شيء أهم للإنسان وأجدى عليه من تحسين سيره وتهذيب ضميره . وأن ذلك أكثر حاجة من اكتناء العلم فان من اكتناني علماً كثيراً وقلبه بالهوى مشغول ، ونفسه في دنياثات

(١) الاتجاه الأخلاقي لسocrates : من المعروف أن سocrates لم يحصل بالطبع على رياضيات ، وتأثر النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق . ولكن بالرغم من هذا نحن نلمس في معظم المحاورات الأفلاطونية التي تحدث فيها أفلاطون معبراً في كثير من الأحيان عن رأي أستاذ سocrates نفسه ، أن سocrates كان يعتبر الأخلاق المدخل الرئيسي للألهيات ، فإن الإنسان إذا عرف نفسه وتبين ما هي عليه في شرحها وتركيبها ، عرف وأدرك خالقها وأعطاه حقه في الاحترام والتقدير والعبادة .

لم يمتنع سocrates إذن من الخوض في الألهيات : وإنما نقول : إن الألهيات كانت موضوعه الأصلي ، ولكنه ارتأى أن يمهّد لها بالاستعداد داخل الإنسان نفسه ، فبدأ منه ووضع منهاج التعليم وتهذيبه ، باعتبار أن الأخلاق أهم ما يهم الإنسان وهذا معنى قول شيشرون : إن سocrates أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أي أنه حول النظر من الفلك والعناصر (الطبيعية) إلى النفس . وكان يرى : أن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره والقوانين العادلة صادرة عن العقل ، فمن يحترم القوانين العادلة ، يحترم العقل والنظام الإلهي !

أجل هكذا ينتهي سocrates إلى هدفه الرئيسي إلى الألهيات ! ولو أنه يبدأ بالإنسان إلا أنه كما سبق وأوضحنا يبدأ بالإنسان ليعلمه كيف يرى الله في داخله !

الطبيعة مغمورة ، هو كالبناء على غير عماد ، لا يحصل له من تعبه إلا مزيد العناء .

إلا أن تلامذة سocrates لم يقفوا عند هذا الحد ، واستعملوا ما اخترعه أستاذهم من أساليب البحث للخوض في الألهيات .

وأشهرهم أفلاطون مولده سنة ٤٢٧ قبل المسيح ، ومات سنة ٣٤٧ قبل المسيح ، قال أفلاطون في المقالة الخامسة من كتاب : التواميس : ينبغي على محب الحكمة أن يعتني أولاً باستنباط العلل المعقوله ، ثم منها يتنتقل إلى ما يتحرك بنوع حركة ضرورية - يعني بذلك الطبيعيات .

وقال إن العلم الحقيقي الذي هو مطعم العقلاه ، ومطلب الحكماء ، لا يكون مبناه إلا الوجود الحق ، فالوجود الحق هو في نفس الأمر الغاية المقصودة من العلم والحكمة ، فكيف السبيل إليه . قال : لا يتأتى الوصول إلى مثل هذا العلم ما دام الإنسان منغمساً مغموراً في المحسوسات ، مقصوراً عليها، إذ الهيولا أي العنصر الأول ، الذي منه تكونت الموجودات الطبيعية ، دائم التغيير والسائلان ، عسير الإدراك والعرفان ، لا يستقر طرفة عين ، يقبل جميع الصور ولا يثبت على صورة فلا يحسن والحالة هذه إطلاق اسم الوجود عليه ، ولا إطلاق اسم العلم على ما يتعلق به من الإدراك . والحال أنه يستحيل تعين ماهيته بل والتعبير عنه ، فهو للوجود الحق بمثابة الظلام إلى النور، فلو بقي الإنسان محصوراً في هذا الطور من الوجود لما تمكن من معرفة العالم ، ولا من معرفة نفسه بشيء قط .

وغاية ما يقال هو شيء شبيه بالعلم قد سماه أفلاطون بالظن ، وبالوهم . هو للعلم كالخيال للجسد يختلف باختلاف الأوقات ،

ويُسْبِلُ مَعَ سِيلَانِ الْمَادَةِ ، لَا يُثْبِتُ صَاحِبَهُ عَلَى يَقِينِ الْبَتَةِ . هَذَا شَأْنٌ عَلَمَ السُّوْفَسْطَائِيَّةَ ، وَكُلُّ عِلْمٍ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَسَاسٌ إِلَّا الْحُسْنُ ، لَأَنَّ الْحُسْنَ يَتَغَيَّرُ وَيَتَغَيَّرُهُ تَخْتَلِفُ الْقَضَايَا وَالْأَحْكَامُ الْعُقْلِيَّةَ .

قَالَ : فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونُ فِي الْعَالَمِ شَيْءٌ لَا يَعْتَرِيهُ التَّغْيِيرُ ، وَلَا تَطْرَأُ عَلَيْهِ الْإِسْتَحْالَةُ وَالْفَسَادُ . وَإِلَّا فَلَا عِلْمٌ لَمْ يَكُنْ ، وَلَا حُكْمٌ بِشَيْءٍ . إِذَا اسْتَدَلَ الْعِلْمُ مَا تَعْلَقَ بِالْحَقِّ وَالْحَقِّ مَطَابِقَةُ الصُّورَةِ الْمُرْتَسِمَةِ فِي ذَهَنَنَا بِالْجُوَهْرِ الْمُوْجُودِ فِي الْخَارِجِ . فَلَوْلَمْ يَكُنْ هَنَاكَ جُوَهْرٌ ثَابِتٌ بِسَيْطٍ غَيْرَ قَابِلٍ لِلتَّغْيِيرِ ، لَمَّا أَمْكَنَ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ .

قَالَ أَفَلَاطُونُ فِي الْمُحَاوِرَةِ الْمُتَرْجِمَةِ بِتِيَاتِيَّتُوسَ : كَيْفَ يَتَصَوَّرُ أَنْ يَحْصُلَ إِلَيْنَا عَلَى الْحَقِّ ، مَالَمْ يَكُنْ لَهُ حَصُولُ عَلَى الْحَقِيقَةِ أَهُ .

فَلَزَمَ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَوْجُدَ وَرَاءَ الْمُحْسُوسَاتِ صُورٌ قَائِمَةٌ ، وَجُواهِرٌ دَائِمَةٌ ، يَتَعَلَّقُ بِهَا عَلَمُنَا . وَهِيَ لِلْمُحْسُوسَاتِ بِمَثَابَةِ الشَّيْعَةِ لِلْمُخَيَالِ ، قَدْ سَمِّاهَا أَفَلَاطُونُ : بِالْمَعْنَى^(۱) ، وَتَعْرُفُ عِنْدَ الْعَرَبِ : بِالْمُثَلِّ الْأَفَلَاطُونِيَّةِ . وَهُوَ جَمْعٌ : مَثَلٌ ، بِمَعْنَى نَظِيرٍ وَشَبِيهٍ . وَبِالْيُونَانِيَّةِ : بِوَادِيكَمَا ، قَدْ اسْتَعْمَلُوهَا أَفَلَاطُونُ أَيْضًا .

(۱) نَظَرِيَّةُ الْمُثَلِّ الْأَفَلَاطُونِيَّةِ وَتَطْوِيرُهَا : السُّؤَالُ الْآنُ : كَيْفَ تَوْصِلُ أَفَلَاطُونُ لِوَضْعِ نَظَرِيَّةِ الْمُثَلِّ ؟

إِنَّا نَجِدُ أَفَلَاطُونَ رَغْمَ أَنَّهُ كَانَ وَفِي الْتَّعَالِيمِ أَسْتَاذَهُ سَقْرَاطُ ، إِلَّا أَنَّهُ قدْ تَأَثَّرَ بِالْفِيَاثَاغُورِيَّينَ . وَلَذِكْرِ فَلَقَدْ نَقَلَ أَفَلَاطُونَ الْكُلِّيَّ الْإِلْخَالِيَّ ، وَجَعَلَهُ مَوْجُودًا ذَا حَقِيقَةً مَتَعَالِيَّةً فَوْقَ عَالَمِ الْمُحْسُوسَاتِ . وَإِذْنَ فَمَعْنَى سَقْرَاطِ الْكُلِّيَّةِ الَّتِي كَانَتْ عَنْهُ فِي الْمُحْسُوسِ وَتَسْخَذُ لَهَا اسْمًا خَاصًا هُوَ : الْمُثَلُّ . *idea. Eidos.*

وَأَوْلَى اشْارةً لِنَظَرِيَّةِ الْمُثَلِّ الْأَفَلَاطُونِيَّةِ نَجِدُهَا فِي مُحَاوِرَةِ : [اَفْرَاطِيلُوسُ] فِيهَا يَقُدِّمُ لَنَا أَفَلَاطُونُ مَحَاوِلَةً أُولَى فِي عَرْضِ النَّظَرِيَّةِ ، مَحَاوِلَةً تَقْوِيمَ عَلَى الْمَنْهَجِ الْفَرْضِيِّ . فَلَكِي نَصْلِ الْمَعْرِفَةِ ثَابِتَةً يَقِينِيَّةً يَتَعَيَّنُ أَنْ نَفْتَرَضَ أَوْلًا ، ثَبَاتَ مُسْتَوْعَاتِ الْمَعْرِفَةِ وَعدَمِ تَغَيِّرِهَا . وَمِنْ ثُمَّ ، فَإِنَّا سَتَجِهُ إِلَى افْتَرَاضِ وجودِ حَقَّاتٍ فِي ذَاهِنَاهَا (مَثَلُ) هِيَ أَصْوَلُ لِلْمُوْجُودَاتِ الْحُسْنِيَّةِ الْمُتَغَيِّرَةِ . =

= وبحاول أفالاطون فيما يلي من محاورات اثبات هذا الفرض والبرهنة عليه . ففي فيدون : يذكر لنا سقراط انه بعد اقتناعه بتفسير الظواهر بالعلل المادية ، يترك هذا الاتجاه ، ويلجأ إلى تفسير انكاغوراس ورأيه في العقل ، ويستقل من رأى انكاغوراس هذا إلى إقامة المثل ، والتدليل على أنها حقائق الأشياء .

وفي الجمهورية ، توضح فكرة المثل عند أفالاطون بعض الشيء عن محاولاتة الأولية ، وتحددت معالمها بعد العرض المبدئي في [أفراطيلوس] ، ثم في [الفيدون] حيث انتهى الى افتراض وجود علل للظواهر الحسية وهي : المثل . نقول : في الجمهورية يقرر أفالاطون الحقيقة دون مناقشة بقوله : إن هناك مثلاً لكل مجموعة من الأشياء تحمل اسم واحداً وعلى قمة هذه المثل : الخير بالذات .

وفي محاورة : [بارمينيدس] نجد تصويراً للأزمة التي عانها أفالاطون بقصد نظرية المشاركة ممثلة في الاعتراضات الالية على نظرية المثل . كما هي معروضة في [فيدون] و [الجمهورية] والتي حاول أن يحلها في محاورة : [السوفسطائي] حيث تبحث هذه المعاورة في ربط المثل بعضها البعض أو ما يسمى بمشاركة أو تداخل المثل فيما بينها وهذا هو الهدف الذي أشارت اليه معاورة : [بارمينيدس] ولم تقدم لها حلولاً واضحاً بقصدده . وينتهي أفالاطون في [السوفسطائي] الى اثبات فكرة : مشاركة المثل بعضها للبعض الآخر .

وفي معاورة [فيليبوس] يتعرض أفالاطون لأعظم صعوبة في موضوع المثل أعني الجانب الميتافيزيقي عن الواحد الكثیر . . . كيف يمكن أن نحتفظ بوحدة : المثال : هذه الوحدة التي لا تتضمن تكثراً؟ كيف يمكن التسليم بأن الواحد وهو المثال ، يمكن أن يوجد في نفس الوقت في حذاته وفي عدد لا يحصى من الأفراد؟ في هذه اللحظة نجد أفالاطون يقع في مأزق شديد ويحس بأن الفلسفة لن تعينه ، فيتجه للالهة مبتهاً متسللاً اليها أن تكشف له عن : أن الشيء الذي يقال إنه موجود في لحظة ما ، يتضمن الواحد والكثير في نفس الوقت ، ويشتمل في طبيعته على مبدأين هما : [المحدود واللامحدود] وبعد هذا الكشف يستمر في بحثه ، فيتناول أي شيء موجود ويحاول أن يبحث عن : [مثاله] ، ثم يبحث عن المثل التي يرتبط بها هذا المثال . . . وهكذا ، حتى يصل الى الكشف عن المثل التي تترتب بين الواحد وجميع المحسوسات . وينتهي الى أن المثال : واحد ، وكثير في نفس الوقت ، وهذا المثال يشبه الحكمة واللذة ، إذ كل منها واحد وكثير في نفس الوقت . فاللذة : واحدة ، لأنها لذة . . . هي ايضاً كثيرة من حيث أنواعها فهناك : اللذة التأملية واللذة البوهيمية . . . ولما كان من غير الممكن القول بأن اللذة وحدها أو الحكمة وحدها هي الخير ، كان من الضروري أن نقول بأن الخير : خليط ، والخليط هو مجموع عنصرين : أحدهما : محدود والأخر غير محدود .

قال الشهرستاني صفة ٢٨٣ يحكى عنه - أى أفلاطون - أنه أثبت أن لكل موجود مشخص في العالم الحسي ، مثلاً موجوداً مشخصاً في العالم العقلي يسمى ذلك : المثل الأفلاطونية ا ه .

قال أفلاطون : ما من شيء في هذا العالم ، إلا وله في العالم العقلي معنى يقابلها ، هو عmad وجوده ، ومنبع حياته ، وأصل حركاته ، موضوع علمنا - به .

فالإنسان مثلاً ، والحيوان والنبات وكل ما ثبت نوعه ، واستقر وجوده بخلاف الأمور الطارئة ، له في العالم العلوi مثال بسيط جرد عن القشور المادية والطوارئ الحسية ، مفارق للمادة قائم بنفسه ، فهما حينئذ عالمان متقابلان ، متطابقان : عالم الحس والشهادة ، وعالم العقل اليقين .

فعالم الحس فيه من الذوات المفردة الناقصة المتغيرة ، ما يقابلها في عالم العقل من كليات المعاني الكاملة الثابتة ، وهي التي بها يصح

= وعلة الجمع بين المحدود والامحدود في الخليط هو العقل أو الحيز . وهذا الخيط حاصل على الجمال والحقيقة والتناسق ، وما المحسوس إلا خليط ناقص . وأما المثال فهو : الخليط الكامل .

بهذه الطريقة ، يمكن الكلام عن مشاركة المحسوس في المعقول دون انقسام المعقول أو تعدده . وتصبح العلاقة بين الشيء والمثال على غير ما رأينا في [الجمهورية] أو [فيدون] ، من أنها علاقة علة بعملول . وبهذا يتضح لنا كيف أن المواقف الفلسفية لأفلاطون في : [اقراطيلوس] و[مينون] و[فيدون] و[الجمهورية] ، قد عملت على إثارة أزمة شك عنيفة ، تحددت معالجتها في محاورة : [بارمنيدس] مما دفع بأفلاطون وهو يتلمس الحلول - إلى تعديل موقفه كما يتبيّن ذلك في محاورة : [فيليبوس] حيث يتوجه أفلاطون إلى الرياضة للتغيير عن مشاركة المحسوس في المعقول وقد تم هذا التطور في مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية ، وانتهى إلى نتائجه المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية ، حيث ينقل عنه أرسطو قوله ، بان المثل : أعداد .

ثبيت معرفتنا بالوجود .

وهذه القاعدة الافتراضية مما ينبغي فهمها على من أراد فهم أقوال حكماء الإسلام . قد أشار إلى ذلك ابن سينا في بعض رسائله حيث قال : فالحيوان الواحد لا يحصل واحداً ، وقد تقدمه معنى الوحيدة الذي به صار واحداً ، ولو لاه لم يصح وجوده فإذا هو الأشرف الأبسط الأول ، وهذه صورة العقل . ١ هـ .

قال الإمام الرازى في مفاتيح الغيب في المجلد ٤ صفحة ٣٣٣ ما نصه : مذهب حكماء الإسلام أن الموجودات الغائبة عن الحواس علل أو كالعلل للموجودات المحسوسات . وعندهم أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، فوجب كون العلم بالغيب سابقاً على العلم بالشهادة .

فلهذا السبب أينما جاء هذا الكلام في القرآن ، كان الغيب مقدماً على الشهادة . ١ هـ .

فيهذا كما علمنا ، هو مذهب أفلاطون بعينه . فاذا قيل : علمنا ما هو الوجود ، وما هو اليقين ، وما هي المعانى ، الطريق اليه . . . قال أفلاطون . إن المعانى تنكشف لل بصيرة دون مشاركة الحس ، فإذا تجردت النفس عن العلاقة الطبيعية ، وانحازت إلى جوهرها ، صفا بصرها ، فادركت تلك الجواهر . وذلك لأن النفس ، كانت في العالم العقلي بصفة معاً قائمة ، وجواهر مجردة عن المادة ، فأهبطت إلى هذا العالم حتى تدرك الجزيئات وتستفيد ما ليس لها من ذاتها بواسطة القوة الحسية .

قال : وقد كنا أدركنا حينئذ المعانى العقلية في أول الفطرة قبل

الهبوط إلى هذا العالم السفلي ، فاذا شرعت في التعلم فكأنها قد أفاقت من نومها ، وفتحت بصرها وتذكرت مارأته في حياتها السابقة ، فاذا واظبت على ذلك ولم تكسل ، حصل لها العلم شيئاً فشيئاً ، وهو في نفس الأمر رجوع النفس إلى جوهرها ، واتصالها بعالماها الذي منه هبطت ، واليه تعود .

ومنه قول أفلاطون في تعريف العلم : إنه اتصال جوهرنا العاقل بالجواهر المعقولة التي في الوجود . قال أفلاطون في المقالة الخامسة من كتاب : النوميس : إن محب الحكم دائم النزوع إلى الوجود ، معرضًا عن الأفراد والظواهر ساعيًا في البحث عن الماهيات العقلية ، لكي يتصل جوهره العقلي بما في الأشياء من الجواهر المعقولة ، فيتحدد لما بينها من المشاكلة والمجانسة ، فتتولد من اتصالهما : المعرفة واليقين . فما العلم في نفس الأمر ، الا تذكر النفس حالتها السابقة التي كانت عليها قبل الوجود البشري . وما قد تشاهد في تلك الحياة السابقة فهو أشبه شيء بالولادة . والنفس أشبه ما يكون بالمرأة الحبل ، تلقي حملها وتبرز ما كان في قواها كامنا ، وفي جوهرها باطنًا .

ومن ذلك أخذ الإمام الغزالى قوله في الرسالة الدينية صفحة ٢٤٥ : العلوم مركزة في أصل النفس بالقوة كالبذر في الأرض ، والجوهر في قعر البحر ، أو في قلب المعدن ، والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء من القوة إلى الفعل . . . ثم قال في صفحة ٣٤٥ : وليس التعلم إلا رجوع النفس إلى جوهرها ، وإنخرج ما في ضميرها إلى الفعل . . . وقد رأينا عالما يمرض ، بمرض خاص : كالرأس والصدر ، فتعرض نفسه عن جميع العلوم وينسى معلوماته ، وتلتبس عليه ، فاذا صع وعاد الشفاء اليه ، يزول النسيان عنه ، وترجع النفس

إلى معلومها فتدرك ما قد نسيت في أيام المرض ، فلعلنا أن
العلوم ما فنيت وإنما نسيت . . . فاشتغال النفس بالتعلم ، هو زالة
المرض العارض عن جوهر النفس لتعود إلى ما علمت في أول
الفطرة . ١ . هـ .

فهذه ومثلها مما يوجد في الأحياء للغزالى وفي التفسير للإمام
الرازى ، وفي مصنفات الشيخ محى الدين بن العربي^(١) ، وغيره من
المتصوفين ، بقطع النظر عن فلاسفة الإسلام ، هي أفكار أفلاطونية
محضة ، تجدونها مبسوطة في المحاورات الأفلاطونية ، سيما في
المحاورة المترجمة « بثاتيتوس » وفي « الفيدون » ، وكان بودي أن
نطالع شيئاً منها لوساعتنا الوقت . قال : قد يصعب في عالمنا المحس
العروج إلى المعانى ، لأن الأشياء الطبيعية ممزوجة بال المادة لا تظهر بها
المعانى على صفاتها الأصلية ، وهي في الأشياء الحسية كالخيال في
الماء الكدر ، فمن أراد أن يدرك المعانى عليه أن يجرد الأشياء عن
تشورها المادية وطوارئها المتغيرة ، حتى يسير شيئاً فشيئاً إلى ما في
أصلها من الجوهر الثابت المعمول .

فقد جاز بذلك على حقيقة الشيء وجواهره المطابق لمعناه ،
الوجود في العالم العقلي . وهذا كما علمنا مذهب سocrates ، اقتبسه
عنه : أفلاطون ، وجعله أساساً للآلهيات . قال : فإذا خرج من
المحسوسات إلى المعانى ، وروض فكره فيها ، كشف من المعانى
عالماً غريباً للبهاء والكمال ، اندرجت فيه المعانى بعضها تحت

(١) محى الدين بن عربي : الفيلسوف الصوفي المعروف ، وقد تأثر بالعنصر وصيغ
المذهب الصوفي الإسلامي بصبغة خارجية ، ويقر ابن تيمية ، أن كثيراً من آراء ابن عربي في
وحدة الوجود اتخذت لها صياغة سالمية .

بعض ، كما يندرج في عقولنا ما هو أخصر فيما هو أعم ، فنصلع من الصورة العامة إلى ما هو أعم منها وجوداً وأرفع شأناً وكمالاً ، إلى أن تتحد جميع تلك المعاني في ذلك الإله تقدس وتعالى وهو ما سماه أفلاطون : بالخير المحسن ، وبالكمال المطلق ، وبالوجود المطلق ، وبمعنى المعاني أيضاً .

فالمعاني كأنها أفكاره وصفاته ، وجموعها حكمته التي بها أوجد العالم ويدبره وآخرجه من الظلم والإلتباس ، والاختلاط المائل ، إلى النور والنظام والترتيب . وقد اتضح بذلك ؛ أن العالم في قبضة الخير المحسن ، وهو أنه ما من شيء إلا وله مصلحة هي المقصودة من وجوده ، وهذا هو الركن المهم في الطبيعتيات عند أفلاطون ، لا يمكن لنا أن نخوض فيها الآن . وسيأتي الكلام عنها - إنشاء الله - عند ذكر مذاهب فلاسفة الإسلام . وبه تعلق أيضاً ما قال في الأخلاق قال أفلاطون : فمن أدرك المعاني وتحققت ما هي عليه من الجمال والكمال ، استصغر دنياه وما فيها ، واستحرق ما شغفت به نفوس العامة من حب الحياة وجمع المال والتطلع في المكاسب والانهماك في الميلادات الحيوانية ، وتشوق هو إلى الرجوع إلى وطنه وموطنه ، إذ ليس الإنسان كما ذكرناه الأرواح ، أي : معنى من المعاني ، قد تعلقت بيدن هو لها كالسجن المظلم ، فإذا أفاقـتـ بـتأثـيرـ الـعلمـ فـيـهاـ ، لم يكن حرصها واجتهاها ، إلا على التخلص من هذا الرباط والخروج إلى عالمها الروحاني ، لم يبق له شيء إلا في تنقية نفسه ، وتركيـةـ ضميرـهـ ، ووصل قلبه عن الرعوبـاتـ والأدنـاسـ ، ليكون مستعداً للاتصال بتلك الجوـاهـرـ الصـافـيـةـ ، قال : هذا شأن كل من كانت نفسه على الفطرة أو قريبة منها لزيادة العلم فيها ، وما ازداد الإنسان علمـاـ إلاـ وقدـ ازـدـادـ إلىـ تلكـ المعـانـيـ رغـبةـ ، وـعـنـ الـظـواـهرـ الفـانـيـةـ إـعـرـاضـاـ أوـ نـفـرـاـ ، فـإـذـاـ كـمـلـتـ

حكمة الرجل ، وتم عروجه من معنى الى معنى ، كان آخر الأمر الاتصال بالعالم الروحاني ، وفيه تمام الحكمة وكمال السعادة الابدية التي ليس بعدها سعادة ولا حكمة ، الا ما اختص به الإله تعالى دون غيره ، لا يشاركه فيه أحد ، ويلزم من ذلك أن المعرفة ومكارم الاخلاق لا يفترقان .

وهذا معنى الاصول المهمة عند أفلاطون عليه تأسس مذهبة في الاخلاق .

قال : إن العاقل لا يختار ما هو أضر وأدنى ، وهو يعلم أن هناك ما هو أرفع وأصلح ، فإذا وقع ذلك منه لا يكون إلا الجهل بما يصلح ، أو عدم رسوخ العلم أو ضعف اليقين . فكل من ارتكب الذنب والظلم والشر ، ومن انهمك في اللذات الحيوانية ، ومن أفرغ عمره في طلب الدنيا ، لا يطلق عليه اسم : مذنب ولا مجرم ، اذ لا ذنب إلا باختيار وعلم . والحق أنه لا يعلم اذا اختار ما هو أحسن رتبة ، وأقل بقاء ، وأضر عاقبة ، وترك ما هو أهن نفعاً ، وأثبت بقاء . فهو اذا بالرحمة والعذر والتعليم ، أحق منه بالعقوبة .

فالخصت لكم : أهميات الاصول الافلاطونية ، غير متعرض الى ما قاله في الطبيعة وأقسامها ، والنفس وأحكامها ، والاخلاق وتفاصيلها الى غير ذلك كما نورده - إنشاء الله - عند الكلام عن مذاهب حكماء العرب . وقد اقتصرنا على ما ذكرناه لنقرب لكم تتابع أفكار الأولين ، وما يوجد من الفرق بينها وبين المذاهب المؤسسة على أصول : سocrates ، وأفلاطون . كيف لا وقد كانت الطبيعة عند الاقدمين موضوع الفلسفة ، ولا عماد لهم الا الخوض في بيان الموجودات ، حتى لم يكن للمعقولات رسمًا ولا ذكرًا .

فانقلب بعد سقراط وأفلاطون الأمر بالكلية ، فصارت الطبيعة تبعاً ، والعقل متبوعاً ، والطبيعة وال موجودات آثاراً ، والعقل مؤثراً . ولم يبق للهيوانى فعل ولا وظيفة في العالم ، إلا من حيث القابلية والانفعال . وانحصر الوجود والعقل والتأثير في العالم في : العقل ، والنفس الإنساني ، وهو من ذلك العالم . وترقى العقل الإنساني إلى الإعتراف بوجود : الإله ، وتدبيره للعالم ، وأنه خير محسن . فمن تبصر في هذا الفرق العظيم وتصفح الرسائل الافتلاطونية ، وتحقق مالها من مтанة الحكمة ، ورقة الأفكار وجزالة اللفظ ، لم يسعه أن ينكر ما لهذه الفلسفة من علو المقام ، الذي اجتمع عليه الأوائل والأواخر . فمن تأمل التاريخ ، رأى الفلسفة الافتلاطونية سارية في أفكار الأمم منذ نشأتها سريان الدم في بدن الإنسان .

منها أخذ أرسطو طاليس ، ثم الاسكندرانيون نصياً وافراً من أصولهم ، ومنها أخذ الإلهيون من النصارى أمهات أقوالهم في التشليث والاقانيم ، والنفس الإنسانية ، وبقائهما بعد الموت حتى امتنجت باعتقادهم امتناج الصرة باللحم . ومنها أخذ جم غفير من المعتزلة : كثمامه^(١) ، وأبو هاشم^(٢) ، وغيرهما من حكماء الإسلام أقوالهم . ومنها اقتبس فلاسفة القرون^(٣) المتوسطة من النصارى واليهود ،

(١) ثمامه : هو ثمامه بن أشرس النميري زعيم الشامية من فرق المعتزلة توفي سنة ٢١٣ هـ .

(٢) أبوهاشم الجبائي : هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي زعيم المدرسة البهشمية والذي خلف أبيه : أبو علي الجبائي زعيم الجبائية من المعتزلة ولد سنة ٢٤٧ وتوفي في سنة ٣٢١ .

(٣) فلسفة القرون الوسطى : ترجع دلالة العصور الوسطى في تاريخ الفكر ، إلى أنها الفترة التي اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالاً تاماً واشترك في هذه =

كما أخذ منها البعض من فلاسفة ألمانيا في القرن السابع ، ولازالوا منها يقتبسون . فمثل هذه الفلسفة التي علا حسبها بين الأمم ، وأثرت في أفكارها مما يستدعي من كل طالب الحكمة طول التأمل ، ومزيد العناية . غير أن من دقة فيها النظر رأى من الاشكالات والاخلال ، ما يتوقف فيه العقل وهي ما حملت أرسطو طاليس مخالفة أستاده ، وأنشأ مذهبها خاصاً اشتهر باسم : المشائين^(١) . سندكر شيئاً منه في المحاضرة القابلة - إن شاء الله .

أيها السادة : سبق ذكر الفلسفة الافلاطونية في المحاضرة المقدمة . فأشرنا فيها إلى شيء من إلهيات المذهب الافلاطوني .

ثم قلنا : إن هذه الفلسفة مع علوم مقامها ، وانتشار صيتها ، فيها من الاشكالات والشبهات ما لا ينكر . بسط القول فيها : أرسطو طاليس ، في غير موضع من مصنفاته ، سيما في المقالة الأولى ، والتاسعة ، والثالثة عشرة من كتاب : ما بعد الطبيعة ، وفي المقالة الأولى من كتاب : الاخلاق . وهي ما حملته على العدول عن مذهب أستاده ، وإنشاء فرقة أشتهرت باسم : المشائين .

وقد يطلق هذا الاسم عند العرب ، على أصحاب أفلاطون ، وأصحاب أرسطو من غير تفريق بينهم .

= التجربة : المسلمين واليهود والسيحيون على السواء . وكان العامل الفلسفـي الرئيـسي في كل حالة هو النصوص الأرسطـية يـصحـبـهاـ تـيارـ غـامـضـ منـ الـأـفـلاـطـونـيـةـ الجـديـدـةـ التيـ أـثـرـتـ عـلـىـ تـفـسـيرـ أـرـسـطـوـ ،ـ وـالـتـيـ أـسـتـطـاعـتـ أـحـيـاـنـاـ تـعـبـرـ عـنـ نـفـسـهـاـ تـعـبـيرـاـ مـسـتـقـلاـ .ـ وـلـقـدـ وـاجـهـتـ الـأـدـيـانـ الـثـلـاثـةـ جـمـيـعـاـ الـاختـيـارـ بـيـنـ أـولـيـةـ الـلـاهـوتـ ،ـ وـأـولـيـةـ الـفـلـسـفـةـ ،ـ وـإـمـكـانـ وـضـعـ مـرـكـبـ منـسـجـمـ مـنـهـمـ ،ـ وـتـمـثـلـ الـجـهـودـ الـتـيـ بـذـلتـ لـتـكـوـنـ ذـلـكـ الـمـرـكـبـ أـكـثـرـ ضـرـوبـ التـفـكـيرـ طـرـفـةـ فيـ تـلـكـ الـفـتـرـةـ .

(١) المشائون : Peripateticism وهم أتباع أرسطو .

استعمله في هذا المعنى : الفارابي في رسائله غير مرة ، والقطبي : في تاريخ الحكماء ، وابن النديم في : الفهرست . وكفى بما أورده الامير : بشر بن فاتك في سيرة أرسطو طاليس .

قال : وكان من رأي أفلاطون : الرياضة للبدن بالسعى المعتدل ، لتحليل الفضول عند رياضية النفس بالحكمة ، لتجتمع الخلتان : رياضتا النفس والبدن . وتقدم في ذلك إلى أرسطو طاليس ، وأكسوفراطيس ، وكانا يعلمان التلاميذ وهم ما مشاة فلقيوا : بالمشائين . هـ كلامه .

وأغرب منه ما يوجد في المقدمة الخلدونية^(١) من التلبيس بين المشائة ، وأصحاب الرواق .

والحق أن اسم : المشائين ، لا يطلق منذ زمان اليونان إلا على أصحاب ارسطو .

وأما شيعة أفلاطون فقد لقبت باسم : أهل أكاديميا^(٢) ، وهو اسم بستان بأثينا كان به اجتماعهم للدرس والتعليم . ولمؤرخي العرب أوهام عديدة في خصوص أرسطو طاليس وسيرته . اخذوها من السريانيين على طريق حنين^(٣) بن أسحق وأبن جلجل وغيرهما .

(١) صاحبها : عبد الرحمن بن خلدون : الفيلسوف والمفكر والعالم العربي المعروف .

(٢) أكاديمية أفلاطون : حوالي عام ٣٨٥ق . م على أكثر تقدير عاد أفلاطون إلى أثينا مرة أخرى ، وأنشأ بالقرب من بستان البطل : أكاديموس ، ما قد أصبح يطلق عليه فيما بعد باسم : « أكاديمية » وما يمكن بشيء من التجوز المقيد أن يسمى بأول جامعة .

(٣) حنين بن أسحق : أبو زيد ، حنين بن أسحق العبادي ، كان قصيحاً بارعاً ، وطبيباً حسن النظر في التأليف والعلاج ، واشتغل بنشر العلوم ، توفي سنة ستين ومائتين .

فقال القسطي ، وصاحب كتاب الفهرست^(١) ، وابن أبي أصيبيعة ، أن اسم أرسطو طاليس معناه : تام الفضيلة . وقيل : الكامل الفاضل ، وهذا خطأ وقد التبس عليهم ذلك بكلمة : أرسطن ، وهي باليونانية : الفاضل ، فتوهموا أن اشتقاق اسم : أرسطو طاليس من ذلك الأصل ، وهو ليس بشيء .

ثم قال ابن أبي أصيبيعة في طبقات الأطباء^(٢) : هو أرسطو طاليس ابن نيقوماكس ، كان نيقوماكس فيثاغوري المذهب ، وله تأليف مشهور في الإرثماطبي . أه محل الحاجة من كلامه .

واحال أن نيقوماكس هذا عاش في منتصف القرن الثاني بعد المسيح . وكان مولد أرسطو طاليس في سنة ثلاثة وأربعين وثمانين قبل المسيح ، ووفاته سنة ثلاثة وأثنين وعشرين ، فلو تبصر صاحب الطبقات إلى التواريخ لما وقع منه مثل ذلك . ثم الحق بها حكايات باردة ، اخذها من تاريخ حنين بن أصحق ، في نشأة أرسطو طاليس

(١) يعني ابن النديم ، والفهرست من أشهر الكتب التي تزخر بالنشاط العلمي الذي كان في العصر العباسي ، وكثرة المؤلفين والمترجمين في جميع نواحي العلم . ويدلل هذا الكتاب كذلك على سعة اطلاع ابن النديم : (محمد بن أصحق) وجبه للوقوف على كل شيء ، حتى في أدق مسائل الأديان المختلفة والمذاهب المتنوعة : يفصل مذهب ماني ومذهب كاما يتصل مذهب أبي حنيفة والشافعي ، ويستقصي البحث عن أحوال الصين والهند ، والشام والعراق ، وهو في كل ذلك يقابل أصحاب النحل المختلفة وسائلهم ويدقق في أخبارهم ثم يدون ما سمع . لذلك كان هذا الكتاب بحق مرجع كل باحث من مسلمين ومستشرقين ، كان عمدة ابن أبي أصيبيعة ؛ في طبقات الأطباء ، والقسطي في : أخبار الحكماء وجريدة زيدان في : تاريخ التمدن الإسلامي ، والأستاذ : خولسن ، في بحثه عن الصباة والأستاذ : فلوجل في بحثه عن : ماني ، ولا يزال الكتاب حتى يومنا هذا ، مورداً لا ينضب لكل منقب وباحث . ولا يعرف بالتحديد تاريخ وفاة ابن النديم أو ميلاده ، وتذهب معظم الآراء إلى أن الفهرست شرع ابن النديم فيه منذ عام ٣٧٧ هـ .

(٢) اسم الكتاب كاملاً : عيون الأنبياء في طبقات الأطباء .

وامتحانه والخطبة التي القاها عند انتهاء هذا الامتحان ، وما كان منقوشاً في نفس خاتمه إلى غير ذلك ، مما لا يقرب على العقل ، ولم يذكره أحد من المحققين تحاشيت عن إيراده ، خوف التطويل .

ثم حكى القسطنطي في تاريخ الحكماء ، عن أرسطو طاليس أنه ترك الاشتغال بالعلوم في آخر عمره ، وصار إلى التبتل ، والتخلي عن الاتصال بأمور الملوك . فأقبل على العناية بمصالح الناس ، ورفد الضعفاء ، وأهل الفاقة ، وتزويع الأيمانى وعول اليتامى ، وتوزيع الصدقات على الفقراء . ولم يزل في الغاية من لين الجانب والتواضع للصغير والكبير ، إلى غير ذلك مما حكااه عنه صاحب التاريخ ، ونسج على منواله صاحب : طبقات الاطباء . وكل ذلك أخلاق قرآنية ، وعواائد اسلامية ، لم يكن يعتادها اليونان في القرن الرابع قبل المسيح ، فكأنهم شبهوه ببعض المتصوفين^(١) والنساك من المسلمين حتى قال بشر بن فاتك في سيرة أرسطو : رأيت في سياسات الملوّل التي ترجمها ابن بطريق^(٢) للمؤمنون^(٣) ، أن هذا الحكيم الفاضل ، كثيراً ما يعده علماء اليونانيين في عديد الانبياء . ولقد أتى في التوارييخ اليونانية ، أن الله سبحانه وتعالى أوحى إليه ، أن اسميك ملكا ، أقرب

(١) التصوف : ترجع نشأة التصوف في الإسلام إلى حركة الزهد العظيمة التي ظهرت تحت تأثير المسيحية في القرن السابع الميلادي . وحركة التصوف الإسلامي قد احتفظت بالطابع الإسلامي بالرغم مما فيها من بعض التواهي الخارجية على روح الإسلام وربما كان من أهم صفاتها الإحساس الديني العميق والشعور الغامر بالضعف الإنساني والخوف الشديد من الله .

(٢) ابن بطريق : هو يحيى النحوي الملقب بالطريق ، كان يحيى كثير التصانيف صنف في شرح كتب أرسطو شروحا .

(٣) المؤمنون : هو عبد الله المؤمن بن الرشيد ، بويع بالخلافة سنة ١٤٨ هـ ومات سنة ٢١٨ هـ في طرطوس .

منك إلى أن أسميك إنساناً ، وله غرائب عظيمة يطول ذكرها . واختلف في موته : قيل إنه مات موتاً ، وقيل إنه ارتفع إلى السماء في عمود من نار . أفاضنا الله من نوره . وهذا أشبه بقصص الأنبياء ، ومناقب الزهد^(١) من أهل التصوف ، منه إلى تاريخ فيلسوف يوناني .

أشرت إلى ذلك - ولو بشيء من التطويل ، لا رغبة في التعبير ، وإنما التكونوا على حذر مما تجدونه في الكتب العربية ، فيما يختص بالفلسفة اليونانية سيما قدماء الفلاسفة وسيرتهم . أخذوا الغث والثمين من تواريخ السريانيين على يد الحنين بن أصحق . وفيها من المحرفات والأوهام ما لا يحصى . فبودي لوأعني أحد منكم أيها السادة ، أن ينقل إلى العربية شيئاً مما عندنا من التواريخ المختصرة المتعلقة بفلسفة اليونان^(٢) . فمن تطوع إلى ذلك منكم فقد ينال من وطنه الشاء الجزيل ، فإن استدعاني إلى مساعدته ، وجدني حاضراً مسروراً للتلبية دعواه ،

(١) الزهد : يشير القشيري في الفصل الذي عقده عن الزهد في رسالته ، إلى ما يزيد فيه من الأشياء : أهو الحلال أم الحرام . والرأي الذي عليه جمهور المسلمين ، هو أن الزهد في الحرام واجب ، وفي الحلال فضيلة . وقد كان ينحصر فهم المسلمين للزهد في أول الأمر ، في حرمان النفس من الأمور المادية وحدها : كالزهد في الأكل والنوم والاختلاط بالناس ، وسائل اللذات البريئة . فإذا كان لأحد هم رداء واحد ، ظن أنه سيكون له السبق في دخول الجنة على جاره الذي له رداءان .

(٢) تذكرة الأولياء ١ ص ٤٧) ولكن لما يبلغ الزهاد في تضييق دائرة الحلال ، بحيث لم يعد سينطبق وصف الحلال عندهم ، إلا على القليل من الأشياء ، حتى كادوا يقولون : لا حلال في الدنيا ، ولما عدوا من واجبهم ترك الحلال لأنه لا غناء فيه سهل عليهم القول بالزهد في الدنيا باسرها زهداً حقيقياً .

(٢) الترجمة العربية للتراث اليونياني : لقد قام عدد من المفكرين المسلمين بتألیف بعض المعارف اليونانية إلى اللغة العربية تذكر من ذلك : د . عبد الرحمن بدوي قام بنشر : فلوطرس (الآراء الطبيعية) وكذلك : اثولوجيا أرسطوطاليس . وكتاب النفس لأرسطو أيضاً .

وأفرغ الجهد في إعانته ما دمت متشرفاً بالإقامة بالديار المصرية .

ولنرجع الآن إلى ما قصدناه من هذه المحاضرات . ذكرنا في المحاضرة السابقة قول أفلاطون : بأن الغاية المطلوبة من الفلسفة هو : العلم اليقيني ، ولا يتعين إلا فيما تعلق بالوجود الحق ، فإذا كان ما يطرأ عليه التغير ولا يثبت على حال لا يفيده يقينا ، وهو إلى العدم أقرب منه إلى الوجود وهذا حال الطبيعة ، فوجب حينئذ أحد أمرين : إما أن لا يتمكن الإنسان من العلم قط ، وهو قول السوفسطائية ، ومنكري الحقائق .

وإما أن يكون وراء الطبيعة ، ما لا تدركه الحواس من الجوادر الثابتة التي لا يتطرق إليها تغير ، وتكون هي موضوع العلم اليقيني .

وهذا ما حمل أفلاطون ، على اثبات ما سماه بالمعاني ، كما قلناه . وهي جواهر مجردة من المادة مفارقة للطبيعة الحسية ، تفيدنا العلم إذا تعلق بها عقلنا . هذا مراد كلام أفلاطون ، وفيه اشكال .

قال أرسطو طاليس : لا أنازع في أن موضوع الفلسفة هو الوجود ، لا أنازع في أن المحسوسات الطبيعيات ليس من الوجود شيء ، فلا يمكن اتخاذها أساساً للمعرفة . ولا أنازع في أن العلم لا يتعلق إلا بالكليات ، لا بالظاهر والأفراد ، كل ذلك سلمناه - وهو مذهبنا أيضاً - غير أنه لا يلزم منه أن تكون تلك الكليات جواهر قائمة بأنفسها مفارقة . وليس الكلي في نفس الأمر إلا معنى قد ارتسم في العقل . فمن أين لنا وجوده في الخارج عن الذهن ؟ .

قال : ثم إذا فرضنا وجود تلك الكليات وأنها جواهر قائمة ، فلا يخلو الأمر من حالين لا ثالث لهما : إما أنها متصلة بالأشياء ، مقتربة بها

اقترانا تماما ، فهي إذا ليست بمفارقة ولا بقائمة بنفسها ، كما زعمه أفلاطون . فدخلها حينئذ التغير ولم تكن إليها حاجة البتة : وإنما أن يقال : إنها مفارقة ، فكيف يكون جوهر الشيء مفارقاً عما هو جوهر له . وكيف ينطبق الجوهر الواحد على زيد ، وعمرو ، وعدد من الأفراد ، وهو في نفسه واحد . ثم إن الكليات جواهر عقلية محضة ، والجوهر العقلي لا يكون متحركاً . فكيف يكون سبباً لحياة الأشياء المفردة وحركتها على ما زعم أفلاطون .

قال : ثم على فرض وجودها مفارقة فما واجه تأثيرها في الأشياء . نعم كان أفلاطون يقول : إن ذلك نوع انطباع ، كانطباع الصورة في المرأة ، وإنما ذلك كلام مجازي يصعب تصور حقيقته ، إذ لا يتصور كيفية الانطباع . وهذا يلزم منه كون الجواهر العقلية متصلة بالمحسوسات مفارقة عنها في وقت واحد ، وهذا محال .

قال أرسطو : فتقرر أن ما ذهب إليه أفلاطون ، لم يعرف بالواجب . وقد أثبت عالمين : عالم عقلي ، وعالم حسي ، ثم يبين وجه الاتصال بينهما . وهو كمثل من أراد إحصاء عدد وافر من الأشياء ، فضاعف العدد ظنا منه أنه يسهل عليه الحساب ، فإذا لم تكن هذه المعاني صالحة لأن تفيد وجود الأشياء ، ولا حركتها ، ولا حياتها ، فما الحاجة إليها ؟ والحق أن الكليات ليست بجواهر ، وما هي إلا أمور عقلية لا وجود لها في خارج الذهن . وليس في الأعيان شيء هو ماهية أو كلية ، بل في الأعيان فرس معين ، أو انسان معين : قال فيهما صنفان : الفرس والانسان ، إذا وصفناه من غير التفات إلى أن يقارنه شيء ألم لا ، بل يلتفت إلى مفهومه من حيث هو هو ، يسمى المطلق والماهية ، وليس له إلا وجود عقلي . والصنف الثاني : ما يوجد في الخارج من مشخصات : أي أن هذا الفرس . وهذا الفرس ، وهذا الانسان ،

وهذه الشجرة الى غيرها من الأفراد . فهذه هي الأعيان الموجودة في عالمنا الحسي لا غير ، فهنا تكون بداية الفلسفة ، وعليها مدار التجربة تدركها بالمشاهدة لا بالتفكير .

وهذا الخلاف الموجود بين أفلاطون ، وأرسطو هو عين الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة . حيث ذهب الاشاعرة وغيرهم من قال بعينية الوجود ، إلى أن عين الشيء عين ماهيته ، وهذا قول أرسطو طاليس الذي ذكرناه . خلافاً للمعتزلة وفلاسفة الاسلام ، حيث فرقوا بين الوجود والماهية ، أثبتو اسم الوجود لما يتصور في العقل ، ولما يمكن وجوده وهو معدوم^(١) . وما هذا إلا رجوع منهم إلى قول أفلاطون ، كما يقع بيانه فيما بعد - إن شاء الله .

أشرت إلى هذا الخلاف ليتبين لكم ما ذكرته في افتتاح هذه المحاضرات ، وهو ان هذه المباحث وإن كانت مهمة لفهم تاريخ الامم السالفة وأفكارها فهي أهم شيء بالنسبة إلى التاريخ الاسلامي ، وفهم أركان تمدنها ، واختلاف أئمتها ، ومن ثم مذاهبها ، حتى تكاد تكون ضرورية لكل من رغب في معرفة ما سلف من أخبار أمته ، وأراد التخلص من وصمة التقليد في أصول مذاهب ديناته .

قال أرسطو طاليس : وإذا تأملنا في هذه الأعيان المفردة وجدناها مجتمعة من هيولى أي مادة ، ومن صورة^(٢) أي من كيفية معينة فهذا

(١) يعرف هذا الاتجاه لدى المعتزلة : بشيئية المعدوم ، أي أن الأشياء كانت قبل أن تخرج إلى الوجود موجودة وقائمة ، فالجوهر كانت جواهراً ، والاعراض أعراضاً .

(٢) الهيولى والصورة عند أرسطو : حتى يفسر أرسطو الأجيام الطبيعية وتغيراتهارأى أنه يجب القول بوجود ثلاثة مبادئ تبين لنا من النظر في التغير ، فإنه يتضمن أولاً : موضوعاً يتم فيه . وثانياً : كون هذا الموضوع غير معين في نفسه ، والالم يمكن أن يصير شيئاً آخر فال الأول : الهيولى أو المادة الاولى . والثاني : العدم . والثالث : الصورة . والهيولى والصورة هما :

الخشب مثلا هو : الهيولي . وقد يتخذ منه الصانع منبراً أو سريراً أو مادة ، أو غير ذلك مما يحتاجه ، فهذا الشكل المخصوص الذي نعين به وجوده هو صورته ، اختلف بها عن جملة الخشب . قال : فمن استقرى جميع الموجودات استقراء تاما ، وجدها على مثل هذا التركيب في ماهيتها من مادة وصورة .

ومنه أخذ متكلمو الاسلام والفلسفه قولهم في المادة والصورة ، كابن سينا في الطبيعيات من عيون الحكمة ، قال : إن كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين : أحدهما يقوم مقام الخشب من السرير ويقال له : هيولي ومادة . والأخر يقوم به مقام صورة السرير ويسمى صورة . أهـ كلامه .

قال أرسطوطاليس : والمادة إذا فرضناها خالية عن الصورة ، ونصبناها على حدتها مما يعسر على الانسان استحضاره في عقله ، أو في خياله ، حتى وما يستحيل معرفة حقيقته . وهي أقرب شيء إلى العدم ، لا ماهية لها ، ولا تعين ، وقصارى ما يبلغه في التعبير منها أن يقال : إنها إمكان المحسن ، أي ما استوى وجوده وعدمه ، بحيث لو

= مبدأ الماهية . وأما العدم فمبدأ بالعرض أي نقطة نهاية صورة ، وبداية صورة . ولما كانت الهيولي موضوعا غير معين في نفسه ، فهي ليست ماهية ، ولا كمية ، ولا كيفية ، ولا شيئا دالا في المقولات التي هي أقسام الوجود . ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها . وأما الصورة . فهي كمال أول لهذا الموضوع ، أو فعل أول لهذه القوة ، أي أنها ما يعطي الهيولي الوجود بالفعل في ماهية معينة .

وباتحاد الهيولي والصورة اتحادا جوهريا : يتكون كائن واحد من حيث ان كلا منهما ناقص في ذاته ، ومتضرر لآخر ، متمم له ، فهما يتميزان بالتفكير . ولا يفصلان في الحقيقة . فلا توجد الهيولي مفارقة ولكنها دائما متحدة بصورة . وكذلك لا تقام الصورة الطبيعية مفارقة للمادة . اللهم إلا النفس الانسانية قبل اتصالها بالبدن . وبعد اتفصالها عنه بالموت . وهناك صور مفارقة أصلا هي : الله والعقول محركة الكواكب

فرضنا وجوده أو عدمه ، لما ترتب على كلا الفرضين محال . وقد عبر عنهم أرسطو باسم : القوة ؛ أيضاً أي : الاستعداد الموجود والقدرة على التوصل إليه . إذ لا ماهية لها غير هذا الاستعداد ، ولو لاه لكان عدما صرفا ، قال في كتاب اصطلاحات العلوم : القوة : الامكان المقابل للفعل^(١) ، وهو الامكان الاستعدادي . وهذه القوة قد تكون تهيئة لشيء واحد دون مقابلة : كقوة الفلك على الحركة فقط . وفي الهيولى الأولى : قوة قبول سائر الأشياء ، ومن معانها الامكان الذاتي ، صرح به الشارح الصيهرى ، ويدل عليه كلام شارح الطوالع : من ان القوة امكاني الشيء مع عدم حصوله بالفعل . والإمكان جزء معناها . فيقال : القوة لإمكان الشيء مجازاً . ومما يؤيد ذلك ما قاله الصادق الحلوي في حاشية بديع الزمان في بحث الخاصة ، من ان للقوة معنيين : أحدهما صلاحية الحصول مع عدم الحصول بالفعل ، فإذا حصل بالفعل لا يبقى صالحا بالقوة ، فهو بهذا المعنى قسم الفعل . والثاني ؛ الإمكان ، وهو استواء طرفي الوجود والعدم . ١- هـ كلامه .

وهذه كلها أفكار ارسطوطالية صرفة ، بل وعين عباراته في الأغلب .

علمنا ما هي المادة ، أما الصورة فهي كل ما يتعمّن به وجود

(١) القوة والفعل : عند أرسطو ينقسم الموجود إلى : ما هو بالقوة ، وما هو بالفعل . والقوة : فعلية وانفعالية . وما بالقوة ، منه ما يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر . ومنه : ما لا يخرج خروجاً كما مثلاً الخلاء ، وقسم الجسم إلى غير نهاية . والقوة قريبة وبعيدة : القرية هي التي تفتقر لغير فعل واحد للخروج إلى الفعل ، والبعيدة هي التي تفتقر إلى تهيئة مثل : البذرة ، فهي نبات بالقوة القرية متى تهيأت لأن تكون نباتا .

المادة ، كالشكل مثلاً واللون والوضع والكيفية . فالصورة : ما قام به وجود الشيء في الخارج ، وما يتصور به قوامه في أذهاننا ، اذ لا وجود ولا علم إلا بنوع من التعيين . وقد سماها أرسطو بالفعل أيضاً . إذ الصورة ما وجد به الشيء وجوداً حقيقياً ، وهو فعلها في اصطلاح المشائين : فالسرير مثلاً ، هو فعل الخشب المستعمل في صنعه ، إذ لم يكن للسرير أي وجود ، بل التحاق الخشب بتلك الصورة المعنية . فالصورة والفعل ، اسمان متزادان عند أرسطو ومفسريه .

قال : وهذا الأصلان ، أي المادة والصورة ، لا يوجدان متمايزين ، إلا بحسب اعتبار العقل .

وفي الحقيقة فإنه لا ينفك أحدهما عن الآخر : فلا توجد المادة معرة عن الصورة فقط . ولا الصورة خالية في هذا العالم السفلي ، ومن اجتماعهما تتركب الأجزاء .

ومنه قول ابن سينا في إلهيات الشفاء : كل بسيط ، فإن ماهيته ذات ، لأنه ليس هناك شيء قابل ل Maheriyah ، وصورته أيضاً ذاته ، لأنه لا تركيب فيه . وأما المركبات فلا صورتها ذاتها ، ولا ذاتها Maheriyah ، أما الصورة فظاهر أنها جزء منها ، وأما الماهية : فهي مابه هي هي ، وإنما ماهي هي يكون الصورة مقارنة للمادة ، وهو أزيد من معنى الصورة والمركب . ليس هذا المعنى أيضاً بل هو مجموع الصورة والمادة والماهية .

هذا التركيب الجامع للصورة ، والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد . قال أرسطوطاليس : وهذا الجزءان لا بد لهما من رابطة ، ليحصل اتصالهما . وهذه الرابطة ، هي ما عبر عنها أرسطو

بالحركة^(١) . والحركة نزوع غريزي مركوز في الأفراد لأجل المادة وما يحملهم على الانتقال من صورة إلى أخرى .

قال أرسطو في المقالة الثالثة من سمع الكيان . الحركة : هي خروج ما هو بالقوة إلى ماهية من الفعل ، فالحركة عند أرسطو : كل تغير اعتبرى الشيء وتبديل به من حال إلى حال ، سواء كان ذلك من صفة إلى صفة ، أو من مكان إلى مكان أو من جوهر إلى جوهر آخر ، أو من كمية إلى كمية . كل ذلك من أنواع الحركة ولا شيء من الموجودات يخلو عنها في وجوده وحياته .

فهي إذا ثلاثة أركان : المادة والصورة والحركة ، وهي الرابطة بينهما . المجتمع من هذه الثلاثة هو ما يعبر عنه بالطبيعة ، وهي عبارة عن جميع المفردات المشخصات المركبة من : هيولى وصورة . ولذلك حد أرسطو طاليس الطبيعة^(٢) بأنها مبدأ الحركة والسكنون في الأشياء ، أي مبدأ التغير ، وهي كالقوة السارية في الموجودات يكون بها استحالتها .

قال في كشاف اصطلاحات الفنون : الطبيعة في اصطلاح

(١) الحركة : لما كان الموجود : إما بالقوة وإما بالفعل فان الحركة : فعل ما هو بالقوة ، أي : تدرج من القوة إلى الفعل ، ووسط بين القوة البعثة والفعل التام ، فان ما هو بالقوة أصلًا غير متحرك ، وما هو فعل تام غير متحرك كذلك من جهة ما هو بالفعل . فالحركة إذن : فعل ناقص يتوجه إلى الكمال .

(٢) موضوع العلم الطبيعي : في تعريف أرسطو للطبيعة يقول : الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن ، فانما هم من حاول فلن نستطيع أن نتصور الانسان إلا في لحم وعزم ، وهكذا اسائر الموجودات الطبيعية في المادة التي تلائمها : وكل ما هو مادي ، فهو متحرك . فموضوع العلم الطبيعي إذن : الوجود المتحرك حرقة محسوسة بالفعل أو بالقوة .

العلماء تطلق على معانٍ منها مبدأ أول حركة هي فيه ، وسكونه بالذات لا بالعرض .

قال السيد السندي في حاشيته : المدلول في فن البيان ، الطبيعة قد تختص لما صدر عنها الحركة والسكن فيما فيه أولاً وبالذات ، من غير إرادة .

وهكذا ذكر المحقق الطوسي في شرح الاشارات قال : إن الفرق بين الطبع والطبيعة : أن الطبع يتناول ما له شعور وإرادة ، وما لا شعور له . والطبيعة في أكثر استعمالاتها مقيدة بـ عدم الإرادة . اهـ كلامه .

قال : ولما كانت المادة في كنه حقيقتها عارية عن الصورة - أي عن الوجود - نجدها دائمة التزوع والتشوّق ، لا تزال تشترق إلى الاتصال بالصورة حتى تستكمل بها ذاتها ، فإذا بلغت من الصورة درجة ما ، لا زالت تشترق إلى ما فوقها ، فهي كادت أن تكون عارية عن الصورة ، خالية عن الأوصاف والتعيينات العقلية ثم ترتفقى فتصير معدنا ، ثم ترتفقى فتصير شيئاً متواسطاً بين المعدن والنبات ، ثم تصير نباتاً . فلتتحقق بها النفس النباتية . وأخر درجة منه شيء «متوسط بين النبات والحيوان» ، ثم يصير حيواناً ، فلتتحقق به النفس الحيوانية ، وأخر درجة منه شيء «متوسط بين طبيعة الحيوان ، وطبيعة البشر» ، ثم يصير إنساناً ، فلتتحقق بمادته القوة العقلية ، وهي نور إلهي يأتيه من خارج . ثم ما فوق الإنسان من الجوادر المفارقة والنفس المجندة ، فهي كالسلسلة ارتبطت كل حلقة منها بالآخر ، أو كالدرج تتابعت بعضها بعضاً إلى أعلى المنزل .

قال ومن تبصر في هذا الارتفاع العجيب ، تتحقق أنه ما من خطوة تخطوها الطبيعة ، إلا وقد نزعت شيئاً من أوصافها العادية وقشورها

الدنية ، وازدادت ضعفاً أو نوراً واتحاداً أو بسطاً . وذلك لأن صفات العقل فهو ارتقاء من القوة الممحضة إلى الفعل الممحض ، ومن المادة المجردة إلى العقل الصرف . والكل متوجه لا محالة إلى الخير ، وهو الغاية المقصودة من الطبيعة أجمع .

قال أرسطو : وأصل هذا النظام الغريب والترتيب العجيب ، ليس هو عنایة المبدأ الأول ، بل هو شوق الأفراد له ، فلا عين من الأعيان ، إلا وهو مشغوف بحبه ساع في الاتصال بمبدئه حتى يتحقق به ، فهذا الشوق هو سبب ترقى الموجودات من طور إلى طور^(١) .

قال أرسطو طاليس : فباتحاد المبدأ المقصود صار العالم مثل المترزل الواحد ، فيه أرباب وأحرام ، وعبيد وبهائم ، جمعهم صاحب المترزل في محل واحد ، ورتب لكل منهم وظيفة خاصة ، وخطبة معلومة لا يتتجاوزها ، حتى يحصل بتعاونهم مصلحة الجميع . أو هو كالجيش الواحد اجتمع تحت إذن أميره ، اختلفت فيه المراتب والخطط ، واتحد الكل بكلمة الأمير . قال : ويدون هذا الأمير لا يستقيم وجود الجيش ، ولا تنظم حركاته . قال فلما رأينا في العالم من تناسب الحركات واتحادها يلجهنا إلى الاعتراف بوجود هذا الأمير . وهو إله ، واسناد جميع الحركات إليه هو المبدأ للحركات ، غير متحرك في ذاته .

قال : ويجب الاعتراف بأنه غير متحرك الوجهين أحدهما : أنه

(١) الغاية عند أرسطو : يعبر أرسطو عبرا صادقا موجزا عن الغاية يقول فيه : إن الغاية مرسمة في صورة المحرك يقصد إليها ، وفي صورة المحرك يوجه إليها . وهذا هو المعنى الذي يحاول أن يرسمه ساتلانا هنا في العلاقة بين الله ، والملائكة ، فالله يوجه ، والملائكة توجه إليه لغاية معينة هي الحصول على النظام والكمال .

لو كان متحركاً ، لاحتاج إلى محرك يحركه ، فحصل لامحالة التسلسل أو الدور ، فلا بد من الوقوف عند حد ما ، والاعتراف باتهاء جميع الحركات إلى محرك غير متحرك يكون هو مبدأ الحركة .

والوجه الثاني : أن كل متحرك ناقص إذ ليست الحركة إلا الإنقال من حال إلى حال آخر ، لغرض ما يقصده المتحرك ، وخير يشتاقه لاستكمال ذاته . فلو فرضنا وجود الحركة في المبدأ الأول لكان ذلك انحطاطاً من كماله ، وانتقالاً من الخير الكامل إلى ما هو شر منه لامحالة ، إذ ليس هناك خير يناله ولا رتبة ، الا وهو دون مرتبته ، فما القصد حينئذ في حركته ، قال : وهو فعل محسن أي لا يجوز أن يدخله شيء من القوة ، إذ لو كان ذلك لاحتاج إلى فاعل آخر ، يخرجه من القوة إلى الفعل ، فيكون وجوده مستفاداً من غيره . وهو واحد من كل وجه ويدل على وحدته ، انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها ببعض ، فان ذلك لا يتصور الا اذا كان المحرك واحداً .

قال : وهو سبط لا تدخله الكثرة بوجه ، إذ لو فرضنا فيه شيئاً من الكثرة لتداخله شيء من المادة والتغير ، وإمكان الوجود ، وجواز الانحلال ، إذ كل متركب صاير للانحلال ، متوقف على وجود أجزائه لبقاء وجوده ، فلا يكون الواحد إلا بسيطاً ، وهو عقل محسن يعقل نفسه .

أشار إلى ذلك الشهريستاني صفحة ٣١٣ في النحل والممل (١) .

قال : (اي ارسطوطاليس) هو عقل محسن ، وعاقل ومعقول . أما أنه عقل فلأنه مجرد عن المادة مترء عن اللوازم المادية ، فلا يحتاج ذاته عن ذاته .

(١) صحة اسم الكتاب : الملل والنحل .

وأما أنه عاقل لذاته ، فلانه مجرد لذاته ، وأما أنه معقول لذاته
فلا أنه غير محجوب عن ذاته بذاته ، أو بغيره . ا هـ كلامه .

وقد أصاب ، إلا أنه الحق بعد ذلك مانصه : الأول يعقل ذاته ،
ثم من ذاته يعقل كل شيء . وهذا خطأ منه ، لأن ما ذهب إليه
أرسطو : إن الإله لا يعقل غير ذاته ،^(١) فلا علم له بالمفردات
الحسية ، ولا بالجواهر العقلية المترکب منها عالم المفارقات . قال :
لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ، ما هو أدنى رتبة منه في
الوجود . قال : كيف يعلم من هو منه من كدر المادة ما في العالم من
الاکدار والادناس ، والفواحش والجزئيات الخسيسة ؟ من غير أن
ينقص من صفاتيه شيء . ثم إذا قلنا ، أن له علما بالأشياء الخارجية عن
ذاته ، لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها ، وأنه لا يكون عالما إلا بوجود
تلك الأشياء . فصار المبدأ الأول محتاجا إلى غيره لكي يكون عالما .
وهذا لا يناسب جلال ذاته ، مع ما فيه من ادخال المادة في ذات
الإله^(٢) . إذ المادة كما علمنتم هي الامكان ، فإذا احتاج المبدأ الأول

(١) ونص كلام أرسطو بهذا الصدد : إن الله يحرك كمعقول ومعشوق . والتعقل بالذات
تعقل الاحسن بالذات أي الخير الاعظم ، والتعقل فيه عين المعقول ، فحياته تحقق أعلى كمال
ونحن لا نحيانا إلا أوقاتا قصارا ، أما هو فيحيياها دائمًا أبدا وعلی نحو أعظم بكثير مما يتحقق لنا
(السمع الطبيعی ص ٢٦٥ ع ب سن ١) .

وفي ما بعد الطبيعة يقول أرسطو عن المحرك الأول :
ومعقوله ذاته لا شيء آخر ، فإنه فعل محض لا يتاثر عن غيره ، فإذا عقل غيره ، فقد عقل
أقل من ذاته واحتضن قيمة فعله ، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته . . . فالعقل فيه
المعقول والعقل واحد (ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب سن ٢٠ وما بعده) وبطبيعة
الحال يتبيّن لنا خطأ الكلام الذي أورده الشهريستاني والذي اعترض عليه سانتلانا . والصحيح
طبقاً لمذهب أرسطو : أن الله يعقل غير ذاته .

(٢) الاتصال بين ذات الله والعالم المادي : وفي الحقيقة نحن هنا أمام اشكال أدى بعض

إلى الأشياء الخارجة ، لحصول العلم ، لكن قابلا للتغير والاستحالة ، وذلك غيارة عن الامكان . فالأولى أن يقال : أنه ليس للاله علم بغيره ، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته . قال : فالجحاصل ان المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه^(١) ونتيجة بمالها من العلم بكمال ذاتها الجليلة ، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال .

قال أرسطو طاليس في المقالة الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة ، ما يوجد منقولا في كتاب الشهري في النحل والمملل^(٢) صفحة ٣١٦ بعبارة تقترب من معناه : اللذة في المحسوسات ، هو الشعور بالملائم . وفي المعقولات الشعور بالكمال ، والواصل اليه من حيث يشعر به .

فال الأول : مرتبط بذاته ملتذ بها ، لأنه يعقل ذاته على جمال حققتها وشرفها ، وان جل عن ان ينسب اليه لذة افعالية ، بل يجب أن يسمى ذلك بهجة وعلاء وبهاء . كيف ونحن نلتذ بادراك الحق ، ونحن مصروفون عنه ، مردودون في قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا

= المفكرين الى الوقوف من تناقض شديد ذلك الإشكال ناجم عن قصور في تصور القدرة ، والارادة الالهية . فأن معنى كون الله محيطا بكل شيء بما فيه المحسوس والخسيس هذا القول في حد ذاته لا يعني بالضرورة أن يستمد الله علمه بمثل هذه الأشياء منها نفسها . كما لا يعني ذلك أيضا أن تدخل المادة في ذات الله سبحانه وتعالى . وانا نفهم المسألة فيما مغايرا . ذلك أن الصلة بين الله والعالم ليست صلة بالضرورة فيها الاتصال الحسي أو المعرفة التي تقضي التجانس بين المدرك والمدرك أو التزول إلى مستوى المدركات لو كانت مادية . ان الاتصال بين الله والعالم هو اتصال المحرك الذي لا يلمس المتحرك واتصال الخالق الذي لا يلمس المخلوق والعالم الذي لا يدخل فيه المعلوم انه اتصال بين الله بعلمه وقدرته اللامحدودة بمخلوقاته التي أنشأها .

(١) لعلها : مبهجة . (٢) صحته : الملل والنحل .

التي نحن بها ناس ، وذلك لضعف عقولنا ، وقصورنا في المقولات وانغمسنا في الطبيعة البدنية ، . لكننا نتوسل اليها على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول ، فيكون كسعادة عجيبة في زمان قليل جداً ، وهذه الحالة له أبداً ، ولا يمكننا أن نشم تلك البارقة الإلهية ، إلا خطفة وخلسة. ١. هـ كلامه .

وفي المحاضرة القابلة تم بحول الله شرح كلام أرسطو، وما في مذهبه من الاشكال ، وأسباب انتقال الفلسفة من مذهبه الى أهل الرواق ، ثم الى فلسفة الاسكندرانيين اـ تمت المحاضرة الثالثة

المَحَاضِرَةُ الْرَّابِعَةُ

سبق لنا من^(١) المحاضرة الفارطة ، الكلام عن شيء عن الهيئات المشائين ، وأثبتنا أن مدار مذهب أرسطو في انحصر الوجود في الصورة وهي عبارة عن العقل ، وهي التي تصرف المادة من القوة إلى الفعل ، فيها تتعين ، وبها تتحرك وبها تنفس فتحيا ، وبها تكون عاقلة ومعقوله ، حتى لم يبق للمادة في مذهب أرسطو ، إلا نوعا من الوجود يعسر فهمه . ثم جعل الرابطة بينهما : الحركة ، كما ذكرناه . وأصلها : عشق المادة إلى مبدئها الأول وتشوقها إلى الصورة ، فليست الطبيعة عنده ، إلا العقل المحسن ، المكتنون فيها ، وخروجه إلى الفعل بعد أن كان بالقوة يدرج شيئاً فشيئاً ، فبلغ غايته من هذا العالم السفلي في الإنسان ثم تجرد في المفارقات ، ثم من أعلى فأعلى حتى انتهى النسق ، إلى ما هو نفس العقل والواقع والمعقول معا . وهو المعشوق الأول والغاية المقصودة من مراتب العالم بأسراها . إليه انتهت سلسلة الموجودات ، وسكنت فيه الحركات . هذا محصل كلام أرسطو . وفيه اشكالات قد يتوقف فيها جماعة منهم : ثافرسطيس^(٢)

(١) الأنسب . في .

(٢) صحة الاسم : ثافرسطس .

وهو من أعيان تلاميذه في المقالة الثانية من كتاب ما بعد الطبيعة ، وهي موجودة بالعربية نشرها الاستاذ مرفوليون . ثم جماعة أهل الرواق ، ثم مؤرخو الفلسفة اليونانية إلى يومنا هذا .

نذكر شيئاً منها : قالوا له : نعم ، فهمنا معنى الصورة ، وانها التعين العقلي الذي لا يوجد دونه شيء من الاشياء ، غير أنه قد أشكل علينا ما تعنيه بالمادة . . . هل عندك مجرد عدم لا وجود له في الحقيقة أم لها نوع من الوجود ؟

فإذا قلت : إنها عدم ممحض . . . كيف يتصور حينئذ ما ذكرته من نزوع المادة واشتياقها الاتصال بمبدئها الذي وضعته أصلاً لحركة الطبيعة . . . والحال إن العدم ما لا وجود له . . . فكيف يكون له فعل وحركة واشتياق . . . وإذا قلت : إنها ممحض الإمكان . . . فما معنى هذا الامكان الذي وضعته أصلاً للمادة . . أيكون الامكان موجوداً في غير كلام الشعراء وهو من باب المجاز . . . وأما في كلام الفلاسفة فلا بد من تشخيص الامكان وجعله حقيقة موجودة من باب الحكم الممحض وإذا قلت : إن المادة لها نوع من الوجود وإن كان من أخف الانواع وأحسها . . . فكيف يتصور هذا الوجود بعد أن حصرت الوجود في الصورة ، وهي عبارة عن العقل ، فإذا تسامحنا في القول ، وجوزنا شيئاً من الوجود للمادة والصورة ، فعسر التوفيق بينهما ، وضاع علينا المقصود من الفلسفة ، وهي حصر الوجود في أصل واحد . . ثم إذا سلمنا بذلك ، فقد بقي إشكال آخر : وذلك أنك وضعست محركاً غير متحرك ، فكيف يكون غير المتحرك سبباً للحركة . . فإذا لم يكن هو السبب فيها . . . فمن أين الحركة للمادة . . ثم جعلت هذا المحرك

لا يعقل ذاته^(١) ، بدعوى أنه لا يليق بجلالة علم ما في الأمور الدنيوية من الجزئيات الدينية . ثم مثلته بقائد الجيش ، كيف يقود الامير الجيش ، اذا لم يبصره ، ولم يخطر له ببال .

وكيف يصلح تدبير العالم متخيّز في نفسه ، مقصور على علم ذاته لا يجاوزها فمن أين وجود العالم في بدء شأته ، ومن أين بقاوه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير أمور العالم ، ولا أدنى إلمام بها . فكأنك قد جعلت الإله ، والعالم قطعتين منفصلتين ، لا اتصال لاحدي منها بالآخر ، وقد انتقدت على أفلاطون حيث جعل عالمين : عالم الحس ، وعالم المعاني واليقين . ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما ، وأنت وضعت العالم ، ثم وضعت الإله مقابل له ، فعجزت عن بيان ماهية العالم ، وماهية الإله ، بما يزيل الشك ويدرأ الشبهة ، حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ، ولا تأثير . فإذا تحققتنا قولك ، وسيرنا^(٢) معناك ، لا حاجة للإله بالعالم ، ولا حاجة للعالم بالإله ، فهذه التوقفات ومثلها ، حملت تلامذته بعد موته على الآيس من الإلهيات والتفرغ إلى علم الطبيعة ، وعلم الأخلاق^(٣) . اختصوا بهما في القرن الثالث قبل المسيح حتى لقبوا : بالطبيعيين ، سيماشيعة ثاؤرفوسطس ،

(١) ينبغي طبق المذهب ارسطو ان يكون سياق هذه العبارة . ثم جعلت هذا المحرك لا يعقل غير ذاته . حتى يصح الاعتراض الموجه لارسطو بسبب عدم عقل الله سبحانه وتعالى لغيره وهو ما قوله أرسطو وذكرناه آنفا بالتفصيل .

(٢) صحتها : سيرنا معناك أي : نفذنا إلى أعماقه .

(٣) علم الأخلاق: قد يعرف علم الأخلاق بأنه : ذلك الفرع الفلسفـي الذي يهتم بشخصية الإنسان وسلوكه . وعلم الأخلاق -على الأقل -فيما يراه جمهرة المفكرين لا يقتصر على البحث عمـا هو كائن . بل إنه يبحث بالدرجة الأولى : عمـا ينبغي أن يكون . وفي دراسة فكرة الواجب الذي يعد إلزاما خلقيا .

واستاثون^(١) اللذين خلفاً أرسطو طاليس ، في رئاسة دار العلم ، التي كانت لالمشائين بآثينا . وهؤلاء المعروفون عند العرب : بالطبيعين .

قال الامام الغزالى في المنفذ من الضلال ما نصه ، بعد ذكره الدهريين^(٢) من الفلاسفة : والصنف الثاني : الطبيعون ، وهم قوم أكثر بحثهم في عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض في علم تشريحأعضاء الحيوانات ، فرأوا فيها من عجائب صنع القدرة ، ويدائع حكمته ، فاضطروا معه إلى الاعتراف بقدار حكيم مطلع على غايات الامور ومقاصدتها . ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الحيوان مطالع ، إلا ويحصل له هذا العلم الضروري لكمال تدبير الباني لبنية الحيوان ، لا سيما بنية الانسان^(٣) . إلا أن

(١) صحته : استاثون .

(٢) الدهرية : هم الذين عطلوا المصنوعات عن صانعها و قالوا ماحكا الله عنهم : « وما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيانا وما يهلكنا إلا الدهر » والدهري : كل من يقول بقدم العالم ، وجحد الخالق سبحانه وتعالى .

(٣) النظام الالهي : في مواضع كثيرة من القرآن الكريم تشير بعض الآيات إلى التدبير الالهي وتبين مدى دقة النظام الذي أبدع الخالق فيه كل الموجودات في أنساق متسقة ببراعة فائقة يقول تعالى : « إن الله فالق العحب والنوى يخرج الحي من الميت ومحرج الميت من الحي . ذلكم الله فأني تؤفكون . فاللق الاصباح وجعل الليل سكنا . والشمس والقمر حسبانا . ذلك تقدير العزيز العليم . وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر . قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون . وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع . قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون . وهو الذي أنزل من السماء ماء فاخترجننا به نبات كل شيء فاخترجننا منه خضرا نخرج منه حباً متراكاً . ومن النخل من طلعها قنوات دائنة . وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير مشتبه . أنظروا الى ثمرة اذا أثمر وينعم . إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون [الانعام : ٩٥ - ٩٩] .

نقول : ماذا بقي لكي يؤمن هولاء . . . في كتاب الله كل شيء كيف فصل الكون تفصيلاً . وكيف خلق الخلق . . . لكل سؤال جواب . . . ولكل شك في النفس الانسانية يقين يؤكد . فماذا يريد الماديون أكثر وأشمل من ذلك ؟ لعله العقل الذي ينتصبهم فحسب !

هؤلاء لكترة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج ، تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان . فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً ، وانها تبطل ببطلان مزاجه ، فينعدم ، ثم إذا اعدم ، فلا يعقل .

فإذا بحثنا عن حقيقة هؤلاء القوم ، وجدنا أنهم شيعة ثاوفرسطس ، واستراثون ، أي متأخري المشائين . توغلوا في المباحث الطبيعية حتى كاد أن يتناهى عندهم الإلهيات . فمنهم من اعنى بعلم النبات - وهو ثاوفرسطس ، ومنهم من اشتغل بالتشريح ، وبالبحث عن طبيعة المعادن وهو : استراثون . ومنهم من قال : انه لا بقاء للنفس بعد الموت ، إذ هي ناشئة من اعتدال المزاج كما تنشأ الألحان من مناسبة الاوتار . فإذا انحل المزاج أضمحلت النفس وهم أرسطو كسانوس ، وغيره من الشيعة ارسطوطائية .

كل ذلك ينطبق على ما ذكره الإمام الغزالى عن الطبيعين ، فتعين أنه يعني بذلك : أصحاب ثاوفرسطس ومتأخري المشائين لا القدماء من فلاسفة اليونان ، السابق ذكرهم في افتتاح هذه المحاضرات . ونبهت على ذلك لثلا يلتبس عليكم الأمر ، إذا وجدتم هذا الاسم في الكتب العربية ، لا سيما عند ذكر أقوال المعتزلة . قال الشهيرستاني مثلا عند ذكر قول النظام من المعتزلة ، أنه مال إلى الطبيعين في آرائه . فهو لاء الطبيعيون ، هم بلا شك متأخرون المشائين ، لاقدماء اليونان ، كما يقع بيته - إن شاء الله - عند مقابلة مذاهب النظام بأقوالهم ^(١) .

(١) فلسفة النظام : أثارت فلسفة النظام ومذهبه الذي يصدر عن نزعه مستقلة إلى أقصى حد المنازعات الفكرية في العالم الإسلامي خاصة فيما يتعلق بتفكيره عن العدل الالهي ونتيجة =

نقول : وبعد تهافت المذهب الارسطوطالي وبيان قصوررأيه ، عن التوفيق بين ما وضعه للعالم أصلا من المادة والصورة ، لم يبق إلا التمسك بأحد القولين : إما الرجوع إلى مذهب القدماء من الدهرية ، بأنه ليس هناك إلا المادة وهو مذهب : أبيقورس^(١) ، عاش في منتصف القرن الرابع قبل المسيح ، وإلا القول بوحدة العقل والمادة ، ورد هذين الأصلين إلى جوهر واحد . وهو مذهب أصحاب الرواق . أما أبيقورس فليس بينه وبين مذهب أصحاب ديمقراطيس تفاوت ، إلا في القليل منها ذكرها : الشهريستاني ، وقد أجاد : أما أبيقورس الذي تفلسف في أيام ديمقراطيس ، كان يرى أن مبادئ الموجودات أجسام تدرك عقلا وهي كانت تتحرك الخلاء إلى الخلاء^(٢) . لانهاية لها ، إلا أن لها ثلاثة أشياء : الكل ، والعظم ، والثقل . . .

وديمقراطيس كان يرى أن لهاشيين : العظم والشكل فقط . وذكر أن تلك الأجسام لا تتجزأ أي لا تنفصل ، ولا تنكسر ، وهي معقوله أي موهومة غير ممسموسة^(٣) ، فاصطكت تلك الأجزاء في حركتها اضطراراً ، وانفاساً ، فحصل من اصطكاكتها صور هذا العالم وشكالها ، وتحركت على انحاء من جهات التحرك . وذلك هو الذي

= لذلك فقد تعرض مذهبه للنقد الشديد وانتهى البعض مثل الشهريستاني إلى أنه أخذ كلامه عن قدماء الفلاسفة خاصة عن الرواقيين . بينما يقرر البعض وجود مصدر ثانوي في فكرة العدل الالهي عنده ، وهو رأي ابن الرواندي . ونحن لدى فحص فكرة النظام عن العدل الالهي نجد فيها مفارقة عظيمة لمبدأ الثنوية ، فالله عند النظام واحد لا تعدد فيه .

(١) أبيقورس (٣٤٢ - ٢٧٠ ق . م) أثيني المولد ، في ساموس . أشر ما يعرب به :

أبيقور : هو نظريته المخلقية في مذهب اللذة ، وأنه شارح للنظرية الذرية .

(٢) لعلها : من الخلاء إلى الخلاء .

(٣) لعلها : محسوسة .

يحكى عنهم أنهم قالوا بالاتعاب^(١) ، فلم يثبتوا صانعاً أوجب الأصطكاك ، وأوجد هذه الصورة . أما أصحاب الرواق ، ويعرفون أيضاً عند العرب : بأصحاب الأسطوانة . واشتقاق الاسم ؛ من رواق بمدينة اثينا ، كان به اجتماعهم ، وقد يعرفون أيضاً بأهل المطال . والواضح لهذه الشيعة زينون^(٢) ، عاش في منتصف القرن الرابع قبل المسيح . ثم كروسيبوس .

قال الفارابي في رسالته الموسومة : بمبادئ الفلسفة القديمة : فأما أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة فتشتت من سبعة أشياء : أحدهما من اسم الرجل المعلم للفلسفة . الثاني : من اسم البلد الذي كان مبدأ ذلك العلم . الثالث : من اسم الموضوع الذي يعلم فيه .. الخ .

ثم قال : أما الفرقة التي سميت من اسم الرجل المعلم للفلسفة : ففرقة أصحاب فيثاغورس . وأما الفرقة المسماة من اسم

(١) الانسب هنا : الاتفاق .

(٢) زينون : هو زينون الأكتيومي ، ولد في كتيمون من أعمال قبرص (٣٣٣-٢٦٢ ق.م) فيلسوف يوناني ، يعد مؤسس المدرسة الرواقية التي استمدت اسمها من « الرواق » (البهو ذو الأعمدة) حيث كان زينون يلقي دروسه . كان شديد التأثير بأفريطس الكلبي . نشأت فلسفة زينون عن القاعدة الأساسية في المذهب الكلبي أعني : الخاصة بالاكتفاء الذاتي للفضيلة ، ولكنه أدمج الكثير من المصادر الأخرى في مذهب شامل مبتكر مستوعباً بذلك جميع أقسام الفلسفة . وإلى جانب ذلك كان فكر سocrates ، كما كانت الأخلاق المشائبة على أكثر ترجيح ذات أثر في تفكير زينون .

وتشير الوثائق القديمة ، إلى أن زينون كان من أصل فينيقي ، وإن كثيرين من خلفائه جاؤوا من الحافة الشرقية للعالم اليوناني . لكن المؤثرات الشرقية موضع للشك ، إذ إن الرواقية في فكرها وروحها فلسفه هلينية .

البلد الذي كان منه الفيلسوف ، ففرقة أصحاب ارسسطيفوس^(١) الذي من أهل قورينا . وأما الفرقة المسماة باسم الموضع الذي كان يعلم منها الفلسفة : ففرقة أصحاب كروسيفس^(٢) ، وهم أصحاب الرواق . سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل أثينا . هـ .

قال الشهيرستاني : حكماء أهل المظال وهم : خروسيس ، وزينون قولهما الخالصي : أن الباري الأول واحد محضر هو هو ، وأبدع العقل والنفس دفعه واحدة ، ثم أبدع ما تحتهما بتوسيطهما ، وفي قدر ما أبدعهما ، أبدعهما جوهرين لا يجوز عليهما الدثور والفناء ، إلى آخر كلام طويل في هذا المعنى . زعم أنه من مذهب أهل المظال أي : الرواقيين ، وهو ليس من قولهما بشيء .

والظاهر أن العرب لم يطالعوا كتب أهل الرواق ، وإنما اقتبسوا كلامهم من اقوال متفرقة وجدواها في كتب جالينوس ، وكتب الاسكندر الافروديسي^(٣) المفسر الشهير لكتب ارسسطو طاليس ، وهو شديد

(١) ارسسطيفوس : هو : ارستيس ، من قورين بشمال أفريقيا (حوالي ٤٣٥ - ٣٥٦ قـ . م) كان تلميذا من تلامذة سقراط وسفسطانيا والمؤسس التقليدي للمدرسة القورينية في الفلسفة .

(٢) كروسيفس : هو : أفريسيوس : من سولس بكيليكية (حوالي ٢٨٠ - ٢٠٧ قـ . م) خلف أقلانيتوس في عام ٢٣٢ باعتباره ثالث رئيس لمدرسة الرواق . أصبح بقدومه إلى أثينا حوالي ٢٠٦ تلميذا في أكاديمية أرشيلاوس وهو الذي نعلم عنه براعة باللغة في المنطق والجدل . وحينما تحول إلى مدرسة الرواق ، كانت المدرسة تعاني من تضارب النظريات في فلسفي أريستون وهيريللوس ، ومن هجوم عنيف كانت تشن عليهما مدرسة الشك الأكاديمي ، فجاء أفريسيوس ليذوذ تلك الهجمات بانتاج فلسفى ضخم تجلت فيه قدرته الجدلية ، ولি�صوغ في تفصيل كثير تلك الصورة التي أصبحت هي النسق النهائي للرواقيه ، وبذلك استحق عن جدارة لقب : المؤسس الثاني

(٣) الاسكندر الافروديسي : من شراح ارسسطو ، درس الفلسفة المشائية في أثينا بين سنة ١٩٨ ، ٢١١ م .

المنافضة لهم ، ومن كتب فرقة الاطباء المعروفة : بالروحانيين ، كانوا تمسكوا بمذهب أصحاب الرواق في الفلسفة ، فكثيراً ما يذكرون أقوالهم .

والحاصل من مذهب اهل الرواق ، القول بوحدة الوجود أي أنه ليس هناك الا عالم واحد وجوهر واحد ، هو عقل ومادة معاً لا يمتاز أحدهما^(١) من الآخر . قالوا على قول فلاطون هو ما يصح فيه الانفعال أو الفعل ، فعكسوا عليه تحديده ، وقالوا هذا لا يطلق الا على الجسم . فما من وجود الا وهو جسم ومادة اطلقوا ذلك على صفات الاجسام ، وعلى الكليات وعلى ما يتصورون في العقل والجسم عندهم . هو هذا المحسوس المتحيز المركب من اجزاء مادة . قالوا : إلا أن هذه المادة لا تقوم ولا تبقى ، إلا إذا كانت فيها قوة ألطاف منها ، تمسك أجزاؤها وتضبطها وترتبط بعضها ببعض . وهذه هي القوة التي سموها بالقوة الضابطة والمسكمة . وما هي إلا نوع قوة عقلية مصدرها ما هو أعلى منها وألطاف من القوى ، ومصدرها الكل القوة الإلهية التي سموها بالعقل . قالوا : والعالم كالحيوان ، جسده هو هذا المحسوس ، وروحه العقل ، وهو عندهم الآلهة ، مفارق للمادة ، ممتزج بها امتزاج الدم بسائر الأعضاء ، وسريانه في العالم المحسوس ، فحصل الحياة والحركة ، والحس والعقل في الموجودات كل على حسب رتبته من الوجود .

ومن ذلك ما نشاهده في العالم من النظام والترتيب ، وما تستفسر به^(٢) مناسبة الحركات ، ومنافع الأعضاء ، وآثار العقل في احسن

(١) الأنسب : عن

(٢) لعلها : وما تستقر به .

الموجودات ، فان كل ذلك أثر الإله ، ودليل على حضوره ، وحلوله في نفس المادة ، لا بصفة مؤثر من خارج ، بل بصفة قوة عاقلة مركوزة فيه ، ممتزجة به ، تقود الطبيعة وكل من المفردات إلى إدراك الغاية المقصودة منه .

قالوا : فهذه الغاية هي العلة في وجوده ، ارتبطت بعلة أخرى كانت هي الموجهة لوجود تلك العلة وهلم جرا . والكل راجع إلى علة العلل ، الموجهة لوجود الكل من أعلى إلى أسفل ، فالعالم كله علة ومعلول لا محل فيه للمصادفة والاتفاق ، بل كله في قبضة الإله ، مجبور الوجود ، مجبور الأفعال لما سبقه من العلل التي اقتضتها العقل الإلهي ^(١) الباري في الموجودات ، فما من شيء يقع إلا وهو مقدر في الحكمة الإلهية . قال كرييزبيوس : كل شيء بالقدر ، إذ ما من شيء إلا قوله : إذا القدر ليس إلا تابع العلل وارتباطها بعضها ببعض ، إلى أن تنتهي إلى علة العلل ، وهو مبدؤها . فلا يقع شيء إلا ما كان واجب

(١) الجبرية : الجبرية هم الذين لا يشترون للعبد فعلا ، ولا قدرة عليه أصلا . وهم يرجعون كل شيء للخالق سبحانه وتعالى ، وقد أدى ذلك إلى إعدام قدرة الإنسان بصفة مطلقة ، وهذا لا يتحقق وجوده على تلك الصورة . فلا شك أن هناك للإنسان حرية في اختيار أفعاله ، وعلى ذلك ترتب مسئولية الكاملة عنها ، فيستحق الثواب أو ينال العقاب ، ولو لا ذلك لما كان التكليف مشروعا ، ولنسبة الله سبحانه وتعالى فعل الحسن والقبيح وهذا مملا يصح . ونحن -طبقا لاتجاهنا الشخصي -نقدم بهذا الصدد تصورا يتعلق بمشكلة أفعال الإنسان ومدى قدرته عليها فنقول : إن الله سبحانه وتعالى قد خلق أفعال الإنسان ، وأعطاه القدرة على اختيار نوعيتها فاعلمه بمضمون الشر ومفهوم الخير ، ثم تركه يختار . فالله بهذا يتحكم ويتصرف في أفعال الإنسان فيما يتعلق بنطاقها العام في الخلق والأقدار ، أو المنع -إذا أراد - . أما الإنسان فله حرية كاملة في الاختيار ، وتنجم عن هذه مسؤولية يتحملها كنتيجة لازمة . الله إذن : يخلق ويمكن ، ثم يكلف ، ويتجه التكليف على وجه الخصوص للإنسان الذي يشرط فيه كمال العقل أصلا .

الوقوع في الماضي ، ولا يقع شيء في المستقبل إلا وأسبابه حاضرة
الآن . ١ هـ كلامه .

قالوا : حيث تقرر أن القوة الإلهية هي حالة في جميع الأشياء لا يخلو منها شيء ، فأحرى أن يكون ذلك الإنسان لعله مرتبته من الحيوان . فالعقل من الإنسان ، هو الإله المركوز في طبيعة المادة ، كشرارة النار في الخشب ، وهو كالعالم الصغير المقابل للعالم الكبير ، فعليه أن يشرف الإله المقيم بين جوانبيه^(١) ، بأن يتتجنب كل ما ينحط به مقامه وتكرر^(٢) به نوره . ولذلك فإن علم الأخلاق عندهم - مدار الفلسفة - لا شيء أهتم منه للإنسان .

قالوا : إن الفلسفة كالبستان : فالمنطق سياجه ، والطبيعتيات أشجاره وبناته ، ومحامد الأخلاق ثمرته . وفي الحقيقة ما يقضي^(٣) إلى العمل ، بل لا ينفك عن العمل قط ، والحكيم من جمع بين العلم والعمل ، فيبلغ منهما الدرجة العليا حتى تشبه بالإله .

قالوا : فهنا مقامان لا ثالث لهما : مقام أصحاب الحكم ، فلا ناس إلا حكماء ومن اقتضى أثراً لهم ، وتشبه بأخلاقهم .
ومقام عوام الخلق من لا علم له ولا عمل ، فهم من لا يعتد بهم ، وهم في الأرض كأنعام .

وليس هناك مقام ثالث ، إذ لا واسطة بين المستقيم والمعوج .
فاما أن يكون الإنسان مستقيماً أي حكرياً والا^(٤) أن يكون معوجاً ، أي

(١) صحتها : جانبيه .

(٢) الانسب هنا : نكدر .

(٣) الأصوب : ما يفضي

(٤) الانسب هنا : وإنما

غير حكيم ، حيث لا يمكن توفيق هذا القول بما ذهبوا إليه من ارتباط العلل ، وعدم الحرية في الإنسان . التتجأوا^(١) إلى نوع من التوفيق يشبه ما ذهب إليه الأشاعرة في القول بالكسب سيق ببيانه - إن شاء الله - فيما بعد . ولا يمكن هنا الخوض في تفصيل مذاهبهم ويأتي القول عنها عند الحاجة إليها في الكلام عن المعتزلة . فتقول : إن مذهب الرواقين ليس في الحقيقة إلا رجوع^(٢) ، إلى قول الدهريّة ، إذ لا فرق بين من يقول : إن ليس هناك إلا المادة ، ومن يقول : إن المادة والعقل شيء واحد .

كيف يتصور اقتران المادة بالعقل ، مع عدم النسبة بينهما واستحالة جواز صفات أحدهما على الآخر . وظاهر أن ما يتوجه على الدهريّة ، يتوجه على أصحاب الرواق من دون تفاوت بينهما .

ولا حاجة إلى إعادة ما ذكرناه في محاضراتنا السابقة في الكلام عن الدهريّة ، ومذهب الرواقين ، آخر المذاهب الناشئة من قول سocrates في الفرق بين الروح والمادة ، كأنه لم يبق لليونان قول يتمسكون به في الجواب عن مسألة الوجود . إذ لا يخلو الأمر ، إما أن يقال : إن الوجود هو هذا المحسوس . أو أن يقال : إنه المعقول ، لا المحسوس . أو أن يقال : إنه والمحسوس معا . وليس هناك قول رابع ، هذا ما تحققناه في تاريخ اليونان^(٣) .

(١) الأصول : التجأوا

(٢) الأصول : رجعوا :

(٣) هذه بالفعل كانت المباحث في الوجود واحتمالاته وما رالت لم تتغير فالناظر إلى تاريخ المذاهب والفلسفات السابقة والبلم بوجهات النظر المعاصرة يتلقى أن التفسير للوجود لم يخرج عن المحسوس أو المعقول أو كليهما معا ! وتلك هي مشكلة المشاكل منذ بدء الخليفة كيف يخرج المحسوس عن المعقول أو كيف يخرج المعقول عن المحسوس ، وكيف يكون =

كان أول بحثهم ، مقصورا على المادة ، يلتمسون ماهية هذا الوجود المحسوس ثم برب سocrates ، وأفلاطون ، فيما بين العقل والمادة من التمييز ، فانقلب المسألة إلى نوع آخر من البحث ، وهو التوفيق بين المادة والعقل ، وكيفية اتصالهما ، وتأثير كل منهما في وجود العالم .

فقال أفلاطون : إن الجوهر العقلي هو الأصل في الوجود . ولم يبق للمادة إلا نوعا من الوجود قريباً من العدم المحسوس . باللغ في التفريق بين العقل والمادة حتى كاد أن لم يبق للاتصال بينهما مساغاً . ثم ظهر أرسطو طاليس ، فضيق على أستاذه بالحجج ، وبين أن الوصول من العالم الأعلى إلى العالم السفلي ، لا يتأتى على طريقة أفلاطون ، وإن اتصال العقل والمادة حاصل لا محالة في الأفراد ، إلا أنه لما حاول الارتقاء منها إلى عالم الغيب ، والى العقل الإلهي ، زل قدمه ، ووقع فيما كان يحذر منه ، حيث عجز عن كيفية الاتصال^(١) بين العالم الحسي ، والعقل الإلهي . فلم يبق بعده إلا التمسك بأحد قولين : إما أن يقال : إن المادة هي الأصل الوحيد ، ولا شيء غيرها ، وهو قول أبيقورس ودهرية عصره كما بيناه .

أو القول : بوحدة العقل والمادة ، وهو قول : الرواق . وهو رجع^(٢) إلى قول الدهرية بنوع من الفرق . فكأن العقل البشري قد وقف عند هذا الحد ، ولم يبق له شيء في الفلسفة .

فلا تجد ، من القرن الثالث قبل المسيح ، إلى آخر القرن الثاني

= المعقول والمحسوس معا ، أو كيف نفسر المحسوس بالمعقول فقط ! .

(١) الأنسب : عجز عن بيان كيفية الاتصال .

(٢) الأصوب : رجوع .

بعده قول يعتقد به قبل المذاهب القديمة . والحكماء بين شاك في الحقائق ، ممسك رأيه لعدم ثبوت شيء عنده . ودوري لا يقول إلا بالمادة ، أو روافي يقول بوحدة المادة والعقل . ومشائي ، متفرغ للطبيعتيات ، كأنه قد آيس عن ادراك الحق .

او موقف يسعى التوفيق بين الآراء^(١) قدر الامكان بأن جعل لها^(٢) اكتام المذاهب القديمة ، كفيثاغورس وغيره .

فلم يرق للخروج من هذه الورطة ، الا التوفيق بين المذاهب السابقة ، باختيار ما هو مسلم من الجميع ، والغاء ما وقع فيه الخلاف ، حتى يحصل الوفاق .. هذا ما حاوله الاسكندريون ، ولا يسعنا الوقت إلى بسط الكلام في مذهبهم فال الأول^(٣) أن نبقي ذلك إلى المحاضرة القابلة - إن شاء الله - .

أرسي بنا سياق الكلام ، في المحاضرة السابقة الى شيعة الاسكندرانيين ، ويعرفون أيضاً باسم : المذهب الافلاطوني الحديث أنشأه في الاسكندرية : أمونيوس سكاس^(٤) ، ومعناه : الحمال ، لانه كان في أول عمره على تلك الحرفة ، وكان نصراني الاصل ، ثم انتقل إلى ملة اليونان العتيقة أي : الوثنية . وتعاطى الفلسفة ، واشتهر فيها . كان مولده بعد المسيح بمائة وخمس سبعين سنة ، ووفاته في السنة الثانية والأربعين والمائتين .

(١) الأنسب : يسعى للتوفيق بين الآراء .

(٢) لعلها : اكتام أي : مبادئ من كلمة Axiom .

(٣) لعلها : فال الأولى :

(٤) أمونيوس سكاس : أول فلاسفة المذهب السكندري ، ولقد أثبتت الأبحاث الحديثة أنه هو الذي وضع المجموعات الهرميسيه . وقد انتشرت هذه الكتابات في العالم الاسلامي ، وأثرت أثراً بالغاً في كثير من المفكرين المسلمين .

ثم تلميذه : أفلوطين : توفي في السنة التاسعة والستين بعد المائتين للمسيح . وتلميذ أفلوطين : بروفيريوس^(١) ، اشتهر عند العرب باسم : فرفوريوس . ولد بصور الشام سنة اثنتين وثلاثين بعد المائتين ، وتوفي في السنة الرابعة بعد الثلاثمائة للمسيح . وهؤلاء ومنتبعهم يسمون : الفرع الاسكندراني . وبعدهم : يمبليخوس^(٢) ، ومن تبعه . ويسمى الفرع الشامي ، اشارة الى مولد يمبليخوس إذ كان باحدى بلدان الشام ، وتاريخ وفاته سنة ثلاثين وثلاثمائة بعد المسيح . ثم سريانوس ويرقلس ، ومن تبعهم ، ويسمون : الفرع الأثيني ، لكون دار التعلم إذ ذاك قد انتقلت إلى أثينا .

كان مولد برقلس سنة : احد عشر واربعمائة ، ووفاته سنة خمس وثمانين وأربعينية . ولم نعثر لهم بذكر في كتب مصنفي العرب ، إلا ما يوجد في : تاريخ الحكماء للقسطنطيني ، وفي النحل والملل^(٣) للشهرستاني .

أما القسطنطيني فقد قال في تاريخ الحكماء ما نصه : فلوطين هذا الرجل ، كان حكيمًا مقيماً ببلاد يونان ، له ذكر ، وشرح شيئاً من كتب أرسطو طاليس . وذكره المترجمون في هذا النوع في جملة الشارحين لكتبه ، وخرج شيء من تصانيفه إلى الرومي ، ولا أعلم أن شيئاً منها إلى

(١) بروفيريوس: وهو : فورفوريوس ، من تلاميذه أفلوطين (٢٢٣ - ٣٠٥ للميلاد المسيح) شرح بعض كتب أرسطو وبعض محاورات أفلاطون . واشتهر بأنه أخرج مذهب أفلوطين على صورة مجموعة من المقالات سماها : التاسوعات ، وهو واضح كتاب : إيساغوجي أي : المدخل إلى مقولات أرسطو .

(٢) يمبليخوس: من زعماء الفرع السوري للأفلاطونية المحدثة وتوفي كما هو مذكور هنا حوالي (٣٣٠ م) وكان تلميذاً لغورفوريوس .

(٣) صحته : الملل والنحل .

العربي والله اعلم . هـ كلامه .

ويتضح منه أن أفلوطين هذا ، ليس هو الاسكندراني المشهور ،
لأنه لم يفسر شيئاً من كتب ارسطو طاليس .

أما الشهريستاني ، فإنه لم يذكر أفلوطين باسمه ، وإنما جعل
فصلاً خاصاً لفيلسوف سماه : الشيخ اليوناني ، قال في صفحة ٣٣٤ ،
وحكم الشيخ اليوناني ، قوله رموز وأمثال منها قول : أمكروه ، لكنها
فقيرة رعناء ، وأن أباك لحدث لكنه جواد مقدر ، يعني بالأم :
الهيولي ، وبالأب : الصورة ، وبالرؤم : انقيادها ، وبالفقر :
احتياجها إلى الصورة ، وبالرعونة : قلة ثباتها على ما تحصل عليه
الخ .

وهو كلام قريب مما يوجد في إلهيات أفلوطين في الكتاب
الثالث .

ثم ذكر صاحب الملل والنحل ، كلاماً يطابق في الأغلب ، ما
نعلمه من مذهب الاسكندرانيين . فترى أن الشيخ اليوناني هو عبارة عن
أفلوطين عنده . ثم جعل فصلاً خاصاً ببرقليس ، اقتصر فيه على بيان
مذهبة في قدم العالم ، وفصلاً آخر ترجمته برأي فرفوريوس ، وأتي فيه
بكلام ليس من مذهب فرفوريوس إلا القليل منه . مع أنه أتي في فصل
ارسطو وفصل أفالاطون ، وأصحاب المظالم بأقوال أكثرها من كلام
الاسكندرانيين بحيث لا يوكل^(١) فرزها من كلام الباقيين ، فتعين
والحالة هذه بيان ما عليه الاسكندرانيين حسبما بينا بقية المذاهب
المتقدمة . فاقتصر على الإلهيات من غير تعرض لتفاصيل كلامهم في

(١) الأنسب : لا يمكن .

الطبيعيات وغيرها ، من أقسام فلسفتهم التي يأتي بيانها عند الكلام عن حكماء الاسلام - إن شاء الله - فنقول : إن مذهب الاسكندرانيين [أخوه] المذاهب المعتبرة في الفلسفة اليونانية ، وهو من أحکمها أصولا ، وأوسعها دائرة وأوضحها طريقة ، جمعوا بين المذاهب المتقدمة ، فألفوا بينها ، بأن اخذوا السليم منها . ورفضوا السقيم ، وتعقبوا ما في كل منها من الخلل والشبه ، حتى كان مذهبهم كخلاصة أفكار اليونان منذ بداية فلسفتهم . وعمدة كلامهم ، إن أفلاطون وارسطو طاليس ، لم يكن بينهما خلاف في الاصول البتة . والحق أنهم لم يختلفا إلا في أساليب البحث وفي المباحث الفروعية فمن فهم مقاصد كل منهما وسبر معناه ، لما توقف في الاعتراف بذلك .

قال سمبليقيوس في تفسير كتاب المقولات لارسطو : اذا ظهر الخلاف بين ارسطو طاليس وأفلاطون . فالقاعدة أن لا تقف عند ظاهر المعنى ولا فيعتقد⁽¹⁾ بوجود الخلاف حقيقة بين الحكيمين ، بل ينبغي عليك أن تستقصي معناهما ، فتجدهما موافقين لا محالة . هـ .

وعلى هذا الرأي بنى أبو نصر الفارابي رسالته الموسومة بالجمع بين رأي الحكيمين : أفلاطون ، وارسطو طاليس . وهي مطبوعة في مجموع رسائله ، تتبع فيها ماضع الخلاف المدعى وجوده بينهما فصلا فصلا ، وقد أصاب واجاد في كثير مما قاله الاسكندرانيون . إن هذا الوفاق ليس بمقصورة على أفلاطون وارسطو ، بل إنه يجمع سائر الفلسفة . فمن راجع تاريخ الفلسفة العتيقة تتحقق أن الفلسفه بأسرهم على كلمة واحدة ، مجتمعين في المهمات لا تراهم يختلفون ، الا في الجزئيات والفروع .

(1) والأنسب : ولا تعتقد .

تلك حكمة الأوائل تداولوها غابرا ، عن سالف ، من بداية الاجتماع الانساني ، اشتربت فيها الفرس والبراهمة والكلدانيون ، والعبرانيون ، ومصر ويونان . كيف لا والعقل الانساني جوهر واحد لا يتغير باختلاف الاقاليم والاعصار^(١) . وأصل كل الحكمة الالهام الإلهي ، فينبغي على الحكيم والحالة هذه أن لا يلغى قوله من الآقوال ، بل عليه أن يأخذه على حق معناه ، وحقيقة جوابه ، يجده مطابقاً للاصول . فاذا تحقق الخلاف ولم يكن وجه للتأنويل ، فلنرجع الى مذهب أفلاطون ، إذ هو أقرب للحكمة الأولية .

قالوا : والأصل فيها وهم ما تحكم به الفطرة السليمة إن وراء كل وجود وجوداً ، لا يمكن التعبير عنه ، وهو واحد فوق الوحدة لا ينطبق عليه شيء مما نتخيله بأوهامنا ، ولا مما نتصوره بأفكارنا . وهو فوق الوجود ، وفوق العقل ، وفوق الحياة ، وفوق كل نسبة وكل تعين . لا تدركه العقول ، ولا تبلغ إليه الأفكار ، تتحقق وجوده دون أن نتمكن من فهم كنهه ، لا يسوغ لنا التعبير عنه إلا باسم الواحد الممحض ، والowell المطلق . فهذا الاصل الذي يجب وضعه عند بداية كلامنا ، تشهد به أفكارنا وقلوبنا ، وكل ما يختلج في صدورنا .

قالوا : ثم من تأمل في العالم وتبصر لما بين يديه من الموجودات ، تحقق وجود : المادة والكثير المتغيرة ، وبينهما غور عميق .

قالوا : فلا شك أن تلك الكثرة ، لم توجد من تلقاء نفسها ، وتستدعي وجود علة سابقة لكنها^(٢) يكون منها وجودها . قال أفلوطين

(١) لعلها : والأمصار .

(٢) الأنسب هنا : لها .

في المقالة السادسة شهدت الموجودات التي ندركها بأبصارنا بوجود الأول المطلق . هـ .

قالوا : فإذا تقرر ذلك ، انحصرت المسألة في بحث واحد .

وهو أن يسأل : كيف صدر هذا الكثير المحسوس المدرك من ذلك الأول البسيط ، المتعالي عن كل إدراك ؟ وانختلف فيه أغلب الحكماء ، والاشكال فيه من وجوه أولها : أن يقال كيف حصول وجود هذا العالم من المبدأ الأول ، من غير أن نحيط بالأول - عز جلاله - إذ في ذلك لا محالة ادخال الحركة والتغيير في ذاته المتعالية ؟

و ثانيةها أن يقال : لا يتصور صدور ما يتغير ويفسد من علة لا يطرأ عليها التغيير والفساد ، وهي على حالها ، وهي باقية من الأبد إلى الأبد ، فكيف يمكن التوفيق بين ذلك وذاك الاشكال ؟

الثالث : أن يقال : كيف يصدر الكثير المتشخص المفرد من الواحد الممحض المطلق ؟

قالوا : وهذه الإشكالات قد أومأ إليها أفلاطون في غير موضع من رسائله ، منها قوله في طيلموس^(١) : إن الموجودات الفانية لا يمكن أن يكون مصدرها الإله الذي لا يفنى هـ .

قالوا : فكان بين طرفي المسألة منافاة يصعب التخلص منها ، وهذا باب لا يسد ، إلا إذا تفكرا الإنسان فيما يجله من نفسه ، فإنه يرى

(١) صحتها : تيماؤس ، وهي إحدى محاورات أفلاطون ، والتي فيها يعرض لتكوين العالم الطبيعي وكيف أن الصانع نظم المادة المضطربة Chaos محتذيا المثل . ويجب أن نفرق بين « تيماؤس الطبيعي » فهو كتاب أفلاطون الحقيقي و « تيماؤس الروحاني » المنسوب لأفلاطون خطأ على الرغم من أنه يحمل الطابع الأفلاطوني المحدث .

أن روحه متصرفة في بدنها ، وجميع أعضائها ، سارية فيه من جميع الجهات ، وهي مع ذلك مفارقة للبدن ، منحازة في جوهرها ، لا تمتزج بالجسد البتة . وهذا مثال أول ، يدلنا على أنه يمكن اقتران جوهرتين وثاني (١) أحدهما في الآخر ، معبقاء كل منهما على حدته .

وهناك مثال آخر ذكره : أمونيوس ، واضح المذهب قال : ألم تر الشمس كيف تضيء ما حولها ، وينبعث شعاعها وحرارتها إلى أقصى أطراف العالم ؟

وكيف تبقى على شروقها وصفاتها وإن وقع نورها على القاذورات والأدناس ؟ .

قال : ألم تر السراج كيف يستضاء منه البيت ، ويقتبس من نوره مثابة من السرج ؟ وهو لا ينقص ، ولا يفنى ؟

والصوت كيف يؤثر في سمع القوم المجتمعين ، ويؤدي إلى أذهانهم معنى المتكلم ، وهو لا ينقسم بكثرة المستمعين ولا يتجزأ معناه ؟

قال : وهذه الأمثلة ونحوها ، تدلل على كيفية صدور العالم والكثرة من المبدأ الأول البسيط ، وصورة التوفيق بينهما .

قالوا : فاذا كان فعل المحسوسات على هذا النمط ، فما بالك في فعل المعقولات وتأثيرها ؟ ألم تر العلم كيف يتجاوز من الأستاذ إلى المتعلمين ، فيستفاد كل منهم بقوله ، ويرتسم في أذهانهم .

والأستاذ مع ذلك لم ينقص من علمه شيء ، وذلك كان ما يصدر

(١) الانسب هنا : وتأثير أحدهما في الآخر .

من العلة المؤثرة في الأمثلة السابقة ، أي من الشمس والسراج . وليس إلا قدرتها على العقل^(١) والتأثير ، مع بقاء الذات على أصلها فلا الشمس تتغير ، ولا السراج يفني ، ولا عقل الاستاذ ينقص من انتشار نور كل منهم أو علمه . فيتضح والحالة هذه كيف يمكن للذات الواحدة أن تبقى على وحدتها وانحيازها ، مع تكثير ما يصدر منها من الآثار .

قالوا : وعلى مثل ذلك الحكم في المسألة التي نحن بصددها ، فيقال : إن إحداث الأشياء ماهوفي الحقيقة إلا انتشار ما في العلة الأولى من القدرة على العقل^(٢) والتأثير مع بقاء ذاتها على ما كانت عليه من السكون والكمال المتعالي عن كل نوع من التغيير والحركة . فذاقيل : وما الباعث حينئذ الذي حمل تلك العلة على إحداث العالم ، فقد يكون جوابنا : أنها لم تكن محتاجة إلى العالم ، بل كان ذلك لما فيها من الجود وإفراط القدرة .

قال أفلوطين في المقالة الخامسة : لو لم يكن للعالم وجود ، لما وجد في ذات المبدأ فرق . هـ .

فهو إذاً غير محتاج إلى العالم ، مع شدة احتياج العالم إليه ، غير أنه لا يتصور في القدرة إذا بلغت أشدتها وأدركـت من الكمال غايتها ، أن تبقى في نفسها منحازة معطلة ، بل لا تأثير لها ولا فعل . وهذا حال العلة الأولى ، فانها مالـها من الكمال لا تبقى معطلة بل لا بد أن تفيض^(٣)

(١) لعلها : الفعل .

(٢) الانسب : العقل .

= (٣) فكرة الفيض الالهي : لعل فكرة الفيض الالهي تعد بحق أقرب الصور إلى روح الاسلام ومعرفة المسلمين عن الله . وهذا السبب بعينه هو الذي أدى بتسرـب هذه النظرية بل إلى تغلـلها وظهورها في معظم أفكار فلاسفة الاسلام .

قوتها فيضان الماء من العين الغزيرة وانتشار النور من الشمس . وما هذه إلا أمثال ، والحقيقة أرفع من ذلك وأفضل . فان القوة الإلهية لما لها من كمال العقل لا تقف على غاية ، ولا تبلغ إلى حد النهاية .

لخصنا في المحاضرة الفارطة ، رأى الاسكندرانيين في وجود العالم ، وهو ان القدرة إذا بلغت أشدها لا تبقى معطلة ، بل لا بد أن تؤثر فيما هو خارج عنها ، فالحيوان مثلا إذا جاوز الطفولية وشب ، حصل له شوق التناسل فيتولد منه ما يشاكله جنساً ، وهذا اقياس تفهم به حال العلة

ولقد تبنت هذه الدعوة : الافلاطونية الجديدة خاصة على يد : أفلوطين ، موجهة النظر إلى الوهية تسمى أو تعلو على الكون ، حتى لم يكن أن يقال عنها أنها تحاوز الوجود ، بل أن يقال عنها أنها : الالا وجود ، بمعنى أنها : أعلى من الوجود . وهذا الاله المفارق هو في الوقت نفسه : المنبع الذي تقipس عنه الآباء جميعا ، أو تصدر عنه ، أو تتفرع عنه ، حتى ليكون كذلك محاياها (مستبينا) في كل شيء . وليس ذلك «الفيض» الذي ذكرناه آنفا عملية تحدث في الزمن ، وإنما هو - إذا جاز لنا القول - تاريخ مطلق من قيود الزمن ، لم تكن بدايته فعلا مقصودا ، خلاقا ، بل عوّق إلى أن يكون إشراقاً أو فيضاً ، لم يتحدد بزمن ، ولم يتقييد بارادة وغير منقطع . غير أن هذا الفيض لا يستند مصدره ، وإنما يظل هذا المصدر كاملا غير منقوص . ويصف بعض المدرسين العلاقة بين المبدأ الأعلى وما يفيس عنده بانها : العلاقة التي تكون في «وحدة وجود ديناميكية» :

ولما كان المبدأ الأسمى فوق الوجود ، لم يعد في الامكان حقا ان نحمل عليه شيئا ، لأن جميع المحمولات انما هي محمولات تحمل على موجودات ، وخير ما نستطيع أن نفعله هو أن نتحدث عنه باعتباره : الواحد ، لنعبر عن كونه متجلسا ، وهو بهذا المعنى للكلمة يكون خلوا من كل ما يحدده ، فهو يحيط ومن ثم لا يكفي له ، وهو : واحد ، لا بالمعنى الذي تحدث به عن شيء مابأنه : واحد من كذا ، بل هو : واحد بالمعنى الذي يجعله جوهرا . وأفضل ما توصف به عملية الفيض الأزلية أنها : «تشتت» تدريجي للوحدة الأصلية : تتحول به إلى كثرة مطردة الزيادة ، وفي سلم تنازلي للوجود ، فاول ما يفيس عندها : الكائن اللاحسي (العقل) ثم الواقع الحسي (في الزمان والمكان) ثم يتتحول «التشتت» : الى «ابادة» وهذه الإبادة نتيجة لالمادة ، وهذه المادة هي علة العدم .

الأولى ، فإنها لما لها من الكمال لا تبقى منحازة في نفسها ، فتفيض قوتها وتنشر فيضان الماء من العين الغزيرة وانتشار نور الشمس من الشمس ، وإنما ذلك من العين والشمس بدون علم منهم ، ارادة في العلة الأولى لأجل ما يعلمه المبدأ الأول من ذاته . قال الشهرياني ٣١٣ ، وقد نسب هذا القول غلطا إلى أرسطوطاليس ، وهو في الحقيقة مذهب الاسكندرانيين . قال أرسطوطاليس : الأول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعه واحدة من غير احتياج إلى انتقال وتردد من معقول إلى معقول^(١) ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها صور خارجة عنه كحالنا عند المحسوسات بل يعقلها من ذاته ، وليس كونه عاقلا (وعقاً) بسبب وجود الأشياء المعقوله ، حتى يكون وجودها قد جعله عقاً ، بل الامر بالعكس أي عقله للأشياء جعلها موجودة . . . ثم قال ٤: ٣٤: وإذا عقل ذاته عقل ما يلزمها ذاتها بالعقل ، عقل كونه مبدأ^(٢) . وكل ما يصدر عنه على ترتيب صدوره^(٣) عنه ، والا فلم يعقل ذاته بكتنها . ١ . هـ .

وهذا يعني قولهم المشهور : إن العلة الأولى أبدعت الأشياء «بأنها» فقط ، لا برأيه وفكرة . وذلك عندهم عبارة عن كون العلة الأولى متعالية عن الفكر والرواية ، بحيث انه اذا علمت ما في ذاتها من الحكمة والقوة على التأثير ، تجاوز ذلك الى العقل كفيض شعاع الشمس من عين الشمس طباعاً .

قال في كتاب : اтолوجيات - وهذا الكتاب - من أول ما نقل إلى

(١) فيعقلها منه ، كما ورد في الشهرياني .

(٢) في الشهرياني : عقل كونه مبدأ وعقل .

(٣) في الشهرياني : الصدور .

العربية وترجمته كتاب ارسطو طاليس الفيلسوف المسمى باليونانية :
اوتولوجيا .

وهو قول على الربوبية تفسير : فوفوريوس الصوري ونقله الى العربية : عبد المسيح بن عبد الله ناعم الحمصي ، وأصلحه لاحمد بن المعتصم بالله يعقوب بن اسحق الكندي^(١) اه . وحيثئذ يكون تاريخ النقل بين ٣٢٥ ، ٣٣٥ هجرية .

وهذا الكتاب ليس من مصنفات ارسطو طاليس بشيء ، وكثيراً ما يخالف رأيه . وإنما هو جملة منتخبات من الكتاب الرابع ، والخامس ، والسادس من إلهيات أفلوطين . أصله سرياني لا شك ، لأنه مقسم إلى ميماري وهي كلمة سريانية معناها : المقالة .

ولنرجع الآن إلى مطلبنا ، قال في كتاب اوتولوجيا وهو كلام مأخوذ من الكتاب الخامس لأفلوطين ما نصه : انه قد اتفق أقاويل الاولين ، على أن هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبحث^(٢) ، بل إنما كان من صانع

(١) يعقوب بن اسحق الكندي : هو : أبو يوسف ، يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي ، المعروف بالتبخر في فنون الحكم اليونانية ، والفارسية والهندية ، برع في الهندسة ، وهو فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها ، كان : أبوه اسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة للمهدي والرشيد .

ولد الكندي في مدينة الكوفة في أوائل القرن التاسع الميلادي (حوالي سنة ٨٠٣ م) وهو من قبيلة كندة ، أي من أصل عزبي ، ولهذا كما ذكرنا القب بفيلسوف العرب وكان الكندي ملماً بعلوم عصره ، وكان ينزع في آرائه الكلامية نزعة المعتزلة . ومدار فلسفة الكندي شأنه في ذلك شأن معاصريه هو : الرياضيات والفلسفة الطبيعية . ونظريّة المعرفة عند الكندي ثنائية تعتمد على : العقل والحس .

(٢) العلية والاتفاق : لعل أدق تفرقة بين العلية والاتفاق (البحث أو المصادقة) تجدتها عند ارسطو حيث يقرر : ان من الموجودات ما هو بالطبع ، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن ، ومنها ما هو بالاتفاق أو المصادقة .

حكيم فاضل . غير أنه يبقى لنا ان نفحص عن صنعة هذا العالم .

هل روى أولا الصانع لما أراد صنعه ؟ وفكري في نفسه أنه ينبغي أن يخلق أولاً أرضاً قائمة في الوسط من العالم . ثم بعد ذلك الماء فيكون فوق الأرض ، ثم يخلق هواء فيجعله فوق الماء ، ثم يخلق ناراً ويجعلها فوق الهواء ، ثم سماء ويجعلها فوق النار محيطة بجميع الأشياء ، ثم يخلق حيواناً بصورة مختلفة . ثم بدأ يخلق الخلائق واحداً فواحداً .

فلا ينبغي أن يتوهם متوجه هذه الصفة على الباري الحكيم ، لأن ذلك محال غير ممكن ولا يلائم بذلك الجوهر التام الفاضل الشريف . ولا يمكن أن يقول : إن الباري روى أولاً في الأشياء كيف يبدعها ، ثم بعد ذلك أبدعها لأنه لا يخلو أن يكون الأشياء إما خارجة عنه أو داخلة فيه ، فان كانت خارجة عنه فقد كانت قبل أن يبدعها . وإن كانت داخلة فيه ، فاما ان تكون غيره وأما أن تكون هي هو يعينه ، فإنه لا يحتاج اذا في خلق الأشياء إلى روية ، لأنه هو الأشياء بأنه علة لها . وإن كانت غيره ، فقد الغى مركباً غير بسيط وهذا محال ونقول : انه ليس لسائل أن يقول : إن الباري روى في الأشياء أولاً ثم أبدعها . وذلك انه هو الذي ابدع الروية ، وكيف يستعين بها في ابداع الأشياء ، وهي لم تكن بعد . . . وهذا محال .

= والاجسام الطبيعية هي الحيوانات وأعضاؤها والببات والعناصر ، وهي تختلف اختلافاً بينا عن التي ليست بالطبع ، فإنه الموجود الطبيعي حاصل (في ذاته) على مبدأ حرقة وسكنون بالإضافة للمكان . أما المصنوعات : مثل الرداء والسرير فلانجد فيها (كمصنوعات) أي نزوع طبيعي للحركة ، فإن تحركت بفعل المواد المكونة لها ، أو بفعل الصناع . والمبدأ الذاتي للحركة والسكنون في الجسم نسميه : الطبيعة ، فالطبيعة : مبدأ وعلة حركة وسكنون للشيء القائمة فيه أولاً (وبالذات لا بالعرض) ويستخدم هنا اصطلاح عبارة : « بالذات لا بالعرض » ليميز بين الموجود الطبيعي وغيره مما يتمحرك بالصناعة او بالاتفاق .

ونقول : إن الصناع إذا أرادوا صنعة شيء رروا في ذلك الشيء ومثلوا في نفوسهم مما رأوا وعاينوا . فإذا عملوا فانما يعملون باليدي وساير الآلات وأما الباري فإنه إذا أراد فعل شيء ، فإنه لا يمثل في نفسه ولا بحذفي صنعته خارجة منه ، لأنه لم يكن شيء قبل أن يبدع الأشياء ، ولا يتمثل في ذاته لأنه ذاته مثال كل شيء^(١) . . . ولم ي يحتاج في ابداع الأشياء إلى آلة ، لأنها هو عمل الآلات ، لأنها هو الذي أبدعها فلا يحتاج فيما أبدعه إلى شيء في ابداعه ، فاما إذا استبان قبح هذا القبول ، وأنه غير ممكن فانا قائلون انه لم يكن بينه وبين خلقه متوسط بروي فيه ويستعين به لكنه ابداع الأشياء ، « بيانه » فقط اهـ ملخصاً .

قال الاسكندرانيون : ولزم من ذلك أن العالم لم تكن له بداية في الزمان ، وإنما معنى حدوثه أنه معلول تابع لعلة لا غير . وهو في حقيقة الأمر قديم لقدم علته ؛ اذ هي أوجدهته بمجرد وجودها .

وقد بسط برقلس الكلام في ذلك في كتاب مشهور مترجم بقدم العالم . أجاب عنه يحيى^(٢) النحوي في حق أهل الصليب ؛ والغزالى

(١) التزير الالهي : نحن هنا أمام أقوى الافكار وأشدّها وضوحاً والتي تتعلق بالتزير الالهي وتعرف بطبيعة القدرة الالهية ، انها قدرة لا تحتاج الى علم سابق أو معرفة بطبيعة الأشياء او الفعل قبل إخراجه ، وكلمة : رؤية هناله دلاله عظيمة ، فالله قادر على كل شيء لا يحتاج في الخلق الى رؤية وتدبر ، كما يفعل أي صانع من البشر ، لأن علمه - سبحانه وتعالى - سابق على كل شيء ولكل شيء . إن حدود القدرة والا رادة الالهية غير محدودة وتلك إحدى طبائع الخالق المتعالي جل شأنه ، والمترى عن كل نقص واحتياج ، ولا شك ان الرواية تدل على النقص أو العجز بل والشك . ان ارادة الباري سبحانه : كن ، فيكون وهذا معنى ليس في حاجة الى مناقشة أو توضيح .

(٢) يحيى النحوي : كان يحيى تلميذ ساواري ، وكان أسقفاً في بعض الكنائس بمصر ، ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية ، ثم رجع عما يعتقد النصارى في التثليث ، فاجتمعوا الاساقفة وناظرته فغلبهم . واستعطفته ، وآنسه مسألة الرجوع عما هو عليه ، وأبي =

في التهافت في متكلمي الاسلام ، وأخذ منه الشهيرستاني شيئاً في كتاب النحل والمملل^(١) ، وهي رسالة مهمة في تاريخ الفلسفة اليونانية والاسلام . فيتبعين ان اختصر لكم شيئاً منهما لتكونوا على بصيرة من محل الخلاف بين الاسكندرانيين وأصحاب الكلام .

قال برقليس : الإله تعالى - جواد ذاته وعلة وجود العالم جوده وجوده : قديم لم يزل فيلزم أن يكون وجود العالم قد يزال ، ولا يتصور وجود مانع يمنعه من ذلك ، إذ هو قادر على كل شيء ولا يختل وامساك حادث عن نفسه . إذ هو الخير الممحض لا يمسك شيئاً مما يمكن اعطاؤه . ثم إن العلة الأولى مما لا يجوز عليها التغيير والاستحالة ، وإنما هي علة من ذاتها ومن حيث وجودها ، فمعلولها حينئذ تابع لذاتها ، وإذا كانت ذاتها لم تزل فمعلولها لم يزل . قال : والزمان لم يكن موجوداً إلا بوجود الفلك ، إذ هو تابع لحركتها . والذات الإلهية سابقة عن كل زمان . فلا يقال : كان وجود العالم في الزمان ، إذ ليس هناك زمان ولا مكان وهو أزل ممحض ، ثم إننا إذا فرضنا أن الله صنع العالم بعد أن بقي دهراً لم يصنع شيئاً أكبر من ذلك ، إلى أن الإله صار صانعاً بالفعل^(٢) بعد أن كان صانعاً بالقوة . ولنزم منه دخول التغيير والاستحالة في ذات الإله . وافتقرنا إلى علة أخرجته إلى الفعل . وكل ذلك محال في ذات الإله . وهو باق على ما كان من الأبد إلى الأبد ، فيتبعين أنه كان فاعلاً كذلك . وترتب عليه وجود العالم من الأبد إلى الأبد .

= أن يرجع فاسقطوه . وعاش إلى أن فتحت مصر على يد : عمرو بن العاص ، فدخل إليه وأكرمه ، ورأى له موضعًا . وقد قام بمعنى بتفسير العديد من الكتب خاصة كتب أرسطو .

(١) صحته المثل والنحل .

(٢) لعلها : لأدى ذلك إلى أن الإله صار صانعاً بالفعل .

ولبرقلس كلام آخر ، في بيان ان العالم لا يفسد ولا يفني ، ولا حاجة لإيراده هنا . وكفى بما أشرنا اليه ليتقرب لكم حكم كلام برقلس في قدم العالم ، وهو مذهب الاسكندرانيين جمیعاً . وليس هذا محل الخوض في المسألة ، تجدونها مبسوطة في تهافت الفلسفه للامام الغزالی ، وتهافت الشيخ خوجة زاده . وما أجب به ابن رشد عن الفلسفه في تهافت التهافت . قال الاسكندرانيون : وحيث تبين أن سبب حدوث العالم ، علم الأول بذاته ، ويفهمها من أسباب الوجود ، أي : الحکمة والقدرة ، وذلك عبارة عن النور ، فان ذلك النور لا يبقى مستوراً مكنوناً في ذات العلة الأولى ، بل يفيض منه نور ، ومن ذلك نور آخر وهلم جرا ، فمن توالي تلك الانوار أي القوى الإلهية ، ترتب العالم بما فيه من اختلاف الموجودات . وصورة ذلك أن أول نور تجلی من العلة الأولى : نور يشاكلها في الكمال وإليها . وهو عقل صرف بسيط واحد بالعدد ، كما انها بسيطة واحدة . وهو مبدأ الموجودات في الحقيقة ، لأن العقل أصل كل تعین ، لا ادراك ولا وجود إلا به .

قالوا : والعقل يتناول المعاني وهي صور الاشياء ومثلها كالمعاني الافلاطونية ، فهو إذا عالم عقلي فيه كل ما في هذا العالم السفلي بنوع أرفع وأكمل مما نراه في العالم الواقع تحت الحس . قالوا : ولما علم هذا العقل الأول ما اشتمل عليه من القوى المعنوية والاسباب العقلية ، لم يتمكن ان يقف عند حد ذاته ففاض منه نور آخر ، وهو النفس الكلية . وهي أدنى منه رتبة وصفاء ، اشتملت على مبادئ الحياة وأسباب الحركة ، ففاضت لما لها من كمال القوة ، فصدر منها الزمان والمكان التابعان للحركة ، ثم الطبيعة ، وهي كالنفس الجزئية للعالم ، ومنها ما دونها من النقوس الجزئية . ثم المادة الممحضة ، وهي آخر المراتب في هبوط النور الإلهي ، ليس لها من الوجود إلا ما هو

مقصور على القابلية والاستعداد لتأثير الصورة فيها . قالوا : وبذلك ارتفع ما توقفنا فيه عند الكلام عن مذهب ارسطو طاليس ، وأفلاطون ، فيما يختص بأصل المادة ، وكيفية وجودها . فإن من تبصر في قول الاسكندرانيين ، تتحقق أن المادة عندهم ليس لها وجود مستقل ، وإنما هي أسفل دركات النفس وأخسها رتبة ، قد استمدت وجودها من العلل العقلية . فلا يتوجه عليهم ما توجه على ارسطو طاليس من أنه جعل في العالم أصلين وهما : المادة والصورة ، ثم عجز عن التوفيق بينهما .

والحال ، أن الوجود عند الاسكندرانيين قد انحصر في أصل واحد وهو : العقل الفائض^(١) من العلة الأولى ، وما يفيض من العقل من مراتب الموجودات . فالكلل أنوار عقلية أي : قوى إلهية انعكست ببعضها عن بعض يتناقض نورها أي قوتها شيئاً فشيئاً ، بقدر ما تباعدت عن المنبع الأول إلى أن ينتهي هبوطها إلى رتبة كاد أن ينعدم فيها النور بالكلية وهي : المادة . وتلك عبارة عن الظلام وهو العدم ، أي سلب التعين وفقدان الوجود فما العالم في الحقيقة إلا ابراز ما كان مكتونا من القوى في العلة الأولى ، لا زال معلقا بها كالظل بالشخص ، وكالنور بالشمس . والإله محيط به من جميع اكنافه ، حال في جميع أجزائه ، لا حلول الذات ، بل حلول القوة والاثر دون أن يخالطه . كما يقع نور الشمس على الأرض وما فيها دون امتزاج بها . فهنا حينئذ : وحدة وكثير ، والوهية وعالم ، وظاهر وباطن ، لماتميزة من وجه ، واتفقا من آخر مع بقاء كل منها على حيزه من الوجود^(٢) .

(١) فكرة الفيض الإلهي ، سبق ان اشرنا لها بالتفصيل .

(٢) التوفيق عند الاسكندرانيين : في المذهب السكندري أو الأفلاطوني المحدث هنا محاولة للتوفيق بين مشكلة من أهم المشاكل التي تعارض الفكر الفلسفى ، بل والفكر الانساني =

قال في كتاب اثولوجيا صفحة ٢٤١ . (وهو مأخذ من الهيatis أفلوطين في الكتاب الخامس) ينبغي ان نعلم ان الاشياء الطبيعية متعلقة بعضها ببعض ، فاذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علو إلى أن يأتي الاجرام السماوية ، ثم النفس ، ثم العقل ، فالاشيء كلها ثابتة في العقل ، والعقل ثابت بالعلة الأولى ، والعلة الأولى بدء لجميع الاشياء ومتهاها ، ومنها تبدع ، واليها مرجعها كما قلنا ذلك مرارا .

ومنه ما ذكره الشهيرستاني : قال الشيخ اليوناني : الغائب المطلوب في طي الشاهد الحاضر ١٠٠ . ومعناه ظاهر بعد ما سبق من الايضاح .

قال افلوطين في كتاب : اثولوجيا : أما العلة الأولى ، فان الفضائل فيها بنوع علة لأنها بمنزلة الوعاء للفضائل . غيرأن الفضائل تتبع^(١) منها من غير أن تنقسم ، ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما ، بل هي أنية ينبعجس منها الإنیات والفضائل من غير نهاية ، من غير حركة مكانية ، ولا سكون مكاني . واذا انبعجست منها الانیات ، فانها موجودة في كل الانیات على نحو قوة الانية .

وذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس ، والنفس تقبلها أكثر من قبول الاجرام السماوية ، والاجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول الاجرام الواقعه تحت الكون والفساد . وذلك ان المعلول كلما بعد عن

= عامة واعني بها : كيفية صدور المادة عن العقل مع ما بينهما من انفصال كامل في طبيعة كليهما ، يتمثل حل مشكلة الثنائية المتناقضة هذه بالصدور أو الفيض عن مصدر واحد وهو : العقل النافذ ، مع احتفاظ كل ما يصدر عنه بطبيعته مرتبًا في درجته في الوجود من ناحية صفاتيه أو كدره ، فكلما كان صافيا اقترب من العلة الأولى بعقليته ، وكلما كان كدرًا انتهى مستقرافي آخر واحقر درجات الوجود وبهذا فسر وجود المادة وتصدرها .

(١) الانب : تسع .

العلة الأولى ، وكانت المتوسطات أكثر ، كان من العلة الأولى أقل قبولا . والعلة الأولى واقعة ساكنة في ذاتها ، وليس في دهر ولا زمان ولا مكان ، بل الدهر والزمان والمكان وسائر الأشياء ، إنما قوامها وثباتها بها . وكما أن المركز ثابت قائم في ذاته ، والخطوط الخارجية من المركز إلى محيط الدائرة كلها إنما ثبتت ويقوم فيه . وكل نقطة أو خط في دائرة ، أو سطح فانما قوامه وثباته بالمركز . فكذلك الأشياء العقلية والحسية ، ونحن أيضاً قوامنا وثباتنا بالفاعل الأول ، وبه تتعلق وعليه اشتياقنا ، واليه نميل واليه نرجع ، وإن تيأعدنا عنه ، فانما مصيرنا اليه ، ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة إلى المركز ، وإن بعدت ونأت . ١. هـ قوله .

وقريب من ذلك ، ما يوجد في المتصوفين^(١) من علماء الإسلام ، وحكماء الآشراق من الفلاسفة .

(١) تستمر الإغلاطونية في حلها لاشكالات الوجود ، ومركزها نظرية الفيض أو الصدور ، وفي الحقيقة إن هذه الأدلة من يتعذر لها يفرق بينها وبين الأدلة العقلية في كل عقائد التوحيد ومذاهبه ، فنحن هنا نقترب كثيراً من الفكرة الإسلامية بارجاع كل شيء إلى الخالق سبحانه وتعالى ، وإلى التسليم بأنه مصدر الوجود كله ، وسبب هذا النظام المتمثل في الخلق والملحوقات . كما أن فكرة الصدور هنا التي نجدها عند الغزالي وضع بذورها أفلوطين . ولنلمس أيضاً أوجه الاتفاق بين فكرة الاتحاد الصوفي لدى المتصوفة من المسلمين وبين أفلوطين ، حيث أن أفلوطين يصرح أن الغرض الأول من تعليمه هو أن يهدي الناس (أولئك القلائل القادرين على هدايته) بحيث يرتدون إلى الشعور باتحادهم آخر الأمر ، بالمصدر الذي عنده صدر وصدرت كل الأشياء ، ألا وهو : الواحد ، أو الخير ، الذي عندما منحهم الوجود منحهم كذلك الدافع إلى العودة إليه . وإن بلوغ ذلك ليحتاج إلى النقاء الأخلاقي الكامل ، وإلى أقصى درجات المجاهدة العقلية ، فالاتحاد الصوفي عند أفلوطين إذن : يتطلب أساساً أخلاقياً شديداً للصلابة ، وتمرينا طويلاً للنفس والعقل قبل البلوغ لذلك الاتحاد . وواضح هنا بطريقة الحال أوجه الشبه بين تصوف أفلوطين وتصوف المسلمين .

قال الامام الغزالى في مشكاة الانوار مانصه : الانوار السماوية التي تقتبس الانوار الارضية منها ، ان كان لها أن تترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالاقرب من المنبع الأول أولى باسم : النور ، لانه أعلى رتبة . ومثال ترتيبها في الوجود .

وانتهى إلى التجريد وتصفيه النفس ، فجمع بين الفضيلتين ، وينسب مثال هذا الحال إلى سocrates ، وأفلاطون ، والسهروردي^(١) ، والبيهقي . هـ .

وقال الفاضل أبوالخير : واعلم ان من النظر رتبة تناظر طريق التصفيه ويقرب حدتها من حدها وهو طريق الذوق ويسموه : الحكمة الذوقية . وممن وصل إلى هذه الرتبة في السلف : السهروردي وكتابه : حكمة الاشراق له صادر عن هذا المقام برمتها ، خفي من أن يعلم .

ومن المتأخرین : الفاضل الكامل مولانا : شمس الدين الفناري في الروم ، ومولانا : جلال الدين الدواني في بلاد العجم . رئيس هؤلاء الرئيس: صدر الدين القونوي ، والعلامة قطب الدين الشيرازي . هـ .

قالوا : وهذا العالم الباطن مما لا ينبغي افشاؤه إلى غير أهله ، ولذلك كان أفالاطون يعلم الناس علانة ، ويلحق بذلك درسا خصوصيا للحكمة السرية المضنون بها على غير أهلهها ، لا يحضره إلا من يختاره من تلاميذه . فهي الحكمة التي لم يودعها الكتب تناقلت على لسان تلاميذه جيلا بعد جيل ، إلى ان انتهت إلى الشيعة الاسكندرانية . ومن

(١) السهروردي : هو الشيخ : شهاب الدين أبوالفتح السهروردي المقتول بحلب سنة ٥٨٧ ، صاحب حكمة الاشراق .

ذلك أخذ مصنفو العرب مثل : صاحب الفهرست^(١) والقططي ، وابن أبي أصيبيعه ، ما ذكروه بخصوص قدماء الفلسفه وللازمتهم السر والكتمان في مذاهبهم . قال الفارابي في كتاب : الجمع بين أفلاطون ، وأرسطو طاليس :

كان أفلاطون يمنع في قديم الأيام من تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون اصدور الرزكية والعقول المرضية ، فلما خشي على نفسه النسيان وذهب ما يستنبطه اختار الرموز والألغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها . هـ ملخصاً . وقال ابن أبي أصيبيع ناقلا عن المبشر بن فاتك قال : كان أفلاطون يرمي حكمته^(٢) ويسترها ، ويتكلم بها ملغوza حتى لا يظهر مقصده إلا للذوي الحكمة . هـ . ومن هذا القبيل الرسالة الموضوعة من أرسطاطليس إلى أفلاطون . قال المبشر بن فاتك في ترجمة أرسطو : وعذله أفلاطون على ما أظهره من الحكمه وصنفه من الكتب ، فأجابه معتذراً : أما أبناء الحكمه وورثتها فلن ينبغي أن ينجسواها ، وأما أعداؤها والزاهدون فيها فلن يصلوا إليها الجهلهم بما فيها ، وقد حصنت هذه الحكمه مع إياها تحصينا منيعاً ، لئلا يتسرورها السفهاء ، ولا يصل إليها الجهلاء . . إلى آخر كلام طويل في هذا المعنى ، وما كل ذلك إلا فروع هذه الأصول الاسكندرانية . وهو يقرب ما التزمه الصوفية من عدم افشاء علوم المكافحة عندهم .

قال الامام الغزالى في الاحياء : المقصود من هذا الكتاب علم

(١) صاحب الفهرست : هو ابن النديم ، وسيق ترجمة المؤلف والكتاب .

(٢) المبشر بن فاتك : سبق ترجمته وصحة الاسم ، بشر بن فاتك .

(٣) صحتها : حكمته .

المعاملة فقط دون علم المكافحة التي لا رخصة في ايداعها الكتب .
وهذه هي العلوم التي لا تسطر في الكتب ، ولا يتحدث بها من أنعم الله
عليه بشيء منها الا مع أهله ، وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة
وبطريق الأسرار ، وهذا هو العلم الخفي ، إلى آخر ما قاله .

قالوا : اتضح بذلك أن الفلسفة والعبادة عبارتان عن معبر
واحد ، لا يختلف إلا من حيث الأساليب والطرق مع اتحاد الغاية
فيهما ، فان مطلوب الفلسفة يرجع إلى اصلاح القلوب ، وتهذيب
الأخلاق واسعاف الانسان على الرجوع إلى الإله ولا غاية للعبادة غير
ذلك . فالفيلسوف يطلب الإله على طريق الفكر والعقل . والعابد
يقصده بالذوق والقلب ، وانتهاء الطريقين واحد كما قال أفلوطين .
الكشف على الإله ثم الاتصال به والخلاف الموجود راجع إلى الظواهر
فإن الملل قد وضع لتقرير الحقائق الإلهية للافهام العامة ، فتلبيست
بقشور حسيّة مما يناسب أفكار الجمهور وعواوينهم . إلا أن الفيلسوف
لا يقف عند ذلك ويمعن النظر في مقاصدها فتنكشف له ما تضمنته من
المعاني الخفية والأسرار الدقيقة الإلهية . وثبت لديه أنه ليس بين
الحكمة والفلسفة فرق ، وإنما هما وجهان لجوهر واحد ، ومن الحق
الصرف والواحد الممحض .

قال برقلس : إن القصص والروايات المتداولة عن الآلهة
تسر^(١) الحسن عن غير أهله وتجليه لمن يستحق فهمه . هـ .

قالوا : ولا سبيل لذلك إلا التأويل ، فانا إذا أخذنا الاعتقادات
على ظاهر معناها لا نتوصل بها إلا إلى الالتباس . قال فرفوريوس : إن

(١) لعلها : تغمض .

عدم الایمان أحسن من الایمان بما تعتقد به العامة. هـ . ومنه مقالة ابن رشد في الكشف ، فالصواب أن تعلم الفرقه من الجمهور التي ترى ان الشريعة مخالفة للحكمة ، إنها ليست مخالفة لها ، وكذلك الذين يرون ان الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة انها ليست مخالفة لها . وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين ، انه لم يقف على كنهها بالحقيقة أعني : على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة ، وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقاد أنه مخالف للحكمه هو رأي : إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها ؛ وإما رأي خطأ في الحكمة أعني : تأويل خطأ عليها . ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب ان تعرف أصول الشريعة ، فان أصولها إذا توصلت وجدت أشد مطابقة للحكمه مما أول فيها ، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف الشريعة يعرف أن السبب في ذلك ، أنه لم يحط علمًا بالحكمه ولا بالشريعة هـ .

قلنا وقد بسطنا الكلام في المذهب الافلاطوني الحديث مع أننا لم نذكر الاشياء إلا يسيرا من الالهيات والنفسانية لأهمية ذلك المذهب، وكثرة تأثيره في أفكار حكماء الاسلام . وقد تعين الآن أن نلخص ما فيه من الاشكالات على ما هو دأبنا في المذاهب المتقدمة فيقال لهم: إنكم قد وضعتم أولا محضا قلتم أنه فوق العقل ، وفوق الوجود ، وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين ، فإذا كان ذلك فمن أين لكم وجوده ، وكيف أدركتم تأثيره في العالم ، وما هو بهذه الصفة إلا مصادرة محضة لا يمكن اثباتها ، ولا انكارها بوجه من وجوه المباحثة . ثم إذا كان فوق العقل فكيف يتصور صدور العقل منه ، وإذا كان فوق الحياة كيف يصدر منه الحياة . وبالجملة كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها من الأحادية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة ، فقد لا يخلو الأمر من حالين : إما أن يقال إن الكثرة ، كانت مكونة في ذات

الأول الممحض كما قال بعض الصوفية إنها كالشجرة في النواة ، وهذا إدخال الكثرة في ذات العلة الأولى ، وهي على قولكم بسيطة ممحضة . وإلا^(١) أن يقال : إن الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم في ذات الأول وكيف يتصور حينئذ أن تكون هي علة للكثرة . ثم إذا سلمنا بذلك فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط في الموجودات ، (فإذا قلتم انه بنوع فيض فهو قول مجازي لا برهاني ، إذ لا يفيض الشيء إلا بما فيه ، ولا يظهر منه الا ما كان فيه من قبل) فإذا قلنا ان الشمس تفيض بالنور ، والنار ، تفيض بالحرارة ، فالنور والحرارة مما هو موجود فيهما لا محالة ، والا لما كانت علة لهما . ومثل ذلك لا يطلق على الواحد الممحض ، اذ نفيت عن ذاته الكثرة بالمرة فكيف يوجد بما ليس فيه ؟ ثم ان الفرق الذي جعلتموه بين ذات الإله ، وقوة الإله لا يخلو من الاشكال وذلك ان مثل هذا التمييز بين الذات والقدرة مما يجوز في الأشياء المعنية القابلة للتجزئة والتفريق ، وإنما الذات الالهية لا تفريق فيها ، ولا تمييز بين الذات والقدرة سيما على قولكم بأنها أحادية بسيطة .

فإذا قلنا : إنه مؤثر بما يصدر من ذاته من القوة ، مع بقاء ذاته على حدتها أدخلنا فيه نوعا من التمييز ، وكيف تكون القوة الإلهية في العالم ، ولم يكن فيها الإله بذاته . أيجوز أن يقال ان حضور قوة الإله بالشيء ليس هو حضور الإله . فإذا قيل : إن مثل هذا ما يقع في النفس ، فنقول : إنها متصرفة في البدن محركة له بأنها حاضرة في البدن منبته في جميع أجزائه ، وهذا مما لا يقوله الاسكندرانيون في الإله . وهم المنكرون لوحدة الوجود ، ومبني مذهبهم على التمييز بين الإله والعالم ؛ فلا يسعهم التخلص من هذه الورطة . ثم إن أصلهم

(١) صحتها : وإنما :

الثاني وهو : التحاق الفلسفة بالعبادة ، وإن كان في نفسه حقاً لتوارد المقاصد بين الديانة والحكمة ، إلا أنه يخالف المذهب الصحيح الذي كان عليه أفلاطون وأرسطو طاليس ، وبقية حكماء اليونان ، وهو أن الحكمة عندهم عبارة عن البحث العقلي المحسن من غير تعرض إلى غيره من المباحث لأنه إذا دخلنا على الفلسفة أعراض أخرى ومسالك - ليست من مسالكها - كالكلام في الذوق والحال والقلب وغيره مما هو خارج عن أساليب العقل يخالفها خلافاً تاماً ، لا يخلو الحال من أن تكون عاقبته عدول الحكمة عن طريقها ، وامتزاج مواردها بالموارد الدينية ، وذلك مما عاقبته وخيمه في كل عصر . ومصداقه ما وقع في خصوص الفلسفة الاسكندرانية فأنها بعد موت أفلوطين سنة ٢٦٩ تسعه وستين ومائتين للمسيح ، لازالت تمثل من البحث العقلي المحسن ، إلى الانتصار للملة العتيقة الوثنية ، ومقاومة الملة النصرانية . فكان غالب سعي النصارى - لا سيما - بمبلighوس ومن تبعه الاطلاع عن المغيبات والتshawق إلى خوارق العادات ، وغريب المكاففات ، والاعتناء بالسحر وعلم التصرف بالأسماء والطلاسم ، والكهانة والنجامة ، والدعوات والعزائم ، وغير ذلك مما هو بعيد عن موارد الفلسفة ومسالك الحكمة . فانحل رباطها شيئاً فشيئاً ، ولم يبق من فلاسفة المذهب الاسكندراني بعد عهد برقلس إلا شرذمة يسيرة من المفسرين للكتب القديمة منهم : اثنينوس ، وسبيليقوس ، وأوليودرس وداود الارمني . ثم لما قويت شوكة الملة النصرانية ، واستولى النصارى على الأمر كان ذلك سبباً آخر لتلاشي المذهب الأفلاطوني الحديث ، إلى أن أمر قيصر الروم : بوسطانيانوس في السنة التاسعة والعشرين والخمسين لل المسيح ، بإغلاق دار التعليم التي كانت لهم بأثينا ، واحراق الكتب الفلسفية . فمن الأفلاطونيين من

تنصر ، ومنهم من هاجر إلى بلاد الفرس طلبا للنجاة ، ثم رجعوا إلى بلاد الروم ، وعاشوا فيها مسترين إلى آخر القرن السادس . فكان ذلك آخر الشيعة الأفلاطونية في صورتها القديمة ، و قالبها اليوناني . قال مؤرخو العرب منهم : صاحب الفهرست والقططي وابن أبي أصيوعة : أن يحيى النحوي لحق أوائل الإسلام . قال صاحب الفهرست : عاش ، أي يحيى النحوي إلى أن فتحت مصر على يد عمرو بن العاص ، فدخل إليه وأكرمه ، ورأى له موضعًا . اهـ . والحق أن بين وفاة يحيى النحوي وافتتاح مصر على يد عمرو بن العاص أكثر من سبعين سنة لأن وفاة يحيى النحوي سنة ٥٧٠ خمسماية وسبعين للمسيح على ما ترجح عند المؤرخين . وافتتاح مصر في سنة اثنين وعشرين للهجرة أي في سنة احدى واربعين وستمائة مسيحية . فاجتمع يحيى بعمرو بن العاص لا أصل له ، ومع هذا فإن تلك الحكاية توميء إلى ما هو في نفسه حق . وذلك أن الحكمية الأفلاطونية لم تنعدم بانعدام دار التعليم بأثنينا ووفاة معلميها ، اذ لا شيء ينعدم في الطبيعة ولا في تاريخ الأمم وإنما فناها هو استحالته إلى صورة أخرى ودخوله في طور جديد من الوجود .

فالذهب الأفلاطوني الحديث انتقل إلى الالهيين من النصارى لا سيما على طريق كتاب ديونيسيوس وهو كتاب موضوع حرره أفلاطוני مجهول الاسم ، في منتصف القرن السادس للمسيح باسم : ديونيسيوس ، أدعى أنه من تلامذة بولوس . الحوار في شرح الأسرار الربوبية ودرجات عالم الملائكة والكنيسة السماوية على الذهب الأفلاطوني ، فصار من ذلك الوقت عمدة للنصارى في أسرار دياناتهم . وبعد احيائه في القالب النصراني ، دخل الذهب الأفلاطوني الحديث في الإسلام عن طريق فريق من المعتزلة ، ومن

الحكماء ، ومن الصوفية . منه أخذ جل أفكارهم جماعة أخوان الصفا^(١) ، وأبو نصر الفارابي ، وابن سينا ، وابن طفيل ، وابن عربي ، وحكماء الاشراق : كالسهرودي ، وصدر الدين ، وقطب الدين الشيرازي كما سيأتي عند ذكر مذاهب الفلسفه . هـ .

بعد الفراغ من ذكر المذهب الاسكندراني ، أرى أن الخصل لكم ما جرى من المحاضرات المتقدمة ، حتى يتبيّن لكم اتضال المذاهب بعضها ببعض ، ثم نذكر شيئاً من مصنفات الفلاسفة وكيفية نقلها إلى العربية ، وما بلغ منها إلى العرب ، ثم ننتقل - إنشاء الله - إلى الكلام عن مذهب المعتزلة ، وما اقتبسوه في كلامهم من مذهب اليونان .

· قلنا في المحاضرة الأولى - خلافاً لما ذكره ابن أبي أصيبيه - في تاريخ الحكماء مجلد أول صفحة ٣٦ : إن أهم المذاهب لمعرفة موارد أفكار فلاسفة العرب هو مذهب : ديمقراطيس صاحب القول : بالجزء الذي لا يتجزأ ؛ وهو من أمهات المذاهب في الطبيعيات عند الاشاعرة ، وفرقة من المعتزلة ، ثم أفلاطون وارسطاطليسي ، ثم أصحاب الرواق ثم الاسكندرانيين أصحاب أفلوطين ، وفورفوريوس ، ويرقلس ، وهم قدوة حكماء الاسلام . ولذلك اقتصرنا على الكلام عن هؤلاء من غير تعرّض لبقية المذاهب اليونانية ، إذ لم يكن لها تأثير في أفكار العرب . ثم قلنا : إن الفلسفة والعلم الالهي

(١) أخوان الصفا : هم جماعة ربطت بينهم الصداقة واجتمعت على اخلاص النصح والطهور من الدنس ، وقد تألفت في البصرة في القرن العاشر الميلادي ، ووضعت لنفسها مذهباً أرادت به أن تطهّر الشريعة بوساطة الفلسفة من الجهالات التي علقت بها ، معتقدة ان الكمال إنما يتّالّف من امتزاج الفلسفة اليونانية بالشريعة الاسلامية .

عند الحكماء والمتكلمين^(١) : كالفارابي ، وابن سينا ، وصاحب التعريفات وغيرهم ، عبارة عن العلم بالموجود بما هو موجود : وقيل : العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه . وقيل أيضاً : علم ينظر في الوجود المطلق ، وأصل تلك الحدود المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس .

وذكرنا في شرح ذلك ، ما يجده الانسان من نفسه عند التفكير فيما بين يديه من الموجودات ، فقد يراها تتقلب في طور الاستحالة والتغير ، فتتشوق نفسه الى طلب ما وراء ذلك ، فيلتمس ما الأصل في هذا الوجود ، وهل هناك ما هو أثبت حالاً ، وأبقى مما يدركه بالحس ، ومن أين تكوينه . فاذا دخل الانسان هذا الطور من الفكر ، فقد دخل طريق الفلسفة . فاذا كان كما قال الفيلسوف الشهير^(٢) : موضوع الفلسفة محصورا في ثلاثة : من أين ، وفي أين ، والى أين ، فاذا دخل في هذا الطريق ، لا زال الانسان يتقل من رتبة الى رتبة ، ومن درجات الوجود أعني : من المحسوس الى المعقول ، إلى ما هو أرفع منه وأعم من المعاني ، إلى أن ينتهي إلى رتبة ليس وراءها بحث وهي الوجود المطلق . فيسكن فكره ويطمئن خاطره . ولذلك قال ارسطاطاليس : إن مبدأ الفلسفة : التعجب ومتهاها : زوال التعجب . ثم قلنا : إن تاريخ الفلسفة في الامم ، يجري على مثل ذلك المنهج ، وان

(١) علم الكلام ، والمتكلمون : علم الكلام هو : علم الحجاج عن العقائد اليمانية بالأدلة العقلية وقد استخدمه المتكلمون في مواجهة أصحاب النظريات والمثل المعارضة للإسلام ليزودوا به عن أصول عقيدتهم . وقد اشتهر المعتزلة ببراعة معالجة مسائله وقوة الاعتماد على الحجاج العقلية في مواجهة أعداء الدين الإسلامي .

(٢) يعني به : الفيلسوف الالماني الشهير عمانوئيل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فهو صاحب هذه العبارة .

الأمم في بداية أمرها كالعلل^(١) لا يعلم شيئاً سوى ما يدركه بحواسه ، ولا يتصور شيئاً غائباً ، ثم يصير شاباً ، يتصور المعقولات ويتصرف فيها شيئاً فشيئاً ، ثم كهلاً يجول فكره في المبادئ الالهيات . ولا فرق بين ذلك وما نعلمه من تاريخ فلسفة اليونان ، فإنها لم تتجاوز في بدء نشأتها حد الطبيعة الواقعة تحت الحس ، فاقتصر بحث حكمائهم على المادة الأصلية التي منها تكونت الأشياء . قال جالينوس : إن الذي حملهم على ذلك الفهم أنهم لم يتصوروا استحالة المماد بعضها إلى بعض ، إلا إذا فرض وجود مادة أصلية اشتراك كل فيها جميع العناصر ، منها تبعثر ، واليها تعود .

وقلنا : إن أول فيلسوف يذكر في تاريخ الفلسفة اليونانية - بعد الأولين - الذين لم يدعوا في زمرة الفلاسفة ، بل من جملة الشعراء والرواة ، هو طاليس^(٢) : من مدينة هيليطلوس ولد سنة ٦٢٤ أربع وعشرين وستمائة ، وهو القائل بأن الأصل في الموجودات هو الماء . ثم ، انكسيمانس وهو عاش قبل المسيح ٥٢٨ ثمانية وعشرين وخمسة . وهو القائل بأنه : الهواء . وذهب انكسيمندر ومولده سنة ٦١٠ عشرة وستمائة إلى أن الأصل : مادة لا صورة لها معينة ، دائمة التحرك تتغير تارة ، وترجع إلى أصلها أخرى . وهذه الفرقـة المسماة عند اليونان بفيزيولوقي ومعناها بالعربية : الطبيعـيون وهو اسمهم عند العرب أيضاً . ثم تعقبـنا ما ذكرـه الشهـرـستانـي أيضاً في المجلـدـ ٣٧ صفحـةـ ٢٥٨ وصفـحةـ ٢٦٠ ، والـيعـقـوبـيـ في صفحـةـ ١٣٤ـ منـ المـجـلـدـ الأوـلـ فيـ حقـ قـدـماءـ الـيـونـانـيينـ ، وـبـيـنـاـ أـنـهـ إـلـىـ قولـ الاسـكـنـدـرـانـيـنـ أـقـرـبـ منهـ إـلـىـ قولـ

(١) الانسب هنا : كالطفل .

(٢) ليس هذا صحيحاً فأول فيلسوف من الأولين هو: انكسيمانس ازدهر عام ٦٥٠ م .

القدماء . ثم قلنا : إن فلسفة الطبيعيين بلغت النهاية من الاتقان عند ظهور ديموقراطيس ومولده في سنة ستين وأربعين مائة ، وقيل : سبعين وأربعين مائة قبل المسيح ، وقيل أنه عاش مائة سنة . وعلى ذلك فان وفاته سنة ٣٦٠ ونحو ذلك . وهو اول من صرخ بقدم الطبيعة والدهر . ثم بوجود مادة واحدة ، زعم أنها مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، وهي دائمة التحرك .

قال : إن باجتماع تلك الأجزاء تحدث الأجسام ، وبافتراقها تنعدم ، وهكذا من الأبد إلى الأبد من غير أن يكون لافتراقها ولا لاجتماعها نهاية ، وقد ذهب انباذقليس - ومولده سنة ٤٩٠ تقريباً قبل المسيح ولا يعلم تاريخ وفاته - إلى هذا الرأي في الطبيعيات وإن كان قد خالف رأي ديموقراطيس في الباقى . وقلنا : إن هذه الفرق هي المعروفة عند العرب بالدهريين . كما يتضح من مقابلة ما ذكره البيروني في تاريخه^(١) ، والأمام الغزالى في المنقد من الضلال - في خصوص الدهرية - بما ذكره سنبلقيوس في تفسير كتاب السماء والعالم ، وارسطاطاليس في كتاب السماء ، وفي كتاب الفساد والتكون في خصوص انباذقليس ، وشيعة ديموقراطيس ، فاتضح من ذلك أن الطبيعيين عند العرب هم : قدماء اليونان ، والدهرية : هم ديموقراطيس ومن تبعه .

ثم قلنا في آخر المحاضرة الأولى : إن كل فلسفة إذا كانت مقصورة على المحسوس فلا بد من أن يكون مآلها إلى انكار الحقائق ، لأن الحس ادراك فقط وإنما الحكم عليه ، بل والشعور به متعلق بنوع آخر من القوى النفسانية ، أعني : الفكر والعقل . فمن لم يثبت عنده

(١) تحقيق ما للهند من مقوله .

وجود ذلك ، كيف يثبت عنده وجود المحسوس ، وكيف يحكم عليه بأنه يقيني ، أو حق أو باطل ، والحال ان كل ذلك راجع لأحكام العقل . وإذا سلمنا ذلك : فكيف يمكن له أن يبينه لغيره ، لأن المحسوس مقصور ضرورة على نفس المدرك لا يتعدى إلى غيره ، فلا يتخذ قياسا . ولذلك قلنا : إن من انحصر الوجود عنده في المدركات الحسية لا يصح عنده علم ولا فلسفة ، ومصداقته ما وقع في يومنا في آخر المدة التي نحن بصددها ، حيث ظهر في كل ناحية المنكرون للحقائق المعروفة باسم : السوفسطائية ، وهم فرقان قد أشار إليهم اليعقوبي في المجلد الأول صفحة ١٦٦ من تاريخه ، والشيخ المرتضى في المجلد ٩ من الاتحاف ص ٤١٨ ، ونصر الدين الطوسي من حاشية المحصل صفحة ٢٣ ؛ وابن حزم الظاهري الاندلسي في المجلد (١) صفحة ٨ من كتاب الملل^(١) والنحل ، أوردنا نص كلامهم في المحاضرة الأولى .

الفرقة الأولى : فرقة بروتاغورس ، وهو القائل : بأن كل ما ظهر لكل واحد حقا ، فهو حق بالنسبة إليه ، وإن الإنسان مقاييس الأمور في وجودها وعدم وجودها ، أي مارآه كل واحد موجودا فهو عنده موجود ، وما رآه معذوما فهو بالقياس إليه معذوم . والظاهر أن تلك الفرقة هي المعروفة عند العرب باسم : العندية .

والفرقة الثانية : اشتهرت باسم : غورجياس قال : إن الأشياء في حكم التغير الدائم فعلى فرض وجود الحق لا يمكن الإنسان من ادراكه ، فقصاري الأمر أن يحكم الإنسان بما يدركه في كل آن من

(١) كتاب ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، أما الملل والنحل ، هو كما نعلم للشهرستاني .

الزمان ، بالنسبة الى ذلك الآن من غير ان يتعدى حكمه الى آن آخر ، فان المدرك والمدرك ، قد تغير كلاهما من وقت الى وقت ، فحكم الوقت الأول لا يصح على الثاني . والظاهر ان هذه الفرقـة هي المعروفة عند العرب باسم . العنادـية . وقد الحق بهم متكلمو العرب فرقـة أخرى سموها : الـلـادـرـيـة ، ذهـبـوا الى الشـكـ المـحـضـ ، والـىـ الشـكـ في شـكـهمـ حتـىـ قالـوا : نـحـنـ شـاـكـوـنـ ، وـشـاـكـوـنـ فيـ أـنـاـشـاـكـوـنـ . والـمـتـرـجـعـ أنـهـمـ يـعـنـونـ بـذـلـكـ فـرـقـةـ : أـرـخـاسـيـلاـوسـ وـهـوـ القـائـلـ : بـأـنـ ماـ منـ قـضـيـةـ بـدـيـهـيـةـ أـوـ نـظـرـيـةـ إـلـاـ وـلـهـاـ مـقاـوـمـةـ يـمـثـلـهـاـ فـيـ الـقـوـةـ وـالـقـبـولـ عـنـدـ الـاذـهـانـ . فـالـأـحـسـنـ عـلـىـ الـحـكـيمـ أـنـ يـمـسـكـ رـأـيـهـ وـلـاـ يـرـجـعـ رـأـيـاـ عـلـىـ رـأـيـ آـخـرـ .

ويـعـدـ ذـكـرـ السـفـسـطـائـيـةـ ، بـيـنـاـ فـيـ الـمـحـاضـرـةـ الثـانـيـةـ ، أـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ لـلـعـقـلـ الـبـشـرـيـ أـنـ يـقـفـ عـنـدـ الشـكـ^(١) الـمـحـضـ ، إـذـ لـاـ شـيـءـ مـنـ أـفـعـالـنـاـ وـكـلـامـنـاـ ، إـلـاـ وـهـوـ مـوـقـفـ عـلـىـ الـاعـتـقـادـ بـالـوـجـودـ ، فـلـوـ اـعـتـقـدـنـاـ بـالـشـكـ حـقـ اـعـتـقـادـهـ لـتـوقـفـتـ حـيـاتـنـاـ جـمـيـعـاـ ، وـلـذـلـكـ قـيـلـ إـنـ الشـكـ يـهـدـمـ نـفـسـهـ ، إـذـ مـاـ مـنـ قـائـلـ بـالـشـكـ الـمـطـلـقـ إـلـاـ وـقـدـ أـثـبـتـ شـيـئـاـ ، فـاثـبـاتـهـ لـشـكـهـ هـوـ نـقـضـ لـمـذـهـبـهـ لـاـ مـحـالـةـ . وـأـمـاـ الـقـوـلـ بـالـطـبـيـعـةـ وـلـاـ شـيـءـ غـيـرـهـ ، فـانـهـ لـاـ يـوـفـيـ بـالـوـاجـبـ إـذـ الـعـالـمـ مـادـةـ ، وـلـاـ يـتـصـورـ اـنـتـظـامـ الـحـرـكـاتـ وـاـتـلـافـ أـجـزـاءـ الـعـالـمـ وـيـقـائـهـاـ عـلـىـ النـظـامـ الـذـيـ نـشـاهـدـهـ . ثـمـ وـجـودـ الـعـقـلـ فـيـنـاـ ، وـعـجـائـبـ الـأـعـمـالـ الـفـكـرـيـةـ إـذـ مـكـنـاـ أـنـ لـيـسـ هـنـاكـ إـلـاـ اـصـطـكـاكـ أـجـزـاءـ مـنـ الـمـادـةـ بـعـضـهـاـ بـعـضـ . هـذـاـ بـعـيدـ جـداـ وـأـقـرـبـ مـنـهـ أـنـ يـفـرـضـ وـجـودـ مـاـ هـوـ

(١) الشـكـ وـالـشـكـاـكـ Sceptico : الشـكـ اـسـمـ أـطـلـقـ عـلـىـ جـمـاعـاتـ بـعـينـهـاـ مـنـ الـفـلـاسـفـةـ فـيـ الـفـتـرـةـ الـهـلـيـنـيـةـ الـبـرـوـمـانـيـةـ الـذـيـنـ لـشـكـهـمـ فـيـ كـفـاـيـةـ الـحـوـاسـ وـالـعـقـلـ فـيـ الـوـصـولـ لـمـعـرـفـةـ بـطـبـيـعـةـ الـأـشـيـاءـ ، نـابـوـاـ بـجـوـبـ الـإـسـاـكـ عـنـ الـاـثـبـاتـ ، وـجـوـبـ تـعـلـيقـ الـحـكـمـ . وـكـانـ الـأـسـاسـ الـمـشـرـكـ لـهـذـهـ الـحـرـكـةـ هـوـ : الـهـجـومـ الـابـتـمـولـوـجـيـ عـلـىـ جـمـيعـ الـفـلـسـفـاتـ الـتـيـ كـانـتـ دـوـجـمـاطـيـقـيـةـ ، أـيـ التـيـ زـعـمـتـ أـنـهـاـ قـدـ كـشـفـتـ عـنـ الـحـقـيـقـةـ .

مخالف للمادة مماثل لما نشاهده من الأعمال الفكرية ، والحركات الاختيارية ليكون منبعا لها مع أنه ليس من فرض ذلك ممانعة في الطبيعة ، بل تقتضيه الفطرة السليمة والطبيعة معا .

قال ارسطاطاليس : إن كل نظام يدل على وجود العقل^(١) وهذه أهم الأسباب التي حملت اليونان شيئا فشيئا على العدول عن رأي السوفسقائية ، وعن رأي الطبيعيين . وقد كان فيثاغورس قبل ذلك - وهو عاش على ما ترجح في السنة السابعة والتسعين والأربعين قبل المسيح - وهو قد ذهب إلى أن العدد هو أصل الأشياء ، لأن كل تعين يرجع إلى العدد والقياس . والوجود إنما هو عبارة عن التعين ، فالعدد حينئذ هو الأصل . أشرنا إلى قول ابن الأذقيليس - عاش في السنة الثالثة والعشرين والأربعين قبل المسيح - قال : بأن القوى المحركة للمادة هي : المحبة ، والعدوان ، فبالمحبة تتألف الأشياء وبالعدوان تفترق وتنحل ، قلنا : إن كل ذلك يشعر بأن أفكار اليونان لم تكن تقع بمذهب الطبيعيين . فان من قال : إن العدد هو أصل الأشياء . ومن قال : إن الأصل هو العدوان والمحبة . فقد اعترف بوجود شيء مغاير للمادة ، وبأن ذلك الشيء هو الوجود الباطن تحت الظواهر والحركات . ثم ذكرنا ظهور انكساغورس ، وهو القائل : إن الأصل في وجود العالم هو العقل . قال ارسطاطاليس في حقه بعد حكاية آراء الأقدمين : ثم نرى بعد ذلك رجل فقال : إن العقل هو مبدأ الوجود فكان كالصاحي بين قوم سكاري لا يفهون وحاصل مذهبة : إن المبدأ الأول هو عقل بسيط

(١) نحن نلح على فكرة النظام هذه ، باعتبارها بالفعل أعظم دليل على وجود العقل وعلى نفي فكرة التلقائية أو الاتفاق في اجتماع الأشياء ، وكذلك يزهن هذا النظام في العالم ودقة المخلوقات فيه وعظمة صنعها على وجود خالق بارع في الخلق والتصوير ، لا يضارعه في ذلك أي كائن ، وتتحدث مصنوعاته ، وتشهد بصدق وثبات ذلك .

مفارق للمادة ، وهو أصل وجود العالم ، إلا أنه بعد أن وضع العقل أصلاً للوجود ، كان قد تناقض في قوله فصرح بأن انتظام العالم ، لم يكن من العقل وإنما منشأه من حركة جعلها العقل في المادة فتولدت من تلك الحركة حركة أخرى ، ومنها حركة وهلم جرا إلى غير نهاية . فمن تولد تلك الحركات انتظم العالم حتى كأنه لم يبق للعقل حاجة في ترتيبه ، وذلك ما حمل سقراط على الانتقاد على انكساغورس وابتكار مذهب جديد مبناه على أصلين : أولهما : أنا إذا اتخذنا العقل أصل للوجود ، فلا بد من اطلاق تصرف في الأشياء ، تصرف النفس في البدن والصانع في الآلة التي يستعملها .

الثاني : وهو تابع للأول : أنه إذا كان العقل أصل الأشياء فمعرفة الأشياء موقوفة على معرفة أسبابها العقلية ، وعللها المعنوية أعني : على معرفة الغاية المقصودة منها عقلاً . إذ لا يصنع العاقل شيئاً إلا لعلة يدركها العقل . ومن ذلك يلزم أصل ثالث : وهو أن هوية الأشياء جوهر عقلي لا محالة ، لأن مصدره العقل فما يتوصل إليه عقل الإنسان بعد النظر الصحيح ، لا بد من أن يكون مطابقاً لهوية الأشياء . وهو إذا ، علم صحيح لا يتطرق إليه شبكات السوفسطائية المنكرين للحقائق . والطريق إليه على قول سقراط هو أن ينزع الشيء من الاعراض والطوارئ المتغيرة ، حتى يتوصل إلى ما لا يتغير منه ، وهو : حده الحاصل بعد التحليل والتركيب الصحيح ، ولذلك قال أرسطو طاليس : إن سقراط كان كثير الاعتناء بالتحديد ومنه يتضح قول سقراط : إن قصارى العلم أن يعرف الإنسان نفسه لأنه إذا عرف نفسه وأنه عقل وجهر روحي ، فقد حصل على مفتاح العلوم كلها^(١) . وقد

(١) واضح أن سقراط لم يكن ليقنع بالتفسير المادي للعالم ، ولعل ذلك الأمر هو مأداته .

ذكرنا ، أن سocrates اقتصر على الخلقيات اعتقاداً منه أنه لا شيء أهمل للإنسان من تهذيب أخلاقه قبل الخوض فيما هو وراء ذلك . ثم تجاوزنا في قولنا إلى أشهر تلاميذه وهو : أفالاطون جمع بين الأقوال المتقدمة والأسلوب السocraticي في البحث . قال : إن القصد من الفلسفة : العلم اليقين ، والعلم اليقين لا يبني إلا على الوجود الحق ، والوجود الحق لا يكون فيما يدرك بالحس ، لأنها في حيز التغير والاستحالة ، لا يخلو الحال من أمرتين : إما أنه لا يمكن الإنسان من العلم فقط وهو قول السوفسطائية . وأما : أن يكون هناك مالا يطأ عليه الاستحالة والتغير وأن يكون وراء المحسوسات جواهر عقلية ، يتعلق بها علمنا ، ويستقيم بها وجود المدركات السفلية ، وهي التي سماها أفالاطون : بالمعنى : والمثل : جمع مثال بمعنى النظير والشبيه . قال : إنها للمحسوسات كالشبع الساكن للخيال المتحرك ، فإذا قيل كيف نعلمها وإذا وجدناها قال : كنا قد أدركنا تلك المعاني قبل الهبوط إلى هذا العالم ، فنسيناها عند تعلق أنفسنا بهذه الأبدان الكثيفة ، فإذا شرعت النفس في التعلم على الطريق الصحيح ينفتح بصرها فتتذكر ما رأته في حياتها السابقة ، وهو ما يدعى عندنا التعلم ، وما هو في حقيقة الأمر إلا التذكر ، أي رجوع النفس إلى أصلها ، واتصالها بعالمها الذي منه هبطت ، وإليه تعود .

ومنه : تعريف أفالاطون للعلم بأنه اتصال جوهرنا العاقل بما في الوجود من الجوهر المعقولة ، وإذا تقرر أن الوجود الحق هو في عالم

= إلى تكوين أول مذهب عقلي في تاريخ اليونان ، بل وفي تاريخ البشرية ، حيث أرسى دعائم الفكر على التصور العقلي المستند للأخلاق والذي يتهمي بوجود الخالق حتماً أو بوجود العقل الأول الصانع المدبر ، وذلك يقطع بعمق المذهب المادي في صورته القديمة على يد ديمقريطس ومدرسته ، والحديثة على يد : كارل ماركس وماهيته الجدلية .

المعاني ، لا في عالم المحسوسات ، لزم منه الأصول الثلاثة التي هي خلاصة مذهب أفلاطون أولها : ان الطريق الموصلة للعلم ما أشار إليها سocrates ، وقد هذبها أفلاطون فسمتها : بعلم الكلام ، وهو باليونانية : ديالكتيكا^(١) ، وذلك أنه لا يمكن الوصول إلى جواهر الأشياء إلا بتجريدها عن الطوارئ الحسية أي بالتحليل أولاً ، ثم بالتركيب على الطريقة الصحيحة بحيث يترقى النظر من الأخص إلى العام ، ثم إلى ما هو أعم منه ، إلى أن يدرك المعنى الذي هو الأصل لوجود الشيء . قال : فإذا عرج العقل من المحسوسات إلى المعاني ، وروض فكره فيها ، فقد وجد لها تدرج بعضها تحت بعض وتتحد شيئاً فشيئاً إلى أن تتحد كلها في معنى المعاني وهي : ذات الإله ، والخير المحسن ، والكمال المطلق . قال : إن المعاني أفكاره وصفاته ومجموعها حكمته التي بها أوجد العالم وبها يذكره وقد ترکب على ذلك الأصل الثاني في المذهب الأفلاطوني فيما يخص الطبيعيات ، وهو : أن العالم في قبضة الخير وما من شيء إلا وغايته الخير فإذا طلبت معرفة الأشياء فأقرب أن تطلب مواضعها من مصلحة . ومنه أيضاً: الركن الثالث من الخلقيات وهو أنه من أدرك أن الوجود الكامل هو في عالم المعاني ، وأن جوهره معنى من معاني ذلك العالم قد تعلق بهذا

(١) الديالكتيك : الديالكتيك أو الجدل : Dialectic يستمد اسمه من الفعل اليوناني الذي يعني : « يحاور » وكان معناه في الأصل « فن الحوار » أو النقاش أو « الجدال » وقد طبق الجدل بنحو عام لأول مرة على يدي : سocrates ، وهو الذي كان - كمما صورته محاضرات أفلاطون الأولى - يمارس على الدوام طريقتين كثناهما تستخدم صورة الفرض ، أولاًهما : هي تفنيد رأي الخصم وذلك باستدراجه عن طريق القاء الأسئلة عليه إلى أن يسلم بعبارة مناقضة لرأيه ، باعتبارها نتيجة نهائية تترتب على ذلك الرأي « وهي مرحلة التنفيذ » ثم الانتهاء به إلى تعميم وذلك عن طريق استدراجه إلى التسلیم بصدقه في سلسلة من الأمثلة الجزئية وهو ما سمي : بالاستقراء .

أعرض عن الدنيا واسحقر^(١) ما فيها ولم يبق له سعي ، إلا في تخلص جوهره الروحاني من هذا السجن المظلم الذي نسميه الحياة ، ومن هذا القبر الذي نسميه البدن ، بتنقية ضميره ، وتهذيب أخلاقه لكي يستعد للرجوع إلى وطنه ، وهو يزداد شوقاً واجتهاداً بقدر ما يزداد علماً ، إلى أن يدرك من الصفاء الروحاني في ما يلتحق به بعالم الأرواح .

ومن ذلك : أصلان مهمان في الخلقيات عند أفلاطون أولهما : ان المعرفة الحقيقة ومكارم الاخلاق عبارة عن شيء واحد ، لا ينفك أحدهما عن الآخر ، إذ لا يختار العاقل ما هو أدنى إذا قدر على اكتساب ما هو أفضل منه . والأصل الثاني : ان ارتكاب الشر منشؤه الجهل بالخير ، أو الخطأ فيه ، لا الاعتماد ، إذ لا يختار العاقل الشر علما منه وتعيناً ، وإنما توهما منه وجود شيء من الخير فيه فهو بالتأديب أحق منه بالعقوبة .

ثم انتقلنا إلى بيان الاشكالات المتعلقة بالمذهب الافلاطوني ، وذلك أن مداره قول أفلاطون : بأن الفلسفة طلب العلم اليقين ، ولا يقين إلا ما تعلق بالوجود الحق ، فحيثئذ كل ما يطرأ عليه التغير لا يمكن أن يفيد اليقين ، فعلى ذلك وجوب إثبات جواهر خارجة عن الطبيعة المتغيرة ، وهي : المعاني ، فمعارضة^(٢) أرسطو قائلة : فقد سلمنا ان موضوع الفلسفة هو الوجود ، وأن الأمور المتغيرة لا تفي بالعلم ، وأنه لا علم إلا بما لا يتغير من الكليات . غير أن ذلك لا يستوجب كون تلك الكليات جواهر قائمة بذاتها مفارقة ، وليس الكلي في نفس الأمر إلا ما ارتسם في الذهن من المعاني . فمن أين لنا وجوده في الخارج عن

(١) لعلها : واحتقر .

(٢) لعلها : فعارضت .

الذهن ؟ ثم على فرض ذلك فلا يخلو إما أن تكون تلك الكلمات متصلة بالأشياء ، أو مفارقة عنها ، فإن كانت متصلة فقد دخلها التغير بتغيير ما اتصلت به ، وإذا قلنا : إنها مفارقة ، فكيف يكون جوهر الشيء مفارقاً عما هو جوهر له . . وكيف ينطبق الجوهر الواحد على الأفراد المختلفة وهو في نفسه واحد غير قابل للانقسام . ثم إن هذه المعاني جواهر عقلية محضة ، والعقلية من شأنه لا يتغير ، أي يثبت على حالة واحدة لا يتحرك ، فكيف تكون المعاني علة للحركة والحياة . هذا مع أنه لم يبين كيفية تأثيرها في الأشياء . . فما الفائدة في وضع المعاني .

قال أرسطو : إن الكليات لا وجود لها إلا في الذهن ، ولا وجود في الحقيقة إلا وجود الأعيان أي : انسان معين ، وفرس معين ، ومثل ذلك . فإذا تأملنا من^(١) هذه الأعيان فقد وجدناها مجتمعة من هيولى أي : مادة ، ومن صورة أي : كيفية معينة من الوجود . أما المادة فقد يعسر تصورها إذا فرضناها عن الصورة^(٢) ، وما هي إلا امكان محض أي : قوة واستعداد لقبول الصورة لا وجود لها غير ذلك . وأما الصورة فهي كل ما يتعين من وجود المادة من شكل ، ووضع ، وبعد ، وكيفية ، ولون . وبالجملة ما قام به وجود الشيء في ذاته وما يتصور به قوامه في أذهاننا وقد سماها أرسطو : فعلا ، كما سمي المادة : بالقوة ، لأن الصورة ما وجد به الشيء وجوداً حقيقياً ، فهو فعله وكماله في اصطلاح المشائين . قال : وهذه الأصناف أي : المادة والصورة لا يوجدان متمايزين إلا باعتبار العقل ، وهما في الحقيقة لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وباجتماعهما توجد الأفراد الرابطة بينهما . وهذا التزوج يسبب

(١) الانسب : في .

(٢) الانسب هنا : إذا فرضناها خلوا من الصورة .

الحركة أي : نزوع المادة إلى الالتحاق بالصورة ، ل تستكمل بها من صورة إلى صورة ، فهي إذا ثلاثة أركان : المادة ، والصورة والحركة . والمجتمع من ذلك يسمى : الطبيعة ؛ وهي على تحديد ارسطalisis : مبدأ الحركة والسكن .

و معناه ان ما يختص به الموجودات الطبيعية ان تتحرك من ذاتها بخلاف الصناعية ، فانها تحتاج الى محرك يحركها . والحركة^(١) عنده عبارة عن كل تغيير يحل بالجسم الطبيعي ، وهي ثلاثة أقسام: حركة في الكس ، أي في العظم : كالنمو ، والذبول ، والزيادة ، والنقصان . وحركة في الكيف ، وهي الاستحالة من صفة الى صفة اخرى ، وحركة في الأين ، وهي : النقلة من مكان إلى مكان فمعنى الحركة عند ارسطalisis يتناول حينئذ حياة الأشياء والطبيعة على اختلاف أنواعها . قال : ولا حركة إلا ولها غاية تقصدها ، إلا في القليل النادر الذي لا يمكن أن ينسب الى علة وقصد ، كمثل من حفريات ، فوجد كنزاً . قال في كتاب السماء والعالم : إن الإله والطبيعة لا يفعلان شيئاً عبثاً ، وهي قاعدة مطردة عنده في الطبيعيات ، وهذا القصد هو في كل صنف من الموجودات ما أشرنا إليه من شوق المادة إلى الصورة ، وهي كمال وجودها ، وهو العلة الموجبة لما نشاهد في الطبيعة من ترقى مراتب الموجودات من أسفلها وهي المعادن إلى رتبة النبات ، ثم رتبة الحيوان . وهذا الكمال الذي يكتسبه كل نوع من الموجودات عند ترقيه هو المعبر عنه بالنفس والصورة ، وأيضاً : فهو أولًا نفس نباتية ، ثم نفس مادية وحساسة في الحيوان ، ثم نفس عاقلة في الانسان ، وهو الدرجة العليا من هذا العالم إذ له ما لبقية الموجودات من النفوس ،

(١) الحركة عند ارسطو . سبق تعريفها .

وزاد على ذلك عقل قد التحق به من خارج مفارق للمادة لا يفني بفناء البدن . ومما تقدم يتضح معنى ما حد به أرسطو طاليس النفس أنها : الصورة أو الكمال الأول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة . قال ابن رشد في جوامع كتاب النفس لأرسطو : إنه يظهر أن النفس صورة لجسم طبيعي آلي . وذلك أنه إذا كان كل جسم مركبا من مادة وصورة ، وكان الذي بهذه الصفة في الحيوان هو : النفس والبدن ، وكان ظاهراً من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي ، فيبين أنها صورة ، ولأن الصور الطبيعية هي كمالات أول لل أجسام التي هي صورها ، فالواجب ما قبل في حد النفس أنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ، وإنما قبل أول حفظا من الاستكمالات الأخيرة ، التي هي في الأفعال والانفعالات ، فان مثل هذه الاستكمالات الأخيرة ، تابعة للاستكمالات الأول . إذ كانت صادرة عنها . هـ .

قال : فإذا تأملنا من ترقى الطبيعة فقد تبين أنه ما من خطوة تخطوها الطبيعة ، إلا وقد تجردت عن شيء من قشورها المادية . وترقت إلى مرتبة من الوجود أبسط وأصفى وأقرب من طبيعة العقل المجرد . فظهر أن الباعث الموجب لهذا الترقى هو شوق الموجودات قاطبة إلى الالتحاق بالعقل المحسن ، وهو المشوق الأول ، والمبدأ الأول للحركات ، مع أنه غير متحرك .

قال أرسطو : إن المبدأ غير متحرك من ذاته ، إذ لو كان متحركا لاحتاج إلى محرك فحصل الدور ، وهو فعل محسن ، أي لا يدخله شيء من القوة والمكان . إذ لو كان كذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرجه من القوة إلى الفعل . قال . وهو واحد بسيط من كل وجه لأن انتظام العالم يدل على أحديّة محركة ، وفضلا عن ذلك ، فإنه لو كان فيه شيء من الكثرة لكان متركبا ، فيجوز عليه الانحلال والفساد وهو عقل محسن

لا يعقل شيئاً سوى ذاته، لأن عقله أجل من أن يدخله ما هو دونه في رتبة الوجود . على أنه لو علم الأشياء الخارجة في الوجود ، لكان علمه مستفاداً من تلك الأشياء ، فيكون محتاجاً إلى غيره لكي يكون عالماً ، وذلك نوع من الامكان والتغير . فهو إذا : عقل ، وعاقل ، ومعقول معاً . والحاصل من المبدأ الأول أنه حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها ، إذ ليس السرور إلا الشعور بالكمال .

ثم أنشأنا في المحاضرة الرابعة ، في بيان ما يعتريض به على أرسطوطاليس أولاً : إن معنى المادة عنده فيه من التردد والابهام ما يشكل على الافهام ، إذ لا يظهر من كلامه هل المادة عنده عبارة عن مجرد السلب والعدم ، أم لها نوعاً من الوجود ، فإذا قلنا : إنها مجرد عدم وسلب ، فكيف يثبت ما ذكره من نزوع المادة واشتياقها إلى مبدئها . وإذا قلنا : إنها امكان محض فما معنى الامكان ؟ هل يتصور للاماكن وجود ، وهل يسوغ تشخيصه ؟ ، وإذا نسبنا للمادة نوعاً من الوجود كان ذلك مناقضاً لما ذهب إليه، من أنه لا وجود إلا في الصورة ، ومن الصورة . ثم إذا سلمنا بذلك فقد وضعنا للوجود أصلين : المادة ، والصورة ، وهو مناقض لأصل مذهبة . ومثل ذلك ما يقال في الطبيعة . إذ لا يفهم من كلامه هل هي عبارة عن ذات موجودة سارية في الموجودات أم هي معنى موجود باعتبار العقل .

والأشكال الثاني : لا يتعلق بالصورة . قال أفلاطون : وراء الانسان الفرد انسانية كلية يتصورها الذهن ، ولا يدركها الحس ، فهي أصل الوجود وأصل علمنا به ، فسلم له ارسطو أن الكليات هي أصل العلم وإنما أنكر على أفلاطون قوله : إنها مفارقة . قال : لا كليات إلا

في الذهن ، وإنما الوجود الحقيقي هو الوجود العيني أي وجود الأفراد المتركم كل منها من مادة وصورة ، فالصورة هي التي تعطي الأشياء وجودها وتعين بها علمنا . فلا فرق بينها وبين المعانى الإفلاطونية إلا أنها ليست بمفارقة ، وإنما هي متصلة بالأفراد فهي إذاً ليست من الكليات ، غير أن أرسطو طاليس لم يبين كيفية ذلك الاتصال . فيقال له : وإذا كانت متصلة . . . كيف لا يدخلها التغير والفساد ؟ وكيف يصح أن تكون أصلاً لعلمنا بالشيء . . . وانت القائل : لا علم لنا إلا بالكليات ، ثم اذا كانت الصورة من المعانى العقلية ، وإن المعنى العقلى لما لا يتحرك . . . فكيف تكون أصلًا لحياة الأشياء وحركتها ؟

مثل ذلك ما يقال في المبدأ الأول ، فأول ما قال فيه : انه مبدأ الحركة ، وهو غير متحرك فكيف تصدر الحركة عملاً لا حركة له ؟ وإذا قلنا : ان الحركة ليس مصدرها من المبدأ الأول فما السبب فيها اذا لم تكن من المادة ؟ ثم قال : ان المبدأ الأول لا يعقل الا ذاته . . . فكيف يصح تدبيره للعالم ؟ وإذا كان غير مدبر فما حاجة العالم إلى الإله ؟ وكيف بقاوه ومن أين حدوثه . والحاصل أن أرسطو وضع عالمين متمايزين : عالم الصورة ، وعالم المادة . ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما ، وكيفية تأثير أحدهما في الآخر^(١) . فهذه الأسباب وغيرها مما يطول شرحه في هذا المختصر ، حملت أصحابه بعد موته على الدول عن الالهيات شيئاً فشيئاً والاقتصار على المباحث الطبيعية ، والخلفية ، و يؤيد هذه ما علمناه من مذهب ثاوفرسطس ، واستراثون وغيره من خلفه في رئاسة دار التعليم بائثنا ، وهم الفرقة المعروفة عند العرب

(١) هذا عود إلى الأشكال القائم المتصل الذي سبق أن نوهنا إليه في أكثر من مناسبة وأعني به : الصعوبة الناجمة عن كيفية التوفيق بين المعقول والمحسوس لتغيير طبيعتهما .

باسم : الطبيعيين كما بناه . فلم يبق بعد اضمحلال مذهب ارسطوطاليس الا مقامان . أما القول بوحدة المادة على ما ذهب اليه قدماء الدهريين وهو قول ابيقورس . وقد رجع في الطبيعيات الى مذهب : ديموقريطوس من القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، أو زاد عليه القول بالانحناء ، أي أن تلك الاجزاء لها في حركتها انحناء ، فلما حادت عن طريقها ، تلاقت ، فتركت ، فمن ائتلافاتها تكون العالم من غير ان يكون لذلك صانع ولا مدبر . وهو القائل ايضا في علم الاخلاق : فان اللذة هي الغاية القصوى^(١) من الحياة الانسانية ، لأن كل حي لا قصد له الا أن يدرك من اللذة ما أمكنه ، وهي قسمان : اللذة الساكنة ، وهي الخلو من الألم . واللذة المتحركة ، وهي الملائمة للحس المحركة له . فالفلسفة عنده : هي ما يقصد به نوال السعادة في هذه الحياة ، بأن ترشد الانسان الى ما به يهجر الالم ، ويكتسب من اللذة ما في الطاقة البشرية . وقد ذكر الفارابي شيعة ابي قوس^(٢) في مبادئ الفلسفة القديمة ونقل عنه ابن القسطي في تاريخ الحكماء قال : ذكر حنين بن اسحق الترجمان ، وابو نصر محمد بن محمد الفارابي

(١) مذهب اللذة : hedonism ، وهي مشتقة من الكلمة اليونانية *hedone* ومعناها : اللذة ، وهناك ثلاث وجهات للنظر مختلفة تمام الاختلاف يطلق على كل منها اسم : مذهب اللذة :

١ - مذهب اللذة الاخلاقي : ويرى أصحابه : أن الشيء الخير الوحيد هو اللذة ، وحتى تلك الامور التي تعتقد أنها خير ، تعد كذلك باعتبارها وسيلة لتحقيق اللذة . ومن الاخلاقيين الذين أخذوا بذلك : أبيقورس ، وبنثام .

٢ - مذهب اللذة النفسي: وهو : المبني ، على النظرية النفسية القائلة : بأننا لا يمكن أن نرغب في شيء غير اللذة ويرغم اختلاطه كثيرا بمذهب الاخلاقي إلا انه يتعارض معها .

٣ - وأصحاب وجهة النظر الثالثة يرون أن فكرة الخير يجب أن تعرف بانها هي نفسها كلمة اللذيد ، أو على الأقل تعرف بردها الى اللذة ، وهذا ما يذكره لوك .

(٢) صحتها : أبيقورس .

المنطقى ، وغيرهما من العلماء : أن فلاسفة اليونان سبع فرق : وأما الفرقـة المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الغرض الذى كان يقصد اليه في تعلم الفلسفة : فشيـعة ابـيقوروس ، ويـسمون . أصحاب اللذـة ، لأنـهم كانوا يـرون الغـرض المـقصود في تـعلم الفلـسفة : اللـذة التـابـعة لـمـعرفـتها .

أما المقام الثانـي : هو قول الروـاقيـن ، ويدـعون أـيضاً : أـهل الاسـطـوانـة ، وأـصـحـابـ المـظـالـ منـ محلـ اـجـتمـاعـهـمـ بـأـثـيـناـ وـهـمـ شـيـعة زـينـونـ وـكـريـزـيـوسـ . وقدـ تـعـقـبـناـ ماـ تـوـهـمـهـ الشـهـرـسـتـانـيـ فيـ خـصـوصـ مـذـهـبـهـمـ . ثـمـ قـلـنـاـ فـيـ تـلـخـيـصـهـ : إـنـهـ القـولـ بـوـحـدـةـ الـوـجـودـ ، أـيـ أـنـهـ لـيـسـ هـنـاكـ إـلـاـ جـوـهـرـ وـاحـدـ : هـوـ مـادـةـ مـنـ أـحـدـ وـجـهـهـ ، وـقـوـةـ عـاقـلـةـ مـنـ الـوـجـهـ الـآخـرـ . لـاـ يـمـتـازـ أـحـدـهـمـ عـنـ الـآخـرـ ، إـلـاـ باـعـتـارـ الـعـقـلـ إـذـ لـوـ كـانـ مـخـلـفـينـ لـمـأـمـكـنـ تـأـيـرـ أـحـدـهـمـ فـيـ الـآخـرـ . وـبـذـلـكـ قـدـارـتـفـعـ مـاـ تـوـجـهـ مـنـ إـلـشـكـالـ عـلـىـ أـفـلاـطـونـ وـأـرـسـطـوـ ، وـبـذـلـكـ فـالـإـلـهـيـاتـ وـالـطـبـيـعـيـاتـ عـلـمـ وـاحـدـ عـنـهـمـ .

قالـواـ : مـاـ مـنـ مـوـجـودـ إـلـاـ وـهـوـ مـادـةـ ، إـلـاـ أـنـ المـادـةـ لـاـ تـقـومـ وـجـودـاًـ ، وـلـاـ تـقـدرـ عـلـىـ الـحـرـكـةـ إـلـاـ بـقـوـةـ تـمـسـكـهـاـ وـتـضـبـطـهـاـ وـهـيـ : الـعـقـلـ وـهـوـ : عـبـارـةـ عـنـ نـوـعـ مـنـ المـادـةـ أـرـقـ وـأـلـطـفـ مـنـ المـادـةـ المـدـرـكـةـ بـالـحـسـ ، لـهـ قـوـةـ مـحـرـكـةـ بـالـعـالـمـ عـنـهـمـ ، كـالـحـيـوـانـ الـوـاحـدـ جـسـدـهـ هـذـاـ الـمـحـسـوسـ الـمـتـحـيـزـ ذـوـ الـابـعادـ ، وـرـوـحـهـ الـعـقـلـ : أـيـ الـقـوـةـ الـمـحـرـكـةـ وـهـوـ : إـلـهـ . قالـواـ : إـنـ طـبـيـعـتـهـ طـبـيـعـةـ النـارـ ، وـهـوـ نـارـ عـاقـلـةـ مـتـزـجـ بـالـمـادـةـ اـمـتـزـاجـ الـحـرـارـةـ الـغـرـيـزـيـةـ بـأـعـصـاءـ الـحـيـوـانـ . فـمـنـ سـرـيـانـهـ وـحلـولـهـ فـيـ جـسـدـ الـعـالـمـ ، تـحـصـلـ الـحـرـكـةـ وـالـحـيـاةـ ، وـمـاـ نـشـاهـدـهـ مـنـ عـجـيبـ النـظـامـ ، وـارـتـبـاطـ الـعـلـلـ بـعـضـهـاـ بـعـضـ ، وـتـوـجـهـ الـمـوـجـودـاتـ إـلـىـ عـقـلـيـةـ ثـمـ بـعـدـ انـقـضـاءـ مـدـةـ مـعـيـنـةـ يـجـذـبـ

الإله إلى ذاته ما بسطه من القوى ، وتنشأ نار فيقني جميع ما في العالم من الموجودات ، ويفني العالم أجمع ، ثم يتجلد ويستديء دور آخر من الوجود بقدر ما دام الدور السابق ، ثم يفني كالسابق . . . وهلم جرا . . . من الأبد إلى الأبد . . . وقالوا : إذا تقرر أن الإله حاضر في جميع الموجودات - كل على قدر رتبته - فاحرجي أن يكون ذلك في الإنسان ، وهو العالم الصغير المقابل للعالم الكبير ، له من القوة الإلهية أي من النفس النارية ، ماليس لغيره ، وعلى ذلك ، فعلم الأخلاق عندهم مدار الفلسفة ، لأنها لا شيء أهم من تشريف الإله المقيم في قلوبنا . قالوا : إن الفلسفة كالبستان ، فالمنطق سياجه ، والطبيعيات أشجاره ، ومحاسن الأخلاق ثمراته ، فلا علم إلا بعمل ، ولا حكيم إلا من بلغ من العلم والعمل الدرجة العليا ، ولا قصد للحياة إلا التشبه بالإله . ومع ذلك فقد أنكروا حرية الإنسان وقالوا : بالجبر الناشيء من ارتباط العلة بعضها ببعض ، إلى أن تنتهي إلى العلة الأولى ، وهي الموجبة لجميع ما يتبعها^(١) . هذا خلاصة كلامهم بغاية الإيجاز ، وقلنا إنه يتوجه علينا ما يتوجه على الدهريين ، إذ لا فرق بين من ذهب إلى وجود المادة المحسوسة ولا شيء دونها ، وبين من قال : أنها والعقل شيء واحد لا يمتاز أحداً هما عن الآخر ، الا بحسب اللطافة والرقعة وقوة التحرير . وقلنا : انه لم يحدث في يونان بعد أصحاب اباقورس

(١) الجبر والاختيار : سبق أن ذكرنا نبذة عن الجبر والجبرية وفي مقابل هذا المذهب تقف القدرة أو أصحاب مذهب الاختيار والحرية الإنسانية ، الذين غالوا في حرية الإنسان وأمكنه المطلق في أن يفعل كل شيء . ونجد أن المعتزلة في سبيل تحقيق هذه الغاية ، اعني : اطلاق العنان للحرية الإنسانية ، أعلتوا فكرة خلق الإنسان لأفعاله ، وبالتالي فله القدرة التامة على التحكم فيها وقد أدت هذه الفكرة إلى بروز عدة مشاكل تتعلق بالقدرة الإلهية وحدودها ويمسؤولية الإنسان عن أفعاله واستحقاقه للثواب والعقاب ، وما يتفرع عن هذه المسائل كافة والتي تقع في نطاق موضوع القدرة والإرادة الإلهية وال الإنسانية وحدودها .

والرواقين مذهب آخر يعتد به ، أي : منذ القرن الثاني قبل المسيح إلى أواخر القرن الثاني بعده . فالحكماء في أثناء تلك المدة بين شاك ، متعدد ، ومجدد للأقوال القدية . مثل مذهب : فيثاغورس ، أو مذهب مركب من قول فيثاغورس . ومذهب أفلاطون منهم : نيقوماكس الجهرسيني صاحب كتاب الإرثماطيقي المشهور عند العرب ، وهو القائل بأن الأعداد هي أصول الأشياء ، وانها كانت موجودة في عقل الإله عند ايجاده العالم ، فاتخذها انموذجاً على هذا فقد طاول^(١) صاحب الإرثماطيقي أن يبين أن وجود الأشياء كلها وترتيبها على ترتيب الأعداد من الواحد إلى العشرة ، بأن قال مثلا : ان الواحد عبارة عن الإله والعقل والصورة ، والاثنين عبارة عن المادة وعدم المساواة والشر . والثلاثة عبارة عن هذا المجتمع من الصورة والمادة ، أي من الواحد والاثنين إلى آخر ما لا يحتمل بيانه هذا التلخيص الوجيز .

ومن فلاسفة هذا العصر : جالينوس الطبيب الشهير ، وقد تردد بين أقوال ارسطاطليس ، وأفلاطون ، وأصحاب الرواق ، وسعى في التوفيق بينها ، فأتبع ارسطاطليس في المنطق وفي الاهيات ، واتبع أفلاطون في علم النفس وفي تقسيمها إلى عقلية ، وغضبية ، وشهوانية وزاد عليه قول الرواقين في الاحساس ، وأنه مركب من أمرتين : أولهما : تأثير المحسوس في الحاسة أي : التغيير البدني الذي يقع في آلة الحس عند تأثير المحسوس فيها كتأثير البصر في البصر مثلا ، أو الرائحة في آلة الشم .

والثاني : شعور المدرك بادراكه ، به يعلم في وقت واحد التغيير الواقع في حاسة ويشهر بهويته التي يشير إليها كل واحد بقوله : أنا ، وهو مهم في علم النفس سيما في الفلسفة الحادثة حتى كاد أن يكون الأصل

(١) لعلها : حاول .

الوحيد عند معاصرينا من الفلاسفة . وأول من بيته : جالينوس ، بعد أصحاب الرواق . وقد أثبت أيضاً أن مركز الادراك الحسن ، والحركة ، والتفكير من الدماغ لا يخلال تلك الأفعال بكل ما يصيب الدماغ من ألم ، خلافاً لارسطو والمشائين القائلين بأن مركز الحياة والحسن في القلب . وزاد أيضاً على أفلاطون القول بالروح . أخذه من الرواقيين جعل الروح بخاراً حاراً مركزه في القلب : وهو كالزابطة بين جوهر النفس الروحاني ، والبدن الكثيف وقسمه ثلاثة أقسام : روح طبيعي وهو الحرارة الغريزية ، ثم الروح الحيواني ، وهو ألطاف منه ينتشر من القلب إلى الشرايين . ويفيد الحيوان ما يتبع الحياة من الأفعال : كالتنفس والهضم والتنفس ، ثم الروح النفسي وهي يفيد الحركة والاحساس ، ويجري في الأعصاب .

ذكرنا هذه المباحث ، لأنها كثيرة ما توجد بعد جالينوس في أقوال الأطباء والحكماء المتكلمين . قال ابن بطلان في رسالته إلى ابن رضوان أوردها القبطي في تاريخ الحكماء صفحة : ٣٠٢ : العصب آلة لجريان الروح النفسي والحركة الإرادية والشرايين آلة لجريان الروح ، والقوى النفسانية والأوردة آلة لجريان الدم والقوى الطبيعية .

وقال ابن طفيل في رسالة : الحبي بن يقظان صفحة ٦٥ عند ذكره موت النبي أنه وصل إلى القلب ، فقصد أولاً إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري مثل الضباب الأبيض ، فأدخل أصبعه فيه ، فوجده من الحرارة في حد كاد يحرقه . هـ، ومنه أخذ المتكلمون قولهم في الفرق بين الروح والنفس ، وأن الروح هي اللطيفة التي مركزها القلب بخلاف النفس . كل ذلك من أفكار جالينوس وبقية مذهبة . فهو أفلاطوني تارة ، وأرسطاطالي أخرى إلا أنه توقف في مسألة النفس وبقائها بعد الموت . فقال : أني كثيراً ما تفكرت في هذه المسألة منذ

سنين عديدة ، ولا استحي من أن أصرح أنني لما احصل منها بطائل ، ولا يمكنني الجزم بقول من الأقوال المختلفة في هذا الموضوع . وقال في موضوع آخر : إن مثل هذه المسائل لا يقدر على حلها البشر ، وإنما يلزم التمسك بأصولين لا غنى عنها وهم : الاعتقاد بوجود الآلهة ، والاعتقاد بتدبيرهم للعالم . هـ .

واستمر على ذلك الامر ، الى ان حدثت شيعة الاسكندرانيين في اواخر القرن الثاني . فقصدهم التأليف بين الاقوال والاحداث فلسفية تكون كخلاصة أفكار المقدمين ، والفلسفة النهائية في يونان .

قالوا : انه لا خلاف في الحقيقة بين ارسطاطاليس وأفلاطون ، ولا بينهما والمقدمين . وان حكمة الاوائل منذ نشأة الاجتماع الانساني مجتمعة على كلمة واحدة اتفق عليها فلاسفة المصريين ، والبراهمة^(١) ، واليونان ، الى ان انتهى الامر الى المذهب الاسكندراني ، وهو على قولهم نسخة من حكمة الاوائل تلقتها الامم بالعبر ، منذ نشأة الاجتماع الانساني .

والاسكندرانيون ثلاثة فروع حسبما ذكرناه في المحاضرة الخامسة .

فالفرع الأول : يعرف بالاسكندراني لأن وابع الشيعة أمونيوس سكاس اي : الحمال ، وهو المعروف بالعتال ولد سنة ١٧٥ بعد المسيح ، وتوفي

(١) البراهمة : البراهمة ، والبراهمانية نسبة إلى : برهن ، أو برهام ، أو إلى : براهمان الذي ذكر في الفيدا ومعناه : الكينونة وقد استخرجها الكهنة من الفيدا ، وأخذوا في وضع قواعدها القانونية ، وقوانينها الصارمة ، وقد حصرروا طقوسها الدينية فيهم ، وأعلنوا سيادتهم ، وسموا عنصراً لهم ، وأخذوها وراثة يتلقبها أبناءهم . وكانت البراهمانية الأولى تقسم طبقات الشعب أربعة : ١ - براهمان ، وهم : الكهنة . ٢ - كشاترييا ، وهم : الجندي . ٣ - الفيسيا : وهم : العمال . ٤ - سودرا ، وهم : الرقيق . وبمحكمي البيروني اسطورة الاختلاف : فالكهنة ، من رأس براهمان ، والجندي : من منكيبه وذراعيه والصناعة والزراعة : من فخذه ، والرقيق : من قدميه ! ولقد ابتدع الكهنة تلك الاسطورة .

سنة ٢٤٢ . ومنها تلميذه : أفلوطين توفي سنة ٢٦٩ لل المسيح وهو المuber عنه بالشيخ اليوناني في كتاب : الملل للشهرستاني كما بيناه وفرفوريوس تلميذه ، ولد سنة ٢٣٢ ، وتوفي سنة ٣٠٤ .

والفرع الثاني وغيرهما يسمى بالشامي وهو : يمبليخوس ومن تبعه توفي سنة ٣٣٠ لل المسيح . ثم الفرع الأتبني وهو سريانوس ويرقلس ومن تبعهم ومولد برقلس سنة ٤١١ ووفاته سنة ٤٨٥ قالوا : ان اصل الفلسفة والعمدة فيها : الاعتراف بوجود واحد بسيط مطلق ، لا يتصور كنهه ولا يعبر عن حقيقته ، وهو فوق الوجود وفوق كل تعين . ثم الاعتراف بوجود الكثرة المتغيرة المدركة بالحس . فمسألة الفلسفة تنحصر والحالة هذه في مبحث واحد ، وهو ان يقال : كيف صدر هذا الكثير المتغير المحسوس في ذلك الواحد البسيط المتعالي عن التغير ؟

قالوا : وحل هذا الاشكال لا يتأق الا اذا فرقنا بين العلة من حيث ذاتها ، وبين ما يصدر عنها من الفعل والتاثير وتمثلوا في ذلك بالشمس وما ينبعث منها من النور والحرارة . وبالسراج يقتبس من نوره نور مئات من السراج ، من غير ان ينقص من الشمس ولا من السراج شيء مع تعدي فعله وتاثيره في غيره . قالوا : وهذه صورة صدور الكثرة من ذات البسيط الأول تنشر منه الكثرة وهو باق على ما كان عليه من السكون والكمال . لا تنقسم ذاته ، ولا تتکثر بتکثر آثارها . فاذا سأله سائل عن العلة التي اوجبت صدور هذا المتکثر من ذلك الواحد ، فالجواب ان القذرة اذا بلغت اشدتها لا يتصور فيها انها تبقى منحازة في نفسها . ولا بد من ان تفيض فيضان الماء من العين الغزيرة . غير ان ذلك اما يكون من العين بلا علم منها ولا ارادة في المبدأ الأول لما يعلمه من ذاته ، فإنه اذا عقل ذاته ، عقل كونه مبدأ ، وكل ما احتوى عليه من القوى وما يصدر عنها على

الترتيب ، فعلمه لذلك علة لوجود الاشياء . هذا معنى قول الحكماء بأن العلة الأولى أبدعت الاشياء « بانها » فقط أي بمجرد وجودها وشعورها بما في ذاتها .

وأوردنا في ذلك ما يوجد في الكتاب الموسوم : بتألوجيا اسطاطاليس ، وهو منتخب من الهيئات أفلوطين بما هو معناه : ان المبدأ الأول لم يكن بينه وبين خلقه متوسط من آلة او خيال او رؤية لكنه ابدع الاشياء « بانه » فقط ، وقد لزم من ذلك على قول الاسكندرانيين ، ان العالم لم تكن له بداية في الزمان ، ومعنى حدوثه مسبوقة العلة على المعلول باعتبار العقل .

ثم لخصنا ما احتاج به برقلس في هذه المسألة ومداره : انه لما كان وجود العالم تابعاً للوجود الذات الاهية ، فالعالم لا محالة قديم لقدم علته . بينما في المحاضرة السابقة كيفية الفيض ومراتبه على مذهب الاسكندرانيين . قالوا : انه كانتشار النور ، فيتناقص ويضعف شيئاً فشيئاً بقدر ما يتبع عن منبعه ، فأول رتبة منه عقل محض بسيط يتناول عالماً نورانياً عقلياً هو مبدأ الموجودات ، اذ لا وجود الا بتعيين ، ولا تعيين الا بعقل ، ثم نفس كلية تفليس من ذلك العقل وهي مبدأ الحركة والحياة للعالم ، اذ لا حياة الا بالنفس . ثم طبيعة تفليس من تلك النفس ، وهي كنفس جزئية للموجودات ، ثم نفوس مفردة مجردة ، ثم مادة محضة وهي متهدى الهبوط ومرتبة الظلام وفقدان نور العقل . وعلى ذلك فقد انحصر الوجود في أصل واحد وهو : العقل ، اذ ليس مراتب الموجودات إلا مراتب العقل في هبوطه ، وابراز ما كان مكتوناً في العلة الأولى من القوى العقلية . فلا زال الكون معلقاً بعلته تعلق الظل بالشخص ، والنور بالشمس ، ، والاله محبط به حال فيه حلول القدرة والاثر ، لا حلول الذات . قالوا : ان مصير العالم الى الإله كمصير خطوط الدائرة الى

المركز ، ان بعده عنده . ثم أوردنا من كلام المتصوفين والحكماء ما ينطبق على كلامهم .

وإذ قد تبين مبدأ العالم ، وكيفية صدوره عن العلة الأولى ، فقد اتضح أيضاً ما هي العلة في وجود الشر وذلك أن بروز العالم من الخير المحسن ، هو في ذاته انحطاط في الوجود إذ لا يشترك موجودان في الكمال . فالشر إذاً تابع لذات الوجود من حيث أنه متناهي وهو في ذاته ليس بشيء إلا عدم كمال . وإذا سألا سائل فما الموجب لايجاد العالم إذ كان لا يخلو وجوده من الشر ؟ أجابوا : انه لولم يوجد العالم ، فما كان يظهر ما في العلة الأولى من الحكمة ، فكانت علة ناقصة ، ولما كان يوجد ما في هذا العالم من النظام والخير الذي لا ينكره الامكابر أو معاند ، وهو يتتجاوز الشر باضعاف ، فتبين أن وجود العالم أولى من عدم وجوده مع ما فيه من الشر . وأوردنا ما ينطبق على ذلك من قول حكماء الإسلام .

ثم انتقلنا إلى بيان ما يعبر عنه بالعروج عند الاسكندرانيين وهو عندهم ، مقابل للهبوط . قالوا : إن المادة إذا بلغت أسفل دركات الظلام ، اشتاقت إلى النور والوجود ، وإلى الوحدة لما لا زال باقياً فيها من آثار ذلك ، فصعدت من الدرجة السفلية - درجة المادة - إلى ما فوقها شيئاً فشيئاً ، إلى أن تبلغ أعلىها في الإنسان ، هو مركز النور الاهي . وقد اتبعوا في ذلك قول أرسطو ، وأصحاب الرواق ، وهو مركز النور الاهي والرابطة بين العالم الأعلى ، والعالم السفلي ، اهبط لهذا العالم لقصد اتساع معارف روحه ، وامتحان قواها . وبعد مقابلة هذه الأقوال بما بلغنا من قول الباطنية ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن عربي ، وغيرهم من الحكماء والمتصوفين .

وقلنا : إن اسم هذا الجوهر الروحاني عند الاسكندرانيين هو :

الانسان الباطن ، والعقل الأول ، وذروة العقل ، وعين القلب . وذلك شبيه بما ي قوله الحكماء والصوفية من الاسلاميين .

اشرنا الى ما يلزم من ذلك في علم الاخلاق ، فانه اذا تقرر منشأ الروح الانساني ، صار القصد من الحياة رجوع الانسان الى وطنه الحقيقي ، ولم يبق الا البحث عن ذلك الوطن الاصلي .

والشرط الأول في ذلك ، تطهير البدن والنفس من الشهوات والرعونات ، وهو الحجاب الأول المسدول بيننا وبين العلة الأولى . ثم رفع الحجاب الثاني : وهو حجاب العقل وما فيه من التصورات والاوہام ، والاعمال الفكرية وحتى ينحل الزبائن الموجود بين الروح والعالم المحسوس . فاذا بلغ الانسان النهاية من طهارة النفس ، ونقاؤة العقل ، وتجرد روحه من سائر العلاقات الدنيوية ، ينكشف لل بصيرة حقيقتها الالهية وهي حينئذ قد رجعت الى أصلها النوراني ، فتنزل عليها حينئذ الانوار كالفتحات الالهية ، وتفنى عن وجودها فتشاهد من اسرار العالم الرباني مالا يتصوره عقل البشر . وقد اوردنا من قول أفلوطين ، ما يشهد بأنه قد وجد ذلك من نفسه مرارا ، وعلى هذا فان الحكمة عند أفلوطين قد تنقسم قسمين : قسم عقلي : ينظر في الموجودات ويعملها ؛ وقسم عملي : يرشد الطالب إلى الطريق الموصى للاله . وبعد ذلك علم مكاشفة ، وهو ذوري محض لا يدرك إلا بتصفية القلب ، ثم العناية الالهية .

وبعد مقابلة رأي مذهب الاسكندرانيين برأي الصوفية ، ذكرنا ما قال الاسكندرانيون ، بأن ذلك العلم الباطن لا ينبغي افشاؤه إلى غير أهله ، وان ذلك منشأ ما تداول بين مصنفي العرب من كتمان القدماء الفلاسفة مذاهبيهم ، وملازمتهم السر ، وما ذهب اليه الصوفية من أن

علوم المكاشفة لا تسطر في الكتب ولا يتحدث بها إلا مع أهلها .

وانتقلنا بعد ذلك إلى قول الاسكندرانيين : ان الفلسفة والعبادة شيء واحد لاتحاد الغاية فيها ، وهي الاتصال بالإله . واما الفرق في الأساليب المؤدية لتلك الغاية ، وقابلناه بما يوجد من قول الغزالي في هذا المعنى له . وينشأ بذلك ما يعترض به على المذهب الاسكندراني . وهو أولاً : أنهم وضعوا مبدأ أول وجعلوه فوق العقل ، وفوق الحياة ، وفوق كل نوع من التعين . فيسألون والخالة هذه من أين لهم وجوده ، وكيف أدركوه ، وكيف يمكن اثباته بأحد وجوه العقل والباحثة : وثانياً : أن الأحادية البسيطة لا يتصور فيها أن تكون مبدأ للكثرة ، إذ لا يخلو الأمر من مقامين : إما أن يقال إن الكثرة كانت مكونة في ذات المبدأ ، وحيثند قد أدخلنا عليها الكثرة والتغير . وإما أن يقال : أنه لم يكن للكثرة أثر في المبدأ الأول ، وحيثند : من أين منشأها وكيف يفيض البسيط الأول بما ليس فيه .

وثالثاً : فان التفريق بين الذات الاهمية وقوتها مما يجوز فيها يقبل التجزئة والتقسيم بخلاف الذات الاهمية ، على قوتهم أحدية بسيطة لا تتجزأ بوجه من وجوه العقل ، فلامتاز القدرة عن الذات . وبالعكس ، فادا قلنا : إنها مؤثرة في العالم بقوتها فقد أنزلناها حاضرة بكليتها في الموجودات . وذلك قول بوحدة الوجود وبالحلول المطلق^(١) ،

(١) الحلول : حلول الشيء عبارة عن نزوله فيه ، وفي عرف الحكماء : اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الاشارة لأحدهما عن الاشارة إلى الآخر . أو هو ، أن يكون حاصلا فيه بحيث تتحدد الاشارة اليهما تحقيقاً ، كما في حلول الاعراض في الاجسام ، او تقدير كحلول العلوم في المجردات .

والحلول قسمان : ١ - سرياني : عبارة عن اتحاد الحسمين بحيث تكون الاشارة لأحدهما اشارة إلى الآخر ، كحلول ماء الورد في الورد ، فيسمى الساري : حالا ، =

وهو خالف لأصل المذهب الاسكندراني . ثم قلنا : إن أصلهم الثاني أعني : اتحاد العباد بالفلسفة - وان كان في نفسه حقيقة فقد أوقعهم في ورطة أخرى ، وذلك أنه غير عليهم أساليب الحكم العقلية وأداهم شيئاً فشيئاً إلى أن جعلوا الحكم تابعة ، والديانة متبوعة حتى التبست عليهم أساليب الحكم بما هو مغاير لها من أساليب الديانة ، فصاروا في آخر أمرهم قد تركوا الأساليب العقلية بالكلية ، وجنحوا إلى طلب المكاففات والسرور ، والتصرف بالأسوء إلى غير ذلك ، مما هو بعيد من المباحث العقلية الصرفة التي هي موضوع الفلسفة . وقادى أمرهم على ذلك من القرن الرابع إلى القرن الخامس للميلاد ، إلى أن أمر الامبراطور يوستينيانوس في سنة ٥٢٩ باغلاق دار التعليم بائينا ، واحراق كتب الفلسفة ، فكان ذلك آخر الفلسفة الافلاطونية ، وبعد انحلال رباطها للأسباب التي ذكرناها ، فتنصر البعض منهم واستمر الباقي . ومن تنصر : أمونيوس بن هرمياس استاذ يحيى النحوي وغيره . إلا أن الحكم الأفلاطونية لم تنعدم بانعدام معلميها ، إذ لا ينعدم في الطبيعة ولا في التاريخ . وإنما استحالت صورتها فدخلت في قالب النصرانية على طريق ديونيزيوس وغيره . كما أنها دخلت في قالب الإسلام . وقد تعرضنا بنسبة ذلك إلى ما اشتهر بين مؤرخي الإسلام من اجتماع يحيى النحوي بعمرو ابن العاص عند افتتاحه مصر . وبينما أن هذا الاجتماع لا أصل له لتبادر التواريχ بين وفاة يحيى النحوي وهي سنة ٥٧٠ مسيحية تقريباً ، وافتتاح مصر وهي في سنة اثنين وعشرين للهجرة الموافقة لسنة ستمائة وأربعين مسيحية هـ .

= والمسيري : فيه محل . ٢ . الحلول الجوازي : وهو عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر ، كحلول الماء في الأناء .
.. والذين يقولون : بحلول الله في عبد من عباده ، خرجوا عن فرق الإسلام ، وتبعوا في قولهم أعداءه .

وبقي علينا أن نلخص لك محصل ما تقدم ، فنقول : إنه حيث تقرر أن موضع الفلسفة هو الوجود وما هي لا يخلو الأمر من أن يقال : إما أن الوجود هو هذا المحسوس ، أو أنه المحسوس والمعقول معا ، ولا يتصور قول رابع يعتد به ، وهذا مما تحققناه من تاريخ الفلسفة اليونانية .

فإن حكماء يونان ذهبوا أولاً إلى أن الوجود هو هذا المدرك بالحس ، وما احتوى عليه من القوى . وذلك هو الدور الأول في تاريخ حكمة اليونان .

كان منتهاء ظهور السوفسطائية واستيلاء الشك على الأذهان . ثم بُرِزَ انكساغورس ، وسقراط ، وأفلاطون وأرسطاطاليس ، وبينوا ما للعقل من الأهمية في ادراك الوجود ، فجعلوا الوجود عقلا ، إلا أنه أشكّل عليهم بيان مصدر المادة وما هي ، ولم يجدوا للاتصال بينها مساغاً .

فبالغ أفلاطون في تجريد العقل وتفریده ، حتى كأنه لم يبق لوجود المادة وجها . وبالغ أرسطو في أنكار الكليات ، وإثبات اتصال الصورة العقلية بالمادة في الأفراد ، حتى لم يجد وجه التوفيق بين عالم العقل ، وعالم المادة . وهذا هو الدور الثاني من الفلسفة اليونانية المعروفة عند العرب : بالفلسفة المدنية ، فلم يبق بعده إلا الرجوع إلى قول الأولين ، وحصر الوجود في المادة حسباً فعله أبيقورس وغيره من ذهريات زمانه ، أو القول بوحدة العقل والمادة على ما ذهب إليه أصحاب الرواق . وإذا قد تبين سقوط تلك المذاهب ، لم يبق للخروج من هذه الورطة إلا اختيار ما هو مسلم في الأقوال السابقة ، والسعى في التوفيق بين الجميع . وهذا ما حاوله جاليوس وغيره من المفسرين لأفلاطون وأرسطو في القرن الأول والثاني بعد المسيح ، إلى أن أفضى الأمر إلى المذهب الاسكندراني إلى انتهاء القرن الخامس بعد المسيح ، وهو متنه الفلسفة اليونانية .

ويجيء علينا أن نذكر كيفية انتقال الحكمة اليونانية إلى العرب ، وتاريخ نقل مصنفاتها من اليونانية إلى العربية ، مع الاشارة إلى ما هو

الاهم من موضوع تلك الكتب ، حتى يتبيّن لكم مصادر حكمة الاسلام
التي هي كالرابطة بين فلسفة اليونان ، والفلسفة الأوروبيّة في القرون
المتوسطة . هـ .

أفضى بنا سياق الكلام على ما كنت عاهدتكم به سابقاً من ذكر
انتقال الفلسفة اليونانية^(١) إلى العرب ، وانتشارها في البلاد الإسلامية مع

(١) حركة النقل والترجمة من اليونان إلى العرب :
سبق وأشارنا في مناسبة سابقة ، إلى أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهدبني أمية ، حيث
أمر خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى عام ٨٥ هـ) بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ، ويدرك
ابن النديم ، أن هذا يعد أول نقل في الإسلام وخلفت الدولة العباسية (١٣٢ - ٦٥٦ هـ - ٢٤٦
هـ = ١٢٥٨ م) دولة بنى أمية ، وفي غضون القرن الأول لدولة العباسين (أي إلى حوالي عام
٨٦٠ م) كانت عظمة الامبراطورية الإسلامية في ازدياد ، أو هي على الأقل حافظت على
ما كان لها . وفي عام (١٤٥ - ٧٦٢ هـ) أسس أبو جعفر المنصور ثانٍ لخلفاء البيت العاسي :
مدينة بغداد ، لتكون عاصمة الامبراطورية بدل دمشق ، فسرعان ما فاقت دمشق في بهجة الدنيا
وجمالها ، وطفى نورها الفكري على نور البصرة والكوفة ، ولم يكن يباريها إلا :
القسطنطينية . وكانت قصور المنصور (١٣٦ - ٧٥٤ هـ = ١٥٨ - ٧٧٥ هـ) والرشيد (١٧٠ -
١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ هـ) والمأمون (٢١٨ - ١٩٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣ م) وغيرهم في بغداد
ملتقى العلماء والشعراء ولا سيما من الجهات الشمالية الشرقية للدولة . وكان لكثير من خلفاء
بني العباس ولع بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أو لزيتها بها ملوكهم .
ومنذ عصر الرشيد ، على الأقل وجدت في بغداد دار الكتب ومعهد للعلماء . بل
نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفي عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص ، شرع
في نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق السريانية في الغالب ، إلى لغة العرب ، وقد ألفت
مختصرات لكتب اليونان وشرح لها .

حتى إذا بلغ الشاطئ العلمي أعلى درى صعوده ، كانت عظمة الامبراطورية الإسلامية
في دور الهبوط ! فالعصبيات والسعائين القبلية - التي لم تهدأ في عهد بنى أمية - تراجعت في
الظاهر فقط ، أيام بنى العباس ، أمام الوحدة السياسية الوثيقة العرى ، وبقيت أيضاً منازعات
أخرى متزايدة في حدتها ، كالجدل في مسائل الكلام ، والجدل الميتافيزيقي الفلسفى ، على
نحو ما حدث في أثناء تدهور الامبراطورية الرومانية الشرقية . على أن خدمة الدولة ، في ظل
الحكم الاستبدادي في الشرق ، ما كانت لتحتاج إلا لقليل من ذوي العقول الممتازة ، ففنيت كثير =

= من القوى الفتية ، وتلاشت في الانهماك في الترف ، ووُقعت أخرى في السفطة والتلاعُب بالألفاظ وفي دعوى العلم . هذا إلى أن الخلفاء لجأوا في حماية إمبراطوريتهم ، إلى الاستعانة بقوة أمم فتية أبعد عن ترف التحضر وانحلاله ، فاستعنوا أول الأمر بالخراسانيين من أهل ايران ، ثم استعنوا بالترك من بعدهم ، وفيما يتعلّق بحركة النقل من التراث اليوناني للعربي ، يتبيّن استفادة العرب من السريان إذ ان ما قاموا به من ترجمة ، آلت فائدته إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعشر الميلادي يكادون جمِيعاً يكونون من السريان ونقلوا مانقلوه : إما عن التراجم السريانية أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

هذا الجانب الذي سبق وذكرناه عن كيفية انتقال التراث اليوناني للمسلمين ، أعني بداية الحركة الرسمية للنقل والترجمة من المراكز الخارجية ، قد جعل الباحثون يقررونـ إلى مدة ليست بعيدةـ بأن الاسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت تلك الحركة الرسمية في عهد المنصور العباسي ، وبلغت ذروتها أيام المأمون ، وان اتصال الفلسفة اليونانية بالاسلام ، إنما تم حين استحضرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج (من بيزنطة مثلاً) وبخاصة ان العرب تخلصوا من مكتبة الاسكندرية ، حين أمر الخليفة : عمر ابن الخطاب قائده : عمرو بن العاص بحرق المكتبة . ولكن الأبحاث الحديثة أثبتت بصورة قاطعة : ان مراكز البحث الفلسفية كانت متشرّبة في العالم القديم الذي فتحه المسلمون وان هذه المراكز لم توقف عملها العلمي . كما أثبتت البحث العلميـ ايضاًـ كذب قصة حرق مكتبة الاسكندرية ، وتهافت تلك القصة التي استند عليها بعض مؤرخي العرب بغير تحفظ وبدون تمحیص علمي او تثبت تاريخي .

وقد قدم لنا : ماكس مايرهوف بحثاً عن كيفية انتقال العلم اليوناني للعالم العربي عنوانه : من الاسكندرية إلى بغدادDr. Max Meyerhof: Von Alexandrien Nach Baghdad وقد ظهر في : SBpaw (أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم الفلسفية التاريخي عام ١٩٣٠) من ص ٣٩٠ فما بعدهاـ أثبت مايرهوف في مطلعه أن مدرسة الاسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر ، وكانت هي المدرسة اليونانية الوحيدة التي بقيت في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى ، ثم يضع المشكلة التي تقابل الباحثين في هذا المجال دائماً حيث يذكر : «إن الدليل على طريق الانتقال المباشر قد أعزز الباحثين حتى اليوم ، أو بعبارة أصح لم يسوقوه في وضوح وجلاء» ورأى مايرهوف : إن ابحاث بو شترك وأوليري عن انتقال الفلسفة ، أو بروات عن انتقال الطب ، لم تكن كافية لتبيّن لنا مراحل الاتصالات الأولى بين الاسلام ، والفلسفة اليونانية وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية في =

سائر علوم اليونان . وهي مقدمة لازمة يجب تقديمها قبل البحث عن تأثير حكمة اليونان في أفكار العرب .

فأقول : بأن أول ما يجب تقريره في المسألة أن اتصال العرب إلى معرفة الفلسفة اليونانية ، لم يكن عن طريق واحد ، بل إنه وقع على طرق شتى منها : مطالعة ما ترجم إلى العربية من مصنفات الفلاسفة . منها : الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة لانتصار لأحد المذاهب على . عادة تلك الأعصار ، ومنها: الحكم والمنتخبات المقتبسة من المطولات لا سيما على يد السريانيين . ومنها : مطالعة كتب الفنون كالطب ، والكيمياء ، والصناعة ، لالتباس هذه العلوم بالفلسفة سيما منذ القرن الأول للمسيح . فهذه جملة مصادر الفلسفة اليونانية عند العرب ، أخذوا الغث منها والسمين بلا تمييز بين الصحيح المحقق والمكذوب ، ولا بين القديم وال الحديث . فهي حينئذ مسائل تعين النظر فيها على الترتيب .

فأوها : أن يسأل كيف اتصل العرب إلى معرفة الحكمة اليونانية ، فهذا يتناول مباحث منها : تعين الكتب المنقولة إلى العربية ، وتاريخ

= الاسكندرية وفي انطاكية وحران ، لم يمسها المسلمون بسوء ، وجدت مدارس فلسفية وعلمية في : الراها ونصبيين ، والمداين ، وجند يسابور .

وبالإضافة لما سبق فهناك احتمالات أخرى عن الطريق غير المباشر في دخول الفلسفة اليونانية والتحامها في معركة مريرة قاسية مع مفكري الإسلام .

١ - وأول هذه الاحتمالات : المناقشات الشفوية بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة المنبثة كنائسهم في العالم الإسلامي ، وقد حدث تبادل الآراء والأسلحة .

٢ - الاحتمال الثاني : أن يكون من المسلمين من تردد على : (الاسكون) وهي المدارس الملحوقة بالكنائس والأديرة وعرف أجزاء من الفلسفة .

٣ - الاحتمال الثالث : أن تكون معرفة المسلمين الأوائل بالفلسفة اليونانية ، انما تمت عن طريق الفتوحية ، وقد كانت الفتوحية تحمل في أعماق فلسفتها كثيراً من عناصر الفلسفة اليونانية .

نقلها ، وأسماء النقلة .

وثانيها : معرفة موضوع تلك الكتب صنفاً صنفاً ، ليتضح ما اقتبسه العرب منها مقتضرين على أهمها وأشدّها تأثيراً في أفكار الناس مع إغضاء النظر عن الباقي . إذ لو أردنا استقصاء كل ما نقل إلى العربية من الكتب المتعلقة بالفلسفة لاستغرقنا المدة المعينة لهذه المحاضرات ولا فضى ذلك إلى الاطنان الممل وخير الكلام : ما قل ودل .

قال في كشف الظنون : كانت العرب في صدر الإسلام لا تعتمد بشيء من العلوم إلا بلغتها ومعرفة أحكام شريعتها ، وبصناعة الطب . فانها كانت موجودة عند أفراد منهم لحاجة الناس إليها . وذلك منهم صوناً لقواعد الإسلام ، وعوائقه أهلها عن تطرق الخلل من علوم الأوائل قبل الرسوخ في الأحكام ، حتى يروى أنهم أحرقوا ما وجدوا من الكتب في فتوحات البلاد .

واستمر ذلك إلى آخر عصر التابعين . ثم حدث اختلاف الآراء وانتشار المذاهب ، فآل الأمر إلى التدوين والتحصين . . . وأعلم أن علوم الأوائل كانت مهجورة في عصر الأموية ، ولما ظهر آل عباس ، كان أول من أتعنى منهم بالعلوم الخليفة الثاني : أبو جعفر المنصور . وكان رحمة الله مع براعيته في الفقه مقدماً في علم الفلسفة وخاصة في النجوم ، محباً لأهلها . ثم لما أفضت الخلافة إلى السابع : عبد الله المأمون بن الرشيد ، تم ما بدأ به جده ، فأقبل على طلب العلم من مواجهاته . . . فدخل ملوك الروم وسألهم وصله ما لديهم من كتب الفلسفه ، فبعثوا إليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون ، وأرسطو وبقراط ، وجالينوس ، وأقليدس ، وبطليموس ، وغيرهم .

وأحضر لها مهرة المترجمين ، فترجموها على غاية ما يمكن . . . هـ

وحكى صاحب الفهرست ، أن أحد الأسباب في كثرة كتب الفلسفة وغيرها في البلاد الإسلامية أن المأمون رأى في منامه ، كان رجلاً أبيض اللون مشرباً حمرة واسع الجبهة ، مقرور الحاجب أجلح الرأس ، أشهل العينين حسن التبماثل ، جالس على سريره ؛ قال المأمون : وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة ، فقلت من أنت ؟ قال أنا ارسطاطاليس ، فسررت به وقلت : أيها الحكيم ، أسألك . قال : سل ، قلت : ما الحسن ؟ قال ما حسن في العقل ، قلت : ثم ماذا ، قال ما حسن في الشرع ، قلت : ثم ماذا قال : ما حسن عند الجمهور ، قلت : ثم ماذا ، قال : ثم لا ثم !^(١) .

قال صاحب الفهرست : إن هذا المنام كان من أوكل الأسباب في إخراج الكتب . فان المأمون ، كتب إلى ملك الروم يسأله الأذن في إنقاذ ما هو مختار من كتب الحكمة القديمة . . . إلى آخر ماحكا به .

وفي رواية أخرى ، لابن أبي أصيوعة في تاريخ الحكماء : أن المأمون رأى في منامه كأن شيخاً بهي الشكل جالس على منبر وهو يخطب ويقول : أنا أرسطو طاليس .

فانتبه من منامه ، وسأل عن ارسطاطاليس . فقيل له : رجل حكيم من اليونانيين . فأحضر حنين بن اسحق ، إذ لم يجد من يضاهيه في نقله ، وسألته نقل كتب الحكماء اليونانيين إلى اللغة العربية وبذل له من الأموال والعطایا شيئاً كثيراً . هـ .

(١) الفهرست لابن النديم : ص ٣٣٩ / المكتبة التجارية / القاهرة ، حيث وردت هذه العبارات بنسختها .

ومثل هذه الحكايات لا تشفى غليلاً ، وهي أشبه بالخرافات^(١) . إذ حياة الامم وانتقالها من طور من التمدن إلى طور آخر ، لا تتعلق برأوها خليفة من الخلفاء في منامه على فرض صحتها ، ولا أسباب بعيدة ، وعرض عميق ينبغي استنباطها على من رغب في الوقوف على حقيقة التاريخ .

والأشبه ، أن العرب في صدر الاسلام ، وإبتداء انتشارهم في البلاد المشرقة لم يكن لهم بالعلوم عناء ، وأن ذلك لم يكن قصدا منهم ، وصونوا لقواعد الإسلام كما زعمه صاحب كشف الظنون ، بل لما في طباع الامم غير المتقدمة من ازدراء العلم ، وعدم الاكتتراث بأهله . ثم أنهم لما طال مكثهم في الشام ومصر والعراق ، وخالفوا أهلها واحتلطوا بهم ، سارت فيهم حضارة الروم^(٢) والفرس والصابئة^(٣) ، فتمدنوا ، وتحضروا فأثار ذلك شوقهم إلى حصول

(١) نحن نقبل قول سانتلانا هذا بكثير من التحفظ، فمما لا شك فيه ان الحكم خاصة في تلك العصور كان يعول على قبولهم أو حماستهم للنقل كثيراً ، بل إن بداية انتقال تراث من أمّة إلى أخرى ، كان يتوقف على موافقة الحاكم أو عدمها ، والدليل على ذلك ما كان من أمر الفلسفه أيام الخلفاء العباسين حيث شجعها المأمون ونهى عنها الرشيد ، وهكذا لا يمكننا أن نتجاهل موقف الفرد المؤثر ك الخليفة في انتقال التراث ، وطبقاً لهذا المفهوم نحن لا نستبعد أن هذا الهاتف كان على الأقل مستجعاً للمأمون على نقل وترجمة التراث اليوناني ، وكما نعلم فتلك الحركة بلغت أوجها أيام المأمون ، بينما ركبت أيام بعض الخلفاء الآخرين ، وهذا يؤيد مبرأة أخرى لأثر موقف الخليفة أو مدى تشوّقه إلى تراث بعينه أو ثقافة بذاته على الأخذ بها

(٢) لعل الأثر الحضاري الذي يعني المؤلف هنا بالنسبة للمسلمين الأوائل والذي نسبه للروم والفرس والصابئة هنا ، هو تلك البدع التي نقلت عن طريق هؤلاء ولعل أشدّها الغنوسيّة ومنها بنوع خاص : المانوية والمزدكيّة ، فإن غنوصيهما كان أخطر عنصراً على العالم الإسلامي .

والغنوص أو الغنوسيّس كلمة يونانية الأصل معناها : المعرفة .

(٣) الصابئة : من العرب صنف يصيّر إلى الصابئة ، وهم من يعتقد في الأنواء اعتقاد =

العلم ، بقدر ما حصلوه من التمدن ، فضلاً عما تحققوا من الحاجة إلى العلوم في قضاء أو طارهم وعلاج أبدانهم ، وتدبير مصالح المسلمين من معرفة : الحساب والطب والهندسة ، والعلوم العربية ، والعلوم السرية كالكيمياء والتنجيم لما كان ذائعاً في تلك الاعصار من الاعتقاد بها ، وتعدادها من العلوم الضرورية للمعاش والسياسة .

وأول ما نقل إلى العربية ، كتب الكيمياء على ما حكاه صاحب

الفهرست قال :

كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى : حكيم آل مروان . وكان فاضلاً في نفسه وله همة ومحنة للعلوم ، خطر بيده الصنعة ، فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر - وقد

= المنجمين في السيارات ، حتى لا يتحرك ولا يسكن ولا يقim إلا بنوء من الأنواء فيقول : مطرنا بنوء كذا . والصابئة أمة كبيرة من الأمم الكبار وهم ينقسمون إلى مؤمن وكافر قال تعالى : «إن الذين آمنوا الذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالح لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» . وهؤلاء كانوا أقوم أ Ibrahim الخليل عليه السلام وهم أهل دعوته كانوا بحران «دار الصابئة» ، وكانوا صابئة حنفاء ، وصابئة مشركين . والصابيون : جمع صابئ ، وهو من انتقل إلى دين آخر ، وكل خارج من دين كان عليه إلى آخر غيره سمي في اللغة : صابئاً . والدين الذي فارقه هو ترکهم التوحيد إلى عبادة النجوم أو تعظيمها .

وانظر الملل والنحل جـ ٣ ص ٢٧١ ، جـ ٢ : ص ٥٥ . وينبغي أن نتوه هنا إلى سذاجة الفكرة التي أوردها سانت لاتانيفما يتعلق بسريان حضارة الروم والفرس والصابئة للمسلمين ، فقد اعتبر أسلحة الدمار الموجهة للدين الإسلامي بهدف تقويض دعائمه بذور حضارة ومدنية ! ولقد أطلقت هذه التسمية : «الصابئة» عليه في القرنين التاسع والعشرين الميلادي (الثالث والرابع من الهجرة) ، وكانتا ينسبون حكمتهم المصطبة بصيغة التصوف والأسرار المكتونة Hermes Trismegistos وأورانيوس Uranius وغيرهم . (وأنظر طبقات الأطباء لابن أبي أصيبيع : ج ١ ص ١٦ ، ١٧ ، طبعة مصر ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م ، الفهرست : ص ٣١٨ ، ٣٢٠ طبعة ليتزرج) .

تفصح في العربية - وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي للعربي . وهذا أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة^(١) .

وقال في كشف الظنون : اصطافن القديم ، نقل لخالد بن يزيد كتب الصنعة وغيرها^(٢) . فهو أول نقل وقع في الإسلام ، وترجم بعد ذلك شيء من كتب الطب .

ذكر صاحب الفهرست ؛ ونقله عنه القسطي : أن مسرجوه ويدعى : مسرجيس من أطباء اليهود كان على عهد عمر بن العزيز^(٣) أي بين سنة ٩٨ ، ١٠١ للهجرة وترجم له كناش^(٤) هارون القدس . قال ابن أبي أصيوعة^(٥) ، ن克拉 عن ابن جلجل أن مسرجوه كان في أيامبني أمية ، وأنه تولى في الدولة المروانية تفسير كتاب : اهern بن أعين إلى العربية . وجده عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - في خزانة الكتب ، فأمر باخراجه ، ووضعه في مصلاه واستخار الله في اخراجه لل المسلمين للانتفاع به ، فلماتم له على ذلك أربعون صباحاً أخرجه إلى الناس وبشه في أيديهم . قال سليمان بن حسان - أي ابن جلجل - حدثني أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بهذه الحكاية في مسجد الترمذى سنة تسع وخمسين وثلاثمائة هـ .

(١) الفهرست : ص ٣٣٨ / القاهرة . طبقاً لهذا القول وهو أرجح الأقوال - تكون الترجمة قد بدأت منذ عهد بنى أمية أيام خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى عام ٨٥ بنقل كتب الطب والنجوم الكيميات .

(٢) الفهرست لابن النديم : ص ٣٤٠ / طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة .

(٣) عمر بن عبد العزيز : الخليفة العادل : أمير المؤمنين ، أبو حفص : عمر بن عبد العزيز ، خامس الخلفاء الراشدين توفي في رجب من سنة احدى ومائة بدبر سمعان بأرض المعرة ، وله أربعون سنة .

(٤) مفردتها كناشة وهي الكراسة .

(٥) ابن أبي أصيوعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء ج ١ ، ص ١٦٣ .

ويضاف إلى ذلك نقل الديوان قال صاحب الفهرست : فاما
الديوان بالشام ، وكان بالروميه والذي كان يكتب عليه سرجون بن
منصور ، لمعاوية بن أبي سفيان^(١) ، ثم منصور بن سرجون .

ونقل الديوان في زمن هشام بن عبد الملك^(٢) ، إلى آخر ما ذكره
يعني سنة مائة وستة للهجرة وسنة ١٢٥ ، وهي مدة خلافة هشام بن عبد
الملك . هذا كل ما بلغنا ذكره من نقل الكتب في عهد بني أمية .

ثم حدث في آخر عهد بني أمية ، وأول عهد آل عباس من البدع
في الدين واختلاف المذاهب في الحكم ، وكثرة المناقضة مع غير
المسلمين مما احوج كل فريق إلى التغلغل في العلوم واستنباط
مصادرها للتعاون والتمانع ، واشتدت العناية بذلك ، والحرص
عليه : فلما كشفوا على ذلك كانوا كالعطشان يصل إلى الماء ، فدخل
الناس أفواجا في العلوم اليونانية ، وتکاثر طالبوها ، فازدادات رغبتهم
ونفقت أسوقها ، بقدر ما تبحرون فيها ، كما هو شأن العلم : إن الجاهل
لا يرى له قدرأ ، والعالم يزداد فيه شوقا بقدر ما ينال منه درجة . وزاد
على ذلك تنافس الخلفاء والأعيان في تحريض الناس على ذلك ، وبذل
الأموال لمن يتعاطاها .

قال ابن القسطي في ترجمة حنين بن اسحق : دخل حنين إلى بلاد
الروم ، لأجل تحصيل كتب الحكمة وتوصل في تحصيلها غاية

(١) معاوية بن أبي سفيان : توفي سنة ستين هجرية بدمشق في رجب وله ثمان وسبعون
سنة ، ولد على الشام لمدة عشرين سنة إلا شهرأ ، وكان من دهاء العرب .

(٢) هشام بن عبد الملك : الخليفة : أبو الوليد : هشام بن عبد الملك الاموي ، توفي
سنة خمس وعشرين ومائة ، كانت خلافته عشرين سنة إلا شهرأ . وكان ذا رأي وحزم وحلم ،
وجمع للمال . عاش أربعين وخمسين سنة ، وكان حازما متيقظا لا يغيب عن أمر ملكه .

امكانه ، وأحكم اليونانية عند دخوله الى تلك الجهات وحصل نفائس هذا العلم ، وعاد يلازمبني موسى بن شاكر ، ورغبوه في النقل من اللسان اليوناني الى العربي وغرموا على ذلك المال العظيم . هـ .

وزاد ابن القسطي في تاريخه : ومنعني باخراج الكتب بعد ذلك - أي بعد المأمون - من بلاد الروم محمد وأحمد والحسن بنو موسى ابن شاكر المنجم . وبذلوا في ذلك الرغائب ، وأحضروا الغرائب منها في الفلسفة والهندسة ، والموسيقى والارثماطيقي والطب وغيرها ، وكان قسطابن لوقا البعلبكي^(١) ، لما حضر الى بغداد قد أحضر معه منها شيئاً ونقله من لغة الى لغة ونقل له أيضاً هـ .

وذكر ابن أبي أصيبيع في غير ذلك الموضوع اسماء من كان هؤلاء النقلة ينقلون لهم خارجا عن الخلفاء . قال : فمنهم شيرشوع بن قطرب من أهل جندي سبور ، وكان لا يزال يبر النقلة ويهدي اليهم ، ويقترب إلى تحصيل الكتب منهم بما يمكنه من المال ، ومنهم : محمد بن موسى المنجم ، وهو أحدبني موسى بن شاكر الحساب^(٢) المشهورين بالفضل والعلم والتصنيف في العلوم الرياضية ، وكان محمد هذا أبرا الناس بحنين بن اسحق .

وقد نقل له حنين كثيراً من الكتب الطبية .

(١) قسطابن لوقا : كان يحب ان يفضل على حنين بن اسحق لفضله وبنبله وتقديره في صناعة الطب : وقد ترجم قسطابن لوقا من الكتب القديمة ، وكان بارعا في علوم كثيرة منها الطب والفلسفة والهندسة ، فصحيحا باللغة اليونانية ، جيد العبارة بالعربية ، توفي بأرمينيا عند بعض ملوكها .

(٢) بنو موسى : محمد وأحمد والحسن ، بنو موسى بن شاكر وكان أصل موسى بن شاكر وهؤلاء القوم من تناهى في طلب العلوم القديمة ، وبذل فيها الرغائب . توفي محمد ابن موسى سنة تسعة وخمسين ومائتين في شهر ربيع الأول .

ومنهم : علي بن يحيى ، أحد كتاب المأمون ، وكان نديما له ، ومال إلى الطب فنقلوا له منه كتاباً كثيرة ، وغيرهم ممن يطول نقل اسمائهم هنا تجدونهم في تاريخ الأطباء لابن أبي أصيبيعة .

وآخرهم : محمد بن عبد الملك الزيات ، قال : إنه كان يقارب عطاوه للنقلة والنساخ في كل شهر الفي دينار .

قال ابن أبي أصيبيعة : إنبني شاكر كانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم : حنين بن اسحق ، وحسين بن الحسن ، وثابت بن قرة^(١) وغيرهم ، في الشهر نحو خمسائة دينار للنقل والملازمة .

فإذا أضيف إلى ذلك ، ما كان عليه العلماء من مزيد الاجتهاد ، وأفراط الشوق إلى العلم ، لما كانوا يستغربون مانا لله العرب في ذلك العصر من التقدم على سائر الأمم . بلغنا عنهم مالا نتصوره في زماننا هذا ، منه ما يحكى عن أبي الخير^(٢) بن الخمار ، وأبي علي^(٣) بن زرعة أنهما ماتا حسرة بمقالة : يحيى بن عدي^(٤) في الحجج المبطلة لكتاب القياس .

ومنه : ما حكاه ابن بطلان عن شيخه أبي الفرج بن عبد الله بن الطيب قال : بقي عشرين سنة في تفسير ما بعد الطبيعة ، ومرض من

(١) ثابت بن قرة : أبوالحسن ثابت بن قرة بن مروان ، ولد سنة ٢٢١ وتوفي سنة ٢٨٨ ، وله سبع وسبعون سنة شمسية ، كان صيرفيًا بحران . وله عدة كتب في مختلف الفنون .

(٢) أبوالخير ابن الخمار : أبوالخير الحسن بن سوار ، قرأ على يحيى بن عدي ، من أفضل المنطقين ، ولد في ربيع الأول سنة ٣٣١ .

(٣) أبوعلي بن زرعة : هو : ابو علي عيسى بن أسحق بن زرعة ، أحد المتقدمين في علم المنطق والنقلة الموجدين ، ولد في بغداد في ذي الحجة سنة ٣٣١ هـ .

(٤) يحيى بن عدي : أبو زكريا : يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا المنطقي ، قرأ على أبي بشر متى ، وعلى أبي نصر الفارابي ، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية .

الفكر فيه مرضة كاد يلفظ نفسها فيها . هـ .

وما حكاه ابن سينا نفسه قال : قرأت ما بعد الطبيعة ، فما كنت
أفهم ما فيه والتبس علي غرض واضعه حتى اعدت قراءته أربعين مرة ،
وصار لي محفوظاً ، وانامع ذلك لا أفهمه ، ولا المقصود به . وأيست
من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه .

وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين ويد
دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه علي ، فرددته رد متبرم معتقد أن لا
فائدة في هذا العلم ، فقال لي اشتري منه هذا فإنه رخيص أبيعهك بثلاثة
درارهم ، وصاحب محتاج إلى ثمنه فاشتريته ، فإذا هو كتاب لأبي نصر
الفارابي في أغراض كتاب : ما بعد الطبيعة . فرجعت إلى بيتي
وأسرعت في قراءته ، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب
بسبب أنه قد صار محفوظاً لي على ظهر القلب ، وفرحت بذلك
وتصدق تثاني يومه بشيء كثير على القراء شكرأ لله تعالى . هـ .

فمن كان هذا حاله وحياته ، جذير بأن ينال من العلم مرامه ، وان
كشر مثل هؤلاء في أمة ، فهي لا محالة تلحق من التقدم والمبادرة في
العلم الدرجة العليا التي احرزها العرب في ذلك العصر .

ونقل الكتب اليونانية إلى العربية إبتداء^(١) في الحقيقة في عهد آل
عباس ، وهو ينقسم ثلاثة أدوار : فالدور الأول من خلافة أبي جعفر
المنصور ، إلى وفاة هرون الرشيد^(٢) أي من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣
هجرية . قال المسعودي في مروج الذهب عند ذكر المنصور

(١) الأنسب : ابتدأ .

(٢) هرون الرشيد : أحد الخلفاء العباسين (١٧٠ - ١٩٣ هـ) .

العباسي : وكان أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغة العجمية الى العربية منها كتاب : كليلة ودمنة ، وكتاب السنديه . وترجمت له كتب ارسطا طاليس من المنطقيات وغيرها . وترجم له كتاب : المجسطي لبطليموس .

وكتاب : أرثماطيقي ، وسائل الكتب القديمة من اليونانية والرومية ، والبهلوية والسريانية .

فمن الطبقة الأولى من المתרגمين : البطريق^(١) . قال ابن أبي أصيوعة : أنه كان في أيام المنصور . ويحيى بن البطريق كان في عهد المنصور أيضاً ، وترجم طيماؤس لأفلاطون ، وكتاب : أوقليدس في الهندسة . وفي غير ذلك الموضوع : جورجيس ، وهو أول من ابتدأ في نقل الكتب الطبية الى اللسان العربي ، عندما استدعاه المنصور ، وكان كثير الإحسان اليه . هـ .

وجورجيس بن جبرائيل الطيب عاش سنة ١٤٨ هجرية .

قال ابن أبي أصيوعة في ترجمته : وقد نقل للمنصور كتبًا كثيرة من كتب اليونانيين الى العربي .

وتيادورس ترجمة^(٢) كتاب أنالوطيقا الأول ، وقد أصلحه حنين فيما بعد . ومنهم : سلام الابرش ، ذكره صاحب كشف الظنون . قال : إنه من النقلة القدماء في أيام البرامكة ، وباسيل المطران . قال صاحب الفهرست : ونقله عنه القسطي في تاريخ الحكماء -

(١) البطريق : هو : يحيى النحوي ، ويلقب : بالبطريق وسبق ترجمته أنظر : يحيى النحوي .

(٢) الانسب : ترجم .

كتاب الماجستي أول من عني بتفسيره وإخراجه إلى العربية : يحيى بن خالد بن (١) برمك ، وفسره له جماعة فلم يتثنوه . ولم يرض بذلك ، فندب لتفسيره : أبا حسان ، وسلمًا صاحب بيت الحكم ، فاتقناه . واجتهد في تصحيحه بعد أن أحضر النقلة المجددين ، فأختير نقلاتهم وأخذ بأفصحه ، وأوضحه ، وقد قيل إن الحجاج بن مطر نقله أيضًا . هـ.

ومن المתרגمين في الدور الأول : عبد الله بن (٢) المقفع ، مات نحو سنة ١٤٢ . قال ابن القطفي : هو أول من اعتنى في الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية - لأبي جعفر المنصور - وهو فارسي النسب ، الفاظه حكيمة ، ومقاصده من الخلل سليمة . ترجم كتب أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة وهي كتاب : قاطيغورياس ، وكتاب : باري أمينياس ، وكتاب : انالوطيقا . وذكر أنه ترجم ايساغوجي تأليف : فرفوريوس الصوري ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندي المعروف بكليلة ودمنة الخ .

(١) يحيى بن خالد بن برمك : يحيى بن خالد بن برمك ، وزير هارون الرشيد وكان جده : برمك من مجوس بلخ . اشتهر برمك وبنوه بسداته ، وقد سار ابنه : خالد ، وولي الوزارة لأبي العباس . وكان يحيى من النبل والعقل ، وجمع الخلال على أكمل حال . وكان المهدي ، قد ضم إليه ولده هارون الرشيد ، وجعله في حجره فلما استخلف هارون عرف له حقه ، فقلده الأمر ، ودفع له خاتمه ، وكان الرشيد يعظمه وإذا ذكره قال : أبي ، وجعل اصدار الامور وإيرادها إليه ، إلى أن نكب البرامكة ، وحبسه ، وقتل ابنه : جعفرا . وكان يحيى من العقلاة الکرماء البلغاء ، لم يكن كيحيى ولده أحد في الكفاية والبلاغة والجود والشجاعة . مات في سجنه سنة ١٩٠ هـ .

(٢) عبد الله بن المقفع : مجوسي الأصل فارسي ، ساهم مساهمة كبيرة في نقل كتب اليونان في عهد المنصور اشتهر بترجمته لكتاب : كليلة ودمنة . وكان كاتبًا لأبي جعفر المنصور توفي ابن المقفع عام ١٣٩ هـ .

ومنهم : يوحنا بن ماسويه^(١) . قال ابن القسطي : كان نصرانياً سريانياً في أيام هارون الرشيد ، وولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقرة ، وعمورية ، وسائر بلاد الروم لما افتحتها المسلمين . ووضعه أميناً على الترجمة ، ورتب له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه .

وخدم الرشيد والأمين والمأمون ، ومن بعدهم من الخلفاء إلى أيام : المتوكل . فتبين أن نقل الكتب في الدور الأول ، كان مقصراً أغلبه على الكتب الطبية ، وشيء من الكتب المنطقية ، وكتب الهندسة على ما كانت تقتضيه حاجة الناس في ذلك الوقت . وقد وافق ذلك استحكام علم الكلام ، وانتشار مذهب المعتزلة ، فيشبه أن يكون شيء من أقوالهم مأخوذاً من الكتب المترجمة في ذلك العصر ، سيما الكتب المنطقية والطبية .

تلخيص المحاضرة السادسة عشرة ، إن مسألة انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب تنقسم إلى قسمين أولها : البحث عن كيفية اتصال العرب إلى معرفة كتب الفلسفة ، بأن نعین الكتب المنقولة ، وتاريخ نقلها ، وأسماء النقلة .

وثانيها : أن نلخص موضوع أهم تلك الكتب ليعرف منه ما اقتبسه العرب . أما ما ذكره صاحب الفهرست من الرؤيا التي رأها المأمون ، فهو من باب الروايات لامن التاريخ . لأن تمدن الأمم وما يقع فيه من الانقلاب له أسباب بعيدة غير هذه المصادفات . والأشبه أن نقل الترجمة نشأ عن انتشار التمدن بين العرب وامتد باتساع حضارتهم شيئاً

(١) يوحنا بن ماسويه : هو : أبو زكريا : يحيى بن ماسويه ، كان فاضلاً طيباً مقدماً عند الملوك . عالماً مصنفاً ، خدم المأمون والمعتصم ، والواثق والمتوكل .

فشيئاً ، بحسب ما دعت اليه الحاجة .

أول نقل في العربية هو نقل : الصناعة ، لخالد بن يزيد بن معاوية . وكتاب أهرون القس في: الطب ، ترجمة : ماسر جويه ، لعمر بن عبد العزيز بين سنة ٩٨ ، سنة ١٠١ هـ ويضاف إلى ذلك نقل الديوان في أيام هشام بن عبد الملك أي بين سنة ١٠٦ ، سنة ١٢٥ هـ .

هذا ما بلغنا عن خدمة الترجمة في أيامبني أمية ، ثم لما استحكمت العرب في البلاد المشرقة ، وسار فيهم التمدن ، وكثرت الحاجة إلى علم ، كثرت رغبتهم إلى مطالعة الكتب اليونانية وذلك أيام آل عباس . فاعتنى الخلفاء والأعيان بذلك غاية الاعتناء . ذكر^(١) اسماء بعض الأعيان الذين اعتنوا بذلك ، وما كانوا ينفقونه من الأموال ، وان تاريخ الترجمة ينقسم إلى ثلاثة أدوار قلنا في المحاضرة الفارطة ، أن الدور الأول من تاريخ الترجمة يتنهى إلى هارون الرشيد .

والدور الثاني : من ولاية المأمون سنة ١٩٨ إلى سنة ٣٠٠ وهي الطبقة الثانية من المترجمين . منهم : يحيى ، ويدعى : يوحنا بن بطريق . قال القبطي : يوحنا بن بطريق الترجمان ، مولى المأمون كان أمينا على الترجمة ، حسن التأدية للمعاني ، ولكن اللسان في العربية ، وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب . وهو تولى ترجمة كتب أرسطاطاليس خاصة ، وترجم من كتب أبقراط ، مثل حنين وغيره . هـ.

ومنهم : الحجاج بن يوسف بن مطر الوراق الكوفي عاش سنة ٢١٤ هجرية وقسطا بن لوقا البعلبكي عاش سنة ٢٢٠ ، وعبد المسيح

(١) لعلها : ذكرنا ، حيث سبق ان أشار المؤلف إلى ذلك ، وأعطى الأمثلة لهذه الاسماء .

ابن ناعمة الحمصي عاش سنة ٢٢٠ ، وحنين بن اسحق توفي سنة ٢٦٠ وقيل سنة ٢٦٤ . وقال القبطي في تاريخ الحكماء : - عند ذكر حنين بن اسحق - اختير للترجمة وأمن عليها وكان المتخير له : المتكول على الله ، وجعل له كتاباً نحراً ، عالمين بالترجمة ، كانوا يترجمون ، ويتصفح ما ترجموا : كاصطفن بن باسيل ، وموسى بن خالد الترجمان ، ويحيى بن هارون ، ومنهم ابنه : اسحق بن حنين توفي سنة ٢٩٨ .

قال ابن أبي صبيعة : ونقل اسحق من الكتب اليونانية إلى اللغة العربية كتباً كثيرة ، إلا أن جل عنایته ، كانت مصروفة إلى نقل الكتب الحكمية مثل كتب : ارسطاطاليس وغيره من الحكماء . أما حنين : أبوه ، فكان مهتماً بنقل الكتب الطبية وخصوصاً كتب : جالينوس ، حتى أنه في غالب الأمر ، لا يوجد شيء من كتب جالينوس ، إلا وهي بنقل حنين أو باصلاحه ، لما نقل غيره . هـ . ومنهم : ثابت بن قرة الصابي توفي سنة ٢٨٠ ، وحبش بن الحسن ويدعى : حبيش الاعسم ابن أخت حنين ، توفي سنة ٣٠٠ . وأيوب المعروف : بالأبرش . وعيسي بن يحيى بن ابراهيم ، من تلاميذ حنين في النقل . وأبو عثمان : سعيد بن يعقوب الدمشقي : كان يترجم لعلي بن عيسى وزير المأمون ، وأبونوح بن الصلت وغيرهم ، ممن يجلون ذكره وترجمته في كشف الظنون ، وفي تاريخ الحكماء للقطبي ، وفي طبقات الاطباء لابن أبي صبيعة . وقد نقل في هذا الدور أهم الكتب اليونانية في كل فن منها : الماجستي ترجمة ابن بطريق للمأمون ، والحكم الذهبية لفيثاغورس ، وجمل مصنفات أبقراط ، وجالينوس ، وكتاب طيماؤس لأفلاطون ، وكتاب السياسة المدنية لأفلاطون أيضاً ، وكتاب النواميس له . وجامع المحاورات الأفلاطونية لجالينوس ، وكتاب المقولات

لارسطاطاليس . كل ذلك على يد : حنين بن اسحق ، وغير ذلك على يد : حبيش وابن ناعمة ، وبقية المترجمين من هذه الطبقة سنبينه فصلا فصلا عند ذكر المصنفات .

والدور الثالث : وهو الطبقة الثالثة من المترجمين منهم . متى ابن يونس قال الققطي : كان ببغداد في خلافة الراضي بعد سنة عشرين وثلاثمائة وقيل سنة ثلاثين ومنهم : سنان بن ثابت بن قرة توفي سنة ٣٦٠ ، ويحيى بن عدي توفي سنة ٣٦٤ ، وعيسى بن سربخت مجاهول تاريخ وفاته ، وأبو علي بن زرعة من سنة ٣٣١ إلى سنة ٣٩٨ ، وهلال بن أبي هلال الحمصي . كان أكثر اشتغالهم في هذا الدور ترجمة الكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو وتفاسيرها للاسكندر ، وليحيى النحوي وغيرهما . فضلاً عن بقية الكتب الهندسية والعلمية التي لا تخصل الفلسفة .

وقد تبين من مجرد تعداد ما نقل إلى العربية في أثناء الدور الثاني والثالث : ان العرب كانوا قد حصلوا منذ القرن الثاني وسيما القرن الثالث للهجرة على مالم يصل إلى بلاد الأفرنج إلا بعد ذلك بأربعين عام فأكثر . وفي ذلك سر حضارة العرب وبروزهم على من عاصرهم من الأمم . كان لا يضاهيهم إلا حضارة الروم في ذلك العصر ، فنشأ من ذلك ما هو مشهور من اتساع دائرة المعارف ، ونفاق^(١) سوق العلم ، وكثرة الاكتشافات والتقدم في الطب والهندسة وعلم المناظر والعلوم الطبيعية ، ما بلغ نهايته في القرن الرابع للهجرة وهو عصر ابن سينا والطبراني الطبيب ، وتلميذه : محمد بن زكريا^(٢) الرازي ، وابو

(١) لعلها : ونفاق .

(٢) محمد بن زكريا الرازي : وموضوعه من علم الفلسفة والطب مشهور ، والفق في ذلك =

ريحان البيروني صاحب تاريخ الهند . وناهيك من ذلك ما بلغنا عن خزان الكتب في تلك الاعصار وولوع الناس بها .

حکى يحيى بن عدي قال : عرض علي شرح الاسكندر الابروديين^(١) ، على كتاب سمع الكيان ، وكتاب البرهان بمائة دينار وعشرين دينار ، فمضيت لاحتال في الدنانير ، ثم عدت فأصبت القوم قد باعوا الشرحين في جملة كتب ، على رجل خراساني بثلاثة آلاف دينار ، وقال غير يحيى : إن هذه الكتب التي اشار اليها كانت تحمل في الكم .

وحکى يحيى بن عدى أيضاً قال : التمست من ابراهيم بن عبد الله الناقد النصراني فصي^(٢) سوفسطيقا وفصي^(٢) الخطابة وفصي^(٢) الشعرا ، بنقل حنين بخمسين ديناراً ، فلم يبعها ، وأحرقوها وقت وفاته .

قال الققطي : فانظر الى همة الناس في تحصيل العلوم ، والاجتهد في حفظها .

والله لو حضرت هذه الكتب المشار اليها في زماننا هذا ، وعرضت على مدعى علمها ما أدوا فيها : عشر ما ذكر . هـ .
وكلام الققطي ، يشير إلى زمانه ، وهو نحو منتصف القرن

= كباكثرة ولد عام ٢٥١ هـ وهناك خلاف في تاريخ وفاته ويقع فيما بين ٣١١ ، ٣١٣ هـ . وهو طبيب المسلمين غير مدافع ، كان ينفر من علم الكلام ، ودرس المتنطق ، ولقد كانت كتب الرازى في الطب ، اكبر كتب الطب في العصور الوسطى ، وقد ترجمت الى اللاتينية ، وظل الرازى في اوروبا حجة في الطب لا ينافى حتى القرن السابع عشر !

(١) صحة الاسم : الاسكندر الابروديسي .

(٢) لعلها : نص .

السابع من الهجرة ، فماذا يقول في عصرنا هذا ومن هذا القبيل ما بلغنا من تكاثر خزائن الكتب ، وعدة الكتب فيها .

حکى ابن سينا عن نفسه ، لما قدم بخارى لعلاج السلطان نوح ابن منصور قال : سأله الأذن في دخول دار كتبهم ، ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لي فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب متضلة بعضها على البعض . في بيت كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد ، وطالبت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتاجت إليه ، ورأيت من الكتب مالم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما رأيته قيل ولا رأيته أيضاً من بعد ،

وحكى ابن السندي ، وكان من أهل العلم بالاسطرباب والهيئة : كان الوزير أبو القاسم علي بن أحمد الجرجاني ، تقدم في سنة خمس وثلاثين واربعمائة قبل وفاته ، باعتبار خزانة الكتب بالقاهرة ، وأن يعمل لها فهرست ويرم ما أخلق من جلوها . وأنفذ القاضي : أبي عبد الله القضايعي ، وابن خلف الوراق ليتوليا ذلك ، وحضر القصر ، وحضرت لأشاهد ما يتعلق بصناعتي ، فرأيت من كتب النجوم والهيئة ، والفلسفة خاصة : ستة آلاف وخمسمائة جزء .

وكان أيضاً بحلب - في أيام آل حمدان - خزانة من الكتب مشهورة ، فيها من كل فن ، لا سيما من التاريخ والشعر ، ومن فلسفة الأوائل ما لا يحصى ، وزيد على ذلك ، ماجمعه : الوزير الققطني مدة حياته من الكتب ، وأوصى به إلى أمير حلب عند وفاته . منه ترجمة كتاب : يحيى النحوي في قدم العالم ، وتفاسير الاسكندر ، وثامسطيوس وغيره ، على ارسطاطاليس . إلى غير ذلك من الآثار النفيسة .

وكان بقرطبة^(١) - في أيام الحاكم الأموي - اي في منتصف القرن الرابع للهجرة ، خزانة كتب فيها ما يقرب من أربعين ألف مجلد ، فكيف ضاع كل ذلك وأضمر ، حتى لم يبق له في البلاد المشرقة ، ولا في المغرب عين ولا رسم .

(١) بعد ان سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م) فر أحد أمراء اليت الأموي وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللأندلس كلها . وظلت السيادة الأموية لاكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٥٠ - ٩٦١ هـ) وهو أول من لقب نفسه بلقب : خليفة ، وفي عهده ابنه : الحكم الثاني (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ) وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق ، وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعلقانية أوج رقيها ، بل نستطيع أن نقول إن حضارة المغرب هذه كانت أكثر فتوة ، وأكثر اتفاقاً مع بيئتها مما كانت في المشرق . وكانت الحياة العقلية في المغرب في أسطو صورها . وكان في الأندلس إلى جانب المسلمين يهود ونصارى أخذوا في عهد عبد الرحمن الثالث بتصنيف في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي . فاما أتباع زرادشت ، او منكر والصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد ، وتکاد اقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة في المغرب . ولم يدخل في الأندلس الا مذهب فقهی واحد هو مذهب الإمام مالك ، حتى حين دخل بعد ذلك مذهب الشافعی . وغيره لم يكن المذهب السادس . كذلك لم يكن فيها معتزلة يعکرون بمذهبهم الكلامي سلام الدين ومنذ القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) شرع الناس يرحلون من الأندلس إلى المشرق طلباً للعلم ، فكانوا يمرون بمصر ، ويتجاوزونها ، حتى يبلغوا أقصى بلاد فارس ، ليحضر وادرس العلماء المشهورين .

وفي عام ٤٠٣ هـ خرب البرير مدينة قرطبة بعد أن كانت زينة الدنيا وانحلت دولة بني أمية ، لكنها ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري ، وهز العصر الذهبي للأندلس . ونحز في كلامنا السابق هذا نقدم سبباً للاضمحلال الثقافي والفكري خلافاً للتخيّب الفلسفي للعقل الذي عزى إليه سانتلانا الكبيرة في الشرق والغرب ، وأعني به الفتن والمحروقات والانقلابات . التي غالباً ما يعالجها العقل الفلسفي المتأمل : بالحكمة والتدبر ! بل وأحياناً يستطيع تجنبها بالأخلاق السocratية التي وضع صاحبها أول شريعة للتعامل الانساني مستعيناً بالفضيلة ... فضيلة العقل !

أقول : إن لذلك أسبابا ، أولها : ان اتساع العلوم ودخول الفلسفة فيه من المنافع الظاهرة ما لم يخل من مفاسد ، لا يسع انكارها ، منه تكاثر البدع والاستبداد بالعقل ، والازدراء بالشريعة ، والطعن في دعائم الاسلام . حتى صار في بعض الاوقات كأنه لا وفاق بين الاسلام والحكمة .

يحكى عن ابن المقفع المترجم الشهير ، أنه كان يصرح بالثنوية ، وافتتح بعض مسائله :

بسم النور الرحمن الرحيم . . . ؛ أما بعد فتعالى النور الملك العظيم . وكان تكوين الأشياء من لا شيء ، حتى قال : إن كون شيء من لا شيء لا يقوم له من الوهم مثال ، وما لا يقوم في الوهم مثاله ، فمحال . وما يورد من رسائله قوله : أخرج زعم الشيطان الجاهل الذي يسر عليك الجهالة ، ويأمرك أن لا تبحث ، ولا تطلب ويأمرك بالإيمان بما لا تعرف ، والتصديق بما لا تعقل ، فانك زعيم لو أتيت السوق بدرارهمك تشتري بعض السلع ، فأناك الرجل من أصحاب السلع ، فدعوك إلى ما عندك وحلف لك أنه ليس في السوق أفضل مما دعاك إليه ، لكرهت أن تصدقه ، وخفت الغبن والخدية ، ورأيت ذلك ضعفاً وعجزاً منك حتى تخثار . هـ .

هذا ولا حاجة إلى ذكر تغالي بعض شيوخ المعتزلة في مذهبهم . وقد زاد عليه بعضهم وهم : الحدبية ، اتباع : فضل الحدبى ، القول بتناسخ الأرواح .

وقال غيرهم وهو : ابن عفار ، أن شحم الخنزير ودماغه حلال .

ذكره ابن حزم في كتاب : **الممل**^(١) وقال **الخابطية**^(٢) : إن للعالم الهين : قديم ، هو الله تعالى ومحدث هو : المسيح . وال المسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة .

وذهب ثمامنة بن الأشرس^(٣) - وهو من نداء المأمون - والحظي عنده ، أن اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا ، لا يدخلون جنة ولا نارا ، وكذا البهائم والأطفال ، وغير ذلك مما لا يحتمله هذا المختصر وهو مشهور؛ وفيما أوردناه كفاية .

وقد ذهب محمد بن زكريا الرازى ، إلى قول جمع فيه بين مذهب الفيشاغورين ومذهب الصابئة ، كان يقول : إن هناك قدماء خمسة : الباري سبحانه ، ثم النفس الكلية ، ثم الهيولى الأولى ، ثم المكان أي : الخلاء ، ثم الزمان المطلقان . وتفصيل ذلك في تاريخ الهند للبيروني ، وفي محصل الإمام الرازى . وكان ابن الروانى^(٤) يشهر بأقوال الدهرية^(٥) . وينكر وجود الإله . ولو يسعنا الوقت ، لكتاب نورد من مثل ذلك كثيراً .

(١) الفصل في الملل والنحل ، صحة اسم الكتاب لابن حزم .

(٢) اسم هذه الفرقة : **الخابطية** ، نسبة لأحمد بن خابط .

(٣) ثمامنة بن أشرس : هو : ثمامنة بن أشرس النميري ، زعيم الفرق الشامية والمتوفى سنة ٢١٣ هـ . وكان ثمامنة زعيم القدرية أيام المأمون والمعتصم والواثق : وقيل : انه هو الذي أغوى المأمون ودعاه للاعتزال .

(٤) ابن الروانى : من رجال الطبقة الثامنة من المعتزلة وهو : أحمد بن يحيى وكتبه : أبي الحسين . وقد انسليخ عن الدين وأظهر الالحاد والزنادقة ، فطردته المعتزلة ، ووضع كتاباً كثيرة في مخالفته الاسلام .

(٥) مذهب الدهرية Zrwanismus ، من زرفان . زروان - دهر - الذي صار - كما في الأخبار المأثورة : دينا ظاهرا يجاهر الناس بالاعتراف به في عهد يزدجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ - ٤٥٧ م) وله أثره الكبير في المفكرين الذين لا يتصل فكرهم بالدين في هذا =

حتى قال ابن تيمية الحنبلي : ، ما أظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسى ، ولا بد أن يعاقبه مما أدخل على هذه الامة . والحق ، أن فيما أوردناه كفاية لإيصال شدة انكار أئمة الإسلام في ذلك العصر للفلسفة وعلم الكلام ومن ذلك ما ينسب للقاضى : أبي يوسف الحنفى : من طلب الدين . الكلام تزندق ، ومن المال بالكيميا أفلس ، ومن حدى بغرائب الحديث كذب . وما يروى عن الإمام الشافعى : لأن يبتلى المرء بكل مانهى الله عنه خير له من الكلام ، ولقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظنت أن مسلما يقول ذلك ، ولو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه كما يفر من الأسد .

وكان الإمام ابن حنبل^(١) يرى : أنه لا فرق بين الزنديق وأهل الكلام .

وقال ابن خلkan ، في سيرة أبو عبد الله المحاسبي الصوفى المشهور بالزهد والورع ، كان الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه يكره النظر^(٢) في علم الكلام وتصنيفه فيه . وهجره ، فاستخفى من العامة ،

= المذهب الغيت النظرة الانثنية للكون . وذلك بأن جعل الزمان الذي لا نهاية له (ذرفان=دهر) هو المبدأ الأسمى . واعتبر هو عين القدر أو الملك الأعظم . أو حركة الأفلاك وقد نال هذا المذهب الجديد اعجاب أهل النظر الفلسفى . فتبوا مكانا بارزا في الأدب الفارسي وفي الآراء الشعبية الى يومنا هذا .

ولكن متكلمي الاسلام أثکروه إنكارهم للماديه (Materialismus) والكفر بالله الخالق (Atheismus) وما إليهمما ولم يكن أصحاب المذهب المثالي (Idealisten) من الفلاسفة أقل انكارا له من المتكلمين .

(١) ابن حنبل : أحمد بن محمد بن حنبل الذهلي الشيباني . أحد الأعلام . وكان إماما في الحديث وضروريه إماما في الفقه و دقائقه ، إماما في السنة و دقائقها ، إماما في الورع وغواصيه ، إماما في الزهد وحقائقه . توفي سنة إحدى وأربعين ومائتين .

(٢) الأنسب : يكرهه لنظره في علم الكلام ..

وفي ذلك ما حكاه ابن الأثير في تاريخه : وفي هذه السنة أي :
ثلاثمائة وعشرة توقي : محمد بن جرير الطبرى ، صاحب التاريخ
بغداد ، ودفن ليلا بداره ، لأن العامة اجتمعت ومنعت من دفنه نهاراً ،
وادعوا عليه الرفض ، ثم ادعوا عليه الالحاد . وكان علي بن عيسى
يقول : والله لا يسأل هؤلاء عن معنى الرفض والالحاد ، ما عرفوه ولا
فهموه . . . هكذا ذكره ابن مسكونيه . وأما ما ذكره من تعصب العامة ،
فلليس الأمر كذلك ، وإنما بعض الحنابلة تعصباً عليه ، ووقعوا فيه ،
وبعدهم غيرهم ، وكان الحنابلة لا يحصون كثرة .

وذكر في تاريخ سنة ٣٢٣ : وفيه عظم أمر الحنابلة ، وقويت شوكتهم وصاروا يكسبون دور القواد وال العامة ، وإن وجدوا نبيذاً أراقوه ، وإن وجدوا مغنية ضربوها ، واعتراضوا في البيع والشراء ، ومشي الرجال مع النساء والصبيان .

وكانوا اذا مر بهم شافعي^(١) المذهب ، أغروا به العميان فيضر بونه بعصيهم حتى يكاد يموت ، وقد تفاقم الأمر بمرور الزمان .

ومن هذا القبيل أيضاً ما جكاه القبطي في تاريخ الحكماء ، عن عبد السلام الجيلي البغدادي ، المعروف بالركن . قال : كان عبد السلام هذا قدقرأ علوم الأولئ وأجادها ، واقتني كتباً كثيرة في هذا النوع ، واشتهر بهذا الشأن شهرة تامة ، وله تقدم في الدولة الامامية

(١) الشافعية : نسبة إلى الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) صاحب المذهب الفقهي
الثالث . كان يعتمد في أكثر أمره على السنة . وهو أحد الأئمة الاربعة .

الناصرية ، وحصل له بتقديره حسد من أرباب الشر ، فثبته أحدهم بأنه : معطل ، وأنه يرجع إلى أقوال أهل الفلسفة في قواعد هذا الشأن ، فأوقعت الحفظة عليه ، وعلى كتبه ، فوجد فيها الكثير من علوم القوم ، ويرزت الأوامر الناصرية باخر ارجها إلى موضع بيغداد يعرف : بالرحبة ، وأن تحرق بحضور الجمع ، ففعل ذلك ، وأحضر لها عبد الله التيمي البكري المعروف : بابن المارستانية ، وجعل له منبر صعد عليه ، وخطب خطبة لعن فيها الفلاسفة ، ومن يقول بقولهم ، وذكر الركن عبد السلام هذا : بشر . وكان يخرج الكتب التي له كتابا ، فيتكلم عليه ويبلغ في ذمه ، وذم مصنفه ، ثم يلقى من يده لمن يلقى في النار . أخبرني ^(٢) الحكيم يوسف السبتي الإسرائيلي قال : كنت بيغداد يومئذ تاجرا ، وحضرت المحفل ، وسمعت كلام ابن المارستانية ، وشاهدت في يده كتاب : الهيئة لابن الهيثم ^(٣) ، وهو يشير إلى الدائرة التي مثل بها الفلك وهو يقول : وهذه الظاهرة الدهباء ، - والنازلة الصماء ، والمصيبة العميماء ، وبعد اتمام كلامه ، خرقها ، والقاها إلى النار .

قال ^(١) : استدللت على جهله وتعصبه إذ لم يكن في الهيئة كفر ،

(٢) ما زال الحديث هنا للقفطي .

(٣) الحسن بن الهيثم : عاش في القاهرة في أوائل القرن الحادى عشر الميلادى (الخامس الهجرى) رجلاً من أعظم الرياضيين والطبيعين في العصور الوسطى وهو : أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم ، باللاتينية: Alhazem وكان ابن الهيثم يرى : إن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساتقوم عليه العلوم جميعاً ، وأكبر كتب ابن الهيثم كتاب : المناظر . الذي انتهى إلينا مترجمًا ومهدى باللاتينية . وتوفي ابن الهيثم ١٠٣٨ م .

(١) أي : الحكيم يوسف السبتي الإسرائيلي . وهو أحد تلاميذه الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون .

وانما هي طريق للإيمان ، ومعرفة قدرة الله عز وجعل فيما أحکمه
وذرره .

واستمر الرکن عبد السلام في السجن معاقبة على ذلك ، إلى أن
أفرج عنه في يوم السبت رابع عشر شهر ربيع الأول سنة تسع وثمانين
وخمسماه . هـ محل الحاجة .

وقریب من ذلك ما يحکى عن الشیخ : علی بن أبي علی الملقب
بالآمدي ، قال عنه القفطی : إنه كان مبرزا في علم الأوائل والمنطق
نزل بغداد ، فجفاه الفقهاء وتجلّفوه ، ووقعوا في عقیدته . وخرج من
العراق الى مصر ، فدخلها في ذي القعدة سنة ٥٩٢ ونزل في المدرسة
المعروفة . بمنازل العز . . . وناظر بمصر ، وحاضر ، وأظهر بها
تصانیفه في علوم الأوائل ، ونقلت عنه ، وقرأها عليه من رغب في شيء
من ذلك . . . هـ محل الحاجة . غير أن القفطی لم يتمم قوله .

قال ابن خلکان : مجلد ٢ صفحه ٣ في ترجمة الشیخ سیف
الدین الآمدي : تصدر بالجامع الظافری بالقاهرة مدة ، واشتهر بها
فضله ، واشتعل عليه الناس ، ثم حسده جماعة من فقهاء البلاد ،
وتعصبوه عليه ، ونسبوه الى فساد العقيدة ، وانحلال الطوية ،
والتعطیل ، ومذهب الفلسفه والحكماء وكتبوا محضرا يتضمن ذلك ،
ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به الدم . .

قال : فترك البلاد ، وخرج منها مستخفیاً ، إلى آخر ما ذكره .

ومثل ذلك ما وقع في جزیرة الاندلس ، وحرق كتب الغزالی في
الأندلس وفي المغرب الأقصى مشهور .

وحکى ابو حیان في تفسیره البحر ، أن أهل المنطقة بجزیرة
الأندلس ، كانوا يعبرون عن المنطق « بالفعل » تحرزا عن صولة

الفقهاء ، حتى أن بعض الوزراء أراد أن يشتري لابنه كتاباً في المتنطق ، فاشترى له خفية خوفاً منهم ، مع أنه أصل علم وتقدير كل دهر^(١). هـ.

قال الشريف المرتضى في الاتحاف ، قال الشيخ تقي الدين السبكي : لا تشتعل من العلوم إلا بما ينفع وهو : القرآن ، والسنّة ، والفقه ، وأصول الفقه ، والنحو ، بأخذها عن شيخ سالم العقيدة ، ويتجنب علم الكلام ، والحكمة اليونانية . وليس على العقائد أضر من شيئاً : علم الكلام ، والحكمة اليونانية . وهذا في الحقيقة علم واحد ، وهو العلم الإلهي . لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم ، والمتكلمون : طلبوه بالعقل والنقل .

وكان الشافعى ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام ، ويأمرهم بالاشتغال بالفقه ، وهو طريق السلامة . هـ. وهذا الكلام فيه من المجازفة ما لا يخفى .

قال الإمام الرazi في التفسير الكبير : وعن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاباً : المجسطي على عمر الأبهري . فقال بعض الفقهاء ما الذي تقرأونه فقال : أفسر آية من القرآن ، وهو قوله تعالى : أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيتها . وأنا أفسر كيفية بنيانها ، ولقد صدق الأبهري فيما قال . هـ.

قال الشعراوى في الياقوت ناقلاً عن ابن عربى قال في مقدمة الفتوحات : إياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف أو معتزلي مثلاً ، وتقول هذا مذهب الفلسفه والماعزلة ، ، فإن هذا قول من لا تحصيل له ، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف مثلاً يكون باطلًا ، فعسى أن

(١) لعلها : أصل كل علم وتقدير كل ذهن .

تكون تلك المسألة مما عنده من الحق ... الخ .

والحق ما قاله ابن رشد في فصل المقال : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وإن كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم . وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات ، وحث على ذلك . ثم أورد من الكتاب الشريف ما يؤيد قوله وأبسط^(١) بيانه ، فعليكم بمراجعته لتنظر روح الإسلام في هذه المسألة .

ومع ذلك ، فلا شك أن مقاومة الأئمة كانت محققة في ابتداء أمرها . وهي لا محالة من أهم الأسباب في ركود ريح العلوم ، وتباعد الناس عنها . ثم التحق بذلك من الفتنة والمحروب ما شغل الناس بأنفسهم عن تعاطي العلوم ، فركدت ريح العمران ، وتناقصت العلوم بتناقصه ، كما أشار إليه ابن خلدون في مقدمته . ثم حروب الصليب ، ثم هجوم المغول على البلاد الإسلامية في القرن السابع . فكان ذلك من أعظم الأسباب في ضياع ما كان موجوداً في الخزائن سيماء خزانة : بخارى^(٢) وخزانة : سمرقند ، وما كان موجوداً بحلب ، فانهم لما دخلوها سنة ٦٥٨ ، ومزقوا من الكتب وأحرقوا ألفاً لا تحصى . فهذه النوائب وغيرها مما تكرر في تلك السنين ، أدت إلى تلاشي الفلسفة وضياع مصادرها ، حتى لم يبق منها الآن في البلاد المشرقة ولا أثر .

(١) الأنسب : ويسط .

(٢) بخارى : من أعظم مدن ماوراء النهر ، وكانت قاعدة ملك السامانية . وهي مدينة كثيرة البساتين .

تاریخ الترجمة في عهد آل عباس على ثلاثة أدوار : فالدور الأول : من خلافة أبي جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد أي من سنة ١٣٦ إلى سنة ١٩٣ وهي الطبقة الأولى من المترجمين منهم يحيى ابن البطريق ، ترجم الماجستي في أيام المنصور . وجورجيس بن جبرائيل الطبيب عاش سنة ١٤٨ ، وعبد الله بن المقفع مات نحو سنة ١٤٢ ، ترجم البعض من الكتب المنطقية لأرسطاطاليس . ويوحنا بن ماسويه ، كان في أيام الرشيد وقد أدرك أيام المتوكل ، اعتني في الأغلب بالكتب الطبية . وسلام الأبرش ، كان في أيام البرامكة . وياسيل المطران .

والدور الثاني : من ولاية المأمون سنة ١٩٨ إلى سنة ٣٠٠ وهي الطبقة الثانية من المترجمين منهم : يوحنا بن البطريق ، والمجاج بن مطر عاش سنة ٢١٤ ، وقسطا بن لوقا البعلبكي عاش سنة ٢٢٠ وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي عاش سنة ٢٢٠ ، وحنين بن اسحق توفي سنة ٢٦٠ وقيل سنة ٢٦٤ ، وابنه : اسحق بن حنين توفي سنة ٢٩٨ ، وثابت بن قرة الصابي توفي سنة ٢٨٨ ، وحبيش بن الحسن ويدعى : حبيش الأعسم بن أخت حنين توفي سنة ٣٠٠ . ومما ترجم في هذا العصر أغلب كتب ابقراط ، وجاليوس ، وارسطوطاليس ، وشيء من كتب أفلاطون ، ومن التفاسير على الكتب المذكورة .

والدور الثالث : من سنة ثلثمائة للهجرة وهي تاريخ وفاة حبيش إلى متتصف القرن الرابع للهجرة .

ومن مترجمي هذه الطبقة : متى بن يونس ، وتاريخ وفاته

(١) صحتها : حبيش .

مجهول ، إلا أنه يذكر عنه أنه كان ي بغداد بين سنة ٣٢٠ وسنة ٣٣٠ .
ومنهم سنان بن ثابت بن قرة توفي سنة ٣٦٠ . ويحيى بين عدی توفی سنة
٣٦٤ . وابو علي بن زرعة من سنة ٣٣١ إلى سنة ٣٩٨ . وهلال بن هلال
الحمصي . وكان أكثر اشتغالهم : بالكتب المنطقية والطبيعية
لأرسطو . وبالمفسرين : كالاسكندر الأفروديسي ، ويحيى النحوي
وغيرهما .

ثم ذكرنا ما نشأ من ذلك من المنافع والمقاصد أيضاً : كانتشار
المذاهب المناقضة للاسلام والاستبداد بالعقل . فمته : تقوّر الأئمة
المقتدى بهم عن العلوم المتعلقة بالفلسفة ، وتحذيرهم الناس عن
تعاطيها . فكان ذلك أول الأسباب في انحطاط العلوم ، وضياع الكتب
المتعلقة بها .

والسبب الثاني : ما وقع من العروب والفتنة منذ القرن الرابع ،
ضاع فيها ما كان موجوداً من الكتب في بغداد وبخارى ، وحلب
ومصر ، وقرطبة مما يزيد على مئات ألف من المجلدات .

قلنا في المحاضرة الفارطة ، إن العرب لم يأخذوا الفلسفة
القديمة عن مأخذ واحد ، وإنهم قد اتصلوا إليها على طرق مختلفة .
فمنها : الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلسفة للانتصار لأحد
المذاهب . ومنها : الحكم المتخيّبة من المطولات . ومنها :
تصانيف الأطياء ، ومنها : ما يتعلّق بالعلوم السرية : كالتنجيم والكيمياء
 وما بينه وبين الفلسفة التباس في القرن الأول فما بعده . فهي حينئذ
خمسة أصناف تنقسم إليها مصادر الحكمة عند العرب ، تعين أن ننظر
فيها صنفاً صنفاً على التوالي .

الصنف الأول : مصنفات الفلسفه ، فأقول : إنه لم يبلغ من

مصنفات قدماء اليونانيين إلى العرب - أعني الطبيعيين منهم - إلا كتاباً موضوعة منها : ما ينسب إلى أنباذقليس وهو كتاب : ما بعد الطبيعة . وكتاب الميامِر ، وأصله سرياني ، لأن الميامِر عبارة سريانية معناها : الخطب وكتاب في بطلان المعاد الروحاني فضلاً عن الجسماني ذكره صاحب كشف الظنون ، ويترجم أيضاً : بكتاب المعاد الروحاني وبطلانه لبندقليس الحكيم . وقال القسطنطي في ترجمة أنباذقليس : تكلم في خلقة العالم بأشياء تقدح ظواهرها في أمر المعاد . . . وله تصنيف في ذلك رأيته في كتب الشيخ : أبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي ، التي وقفها على بيت المقدس الشريف ولا يعرف لأنباذقليس عن اليونان إلا كتاب في الطبيعة بقيت منه نبذة . فلا شك أن الكتب المنسوبة له من الموضوعات الأفلاطونية أو الباطنية ، وسيأتي الكلام عنها عند ذكر الكتب المكذوبة باسم مشاهير الفلسفه . وأماماً ديموقراطيس ، فقد ذكر القسطنطي له تأليف في الجزء الذي لا يتبعه قال : فإنها منقوله إلى السريانية ، ثم إلى العربية ، إلا أنه لا يوجد في القسطنطي ولا في غيره اسم النقلة ، ولا بيان الكتب المترجمة ، ولا تاريخ النقل . ويوجد في كشف الظنون ذكر كتاب : الحيوان لديمقراطيس . قال : ذكر فيه طبائعه ومنافعه فلا يعلم من كلامه هل هو مترجم^(١)؟ .

اما فيثاغورس ، فقد قال صاحب الفهرست : له رسائل تعرف بالذهبيات ، وإنما سميت بهذا الاسم ، لأن جالينوس كان يكتبها بالذهب اعظمها وإجلالا . والذي رأينا لفيثاغورس من الكتب : رسالته في السياسة العقلية ، رسالته إلى متمرد سقلية ، رسالته إلى ستيفانس في استخراج المعاني ، وقد تصار هذه الرسائل بتغير

(١) كشف الظنون : ج. ١ ص ٤٥٦ (طبعة الاستاذة) .

امليخس^(١) هـ . وكفى بذكر أميليخي دليلاً على أنها من الموضوعات الافلاطونية الذائعة في القرن الثاني فما بعده .

وامليخوس ، من مشاهير الافلاطونيين كماعلتم ، ولا يعلم له شرح لكتب فيثاغورس . أما الرسالة إلى متمرد سقلية ، فهي موجودة باليوناني ولا شك في أنها مكذوبة على فيثاغورس . وأما الرسالة في استخراج المعاني ، فالمرجح أنها الكتب المتعلقة بعلم التنجيم . وقد ذكر ابن أبي أصيوعة كتاباً آخرى منها : كتاب الألواح ، وقد يوجد في مكتبة فيرنسا بايطاليا كتاب يسمى بالألواح أيضاً منسوب لفيثاغورس . وكتاب في كيفية النفس والجسد ، ذكر ديوجانس في سيرة الفلاسفة أن فيثاغورس ألف كتاباً في النفس ، لعله ما ذكره ابن أبي أصيوعة كتاباً أخرى بنا عن ذكرها ، إذ لا فائدة من تعدادها ، وهي من الكتب المؤلفة بعد عصر فيثاغورس بأجيال لانتصار للمذهب الافلاطوني ، ولغير ذلك من المقاصد . ولم يبق لنا مما يشبه أن يكون من مؤلفات فيثاغورس^(٢) أو تلاميذه إلا الأبيات الذهبية سميت بهذا الاسم عند الفيثاغوريين اعظماماً لها . هي مشهورة بين العرب أدرجها حنين بن اسحق في مجموع الحكم . وابن مسكويه في كتاب : آداب العرب والفرس ، وشرحها أحمد بن الطيب السرخي^(٣) تلميذ أبي اسحق

(١) وقد تصاغ هذه الرسائل بتفسير اميليخس ، هكذا في الفهرست .

(٢) مؤلفات فيثاغورس : من المعروف أن فيثاغورس لم يدون بنفسه شيئاً ولما كان أتباعه قد نسبوا إليه أعمالهم الخاصة على سبيل الولاء ، فإن تقسيم أفكاره هو من الصعوبة بمكان .

(٣) السرخي : هو : أحمد بن محمد بن الطيب السرخي ، أحد العلماء المعروفين ، وأحد فلاسفة الإسلام وكان معلماً للمعتمد بالله ، ونديماله ومع ذلك جاء قتله على يد المعتمد في المحرم سنة ست وثمانين ومائتين .

الكندي في رسالة سماها : كتاب في وصايا فيثاغورس فرأيت أن
أترجمها لكم :

احترم الآلهة حسبما يوجبه القانون . . . ثم مالا يحل بها الموت
من الأرواح المفارقة . . . ولا تحلف اليمين ، واحترم أبويك ، وذوي
القربى منك . اختر لنفسك صديقا من أخيار الناس ، فكن لقوله
مذعننا ، ولما يفعله في منفعتك ، معتقداً ما أمكنك ، والامكان هنا
قريب من الإيجاب .

ثم عليك أن تعود نفسك على الإمساك عما أنا ذاكره لك أولها :
أمر بطنك وفرجك ، ثم الغضب والنوم ، واحذر أن ترتكب قبيحا في
وقت ما ، سواء كنت على خلوة أو مع غيرك ، فإن أول واجب عليك أن
 تستحي من نفسك قبل كل أحد .

إلزم الانصاف دائماقولا وفعلا ، لا تشرع في أمر بدون استعمال
العقل ، بل اعلم أن الموت حال بجميع الناس لا محالة .

اما المال ، فإنه مما يجتمع تارة ويختلف أخرى ، فيهون كلا
الحالين عليك .

وما يصيب البشر من الأذى عن الأسباب السماوية ، فاصبر
عليه ، ولا تشتكى ، بل استمر في تدارك ما ضاع طاقتك^(١) . وأعلم أن
ما يصيب الأخيار من هذه التوابع ليس في الحقيقة بكثير .

إن الناس يأتون من الكلام كثيرا ، فمنه الجيد ، ومنه الرديء ،
فلا تعجب به ، ولا تأبى استماعه ، وإن سمعت كذبا ، فهو على
نفسك الصبر عليه .

(١) لعلها بكل طاقتك .

وعليك بما أثنا قائله في جميع أعمالك ، لا يحملنك أحد قوله أو
فعلا على أن تأتي مala يحمل من القول ، أو من الفعل .

تفكر قبل الشروع في عمل ، هل فيه ما يستتبع ؟ ولا تعمد إلى
عمل وأنت به جاهمل .

واختبر أولا ما يناسب كل حال ، تعيش هنيأ .

لا ينبغي أن تهمل أمر صحة بدنك ، وتناول من الطعام والشراب
ما ليس بمفرط ، أي ما لا يضر ، وكذلك الرياضة .

تعود من تدبير المعيشة مما هو نقى ، بدون اسراف ، وإياك ما
يجلب عليك الحسد .

لا تكون مسروفا كالجاهمل بما يناسب ، ولا تكون مقترأ ، واعلم ان
كلا طرفي^(١) الأمور أحسنه .

لا تساعد عينك على النوم ، قبل أن تحاسب نفسك ثلاثة أuma
فعلته في يومك ، فأسأل نفسك أولا : ماذا تكسبته من خطأ ، ثم ما
فعلته ، ثم ماذا أهملته من واجب . فابدا من أوله وتبعه فعلا فعلا ،
فتعاتب نفسك بما أساءت ، وأسرر بما أحسنت من عمل .

فعلى هذا فليكن حرصك وإليك^(٢) فاصرف همتك ، فانها
ترقيك إلى ذروة الفضيلة الإلهية . أي والذى وهب لأنفسنا الرابع^(٣)
الذى منه نبعث الطبيعة الأزلية .

وإذا شرعت في عمل ، فابدا في الابتهاج إلى الآلهة في اتمامه ،

(١) لعلها : أن الأوسط .

(٢) لعلها : وإليه .

(٣) لعلها : الروح .

وتمسك بما أقوله .

اعلم ما عليه حال الآلهة الغير المائة ، وحال البشر الميت ، فان
هؤلاء على الثبات الدائم ، والبشر يزول واحدا بعد واحد .

واعلم رسم الطبيعة اجمعـا^(١) ، وأنها جارية على نمط واحد لا
خلاف فيه ، فلم تكن ترجو ما لا يرجى ولا ينفك شيء .

واعلم أن الناس أشقياء لفساد عقولهم ، وما لهم من سوء
التدبير ، لا يصرون مالديهم ، لا خير^(٢) ، وهم لا ينصتون ، منهم
الشرور إلا القليل ، هذا الماقدر على البشر من سوء التدبير ، فصاروا
كالكرات تقلب كل ناحية ، تصطحب بعضها ببعض وهم لا يشعرون ،
فإنما جبلوا عليه من حب التشاجر والعدوان ، لا يفارقهم ويفسد عليهم
معاشرهم ، وهو فيه^(٣) خفي ، فلا ينبغي مقاومته ، بل أن تفر منه فرور
المتساهل . أيها الإله الأعظم ، أيها الأب ، إنك لتنقذ الناس أجمعين من
كثير مما هم فيه من البلايا ، لو كشفت ما انطوى عليه ضميرهم ، وإنما
أنت فتجلد فقد كان الإنسان من جنس إله ، فتبدي الطبيعة الإلهية خفي
الأسرار .

فإن نلت من ذلك حظا ، ولازمت وصيتي مواطبا ، وصفيت
نفسك بما يشوشها ، فقد نجوت . عليك باجتناب ما ذكرته لك من
الأغذية ، وبملازمة التركة ، فقد تظفر بخلاص النفس عن عقالها ،
وتتبع الأشياء مختبرا . فاجعل العقل دليلا ، والق إليه عنانك ، فإنك
عند فراقك البدن تسير إلى معالي الأثير ، فتصير بعد أن كنت انسانا من

(١) صحتها : جمـاء .

(٢) لعلها : من خـير .

(٣) لعله : وهو فيـهم .

لا يمسه الموت من الالهية .

قال في كتاب الفهرست : - بعد ذكر فيثاغورس ثم تكلم بذلك على الفلسفة - سocrates بن سقراطيس من أهل مدينة أثينا ، مدينة العلماء والحكماء ، بكلام لم يدر را منه كثير شيء والذى خرج من كتبه : مقالة في السياسة ، وقيل : ان رسالته في السيرة الجميلة له صحيحة .

والحق ان سocrates ، لا يعلم له شيء من الكتب . والصحيح ما ذكره ابن أبي أصيبيع ، أول كلامه عن سocrates ، قال : ولم يصنف كتابا ولا أملى على أحد من تلاميذه ما أثبته في قرطاس ، وإنما كان يلقنهم عنم تلقينا^(١) لا غير . هـ.

وهذا لم يمنع صاحب طبقات الأطباء من أن يقول بعد صفحات ما نصه : وينسب إلى سocrates^(٢) من الكتب رسالة إلى أخوانه في المقايسة بين السنة والفلسفة وكتاب معاينة النفس ، ومقالة في السياسة ، وقيل إن رسالته في السيرة الجميلة له صحيحة . هـ.

وهي عبارة الفهرست بنصها ، وهذا التناقض كثير في مصنفي العرب ، لأنهم ينقلون بعضهم عن بعض ، فلا يثبتون على رأي في

(١) وإنما كان يلقنهم علمه ، ابن أبي أصيبيع : عيون الانباء في طبقات الأطباء : ج ١

ص ٤٣ .

(٢) مؤلفات سocrates : كما نعلم ، فإن سocrates لم يترك كتابات خاصة به ، وربما لم يكتب شيئاً على الأطلاق . وكل معلوماتنا الصحيحة عنه والخاطئة قد جاءت عن طريق : أرسطوفان ، واكسانوفان ، وأفلاطون ، ومن عاشوا في هذا الجزء أوذاك من سنوات عمره . أو عن طريق : أرسطو الذي ولد على الأرجح بعد حوالي : ثلاثة عشر عاماً من العام الذي - تبعاً لرواية أفلاطون - حُكم فيه سocrates ، وحكم عليه بالموت . وفي الحقيقة ، إننا نجد آراء أرسطو وشهادته عن سocrates ورواياته ، أكثر رجحانًا بالنسبة لفكرة سocrates ومنهجه .

الأغلب ، إلا ونسخه ما اقتبسوه من غير صاحب ذلك الرأي .

والحق ما ذكرناه : أنه لم يكن لسقراط تأليف يذكر ، ولا نعلم من آرائه إلا ما رواه عنه أفلاطون في محاوراته ، وهو مشوب في الأغلب بأفكار أفلاطونية بحيث يصعب التمييز ، بين ما هو لسقراط ، وما هو لتلميذه : أفلاطون ثم ما حكاه عنه تلميذه : أكسانوفون في كتابه المترجم : بالتداكيير ، أو التعاليق ، وهي محاورات لسقراط تتعلق بالفلسفة لا سيما بعلم الأخلاق ، والظاهر أنها أقرب لفظاً ومعنى لما كان عليه سقراط في الحقيقة مما يوجد في المحاورات الأفلاطونية ، فرأيت أن أترجم لك شيئاً منها ، سيما وقد اعتنى حكماء العرب - في أول أمرهم - بسقراط ومذهبة ، بأننا^(١) نجد في مصنفات أبي يعقوب الكندي رسالة مترجمة بكتاب : في فضيلة سقراط ، وأخرى في ألفاظ سقراط ، ورسالة ثالثة في المعاورة بين سقراط واوسيجانس ، ورسالة في خير موت سقراط^(٢) . ولأحمد بن محمد السرخسي تلميذ الكندي كتاب في ألفاظ سقراط ، ولثابت بن قرة : رسالة في الحجة المنسوبة إلى سقراط ، يعني بذلك : الخطبة التي ألقاها سقراط عند حضوره مجلس الحكم ، التي هي من أول مصنفات أفلاطون^(٣) . فرأيت أن أترجم شيئاً من المحاورات السقراطية تزييداً ما ذكرته له محاضراتنا من أسلوب سقراط في البحث ، وكثرة حرصه على تحديد المعاني ، وعدم اكتئانه بالآلهيات^(٤) ، لاعتقاده أن علم الأخلاق هو الأهم لكل إنسان

(١) الأنسب : فإننا نجد .

(٢) القسطنطيني : ٣٧٤ .

(٣) عيون الانباء : ج ١ ، ص ٢١٥ .

(٤) هذا كلام جزافي يلقي به سانتلانا ، فالحقيقة أن المحور الأساسي من وراء اهتمام سقراط بالأخلاق هو الآلهيات ، ولكنه أراد أن يكون طريق الفضيلة في الإنسان وتعليميه لها =

قبل الخوض فيما هو أرفع هـ .

منتخبات من تذاكير اكسانوفون :

إني أريد أن أحكي هنا ما جرى بمحضري من الكلام بين سقراطيس ، وارسطوديموس^(١) الملقب : بالصغير ، وقد جرى بنا سياق الحديث إلى ذكر الإله ، وكان سقراط قد علم أرسطوديموس ، أنه لا يقرب القرابين ويستحقر صنعة الكهانة ، ويسخر من يعني بالعبادة^(٢) .

فقال : أفي الناس من يعجبك براعته في الصنائع ؟ فقال : نعم ، وسمى من الشعراء والمصوريين ، ممن كان يعده أربع من غيره .

فقال سقراط : أيمما عندك أرفع شأنا أمن يصنع التماثيل العارية عن الحركة والعقل أم من يصور الأشباح الحية المتحركة ؟ !^(٣) .

= موصلاً للمعرفة الالهية ، والإيمان .

(١) لعله : أوتيديموس التي سميت المحاوررة المعروفة باسمه ، والتي فيها يحمل سقراط على السوفسطائية ، ويبين انه يمتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية .

(٢) سقراط وأعظم الأدلة على وجود الله :

الجوار التالي بين سقراط واحد محببه، وبين صدق ما سبق وأوردناء فان سقراط من خلال هذا الحوار يقدم لنا أعظم وأصدق دليل على وجود الله ، وهو ما يعرف بالاستدلال على المؤثر وجوده بما أسبقه على العالم من مخلوقات وآثار وتشهد مدى دقة وعناية الصنع الالهي بختمية وجود الالهي مدبر وحكيم .

(٣) هذا الدليل الذي يقدمه سقراط على وجود الله ، هو الذي اعتبره بعينه فضيلة الاستاذ الدكتور / عبد الحليم محمود شيخ الجامع الأزهر من أقوى الأدلة على وجود الله من وجهة نظر بعض الفلسفه (العدد ٥٣ من مجلة الجديد ص ١٣ ، ١٤) وناقشت فضيلته هذا الدليل وفندته بعد عرضه .

وفي مقال آخر رأى فضيلته (العدد ٥٣ من الجديد ص ١٦ ، ١٧) ان هذه الطريقة في =

فقال : من يصنع الصورة الحية ، اللهم إلا إذا كانت تلك الصور
من عمل المصادفة والاتفاق ، لا من عمل العقل .

قال سocrates : إذا فرضنا أشياء لا يظهر المقصود منها ، وأشياء
أخرى بينة بالقصد والمنفعة ، فما قولك في تلك الأشياء ؟ . . . ما
هي عندك من فعل العقل ، وما هي من فعل الاتفاق ؟ !

قال : لا شك ، أن ما ظهر قصده ومنظمه من فعل العقل .

قال سocrates : أوليس نرى ، أن صنع الإنسان في أول نشأته جعل
له آلات الحس ، لما في تلك الآلات من المنفعة الظاهرة ، فأعطاه
البصر والأذنين ليبصر ويسمع ، ما يكون لعيشة صادقا .

= الاستدلال على وجود الله خاطئة . وان العهد اليوناني بوضعه امور الدين من عقيدة وأخلاق ،
وتشريع ، ونظام للمجتمع - على بساط البحث العقلي - إنما انفصل بذلك عن النظرية الدينية
الصادقة . واستطرد فضيلته قائلا : ومن الحق ان نقول : ان العهد اليوناني كان له عذر في
ذلك ، فقد كان التابعون فيه أمام دين خرافي ، فاضطروا والاضطراراً إلى الاتجاه إلى العقل ،
ولكنهم بمجرد أن وصلتهم الرسالة الصادقة ، كان يجب عليهم مباشرة ، الأخذ بها في صفاتها
وطهرها !! ولكنهم لم يفعلوا ! ويرى فضيلة الدكتور عبد الحليم محمود كذلك ، ان الفكر
اليوناني ومذهبة كان السبب المباشر لانارة مثل هذه المسائل وفي وضع مسألة وجود الله سبحانه
موضوع البحث ومحاولة اخضاعها للاستدلال ! ولقد انتهى فضيلته الى معارضه وجهة النظر
العقلية والتي تدعوا الى اقامة الادلة او البحث عن آثار تؤيد وجود الخالق ! ودعاف فضيلته إلى اعتبار
وجود الله أمر بدائي مسلم به ، ثم قدم عدة توصيات أشار إلى ضرورة العمل بها للحفاظ على
كيان الدين الإسلامي .

وفي الحقيقة ، أنها دعوة صادقة ، تلك التي يدعو إليها شيخ الجامع الأزهر ، وهو يقف
على رأس أعلى هيئة دينية في مصر لها وقارها وصداها في نفوس جميع المسلمين في مشارق
الارض ومحاذيبها . ولكن لناكلمة من التسليم بكل ما قاله فضيلته وهي : أن العقل مازال ومنذ
الازل وسيظل دائماً يبحث ويدقق فيما وراء هذا الكون ، فيما وراء الطبيعة حتى وهو متسلح
باقوى أسلحة الایمان . وليس هناك للان اقوى ولا أعظم من القرآن كاعظم هذه الادلة الذي
يتحدى به كل كائن . وكل زمان . وما أحوجنا الى اخراج هذه الصور القرآنية الرائعة في نشرات
واسعة وعميقة نسكن بها عقل المؤمن . ونسكت بها لسان الكافر !

وما فائدة الروائع لو لم يكن لنا الخياشيم ؟ وكيف ندرك المطاعم ، ونفرق بين المر والحلو ، والمز ، لو لم يكن لنا لسان نذوق به ؟ ! إن بصرنا معرض للآفات . . . أوليس ترى كيف اعتنت القدرة الإلهية بذلك . . . فجعلت الأجفان له كالأبواب ، لترى ما يصيب البصر ، وجعلت الأشفار^(١) كالمناخل لتوقيها^(٢) من أضرار الرياح . . . فما قولك في آلة السمع ، وهي تقبل جميع الأصوات ولا تمتليء أبدا ؟ !

أما رأيت الحيوانات كيف رتبت أسنانها المقدمة ، وأعدت لقطع الأشياء ، فتلقيتها إلى الأضراس ، فتدقها دقا فإذا تأملت من ترتيب ذلك أيمكن لك أن تشک ، هل هي من فعل الاتفاق ، أو العقل ؟ ! .

قال أرسطو ديموس : نعم ، إذا تفكروا في ذلك ، لا تشک في أنها من فعل صانع حكيم كثير العناية بمصنوعاته .

قال سocrates : ثم اعتبر ما فعل في الذكور من حب التناسل ، وفي الإناث من الحنين إلى بناتها ، وما هو مغروز في كل حيوان من الشوق إلى الحياة ، والنفور عن الموت اليس ذلك من عناية صانع ، قد أراد بقاء مصنوعاته ؟ !

فإذا تحققت وجود العقل فيك ، فكيف تظن أنه لا وجود للعقل ، فيما هو خارج عنك ؟ ! مع أنه إذا تفكرت في الأرض واتساعها ، وقسمت ذلك بحسبابك ، فقد تحققت أنه ليس لك من الأرض إلا أحسن جزء ، وأقله . وكذلك الرطوبة التي منها ترکب جسدك ، فإنها ليست

(١) لعلها : الاهداب .

(٢) صحتها : لتوقيها .

من مجموع الرطوبة ، إلا أحقر جزء . وكذلك ، بقية ما في جسدي ... فكيف تظن أنك منفرد تستبد بالعقل دون بقية العالم . . . على سعته ورحبه . . ! وان هذه المصنوعات ، التي لا تدخل تحت الحصر ، وهذا النظام الغريب الحاصل فيها ، إنما نشأ عن عدم العقل !!

قال : لا والله ، وإنما لا أرى أصحاب هذه العجائب ، كما أشاهد أصحاب التمايل والصور المصنوعة في عالمنا هذا !!

قال سocrates : إنك لا ترى نفسك المدببة لبدنك ، فعلى هذا كان ينبغي لك أن تقول : إن أفعالك صادرة عن اتفاق ومصادفة لا عن العقل !

قال : إني لا أستصغر اللاهوت ، وإنما أراها تجل عن أن تكون محتاجة لعبادتي .

قال : إذا كانت لا تجل عن العناية بك ، كان من الواجب أن تتحترمها . . .

قال : أعلم أيها الحبيب ، أن نفسك تدبر جسدي مادامت مقارنة إياه ، فعليك أن تعتقد ، أن الحكمة الموجودة في العالم تدبر كل شيء ، كما شاءت (١) !!

أتظن أن بصرك يقدر على إدراك ما بعد عنك على مسافة بعيدة ، وأن بصر الإله لا يقدر على أن يحيط على جميع ما في العالم . . . ! هـ ملخصا .

(١) هذه العبارة تأكيد صارخ لاهتمام بل لشدة اهتمام سocrates بالآلهيات . ودحض لرأي سانتلانا الذي قرر فيه عدم اكتراث سocrates بالآلهيات . فلقد كان هدف سocrates من وراء معرفة الإنسان بنفسه وتدبره فيها أن يعرف ويعرف بعد ذلك على خالقه !

سئل سocrates مرة عن الشجاعة : هل هي صفة غريزية أم مكتسبة ؟

قال : إنما نرى من الأبدان ما يصبر على التعب أكثر من غيره ، فالنفوس على مثل ذلك فمنها : ما هو أجرأ ، أو أقدم على الأخطر من غيرها .

وقد نرى اختلاف الناس في الشجاعة ، مع اشتراكهم في تربية واحدة ، ومنشأ واحد . ومع ذلك ، فاني أرى أن الطبيعة المجبولة على الشجاعة ، إنما تزداد إقداما بالتعليم والتمرن . وفيه اختلاف الأمم في الشجاعة ، إذا استعملت كل منها ما اعتادته من السلاح وهذا عام في جميع الأمور ، فان الناس قد تختلف بعضهم عن بعض بالطبيعة ، وكلهم يتقدم بالممارسة والرياضة ، فتحقق عندي أن كلهم يحتاجون إلى التعليم والممارسة ، إذا أرادوا اكتساب الفضل في أمر ما ، سواء كانوا مطبوعين عليه ، أو لم يكونوا . هـ .

كان سocrates لا يفرق بين الحكمة ، ومكارم الأخلاق .

وكان يرى : أن من علم الحسن وعمل به ، واجتنب ما عالم أنه قبيح ، فقد جمع بين الحكمة والفضيلة .

وقد سئل يوما : هل يعد حكيمًا من علم الواجب ، ولم ي عمل

به ؟

قال : إنني أراه جاهلا ، وفاجرًا معا ، لأنني أرى أن جميع الناس ، يختارون من المقدورات ما يرونها أصلح لهم وأنفع . ولذلك ، فإذا لم تستقيم سيرة المرء ، فقد كان بين الجهل والفحotor معا .

وكان يقول أيضاً : إن العدل وغيره من الفضائل ، فروع من الحكمة ، لأن العدل وبقية الفضائل : من الحسن والخير ، ما يتعدد في اختياره من كان له أدنى المام ؛ بخلاف من لا علم له ، فإنه لا يقدر عليها ، وإن حاوله فقد أخطأ لا محالة . والحاصل ، أن الحكم يقدر على فعل ما هو حسن وخير ، بخلاف غير الحكم .

فتبيين : أن العدل وسائر الفضائل ، فروع من الحكمة . هـ . من الفصل الثاني من الكتاب الرابع من المذكرات .

قال أوثوديمس لسocrates يوماً : إني متأسف جداً ، كنت أتخيل من نفسي التقدم في الفلسفة ، وكنت على يقين من أنني أتعلم منها ما ينبغي معرفته ، لمن ابتغى الخير . ومع ذلك ، فإذا سألني سائل ، عما يهم الإنسان معرفته ، فقد أجده نفسي عاجزاً عن الجواب ، ولا أعلم طریقاً يرشدني إلى تهذيب نفسي .

فقال سocrates : هل زرت الهيكل الذي لبرلوفوس ، هل تبهت لما هو منقوش على مقدم الهيكل ، أعني : إعرف نفسك ؟

قال : نعم . قال : هل غفلت عن تلك الوصية ، أم اختبرت نفسك كما أوصيتك ؟

قال : لأنني كنت أظن أن العلم بنفسي مما هو حاصل عندي ، إذ لا يمكن معرفة شيء دونه .

قال سocrates : هل تعلم معنى معرفة الإنسان نفسه ؟ أظن أنه كفى بمعرفة الإنسان اسمه ليحصل له ذلك الغرض .

أهل يعلم الفرس ما هو ، إذا لم يعلم هل هو زلول أو جموج قوي ، أو ضعيف بطيء ، أم سريع ؟ وبالجملة : الأوصاف التي بها

يقال في الفرس : إنه جواد ، أو خلافه .

ولا فرق في معرفة الانسان نفسه ، فقد ينبغي أن يعلم من نفسه
الأوصاف الموجودة فيها ، وهل يقدر على اتمام ما هو واجب عليه ؟
قال أوثوديمس : وعندي أيضاً أن من لا يعلم ما يقدر عليه ، فهو
غير عالم بنفسه .

قال سocrates : لا شك أن في هذه المعرفة منافع ، لا يحصل عليها
من كان بنفسه جاهلاً . وذلك ، أن من كان على علم من نفسه ، فقد
علم ما استطاع ، وما لا يستطيع ، فلا يتولى من الأمور إلا ما قدر عليه ،
فيفنجح بمراده ، ويعيش هنيئاً . وإذا ترك مالاً قدرة له عليه ، فقد
احتسب الخطأ ، وألا يعرض نفسه لفضيحة الهرمان ، واستعمال كل
انسان فيما يقدر عليه ، فيظفر بالخيرات ، ويتجنب السيئات . ثم أطال
سocrates الكلام في هذا المعنى . إلى أن قال أوثوديمس : فقد ثبت
عندك ما ذكرته في معرفة الانسان نفسه ، فلما تفضلت بارشادي إلى ما
أنال به ذلك .

هل تعلم حقيقة الخير ، وحقيقة الشر^(١) ؟

قال أوثوديمس : لو جهلت ذلك لكنت أحسن من عبد .

قال سocrates : لو تفضلت علي ببيانه^(٢) ، لكنت لك ممنونا . قال
أوثوديمس : هذا غير عتير ، إنني أرى أولاً : أن الصحة خير ،
والمرض شر ، وإن ما نأكله ونشربه ، وما نشتغل به ، إنما هو من

(١) هذا سؤال سocrates .

(٢) المنهج السocrاتي : التهكم . والتوليد . يتبع هنا بوضوح وجلاء وسبق أن أشرنا
إليه بقصد الكلام عن موضوع : الجدل . أو الديالكتيك .

الخير ، إذا كانت نتيجته الصحة . وهو من الشرور ، إذا أفضى بنا إلى المرض .

قال سocrates : فإذا الصحة والمرض يقال فيها : إنها خير ، إذا
حصل منها الخير ، وإنها شر إذا حصل منها الشر .

فقال أوثوديمس : كيف يمكن أن تكون الصحة علة للشر ، وان المرض علة الخير ؟

قال سocrates : بلى ، فقد يكون الانسان صحيحا ، فيقتسم
المخاطر ، فيقتل . او يركب البحر فيهلك . بخلاف ما إذا كان
مريضا ، لا يبرح بيته فينجو !⁽¹⁾

قال أوثوديمس : هذا حق ، وإنما لا يخفاك ، أن الصحيح يتيسر
له أن يتهزء الفرصة ، إذا سنت بخلاف الضعيف .

قال سocrates : فإذا كان كل من المرض والصحة خيراً تارة، وشراً تارة أخرى ، فمن بينهما ليسا بخير ، ولا بشر من ذاتهما .

قال أوثوديموس : هذا لا ينكر ، أما العلم فلا يسعك أن تنكر أنه خير ، فإن العالم ينجح في جميع أموره بخلاف الجاهل .

قال سقراط : ألم تعلم قصة الصانع المشهور في علم الحيل ،
وأن الملك حبسه ليصنع له ما يريد ، ولا يفلت عنه . فحاول الهروب ،

(١) يعطينا سقراط هنا مثلاً عملياً على أهمية وجود الشر في العالم . بان (المرض هنا قد يكون فيه الخير للإنسان . بفضل المرض يتتجنب الإنسان أحياناً الورق في شر أعظم وهو الموت .

ويقدم لنا في هذا الحوار أيضاً أمثلة أخرى على التقييض . يثبت بها أن الخير نفسه قد ي يؤدي للهلاك . والمسألة من وجهة نظرنا توقف إلى حد كبير على الإنسان نفسه أعني : كيف يتوجه إلى الخير الموجود في الشرور . وكيف يتتجنب الشر الموجود في التخربات !

فقتل ابنه ، ووقع أسيراً بيد قوم متواحشين ؟ ! ألم تسمع بملك الفرس أنه يستولي على الناس عنوة ، ويحبسهم عنده ، إذا كانت لهم براعة في الصنائع ؟ !

فقال أوثوديموس : لا أقل من أنك تعرف بأن السعادة خير عظيم .

قال سocrates : أني لأنازعك في ذلك ، وإنما اشترط فيه شرطا ، وهو : أن لا تكون السعادة حاصلة من الخيرات المبهمة . قال أوثوديموس : كيف يقال في الخير الذي تحصل منه السعادة أنه مبهم .

قال سocrates : لا يتزدّد في معناها إلا إذا ألقت بها الجمال والقوة ، والغني والمجد وما يشاكلها ، وقلت : إنها خيرات تحصل منها السعادة ، فقال أوثوديموس : كيف ... لا هل تتصور دون ذلك السعادة ؟

قال سocrates : كيف تقول : إن السعادة ، وتلك الخيرات شيء واحد والجمال كثيراً ما يكون علة للمفاسد ، والقوة ، وكثيراً ما ينشأ منها هلاك صاحبها . والغني قد أوقع صاحبه مراراً في حبائل من كان في ماله طامعاً . والمجد قد يتيسّر على من يناله العداون والحسد ، فأفضى به إلى الهلاك .

قال أوثوديموس : إذا كنت مخطئاً في قولك : إن السعادة خير ، فاني لست أدرى ما ينبغي ابتهاله من الآلهة .

فقال سocrates : لعل السبب في ذلك أنك لم تمعن نظرك في كل ذلك ، لتخيلك أنك عالم به .

في^(١) الفصل الخامس - الكتاب الرابع من المذكرات - كان سocrates كثير العناية بتدريب أصحابه على العمل ، فضلاً عن تعليمهم أصول الفضائل . وكان يعتقد أن العفة أصل كل خير ، فكان دائم المراقبة عليها ، يكرر ذكرها في محاوراته. من ذلك ما جرى بيته وبين أوثوديمس . قال سocrates : أوليس ترى يا حبيبي ، أن الحرية من أنفس الأشياء للذوات وللمدن ؟ قال : هي عندي من أفضل الخيرات وأنفسها . قال : فإذا سخر الإنسان نفسه للشهوات ، حتى صار لها كالعبد مقيداً عن إتيان الفضائل أتراه حراً قال : أرى أنه لا أعبد منه . قال : كأنك ترى أن الحرية ، هي القدرة على فعل ما هو حسن ، والعبودية : أن يسلط الإنسان على نفسه ، ما يسلبه تلك القدرة . قال : نعم ، وكأنك ترى أن من عدم العفة كان من الرقيق . قال : إنه والعبد على حد سواء ، ولا جور .

قال : هل ترى أن عبد الشهوات ممنوع عن الخير فقط أو ليس هو مجبر على اتيا الشر أيضاً قال : نعم ، قال : إنه لممنوع عن الخير ، مجبر على الشر لا محالة . قال : وما ترى فيمن ينهى عن الخير ، ويأمر بالشر . قال : إن شر الأرباب هو .

قال : وما شر العبودية . قال : شر العبودية ما سخرتنا لشر الأرباب .

قال سocrates : فلا شك حينئذ ، أن من اتبع شهواته ، إنما هو مسخر لشـر عبودية . أو ليس ترى ، أن الانهماك في الشهوات يبعد الإنسان عن الحكمة ، ويحمله على نقضها ؟ فبالـله مشغول بطلب

(١) مضافة . غير موجودة في الأصل .

اللذات عن الأشغال المفيدة ، وهو مجبور على اختيار الشر ، مع علمه الفرق بينه وبين الخير . ويسط الكلام في منافع العفة ، ومفاسد عدمها حتى قال : إن عدم العفة لا يبلغ إلى الغرض المقصود منه وهو : اللذة ، لأن صاحب الشهوات لا يصبر على الجوع والعطش والسهر ، وغيرها من المشاق ، التي هي سبب التذاذنا بالأكل ، والشرب ، والنوم ، إذا أمسكنا عنها وتخلصنا العفة . وصاحب الشهوات لا ينال من ذلك ، ولا أحقر جزء . قال : في العفة إذا أسباب علمنا بالخير ، وتعاطي ما به يصح البدن ، ويستقيم تدبير المتنزل ، ويقدر المرء على مساعدة أحبابه ووطنه ، ومبارزة أعدائه ، كل ذلك من العفة . . . ولشخص كلامه بأن قال : لا فرق عندي بين الحيوان والانسان المنهمك في اللذات . كيف يتميز من الحيوان من لم يقصد من الأمور إلا لذها ، لا أحسنها . لا يتأنى اختيار أحسن الأشياء إلا لمن تكلف العفة ، فقدر بذلك على تمييز الأجناس جنسا ، قوله وفعلا ، وعلى اختيار الحسن منه ، الامساك عن خلافه . هـ .

أما أفلاطون ، فإن تصانيفه صعبة التركيب جدا لأنها جارية على سبيل المعاورة ، ينتقل فيها الحديث من موضوع إلى موضوع آخر ، بحيث يتعرّض حصرها تحت نوع من الأنواع ، وإنما إذا نظرنا إلى ما هو القصد من تلك المعاورات فقد يمكن ترتيبها على أربعة أقسام : الأول منها : ما يختص بشروط العلم الصحيح وتميزه عن العلم الممدوه ، وتعلق علمنا بالمعاني ، وتعلق المعاني بعضها بعض ، والارتفاع منها إلى الإله ، فهذا قسم يسوي اطلاق اسم : الجدليات والإلهيات عليه . ومنه المحاورات الآتية^(١) : طاطيروس ، وقراطيلوس ،

(١) سبق ذكر جميع محاورات أفلاطون كاملة مع نبذة عن كل منها .

وسوفسطس ، ويرمانيوس ، فهذه المحاورات الأربع توجد أسماؤها في الفهرست ، وفي تاريخ الحكماء للقططي ، وفي طبقات الأطباء لابن أبي أصيوعة^(١) إلا أنه لم يذكر إلا ترجمة سوفسطس . قال صاحب الفهرست : رأيت بخط يحيى بن عدي : سوفسطس ، ترجمة اسحق بتفسير الامقيدورس . هـ .

والامقيدورس هذا هو لا شك ، الفيلسوف الأفلاطوني المعروف بأولبيودورس ، عاش في القرن السادس بعد المسيح ، وله تفاسير على عدة محاورات أفلاطونية معروفة . فالمترجم ، أن العرب لم يللموا من مصنفات هذه الطبقة الا سوفسطس ، وأنهم لم يللموا من المباني إلا الجوامع التي ألفها : جالينوس^(٢) .

قال صاحب الفهرست : قول سماه يرمانيوس لجالينوس جوامعه ، وهو من منقولات حنين . ثم ذكر حنين أنه ترجم كتابا آخر من هذا النوع . قال حنين : وقد وجدت من هذا الفن من الكتب - أي من الجوامع - كتابا آخر فيه أربع مقالات من ثمان مقالات لجالينوس ، فيها جوامع كتب أفلاطون في المقالة الأولى . منها : جوامع خمس كتب من كتب أفلاطون وهي كتاب : أقراطلس في الأسماء ، وكتاب : سوفسطس في القسمة ، وكتاب : يوليطيقوس في المدبر ، وكتاب : برمينوس في الصور ، وكتاب : أوثيديمس . وفي المقالة الثانية : جوامع أربع مقالات من كتاب أفلاطون في السياسة . وفي المقالة الثالثة : الست المقالات الباقية من كتاب السياسة . وجوامع الكتاب المعروف : بطيمارس في العلم الطبيعي . وفي المقالة الرابعة : جمل

(١) بالفهرست : ص ٢٤٦ ، والقططي ١٨ ، وابن أبي أصيوعة ج ١ ص ٥٣ .

(٢) أورد جملة منه ابن سينا ، ويوجد في كلام المعتزلة ما يشعر علمهم بهذا الكتاب .

معاني الاثنين عشرة مقالة التي في السير لأفلاطون . هـ و معناه :
النوايس : وهي اثنتا عشرة مقالة كما قال . هـ .

وبهذه الطبقة ، يتعلّق رسالة الرازى الطبيب الموسوم بكتاب
العلم الالهي على رأي أفلاطون^(١) . وفي رسائل ابن سينا جملة أخذها
من سوفسطس^(٢) .

وقد يوجد في كلام المعتزلة ، ما يشعر باطلاعهم على الكتاب ،
كما سيتبين - إن شاء الله - عند ذكر مذهبهم . أما الطبقة الثانية من
المصنفات الافلاطونية : ما يتعلّق بالطبيعتيات وهي : طيماؤس .
וללعرب كتابان بهذا الاسم : أولهما كتاب يسمى عندهم : بكتاب
طيماؤس الروحاني .

قال ابن أبي أصيوعة : كتاب طيماؤس الروحاني في ترتيب
العالم الثلاثة العقلية التي هي : عالم الربوبية ، و عالم العقل ،
و عالم النفس . ثم ذكر كتابا آخر وهو كتاب طيماؤس الطبيعي . قال :
هو أربع مقالات في تركيب عالم الطبيعة . كتب أفلاطون بهذين
الكتابين إلى تلميذه يسمى : طيماؤس . و غرض أفلاطون في كتابه
هذا ، أن يصف جميع العالم الطبيعي^(٣) .

والحق ، ان لأفلاطون كتابا واحدا بهذا الاسم وهو المسمى
بكتاب : طيماؤس الطبيعي عند العرب . وقد يوجد كتاب آخر ينسب
إلى طيماؤس الفيثاغوري ، وما هو في الحقيقة إلا تلخيص الكتاب
الافلاطوني ، وهو الذي نقل إلى العربية باسم : كتاب طيماؤس

(١) طبقات الأطباء : ج ١ ص ٣٨ .

(٢) الفهرست : ص ٣٠١ .

(٣) طبقات الأطباء : ج (١) ص ٥٣ .

الروحاني . وقد ذكر صاحب الفهرست ، ترجمته الى العربية^(١) .

قال : أخبرنيثقة ، أنه رأس كتاب طيماؤس ثلاث مقالات : نقله ابن البطريق ، ونقله حنين بن أصحق ، أو أصلاح حنين ما نقله ابن البطريق . هـ .

والظاهر ، ان هذا الكلام يتعلق بطيماوس الأول أي : الروحاني ، لأنه ذكر فيه ثلاثة مقالات .

وأما الثاني : وهو طيماؤس الطبيعي : فإنه قد ترجمه حنين ، وكان موجوداً باصلاح : يحيى بن عدي ذكره الفهرست ، والقطبي ، ويفيد ما يوجد في المروج للمسعودي .

وقد ذكر افلاطون ، ترتيب العوالم في كتابه المعروف : بطيماوس ؟ فيما بعد الطبيعة - وهو ثلاثة مقالات إلى تلميذه طيماؤس مما ترجمه يحيى بن البطريق . وهو غير كتاب : طيماؤس الطبيعي ، الذي ذكر فيه كون العالم الطبيعي وما فيه . والهياكل ، والألوان ، وتراتيبها ، واختلافها ، وغير ذلك شرحه جاليتوس وفسره : حنين بن أصحق ، وذكر بأنه سقط عنه منه كراستان : الأولى ، والثانية ، والذي فضل من ترجمته أربع مقالات . وكتاب طيماؤس ، من أشهر الكتب عند الغرب . ذكر اليعقوبي مضمونه ملخصاً في تاريخه ، وذكره مراراً : الفارابي في رسائله ، والمسعودي في المروج ، والبيروني في تاريخ الهند ، وللرازي شرح على تفسير طيماؤس لفلوطريخيس^(٢) . وذكر ابن سينا في رسالة النفس ، قوله طيماؤس في

(١) الفهرست ، لأبن التديم : ص ٢٤٦ .

(٢) راجع كتاب :

الأبصار وفي الذوق^(١).

والصنف الثالث ، من المصنفات الأفلاطونية : ما يتعلق بالأغلب بعلم النفس والأخلاق ومنها : احتجاج سocrates على أهل آثينا ، والفيديون : في النفس وبقائها بعد الموت ، وقربيطون^(٢) : فيما يجب على الإنسان ، وايساباس^(٣) الأول والثاني : في أن المذنب هل هو مختار : وخارقيدس^(٤) في التدبير ، ولاخيس : في الشجاعة ، وأثيفرون : في التقوى ، وبروتاغورس : في أن الفضيلة منوطه بالعلم ، وفيتون : في أن الفضيلة مما يقبل التعليم والتعلم ، وغورجياس^(٥) : في أن علم الخطابة لا تنفك عن العلم بالخير . وأوشوديمس^(٦) : في الفرق بين الحكمة الصحيحة والعلم بالخير . وأوشوديمس^(٧) : في اللذة ، وفي دروس ، في المحبة ، وسيميسيون^(٨) : وهو النادي في الحب ودرجاته كل ذلك مذكور في

فلوطرخس (الآراء الطبيعية) نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي من أهم الكتب المترجمة قديما عن تاريخ الفلسفة اليونانية وفلسفتها .

(١) اليعقوبي : ج ١ ص ١٣٥ ، الفارابي ، ص ٢٤ ، ٢٢ ، ٧١ من طبعة ليدن ، والمسعودي في مروج الذهب ج ٣ ص ٣٦٣ ، والبيروني في تاريخ الهند : ص ١٧ ، ٩٦ ، ١٦٤ ، وعنوانه : تحقيق مالله بن من مقوله ، وفيه دراسة مقارنة عن مذاهب الهنود واليونان وال المسلمين .

(٢) صحتها : أقريطون .

(٣) صحتها هيباباس .

(٤) صحتها : خرميديس .

(٥) صحتها : غورغياس .

(٦) صحتها : أوتيديموس .

(٧) صحتها : فيلابوس .

(٨) صحتها : أوسمبوسيون .

الفهرست ، وفق تاريخ القسطنطيني ، وفي طبقات ابن أبي أصبيعة^(١) ، ثم كتاب ليسير ذكره ابن أبي أصبيعة .

وقد نقل من ذلك إلى العربية ، احتجاج سقراط على أهل آثينا ، وقد أورد ابن أبي أصبيعة جملة منه في تاريخه ، قال : وجدت في كتاب أفلاطون المسمى : باحتجاج سقراط على أهل آثينا ، وهو يحكي قول سقراط فهذا^(٢) اللفظ قال : ما تمنيت مجلس الحكم قط قبل هذه المرة ، على أنني قد بلغت من السن سبعين سنة . وأما الفيدون : فقد يوجد منه نبذة طويلة في تاريخ القسطنطيني ، وفي طبقات ابن أبي أصبيعة ، وذكره المسعودي ، في المروج قال : كتاب ماردون في كيفية مقتل سقراط الحكيم ، وما تكلم في ذلك في النفس والصورة . وقد ذكره الفارابي أيضا في رسائله ، والبironي مرارا في تاريخ الهند .

وأما قريطون : فقد يوجد منه تلخيص حسن في القسطنطيني ، وفي طبقات ابن أبي أصبيعة ، وهو ممزوج بما نقلوه من الفيدون ، ثبت أن تلك المحاورات كانت موجودة بالعربية . وأما المحاورات الباقية من هذا الصنف ، فلم نجد لها ذكرافي الكتب العربية ، فالأرجح ان العرب لم تعلم منها إلا ما لخصه جالينوس في جوامعه . ولعلي بن رضوان الطيب رسالة في بقاء النفس بعد الموت على رأي أفلاطون وأرسطو ، لاشك أنها مأخوذة من الفيدون .

الصنف الرابع من المحاورات الأفلاطونية : ما يتعلق بالسياسة أولها : السياسة المدنية ، ترجمة : حنين بن إسحق ، وهو مشهور بين

(١) الفهرست : ص ٢٤٦ ، طبقات الأطباء : ص ٥٣ الجزء الأول . ، أخبار الحكماء : ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) ففي هذا ، هكذا في طبقات الأطباء .

العرب . وقد يوجد في رسائل أبي يعقوب الكندي رسالة في الأعداد التي ذكرها أفلاطون في كتاب : السياسة .

ومن مصنفات : ثابت بن قرة ، رسالة في حل رموز كتاب السياسة لأفلاطون .

والثانية : كتاب النواميس ترجمة حنين ؛ ثم ترجمة يحيى بن عدي .

وللفارابي جوامع على نواميس أفلاطون موجودة في مكتبة : ليدن . وقد ذكر البيروني ، غير مرة النواميس ، وابن سينا في رسالة اثبات النبوات . وابن بجة^(١) في رسالة الوداع ، وهي موجودة بالعبرانية وأفلاطون محاورة ثالثة في السياسة تسمى : پولتيكوس . وهي في خصال من يريد مباشرة الأمور السياسية ، وتسمى أيضا المدبر ولعلها كتاب : پوليطيا^(٢) الصغير الذي ذكره الفارابي في بعض رسائله ، وهي مذكورة باسمها أي : فوليتقوس في القسطنطينية ، وابن أبي أصيبيعة . وتوجد في جوامع أفلاطون لجالينوس المترجمة لدى حنين بن إسحق . والرابعة : كريطياس : ذكرها ابن أبي أصيبيعة ، وهي في تاريخ أثينا العتيق ، ولعلها لم تنقل إلى العربية .

ومما ينسب لأفلاطون : كتاب : آداب الصبيان ، أو تأديب الصبيان ، وقيل تأديب الأحداث ، : ترجمة : أبو عمر : يوحنا بن

(١) ابن باجة : أبو يكر محمد بن يحيى من الصائغ ، المعروف : بابن باجة ، ولد في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري . ويجد القاري ترجمة : ابن باجة ، ومكانته بين مفكري عصره ، ومؤلفاته في الجزء الثاني من طبقات الأطباء لابن أبي أصيبيعة ، ومن وفيات الاعيان ، وفي أخبار الحكماء : ص ٤٠٦ ، وفي الجزء الرابع من نفح الطيب طبع مصر ص ٢٠١ والصفحات التالية .

(٢) لعلها : بوليطيا .

يوسف . وكتاب : التوحيد لم يذكر اسم ناقله ، ولا يدرى ما هو .
أصول الهندسة ترجمة قسطا بن لوقا ، ولعله لاقلیدس .

جدول في الاركان : أي العناصر الاربعة التي في تركيب
الانسان ، يوجد في مكتبة لندن . كتاب : المناسبات ، لا يعرف اسم
ناقله ، ولا موضوعه .

الرسائل : وهي الموجودة في جملة تأليف أفلاطون ذكرها
بفهرست ويقظتي ، ولم يذكر لها ناقلا ، وكتاب : في الاشياء العالية .

وينسب لأفلاطون دعاء هولا شك من اختراع بعض المتأخرین
المتشرب بمذاهب الاسكندرانية وهو هذا : يا روحانيي المتصلة
بالروح الاعلى تضرعي إلى العلة التي أنت معلولة من جهتها لتضرع
عني إلى العقل الفعال في صحة مزاجي ، ما دمت في عالم التركيب .
هـ .

ارسطو طاليس ، ما بلغ العرب من مصنفاته : ستة وثلاثون
كتابا^(١) وقد يختلف ترتيبها عندهم . فجعلها اليعقوبي وهو أقدمهم
تارينا ، أربعة أقسام :

(١) مؤلفات أرسطوطاليس الكاملة : نظرا لأن ساتلانا هنا يناقش الكتب الخاصة
بارسطو ، ومانسب منها له وعرض مؤرخي الفلسفة الاسلامية لها من وجهات نظر مختلفة فقد
رأينا ان نسجل هنا مؤلفات أرسطو المعروفة ، والتي لا خلاف في نسبتها له وهي :
١ - الكتب المنطقية : وقد لقبت فيما بعد : بأورغانون أي : الآلة (الفكرية) وهي :
المقولات ، العبارة ، التحليلات الأولى أو القياس ، التحليلات الثانية او البرهان ، الجدل ،
الاغاليط . وقد جرت عادة الفلاسفة الاسلاميين أن يذكروها بأسمائها اليونانية فيقولون :
قاطيغوريان ، باري أرمناس ، أناالوطيقا الاولى ، أناالوطيقا الثانية ، طوبيقا ، سوفسطيقا .
٢ - الكتب الطبيعية : ومنها : كتب كلية يتعلم منها الامور التي تعم جميع الطائع ،
وكتب جزئية يتعلم الأمور التي تخصل كل واحد من الطائع وهي : السمع الطبيعي او سمع =

= الكيان (وهو كتاب كلي في الطبيعة) والكون والفساد ، والأثار العلوية ، والمسائل الحيلية (الآليات) ويشمل البعض في نسبتها له ، ويقبلها البعض . ثم كتاب النفس (وهو كلي يأتي

بعده ثمانية كتب صغيرة ، جمعت تحت اسم : الطبيعيات الصغرى هي : الحس والميغوس ، الذكر والتذكير ، النوم واليقظة ، تعبير الرؤيا في الأحلام ، طول العمر وقصره ، الحياة والموت ، التنفس ، الشباب والهرم . ثم خمسة كتب في التاريخ الطبيعي هي : تاريخ الحيوان ، أعضاء الحيوان ، تكوين الحيوان ، مشي الحيوان ، حرفة الحيوان ..

٣ - الكتب الميتافيزيقية ، أي ما بعد الطبيعة : يلوح ان أندرونيقوس هو الذي جمعها على الترتيب المعروف منذ أيامه ، ووسمها بهذا الاسم ، لأنها تأتي بعد الطبيعيات ، وكان ارسطو قد سمي موضوعها : بالعلم الالهي ، وبالفلسفة الأولى . وهي تؤلف مجموعة واحدة ، وتعرف عند المسلمين بهذه الاسماء ، وأيضا بكتاب الحروف لأنها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية . وكتاب : ما بعد الطبيعة يحتوي على أربع عشرة مقالة .

٤ - الكتب الخلوقية والسياسية : الاخلاق الاوديمية (في سبع مقالات) والاخلاق النيقوماخية (في عشر مقالات) والاخلاق الكبرى (في مقالتين) . والكتابان : الاول ، والثاني روايتان لدروس ارسطو الشفوية ، ولكن الاول اقدم لأنه أقرب الى أفلاطون . والثاني : أقرب إلى مذهب ارسطو وأكمل ، لأن المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من الاول ضاعت فوضعت مكانها المقولات المقابلة لها في الثاني . أم الثالث : فهو تلخيص الكتابين بالرغم من ضخامة اسمه .

ولم نقل الاخلاق الى « نيقوماخوس » ، و « الى » أوديموس ، لأن الاخصائين الآن يعدلون عن هذه الترجمة ويقولون : إن العنوان اليوناني مبهم يحتمل ثلاثة معانٍ : الواحد (الاخلاق الى ...) يعني : ان الكتاب مهدى الى والآخر « اخلاق نيقوماخوس » يعني اسم الناشر . والثالث « الاخلاق النيقوماخية » ويدلّون إلى أن المعنى الاول غير مقبول بحججة ان الكتاب من اقدم كتب ارسطو فيما يلوح ، وإن نيقوماخوس كان صبيا عند وفاة أبيه ، ولساناري ما الذي يمنع ان يكون ارسطو اضاف اسم ابنه للكتاب ؟ . كذلك يرفضون المعنى الثاني بحججة ان ليس عليه دليل ، ويميلون للمعنى الثالث لانه مبهم كالاصل . ويقال مثل ذلك في الاخلاق الاوديمية ، أي ان ليس هناك ما يؤيد المعنى الاول أو الثاني .

أما الكتب السياسية : فهي كتاب السياسة ، وكتاب النظم السياسية وهو : مجموعة ذاتير نحو : ١٥٨ مدينة يونانية ، ولم يصل اليانا منها سوى دستور أثينا ، وجده في مصر على برمي سنة ١٨٩٠ .

=

أولها : المنطقيات . وثانيها الطبيعيات . وثالثها : فيما يوجد مع الأجسام ويواصلها ، ويعني بذلك ما يتعلق بالنفس ، وفيما لا يوجد مع الأجسام ولا يواصلها يعني بذلك : الالهيات .

أما صاحب الفهرست فقد قسمها أربعة أقسام : أولها : المنطقيات . وثانيا : الطبيعيات . وثالثها : الالهيات . ورابعها : الخلقيات .

وأحسن هذه التقسيم وأقربها لمعنى ارسطاطاليس ، ما ذهب إليه القبطي في تاريخ الحكماء ، ويوجد في تاريخ القبطي صفحة ٤٢ ، وفي طبقات الأطباء ابن أبي أصيبيعة صفحة ٧٠ ، جدول كتب ارسطاطاليس على ما ذكره بطليموس ، حتى على أسماء ثمانية وخمسين كتابا ، ضاع الأصل اليوناني منه ، ولم تبق إلا الترجمة العربية .

وبطليموس هذا ، لا يعلم من هو ، والمترجح أنه فيلسوف من المشائين ، عاش في القرن الأول أو الثاني بعد المسيح . هـ .

وهي على أربع مراتب : المنطقيات ، ثم الطبيعيات الحق ما

٥ - الكتب الفنية وهي : الخطابة ، والسفر ، أما كتب ارسطو المنسوبة إليه والتي أثبت النقذ أنها منحولة فهي : كتاب العالم : كان قد ضم إلى كتاب السماء ولقبا : السماء والعالم ، ولكن فيه آراء رواقة تخرجه من المجموعة الاسطروطالية . ومنها : تدبير المترزل ، وكتاب المسائل وهو يتناول مسائل من مختلف العلوم . وكتاب في مليوس ، واكسانوفان ، وغورغياس . وهو بقلم ارسطوطالي من أهل القرن الأول للميلاد . وكتاب المناظر . وكتاب الخطوط ، وكتاب فيضان النيل ، وكتاب اللاموت المعروف عند المسلمين : بأنثولوجيا ارسطوطاليس ، وهو مجموعة مقتطفات من أفلاطين .

ويتبين من هذا الفهرست ، أن مؤلفات ارسطو موسوعة كبيرة انتظم فيها العلم القديم باكمله ما عدا : الرياضيات .

يتعلق بعلم الناس ، الالهيات ، ثم الخلقيات .

هذا الترتيب ، صار الاصل في قسمة الفلسفة العربية واجزائها منذ ذلك الزمان ، فقد نجده في رسائل اخوان الصفا ، كما نجده في كتاب الشفاء لابن سينا ، وفي الفصل المتعلق بقسمة الفلسفة في كشف الظنون .

قال ابن سينا في مبدأ الفن السادس من كتاب الشفاء : قد استوفينا في الفن الاول الكلام على الامور العالية في الطبيعيات ، تلوناه بالفن الثاني في معرفة الاجرام السماوية ، والعالم والصور ، والحركات الاول في عالم الطبيعة . فتحققنا أحوال الاجسام التي لا تفسد ، والتي تفسد ، ثم تلوناه بالكلام على أفعال الكيفيات الاولى ، وانفعالاتها ، والامزجة المتولدة منها .

ويقى لنا أن نتكلم على الامور الكائنة ، فكانت الجمادات ، وما لا حس له ، ولا حركة ارادية أقدمها وأقربها تكونا من العناصر . فتكلمنا فيها في الفن الخامس ، ويقى لنا من علم الطبيعة النظر في أمور النباتات ، والحيوانات . ولما كانت النباتات والحيوانات متوجهرة الذوات عن صورة هي : النفس ، ومادة هي : الجسم والاعضاء . وكان أولى ما يكون علما بالشيء ، هو ما يكون من جهة صورته ، رأينا أن نتكلم أولا في : النفس النباتية والنبات . ثم في النفس الحيوانية والحيوان . ثم في النفس الانسانية والانسان .

وانما لم نفعل ذلك لسببين : أحدهما ، ان هذا التشير مما يوعر ضبط علم النفس المناسب بعض لبعض . والثاني : أن النبات يشارك الحيوان في النفس التي لها فعل النمو ، والتقوية ، والتوليد .

فيجب ، لا محالة ، ان ينفصل عنه بقوى نفسانية تخص جنسه ، ثم تخص أنواعه ..

والذي يمكننا أن نتكلّم عليه من أمر نفس النبات ، هو ما يشارك فيه الحيوان ولسنا نشعر كثيراً شعور بالفصول المتنوعة لهذا المعنى الجنسي في هذا النبات . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يكن نسبة هذا القسم من النظر أنه كلام في النبات أولى منه إلى أنه كلام في الحيوان ، إذ كانت نسبة الحيوانات إلى هذه النفس نسبة النبات إليها . وكذلك أيضاً حال النفس الحيوانية ، بالقياس إلى الإنسان والحيوانات الأخرى . وإذا كنا إنما نريد أن نتكلّم في النفس الحيوانية والنباتية من حيث هي مشتركة ، وكان لا علم بالمخصوص إلا بعد العلم بالمشترك ، وكنا قليلاً الاشتغال بالفصول الذاتية لنفس نفس ، ولنبات نبات ، ولحيوان حيوان ، لتعذر ذلك علينا ، فكان الأولى أن نتكلّم في النفس في كتاب واحد . ثم إننا يمكننا أن نتكلّم في النبات ، أن نتكلّم في النبات والحيوان كلاماً مخصوصاً فعلنا . وأكثر ما يمكننا من ذلك ، يكون معلقاً بأبدانها ، وبخواص من أفعالنا البدنية . ولأن نقدم تعرّف أمر النفس ، ونؤخر تعرّف أمر البدن ، أهدي سبيلاً في التعلم ، من أن نقدم تعرّف أمر البدن ، ونؤخر تعرّف أمر النفس ، فإن معرفة أمر النفس ، في أمر الأحوال البدنية ، أكثر من معونة معرفة البدن في معرفة الأحوال النفسانية ، على أن كل واحد منها يعين على الآخر ، وليس أحد الطرفين بضروري التقديم ، إلا أنا آثرنا أن نقدم الكلام في النفس لما أمليناه من العذر . فمن شاء أن يغير هذا الترتيب - بلا مناقشة لنا معه - وهذا هو الفن السادس . تتلوه في الفن السابع بالنظر في أحوال النبات . وفي الفن الثامن بالنظر في أحوال الحيوان . وهناك تتحتم العلم الطبيعي ، وتتلوه بالعلم الرياضي في فنون أربعة . ثم تتلو ذلك

كله بالعلم الالهي ، ونردفه شيئا من علم الاخلاق ، ونختم كتابنا هذا به
هـ . انتهى محل الحاجة من كتاب الشفاء .

ولنبحث الان ، عمما ترجم من كتاب^(١) ارسطوع على هذا الترتيب
صنفا صنفا .

المরتبة الاولى : الكتب المنطقية ، وهي عند العرب ثمانية
أجزاء . يوجد هذا التقسيم في تاريخ اليعقوبي ، وفي رسائل
الفارابي ، ثم في كتاب : الفهرست ، فمن نقله عنه : كالقططي ،
وابن أبي أصيبيع .

فالاول : كتاب قاطيغورياس أي : المقولات ، قال الفارابي :
هو في قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها ترجمه :
ابن المقفع ، في أيام المنصور ، ثم اسحق بن حنين كما هو مذكور في
نسخة الترجمة العربية التي نشرها : دنكر وترجمه : يحيى بن عدي
بتفسير الاسكندر الافروديسي . وللفارابي كتاب شرح المقولات ،
وكتاب آخر مترجم بكتاب المستغلق من كلامه - أي ارسطو-
في : قاطيغورياس .

وللكندي كتاب : المقولات العشر ، وكتاب : في قصد ارسسطو
طاليس في المقولات . ولا براهيم القديري أستاذ أبي بشر بن متى
كتاب : تفسير قاطيغورياس . ولهذا الكتاب جوامع ومحضرات لابن
بهرین ، واسحق بن حنين ، وأحمد بن الطيب وهو : احمد بن محمد
السرخسي تلميذ : أبي يعقوب الكندي ، وثبتت بن فرة ، وأبوزكريا
الطبيب الشهير . ولا بن سينا رسالة في : أغراض المقولات ، وقد

(١) لعلها : كتب .

يوجد في مكتبة فريسا في المخطوطات العربية ترجمة كتاب المقولات
مجهولٌ اسم مؤلفه ، وهو معلم بالنومرة . ١٤٠ .

الثاني كتاب : يازى أريناس^(١) أي : التفسير ويدعى أيضاً :
العبارة . قال الفارابي : فيه قوانين الألفاظ المركبة التي هي
المعقولات المركبة من معقولين مفردين ، والألفاظ الدالة عليها المركبة
من لفظين ترجمة : ابن المقفع ، ثم ترجمه : اسحق بن حنين إلى
العربية ، وفسره الفارابي ، وأبو بشر متى^(٢) . ولا براهيم القديري
أستاذ أبي بشر متى كتاب العبارة مشجر . واختصر كتاب العبارة : حنين
ابن اسحق ، وابنه : اسحق بن حنين ، وابن المقفع ، والكندي ،
وابن بهرين ، وابن زكريا الرازي ، وثبتت بن قرة ، واحمد بن الطيب
وهو : احمد بن محمد السرخسي تلميذ الكندي .

الثالث : كتاب : أنالوجيا الأول وهو : اناليتيكي باليونانية ،
ومعناه : تحليل القياس .

قال الفارابي : فيه الأقاويل التي تميز بها القياسات المشتركة
للصناعات الخمس ترجمة : ابن المقفع ، وترجمة : ثيادورس ويقال :
إنه عرضه على حنين فأصلحه .

وفي نسخة : أنالوجيا الموجودة ببادين ، أنه ترجمه : ابن
عدي ، من الترجمة السريانية ، وفسره الكندي وأبو بشر متى ، وفسره
الفارابي . وله تلخيص أيضاً لهذا الكتاب ، توجد ترجمة عبرانية من
التلخيص . وفي مكتبة فلورينسا عدد : ٢٤٥ من المخطوطات

(١) صحته : يازى ميناس .

(٢) أبو بشر متى . من بين نقلة القرد العاتر أسميلادي وهو أبو بشر متى بن يوسف القنائي
(المتوفى عام ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م)

العربية . كتاب مترجم بتفسير : أناالوطيقا ، لمحمد بن طرخان ، وهو : اسم : أبي نصر الفارابي كما علمتم .

وابراهيم القديري : أستاذ أبي بشر متى . كتاب : أناالوطيقا الأول والثاني مشجر ، ويوجد بمكتبة : اسكريال باسبانيا تفسير لابن الطيب وهو : احمد بن محمد السرخسي ، وتفسير للجرجاني .

الرابع : أناالطيقا الثاني ، ويدعى : ابو ديقطيقا أي : البرهان . قال الفارابي : فيه القوانين التي تتحن بها الأقاويل البرهانية ، وقوانين الأمور التي تلائم بها الفلسفة ، وكل ما يصير بها أفعالها أثمی^(١) ، وأفضل ، وакمل ، ترجمة متى بن يونس من الترجمة السريانية لاسحق بن حنين ، وشرحه : الكندي ، والفارابي ومتى بن يونس .

قال القفطي : وفسر متى الكتب الأربع في المنطق بأسرها ، وعليها يعول الناس في القراءه . قال : ولأبي يحيى المروزي ،^(٢) الذي قرأه عليه متى كلام فيه ، والظاهر أنه سرياني ، فهذه الكتب الأربع هي المسماة عند العرب بالمنطقيات الاربعة المقدمة .

الخامس من المنطقيات : طوبقاومعنه : الموضع الجدلية .

قال الفارابي : فيه القوانين التي تتحن بها الأقاويل وكيفية السؤال الجدلية ، والجواب الجدلية ، وبالجملة : قوانين الأمور التي تلائم بها صناعة الجدل ، وبصيرتها أفعالها اكمل وأنفذه . هـ . ترجمة : يحيى ابن عدى من ترجمة سريانية لاسحق بن حنين ، ترجم سبع مقالات

(١) لعلها : أسمى .

(٢) أبو يحيى المروزي :قرأ عليه أبو بشر متى بن يونس ، وكان سريانيا ، وكان طيبا مشهورا بدمينة السلام .

منه : أبو عثمان الدمشقي وترجم المقالة الثانية : ابراهيم بن عبد الله . وللفارابي مختصر هذا الكتاب ، وتفسير أيضا . ولبيه بن عدي تفسير آخر ، وقد فسر بشر بن متى المقالة الاولى .

والسادس : سوفسطيقا وهو : المغالطة ، وقد ترجمها العرب : بالحكمة المموجة .

قال الفارابي : فيه قوانين الاشياء التي شأنها أن تغلط عن الحس وتحير . وأحصى جميع الامور التي يستعملها من قصده التمويه والمخرقة في العلوم والاقواع ، ثم من بعدها أحصى ما ينبغي ان يت天涯 به الاقواع المغلطة التي يستعملها المستمع والمسموه . وكيف يفتح ، وبأي شيء يوقع ، وكيف يتحرز الانسان ، ومن اين يغليط في مطلوباته .

ترجمه : اسحق بن حنين ، على ما يمكن فهمه من كلام ابن أبي أصيحة ، وترجمه : ابن زرعة من السرياني . وترجمه : يحيى بن عدى ، وابراهيم بن بوكوس العشاري من ترجمة سريانية لابن ناعمة . وفسره : أبو يعقوب الكندي والفارابي . ليعقوب بن اسحق الكندي كتاب في : الاحتراس عن خدع السوفسطائية . وجملة هذه الكتب ست أعني : المقولات ، كتاب : المقولات ، وكتاب : القياس الاول والثاني ، وكتاب : المواضع الجدلية ، وكتاب : المغالطة ، هي التي تعرف عند اليونانيين باسم : أرغانون ومعناه : الآلة ، لأنها كالآلات الالزمة في البحث ، المستعملة في كل علم ، لأنها تتناول القواعد العقلية التي لا يستقيم دونها عمل الفكر في كل موضوع ، وقد الحق بها العرب كتابين آخرين أدرجاهما في الكتب المنطقية وهما : كتاب : ريطوريقا و معناه : الخطابة ، قال الفارابي :

فيه القوانين التي يمتحن بها الأقاويل الخطابية ، وأقاويل البلغاء والخطباء ، وهل هي على مذهب الخطابة أم لا ؟ ومحضي فيها جميع الأمور التي بها تلتئم صناعة الخطابة ، ويعرف كيفية صنعة الأقاويل الخطابية والخطب في فن من الأمور ، وبأي الأشياء تصير أجود وأكمل ، وتكون أفعالها أنفع وأبلغ . هـ .

ولهذا الكتاب ، ترجمة غريبة قديمة أحدها : لاسحق بن حنين ، وترجمة أخرى : لابراهيم بن عبد الله ، وشرح للفارابي ومقدمة له . وجامع لابن رشد طبعها الاستاذ لازينيو الطلياني .
وثاني الكتب الملحقة بالمنطقية كتاب : بويطيقا : أي : صنعة الشعر .

قال الفارابي : فيه القوانين التي يشير لها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية المعمولة والتي تعمل من فن من الأمور . ومحضي أيضاً جميع الأمور التي بها تلتئم صناعة الشعر ، وكم أصناف الأشعار والأقاويل الشعرية ، وكيف صنعة كل صنف منها ، ومن أي الأشياء تعمل ، وبأي الأشياء تلتئم ، وتصير أجود وأفهم وأبهى آلة ، وبأي الأحوال ينبغي أن تكون حتى تصير أبلغ وأبعد . هـ .

ترجمه اسحق بن حنين على ما يظهر من كلام ابن أبي أصيبيعة ، وترجمه : متى بن يونس عن نقل سرياني وترجمه : يحيى بن عدي أيضاً ، وقد لخص الكندي هذا الكتاب ، ولا بن رشد : جامع كتاب الشعراء نشرها الاستاذ لازينيو الطلياني . هـ .

ولأبي علي بن سينا كتاب : الشعراء ، ذكره صاحب كشف

الطنون مجلد ، ص ٢٨٤ ، ولعل هو المقالة من الشفاء التي نشرها :
مرغوليوث^(١) .

وهذه الكتب الاربعة الاخيرة : اعني ، كتاب : الجدل ،
كتاب : سوفسطيقا ، وكتاب : الخطابة ، وكتاب : الشعر . وتعرف
عند العرب بالمنطقيات الأربع الباقية .

وقد توجد نسختان تامتان من ترجمة الكتب المنطقية لأرسطو ،
احدهما : بمكتبة الاسكوريا بالاسبانية عدد ٨٩١ ، والآخر بباريز عدد
٨٨٢ معلم بحرف الالف ، وهي نسخة نفيسة من مبادي القرن الخامس
للهجرة احتوت على الكتب الثمانية التي ذكرناها أى كتاب : المغالطة
والخطابة - بلا ذكر اسم الناقل - ثم كتاب : الشعر والشعراء . أو :
أناليطيقا .

الأولى من ترجمة : يحيى بن عدي ، وكتاب : المقولات من
ترجمة : اسحق بن حنين . وكتاب : العبارة ، من ترجمة اسحق
أيضا .

وأناليطيقا الثاني من ترجمة : أبي بشربن متى ، وطوبيقا أى :
المواضع الحديثة : اما المقالة الأولى إلى السابعة ، فمن ترجمة أبي
عثمان الدمشقي . وأما المقالة الثامنة : فمن نقل ابراهيم بن عبد الله .
وللعرب . كتب كثيرة تتعلق بمجموع المنطق منها : رسالة أبي يعقوب
الكندي الموسومة : بالمدخل المنطقي المستوفى وكتاب :
المدخل المختصر ، وكتاب في : البرهان المنطقي . وكتاب في :
مقاييس ارسطاطاليس العلمي .

(١) طبعت هذه الترجمة بالفعل في لندن على يد مرغوليوث عام ١٨٨٧ .

وللفارابي : جوامع كتب المنطق ، وكتاب في القياسات التي تستعمل ، وكتاب البرهان ، وكتاب القياسي الصغير ، والكتاب الأوسط ، وكتاب الجدل ، وكتاب المختصر الصغير ، وكتاب المختصر الكبير ، وكتاب شرائط البرهان ، وكتاب التوطئة الى المنطق فضلا عن تفاسيره المخصوصة بكل كتاب وأغلب هذه التفاسير موجودة على ما يظن مع تعاليق ابن يوجه عليها في نسخة الاسكريوال باسبانيا عدد : ٦١٢ . وتضمنت تفاسير ايساغوجي ، وكتاب العبارة ، وأنالوطيقا الأولى والثانية ، والمقولات .

ولعيسي بن زرعة كتاب : أغراض كتب أرسطاطاليس المنطقية .

ولابن الهيثم الرياضي الشهير ، تلخيص الكتب المنطقية الأربعه لارسطاوي الكتب الأربعه الأولى التي ذكرناها . وله أيضاً : جوامع تلخيص الكتب السابقة المنطقية - غير كتاب الشعراء - .

ولابن سينا : كتاب : غرض قاطيغور باس والمنطق بالشعر ، وتعقب المواضع الجدلية ، والاشارة الى علم المنطق . ولقسطا بن لوقا البعلبكي كتاب : المدخل إلى المنطق .

المرتبة الثانية : الكتب الطبيعية ؛ أولها عند العرب : كتاب سمع الكيان وهو الخبر الطبيعي ، ويعرف : بالسماع الطبيعي .
نقل الكتاب الأول : أبوروح الصابي ، والمقالة الثانية : نقلها من السرياني إلى العربي : يحيى بن عدي . والمقالة الثالثة : لا يعرف لها ناقل .

المقالة الرابعة : قال القسطي : ففسرها في ثلاثة مقالات ، والموجود منها : المقالة الاولى والثانية وبعض الثالثة إلى

الكلام في الزمان ، ونقل ذلك قسطا ، والظاهر الموجود نقل الدمشقي : والمقالة الخامسة : نقلها : قسطا بن لوقا .

والمقالة السادسة : لا يعلم ناقلها ، ولم يوجد منها على عهد صاحب الفهرست إلا النصف ، وأكثر قليلا .

والمقالة السابعة : ترجمها : قسطا بن لوقا . والمقالة الثامنة : لم يذكر اسم ناقلها قال صاحب الفهرست : لم يوجد منها إلا أوراق يسيرة .

وأما التفاسير والشروح لهذا الكتاب فكثيرة ، فمنها : شرح الفارابي ، وشرح : ثابت بن قرة ، ولا بي أحمد^(١) بن كربنيب : شرح بعض المقالة الأولى . . . ومن المقالة الرابعة . . . إلى الكلام في الزمان . ولا بي الفرج قدامة تفسير بعض المقالة الأولى .

قال الققطي : ولا بن السمح على هذا الكتاب شرح كالجوابع ، وقد شرحه جماعة بعد هؤلاء من فلاسفة الملة الإسلامية ، وغيرهم يطول ذكرهم . هـ .

ولا بي بكر : محمد بن زكريا الرازى الطبيب ، كتاب : سمع الكيان قال ابن أبي أصبيعة ، غرضه فيه ، أن يكون مدخلا إلى العلم الطبيعي ومسهلا للمتعلم لحقوق المعانى المتفرقة في الكتب الطبيعية .

ولا بن الهيثم تلخيص : سمع الكيان ، لا بن باجة الاندلسي : شرح السمع الطبيعي ، يوجد في خطوطات المسعودي ، وفي برلين ، وهو مترجم بالعبرانية .

(١) أحمد بن كربنيب : أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين . . . ويعرف ابن كربنيب ، كان من جلة المتكلمين ، ويدعى مذهب الفلسفه الطبيعيين .

فأما كتبه الطبيعية : كتاب : سمع الكيان ، وهو الخير الطبيعي بين فيه عن الأشياء الطبيعية - وهي خمسة - المشتملة على الطابع كلها التي لا وجود لشيء من الطابع دونها وهي : العنصر ، والصورة ، والمكان ، والحركة والزمان .

فانه : لا وجود لزمان إلا بحركة ، ولا وجود لحركة إلا بمكان ، ولا وجود لمكان إلا بصورة ، ولا وجود بصورة إلا بعنصر .

وهذه الخمسة منها اثنان جوهريان وهما : كتاب العنصر والصورة ، وثلاثة أعراض جوهرية . هـ . الثاني من الطبيعتين : كتاب السماء والعالم ، وترجمة الاصل اليوناني : كتاب السماء ، عن ابن زيادة العالم في الترجمة العربية .

قال الاستاذ مومنان : هذه الزيادة نشأت من الحق كتاب العالم الى كتاب السماء . وكتاب العالم هذا كتاب موضوع ، سيقع الكلام عليه . فمعارضة العلامة : استانيشنا تقر بأن هذا ، لم يترجم الى العربية ، إذ لا يوجد له أثر في جوامع ابن رشد لكتاب السماء . فأقول : إن القول بأن كتاب العالم لم يترجم عربيا ، لا يقرب على الذهن ، وهو قد ترجم الى السريانية مرتين وكان من التأليف المشهورة في تلك الاعصار . ثم إنه يوجد في ابن أبي أصيوع وفي كشف الظنون ذكر كتاب في طبائع العالم كتبه أرسطو للاسكندر . وهو عينه عنوان كتاب : العالم المعروف عندنا ، فترجع وجوده بالعربية ، ومع ذلك فلا انكار ان كتاب السماء العربي لا يوجد فيه أثر من هذا التأليف ففيت المسألة موقوفة على أصل الزيادة المومأ اليها .

وكتاب : السماء والعالم ، ترجمة : ابن البطريق ، ونقل بعض المقالة أبو بشر متى . ويوجد بمكتبة باريز ترجمة بلا اسم الناقل .

وللفارابي شرح هذا الكتاب ، وشرح صدره ابوزيد البلخي المتوفى سنة ٣٢٢ . ولا بي هاشم الجبائي المعتزلي المشهور تأليف سماه : التصفح .

قال القسطي : أبطل فيه قواعد ارسطاطاليس ، وأخذه بالفاظ زعزع به قواعده . وكان يحيى بن عدي يقول : إن الجبائي تخيل انه فهم ارسطاطاليس ، ولم يكن عالما بالقواعد المنطقية ، ففسد الرد عليه . هـ . كلام القسطي . ولحنين بن اسحاق كتاب : جوامع تفسير القدماء اليونانيين لكتاب ارسطو طاليس في السماء والعالم .

ولابن زرعة شرح شيء من المقالة الثانية ، ولابن رضوان الطبيب المصري : انتصار ارسطو طاليس على من انتقد على كتاب السماء والعالم .

ولابن هيثم الرياضي : الرد على يحيى النحوي فيها انتقد عليه من كتاب السماء ، والرد على ابي هاشم فيما قاله . ولا بي سهل عيسى ابن يحيى المسيحي أستاذ ابن سينا تلخيص كتاب : السماء ، موجود في مكاتب أولاً نده .

ومن مؤلفات ابن سينا : رسالة لابي ريحان البيروني تضمنت عشر مسائل تتعلق بكتاب السماء موجودة بمكتبة ليدن .

وللفارابي رسالة ، في أن حركة الكواكب سردية ، وهي من مسائل كتاب : السماء والعالم .

والثالث من الظبيعيات كتاب : الكون والفساد ترجمة : اسحق ابن حنين عن الترجمة السريانية لحنين بن اسحق ، ونقله : متى بن يونس بتفسير الاسكندر ، ولا بي عثمان الدمشقي ترجمة اخرى لهذا الكتاب . ويذكر ابن كجوس نقله ايضا . ولابن رشد ، جوامع هذا

الكتاب ، ذكرها صاحب كشف الظنون مجلد ٢ صفحة ٢٩٧ .

ولأبي محمد : حسن بن موسى النويختي^(١) تلخيص كتاب : الكون والفساد ذكر صاحب كتاب فهرست . ص ١٧٧ .

الرابع من الطبيعيات : كتاب : الآثار العلوية ، ذكره اليعقوبي بعبارة لا تفهم فسماه : كتاب في الشرائع وهو كتاب المنطق في الآثار العلوية في رسائله وله شرح . قال صاحب كشف الظنون : علم الآثار العلوية والسفلى ، وهو علم يبحث فيه عن المركبات التي لا مزاج لها ، ويتعرف منها أسباب حدوثها ، وهو ثلاثة أنواع . لأن حدوثه : إما فوق الأرض أعني : في الهواء ، وهو كائنات الجو . وإما على وجه الأرض : كال أحجار والجبال . وإما في الأرض كالمعادن .

وفيه كتب للحكماء منها كتاب : السماء والعالم هـ .

ثم قال في موضع آخر : كتاب الآثار العلوية : أربع مقالات وفي تاريخ الحكماء مقالتان لارسطاطاليس الحكيم ترجمه : يحيى بن بطريق ، ولخصه : الاسكندر الأفروديسي .

وتوجد في مكتبة : الفاتيكان ، برومـا ، ترجمة عبرانية عدد ٣٧٨ . وفي هذه الترجمة ذكر فيها ان يحيى بن بطريق ، نقل هذا الكتاب للمامون بن هارون الرشيد . ولا بن الخمار وهو : ابو الخير الحسن بن سوار الطيب المترجم مقالة في الآثار المخيلة في الجو الحادثة من البخار المائي ، وهي : الهالة ، والقوس ، والضباب ، على طريق المسألة والجواب . ولأبي سليمان السجستانـي المنطقـي

(١) النويختي : هو : أبو محمد : الحسن بن موسى بن اخت أبي سهل بن نويخت ، متكلم فيلسوف .

المعاصر ليحيى بن عدي مقالة في أن الأجرام العلوية طبيعتها خامسة وأنها ذات أنفس ، وأن النفس التي لها هي النفس الناطقة .

ولابن الهيثم تلخيص الآثار العلوية ؛ ولابن باجة تعاليق ، وللفارابي شرح هذا الكتاب ولابن رشد جوامع هذا الكتاب .

وشرح الخامس - من الطبيعيات - كتاب المعادن ، ذكره اليعقوبي في تاريخه . وقال : هو الخامس ، وذكره : ابن أبي أصيحة ، وصاحب كشف الظنون ، ولم نجد له أثراً في الفهرست ، ولا في القسطي ، ولا يعلم اسم ناقله .

السادس من الطبيعيات عند العرب . كتاب : النبات . قال اليعقوبي : هو كتاب في الإبانة عن علل النبات وكيفياته ، وخصائصه ، وعلل أغصانه ، والمواضع الخاصة به وحركاته . وهو مذكور أيضاً في رسائل الفارابي ، وفي طبقات الأطباء ، فالأرجح أنه نقل إلى العربية ، وإن لم يكن له ذكر في الفهرست ، ولا في القسطي . والظاهر ، أن ما كان بيد العرب هو كتاب نيكولاوس الدمشقي المترجم أيضاً الكتاب النبات . إذ كتاب أرسطو ، قد ضاع أصله منذ زمان و يؤيد هذه ما يوجد في كشف الظنون : قال : كتاب النبات لارسطومقاليتان فسره : نيكولاوس ، وترجمه : اسحق بن حنين باصلاح ثابت بن قرة .

السابع من الطبيعيات : كتاب الحيوانات . قال القسطي ناقلاً عن كتاب الفهرست : كتاب الحيوان ، وهو تسع عشرة مقالة ، نقله ابن بطريق وله جوامع قديمة ، ذكر ذلك يحيى بن عدي . ولنيكولاوس ، اختصار لهذا الكتاب ، ونقله : أبو علي بن زرعة إلى العربية ، وصححه وزاد : القسطي ، وملكت منه نسخة - والحمد لله - . وذكر القسطي في ترجمة على بن زرعة : انه نقل كتاب

الحيوان من السرياني . وهذا مسألة : وهو ان كتاب الحيوان في الأصل اليوناني هما^(١) أصل التسع عشرة مقالة التي ذكرها الفهرست والقططي . وإذا تأملنا من ذلك ، رأينا ان كتاب الحيوان العربي تناول ثلاثة من كتب ارسطاطاليس أولهم : الكتاب الموسوم بطبع الحيوان عشر مقالات ، وهو مطابق لكتاب الحيوان اليوناني ، ذكره صاحب كشف الظنون .

والثاني : كتاب آخر لأرسطو ، يعرف بأعضاء الحيوان وهو أربع مقالات . وكتاب ثالث : في توليد الحيوان ويعرف بتكون الحيوان عند العرب ، وهو خمس مقالات ، وقد توجد نسخة من هذه الترجمة في مكتبة لندن ، ولا بن الهيثم تلخيص هذا الكتاب ، ولا بن أبي الأشعث الطبيب المتوفى سنة ٣٥٩ تلخيص أيضا .

ومن الطبيعتيات أيضا : كتاب حركة الحيوان ، قال ابن رشد في شرح كتاب النفس في المقالة الثالثة : لم يبلغنا كتاب أرسطو في حركة الحيوان ، وما عندنا إلا يسير منه ، من مختصر نيقولاوس . هـ .

كتاب منافع أعضاء الحيوان : ذكر الفهرست والقططي : أن ابن زرعة ترجمه من السريانية .

وفي ابن أبي أصيحة صفحة ٦٩ : كتاب نعمت الحيوانات غير الناطقة ، وما فيها من المنافع والمضار . ولعل ذلك وقع من تلبيس بكتاب جالينوس المترجم بمنافع الأعضاء .

ومما يلحق بالطبيعتيات كتاب : المسائل ، وهو ثمانية وثلاثون مقالة في الأصل اليوناني . البعض منها من تأليف : ارسطو : وأغلبها

(١) لعلها : هو .

من تلامذته ذكر منها ابن أبي أصيوعة كتاب : المسائل الطبيعية ، ويعرف أيضا بكتاب : ما بال سبع عشرة مقالة . وذكر غيرها ، صاحب كشف الظنون . وقد يوجد في مكتبة اكسفورد ترجمة عبرانية من الكتاب الأول إلى الثالث من مسائل ارسسطو منقوله عن تفسير حنين بن أسحق وذكر الترجمة ابن أبي أصيوعة ، ولا بن الهيثم : تلخيص المسائل الطبيعية .

والطبقة الثالثة من كتب ارسسطو ، ما يتعلق منها بعلم النفس ، وقد جعلها اليعقوبي قسما منفردا بعد الطبيعيات ، وألحقها الفارابي بالطبعيات . وكذلك الققطي ناقلا عن الفهرست : أدرج ذكر كتاب : النفس ، بعد الآثار العلوية ، وقبل كتاب الحيوان . وال الأولى ، أن يجعل قسما مستقلا عن الطبيعيات ، وهو أقرب لمعنى ارسسطو . والكتب النفسانية عند العرب اثنان : كتاب النفس ، وكتاب الحس والمحسوس .

أما الأول : أبي : كتاب النفس ، فقد ذكره اليعقوبي في تاريخه بما يشعر ببعض التلبيس بين كتاب النفس ، وكتاب الأخلاق . قال كتاب النفس وغرضه فيه الإبانة عن مائة النفس وقوامها ، وفصوحاها ، وتفصيل الحس وتعدد انواعه ، وفضائل النفس وعاداتها ، والأمور المحمودة منها ، والأمور المذمومة منها .

فالمحمودة : المنطق ، والعدل ، والحكمة الخ . . قال الققطي : وهو ثلاثة مقالات ، نقله حنين إلى السرياني تماما ، ونقله اسحق إلا شيئا يسيرا ، ثم نقله اسحق نقلان ، جود فيه وكلامه هذا منقول عن الفهرست بدون تغيير . ثم قال الققطي : وللاسكندر تلخيص نحو مائة ورقه ، ولا بن البطريق جوامع لهذا الكتاب . فلا يفهم

من عبارة الفهرست وناقله : القفطي ، هل هذه الجوامع تتعلق بكتاب ارسسطوأي بتلخيص الاسكتدر . ولا ابن الهيثم تلخيص ، ولا ابن باجة تعاليق ، موجودة بمكتبة اكسفورد ، ويرلين ، ولأحمد بن محمد السرخيسي الطبيب ، كتاب في النفس .

وللامام فخر الدين^(١) الرازي كتاب في النفس والروح لخصه محمد العلائي ، ورتبه على اقسام .

وللشيخ صدقة بن منجا السامری الدمشقي المتوفی سنة ٢٦٠ كتاب في النفس ، كذا في كشف الظنون .

ولابن سينا رسالة في النفس ، نشرت مزاراتا آخر طبعة منها مترجمة بهدية الرئيس ، إلى الأمير . ولقسطابن لوقا البعلبكي رسالة في الفرق بين الروح والنفس ، نشرها الأب : شيخو في المشرق ، والاستاذ قابرياني في روما . كل ذلك مؤسس على أفكار ارسسطو ، وأفلاطون .

ويلحق بكتاب النفس عند اليونان جملة رسائل تعرف بالطبيعتيات الصغرى وهي هذه : كتاب : الحسن والمحسوس ، كتاب : الذكر والتذكر ، كتاب : النوم واليقظة ، كتاب : الرؤيا في المنام وتعبيرها ، كتاب طول العمر وقصره ، كتاب : الموت والحياة ، كتاب : التنفس ، كتاب : الشباب والهرم . أولها كتاب الحسن

(١) فخر الدين الرازي : هو : أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي ، البصري القيمة ، البكري الفضيلة ، الطبرى الأصل ، الرازي المولد ، الملقب : يابن الخطيب الامام : فخر الدين الرازي ولد بالري عام ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م . ألم بجمع فروع الثقافة في عصره ، ودرس مذاهب المتكلمين والفلسفه .

والمحسوس قال صاحب^(١) : الحسن والمحسوس ، وهو مقالتان ، لا يعرف له نقل يعود عليه ولا يذكر . والذى ذكره ابن سينا يسيرا علقة الطبرى عن أبي بشر: متى بن يونس^(٢) وهذا كلام غير واضح ، شرحه القبطي عند نقله هذه الجملة قال : الحسن والمحسوس وهو مقالتان ، لا يعرف لهذا الكتاب نقل يعود عليه ولا يذكر . وإنما المذكور من ذلك ، إنما هو شيء يسير على عن أبي بشر بن متى بن يونس . هـ .

غير أن صاحب كشف الظنون ، أزال الشك عند ذكره هذا الكتاب فقال : كتاب الحسن والمحسوس ثلاثة مقالات لارسطو . قيل : لا يعرف لهذا الكتاب نقل ، وإنما الموجود شيء يسير منه . أقول : رأيته تماما ، وهو كتاب : بطليموس ، مقالة ، ولعبد الملك بن فرج ، ولموفق الدين البغدادي ثلاثة مجلدات . هـ .

وهنا محل توقف ، وهو الفرق بين عدد المقالات التي ذكرها صاحب كشف الظنون وهي ثلاثة . والعدد الموجود في : الفهرست . فإذا بحثنا عن أصل هذا الفرق ، وجدنا في طالع تفسير ابن رشد لكتاب الحسن والمحسوس ، أن المعدوم من هذا الصنف ثلاثة كتب .

أولها : الحسن والمحسوس ، والثاني : كتاب الذكر والنوم واليقظة . والثالث : كتاب طول العمر وقصره ، وهما مذكورون أيضا

(١) لعلها : صاحب الفهرست ، حيث وردت هذه العبارات بنصها في الفهرست ، ويزكى هذا سياق الكلام بعد ذلك .

(٢) وزدت هذه العبارة بالفهرست على النحو التالي : والذي ذكر أن شيئا يسير على علقة الطبرى عن أبي بشر : متى بن يونس ، وهي مناسبة بالطبع لهذه السياق .

في الطبقات لابن أبي أصيوعة ، وفي كشف الظنون .

فمن مجموع هذه الرسائل الثلاث تكون المقالات الثلاثة
المعروفة بكتاب : الحسن والمحسوس .

وقد يوجد : جوامع ابن رشد لهذا الكتاب ، منسوبة بحروف
عبرانية في مكتبة باريز وفي مكتبة مورينا ، بايطاليا ، أما رسالة الشباب
والهرم فهي مذكورة ايضاً في كشف الظنون ، وذكرها قبل ذلك ابن أبي
أصيوعة ناقلاً عن القاضي صاعد ، وهو ناقل عن الفارابي ، غير أننا لا
نعلم اسم ناقله .

ثم صرخ ابن رشد في جوامع الحسن والمحسوس⁽¹⁾ لأنَّه لم يعلم
لها الكتاب ترجمة ، فوجب التوقف في خصوصه ، وكذلك في حق
كتاب الحياة والموت . وهو مذكور في : طبقات الأطباء ، وفي تاريخ
القططي من جدول بطليموس .

ولم يروى اسم ناقله ، وصرخ ابن رشد بأنه لم يجد ترجمته .
مثل ذلك يقال في كتاب : التنفس ، إذ لم نجد له ذكراً مع تصريح
ابن رشد بعدم وجوده . ولقسطابن لوقا رسالة في النوم والرؤيا ، ورسالة
أخرى في طول العمر موجودتان ببرلين ، وأحمد بن محمد السرخسي
كتاب : النوم والرؤيا .

الطبقة الرابعة : ما يتعلّق بالأخلاق ، وهي عند المشائين : من
الحكمة العملية .

أما اليعقوبي ، فعبارته كادت أن لا تفهم قال : فأما كتبه في
الخلق هنا بياض في الأصل والإبانة عن أخلاق النفس والسعادة في

(1) الأنسب : بأنه .

النفس والبدن وتدبير العامة والخاصة وتدبير الرجل امرأته والسياسة وتدبير المدن وقصص أهل التدبير للمدن ، فهذه أغراض كتب ارسطاطاليس^(١) .

هو ظاهر أن هذا الكلام فيه من الخلل والفساد ما يدل على فساد الأصل . وأما الفهرست والققطي ، فقد ذكر كتاب الأخلاق ، فقالا : وهو اثنتا عشرة مقالة نقله : حنين بن اسحق .. هـ. محل الحاجة .

وكتب الأخلاق المنسوبة لأرسطو ثلاثة : أولها : كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ، عشر مقالات . وثانيا : كتاب الأخلاق لاوديميس سبع مقالات وثالثها : الأخلاق الكبرى : مقالتان ، فالظاهر ان العرب الحقوا العشر المقالات الأولى إلى نيقوماخوس بالمقالاتتين الآخريتين من الأخلاق الكبرى ، فجمعوا الكل كتابا واحدا يحتوي على اثنى عشرة مقالة كما مر . ويشعر بذلك ما ذكره صاحب كشف الظنون قال : كتاب الأخلاق أربع مقالات في مقالات الكبار ، وثمان مقالات في مقالات الصغار ، وهي كتابان لارسطو ، ويكون تمامه اثنى عشر مقالة فسره : فرفوريوس ، ونقله حنين بن اسحق هـ. محل الحاجة .

ولا يوجد عندنا في المكاتب الأورباوية نسخة من ترجمة كتاب الأخلاق ماعدا جوامع ابن رشد ، وللفارابي كتاب الأخلاق شرح كتاب ارسطو .

ما ذكره ابن مسكويه في كتابه المعروف في الأخلاق ، وابن سينا

(١) تم كتابة عبارات اليقobi السابقة والتي ذكرها ساتلانا كما هي دون تقسيم او فواصل لأنه قد تبين لنا فعلا بمحاولة استيعابها عدم فهمها او تحديد معناها ، فاثر تقديمها كما هي في النص .

في كتابه المترجم : بأخلاق الشيخ الرئيس وغيرهما ، فهو مؤسس في الأغلب على افكار ارسطو وتقسيمه لهذا العلم - كما ستبين انشاء الله - عند بيان تفصيل كتاب الاخلاق . ولا بن مسكونيه كتاب : الطهارة في علم الأخلاق ، رتبه على ست مقالات ، ذكره صاحب كشف الظنون .

والأنسب ان يلحق بهذا الصنف الرابع ، الكتب المتعلقة بتدبير المنزل والسياسة ، تدبير المنزل : وهو الفرع الثاني^(١) أن الحكمة العملية على مذهب المشائين .

وقد يوجد باليوناني مقالتان تنسب لارسطو بهذا الاسم ، وهي مشكوك فيها عند العارفين . ولم نجد في الفهرست ولا فيمن تبعه من المصنفين شيء من ذلك ويوجد عربيا ترجمة منه ، في مخطوطات الاسكريوال نمرة ٨٧٣ .

السياسة وتدبير المدن ، وهي الفرع الثالث من الحكمة العملية في مذهب المشائين .

قال الفارابي : أما الكتب التي يعلم منها الأمور التي تستعمل في الفلسفة فبعضها يتعلم منها اصلاح الأخلاق ، وبعضها يتعلم منها تدبير المدن ، وبعضها يتعلم منها تدبير المنزل . هـ . ولأرسطو من هذا الفن كتابان أحدهما : السياسة المدنية وهو موجود عندنا . والثاني : في أحكام المدن السياسية ، ضاع أصله ، إلا شيئاً يسيراً ، وجد في هذه السنين الأخيرة ، يتعلق بمدينة أثينا وأحكامها السياسية . وقد يوجد في جدول بطليموس الذي أخرجه في تاريخ الحكماء مانصه كتابه في تدبير المدن ، ويسمى : فولطيقون نما في مقالات .

(١) الأنسب : من .

ثم قال : كتابه الذي رسمه سياسة المدن ، ويسمى : بوليطيقا ، وهو كتاب ذكر فيه سياسة الأمم ، ومدن كثيرة من مدن اليونانيين وغيرها ونسبها ، وعدد الأمم ، والمدن التي ذكرها مائة واحد وسبعون هـ .

وذكر ابن أبي صبيعة كتابين لأرسطو : كتاب السياسة المدنية ، وكتاب : السياسة العملية .

وصرح المسعودي في التنبيه ، بوجود كتاب السياسة المدنية ، إلا أن هذا الكتاب عنده هو المترجم : بتدبير المدن ، أو سياسة المدن لأرسطو ، لأنه ذكر أنه يحتوي على أحكام عدد وافر من الأمم والمدن .
وقال في كشف الظنون : سياسة المدن لأرسطو ، ذكر فيه أنه نظر إحدى وسبعين مدينة كبيرة ، وهو السياسة العملية .

وقال ابن رشد في آخر جوامع الأخلاق حاكيا عن الفارابي : إن كتاب تدبير المدن ، كان موجوداً بتلك الجهات يعني : الجهات المشرقية . ويوجد كتاب لابن سبعين ، خاطب به الامبراطور : فريدریچ الثاني الالماني في بعض رسائل فلسفية ، وذكر فيه أيضاً كتاباً لارسطو يعرف : بتدبير المدنية ، وهو اسم السياسة المدنية كما علمنا . فعلى ذلك فقد ترجع أن كلاماً من السياسة المدنية ، وكتاب : سياسة المدن ، كان موجوداً عند العرب . إلا أن محل التوقف من أمرین : أولهما : أنه لا يعرف اسم الناقل ، ولا يوجد له أثر في مصادرنا العربية .

الثاني : وجود كتاب مدلس باسم : ارسطو طاليس ، يعرف بسر الأسرار ، وبيكتاب السياسة أيضاً ، كثرت مخطوطاته في مكاتب أوروبا بالعربية وباللاتينية ، وهو كتاب ممزوج من أفكار أفلاطونية

وخرافات واسحار ، لا تحمل على أدنى تلامذة أرسطو . فضلا عن أرسطو^(١) ادعى فيه ، انه من نقل : يحيى بن البطريق ، وأنه قد وجده بعد البحث الطويل في هيكل : هرمون الحكيم ، وهو مركب من أجزاء منها كتاب : اليتيم ويدعى أيضا : كتاب الغالب والمغلوب ، ذكره صاحب طبقات الأطباء وصاحب كشف الظنون ، وكتاب الفراسة ذكره أيضا مصنفو العرب .

ولأرسطو كتاب ، اختصر فيه قول أفلاطون في تدبير المدن . ذكره بطليموس في الجدول الموجود في تاريخ الحكماء للقسطنطيني . وهو مذكور في كشف الظنون قال : كتاب في تدبير المدن ، مقالات لأرسطو لخص فيه أقوال أفلاطون في خمس مقالات .

فمثل هذا الارتباك ، وتکاثر الكتب المترجمة بعنوان واحد ، يوجب التوقف لا محالة في حل هذه المشكلة إلى أن نتمكن من وجود نسخة من السياسة المدنية ، مطابقة للأصل اليوناني أو نجد في الأقل في المصنفات العربية ما يدلنا على وجود السياسة في الأعصار الماضية لدى حكماء العرب .

ولنتم كلامنا ، عن الكتب المتعلقة بالسياسة الارسطوطالية فنقول : إنه نشر في مجلة : المشرق رسالة للفارابي في السياسة ، وله كتاب : السياسة المدنية ، وكتاب : النوميس ، وكتاب : المدينة الفاضلة ، وهو مطبوع .

ولل يكندي رسالة في السياسة ، ورسالة في السياسة العامة ، ولتلميذه : احمد بن محمد السرخسي كتاب : السياسة ، ولعلي بن

(١) الأنسب هنا : فضلا عن أن أرسطو .

الربع كتاب : سلوك المالك في تدبير الممالك^(١) ، ألفه : للمعتصم العباسي وطبع بمصر سنة ١٢٨٦ ، وقد يوجد في محفوظات المكتبة الباريزية ، ولقسطا بن لوقا البعلبكي كتاب : السياسة ، ثلاث مقالات .

الطبقة الخامسة من تأليف أرسسطو : ما يتعلق بالآلهيات وهو كتاب : ما بعد الطبيعة . ذكره اليعقوبي في تاريخه بعبارة تصرف^(٢) بأنه لم يقف على أصل الكتاب ، وأنه قد التبس عنده بكتاب آخر أفلاطוני الأصل . قال : كتاب الكلام الروحاني ، وغرضه فيه ذكر الصورة المجردة من الهيولي التي في العالم الأعلى ، والقوى الروحانية ، ومعرفة اتصال قوى تلك الصور القوي^(٣) الطبيعية ، وهل هي بحركة أو بلا حركة ، وكيف تدبّر تلك القوى هذه القوى ، ولأن كل واحد من القوى الجرمية الغليظة جزء تلك الأشياء الشريفة ، وبين ما العقل وما المعقول ، وما النفس الكلية وما هبوطها وطلوعها .

وليس شيئاً من ذلك من أفكار أرسسطو ، ولا من عباراته فلعله يعني بذلك كتاب : اثولوجيا ، وسيأتي ذكره عن قريب .

قال صاحب الفهرست ونقل عنه القفطي : كتاب الآلهيات ويعرف بالحروف ، وبما : ما بعد الطبيعة ، وترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين وأوله : الألف الصغرى ، ونقلها اسحق ، والموجود

(١) هذا الكتاب ألفه شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الريحان وقد خصصنا للمؤلف كتابه فصلاً في كتابنا خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته، طبعة اسكندرية سنة ١٩٧٥ ، ولم يكتب عنه قبل ذلك .

(٢) لعلها : تشعر .

(٣) لعلها : بالقوى .

منه إلى حرف [مو] ونقل هذا الحرف : ابو زكرياء يحيى بن عدي ، وقد يوجد حرف : [نو] باليونانية ، وهذه الحروف نقلها : اسطاث للكندي ، وله خبر في ذلك . ونقل ابو بشر متى مقالة : [اللام] وهي الحادية عشرة من الحروف العربية ، ونقل : حنين بن اسحق هذه المقالة إلى السريانية . وفسر ثامسطيوس مقالة : [اللام] أيضا ، ونقلها : أبو بشر متى ، بتفسير ثامسطيوس ، ونقلها : شملي ، ونقل اسحق بن حنين عدمة مقالات (١) محل الحاجة منه . وذكره ابن أبي أصيبيعة قال : كتاب « ماطاطافوسيقا » وهو كتاب : ما بعد الطبيعة ، اثنتا عشرة مقالة ، ولعله عد الألف ، والألف الصغرى مقالتين ، فحصلت عنده اثنتا عشرة مقالة . .

ويظهر من هذا الكتاب ، أنه لم يبلغ العرب من هذا الكتاب ، إلا إحدى عشرة مقالة أي : إلى حرف [اللام] مع أن الأصل اليوناني احتوى على : أربع عشرة مقالة . وليحيى بن عدي تفسير الألف الصغرى من كتب : أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة وغير ذلك ، وتعليق كتاب الحروف ، وكتاب في العلم الالهي . وليعقوب الكندي كتاب : الفلسفة الاولى ، وللرازي الطبيب كتب كثيرة تجد تعدادها في تاريخ الحكماء للقفطي ، وفي تاريخ الاطباء لابن أبي أصيبيعة ، في موضوعات تتعلق بكتاب : ما بعد الطبيعة .

وبعد الفراغ من كتب ارسطو الصحيحة ، نذكر شيئاً من الكتب المنسوبة له عند العرب في الطبيعتين : كتاب الزمان : ولعله قطعة من المقالة الرابعة من سمع الكيان ، أو من تصانيف بعض تلاميذه : كتاب : الألوان : ليس لأرسطو وهو لبعض تلاميذه .

(١) لعلها : انتهى (اهـ) محل الحاجة ، وهذا اصطلاح للمؤلف سبق أن نوهنا إليه .

كتاب المرأة : ترجمة الحجاج بن مطر ، ولعله كتاب اختلف المناظر لإقليدس ، نسب غلطا لأرسطوطاليس . كتاب : الخطوط التي لا تتجزأ ، لعله من مصنفات تلميذه : ثاوفرسطس . كتاب : الحيل ، لا شك في أنه ليس من تصانيف أرسطو . كتاب : الأحجار ، قال في كشف الظنون : صنفه واستخرج بنظره والارشاد الالهي ، خواصها ومنافعها ، وذكر فيها : خاصية ستمائة حجر ونيف ، وهو ليس من مصنفات أرسطو ، ولا يعرف له مؤلف من تلامذته . كتاب : القلاحة ، عشر مقالات لا شك في كونه موضوعا . كتاب : الروح لأرسطو ، ثلاث مقالات ، ليس من تصانيف أرسطو ، وإنما هو من تصانيف تلامذته .

كتاب : اتخاذ الخيول المائية ، ليس لأرسطو . جملة من الكتب الطبية ، مثل كتاب : النبض ، وكتاب : الدم ونفثه ، وكتاب : الطب ، خمس مقالات .. وكتاب الصحة والسكن ، وكتاب : الرطوبات ، لا شك في أن كل ذلك موضوع .

كتاب : نيل مصر ، ثلاث مقالات ، لعله لتلميذه : ثاوفرسطس^(١) . والكتب المنسوبة لأرسطو من الخلقيات والسياسة : كتاب الخير : خمس مقالات ، ضاع أصله اليوناني ، ولا يعرف له ناقل عربي ، ذكره صاحب كشف الظنون .

كتاب العدل ، أربع مقالات ، وله في صفاته كتاب آخر : أربع مقالات ، ذكره صاحب كشف الظنون ، وقد ضاع أصله اليوناني .

(١) جميع الكتب السابقة والتي يحقق سانتلانافي نسبة لأرسطو من عدمه ، وردت بكتاب : أخبار الحكماء ، وكتاب : كشف الظنون ، وكتاب - الفهرست .

كتاب : المحجة : ثلاثة مقالات ، ضاع أصله اليوناني ، ذكره
صاحب كشف الظنون .

كتاب : الجنس وشرفه : خمس مقالات ، ضاع أصله
اليوناني ، ويدرك عند العرب .

كتاب : الحض على الفلسفة : ثلاثة مقالات ، ضاع أصله
اليوناني .

اختصار الأخلاق : أصله اليوناني موجود ، وقد ينسب لفيلسوف
متوسط بين المذهب الأفلاطوني ، ومذهب المشائين متاخر عن عهد
أرسطو بكثير .

كتاب : الرياضة والأدب : أربع مقالات .

رسالة في الأدب : ترجمها ابن زرعة ، نشرت في مجلة
الشرق . لا شك أنها ليست من مصنفات أرسطو^(١) .

ومن الكتب الموضوعة لأرسطو من هذا الصنف ، أي
السياسي .

كتاب : الرياسة في السياسة ، قال صاحب كشف الظنون : ألفه
أرسطول لاسكيندر اليوناني ، وترجمه مولانا : نصوح المعروف بنوالى
المتوفى سنة ١٠٠٣ للسلطان محمد خان بن مراد خان ، حال كونه أميرا
بمغنيسا وهو معلم وسماه : فرح نامه ، وجعله على مقدمة وستة عشر
باباً ، وتكلمة المقدمة في ظهور الاسكندر .

والباب الأول : في الإيمان . الثاني : في الإمامة . الثالث :

(١) جميع الكتب السابقة ، ورد ذكرها بكتاب : كشف الظنون .

في الحياة . الرابع : في الرضا . الخامس : في الصبر ، إلى آخر ما بينه صاحب الكشف ، وهو لا شك الكتاب الذي ذكره في موضع آخر باسم : السياسة في تدبير الرئاسة . قال : وهو سبع مقالات لأرسطو الفه للاسكندر^(١) حين التماس منه أن يكشف شيئاً يكون له دستوراً يرجع إليه عند غيابه ، وقد عربوه . هـ .

ومنه : الرسالة الموسومة : بيت الذهب .

قال المسعودي في : التبيه عند ذكره البيت المعروف بهذا الاسم : بالهند ، وهو البيت الذي دخله الاسكندر بين فلبس^(٢) ، الملك حين قتل فور ، ملتهم ، وكتب بخبره إلى ارسطو طاليس بالرسالة المعروفة برسائل بيت الذهب التي اولها : إلى الإسكندر ، ملك ملوك الأمم - من عبده : ارسطو طاليس - أما بعد : كتب إلى تذكر الذي أعجبك من العجائب ، وبالبيان الشامخ المزخرف بأنواع الجوهر ، وما يؤنق العين من الذهب الأحمر ، قد بهر العيون منظره ، وسار في الأمم ذكره ، وقد كتبت إليك أيها الملك أصونك لمعرفتك بالأمور السابقة العليا ، والأرضية السفلية ، أن يعجبك شيء صنته الأيدي الميتة ، بالحكمة في الأيام القصيرة ، ومدة الزمان اليسيرة ، ولكنني أرضى لك أيها الملك أن ترفع نظرك إلى ما فوقك وتحتك ، وعن يمينك وعن شمالك ، من السماء والصخور ، والجبال ، والبحور ،

(١) أرسطو والاسكندر : الاسكندر بن فيلبس المقدوني ، ولد في بلاده سنة ٣٥٦ ق . م . لما بلغ الثالثة عشر من عمره سلمه أبوه إلى أرسطو طاليس وتعلم على يديه مدة خمس سنوات . وكان أرسطو يوالى الاسكندر الأكبر بالنصائح والتوجيه بعد أن أصبح ملكاً وقد كتب إليه أرسطو عدة رسائل ، ومن بين ما يعرف به أرسطو أنه معلم الاسكندر الأكبر . وقد توفي الاسكندر سنة ٣٢٣ ق . م .

(٢) الاسكندر بن فيلبس ، صحة هذا الاسم

وما في ذلك من العجائب الغامضة ، والمصانع الظاهرة ، والبيان الشامخ الذي لا ينحته الحديد ، ولا يثلمه المجانق ، ولا يعمله الاجساد المخلخلة الضعيفة في المدة المقطعة ثم مر في اتمام الرسالة في وصف الارضية والبحار والأفلاك والنجوم والآثار العلوية ؛ وغير ذلك مما يحدث في الجو مما ذكرناه في رسائل ارسطوطاليس إلى الاسكندر في السياسات اليونانية ، والملوكيه في كتاب في : فنون المعارف هذه الرسالة مستفيضة في أيدي الناس . هـ .

ومن الموضوعات السياسية : ارسطوطاليس إلى الاسكندر^(١) ، في : تدبير الملك . ذكرها صاحب الفهرست ، وبابن أبي أصيبيعة ، وقد وجدت في مكتبة الفاتيكان بروما ، فنشرها : الاستاذ البرت الألماني ، وترجمتها : رسالة ارسطوطاليس إلى الاسكندر في السياسة ، أرى أن أسرد عليكم شيئا منها^(٢) .

بعد الفراغ من الكلام عن تصانيف ارسطو ، ناسب أن ننتقل إلى تلامذته ومفسريه لنستقصي معرفة ما بلغ العرب من فلسفة المشائين وهم : ثاوفرسطس ، ونيقولاوس الدمشقي ، والاسكندر الأفروديسي .

أما ثاوفرسطس ، فهو كما علمتم خليفة ارسطوطاليس على دار التعليم بآثينا عاش من سنة ٣٧٢ قبل المسيح إلى نحو سنة ٢٨٨ ،

(١) رسالة ارسطوطاليس إلى الاسكندرية ، هكذا في الفهرست .

(٢) وقف سانتلانا عند هذه العبارة ولم يعرض شيئا من رسالة ارسطوطاليس للاسكندر في السياسة . وانتقل لفقرة أخرى مختلفة في الموضوع . والرسالة وردت بكتاب الملل والنحل للشهرستاني ج - ٢ : ص ٤٠١ ، ٤٠٢ .

ومما نقل من تصانيفه إلى العربية :

كتاب : الآثار العلوية : مقالة نقلها ابن الهمار من السرياني على ما يظن .

كتاب : المسائل : نقله : ابن الهمار من السرياني .

كتاب : الحس والمحسوس نقله : ابراهيم بن بوكوس ، أربع مقالات .

كتاب : أسباب النبات : نقله ابراهيم بن بوكوس .

كتاب : في الأخلاق : ترجمة ابن الهمار من السرياني ، ويظن

أنه كتاب : ثاوفرسطس الموجود باليوناني ، المعروف :- باخلاق الناس .

كتاب : ما هو الطبيعة ، نقله يحيى بن عدي ، وقد وجد الاستاذ مرغوليوث في مكتبة : اكسفورد نبذة من هذه الترجمة ، نشرها بمجلة الجمعية المشرقية الإنكليزية ، فرأيت أن أعرض عليكم ما وجد وان كان يسيرا جدا . وثاني المشائين المعروفيين عند العرب : نيقولاوس الدمشقي ، كان من معلمي الفلسفة بيده . « رومة » قبل المسيح بثلاثين سنة . تقريبا . وله اختصار كتاب : الحيوان ، لارسطوطاليس نقله : أبو علي بن زرعة إلى العربي .

قال القبطي : وملكت منه نسخة والحمد لله تعالى . . . وله

أيضا كتاب : اختصار فلسفة ارسطو ، خمس مقالات ترجمة ابن زرعة .

وكتاب : النبات - وقد سبق^(١) . أنه الكتاب المنسوب عند

(١) لعلها : وقد سبق وذكرنا ، حيث قد أشار ستلالنا إلى ذلك آنفا .

العرب لارسطوطاليس ، ترجمة : اسحق بن حنين ، وأصلحه : ثابت ابن قرة .

وكتاب : الرد على جاعل العقل والمعقولات شيئاً واحداً ، وترجمته في كتاب الفهرست : الرد على جاعل العقل والمعقولات^(١) شيئاً واحداً ، والأول أصح .

ولا بن رشد : تلخيص فلسفة نيقولاوس الدمشقي ، ذكره في آخر تفسيره ، المقالة الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة .

والثالث من المشائين : الاسكندر الأفروديسي : كان أستاذ فلسفة المشائين باثينا من سنة ١٩٨ إلى سنة ٢١١ للمسيح ، وهو من أشهر المفسرين ، تمسك بمذهب ارسطو وانتصر له على جميع من انتقص عليه من أصحاب الرواق وغيرهم مما ترجم من تفاسيره : تفسير الاسكندر على كتاب : قاطيقورياس ترجمة : يحيى بن عدي .

قال القسطي : استنصل هذا الكتاب : أبو زكريا يحيى بن عدي بتفسير : الأفروديسي - يعني الاسكندر - في نحو ثلاثة ورقة . تفسير الاسكندر على كتاب : العبارة : قال الفهرست والقسطي : « لم يوجد » ، ولا يفهم من هذا الكلام هل كان الكتاب موجوداً ثم ضاع ، أم لم توجد له ترجمة أصلاً؟ .

تفسير الاسكندر على كتاب : طوبيقاً أي : الحيوان : قال يحيى ابن عدي في أول تفسير هذا الكتاب : إني لم أجده لهذا الكتاب تفسيراً ممن تقدم - إلا تفسير الاسكندر - لبعض المقالة الأولى ، وللمقالة الخامسة ، والسادسة ، والسابعة ، والثامنة . وتفسير : أمونيوس ،

(١) والكتب السابق ذكرها ورد ذكرها في : الفهرست ، وأنباء الحكماء .

للمقالة الأولى والثانية والثالثة والرابعة . فعولت على ما قصدت في تفسيري هذا على ما فهمته من تفسير الاسكندر ، وأمونيوس ، وأصلحت عبارات النقلة لهذين التفسيرين الخ ، فتعين وجود تفسير الاسكندر بالعربية .

وقال القبطي : والذي فسره من أمونيوس والاسكندر من هذا الكتاب ، نقله اسحق . هـ .

تفسير الاسكندر على كتاب : سوفسطيقا ، كان موجودا على عهد صاحب الفهرست . قال : قد حكى أنه أصيب بالموصل .

تفسير الاسكندر لهذا الكتاب : تفسيره على أنالوطيقا الأولى والثانية . قال القبطي : إنه رأى تفسير كتاب : البرهان في ترفة : ابراهيم بن عبد الله الناقد النصراني . فعرض عليه مع شرح آخر : بمائة دينار وعشرين ديناراً .

وكتاب : انالوطيقا الأولى : قال في طبقات الأطباء : الذي فسر منه إلى الأشكال الجميلة ، ووجد لهذا الكتاب تفسيران ، أحدهما أتم من الآخر .

تفسير السمع الطبيعي ، قال صاحب الفهرست : من تفسير أفروديسي لهذا الكتاب : المقالة الأولى من نص كتاب ارسسطو طاليس في مقالتين ، والموجود منها مقالة وبعض الأخرى ، ونقلها : أبو روح الصابي ، وأصلح هذا النقل : يحيى بن عدي .

وترجم تفسير المقالة الرابعة : قسطا بن لوقا ، وأبو عثمان الدمشقي .

تفسير كتاب : السماء والعالم ، نقله : متى بن يونس .

واصلحه : يحيى بن عدي .

تفسير كتاب : الكون والفساد ، نقله : متى بن يونس .

تفسير الآثار العلوية : قال الفهرست : نقل الى العربي ،
ولم يذكر اسم ناقله . ونقله يحيى بن عدي فيما بعد من السرياني .

تفسير الاسكندر على كتاب : النفس ، المترجم أنه لم ينقل منه
إلى العربية إلا المقالة الأولى ، وقطعة من المقالة الثانية تتعلق بالعقل ،
وهي مهمة لما تضمنته من القول عن العقل الفعال ، وهو عمدة كلام
حكماء الاسلام في هذا الموضوع .

قال المسعودي في المروج مانصه : وقد ذكر صاحب المنطق في
المقالة الثالثة من كتاب النفس : العقل الأول الفعال ، والعقل الثاني :
وكذلك ذكر ثامسطيوس ، في شرحه لكتاب النفس الذي عمله صاحب
المنطق . وقد ذكر العقل الأول والثاني : الاسكندر الافروديسي . في
مقالة أفردها في ذلك ، قد ترجمها : اسحق بن حنين . هـ . فتعين
وجود هذه الترجمة بالعربية . وقد ذكرها الفارابي غير مرة في
رسائله ، وله شرح رسالة الاسكندر على النفس . ولا شك أنها هي
التي ذكرها ابن أبي أصيبيعة في : تعداد تصانيف الاسكندر . ثم
قال : مقاله في العقل على رأي ارسطوطاليس فضلاً⁽¹⁾ من المقالة
الثانية من كتاب : ارسطوطاليس في النفس . وهم لا شك ، شيء
واحد . وقد وجدت ترجمة عبرانية نشرها الدكتور : كونز
الألماني .

تفسير الاسكندر على كتاب : ما بعد الطبيعة ، ذكر الفهرست ،

(1) الأنسب : فصلاً .

والقطبي : كتاب أثولوجيا مقالة واحدة ، ولا يبعد أن يكون المراد بذلك كتاب : ما بعد الطبيعة ، إذ قد يعبر عنه بهذا الاسم أيضا . ويؤيد ما يوجد في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبيعة . قال في ذكر تصانيف الاسكندر : مقالة فيما استخرجه من كتاب : ارسطوطاليس الذي يدعى بالروميه : ثلوجيا و معناه . الكلام في توحيد الله تعالى . هـ . ويظهر من كلام الفارابي ، ان هذا التفسير لم يوجد تماما . قال في رسالته المترجمة : بالإبانة عن عرض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة : لا يوجد للقدماء كلام في شرح على هذا الكتاب على وجهه كما هو لسائر الكتب ، بل إنه وجد . فلمقالة^(١) [اللام] للاسكندر غير تام . وثامسطيوس تام . وأما المقالات الأخرى ، فإما أن لم تشرح ، وأما إن لم تبق إلى زماننا . على أنه قد يظن أنه إذا نظر في كتاب المتأخرین من المشائين ان الاسكندر ، كان قد فسر الكتاب على التمام هـ فتعین ان هذا الكتاب نقل الى العربية ، ولم ينقل تماما ، المترجم أنه لم يترجم منه إلا تفسير كتاب : [اللام] أي : المقالة الحادية عشرة لأرسطو ، بل قد ثبت أن تفسير كتاب [اللام] للاسكندر الذي كان بيد العرب هو الأصل الصحيح . فان العلامة : فرويدنتال الألماني ، قابل ما أورده ابن رشد في شرح كتاب النفس ، بالأصل اليوناني الموجود عندنا . فبين ان ما يوجد عندنا من كلام الاسكندر تفسير مداش ، أصل إنشائه في متصرف القرن الخامس او السادس للمسيح ، وان الأصل هو ما كان موجودا بـ العرب .

وأما مصنفات الاسكندر - غير تفاسيره - فهي مقالة في القدر والجبر ، انتصر فيها لمذهب ارسطوطاليس ، فيما يتعلق بحرية

(١) الأنسب : فمقالة .

الانسان . ورد على أصحاب الرواق القائلين بالجبر ، فعسى أنها المقالة المذكورة في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبيعة حيث قال : مقالة له في الاستطاعة ، وينسب للاسكندر كتاب : العناية . وقيل في التدبير لعله هو الكتاب الذي نحن بصدده . ثم كتاب : الكون ، ترجمة : بشر ابن متى . وكتاب : الفرق بين الهيولى والجنس شرحه : يحيى بن عدي . وكتاب : الرد على من قال : إن الابصار ، لا يكون إلا بشعاعات تنبئ من العين وغير ذلك ، كالرد على من قال : أنه لا يكون شيء إلا من شيء . مقالة في اللون وأي شيء ، هومقالة في الرد على جالينوس فيما طعن على قول ارسطوطاليس ، ان كل ما يتحرك عن محرك . مقالة : في الرد على جالينوس في مادة الممكن .
مقالة : في الفصول التي تنقسم بها الأجسام ، وغير ذلك مما يوجد بيانيه في : الفهرست ، وفي طبقات الأطباء .

قد فرغنا الآن من الكلام ، عمما نقل من كتب قدماء الفلاسفة إلى أرسطوطاليس وأتباعه .
وخلالمة بحثنا ، أن العرب لم يللموا من مصنفات قدماء اليونانيين شيئاً سوى الوصايا الذهبية المنسوبة لفيثاغورس ، ورسائل لديمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزأ . وان الباقي مما كان متداولاً عندهم باسم : ثاليس : وابنادقيس وغيرهما ، انما هو من مخترعات متأخري الإفلاطونيين .

أما سocrates ، فإنهم لم يللموا منه إلا رسائل مدلسة ، ولم تكن لهم خبرة بمذكرات سocrates لاسانوفون . أما أفلاطون ، فلم يبلغهم على طريق الترجمة من كتبه الجدلية والالهية إلا المحاجرة الموسومة : بسومسقتس^(١) .

(١) لعلها : سوفسطس .

ومن الطبيعتين - إلا كتابين - أولهما : طيماؤس ، وهو المعروف عندهم بكتاب : طيماؤس الطبيعي . والثاني : كتاب آخر بهذا الاسم ينسب إلى : طيماؤس الفيثاغوري . وليس هو في الحقيقة إلا تلخيص الأول . ويعرف عند العرب : بكتاب طيماؤس الروحاني .

أما الكتب المتعلقة بعلم النفس ، وقد جعلناها صنفًا ثالثا ، فما ثبت نقله منها كتاب : احتجاج سocrates على أهل أثينا . ومحاورة تسمى : الفيلدون في موت سocrates ، وبقاء النفس بعد الموت . ومحاورة ثلاثة ، تعرف : بقريطون^(١) ، مما يجب على الإنسان من الادعاءن لاحكام بلاده ، وإن كان مظلوما .

أما بقية المحاورات من هذا الصنف ، فالمرجع أن العرب لم يعلموا منها إلا ما لخصه جالينوس في جوامعه المترجمة على يد : حنين ابن اسحق .

والمرتبة الرابعة من المحاورات الأفلاطونية وهي : السياسة . فقد ثبت منها نقل كتاب : السياسة المدنية ، وكتاب : التواميس ، ثم جوامع جالينوس لهذه الكتب . أما مصنفات أرسطوطاليس فما ثبت نقله أولا : الكتب المنطقية وهي : عند العرب أي : كتاب : المقولات وهو : قاطيغورياس ، وكتاب : التفسير ويدعى : العبارة أي : باري منياس ، وكتاب : انالوطيقا الأول في القياس ، وأنالوطيقا الثاني في البرهان ، وكتاب : طويقا ، أي معناه الموضع الجدلية ، وكتاب : سوفسطيقا أي : مغالطات السوفسطائية ، وكتاب : ريطوريقا أي : الحكاية^(٢) وكتاب : بويطيقا أي : صنعة الشعر .

(١) صحتها : أقريطون .

(٢) صحتها : الخطابة .

أما الصنف الثاني أي : الطبيعيات فالمنقول منه : كتاب السمع الطبيعي^(١) ويعرف بسمع الكنية^(٢) . وكتاب : السماء والعالم ، وكتاب : الآثار العلوية ، وكتاب : النبات ، وهو عن مصنفات نيقولاوس الدمشقي ، وكتاب : الحيوان ، يحتوي على كتابين أي : كتاب : طبائع الحيوان ، وكتاب : أعضاء الحيوان ، وكتاب : المسائل الطبيعية ويعرف بكتاب : ما بال .

والصنف الثالث : أي ما يتعلق بعلم النفس فالمعقول منه : كتاب : النفس ، وكتاب : الحس والمحسوس ، وكتاب : الذكر ، والنوم واليقظة . وكتاب : طول العمر وقصره .

ومن الطبقة الرابعة : المتعلق بعلم الاخلاق ، فقد ثبت نقل كتاب : الاخلاق إلى نيقوماخس ، والاخلاق الكبرى .

أما الصنف الخامس في السياسات ، فالمترجم ان السياسة المدنية ، نقلت إلى العربية دون غيرها .

ومن الصنف السادس : أي : الالهيات ، فكتاب ، ما بعد الطبيعة ، ويعرف : بكتاب الحروف ، لأنه على ترتيب حروف اليونانيين .

أما ثاوفرسطس ، فقد نقل من تصانيفه : كتاب : الآثار العلوية ، وكتاب : المسائل ، وكتاب : الحس والمحسوس ، وكتاب : أسباب النبات ، وكتاب : ما بعد الطبيعة ، وكتاب : الاخلاق ، مشكوك فيه .

(١) صحتها : السمع الطبيعي .

(٢) صحتها : سمع الكيان .

وأما نيكولاوس الدمشقي ، وقد ثبتت ترجمة اختصاره لكتاب :
الحيوان ، وكتاب : النبات : واختصاره : فلسفة أرسطو .

ومن تصانيف الاسكندر الافروديسي ، فتفاصيله على كتب
أرسطو سوي كتاب : العبارة ، وكتاب : النفس ، إذ لم ينقل منه إلا
المقالة الاولى ، وقطعة من الثانية .

وكتاب : ما بعد الطبيعة ، لم ينقل منه إلا كتاب : [اللام] أي
الحادية عشرة ثم جملة من رسائله . ذكرنا اسماء هؤلاء فلا حاجة إلى
إعادتها هنا .

أما أصحاب الرواق ، فقد سبق لنا أنه لم يبلغ العرب من مذهبهم
إلا ما اقتبسوه من كتب جالينوس ، وغيره من الأطباء ، وسيأتي ذكرهم
عن قريب .

نعم ، إن مذاهب أهل الرواق لا سيما أقوالهم في الأخلاق -
كانت مشهورة في الشام ، ومصر منذ القرن الأول للمسيح ومصداها:
رسالة يهارا بن سرافيون ، إلى ابنه : نشرت في مجلة الشركة المشرقية
الألمانية ، وهي مشحونة بأفكار رواقية ، ولا شك أيضاً في اتصال
العرب إلى شيء من ذلك عن طريق المحاجرة والمناقشة ، حين احتلزوا
بالروم ، والصائبين ، والمصريين ، بعد فتوح البلدان المشرقية ، وقد
توجد منه آثار متفرقة في كلام الحكماء ، وحكم الصوفية من أهل
الاسلام لا يمكن حصرها ، وتعين مصدرها ما دمنا لا نعلم كيف اتصل
بها العرب ، وعلى أي طريق بلغتهم ، فلم يثبت والحالة هذه من
معرفتهم بمذهب الرواقين إلا وجود كتاب اشتهر باسم : لغز قابس .

وقابس هذا من تلامذة سocrates ، حضر موته وهو مذكور في
محاورة أفلاطون الموسومة بفيديون في موت سocrates ، إلا أن نسبة

الكتاب اليه ، مما يأبى العقل قبولها ، إذ يوجد ما لا يمكن حمله على قابس كإشارة إلى آراء أفلاطون في الأدب والكلام عن المشائين وهم كما علمتم : أصحاب أرسطو ، فكيف يكون ذلك من كلام قابس المعاصر لocrates .

ولذلك ، فقد أجمع العلماء على أن اللغز من إنشاء بعض في القرن^(١) الأول والثاني بعد المسيح ، وهو كتاب مشهور أدرجه ابن مسكونيه في مجموعه الموسوم بأدب العرب والفرس . ونشره في هذه السنين الأخيرة الأستاذ باسي الفرنساوي وكان بودي أن الشخص شيئاً منه ، إلا أنه لما قابلت النقل العربي بالأصل اليوناني وجدت بينهما من التفاوت ما أحوجني إلى إعادة معظم الترجمة مما ترجمته لكم إلا شيئاً يسيراً .

ولا يصعب علينا فهم هذا اللغز ، إذا ذكرنا ما سبق لنا في إحدى المحاضرات الفارطة من مذهب سocrates ، وأفلاطون ، أعني : قولهم ، بأن أصل كل شيء في الإنسان هو : الجهل بالخير فإذا يتأتى لدى بصيرة وعقل ، أن يختار الشر وهو يعلم أنه : شر ، فاذا اختاره لا يكون ذلك إلا من تخيله شيئاً من الخير فيه فيؤول الشر في الإنسان إلى مجرد الغلط ، أو القصور في العلم .

وقد تلقى الرواقيون هذا الأصل من سocrates ، فيعدون لأجل ذلك من اتباعه عند المؤرخين ، قالوا : إذا كان مثناً الشر ، إنما هو الجهل بالفضيلة إذا وحسن السيرة متوقفة على العلم الحقيقي .

وأن من علم الأشياء على ما هي عليه ، لا بد له من أن يتبع فعله

(١) لعلها : من إنشاء بعض المفكرين .

علمه ، حتى صارت الحكمة عندهم : عبارة جامعة للعلم والعمل معا . والخير كله موقوف على تهذيب العقل والضمير ، وبناء على ذلك فانهم قسموا الخير قسمين : ما هو خير في ظاهره ، وليس هو بخير من ذاته ، كالمال مثلا ، والصحة ، والجمال . وبالجملة : كل ما هو موقوف على العوارض الطارئة ، فقد يكون خيراً تارة ، وشراً تارة أخرى ، بحسب استعمالنا إياه ، وغير ذلك من الأحوال التي لا تعلق لها بقدرتنا .

والقسم الثاني : في الخير الحقيقي ، وهو الحكمة والخلق الكريم إذا اتسم في ضميرنا ، إذ هو حينئذ موقوف على إرادتنا ، داخل في قدرتنا ، لا يسلينا إياه سبب طارئ أو عارض يطرأ علينا من خارج ، إذ هو ملكة راسخة ، لا تفوت ولا تختلف باختلاف الأوقات والأحوال ، ولا يتصور فيها سوء الاستعمال ، فمن فاز بذلك ، فقد فاز بالسعادة طول حياته ، إذ لا يحتاج فيها إلى شيء من الخيرات المحسوسة الخارجة عن قدرته المنوطبة بالبدن والمال ، وما يشاكله وعلى هذا ، فالناس قسمان :

حكماء سعداء ، وجهلاء أشقياء ، وإذا تقرر هذا ، لا يتعذر علينا فهم اللغز المنسوب إلى قابس . وحاصل ما حكاه ، أنه بينما كان يتمشى في هيكل زحل رأى صورة غريبة الشكل قد رسم فيها حظيرة في داخلها حظيرتان أخريان ، إحداهما أكبر من الأخرى ، وعلى باب الحظيرة الكبرى جمع كثير من الرجال . وعلى الباب كان شيخا واقفا يومي للقوم المجتمعين ، فسأل قابس شيخا صادفه بالهيكل عن معنى هذه الصورة .

[وهنا وقع من المترجم سهو ظريف ، وذلك أنه وجد في الأصل اليوناني عند خطاب : قابس : هذا الشيخ أي « وايراقليس » ، وهو

قسم عندهم كقولك بالعربية : أي بالله ، فتوهم أنه اسم الشيخ وسماه : ايرقليس ، وليس له في الأصل اسمًا باللة [.

قلت : فشرع الشيخ في تفسير معنى الصورة قائلاً : إذا سمعتم ما أقوله ، فإن أنت فهمته ووعيتموه ، كنتم عقلاً سعداء ، وإنما صرتم جهلاً أشقياء ، لا علم لكم بتصريف المعاني . قال : فإن هذه الصورة هي صورة الحياة الدنيا ، وهي تلقي لغزاً لكل داخل فيها ، كما كانت سفكس تلقي الغاز على المارين ، فمن فهمها ، تخلص منها ، ومن لم يفهم ، قتلتة ، وذلك عبارة عما في البشر من الجهل الغريزي ، فهو يلقي على الناس الغاز ، ويسأل : ما الخير ؟ ما الشر ؟ وما ليس بخير ولا بشر ، فمن لم يفهم أتلفه جهله ، ولا يكون ذلك دفعه واحدة ، كحال من كان سفيكس ، وإنما يقتل شيئاً فشيئاً مما يصيب من يعذب على الدوام إلا أن من فهم قتل الجهل ونجا وظفر بالسعادة طول عمره فإذا سأله عن أصل هذا الجهل قال : هذه الحظيرة هي صورة الحياة ، والواقفون عليها هم البشر والشيخ الواقف على الباب هو : ملك أو جن يعلم من ورد العالم ، ما يجب أن يفعله الطريق الذي إن سلكه سلم فيه هـ .

وهذا يدل على المذهب الأفلاطوني بوجود النفوس في العالم ، إلا قبل دخولها هذا العالم ، ثم بين في الصورة امرأة على كرسي بقرب الباب تسقي كل من دخله من كأس بيدها ، فقال : إن هذه اسمها الغفلة ، فإذا شربوا من كأسها نسوا كل ما علمهم الملك ، وغضيهم النسيان والجهل ، فدخلوا الحظيرة أي : الحياة على هذه الهيئة .

وهذا يشبه ، ما في المقالة العاشرة من السياسة المدنية لأفلاطون ، وهو أن الأرواح قبل التحاقها بأبدانها تسقى من ماء نهر

اسمه : النسيان ، فتنسى حالتها السابقة في العالم السماوي . ثم قال في داخل الباب : نساء مختلفه الصور هي : اللذات ، والشهوات ، والظنون ، فإذا الناس وثنين وتعلقن بكل واحد ، فيوهمنه أنهن يقدن إلى طيب العيش ، فيسرع الناس وراءهن ، لما اعتراهم من السهو والغفلة ، فلا يميزوا طريق الصواب من خلافه ، فوجدوا في داخل البستان امرأة عمباء صماء واقفة على حجر مدور وهي كالمعتوهه اسمها : البحت . قال الشيخ : هذه تطوف في كل مكان فتأخذ من هذا وتعطي هذا من غير سبب ، وهي واقفة على حجر يدل على أن ما تسمع به غير موثوق بيقائه ، ولا معمول على ثباته .

قال قابس : فقلت : هذا الجمع الذي حولها ، ما يلتمسون منها ، وبأي شيء يعرفون ؟ ! قال الشيخ : يعرفون بالهمج الذين لا رؤية لهم ، فالتمسوا ما تلقىهم حولها . . . فالذين ترونهم ، كأنهم فرحون مسرورون هم الذين جبتهم بشيء فيسموها : البحت السعيد . والذين يكون باسطين أيديهم ، هم الذين قد سلبتهم ما كانت أعطتهم ، وهؤلاء يسمونها : سوء البحت ! .

قال قابس : فما هو الذي تمنع هؤلاء : فيسرعون به ، والذي تسلب هؤلاء : فيكون عليه ؟ .

قال الشيخ : ما يظن جمهور الناس أنها خيرات وهي : المال والجاه ، وصحة البدن ، والولد ، والسلطان ، وما يشبه ذلك .

قال قابس : فقلت له : أليس هذه خيرات ؟

قال الشيخ : هذا مما ينبغي أن نؤخر الكلام عنه في هذا الوقت

. هـ .

ولنتم الآن ، ما كنا بصدده من الكلام عن قابس ، قال صاحب اللغز : ثم ذكر الشيخ ما يكون من الإنسان ، إذا أعطاه الโชค شيئاً ، وما معناه من الانهماك في اللذات والاسراف بالمال ، إلى أن ينتهي به ذلك إلى إتلاف ما قد ناله من الโชค ، فيضطر إلى كل قبيح من الكذب والنعيمة ، والخداع والزور ، لي-dom على ما اعتاده من التلذذ ، فإذا افتقر صار إلى العقوبة والعذاب ، والحسنة الدائمة على ما فاته .

قال : فيكون سائر حياته في الشقاء ، اللهم إذا صادف في طريقه الندم ، فينقذه ويشير فيه الاشتياق إلى الأدب الحق ، وإلى الأدب الزور ، فإذا اتبع الأدب الصحيح ، ينقى بذلك نفسه ، ويخلصها مما غلب عليها ، فيصبح حراً سعيداً ، لا خوف عليه فيما يأتي من عمره ، وإذا اتبع الطريق الآخر ، يعود إلى الغفلة .

قال قابس : يا حبيبي ! ما أعظم هذا الخطر ، غير أنه ما هذا الأدب الزور الذي ذكرته ؟ قال الشيخ : هل رأيت الحظيرة الأخرى ؟ قال قابس : أني لأراها حقاً . قال الشيخ : أولاً ترى المرأة الواقفة عليها سيماء العجلالة والهيئة الجميلة . . . هذه المرأة عند الجمهور يقال لها : الأدب ، وليس أدباً حقاً، بل أدباً زوراً، فمن كان على طريق النجاة ، أراد التوجه إلى الأدب الحق ، صادف الأدب الزور أولاً . قال قابس : أو ليس لهم طريق آخر يؤديهم إلى الأدب الحق ؟

قال الشيخ : بلـى ، إن هناك طريقاً آخر .

قال قابس : فهو لاء الرجال الذين يتمشون داخل الحظيرة ما أسماؤهم ؟ قال الشيخ : هؤلاء هم المحبون لهذا الأدب الزور ، قد افتنوا به ، فتخيلوا أنهم قد حصلوا على الأدب الصحيح . قال قابس : فبماذا يعرف هؤلاء ؟ قال الشيخ : هؤلاء بعضهم يعرفون بالشعراء ،

ويعضمهم بالجدليين ، وببعضهم يسمون : الخطباء وبعضهم يسمون : علماء الالحان ، ومنهم : الحساب ، والمهندسوں ، والمنجمون ، وأصحاب اللذة ، والمشاؤن ، والمتقدون في الحقائق ، وما يشبه هؤلاء إلى أن قال : وهم أيضا على الجهل ، ولا ينفكون عنه دون أن يصيروا إلى الطريق الحسن ، ويترنعوا الأدب الزور ويتشربوا القوة المنفية من الأدب الصحيح ، فيلقوا وراء ظهرهم ما هم عليه من الشرر والأوهام ، والجهل ، وسائل ما قد عراهم من الشر ، فيتخلصوا . . .

قال قابس : فأي طريق يؤدي إلى الأدب الصحيح . قال الشيخ : أما ترى ذلك المكان المرتفع الخالي عن السكان ، وترى بباباً ضيقاً وطريقاً يؤدي إليه ، قليل الساري كأنه نشز ، خشن ، وعر ، ووراءه جبل شاهق ، والمرتفق إليه ضيق وعر ، وجرف عميق ، واه عن جانبيه .

قال قابس : فقد أراه جيداً : قال الشيخ : وهذا هو الطريق المؤدي إلى الأدب الصحيح ، وهو صعب جداً كما ترى ، وهل أبصرت فوق ذلك التل صخرة عظيمة مرتفعة ، وعرة المرتقى من كل ناحية . . . وترى امرأتين واقفتين على الصخرة على غاية من الجمال والقوة باسطتين أيديهما . . .

قال : فهما العفة والصبر ، وهما أختان .

قال : فعلى ماذا يدل بسطهما أيديهما .

قال الشيخ : تومئان بذلك إلى من يقصدهما ، وتشيران إليه بأن يصبر ولا يدخله الإياس والتواني ، فإنه عما قليل ، يصل إلى الطريق فيجده سهلاً جداً .

قال قابس : فإذا وصلوا إلى تلك الصخرة ، كيف يصعدون

إليها . . . فاني لست أرى طريقاً للصعود . قال الشيخ : يسبقن ، فيجذبن من يوافي الموضع ، فيصعدن اليهن ، وبعد أن استراح يمنحنه قوة وتجلداً ، ويوعزنه بالوصول إلى الأدب الصحيح ، فيرشدنه إلى الطريق الموصل إليه ، وهو سهل مستو ، نقى عن كل شر . ثم قال الشيخ : أترى أمّا تلّك الاجمّة مرجأ أحسن ما يكون كثير النور ، ثم حظيرة لها باب آخر في وسط المرج . قال : هو المكان المعروف بمسكن الشعراً ، فيه مستقر الفضائل ومركز السعادة ، أو ما ترى عند المدخل امرأة جميلة ، متوسطة السن ، وعلى وجهها شعار الحشمة والعفة مزينة بدون تكلف واقفة على حجر مربع ، وقوف من ثنيت قدمه ، ولا يخاف ، ومعها امرأتان آخرتان كأنهما بتاتها تشبهانها . أما الوسطى منهن فهي : الأدب ، والآخرى : الصدق ، والثالثة : البيان المقنع . أما وقوفها على حجر مربع ، فهو شعار أمنية^(١) الطريق الموصل إليها وعدم الخوض فيه ، وأنها لا تتغير فيما تمنحه للوافدين عليها ، وهو : التجلد ، والشجاعة .

قال قابس : فما فائدة هذه الصلات ؟

قال الشيخ : إنها تفيد من اتصل بها العلم اليقين بأنه لا يعتريه شر أبداً طول حياته . . . وأما وقوفها خارج الحظيرة ، فلتستقبل الوافدين عليها ، فتداويه وتسقيه القوة المنقية ، حتى إذا نقي ، أدخلته إلى مركز الفضائل .

قال قابس : وكيف ذلك ، فاني لم أفهم ؟

قال الشيخ : إنك ستفهم إذا فرضنا امرءاً قد مرض مرضًا

(١) لعلها : أمن .

شديداً ، فأئِي الطبيب ، فأول ما يشرع فيه الطبيب أن يناله دواء منقى ، حتى يزبح عنه المرض ثم أخذ في علاجه ليرجع إلى ما كان عليه من الصحة ، فان لم يطع الطبيب هجره ، ولا جور ، فهلك من مرضه . وعلى النمط ما يفعله الادب الصحيح بمن يوافيه ، فإنه يعالجء ، ويفيض عليه من قوته حتى يتقي ، ويلقى من نفسه جميع الشرور ، التي تعلقت به حين أتاه ، وهي : الجهل ، والسلو الذي تشربه من الغلة ، والتكبر ، والشهوة ، والخلاعة ، والغضب ، والحرص ، وبقية ما تعلق به حين مقامه في المحظيرة الأخرى .

قال قابس : نعم ، فاذا نقى فالى أين تنفذه ؟

قال الشيخ : تدخله إلى المعرفة وسائر الفضائل الباقية . . . أما
ترى داخل الباب زمرة من النساء حسنت الهيئة ساذجات اللباس
والزينة ، عاريات عما في غيرهن من التكلف ؟

قال قابس : نعم ، وما اسمهن ؟

قال الشيخ : أما التي تقدمهن ، فانها تدعى الباقيات ،
فأخواتها . المروءة ، والعدل ، وحسن الخلق ، والعفة ،
والاعتدال ، والحرية ، والقناعة ، والحلم . . . قال الشيخ : أولئك
إن أخذنه ، أدينه إلى أمهن . . . وهي : السعادة . . . فإذا وصل
إليها ، توجهه هي وجميع الفضائل كما يتوج من غالب في أشد
الجهاد . . .

قال قابس : وفي أي جهاد غالب ؟

قال : في أعظم جهاد ، فانه قهر السباع الضاربة التي كانت تقهقه ، وتعذبه ، و تستعبد ، فدفعها عن نفسه ، و سخرها و صير هاله

عيدها، كما كان هو لها عبدا... فإذا أردت أن تعلم أسماءها فهني :
الجهل ، والغفلة ، ثم الحزن وسوء الخلق ، والطمع ، وعدم الصبر
على الشهوات وسائر أنواع الشرور ، فقد استولى عليها ، ولم تكن
تقهره كما كانت من قبل .

قال قابس : أسلوك أن تخبرني : ما قوة التاج الذي تتوج به
السعادة من يصل إليها . قال الشيخ : إنه يفيد السعادة يا فتى ، فقد
يصير المتوج به سعيدا مغبوطا ، لا تتعلق أماله بغيره في إدراك السعادة ،
بل قد يجدها من نفسه ولا يحتاج إلى غيرها .

قال قابس : فإذا توج ، ماذا يصنع ... وإلى أين يكون
مصيره ؟.

قال الشيخ : إلى الفضائل : إلى المحل الذي منه جاء ، ويرينه
حال من بقي هنالك ، وما هم فيه من نكد العيش والشقاء ، وضلال
السبيل ، هم : كالعبد ، يسوقهم أعداؤهم حيث شاءوا ، أو
فمنهم : من استولى عليه الشهوة ، ومنهم : من قادة الكبر ، أو
الطمع ، أو العجب إلى غير ذلك . فقد يمكنهم التخلص مما وقعوا
فيه حتى يسلموا ، بل لا زالوا مدة عمرهم في اضطراب ، فقد نسوا
ما أوصاهم به الملك ، فلا يهتدون الطريق المؤصل إلى السعادة .

قال قابس : هذا صواب :

المَرَاجِع

- ١ - القرآن الكريم
- ٢ - أخبار الحكماء بأخبار الحكماء :
القططي / مصر ١٣٤٣ هـ
- ٣ - البدء والتاريخ
المقدسي / ١٩٠٣ م / مطبعة برطروند/شالوت
- ٤ - البداية والنهاية في التاريخ
لابن كثير / ١٣٥١ هـ / القاهرة
- ٥ - تاريخ بغداد
الخطيب البغدادي / طبعة مصر .
- ٦ - تاريخ الفكر الفلسفي / الفلسفة اليونانية :
د . محمد علي أبو ريان / ١٩٧٣
- ٧ - التمهيد
الباقلانى / القاهرة ١٩٤٧ م
- ٨ - دائرة المعارف الإسلامية :
نقل عباس محمود وآخرين .
- ٩ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب :
ابن الحبلي / مصر ١٣٥١ هـ

- ١٠ - عيون الانباء في طبقات الأطباء :
ابن أبي أصيوعة/ مصر ١٣٤٧ هـ
- ١١ - الفصل في الملل والنحل :
ابن حزم/ مصر ١٣٤٧ هـ
- ١٢ - الفرق بين الفرق
للبغدادي/ ١٣٦٧ هـ
- ١٣ - فرق وطبقات المعتزلة :
تحقيق : د . علي النشار ، عصام محمد ١٩٧٢
- ١٤ - الفهرست :
ابن الثديم/ القاهرة/المكتبة التجارية الكبرى .
- ١٥ - كشف الظنون :
حاجي خليفة/طبعة الاستانة .
- ١٦ - مروج الذهب :
المسعودي/ ١٣٥٧ هـ القاهرة .
- ١٧ - الملل والنحل :
الشهرستاني/ ١٣٦٨ هـ القاهرة .
- ١٨ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال :
الذهبي - تحقيق : علي البحاوي .
- ١٩ - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام :
د . علي سامي النشار/المعارف ١٩٦٦ .
- ٢٠ - وفيات الاعيان :
ابن خلkan/ مصر ١٩٦٧ هـ .

21- Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers
J. O. Urmson : باشراف

22- Encyclopaedia of the social sciences
Editor in Chief: Edwin R. A. Seligman
Associate Editor: Alvin Johnson

فهرس الكتاب

الصفحة	الموضوع
من - الى	
٥	تصدير
١٥ - ٧	المقدمة
٢٠ - ١٩	ترجمة سانتلانا
٢٥ - ٢١	منهج التحقيق
٢٧	بداية المخطوط
مناقشة موضوع التأثير والتأثير	
٢٩ - ٢٧	بين الفكر اليوناني والفكر الاسلامي
٣٤ - ٣٠	أهمية تاريخ الفكر الانساني
٣٩ - ٣٥	موضوع العلم الاهي
٥٢ - ٤٠	فلاسفة اليونان وفکرهم عند فلاسفة المسلمين
٥٧ - ٥٣	بين المذاهب الطبيعية والجدلية والعقلية
٦٠ - ٥٨	تطور مفهوم الاهيات في الفكر اليوناني
٦٥ - ٦١	بين العقل والمادة : انتصار العقل
٦٨ - ٦٦	الفكر المثالي الاقلاطوني
٧١ - ٦٩	التشابه بين مثالية افلاطون وبعض الصوفية

المذهب الاخلاقي الافلاطوني ٧٤ - ٧٢	
يin شيعة افلاطون وارسطو ٧٦	
فلسفة ارسطو وفكرة واوجه الخلاف بين فكره	
وفكرة افلاطون ٨٤ - ٧٧	
بين المادة والصورة ٨٨ - ٨٥	
البدأ الأول عند ارسطو (الاهيات) ٩٢ - ٨٩	
	الحاضررة الرابعة
صعبيات تتعلق بالمادة والصورة ٩٥ - ٩٣	
الطبيعيون من المتأخرین ٩٨ - ٩٦	
الفلسفة الرواقية والعودة للبحث في	
موضوع العقول والمحسوس ١٠٦ - ٩٩	
الافلاطونية المحدثة ومشكلة المادية والماثالية ١٢٤ - ١٠٧	
التشابه بين متصوفي الافلاطونية وبعض	
الصوفية المسلمين ١٢٦ - ١٢٥	
اعتراضات على المذهب الافلاطوني ١٣٠ - ١٢٧	
عرض للمذاهب والفرق التي سبق تناولها ١٦٠ - ١٣١	
كيفية انتقال الفلسفة اليونانية للعرب والمسلمين	
وحركة النقل والترجمة الشهيرة واهم	
الكتب والنقلة ١٧١ - ١٦١	
المترجمون وطبقاتهم ١٨٩ - ١٧٢	
اصناف الحكمة المؤثرة في التراث الاسلامي وكيفية انتقالها	
وصورتها عند المفكرين والنقلة ٢٦٤ - ١٩٠	
المراجع ٢٦٦ - ٢٦٥	

رقم الإيداع ٩٤ / ٤٧٠٠
الت رقم الدولي ٨ - ٤٨٩ - ١٠٣ - ٩٧٧

مركز الدلتا للطباعة
٢٤ شارع الدلتا — اسبورتنج
٥٩٥١٩٢٣ تليفون

• إخوان الصفا • حب المينوس •

هذا الكتاب

لقد حشد المؤلف في مؤلفه التاريخي الخطوطى القيم اصناف متعددة لشئ المذهب الفلسفية المدحرة منذ مولد الفلسفة اليونانية المعلمة وحتى الان . والمعروف أن المسلمين قد التقطوا في براعة وحدق فائق اصوتها واستوعبوا دقيق الكلام والمنطق منها عن طريق حركة النقل والترجمة الشهيرة وقامت نتيجة لهذا الاتصال موجة من السائل والتعجب لم تهدأ ثائرتها حتى الان ..

ودار محور ذلك كله حول : ما مدى العلاقة الدائرة بين الفكر اليوناني والاجتياح الاسلامي ؟

ويعنى آخر اشد صراحة وواقعية : هل الفكر الاسلامي عالة ؟

ولقد كان الحق حريضا على مناقشة وتوضيح هذه المسئلة بعد سردتها موضوعيا

وبين طيات هذا التراث النادر يجد القارئ المتأمل ما يسعى وراء معرفته وما قرره الحق مقابلة لما ذكره صاحب النص

ويلتقي القارئ العزيز خلال هذا التاريخ الخصب الخافل بأهم وأكبر الشخصيات المؤثرة في فكر الانسان وفلسفته .. وبين ثانيا ذلك كله .. يجد الإيمان بالله تعالى يشع مشرقا بفضل العقل الانساني المبدع رغم محاولات يائسة تبددت لاصحاب المذهب الذرى المتجدد دائمًا بالباطل .. والذى يضحيده : نور الحق تبارك وتعالى اسمه ..

• اين سيدنا • اين رشد •

To: www.al-mostafa.com