في الأصول التاريخية للفلسفة العربية

د.إسماعيل نوري الربيعي

الجامعة الأهلية - البحرين

بدايات الاتصال العربي بالفلسفة كانت من خلال مدرسة الإسكندرية، حيث اتصال مكة بالمدن الكبرى من خلال التجارة. وعلى الرغم من أهمية العلوم الفلسفية، إلا أن نظرة الشك حولها، جاءت بسبب تزامن وقت ترجمتها مع ترجمة كتب السحر المتعلقة بتحويل المعادن الرخيصة إلى ثمينة . وتحريم الدين الإسلامي للسحر وبقت الفلسفة تمثل اهتماما شخصيا وليس تيارا عاما ، حتى قيام الدولة العباسية وظهور حركة الترجمة.

Abstract

The beginning of Arab contact with philosophy was through the school of Alexandria. Mecca connected with the major cities through trade .In spite of the importance of philosophical sciences, but the doubt was going around the philosophy, that came because of time synchronization with the translation of translated books of magic of turning cheap metals to precious, and the prohibition of the Islamic religion of magic. and remained a personal interest in philosophy, not a general trend , until the establishment of the Abbasid state ,and the emergence of the translation movement.

الفكر هو انعكاس تمثيلي للواقع، أنه المرآة العاكسة للظروف المحيطة والعلاقات السائدة. وهكذا كان الفكر في حقبة ما قبل الإسلام، أو ما يطلق عليه العصر الجاهلي، بسيطاً مباشراً يعالج الأساسيات التي تواجه الفرد والمجموع. فالحياة البدوية ونمط العيش فيها كان يفصح عن البساطة المرتبطة بالأفق الذي تشكله الكثبان الرملية، فيما كانت العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية غاية في البساطة قوامها الكفاف، والبحث عن الأساسيات التي تسد الرمق وتضمن كفالة الحياة واستمرارها وديمومتها. وعلى هذا سادت الشفاهية وتوطدت في ظل العلاقات التي لا تحتاج إلى تدوين أو كتابة والاعتماد كان منصباً على تثبيت حقوق الأفراد في ظل الجماعة والتي تكفلها رابطة الدم والعصبية القبلية. وإذا ما كان حال البوادي تسوده القبلية، كانت الحواضر العربية الكبرى لم تختلف في شي عن تلك الحال، فالبساطة والمباشرة كانتا هما السمة الملازمة لجميع الفعاليات، فالمعرفة بالكتابة كانت محدودة إلى حد بعيد(1)، أما الآثار التي خلفتها المدنيات العربية في اليمن وبلاد الشام، فقد كانت خالية من التعقيد والتكلف قوامها الوضوح والاكتفاء الذاتي.

إن وصفاً كهذا لا يبيح لنا الأخذ بالفكرة القائلة بأن العرب كانوا يعيشون عزلة مطلقة، أو أنهم كانوا منكفئين على أنفسهم، بل كان للعرب اتصالات مع الحواضر المجاورة لهم، لكنه كان اتصالاً محدوداً، أرتبط بالنشاط التجاري، لا سيما في مرحلة ما يمكن أن نطلق عليه "مرحلة الأيلاف المكي" حيث أجتهد القرشيون في توطيد أواصر علاقات تجارية مع بلاد فارس والحبشة والشام واليمن، وبحكم هذا النشاط، فإن التأثر كان لابد أن تظهر بعض علائمة في السياق الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، بل وحتى في بعض الملامح السياسية التي استنبطوها من الحضارات المجاورة. وإذا ما كان الدين يحمل بين ثناياه طبيعة التفكير العميق بالحق وفلسفة الحياة(2)، فان عبادة الأوثان بقيت مهيمنة ولها السيادة لدى عرب الجاهلية على الرغم من اعتناق بعض قبائل الشمال للديانة المسيحية، وانتشار اليهودية في بعض مناطق اليمن. والواقع أن الديانة الوثنية التي درج عليها عرب الجاهلية كانت في الأصل تستند في بعض مقوماتها على ديانة الحنفية، التي وضع أسسها النبي إبراهيم"ع"، لكن مبادئ هذه الديانة طمست بتقادم الزمان، ولم يبق من إتباعها إلا بضعة أنفار، كانوا ينادون بوحدانية الله وهم؛ ورقة بن نوفل الأسدي وزيد بن عمرو بن نفيل العدوي وعثمان بن الحويرث الأسدي وعبيد الله بن جحش الأسدي. لقد كانت القبائل العربية تعظم البيت وتحج إليه سنوياً في مواسم معلومة، وهو أمر لم ينقطع حتى ظهور الإسلام، لكن جملة من الوقائع والأحداث ساهمت في تشويه الوعي الديني، إذ درجت بعض القبائل على حمل بعض حجارة البيت الحرام حيث مرابعها البعيدة تبركاً وتقديساً، لتنتشر ظاهرة عبادة الحجر، فيما جلب عمرو بن لحي الخزاعي سادن الكعبة صنماً في بلاد الشام ووضعه في الكعبة تبركاً وتعظيماً. وعلى الرغم من كل هذه الأحداث إلا أن أصل العبادة كان يتركز في التقرب إلى الله "وما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى".

لم يعرف العرب في تاريخهم الجاهلي نمط التفكير الفلسفي، إنما استند خطابهم العقلي على ما احتوته أشعارهم وخطبهم وأمثالهم وقصصهم على الحكمة والتمثل. إذ كانت العلاقات السائدة تقوم على المباشرة والبساطة، لذا فأن نمط التفكير كان ينطوي على الطابع الوصفي البعيد إلى حد ما عن التأمل الذي تقوم عليه الفلسفة كنسق فكري. وهذا القول لا يعني ان العرب لم يفكروا بالوجود وأصل الحياة وغايتها وسرها، بل انشغلوا بها كثيراً، لكن تناولهم لهذه الظواهر كان يستند على أهمية المفاهيم في دعم حركة الواقع وديمومة الاتصال الاجتماعي ولكن بشكل محدود لا يتجاوز بعض الاهتمامات الفردية، حيث كان يشار إليهم "حكماء العرب" الذين انتشروا في بقاع الجزيرة العربية عند قبائلها وحواضرها. والواقع أن تواضع الفكر الفلسفي عند العرب قبل الإسلام كان انعكاساً لواقع العزلة والإبقاء على التراتبيات القديمة، بالإضافة إلى أن الفكر الفلسفي ما هو إلا نتاج حي وواقعي لنمط الحياة الحضارية السائدة،(3) وعملية نهائية للمحتوي الموضوعي لمظاهر الحضارة الأخرى من آداب وفنون وعلوم. إذ من غير الممكن أن تتم ملاحظة فكر فلسفي، من دون ازدهار حضاري شامل وعام للقطاعات الرئيسة، فهي الوعاء الذي يستوعب الأنشطة الفكرية ويحفزها ويجعل منها تسير إلى أمام. بل أنها تمثل المعيار الذي تبلغه الحضارة، لما تعالجه من قضايا عقلية وإشكاليات فكرية، لا يمكن أن تدور في الأذهان، ما لم ترتبط بمستوى معين من الحضارة.

كان للإسلام الدور البارز في تغيير الحياة العربية، على اعتبار النظام الحياتي والفكري والعقائدي الشامل الذي دعا إليه النبي محمد صلي الله عليه وسلم، حيث تم وضع الأسس والمعايير التي يقوم عليها المجتمع الأيماني، إنطلاقاً من وحدانية الله والأيمان برسالة الأنبياء جميعاً والتأكيد على أن غاية الحياة الدنيا تصب في خلاصتها عند الدار الآخرة حيث الثواب والعقاب، من خلال بعث بني البشر يوم القيامة. وتقوم مصدرية الإسلام المعرفية على القرآن الكريم الذي أحتوى بالإضافة إلى قداسته وإعجازه اللغوي على الكثير والواسع من المعطيات الفكرية والتفسيرية لمعنى الوجود والروح والخلق والعالم والوحدانية، وحمل الفرد ضمن الإطار الإسلامي (4) مسؤوليات كثيرة ومتنوعة كان الأبرز فيها، أهمية دور الفرد في تحقيق العدالة وانه المسؤول الأول عن أفعاله. فيما تعرض القرآن الكريم للكثير من المواضيع وحقق فيها وقدم لها التفسيرات الجديدة، التي تحترم فيها عقل الإنسان وتؤكد أهميته.

قدم القرآن الكريم مادة غزيرة وغنية أمام مفكري الإسلام، وجعل قضية العقل من أهم الظواهر والقضايا التي شغلت المجتمع الإسلامي، فكانت موضوعات مثل التجسيم والذات العلية، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار مداراً للحوار والنقاش المستمر بين علماء المسلمين ومفكريه(5)، لتكون الأداة والمادة التي نهل منها مفكرو وفلاسفة الإسلام غنية و واسعة، وهذا ما يوضحه الخطاب القرآني في الكثير من آياته البينات، حيث نشأت علوم القرآن والتي مثلت نقطة

الشروع في ظهور العلوم الإسلامية، وبالتالي بروز الفرق الإسلامية التي اختلفت في التفسير والتأويل لمجمل الأوضاع والظواهر المعرفية.

بالإضافة إلى القرآن الكريم، مثلت السنة النبوية مصدراً معرفياً، احتل مكانة رفيعة في الحياة الفكرية الإسلامية. على اعتبار أنها كانت تمثل مصدر التشريع الثاني في الأهمية بعد القرآن، وتتجلى هذه الأهمية في تفسير العديد من الظواهر التي تعرض لها القرآن، وغدت بمثابة الواصف والشارح للمفاهيم القرآنية وعلى هذا فإن التفكير الإسلامي صاحبه الشيء الكثير من الطمأنينة خلال العقود الأولى من عمر الإسلام، انطلاقاً من وجود المصدر الأساس المتمثل في شخص الرسول صلى الله عليه وسلم. فيما كان لوجود الصحابة أثره الفاعل في الإبقاء على الحالة الأولى، من حيث الإبقاء على سلامة المفاهيم والمضامين التي قدمها الإسلام، وهكذا بقيت الأوضاع خلال سنوات العهد الراشدي والشطر الأهم من عهد الدولة الأموية.

للاتصال دوره الفاعل والأكيد في رفد الحضارات الإنسانية. والواقع أن الدولة الأموية 41-132هـ وبحكم واقع الجوار مع الدولة البيزنطية، كانت قد اكتسبت العديد من الملامح الحضارية، لا سيما في مجال تقاليد الحكم وبعض مظاهر الحياة العامة، ولم تكن الحال هذه وليدة قيام الدولة الأموية، بل أن معاوية أقتبس الكثير من مظاهر الحياة البيزنطية خلال ولايته على إمارة الشام إبان عهد الخليفة عمر بن الخطاب. ولا بد من التنبه هنا إلى أن الفعاليات التجارية التي كان يقوم بها سادات قريش مع الأمصار المجاورة، كان له بعض الأثر في حفز الوعي الفلسفي، لاسيما الاتصالات التجارية في مصر حيث مدينة الإسكندرية التي كانت تمثل أحد المراكز العلمية والفلسفية في تلك الحقبة، بالإضافة إلى الحبشة، أو الاتصالات بالأديرة والرهبان حيث موقعهم على طرق التجارة لكن الإشارة الأهم في كل ذلك، والأكثر بروزاً تتضح في تكليف خالد بن يزيد بن معاوية"6" ت 85هـ "لإصطفن" القديم وهو أحد علماء الإسكندرية، لترجمة كتب أرسطو في المنطق من اللغة الإغريقية إلى العربية "7" ولم يقف الأمر عند ترجمة موضوعات الفلسفة، بل أن عناية خالد بن يزيد اشتملت علوم الكيمياء وموضوعات السحر السرية، والتي كان لعلماء الدين المسلمين موقف رافض لها بشكل مطلق. ونتيجة لارتباط ترجمة الفلسفة خلال نفس المرحلة التي تمت فيها ترجمة موضوعات السحر وبعض العقائد المعارضة للدين الإسلامي، دمغت الفلسفة بالشك والريبة والحذر الشديد إزاءها(8).

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

من جانب آخر كان لحركة الفتوح والاتصال بالأقوام الأخرى، داعياً ومبرراً لبحث العرب المسلمين عن طريقة أو أسلوب التعامل والتفاعل مع هذه الأقوام التي تحمل سمات خاصة من الوعي والإدراك. فيما كان للأحداث التي ألمت بالدولة العربية الإسلامية ومنذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، أثره البالغ في توجه الفكر العربي للبحث في أصول الفتن والصراعات التي باتت تترى وتظهر على مستوى الواقع الموضوعي بدءاً بحادثة السقيفة أو ظهور الفتنة الكبرى واغتيال الخليفة عثمان بن عفان، أو الصراع الدموي بين المسلمين أنفسهم في موقعة الجمل وصفين، "9" وصولاً إلى ظهور الخوارج واغتيال الأمام علي بن أبي طالب، وبلوغ السلطة إلى الأمويين الذين نقلوا السلطة من الشورى إلى الملك الوراثي.

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

برز الصراع الفكري على أشده، لاسيما في مجال العقيدة وسلامتها، ودخول العناصر غير العربية، التي فات عليها أن تستوعب الكثير من الأفكار والمفاهيم. وعليه برز علم الكلام الذي أخذ على عاتقه الكشف عن معالم العقيدة الإسلامية، وأيضاً المسائل التي علقت على الموالي، ووجدوا فيها الكثير من الصعوبة والتعقيد. وعلى هذا برزت الاتجاهات الفكرية التي استندت إلى تيارين تمثلا في؛ النقل والعقل. فالتيار الأول كان يقوم على التفسير بالمأثور والمقولات التي نادى بها علماء الدين والفقهاء. في حين أن أصحاب التيار الثاني قالوا بأهمية الرأي والاجتهاد بلوغاً إلى الفهم الأفضل للكثير من القضايا التي تمس الفكر، على اعتبار أنها ممارسة عقلية. وفي ظل هذا المناخ الفكري ظهرت العديد من الفرق التي غدت تقدم طروحاتها في مجال الدين والدنيا، وراحت تتبارى فيما بينها لتفسير الظواهر. فكانت فرق مثل المعتزلة والمرجئة والقدرية والخوارج وأهل السنة والشيعة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل ظهرت فرق جديدة انبثقت عن الفرق الأصلية، لتتباين الاتجاهات والتفسيرات، وتتناقض الميول(10) والأهواء.

ازدهرت الحياة بمجمل قطاعاتها في ظل الدولة العباسية، وتطور ارتفاع الفعاليات الاقتصادية والسياسية، أما على الصعيد الاجتماعي فان المرحلة شهدت بروز فعاليات ناشطة ومؤثرة من قبل الموالي الذين أصبحوا عناصر فاعلة في مركز الدولة العباسية. وعلى هذا برزت فاعلية التأثر والتأثير على الصعيد العقلي، وشهدت الدولة

مناخـاً فكرياً فاعلاً على صعيد مواجهـة الفكر المنقول عن الحضارات الأخرى التي دخلت في حظيرة الإسـلام، وغدت تقدم معارفها وعلومها إثباتـاً للذات وتوكيداً للحضور في ظل الحضارة الإسـلامية. فتسـللت الثقافات والفلسـفات الفارسية والهندية والصينية عن طريق الاتصال المبـاشر الذي نتج عن طريق الفتوحـات التي بلغت تلك البقاع، فيما كان المناخ ملائماً لاسـتيعاب وتقبل ترجمة الفلسفة اليونانية بالإضافة إلى فلسـفات الأمم الشرقيـة الأخرى. وهكذا بدأت عناية العباسـيين بترجمـة الآثـار العلميـة البـارزة عن اللغـات الأخـرى، حيث وجه أبوجعفر المنصورت158هـ عنايته لترجمة كتب الفلسفة عن الفارسية واليونانية، على يد الطبيب جورجس بن جبرائيل وأهتم هارون الرشيد ت 194هـ بترجمة كتب اليونان التي غُنمت في مدن عمورية وأنقرة، وكان للبرامكـة المسـاهمة البارزة في هذا المجـال حيث قدموا الدعم المادي السـخي للمترجمـين. أما المأمون ت 218هـ فإن عصره يكنّى بعصر العلم الذهبي، حيث تم إنشـاء دار الحكمة التي فتحت أبوابها مشرعة للعلماء والكتاب والنسـاخ والمترجمين بسخاء ورحابة. وتعود هـذه العنايـة إلى الصفات الشـخصية التي تمتع بهـا المأمون، حيث نال قسـطاً وافراً من العلم إبان سـنّي إقامته في مـرو، واهتم بعلوم الدين واللغة العربية والفلسـفة. وكان إعجابه منصّباً على الفيلسوف أرسـطو طاليس(11)، ولم يأل جهداً في تحصيل الكتب النادرة والمهمة في هذا المجال، حتى أنه أرسـل العديد مـن الكتاب والعلماء إلى بلاد الروم، في سـبيل اسـتجلاب الكتب، كان من بينهـم الحجاج بن مطر ويحيـى بن البطريق ويوحنا بن ماسـويه. في ظل هـذا الجو العلمي المتدفـق لم يقتصر أمر العناية بالعلم على الخلفـاء، بل اجتهد بعض الأثريـاء للعناية بهذا الجانـب، كان منهم بني المنجم الذين أرسـلوا حنين بن إسـحاق إلى بلاد الروم لجلب الكتب، بالإضافة إلى حبيش بن الحسـن وثابت بن قرة وغيرهم من المترجمين، فيما اعتمد بنو موسى على حنين بن إسـحاق في جمـع نفائس الكتب السريانيـة واليونانية والفارسـية. وكانت هذه الفترة قد برزت أسماء علمية لامعة في مجال نقل المعارف من اللغات الأجنبية إلى العربية، منهم حنين بن إسـحاق ويعقوب بن إسـحاق وثابت بن قرة وعمر بن الفرخان. ويبقى الدور الأهم لحنين بن إسـحاق (12) الذي مارس دور الإشراف على مشروع الترجمـة الفكري هذا، حيث وضع الضوابط والقواعد للانتقاء والفرز، واسـتند في اختياره إلى نقد النصـوص وتحليلها بدقة وموضوعية، من حيث المقارنة مع الأصول والاختيار القائم على مجموعة من النصوص المختلفة للمؤلف الواحد، من أجـل بلوغ الهدف والغاية العلمية. إذ لم تكن العملية مجرد سـباق لترجمة ركام من الكتب، بقدر ما كانت ممارسـة علمية غايتها الأسـاس المعرفي والاطلاع عـلى تراث وحضارة الأمم الأخرى، للنهل من معينها الفكري والعقلي.

وهكـذا تمـت ترجمـة كتب جالينـوس في الطب والفلسـفة الخاصة بـه، بالإضافة إلى الـشروح التي وضعها عـلى كتب أفلاطون وهي؛ السفسطائيون وبرمنيدس وكراتايلوس وأوثيدليموس وطيماوس والسـياسي والجمهوريـة والقوانين . كذلك عني بكتب أرسـطو وهي المقولات وفن التأويل والقياس والبرهان والكون والفساد والميتافيزيك والفيزيـاء. ومن أجل بلوغ أقصى غايات الدقة فأن حنين بن إسـحاق كان يقـوم بترجمـة النصـوص اليونانية لأفلاطون وأرسـطو إلى اللغة السريانيـة لشـدة إتقانه لهـا، ويعتمد على فريق عمله المسـاعد في ترجمتهـا وضبطها إلى اللغة العربيـة. بالإضافة إلى هذا الجهد المعرفي المتميز، برزت أسماء أخرى في مجال الترجمة كان من بينهم ابن ناعمة الحمـصي الذي ترجم كتـاب اللاهوت لأرسـطو، وأبي بشر متي الذي أجتهد في ترجمة كتب المنطق وقسـطا بن لوقا الذي عرف عنه إتقانه ومعرفته الواسـعة باللغة الإغريقية، وأبو عثمان الدمشقي الذي (13) أجتهد في ترجمة كتب أرسطو.

لابـد مـن التنبه هنا إلى أن نشـاط حركة الترجمـة أبان عهد الخليفـة العبـاسي المأمون وعلى الرغم من أهميته وشـموله، لم يكن الأول في تاريخ الحضارة العربية الإسـلامية، إنما تعـود البواكير الأولى إلى العهد الراشـدي، حيث قام البطريق يوحنـا الأول بترجمة الكتب المقدسـة اليهودية والمسـيحية " التوراة والإنجيل " من السريانية إلى العربيـة. هذا بالإضافة إلى النشـاط الذي بذله إثناسـيوس ت 67هـ خـلال عهد الخليفة عبد الملك بن مـروان ت 86هـ حيث وضع كتاباً عن العلاقة بين المسـلمين والمسـيحيين، في جوّ من الحوار المباشر كان يدور تحت ناظري الخليفة نفسه، ولعل الجهد الأبرز في مجال ترجمة الآثار الفلسـفية، كان قد برز من قبل سـالم بن جبلة، الذي ترجم عن السريانية(14) كتب أرسـطو في المنطق . والواقع أن فلاسفة المسلمين كانوا منشـغلين في كثير من القضايا الفكرية والفلسـفية التي تعرض لهـا الدين الإسـلامي مثل القضاء والقدر وهل أن الإنسـان مسـؤول عـن أفعاله، وهذا ما يكشـف عنه القرآن الكريـم بالإضافة إلى فكرة التجسيم والسؤال عن الذات الإلهية، وكانت فرقة الخوارج التي برزت بعـد معركة صفين وحادثة التحكيم التي وقعّت صحيفتها في 15 صفر 37هـ قد أكدت على خصوصية التفكير ووضعت للجدل مكانة هامة في مبادئهـا، حيـث أقرت بأن القـرآن أهم من السـنة النبوية، حيث يرفضـون الأحاديث النبوية الشريفة التي تنسـخ القـرآن(15). وكان بعض الخلفاء الراشـدين قد تعرضوا لبعض المسـائل الفكرية انطلاقا من الوعي، والأبرز من بينهم كان الأمام علي بن أبي طالب الذي أشار في العديـد من خطبه وأقواله إلى تنزيه الله من التجسـيم، وأن العلم بكنـه الله تعالى لا يمكن إدراكها لا في الحياة الدنيا ولا في الآخرة. فيما قال بعض صحابة الرسـول صـلى الله عليه وسـلم في موضوع العلم بالله: "العجـز عـن درك الإدراك إدراك"(16). ويقول الإمام علي كرم اللـه وجهه: "أول الدين معرفته، وكـمال معرفته التصديق به، وكمال التصديـق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشـهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشـهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه"(17) .

كانت الروافد المعرفية للفلسفة الإسلامية قد تمثلت في طريقين؛ الأول عن طريق دمشق حاضرة بني أمية حيث تم اللقاء بالفكر الديني المسيحي، وكانت الدولة العربية الإسلامية من التسامح، أن برزت مجموعة من الأسماء المسيحية البارزة من أمثال؛ القديس سوفروينوس والقديس أندريا الأقريشطي والقديس يوحنا الدمشقي، ونتيجة لقوة اللقاء واستمراريته، نجد حضوراً للمصطلح الديني وقد فرض نفسه على كلا الجانبين، أو التقارب الواضح في الأفكار العامة في الثواب والعقاب والالتزام. فيما كان للمناظرات دورها الفاعل بين الطرفين، والتي اشتملت على قضايا مثل القضاء والقدر وخلق الإنسان. أما الطريق الثاني قد تمثل في بغداد حيث تم اللقاء بالفلسفة اليونانية، وتم النهل من فلسفة أفلاطون وأرسطو والمدارس الفلسفية الأخرى مثل الرواقية والفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة. فيما ساهم سريان إنطاكية في وضع بعض اللمسات المسيحية على الفكر اليوناني، لكنها لمسات وضعت في حسابها الابتعاد عن المساس بالعقيدة الإسلامية(18) لكنها أرادت أن تلبسها شيئاً من النزوع الديني .

يتجلى الأثر الشرقي في النصوص الفلسفية اليونانية التي تم ترجمتها إلى اللغة العربية، في كونها لا تعود إلى الأصول التي تم وضعها في القرن الرابع قبل الميلاد، إنما استقاء النصوص كان عن طريق مدرسة الإسكندرية التي ظهرت في القرن الرابع الميلادي. وكانت هذه المدرسة قد سعت إلى تقريب النصوص الفلسفية الأصلية إلى الديانة المسيحية، ومن ابرز مؤسسيها فرفوريوس ت 304م، وعليه فأن نصوص أفلاطون وأرسطو لم تصل إلى العرب بصورتها التي ظهرت فيها في "أثينا"، إنما جاءت محملة ومشبّعة بتفاصيل وتأثيرات المدرسة السكندرية، أما الفلاسفة العرب المسلمون فأنهم اجتهدوا في وضع الشروح للفلسفة اليونانية وابتعدوا عن علم الكلام الإسلامي(19).

لقد قدمت الحضارة العربية الإسلامية، خدمة جليلة للتراث الفلسفي العالمي، من خلال محافظتها على أصول الفلسفة اليونانية، حيث تكمن الأهمية في أن العرب في ذروتهم الحضارية حفظوا للآخر تراثه الفكري، في الوقت الذي كانت فيه أوربا تعيش أحلك عصورها(20). ولم يقف الأمر عند الحفاظ من الاندثار، بل أجتهد الفلاسفة المسلمون في وضع لمساتهم الخاصة على الطروحات الفكرية التي قدمها الدين الإسلامي(21). بدليل أن الاجتهاد المعرفي بلغ ذروته حين عمد الفلاسفة للإفادة من التطبيقات اللغوية والنحوية التي قامت عليها مدرستان نحويتان هما مدرستا البصرة والكوفة، والضبط الشديد والدقيق لموضوع المفردة في الجملة التي تستدعيها الفلسفة. بالإضافة إلى الإفادة من علوم المنطق والاعتماد على القياس في المجادلات(22).

برزت العديد من الأسماء الفلسفية كان الأبرز من بينها الكندي ت 260هـ وكانت بداية اهتمامه بالقضايا الفكرية عن طريق المعتزلة، حيث وجّه عنايته بالألهيات، وهي القضية التي شغلت ذهن المعتزلة إلى حد بعيد. لكنه وجد ثوب الاعتزال ضيقاً عليه، فأتجه نحو التراث الفلسفي اليوناني، ونهل من الكتب والرسائل التي ترجمت عن أرسطو، والتي كانت حديثة التداول في الوسط الحضاري العربي الإسلامي، على أساس الكم والنوع الذي ظهر في الميدان الفكري والثقافي، ومن هنا قيض للكندي معالجة القضايا بمنهج مختلف، أتاح له التعرض للعديد من القضايا الفلسفية بروحية مختلفة، قائمة على الضبط الدقيق للمصطلح، وموّطدة له إمكانية بلوغ النتائج المنطقية بطريقة علمية صافية ونقية،(23) وعلى هذا أتيح له التعرض لدراسة ومناقشة العديد من المسائل الجديدة التي لم تخطر على بال سابقيه ممن تصدّوا لهذا الميدان .

ساعدت الكندي في استيعاب الدرس الفلسفي اليوناني، معرفته باللغة الإغريقية، بل أنه ترجم بعض كتب اليونان مثل كتاب أرسطو "ميتافيزيقيا" وكتاب بطلميوس في الجغرافية. وساهم في ضبط وتنقيح الترجمة التي وضعت لكتاب إقليدس ووضع الشروح للعديد من كتب أرسطو وبطلميوس واقليدس. وقد بذل نشاطاً دافقاً نحو كتب أرسطو لاسيما " الأثولوجيا" وحرص على تنقيح الترجمة العربية وضبطها مع الأصول المتمثلة بتاسوعات أفلوطين وبلغتها الأصلية، وقد احتلت "الأثولوجيا" مكانة رفيعة للدارسين والشّراح للفلسفة اليونانية، والقائمة على فكرة قوى النفس التي تستند على أربع قوى، تتمثل الأولى بالعامل المستقل الذي يدخل النفس من الخارج، والثانية بالعامل الكامن، والثالثة بالعامل الفاعل، والرابعة عامل الذكاء. ويتمثل العامل المستقل بالعقل الذي يظهر بواسطة الفيض (24) من الله الخالق الحكيم، ورغم فاعلية العقل في السيطرة والتأثير على قوى النفس، إلاّ أنه يبقى مستقلاً على اعتبار أنه لا يمكن إدراكه بالحواس .

تكمن أهمية الكندي في أنه مهّد الطريق أمام الفلاسفة العرب المسلمين الذين جاءوا بعده، حيث ركز جهوده على شرح كتاب النفس لأرسطو بطريقة مختلفة عن الأسلوب والمنهج الذي أعتمده الفلاسفة السابقون له من السريان، حيث تمكن من شرح تعاليم أفلاطون الفلسفية بطريقة لا تتعارض والعقيدة الإسلامية. وكان التفسير يستند على أن النفس البشرية تقوم على مستويين، الأول يقوم بالاعتماد على الجسم وتفنى بفناء الجسد، ويطلق عليها النفس الحيوانية. أما الثاني فأنه يقوم على الروح التي تدخل (25) الجسد بأمر الله، وتبرز قيمتها في الخلود .

وكان قد عمل جهده على تطوير المنهج الذي دأب عليه الفلاسفة السريان، الذين استفادوا بشكل فاعل من اتجاه الأفلاطونية المحدثة في شرح أعمال أر سطو في مجال علم النفس. أما في مجال علوم ما وراء الطبيعة "الميتافيزيقيا"، فانه استند إلى النص اليوناني لكتاب أرسطو، وحرص على وضع آرائه الخاصة في مجال الزمان والمكان والحركة. والهيولي والصورة، في كتابه "الجواهر الخمسة". ويقوم عمله هذا على تحديد تلك الجواهر، حيث يشير إلى أن الهيولي هو العامل الذي تستند إليه العوامل الأخرى، على اعتبار أنه العامل الذي يتلقي الجواهر. أما الحالة الثانية فهي الصورة حيث ميزها وفق أساسين،

الأول المرتبط بالمادة بشكل ثابت ويطلق عليها "الأساسية"، أما الثانية فترتبط بمقولات أرسطو العشرة وهي "المكتسبة"، حيث يتم تمييزها وفق المادة والكم والكيف والعلاقة والمكان والزمان والوضع والحال والحركة والعاطفة. والحالة الثالثة هي الحركة، التي تكون في أنواع ستة، تقوم اثنتان منها على التغير في الإنتاج والفناء، واثنتان تقومان على التغير في الزيادة والنقصان، أما الاثنتان المتبقيتان فان واحدة منها تتغير في النوع والأخرى تتغير في الموقع. الحالة الرابعة وهي الزمان الذي يستند على القبل والبعد ويقوم على التسلسل العددي المستمر. أما الحالة الخامسة فهي المكان والذي يمثل الجسم(26)، في حين أن أرسطو أشار إلى أنه السطح الذي يحيط بالجسم.

وعلى الرغم من تأثر الكندي الشديد بأفكار أرسطو، إلا أنه تمكن من وضع لمسته الخاصة، في أكثر من مجال فكري. فحين يتعرض لمفهوم الفضيلة يؤكد على أن الهدف يتمثل في سعادة الدنيا والآخرة، وعلاقة الإنسان بالفضيلة تكمن في مدى معرفته بها. إذ أن المعرفة هي التي تفسح المجال أمام الفرد وبالتالي القدرة على الالتزام بمعطياتها وفروضها من خلال السلوك. ويفرز الكندي نوعين من الفضيلة، الأولى داخلية تقوم على فروض ثلاثة هي؛ الحكمة والنجدة والعفة. والثانية خارجية تمثل الأغراء الذي يواجه النفس البشرية من خلال ثلاث حالات وهي، الرذيلة والجور والظلم. وانطلاقا من التطور الذي يضعه لمفهوم الفضيلة، فانه يشير إلى وجود نوعين من البشر، الأول يمتلك قوة الإرادة والعزم والتصميم، ويخضع أفعاله للعقل، لذا فان تحصيل السعادة لا يتم بمقدار الحصول على الماديات، بقدر ما تقوم على القناعة بما تملك. وفي هذا يحدد الطريق إليها، من خلال الاتجاه نحو الإيمان العميق والصادق بالله والسعي إلى مرضاته، على اعتبار أن الفضيلة المطلقة تتجلى فيه. أما الثاني فانه الباحث عن الرغبات الحسية، والتي تجعل من المقبل نحوها عرضة للتغير وعدم استقرار المزاج والأزدواجية،(27) بل يكاد يكون الأكثر ضعفاً لعدم قدرته على كبح جماح شهواته ورغباته.

من الأسماء البارزة في مجال الدرس الفلسفي، يبرز أبونصر الفارابي ت339هـ الذي ولد في مدينة وسيج من أعمال فاراب الواقعة في ولاية حوض سير داريا، وكان الفارابي قد سعى في سبيل الحصول على المعرفة والثقافة مرتحلاً إلى مدينة حران التي أصبحت مقصد طلاب العلوم الفلسفية بعد أن تركزت فيها مدرسة الإسكندرية الفلسفية، حيث درس المنطق على يد يوحنا بن جيلان. لكن أركان مدرسة حران سرعان ما تقوضت بعد بروز المنافس الحضاري الأهم لها متمثلاً في مدينة بغداد، لينتقل إليها أعمدة المشايخ والمنطقيين إليها وكان من بينهم الفارابي، الذي راح يأخذ الدروس عن أبي بشر متي بن يونس خلال خلافة المعتضد "279-289هـ"، وكان لهذه الفترة أثرها على أسلوب الفارابي، الذي تأثر بأسلوب شيخه وأستاذه في عسر المعنى وتعقيده، ونتيجة للمكانة الثانوية التي راح يرزح فيها الفارابي، نجده قد آثر الانتقال إلى حلب حيث سيف الدولة الحمداني(28)، الذي راح يغدق على العلماء والمفكرين بكرم بالغ ومنحهم الكثير من المكانة والاعتبار.

تكمن أهمية الفارابي في الأثر الكبير الذي خلفه في اسلافه، لا سيما الفلاسفة الغربيين ومنهم على درجة الخصوص "توما الاكويني" الذي لم يتوان من الاعتماد على أفكاره ومقولاته بشكل مفرط وواضح. وعلى الرغم من التأثير البالغ الذي تركه في الفلسفة الغربية، فانه كان قد أستمد معرفته الفلسفية من الفكر اليوناني، حتى أن اللقب الذي أطلق عليه "المعلم الثاني" لم يكن ليخرج عن اعتبار التأثير اليوناني والقائم على مكانة أرسطو الذي يعتبره مؤرخو الفلسفة "المعلم الأول". وكان الفارابي قد حث جهوده للتأليف في أكثر من مجال علمي توزعت في الرياضيات والطب والفيزياء وعلم النفس والإلهيات والمنطق واللغات. وفي مجال المنطق فانه اختط لنفسه منهجاً واضحاً في دراسة البرهان والتعريفات، حيث وضع الشروح الوافية والدقيقة لأبرز المسائل الفلسفية من خلال التأكيد على أن التأكد من الحقيقة المفردة يقود إلى الحقائق الكلية، وأن المعرفة التي يكتسبها الفرد لا يمكن التثبت منها دون الاستناد إلى الخبرة الحسية. وبجهوده الفكرية الفذة توصل إلى أن المعرفة أكثر أهمية من الأخلاق(29)، محدداً في ذلك أهمية علم الرياضيات كأسس لبلوغ المعرفة. وسعيه واضحاً في مجال إحصاء العلوم، حيث وضع الفلسفة على رأسها على اعتبار قيامها على البرهان الذي يقود (30) إلى المعرفة اليقينية.

ويرى الفارابي أن الأخلاق والسياسة لا تختلفان في الغاية، إنما في النهج والأسلوب، على اعتبار أن الأخلاق تركز في مسعاها نحو خدمة أهداف الفرد والتمثل بالحصول على السعادة، في حين أن السياسة تتوجه نحو خدمة المجموع. وبتأكيده على السلوك الجمعي بالنسبة للفرد، انطلاقا من الفكرة التي تركز على أن الإنسان لا يمكن أن يبلغ أهدافه منفرداً دون الاستناد إلى القاعدة الجمعية التي يمكن لها أن تبرز مواهبه وإمكاناته وتدخله في التنافس الاجتماعي بغية تحصيل السعادة. وهكذا وضح تصوره الأخلاقي في مشروع المدينة الفاضلة، التي أراد لها أن تكون النموذج البارز للاجتماع البشري، انطلاقا من خضوع السلوك الفردي للسلوك الاجتماعي(31)، على اعتبار أن السياسة هي التي سيناط بها دور التنظيم والاعداد للمدينة الفاضلة، التي جعل منها النواة لبناء الأمة بشكله الأخلاقي الفاضل وبالتالي بلوغ مجتمع عالمي فاضل قوامه الأخلاق حيث يترع الجميع فيه بالسعادة والاستقرار. وتحقيقاً لهذا التصور فانه يؤكد على إبراز بعض الواجبات التي لابد أن يضطلع بها أبناء هذه المدينة والمتمثلة باحترام النظام والتوجه نحو تحصيل العلوم وتقديس الفضيلة. وكان تأكيده على أن رأس المدينة، لابد أن يكون نبياً أو حكيماً عاقلاً أوتي من العقل والمعرفة والخبرة ما يؤهله لقيادة هذا المجتمع الفاضل. ومن خلال رسوخ التصور الإيماني الإسلامي لديه، والذي يؤكد على أن محمداً "صلي الله عليه وسلم" خاتم الانبياء، فانه يعقد اللواء بالفيلسوف محدداً وجوده بشكل أساس ورئيس، ومن ثم يأتي دور الرعية التي عليها الطاعة والالتزام(32)، ولم يسقط الفارابي في فخ المثالية، فعلى

الرغـم من مشروعه الاخلاقـي الطموح الذي بشر بـه، إلا أنه عكف على دراسة المجتمعات المناقضة لنموذجه، حيث الجهل وسوء التدبير، ويركز في تحديد الأسـباب، مشـيراً إلى أن حالة التخلف إنما هي نتاج واقعي للتوجه نحو الملذات الحسية(33).

تأثر الفارابي بآراء الكندي لاسيما في مجال علم النفس،مشيراً إلى وجود أربع قوى في النفس تتمثل في العقل الكامن، الذي يسـاعد على بلوغ الإدراك بعد تجريد الموضوع من الأعراض الجانبية، والقوة الثانية تتلخص في العقل بالفعل التي تسـاهم في عملية تجريد الموضوع من الأعـراض، أما القوة الثالثة فإنها تكمـن في العقل الفعال وهو الفيض الصادر من الله الذي يحفز القوة الداخلية لدى الإنسـان ويحولها إلى قوة ظاهرة، والقوة الرابعة هي العقل المستفاد الذي يتمثل في الفعل المستند إلى العقل الفعال(34).

يـبرز ابن سـينا 428هـ في مجال الفلسـفة، الذي ولد في قرية أفشـنة، حيث انتقل إلى بخارى ليدرس علوم القرآن والأدب والفلسفة والهندسة وحسـاب الهند، لكن بواكيره كانت قد تركزت حول دراسة الفقه على يد إسماعيل الزاهد، وبقدوم ابوعبد الله الناتلي المتفلسف إلى بخارى، بدأ ابن سـينا بدراسة كتاب ايساغوجي، حيث أبدى براعة أدهشـت أسـتاذه، بل أنه تفوق عليه، مما جعله يتطلع نحو الدرس اعتمادا على جهوده الشخصية، فتوجه نحو دراسة علم المنطق وكتاب أصول الهندسـة لأقليدس وكتاب المجسطي لبطليموس في علم الفلك، واهتـم غاية جهده نحو دراسـة النصوص والـشروح في مجالي العلوم الطبيعية والإلهيـة(35). ولم يقف ولعه عند هذا الحد، بل ركز جهد، نحو دراسـة الطب فأبـدى براعة ومنزلة رفيعـة إلى الحد الذي صار الطـلاب يقرأوون ويتعلمون على يديه، كل هذا ولم يتجاوز ابن سـينا السادسة عشر.

ويشـير ابن سـينا صراحة إلى فضل ابونـصر الفارابي في علوم الإلهيـات، حيث عكف على دراسـة كتاب ما بعد الطبيعة لأرسـطو، وأعاد قراءته أربعين مرة دون أن يصل إلى نتيجة منه، لكنه حين أطلع على كتاب الفارابي الموسوم "في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة"، قيض له إستيعاب الكتاب والأفكار الواردة فيه. وكانت الصدفة قد لعبت دورها في وصول ابن سـينا إلى بعض خزائن الكتب النادرة، ممن لم يتسن إلا للقليل من الاطلاع عليها، فقد تم استدعاؤه لمعالجة والى بخارى نوح بن منصور، وهناك راح ينهل من خزانة الكتب الكبيرة التي تحوي النفيس والثمين من درر العلماء والكتاب. لقد بقي ابن سـينا في دائرة التلقي والإطلاع والبحث والتقصي حتى سن الثامنة عشر، ليبدأ رحلة التأليف في شتى العلوم والمعارف، حيث وضع كتاب "المجموع" بناء على طلب من أبوالحسـين العروضي، ووضع كتابين بناء على طلب أبوبكر البرقي في الفقه "الحاصل والمحصول" وفي الأخلاق "البر والاثم". ولم يقف أمر ابن سـينا للاشتغال بالجانب النظري(36)، بل كانت له تجربة عملية، تمثلت في توليه المناصب السياسـية الرفيعة حتى بلغ منصب "وزير"، لكن زحمة العمل ومسـؤولياته الجسام، لم تمنعه من مواصلة البحث المعرفي حيث كتب "الشفاء" مبتدءاً بموضوع الطبيعيات منه، وكان في أربعة أقسام هي المنطق، الرياضيات، الطبيعيات، والإلهيات. والواقع أن ابن سـينا لم يضف شـيئاً على مقولات أرسطو في المنطق، بل لم يزد عـلى الشرح الذي قدمه الفارابي والمـروزي ومتى بن يونس، إذ توجه نحو نصوص أرسـطو ليعرضها بسـعة واضحة موفقاً بين الأفكار التي أوردها أرسـطو في مقولاته وبين العلوم الطبيعيـة. لكن هذا الأمر لا يقلـل البتة من القدرة الواسـعة له في الفهم الدقيق لآراء أرسـطـو وتقديمه(37) لها بشكل صحيح وسليم.

ويحدد علاقته بالفلسـفة من خلال إشارته لها بالحكمة، والتي يربطها بالحقيقة المتصلة بالقدرة الإنسـانية. ويصنفها في نوعين الأول نظـري ويقوم عـلى الحركة ويدعوهـا بالحكمة الطبيعيـة، والأخرى غايتهـا البحث في العلاقة القائمة بـين الذهن والتغير، وتدعى الحكمة الرياضيـة، وهناك ما لا علاقة لها بالتغـير، وأن ظهرت أي أعراض من تلك العلاقة فإنها قطعاً سـتكون عرضية وتدعـى الحكمة الأولية. أما النـوع الثاني فيدعوه بالعملي ويقسـمه إلى ثلاثة أنواع وهي الحكمة المدنيـة التي تركز في توطيـد المصالح البشريـة والمحافظة على بقاء النـوع البشري، والحكمة المنزلية التي تقوم على توطيد مصالح الأسرة الواحدة وتنظيم المعامـلات داخلها وتحديد الحقوق(38) والواجبات بـين أفرادها. والحكمـة الأخلاقية التي تقوم عـلى الفضيلة وتكريس المبادئ الصادقة البعيدة عن الهوى والميول والرغبات وعفاف النفس.

وفي بحثـه عـن الموجود نجـده يقف على تصنيفـين يتعلقان بالجوهر المرتبط بذات الموضوع والذي يمثل الأسـاس في الوجود مثل كل الأشـياء الموجودة في الطبيعة الإنسان، الشجر، الحيوانات، الجبال، ويضعها في أربعة أنواع. ماهية بلا مادة، مادة بلا صورة، صورة في مادة، ومركب من مادة وصورة. أما التصنيف الآخر فأنه يتعلق بالأعراض أي ما يقوم في غيره ولا يقوم على ذاته مثل الزمان، المكان، اللون، الشكل، الحجـم، الطول، الأبعاد. وفي هذا فأن ابن سـينا يضع تراتباً في أوضاع الموجـودات فالأول يتمثـل في "المفارق" الذي لا يتصف بالتجسـيم، والثاني الصورة ومن بعده الجسـم، أما الترتيب الرابع فيتمثل بالهيولي القائم على طبيعة الارتباط بين الجسـم والصورة. ويشـير إلى أن الفرد العادي تتحدد علاقته بالموجود على أساس الحس، وأن عدم الإحساس بجوهره يؤدي إلى النتيجة المستندة إلى استحالة فرض الوجود، انطلاقا من خصوصية العلاقة القائمة بين الموجود والمكان والماهية. لكنه يعمد إلى تحقيق هذه الظاهرة والغور في تجلياتها(39)، اعتمادا على المعاني الكلية، على اعتبار أن المحسوس يؤدي بالنتيجة إلى غير المحسوس من خلال المعنى.

يرتبـط الوجود بالعلة التي تقوم على عنصرين المادة والصورة، لكن هذا الارتباط لا يلغي العلة التي تشـكل وجوده والتي تقوم على العلة الفاعلة التي تحدد الغائية بالنسبة للمعلول. وعلى اعتبار أن لكل علـة معلولاً، فان نظام العلية يرتبط بالفعـل الذي يقوم على الفاعل

الذي يمثل القوة الفعلية والقوة المسؤولة عن (40) مبدأ التغيير التي تتمثل في القوة الانفعالية.

لم يتوقف البحث الفلسفي عند حدود الجهود الفردية، بل برزت في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، جماعة أطلقت على نفسها "إخوان الصفاء وخلان الوفا" حارصين على إخفاء أسمائهم ومركزين على أهمية الجهد الجماعي، حيث صنفوا حوالي خمسين رسالة فلسفية في المجالات النظرية والعملية(41). وجل ما قدموه من مجهود علمي قد تركز في رسالتين، الأولى بعنوان رسائل إخوان الصفا، تناولت أفكاراً شتى وموضوعات متنوعة شملت فنون العلم والحكمة والأدب والمعاني والتصوف، فيما ركزت الثانية التي كانت بعنوان الرسالة الجامعة على تناول موضوع النفس والأخلاق وأهمية العمل على إصلاحها. ومن الملفت للنظر أن إخوان الصفا قد أكدوا في مقدمات كتبهم على أهمية أن توضع في يد أمينة حريصة على فحواها ومضمونها، وألا تصل يد الجاهل، ولا تخزن أو تمنع على المتتبع، بل لابد أن تبذل إلى كل من يرغب في الاطلاع عليها ولكن بموضوعية وأمانة. وكانوا قد تطلعوا إلى تسهيل المعاني والمفاهيم الفلسفية، وأن الإنسان يحتاج إلى التأمل الفكري(42) من أجل تركيز قوى النفس.

لقد افرز الاتصال الأندلسي مع المشرق العربي الإسلامي، تطلع العديد من المهتمين إلى دراسة الفلسفة والبحث في موضوعاتها، حيث برز في هذا المجال عبد الله بن مسرة القرطبي ت 318هـ الذي تأثر بالمدرسة الأفلاطونية المحدثة، لكنه لم يسلم من تهمة الإلحاد على الرغم من أشتغاله الفردي في هذا المجال (43)، كذلك أجتهد مسلم بن محمد المجريطي ت396 في حمل رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس، حيث أثارت بعض الاهتمام بالأفكار التي تعرضت لها، (44) هذا بالإضافة إلى العناية الرسمية التي برزت من لدن بعض الأمراء الأمويين من أمثال محمد بن عبد الرحمن 238-273 هـ والجهود الراسخة والصميمة التي بذلها المستنصر 350-366هـ في رعاية (45) هذا العلم، انطلاقا من روح المنافسة مع المركز الحضاري الذي كانت تمثله بغداد حاضرة الخلافة العباسية.لكن هذا النشاط الدافق كان عرضة للتناحر والتنافس الداخلي، بالإضافة إلى تربص القوى الإفرنجية بالأندلس، حتى أن مرحلة الفتح وإلى سقوط الخلافة الأموية في الأندلس 92-422هـ قد أعقبتها مرحلة السيطرة المباشرة لدولة المرابطين بعد أن أستنجد الأندلسيون من أجل إصلاح الأوضاع والوقوف في وجه الأخطار الزاحفة، لتبدأ مرحلة المرابطين في الأندلس 448-541هـ (46) بطابعها التقليدي المحافظ، إلا أنها شهدت بداية لتأسيس المدرسة الفلسفية في الأندلس.

في ظل هذه الأوضاع السياسية، برز الفيلسوف الأندلسي. أبن باجة ت 533 الذي عاش في مدينة سرقسطة لأسرة تعتاش على صياغة المعادن النفسية، لكنه ارتحل عنها بعد أن تعرضت مدينته لهجوم الفونسو عام 511هـ ليستقر به المقام أخيراً في فاس حيث مات هناك تحت رعاية أبو بكر يحي بن يوسف بن تاشفين.

وكان قد أضطلع بشرح الفلسفة اليونانية- العربية مستنداً في ذلك على جهود الفارابي وابن سينا، ليؤسس في بيئته بداية راسخة للاهتمام بالفلسفة الأشراقية(47). وقد حث جهوده في كتابه تدبير المتوحد على أهمية اعتزال الإنسان فكرياً، نتيجة لتطلع الناس على الدنيا وإصرارهم على تحقيق المآرب الخاصة، متجاوزين المصالح العامة. ويمكن القول أن فلسفة ابن باجة قامت على الإنسان بنزعة أخلاقية صارمة، لكن تشدد الفقهاء إبان تلك المرحلة لم تتح له التعبير عن آرائه الفلسفية بسعة واطمئنان، لذا كان يغلب عليها الحذر. ومن الملفت أن آراءه الفلسفية لم يستفد منها "المرابطون" الذين قدموا له الرعاية والمناصب العليا، بل جناها معارضوهم "الموحدون" 541-633هـ بشخص مؤسسها ابن تومرت المتوفى 524هـ الذي كان يهتم بعلم الكلام وقدّم مجالاً للفلسفة من أجل دعم الآراء التي كان ينادي لها(48)، على اعتبار أن الكثير من الأفكار التي تطرحها الأفلاطونية المحدثة، يمكن أن تتفق مع العلوم الدينية، انطلاقا من وجهة نظر الغزالي ت505 هـ والذي كان ابن تومرت يعتنق آراءه(49)، هذا مع الأخذ بالاعتبار أن الغزالي كان قد وجه نقده الشديد للفلسفة .

كان للأهمية التي أحتلها ابن باجة في الغرب، أن غدا أحد أبرز الأعلام الفكرية، بل أن البعض صار يقارن بينه والفارابي (50). على اعتبار أنه أتجه نحو إتمام أعمال الفارابي الفلسفية، وحرص على وضع الشروح الأفلاطونية المحدثة لأعمال أرسطو في مجال الطبيعة والكون والفساد والآثار العلوية. وعن كتابه "تدبير المتوحد" السابق الذكر، كان قد بلغ إلى تحديد السلوك الإنساني، انطلاقا من تمييزه لنشاطين، الأول ويقوم على النزوات والشهوات ويدعوه بالحيواني، أما الثاني فأنه يستند إلى العقل المجرد ويدعوه بالإنسان. وتتجلى أهمية هذا الفيلسوف في تطلع فلاسفة الغرب للاعتماد على شروحه ومقولاته في بعض العقائد الفلسفية، ومنها "الجواهر المفارقة" التي كانت تفسر قبله على أساس روحي، فيما أستند ابن باجة إلى وضعها تحت مشرح العقل وبالتالي التعرف إلى الأفكار من خلال الصور، وتبرز أهميتها في تقديم الأفكار للمعرفة المرتبطة بالحقيقة بصورة أكثر دقة من الأجسام المحسوسة، والصور التي تدركها العقول يمكنها أن ترتبط بالنفس البشرية من خلال "عقل فعال خارجي" عن طريق الفيض، مثل ارتباط جوهر الصورة بالمادة التي تؤلف الجسم، وعلى هذا فأنه يحدد السبيل لبلوغ السعادة القصوى من خلال فيض العقل الفعّال عن العقل(51).

في ظل دولة الموحدين وفي بلاط السلطان أبو يعقوب يوسف 558-580 تحديداً، بزغ نجم الفيلسوف ابن طفيل ت 581هـ الذي ينتمي في أصوله إلى قبيلة قيس العربية، حيث ولد في وادي آش في الشمال الشرقي من قرطبة، وكان قد درس علوم الفقه والعلوم العقلية والطب. وكان لإقامته في بلاط أبو يعقوب أبلغ الأثر في توجهه نحو الدرس الفلسفي ووضع الشروح والتلخيصات لكتب أرسطو، حيث كان هذا السلطان من المولعين بالفلسفة ومن أشد أنصار المشتغلين فيها (52).

أكـد ابن طفيل في فلسـفته على أن الوصـول إلى الله يتم من خلال المعارف السامية، وهذه بدورها يمكن بلوغها عن طريق الوجد. وهـو بهذا يلتقي مع المتصوفة، لكنه يتقاطع معهم في طبيعة العلاقة القائمة بين العلة والمعلول، والتي تقوم على أسـاس النزول إلى مستوى الإنسـان وبعدها يتم الصعود إلى مستوى الذات. وكان قد وضع جلّ أفكاره الفلسـفية في قصة فلسفية بعنوان حي بن يقظان، التي تحكي عن إنسـان ولد في جزيرة متوحداً، لا يحيط به سـوى الحيوانات، مما جعلـه يتوجه نحو التأمل الـذي هداه إلى ربط العلاقـات القائمة في الحيـاة.(53) حيث أكـد أن الحوادث لابد لها مـن فاعل، وأن الصور التـي تطالع الناظر إنمـا ترتبط بوجود الذي أحدثهـا. أما على صعيد الموجـودات الأكبر مثل الطبيعة والكون، فـأن الفاعل الذي أحدثه لا بداية له، وهو بهذا سرمديّ لا بداية له ولا نهاية وبحركته اللامتناهية فأنه لابد أن يكون منزّهاً عن المادة(54).

كان جـل تفكير أبن طفيل قـد تركز في الفاعل، وصار يتفحصّ الموجودات، لينتقـل عقله إلى الفاعل، على اعتبار تأمّل أثر الصنعة في الموجودات، حتـى تطلع فكره نحو العالم المعقـول، ليزيح عنه العالم المحسوس جانباً. وفي التمعّن بالذات الأرضية، وجدها ناقصة وقاصرة، وأنه لابد من وجود ذات شريفة تقوم على واجب الوجود، وإنما كمال الذات الأرضية وبلوغها السـعادة لا يمكن أن يتم، إلا من خلال إدراك الواجب الوجود. وغاية ابن طفيل في حكاية حيّ بن يقظان تتركز حول توافق الدين والفلسـفة، على اعتبار أن هذا الإنسان المنقطع عن أية معرفـة سابقة(55)، قاده عقله المتأمل إلى وجود الحق الواحد الأحد.

في ظـل الدولـة الموحدّية يبزغ الفيلسـوف ابن رشـد ت595 هـ الذي ولد في قرطبة واشـتغل في الفقه المالـكي ودرس علم الكلام والطب والفلسفة، وكان قد بلغ أعلى المناصب وأرفعها، بعد أن قدّمه الفيلسوف ابن طفيل إلى السـلطان أبو يوسف يعقوب، وبقي ينتقل بين مدن قرطبة ومراكش واشـبيلية حتى أن البعض من مؤلفاته كان يبدؤهـا في مدينـة ليتمهـا في مدينة أخرى، فيما تعـرض للعديد من المصاعب والمحن جرّاء علاقته الوطيدة بالسـلطة العليا، حيث تعرّض لعقوبـة من قبل السـلطان يعقوب المنصور باللـه، لعبارة أوردها في كتاب الحيوان. فيـما بات خصومه ينقبون في آثاره المكتوبة، من أجل إمساك الدليل على إشراكه وإلحاده، بل تعرض لأذى العامة حتى أنهم أخرجوه من المسجد،(56) حينما هم بدخوله من أجل الصلاة . كان ابن رشـد قد اسـتند في تأسـيس مشروعه المعرفي على دراسة الفقيه المتشدد ابن حزم ت456هـ واتهامات الغزالي ت 505هـ المستندة إلى المذهب الأشعري، ومنهجية ابن سينات 428هـ التي أرادت أن تواجه فلسـفة أرسطو، فتوجه نحو تبسـيط مقولات أرسطو وشرحها، وعمل على رصد الأخطاء، والتداخل الذي وقع فيه ابن سـينا، واجتهد في الرد على مقولات الغزالي التي هاجمت الفلاسـفة(57)، حيث وضع كتاب تهافت التهافت، بل وحرص للرد على المذهب الأشـعري، وأشار إلى أن الفلسـفة والدين متصلتان وأن الحكمة والعقل تفضيان إلى الشريعة والإيمـان فيما حرص على الأخـذ بالظاهر ورفض المنهج الذي أسـتنه علـماء الكلام والمتصوفـة، ومن دون التداخل في موضوعي الفلسـفة والدين،(58) وضع ابن رشـد منهجاً واضحاً في أهمية كل موضوع على حدة مع التمييز بين "المقدمات" التي تعد الأساسيات والبديهيات التي يقوم عليها الموضوعان في " الدين أو الفلسـفة"، أما "الاسـتدلال" فهو الأسـاس الذي يتم من خلاله الخوض في الموضوع، إذ لا يمكن التعرض لموضـوع من دون المعرفة السـابقة بأصوله ومبادئـه. ومن هنا وجه نقـده إلى الغزالي على اعتبار أنه أطلع على الفلسـفة بطريقة ناقصة، (59) كونه قرأ ابن سـينا الذي درج في تحديد مشروعه الفلسفي وفق منهجية علماء الكلام الذين يعمدون إلى "قياس الغائب على الشاهد". كان ابن رشـد أكثر تأهيلاً للتصدي نحو موضوع الفلسـفة والشريعة، على اعتبار اشـتغاله بالقضايـا الشرعية بصفة مبـاشرة، حيث مارس القضاء في مدينة إشبيلية، وتوّليه لمنصب قاضي القضاة. فوجه انتقاده لنظرية الغزالي حول " الخلق في الزمن" مشيراً إلى تناقضها مع المفهوم الإسـلامي حول قدرة الله عز وجل، فيما رفض نظرية ابن سينا حول " الفيض الأزلي" لتناقضها مع تعاليم أرسـطو التي تؤكد على الجمع بين الشـكل والمادة في العلة، واللذان يمثلان جوهر الكون وجمعهما أزليّ بشكل دائم مع الفاعل، والنتيجة أن الله خلق الكون منذ الأزل (60) . ويعتمد ابن رشد إلى فسح المجال أمام الفيلسوف للمشاركة الإنسانية، ورفض الانعـزال، بل أنه يؤكد أن الأفـكار المتداولة بعموميتها، يمكن أن تجنـى منها الفائـدة القصوى إذا ما تم تأويلها بالشـكل الصحيح والمناسب. والفلسفة بمصطلحاتها ومقولاتها الصعبة والعسيرة، لابد لها أن تنهـل من المعين الاجتماعي، وعليهـا أن تنبذ التعالي أو الترّفع على باقي العلوم، بل أن العلوم الأخرى تؤدي دوراً فاعلاً ومؤثراً في الحيـاة العامة، لاسيما الديـن وأثره البالغ في المجتمـع (61)

الخاتمـــــــــة

كان للفتوحـات الإسـلامية دورها البالغ في انفتـاح العرب على ثقافة الآخر، فكان الاتصال بالفكر الفلسـفي عبر بوابة الشام باعتبار الجوار الجغـرافي، إلا أن هذا لم يجعل منهم منغلقين على النموذج الإغريقي، بدليل أحـوال الانفتاح على ترجمة الآثار الفلسـفية الشرقية الهندية والفارسية والسريانية.و إذا ما تخذت أحوال الاهتمام الفلسفي طابعا فرديا، فإن الاتساع والاهتمام راح يتوسع حتى شكل اتجاها عميق الأثر في الحيـاة العقلية العربية عبر جملة من الجهـود التي أبرزتها حركة الترجمـة في العصر العباسي، وبروز جملة من المترجمين المتخصصين في الحقول المعرفية، بل وظهور عوائل وأسر تخصصت في مجال الترجمة. وإذا كان الاتجاه الرسمي قد تطلع نحو تشجيع الترجمة ، فإن اهتماما آخر تبدى مـن قبل الموسرين والأثرياء الذين راحـوا يغدون العطايا المالية بسخاء لافت من أجل رفد اتجاه تيار الترجمة بالجديد واللافت من النتاج الفلسفي العالمي. لم يقتصر دور العرب على دور النقل عبر بوابـة الترجمة ، بل تخطاه نحو ممارسـة النقـد العلمي المنهجي عبر تحقيـق النصوص الفلسـفية، بدقة علمية و وضـوح مبين. لقد تبدى العمل المؤسساتي بصورة لافتة في هذا المجال، حتى قيض له التخصص في ترجمة الفروع الفلسفية.

الهوامـــــش:

1 - د. عمـر فـروخ، المنهاج الجديد في الفلسـفة العربيـة، دارالعلم للملايين، بيروت1970، ص72.

2 - د. دي بور، تاريخ الفلسـفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة لا تاريخ، ص5.

3 - علي سـامي النشار، نشـأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دارالمعارف، القاهرة1966 ج1، ص4.

4 - حنـا فاخـوري وخليـل الحـر، تاريـخ الفلسـفة العربيـة، دار المعارف،بيروت لا تاريخ، ج1، ص128.

5 - محمـد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسـفة اليونانية إلى الفلسـفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت 1970، ص292 .

6 - جـورج طرابيشي، مذبحة الـتراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، لندن 1993، ص85.

7 - د. محمـد عابـد الجابـري، تكوين العقل العربي، مركز دراسـات الوحـدة العربيـة، ط5، بـيروت 1991، ص194، أنظـر أيضاً، ابن النديم، الفهرست، ص242 .

8 - نفسه، ص194 .

-9 د. عمـر التومي الشـيباني، مقدمة في الفلسـفة الإسـلامية، الدار العربية للكتاب، تونس 1990،ص63.

10 - محمد الخضري بك، تاريخ الأمم الإسـلامية-الدولة العباسية، دار الفكر اللبناني، بيروت1994، ص142 .

11 - د. عمر التومي الشيباني، المصدر السابق، ص65 .

12 - ماجـد فخري، الفلسـفة والتاريخ، من كتـاب عبقرية الحضارة العربيـة، ترجمة عبـد الكريم محفوظ، الـدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراته 1990، ص97 .

13 - المصدر نفسه، ص98 .

14 - د. شـاكر مصطفـى، حركة التعريب عن ثقافـات الأوائل، مجلة كلية الآداب-الكويت ديسمبر 1974، ص ص35-39 .

15 - إبراهيم فوزي، تدوين السـنة، دار ريـاض الريس، لندن 1995، ص130 .

16 - ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، دار الأندلس، بيروت1996،ج1، ص19

17 - المصدر نفسه، ج1، ص23 .

18 - شـاخت وبوزورث، تراث الإسـلام، ترجمة د. حسـين مؤنس ود. إحسـان صدقي العمد، سلسـلة عالم المعرفة، الكويت1998، ج2، ص46 .

19 - د. عمـر التومي الشـيباني، المصدر السـابق، ص72، أنظر أيضاً، علي سامي النشار، نشـأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة 1966، ج1، ص77

20 - فيليب حتي، الإسـلام منهج حياة، ترجمة عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت1972، ص263 .

21 - آدم متـز، الحضارة الإسـلامية في القرن الرابـع الهجري، ترجمة محمـد عبـد الهادي أبوريـدة، الهيئـة المصرية العامـة للكتاب، القاهرة 1995، ص281 .

22 - شاخت وبوزورث، المصدر السابق، ج2، ص ص47-48 .

23 - د. عبد الرحمن بدوي، موسـوعة الفلسـفة، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، بيروت1984، ج2، ص297 .

24 - روم لاندو،الإسـلام والعرب،ترجمـة منيرالبعلبكي،دارالعلـم للملايين،بيروت 1962، ص297 .

25 - د. محمـد ممـدوح علي محمـد العربي، الأخلاق والسياسـة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1992، ص125 .

26 - دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1972، ص124 .

27 - د. عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، الدار المصرية للطباعة والنشر، القاهرة 1977، ج2، ص107 .

28 - د. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ج2، ص94 .

29 - روم لاندو، المصدر السابق، ص219 .

30 - شاخت وبوزورث، المصدر السابق، ج2، ص51 .

31 - الفارابي، تحصيل السعادة، لا ناشر، القاهرة لا تاريخ، ص44 .

32 - الفـارابي، آراء أهـل المدينة الفاضلة، لا نـاشر، القاهرة لا تاريخ، ص78 .

33 - المصدر نفسه، ص91 .

34 - دي لاسي أوليري، المصدر السابق، ص130 .

35 - روم لاندو، المصدر السابق، ص221 .

36 - إبراهيـم العاتي، الزمان في الفكر الإسـلامي، دار المنتخب العربي، بيروت 1993، ص97.

37 - د. عمر التومي الشيباني، المصدر السابق، ص88 .

38 - دي لاسي أوليري، المصدر السابق، ص147 .

39 - شاخت وبوزورث، المصدر السابق، ص51 .

40 - ابن سـينا، الإشـارات والتنبيهات، دار المعـارف، القاهرة1958، ص452 .

41 - عمر دسوقي، إخوان الصفا، القاهرة 1947، ص31 .

42 - عمر فروخ، إخوان الصفا، بيروت 1953، ص12 .

43 - أنخل كونثالث بالنسـيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة د. حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة لا تاريخ، ص311 .

44 - دي لاسي أوليري، المصدر السابق، ص154 .

45 - ماجـد فخري، الفلسـفة والتاريخ، من كتـاب عبقرية الحضارة العربية، ترجمة عبد الكريم محفـوظ، الدار الجماهيرية، مصراته 1990، ص106 .

46 - د. إبراهيـم بيضـون، الدولـة العربية في الاندلـس، دار النهضة العربية، بيروت 1986، ص375 .

47 - ماجد فخري، المصدر السابق، ص108 .

48 - مونتغمري وات، في تاريخ إسبانيا الإسلامية، ترجمة د. محمد رضا المصري، شركة المطبوعات، بيروت 1994، ص148 .

49 - ابــن خلدون، كتاب العــبرو ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر، القاهرة 1967، ج6، ص327 .
50 - روم لاندو، المصدر السابق، ص229 .
51 - دي لاسي أوليري، المصدر السابق، ص208 .
52 - د. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، ص68 .
53 - دي لاسي أوليري، المصدر السابق، ص212 .
54 - د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص316 .
55 - مقدمة د. عبــد الله أنيس الطباع، لكتاب تاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية القرطبي، مؤسسة المعارف، بيروت 1994، ص54 .
56 - عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ج1، ص21 .
57 - ابن رشــد، تهافت التهافت، تحقيق ســليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة لا تاريخ، ج2، ص869.
58 - عبــد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإســلامية، دار النهضة العربية، القاهرة 1965، ص285 .
59 - ابن رشد، فصل المقال، المكتبة المحمودية، القاهرة 1968، ص33 .
60 - ماجد فخري، المصدر السابق، ص ص109-110 .
61 - مونتغمري وات، المصدر السابق، ص152 .