مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (38) العدد (1)2016
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (38) No. (1) 2016

مصير النفس النّاطقة وفقاً لتخيل فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية

الدكتور برهان مهلوبي*

(تاريخ الإيداع 31 / 5 / 2015. قبل للنشر في 6 / 1 / 2016)

□ ملخّص □

هذا البحث يجسد فشل مشروع التوفيق بين الفلسفة والدين في المجتمع الحضاري العربي الإسلامي بالفروق الوسطى من خلال استعراض ما قاله فلاسفة هذا المجتمع في قضية مصير الإنسان بعد مفارقة النفس لبدنها الأرضي.. هذه القضية كما قضية علاقة الله بالعالم ونظرية النبوة والفيض.. جميع هذه القضايا كانت قضايا خلافية حادة بين أصحاب المشروع الفلسفي في مواجهة النص الديني الرسمي. إضافة إلى ذلك: إن هذا البحث هو محاولة لاستبعاد الفلسفة عن الانتماءات الإيديولوجية عرقية كانت أم دينية أو سياسية، ليصبح هذا البحث منحازاً إلى مصطلح الفلسفة في المجتمع الحضاري العربي الإسلامي عوضاً عن الفلسفة العربية أو الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: مصير الإنسان، عالم الآخرة الخيالي، النفس الكلية.

* أستاذ مساعد – قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين– اللاذقية– سورية.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (38) العدد (1)2016
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (38) No. (1) 2016

The fate of the self-speaking, according to imagine philosophers of the Arab-Islamic civilization

Dr. Borhan Mahlobi*

(Received 31 / 5 / 2015. Accepted 6 / 1 / 2016)

□ ABSTRACT □

This research focus on the failure project to reconcile philosophy and religion in the Arab-Muslim medieval society through a review of what the philosophers of this society in the cause of human fate after the paradox of self to her body worldly. This case is as the issue of God's relationship with the world and the theory of prophecy and the theory emanation. All these issues were sharp philosophical contentious issues between the owners of the project in the face of official religious text. In addition: This research is an attempt to exclude philosophy for ideological affiliations to become this research biased to the term philosophy in the Arab-Muslim cultural society instead of Arabic or Islamic philosophy.

Key words: The fate of the self-speaking, after life world, the universal self.

*Associate Professor, member in the teaching staff, department of philosophy, faculty of art, tishreen university, Lattakia, Syria.

مقدمة:

يأتي هذا البحث كمحاولة للبرهنة على فشل مشروع التوفيق بين الفلسفة العربية والدين الإسلامي انطلاقاً من الاختلاف بين الجانبين في مصير الإنسان بعد مفارقة النفس لبدنها الأرضي. هذا المشروع تصدت له المعتزلة عندما رأت بأن العقل والوحي من الله، يتكاملان ولا يتناقضان، فالوحي معقول لأنه من لدن إله حكيم، وإذا كان معقولاً فهو غير غريب عن العقل، وإذا كان الأمر كذلك وجب تأويل الوحي إن ظهر بمظهر غير معقول.

كما لجأ الكندي إلى تأويل الآيات القرآنية، لإيجاد الحلول للتناقضات الظاهرية بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية، وخاصة رسالته في سجود النجم إلى تلميذه أحمد بن المعتصم. وكذلك فعل الفارابي وابن سينا في شرحه لسورة النور في القرآن الكريم وكتابته رسالة في إثبات النبوات، وحذا حذوهم ابن طفيل في قصته الرمزية (حي بن يقظان) مبيناً فيها بأن ما وصل إليه حيّ بن يقظان بالنظر العقلي والتأمل لا يخالف تعاليم الدين المنزل..

وأخيراً ابن رشد الذي دافع عن الدين والفلسفة معاً من خلال قضية التأويل التي عرضها في كتبه المؤلفة (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال)، (الكشف عن مفاهيم الأدلة)، (تهافت التهافت).

يقول (ابن رشد): فالنظر الفلسفي لا يؤدي على مخالفة ما جاءت به الشريعة، فالحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"[1].

ولكن، لماذا اختلف هؤلاء الفلاسفة مع الدين الإسلامي في علاقة الله بالعالم والقول بصريح العبارة بأزلية العالم.. على النقيض مما يقول به الدين بأن الله خلق العالم من عدم؟.. ولماذا كانت نظرية النبوة عند ابن سينا نظرية فلسفية وليست دينيه..؟...

منهجية البحث:

سنعتمد المنهج النّقديّ التّحليليّ المستند إلى الضرورة التّاريخيّة بجدليتها مع الصيرورة الحضاريّة، بعيداً عن أي تشنّج أيديولوجي.

إشكالية البحث:

تتمثّل إشكاليّة البحث من خلال مجموعة أسئلة يمكن طرحها مقدماً ليتم الإجابة عليها من خلال معالجة مواقف مجموعة من فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية لمصير النفس البشرية بعد مفارقتها لبدنها الأرضي... هذه الأسئلة هي:

– لماذا يمكن تلمّس غموض (أو ما يبدو تناقضاً) في مواقف هؤلاء الفلاسفة من هذه القضية: قضية مصير النّفس البشريّة في عالم الآخرة؟ الأمر الذي دفع بالشارحين والدّارسين المتخصصين للخروج بتأويلات متناقضة انطلاقاً من مواقف أيديولوجية متبادلة؟...

– هل يمكن القول بأنَّ هذا الغموض في مواقف هؤلاء الفلاسفة في المجتمع الحضاريّ العربيّ الإسلاميّ كان بسبب مبدأ التقية الذي استظلّ به هؤلاء الفلاسفة في مواجهة الاستبداد السّياسيّ والفقهي الذي كان يهيمن على مفاصل المجتمع الحضاري العربي الإسلامي، والذي بدوره عطّل، بل شلّ فاعليّة الانقلاب الفلسفيّ وسائر الانقلابات الفكريّة الأخرى التي عرفها ذلك المجتمع كانقلاب المعتزلة من داخل اللاهوت الإسلاميّ، وانقلاب المتصوّفة وغيرها...

---

[1] – **ابن رشد، فصل المقال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، القاهرة، 1969، ص22.**

– وأخيراً، لماذا تدرس حتّى اللحظة الرّاهنة، ظاهرة الفلسفة والفلاسفة في المجتمع الحضاريّ العربيّ الإسلاميّ وكأنّها فكراً عرقيّاً أو دينياً؟...

أوّلاً: تصورات الكندي لمصير النّفس النّاطقة:

قبل الحديث عن هذه التّصورات الميتافيزيقيّة عند الكندي للنفس البشرية، من المهم التّنويه إلى أهميّة الكندي في إرساء ظاهرة الفلسفة في المجتمع الحضاري العربي الإسلامي انطلاقاً من ضرورة تاريخية تمثّلت أوّلاً بانقلاب المعتزلة من داخل اللاهوت الإسلامي، واستكمل هذا الانقلاب الفلسفي الذي قاده الكندي بانقلاب من داخل المعتزلة مسلّحاً بخصوصية متعدّدة الأقطاب لم تتوفر لسواه، كونه ظهر في الفترة الواقعة بين 185هـ– 225هـ تلك المرحلة التي غلب عليها الاهتزاز والتّصدّع في أيديولوجية دولة الخلافة بضغط اقتصادي– اجتماعي أعتق الفلسفة آنذاك من السيطرة اللاهوتية، إضافة إلى ذلك كان هذا الرّجل بحراً في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية، ومتخصصاً بأحكام النجوم وسائر العلوم، وفاضل وعارف بالعلوم القديمة بأسرها، وبالتالي كان هو الأقدر للاستجابة للضرورة التاريخية بانتقال الفكر الفلسفي عند العرب من مرحلة الارتباط بالفكر اللاهوتي إلى مرحلة الاستقلال، وعلاوة على هذا وذاك انتماءه أو على الأقل تأثّره بفكر المعتزلة.

وينظر إليه (روجر بيكون) بأنّه مع ابن الهيثم في الصّف الأول مع بطليموس، ويقول فيه (لويس ماسينيون): (إلى الكندي يعود الفضل في تحرير جملة من التراجم العربيّة لمصنفات يونانية فلسفية) [1]. وهو أيضاً سليل أسرة من النبلاء، فوالده كان أميراً عباسياً على الكوفة، وعلاقته ببلاط الخليفة المأمون وأيضاً المعتصم الذي اختاره معلماً لابنه أحمد.

بعد هذا التّحليل المبدئي لعقلية الكندي، نعرض دون أي تأويل لآرائه الفلسفيّة في مصير النفس البشرية بعد مفارقتها لبدنها الأرضي، انطلاقاً من فلسفة أفلاطون حيث يرى: بأنَّ النفس بعد الموت ترتفع إلى العالم الإلهي، لتقطن فيه متنعمة بأنوار الخالق.(ولكن ليس كلّ نفس تفارق البدن تصير من ساعتها إلى ذلك المحلّ. لأنَّ من الأنفس ما يفارق البدن وفيها دنس وأشياء خبيثة، فمنها ما يصير إلى فلك القمر، فيقيم هناك مدة من الزمن، فإذا تهذبت ونقيّت ارتفعت إلى فلك عطارد، فتقيم هناك مدة من الزمن، فإذا تهذبت ولقيت ارتفعت إلى فلك كوكب أعلى، فتقيم في فلك مدة الزمان، فإذا صارت إلى الفلك الأعلى، ونقيت غاية النقاء، وزالت أدناس الحسّ وخيالاته وخبثه منها، ارتفعت إلى عالم العقل... وطابقت نور الباري... وفوض إليها الباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها)[2].

يتبيّن من هذا النصّ المنسوب إلى الكندي، بأنَّ الفرصة بالتأكيد متاحة لجميع الأنفس البشرية المفارقة لأبدانها الأرضية؛ أي بمعنى آخر، مفهوم الجنة والنّار عند الكندي يختلف عما هو عليه في الدين الإسلامي... إذن هو مفهوم فلسفيّ خالص.

ثانياً: موقف فلسفي مغاير لرأي الدين في النّفس ومصيرها عند أبو بكر الرازي:

في كتاب (السيرة الفلسفية) لأبي بكر الرازي، إشارة له بعنوان: "إن الجسم حركة من ذاته، وأن الحركة معلومة"، ولعل (دي بور) استند إلى هذا العنوان عندما قال أن الرازي خالف الارسطيين بقوله: (إن الجسم يحوي في ذاته مبدأ الحركة)[3]. لكن أبا بكر الرازي يصل إلى هذه المواقف عبر تصورات فلسفية مثالية ترجع إلى أصول مختلفة

---

[1] – **مروة، (حسين)، النزاعات المادية، دار الفارابي، بيروت، ط7، ج2، 1985 ص46–47.**

[2] –**الكندي، (يعقوب بن إسحاق)، رسائل الكندي الفلسفية، ص 278.**

[3] –**ديبور، ت. جـ: تاريخ الفلسفة في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1954، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، ص117.**

(أفلاطونية، أفلوطينية) إضافة إلى عناصر غنوصية، إلى درجة لا يوجد فيها من الأصول الإسلامية سوى قوله بوجود صانع للعالم تام العلم والحكمة، ولا يعرض له سهو ولا غفلة، ولأول مرة في الفلسفة العربية لا يوجد أثر واضح للالتزام التقليدي بمبدأ التنزيه الإلهي المطلق (التوحيد)، أي مبدأ الانفصال المطلق بين الله والعالم، وكأن الرازي هنا أقرب على مذاهب وحدة الوجود (حلول.. اتحاد..) عند المتصوفة والفلاسفة، بل نرى هنا علاقة ضرورية أزلية تصل عالمنا مع الله بطريقين: طريق النفس، وطريق العقل. أما النفس، فتفيض عنها الحياة على أجسام عالمنا، كفيض النور من قرص الشمس (وهذه فكرة أفلوطينية)، بمشاركة من الله، وذلك أن النفس جاهلة لا تعلم الأشياء، بل تمارسها، والله يعلم ميلها إلى الانجذاب والتعلق بالهيولى (المادة) وعشقها لهان وكرهها مفارقة الأجسام بحيث تنسى نفسها وعالمها الأول (وهنا أيضاً أصل أفلاطوني ورده الكندي قبل الرازي)، والله يساعدها في تحقيق رغبتها هذه، فيركب الهيولى تراكيب مختلفة، منها السماوات والعناصر، وأجسام الحيوانات، وهي جميعها مركبة على الوجه الأكمل.

غير أن الأجسام الأرضية، يبقى بعض الفساد والشر في جوهرها، ولا يمكن إزالته، بسبب كونه من ضرورات القوانين الطبيعية التي لابد أن تجري في مجراها وفق مبدأ السببية. ويفيض الله العقل على النفس لكي تتذكر عالمها (وهذه أيضاً فكرة أفلاطونية)، ولكي تعلم أنها ما دامت في عالم الكون والفساد، ولا تنفك عن الآلام، فتشتاق إلى عالمها الأول للتخلص من هذه الآلام (فكرة موضوعية). وهكذا نرى صلت الله بالعالم تتحقق في اتجاهين متعاكسين: اتجاه نحو الهيولى لمساعدة النفس على تحقيق رغبتها في التعلق بالمادة، واتجاه مغاير نحو الخلاص من هذا التعلق الهيولاني. أي أن هناك وجهة نازلة وأخرى صاعدة. وفي كلتا الوجهتين نجد نوعاً من الحضور الإلهي يصل الله بالعالم.

سندخل إلى تحليل موقف الرازي من مبدأ ومعاد النّفس البشريّة انطلاقاً من تأكيده على أزلية الله، ولكن، بموقف مختلق جوهرياً عن مفهوم الإله في الديانات التوحيدية الثلاث (اليهودية، المسيحية، والإسلامية)، بسبب قوله بوجود النّفس الكليّة ببعدها الأزلي المؤكّد، ومن المهم الإشارة هنا، إلى أن استخدام مصطلح النّفس الكليّة يرجع إلى أفلاطون (427– 347ق.م) الذي يعتبر أنَّ النّفس الكليّة هي السبب والعلّة الأولى في اتحاد المثل بالهيولى من أجل تكوين المحسوسات، وجدير بالذكر بأنَّ الأفكار الافلاطونية فيما يخصّ مفهوم النفس الكليّة معبأ بالاختلاطات والشّوائب الأسطورية، ففي محاورتي (طيماوس) و(فيدر)، يصوّر لنا افلاطون النّفس الكليّة في مقابل الإضافات الرياضيّة الموجودة من دلالة النظام في الكون من هذا النظام الناجم عن حركات الأفلاك. قُيِّضَ للنفس الكلية التّمتّع بالقدرة على الحركة والمعرفة، فهي علة الحركة في الكون[1].

ثمَّ تغيّرت فكرة النفس الكليّة عند الرواقيين، لتغدو لديهم باعتبارها نفساً للعالم: كائن مفكّر عاقل، مبثوثة في كل مكان من العالم[2]. أمّا عند أفلوطين (205– 270م) فالنّفس توجد الكثرة، وبها تتحقّق المحسوسات. فالنّفس تقع في العالم المعقول وبين عالم المحسوس؛ فالنّفس استتباعاً لهذا الرأي هي أساس التّكثّر الحسّيّ[3].

هذه هي جملة من الآراء التي ارتكز عليها موقف الرازي (أبا بكر) ليعبّر عن مفهومه في النّفس الكليّة التي ووفقاً لرأيه بأنّها بثّت مكنوناتها في الطبيعة وبشكل أزليّ من حيث معناه. وبالتالي يكمن في الطبيعة بعد أزلي أكيد. وبما أنَّ أزلية الطبيعة تبعاً لأزلية الهيولى التي هي بدورها تبعاً لأزلية النّفس، فإنَّ هذا يؤدّي إلى أزلية كلٍّ من المكان

---

[1] – **بدوي، عبد الرحمن، (أفلاطون)، ط4، مكتبة النّهضة المصرية، القاهرة، 1946، ص185–187.**

[2] – **أمين، عثمان، (الفلسفة الرواقية)، القاهرة، 1945، ص127.**

[3] – **أفلوطين، التساعية الرابعة (في النفس)، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، 1970، ص117.**

والزمان. وما هو جدير بالذكر في فلسفة الرازي فيما يخصّ موضوع النّفس هو قوله بالتناسخ الذي يعود أساساً إلى الفيلسوف اليوناني فيثاغورث (572- 497ق.م) صاحب الفلسفة المتأثّرة بالتعاليم الأورفية، حيث يرى بأنَّ النّفس تتمركز في المنح وهي علّة الحركة لجسم الإنسان، وهي المنح مثلها مثل النّجوم تتمتّع بقدرة ذاتية على الحركة من حيث هي حركة منتظمة دائمة. والنّفس تنتقل من جسم إلى آخر أدنى أو أعلى مرتبة من الجسم الذي تنتقل منه[1].

إنَّ قول أبا بكر الرازي بالتّناسخ المستند إلى قاعدة فلسفية بحتة فيثاغورثية ومختلفة عن التّصورات الفلسفية وبعيدة بنفس الوقت عن التّصوّر الدّيني. يرى أيضاً الرازي بأنَّ النّفس تتّصف بالحياة والجهل، والدليل على جهلها أنّها افتتنت بالهيولى وتعلّقت بها، وصنعت منها صوراً لكي تحصِّل بواسطة هذا الاتّصال على اللذات الجسمانيّة، وإنَّ الله برحمته يساعد النّفس ليخلصها من ذلك البلاء بأنَّ خلق هذا العالم وأحدث فيه صوراً قوية طويلة العمر كي تحصل النّفس في تلك الصّور على اللذات الجسمانيّة. ومن أجل ذلك أحدث الله الإنسان ووهبه العقل من جوهره الإلهي، لكي يوقظ النّفس من نومها في الهيكل الطيني، ولكي يريها أن هذا العالم ليس مكانها، وإنه وقع لها بشكل عَرضَي وعابر بسبب خلق العالم. وإنَّ العقل يقول للإنسان أنّه لما كانت النّفس تعلّقت بالهيولى، فلتتفكّر أنّه إذا فارقتها فلن يبقى لتلك الهيولى وجود؛ حتّى إذا علمت نفس الإنسان تلك الحالة، عندئذٍ تتعرّف حقيقة العالم العلوي، وتبرأ من هذا العالم، فتعود إلى عالمها الذي هو عالم الراحة والنعيم.

والإنسان لا يصل إلى ذلك العالم إلّا بالفلسفة، وإنَّ كلّ من تعلّم الفلسفة وعرف عالمه، وصار قليل الاضطراب، وكَسِبَ المعرفة، فيتخلّص من تلك الشّدّة.أمّا النّفوس الأخرى فتبقى في ذلك العالم إلى أن تنتبه جميع النّفوس التي ما زالت في الهياكل الآدميّة بعلم الفلسفة (ولم يقل أبداً بالدين والإيمان) إلى ذلك السّر، وتقصد إلى عالمها، وترجع هناك بكليتها. إذن سيرتفع هذا العالم وتنطلق الهيولى من قيدها كما كانت في الأزل[2].

وفي مناظرة بين فيلسوفنا أبي بكر الرازي وأبي حاتم الرازي والتي أوردها الأخير في كتابه (أعلام النبوة)، ووردت في كتاب الأقوال الذهبية للكرماني، وجاءت في رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي من تحقيق بول كراوس عن قدم النفس.. فقال الرازي: "إن النفس اشتهت أن تتجبل في هذا العالم، وحركتها الشهوة لذلك، ولم تعلم ما يلحقها من الوبال إذا تجبلت فيه، واضطربت في إحداث العالم، وحركت الهيولى حركات مضطربة مشوشة على غير نظام، وعجزت عما أرادت، فرحمها الباري وأعانها على إحداث هذا العالم، وحملها على النظام والاعتدال رحمة منه لها، وعلماً أنها إذا ذاقت وبال ما اكتسبته عادت إلى عالمها، وسكن اضطرابها، وزالت شهوتها واستراحت. فأحدثت هذا العالم بمعاونة الباري لها، ولولا ذلك لما قدرت على إحداثه، ولولا هذه العلة لما أُحِدثَ العالم.

ودار حوار طويل بين أبي بكر الرازي وأبي حاتم الرازي حول نقطة مهمة جداً، فكيف للباري وهو يعلم بأن خلق العالم وتجبل النفس بالهيولى وبالاً لها، فكيف يطاوعها.. فيرد عليه أبي بكر الرازي بمثال من له طفل مدلل تحركه الشهوة إلى دخول بستان مليء بالأشواك فيطاوعه ويعلم بأنه سيتأذى وإذ دخل لسعته عقرب، فرجع ثم لم تنازعه نفسه على العودة ثانية فيستريح.. وهذا هو حال النفس مع الباري. إذن أن الباري لحكمة منه ألقاها في هذا الوبال الطويل دهراً من الزمن.

---

[1] – **الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، تحقيق: عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، عام 1950، ص171.**

[2] –**الرازي أبو بكر، محمد بن زكريا، رسائل فلسفية، جمعها وحققها: بول كراوس، دار بدايات، جبلة (سورية)، ط 1، 2005، ص284-287.**

ثالثاً: ابن سينا والنّفس البشرية المفارقة في عالم المعقولات الخيالي (الترانسند نتالي):

تحيّر ابن سينا في بعث الأبدان يوم القيامة، وتبدو هذه الحيرة قوية عندما يقرّ ببعثٍ للأبدان وفقاً لما جاء في ظاهر الشرع وهذا لا يخصّ إلّا العامّة. بينما في العمق يقترح ابن سينا وجود بدن (جَرَم) سماوي، تتعلّق به النّفس النّاطقة المفارقة لبدنها الأرضي في عالم آخره خيالي ترانسند نتالي.

إذن، البدن السماوي –وفقاً لابن سينا– سيعطي النّفس الإنسانية المفارقة التي ستتعلّق به كلّ ما كان لها من قوى إدراكيّة بديلة عن القوى الإدراكية البدنية في المرحلة الأرضية، أي هذه القوى الإدراكيّة التي ستكون لها من علاقتها (إقامتها الأزلية) في بدن سماوي، ستكون قوى إدراكية خالية محضة (ترانسندنتالية)، وبالتالي فهي في أزليتها (عالم المعقولات) الذي لا يتطابق أبداً مع الميتافيزيقا الدّينية لعالم الآخرة بفهمه المباشر[1].

لقد قال ابن سينا بالمعاد الروحاني بناء على تصوّره للروح جوهراً روحانيّاً (عقلياً) قادراً بالتّأمّل العميق حتّى وهي هذه النّفس في مرحلة ارتباطها ببدن أرضي، أن يتّصل بعالم خيالي مفارق للمادة والوصول إلى السّعادة، وهذا ما حاول إثباته ابن سينا من خلال برهان الإنسان الطائر.

يرى ابن سينا أنَّ الكمال الخاصّ للنّفس النّاطقة أن تصير عالَماً عقلياً، مرتسماً فيه صورة الكلّ، (والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكلّ مبتدئاً من مبدأ الكلّ، سالكاً إلى الجواهر الشّريفة، فالروحانيّة المطلقة، ثمَّ الرّوحانيّة المتعلّقة بالأبدان، ثمَّ الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثمَّ تستمر كذلك حتّى تستوفي في أنفسها هيئات الوجود كلّه، فتنقلب عالماً معقولاً، موازياً للعالم الموجود كلّه مشاهداً لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال الحقّ، ومتحداً به)[2].

أفلا نجد تطابقاً في المضمون بين هذا النّصّ السيناوي الذي يتصوّر مسيرة النفس البشريّة المفارقة لبدنها الأرضي في عالم الترانسند نتالي وخيال الكندي الأفلاطوني، وليس أبداً الديني، لمصير النّفس البشرية المفارقة؟...

بيّن ابن سينا موقفه من مسألة المعاد البدني كما ورد في الشّرع من الصّور الحسيّة والتّمثيل بالمحسوسات هو مجرّد ضرب أمثال لقصور الافهام عن إدراك هذه اللذات العقلية، فلا يعدو الأمر –برأيه– إلّا محاولة من الأنبياء لمخاطبة عامّة النّاس بما يفهمونه بالتّشبيه والتّمثيل، إلى أن يقرّر ابن سينا وبشكل جازم لا لبس ولا غموض فيه إلى انكار المعاد الجسماني لأنّه (مما لا يمكن البرهنة عليه عقلياً... لكنّنا نبيّن برهانياً، أنّه تعود النّفوس إلى البدن البتة).

ومن الأدلّة السّاطعة على فناء النّفس البشرية –كما يرى ابن سينا– نظرية إلى العلاقة بين الأرضي والنّفس التي له متحدان كما أي مادة مع صورتها، لتغدو بهذه الحالة النّفس النّاطقة هي الصّورة الجسمية لبدنها الأرضي، وكأنّنا بهذه الحالة نرى ابن سينا يعود إلى نظرية المثل الأفلاطونية ونظرية الهيولى النّوعية عند أرسطو بتمييز بين الصّورة النّوعية الخالدة التي تتمثّل هنا بالنفس الكليّة الأزلية في عالم المعقولات، والصّورة الجسمية الفانية بفناء بدنها الأرضي، وما خلودها إلّا خلوداً عقليّاً. يقول ابن سينا، تأكيداً على ما ذكرناه: (فالبدن الأرضي، وبمعنى ما، تخلقه النّفس المقيمة فيه والمتعايشة معه، باعتبارها صورته المخصّصة له، إنّه ينمو ويتطوّر بهذه الحالة كالسّيف بالنسبة إلى اليد التي

---

[1] – مهلوبي، برهان، مكانة الخيال في نظرية المعرفة عند ابن سينا في حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية الرسالة 145، الحولية العشرون، 1999– 2000م، ص42.

[2] – الشهرستاني، (أبي الفتح محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، ج 2، المسألة العاشرة من إلهيات ابن سينا، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص197.

تحمله، فتّتحد فعاليته وفقاً لمهارة هذه اليد وقدرتها على استعمال هذا السّيف (البدن)، فعلاقة النّفس بالبدن علاقة رئيس بمرؤوس، علاقة خادم بمخدوم، علاقة صانع ومصنوع)[1].

فالبدن مهيأ لاستقبال النّفس التي تخصّه، ولا يكتمل إلّا بها، فكل منها بحاجة إلى الآخر في آنٍ معاً[2].

ثمّة أسئلة تطرح نفسها استتباعاً لتصوّرات ابن سينا للنفس البشرية المفارقة في عالم آخره خياليّ ترانسند نتالي... في مقدمة هذه الأسئلة... كيف تخيّل ابن سينا الثّواب والعقاب بناءً على الملف الذي حصلته هذه النّفس البشرية خلال مرحلتها الأرضية في بدن أرضي؟...

يرى ابن سينا أنَّ مفهومي الثّواب والعقاب، نسبيان ومتغيران... أي أنّهما يتعلّقان بمستوى النّفس، فيما إذا كانت عارفة أم جاهلة، مؤمنة أم كافرة. فأصحاب الأنفس البله سعيدون هانئون استناداً إلى أوهامهم وتخيّلاتهم.

أمّا أصحاب الأنفس المقدّسة المخلصة فسيتحدون بالكمال بجوهرهم، وسينعمون بسعادة حقيقيّة[3].

وينتقد ابن سينا بشدّة إيمان العامّة الذي يقوم على الخوف من النّار، والرّغبة في الإقامة بالجنة إلى هؤلاء النّاس، إن الله ليس غاية في ذاته، إنّما[4].

يذكرنا هذا الموقف بموقف المتصوّفة/ الزاهدة رابعة العدوية التي سئلت عندما شوهدت بأنّها تهرول بسرعة وبيدها اليمنى شعلة نار، وباليد اليسرى ماء، عن سر هذا المشهد، فأجابتهم بأنّني أهرول بسرعة لأظفر بنار جهنم، وأحرق الجنة لكي لا يعبد الله إنسان طمعاً في جنته ولا خوفاً من ناره.

لم يشكّك ابن سينا بصدقية الخطاب الدّيني الموجّه إلى عامّة النّاس، والملائم لمستوى إدراكهم بكلّ القضايا التي جاءت بها الرّسالة الإسلامية، إذ أنَّ من الصّعوبة بمكان أن تفهم عامة النّاس الحقائق والكلّيات بالعقل والقياس البرهانيّ (الفلسفي)، وبكل بساطة ليس لديهم مثل هذه القدرات، ولهذا من الطبيعي جداً أن يرتبط الثّواب والعقاب حسيّاً.

وبما أنَّ فيلسوفنا (ابن سينا) يربط بين معنى السعادة، ومعنى الإدراك الذي يرتبط بها، فسيكون لدينا بالتالي: سعادة، الإدراكي الحسّيّ المتأتية من ميول البدن ورغباته واحتياجاته؛ مقابل السّعادة العقليّة المعبّرة عن ميول النّفس النّاطقة الفاضلة العالمة ورغبتها الأزلية في الاتصال بعالم المعقولات؛ وبالتالي يصبح هذا النّوع من السعادة جوهريّاً في اشتغال النّفس النّاطقة بتحصيل كمالاتها، والاقتراب من إدراك المعقولات، وبشكل خاصّ ونهائي: الحقيقة الأولى[5].

يعتبر (ابن سينا) بأنَّ سعادة النّفس النّاطقة لا تتحقّق أو بالأحرى لا يمكن إنجازها إلّا من لحظة هجران هذه النّفس النّاطقة لبدنها الأرضي[6].

ما هو المعنى السيناوي لكمال النّفس النّاطقة؟...

يرى ابن سينا (بناءً على شرح نصير الدين الطّوسي، والرّازي) بأنَّ النّفوس البسيطة لن تعذّب، لأنّها لا تدرك كما لها[7]، ولا تشعر برغبة إليه.

---

[1] – ابن سينا، (أبو علي الحسين بن عبد الله)، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1973، ص107.

[2] – غارديه، (لويس)، التفكير الديني عند ابن سينا، مقال ضمن الدولة التومائية (باللغة الفرنسية)، مكتبة (فران)، باريس، فران، 1939، ص694.

[3] – غارديه، (لويس)، التفكير الديني عند ابن سينا، مقال ضمن الدولة التومائية (باللغة الفرنسية)، ص 727.

[4] – ابن سينا، (أبو علي الحسين بن عبد الله)، النجاة، ط2، القاهرة، نشره محي الدين الكردي، 1938، ص298.

[5] – كوربان، هنري، السهروردي، دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2009، ص89.

[6] – ميشو، جان، مصير الإنسان عند ابن سينا، ص57.

[7] – ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)، كتاب العلم، م1، (باللغة الفرنسية)، ترجمة:م. آشيناو هـ. ماسّ، باريس، 1986، ص215.

وما يميّز النّفس النّاطقة يكون باتجاهين:

1- أن تكون النّفسُ طيبةً بذاتها، ولم تألّف عادات السّوء.

2- أن تكون ضالعة في العلم مرتبطة تحصل من خلالها تصور المعقولات.

إذن، لكلّ نفس ناطقة استعدادان: أخلاقيّ وعلميّ، فلكي يقوى لديها الإدراك العقليّ ممّا يجعلها دائمة التّيقّظ لجوهرها والاشتغال على كمالها.

فعندما يتوفّر للنفس النّاطقة هذان الاستعدادان: الأخلاقي والعلميّ، تفارق بدنها الأرضي، وتتّصل بالفيض الإلهي عند سدرة المنتهى، وتتكشّف لها الحقائق جميعها[1].

فالكمال الخاصّ بالنفس النّاطقة، يكمن بالوجود في عالم عقلي خيالي حيث يتحصل لها صورة الكلّ، والنّظام المعقول في الكلّ.

مضمون الثّواب للنفس النّاطقة لا يكون إلّا في كمال تشتاق إليه وترغبه بعد معرفته[2].

فالخاصّة لهم معاد حقيقي روحي مختلف عن المعاد الذي يخص عامة النّاس، أمّا العامّة فمعادهم على قضية بعث الأبدان يوم القيامة، كذلك يتميّز الخاصّة عن العامة بمفهوم السّعادة أو الشقاوة، فسعادتهم أو شقاوتهم روحية خيالية ولا تكتمل إلّا بعد مفارقة النّفس النّاطقة لبدنها الأرضي، وتعود إلى أصلها، إلى عالم الأبدية.

إنَّ ابن سينا بفلسفته اجتاح كلّ قضايا الدّين الإسلاميّ، معيداً صياغتها لصالح الفلسفة، الأمر الذي دفع بالمستشرق (جان ميشو) صاحب كتاب (مصير الإنسان برأي ابن سينا) للقول: (إنَّ ابن سينا، اختزل النبوّة إلى معرفة عقلية بحتة)[3].

بالمقابل، نجد مستشرق فرنسيّ آخر لا يوافق السيد ج. ميشو في الحكم على وجود عقلانية أرسطو طاليسية عند ابن سينا، هو المستشرق (لويس غارديه) الذي ينتسب مثله مثل (هنري كوربان) إلى النّظرية المركزية الأوربية التي ترد فلسفة ابن سينا – متفقين مع مستغربين عرب مسلمين أمثال محمد عابد الجابري –، إلى غنوصيات صوفية متفقة بالعمق مع الدين: (إنَّ ابن سينا في نظرته إلى: الخلق، العلم الكلّي بصفات الله، بعث الأبدان، النبوة، الصلاة، العناية الإلهيّة... يبقى قويّاً جداً ورائعاً، إذا استثنينا التّفسير الأدبيّ الحرفي، كلمة، كلمة متفقاً مع العقيدة الدّينية)[4]..

إذا أخذنا بآراء السيد ل. غارديه، و هـ. كوربان، فلن يكون في المحصلة الأخيرة في مؤلّفات ابن سينا ونظرياته الفلسفية الأرسطية إلّا لاهوتيّاً دينيّاً أو فكراً إشراقيّاً صوفيّاً غنوصيّاً فارسيّاً...

رابعاً: مصير النّفس العاقلة عند ابن رشد:

من غير الممكن الحديث عن مصير النّفس العاقلة عند فيلسوفنا ابن رشد إلّا بعد عرض آراءه لأقسام هذه النّفس، علماً بأنّه وفي كتابه المهم "تهافت التّهافت" يقرّر مسبقاً بأنَّ (الكلام في أمر النفس غامض جداً)[5].

مثلاً: عندما يبدأ ابن رشد حديثه عن العقل الهيولاني، يوجّه نقداً لاذعاً لثامسطيوس وأتباعه فيقول: (وأمّا ثامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين فهم يقولون عن العقل الهيولاني بأنّه أزلي، ويضعون المعقولات الموجودة فيه

---

[1] – ابن سينا، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص110.

[2] – ابن سينا، المرجع السابق، ص114.

[3]- Micho،(Jan) ،*la destin de l'homme selon Aveisin* ، Louvin ،1986 ،P.119.

[4]- Gardier,(Louis)،*la pensee de la religion* ،l'article dans le toumiste ،Paris Vrin ،1939 ، P.727-738-694.

[5] – ابن رشد، (أبو الوليد محمد)، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنا، دار المعارف، مصر، 1946، ص557.

كائنات فاسدة، كونها مرتبطة بالصّور الخياليّة)، ليخلص ابن رشد إلى أنَّ العقل الهيولاني كائن فاسد، وأنّه استعداد حادث لتقبل المعقولات وهو في النّفس، وهو ليس حاملاً تحلّ فيه المعقولات أو مادة حقيقيّة تتّحد بها المعقولات، إنّما أُطْلِقَ هذا الاسم على هذا العقل على وجه الاستعارة لقيامه بدور المادة بالنسبة للصورة.

أمّا المعقولات –برأي ابن رشد– فهي أزلية، على عكس ما ذهب إليه ثامسطيوس وأتباعه الذين كانوا يرون بالعقل الهيولاني أزلياً والمعقولات حادثة فاسدة.

وإذا ما ذهبنا إلى رأي ابن رشد في العقل الفعّال الذي هو عند المعلم الأوّل (أرسطو) فعل دائم، وأزلي الوجود، وخارج النّفوس الفرديّة، سواء عقلته هذه النّفوس أم لا...

يخبرنا (ارنست رينان) عن نظرية ابن رشد في العقل الفعّال فيقول:

"إنَّ هذا العقل مفارق تماماً للإنسان، وغير ممتزج بالمادة، وعندما نقول عنه واحد، فذلك من حيث مشاركة الأفراد فيه، ويقصد ابن رشد وحدة العقل الفعّال وحدة وكلية مبادئ العقل البشري، وعندما نقول بخلود هذا العقل: المقصود خلود النّوع الإنسانيّ"[1].

برأي ابن رشد: يتم الإدراك عندما يتّحد العقل المفارق، اتحاداً عَرَضياً بالفرد، من خلال تأثيره على الصّورة الحسيّة الخاصّة بكلّ فرد.

وعندما نقول أن مرجعية ابن رشد (مرجعية أرسطو طاليسية خالصة) بوجود العقل الفعّال خارج النّفس الفرديّة، فهذا يعني أنه يخلص إلى وحدة هذا العقل بالنسبة للإنسانيّة كلّها؛ ويترتّب على هذا القول: إنكار الخلود الفردي الشخصيّ للنفس، لكن هذا لا يعني إنكار خلود النّفس الإنسانية الكليّة.

بهذه الآراء في وحدة العقل –التي لا يعترف ولا يقر بفهمها عبد الرحمن بدوي، لأنّها تتناقض مع أيديولوجيته الدينية–، يتعارض أرسطو ومعه شارحه الأهم في تاريخ الفلسفة ابن رشد مع كل العقائد التّوحيديّة.

وممّا يؤكّد على أنَّ ابن رشد، أخذ بمبدأ وحدة العقل من خلال وضع رسالة في اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال... لقد قال: (إنَّ هذا العقل الفعّال له فعلان: أحدهما من حيث هو مفارق، هو أنَّ العقل ذاته شأنه شأن سائر العقول المفارقة أن تكون عليه عقلها ذواتها، والثاني أن يعقل المعقولات في العقل الهيولاني أعني التي يصيرها من القوّة إلى الفعل. وهذا العقل الفعّال هو متّصل بالإنسان وهو كالصّورة له).

إذن: (له حالتان: حالة عندما يعقل ذاته، ويتوحّد بالمعقولات، وحالة أخرى عندما يتّصل بالعقل الهيولاني، اتصال الصّورة بالمادة، فيتحوّل المعقولات الموجودة بالقوّة إلى معقولات موجودة بالفعل). والصّورة دائماً واحدة وكليّة وخالدة أزليّة عند كلّ المشائين[2].

ولا يوافق الدكتور محمود قاسم، على هذا التّأويل لابن رشد في وحدة العقل الفعّال، أو وحدة النّفس، إذ يرى بأنَ ابن رشد لم يتأثّر بالأفلاطونية المحدثة، وبالتالي كلّ عملية المعرفة تتم داخل النّفس، ولا تستلم أي معطيات فيضية من عقل فعّال خارجها. وبهذه الحالة يصل بنا محمود قاسم إلى نتيجة خلود النّفس الفردية عند ابن رشد، ويتابع قوله: بأن المقصود بوحدة العقل الفعّال عند ابن رشد هي وحدة المدركات العقلية، ويخلص إلى أنَّ ابن رشد أوّل أرسطو في ضوء فكرة العقل، بمعنى أنَّ لا فرق بين طبيعة العقل المادي، وطبيعة العقل الفعّال، بمعنى أن لافرق بين طبيعة العقل المادي، وطبيعة العقل الفعّال، ويؤكّد الدكتور قاسم على أنَّ ابن رشد لم يتمكّن من الحفاظ على النّسق الفلسفي

---

[1] **- renan: Averroes et lavrroisma: P135-138. Paris 1982. Calman- levy.**

[2] **– الفارابي، (أبو نصر)، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 150.**

الأرسطي إلا بعد أن بالغ في ذلك، حتّى غدت النفس ليس صورة جسمية فحسب، بل ذات روحية تتصل به أي تصبح النّفس شخصية خاصّة بجسمٍ معيّن بالذات، وليصبح أيضاً –وفقاً لهذا التّصوّر– العقل المنفعل، والعقل الفعّال شخصيان أيضاً[1].

إنَّ هذا التّأويل الذي قدّمه الدّكتور محمود قاسم، هو تأويل أيديولوجي، أي بعبارة أدق لكي يدافع عن إيمان ابن رشد، فقام بعملية تهديم وتمزيق لأرسطوطاليسية ابن رشد، لأنَّ أرسطو يعتبر أنَّ النّفس الفردية صورة جوهرية للإنسان الفرد، وأنَّ الجوهر الإنساني، كأي جوهر آخر، يستحيل أن يتكوّن من عدّة جواهر للإنسان الفرد، فلا بدَّ أن يتكوّن من مادة وصورة جوهرية.

لو تمعنّا، ومهما دققنا في كتاب النّفس لابن رشد، لن نجد ما يؤيّد ويدعم تأويل الدّكتور محمود قاسم. أفلا يعترف الدّكتور قاسم بأنَّ لفظة اتصال التي وسم ابن رشد إحدى رسائله بصحة نسبها إلى ابن رشد، معنى انفصال كلٍّ من العقل الهيولاني والعقل الفعّال أصلاً، وإلّا لما احتاجا للاتصال لو كان أصلاً معاً داخل النّفس الفرديّة.

الخلود عند ابن رشد للإنسانية ككلّ، أمّا الأفراد فمصيرهم الفناء.

وإذا كان من غموض عند ابن رشد فما يخصّ العقل الفعّال، فعائد إلى غموض الفكرة عند صاحبها الأصلي أرسطو، وسبب آخر، ربّما لجأ ابن رشد إلى الغموض لحضور هذا المفهوم في مواجهة علماء الكلام.

موقف ابن رشد من خلود النّفس!...

يقول ابن رشد: (فإذا كانت النّفس لا تهلك إذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذه الصّفة، فواجب، إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد.. والنفس أشبه شيء بالضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثمَّ يتّحد عند انتفاء الأجسام، كذلك الأمر في النّفس مع الأبدان)[2].

إنَّ مبدأ وحدة العقل عند ابن رشد، واضح لا لبس فيه في نصوص كتابه تهافت التّهافت، وبالتالي وحدة النّفس... ومع ذلك كلّ شراح ابن رشد المؤدلجين دينياً، يحاولون تطويع النّصّ الرشدي بما لم يقله ابن رشد ليتّفق مع العقيدة الإسلامية... وكأنَّ فعل الفلسفة غريب عن الحضارة العربية الإسلامية... شأن هؤلاء شأن أصحاب النّظرية المركزية الأوربية التي لا ترى بالفعل الحضاري العربي الإسلامي أي قدرة على فعل التّفلسف.

ربما، ما حرّض هؤلاء الشّراح العرب والمسلمين المؤدلجين دينياً، وأولئك الذين ينتمون إلى النّظرية المركزية الأوربيّة، هو أنَّ ابن رشد في كتبه الفلسفيّة مثل (كتاب النّفس، تفسير ما بعد الطبيعة) يختلف في معالجة هذا الموضوع عن كتبه التّوفيقيّة مثل (تهافت التّهافت– مناهج الأدلّة – فصل المقال)... إذ أنّه في كتبه الفلسفيّة يلتزم بأرسطوطاليسيته، أمّا في كتبه التوفيقية فكان يتحكّم في تفكيره مشروع التّوفيق بين الفلسفة والدّين. ها هو ابن رشد يقول عن النّفس في تلخيص كتاب النّفس: (إنَّ النّفس صورة لجسم طبيعي آلي. وذلك أنّه إذا كان كلّ جسم مركّباً من مادة وصورة، وكان الذي بهذه الصّفة في الحيوان هو النّفس والبدن، وكان ظاهراً من أمر النّفس أنّها ليست بمادة للجسم الطبيعي، فبيّن أنّها صورة)[3].

---

[1] – **قاسم، محمود، نظرية المعرفة عند ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، 1946، ص10.**

[2] – **ابن رشد، تهافت التّهافت، ص28–30.**

[3] – **ابن رشد، (أبو الوليد محمد)، تلخيص كتاب النفس، نشر وتحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، 1950.، ص12.**

ونستنتج من هذا التّعريف: أنَّ النّفس فردية، وهي صورة للبدن، لا بدَّ لها أن تغنى بفنائه، ويترتّب على هذا التّعريف أن الخلود الوحيد هو للعقل، وقد رأينا أنَّ العقل الهيولاني فانٍ عند ابن رشد لأنّه عقل فردي، وأنَّ العقل الفعّال هو وحده الخالد، باعتباره عقلاً كليّاً مفارقاً للنفوس الفردية.

كما أوضحنا سابقاً بأنَّ الدكتور قاسم تميّز بموقف أيديولوجي في اعتبار ابن رشد نظر إلى النّفس ليس باعتبارها مجرّد صورة للبدن، بل هي جوهر إنسانيّ مستقل عن البدن[1].

ويعد هذا الموقف من الدّكتور قاسم والذي لجأ إليه بعض المستشرقين سواء اتباع النظرية المركزية الأوربية أو المؤدلجين لاهوتياً مسيحياً، محاولة منهم جميعاً لإخراج ابن رشد من الدائرة الفلسفيّة المحضة الأرسطوطاليسية.

ويزعم أحد هؤلاء، أنَّ العقل الفعّال عند ابن رشد يفيض عن العقل السابق عليه في تراتبية العقول. وأنَّ الشّارح في هذا يشبه ابن سينا تماماً.

أخيراً، ما يعترض به الفلاسفة على تجويز البعث الجسدي، بأنّه من المحال أن تعود روح كل امرئ إلى بدنه الذي كان له في الحياة الدنيا، هذا البدن تحلل إلى عناصر مختلفة، وربما صار بعضها جزءاً من بدن إنسان آخر، فيكون متعذراً أن يعاد بدن كلّ منهما كاملاً –فإنَّ الغزالي يجيب على ذلك بأنَّ روح المرء تعاد إلى بدن أي بدنٍ كان، سواء أكان مواد بدنه الأوّل أم غيرها، أم مواد استؤنف خلقها، فإنَّ الإنسان بنفسه لا بجسمه[2].

الاستنتاجات والتوصيات:

بعد هذا العرض لمواقف بعض الفلاسفة في المجتمع الحضاري العربي الإسلامي بالقرون الوسطى فيما يخصّ قضية مصير النّفس الناطقة بعد مفارقتها لبدنها الأرضي، يمكن رصد أخير لهذه المواقف وما ترتّب عليها:

هذه المواقف يمكن تصنيفها في مجموعتين: الصنّف الأوّل يتمثّل بموقف الكندي، وبالرغم من إيمانه بخلود النّفس النّاطقة المفارقة، إلّا أنّه يؤمن بخلود روحي يلتحم بالذات الإلهيّة دونما تفرقة بين نفس مخطئه، وأخرى فاضلة، وكل ما يترتّب برأيه على النّفس المخطئة أن تعبر مجموعة من الأفلاك حتّى تتخلّص من شوائبها الدنيوية لتلحق فيما بعد بسدرة المنتهى الالهيّة، وهو بهذا الموقف الخيالي لا ينتمي إلى الدين وإنّما إلى الفلسفة الافلاطونيّة، بينما الصنف الثاني من مواقف هؤلاء الفلاسفة والتي تمثّلت بآراء ابن سينا وابن رشد، بأنّهما لا يؤمنان إلّا بعالم معقولات خيالي ترانسند نتالي، وبالتالي مصير هذه النّفس المفارقة هي في عالم المعقولات المختلف بشكل جذري عن عالم الآخرة الديني.

هذه المواقف الفلسفية تؤكّد كما مواقفهم من قِدَم العالم والنّبوّة وغيرها من القضايا الدينية على فشل مشروع التّوفيق بين الفلسفة والدين.

إنّ ظاهرة الفلسفة في المجتمع الحضاري العربي الإسلامي هي فلسفة عقلانيّة أرسطوطاليسية إلى حدٍّ كبير وخاصّة عند الفارابي وابن سينا وابن رشد، والأمر الذي يؤكّد على أنَّ الفلسفة ليس لها صبغة عربية أو إسلاميّة، شأنها شأن أي معرفة كالرياضيات وعلم النّفس، وهذا ما يدحض أحكام المؤدلجين من الباحثين في هذه الفلسفة سواء كانوا من الباحثين العرب والمسلمين أمثال محمود قاسم ومحمد عابد الجابري الذي شاطر أصحاب المركزية الأوربية باعتبار فلسفة ابن سينا إشراقية غنوصية أفلاطونيّة.

---

[1] – قاسم، (د. محمود)، في النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام، القاهرة، 1946، ص107–110.

[2] – الغزالي، (أبو حامد)، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1955، ص363–364.

المراجع:

1 -ابن رشد، (أبو الوليد محمد)، تلخيص كتاب النفس، نشر وتحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، 1950.، ص12.

2 -ابن رشد، (أبو الوليد محمد)، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1946، ص557- 28-30.

3 -ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)، كتاب العلم، م 1، (باللغة الفرنسية)، ترجمة:م. آشيناو هـ. ماسّ، باريس، 1986، ص215.

4 -ابن سينا، (أبو علي الحسين بن عبد الله)، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1973، ص107- 110-114.

5 -ابن سينا، (أبو علي الحسين بن عبد الله)، النجاة، ط 2، القاهرة، نشره محي الدين الكردي، 1938، ص298.

6 -ابن طفيل، (أبو بكر محمد بن عبد الملك)، حي بن يقظان، تقديم عبد الهادي حكيم، دار الفارابي، بيروت، 1954، ص364-366.

7 -أفلوطين، التساعية الرابعة (في النفس)، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، 1970، ص117.

8 -أمين، عثمان، (الفلسفة الرواقية)، القاهرة، 1945، ص127.

9 -بدوي، عبد الرحمن، (أفلاطون)، ط4، مكتبة النّهضة المصرية، القاهرة، 1946، ص185-187.

10 -الخضيري، (زينب محمود)، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، القاهرة، 1983، ص340.

11 -الرازي أبو بكر، محمد بن زكريا، رسائل فلسفية، جمعها وحققها: بول كراوس، دار بدايات، جبلة (سورية)، ط1، 2005، ص284-287.

12 -الشهرستاني، (أبي الفتح محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، ج2، المسألة العاشرة من إلهيات ابن سينا، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص197.

13 -الغزالي، (أبو حامد)، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1955، ص363-364.

14 -الفاخوري، (حنا) والجر، (خليل)، تاريخ الفلسفة العربيّة، ص635-641.

15 -الفارابي، (أبو نصر)، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري أبي نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959، ص161-150.

16 -قاسم، (د. محمود)، في النفس والعقل عند فلاسفة الإغريق والإسلام، القاهرة، 1946، ص107-110.

17 -الكندي، (يعقوب بن إسحاق)، رسائل الكندي الفلسفية، جزآن، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، ط، القاهرة، 1953، ص71-72- 278.

18 -الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، تحقيق: عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، عام 1950، ص171.

19 -كوربان، هنري، السهروردي، دار ومكتبة بيبليون، ط1، 2009، ص89.

20 ـمروة، (حسين)، النزاعات المادية، دار الفارابي، بيروت، ط7، ج2، 1985 ص46–47.

21 ـمهلوبي، برهان، مكانة الخيال في نظرية المعرفة عند ابن سينا، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية الرسالة 145، الحولية العشرون، 1999– 2000م، ص42.

المراجع باللغة الأجنبية:

1- Gardier,(Louis)،la pensee de la religion ،l'articledans le toumiste ،Paris Vrin , ،1939P.727-738-694.

2- Micho،(Jan) ،la destin de l'hommeselonAveisin،Louvin ،1986 ،P.57-119.

3- renan: Averroes et lavrroisma: P135-138. Paris 1982. Calman- levy.