المصادر اليونانية
فى الفلسفة العربية المشرقية

أ.د. عاطف العراقى

قسم الفلسفة – كلية الآداب

جامعة القاهرة

من أوجب واجباتنا التأكيد على أهمية الفلسفة اليونانية فى بلورة وتشكيل مذاهب فلاسفة العرب ، ونكاد نقطع بالقول من جانبنا بأنه لولا حركة الترجمة ، ترجمة التراث اليونانى من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية ، لما وجدنا فى بلداننا العربية فلسفة ولا فلاسفة بل أن كلمة الفلسفة تعد أصلاً كلمة يونانية .

واعتقد أن التقليل من دور الفلسفة اليونانية فى بلورة مذاهب فلاسفتنا من العرب سواء وجدوا فى المشرق العربى ، أو عاشوا فى المغرب العربى، إنما يأتى من أناس يطلقون على فلسفتنا أنها فلسفة إسلامية وليست فلسفة عربية ، فيتصورون نتيجة لموقفهم العدائى من الفكر اليونانى ، وكل فكر عربى غير نابع من البيئة الإسلامية ، أن الفلسفة عند فلاسفة الإسلام إنما تعبر عن أصالة خالصة وعن فكر روحانى داخلى ، وبحيث يطلقون على أعداء الفلسفة من أمثال الغزالى تارة وابن تيمية أخرى ، مصطلح الفيلسوف، ولما كان أمثال الغزالى وابن تيمية وابن القيم الجوزية قد ناصبوا العداء كل فكر يونانى وارد ، فإنهم بالتالى يرفضون الاعتراف بالأثر اليونانى الضخم فى تشكيل مذاهب كل فلاسفتنا العرب ابتداء من الكندى فيلسوف العرب فى المشرق العربى ، وانتهاء بابن رشد عميد الفلسفة العقلية فى المغرب العربى، وذلك بعد انتقال الفلسفة وهجرتها من المشرق إلى المغرب .

نقول ونكرر القول بأنه لولا الفلسفة اليونانية بمناهجها ومذاهبها، لما وجدنا فى مشرقنا ومغربنا فيلسوفًا عربيًا ، ومن المؤسف له أننا نقول بأصالتهم بمعنى أنهم لم يستفيدوا من التراث اليونانى ، فى الوقت الذى يعترفون هم بأنفسهم بفضل الفلسفة اليونانية على مذاهبهم كما أن الأصالة نفسها لا وجود لها إنها كلمة خيالية ، كالغول والعفريت .

الصحيح إن الاعتراف بأثر الفلسفة اليونانية البالغ على فكر فلاسفتنا العرب فى المشرق والمغرب ، فإذا ركزنا على المشرق العربى ، على اعتبار أن الفلسفة العربية بدأت بالمشرق العربى قبل أن تنتقل بتأثير حملة الغزالى العدوانية ضد الفلسفة ، من المشرق إلى المغرب ، استطعنا القول بأن كل فلاسفة المشرق قد تأثروا بالفلسفة اليونانية عن ممثليها الكبار أفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

لقد بدأت حركة الترجمة منذ أيام خالد بن يزيد بن معاوية، ولكنها كانت محدودة ، وبالانتقال إلى العصر العباسى ، بدأت الترجمة فى الازدهار والتنظيم ، وخاصة بعد إنشاء بيت الحكمة وكان أغلب المترجمين من النصارى وقد توافر لهم من جانب بعض الخلفاء التشجيع المادى والتشجيع المعنوى، وقد اقتصر أغلبهم على الترجمة، وأن كان بعض المترجمين قد جمع بين اهتمامه بالترجمة وبين تأليفه لبعض الرسائل الفلسفية ، وقبل انتهاء العصر العباسى ، كانت أكثر الكتب المنطقية والفلسفية والطبية والفلكية وغيرها من مجالات فكرية وعلمية وفلسفية ، قد تمت ترجمتها من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية ، ولولا مجهودات المترجمين ، لما تمكن فلاسفة العرب من الإطلاع على ثمار الفلسفة اليونانية وخاصة أن فلاسفة العرب لم يكونوا على دراية باللغة اليونانية .

ونود أن نشير بإيجاز إلى بعض النقاط عند بعض فلاسفة المشرق العربى والتى تكشف عن مدى تأثرهم بالفلسفة اليونانية ، ثم نقف عند مشكلة

أو أكثر عند بعض فلاسفة العرب بطريقة تفصيلية تحليلية حتى يتبين لنا مدى أثر الفلسفة اليونانية .

فإذا رجعنا إلى مؤلفات ورسائل الكندى أول فلاسفة العرب فى المشرق العربى ، فإننا نجد تأثرا من جانبه بالتراث الفلسفى وخاصة مذاهب أرسطو ، وقد عرف كتب أرسطو عن طريق المترجمين وحركة الترجمة ، وذكر العديد من أسماء كتب فلاسفة اليونان ، وكان فى الكثير من رسائله متأثرًا بالفكر اليونانى العلمى والفلسفى . فنجد حديثا بلا انقطاع من جانبه عن المادة والصورة ، والقوة والعمل ، والجواهر الخمسة ، بل أن تدليله على وحدانية الله تعالى ، لا يخلو من مؤثرات يونانية أرسطية استفادها على وجه التحديد من المقالة التى اهتم بها كل فلاسفة العرب ، ونعنى بها مقالة اللآم ، من كتاب الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة لأرسطو ، وإن كنا نجد أوجه خلاف بين الفيلسوف العربى والفيلسوف اليونانى نظرًا الاختلاف البيئة ومصادر الثقافة.

وما يقال عن الكندى ، يقال بصورة أكثر وضوحًا ونضجًا عن الفارابى، فيلسوف المشرق العربى ، فإذا كان أرسطو هو المعلم الأول ، فقد أطلق على الفارابى ، المعلم الثانى .

ودراسات الفارابى السياسية وخاصة فى كتابة آراء أهل المدينة الفاضلة لا يمكن فهمها ودراستها إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا تأثره بأفلاطون وأرسطو.

وحديث الفارابى فى مجال المنطق وعن الفيض ، وكيف صدر العالم عن الله تعالى ، نجد فيه مؤثرات أفلوطينية واضحة ، وحديث الفارابى المستمر عن القوة والفعل وارتباطهما بالممكن والواجب كل ذلك نجد فيه مؤثرات أرسطية يونانية ، وإذا اختلف الفارابى عن فلاسفة اليونان فإن الاختلاف يعد صورة من صور التأثر .

والواقع أن المصادر اليونانية فى الفلسفة العربية المشرقية تعد واضحة وبارزة إننا نجدها أيضًا عند الشيخ الرئيس ابن سينا ، فيلسوف المشرق الكبير فى كل جوانب فلسفته فى المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة ، بل نجد كثيرًا من كتبه يعد أقرب إلى الشروح على فلسفة أرسطو بصفة خاصة ، نجد هذا فى كتاب الشفاء والعديد من رسائله وكتبه الأخرى .

ويقال هذا أيضا على الفيلسوف المشرقى "أبو البركات البغدادى". أننا لا يمكننا دراسة كتابه الأكبر "المعتبر فى الحكمة" إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا تأثره البالغ بأفلاطون تارة ، وأرسطو تارة أخرى ، نقول هذا وبصرف النظر عن اتفاقه تارة مع الفيلسوفين واختلافه تارة أخرى .

المصادر اليونانية فى الفلسفة العربية المشرقية ، تعد واضحة وبارزة ، ونعتقد من جانبنا بأننا لا نتصور وجودًا للفلسفة العربية ، إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا أن الفلسفة العربية إنما كانت مستفيدة استفادة هائلة من الفلسفة الأم ، الفلسفة اليونانية .

فإذا أردنا بعد هذه الإشارات السريعة السابقة إلى بعض أراء فلاسفة العرب فى المشرق العربى والتى تكشف – رغم الاتفاق تارة والاختلاف تارة أخرى – عن تأثرهم بالفلسفة اليونانية عامة ، وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين خاصة . نقول إذا أردنا الانتقال إلى الحديث بطريقة تفصيلية عن بعض المشكلات والتى تكشف عن مدى التأثر ، تأثر اللاحق بالسابق ، فإننا نجد أكثر الفلاسفة العرب ، كانوا متأثرين تأثرًا هائلا بفلاسفة اليونان .

فإذا بدأنا بالكندى أستطعنا القول بأنه كان متأثرا بفلسفة أرسطو وقد عرف فلسفة أرسطو ، حتى أنه فى رسائل ، كرسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ورسالة : فى كمية كتب أرسطوطاليس يتحدث عن أرسطو وأقسام فلسفته .

صحيح أن الكندى أختلف مع أرسطو حول مسائل جوهرية ، وفى مجال الإلهيات بصفة خاصة ومن بينها قول الكندى بحدوث العالم ، فى حين أن أرسطو قال بقدم العالم ولكن هذا لا ينفى التأثر البالغ - كما قلنا - من جانب الكندى بفلسفة أرسطو .

فإذا تحدثنا عن تصنيف العلوم عند الكندى ، وجدنا التأثر بأرسطو واضحًا .

لقد احتل البحث فى مجال تصنيف العلوم مكانة كبيرة عند العرب وإذا رجعنا إلى العديد من المؤلفات التى تركها لنا مفكرو العرب فإننا نجد لديهم اهتماما بارزًا بتصنيف العلوم ، وبيان مكانة كل علم من العلوم ، وعلاقته بالعلوم الأخرى .

واهتمام العرب بالبحث فى مجال تصنيف العلوم إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على بروز الاتجاه العلمى عندهم ، وعلى حرصهم على إحياء الحركة العلمية ، وعدم الإسراف فى الاهتمام بعلم من العلوم على حساب العلوم الأخرى ، أننا نجدهم فى التصنيفات التى قدموها لنا يذكرون العلوم التجريبية والرياضية كما يذكرون علوم الدين وغيرها من العلوم .

وإذا تساءلنا عن المصادر التى استفاد منها مفكرو العرب فى تصنيفاتهم للعلوم استطعنا القول بوجود مصادر يونانية بوجه عام ، وعلى رأسها فلاسفة اليونان وبخاصة أرسطو ، وفلاسفة مدرسة الإسكندرية ومن الأخطاء الشائعة إرجاع تصنيفات المسلمين للعلوم إلى مصادر إسلامية فحسب ، بل لابد من أن نضع فى اعتبارنا وجود مصادر أجنبيه بارزة تقف جنبا إلى جنب مع استفادتهم من المصادر الداخلية وينبغى أن نضع ذلك فى اعتبارنا دوما حتى نستطيع التعرف بدقة على أنواع العلوم والمعارف التى أدخلوها فى تصنيفاتهم . لقد بذل مفكرو العرب جهدا - وجهدًا كبيرًا - فى مجال تصنيف العلوم وتقديم أكثر من إحصاء لها .

وإذا تساءلنا بعد ذلك عن المفكرين الذين اهتموا بالبحث فى مجال تصنيف العلوم ، استطعنا القول بأننا نجد مجموعة كبيرة من المفكرين المسلمين ترك لنا كل واحد منهم كتابا أو أكثر من كتاب يبحث فى هذا المجال ، منهم من خصص الرسالة أو الكتاب للبحث فى تصنيف العلوم فحسب ، ومنهم من بحث فى مجال تصنيف العلوم عن طريق مجموعة من الفصول أو الصفحات بين دراسته لمجالات أخرى .

وسنحاول فى دراستنا هذه الكشف عن أبرز الجوانب والعناصر التى نجدها معبرة عن اهتمام العرب بالبحث فى مجال تصنيف العلوم، وذلك تأكيدًا من جانبنا على أن هذا المجال قد اهتم به المسلمون قدر اهتمامهم بمجالات أخرى من البحوث الفلسفية والطبيعية والرياضية والفلكية والطبية.

فإذا تحدثنا كما قلنا عن الكندى استطعنا القول بأننا نجد لدى فيلسوفنا اهتماما فائقا بالبحث فى مجال تصنيف العلوم . صحيح أن شهرته فى هذا المجال لا تبلغ شهرة الفارابى بعده ، ولكن لابد أن نضع فى اعتبارنا أنه كان سابقا على الفارابى فى تنبيهنا إلى بعض الأبعاد والمجالات والعناصر ، والتى قد يكون الفارابى مستفيدًا منها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

لقد اهتم الكندى – فيلسوف العرب – بالبحث فى العديد من المجالات العلمية والدينية والفلسفية ، ومن بينه مجال تصنيف العلوم ، وبذل فى هذا المجال جهدًا كبيرًا وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أنه أول فلاسفة العرب والإسلام وأنه وجد من جانبه أن واجبه هو أن يمهد الطريق – وخاصة بالنسبة للمصطلحات الفلسفية اليونانية – للذين جاءوا من بعده . ولا يخفى علينا أن من يحاول شق الطريق : طريق العلم والبحث فى أى مجال وسط الصخور والأشواك إنما تكون مهمته عسيرة وشاقة ، بل أكثر عسرًا ومشقة من الذين يجيئون بعده رغم توصلهم إلى جوانب قد تكون أكثر دقة وإيجابية من الذين سبقوهم .

ويمكننا القول بأن الكندى شأنه فى ذلك شأن العديد من المفكرين المسلمين الذين اهتموا بالبحث فى مجال تصنيف العلوم ، إنما تكشف محاولته لتصنيف العلم عن سعة إطلاعه على التراث الدينى الإسلامى، وعلى التراث الفلسفى اليونانى . لقد حاول الإحاطة بجميع المعارف والعلوم الدينية وغير الدينية وذلك حتى يمكنه بعد ذلك وضع أساس من جانبه لتصنيف العلوم .

وإذا كان الكندى لم يخصص كتابا معينا فى كتبه للبحث فى مجال تصنيف العلوم ، فإننا رغم ذلك إذا تأملنا فى كتبه ورسائله التى تركها لنا وجدناه يبحث فى هذا المجال بين ثنايا العديد من كتبه ورسائله ، وقد يكون من أكثرها أهمية فى هذا المجال الذى نتحدث عنه : مجال تصنيف العلوم ، رسالة ممتاز له سبق أن أشرنا إليها ، وهى : أسمها (رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة) .

إننا فى هذه الرسالة على وجه الخصوص نجد فيلسوفا الكندى قد استطاع وضع تخطيط عام لتصنيف العلم ، نجده بعد ذلك بصورة أو بأخرى عند المفكرين الذين عاشوا بعده وكانوا مهتمين بالبحث فى مجال تصنيف العلوم ، إن تخطيطه العام لتصنيف العلوم يعتمد أساسًا على قسمة العلوم قسمين رئيسيين هما العلوم الفلسفية والعلوم الدينية .

لقد أضاف الكندى إلى تصنيف أرسطو العلوم الدينية الشرعية ، وذلك بحكم البيئة التى عاش فيها ، والثقافة الإسلامية التى أطلع عليها وتعمق فيها.

ولنشر الآن إشارات موجزة إلى هذا التصنيف للعلوم الذى نجده عند الكندى حتى تتضح أمامنا العلاقة بين كل علم والعلم الآخر ، وحتى نقف على وجهة نظر الكندى فى الأهمية الخاصة لكل علم من العلوم ، والمجال الذى يبحث فيه هذا العلم أو ذاك من العلوم التى تدخل فى تصنيف الكندى .

إن الدارس لكتابات الكندى التى تتعلق بمجال تصنيف العلوم – وعلى وجه الخصوص الرسالة التى سبق أن أشرنا إليها – يتبين له أن الكندى كان حريصًا – بحكم نزعته الرياضية – على بيان أن الرياضيات تأتى فى الترتيب قبل بقية العلوم الفلسفية الأخرى كالمنطق والطبيعيات والميتافيزيقا (أى ما بعد الطبيعة) .

صحيح أن الكندى يتكلم عن هذه العلوم فى رسالته قبل كلامه عن الرياضيات ، ولكن لابد أن نضع فى اعتبارنا أن الكندى قد أشار إلى أن الرياضيات تأتى فى الترتيب قبل العلوم الفلسفية الأخرى ، كما يشير فى رسالته إلى أن من الأمور الضرورية والجوهرية تعلم الرياضيات قبل تعلم العلوم الفلسفية الأخرى . إن تعلم الرياضيات تؤدى بدارسها إلى الفهم الصحيح للعلوم الأخرى .

ومن الواضح أن الكندى قد تأثر في بيانه لأهمية الرياضيات بفلسفة فيثاغورث وفلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو وفلسفة مدرسة الإسكندرية .

والعلوم الرياضية عند الكندى تعد أربعة ، وهى : الحساب ، والهندسة ، والموسيقى ، والفلك ، أى ما يسمى بالمجموعة الرباعية . وإذا كنا نجد عند ابن سينا فى مجال تصنيفه للعلوم نفس هذا التصور للعلوم الرياضية على أساس أنها أربعة وخاصة من خلال كتابة (الشفاء) فإننا لا نجد من جانب مفكرين أخرين اهتموا بتصنيف العلوم كالخوارزمى والفارابى التزاما بهذا التقسيم الرباعى أو القسمة الرباعية للعلوم الرياضية عند الكندى .

وعلم الحساب أو العدد عند الكندى يبحث فى الكمية المفردة – أى كمية وجمع بعضه إلى بعض ، وتضعيف بعضه ببعض ، وقسمة بعضه على بعض – وعلم الهندسة يسميه الكندى أحيانا بعلم المساحة. وعلم الفلك يطلق عليه الكندى علم التنجيم ، أى العلم المتعلق بالنجوم والأفلاك السماوية ،

وتنسب للكندى أكثر من رسالة فى مجال علم الفلك ، ومن الواضح أن الكندى يدخل الفلك فى نطاق العلوم الرياضية ، وقد شاع ذلك سواء فى عصر الكندى أو عند كثير من علماء الفلك بعد ذلك ، أما الموسيقى أو علم التأليف كما كان يطلق عليها الكندى فى كثير من رسائله ، فهى داخلة بدورها فى إطار الرياضيات . وقد ترك لنا الكندى العديد من الرسائل من الرسائل فى الموسيقى ، من بينها رسالة فى تأليف النغم وصنعة العود ، ورسالته الكبرى فى التأليف (أى الموسيقى) . وواضح من التأمل فى هذه الرسائل الاتجاه الرياضى عن الكندى . كما نجد من مقارنة رسائل الكندى فى مجال الموسيقى . والرسائل والكتب التى ألفها بعد ذلك المهتمون بهذا العلم أن بعضهم قد استفاد من الآراء التى قال بها الكندى أثناء دراسته للموسيقى أو علم التأليف .

ولابد من الإشارة إلى أن الكندى سواء فى العديد من الآراء التى قال بها فى مجال الموسيقى ، أو فى تصنيفه لها داخل إطار الرياضيات ، إنما كان متأثرا بالسابقين بقدر ما تركت آراؤه أثرها فى اللاحقين لقد كان متأثرا من بعض الزوايا والأبعاد ببعض آراء فيثاغورث وأراء أفلاطون فى محاورة الجمهورية ، وآراء أرسطو فى كتاب الشعر ، كما كان متأثرا بالتراث الذى نجده عند الهنود والفرس فى هذا المجال .

هذا عن الرياضيات حسب تصورها الرباعى عند الكندى، أى العدد والهندسة ، والفلك ، والموسيقى ، والرياضيات . كما قلنا – تعد علما من العلوم الفلسفية فى تصنيف الكندى للعلوم، وقد كان متوقعا نظرا لأن مفكرى العربي قد نظروا إلى الفلسفة على أساس أنها تبتلع كل العلوم فى جوفها ، وذلك على العكس مما نراه الآن من نشأة علوم متميزة ومستقلة عن الفلسفة .

وكما كان الكندى مهتما بإدخال الرياضيات فى تصنيفه للعلوم ومبينا لنا الصلة بين علم رياضى منها والعلم الآخر ، فإنه كان مهتما أيضا بإدخال

المنطق فى هذا التصنيف .

وإذا كان أرسطو – صاحب المنطق – قد ترك لنا ستة كتب تكون فى مجموعها ما نسميه بالأورجانون – أى آلة الفكر أو المنطق – وهذه الكتب هى : المقولات ، والعبارة ، والقياس والبرهان ، والجدل ، والسفسطة ، فإننا نجد أن الكندى فى دراسته لتصنيف العلوم يضيف إلى الكتب الستة كتاب الخطابة وكتاب الشعر . ولقد حاول الكندى وضع المصطلح العربى الذى يقابل اسم كل كتاب من الكتب المنطقية الستة لأرسطو ، وهذا يدلنا على المجهود الكبير الذى قام به الكندى فى مجال دراسته وتحليله للمصطلح الفلسفى .

ويوجد كثير من الدراسات حول إلحاق كتاب الخطابة وكتاب الشعر ضمن الكتب المنطقية لأرسطو ، وذلك على النحو الذى وجدناه عند الكندى فى دراسته لتصنيف العلوم . وإذا كان من المرجح أن العرب هم الذين أضافوا هذين الكتابين إلى كتب أرسطو المنطقية فقد يكون الكندى هو أول من فعل ذلك ، بحيث جرى على مذهبه الذين جاءوا بعده .

ومن الواضح أن الكندى قد أدخل فى تصنيفه للعلوم علم الطبيعيات أو المحسوسات كما كان يسميها فى بعض كتبه .

ونود أن نشير إلى أن أرسطو – فى مجال دراسته للطبيعة – قد ذهب إلى أن الطبيعة إنما تبحث فى الكائنات التى تتركب من مادة وصورة ، أى تبحث فى الأجسام التى تتحرك وتنمو وتتكون وتفسد بذاتها سواء كان جمادا أو نباتا أو حيوانا أو إنسانا بمعنى أن الموجودات الطبيعية إنما تنقسم إلى موجودات طبيعية غير حية كالجماد ، وموجودات طبيعية حية – أى لها نفس – وهى النباتات والحيوان والإنسان . وعلى الرغم من تأثر الكندى بأرسطو فى هذا المجال إلا أننا نلاحظ أن كتاب (النفس) عند أرسطو إذا كان

جزءًا من العلم الطبيعى ، لأن الطبيعة تشمل الموجودات التى لها نفس والموجودات التى ليس لها نفس ، بالإضافة إلى أن النفس عند أرسطو لا تفارق الجسم ، فإن الكندى نجد لديه نوعا من تمييز الكتب النفسانية عن الكتب الطبيعية ، وقد يكون سبب ذلك وجود مؤثرات دينية إسلامية عند الكندى فى هذا المجال ، بمعنى أن النفس إذا كانت موجودة فى الجسم ، إلا أنها يمكن النظر إليها على أنها قد تكون قائمة بذاتها ومفارقة للجسم ومتميزة عنه تميزا تاما.

وإذا كانت الطبيعيات أو المحسوسات عند الكندى – كما سبق أن أشرنا – تنقسم إلى الأجسام المركبة من المادة والصورة وإلى الأجسام التى لها نفس، فإننا نجد الكندى فى تصنيفه للعلوم ومتابعته من جانبه لأرسطو ، يجعل الأجسام المركبة من المادة والصورة تتضمن المجالات السبعة التى بحث فيها أرسطو ، أى الكتب الطبيعية السبعة، وهى : السماع الطبيعى ، والسماء ، والكون والفساد ، وأحداث الجو والأرض – أى الآثار العلوية والمعادن – والنبات ، والحيوان ، ولابد أن نلاحظ أن النوع السادس منها ، أى النبات ، والنوع والسابع ، أى الحيوان ، إنما لهما نفس ، ولكن نفسه أقل مرتبة من نفس الإنسان ، ولذلك نجد الكندى فى تقسيمه للطبيعيات يقسمها إلى نوعين وهو الأجسام المركبة من مادة وصورة ونوع آخر – كما سبق أن أشرنا – هو المحسوسات التى لها نفس ، إنما يركز فى دراسته للنوع الثانى – أى المحسوسات على ما له نفس إنسانية أساسا .

والكندى يعد على صواب فى هذا التمييز طبقا لما كان شائعا عند أرسطو ، نوضح ذلك بالقول بأن الأجسام المركبة من مادة وصورة يمكن أن يندرج تحتها النبات والحيوان ، رغم أنهما مركبان من مادة ونفس ، وذلك نظرًا لأن لفظ (النفس) يوازى لفظ (الصورة) وذلك إذا تكلمنا عن الموجودات الطبيعية الحية ، وعلى هذا يكون كل موجود طبيعى غير حى مركبا من مادة

وصورة وكل موجود طبيعى حى مركبا من مادة ونفس .

هذا هو ما نجده عن فيلسوفنا الكندى فى مجال دراسته للطبيعيات كعلم من العلوم الفلسفية ، ومن الواضح أنه فى تصنيفه للعلوم الفلسفية ، وحين يتحدث عن نوع منها – وهى الطبيعيات – إنما يقوم حديثه على التمييز بين موجودات طبيعية حية من جهة ، وموجودات طبيعية غير حية من جهة أخرى ، بالإضافة إلى انه يعلى النفس الإنسانية على غيرها من النفوس كالنفس النباتية والنفس الحيوانية .

أما الميتافيزيقا – أى ما بعد الطبيعة ، أو علم الربوبية ، كما كان يطلق عليه الكندى – فأنها تدخل فى تصنيف الكندى للعلوم الفلسفية ، لقد كان متوقعا من الكندى أدراك الميتافيزيقا داخل إطار العلوم الفلسفية ، وذلك كنوع من التأثير من جانبه بأرسطو ، بالإضافة إلى أن الكندى إذا كان قد أدرج الرياضيات والطبيعيات داخل العلوم الفلسفية فى تصنيفه ، فبالتالى لابد من إدراج الميتافيزيقا ، إذ أننا لو نظرنا إلى موضوع كل علم من هذه العلوم الثلاثة ، أى الرياضيات والطبيعيات والميتافيزيقا من جهة درجة ابتعاد موضوع كل منها عن المادة أو اقترابه منها استطعنا القول بأن الميتافيزيقا أو الإلهيات تعد أعلى العلوم لأن موضوعها مجرد تماما من المادة ، أى على رأس الموضوعات التى تبحث فيها : الله تعالى ، والله ليس كمثله شئ ، فهو مجرد تماما عن المادة التى نجدها فى بقية الموجودات ، ويلى الميتافيزيقا العلوم الرياضية ، لأنها تحاول تجريد الموجودات من علاقاتها الحسية والجسمية ، فحينما يقول الرياضى أن هذه المنضدة مستطيلة ، فإن هذا الحكم يعد حكما رياضيا ، وإن كان لم يتخلص من المادة ، ومن هنا كانت الرياضيات عند الكندى ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام أعلى من الطبيعيات ولكنها أدنى من الإلهيات أو الميتافيزيقا . أما الطبيعيات فإن موضوعها يعد ملتصقا تماما بالمادة فمن يبحث فى الطبيعة يهمه المادة التى

يتكون منها هذا الموجود أو ذاك من الموجودات الطبيعية .

بقى فى تصنيف العلوم الفلسفية عند الكندى الأخلاق والسياسة ، وهما من أقسام الفلسفة العملية ، والواقع أن الكندى إذا كان لا يذكر هذين العملين فى حديثه عن تصنيف العلوم من خلال رسالته فى كمية كتب أرسطوطاليس ذكرا مفصلا إلا أننا نجده يذكرهما فى رسالة أخرى له وهى رسالة فى الجواهر الخمس . وهذا يعنى أن الكندى داخل تصنيفه للعلوم الفلسفية يذكر – كما لاحظنا – العلوم الفلسفية النظرية كالميتافيزيقا والرياضيات والطبيعيات ، والعلوم الفلسفية العملية كالأخلاق والسياسة .

وإذا كان الكندى – كما سبق أن اشرنا – يميز بين علوم فلسفية، وعلوم دينية شرعية ، فإنه يمكننا القول بأن العلوم الدينية الشرعية تتعلق بالبحث فى أصول الدين والتوحيد والعقائد والرد على المخالفين ، وكم كان الكندى _ كفيلسوف إسلامى أولا وقبل كل شئ – حريصا على البحث فى هذه الموضوعات ، والتوفيق بينها وبين المتطلبات الفلسفية ، إنه يتحدث عن العلوم الدينية الشرعية من خلال النظر إليها فى حد ذاتها ، بل إنه بحكم ثقافته الفلسفية كأول فيلسوف إسلامى، يتحدث عنها محاولا – كما قلنا – التوفيق بين الجوانب الدينية والجوانب الفلسفية اليونانية .

بل يمكن القول بأن الكندى – من خلال توفيقه بين الدين والفلسفة – يتعرض لتصنيف العلوم بطريقة غير مباشرة – إنه يميز بين نوعين من العلوم : علوم الرسل التى تمثل الطريق الوهبى الإلهامى " طريق الوحى ، وعلوم الفلاسفة التى تعتمد على الاكتساب والتحصيل والاجتهاد وفى نفس الوقت الذى نجد عنده تمييزا بين العلمين نجده من جهة أخرى يحاول التوفيق بينهما، بمعنى أن علوم الفلاسفة قد تجئ مؤيدة لعلوم الأنبياء .

ولو رجعنا إلى تصنيفه العام للعلوم وجدناه دقيقا غاية الدقة ، إنه يميز – كما قلنا – بين علوم فلسفية – وعلوم دينية شرعية ، ولو نظرنا داخل

العلوم الفلسفية وجدنا علما من هذه العلوم ، هو الميتافيزيقا – أو علم الربوبية – يبحث فى المجال الإلهى كالله تعالى وصفاته وعلاقته بالعالم ، ولو نظرنا إلى النوع الثانى من العلوم عند الكندى – أو العلوم الدينية الشرعية – وجدنا تلك العلوم طبقا لطبيعتها تبحث فى مجالات دينية شرعية ، ومن هذا كله يمكننا القول بأن نقطة الالتقاء بين العلوم الفلسفية ، والعلوم الدينية الشرعية عند الكندى ، إنما تتمثل فى علم من تلك العوم الفلسفية وهو الميتافيزيقا أو الربوبية أو ما بعد الطبيعة .

تبين لنا من هذا كله كيف كان الكندى من خلال كتبه ورسائله مشيرا إلى موضوع تصنيف العلوم بطريقة مباشرة تارة ، وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى .

وكيف إنه كان دقيقا إلى حد كبير فى بيان الصلة بين العلوم الفلسفية من جهة والعلوم الدينية الشرعية من جهة أخرى ، وإذا كان الكندى لم يبحث بطريقة تفصيلية فى موضوع تصنيف العلوم ، ولم يخصص رسالة كاملة – كما فعل الفارابى بعده – للبحث فى هذا الموضوع ، إلا أن ذلك كله لا يقلل من أهمية دور الكندى فى مجال دراسته تصنيف العلوم .

وإذا انتقلنا فى مجال تصنيف العلوم إلى حيث الكندى عن العلل الأربعة، وجدنا تأثرا هائلا بأرسطو .

إننا لو رجعنا إلى رسالة الكندى " فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد" نجده يذهب – متابعا في ذلك أرسطو – على ان العلل الطبيعية إما أن تكون عنصرية وإما صورية وإما فاعلة وإما تمامية (غائية).

فالعلة العنصرية ، أى المادية ، عنصر الشئ الذى منه يكون الشئ ، مثال ذلك ، الذهب الذى يعد عنصر الدينار .

والعلة الصورية ، صورة الدينار التى طريق اتحادها بالذهب كان الدينار ، والعلة الفاعلة ، صانع الدينار الذى صور عنصر الدينار (الذهب) بصورة معينة .

والعلة التمامية أى الغائية منفعة الدينار والحصول على المطلوب به .

ويبين لنا الكندى – كما فعل أرسطو العلاقة بين العلى والفاعلة والغلة الغائية (التمامية) وكيف لا تستغنى علة منهما عن الأخرى .

وحين يتحدث الكندى عن العلة الفاعلة ، يفرق بين علة قريبة وعلة بعيدة وهو يمثل لذلك بمن يرمى حيوانا بسهم ، فالرامى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم علة المقتول القريبة .

هذا كله على المستوى الطبيعى ، أى العلل الأربع ، ولا يكتفى الكندى فى رسالته هذه بالوقوف عند هذا الحد ، بل إنه فى معرض دراسته للعلة الفاعلة وتقسيمها إلى علة قريبة وعلة بعيدة ، يبين لنا أن هناك علة فاعلة بعيدة لكون كل كائن وفاسد وكل محسوس ومعقول أى الله المبدع للكل والمتمم للكل . علة العلل ومبدع كل فاعل .

وإذا انتقلنا فى ذلك إلى حديث الكندى ، الفلسفة الأولى ، وجدنا تأثرًا فى جانبه بأرسطو أن اشرف فروع الفلسفة وأعلها مرتبة هى الفلسفة الأولى ، ونريد أن نسأل الآن : ما السبب فى محاولة الكندى رفع الفلسفة الأولى فوق مرتبة غيرها من العلوم ؟

نستطيع أن نقول بوجود سببين رئيسيين : السبب الأول يكمن فى متابعة الكندى لأرسطو – والسبب الثانى هو أنه يحاول التقريب بين الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا ، وبين علم الشريعة ، الذى يشتغل به الفقهاء من جهة أخرى نظرًا لأن موضوع الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا يصطبغ بالصبغة الدينية ،

ولا أدل على ذلك من أن فلاسفة العرب يطلقون على الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا ، علم الإلهيات .

السبب الأول إذن يتمثل فى متابعة الكندى لأرسطو ، نوضح ذلك بالقول بأن أرسطو إذ كان يعلى من شأن العلم النظرية كالطبيعة والرياضة ، فإنه بدوره يعلى من شأنه ما بعد الطبيعة والميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى على غيرها من العلوم النظرية والعملية .

وهذا السبب الأول يرتبط بالسبب الثانى الذى ذكرناه منذ قليل بمعنى أن الفلسفة الأولى أو الإلهيات إذا كانت أشرف العلوم عند الفلاسفة ، فإن هذا يؤدى بالتالى إلى مشروعية الفلسفة والاشتغال بها، طالما أن موضوع الإلهيات الذى يخوض فيه الفلاسفة يتقارب مع الموضوعات الدينية الشرعية التى يخوض فيها الفقهاء .

ويرى الكندى بعد ذلك أنه من الواجب مدح المشتغلين بالعلوم الفلسفية ، فإذا كان من الأشياء الضرورية والواجبة – فيما يقول الكندى – ألا نذم الذين كانوا أسباب منافعنا البسيطة . فكيف إذن بهؤلاء الذين هم أسباب منافعنا العظيمة الجادة – أى أننا إذا كنا نشكر من يقدم لنا منفعة يسيره فبالتالى والأولى أن نشكر الذين قدموا لنا منافع كبيرة .

ويعنى الكندى بهؤلاء ، فلاسفة اليونان أنهم – فيما يرى – أفادونا إفادات كبيرة إنهم سهلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفية، تلك المطالب التى لم يكن باستطاعتنا أن نصل إليها لولا وجوهم وبحثهم عن الحقيقة .

وإذا قيل أن الفلسفة قد أتت لنا من بلاد غريبة عنا ، أى من بلاد اليونان، فإننا يجب ألا نستحى من استحسان الحق من أين أتى ، أى حتى لو أتى لنا من الأجناس البعيدة عنا والأمم المباينة لنا .

وفى هذا القول من جانب الكندى رد على ما كان يشاع أحيانا من أن الفلسفة إذا كان مصدرها اليونان ، فإنه يجب الابتعاد عنها لأنها أتت إلينا من

بلاد غريبة وبعيدة عنا .

إن هذا القول يكشف عن مبدأ هام ، إن فيه دعوة إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية ، أو كونها عربية أو يونانية ، كما تتضح أهميته حين ندرك أن من أسباب الهجوم على المنطق القول بأنه جاء فى بلاد أجنبية .

فإذا انتقلنا فى ذلك إلى موضوع الوحدانية عند الكندى ، وجدنا أيضا تأثرا من جانبه بأرسطو . إن قضية التوحيد عند الكندى إذا كانت تعتمد على روح إسلامية ، تتمثل فى آيات القرآن فإنها تعتمد أيضا على روح أرسطية يونانية .

صحيح أننا لا نجد قضية التوحيد عند أرسطو واضحة وحاسمة من كل وجوهها ، ولكن صحيح أيضا القول بأن لأرسطو بعض العبارات التى يثبت فيها وحدانية الإله .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا رجعنا إلى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو نجده يؤكد القول بأن الإله واحد معتمدًا على أن العالم واحد، بمعنى أن العالم لما كان واحدًا ، فإن العلة الأولى لابد أن تكون واحدة.

بل إن أرسطو يذهب أيضا إلى تقرير الوحدانية من زاوية أخرى، وذلك فى آخر كلماته فى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة.

فيرى أنه لو كانت المبادئ كثيرة ، لم تكن السياسة خير السياسات ، يوضح ذلك ابن رشد فى تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو، فيقول إن كانت المبادئ الأولى للعالم مبادئ مختلفة ، فالموجودات التى هنا لا يمكن أن توجد فيها خير السياسة ، ولا نظام يشبه نظام السياسة وخيره ، كما أنه إذا كانت

الرئاسات كثيرة ، لو يوجد للسياسة نظام ولا استقامة واعتدال ، ولذلك كما قال : لا خير فى كثرة الرؤساء بل الرئيس واحد .

نخلص من هذا كله إلى القول بأن الكندى كان متأثرا بأرسطو إلى حد كبير .

وإذا انتقلنا من الكندى إلى الفارابى ، وجدنا الفارابى بدوره كان متأثرا تأثرا كبيرا بالمصادر اليونانية خاصة التأثر من جانبه بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

لقد بحث الفارابى فى موضوعه النفس وقدم لنا كثيرا من الآراء التى إذا اتفقت تارة مع الفيلسوف اليونانى أرسطو ، إلا أنها تختلف عن آراء أرسطو تارة أخرى ، ولكن المؤثرات اليونانية تعد بارزة لدرجة كبيرة .

لقد بحث الفارابى فى طبيعة النفس ، وعرفها بأنها استكمال أول لجسم طبيعى إلى ذى حياة بالقوة ، وبهذا التعريف الذى تابع فيه أرسطو إلى حد كبير يكون قد فرق بين طبيعة الجسم وطبيعة النفس .

وقد تحدث الفارابى أيضا عن قوى النفس ، مقسما إياها إلى نفس نباتية أى النفس التى توجد فى النبات ، ونفس حيوانية أى النفس التى توجد للحيوان ، ونفس إنسانية عاقلة أى النفس التى توجد فى الإنسان دون غيره من الكائنات الحية . وكل هذا يكشف عن تأثره بأرسطو على وجه الخصوص .

ونود أن نشير إلى أن الفارابى إذا كان يقسم الموجودات إلى موجودات صناعية وموجودات كطبيعية ن فإنه يقسم بالتالى الموجودات الطبيعية إلى موجودات طبيعية حية وموجودات طبيعية غير حية ، فالموجودات الصناعية ليس لها نفس كالكرسى مثلا أو المنضدة ، والموجودات الطبيعية غير الحية كالجبال مثلا والصخور ليس لها أيضا نفس . أما الموجودات الطبيعية الحية

فإنها تنقسم إلى النبات والحيوان والإنسان كما سبق أن أشرنا وهى التى لها نفس .

والفارابى يقول بفكرة التدرج بالنسبة للنفس ، بمعنى أن النفس النباتية تعتبر أقل درجة من النفس الحيوانية والنفس الحيوانية تعتبر أقل درجة من النفس الإنسانية ، ويرجع ذلك إلى أن النفس النباتية وظائفها أقل من وظائف النفس التى توجد فى الحيوان ، والنفس الحيوانية وظائفها أقل من الوظائف التى تؤديها النفس التى توجد فى الإنسان ، فالنفس النباتية كل وظائفها تتمثل فى التغذية والنمو والتوالد، والنفس الحيوانية تضيف إلى هذه الوظائف الإدراك ، وهذه الوظيفة لا نجدها فى النبات كما يرى ذلك الفارابى ، والنفس الإنسانية تضيف إلى وظائف النبات ووظائف الحيوان وظيفة أخرى ، لا يستطيع النبات ولا الحيوان أن يقوم بها ، وهذه الوظيفة هى التعقل وإدراك الكليات .

خامسا : الفكر السياسى

وإذا كان الفارابى قد تحدث فى موضوع النفس ، ودرسه دراسة مستفيضة – فإنه بحث أيضا فى مجال الأخلاق والسياسة . والواقع أن القارئ لكتابه أراء أهل المدينة الفاضلة وكتابة التنبيه على سبيل السعادة ، وكتابة السياسة المدنية – يتبين له كيف اهتم الفارابى بالأخلاق والسياسة اهتماما كبيرًا ، وكيف كان متأثرا بالمصادر اليونانية إن الفارابى يتحدث عن العمل الصالح ، ويرى أن العمل الصالح أو العمل الحسن هو الذى يعد وسطًا بين الإفراط والتفريط إذ أن الإفراط أو التفريط مضر بالنفس والجسد معًا .

ومعنى هذا أن الفارابى يدعونا إلى الموقف الوسط ، فالشجاعة تعد وسطا بين التهور والجبن ، والكرم بين البخل والتفريط والعفة وسط بين الخلاعة وعدم الشعور باللذة (البرود) .

وينتقل الفارابى من البحث فى الأخلاق إلى البحث فى السياسة ، أنه يبين لنا أن الإنسان اجتماعى بطبعه ، وأنه لا يمكن أن يبلغ الكمال إلا باجتماعه مع الآخرين وتعاونه معهم ، فهو يعقد فصلا فى كتابه أراء أهل المدينة الفاضلة وعنوانه : (القول فى احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون) وهو فى هذا كله يعد متأثرا بالمصادر اليونانية .

ويبين لنا الفارابى كيف أن الاجتماع يعد وسيلة لا غاية ، إنه وسيلة لبلوغ الكمال الذى به تكون السعادة ، سواء السعادة فى الحياة الأولى السعادة القصوى فى الحياة الأخرى .

ويفرق الفارابى بين الاجتماعات الإنسانية الكاملة والاجتماعات الإنسانية غير الكاملة .

ولاشك أن المقارنة بين ما ذكره أفلاطون فى كتاب الجمهورية عن رئيس المدينة وما ذكره الفارابى عن هذا الموضوع فى كتابه أراء أهل المدينة الفاضلة – يجد أن الفارابى إذا كان قد تأثر بأفلاطون، إلا أنه وضع شروطًا لا نجدها عن أفلاطون ، وخاصة أن الفارابى يرى أن من شروط رئيس المدينة الفاضلة الاتصال والاتحاد بالعقل الفعال ، وهو الذى يعد حلقة الصلة بين ما هو علوى وما هو سفلى ، وهذا الخلاف بين أفلاطون من جهة والفارابى من جهة أخرى، يرجع إلى تأثر الفارابى بمصادر دينية وإسلامية . وقد كان هذا متوقعًا من الفارابى لأنه فيلسوف إسلامى أولا وقبل كل شئ ، ولهذا نجد عنده استفادة وتأثرًا بمؤثرات دينية إسلامية ، تضاف إلى المصادر اليونانية .

بل نجد هذا التأثر الهائل فى الطبيعيات عند الفارابى ، ونجده أيضا فى اهتمام الفارابى البالغ بالدراسات المنطقية عند أرسطو .

وإذا انتقلنا من الفارابى إلى فيلسوف الأخلاق مسكويه وجدنا المصادر اليونانية واضحة فى فلسفته الخلقية على وجه الخصوص .

لقد سيطر على فلسفته الخلقية الطابع اليونانى الأرسطى ، فالمقارن بين الفلسفة الخلقية عند أرسطو والفلسفة الخلقية عند مسكويه، يجد أن مسكويه قد تأثر تأثرًا واضحًا وبارزًا بالفيلسوف اليونانى أرسطو ، كما كان متأثرا أيضا بالفيلسوف اليونانى أفلاطون لم يكن مسكويه متأثرا بالجانب الأرسطى وحده، بل عند مسكويه تأثرًا بالفلسفة الأفلاطونية وخاصة إذا رجعنا إلى كتابيه (الفوز الأصغر) و (الفوز الأكبر) .

إننا لو قارنا بين الفلسفة الخلقية عند الغزالى والفلسفة الخلقية عند مسكويه ، فإننا سنجد أن طابع فلسفة أولهما (الغزالى) كان الطابع الإسلامى الصوفى السنى . أما طابع الفلسفة الخلقية عند الثانى ، فكان يسوده ويسيطر عليه إلى حد كبير الطابع الفلسفى اليونانى .

لقد ترك لنا مسكويه كتبا كثيرة يذكر القفطى بعضها فى ترجمته له ، وتدلنا كيف جمع مسكويه بين مجالات الفلسفة والتاريخ والكيمياء والطب واللغة ، ومن هذه الكتب :

١ – أنس الفريد . ويقول عنه القفطى أنه يجمع كثير من الحكايات القصار والفوائد اللطاف .

٢ – كتاب تجارب الأمم فى التاريخ . وهذا الكتاب يدلنا على اهتمام مسكويه بالتاريخ ، إذ أنه أرخ فيه الحوادث التى حدثت حتى جزء من سنة ٣٧٢هـ رغم أنه عاش حتى ٤٢١هـ وإذا رجعنا إلى القفطى فى كتابه (إخبار العلماء بأخبار العلماء) وجدناه يقول عن هذا الكتاب مسكويه أنه كتاب جميل كبير يشتمل على كل ما ورد فى التاريخ مما أوجبته التجربة وتفريط من فرط وحزم من استعمل الحزم.

٣ – كتاب السعادة .

٤ – كتاب الفوز الأكبر .

٥ – كتاب الفوز الأصغر، ويعد هذا الكتاب تلخيصا لكتاب الفوز الأكبر.

٦ – مجموعة من الحكم نقلها عن حكماء الفرس والهند واليونان والعرب.

وقد جمع هذه الحكم فى كتابه (جاويذان خرد) أى " العقل الأزلى أو الحكمة الخالدة ويقول مسكويه أنه اختار هذا العنوان ليقول للقارئ أن العقول فى جميع الأمم تعد واحدة فى جوهرها، أى لا يختلف بعضها عن بعض بالنسبة إلى اختلاف البلدان ، وهى لا تتغير بالنسبة إلى تغير الزمان .

٧ – تهذيب الأخلاق ، ويعد هذا الكتاب من أهم كتبه فى مجال الفلسفة الخلقية ، وإذا كنا قد أشرنا إلى أن مسكويه من أبرز الفلاسفة الذين اهتموا بالدراسات الخلقية ، فإن هذا الكتاب خير شاهد على ذلك وخاصة إنه يكشف عن تأثره بالفلسفة اليونانية[1].

وإذا كنا نجد فى هذا الكتاب بعض الموضوعات التى قد تكون بعيدة عن مجال الفلسفة الخلقية، إلا أن الموضوعات الرئيسية فيه هى الموضوعات الخاصة بالأخلاق. وهذا يتضح حين يحدد مسكويه الغرض من تألفيه هذا الكتاب. فهو يقول: إن غرضنا أن نحصل لأنفسنا خلقًا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كافة فيها ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة وعلة ترتيب تعليمى والطريق فى ذلك أن نعرف أولا نفوسنا ما هى؟ وأى شئ هى؟ ولأى شئ أوجدت فينا ؟ أعنى كمالها وغايتها وما قواها وملكاتها ... إلخ .

أما الموضوعات التى يبحثها مسكويه فى هذا الكتاب فأبرزها – كما أشرنا الموضوعات الخلقية بالإضافة إلى الجوانب النفسية ويلاحظ أن مسكويه يربط بين الجوانب الخلقية والجوانب النفسية ، وهذا نجده عند كثير من مفكرى الإسلام الذين اهتموا بالدراسات الخلقية ، ومن هؤلاء المتصرفة،

وخاصة الذين اتجهوا نحو التصرف السنى وكذلك الزهاد والعباد ؟. وإن كنا نجد مسكويه يغلب عليه الجانب الفلسفى أساسا حين يربط بين المجال الخلقى والمجال النفسى ، ولعل هذا يتضح من مقالات الكتاب التى يبحث فيها عن النفس وكيف أنها تعد جوهرًا له طبيعة غير طبيعة الجسم . كما يفرق بين الخير والسعادة ، ويبين كيف يحتاج الناس إلى الاتحاد ، كما يكشف عن كيفية علاج أمراض النفس بطريقة تفصيلية .

والدراسة لهذا الكتاب وغيره من الكتب التى ذكرناها ، يرى كيف استفاد مسكويه من مصادر كثيرة ، منها : الشريعة الإسلامية ، والحكمة الهندية ، والحكمة الفارسية ، وجالينوس الكبير ، وفلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو .

كما أضاف إلى هذه المصادر الكثيرة نزعة واقعية مستفادة من تجاربه الشخصية هذه النزعة الواقعية الشخصية تظهر لنا بارزة فى عهده الذى عاهد نفسه والله عليه ، وسنشير إلى هذا العهد بعد قليل .

ونود ونحن نتحدث عن فلسفة الخلقية ومدى تأثرها بالفلسفة اليونانية ، ذكر عهده الذى عاهد نفسه وربه عليه . وهذا العهد نجده مذكورا فى معجم الأدباء لياقوت ، وفى كتاب المقابسات للتوحيدى ، وقد يكون فى هذا العهد من جانبه رد على انحطاط الأخلاق فى عصره انحطاطا كبيرًا .

ومهما يكن من أمر فإن هذا العهد لا يخلو من بعض النصائح والتجارب المفيدة إنه يذكر أنه قد عاهد الله على ان يجاهد نفسه ويتفقد أمره ما استطاع بحيث يكون عفيفا شجاعًا حكيمًا . وعلامة العفة الاقتصاد فى مطالب بدنه ، إذ أن الإسراف يؤدى إلى ضرر الجسم وعلامة الشجاعة أن يحاب دواعى نفسه الذميمة حتى لا تقهره شهوة قبيحة ولا غضب بلا مبرر، أى : فى غير موضعه ، وعلامة حكمته أن يستبصر فى اعتقاده حتى لا يفوته بقدر الإمكان

شئ من العلوم والمعارف الصالحة ، ليصلح أولا نفسه ويهذبها ، ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التى هى العدالة ، ويجتهد فى القيام بهـا والعمـل بموجبها .

ولعل القارئ لهذا الجزء فى عهد مـسكويه يلاحـظ تـأثره الواضـح بأفلاطون الفيلسوف اليونانى ، إذ أن أفلاطون يتحدث فى فلسفته عن القـوى الشهوانية وفضيلتها العفة ، والقوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة، والقوة العاقلة وفضيلتها الحكمة .

كما يتحدث أفلاطون عن العدالة التى تحقق الترابط والانسجام والتناسق بين هذه القوى ولاشك أن مسكويه حين يدعو إلى الاقتصاد فى مطالب البدن وعدم الإسراف ، ويدعوا إلى عدم الغضب إلا إذا كانت هناك ضرورة لذلك، وحين يدعو إلى التزود بالعلوم والمعارف، وحين يخبرنا بأنه سيترتب علـي ذلك كله العدالة ، أقول : إن مسكويه حين يدعو ويتحدث عن هذه الجوانب ، فإن الدارس لفلسفة أفلاطون سيدرك كيف تأثر مسكويه بأفلاطون ، وإن كان مسكويه ، لا يتحدث فى هذا الموضوع عن ربط كل قوة بطبقة من الطبقـات كما فعل أفلاطون فى الجمهورية حين ربط بين القوة الـشهوانية والعامـة ، والقوة الغضبية والجند أو الحراس والقوة العاقلة والفلاسفة أو الحكماء .

إن مسكويه فى معرض دراسته الفلسفة الخلقية يرى ضرورة التفرقة بين إدراك الحواس وإدراك العقل ، فالحواس لا تدرك إلا المحـسوسات ، أمـا النفس فإنها تدرك المعقولات وتدرك أسباب الاتفاق والاخـتلاف ، كمـا أن لديها بعض المبادئ العليا التى لم تستفدها من مجال الحس ، بل أنها تصحح كثيرا من أخطاء الحواس .

والقارئ لهذا الجانب من فلسفة مسكويه يلاحظ أولا تـأثره بـأفلاطون وأرسطو ، إذ أن أفلاطون يعلى العقل على الحس ، وهذا يتضح من ترتيـب

الطبقات عنده وأرسطو يفرق بين المحسوس والمعقول ، ويرى أن الحس يدرك الجزئيات أما العقل فإنه يدرك الكليات .

كما يلاحظ القارئ ثانيا أن مسكويه يربط بين حديثه هذا عن المعرفة وبين دراسته للأخلاق ولعل هذا يؤيد ما نذهب إليه حين نقول إن تيار فلسفة مسكويه إنما هو التيار الخلقى. إن مسكويه لا يقف عند حدود المحسوسات حتى لا يؤدى ذلك إلى الاقتصار على اللذات الحسية، بل إنه يريد الصعود من المحسوس الجسمانى إلى الجانب النفسى أو العقلى حتى يكون بإمكانه التحدث عن الفضائل النفسية المعنوية ، والقيم العليا الخلقية التى يطلب منا الالتزام بها .

ولعل مما يوضح لنا تفضيل مسكويه للنفس على الجسم أو العقل على الحس ما سبق أن أشرنا إليه من تقسيمه لقوى النفس .

إن مسكويه فى كتابه (تهذيب الأخلاق) يرى أن قوى النفس تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

القوة الأولى وهو القوة الناطقة ، يسميها مسكويه "الملكية" وآلتها الدماغ . القوة الثانية هى القوة الغضبية ، ويسميها "السبعية" والقوة الثالثة هى القوة الشهوانية ويسميها "البهيمية" وآلتها الكبد .

والدارس لهذا التقسيم والأسماء التى أطلقها مسكويه على كل قوة يلاحظ كيف يعلى مسكويه الجانب النفسانى على الجانب الجسمانى كما سبق أن أشرنا إلى ذكرنا . ويحدد مسكويه – متأثرًا فى ذلك بأفلاطون أساس – فضيلة لكل قوة من قوى النفس . ففضيلة النفس الناطقة – أى العاقلة – الحكمة ، وهى تأتى عن العلم .

وهذا ما دعانا إليه فى عهده كما سبق أن أشرنا ، وفضيلة النفس الغضبية : الشجاعة وهى تنتج عن الحلم . وقد دعانا إلى هذا أيضا فى عهده

. ويتضح أيضا من تسميتها "بالسبعية" أنها تعبير عن القوة والشجاعة ، لأننا نصف السبع بالقوة والشجاعة . أما فضيلة النفس البهيمية فهى العفة .

وإذا تساءلنا الآن عن فضيلة العدل فإننا نجد أن مسكويه – متأثرا فى ذلك أيضا بأفلاطون – يبين لنا أنه فى حالة اعتدال هذه الفضائل الثلاث (الحكمة والشجاعة والعفة) فإنه تحدث فضيلة رابعة أخرى هى فضيلة العدل ، وهذا يتضح فى قول مسكويه . إنه يقول : فلذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع ، وهى الحكمة ، والعفة ، والشجاعة ، والعدالة .

ولا يقتصر مسكويه على ذلك ، بل أنه يبين لنا كيف أن كل فضيلة تقابلها رذيلة ،وذلك على النحو التالى :

الفضيلة	ضدها
الحكمة	الجهل
الشجاعة	الجبن
العفة	الشره
العدالة	الظلم

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن تيار فلسفة مسكويه إنما يتمثل فى التيار الخلقى . وأن هذا التيار الخلقى قد استفاد الكثير منه من فلاسفة قدامى يونانيين كأفلاطون وأرسطو ، فإن تأثره بأرسطو يظهر حين يتحدث عن نظرية الوسط ، أى أن كل فضيلة تعد وسطًا بين أفراط وتفريط إن كل فضيلة تعد عند مسكويه وسطًا بين طرفين غير مرغوب فيهما، تماما كما فعل أرسطو وذلك على النحو التالى :

- الشجاعة وسط بين الجبن من جهة والتهور من جهة أخرى.
- العفة وسط بين الشره من جهة والخمود من جهة أخرى .
- العدالة وسط بين الظلم من جهة وتحمل الظلم من جهة أخرى.

ونود الإشارة إلى أن مسكويه فى معرض دراسته للفضائل يذهب إلى أن الإنسان لا يمكنه تحقيق الفضائل والوصول إلى السعادة إذا عاش وحده ، إذ أنه يحتاج إلى معاونة الآخرين له ، بمعنى أن الإنسان اجتماعى بطبعه أو مدنى بطبعه كما يقول أرسطو.

من هذا كله يتضح لنا كيف مزج مسكويه فى فلسفته بين المصادر المختلفة ، تمثل مسكويه هذه المصادر وهضمها هضما تاما حتى تحولت إلى فلسفة خلقية لا نستطيع ردها إلى مصدر واحد معين دون مصدر آخر . ومن هذه المصادر : المصادر الدينية والمصادر الفلسفية وخاصة ما نجده عند أفلاطون وأرسطو بعد هذا كله نستطيع القول بأن مسكويه إذا كان قد بحث فى عديد من المجالات الفلسفية إلا أن التيار الرئيسى لفلسفته إنما يتمثل فى الأخلاق والاهتمام بالبحث فيها . ونستطيع القول أيضا بأن هذا التيار الخاص بفلسفة مسكويه إنما استفادة من عديد من المصادر الإسلامية والمصادر اليونانية .

وإذا انتقلنا من الكندى والفارابى ومسكويه إلى ابن سينا ، وفى بعض آرائه ومباحثه الفلسفية ، وعلى سبيل المثال لا الحصر ، فإننا نجد تأثره الواضح بآراء فلاسفة اليونان .

وإذا بدأنا بمشكلة العلل فسنجد أن التيار الفلسفة الأرسطى يعد بارزًا غاية البروز كما سنجد تحديدًا أكثر دقة وابتعادًا عن الإطار الكلامى الذى وجدنا عناصر منه عند الكندى .

ونود أن نشير إلى أن ابن سينا قد تناول دراسة العلية فى كثير من المواضع ، وأهمها المقالة الأولى من الفن الأول من السماع الطبيعى ، حين نجده ينقد فى الفصل التاسع منها مذهب القائلين بعلة واحدة فقط ، سواء كانت مادية أو صورية ويبين لنا فى الفصل العاشر والحادى عشر والثانى عشر

والخامس عشر ، الجانب الإيجابى من مذهبه والذى يتمثل أساساً فى قوله بالعلل الأربع كما نجده دارسا أيضا لموضوع العلية فى المقالة السادسة من إليهات الشفاء بفصولها الخمسة التي يتعلق بعضها بمجالات وبحوث ميتافيزيقية ، كما يتعلق بعضها الآخر بميادين طبيعية هذا بالإضافة إلى الإشارات العديدة فى كثير من كتبه الآخرى .

كما نقول أيضًا، إن بحث ابن سينا فى العلل قد جاء بعد بحثه فى مبادئ الموجودات الطبيعية . بمعنى أنه إذا كانت قد انتهى من دراسة مبادئ الموجودات الطبيعية قائلا إنها مركبة من مادة وصورة ، وتمن مبدجأ بالعرض ، وهو العدم الذى يعد نقطة نهاية صورة وبداية صورة أخرى . فإنه وجد لزامًا عليه ، لكى يفهم طبيعة الموجودات من جميع جوانبهما . أن يدرس علل هذه الموجودات ، حتى ينظر إليها من جهة ذاتها ومن جهة وجودها أيضًا .

نوضح ذلك بالقول بأنه إذا كان قد فسر طبيعة الموجودات بالقول بأنها مركبة من مادة وصورة . هما علتا طبيعتها ، فإنه لكى يفسر لنا وجودها ، يذهب إلى القول بأن لها علة فاعلية هى سبب وجودها ، وعلة غائية تعد سببًا لوجود إن العلة الفعل وسببا لوجود الصورة فى المادة . وبذلك يكون قد نظر إلى الموجود الطبيعى من جهة علله الداخلية أى مادته وصورته وعلله الخارجية ، أى العلة الفاعلة والعلة الغانية .

والواقع ابن سينا قد اهتم بدراسة العلية اهتمامًا كبيرًا . إذ أنه يقرر أنه لا يكفى لكى نعرف الموجود حق المعرفة ، أن نذهب إلى البحث فى مبادئه أو تركيبه ، بل يجب أن نبحث فى أحوال علله ومدى تأثير كل منها فى وجود الجسم .

أى ينبغى أن نلتمس علل الموجودات من جهة كونها وفسادها : بل التغير الطبيعى كله . وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها ، طالما أن العلم

بالشئ لا يكون إلا بمعرفة علله .

وإذا كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن بحث ابن سينا لموضوع العلية يختلف عن مباحث المتكلمين ، فإننا نجد هذا واضحًا فى كتاباته . أن يجعل بحثه للعلل يتركز أساسا للأجزاء التى يتكون منها الموجود ولذلك نجده يستعمل ألفاظا مثل أوائل ، ومبادئ ، وأصول ، وأسطقسات ، وعناصر ، على أنها مرادفة من بعض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات .

ونود أخيرًا القول بأن دراسة ابن سينا للعلية ترتبط بنظريات كثيرة بحثها فى فلسفته الطبيعية كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية عنده .

نوضح ذلك بالقول بأنه حين يبحث فى العلة الفاعلية مثلا ، يتطرق إلى البحث فى ممكان الوجود وواجب الوجود . وحين يبحث فى علل الموجودات منظورًا إليها من جهة الحركة والسكون فإنه يبحث فى العلة والمعلول من جهة أنها من اللواحق التى تلحق بما هو موجود ، فيما يقول هو نفسه وكذلك يتطرق فى بحثه للعلل إلى دراسة قضية حدوث العالم وقدمه .

وهذا يعنى أن مبحث العلل عنده يداخل مع مباحث طبيعية ومباحث ميتافيزيقية عديدة ، ولكننا لا نجد فيه خلطًا واضطرابا كبيرين على النحو الذى وجدناه عند الكندى .

وقد حاول ابن سينا – متابعًا فى هذا أرسطو إلى حد كبير – نقد مذهب القائلين بعلة واحدة مادية أو صورة ، أى أنه ينقد مذهبين من مذاهب قدامى الفلاسفة اقتصرا على القول بعلة واحدة وركزًا عليها دون التسليم بأنواع أخرى من العلل بالنسبة للموجودات الكائنة والفاسدة .

هذان مذهبان . المذهب القائل بعلة مادية فقط والمذهب القائل بعلة صورية فقط . فهو ينقد انطيفون القائل بالمادة دون الصورة وينقد الفيثاغوريين لأن اهتمامهم المفرط بالأعداد يؤدى إلى التركيز على القول

بالعلة الصورية أساسا ،ذلك حتى يتسنى لابن سينا التسليم بالعلة المادية والعلة الصورية معا ثم العلة الفاعلة أوالعلة الغائية .

لقد قال ابن سينا – فيما سبق أن أشرنا – بعلل أو مبادئ أربع

وقد حاول تحقيق ماهية هذه العلل والدلالة على أحوالها . والمقارن بين دراسته للعلل الأربع وبيان العلاقة بين كل علة والأخرى ، وبين دراسة الكندى لها . يجد عند ابن سينا استفاضة أكثر وشمولا أعمق ، كما يجد تأثرًا بالغًا من جانبه بالفلسفة الأرسطية .

فالعلة المادية أو العنصرية هى العلة التى هى جزء من قوام الشئ هو ما هو بالقوى وتستقر فيها قوة وجوده.

والعلة الصورية تقال على نواح شتى ومجملها أنها تفيد تقويم المادة وتفيد الشكل والتخطيط ، أما عن العلة الفاعلية ، فإن ابن سينا يذهب إلى أن الفاعل فى الأمور الطبيعية يقال لمبدأ الحركة فى آخر غيره من جهة ما هو آخر ، وهذه الحركة هى الخروج من قوة إلى فعل من مادة ، أما العلة الرابعة ، وهى العلة الغائية ، فإن ابن سينا يذهب إلى أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة، وأنها الخير الحقيقى أى ما لأجله يكون الشئ .

ومما يدلنا علىَ المصادر اليونانية عامة ، وأرسطو على وجه الخصوص فى تشكيل وجهات نظر ابن سينا ، الرجوع إلى كتاب الشفاء لابن سينا إن كتاب يعد من أعظم كتبه فى مجال الفلسفة على وجه الإطلاق وأكبرها حجما ولا يمكن دراسة أى جانب من جوانب فلسفة ابن سينا، إلا بالرجوع إلى هذا الكتاب ، لأنه تضمن كل المجالات التى تدخل فى إطار الفلسفة بمعناها الواسع الشامل قديمًا، إذ كانت الفلسفة تبتلغ كل العلوم فى جوفها وقد كان ابن سينا متأثرًا هائلاً بأرسطو وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام:

المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات ، وكل قسم ينـدرج تحتـه مجموعة من المقالات والفصول .

القسم الأول وهو المنطق ، ويبحـث هـذا القـسم فـى العديـد مـن الموضوعات التى تعد داخلة فى إطار المشكلات والمجالات المنطقية ، مـن بينها بيان منفعة المنطق ، وموضوع المنطق ، وتعريف الألفـاظ وشـروط التعريف ، والرفق بين الجزئى والكلى ، والقياس المنطقى ، وأنواع القياس ، والبرهان الذى يعد أسمى صورة من صور اليقين ، وموضوعات العلوم على اختلافها ، والجدل الذى يعد أقل مرتبة من البرهان .

كما يميز ابن سينا تمييزًا دقيقًا بين موضوع الجدل وموضوع البرهان ، ويضع البرهان كما فعل أرسطو فى متربة أعلى من مرتبة الجدل، وكثيرا ما يضرب لنا أمثلة يفرق من خلالها بين القيا الجدلى والقياس البرهانى ، كمـا يميز بالتالى بين منهج المتكلمين الذى يعتمد على الأقيسة الجدلية ، ومـنهج الفلاسفة الذى يقوم أساسا على الأقيسة البرهانية .

كما يخصص ابن سينا كتابا من كتب المنطق ، أى القسم المنطقى مـن كتابه "الشفاء" ، للبحث فى السفسطة أى المغالطة ، وبين لنا أنواع المغالطات وكيفية الوقوع فيها ، ومن المعروف أن مفكرى العرب حـين يبحثـوا فـى مصادر المعرفة اليقينية ومصادر المعرفة غير اليقينية قد وضعوا السفـسطة داخل إطار غير اليقينية.

وإذا كان ابن سينا قد خصص قسمًا من أقسام كتبه للبحث فى السفسطة، فإنه خصص قسمًا أخر من المنطق للبحث فى الخطابة . وقد درس فى هـذا القسم العديد من الموضوعات التى تعد داخله فى إطار الخطابة كقـسم مـن أقسام المنطق حسب نظره . ومن الموضوعات التى بحث فيها فـى مجـال الخطابة منفعة الخطابة وأغراضها .

كما نجد قسمًا أخيرًا من أقسام كتبه المنطقية موضوعه الشعر ، وقد بحث فيه موضوع المحاكاة ، وأيضا كيفية ترتيب الشعر ، وهكذا إلى آخر الموضوعات التى تدخل فى هذا الإطار – إطار الشعر .

هذا عن القسم الأول من أقسام كتاب "الشفاء" ، وهو الخاص بالمنطق .

أما **القسم الثانى** فقد خصصه فيلسوفنا ابن سينا فى الطبيعيات ، وقد تضمن هذا القسم عدة أجزاء ، وذلك على النحو التالى :

الجزء الأول : يبحث فى معنى الطبيعة والحركة والزمان والمكان ، وكيف نجد كما سبق أن أشرنا لكل موجود عللا أربع ، هى: العلة المادية ، أى مادة الشئ ، والعلة الصورية ، أى صورة أو شكل الشئ ، وعلة فاعلة ، أى الفاعل أو الصانع على غائية ، أى الغاية أو الغرض أو الوظيفة لكل شئ ويحاول ابن سينا بيان العلاقة بين كل علة والعلة الأخرى .

ويبحث **الجزء الثانى** فى السماء والعالم وحركات الكواكب والتمييز بين الأجسام الأرضية من جهة ، والأجرام السماوية من جهة أخرى ، أى التفرقة بين العالم الأراضى ، عالم الكون والفساد ، عالم ما تحت فلك القمر ، وعالم ما فوق فلك القمر ، أى العالم العلوى ، ويبحث بحثا مستفيضا فى العناصر التى تتكون منها موجودات العالم الأرضى ، وهى النار والهواء والماء والتراب ، أما العالم العلوى ، عالم ما فوق فلك القمر ، فإنه يتكون من مادة الأثير ، وطبيعتها تختلف تماما عن العناصر الأربعة التى تتكون منها موجودات عالم ما تحت فلك القمر .

ويدرس **الجزء الثالث** موضوعه الكون والفساد .

ويبحث **الجزء الرابع** فى الأفعال والانفعالات ، ويتعرض للكثير من المجالات التى تدخل فى إطار الكيمياء .

أما **الجزء الخامس** فيبحث فى كل ما يتعلق بالأجبال والزلازل والسحب والرياح والبرق والرعد والصواعق .

ويبحث **الجزء السادس** فى موضوع النفس والحواس الخمس ، كالسمع والشم والذوق واللمس والأبصار ، وكيف نجد نفسًا للنبات ونفسا للحيوان ونفسا للإنسان ، ووظائف كل نفس من هذه النفوس .

ويبحث **الجزء السابع** فى النبات وأعضاء النبات وفائدة كل جزء من أجزائه .

أما **الجزء الثامن** ، وهو يعد من أهم أجزاء القسم الطبيعى ، فيبحث فى الحيوان . هذا عن القسم الثانى من أقسام كتاب الشفاء لابن سينا .

أما **القسم الثالث** فقد خصصه فيلسوفنا ابن سينا للبحث فى العلم الرياضى ، وينقسم إلى مجموعة من الأجزاء تضمنت البحث فى علم الهندسة، والبحث فى علم الموسيقى ، والبحث فى علم الفلك ، والبحث فى علم الحساب ، وهذه العلوم كلها ، كانت تدخل فى إطار الرياضيات ، ودراسة ابن سينا تكشف عن عمق كبير ، وتحليل دقيق من جانبه .

وإذا كان كتاب "الشفاء" ينقسم – كما قلنا – إلى أقسام أربعة ، وهى المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات فإننا نجد ابن سينا مهتمًا اهتماما لا حد له بالقسم الرابع ، وهو القسم الخاص بالإلهيات.

قلنا إن ابن سينا لم يترك مجالا من مجالات الفلسفة الطبيعية ، إلا وأخذ فى دراسته والبحث فيه متأثرا فى ذلك بفلاسفة اليونان . فهو بعد دراساته العميقة الشاملة لمبادئ الموجودات الطبيعية وعللها وإثبات العناية الغائية فى عالم الطبيعة ، ينتقل إلى دراسة العالم مقسمًا أياها القسمة التى ارتضاها أرسطو قبله ، وهى عالم فوق فلك القمر ، وعالم الكون والفساد أى العالم السفلى ، وإذا كان المجال لا يتسع لدراسة مئات المسائل والموضوعات التى

بحث منها ابن سينا فى نظريته فى العالم العلوى والعالم السفلى ، فإننا نكتفى ببيان غاية فى الإيجاز لأهم الموضوعات التى بحثها فى هذين المجالين .

فهو فى بحثه للسماء والعالم ينتهى إلى إثبات وجود مادة خامسة لحركة الأفلاك الدائرية السماوية ، وذلك بالمقارنة بين حركة العالم السفلى وحركة العالم العلوى .

وعلى ذلك يمكن القول بأن هناك مقابلة بين الأرض والسماء ، وفصلا بين الميكانيكا الأرضية والميكانيكا السماوية ، ومعنى ذلك أنه توجد فى مقابل التحركات الطبيعية للسقوط والارتفاع التى تقوم بها الأجسام الأرضية ، حركة دائرية منتظمة للأجرام السماوية الحركات الأولى هى حركات العناصر الأرضية الأربعة (التراب والماء والهواء والنار) . والحركات الثانية حركة العنصر الخامس أى التأثير الذى تنتمى إليه الحركة الدائرية المنتظمة ، وهو لا يتغير داخليا على خلاف العناصر الأربعة الأرضية الأخرى .

كما يبين لنا ابن سينا أحكام الأفلاك ويثبت الشكل الكروى للأرض مقدمًا لنا الكثير من الحجج والأدلة ، منتهيا إلى القول بأن الأرض ساكنة وفى مركز الكون وأن العالم واحد ومتناه .

ونود أن نشير إلى أن فيلسوفنا فى دراسته لهذه الجوانب يجمع بين مبادئ ميتافيزيقية ومبادئ رياضية ومبادئ طبيعية ويمزج بين هذه المبادئ ، وأكثرها هذه الجوانب نجدها عند أرسطو .

ونود أن نشير أيضا إلى تأثر ابن سينا بفلاسفة اليونان فى دراساته الخاصة بالنفس .

لقد استفاد استفادة لا حد لها من دراسات من سبقوه فى هذا المجال ، سواء انتهى إلى تأييد أرائهم معارضتهم فقد لاستفاد من أفلاطون الذى اهتم

اهتمام فائقا بإثبات وجود النفس والبرهنة على خلودها . فمن منا ينكر مجهودات أفلاطون الذى نادى بجوهرية النفس وتميزها التام عن البدن؟ وإذا كان ابن سينا قد اختلف معه فى نقاط كثيرة جوهرية إلا أن الهدف عند كل منهما قد يكون واحدًا .

كما استفاد أرسطو استفادة لا حد لها ، حتى أنه خصص جزءًا كبيرًا من كتابه "الإنصاف" للتعليق على كتاب "النفس" تعليقات غاية فى الأهمية . بل إن كثيرا من جوانب بحث للنفسانيات – كما سنرى – ارسطى الطابع ، إذا استثنينا تركيزه الفائق على القول بخلود النفس. وكذلك تقسيم بحثه لهذا الموضوع وتعريفه للنفس وتقسيمها إلى نفوس ثلاث كل ذلك نجده عند أرسطو .

كما أطلع على دراسات أفلوطين من خلال بعض تاسوعاته المنسوبة خطأ إلى أرسطو والمعروفة باسم أثولوجيا أرسطو . فمن يصافح أقسام كتاب "الربوبية" ويقارنها بدراسات فيلسوفنا ، يكاد يقطع بتأثر ابن سينا بها وخاصة فى الجانب الميتافيزيقى من بحثه .

استفاد ابن سينا من هذه الدراسات كلها ، بالإضافة إلى إطلاعه على الاتجاهات العديدة فى بحث النفس ، وكيف انتهى بعضهم إلى النظر إليها كمجرد جسم لا يفترق فى شئ عن غيره من الأجسام التى ليس فيها حياة .

وننتهى من هذا إلى القول بأننا نجد المصادر اليونانية بارزة غاية البروز فى أكثر الآراء التى قال بها فلاسفة العرب . وهذا لا يقلل بوجه عام من أهمية الآراء التى قال بها فلاسفتنا وخاصة أن التأثر من جانبهم لم يكن تأثرًا كاملاً . لقد اتفقوا تارة مع فلاسفة اليونان واختلفوا تارة أخرى . كما أن التأثر بالسابقين يعد ظاهرة صحية وليست ظاهرة مرضية كما يظن البعض من أشباه الباحثين . ومن فينا لم يتأثر بأفكار في سبقوه ؟ إن تاريخ الفكر البشرى يدلنا تماما الدلالة على تأثير اللاحقين بالسابقين نجد هذا فى كل العصور وكل قرون الزمان ، وإن كان أكثرهم لا يعملون .