

تاريخ
الفلسفة الإسلامية

الطبعة المنقحة والنشر

تاريخ الفلسفة الإسلامية

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

تاریخ الفلسفة الإسلامية

نقله إلى العربية

الدكتور كمال اليازجي

وضعه بالانكليزية

الدكتور ماجد فخري

الجامعة الأمريكية - بيروت

هذا الكتاب ترجمة مرخص بها لكتاب :

A HISTORY OF ISLAMIC PHILOSOPHY

by Majid Fakhry
Columbia University Press,
New York and London, 1970

جميع حقوق الطبعة العربية محفوظة

لدار المتحدة للنشر

١٩٧٤

توطئة

ان اهتمام الباحثين الغربيين في تطور الفكر الفلسفي الاسلامي كان، حتى الآن، ضئيلا بالقياس الى اهتماماتهم الاخرى. ومرد هذا الاغفال، كما يبدو، الى سببين ، هما طبيعة الموضوع وطبيعة البحث العلمي عند الغربيين . على ان العناية بمجمل الفكر الاسلامي، خارج نطاق الاسلام، ترقى الى ماضٍ سحيق. ذلك ان الفلسفة الاسلامية ، كما سيتضح في تضاعيف هذا الكتاب ، كانت ولا تزال ، حتى في القرن العشرين ، مطبوعة ، روحا ومنهجيا ، بطابع العصور الوسطى . لذلك لم يكن هذا التيار الفكري ، من عهد توما الاكويني وروجر بيكون الى الان ، موضوع عناية في الغرب ، الا بقدر ما وفق الباحثون في اظهار ما له من صلة مباشرة او غير مباشرة ، بنشوء الفلسفة الاوروبية او اللاهوت المسيحي . الا ان بعض مفكري الغرب قد حاولوا مؤخرا التحول عن هذا النهج الفكري ، وراحوا ينظرون الى الفلسفة الاسلامية كظاهرة فكرية قائمة بذاتها . لكن محصول هذه الجهود لا يزال هزيبا بالقياس الى نتاج العلماء في حقول مشابهة ، نظير الدراسات التي وضعت في تطور الاوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، لدى الشعوب الاسلامية .

ونود ثانيا ان نلفت النظر الى التحول الجذري الحديث الذي طرأ على الاتجاه الفلسفي في الغرب ، منذ القرن السابع عشر حتى الان . فهناك محاولات جديدة تبذل باستمرار لصياغة وجهة نظر كونية موحدة يأخذ بها الانسان الحديث ، من شأنها ان تتجاهل كليا او تتجاوز تدريجيا دور الفكر القديم (اليوناني) والوسيط (العربي واللاتيني) في تكوينه . وهذا الموقف يلحق بالفلسفة الاسلامية من الحيف ما يلحقه بمجمل الفلسفة الاوروبية الوسيطة . نضيف الى ذلك ان الدور الذي لعبته الفلسفة العربية في حفظ الفكر اليوناني وفي نقله الى الغرب ، ما بين سنة ٨٠٠ ب.م و ١٢٠٠ ، قد تدنى كثيرا في نظر الباحث الغربي ، منذ العثور على النصوص اليونانية الاصلية .

ومما لا مرأى فيه ان النمط الفكري الذي تفهمت به الشعوب الاسلامية هذا العالم ، ولا تزال تتفهمه به ، انما هو ذو مغزى خاص بالنسبة الى دارسي الثقافة الانسانية ، بل ان صيفته الموعلة في التجريد ، كما تتجلى في الابحاث الالهية والماورائية ، ليست هي الاخرى خالية من قيمة فعلية في هذا الصدد . ولا بد من التذكير بأن الفلسفة اليونانية ، التي منها انطلق الفكر الغربي الحديث ، قد لعبت دورا حاسما في صياغة الفلسفة الاسلامية ، في حين انها لم تترك اثرا يذكر في ثقافات اخرى كالهندية او الصينية . وحرى بهذا الاعتبار وحده ان يكشف عن الترابط الوثيق القائم بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي .

ان اول مؤلف حديث هام ، في حقل الفلسفة العربية العام ، هو كتاب **أ. جوردان** ، « بحوث نقدية في الترجمات الارسطوطاليسية ، عصرها ومصادرها ، وفي الوثائق اليونانية او العربية التي رجح اليها العلماء المدرسيون » الذي ظهر سنة ١٨١٩ . فقد ابرز هذا المؤلف اثر الفلسفة العربية في الفلسفة الغربية ، ولا سيما الفكر اللاتيني المدرسي . وتلاه سنة ١٨٥٢ كتاب **اونست وينان الشهر** : « ابن رشد والرشدية » ، الذي اعيد طبعه مرارا منذ ذلك التاريخ . وظهر سنة ١٨٥٩ كتاب **سولومن مونك** « اخلاط من الفلسفة العربية واليهودية » ، وهو عبارة عن عرض عام للفلسفة اليهودية والفلسفة العربية ما زال مفيدا بعض الشيء . وفي مطلع القرن العشرين ظهر **لدي بوير** كتاب « تاريخ الفلسفة في الاسلام » (١٩٠١) وترجم الى الانكليزية سنة ١٩٠٣ ، وهو ما يزال افضل عرض مجمل للفلسفة الاسلامية بالالمانية والانكليزية . ومن التواريخ اعم التي ما زالت ذات فائدة كتاب **اوليري** « الفكر العربي ومكانته في التاريخ » الذي ظهر اولا سنة ١٩٢٢ . اما المؤلفات الكثيرة التي وضعا **كارادي فو وكادري وغوتيه** وسواهم ، فقد اوردناها في تبثت المراجع في اخر الكتاب .

ولا بد لنا هنا من ذكر ثلاثة تواريخ ظهرت مؤخرا، اولها كتاب **كروز هرناندز** « في الفلسفة الاسبانية الاسلامية » (١٩٥٧) الذي يعالج بالدرجة الاولى الفلسفة في الاندلس ، لكنه يحتوي مادة غزيرة تتناول الفلاسفة ومختلف المدارس « الشرقية » . والثاني « الفلسفة والكلام الاسلاميان » **لمنتغمري واط** (١٩٦٢) الذي يعنى عناية خاصة بـ « الكلام » ولا يضيف كثيرا الى معرفتنا بالفلسفة الاسلامية . والثالث كتاب **هثري كوربان** « تاريخ الفلسفة الاسلامية » (١٩٦٤) الذي يشدد بصورة خاصة على الجانب الشيعي

او الاسماعيلي من الفكر الاسلامي ، ويتجاهل الوحدة العضوية في هذا الفكر . واخيرا « تاريخ الفلسفة الاسلامية » للاستاذ شريف ، وهو عبارة عن مجموعة مقالات لطائفة كبيرة من المؤلفين ، تنقصه لذلك وحدة الرؤيا والتصميم التي يجب ان يتسم بها كل عرض تاريخي بالمعنى الدقيق .

اما في حقل الدراسات العربية اليونانية ، فالفلسفة الاسلامية مدينة بوجه خاص لدراسات ويشارد فالترس ، التي جمعت حديثا في كتاب واحد هو « من اليونانية الى العربية » (١٩٦٢) ، وللنصوص التي نشرت نشرا علميا بمنابة الاب بويج (توفي ١٩٧١) وعبد الرحمن بدوي . اما التراث الاشراقي ، فلهنري كوربان فضل كبير في الكشف عن جوانبه ، ولا بد من ان تكتسب شأنا اعظم مع مرور الزمن .

واخيرا نكتفي بالاشارة الى الدراسات القيمة التي وضعها كارادي فو وغوتيه ومدكور وفان دن برغ والاب فنواي والونسو وهاسينيون ويينس والانس غواشون في شتى حقول الفكر الاسلامي . ويجد القارئ ثبنا بها في آخر هذا الكتاب .

وقد يعترض البعض على محاولة تأليف تاريخ عام للفلسفة الاسلامية اصلا ، وذلك على اساس ان جانبا كبيرا من النصوص المتصلة بالموضوع لا بد من ان تنشر نشرا علميا ، وتحلل تحليلا نقديا ، قبل ان تجري اية محاولة لتقييمها . والذي اراه ان هذا الاعتراض سليم من حيث المبدأ ، على ان جانبا وافرا من هذه النصوص المحققة هو الان في متناول الباحثين ، اما مخطوطا واما منشورا نشرا جيدا . والمقارنة بين هاتين الفئتين ينبغي ان تساعد على التوصل الى شرح وافر الحظ من الضبط والدقة . فضلا عن ذلك ، فان وضع تاريخ عام ، يعطي الباحث فكرة شاملة عن الحقل ككل ، هو من مقتضيات التقدم في ذلك الحقل ، والا تعذر تعيين المجال الذي ينبغي للباحث متابعة البحث فيه ، او معرفة الثغرات التي لا بد من ردمها .

ويجدر بنا اخيرا ان نشير الى ان الكتابة في تاريخ الفلسفة ، خلافا لسرد الاخبار والروايات الفلسفية ، لا بد من ان يشمل مقدارا كبيرا من التأويل والتقييم ، الى جانب سرد الاحداث ، وعرض القضايا ، وتعداد المؤلفين ، والا تعذر استيعاب حيوية العقل الدائمة في سعيه لتفهم كنهه العالم على نحو شامل ومنسجم . والمؤلف اذ يقف من الموضوع هذا الموقف ، قد يجد من المفيد ان يعيد النظر في نواح من هذا الموضوع قد سبقه آخرون الى درسها . لذلك عندما تصدبت لهذه المهمة المحفوفة بالمزاول ، حاولت

بالطبع ، ان استفيد قدر المستطاع ، من باحثين آخرين . على انني عندما عرضت للآراء والقضايا الفلسفية ، أثرت الاعتماد ، في الدرجة الاولى ، على نصوص الفلاسفة انفسهم . لكنني عندما اخذت في شرح المذاهب الفلسفية والآراء الكلامية، اضطررت احيانا الى الاستعانة بدراسات الثقات من المؤلفين، ولم يبد لي مع ذلك — وقد شرحت تلك المذاهب شرحا وافيا — انه من الضروري ان امضي في سرد المراجع الموثوقة الى غير نهاية . ذلك لان الغرض من ثبت المصادر والمراجع الملحق بالكتاب ، انما هو تعريف القارئ الراغب في الموضوع ، بمؤلفات علماء آخرين في هذا الحقل ، والاشارة الى سعة نطاق المادة التي اعتمدت في وضع هذا الكتاب .

وختاماً ، اود ان اعترف بما انا مدين به للعديد من الاشخاص والمؤسسات التي اتاحت لي نشر هذا الكتاب . واتوجه بصورة خاصة ، بخالص الشكر الى القيمين على مكتبات اسطنبول واكسفورد والاسكوريال وباريس ولندن والفاتيكان ، وعلى مكتبة الكونغرس الاميركية ، من اجل المعونة السخية التي قدموها لي . وانني لمدين كذلك ، بوجه خاص ، الى لجنة البحث العلمي ، وهيئة الدراسات العربية ، في الجامعة الاميركية في بيروت . على ما رصدوه من اموال لنفقات الابحاث والاسفار التي قمت بها ، في ما يتصل بكتابة جوانب كبيرة من هذا الكتاب . وانا كذلك مدين للجنة المنشورات في الجامعة ، بما تكرمت به من تغطية نفقات تحرير المخطوط واعداده للطبع . واود ايضا ان اتقدم بخالص الامتنان ، الى العميد السابق لكلية الاداب والعلوم في الجامعة الاميركية في بيروت ، الاستاذ فريد س . حنايا ، لما خصني به من تشجيع في المراحل الاولى من تدوين هذا الكتاب ، والى الاستاذين ارثر سوال ودافيد كورنو ، للمساعدة التي قدمها في تحرير المخطوط حتى الفصل السابع على الاقل ، وكذلك الى العديدين من المفكرين والزملاء الذين لم اثبت اسماءهم ، ممن افادوني بارشادهم وتقديم افادة تفوق قدرتي على الوصف . واتقدم اخيراً بخالص الامتنان الى جامعة جورج تاون ، لما بذله قيموها لي من عون في اعداد الصيغة الاخيرة لهذا المخطوط ، ولما اتاحوه لي ، وانا غارق في مهام التدريس ، من تسهيلات لانجاز الفصول الاخيرة من الكتاب . ثم الى ادارة مطبعة جامعة كولومبيا ، على ما ابدوه من حسن المعاملة ، وما بذلوه من تدقيق في اخراج هذا المجلد بالانكليزية اصلاً .

مقدمة

الفلسفة الاسلامية حصيلة عمل فكري مركب ، اشترك فيه السريان والعرب والأتراك والبربر وسواهم اشتراكا فاعلا . لكن دور العنصر العربي كان راجحا الى حد جاز معه اعتبار تسميتها بالفلسفة العربية امرا مناسباً . فالاداة التي اختارها المؤلفون الذين نشأوا ما بين القرن الثامن والسابع عشر في بلدان متباعدة ، مثل خراسان والاندلس ، للتعبير عن افكارهم ، كانت اللغة العربية . كذلك العنصر الجنسي الذي كان العامل الجامع في هذا النشاط الاممي ، والطابع الخاص الذي عين صيغته ووجهته ، ولو في مراحل نشوئه الاولى ، كان العنصر العربي . فلولا عناية العرب السمحة النيرة بالعلوم القديمة ، لتعذر او كاد اي تقدم او استمرار في هذا النشاط الفكري . ثم ان العرب ، اذ تمثلوا عادات الامم التي خضعت لهم ، واقتبسوا اساليبها ومعارفها ، انفردوا في تقديم العنصر الجامع الاوحد في مركب الثقافة الاسلامية جملة ، الا وهو الدين الاسلامي .

وسنشير في اثناء عرضنا لمراحل البحث الى الدور الذي تولاه كل من هذه الفئات الجنسية ، في تطوير الفلسفة الاسلامية . اما الان فاننا نود ان نلفت الانتباه الى ان التاريخ الفكري الخاص بالعرب ، اصحاب الفضل الاكبر في ظهور الفلسفة وتقدم العلوم في الشرق الادنى ، انما يبدأ مع ظهور الاسلام . لقد كانت مآتي العرب الثقافية البارزة قبل ظهور الاسلام تشمل الشعر والاثار الادبية المروية ، وهي تتضمن سجلا للملامح الحياتية العربية في اوضاعها الاجتماعية والسياسية والدينية والخلقية . على ان هذا السجل كان بدائيا واقليميا ومفككا الاوصال . فلم يقف فضل الاسلام عند مدّ العرب بنظرة منسجمة جريئة الى العالم ، عملت على تجاوز الحدود الضيقة لكيانهم القبلي ، بل دفعهم بما يشبه الاكراه على مسرح الثقافة في العالم القديم ، وكشف لهم عن كنوزه العلمية وذخائره الثقافية الباهرة .

ان المحور الذي تدور عليه الحياة الاسلامية بجملتها هو ، ولا ريب ، القرآن . وهو ، بحسب العقيدة الاسلامية ، كتاب أنزله الله على النبي محمد بين السنة ٦١٠ و ٦٣٢ من « اللوح المحفوظ » . وهو يضم نظاما متكاملا من المبادئ والاحكام ، يترتب على المؤمن ان يوجه حياته بمقتضاها . ويلحق بالقرآن ، مع ذلك ، جملة من الاقوال ، منسوبة الى النبي محمد ، تؤلف بالإضافة الى اسانيد افعاله ومقرراته ، مجموع الاحاديث النبوية ، المعروف في المصطلح الاسلامي ، بالسنة الشريفة .

لقد استحوذت على مشاعر الرعيل الاول من علماء المسلمين روعة قدسية الكلام الالهي والسنة النبوية ، فانصرفوا كليا الى تنسيق احكام الشريعة المقدسة ، أخذين في شرح اصولها ، واستخراج ما انطوت عليه من مقررات شرعية وقواعد اخلاقية . فنشأ من ذلك علم القراءات ، وعلم التفسير ، وعلم الفقه ، وهي العلوم الاساسية الوحيدة التي احتاجت اليها هذه الامة الناشئة باديء الامر من اجل التصرف بحسب الاحكام الالهية المنزلة ، الواردة في القرآن الكريم . على انه لم يمض طويل من الزمن ، حتى تحدر من هذه العلوم ، مجموع ضخم من العلوم الفرعية ، عرفت بجملتها بالعلوم للسانية او الوضعية ، تمييزاً لها عن العلوم العقلية او الفلسفية . فالنحو والبيان والعلوم التابعة لهما ، وضعت في غضون القرنين الاولين من العهد الاسلامي ، في المقام الاول ، من اجل التوصل الى تاويل او تعديل مقبول لمدلولات التعابير اللغوية في القرآن والحديث . بل ان دراسة الادب ، ولا سيما الشعر الجاهلي ، قد اثبتت ، في ما يبدو ، من الرغبة في العثور على مستند لائق من التراث القديم ، لكثير من المفردات والمصطلحات اللفظية غير المألوفة ، الواردة في القرآن والحديث .

لقد تم تدوين النص القرآني نهائياً ، في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان (٦٤٤ - ٦٥٦) . وقراراً بفضل هذا النص الموثوق ، منذ ذلك الحين ، يعرف بـ « مصحف عثمان » ٢ . على ان تنقيحات فرعية لا تعدى الجانب اللغوي والكتابي ، اجريت فيه في غضون القرن العاشر . اما الاحاديث فبقيت تتناقل بالرواية ما يقرب من قرنين ، مما افسح المجال لاضافة عدد كبير من الاقوال المنحولة ، الى ما ينبغي ان يعتبر النواة الاصلية . لكن ، ما كاد القرن التاسع ينتصف ، حتى كانت مقاييس دقيقة قد وضعت لضربلة هذه المواد . وظهرت على الاثر مجموعات من احاديث صحيحة او معتمدة ، اشهرها وادعائها الى الثقة ، « صحيح البخاري » (ت ٨٧) ٢ .

كان ابرز العلماء في العهد الاول ، كما هو متوقع ، لغويين ومفسرين ، توفروا على دراسة القرآن والحديث ، وتحليل نصوصهما ، من جهة ، وعلى تأويل النصوص الشرعية ، وايضاح كيفية تطبيقها على القضايا العملية ، من جهة ثانية . فكانت المهمة الاولى من شأن المفسرين والمحدثين ، والثانية من اختصاص الفقهاء والمجتهدين الذين تولوا مهمة ايضاح مفاهيم العقائد ايضا ، اذ لم تكن هناك هيئة رسمية تعنى بهذا الامر في الاسلام . ان القواعد التي اعتمدها الفقهاء الاولون في حل القضايا التشريعية ، وحتى المسائل العقائدية ، كانت في الغالب ، قواعد لغوية او نصية محضة . لكن سرعان ما برز في هذا المجال جماعة من العلماء ، اجازوا استخدام القياس او الراي في القضايا المبهمة ، لا سيما حيث تعذر العثور في الكتاب والسنة على نص صريح يصلح اساسا للحكم . ومن بين المذاهب الفقهية الاربعة الكبرى ، التي تبلورت اخيرا في الفقه الاسلامي ، كان مذهب ابي حنيفة (ت ٧٦٧) ومذهب الامام الشافعي (ت ٨٢٠) اقرب الى الاخذ بالقياس والراي من المذهبين المنافسين : مذهب مالك بن انس (ت ٧٩٥) ، ومذهب احمد بن حنبل (ت ٨٥٥) .

ومع ذلك فان المضاعفات الكامنة في هذا التركيز الثنائي لم تكن بعيدة النال ، لا سيما في ما يتصل بنشوء الحركة الكلامية التي ظهرت في ما بعد ، فالملكيون والحنابلة المحافظون ، الذين عرفوا عادة بـ « اهل الحديث » ، كانوا اميل الى تسفيه استخدام اي اسلوب من اساليب الاستنتاج . وخير ما يمثل به على هذا الموقف ، تعليق الامام مالك على ما جاء في القرآن ، من ان الله تعالى « استوى على العرش » (سورة الاعراف الآية ٥٤) ، وسورة طه الآية ٥) . فقد روي عنه انه قال : « الاستواء معروف ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ٤ .

على ان هذا الموقف الضيق من معالجة القضايا المنبثقة عن دراسة نصوص القرآن لم يكن ليفي بمتطلبات العصر على مر الايام . فقد كانت هناك ، اولا ، المجابهة التي لم يكن للاسلام منها مفر ، مع الوثنية والمسيحية في دمشق وفي بغداد ، وما نجم عن هذه المجابهة من المسادات الكثيرة . وكانت هناك ، ثانيا ، المسائل الاخلاقية والشرعية ، التي اثارها الصورة الصارخة للسلطة الالهية المطلقة على العالم ، كما ارتسمت في القرآن ، وصلتها بالمسؤولية المترتبة على الاعمال الانسانية . ثم كانت هناك اخيرا ، ضرورة الحفاظ على ما قد يدعى بوحدة النظرة الاسلامية الى الحياة ، والذي لا يتأتى

بدون محاولة منظمة للتوفيق بين ما هو متعارض ظاهرا من نصوص القرآن والحديث ، وذلك باستنباط دلالات ضمنية منسجمة .

ان البحث عن حل لهذه المعضلات المعقدة ، هو الباعث الاساسي لنشوء حركة علم الكلام في الاسلام . فلقد كان الكثير من جهد المتكلمين الاوائل موجها للرد على ما أخذ الوثنيين والنصارى واليهود على الاسلام . يدل على ذلك الاطراء الذي كثيرا ما حظي به شيوخ المعتزلة الاولون ، لدفاعهم عن الاسلام ضد تهجمات الدهرية والماتوية وسواهم ٥ . والحق ان مؤرخي الفرق يذكرون بصراحة ان حركة الكلام انما نشأت كوسيلة لدعم العقائد الاسلامية بالادلة العقلية ، وللرد على الحملات الموجهة ضدها ٦ .

اما في نطاق الفكر الاسلامي نفسه ، فان المناقشات بدأت تتركز ، في غضون القرن السابع ، حول مسألة العدالة الالهية والمسؤولية الانسانية . فقد جاء في اخبار الثقات ان جماعة من المتكلمين الاولين ، تناقشوا في معضلة الحرية الانسانية او عقيدة القضاء والقدر ، وهي القضية التي تعتبر اجمالا المعضلة الكلامية الاولى التي اثارها المتكلمون . فالمعتزلة ، الذين استمروا باجتهدهم في هذا الاتجاه ، اثبتوا حرية الفرد من جهة ، وايدوا العدالة الالهية من جهة اخرى . ومع انهم دعموا وجهة نظرهم ، بطبيعة الحال، بشواهد من القرآن الكريم ، فقد كان من شأنهم ان يمهّدوا لمقرراتهم ببيانات ذات طابع اخلاقي وعقلي محض .

وفضلا عن ذلك ، فان الآيات القرآنية العديدة ، التي تنطوي على تجسيم الله وتشبيهه ، اقتضت اللجوء الى ضرب من التأويل المجازي ، وذلك من اجل الابقاء على الصفة الروحانية والتجريدية للذات الالهية . وكان السبق في هذا المجال ايضا لشيوخ المعتزلة . فالآيات القرآنية التي تنص على ان الله « استوى على العرش » (سورة الاعراف ، الآية ٥٤) وعلى ان المؤمنين يرونه يوم القيامة : « وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة » (سورة القيامة الايتان ٢١ و ٢٢) حملها شيوخ المعتزلة على المجاز ، فجعلوا الاستواء على العرش ، في الحالة الاولى ، عبارة عن الاتصاف بالجلال والسلطة ، واحتمال الرؤية في الحالة الثانية ، عبارة عن المشاهدة او الكشف الصوفي ٧ .

على ان المضي في هذا النمط من المناقشات بصورة مفيدة دعا ، بطبيعة الحال ، الى الزيد من التبحر ، الذي كان قبل نقل الفلسفة اليونانية وعلم المنطق ، امرا عسيرا ، ان لم يكن ممتنعا . لذلك وجد المسلمون في علم الكلام حافزا يدفعهم ، كما دفع نصارى مصر وسورية قبل ذلك بعدة قرون ، الى

التوفر على دراسة الفلسفة اليونانية .

ولم يتحقق تقدم كبير في هذا الاتجاه في العصر الاموي (٦٦١ - ٧٥٠) . ذلك لان خلفاء بني امية ، لا سيما في العقود الاولى من حكمهم ، وجهوا اهتمامهم اولا الى ترسيخ سلطتهم السياسية ، وحل العديد من المشاكل الاقتصادية والادارية ، التي نجمت عن توليهم امبراطورية متسعة الارحاء . ومع ذلك ، فان هذه الفترة لم تخل تماما من نفوس متعطشة الى المعرفة . فنحن نستطيع ان نذكر ، كمثال على ذلك ، الامير الاموي خالد بن يزيد (ت ٧٠٤) ، الذي يبدو انه التمس العزاء عن اخفاقه في تولي الخلافة في توجيه اهتمامه الى الكيمياء والنجوم . فأقدم المصادر التي بين ايدينا تفيد ان خالدا هذا رعى الترجمات الاولى للمؤلفات العلمية (في الطب والنجوم والكيمياء) الى العربية . لكن نهوض الفلسفة وعلم الكلام في الاسلام ، انما هو ، مع ذلك ، مقترن بقيام الخلافة العباسية في اواسط القرن الثامن للميلاد . ذلك لان الرغبة في العلم والفلسفة نشطت في هذا العهد الى مدى لم يبق معه الانتاج العلمي والفلسفي حصيلة جهد شخصي ، او مبادرة فردية . فالدولة ، بعد زمن غير مديد ، اسهمت في تشجيع هذا النشاط اسهاما فاعلا ، بلغت مضاعفاته الفكرية مدى ابعد جدا من ذي قبل . فاذا بالانقسامات الكلامية التي نجمت عن الجادلات والمباحث الفلسفية ، تهب المجتمع الاسلامي جملة ، واذا بالخلفاء يعملون على تأييد رأي كلامي ضد اخر ، وبطالبون بالولاء له على صعيد سياسي ، مما ادى حتما الى تحول علم الكلام بسرعة الى اداة مسخرة للاغراض السياسية ، وعرض حرية الفكر والضمير الى خطر داهم .

ولا شك ، في ان احد الاسباب الجوهرية التي دعت الى هذه الظاهرة ، هو التلازم الوثيق في الاسلام بين العقائد والاحكام ، اي بين القضايا الدينية والقضايا الدنيوية . لكن ذلك كان يقتضي تحديا صادرا عن الراء الغربية ، وتحورا من قيود المعتقد الديني البحت . وهذا بالضبط ما جرى بحكم تسرب الراء اليونانية ، وانتقال الفضول الفكري اليوناني الى المسلمين ، الامر الذي ادى الى ردة فعل مزدوجة ، بالغة الاهمية في ادراك كنه الاسلام . فاشد ما كان الانقسام الذي جاء نتيجة لتسرب الفكر اليوناني ، ما بين المنصر التقدمي الذي سعى بكل اخلاص لاختضاع نصوص الوحي الى تدقيق النظر الفلسفي ، وبين المنصر المحافظ الذي عزل نفسه عزلا تاما عن الفلسفة ، باعتبار انها منافية للتقوى ، او انها غريبة او مشبوهة . واستمر هذا الانقسام في الظهور ،

من وقت الى آخر ، في غضون التاريخ الاسلامي ، كما لو كان ضربا من التصدع الجيولوجي ينذر بشطر صرح الاسلام بجملته . وبناء عليه ، فان حركات الاصلاح ، عبر التاريخ الاسلامي ، لم تتصف بتحرر اوسع ، من قبضة السلطة او قيود العقيدة ، ولا بقدر اعظم من السعي لاعادة النظر في الدهنيات الاساسية ، في نطاق التنظيم الاجتماعي ، او النقاش الكلامي ، والاجتهاد الشرعي ، بل كانت تتميز بدلا من ذلك كما تميز « اصلاح » الاشعري (ت ٩٣٥) في القرن العاشر ، و « اصلاح » ابن تيمية (ت ١٣٢٧) في القرن الرابع عشر ، او « اصلاح » محمد عبده (ت ١٩٠٤) في القرن التاسع عشر بمحاولة متمدة لتثبيت المفاهيم والمفترضات القديمة التي وضعها اقدم انصار العقيدة الاسلامية ، ممن عرفوا في التاريخ الاسلامي بـ « السلف الصالح » .

كان من النتائج الباقية ، التي نجمت عن تسرب الفلسفة اليونانية وحب الاستطلاع اليوناني الى العرب ، تعذر الحفاظ على نزعة المحافظين الاولين من متكلمين وفقهاء ، امثال مالك بن انس ، وصعوبة الابقاء عليها بصيغتها الخالصة او بصورتها الاصلية . فكبار « المصلحين » من الاشاعرة الذين التزموا - كما هو مفروض - بالدفاع عن السنة ، في وجه اصحاب البدع وسواهم من المفكرين الاحرار ، لم يعودوا قادرين على القيام بهذه المهمة ، دون اللجوء الى الوسائل التي اقتبسها خصومهم عن اليونان . حتى لكأن طرد « شبح » المنطق اليوناني ، لم يعد ممكنا الا باللجوء الى « التعويذة » التي كان هذا المنطق قد سبق الى وضعها بادىء الامر .

وفضلا عن ذلك ، فان تفاوت المفكرين في درجة ولائهم لفلسفة اليونان ومنطقهم ، لم يسفر عن قيام فرق كلامية متباينة فحسب ، بل ولد تيارا فكريا ذا طابع يوناني ابرز ، سندعوه - تمييزا له - بتيار الفلسفة الاسلامية . ان نشأة هذا التيار الفلسفي وتطوره هما الفرض الرئيسي من وضع هذا الكتاب . اما علم الكلام ، فلن نعرض له الا بمقدار ما استمد من الفلسفة الاسلامية ، او عارضها ، او تجاوز عنها . وقد يضاف الى الكلام حركة اخرى ، كانت علاقتها بالفلسفة تتأرجح ، هي الاخرى ، بين قطبين متقابلين هما الاتفاق التام والمعارضة المطلقة ، وهي النزعة الصوفية . تعود الصوفية في اصولها البعيدة الى معدن التجربة الدينية ، التي تنبثق بدورها عن الشعور العارم بوجود الله ، والاحساس باللاشيئية من دونه ، ثم بالحاجة الملحة الى اخضاع العقل والعاطفة لهذه التجربة . فالتجربة الصوفية ، في رأي الكثيرين ، مغايرة للاختبار العقلي او الفلسفي ، وفي رأي البعض

معارضة له . وسواء اكانت مفارقة ام غير ذلك ، فمن العسير اعتبارها غير ذات صلة بأماني الانسان الفكرية او الفلسفية ، ما دامت تقود هذا الانسان، كما تدعي ، الى الغرض نفسه الذي ينشده العقل ، الا وهو الادراك التام والاسمى للحقيقة الخالصة . والواقع ان تاريخ التصوف الاسلامي اشد ارتباطا بتاريخ الفلسفة من بعض النزعات الصوفية الاخرى . فصوفية بعض اعلام هذه النزعة ، نظير ابن عربي (ت ١٢٤٠) انتهت به الى نظام كوني متافيزيقي ضخم ، يتسم بطابع فلسفي بارز . وعلى عكس ذلك . فان استفراق بعض الفلاسفة ، كابن باجه (ت ١١٢٨) وابن طفيل (ت ١١٨٥) في الفلسفة ، كان لا بد من ان يقودهم ، منطقيا ، الى مفهوم التجربة الصوفية المعروفة بالاشراق ، كنتيجة نهائية لعملية الاستدلال العقلي .

ظهرت بوادر المذهب الفلسفي الاسلامي مع الترجمات الاولى لمؤلفات الاعلام اليونان ، من السريانية او اليونانية الى العربية . وبوسعنا ان نأخذ بالرواية المتداولة التي تعتبر المؤلفات العلمية والطبية اقدم ما ترجم الى العربية . فالعرب ، شيمة الفرس ، الذين اسهموا اسهاما وافرا في بعث النهضة العلمية والفلسفية في الاسلام ، كانوا عمليين في تفكيرهم ، لذلك كان اقبالهم على المناحي المجردة في الفكر اليوناني مرحلة لاحقة . بل ان السريان النصارى ، الذين عبّدوا الطريق امام التراث اليوناني ، في دخوله الى الشرق الادنى قبيل الفتح الاسلامي في القرن السابع ، انما انحصر اهتمامهم بادىء الامر بالمنطق الارسطوطالي والفلسفة الاغريقية ، كتمهيد لدراسة المؤلفات اللاهوتية . ولما كانت هذه المؤلفات قد وضعت اصلا باللغة اليونانية ، كانت لذلك حافلة بالتعابير المنطقية والفلسفية ، التي خلّت الثقافة السامية قبل ذلك من مثلها .

والى جانب المؤلفات العلمية والطبية ، ربما كان من اقدم ما نقل الى العربية مجموعات من الحكم الاخلاقية المنسوبة الى سقراط ووصولون وهرمس وفيثاغورس ولقمان ، واضرابهم من الشخصيات الحقيقية او الاسطورية . فالترجمات العربية عن الفلسفة اليونانية حافلة بمثل هذه النصوص المنحولة التي يصعب احيانا التأكد من اصلها الصحيح . وبوسعنا ان نفترض ان السعة الادبية التي اتسمت بها هذه الآثار ، والطابع البلاغي الذي تميزت به ، هما سر شهرتها الباكرة في اوساط المثقفين . فقد كان على المترجمين ان يعتمدوا ، بطبيعة الحال ، على جود اسيادهم من ارباب الواجهة والثراء . وهؤلاء ، حتى حين كانوا يبدون شيئا من الاهتمام بغير العلوم

العملية الخالصة كالنجوم والطب (وقلما فعلوا)، انما حفلوا بمثل هذه الموضوعات الاخلاقية والدينية ، التي حفظت وتوقلت ، كجزء من مقتضيات الكياسة الاجتماعية ، او مقومات التهذيب الخلقي .

كان لا بد ، بعد فترة من ان يشتد الاقبال على ما هو اعرق في باب التجريد من علوم القدماء ، لا سيما علوم اليونان . فتبين اولا ان المترجمين انفسهم ، بعد ان برعوا في ترجمة العلوم التي غلب عليها الطابع العملي ، صرفوا عنايتهم الى علوم تميزت بصفتها النظرية التجريدية ، وانتهوا من ثم الى حمل اسيادهم على تيسير ترجمتها . ونذكر ثانيا ان المناظرات الكلامية كانت قد بلفت ، في اواخر القرن الثامن ، درجة من التعقيد ، لم تعد معها المناهج القديمة تفي بالدفاع عن السنة ، التي كانت في هذه الاثناء قد حظيت بتأييد سلطة الدولة . ومما زاد في تعميم الفلسفة النظرية مزاج بعض الوجهاء امثال الامير الاموي خالد بن يزيد ، والخليفة انعباسي المأمون (ت ٨٢٣) ، والوزير الفارسي جعفر البرمكي (ت ٨٠٥) الذي اظهر شغفا يفوق المعتاد بالعلوم القديمة ، في شكلها الفارسي والهندي والبابلي بصورة عامة ، وشكلها الاغريقي واليوناني بصورة خاصة .

ان مشاهير المترجمين ، الذين كان جلهم من النصارى الناطقين باللغة السريانية ، والمنتهم الى الطائفة النسطورية او الى الفرق القائلية بالطبيعة الواحدة ، لم يكونوا مجرد تراجمة ، او مقلدين متقادين للمؤلفين اليونان ، لسواهم من الاعاجم ، بل ان بعضهم ، نظير حنين بن اسحق (ت ٨٧٢) ويحيى بن عدي (٩٧٤) قد اثر عنهم مؤلفات علمية وفلسفية هامة . فحنين ، على ما يبدو ، وجه جل عنايته الى الطب والعلوم الطبيعية ، في حين ان يحيى كان ، على ما يظهر ، اميل الى الاهتمام بالقضايا اللاهوتية والفلسفية . فقد نسب الى احد طلابه المشهورين ، المعروف بابن الخمار (ت ٩٤٠) ، رسالة في « الوفاق بين رأي الفلسفة والنصارى » تندرج في جملة الرسائل المشابهة ، التي وضعها في ما بعد فلاسفة مسلمون (كابن رشد ١١٩٨) ، وعالجوا في مؤلفاتهم مسائل العقل والوحي بأسلوب منظم .

الا ان مؤلفات هؤلاء المترجمين الاولين ، كانت بوجه عام ، مجاميع تفتقر الى الاصاله . فهي تضم افكارا التقطوها اتفاقا من كتب كانوا قد انجزوا ترجمتها . على ان اول فيلسوف اصيل الف بالعربية هو مفكر معاصر لحنين الشهير ، اعني ابا يعقوب الكندي (حوالي ٨٦٦) . كان الكندي ، نظير سائر الفلاسفة والشارحين العرب ، يختلف عن المترجمين النصارى بظاهرتين

هامتين : ديانتته ، وجهله التام للغة السريانية واليونانية ، وهما — الى جانب العربية — اللغتان البارزتان في ذلك العصر . والغريب في الامر ان اشد المعجبين بالفلسفة اليونانية ، كابن رشد مثلا لم تنهيا لهم معرفة ، ولو سطحية ، باللغة اليونانية . والسبب الرئيسي لذلك ، كما يبدو ، ازدياد العرب لسائر اللغات الاعجمية ، وهو ازدياد انتقل منهم انتقال العدوى ، حتى الى جماعة من الاعاجم كانوا من اشد الناس تعصبا . صحيح ان بعض الفلاسفة اختاروا ان يؤلفوا بلسانهم القومي ، الى جانب ما دونوه بالعربية ، كما يتبين مما وضعه ابن سينا والغزالي بالفارسية . الا ان هذه الظاهرة ، كانت في الغالب ، من قبيل الولاء القومي ، لا مظهرا لرغبة اصيلة في اتقان لغات عديدة ، او للتمدد باجادتها .

كان اولئك الفلاسفة ، لجهلهم المطبق باللغة اليونانية ، اقل اتقيادا في شرحهم للنصوص اليونانية ، واقل دقة من الشراح اليونان الاوائل ، نظير ثامسطيوس والاسكندر الافروديسي . ولما كانوا يدينون بالاسلام ، فقد كانوا بالطبع ، حريصين على تبرير اهتمامهم بالوثنيين من قدماء الفلاسفة . والحق ان الفقهاء درجوا منذ البدء على تأنيب جميع الذين « نظروا في كتب الفلاسفة (اليونان) » ٨ ، حتى على افتراض انهم لم يفقهوا مدلولها . ومثل هذا الاسترسال في المسائل الكلامية ، كان من الظواهر المميزة لنشوء الفلسفة الاسلامية . فالكندي ، اول فيلسوف اصيل في الاسلام ، لم يكن فيلسوفا ذا ولع بالكلام وحسب ، بل كان ، الى حد ما ، متكلما ولوعا بالفلسفة . لذلك يسوغ لنا القول ان الكندي يقف على الخط الفاصل ما بين الفلسفة والكلام — ذلك الخط الذي حاول الفلاسفة اللاحقون ان يجتازوه بجرأة ربما كانت اوفر . اما مدى نجاحهم في ذلك ، ومقدار ما تيسر لهم ان يطووا من المسافة الفاصلة بين العقيدة الاسلامية والفكر اليوناني التاملي ، فيسجل في فصول تالية . لكن يجوز لنا ، في هذه المرحلة من البحث ، ان نقول ان اشتغال الكندي بمسائل الكلام حال دون اغراق العقيدة الدينية في تيار الفكر الفلسفي التجريدي ، ودون تسخير نور الايمان الفائق للطبيعة لنور العقل الطبيعي ، تسخيرا تاما . وهو اغراء جارف لم تتمكن الفلسفة الاسلامية ، اخر الامر من مقاومته . ذلك ان نزعة « الاشراقيين » في تاريخ الفلسفة الاسلامية انتهت بالضبط الى اثبات حق العقل في ان يتسلق مراقي المعرفة ، ويرفع حجب الظلام ، التي طالما سترت الحقيقة في ابعاد اغوارها . وفي رأي ابن باجه وابن طفيل وابن رشد ، وسواهم ، ان غاية العقل القصوى انما هي « الاتصال »

بالعقل الكلي او العقل الفعال ، لا الاستنارة التي تهيئها المكاشفة الالهية ، بادخال النفس تلطفا الى حظيرة المصطفين ، ومنحهم نعمة الادراك . فواضح بهذا المعنى ان الفلاسفة المسلمين بقوا اوفياء للمثل اليوناني الاعلى ، في تمجيده للانسان ، وفي ايمانه بقدرته الفكرية التي لا تحد ، وطاقته على الاستغناء كليا عن اي نور ينبعث من عالم الغيب .

بهذا المعنى ايضا ينبغي ان يقال في الفلسفة الاسلامية انها سلكت في نشوئها وتطورها مسلكا خاصا اسبغ عليها وحدة منسجمة ، هي الميزة الخاصة بالحركات الفكرية الكبرى في التاريخ . على اننا يجب ان لا نتوهم ان السبيل الذي سلكته في نشوئها كان سديدا تماما . فهناك جماعة من المع مفكري الاسلام ، نظير النظام (ت ١٨٤٥) والرازي (ت ٩٢٥) والمعري (ت ١٠٥٧) ، انحرفوا عن المجرى الفكري العام في الاسلام ، فاضافوا بأصواتهم المتباينة نغما ناشزا الى سيمفونيا لولاه لكانت لحنا رتيبا . والصعوبة في شرح افكارهم بشيء من الشمول تتصل بطابعه غير المألوف . صحيح ان الاسلام قد ولد نفوسا معارضة ومارقة كهذه ، لكنه لم يتمكن اخيرا من ان يحتضنها . ومؤرخ الفكر الاسلامي لا يستطيع ان يتجاوز عنها ، دون ان يشوه المشهد بجملته .

حواشي المقدمة

- ١ - وارجع بشأن هذا التصنيف العام للعلوم : ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٢٥ وما بعد ، والفارابي ، احصاء العلوم ، ص ٥٨ وما بعد .
- ٢ - انظر :
Arther Jeffery, *Materials for The History of the Text of the Quran*, p. 1-10
- ٣ - انظر :
Guillaume *The Traditions of Islam* p. 9 ff.
- ٤ - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٧ .
- ٥ - انظر الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٢١
- ٦ - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٧ وما بعد والفارابي : احصاء العلوم ، ص ١٠٧ وما بعد .
- ٧ - وارجع :
Wensinck, *The Muslim Creed*, p. 63 f.
- ٨ - الملل والنحل ، ص ١٨ . انظر ايضا : الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٥ .

الباب الأول

تاريخ اليونان والإسكندرية والمشرق

الفصل الأول

الشرق اللدوني في القرن السابع

انجز العرب فتح الشرق الادنى عمليا سنة ٦٤١ ، وهي السنة التي سقطت فيها مدينة الاسكندرية في يد القائد العربي عمرو بن العاص . وكانت الثقافة الاغريقية قد ازدهرت في مصر وسورية والعراق منذ عهد الاسكندر الكبير ، لكن احتلال الاسكندرية التي بها تحت الحكم العربي ووضع حدا نهائيا لسيطرة الفرس والروم التي شملت هذه المنطقة قرونا عديدة .

تردي الاوضاع الداخلية

ان السرعة التي تم بها هذا الفتح تعود الى عوامل عديدة . فقد تسلم العرش الامبراطور الروماني هرقل سنة ٦١٠ ، فكان ذلك فاتحة عهد من القتال المرير ما بين الفرس والروم . وكان هؤلاء قد تورطوا في صراع طويل من اجل السيادة العسكرية في الشرق الادنى . هذا الصراع كان قد اضعف القوتين المتنازعتين الى حد مكن الجيوش العربية من احراز سلسلة من الانتصارات الحاسمة على ذينك الجيشين المتفوقين عدة وعددا تفوقا كبيرا ، على الرغم من ان العرب لم يكن لهم خبرة باعمال حربية واسعة النطاق .

يضاف الى ذلك ان الخلافات اللاهوتية والمنازعات الدينية التي نشبت بين النساطرة ودعاة الطبيعة الواحدة (اليعاقبة) والملكانيين (الارثوذكس) عملت كثيرا على تردي الحالة العامة ، وشيوع النقمة بين الرعايا على اختلافهم في مصر وسورية والعراق . فليس من المستغرب ، في هذه الاحوال ، ان تعتمد اكثرية كبيرة من هؤلاء المواطنين الى استقبال العرب ك محررين ، متوقعين ان يرفع الفتح العربي عن كاهلهم النير الثقيل الذي شدتهم به القسطنطينية بحكم التزامها بالدفاع عن العقيدة الرسمية (الملكانية) ، لا سيما في عهد يوستينيانوس (٥٢٧ - ٥٦٥) .

نشاط المراكز الفكرية

كانت مدينة الاسكندرية اهم المراكز لدراسة فلسفة اليونان ولاهوتهم في القرن السابع ، لكنها لم تكن قطعا المركز الوحيد . فدراسة اللغة اليونانية تعود في سورية والعراق الى القرن الرابع للميلاد . ففي شمالي سورية تركزت هذه الدراسة في انطاكية وحران والرها وقنشرين ؛ وفي العراق الاعلى نشطت في نصيبين ورأس العين . وكانت بعض هذه المراكز على جانب من الازدهار عندما اكتسحت جيوش العرب سورية والعراق . وقد كانت الغاية الاولى من تعلم اللغة اليونانية اتاحة المجال للعلماء الناطقين بالسريانية ، في هذه المعاهد الجليلة ، للاطلاع على مؤلفات اليونان اللاهوتية التي صدرت مجملها عن الاسكندرية . وفي الوقت نفسه ، تم نقل العديد من الرسائل اللاهوتية الى اللغة السريانية ، نذكر منها « التاريخ الكنسي » ليوسيبيوس وكتاب « الاقرارات » Recognitions المنسوب الى القديس كليمانتس الاسكندري ، و « التجلي » ليوسيبيوس Theophony وخطب Discourses بطيطوس البوستري ضد المانويين ، ومؤلفات ثيودور الموبسيوستي وديودورس الطرسوسي .

والى جانب ترجمة المؤلفات اللاهوتية ، جرت في كثير من الاحيان ترجمة مؤلفات في موضوع المنطق . وكان الداعي الى التوفر عليها الحاجة الى المزيد من تقصي معاني المفاهيم اللاهوتية ، والوقوف على الاساليب الجدلية في المناقشات التي دارت آنذاك حول طبيعة المسيح . لكن الواضح ان الترجمة لم يتجاوزوا كتاب « الايساغوجي » لفرفوربوس ، وكتاب « القياس » Categories وكتاب « العبارة » Hermeneutica وكتاب « القياس » Analytica Priora لأرسطو . ففي الاصول العربية رواية تقتصر باسم الفارابي مؤداها ان الابحاث المنطقية لم تتخط كتاب « القياس » An. Pr. آنذاك ، وذلك بداعي المحاذير الكامنة في دراسة البراهين والمغالطات الجدلية ٢ .

ولم يحل الفتح العربي ، بوجه عام ، بين العلماء ومواصلة مباحثهم في الرها ونصيبين وسائر مراكز العلم في الشرق الادنى . ومما يدل على ذلك ان الرها استمرت في نشاطها العلمي حتى العقود الاخيرة من القرن السابع . وضخامة النتاج اللاهوتي والفلسفي الذي خلفه احد كبار علمائها يعقوب الرهاوي (ت ٧٠٨) دليل تاريخي ساطع على ما كان يتمتع به هو وزملاؤه من حرية الفكر ٤ .

وكذلك في دير قنسرين اليعقوبي في شمالي سورية ، فقد واصل العلماء دراساتهم اللاهوتية في غضون القرن السابع ؛ دون ازعاج . اسس هذا الدير في القرن السادس يوحنا بارافتونيا (ت ٥٢٨) . وقد نبغ فيه علماء عديدون كان ابرزهم سويروس سيبوخت (ت ٦٦٧) الذي وضع شروحا لكتابين من كتب ارسطو هما كتاب « العبارة » وكتاب « الشعر » والف رسالة في اقيسة كتاب « التحليلات الاولى » . وكان اشهر تلامذة سويروس هو يعقوب الرهاوي الذي تناول نشاطه علوما عديدة متباينة ، شملت اللاهوت والفلسفة والجغرافية والنحو وسواها . ولدينا من آثاره الفلسفية « رسالة في المصطلحات العلمية » ، وكتاب « الكراس » ، وترجمة سريانية لكتاب « المقولات » ٦ .

وقد تخرج في دير قنسرين اثنان آخران من مشاهير العلماء هما اثناسيوس البلدي (ت ٦٩٦) وتلميذه جاورجيوس اسقف العرب (ت ٧٧٤) ؛ اللذان وضعا ترجمات وشروحا لكتاب « المقولات » وكتاب « العبارة » ، وللقسم الاول من كتاب « القياس » لارسطو ، وكذلك لكتاب « الإسباغوجي » لفرفوربوس ٧ . ويبلغ من اطراء رينان لمؤلفات جاورجيوس هذا انه يقول عنه : « ليس بين الشارحين السريان من يباريه من حيث اهمية مؤلفاته ودقة اسلوبه في الاداء » ٨ .

وكان هنالك معهدان آخران للعلوم اليونانية في القرن السابع احدهما في حران والآخر في جنديسابور . فحران الواقعة في شمالي سورية كانت موطنًا لطائفة من عبدة النجوم ، اعتبرهم العباسيون خطأ من الصابئة الذين ورد ذكرهم في القرآن . وكانت ديانتهم هذه والمؤثرات الهيلينية والغنوصية والهرمسية التي وقعوا تحتها قد اعدتهم بصورة فريدة ليقوموا بدور الوسيط في انتقال العلوم اليونانية الى العرب وفي تزويد البلاط العباسي ، منذ مطلع القرن التاسع ، بغثة من اكثر المنجمين حظوة فيه . وسيتاح لنا في ما بعد التطرق الى الآثار التي خلفتها جماعة من كبار علماء حران ، نظير ثابت بن قرة الشهر (ت ٩٠١) وابنه سنان ، وحفيديه ثابت وابراهيم ، في ميدان العلوم الرياضية والفلكية ، وكيف لعبوا عن طريقها دورهم في نشر علوم اليونان بين العرب .

اما مدرسة جنديسابور التي انشأها كسرى انوشروان (الاول) حوالي سنة ٥٥٥ فقد اشتهرت بوصفها مؤسسة كبرى للعلوم اليونانية القديمة في غربي آسيا ، وقدر لتأثيرها ان يمتد الى العالم الاسلامي في العصر العباسي .

فالمعلمون النساطرة الذين اتاح لهم كسرى ، بفضل تحرره الفكري ، فرصة استئناف دراساتهم العلمية ، واصلوا فيها ما كانوا زاولوه من العلوم السريانية واليونانية . وكذلك المعلمون اليونان قد استقبلوا على الرحب والسعة في البلاط الفارسي ، عندما امر يوستينيانوس باقفال مدرسة اثينا ، وحمل الاساتذة الوثنيين فيها على الفرار بداعي الاضطهاد سنة ٥٢٩ . وبعد فترة من الزمن ، احرزت جنديسابور ، باطباؤها ومدرستها الطبية ومرصدها الفلكي ، شهرة واسعة . وكانت ما تزال على جانب من الازدهار عندما بنى الخليفة العباسي المنصور مدينة بغداد سنة ٧٦٢ . ولما كانت جنديسابور قريبة من بغداد وكان الفرس على اتصال سياسي وثيق بالخلافة العباسية ، انطلقت من هذه المدرسة بالذات نشاطات علمية وفكرية هامة ، عمت اصقاع الامبراطورية الاسلامية . وقد كانت جنديسابور ، منذ البدء ، تزود الخلفاء في بغداد باطباء البلاط ، نظير افراد اسرة بختيشوع النسطورية المشهورة ، الذين خدموا الخلفاء باخلاص ما يزيد على القرنين ، وعملوا على انشاء اول مستشفى ومرصد في بغداد على غرار جنديسابور ، وذلك ابان خلافة هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٩) ، وولده المأمون (٨١٣ - ٨٣٣) ٩ .

اما الاهتمام بالفلسفة اليونانية والعلوم النظرية ، فان الفضل الجليل يعود فيهما الى مدرسة جنديسابور ايضا. ذلك ان يحيى البرمكي (ت ٨٠٥) الفارسي، وزير هارون الرشيد ومستشاره الموثوق ، هو الذي عمل على تنشيط ترجمة المؤلفات اليونانية الى العربية وذلك بدافع ولعه بالعلوم اليونانية . وكان يوحنا بن ماسويه (ت ٨٧٥) ، وهو تلميذ جبرائيل بن بختيشوع ، ومعلم حنين الشهرير ، اول مترجم بارز للمؤلفات اليونانية الى العربية ، واول رئيس لمدرسة بغداد (بيت الحكمة) التي انشاها المأمون سنة ٨٣٠ .

الفصل الثاني

ترجمات الرصوص الفلسفية

تعريب الدواوين

بعد ان تم للعرب فتح الشرق الادنى ، بقوا نحواً من قرن منهمكين بالمشاكل الطارئة التي عرضت لهم في ادارة امبراطورية مترامية الاطراف . وبصيانة المكاسب العسكرية والسياسية التي احرزوها . فالخلفاء الامويون ، بصورة خاصة (٦٦١-٧٥٠) ، جابهتهم عمليات تكيف فرضها الوضع الجديد ، كان من اشدها الحاحاً قضية بسطة في ذاتها ، هي ضبط حسابات الدولة وحفظ الدواوين . ذلك ان العرب لم يكن لهم سابقاً شيء من الخبرة في هذا الميدان في موطنهم الصحراوي . لذلك قنع الامويون ، اول الامر ، بترك الامور على ما كانت عليه ، وصرفوا النظر عن الدواوين فضلاً عن كتاب الدواوين ، مع ان الكثيرين من هؤلاء كانوا في خدمة البيزنطيين . كما كان سرجون بن منصور ، والد القديس يوحنا الدمشقي ، اذ كان قيماً على الشؤون المالية لمعاوية . على ان الرغبة في اجراء تبديل في الادارة لم تلبث ان تجلت في عهد الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان (٦٨٥ - ٧٠٥) واستمرت في عهد خلفائه الاقربين . وفي طليعة هذه التبديلات اقتباس العربية كلفة الدواوين والسجلات العامة بدلاً من الفارسية واليونانية ١٠ .

كان احلال العربية محل الفارسية او اليونانية في اواخر القرن السابع ، وجعلها اللغة الرسمية للدولة ، المحاولة الاولى التي قام بها الحكام العرب من اجل توطيد سلطتهم الادبية ، بعد توطيد سيادتهم العسكرية والسياسية على الشعوب التي خضعت لسلطانهم . وسواء اصح ان هذا التبديل اللغوي كان ، كما تشير المصادر ، وليد الغيرة التي احس بها المسلمون من استئثار غير المسلمين (لا سيما النصارى واليهود) بالوظائف الديوانية الرسمية ، ام لم يصح ، فقد كانت هنالك ايضاً اعتبارات عملية جعلت التحول الى العربية امراً محتماً .

تعريب العلوم الاعجمية

كانت هنالك اعتبارات عملية اخرى دعت الى نقل المؤلفات العلمية والطبية القديمة الى العربية ، مع انها انحصرت بادىء ذى بدء في علوم نغمية او شبه نغمية . كاطلب والكيمياء والتنجيم . فبالاستناد الى ابن النديم (ت ٩٩٥) ، وهو اقدم المصادر واثقها ، يجب ارجاع الفضل في الشروع بترجمة كتب الصنعة والتنجيم والطب الى خالد بن يزيد (ت ٧٠٤) ١١ . وهو الامير الاموي الذي تحول الى درس الكيمياء ليسلو عن ضياع حقه في الخلافة . وقد وصلتنا قصائد ورسائل عديدة منسوبة اليه ، لكن من المحال اثبات صحة هذه النسبة ، او تعيين الفضل الذي يدين به مؤلفها ايا كان ، للاصل اليوناني او لسواه من الاصول الاعجمية ١٢ .

وهناك رواية اوثق تنسب الى الطبيب اليهودي ماسرجويه تعريب كتاب « الخلاصة الطبية » (الكناش بالسريانية) الذي وضعه طبيب اسكندري من القائلين بالطبيعة الواحدة اسمه اهرن ، وذلك في عهد الخليفة الاموي مروان بن الحكم (٦٨٣ - ٦٨٥) ١٣ . وكان هذا الكتاب قد اكتسب في اوساط السريان شهرة واسعة ، وكان بلا شك ، من اقدم ما نقل الى العربية من كتب الطب .

ومما هو من الاهمية بمكان في تاريخ الترجمة في غضون العقود الخمسة التالية الآثار التي خلفها عبد الله بن المقفع . وعبد الله هذا فارسي الاصل مجوسي العقيدة ، اعتنق الاسلام ومات قتلا سنة ٧٥٧ . وهو صاحب الفضل في ترجمة حكايات الحكيم الهندي بيدبا المجموعة في كتاب « كليلة ودمنة » من اللغة البهلوية الى العربية . والكتاب من روائع الادب العربي وهو ما زال يعتبر حتى اليوم نموذجا للانشاء العربي الرفيع . وقد نقل عبد الله الى العربية ، فضلا عن ذلك الكتاب الفارسي « خدائي نامه » او (تاريخ ملوك الفرس) وكذلك « آين نامه » او (كتاب التاج) و « كتاب مزدا » ، و « سيرة انوشروان » ووضع عددا كبيرا من الرسائل الاصلية في الادب والاخلاق، ١٤ .

الترجمة في عهد المنصور

واهم من ذلك ، بالنسبة الى غرضنا ، الرواية التي تنسب الى عبدالله (او الى ابنه محمد) ترجمة كتاب « المقولات » وكتاب « العبارة » وكتاب « البرهان » (لارسطو) ؛ وكتاب « ايساغوجي » (لفرفوربوس) ، للخليفة العباسي المنصور (٧٥٤ - ٧٧٣) ١٥ . وسواء اكان ابن المقفع هو صاحب

الفضل في ترجمة المؤلفات المنطقية المذكورة ام سواء ، فمن الثابت ان عملية ترجمة الآثار العلمية والفلسفية لم تبدأ جدياً الا في العصر العباسي ، وعلى الاخص قبل خلافة المنصور ، الذي تذكر مصادرنا انه كان بارعاً في الفقه ومولعاً بالفلسفة والفلك ١٦ . فهذا الخليفة ، الذي وصف بالتقشف ، ادخل في خدمته ابرز الاطباء والعلماء والمنجمين ، وكان اشهر اطبائه الممثل الاول لاسرة بختيشوع ، جاورجيوس بن جبرائيل ، رئيس مدرسة جنديسابور في فارس ، وتلميذه عيسى بن شهلائنا . اما المنجمون فكان اشهرهم رجلاً فارسياً من اسرة تضاهاي آل بختيشوع مكانة من العلماء والمنجمين هي اسرة آل النوبختي ١٧ . واما العلماء الذين عهد اليهم المنصور بنقل المؤلفات الطبية وسواها ، فقد كان اشهرهم البطريق ، صاحب الفضل في ترجمة العديد من كتب الطب والتنجيم ١٨ .

وفي عهد هذا الخليفة ، كما جاء في بعض المصادر ، ترجمت عدة رسائل لارسطوطاليس وكتاب « المجسطي » لبطليموس . و « اصول الهندسة » لافقليدس ، وعدد آخر من المؤلفات اليونانية ١٩ . لكن يتعذر التحقق من صحة هذه الروايات دوماً . على ان الانطباع العام الذي يخرج به القارئ من المصادر القديمة ان المنصور كان ذا اهتمام كبير بالمؤلفات العلمية والفلسفية ، وانه شجع المترجمين واحاطهم برعايته . لكن حركة الترجمة ، اما لندرة المترجمين الكفاء او لصعوبة الحصول على النصوص العلمية والفلسفية اليونانية ، لم تتقدم كثيراً قبل مطلع القرن التاسع . وفي تلك الحقبة سعى حفيد للمنصور هو المأمون بجهد منظم وعزم اكيد ، الى الحصول على اهم الآثار اليونانية في العلم والفلسفة ، والى تأمين نقلها الى العربية .

الترجمة في عهد الرشيد

ان الخليفتين اللذين توليا السلطة مباشرة بعد المنصور لم يبديا اهتماماً كبيراً بالنشاط الادبي والعلمي الذي استهله هو في بغداد . اما هارون الرشيد فقد اظهر ، على ما يبدو ، عناية وافرة بالتقدم العلمي . فكان طبيب بلاطه يوحنا بن موسويه المع شخصية علمية وادبية في هذا العصر . وفي رواية لابن العبري ان هارون الرشيد لم يكتف باتخاذ ابن ماسويه طبيباً خاصاً به ، بل عهد اليه بترجمة المؤلفات الطبية القديمة ٢٠ . يؤيد ذلك ان المأمون عينه في ما بعد رئيساً لبيت الحكمة الذي انشأه في بغداد سنة ٢١٨٣ . ولئن كان من الصعب التأكد من اشتغال ابن ماسويه بالترجمة ، فمن الثابت انه وضع

عددا من المؤلفات جلتها في موضوع الطب ، ولكنها بالنسبة الى ما نحن بصدده ذات اهمية عارضة ٢٢ .

العناية بالعلوم العملية

وفي عهد هارون الرشيد (وربما في عهد المنصور) ترجمت الى العربية رسالة هندية شهيرة في النجوم تعرف في اللغة الاصلية بـ « سيدھنتا » ، نقلها الى العربية محمد بن ابراهيم الفزاري (ت ٨٠٦) . ومحمد هذا وابوه ابراهيم ، اللذان صنعا ، في ما يروى ، اول اسطراب في الاسلام ، يعتبران اول فلكيين اسلاميين ٢٣ .

وهناك فلكيون آخرون انتجوا في عهد الرشيد انتاجا ذا بال . فقد قيل ان عمر بن الفرخان وضع شرحا لكتاب « الاربعة » لبطليموس الذي نقله البطريق الى العربية في عهد المنصور ٢٤ . وقد حظي فلكي يهودي من اصل فارسي اسمه ما شا الله (ت ٨٠٢) ، عاصر المنصور والرشيد والمأمون ، باطراء ابن النديم الذي يدعوه « اوجد زمانه في علم الاحكام » ، وينسب اليه وضع عدة مؤلفات في الفلك والتنجيم والآثار العلوية ، بل وفي الدول والملل ٢٥ . وهناك فلكي فارسي آخر ، هو ابو سهل الفضل النوبختي ، وهو سبلب الاسرة الشيعية الشهيرة « آل نوبخت » ، التي تحدرت من صلب رجل مجوسي النشأة اعتنق الاسلام ثم التحق بخدمة المنصور فجعله منجم بلاطه الخاص . وابو سهل هذا ، الذي خلف اياه في وظيفته ، كان كما يروى امين مكتبة الرشيد ومنجمه الخاص ، وقام بنقل كتب في الفلك من الفارسية الى العربية ٢٦ .

ان وفرة المؤلفات الفلكية سمة خاصة ذات مغزى تتصل بم عهد الرشيد ، بل قل بعهد الخلفاء العباسيين الاوائل . فالانتفاضات السياسية التي تلت سقوط السلالة الاموية ، وانتقال الخلافة الى بني العباس ، قد اقنعت هؤلاء بأن مصر الانسانية ، وقيام الدول وانحلالها ، هي اسرار محفوظة في ثنايا النجوم ، وانه من شأن الحكماء وحدهم حل رموزها والكشف عن خفاياها . ومن هنا كان اهتمامهم البالغ بجيازة مؤلفات القدماء في التنجيم ، وفي نقلها الى العربية . حتى ان اكثر خلفاء العصر انفتاحا ، نظير المأمون ، لم يتحرر من هذا الاعتماد على النجوم ، ولم يكتف بان الحق بخدمته منجما خاصا بالبلاط وحسب ، بل كان لا يقوم بعمل عسكري او سياسي هام الا بعد ان يستشير به بشأنه اولاً .

العناية بالعلوم النظرية

كانت اكثر الترجمات التي ذكرت حتى الآن ، كما يلاحظ ، في فروع الطب والتنجم العملية . ومع ان شيئاً من التحول عن هذا الاتجاه يبرز في بعض المؤلفات ، نظير كتاب ماشا الله في تاريخ البدع ، الموسوم بـ « كتاب الدول والملل » ، وهو الموضوع الذي غدا ميدانا محببا لمؤرخين لاحقين ، فان اولى الترجمات الفلسفية كانت ، على ما يبدو ، من عمل يحيى (يوحنا) بن البطريق الذي عاصر الرشيد والمأمون كليهما . ومع ان اكثر المصادر تذكر ان يحيى هذا قد توفر على الاهتمام بالطب ، وعمل على ترجمة عدة مؤلفات في هذا الحقل ، لكنه برع بالدرجة الاولى في موضوع الفلسفة ٢٧ .

وعلى ذلك فاهم الكتب التي يعود فضل ترجمتها اليه هو بلا شك كتاب « طيماسوس » لافلاطون . اشتمل هذا الكتاب ، كما جاء في الفهرست ، على ثلاث مقالات ٢٨ . ومع انه لا سبيل الى التثبت من خلال الخبر الوجيز «في الفهرست» ، وفي غيره من المصادر ، ما اذا كان المراد بذلك كتاب «طيماسوس» كاملا ، او الموجد الذي وضعه جالينوس له ٢٩ ، فأغلب الظن ان المقصود ههنا هو موجز جالينوس لهذه المحاوره الرائعة والمعقدة .

وقس عليه من حيث الاهمية ترجمة ابن البطريق لكتاب ارسطو « في النفس » ، كما لخصه ، في الراجح ، تامسطينوس . وهذا التلخيص للكتاب مع تلخيص اسكندر الافروديسي له ، كان ذا تأثير حاسم في تطور نظرة العرب الى علم النفس كما اخذوه عن ارسطو ، وبالاخص الى مذهب ارسطو في العقل .

اما سائر المؤلفات الفلسفية التي ينسب نقلها الى هذا العالم ، فهي جميعا لارسطوطاليس . منها كتاب « الحيوان » (في ١٩ جزءا) ٣٠ وكتاب « القياس » ٣١ ، وكتاب « سر الاسرار » المنحول ، الذي انتشر انتشارا واسعا بين المؤلفين اللاتين في العصر الوسيط . وقد عثر ابن البطريق ، على هذه الكتب كما يروى فيما كان يبحث عن كتاب ارسطو في « السياسة » بأمر من الخليفة ٣٢ .

المبادرة الفردية في الترجمة

وقد نحا منحى ابن البطريق في ترجمة المؤلفات الفلسفية ، في ما بعد ، علماء اكثر منه كفاءة ، فنقحت بعض ترجماته واعيدت ترجمة بعضها الآخر ، وذلك بداعي الرغبة في المزيد من الدقة في الاداء . وقد شهد مطلع

انقرن التاسع تهافتا اصيلا على المدونات الفلسفية والعلمية عمدت فيه جماعة من الوجهاء الى منافسة الخلفاء انفسهم في رعايتها . ولم يكن قد سبق للترجمة، قبل الآن، ان بلغت مرحلة المبادرة الفردية، او الحب الخالص للمعرفة . وكما كانت الموضوعات الادبية التي شغلت العرب ، كانشاء الرسائل ونظم الشعر وتدوين الاخبار تعتمد على جود الاغنياء في رعايتها وعلى عنايتهم بها ، كذلك غدا النتاج الفلسفي العلمي . بل ان الحاجة الى الرعاية كانت اشد حيث كانت المعارف اقرب الى التجريد . وقد ذكرنا سابقا عن خالد بن يزيد الاموي انه انفق بسخاء على ترجمة كتب في التنجيم والكيمياء في عهد يرتقي الى القرن السابع . انما اقتضى لاستئناف هذه الحركة ما يزيد على نصف قرن ، وذلك في عهد الخليفة العباسي الثاني المنصور . وكان من العوامل الحاسمة في استمرار هذا النشاط الفترة التي اظهرتها اسرة البرامكة ، وعلى الاخص يحيى ، على علوم اليونان ، اذ سبق ان كانت موضوع عناية ودرس في بلاد فارس منذ عهد انوشروان . ثم خطت خطوات واسعة الى الامام في جنديسابور وفي مدينة مرو ٢٣ .

وكان بين رعاة العلم والفلسفة افراد من اسرة عرفت بالفنى والجاه هم بنو موسى الذين انفقوا بسخاء على حيازة الكتب العلمية والفلسفية وعلى ترجمتها . ويخص ابن النديم بالذكر ثلاثة من افراد هذه الاسرة الشهيرة يحق لهم الفخر ليس بالثروة الطائلة وحسب ، بل بما اظهروه كذلك من المعية فكرية اصيلة . فقد نافسوا الخلفاء في ارسال الوفود الى بلاد الروم لشراء الكتب اليونانية ، وفي التعاقد مع خيرة ارباب الخبرة من المترجمين في اصقاع الامبراطورية . ولئن كانت عنايتهم بالعلوم الرياضية والفلكية قد طغت على مجهودهم العلمي العام ، فمما يشهد على اهتمامهم الواسع بالعلوم جملة رسالتان نسبتا الى محمد بن موسى ، احد افرادها اللامعين ٢٤ ، هما رسالة « في الجزء » واخرى « في ازلية العالم » .

الترجمة في عهد المأمون

ومع ذلك فليس بين رعاة العلم اليوناني ، ممن مر بنا ذكرهم ، من استطاع ان يضاهي باندفاعه وكرمه وتعوقه الفكري الخليفة العباسي العظيم المأمون ، الذي كان عهده نقطة تحول في تقدم الفكر الفلسفي والنشاط الكلامي في الاسلام . فقد اضاف الى جلال الخلافة فضيلة التفاني الفكري العميق النادرة الوجود . اذ كان يرئس مجالس العلماء التي انعقدت حول

الجدل في مسائل كلامية وفلسفية بالغة الجراءة : جرى فيها النقاش بحسب ادق قواعد النزاهة الفكرية ٢٥ ، وalf الى ذلك عدة رسائل تناولت بالجملة مسائل كلامية تغلب عليها روح المعتزلة، منها رسالة «في الاسلام والتوحيد» ، واخرى في « اعلام النبوة » ٢٦ ، فضلا عن مجموع من الحكم والاقوال المأثورة محفوظة في الاصول القديمة ، تشهد له بفرط الدكاء ٢٧ .

كان المأمون اعظم راع للفلسفة والعلم في تاريخ الاسلام على اختلاف حقه واحواله . فاخبار المناقشات الكلامية والفلسفية التي جرت في مجالسه بجرأة نادرة ، تلقي ضوءا ساطعا على المشاغل العقلية والمناخ الفكري العام الذي ساد في ذلك العصر: ٢٨ . واذا صحت مثل هذه الاخبار فقد كان المأمون من التحرر الفكري بحيث تقبل اعنف الانتقادات لعهدہ بانفتاح عظيم وورصانة بالغة . فقد رويت حادثة عن صوفي مثل امام المأمون وطرح عليه السؤال المخرج التالي ، قال : « اخبرني عن هذا المجلس الذي انت قد جلسته ، اباجتمع من المسلمين عليك ورضا منك ، ام بالمغالبة لهم والقوة عليهم بسلطانك » ٢٩ ٤ ويروي ان المأمون في الجواب عن هذا السؤال الجريء، راح يدافع ببراعة عن السلطة السياسية ، كعلاج لاغنى عنه لداء الفوضى ، وانه ابدى استعدادہ للتنازل عن الخلافة اذا كان محاوره الناقم هذا يستطيع العثور على مرشح آخر لها تتفق عليه كلمة المسلمين .

ومع كل ما اشتهر به المأمون من سخاء وانفتاح ، فمن العسير وصف عهدہ بالتسامح . والحق ان اهتمامه بالمناقشات الكلامية ربما كان العامل الذي ادى بالتدرج ، ليس الى تنمية الرغبة الشعبية في الحركة الكلامية فحسب ، بل الى تأييد فئة من المتكلمين (هم المعتزلة) دأبوا على تطبيق مقولات الفكر اليوناني على المعتقدات الاسلامية . واستخدام موارد الدولة الحاسمة للدفاع عن هذا التيار وللعمل على ترسيخه . وفي هذا السبيل جند السلطين التنفيذية والقضائية في الدولة ، بغية فرض معتقد المعتزلة السياسي - الديني على خصومه من الفقهاء وجمهور المسلمين ، اولا في سنة ٨٢٧ ، ثم في سنة ٨٣٣ ٤٠ .

ان مشاغل المأمون العقلية وتحيزه الكلامي الواضح ، عززا ولا شك ، عنايته بعلوم اليونان وفلسفتهم . ومع ذلك فابن التديم يذكر جريا على عادة المؤرخين العرب ، حادثة يعتبرها عاملا حاسما حمل المأمون على ان يوجه كل نشاطه نحو الحصول على المؤلفات اليونانية الفلسفية ، من اجل العمل على ترجمتها . وهي ان ارسطو ظهر للمأمون في منامه بصورة شيخ ابيض اللون

حسن الثمائل ، فدخل معه الخليفة في حوار حول طبيعة الخير . وبدأ ارسطو فعرف الخير اولاً بأنه « ما حسن في العقل » ، ثم عرفه ثانياً بأنه « ما حسن في الشرع » ، وعرفه اخيراً بأنه « ما حسن عند الجمهور » . وتنتهي هذه المقابلة بنصيحة هامة قدمها الحكيم اليوناني الى الامير المسلم ، وهي ان يعتصم بالتوحيد ٤١ .

انشاء بيت الحكمة

ومع ان حركة الترجمة كانت قد بدأت قبل عهد المأمون ، على يد سلفيه المنصور والرشيد ، فان الخليفة الشاب هو الذي انشأ «بيت الحكمة» سنة ٨٣٠ وجعل منه مؤسسة رسمية ومكتبة للترجمة والبحث . ورغبة منه في ان يمد هذه المكتبة بكتب علمية وفلسفية هامة ، ارسل وفوداً الى بلاد الروم في طلب كتب « في العلوم القديمة » ، تولى نقلها الى العربية فريق من خيرة العلماء . وكان بين هؤلاء المترجمين افراد لامعون منهم يوحنا بن ماسويه ، الذي كان قبلاً في خدمة المنصور والرشيد ، فعين الآن رئيساً لهذه المؤسسة ، والحجاج بن مطر ، ويحيى بن البطريق ، ومترجم آخر يدعوه صاحب الفهرست « سلماً » ويصفه بأنه « صاحب بيت الحكمة » ٤٢ .

على ان ابرز الشخصيات اطلاقاً ، في تاريخ ترجمة الفلسفة والعلم عن اليونانية هي شخصية حنين بن اسحق (٨٠٩ - ٨٧٢) . وهو تلميذ ابن ماسويه وزميله ، الذي اقام فن الترجمة العربية على اساس علمي محكم . ومع انه تولى رئاسة « بيت الحكمة » ، على ما جاء في المصادر ، مدة وجيزة ، وكان اصلاً في خدمة الخليفة ، الا ان الجانب الاكبر من انجازه العلمي تم على نفقة بني موسى ، الاسرة الشهيرة التي مر معنا انها كانت بين من برزوا في رعاية الفلسفة والعلم . ومهما كانت صلة حنين بالمأمون فلا بد من اعتباره من المع الشخصيات في خلافته .

مجهود حنين في الترجمة

ويشكل نشاط حنين العلمي مرحلة حاسمة في تاريخ الترجمة . ذلك ان التوفر على مزيد من الدقة اقتضى اما اعادة ترجمة المؤلفات الفلسفية والعلمية الراهنة ، واما تنقيح الترجمات السابقة بعد مقارنتها بأصولها مقارنة ادق . وحنين ، على ما في الاخبار ، ضرب بسهم وافر في هذا المجهود ، مع انه كان يستعين بفريق من المترجمين لا يقلون عنه كفاءة ، من

ابرهزم ابنه اسحق (ت ٩١١) ، وابن اخته حبيش ، وتلميذه عيسى بن يحيى .

ويمكن التحقق من مدى الدقة التي التزمها حنين ، اذا نظرنا في ترجماته العديدة لكتب يثوه بها في رسالة له كتبها سنة ٢٨٥٦ . فهو يذكر مثلا انه عندما كان في العشرين من عمره ، ترجم الى السريانية رسالة « في فهرست كتب جالينوس » عن اصل يوناني ركيك ٤٤ . ويضيف انه ظفر بعد مرور عشرين سنة بعدة نسخ من هذا الكتاب ، فعمد الى المقارنة الدقيقة بينها واستخلص منها نسخة صحيحة قابلها بالترجمة السريانية ايضا وصححها ، ثم اعاد ترجمتها ، ويردف اخيرا « وقد كان هذا دأبي في كل ما نقلته الى العربية ، بعد ذلك بقليل ، لابي جعفر محمد بن موسى » (وهو وليه المذكور آنفا) ٤٥ الذي انجز له ايضا ترجمة عربية لهذا الكتاب ٤٦ .

ومن مؤلفات جالينوس الفلسفية الخالصة يفكر حنين « رسالة في البرهان » وكتاب « الاقيسة الشرطية » وكتاب « الاخلاق » . يذكر مما لخصه جالينوس من مؤلفات افلاطون : « السوفسطائي » و « بارميندس » و « كريتيليوس » و « يوثيدموس » و « طيماوس » و « السياسي » و « الجمهورية » و « كتاب التواميس » ٤٧ . ويوضح بأنه هو او تلميذه عيسى بن يحيى تولى ترجمتها لوليه محمد بن موسى ٤٨ . وهناك رواية اخرى تنسب اليه ترجمة (وفي بعض الروايات مراجعة) جوامع « طيماوس » ، التي تنسب ترجمتها الى يحيى بن البطريق ، وكذلك ترجمة كتاب « التواميس » ٤٩ .

ويدعي حنين انه ترجم من مؤلفات جالينوس المشائية ، الى العربية والسريانية ، رسالته في « المحرك الذي لا يتحرك » ، والى السريانية فقط كتابه « مدخل الى علم المنطق » . اما كتابه « اعداد المقاييس » فقد ترجمه هو الى السريانية ، بينما قام ابنه اسحق بعد ذلك بنقله الى العربية .

مدرسة حنين

وفضلا عن ذلك فقد نقل فئة من معاونيه المترجمين كانوا يعملون - ولا شك - تحت اشرافه العديد من مؤلفات ارسطو ، لكن نقلهم هذا لم يكن مباشرة الى العربية ٥٠ . فابنه اسحق ، وابن اخته حبيش ، وتلميذه عيسى ابن يحيى قاموا بترجمة المجموعة الارسطوطالية برمتها تقريبا ، فضلا عن عدد من المؤلفات الافلاطونية والمشائية . وينسب الى اسحق بن حنين ترجمة عربية لكتاب « المقولات » ، وكتاب « العبارة » ، و « الكون والفساد » ،

وكتاب «الاخلاق» بشرح فرفوربوس ٥١ ، واقسام من كتاب «ما بعد الطبيعة»؛ ومن كتب افلاطون « السوفسطائي » ، ومقاطع من « طيماموس » ، واخيرا كتاب ارسطو المنحول «في النبات» ٥٢ . وجدير بالذكر ان عددا كبيرا من هذه الترجمات قد حفظ حتى الوقت الحاضر .

اما حبش فيبدو انه برع كخاله حين بترجمة المؤلفات الطبية . ومن الجائز - كما تدل عدة مصادر - ان يكون كثير من الترجمات التي انجزها حبش ، قد نسبت خطأ الى حين ، اما لتقدمه عليه ، او للمصادفة الغريبة الناجمة عن صعوبة التمييز بين اسميهما ، لشدة الشبه بينهما في الكتابة العربية . ويورد صاحب «الفهرست» هذا الامر بالشكل التالي ، قال : « من سعادات حين ، ان ما نقله حبش بن الحسن ، وعيسى بن يحيى وغيرهما الى العربية ينحل الى حين » ٥٣ . ومع انه لم ينسب اليه من الترجمات غير الطبية الا عدد قليل فيغلب على الظن ان شهرة خاله الواسعة هي التي طفت عليه ٥٤ .

كان جل اهتمام حين يعلم الطب ، ونحن مدينون له بترجمة مجموع يكاد يكون كاملا لمؤلفات جالينوس وابقراط ، وكثير منها قد وصلنا بترجمته العربية . لكن هذا العالم الفذ قد ادى ايضا خدمات جليلة في حقل ترجمة الآثار الفلسفية . على ان ضالة عدد الكتب الفلسفية التي تنسب ترجمتها اليه ينبغي ان لا تقلل من اهمية مجهوده . فالعديد من المترجمين عن اليونانية ، امثال ابنه اسحق ، وابن البطريق وسواهما ، كانوا - كما يروى - يعرضون ترجماتهم عليه ليصححها او يراجعها على الاصل . وقد وضع ، الى ذلك ، عددا من المؤلفات الاصلية في العلم والفلسفة ، الامر الذي يحتم علينا ان نعتبره اكثر من مجرد مترجم او ناقل لعلوم اليونان . وعناوين بعض مؤلفاته خليفة باعجابنا العظيم ، نذكر منها : « احكام الإعراب على مذاهب اليونانيين » ، « كتاب في المد والجزر » ، كتاب « السبب الذي صارت مياه البحر له مالحة » ، « كتاب الالوان » ، مقالة « في قوس قزح » ، كتاب « القول الحق في المذاهب الدينية » كتاب «نوادير الفلاسفة والحكماء» ٥٥ كتاب « تاريخ العالم » ، كتاب « في خواص الحجارة » . يضاف الى ذلك العديد من الرسائل الطبية والتلاخيص الفلسفية نظير تلخيصه لكتاب ارسطو « في السماء » وكتاب « الفراسة » المنحول له ٥٦ .

سائر مشاهير المترجمين

ومن كبار المترجمين الآخرين ابن ناعمة الحمصي (ت ٨٣٥) ، وأبو بشر متى (ت ٩٤٠) ، ويحيى بن عدي (ت ٩٧٤) ، وقسطا بن لوقا (ت ٩٠٠) ، وأبو عثمان الدمشقي (ت ٩٠٠) ، وأبو علي بن زرعة (ت ١٠٠٨) ، والحسن بن سوار (ت.ح.١٠١٧) المعروف أيضا بابن الخمار ، وهو أشهر تلامذة يحيى بن عدي ، وأخيرا عالم ينتمي الى فئة قائمة بذاتها هو الفيلسوف المنجم المنسوب خطأ الى الصابئة ، ثابت بن قره الحراني .

قسطا ندّ حنين

ان العالم الذي كان بحق قرن حنين في سعة العلم وتعدد الكفاءات هو ، بلا ريب ، قسطا بن لوقا . ولد في مدينة بعلبك بלבنا ، وربما ارتقت أسرته الى اصل يوناني . فابن النديم عندما يأخذ في تعداد مؤلفاته الادبية والعلمية يجد نفسه مضطرا لان يعتذر عن ذكر حنين قبله ، مع انه كان في عرفه نظيره بلا منازع . والظاهر ان قسطا هذا برع الى جانب الطب بالفلسفة والهندسة والفلك ، وقام بمراجعة العديد من الترجمات المعروفة عن اليونانية ، وهي اللغة التي يقال انه اجادها اجادة تامة ٧٠ . ويشمل جدول مؤلفاته كتاب «نوادير الفلاسفة» ، وكتاب «الفصل بين النفس والروح» ٥٨ ، وكتاب « في الجزء » ، وكتاب « المدخل الى علم المنطق » ، وكتاب « السياسة » ، وكتاب « شرح مذاهب اليونانيين » ، وكتاب « الفردوس في التاريخ » ٥٩ . على ان اهم الترجمات المنسوبة الى قسطا هي الكتب الاربعة الاولى من مقالة ارسطو في « الطبيعة » (وربما الخامس والسادس ايضا) ، ثم الكتاب الاول من « الكون والفساد » ٦٠ . وكتاب « آراء الفلاسفة الطبيعيين » المنسوب خطأ الى بلوطارخس ٦١ .

حتى بن يونس ويحيى بن عدي

وقد لمع في القرن العاشر مترجمان شهيران هما ابو بشر متى وتلميذه يحيى بن عدي وهما يستحقان تنويها خاصا لما كان لهما من فضل في ترجمة آثار ارسطو وتفسيرها ، لا سيما المنطقية منها . فالى جانب جدول طويل من الترجمات اشتمل على شرح الاسكندر لكتاب اللام من « ما بعد الطبيعة » لارسطو ، وعلى كتاب « السماء » وكتاب « الكون والفساد » ، يعزى لابي بشر متى بن يونس الفضل في شرح كتب ارسطو الاربعة في المنطق وهي : « المقولات » ،

و « العبارة » ، و « القياس » ، و « البرهان » ١٢ ؛ وكذلك شرح « الإيساغوجي » لفورفوروس ، ومقدمات صدر بها كتاب « انالوطيقا » ، وكتاب « الاقيسة الشريطية » . فهذه الشروح التي احزرت ، على ما يبدو ، شهرة واسعة ، كانت بمثابة الاساس للدراسات المنطقية التي ظهرت في هذه الفترة ، واستحق صاحبها عليها لقب رئيس المنطقة في عصره ١٢ .

وحظي تلميذه يحيى بن عدي اليعقوبي كذلك بشهرة واسعة في المنطق وعرف بالمنطقي . وينسب اليه ، فضلا عن ترجمة كتاب « الشعر » و « سوفسطيكا » وكتاب « الجدل » وربما « ما بعد الطبيعة » لارسطو ، ترجمة كتاب « النواميس » لافلاطون ، وشرح لكتاب « الجدل » ، ولاقسام من الكتاب الثامن من « الطبيعة » و « ما بعد الطبيعة » ١٤ ولكتاب « الكون والفساد » بجملته ، هذا الى جانب سلسلة من الرسائل الاصيلية في الفلسفة وصلنا بعضها ١٥ . والكثير من هذه المؤلفات عالجت ، كما هو متوقع ، موضوع المنطق ، نظير كتابه في « فضل صناعة المنطق » وابحث كثيرة في « مقولات ارسطو » ، ورسالة في « قسمة الاجناس الستة التي لم يقسمها ارسطوطاليس الى اجناسها المتوسطة وانواعها واشخاصها » . وقد عالج في رسائل اخرى مسائل شتى في موضوعات طبيعية وما ورائية محضة ، منها « تزييف قول القائلين بتركيب الاجسام من اجزاء لا تتجزأ » ، و « ليس شيء موجود غير متناه لا عددا ولا عظما » ، ورسالة في « الكل والاجزاء » واخرى في « اثبات طبيعة الممكن والتنبيه على فسادها » . وله آثار اخرى عالجت مسائل لاهوتية اثرت في حلقاته ، او مهدت لمناقشات كلامية مع المسلمين ، منها كتاب « نقض حجج القائلين بان الافعال خلق لله واكتساب للعبد » ، وظاهر انه موجه ضد رأي الاشاعرة في « الكسب » ، ورسالة في التوحيد ، واخرى في دحض الرأي القائل (وهو للاشاعرة) بان الاجسام تتألف من جواهر واعراض ١٦ .

ثابت بن قرة الحراني

كان جميع المترجمين الذين عرضنا لهم حتى الان من النصراني المنتمين ، اما الى المذهب النسطوري واما الى المذهب اليعقوبي . على ان ابرز المترجمين الخارجين عن هذه القاعدة العامة هو بلا شك المنجم والفيلسوف الوثني الكبير ثابت بن قرة . رحل ثابت من حران في شمالي سورية الى بغداد واتخذها موطنها ، وفيها عمل اولاً في خدمة اسرة بني موسى العريقة ، ثم

انتقل الى البلاط فاصبح منجم القصر ومرافقا للخليفة المعتضد (٨٦٢ - ٩٠٢) . وثابت هذا هو الجد الاول لسلالة طويلة من علماء بارزين اقتدوا به فانقطعوا الى درس التنجيم والرياضيات . وآثاره الرياضية الفلسفية المدهشة لم تقف عند مترجماته عن اليونانية والسريانية ، بل اشتملت على شروح ومؤلفات وتنقيحات ، منها شرح لكتاب ارسطو « في الطبيعة » ، ورسائل في طبيعة النجوم وتأثيراتها ، واخرى في مبادئ الاخلاق وعلم الموسيقى ، وتنقيح لكتاب « تحليل القياس » وكتاب « العبارة » : هذا عدا مؤلفات عديدة اخرى في الرياضيات والتنجيم لا تعيننا في ابحاث هذا الكتاب ١٦٠ . اما ترجماته فتشمل كتابا جامعا في الطب . وترجمة عربية لكتاب « المجسطي » لبطليموس ، و « اصول الهندسة » لاقليدس . ومن الثابت انها جميعها امتازت بدقتها على الترجمات السابقة .

مترجمون آخرون

وكان ابو عثمان الدمشقي كذلك عالما بارزا آخر من الذين اشتهروا في ميدان الدراسات الارسطوطالية في القرن التاسع . واليه يعود الفضل في ترجمة كتاب « الجدل » . « والاخلاق النيقوماخية » ، وكتاب « الطبيعة » الرابع ، وكتاب « الكون والفساد » ، « واصول الهندسة » لاقليدس ، « والاساغوجي » لفرفوريوس ٦٨ ، ورسائل الاسكندر الثالث في « الالوان » ، و « الصور الروحانية » و « النمو » ٦٩ ، وعدد من الكتب الطبية . وهناك مترجمان متأخران تجدر الاشارة اليهما ، هما عيسى بن ابي زرعة وابن الخمار ، كانا من اصحاب المترجم اليعقوبي الشهير يحيى بن عدي ، الذي توفر ، كما قدمنا ، على الاشتغال بالمنطق الارسطوطالي . والاول منهما هو صاحب الفضل في ترجمة كتاب « الحيوان » والكتاب الثاني عشر من « ما بعد الطبيعة » ، و « سوقسطيقا » من كتب ارسطو . ونقل كذلك « خمس مقالات » من كتاب نيقولاوس في فلسفة ارسطو عن السريانية ٧٠ . وقد نسبت اليه كتب فلسفية عديدة ، لكن ليس بينها ما هو في الدرجة الاولى من الاهمية ٧١ .

على ان آثار ابن الخمار تفوق آثار سلفه شأنًا . فمترجماته ، وجلها من السريانية الى العربية ، تشمل كتاب « الاثار العلوية » لارسطو ، وكتب المنطق الاربعة وهي « الاساغوجي » ، و « المقولات » ، و « العبارة » ، و « القياس » في شرح البينوس ، ثم « مسائل ثيوفراستس » . وكتاب في

« الاخلاق » . ويقال كذلك انه وضع شرحا مطولا وآخر مختصرا لكتاب « الايساغوجي » ، ورسائل في « الهولي » ، و « الصديق والصداقة » ، و « سيرة الفيلسوف » ، فضلا عن سلسلة من المقالات الطبية . ولكن ربما كان اولى آثاره بالاهتمام كتابه الذي سبقت الاشارة اليه ، « الوفاق بين رأي الفلاسفة والنسارى » ، وفيه يتجلى اهتمام هذا العالم ومدرسته بمسائل اللاهوت ، واشتغالهم بمشكلة التوفيق بين الفلسفة والعقيدة ، التي اولها الفلاسفة المسلمون عناية فائقة ايضا . ومن هذا الطراز من مؤلفاته اللاهوتية مقالة « في الافصاح عن رأي القدماء في الباري تعالى وفي الشرائع ومورديها » . وكتاب « خلق الانسان وتركيب اعضائه » ٧٢ .

ولا حاجة بنا ههنا ، لان نشير الى اكثر من اسمين آخرين يستحقان الذكر ، اولهما ابن ناعمة الحمصي ، مترجم الكتاب المنسوب خطأ الى ارسطو؛ والمعروف بـ « أتولوجيا ارسطو » ، والذي قدر له ان يلعب دورا بعيد المدى في تاريخ مذهب الافلاطونية الجديدة في الاسلام ، والثاني رجل اسمه اسطاث (استاثيوس) ، لا نجد في الاصول القديمة سوى لمحات خاطفة عنه ، مع انه كان بحسب اوثق الروايات ، صاحب الترجمة الكاملة لكتاب ارسطو « ما بعد الطبيعة » . ويورد صاحب «الفهرست» ، وهو المرجع الذي يبدو انه مصدر جميع الروايات اللاحقة في هذا الباب ، حول مؤلف ارسطو الفلسفي الاعظم هذه الفقرة :

« الكلام على كتاب الحروف ، ويعرف بالالهيات . ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين ، واوله (الالف الصغرى) ونقلها اسحاق ، والموجود منه الى حرف (مو) . ونقل هذا الحرف ابو زكريا يحيى بن عدي . وقد يوجد حرف (نو) باليونانية بتفسير الاسكندر . وهذه الحروف نقلها اسطاث للكندي ٧٢ . وله خبر في ذلك . ونقل ابو بشر متى مقالة (اللام) بتفسير الاسكندر ، وهي الحادية عشرة من الحروف ٧٤ ، الى العربي ونقل حنين بن اسحاق هذه المقالة الى السرياني . وفسر ثامسطيوس لمقالة (اللام) ، ونقلها ابو بشر متى بتفسير ثامسطيوس . وقد نقلها شعلي ، ونقل اسحاق بن حنين عدة مقالات ، وفسر سوربانوس لمقالة (الباء) وخرجت الى العربي ، رايتها مكتوبة بخط يحيى بن عدي في فهرست كتبه » ٧٥ .

يستنتج من هذا الكلام انه كان في حوزة العرب ابان القرن التاسع اثنا عشر جزءا ٧١٠ من الاربعة عشر التي تؤلف كتاب « ما بعد الطبيعة » . هذا بالاضافة الى عدد من الشروح اليونانية لها المنقولة الى العربية . ولم

الفصل الثاني : ترجمات النصوص الفلسفية

ينفرد أوستاثيوس (اسطاط) بوضع ترجمة كاملة لهذه الكتب الاثني عشر ، بل ان يحيى بن عدي ، كما يبدو ، وضع لها ترجمة مثيلة ٧٧٠ . ومن المستطاع درسها اليوم في شرح ابن رشد « تفسير ما بعد الطبيعة » الذي حققه المرحوم الاب موريس بويج اليسوعي ، والذي نشر ما بين سنة ١٩٣٨ و ١٩٥٢ .

الفصل الثالث

مخاض صرخة الافلاطونية المحدثة

ارسطو المنحول

قد يظن المرء ان الكتاب اليوناني الذي كان له الاثر الحاسم في الفكر العربي الفلسفي هو كتاب « ما بعد الطبيعة » — اعظم واجرا كتاب وضعه ارسطو في نطاق البحث النظري — وكان قد نقل الى العربية ، كما مر معنا ، في وقت مبكر ، لا يتجاوز منتصف القرن التاسع . لكن الواقع ان ذلك الكتاب انما هو مؤلف آخر منسوب خطأ الى ارسطو ، ومعروف بـ « آتولوجيا ارسطو » وضعه مؤلف يوناني مجهول . نقل هذا الكتاب الى العربية للكندي — اول مؤلف عربي في الفكر الفلسفي الخالص — وذلك في الوقت نفسه الذي انجز فيه المترجم السوري عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ٧٨ نقل كتاب « ما بعد الطبيعة » . ان قيمة هذا الكتاب التاريخية عظيمة ، فقد وصفه البعض بانه خلاصة للفلسفة اليونانية ، التي نشطت في الحقبة الاسكندرانية وعملت جاهدة على سبك جميع العناصر الفكرية ، الناشئة في عهدها الخلاقة ، في كل واحد ٧٩ . فالعرب الذين كانوا — كما اسلفنا — منهمكين في مشكلة التوفيق ، ليس بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الاسلامية فحسب ، بل بين العناصر المتنافرة في الفكر اليوناني نفسه ايضا، اعتبروا كتاب « آتولوجيا » دون شك غنيمة عظيمة . ومع ان ترجمة ابن ناعمة توهم انها منقولة عن تفسير فرفوربوس لالهيات ارسطو المنحولة ، فليس بين مصادرنا ما ينسب مثل هذا التفسير الى هذا العلم السوري من اعلام الافلاطونية الجديدة . لكن الغريب ان هنالك كتابا في « الالهيات » منسوبا الى ديودوخس برقلس (ت ٤٨٥) ، وهو العلم الاخر من اعلام المذهب الافلاطوني الجديد ، وآخر وثني من كبار ممثلي الفكر اليوناني . ويفلب على الظن ان هذا الكتاب هو عين الكتاب المعروف بـ « اصول الالهيات » لبرقلس ، والذي دخل في مجموعة الآثار الارسطوطالية الزائفة التي وصلتنا بالعربية . وفي القرن الثالث عشر اقبل المؤلفون المدرسيون ، نظير القديس توما الاكويني

والقديس البير الكبير ، على هذا المؤلف ، فتدارسوه او شرحوه تحت عنوان Liber de Causis او « في الخير المحض » ٨١ .

« آثولوجيا » و « الخير المحض »

على ان كتاب « آثولوجيا » ، وكتاب « الخير المحض » كليهما يعيدان كل البعد عن تعليم ارسطو الاصيل . فالاول منهما قد ثبت انه تلخيص للكتب الثلاثة الاخيرة (اي الرابع والخامس والسادس) من « تساعات » افلوطين ، مما يفسر جزئيا ، صلة فرفوربوس به في التقليد العربي . اما السبب في عدم اقتران كتاب « التساعات » باسم مؤلفه الحقيقي (افلوطين) فيعود ، بالدرجة الاولى ، الى امر مستغرب للغاية ، هو ان هذا المفكر اليوناني الكبير لم يكن معروفا لدى العرب باسمه الخاص . فاسم « افلوطين » في شكله العربي « فلوطينوس » قد ورد عرضا مرة او مرتين في المصادر العربية بين اسماء شارحي ارسطو ٨٢ ، وانما يشار اليه احيانا باسم « الشيخ اليوناني » .

نجد في « آثولوجيا » وكتاب « الخير المحض » كليهما مذهب الفيض ، الذي كان من الفكر العربي الفلسفي برمته تقريبا بمثابة حجر الاساس ، مشروحا ومفضلا بصورة وافية . ففيه نجد رأي افلوطين في « الواحد » ، والوجه الذي عليه اوجد هذا « الواحد » مراتب الكائنات الدنيا ، مدونا بكل تفصيل . ولقد كان جلال هذا البحث الافلوطيني ، وجرأة الافكار التي يدور حولها ، مما حفز الكندي ، في ما يروى ، على وضع شرح لهذا الاثر ٨٣ ، لكن شرحه هذا ، لسوء الطالع ، لم يصلنا . الا انه كان ولا شك المثال الذي احتذته الباحث المتأفزيقية اللاحقة ، والمؤلف الذي جعل ذلك النظام الدقيق لتحدر الكائنات من « الواحد » ، كما ورد في « آثولوجيا » ، اشد احكاما .

يقول مؤلف « الآثولوجيا » في فاتحة كلامه ان غرضه انما هو :

« القول في الربوبية والابانة عنها وانها هي العلة الاولى ، وان الدهر والزمان تحتها ، وانها علة العلل ومبدعها بنوع من الابداع ، وان القوة النورية تسبح منها على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكلية الفلكية ، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الاشياء الكائنة الفاسدة ، وان هذا الفعل يكون منه بغير حركة ، وان حركة جميع الاشياء منه وبسببه ، وان الاشياء تتحرك اليه بنوع من الشوق والنزوع » ٨٤ .

النفس بين عالم الحس وعالم العقل

والمؤلف يجد في حركة الشوق مفتاح الحل ، ليس لطبيعة النفس التي تقوم كوسيط ما بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات فحسب ، بل لابشاق جميع الكائنات من « الواحد » (او « الاول ») . فالنفس التي ليست سوى العقل « وقد تصور بصورة الشوق » ٨٥ ، تقوم باحدى وظيفتين : فهي تحكم او تدبر ، اما عالم الصور الكلية واما عالم الجزئيات . وذلك تبعاً لشوقها الى الكلي او الى الجزئي ٨٦ . فهي عندما تشتاق الى الجزئيات ، فانها بداعي حينها لكشف طبيعتها الفاعلة تتجه نزولاً ، خاضعة للعقل : متقادة لسلطانها، وعندما تستقر في الحيوان او النبات او الانسان ، على صورة كائن روحي غير منظور ، تعود على اثر انحلال الجسد الى عالم الجواهر المفارقة ، وذلك بعد ان تمرّ في مراحل عديدة من التطهر ٨٧ . ودعماً لهذا الرأي ، يستشهد المؤلف بمفكرين ثقات هم هراقليطس واندقليس وفيثاغورس وافلاطون ، اللذين ذهبوا جميعاً الى ان النفس تهبط الى الجسد من عالم العقل ، ثم تعود اليه متى تحررت من عبودية الجسد . وقد وصف افلاطون هذا الجسد بأنه سجن تحتجز فيه النفس حيناً ، بينما وصفه اندقليس بأنه كالصدا الذي يعتربها ٨٨ .

ويسند مؤلف « آثولوجيا » الى افلاطون ايضاً فضل التمييز بين الذوات الحسية والذوات العقلية ، فيخص الاخيرة بصفة الثبوت والخلود ، والسابقة بصفة التغير والتحول . وبالرغم من هذا التمييز ، فان افلاطون يذهب الى ان سبب الماهيات المحسوسة وغير المحسوسة واحد ، هو « الكائن الحق الاول » ، او « الخير المحض » ، او « الله » عز وجل ٨٩ .

العلل الاولية والعلل الثانوية

ان تفسير نظرية افلاطون تفسيراً حرفياً خالصاً ، قد يقود الى الاعتقاد بان « الخير المحض » ، عنده ، قد اوجد « العقل » و « النفس » و « الطبيعة » في الزمان . على ان افلاطون انما ادخل اعتبار الزمان في حديثه عن بدء الخليقة ، مجازياً الفلاسفة القدماء ، لكي يبرز الفارق بين العلل الاولية العليا والعلل الثانوية الدنيا لا غير . وذلك لانه يتعلم على من يتكلم عن العلة ان لا يعرض لاعتبار الزمان ، ما دام المفترض في العلة ان تسبق العلول ، ومثل هذا السبق ليس بالضرورة سبقاً زمنياً . وهذان النوعان من الفواعل ، اعني النوع الخاضع للزمان والنوع غير الخاضع له ، يصح في الاول منهما فقط

القول انه بفعل في الزمان . وبناء عليه يمكن ان يوصف بأنه سابق لمعلولاته .
والحق ان الفاعل او السبب حريّ بان يكشف عن طبيعة المعلول الخاصة .
اما الحكم بانه خاضع للزمان او غير خاضع له ، فذلك يتوقف ، ليس على
طبيعته الخاصة كمعلول ، بل بالاحرى على طبيعة عللها ٩٠ .

حول طبيعة النفس

أما في الفصلين الثاني والثالث ، فيفحص المؤلف عن الكيفية التي تطلع
بها « النفس » على عالم الحس ، ويشير ثلاثة اسئلة :
الاول : هل « النفس » تحتفظ بعلم المحسوسات بعد عودتها الى عالم
العقل ؟

والثاني : هل « النفس » قابلة للتجزئة ام غير قابلة ؟

والثالث : هل هي عرض مادي ام انها جوهر روحي ؟

ثم يجيب عن السؤال الاول بقوله ان النفس في عالم المعقولات تدرك
جميع الاشياء بصورة ثابتة وتامة وغير متبدلة ، وذلك وفقا لطبيعة العالم
الذي هي فيه . فهي ، على ذلك ، ليست بحاجة الى تذكر المعارف المتغيرة
التي حصلتها في غضون رحلتها الى عالم الحس . وعن السؤال الثاني يجيب
بان التجزئة تلحق « النفس » بالعرض وليس بالجوهر ، اذ هي بالجوهر
واحدة وخالدة وغير متجزئة . لكنها لدى اتحادها بالجسد ، تغدو منقسمة
الى حيوانية وشهوانية وغضبية ومدركة ، وذلك وفقا للجزء الذي تستقر
فيه من الجسد ٩١ .

اما بشأن طبيعة « النفس » ، فان المؤلف يسفقه الرأي القائل بان النفس
هي ائتلاف بين اجزاء الجسد ٩٢ ، وينعت — ساخرا — جميع الذين
يؤيدون هذا الرأي بانهم جرميتون ، ثم يدل على ان « النفس » لا يمكن ، عقلا ،
ان تكون مجرد ائتلاف ، لان الائتلاف من صفة الاجساد ، بل ان النفس هي
اصل الائتلاف او علته . وفضلا عن ذلك ، فان الائتلاف عرض يطرأ على
الجسد بفعل النفس ، في حين ان النفس جوهر مميز عن الجسد ومستقل
عنه . وهي منه بمثابة المدبر او الحاكم ٩٣ .

النفس تمام الجسد

بل ان الرأي القائل بان النفس « تمام » الجسد (انطلاشيا) والذي
ذهب إليه جماعة من « افاضل الفلاسفة » ٩٤ يتبني ان تفحص عنه بدقة .

لفظة « تمام » التي عرّفت بها « النفس » ، قد تعني فعل الكائن الطبيعي والصناعي الذي تسند اليه تلك الصورة على نحو انفعالي محض ، متصل بها اتصالا لا يقبل الانفصال . ومهما يكن من امر ، فان صلة النفس بالجسد صلة تمام فاعل ، اي انها مبدا الفاعلية الخاصة بالجسد او علتها الاصيلة ٩٥ .

عالم المثل العقلية

وفي الفصلين الرابع والسادس ، يتوفر المؤلف ببلاغة على جمال العالم العقلي وجلاله ، وهو العالم الذي يعلو عالم المحسوسات ويضفي عليه الكمالات التي يزدان بها . فالعالم العقلي ، في رأيه هو موطن النماذج التي هي مثل للموجودات القائمة في عالم الطبيعة ، وصور غير مادية للجمال والكمال . وهو ، الى ذلك ، موطن الكائنات الروحانية اي العقول او الجواهر المارقة التي تختلف عن العقول الدنيا في ان موضوع علمها دائم وثابت .

اما اوضاع هذه الكائنات الروحانية التي تحدث عنها ارسطو بكل ايجاز، فان المؤلف يذكر ان كلا منها يقيم في « كلية فلك سمائه الخاصة » . ويبقى في الوقت نفسه منفصلا عن سائر الكائنات الاخرى ، لكن ليس كما توصف الدوات الجسدية بالانفصال بعضها عن بعض ، بل على نمط مختلف اختلافا كليا . فهذه الكائنات « النورانية » ليست متنافرة قطعاً ، بل هي على العكس متكاملة ومتساندة ، بحيث « يرى واحد منهم ذاته في ذوات صاحبه » ٩٦ ، ويرى كل شيء آخر ، معقولا كان ام محسوسا ، على نحو فكري خالص ، وبصورة فورية ٩٧ .

تحدر الكثرة من الواحد

وقد تكون اعصى العضلات في مذهب الانبشاق الميتافيزيقية التي ستمترضنا في صميم الفكر الفلسفي العربي هي معضلة التعدد ، او انبشاق الكثرة عن « الواحد » ٩٨ . والمؤلف ، من اجل الظفر بمفتاح لحل هذه المشكلة التي تركها افلاطون والابليائيون ارثا للفلسفة القديمة ، يحث الباحث على ان « يلتقي بصره على الواحد الحق فقط ، ويخلف الاشياء كلها خارجا منه ، ويرجع الى ذاته ويقف هناك ، فانه يرى بعقله الواحد الحق ساكنا واقفا عاليا على الاشياء العقلية منها والحسية ، ويرى سائر الاشياء كأنها اصنام منبثة منه ومائلة اليه » ٩٩ . وذلك بدافع شوقها اليه ، من حيث هو مصدرها او مبدؤها .

نحدر المثل من الاول

ومن اجل ادراك انبثاق الجواهر او «الانبات الحقة الشريفة» من المبدع الاول ، لا بد لنا من الترفع عن جميع المخلوقات الدنيا العابرة . ذلك لان هذه المثل ، خلافا لاشباحها العالمية ، قد اوجدها « الواحد المطلق » بغير زمان ، وبدون ان يكون بينها وبين مبدعها اي وسيط ١٠٠ . بل كيف يمكن الافتراض انها تولدت في الزمان ، ونحن نرى ان الزمان وهذه المخلوقات الدنيوية قد وجدت اصلا بفعل هذه « المثل » ذاتها ؟ « فقلة الزمان لا تكون تحت الزمان ، بل تكون بنوع اعلى وارفع ، كنموّ الظل من ذي الظل » ١٠١ .

طبيعة الاول

ومع ان « الواحد » علة لجميع الاشياء ، او مبدأ لها ، فهو مع ذلك يختلف عنها كل الاختلاف ، ومع ان جميع الاشياء مستقرة فيه ، فهو ليس حالاً في اي منها . ذلك لان جميع الاشياء تحدرت منه ، وهي تحيا به، واخيراً تعود اليه . وانما جاز ان تنبثق جميع الاشياء من الاول ، لانه ليس اياً منها . واول كائن انبثق منه هو « العقل » ، وهو ايضا الجوهر الاول ، والكائن التام الاول ، الذي منه تنبثق جواهر الاشياء في العالم الاعلى والعالم الادنى .

ومن غرائب المفارقات ان « الواحد » ، الذي هو علة كل وجود وكمال ، هو مع ذلك ، فوق الوجود والكمال ، اذ لا يعتره نقص بوجه . والواقع ان انبثاق الكائن التام الاول منه (اي « العقل ») انما كان بسبب كماله الاقصى ١٠٢ .

انبثاق العالم

ثم ان « التام » الذي هو ايضا الكائن الاول او الجوهر الاول ، بدوام تأمله في مبدعه ، امتلأ منه بالنور والجمال ، فغدا بهما « عقلاً » . وبناء على ذلك اصبحت افعاله شبيهة بافعال « الواحد » ، الذي استمد منه ما افاضه عليه من « قوى كثيرة عظيمة » ، عنها تولدت « النفس » على نحو خال من الحركة ، يشبه تحدر « العقل » من « الواحد » المطلق في المرحلة السابقة . اما « النفس » ، فبما انها « معلولة من معلول » فهي لا تستطيع ان تعمل بلا حركة ، فكانت نتيجة هذه الحركة « صنما » ، اعني كائناً « دائراً غير ثابت ولا باق » نظير كل ما هو متولد من حركة . هذا « الصنم » هو عالم

الطبيعة او عالم الحس ١٠٢ .
ولما كانت « النفس » متوسطة بين عالم العقل وعالم الحس ، كانت قادرة على ان تتجه بنظرها الى فوق نحو مبدعها ، فتكتسب منه « قوة ونورا » ، وان تتجه به الى تحت ، فيحدث من ذلك عالم الطبيعة . وسوء مصير النفس في رأي مؤلف « آتولوجيا » مرده الى تقديم اشتغالها بامور الحس ، على اهتمامها بشؤون « العقل » ١٠٤ .

مراتب النفس

و « النفس » في حال انحطاطها تمر في ثلاث مراتب متتابعة : الرتبة النباتية ، والمرتبة الحيوانية ، والمرتبة الانسانية . وكلما كانت مرتبتها متدنية كانت حالها اشد سوءا ، لكنها عندما تنضم الى الانسان ، تستعيد صلتها « بالعقل » ، لانها تسترجع مع ملكة الحركة، قوتي الاحساس والعقل . على انها ، حتى في حال اقترانها بانواع النبات والحيوان ، فانها لا تفقد خاصية العقل فقدانا تاما ، لانها عندما تتخلص من وجودها العابر في عالم الطبيعة ، تعود فتندمج الى العالم العقلي الذي هو حيزها او مقامها الاصيل . ولما كانت « النفس » غير مقيدة بمكان ، كان باستطاعتها ان تستقر في اي مكان ، وان تنبث في العالم كله دون ان يعتربها ما يعترى الكل من انقسام الى اجزاء ١٠٥ .

حيز الجواهر المعقولة

واذا سأل سائل الآن : ما هو حيز الجواهر المعقولة او « الصور » ؟ فالؤلف يجيب بأنه « العقل الاول » . اذ قد تعين انه حيز الصور . فالؤلف يقول « ان العقل الاول يحوي جميع الاشياء » . وذلك لان « الفاعل الاول (اي الواحد) اول فعل فعله وهو العقل ، فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة » ١٠٦ . على ان هذه الصور ليست مجرد نماذج كلية للاشياء ، بل انها ، فضلا عن ذلك ، مبادئ الفاعلة . ولقد دعاها المؤلف « بالكلمات الفواعل » ، وهي ما سماه الرواقيون وآباء الكنيسة الاولون بـ *rationes seminales* ١٠٧ .

العقل في الاحياء الدنيا

وتجتلي « العقل » هدا منبث في العالم بأسره . ففي ادنى طبقات

الاحياء نجد عقلا « غير ناطق » ، لا يتجلى فقط في الوظائف الحيوية التي تمارسها الحيوانات الدنيا ، بل في سعيها للتعويض عما يشوبها من نقص ، فيحتال له « العقل الكائن فيه » ، فتحدث الاعضاء القوية بدلا مما نقص عن قوته . فلذلك صار لبعض الحيوان اظفار ولبعضه مخالب ولبعضه قرون ولبعضه انياب على نحو نقصان قوة الحياة فيه « ١٠٨ .

العقل في الانسان

ونجد في مرتبة اعلى من سلم الكائنات « عقلا ناطقا » ، هو ضرب من النور ينبعث من « العقل الاول » ؛ وينفذ في الحيوان العاقل او « الانسان الطبيعي » ، الذي هو شبح او صورة « للانسان العقلي » ، الا انه منغمس في عالم الحس انغماسا لا يتيح له ان يسمو فوق مستوى الرأي او التفكير المنطقي . على انه ، اذا تمكن من ان يعبر عالم الحس ، كما سنع « لافلاطون الالهى » ، استطاع ان يتأمل عالم المقولات في كامل جماله وجلاله ، وان يدرك حقائق الاشياء ، دون معاناة فكرية او جهد عقلي ١٠٩ . ومتى بلغ هذا المستوى ، تم له تبرير صلة النسب التي تربطه بالانسان العقلي الذي هو مثاله ، واثبت انتماءه الى عالم المقولات الذي هو مقامه الحقيقي .

« الخير المحض » في تراث العرب

اما كتاب « الخير المحض » ، فيشتمل على احدى وثلاثين او اثنتين وثلاثين قضية . وهو ، نظير كتاب « آثولوجيا » ، يشرح باقتضاب المعتقدات الاساسية في مذهب الفيض . لكن من الصعب تعيين الزمن الذي نقل فيه هذا الكتاب الى العربية . فابن النديم الذي وضع « الفهرست » سنة ٩٨٧ ، ينسب الى برقلس ، فضلا عن كتاب « سطويوخوسيس الصغرى » ، رسالة في « الخير الاول » يبدو انها مطابقة لكتاب « الخير المحض » ١١٠ . وهناك مؤلف اسبق هو «صوان الحكمة» للسجستاني (القرن العاشر)، فيه شواهد مقتبسة يقال انها مستمدة من كتاب لبرقلس عنوانه « نسكس الاصفر او « الخير المحض » ١١١ . وهذا يعزز الاحتمال بأن الكتاب كان متداولاً في القرن العاشر . ويشهد لذلك ايضا كتاب منسوب الى العالم الطبيعي والطبيب البارز الرازي (ت. ح. ٩٢٥) عنوانه « الشكوك على برقلس » ١١٢ . فقد كانت ادلته على ازالة العالم في هذا الكتاب كأدلة جان

فيلوبونس المضادة واسعة الانتشار بين متكلمي المسلمين وفلاسفتهم في القرن العاشر ١١٢ .

يمكن اعتبار كتاب « الخير المحض » بمنزلة « آ ثولوجيا ارسطو » من حيث هو مصدر يوناني رئيسي لمذهب الانبثاق في نشأة الكون ذلك المذهب الذي اخذ به الفلاسفة المسلمون بالاجماع تقريبا . فالكتاب يضم مادة الفكر الافلاطوني الجديد ١١٤ ، كما عدلته بعض الشيء برقلس زعيم المذهب الافلاطوني الجديد في القرن الخامس ، وتلميذ سريانوس . وبرقلس اسم عرفه العرب وادرجوه في عداد شراح ارسطو .

« الآتية » في « الخير المحض »

في القضايا التمهيدية ، يعالج برقلس الرباعي المؤلف من « الواحد » و « الآتية » و « العقل » و « النفس » ، الذي يمثل تعديلا لثلاثي افلوطين الذي لا يخص الآتية بمكان واضح بينها . فكتاب « الخير المحض » يقحم « الآتية » ما بين « العقل » و « الواحد » ، فهو يصرح (في القضية الرابعة) « ان اول مبدع هو « الآتية » ، اذ هو فوق الحس ، وفوق « النفس » وفوق « العقل » ١١٥ . وبناء على ذلك فهو اشمل كائن مبدع ، كما وانه اسمى الكائنات واتمها وحدة ، بفضل قربه من « الواحد » الذي منه تحدر بصورة مباشرة ولكنه مع ذلك ايس خاليا خلوا تماما من التعدد ، اذ هو مؤلف من العنصرين المتضادين : التناهي واللاتناهي . فبقدر ما هو قريب من « العلة الاولى » ، فهو « كامل وتام وعقل كلي القدرة » حاوي ذاته الفضائل والمثل العقلية في اسمى مراتب الكلية ، وبقدر ما هو بعيد عنها هو عقل وضع مشتمل على المثل العقلية بدرجة ادنى من الشمول . وعلى ذلك ، فان التعدد ينشأ فيه بداعي الازدواجية التي سبق ذكرها ، وهذا يؤدي ، بدوره ، الى تعدد المثل العقلية . والمثال الواحد ، عندما يتجلى في العالم الادنى ، ينشأ منه عدد لا يحصى من الموجودات المقابلة له . على ان هذه الكثرة لا تفسد وحدة الآتية الفعلية ، بداعي ان معلولاتها غير متميزة عنها ، كما تتميز معلولات الوجودات الحسية عن المثل المقابلة لها . فالآتية اذن « واحد بريء من الخلل » ، ومتنوع من غير تمايز ، فهو لذلك وحدة في كثرة ، وكثرة في وحدة ١١٦ .

الآتية والعقل

والكائن الثالث في السلم هو « العقل الذي يرد عند افلوطين ثانيا ، وهو يشارك الآتية في طبيعته ، لانهما كليهما معلولان ، ولانهما كائنان عقليان . ومع ذلك فهما يختلفان عن « الواحد » ، اذ « الواحد » فوق الزمان والدهر ، في حين ان الآتية والعقل هما فوق الزمان الا انهما يوجدان في الدهر ، وهو امد بقاء الكائنات الازلية في العالم العقلي . اما « النفس » ، وهي الكائن الرابع المنبثق من « الواحد » ، فهي دون الدهر ، ولكنها فوق الزمان ، باعتبار انها علة للزمان والحركة ، التي هي ملازمة للزمان (القضية الثانية) .

طبيعة الادراك العقلي

ويختلف « العقل » عن « النفس » كذلك باعتبارات اخرى . فهو « جوهر غير متجزى » ، لا يخضع لمقولات الكم او الحس او الحركة (القضية السادسة) . ثم ان طبيعة الادراك فيه مزدوجة ، فهو يدرك ما دونه من حيث هو علة له ، ويدرك ما فوقه من حيث هو معلول له . اما ادراكه للجزئيات المتحدرة منه ، فليس جزئيا بل كليا . اذ ان الجزئي نفسه انما يوجد في « العقل » وجودا عقليا او كليا (القضية السابعة) . وعلى هذا النحو يدرك « العقل » جميع الاشياء ، وذلك بالقوة التي يسبغها عليه « الواحد » ، وهو بادراكه لها على هذا الوجه يحفظها ويدبرها . اما ادراكه للكائنات الدنيا ، فيتم عن طريق ادراك « النفس » للطبيعة ، وادراك الطبيعة لما هو دونها من المخلوقات . وعلى ذلك جاز ان يوصف « العقل » ، بانه « متسلط على كل ما هو دونه من اشياء ، وحافظ لها بالقوة الالهية الخاصة به ، والتي بها يغدو علة لجميع الاشياء » (القضية الثامنة) .

والذي يدركه « العقل » هو صور الاشياء . وهذه الصور في رأي صاحب « الخير المحض » ، كما هي في رأي افلاطون نفسه ، متفاوتة — ولا بد — في مدى كليتها . فبقدر ارتفاع مرتبة الكائن العقلي المميز في نظام الكائنات ، يكون مدى شمول الصور التي يحتويها (القضية التاسعة) . وهذه المثل ، لما كانت موضوع ادراك « العقل » ، لم يصح اعتبارها مفارقة لجوهر العقل ، وذلك تبعا للقول الارسطوطالي المأثور الذي يستشهد به المؤلف ، وهو ان كل عقل بالفعل هو في الوقت نفسه عقل ومعقول . وهو في ادراكه لذاته يدرك جميع الاشياء التي هي دونه على نحو كلي (القضية الثانية عشرة) . ومقام « العقل » في سلم الكائنات التي هي دونه انما هو بمثابة المنبع غير

المباشر ، ليس من حيث المعرفة وحدها، بل من حيث الوجود او الكينونة ايضا . و « العقل » ، نظير « الاول » ، الذي يحاكيه ، يبت جوهره في الاشياء التي هي دونه ، على النحو نفسه الذي يبت به « الواحد » كمالته في جميع الازياء (القضية الثانية والعشرون) .

النفس علة صورية ومحركة

ولما كان « الواحد » و « العقل » كلاهما فوق الزمان والحركة ، فان « النفس » التي اوجدها « الواحد » بوساطة « العقل » هي في الاصل مبدأ الحركة والزمان . فهي تحرك الكرة الاولى (كرة السماء) ، وكذلك سائر الكرات الطبيعية (كرات الكواكب) . وهي في الوقت نفسه علة حركة الكرات وسبب فاعلية الطبيعة (القضية الثالثة) . وبما انها تقوم على تخوم العالم العقلي ، فهي بمثابة جسر بين عالم « الجواهر العقلية التي لا تتحرك » وعالم الكائنات المتحركة الحسية . وبما ان هذه الكائنات قائمة في « النفس » بوصفها صور الاشياء ومثلها الكلية ، فمن الجائز ان يقال عن « النفس » انها « العلة الصورية » للكائنات الحسية . وبما ان « النفس » مبدأ الحركة المباشرة في تلك الكائنات ، جاز كذلك ان يقال عنها انها « علتها الفاعلة » . والواقع ان المؤلف يصرح بقوله : « اعني بالنفس القوة التي توجد الاشياء الحسية » (القضية الثالثة عشرة) . على ان هذه القوة الفاعلة او الخالقة في النفس ، لا ينبغي ان تشبه بالقوى المادية او الطبيعية ، اذ من شأن النفس ان تحتوي كائنات طبيعية حسية متحركة على نحو موحد واحد ، في حين ان الكائنات العقلية التي لا تتحرك ، انما توجد فيها عرضا ، على نحو متغير ومتكرر (القضية الثالثة عشرة) .

الكائن الاول فوق العقل

يدعو المؤلف احيانا الواحد الذي يقوم على راس نظام الكائنات التي تتحدر ابدا منه « الكائن الاول » ، و احيانا اخرى « العلة الاولى » ، او « الكائن الحق الواحد » ، او « الخير المحض » ، او « النور المحض » . وبناء على هذا التفاوت في التسمية ، فان القارئ ليتساءل ما اذا كان المؤلف ، شان الكثيرين من المؤلفين الصوفيين ، لا يهدف الى التشديد على ان « الواحد » لا صورة له ولا اسم . فالواحد الذي هو مبدأ لجميع الاشياء ، والكائن الذي لا كائن آخر فوقه ، اقتضى ان يكون ابدا ممتعا على الادراك العقلي . ذلك

لان الاشياء لما كانت صنفين : محسوسات ومعقولات ، وكانت الاولى موضوعا للحس والخيال ، والاخرى موضوعا للفكر والاستدلال ، كان « السبب الاول » فوق هذين النوعين ، فتعذر بالتالي على الحس او العقل ادراكه . وانما يستطاع استنتاج كونه موجودا من تأمل الكائن المعلوم الاول ١١٧ ، اعني « العقل » (القضية الخامسة) .

وبرهان آخر يورده مؤلف « الخير المحض » على تعالي « الواحد » هو ان « المبدأ الاول » انما هو وراء اللانهاية وفوق الكمال . في حين انه يقرب بين هذين الاعتبارين و « العقل » (القضية الخامسة عشرة) . ذلك لان الكامل ، لما كان قائما بذاته ، كان غير جدير باحداث اي شيء آخر (القضية الحادية والعشرون) ، واللاتناهي هو مبدأ التسلسل المستمر في ما دونه لا غير .

حدوث الانبثاق واستمراره

ان السر في انبثاق الاشياء من « الواحد » انما هو ، كما رأى كلا افلاطون وافلوطين ، كون « الواحد » هو « الخير الاسمي » الذي يبث خيرته او اتيته ضرورة في جميع الاشياء على نحو متماثل . لكن التنوع انما ينشأ من اختلاف الملكات في الاشياء وتفاوت طبائعها ، مما يجعلها تتلقى الخيرية المتماثلة والمتفجرة من « المبدأ الاول » بطرق متباينة ومقادير متفاوتة، وهكذا ينشأ التفاوت في عالم الحس . ولولا ذلك لكان مبدأ الوحدة السامي عاما فيه ١١٨ .

ان دوام بقاء الاشياء ، فضلا عن احداثها ، انما هو ناشئ عن « الواحد » الذي يحفظ نظام الكون ويديم بقاءه ، وذلك بالفعل نفسه الذي به اخرجها الى الوجود . « فالواحد » يصون الكون ويدبره على نحو فائق خال من النقص ، اذ هو ذاته بريء من التركيب (القضية التاسعة عشرة) .

سائر صفات الواحد

اما صفات الواحد الاخرى ، التي يتوقف عندها المؤلف ، فيقتضي ذكرها بايجاز في ما يلي : انه قائم بذاته (القضية العشرون) لا اسم له (القضية الواحدة والعشرون) ، كليّ العلم وكليّ التدبير (القضية الثانية والعشرون) ، موجود في كل مكان وداخل في جميع الاشياء (القضية الثالثة والعشرون) ، بريء تماما من التركيب (القضية الرابعة والعشرون) ، غير قابل للفساد (القضية الخامسة والعشرون والسادسة والعشرون) . بسيط

لاتجري عليه التجزئة (القضية السابعة والعشرون) . وهو المبدأ الاقصى
لكن وحدة ولكل كيان في العالم (القضية الواحدة والثلاثون) .

الافلاطونية الجديدة الاسلامية

هذان المؤلفان في الافلاطونية الجديدة يحتويان فعلا على جميع العناصر
الجذرية التي دخلت في الافلاطونية الجديدة الاسلامية : فمن تسامي « المبدأ
الاول » او الله ، وتحدر الاشياء منه ، وانبثاقها عنه ، الى دور « العقل »
كاداة لله في خلقه ، وكحيز لصور الاشياء ، ومصدر اشراق على العقل
الانساني ، ثم وضع « النفس » على تخوم عالم المعقولات ، وكونها الحلقة
الواصلة ، او الافق الرابط ما بين العالم العقلي والعالم الحسي ، واخيرا
الاحتقار للمادة من حيث هي احط المخلوقات المنبثقة من « الواحد » والحلقة
الاخيرة في السلسل الكوني .

وهناك مستندات اخرى اقل اهمية ، تشرح او تفصل مبادئ
الافلاطونية الجديدة نفسها في ما يتصل بنظرية الانبثاق وتسامي « المبدأ
الاول » . وهي تعكس الروح الانتقائي الذي شاع في العهد اليوناني المتأخر ،
كما يعثله فرفوربوس (ت ٣٠٣) ويامبليخوس (ت. ح. ٣٣٠) ، ودماسقيوس
(ت ٥٥٣) ، وسريانوس (ت. ح. ٤٥٠) وسمبليقيوس (ت ٥٢٣) .
وهذا ما تتصف به مثلا رسالة « في العلم الالهي » المنسوبة الى الفارابي ،
ورسالة اخرى منسوبة الى عبد اللطيف البغدادي ، فضلا عن سلسلة
مستفيضة من المقتطفات المنسوبة الى « الشيخ اليوناني » (افلوطين) ١١٩ .

الفصل الرابع

المؤثرات الفارسية والهندية

المقولات الهندية

ان العرب مدينون لليونان ديننا ثقافيا كبيرا ، ومع ذلك فان المؤثرات الفارسية والهندية كان لها شأن ايضا ، لا سيما في العلوم الرياضية والطبية ، وفي النظم السياسية . وكان اتصالهم بهاتين الثقافتين ، في وقت مبكر هو القرن الثامن .

وقد سبق لنا القول انه كان من الكتب الاولى التي ترجمت الى العربية ، كتاب سدهنتا (السندهند) مؤلفه برهما غوبتا Brahmagupta ، فقد لعبت ترجمته العربية ، التي وضعها الفزاري ، دورا هاما في نشوء علم الفلك الاسلامي ١٢٠ . وهناك عدد من المؤلفات الطبية الهندية ، ترجمت في عهدي المنصور والرشد الى العربية ، باشارة من الوزير الفارسي الكبير يحيى البرمكي . والمصادر العربية تشهد لهذا الوزير بأنه ادى خدمة حاسمة لقضية التقدم العلمي والثقافي في اوساط العرب ١٢١ .

على انه لا يبدو ان اهتمام المسلمين بالجانب الفلسفي من تراث الهند كان من الاتساع بمقدار اهتمامهم بفلك الهنود وطبهم . لكن مدى معرفتهم بهذا التراث قد يقاس بما ورد في رسالة لا يعرف واضعها في « ملل الهند واديانها » ، كانت متداولة بين العرب في اواخر القرن الثامن . وابن النديم ، الذي اورد هذا الخبر في فهرسته ، يفكر انه رأى نسخة من هذه الرسالة بخط الكندي ١٢٢ ، فيلسوف العرب الكبير ، الذي سبق لنا ان اشرنا مرارا الى اهتمامه بالمؤلفات الفلسفية والكلامية . وهناك مؤلفات اخرى ذات طابع اخلاقي او ديني ذكرها المؤلف نفسه ، او اقتبس منها ، في كلامه عن معتقدات الهنود الدينية ، واثبتها في لائحة الكتب الهندية والفارسية واليونانية ، التي عرّفها العرب ، في موضوع فلسفة الاخلاق ١٢٣ .

صالة الاثر الهندي

فاذا تطرقنا الان الى ما هو الصق بالفلسفة من عناصر الفكر الهندي ،

مما يحتمل ان يكون له اثر في الفكر العربي ، فاننا ندهش ، فورا لقلّة هذه العناصر وتفاهتها ، متى قوبلت بالتيار الفكري الزاخر الذي تحدر من المصدر اليوناني . فالكاتب المسلم البارز في شؤون الهند ، وهو البيروني (ت ١٠٤٨) ، خصص في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » ١٢٤ الذي افهه سنة ١٠٣٠ ، عدة فصول لمسائل فلسفية ودينية . لكن حديث البيروني جاء متأخرا ، فتعدر لذلك ايصال اي اثر حاسم الى فلسفة العرب في مراحل تكوّنها . على ان هذا الفلكي المسلم الكبير يشيد بعالم مغمور جدير بالاهتمام ، هو الايرانشهري (النصف الثاني من القرن التاسع) ، فينعته بأنه الكاتب الوحيد الذي التزم الموضوعية في حديثه عن عقائد الهنود الدينية ١٢٥ . لكن الكتب التي اسندها الى الايرانشهري المصدر الثاني الوحيد الذي تحدث عنه ، وهو المؤلف الفارسي الاسماعيلي ناصر خسرو (ت ١٠٦١) ، لم تبلفنا لسوء الحظ ١٢٦ . بيد ان اقتران اسمه باسم الرازي ، وهو من اعظم الشخصيات في تاريخ الفلسفة والعلوم الاسلامية ، يركي اهميته في تاريخ البدع الدينية الفلسفية في الاسلام ، ويضفي على اسمه رونقا خاصا بين ارباب النفوس القلقة الباحثة عن الحق ، في غضون القرن التاسع . فاذا صح ما قاله ناصر خسرو ، من ان الرازي اخذ عن الايرانشهري بعض آرائه في المادة والمكان والزمان ، جاز ان ننشد في تعاليم الايرانشهري الفلسفية مؤثرات هندية محتملة في فلسفة المسلمين . لكن هنالك إشكالا يزيد الامر تعقيدا ، هو ان الرازي ادى عن جرائه الفكرية الثمن المعروف ، وهو مصر الجانب الاكبر من انتاجه الى النسيان . ومع ذلك فقد بقي لنا من اثاره الفلسفية ما يكفي لاعادة بناء رايه في العالم والانسان ، بصورة مقبولة . وابرز ظاهرة لرايه في الانسان والعالم هي اعتقاده بوجود خمسة مبادئ ازيلية تستوعب جميع ظواهر العالم ، وقوله بتكوّن الاجسام من ذرات . ثم ما قد يكون من الناحية الاسلامية اجرا آرائه ، وهو اعتقاده بتناسخ الارواح . ومع ان تأثير افلاطون وفيثاغورس ههنا لا شك فيه ، فان بعض اظلال نظريته في النفس وتناسخها ، وفي الزمان وتركيب المادة ، يتعدر تفسيرها بما يفني بمجرد الاستناد الى الفلسفة اليونانية . وعندها يتحول النظر الى احتمال ردها الى الاثر الهندي ١٢٧ .

مواطن الاثر الهندي

كان المذهب الدرّي ، في غير تعليم الرازي ، واسع الانتشار بين المتكلمين

المسلمين . فقد وضع هؤلاء المتكلمون في ردهم على النزعة الارسطوطالية ، نظرية ذرية قائمة بذاتها ، مؤداها ان العالم يقوم على ثنائية اساسية هي ثنائية الجوهر والعرض ، لم تلبث ان قرنت بمذهب اهل السنة . فقد قبل متكلمو المسلمين المذهب الذري في المادة والمكان والزمان بما يشبه الاجماع ، واقاموا على اساسه نظاما كلاميا محكما ، يقوم على راسه سيد مطلق السلطة هو الله تعالى ١٢٨ . وسنعود الى بحث هذه النظرية مفصلا ، لكن من الجدير بالملاحظة الآن ان بعض مفارقاتها للاصول اليونانية في نظرتها الى طبيعة الزمان والمكان والاعراض ، وقابلية الجواهر والاعراض للفناء ، تمكس على ما يبدو ، مؤثرات هندية . فالفرقتان البوذيتان : فاباشيكا (Valbhaahika) وساوترنتيكا (Sautrantika) ، والطائفتان البرهيميتان : نيايا (Nyaya) وفايشاشيكا (Vaishashika) ، وكذلك شيعة جاينا (Jaina) ، كانت جميعها قد وضعت ، في غضون القرن الخامس ، مذهباً ذرياً مستقلاً ، على ما يظهر ، عن المذهب اليوناني ، بسطت فيه التعاليم الذرية في المادة والزمان والمكان ، ورسخت الانتقاد بطبيعة العالم الغائية الناجمة عن كونه مركباً ١٢٩ . اما الاعراض ، فقد غدت في اعتبار المتكلمين المسلمين طبقة مميزة من الموجودات ، عرفت اجمالاً بأنها كل ما يطرا على الجوهر . وهي ، كالاعراض في نظام الاشاعرة ، ليست ذات قدرة ذاتية على البقاء ١٣٠ .

وهناك مشابهاة اخرى عديدة جذيرة بالذكر ما بين النظرية الذرية الاسلامية والنظرية الهندية ، وما تنطويان عليه من مضامين وربما كان من اهم السمات المشتركة بين النظريتين ، التدليل على اتصاف الكون بالزوال ، وصفة الامكان المتافيزيقية الاصلية فيه ، وكلا الاعتبارين من الفكر الاسلامي والهندي في الصميم .

معالم اخرى من الاثر الهندي

وهناك شواهد اخرى تثبت اطلاع العرب على الفكر الهندي . فالؤلفون المسلمون ينسبون الى فرقة هندية تعرف عندهم بـ « البراهمة » الراي القائل بان النبوة ، او ارسال الرسل من لدن الله ، ليست ضرورية اطلاقاً . لذلك فان الرسائل الكلامية بوجه العموم تخصص مجالا رحبا للتدليل على وجوب النبوة ، معارضة لهؤلاء البراهمة وللمفكرين العقليين الذين يذهبون الى ان العقل لا يفتقر الى عون سماوي، فهم بفضلهم يستطيعون الاستغناء جملة عن الوحي .

وفي المصادر العربية ذكر لفرقة هندية غامضة تعرف بـ « السمنية » كان لها ، على ما يبدو ، اتباع من بين المسلمين . والمعروف عن هذه الفرقة قليل جدا ، لكن المهم بشأنها ان متكلمي العرب ، الذين لم يكونوا على علم كاف بأراء المشككين من فلاسفة اليونان ، كانوا في نطاق نظرية المعرفة ، يعتبرون اتباع السمنية حملة لواء النزعة اللادرية او التشكيكية القائلة ان اية معرفة لما يقع فوق متناول الحس ضرب من المحال ١٢١ .

الاتر الفارسي والاخلاق

كذلك كان التأثير الفارسي في الفكر الفلسفي الاسلامي محدودا ، قد اقتصر على بعض الاقوال المأثورة في الحكم والاخلاق خاصة . ونحن مدينون لاحد نقلة العهد الباكر ، هو المترجم الفارسي ابن المقفع ، باخراج ترجمة ممتازة الى العربية عن البهلوية لكتاب حكايات فريد ، هو « كليلة ودمنة » ، وضع اصلا باللغة السنسكريتية منسوباً الى بيدبا الحكيم الهندي . ولقد شغلت هذه الترجمة ، ولا تزال ، مقاما رفيعا في تاريخ النثر العربي ، وفي الارشاد الاخلاقي . وهناك تراث زاخر من الادب الحكمي ينسب اكثره الى جماعة من الحكماء بينهم انوشروان وبزرجمهر وكسرى ، تسربت في وقت ما وعلى نحو ما ، الى العربية من اصول فارسية . ومن المحتمل ان يكون بعض المؤلفين الفرس ، الذين كتبوا في القرن العاشر ، قد شعروا بالحاجة الى تصنيف مجموعات من الحكم الاخلاقية والدينية ، لكي يعززوا - في غمرة المشادة القومية بينهم وبين العرب - ادعاءهم بان الفرس القدماء كانوا اندادا لليونان او العرب في مضمار الاقوال الحكيمة . ولدينا مجموع هام من هذا النوع منسوب الى الفيلسوف الفارسي مسكويه (ت ١٠٣٠) عنوانه المترجم عن البهلوية « الحكمة الخالدة » ، ويشتمل في ما يشتمل على نصائح وارشادات ، وجهها الملك اوشهنج الى ابنه في العصور القديمة « او بعيد الطوفان » . فالحكم الاخلاقية التي خلفها هؤلاء الحكماء الفرس والعرب واليونان البارزون ، امثال انوشروان ، ولقمان ، وهرمس ، وديوجينيس ، وكثيرين غيرهم ، قد ضمتها مسكويه في مجموعة ١٢٢ .

وهناك رسائل اخلاقية اخرى وضعها مؤلفون يتحدثون من اصل فارسي ، لم تكن اقلها اهمية رسالة لابن المقفع في الادب ، تعرض لقضايا مختلفة ، مثل كيفية تصرف المرء مع عثرائه ، او مع رؤسائه ، وطبيعة الفضيلة وما شابه . . . وهي مفرغة في اسلوب خطابي منمق ، عمل ابن المقفع الفارسي به على منافسة المنشئين العرب ١٢٢ .

الردود على الهرطقة المانوية

وفي نطاق الفكر النظري اقتصر الاثر الفارسي او كساد على المسائل الدينية والفلسفية التابعة من المانوية^{١٢٤} ، والتي اصابت ، على ما يبدو ، رواجاً كبيراً بين المؤلفين العرب . فمن اشرس الردود على الهرطقة الذين دعاهم الفرس «زنادقة» ، تلك التي وجهت ضد المانوية^{١٢٥} . وهذه الردود بحد ذاتها تدل على مدى انتشار المانوية في الفكر الاسلامي ، اذ قد يتردد صداها في الانتاج الادبي الخالص ، فضلا عن المؤلفات الفلسفية والمناقشات الكلامية . ومن العيب ان تقدم على عرض تاريخي مجمل لتيار من الافكار تكاد نلتقيه عند كل منعطف من منعطفات الحياة الفكرية في الاسلام . ذلك لان الفلاسفة المحترفين انفسهم لم يتحرروا من مؤثراتها ، فكانت من ثم اكثر مناقشاتهم لمسألة الوجدانية الالهية تفترض معارضة الهرطقة المانوية .

اسهام الفرس في النهضة الفكرية

ومع ان العناصر الفلسفية الفارسية كانت ، نسبياً ، قليلة الاهمية في الفكر الاسلامي ، فلا بد من التذكير بأن ما اداه الفرس الى الفكر الفلسفي في الاسلام ، انما جاء على يد جيل جديد من مفكريهم وفلاسفتهم . فهؤلاء ، بعد ان تشرّبوا افكاراً يونانية والتوا بجانب ضئيل من الثقافة الفارسية القديمة ، كتب لهم ان يتركوا على تاريخ الفكر الاسلامي طابعا لا يمحي . ولقد برز امرهم الى حد ان اشهر الذين تألق نجمهم من علماء المسلمين بعد سنة ٧٥٠ كانوا في الغالب من اصل فارسي . فكان منهم اشهر لفوي وهو سيبويه (ت. ح. ٧٩٣) ، واعظم فيلسوف وهو ابن سينا (ت ١٠٣٧) ، وابرز طبيب وهو الرازي ، واكبر متكلم وهو الغزالي (ت ١١١١) . ولقد كان بينهم وبين العرب منافسة ازدادت فاعلية وحدة بعد تولي العباسيين للخلافة سنة ٧٥٠ . على ان الفضل الذي دانوا به للعرب انما كان في نطاق لغتهم الثقافية وديانتهن الاسلامية . لكن المناخ الثقافي في ذلك العهد تميز بضعف الروابط المرقية بالقياس الى الولاء الديني الذي جمع بين الفرس والعرب ، وحل معظمهم على ان يسخروا له جميع قواهم ومآتهم الفكرية .

حواشي الباب الاول

- ١ انظر : Duval, *Histoire d'Edesse*, p. 162, and Wright, *History of Syriac Literature*, pp. 61 f
- ٢ انظر : Georr, *les catégories d'Aristote dans leurs versions Syro-arabes*, p. 14; Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*, p. 101; Wright, *History of Syriac Literature*, pp. 64 f.
- ٣ انظر ابن ابي اصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ، ص ١٢٤ وقابل ادناه ص ١٥٩ .
Georr, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-Arabes*, p. 14;
- ٤ للاطلاع على انتاج الراهب يعقوب انظر :
Duval, *Histoire d'Edesse*, pp. 244-51
- ٥ Georr, *Les catégories* pp. 25 f. Duval, *La littérature syriaque*, p. 267; Wright, *History of Syriac Literature*, p. 138
- ٦ Georr, *Les catégories*, p. 27; Baumstark, *Geschichte*, pp. 248-56.
وقد اترك ريت Wright نسبة الكتاب الاخير الى يعقوب الرهاوي ، انظر :
History of Syriac Literature p. 91, notes
- ٧ انظر : Wright, *History of Syriac Literature*, pp. 155 ff
Duval, *La littérature syriaque*, pp. 258 ff.
- ٨ انظر : Rénan, *De philosophia peripatetica apud syros*, p. 33.
- ٩ ابن العبري ، مختصر تاريخ الامم ، ص ١٢٠ وما بعد ، و
Hitti, *History of the Arabs*, p. 309, 365, 373 f.
- ١٠ ابن التديم ، الفهرست ، ص ٢٥٢ وما بعد .
- ١١ ابن التديم ، الفهرست ، ص ٥١١ ، وصاعد ، طبقات الامم ، ص ٤٨ ، ٦٠ .
- ١٢ حول هذا الموضوع بحث تقدي لروسكا ، انظر :
Ruska, *Arabischen Alchemisten*, p. 8 f.
- ١٣ ابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٦١ ، ابن العبري ، مختصر ، ص ١١٢ ، الفهرست
ص ٢٧ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٣٢٤ وما بعد .
Hitti, *History of the Arabs*, p. 309, 365, 373 f.
- ١٤ الفهرست ، ص ١٧٨ ، ومن الذين نقلوا عن الفارسية : التوبختي والحسن بن سهل
المنجم واسحق بن يزيد وزادويه ، وبهرام (المصدر نفسه ، ص ٣٥٥ - ٣٥٦) .
- ١٥ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٢٠ وصاعد ، طبقات الامم ، ص ٤٩ . انظر مخطوط
رقم ٢٢٨ في جامعة القديس يوسف - بيروت ، قابل :
Kraus, *Rivista degli Studi Orientali*, 1934, No. 14, pp. 1-20.

- ١٦ ابن العربي ، مختصر ، ص ١٣٥ وما بعد .
- ١٧ المصدر نفسه ، ص ١٢٤ - ١٢٥ .
- ١٨ الفهرست ، ص ٣٥٤ ، و
Dunlop, «The Translations of al-Bītrīq and Yahya (Yuhanna) b. al-Bītrīq» in
Journal of Royal Asiatic Society, 1959, pp. 140 f.
- ١٩ المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٨ ، ص ٢٩١ - ٢٩٢ .
- ٢٠ مختصر ، ص ١٣١ . تابل : ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج ١ ، ص ١٧٥ ، وابن
جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٦٥ ، والقنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٨٠ .
- ٢١ انظر ادناه .
- ٢٢ Hitti, *History of the Arabs*, p. 364. والفهرست ، ص ٤٢٥ - ٤٢٦ ، وابن
جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٦٥ - ٦٦ .
- ٢٣ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٤٩ - ٥٠ ، القنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٠ ،
المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٨ ، ص ٢٩٠ - ٢٩١ ، الفهرست ، ص ٣٩٥ .
- ٢٤ الفهرست ، ص ٣٩٥ .
- ٢٥ الفهرست ، ص ٣٩٦ ، القنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٣٧ .
- ٢٦ الفهرست ، ص ٣٩٦ - ٣٩٧ .
- ٢٧ ابن العربي ، مختصر ، ص ١٢٨ ، ابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٦٧ .
- ٢٨ الفهرست ، ص ٣٥٨ ، انظر ايضا : المسعودي ، التنبيه والاشراف ، ص ١٦٣ ،
القنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١٣١ ، ١٨ .
- ٢٩ Steinschneider, *Die Arabischen Uebersetzungen*, pp. 58 f.
- ٣٠ الفهرست ، ص ٣٦٦ .
- Dunlop, «Translations», p. 145. : تابل ٣١
- ٣٢ المرجع نفسه ، ص ١٤٧ ، وابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٦٧ - ٦٨ .
- ٣٣ انظر اعلاه ، ص ٣٢ .
- ٣٤ الفهرست ، ص ٣٩٢ - ٣٩٣ ، ٣٥٣ ، القنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣١٥ -
٣١٦ ، ٤٤١ وما بعد .
- ٣٥ المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٧ ، ص ٣٨ - ٤٣ .
- ٣٦ الفهرست ، ص ١٧٤ .
- ٣٧ انظر على سبيل المثال : المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٧ ، ص ٧ - ١٠ ، ٣٩٠ وما بعد .
- ٣٨ مروج الذهب ، ج ٧ ، ص ٣٨ وما بعد ، السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٠ .

٢٩ المصدر نفسه ، ص ٤٠ وما بعد .

٤٠ راجع : Hitti, *History of the Arabs*, p. 429, Patton, *Ahmad b. Hanbal and the Mūna*, p. 50 f. انظر ايضا ادناه ص ٩٦ وما بعد .

٤١ الفهرست ، ص ٢٥٢ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج ١ ص ١٨٦ - ١٨٧ .

٤٢ الفهرست ، ص ٢٥٣ - انظر ايضا القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٩٧ - ٩٨ ، وعيون الانباء ، ج ١ ص ١٨٧ ، حيث تجد الخير نفسه .

٤٣ انظر مخطوط اباصوفيا ، رقم ٢٦٢١ . حقق هذه الرسالة وترجمها برغشترير

انظر

Bergstraesser, «Über die Syrischen und Arabischen Galen-Uebersetzungen» in *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XVII, 2. See also: XIX, 2.

٤٤ في مخطوط اباصوفيا ، وعند برغشترير رسالة جالينوس « في طبقات المعلمين » ص ٢٢ .

٤٥ مخطوط اباصوفيا .

٤٦ قابل برغشترير : «Über die Syrischen», p. 5.

٤٧ المرجع نفسه ، وابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ج ١ ص ١٠١ .

٤٨ الظاهر ان رواية هذا المخطوط مشوشة . قابل :

Bergstraesser, «Über die Syrischen», p. 5 f.

Walzer and Kraus, *Galen's Compendium Timaei Platonis*, pp. 18 ff.

٤٩ الفهرست ، ص ٢٥٧ وما بعد و ٤١٩ ، والقفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١٢١ .

٥٠ الفهرست ، ص ٢٩٥ وما بعد .

٥١ الفهرست ، ص ٣٦٦ ، والقفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٥ .

٥٢ الفهرست ، ص ٢٥٨ ، ٣٦١ ، ٣٦٦ .

٥٣ الفهرست ، ص ٤١٧ .

٥٤ المؤلفات الفلسفية التي يعود فضل ترجمتها اليه هي كتاب الاخلاق لجالينوس ، ومقدمة علم النطق ، له ايضا (انظر الفهرست ، ص ٤١٩) .

٥٥ ترجمه الى الالمانية لك. مركل K. Merkle, Leipzig, 1921.

٥٦ الفهرست ، ص ٤٢٢ ، وابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ج ٢ ، ص ٢٠٠ .

٥٧ عيون الانباء ، ج ١ ص ٢٤٤ ، والفهرست ، ص ٤٢٤ .

٥٨ شيخو ، مقالات فلسفية ، رقم ١١ .

٥٩ الفهرست ، ص ٢٢٥ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانبياء ، ج ١ ص ٢٤٥ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٦٢ .

٦٠ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٨ - ٢٩ ، ٤٠ .

٦١ الفهرست ص ٣٦٨ .

٦٢ المراجع ان النص العربي لكتاب القياس من وضع ثيودورس ابو قرة (ت ٨٢٠) تلميذ يوحنا الدمشقي واسقف حران (القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦ ، الفهرست ، ص ٣٦٢) Walzer and Kraus, *Galeni*, p. 89. وايضا :

٦٣ قابل : القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٨ ، ٣٢٢ ، والفهرست ، ص ٢٨٢ .

٦٤ ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، الجزء الخامس ، القسم الاول ص ١٢٢ .

٦٥ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٢ ، الفهرست ، ص ٢٤٨ وفي اماكن عديدة ، ومخطوطة المتحف البريطاني ، القسم الشرقي ، رقم ٨٠٦٩ ، Pétier, *Yahia b. 'Adh*, pp. 71 f.

٦٦ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٢ .

٦٧ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١١٦ - ١٢٠ ، ونجد فيه جدولا بالار لآبث بن قرة .

٦٨ نشره الاحواني في القاهرة ١٩٥٢ .

٦٩ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦ وما بعد ، ٦٤ ، ٢٥٧ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانبياء ، ج ١ ، ص ٢٢٤ . انظر ايضا : بدوي، منطق ارسطو ، ج ٢ ، ص ٤٦٧-٦٧٢ ، ومخطوط مكتبة الاسكوريال رقم ٧٩٨ (ورقة ٦٩ - ٧١ ، ١٠٠ - ١٠٢) .

٧٠ الفهرست ، ص ٢٨٣ وما بعد ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٤٦ .

٧١ الفهرست ، ص ٣٨٤ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٤٦ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانبياء ، ج ١ ص ٢٣٥ وما بعد .

٧٢ ابن ابي اصيبعة ، عيون الانبياء ، ج ١ ، ص ٢٢٣ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ١٦٤ ، الفهرست ، ص ٣٨٤ .

٧٣ الكندي ، اول فيلسوف عربي مبدع ، توفي حوالي سنة ٨٦٦ ، وهذا يستتبع ان يكون اسطاط هذا قد عاش حوالي هذه الفترة .

٧٤ هذا الكتاب هو حتما الكتاب الثاني مثر من « ما بعد الطبيعة » ، اذا اعتبرنا ان الكتابين الاولين هما كتاب الالف الكبرى A وكتاب الالف الصغرى B الذي الحق به .

٧٥ الفهرست ، ص ٣٦٦ . قابل القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١ - ٤٢ .

٧٦ يبدو ان العرب لم يعرفوا الكتاب الحادي عشر (ك) وهذا يستتبع من كلام ابن التديم الذي يدعو كتاب الالف الحادي عشر ، كما مر ، وهو ما يبدو من تفسير ابن رشد ايضا . ٧٧ انظر اعلاه ص ٤١ .

Badawi (ed.) *Plotinus apud Arabes*, p. 1-64. Kraus, «Plotin chez les Arabes», *Bull. de l'Institut d'Égypte*, 23 (1941), p. 267. Cf. English version, *Plotinus Opera II*, ed. Henry and Schweyzer (Henry) نشر اليه فيما بعد باسم

Duhem, *Le système du monde*, IV, 325.

٧٩ قابل

٨٠ الفهرست ، ص ٢٦٧ .

٨١ قابل :

Anawati, « Prolégomènes à une nouvelle édition du De Causis Arabe », *Mélanges Louis Massignon*, pp. 75 ff.; also Duhem, *Le système du monde*, IV, 332.

٨٢ الفهرست ، ص ٣٧١ ، التقطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٥٨ .

٨٣ الفهرست ، ص ٢٦٦ ، التقطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٤٣ .

٨٤ انظر « أتولوجيا » ف : بدوي ، افلوطين عند العرب ، ص ٦ ، والترجمة الانكليزية

Henry, *Plotinus Opera*, II. مقابلة للنص اليوناني .

(Henry, p. 219).

٨٥ بدوي ، ص ١٦

(Henry, p. 219 f).

٨٦ المرجع نفسه ، ص ١٨ وما بعد

(Henry, p. 221).

٨٧ المرجع نفسه ، ص ٢٠

(Henry, p. 225 f.).

٨٨ المرجع نفسه ، ص ٢٢ وما بعد

(Henry, p. 231).

٨٩ بدوي ، ص ٢٦

(Henry, p. 231).

٩٠ بدوي ، ص ٢٧ وما بعد

(Henry, pp. 63 f).

٩١ بدوي ، ص ٢٨ الخ

٩٢ الاشارة هنا الى رأي ابيدقليس وفيثاغورس واتباعهما . قابل ارسطو ، كتاب

النفس ، ١ ، ٤٠٨ ، ١

(Henry, pp. 207, 199 f.).

٩٣ بدوي ص ٥٢

De Anima II, 412 b5.

٩٤ اي ارسطو واتباعه ، راجع :

(Henry, pp. 209 f).

٩٥ بدوي ، ص ٥٥

(Henry, p. 385).

٩٦ بدوي ، ص ٦٢

(Henry, pp. 383 f.).

٩٧ المرجع نفسه ، ص ٦٢ وما بعد

٩٨ المرجع نفسه ، ص ١١٢ .

- ١١٤ المرجع نفسه ، ص ١١٤
 ١٠٠ المرجع نفسه .
 ١٠١ المرجع نفسه .
- (Henry, pp. 291 f.) ١٠٢ المرجع نفسه ، ص ١٢٨
 ان المؤلف الذي يصف «الاول المطلق» احيانا بأنه قمة الكمال ، يعارض نفسه بادعائه
 ههنا انه لوق الكمال . وهو عادة يشير الى «الاول» بأنه اسمى من «الكائن التام الاول» ،
 يعني «العقل» .
- (Henry, p. 293). ١٠٢ بدوي ص ١٢٦ الخ
- (Henry, pp. 293 f.). ١٠٤ المرجع نفسه ، ص ١٢٦ وما بعد ،
- (Henry, p. 295). ١٠٥ المرجع السابق ، ص ١٢٧ وما بعد ،
- (Henry, pp. 441 f.). ١٠٦ المرجع نفسه ، ص ١٢٩
- (Henry, pp. 273, 447, 449). ١٠٧ المرجع السابق ص ١١٢ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٤ .
- (Henry, p. 459). ١٠٨ المرجع نفسه ، ص ١٥١ .
- (Henry, p. 449, 389). ١٠٩ المرجع نفسه ، ص ١٤٢ ، ١٥٧
- ١١٠ الفهرست ، ص ٣٦٧ ، ابن ابي اصيبعة ، ميون الانباء ج ١ ، ص ٦٩ . انظر ايضا
 Anawati, «Prolégomènes», p. 77-78.
- ١١١ قابل : البيهقي ، « منتخب صوان الحكمة » مخطوط بودليان Bodleian مارش رقم
 ٥٢٩ ، ومخطوط كوبرولو Koprulu رقم ٩٠٢ .
- ١١٢ الفهرست ، ص ٢٢٢ ، القنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٥ ، ابن ابي اصيبعة ،
 ميون الانباء ج ١ ، ص ٢١٩ .
- ١١٣ البيروني (ت ١٠٤٨) اقتبس مقطعين من هذا الكتاب في كتابه « تحقيق ما للهند من
 مقولة » ، انظر ص ١٧ و ٣٢ .
- ١١٤ للاطلاع على خلاصة القضايا الاثنتين والثلاثين التي شملها الكتاب انظر :
 Hauréau, *De la phil. scholastique*, I, 384-90; St. Thomas Aquinas, *In Liber
 de Causis*, in *Opuscula Omnia*, X, etc. انظر ايضا :
- ١١٥ انظر بدوي ، الاطلاونية المحدثة ، ص ٦ . ولقد وردت لفظه (الانية) في الترجمة
 اللاتينية كـ «*Esse*» بمعنى الكينونة . قابل
- Duhem, *Le système du monde*, Vol. IV, p. 334.
- ١١٦ بدوي ، الاطلاونية المحدثة ، ص ٧ .
- ١١٧ في النص : «المعلول الثاني» ، ولكن هذا قد يكون اشارة الى مرتبه بعد الانية التي
 توصف احيانا بانها هي الكائن المملول «الاول» اي «العقل» ، وحيانا بانها مميزة منه .

١١٨ بدوي ، القضية ١٩ و ٢١ و ٢٢ .

١١٩ بدوي ، اطلوطين عند العرب ، ص ١٦٥ - ٢٤٠ و :
Rosenthal, «As-Saykh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source» in *Orientalia*
Vol. 21 (1952), p. 461-529, Vol. 22 (1953), p. 370-400; Vol. 24 (1955), p. 42-
66; and Henry, II, Passtrn.

١٢٠ انظر اعلاه ، ص ٢٠ .

١٢١ الفهرست ، ص ٤٢٥ ، ٤١٨ .

١٢٢ الفهرست ، ص ٤١٨ . توفي الكندي حوالي سنة ٨٦٦ ، هل ان ابن النديم يذكر انه
رأى نسخة اخرى من هذا الكتاب سقط منها اسم المؤلف تاريخها ٨٦٢ ، يستدل منها ان عالما
هنديا كتبها لبحيى البرمكي .

١٢٣ الفهرست ، ص ٤٥٢ ، ٥٠١ وما بعد .

١٢٤ نشره ساخاو ، لندن .

١٢٥ الفهرست ، ص ٤ .

١٢٦ زاد المسافرین ، ص ٦٨ ، ٢٤٢ . انظر ايضا :

Pines, *Beitraege zur Islamischen Atomlehre*, p. 34 f.

١٢٧ في نظرية الرازي اللوية وفكرته في المبادئ الخمسة الاولية شبه صارخ بتعاليم
نيابا - فايبيشكا ايضا . انظر :

Radhakrishnan, *History of Philosophy, Eastern and Western*, p. 227-88,
and infra.

Fakhry, *Islamic Occasionalism*, p. 37 f., 71 f. انظر : ١٢٨

١٢٩ انظر حول مذهب الهنود اللوي :

Hastings, *Encyc. of Religion and Ethics* II. 200; Pines, *Beitraege*, p. 102 f.;

وكذلك

Radhakrishnan, *History of Philosophy, Eastern and Western*, I 143 f., 224-29;

Fakhry, op. cit. p. 26 f., 34 f.

١٣٠ انظر مثلا : البغدادي ، اصول الدين ، ص ٥٦ ، الباقلائي ، التمهيد ، ص ١٨

وما بعد ، وايضا ادناه .

١٣١ البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٠ الخ . والفهرست ، ص ٤٦٨ .

Pines, *Beitraege*, p. 107, 110.

١٣٢ انظر : « الحكمة الخالدة » ، نشر بدوي وانظر ايضا :

Henning, «Eine Arabische Version Mittel-Peraischen Weisheitschriften», in
Z.D.M.G., Vol. 106, I (1956), pp. 73-77, and *Islamic Culture*, Vol. 35, 4 (1961),
p. 238-43.

١٣٣ مخطوط اسطنبول ، نور عثمانية ٢٢٩٢ .

١٣٤ راجع ما جاء عن ماني وآرائه في الفهرست ، ص ٤٧٠ - ٤٨٧ .

١٣٥ في الفهرست ، ص ٤٨٦ وما بعد ، جدول طويل باسماء الزنادقة ورد فيه ذكر لابن

المتفح والشاعر بشار ، واطفاء من أسرة البرامكة ، بل للخليفة الاموي مروان الجمدي (٧٤٤) -

١٧٥ .

الباب الثاني

المساواة السيلية والدينية الأولى

الفصل الأول

الانقسامات الدينية (التيكيتية)

المشادات الاولى

بلغ تأثير الفلسفة اليونانية في الفكر الاسلامي اقصى فاعليته ، على اثر ترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية وانتشارها ، في القرن التاسع . وكان المسلمون قبل ذلك اكثر انهماكا بالقضايا السياسية والعسكرية الملحة التي جابهتهم . وفي ما عدا الاهتمام بالشعر ، الذي كثيرا ما خدم الاغراض السياسية ، فان نشاطهم الثقافي كان محدودا . لكن الصلة الوثيقة في الاسلام ، ما بين السياسة والدين ، ثم بين احكام الشريعة و اصول العقيدة ، كان لا بد من ان تولد ، منذ البدء ، مناظرات دينية - سياسية معقدة مهدت لها النزاعات السياسية الاولى ، التي ادت الى زعزعة الوحدة الدينية في العصر الاسلامي الباكر .

كان للعقائد الدينية الاسلامية تأثير بعيد المدى في نشأة الحركة الفلسفية وتطورها . لذلك ، يجدر بنا ان نلقي ، ولو نظرة خاطفة ، على المحاولات الاولى التي استهدفت تعريف بعض المفاهيم الاساسية . فلقد تمت صياغة هذه المفاهيم الدينية، في الغالب، في سياق دعم المواقف السياسية للتعاضد، لتتخذ مع نشوء الحركة الكلامية التي تلت مدلولها حاسما .

موقف الخوارج من الخلافة

انبثق اول شقاق سياسي خطير من النزاع على زعامة الامة في الاسلامية ، بين مرشحين قويين متنافسين على الخلافة ، هما علي بن ابي طالب الخليفة الرابع وصهر النبي ، ومعاوية والي الشام ومؤسس السلالة الاموية . ففيما كان علي - بحسب الرواية الشائمة - يهجم بقطف ثمار النصر في معركة صفين سنة ٦٥٧ ، لجأ معاوية الى حيلة ، حملت عليا على ايقاف القتال ، والقبول بالتحكيم ؛ فانتهى الامر - من ثم - باخفاق علي . ومن جراء ذلك تمرد فريق من جيشه ، متذرعين بالقول ان قبوله بالتحكيم القى ظللا من الشك على

حقه الشرعي في الخلافة . اما هل كانت هنالك عوامل اخرى ، فأمر لا يعنيننا الآن ، انما المهم في امر هؤلاء المتمردين ، الذين عرفوا بعد ذلك بـ «الخوارج» ، انهم اثاروا ، للمرة الاولى في تاريخ الاسلام ، مسألة الاساس الذي تقوم عليه السلطة السياسية ، والحدود التي تنتهي عندها . بل انهم بلغوا من ذلك الى حد انكروا معه ضرورة منصب الخلافة جملة ، ودعوا الى قتل الحكام «الطغاة» ٢ ولقد كان لجوؤهم هذا الى التمرد والاغتيال السياسي مرتبطا بنظرة دقيقة الى مفهوم التقوى او الايمان الصحيح ، وهي نظرة تميزهم عن الفئات الثورية الاخرى . فقد ذهب الخوارج الى ان المسلم الذي يرتكب كبيرة ، سياسية كانت او غير سياسية يصح خارجا على الدين . فاذا كان مرتكبها هو الخليفة ، جاز شرعا خلعه او قتله ، على اساس انه كافر ٢ . فلزم عن ذلك ان الاسلام الصحيح ليس الاساس الطبيعي للسلطة السياسية فحسب ، بل وللعضوية الفعلية في المجتمع الاسلامي ايضا .

موقف المرجئة

هذا الموقف المتطرف ، لم ينج من تحدي بعض الفرق الاسلامية الاخرى ، كالشيعة الذين عاهدوا عليا على الولاة المطلق ، وكالمرجئة الذين تحدوا مفهوم الخوارج المتصلب في معنى الايمان الصحيح . فقيما كان الخوارج يميلون الى رد مدلول الايمان الى التمسك بالشريعة والعمل بمقتضاها ، حصره المرجئة في معنى « حب الله ومعرفته والتسليم له » ؛ وشددوا على ان الاعمال الصالحة ، ليست دليلا على الايمان الصحيح ؛ فالمؤمنون انما يدخلون الجنة بفضل اخلاصهم لله وحبهم له ، لا بفضل علمهم به واتقيادهم اليه . فاذا عرض للذي « رسخ في قلبه حب الله والتسليم له » ان ارتكب اثما ما ، فان اثمه لا يفسد ايمانه ، ولا يحرمه من المكان الذي يستحقه في الجنة . فالحكم الاخير عليه ينبغي ، على اي حال ، ان يترك لله . والسلطة السياسية لا يجوز ان تثار حولها الشبهات على اساس اعتبارات كلامية ، اذ من حق الله وحده ، ان يفصل في صحة ايمان الحاكم ، وايمان سائر المسلمين معا ٦ .

اما في ما يتصل بشروط الخلافة ، فان المرجئة وافقوا الخوارج في بند واحد هام في هذا الباب ، هو ان اي مسلم اتصف بالتقوى ورات الامة الاسلامية انه جدير بها ، فهو مؤهل لتوليها ، بصرف النظر عن كونه من قريش ، قبيلة النبي ، او من سواها ؛ بل حتى عن كونه عربيا (كما اشترط المحافظون) ٧ ، او غير عربي .

ومن الآراء المتحررة الاخرى التي قال بها المرجئة ، ما نسب الى جماعة من كبار علمائهم، من ان التصريح بأقبح اشكال الكفر (مثل الاقرار بالتثليث)، لا يستتبع بالضرورة ، تهمة الكفر ؛ وان ارتكاب اكبر الآثام لا يفسد ايمان المسلم ، ولا يعرضه للهلاك ، ان هو مات مقرا بوحدانية الله . وهذا الاقرار ، في رأي هؤلاء المرجئة ، هو الشرط الوحيد للنجاة .

موقف الشيعة

وثالث فرقة كبرى من الفرق الدينية - السياسية ظهرت في غمرة الاضطرابات التي صدعت وحدة المسلمين ، بنعيّد وفاة النبي ، هي فرقة الشيعة ، وهي بدون شك اهم فرقة تفرعت من الكيان الاسلامي . وكانت قد انبثقت ، شأن الفرقتين الاخرين اللتين عرضنا لهما اعلاه ، عن الكفاح السياسي الذي استفحل في ذلك العصر، ومن محاولة للتوصل الى جواب واف عن مشكلة السلطة السياسية التي طرحها الخوارج بأسلوبهم المثير . فاذا قيل ان الخوارج قد ثاروا على الخليفة الرابع ، بدافع الحرص على الحقوق الدستورية الصريحة ، الخاصة بالخليفة المنتخب انتخابا شرعيا ؛ واذا قيل ان المرجئة قد احتجوا احتجاجا معقول اللهجة على التصلب في الرأي وتركوا الامر جملة لحكم الله؛ فان الشيعة انما اکتفوا بمعاهدة علي على التأييد القاطع المطلق ، باعتبار انه صاحب الحق الشرعي الوحيد في الخلافة . ولقد لجأ الشيعة ، في تأييدهم لعلي في كثير من الاحوال الى حجج نظرية هي دون الحجج الفعلية ، وبنوا اكثرها على نظرة سابقة ومجردة للخليفة ومهامه ، فدعوه اماما ، وذهبوا الى القول ان الامام ليس الخليفة الشرعي الوحيد للنبي الذي ينحصر حق الخلافة في ذريته - وهم اهل البيت - وحسب ، بل هو ايضا المرجع الوحيد الموثوق في تاويل الشريعة الالهية .

عصمة الامام

وخلافا للخوارج الذين لم يتهيبوا قط قيام الفوضى السياسية ، فان الشيعة دعوا الى حكم فردي ديني (ثيوقراطي) مطلق . فقد ذهبوا الى ان اختيار الخليفة او الامام لا يكون بالانتخاب الشعبي (أو المبايعه) ، كما اقتضى العرف الدستوري الذي درج عليه المسلمون في اختيار الخلفاء الثلاثة السابقين، بل بالتعيين او النص الالهي ؛ فالنبي عندما ينص على خلفه انما يمثل ارادة الله ، ولما كانت اخص صفات الامام المعيزة هي العصمة عن الخطأ وعن

الزلل ، كان اتهامه بخرق الشريعة الالهية ، او عصيان اوامر الله ، مكابرة فلم يسع ان يتخذ ذريعة لخلعه ، كما فعل الخوارج . والاقدام على هذا الفعل يعرض للخطر وحدة الامة السياسية ، وقدسية الشريعة الالهية ١١ . يضاف الى ذلك ، انه بحكم خطورة مهمته كظل لله على الارض ، وكعلم معصوم ، ومرشد اكبر للجماعة الاسلامية ، فمنصبه هذا لا يمكن الاستغناء عنه ، ولا يجوز ، بالتالي ، انقطاع سلسلة الولاية التي تضمن هذا المنصب . ففي ابان غياب « الامام » ، لا بد من الاعتبار انه في « غيبة » موقته ، فوجب عندها على جماعة المسلمين ، ان يتدبروا امورهم في تلك الفترة ، على افضل ما يمكن ، الى ان تتحقق « رجعتة » النهائية في آخر الزمان ١٢ .

رجعة الامام

ومع ان انصار علي الاولين ، حاولوا العثور على نصوص في القرآن او الحديث ، تصلح اساسا لدعم شرعية دعواهم الدستورية ، فمن الواضح انهم استخرجوا اكثر بيناتهم الفقهية من اعتبارات نظرية او اجتهادية . وقد استحوذت عليهم فكرة الامام المعصوم الى حد انهم راحوا يطلقون عليه ، غير مترددين ، صفات الهية او شبه الهية . وقد نقل عن عبدالله بن سبا (وهو متشيع قديم ، كان يهوديا ثم اعتنق الاسلام) قوله ان عليا حي لا يموت وانه سيعود في آخر الزمان « ليرث الارض » ١٣ . وللمذهب الشيعي انصار آخرون كانوا ، مع قبولهم مبدئيا بفكرة الامام الذي لا يموت ، يحصرون هذه الصفة بامامهم الخاص . فالاسماعيلية مثلا يعتبرون اسماعيل ، المتوفي سنة ٧٦٠ ، وهو الابن الثاني للامام جعفر الصادق ، الامام الاخير ، ويدعون انه في غيبة موقته ؛ في حين ان « الاثنا عشرية » ، يعتبرون الامام الثاني عشر في تلك السلسلة ، وهو محمد بن الحسن المهدي (ت ٨٧٨) ، الامام الغائب الذي سيعود في آخر الزمان « ليملا الارض عدلا كما ملئت ظلما وجورا » ١٤ .

وفي ما يتصل بالسئلة الكبرى الاخرى التي اثارها الخوارج ، وتركوها ارثا للمتكلمين اللاحقين ، وهي طبيعة العقيدة او كنه الايمان ، فان موقف الشيعة منها يمثل بعض ظواهر ثورية بالنسبة لمؤرخ الفكر الاسلامي . فبينما نجد ، مثلا ، الخوارج يصرحون بان « كتاب الله » هو المرجع النهائي لحل الخلافات الدينية والسياسية، يذهب الشيعة الى ان الامام هو المرجع المذهبي والفهمي الاخير في الاسلام ؛ وانه ، دون سواه ، منبع التعليم الديني . ومن هنا دعيت فرق الشيعة المتطرفة ، لا سيما الاسماعيلية ، باسم « التعليمية » في بعض الاحيان .

الرفض

وفضلا عن ذلك ، فان الشيعة ، لما كانوا قد الجثوا طوال التاريخ الاسلامي ، الى اتخاذ موقف الاقلية الناقمة ، التي حيل تكرارا بينها وبين امانها السياسية ، كان من الطبيعي ان يثوروا فكريا على واقع الظروف الدينية - السياسية ، وان يلتمسوا ، في ميدان التجريد ، ملجأ روحيا يلجأون اليه في وقت الشدة . وهذا الاتجاه يصلح في الغالب لان يعلل ، ليس فقط الروح الثوري الذي الهب العديدين من زعماء الشيعة ، طوال التاريخ الاسلامي ، والنزعة الباطنية التي طبعت افكارهم ومواقفهم ، بل قد يعلل ايضا تجاوبهم مع ابرز الفرق الكلامية العقلية في الاسلام ، اعني المعتزلة ١٥ ، وقرارهم حتى زماننا هذا بجواز الاجتهاد الصادر عن قضاة اكفاء في مسائل الفقه ، واستعدادهم ابدا للاخذ عن الفلسفة اليونانية بلا تردد . ومع ذلك ، فمن المفارقات الغريبة ، ان جماعة من كبار علمائهم ١٦ قالوا بأشنع اشكال التجسيم والتشبيه ، وربما كان ذلك من اجل ردم الفجوة الفاصلة ما بين الخالق والمخلوق ، الذي يقتضيه قولهم بالامام المعصوم . ثم مغالاتهم في التشديد على المنحى الشعائري من مذهبهم ، كما في التنجس الذي ربما اتخذوه ذريعة ، تميزهم عن اهل السنة والجماعة . ومع انهم يجيزون ممارسة التقية في تصرفاتهم الظاهرة ، فان الفرق الاساسي بينهم وبين اهل السنة ، ينبغي ان ينشد - كما يبدو لنا - في حرصهم الواعي والمتعمد على هويتهم الخاصة . وهذه السلبية النابعة من هذا الحرص ، تبلغ احيانا حد الغلو الفاحش ، كما يشهد على ذلك القول الشيعي المأثور : « ما خالف الجماعة ، ففيه الرشاد » .

الفصل الثاني

نشأة الحركة الكلامية في الإسلام

بؤاد الخلاف الكلامي

هذه الاحزاب الدينية - السياسية ، التي عرضنا لها اعلاه ، تفوق في خطورتها ، الانقسامات الناجمة عن الخلاف الكلامي الذي اخذ يشق صفوف المسلمين في وقت مبكر . لكن يبدو انها اكتسبت زخما جديدا بتسرب الفلسفة اليونانية الى العرب ، في غضون القرنين الثامن والتاسع . فالفقهاء والمحدثون الاولون ، مع تمسكهم الصريح بحرفية النص ، لم يفهم اجمالا ، ان يلمظوا المفارقات المنطقية الواضحة ما بين النص المنزل ، ومشاكل التفسير والتنسيق التي اضطروا الى اثارها . ومع ذلك فالظاهر ان الفرق الكلامية لم تأخذ بالتبلور الا عندما تجاوز الإشكال لطائف التأويلات اللفظية، والتحليلات اللغوية . فراح ، من ثم ، انصار الآراء الكلامية المتضاربة ، يشتبكوا في مناقشات عقائدية دقيقة . ثم ان العوامل السياسية ، والمؤثرات اليهودية والمسيحية كانت ، على ما يبدو ، بالاضافة الى الفلسفة اليونانية ، اعظم القوى الفاعلة في تصعيد هذا الاتجاه الفكري .

تجمع اقدم المصادر على ان اول قضية تجريدية، دارت حولها المناقشات الكلامية الاولى ، كانت قضية التخيير والتسيير او (مسألة القدر) . وكان من اوائل المتكلمين الذين خاضوا في هذا الموضوع معبد الجهني (ت ٦٩٩) وغيلان الدمشقي (ت قبل ٧٤٣) وواصل بن عطاء (ت ٧٤٨) ويونس الاسواري وعمرو بن عبيد (ت ٧٦٢) . وهناك متكلمون آخرون ، منهم الامام الشهر الحسن البصري (ت ٧٢٨) ، الذي نشأ حوله العديد من الآراء الكلامية اللاحقة ؛ فقد كان اميل الى اثبات الموقف التقليدي الذي اترك التخيير وافر جبرية تكاد تكون مطلقة . ومع ذلك ، فان بعض الثقات القدماء ينسبون اليه الاعتقاد بحرية الإرادة ١٨٥ .

المطالير السياسية في قضايا الكلام

ان مزاعم المتكلمين الذين ناصروا فكرة التخيير (القدرين) ما كانت ،

على الارجح ، لتشر هذا المقدار من الاهتمام ، لولا ما انطوت عليه من مضاعفات سياسية مزعومة . فمعبد الجهني وغيلان الدمشقي كلاهما اعدم ، الاول بأمر الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان (٦٨٥ - ٧٠٥) ، والثاني بأمر الخليفة هشام بن عبد الملك (٧٢٤ - ٧٤٣) ، وذلك على اساس ما انطوت عليه فكرة الاختيار من تحد لسلطة الخليفة ، وتهديد للاستقرار في الوضع السياسي . فالقول بالاختيار كان يعني ، ولا شك ، ان الخليفة لم يعد براء من المسؤولية عن افعاله الجائرة ، بحجة انها خاضعة لحكم الله الذي لا يرد ١٩ . ومع انه نسب الى الخليفين الامويين ، معاوية الثاني ويزيد الثالث ، ميل الى رأي القدرية ، فان هذه الحركة لم تلق انتشارا واسعا ابان العصر الاموي .

العامل اليوناني في نشأة الكلام

ان مطاعن اهل السنة في انصار الاختيار ازدادت حدة لاقترائها بالدعوى القائلة ان هذا الرأي ، انما هو وليد الفكر اليوناني او التعليم المسيحي . فقد ذكر الشهرستاني ان المناقشات الكلامية الاولى التي تناولت « الاصول » في الشطر الاخير من القرن السابع ، افسدت اعتبارات جدلية اقتبست من « كتب الفلاسفة » (اليونان) ٢١ . ولقد اعتاد كتاب السنة المحافظون ان يوجهوا تهمة الوقوع تحت التأثير اليوناني ضد اولئك الذين كانوا ينعنونهم بالكفر .

وهناك ايضا عامل مسيحي ، يبدو انه لعب دورا ما في اوائل العصر الاموي في دمشق ، حيث كانت الاتصالات بين المتكلمين المسلمين واللاهوتيين المسيحيين كثيرة ، كما تشهد على ذلك خلاصة لمناقشة جرت بين مسيحي ومسلم في موضوع حرية الارادة وما تفرع منها ، انطوت عليها رسالة منسوبة الى ثيودور ابي قرة (ت ٨٢٦) اسقف حران وتلميذ يوحنا الدمشقي (ت ح ٧٤٨) آخر كبار اللاهوتيين في الكنيسة الشرقية ٢٢ . ولدينا كذلك اخبار عن محادثات جرت بين معبد الجهني - المفكر الذي اطلق التيار الفكري حول موضوع الاختيار - ومسيحي من العراق يدعى سوسن ، اثبت نصها مؤلفون متأخرون ٢٣ .

المنطق اليوناني في الحوار الكلامي

هذه الجولات الجريئة الاولى ، في مجال الابحاث اللاهوتية المجردة ،

احتاجت - ولا شك - الى سلاح جدلي امضى ، عمد المسلمون الى اقتباسه عن اليونان ، قبل ختام القرن الثامن . على ان المعروف عن المناقشات الاولى حول مسألة القدر لا يمكننا لقلته من اعادة رسم معالم هذه الحركة الكلامية كما كانت في ذلك العصر ، على نحو متكامل ، لا سيما ومعلوماتنا عن نشاط القدرية مستمدة بالاكثر ، من مصادر معادية متأخرة . ومع ذلك فان افتراض درجة متقدمة من الحذقة لم يكن ممكنا قبل ان تم اندماج هذه الحركة في اولى الفرق الكلامية الكبرى ، اعني بها المعتزلة - تلك الفرقة التي اشتهر كبار اعلامها في غضون القرن التاسع ، والتي تجرد لمناصرتها المأمون ، الخليفة العباسي الكبير ، بحمية فائقة .

نشأة المعتزلة حول واصل

ان مؤسس فرقة المعتزلة ، بحسب الرواية المتداولة ، هو واصل بن عطاء (ت ٧٤٨) . كان اولاً تلميذاً للحسن البصري ، وهو شخصية بارزة في تاريخ الفقه والتصوف والفلسفة الدينية في الإسلام . وقد ذكر ان خلافه مع استاذه الحسن دار حول المسألة المعقدة التي طرحها الخوارج بأسلوب مثير ، عن المسلم الذي يرتكب كبيرة : هل يجوز ، مع ذلك ، اعتباره مسلماً بحق . كان جواب الخوارج بالنفي القاطع كما مر ، وجواب المرجئة سمحاً غير ملزم . اما واصل ، فقد تصدى له الآن بأسلوب جديد لبق ، فأوضح ان مرتكب الكبيرة يجب ان يدرج في منزلة متوسطة بين الكفر والإيمان . والحق ان واصلاً بذل ، على ما يبدو ، كل ما في وسعه ليثبت ان مثل هذا المسلم الآثم ، لما كان مرتكب كبيرة ، فهو بالفعل ، كما يؤخذ من هذه اللفظة ، فاسق لا اكثر ولا اقل ٢٤ .

خطورة الحكم على صاحب الكبائر

ان الذي يستائر بالاهتمام في هذا الحل، هو انه يقر بالتمييز ما بين ثلاثة مفاهيم متباينة ، هي : الكافر، والفاسق، والمؤمن ، قيص لها في غمرة الجدل الكلامي الحاد ان تتشابك كل التشابك . ومع ان قول واصل لم يكن بالغ الابتكار ، ولا داعياً الى الدهشة الشديدة ، فانه يبرز الصعوبة التي يلقاها المتكلم المتصلب في المحافظة على توازنه ، في معاناته لهذا النوع من البهلوانية النظرية . وهذا الاعتدال الذي ابداه واصل واتباعه في هذا الصدد - يتمثل افضل ما يتمثل ، في الموقف الذي وقفوه والذي تشبث به حتى

المتشيعون منهم ، من العضلة السياسية الكبرى ، وهو الحكم على الخليفة الجائر او الفاسق ، وتعيين الخلف الشرعي للنبي محمد . فقد نقل عن واصل انه علق الحكم في هذا الباب على اساس الافتقار الى البيئات الكافية ٢٥ .

صلة الجهمية بالعتزلة

اما سائر المسائل الكبرى التي كونت ، مع مرور الزمن ، اساس تعليم المعتزلة ، فلا يعرف من رأي واصل فيها الا النزر اليسير . ولكن من الجدير بالملاحظة ، اقتران الاعتزال في عهده الباكر ، بحركة منافسة دعا اليها مفكر معاصر هو جهم بن صفوان (ت ٧٤٥) ، مؤسس فرقة الجهمية المنافسة . فقد دعا جهم الى الاعتقاد الجازم بقدره الله المطلقة ، وبما تستتبعه من الايمان بان جميع الاعمال الانسانية تابعة لقضاء الله وقدره المطلق . وغالب الظن ان بعض المتكلمين الآخرين ايدوا هذا الرأي الذي لم يلبث اهل السنة ان اخذوا به بتعديل طفيف . وقد عرف اتباع هذا الرأي بالجبرية دون اشارة الى اسمائهم . وقد جرت بين جهم ومبعوث من اتباع واصل مناظرة اوردها مصدر متأخر ٢٦ ، تصور الجدل الذي نشب بين الفريقين ، والذي تردد فيه صدى الخلافات العقائدية القديمة . لكن مما يدعو الى الدهشة ، ان جهما كان ، من ناحية اخرى ، على وفاق تام مع المعتزلة في بعض القضايا الاساسية ، نظير القول بخلق القرآن . وهذه الظاهرة حادت على ما يبدو ، ببعض خصوم المعتزلة وبمفكرين آخرين ، الى اعتباره من المعتزلة ٢٧ . ويبدو كذلك ان جهما قال بالتوحيد بين الصفات والذات الالهية ، وهو رأي اساسي آخر من آراء المعتزلة ، والمرتكز الفكري الذي قام عليه ادعاؤهم بانهم الموحدون الحقيقيون الوحيدون . والتسمية هذه اطلقت كذلك على جهم واتباعه ٢٨ .

قول جهم بفناء الجنة والنار

ولقد اعتقد جهم ، الى جانب انكار حرية الارادة، بفناء السماء والارض ، آخر الامر ، بجميع من فيها ٢٩ . وهو رأي مخالف بجملته لقول المعتزلة بثواب وعقاب ابديين ، ولقولها - بالتالي - بازلية الجنة والجحيم ، مما سنعرض له في الوقت المناسب . ويبدو ان جهما ، في عرضه لهذه الفكرة الغريبة ، انما اراد اسناد مدلول حربي لبعض الآيات القرآنية ، التي تشير الى ان الله تعالى « هو الاول والآخر » (سورة الحديد) ٣٠ ، او ان « كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام » (سورة الرحمن ، ٢٦ - ٢٧) .

ومهما كان من أمر الخلاف بين جهم وواصل ، مؤسسي الفرقتين الاوليين في علم الكلام المنظم ، فمن الاهمية بمكان ، الاشارة الى انهما عالجا بوجه عام المشاكل عينها ، التي ادت الى شق الامة الاسلامية شطرين ، منذ اوائل القرن الثامن .

ومع انه من المتعذر علينا ، ان نتتبع بتفصيل تطور حركة الاعتزال ، ابتداء من عهد واصل ، نظرا لضياح معظم ما دوته انتمتها الاولون ، فقد بقي لنا منه ما يمكننا من اعادة بناء تعاليم المعتزلة كما كانت في اوج ازدهارها ، في غضون النصف الاول من القرن التاسع .

مبادئ المعتزلة الخمسة

تتفق معظم مصادرنا على ان نظريات شيوخ المعتزلة تدور على صفتين اساسيتين من الصفات الالهية هما العدالة والتوحيد وتنسب اليهم الادعاء بانهم القائلون الاصيلون الوحيدون بهما . ومع انهم دخلوا في نقاش حول مسائل اخرى ، لكن الجدير بالذكر ، ان العديد منها يمكن ان يرد منطقيا الى هاتين الفكرتين الجوهريتين ، وعلى ذلك ، فمذهب الاعتزال يتلخص وفقا لما ذكره احد دعائه في اواخر القرن التاسع ، في خمسة اصول هي : العدالة والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢٠ . وسنبين في ما يلي ان العقائد الثلاث الاخيرة تلزم منطقيا عن قبولهم بعدالة الله المطلقة . ولا شك في ان حرصهم على اثبات هذه العدالة ، هو الذي حدا بهم الى التماس حلول عقلية للمعضلات التي يثيرها النص القرآني ، اذ يصف العزة الالهية بالسلطان المطلق، ودعاهم الى الدخول في تلك المجادلات الاخلاقية - الدينية تعريزا لرايهم في حرية الاختيار الانساني .

العدالة والسلطة الالهية المطلقة

ومع ان القرآن يؤكد عدالة الله تأكيدا جازما ، وينفي عنه تعالى الظلم والشر نفيًا باتا ، فان فيه آيات تتحدث عن هدي الله واضلاله (القرآن : سورة الاعراف ، الآية ١٧٨ ؛ سورة السجدة ، الآية ١٣ ، سورة آل عمران ، الآية ١٥٤ ، سورة الكهف ، الآية ١٦ ، سورة النور ، الآية ٢١ ... الخ) ؛ وعن ختمه على القلوب (سورة البقرة الايتان ٥ و ٦ ، سورة الانعام ، الآية ١٢٥ ، سورة النحل ، الآية ٩٥ ، سورة الصف الآية ٥٥ ... الخ) ؛ وعن الاجل ، (سورة الانعام، الآية ٢ ، سورة الاعراف ، الآية ٣٢ ... الخ) ، وعن الرزق ،

والمصير (سورة الحاقة ، الآيتان ١٧ و ٢٧) ، ولا سيما الصورة المخيفة التي يرسمها لجهنم ، فهي تعرض مشهدا من اروع المشاهد لسلطان الله المطلق وغير المحدود ، الذي لا يترك مجالا في العالم لاية سلطة اخرى .

العدالة والجبر بين المعتزلة والجهمية

وفضلا عن ذلك ، فان مفهوم قضاء الله الذي لا يرد ، كما ينص عليه القرآن والحديث (الذي يرسم للقضاء صورة اصرم واقتم) ، يجرد العدالة الالهية والمسؤولية الانسانية من كل معنى ايجابي^{٢١} . وراي المحدثين الاولين الذي انتهى الى الجبرية الحاسمة ، في مذهب جهم بن صفوان واتباعه ، يؤيد ما جاء في الحديث من ان الانسان لا قدرة له ، بالمعنى الصحيح ، على اختيار افعاله . والحق ، كما قال جهم ، ان حياة الانسان تخضع لقضاء الله خضوعا لا تصح معه نسبة افعاله اليه الا مجازا ، وذلك على نحو ما ينسب « الإثمار الى الشجرة ، والجري الى النهر ، والحركة الى الحجر ، والشروق والغروب الى الشمس ، والإنبات الى الارض » . فالله هو الذي يخلق افعال الكائنات ، الحية منها وغير الحية ، والانسان واحد منها ، فلا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار^{٢٢} .

والظاهر ان رد فعل المعتزلة العنيف انما كان موجها ، بصورة خاصة ، ضد فكرة الجبر التي قال بها الجهميون ، وكان للمعتزلة بهم صلات وثيقة ، كما رأينا ، مما دعا شيوخ المعتزلة الى محاولة التدليل على اثبات العدالة الالهية . وكان المتكلمون الاولون قد اجمعوا ، بطبيعة الحال ، على رفض نسبة صفة الظلم اليه تعالى^{٢٣} . اما كيفية التوفيق بين فكرة العدل الالهي من جهة ، ووجود الشر الذي لا مراء فيه في العالم من جهة ثانية ، فلا يبدو انها اثارت قلقهم بصورة خاصة . وهذه القضية بالذات اوضحت ، من عهد واصل فما بعد ، موضوع الصراع الحاسم الذي استفحل بين المعتزلة وخصومها .

الطابع العقلي للخير والشر

ان الابداء الذي ميز المعتزلة عن سواها ، بادىء ذى بد ، كان اسلوبهم الثوري في تقرير ما يمكن ان يسمى بالطابع العقلي في طرق الله وافعاله . فقد حاولوا اثبات ذلك بالادلة العقلية دون ان يتنكروا لقدسية الكلام الالهي . وكان من اهم ما اثاروه في هذا الصدد دعواهم ان الخير والشر ليسا امرين مرفقين او ذاتيين تنبع صحتهما من الاوامر الالهية وحسب ، كما زعم المحدثون وبعدهم الاشاعرة ، بل هما مقولتان عقليتان ، يستطاع اثباتهما

بالطرق العقلية^{٢٤} . ومن هذه المقدمة الخطيرة انطلقت المعتزلة في التدليل على ان الله لا يأمر بما يتنافى مع العقل ، ولا يفعل غير آبه لمصالح مخلوقاته ، لما يلزم عن ذلك من اخلال بعدله تعالى وحكمته^{٢٥} . فهؤلاء المفكرون الاخلاقيون لم يتمكنوا ، خلافا لارباب الحديث ، من القبول بفكرة اله كلي القدرة ، يجيز لنفسه ان يتصرف خلافا لجميع مبادئ العدالة ومقتضيات الصلاح ، فيعذب البريء ويكلف ما لا يطاق ، لا لشيء الا لانه هو الله ^{٢٦} .

فكرة التولد

ومن هذا القبيل ، الاعتقاد بأن الانسان قادر على التصرف في العالم تصرفا حرا . ومن اجل التدليل على صحة هذا الرأي ، عمد بعض شيوخ المعتزلة ، وعلى رأسهم ابو الهذيل الصلاف (ت ٨٤١) ، الى الترويج لفكرة « التولد » ، او الصلة السببية بين فعل الفاعل والاثر الناتج عنه . فقد ذكر الاشعري ان ابا الهذيل واتباعه ذهبوا الى ان الافعال التي « تتولد » من فعل الانسان ، يجوز ان تقسم الى افعال يعرف الفاعل كيفيتها ، وافعال لا يعرف كيفيتها^{٢٧} . فمثال النوع الاول انطلاق السهم ، او حدوث الصوت الناجم عن اصطدام جرمين صليين ، ومثال النوع الثاني السرور ، والجوع ، والمعرفة ، والشم . . . الخ . فهو يذهب الى ان الانسان يجوز ان يعتبر بحق فاعلا للافعال التي يعلم كيفية حدوثها ، اما الافعال التي لا يدرك حقيقتها ، فينبغي ان ترد الى الله تعالى . والظاهر انه بهذا الاعتبار خالف تعليم بشر بن المعتمر (ت ٨٢٥) ، زعيم معتزلة بغداد ؛ فالذي ذهب اليه بشر في «التولد»^{٢٨} ان « كل ما يتولد من افعالنا ^{٢٩} فهو من فعلنا » ، سواء اكننا قادرين على ادراك كيفيته ام غير قادرين . اما الدافع الذي حمل ابا الهذيل على ذلك التمييز الصريح فغير واضح . والغالب انه حاول من ورائه رد احدى التهم التي وجهها ضد المعتزلة خصومهم من الجدلين ، لاعتبارهم الانسان «خالقا لافعاله» . وفكرة « الخلق » في رأي خصوم المعتزلة ، او كما يسميهم الشهرستاني « اصحابنا » ، تنطوي على « علم الخالق بنتائج ما يخلق من جميع الوجوه » . وهذا لا يصح على الانسان ، اذ هو لا يعرف نتائج افعاله الا معرفة عامة ^{٣٠} .

وعلى الرغم من هذا الخلاف ، فقد اتفق بشر بن المعتمر و ابو الهذيل في امرين ، هما من كل اعتقاد راسخ بالحرية الخلقية في الصميم : الاول ان الانسان في حيز ارادته الذاتية واختياره يتمتع بقدرة اكيدة على المبادرة ^{٤١} ،

والثاني ان الانسان باستطاعته ، في حيز الطبيعة الخارجي ، انجاز بعض الافعال ، وذلك باحداثها او بتوليدها بحكم ارادته لها. وعلى هذا الوجه يتحتم ضمنا افتراض وجود صلة سببية بين الارادة كعلة والفعل كعملول ، مما يضمن في هذا النطاق قدرا ما من الانسجام الفكري .

التولد بين الطبع والكمون

على انه من الوهم الفادح ان نحسب ان شيوخ المعتزلة اتفقوا بأسرهم على هذين المبدأين الاوليين ، على الرغم من انهما قد يبدوان بمثابة الحد الأدنى لأي اعتقاد فعلي بالحرية الخلقية . صحيح ان المعتزلة يتفقون بوجه العموم في الاقرار بحرية الاختيار ، أي في قدرة الانسان على التقرير الحر في عالم المشيئة الذاتية كما مر . لكن مذهبهم ، بالنسبة الى المبدأ الثاني، ينطوي على خلافات واسعة المدى تهدد ، في بعض الاحوال ، بناءهم الاخلاقي برمته بالانهيار ، وتعمل على تقويض الادعاء بانهم دعاة اصيولون لحرية الارادة . ولكي يتغلبوا على المصاعب التي يثيرها التضاد بين الطاقة الانسانية والقدرة الالهية ، لجأ بعض نوابغ مفكريهم ، ومنهم النظام (ت ٨٣٥ او ٨٤٥)، الى تاويلات فلسفية مختلفة . ففي مفهومه « للطبع » الذي فطر عليه الانسان، و« لكمون » الصفات التي يخلقها الله في « الاشياء » ، « لتظهر » بعد ذلك الى حيز الوجود الفعلي، يبدو انه سعى الى رد كل فاعلية في العالم، بصورة غير مباشرة ، الى الله تعالى ، وبصورة مباشرة ، الى عوامل طبيعية ثانوية ٤٢ . ويبدو ان اصحاب مذهب « الكمون » ، انما وضعوه بنية تنزيه الله تعالى عن التدخل المستمر في سياق الاحداث الطبيعية ، دون ان يحدوا من سيادته غير المباشرة على العالم . لكن هذه الصيغة المعدلة لعقيدة الجبر لم تحظ برضى المؤمنين بالقدرة الالهية الشاملة ، مثل ابن الكرام (ت ٨٦٩) واتباعه ، ولا بموافقة المدافعين عن حق الانسان بحرية العمل في نطاق الطبيعة ، نظير بشر بن المعتز وابي الهذيل العلاف . وعليه ، فلا غرابة في ان نرى شيوخ المعتزلة من جهة ، وخصومهم من جهة ثانية ، يهاجمون النظام بمرارة بالغة ٤٢ .

الطبع في مفهوم معمر

اما في ما يتصل بمفهوم « الطبع » من حيث هو مبدأ الفاعلية الحاسم الكامن في الاشياء ، فيبدو ان النظام نسج فيه على منوال معمر بن عباد ،

استاذ بشر بن المعتمر ٤٤ . فمعمر هذا ، الذي دفع بفكرة « الطبع » الى حدودها المنطقية ، حاول التدليل على ان وجود الاجسام ينبغي ان يُرَدَّ الى الله ، اما وجود الاحداث فيجب ان يرد الى « فعل » هذه الاجسام عينها . وهذا الفعل انما يحصل ، اما « طبعاً » كما في الاشياء الجامدة كالنار ، واما « اختياراً » كما في الكائنات الحية كالانسان^{٥٥} . وللتدليل على ذلك ، اورد لخصومه المثل التالي ، قال : ان جسماً ما قد يكون قابلاً لعرض ما (كاللون) ، وقد لا يكون ؛ ففي الحالة الاولى يحل اللون فيه بحكم الطبع ؛ فيكون ، والحالة هذه ، « من فعله » ، لان ما يحل في الشيء طبعاً لا يمكن ان يقال عنه انه من فعل عامل آخر . وفي الحالة الثانية ، قد يشاء الله ان يلون ذلك الجسم ، لكن الجسم هذا قد لا يقبل اللون الذي ليس من طبعه^{٥٦} . وعلى ذلك ، فلا يقال عن الله تعالى انه يحدث العرض الا بصورة غير مباشرة ، اي بواسطة الجسم الذي هو علة احدائه بحكم الطبع^{٥٧} .

من البديهي ان الدافع الذي حدا بمعمر الى دفع مفهوم الطبع هذا الى نهايته المنطقية ، كان الرغبة في تبرئة الله تعالى كلياً من تبعة الشر في العالم^{٥٨} . لكن خصومه - كما لم يكن من المستبعد - حملوا هذه التبرئة على محمل المعجز ، واعتبروه خرقاً لما جاء في القرآن من انه تعالى قادر على الحياة والموت ، والعجز^{٥٩} .

الانسان في مفهوم معمر

اما في باب الفعل الانساني ، فقد كان مذهب معمر مشابهاً جداً لمذهب النظام . فالانسان عنده جوهر او معنى مابين للجسم ، موصوف بالقدره والعلم والابداع غير قابل للحركة او السكون او النمو او الاتساع ؛ وهو غير منظور ولا ملموس ولا هو محسوس ولا مدرك ، وانما هو طليق من قيود المكان والزمان ، ويتولى في الجسد وظيفة التدبير لا غير^{٥٠} . ويضيف الاشعري الى هذه الرواية قوله : ان الانسان في رأي معمر جزء لا يتجزأ ، يقود الجسد الذي هو اداته بمجرد الإرادة دون ان يماسه^{٥١} . اما من حيث ما يستطيع المرء فعله في العالم الخارجي ، فان معمرنا نسج على منوال النظام الذي خالفه باعتبار واحد فقط يتصل بطبيعة الانسان^{٥٢} ، فذهب مثله الى ان الانسان انما يفعل في نفسه ، وعلى ذلك فهو قادر على افعال المعرفة والإرادة والبغض والتصور ؛ لكنه غير قادر على انجاز اي شيء اطلاقاً في العالم الخارجي . فكل ما يتولد في عالم الطبيعة اذن ، وكل ما يلزم الاجسام

من حركة او سكون ، واون وطعم ، وحرارة او برودة . . . الخ ، انما هو من فعل الجسم الذي يسند اليه بايجاب الطبع^{٥٢} .
على انه من الصعب تبين الفائدة الايجابية التي جناها معمر في نظره الى حرية الارادة ، من هذه الفكرة الغريبة القائلة بان الانسان ، « جوهر مفارق »^{٥٣} . فالنظام الذي كان رايه في الانسان يشبه راي معمر شيها كبيرا تمكن من ان يثبت اتصاف الانسان بوحدة جزئية ، وذلك لانه اعتبر النفس الانسانية جوهرها مازجا للجسد بجملته^{٥٤} . ولم يكن ، مع ذلك ، اي من هذين الشكلين من الثنائية حلا معقولا للمعضلة الاخلاقية التي واجهت المتكلمين المسلمين .

التولد في راي ثمامة

تأثر خطى معمر متكلم آخر من كبار متكلمي بغداد ، هو ثمامة بن الاشرس (ت ٨٢٨) . فثمامة هذا انطلق من هذا الراي ذاته في الانسان والعالم ، الا انه وقع في حيرة من امر الاشكال الذي يكتنف مسألة الفعل الانساني مما دعاه الى التسليم بانه قضية مستعصية لا حل لها . وعليه اخلد الى موقف لا ادري حاسم . لكنه بقي ، كسائر شيوخ المعتزلة ، ملتزما بالاقرار بالعدالة الالهية ، وبضرورة تحميل الانسان اعباء مسؤولياته . فقد راي ان الانسان « يفعل » في نطاق الارادة وحسب^{٥٥} ، ولا يستطيع شيئا خارج هذا النطاق . فعلى من تقع اذن مسؤولية آثار افعاله الارادية ؟ نسب بشر ، كما رايانا ، آثار فعل الانسان في العالم الخارجي الى الانسان نفسه ، كما فعل ابو الهذيل ، ولكن مع بعض التعديل . اما معمر والنظام ، فقد نسبا هذه الآثار الى الطبيعة التي راي فيها النظام - على الاقل - اداة الارادة الالهية غير المنظورة . لكن الحل الذي اتى به ثمامة - ان نسميه حلا - يختلف اختلافا جذريا عن سائر الحلول الاخرى ؛ فاذا نحن اسندنا « الافعال المتولدة » الى الانسان ، وقعنا في عرفه في الخلف الذي وقع فيه بشر واتباعه ، وهو ان فاعلا تولدت عن فعله آثار مكروهة بعد وفاته (كان تقع الاذية على انسان آخر) ؛ فان اذية هذا الفعل لا بد من ان تنسب اليه ، فتكون بذلك قد اسندنا الفعل الى الميت^{٥٦} . وان نحن ، من جهة اخرى ، نسبنا هذا الاثر الى الله ، كان مسؤولا عن افعال الانسان السيئة والمخرج الوحيد ، في عرف ثمامة ، ان الافعال المولدة لا فاعل لها مطلقا^{٥٧} . وهكذا يكون ثمامة قد حرر الخالق والمخلوق معا من المسؤولية الاخلاقية ، دون ان

يتقدم خطوة واحدة نحو حل معقول لهذه المعضلة الاخلاقية المعقدة .
ان ما نعرفه عن مذهب ثمامة لسوء الحظ قليل الى حد يصعب معه
التأكد من مدى جده في تبني هذا الموقف . فهناك نوادير رواها عنه ابن
المرتضى والبغدادي كلاهما ٥٩ ، يبدو انها تؤيد قول الشهرستاني عن
ثمامة هذا انه « جمع بين سخافة الدين وخلاعة النفس » ٦٠ .

المعتزلة والنظام الظرفي

ومع ان شيوخ المعتزلة اعتبروا الانسان خالقا لافعاله ، فقد روجوا
لنظام كوني من الجواهر والاعراض عرف بالنظام الظرفي ٦١ Occasionalism
وهذا النظام الميتافيزيقي يستند الى اعتبار اساسي هو ان سائر ما في
العالم (وهو عندهم كل شيء ما عدا الله) يتألف من نوعين متميزين من العناصر
هما الجواهر والاعراض. وفي المصادر الاسلامية ، ان هذه النظرية الذرية في
الكون قد حظيت بقبول جميع المسلمين ما عدا النظام ٦٢ . فالنظام ، على
ما يبدو ، انحاز الى الفرضية الارسطوطالية القائلة بتجزؤ المادة الى غير
نهاية . ومع انه ينبغي اعتبار النظام الخصم الاكبر لهذه النظرية الذرية ،
الا انه لم يكن الخصم الوحيد . ذلك ان ضرار بن عمرو ، وهو معاصر
لواصل (ت ٧٤٨) ، كان قد رفض فكرة الجزء او الجوهر اصلا ، وردّ
الجسم الى مجموعة من الاعراض ، متى تألفت اصبحت قابلة لاعراض
اخرى ٦٣ ، وكذلك هشام بن الحكم (الذي توفي في آخر القرن الثامن او اوائل
التاسع) ومعاصره الاصم ، فقد عارضوا رأي الجماعة في ثنائية الجوهر
والعرض ، وردا كل شيء الى مبدا واحد هو الجسم ٦٤ . ومع ذلك ، فيبدو
انه لم يكن هناك خلاف يذكر حول مسألة الاعراض ، خارج حلقة الاصم ٦٥ .
فالنظام نفسه ، اذ نفى وجود الجزء رد جميع الاعراض الى عرض واحد هو
الحركة ٦٦ . اما في نطاق المدرسة الاشعرية ، فقد كان الاتفاق تاما في هذا
الباب ، حتى ان البغدادي اعتبر القول بالاعراض شرطا من شروط الايمان
الصحيح ٦٧ . وهكذا ذهب الاشاعرة الى ان الجسم لا يمكن ان يتعري من
الاعراض الايجابية او السلبية ، نظير اللون والرائحة والحياة والعلم ، او
اضدادها ٦٨ . وقد قال بهذا الرأي معظم شيوخ المعتزلة ما عدا صالح قبة
والصالحى ، اللذين عارضاه انسجاما مع رايهما في القدرة الالهية التي لا
تحد ، وذهبا الى ان الله تعالى باستطاعته ان يخلق « جوهرًا » خاليا من
اي عرض ٦٩ . وقد وافق على هذا الرأي موافقة جزئية ابو هاشم ابن

الجبائي (ت ٩٢٣) والكلمي ، فذهبا الى ان الجسم قد يتعري من جميع الاعراض ما عدا عرضي اللون والكون ٧٠ .

الاعراض بين البقاء والفناء

واهم الخصائص التي تتميز بها هذه الاعراض ، في ما يعنينا الآن ، هي قابليتها الطبيعية للفناء . فقد ذهب المتكلمون عموما الى ان الاعراض لا تدوم زمانين ، لكن الياقلائي (ت ١٠١٣) ، صاحب الفضل في تهذيب النظرية الدرية الاسلامية ، يعرف الاعراض بانها «هي التي لا يصح بقاؤها ... وتبطل في ثاني حال وجودها» ٧١ ، ويجد في القرآن مستندا لهذا التعريف ، مقتفيا في ذلك اثر استاذہ الاشعري ٧٢ .

وكما يتوقع المرء تبين للمعتزلة ، لا سيما للذين قالوا منهم « بالتولد » ، ان هذا القول يتعارض مع اعتقادهم بحرية الارادة . وبناء عليه، انكر كثيرون منهم هذه القضية ، واسندوا الى بعض الاعراض شيئا من الدوام . فأبو الهذيل مثلا ادرج في عداد الاعراض القابلة للفناء الارادة والحركة ، وفي عداد الاعراض القابلة للبقاء عددا من الاعراض الاخرى بينها اللون والحياة والعلم ؛ وهذا ما قال به بشر بن المعتمر والجبائي (ت ٩١٥) وابنه ابو هاشم، والنجار وضرار وسواهم . اما النظام ، الذي رد جميع الاعراض الى عرض الحركة - كما مر معنا - فقد ذهب الى ان اتصاف الحركة بالدوام محال ٧٣ . ان اهتمام المتكلمين - لا سيما الاشاعرة - بهذا النظام الجائز من الجواهر والاعراض كان نابعا - كما اشار موسى بن ميمون بحق ٧٤ - من الرغبة في تأييد اعتقادهم بقدرة الله المطلقة وفعله المباشر ، ليس في ايجاد الاشياء فحسب ، بل وفي استمرار بقائها من لحظة الى اخرى . وعلى ذلك فقد استنتجوا ان وجود الاشياء لا بد من ان يبطل في اللحظة التي يتوقف عندها الله عن ان يخلق فيها الاعراض التي تسبغ عليها صفة الوجود ، والتي تشتمل في الدرجة الاولى على عرض الكون بالذات ٧٥ . وهذا وحده يكفي لظهور السبب الذي من اجله تشبث شيوخ الاشاعرة بهذه النظرة الى العالم دون سواها ، بينما لم يتمكن المعتزلة من ان يسلموا كليا بمثل هذه النظرة دون ان يقعوا في تناقض ذاتي . ولهذا السبب عمل عدد منهم - كما رأينا - على تعديلها على نحو يسان معه رايبهم في الانسان من حيث هو « خالق لافعاله » .

العدالة تنافي الشفاعة

وهناك نتائج خلقية دينية كانت تلزم بديها عن دفاع المعتزلة عن عقيدة العدالة الالهية ، كان من اهمها انكار الشفاعة ، وحتمية الدينونة الالهية ، وابدية العقاب في الجحيم . ففي ما يختص بالدينونة الالهية ، اقام المعتزلة الحجج على ان العدل الالهي يستتبع ضرورة ابرام احكامه ، لا سيما « وعده » بانابة المؤمنين بالسعادة الابدية ، و « وعيده » بارسال العصاة الى جحيم ابدى ٧٦ . فلا شفاعة الانبياء او الاولياء ، ولا رحمة الله تبدل ما يقضي به عدله تعالى ، لان ذلك يزعزع الاعتقاد بسداد احكامه ، ويترك المخلوق في جهل مطبق من امر مصيره الاخير .

والظاهر ، ان الذي زاد في اهمية هذه المسألة هو ادعاء جهنم واتباعه ان الله تعالى ، الذي هو « الاول والآخر » - على ما جاء في القرآن الكريم (سورة الحديد الآية ٣) - سيقضي اخيرا بفناء الجنة والنار ، حتى يبقى هو وحده الى الابد ٧٧ . اما رأي السلف الذي يترك مجالا اوسع للرحمة الالهية، فمع انه يعيل الى ازالة التمييز ما بين الجنة والجحيم ، فقد اكد على بقاء الجنة كمقام للسعداء (وهم في نهاية الامر جميع المسلمين) ، وخلود الجحيم كمقام للكافرين ٧٨ . ثم ان شروط النجاة اخذت في التناقص على نحو مطرد في المشادات الكلامية الاولى ، حتى غدا الاقرار بوحداية الله ، آخر الامر ، هو الشرط الوحيد للنجاة ، او لقطع العقاب في الجحيم على اقل تقدير ٧٩ .

التشبيه والصفات الالهية

على ان آراء المعتزلة الكلامية التي هي اشد ابغالا في التجريد ، هي تلك التي كانت تدور حول معضلتهم الكبرى الثانية ، وهي الايمان القاطع بالتوحيد الذي تصدوا فيه - في الدرجة الاولى - للمانوية من جهة ، وللمجسمة وغيرهم من الصفاتية ، من جهة ثانية . فقد اسندت «البدعتان» الاخيرتان الى الذات الالهية ، تمسكا بالمدلول الحرفي لنص القرآن ، عددا من الصفات الايجابية ، تتدرج من صفات تجريدية نظير الحكمة والحياة والارادة ، الى اوصاف جسمانية فاضحة مثل الهيئة والوجه والاطراف . وليس في معتقد الصفاتية المعتدلة ، ولا في مفهوم المجسمة المتطرفة ، ما يسمح بالافتراض انهم تجاوزوا مدلول النص القرآني الصريح في هذا الصدد . وعلى ذلك ، فالاشارة القرآنية في سورة القيامة ، الآية ٢٢ ، الى احتمال رؤية الله ؛ وفي سورة الرحمن الآية ٢٧ ، الى وجهه تعالى ، وفي

سورة الاعراف الآية ٥٤ ، وسورة طه الآية ٥ ، الى استوائه على العرش ، - اقول ان الاشارات هذه ، اما ان تحمل على الظاهر دون اخذ ورد ، او يستنتج منها منطقيا ان الله ذو صفات جسدية وخصائص اخرى يشارك بها الانسان . ويبدو ان الراي الثاني المتطرف عززته اعتبارات عقائدية تتميز بطابع تجريدي اقوى . فلما كان اكثر دعاة هذه القضية الاولين من الشيعة ، فبامكاننا ان نفترض ، غير مخطئين ، ان الذي املى عليهم عقيدة التجسيم كان رغبتهم الملحة في ان يرفعوا الائمة الى مستوى الهي او شبه الهي ، بناء على ما ذهب اليه الفلاة منهم من ان الله يتجسد في الائمة بين حين وآخر . ويقال ان صاحب هذه البدعة المنكرة يهودي اعتنق الاسلام هو عبد الله بن سبا ، وكان - في ما ذكر - قد حل عليه غضب علي لانه دعا الناس الى تاليه في حياته ٨٠ . فابتدع بذلك فكرة التجسيد بكاملها في الاسلام ، واعتنقها من بعده عدد من الفرق الشيعية ، كالبيانية والهمشامية والمغرية والموسوية والخطابية والكرامية ٨١ .

صفات الذات وصفات الفعل

وقد اكتفى المعتدلون من المحافظين والحشوية باثبات عدد من الصفات الالهية ، ذهبوا الى انها تتميز عن ذاته تعالى . وانحصرت هذه الصفات مع مرور الزمن في سبع « ذاتية » هي : القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ، قالوا انها قائمة ابدًا في ذاته الالهية ؛ واضيفت اليها في ما بعد صفات « فعل » اخرى ، نظير الخلق والعدل والجود الخ ٨٢ . ومع ان خصوم المعتزلة اتهموهم بانهم تعمدوا تجريد الذات الالهية من جميع الصفات الايجابية ، الا ان الظاهر ان مرادهم انما كان صيانة مفهوم التوحيد والبساطة في الذات الالهية . ذلك ان وجود عدد من الصفات الايجابية المتميزة عن ذاته والقائمة فيها ابدًا ، كان يندر في رايهم بزعة فكرة التوحيد لانها انطوت على كثرة اللوات الاولية ، مضافة الى ذاته تعالى ٨٢ . حتى ان خصم المعتزلة الالذ ، وهو الاشعري ، يبرز بوضوح في حديثه عن رايهم في وحدانية الله حرصهم على صيانة تفردہ وتعالیه على كل شيء آخر . قال :

« اجمعت المعتزلة على ان الله واحد ، ليس كمثل شيء وهو السميع البصير . وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسمة ،

ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ... وليس بذي ابعاض واجزاء ... وليس بذي جهات... ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ... ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ... ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ... لم يزل اولا سابقا متقدما للمحدثات ... ولم يزل عالما قادرا حيا ولا يزال كذلك . لا تراه العيون ، ولا تدركه الابصار ، ولا تحيط به الاوهام ... وانه القديم وحده ولا قديم غيره ، ولا اله سواه ، ولا شريك له في ملكه « ٨٤ » .

ويبدو ان شيوخ المعتزلة قد تأثروا ، في تخريج وحدانية الله تخريجا عقليا ، بالمفهوم الارسطوطالي لله ، باعتبار انه فعل العقل المحض ، وانه وحدة الذات والصفات او الفكر وموضوع الفكر في آن واحد . وتأثروا كذلك بالرأي الافلوطيني الذي يقرر ان الله اذ يفوق درجة العقل والوجود جملة ، لا يمكن ان يدرك الا سلبا ٨٥ . ومن الغريب ان المصادر العريضة تنسب هذا الرأي الى مصدر يوناني اقدم من افلوطين وارسطو ، هو امبدقليس ؛ فاليه ينسب المؤلفون المسلمون عامة القول بوحدة الذات والصفات في العزة الالهية ٨٦ .

وحدة الذات مع تعدد الصفات

وقد كانت المعتزلة تأمل بنفيها للصفات الازلية القائمة في ذات الله ، ان تثبت وحدانيته المطلقة . الا ان الصورة القرآنية لاله حي . هائل الحضرة واضح المعالم ، حالت بالواقع دون التخلي عن الصفات الإيجابية بجملتها ، لاسيما صفة القدرة . وتجاه هذه المشكلة ، سعى كثيرون من علماء المعتزلة جادين ، من اجل « تليل » الصفات الالهية ، على نحو يصون فكرة الوحدانية ، دون ان ينال من الكمال الالهي . وقد اورد الاشعري في معرض كلامه عن مذهب المعتزلة اربع محاولات مختلفة لمعالجة هذا الاشكال ٨٧ .

١ - فذهب بعضهم ، كما يذكر ، الى اننا عندما نقول ان لله صفات منها العلم والقدرة والحياة ... الخ فالمقصود مجرد اثبات كونه عالما وقادرا وحيا ؛ وانه بالتالي ليس جاهلا ولا عاجزا ولا ميتا ، لان هذه الاوصاف لا تجري عليه . وهذا ، في ما ذكر ، رأي النظام ٨٨ ، وعليه اكثر مشايخ المعتزلة بفرعيها البصري والبغدادي .

٢ - وذهب البعض الآخر الى ان القول بان لله صفات العلم والقدرة ... لا يعني ان صفتي العلم والقدرة مستندان الى ذاته ،

- بل الى موضوعهما ، اي الامر المعلوم او المقدور عليه .
٣ - والبعض الآخر ، وفيهم العالم الشهير ابو الهذيل واتباعه ، سلموا بصحة القول ان لله صفات العلم والقدرة والحياة... الخ ، ولكن على معنى انها هي وذاته شيء واحد لا غير ٨٩ .
٤ - واخيرا عارض البعض صحة ايراد هذه القضية بهذا الشكل ، وذهبوا الى انه من الخطأ ان يقال ان له تعالى قدرة وعلمًا وحياة... الخ ، او ان يقال ان ليس له ذلك . وكان هذا ، على ما يبدو ، رأي شيخ كبير آخر منهم هو عباد بن سليمان واتباعه ٩٠ .

اثبات الصفات على معنى المغايرة

على ان بعض المتكلمين الآخرين ، لجأوا الى اساليب جدلية اخرى ، تحذوهم الرغبة في تدليل العقبات التي تحول دون اسناد صفات ايجابية الى الذات الالهية . فابن الايادي ، وهو معاصر للاشعري ، حاول التدليل على ان الصفات انما تحمل على الذات الالهية ، على سبيل المجاز او الرمزا ٩١ . وفي رأي مجادل آخر - عنيف لكنه حاذق - هو ابو الحسين الصالحي (القرن التاسع) ، ان القول بأنه تعالى عالم وقادر وحي... الخ لا يعني اكثر من مغايرته للكائنات الاخرى التي لها هذه الصفات ، او اثبات مضمون الآيسة القرآنية الكريمة « وليس كمثل شيء » (سورة الشورى الآية ١١) ، وهو قول يحيل الصفات الالهية الى تعابير لفظية فارغة . على ان بعض المتأخرين من مشايخ المعتزلة مثل الجبائي (ت ٩١٥) - وهو الاستاذ الشهير الذي تتلمذ الاشعري عليه - اذ اثبتوا الصفات الالهية ، اعتبروها لوازم ، او - اذا صدقت المصادر - معلولات لذات الله ؛ ومنعوا امكان اسناد البعض من تلك الصفات (مثل السمع والبصر) الى ذاته تعالى ، الا اذا كانت مما يتصل مباشرة بموضوعها (أي الشيء المسموع أو المرئي) ٩٢ . وهذا الرأي المبتكر كان من شأنه ان يحيل الصفات الالهية الى مجرد اعراض لاحقة بالذات الالهية ، مرتبطة - كما اعتقدوا - بموضوعها المحتمل . الا ان الجبائي صرح ، كما فعل اكثر علماء المعتزلة ، بان الاشياء حتى قبل حدوثها ، هي اشياء حقيقية يسوغ اتصالها ايجابيا بفعل الله او ارادته ٩٤ .

اثبات الصفات على انها احوال

على ان ابن الجبائي ابا هاشم (ت ٩٣٣) ، وكان من كبار علماء المعتزلة ،

هذب رأي والده هذا ، بأن اعتبر الصفات الالهية احوالا للذات الالهية ، لا هي موجودة ولا معدومة ؛ ولا تعرف الا عن طريق الذات التي تحل فيها . ومع ذلك فهي ما يميز ذاتا عن سواها ٩٥ . ويبدو ان ابا هاشم ، خلافا لسواه من اصحاب هذا الرأي ، قد قدم بعض الصفات مثل الحياة ، على البعض الآخر كالعلم والقدرة والارادة ، التي وصفت بأنها شروط ملازمة لصفة الحياة ، او معلولة لها ٩٦ . وليس من الواضح اي نفع جنى ابو هاشم ، وسواه كالباقلائي الاشعري النزعة ، من هذه القضية الغريبة . الا ان يكون تقديم الذات على الصفات في الحالة الاولى ، وتقديم بعض الصفات الذاتية على بعضها الآخر في الحالة الثانية . ومع ذلك ، فمن الجلي ان هذا التمييز الصريح ، ما بين الحال والصفة ، كان شاهدا على ذلك النزوع المتزايد نحو الاعتماد على اجتهادات لغوية من هذا النوع ، كوسيلة لتصفية بعض معضلات الكلام الكبرى ، التي واجهت المتأخرين من شيوخ المعتزلة ، ومن تلاهم من اعلام الفكر ، دون ان يظفروا بحل اصيل لها .

الصفات الازلية والصفات العرضية

وكذلك فيما يختص بسائر المشاكل الاساسية الناشئة من الاعتقاد بأزلية الصفات الالهية ، فان موقف المعتزلة منها لا يقل تداخلا وتعقيدا . بل ان فكرة القدم ذاتها كانت تثير الشكوك عند بعض علماء المعتزلة ، ممن كانوا يحرصون على ازالة اقل ظل من التعدد في الذات الالهية . فأبو الهذيل تشبث بهذه الصفة ، وادرجها في عداد الصفات الالهية الاخرى ، التي وحد بينها وبين الذات الالهية ، كما مر معنا . لكن معمرا جعل اطلاق صفة القدم على الذات الالهية متوقفا على حدوث الوجودات الجائزة ، في حين ان مفكرين آخرين تحدوا صحة هذا النهج في معالجة المشكلة ، وانكروا صراحة جواز وصف الله تعالى بالقدم ٩٧ .

اما في باب الصفات الالهية الاخرى ، فان المعتزلة قد ميزوا كذلك بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية ، وجريا على رأيهم في نفي الصفات الازلية ، فان كثيرين منهم سلموا بأزليتها لفظا ، لكنهم منعوا ان يكون لها وجود مستقل عن ذات الله . فقد حاول هؤلاء التذليل على ان الصفات الذاتية ، مثل الحياة والقدرة والعلم ، ليست مما يمكن وصف الله بأضدادها ، لذلك يمتنع ان يقال عن الله ، الذي هو حي وقادر وعالم ، انه تعالى غير حي او عاجز او جاهل ، في حين ان صفات الفعل ، مثل الحب والارادة والوجود

والكلام والرحمة والعدل والخلق ، هي مما يجوز ان يوصف بها ايجابا وسلبا ١٨ . وهذا القول انتهى بهم الى التسليم بان هذه الفئة من الصفات الالهية ، التي لها بموضوعها صلة ، لا تعد ضرورية لمفهومنا لذات الله ، ولا هي قديمة فيه قدم الصفات الذاتية ، بل هي صفات عرضية او جائزة .

الارادة والفعل

على ان النقاش احتدم في الحلقات الكلامية والفلسفية ، اشد ما احتدم ، حول صفتي الارادة والكلام . وبناء على الارتباط المنطقي بين صفة الارادة الالهية وموضوعها الجائز او الحادث ، فان عددا من علماء المعتزلة ، لا سيما فرع البصرة الذي كان يتزعمه ابو الهذيل ، صرحوا بان الارادة الالهية صفة عرضية حادثة ، وانها بحكم ذلك ، تقوم لا في محل ، ما دام القول بانها قائمة بذات الله محال ، دون الوقوع في خلف منطقي ٩٩ . اما زعيم فرع بغداد ، وهو بشر بن المعتمر ، فقد ميز هو واتباعه بين نوعين من الارادة الالهية ، هما ارادة ذاتية وارادة فعلية ١٠٠ . مشددين على ثنائية هذا المفهوم الغامض ، في صلته المزدوجة بذات الخالق من جهة ، وبالمخلوق من جهة ثانية .

وقد خطا آخرون ، منهم النظام والكعبي ، خطوة اخرى ، فانكروا انكارا تاما ، ان تكون هذه الصفة مما يجوز ان يطلق على الذات الالهية . ولعل النظام ادرك استحالة التعارض بين ارادة الله وفعله ، فقد ذكر عنه انه كان يرى ان الله اذا اراد ان يخلق شيئا او يصنعه ، فان ارادته له ليست الا فعل خلقه او صنعه له ، وان ارادته لافعال الانسان انما هي امره بها ، وان ارادته لوقوع الاحداث في المستقبل ، هي فعل العلم او التصريح بانها واقعة لا محالة ١٠١ .

الكلام بين القدم والحديث

ثم ان صفة الكلام ، بحكم مشابهتها لصفة الارادة اثارت ، هي الاخرى ، طائفة من الصعوبات المعائلة ، التي حاولت المعتزلة التغلب عليها . وكذلك المناظرات اللاهوتية المسيحية حول طبيعة المسيح ، التي يتردد لها صدى واضح في المؤلفات الكلامية ١٠٢ ، قد اثرت ، على ما يبدو ، في صياغة مسألة « كلام الله » الذي لم يكن مستغربا ان يذهب متكلمو المسلمين الى انه عبارة عن القرآن . ومن الجدير بالذكر ، ان خصوم المعتزلة كثيرا ما كانوا يشنعون عليهم بحجة انهم اقتبسوا اعتقادهم في خلق القرآن من النصارى ، الذين اعتقدوا

ان « كلمة الله » قابلة للتجسد في مخلوق ما، هو عندهم يسوع المسيح، في حين ان المعتزلة ، من جانبهم ، سفهوا قول هؤلاء الخصوم بأن القرآن ، نظير السيد المسيح ، هو كلام الله الازلي ١٠٤ .

وهكذا فان المعتزلة ، جريا على مذهبهم في انكار ازالة الصفات، انساقوا الى رفض ازالة الكلام الالهي ، وصرحوا انه عرض محدث ١٠٥ . على ان البارزين من دعاة هذا الرأي ، نظير ابي الهذيل الذي اشرفنا اليه مرارا ، لما كانوا مستغرقين في البحث عن محل او حيز ، يمكن لمثل هذا الحادث العارض ان يحل فيه ، وجدوا من الضروري ان يميزوا بين جانبيين من جوانب الكلام الالهي هما فعل الكون الاصلي او قوله « كن » ، الذي خلق به العالم ، على ما جاء في القرآن ، حين امره ان يكون ، وافعال الكون اللاحقة او الثانوية، التي بها اوجد الله المخلوقات الجزئية . فالفعل الاول لا يمكن ان يحل اصلا في الذات الالهية ، لانها ليست محلا للاعراض ، و لافي العالم لانه لم يكن قد برز بعد الى الوجود ، لذا وجب ان يقوم في لا محل . اما افعال الله الجزئية فهي تحل في كل من الاشياء التي خلقت بها ١٠٦ .

الكلام بين الوحي والتلاوة

وقد ميز علماء آخرون ، نظير النظام ، ما بين الكلام الانساني الذي صرحوا بأنه عرض ، والكلام الالهي الذي ذهبوا الى انه صوت مسموع يحدثه الله ١٠٧ . لكن المعتزلة، على الرغم من كل ما حاولوه من تهذيب موضوع الكلام المخلوق ، ذهبوا ، بوجه العموم ، الى ان القرآن ، بوصفه كلام الله ، مخلوق لا محالة . وتفاديا للظن بأن المقصود بخلق القرآن نزوله على النبي محمد ، ما بين السنتين ٦١٠ و ٦٣٢ ، يجدر بنا ان نشير الى ان كلمة الخلق ههنا كانت تدور على مفهوم نظري تجريدي خالص ، لا علاقة له بالمشكلات الراهنة المتصلة تاريخيا بنزول القرآن او تدوينه . فقد احتفظت المعتزلة ، جريا على غرار اهل الحديث واهل السنة بوجه عام ، بفكرة « اللوح المحفوظ » في السماء (او امّ الكتاب) الذي كان القرآن منقوشا عليه ١٠٨ ، قبل نزوله على النبي عن طريق جبريل - الروح الامين ، والناطق بلسانه تعالى . فمن هذا الطور « السماوي » ، اذا جاز التعبير ، مر القرآن في طورين بشريين : الاول دور الكتابة ، والثاني دور التلاوة . لكنهم مع ذلك افروا ان القرآن في كلا هذين الطورين ، كلام مخلوق ١٠٩ .

محنة القول بخلق القرآن

ومهما يكن من أمر فان المعتزلة لم تكن ، من بين الفرق الكلامية الاولى ، هي وحدها التي قالت بخلق القرآن، بل ان الخوارج ، وجل المرجئة والشيعة والجهمية ، قد ذهبوا على ما يبدو هذا المذهب في خلق القرآن ١١٠ . ولو ان قضية خلق القرآن بقيت ، كما كانت بالفعل ، مسألة تجريدية او نظرية محضة ، لما كانت احدثت تلك الضجة ، واثارت ذلك الغضب ، في غضون الشطر الاول من القرن التاسع . الا ان ما زاد في حدة الجدل بين دعاة هذا الراي والمعارضين له ، ممن وقفوا بمناد في جانب القول بأزلية القرآن ، هو الاسلوب المثير الذي جاهر فيه الخليفة المأمون بدعم موقف المعتزلة - ذلك الموقف الذي كان دوما في نظر جمهور اهل السنة موضعاً للريبة والقلق ؛ وكذلك اعلانه سنة ٨٢٧ و ٨٣٣ ان عقيدة خلق القرآن هي المذهب الرسمي للدولة، وفرضه بهذه الصفة على المسلمين في جميع انحاء امبراطوريته وهذه « المحنة » كما كانت تسمى اثارت حدة الانقسامات الكلامية في الاسلام وعملت تدريجياً على تأليب العناصر المحافظة والرجعية حول رافع لواء اهل السنة ، العالم التقي الامام احمد بن حنبل (ت ٨٥٥)، الذي استطاع بمجرد جرأته ومضاء عزيمته ، ان يحبط خطط ثلاثة من الخلفاء ، ويثلم ، شيئاً فشيئاً ، سيف النعمة الذي اصلته عليهم الدولة ، وان يلحق بمذهب الاعتزال ضرراً لا يحول ولا يزول ١١١ .

تمسك ابن حنبل بأزلية القرآن

لقد كان اتجاه المحافظين ، ابتداء بالامام مالك بن انس (ت ٧٩٥) ، ان يصرفوا النظر عن كل محاولة لتعليق العقيدة ، كمرادف البدعة . وقد تمثل موقف الامام احمد بن حنبل ، بصدده هذه القضية ، في رده على الموقف المعتدل الذي وقفه ، من قضية خلق القرآن ، متكلم بارز من مفكري هذا العصر ، هو الحسين الكرابيسي (ت ٨٩٠) . فمع انه كان ، كما ذكر ، من المتحليين بالعلم ، فقد كان نزوعاً الى مذهب المتكلمين ؛ اذ صرح في بعض المناسبات بان القرآن ، من حيث هو كلام الله ، غير مخلوق ، الا ان الفاظه التي يتلوها القراء مخلوقة ، ثم عرض هذا الراي على الامام احمد بن حنبل لابتداء رايه فيه ، فحكم الامام بأنه بدعة . عندها اعلن الكرابيسي استعداده لتعديل موقفه ، مصرحاً بان القرآن ازل ، وكذلك الفاظه المكتوبة والمتلوة . الا ان الامام ابن حنبل ، بدلاً من ان يتلقى هذا التراجع بالرضى ، اعلن ان

هذا القول الثاني لا يقل كفرا عن الاول ، مؤكدا على هذا الوجه ان مجرد البحث في طبيعة القرآن ، فضلا عن قلة جدواه ، كان من فداحة الضرر بحيث حمل السلف ، كما قال ، على تغاديه ، وذلك بدافع من تقواهم ١١٢ .

تراث المعتزلة الفكري

استمر نجم المعتزلة في الصعود بعد وفاة المأمون سنة ٨٣٣ . فقد كان عهد خليفته المعتصم والوائق ، اللذين عملا على تنفيذ مقرراته دون حماسة تذكر ، مجرد امتداد للخطط السياسية والدينية التي استحدثها هو . لكن هذا الوضع انقلب رأسا على عقب بعد تولي المتوكل للخلافة سنة ٨٤٧ . فقد قدمت الى ابن حنبل الترضيات اللازمة ، لصموده البطولي في وجه الاضطهاد الذي لقيه على يد ثلاثة خلفاء ، وغدا القول بخلق القرآن بدعة منكرة ، كما كان القول بأزليته في عهد الخلفاء الثلاثة السابقين ١١٢ . الا انه من الخطأ ان نزع ان انقلاب الحال على المعتزلة - وهي الفرقة التي احدثت تلك الضجة الكبرى في عالم الفكر الاسلامي - كان نذيرا بزوالها . فقد قدر لتأثيرها ان يستمر في مجالس الكلام زمنا طويلا ، ليس عن طريق علمائها المتأخرين فحسب ، بل بفعل تأثيرها البالغ في تاريخ مذهب اهل السنة بالذات ، وفي تلطيف مواقف المتطرفين من دعائه . فرقة الاشعرية التي انبثقت - كما سنرى في ما بعد - عن حركة الاعتزال في القرن العاشر ، انما اقتبست عنها تلك الاساليب التي استخدمتها في النقاش الكلامي كما هي تقريبا ، على الرغم من اكبائها لاقوال السلف ، واخذت عنها تراثا حافلا من المسائل والمفاهيم ، كانت هي السابقة الى طرقها في تاريخ الاسلام .

سائر اعلام المعتزلة

ولما لم يكن غرضنا في هذه المرحلة تقصي تاريخ هذه الحركة الفكرية الثورية ، كان جديرا بنا على الاقل ان نذكر اسماء اعلامها البارزين حتى ظهور المذهب الاشعري الذي قام على انقاضها . وقد اصطلح القدماء على تقسيم فرقة المعتزلة الى فرعين : فرع البصرة ، وفرع بغداد . وقد اثبتنا في الجدول التالي اسماء المشاهير من اتباعهما حتى منتصف القرن العاشر ، حين اصبح الاشاعرة ، حملة لواء الحركة الكلامية ، باستثناء علم متأخر من اعلام المعتزلة هو القاضي عبد الجبار (ت ١٠٢٥) .

فرع بغداد		فرع البصرة	
سنة الوفاة	اسماء العلماء	سنة الوفاة	اسماء العلماء
٨٢٥	بشر بن المعتز	٧٤٨	واصل بن عطاء
٨٢٨	ثمامة بن اثرس	٧٦٢	عمرو بن عبيد
٨٤١	ابو موسى المرذار	٨٤٥ أو ٨٣٥	ابراهيم النظام
٨٤٩	جعفر بن مبشر	٨٤٩ أو ٨٤١	ابو الهديل العلاف
٨٥٥	احمد بن ابي دؤاد	معاصر للنظام	ابو بكر الاصم
٨٥٥	ابو جعفر الاسكافي	معاصر للنظام	ابو علي الاسواري
٩٠٢	ابو الحسين الخياط	معاصر للنظام	معمر بن عباد
٩٣١	ابو القاسم البلخي الكمبي	معاصر للمامون	هشام الفوطي
		٨٤٧	ابو يعقوب الشحام
		٨٦٤	عباد بن سليمان
		٨٦٨	عمرو بن بحر الجاحظ
		٩١٥	ابو علي الجبائي
		٩٣٣	ابو هاشم ابن الجبائي

حواشي الباب الثاني

- ١ المهودي ، مروج الذهب ، ج ٤ ، ص ٣٦١ وما بعد ، الطبري ، تاريخ الرسل ، ج ١
Hitti, *History of the Arabs*, pp. 181 f. ص ٢٢٤٠ - ٢٣٦٠ وما بعد .
- ٢ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٩٢ وما بعد .
- ٣ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٩١ ، انظر ايضا : البغدادي ، الفرق بين الفرق
ص ٦٢
- ٤ الشهرستاني ، الملل ، ص ١٠٤ - البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٩١ وما بعد .
- ٥ المرجع السابق ص ١٠٤ .
- ٦ Cf. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam* p. 68 قابل
- ٧ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٦ وقابل ص ٨٦ والبغدادي ، الفرق ، ص ١٩٠ .
- ٨ المرجع السابق ، ص ١٠٤ ، والبغدادي ، الفرق ، ص ١١٥ ، و :
Goldziher, *Le dogme*, p. 180 f.
- ٩ Goldziher, *Le dogme*, p. 185;
- ١٠ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٨ وما بعد .
- ١١ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٨ وما بعد .
- ١٢ النوبختي ، فرق الشيعة ، ص ١٦ ، ٩١ .
- ١٣ المرجع السابق ، ص ٩١ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٢٢ ، ١٣١ .
- ١٤ Goldziher, *Le dogme*, p. 165 الحلبي ، الباب الحادي عشر ، في اماكن متفرقة .
- ١٥ الاشمري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٥ ، النوبختي ، فرق الشيعة ص ١٨ - ٢٠ .
- ١٦ النوبختي ، المرجع السابق ، الحلبي ، الباب الحادي عشر ، ص ٤٤٠ وما بعد .
- ١٧ Goldziher, *Le dogme* p. 188 f.
- ١٨ الاشمري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٥ وما بعد ، الشهرستاني ، الملل والنحل ،
ص ١٤ ، ١٤٣ وما بعد .
- ١٩ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٧ ، و :
Watt, *Free will and Pre-destination in Early Islam*, p. 40 f.
- ٢٠ المرجع السابق ، ص ٢٢ ، ابن تينبة ، كتاب المعارف ، ص ٢٨٥ و :
Watt, *Free Will*, p. 54 f.

- ١٩ ابن قتيبة ، كتاب المعارف ، ص ٣٠١ ، الطبري ، تاريخ ج ٢ ، ص ١٧٢٢ ،
Watt, *Free Will*, p. 40 f. ; Browne, *Literary History of Persia*, I, 282;
الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٠٥ .
- ٢٠ Browne, *Literary History*, p. 283.
والحلي ، الباب الحادي عشر ، ص ٢٤٥
- ٢١ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٧ .
- ٢٢ Migne, P.G. XCIV, Col. 1589 f., Anawati and Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, pp. 201 f., 36 f.
انظر
- ٢٣ ابن حجر المسقلاني ، تهذيب التهذيب ١٠ ، ٢٢٥ ،
Wensinck, *Muslim Creed*, p. 53, Browne, *Literary History*, pp. 280 ff.
- ٢٤ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ١١٨ وما بعد ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٧
وما بعد .
- ٢٥ المصدر نفسه ، ص ٧٢ وما بعد .
- ٢٦ ابن المرتضى ، المنية ، ص ١٩ ، و
Pines, *Beiträge*, Appendix
- ٢٧ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ١٢ .
- ٢٨ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٩٢ ، الأشعري ، الإبانة ، ص ٥٠ ، وانظر أيضا
Pines, *Beiträge*, Appendix; Watt, *Free Will*, p. 103.
- ٢٩ المرجع السابق ، ص ١٨ ، الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٥٤٢ .
- ٣٠ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٩٢ .
- ٣١ Wensinck, *Muslim Creed*, p. 56 f.
انظر :
- ٣٢ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٥٩ وما بعد ، البغدادي ، أصول الدين ، ص ١٢٤ ،
Watt, *Free Will*, p. 96 f.
- ٣٣ مما يدعو الى الغرابة ان فئة من المعتزلة ، في ما ذكر ، خالفت هذا الرأي ، انظر :
الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٢٢ . والظاهر ان الصالحى ، وهو معاصر للخياط
ومنسوب الى المرجئة آنا والى المعتزلة آنا اخر ، كان حامل لواء هذا الرأي - انظر
الأشعري ، مقالات الإسلاميين . ص ٢٠٩ وما بعد ، وابن المرتضى ، المنية ، ص ٤٠ .
- ٣٤ البغدادي ، أصول الدين ، ص ٢٦ وما بعد ، الشهرستاني ، الملل والنحل ص ٣١ ،
الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٢٥٦ .
- ٣٥ الملل والنحل ، ص ٣١ وما بعد ، أصول الدين ، ص ١٥٠ وما بعد .
- ٣٦ فخرى *Islamic Occasionalism* p. 68 f. البغدادي ، أصول الدين ، ص ١٥٠ وما
بعد ، و ٢٤٠ وما بعد .
- ٣٧ الأشعري ، مقالات الإسلاميين ص ٤٠٢ وما بعد ، وفخرى
Some Paradoxical Implications, of the Mut'azilite View of Free Will,
Muslim World, XLII (1953), 98-108
- وقد ضمنت هذه التبدلة بعض ما في هذا المقال .

- ٢٨ كما يذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ، ص ٤٤ . وهذا يذكر بحق ان بشرا استمد ملهه هذا من الفلاسفة الطبيعيين . انظر ايضا الخياط ، كتاب الاقتصاد ، ص ٦ و ١٧١ .
- ٢٩ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٠٣ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٢٢
- ٤٠ الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٦٨ وما بعد ، انظر ايضا : النزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٤٢ . ويبدو ان الذي آثار الاهتمام بهذه القضية المجردة جدا ، انما كان اعتبارا شرعيا محضا ، وهو ما اذا كان الانسان مسؤولا عن افعال تولدت من اعماله بعد وفاته . والمثال التقليدي عليه هو مطلق القوس الذي يقتل رجلا ما ، لكنه يموت قبل ضحيته . انظر : الاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٤٠٣ ، والبغدادي ، اصول الدين ، ص ١٣٧ .
- ٤١ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٠٣ . وابو الهذيل يميز بين ما يفعله الانسان في نفسه ، وما يحدثه في اشياء اخرى ، وعنده ان الاول علة الثاني . وهو يعتبر الإرادة احد الامور التي يحدثها في نفسه . وجمهور المعتزلة (باستثناء الجبائي) يعتبرون الإرادة العامل الرئيسي الاول في الفعل ، وينفون ان يكون للإرادة ارادة (ص ١٤٩) . او انها فعل متولد (٤١٤) متحاشين بذلك الوقوع في الدور اللامتناهي . ومن الجدير بالذكر ، ههنا ، ان الاشارة انكروا قدرة الإرادة على الاختيار الحر ، وردوا ذلك الى الله تعالى . والنزالي الذي يردد صدى تعاليمهم يرجع فكرة الاختيار الى مفهوم الخير ، ويضيف هذا الخير الى القدرة الالهية ، انظر احياء علوم الدين ، ج٤ ، ص ٢١٩ وما بعد .
- ٤٢ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٩ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٢٩ ، الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٤٤ .
- ٤٣ ابو الهذيل . وجعفر بن حرب ، والاسكافي والجبائي كتبوا ، في ما ذكر ، ردودا عليه . انظر الفرق بين الفرق ، ص ١١٥ . ويذكر البغدادي من الاشارة : الاشعري والباقلاني والقلنسي .
- ٤٤ هو معاصر للنظام وابي الهذيل والخليفة هارون الرشيد (٧٨٦-٨٠٦) . انظر ابن المرتضى ، المنية ص ٣١ - ٣٢ .
- ٤٥ الشهرستاني ، الملل والنحل ص ٤٦ ، والخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٥٤ ، والبغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٣٧ ، والاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٤٨٨ .
- ٤٦ مقالات الاسلاميين ، ص ٤٠٦ ، وكتاب الانتصار ، ص ٤٥ .
- ٤٧ هذا بالواقع مركز الخياط في دفاعه عن معمر ضد ادعاءات ابن الراوندي . انظر كتاب الانتصار ، ص ٤٥ .
- ٤٨ الشهرستاني يصم معمر بوصفه له انه « اول الكالمين » وذلك لانكاره ان القدر خيره وشره من الله (الملل ، ص ٤٦) .
- ٤٩ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٣٧ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥٤٨ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٤٦ .
- ٥٠ الملل والنحل ، ص ٤٧ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ .
- ٥١ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣١٣ - ٣٢٠ .
- ٥٢ هذا الاعتبار هو تمازجه بالجسد ، فالنظام يعرف الانسان بانه «روح يتخلل الجسد ، وهو ممتزج به امتزاج الكل بالكل . على ان الجسد مجرد آفة وسجن له .»

- ٥٣ الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٤٠٥ ، ٣٢٢ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ .
- ٥٤ يذكر الشهرستاني صراحة ان معمرا « اخل هذا القول عن الفلاسفة الذين اعتقدوا ان النفس جوهر قائم بذاته لا هو في مكان ولا في زمان » والملل والنحل ص ٤٧ . اما البغدادي فيرى ، بما هو اقرب الى الصواب ، انه بالواقع نسب الى الانسان ما هو خاص بالله (الفرق بين الفرق ص ١٤٠) .
- ٥٥ ان رأي النظام لم يخل تماما من التعارض لانه نسب « القوة والقدرة والحياة والارادة » الى النفس وحدها (الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٨) .
- ٥٦ الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٤٠٧ .
- ٥٧ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٤٩ .
- ٥٨ المصدر السابق ، انظر ايضا الأشعري ، مقالات الإسلاميين ص ٤٠٧ ، والبغدادي ، الفرق بين الفرق ص ١٥٧ .
- ٥٩ ابن المرتضى ، النية ، ص ٣٦ ، ٣٧ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٥٨ .
- ٦٠ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٤٩ .
- ٦١ انظر : Fakhry, *Islamic Occasionalism*, p. 33 f.
- ٦٢ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٣٦ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٨ ، ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، ج ٥ ، ص ٩٢ ، الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٣٠٨ وما بعد ، والنيسابوري ، كتاب المسائل ، ص ٢ وما بعد .
- ٦٣ الأشعري ، مقالات الإسلاميين . ص ٣٠٥ ، ٣٤٥ ، قابل ابن حزم ، الفصل ج ٥ ، ص ٦٦ .
- ٦٤ مقالات الإسلاميين ، ص ٢٤٣ ، الفصل ، ج ٥ ، ص ٦٦ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ص ٣٨ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١١٤ ، وفي رواية في مقالات الإسلاميين ان هشاما اقر وجود « الماني » فضلا عن الاجسام ، انظر ص ٣٤٥ .
- ٦٥ ينبغي ان نذكر ، من اعلام الفرقة التي انكرت الاعراض ، الجاحظ (ت ٨٦٨) . انظر : الملل والنحل ، ص ٥٢ .
- ٦٦ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٤٦ - ٤٧ ، والفرق بين الفرق ، ص ١١٤ ، ١٣١ .
- ٦٧ اصول الدين ، ص ٣٦ وما بعد ، والفرق بين الفرق . ص ٣١٦ .
- ٦٨ البغدادي ، اصول الدين . ص ٥٦ ، ٦٩ ، الأشعري ، مقالات الإسلاميين ص ٥٧٠ ، وايضا ص ٣٠٧ ، ٣١٥ ، اصول الدين . ص ٥٦ - ٥٧ ، والجويني ، الارشاد ، ص ١٤ .
- ٦٩ الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٥٧٠ ، وايضا ص ٣٠٧ ، ٣١٠ ، اصول الدين ، ص ٥٦ - ٥٧ ، والجويني ، الارشاد ، ص ١٤ .
- ٧٠ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٥٦ . الاول هو رأي الكمي والثاني رأي ابي هاشم . ويستدل من قول البغدادي انه كان لكلهما اتباع .

- ٧١ الباقلائي ، التمهيد ، ص ١٨ ، ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٣٦ ، وكذلك
Anawati and Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, p. 68 f.
- ٧٢ الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٢٧٠ ، والإيتان القرآنيان المستشهد بهما هما
سورة الأنفال ، الآية ٦٧ وسورة الاحقاف ، الآية ٢٤ . وهما يتحدثان عن الأمراض الرألة
في هذا العالم .
- ٧٣ مقالات الإسلاميين ، ص ٣٥٨ - ٣٥٩ ، والبغدادي ، اصول الدين ، ص ٥٠ - ٥١ .
- ٧٤ موسى بن ميمون ، دلالة الحائرين :
Maimonides Guide des égarés, pt. I, ch 73,6th proposition.
- ٧٥ هذا هو رأي الاشارة الرسمي الذي يقضي بان « كل شيء في العالم يكون عندما يقول
له الله كن . . . ويفنى عندما يأمره بان يفنى » (البغدادي ، اصول الدين ص ٥٠) . وعلى
كل فان بقاء الشيء انما هو نتيجة لما يخلقه الله فيه من عرض البقاء . وحتى توقف الله
عن خلق هذا العرض فان الشيء ينعدم من الوجود . على ان بعض مفكري المعتزلة
(كالجبائي وابنه ابي هاشم على الاخص) عارضوا هذا القول ، وجادلوا في ان الله
عندما لا بد من ان يخلق عرض الفناء في لا مكان ان هو شاء ان يبيد الكون (المصدر
نفسه ، ص ٤٥ ، ٦٧ وما بعد) .
- ٧٦ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ١٣ وما بعد ، اصول الدين ، ص ٢٢٨ ، الباقلائي ،
التمهيد ، ص ٣٦٥ وما بعد .
- ٧٧ كتاب الانتصار . ص ١٨ ، اصول الدين ، ص ٢٢٨ ، وفي اماكن متفرقة .
- ٧٨ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٢٢٨ ، ٢٤٢ وما بعد .
- ٧٩ البخاري ، الصحيح ، ص ١٩ ، ومسلم ، الصحيح ، ج ١ ، ص ٢١٧ على التوالي .
انظر ايضا ، اصول الدين ، ص ٢٤٢ وما بعد .
- ٨٠ الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ١٥ ، النوبختي ، فرق الشيعة ص ١٩ - ٢٠ ،
البغدادي ، اصول الدين ، ص ٣٣٢ ، الجرجاني ، كتاب التمرينات ، ص ٧٩ .
- ٨١ المرجع نفسه ، ص ١٥ وما بعد ، البغدادي ، اصول الدين ، ص ٣٣١ - ٣٣٢ ب النوبختي ،
فرق الشيعة ، ص ٢٨ ، ٣٩ ، ٦٧ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٣٤ وما بعد ،
المطلي ، كتاب التنبيه ، ص ١٥ .
- ٨٢ اصول الدين ، ص ٩٠ . والباقلاني ، التمهيد ، ص ٢٧٢ .
- ٨٣ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٠ .
- ٨٤ الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .
- ٨٥ المصدر نفسه ، ص ٤٨٣ .
- ٨٦ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٦ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٢١٧ .
- ٨٧ الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ١٧٧ وما بعد وايضا ص ٤٨٣ وما بعد ، انظر ايضا
Wensink, Muslim Creed, p. 75 f.

- ٨٨ البغدادي ، أصول الدين ، ص ٩١ ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٨٦ .
- ٨٩ البغدادي ، أصول الدين ، ص ٩١ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٤ ،
الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٥٩ .
- ٩٠ انظر ايضا : الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٤٩٧ .
- ٩١ المرجع نفسه ، ص ١٨٤ .
- ٩٢ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥٠١ .
- ٩٣ المصدر نفسه . ص ١٧٥ وما بعد ، ٤٩٢ ، ٥٢٢ . انظر ايضا : البغدادي ، اصول
الدين ص ٩٢ .
- ٩٤ الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ١٥٠ وما بعد ، اصول الدين ، ص ٧٠ - ٧١ .
- ٩٥ المصدر السابق ، ١٣٢ وما بعد .
- ٩٦ الشهرستاني . نهاية الاقدام ، ص ١٣٢ وما بعد .
- ٩٧ الاشعري . مقالات الاسلاميين ، ص ١٨٠ .
- ٩٨ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٧٨ ، ٥٠٨ وما بعد .
- ٩٩ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٩٠ وما بعد ، ١٠٣ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ،
ص ١٨٩ وما بعد ، ٥١٠ . وفي ص ١٩٠ و ٥١١ ، ماخذ على ابي الهذيل بتعارض الراي .
- ١٠٠ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٩٠ .
- ١٠١ المرجع السابق ، ص ١٩٠ وما بعد ، البغدادي ، اصول الدين ، ص ٩٠ ، ١٠٣ .
- ١٠٢ انظر مثلا : الباقلائي ، التمهيد ، ص ٧٥ وما بعد ، ٨٩ ، ٩٥ ، ١٠١ ، وقابل
Anawati and Gardet, Introduction à la théologie musulmane, p. 38 f.
- ١٠٣ التمهيد ، ص ٢٥٣ ، الاشعري ، الابانه ، ص ٢١ .
- ١٠٤ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ١٩٢ وما بعد .
- ١٠٥ انظر رسالة المأمون الى قاضي قضاة بغداد في تاريخ الطبري ، ج ١ ، ص ١٩٨ ، وفي
فهرست ابن النديم ، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .
- ١٠٦ البغدادي ، اصول الدين ، ص ١٠٦ ، الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥٩٨ ،
الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٢٤ .
- ١٠٧ مقالات الاسلاميين ، ص ١٩١ و ٥٨٨ .
- ١٠٨ القرآن الكريم ، سورة البروج ، الايتان ٢١ - ٢٢ .
- ١٠٩ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٥٩٨ وما بعد .
- ١١٠ المصدر نفسه ، ص ٥٨٢ و ٥٨٩ ، الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ٩٢ وما بعد .
- ١١١ راجع :
Patton, Ahmad b. Hanbal and the Mūna, p. 50 f.
- ١١٢ راجع :
Ibid, p. 33 f.
- انظر ايضا : الاشعري ، مقالات الاسلاميين ص ٦٠٢ .
- ١١٣ *Patton, p. 139 f.*

الباب الثالث

طلّوع النّأيفِ الفلّسفيّ المنظّم في القرن النّأربع

الفصل الأول

الكندي (الذي يُؤلف فاسفي مُبدع في الكلام)

الكندي أول فيلسوف عربي

إن المؤلف الذي يجمع الثقات على أنه أول فيلسوف عربي ، سواء بالمعنى العرقي الخاص ، أو بالمعنى الثقافي العام ، هو أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ، سليل قبيلة كبرى من قبائل عرب الجنوب ، هي قبيلة كندة ، تلك القبيلة ، التي انجبت في الأدب العربي علما من ابرز اعلامه ، هو الامير الشاعر امرؤ القيس ، الملقب بالملك الضليل ، من جراء كفاحه الفاشل في سبيل استعادة عرش كندة ، في اعقاب اغتيال والده .

ولقد سبق لنا ان اتينا على ذكر الكندي ، بوصفه مناصرا لحركة الترجمة ، او راعيا لها ؛ وباعتباره من السابقين الى تعريف العالم الاسلامي بالمؤلفات اليونانية والهندية ١ ، حتى ان بعض المصادر تنسب اليه ترجمة العديد من المؤلفات الفلسفية ٢ خطأ ولا شك ، نظرا للدور الذي قام به في تنقيح الكثير من الرسائل الفلسفية ، او في تلخيص محتواها . ومع ذلك ، فان فضل الكندي في خدمة الحركة الفلسفية والكلامية الناشئة ، في القرن التاسع ، ونضاله في مقاومة النفور الذي واجه به ابناء ملته تقبل المناهج الاجنبية او تمثل المفاهيم الغربية ، يؤهلانه بحق لاحتلال منزلة خاصة به في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي .

حياة الكندي ونشأته

لسنا نعرف عن حياة الكندي الباكرة في الكوفة الا القليل . والمعروف انه ولد في هذه المدينة العراقية في اواخر القرن الثامن ، عندما كان والده واليا عليها ٣ . ومن الكوفة انتقل ، على ما يبدو ، الى البصرة ، وهي آنذاك مركز هام للدراسات اللغوية والمناقشات الكلامية . ثم تحول الى بغداد ، وهو بعد شاب ، واقام فيها . وبغداد في ذلك الحين عاصمة الخلافة ، ومحور الحركة الفكرية في القرن التاسع ٤ . ههنا حظى الكندي برعاية ثلاثة من

الخلفاء العباسيين هم المأمون (٨١٣ - ٨٣٣) ، والمعتصم (٨٣٣ - ٨٤٢) والواثق (٨٤٢ - ٨٤٧) . وقد عرضنا في مقام سابق لاهتمامهم العام بانتشار الدراسات الفلسفية ، ولرعايتهم الخاصة لمذهب الاعتزال . أما في عهد المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١) ، الذي ارتدّ بعنف على رعاية أسلافه الثلاثة للفلسفة والكلام ، فقد أصيب الكندي بنكسة في أوضاعه الخاصة ، لكنه عمّر - مع ذلك - إلى ما بعد وفاة المتوكل بخمس سنوات ، وكانت وفاته استناداً إلى أرجح التقديرات ، سنة ٨٦٦ أو بعد ذلك بقليل ٦ .

وكما أننا لا نعرف الكثير عن مولد الكندي ووفاته ، فإننا نجعل كذلك الكثير عن تحصيله وظروف نشأته . على أن عامة مؤرخيه ينسبونه إلى البخل . وقد روى أخبار بخله الإديب الكبير والكتّاب المعتزلي الجاحظ (ت ٨٦٨) ، وذلك في مؤلفه « كتاب البخلاء » الذي وضعه قبل وفاة الكندي بفترة قصيرة ٧ . وهناك مؤلفون متأخرون نسبوا إليه أقوالاً حكمية تبرر التقدير وتطريه ، منهم ابن أبي أصيبعة .

اتساع نشاطه الفكري وتنوعه

لكن لدينا ، لحسن الطالع ، معلومات أوفى عن نتاج الكندي الضخم في الفلسفة والعلوم ، الأمر الذي يؤهله - بلا ريب - لأن يعتبر في طليعة المؤلفين الموسوعيين في الإسلام . على أن الجانب الأكبر من نتاجه هذا لم يصلنا - لسوء الحظ - ولكننا بالاستناد إلى ما بقي من مؤلفاته ، مما نشر مؤخرًا في مصر ٨ ، نرى أن الـ ٢٤٢ كتاباً التي نسبها إليه ابن النديم ، كانت ، على ما يتبين من تصنيف ابن النديم لها ، رسائل ومقالات تتناول بالبحث : المنطق ، والفلسفة الأولى ، والحساب ، والكرويات ، والموسيقى ، والفلك ، والهندسة ، والطب ، والتنجيم ، والكلام ، وعلم النفس ، والسياسيات ، والآثار العلوية ، وطبيعة الأقاليم ، والتكهنات والكيمياء القديمة ٩ .

ونظراً لهذا الاتساع الهائل في مدى نشاطه العلمي في التحصيل والتأليف ، فإن بعض المؤرخين ، نظير السجستاني ، قد اعتبروه عالماً طبيعياً ورياضياً لا غير ١٠ ، في حين أن مؤرخين آخرين اعتبروه ، بما هو أقرب إلى الإنصاف ، أحد كبار اعلام الفلسفة العربية والكلام الإسلامي ، فضلاً عن مكانته في الطبيعيات والرياضيات ١١ . ولعل هذا الشمول في عبقرته هو الذي أكسبه لقب « فيلسوف العرب » ، وجعل العلماء الكفاء يفتقون عليه الثناء الوافر . صحيح أن بعض المؤرخين قد وصفوه بالتقصير والسطحية ،

لا سيما في باب المنطق . فهم يدعون انه لم يبلغ في تحليله مبادئ هذا العلم الاولي ١٢ . الا اننا لا نستطيع التثبت من مدى صحة هذا الادعاء او من مقدار فسادة ، ما دامت جميع مؤلفاته في المنطق لم تصلنا .

الكندي والتيار الكلامي

على ان هنالك اتفاقا واضحا ، بين مناهضي الكندي ومناصريه على السواء ، في ما يتصل بدوره في محاولة ردم الهوة بين الفلسفة والشريعة ١٣ . وهذه رسائله التي نشرت مؤخرا تثبت ان اول مؤلف فلسفي نظامي في الاسلام كان ايضا من كبار الداعين الى تسليط نور العقل على التصوص المنزلة . والحق ان مؤلفات الكندي ينبغي ان تدرج في صميم التيار الكلامي الذي يقترن باسم شيوخ المعتزلة - وهم الرواد الحقيقيون للحركة الكلامية في الاسلام . ودلالة اخرى على صلته بالمعتزلة انه رفع عددا من رسائله - منها « رسالة في الفلسفة الاولي » و « الابانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله عز وجل » و « الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » - الى الخليفة المعتصم . او الى ابنه احمد الذي تتلمذ عليه ، وهما معروفان بعطفهما على تعليم المعتزلة ١٤ .

واهم من ذلك ، في هذا الصدد ، فحوى ابحاثه في مؤلفاته الكلامية ، التي تشهد بعض عناوينها على تأثيره الواضح بمذهب الاعتزال ، وهي : « في ان افعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها » و « في التوحيد » و « الرد على المنائية » و « الاستطاعة وزمان كونها » ١٥ ، وهي بين الموضوعات المشهورة التي عالجها شيوخ المعتزلة . بل ان الرسائل التي بلغتنا تظهر ، على نحو يكاد يكون قاطعا ، ان الكندي، خلافا لما ذهب اليه بعض النقاد القدماء ١٦ ، قد انحرف عن تعليم ارسطو في عدد من المسائل الكبرى ، وبقي امينا لروح الشريعة الاسلامية . ومثال ذلك قوله ان حقيقة الوحي يستطاع اثباتها بالقياس المنطقي على وجه لا يتصدى لانكاره الا الجاهل ١٧ ، او ان الحقيقة المنزلة تفوق الحكمة الانسانية مرتبة ، كما يفوق الانبياء ، الذين ينطقون باسم الله ، والذين هم حملة العلم الالهي ، سائر البشر ١٨ . فضلا عن ذلك ، فقد انضم الى فئة المتكلمين الذين انتصروا للعديد من العقائد الاسلامية الاساسية ، في وجه تهجمات الماديين والماتويين والملاحدين ، وانحراف العديدين من الفلاسفة الآخرين . يشهد على ذلك دفاعه عن فكرة حدوث العالم من العدم ، وعن حشر الاجساد ، وامكان حدوث المعجزات ، وصحة الوحي النبوي ، وقدرة الله على

أحداث العالم وافنائه الخ .

وستذكر في المكان المناسب ، انه في مطلع القرن الحادي عشر ، وردّاً بوجه خاص على رأي الفارابي وابن سينا في انبثاق الكون ، باتت المعضلتان المتلازمتان ، وهما ازلية العالم وابداعه من العدم ، محك العقيدة السليمة على الصعيد الفلسفي ، في حين كان دليل العقيدة الصحيحة ، على الصعيد الديني العملي ، الاقرار بإمكان حدوث المعجزات بوجه العموم ، وبنزول الوحي النبوي ، كنوع خاص من الاعجاز . وقد اتخذ الكندي في جميع هذه القضايا موقفا صريحا معارضا للانبثاقيين والمثاليين ، ومؤيدا لعلماء الكلام .

وفي حقبة رد المتكلمون فيها بصنف شديد على دعاة الفكر الهندي واليوناني ، في قولهم بعدم لزوم الوحي ١٩ - على اعتبار انه يقوّض تصريحات الانبياء بانهم رسل اختصاصهم الله بنقل كلمته الى بني البشر - عمد الكندي الى الاستشهاد بالقرآن الكريم ، ولجأ الى تأويل آياته الغامضة تأويلا مجازيا . فالكندي لم يشك قط في صحة النبوات ، بل وضع رسالة دال فيها على صدقها . وهذه الرسالة ، كانت بلا ريب ، كما كانت رسالته في « نقض مسائل الملحدين » - التي ذكرها ابن النديم - موجهة ضد اولئك الذين انكروا حقيقة النبوة ٢٠ .

موضوع الفلسفة واغراضها

وقبل ان نتطرق الى تحليل المذهب الكلامي الذي اعتنقه الكندي ، يجدر بنا ان نتناول مفهومه لطبيعة الفلسفة ومراميها ، ولاختلافها عنده عن سواها من حقول المعرفة . ففي رسالته « الفلسفة الاولى » - وهي رسالة هامة توجه بها الى الخليفة المعتصم - يعرف الفلسفة بأنها « علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان » ، ويعرف الفلسفة الاولى ، او ما بعد الطبيعة ، على نحو اخص بأنها « علم الحق الاول الذي هو علة كل حق » ٢١ .

ويذكر الكندي ، بأسلوب ارسطوطالي لا يقبل الشك ، ان علم ما بعد الطبيعة هو العلم بعلم الاشياء ، وانه بمقدار ما يكون علمنا بعلم الشيء واقيا ، يكون هذا العلم اشرف واتم ، وهذه العلة اربع : العنصرية والصورية والغائلة والتمامية . وتعني الفلسفة بأربعة مطالب ، « كما حددنا في غير موضع من اقاويلنا الفلسفية » ٢٢ هي : « هل » ، و « ما » ، و « أي » ، و « لِم » ، او بكلام آخر في الوجود والنوع (او الجنس) والفصل وعلة الاشياء التمامية .

وهكذا فمن عرف العنصر عرف الجنس ، ومن عرف الصورة عرف النوع ، وعرف كذلك الفصل ؛ ومتى عرفنا العنصر والصورة والعلّة التمامية ، عرفنا حدها « وكل محدود فحقيقته حده » ٢٣ .

الإقرار بفضل القدماء

ويشئ الكندي على القدماء ، موضحا صفة الفلسفة التراكمية ، فيشير الى ما يدين به الفيلسوف لسابقه ، والى واجبه في ان يأخذ الحق شاكرا من اي مصدر اتى ، حتى ولو كان اجنبيا ، فيقول : « فينبغي ان يعظم شكرنا للآتين ييسر الحق ، فضلا عن اتى بكثير من الحق ، اذ اشركونا في ثمار فكرهم ، وسهلوا لنا المطالب الحقيقية الخفية ، بما افادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فانهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الاوائل الحقيقية التي بها تخرجنا الى الاواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فان ذلك انما اجتمع في الاعصار السالفة المتقدمة عصرا بعد عصر ، الى زماننا هذا ، مع شدة البحث ، ولزوم الداب ، وإيثار التعصب في ذلك » ٢٤ .

ويقتبس الكندي عن ارسطوطاليس قوله : « ينبغي لنا ان نشكر آباء الذين اتوا بشيء من الحق ، اذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عنهم ، اذ هم سبب لهم ، واذ هم سبب لنا الى نيل الحق » ٢٥ . ثم يقول : وينبغي ان يكون غرضنا اقتناء الحق من اين اتى ، « فانه لا شيء اولى بطالب الحق من الحق » .

واذ نقطع الى طلب الحق ، يترتب علينا ان نبدأ بتحصيل ما قاله القدماء في ذلك على اتم وجه ممكن واوضح صورة ، وان نتمم ما فاتهم حيث ينبغي « على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان » . وعلينا ان نتغادي الاسهاب في القول ، لانه يتيح لمن ليسوا اهلا لطلب الحق ان يسيثوا فهم الفلسفة ، ويسبقوها طلبها باسم الدين ، وهم ليسوا منه في شيء ؛ وانما هم يستغلونه بلوغ اغراضهم وتحقيق مطامعهم . فكل من يسقه طلب الحق على انه كفر ، فقد كفر ، لان معرفة الحق تشمل معرفة ما هو الهى ، ومعرفة وحدانية الله ، ومعرفة كل ما هو فاضل ونافع . وكذلك كل ما يساعد على التمسك به ، والتجافي عن اضداده . وهذا ، كما ذكر الكندي ، هو تماما ما دعا اليه رسل الله الصادقون جميعهم ٢٦ .

وفضلا عن ذلك ، فما من احد يستطيع عقليا ان ينفي ان مثل هذا الطلب امر ضروري ، لانه اذا ما اقر بأنه ضروري فطلبه ضروري ؛ وان هو نفي ضرورته ، فعليه ان يوضح اسباب رفضه ، وذلك بمشابة الاقرار بأنه

ضروري . اذ ليس من احد يستطيع ان يعلل دون ان يستوعب العلل ٢٧ ، او كما عبر ارسطو عن ذلك اذ قال : لا احد يستطيع ان يمنع عن التفلسف دون ان يخوض فعلا في الفلسفة ٢٨ .

العلوم الفلسفية واقسام المعارف

اما في ما يختص باقسام الفلسفة المختلفة ، فان الكندي يصنفها بحسب منابع العلوم الانسانية على اختلافها . فهناك اولا منبع المعرفة الحسية الذي يختص بادراكنا للاشياء الخارجية ، على نحو تلقائي مباشر ، وذلك عن طريق حواسنا . وهذا الادراك الحسي ، نظير الشيء المدرك هو في حالة من التحول الدائم ، وهو معرض للزيادة والنقصان بلا انقطاع . وفعل الاحساس يفضي الى تكون صور في القوة المصورة ، لا تلبث ان تنطرق الى القوة الحافظة لتخزن فيها ، فنكتسب من جراء ذلك نوعا من الثبات ٢٩ .

ويلي ذلك المعرفة العقلية ، وهي « اقرب من طبيعة الاشياء » ، لكنها — مع ذلك — ابعد عن طبيعتنا من الادراك الحسي . وموضوع هذه المعرفة هو الكلي ، المفارق للمادة والذي لا يمكن اطلاقا ان نتمثله حسيا ، ولا ان يتجلى في صورة محسوسة ، ما دام الاحساس والتمثل كلاهما يختصان بالجزئيات ذات الوجود المادي . اما كيفية ادراكنا لهذا الكلي المجرد فعلى نحو غير مباشر ، او بتوسط الاستدلال . فنحن ندرك حقيقته كما تتحدر الينا منطقيا وحتما من مبادئ المعرفة الاولى التي هي لنا بالفطرة . وهكذا فتسليما بصحة القول انه خارج العالم لا يمكن ان يكون هناك لا خلاء ولا ملاء ، انما يحصل بالاستنتاج من سلسلة من المقدمات المسلمة ، التي تقود منطقيا الى هذه النتيجة ٣٠ .

وفي ما يتصل بالكائنات المفارقة للمادة ، التي لا يمكن ان تصبغ موضوعا للتمثل ، فان بعضها يجوز ، مع ذلك ، ان يقترن بالمادة ذهنيا وعلى سبيل العرض ، مما قد يؤدي الى التوهم انها قابلة للتمثل ، مثال ذلك الشكل الذي يوجد مقارنا للمادة ، مع انه اعتبار ذهني محض ، فهو يدرك بالتجريد ، وبلاستقلال عن الشيء المادي الذي يوجد فيه ٣١ . وهذا يبين في الكائنات المفارقة ، التي لا تقترن بالمادة مطلقا والتي ندركها ادراكا عقليا مجردا .

الطبيعة وما بعد الطبيعة

ان التمييز ما بين الموجودات المادية واللامادية يقابل — عند الكندي —

التقييم الثنائي العام للفلسفة الى فلسفة الطبيعة ، وفلسفة ما بعد الطبيعة ، (او كما يدعواها هو هنا ما فوق الطبيعة) . فالمفهوم الارسطوطالي للطبيعة ، كمبدأ للحركة ، يتيح له ان يميز ما بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، على اساس انهما علم المتحرك وعلم غير المتحرك على التوالي ٢٢ . ويبدو هنا انه يحاول تبسيط المعادلة الارسطوطالية بردها الى علمين نظريين بدلا من ثلاثة ، كما هي الحال عند ارسطوطاليس ٢٣ . على انه يعمد في اماكن اخرى ، الى توسيع هذه القاعدة الثنائية ، ليميز بين الموجودات المادية واللامادية ، فتتفق مع التمييز ما بين الكائنات الالهية والمخلوقات المادية . فاذا به يجعل الفلسفة قسمين رئيسيين ، يدعو الاول « علم الاشياء الالهية » ، والثاني « علم المصنوعات » ٢٤ . وهناك صنف آخر من الكائنات لا يغفل عن ذكره ، يتوسط هذين القسمين ، ويوصف بأنه غير مادي ، لكنه - مع ذلك - قابل للاقتران بالمادة ؛ والمثال الوحيد الذي يورده عليه هو النفس ٢٥ . اما صلة الماهيات الرياضية بفرعي الفلسفة الرئيسيين ، فقد تركها بلا تحديد . ومع انه جعل علم النفس في منزلة متوسطة بين القسمين ، خلافا للتصنيف الارسطوطالي ٢٦ ، فمن الصعب ان نتبين الفارق في الموضوع ما بين الرياضيات والماورائيات على الرغم مما ساقه من الادلة على وجوب اعتبار الرياضيات تمهيدا لدرس الفلسفة الاولى ٢٧ . والواقع ان الكندي يذكر صراحة ان المنهج الرياضي ينبغي ان يطبق في نطاق الماهيات المجردة لا غير ، اي في علم ما بعد الطبيعة ٢٨ .

اختلاف الاسلوب باختلاف الموضوع

وهذه بالذات النتيجة التي تلزم عما ذكره الكندي من ان لكل علم من العلوم نوعا خاصا من سبل الاستدلال . ففي موضوع الماورائيات والرياضيات نلتمس البرهان ، في حين اننا في العلوم الفرعية، نظير الطبيعيات والخطابة والتاريخ ، نلتمس الاقتناع والتمثيل والاجماع او الادراك الحسي . ولا ينجم عن معالجة موضوع ما بغير الاساليب الخاصة به الا التشويش والارتباك ٢٩ . فيترب علينا ان نحترس من الظن ، في باب الامور البرهانية ، بان البرهان صالح لمعالجة كل قضية مهما كان نوعها ، لان ذلك يستتبع تسلسلا لا نهاية له ، ويقود اخيرا الى استحالة الاستدلال بالاطلاق . ذلك لان الاستدلال ينبغي ان يبني ، آخر الامر ، على مبادئ بيّنة بدايتها ، قد حصل العلم بها قبل معرفة القضايا التي تقوم على اساسها ٤٠ .

المبدا الاول : ماهيته وصفاته

وبعد ان يورد الكندي هذه الملاحظات التمهيدية على طبيعة العلم الماورائي او الفلسفة الاولى ، وما تتميز به عن سائر العلوم الفلسفية والمناهج الخاصة بها ، يأخذ في الفحص عن بعض الموضوعات الرئيسية التي يعالجها هذا « العلم الالهي » ، فيبدا ، بصورة طبيعية ، باعتبار المبدأ الاول لجميع الاشياء ، الذي ينغته احيانا بالازلي ، و احيانا بالواحد الحق . وهو يعرف « الواحد الحق » بأنه الذي لا يمكن تصور عدمه ، او وجوده عن علة غير ذاته ٤١ . وجملة القول ان الواحد ، في رأي الكندي ، هو الكائن الواجب وغير الملول ، والذي ليس له ، بهذا الاعتبار ، جنس ولا نوع ، ما دام النوع يتألف من جنس وفصل ، ويشتمل على الموضوع (اي الجنس) والمحمول (اي صورته الخاصة) .

وفضلا عن ذلك ، فان الكائن الازلي لا يتغير ولا يفسد ، لان التغير بوجه عام ، والفساد بوجه خاص ، انما ينجمان عما يلحق الشيء من « الاضداد المتقاربة » ، نظير الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والحلو والمر ، التي هي تابعة لجنس واحد . لكن لما لم يكن الازلي جنسا - كما اشرنا سابقا - فهو غير قابل للتغير او للفساد . فمن حيث انه « ايس » (اي موجود) بذاته ، فمن غير الممكن ان ينقطع وجوده ، ولا ان يتغير الى كائن اتم او الى كائن انقص . ولما كان بالضرورة تاما ، فهو ابدا في منزلة قصوى من الكمال ، ليس بعدها ما هو اكمل (٤٢) .

ومثل هذا الكائن ليس ، بطبيعة الحال جرما ، لان الجرم الذي تنطبق عليه صفات الازلي ، لا بد من ان يكون ذا كمية وكيفية ، وان يكون بالفعل غير متناه . ولكن وجود غير المتناهي بالفعل خلف منطقي . ذلك لاننا اذا اخذنا جزءا متناهيا من الجرم الذي افترضناه غير متناه ، فالباقى منه اما ان يكون متناهيا او غير متناه . فاذا كان متناهيا ، واعدنا اليه الجزء المتناهي الذي اخذناه منه ، عاد الى حجمه الاول ، وكان لا بد متناهيا ، مع ان الجرم الاصلي قد افترض غير متناه . واذا افترض الجزء الباقي غير متناه ، وردّ اليه الجزء الذي اخذ منه ، فان الجرم الحاصل ، اما ان يكون اعظم من الجرم الاصلي او مساويا له . فاذا كان اعظم منه ، كانت النتيجة ان احد الجرمين غير المتناهيين اعظم من الآخر ، وهو خلف . واذا كان مساويا له ، فان احد الجرمين غير المتناهيين قد بقي على حاله بعد ان اضيف اليه جزء من جرم ، وهذا خلف ايضا ، لان مؤداه ان الجزء مساو للكل ٤٣ .

تلازم الكون والحركة والزمان

يتضح بهذا الضرب من « قياس الخلف » ان القول بان هنالك جرما غير متناه قول مردود قطعاً ، وكذلك القول بان ايا من اوصافه الكمية ، مثل المكان والزمان والحركة ، هو مردود ايضا . ثم ان الكون والحركة امران متلازمان متكافئان ، فالافتراض بان الكون (او جرمه كما يقول الكندي) كان اولاً ساكناً ثم اخذ في التحرك ، هو افتراض باطل . وسواء افترضنا ان الكون وجد من لا شيء ، او انه كان ابداً موجوداً ، فان النتيجة الحاصلة من الافتراضين واحدة ، وهي ان الكون والحركة لا ينفصل احدهما عن الاخر . ذلك لان انتقال الكون من العدم الى الوجود ، بحكم الافتراض الاول ، هو ضرب من التغير او الحركة ؛ ولانه متى افترض ازلياً بحكم الاعتبار الثاني ، اقتضى انه كان دائماً اما ساكناً واما متحركاً لان الازلي غير قابل للتغير او التحرك (كما اوضحنا سابقاً) . ومعلوم ان الكون فعلاً متحرك . فينبغي على اعتبار انه موجود ازلياً ، ان يكون كذلك متحركاً ازلياً ٤٤ .

اثبات تناهي الزمان

ومثل ذلك يجوز ان يقال عن الزمان من حيث اتصاله بالجرم . فلما كان الزمان مقياس الحركة ، كان محالاً ان يسبق احدهما الاخر ، واستحال بالتالي ان يسبق احدهما « جرم الكون » . وبناء عليه ، لما كان قد بان لنا بالدليل ، ان جرم الكون متناه ، فان الحركة والزمان ، الملازمين ضرورة لجرم الكون ، هما كذلك متناهيان ٤٥ .

وبالامكان ايراد ادلة اخرى على ان الزمان لا يمكن ان يكون غير متناه بالفعل . فلنفرض ان الزمان غير متناه في دوامه ، عندها تكون كل حقة من الزمان قد تقدمتها حقة اخرى ، وهكذا الى ما لا نهاية له ، حتى انه يتعذر الانتهاء الى حقة اولى . واذا ما تعذر الانتهاء الى حقة اولى يبدأ منها قياس الزمان ، تعذر وجود حقة معينة ، كالיום الذي نحن فيه ، والذي تنتهي عنده سلسلة الحقب الزمنية ، باعتبار ان السلسلة غير المتناهية يستحيل اجتيازها ٤٦ ويستحيل كذلك ، على اعتبار عدم تناهي الزمان ، ان نجتاز سلسلة الحقب الزمنية ، وهي تمتد في المستقبل ، او ان نبلغ نهاية الزمان . لكننا في اي وقت معين ، مثل الوقت الحاضر ، قد اجتازنا بالفعل سلسلة الزمان ، فاستحال ان تكون هذه السلسلة غير متناهية . واذا نحن واصلنا اضافة حقب متتابعة متناهية من الزمان الى الوقت الحاضر ، انتهينا الى

ديمومة متناهية ، لا الى زمن غير متناه . وعلى ذلك ، فبالنسبة الى بداية السلسلة الزمنية او نهايتها يمكن القول انه يمكن قطعها ، فهي بالتالي متناهية ومحددة ٤٧ .

ان استفراق الكندي في فكرة عدم التناهي ، من حيث صلتها بالزمان والحركة والجرم ، التي يعود اليها في ثلاث من رسائله الاخرى ٤٨ ، قد يبدو غير متزن . الا ان الذي حمله على هذا الاستفراق لم يكن بعض الاعتبارات النظرية العرضية بل اهتمامه ببعض المشكلات اللاهوتية الخطيرة نظير الاستدلال على وجود الله ، وامكان الخلق من لا شيء ، وانقضاء العالم نهائيا بأمر الله . . . الخ ؛ وجميعها تقوم عنده على الافتراض ان التسلسل الى ما لا ينتهي محال بالفعل . ومع ان الكندي قد اقتبس هذه الفرضية من ارسطوطاليس ، الا انه استغلها لاغراض ما ورائية مختلفة تمام الاختلاف .

اثبات وجود الله استنادا الى حدوث العالم

ففي الاستدلال على وجود الله ، يلجأ الكندي احيانا الى دليل العناية ٤٩ الذي شاع الاخذ به ، بصورة خاصة ، في الاوساط التي اشتدت فيها المشاعر الدينية او الجمالية . ومع ذلك ، فهو اكثر ما يعتمد في استدلاله هذا على حدوث العالم او ابتدائه في الزمان . فتناهي الزمان والحركة انما هو مقدمة عنده لحدوث العالم ، وحدث العالم مقدمة لوجود صانعه . وهكذا ما إن يثبت ان عدم تناهي العالم ، وبالتالي ازليته محال ، حتى يتطرق الى النتيجة الحتمية وهي انه بالضرورة محدث ، و «المحدث محدث المحدث ، اذ المحدث والمحدث من المضاف . فللكل محدث اضطرارا عن ليس» ٥٠ كما يقول .

ان جانبا من هذا التماسك الظاهر في برهان الكندي ناشيء عن مصادفة لغوية محضة ، هي ان كلمة محدث ، التي وصف بها العالم تنطوي على دالتين : الاولى الخلق من لا شيء ، والثانية الحصول في الزمان وواضح ان الدلالة الاولى لا يلزم عنها الا تحصيل حاصل ، لاننا متى افترضنا ان العالم مخلوق فالنتيجة المحتملة ، ولو شكليا ، هي ان له خالقا . لكن الاشكال الاكبر انما هو كونه مخلوقا او غير مخلوق . فالبرهان عندها يصبح مصادرة على المطلوب وحسب . اما بحسب الدلالة الثانية ، فالبرهان يصبح اشد اقناعا ، اذ تتوقف صحته على ما اذا كانت مقدمته الكبرى قد اقرت فعلا . ولست انوي ههنا ان اخوض في محتوى هذه القضية ، بل اكتفى بأشارة عابرة الى

ان الكندي ، شأن جل متكلمي المسلمين ، قد اعتمد ، فيما يبدو ، على مصدر تاريخي مشترك . وهذا المصدر ، بناء على افضل البيئات المتيسرة لنا ، هو الشارح واللاهوتي الاسكندراني فيلوبولوس (يحيى النحوي) آخر مناصري فكرة الخلق من العدم ، السامية الاصل ، قبل الاسلام ، والتي عارض بها المذهب الاغريقي والهيليني القائل بازلية الكون ، كما شرحه ارسطوطاليس وبرقلس ٥١ . ويبدو ان ردود فيلوبونوس على برقلس وارسطوطاليس كانت شائعة بين العرب ٥٢ . ومن المحتمل ان يكون قد عمل على نشر آرائه اللاهوتية والفلسفية اقترانه من المؤلفين يعاقبة القائلين بالطبيعة الواحدة ، الذين اشتغلوا — كما مر بنا — في نقل المؤلفات اليونانية الفلسفية واللاهوتية الى السريانية والعربية . ويظهر من رسالة قصيرة منسوبة الى احد تلامذة العالم المنطقي واللاهوتي اليعقوبي الكبير يحيى بن عدي ، المعروف بابن الخمار (ت ١٠١٧) ، ان برهان فيلوبونوس يقوم على الافتراض بان جرم الكون، لما كان متناهيا ، فقد امتنع ان يكون ازليا ، وهذا يوافق البرهان القائم على الحدوث او بداية العالم . وفي رأي هذا المؤلف ان برهان فيلوبونوس كان ، مع ذلك ، افضل من البراهين المقابلة التي اوردها متكلمو المسلمين . فبرهانهم غني ببناء على اعتبار ان الكون حادث ، ما دام لا يخلو من الاعراض الحادثة ، وهذه في رايه مقدمة جدلية ليس الا ٥٣ .

صفات الاول المطلق

واهم الصفات التي يتصف بها الله ، من حيث هو صانع العالم هي ، على ما ذهب اليه الكندي ، صفة الوجدانية . وهذه الصفة نظير صفة الازلية سبق لشيوخ المعتزلة كذلك ان اعتبروها من الصفات الالهية الاساسية . وكل ما يتصف بالوجدانية فقد استمد وحدانيته من الله — مبدا كل وحدانية — فسائر الوجدانيات انما هي ثانوية فكأنها مستعارة او مجازية ٥٤ . وهناك دليل آخر اخذه عن الكندي ، في ما يبدو ، جميع الفلاسفة اللاحقين ، ابتداء من الفارابي ، مؤداه ان صانع العالم ، لو كان اكثر من واحد ، لكان كل من شركائه يتفق مع الباقي في بعض الصفات المشتركة ، ويتميز عنهم ببعض الخصائص ، فيكون الصانع ، والحالة هذه مركبا . ولكن بما ان المركب لا بد له من فاعل لتركيبه فصانع العالم يجب ان يكون هذا الفاعل بعينه ، والا تسلسل الامر الى ما لا ينتهي ٥٥ .

وفضلا عن ذلك ، فان كائنا كهذا ينبغي ان يكون غير معلول ، لانه

لما كان علة لجميع العلولات ، لم يكن بد من انه علة نفسه . وهذا محال :لانه قبل وجوده لم يكن شيئاً،وهو في هذه الحال لا يستطيع ان يسبغ الوجودعلى نفسه ، ولا على أي شيء آخر . وهذه القضية ، مع انها بينتة في نفسها ، فالكندي لا يقرها نهائيا الا بعد شيء من الحدلقة الجدلية ٥٦ .
وبما ان الكائن الاول هو علة كل شيء ، فينبغي له ان يكون فوق كل شيء آخر ، وان لا يكون له شبه بأي من المخلوقات . وينبغي ، كما مر ، ان يتميز بصفة الوجدانية ؛ اي ان يكون مجردا من كل تعدد او تركيب ، او اقتران بأي شيء آخر ٥٧ . ويجب ان يكون بسيطا ، لا مادة له ولا صورة ، وان يكون خلوا من أي من انواع الحركات الارسطوطالية الاربعة ٥٨ . وكذلك العقل الذي ينطوي على حركة ما في النفس ، وعلى نوع من التعدد يقابل طاقته على استيعاب الكليات جميعا ، فانه هو الآخر لا يمكن ان يكون الموجود الاول . وعليه فمحال ان يكون هذا الموجود نفسا او عقلا ٥٩ .

تعلييل الخلق من لا شيء

ان تعلييل الكندي للخلق من لا شيء ، كما يرد في رسالته « الفاعل الحق الاول والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز » وفي سواها ، يبرز ، بصورة واضحة ، صلته الفكرية باعلام القرن التاسع من متكلمي المسلمين ، ويعزله تماما عن اعلام المشائية والافلاطونية الجديدة من مفكري العرب ، الذين تفادوا هذه المشكلة ، او اغرقوها في غمر من الكلام المبهم . « فالفعل الحقي الاول » في رايه — كما رأى الغزالي بعد ذلك في القرن الحادي عشر ، حيث ردّ على نظرية الانبثاق الافلوطينية — هو اخراج الاشياء الى حيز الوجود من العدم ، او كما يقول « تأييس الايسات عن ليس » . وهذا الفعل مسن اختصاصا لله تعالى وحده . اما « الفعل الحقي الثاني » فلا يتعدى اظهار الاثر الذي يتركه « الفعل الاول » في الشيء ، وهو بهذا الاعتبار انفعال لا فعل . وبهذه الدلالة المجازية يقال احيانا عن المخلوقات انها فاعلة ، ذلك لانها في الواقع ليست الا موضوعات للاثر الذي يتركه فيها فعل الله ، فتدفع به ، من ثم ، الى اشياء اخرى على مراحل متتابعة ٦٠ .

فالله اذن هو وحده الفاعل او العلة الحق في العالم . لكن الكندي الذي وافق المتكلمين المسلمين في هذا الباب تمثل من الروح اليوناني ما يكفي لحثه على اثبات ما قد يسمى بالسلم السببي الاعظم للكائنات ، وذلك تمشيا مع الروح الافلوطيني ، الذي قدر له في ما بعد ان يحظى بشهرة اوسع .

فالمتملكون المسلمون عامة، والاشاعرة بوجه خاص، عارضوا بشدة فكرة السببية الثانوية ، لما كانت تنطوي عليه من معنى الوساطة . اذ شعروا انها تلزمهم حتما بوضع سلسلة من الكائنات الفاعلة المتوسطة بين الله والخلقة ، مما يحدّ من قدرة الله المطلقة ، وسلطانه الكلي على العالم ١١ . والكندي مع حرصه البالغ على اثبات سلطان الله ، من حيث هو العلة الاولى للخلق ، فانه لا يفغل دور العوامل الثانوية الفاعلة في ظواهر الطبيعة . ففي رسالته « الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » يبحث في الوظيفة الخاصة بمثل هذا الفاعل الوسيط او الادنى ، وذلك « ليتضح لنا كيف ان التدبير الكلي بالحكمة السابقة الالهية » يجري في المخلوقات ١٢ ، كما يقول .

عالم الكون والفساد

ان الكون والفساد ، في ما يرى الكندي ، يلحق بكل ما هو قابل لفعل الطبائع الاربع ، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . فالفلك الاعلى ، وهو القطاع القائم ما بين حضيض القمر ونهاية مدار الفلك الاقصى ، اي عالم الاجرام السماوية ، غير معرض لتأثير اي من الطبائع الاربع ، وغير خاضع ، بالتالي ، لفعل الكون والفساد . فالكون والفساد يختصان بعالم ما تحت القمر المكوّن من العناصر الاربعة وما يتألف منها . والعناصر الاربعة ، كما يذكر الكندي ، غير قابلة للكون والفساد . اما ما يتركب منها فيدوم ما قدر له الله البقاء .

وهذه المركبات تشمل المعادن والنبات والحيوان ، وهي خاضعة للكون والفساد من حيث هي موجودات فردية . لكنها من حيث هي صور كلية باقية بقاء العناصر التي تألفت منها ١٢ .

ولا يحمل الكون والفساد وحسب على العناصر الاربعة وما تركب منها ، بل يضيف الى ذلك الزمان والمكان والحركة ايضا . فكل من العناصر يتحرك تلقائيا نحو حيزه الطبيعي . وحيز التراب والماء هو مركز العالم ، بينما حيز الهواء والنار هو القطاع الواقع بين مركز الكون وادنى فلك الكواكب المحيط بعالم العناصر .

عوامل الكون والفساد

ان السبب القريب للكون والفساد ، في عالم ما تحت القمر ، اما ان يكون

واحدا او اكثر من العناصر التي يتألف منها هذا العالم ؛ واما ان يكون علة طارئة عليه من الخارج . ففي الحالة الاولى ، ينبغي ان يكون ذلك الجزء من العنصر او العناصر الذي هو علة للكون والفساد اللاحق بسائرهما ، غير قابل مطلقا للفساد ، وهو خلف ، لان كل جزء من العناصر التي تؤلف العالم قابل للكون والفساد . والاحتمال الآخر هو ان يكون كل واحد من العناصر العلة في كون العناصر الباقية وفسادها ، وهذا يستتبع ان كلا منها هو في نفسه علة ومعلول لكون العناصر الاخرى وفسادها ، بحيث تتفاعل جميعها تفاعلا منسجما ، على الرغم مما يفصل بينها من مسافة . وهذا خلف ايضا، ما لم نفترض ان طبيئتهما متجانسة ، فنكون قد جعلنا منها عنصرا واحدا بسيطا ، بدلا من الاربعة المتعارفة ١٤ .

وبناء عليه ، لا بد من الافتراض بان علة الكون والفساد في العالم انما هي عامل من خارج . وهذا العامل ، يتبين بعد البحث انه جرم من الاجرام السماوية ، تتولد عن اقترابه من الارض وابتعاده عنها الحرارة والبرودة ، وهما الصفتان الاوليان الفاعلتان في ما يلحق الكائنات الحية والجمادة من كون وفساد ١٥ . وما علينا الا ان نرقب حركة الشمس والكواكب الاخرى ، لنتأكد من تأثيراتها على الظاهرات الارضية . فالشمس بصورة خاصة (بداعي جرمها العظيم) ، لما كان اتصالها بالارض في اقصى فاعليته، كان تأثيرها في الظاهرات الارضية من الشدة بحيث تتحكم في مدى الازدهار والخصوبة . وعلى ذلك كانت بعض الاقاليم ، نظير دائرة القطب الشمالي ، ودائرة القطب الجنوبي ، والمناطق المتاخمة لهما ، من جهة ، والاقاليم الاستوائية من جهة ثانية ، قليلة السكان، ومجدبة التربة . وذلك بداعي تفاقم الحرارة او البرودة؛ في حين ان الاقاليم المتوسطة ، لما كانت على بعد معتدل من الشمس ، كانت اكثر سكانا واوفر خصبا ١٦ .

يضاف الى ذلك ، ان تقلبات المسافة بين الشمس وهذه الاقاليم ، تستلزم اختلاف النهار والليل ، وتوالي فصول السنة ؛ وتنجم عن ذلك التغيرات الطارئة ، التي هي بالفعل جانب من جوانب الكون والفساد . ويعلق الكندي على ذلك كله بقوله :

« فقد اتضح ان قوام الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وثبات صورها الى نهاية المدة التي اراد باري الكون للكون-جل ثناؤهم وحفظ نظمها، انما يكون من قبيل اعتدال الشمس في بعدها عن الارض ، ومن قبل سلوكها في الفلك المائل ، وانقيادها لحركة الفلك الاعظم المحرك لها من المشرق الى

المغرب ، ومن قبّل خروج مركز فلكهما عن مركز الارض ، اعني في دنوها من مركز الارض تارة وبعدها عنه تارة « ١٧ .

ثم انه ينسب الى القمر ما هو شبيه بهذا الدور ؛ لكن القمر بما انه اقرب مسافة الى الارض ، فهو العامل الفاعل في تتابع الظواهر الجوية على نحو منتظم ؛ فلو انه كان اقرب الى الارض ، لما كان هنالك سحب ولا مطر . ذلك لان شدة الوهج ، وفرط الحرارة التي تنبعث منه الى جو الارض - كما ظن الكندي - تبدد الغيوم ، فاذا اكتمل القمر ، انقطع المطر تماما .

كذلك لو كان مدار القمر موازيا لخط الزوال ، لبطلت الاحوال الجوية الملائمة التي تنجم عن دوران القمر في مدار الشمس ، ولا تمتنع بالتالي مفعولها في تعديل احوال الجو وتلطيف رطوبته ١٨ . وهذا ما يحدث بوجه خاص في غضون ليالي الصيف ، عندما يفتقر نمو النبات الى انتشار الحرارة ، وفي اثناء ليالي الشتاء ، عندما لا تكون هناك حاجة الى الحرارة .

وعلى هذا النحو ، فان الكواكب الاخرى في نظام بطليموس الفلكي تؤثر ، على ما يرى الكندي ، في الظواهر الارضية ، وذلك بداعي دورانها في مدار البروج ، او في مداراتها الخاصة . فتنشأ عن ذلك الفوارق بين العصور ، وبالتالي في تكون البشر وامزجتهم وعاداتهم ؛ وهذا يؤدي بدوره الى نشوء نظم سياسية جديدة ، وتبدل الدول ، وفقا لقضاء خالق الكون ، الكلي القدرة والكلية الحكمة ١٩ .

الجرم السماوي حي عاقل

اما في ما يتصل بطبيعة الاجرام السماوية ، فان الكندي يوضح في تعليق له على آية قرآنية تتحدث عن « النجم والشجر » اذ « يسجدان » لله ٢٠ ، ان هذه الكائنات العليا ، لا مفر من الاقرار بانها ذات حياة وتعقل . اذ ان هذه الاجرام السماوية ، لما كانت الاسباب القريبة لما يلحق بالكائنات الحية في العالم من كون وفساد ، فانها تضفي على مثل هذه الكائنات ، التي خلقها الله من لا شيء ، « صورة الجرم الحي » المناسب لها ٢١ .

ويستدل الكندي ، بعد ذلك ، من المقدمة الكبرى التي تنص على ان « العلة الفاعلة ، بما هي به علة فاعلة ، اشرف من المعلول بما هو به معلول » ، ان الفلك الخارجي الاقصى ، الذي يضفي الحياة على الكائنات الحية في عالم ما تحت القمر ، اما مباشرة واما مداورة ، ينبغي له ، بناء على ذلك ان يكون هو نفسه حيا . ولما كان اسمى من الكائنات الفاسدات ، اقتضى ان

يكون بمعزل عن الكون والفساد ، وان يكون ذا حياة جوهرية ودائمة ،
بينما الحياة الخاصة بالكائنات الدنيا انما تحدث فيها عرضا ، وتوجد فيها
وجودا عابرا ٧٢ .

اتصاف الكواكب بالمعرفة والفضيلة

فالاجرام السماوية تتميز عن الكائنات الارضية باعتبار مزدوج ، هو
انها حية ، وان حياتها هذه دائمة . وهذه الحال السعيدة انما كانت للاجرام
السماوية ، لانها لا تشتمل على اضرار ، ولانها لا تتركب من اي من العناصر
الاربعة ٧٣ . ولما كانت حية وجب ان تكون قابلة للحس والحركة، شأنها في ذلك
شأن سائر الكائنات الحية. لكن من الجدير بنا ان نميز هنا بين القوى الحاسة
التي وجدت من اجل النمو ، وتلك التي وجدت لما هو اشرف واسمى .
فالذوق والشم واللمس تعين مباشرة على كسب القوت ، ومداورة على نمو
الحيوان . لكن الاجرام السماوية لا تنمو ، فهي لذلك في غنى عن هذه القوى
الثلاث ، لكنها لا تستغني عما ترتب فوقها من قوتي السمع والبصر ، اللتين
انما توجدان من اجل تحصيل المعرفة والفضيلة ، فهما لذلك معا لا غنى
للاجرام السماوية عنه ٧٤ .

ادلة الكندي على نطق الكواكب

وبناء على ما تقدم ، من ان علل الكون والفساد لا بد من ان تكون اشرف
من معلولاتها ، ينتهي الكندي الى ان الاجرام السماوية لا بد من ان تكون ذات
عقل . فيذكر اولاً : انه ، لما كان قد تقرر عندنا ، ان قوتي السمع والبصر
ضروريان لتحصيل المعرفة والفضيلة ، افضى قولنا ان الاجرام السماوية
غير ذات عقل الى ان القوتين المذكورتين وجدتا عبثا . لكن ذلك مخالف
لمناهج الطبيعة التي لا تفعل شيئاً عبثاً .

ثانياً : لما كانت المخلوقات الناطقة اشرف من غير الناطقة ، فان الاجرام
السماوية ، لو كانت غير ناطقة ، لكانت دوننا شرفاً .

ثالثاً : لما كانت هذه الاجرام السبب القريب لوجودنا، وفقاً لقضاء الله،
كانت حتماً السبب في كوننا ناطقين ، اذ النطق هو ماهيتنا . فلو كانت هي غير
ناطقة ، لاستحال ان تكون هي السبب في كوننا ناطقين ، سواء اكان عملها هذا
طبيعياً ام ارادياً .

رابعاً : لما كان للنفس ثلاث قوى هي الناطقة والفضيلية والشهوانية ،

وكانت القوتان الاخيرتان من هذه الثلاث موجودتين من اجل بقاء الحيوان او نموه ، بينما توجد الاولى من اجل « تمام فضيلته » ٧٥ ، و يجب لذلك ان يكون للاجرام السماوية القوة الناطقة لا غير ، لان هذه الاجرام ، كما مر معنا اعلاه ، غير قابلة للنمو او الانحلال ، وكذلك هي خالية من الشهوة .

خامسا : اذا ما قابلنا بين قطر الارض وقطر الكون ؛ ثم قارنا المجموع البشري بحجم البسيطة وما عليها من المخلوقات الدنيا ، تبينت لنا تفاهة المكان الذي يشغله الانسان في رحاب الكون الفسيح . فلو كان الجنس البشري النوع الوحيد الناطق في الكون باجمعه ، لترتب على ذلك ان نسبة المخلوقات الناطقة الى سائر المخلوقات من الضالة بحيث لا تكاد تذكر ، ومؤدى ذلك هو الانتقاص من قدرة الله ومن حكمته، ما دام الناطق من المخلوقات ولا ريب اشرف من غير الناطق . وعليه فان الله تعالى بقدرته الغائقة ، « قد صير اللاتي لا تقع تحت الفساد زمن مدتها التي فرض لها - جل ثناؤه - اعظم كثيرا من اللاتي تقع تحت الفساد » ٧٦ . وكذلك سمح بالمباينة الشديدة بين المخلوقات ، بان جعل في حيز الوجود المواد البسيطة والمركبة ، والكائنات الحية وغير الحية ، والمخلوقات الناطقة وغير الناطقة ، والمدركة وغير المدركة ؛ واضفى على المخلوقات برمتها قوة التحرك ، سواء في خط مستقيم كما في الكائنات الارضية ، او في خط مستدير شأن الاجرام السماوية ٧٧ .

عندما نتأمل قدرة الله وحكمته الشاملة في تدبير الكون تدبيرا حكيما ومتناسقا ، تاخذنا الدهشة لا مجرد مشاهدة تلك المخلوقات الغريبة الضخمة ، التي غالبا ما تستأثر باعجابنا ، بل بالنظر الى شرف تلك الكائنات العليا ، والطريقة التي جعل بها الانسان مثال الخليفة باجمعهما . ومن اجل ذلك وصف الفلاسفة القدماء الانسان بأنه « عالم صغير » ، تميزا له عن « العالم الكبير » الذي هو الكون . وهو قول يحرص فيلسوفنا على التنبيه الى انه يتفق كل الاتفاق مع العقيدة الاسلامية ٧٨ .

الكندي وعلم التنجيم

اما من حيث الدور الهام الذي تلعبه الاجرام السماوية في التحكم بالاحداث الارضية ، فان السؤال الذي لا بد من ان يطرح هو : الى اي حد سلم الكندي بصحة التنجيم الشعبي ؟ فالكندي - من جهة - دخل التاريخ العباسي كأحد كبار المنجمين ، اذ التحق بخدمة ثلاثة من الخلفاء كمنجم ،

ووضع عددا من المؤلفات في موضوع الفلك والتنجيم ٧٦ . ونحن نجد مع ذلك - من جهة اخرى - في تأكيدات المتكررة على شمول العناية الالهية ، وعلى مقام الله كخالق ومدبر للعالم ، الى جانب ميوله الواضحة نحو مذهب الاعتزال ، - نجد في ذلك كله ما يجري في اتجاه مخالف للاعتقاد الجارف باحكام التنجيم الشعبي . ومع انه لم يسرف بالاخذ بهذا الاعتقاد ، شان عامة المنجمين ، في العالم الاسلامي ، وفي المجتمع الوثني ، فيكاد لا يحون هنالك شك في ان الكندي الذي نبه على مزالق التنجيم ، قد اخذ ببعض فرضياته الاساسية .

اذا كانت العناوين التي وضعها الكندي لبعض مؤلفاته في التنجيم ، ذات دلالة صحيحة ، جار لنا ان نستنتج منها استنتاجا سليما ، انه اعتقد ان التنجيم علم اصيل . فقد ميز ، على ما يبدو ، تمييزا واضحا بين منجمين اصيلين ومنجمين زائفين . ودعا الى الاعتماد على الظواهر الفلكية ، نظير الكسوف والخسوف ، والقمرات بين الكواكب ، كدليل مرشد الى التكهانات العامة والخاصة ٨٠ . فضلا عن ذلك ، فان اهتمامه واهتمام مدرسته بمعتقدات الحرائين - وهم بقية من عبدة النجوم الاخذين بالفكر الاغريقي المتأخر في المجتمع الاسلامي ٨١ ، يشر اشارة واضحة الى اعتمادهم على مصادر حرآنية في التنجيم والفلسفة ، والى اخذهم بجانب من آرائهم .

النفس جوهر روحاني

يكشف الكندي في كلامه عن النفس ومراحل الادراك ، بوجه عام ، عن ملكة مرهفة في النقد ، على الرغم مما اشتهر به من ميل الى الانتقاء والتلفيق . فالنفس ، في ما يرى ، تنتمي الى عالم الافلاك التي لا يدركها الفساد ، من حيث هي جوهر غير مادي . ودليله على روحانية النفس ، قائم على اعتبار فيثاغوري - افلاطوني ، مؤداه ان اتحاد النفس والجسد ، انما هو اتحاد عرضي آني . فالنفس هي مبدا الحياة الذي يحل في الجسد فترة من الزمان ، لا يلبث ان يتخلى عنه دون ان يؤثر في كيانه المادي .

وبما ان النفس ، فضلا عن ذلك ، تمنح الجوهر الحي ذاتيتها وهويتها ، تحتم ان تنزل منه بمنزلة « الصورة العاقلة » او النوع . والكانن العاقل تابع ، كما هو واضح ، لفئة الجواهر ، فهي لذلك غير مادية ، ما دام النوع - شان سائر الكليات - غير مادي ، والا لما اتحد كليا في كل فرد من افراد النوع الذي ينطوي تحته . وهذا يفضي بنا الى ان النفس انما هي صورة

او نوع من انواع الجواهر الحية غير المادية ، وانها بالتالي جوهر روحاني ٨٢ .
 ففي رسالتين موجزتين في النفس ، يلخص الكندي فيهما كتاب ارسطوطاليس
 « في النفس » ويلحق به آراء افلاطون وسواه من الفلاسفة (وذلك بأسلوب
 افلوطيني واضح) يقول عن النفس انها « بسيطة ذات شرف وكمال ، جوهرها
 من جوهر الباري — عز وجل — كضياء الشمس من الشمس » ٨٣ . وبما
 ان جوهرها ، بهذا الاعتبار ، « جوهر الهي روحاني » ، فهي مباينة للجسد ،
 بل هي مضادة له . ذلك لان القوة الغضبية والقوة الشهوانية قد تدفعان
 الانسان الى اعمال فاسقة ، فتمنعهما النفس عن ذلك ، مما يثبت ان النفس
 الناطقة التي تكبهما هي مباينة لهما . فهي بعد ان تفارق مقامها الجسدي
 الآني تلحق ثانية « بعالم الحق » الذي يغمره نور الباري ، وتصبح ، من ثم ،
 قادرة على استيعاب جميع المعارف ، حتى لا يبقى شيء خافيا عنها ، كما
 اثبت ذلك افلاطون ٨٤ .

مصير النفس بعد فراق الجسد

على ان هذا المصير السعيد ليس من حظ المنغمسين في اللذات
 الجسدية ؛ فالكندي يشبههم بالخنازير ، لان القوة الشهوانية طاغية عليهم ،
 بينما يشبه الذين تغلب فيهم القوة الغضبية بالكلاب . اما الذين يسيطر
 فيهم العقل ، فهم عنده شبيهون بالملوك . ويشبه فيثاغوروس النفس ، كما
 يقول ، بعد ان تطهر من الشهوات الجسدية ، بمرآة ترتسم فيها الاشباح
 الخارجية بوضوح ، لان مثل هذه النفس قادرة على تقبل رسوم جميع
 الاشياء وعلى معرفتها جميعها معرفة تامة .

ولكن لا يتهدى لكل نفس ، عندما تفارق الجسد ، ان تعود الى العالم
 المعقول الواقع ما وراء الافلاك ، وانما يمر بعضها في مراحل متتابعة من
 التطهر . فهي تمكث حيناً ، اولا في فلك القمر ، ثم في فلك عطارد ، فالافلاك
 الواقعة بعده على التوالي ، الى ان تبلغ تمام الطهارة ، وعندها تصبح جذيرة
 بدخول العالم العقلي ٨٥ . وهذا ، في رأي الكندي ، هو بلا ريب ، مغزى
 تعليم الفلاسفة في باب النفس . وبهذا النحو من التطهر وحده تستطيع
 النفس ، وقد اغلقت من عقال الجسد ، ان تعود الى العالم العقلي او الالهي .
 وما العالم الادنى الا جسر تعبر عليه نفوسنا بعد الموت الى العالم الاعلى ،
 حيث تظفر بمشاهدة الله مشاهدة عقلية ٨٦ .

قوة التنبؤ في النفس

والكندي قلما يفارق ، في كلامه عن قوى النفس الانسانية ، النهج الارسطوطالي ، بما فيه من تمييز بين القوى النباتية والحاسة ، والمدركة والحركة . على ان ذلك كثيرا ما يختلط عنده بتقسيم افلاطون الثلاثي لقوى النفس ، بدون تمييز واضح ٨٧ . فهو يصف الاحساس بانه تجريد للصورة المحسوسة من الشيء المحسوس بواسطة الاعضاء الحاسة . وفي هذه العملية تتحد الصورة المحسوسة بالعضو الحاس ٨٨ . ولدى غياب الشيء المحسوس ، تعتمد المخيلة او الصورة الى استحضار الصورة المحسوسة واضحة المعالم . سواء في اليقظة او في المنام . وبمقدار ما يتحرر العقل من تأثير الاحساسات الطارئة ، يتسنى لعمل التخيل ان ينشط ، وذلك على نحو ما يحصل في حالة الاستفراق الفكري البالغ ، او في اثناء النوم ٨٩ . ومتى تحررت القوة المصورة من تأثير الاشياء الخارجية ، اصبحت قادرة على توليد صور مركبة ليس لها ما يقابلها في العالم الخارجي ، مثل صور رجال ذوي قرون ، وحيوانات تتكلم ٩٠ . وهذا انما يحصل بنوع خاص في المنام ، ففي هذه الحالة تبلغ النفس احيانا حدا من ارهاق الحس تستطيع معه حتى التنبؤ عن المستقبل . وذلك بان تسترسل في معالجة بعض الصور الخاصة ، وتولد منها بعض النتائج اللازمة . اما اذا كانت قوة الاستنتاج في النفس ضعيفة ، فان تنبؤها لا تؤيده احداث المستقبل . وعندها تقول انها اخطأت في احكامها ٩١ . والنتيجة المنطقية لهذه القضية التي لم يحاول الكندي ، على ما يبدو ، استنباطها ، والتي لم يتردد الفارابي ولا سواه اخيرا في استخلاصها ، هي ان قوة التنبؤ (او النبوة) التي لعبت ذلك الدور الحاسم في الفكر الاسلامي ، انما هي فعل من افعال القوة المصورة ، وقد بلغت درجة فائقة من الصفاء ، وانها نعمة الهية جعلها الله وقفا على الانبياء .

العقل ومراتب قواه

وفي العقل شيء من الشبه بالاحساس ، وذلك اولا ، من حيث انه هو الآخر يجرّد صور الاشياء العقلية ، مثل الجنس والنوع ؛ وثانيا من حيث انه يصبح هو وموضوعه في فعل التفكير شيئا واحدا . والنفس بما لها من قوة مزدوجة مؤلفة من التفكير والاحساس ، يجوز ان توصف — كما اشار بذلك افلاطون — بانها « مكان لجميع الاشياء المحسوسة والمقولة » ٩٢ . ففي رسالة للكندي في العقل ، لعبت دورا هاما في المناقشات التي دارت

في العصور الوسطى حول طبيعة العقل ، في اوروبا وفي الشرق الادنى على السواء - في هذه الرسالة تفصيل واف لرأي ارسطوطاليس في العقل ، ممزوجا برأي افلاطون، اللذين ظنهما الكندي رايا واحدا؛ وفيها ايضا يميز بين اربعة وجوه للعقل. «الاول منها : العقل الذي بالفعل ابدأ، والثاني : العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس ؛ والثالث : العقل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل ؛ والرابع : العقل الذي نسميه البائن » ٩٣ .

ويمكننا دعوة هذه الوجوه الاربعة للعقل على التوالي : العقل بالفعل ، والعقل بالقوة ، والعقل بالملكة ، والعقل الظاهر ٩٤ . فعندما تدرك النفس الصور المعقولة المجردة من المادة وتمثيلات المخيلة ، فانها تتحد بها وتصبح موضوع الادراك. وعند ذلك يتحول العقل، من القوة الى الفعل. وفي عملية التحول هذه من القوة الى الفعل ، تلعب الصور المعقولة دور العلل الفاعلة ، والا استحال التحول المذكور . لكن هذه المعقولات ، في حال وجودها بالفعل تصبح مطابقة للعقل بالفعل ، ما دام الفارق بين الادراك وموضوع الادراك يبطل تماما في عملية المعرفة . فاذا نحن نظرنا الى هذه الصور من زاوية النفس الساعية وراء الادراك ، جاز لنا ان نسمي هذه الصور عقلا مستفادا ، ما دامت النفس انما تكتسبها او تتسلمها من العقل الفعال نفسه . ومهما يكن من امر ، فان النفس ، عندما يتم لها ادراك هذه الصور ، تصبح ، بطبيعة الحال ، قادرة على استدعائها عندما تريد ، دون ان تكون منهمكة فعلا بمثل هذا الادراك . وفي مثل هذه الحالة ، يكون ادراكها بالملكة . فاذا كانت مستغرقة في تأمل هذه الصور ، او عاملة على ادائها الى الغير ، كان ادراكها « ظاهرا » بمعنى انه يصبح بينا بداته من جهة ، وواضحا للملا من جهة ثانية ٩٥ .

بين الكندي وارسطو في العقل

لقد جرت محاولات كثيرة، منذ العصور الوسطى حتى الوقت الحاضر ٩١ لشرح رأي ارسطوطاليس المعقد في العقل ، لاسيما من حيث هو فاعل . ومع ان الكندي يتعمد التاكيد على ان كلامه في العقل هو عبارة عن كلام ارسطوطاليس « الفيلسوف المقدم بين الفلاسفة القدماء » وكلام استاذه افلاطون ، الذي يتفق مع كلامه من حيث الجوهر ، فان السؤال الذي يمكن طرحه هو : الى اي مدى يتفق قول الكندي مع كلام فيلسوف اسطاغيرا في كتاب « النفس » ؟ وقد يجاب عن هذا السؤال بمجرد القول : انه على

الرغم من الخلافات الحادة التي شجرت حوله بين علماء العصر الحديث، فالذي يبدو ان الكندي يثبت ههنا بالقدر نفسه من الاجازة النظرية الارسطوطالية في العقل، من حيث صلتها بنظريته العامة في المعرفة، دون ان يحاول استغلالها، كما فعل العرب المتأخرون من اتباع المذهب الافلاطوني الجديد ، في سبيل اغراضهم الكونية الكبرى . لكن الخلاف بين الكندي وارسطوطاليس يتجلى في اضافته عقلا رابعا ، اما ان يكون من عندياته ، او من عند الاسكندر الافروديسي ١٧ . على انه يتبين لدى الامعان في التدقيق ، ان ذلك مما قد يستنتج من المعنيين المحتملين للعقل بالملكة الوارد في كتاب النفس ، ٢٩٦ به وهما : كسب القدرة على التفكير ، او ممارسة هذه القدرة بالفعل . والملكة ، بالنسبة الى الاستعداد الفكري المجرد ، هي مرحلة تحقيق فعلي ، تقابل في النظام الارسطوطالي مرحلة الكمال الاول اذا قيست بمرحلة الممارسة التي هي مرحلة اعلى من مراحل الفعل ، والتي يدعوها ارسطوطاليس بالكمال الثاني ١٨ . واذا ما تذكرنا ان الوجوه الثلاثة للعقل ، وهي : العقل بالقوة ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، تمثل - في رأي ارسطوطاليس - المراحل الثلاث في عملية الادراك المعقد - لدى انتقالها تدريجيا من حالة القوة الى حالة الفعل - انتهينا ضرورة الى مرحلة اخيرة تقابل ما يدعوها ارسطوطاليس « الكمال الثاني » ، ربما تراءت للقارىء النبيه الذي يعمل على تقصي مدلولات الالفاظ الارسطوطالية القليلة الحافلة بالمعاني .

مسائل متفرقة عرض لها

اما ما تبقى من رسائل الكندي التي بلغتنا ، فتعالج عددا من المواضيع المختلفة ، وذلك من منطلق ارسطوطالي عام ؛ منها رسالة في « المبادئ او الجواهر الخمسة » ، اعني المادة ، والمكان ، والصورة ، والحركة ، والزمان ؛ يعتمد فيها الى تلخيص رأي ارسطوطاليس في هذه المبادئ الاساسية الخمسة في علم الطبيعة . وفي رسالة ثانياة يحاول ، على ما يبدو ، ان يبين ان « طبيعة الفلك مغايرة لطبيعة العناصر الاربعة » فيقرر ان الاجرام السماوية غير مركبة وانها غير قابلة للطبائع الاربعة الاساسية ، فهي مكونة - في رايه - من « طبيعة خامسة » ١٩ لا يسميها بوضوح لكنها يستبعد ان تكون غير « الاثير » الذي ذكره ارسطوطاليس . ويذكر في رسالة اخرى ان شكل العناصر ، وكذلك شكل الاجرام السماوية في ما وراءها ، هو كروي ؛ وانها منتظمة في افلاك او دوائر متلازمة ، تحيط بالارض ، التي هي مركز الكون ١٠٠ .

وهناك رسائل اخرى تبحث (١) في الاشكال الهندسية الخمسة التي ذكر القدماء انها اشكال العناصر، وهي ذوات القواعد الاربع، فالست، فالثمانية فالاثنتي عشرة ، فالعشرين ؛ ١٠١ (٢) في العنصر القابل للون ، والذي هو علة اللون في الاشياء الاخرى ، وهو التراب ؛ (٣) في سبب قلة المطر في بعض المناطق ؛ (٤) في علة تكوّن السحب والثلج والبرق والبرّد والرعد ؛ (٥) في السبب في برودة طبقات الجو العليا ، وحرارة الطبقات السفلى ؛ (٦) في علة الزرقة الظاهرة في قبة السماء ؛ (٧) في علة المد والجزر . الخ. وهذه الرسائل تشتمل على بعض التنبيهات البارعة عن الظواهر الجوية والاحوال الفلكية التي تناولها بحثه .

مصطلح الكندي الفلسفي

على ان الرسالة التي تفوق سائر هذه الرسائل ، في ما يتصل بتاريخ الافكار الفلسفية في الاسلام ، وتطور المصطلح الفلسفي وانتشاره بين العرب ، انما هي رسالة الكندي « في حدود الاشياء ورسومها » . وهي الحلقة الاولى في سلسلة من رسائل معاملة احتذى فيها مؤلفوها حذو ارسطوطاليس في الكتاب الخامس (كتاب الدال) من مجموع « ما بعد الطبيعة » ، حيث اورد جدولا من المصطلحات الفنية قرنها بالشرح المناسب . ففي وقت كان الفلاسفة يتلمسون فيه الطريق للظفر بمصطلح دقيق الدلالة ، من المثير حقا ان نرى كيف عبروا عن افكارهم ، وكيف تطور على يدهم الجهاز اللفظي الفلسفي ، اما بتنوع الدلالة الاصلية ، واما بتحسينها ، او بمجرد تكريسها وتثبيتها . فالعديد من التعابير التي استخدمها الكندي يغلب عليها طابع الاعتماد على الترجمة من اليونانية او السريانية . وليس من المستغرب ان تكون مثل هذه التعابير قد اهلعت ، مع مرور الزمن ، وان تكون تعابير بديلة قد حلت محلها ، واكتسبت بحكم الاستعمال ، دلالة اصطلاحية ثابتة . مثال ذلك لفظة « جرم » للجسم ، و « طينة » للمادة ، و « التوهم » للخيال ، و « التمام » للنهاية ، و « الغلبة » للفضيية ، و « القنية » للعادة ١٠٢ ، و « الجامعة » للقياس ١٠٢ . فقد حلت محلها تباعا التعابير التالية التي استخدمها كتاب القرن العاشر والحادي عشر ، وهي على التوالي : جسم ، ومادة ، والتخيل ، والغاية ، والفضيية ، والملكة ، والقياس . ويلجأ الكندي احيانا الى الفاظ غريبة او مهجورة نظير « ايس » و « ليس » للتعبير عن معنيين متقابلين هما : الوجود واللاوجود . بل هو

يستنبط الافعال والصفات والاسماء من مثل هذه الالفاظ، ويبتكر من التعابير ما هو اغرب : مثل « هوي » و « تهوي » بمعنى اوجد وايجاد ، مشتقين من ضمير القائب المفرد « هو » ، للتعبير عن الخلق من لا شيء ١٠٤ .

اسلوبه بين البحث العلمي والاداء الادبي

والكندي ، مع كل هذه البراعة في الاستنباط ، لا يمكن ان يقال عنه انه كتب بأسلوب رشيق او اتيق ، وانما كان في استخدام الالفاظ ، بوجه العموم، متكلفا . وكانت استدلالاته تنطوي على كثير من التطويل ، وفي سياق كلامه الكثير من الاستطراد والاعتراض . ويبدو احيانا انه كان يلجأ عمدا الى استخدام التعابير والالفاظ الحوشية ، جريا على مثال كبار البلاغيين ، وحرصا على التأثير الادبي . ولا يسع القارىء ، في مثل هذه الحالات ، الا ان يشعر بأن الكندي كان يكتب تحت تأثير الشعور بالتقصير الادبي ، الذي كان اقرب العلوم الحديثة يتحسونه تجاه الاداء البليغ الذي تميز به اعلام الادب ١٠٥ ، فحاولوا هم كذلك مجاراتهم في هذا المضمار .

اما المناهج الاستدلالية ، فقد كان الكندي يؤثر منها اثنين : احدهما التقليل ، والآخر قياس الخلف ؛ يضاف اليهما احيانا الطريقة الافلاطونية في القسمة . وشاهد ذلك انه اعتمد هذه المناهج الثلاثة ليثبت ان « الكائن الازلي » الذي هو الله ، لا ينتابه فساد ١٠٦ ، وهي الطريقة التي يميل الى التوفر على استخدامها في اكثر ما كتب .

انتاج الكندي في التراث الفلسفي

لم يكن فضل الكندي ، في تطوير التعبير الفلسفي ، الخدمة الوحيدة ، حتى ولا الكبرى ، التي اداها للفكر الفلسفي في القرن التاسع . بل يوازيها في الاهمية دوره الفعال في ادخال الفكر الفلسفي اليوناني الى العرب والترويج له في اوساطهم (والشواهد التي مرت بنا على ذلك عديدة) . وقد تم له ذلك ، برعايته لترجمات قام بها علماء آخرون ، وباشتغاله في مراجعة النصوص الفلسفية وشرحها . على ان ذلك كله ، مقرونا بما بذله الخلفاء الثلاثة ، الذين دعوا الكندي ، من عطف على الفلسفة والعلوم ، لم يكن ليؤمن للفلسفة الظفر بموطيء قدم راسخ في العالم الاسلامي ، لولا تفاني الكندي المنقطع النظر في مناصره التامة لقضية هذا العلم الناشئ والمحفوف بالشبهات . واذ التزم الكندي بمقائد الاسلام الاساسية ، على فرار متكلمي

المعتزلة ، غدا اقل تعرضا لتكرر العامة مما كان فلاسفة الاسلام من اتباع المذهب الافلاطوني الجديد ، في القرن العاشر والحادي عشر ، وهم الذين حاولوا بمهارة فائقة ، الجمع بين المبادئ الفلسفية والعقيدة الاسلامية . وفي صميم هذا الاشكال كان رفض هؤلاء الفلاسفة الافلاطونيين التخلي عن اي مبدأ فلسفي ، من جهة ، وعن الاقرار للدين بأية ميزة يختص بها بفضل مصدره الغيبي او الالهي من جهة اخرى . اما بالنسبة الى الكندي ، فان مهمة الفلسفة الحقيقية لم تكن تحدي حقيقة الوحي ، او قحة الادعاء بالتعالي عليه ، او التساوي به ؛ فالفلسفة في عرفة ، ينبغي ان تتخلى عن الادعاء بأنها اسمى سبيل الى الحق ، وان ترضى لنفسها بمنزلة اوضع هي ان تكون مسعفا للوحي وحسب .

تصنيفه للمؤلفات المشائية

بين رسائل الكندي رسالة هامة ، ارادها ان تكون مدخلا لدراسة الفلسفة الفلفة عامة ، وللمذهب المشائين خاصة ، حث فيها هذا الباحث الجاد - كما فعل في رسالته المفقودة ، الموسومة بـ « الحث على تعلم الفلسفة » ١٠٧ - على سلوك طريق الفلسفة الشاق ، وتطرق الى تصنيف المؤلفات التي ضمها المجموع الارسطوطالي ، بأسلوب يشبه الاسلوب الذي جرى عليه اليونان المتأخرون او ربما الاثينيون ١٠٨ ، واخذ به فلاسفة العرب الذين جاءوا بعده . فقد وردت في هذا التصنيف اولا الابحاث المنطقية في ثمانية كتب اشتملت ، بحسب السياق العربي ، على الخطابة والشعر ١٠٩ ؛ وجاءت ثانيا الابحاث الطبيعية في سبعة كتب ، استبعد منها موضوع النفس ؛ ووردت ثالثا الابحاث التفسائية ، وفيها « النفس » و « الطبيعيات الصغرى » في اربعة كتب تبحث ، على ما ذكر الكندي ، « في الاشياء التي لا تحتاج الى اجسام في قوامها وثباتها ، وقد توجد مع الاجسام » ١١٠ ؛ واثبت رابعا موضوع ما بعد الطبيعة ، وهو كتاب واحد ، يعالج الكائنات التي لا تحتاج في قوامها الى مادة ، ولا توجد في مادة مطلقا ؛ وصنف خامسا الابحاث الاخلاقية ، وتشمل رسالة « الاخلاق الى نيقوماخوس » في احد عشر كتابا ، موجهة الى ابنه ؛ ثم رسالة « الاخلاق » (الى يوديموس) كتبها الى بعض اخوانه ، وهو شبيه بالكتاب السابق ؛ وجاء اخيرا كتاب « الاخلاق الكبير » . وقد يظن ان محتويات هذه الكتب هي من قبيل ما يعالجه علم النفس ، لولا انها تعنى بتنمية فضائل النفس ، التي هي غرض الانسان

الاقصى في هذه الدنيا ، وسبيله المؤدي الى نعيم الآخرة ١١١ .
 وهذا التصنيف لا يشتمل على علم الرياضيات ، لان دراسته ، في رأي
 الكندي (وراي افلاطون) ، ليست جزءا من دراسة الفلسفة على الحصر ،
 بل هي بمثابة تمهيد لدراستها . على ان هذا التمهيد ، كما يؤكد الكندي
 هنا ، وفي رسالة اخرى مفقودة ١١٢ ، هو من الاهمية بحيث يتعدى على اي
 كان ان يبرع في الفلسفة ، ما لم يتقن الرياضيات ١١٣ . والذي يقصده
 بالرياضيات علم العدد ، والتأليف ، والهندسة ، والنجوم ؛ والرئيسي
 بينها هو علم العدد اي الحساب ، لانه لولا العدد لما وجد شيء .

المعرفة العقلية والمعرفة الالهامية

ان علم الكمية والكيفية ، في رأي الكندي ، من الاهمية بحيث اننا بدون
 هذا العلم ، الذي تكسبه عن طريق الادراك الحسي ، لا يمكننا التوصل الى
 علم الجوهر الاول . ولما كان التوصل الى معرفة الجوهر الثانية (اي
 النوع والجنس) عن طريق معرفة الجوهر الاول ، كان من المتعذر كذلك معرفة
 الجوهر الثانية . وعليه ، فبدون معرفة الكمية والكيفية ، يتعدى علينا
 تحصيل اية معرفة ، على الصعيد الانساني ، الا ان امكان تحصيل معرفة
 من هذا النوع ليس محالا على صعيد فوق انساني ، او الهي . وهذا في الواقع
 هو حال المعرفة النبوية التي خص بها الله رسله ومبعوثيه المختارين ، الذين
 يستطيعون الاستغناء عن الاساليب البشرية في الاستدلال البرهاني ، وذلك
 بفضل ما يحظون به من نور الهي يفيضه الله على من يشاء . والآية في مثل
 هذه المعرفة ، ما يتميز به الكلام المعبر عنها من ايجاز ووضوح وشمول ، مما
 يمنع ان يوازيه بيان بشري ١١٤ .

قوة الاقناع في التعبير القرآني

ويسوق الكندي شاهدا على هذه المعرفة الالهية العليا ، عددا من الآيات
 القرآنية ، جاءت جوابا عن سؤال طرحه كافر على النبي هو : « من يحيي
 العظام وهي رميم » ؟ فكان الجواب : « قل يحييها الذي انشاها اول مرة ،
 وهو بكل خلق عليم » ١١٥ . وذلك بقدرته المطلقة ، اذ قال : « انما امره اذا
 اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » . وههنا جواب مفحم يفوق بوضوحه
 وتأثيره اي برهان منطقي يستطيع ابراده اذكي العقول البشرية .
 والتعبير القرآني لا يقف عند هذا الحد من اظهار قدرة الله على ان

يخلق ما يشاء او يحييه بعد موته . ففي الموضوع نفسه كلام مستأنف مؤداه ان الله « يجعل من الشجر الاخضر نارا » ، يبين كيف يخلق الله من الضد الواحد (الشجر الاخضر) ضدا آخر (النار) ، اي كيف ان النار تحدث عن لا نار ، او انها توجد من شيء لم يكن من قبل . وهو بالضبط معنى الخلق من لا شيء ١١٦ .

وردا على الذين ينكرون امكان الخلق من لا شيء ، على اساس انه يستلزم — قياسا على العمل الانساني — زمنا مديدا ، جاء في القرآن ان فعل الله لا يصح قياسه مطلقا على فعل الانسان اذ ان امره « اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » ، فهو يستغني بذلك عن شرطي المادة والزمان ، وذلك بفضل قدرته المطلقة ١١٧ .

الوحي فوق الفلسفة

ولا تمنينا هنا الآن النواحي الاخرى التي تطرق اليها الكندي في شروحه القرآنية . لذلك تقتصر على الاشارة الى انه ، نظير الكثرة المطلقة من متكلمي المسلمين ، اخذ بروعة الاسلوب القرآني وبلاغته ادائه ، فهو وان اختلفت بيناته عن براهين الفلاسفة الجدلية الصارمة ، لكنها جاءت في الغالب ابلغ تأثيرا ، واقرب الى الحس . كذلك العلم الالهي او العلم المنزل ، فهو يفوق المعرفة الانسانية ، كما تفوق السلطة الالهية التي هي مصدره الوسائل البشرية في كسب المعرفة التابعة اصلا من الادراك الحسي . فمن هذه الناحية ، كما في نواح هامة اخرى ، لا يكاد يساورنا شك في ان الكندي يقف موقفا هو من التيار الكلامي التقليدي في الصميم ، وان اغراضه الفلسفية لا تفسد عليه ولاءه غير المشروط للعقائد الاساسية في الدين الاسلامي . اما رفاقه من فلاسفة الاسلام ، ابتداء من الفارابي فما بعد ، فقد بلغوا من الافتتان بالفلسفة حدا اعماهم عن ان الحق المنزل ، بما له من الاهمية الخاصة ، لا يجوز ان يعتبر موازيا للحقيقة الفلسفية او دونها درجة ، بل ينبغي ان يفوقها عندنا سوما ، اذا كان رائدنا التمسك بحقيقة اصلها الالهي .

اثره الوحيد في الاخلاق

ولا يسعنا ان نختم هذا البحث ، دون ان نورد كلمة اخيرة عن رسالة الكندي الوحيدة التي وصلتنا في موضوع الاخلاق ١١٨ ، وهي رسالة « الحيلة لدفع الاحزان » ١١٩ . ففي هذا المؤلف ، الذي تعددت نظائره في العربية ،

نجد آراء الرواقيين في الصبر وفي الشجاعة الادبية ، ونكران الذات ، مفرغة في تعابير فلسفية رفيعة . اما مثال الخلق السامي ، في نظر الكندي وزملائه العديدين ، من الرازي حتى اخوان الصفاء ، فهو سقراط ، الذي تلتبس شخصيته احيانا ، في المصادر العربية ، بشخصية معلم اخلاقي كبير آخر هو ديوجينيس الكلبي . وبما ان هذه الرسالة اقدم رسالة من نوعها في اللغة العربية ، اتسمت بالبلاغة والاثارة في تحليل البطولة الادبية ، كانت جذيرة حقا بمناية مؤرخ الحركة الفكرية . وكل ما نستطيع ، في هذا العرض المجمل ، ان ننبه الى اهميتها في تاريخ الفكر الاخلاقي في الاسلام .

الفصل الثاني

ظهور المذهب الطبيعي والتشكك العقيدة الإسلامية

من النظام الى الكندي

ان اليقظة الفلسفية التي جاءت في اعقاب تهرب الفلسفة اليونانية ، واقتربت بظهور روح البحث الطليق الذي لم يكن العرب على علم به ، كان من شأنها ، آخر الامر ، ان تعرض للخطر عددا من امهات العقائد الاسلامية . فشيوخ المعتزلة الذين اطلقوا تيار البحث الحر ، تمكنوا - على العموم - من امتصاص صدمة العقيدة اليونانية التي ولدت هذا التيار . على ان بعض الذين تميزوا منهم بالجرأة الفكرية ، نظير النظام الشهير (ت. ح ٨٤٥) ، اضطروا بحكم قوة النظر التجريدي ، ان يسيروا خطوات ايجابية في اتجاه الفلسفة الطبيعية ، دون ان يتخلوا عن جوهر ايمانهم الاسلامي في الشؤون الالهية ، او ان يترددوا في التسليم بصحة الكلام المنزل ١٢٠ .

وللكندي ، في ما يتصل بهذا الموضوع ، اهمية خاصة ؛ وهو المفكر الذي عرضنا له في البحث السابق . قد يخيل لنا انه لما كان اول نصر نظامي للفكر اليوناني ، فموقفه من العقيدة الاسلامية ، ان لم يكن موقف المشكك الصريح ، فقد كان على الاقل موقف المؤمن المتحفظ . على ان الواقع ان هذا المفكر الموسوعي البارز لم يكن كذلك ، اذ ان اهتمامه بالكلام لم يكن اقل منه بالفلسفة . فدرسه للفكر اليوناني لم يززع ايمانه في عدد من العقائد الاسلامية الاساسية ، نظير خلق العالم في الزمان ، وحشر الجسد ، والقول بعناية الله الشاملة ، وصحة الوحي النبوي ؛ فهو لم يتردد في وضع حصافته الفلسفية برمتها في خدمة معتقداته الاسلامية . وهكذا فقد بقي ، خلافا لمن جاء بعده من انصار الفلسفة اليونانية ، بعامن يكاد يكون تاما من غائلة التشكك الديني .

من السرخسي الى ابن الراوندي

على انه من الصعب الجزم بان مثل هذه الظاهرة كانت منوطة بصلب

المذهب العقلي ، لكن الذي يمكن تقريره بشيء من الثقة ، هو ان الكندي كان تاريخيا شخصية فريدة تتصف من نواح عديدة بالبطولة . فموجة الشك ، حتى بين اتباعه ، لم يكن بالامكان وقفها او تحويلها طويلا ، كما تشهد على ذلك سيرة تلميذه الشهير احمد بن الطيب السرخسي ، الذي كان معلما وندما للخليفة العباسي المعتضد ، الى ان نبذه وقتله سنة ٨٩٩ . على اننا لا نعرف الا القليل عن تفاصيل حياة هذا الفيلسوف الناجح الثري ١٢١ او عن آرائه ، انما يبدو انه نسج على منوال استاذه الأشهر ، وانه اولع مثله بالمنطق والكلام والنجوم . وبناء على النجاح الكبير الذي احرزه ، والحظوة التي نالها في البلاط ، فقد سولت له نفسه ان يتخطى حدود الدالة على الخليفة ، بحيث سمح لنفسه ان يتطرق في احاديثه معه الى مباحث تنطوي على لون من الزندقة ، وهذا الامر ، مقرونا بالمكانة البارزة التي شغلها في البلاط ١٢٢ ، حمل الخليفة آخر الامر ، على الامر بقتله . واذا سلمنا برواية البيروني عنه ، وهو موضع الثقة المعروف ، فان السرخسي لم يقتصر في التصريح بشكوكه على احاديثه الخاصة مع الخليفة ، بل دوتها في رسائل عديدة اتهم فيها الانبياء بالتدجيل ١٢٣ .

ان ميول السرخسي نحو الاعتزال تبدو ، نظير ميول استاذه الكندي ، اكدية ١٢٤ . والمشاغل العقلية التي انبثقت عن هذه الميول ، مقرونة بخوضه في شؤون الفلسفة ، كانت - على ما يبدو - من العوامل الاساسية في شكوكه الدينية ، وبصورة خاصة في قدحه بالنبوة . لكن التيار العقلي الذي اطلقته المعتزلة لم يلبث اخيرا ان قضى على هذا المفهوم الديني .

الا ان المفكر الذي كان اشد تطرفا في تحدي العقيدة الدينية برمتها ، هو المفكر المتحرر الشهير ابن الراوندي (ت . ح ٩١٠) . فقد سلك طريق الشك الديني على وعورته ، بحكم ما يبدو انه دافع فلسفي اصيل ، وذلك بجرأة منقطعة النظير . واذا جاز لنا ان ننق بالمصادر التي لا شك في عدائته له ، والتي حملت اليها النزر القليل من اخباره اللاحادية ، فاننا ننهي الى ان هذا المفكر المتحرر قد انكر القضايا الالهية الكبرى المتصلة بالوحي والمعجزات ؛ وكذلك - على ما جاء في احد المصادر - امكان ايراد اي دليل عقلي مقبول على وجود الله وحكمة تدبيره ١٢٥ . (لكن جميع الكتب التي انطوت على هذه الآراء لم تصل اليها ، شأنها في ذلك شأن امثالها مما وضع في هذا الباب) . وقد جاء عن ابن الراوندي ، في مصدر اقل عداء له ، انه انكر كل ما جاء من وحي منزل على انه من قبيل الفضول . فقد ذكر عنه انه جاهر بان العقل البشري قادر

على بلوغ معرفة الله ، وعلى التمييز بين الخير والشر . وهو رأي يتفق وتعاليم الكثرة من شيوخ المعتزلة ؛ الذين سبق له ان كان واحدا منهم . فالوحي ، بناء على ذلك لا لزوم له مطلقا ؛ والمعجزات التي تقوم عليها دعوى النبوة جميعها باطلة . واهم تلك المعجزات ، من وجهة النظر الاسلامية ، هي اعجاز القرآن ، وهي في رايه مما يتعذر اثباته . اذ ليس من غير المعقول ان يظهر كاتب عربي يفوق سائر كتاب العرب ببلاغة الاداء ، فيكون كتابه من ثم نسيج وحده في الروعة . ومع ذلك ، فان هذه الروعة لا تقتضي ضرورة ، ان تكون امرا خارقا او معجزا . فنحن لا نستطيع ان ننكر ، ان هذا الاعجاز الادبي ، لا يقوم دليلا قاطعا ، بالنسبة الى من لا ينطق بالعربية من الاعاجم ١٢٦ .

اما سائر الآراء المنسوبة الى ابن الراوندي ، فظهر اذلية العالم ، وتفوق الشائبة (المانوية) على التوحيد ، وتهاافت الحكمة الالهية ١٢٧ ، فانها تعزز الاعتقاد بان هذا المفكر ، الذي كان اصلا من ابرع واجل شيوخ المعتزلة ، وقع في ما بعد ، فريسة لشكوك خطيرة ، تولدت عنده من شدة الاستقصاء والتبحر في التنقيب ، حتى باتت اجوبة المتكلمين المألوفة وصيغهم المنمقة غير كافية لاقناعه .

الرازي بين الفليضة والطب

ومع كل ما كان عليه ابن الراوندي من شهرة وتماد في الجراءة الفكرية ، بلغت به حد معارضة القرآن ، والسخرية من النبي محمد ١٢٨ ؛ فقد تخطاه ، في تاريخ التحرر الفكري في الاسلام ، معاصر له وزميل فارسي اعظم منه شانا ، هو ابو بكر محمد بن زكريا الرازي ، الذي كان اكبر خارج على العقيدة في التاريخ الاسلامي برمته ، واشهر مرجع طبّي في القرن العاشر ، دون ريب . ولد الرازي في مدينة الري من اعمال خراسان . وفي بعض المصادر انه كان في حدائثه يمزف على العود ، وفي البعض الآخر انه كان يشتغل بالصرافة ، وذلك قبل ان يتحول الى الاهتمام بالفلسفة والطب . وقد احرز في الطب منزلة بارزة اهلته لان يتولى رئاسة المستشفى (البيمارستان) في مرو ، وبعد ذلك في بغداد ، حتى ان احد الثقات وصفه بقوله عنه انه « طبيب الاسلام غير المنازع » ١٢٩ . وفي ما عدا ذلك ، فان المعروف عن دقائق حياته وخصاله الخاصة قليل ، الا ما كان من اشتغاله بالكيمياء ، واشتهاره بالرأفة والجدود والمواظبة على الدرس . وقبيل وفاته اصيب بماء نزل في عينيه . وربما كان ذلك نتيجة الدراسة المتواصلة ، لكنه رفض معالجة هذا الماء متدرا بقوله :

« قد ابصرت من الدنيا حتى مللت » ١٢٠ . وكاذا توفاته ، في ما يرجح ، سنة ٩٢٥ او ٩٣٢ ١٢١ .

مؤلفاته في شتى الحقول

كان نتاج الرازي العلمي ، على ما يبدو ، ضخماً . فهو نفسه يدعي في ترجمة ذاتية له ، انه ألف ما لا يقل عن مئتي كتاب ، تدور على جميع ابواب المعرفة ، الطبيعية والماورائية ، باستثناء الرياضيات ؛ فقد تنكب عنها في ما يبدو ، لسبب غير واضح ١٢٢ . وأهم ما ألف في الطب كتاب « الحاوي » . والمعروف ايضا بـ « الجامع لصناعة الطب » ، الذي ترجم الى اللاتينية سنة ١٢٧٩ بعنوان *Continens* ، واتسعت شهرته في الاوساط الطبية ، واستمرت حتى العقود الاولى من القرن السادس عشر . اما سائر مؤلفاته ، فقد تناولت — الى جانب مجمل الموضوعات الطبية — الفلسفة والكيمياء ، والفلك ، والنحو ، والكلام ، والمنطق ، وسواها من حقول العلم . على ان الذي يعيننا منها ههنا — بطبيعة الحال — مدوناته الفلسفية . ونحن نثبت اهمها في الجدول التالي ، مع العلم بأن الذي وصل الينا منها قليل جدا ، وان الذي بلغنا من بعضها شذرات متناثرة ليس الا ؛ وهذه هي :

- ١ مجموع من الرسائل في المنطق ، تبحث في قاطيفوراس ، والبرهان ، وايساغوجي ، والمنطق ، كما يتمثل في « الكلام الاسلامي » ١٢٣ .
- ٢ مجموع من الرسائل في الفلسفة الالهية .
- ٣ الهيولي المطلقة والجزئية .
- ٤ الخلاء والملاء ، والزمان والمكان .
- ٥ كتاب سمع الكيان .
- ٦ ان للعالم خالفاً حكيماً .
- ٧ في ازلية الاجسام وفنائها .
- ٨ في الشكوك على بركلس .
- ٩ آراء « فلوطرخس » الطبيعية .
- ١٠ تفسير كتاب طيماوس .
- ١١ تفسير كتاب فلوطرخس في تفسير كتاب طيماوس .
- ١٢ في ان الجسم يتحرك من ذاته ، وان الحركة مبدأ طبيعته .
- ١٣ الطب الروحاني .
- ١٤ السيرة الفلسفية .

- ١٥ كتاب في النفس
 ١٦ في آثار الامام الفاضل المعصوم .
 ١٧ الانتقاد والتحرير على المعتزلة .
 ١٨ العلم الالهي على رأي افلاطون .
 ١٩ العلم الالهي على رأي سقراط ١٢٤ .

مصادر آراء الرازي

ان المواضيع التي جال فيها الرازي ، كما يبدو ، لا يمكن ان تلمح الا جزئيا من خلال المصادر القليلة التي حفظت لنا مؤلفاته ، تامة او ناقصة . ومع كل ما يشوه الصورة التي تعطيها عنه هذه المصادر من غموض ، وما يشوب نظر المؤلفين المتأخرين اليه من خصومة ، فانه يبرز علما شامخا في تاريخ الفلسفة الالهية في الاسلام . ففي وقت كان فيه مذهب ارسطوطاليس يتوطد تدريجيا على يد فلاسفة من امثال الكندي والفارابي ، وكانت فيه سياسة القمع ، التي لجأ اليها الخلفاء العباسيون ابتداء من المأمون ، تبرز بجلاء اخطار الاتحاد والمروق ، كان للرازي من الجراءة ما سؤل له تحدي عدد من عقائد الاسلام الانسانية ، وسلوك طريق فلسفي جديد عرضته لتنديد المؤلفين التابعين . فقد اخذ عليه هؤلاء النقاد تنكبه عن النهج المشائي المعهود ، من جهة ، وتبني « آراء الطبيعيين القدامى » ، بل حتى التقصير في فهم الجوانب الدقيقة من مذهب ارسطوطاليس ، من جهة اخرى ١٢٥ .

وعلى الرغم من تردد الرواية الغربية القائلة ان الرازي استخرج آراءه الالهية الكبرى ، وبالاخص مفهومه الاساسي للمبادئ الازلية الخمسة ، من مصادر حرانية وصابئية ١٢٦ ، فانه مما لا يرقى اليه شك ان منطلق فكره الماورائي انما هو في الاساس افلاطوني ، وان مؤلفاته الاخلاقية ، فضلا عن ذلك ، مشبعة بافكار سقراط الخلقية . وهذا يبدو طبيعيا متى علمنا ان الرازي توفر على درس الآثار السقراطية ، والافلاطونية ، واللاحقة بالافلاطونية ، كما تشهد على ذلك عناوين مؤلفاته نظير : « رسالة في آراء فلوطرخس الطبيعية » ، و « الشكوك على برقلس » ، و « تفسير كتاب فلوطرخس على كتاب طيماموس » ، و « تفسير كتاب طيماموس » نفسه و « كتاب العلم الالهي على رأي افلاطون » ، وفلا عن ذلك ، فان البيّنات الداخلية ، وكذلك محتويات مذهب الرازي ، الواصلة اليها في مؤلفاته ، تؤيد هذا الرأي تأييدا تاما .

ثم ان اشهر رسائل الرازي الاخلاقية — وهي رسالته « في الطب الروحاني » — انما هي عرض مقرون بالاستحسان لمذهب افلاطون في قوى النفس الثلاث كما جاء في « الجمهورية » . اما الدور الذي تلعبه الموسيقى (التي يسميها « الطب الروحاني ») من جهة ، والرياضة البدنية (التي يدعوها « الطب الجسماني ») من جهة اخرى ، في توليد التناغم والاعتدال ، على ما في تعليم افلاطون ، فهو الاستقامة الخلقية والروحانية في النفس ١٢٧ . وقبل ان نشرع في شرح نظرة الرازي الى المبادئ الازلية الخمسة التي تتجلى فيها نزعتة الافلاطونية بوضوح تام ، يجدر بنا ان نفحص عن وجوه انفصاله عن ارسطوطاليس . وينبغي ان نلاحظ في هذا الصدد ان التمييز بين موافقته لافلاطون ومخالفته لارسطوطاليس ، انما هو اسلوب ملائم لايضاح موقفه منهما وجسب ، اذ ان هذين الوجهين من تفكيره هما منطقيا جزءان متكاملان .

رأيه في الخلاء والملاء والحركة

واول ما نذكره من ذلك انكار الرازي مرة واحدة لفكرة ارسطوطاليس القائلة باستحالة الخلاء المرتبط عنده بمفهوم المكان كـ « الحد الفاصل بين الجسم المحتوي المتماس ، للجسم المحوي » (كتاب الطبيعة ، ٤ ، ٢١٢ آ ٥) . ويعتقد ، تبعا لما ظنه رأي افلاطون ، ان الخلاء ممكن ١٢٨ . وبناء على هذا الرأي في امكان الخلاء ، يعتبر الرازي الحركة خاصة جوهرية من خواص الجسم . وهذه الحركة ، كما يتبين من عنوان احد كتبه (الثاني عشر في الجدول اعلاه) هي حالة في الجسم ، وليست كما اعتقد ارسطوطاليس من خواص الطبيعة من حيث هي مبدأ التغير فيها ١٢٩ . ويترتب على ذلك ان جميع الاجسام انما تندفع بحركتها اللاتية نحو مركز العالم ، خلافا لما اعتقده ارسطوطاليس من انها تتحرك صعودا او هبوطا تبعا لمكانها الطبيعي ، او للعناصر الغالبة الداخلة في تركيبها ١٤٠ .

ان الشبه بين هذه النظرية في الحركة والخلاء الذي تقوم عليه وبين المذهب الديمقرطي واضح جدا . فنقاد ارسطوطاليس الذي تنكر للعديد من جوانب فلسفة ديمقريطس الطبيعية ، مع ثنائه الكبير على منهجه في التحقيق ١٤١ ، قد يتوقع منهم المرء ان يظهروا اهتماما خاصا بآراء ديمقريطس تلك التي رفضها ارسطوطاليس . وعلى ذلك ، لم تكن فكرة الحركة والخلاء وحدها هي التي اولتها الرازي تاويلا ديمقريطيا ، بل تركيب الاجسام من

ذرات ايضا . فالهيمولي التي اعتبرها احد المبادئ الازلية الخمسة (كما سنبين لتونا) ، تتركب من جزئيات غير منظورة ، او ذرات يفصل بينها الخلاء . وكثافة هذه الذرات او تخلخلها او حجم الخلاء الذي يفصل بينها هو ما تتعين به صفات الاشياء الاساسية من خفة او ثقل ، وصلابة او ليونة ١٤٢ .

رأيه في تناسخ الارواح

ومما هو ادعى الى الغرابة ، من وجهة نظر ارسطوطاليس والعقيدة الاسلامية ، مجاهرة الرازي بالذهب الفيثاغوري - الافلاطوني في التقمص او التناسخ . فقد ذهب الى ان النفس التي كانت اصلا تتصف بالحياة ، كانت مع ذلك طائشة حمقاء . واذا فتنت بالمادة ، حاولت الاتحاد بها فأسبغت عليها الصورة لتنال بذلك اللذات الجسدية . ولما كان من طبع المادة التمرد والامتناع عن قبول الصور الصادرة عن النفس ، اضطر الباري الى ان يخف الى عونها ، بان خلق هذا العالم ، بما فيه من صور مادية ، وذلك ليتيح للنفس ان تروي غليلها من التمتع باللذات المادية ولو الى حين . وعلى هذا النحو ، خلق الله الانسان ، ووهبه العقل من « جوهر الوهيته » ، حتى يتمكن العقل آخر الامر ، من ان يوقظ النفس من سباتها الارضي في جسد الانسان ، وبذكرها بموطنها الاصيل في العالم الاعلى غير المحسوس ، وبواجبها في السعي نحو ذلك العالم عن طريق الفلسفة . ويقدر ما تتوفر النفس على التحصيل ، تكون قدرتها على بلوغ خلاصها ، والعودة الى العالم العقلي ، وبذلك تتحرر - كما كان يقول قدماء الفيثاغوريين - من « عجلة الولادة » . اما النفوس التي لم يتها لها ان تتطهر بدرس الفلسفة ، فانها تستمر في هذا العالم حتى يتم لها اكتشاف سر الفلسفة الشافي ، فتتحول من ثم الى العالم العقلي . وعندما يتحقق هذا الغرض ، وتعود النفس الانسانية ، بارشاد العقل ، الى موطنها الحقيقي ، يبطل هذا « العالم الادنى » ، وترجع الهيمولي ، التي ارغمت على الاتحاد بالصورة ، الى حالتها الاولى من الطهارة ومفارقة الصورة ١٤٣ .

التناسخ وتبرير ذبح الحيوان

في هذا المفهوم للنفس ولمصدرها السماوي ، يصف الرازي دور الفلسفة النبيل بتعابير تشبه ببلاغتها تعابير سقراط . وهنا لا يكتفي الرازي بوضع نظرية جريئة في النفس ، هي على جانب من الاصاله وحسب ، بل يورد نظرية

في خلق العالم في الزمان على يد الباري - عز وجل . فيصف بوضوح لا يشوبه التباس المفهوم الفيثاغوري - الاورفي لعودة النفوس دوريا الى العالم ، ولتحررها اخيرا من « عجلة الولادة » ، ويبرز في هذا الصدد دور الفلسفة الصوفي الشافي .

اما في ما يتصل برأيه في التناسخ ، فيجدر بنا ان نتطرق الى معالجة الرازي في رسالته « السيرة الفلسفية » لمعضلة ذبح الحيوان ، والمبدأ الذي يجوز ان يبرر خلقيا على اساسه . فالرازي، نظير بعض مفكري الاسلام المرهفي الحس - كشاعر المعرة الكفيف ابي العلاء (ت ١٠٥٧) - عرض لمشكلة تعذيب الحيوان ، لا سيما متى جرى ذلك على يد الانسان . فقد اشار الى ان ذبح الحيوان المفترس قد يكون له مبرر هو انه يدفع الاذى عن الانسان . لكن هذا لا يصح مطلقا بشأن الحيوان الاليف . وعنده ان المبرر المطلق لذبح الحيوان ، البري منه والاليف ، انه السبيل الى تحرير نفوسها من عبودية اجسادها ، فهو يقربها من مصيرها الاخير ، بان يتيح لها الحلول في اجساد اخرى اشرف ١٤٤ ، نظير جسد الانسان .

المبادئ الخمسة وازلية المادة

على ان الاثر الافلاطوني في فكر الرازي - كما اشرنا سابقا - لم يبرز في موضع بروزه في مفهومه الماورائي الرئيسي للمبادئ الازلية المتلازمة الخمسة . ومع ان هذا المفهوم منسوب عامة الى جماعة الصابئة او الحرائين ، التي يكتنفها غموض كثيف ، فاننا نستطيع ان نتبين فيه بوضوح اثرا افلاطونيا مباشرا ، نابعا في الاصل من محاوراة افلاطون الكونية العظمى الموسومة بـ « طيماوس » ، والتي اقبل الرازي على دراستها اقبالا خاصا . اما المبادئ الازلية الخمسة، التي تؤلف نواة مذهب الرازي في ما بعد الطبيعة، فهي الهيولى ، والخلاء ، والزمان ، والنفس ، والباري . ويبدأ بالمادة فيدل على ازليتها من وجهين : الاول ان الخلق او الجمع بين المادة والصورة لا يفترض وجود خالق سبقها بوجوده وحسب ، بل يستوجب كذلك وجود حامل او مادة تم فيها عمل الخلق . ذلك لان مفهوم « الخلق من لا شيء » بداته باطل منطقيا ، اذ لو استطاع الله ان يخلق شيئا من لا شيء ، لكان لزاما ان يخلق كل شيء مباشرة من لا شيء ، لان هذا الاسلوب هو ابسط الاساليب واقربها . ولكن ، بما ان الواقع على خلاف ذلك ، فلا مناص من القول بانه خلق العالم من مادة غير ذات صورة ، سبقت وجوده منذ الازل ١٤٥ .

المكان الكلي والمكان الجزئي

والهيوولي تحتاج الى محل تستقر فيه ، وهذا المحل هو المبدأ الايزلي الثاني ، اي المكان ، وهو عند الرازي اعتبار مجرد ، فلم يتمتع خلافا لمفهوم ارسطوطاليس للمكان ، انفصاله منطقيا عن الجسم . وبناء عليه يرسم الرازي خطا فاصلا ما بين المكان المطلق والمكان الجزئي . فالمكان المطلق عنده مستقل تماما عن الجسم بحيث لا يدخل الجسم الذي يشغله ضرورة في تحديده ، خلافا لمفهوم ارسطوطاليس الذي اعتبر المكان « الحد الاقصى للجسم غير المتحرك لما يحتوي » ١٤٦ . وعلى هذا الوجه يقر الرازي منطقيا بإمكان وجود الخلاء كما مر . ثم ان هذا المكان ، لما كان مستقلا عن الجسم ، وبالتالي عن الكم ، وجب ان يتصف بصفتين هما اللاتهاهي والازلية ١٤٧ ، بينما هو في رأي ارسطوطاليس - حتى بمدلوله الكلي - غير منفصل عن جسم الكون ، فكان بهذا الاعتبار متناهيا ١٤٨ .

ويقابل ذلك المكان الجزئي الذي لا يمكن تصويره منفصلا عن المادة التي تقوم بها ماهيته الذاتية . فهو بهذا الاعتبار يخالف أيضا مفهوم ارسطوطاليس للمكان الذي هو الموضع او الوعاء للأشياء الجزئية او المادية التي يحويها ؛ ويشبه من وجوه مفهوم افلاطون للمكان ، كما يلاحظ ارسطوطاليس ناقدا في كتاب « الطبيعة » (٤ ، ٢٠٩ ب ١١) ، فهو قد عرفه في « طيمائوس » بالوعاء ، وكذلك بالمادة غير المتصورة التي يصنع منها الباري الاشياء المحسوسة ١٤٩ ؛ حتى انه يكاد لا يتميز في طبيعته الوعائية ، اذا صح التعبير ، عن المادة الاولى التي يحويها .

الزمان الكلي والزمان الجزئي

ويخالف الرازي ارسطوطاليس كذلك في مفهومه للزمان . فقد اعتبر ارسطوطاليس الزمان نوعا من الحركة ، او عددا لها . ومثل هذا المفهوم يجعل حقيقة الزمان تابعة منطقيا - للحركة عامة ، ولحركة الفلك بصورة خاصة . اما في رأي الرازي ، فان الحركة لا توجد الزمان بل تكشف عنه وتظهره ليس الا ، فهو بناء على هذا الاعتبار ، مياين لها اصلا .

وفضلا عن ذلك ، فان الرازي يميز - بالقياس الى رايه في المكان - ما بين الزمان الجزئي او المحصور ، والزمان الكلي او المطلق . فالاول في عرفه متناه وخاضع للقياس ؛ لكن الثاني لا متناه ولا حصر له ، فهو على ذلك ، شبيه بالدهر في الفلسفة الافلاطونية الجديدة ١٥٠ ، وهو مقياس دوام العالم

العقلي ١٥١ . خلافا للزمان الذي يقيس دوام العالم المحسوس ، والذي يسميه افلاطون « صورة الازل المتحركة » ١٥٢ .
ولكي ندرك حقيقة الزمان المطلق ، المستقل تماما عن الكون المحدث وعن حركاته ، يدعون الرازي لان ندع جانبا حركات الافلاك، وطلوع الشمس وسائر الكواكب وغروبها ، وان نحصر ذهننا في تأمل كنه « حركة الدهر » ، التي يعتبرها بمثابة الزمان المطلق . فمثل هذا المفهوم — في ما يرى — ليس اعصى على الادراك من مفهوم الخلاء غير المتناهي . فمفهوم الخلاء غير المتناهي شبيه بمفهوم الزمان المطلق ، من حيث اننا نستطيع تصوره بدهاءة ، بمعزل عن مساحة العالم او دوامه ١٥٢ . فالزمان المطلق ، على هذا النحو ، ينبغي ان يفهم بمعنى دوام التوالي الازلي الذي يسبق وجود الزمان الجزئي ، المقترن بحدوث العالم وحركة الافلاك التي ينجم عنها .

ازلية الباري والعالم والنفس

اما ازلية المبدئين الباقيين : الباري — عز وجل — والنفس الانسانية، فقد ارتبطت في نظام الرازي بمحاولة جريئة لمعالجة القضية الكبرى ، التي استهدفت لتعليل خلق العالم، والتي حيرت الفلاسفة ابتداء من افلاطون ١٥٤ ، فالمعضلة التي يعالجها الرازي هنا ليست ما اذا كان العالم محدثا او غير محدث (اذ هو يعتقد اعتقاد افلاطون بأنه محدث في زمان ازلي) ، بل هي معضلة اشد تعقيدا ، قدر لها ان يتردد صداها في الاوساط اللاهوتية والفلسفية في العالمين الاسلامي والمسيحي ، مدى قرون عديدة ، وهي : هل خلق الله العالم — كما عبر عن ذلك علماء اللاتين بعد ذلك — « بحكم ضرورة طبيعية » ام « بداعي ارادة حرة » ؟ فاذا قيل ان ذلك انما كان لضرورة طبيعية ، كانت النتيجة المنطقية ، في عرفه ، ان الله الذي خلق العالم في الزمان ، هو نفسه ايضا في الزمان ، ما دام العلول الطبيعي مكافئا لعلته الطبيعية ضرورة في الزمان . اما اذا اعتبر وجوده نتيجة لفعل ارادة حرة ، فان سؤالا آخر لا بد ان يسال ، وهو : لماذا اختار الله ان يخلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه ، بدلا من أي وقت آخر ١٥٥ ؟

ان الجواب الذي يورده الرازي ، يظهر بصورة واضحة العناصر الافلاطونية والافلوطينية الكامنة في تفكيره . وكذلك البراعة التي حاول بها دمج مبادئه الازلية الخمسة في نظام كوني متماسك . فالنفس ، كما رأينا ، وجدت منذ الازل مع الله والهيولى والزمان . لكن تعلقها بالهيولى ، حمل

الله على اعانتها على ما لم تكن بمفردها قادرة عليه ، وهو الاتحاد بصور مادية . وهذا الاتحاد هو الذي استلزم خلق هذا العالم ، الذي تبقى النفس ابدا غريبة فيه . لكن هذه النفس المستفرقة بالصور المادية والمنغمسة بالذات الحسية ، لا تلبث ان تتنبه ، بفضل الاشراق العقلي ، الى مصرها الحقيقي ، فتعمل على الرجوع الى مستقرها في العالم العقلي ، الذي هو موطنها الحقيقي ١٥٦ .

نفي ضرورة الوحي

ولا بد من الإشارة ، في هذا الصدد ، الى ان الرازي لا يورد أي برهان ، لا على ازيلية الباري ، ولا على ازيلية النفس . لكن الثابت انه رأى بأن العالم مخلوق في الزمان ، وانه زائل ، خلافا لما ذهب اليه افلاطون من انه مخلوق ولكنه ابدى . فالرازي اذن انما يضع ازيلية النفس والباري ، على غرار افلاطون ، كقضية بديهية . وليست فكرة خلود النفس ازلا وابدا ، وحدها هي التي تعكس تأثيرا فيثاغوريا وافلاطونيا واضحا ، بل ان دور الفلسفة ، بوصفها الطريق الوحيد لتطهير النفس ، وتحريرها من قيود الجسد ، هو الآخر دليل على ذلك التأثير الذي جاء منافيا للمفهوم الاسلامي للوحي ، ولما يجاربه من قرائن النبوة . والواقع ان الرازي ، انسجاما مع مقدماته العقلية ، كان قد رفض رفضا باتا فكرة الوحي ، وتنكر لدور الانبياء كوسطاء بين الله والانسان . فعنده ، ان النبوة ، اما ان تكون غير ضرورية ، ما دام نور العقل الوارد من الله يفي بمعرفة الحق ؛ او انها منكرة ، لانها آلت الى الكثير من سفك الدماء واضرام الفتن ، بين جماعة اعتقدوا ان الله خصهم بالوحي ، وجماعة اخرى لم يظفروا بمثل هذه الحظوة ١٥٧ .

النقمة على الرازي

وربما كانت هذه الناحية من تعليمه - وهي رفض النبوة - (وقد اقترنت في المصادر الاسلامية بالبرهمية) ، هي التي عرّضت الرازي للنقمة الجماعية ، ووصمته بالمروق والالحاد ، فلم يحظ ، حتى في اوساط الفلاة نظير الاسماعيلية ، بشيء من الاستحسان ، كما تشهد على ذلك الردود العنيفة التي وجهها اليه الداعي الاسماعيلي في القرن الحادي عشر ، ناصر خسرو ، ومواطنه وسميته ابو حاتم الرازي (ت ٩٣٣) ، وهو الذي كانت

مؤلفاته مصدرا هاما في اعادة بناء مذهب الرازي هذا . والواقع ان اولئك النقاد قد وافقوا الرازي على اكثر مما سمحوا لانفسهم بالاقرار به . فقد تأثروا جميعا بالافكار الفيثاغورية التي عزلتهم عن الكثرة الغالبة من جفاعة اهل السنة في الاسلام ، كما سيتبين لنا في فصل لاحق .

حواشي الباب الثالث

- ١ راجع اعلاه ص ٤٠ ، ٤٤ ، ٥٧ .
- ٢ ابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٧٣ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٩٨ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ١ \ ٢٠٧ .
- ٣ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٥١ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ٣٤٧ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ١ \ ٢٠٦ .
- ٤ طبقات الامم ، ص ٥١ ، عيون الانباء ، ١ \ ٢٠٦ وما بعد ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٧١ .
- ٥ انظر خبر تنكيل المتوكل به في عيون الانباء ، ١ \ ٢٠٧ .
- ٦ اي سنة ٢٥٢ هـ كما يذكر عبد الرازق في كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » ص ٥١ . للوقوف على اراء اخرى انظر :
Massignon, Recueil : des textes inédits concernant l'histoire de la mystique, p. 175.
- ٧ وايضا ، نلينيو ، تاريخ الفلك عند العرب ، ص ١١٧ .
- ٨ كتاب البخلاء ، ص ١٨ ، ٨٢ وما بعد .
- ٩ ابو ريده ، رسائل الكندي الفلسفية .
- ١٠ ابن النديم ، كتاب الفهرست ، ص ٢٧١ - ٣٧٩ ، مكارثي (McCarthy) التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب .
- ١٠ تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٤٧ ،
- ١١ ابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٧٣ وما بعد .
- ١٢ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٥٢ ، وقد اعتمده مؤلفون آخرون .
- ١٣ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٥٢ ، ابن جلجل ، طبقات الاطباء ص ٧٣ وما بعد ، البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٤٧ .
- ١٤ انظر : ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٩٧ - ١٦٢ ، ٢١٤ - ٢٣٧ ، ٢٤٤ - ٢٦١ ، وكذلك :
Walzer, «New Studies on al-Kindi» In Greek into Arabic, p. 175-205.
- ١٥ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٧٢ ، ومكارثي ، التصانيف المنسوبة ، ص ٢٩ .
- ١٦ ابن جلجل ، طبقات الاطباء ، ص ٧٣ ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ١ \ ٢٠٧ .
- ١٧ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٤٤ وما بعد .

ابو ريده ، المرجع نفسه ، ص ٢٧٢ .	١٨
انظر اعلاه ، ص ٥٩ .	١٩
ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٧٦ .	٢٠
ابو ريده ، رسائل الكندي ج ١ ، ص ٩٧ وما بعد .	٢١
المرجع نفسه ، ص ١٠١ .	٢٢
المرجع المذكور اعلاه .	٢٣
ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٠٢ .	٢٤
المرجع نفسه ، ص ١٠٢ . قارن ما بعد الطيعة ١٩٢،٢ ب ١٦ .	٢٥
ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٠٤ .	٢٦
المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .	٢٧
Ross, Select Fragments, Fr. 51 (Protrepticus)	٢٨
ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٠٦ .	٢٩
المصدر نفسه ، ص ١٠٧ ، ١٠٩ .	٣٠
المصدر المذكور ، ص ١٠٨ .	٣١
ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١١١ . قابل ص ١٦٥ .	٣٢
Met. IV. 1026, 10 f.	٣٣
ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ٢ ، ص ٨ ، ١٠ .	٣٤
المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١٠ و ج ١ ، ص ٢٦٥ وما بعد .	٣٥
Aristotle, De Anima I, 403a 27; Walzer, p. 229 f.	٣٦
ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٦٩ وما بعد .	٣٧
المصدر نفسه ، ص ١١١ وما بعد .	٣٨
المصدر السابق ، ص ١١٠ ، ١١٢ .	٣٩
المصدر السابق ، ص ١١٢ ، قابل ايضا	٤٠
Aristotle, Anal. Post. I ch 3, and Met. IV, 1006a 1-12.	
ابو ريده ، رسائل الكندي ج ١ ، ص ١١٣ ، ١٦٩ .	٤١
المصدر نفسه ، ص ١١٤ .	٤٢
ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١١٥ وما بعد . انظر ايضا ص ١٩١ وما بعد ، و ١٩٤ وما بعد ، و ص ٢٠٢ وما بعد حيث يدلي تكرارا بهذه البيئنة .	٤٣
المصدر نفسه ، ص ١١٨ وما بعد .	٤٤
المصدر نفسه ، ص ١١٩ ، ١٢٠ .	٤٥

- ٤٦ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٢١ وما بعد .
- ٤٧ المصدر نفسه .
- ٤٨ راجع : تاهي جرم العالم ، مائة ما لا يمكن ان يكون لا نهاية له ، وحدانية الله وتناهي جرم العالم ، وذلك في رسالته ، ج ١ ، ص ١٨٦ - ١٩٢ ، ١٩٤ - ١٩٨ ، و ٢٠١ - ٢٠٧ .
- ٤٩ ابو ريده ، رسائل الكندي ج ١ ، ص ٢١٤ وما بعد ، ٢٣٦ وما بعد وفي اماكن متفرقة .
- ٥٠ المصدر السابق ، ص ٢٠٧ .
- ٥١ Walzer, «New Studies on al-Kindi» in *Greek into Arabic*, p. 218 f.
- وهناك تأثير افلاطوني ملحوظ في سياق استدلال للكندي . يشبه استدلال طيماوس كما يرد في تلخيص جالينوس الذي ترجم في عهد الكندي . حيث يقال عن طيماوس انه حاول اثبات ان كل ما هو كائن او محدث لا بد وان يكون قد حدث عن سبب ضرورة .
- Walzer and Kraus, *Galen's Compendium Timaei Platonis*, p. 4-5
- ٥٢ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٧٠ .
- Steinschneider, *Die Arabischen Uebersetzungen*, p. 141 f.
- ٥٣ بدوي ، الاطلاونية الحديثة ، ص ٢٤٣ - ٤٧ .
- ٥٤ ابو ريده ، رسائل الكندي ج ١ ، ص ١٦٠ وما بعد .
- ٥٥ المصدر نفسه ، ص ١٦٠ وما بعد .
- ٥٦ المصدر نفسه ص ١٢٣ وما بعد .
- ٥٧ المصدر السابق ، ص ١٤٣ وما بعد . وللكندي رسالة « في الرد على النصراني » محفوظة مع ردود يحيى بن عدي ، انظر :
- Revue de l'Orient Chrétien*, Vol. 22 (Tome II, XXXII (1920), p. 4 f).
- يدحض فيها عقيدة التثليث بالاستناد (١) الى ان الاقانيم الثلاثة التي يتألف منها الجوهر الواحد ينبغي ان تكون مشتملة على جوهر مشترك وخصائص فردية ، (٢) والى ان وحدة هذه الاقانيم اما ان تكون عددية ، واما جنسية ، واما نوعية ، لكن فكرة التثليث في اي من هذه المعاني تستلزم التمدد او الكثرة .
- ٥٨ ابو ريده ، رسائل الكندي ج ١ ، ص ١٥٣ وما بعد .
- ٥٩ المصدر نفسه ، ص ١٥٤ وما بعد .
- ٦٠ المصدر السابق ، ص ١٨٢ وما بعد .
- Fakhry, *Islamic Occasionalism*, p. 56 f.
- ٦١
- ٦٢ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢١٩ .
- ٦٣ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٢٠ .
- ٦٤ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٢١ وما بعد .
- ٦٥ المصدر نفسه ص ٢٢٤ ، ج ٢ ، ص ٤١ وما بعد .

- ٦٦ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٢٨ .
- ٦٧ المصدر نفسه ، ص ٢٢١ . قابل :
Aristotle, *De Caelo*, I. 289a.
- ٦٨ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٢١ وما بعد .
- ٦٩ المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ وما بعد .
- ٧٠ سورة الرحمن ، الآية ٦ .
- ٧١ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٢٨ .
- ٧٢ المصدر نفسه ، ص ٢٥١ وما بعد .
- ٧٣ المصدر السابق ، ص ٢٥٣ وج ٢ ، ص ٤٠ وما بعد ، قابل ايضا
Aristotle, *De Caelo*, I 270b.
- ٧٤ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٥٤ ، هكذا كان رأي ارسطوطاليس وبرنلس ،
Walzer, «New Studies on al-Kindi» in *Greek into Arabic*,
انظر :
p. 231, quoting Ross, *Fragments*, p. 94 f.
- ٧٥ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٥٥ ، قابل
Aristotle, *De Anima*, III. 434b 24 and 435b 20,
- ٧٦ حيث يذكر ان جميع القوى التي هي فوق اللبس ضرورية للبقاء لا غير .
ابو ريده ، رسائل الكندي ج ١ ، ص ٢٥٧ وما بعد .
- ٧٧ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٤٥ وما بعد .
- ٧٨ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٦٠ وما بعد .
- ٧٩ ابن النديم ، كتاب الفهرست ، ص ٢٧٢ - ٢٧٥ .
- ٨٠ قابل :
H Ritter, «Schriften Ja'qub Ibn Ishaq al-Kindi's in Stambalen Bibliotheken»,
Archiv Orientalni, Vol. 4 (1932), p. 369; McCarthy, *al-Tasawuf*, p. 28, 50 et
passim.
- ٨١ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٦٠ - ٤٥١ .
- ٨٢ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٦٥ .
- ٨٣ المصدر نفسه ص ٢٧٢ .
- ٨٤ المصدر السابق ، ص ٢٧٤ .
- ٨٥ المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٢٧٨ . قابل براي بويمندر
Polimandres, in *Corpus Hermeticum*, ed. Nock and Festugière, I. 25 f.
- ٨٦ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٧٧ .
- ٨٧ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٩٤ وما بعد ، ٢٥٨ ، ٢٦٧ ، ٢٧٣ وما بعد .
- ٨٨ المصدر نفسه ، ص ٢٠١ ، ٢٥٤ وما بعد ، قابل
Aristotle, *De Anima*, III. 429a 15

- ٨٩ المصدر السابق ص ٢١٦ وما بعد .
- ٩٠ المصدر السابق ، ص ٢١١ وما بعد .
- ٩١ المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٣٠٣ .
- ٩٢ المصدر نفسه ، ص ٢٠٢ ، قابل
Aristotle, *De Anima*, III. 429a 28
- ٩٣ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٥٣ وما بعد .
- ٩٤ في الاصل : المقل « الثاني » . ويجوز ان نقرأها « البائن » ، او كما ارتأى حديثا
ماكاري : « الثاني » . انظر :
«Al-Kindi's Treatise on the Intellect» in *Islamic Studies*, III. (1964), p. 119 f.
- ٩٥ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٢٥٧ وما بعد .
- ٩٦ انظر بصورة خاصة :
Gilson, «Les Sources Gréco-Arabes de l'augustinisme avicennisant» *Archives
d'histoire doctrinale et Littéraire du moyen-âge*, 1929 p. 5-27, and McCarthy,
«Al-Kindi's Treatise», p. 119 f.
- ٩٧ المصدر نفسه p. 5-27
- ٩٨ *De Anima*, II. 412a 6 and 15; III. 429b 7 f.
- ٩٩ راجع عنوان هذه الرسالة في فهرست ابن النديم ، ص ٢٥٨ وما بعد ، ورسائل الكندي
التي نشرها ابو ريده ، ج ٢ ، ص ٥٥ .
- ١٠٠ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ٢ ، ص ٤٨ وما بعد .
- ١٠١ اي الهرم فالكمب ، فالتمن ، فالثناشري ، فالعشروني . قابل :
Walzer and Kraus, *Galen's Compendium Timaei Platonis*, p. 15. (Translation,
p. 59 f.) and Taylor, *Commentary on the Timaeus*, p. 369 f.
- ١٠٢ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٦٥ وما بعد ، وفي اماكن شتى .
- ١٠٣ المصدر نفسه ، ص ٣٨٠ وفي اماكن شتى .
- ١٠٤ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٢٣ ، ١٦٢ ، ١٨٢ ، وفي اماكن متفرقة .
- ١٠٥ انظر مثلا الحوار بين متي بن يونس وابي سعيد السرافي الذي قيل انه جرى حوالي
سنة ٢٢٠هـ (٨٢٢م) وذلك في مقابسات ابي حيان التوحيدي ، ص ٦٨ وما بعد .
- ١٠٦ انظر بصورة خاصة ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٢٣ وما بعد .
- ١٠٧ انظر ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٧٢ .
- ١٠٨ Walzer, «New Studies on al-Kindi» in *Greek into Arabic*, p. 201
- ١٠٩ Rescher, «Al-Kindi's Sketch of Aristotle's Organon», *The New
Scholasticism*, Jan. 1963, p. 44 f.
- ١١٠ رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٦٨ .

- ١١١ رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٦٩ .
- ١١٢ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٧١ .
- ١١٣ رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٧٦ .
- ١١٤ رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٧٣ ، ٢ ، ٦٣ .
- ١١٥ القرآن ، سورة ياسين ، الآيات ٧٨ - ٨٢ .
- ١١٦ ابو ويده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ٣٧٤ وما بعد .
- ١١٧ المصدر نفسه ، ص ٣٧٥ .
- ١١٨ يستثنى من ذلك مجموع « الفاظ سقراط » المحفوظ في مكتبة كوبرولو باسطنبول ، مخطوط رقم ١٦٠٨ وأكثر ما يشمل حكم اخلاقية منسوبة الى الفيلسوف الايني . انظر فخري ، « الكندي وسقراط » . في مجلة الابحاث ، المجلد ١٢ (١٩٣٦) ، ص ٢٨ وما بعد .
- ١١٩ *Uno Scritto morale inedito di al-Kindi*, ed. Ritter and Walzer. : انظر
Simon VanRiet, «Jole et bonheur dans le traité d'al-Kindi» : : قابل
Revue Philosophique de Louvain, Vol. 61 (1963), p. 13-23.
- ١٢٠ انظر اعلاه ، ص ٨٤ وما بعد .
- ١٢١ يذكر السعدي في مروج الذهب (٧ | ١٧٠ - ١٨٠) ان الخليفة لما امر بمصادرة ممتلكاته جرى تقديرها ب ١٥٠٠٠٠ دينار . ومهما افترضنا في هذا الرقم من المبالغة التي اعتادها المؤرخون العرب في باب الأرقام ، فان هذه الثروة كانت بلا شك طائلة جدا .
- ١٢٢ ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٨٠ .
- ١٢٣ Rosenthal, Ahmad b. at-Tayyib as-sarahsi, p. 132 etc.
- ١٢٤ المرجع نفسه ، ص ٣٥ .
- ١٢٥ الخياط ، كتاب الانتصار ، ص ١١ - ١٢ .
- ١٢٦ كتاب الزمرد ، K. al-Zumurrud, in *Rivista degli Studi Orientali*, XIV (1934), 93-120, ed. and transl. Kraus.
- انظر ايضا : ابن النديم ، الفهرست ص ٢٥٥ .
- ١٢٧ العباسي ، معاهد التنصيص ، ج ١ ، ص ١٥٥ وما بعد و :
Arnold, *al-Mu'tasilah*, p. 53.
- ١٢٨ معاهد التنصيص ، ١ | ١٥٥ وما بعد ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٨٠ .
- ١٢٩ مساعد ، طبقات الامم ، ص ٥٢ وما بعد ، والقفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧١ وما بعد ، ابن ابي اصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ١ ، ص ٣١٣ وما بعد .
- ١٣٠ تاريخ الحكماء ، ص ٢٧١ وما بعد ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٢٠ .
- ١٣١ Kraus (ed.) *Epître de Béruni*, p. 5 f.
- ١٣٢ قابل السيرة الفلسفية في :
Opera Philosophica, p. 109 and *Epître de Béruni*, p. 6 f.

- Kraus, *Épître de Bérûni*, p. 14. ١٣٣
- ١٣٤ ابن التديم ، الفهرست ، ص ٢٠ وما بعد ، التقطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٢ وما بعد .
- Pines, *Beitraege*, p. 87 f. and Kraus, *Épître de Bérûni*, p. 11 f.
- ١٣٥ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٢٢ ، المسودي ، التنبيه والاشراف ، ص ١٢٢ ، ١٦٢ .
- ١٣٦ انظر : فخر الدين الرازي ، الحاصل ، ص ٨٥ وما بعد ، و :
Kraus, *Opera Philosophica*, p. 178 f. حيث تجد مراجع افسانية .
- Kraus, *Opera Philosophica*, p. 27 f. Cf. Fakhry, «A Tenth-Century ١٣٧
Arabic Interpretation of Plato's Cosmology», *Journal of the History of Philosophy*, VI (1968), 15-22.
- Pines, *Beitraege*, p. 45 f. ١٣٨ انظر :
وفي ما يتصل باعتقاد افلاطون في الخلاء ، انظر :
- Taylor, *Commentary on the Timaeus*, p. 384 f. 399, 559, 581. Cf. Aristotle, ١٣٩
De Gen. et Corrup. I, 325b 34.
- Phys.* II, 192b. ١٣٩
- De Caelo*, IV, 308a. ١٤٠
- De Gen. et Corrup.* I. 315a 32 f. 324b 35 f. ١٤١ انظر مثلا :
- Pines, *Betraege*, p. 40 f., ١٤٢ انظر للوقوف على صلة الرازي بديمقريطس :
and especially 76 f.
- Kraus, *Opera Philosophica*, p. 281 f.; Pines, *Betraege*, p. 59 f. ١٤٣
- Kraus, *Opera Philosophica*, p. 105, 174. ١٤٤
- ١٤٥ خسرو ، زاد المسافرين ، ص ٧٦ .
- Kraus, *Opera Philosophica*, p. 224 f.; Pines, *Betraege*, p. 40 f.
- Aristotle, *Phys.* IV, 209c 32 and 212b 13 f. ١٤٦
- Kraus, *Opera Philosophica*, p. 250 f. ١٤٧
- Aristotle, *Phys.* IV, 209c 32 and 212b 13 f. ١٤٨
- Cf. *Timaeus* 52 f. ١٤٩ قابل :
- ١٥٠ البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٦٣ .
- Plotinus, *Enneads* III 7, 11. ١٥١
- Timaeus*, 37c. ١٥٢
- Pines, *Betraege*, p. 53 f. ١٥٣ انظر
- Timaeus*, 28 f. ١٥٤ انظر بصورة خاصة :

١٥٥ خسرو ، زاد المسافرين ، ص ١١٤ وما بعد ، و :
Kraus, *Opera Philosophica*, p. 290 f, and Pines, *Betraege*, p. 58 f.

١٥٦ انظر اعلاه ، ص ٤٩ .

Kraus, *Opera Philosophica*, p. 295.

١٥٧

وينسب اليه البيروني رسالتين ضد الدين احدهما : « في ابطال النبوة » والاخرى
Kraus, *Epître de Biruni*, p. 20. « في اظهار عيوب الانبياء » . انظر :

البابُ الرابعُ

تلك أمثلة الألفاظ الوطنية الجديدة وصيغتها الإسلامية

الفصل الأول

أبو نصر الفارابي

من الكندي الى الفارابي

ان الملامح الافلاطونية الجديدة التي اشتملت عليها فلسفة الكندي والرازي، برزت بروزا تاما في مؤلفات الفارابي وابن سينا، وهما الفيلسوفان السابقان في الاسلام الى وضع نظام كوني محكم شديد التعقيد . فقد كان الغالب على تفكير الكندي الانتقائي العنصر الارسطوطالي ، في حين ان الملاحظ في مؤلفات الرازي - وهي اقل شمولاً - ان العنصر الافلاطوني فيها اقوى . على ان اول عرض منظم للافلاطونية الجديدة بالعربية هو بلا ريب من اعداد اول المناطقة والفلاسفة الالهيين البارزين في الاسلام ، محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ، المروف في المصادر القديمة ، ولدى علماء اللاتين في العصر الوسيط ، بأبي ندر .

تجمع مصادرنا المعتمدة على اغداق الثناء الاعظم على الفارابي ، وذلك بالدرجة الاولى لانه كان حامل لواء علم المنطق في عصره ، والشارح الاكبر لافلاطون وارسطو . ففي احد المصادر المتقدمة ، انه اخذ المنطق عن عالم نصراني هو يوحنا بن حيلان في بغداد ، لكنه لم يلبث ان تفوق في ذلك على جميع معاصريه المسلمين . فهذب دراسة المنطق ، ووسعها ، وتم التواحي الدقيقة التي تجاوز عنها الكندي ١ .

حول حياة الفارابي ومناقبه

كل ما نعرفه عن حياة الفارابي انه من اهل مدينة فاراب في بلاد ما وراء النهر ، وان والده كان قائدا في الجيش ، يتحدر من اصل فارسي او - على الأرجح - تركي . وقد روي انه نشأ في دمشق ، حيث اكب على قراءة كتب الفلسفة ليلا على نور قنديل الحارس ، فيما كان يعمل نهارا ناطورا على احد البساتين ٢ . على انه لم يلبث ان وفد على بغداد حيث التقى بكبار معلمي العصر ، نظير متى بن يونس ويوحنا بن حيلان ، فتخرج عليهم في علم

المنطق . وبعد ان قام برحلة الى مصر ، عاد ادراجه الى حلب في شمالي الشام . وتوفي بعد ذلك بقليل ، اي سنة ٩٥٠ ، عن عمر يناهز الثمانين ٣ .
 اما خصاله الخاصة وتصرفاته الشخصية فتلمح من خلال نوادر تروى عنه في اثناء اتصاله بالامير الحمداني سيف الدولة (٩١٨ - ٩٦٧) . وكان سيف الدولة من كبار رعاة الادب والفن ، وكانت عاصمة امارته مدينة حلب . وقد ذكر عن سيف الدولة انه كان عظيم الاجلال للفارابي ، لكنه سخط عليه مرارا بسبب زيه الغريب وتصرفاته الفجرية ، وكذلك لانه - على زهده واحتشامه - كثيرا ما كان يعمد الى التباهي بنفسه في حضور سيده . لكن صلته بسيف الدولة ، على ما يبدو ، لم تدم طويلا ، فقد كان الفارابي يؤثر العزلة ، فلم يتبها له ان يتمتع بجميع المنافع التي تيسرت له بفضل حظوته لدى الامير .

اما مكانته في تاريخ الفلسفة فتجلى في تعليق له على تطور هذا الموضوع ، حفظه لنا مؤرخ للفلسفة من ابناء القرن الثالث عشر ، هو ابن ابي اصيبعة ٤ . فقد ذكر هذا المؤرخ عن الفارابي انه اورد في كتاب له - يبدو انه مفقود - وضعه « في ظهور الفلسفة » :

« ان امر الفلسفة اشتهر في ايام ملوك اليونانيين ، وبعد وفاة ارسطوطاليس بالاسكندرية الى آخر ايام المراهة . وانه لما توفي بقي التعليم بحاله فيها الى ان ملك ثلاثة عشر ملكا ، وتوالى في مدة ملكهم من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلما ، اقدمهم المعروف باندرونيقيوس - وكان آخر هؤلاء الملوك المراهة ، فغلبها اغسطس الملك من اهل رومية وقتلها واستحوذ على الملك . فلما استقر له نظر في خزائن الكتب وصنفها ، فوجد فيها نسخا لكتب ارسطوطاليس قد نسخت في ايامه وايام ثاوفرسطس ، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها ارسطو . فأمر ان تنسخ تلك الكتب التي كانت نسخت في ايام ارسطو وتلاميذه وان يكون التعليم منها وان ينصرف عن الباقي . وحكم اندرونيقيوس في تدبير ذلك وامره ان ينسخ نسخا يحملها معه الى رومية ونسخا يبقيا في موضع التعليم بالاسكندرية ، وامره ان يستخلف معلما يقوم مقامه بالاسكندرية ويسير معه (اي اغسطس) الى رومية ، فصار التعليم في موضعين ، وجرى الامر على ذلك الى ان جاءت النصرانية فبطل التعليم في رومية وبقي بالاسكندرية » ٥ .

تفوق الفارابي في المنطق

وغدت مدينة بغداد ، في ما بعد المركز البارز لتعليم المنطق . اذ ان

الفارابي نفسه ، كما يخبرنا ابن ابي اصيبعة ، تخرج في المنطق على يوحنا بن حيلان ، فقرأ عليه « كتاب البرهان » ، وخرج بذلك على التقليد الذي وضعته مدرسة الاسكندرية ، والذي لم يتجاوز « كتاب القياس » ٦ .

ومع ان هذه الاشارة الى مدارس الفلسفة المتتابعة جاءت خاطفة ، فهي مع ذلك تظهر بوضوح حالة التدريس في ايام الفارابي ، ومكانة الفارابي في حقل كان علماء النسطرة واليعاقبة ، نظير متى بن يونس ، والقويري ، ويوحنا بن حيلان انغردوا بالشهرة فيه ، الى ان برز اسم الفارابي . ومما ساعد على ابراز شهرة الفارابي في هذا الموضوع - على ما يظهر - ان ابا من زملائه المسلمين السابقين لم يحرز شيئا من الشهرة في هذا الميدان ، حتى ولا الكندي العظيم ، الذي يؤخذ عليه تقصيره في باب المنطق ٧ . ومن الجدير بالذكر ايضا ان القفطي وابن ابي اصيبعة كليهما يذكران باعتزاز ان الفارابي ، على حداثة سنه ، لم يلبث ان تفوق على منافسه الرئيسي متى بن يونس ، الذي عليه كان « يعول علماء بغداد وغيرها من امصار المسلمين بالشرق » ٨ .

ومما يدل على مدى تضلع الفارابي من علم المنطق ، عدد الشروح والتلاخيص التي وضعها على منطق ارسطو طاليس ، وما تتصف به من دقة وشمول . فقد بلغنا من شروحه المفصلة ما يؤيد المنزلة الرفيعة التي احتلها بين معاصريه . وتعتبر الكتب التالية من اهم مؤلفاته في علم المنطق ٩ :

« شرح كتاب البرهان » ، « شرح كتاب القياس » ، « شرح كتاب ايساغوجي » ١٠ ، « شرح كتاب الجدل » (الكتاب الثاني والثامن) ، « شرح كتاب المغالطين » ، « شرح كتاب العبارة » ١١ ، « شرح كتاب المقولات (قاطيفورياس) » ، « كتاب المقدمات المختلطة من وجودي وضروري » ، « كتاب احصاء القضايا والقياسات التي تستعمل على العموم في جميع الصنائع القياسية » .

افلاطون في مؤلفات الفارابي

وهذا الانتاج الذي خلفه الفارابي في علم المنطق لم يكن وحده ما اهتله للمنزلة البارزة التي احتلها بين فلاسفة الاسلام ، بل هالك ايضا ما وضعه في الطبيعيات والالهيات والسياسيات . فقد امتدح احد قدامى المؤرخين الثقات ١٢ بسطه البارع لفلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو طاليس . وهذان الكتابان ، يضاف اليهما كتاب « احصاء العلوم » اوسع واشمل تمهيد لفلسفة ارسطو طاليس وفلسفة افلاطون في اللغة العربية ، وهي تفوق بمراحل سائر مؤلفات العصر المماثلة ، من حيث الدقة والشمول جميعا .

ففي الاول من هذه الكتب الثلاثة ، وهو كتاب « فلسفة افلاطون — واجزاؤها ومراتب اجزائها » ١٢ ، يكشف الفارابي عن معرفته الواسعة بمجموع المؤلفات الافلاطونية ، وعن مدى اطلاع المسلمين على هذا المجموع في القرن العاشر . ولا يكتفي في هذا الكتاب بتسمية جميع محاورات افلاطون ، بل يذكر سائر رسائله ويورد خلاصة جيدة لمحتوياتها . على ان افضل ما تقاس به معرفته بهذا المحتوى ، ذلك الموجز الذي وضعه لواحد من اهم مؤلفات افلاطون ، هو كتاب « التواميس » الذي حفظه لنا الزمن . وهو شاهد بليغ على الفهم العميق لفلسفة اشهر الحكماء — « افلاطون الالهى » ١٤ — في الاخلاق والسياسة ، وعلى تعلقه الشديد بهما .

ارسطو في مؤلفات الفارابي

اما كتابه الثاني « فلسفة ارسطوطاليس » ١٥ فيستمله يبحث في طبيعة السعادة الانسانية ؛ والصورة التي تكون عندها « المعرفة العلمية » جانبا ضروريا من الحياة الخيرة ، التي ينبغي للمرء ان يسعى في طلبها . ومن هنا ينطلق الكتاب في عرض مراحل فلسفة ارسطوطاليس جميعها ، مبتدئا من المنطق ، ومنتها الى ما بعد الطبيعة . ومما هو جدير بالذكر في بسط الفارابي لفلسفة ارسطوطاليس الترابط الوثيق ما بين موضوع الاخلاق او نظرية السعادة (التي يفرد لها رسالة اخرى هي : « تحصيل السعادة ») ، من جهة ، وبين نظرية المعرفة التي تطرق اليها في هذا الكتاب ، وفي ما وصل اليها من شروح على « الايساغوجي » و « المقولات » و « العبارة » ، من جهة اخرى . وهذا الجمع بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية ، باعتبار انه ضروري لسعادة الانسان في حياته الدنيا ، اصبح في ما بعد ظاهرة مميزة للتفكير الاسلامي اللاحق . فقد كانت العقائد الدينية والقضايا الاخروية من الاهمية بمكان ، وذلك على اعتبار ان حياة الانسان في العالم الآخر انما هي امتداد لحياته في هذه الدنيا .

وميزة اخرى يبرزها الفارابي في عرضه لفلسفة ارسطوطاليس هي الوحدة العضوية بين العلوم المختلفة عنده . فالتطرق من علم المنطق الى الفلسفة الطبيعية ليس اعسر من الانتقال من علم المنطق الى علم الاخلاق . فالاجناس العليا ، في رأي الفارابي ، انما تناولها ارسطو في « المقولات » من الناحية المنطقية ليس الا ، في حين انه تناولها في كتاب « السماع الطبيعي » من حيث خصائصها النوعية والكمية ١٦ . فارسطوطاليس في هذا الكتاب

الاخير يبدأ بوضع المبادئ العامة التي يقوم عليها العلم الطبيعي ، مثل ثنائية المادة والصورة ، وضرورة وجود علة نهائية فاعلة للحركة . الخ . وياخذ بعد ذلك في شرح معنى الطبيعة ، والطريقة التي يختلف بها البحث الطبيعي عن سائر المباحث ، ثم يتناول طبيعة الكم ، واللامتناهي والمكان ، والزمان . ثم يبحث في الحركة وكيف ان سلسلة الحركات الجزئية لا بد من ان تنتهي الى مبدأ اول للحركة ، لا هو طبيعي ولا هو مادي ، فالبحث فيه بالتالي جزء من موضوع آخر ١٧ هو ما بعد الطبيعة .

مؤلفات ارسطو في احصاء الفارابي

اما سائر المؤلفات الطبيعية والفلكية التي يذكرها له الفارابي فهي : « كتاب السماء » ، و « الآثار العلوية » ، و « كتاب المعادن » ١٨ و « كتاب النبات » ١٩ ، و « كتاب النفس » ، و « كتاب الصحة والمرض » ، و « كتاب الشباب والهرم » ، و « كتاب طول العمر وقصره » ، و « كتاب الحياة والموت » ، و « كتاب الحس والمحسوس » ، و « كتاب حركة الحيوان » ، و « كتاب الكون والفساد » . فهو يشير ، عند ذكر هذه الكتب ، الى ان ارسطوطاليس يبسط فيها دور العناصر ومركباتها في تكوين انواع المعادن واصناف الحيوان والنبات . ثم يعرض لمراحل الحياة والنمو التي تقتزن عندنا بمملكة الحيوان . وبعد ان يتحدث بايجاز عن الاجرام السماوية والظواهر الجوية ، يختم الكتاب ببحث مسهب بعض الشيء في موضوع الاحوال النفسية . ويذكر الفارابي ، ههنا ، ان ارسطوطاليس يعتبر ان القوى او الوظائف الطبيعية الخاصة ، المشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات الاخرى ، لا تعلل طبيعة الانسان ، وان المبدأ الذي يميزه عنها إنما هو العقل . فمنزلة العقل من قوى النفس الاخرى بمثابة النفس من الطبيعة ، يعني انه الغاية القصوى ٢٠ . على ان هذا العقل ، الذي هو عنوان كمال الانسان ، لا يخرج عن كونه قوة من قوى النفس . وهو بذلك مسخر لنشاط العقل (الفعال) او فعله ، اذ يقتصر من الاشياء على صورها المعقولة المجردة . وعلى هذا المستوى الاخير ، يصبح العقل عقلا بالفعل ، قد بلغ مرتبة الكمال القصوى ، التي تخضع لها سائر المراتب السابقة ٢١ ، اعني حياة الكائن الطبيعية واقفاله النفسية الاخرى . وبالنظر الى اولويته بالنسبة الى الطبيعة والنفس ، يعمد ارسطوطاليس الى البحث في دوره، من حيث هو عقل فعال، وفي كون الاجسام الحية وغير الحية، وتطورها في عالم ما تحت القمر . وهذا البحث يقوده منطقياً من الطبيعة الى

ما بعد الطبيعة . ولسبب غير واضح ينقطع بحث الفارابي عند هذه المرحلة .

تصنيف الفارابي لعلوم العصر

ولعل الثالث من هذه المؤلفات ، وهو الموسوم بـ « احصاء العلوم » (وفيه تكرار لبعض ما في الكتاب السابق) ، هو اصدقها دلالة على مفهوم الفارابي للفلسفة ، من حيث صلتها بسائر العلوم ؛ بل وعلى مفهوم فلاسفة الاسلام جميعا لطبيعة العلوم اليونانية والاسلامية ومناهجها ، ولما يقوم بينها من علاقات متبادلة ، مما بقي صداه يتردد الى ما بعد اربعة قرون ، وذلك في آثار المؤرخ والفكر الموسوعي المناهض للفكر اليوناني ، ابن خلدون التونسي (ت ١٤٠٦) .

العلوم اللسانية

يستعرض الفارابي في هذه الرسالة جميع العلوم التي عرفت في ايامه ، فيدرجها تحت ثمانية عناوين هي : علوم اللسان ، والمنطقيات ، والرياضيات ، والطبيعات ، والالهيات ، والسياسيات ، والفقه والكلام ٢٢ . ثم يقسم العلوم اللسانية قسمين : تلك التي تعنى باستعمال اللغة عند اية امة من الامم ، وتلك التي تختص بالقواعد التي تنظم ذلك الاستعمال . على ان هذا التمييز قد يتسع حتى يشمل دراسة القواعد التي تنظم الالفاظ المفردة ، فالجمل ، وتصحيح الكتابة والقراءة والعروض ، وكل ما تفرع منها ٢٣ .

علم المنطق

ويختلف المنطق عن العلوم اللسانية ، لا سيما علم النحو ، في انه يعنى بالمفاهيم والقواعد التي تنظمها ، وكذلك بالوسائل التي يحترس بها من الخطأ . فالعلم بهذه القواعد والتقييد بها امر لا بد منه . ومجرد التسليم بصحة معتقد ما اتفاقا لا يكفي ، كما يرى البعض ، بل ينبغي فضلا عن ذلك ، تحليلها وتأييدها بالرجوع الى قوانين الاستدلال التي ينص عليها علم المنطق . فاذا اعترض على ذلك بان المزاولة قد تفنينا عن معرفة هذه القوانين ، فقد يرد على ذلك بانه ، قياسا على ذلك ، قد يمكن الاستغناء عن معرفة قواعد النحو والعروض بحجة المزاولة المتراخية للكلام النحوي او نظم الشعر السليم ، وهو بعيد عن الصواب .

وعلم المنطق ، الى ذلك ، يعني - خلافا للنحو - بقواعد الكلام الباطن

والظاهر ٢٤ . من حيث انطباقها على جميع لغات الامم . فهي بناء على ذلك ، ليست اصطلاحية كما هي في علم النحو . اما فروع المنطق فهي ثمانية (تقابل اجزاء المنطق الارسطوطالي الشائعة في العصور القديمة) :

- ١ المقولات ، وتعالج قوانين المقولات والالفاظ الدالة عليها ؛
- ٢ العبارة ، وتعالج الاقوال البسيطة او القضايا التي تتألف من معقولين او اكثر ؛
- ٣ القياس ، ويعالج قواعد القياس التي تستخدم في ضروب الاقوال الخمسة ، اعني : البرهانية ، والجدلية ، والسوفسطائية ، والخطابية ، والشعرية ٢٥ ؛
- ٤ البرهان ، ويعنى بقواعد القياس البرهاني ، وطبيعة المعرفة العلمية .
- ٥ الجدل ، ويعنى بكيفية السؤال والجواب الجدلي ؛
- ٦ سوفسطيكا ، او «الحكمة المموهة» وتعالج الحجج السفسطائية وطرق الاحتراس منها ؛
- ٧ الخطابة ، وتعرض لاصناف الاقناع في الخطابة ، ومدى تأثيرها في السامعين ؛
- ٨ الشعر ، ويعنى بقواعد قرض الشعر وضروب الاقاول الشعرية وجودتها النسبية ٢٦ .

العلوم الرياضية

وتشمل العلوم الرياضية (او التعاليم) علم العدد ، والهندسة ، والمناظر ، والنجوم والموسيقى ، والانتقال ، والحيل . وينطوي كل من هذه العلوم على فرع نظري وآخر عملي ، وذلك باعتبار ما يطلبه العلم المقصود من دراسة المفاهيم المجردة والمبادئ المعتمدة فيه ، او من تطبيق هذه المفاهيم والمبادئ في صناعة او مهنة ما .

فعلم الفلك النظري مثلا يعالج الاجسام الارضية والسماوية من ثلاث نواح : الاولى من حيث اشكالها واحجامها وابعادها النسبية ؛ والثانية من حيث حركاتها العامة والخاصة وتقاطع افلاكها ؛ والثالثة من حيث مواقعها بالنسبة الى الارض واقليمها الرئيسية . واما علم الفلك العملي (او التنجيم) فيعنى ، خلافا لذلك ، بالطرق التي يستدل بها من حركات الكواكب على خفايا المستقبل ، وتعرف بها احداث الماضي والحاضر في هذا العالم ٢٧ .

ماخذ الفارابي على علم التنجيم

وفي رسالة طريفة كتبها الفارابي نزولا على طلب منجم معاصر ، هو ابو اسحق ابراهيم بن عبد الله البغدادي ٢٨ ، وكانت قد خامرته شكوك في صحة التنجيم ، في ما يبدو ، يفحص فحصا رصينا ادعاءات المنجمين بصحة علمهم . فيذكر ان الاحداث في العالم ، اما ان تكون ناجمة عن اسباب معينة يمكن التثبت منها ، او ان تكون وليدة المصادفة المحضة ، فلا تكون لها ، بالتالي ، اسباب محققة معروفة . فالاجسام السماوية تؤثر تأثيرا ما في الاحداث الارضية ، لكن هذه الاحداث قسما : الاول مما يمكن التوصل الى معرفتها بالحسابات الفلكية ، مهما كان ذلك عميرا ، نظير مقدار الحرارة في اقاليم معينة بداعي قربها النسبي من الشمس ؛ والثاني احداث لا يمكن التوصل الى معرفتها بهذه الوسيلة . لكن المنجمين اذ يهلون تلك الحسابات في هذه الحالة الثانية ، يكتفون بالتكهنات والحسابات الوهمية البعيدة عن التصديق . لكننا اذا اخذنا بعين الاعتبار تعدد الاشياء وتنوع خصائصها وانواعها فمن المحتمل ان تصدق مثل تلك التكهنات عرضا ، والادعاء بضرورة ذلك لا يبرره مرور . ومن السخف ، على أي حال ، ان نزع ان بعض الظواهر الفلكية ، نظير خسوف الشمس ، الذي يحدث بسبب اعتراض القمر بين نظرنا والشمس ، تقتزن بالرخاء او الشقاء ٢٩ ، والا وجب ، بحكم هذا القياس ، ان يكون اعتراض أي شيء بين نظرنا والشمس هو الآخر من قرائن الرخاء والشقاء . ويشير الفارابي ، فضلا عن ذلك ، الى ان اوسع المنجمين شهرة ، اقلهم دراية في تدبير امورهم الخاصة ، على ضوء اكتشافاتهم الفلكية . وعلى ذلك ، فينبغي لنا ان نفترض ان الحافز وراء تكهناتهم انما هو داعي الربح او هو تامل العادة لا غير ٣٠ .

الطبيعة وما بعد الطبيعة

ان موضوع الطبيعة وما بعد الطبيعة يحتل مكانا رئيسيا من بحث الفارابي في العلوم . فهو يعرف العلم الطبيعي بانه البحث في « الاجسام الطبيعية وفي الاعراض التي قوامها في هذه الاجسام » . فهو يعالج العلل المادية والصورية والفاعلة والغائية للاشياء ؛ ويشتمل على ثمانية اقسام رئيسية تتناول : الاعراض والمبادئ المشتركة بين جميع الاجسام الطبيعية (كما في « السماع الطبيعي » لارسطو)، والجواهر البسيطة (كما في « كتاب السماء »)، والتكون والانحلال (كما في كتاب « الكون والفساد »)، وانفعالات العناصر (كما في

الكتب الثلاثة الاولى من « الآثار العلوية » ، والاجسام المركبة عن العناصر (كما في الكتاب الرابع من « الآثار العلوية ») ، والمعادن (كما في « كتاب المعادن » ٢١ ، والنبات (كما في « كتاب النبات ») ؛ واخيرا الحيوان ، ويشمل الانسان (كما في « كتاب الحيوان » و « كتاب النفس ») .
 اما العلم الالهي فتجوز قسمته ، في رأي الفارابي ، الى ثلاثة اقسام كبرى ، هي :

- ١ قسم يعالج الموجودات والاشياء التي تعرض لها بما هي ، وهو علم الوجود ؛
- ٢ قسم يعالج الجواهر المفارقة ، من حيث طبيعتها وعددها وشرف مراتبها مفضيا آخر الامر الى معرفة كائن «كامل ما لا يمكن ان يكون شيء هو اكمل منه» ٢٢ ، وهو المبدأ الاقصى لجميع الموجودات ، والذي منه تستمد سائر الاشياء وجودها ، وهو العلم الالهي ، بالمعنى الخاص ؛
- ٣ قسم يعالج مبادئ البرهان الاولى التي تستند اليها جميع العلوم الجزئية .

ثم ان الفارابي يشير الى ان مادة هذا الموضوع برمتها في كتاب « ما بعد الطبيعة » لارسطوطاليس . على انه في تحليله لمادة هذا الموضوع يعتمد ايضا على كتاب « اتولوجيا » المنحول ، والذي ينسبه صراحة الى ارسطوطاليس ، في كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين » ٢٢ .

الاخلاق والسياسة والفقه والكلام

ويبحث موضوع ما بعد الطبيعة يكتمل فهرست العلوم اليونانية ، باستثناء السياسيات التي تشمل ، في عرف الفارابي ، وعرف المشائين القدماء ، موضوع الاخلاق وعلم السياسة ، ويدور على الفضائل وصلتها بالسعادة من جهة ، او على انساب النظم السياسية لحفظ هذه الفضائل من جهة اخرى . ويجيء في ختام هذا البحث علمان آخران هما علم الفقه وعلم الكلام . اما علم الفقه ، فقد اوجز وصفه بقوله انه صناعة تستنبط بها العقائد والفرائض (الآراء والافعال) الدينية الصحيحة التي لم يصرح بها الشارع (الله) ، وذلك بالقياس على ما ورد نصا في الشرع ٢٤ . واما علم الكلام فيصفه بأنه صناعة الدفاع عن تلك العقائد والفرائض ، والرد على الاقوال المخالفة لها . والفرق بين الفقيه والمتكلم ان الاول يكتفي باستنباط

الاحكام التي تلزم عن النصوص المنزلة ، بينما يعمد الثاني الى نصرة هذه الاحكام ، اما بالرجوع الى نص القرآن ، او بالاعتماد على تلك المبادئ العامة القائمة على الاختيار الحسي ، او العرف المشهور ، او الادراك العقلي . وحيث يبدو شيء من التعارض بين هذه المبادئ والنص الشرعي ، يقتضي حمل النص على الدلالة المجازية . فاذا تعذر ذلك ، فلا بد من صرف النظر عن مبادئ العرف او العقل ، بحيث يصبح النص الشرعي المرجع الموثوق الذي لا ينازع . وحماة العقيدة ، في هذه الحال ، يجب ان لا يدخروا وسعا في مناهضة خصومهم ، حتى ولو اقتضى ذلك الاستظهار بالكذب ، او المغالطة ، او المكابرة ٢٥ .

وجدير بالذكر ، مع ذلك ، ان هذه الآراء المتطرفة ، فضلا عن الراي القائل بان حقيقة الشرع تفوق ادراك العقل البشري ، فلا يصح بالتالي ان تكون موضع جدل ، انما يوردها الفارابي على انها آراء قال بها اقوام مختلفون . اما موقفه الخاص منها ، فيبقى مشوبا بكثير من الابهام . لكننا متى اخذنا بعين الاعتبار دور العقل في مفهومه العام لنظام الكون ، لا يبقى لنا مناص من الاستنتاج انه يذهب الى ان التوفيق بين المذاهب المتعارضة انما هو من شأن العقل لا الشرع .

الجمع بين آراء الحكيمين

ان بسط الفارابي لصلة افلاطون بارسطوطاليس في كتابه الهام « الجمع بين الحكيمين » يعكس بجلاء التقليد الافلاطوني الجديد المقترن باسماء نوميونيوس وافلوطين وسمبليقيوس وسريانوس وفرقوريوس وسواهم . وقد تداخلت فيه آراؤهم حتى اندمجت او كادت في نظام واحد ٢٦ . فامام النزاع الذي قام بين المسلمين حول اسمي الحكيمين اليونانيين والاستهجان الذي استتبعه هذا الخلاف ، يتجرد الفارابي للقيام بالمهمة الشاقة من اجل تسوية تلك الخلافات بينهما ٢٧ .

الربط بين الالهيات والسياسيات

على اننا اذا ما تحولنا الى فكر الفارابي من حيث مادته ، بعد ان نظرنا اليه من حيث منهجه وتاريخه ، وجدنا انه ينقسم الى قسمين رئيسيين : الاول في الالهيات ، والثاني في السياسة . فاذا اخذنا بعين الاعتبار تأثيره العميق بالافلاطونية الجديدة ، وميله الشديد الى الرواقية ، وجدنا عنده من

التداخل بينهما ما يسمح باعتبارهما ظاهرتين لعلم واحد ، يمكن تعريفه بأنه السعي وراء الحق من حيث هو وسيلة لبلوغ السعادة ، او السعي وراء السعادة من حيث هي نتيجة لطلب الحق . لقد قيل عن افلاطون انه رسم ، في كتاب « الجمهورية » ، للدولة والفرد صورتين متناظرتين ، واستغلها استغلالا تاما في وصفه للانسان كفرد من جهة ، وكحيوان اجتماعي من جهة ثانية . وكذلك يمكن ان يقال عن الفارابي انه رسم صورتين متناظرتين للانسان والكون ككل ، لكنهما - كما في الرواقية - لا تحتويان الانسان من حيث هو جزء من الكون فحسب ، بل تعكسان طبيعته وتبرزان ملامحه على نطاق واسع .

الاول المطلق : ماهيته وصفاته

هذا الاقتران بين الالهيات والسياسة في فكر الفارابي هو شاهد آخر على مذهبه العضوي في صلة الانسان بالله والكون ، من جهة ، وبأخيه الانسان من جهة اخرى ، كما يتجلى في نظام العقائد الاسلامية . فهو بناء على هذا الراي ينظر الى السياسة والاخلاق كامتداد او تطور لموضوع ما بعد الطبيعة، او لمظهر من اسامي مظاهره، اعني علم الاله. وهكذا فان اعظم مؤلفات الفارابي الماورائية ، وهو كتاب « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، لا يفتتح ببحث العدالة ، وعلاقة المواطن بالدولة ، كما فعل افلاطون في كتاب « الجمهورية » الذي ما من شك ان الفارابي نسج على منواله ٢٨ ، بل يبحث في « الوجود الاول » او « الواحد المطلق » في نظام افلوطين ، وفي صفاته وكيفية صدور جميع الموجودات في العالم عنه بالانبثاق . « فالواحد » او « الاول » الذي هو في مفهوم الفارابي السبب الاول لجميع الكائنات ، تام ، واجب الوجود ، مكتف بذاته وازلي ، غير معلول وغير مادي ، لا شريك له ولا ضد ، ولا هو قابل للتحديد ٢٩ . ويتصف الاول ، فضلا عن ذلك ، بالوحدانية والحكمة والحياة ، لكن لا كصفات متميزة مضافة الى ذاته ، بل كجزء لا يتجزأ من تلك الذات . فالذي يميزه عن سائر الموجودات منطقيا هو وحدة ذاته التي هي علة وجوده . ولما لم يكن مادة ، ولا متصلا بالمادة بوجه ، فهو بالضرورة عقل ، اذ المادة هي التي تعوق الصورة عن ان تصبح عقلا بالفعل . وهكذا فكل ما كان مفارقا للمادة كليا فهو اصلا عقل بالفعل .

وكذلك ، « فالاول » ذات معقولة ، اذ هو لا يحتاج الى واسطة يدرك بها ذاته ، بل هو دائم التفكير في ذاته ، فهو اذن فكر يفكر في ذاته . او كما

جاء في تعبير ارسطوطاليس وشارحيه اللاتين في العصور الوسطى ، « عقل وعاقل ومعقول » ٤٠ .

ثم انه لما كان مفهوم الحياة « ان يعقل افضل معقول بافضل عقل » ٤١ . او بلوغ اسمى مراتب الكمال التي تستطيعها الذات الحية ، او قدرة هذه الذات على ايجاد ما من شأنها ان توجده ، فان « الاول » ، بناء على ذلك ، هو ايضا حياة .

ومع ان « الاول » كامل ، فليس باستطاعة العقل الانساني ادراكه ادراكا تاما ، ذلك لان العقل الانساني ، بسبب ما يعتوره من نقص ، وما يخالطه من شوائب المادة ، يبهره ذلك الكائن الكامل بجماله وجلاله الذي لا يتجلى كاملا الا لنفسه ، ولا يظهر لنا الا ظهورا ضعيفا ٤٢ .

ثم ان « الاول » ، لما كان البهاء التام ، وذلك بفضل ما له من كمال هو خاص به اصلا ، ولاحق بالخليقة عرضا ، كان تأمله في ذاته مقترنا بمنتهى الفيلة . واغتياب الكائن الغائق الجمال بذاته ، ليس من حيث هو موضوع التأمل فحسب ، بل لانه موضوع الحب ايضا ٤٣ ، لذا كان عاشقا ومعشوقا في الوقت ذاته .

انبثاق الكون عن الاول المطلق

ويصف الفارابي ، بعد ذلك ، صدور الكائنات من « الموجود الاول » بطريقة جيدة التنظيم ، لكنها من وجهة اسلامية ، مشوبة بالزندقة . وخلصه ما ذهب اليه - مما يذكرنا ببرقلس ٤٤ - ان « الاول » ، بداعي غزارة وجوده وكماله ، يولد جميع اصناف الموجودات في الكون بالضرورة ، وذلك بمعزل تام عن اختياره او رغبته . وهذا الكون لا يضيف شيئا الى كمال الكائن الاسمي ، ولا يعينه على نحو نهائي او غائي ، بل هو نتيجة تلقائية للفيض المتحدر منه ٤٥ . و « الاول » في هذا الضرب من الفيض انما هو في غنى عن جميع الوسائط والاعراض والادوات التي قد يتوسل بها الى تحقيق اغراضه الكبرى في ايجاد الكون . وليس من عائق ، داخلي او خارجي ، يستطيع ان يعترض سبيل هذا التفتق المطرد ابدا .

مراتب العقول في دوائر الافلاك

اول ما يصدر عن « الموجود الاول » هو « العقل الاول » ، وهو قادر على ادراك موجدته وادراك ذاته . فمن ادراكه الاول يتولد « العقل الثاني » ،

ومن الإدراك الثاني ينشأ « الفلك الاقصى » او « السماء الاولى » . ثم ان « العقل الثاني » يدرك موجدته فيؤدي ذلك الى وجود « العقل الثالث » ، ويدرك ذاته فيؤدي هذا الإدراك الى وجود فلك الكواكب الثابتة . ويستمر هذا الصدور على مراحل متتابعة ، فيتولد عنها العقل الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر ، وما يقابلها من الكواكب السيارة ، اي : زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، على التوالي ٤٦ . وبالعقل العاشر تكتمل سلسلة العقول الكونية ، وبالعقل تم سلسلة الافلاك السماوية التي تخضع في حركاتها الدائرية لتدبير العقول الكونية ابد الدهر .

عالم الطبيعة قمته الإنسان

وتحت عالم الاجرام السماوية يقع العالم الارضي ، حيث ينعكس سياق التجلي ، فينشأ ما هو اكمل مما هو اقل كمالا ؛ ويحدث من البسيط المركب ، فما هو اكثر تركيبا ، وذلك وفقا لقانون كوني ثابت . ففي المرتبة الدنيا توجد المادة الاولى ، وتليها العناصر الاربعة ، فالمعادن فالنبات فالحيوان ، واخيرا الانسان الذي يقف على ذروة هذا اللولب المتصاعد من المخلوقات في العالم الارضي .

فالعناصر ، اولا ، تختلط فتنشأ منها انواع من الاجسام المتضادة المركبة تركيبا اوليا . وهذه المركبات الاولية تختلط بدورها بعضها ببعض وبالعناصر الاخرى ، فتتولد منها طبقة من الاجسام هي اشد تركيبا من الاولى ، وتشتمل على انواع من القوى الفاعلة والمنفصلة ؛ وتحت تأثير الاجسام الفلكية ، يستمر هذا النمط من اتحاد المركبات والعناصر في توليد ذوات اسمى واشد تعقيدا في عالم ما تحت القمر ، حتى ينتهي الاتحاد الاخير بنشوء الانسان ٤٧ .

ومع انه من شأن كل من هذه الكائنات الارضية ان تدوم ، وذلك بحكم تركيبها من المادة والصورة ، فان حلول صورة ما في مادة معينة ليس اولى من حلول صورة اخرى ، لذلك كان تتابع الصور المختلفة على تلك المادة داعيا لاستمرار الكون والفساد في الطبيعة .

قوى النفس الانسانية

وبظهور الانسان ، الذي هو صورة مصغرة عن الكون ، يبلغ هذا التدرج

التصاعد كماله ، فاؤل ما يظهر فيه من القوى ، القوة الغاذية ، تليها تدريجيا القوة الحاسة ، فالنزوعية فالمتخيلة ٤٨ فالناطقة . وفي كل من هذه القوى نستطيع ان نميز بين شطرين : شطر يحكم ويأمر ، وآخر يخضع ويطيع . ويجوز ان يقال مثل ذلك عن كل من هذه القوى بالنسبة الى القوة التي هي دونها . وقوى النفس ، اذا اعتبرت مجتمعة ، وجدت خاضعة للقوة الناطقة، فالناطقة تتسلط على سائر القوى الاخرى وتحكمها . اما على صعيد النظام العضوي ، فان الحاكم في كل منها مركزه في القلب ، وهو « ينبوع الحرارة الفريزية » ٤٩ . ويأتي بعد ذلك - من حيث الاهمية ، وكذلك باعتبار النشوء - الدماغ الذي يقوم بوظيفة بالغة الاهمية ، هي تعديل الحرارة الفريزية التي تنبعث من القلب ، وتنسرب منه في جميع قوى النفس ، لتيسر لها العمل باعتدال ، وتتيح لها انجاز عملها على الوجه الاكمل ٥٠ . ويأتي بعد الدماغ الكبد ثم الطحال ، واخيرا اعضاء التناسل . والتناسل هو نتيجة عمل السائل المنوي في الدم الساري في الرحم ، على نحو مماثل لعمل الانفحة في انعقاد اللبن .

كيفية الإدراك العقلي

ان القوة الناطقة في الانسان هي مستودع الصور العقلية . وهذه الصور نوعان : تلك الجواهر المفارقة التي هي في جوهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل . وتلك التي هي معقولات بالقوة لا غير ، وذلك بسبب اقترانها بالمادة . على انه لا المعقولات بالقوة ولا القوة الناطقة ، بحد ذاتها ، قادرة على اخراج ما هو فيها بالقوة ، الى ما هو بالفعل ، دون تدخل وسيط يحول من القوة الى الفعل استعدادها لتصبح عاقلة او معقولة . ويصف الفارابي هذا الوسيط بقوله انه « ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة » ٥١ ، اي عقل بالفعل ، نسبته الى العقل بالقوة ومواضيعه العقلية ، كنسبة الشمس الى البصر . فالشمس تمنح المبصر بالقوة والمبصر بالفعل (اي الالوان) كليهما الضوء الذي يجعل اولهما مبصرا بالفعل ، وثانيهما مبصرا بالفعل . وعلى هذا النحو يتلقى العقل بالقوة من العقل الفعال تلك الاضاءة التي يستطيع بها ان يدرك : أولا العقل الفعال الذي هو سبب الاضاءة ؛ ثانيا هذه الاضاءة بالذات؛ وثالثا المعقولات التي تحولت من طور القوة الى طور الفعل ٥٢ .

انواع العقولات

واول فئة من العقولات التي تنجم عن هذه الاضاعة ، الصادرة عن العقل العمال ، هي المبادئ الاولى التي فاضت اصلا عن قوة الاحساس ، ثم استقرت في القوة المتخيلة ، وانطبعت من ثم بطابع قابلية الادراك بالفعل . وهذه المبادئ التي تعتبر صحيحة بالاجمال ، تقع في ثلاث فئات : الاولى هي المبادئ الاولى الخاصة بالمعرفة الهندسية ؛ والثانية هي المبادئ الاولى الخاصة بالمعرفة الخلقية ؛ والثالثة هي المبادئ الاولى الخاصة بالمعرفة الماورائية ، التي بها تعرف العلل الاولى للاشياء من حيث اصولها ومراتبها ونتائجها ٥٢ .

انواع العقول ومراتبها

ويجدر بنا ان نتوقف ههنا لنفحص بشيء من التفصيل عن قضية العقل الهامة ، التي كان الكندي اول من اثارها من المسلمين ، والتي افرد لها الفارابي رسالة خاصة هي « رسالة في العقل » . والرسالة هذه حلقة من سلسلة طويلة من الابحاث في هذا الموضوع ، كلها منبثقة من كتاب ارسطوطاليس « في النفس » ، وان كان مصدرها الشكلي انما هو رسالة للاسكندر « في العقل » .

والفارابي في رسالته هذه ، وهي اطول واشمل رسالة من نوعها في العربية — يميز بين ستة انواع من العقول هي :

الاول : العقل الذي ينمت به الجمهور الانسان بأنه عاقل

وفاضل ، وهو الذي يسميه ارسطوطاليس « التعقل » ٥٤ ؛

والثاني : العقل الذي يقول عنه المتكلمون انه يوجب بعض

الافعال او ينفيها ، والذي يقابل جزئيا ما يعرف بمبادئ

الراي المشترك ؛

والثالث : العقل الذي يصفه ارسطوطاليس في كتاب « البرهان »

بأنه القدرة على استيعاب مبادئ القياس الاولى ، وذلك بمجرد

الطبع والفطرة ؛

والرابع : العقل الذي جاء في المقالة السادسة من كتاب

« الاخلاق » انه ضرب من الاعتياد الذي يتم بالتجربة

والاختبار . وهذا العقل يمكننا به ان نتوصل ، بشيء من الفطنة

الى احكام صائبة في باب الخير والشر ؛

والخامس : العقل الذي ورد ذكره في المقالة الثالثة من كتاب « النفس » ، والذي جعله ارسطوطاليس على اربعة انحاء :

ا - عقل بالقوة : وهو « نفس ما ، او جزء من نفس ، او قوة من قوى النفس » تستطيع ان تجرد من الموجودات ماهيتها لتقترن اخيرا بها ، وتغدو عقلا بالفعل .

ب - عقل بالفعل : وهو الذي تكتسب فيه المعقولات بالفعل (او الصور) نوعا جديدا من الوجود ، لا تنطبق عليه المقولات العشر الا جزئيا او مجازيا . وعلى هذا الصعيد فان المعقولات بالفعل ، التي هي نفسها العقل بالفعل ، يجوز اعتبارها مادة للعقل بالفعل ، لا مجرد موضوع له . واذا نحن تصورنا كيف يكتسب العقل الفعّال العلم بجميـب الصور المعقولة بالفعل ثم يصبح هو اياها ، نستطيع عنده ان ندرك كيف يكون موضوع ادراكه في هذه الحالة العقل نفسه ٥٥ فيدعى في هذه المرحلة بالعقل المستفاد .

ج - عقل مستفاد : وهو بالنسبة الى المرتبة السابقة ، اعني العقل بالفعل ، بمكان الصورة من المادة ، او كالفعل الذي ينقل من القوة الى الفعل ، بالنسبة الى ما ينتقل من القوة الى الفعل . ويختلف عنه كذلك بأن موضوع ادراكه هو المعقول بالفعل وحسب . وفي هذه المرتبة تقع المعقولات التي يجردها العقل السابق من المادة ، وكذلك الصور المجردة التي يدركها هذا العقل المستفاد مباشرة ، على النحو الذي يدرك به نفسه التي هي كذلك مجردة ٥٦ . فالعقل المستفاد الذي بلغ اسمى مراتب التجرد عن المادة يجوز ان يعتبر ذروة النشاط الفكري الانساني . على ان هذا النشاط - كما رأينا - له مقابل كوني تبلغ فيه المعقولات بالفعل ، (التي هي عين العقل المستفاد كما في السابق) اسمى مراتبها . وهذان الجانبان،العقلي والكوني، هما في تفاعل مباشر متبادل ، حتى اننا نستطيع ان نتكلم اما عن الترقى التدريجي على المستوى العقلي،من الاحساس المادي الى الادراك اللامادي ؛ او عن الهبوط التدريجي على المستوى الكوني ، من الكائنات المفارقة الى الكائنات المادية.

وعليه فهناك حركة هبوطية في هذا العالم تنطلق من العقل المستفاد ، مروراً بالعقل بالفعل ، الى قوى النفس الدنيا ، فالى الطبيعة والعناصر الاربعة ، حتى المادة الاولى التي هي ادنى الدرجات في سلم الموجودات في هذا العالم . والعقل المستفاد ، لما كان بمثابة مجموع المعقولات المجردة ، جاز ان يعتبر الحجر الذي يتوّج العالم الارضي . اما الترتيقي الى ما وراء العقل المستفاد فيقود الى ما وراء دائرة العالم السفلي - الى دائرة العالم العلوي ، او الى دائرة الجواهر المفارقة ، وادناها العقل الفعّال .

د - عقل فعال : وهو « صورة مفارقة لم تكن في مادة ، ولا تكون في مادة اصلاً » ٥٧ . وهو من بعض الوجوه مشابه للعقل المستفاد الذي هو بدوره عقل بالفعل . وهذا العقل هو الذي ينقل العقل (البشري) من القوة الى الفعل ، ويحول الصور التي هي بالقوة الى صور بالفعل ، تماماً كما تتيح الشمس للعين ان تبصر ، وللون ان يبصر ٥٨ .

السادس : العقل الاول . ان فعل العقل الفعّال ليس متواصلاً ولا ثابتاً ، وليس مرد ذلك الى فتور في طبيعته ، بل لان المادة التي ينبغي له ان يفعل فيها ، اما ان تكون معدومة ، او غير مستعدة لتلقي الصور الفائضة منه ، لعائق ما . وعليه فهو يحتاج من اجل هذا الغرض الى امرين : الاول ، موضوع او حامل هيولاني يفعل فيه ؛ والثاني ، انتقاء عوائق تحول دون فعله في هذا الحامل ، وكلاهما خارج عن قدرة العقل الفعّال . وهذا يدل ، في رأي المؤلف ، على ان هذا العقل بמיד عن ان يكون هو المبدأ الاول لجميع الاشياء ، اذ هو يعتمد في وجوده على المبدأ الاول المطلق او الله ، من جهة ، وعلى الاجرام السماوية في وجود موضوعاته من جهة اخرى ٥٩ .

ثم ان الاجسام السماوية نفسها ، تنتهي في حركتها الى « محرك اول » ، هو الذي يوجد السماء الاولى ، ويوجد كذلك المحرك الثاني ، الذي يحرك بدوره كرة الكواكب الثابتة في فلکها . وهذان المحركان يستمدان وجودهما من المبدأ الاول لجميع الموجودات الذي « ليس يمكن ان يكون موجود اكمل

منه « ٦٠ . وهذا المبدأ هو الذي ذكره ارسطوطاليس في كتاب اللام من « ما بعد الطبيعة » ، وهو السادس في سلسلة العقول التي ورد ذكرها في اول هذه الرسالة .

الفضيلة وليدة المعرفة

ويجدد بنا ان نلاحظ هنا كيف تمكن الفارابي بنظريته هذه في المعرفة من ان يرقى تدريجيا من مفهوم العقل من حيث هو قوة ادراك في الانسان ، الى العقل من حيث هو قوة فاعلة تتولى تدبير عالم ما تحت القمر ، واخيرا الى مفهومه له باعتبار انه المبدأ الاسمي لجميع الموجودات ، الذي يعرفه ارسطوطاليس بأنه عقل يعقل ذاته بالفعل ٦١ . فالفارابي اذن ينظر الى العقل من ثلاث زوايا : الاولى ، المعرفة الانسانية ؛ والثانية ، النظام الكوني ؛ والثالثة ، ما بعد الطبيعة . لكن هذه الزوايا الثلاث لا تستنفد نظرتة الى العقل ، بل ينبغي أن نضيف اليها زاوية رابعة ، هي الزاوية الاخلاقية والسياسية .

والعقل من هذه الزاوية ، يتمثل للفارابي كالسبيل المفضي الى السعادة ، وهي التوق الى مرتبة العقل الفعال وتمثل بطبيعته المفارقة ٦٢ . ولكي يتيسر للمرء بلوغ هذه المرتبة ، يترتب عليه القيام بثلاثة انواع من الافعال : ارادية ، وفكرية ، وبدنية ؛ تقابل ثلاثة انواع من الفضائل : اخلاقية ، وعقلية ، وصناعية ٦٣ . فالفضيلة العقلية هي كمال القوة المدركة ، وتعنى بمعرفة انواع الكائنات على اختلافها ، حتى تتوصل اخيرا الى معرفة المبدأ الاول لجميع الكائنات ، او الله ٦٤ . ولهذه الفضيلة جانب فرعي هو القدرة على تعيين ما هو نافع وخير في أي حال من الاحوال . وعليه فموضوع هذه القوة ، خلافا للقوة السابقة ، هو المتغير والعارض ؛ وكما لها انما هو قدرتها على تعيين الطرق الموصلة الى الخير في الدولة (كما في التشريع السياسي) ، او الى جانب من ذلك الخير (كما في التدبير المنزلي) ، او الى خير الفرد (كما في المهن والصناعات) ٦٥ .

والفضيلة العملية تهتم بتعيين ما هو خير ونافع ، وتتولى نقله الى حيز الفعل . وفي هذا المضمار تنفذ اوامر القوة الحاكمة التي ربما تلكات في بادئ الامر عنها ، لكنها لا تلبث ان تعتاد القيام بذلك . وما دامت بعض الميول والقابليات تتفاوت بتفاوت الناس ، بحيث يتفوق بعضهم في بعض الاعمال ، وبالفضائل التابعة لها ، فيما يبرع البعض الآخر بأعمال اخرى ،

اقتضى ان يكونوا ، بحكم الطبيعة والعادة كليهما ، اما حاكمين واما محكومين ٦٦ .

النظام العضوي في الدولة

وبداعي هذا التفاوت ، تنشأ في الدولة طبقات اجتماعية مختلفة . وهذا الوضع نوع من الاجتماع اللازم لكفاية حاجات الانسان الاساسية ، التي لا يتاح له تحقيقها الا بمساعدة ابناء جلده ٦٧ . ولما كانت الدولة شبيهة بجسم الانسان ، كانت بحاجة الى حاكم والى جماعة من الموظفين ، تحكي ما في الجسد من قلب رئيس واعضاء رافدة له على التوالي . وهذا الحاكم ينبغي ان يكون متفوقا على سائر اقرانه بالفضائل العقلية والعملية معا . وينبغي له ، الى جانب قوة الوحي ، التي هي هبة من الله ، ان يتصف - نظير الملك الفيلسوف في جمهورية افلاطون - بالصفات التالية : الكفاءة ، قوة الذاكرة ، حدة الذهن ، حب المعرفة ، الاعتدال في الطعام والشراب والنكاح ، حب الصدق ، الشهامة وعزة النفس ، التقشف ، حب العدالة ، الحزم والشجاعة ٦٨ . وذلك فضلا عن سلامة الاعضاء وفصاحة اللسان ، ما لم يذكره افلاطون .

نقاهيم العدالة ومقتضياتها

اما تحليل الفارابي لمفهوم العدالة - التي كانت ظاهرة بارزة في الفكر السياسي اليوناني - فيحمل آثارا مما اورده ارسطوطاليس في كتاب « الاخلاق » ، مع ان السمات الغالبة عليه ههنا ، كما في مواضع اخرى ، افلاطونية واضحة . فالآراء التي يدافع عنها ثراسيماخوس وبوليمارخوس في كتاب « الجمهورية » ترد عرضا في كتاب « المدينة الفاضلة » ٦٩ ، دون ان تنسب اليهما ، في حين ان آراء الفارابي الخاصة تبدو واضحة في كتاب « الفصول » . فالعدالة ههنا تعتبر دالة على توزيع الحاجات بين الناس او حفظها لهم ، وهي كما يصرح الامن والمال ، والكرامة ، وسائر الممتلكات المادية بوجه عام ٧٠ وهذا المفهوم يستتبع رد الحاجات المسلوبة او ما يعادلها الى اصحابها . وفرض العقاب الموازي للضرر الحاصل او الخسارة الواقعة ، بداعي السطو او المصادرة .

على ان المفهوم الاعم للعدالة يتصل « باستعمال الانسان افعال الفضيلة في ما بينه وبين غيره - اي فضيلة كانت » . وهذا المفهوم يذكرنا بتعريف

افلاطون للعدالة بانها التناسق بين الوظائف في النفس ، والانسجام بين الطبقات في الدولة ٧١ . وممارسة هذه الفضيلة لا بد من ان يسبقه توزيع الوظائف في داخل الدولة بسبب تفاوت المؤهلات الطبيعية في الافراد ، وتباين الطبقات التي تتألف منها الدولة .

وهذا المفهوم للعدالة مفارق بطبيعة الحال لما يعرف بـ « العدالة الطبيعية »، في رأي الذين يعتبرون الغزو والاستيلاء غاية الدولة القصوى ٧٢ . والفارابي يعرض لهذا الرأي ، دون ان يرده الى صاحبه فيبرر الحرب اذا كان الغرض منها صد غزو ، او تادية خدمة صالحة للدولة ، لا ان يكون الغرض منها اخضاع البلدان او احراز المكاسب .

المدن الفاضلة والمدن الفاسدة

والفارابي يصنف الدول بحسب مبادئ غائية يغلب عليها التجريد والابهام . فالمدينة الفاضلة التي قد اشرنا اليها مرارا وتكرارا هي مبدئيا ، مدينة تجري فيها الحياة خيرة سعيدة ، وتنتشر فيها الفضائل على انواعها . لكن قد تكون هنالك دولة لا ينشد اهلهما من الاغراض ما يتجاوز حاجات الحياة الضرورية ٧٤ . وفي بعض الدول ربما اكتفى الحاكم وبطانته بطلب المجد والكرامة لانفسهم ، اما عن طريق الفضيلة (كما في المدينة الفاضلة او الارسطقراطية) ، او اليسار (كما في مدينة النذالة) ، او الاهتمام بالتربية الصالحة (كما في النظام الملكي الوراثي) ، او الفتح (كما في مدينة التغلب) . واخيرا قد تذهب بعض الدول الاخرى (المدينة الجماعية) الى ان اللذة هي غاية الدولة القصوى ، بينما ينشد سواها ، من ذوات النظم المغايرة المختلطة ، اهدافا اخرى متعددة جامعة بين الثروة واللذة والكرامة ٧٥ .

وتتميز هذه الدول ، في هذا العرض التحليلي ، بعضها عن بعض ، وعن سائر الدول الاخرى ، بالغايات القصوى التي تنشدها . ومن الجائز ان ينظر ايضا الى هذه الدول من حيث هي عرضة لان تنحل الى انواع شتى من الانظمة الفاسدة . وفي هذه الحالة يصف الفارابي هذه الانظمة الفاسدة بانها انظمة « مضادة » ، اضطرب فيها التناسق الاصلي الذي هو السمة المميزة للدولة الفاضلة ، وتكررت للسعادة الحقيقية التي كانت غايتها القصوى ودليلها المرشد .

ويذكر الفارابي اربعة من انماط هذه المدن الفاسدة هي : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة ٧٦ . فالمدينة

الجاهلة هي التي لم يعرف اهلها السعادة الحقيقية ولم ينشدوها ، لكنهم خدعوا عنها بالسعادات الزائفة في الحياة : مثل سلامة الابدان او حب البقاء (كما في مدينة الضرورة) ، وجمع الثروة (كما في مدينة الاغنياء، او كما يدعوها الفارابي : مدينة الندالة) ، او احراز المجد (كما في حكومة الكرامة) ، او الظفر بالغبلة (كما في حكومة التقلب والقهر) ، واخيرا اتباع الهوى (كما في الحكومة الجماعية او حال الفوضى) ٧٧ .

وتختلف المدينة الفاسقة عن المدينة الفاضلة بصفة بارزة هي ان اهلها ، مع انهم عرفوا الحقيقة عن الله والحياة الاخرى ، وادركوا طبيعة السعادة الحقيقية ، الا انهم اخفقوا في العيش بحسب هذه الحقيقة . واما المدينة المبدلة فهي التي التزمت اولا بالعقائد الصحيحة ، لكنها ما لبثت ان تحولت عنها مع مرور الزمن . على ان المدينة الضالة لم تحصل لها في وقت من الاوقات من معرفة الله والسعادة الحقيقية الا ما هو زائف ، فخذعت من ثم لنبي كاذب ، لجأ الى الخداع والاحتيال في الوصول الى اغراضه .

مصير النفوس الفاضلة : السعادة

وختاما لهذا البحث يجدر بنا ان نقول كلمة في ما تلاقيه النفس من سعادة او شقاء في العالم الآخر . فسعادة الانسان الحقيقية ، كما مر معنا ، تتم بالحصول على نصيب من طبيعة العقل الفعال المفارقة ؛ وبمقدار ما يتحلى به من الفضيلة في هذه الحياة ، يكون رجاؤه في الحصول على هذه الحالة من المفارقة التي هي بمثابة السعادة القصوى . وهذه السعادة التي ستصيها النفس في الحياة الاخرى لا هي على نسبة واحدة، ولا هي ذات نوعية واضحة، كما يفهم من مضمون فكرة المعاد الدينية . ذلك لان طبيعة كل نفس تتوقف على الجسد الذي كان مقرها الوقت ، وواضح ان الاجساد تختلف باختلاف امزجتها وتركيب عناصرها ، لذلك كان مصير النفس تابعا لحالة الجسد الذي اقترنت به في حياتها الارضية ، وكذلك يحظه من السعادة او الشقاء . على ان هذا النصيب من السعادة او الشقاء يزداد تدريجيا بوفود اجيال متتابعة من النفوس المماثلة على العالم العقلي ٧٨ .

مصير النفوس الجاهلة : الفناء

وهذا المصير خاص افراديا بالنفوس الفاضلة ، وجماعيا باهل المدينة الفاضلة اما اهل المدن غير الفاضلة ، فلما كانت السعادة التي طلبوها في هذه

الحياة كامنة في لذات الجسد الفريزية ، وتعلمر عليهم ان يتحرروا من قيود الجسد . فنفسهم ، لذلك ، لا تزال تنتقل من كيان مادي الى آخر ، وهي ما دامت في جسد انسان ، فان هذا التنقل يستمر بلا نهاية . اما اذا تقمصت جسد حيوان ، فانها لا تزال تنحط تدريجيا الى ان تتلاشى تماما ٧٦ .

مصير النفوس الضالة الشقاء

اما الشقاء في الحياة الاخرى فهو عبارة عما تلاقيه النفوس الضالة من شوق دائم الى اللذات الجسدية . لانها مع كل ما التزمت به نظريا من الفضائل ، قد جرفتها اللذات المادية ، وحالت دون ارتفاعها الى مستوى مصيرها العقلي . ولما كانت اذ ذلك تعيش بلا جسد ، فانها تتحرق ابدا للحصول على اللذات التي كانت الحواس قد اتاحتها لها عندما كانت متحدة بالجسد . وهذا التحرق يزداد بازدياد اعداد النفوس المائلة الضالة الراحلة من هذا العالم .

ناموس الخطود في نظام الفارابي

ان القاعدة العامة التي يضعها الفارابي هي ان معرفة السعادة الحقيقية ليست الشرط للظفر بالقبطة الابدية فحسب ، بل للبقاء بعد الموت ايضا . ومن هنا كان مصير المدن الاخرى : المبدلة منها والضالة ، متوقفا على مدى ادراكها للسعادة الحقيقية . فكل من كان سببا في اشقيائها او افسادها عن عمد لا بد من ان يعاني العذاب الابدى . اما سكان هذه المدن ، فلما كانوا قد عاشوا في نعمة الجهل ، فانهم سيلقون مصير اهل المدن الجاهلة ، او غير الفاضلة ، وهو الفناء التام ٨٠ .

وبهذا يتبين الحل الذي قدمه الفارابي لمشكلة الخلود . فعلى غرار ارسطوطاليس يقصر الخلود على الجانب العقلي من النفس ، او بكلام ادق ، يجعله تابعا لنصيب النفس من الادراك العقلي . لكنه يخالف ارسطوطاليس ، حيث يشير الى وجود فروق في اوضاع النفوس الفردية لدى خلودها . فأرسطوطاليس ينفي هذه الفروق نفيا باتنا ، تمشيا مع رايه في بقاء العقل الفعال وحده ، باعتبار انه المبدأ العقلي العام للجنس البشري بجملته . لكن الفارابي ، نظرا لاقتراره الجزئي بتناسخ الارواح ، واعتقاده بتنقلها الدائم عن طريق تعاقب الولادة والموت ، كان رايه في خلود النفس الفردية ومصير النفس الاخير ، اشبه برأي افلاطون ، على ما في ذلك من مخالفة جذرية للمقيدة الاسلامية في ما يتصل بحشر الاجساد ، ويوم القيامة ، وخلود النفس ، عالمة كانت ام جاهلة ، على حد سواء .

الفصل الثاني

ابن سينا

من الفارابي الى ابن سينا

كان الفارابي ، كما رأينا ، واضع الصيغة العربية للافلاطونية الجديدة ، واول مفكر كبير في تاريخ هذه الحركة الفلسفية منذ عهد برقلس آخر اعلامها في الغرب . على ان اعظم زعماء هذه الفلسفة في الشرق ، والفيلسوف الذي اقترن اسمه بكامل قضيتها في ما كتبه المؤلفون اللاحقون في اوربا وفي الشرق ، هو ابو علي الحسين بن سينا . ان مكانة ابن سينا الرفيعة في تاريخ الافلاطونية الجديدة عند العرب لا تقوم على الابتكار . ففي سيرته الذاتية اقرار صريح بانه مدين للفارابي ، اذ كشف له في كتابه « اغراض ارسطو في ما بعد الطبيعة » عن خفايا ذلك الكتاب ، وكان قد قرأه ، كما يخبرنا ، اربعين مرة - حتى كاد يحفظه غيبا - دون ان يقف على مضمونه ٨١ . ثم ان نظامه الكوني ، ونظريته في النفس ، ونظريته في العقل ، ونظريته في النبوة . . . الخ ، مع ما في كل منها من تحسينات على ما يقابلها في تعاليم الفارابي ، تبقى في الاساس صيغا جديدة لموضوعات مشابهة . لكن ابن سينا كان في تأليفه اوضح تعبيرا واكثر تنظيما من سلفه الفارابي ، فكان لاسلوبه السلس فضل كبير في انتشار مؤلفاته بين دارسي الفلسفة ومؤرخي الفكر وسواهم . وجدير بالذكر ان الفارابي ، على مكانته الرفيعة في المنطق والفلسفة ، لم يكن له العديد من الاتباع والشارحين ، في حين ان الكثيرين من مشاهير المؤلفين في القرن الثاني عشر والثالث عشر ، نظير المؤرخ اللعل والنحل الشهرستاني (ت ١١٥٣) ، والمتكلم فخر الدين الرازي (ت ١٢٠٩) ، والعالم الموسوعي نصير الدين الطوسي (١٢٧٣) . اقبلوا على مؤلفات ابن سينا يشرحونها ويطبقون عليها . وكذلك حتى في اوربا ، عندما اتجه اهتمام الدارسين الى مذهب ارسطوطاليس في هذه الحقبة ذاتها ، وذلك بفضل بعض المترجمين ، امثال ميخائيل سكوت ، وهرمان الجرمانى ، وهسبانوس ، وغوندمساليونوس - كانت مؤلفات ابن سينا لولا وبعدها آثار ابن رشد ، اول شروح عربية

لارسطو نقلت الى اللاتينية ٨٢ . ثم ان الحملة على الافلاطونية الجديدة في شكلها العربي التي بلغت ذروتها في حملة الغزالي المعروفة في كتاب «التهاافت» ، انما كانت موجهة على الاخض ضد ابن سينا ، الذي كان اسمه قد اقترن ضمنا بذلك المذهب الفلسفي ٨٢ .

نشأة ابن سينا وتحصيله

نحن نعرف عن حياة ابن سينا ومؤلفاته اكثر مما نعرف عن اي فيلسوف آخر ، ممن تقدم ذكرهم . وذلك يعود بالدرجة الاولى الى انه لجا في التعريف عن نفسه الى اسلوب غير مالوف (بل ربما كان في نظر المؤلفين المسلمين مستهجنا) فوضع ترجمة ذاتية مفصلة بعض الشيء ، املاها على تلميذه ابي عبيد الجوزجاني ٨٤ . فبناء على ما املاه ابن سينا عن نفسه اذن ، كانت ولادته في قرية افشنة التي لا تبعد كثيرا عن مدينة بخارى ، في ما وراء النهر ، في شمالي ايران ، حيث كان والده ، وهو رجل كان على شيء من الثقافة ، قد اقام مع أسرته . على ان الاسرة لم تلبث ان انتقلت الى بخارى ذاتها ، وفيها اتبح لحسين الناشء تعلم القراءة والكتابة والحساب، وتحصيل الفقه والمنطق ، على معلمين لا يذكر بالاسم منهم الا اثنين هما ابو عبد الله الناطلي ، واسماعيل الزاهد ، ويشير ملمحا الى الاتصال بيقال يبدو انه حذق الحساب الهندي ، وكذلك بداع اسماعيلي كان كثير التردد على والده ، الذي كان قد قبل الدعوة الاسماعيلية . ويبدو ان اهتمام ابن سينا بالفلسفة قد نشأ من اصغائه الى ما كان يدور بينهما من الحديث ، لكن دراسته المنظمة للمنطق والفلسفة والطب بدأت بعد ذلك بفترة من الزمن .

نبوغه الباكر وتحصيله على نفسه

ومن الجدير بالذكر ، ان ابن سينا يشير الى تحصيله الفكري المستقل دون تحفظ يذكر . فقد ذكر انه عندما بلغ العاشرة كان قد حفظ القرآن ، واتي على جانب كبير من الادب « حتى كان يقضى منه العجب » ٨٥ . وانه لم يعض روح من الزمن حتى اصبح استاذه الناطلي عاجزا عن مجاراته في علم المنطق . وعندما اضطر الى ان يعتمد على مطالعاته الخاصة . ثم انه تحول من درس المنطق الى تحصيل العلم الطبيعي ، ثم الى ما بعد الطبيعة ، حتى انتهى الى علم الطب ، وذلك كله بالاعتماد على نفسه . وبلغ في الطب منزلة اهلكته ، وهو بعد في السادسة عشرة من عمره ، لان يكون مرشدا. لعدد

من كبار الاطباء . وما بلغ الثامنة عشرة حتى كان قد اتقن المنطق والطبيعات والرياضيات ، ولم يبق عليه الا تحصيل ما بعد الطبيعة . ويذكر انه قرا كتاب ارسطو في ما بعد الطبيعة اربعين مرة ، لكنه لم يقف على اغراض مؤلفه الا بعد ان وقع صدفة على كتاب للغارابي في « اغراض ارسطو في ما بعد الطبيعة » وعندها انكشفت له مقاصد ارسطوطاليس في هذا العلم لتوه ، كما رأينا .

اشتغاله بالطب والسياسة

ولقد طرا على سيرته تحول مفاجيء نتيجة اتصاله بنوح بن منصور سلطان بخارى الساماني . وكان السلطان يعاني من داء عضال . وهذا الاتصال فتح امامه الطريق الى عدد من الامراء والوزراء اتخذوه طبيبا خاصا او مشيرا سياسيا ، الا ان اتصاله بمثل هؤلاء النبلاء كان قصر المدى . فقد انتقل من بلاط السلطان الساماني الى بلاط البويهيين - من مدينة بخارى ، الى الري ، فالى همدان - متجافيا عن الإقامة في مكان واحد ، اما لمجرد كراهية الاستقرار ، او لخوفه من الاضطهاد من جراء ميوله الاسماعيلية ٩٦ .

ففي الفترة التي اتصل فيها بالامراء البويهيين المعاصرين - من مجد الدولة ، الى شمس الدولة ، ففلاء الدولة - لم يخطئه نصيبه من المشقات والمحن ، فقد كان مصيره في اكثر الاحيان معلقا على مزاج اسياده ، او على سوء حالتهم الصحية ، واحيانا على رحابة صدر جنودهم . لكن صحته انهارت اخيرا بداعي اسرافه في الملاذ البدنية ولا سيما شهوة الوقاع . واصيب ابن سينا بالقولنج ، لكن اعظم اطباء العصر ، اخفق في معالجة نفسه منه بعد محاولات يائسة . فكانت وفاته سنة ١٠٣٧ وله من العمر ثمانية وخمسون عاما .

مكانته الفكرية واهم مؤلفاته

كان انتاج ابن سينا ، والحق يقال ، ضخما جدا . ومؤلفاته تفوق بشمولها كل ما انتجه اي من المؤلفين الذين سبقوه في الفلسفة ، من امثال الكندي والرازي . وفضلا عن ذلك ، فقد امتاز على جميع من تقدمه من هؤلاء - حتى الغارابي الشهير - بسلاسة اسلوبه وتقصي المسائل التي كان سابقوه قد مروا بها - في الغالب - مرورا سريعا . فسلاسة اسلوبه ودقة ابحاثه تملان كيف تهبأ له في وقت قصير ان يحل محل الغارابي ، وهو معلمه الذي اعترف له بالفضل ؛ وسرعان ما اصبح حامل لواء الافلاطونية

الاسلامية الجديدة التي كان الفارابي بالفعل مؤسسها ، كما مر معنا . ولابن سينا فضل كبير في تطوير التعبير الفلسفي وترقيته ، سواء في العربية التي وضع بها اكثر مؤلفاته ، او في الفارسية التي الف بها كتاب « دانشنامه » - وهو اول كتاب فلسفي كتب باللغة الفارسية اللاحقة لظهور الاسلام ٨٧ . ومع ان الاقبال على دراسة الفلسفة في الشرق ، اخل بتضائل في القرن الحادي عشر والثاني عشر ، فان الاهتمام بمؤلفات ابن سينا لم ينقطع قط ، حتى في الوقت الذي اصبح فيه اسم الكندي والفارابي ، او كاد يصبح ، نسيا منسيا . يشهد على ذلك التراث المخطوط نفسه . فالمحفوظ في مكاتبنا من مؤلفات الكندي مخطوط واحد في مكتبة استنبول ٨٨ . اما مؤلفات الفارابي فلدينا منها عدد قليل غير متكامل . اما مؤلفات ابن سينا فقد حفظ لنا منها عشرات من المجموعات تكاد تكون تامة . وقد وضع العالم اللومينيكاني ، الاب ج . س . قنواي كشافا بمؤلفات ابن سينا يبلغ ال ٢٧٦ مؤلفا بين مطبوع ومخطوط ٨٩ . ان الكتاب الرئيسي الذي وضعه ابن سينا في الفلسفة هو « كتاب الشفاء » ، وهو بمثابة موسوعة للعلوم الاسلامية - اليونانية في القرن الحادي عشر ، اذ يضم جميع العلوم من المنطق حتى الرياضيات . وظنا منه - ولا شك - بان دارس الفلسفة في زمنه ، الذي اعتاد قراءة التلاخيص - وربما آثر تلخيصات التلاخيص - لم يعد يجد الوقت لمطالعة الشروح المطولة ، عمد هو نفسه الى وضع تلخيص لكتابه الموسوعي سماه « كتاب النجاة » ، كان اقبال القراء عليه اشد منهم على « كتاب الشفاء » . ثم ان كتابه الرئيسي الثاني هو « كتاب الاشارات والتنبيهات » ، وهو من مؤلفاته المتأخرة ، وحصيلة جانب اوفر استقلالاً من جوانب تطوره الفكري . وينبغي لنا ان نذكر له ، بعد هذا الكتاب ، رسالة في « الحدود » شبيهة برسالة الكندي « في حدود الاشياء » ، ومنسوجة مثلها على منوال مقالة ارسطوطاليس الخامسة (الدال) من كتاب « ما بعد الطبيعة » . وله كذلك رسالة في « اقسام العلوم النظرية » شبيهة بكتاب الفارابي في « احصاء العلوم » الا انها دونه احاطة . ثم هنالك عدد من الرسائل في موضوعات نفسية ودينية واخرية ، تلقي ضوءاً على بعض جوانب تفكيره الواردة في « الشفاء » و « الاشارات » دون ان تضيف شيئاً كثيراً الى مادتهما . ولا بد اخيراً من الاشارة الى عدد من رسائله الصوفية ٩٠ التي تكشف لنا ، كما يكشف كتاب « الاشارات » المذكور اعلاه ، عن تقدم واضح في اتجاه ما سماه ابن سينا ب « الفلسفة المشرقية » او « فلسفة الاشراق » . ويذكر مدون سيرته انه وضع كتابا

كاملا في هذا الموضوع ٩١ ، ولعله كتاب « الفلسفة الشرقية » هذا ، وبه نختم جدول مؤلفاته ٩٢ ، اذ لا يعيننا ههنا التطرق الى ما وضعه من كتب كثيرة في الطب واللغة والفلك .

تأثر ابن سينا بالاخوان والفارابي

ان العاملين الرئيسيين اللذين اثرا في تكوين ابن سينا الفكري - الى جانب مؤلفات ارسطوطاليس وشروحها اليونانية - هما : رسائل اخوان الصفاء ، ومؤلفات الفارابي . فهو على ميله في ترجمته الذاتية الى ابراز تحصيله الشخصي والسكوت عن فضل اساتذته ، والى التنصل من المذهب الاسماعيلي ، فانه يذكر ، مع ذلك ، ان اول عهده بالفلسفة كان اصفاؤه الى المحادثات التي كانت تجري بين ابيه او اخيه من جهة ، وبين زوارهما من دعاة الاسماعيلية ، كما اشرنا سابقا . ومن الاهمية بمكان ان نشير ههنا الى ما ذكره البيهقي ، مؤرخ القرن الثاني عشر ، عن ابن سينا من انه جرى على عادة والده في مزاولة « رسائل » اخوان الصفاء ٩٣ .

وقد مر معنا اعترافه الصريح بفضل الفارابي الذي سهل عليه الوقوف على اغراض ارسطوطاليس في كتاب « ما بعد الطبيعة » بل ان احد مشاهير المؤرخين المتأخرين الحاجي خليفة (ت ١٦٥٧) يذكر ان كتاب ابن سينا الرئيسي في الفلسفة ، وهو كتاب « الشفاء » ، قد وضع على غرار كتاب مشايه للفارابي لم يصلنا ، دعاه « التعليم الثاني » ٩٤ . على ان دين ابن سينا للفارابي لا يقتصر على هذه الدلالات الخارجية ، بل ان جل موضوعاته الرئيسية في ما بعد الطبيعة ، وفي حقل الكونيات ، واردة ضمنا في مؤلفات الفارابي . وقلما تجاوز مجهوده الخاص اتقان التصنيف والتنسيق . مثال ذلك ان ما اورده في تقسيم العلوم لا يزيد شيئا يذكر عما وضعه الفارابي في « احصاء العلوم » .

الثانية في تأليفه

يشير ابن سينا في مقدمة كتاب « الشفاء » الذي يستعرض فيه العلوم اليونانية والعربية إشكالا منهجيا بالغ الاهمية . فهو يذكر انه يهدف من هذا الكتاب الى اثبات خلاصة العلوم الفلسفية التي خلفها القدماء دون ان يترك منها ما هو جدير بالذكر . على انه اذ كان غرضه فيه مجرد العرض ، فقد تعمد التنبيه الى ان من اراد الوقوف على آرائه الخاصة فلن يجدها في هذا الكتاب ، بل عليه ان يلتمسها في كتابه « الفلسفة الشرقية » . وليس من

السهل التثبت من ان ابن سينا اكمل هذا الكتاب . فالمخطوطات التي وصلت الينا من كتاب له بعنوان « الفلسفة المشرقية » لا تثبت وجود الثنائية المزعومة في تفكيره ٩٥ . على انه في كتاب آخر ، يعالج فيه الجانب المنطقي في الفلسفة المشرقية ، يعود فيؤكد هذه الظاهرة الثنائية في تفكيره . فقد بدا له ، في ما يذكر ، ان علماء زمانه قد اتجهوا بصورة خاصة نحو المشائين ، وانه لم يجد ما يدعوه الى الخروج عن نهج المشائين في المؤلفات التي وضعها للامة من القراء . ففي زعم العامة ان الفلسفة المشائية هي الفلسفة المثلى ، فيقتضي لذلك تقديمها على اية فلسفة اخرى . لكنه بعد ان الف كتاب « الشفاء » ، ووضع له « اللواحق » التفسيرية بالروح نفسها ؛ وبعد ان عمد الى تصحيح بعض هفوات المشائين ، وجد نفسه مضطرا الى وضع كتاب آخر يودعه « اصول العلم الحق » الذي لا يجوز ان يكشف عنه الا « لنا ولمن هم مثلنا ، من حيث ادراكهم وحجهم للحق » ٩٦ .

ودون ان نطيل الكلام في هذه القضية التي اختلفت حولها الآراء ، نذكر ان اكثر البيئات الداخلية والخارجية تتعارض ، على ما يبدو ، مع القول بثنائية تفكير ابن سينا . اولاً ، لان هذه المفارقة لمذهب المشائين كما تستشف من كتاب « منطق المشرقيين » او « الحكمة المشرقية » او كتاب « الاشارات والتنبهات » - وهو من اواخر مؤلفاته ، والمفترض انه من انضجها - لا تعدو في اكثر الاحيان ، كونها مفارقة شكلية او لفظية لا غير . وثانياً ، لان تلاميذه واخلافه ، كابن المرزبان والشهرستاني والطوسي ، يرسمون لفلسفته صورة واحدة هي الفلسفة الافلاطونية الجديدة مطابقة للنمط الاسلامي المعروف . بل ان اعنف ناقديه ، وبينهم الفزالي وابن رشد ، ممن لا يشك في صحة سردهم لآرائه ، لا يشيرون مطلقاً الى هذه الثنائية المزعومة .

النزعة الاشراقية

ان ظاهرة الاطراد والانسجام في تفكير ابن سينا تبرز للعيان في نزعته الاشراقية التي تمثل لمستة الاخيرة على الافلاطونية الجديدة المتعارفة والتي اتخذها مذهباً خاصاً . ولقد بنى ابن سينا ، كما فعل الفارابي ، على ركائز ارسطوطالية وبطليموسية ، نظاماً كونياً افلاطونياً جديداً ، ضمته مراحل الصدور تضمينا كاملاً . ومع ان السلم الذي وضعه للكائنات ، مشابه في الاساس لسلم الفارابي ، الا انه جاء اتم منه وجاءت المؤلفات التي بسطه فيها اوفى واشمل . فاذا اتخذنا مثلاً تلخيصه لكتاب « الشفاء » ، وجدنا انه يبدأه

بخلاصة لعلم المنطق ، اختلطت فيها العناصر الارسطوطالية بالافلاطونية الجديدة والرواقية اختلاطا كبيرا . وبعد تمهيد موجز ، يقسم فيه موضوع المنطق عموما الى ما هو موضوع التصور ، وما هو موضوع التصديق ، يأخذ في شرح الفاظ فرفوربوس الخمسة الواردة في كتاب «ايساغوجي» ، ثم يعمد الى تصنيف القضايا بحسب النمط التقليدي . ويشرع بعد ذلك في شرح مطول لجهات القضايا متطرقا الى آراء ثيوفراسطس وثامسطيوس والاسكندر ، ثم يأخذ في تقييمها .

مقتضيات البرهان

يتطرق ابن سينا ، بعد هذا البحث التمهيدي ، الى الحديث عن البرهان والقياس بوجه عام . وعنده ان امكانية اي برهان تتوقف على وجود مبادئ لا تفتقر الى برهان ، بل تدرك بلا واسطة . مثل المحسوسات والمجربات والمتواترات والمقبولات والدائعات ، والآراء المتفق عليها بانها محتملة او مرجحة ، واخيرا مبادئ المعرفة الاولى التي يرتكز عليها كل دليل ، وهي من المسلّمات البدئية والحسنية ٩٧ .

ويعرّف البرهان ، بأنه قياس مؤلف من يقينيات تنتج عنها نتائج يقينية . واما البرهان المطلق فهو برهان الاين وبرهان التلم اي الوجود وعلّة الوجود ٩٨ . فالوجود في الاول ، والسبب في الثاني ، يقومان مقام المبادئ المتوسطة الموصلة الى البرهان ٩٩ .

وكل دليل ، في رايه ، يفتقر الى ثلاثة عناصر اساسية هي : الموضوعات والمقدمات والمسائل . فالموضوعات هي الامور المسلّمة في كل علم من العلوم ، وتطلب اعراضها الذاتية في ذلك العلم ، كالعدد للحساب ، والجسم للعلم الطبيعي ، والوجود لما بعد الطبيعة . والمقدمات هي احكام يقوم على اساسها الدليل . والمسائل هي القضايا او الشكوك التي يطلب حلها في علم ما .

والبرهان ، فضلا عن هذه العناصر ، يستلزم - كما قلنا - بعض المبادئ الاولى التي يقتضي معرفتها قبل مباشرة عملية البرهنة ذاتها . وهذه المبادئ تشمل الحدود والاضاع والبدهييات . فالاضاع او (الفرضيات) هي قضايا غير بينة بنفسها ، وهي اما ان تكون مستمدة من علوم اخرى جرى فيها اثبات صحتها ، او ان تكون مما تثبت صحته في سياق البرهان نفسه ١٠٠ . اما البدهييات (المقدمات) ، فهي قضايا بينة بنفسها ، فعنها عامة كقولنا ان كل حكم اما موجب واما منفي ، ومنها خاصة بعلم ما ، كقولنا ان المقدارين المساويين لمقدار واحد هما متساويان .

مقتضيات الحد والتعريف

ثم يتطرق ابن سينا الى الحدود (التعاريف) ، فيذهب الى انها احكام لا يستغنى عنها في اقامة البرهان ؛ ومع ذلك ، لا يمكن ان يتوصل اليها لا بالبرهان ، ولا بالقسمة . ذلك لان كل برهان يستلزم حدا اوسط يستخرج من حد او اومن رسم ما ١٠١، او هو خاصة عرفت بمجرد الاستقراء . فاذا كان مستمدا من تعريف ، فاما ان يفتقر الى برهان يحتاج بدوره الى حد اوسط ، وهذا الحد الى حد اوسط آخر . . . وهكذا الى ما لا نهاية له ؛ او ان يكون مدركا ادراكا مباشرا . فاذا كان مستمدا من رسم او استقراء ، لزم على ذلك ان الخاصة العرضية التي يدور عليها الرسم او الاستقراء هي اشد مساسا بالبرهان من الخواص الذاتية التي يعتمدها التعريف ، وهو خلف .

كذلك لا يستطيع التوصل الى التعريف بالقسمة ، لان الخواص الحاصلة عن القسمة، اما ان تكون من الامور المسلمة، فهي في هذه الحالة غير ناجمة ، بطبيعة الحال، عن القسمة، او ان تكون متساوية في الوضوح، وعندها لا توضح الم عرف قط . وهذا يقضي بنا الى ان التعريف ينجم عن وضع المراد تعريفه تحت جنسه الخاص ، وتمييز فصوله الخاصة له . وبالجمع بين هذين الامرين في الدهن يحصل التعريف ١٠٢ .

انواع المغالطات

وفي ختام هذا البحث في المنطق عرض مجمل للمغالطات، على غرار ما كان مالوفا في مثل هذه الابحاث الاسلامية . والمغالطات ، في ما يذكر ابن سينا ، اما في اللفظ او في المعنى وهي اما ان ترد متعمدة او غير متعمدة . فالمغالطات اللفظية قد تكون ناتجة عن التباس في التعبير ، او خطأ في التركيب ، او ابي خطأ آخر قد يمرض في الالفاظ التي تتركب منها القضية . واما المغالطات في المعنى فقد تنجم عن الدور او المصادرة او اخذ ما ليس بعلة علة او جمع المسائل في مسألة ، الخ ١٠٢ .

موضوع العلم الطبيعي

يبدأ ابن سينا كلامه عن الطبيعة بالنظر في موضوع العلم الطبيعي ، وهو كما يقول ، « الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير » ١٠٤ . ومع ان وجود هذه الاجسام ، التي هي موضوع هذا العلم ، من الامور المسلمة في العلم

الطبيعي ، فان اثبات المبادئ التي يقوم عليها هذا العلم هو من شأن علم ارتقى منه هو علم ما بعد الطبيعة ، او « العلم الكلي » . وهذه المبادئ تستمد منه كحقائق بديهية . اذ ليس ينبغي لكل علم من العلوم الخاصة ان يبرهن المسلمات او المقدمات التي يقوم عليها هذا العلم .

مقومات الاجسام الطبيعية

ومن هذه المبادئ او المقدمات ، التي يذكرها ابن سينا ، القول ان الاجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة ، وانها من حيث هي مادة ، فهي قابلة للامتداد المكاني ؛ ومن حيث هي صورة ، فهي قابلة لبعض الخواص الجوهرية او العرضية . يضاف الى هذين المبدئين الطبيعيين مبدا ثالث غير طبيعي هو العقل الفعّال ، وهو علة تكوّنها من مادة وصورة . ومع ان البحث في هذا المبدأ بحد ذاته ليس من شأن العلم الطبيعي ، فلا بد من القول ههنا انه يساعد على استبقاء الكمالات الاولى والثواني في الكائنات الطبيعية ، وذلك عن طريق ما لها من القوى الطبيعية الاولى ، التي تولد بدورها القوى الثانوية في الكائنات . فالافعال التي تصدر عن الاجسام ، هي من جملة الكمالات الثانوية التي تنشق عن هذه القوى ؛ وهذه القوى ثلاثة انواع : الاول قوى طبيعية تحفظ الاجسام وكل ما يتفرع منها في حالتها الطبيعية من حركة وسكون ضرورة ؛ والثاني، قوى نفسية (او حيوية) تحفظ هذه الاجسام بواسطة اعضاء حيوية تعمل احيانا بطريقة اختيارية ، وحيانا اخرى ، بطريقة اضطرارية . شأن النفس في وظيفتها النباتية ، او الحيوانية ، او الناطقة ؛ والثالث القوى (او النفوس) الفلكية ١٠٥ التي تعيّن حركات الكواكب الارادية وفقا لسنة ثابتة .

وتنقسم صور الاجسام الطبيعية كذلك الى صور لا تفارق الاجسام ، واخرى تفارقها . والقسم الثاني تتعاقب فيه الصور على المادة ، فينشأ من هذا التعاقب ظاهرة التكون والفساد في الكائنات الطبيعية . وهذا التعاقب يفترض ، الى جانب توالي الصور على المادة التي تتقبل الصورة ، وجود عامل ثالث هو العدم ، وهو شرط لازم من شروط الكون والفساد ، وان كان شرطاً بالعرض . وهكذا ، فحدوث حالة ما (١) ممكن فقط متى كان هنالك عدم مقابل لـ (١) . وهذا يعني ضمنا ، على ما يرى المؤلف ، ان الاحداث تجري بحسب سياق منطقي ثابت ، وانها رهن « بترتيب حكيم » لا مجال فيه للاحداث الطارئة او الصدفة العابرة ١٠٦ .

ويقف ابن سينا من مسألة قابلية المادة للتجزئة موقفا معارضا ينبغي به صراحة المذهب الدردي . ولا فرق عنده ، في هذا الباب ، بين رأي ديمقريطس في الاجزاء اللدنية . ورأي انكساغوراس في الاجزاء المتشابهة Homoeomera ، لان اثبات هذا المذهب في شكله هذين ممتنع منطقيًا . ذلك لان الاجسام اذا افترض انها تتألف ، بناء على المذهب الاول ، من اجزاء غير قابلة للقسمة ، فان مثل هذه الاجزاء ، اما ان تكون مماسة لاجزاء اخرى مجاورة لها ، وفي هذه الحالة لا تكون غير منقسمة ، او ان تكون مماسة على سبيل الاختراق او التداخل ، وفي هذه الحالة يمتنع ان ينشأ منها مقدار او جسم . ١٠٧ . وبناء على المذهب الثاني تبين الحركة ممتنعة .

لواحق الاجسام الطبيعية

في المقالة الثانية من العلم الطبيعي ، يعالج ابن سينا لواحق الاجسام وهي : الحركة والسكون ، والزمان والمكان والخلاء ، والتناهي واللاتناهي ، والتماس والاتحام ، والاتصال والتتالي . على ان معالجته لهذه الامور لا تنطوي على الكثير من الابتكار ، وانما هي مجرد عرض لهذه المفاهيم يجري فيه على النهج الارسطوطالي .

فهو يعرف الحركة بانها « فعل وكمال اول للشيء الذي بالقوة ، من جهة المعنى الذي هو له بالقوة » ١٠٨ . وعليه فالحركة تفترض وجود حامل ما قابل للتحول المطرد من القوة الى الفعل ، يمكن اسناده الى جميع المقولات باستثناء مقولة الجوهر . ذلك لان « كون الجواهر وفسادها ليس بحركة ، بل هو امر يكون دفعة واحدة » ١٠٩ .

ومع ذلك فالحركة ليست صفة خاصة من صفات الجسم ، لذا كانت تستدعي وجود سبب لها خارج عن الجسم القابل للحركة . فالحركة عندما تكون ملازمة للجسم يقال عنه انه متحرك بذاته ، والا كانت حركته ناجمة عن محرك خارجي . وعندما يكون متحركا بذاته ، فان حركته اما ان تكون متقطعة فتوصف بانها ارادية ، او ان تكون متواصلة فتوصف بانها طبيعية . وكذلك الحركة الطبيعية نوعان : فهي اما ارادية او قسرية . والسبب الاقصى للحركة الثانية هو الطبيعية ، وللحركة الاولى هو النفس الفلكية ١١٠ .

انواع الحركات

لكن وراء الطبيعة والنفس السماوية كليهما مبدأ اول لكل حركة في

الكون هو الحركة الازلية المستديرة الخاصة بالفلك الاقصى . ومثل هذه الحركة ، لما كانت بغير نهاية ، وجب ان تكون واحدة بالعدد ، ومستديرة . اذ ان الحركة المستقيمة التي من طبيعتها ان تنكفيء او ان يعقبها سكون ، يمتنع ان تكون بغير نهاية .

ويصف ابن سينا هذه الحركة الاولى بانها « ابداعية » ، بخلاف انواع الحركات الاخرى في عالم الكون والفساد ، التي هي « لا ابداعية » . والقوة التي تولد هذه الحركة الابداعية يقتضي ان تكون بلا نهاية ، والا امتنع ان يكون فعلها ازليا ، ووجب ان تكون مفارقة للمادة والال لم تكن بلا نهاية . ولكنها لما كانت مفارقة للمادة ، كان لا بد من ان تفعل عن طريق قوة مقارنة للمادة هي النفس . والنفس ذات قابلية طبيعية لتلقي الفعل المفارق .

عالم ائكون والفساد

وقبل ان يبحث ابن سينا في طبيعة هذه القوة المفارقة ، التي تفعل في الاجسام السماوية ، وكذلك في عالم الكون والفساد بتوسط النفوس الفلكية ، يتطرق الى البحث في موجودات ذلك العالم التي تؤلف الموضوع الخاص بعلم الطبيعة .

ان « الاجسام الكائنة الفاسدة » تنجم ، كما يقول ، عن تركيب عنصرين او اكثر من العناصر الاربعة ، التي تتباين بفعل الطبايع الاربعة المتضادة ، وهي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة . فائنتان من هذه الطبايع فاعلتان ، وائنتان منفعلتان . ولكي يكون الجسم قابلا للتماسك من جهة ، وقابلا للانحلال من جهة ثانية ، ينبغي ان يكون مركبا - على الاقل - من طبيعة فاعلة وطبيعة منفعة . ومن الاراء التي تدور حول تعيين ماهية هذه الطبايع يختار ابن سينا الراي القائل انها كيفيات ملازمة لصور جواهر الاجسام وليست صفات مميزة لافرادها . ذلك لان هذه الكيفيات او آثارها تتجلى دائما بطبيعتها في هذه الاجسام ، اما بصورة حرارة او برودة ، رطوبة او يبوسة ، وحركة او سكون . ولا يشد عن هذه القاعدة العامة الا الاجرام السماوية التي هي غير مركبة . وبالتالي غير قابلة للكون أو الفساد ، او لابة حركة طبيعية من حركات العناصر ١١١ ، اذ ان تحركها الوحيد هو الحركة « الابداعية » المستديرة التي مر ذكرها .

عالم الافلاك

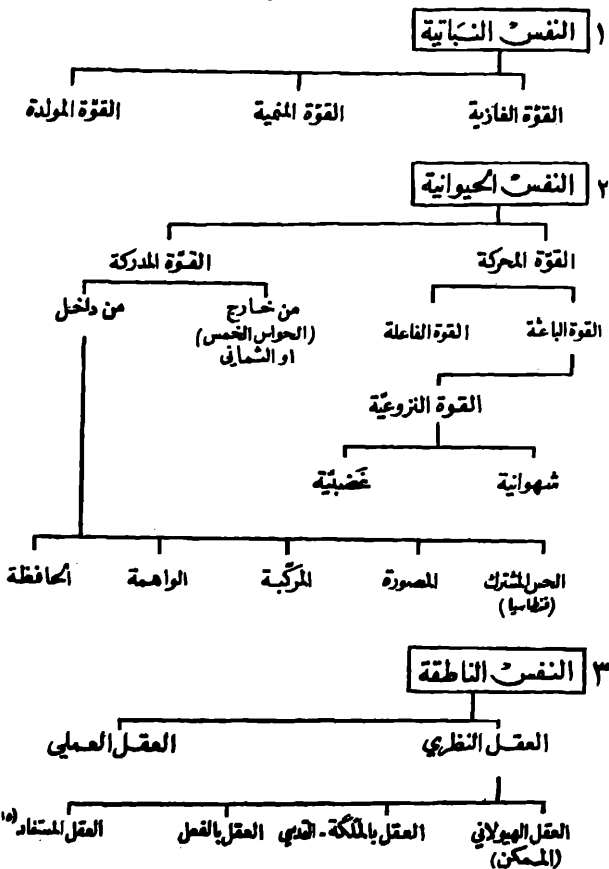
تبدا الاجسام السماوية بكرة القمر ، والذي يميزها فضلا عن بساطة تركيبها واستدارة حركتها ، انها لا خفيفة ولا ثقيلة ، ولا هي قابلة لاية طبيعة من الطبائع المتضادة . وهي ، الى ذلك ، ذات نفوس ، اي انها كائنات حية ١١٢ .

ويتجلى الفعل الابداعي لهذه الاجسام السماوية بطرق مختلفة . فهي اولاً ، مع انها غير فاعلة لاي من الطبائع المتضادة الاربعة ، الا ان باستطاعتها ان تحدث مثل هذه الطبائع في الموجودات المادية ؛ كما نرى من تبريد الايون ، وتسخين بعض النباتات . . . الخ ١١٣ . وباستطاعتها ، فضلا عن ذلك ، ان تحدث آثارا علوية عن طريق فعلها في العناصر في عالم ما تحت القمر بان تولد ظاهرة الحياة في هذه العناصر متى تركبت بالنسبة المطلوبة . وظواهر الحياة التي تميز ادنى انواع النبات عن الجماد هي قوى التغذية والتنمية والتوليد . وكلما ارتفعت تلك النسبة ، ازداد استعداد الكائن المركب لقبول ما هو ارقى من اشكال الحياة . وهكذا فان حياة الحيوان والانسان تنشأ بفضل فاعلية هذه الاجسام الفلكية ، لكن النفس ، من حيث هي مبدأ الحياة ، تفيض عن ادنى « العقول المغارقة » اي العقل الفعال ، وهو الفاعل الاصيل للكون والفساد في عالم ما تحت القمر ، و « واهب الصور » فيه ١١٤ .

النفس

ان التعريف العام للنفس هو انها « كمال اول لجسم طبيعي آلي » ، اما من حيث ما يتولد وينمو ويفتدي (شأن النفس النباتية) ، واما من حيث ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة (شأن النفس الحيوانية) ، او من حيث ما يدرك الكليات ويفعل بالاختيار الفكري (شأن النفس الانسانية) . ومع ان النفس وحدة ، الا ان لها عددا من القسوى في كل مرتبة من مراتبها الثلاث ، كما يتبين من الرسم البياني الذي يلي هذا الكلام . والملاحظ من هذا الرسم ، ان الغرض الذي ينشده ابن سينا في موضوع النفس وقواها المختلفة ، لا ينحصر في علم النفس الخالص ، لان جانباً كبيراً من هذه النظرية يتصل بصورة مباشرة بقضايا المعرفة ، وينتهي من وراء ذلك الى علم الكونيات وما بعد الطبيعة . وهذه الظاهرة ، كما اشرنا في ما يتصل بالفارابي ، انما هي جانب من الدور المركب الذي تنيطه الافلاونية الجديدة العربية بالنفس بصورة عامة ، وبالعقل بصورة خاصة .

قوى النفس



واذا نحن اخذنا بعين الاعتبار جانب المعرفة في هذه النظرية ، بدا لنا فورا كيف يجيء العقل في قمة القوى النفسية ، التي تبدأ بالوظائف النباتية، وترتفع تدريجيا من القوة الحسية الى التخيلة والحافظة ، الى ان تنتهي الى العاقله الناطقة . وقد ادخل ابن سينا بعض التعديل على نظرية ارسطوطاليس في الاحساس ، فميز في حاسة اللمس بين اربع من القوى الفرعية تقابل الاحساسات الاربعة : بالحر والبارد ، والرطب والجاف ، والصلب واللين ، والخشن والاملس . وقد لمح اليها ارسطوطاليس لكنه لم يبرزها في بحثه ١١٦ . ومن تعديلاته اظهار الترابط بين الحس المشترك والقوة المتخيلة (فنتاسيا) ، وكذلك اضافة قوة باطنية مستقلة يسميها «الواهمة» ، يتمكن بها الحيوان من ان يميز غريزيا بين ما هو مرغوب فيه ، وما هو مهروب منه ١١٧ . ومثل هذه المدركات تختزن في القوة الحافظة التي تقابل ، بهذا الاعتبار ، القوة المتخيلة التي فيها تحفظ صور المحسوسات المادية العادية .

مراتب القوى العاقله

وعندما ننتهي الى القوة الناطقة نجدها ذات شعبتين اساسيتين: الاولى عملية والثانية نظرية . فالشعبة العملية هي مصدر الحركة والفعل في الاعمال التي تتم بروية ، وهي ذات صلة بالقوة النزوعية والقوة المتخيلة - الواهمة ، وبدايتها . فهي في الحالتين الاوليين تعمل بالاشتراك مع تلك القوى، في مباشرة العمل والاسراع به ، او توجيهه وتنسيقه ، كما في الفنون والصناعات الانسانية . وهي في الحالة الثالثة تبعت بمشاركة العقل النظري القواعد الاخلاقية العامة ، وتفرض على القوى الجسدية الاعتدال ، بحيث تؤمن انسجامها مع متطلبات الفضيلة ١١٨ .

العقل بالقوة والعقل بالفعل

اما موضوع القوة النظرية فهو الصور الكلية . وهذه اما ان تكون موجودة بالفعل في حالة مفارقة ، واما ان تجرد من عوارضها المادية بقوة العقل ذاته . وفي الحالة الاولى تكون معقولة بالفعل ، بينما في الحالة الثانية تكون معقولة بالقوة لا غير . وعلى هذا النحو فان القوة النظرية قد تكون قابلة لادراك هذه الصور اما بالفعل واما بالقوة . الا ان القوة تقال على معان ثلاثة : فقد تدل اولا على مجرد القدرة او الاستعداد للادراك قبل الخروج الى الفعل، كما يقال في قدرة الطفل على الكتابة قبل تحصيلها ؛ وتدل ثانيا ، على القدرة

وقد تعينت بعض التعيين ، كما في حال الطفل الذي عرف حروف الهجاء وادوات الكتابة ولم يباشرها . وقد تقال ثالثا واخيرا ، على كمال تلك القوة بالفعل . كما في حالة الخطاط الذي اتقن فن الكتابة ، وغدا قادرا على القيام به متى شاء ويسمى ابن سينا الاستعداد الاول القوة المطلقة او «الهولانية» ، والثاني القوة الممكنة او الملكة ، والثالث « كمال القوة » .

وجريا على هذا المفهوم الثالث للقوة ، يوصف العقل بانه : هيولاني او ممكن او بالملكة . والعقل قد يسمى هيولانيا اما بالمعنى المطلق ، قياسا على الهولي التي هي لا صورة لها بحد ذاتها ، ولكنها الحامل لكل صورة ممكنة ؛ او بالمعنى المحدد ، من حيث انها مكان « المعقولات الاولى » ، اعني مبادئ البرهان الاولى التي تدرك بالبدئية ، والتي عليها تقوم « المعقولات الثواني » ١١٩

العقل بالملكة بين القوة والفعل

اما العقل بالملكة ، فيجوز اعتباره ، من ناحية ، عقلا بالفعل ، ومن ناحية اخرى ، عقلا بالقوة . فهو عقل بالفعل بالنسبة الى مراتب العقل العليا التي يبلغها عندما يدرك المعاني الكلية ، ويدرك كذلك انه يدركها ، وعندها يسمى العقل بالفعل . او هو عقل بالقوة بالنسبة الى مرتبة الفعل المطلق ، عندما يصبح ادراكه للكليات مستقلا عن السياق الطبيعي ، وناجما عن عامل ما ورائي او مفارق هو الذي يدبر شؤون عالم الكون والفساد بما في ذلك سبل المعرفة في هذا العالم ، اي العقل الفعال ، فيسمى عند هذه المرتبة العقل المستفاد .

العقل المستفاد ، والفعال والقسمي .

ويبلغ مرتبة العقل المستفاد يمكن القول ان الانسان قد بلغ الكمال الذي هو غايته القصوى ، ويقترب بذلك من الكائنات العليا في ما وراء عالم الطبيعة ١٢٠ . وهذا « الاتصال » بالعقل الفعال ، في اعتقاد ابن سينا ، ليس هو سر مصر الانسان فحسب ، بل هو كذلك سر عملية المعرفة ككل . اذ لما كان العقل الفعال هو مستودع جميع المعقولات او الكليات ، فهو يمنح العقل الانساني ، عندما يبلغ درجة الاستعداد للتلقي التي نسميها عقلا مستفادا ، الصور المكتسبة التي تؤلف مجموع معارفه . على ان هذا « الاكتساب » ليس على وتيرة واحدة عند جميع الناس ، ذلك لان قابلية الادراك عند بعضهم قد تعظم الى حد لا يحتاجون عنده الى تعلم ، بل يصبحون قادرين على ادراك الكليات مباشرة ، بفضل قوة فطرية فيهم يدعوها المؤلف العقل

القدسي ، ويعتبرها نعمة الهية اختص بها فئة قليلة من الناس ١٢١ ، ميزتها الرئيسية القدرة على ادراك الحد الاوسط في القياس بصورة مباشرة ، والاستفناء جملة عن التعلّم او الاستقراء ١٢٢ .

اما ترتيب القوى العاقلة في النفس فقد وصفها ابن سينا بعبارات التسخير او الخدمة ، فوضع في اعلاها العقل القدسي ، وجعل دونه العقل بالفعل ، يليه العقل بالملكة ، ثم العقل الهولاني . فالعقل العملي ، فالقوة الواهمة فالخافظة فالتيخيلة . . . وهكذا الى ان نصل الى ادنى قوى النفس، وهي القوة الفاذية ١٢٣ .

العقل القدسي ونظرية النبوة

ينطوي مفهوم العقل القدسي عند ابن سينا على امر هام جدير بالايضاح، هو تأثيره في نظرية النبوة . فقد ورد معنا ان الغارابي نسب النبوة الى مرتبة استثنائية من الكمال تبلغها القوة التخييلة في النفس . اما ابن سينا فلعنه تنبه لما تحمله هذه النظرية من انتقاص من مقام النبوة ، فعمد من ثم الى اسناد النبوة الى العقل القدسي ، الذي وصفه بانه اسمى درجة يستطيع العقل الانساني بلوغها . ومع ان هذا الرأي ، بطبيعة حاله ، اكثر انسجاما مع مقام النبوة في الاسلام ، فقد اثار - مع ذلك - مشكلة واحدة على الاقل ، لم يستطع ابن سينا التملص منها ، وهي مسألة المعرفة النبوية من حيث صلتها بالجزئيات دون الكليات .

ان العلة القصوى للكون والفساد في العالم هي ، في عرفه ، الاجرام السماوية . وحركات هذه الاجرام ، لما كانت من جملة الجزئيات ، اقتضى ان تكون ناجمة عن ادراك القوى المفارقة الجزئي ، وهذه القوى ، هي النفوس السماوية التي تعمل بتوسط قوى مادية، كما ينبغي لجميع النفوس ان تفعل . ولما كانت هذه الحركات تابعة لسلسلة معينة من العلل ، كان لا بد للنفوس السماوية من ان تكون على علم بجميع انواع الاحداث التي يحتمل وقوعها في المستقبل . ومع ان هذه الاحداث داخلية في العلم الغيبي السابق الخاص بالمحرك السماوي ، الا انها لا تدخل عادة في علمنا ، لما يتورقوانا العاقلة من نقص ، لكنها ليست - لهذا الداعي - ممتنعة على العلم بلذاتها ١٢٤ . وبناء عليه فالاتصال بها غير ممتنع ، لا على العقل العملي المؤيد بقوة التخييل ، في باب الحركات او الاحداث الجزئية ، من جهة ، ولا على العقل النظري ، في ما يختص بالصور الكلية المعقولة ، من جهة ثانية . وهذا الامكان ، كما سبق

الإشارة ، مرتبط باختلاف القابليات العقلية ، المقدورة لشتى الافراد ، لا سيما حيث يكون العلم بالجزئيات ناجما عن الاتصال بالنفوس السماوية . وهذه القابلية ضئيلة نسبيا عند بعض الناس ، وذلك بداعي ضعف قواهم المتخيلة ، بينما هي في بعضهم الآخر قد تبلغ من الارهاف درجة نستغني عندها عن الحواس التي من عاداتها ان تستند اليها ، وتفدو قادرة على ان تسعف القوة العاقلة في اتمام « الاتصال » بالقوى المفارقة ، التي تتيح لها العلم النبوي بالجزئيات ، بل انها تقرن هذه الجزئيات باصوات مسموعة واشكال منظورة ، على نحو ما يجري في المنام من مشاهدة الاشباح ١٢٥ .

الحدس ونظرية النبوة

وكذلك القوة النظرية ، فانها ذات مراتب من الكمال مقابلة لكمال قوة الحدس فيها . وهي القوة التي تدرك مبادئ المعرفة الاولية التي تقوم على اساسها ، بالنهاية ، كل معرفة . ولما كانت درجات هذا الادراك متفاوتة أصلا ، جاز - ولا شك - ان تكون قوة الحدس هذه ، عند بعض الناس ، ضعيفة الى حد يسوغ عنده اعتبارها غير موجودة ؛ في حين انها قد تبلغ ، عند بعضهم الآخر ، نسبة خارقة ، « فيمكن اذن ان يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية ، الى ان يشتعل حدسا ، اعني قبولاً لاهام العقل الفعال في كل شيء » ١٢٦ وعندما يبلغ هذه المرتبة ، تظهر له صور المدركات المخزونة في العقل الفعال فورا ، وبذلك يدرك ، دون عناء او بحث ، تلك القضايا التي لا تنهيا للاخرين معرفتها الا بالاستدلال وبمساعدة المعلمين . وللتثبت من صحة هذا الافتراض ، يكفي التنبه الى ما بين الصور المعقولة والنفس الانسانية من آصرة قربي ، فطبيعتهما كلتاهما مفارقة للمادة ، وهما قابلتان ، مع ذلك ، لضرب من الاقتران بالمادة . فالنفس التي تعمل عادة في الجسد ، باعتبار انه مجالها المحدود ، قد تتجاوز ، مع ذلك ، هذا المجال ، وتعمل في مناطق مادية ابعد فتحدث فيها حركة او سكونا ، حرارة او برودة ؛ صلابة او ليونة ، وما يقترن بذلك من ظواهر طبيعية كالبرق والزلازل والامطار والرياح . الخ وهذه هي الظواهر التي ندعوها المعجزات والخوارق ١٢٧ .

تفاوت الناس بمراتب الادراك

ويعمد ابن سينا ، في ضوء نظرية النبوة واجتراف المعجزات هذه ، الى

تصنيف الناس الى اربع فئات . الاولى تشمل اولئك الذين بلغت قوتهم القوة النظرية حدا من الصفاء لا يحتاجون معه الى معلم بشري ، في حين تكون قوتهم العملية قد بلغت هي الاخرى ، ذروة يستطيعون معها ، بفضل قوة خيالهم المرفه ، ان يظفروا مباشرة بمعرفة الاحداث الحاضرة والمستقبلية ، ويتمكنون من احداث الخوارق في عالم الطبيعة . وتأتي بعدها فئة الذين ظفروا بكمال قوة الحدس ، لكن دون قوة التخيل . وبعدهم اولئك الذين اتممت فيهم القوة النظرية لكن دون القوة العملية . واخيرا فئة الذين فاقوا انشاء جنسهم بمدى قدرتهم العملية لا غير . فالفئة الاولى هم اهل الرئاسة ، لانهم مواطنون في عالم العقل بفضل عقولهم ؛ وفي عالم النفوس بفضل نفوسهم ؛ وفي عالم الطبيعة ، لانهم اكفاء للتسلط عليه ولتدبير شؤونه . والفئة الثانية هم اهل السلطة السياسية الفرعية ، تتبعها الفئة الثالثة التي تشمل جماعة الاشراف جملة . اما اولئك الذين ليس لهم اي من تلك القوى الخارقة ، لكنهم مع ذلك جاهدون في مواصلة تحصيل الفضائل العملية ، فيتميزون عن افراد الطبقة العادية ، لكنهم ليسوا جديرين بالحقاق باحدى الفئات العليا ١٢٨ .

حشر الاجساد ومعاد الارواح

اما مشكلة خلود النفس او بقائها بعد الموت ، فان موقف ابن سينا منها لا يخلو من الابهام خلوا تماما . فحشر الجسد بعد الموت ، وما يصيبه من سعادة او شقاء في الحياة الثانية . قد نص عليه القرآن بوضوح ، فتعذر على الفيلسوف ، لهذا السبب ، ان يشر حوله التساؤلات . اما « المعاد الروحي » او مصير النفس في الحياة الاخرى ، فمن صميم المشاغل الفلسفية . ومع ان القرآن قد لمح اليه ، الا انه داخل كذلك في نطاق البحث الفكري . وهذا النوع الثاني من الحشر ، هو الذي يشر اهتمام « الحكماء الالهيين » الذين يتوقون ابدا الى السعادات الروحية في الحياة الآخرة . وان هم اضطروا الى الاخذ باللذات الجسدية ، فعلى تكره منهم ؛ لان السعادة التي ينشدون تشمل « مقاربة الحق الاول » التي توجب تحرر نفوسهم ، لا سيما جانبها العاقل ، من التركز على ارتباطها بالجسد . وهذه السعادة التي تقوم على التكامل في اسمى قوى النفس ، وهي القوة العاقلة ، هي بطبيعة الحال ارقى من اللذة او الكمال في القوى الجسدية الدنيا .

سعادة النفس وشقاؤها

« ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيه

صور الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل « ١٢٩ . وهذا العالم يقع تحت سلطة « المبدأ الاول » لجميع الاشياء . وتجي بعده الجواهر المفارقة ، ثم الجواهر الروحانية التي تتصل بالمادة نوعا من الاتصال ، وتجيء اخيرا الاجسام العلوية . وعندما يتم للنفس الحصول على هذا الكمال ، تصيح بالواقع عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله ، وتفدو متحدة بالخير المطلق والجمال الحق ، حيث تحظى باسمى درجات الغبطة . لكن ، ما دام هذا الاتحاد ممتنعا عليها ، بسبب عنايتها بالجسد واهتمامها برغباته ، فهي لا تقوى على نيل شيء من تلك الغبطة الا في الاحايين وفي الخلسات ، كما يحدث لها عندما تغفل احيانا من الرغائب والمشتبهات . وتلتمس اللذات العقلية . لكن مثل هذه الغبطة لا تتحقق تامة الا بعد ان تنعتق النفس اطلاقا من ربطة الجسد بالموت ١٣٠ . اما النفوس التي قصرت عن هذا الشاؤ من الشوق الى الكمال العقلي (والذي هو في رأي ابن سينا وليد المبادرة الفردية) ، فانها تعاني الشقاء الناجم عن مفارقة الجسد قسرا . وهذه الحالة تحدث اما بسبب التقاعس عن طلب ما هو افضل ، او عن التشبث عنادا بما هو زائف من العقائد ١٣١ .

بين الشوق الى الحق والحنين الى الجسد

ان المرحلة التي تستطيع عندها النفس ان تعبر الحد الفاصل ما بين حالة الشقاوة الدنيوية ، وحالة السعادة الاخروية ، لا يمكن في رأي ابن سينا ان تعرف الا تخمينا . انما الذي يبدو ، على وجه الاجمال ، انها توافق حصول ادراك عالم العقل ادراكا تاما ، بنظامه وجماله واقتياده لسلطة مدبره . وبازدياد هذا الادراك في هذه الحياة ، يكون مدى استعداد النفس للنعمة الناجمة عنه في العالم الاخر . فكأن الانسان لا يتهيأ له الخلاص من تعلقه بالعالم المادي ، حتى يبلغ حنينه الى عالم العقل ذروة العشق ١٣٢ .

بل ان هذا التحرر من الجسد ومشاغله ، حتى بعد الموت ، قد يكون امرا عسيرا على النفس ، ان لم يكن ممتنعا . ذلك لان النفس ، لما كانت مثقلة بالحنين الى الجسد ولذاته ، فانها تبقى ، بعد الموت ممنونة بحالة جسدية شبيهة بتلك التي كانت فيها في الحياة الدنيا ، وتنتابها — فضلا عن ذلك — ضروب من المشقات الاضافية ، ناجمة عن قلة جدوى ذلك الحنين . ومع ذلك فهذه المشقات غير دائمة ، ولا الالام الملازمة لها ، ما دام ذلك كله ناجما عن هذا الارتباط الآني بين النفس والجسد . وعندما ينفصم هذا الارتباط ، تطهر

النفس تماما من مشاركة المادة ، وتدخل في حالة الغبطة التي كتبت لها اصلا .

ولما كان شوق النفس الى مصيرها العقلي هو العامل في انفتاحها النهائي ، فان النفس الجاهلة التي لا تبلغ في الحياة هذه المرتبة ، تتحول — الا اذا كانت قد اتسمت ببعض الرذائل — الى حالة من الانفعال او الغفلة شبيهة « بالاعراف » القائم بين النعيم والجحيم في راتعة دانتى الالهية . والا فانها تقاسي تلك الشقاوات التي هي نتيجة حنينها الى الجسد الذي فطمت عنه ١٢٢ .

موضوع العلم الالهي

هذا البحث في النفس ومصيرها في الحياة الآخرة ، يمهّد السبيل للتحويل الى موضوع اعلى ، هو علم ما بعد الطبيعة (الالهيات) الذي يعالج « الماهيات المفارقة للمادة بالقوام والحد » ، او كما قيل فيه ايضا : انه البحث عن « الاسباب الاولى للوجود الطبيعي والتعليمي ، وعن مسبب الاسباب او مبدا المبادئ ، وهو الله تعالى جدّه » ١٢٤ .

ولكن ، هل ينبغي لنا ان نعتبر الكائن الاسمي الموضوع الذي يدور عليه علم ما بعد الطبيعة ؛ او كما يسميه ابن سينا العلم الالهي او الفلسفة الاولى او الحكمة المطلقة ؟ ان هذا السؤال يثير مشكلة منهجية كبرى . لان المواضيع الخاصة بعلم من العلوم ، في ما يقرر ابن سينا ، هي امور وجودها ، كما مر معنا في علم الطبيعة ، اما ان يكون قد تقرر بالبرهان ، او ان يكون بينا بنفسه ، او ثابتا بالحدس . اما وجود الله ، وسائر العلل الاولى ، فقد وردت البراهين عليه في هذا العلم لا في اي علم آخر ١٢٥ . لذلك كان الاولى ان يعتبر الكلام عن الله تعالى احد مطلوبات العلم الالهي ، وليس الموضوع الخاص به . اما موضوعه فهو يذكر بوضوح انه « الموجود بما هو موجود » ، لان الوجود على هذا النحو ، هو وحده ما تصح عليه جميع المقولات التي يدور عليها كل علم من العلوم الجزئية . وعليه « فالووضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ، ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط » ١٢٦ . وبعض هذه الامور هي من قبيل الانواع ، مثل الجوهر والكيفية والكمية ؛ وبعضها الآخر من قبيل العوارض الخاصة ، مثل الوحدة والكثرة ، والقوة والفعل ، والجزئي والكلّي ، والممكن والواجب .

اقسام العلم الالهي

وعلى اساس هذه التميزات الاولية يجوز ان تقسم « العلم الكلي » الى ثلاثة اقسام فرعية : الاول يدور على اسباب الوجود القصوى عامة ، وعلى الله تعالى الذي هو « السبب الاول » ، بصورة اخص . وقد نسمي هذا القسم بعلم الاسباب ؛ والثاني يدور على خواص الوجود واحكامه الاساسية ، ويحسن ان ندعوه بعلم الوجود ؛ والثالث يختص بالمبادئ الاساسية التي تقوم عليها العلوم الجزئية ، ويجدر بنا ان نطلق عليه اسم الاسس الماورائية للمعرفة ١٢٧ .

ان فكرة « الوجود » نظير سائر المفاهيم « المتعالية » ، كالواحد والشيء والضروري ، يدركها العقل مباشرة لانها ابسط المفاهيم ؛ وعلى ذلك يتفكر ايضاحها او تعريفها بالرجوع الى مفاهيم اخرى . بل هي بالواقع عامة الى حد لا ندرك معه تقيضها وهو « اللاوجود » الا بالاشارة الجانبية اليه ٨١٢ .

الجواهر والاعراض

وينقسم الوجود الى وجود ضروري ، او واجب بذاته ، ووجود عرضي او واجب بغيره . والاول من هذين هو المدلول الاصيل ومرده الى الجوهر ، اذ هو بمثابة الحامل لجميع المحمولات ، والمحل لجميع الاعراض . والجوهر قسمان رئيسيان ، هما الجوهر المادي ، والجوهر المفارق . وهذا الاخير اما ان يكون على صلة ما بالجسد ، كما لو كان صفة من صفاته او محركا له ؛ او ان لا تربطه به اية صلة ، وعندها يكون في مرتبة من مراتب النفس والعقل على التوالي .

والجوهر المقترن بالمادة او الجسم يتصف اساسا بالوحدة والاستمرار . وتعريف بعض المتكلمين ١٢٩ للجسم بانه من قبيل الجوهر القابل للطول والعرض والعمق ، ينزل خواص المعرف العرضية بمنزلة الخواص الجوهرية ، ولذلك لا يمكن اعتباره تعريفا بالمعنى الدقيق .

الصلة بين الهولي والصورة

ان العنصرين اللذين يتركب منهما الجسم هما الهولي والصورة . فالجسم مبدا موجود بالقوة ، والصورة مبدا موجود بالفعل . والذي تشترك فيه جميع الاجسام ، الارضية منها والسماوية ، هو قابليتها لكيفية او لاخرى من الكيفيات المتضادة الاولية او المطلقة ، التي تتصف بها الاجسام ، وهي الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة .

وقد شرح ابن سينا صلة الهيولي بالصورة بشيء من التفصيل في كتاب « الشفاء » . فالهيولي لا يمكن ان تجرد عن الصورة ، لانها لو تجردت لما كانت قابلة للقسمه ، ولا غير قابلة لها ؛ ولم يكن لها حيز . اما الاجسام الهيولانية فمن المستطاع التدليل على انها تختلف عن الماهيات الرياضيه والماهيات المغارقه باعتبار قابليتها للقسمه وللوجود الكاني ، وعلى كل ، فان الهيولي الجزئية مدينة بوجودها الفعلي للصورة . وليس ذلك على سبيل الترابط ، بل على سبيل التبعية . ذلك لان الهيولي تعتمد في وجودها على الصورة ، كما يعتمد المعلول على العلة ، فاذا زالت الثانية ، زالت بزوالها الاولى ايضا . ويلزم عن ذلك ان للصورة نوعا من التقدم في الوجود على الهيولي . ففي حين تعتمد الهيولي في تحولها الى الوجود الحسي على الصورة، ولا تستطيع الوجود منفصلة عنها ، فان الصورة تستطيع ذلك ، كما هي الحال في الجواهر المغارقه ١٤٠ .

الوجود بالقوة والوجود بالفعل

ان تقدم ما هو بالفعل على ما هو بالقوة ، او الصورة على الهيولي ، هو بحكم الواقع امر منطقي ووجودي ؛ الا ان الموجودات الجزئية المتعاقبة ، يتقدم منها ما هو بالقوة على ما هو بالفعل، بحكم الزمان . اما باعتبار الكليات، فان ذلك ممتنع لان الدوات الازلية موجودة دائما بالفعل، وان كل ما هو بالقوة يعتمد في انتقاله الى الفعل ، على ذات سابقة موجودة بالفعل . وهكذا فان الوجود بالفعل بالمعنى المطلق والجازم، هو متقدم على الوجود بالقوة، في الوجود والمرتبة كليهما . واذن فبالامكان القول ، بوجه عام ، ان الوجود بالقوة من قبيل النقص ، والوجود بالفعل من قبيل الكمال . وذلك في كل ظاهرة يدخل فيها هذان المدلولان ، فانه حيثما يوجد النقص او العيب ، فهناك ايضا حالة من الوجود بالقوة . وهذا النقص يعتبر احيانا مرادفا للشر ؛ لكن الشيء ما دام موجودا فهو خير ، لان الشر هو مجرد انعدام صفة او حالة ما ١٤١ .

التفاعل بين الفاعل والقابل

ويتنقل ابن سينا بعد ذلك الى بحث الصلة بين الملل - وآخرها « العلة الاولى » - وبين الوجود ، وهو الموضوع الاساسي الذي يعالجه العلم الالهي . فمن بين علل ارسطوطاليس الاربعة تتميز العلة الفاعلة بانها العامل الحاسم من حيث صلتها بالوجود ، فهي تفيض الوجود على ماهية لم تكن ذات وجود ، اذ

كانت ، قبل ان تحظى بهذا الوجود ، مفارقة له . وعلى كل فهذه الظاهرة الاخيرة ليست ناجمة عن فاعلية الفاعل بل عن قابلية المنفعل ، لان المعلول انما يطرا عليه الوجود من حيث لم يكن موجودا من قبل . لذا كان الحدوث مستقلا عن فعل العلة الفاعلة التي تفيض الوجود الذاتي على القابل ، والا كان دور الفاعل في احداث المعلول مقتصرا على نقله الى الوجود ، بعد ان لم يكن موجودا . ومتى حصل في الوجود ، استغنى عن الفاعل ١٤٢ .

وانصار هذا الراي يمثلون عليه بقولهم ان المعلول كالبناء او النسل ، يستمر في الوجود بعد توقف عمل الباني او الوالد . وهم يستنتجون من ذلك ان مهمة الفاعل قد اقتضت على الفعل الاصلي الذي ادى الى ظهور المعلول الى حيز الوجود . على انهم يغفلون عن ان الفاعل المقصود في مثل هذه العملية ، ليس هو السبب الحقيقي بل مجرد العلة المؤثرة في بعض المعلولات الطارئة على الماهية المقصودة . وانه حالما تتوقف فاعليتها فيها ، تتوقف كذلك هذه المعلولات ١٤٣ . اما السبب الحقيقي ، فانه بدلا من ان يسبق المعلول ، فانه يلزمه ويقترن به . وكلما طالت فاعلية العلة في المعلول ، ازداد الفاعل كمالا . ويترتب على ذلك ، ان الفاعل الازلي اشرف من الفاعل في الزمان ومتقدم عليه ، لانه « يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء » ١٤٤ . وهذا هو مفهوم الفلاسفة للخلق من لا شيء .

الحدوث والابداع

ان المفزى اللاهوتي الذي ينطوي عليه هذا التمييز البارح بين « الحدوث » و « الابداع » ، من حيث انطباقه على العالم باسره ، ليس بعيد المنال . فالتكلمون المسلمون ، جريا على غرار يوحنا النحوي - كما رأينا - كان دليلهم على وجود الله حدوث العالم في الزمان ، اي ان العالم لم يكن قبل ان يبدعه الله . اما ابن سينا ، فانه في معرض تدليله على اضطراب هذا الراي ، يشير الى ان هذه الظاهرة ليست مدعاة للاستغراب وحسب ، اذ لا يمكن ان يحدث شيء الا بعد ان لم يكن قبلا ، بل ابلغ من ذلك في القرابة ان ينقطع عمل الفاعل (الله) في العالم ، بناء على هذا الافتراض ، حالما يبرز العالم الى حيز الوجود . وكذلك ، فتقدم العدم على الوجود ، انما هو امر عارض ، يلزم عن كونه شيئا مخلوقا ، لا عن فاعلية خالقه . وواضح انه « ليس للفاعل في عدمه السابق تأثير ، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه » ١٤٥ . والحق ان الفاعل لا يمكن ان يكون له اي تأثير في الاول ، سواء اكان العالم

ازليا ام غير ازلي ، اي سواء اكان له ابتداء في الزمان ام لم يكن ، فلا بد له من ان يستمد وجوده من فاعله اصلا . فاذا كان غير ازلي ، فهو يفترق الى فاعل في حدوثة واستمرار وجوده على السواء .

العلة الفاعلة والمعلول المنفعل

ويذهب ابن سينا الى انه ينبغي ان يكون بين العلة الفاعلة ومعلولها نسبة او تكافؤ ما . لذلك اقتضى ان يقابل الفعل الصادر عن الفاعل استعداد او قابلية في المفعول لقبول الفعل . وهذان الاثنان كلاهما - الفعل والقابلية - يتعین بهما معا نوع الفعل المطلوب وكيفية فعله . ومع ذلك فهناك فارق اساسي بين المعلول وعلته ، لا بد من الاشارة اليه ؛ وهو اعتماد المعلول ، في الوجود الذي هو قابل له ، على علته . ومثل هذا الوجود ليس من لسوازم المعلول الذاتية ، والا لكان في غنى تام عن فاعلية علته ، ولم يكن معلولا او هوية منفصلة اصلا . اما العلة ، خلافا لذلك ، فاما ان تكون ممكنة او واجبة ، لكنها لا تعتمد في كلتا الحالتين ، على معلولها الخاص . ويترتب على ذلك ان العلة سابقة في الوجود على المعلول ، وبهذا الاعتبار متقدمة عليه في شرف الوجود . فاذا حمل الوجود المطلق على هوية ما ، فان مثل هذه الهوية تصبح مرادفة لكثر الموجودات حقية . ومثل هذه الهوية ، لما كانت تفقد الحقيقة على اشياء اخرى ، كانت بالتالي الحق بذاته ، وكان العلم الذي يبحث في طبيعتها هو علم الحق المطلق ، او بتعبير آخر : العلم الحق بالمعنى المطلق ١٤٦ .

العلة المادية والعلّة الصورية

والبحث في الملل الثلاث الباقية هو كذلك جانب من جوانب هذا « العلم المطلق » . فالعلة المادية ، بكل ما تتضمنه من دلالات ؛ ابتداء بالهيولي باعتبار صلتها بالصورة ، بوجه عام ؛ او بالوحدة من حيث صلتها بالعدد ، او الخشب بالنسبة الى السرير . . . الخ - كل ذلك مرده الى مبدأ القوة او القابلية ، سواء عيننا به المبدأ القريب او البعيد . واما الصورة فهي - خلافا لذلك - بمثابة مبدأ الفاعلية او الاستكمال . فالصور الهيولانية تحل في المادة وتمنحها الوجود الفعلي . اما الصور المفارقة ، فهي مجردة تماما عن المادة . ومثلها الاعراض والحركات والاجناس والانواع ، وسائر الخصائص ؛ وكذلك اشكال الصنوعات ، فهي الاخرى ، داخلة في عداد الصور ١٤٧ . وحتى الصناعة ، فمن حيث انها تحل في ذهن الصانع ، يجوز ان تعتبر صورة ، بالنسبة الى موضوعها .

العلل الغائية

وتعريف العلة الغائية بتعبيره « ما من أجله يحصل الفعل » وهي بهذا الاعتبار ، يجوز ان تكون محمولة على الفاعل ، او على القابل ، او على امر مغاير لهما . ويشير ابن سينا الى ان البعض قد انكروا حقيقة هذه العلة الاخرى ، وذلك اما على اساس ان كلا من هذه العلل لا بد لها من علة ، او لان كل ما يجري في العالم انما يجري بحكم الصدفة لا غير . لكن الاحداث التي تجري صدفة ليست عارضة اطلاقا ، والهوى في الافعال الارادية لا يخلو من غرض قد يقترن بخير ما ، اما خيالها واما عقليا ، يتجه نحوه الفاعل بارادته . او يهدف الى ما هو خارج عن الفاعل .

ثم ان تسلسل العلل الغائية الى غير نهاية لا ينفي حقيقتها . ذلك لانه ينبغي لنا ، لدى اعتبار العلل الغائية ، ان نميز بين وجود الفرد وامكانية استمرار السلسلة الى غير نهاية ، كشرط له . فوجود الفرد ، من حيث غاية الطبيعة القصوى ، هو من قبيل المصادفات والاعراض ، وليس كذلك تحقيق اغراض الطبيعة العظمى ، مما قد يتوقف على تسلسل الشروط الى ما لا نهاية له ، ولكن عرضا ، ما دام الغرض الحقيقي الذي تنشده الطبيعة هو استمرار النوع . فتسلسل الافراد قد يستمر الى الابد ، لكنه لا يخرج عن كونه عرضيا بالنسبة الى الغرض المذكور ١٤٨ .

ومع ان العلة الغائية شبيهة بالعلل الثلاث الاخرى ، الا انها ذات ميزة خاصة تفرد بها عنهن . فهي بالنسبة الى الفاعل ، متقدمة على العلل الاخرى ، اذ ان تصورهما في الذهن اسبق ، وهي كذلك اسبق من حيث التعريف ، لانها داخلة في تعريف العلل الاخرى ١٤٩ .

الوحدة والكثرة

ويتناول ابن سينا ، بعد ذلك ، وبشيء من الاسهاب ، مشاكل الوحدة والكثرة في سياقها الفيثاغوري - افلاطوني ، والسياق الارسطوطالي لتكافؤ الوجود والوحدة . لكنه يقف موقف الناقد من رأي افلاطون ، في ان الصور العقلية هي جواهر قائمة بذاتها ازليا ، وانها مثل كلية للكائنات الجزئية . ففي رايه ان الدليل الرئيسي على فساد هذا التعليم هو التعارض المائل في ان كل ما يمكن تصوره (اي الكليات) ، بمعزل عن الملابس المادية (اي تجسيدات الجزئية) ، يمكن ان يوجد بمعزل عن هذه الملابس . في حين اننا لا نستطيع

ان ندرك هذه الصور العقلية الا بتجريدتها من ملابسها المادية ١٥٠ . ونحن ، فضلا عن ذلك ، عندما نسند الوحدة الى الكليّ ، لا نعني انه موجود بالفعل في كل من جزئياته التي تشاركه في الوجود ، بل انها بالاحرى قابلة لان توجد في العديد من الجواهر المؤهلة لقبولها . وعلى ذلك ، فمع ان الصورة الكلية تبقى واحدة بالعدد ، فهي تتعدد وتتكرر بالقوة ١٥١ .

الاول المطلق علة اولي

والكلام عن معضلة الوحدة والكثرة يقود منطقيا الى البحث في المبدأ الاول للوجود ، الذي هو الواحد الاسمي . كان ارسطوطاليس قد جعل من هذا « المبدأ الذي يتوقف عليه عالم السماء وعالم الطبيعة » ١٥٢ الغرض الاقصى للفكر الماورائي . ثم رفعه افلوطيين الى ما فوق مستوى الفكر والوجود ، حتى غدا في نظامه وكأنه المركز الفلكي الذي ينبعث منه كل نور ، وينشق منه كل وجود . اما في المفهوم القرآني ، فهناك هوة سحيقة تفصل بين الكائن الحق (الله) الذي « ليس كمثل شيء » ، والمخلوقات الكثيرة التي ابدعها بامر المطلق .

وفي رأي ابن سينا ان الخاصية الاساسية ، لهذا « الوجود » الذي يرقى فوق عالم الوجودات الجائزة ، هي انه واجب وضروري ودليل وجوده يرتبط منطقيا بهذه الخاصية . فسلسلة الذوات الممكنة في العالم ، مهما طالت ، لا بد من ان تنتهي اخيرا الى مبدأ ضروري ، تقوم عليه هذه السلسلة الممكنة ١٥٣ .

والذي يعيننا في هذا الدليل ، كما يشير ابن سينا ، هو السبب الاول الفاعل في سلسلة الاسباب ، والذي يتصل بها اتصالا جوهريا ونوعيا ، لا عرضيا وفرديا . والا لجاز لهذه السلسلة من الممكنات ان تستمر الى ما لا ينهي في الماضي من الزمان وفي الاتي منه . وعندها يفدو تولد الواحد من الابداء من الواحد من الابداء ، وتتابع الواحدة من سلسلة الحركات الاخرى منها امرا لا نهاية له . اما حيث تتحدر الممكنات من موجود ضروري ، فمثل هذا الاستمرار محال ١٥٤ .

هذا التعليل نفسه ، في رأي ابن سينا ، ينطبق ايضا على العلة الصورية والعلة الفائية في مثل هذه السلسلة من الممكنات . فالتسلسل الى غير نهاية يصبح معه معنى العلة الفائية باطلا من حيث انها الاعتبار الذي تتعين به غاية تلك السلسلة ، وتبلغ به كمالها . وكذلك وحدة العلة الصورية او نظامها ، من

حيث انه النمط الذي تجري عليه كل ذات في نموها وتقدمها ، فانه ينتفيى جملة ١٥٥ .

صفات الاول المطلق

ومع ان الوجود هو الفارق الرئيسي للموجود الاسمي . ففي راي ابن سينا انه ليس الخاصة الوحيدة المميزة له . وخاصيته الرئيسية الثانية هي الوجدانية التامة . ومثل هذه الوجدانية تنافي كل نوع من انواع التركيب ، بما في ذلك تركيب الماهية والوجود . اذ ان الدوات الممكنة وحدها تقبل مثل هذا التركيب ، باعتبار ان اتصافها بالوجود ، انما هو بداعي تبعيتها لاسبابها ، لا يداعي ماهيتها . ومن هنا كانت مثل هذه الدوات معلولة ومركبة وممكنة في أوقت نفسه . وعليه فليس اتصافها بالوجود لها اصلا ولا هو لها بالذات ، بل هو امر طارئ عليها عارض لها . اما « واجب الوجود » فليس تابعا لاي فاعل او كائن آخر . فوجوده انما هو عين ماهيته ، وهو حده بالذات ١٥٦ .

و « واجب الوجود » ، فضلا عن انه لا ماهية له ، فليس له جنس ولا فصل . ومثل هذا الوجود يتعذر تعريفه او الاستدلال عليه ١٥٧ . فلا وجوده ولا فعله يمكن ان يكون موضوعا للاستدلال . اذ لا سبب له ، ولا صفة ، ولا موضع ، ولا زمان . وفوق ذلك كله لا نداء له . فلو جاز الافتراض بانه يشارك بعض الدوات الاخرى ببعض الصفات او الكمالات الخاصة بها ، فعندها فقط يسوغ القول انه شبيه ببعض الكائنات الاخرى . لكن هذا الاحتمال ممتنع بداعي كونه بسيطا ، اي استحالة اي تركيب فيه ، بما في ذلك تركيب الموضوع والمحمول . ويوجز ابن سينا كل ذلك بقوله : ان واجب الوجود ، في ما عدا اتيته ، ينبغي ان يوصف سلبيا ، بنفي كل شبه له بسائر الكائنات ، وايجابيا باثبات كل صلة له بها . « فان كل شيء منه وليس هو مشاركا لما منه ، وهو مبدا كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده » ١٥٨ .

هذه العبارة الاخرى تبرز بوضوح الطابع الافلوطيني لمفهوم « الكائن الاسمي » الجامع للكمالات باجمعها . لكنه ، نظير الواحد المطلق في « تاسوعات » افلوطين ، ومبدا الكون في « طيماسوس » ، هو كذلك مصدر كل وجود وخير في العالم ؛ بل هو حقا الوجود والخير ذاتهما . ولما كان الوجود ، او كمال الوجود ، هو الامر المنشود اطلاقا ، كان « واجب الوجود » الذي يتصف اصلا بالوجود ، والذي لا يعتربه عدم او لا وجود مطلقا ، ليس خيرا فحسب ، بل هو الخير المطلق بالذات ١٥٩ .

ويستدل ، من ناحية اخرى ، ان الواجب هو عقل محض . لان كل ما هو خال من النقص ، لا سيما نقص الامكان والمادية ، لا بد من ان يكون صورة مجردة ، اذ المادة هي العائق للوجود الصوري او العقلي ، اي « الوجود الذي اذا تقرر في شيء ، صار الشيء به عقل » ١٦٠ ، اما بمعنى الوجود بالقوة ، واما بمعنى الوجود بالفعل ومثل هذا الوجود بمفهومه الاخير هو عاقل ومعقول ، اذ ليس هنالك عائق مادي يحول دون كونه موضوعا لتعقله . وعلى ذلك فالواجب هو ، في الوقت نفسه ، فعل العقل وفاعله ومفعوله ، اي عقل وعاقل ومعقول في آن واحد .

ويشير ابن سينا الى أن ادراك الواحد المطلق لذاته لا يستتبع ثنائية في طبيعته . فكل ما هو مجرد او مفارق للمادة ، هو في باب الادراك فاعل ومنفعل ، اذ لا يعترضه عائق مادي ، ولا يفتقر الى عامل خارجي ينقله الى حالة من المفارقة او التحرر ، التي هي عنوان العاقلية والمعقولية ١٦١ .

صفة العلم الالهي

وحول كيفية العلم الالهي وموضوعه تنشأ مشكلة ثارت حولها مجادلات طويلة بين الفلاسفة والمتكلمين في القرنين العاشر والحادي عشر . فارسطوطاليس ، نظير ابن سينا ، كان قد قرن موضوع العلم الالهي بالذات الالهية ، وحول العلم الالهي المتعالي الى ضرب من التفكير بالذات . وتسليما منه بفكرة الكمال الالهي ، اضطر الى التخلي عن امكانية اي تبادل فكري بين « الكائن الاسمي » من جهة ، وعالم الكون والفساد الادنى ، او عالم الافلاك العلوي ، من جهة اخرى . فهو يقرر بشعور قاطع وكثير : ان « هنالك اشياء خير لها ان لا ترى من ان ترى » ١٦٢ ، وذلك حرصا منه على تنزيه هذا الموجود الواجب عن فضول التطفل .

مثل هذا المفهوم ، المناقض اساسا لفكرة الاله الذي هو في القرآن عالم بكل شيء وموجود في كل مكان ، لم يكن له ان يحظى بقبول الفيلسوف المسلم ، دون تقييد او تحفظ . الا ان الواجب لم يتحرر في نظام ابن سينا الا جزئيا من قيود الاستفراق في حب الذات وتأملها ، فهو مع استقلاله التام عن كل ما هو خارجه ، وكل ما هو غيره ، يعلم - عن طريق علمه لذاته - كل ما انبثق عنه ؛ اعني « الجواهر العليا » في عالم الافلاك ، و « الجواهر الدنيا » في عالم ما تحت القمر . اما نوع هذا العلم ، فيذكر ابن سينا بوضوح انه كلي ؛ اذ لا يليق بالموجود الواجب ان يكون علمه شبيها بعلم اصحاب العلم المتناهي .

والذي يشمل هذا النمط من العلم الكلي ، بنوع خاص ، هو معرفة العلل الاولى للجزئيات ، كما دلل على ذلك ابن رشد في ما بعد . ذلك ان الجزئيات ، لما كانت تنجم بالضرورة عن اسبابها ، كان « الاول يعلم الاسباب ومطابقتها ويعلم ضرورة ما يتأدى إليها فيكون مدركا للامور الجزئية ، من حيث هي كلية » ١١٢ . وهو يصف حدوث الكون بانه صدور ازلي او فيض من الواحد ، فلا يطرأ عليه اي تغيير لا بفعل الارادة او القصد او بحكم القدرة ، دون ان يطعن في ازليته وكماله . بل ان اية علاقة جديدة له بذات ، كانت قبلا غير موجودة ، نظير خلق العالم في لحظة معينة ، تستتبع تغييرا في جوهره ١١٤ .

الخلق وليد الادراك الذاتي

وعملية الصدور هذه مرتبطة بفعل الادراك الذاتي الذي سبقت الاشارة اليه . فالموجود الاسمي ، بحكم ادراكه لذاته ، من حيث هو عقل محض من جهة ، واصل لجميع الدوات الممكنة في العالم من جهة اخرى ، يولد بدون وسيط ما ، الخليفة بجملتها والنظام الذي يسري فيها . ولا يرافقه عملية التوليد هذه اي فعل من افعال الارادة او القصد او الفعل او الانفعال ، ما عدا ادراكه لذاته من حيث هو سبب لجميع الاشياء ، والاصل الذي نشأت منه ١١٥ . وهذا الارتباط المتبادل المحتم ما بين التعقل والفعل هو امتياز ينفرد به « الكائن الاول » ، وفيه تكمن قدرته على الاستغناء عن سائر القيود ، بما فيها قيد الزمان ، الذي لا يستطيع أي فاعل اراديا كان فعله ام عفويا ، ان ينشئ بدونه اي غرض من اغراضه .

مراحل الانبثاق من الواجب

ان اول ما ينجم عن عملية الانبثاق هذه هو « العقل الاول » الذي يحرك الفلك الاقصى . وهو نظير مبدعه واحد بالعدد ، لكنه خلافا لاول الذي ابدعه ، متكرر من حيث ان ادراكه لذاته يستتبع نوعا من الثنائية ، اذ هو يعقل ذاته من حيث هو ممكن بذاته ، ومن جهة انه واجب بمبدعه . والعقل الاول ، الى جانب هذا الادراك الذاتي ، هو دائم التأمل في مبدعه او مبدئه الاعلى . فبادراكه لذاته من حيث هو واجب بمبدعه ، تنبثق عنه نفس السماء الاولى ؛ وبادراكه ذاته من حيث هو ممكن بذاته ، تنبثق عنه كرة السماء ؛ وبادراكه لمبدعه يتولد عنه العقل الثاني في هذه السلسلة .

وهذه العملية تستمر تباعا حتى تبلغ العقل العاشر الذي هو الحلقة الاخيرة في سلسلة العقول . والذي يهيمن على الفلك الادنى ، اي عالم ما تحت القمر الذي نقطنه .

والعناصر الاربعة ، التي تتركب منها الذوات القابلة للكون والفساد في هذا العالم السفلي ، تنشأ من مادة مشتركة ، تتنوع بفعل الاجسام الفلكية . لكن صور هذه اللذوات الجوهرية تنبثق عن آخر الجواهر العقلية او «العقل الفعال» ، عندما تكون مادتها مستعدة لقبول تلك الصور ، اما عن طريق الحركة والنمو الطبيعيين في العالم ، او عن طريق التأثيرات الروحانية العليا التي تهيمن عليها الاجرام السماوية ١٦٦ .

النزعة الصوفية في فلسفته

في تفكير ابن سينا نزعة صوفية بقيت كامنة في مؤلفاته الباكورة وابعائه النظرية ، لكنها تجلت وتبلورت في ما بعد في كتاب « الاشارات » ، وفي عدد من كتاباته الموعلة في الرمزية ، كقصة «حي بن يقظان» ، و «رسالة الطير» ، ورسالة «في العشق» ، ورسالة «في ماهية الصلاة» ، ورسالة «في القدر» ١٦٧ . فهذه المؤلفات تلقي نورا ساطعا على هذا الجانب الهام من فلسفته . ومع كثرة المشاكل التي يثيرها كتابه المعروف «الحكمة المشرقية» فان لدينا في هذه الرسائل ، وفي قصيدته العينية في النفس، مثالا مشرا على الخيوط المتداخلة : من يونانية واسكندرانية و اسلامية و فارسية، التي حاك منها النابغة الموسوعي نسيجه الفكري .

المصطلح الصوفي الرمزي

ولعل ابرز ظاهرة في تصوف ابن سينا - اذا نحن صرفنا النظر عن سلته بفلسفته العامة - هي التحول الفجائي في المصطلح اللغوي والاسلوب البياني الذي يميز آثاره الصوفية تمييزا تاما عن سائر مدونات المشائية . حتى ان القسم الخاص بالمنطق، الذي حفظ لنا من كتاب «الحكمة المشرقية»، يدل على ذلك الى حد ما . فالتعبير المجازي في بعض هذه الرسائل ، وفي قصيدته في النفس ، يكشف بوضوح عما كان يعاينه في تعبيره الفلسفي من مشاكل ، يبدو ان افلاطون نفسه عاناها قبله في بعض شطحاته المتأفريقية . وهذه المعاناة عند افلاطون وابن سينا على السواء ، تنطوي على أكثر من مشكلة الاصطلاح المجازي والاسطوري ، هي التعبير الظاهر عن عدم

الرضى عن اشكال التدليل الفلسفي النظري ، والرغبة الملحة في تخطيه او تجاوزه باستحداث مصطلح جديد اكثر تجاوبا مع رؤيا النفس وامانيها ، لانه اكثر مرونة واقل صراحة .

رسالة الطير وقصيدة النفس

يرسم ابن سينا في « رسالة الطير » الرمزية صورة حية لمصر النفس الساعية وراء الحق ، المتخبطة في شرك الرغبات الحسية ١١٨ . ورموز هذه الحكاية تذكرونا ، من بعض الوجوه ، بافلاطون في قصة الكهف ، وفي سلم الحب السباعي الدرجات . لكن يتعدر الجزم ههنا بان ابن سينا ، تعمد ام لم يتعمد تقليد افلاطون ، مع اننا في اثر صوفي آخر ، هو قصيدة النفس ، نجد تأثيرا واضحا لمحاورة « فيدون » ، وذلك في ما يصفه ابن سينا من هبوط النفس الى « الخراب البلقع » ، وتحررها اخيرا من اسار الجسد بالمعرفة .

يشبه ابن سينا نفوس البشر بجماعة من الطير وقعت في شرك نصبه لها الصيادون ، ثم وضعوها في قفص احكموا اقفاله . لكن هذه الطيور تآبن الاستسلام لهذا المصير وتحاول الافلات . فينجح عدد قليل منها بالافلات وفي ارجلها بقايا من الاصفاذ التي قيدت بها . اما الطيور الباقية فتمكث زمنا في الاسر ، لكنها تنجو آخر الامر بمساعدة رفاق لها وتنشد جميعها الخلاص والامن بالتوجه الى قمة « جبل الله » ذي الطبقات الثماني . وعندما تبلغ الطبقة السابعة تحط في وسط مراعي خضر وانهار جارية ، لتأخذ نصيبا من الراحة . لكنها لا تلبث ان يستحثها احساس ملح بضرورة مواصلة السير ، فتتجه نحو الطبقة الثامنة . وهناك تلتقي بنوع من الطيور لم يسبق لها ان شاهدت نظيره جمالا وظرفا وانسا ، فلا تزال اوامر الصداقة تتوثق بينها ، حتى تقبل الطيور المضيغة باصطحاب ضيوفها بسرور الى مدينة « الملك الاعظم » حيث تلقي بأحمالها الثقيلة . لكنها ما ان تقع ابصارها على وجه الملك المشرق حتى تفتن به ، ويصغي الملك الى سرد شكاويها بمعطف ، ويرد عليها حريتها بكاملها ، ويطلب اليها ان تمضي بسلام . فتعود وفي نفوسها اثر حي من روعة ذلك الجمال الذي يبعث في نفس صاحبه الشعور بالسعادة القصوى ، والاعتقاد بأنه لن يقوى مطلقا على الاخلاذ الى العيش في « وادي الاحزان » الذي جاء منه اصلا .

رسالة العشق

وعلى هذا الوتر الصوفي يضرب ابن سينا في رسالة اخرى تعالج ، بصورة خاصة ، موضوعا محببا عند المتصوفة هو العشق . وقد جعلها المؤلف في سبعة فصول مستأنسا ، على ما يبدو ، بنظام الرمزية الافلاطونية ، فتوقف في الفصول الثلاثة الاولى عند طبيعة العشق العامة في الموجودات ، باعتبار ان العشق هو الحافز الى السعي وراء الخير والحفاظ عليه ، والى نبذ العدم والوجود المادي باي ثمن ١٧٠ . فاننا حتى في ادنى درجات الوجود المادي نصادف حافزا غريزيا لا يمكن تمييزه عن العشق ، هو السبب في بروزه الى حيز الوجود ١٧١ . وهذا الحافز يتجلى في المادة الاولى من خلال سعيها وراء الصورة وحرصها على اكتسابها . ولذلك نلاحظ انه حالما تنفصل المادة عن صورة ما ، تبدأ فوراً في اكتساب صورة اخرى ، وذلك تفاديا لشقاء العدم الذي يهدد دوما كيانها .

ونلاحظ في المراتب العليا من حياة النبات والحيوان ، ان جميع القوى في الذات الحية تتجه بنشاطها نحو اداء عمل او اتمام وظيفة تتحقق بدافع من هذا العشق الغريزي نفسه ؛ لان امثال هذه المهام جميعها متجهة نحو حفظ نوع النبات والحيوان وتكاثر افرادهما . ونزوة العشق هذه هي في الحيوان عمياء وقاهرة ، بينما هي في الانسان ذات قدرة على التمييز تجعلها تابعة لحافز اسمي ، من الفضيلة او الجاه او الثروة . اما التجلي العقلي الحق للعشق الانساني فيبرز في عشق الصور المجردة . وهذا النوع من العشق خاص « بالنفس الالهية » ، وكذلك بالعقول المفارقة ، او الملائكة . واسمى موضوع لهذا العشق هو الله - الخير الاسمي ، والذي سبقته تسميته « بالملك الاعظم » . وهو الذي يحكم رحمته الفاتحة ببادل عبده هذا العشق ١٧٢ .

قصة حي بن يقظان

والحلقة الثالثة من سلسلة الرسائل الصوفية هي « قصة حي بن يقظان » ، التي اصبحت في التراث الفلسفي الصوفي مثالا « للمتوحد » . هذه القصة تصف اغراض النفس في ما وراء الحياة الدنيا ، بأسلوب مجازي رمزي . ففي ، في هذه القصة ، متصوف جوال يضرب في اصقاع الارض ، تحقيقا لوصية تلقاها من والده ، خلاصتها دعوة الى النفس المكبلة بقيود العالم ، لان تتحول عن لذات الجسد البالية ، وتتجه بانظارها نحو المصدر

الاقصى للجمال والنور ، الذي يحجبه فرط بريقه عن البصر ، فكان جماله حجاب يخفي جماله ، كما يقول . فهو نظير الشمس التي تتجلى بتمامها فقط عند الغروب ١٧٢ ، فلا يمكن ان ترى الا حينذاك ، بما هي عليه من روعة الاشراق . ويفدق ذلك « الملك » على الرغم من تعاليه ، جماله وجلاله على من دونه ، ويمنحهم نعمة الاتصال به ؛ انه فائق الرحمة والصلاح ، وكل من يتيسر له ان يرمى جماله ، لا يقوى بعد ذلك على احتمال مفارقتة .

والملاحظ في هذه القصة الرمزية ، ان التشبيه بالنور ، وهو النهج المفضل في الافلاطونية الجديدة وفي التصوف ، قد استخدم للتمثيل على مذهب الانبثاق . فمقولة الخير كاحدى خواص الوجود الاسمي ، والذي اسرف ابن سينا في تعظيمه في مؤلفاته الماورائية ، تنحط ههنا بعض الشيء عن مقولة الجمال الذي هو المحور الاساسي في المحاولات الصوفية — النظرية لوصف الحقيقة التي تأبى الوصف وصفا مجازيا ، والتي اليها تتوق النفس ابدا . هذا النزوع الذي يدفع النفس لالتماس الاتحاد بهذه الحقيقة يشبهه هنا بالعشق البشري .

والى هذا التصور النوراني ، في قصة حي ، الذي يتحدر في الراجح من اصل هرمسي غنوصي ١٧٤ ، ينبغي ان يضاف الرمز الى الشرق الذي لا يقل عنه غنى ، والذي يعتبر الشرق مبعث النور والقرب موطن الظلام . فمرشد « حي » في القصة ، يرسم بالوان زاهية مجد الشرق ، حيث النفس — وهي ذلك « الغريب » في « بידاء » عالم الكون والفساد — تجد انعتاقها او خلاصها ، ويدعو حيا الى ان ينبذ هذا العالم ، وان « يتبعه اذا شاء » .

الاشارات والتنبيهات

وفلسفة ابن سينا « المشرقية » تتجلى — الى جانب هذه القصص الرمزية — في كتاب « الاشارات والتنبيهات » ، وفي مقاطع من كتابه المفقود « الانصاف » الذي علق به على كتاب « آثولوجيا » المنحول لارسطوطاليس . ففي الكتاب الاول يتجلى فكر ابن سينا ناضجا ، اكثر منه في اي من كتبه التي وصلت الينا . بل ان المصطلح الذي عبر به عن تفكيره يختلف بعض الشيء عن التعبير المتعارف في كتاب « الشفاء » وسائر مؤلفاته المشائية . اما المحتوى ، فلا يختلف اساسا عنه في مؤلفاته الاخيرة ، الا بما اضافه اليه . وعلى ذلك ، ففيه مباحث في المنطق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ؛ مع ملحق يعالج حال النفس بعد مفارقة الجسد ، ومصيرها بعد الموت ، ومقامات

العارفين ، وحدثت الظواهر الخارقة للطبيعة ، نظير علم الغيب، والمعجزات ،
والسحر ١٧٥ .

النفس دائمة الوعي انذاتي

ومما هو جدير بالتنويه في موضوع النفس الوارد في كتاب « الاشارات » ، كلام ابن سينا في استمرار وعي النفس لذاتها ولهويتها ، في الحالات والظروف المتعاقبة التي تمر فيها ، في مراحلها المختلفة - من الحلم ، الى السكر ، فالى النوم . وهذا الاستمرار في الوعي باقى بحيث لو فرض ان النفس علقت في الهواء منذ خلقها ، دون ان يكون لها اية صلة بالجسد او بالعالم الخارجي ، « لوجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت آتيتها » ١٧٦ . وفي هذه الحالة من الوعي الذاتي تدرك النفس وجودها وهويتها مباشرة بلا وسطاء ؛ ذلك لان هذا الوعي الذاتي انما يتم لها ، ليس عن طريق الحس او اي شيء مقترن بالحس، نظير الحركة الجسدية او الانفعال بأنواعه بل ان النفس - خلافا لذلك - هي المحور لكل ما يقترن بها من افعال حيوية وادراكية ، وهي لذلك متقدمة على هذه الافعال تقدما منطقيا . ومن هنا كان « هذا الجوهر فيك واحدا ، بل هو انت عند التحقيق » ، ولكنه يتجلى بأشكال متنوعة تبعا لوظائف الجسد التي تشهد على وجوده ١٧٧ .

بين ابن سينا وديكارت

ولقد اشار العديد من الباحثين الى الشبه ما بين هذا المفهوم لهوية النفس وحدثتها ، ومفهوم « الكوجيتو » الديكارتى . بل ان بعض المتحمسين لهذا الراي قد جزموا بوجود صلة تاريخية بين ديكارت وابن سينا ١٧٨ . ومهما يكن من امر هذا الشبه ، فان اصله الارسطوطالى والافلوطيني لا يقبل الشك . فارسطوطاليس وافلوطين كلاهما سبق لهما ان اكدا على وحدة النفس وهويتها ، وعلى ان تغير ظواهرها بتنوع وظائفها ودوافعها وادراكاتها الداخلية والخارجية ، انما هو امر عرضي محض . وهذا واضح بصورة خاصة في الشروح العربية لاقسام من «تاسوعات» افلوطين عرفت «بأثولوجيا ارسطو» ، حيث ينسب هذا التنوع الى اقتران النفس بالجسد ١٧٩ . فالكثره اصلا من صفات الجسد ، اما الوحدة فخاصة بالنفس . ولما كانت النفس في حياتها الارضية بحاجة ماسة الى الجسد الذي هو آلتها ، فقد دخل عليها التعدد بحكم تنوع وظائف الجسد وتعدد قواه ، الامر الذي لا بد

منه من اجل انجاز اعماله وتحقيق ذاتيته ١٨٠ . لكنها لا تفقد - بحكم ذلك - الوحدة ، وهي طابعها الخاص .

دور المعرفة الحسية

وفي كتاب « الاشارات » توكيد خاص على مسألة المعرفة الحسية ، كما يشهد على ذلك بحثه في الوعي الذاتي . فقد وصف فيه الفكر الاستدلالي بأنه السبيل الذي يوصلنا الى معارف كنا نجهلها ، وذلك بطريق غير مباشر (من خلال الحد الاوسط او ما هو من قبيله) . اما الفكر الحدسي ، فقد وصفه بأنه ادراك مباشر للحد الاوسط ، سواء سبقه إعمال فكرة ام لا ، ولعلاقته بالمقدمة الصغرى والمقدمة الكبرى في القياس ١٨١ . وقوة الحدس هذه تختلف من شخص الى آخر كما تختلف فيهم قوة التفكير . وحدتها مرتبطة آخر الامر بالقدرة على استيعاب الصور المعقولة التي هي الموضوع الاخير للمعرفة .

ان لهذه الصور العقلية الكامنة في الجزئيات المحسوسة ، قبل ان تدرك بعملية التجريد ، حيزا ما وراء هذا العالم ، هو العقل الفعال . ولما كان هذا العقل مفارقا كليا للجسد ، كان ادراكه غير قابل لما تتعرض له القوى الدنيا ، مثل الذاكرة والخيال والوهم ، من تغير وانحلال . فكل ما تفعله هذه القوى هو انها تجرد « الصور الهولانية » من ملابسها المادية ، وتخزنها الى ان تستدعيها احدى القوى المدركة ، اي الذاكرة او الخيال او التفكير . ثم ان العقل الفعال الذي هو بمثابة مستودع لهذه الصور ، يفيض الاشكال المادية المناسبة على النفس ، عندما تصبح مستعدة لقبولها على الوجه الذي تقدم وصفه .

دور العقل الفعال

وهذا النمط من الكشف الفكري الذي يوصف بأنه فيض من العقل الفعال ، قد يفهم على انه ضرب من الاتصال بين العقل الفعال والنفس الفردية التي تنشأ هذا الاتصال ١٨٢ . والقوة الاخيرة التي تنبثق عنها هذه العملية في الانسان يدعواها ابن سينا بالعقل الهولاني ، ويجعل نسبته الى العقل الفعال كنسبة المادة المجردة الى الصورة المطلقة ، او نسبة حالة الاستعداد الى الفعل المحض . اما « القوة القريبة » فهي عنده العقل بالملكة ، لكنه يختلف عن الهولاني ، بأنه باشر الفعل جزئيا بدافع من النفس ، وقد

حولت وجهها شطر « مصدر الاشرار » ١٨٢ ، الذي هو العقل الفعال . وعندما تبلغ النفس هذه المرتبة تكون قد تجاوزت عالم الكون والفساد ، واستهلت حياتها الثانية ، حيث تحظى بالغبطة القصوى ، التي تقوم على المبدأ الاول ، والاستفراق في التأمل فيه ، وهو الذي ينم ابدًا بغبطة التأمل الذاتي الذي لا ينقطع ١٨٤ . والعقل الفعال ، لما كان منبثقا من المبدأ الاول ، فمكانه من هذا السياق لا يعدو حلقة دنيا في سلسلة الكائنات التي تصل الانسان بصانعه وغايته القصوى .

حواشي الباب الرابع

- ١ مساعد ، طبقات الامم ، ص ٥٢ ، وابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٣٦ .
- ٢ عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٢٤ .
- ٣ ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٤ ، ص ٢٤٢ . وفي تاريخ حكماء الاسلام للبيهقي (ص ٣) انه مات ميتة شنيعة في طريقه الى عسقلان .
- ٤ عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٢٤ الخ .
- ٥ في الاصل : وصفها .
- ٦ ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٢٥ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٧ .
- ٧ انظر اعلاه ص ١٠٩ .
- ٨ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٧٨ وما بعد ، وابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٢٥ .
- ٩ عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٢٨ ، وتاريخ الحكماء ، ص ٢٧٩ .
- ١٠ اياصوفيا ، المخطوط رقم ٤٨٢٩ .
- ١١ حرره - و . كوتش ، بيروت ١٩٦٠ .
- ١٢ مساعد ، طبقات الامم ، ص ٥٣ .
- ١٣ *Alfarabius de Platonis Philosophia*, ed. and transl. Rosenthal and Walzer; English transl. by Mahdi in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*.
- ١٤ *Alfarabus Compendium Legum Platonis* (ed. and trans. Gabrieli) p. 43
- ١٥ الفارابي ، فلسفة ارسطو طاليس ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ١٩٦١ .
- ١٦ فلسفة ارسطو طاليس ، ص ٨٥ وما بعد .
- ١٧ فلسفة ارسطو طاليس ، ص ٩٧ .
- ١٨ لم يرد بين كتب ارسطو طاليس كتاب بهذا العنوان ، لا في جدول ديوجينيس لارتيوس ، ولا في الجدول الذي اتيه القفطي في كتابه ، تاريخ الحكماء ، ص ٤٢ .
- ١٩ هو مؤلف مشائي ، ويقع في مقالين . على ان النص اليوناني الحالي مترجم عن ترجمة لاجينة وسيطة لترجمة عربية عن اليونانية منسوبة الى اسحق بن حنين - راجع النسخة التي حققها عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٥٤ .

- ٢٠ فلسفة ارسطوطاليس ، ص ١٢٢ .
- ٢١ المرجع نفسه ، ص ١٢٦ .
- ٢٢ احصاء العلوم ، ص ٤٢ وما بعد .
- ٢٣ المصدر نفسه ، ص ٥٨ وما بعد .
- ٢٤ ان لفظة نطق بالعربية تقابل لفظة « Logos » باليونانية وتحمل مثلها هذه الدلالة
الزوجة (الكلام والمنطق) .
- ٢٥ احصاء العلوم ، ص ٦٤ .
- ٢٦ المصدر نفسه ، ص ٦٣ وما بعد .
- ٢٧ المصدر نفسه ، ص ٨٢ وما بعد .
- ٢٨ في ما يصح ولا يصح من علم احكام النجوم ، انظر : مجموع رسائل الفارابي ، ص ٧٦ -
٨٩ .
- ٢٩ في ما يصح ولا يصح ، ص ٨٦ .
- ٣٠ المصدر نفسه ، ص ٨٨ وما بعد .
- ٣١ انظر اعلاه ، حاشية ١٨ .
- ٣٢ احصاء العلوم ، ص ١٠٠ .
- ٣٣ الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ١٠١ ، ١٠٥ ، وفي اماكن متفرقة .
- ٣٤ احصاء العلوم ، ص ١٠٧ .
- ٣٥ المصدر نفسه ، ص ١١١ وما بعد .
- ٣٦ انظر اعلاه ، ص ٥٥ .
- ٣٧ انظر : **Fakhry, «Reconciliation of Plato and Aristotle», *Journal of the History of Ideas*, XXVI (1965), p. 469-78.**
- ٣٨ انظر اعلاه ، ص ٣٥ .
- ٣٩ المدينة الفاضلة ، ص ٢٣ وما بعد .
- ٤٠ المصدر نفسه ، ص ٣١ وما بعد .
- ٤١ المصدر نفسه ، ص ٣٢ وما بعد .
- ٤٢ المصدر نفسه ، ص ٢٤ .
- ٤٣ انظر اعلاه ، ص ٥٤ .
- ٤٤ انظر اعلاه ، ص ٤٣ . النص الانكليزي .
- ٤٥ المدينة الفاضلة ، ص ٢٨ .

٤٦	المصدر نفسه ، ص ٤٤ وما بعد .
٤٧	المصدر نفسه ، ص ٤٩ ، ٦٠ وما بعد .
٤٨	يريد قوة الخيال .
٤٩	المدينة الفاضلة ، ص ٧٥ وما بعد .
٥٠	المصدر نفسه ، ص ٧٨ .
٥١	المصدر نفسه ، ص ٨٢ .
٥٢	المصدر نفسه ، ص ٨٢ وما بعد .
٥٤	رسالة في العقل ، ص ٥ وما بعد .
٥٥	المصدر نفسه ، ص ١٩ .
٥٦	المصدر نفسه ، ص ٢٠ .
٥٧	المصدر نفسه ، ص ٢٣ وما بعد .
٥٨	المصدر نفسه ، ص ٢٥ وما بعد .
٥٩	المصدر نفسه ، ص ٢٢ وما بعد .
٦٠	المصدر نفسه ، ص ٢٥ .
٦١	<i>Met., XII, 1074b 35.</i>
٦٢	رسالة في العقل ، ص ٢٥ ، انظر ايضا : السياسة المدنية ، ص ٢ و ٧ ، وايضا ، في اثبات المفارقات ، ص ٨ .
٦٣	المدينة الفاضلة ، ص ٨٥ ، وتحصيل السعادة ، ص ٢ وما بعد .
٦٤	تحصيل السعادة ، ص ٨ وما بعد .
٦٥	المصدر نفسه ، ص ٢٢ وما بعد .
٦٦	المصدر نفسه ، ص ٢٩ .
٦٧	المدينة الفاضلة ، ص ٩٦ وما بعد .
٦٨	المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥ وما بعد ، قابل : تحصيل السعادة ص ٤٤ - ٥٥ حيث يوضح الفارابي انها الناقب التي اشترطها افلاطون في كتاب الجمهورية .
٦٩	المرجع السابق ، ص ١٢٢ وما بعد .
٧٠	نصول المدني ، ص ١٤٢ .
٧١	<i>Republic IV. 432.</i>
٧٢	المدينة الفاضلة ، ص ١٢٢ .
٧٣	نصول المدني ، ص ١٤٦ .
٧٤	المدينة الفاضلة ، ص ١٢٢ .

- ٧٥ المصدر السابق ، ص ١٢٢ وما بعد .
- ٧٦ المدينة الفاضلة . ص ١٠٩ وما بعد ، والسياسة المدنية ، ص ٥٧ وما بعد .
- ٧٧ هذه الانظمة الفاسدة في المدينة الجاهلة تقابل في نظام افلاطون : النظام التيمقراطي (حكم الجنود) ، والاليفارشي (حكم الاقلية) ويضم البلوقراطي (حكم الاغنياء) ، والديمقراطي (ويضم ما يسميه الفارابي بمدينة الخسة) ، والاستبدادي . قابل كتاب الجمهورية Cf. *Republic VIII 543, f.* اما المدينة الضرورية فان افلاطون يلحح اليها ولا يسميها .
- ٧٨ المدينة الفاضلة ، ص ١١٤ وما بعد .
- ٧٩ المصدر نفسه ، ص ١١٨ .
- ٨٠ المصدر نفسه .
- ٨١ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٦ .
- ٨٢ انظر : Bacon, *Opus Majus I. 55f*; cf. Afnan, *Avicenna*, p. 57-75
- ٨٢ انظر ادناه ، ص ٣٠٤ وما بعد .
- ٨٤ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٣ - ٤١٨ ، قابل : Afnan, *Avicenna*, p. 57-75
- ٨٥ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٣ .
- ٨٦ انظر : Afnan, *Avicenna*, p. 77 f.
- ٨٧ انظر : Afnan, *Avicenna*, p. 81.
- ٨٨ آياصوفيا ، مخطوط رقم ٤٨٢٢ .
- ٨٩ Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*
- ٩٠ وجدول المراجع في آخر الكتاب Mehren, *Traitées mystiques d'Avicenna*
- ٩١ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٨ .
- ٩٢ ان « كتاب الحكمة الشرقية » كان وما يزال موضوع نزاع شديد بين العلماء . فهناك كتاب مخطوط بهذا العنوان . (انظر آياصوفيا ، مخطوط رقم ٢٤٠٣ ، واكسفورد ، بوكوك رقم ٦٨١) لكنه لا يختلف كثيرا في مادته وتبويبه عن سائر مؤلفاته التقليدية .
- ٩٣ البيهقي ، منتخب صوان الحكمة ، ص ٤٠ ، Afnan, *Avicenna*, p. 58 ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٤١٢ .
- ٩٤ كشف الظنون ، ج ٢ ، ص ٩٨ . يشار الى الفارابي في المصادر العربية بـ « المعلم الثاني » مقارنة له بارسطو الذي هو عندهم « المعلم الاول » .
- ٩٥ انظر اعلاه ، حاشية ٩٢ .
- ٩٦ ابن سينا ، منطق المشركين ، ص ٢ وما بعد .
- ٩٧ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ٦٠ وما بعد .
- ٩٨ قابل لارسطو : Anal Post. I, 13

- ٩٩ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ٦ .
- ١٠٠ المصدر نفسه ، ص ٧٢ .
- ١٠١ الرسم يختلف عن التعريف (أو الحد) في انه يقوم على صفات مرضية في الحدود ، في حين ان التعريف (أو الحد) يقوم على الخصائص الدائمة فيه .
- ١٠٢ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ٧٨ .
- ١٠٣ المصدر نفسه ، ص ٨٩ وما بعد .
- ١٠٤ المصدر نفسه ، ص ٩٨ .
- ١٠٥ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٠٠ . ان النفوس السماوية تبث الحركة الجزئية لكل من الكواكب السيارة بفعل صادر عن روية ، لذلك وصفت هذه الحركات بانها ارادية ، تميزا لتلك النفوس عن سائر القوى الطبيعية او القرية .
- ١٠٦ المصدر نفسه ، ص ١٠٢ .
- ١٠٧ المصدر نفسه ، ص ١٠٢ وما بعد .
- ١٠٨ المصدر نفسه ، ص ١٠٥ ، قابل :
- ١٠٩ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٠٥ .
- ١١٠ المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .
- ١١١ يعني التحرك الى أعلى او الى أسفل .
- ١١٢ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٤٤ وما بعد .
- ١١٣ المصدر نفسه ، ص ١٥٠ وما بعد .
- ١١٤ المصدر نفسه ، ص ١٥٠ وما بعد .
- ١١٥ المصدر نفسه ، ص ١٥٨ وما بعد ، و :
- Rahman, Avicenna's Psychology, p. 34 f.**
- ١١٦ راجع : **De Anima II, 422b 25**
- ١١٧ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٦٣ . قلن « الخيال الفريوي » في كتاب النفس لارسطو ١٣ ، ٤٣٤ هـ . ويفترض ارسطو ضمنا وحدة الخيال والحس المشترك في كتاب النفس ٣ ، ٤٢٩ ا حيث يقول : « ان الخيال (فنتاسيا) هو حركة ناجمة عن فعل القوة الحاسة » التي يدعوها في كتاب الذكر والتذكر (١٢١٤٥٠) الحس المشترك ، واصفا له هنا بأنه « قوة الاحساس الرئيسية » .
- ١١٨ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٦٤ .
- ١١٩ المصدر نفسه ، ص ١٦٦ .
- ١٢٠ المصدر نفسه ، ص ١٦٠ .
- ١٢١ المصدر نفسه ، ص ١٦٧ .
- ١٢٢ ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، ص ٣٧٠ .

- ١٢٣ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ١٦٨ .
- ١٢٤ ابن سينا ، احوال النفس ، ص ١١٤ وما بعد .
- ١٢٥ المصدر نفسه ، ص ١١٨ وما بعد .
- ١٢٦ المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .
- ١٢٧ المصدر نفسه ، ص ١٢٥ .
- ١٢٨ المصدر نفسه ، ص ١٢٥ الخ .
- ١٢٩ المصدر نفسه ، ص ١٣٠ .
- ١٣٠ قارن النجاة ، ص ٢٩٣ .
- ١٣١ ابن سينا ، احوال النفس ، ص ١٢٤ .
- ١٣٢ المصدر نفسه ، ص ١٢٥ .
- ١٣٣ المصدر نفسه ، ص ١٣٨ .
- ١٣٤ ابن سينا ، كتاب الشفاء (الالهيات) ، ص ٤ .
- ١٣٥ المصدر نفسه ، ص ٧ وما بعد .
- ١٣٦ المصدر نفسه ، ص ١٣ .
- ١٣٧ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ١٤ ، قابل : الفارابي اعلاه ص ١٦٥ . ان البحث في أوائل البرهان وارد في قسم مستقل من مؤلف ارسطو « ما بعد الطبيعة » هو الكتاب الرابع . على انه في الكتاب الاول منه (I 983a-f) وفي الكتاب الرابع (IV, 1003a-20f) لا يذكر يونس صلته بعلم ما بعد الطبيعة .
- ١٣٨ المصدر نفسه ، ص ٣٢ ، ٣٦ .
- ١٣٩ هذا الرأي نسبته الاشعري الى النظام (ت ٨٢٥) . وهو مفكر طبيعي من مفكري القرن التاسع ، انظر الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣ و ٤ .
- ١٤٠ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٨٣ وما بعد .
- ١٤١ المصدر نفسه ، ص ١٨١ وما بعد .
- ١٤٢ المصدر نفسه ، ص ٢٦١ .
- ١٤٣ المصدر نفسه ، ص ٢٦٤ .
- ١٤٤ المصدر نفسه ، ص ٢٦٦ .
- ١٤٥ ابن سينا ، كتاب النجاة ، ص ٢١٣ .
- ١٤٦ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٧٨ .
- ١٤٧ المصدر نفسه ، ص ٢٨٢ .
- ١٤٨ المصدر نفسه ، ص ٢٩٠ .
- ١٤٩ المصدر نفسه ، ص ٢٩٣ .

- ١٥٠ المصدر نفسه ، ص ٢١٥ .
- ١٥١ المصدر السابق .
- Met. XII, 1072b 14 انظر ارسطر ،
- ١٥٢ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٢٧ وما بعد ، وكتاب النجاة ، ص ٢٢٥ وما بعد .
- ١٥٤ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٢١ .
- ١٥٥ المصدر نفسه ، ص ٢٤١ .
- ١٥٦ المصدر السابق ، ص ٢٤٦ .
- ١٥٧ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٤٨ . فيما بعد ، يذكر المؤلف انه « ولا برهان عليه ، بل هو البرهان على كل شيء ، بل هو انما عليه الدلائل الواضحة » . (المصدر المذكور ، ص ٢٥٤) . وهذا القول مخالف : اولا ، للمحاولة التي قام بها لاباته بالدليل ، كما مر معنا منذ قليل ، وثانيا ، للرأي الذي اوردناه قبل ذلك ، وهو ان وجود « واجب الوجود » ليس هو الموضوع الخاص بعلم ما بعد الطبيعة ، بل هو « مطلوب » فيه ، اذ ان هذا الاثبات يتصل بعلم ما بعد الطبيعة اكثر منه باي علم آخر . والمصدر نفسه ، ص ٦ ، وقارن ادناه فقد ابن رشد .
- ١٥٨ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٥٤ .
- ١٥٩ المصدر نفسه ، ص ٢٠٥ وما بعد .
- ١٦٠ المصدر نفسه ، ص ٢٥٦ .
- ١٦١ المصدر نفسه ، ص ٢٥٨ .
- Met. XII, 1074b 24. راجع : ١٦٢
- ١٦٣ ابن سينا ، كتاب الشفاء ، ص ٢٦٠ .
- ١٦٤ المصدر نفسه ، ص ٢٨٠ .
- ١٦٥ المصدر نفسه ، ص ٤٠٢ .
- ١٦٦ المصدر نفسه ، ص ٤١٠ .
- Mehren, *Traité mystiques d'Avicenne*. انظر : ١٦٧
- Mehren, *Traité mystiques d'Avicenne*, p. 42-48 انظر : ١٦٨
- Mehren, *Traité mystiques d'Avicenne*, p. 1-27 انظر : ١٦٩
- ١٧٠ المرجع نفسه ، ص ٢ .
- ١٧١ المرجع نفسه ، ص ٦ .
- Mehren, *Traité mystiques d'Avicenne*, p. 26. انظر : ١٧٢
- ١٧٣ المرجع نفسه ، ص ٢١ .
- ١٧٤ انظر :
- Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tome I, p. 19 f. et Passim.

- ١٧٥ ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، القسم الرابع ، ص ٨٨٢ وما بعد ، قابل : ف الفصل والانتقال .
- ١٧٦ المصدر نفسه ، القسم الثاني ، ص ٢٢٠ -
- ١٧٧ ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ، القسم الثاني ، ص ٢٢٢ ، قابل : كتاب الشفاء ، الطبيعة القسم الاول ، ص ٢٨١ .
- ١٧٨ انظر مثلا ، *Furlani, «Avicenna e il cogito ergo, sum di Cartesio», Islamica, vol. 3 (1927) p. 53 f.*
- ١٧٩ انظر اعلاه ص ٤٦ .
- Henry, Plotini Opera, II. 63 f; Aristotle, De Anima I. 411a-24 f.*
- ١٨٠ بدوي ، ارسطو عند العرب ، الجزء الاول ، ص ٥٤ .
- ١٨١ ابن سينا ، كتاب الاشارات القسم الثاني ، ص ٣٦٨ وما بعد .
- ١٨٢ المصدر نفسه ، القسم الثاني ، ص ٣٧٥ .
- ١٨٣ المصدر نفسه ، ص ٣٧٧ ، والقسم الثالث ، ص ٦٧٤ .
- ١٨٤ المصدر نفسه ، القسم الرابع ، ص ٧٨٢ وما بعد ، و ص ٨١٠ وما بعد .

البَابُ الخَامِسُ

الفيتا مخورية الجديدة وتعميم العلوم الفلسفية

الفصل الأول

الفلسفة المسيحية الغربية

الفيشاغورية والروحانية الشرقية .

كان اهتمام العرب بالمذهب الفيشاغوري النتيجة المباشرة للمؤثرات الاسكندرانية والافريقية التي سبق لنا بسطها ١ . فقد كان هاجس التوحيد عاملا فعلا في تزايد اقبال المفكرين المسلمين على الاقتباس من فلسفة الفيشاغورين في العدد لانها خصت « الاول » ، شأن الافلاطونية الجديدة ، بمقام بارز عند ذروة الوجود . كذلك الاهتمام بالرياضيات والفلك والتنجيم من جهة ، والاستفراق في قضايا الاخلاق والدين من جهة اخرى ؛ قد اسهما في نشر الفلسفة الفيشاغورية في الاوساط الفلسفية ، حتى ان التناسخ ، وهو اجرا فكرة في المذهب الفيشاغوري ، اقبل على اعتناقه فيلسوف بارز مثل الرازي .

وعلى العموم فقد ترك هذا المزيج الفريد من الصوقية والعلم ، الذي تميز به المذهب الفيشاغوري ، اثرا حاسما في جانب كبير من الفكر الاسلامي الذي وقع تحت تأثير الفكر اليوناني والهيليني . وهذا المزيج ارضى تلك الثنائية في الفكر الاسلامي التي تنازعتها المؤثرات اليونانية والشرقية ، وانا السبل الى الحل الموفق للمشادة الفكرية الروحية التي نجمت عن تلك الثنائية .

تفكك الخلافة العباسية

وفضلا عن ذلك ، فان النزعة الباطنية التي تميزت بها الفلسفة الفيشاغورية ، انسجمت مع الميل الشرقي الى اعتزال العالم ، ومع الرغبة الملحة في التماس السلامة في معقل النفس الداخلي ، ابان تلك الفترة الحافلة بالانتفاضات السياسية والاجتماعية الخطيرة . فالقرن العاشر - كما مر معنا - لم يشهد فقط ازدهار الانجازات الفكرية والعلمية في تاريخ الاسلام ، بل قد عرف - الى ذلك - الانهيار التدريجي الذي انتاب الوحدة السياسية

في الامبراطورية الاسلامية ، وانحسار البهاء الذي تميز به عهد خلفاء بغداد الاولين . فاذا بذلك الملك المترامي الاطراف ، الذي كان يخضع لسلطان خليفة واحد تسري احكامه من نهر السند الى المحيط الاطلسي ، قد تفكك الى ولايات صغرة يحكمها امراء مختلفون ، هم : الصفاريون في فارس (٨٦٧ - ٩٠٨) ، والسامانيون في ما وراء النهر وفارس (٨٧٤ - ٩٧٩) ، والفرزبويون في افانستان والبنجاب (٩٦٢ - ١١٨٦) ، والبويهيون (في العراق وغربي فارس) (٩٤٦ - ١٠٥٥) ، وهم الذين ضمنوا لاول مرة في تاريخ الاسلام سيطرة العنصر الشيعي ، ثم السلاجقة الاتراك (١٠٥٥ - ١١٩٦) الذين حلوا محلهم ، ومهدوا الطريق بسياستهم الدينية التصفية لقيام الحملات الصليبية سنة ١٠٩٦ . ٢ . اما مصر والاندلس ، فقد نجحت الحركات المعارضة لسلطة بغداد نجاحا مكن من قيام سلطتين متنافستين هما الخلافة الفاطمية في مصر (٩٠٩ - ١١٧١) ، والاموية في الاندلس (٩١٢ - ١٠٣١) .

اخوان الصفاء

نشأت في عهد البويهيين وفي مدينة البصرة جمعية فلسفية دينية سرية دعا مؤسسوها انفسهم « اخوان الصفاء » . وكان انطلاقتها من صفوف الاسماعيلية ، وهم فريق من غلاة الشيعة ، كانوا قد نشطوا في نشر دعائهم السياسية سرا منذ وفاة امامهم اسماعيل (بن جعفر الصادق) سنة ٧٦٠ ، فاستأنف « الاخوان » الدعاية السرية لهذا النشاط السياسي الذي رعاه الاسماعيليون الاولون ، ولا سيما دعاة القرامطة ٢ ، ولكنهم بعثوا فيه روحا جديدا من العلم والفلسفة .

واستنادا الى رواية السجستاني في « صوان الحكمة » (القرن العاشر) . وهي اقدم ما بلغنا عن « الاخوان » في المصادر العربية ، والاصل الذي اعتمده المؤرخون اللاحقون ٤ ، يمكن القول ان عمدة الجمعية العاملة ، التي وضعت اثنتين وخمسين رسالة ، فضلا عن « رسالة جامعة » ، كانت تتألف من ابي سليمان البستي (المعروف بالقدسسي) ، وابي الحسن الزنجاني ، وابي احمد النهرجوري (الملقب بالمرجاني) ، والوفسي ، وزيد بن رفاعسة . ويقول السجستاني ان هؤلاء الخمسة الفوا « جماعة من العلماء اجتمعوا ووضعوا رسائل اخوان الصفاء » وان « الفاظ هذا الكتاب للمقدسي » .

رسائل الاخوان

وهذه الرسائل تؤلف بجملتها موسوعة للعلوم الفلسفية التي شاعت

بين العرب في القرن العاشر ، وقد شغلت منها العلوم الرياضية والفلكية مقام الصدارة . ولم يعض على ظهورها ربح من الزمن حتى انتشرت في العالم الاسلامي باجمعه . فقد ورد ان الذي استقدمها من الشرق وادخلها الاندلس ، في جملة من المؤلفات العربية واليونانية الاخرى ، انما هو الفلكي الاندلسي المعروف بالمجريطي (ت ١٠٠٨) او تلميذه الكرمانى (ت ١٠٦٦) ١ .

اما نشأة هذه الجمعية واغراضها السياسية - الدينية فبالامكان استخلاصها من الرسالة الرابعة والاربعين « في بيان اعتقاد اخوان الصفاء » حيث ورد ان الاخوان جماعة من الساعين في طلب الحق ، يؤلف بينهم احتقار الدنيا ، ونبذ بهارجها ، وتفانيهم في سبيل الحق مهما كان مصدره ، وان « العلم الالهي » هو غرضهم الاول .

مراتب الاخوان

اما النظام الذي يؤلف بينهم فقد وصفوه بانه جماعي واخوي ؛ فهم يوصون الاعضاء الجدد بان يتعاسكوا في حالي الرخاء والشدة ، وبان يساعد بعضهم بعضا في الامور المادية والروحية ، وبان يتجنبوا الاختلاط بمن كان غير جدير بالاخوة . ثم انهم يوجبون اختيار الاخوان الجدد من صفوف الفتيان « السالمي الصدور ، الراغبين في الاداب » لان عقولهم طيبة ، لا من « الشيوخ الهرمة » الذين يقاومون كل تفسير او اصلاح ٧ . ومع ذلك ، فالاخوان في نظامهم اربع مراتب تبعا « لصفاء جوهر نفوسهم » .

الاولى : مرتبة المتبتئين من « ارباب ذوي الصنائع » الذين بلغوا الخامسة عشرة من عمرهم ، والذين تميزوا بجودة الفهم وطهارة القلب ؛

والثانية : مرتبة « الرؤساء ذوي السياسات » ، وتتألف من الذين بلغوا الثلاثين من العمر ، وتميزوا بالشفقة والرحمة والحكمة في مراعاة الاخوان وادارة الشؤون العامة ؛

والثالثة : مرتبة « الملوك ذوي السلطان » ، وتتألف من الذين بلغوا الاربعين من اصحاب الامر والنهي ، والمؤيدين بالشرع الالهي ؛

والرابعة : مرتبة الولاية التي يدعى اليها الاخوان من جميع المراتب ، وهي الخاصة بمن بلغوا الخمسين من العمر ،

وتميزوا بالتسليم و « مشاهدة الحق عيانا » ، والقدرة على الصعود الى « ملكوت السماء » و « مجاورة الرحمان » ٨ .

كتهان الاسرار

ولكي تبقى اخبارهم طلي الكتمان ، عمدوا الى ابلاغ اخوانهم ، حيث كانوا في البلاد ، « ان يكون لهم مجلس خاص يجتمعون فيه في اوقات معلومة » ، او كما ذكروا في مكان آخر ، مرة كل اثني عشر يوما ، حيث تيسر لهم ذلك ٩ ، لكي يتذكروا علومهم ، ويبحثوا في موضوع النفس ، والرياضيات ، والطبيعة ، والفلك ؛ وبصورة خاصة في الالهيات وما جرى مجراها من مسائل العلم . واوصوهم ان يكون شعارهم : « ان لا يمدادوا علما من العلوم ، ولا يهجروا كتابا من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لان (رأيهم ومذهبهم) يستفرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها . وذلك انه هو النظر في جميع الموجودات باسرها ، الحسية والعقلية ، من اولها الى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليها وخفيها . . . من حيث هي كلها من مبدأ واحد، وعلّة واحدة ، وعالم واحد ، ونفس واحدة » ١٠ .

الفصل الثاني

الرسائل الرياضية - الفلسفية في تدريس الرياضيات

محتوى رسائل الاخوان

ان رسائل « الاخوان » الاثنتين والخمسين تضم مزيجا فريدا من الاراء الفيشاغورية والافلاطونية الجديدين ، في موضوعات طبيعية رياضية . وتقوم على اساس هذه الاراء فلسفة كونية انتقائية شديدة التعقيد، يشرحها الاخوان شرحا مبسطا ، يجعلها اقرب الى فهم الجمهور من تعبير الفلاسفة المحترفين . وتقع هذه الرسائل في اربع مجموعات : الاولى تشمل الرسائل الرياضية او التعليمية ١١ ، والثانية الجسمانية الطبيعية ، والثالثة النفسانية العقلية ، والرابعة الناموسية الالهية والشرعية الدينية . فالاولى من الرسائل الرياضية الاربعة عشرة تعنى ، كما يذكر المؤلف ، بالعدد ؛ فتبحث ماهيته وكميته وكيفية خواصه ١٢ . وهم يعتبرونه اداة صالحة للتدريب على التفكير الفلسفي ، ومقدمة تمهيد الطريق لدراسة المراحل المتقدمة من ذلك العلم ، فقد ذكر المؤلف : « ان علم العدد جذر العلوم الاخرى ، وعنصر الحكمة ومبدأ المعارف وإسطقس المعاني » ١٣ .

والرسالة الثانية تعالج موضوع الهندسة ، والثالثة الفلك ، والرابعة الموسيقى ، والخامسة الجغرافية (التي تعتبر فرعاً من الرياضيات) ، والسادسة « النسب العددية والهندسية والتأليفية » . وتعنى السابعة والثامنة بالصنائع النظرية والصنائع العملية ، والتاسعة باختلاف الاخلاق والعلل الفاعلة فيها . وتتناول العاشرة حتى الرابعة عشرة اقسام المنطق الارسطوطالي الخمسة ، المقابلة لكتب المنطق الخمسة التي تداولها العرب وهي : الايساغوجي ، والمقولات والعبارة والقياس والبرهان . وهذه الرسائل تعطى لمحة سريعة جدا لمحتوى مؤلفات ارسطوطاليس المنطقية . على انها - باستثناء فصل سادس في موضوع الشخص ١٤ ، اضافوه الى الفاظ فرفوربوس الخمسة ، مقتبسا في الغالب من الكندي ١٥ - لا تضيف جديدا الى تحليل

المفاهيم المنطقية المعروفة .

« والأخوان » لم يتوقفوا عند تسخير علم العدد للاغراض العملية والنظرية العليا ، التي يهدف اليها موضوع الالهيات وما بعد الطبيعة ، بل اضافوا اليه موضوعات جميع الرسائل الرياضية وشبه الرياضية (كالتي تعرض للاخلاقيات ، والصناعات والمنطقيات) واعتبروها هي الاخرى مسخرة لتلك الاهداف .

اما المجموعة الثانية من الرسائل ، وهي الرسائل الجسمانية الطبيعية ، وعددها سبع عشرة رسالة ، فموضوعها يتفق بصورة عامة مع مادة مؤلفات ارسطوطاليس في الطبيعة ، وهي : « سمع الكيان » ، « السماء والعالم » ١٦ ، « الكون والفساد » ، « الاثار العلوية » ، « اجزاء الحيوان » ، و« الحس والمحسوس » وتضم هذه المجموعة العناوين التالية : ماهية الطبيعة (الرسالة السادسة) ، بيان تكوين المعادن (الخامسة) ، اجناس النبات (السابعة) ، ماهية الموت والحياة (الخامسة عشرة) ، ماهية اللذات والالام الجسمانية والروحانية (السادسة عشرة) ، كيفية نشوء الانفس الجزئية والاجساد البشرية الطبيعية (الثالثة عشرة) ، بيان طاقة الانسان في المعارف ومبلغه من العلوم (الرابعة عشرة) ، وعلل اختلاف اللغات في العالم (السابعة عشرة) .

اما المجموعة الثالثة من هذه الرسائل ، وهي النفسانية العقلية ففيها عشر رسائل ، الاولى منها في المبادئ العقلية على رأي الفيثاغوريين ، والثانية على رأي الاخوان ، والرابعة في العقل والمعقول ، والسادسة في ماهية العشق ، والسابعة في البعث والقيامة ، والثامنة في كمية اجناس الحركات ، والتاسعة في العلل والمعلولات ، والعاشر في الحدود والرسوم .

واخيرا المجموعة الرابعة في العلوم الناموسية الالهية والشرعية ، وتشتمل على احدى عشرة رسالة : الاولى منها في الاراء والديانات ، والثانية في ماهية الطريق الى الله عز وجل ، والثالثة والرابعة في بيان اعتقاد اخوان الصفاء وكيفية عشرتهم ، والسادسة في ماهية الناموس الالهي وشرائط النبوة ، والثامنة في اعمال الكائنات الروحية والجن والملائكة والشياطين ، والتاسعة في كيفية انواع السياسات وكميتها ، والعاشر في كيفية « نضد العالم باسره » ، والحادية عشرة في ماهية السحر والعزائم والعين .

سياسة التعليم في نظامهم

ان مؤلف الرسائل يشبه مجمل العلوم الفلسفية ، كما عرفها العرب

في القرن العاشر ، بيستان منقطع النظر في نضارته ١٧ ، يملكه رجل حكيم كريم ، يدعو الناس الى الدخول اليه للتلذذ بشماره الشهية والتنعم بظلاله الوارفة . لكن القليلين منهم يفتنمون هذه الفرصة ، لانهم قد وقعوا فريسة للشك والجهل . ومن اجل ان يبدد شكوكهم هذه يخرج بنماذج من ثماره وخضاره ، ويفري عابري السبيل بالدخول الى بستانه ليمتعموا انفسهم بمباهجه .

على هذا النحو يعرض « الاخوان » رسائلهم على انها مجرد نماذج لحكمة خفية هي ، في ما يظن ، اوفر مادة واغنى جوها . وعلى ذلك يوجبون ان لا يكشف عنها للاعضاء الجدد الاكفاء الا بقدر . حتى اذا اشتدت رغبتهم في المزيد من المعرفة ، اتيح لهم المزيد من الاسرار التي لا تكشف الا للذين عبروا عتبة « البستان » . وهذا الكشف التدريجي لاسرار الحكمة المودعة في « الرسائل » ، انما هو من باب التشويق الى معرفة ما هو اجل ، بدلا من ان يكون مجرد كشف عن علم محجوب دون مبرر .

ماهية العدد في فلسفة الاخوان

ولكي نمثل على ميول « الاخوان » الفيثاغورية والفيثاغورية الجديدة ، يجدر بنا ههنا ان نتناول بعض فرضياتهم الرياضية الفلسفية ، وبصورة خاصة مفهومهم لطبيعة العدد الذي اخذوه ، في ما يدعون ، عن نيقوماخوس ١٨ وفيثاغوروس « وهو رجل حكيم موحد من اهل حران » ١٩ .

ان « الواحد بالحقيقة » مرادف لكلمة « شيء » من حيث انه اشمل الالفاظ دلالة ، ويعرفه مؤلف الرسائل بانه « الشيء الذي لا جزء له البتة ، ولا ينقسم ؛ وكل ما لا ينقسم فهو واحد من تلك الجهة التي بهلا لا ينقسم » ٢٠ . اما « الواحد بالمجاز فهو كل جملة يقال لها واحد ، كما يقال عشرة واحدة ومئة واحدة » .

والكثرة تنشأ من اضافة الواحد الى الواحد على التوالي ؛ لذلك يقال عن الواحد انه « اصل العدد ومنشأه » . وللرقم اربعة من بين الاعداد الصحيحة منزلة خاصة عندهم ، ليس من حيث الاعتبار الرياضي فحسب ، لكن باعتبار تركيب الكون جملة . لان « الامور الطبيعية اكثرها جعلها الباري جل ثناؤه مربعات » ، مثل الاركان الاربعة ، والطبائع الاربعة ، والاخلاط الاربعة ، والازمان الاربعة (فصول السنة) وجهات الارض الاربعة . . . الخ . والسبب في ذلك هو ان الله شاء ان تكون الامور الطبيعية مطابقة للامور

الروحانية ، التي هي كذلك على اربع مراتب : اولها الباري جل جلاله ، ثم العقل الكلي ، وبعده النفس الكلية ، وبعدها الهيولي الاولى ٢١ . يضاف الى ذلك ان نسبة الباري الى الموجودات المتكثرة في العالم كنسبة الواحد من العدد ، ونسبة العقل منها كنسبة الاثنين ، ونسبة النفس منها كنسبة الثلاثة ، ونسبة الهيولي منها كنسبة الاربعة .

احكام العدد ونظام الكون

وينبغي لنا لكي نتفهم هذا الامر ، ان نعلم كيف ان الباري اول ما ابدع من « نور وحدانيته » جوهرًا بسيطًا يقال له العقل الفعال كما انشأ الاثنين من الواحد بالتركرار ، وانشأ « النفس الكلية الفلكية » من « نور العقل » ، والهيولي الاولى من « حركة النفس » ، وانشأ اخيرا سائر المخلوقات في العالم من الهيولي بتوسط العقل والنفس ، كما انشأ سائر الاعداد من الاربعة باضافة ما قبلها اليها ٢٢ . وبهذا الاعتبار يصح القول عن الباري انه المبدأ الاول للاشياء جميعها ، تماما كما يعتبر الواحد الاول للاعداد جميعها .

ويأخذ مؤلف الرسائل بعد ذلك ، في شرح خواص الاعداد على اختلافها . فخاصية الواحد ، كما سبق القول ، هي انه اصل العدد ومنشأه ؛ وخاصية الاثنين انه اول العدد مطلقا ، والقاسم المشترك لجميع الاعداد الزوجية ؛ وخاصية الثلاثة انها اول الاعداد الفردية ، والقاسم المشترك لثلاث الاعداد الفردية منها والزوجية . اما الاربعة فخاصيتها انها اول عدد مجذور ؛ وخاصية الخمسة انها اول عدد دائر او كروي ؛ وخاصية الستة انها اول عدد تام ؛ وخاصية السبعة انها اول عدد كامل ؛ وخاصية الثمانية انها اول عدد مكعب ؛ وخاصية التسعة انها اول عدد فردي مجذور . وآخر مرتبة الاحاد ؛ وخاصية العشرة انها اول مرتبة العشرات . وهكذا . . . ٢٣ .

خواص العدد في الطبيعة

لسنا بحاجة الى الاستطراد في سرد ما تبقى من خواص الاعداد . ويكفي ان نشير الى ان مؤلف الرسائل يوغل في تفريع المفاهيم الفيثاغورية الاصلية والمزيفة مما يتصل بخواص الاعداد ، مفردة او مركبة ، على نحو يوضح كيف اعتبرت هذه الخواص من الصفات الجوهرية للاشياء . وعنده ان هذه الخواص لا تنشأ من تصورنا الخاص للاشياء ، او من طريقة ترتيبنا لها ، بل من طبيعة الاشياء ذاتها القابلة للصفات العددية . وللتمثيل على الطريقة التحكيمية التي

استخرجوا بها هذه الخواص نذكر انهم يعتبرون السبعة عددا كاملا لانه ناشيء من جمع عدد فردي وآخر زوجي، اذ هو مجموع اول الاعداد الفردية (٣) واول الاعداد الزوجية (٤) ؛ وكذلك مجموع اول الاعداد الزوجية (٢) وعدد فردي هو (٥) ؛ وهو ايضا مجموع مبدأ العدد (١) والعدد التام (٦) . اما العدد ثمانية فيسمى مكعبا لان جذره وهو الاثنان مضروب بتربيعه الذي هو اربعة ، وحاصل هذا الضرب ثمانية ؛ وهو يسمى ايضا اول عدد مجسم . وانما سمي مجسما لان الجسم مؤلف من عدة سطوح متراكمة ، في حين ان السطح مؤلف من عدة خطوط متجاورة . ثم ان اقل خط مؤلف من نقطتين ، واصغر جسم من سطحين ، فاصغر جسم اذن مؤلف من ثمانية اجزاء ، الواحد منها هو الخط ، وهو مؤلف من جزئين ، فاذا ضرب الخط في نفسه كان منه السطح ، وهو اربعة اجزاء ؛ واذا ضرب السطح في احد طوله كان الحاصل هو العمق ، وكان المجموع ثمانية اجزاء طول اثنين في عرض اثنين في عمق اثنين . ٢٤ .

الحكمة في هذه المطابقة

ومؤلف الرسائل ، مع هوسه الشديد هذا بالاعداد وخواصها ينبه الى ان غرض « الاخوان » من هذا البحث في الاعداد انما هو التدليل على ان خواص الاعداد هي النموذج الذي انتظمت عليه خصائص الاشياء في الطبيعة . وعلى ذلك « فمن عرف العدد واحكامه وطبيعته واجناسه وانواعه وخواصه ، امكنه ان يعرف كمية اجناس الموجودات وانواعها ، وما الحكمة من كمياتها على ما هي عليه الان ، ولیم لم يكن اكثر من ذلك ولا اقل منه » ٢٥ . وذلك ان البارئ تعالى ، مبدع الموجودات جميعها ، « لما كان واحدا بالحقيقة من جميع الوجوه ، لم يكن من الحكمة ان تكون الاشياء كلها شيئا واحدا من جميع الجهات ، ولا متباينة من جميع الوجوه » . لكنه رتبها بحيث تكون « واحدا بالميولي ، كثيرة بالصورة » . وكذلك لم يجد من الحكمة « ان تكون الاشياء كلها ثنائية وثلاثية . . . وما زاد على ذلك بالغا ما بلغ » ، بل ان تكون باعدادها وخواصها بحسب اعداد وخواص الاعداد المقابلة لها ٢٦ .

العدد دليل معرفة النفس

والغرض الرئيسي الاخر من معالجة موضوع العدد هو التمهيد لمعرفة النفس . ذلك لان دراسة العدد لا بد من ان تكشف عن ان الاعداد على انواعها

بمباشرة اعراض قائمة في النفس ، على نحو ما تقوم الاعراض في الجوهر بوجه عام ، ومعرفة النفس على هذا النحو ينبغي ان تمهد السبيل لاسمى انواع المعرفة التي تتم عن طريق الفلسفة ، وهي معرفة الباري تعالى . ذلك لان معرفة النفس من حيث منشأها ومصيرها في الحياة الاخرى ، هي المنطلق الذي يرقى منه العقل الى معرفة الله ، كما ورد في الحديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ٢٧ . او « اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه » ٢٨ .

الفصل الثالث

التقنيات والبيانات في نظام الإبراج

الرياضيات سبيل المعرفة

ان اهتمام اخوان الصفاء بالعلوم الرياضية التي شملت ، في اصطلاحهم ، الحساب والهندسة والفلك والجغرافية والموسيقى والمنطق ، وبسائر الفنون والصناعات ، انما كان ، على ما بيننا ، وسيلة لغاية ابعده . لذلك نجد مؤلف الرسائل يتوقف عند كل مرحلة من مراحل البحث ليدكرنا بان الغرض من درس الرياضيات انما هو تهذيب الاخلاق وتثقيف العقول ، لان الرياضيات هي ، في الدرجة الاولى ، الطريق المؤدية الى معرفة النفس ، التي هي بدورها السبيل الامين الى المعرفة الفضلى - معرفة الباري تعالى .

قواعد الفلك ونظام الطبيعة

يصف مؤلف الرسائل في رسالة علم النجوم ان علم الفلك هو درس الاجسام السماوية التي تشمل ، على ما يذكر ، ١٠٢٩ من « الكواكب الكبيرة » ، سبعة منها (ويعني الكواكب السيارة) دائمة الحركة والدوران ، كل منها في فلكه الخاص ، وقد وصف هذه الافلاك بانها « اجسام كريات مشفات مجوفات ، مركبة بعضها في جوف بعض كحلقات البصلة » ٢٩ ، تتوسطها الارض ؛ ادناها الى الارض فلك القمر ، في حين ان اقصاها فلك زحل . وينتظم وراءه فلكان : الاول فلك الثوابت ، والثاني فلك المحيط . ثم ان فلك المحيط دائم الدوران ، يتولد من اتجاهه من الشرق الى الغرب ، ثم من الغرب الى الشرق تتابع النهار والليل . وهذا الفلك مقسم الى اثني عشر قسما هي الابراج الاثنا عشر ، وكل من هذه الابراج ثلاثون درجة ، ومرور الشمس بهذه الابراج كفيل بتتابع فصول السنة الاربعة .

اوضاع الافلاك وابعادها

وتقع الشمس في مكان متوسط بين فلك المحيط والارض التي هي

مركز الكون . و « لما كانت الشمس في الفلك كالملك في الارض ، والكواكب لها كالجنود والاعوان والرعية للملك ، والافلاك كالاقاليم ، والبروج كالبلدان ، والدرجات والدقائق كالقري ، صار مركزها بواجب الحكمة الالهية وسط العالم ، كما ان دار الملك وسط المدينة ، ومدينته وسط البلدان من مملكته » ٢٠ . ومجموع الافلاك احد عشر فلكا (أو كرة) متتابعة على النحو التالي : فلك المحيط ، ثم كرة الثوابت ، وبعدها زحل فالمشتري فالمریخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر ، ثم كرة الهواء فالارض ٢١ .

وقد قدر مؤلف الرسائل قطر الارض ب ٢١٦٧ فرسخا أو ٧٠٤٢٠٧٥ ميلا؛ وقدر قطر كرة القمر ب ٣٧٠٩٢٢ فرسخا ونصف الفرسخ ؛ وقطر كرة الشمس بمئتي ضعف قطر الارض ، وقطر كرة المشتري ب ١١٤٠٥٤ ضعف قطرها ، وقطر فلك الثوابت ب ٢٤٠٠٠ ضعف ٢٢ . وحركة هذه الدوائر المتداخلة ناجمة اخرا عن حركة فلك المحيط الذي يلف الكون .

وفلك المحيط انما يستمد حركته من النفس الكلية ، ولذلك دعيت النفس الكلية بالمحرك الاول . ومهما يكن من امر ، فان حركة هذه الافلاك ليست متساوية لانها ذوات مدارات متفاوتة ، اسرعها حركة الفلك الخارجي ، وتتم في ٢٤ ساعة ، وابطأها حركة فلك القمر وتتم في ٦/٧ ٢٤ الساعة ٢٢ .

الطبيعة الخامسة

ويصف « الاخوان » جوهر الاجسام الفلكية في رسائلهم بانه « طبيعة خامسة » تتميز بها عن سائر الماهيات في عالم الكون والفساد . على انهم يعتبرون بعض خصائص الاجسام التي هي من قبيل الطول والعرض والعمق والتماسك والحركة والشكل والشفافية . . . الخ من الصفات المشتركة بين الغنئين ، لكنهم يخرجون منها بعض الصفات الاخرى كالثقل والرطوبة والتغير والحركة المستقيمة ، ويقصرونها على الكائنات الطبيعية القائمة في عالم ما دون القمر . والسبب الذي كانت من اجله هذه الاجسام الفلكية خالية من الثقل أو الوزن ان الله عندما خلقها باديء الامر جعلها ثابتة فسي اماكنها المناسبة ، بينما الثقل من خواص الاشياء التي اخرجت من مكانها الطبيعي ، فهي تحاول ابدان ان تعود اليه ٢٤ . والخلاصة ان « الفلاسفة » ، كما يقول صاحب « الرسائل » ، يقولون ان الاجسام الفلكية مكونة من « طبيعة خامسة » لمجرد انها تتحرك حركة دورية ، ولانها لا تقبل الكون والفساد، شأن الموجودات الطبيعية ، ولا الزيادة او النقصان على غرارها .

العناصر الاربعة ومراتب المخلوقات

ان الكائنات الطبيعية مركبة من العناصر الاربعة ، التي تنبثق عنها بفعل الطبائع الاربعة سائر المركبات في هذا العالم ، اعني المعادن وانواع النبات والحيوان . على ان كل ما في العالم يمكن رده اخيرا الى عنصرين اصليين هما البخار والعصارات . فعندما تعمل الشمس والكواكب في تبخير الماء ، يتحول الى بخار او ضباب ، وهذان يتحولان بدورهما الى سحب لا يلبث ان يتقلب مطرا . وهذا المطر عند اختلاطه بالتراب يتحول الى عصارة او وحل ، ومن هذا تتكون اخيرا طبقة الارض السفلى التي تنشأ منها انواع المعادن والنبات والحيوان .

ففي المرتبة السفلى من مراتب الموجودات مملكة المعادن ، وارتقى انواع المعادن تتصل باحط انواع النبات ، واعلى انواع النبات تتصل بادنى انواع الحيوان ، وهكذا الى ان نصل الى الانسان الذي يقوم على التخم الفاصل بين مرتبتي الحيوان والملائكة ، وهو خليفة الله في الارض . فالمعادن تتكون من العناصر الاربعة بالتركيب ، اما النبات فيتكون بالتفدي والامتصاص الذي يجعله قابلا للنمو . ومثله الحيوان ، الا انه يزيد عليه بالقدرة على الاحساس والحركة ؛ ويزيد الانسان عليها جميعها بالنطق والتمييز ٢٥ .

جذور النشوء والارتقاء

وهذه الممالك الثلاث منضدة بحيث ينتظم الاعلى منها دائما فوق الأدنى . وفي هذا التنضيد نوع من التعاقب التاريخي الذي اخذ به « الاخوان » ، ويكاد يكون ابذانا بنظرية داروين في النشوء والارتقاء . ذلك ان النباتات سبقت الحيوانات بظهورها في العالم ، لان النبات بالنسبة الى الحيوان كالهولي بالنسبة الى الصورة . وكذلك « فالحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على التامة الخلقة بالزمان في بدء الخلق ، وذلك انها تتكون في زمان قصير ، والتي هي تامة الخلقة تتكون في زمان طويل وتقول ايضا ان حيوان الماء وجوده قبل وجود حيوان البر بزمان ، لان الماء قبل التراب ، والبحر قبل البر في بدء الخلق » ٢٦ . فظهور الحيوانات بوجه الاجمال على الكرة الارضية ، حصل ولا بد بعد النبات ، ومهد الطريق لظهور الانسان الذي من اجله وجدت مملكة الحيوان ، بل وكل ما هو دونها من مخلوقات .

نظام الجسم العضوي

ولا يقتصر هذا النظام التفرجف على أنواع المخلوقات ، بل فشممل كذلك اعضاء الجسم فف أالفوانات العلفا . فكل من الاعضاء الففنا ففخضع للعضو الفف الذي فلعوه ، وفعمل على صفانته او تكامله . فاللماغ هو العضو الففم فف الففنان ، وموطن الفكر والافساس والذكرة . والقلب باعبار انه المركز الفف فففرع منه الففراففن ، وفتبعث منه الحرارة الفرفزفة فف الففوان ، هو فاضع لللماغ او مساعف له . وهو بفوره ففستفم ثلاثة اعضاء ففنه هف الكبد والففراففن والفرفئان ٢٧ .

ثم ان مثل هذا الفففر و الفففر فف الاعضاء ، بل وفف كل مظهر من مظاهر الكون ، انما هو فابع فف رفف « الافوان » ، كما فف ففوقع المرء ، لناموس الفف الففم الذي فشممل كل ما فف العالم . فففكل الجسم ففف الففوانات العلفا مثلا- قسمه الله فعالف الفف رفمفن وشمالف ، لكي فافف ففقا للففف الفول وهو ٢ وللكانفان المزدوجة فف العالم الفارجف . وهكذا جعل له فرففن ووسطا لكي فكون مطابقا للففف المفرف الفول (٣) ، ولتلك الافشاء الفف ففكون فف الفففة من ثلاثة اقسام . ثم ان الافلاط الفرففة الفف ففوقف علفها فلق الففنان ومزاجه فقابل الففد المرفف الفول (٤) ، وكذلك الففابع الفرفف والعناصر الفرففة . و فقابل الفواس الففم الففد المسففر الفول (٥) والعناصر الفرففة مضافا ففها الفففة الفلكفة . وكذلك فقابل منافف الجسم الففنا عشر الففراج الففنى عشر ... وهكذا ٢٨ .

الففنان عالم صففر

واسفئنافا لفهذه المقارنة ففارفف « الافوان » الففلسفة الرواقففن فف اعبار الففنان عالما صففرا ، فالجسم الففنانف فمفل فف نظرهم الكون برمفه . فالافلاك الفففة الفف فؤلّف الكون فقابلها فف الففنان الجواهر الفففة الفف فؤلّف جسم الففنان وهف : العظم والفم والعصب والعروق والدم واللحم والجلف والظفر والشعر . وهذه مرتبة فرففب فوافر الافلاك الفففاة . وفقابل الففروج الففنى عشر ، كما رففنا ، المنافف الففنا عشر فف الجسم وهف : العفنان والاذنان والمفخران والسفبلان والشفبان والفم والسرة . وفف مقابل القوى الجسمانفة والرورانفة لفف الكواكب السبعة فوجد فف الففنان سبف قوى فففعفة هف : الفابة والماسكة والهاضمة والفافعة والفانمفة والفاذفة والمصورة ، وسبف قوى روففة هف : الباصرة والسامعة والفافقة والشامفة

واللامسة والناطقة والمفكرة ، وكل منها يقابل كوكبا من الكواكب السيارة السبعة . ويقابل العناصر الاربعة وهي النار والهواء والماء والتراب ، الراس والصدر والبطن والجوف ، وذلك تبعا للمشاركة القائمة بين كل من تلك الاعضاء الجسدية والعنصر الذي يقابله . وحتى تعاريج الكرة الارضية والظواهر الجوية لها ما يقابلها في جسد الانسان : فعضاه كالجبال ، ومخه كالمعادن ، وجوفه كالبحر ، وامعاؤه كالانهر ، وعروقه كالسواقي ، ولحمه كالتراب ، وشمره كالنبات ، وتفسه كالريح ، وكلامه كالرعد، وضحكه كانبلاج الفجر ، وبكاؤه كالطر ، ونومه كالموت ، ويقظته كالحياة ٢٦ .

اما باقي المفاهيم الاساسية التي تقوم عليها فلسفة « الاخوان » الطبيعية ، فمستمدة من الفلسفة الارسطوطالية . فابحاثهم في الهيولي والصورة والمكان والحركة ، مع ما ادخلوه عليها من تحسينات وتمديدات عابرة، تتميز بطابع ارسطوطالي واضح . فوجود الخلاء ، انما ينفونه بناء على التعليل الارسطوطالي المعروف ، بان الخلاء الذي يفهم به المكان الذي لا يحوي شيئا هو خلف منطقي . فليس وراء العالم جملة خلاء او ملاء ، وذلك خلافا لفعل المخيلة التي تحملنا على افتراض وجود جرم آخر وراء اقصى الافلاك السماوية . وعندهم ان البينة على من انكر معارضا الحق الذي اقرته الفلسفة والشريعة معا وهو ان كل جسم مخلوق هو متناه ، وان وجود شيء ما خارج العالم محال ٤٠ .

الفصل الرابع

علم النفس ونظريته المفروضة في نظام الروافد

اشواق النفس ومصيرها المحتوم

يولي « الاخوان » موضوع تكون الجنين ونموه ، وتأثير القرانات الفلكية في مراحل تطوره ، اهتماما خاصا في رسائلهم . على انهم يمزجونه بكثير من معتقدات التنجيم التي استمدوها ، في ما يبدو ، من المعارف الفلكية التي شاعت في المجتمع الاسلامي ابان القرن العاشر ٤١ .

نمو الطفل يكتمل عند بلوغه سن الرشد . فاذا كان مولده في برج السعد ، لا تلبث نفسه ان تكتشف ماهيتها الحقيقية كجوهر روحاني، وتسمى لان تعود الى موطنها السماوي . وذلك « بالسلوك في المذاهب الروحانية الربانية . والتعبير في الامور الشريفة من الحكمة ، على المذهب السقراطي ، والتصوف والتزهد ، والترهب على المنهج المسيحي ، والتعلق بالدين الحنيفي » ٤٢ . وبهذه الطريقة يتم تطهير النفس من الرواسب المادية التي علفت بها في غضون احتباسها في الجسد . « وعند ذلك ترى تلك الصور الروحانية ، وتعاين تلك الجواهر النورانية ، وتشاهد تلك الامور الخفية ، والاسرار المكنونة التي لا يمكن ادراكها بالحواس الجسمانية والمشاعر الجرمانية ، ولا يشاهدها الا من تخلصت نفسه بتهديب خلقه » وما دامت مثقلة باعباء الجسد ، منغمسة برغباته ولذاته ، فهي غير قادرة على « الصعود الى الفلك والنظر الى ما هناك معانية » ، ولا ان تنال تلك النعمة التي نالها هرمس المثلث بالحكمة ، والتي شهد لها ارسطوطاليس ٤٣ ، وفيثاغورس والمسيح ومحمد ٤٤ . وكذلك هي عند مفارقة الجسد ، فانها لا تستطيع ان تتحرر من نيرها لتنضم الى « زمر الملائكة » في السماء ، وانما تبقى ، بدلا من ذلك ، حائمة في الفضاء الى يوم الحساب . وعندها « تجرها شياطينها التي تتعلق بها من الشهوات الجسمانية . . . راجعة الى قعر الاجسام المدلعة (اي عالم الكون والفساد ، وهو في اعتبار المؤلف بمثابة الجحيم) واسر الطبيعة الجسمانية » ٤٥ . وهكذا استطاع مؤلف الرسائل اقتباس الكثير

من التعاليم الفيثاغورية في التناسخ وافراغها في قالب من التعبير الصوفي ،
وتعزيزها بالشواهد القرآنية ، من غير ان يثير شكوك المحافظين من ابناء
ملته .

توسط الانسان بين الخلاق

وفي رأي « الاخوان » ، ان السبيل الرئيسي الى معرفة العالم هو
معرفة الانسان لنفسه . وتقديم معرفة النفس على سائر انواع المعارف لا
يقبل الجدل . وان الساعي الى معرفة العالم الخارجي ، قبل وقوفه على
العالم الداخلي لا يقل حمقا عن يحاول ان يحمل الف مثقال ، وهو لا يستطيع
حمل مئة ؛ او من يحاول الجري ، وهو بعد لا يقوى على المشي ٤٦ . فعلم
النفس يصبح عند « الاخوان » مقدمة لما بعد الطبيعة وعلم الكونيات ، بل
لجميع انواع المعارف . ذلك لان تأمل الانسان في منزلته في العالم يكشف له ،
كما قال بسكال في ما بعد ، انه يقع في مرتبة متوسطة بين اللامتناهي في
الصغر واللامتناهي في الكبر ؛ فجسده لا هو كبير ولا صغير ، ومدى حياته
لا هو بالغ الطول ولا هو بالغ القصر ، وظهوره على وجه البسيطة لم يكن مبكرا
جدا ، ولا متأخرا جدا ، ومرتبته في سلم المخلوقات لا هي كثيرة التدني ولا
بالغة الارتفاع ، بل هو في مرتبة متوسطة بين الملائكة والبهائم ٤٧ . وحظه من
المعرفة متوسط بين جهل هؤلاء المطبق ، ومعرفة اولئك التامة . حتى في ما
يتصل بمادتها، فقواه لا هي غير محدودة ، ولا هي كالمعدومة . فهو لا يستطيع
- من جهة - ان يدرك ما هو غير محدود مقدارا ، ولا ما هو - من جهة
اخرى - لا متناه في الدقة ٤٨ ، ولا ان يرى الالوان الشديدة اللعان ، ولا
ان يسمع الاصوات الحادة جدا من ناحية ، ولا الالوان القاتمة والاصوات
الخافتة جدا ، من ناحية اخرى .

حدود المعرفة الانسانية

ومؤلف « الرسائل » - كما قد يتوقع المرء - لا يكتفي بذكر هذه
الخواص للمعرفة الانسانية ، بل يستنتج النتيجة اللاادرية اللازمة التي
استنتجها كذلك بسكال . ذلك ان العقل الانساني لا يستطيع الاحاطة بمثل
هذه المفاهيم البعيدة الغور ، نظير عظمة الله وماهيته ، وصورة الكون بكيته
او الصور المجردة عن الهيولى لشدة اشراقها وصفاتها الباهر .
يضاف الى ذلك ان الحقائق التي هي اقل ايفالا في التسامي ، ليست

في تناول العقل الانساني . لذلك كانت الحواس الانسانية قادرة على ادراك اوصاف الاشياء في حال اكتمالها ، لكن ليس في سياق تكاملها . ذلك ان الانسان لا يستطيع ان يتبين كيفية حدوث العالم ، وعلة كونه . ولا ان يعقل كيفيات ما لا يحصى من الاشياء الموجودة في العالم العلوي ، وفي عالم ما دون القمر ، او مقاديرها ، مع انه يستطيع ان يدرك تلك الاشياء بيسر كما هي موجودة او ماثلة لحواسه . اما بشأن الامور السامية التي يعجز عقل الانسان عن الاحاطة بها ، وتقتصر حواسه عن ادراكها ، فان ملاذه الوحيد هو التسليم للانبياء الذين يتلقون الوحي من الله ، والاذعان الى ارشاداتهم بلا تردد ، كما اذعنوا هم بدورهم الى الملائكة الذين هم مرشدوهم ٤٩ .

الاتفاق بين الشريعة والفلسفة

ولا يجوز ان نستنتج من ذلك — في رأي مؤلف الرسائل — كما يفعل بعض المتكلمين المتزمتين . ان تعليم الانبياء ، كما جاء في الشريعة ، لا يوافق قطعا مضمون المعرفة العقلية ، كما تتمثل في الفلسفة والعلوم الانسانية . ذلك ان الغرض الاقصى الذي تنشده الفلسفة والشريعة كليهما انما هو « التشبه بالاله بحسب طاقة البشر » ٥٠ . وذلك عن طريق طلب المعرفة وممارسة الفضيلة ، كي تتمكن النفس من بلوغ الكمال ، والظفر بالغبطة الدائمة .

اما الخلافات التي قد تظهر بين الديانة والفلسفة ، فانها فروق « في الفروع » ، وفي اسلوب الاداء التابع لانواع الامزجة ومختلف الحالات النفسية التي يتصف بها الافراد ٥١ . فكلما زادت النفس تقاوة وتحررا من قيود الجسد ومتطلباته ، ازدادت قدرتها على ادراك المعاني الخفية المنطوية في الكلام الالهي ، وعلى الانسجام مع المعارف العقلية التي تقرها الفلسفة . وبخلاف ذلك النفس المنغمسة في شؤون الجسد ، الفارقة في لذاته ، فانها تعجز عن تخطي المعاني الحرفية في ظاهر الكلام الالهي ، فلا ترى — لذلك — في نعم الجنة وعذاب الجحيم ، كما ورد وصفهما في القرآن ، الا بالغ اللذات ، وفادح الالام الجسدية ، التي خبرتها مرغمة في هذا العالم . الا ان هذا الاعتقاد ، بواقع الامر ، هو « حقيقة الكفر والضلال والجهالة وعمي البصر » التي تصيب اولئك الذين يقنعون بالمعاني الظاهرة او الدلالة الخارجية للكلام الالهي ، ويعجزون عن الغوص على « حقائق اسرار كلام الله » ٥٢ .

حقيقة الجنة والنار

ان الجحيم في عرف مؤلف الرسائل هو « عالم الكون والفساد »

الواقع تحت فلك القمر ، والنعيم هو « موطن الارواح وسعة السماء » ٥٢ .
فمتى بلغت النفس « عالم الافلاك » ، نالت النعيم الدائم ، ونجت الى الابد من
المصائب والاهوال التي تلحق بالاجساد .

والحق ان النفس ، حتى قبل فراقها للجسد ، تستطيع ان تحظى بتلك
الذات الخلقية والعقلية التي هي بشير النعيم السماوي الحاصل وراء القبر ؛
وان تقاسي تلك المحن اللاحقة بالنفوس التي تقع فريسة للذات الجسد
الحيوانية ، او بتلك التي اعتقدت بالله وباليوم الاخر اعتقادات خاطئة .
ويمثل مؤلف الرسائل على تلك الاعتقادات الخاطئة المؤدية الى الهلاك بالاعتقاد
(عند النصارى) بان الاله قد قتل على يد اليهود ، والقول (عند اليهود) بان
الله يغار ويغضب ، والايمان (عند المسلمين) بان الله يأمر ملائكته في يوم
الحساب بان يلقوا بالاثمة والكافرين في خندق من النار ، حيث يحترقون
الى الابد، ويدعو الابرار الى التمتع بلذات جسدية فائقة نظير مباشرة العذارى،
وشرب الخمر ، واكل الشواء ٥٤ .

وعند المؤلف ، ان ما يبرر تمثيل القرآن للجحيم والنعيم تمثيلا حسيا ،
هو ان عامة الناس ، الذين وجه اليهم الكلام الالهي ، لا يمكن حملهم على السعي
نحو الواحد واتقاء الاخر الا اذا وصفا لهم بلغة يفهمونها . ومع ذلك فان
القرآن لم يغفل كليا في حديثه عن النعيم والجحيم استخدام التمثيلات
التجريدية او الروحية ، التي يستطيع القراء المثقفون ادراك فحواها . وعلى
هذا النحو يصح اعتبار القرآن موجها لجميع الناس عامتهم وخاصتهم . اما
الانجيل فهي ، خلافا لذلك ، تتحدث عن سعادة الحياة الاخرى بتعابير
تجريدية . لان المسيح كان يحدث فيها قوما ذوي عقول ونفوس هذبتها
قراءتهم لكتب الانبياء والفلاسفة على السواء ، وخلافا لمن خاطبهم محمد من
اهل البوادي الذين لم يرتاضوا بعلم ، ولا بلغهم وحى ٥٥ .

المُخْلِصَة

الاخوان بين التخيير والتسيير

ان القارئ المتبصر يدرك فورا ان هذه الجمعية الفلسفية — الدينية الغربية ، التي ظهرت في القرن العاشر ، كانت ذات ميول شيعية ، وانها كانت مناوئة للسلطة السياسية القائمة وناقمة عليها ٥٦ . وانها — شأن العديد من الفرق الكلامية الشيعية ، كانت تأخذ براى المعتزلة في حرية الارادة الانسانية . فحاولت لذلك ، ان تلتطف من موقف متكلمي اهل السنة ، ممن كانوا اشد حفاظا على مبدأ التسيير — الذي لا يفسح للعبد مجال المبادرة الانسانية الحرة . على انها بصنيعها هذا قد قوّضت ، غير عامدة ، الفرضيات الكونية التي اقامت عليها مذهبها في العالم — ومصدر هذه الفرضيات الاعتقاد بوجود عناية سماوية شاملة تنبعث من الكواكب وتتحكم بجميع الاحداث العالمية ٥٧ .

الاخوان والاديان الاخرى

ومما يسترعي انتباه مؤرخ الفكر ، بنوع خاص ، الموقف الذي وقفه الاخوان من ابناء الاديان الاخرى . ففي الوقت الذي كان التعصب الديني قد بلغ مبلغا غدا معه كل فريق على اقتناع بان الحق قد خلص له وحده ، كان هؤلاء الموسوعيون يجهرون بان الفروق الدينية ناجمة عن عوامل عرضية منها العنصر او الوطن او الزمن ، وحتى في بعض الاحوال المزاج الفردي ، ولكنها لا تفسد بالضرورة وحدة الحق ، ولا تصبث بشموله ٥٨ .

ومما يقوم شاهدا على تحررهم الديني موقفهم السمج من المسيحية وقرارهم باصالة الاناجيل . والكتاب المسلمون ، كما هو معروف ، يطعنون عادة بهذه الاصالة ، وذلك بناء على ان القرآن ، لما كان تجليا كاملا للكلام الالهي ، فكل تنزيل آخر باطل . وفيما يتابع « الاخوان » معظم الكتاب المسلمين في اعتبار السيد المسيح مثالا للتقوى والقداسة ، نراهم ييزونهم في الاستشهاد

بالانجيل ، وفي الاقتباس منها ، مسلمتين ضمنا بمحتواها . ومع ان القرآن يعتبر صلب المسيح وقيامته تشبيها ، نراهم يشيرون الى هذا الصلب بعبارات توحى بالتصديق والاثبات . اما اسفار المسيح ومعجزاته فاكثر ما يوردونها كما جاءت في الانجيل ، لا كما وردت في القرآن ٥٩ .

استعانة الاخوان بمختلف المصادر

ان رأي الاخوان الفلسفي في الكون يتميز اصلا بالطابع الانبثاقسي والانتقائي ، الذي يتجلى في تعليم فلاسفة العرب ، من اتباع الافلاطونية الجديدة ، مع ميل شديد نحو المذهب الفيثاغوري الجديد . فالقاعدة الافلوطينية الرباعية ، التي تتألف من الاله والعقل والنفس والمادة ، هي الاساس الذي يقوم عليه نظامهم الكوني . وهي تقابل العدد الرباعي الذي تحدر منه الاعداد الاخرى مع مجمل خصائصها ، عندهم ٦٠ ، على ان دور النفس الكونية في نظامهم اعظم جدا منه في النظم الافلاطونية العربية الاخرى ، حيث يشغل العقل دورا رئيسيا ، اذ هو العامل الذي يستخدمه الله في اخراج صور المخلوقات الى حيز الوجود . و « الاخوان » ، مع كل اجلالهم لفيثاغورس « الحكيم » ، الذي لا يكون من تمجيده او تلخيص اقواله ، لا يتخرجون من اقتباس مواد تعليمهم من كل مصدر ممكن ، فشعارهم كان « ان لا يعادوا علما من العلوم ، ولا يهجروا كتابا من الكتب » لانهم ارادوا لتعليمهم « ان يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها » ٦١ . وعلى ذلك فمذهبهم لم يقتصر على الفلسفة اليونانية ، بل غرف من التراث العلمي والادبي الفارسي والهندي ، ومن كتب اليهود والمسيحيين ، الصحيح منها والمنحول . وقد استندوا فيه الى نظام بطليموس الفلكي والنظم الفلكية التي تاخرت عنه ، واستعانوا باشتات من اساطير التنجيم والسحر ، جمعوها والقوا بينها في هذا المؤلف الضخم الذي استوعب عامة العلوم العربية في القرن العاشر ، ولكن على قلة في التنظيم وكثرة في التكرار .

ومن الظواهر الغريبة في هذا المؤلف الجامع ، ان مؤلفيه ، مع اعتمادهم الاكيد على سواهم من فلاسفة الاسلام ومتكلميه ، قد امتنعوا ، بوجه العموم ، عن التصريح باسماء من اخذوا عنهم . ولعل ذلك حفاظا منهم على الباطنية والتستر الذي تمعده في مؤلفهم هذا . فالرازي الذي عرف بميول فيثاغورية معينة ، والكندي الذي تبناوا رايه في خلق العالم في الزمان ٦٢ ، على مخالفته لاغراضهم الافلاطونية المحدثه ، والمعتزلة التي اخذوا عنها القول

بحرية العبد على ما فيه من تعارض مع معتقدتهم بتأثير النجوم في الظواهر الارضية . . . الخ ، جميع هؤلاء ينتكب مؤلف الرسائل او مؤلفوها عن التصريح باسمائهم في هذا المجموع .

الاخوان وتعميم الفلسفة

ومهما يكن من امر جميع ما ذكر ، فلا بد من القول ان « الاخوان » يشغلون منزلة فريدة في تاريخ الفكر الاسلامي . فهم ، خلافا للفلاسفة المحترفين من الكندي حتى ابن رشد ، وللمتكلمين من واصل حتى الاشعري ، قد حاولوا جاهدين ان يهدموا الحاجز القائم بين الفلسفة والعقيدة ، وان يهبطوا بالفلسفة الالهية من مرتفعات التأمل التجريدي البعيد المنال ، الى بطاح البحث الفعلي العملي الداني القطوف . فقد كان من رأيهم ان العقائد ثلاثة انواع : الاول صالح للخاصة دون العامة ، والثاني صالح للعامة دون الخاصة ، والثالث صالح لكلا الفريقين . وهذه الفئة الثالثة من العقائد هي المفضلة في رأيهم ، لانها ذات جذور ثابتة في العقل ، من جهة ، ومؤيدة بالكلام الالهي ، من جهة اخرى ، فهي لذلك في متناول جميع الساعين في طلب الحق ١٢ .

حواشي الباب الخامس

- ١ انظر اعلاه ، ص ٤٣ وما بعد .
- ٢ Hitti, *History of the Arabs*, p. 461 f.
- ٣ المرجع السابق ، ص ٤٤٤ وما بعد ،
Encyclopaedia of Islam, art. Qarmatians
- ٤ كوبرولو ، مخطوط رقم ٩٠٢ ، ورقة ١٢٩ ، والبيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٥ وما بعد . انظر ايضا : القنطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٨٣ وما بعد ، نقلًا عن ابي حيان التوحيدي (ت ١٠٢٣) الذي يستشهد بدوره بمؤلف صوان الحكمة ، وكذلك :
«Awa, *L'esprit critique des Frères de la Pureté*, p. 23 f.
- ٥ البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٣٥ وما بعد .
- ٦ القنطي ، تاريخ الحكماء ص ٢٤٤ ، عوا
Awa, *L'esprit critique*, p. 19 f.
- والموسوعة الاسلامية ، مادة الجريطي ، ومكتبة راغب باشا ، الاستانة ، مخطوط رقم ٩٦٥ ، الورقات ٤٧ - ١٢٩ (١-١٢) ، حيث يدعي الجريطي صراحة انه مؤلف رسائل الاخوان .
- ٧ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٤ ، ص ٥٢ .
- ٨ المصدر نفسه ، ص ٥٧ وما بعد .
- ٩ اخوان الصفاء ، الرسالة الجامعة ، ج ٢ ، ص ٣٩٥ .
- ١٠ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٤ ، ص ٤٢ .
- ١١ من اللفظة اليونانية *manthano* ، اي يعلم .
- ١٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٢١ .
- ١٣ المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
- ١٤ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٣٩٥ .
- ١٥ ابو ريده ، رسائل الكندي ، ج ١ ، ص ١٢٦ .
- ١٦ ان كتاب « العالم » مؤلف منقول على ارسطوطاليس ، وهو من آثار القرن الاول للميلاد، وجله مردود الى الفيلسوف الرواني بوسيدونيوس الانامي . الا ان العرب اعتبروه من مؤلفات ارسطو . انظر : Ross, *Aristotle*, p. 11، وهو يلحق في التراث العربي بمؤلف ارسطو الموسوم « بكتاب السماء » .
- ١٧ لهذا التمثيل بالجنة دلالة تاريخية طريفة . لقد عمدت احدى الفرق الاسماعيلية المعروفة

بالحشاشين في قلعة الموت الى استخدام هذه الوسيلة من اجل اجتذاب الابعاع ، انظر :
Hitti, *History of the Arab*, p. 446 f.

١٨ بسط نيقوماخوس الجرجسي (القرن الاول للميلاد) . كما فعل بامبليخوس من قبل ،
مضمون اللاهوت الفيثاغوري في رسالة عنوانها ...

Theologoumena tes arithmetikes

(Sarton, *History of Science*, vol. I, p. 360)

راجع :

والذي وصلنا منها بالعربية « مدخل الى الحساب » منسوب الى ثابت بن قرة ، انظر
الطبعة التي حققها كوتش ، بيروت ، ١٩٥٩ .

- ١٩ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٢٠٠ .
- ٢٠ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٤٩ .
- ٢١ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٥٢ .
- ٢٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٥٤ ، ج ١ ، ص ١٨١ ، وفي اماكن متفرقة .
والكتاب في الرجح الثاني يتكلم عن « نشأة الخلائق » ، بينما يتحدث في الاول عن « ابداع
الخلائق » .
- ٢٣ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٥٦ وما بعد .
- ٢٤ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٥٨ - ٥٩ .
- ٢٥ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٣ ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .
- ٢٦ المصدر نفسه ، انظر ايضا ، ج ١ ، ص ٧٥ وما بعد .
- ٢٧ هذا الحديث المنسوب الى النبي او الى علي يعلق عليه متصوفة الاسلام المتأخرين اهمية
خاصة .
- ٢٨ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ٧٦ .
- ٢٩ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ١١٥ .
- ٣٠ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٢٠ .
- ٣١ في كونييات العرب من ابياع الافلاطونية الجديدة (نظر ابن سينا) هناك اربع كرات بين
كرة القمر وكرة الارض ، تقابل العناصر الاربية وهي النار والهواء والماء والارض .
- ٣٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٣١ .
- ٣٣ المصدر السابق ، ص ٣٥ .
- ٣٤ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٤٧ .
- ٣٥ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ١٨٠ .
- ٣٦ المصدر نفسه ، ص ١٨١ .
- ٣٧ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ١٨٩ - ١٨٠ .
- ٣٧ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ١٩٧ .
- ٣٩ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٤٥٦ - ٤٥٧ .

- ٤٠ المصدر نفسه ، ص ٢٨ ، ١٢ وما بعد .
- ٤١ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٤١٧ - ٤٥٥ ، ج ٢ ، ص ٣٣٦ - ٤٥٤ ، ج ١ ، ص ١٤٧ - ١٥٣ .
- ٤٢ المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٨ .
- ٤٣ يقتبس المؤلف هنا من كتاب آولوجيا المنسوب لارسطو .
- ٤٤ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ١ ، ص ١٣٧ وما بعد .
- ٤٥ المصدر نفسه ، ج ٣ ، ص ٧ وما بعد ، ٧٩ وما بعد ، وفي اماكن شتى .
- ٤٦ المصدر السابق ، ص ٢٠ .
- ٤٧ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٣ ، ص ٢٠ .
- ٤٨ ان لا الناقبة غير واردة في النص ، وقد اضفته على اعتبار انه ساقط من النص الاصلى ، لان سياق الكلام يقتضيه .
- ٤٩ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٢٣ .
- ٥٠ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٣ ، ص ٣٠ .
- ٥١ المصدر نفسه .
- ٥٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٣ ، ص ٦٢ ، ٦٣ .
- ٥٣ المصدر نفسه ، وفي اماكن متفرقة ، قابل الرسالة الجامعة ، ج ١ ، ص ٦٨٩ وما بعد .
- ٥٤ المصدر السابق ، ص ٧١ وما بعد .
- ٥٦ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٤ ، ص ٣٣ ، ج ٣ ، ص ١٦٥ ، ٣٠٨ .
- ٥٥ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٣ ، ص ٧٦ وما بعد .
- ٥٧ المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ١٦٥ وما بعد ، ٤٩٨ وما بعد .
- ٥٨ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٤٨٦ وما بعد ، ٤٣١ .
- ٥٩ المصدر نفسه ، ج ٤ ، ص ٢٨ وما بعد ، ٥٣ ، ٧٤ ، ١١٧ وفي اماكن شتى ، ولكن قابل ج ٢ ، ص ٧٢ .
- ٦٠ المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ وما بعد .
- ٦١ اخوان الصفاء ، ج ٤ ، ص ٤٢ ، انظر ايضا اعلاه .
- ٦٢ اخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٢ ، ص ٤٦١ ، ٤٥٢ ، وفي اماكن شتى .
- ٦٣ المصدر نفسه ، ص ٤٥٢ وما بعد .

البَابُ السَّادِسُ

تَنْسَأَرُ الْفِكْرِ الْفَاسِي فِي الْقَرْنِ الْعَاشِرِ

المصنل الأول

أبو حيان التوحيدى

من اتباع ابن سينا

كان من شأن شهرة الفارابى وابن سينا ان تفضّ من مكانة مفكرين آخرين هم دونهما شهرة ، لكنهم في الوقت نفسه ، من دعاة الافلاطونية الجديدة البارزين الذين اشتهروا في القرن العاشر واوائل الحادى عشر . لذلك ، لا بد لنا من ان نخص بالذكر بعض تلامذة ابن سينا . فقد وضع ابن المرزبان (بهمنيار) ، وهو من اوسع اتباعه شهرة ، كتابا جامعا في ثلاثة اجزاء بسط فيه فلسفة استاذه ، سماه كتاب « التحصيل » ١ ، تناول فيه موضوع المنطق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة . لكنه خلا من الاصلة . وهو مع اتصافه بالوضوح ، ليس فيه الكثير مما يثير اهتمام العنيين بالفكر الفلسفى في الاسلام ، وميزته الوحيدة انه خالف في تنسيقه للموضوعات الفلسفية الترتيب التقليدى ، كما يشهد على ذلك الحاق بحث الطبيعة بموضوع ما بعد الطبيعة . ومن تلامذة ابن سينا ايضا الكرمانى والمعصومى وابن زبلا ، ونحن تقتصر على ذكر اسمائهم لانهم لم يتركوا لنا آثارا مكتوبة ، اولان مثل هذه الآثار لم تبلغنا .

ابو حيان التوحيدى

وكان من مشاهير المؤلفين في هذا العصر العلامة الاديب ابو حيان التوحيدى (توفي حوالى ١٠٢٣) ، وقد كان له تأثير واسع في حلقات الادب والفلسفة في النصف الثانى من القرن العاشر . كان ابو حيان تلميذا وصديقا لعالم بارز آخر هو ابو سليمان السجستاني (ت ١٠٠٠) الذى تميز بالتضلع من علوم اليونان ، كما يشهد على ذلك كتابه في تاريخ الفلسفة اليونانية - الاسلامية المعروف بـ « صوان الحكمة » والذى حرره البيهقى (ت ١٠٧٠) في القرن الحادى عشر . ٢ . وقد نسبت الى السجستاني ، الذى لقب بالمنطقى ، شروح كثيرة على منطق ارسطوطاليس والمواضيع المتصلة

به ٢ . لكن هذه المؤلفات - لسوء الحظ - لم يبلفنا منها شيء . والواقع انه باستثناء ما رواه ابو حيان من آرائه الفلسفية والمنطقية ليس بيدنا اي دليل على اثره الفكري ، الا الاشارات العابرة التي اطراه بها مؤلفو الفكر الفلسفي ٤ .

كتاب الامتاع والمؤانسة

ان التوحيدي الذي عرضنا له في حديثنا عن اخوان الصفا قد احرز شهرة اوسع عن طريق مجموع من المؤلفات الادبية الفلسفية ، اهمها من الناحية التاريخية كتاب « الامتاع والمؤانسة » . وهو سلسلة من الاسعار تناولت العديد من الموضوعات الادبية والفلسفية . وهذا الكتاب الذي وصف بانه نوع من « الف ليلة وليلة فلسفية » افرغه مؤلفه في قالب ادبي انيق ، خلافا لما جرى عليه فلاسفة العصر ، لكنه لم يكن غريبا عما الفته اقلام ادباء القرن العاشر .

وفي كتاب « الامتاع » نظرات فلسفية في احوال الحياة عامة ، وفي محن المؤلف وهمومه الشخصية المشحونة بالحزن والمرارة . لكننا لن نتوقف الان عند هذا الجانب من الكتاب . ان التوحيدي لم يكن في هذا الكتاب وفي سائر مؤلفاته مؤلفا منظما في الفلسفة ؛ الا انه تميز مع ذلك بسعة الاطلاع في باب الفلسفة ؛ ، اما ملاحظاته على معاصريه فكثيرا ما كانت جارحة وحيانا خبيثة ، لكنها جاءتنا احيانا صحيحة ومفيدة . ورايه في العديدين منهم ، من ابن زرعة المترجم الى مسكويه الفيلسوف (وقد كان رفيقا له) انهم كانوا مرتزقة او خلعاء ٦ .

محتوى كتاب الامتاع

وقد حفظ لنا التوحيدي في وقائع الليلة الثامنة حوارا مفيدا جرى بين ابي بشر متى ، اشهر علماء النطق في عصره ، وابي سعيد السيرافي ، احد علماء النحو والفقه ممن كانوا يتمتعون بمكانة مرموقة . جرى هذا الحوار بحضور الوزير ابن الفرات في سنة ٣٢٦ للهجرة (٩٣٢ م) وعمد المؤلف الى تدوينه من تقرير شفهي عنه ٧ . ويتردد صدى هذا الحوار ، بعد ذلك ، في بعض ما كتب الفارابي في موضوع الصلة بين النطق والنحو ، مما سبق لنا ان اشرنا اليه ٨ . لكن هذا الحوار جاء مشحونا بالمشاعر العاطفية لما داخله من النزعات النصرية والمذهبية . فقد اخذ السيرافي على ابي بشر تشبثه

بالتراث اليوناني مع انه كان يجهل اليونانية (اما ترجماته المنطقية فقد نقلت عن ترجمات سريانية سابقة) ، وحمل عليه لركاكة تعبيره العربي . ولا يتصدى ابو بشر لتفنيد هذا الانتقاد ، بل يكفي بالقول : ان النحو يتعلق بالالفاظ ، اما المنطق فيعالج المفاهيم ، والمفاهيم لا تتأثر بلغة الترجمة ؛ قال : « يكفيني من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف ، فاني ابلغ بهذا القدر الى اغراض قد هذبتها لي يونان » ٩ .

بين علم النحو وعلم المنطق

اما القضية الكبرى التي يعرض لها متى بن يونس ، وهي ان المنطق هو الاداة التي يميز بها الكلام الصحيح من الفاسد ، فيعارضها السيرافي بقوله ان هذا التمييز هو من شأن علم النحو ، ثم يسأل : كيف يمكن ان يكون المنطق ، وهو العلم الذي استنبطه رجل يوناني (هو ارسطوطاليس) اداة يحترس بها رجل تركي او هندي او عربي عن الخطأ في التعبير ؟ وجواب متى هو : ان المنطق انما يعني بالمفاهيم التي ينطوي عليها التعبير اللغوي ، فالاختلاف العنصري بين الجماعات ، لذلك ، لا دخل له في هذا الخلاف . ويمثل على ذلك بقوله : ان مجموع اثنين واثنين هو اربعة في كل مكان ويلاحظ السيرافي في جوابه ان قياس المنطق على هذه المسألة الحسابية مفضل ، لان الاحكام المنطقية ليس فيها من الدقة ما في العمليات الحسابية ؛ ويردف ان المنطقي لا يستطيع ان يتخلى عن اللغة تخليا تاما ؛ والذي يبدو ان احدنا لا يستطيع اتقان علم النحو ما لم يتقن اللغة التي وضع بها علم المنطق ، وهي اليونانية ، وقد كان مناظره يجهل هذه اللغة جهلا تاما ١٠ .

ثم يطرح السيرافي على متى بن يونس اسئلة في النحو تتعذر عليه الاجابة عنها . فيتم بذلك للسيرافي نصر كاسح على خصمه ، في حين كان خصمه قد اقر صراحة في بدء المناقشة بانه يجهل المشاكل النحوية التي تنطوي عليها هذه اللغة المعقدة . وكان كلما ازداد متى تقصيرا في مواجهة التحديات اللغوية ، ازداد السيرافي ثقة بنفسه وتبجحا بعلمه . حتى بادره متى في احدى المناسبات بقوله انه لو واجه مثل هذا الاستجواب في علم المنطق لكان مصيره من شدة الاضطراب والخذلان مثل المصير الذي لقيه هو في موضوع اللغة . لكن السيرافي لم يلبس في موقفه ، بل واصل دعواه بان متى وزملاءه المناطقة قد شوهوا اللغة العربية وافسدوها بما ادخلوه عليها من الفاظ وتعاير غريبة عنها . وادهى من ذلك ان ابحاثهم في المنطق ما كانت يوما مستوفاة او مستقصاة ، وان علمهم هذا مع ما يدعى له من شرف الغاية

كوسيلة بلوغ الحق ، لم ينجح في حل اي من الخلافات الجدلية .
ولا حاجة الى القول ان انشاهدين ، فضلا عن الوزير ، ابتهجوا لانتصار
النحوي على المنطقي . ولم يقتصر الامر على المنطقي النسطوري ، متى بن
يونس ، بل شمل فيلسوفا مسلما لا يرتقي الشك الى صحة ايمانه هو
الكندي ، فقد كان ممن جرفهم تيار التهمك الذي ختمت به هذه المناظرة .
ذلك ان موجة التحامل على الفكر الهيليني ، ومناوأة الاتجاه الفلسفي ارتفعت
كثيرا في هذه الفترة ، زادت عوامل لغوية وعرقية ودينية وسياسية ، في
العنف الذي كانت تناقش به مثل هذه القضايا علنا ، فكانت هذه الحقبة ، كما
سترى ، الفترة التي شهدت ظهور الاشعرية ، وهي الفرقة الكلامية التي
جابهت المعتزلة ، وقدر لها اخيراً ان تظفي على حركة الكلام لمدى مديد من
الزمان .

بين احكام الشريعة ومبادئ الفلسفة

وتناولت وقائع الليلة السابعة عشرة مناظرة هامة في موضوع خطر
آخر من المواضيع التي شغلت مفكري العصر ، هو الصلة بين الفلسفة والعقيدة
الاسلامية . على ان التوحيد يكتفي هنا بسر اداء استاذ السجستاني
في موضوع « رسائل اخوان الصفاء » التي كانت قد صدرت في هذه
الفترة ١١ . فرأي السجستاني بها ، وهو في الغالب رأي التوحيدي ، ان
محاولة الاخوان هذه في الجمع بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الاسلامية
محاولة مصيرها الفشل التام . وقد حاول مفكرون آخرون ، هم اعلى كعبا
من « الاخوان » ، هذا التوفيق ولم يظفروا منه بطائل . فالإيمان الديني ، في
عرفه ، الهام الهني لا يفتر الى شيء من علوم الفلاسفة والمناطقة والمنجمين .
ولو كانت هذه العلوم من لوازم الديانة ، لحننا القرآن على تحصيلها . الا انه
بدلا من ذلك ، حذرنا منها واثار علينا بتجنبها . ومع كل ما تعرض له
المسلمون من خلافات حول العقائد والفرائض ، لم يحاول احد من ارباب
الفرق الكلامية ، ولا من اصحاب المذاهب الفقهية ، ان يستعين بالفلسفة على
حل المشاكل المستعصية . وحتى النصارى والمجوس (عبدة النار) انفسهم
لم يلجأوا يوما الى الفلسفة لحل خلافاتهم الجدلية ١٢ .

النبوة تضي عن الفلسفة

والفيلسوف عنده هو دون النبي ، كما ان العقل دون الوحي . والوحي

هو الاسلوب الذي يخاطب به الله البشر ، وفي جعلتهم الفلاسفة . ويضيف الى ذلك ان العقل لو كان جديرا ببلوغ الحق وحده ، لكان الايمان فضلا . لكن العقل الذي يملكه جميع الناس غير موزع عليهم بالتساوي . فاذا انعدم الوحي بقي الحق محجوبا عن البعض الى الابد ١٢ .

القَصَل الثاني

مسكويه

علومه ومؤلفاته

عاصر التوحيدي اثنان من المع مفكري العصر هما يحيى بن عدي - وقد سبقت الاشارة اليه بين تراجمة العصر - ومسكويه خازن السلطان البويهى عضد الدولة . وكان ثانيهما يتردد على الحلقات الادبية والفلسفية نفسها التي ارتادها التوحيدي . ومع ان التوحيدي (وكذلك ابن سينا) كان سيء الراي بمكانة مسكويه الفكرية يحتقره لبخله ويستسخر تجاربه الباطلة في الكيمياء ١٤ ، فهو الذي يوافينا باوفر مجموعة بلفتنا من ارائه الادبية والفلسفية ، وذلك في مؤلف آخر من مؤلفاته هو كتاب « الهوامل والشوامل » وينبغي لذلك اعتبار مسكويه ، الى جانب التوحيدي والسجستاني ، الرعيل الاول ، بين ادباء العصر الموسوعيين . ذلك ان علمه تدرج من التاريخ الى علم النفس فالاخلاق . وقد وصلنا من قلمه كتاب في التاريخ العام هو « تجارب الامم » ، ومجموع من الحكم اليونانية - الفارسية - العربية هو كتاب « جاويدان خرد » سبقت الاشارة اليه ١٥ ، وكتاب في الاخلاق هو « تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق » ، ومقالات في علم النفس ؛ ونسب اليه فضلا عن ذلك ، مؤلفون قداماء ١٧ كتابا يبحث في الصيدلة والطبخ .

في اثبات الاول

يبسط مسكويه في كتاب « الفوز الاصفر » وهو من مؤلفاته الهامة . اصول الافلاطونية الجديدة ، وهو متقدم بالزمان على كتاب ابن سينا المعائل الوسوم بـ « النجاة » . لكن بين الكتابين فوارق ملحوظة في الاسلوب وفي المحتوى . ذلك ان العلوم الفلسفية ، كما يرتبها مسكويه هي الرياضيات فالمنطق فالطبيعة ، فما بعد الطبيعة ؛ في حين ان ترتيبها التقليدي ، عند اتباع الافلاطونية الجديدة من فلاسفة العرب ، كما اثبتته الفارابي وابن سينا ، يقدم علم المنطق باعتبار انه المدخل لدراسة سائر العلوم الفلسفية . ففي موضوع

اثبات الاول ، ذكر مسكويه ان جميع الفلاسفة « القدماء » اثبتوا وجود الله واقروا بوحدانيته ، وان رأيهم في هذا الموضوع يتفق مع تعليم الانبياء اتفاقا تاما ١٨ . ودليله المفضل على وجود الله - خلافا لسائر فلاسفة الاسلام - هو الدليل الارسطوطالي المبني على الحركة والذي هو عنده اظهر البيئات واقرى الادلة على وجود الخالق . وهذا الخالق ، او « المحرك الذي لا يتحرك » غير متغير ، وهو مبين كل المبينة لاي كائن آخر . وكان من ثم ان استحالة وصفه عقليا بغير الصفات السلبية . على انه لما كان من الواجب ان ننسب اليه اسمى الكمالات ، وجب علينا ان نسترشد في بلوغ هذه الغاية بالكلام الالهي . وبما اتفقت عليه الملة ١٩ .

في نشأة الكون

وفي موضوع خلق العالم ، يذكر مسكويه ان احداث الله للاشياء كان بالصدور ، وان الكائن الاول الذي انبثق من هذا المصدر الاوحد هو العقل الاول الذي يسميه العقل الفعال (خلافا لسائر الانبثاقيين من فلاسفة العرب ، الذين اطلقوا هذا الاسم على العقل العاشر) وانبثق منه ثانيا النفس ، وثالثا السماء . ثم يواصل الكلام فيذكر ان الله خلق جميع الاشياء من لا شيء ، وكانه غافل عما يقوم بين رأي القائلين بالانبثاق ، والمؤمنين بالخلق من العدم ، من تعارض فاضح .

في وظيفة النفس ومصيرها

وفي سياق كلامه عن النفس يشكو من شدة الإيجاز في كتب ارسطوطاليس ، ومن اختلافات الشارحين لا سيما اسكندر الافروديسي وثاسطوبوس . ويصرح بانه كثيرا ما استعان في هذا الموضوع بمؤلفات الحسن بن سوار (ابن الخمار) وهو اشهر اتباع يحيى بن عدي ، الذي سنعرض له بعد قليل . ان ميزة النفس الحقيقية ، عند مسكويه ، هي انها قادرة على تقبل الصور المضادة في وقت واحد . فمعارفها لذلك تشمل جميع الاشياء القريبة والبعيدة ، المحسوسة والمقولة ؛ اما في وصفه لهذه المعرفة فهو يتابع ارسطوطاليس فيذكر ان النفس وان تباينت وظائفها فان ادراكها واحد ، والا تعذر عليها التمييز بين انواع المعارف المتباينة من محسوسات ومعقولات .

وفي ختام هذا الكتاب بحث في النبوة والتنبؤ هو مزيج من عناصر

أفلاطونية جديدة وإسلامية وأحيانا إيرانية . فهو بعد ان يعرض لموضوع بقاء النفس بعد الموت ، يتوقف عند مصيرها في الحياة الثانية ، وعند السعادة التي كانت دوماً غايتها ، سواء في هذه الدنيا او في الآخرة .

منهجه في الاخلاق

وربما كان اهم من هذا العرض التقليدي لنظرية الصدور ما الفه مسكويه في فلسفة الاخلاق . فقد ترك لنا في هذا الباب كتاباً منظماً قل نظيره في العربية هو كتاب « تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق » . وكان الغرض من وضعه ، كما يذكر المؤلف في مقدمته « ان نحصل لانفسنا خلقاً تصدر به عنا الافعال كلها جميلة ، وتكون مع ذلك سهلة علينا ، لا كلفة فيها ولا مشقة ، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي » ٢٠ . ولكي نبلغ هذا الهدف ، ينبغي لنا في رايه - ان نبحت في طبيعة النفس وكمالها وقواها ومصيرها ، كما تقرر ذلك في علم النفس .

فضيلة النفس الانسانية

فالنفس ، كما سبقت الاشارة ، جوهر مختلف كل الاختلاف عن الجسد ، وعلى ذلك فهي قادرة على استيعاب الصور المتضادة ، محسوسة كانت او معقولة ، قريبة او بعيدة ، كبيرة او صغيرة . واما قواها المختلفة ، فالناطقة تختلف عن الحساسة في انها هي وحدها قادرة ان تميز بين الحق والباطل ، وان تدرك انها تدرك ، بالاضافة الى موضوعات هذا الادراك . وفضيلة النفس طلب المعرفة ، وهو وظيفتها الرئيسية ، يضاف الى ذلك هجر كل ما هو جسدي ومادي . وفضيلتها هذه تقاس بمدى اقبالها على ما يتصل بطبيعتها ، ونفورها من كل ما يتصل بالجسد .

ميزة الانسان الفعل الارادي

وما يميز الانسان عن سائر الحيوانات بوجه خاص ، هو ، كما يقول ، القدرة على اتيان الافعال الارادية الناجمة عن التفكير والتمييز . وهذه الافعال نوعان : حسنة وسيئة ، او خيرة وشريرة . فالافعال الخيرة ، في تعريفه ، هي الامور التي تحصل للانسان بارادته وسعيه في الامور التي وجد الانسان لها وخلق من اجلها . وتعريفه للشرور انها « الامور التي تعوقه عن هذه الخيرات بارادته وسعيه او بكسله وانصرافه » ٢١ .

الحياة الخيرة وليدة التعاون

وعلى ضوء هذا التعريف الغائي للخير والشر ، نستطيع التذليل على ان الانسان ، بمقدار ما يقوى على العيش طبقا لاحكام طبيعته كحيوان عاقل ، يحظى بالسعادة في هذه الحياة وفي الحياة الآخرة . لكننا اذا اخذنا بعين الاعتبار ، ان الاغراض التي ينبغي للانسان ان ينشدها عديدة ، وان طاقاته الخاصة محدودة ، تبين لنا ان الحياة الفاضلة رهن بالاجتماع والتعاون . فالاجتماع يمكن الناس من ان يتعاونوا في طلب اغراضهم ، وفي ان يحب واحدهم الاخر « لان كل واحد يرى كمال نفسه عند الاخر » ٢٢ .

فضائل النفس تابعة لقواها

ان هذا التقسيم لقوى النفس المرتبط بهذه النظرية في الفضيلة هو في اساسه افلاطوني . فللنفس على ما يذكر مسكويه ثلاث قوى : القوة العاقلة او الملكية القائمة في الدماغ ؛ والقوة الشهوانية او الحيوانية المستقرة في الكبد . والقوة الغضبية او السبعية ٢٣ وآلتها القلب .

وهذا التقسيم لقوى النفس يستتبع تقسيم الفضائل ، والردائل المقابلة لها ، الى ثلاث فئات مقابلة . فعندما يكون الجانب العاقل من النفس معتدلا ، ويتوق الى المعرفة الحقة التي هي غرضها الحقيقي ، تنشأ فيها فضيلة العلم او الحكمة ؛ وعندما تسعى القوة الشهوية الى غرضها الخاص باعتدال ، وتنقاد الى ارشاد العقل ، تنشأ فيها فضيلة العفة وتتبعها صفة السخاء ؛ واخيرا عندما تخضع القوة الغضبية للقوة العاقلة ، تنشأ فيها فضيلة الحلم وتتبعها الشجاعة . ومن اجتماع هذه الفضائل الثلاث تنشأ فضيلة رابعة هي كمالها وتماها من حيث اعتدالها ونسبة بعضها الى بعض ، وهي فضيلة العدالة . لذا اجمع الحكماء على ان الفضائل الرئيسية اربع هي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة . اما اضدادها المقابلة فقد اتفقوا على انها : الجهل والشره والجبن والجور ٢٤ .

وتتفرع عن هذه الفضائل الرئيسية الاربعة فضائل فرعية عديدة . فمن الحكمة تتفرع فضائل الذكاء ، والذاكرة ، والتعلل ، وسرعة الفهم ، وصفاء الذهن ، وسهولة التعلم ؛ وعن العفة تتفرع فضائل الحياء ، والدعة ، والصبر ، والسخاء ، والقناعة ، والدمائة ، والانتظام والمسالة ، والوقار ، والورع ؛ وعن الشجاعة تتفرع فضائل كبر النفس ، والنجدة ، وعظم الهمة ، والنبات ، والحلم ، ورباطة الجأش ، والشهامة ، والجلد ؛ وعن العدالة - اخيرا - تتفرع

فضائل الصداقة ، والالفة ، وصلة الرحم ، والمكافاة ، وحسن الشركة ، والانصاف ، والتودد ، والعبادة .

نظرية الاوساط الخلقية

ان هذا المزج الرائع بين المفهوم الافلاطوني والمفهوم الارسطوطالسي للفضيلة ، يبدو كامتداد للتراث الرواقي والافلاطوني الجديد ، الذي استهدف التوفيق بين تعاليم افلاطون وارسطوطاليس الاخلاقية . وربما كانت صلة الوصل فيه شرح فرفوربوس على « الاخلاق الى نيقوماخس » الذي لم يصلنا ، الا ان ذكره ورد في فهارس الكتب العربية ٢٥ . ومسكويه لا يقتصر في تنسيق نظامه في الفضائل وما يقابلها من الرذائل على الاستناد الى منهج افلاطون وحسب ، بل يستعين به ايضا في شرح نظرية الوسط الارسطوطالسي ايضا ، فيتمدهما معا في تحديد طبيعة الفضيلة . فعلى غرار ارسطوطاليس يشير الى ان الفضيلة ، من حيث هي وسط بين طرفين ، لا يمكن دائما تحديدها بالضبط ٢٦ ، وانه ينبغي لنا ان نفهم بالوسط ، ليس الوسط بالمعنى العام ، بل الوسط بالنسبة الينا ، اي بالنسبة الى فاعل معين في قرينة معينة . ومن هنا نشأت الصعوبة في اكتشاف هذا الوسط . فالثور على الاطراف وهي عديدة ، اسهل جدا من الوقوف على الوسط وهو مبدئيا واحد .

السعادة بمفهومها الدنيوي والروحي

ويعالج مسكويه السعادة بمفهومها الدنيوي والروحي كلا على حدة . فسعادة الانسان الدنيوية تقوم على فرض سلطانه على هذا العالم الذي هو جزء منه ، وتدبيره بما يتفق مع متطلبات الحكمة العملية . ذلك ان طبيعته انما هي حيوانية او جسدية من جهة ، وملكية او روحية من جهة اخرى . اما سعادته الاخروية فتقوم على تلك الغبطة الروحية التي ينعم بها في الحياة الاخرة بمشاركة الملائكة والسعداء . والنوع الاول من السعادة دون النوع الثاني بمراحل بعيدة ، والثاني هو ذروة جميع جهودنا الخلقية والروحية ، التي تبلغ فيها ذروة الاكتفاء الذاتي الذي هو من خواص الحياة الالهية . ويعمد مسكويه الى دعم رايه هذا باقتباس فقرة من ترجمة لابسي عثمان الدمشقي يظن انها خلاصة رسالة لارسطو في فضائل النفس ، لكنها ولا ريب ، صيغة محرقة للمقاتلين السادسة والسابعة من الكتاب العاشر من « الاخلاق

الى نيقوماخس « ٢٢ ، يصف ارسطو فيه حياة التأمل بانها ضرب من المشاركة في الحياة الالهية التي تصبو اليها الطبيعة البشرية بكاملها ٢٨ .
ومع ذلك فمسكويه ، شان ارسطوطاليس ، يتحاشى الانتقاص من الحياة العملية التي لا تيسر لنا الا عن طريق خيرات الحياة الخارجية ، ولا تتم الا بمعونة الاصدقاء . فالصداقة الانسانية بالنسبة اليه مقوم اساسي للحياة الفاضلة .

سبيل الصداقة والمحبة

وكذلك الخيرات الخارجية ، ان هي طلبت باعتدال . والرغبة الملحة في كسب الاصدقاء والحرص على التمتع بصحبتهم اللذين يصفهما ارسطو في نطاق الالفة الجماعية التي جعلها في كتاب « السياسة » الميزة الاساسية للانسان الذي « ليس هو الها ولا بهيمة » ٢٩ . ويتطرق مسكويه بعد الصداقة الى انواع المحبة الاخرى ، نظير حب الزوج او الولد ، والولاء للحكام وارباب الفضيلة ، واخيرا محبة الله . ثم يدلي بارشادات في كيفية تدبيرنا لانفسنا ، وتصرفنا مع اقراننا من البشر . ويذكر في هذا الصدد مشكلتين مختلفتين تواجهان الرجل الفاضل والمعلم الصالح في وقت واحد ، هما الحفاظ على الاخلاق السليمة بعد اكتسابها ، واستعادتها متى فقدت ، مما يتيح لنا ان نتحدث ، في نطاق الفلسفة الخلقية ، عن مهمة وقائية واخرى علاجية ، كما نفعل عادة في علم الطب ٣٠ .

امراض النفس ، اسبابها وعلاجاتها

ان المرض الخلقى الذي ينبغي ان يشجب بشدة ، فوق جميع الامراض التي تصيب النفس وتدفعها الى معاناة قلق لا موجب له ، هو الخوف ، لا سيما الخوف من الموت . هذا الخوف هو الذي يطفى على عقول الجهال والرعاع اللذين لا يفهمون طبيعة الموت الحق ، فهم يعتقدون انه بانحلال اجسادهم ينتهي امرهم وينحل كياناتهم . وانما الموت عبارة عن انتقال النفس ، لدى مفارقة الجسد الذي كان آلتها في اثناء حياتها على الارض ، الى مرتبة اخرى ارقى مقاما واكثر نقاوة واوفر نعمة . ولما كانت النفس جوهرًا بسيطًا، كانت غير معرضة للانحلال والاضمحلال ، لكنها قابلة للاستحالة . فالفيلسوف الذي يدرك هذه الحقيقة في النفس ، يتحرر من ذلك القلق الذي يستلعيه خوف الموت فضلا عن مصائب الدنيا . ان الفيلسوف الحق هو ، ولا شك ،

ذاك الذي بلغ مرتبة « الموت الإرادي » التي لا يدركها الم ، خيالي او حقيقي .
والموت الإرادي خلافا للموت الجسدي ، يستتبع امانة الجسد والشهوات
مما اوصى به الفلاسفة عامة ، وافلاطون خاصة ٢١ .

وإذا كان الخوف من الموت متأبياً عن الخوف من العذاب الذي يظن انه
يلزم الموت ، فيجدر التذكير بان العذاب انما يصيب الاحياء فقط . اما
الاموات ، وقد فارقت نفوسهم اجسادهم ، فقد تخطوا طور العذاب ، لانهم
تجاوزوا طور الشعور . وإذا ادعى البعض ، مع ذلك ، اننا انما نخاف من
الموت لاننا نخشى العقاب الذي يتلوه ، فمن الواضح ان موضوع قلقنا يصبح
عندها العقاب لا الموت . والحكيم باستطاعته ان يتحاشى الأثام التي تقود
اليه ٢٢ .

المرض المضني الآخر الذي هو من اشد الامراض على النفس هو مرض
الحزن ، وخير علاج له هو الفلسفة . والحزن نظير الخوف من الموت هو نتيجة
الجهل ، سواء في ذلك جهل احوالنا العابرة في هذه الحياة ، او جهل مقومات
سعادتنا الحقيقية ، او تهاة قلقنا على مقتنياتنا الدنيوية التي هي عنوان
شقاقتنا .

ويختم مسكويه بحثه الاخلاقي بهذا التحليل لعاطفة الحزن ولطبيعته
الاصيلة ، فيقف منه وقفة تأملية مشوبة بروح سقراطي في فن مدافعة
الحزن ، وهو الموضوع الذي ختم به العديدون من فلاسفة الاسلام ابحاثهم
الاخلاقية ، ذكرنا منهم ، في ما سبق ، ابا يوسف الكندي ، وابا بكر الرازي .

الفصل الثالث

يحيى بن عطي

مكانة يحيى الفريدي

وهناك علم آخر برز في القرن العاشر ، كان من افراد هذه الحلقة الناشطة من الفلاسفة والمناطق ، هو العالم اليعقوبي يحيى بن عدي ، الذي عرضنا له سابقا كأحد كبار المشتغلين بالترجمة في ذلك العصر ٢ .

لم يكن يحيى هذا مجرد ترجمان للعلوم السريانية - اليونانية ، بل تجاوز هذه المرحلة حتى بات جديرا بمكانة فريدة في رواية المناظرات الفلسفية والكلامية التي احتدمت في القرن العاشر . وتشهد على علمه الواسع الاخبار الكثيرة التي تخصه بفضل فريد هو انه حفظ لنا - وغالبا بخط يده - العديد من النصوص الفلسفية والمنطقية التي اعتبرها العلماء ورعاة العلم ذات أهمية بالغة . وتعترف له كذلك بفضل نشرها واشاعتها . من تلك الاخبار ، مثلا ، الرواية التي جعله مترجم كتاب ارسطو « في ما بعد الطبيعة » بجملته ، مع ان ترجمته تنسب عادة الى ثقلة آخرين ٢٤ .

مؤلفات يحيى المعروفة

وتشهد لمكانة يحيى في علم المنطق مؤلفاته الضخمة في هذا الموضوع ٢٥ ، ويؤيد ذلك ثقات المؤرخين . فقد قدموه على سائر زملائه ، واعتبروه كبير علماء المنطق في عصره ، فاستحق هذا اللقب بعد العالمين اللذين تزعمتا علم المنطق انذاك في بغداد ، وهما الفارابي وابو بشر متى بن يونس ، وكانا كلاهما من اساتذته ٢٦ .

وينبغي ان يضاف الى مجموع مؤلفاته في المنطق ، العديد من المؤلفات الاخرى في الفلسفة والاخلاق ، فقدت جميعها الا كتابا واحدا هاما في الاخلاق هو « تهذيب الاخلاق » . ومن مؤلفاته المبتكرة الجديرة بالذكر كتاب في صلة المنطق بالنحو ، وهو من نوع المناظرات التي كانت تجري في المجالس الادبية في بغداد ، وتناقش فيها العلاقة بين منطق اليونان ونحو العرب . وله

مصنفات اخرى في طبيعة المتصل ، واللامتناهي ، وفي الجزء وفي طبيعة الممكن . . . الخ ٢٧ .

اصلاح الاخلاق بالتعليم

ان كتاب « تهذيب الاخلاق » الذي سبق ، في الراجح ، كتاب مسكويه في الاخلاق بنحو نصف قرن ، هو احد الكتب الاخلاقية القليلة التي تحدثت الينا . وفي هذا الكتاب ، ان ميل الانسان الطبيعي هو ان ينساق للنوازع الشريرة بطبيعته الحيوانية . ومع ان التعليم جدير بان يهدب هذا الميل الى حد ما ، فان الاشرار لا يردعهم في بعض الحالات الا الاكراه ، وربما بلغوا من الفساد حدا لم يرج معه لهم اي اصلاح ٢٨ .

التنافس بين قوى النفس

يسند يحيى الفروق الاساسية في الخصال الخلقية ، كما يفعل مسكويه ، الى التنافر الناتج عن الضغط والتوتر الناجمين عن تضارب قوى النفس الثلاث : الشهوانية والغضبية والعاقلة . فمتى تسلطت القوة الشهوانية على انسان ما غدا! اقرب الى البهائم منه الى البشر ؛ فينفر لذلك من صحبة اقرانه ، ويطلق العنان لنزواته ورغباته الطبيعية . فاذا فقد الامل من رجوعه عن غيه ، وجب على الدولة انذاك ، ان تؤدبه بمنعه من مخالطة رفاقه ، لئلا يفسد اخلاقهم بمثاله السيء ، ومتى تحكمت به القوة الغضبية ، صار عنيفا او حقودا ، وانتهى من ثم الى الامعان في الاعمال العدوانية ضد اخوانه من البشر ٢٩ .

التنسيق بين هذه القوى

اما القوة العاقلة ، التي تميز الانسان عن البهائم ، فان شرف الانسان منوط بتسلطها على القوتين الاخرين . والفضائل الخلقية الخاصة بهذه القوة هي تحصيل المعرفة ، وحسن التصرف في الشؤون الخاصة والعامة ، والالفة والاحسان ، والصبر والاعتدال ؛ واما رذائلها فالخبث ، والرياء ، والغيرة التي تنجم جميعا ، كما هو واضح ، عن وضعها في غير موضعها . وتحصيل الفضائل العقلية هو اساس الحياة الفاضلة بوجه عام لان الانسان الذي يلتزم بهذه الفضائل يصبح مهيا لضبط قوته الشهوية والغضبية ، قادرا على اجراء التنسيق بينهما ٤٠ .

انواع الفضائل والرذائل

وتشمل الفضائل الاساسية ، في رأي يحيى ، الاعتدال والكرامة والصبر والادب والالفة والرحمة والاخلاص والتواضع والكرم . وفي مقابل هذه الفضائل مجموعة كبيرة من الرذائل منها : الشبق والقحة والخفة والطيش والجفاء والكبرياء والمكر والكذب والبخل .

على ان المؤلف ، في عرضه لهذه الفضائل ، التي تحدرت اليه ولا شك من اصول ارسطوطالية - رواقية، لا يدعو صراحة الى مذهب الوسط الخلقي، لكن تحليله هذا ينطوي ضمنا على هذا المذهب . وبناء عليه يوافق ارسطو في ان بعض الاعمال او الخصال هي من جملة الفضائل بالنسبة الى بعض الناس، لكنها من الرذائل بالنسبة الى سواهم . ومن هذا الصنف شهوة النساء ؛ فهي متى شابها الغلو غدت مستنكرة ، لا سيما في من تقدمت بهم السن . ومنها التقشف ، فهو يحسن برجال الدين والعلماء واضرابهم ، لا بالملوك والحكام ؛ ومنها كذلك العظمة ، فهي مما يليق بهؤلاء دون اولئك ٤١ .

ان الفضائل والرذائل المذكورة اعلاه موزعة بين جميع الناس على السواء . فنحن لا نجد احدا خلوا من كل رذيلة ، او متحتيا بكل فضيلة . فالفضيلة هي سمة النبل الحقيقية لا الثروة ولا المكانة الاجتماعية ، كما يظن البعض ، وانما هما مظهران من مظاهر حياته الخارجية ليس الا . والحق مع ذلك ، ان خيرات الحياة الخارجية اذا اضيفت الى الفضائل فان اجتماعهما يضمن سعادة اوفر ؛ متى كان صاحبهما من ارباب الفضل والاحسان . اما الجهال والفاسقون فان الثروة تقودهم في الغالب الى المزيد من الفساد ، كما انها تمد الاغنياء بوسائل الفسق والفجور . وحياسة الثروة ، على اي حال ، امر عابر ؛ فمتى فقد الاغنياء كنوزهم الدنيوية ، انحطوا الى منزلة امثالهم من غير المحظوظين ، وفقدوا بالتالي الاحترام الذي بلغوه اصلا عن طريق اموالهم، لا بحكم شخصياتهم ٤٢ .

احراز الفضائل

اما اكتساب الفضيلة ، الذي يتم فقط تباعا وبالمراس فيبدأ باخضاع القوة الشهوانية والقوة الغضبية في النفس لسلسلة القوة العاقلة . وعندما يتم للمرء ترويض قوته الشهوانية ، يترتب عليه ان يسعى في تحويل نزعاته عن الاغراض الدنياه التي ربما مالت اليها ، الى غرض خليق بها من النوع نفسه . فاذا تمردت هذه النزعة في اول الامر على صاحبها ، فينبغي ان لا

يستسلم لها ، بل أن يحاول ذلك تكرارا ، حتى تنقاد له النفس . ومما يساعد على تحقيق ذلك - بصورة خاصة - التماس حبة الزهاد والنسك والاعتقائ والعلماء ، وتجنب مرافقة الاشرار والمتهتكين ٤٢ .

واسوا عشاء يخالطهم الانسان هم مدمنو الخمرة ، لان الخمرة تحرك الشهوات . ومع ان تناولها باعتدال ليس عملا شريرا بحد ذاته ، فان شربها في حبة الندماء يقود حتما الى السكر وقبيح الافعال ، لا سيما عندما يقترن بالعزف والغناء تؤديهما النساء المتبرجات ٤٤ .

وينبغي للذي يسعى في ترويض قوته الغضبية ان يتأمل في التصرف المضحك الذي يصدر عن سريمي الغضب في رعونتهم وسورة غضبهم . وهذا جدير بان يجنبه الاقتداء بهم ، اذا استشاره امر ما ، وان يزين له ، بدلا من ذلك، التخفيف من سورة غضبه . وعليه كذلك ان يمتنع عن مخالطة المشاغبين والمعريدين ، وان يابى شرب الخمر القوية ، ويتجنب المناسبات التي قد تشر الغضب .

وعلى ذلك فالقاعدة العامة في باب تهذيب الاخلاق ، كما يشير المؤلف ، هي اخضاع القوتين الشهوية والغضبية للقوة العاقلة . وبمقدار ما يتم لها التسلط عليهما ، تنجو النفس من التجربة او الرذيلة ٤٥ . وبناء عليه ، فالغرض الاول الذي يهدف اليه التهذيب الخلقى هو تنمية هذه القوة ، وذلك عن طريق الدراسة والتأمل في المشاكل العقلية الصعبة . وهذه الدراسة يجب ان تبدأ بتحصيل موضوع الاخلاق والسياسة ، وان تنتقل من ثم الى ما هو اكثر تجريدا في حقل العلوم النظرية .

ومتى خضعت النفس حقا للقوة العاقلة ، لم تصادف الكثير من الصعوبة في التمييز بين الخير والشر ، او النافع والضار ، بل تعيش بمقتضى ارشادات تلك القوة . وتستطيع النفس عندها ، بصورة خاصة ، ان تتحقق من بطلان الافعال الشريرة والافكار الفاسدة ، ويتضح لها كذلك ان الضرر الذي يصيب المعتدي والمعتدى عليه معا افدح جدا من الفائدة المرجوة من تلك الافعال .

مناقب الرجل الفاضل

اما الصفات التي يجب ان يتحلى بها الرجل الفاضل الحق فهي :
 اولاً : ان يحرز جميع الفضائل ، وان يخلو من جميع الرذائل ولا بد من الاعتراف بان هذه الرتبة عزيزة المنال ، فاذا افترض ان انسانا ما بلغها ، كان

اقرب الى الملائكة منه الى البشر ٤٦ ؛
ثانيا : ان يتوق الى المرتبة العليا ، وان يعتبرها مع ذلك مجرد مرحلة
في سيره نحو الكمال الخلفي ؛
ثالثا : ان يتوفر على تحصيل العلوم ، وينتهي من ثم الى دراسة
الاخلاق والسياسة ؛
رابعا : ان يعمل على صحبة العلماء والاتقياء ، ويتجنب عشرة الخلاء
والباغين ؛
خامسا : ان يضع نصب عينيه « مبدأ الاعتدال » لينظم بموجبه حياته
اليومية في ما يتصل بالطعام والشراب وسائر الملذات ؛
سادسا : ان يزدري المال الذي هو مجرد وسيلة لتكليف الحياة
الشريفة ، وان لا يدخره او يمتنع من انفاقه على غاية شريفة عند الحاجة ؛
سابعا واخيرا : ان يعود نفسه محبة لجميع الناس والرافة بهم ؛ لان
الناس ، على مستوى العقل الذي هو جوهر الانسان ، يؤلفون اسرة واحدة
او عشيرة واحدة . وما لم تطغ عليه القوة الغضبية ، وتجرفه شهوة التسلط
على الاخرين ، فلا بد من ان يرى في جميع الناس اخوة له ورفاقا ٤٧ . وكلما
تفحص الامور عقليا ، ازداد يقينا ان الناس اما فاضلون يستحقون حبه ،
او فاسدون خليقون بشقته ورحمته . وهذه الصفة مستحبة بوجه خاص ،
في الملك والحاكم الذي هو من الرعية بمنزلة السيد من افراد أسرته ٤٨ .

يحيى والكلام الاسلامي

لم يكن اهتمام يحيى بن عدي بالمسائل الكلامية ، كما يبدو ، دون
اهتمامه بالمسائل المنطقية الفلسفية ؛ فلقد كانت منزلته في تاريخ الفكر
الكلامي في الاسلام من البروز بحيث اعتبر من العلماء القليلين من نصارى
العصر الذين دخلوا في مناظرات كلامية مع معاصريهم من متكلمي المسلمين .
ومن الاهمية بمكان ، في هذا الصدد ، تفنيده لرسالة كتبها فيلسوف من
ابناء القرن التاسع هو الكندي ، في الرد على التثليث ، لم تحفظ لنا الا في
رد يحيى عليها . وفضلا عن ذلك ، فهو واحد من مؤلفي النصارى القلائل
الذين عرض مؤلفون مسلمون لاحقون لآرائهم الكلامية بالبحث والاعتباس .
وهذا موسى بن ميمون ، الفيلسوف اليهودي في القرن الثاني عشر ، يعترف
له بفضل سبق الى نقل اساليب النقاش الكلامي الى المسلمين ٤٩ .
ان مؤلفات يحيى الكلامية التي حفظتها لنا مخطوطات عديدة في الفاتيكان

او في باريس ٥٠ ، تألف مجموعتين : احدهما تفسيري ، والاخر جدلي .
ويبدو ان بعض رسائله الجدلية المفقودة كانت قد وجهت ضد المذهب
الاشعري الناشء الذي كان هو الاخر موضوعا لهجوم شنه عليه عديدون
من الفلاسفة والمتكلمين المسلمين . وعلى ذلك فرسالته في « ابطال حجج
الذين ادعوا ان الافعال (البشرية) يخلقها الله ويكسبها العبد » ، ورسالة
اخرى شبيهة بها (قد تكون هي عينها) عالج فيها ايضا خلق الله لافعال
الانسان ، كانت موجهة بلا ريب ضد مفهوم الاشعرية لفكرة الكسب التي
سنبسطها بعد قليل . وله رسالة يشجب فيها خطأ الذين يذهبون الى ان
الله يعلم الافعال الحادثة قبل وقوعها ، ورسالة اخرى في حقيقة الممكن .
وهاتان الرسالتان ، على ما يبدو ، عالجتا مسألة شغلت متكلمين مسلمين من
اتباع الفرقتين المتنافستين ، المعتزلة والاشعرية ، وهذه المسألة هي : هل
يمكن ان يكون للذات ما نوع من الوجود المتقدم على وجودها بالفعل في عالم
الطبيعة ، فقد اجاب عنها الاشاعرة بالنفي ، واجاب المعتزلة بالاثبات ،
محتجين بقولهم « ان المعدوم هو ايضا شيء » .

بين التوحيد والتثليث

اما رسالته في الوجدانية فقد قصد منها ، ولا شك ، تقرير الاعتقاد
المسيحي بوحدة الطبيعة الالهية التي طالما نظر اليها المتكلمون المسلمون ،
وكذلك الجمهور بشيء من الشك . وهناك رسالة وضعها تلميذه ابن الخمار
في موضوع الاتفاق بين الفلاسفة وعلماء النصارى تشف عن اهتمام يحيى
ومدرسته بمشكلة التوفيق بين الفلسفة والعقيدة ، وهو مما شغل جميع
الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد .

التثليث بين الكندي ويحيى

ومما يثير ، بصورة خاصة ، اهتمام المتتبع للمناظرات
المسيحية - الاسلامية ، الرسالة التي سبقت الاشارة اليها ، والتي وضعها
يحيى في تنفيذ رسالة الكندي في الرد على التثليث ٥١ . ومع ان رسالة
الكندي قد فقدت ، الا انه من الممكن استشفاف حججه فيها من رد يحيى
عليها بصورة تكاد تكون كاملة ، من ذلك قول الكندي ان مفهوم الجوهر الواحد
في ثلاثة اقانيم ، الذي تقوم على اساسه عقيدة التثليث برمتها ، ينطوي على
التركيب ، لان « مفهوم الجوهر » مشترك بين ثلاثة اقانيم ، بينما يختلف كل

من هذه الاقانيم عن الاثنيين الباقيين ببعض الصفات الخاصة به . ولما كانت الاقانيم الثلاثة مركبة ، كانت معلولة ، فاستحال بالتالي ان تكون اذلية .
 ويسلم يحيى في رده بصحة المقدمة الاولى ، وهي ان « معنى الجوهر » مشترك بين الاقانيم الثلاثة التي تؤلف الثالوث . لكنه يرفض المقدمة الثانية التي تستتبع ان كلا من الاقانيم متميز عن الاخرين لوجود فصول معينة بينها وحجته هي ان الاقانيم الثلاثة في مفهوم النصارى هي بواقع الامر ثلاث خواص متميزة قائمة في ذات الاله الواحد ، هي كونه خيرا وحكيما وقادرا ؛ فالخير قد سمي « الأب » ، والحكمة « الابن » ، والقدرة « الروح القدس » .
 وبناء عليه ، فكل من الاقانيم الثلاثة يتصف بصفة واحدة يشاركه فيها الاقنومان الاخران ، وبصفة اخرى تميزه عنهما . وهذا الوضع لا ينطوي على الكثرة او التركيب في ذات الله . فعلى الخصم (ويقصد الكندي) ان يسلم بان الخالق واحد ، وبانه خير وجوهر (بالمعنى الارسطوطالي ، القائل انه ما لا يحمل على موضوع) . وكيفما كان تصويره له فان كلا من هذه التعابير ينطوي على معنى ، يختلف عما ينطوي عليه كل من الاثنيين الباقيين ، وهو مع ذلك ازلي ٥٢ .

والحجة الثانية التي يوردها الكندي كانت مستمدة فيما يبدو من « ايساغوجي » فرفوريوس ، وهي ان الاقانيم الثلاثة التي تؤلف الثالوث ، اذا اعتبرت اجناسا ثلاثة ، كان هنالك ثلاثة انواع مفردة من الالهة . لان الجنس الواحد يتفرع الى الانواع التي تنضوي تحته . ويمتنع بناء على هذا الافتراض ان يكون الكائن الاسمي خالدا ، لان الجنس يشمل ماهية الفرد والاعراض التابعة لها ٥٣ . ولما كان — على هذا الاعتبار — مركبا ، فهو معلول ، والمعلول لا يمكن ان يكون ازليا .

ويرد يحيى على هذه الحجة بقوله : ان اقانيم الثالوث في النظر المسيحي لا هي ثلاثة اجناس ولا ثلاثة انواع . وان مقدمة الكندي الصغرى القائلة بان ما هو معلول لا يمكن ان يكون ازليا لا يمكن التسليم بها دون نظر . ففي الاسباب الفاعلة نميز بين تلك التي تضفي الصورة على الهيولي ، وتلك التي توجد الصورة ولا تقتصر على اضافتها . ففي الحالة الاولى فقط تكون العلة متقدمة على معلولها بالزمن ؛ اما في الحالة الثانية ، فان العلة تقارن المعلول في الزمان دائما . فعلاقة « الاب » ههنا — من حيث هو علة — بـ « الابن والروح القدس » — باعتبارهما معلولين له ، انما هي من النوع الثاني ٥٤ الذي نعثر له على نظائر كثيرة في عالم التجربة ، مثال شروق

الشمس بالنسبة الى ضوء النهار ، وتصادم الاجرام الصلبة بالنسبة الى الصوت ، وهكذا ...

ويؤيد الكندي دعواه اخيرا ، مستندا كذلك الى كتاب « ايساغوجي » ، بقوله : ان الاقانيم الثلاثة ، ان لم تكن اجناسا ثلاثة بالاطلاق ، فهي اما اعراض مشتركة ، او اعراض خاصة (او خواص) ، او اجناس من جهة ، وفصول من جهة ثانية ، وانواع من جهة ثالثة . ويعمد يحيى في رده الى انكار هذه الحجة بقوله ان ايا من هذه الاحتمالات لا يتفق مع النظرة المسيحية الى الثالوث . فالنظرة المسيحية ، في رايه ، هي ان كلا من الاقانيم الالهية ينبغي ان يفهم على انه ميان للثنتين الاخرين ، لا على ان اجتماعها يكون جملة حقيقية ؛ وبكلام آخر ان التمييز بينها في عرفه ، ذهني لا فعلي .

خلاصة الخلاف بين الكندي ويحيى

يعتمد الكندي ، كما لاحظنا ، في هذا الطور من المناظرة على كتاب « ايساغوجي » ، وهو مما يعرفه « الاولاد والمبتدئون » ، ونحن نعثر عليه « في بيوت اكثرهم » (يقصد النصارى) . ويستند بعد ذلك الى ارسطوطاليس الذي يقول في الكتاب الاول من « طوييقا » ٥٦ ، ان « الواحد » قد يؤخذ على المعنى العددي او النوعي او الجنسي ، فاذا حمل الثالوث على الوجه الاول كان هنالك ثلاثة آلهة ؛ واذا حمل على المعنى الثاني او الثالث كان هنالك ثلاثة اقانيم مركبة ، كما تبين في ما مر .

ويشير يحيى في رده الى ان هذا التمييز المثلث بين معاني « الواحد » ليس حصريا ، اذ هو يفغل ما يدل عليه « الواحد » بمعنى النسبة . فنحن نقول ان نسبة الروافد الى النهر ، والشرايين الى القلب ، او نسبة الاثني عشر والاربعة الى العشرين والاربعين ، هي واحدة (اي عينها) . وحتى في « الواحد » العددي ، لا بد من التمييز بين المتصل والمتشابه . ففي الحالة الثانية توصف الذات بانها واحدة اذا كانت ماهيتها واحدة (او كان تعريفها واحدا) . وهذا تماما ما يفهمه النصارى من ان الله واحد ؛ لانهم انما يفهمون بالاقانيم الثلاثة: الخير والحكمة والقدرة التي هي ، وان كانت محمولة على الله ، فانها مع ذلك مبيانة بعضها لبعض .

التثليث في مؤلفات يحيى الاخرى

ويبدو ان مشكلة التثليث كانت من المشاغل الفلسفية واللاهوتية

الرئيسية التي استحوذت على هذا العالم يعقوبي الذي كان وثيق الصلة بعدد من اعلام منطقة المسلمين وفلاسفتهم . ويحيى لم يحصر هذا الجهد في اثبات التثليث ، في ردوده على انكندي ، بل تطرق اليه في عدد من مؤلفاته الاخرى . ففي رسالة عنوانها « في صحة اعتقاد النصارى » ٥٧ ، يؤكد مجددا على وجوب فهم « الخالق » على انه جوهر واحد ذو ثلاث صفات متغايرة . فـ « الاب » علة « الابن » و « الروح القدس » ، وهما ينبثقان معا من الاب ، لكنهما يؤلفان معه وحدة تامة . وهكذا فالاقانيم الثلاثة ، مع انها متمايزة ، الا انها واحدة ، شيمة الصورة في مرآتين متقابلتين ، او كالعقل في عملية الادراك ، فهو من حيث ما يعقل نفسه «عاقِل» ، ومن حيث ما يُعقل «معقول» بينما هو في نفسه « عقل » ٥٨ .

فاذا سأل سائل عما اذا كانت الاقانيم الثلاثة مختلفة بعضها عن بعض ، فالجواب ينبغي ان يكون انها ، وان كانت واحدة من حيث الجوهر وما يلزم الجوهر كالقدم والبقاء الخ ، فانها تختلف بعضها عن بعض في طبائعها الخاصة (او وجودها الخاص) ، فهي ، اذن ، لا متشابهة من كل وجه ، ولا متباينة من كل وجه ٥٩ .

حول رأي يحيى في التثليث

وخلاصة رأي يحيى ، على ما يتبين لنا ، ان الله واحد بمعنى ، وثالوث بمعنى آخر ؛ فبناء على انه موصوف هو واحد ، لكنه باعتبار انه جامع للصفات الثلاث المتلازمة ، وهي الخير والحكمة والقدرة ٦٠ ، فهو ثلاثة . فالذي يثبت دليhle في هذه الرسالة ، وفي مثيلاتها من الرسائل ، ليس ثالوثا من الاقانيم ، بل بالاحرى ثالوثا من الصفات الخاصة او الجوهرية . ومن المشكوك فيه ان يكون هنالك لاهوتي مرموق (ولا نستثنى متكلمي المسلمين) يجد نفسه مكرها على انكار هذا الرأي . ولعل يحيى - هذا اللاهوتي القائل بالطبيعة الواحدة - في محاولته تأويل التثليث تأويلا عقليا وجمله في الوقت نفسه ايسر قبولا لدى معارضيه ، قد انتهى من جهة ، بان جرد هذه العقيدة جملة من اي عنصر من عناصر الفيبية ، وحوله من جهة اخرى ، الى اعتبار تصوري ، لم يبق معه الثالوث ثالوثا حقيقيا من الاقانيم ، بل غدا ثالوثا معنويا من الصفات . وهذا الاقتراح الاخير لا يتعارض فقط مع صيغة القرار النيقاوي ونص الكتاب المقدس ، بل يناقض كذلك وضع الاله الفريد ، ككائن لا تتعارض فيه وحدة الجوهر مع تعدد الاقانيم . اما من حيث تعدد الصفات

المحمولة على ذاته المفردة ، فمن الواضح ان كل ذات تتصف بمثل هذا التعدد لا تفقد شيئا من وحدتها .

مسألة التانس او التجسد

وهناك ايضا قضيتان لاهويتان اساسيتان عالجهما ببلاغة مماثلة هما مسألة خلق العالم وقضية التانس او التجسد الالهي . ففي رسالة له في التانس يقيم الدليل على ان الله في خيرته المطلقة ، كان لا بد من ان يبث ماهيته في غيره ، كما ان النار وسائر العناصر المشعة الاخرى ، تبث ماهيتها في اشياء اخرى ، او كما ان العقل لدى استيعاب ذات ما ، يستوعب صورة تلك الذات او يملكها فيغدو مطابقا لها . هكذا اتخذ الله الشكل الانساني في المسيح دون ان يتخلى عن وحدته او الوهيته ؛ والمسيح ايضا ، بصفته ابن الانسان ، قد غدا مطابقا لله دون ان تمس وحدته ٦١ .

مسألة الخلق من لا شيء

اما في موضوع خلق العالم ، فان يحيى ، خلافا لاستاذه الفارابي – الفيلسوف المسلم الافلاطوني النزعة – يقف صراحة في جانب انصار عقيدة الخلق من لا شيء . ففي رايه ان الله ابدع الكون بجملته من لا شيء ، وذلك بان امره ان يكون فكان . وفعل الله الابداعي هذا كان بمحض ارادته ، فلو شاء لامتنع عن خلق الكون بجملته . وبناء عليه ، لا يمكن ان يكون قد اقترن بفعل الخلق اي الزام ، والا لكان الله خاضعا لقوة عليا ، ولما كان بالنتيجة الكائن الاول الاسمى ؛ بل ان الادعاء (الذي رعاه انصار الافلاطونية الجديدة ، ولا سيما الفارابي) وهو ان فعل الله بخلقه العالم ناجم عن ضرورة ذاتية ، كامنة في الخيرية الفائضة منه ، انما يستتبع الاعتقاد بان الكون كان منذ الازل ، ما دامت طبيعة الله ثابتة وازلية ٦٢ . ومع ذلك ، فالخليفة تفصح عن الخالق بما يتجلى فيها من النظام والانسجام اللذين هما عنوان حكمته وقدرته .

شمول العلم الالهي

وبما ان الله خلق الجزئيات ، فلا بد من الافتراض بانه يعلم جميع الجزئيات التي يضمها الكون ، والتي جنح فلاسفة العرب الافلاطونيون الى اخراجها من نطاق علم الله الكلي . ويستدل على شمول العلم الالهي للجزئيات

بالنظر الى ما نشاهده من دقة الصنعة التي تتمثل في ما لا يحصى من الجزئيات التي يشتمل عليها الكون ، ولا سيما الطريقة التي ينحو بها كل جزء من الكون نحو الغاية التي وجد من اجلها . وحتى اولئك الذين يذهبون مذهب الغرابي في ان الله يعلم الكلبيات لا غير ، ملزمون بالتسليم بانه يعلم الجزئيات، لان الكلبيات داخلة في تحديد الجزئيات ٦٢ ، ولولاها لتعدت معرفة الكلبيات .

حواشي الباب السادس

- ١ كوبرولو ، مخطوط رقم ٨٦٣ ، الفاتيكان ، المخطوطات العربية رقم ١٤١١ ، وطبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .
- ٢ منتخب صوان الحكمة ، كوبرولو ، مخطوط رقم ٩٠٢ .
- ٣ التوحيدى ، المقاييسات ، ص ١٤٩ وما بعد ، وفى أماكن شتى .
- ٤ مثلا : القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٨٢ وما بعد .
- ٥ انظر اعلاه ، ص ٢٢٦ ، قابل الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ، ص ٤ - ٥ .
- ٦ التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ٣٣ وما بعد . وفى مواضع شتى .
- ٧ المصدر نفسه ، ص ١٧٠ وما بعد ، قابل ، المقاييسات ، ص ٦٨ وما بعد :
Margollouth, «The Discussion between Abu-Bishr Matta and Abu Sa'ïd al-Sirâfi» in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1905, p. 78-129.
- ٨ انظر اعلاه ، ص ١٦٢ .
- ٩ التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ١١٥ .
- ١٠ المصدر نفسه ، ص ١١١ .
- ١١ انظر اعلاه ، ص ٢٢٦ .
- ١٢ التوحيدى ، الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ، ص ٩ .
- ١٣ المصدر نفسه ، ص ١٠ .
- ١٤ المصدر نفسه ، ص ٣٥ .
- ١٥ انظر اعلاه ، ص ٦٠ .
- ١٦ فى مكتبة اسطنبول مخطوط بتاريخ سنة ٥٢٥ هـ ، اشتمل على مقتطفات فى السعادة ، والطبيعة ، وماهية النفس ، والمقل والنفس . انظر مجموع راغب باشا رقم ١٤٦٣ ، الورقات ٥٧ - ٨٦ .
- ١٧ القفطى ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٢١ وما بعد .
- ١٨ الفوز الاسفر ، الفصل الثانى ، قابل :
Iqbal, *The Development of Metaphysical Thought in Persia*, p. 23 f.
- ١٩ الفوز الاسفر الفصلان السابع والثامن .

- ٢٠ تهذيب الاخلاق ، ص ١ .
- ٢١ المصدر نفسه ، ص ١١ .
- ٢٢ المصدر نفسه ، ص ١٥ .
- ٢٣ المقصود بـ « السبعية » المنسوبة الى السباع وهي الضواري نظير الاسد وهي ارتقي من سائر الحيوان .
- ٢٤ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ١٦ وما بعد ، قابل
Plato's *Republic* IV, 427 f.
- ٢٥ قابل :
Cf. Watzler, *Greek into Arabic*, p. 220 f. 240.
- ٢٦ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ٢٥ ،
Nicomachean Ethics, II, 1107 b2
- ٢٧ انظر :
Pines, «Un texte inconnu d'Aristotle en version Arabe»,
Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1956, p. 5-43.
- ٢٨ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ٨٦ وما بعد ، ١٧٠ .
- ٢٩ انظر :
Politics I, 1253 a29
- ٣٠ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ١٧٥ وما بعد . وهذا القياس على علم الطب يتكرر في مؤلفات اخلاقية متأخرة .
- ٣١ مسكويه ، تهذيب الاخلاق ، ص ٢١٢ .
- ٣٢ المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .
- ٣٣ راجع اعلاه ، ص ٢٧ وما بعد .
- ٣٤ ابن العبري ، مختصر تأريخ الامم ، ص ٥٦ ، وص ٢٨ اعلاه . من الاصل .
- ٣٥ راجع اعلاه ، ص ٢٨ .
- ٣٦ القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦١ ، ابن النديم ، الفهرست ، ص ٣٦١ وما بعد و :
Rescher, *The Development of Arabic Logic*, p. 34 f
- ٣٧ انظر اعلاه ، ص ٢٨ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٣٦٢ وما بعد . من الاصل .
- ٣٨ تهذيب الاخلاق ، ص ١٥ .
- ٣٩ المصدر نفسه ، ص ١٨ وما بعد .
- ٤٠ تهذيب الاخلاق ، ص ٢١ وما بعد .
- ٤١ المصدر نفسه ، ص ٢٥ وما بعد .
- ٤٢ المصدر نفسه ، ص ٢٩ .
- ٤٣ المصدر نفسه ، ص ٤٠ .
- ٤٤ المصدر نفسه ، ص ٤١ .
- ٤٥ المصدر نفسه ، ص ٥٠ .

- ٤٦ تهذيب الاخلاق ، ص ٤٩ .
- ٤٧ المصدر نفسه ، ص ٥٥ .
- ٤٨ المصدر نفسه ، ص ٥٦ .
- ٤٩ *Guide des égarés*, vol. I, ch. 71, p. 95 b. انظر :
على أن قول ابن ميمون هذا لا يجوز أن يؤخذ على علانه . فحركة الكلام كانت ، كما
وأينا ، قد نمت وانتشرت في عهد يحيى بن عدي .
- ٥٠ تولى برييه (Périer) نشر بعض هذه الرسائل ، انظر :
Petits traités apologetiques de Yahia ben Adî.
- ٥١ *Revue de l'Orient Chrétien*, vol. 22 (Tome II, XXXII), 1920, p. 4-14. : انظر
- ٥٢ *Revue de l'Orient Chrétien*, vol. 22 (Tome II, XXXII), p. 8
- ٥٣ ايسافوجي (الترجمة العربية) ، ص ٧٠ .
- ٥٤ في قانون الايمان النيقاوي وصفت علاقة الاب بالابن بانها علاقة « ولادة » ، وعلاقة الروح
القدس بالاب والابن بانها « انبثاق » ، وليست عليّة . وبين ان هذا المعنى هو الذي
قصده يحيى في كلامه عن النوع الثاني من العلية . ووضح ان شواهد مستمدة من
المذهب الانبثاقى .
- ٥٥ عالم فرلوريوس في الايسافوجي خمس الفاظ هي : الجنس والفصل والنوع والخاصة
والمرض .
- ٥٦ *Topica*, I, p. 103a 5 f. راجع :
- ٥٧ Périer, *Petits traités*, p. 11 f انظر :
- ٥٨ *Ibid*, p. 18.
- ٥٩ Périer, *Petits traités*, p. 38
- ٦٠ *Ibid*, p. 67 et passim
- ٦١ Périer, *Petits traités*, p. 82 f.
- ٦٢ *Ibid*, p. 96 f.
- ٦٣ Périer, *Petits traités*, p. 93
- ٦٤ Périer, *Yahia b. Adî*, p. 138 f. راجع :

البَابُ السَّابِعُ

النِّفَاحُ بَيْنَ الْفَلَسِيفَةِ وَالْعَقِيدَةِ

الفصل الأول

تفهيم النزعة العقلية في علم الكلام

سبيل التفاعل

جاء نشوء علم الكلام في منتصف القرن الثامن ، كما مر معنا ، نتيجة لتسرب روح استطلاع جديدة في العالم الاسلامي انبثقت عن الفلسفة اليونانية . الا ان التفاعل بين الفلسفة والعقيدة ادى في بعض الاحوال الى التعارض التدريجي بينهما . فقد حاول الفلاسفة النظاميون ، امثال الفارابي وابن سينا ، تخفيف وطأة هذا التعارض ، بالتشديد على جوانب الاتفاق والاهتمامات المشتركة بين الفلسفة والعقيدة . الا ان بعضهم ، ومنهم الكندي ، انساقوا الى حد تبني قضية العقيدة بصورة تكاد تكون غير مشروطة ، وعملوا على تشييد بنيان عقلي متماسك على اساس هذه العقيدة .

ردة الأشعري على المعتزلة

بدا رد الفعل التدريجي ضد النزعة العقلية في الكلام ، التي حمل لواءها المعتزلة اصلا ، بعد وفاة مؤسس تلك المدرسة ، واصل بن عطاء باقل من قرن . وقد تناولنا اعلاه الدور الذي لعبه العالم والفقير الكبير الامام احمد ابن حنبل ، فضلا عن الخليفة العباسي المتوكل ، في قلب سياسة المأمون الموالية للمعتزلة ، في اواسط القرن التاسع . الا ان تأثير المعتزلة لم ينقطع جملة ، نتيجة لسياسة المتوكل التصفية . فمع ان النصر تم للفريق الحنبلي والمحافظ ، فان روح الاستطلاع الديني لم تزهق كليا . نعم ان التقليد الاصيلي ، في شكله البدائي الخالص ، الذي جرى عليه الفقهاء والمفسرون ، كان قد ولى الى غير رجعة ، لكن التقليد الجديد او العقيدة الصحيحة كانت من النوع المقيد الذي انبثق من الحركة الاعتزالية ذاتها ، وكان قيامها مرتبطا باسم ابي الحسن الأشعري (توفي ١٣٥) الذي درس علم الكلام ، كما جاء في الروايات القديمة ، على الجبائي ، رئيس معتزلة البصرة ؛ ولكنه ما لبث ان انشق عن تلك المدرسة في سن الاربعين ٢ . فقد ظهر له النبي في المنام

موعزا اليه ان « ارفع امتي » ، فما كان من الاشعري الا ان اعلى منبر المسجد في البصرة واعلن ارتداداه، وعزمه على التشهير « بفضائح المعتزلة ومعاييبهم » .

مناظرة الاشعري والجبائي

ولقد جرت بين الاشعري واستاذه الجبائي مناظرة حول عدالة الله واستحقاق العبد ، ابرزت ميوله الاصلية المناوئة للمعتزلة ٢ . وسواء اكانت هذه المناظرة حقيقة تاريخية ام لا ، فانها ذات اهمية خاصة ، لانها دارت على مسألة من اهم المسائل التي انقلب فيها الاشعري على المعتزلة . يسأل التلميذ استاذاه في هذه المناظرة : ما حال ثلاثة اخوة في الحياة الآخرة ، مات احدهم على الايمان ، وثانيهم على الفسق ، وثالثهم قبل بلوغ سن الرشد ؛ فيجب الاستاذ : يلحق الاخ الصالح بالنعيم ، والفاسق بالجحيم ، والثالث بمنزلة بين المنزلتين ، فيسأل الاشعري ثانياً : فلو اراد الاخ الثالث ان يلحق باخيه الاول في النعيم ؟ فيجب الجبائي : لا يؤذن له ، لان اخاه الاول لحق بالنعيم بسبب طاعته الكثيرة . فيقول الاشعري : فاذا احتج الاخ الثالث انه لو ابقاه الله لاختار حياة البر ، فيجب الجبائي : يقول الباري : كنت اعلم انك لو بقيت لعصيت ، فراغيت مصلحتك وكفيتك عذاب الجحيم القيم . فيقول الاشعري : لو صاح الاخ الفاسق قائلاً : يا اله العالمين ، لقد علمت حالي ايضاً ، فلم راعيت مصلحته دون مصلحتي ؟ فبماذا يجب ؟!

قدرة الله المطلقة في مذهب الاشعري

والرواية في المصادر القديمة تذكر ان الجبائي عجز عن الاجابة عما عسى ان يكون رد الله على هذه الاحتجاجات ، بناء على قول المعتزلة بعدالة الله المطلقة . اما النتائج التي استنتجها الاشعري منها فتؤلف جوهر مذهبه في قدرة الله المطلقة وسلطته الشاملة في الكون ، وحمية احكامه الخلقية والدينية . فهذه الاحكام مستقلة كل الاستقلال عن كل التزام ، خلقيا كان او غير خلقيا ، الا عن المشيئة الالهية المطلقة . فمن حق الله وحده ان يدبر شؤون البشر كما يشاء ، ومن واجب « العبد » ان يطيع دون استفسار . وخلافا لدعوى المعتزلة ، ليس للفاعل البشري اي دور في عملية الاختيار او الفعل ، او اي حق في المنافع الخلقية والدينية التي تنجم عن هذا الفعل . وكان المعتزلة ، ورغبة منهم في التشديد على حرية العبد ومسؤوليته ، قد وصفوه بشيء من القلو ، بانه « خالق لافعاله » . وعند الاشعري ان هذا

الكلام المنكر يفضي الى نفي الوجدانية عن الله ، وببطل كونه الخالق والرب الوحيد للعالم ، ويؤدي بالتالي الى اثبات خالقين اثنين ، على غرار المانوية او المجوس .

الجمع بين القدر والعدل

وبعد تقرير قدرة الله الشاملة وسلطته المطلقة ، سارع الاشعري الى استنباط بعض المضامين الخلقية . ذلك ان انكار دور الانسان الخلقى في عملية الاختيار والفعل ، واسناد المسؤولية عن افعاله وقراراته الى الله ، ينطويان ضمنا على نفي العدالة الالهية ؛ ومع ذلك ، فالقول بان افعال الانسان هي نتيجة « قضاء الله وقدره » لا يعني ضرورة ، في عرفه ، ابطال عدالته . فالظلم ، عنده ، اما ان يعني الخروج عما سنته ارادة عليا ، او اجترار فعل خارج عن نطاق ارادة الفاعل ، وفي كلا الحالتين ، لا يمكن نسبة الظلم الى الله ، رب العالمين غير المنازع ، الذي لا يعنو لسلطة احد .

الصفات الالهية وصلتها بالذات

وكذلك في باب الصفات الالهية وخلق القرآن كان موقف الاشعري مبينا لموقف استاذ المعتزلي من جهة ، ولوقف المشبهة او الحشوية من جهة اخرى . ورغبة منه في المحافظة على المفهوم القرآني للخالق الحي ، راح يعارض المعتزلة في ميلها الى تجريد الذات الالهية من الصفات الايجابية، مدلا بحسب رواية الشهرستاني (ت ١١٥٣) - وهو مؤرخ اشعري من علماء القرن الثاني عشر - ان الصفات الذاتية الالهية وهي العلم والقدرة والحياة ازلية قائمة في ذات الله . الا انه لا يمكن ان يقال فيها انها عين الذات ، كما قال المعتزلة ، ولا انها متميزة عن الذات ، لان فحوى القول الاول ان علم الله وقدرته وحياته هي الله عينه ، فامكن ان نوجه دعاءنا الى علم الله وقدرته وحياته ، بدلا من ان نوجهه اليه ، وهذا محال .

الصفات بين التعتيل والتجسيم

ان تحليل قيام الصفات في الذات الالهية الذي عمل المعتزلة على اثباته ، لم يتطرق الاشعري ولا اتباعه الى تفصيله . فكيف يمكن تمييز هذه الصفات عن ذات الله وهي قائمة فيها ، دون ان يؤدي وجودها هذا الى كثرة في ذاته؟ هو سؤال رفض الاشعري ان يخوض فيه . واكتفى في هذا المقام بالرجوع الى

موقف المحدثين الادلين ، امثال مالك بن انس الذي يروى انه ذهب في باب استواء الله على العرش الى ان « الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة » ، والايمن به واجب والسؤال عنه بدعة » ١٠ .

على ان الاشعري في مؤلفاته الجدلية حريص على نقض اقوال « نفاة الصفات » - اي المعتزلة - حرصه على نقض اقوال الحشوية والمجسمة . فهؤلاء بلفوا من تقديمهم لنص الكتاب ان اسندوا الجسمانية الى الله ، وذلك استنادا بالدرجة الاولى الى ان القرآن نص عليها صراحة . فالقرآن في سورة القيامة (الآيتان ٢٢ و ٢٣) يشير الى قدرة المؤمنين على ان يروا الله يوم القيامة ويتحدث في سورة الاعراف (الآية ٥٤) ، وسورة طه (الآية ٥) عن استوائه على العرش . لذلك لم يتردد المجسمة ، امثال هشام بن الحكم وعبدالله بن كرام واتباعهما ، في استخراج النتائج المنطقية الكاملة من ظاهر هذه الآيات القرآنية وفي تصور الله ، كما قال ابن رشد في ما بعد ، « كانسان ازلي » يتصف بهذه الصفات الجسمانية الصريحة .

استحسان الخوض في علم الكلام

ومع ذلك فان التدرج بالقياس العقلي في مسائل الكلام ينبغي اولا تبريره تبريرا مقبولا . ومع ان موقف الاشعري رجعي الطابع اذا قيس بموقف الفلاسفة وغلاة العقليين ، فهو بلا ريب لا يخلو من الطرافة والعمق . ففي الرد على الحشويين واهل الحديث الذين نفوا جواز الاستدلال وانكروا شرعية القياس ، يؤكد الاشعري ان القرآن يقر مبدا القياس ، ويستخدمه في مواضع عديدة ١٠ . ففي مقالة تدور على معالجة هذه المشكلة خاصة عنوانها « استحسان الخوض في علم الكلام » ، يبرز بوضوح موقف هذا العالم المعتزلي الاصل والمناوئء لاهل الحديث ، من مسألة شقت صفوف متكلمي القرن العاشر . فقد انكر اهل الحديث التدرج بالقياس ، بل وبسائر اساليب الجدل والاستدلال جملة ، استنادا الى ان النبي لم يتطرق قط الى مسائل علم الكلام ، مع انه تناول سائر الامور الدينية والاخلاقية اللازمة لسعادة المرء . واذن فالتدرج به ، في رأيهم ، بدعة وخروج عن سنة السلف .

دليل الصمت بين القبول والرفض

الا ان الاشعري يقلب دليل الصمت هذا على اهل الحديث انفسهم وينسوق اليهم التهمة نفسها على ان السكوت ايضا بدعة ، ما دامت دعواهم

هذه لا تستند الى ما هو صريح من اقوال النبي . واهم من ذلك ان النبي كان على علم بمسائل الحركة والسكون ، العرض والجسم ، الصفات الالهية وما عداها من المسائل التي يدور عليها علم الكلام . لكن الوارد في القرآن والحديث بشأنها لا يتعدى التلميح العام ، وعلى مثل هذا التلميح بني علم الكلام برمته ١١ .

وختاماً يمكن تبرير سكوت القرآن والحديث عن ذكر هذه المسائل بسهولة . فالامة الاسلامية لم تواجه المصاعب والشكوك التي ادت آخر الامر الى اثاره هذه المسائل والا لاقدم النبي على وضع الاسس اللازمة لحلها . لذا لم يكن امام الفقهاء والمتكلمين فهم التماس حلها من سبيل ، سوى قياسها على ما صرح به القرآن والحديث . وواجب على كل مسلم عاقل ، كما يقول الاشعري ، ان يرد هذه المسائل الى مجموع المبادئ التي اقرها العقل او الحس او البديهة ١٢ .

دليل العقل بين القبول والرفض

ان الاشعري ، في تطبيقه لهذه النزعة العقلية المعتدلة ، عنى المسائل الكبرى التي كانت تطرح في اوساط المتكلمين انذاك ، يبدو حريصاً على تبرير معارضته للمعتزلة على صعيد عقلي ، مع انه لا يوافقهم في الجوهر . والنتيجة الحاصلة ان اسلوبه شبيه باسلوبهم ، لكن مذهبه تقرير لقضايا تقليدية او حنبلية في قالب جديد .

فاذا نحن اخذنا مفهوم المعتزلة للاختيار مثلاً على ذلك ، يتبين لنا هذا التمييز جلياً . ففي « الابانة عن اصول الديانة » يصف الاشعري قدرة الله المطلقة بعبارات لا تدع اي مجال للمبادرة البشرية حيث قال : « ونقول ان كلام الله غير مخلوق ، وانه لم يخلق شيئاً الا وقد قال له : كن فكان ، كما قال (سورة النحل الآية ٦٠) : « انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون » ، وانه لا يكون في الارض شيء من خير او شر الا ما شاء الله . . . وان احداً لا يستطيع ان يفعل شيئاً قبل ان يفعله ، ولا يستغني عن الله ، ولا يقدر على الخروج على علم الله عز وجل . وانه لا خالق الا الله ، وان اعمال العباد مخلوقة لله مقدرة ، كما قال (سورة الصافات الآية ٩٦) : « خلقكم وما تعلمون » . وان العباد لا يقدرون ان يخلقوا شيئاً ، وهم يخلقون . . . وان الله يقدر ان يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه اراد ان يكونوا كافرين ، كما علم ، وخذلهم وطبع على قلوبهم . وان الخير والشر بقضاء الله

وقدره ، خيره وشره ، حلوه ومره . ونعلم ان ما اخطانا لم يكن ليصيبنا وان ما اصابنا لم يكن ليخطئنا ، وان العباد لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا الا بالله » ١٢ .

الكسب بين الجبر والاختيار

ففي هذا التأكيد على قدرة الله المطلقة وعجز المخلوق ، يكرر الأشعري تقرير المفهوم القرآني للإله الجبار الذي لا تدافع أحكامه ولا يحيط بها ادراك . ومع ذلك ، فوراء هذا الجدل ، يكمن الرأي المعتزلي القائل ان الانسان « خالق » أفعاله ، وبالتالي فاعل حر ومسؤول . فمفهوم خالق آخر عدا الله ، عند الأشعري ، عبارة عن اشراك بالله وحدّ لقدرته الكاملة . وعلى الرغم من هذه المآخذ ، فهو يخالف اهل الحديث في دعواهم ان الانسان لا يؤدي اي دور في عملية الفعل الخلقى ، ويحاول الأشعري في نظريته في « الكسب » ، او اكتساب الجزاء او العقاب على العمل المبتدع ، ان يجد مخرجا من معضلة المسؤولية ، دون ان يضحي بقدرة الله المطلقة . فيجعل الافعال الاختيارية من خلق الله ، وكسب العبد الذي تسند اليه . ويختلف الخلق عن الكسب ، عنده ، في انه نتيجة « للقدره القديمه » ، في حين ان الكسب نتيجة « للقدره الحادثة » ، بحيث يكون الفعل الواحد من خلق القدره الاولى ومن كسب القدره الثانية في الوقت نفسه . وبعبارة اخرى ، فان المرء يكتسب الثواب او العقاب على فعل يخلقه الله ، اذ يستحيل ان يكتسبه الله في الزمان ، وهو فاعله منذ الازل ١٤ . وفي هذا التمييز اللفظي الدقيق بين ما يكتسب في الزمان وما يخلق او يقدر منذ الازل ، يكمن ، في عرف الأشعري ، سر التمييز بين الافعال الاختيارية والاضطرارية ، وكذلك بين الثواب والعقاب الذي يلحق بالافعال الاولى . والانسان ، من حيث هو محور الفعل « المكتسب » او موضوعه ، يصبح مسؤولا عنه ، بينما هو غير مسؤول قطعا عن الفعل الاضطراري ، كالارتعاش والسقوط وما شابه . اما العلاقة الرئيسية بين هذين النوعين من الفعل ، في عرف الأشعري واتباعه ، فهي ان الانسان يدرك بالبديهة الفرق بينهما . وهكذا ، فعوضا عن اعادة حرية الاختيار التي كان الجبرية قد حرمتها الانسان الفاعل منها ، يكتفي الأشعري بان يعيد اليه الاقتناع بانه مسخر « للقدره القديمه » . وبفضل هذا التمييز الدقيق تمكن الأشعري من تجريد مفترضات الجبريين واهل الحديث من جفائنها اللفظي ، دون ان يتخلى عن جوهر الموقف الجبري . اما تفصيل هذا الموقف

الخلقي الغريب ، وما انطوى عليه من نظرة « ظرفية » الى الكون ، فلمعل من المستحب ارجاء الخوض فيه الى فصل لاحق ، لما كان لاتباع الاشعري من شأن في بسطه وصقله .

قيمة اصلاح الاشعري

ان المغزى التاريخي الذي ينطوي عليه « اصلاح » الاشعري لا يكمن في تفرغ حلو له للمسائل الكلامية التي طرحها المعتزلة ، بل في استعداده للاستفادة من اسلوبهم الجدلي ، وكذلك في التلطيف من حدة مواقف اهل الحديث وسائر خصوم العقليين الذين كان الاشعري ، في ما يبدو ، اقرب اليهم مزاجا منه الى المعتزلة . فاذا لم يكن لنا مناص من وصف موقفه الكلامي ، الذي تلخصه العبارة المعروفة « بلاكيف » ، بانه لا ادري ، فينبغي مع ذلك تمييزه بوضوح عن اللادرية العمياء التي يتصف بها المؤمن المتعصب الذي لا يسمح بطرح اي ضرب من الاسئلة . فلا ادريته تلك كانت من النوع المتحفظ الذي يتحلى به الباحث الجاد في طلب الحقيقة اذ ينتهي ، مخطئا او مصيبا ، الى تقرير عجز العقل عن اكتناه صلة الانسان بالله ، او صلة الله بالانسان .

الفصل الثاني

المذهب الأشعري و وضعه الجاويرا في الطريقة

الارث الاشعري في القرنين التاليين

ان المضامين الكبرى التي انطوت عليها نظرة الاشعري الكلامية الجديدة، تولى تفصيلها اتباعه في القرنين العاشر والحادي عشر . فقد تركز انتباه الاشاعرة انذاك الى جانب جوهر عقيدتهم المناوئة للمعتزلة ، على مسألتين كبيرين ، الاولى : طبيعة المعرفة العقلية وحدودها ، بالنسبة الى الحقيقة الدينية او مسألة « العقل والسمع » ، والثانية : الاطار المتافيزيقي الذي يجب ان يوضع فيه المفهوم الصحيح لقدرة الله المطلقة وسلطانه الشامل . ولم يعالج مؤسس المذهب الاشعري ، في ما يبدو ، هاتين المسألتين بشيء من الاستقصاء .

الباقلاني علم الاشعرية الثاني

ان اول علم في تاريخ المدرسة الاشعرية هو ابو بكر الباقلاني (توفي ١٠١٣) ، الذي ينتمي الى الجيل الثاني من المتكلمين الاشاعرة . هذا العالم الذي ينسب اليه المؤلفون اللاحقون فضل تهذيب طرق الكلام ١٥ ، قد بسط في « كتاب التمهيد » دعائم العقيدة الاشعرية واطارها المتافيزيقي للمرة الاولى .

تعريف العلم وذكر اقسامه

يبدأ هذا الكتاب بالبحث في طبيعة المعرفة او العلم ، على وجه بات في ما بعد نموذجا لكتب اشعرية اخرى ، نظير « اصول الدين » للبغدادي و « الارشاد » للجويني . الا ان له مع ذلك طابعا « عصريا » ، وعلى ذلك فان المؤلف يعرف هذا العلم بقوله : « انه معرفة المعلوم على ما هو به » ١٦ . ويدل في ما بعد على ان هذا المعلوم يكون موجودا او معدوما ، وهو ما اعتبره المعتزلة شيئا، دون الاشاعرة . وينقسم هذا العلم عنده الى قسمين رئيسيين :

العلم الالهي القديم والعلم المحدث بالمخلوقات القابلة للمعرفة ، كالملائكة والجن والانس . وينقسم العلم المحدث بدوره الى قسمين : ضروري واستدلالي .

العلم الضروري والعلم الاستدلالي

اما العلم الضروري فهو العلم الذي لا يلحق به شك . ومن معانيه الفرعية انه ما يحتاج اليه ، وهو معنى الضرورة الاخر ١٧ ؛ واما العلم الاستدلالي او النظري فهو العلم الذي يعقب التفكير ، وبكلام آخر هو العلم الذي يبنى على علم الضرورة او الحس .
والعلم الضروري يكتسب بواسطة احدى الحواس الخمس ولا يلحقه الشك اصلا . ومنه ضرب ليس باحساس ، ولكنه من ادراك النفس ابتداء ، كعلم الانسان بوجوده وابعاله الذاتية ، كاللذة والالم والحب والكراهية والعلم والجهل . يضاف الى ذلك ادراك صدق قول القائل او كذبه ، وكذلك ادراك الادراك ، كعلمنا بخجل الخجل ووجل الوجل ، الخ ١٨ .
والضرب الثالث من العلم الضروري تواتر الاخبار عن البلدان البعيدة ، والاشخاص والممالك التي عفت عليها الدهر . ومنه نوع يقذفه الله في النفس دون مخبر ودون توسط الحواس ، التي ترد عليها المعارف عادة ١٩ .
كان المعتزلة اول من اقرّ التمييز بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية ٢٠ ، بفيه اقحام العقل في موضوعات كانت تعتبر حتى ذلك الحين من اختصاص الوحي او الايمان . ولم ينكر الاشاعرة ، كما يتبين من امر الباقلاني ، صحة المعرفة العقلية ، بل استنكروا تعدي المعتزلة على ميدان الايمان . ففي باب مسألتين رئيسيتين من مسائل « الالهيات الطبيعية » ، اعني : ما اذا كان الله يدرك بالعقل ، وما اذا كانت معرفة الخير والشر ممكنة « قبل ورود السمع » ، اتخذ الاشاعرة موقفا مناوئا للمعتزلة . فعندهم ان وجود الله ووحدته يعرفان بالعقل من النظر في حدوث العالم وضرورة اثبات محدث له .

دليل الصوت ودليل الجواز

وللتدليل على هذه الضرورة ، ذهب الاشاعرة الى ان العالم - الذي عرفوه بقولهم انه كل شيء ما عدا الله ٢١ - ، مركب من جواهر واعراض .
والاعراض لا يمكن ان تبقى زمانين ، بل يخلقها الله باستمرار ، فيحدثها ويفنيها متى شاء ٢٢ . كذلك الجواهر التي تقوم فيها الاعراض ، فان الله يخلقها باستمرار ، وبقاؤها انما هو نتيجة خلق الله لعرض البقاء الذي يحل فيها ٢٣ .

ويلزم عن هذه المقدمة ، ان العالم ، وهو محدث ، لا بد له من محدث ٢٤ .
ان صيغة هذا الدليل ، كما بورده الباقلاني ، لا تختلف كثيرا عن الصيغة
الإشعرية العامة . الا انه يؤيده بدليلين آخرين يختلف فيهما « الحد الاوسط »
لا البنيان المنطقي للدليل فهو يذهب في الدليل الاول الى ان تقدم بعض
الاشياء زمنيا على بعضها الاخر يستدعي « مقدما قدمها » ، هو الله . اما
في الدليل الثاني ، فيقحم مفهوم الجواز ويذهب الى ان الاشياء ، بحد ذاتها ،
قابلة لثتى الاشكال والصور . واختصاصها بصورها العينية يستدعي
« مرتجحا » او « مختصا » قضي بأن تتصف بهذه الصور دون سواها ، وهذا
المخصص هو الله ٢٥ .

وقد توفّر على الدليل الاخر ، أي « دليل الجواز » ، مؤلفون لاحقون
لا سيما الجويني (ت ١٠٨٦) في « الرسالة النظامية » ، وهو الدليل الذي
بسطه بالتفصيل ، كما راينا ، ابن سينا في الهيات « الشفاء » . ويلاحظ مع
ذلك ان عامة الاشاعرة اختاروا « دليل الحدوث » لانه كان يتفق مع مفهوم
العالم الذي خلقه في الزمان اله قادر على شيء ٢٧ .

العقل والسمع في معرفة الخير والشر

اما في باب التمييز بين الخير والشر ، الذي كان يؤلف المسألة الكبرى
الثانية من مسائل علم الكلام ، فقد كان الاشاعرة على خلاف بشأنه مع المعتزلة
ايضا . فبينما ذهب هؤلاء الى ان الانسان قادر على التمييز عقليا بين الخير
والشر ، قبل ورود السمع ، تمسك الاشاعرة بنظام اخلاقي مبني على الاعتقاد
بالارادة الالهية المطلقة ، فالخير هو ما امر الله به ، والشر ما نهى عنه .
وانسجاما مع هذه المقدمة الارادية ، نفوا ان يكون لذلك النوع من المعرفة
العقلية اي فضل في ادراك كنه الفعل الطبيعي ، بأي مقياس خلقي ٢٨ .
فقدرة الله وسلطانه يهيمنان على كل شيء ، حتى ان معنى العدل والجور
مرتبطة باحكامه . وليس للعدل والجور او الخير والشر اي معنى بمعزل عن
هذه الاحكام . لذا لم يكن الله ملزما ، كما اعتقد المعتزلة ، برعاية الاصلح
لخليقته او بصيانة مصالحهم الخلقية والدينية — اذا صح التعبير — بل هو
حر كل الحرية في معاقبة الابرياء والعفو عن الفاسقين . ولو شاء ، لخلق
عالما يختلف كل الاختلاف عن العالم الذي خلقه ، او لامتنع عن خلق هذا العالم
او اي جزء منه جملة ٢٩ .

المذهب الذري في النظام الاشعري

كان المغزى المتأيزيقي في هذه النظرية الدينية والخلقية التي تطرقنا اليها هو المهمة الفلسفية الكبرى الثانية التي واجهتها المدرسة الاشعرية . ففي هذا الاطار ، كانت الفروق بين كبار دعائها من الباقلاني حتى الشهرستاني ، ضئيلة . الا ان الباقلاني كان من السابقين الى وضع الاسس المتأيزيكية للمذهب الاشعري . وجدير بالذكر ان المؤلفين اللاحقين ينسبون اليه الفضل في تبني المذهب الذري الذي حل بمنزلة الدعامة المتأيزيكية في نظام الكلام الاشعري .

على ان تسرب المذهب الذري سبق ولا شك ، نشأة المدرسة الاشعرية ذاتها ؛ وذلك خلافا لما ذكر ابن خلدون من ان الباقلاني « وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والانظار ، وذلك مثل اثبات الجوهر الفرد والخلاء ، وان العرض لا يقوم بالعرض ، وانه لا يبقى زمانين » ٢٠ اذ يتبين مما جاء عن المذهب الذري في المؤلفات الباكورة في الملل والنحل ، نظير كتاب « مقالات الاسلاميين » الذي وضعه مؤسس المدرسة الاشعرية نفسه ، ان هذا المذهب كان قد توثق في الاوساط الكلامية في اواسط القرن التاسع . وهكذا يبدو ان ضرار بن عمرو ، المعاصر لواصل بن عطاء (ت ٧٤٨) ، وهو من اوائل متكلمي المعتزلة البصريين ، كان اول متكلم انكر ثنائية الجوهر والعرض بعد ان كانت من النظريات المسلم بها . ويذكر الاشعري ان ضرارا ذهب الى ان الجسم عبارة عن مجموعة من الاعراض تقوم فيها اعراض اخرى ٢١ . كذلك انكر هذه الثنائية متكلم شيعي مادي النزعة من المشبهة المتطرفين ، هو هشام بن الحكم ، كما رأينا ٢٢ ، ورد كل شيء الى مفهوم الجسم الذي كان قابلا ، في عرفه ، للقسمة الى ما لا نهاية له ، فهو اذن غير مركب من جواهر ٢٣ .

اثر الذرية على السببية

الا ان المذهب الذري بدا يتخذ شكلا ثابتا في القرن التاسع . ويمكن ان نستنتج من رواية الاشعري في كتاب « المقالات » ان ابا الهذيل (ت ٨٤١ او ٨٤٩) والاسكافي (ت ٨٥٤ او ٨٥٥) والجبائي (ت ٩١٥) ، استاذ الاشعري نفسه ، ومعمرأ ، معاصر ابي الهذيل ، وهشام الفوطي وعباد بن سليمان ، معاصريه ايضا ، سلموا جميعهم بالمذهب الذري ، في شكل من اشكاله ٢٤ . فالجبائي مثلا عرف الجوهر او الجزء بقوله انه الحامل

للاعراض وانه جوهر بحد ذاته ، ويمكن ادراكه قبل حدوثه ٢٥ ، وذلك في ما يبدو على وجه افلاطوني مجرد .

هذا التأمل المتافيزيقي الذي بداه متكلمو المعتزلة واصل العلماء اللاحقون بحثه وتهديبه . اما الاشاعرة فبحكم تسليمهم بقدرة الله الفائقة وسلطانه المطلق على العالم ، وجدوا في المذهب الذي ذريعة مناسبة لدعم اقوالهم الكلامية . فنظام كوني ارسطوطالبي ، تسيطر عليه قوى سببية تتفتق عن ذاتها بصورة تكاد تكون الية ، لم يكن مؤاتيا لفرضهم الاصلي ، وهو تقرير قدرة الله على ان يفعل بارادة مطلقة وجبروت تام في العالم ، في حين ان مجموعة من الجواهر التي تتوقف - كما تتوقف الاعراض التي تحل فيها - على مشيئة الله ، في حدوثها او بقائها ، هي اكثر انسجاما مع قدرة الله المطلقة . وفي الرد على نفاة الاعراض ، ذهب هؤلاء العلماء الى ان حركة الجسم بعد سكون ، اما ان تكون ناجمة عن الجسم نفسه ، او عن شيء آخر . والوجه الاول ممتنع ، لان الجسم لا يخرج عن كونه جسما في حالي الحركة والسكون كليهما . لذا وجب ان تكون الحركة ناجمة عن شيء او معنى ما مبين للجسم ، وهو ما ندعوه بالعرض ٢٦ .

انواع الاعراض وخواصها

اما عدد الاعراض التي قال بها الاشاعرة فقد تبلغ الثلاثين ، ويمكن قسمتها بصورة عامة الى اعراض اولية واخرى ثانوية ، تبعا لضرورة اقترانها بالجسم او جواز اقترانها به . والقسم الاول من الاعراض الاولية هي « الاكوان » ، كالحركة والسكون والتركيب والوضع . ثم تتلوها اعراض اللون والحرارة والبرودة ، الخ ٢٧ . ويروي البغدادي ان الاشعري اعتقد ان ثمانية من هذه الاعراض لا تنفصل عن الجسم مطلقا هي : الحركة واللون والطعم والرائحة ، والحرارة او ضدها ، والرطوبة او ضدها ، والحياة او ضدها ، واخيرا البقاء ٢٨ .

وينسب الى المتكلمين من معتزلة واشاعرة طائفة من اغرب الراء في باب الاعراض . فيروي ان الكمبي واتباعه ذهبوا الى ان الجوهر قد يتعري من جميع « الاعراض الاولية » ما عدا اللون ، وان ابا هاشم ابن الجبائي ، ذهب الى ان الجوهر لدى حدوثه قد يتعري من جميع الاعراض ما عدا الكون . وقد ذهب معتزلي آخر هو الصالحي ، الى ابعد من ذلك ، فزعم ان الجوهر قد يوجد دون اي من الاعراض ٢٩ .

ومن خواص هذه الاعراض .، كما يروي البغدادي ، انها ليست قابلة بحد ذاتها للتركيب او المعاسة او الانتقال ، ما دامت هذه الخواص تلحق بالجسم وحده . فالاعراض ، من هذه الناحية ، شبيهة بالجواهر ، التي ذهب بعض المتكلمين الى انها غير قابلة بحد ذاتها للتركيب ولا للمعاسة او الحركة . ومع ذلك فقد ميزوا بينهما تمييزا ما ، لكن المشاكل النظرية لم تنقطع . وهكذا وجد علماء الاشاعرة ، والى حد ما علماء المعتزلة ايضا، ظاهرة الجركة مستعصية على الحل ، لذا لجأوا الى ابعاد الذرائع محملا اذ عمدوا الى محاولة تاويلها عقليا . فالنظام مثلا رد جميع الاعراض او الصفات ، بما في ذلك الافعال البشرية الى مقولة الحركة الكلية ، وفسر السكون نفسه بأنه « حركة اعتماد » ٤٠ ، فذهب الى اننا حين نقول ان جسما ما ساكن في حيزه ، فليس معنى ذلك الا انه تحرك فيه مرتين . ولكي يعالج قدرة الجسم على قطع مسافة ما - وهي عنده عبارة عن سلسلة لا متناهية من النقاط او الاجزاء - ادخل مفهوم « الطفرة » ، او القول بان الجسم قد ينتقل من نقطة (ا) الى نقطة (ج) دون ان يمر بالنقطة المتوسطة (ب) ٤١ .

اما الاشاعرة فقد اخذوا بمفهوم اغرب للوجود المنفصل ، وحلوا هذه المشكلة على وجه آخر ، زاعمين ان الحركة والسكون « كونان » من اكون الجواهر ، كما مر . وعندما ينتقل الجواهر من نقطة الى نقطة ، فمعنى ذلك انه ساكن بالنسبة الى النقطة الثانية ، متحرك بالنسبة الى الاولى . ويروي البغدادي ان القلانسي ، وهو اشعري منحرف ، ذهب الى ان السكون عبارة عن كونين متتابعين في حيز واحد ، بينما الحركة كونان متتابعان في الحيز الاول وفي الثاني ضرورة ٤٢ .

فناء الاعراض

واهم خواص الجواهر او الدررات غي علم الكلام ، كما رأينا ٤٢ ، هو الفناء الذي اخذ به جميع الاشاعرة بما يقارب الاجماع . وقد قال الباقلاني ، على غرار مؤسس المدرسة الاشعرية ، بان الاعراض فانية وانها من جنس عوارض هذه الدنيا الزائلة التي يشير اليها القرآن في سورة الانفال (الآية ٦٧) ، وسورة الاحقاق (الآية ٢٤) .

وفي التدليل على فناء الاعراض ، يذهب البغدادي الى ان اثبات دوامها يستلزم استحالة عدمها . فاذا كان العرض قابلا للدوام بحد ذاته ، استحال ان يعدم ، ما لم يوجد مضاد له يوجب انعدامه . الا انه يستحيل قيام مرجح

يقضي بوجود هذا المضاد الذي يغلب امتناعه عن الانعدام ٤٥ .

دوام الجوهر

لذا ذهبوا الى ان دوام الجواهر يتوقف على حلول عرض البقاء فيها . ولكن ، لما لم يكن هذا العرض قابلا للبقاء بحد ذاته ، لزم استناد دوام الجواهر الى اعراض بقاء بلا انقطاع . او استنباط مبدأ آخر للدوام . وهذا المبدأ ، في عرف الاشاعرة ، هو المشيئة الالهية القاضية ببقاء الجواهر اي بالمقومات النهائية للاشياء الطبيعية في العالم ، او بفنائها . فالجواهر ، وكذلك الاعراض التي تحل فيها تتوقف في دوامها على مشيئة الله القاضية بتكرار اعادة خلقها ما شاء الله . ومع ذلك ، وجد بعض الاشاعرة انفسهم مكرهين على ايراد تعليل عقلي لانعدام جسم من الاجسام او فنائها . وهكذا يصف الباقلاني الفناء بقوله انه عبارة عن منع عرضي اللون والكون عن الجسم . ولما كان محالا ان يتعري الجسم عن هذين العرضين ، اقتضى هذا المنع ضرورة - في عرفه - فناء الجسم ٤٦ . فهذا الفناء ليس متوقفا اذن على حلول عرض الفناء في الجسم ، وهو قول على غرابته كان له مؤيد واحد ، هو القلانسي فقد ذهب الى ان الله اذا شاء ان يعدم جسما ما - خلق « فيه » عرض الفناء ففنى لتوه ٤٧ .

الجويني والشهرستاني

اقتصر دور ائمة الاشاعرة اللاحقين ، كالجويني والشهرستاني على بسط المفاهيم والاساليب التي بثتها المدرسة الاشعرية ونصرتها . فبسط الاول ، وقد عرف ايضا بلقب امام الحرمين ، بعض المضامين العلمية والكلامية التي انطوى عليها المذهب الاشعري وذلك في كتاب « الشامل » الذي لخصه المؤلف في كتاب « الارشاد » . اما الشهرستاني ، وهو مؤلف موسوعي الاطلاع ، فقد الف كتاب « الملل والنحل » ، وهو من اشهر الكتب العربية التي تبحث في موضوع الفرق واوسعها . والجزء الثاني منه مصدر لا غنى عنه لمن يشاء اعادة صوغ المفهوم الاسلامي للفلسفة اليونانية ٤٨ . كذلك الف الشهرستاني ملخصا لعلم الكلام دعاه « نهاية الاقدام في علم الكلام » يمتاز عن العديد من المؤلفات السابقة بشموله وتماسكه المنطقي ، الا انه لا يضيف جديدا الى التراث الكلامي المعروف .

الفصل الثالث

التفكير الفلسفي والفلاطونية الجديدة

نشأة الغزالي وتحصيله

ان العَلمَ الأشهر في تاريخ الرد الإسلامي على الأفلاطونية الجديدة هو أبو حامد الغزالي ، الفقيه والمتكلم والفيلسوف والصوفي . ولد الغزالي في طوس (خراسان) سنة ١٠٥٨ . واخذ منذ حداثة سنه بدراسة الفقه على استاذ ملقب بـ « الراذكاني » ثم انتقل منها الى جرجان حيث تابع تحصيله على أبي القاسم الاسماعيلي ، الا ان اعظم اساتذته على الإطلاق كان الجويني ، أشهر أئمة الأشعرية آنذاك . درب الجويني تلميذه اللامع في موضوعات الكلام والفلسفة والمنطق . اما تعرفه بالصوفية ، علما وعملا ، فيعود الفضل فيه الى الفارملي (ت ١٠٨٤) ، وهو من مشاهير المتصوفة في ذلك العصر .

الغزالي خليفة الجويني

الا ان تغييرا جذريا طرا على وضع الغزالي بعد ان حظي بلقاء نظام الملك ، وزير السلطان السلجوقي ، ملكشاه ، كان هذا الوزير الكبير المتعصب يلتهم حماسة للدفاع عن المذهب السني ، لذا عمد الى مناهضة الحركة الشيعية (الاسماعيلية) التي اخذت بها الخلافة الفاطمية المنافسة في القاهرة . وكانت هذه الخلافة قد احرزت نجاحا عظيما في اعمال سلاحي الدعاية والاغتيال السياسي في طول العالم الإسلامي وعرضه ، بحيث شعر السلاجقة بضرورة الرد عليهم بمثل سلاحهم . ولتحقيق هذا الغرض ، اسس نظام الملك عددا من المدارس الدينية التي دعت باسمه ، في ارجاء الشطر الشرقي من العالم الإسلامي ، حيث كان الفقه الشافعي والكلام الأشعري يدرسان بعناية خاصة . وقد رئس الجويني المدرسة النظامية في نيسابور وبقي رئيسا عليها حتى وفاته سنة ١٠٨٥ ، فبات من واجب التلميذ بعد وفاة استاذه ان يضطلع بمهمة الدود عن المذهب السني ٤٩ .

وهكذا تولى الغزالي رئاسة المدرسة النظامية في بغداد ، وتابع فيها

تدريس الفقه وعلم الكلام ، طيلة خمس سنوات (١٠٩١ - ١٠٩٥) بنجاح عظيم . الا ان اضطراب الوضع السياسي ومصرع نظام الملك سنة ١٠٩٢ اغتيليا بيد قاتل اسماعيلي ، ثم وفاة السلطان ملكشاه بعد ذلك بقليل ، كانت مما ادى تدريجيا الى تحوله عن التعليم . ومما زاد في احساسه بتفاهة حياة لم تكن موقوفة على البحث المجرد عن الحقيقة او على تمجيد الله تحوله الى ممارسة الطريقة الصوفية بين سنة ١٠٩٣ و ١٠٩٤ .

الصراع الداخلي والانقطاع عن التدريس

بروي الغزالي في سيرة حياته المثيرة ، « المنقذ من الضلال » الذي يشبهه البعض بـ « اعترافات » القديس اغسطينوس ، قصة قلقه الروحي وتشككه الفكري ؛ ثم تخليه ، وهو في ذروة شهرته ، عن منصب التدريس الذي كان يشغله في بغداد سنة ١٠٩٥ ، وتطوافه بعد ذلك في سورية وفلسطين والحجاز ، وعودته اخيرا الى التدريس بعد احدى عشرة سنة في نيسابور . الا ان هذه المرحلة الثانية من التدريس لم تدم طويلا ، اذ لم تمض خمس سنوات حتى لاقت حياته الحافلة بالنشاط كعالم ومتصوف نهاية باكرة سنة ١١١١ .

البحث عن العلم اليقيني

ان سيرة الغزالي الذاتية تدخلنا من اول سطر فيها، في صلب المشاكل الروحية والفكرية التي كتب عليه ان يعانيتها طيلة حياته ، ولا سيما ابان فترة المحنة التي عقبته تخليه عن منصبه في نظامية بغداد . وكان حتى قبل بلوغه سن العشرين ، كما يقول ، قد استحوذ عليه شوق جارف لمعرفة اليقين ، وحز في نفسه ما شهد من تضارب العقائد والمذاهب وانقياد جمهور الناس انقيادا اعمى لسلطة الوالدين والاساتذة . لذا وطد العزم على البحث عن « العلم اليقيني » الذي يعرفه بقوله انه العلم « الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب » ٥١ ، حتى لو تنطع لابطاله صانع المعجزات ، لثبت امام الامتحان . فلما اخذ في الفحص عما اذا كان عنده شيء من ذلك العلم ، وجد نفسه مضطرا الى الاستنتاج ان المعرفة الوحيدة التي تتصف بهذه الصفة هي معرفة الحسيات والضروريات . ولكي يمضي بعملية الشك الى نهايتها المنطقية ، شعر ان عليه ان يتحقق من ان هذه المعرفة هي بالفعل من النوع اليقيني . وبعد مدة طويلة من الشك المضي ، تيقن انها ليست كذلك .

ففي باب الحسيات ، كثيرا ما تحكم حواسنا بأن المحسوس على حال ما ، فما يلبث العقل ان يبطل حكمها . مثال ذلك اننا ننظر الى الظل ، فنراه واقفا ، وبعد لحظة نجد انفسنا مضطرين الى التسليم بأنه متحرك . او ننظر الى جسم بعيد ، كالكوكب ، فيبدو لنا صغيرا بحجم الدينار ، والادلة الهندسية تحملنا على التسليم بأنه اكبر من الارض ٥٢ .

اليقين بالكشف لا بالعقل

فاذا كانت المعرفة الحسية مما لا يمكن الوثوق به ، فمعرفة القضايا الضرورية او الاولى لا يمكن الوثوق بها ايضا . اذ لم تلبث الحسيات ان ذكرت الغزالي قائلة : بمّ تامن ان تكون ثقتك بالضروريات العقلية مفايرة لثقتك بالحسيات ؟ وقد كذب حاكم العقل هذه الحسيات ، « فلعل وراء حاكم العقل حاكما آخر ، اذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه » ٥٣ . والقياس على الاحلام مفيد هنا ، فكثيرا ما نثق بصحة تخيلاتنا في المنام ، فاذا استيقظنا تبددت ثقتنا تلك . فلعل حياتنا هذه بالنسبة الى الاخرة شبيهة بالنوم ، كما قال الرسول : « الناس نيام ، فاذا ماتوا انتبهوا » .

استمرت هذه الشكوك تساور الغزالي ، كما يقول ، مدة تقرب من شهرين ، وكانها داء عضال . واخيرا شفي من مرضه واستعاد عافيته العقلية ، ولم يكن ذلك بفضل جهده الخاص ، بل « بنور قذفه الله في الصدر ، وهذا النور هو مفتاح اكثر المعارف » . فتحقق حينذاك ان هذا النور ليس من باب الادلة او الاقوال ، بل هو لطف الهي ، وصفه القرآن بقوله : « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام » ٥٥ ، وعلامته « التجافي عن دار الفرور والابانة الى دار الخلود » .

التجرد للدفاع عن السنة

لقد كتب الكثير عن مدى اخلاص الغزالي في حديثه هذا ، وعن مغزى استخدامه لاسلوب الشك . اما هل الرواية الواردة في « المنقذ » هي سجل فعلي لتجربته الروحية والفكرية ، فمسألة نظرية بحثة . انما المهم في الامر هو الجدية البالغة التي يصف بها الاحوال النفسية التي مر فيها ، فقد ساوزه الشك أولا ثم اهتدى الى اليقين بفضل نور الهي ، ووافق آخر الامر على مناصرة المذهب السني بالتصدي علنا للعاة الغي والفرور .

من هؤلاء الدعاة يفرد الغزالي اربع فئات قد يظن انها ادركت الحق (الاسلامي) في القرن الحادي عشر ، فاذا لم يعثر عليه عند احداها ، لم يبق في الحق مطمع . وهذه الفئات هي المتكلمون ، فالباطنية (الاسماعيليون) ، فالفلاسفة فالصوفية .

موقفه من الكلام والمذهب الباطني

ان غرض علم الكلام الذي بدأ الغزالي بتحصيله اولا هو نصرة عقيدة اهل السنة ، ودرء هجمات اهل البدعة عنها . والمتكلمون ، في كل ذلك ، على ما راي ، يبدؤون بمقدمات ليست يقينية ، وانما اضطرهم الى التسليم بها اما منطوق الآيات القرآنية او اجماع الامة . وهذا النوع من العلم لا غناء فيه عند من كان مطلوبه ذلك اليقين الذي لا يرقى اليه شك والذي كان الغزالي يبحث عنه ٥٦ .

اما المذهب الاسماعيلي ، الذي كان يعرف بمذهب التعليم انذاك ، فلم يرو غليله ايضا . اذ جوهر مذهبهم ان معرفة الحق لا تمكن الا من جهة المعلم ، وان المعلم الوحيد الذي لا يمكن مدافعتة هو المعلم المعصوم ، او كما دعاه الاسماعيلية « الامام » . ولكن هنا يطرح السؤال : ما هي علامة هذا الامام المعصوم وابن تجده ؟ فالسالمون لهم معلم معصوم ، هو النبي . والاسماعيليون الذين لا ينكرون صحة دعوة النبي ، يذهبون مع ذلك الى انه ميت . وفي الجواب عن قولهم هذا ، يمكن الرد بان الامام ، وان لم يكن ميتا ، فلا سبيل الى بلوغه ، ما دام غائبا ، بحسب مذهبهم ٥٧ .

موقفه من الفلاسفة

ومع ان رد الغزالي على الاسماعيلية وانصارهم في مؤلفاته المختلفة كان شديدا للهجة ٥٨ ، فان ردوده على الافلاطونيين المحدثين العرب كانت اشد احكاما وابعد غورا . وهذه الردود ، بالطبع ، هي التي تهمننا بالدرجة الاولى في هذا الكتاب . فالاستنكار العفوي المكتوم في النفس ، للنزعة العقلية بوجه عام ، والفلسفة اليونانية بوجه خاص ، والذي كان حتى ذلك الحين ، من سمات الايمان الصحيح ، تفجر في حملة الغزالي على الافلاطونيين المحدثين المسلمين ، لا سيما الفارابي وابن سينا . ولقد كان من داب المؤلفين السنيين الاولين ان يكتفوا باستنكار النزعة العقلية او تقريع ذوي الميول الفلسفية ، باسم التقوى من جهة او باعتبارها دخيلة من جهة ثانية . اما

الغزالي الذي كان يتعاطف مع اهل السنة بصورة عامة فقد كان يشعر مع ذلك « انه لا يقف على فساد نوع من العلوم (اي الفلسفة) من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوي اعلمهم في اصل ذلك العلم » ٥٩ ، بل يتفوق عليه .

الاقبال على تحصيل الفلسفة

ولما لم يكن احد قبل الغزالي قد اضطلع بهذه المهمة الشاقة فقد شعر انه مدعو لان يتجرد لها بكل قوته . فاقبل على دراسة الفلسفة في اوقات فراغه ، اذ كان مشغولا بتدريس ثلاث مئة طالب من طلاب العلوم الشرعية في المدرسة النظامية ببغداد . وكان الغزالي كما رأينا ، قد بدأ بدراسته للفلسفة على الجويني في نيسابور ٦٠ وان لم يذكر ذلك في « المنقذ » . ولنا ان نفترض ان دراسته للفلسفة بصورة منتظمة اكتملت في اثناء هذه الحقبة الثانية . فاستطاع - بحسب روايته - ان يطلع ، بعون الهي ، على « منتهى علومهم » الفلسفية . وكان من ثمار سنوات التحصيل الفلسفي هذا تأليفه لكتاب « مقاصد الفلاسفة » ، الذي يذكر في صلبه ان غرضه انما هو عرض اقوال الفلاسفة عرضا موضوعيا ، تمهيدا للرد عليها في كتاب آخر ٦١ . ويبلغ من مهارته في عرض آراء الافلاطونية المحدثة العربية ان القارئ غير المدقق قد يظن انه من تأليف احد الافلاطونيين المحدثين ، كما استنتج بالفعل العلماء المدرسيون في القرن الثالث عشر ، عند ظهوره باللاتينية في ترجمة دومينيكوس غنديساليينوس الموسومة بـ « منطق الغزالي العربي وفلسفته » . وهذا الاعتبار هو اساس الاعتقاد الذي شاع في العصور المتأخرة ، ومؤداه ان الغزالي كان افلاطونيا محدثا من رجيل ابن سينا واقرانه ٦٢ .

« مقاصد الفلاسفة » و « معيار العلم »

ومن الثمار الاخرى لتحصيل الغزالي الفلسفي مؤلف هام في المنطق الارسطوطالي ، هو « معيار العلم » . هذا الكتاب ، مقرونا بـ « المقاصد » و « التهافت » ، يؤلف مثلثا فلسفيا في غاية الاهمية ، لمن شاء دراسة تاريخ الصراع بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين . ولكننا لن نتوقف هنا عند اسهام الغزالي في الترويج للأفلاطونية المحدثة ، ما دام غرضه الصريح لم يكن نصرتها بل دحضها . والواقع ان الغارابي وابن سينا ، وهما الهدفان الرئيسيان لحملته هذه ، كانا بحكم استيفائهما للموضوع ، قد جعلتا مساهمة خلاقة

في هذا الباب مستحيلة تقريبا . ومساهمة الغزالي الكبرى تكمن على العكس في تبنيه لقضية مناوئي الفلسفة ، وسعيه لاثبات ضلال الفلاسفة ، على اسس فلسفية . من هنا كانت اهميته في تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام .

تهافت الفلاسفة

كان غرض الغزالي من تأليف كتاب « التهافت » ، كما يصرح ، دينيا . فالذي حفزه على تأليفه ، كما يقول ، ما رآه من انصراف « طائفة من النظار » عن فرائض الاسلام وانكارهم للمعتقدات الاسلامية ، ظنا منهم انهم يمتازون عن سواد الناس . ومما ايدهم في غيهم الاطراء الذي كان يقدق على قدماء الفلاسفة ، من سقراط حتى ارسطوطاليس ، ممن زعموا جاهلين انهم يتفقون معهم في الكفر . ولو تكلفوا عناء الفحص عن آراء هؤلاء الفلاسفة لتبين لهم « اتفاق كل مرموق من الاوائل والواخر » ١٢ على الركنين الاساسيين في الايمان الديني : اعني وجود الله واليوم الآخر ، وان الخلاف بينهم لا يعدو الفروع .

وفي سياق تأييد هذه الدعوى يميز الغزالي بين تلك العلوم الفلسفية، كالرياضيات والمنطق ، التي لا تعارض أصلا من أصول الدين ، وتلك التي احتوت على "جل" اغايلط الفلاسفة وهي العلوم الطبيعية والالهية . من هؤلاء الفلاسفة ، يجب ان نخص بالذكر ثلاثة هم : ارسطوطاليس ، الذي رتب العلوم الفلسفية وهذبها ، والفارابي وابن سينا ، وهما اقوم المتفلسفة واوثق شارحي ارسطو في الاسلام ١٥ . ولا شك ان ابطال اقوال هؤلاء الثلاثة يعني الباحث عن ابطال اقوال من هم دونهم شأننا .

مسائل التكفير ومسائل التبديع

وهكذا يوجه الغزالي بحصافة حملته على كبري المشائين المسلمين مباشرة ، وعلى ارسطو مداورة . وهو يسرد بصورة اجمالية ست عشرة مسألة الهية واربع مسائل طبيعية ، لكل منها مغزى ديني واضح ، يحلر المؤمن من الاخذ بها . ويعين من هذه المسائل ثلاثا يذكر انها من الناحية الدينية منكرة جدا ، ولذلك يوجب تكفير اصحابها ، ومقاضاتهم بالحدود الشرعية التي تنص على معاقبة المرتدين عن الاسلام . وهذه المسائل الثلاث هي القول بازلية العالم ، وحصر علم الله بالكلية ، ثم انكار حشر الاجساد ١٦ . اما المسائل السبع عشرة الباقية ، فلا تبرر ، في عرف الغزالي ، تهمة التكفير ، بل يجب فيها الاكتفاء بالتبديع ؛

وقد اخذ بعدد منها اهل الاهواء والبدع في الاسلام ، كالمعتزلة ، فلا داعي لاعتبار القائلين بها بمقام المرتدين الكفرة ، الا في نظر من يكفر اهل البدع من المتزمتين ، وهو ما يسارع الغزالي الى التنصل منه .

مسألة أزلية العالم

ان اول مسألة من مسائل « التهاقت » تدور على أزلية العالم ، كما فهمها الافلاطونيون المحدثون المسلمون وكما اوضحها ارسطو . فهؤلاء في تبنيهم لنظرية الفيض الكونية قد خرجوا ، كما رأينا ، عن جادة العقيدة الاسلامية السنية . ومنذ عهد الاشعري اتضح للمتكلمين المحاذير التي ينطوي عليها الاخذ بأزلية العالم من حيث معارضتها للعقيدة الدينية . انما لم يحاول احد ، باستثناء ابن حزم (توفي ١٠٦٤) ، ان يبسط هذه المضامين وينبدها بصورة منتظمة ، قبل زمن الغزالي . وينطوي نقض المتكلمين لهذه القضية على الادعاء بانها تعارض المفهوم القرآني للخلق من عدم ، وبالتالي على الحد اعتباطا من قدرة الله المطلقة .

مذاهب الفلاسفة وردود الغزالي

ان مذاهب الفلاسفة في أزلية العالم تنحصر برأي الغزالي في ثلاثة : الاول ، مذهب « جماهيرهم من المتقدمين والتأخرين » الذين قالوا بالأزلية ، الثاني ، مذهب افلاطون الذي قال بالحدوث في الزمان ٦٨ ، والثالث ، مذهب جالينوس الذي امسك عن ابداء الرأي في هذه المسألة ٦٩ .

اما الغزالي فيقرر ، في ابطاله لازلية العالم ، ان الله خلق العالم في الزمان بارادة أزلية . وهو ينفي في هذا المقام دعوى الخصم القائلة ان التراخي بين ارادة الله وخلق العالم ينطوي على الافتراض ان الله لم يكن قادرا على خلق العالم على الفور . فهذه الدعوى لا تستند في عرفه الى اية اسس برهانية ، بل هي من باب التحكم ٧٠ .

دليل الدورات الفلكية

ويورد بعد ذلك حجة رياضية ضد الافلاطونيين المحدثين هي ان أزلية العالم تستلزم منطقيا ان عددا لا متناهيا من دورات الافلاك قد اتقضى . ونحن نعلم مع ذلك ان هذه الدورات تصلح اساسا لمعادلات رياضية معينة . مثال ذلك ، ان فلك الشمس يدور دورة واحدة كل سنة ، وفلك زحل كل ثلاثين

سنة وفلك المشتري كل اثنتي عشرة سنة ، وفلك الكواكب الثابتة مرة كل ٣٦٠٠٠ سنة . والنسبة المتناهية بين دورات فلك الشمس والافلاك الاخرى يمكن ايرادها كما يلي : واحد على ثلاثين ، وواحد على اثنتي عشرة ، وواحد على ستة وثلاثين الفا ؛ وهو ما يتنافى مع الوضع السابق الذي يعتبر هذه الدورات لا متناهية وانها حدثت في زمان لا متناه ٧١ .

دليل طبيعة الاعداد

ثم ان هذه الدورات اما شفع او وتر ، لذا وجب ان تكون متناهية ، لان اللامتناهي ليس شفعا ولا وترا ، ما دمنا نستطيع ان نضيف اليه واحدا دون اتقطاع فيبقى مع ذلك لا متناهيًا . وادهى من ذلك ان الافلاطونيين المحدثين يؤكدون امكان وجود عدد لا متناه من النفوس المجردة عن المادة، بحسب ما ذكر ابن سينا ٧٢ ، على ما تنطوي عليه فكرة اللامتناهي بالفعل من التناقض المنطقي . ثم انه في ابطاله لبيانات ابن سينا على ان الله متقدم على العالم بالذات لا بالزمان ، يتخذ موقفا صريحا يؤيد فيه خلق الزمان . فعندما نقول ان الله سابق للعالم ، فانما نعني ، في عرفه ، ان الله كان موجودا ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم . وكل ما تقرره هاتان القضيتان هو وجود ذات (هي الله) فقط ، يتبعها وجود الذاتين معا ٧٣ . وتقدير وجود شيء ثالث هو الزمان من اغاليط الوهم الذي يحملنا على افتراض ارتباط الذاتين بواسطة شيء ثالث .

دليل موضع الامكان

اما القضية القائلة ان العالم كان قبل وجوده ممكنا ، فهي لا تعني ضرورة ، كما يزعم الافلاطونيون المحدثون ، وجود حامل ازلي يقوم فيه الامكان . فبناء على هذا الوضع ، لا يستدعي الامكان وحده حاملا يقوم فيه ، بل نقيضه ايضا ، اي الممتنع والضروري ، وكل ذلك خلف . فالممكن والممتنع والضروري ، نظير الصفات العامة جميعا ، توجد وجودا ذهنيا ، وما يوجد بالفعل انما هو الذات التي تحمل هذه الاوصاف عليها ٧٤ .

مسألة ابدية العالم

تدور المسألة الثانية من مسألة «التهافت» على ابدية العالم او استمرار

وجوده في الاستقبال . لكن هذه المسألة لا تثير لا في حد ذاتها ولا في عرف الغزالي المشكلات الكلامية التي تثيرها أزلية العالم أو وجوده في القدم ، بل هو يصرح بأن الإبدية مجرد فرع لها .

العالم بين الحوث والصدور

ويدور عدد من المسائل التالية (٣ الى ١١) حول مفهوم الصانع عند الفلاسفة وماهية صفاته . ففي المسألة الثالثة يتساءل الغزالي ما اذا كان يجوز ، في اطار الافلاطونية المحدثة ، وصف لله بأنه خالق العالم أو صانعه . ففي تعبير الافلاطونيين المحدثين أن العالم يصدر عن الله (أو عن الوجود الاول ، كما يدعون) صدورا لازما ، كما يصدر الملول عن العلة والنور عن الشمس . والفاعل المختار لا بد أن يكون عالما مريدا ، فقول الفلاسفة عن الله انه « صانع » العالم لا يصح الا على سبيل المجاز .

كذلك لما كان العالم أزليا عندهم ، فلا معنى لاطلاق لفظ الفعل أو الاحداث عليه . فمعنى الاحداث أو الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود، والازلي موجود ابدا ٧٠ . ثم ان الافلاطونيين المحدثين تمسكوا بالقول انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد ، ولما كان الله واحدا والعالم مركبا ، فلا معنى لقولهم ان الله صانع العالم أو فاعله ، وكل ما يلزم عن مقدماتهم ان سلسلة من الآحاد أو الذوات البسيطة تصدر عن الاول . اما الموجودات الكثيرة والمركبة التي يتألف منها العالم ، فلا دليل عندهم على كيفية حدوثها .

فساد دليلهم على وجود صانع

وفوق ذلك ، فالفلاسفة عاجزون عن اثبات وجود الصانع أصلا (المسألة الرابعة) . فقد بنوا ادلتهم على وجوب قطع سلسلة الاسباب ووضع علة للموجودات لا علة لها . والذي يؤخذ عليهم : أولا ، ان الاجسام قديمة في رأيهم ، واذن فهي ليست بحاجة الى علة ؛ وثانيا ، ان التسلسل الى غير نهاية ليس معتنعا بحسب مقدماتهم ، ما داموا قد اجازوا تبعاً لقولهم بأزلية العالم وجود حوادث قديمة لا اول لها . واجاز بعضهم (كما مر معنا عن ابن سينا) وجود عدد لا متناه من النفوس ، المجردة عن المادة ٧٦ .

الصفات بين النفي والاثبات

ويتطرق الغزالي بعد ذلك الى مسألة الصفات الالهية ، فالفلاسفة

عاجزون عن اثبات الوجدانية (المسألة الخامسة) ، اذ يتلخص دليلهم عليها في زعمهم اننا اذا فرضنا واجبي وجود اثنين لم يكن وجوب الوجود لكل منهما لذاته بل لعلة ، فكان الواجب معلولا ، وهو خلف . وهذه الديموى ساقطة لان تقسيمهم للواجب الى واجب بذاته وواجب لعلة باطل . والواقع ان الفلاسفة قد نفوا الصفات الالهية اصلا (المسألة السادسة) . فالصفات عندهم اعراض تحل في الذات ، لذا انظرت على التعدد والجواز . فالله ليس محلا للاعراض ، وهم مع ذلك يقرون انه عالم ، فلزم عن ذلك انه يتصف بصفة العلم ، كيفما اولناها ٧٧ .

صلة الإرادة بالعلم الالهي

ان مسألة « العلم الالهي » ، هي المسألة الثانية بعد « ازالة العالم » التي يتكفر الغزالي بها الفلاسفة . لذا وجب التوقف عندها وبسط اعتراضاته عليهم بشيء من الاسهاب ، فهو يستهل المسألة الحادية عشرة بعرض الموقف الاسلامي (أي الاشعري) من العلم الالهي ، وهو ان الإرادة تنطوي على العلم بالمراد ، والعالم كله مراد الله ، فلزم ان العالم كله معلوم له وانه معلول له بحكم فعلي الإرادة والعلم المتلازمين ٧٨ . ومن طبيعة العالم المرید ان يكون حيا ، فلزم ان يكون الله حيا ، ومن جراء ذلك عالما بكل ما يحدث عن ارادته ، وعالما بذاته كعلة له . والفلاسفة ، لما جردوا الله من جميع الصفات الذاتية ، انتهوا حتما الى « ان رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له اصلا بما يجري في العالم » . لذا جاز لنا ان نسألهم : « أي فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه (الذي يشبثونه) ، واي كمال في علمه بنفسه ، مع جهله بغيره » ٧٩ .

صفة العلم الالهي

ثم ان الفلاسفة ، اذ انكروا ان الله مرید ، عاجزون عن اثبات انه عالم . وفحوى دليل ابن سينا في هذا الباب مثلا هو ان الاول ، لما كان مجردا عن المادة ، فهو عقل محض ، فوجب ان يعلم جميع الاشياء ، ما دامت المادة هي العائق الوحيد لذلك العلم ٨٠ . ومع ذلك ، فابن سينا واتباعه من الافلاطونيين المحدثين عاجزون عن دعم دعواهم ان الله عقل ، انما استنتجوها من المقدمة القائلة انه ليس في مادة اصلا . الا ان كل ما يمكن استنتاجه من القضية القائلة ان الاول ليس ذاتا مادية او عرضا قائما في ذات مادية ، هو انه قائم بذاته . والذهاب الى انه بالتالي عقل ، مسا دام يعلم ذاته او يعلم سائر

الموجودات هو مصادرة على المطلوب . وهذه النتيجة تلزم فقط اذا افترضنا انه يعلم نفسه ويعلم سائر الاشياء فهو اذن عقل مجرد، وذلك عين المطلوب ٨١ .

الصدور لا يستتبع العلم

قد يعترض معترض بأن الفلاسفة لا ينكرون ان العالم من فعل الله ، بل ينكرون انه اراده في الزمان ، فهم لا يشكون في ان الفاعل مدرك لفعله بالضرورة ، وان الله الذي احدث « الكل » هو بالنتيجة مدرك لاحدائه له ٨٢ .

يرد الغزالي على هذا الاعتراض من ثلاثة وجوه : الاول ان الانفلاطونيين المحدثين يذهبون الى ان العالم يصدر عن الله بحكم الضرورة الطبيعية ، نظير صدور الثور عن الشمس . وبيّن ان مثل هذا الصدور لا يستتبع وجود ارادة او علم عند الفاعل ؛ والثاني ان بعضهم (يريد ابن سينا) يدعي ان صدور « الكل » عن الله ناجم عن علمه بهذا « الكل » ، وهذا العلم هو عين ذات الله . الا ان هذه الدعوى ساقطة في رأي من عداهم من الفلاسفة الذين يعتبرون الصدور ضرورة طبيعية ، كما مر . والثالث هو اننا حتى لو سلمنا بهذا النحو من الصدور ، فكل ما يلزم عنه هو ان الله يعلم الموجود الاول الذي يصدر عن فعله لا غير ، اعني العقل الاول ، الذي يعلم بدوره ما يصدر عنه ، وهكذا دواليك حتى نهاية سلسلة الصدورات . فالله اذن يمتنع ، بحسب هذا الوضع ، ان يعلم « الكل » ٨٣ .

والحق انه لا يلزم عن مقدمات الفلاسفة ان الله يعلم حتى ذاته (المسألة الثانية عشرة) . فنحن نستدل على العلم بالذات من الحياة ونستدل على الحياة من العلم والارادة . والفلاسفة اذ نفوا ان يكون الله مريدا ، كما رأينا ، يتعذر عليهم التذليل على انه يعلم ذاته او ما يصدر عن ذاته . ولو تقيّد الفلاسفة بالانسجام لنفوا ان يكون الله قادرا على العلم والبصر والسمع (وهي صفات اسندها اليه عامة المسلمين) ، ما دامت هذه الصفات تدل عندهم على جوانب من النقص يتصف بها المخلوق دون الخالق ٨٤ .

العلم بالجزئيات بين النفي والاثبات

لعل اخطر جوانب مسألة العلم الالهي ، من وجهة النظر الاسلامية ، هو نفي علم الله بالجزئيات . فالقرآن يقرر صراحة في سورة سبأ (الآية ٣) ان الله « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الارض » . والفلاسفة الذين اقرؤا،

شيمة ابن سينا، ان الله يعلم الاشياء الخارجة عن ذاته، ذهبوا مع ذلك الى ان كيفية هذا العلم « كلية » . فهي ليست خاضعة ، خضوع العلم الجزئي ، لقيود الزمان والمكان ، فالله مثلا يعلم حدثا ما (نظير كسوف الشمس) قبل حدوثه او بعده ، على الوجه الآني ذاته ، لانه يعلم اصلا سلسلة الاسباب التي سينجم عنها آخر الامر . كذلك هو يعلم فردا من الناس ، كزيد او عمرو ، من حيث انه يعلم « الانسان المطلق » ، أي بالاستقلال عن عوارض الزمان والمكان . فالصفات الجزئية او العرضية ، او الظروف المكانية الزمنية ، التي تميز وجود فرد ما عن وجود من عداه ، احوال حسية لا يمكن ان يعلم الله بها ، ما دامت مما يعرف بالحس لا غير ٨٥ .

ويذهب الفزالي في رده الى ان علم الله ليس خاضعا بالفعل لشروط الزمان والمكان ، ولكن ذلك لا ينفي صلته بالجزئيات التي تخضع لهذه الشروط . فالتغير الذي يلحق كيفية هذا العلم لا يستتبع تغيرا في ذات العالم ، بل يقتصر على صلة علمه بالموضوع المتغير ابدا .

فاذا احتج المرء بأن هذه الصلة تدخل في تعريفنا للشيء المعلوم ، بحيث يستتبع التغير فيه تغيرا في حقيقة العالم ضرورة ، كان الجواب انه لو صح ذلك لاستتبع العلم بالكليات تغيرا في العالم ايضا ، ما دام هذا العلم ينطوي على اختلاف في الاضافة الى العالم . ثم لما كانت الكليات لا متناهية ، فليس من البين كيف يتسنى للفلاسفة تنزيه العلم الالهي عن التكثر او التعدد ، ما لم نفترض ان التغير او التعدد في الموضوع لا يؤثر ضرورة في العالم بحد ذاته ٨٦ .

وليس يلزم عن مقدمات الفلاسفة ان الكائن « القديم » (اي الله) غير معرض للتغير . فهم يقررون ان العالم ، وهو في رأيهم قديم ، خاضع للتغير . اما ما يدعون من نقص يلحق بكمال الله ، بحكم ارتباط علمه بمعلوم دائم التغير ، فالرد عليه هو ان اقبح انتقاص من هذا الكمال هو زعم الفلاسفة ان كل شيء يصدر عن الله بضرورة طبيعية ، دون علمه او تقديره ٨٧ .

نفي السببية الطبيعية

يتناول الفزالي في القسم الطبيعي من « مهافت الفلاسفة » مسألتين كبيرتين هما نفي الارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات ، واثبات حشر الاجساد . كانت المسألة الاولى (السابعة عشرة) احدى القضايا الكبرى التي التبت المتكلمين على الفلاسفة بوجه عام وعلى المشائين بوجه خاص . فقد كان

ميل هؤلاء الى اسناد قدر من الفعالية الى « الاسباب الثانوية » في السياق الطبيعي مدعاة استنكار في اوساط المتكلمين ، باعتبار انه ينافي المفهوم القرآني للاله القادر على كل شيء الذي يجري مراميه الكونية مباشرة وحكما ، فلم يكن بحاجة والحالة تلك الى اي وسيط ٨٨ . فقد كان الفرض الرئيسي من نظرية الجواهر والاعراض التي استحدثها المتكلمون في القرن التاسع ، الرغبة في تنزيه المطلق عن اي من الشروط او القيود ، طبيعية كانت او غير طبيعية . وفي ما عدا عددا ضئيلا من متكلمي المعتزلة الذين نادوا بمذهب التولد ابقاء على فعالية المسببات الطبيعية ٨٩ ، فقد انكر جمهور المتكلمين « السببية الطبيعية » ، لتنافيها مع وحدانية الله وتعارضها مع سلطانه المطلق . الا ان الغزالي كان اول متكلم عمد الى تنفيذ نظامي لمفهوم الرابطة السببية الضرورية . وفي هذا الباب ، يبدو انه قد تأثر في موقفه هذا بالشكوكيين اليونان من اتباع بيرهون (Pyrrhon) ٩٠ .

توالي الاحداث بدبل السببية الطبيعية

يستهل الغزالي البحث في السببية بقوله ان الاقتران بين ما يدعوه الفلاسفة سببا وما يدعونه مسببا ليس ضروريا . فحيث تقع على تضمن منطقي وحسب ، يصح لنا التسليم بضرورة الاقتران . ومن الواضح ، مع ذلك ، ان الاقتران بين شرطين متباينين ، او حدثين مختلفين ، كالاكل والشبع ، او معاسة النار والاحتراق ، او جز الرقبة والموت ، ليس من هذا النوع . والاقتران المهود بين الاحداث المتلازمة في الطب او الفلك او الصناعات انما هو ناتج عن فعل الله اذ يجمع بينها على الدوام . الا انه من الممكن منطقيا ان ينفصم هذا الرباط الجامع ، فتحدث المسببات ابتداء ، دون اي من اسبابها الملائمة ، كما يحدث في ما اجمع المسلمون على تسميته بالخوارق ٩١ .

لنأخذ مثلا على ذلك القطن عند ملاقاته النار . يزعم الفلاسفة ان النار فاعل الاحتراق في القطن ، ونحن نرى ، كما يقول الغزالي ، ان فاعل الاحتراق الحقيقي هو الله ، اما بواسطة الملائكة او بغير واسطة . وذلك ان النار جماد ، فلا يصح اسناد اي فعل اليها . ودليل الفلاسفة الوحيد هو اننا نشاهد الاحتراق عند ملاقاته النار ، الا ان المشاهدة تدل على ان الاحتراق يحصل عند ملاقاته النار ، لا انه يحصل به ، او انها العلة الوحيدة للاحتراق .

او لنأخذ الحياة والنمو في الحيوان . فواضح ان الحياة وما يقترن بها من قوى مدركة ومحركة كامنة في نطفة الحيوان ليست ناجمة عن الطباع

الاربع ٩٢ . وليس الاب الذي يلقي النطفة في رحم الام هو فاعل حياة الولد وبصره وسمعه ، الخ . وانما هذا الفاعل هو الموجود الاول . والواقع ان « المحققين » من الفلاسفة يقولون ان الاعراض والحوادث التي تحصل عند اقتران الاسباب والمسببات الطبيعية انما تفيض عن « واهب الصور » ، وهو احد الملائكة او الجواهر المفارقة ٩٣ ، التي تصدر عنها « الصور الجوهرية » للموجودات الطبيعية ، حينما تصبح المادة مستعدة لقبولها .

والفلاسفة مع ذلك قد يسلّمون بأن الاسباب القصوى للاحداث الطبيعية مفارقة للمادة ، وينسبون مع ذلك الى الاسباب الطبيعية تهيئة المادة لتلقي فعل هذه الاسباب . وهكذا فاذا افترضنا ان النار ذات طبيعة ما وان القطن ذو طبيعة اخرى ، فمن الممتنع ان تحرق النار القطن تارة ولا تحرقه تارة اخرى ، ما لم تتغير طبيعة النار او تتبدل طبيعة القطن ٩٤ .

السببية القصوى ارادة الهية

ويحل الغزالي هذا الاشكال بقوله ان المبادئ او العلل المفارقة ، لا سيما الالهية ، لا تفعل بحكم الضرورة السببية ، كما يزعم الفلاسفة ، بل بحكم الارادة . لذا كان من الممكن منطقيا ان يحدث الله الاحتراق في بعض الاحوال ، دون البعض الآخر . وقد يعترض المرء على ذلك بان كل شيء بحسب هذا الافتراض يصبح ممكنا ، فتمتنع معرفة اي شيء يقينا ، ما لم يشأ الله ان يعدنا مباشرة بالمعرفة المرادفة للفعل . مثال ذلك ، قد نتخيل رجلا يتطلع الى مشهد غريب : نيران مشتعلة وسباع ضارية وجنود مدججة بالسلاح ، وهو لا يرى منها شيئا ، لان الله لم يخلق له الرؤية آنذاك ؛ او قد نترك كتابا في البيت ، فاذا عدنا وجدناه قد انقلب غلاما او حيوانا ، والغلام قد انقلب كلبا ، الخ . فالله قادر على خلق ما يشاء ، على الوجه الذي يريده دون ان يكون ملزما بأي سياق ، سببي او غير سببي ٩٥ .

ويقول الغزالي في جوابه عن هذا الاعتراض ، ان هذه المحالات كانت ممكنة لو لم يخلق الله فينا العلم المرادف لهذه الاحداث او العلم بانها ممكنة . والله قد خلق لنا العلم بان هذه الاحداث ممكنة ، لا انها واقعة لا محالة . فامكن اذن ان تكون وان لا تكون « واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى يرسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية » ٩٦ . الا انه يجوز لنبي او رجل عادي يتصف بقوى حدسية خارقة ، ان يتكهن بوقوعها على خلاف

العادة ، فتخرج بذلك عن سياق الطبيعة . وفي تلك الاحوال ، يخلق الله في ذهن هذا العارف العلم المطلوب ، وهكذا يزول الاشكال .

المعجزات لا تعارض السببية

ان معرفة تساوق الاحداث تتوقف عادة على حدوثها بالفعل . ونحن اذ لا نترك ان بعض العناصر ، كالنار مثلا ، تتصف بخواص معينة، كالقدرة على احراق القطن ، لا نمنع منطقيا ان يمسك الله او ملائكته تلك القدرة ، بحيث لا تحدث احتراقا في القطن ، او ان يخلق في القطن القدرة على مقاومة الاحتراق . وهكذا يمكن تعليل تلك المعجزات الواردة في القرآن ، كاحياء (المسبح) للموتى وقلب (موسى) للعصى ثعبانا ،تعليلنا منطقيا مقبولا . او قد يحقق الله اهدافه الخارقة دون عنت لسياق الاحداث الطبيعية ، بل على سبيل اختصار هذا السياق او اجتزائه . فالمادة قابلة ، بحسب قول الفلاسفة المشائين ، لثتى الصور المتضادة . فتولد الحيوان يحدث عندهم وفقا لسلسلة من التغيرات التي تنتهي بولادة الحيوان : فالتراب يتحول الى نبات ، والنبات عند اكل الحيوان له يتحول الى دم ، والدم الى مني ، فاذا انصب في الرحم يخلق حيوانا . وهذا حاصل بحكم العادة في زمان متطاول ، فليس من الممتنع ان يدير الله المادة في هذه الاطوار في زمن اقل مما جرت العادة عليه ، ثم في زمن اقل من ذلك ، وهكذا دواليك حتى نبليغ اللحظة الواحدة . وهذا ما ندعوه معجزة ٩٧ .

والحق ان الفلاسفة انفسهم يسلمون بان تولد الحيوان او النبات مرتبط بقابلية المادة ، لدى حصول الاستعداد فيها ، تحت تائسر القراتات الفلكية واختلاف حركاتها ، لتلقي الصور التي تفيض عن العقل الفعال او « واهب الصور » ، كما راينا . وعلى هذا الاساس ، تصبح اغرب الاحداث ممكنة ، واعجب الظواهر التي ندعوها معجزات قابلة للتصديق .

ماهية النفس ومعادها

تدور المسائل الثلاث الاخيرة من «التهافت» على طبيعة النفس ومعادها، بحسب المذهب الافلاطوني المحدث . ففي المسألة الثامنة عشرة ، يورد الغزالي حجج الفلاسفة على ان النفس جوهر بسيط مفارق للمادة ، وبدل على انها لا تفي بالمراد . وكذلك حججهم على خلودها هي الاخرى غير كافية ، ما دامت تقوم بدورها على دعوى البساطة والمفارقة ، التي عجزوا عن اثباتها

(المسألة التاسعة عشرة) .

ولما كانت هذه الحجج جميعا ساقطة ، لم يبق امام الباحث من ملاذ سوى الشرع ٩٨ ، الذي يقرر بقاء النفس على وجه لا يرقى اليه الشك ويسهب في وصف حال النفس في العالم الآخر . والكثير مما يقوله الفلاسفة حول اللذات العقلية او الروحية التي تنعم بها النفس في الحياة الاخرى يتفق مع ما جاء به الشرع . وكل ما نكره ، كما يقول الغزالي ، هو دعواهم انهم انما يعرفون معاد النفس ، وما تلاقيه من السعادات ، او الشقاوات الروحية في الحياة الاخرى ، بالعقل وحده ؛ وان هذه السعادات والشقاوات الروحية هي الضرب الوحيد من اللذة او الالم الذي تصيبه النفس بعد الموت . وليس في وضع هذين الضربين من السعادة والشقاء (اعني الجسماني والروحاني) من جهة والحشر الجسماني الذي نص عليه الشرع ، من جهة اخرى ، اي تناقض منطقي . ودعوى الفلاسفة ان اللذات والالام الجسمانية ، المشار اليها في القرآن ، ان هي الا تمثيلات حسية ضربت من اجل تفهيم الجمهور الغالب هي دعوى واهية ، وكذلك قياسهم للآيات القرآنية التي تصف هذه اللذات على آيات التشبيه التي تصف الله انما هو قياس باطل ، فآيات التشبيه تحتل التأويل ، خلافا للآيات الإنفغة الذكر . وذلك انه اذ يستحيل منطقياً وصف الله بعبارات حسية ، كالحلول في مكان وحيازة الجوارح ، فان المثوبات والعقوبات الوارد ذكرها في القرآن ليست مستحيلة في العقل ، كما اثبتنا في باب المعجزات ٩٩ . فالله قادر اذن على اعادة خلق النفس يوم القيامة في جسد هو عين جسدها الاصلي او مشابه له ، وتمكينها بالتالي من التمتع باللذات الجسمانية وغير الجسمانية . والحق ان سعادتها انما تكتمل باجتماع هذين الضربين من اللذة لها .

حواشي الباب السابع

- ١ راجع اعلاه ، ص ٩٦ .
- ٢ ابن عساكر ، تبين كذب المفتري ، ص ٢٨ وما بعد .
- ٣ ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ج ٣ ، ص ٣٩٨ .
- ٤ راجع اعلاه حول مذهب المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ، ص ٧٩ .
- ٥ الاشعري ، الابانة عن اصول الديانة ، ص ٦ وما بعد .
- ٦ اللمع ، ص ٧٠ ، في
McCarthy, *Theology of al-Ash'ari*, p. 70
- ٧ الملل والنحل ، ص ٦٧ .
- ٨ الابانة عن اصول للديانة ، ص ٥٤ .
- ٩ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٦٥ و ٧٦ .
- ١٠ الاشعري ، اللمع في
Theology of al-Ash'ari, p. 9
- ١١ استحسان الخوض في علم الكلام ، في
Theology of al-Ash'ari, p. 88 f.
- ١٢ المصدر نفسه ، ص ٩٥ .
- ١٣ الابانة عن اصول الديانة ، ص ٧ وما بعد . وقارن :
McCarthy, *Theology of al-Ash'ari*, p. 238 f.
- ١٤ راجع اللمع ، ص ٣٩ وما بعد .
- ١٥ ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٤٦٥ .
- ١٦ الباتلاني ، التمهيد ، ص ٦ .
- ١٧ المصدر نفسه ، ص ٨ .
- ١٨ المصدر نفسه ، ص ١٠ .
- ١٩ المصدر نفسه ، ص ١١ .
- ٢٠ راجع اعلاه ، ص ٨٢ وما بعد .
- ٢١ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٢٢ .
- ٢٢ التمهيد ، ص ١٨ .
- ٢٣ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٥٦ .

- ٢٤ فخري ، البراهين التقليدية على وجود الله في الاسلام ، المشرق ، ١٩٥٧ ، ص ١٧٢ وما بعد .
- ٢٥ التمهيد ، ص ٢٣ وما بعد .
- ٢٦ انظر اعلاه ، ص ٢٠٤ .
- ٢٧ راجع ايضا : البراهين التقليدية على وجود الله .
- ٢٨ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٢٦ .
- ٢٩ المرجع السابق ، ص ١٥٠ وما بعد .
- ٣٠ ابن خلدون المقدمة ، ص ٦٤٥ .
- ٣١ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٠ و ٢٨٢ . وقارن البغدادي ، اصول الدين ، ص ٤٦ .
- ٣٢ راجع اعلاه ص ٨٧ .
- ٣٣ الاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٢٣ وما بعد . و ٥٩ ، قارن :
Fakhry, Islamic Occasionalism, p. 33 f.
- ٣٤ مقالات الاسلاميين ، ص ٣٠١ .
- ٣٥ المصدر نفسه ، ص ٣٠٧ ، وقد قال بهذا الرأي الخياط ، وربما تلميذه الكمبي . انظر : الشهرستاني ، الملل والنحل ص ٥٣ .
- ٣٦ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٢٧ ، والجويني ، كتاب الارشاد ، ص ١٠ - ١١ .
- ٣٧ راجع :
Fakhry, Islamic Occasionalism p. 37 f.
- ٣٨ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٤٢ وما بعد ، و ٥٦ وما بعد .
- ٣٩ المرجع السابق ، ص ٥٦ وما بعد ، والاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣١٠ و ٥٧٠ .
- ٤٠ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٢١ ، والاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٢٤ وما بعد .
- ٤١ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٣٨ وما بعد . والاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٢١ .
- ٤٢ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٤٠ .
- ٤٣ انظر اعلاه ص ٢٩٦ و ٨٨ .
- ٤٤ الباقلائي ، التمهيد ، ص ١٨ ، والاشعري ، مقالات الاسلاميين ، ص ٣٧٠ .
- ٤٥ البغدادي ، اصول الدين ، ص ٥١ .
- ٤٦ المرجع السابق ، ص ٤٥ .
- ٤٧ المرجع السابق ، ص ٦٧ و ٤٥ .
- ٤٨ لا سيما في باب اوائل فلاسفة اليونان الذين سبقوا سقراط .

٤٩ راجع السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٤ ، ص ١٠١ وما بعد .
 Jabre, «La biographie et l'œuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière de Tabaqât de Subki», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 1954, pp. 83 f.

٥٠ راجع ، في باب رحلة الغزالي هذه ، المرجع السابق ص ٩٤ وما بعد .

٥١ المتقد من الضلال ، ص ١١ .

٥٢ المصدر نفسه ، ص ١٢ .

٥٣ المصدر نفسه ، ص ١٣ .

٥٤ المصدر نفسه ، ص ١٣ .

٥٥ القرآن ٦ / ١٢٥ .

٥٦ المتقد ، ص ١٦ وما بعد .

٥٧ المصدر نفسه ، ص ٢٩ وما بعد . ان الامام السابع ، بحسب المذهب الاسماعيلي ، والثاني عشر ، بحسب المذهب الامامي ، غائبان ، الا انهما سيظهران في آخر الزمان .

٥٨ ان اولي رد على الاسماعيلية يرد في « فضائح الباطنية » للغزالي .

٥٩ المتقد من الضلال ، ص ١٨ .

٦٠ انظر اعلاه ، ص ٢٩٩ ، الاصل ، و : Jabre, «La biographie», p. 78 f.

٦١ مقاصد الفلاسفة ، ص ٢١ وما بعد ، و ٢٨٥ .

٦٢ راجع :

Salman, «Algazel et les Latins», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1935-6, p. 103-27.

٦٣ تهافت الفلاسفة ، ص ٦ .

٦٤ المرجع السابق ، قارن المتقد ، ص ٢٠ وما بعد .

٦٥ تهافت الفلاسفة ، ص ٦ .

٦٦ المصدر نفسه ، ص ٢٧٦ والمتقد ، ص ٢٢ وما بعد .

٦٧ الفصل ، ٣ / ١ وما بعد .

٦٨ تهافت الفلاسفة ، ص ٢١ وما بعد . يورد الغزالي مذهب افلاطون بتحفظ ، مشيراً الى ان منهم من انكر قوله بالحدوث . من شراح افلاطون يفسر ارسطو (الطبيعة ٢٥١ ب ١٧ والسماء ٢٨٠ ا ٢٠) قول افلاطون في طيماوس ٣٨ ب بأن العالم عنده والزمان حدثا معاً . اما اكنستوقراطس على غرار الافلاطونيين والافلاطونيين المحدثين ، فقد ذهبوا الى ان افلاطون اراد تقرير ازالة العالم ، الا انه استعمل لغة الاحداث مجازاً . راجع : Taylor, *Plao*, p. 442 f.

٦٩ يشير الغزالي ان جالينوس ذهب الى هذا القول في كتابه الذي سماه « ما يعتقد جالينوس » . تهافت الفلاسفة ، ص ٢١ والرازي ، المحصل ، ص ٨٦ .

٧٠ تهافت الفلاسفة ، ص ٢٩ وما بعد .

٧١ المرجع السابق ، ص ٢١ . يبدو ان هذه الحجّة مستمدة آخر الأمر من يحيى النحوي (فيلوبونوس) ، كما اوردها سنبلقيوس في شرحه لطبيعات ارسطو (Diels, 1170, 15-27)
Van den Begh, Averreos' Tahafut al-Tahafut, II, 7. قارن:

٧٢ حول هذه المسألة راجع :
Marmura, «Avicenna and the Infinite Number of Souls», *Mediaeval Studies*, XXII (1960), 232 f.

٧٣ تهافت الفلاسفة ، ص ٥٣ .

٧٤ المرجع السابق ، ص ٧٠ وما بعد .

٧٥ المرجع السابق ، ص ١٠٣ وما بعد .

٧٦ المرجع السابق ، ص ١٣٦ وما بعد . واعلاه ، ص ٢٠٧ .

٧٧ المرجع السابق ، ص ١٧٢ وما بعد .

٧٨ المرجع السابق ، ص ٢١٠ وما بعد .

٧٩ المرجع السابق ، ص ١٨٢ .

٨٠ المرجع السابق ٢١١ .

٨١ المرجع السابق ، ص ٢١٢ .

٨٢ المرجع السابق ، ص ٢١٤ .

٨٣ المرجع السابق ، ص ٢١٦ .

٨٤ المرجع السابق ، ص ٢٢١ وما بعد .

٨٥ المرجع السابق ، ص ٢٢٧ الخ .

٨٦ المرجع السابق ، ص ٢٢٢ وما بعد .

٨٧ المرجع السابق ، ص ٢٢٧ .

٨٨ راجع اعلاه ، ص ٢٧٨ و :
Fakhry, *Islamic Occasionalism*, pp. 56 ff.

٨٩
Fakhry, «The Mu'tazilite View of Free Will», *Muslim World*, XLIII, (1953), 98 f.

٩٠ ويدعى في المصادر العربية نورون . راجع :

Van den Begh, *Averroes' Tahafut al-Tahaut*, vol. I, Introduction, xxix et seq. and vol. II,

٩١ تهافت الفلاسفة ، ص ٢٧٦ وما بعد .

٩٢ اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

٩٣ تهافت الفلاسفة ، ص ٢٨١ . قارن لابن سينا ، النجاة ، ص ٢٨٢ وما بعد . والشفاء (الالهيات) ، ص ١٠ . وما بعد . حيث يصرح ابن سينا بأن « واهب الصور » هو العقل الفعال ، او آخر العقول المفارقة التي تفيض عن الاول . راجع اعلاه ، ص ٢٠٨ .

- ٦٤ النزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٢٨٢ .
- ٦٥ المرجع السابق ، ص ٢٨٤ وما بعد .
- ٦٦ المرجع السابق ، ص ٢٨٥ .
- ٦٧ المرجع السابق ، ص ٢٨٨ .
- ٦٨ المرجع السابق ، ص ٢٥٤ .
- ٦٩ المرجع السابق ، ص ٣٥٥ وما بعد .

البَابُ الثَّامِنُ

نِسْوَةُ التَّصَوُّفِ الْإِسْلَامِيِّ وَتَطَوُّرِهِ

الفصل الأول

الطريق الفلسفية

الصلة بين الله والإنسان

ان التصوف ، من حيث هو محاولة لبلوغ اللامتاهي والاندماج به ، اما عن طريق تجانس الطبيعة - كما في المسيحية ؛ او عن طريق الغناء الذاتى ، والرجوع الى حال الوجدانية البدائية الخالصة - كما في البرهمية البوذية ١ - يتنافى مع العديد من التعاليم الدينية في الاسلام . فهناك اولاً ، مفهوم التسامى الالهى المطلق الذي عبر عنه القرآن الكريم في الآية « ليس كمثله شيء » ٢ ؛ فهذا المفهوم يتعارض مع فكرة الاتصال الحميم بالله . وهناك ثانياً، الشعائر الدينية بقيودها واشكالها الصارمة التي لا تترك مجالاً لاحتمال وصول سهل غير مشروط الى الحقيقة القصوى . ثم هناك ثالثاً ، المفهوم الاسلامي للوحدة ، او الاستمرار في حياة الانسان بين هذا العالم والعالم الآخر ، مما يصعب معه الفصل الجاسم بين الوجود المتناهي والوجود غير المتناهي ، عن طريق التخلي عن هذا العالم . فالمسلم المؤمن مدعو لان يتقبل هذا العالم الذي هو « دار فناء » وان يتعلق به ، بمقدار ما هو مدعو الى نشدان العالم الآخر الذي هو « دار بقاء » والى التعلق به ٣ .

على ان القرآن والحديث يرسمان لصلة الله بالانسان ، وللحياة الآخرة، صورة اخرى تختلف عن الصورة التي مر ذكرها اختلافاً شديداً . فههنا يوصف الله بأنه اقرب الى المؤمن « من جبل الوريد » (سورة ق آية ١٥) ، وبأنه كلي الوجود وكلي العلم ، بحيث يعلم كل اعمال الانسان ، ويقرا جميع افكاره ٤ . اما الخيرات الزائلة في هذه الحياة ، فتوصف بأنها لا تعد شيئاً بالنسبة الى الخيرات الدائمة في الحياة الآخرة ٥ .

طلوع الزهد في صدر الاسلام

وفضلاً عن ذلك ، فان مشهد الحساب يوم القيامة قد وصف ، لا سيما في السور المكية الاولى، بتعابير تنبض بالحياة ، وتشير في النفس من الرعب ما

يشعر الانسان بتفاهة الحياة وشقاء الحال في هذا العالم . وعلى ذلك لم يكن من الغريب ان يصبح « الخوف » ابلغ تعبير عن التقوى والورع ٦ ، واسمى شعار للسيرة الفاضلة في القرون الاولى من التاريخ الاسلامي . ومع ان « الرهبانية » كانت من المحرمات ، فان عددا من اتقياء المسلمين الاولين ، نظير ابي ذر الغفاري (ت ٦٥٢) وحذيفة (ت ٦٥٧) ، وكلاهما من الصحابة ٧ ، اختارا حياة التقشف ، في حين كان معظم معاصريهما قد آثروا حياة الرغد والرفاهية في هذا العالم .

الحسن البصري وأند الزهد

ولعل اهم شخصية ، في تاريخ الزهد الاسلامي الباكر ، رجل جليل القدر ، عظيم التقوى ، من ابناء القرن الاول من العصر الاسلامي ، مر معنا ذكره في مناسبات سابقة ، هو الحسن البصري (ت ٧٢٨) ، الذي عاش في حقبة من اهم الحقب في تاريخ الاسلام . ذلك ان النزاع على الخلافة ، الذي سبق صفوف المسلمين على اثر اغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان سنة ٦٥٦ ، اثار انصار الامويين على العلويين ، وفتح المجال لنضال سياسي وكلامي استمر حوالى قرن كامل . ولقد انبثق عن هذا النضال الكلامي مسائل منها مصر صاحب الكبرة ، وما اتصل بها من اعتقاد بحرية الارادة ، وايمان بالتضاء والقدر ، مما ادى الى ظهور طلائع الحركة الكلامية في الاسلام ، التي كان زعيمها الاول واصل بن عطاء ، احد تلامذة الحسن البصري ٨ .

ولقد كان مفهوم الحسن البصري للحياة الدينية الفاضلة مفهوما زهديا، يقوم في اساسه على التقوى والتقشف ونبذ الحياة الدنيا ؛ وكان النهج الذي اوصى باتباعه يقوم على التفكير ، ومحاسبة النفس ، والخضوع للارادة الالهية خضوعا مطلقا ينتهي بحالة من الرضا الداخلي التام ، ويفضي الى الوفاق التام بين الارادة الالهية والارادة الانسانية ٩ .

من الحسن الى رابعة

ولقد كان تأثير الحسن البصري في ما تلا من مراحل الحركة الكلامية والنزعة الصوفية ، على يد جماعة كبيرة من تلاميذه واتباعه ، عظيما جدا . فقد انطلق هذا التيار الجديد من التقشف والتقوى من مدينة البصرة ، وجذب اليه عددا كبيرا من الاتباع . فاشهر امرأة متصوفة في الاسلام ، وهي رابعة

العدوية (ت ٨٠١) ، قضا حياتها برمتها في البصرة ، وزاولت الالشف ، ولزمت حياة العزوبة ، واخلت عن حطام الدنيا ، وهي الامور التي قرنها البصري بالدعوة الصوفية الصادقة . وقد كانت ، الى ذلك ، السابقة في تاريخ الالشف الاسلامي الى الترويج لفكرة الحب الالهي ١٠ . فقد احدث متصوفون سابقون عن صلة « شوق » او « خللة » بالله ؛ لكن رابعة اخلطهم بعيدا في حديثها العاطفي عن « حب » المؤمن لله . وهي في ذلك قد اوجهت اتجاهها مغايرا للعرف الديني الاسلامي ، الذي يذهب الى ان الانسان لا يقوى على الاقتراب من الله الا بروح الالعب والورع والرهبة . ولقد طرح عليها يوما سؤال مؤداه : اهلبي الله واكلهين الشيطان ؟ فكان جوابها : « ان حبي لله قد منعني من الالشفال بكراهية الشيطان » . وفي رواية اخرى ان النبي ظهر لها في المنام وسألها : يا رابعة ؟ اهلبيني ؟ فاجابته « يا رسول الله وهل نمت من لا يهلبي ؟ لكن حبي لله تعالى ، قد ملا قلبي الى حد لم يهلبي هناك مكانا لهلبي غيره او كراهيته » ١١ . واروع ما وصف به حبا هذا آيات تقول فيها :

احبك حبين : حب الهوى	وحبا لانك اهل للذاكا
فاما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عن سواكا
واما الذي انت اهل له	فكشغلك للهلبي حتى اراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا ١٢

من البصرة الى بغداد

ثم تحول مركز الحركة الصوفية من البصرة الى بغداد ، وهي المدينة التي اسسها المنصور سنة ٧٦٢ ، وغدت بعد ذلك العاصمة السياسية والدينية للخلافة الاسلامية . وكان من ابرز متصوفة بغداد الاولين معروف الكرخي (ت ٨١٥) ، ومنصور بن عمار (ت ٨٣٩) ، وبشر بن الالحافي (ت ٨٤٢) ، وابن ابي الدنيا (ت ٨٩٤) ١٢ . الا ان اعظم متصوفة مدرسة بغداد دون ريب اثنان هما الالحاسبي (ت ٨٥٧) والجنيد (ت ٩١٠) . فالالحاسبي ولد في البصرة ، ثم انتقل الى بغداد ، حيث نشب الخلاف بينه وبين الالحنابلة ، لانه اجاز لنفسه استخدام الاساليب الكلامية في عظامه الدينية . وكانت نزعة الصوفية تقوم على ركنين : الاول محاسبة النفس - ومن هنا جاء لقبه بالالحاسبي - والثاني استعداده لالشفال اقصى المألبي في سبيل الله (المهلبي) ١٤ . وعنده ان دليل الورع الصادق هو الموت ، وشعار فضيلة

الصبر هو احتمال الالم . ومع انه لم ينكر قيمة الشعائر الظاهرة في العبادة الدينية ، الا انه شدد على الشعور الداخلي في الايمان الذي ، متى اقترن بروح الطاعة والتفاني ، انتهى بصاحبه الى حال روحية تتناسب مع نقاوة ذلك الايمان ١٥ .

من المحاسبي الى الجنيد

اما ابو القاسم الجنيد فيعتبر في التراث الصوفي من كبار الرائدةين ، فضلا عن انه حظي باحترام جميع العلماء على اختلافهم، من مؤمنين ومارقين، ابتداء بالسراج والقشيري ، وانتهاء بالحلاج وسعيد بن ابي الخير ١١ . وكان من معلميه المحاسبي والسقطي (ت ٨٧٠) وابو حفص الحداد (ت ٨٧٣) . وهو مع رصانته قد عظم البسطامي (ت ٨٧٤) ، المروج المسرف لفكرة الاتحاد بالله ، الذي سنعود اليه بعد حين . ولقد كان تأثيره على مراحل التصوف اللاحقة عظيما جدا . ومع انه كان بطبيعته حينا وهادئا ، فقد استحوذ عليه شعور عميق بتسامي الله ووحدانيته ، بلغ ذروته ، في تعبير مفرط عن الشوق الى الاتحاد بالله، اقترن في ما بعد، باسم الحلاج (ت ٩٢٢) . ومن الجدير بالذكر انه كان بين تلاميذه ، الى جانب هذا الصوفي ، المسرف في شوقه الى الاتحاد بالله ، جماعة من اعلام الكلام والتصوف ، ممن اشتهروا بالاعتدال والرصانة، بينهم الغزالي الذي شهد له بانه كان احد مرشديه الروحيين البارزين ١٧ .

الجنيد في المعرفة الصوفية

وشعورا منه بالمحاذير التي ينطوي عليها التصوف ، فقد صرح بان المعرفة الصوفية يجب ان لا تخرج عن حدود القرآن والحديث ١٨ . على ان ذلك لم يمنعه من وصف احوال الاتحاد الصوفي بوضوح ، وهي احوال ادرك فحواها لكنه لم يختبرها بالفعل ١٩ . وفي رايه ان نقطة الانطلاق في التصوف هي الميثاق الذي عقده الله مع الانسان القرآن (سورة الاعراف ، آية ١٧١) قبل خلقه له ، وهو ان غاية الانسان الفكرية والروحية هي ادراكه التام لوجوده، من حيث هو فكرة في الدهن الالهي، سابقة لخلقه في الزمان، وللفرق الشاسع بين ماهيته وبين اللات الالهية . وهذا « الافراد » ٢٠ للالهي عن المرضي الزائل ، هو في رأي الجنيد دليل المعرفة الحققة للتوحيد ، بل ولكل معرفة صحيحة للذات الالهية. على ان مثل هذه المعرفة ليست كفيفة وحدها بايصال الانسان الى هدفه الاقصى ، من الترقى الى ما وراء احكام الشريعة ،

والاقتراب من الله ، « حتى ليتحول الى هباء ، ويقتل ويدفن ، ثم يعود بعد ذلك الى الحياة ، اذا شاء الله ذلك » . وعندما يتم « افراد » المرضي الزائل عن الازلي الباقي ، ويعود المخلوق الى وضعه السابق كفكرة في الذهن الالهي ، يفنى الانسان عن نفسه ، ويحيى في الله ؛ وهذا ، كما اوضح الجنيد ، هو جوهر التجربة الصوفية ٢٢ .

تكامل الزهد في التصوف

ان هاتين الفكرتين ، اعني « افراد » ما هو انساني عما هو الهي ، « ورد » الانسان الى حالته السابقة من عدم الوجود ، او من الوجود الاصلي كفكرة في الذهن الالهي ، هما من سمات النضج والتكامل التدريجي في الصوفية . ولما كان التصوف قد انطلق من مرحلة الزهد ، ومن الحاجة الى بعث شيء من الذاتية في العبادة الشكلية ، فقد بدت الحاجة ملحة الى الارتفاع فوق صعيد الزهد ، والتحليق في اجواء التجربة الروحية الفسيحة . ولقد كان من غير المستطاع ، حتى هذه المرحلة ، تعيين مدى التأثير الدخيل في هذه النزعة ، لكن بظهور هذه الفكرة الجريئة في الفناء الذاتي والاندماج الانساني في الذات الالهية ، اصبحت محاولة اكتشاف تلك المؤثرات الدخيلة امرا محتملا .

الجنيد من الفناء الى البقاء

في اليوغا الهندية ، ان الغاية من « معرفة الفارق » (الافراد) التي ينشدها الحكيم اليوغي ، في راي شنكرا مثلا، ليست الاتحاد بالله ، بل عزل الذات ، والتوصل الى تحقيق نمط من الوجود الدائم خارج المكان والزمان ٢٣ . وهذا « العزل » انما هو من قبيل التعتيل للوجود الفردي الذي هو الغاية القصوى « للصوفية اليوغية » ، بل ولكل الديانة البرهمية . كذلك في نظام الجنيد ، فان غاية المتصوف القصوى هي بلوغ هذه الحالة من الفناء الذاتي ، استعدادا لرجوعه الى حالته الاصلية من البقاء الابدي ، الذي سلبه اياها حدوثه في الزمان ٢٤ .

ذو النون والنجوى الالهية

ومن الاعلام البارزين في هذه المرحلة التأسيسية من تاريخ التصوف ذو النون المصري (ت ٨٥٦) . وهو مصري يتحدر من اصل قبطي ، ويكاد

يكون في اخبار التصوف شخصية اسطورية . فهو بهذا الاعتبار شبيه بشخصية اخرى اقرب الى الخرافة هي شخصية العالم الشيعي جابر بن حيان (ت ٧٧٦) الذي قيل انه كان احد اساتذته ٢٥ . فقد نقل انه كان مثله من ارباب التصوف وعلماء الكيمياء واعلام الفلسفة . ومع كل ما كان عليه ذو النون من الاغراق في اسلوبه الادبي ، فانه بقي مثالا للصوفي المعتدل الرصين . وعنده ان هدف الصوفي هو الاتصال بالله ، وانه ليس وراء « مشاهدة وجه الله » من رحمة لارباب النعمة ، الا سماع اصوات الارواح الملائكية ٢٦ . اما الطريق الصوفي ، فيتألف في عرفه ، من عدد من « المقامات » يترتب على المتصوف ان يسلكها ، وعدد مقابل من « الاحوال » قد ينعم بها الله عليه . وهذا الفارق المميز بين « المقامات » و « الاحوال » ، وهو ان الاول يتم بالجهد الانساني ، في حين ان الثاني هبة من الله ، اصبح في ما بعد الفارق المعتمد في التقليد الصوفي . ولا يتوقف ذو النون طويلا عند فضائل الحياة الصوفية ، بل يوجه اهتمامه الى التاكيد على فاعلية ممارسة الشعائر ، والدعاء وقهر النفس في باب التطهر من الاثام . وعندما تطهر النفس من آثامها ، تصبح سالحة لان تتقبل الهها ، ولان تدخل معه في نجوى روحية حميمة . وبذلك تعود النفس الى حالتها الاصلية من الوجود في الذات الالهية ٢٧ .

والشرط الاساسي في هذه النجوى هو الحب الالهي . والحب الالهي الصادق يستلزم نبذ جميع العواطف الاخرى حتى لا يبقى في القلب الا الله . وفضلا عن ذلك ، فان هذا الحب الالهي - نظير الحب الاسمي الذي وصفته رابعة العدوية (ويروى انه التقى بها) ٢٨ ينبغي ان يكون لوجه الله فحسب ، لا لغرض آخر ٢٩ .

اسطورة ابراهيم بن الادهم

ومن الشخصيات الصوفية الباكورة الاخرى ابراهيم بن الادهم (ت ٧٧٦) . فقد اكثر المؤلفون المتأخرون من الاشارة اليه ، واعتبروه مثالا للتقوى والعزوف عن الدنيا . وتروى عنه حكاية تذكرنا باسطورة غوتاما بوذا، اذ تجعل منه اميرا انكشف له بطلان ملذات الدنيا فنبذها . ذلك انه في ما كان في رحلة صيد ، اذا بهاتف يصيح به مرتين : « الهذا خلقت ام بهذا امرت » ؟ فندم على ما كان منه في حياته الدنيا ، وترجل عن دابته، واستبدل بها جبة راع من صوف ، وهام على وجهه في الصحراء ، الى ان حط رحاله

في مكة ، حيث يقال انه التقى برابعة العدوية ٢٠ . وفي الروايات ان رحلته هذه الى مكة استغرقت اربعين سنة ، لانه كان مع كل خطوة يخطوها يسجد مرتين . ويروى انه كان يقول : غيري يسلك هذه الطريق على قدميه ، اما انا فاسلكها على راسي (يريد وجهي) ٢١ ؛ اشارة الى ملامسة جبهة المسلم للارض في الصلاة عند السجود . لكنه عندما وصل اخيرا الى مكة ، لم يجد الكعبة - وهي المزار المقدس الذي قصد الحج اليه - وذلك كما اوضح له هاتف ، لان الكعبة كانت قد خرجت للقاء رابعة . وعندما رآها عائدة ، عاتب رابعة قائلا : « ما الضجة التي تحدثينها في الدنيا ، الكل يقولون ذهبت الكعبة للقاء رابعة » فاجابت : « واية ضجة تحدثها انت في الدنيا بان امضيت اربعين سنة حتى بلغت هذا المكان، لان الكل يقولون: ابراهيم يتوقف كل خطوة ليصلي ركعتين » ٢٢ . اما اطرف تعليق على استجابة رابعة لهذه النعمة الالهية التي اختصت بها ، فقد وردت في اسطورة اخرى جاء فيها انها عندما رأت الكعبة مقبلة نحوها صاحت : « لا اريد الكعبة ، بل رب الكعبة ، اما الكعبة فما افعل بها » ٢٣ ؟

مفهوم ابراهيم للحب الالهي

ان ابلغ تعبير عن مفهوم ابن الادهم الرفيع لفكرة الحب الالهي ، قد حفظ لنا في مقطع من كلامه ، اورده المحاسبي في « كتاب المحبة » ؛ وفيه يقول ابراهيم لاحد اخوانه : « ان كنت تحب ان تكون لله وليا ، وهو لك محبا ، فدع الدنيا والاخرة ، ولا ترغبين فيهما ، وفرغ نفسك عنهما واقبل بوجهك على الله يقبل الله بوجهه عليك ، ويلطف بك . فانه بلغني ان الله اوحى الى يحيى بن زكريا : يا يحيى ، اني قضيت على نفسي ان لا يحبني عبد من عبادي اعلم ذلك من نيتي ، الا كنت سمعته الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ولسانه الذي يتكلم به ، وقلبه الذي يفهم به . فاذا كان ذلك بقتضت اليه الاشتغال بغيري وادمت فكرته واشهدته ليله . . . فيقرب مني واتقرب منه اسمع كلامه واجيب تضرعه . فوعزتي وجلالي ، لابعثته مبعثا يقبضه به النبيون والمرسلون » ٢٥ .

الفصل الثاني

في اتجاه وحدة الوجود

البسطاميد ، الحلاج وكرامه

الاصول الاسلامية والاصول الدخيلة

ان اصول التصوف الاسلامية موضع خلاف بين الباحثين ؛ اثبتها بعضهم نظير لويس ماسينيون ٢٦ ، وشك بها البعض الاخر ، نظير نيكلسون وزهنر ٢٧ . وقد تبين لنا في البحث السابق ، انه يكاد لا يوجد في المثل الصوفية الباكورة للحياة، ما يتعد العثور له على اساس في القرآن او الحديث . ولعل ماسينيون على صواب حيث يؤكد « ان التصوف الاسلامي انما انطلق من الاكباب على قراءة القرآن ، والتأمل في معانيه وتمثلها عمليا في اصوله وتطوره اللاحق » ٢٨ . ثم ان مفاهيم « الفقر الديني » و « الذكر » و « الفكر » و « الصبر » و « الزهد » ؛ بل و « الحب الالهي » و « التأمل » في الذات الالهية ، يمكن اقامة الدليل على انها جميعا نتائج منطقية ، لتشدد القرآن على الجانب الاخروي ، وهو الجانب الاخر للنظرة القرآنية الى الكون الذي سبقت الاشارة اليه . اما ما يجوز ان يعتبر بحق من المقومات غير الاسلامية في النزعة الصوفية ، فهو النزوع الذي ظهر في مدونات المتصوفين الاولين وفي شعائريهم ، الى تخطي الفرائض الدينية التي نصت عليها « الشريعة » ، والى السعي لمعرفة « الحقيقة » التي تتجاوزها . وهذا السعي لبلوغ الحقيقة القصوى ينطوي على الاستغناء ، ليس عن الشريعة فحسب ، بل وعن النبي محمد ، من حيث هو وسيلة الوحي الالهي الى الناس وذلك بداعي رغبة المؤمن في الاتصال المباشر بالله ومناجاته .

تبرير الرهبانية في التصوف

ومن الشواهد الهامة على الميل الى اغفال الشريعة الدينية ، او التفاضي عنها ، هو ممارسة التبتل ، والزجر عن الزواج ، باعتبار انه يعيق الالتزام بالحياة الصوفية في التقوى والطهارة . وهكذا فان الحسن البصري ، ورابعة العدوية ، وسواهما من المتصوفين الاولين ، لم يكتفوا بالامتناع عن الزواج

بل قبوه ونددوا به . حتى ان بعضهم على ما يبدو ، لم يتحرّجوا من ان يضعوا الاحاديث ، وينسبوها الى النبي ، ليبرروا بها نظام التبتل وذلك في زمن لم يتجاوز القرن الثاني للهجرة ٢٩ . وهذا الاقرار بوجود تناقض مستعص بين الزواج وحياة الزهد ، كان في ازدياد في الاوساط الصوفية ، الا ان مثال محمد نفسه حمل المتصوفة الاولين على اللجوء الى رأي غريب ، هو ان محمدا نفسه اُفتى برفع تحريم « الرهبانية » بعد ختام القرن الثاني .

محمد والحقيقة المحمدية

ولئن كان من الممكن تخريج موقف النبي محمد من الزواج بهذه الصورة، فقد نشأت مشكلة اشد وادهى في باب اعتباره حلقة الوصل الكبرى بين الانسان والله . على ان بعض المتصوفة الاولين الذين لم يذهبوا الى هذا الحد من الفلّو الذي ذهب اليه المتأخرون منهم ، اعتبروا دور النبي ، كوسيط بين الله والانسان ، دورا فرعا الى حد ما . فقد قيل عن رابعة ان النبي سألها في المنام : « يا رابعة اتحبيني ؟ فقالت : يا رسول الله وهل ثمت من لا يجبك ! لكن حبي لله تعالى قد ملاً قلبي الى حد لم يجعل هناك مكانا لمحبة غيره او كراهيته » ٤٠ . ولعل بعض المتصوفة المتأخرين ، نظير ابن عربي (ت ١٢٤٠) ، شعورا منهم بهذا الاشكال ، تحدثوا عن « حقيقة محمد » ، كما هي مجردة سابقة لوجود الزمان ، لا كشخصية تاريخية تولت مهمة الهية في نطاق الزمان والمكان ٤١ .

من التوحيد الى وحدة الوجود

وعلى الرغم من هذه الميول الكامنة ، فقد بقي المتصوفة الاولون متشددين في تمسكهم بالسنة . حتى الجنيد نفسه ، الذي بدر بدور التصوف التوحيدي ، المتأثر بالمفهوم الهندي للذات ، لم يستنبط جميع النتائج المنطقية المحتملة ، التي استنبطها سواه من المتصوفة الجريئين في ما بعد .

فمن هؤلاء المتصوفين الجريئين الذين تبهمهم الحب الالهي ، حتى خطوا ، في القرن التاسع ، الخطوة الاخيرة عبر هاوية وحدة الوجود ، البسطامي والحلاج . وجرى في اثرهما في القرنين التاليين نفر آخر ، منهم سعيد بن ابي الخير (ت ١٠٤٩) ٤٢ (الذي صادق ابن سينا وراسله) والشبلي

(ت ١٤٥) ، وكلاهما تكلف في حياته وارانته شيئاً من الفلو ، كافتعال الشلوذ أو الجنون .

أبو يزيد في شطحاته

ولد أبو يزيد البسطامي في بسطام ، في غربي خراسان . وأخذ التصوف عن رجل هندي كان قد اعتنق الاسلام اسمه ابو علي السندي ، وهو الذي علمه مذهب « الفناء في التوحيد » ٤٢ . وقد الزم نفسه ، اكثر من اي صوفي آخر ، ممن مر معنا ذكرهم ، بأشد مقتضيات التقشف حتى يتسنى له ، كما قال ، التجرد التام عن الالواضع الانسانية ولقاء الله وجها لوجه ٤ . ومهما اختلفت التفاسير لسطحات البسطامي الصوفية ، فقد كانت تدور على ظاهرة النشوة الصوفية ، وفكرة الاتحاد بالله ، وانطوت بوضوح على ادعاء الالوهية . ففي احدى شطحاته ، التي رواها لنا مؤلف صوفي متأخر ، يقول : « رفعتني (الله) مرة ، فاقامني بين يديه ، وقال لي : يا ابا زيد ، ان خلقي يحبون ان يروك . فقلت : زيني بوحدانيتك ، والبسني انائيتك ، وارفعني الى احديتك ، حتى اذا رأسي خلقك قالوا : رايناك (اي الله) ، فتكون انت ذاك ولا اكون انا (اي ابا زيد) هنا » ٥ . وفي شطحة اخرى ، لعلها اشهر شطحاته ، يقول : « سبحاني ما اعظم شأنه » . ومع وضوح وحدة الوجود في هذه الشطحات ، فان قمة التجربة الصوفية ، تبقى عنده على جانب من السلبية والفراغ ، اذ ان النفس تبقى معلقة ، كما في بعض طرق التصوف الهندي (نظير بتنجالي) بين الانا والانث ، والذات والمطلق ، وقد فنيا كلاهما ٤٦ . ونسب اليه كذلك قول يتحدث فيه عن ميدان « اللئيسية » التي بلغها ، وبقي يطيف بها عشر سنين حتى - كما قال - « صرت من ليس في ليس بليس » ٤٧ .

السطح في اصله الهندي

ان التأثير الهندي في هذا النمط من التصوف ، لا يحتمل الشك ، كما اثبت زهنر . فهناك حلقة واضحة تصله بالفدنتا ، ليس في ما تعلمه البسطامي من استاذه السندي من « الحقائق الكبرى » فحسب ، بل وفي تركيب نظامه الفكري ، وما انطوى عليه من المعاني « العدمية » . فقد عاش البسطامي في زمن كان فيه شنكرا (ت ٨٢٠) ومدرسته يعملون جاهدين على احياء الفكر الفدنتي وفي تنظيمه ٤٨ . ثم ان شطحاته الصوفية ، نظير

قوله : « سبحاني ما اعظم شأنني » ، او « انا انت » او « انا هو انا » ، كلها تنم عن اندماج الذات بالاله ، ولها نظائر كثيرة في « الاوبانيشاد » و « الغدنا » ٤٩ . ولعل اغرب شطحاته ، تلك التي تحدث فيها عن تفتيشه عن الله . فهو لم يجد الله على العرش ، ولذلك جلس مكانه على ذلك العرش ؛ قال : « لقد غصت في بحر الملكوت (عالم المثلث) ، وفي حجب اللاهوت ، حتى بلغت الى العرش ، فاذا هو خال . وهكذا القيت بنفسي عليه وقلت : ربي اين اجدك ؟ فارتفعت الحجب ، فاذا انا هو انا ، نعم ، انا هو انا . وعدت الى ما كنت انشد ، فاذا هو انا الذي كنت انشد ، وليس آخر سواي » ٥٠ . ومن الغريب حقا ان يتلفظ مسلم في القرن التاسع ، بمثل هذه الشطحات ، التي تكاد تضعه فوق الله ، وينجو مع ذلك من الاذى . على ان هنالك تعليقا لمؤلف متأخر يوضح لنا هذا الاشكال ، هو ان البسطامي عندما اتهم باهمال الفرائض الدينية ، عمد كما قيل ، الى الوسيلة التي تدرع بها متصوفون آخرون ، وهي « الجنون » ؛ وهي الوسيلة التي انقذت حياته وحياة العديدين من زملائه الصوفيين .

من البسطامي الى الحلاج

على ان هنالك صوفيا من ابناء القرن التاسع ، ابي ان يلجا الى هذه الدريمة ، لكن الثمن الذي دفعه عن غلوه كان باهظا جدا . فالحسين بن منصور الحلاج ، ولد حوالي سنة ٨٥٨ ، في بلدة صغيرة تدعى البيضاء ، غير بعيدة عن شواطئ خليج فارس الشرقية . وكان من اساتذته في التصوف المكي (ت ٩٠٩) ، والتستري (ت ٩٨٦) ، والشبلي (ت ٩٤٥) ، والجنيد ٥١ . وهم اربعة من اشهر الاعلام اطلاقا في تاريخ التصوف . والراجح ان الجنيد هو الذي اقنعه بلبس « الصوف » ؛ وقد كان مرشده لمدة عشرين سنة ، لكنه كان متوجسا من غلوه وغرابة اطواره ، فانفصل عنه - كما قيل - لما بدأ له من تعاليه وغلطته .

تصرفات الحلاج الشاذة

هذا المزاج الغريب يظهر بوضوح تام في اخبار الرحلة الاولى التي قام بها حاجا الى مكة ، وفي تصرفاته في الفترات الاولى من حياته الزهدية . ففي اثناء حجه الاول ، لزم ردهة المسجد سنة كاملة لا يفارقها . والزائرون الذين راقبوه ، بعد ذلك ، وهو يجلس اثناء الظهر على صخرة خارج مدينة مكة ، والعرق

يتصّبب منه ، كانوا اكثر استفرابا لعناده وصموده ، منهم اعجابا بورعه وتقواه . فقد قال احدهم عنه : ان هذا الرجل بعناده يحاول ان يتحدى الله بقدرته وجلده ٥٢ . وذكر احد تلاميذه انه لم يكن ينام مضطجعا بل واقفا ، وربما جلس القرفصاء من وقت لآخر ، لمدة لا تزيد عن ساعة واحدة ٥٣ . وعندما عاد الى بغداد ، لازم الجنيد مرة اخرى . وقد عنفه استاذه على سوء فهمه لطبيعة السكر الصوفي ، ووبخه على اغفاله للكتاب الكريم ، ولاداء الفرائض ، وبصورة خاصة على ادعائه بانه الله ٥٤ .

العلاج في المجتمع والسياسة

بهذا الخلاف مع الجنيد ، بدأ العلاج يتحول عن النظام الصوفي المعروف . فقد فارق حياة العزلة التي غلبت على ابناء الطرق ، ورسم لنفسه خطة من الوعظ والإرشاد في المجتمع ، كانت محفوفة بالمجازير . فقد اختلط بشتى طبقات الناس ، من فلاسفة نظير الرازي ، الى امراء امثال امير طالقان ، وافر بانواع من العقائد حيرت معاصريه ، وزادت في صفوف خصومه . نذكر بصورة خاصة انه انضم ، في ما يبدو ، في بعض مراحل نشاطه ، الى الدعوة الشيعية او العلوية ٥٥ . فكانت هذه الخطوة السياسية من دواعي افتضاحه .

العلاج و « عين الجمع »

وبعد ان ادى العلاج فريضة الحج للمرة الثالثة ، عاد الى بغداد ، وقد تغير تماما ، كما يروي ابنه حمد . وكانت السمة البارزة في هذا التغيير ، على ما يبدو ، المزيد من الوضوح والرسوخ في شعوره بالاتحاد بالله . اذ اصبحت تجمعه به رابطة شخصية حميمة . وهذه الحالة من الترابط الشخصي ، بين الانا والانت ، يسميها العلاج « عين الجمع » ، ويقرر ان الله في غضونها يتخلل جميع افعال المتصوف وافكاره وآماله . لكن هذا الاتحاد ، كما يراه العلاج ، لا يستتبع فناء الذات الكلي ، كما يرى البسطامي ، بل تساميا بهيج ، واطصالها الحميم بالمحجوب الحقيقي ٥٦ .

محاكمة العلاج ومقتله

كان لخطب العلاج في جمهور البغداديين تأثير متفاوت . فقد رحّب به البعض كمخلص ؛ واعتبره آخرون من اصحاب الكرامات ، او احد الاتقياء

المواظبين على الصلاة . ويبدو ان اكرامه لذكرى المحدث الكبير ، الامام احمد ابن حنبل ، خصم المعتزلة الاكبر ، قد رفع من مكانته عند الجمهور . على ان الكثيرين من الناس اعتبروه دجلا وملحدا يستحق الموت . فضلا عن انه هو نفسه في احدى عظاته في مسجد المنصور في بغداد ، اقر ، في ما يبدو ، بان الشريعة قد قضت بقتله ٥٧ . واقام عليه الوزير علي بن الفرات سنة ٩٠٩ دعوى شرعية آخر الامر ، لكنه لم يعتقل الا بعد ذلك باربعة سنوات في بغداد حيث عين مجلس قضاء خاص لمحاكمته ، وذلك في وزارة علي بن عيسى . وقد اتهم بانه عميل للقرامطة ، والتي في السجن تسع سنوات ومع انه حظي ، لفترة قصيرة من الزمن ، بعطف من الخليفة ، وذلك بفضل رئيس الحجاب الذي كان يعطف على قضيته ، فقد الصق به قاضي الشرع تهمة التجديف ، واصدر عليه حكما يفرض العقوبة التي نص عليها القرآن سورة المائدة آية (٣٢) ، سرعان ما صدقه الخليفة ٥٨ .

ومع ان التهمة الرسمية التي وجهت اليه ، كانت ادعاءه الالوهية وتقلد سلطة اعفاء المؤمن من الفرائض التي رسمها الشرع ، فقد كانت تهمة التحريض على العصيان عاملا حاسما في تعديبه واعدامه آخر الامر . اما في ما يتصل بالالوهية ، فيجدر بنا ان نذكر انه عندما جوبه باقوال تفوه بها ، وتحدث فيها بلسان الله بصيغة المتكلم ، دافع عن نفسه بقوله ان مثل هذا الكلام يتفق مع مفهوم « عين الجمع » ، وهو حالة صوفية ينطق فيها الله بلسان المتصوف ، او يكتب بيده . وما المتصوف في هذه الحالة الا اداة بيد الله ٥٩ . لكن خصومه ، لا سيما الوزير حامد ، رفضوا قبول هذه الحديقة . ومع ان الخليفة كان قد امر بجلده ، وحز رأسه ، الا ان الوزير ، بدافع مفرط من حميته ، امر بجلده والتمثيل به وصلبه وحز رأسه . ثم بحرقه وذرماده فوق دجلة ٦٠ . ولم يكن لهذا الحدث نظير في تاريخ الاسلام الديني قط .

الفصل الثالث

التزكيات والزيارات الفلانية

الحلاج رائد الفلو الصوفي وشهيد

ان تعليم الحلاج الفريب واستشهاده الخارق يدلان دلالة واضحة على المخاطر الكامنة في الصوفية ، وعلى نزعتها الى تفجير جميع الاشكال المتعارفة التي هي منطلق الحمية الدينية والتأمل الروحي . اما قيمتها الباقية في تاريخ الفكر الاسلامي الديني فتكمن بالضبط في مشاعر الفرح والانعتاق التي بثتها في ثنايا العبادة الجافسة . والذي يرمق الصوفية بشيء من العطف يجد في ظاهرة الفلو ، ولا بد ، شواهد تثبت حرص الروح الديني على توكيد ذاته توصلا الى الانعتاق من عقال الطقوس المتحجرة التي كثيرا ما تقيد به . وهكذا اتيح لمفهوم الحب الالهي، والبسط والقبض الذي ينجم عنه، والنظرة الاخروية الى الحياة ، والاستخفاف بما قد يجلبه الفد - هذه الاحوال التي تفتقت عنها الصوفية تفتتق الشجرة عن ازهارها - ان تعطي الاسلام بعدا روحيا اضافيا بالغ الشأن .

الا ان هذا التطور الجذري لم يخل من محاذير . ومع ان الثمن الذي دفعه الحلاج وبعض تلامذته كان غاليا ، الا ان حس الحرية المطلقة واللقاء المباشر مع الله ، كان من شأنه ان يبعث في النفس شيئا من الدعوى الروحية التي لا يقي منها الله الا من اصطفاه من عباده . ولعل اشجى تعليق على مصير الحلاج هو رواية ابنه حمد لرؤيا رواها احد تلامذة والده جاء فيها انه رأى الله جل جلاله في المنام فسأله : « ما فعل الحسين حتى استحق تلك البلية ؟ فقال : اني كاشفته بمعنى ، فدعا الخلق الى نفسه فانزلت به ما رايت » ١١ . ان دعاة هذه الصوفية التوحيدية المسرفة في الفلو لا يستدعون مزيدا من البحث . فالشكلي الذي لم تكن نظرتة الى مفهوم الاتحاد لتختلف عن نظرة الحلاج، لم يتحل بالشجاعة التي انصف بها هذا المتصوف . فهو لم يتبرا علانية من الحلاج وحسب ، بل صرح اثناء محاكمته بجنونه . والراجع انه لم يكن بهذا التصريح يضر ضغينة ، اذ انه تظاهر هو نفسه بالجنون عندما

تعرض للهلاك . وقد اقرّ في ما بعد ان تظاهره بالجنون هو الذي انقذ حياته، بينما اودت سلامة العقل بحياة الحلاج .

بين العلاج والغزالي

كان استشهاد الحلاج ايضا تعليقا بليفا على مفهوم « عين الجمع » ، عند الصوفية . فقد تعرض هذا المفهوم لاساءة الفهم والتاويل وللانتقاد المرير ، مع انه يمثل نقطة تحول في تاريخ الصوفية وتحذيرا صريحا ضد الاخطار التي تحفل بها الصوفية . اما كبار اعلام الصوفية في الحقبة اللاحقة للحلاج، كالغزالي وابن عربي ، فقد توفروا بالدرجة الاولى على مهمة التركيب والتأليف . وجد الغزالي ، كما راينا اعلاه ١٢ ، في الصوفية الجواب الشافي عن تساؤله الفكري والروحي . وقد كان اساتذته الكبار في هذا المضمار الجنيّد والمكي والبسطامي والشبلي . الا انه كان ارسخ منهم قدما في التبحر والصفاء الفكري ، لذا بذل جهده المطلق في الدفاع عن مذهب السنة والجماعة والتوفيق بينه وبين كل ما كان يقيم له وزنا . وقد ساعدت عوامل ثلاثة على نجاحه في صياغة عقيدة صوفية تتفق مع هذا المذهب هي اولا : المفهوم القرآني للكائن الاسمي الذي يباين العالم كل المبينة والذي خلقه الله بفعل ارادته المطلقة (الامر) ؛ ثانيا : سلم الكائنات الافلاطوني المحدث ، الذي يمثل فيه العقل الكلي صلة الوصل بين الله وخليقته ؛ وثالثا : مفهوم الحلاج لحلول الله في ثنايا النفس البشرية التي يستعملها كأداة له ، كما جاء في نظرية « عين الجمع » .

الغزالي في غمرة التصوف

ان العامل الثاني هو بالطبع ما يهمننا بالدرجة الاولى في نطاق تاريخ الفلسفة . وسواء اكان الغزالي ملتسّا في حملته على الفلسفة المشائية ، كما يرى ابن رشد ١٢ ، ام لا ، فبين انه في مقالتي صوفيتين هامتين هما « مشكاة الانوار » و « الرسالة اللدنية » قد اتخذ سلم الافلاطونية المحدثة للموجودات كنعامة متافيزيقية لمذهب في التصوف . ان « المشكاة » شرح لاية قرآنية (سورة النور ، آية ٣٤) تصف الله بأنه «نور السماوات والارض» ، ويفسرها الغزالي ، على غرار حكماء الاشراق في القرن الثاني عشر ، تفسيراً صوفياً صريحاً .

يلذهب الغزالي الى ان لفظة النور تطلق على الله بالحقيقة ، وعلى

الاجسام المنيرة بالمجاز . فنحن نقول ان الباصرة او العقل نوران ، اذ هما يظهران الاشياء ويكشفان عنها . والعقل مع ذلك ، اولى باسم النور من العين ، ما دام لا يظهر الاشياء المدركة وحسب ، بل يظهر ذاته ايضا ولا يخضع لقيود الزمان والمكان ، وبالتالي فهو يحكي نور الله الذي خلق آدم ، كما جاء في الحديث « على صورته ومثاله » . وعالم الشهادة المحسوس هو صورة لعالم الملكوت الخارج عن الحس ، والذي قد يدعى العالم الروحاني والعالم النوراني (المقابل للعالم الجسماني والظلماني) ، الذي يذكره القرآن وسائر الكتب المنزلة ١٤ .

الكون في نظام الغزالي الصوفي

ان ترتيب الموجودات التوراتية يتوقف على مدى قربها او بعدها من نور الله الاقصى ، لذا كانت رتبة اسرافيل فوق رتبة جبريل ، وكان يتلو هذا الاخير ارواح نورانية اخرى تتلقى وجودها هي والاجسام الارضية المسخرة لها من النور الحق ، واذن فالوجود بالنسبة اليها مستعار ، اذا قيس بوجود فاعله الذي يتصف وحده بالوجود الذاتي ، فالموجود الحق اذن هو الله ، وكل ما عداه فوجوده مجازي . « من هنا ترقى العارفون » ، كما يقول الغزالي ، « من حضيض المجاز الى يفاع الحقيقة ، واستكملوا معراجهم ، فراوا بالمشاهدة العيانية ان ليس في الوجود الا الله تعالى ، وان كل شيء هالك الا وجهه (سورة القصص ، الآية ٨٨) ، لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات ، بل هو هالك ازلا وابدا ولا يتصور الا كذلك . فان كل شيء سواه ، اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق رؤي موجودا لا في ذاته ، لكن من الوجه الذي يلي موجوده . فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط . فلكل شيء وجهان : وجهه الى نفسه ووجهه الى ربه ؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجهه الى الله تعالى موجود . فاذن لا موجود الا الله تعالى ووجهه . وبناء عليه فكل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا » ١٥ .

الانسان في نظام الغزالي الصوفي

يحتل الانسان مكانة فريدة في هذا السلم للموجودات ، فالله لم يخلقه على صورته وحسب ، بل جعله « نسخة مختصرة » للعالم . وقد كتبت صورة آدم بخط الله ، لذا جاء في الحديث : « لا يعرف ربه الا من عرف نفسه » .

الا ان هذه الصورة هي صورة الرحمان لا صورة الله ، اي صورة الربوبية ، التي لا يمكن وصفها او التعبير عنها بالمبارات البشرية . وهذا هو السر الالهي الذي يصر الغزالي على امتناع التعبير عنه الا بلغة الاستعارة او المجاز ٦٦ .
تبدأ قوى الإدراك البشرية بالحس وتنتهي بالعقل الذي يوسع نطاق المعرفة الى ما لا نهاية له ، عن طريق التاليف والتركيب . الا ان الانبياء والاولياء قد اقتصوا بقوة تدعى الروح القدس النبوي ، تتجلى فيه معارف الغيب واحكام الآخرة وملكوت السموات والارض . ومن يشك في وجود هذه القوة فهو شبيه بمن عدم قوة الذوق الشعري او الموسيقى ، فلم يستطع ادراك هذه الاشكال الفنية . فينبغي له ، على الاقل ، ان يحسن الظن باصحابها ٦٧ .

المعرفة بين العقل والذوق

الا ان اعلى مراتب المعرفة عند الغزالي ليست مرتبة العقل او الايمان . بل الذوق ، لذا كانت معرفة الله الحق لا تأتي الا من هذا الباب . ومن الناس من انغمس في ملذات هذا العالم ومشاغله ، حتى استحال عليهم ان يروا نور الله . ومنهم من ادرك الله من حيث صلته بالعالم ، أي كمحرك السموات ومدبرها . ومن هؤلاء من اعتبره محركا للفلك الاقصى وحسب ، حرصا على وحدانيته ، بينما اسند بعضهم هذه المهمة (أي التحريك) الى كائن أو روح مسخر آخر ، ينفذ اوامر سيده هو « المطاع » ٦٨ .
في جميع هذه المراتب من المعرفة الالهية ، يتبين العارفون الله من خلال حجاب من النور يخفي حقيقة ذاته الاصيلية . الا ان منهم صنفا رابعا ، هم الواصلون ، ادركوا ان هذا « المطاع » يتصف بصفة تنافي الوجدانية المحضة والكمال المطلق ، لذا تطلعوا من ورائه الى فاطر السموات والارض المنزه عن الوصف ، والفاطر للمطاع نفسه ، محرك الفلك الاقصى ، ولسائر الافلاك الخاضعة له باسرها ٦٩ . وخواص الخواص من هؤلاء العارفين فئة انمحقت وتلاشت في الواحد الحق ، فلم يروا في الوجود ذواتهم او اي ذات اخرى ما عدا وجه الله . وهذه الحال من الذوق الصوفي قد تدعى فناء ، او فناء الفناء ، لان العارف يفنى فيها عن نفسه ، ويفنى عن فئاته . وقد بلغ الاستفراق ببعض ٧٠ حدا من السكر زعموا معه انهم اتحدوا بالله الاحد . والحقيقة ان الحال التي ادركوها لا تعدو التوحيد ، اي الاقرار بوحدانية الحق ، وانه لا موجود في الكون الا هو ٧١ . وهذه الحال تبين حال الاتحاد به كل المبينة .

صوفية الغزالي وحدانية سامية

على هذا الوجه استطاع الغزالي على غرار أستاذه الجنيد ان يدور حول هوة الحلول بحدق دون ان يسقط فيها ، ودون ان يتبرا صراحة من غلاة المتصوفة الذين سبقت الاشارة اليهم ، والذين يأخذ عليهم احيانا التصريح بأسرار « تطوى ولا تحكى » . لذا كان بوسعنا ان ننظر الى صوفيته كمحاولة لاضفاء صيغة التماسك المتافيزيقي الاقصى على مذهب الوحدانية المطلقة في الاسلام . وكما يقول ونسكك Wensinck « ان الغزالي لا يرى في الوجود الا الواحد الحق الذي تصور لسبب ما ، وخلق في حقبة ما من عقب الازل ، عالما لا يتصف بالوجود او القدرة على الفعل ... وترى الحلوية ان الله لا يوجد الا من خلال العالم ، بينما يرى الغزالي ان العالم لا يوجد مطلقا . ان مذهب الغزالي عبارة عن الوحدانية السامية كما تبدو من خلال منظار الافلاطونية المحدثة » ٧٢ .

من الغزالي الى ابن عربي

الا ان اجرا واوفى محاولة للتعبير عن الرؤيا الصوفية للحقيقة بعبارات افلاطونية محدثة ، هي دون شك محاولة محيي الدين بن عربي ، ولد هذا العالم في مرسية بالاندلس سنة ١١٦٥ ، وطوف في أنحاء الاندلس وافريقيا الشمالية والشرق الادنى واستقر آخر الامر في دمشق حيث توفي سنة ١٢٤٠ . ويبدو ان تطرقه الى التصوف بدأ في المرية ، حيث ازدهرت مدرسة ابن مسرة (توفي ٩٣١) ، الفيلسوف والمتصوف ٧٣ . وكان من اسلافه، فضلا عن ابن مسرة ، الترمذي (توفي ٨٩٨) والواسطي (توفي ٩٤٢) وابن العارف (توفي ١١٤١) . ويروي انه « امر » في إحدى رؤاه ان يسافر شرقا ، فوفد على مكة سنة ١٢٠١ ، حيث شرع بتأليف كتابه الضخم « الفتوحات المكية » ، والتقى بالفتاة التي اصبحت في ما بعد زوجته ، وهي صوفية فارسية الاصل . ومن مكة تجول في أنحاء الشرق الادنى ، فزار الموصل وقونية وبغداد والظاهرة ، وانتهى الى دمشق فاستوطنها سنة ١٢٢٣ ، وقضى فيها اواخر ايامه .

يتبين من احدث الدراسات ان ما لا يقل عن ٨٤٦ مؤلفا قد نسبت الى ابن عربي ، وصلنا منها ٥٥٠ . ومن هذا النتاج الضخم يبدو ان ٤٠٠ تقريبا هي من تأليفه فعلا ٧٤ . ويصرح ابن عربي في عدد منها انه قد كتبها بوجي

من الله او باسم من النبي ٧٥ . وقد رأينا قبلا دعوى الحلاج ان الله يستخدم المتصوف كأداة او لسان حال له .

وحدة الوجود في نظام ابن عربي

يدور مذهب ابن عربي ، كما يتبين من محتوى كتابيه «الفتوحات المكية» و « فصوص الحِكْم » ، على مفهوم وحدة الوجود ؛ مع ان نقطة الانطلاق في تفكيره هي نظرية الكلمة . وعنده انه لكل نبي من الانبياء حقيقة خاصة به يدعوها كلمة ، هي مظهر من مظاهر الذات الالهية . ولولا تجليات هذه الذات في تلك الكلمات او (التجليات النبوية) لبقيت طبيعة الوجود الحق مستترة الى الابد . وتلك الذات هي مصدر كل وجود ، لذا كانت ازلية وغير متجزئة وغير متحولة . ويميز ابن عربي بين الجانب الخفي لتلك الذات ، الذي يمكن وصفه او ادراكه ، وهو جانب « الاحدية » ، كما يدعوها ، وبين جانب « الربوبية » ، الذي يتصل الله من خلاله بالعالم ويصبح العبود ، من حيث هو الرب او الخالق . وليس في الجانب الاول اي تعدد او تضاد او تعيين ، فأمكن دعوة الله في هذا المضمار النور المحض أو الخير المحض وبعبارة واحدة « العماء » . أما في الجانب الثاني فثمة تعدد وتباين ، ما دام الله عبارة عن الخالق والخليقة في الوقت نفسه ٧٦ .

يدخل التعدد على الله اذن من خلال صفاته او تعيناته المتعددة . فاذا نظرنا اليه بحد ذاته فهو « الحق » ، أما اذا نظرنا اليه من خلال صفاته ، كما تتجلى في الذوات الممكنة ، فهو « الخلق » . الا ان هذين المظهرين للذات الالهية : الوحدة والكثرة ، الاول والاخر ، الحادث والقديم ، الضروري والممكن ، هي جميعا عبارة عن ذات واحدة ٧٧ .

علة خلق العالم

كانت الخليقة قائمة اصلا في الدهن الالهي كتماذج ازلية يدعوها ابن عربي اعيانا ثابتة . الا ان الله الذي كان «مخفيا» في الاصل اراد ان يكشف عن ذاته ، فابدى الخليقة باسرها بفعل الامر ، وهي منه كالصورة من المرأة او الظل من الشخص او العدد من الوحدة . اما حافزه على اخراج العالم من العدم الى الوجود فهو « حركة حب » ، كما جاء في الحديث : « كنت كنزا مخفيا لم اعرف ، فاحببت ان اعرف » ٧٨ . اما اسمى التجليات الالهية فهو الذات البشرية التي يردها ابن عربي الى وجود آدم ويدعوها الكلمة الادمية

او الانسان الكامل ٧٦ ، والحق ان وجود هذا الانسان الكامل هو علة بقاء العالم ووجوده معا .

الانسان الكامل بين الخلاج وابن عربي

يعود مفهوم الانسان الكامل الذي خلقه الله على صورته ومثاله الى الخلاج ، وقد لعب دوراً رئيسياً في محاولة تفسير العلاقة بين الله والانسان تفسيراً عقلياً . وعند ابن عربي ان اللاهوت والناسوت ليسا طبيعتين متفاوتتين، بل وجهان او خاصتان تتجليان عند كل مرتبة من مراتب الوجود. فاللاهوت هو ما يقابل الوجه الباطن من كل موجود ، بينما الناسوت هو ما يقابل الوجه الظاهر منه. وبالاصطلاح الفلسفي يقابل الاول الجوهر، بينما يقابل الثاني العرض . وتبلغ الخليفة ذروتها في الانسان ٨٠ ، العالم الصغير ، وهو صورة مختصرة للكون ، تنطوي على جميع انحاء الكمال التي يتصف بها العالم الكبير ، فضلا عن الذات الالهية نفسها . ولذلك دعي الانسان (في القرآن) خليفة الله على الارض .

الانسان الكامل والحقيقة الحمديّة

ومع ان ابن عربي يتحدث عن الجنس البشري عامة ، او سلالة آدم ، بعبارات الثناء المفرط هذه ، فقد اخصّ الانبياء والاولياء بفضل التقدم على سائر البشر . واعتبر محمداً الانسان الكامل الحق . ولما كان الانسان الكامل التجلي الاكمل للذات الالهية ، كان عبارة عن الكلمة النبوية ، التي تتجلى في «الحقيقة الحمديّة» . الا انه ينبغي ان نفهم من هذه العبارة الروح او الذات الازلية التي تحمل آخر تجليات الكلمة الالهية واعلاها، لا شخصية النبي محمد التاريخية . ويرد ابن عربي هذه الذات الى العقل الاول ، او العقل الكلي عند الافلاطونيين المحدثين . وما مجموع الاناس الكاملين او الانبياء الا تجليات مباشرة لهذا العقل الذي انزل محمداً منه في المنزلة العليا وسواه من الانبياء في منازل متتالية ٨١ . وليست الحقيقة الحمديّة الكلمة الاولى التي يفصح الله من خلالها عن ارادته وحسب ، بل هي مبدا الخلق او الابداع الذي بواسطته اوجد الله العالم . من هذه الناحية كانت هذه الحقيقة شبيهة بالكلمة فسي المسيحية التي «بها كوّن كل ما كوّن» . وهي كذلك شبيهة بالمفهوم الشيعي للامام ، الذي اعتبر خليفة لله على الارض والقطب الذي تدور الخليفة حوله وعلّة وجودها الجوهرية ٨٢ .

الانسان الكامل والعقل الكلي

وهكذا فالانسان ، في عرف ابن عربي ، تجل للعقل الكلي والكائن الذي تنعكس فيه جميع صفات الله وكمالاته . اضيف الى ذلك ان الانسان وحده قادر على معرفة الله معرفة تامة . فالملائكة لا تدركه الا كذات روحانية منزهة وحسب ، بينما يدركه الانسان في طبيعته المزدوجة كذات جوهرية (اي الحق) من جهة ، وتجل لهذه الذات في عالم المخلوقات الظاهرة للعيان (اي الخلق) ، من جهة ثانية .

النفس الانسانية جوهر مفارق

ويميز ابن عربي بين النفس البشرية او الناطقة وبين النفس الحيوانية او البهيمية . وعلى غرار ارسطو ، يعتبر هذه النفس الحيوانية مبدا الحياة في البهائم ، الا انه يرى فيها على غرار افلوطين جزءا من النفس الكلية . الا ان هذه النفس مادية او هيولانية، وهي منتشرة في جميع أنحاء الجسد ومركزها هو القلب ، بينما النفس الناطقة مفارقة للمادة وغير فاسدة . وهو لا يقر ابن رشد والافلاطونيين المحدثين العرب جملة على قولهم انها ستتحدا (او تتصل) آخر الامر بالعقل الكلي ، الذي تؤلف جزءا منه ، بل ان الله سوف يخلق لها حيزا آخر ، شبيها بهذا العالم ، تلحق به لدى مفادرتها للجسد ٨٢ . وهذه النفس الناطقة (او الروح) مبيانة كل المبيانة للجسد - حيزها الوقت في هذا العالم . لذا استحال ان تكون جزءا من الجسم او قوة فيه ، بل هي جوهر مفارق بسيط يتحكم بجميع قوى النفس الحيوانية الدنيا، فهي بالفعل جزء من « عالم الامر » او العالم الروحاني ٨٤ .

النفس والفناء الصوفي

اما موضوع ادراك هذه النفس الناطقة ، لدى بلوغها اسمى درجات التجربة الصوفية (اي الدوق) ، فهو وحدة الوجود بأسره واتحادها به . وعندما تبلغ النفس هذه الحال ، تفقد اي وعي لذاتها كذات مفارقة للعالم ، بحيث يصح ان يقال اذ ذاك انها قد بلغت مرحلة الفناء الصوفي ، الذي طالما اشار اليه المتصوفة من الجنيد حتى الفزالي . وهذه النفس لا تفني عن ذاتها وحسب ، بل عن العالم برمته ، فلا تعي أي ذات او صفة او فعل في العالم سوى الله ٨٥ . ومتى بلغت النفس هذا الطور تكون قد بلغت الغاية

القصى لكل طلب بشري ، وادركت ذوقا وعيانا وحدة جميع الاشياء المطلقة . وهذا الطور الاخير قد يدعى ، كما دعاه الغزالي ، طور الفناء في التوحيد ٨٦ .

نظام ابن عربي ذروة التصوف

ان التطور اللاحق في تاريخ التصوف لا يعني مؤرخ الفكر الاسلامي كثيرا . فقد بلغ التصوف مع ابن عربي ذروته ، ونفدت طاقته الخلاقة . جمع ابن عربي في نظامه الشامل بين نزعة اوائل المتصوفة الى الانقطاع عن العالم ، من جهة ، وبين الحس المرهف بوحدة جميع الاشياء ، من جهة ثانية . اصف الى ذلك انه على غرار رابسة العدوية وقرانها من الزهاد ، رفع المحبة ، ولا سيما محبة الخالق الى مرتبة المعتقد الديني .

عبر ثلاثة من معاصري ابن عربي او لاحقيه ، هم ابن الفارض (توفي ١٢٣٥) وعطار (توفي ١٢٢٩) وجلال الدين الرومي (توفي ١٢٧٣) ، اروع تعبير شعري عن عواطف التعجب والمحبة والفرح والدهشة امام التجربة الصوفية ، وهي عواطف حاول متصوفون آخرون التعبير عنها نثرا ، بعبارات فلسفية متزنة . فابن سبعين (توفي ١٢٧٠) ، مواطن ابن عربي واحد اتباعه ، اول رؤياه لوحدة الوجود تاويلا ارسطوطاليا عن طريق مفهوم الصورة ، وانتقد الافلاطونية المحدثه انتقادا مريرا ٨٧ .

وبعد ذلك بنحو قرن ، واصل عبد الكريم الجيلي (توفي ١٤٢٨) تأملات ابن عربي في مفهوم الانسان الكامل والحقيقة المحمدية والفيض ، واستغل بعض هذه المفاهيم ، لا سيما مفهوم الانسان الكامل ، استفلا تاما ٨٨ .

الطرق الصوفية بعد ابن عربي

اما على الصعيد الديني الشعبي ، فقد اتخذت الصوفية شكل « الخنقة » او الطريقة ، وهو شكل عملي واجتماعي صريح . وهكذا انتشرت الطريقة القادرية التي أسسها عبد القادر الكيلاني (او الجيلاني) (توفي ١١٦٦) في القرن التاسع عشر في انحاء العالم الاسلامي ، من الهند حتى مراكش ، ولها اتباع ناشطون اليوم في السودان الغربي . وقد أسس احمد الرفاعي (توفي ١١٧٥) الطريقة الرفاعية التي تختلف عن الطريقة السالفة في شدة تعصب اتباعها واخذهم بالخرافات . ومن الطرق الاخرى الاحمدية او البدوية ، التي أسسها احمد البدوي (توفي ١٢٧٦) ابان حملة القديس لويس على مصر ، ومركزها اليوم في طنطا في صعيد مصر ٨٩ .

الطرق الصوفية على الصعيد الشعبي

امتدت جذور الطرق الصوفية الى الحياة الشعبية في آسيا الغربية و افريقيا الشمالية كليهما . وفي عهد الموحدين ، حظيت الصوفية باعتراف الدولة وتأييدها الرسميين ، وذلك للمرة الاولى على الارجح في التاريخ الاسلامي . ومن خواص الصوفية في افريقيا الشمالية طابع « المربوطية » الذي اتسمت به ، اي عبادة الاولياء . وقد انتشرت الفرق المربوطية حتى النيجر جنوبا ومصر شرقا . ومن عوامل نجاحها انها وجدت تربة صالحة لها في بقايا التانس والسحر الشائعين بين البربر في افريقيا الشمالية ٩٠ .

ومن اشهر الطرق الصوفية اطلاقا الشاذلية ، التي اسسها احد تلامذة الشاذلي (توفي ١٢٥٦) في تونس ، فامتدت منها الى شتى انحاء افريقيا الشمالية ؛ وعنهما ايضا تشعبت طرق اخرى كالتيجانية والرحمانية ، التي ما زال لها بعض النفوذ حتى يومنا هذا .

النزعات الصوفية في العصر الحديث

ومع ان هذا الضرب الشعبي من التصوف اخذ في التحول الى مجتمعات ينشد افرادها الوجد الصوفي عن طريق التكرار الالي لاسم الجلالة ، فقد اكدت الصوفية مرارا على حيوتها في العصور الحديثة ، وبوسعنا ان نذكر هنا اسم بن علوية (توفي ١٩٣٤) الفذ الذي أسس في اوائل هذا القرن طريقة صوفية حظيت بشعبية كبيرة ، حتى في بعض الاوساط الفكرية الاوروبية ، لا سيما في فرنسا وسويسرا . وقد كانت نزعة بن علوية التوحيدية اقوى من نزعة ابن عربي نفسه ، واتصف مذهبه بقدر اكبر من التلفيق . ومع ذلك ، فان هذه الطريقة وطرقا اخرى سواها ما زالت تعيش تحت ضغط قوى شتى في العالم الاسلامي ، سواء في ذلك العلمانية والقومية وحركات التجديد ، والحنبلية الجديدة (كما تتجلى اليوم في المذهب الوهابي في الجزيرة العربية) ومذهب الاخوان المسلمين في مصر ، وما شاكلها من فئات محافظة ٩١ .

حواشي الباب الثامن

- Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, p. 6 f. ١
- القرآن ، سورة التورى ، الآية ١١ . ٢
- راجع القرآن ، سورة الاعراف ، الآية ٣٠ ، سورة البقرة ، الآية ١٨١ ، وسورة الحج ، الآية ٧٧ . ٣
- القرآن ، سورة الاحزاب ، الآية ٣٧ . ٤
- القرآن ، سورة الانعام ، الآية ٦٦ ، سورة يونس ، الآية ٢٥ ، سورة الرعد الآية ١٨ . ٥
- من الجدير بالذكر ان هذين اللغتين والفاظا عديدة اخرى تحمل معنى التقوى تشتق من جذر يعنى الخوف . ٦
- Anawati and Gardet, *Mystique musulmane*, p. 28 f. and Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, p. 153 f. ٧
- Hitti, *History of the Arabs*, p. 178 f. انظر اعلاه ص ٧٩ ، و ٨
- Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 168 f. ٩
- Ibid, 194 f. ١٠
- انظر بدوي ، شهيدة العشق الالهى ، ص ١٥١ . ١١
- المرجع المذكور ، ص ١٢٢ . ١٢
- Massignon, *Essai*, p. 206 f. and Anawati and Gardet, *Mystique musulmane*, p. 28. ١٣
- Anawati and Gardet, *Mystique musulmane*, p. 29; Massignon, *Essai*, p. 217. ١٤

Massignon, <i>Essai</i> , p. 221 f.	١٥
Massignon, <i>La Passion d'al-Hallaj</i> , II, 34; Abdel-Kader, <i>The Life, Personality and Writings of al-Junayd</i> , p. 34 f.; الرسالة ، ص ١٨	١٦
انظر : المنقلد من الضلال ، ص ٢٥ .	١٧
Abdel-Kader, <i>The Life, Personality and Writings of al-Junayd</i> , p. 67, 86 f.	١٨
القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ١٦ و	
Massignon, <i>Essai</i> , p. 275 f, and Abdel-Kader, <i>al-Junayd</i> , p. 76 f.	١٩
القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٣ .	٢٠
Massignon, <i>La Passion d'al-Hallaj</i> , I, 36.	٢١
القشيري ، الرسالة ، ص ١٢٦ ،	٢٢
Zachner, <i>Hindu and Muslim Mysticism</i> , p. 141	
Zachner, <i>Hindu and Muslim Mysticism</i> , p. 9, 135 f.	٢٣
النص العربي	٢٤
Zachner, p. 146, and Appendix B, II; cf Abdel-Kader, <i>al-Junayd</i> ,	
ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٥٨ ، ٢٥٥ .	٢٥
Smith, <i>Studies in Early Mysticism</i> , p. 235; and Massignon, <i>Essai</i> , p. 167.	٢٦
Smith, <i>Studies in Early Mysticism</i> , p. 232 f.	٢٧
بدوي ، شهيدة الحب الالهي ، ص ١٦٢ -	٢٨
Smith, <i>Studies in Early Mysticism</i> , p. 234	٢٩
Smith, <i>Studies</i> , p. 179 f.	٣٠
القشيري ، الرسالة ، ص ٨ ، قابل	
بدوي ، شهيدة الحب الالهي ، ص ١٤٥ .	٣١
الرجوع السابق ، ص ١٤٥ وما بعد .	٣٢
بدوي ، شهيدة الحب الالهي ، ص ١٤٥ وما بعد .	٣٣
هذه رواية اخرى للحديث القدسي الذي يروى ان الله اوحاه للنبي بواسطة جبريل .	٣٤
انظر القشيري ، الرسالة ، ص ١٤٣ .	
<i>Textes inédits</i> , p. 22.	٣٥
نقلا من ماسينيون ،	
Massignon, <i>Essai</i> , p. 84 f, 116 f.	٣٦
Zachner, <i>Hindu and Muslim Mysticism</i> , p. 111 f, and Nicholson, <i>Mystics of Islam</i> , p. 10 f.	٣٧

<i>Essai</i> , P. 84.	ينبغي التمييز هنا بين نشأة التصوف واطواره اللاحقة .	٢٨
	بدوي ، شهيدة العشق الالهي ، ص ٥٢ وما بعد .	٢٩
	بدوي ، شهيدة العشق الالهي ، ص ١٥١ ، وانظر اعلاه ايضا .	٤٠
	انظر الفتوحات الكية ، ج ٢ ، ص ٩٧ ، وفصوص الحكيم ، ص ٢١٦ وما بعد .	٤١
Nicholson, <i>Studies in Islamic Mysticism</i> , p. 1 f.	انظر :	٤٢
Zaehner, <i>Hindu and Muslim Mysticism</i> , p. 93 f.		٤٣
Massignon, <i>Essai</i> , p. 246.		٤٤
Zaehner, <i>Hindu and Muslim Mysticism</i> , p. 76.		٤٥
Massignon, <i>Essai</i> , p. 278		٤٦
<i>Ibid</i> , p. 278		٤٧
Zaehner, <i>Hindu and Muslim Mysticism</i> , p. 111.		٤٨
<i>Ibid</i> , p. 112 f.		٤٩
	مناقب البسطامي ، ص ١١٦ .	٥٠
Massignon, <i>La Passion d'al-Hallaj</i> , I, 24 f.		٥١
	ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، (موتجئ ١٩٣٥) ص ١٨٦ .	
Massignon, <i>La Passion d'al-Hallaj</i> , I, 55.		٥٢
<i>Ibid</i> , p. 69.		٥٣
<i>Ibid</i> , p. 60 f.		٥٤
<i>Ibid</i> , p. 76.		٥٥
Massignon, <i>La Passion d'al-Hallaj</i> , I, 116 f.		٥٦
<i>Ibid</i> , I, p. 129 f.		٥٧
Massignon, <i>La Passion d'al-Hallaj</i> , I 274 f.		٥٨
<i>Ibid</i> , p. 260.		٥٩
Massignon, I 289, 305;	قابل ابن خلكان ، وفيات الاعيان ، ص ١٨٦	٦٠
Massignon, <i>Akhbar al-Hallaj</i> , Paris, 1967, p. 87.	راجع :	٦١
	راجع اعلاه ، ص ٢٩٦ الخ .	٦٢
	راجع فصل المقال ، ص ١٨ .	٦٣
	مشكاة الانوار ، ص ٥١ ، ويستعمل الفزالي في هذا السياق الالفاظ والاستعارات الفيضية المتداولة في اوساط الافلاطونية المحدثة .	٦٤

- ٦٥ مشكاة الأنوار ، ص ٥٥ - ٥٦ . راجع :
Fakhry Islamic Occasionalism pp. 7 f.
- ٦٦ مشكاة الأنوار ، ص ٧١ الخ .
- ٦٧ مشكاة الأنوار ، ص ٧٨ .
- ٦٨ طلق هذه التسمية في الرسالة اللدنية على العقل الكلي في النظام الأفلاطوني المحدث .
 راجع الجواهر القوالي ، ص ٢٥ .
- ٦٩ مشكاة الأنوار ، ص ٦١ الخ .
- ٧٠ يعني الشبلي والبسطامي اللذين سبقت الإشارة إليهم ، في ص ٥٧ .
- ٧١ راجع احياء علوم الدين ، الجزء الرابع ، ص ٢٤٢ . وقارن ملهعب الجنيد في هذا الباب ، في :
- ٧٢ راجع :
Wensinck, La pensée de Ghazali, p. 9.
 قارن النظائر الهندية لهذا المذهب في :
Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism, pp. 162 f.
- ٧٣ راجع :
Asin Palacios, Ibn Masarrah, pp. 94 f.
 ولكن قارن :
Affifi, The Mystical Philosophy of Ibn'l-Arabi, pp. 178 f.
- ٧٤ راجع :
Yahia, Histoire et classification de l'œuvre d'Ibnul'Arabi, I, 73 f.
- ٧٥ راجع : فصوص الحكم ، ص ٤٧ الخ .
- ٧٦ فصوص الحكم ، ص ٢٨ الخ و ٦٢ .
- ٧٧ المرجع السابق ، ص ٧٦ الخ . والتعليق . راجع أيضا :
Affifi, The Mystical Philosophy, pp. 10 f.
- ٧٨ فصوص الحكم ، ص ٢٠٢ و :
Affifi, The Mystical Philosophy, p. 82.
- ٧٩ فصوص الحكم ، ص ٤٨ الخ و ٧٥ الخ .
- ٨٠ فصوص الحكم ، ص ٥٥ الخ .
- ٨١ راجع :
Affifi, The Mystical Philosophy, pp. 71 f.
- ٨٢ راجع :
Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, pp. vi, 188 f.
- ٨٣ راجع :
Affifi, The Mystical Philosophy, p. 121.
- ٨٤ المرجع السابق ، ص ١٢٢ .
- ٨٥ المرجع السابق ، ص ١٤٣ الخ .
- ٨٦ راجع اعلاه ، ص ٢٤٠ .

Anawati, et Gardet, <i>Mystique Musulmane</i> , p. 65.	راجع :	٨٧
Nicholson, <i>Studies in Islamic Mysticism</i> , pp. 76 f.	راجع :	٨٨
Anawati et Gardet, <i>Mystique musulmane</i> , p. 6 .		٨٩
	المرجع السابق ، ص ٧٠ .	٩٠
	المرجع السابق ، ص ٧٢ الخ .	٩١

الباب التاسع

الحقبة اللندسية والعودة إلى الحسائنة

الفصل الأول

طليح التآمل الفاسفي في الأندلس

الوحدة الثقافية بين المشرق والمغرب

ترقى طلائع الإنتاج الفلسفي في الاسلام ، كما رأينا ، الى قيام الخلافة العباسية في القرن الثامن . وقد تأسست في الاندلس ، آنذاك امارة منافسة على يد الامير الاموي الوحيد الذي افلت من يد العباسيين ، عبد الرحمن الداخل (٧٥٦ - ٧٨٨) ، واستطاعت هذه الامارة ، في زمن قصير ، أن تنافس العباسيين ، ليس في الميدان السياسي وحسب ، بل في الحقل الثقافي ايضا . وهكذا قيض للاندلس الاموي ان يسطر صفحة من المسع الصفحات العلمية في تاريخ الاسلام ، ويصبح الجسر الذي عبر عليه العلم اليوناني والعربي الى أوروبا الغربية في القرن الثاني عشر .

وعلى الرغم من التنافس الذي احتدم بين العباسيين في المشرق والامويين في الاندلس ، فان الصلات الثقافية بين الجناحين الشرقي والغربي للإمبراطورية الاسلامية لم تنقطع ؛ واستمر العلماء في رحلاتهم ، من طرف هذه الامبراطورية الى طرفها الآخر ، منذ اواسط القرن التاسع ، حاملين معهم الكتب والآراء التي صانت ما يسوغ لنا دعوته بالوحدة الثقافية في العالم الاسلامي .

الحركة الفكرية في طبقات صاعد

يروى مؤرخ الفلسفة والطب صاعد بن أحمد بن صاعد الاندلسي (توفي ١٠٧٠) ، مؤلف كتاب « طبقات الامم » ، ان الاقبال على الفلسفة والعلم بدأ في القرن التاسع ، وذلك في عهد حاكم الاندلس الخامس محمد ابن عبد الرحمن (٨٥٢ - ٨٦٦) وكانت المواضيع التي اهتم بها العلماء الاندلسيون قبل هذه الحقبة مقصورة على الفلك والطب ، فضلا عن علوم الفقه والحديث واللغة ، الا ان الاقبال على « العلوم القديمة » لم يلبث ان حظي بالتشجيع والرعاية . فاستورد الحكم الثاني (المستنصر) (٩٦١ -

(١٧٦) الكثير من المؤلفات العلمية والفلسفية من المشرق ، حتى أصبحت قرطبة بجامعة ومكتبها الكبيرتين تضارع بغداد كمركز لطلب العلم في العالم الاسلامي ٢ .

الا ان الامر لم يلبث ان تغير في خلافة هشام الثاني (المؤيد بالله) (١٧٦ - ١٠٠٩) ، ابن المستنصر وخليفته ، الذي امر باحراق الكتب التي كانت قد اجتمعت للحكم في « العلوم القديمة » ، لا سيما المنطق والفلك ، وذلك ارضاء للفقهاء والجماهير الذين درجوا على التنكر لدراسة هذه المواضيع ٢ . وبانتصاف القرن الحادي عشر ، عاد الاقبال على الفلسفة والعلوم الى سابق عهده ، ونبه ذكر عدد من العلماء ، نخص بالذكر منهم عبد الرحمن بن اسماعيل المعروف بالاقليدي ، الذي الف في المنطق . وجريا على عادة علماء الاندلسيين ، سافر شرقا في البحث عن المؤلفات العلمية . كذلك تجدر الاشارة الى ابي عثمان سعيد بن فتحون ، الذي اشتغل بالموسيقى والنحو ، والف رسالة في المدخل الى علوم الفلسفة دعاها « شجرة الحكمة » ٤ .

دور الجريطي في النهضة الفكرية

الا ان المؤلف الذي تنوه به مصادرنا كالمع الرياضيين والفلكيين في هذه الحقبة هو مسلمة بن احمد الجريطي (توفي ١٠٠٨) . فقد طوف ، على ما يبدو ، في بلاد المشرق ، واتصل ، كما في روايات عديدة ، باخوان الصفا ، واحضر رسائلهم الى الاندلس في احدى رحلاته ، بل ان احدى الروايات المعروفة تنسب اليه تأليف « الرسالة الجامعة » ، وهي تلخيص لـ « رسائل اخوان الصفا » الواحدة والخمسين . ورسالة ضخمة في الطلاسم والطبيعات ، موسومة بـ « غابة الحكم » . تشتمل هذه الرسالة على فكر كثيرة هرمسية وافلاطونية محدثة تعكس تأثير اخوان الصفا . الا ان بعض المفارقات التاريخية تلقي الشك على صحة نسبتها الى الجريطي . ومهما يكن من امر ، فقد ترك الجريطي في تطور الفكر الاندلسي تأثيرا بالغا عن طريق طائفة من التلاميذ لم يبرزهم احد - كما يقول صاعد - في بلاد الاندلس ٧ .

بين الجريطي وابن باجه

ومن العلماء الذي يقرن اسمه بالصوفية محمد بن عبدالله بن مسرة ،

الذي يدعوه صاعد بالباطني (اي احد اتباع الشيعة الاسماعيلية) . انهم هذا العالم بالزندقة فسافر شرقا ومال الى مذهب المعتزلة في الكلام ، الا انه ما لبث ان عاد الى وطنه واختار حياة الزهد والورع ٨ . وينسب اليه بوجه خاص الاخذ ببعض القضايا الاندقلية المنحولة ، وهي خليط من النظريات الاندقلية والافلاطونية الجديدة المعروفة ٩ .

ومن علماء القرن الحادي عشر الذين اشتغلوا بالفلسفة والمنطق ، يذكر صاعد ابا الحكم عمرو الكرمانى ، الذي برز خاصة في الهندسة ، وسافر شرقا حتى حران ، باحثا عن المؤلفات الرياضية . ويروى انه احضر معه من الشرق نسخة من «رسائل اخوان الصفا» ، التي غالبا ما ينسب الى المجريطي ادخالها الى الاندلس كما مر . ومن مؤلفي هذه الحقبة الاخرين ابن الجلاب وابن القتاري او القتاري وابن حزم ١٠ وابن سيده ١١ . ويلاحظ صاعد مع ذلك انه لم يكن احد منهم ذا فضل مرموق في العلوم الطبيعية والالهية ، باستثناء عبد الله بن النباش البجائي ١٢ وربما ابي عثمان بن البغوش الطليطي ١٣ .

ابن باجه رائد الحركة الفلسفية

ولا ريب في ان اول علم من اعلام الفلسفة الاندلسية هو ابو بكر محمد ابن الصائغ ، المعروف بابن باجه او باجه (وفي المصادر اللاتينية Avempace) ولد هذا الفيلسوف في سرقسطة وانتقل بعدها الى اشبيلية فغرناطة ، وتوفي مسموما سنة ١١٣٨ بفاس ١٤ . ولسنا نعلم عن حياته ، الى جانب هذه التفاصيل القليلة ، شيئا يذكر . الا ان اثنين من اتباعه قد دوّنا لنا رأيهما في مكانته العلمية والفلسفية ، اولهما ابو الحسن علي بن الامام ، وهو الذي نقل المجموعة الوحيدة التي انتهت اليها من آثار استاذه الفلسفية والعلمية ١٥ ، والثاني ابو بكر بن الطفيل ، مؤلف قصة «حي بن يقظان» ، وسننظر الى الحديث عنه في ما بعد .

فابن الامام يقول في ثنائه على استاذه ان الكتب الفلسفية التي جلبها الحكم الثاني الى الاندلس بقيت مستغلقة حتى ظهور ابن باجه . ومع انه يقر بأن جولات استاذه في العلم الالهى لم تعد «نزعاً تستقراً» من بعض رسائله ، فهو يعتبرها «في غاية القوة والدلالة على براعته» ، بحيث تبرر رفع صاحبها عنده ، الى مصاف اعظم فلاسفة المشرق اعني : الفارابي وابن سينا والغزالي ١٦ .

شهادة ابن طفيل لابن باجه

اما تلميذه الآخر ، ابن طفيل ، فقد كان اخلق بالحكم من سلفه ، ومع ذلك فهو يؤيد رأي ابن الامام ، سواء في باب تاريخ الدراسات الفلسفية في الاندلس ، او في مكانة ابن باجه فيها ، فقد قطع الجيل الاول من علماء الاندلس اعمارهم ، كما يقول ، بمقاناة الرياضيات ، ثم خلفهم جيل ثان اشتغل بعلم المنطق ، دون ان يلفوا فيه شأوا بعيدا . وخلف هؤلاء اخيرا فئة جديدة من العلماء فاقوهم حدقا في ميدان العلوم الفلسفية المجردة ، ولم يكن فيهم كما يقول « اتقب ذهنا ولا اصح نظرا » من ابن باجه . انما حال دون « ظهور خزائن علمه » شيئان : موته الباكر وجهه للدنيا . لذلك جاءت اكثر رسائله ناقصة او مخرومة من اواخرها ، كما يصرح هو نفسه في بعضها ١٧١ . وحكم ابن طفيل هذا تؤيده البيئات الداخلية كل التأييد ، فمن الرسائل الثلاثين التي وصلتنا تكاد لا تربو احداها على ثلاثين ورقة ، بينما لا يبلغ اكثرها العشر . كذلك البحث في المسائل المطروقة فيها ، فانه غالبا ما يجيء غير مستوفى ، لان المؤلف كثيرا ما يكتفي بالاحالة على « ما ذكره ارسطو في غير موضع » ، او ما ذكره هو في « عدة مواضع » . الا ان سعة اطلاعه ، حسب الظاهر ، تبرر الاكبار الذي كنه له العلماء اللاحقون ، على الرغم من وفرة عدد من تعرض له من النقاد والمنتقسين ١٨ . فقد كان شروعه بالابحاث الفلسفية الجدية ، نقطة تحول هامة في تاريخ الثقافة الاسلامية في الجزيرة الايبيرية ، اذ مهد بها السبيل لاوسع عرض اسلامي لفلسفة ارسطو ، واجرا دفاع عن هذه الفلسفة ، اضطلع به اعظم ارسطوطالي في الاسلام ، هو ابن رشد ، فيلسوف قرطبة .

غرض التفكير الفلسفي

جرى ابن باجه على غرار الفارابي وابن سينا ، فكانت المشكلة الرئيسية في فلسفة اخلاقية او اخروية . ففرض التفكير الفلسفي عنده يمكن وصفه بعبارة ابن سينا انه اتصال او اتحاد بالعقل الفعال ، اي بلوغ تلك المرتبة النظرية والخلقية التي يتحد العقل البشري عندها بذلك الكائن الواقع على تخوم العالم الارضي ، ويصبح حينذاك جزءا من العالم العقلي . وقد دعونا هذه المشكلة خلقية او اخروية ، لان الشغل الشاغل فيها هو مصير النفس في العالم الاخر . فالفارابي وابن سينا كلاهما اعتبرا القسمين الرئيسيين من اقسام الفلسفة ، اي القسم النظري والقسم العملي ، متكاملين . فالفلسفة

عندهما عبارة عن طلب المعرفة بحيث تفضي الى السعادة او هي اذا عكسنا القضية - ارواء غليل النفس من السعادة عن طريق تحصيل المعرفة . وقد اصرّ المتكلمون والفقهاء على ان هذه المرتبة لا يمكن بلوغها في هذه الحياة الدنيا . الا ان المتصوفة والفلاسفة ، على تسليمهم بذلك بعض التسليم ، وضعوا مخططا لما يمكن اعتباره منهجا خلقيا فلسفيا للخلاص ، يتيح للنفس بلوغ شيء من هذه المرتبة في هذه الحياة . وقد شدد المتصوفة على الجوانب العملية والشخصية لهذا المنهج ودعوا الطور الاعلى فيه « اتحادا » ، بينما شدد الفلاسفة على الجوانب النظرية والفكرية فيه وسموه « اتصالا » .

الترقى الفكري في المجتمع الفاضل

يبسط ابن باجه في مؤلفه الاشهر « تدبير المتوحد » ، وفي رسالته « في اتصال العقل بالانسان » ، كليهما القضايا التقليدية التي تبحث مراحل الترقى الفكري من طور القوة الى طور الفعل ، و « اتصال » العقل المستفاد ، آخر الامر ، بالعقل الفعال ، الذي لا يتيسر بلوغه الا لذوي الفطر الفائقة . يبدأ « تدبير المتوحد » باستعراض معاني التدبير الفردية والسياسية والالهية . اما الصفة المميزة للمدينة الفاضلة فهي كما اثبتها الفارابي جريا على سنة افلاطون ، توفر الاطار الفعلي للحياة الفاضلة ، بحيث يستغنى فيها عن الاطباء والقضاة . الا ان هذه المدينة ، ما ان تنحط الى مستوى احدى المدن (او السير) الفاسدة الاربعة التي ذكرها كل من افلاطون والفارابي ، حتى تبيت حياة الفيلسوف فيها نائية ، فاذا هو لم يهاجر ، اضطر الى ان يحيا فيها غريبا بين اهله وخلانته .

الانسان في سلم الكائنات

ان النظر في حال هذا الغريب او « المتوحد » ١٩ يقود ابن باجه الى الفحص عن انواع الافعال الانسانية المختلفة ، ولا سيما تلك التي تفضي الى طور الاتحاد او الاتصال الاخير بالعقل الفعال . فبعض هذه الافعال مشترك بين الانسان والبهائم ، لذا فهو ليس من الصنف المؤدي الى ذلك الغرض . اما الافعال الانسانية الخاصة فتختلف عن تلك في كونها ارادية وناجمة عن الروية او الفكر ، في حين ان الافعال غير الارادية وليدة الاندفاع الغريزي . وفي المدينة الفاسدة ، على اختلاف اشكالها تصبح جميع الافعال اضطرارية وغريزية ، لان سكانها لا يفعلون افعالهم عن ارادة او روية ، بل ينقادون لنوازع

مختلفة ، كتأمين ضروريات الحياة ، وتوفير سبل اللذة ، وطلب الجاه ، وابتغاء
القلبة ٢٠ .

فاذا كانت الصفة الرئيسية الخاصة بالانسان ، والمميزة للافعال التي
تسند اليه ، هي العقل، فبيّن انه صورة من تلك الصور العقلية او «الروحانية»
التي تتألف منها المراتب العليا في سلم الكائنات .

وهكذا يتطرق ابن باجه الى تعيين مرتبة الانسان في سلم « الصور
الروحانية » من سلسلة الوجود الكلي التي روج لها الافلاطونيون المحدثون في
الاسلام . وهو يذكر من هذه الصور اربعا : أ - صور الاجرام السماوية
ب - العقل المستفاد والعقل الفعال . ج - الصور الهيولانية المجردة من المادة .
د - الصور او المعاني المودعة في قوى النفس الباطنة الثلاث ، وهي الحس
المشترك والتخيل والذاكرة .

فالغئة الاولى من هذه الصور غير هيولانية اصلا ، اما الثانية ، فمع
انها غير هيولانية، الا ان لها الى الهيولى نسبة ما . وذلك ان العقل يتم الصور
الهيولانية ، من حيث هو مستفاد ، او يفعلها ، من حيث هو فعال . اما الثالثة
فلها صلة ما بالهيولي ، من حيث هي متنزعة من موضوعاتها الهيولانية ، بينا
الرابعة متوسطة بين الصور الهيولانية والروحانية .

المتوحد انسان روحاني

ان مهمة الانسان الجوهرية مهمة عقلية ، وبمقدار ما تساعد هذه
الاصناف الدنيا من الصور الروحانية على انجاز مهمته هذه ، تكبرن جديرة
باهتمامه وسعيه . وعندما يتاح « للمتوحد » ان يدرك هذه الغاية يصبح
قادرا على بلوغ تلك الحال من البقاء الدائم والوجود المجرد التي تتميز
بها جميع الصور الروحانية . وهذا الانسان الروحاني وحده ينعم بالسعادة
الحقة ، اما « الانسان الجسماني » فينغمس في الملذات الجسدية الى حد لا
يستطيع معه ان يطمح الى ما هو وراءها . وعندما يبلغ هذا الانسان الروحاني
مرتبة الحكمة الفلسفية ، ويتصف باسمى الفضائل النظرية والعملية معا ،
يصبح الهيا حقا وينضم الى فئات الجواهر المفارقة . وتلك ، كما اثبت
الفارابي وابن سينا ، هي غاية الانسان القصوى وشعار ذلك الاتحاد بالعقل
الفعال الذي يدعو ابن باجه (وكذلك ابن رشد فيما بعد) ب « الاتصال » .

تدبير المتوحد في المجتمع

واذ يجابه المتوحد مشكلة الحياة في المدن الناقصة او الفاسدة التي

يتعذر عليه فيها بلوغ اهدافه العقلية العليا ، يجد نفسه مضطرا الى الهجرة الى احدى المدن الغاضلة ، فاذا خلا عصره منها ، لم يكن له مندوحة عن اعتزال الناس ، وترك مخالطتهم الا في الامور الضرورية . وفي الرد على الاعتراض القائل ان هذا الموقف يناقض ما انتهى اليه ارسطو من ان الانسان مدني بالطبع ، يقول ابن باجه : ان هذا التصرف اليائس انما هو الملاذ الاخير للمتوحد ، وان حياة الاعتزال مع انها شر بالذات ، الا انها قد تكون خيرا بالمرض . فحيث تقوم الموانع في وجه الاهداف الاخيرة التي ينشدها الاجتماع السياسي ، فمن البديهي ان يصبح اعتزال الاجتماع هو النمط الوحيد من الحياة الذي له ما يبرره على الصعيد الخلفي .

دور النور الالهي في الادراك

وييسر ابن باجه هذه القضية بعينها في رسالة « اتصال العقل بالانسان » . الا ان المراحل الاخيرة في ترقى الانسان الفكري والروحاني ، كما اشار باقتضاب في « تدبير المتوحد » ، ليست انسانية بالكلية ، وانما يتم استكمال هذه النعمة بنور ينفثه الله في صدور من يختارهم ، وهو شبيه بالنور الذي يصفه الغزالي بأنه « مفتاح اكثر المعارف » ٢١ . ولذلك ، كما يقول ابن باجه « تمم الله العلم بها (اي مراتب اليقين العليا التي لا تدرك بالفكرة) بالشريعة . ومن جعل له هذا العقل ، فاذا فارق البدن بقي نورا من الانوار يسبح الله ويقده مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين » ٢٢ .

ان اعتماد العقل البشري على الاشراق الالهي في مراحلها العليا هو شاهد على نزوع ابن باجه نحو الصوفية التي استمر مع ذلك في التنكر لها . فعلى غرار خلفه ابن طفيل ، يقرر ان هذا العون الالهي مقصور على الفلاسفة ، فكأنه اراد بذلك ان يحد من مدى هذا الاشراق ، بوضع قيود ، يقصر الله بها - اذا جاز القول - هذا النور على من اصطفاه من عباده .

الفصل الثاني

ابن طفيل (عقل ترقياً طبيعياً نحو العفء)

ابن طفيل في بلاط الموحدين

ان العلم الثاني في تاريخ الفلسفة الاندلسية هو ابو بكر ابن طفيل . ولد في وادي آشى ، وهي قرية صغيرة واقعة الى الشمال الشرقي من مدينة غرناطة ، ولسنا نعرف عن حياته وثقافته ونشاطه العملي الا التزر اليسير ؛ وكل ما نستطيع استنتاجه هو انه ولد في العقد الاول من القرن الثاني عشر ، ودرس الطب والفلسفة في اشبيلية وقرطبة . ثم اتصل بخليفة الموحدين ابي يعقوب يوسف ، الذي عرف برعايته للعلم وشغفه بالفلسفة ٢٢ . ويروي ان هذا الامير العالم كان يكن لابن طفيل خالص المودة ، وان ابن طفيل كان يقدم اليه العلماء والفلاسفة . وكان اشهر من قدمهم اليه ، ولا ريب ، ابن رشد الشاب وكان ذلك على الارجح ٢٤ ، سنة ١١٦٩ . وهذا التقديم كان مما دعا ابن رشد لان يستهل نشاطه الفلسفي كشارح لارسطو . وفي ما عدا الخدمة التي اداها ابن طفيل الى ولي نعمته هذا كطبيبه الخاص ، فان سائر مهامه قد وصفت في مصادرنا بمبارات مبهمة جدا ، وكل ما يمكن استنتاجه هنا ايضا هو انه خدم الخليفة على الارجح كعماون او مستشار ، لا كوزير . ولما توفي الخليفة سنة ١١٨٤ ، بقي ابن طفيل في البلاط موفور الكرامة خلال ولاية ابن ابي يعقوب وخليفته ، حتى وافاه الاجل سنة ١١٨٥ عن سن متقدمة ٢٥ .

مؤلفات ابن طفيل

يذكر لابن طفيل عدد من الكتب في الطب والفلك والفلسفة . الا ان مؤلفه الفلسفي الوحيد الذي وصلنا هو كتاب «حي بن يقظان» ، وهو رواية فلسفية رمزية يبسط فيها قضايا التوحد الباطنية التي كان ابن باجه قبله قد احلها من صميم نظامه الخلقى والماورائي . ويروي الراكشي ، مؤرخ الموحدين ، مع ذلك ، انه رأى رسالة لابن طفيل في النفس مكتوبة بخط

يده ٢٦ . وباستثناء هذه الرسالة لا تذكر له مصادرنا اي مؤلف فلسفي آخر .

ويذكر القاريء ان « حي بن يقظان » هو العنوان الذي وسم به ابن سينا احد آثاره الباطنية ٢٧ . فاذا كان لهذا العنوان من دلالة فليس من السهل ولا من المفيد استطلاعها . اما اهمية الكتاب الرئيسية ، فلعلها — كما سيتبين من تحليلنا — تكمن في صيفته الادبية المبتكرة ، التي حاولها ابن سينا ، ولكنها لم تظفر بكثير من الرواج . على ان محتوى الكتاب عادي جدا ، اذ هو في مجمله عرض عام للقضايا الافلاطونية المحدثة التي كان الفارابي وابن سينا في الشرق ، وابن باجه في المغرب قد خاضوا فيها . واول عالم (غربي) لفت النظر الى اهمية هذا الكتاب ، هو المستعرب البريطاني ادوارد بوكوك في القرن السابع عشر . اذ اعد طبعة للنص العربي مقرونة بترجمة لاتينية ذات عنوان طريف ، الا انه طويل ، مؤداه : « الفيلسوف المتوحد ، او رسالة يتبين فيها كيف يستطيع العقل البشري ان يترقى من تأمل المعارف الدنيا الى المعارف العليا » . وقد ترجم هذا الكتاب الى الانكليزية والهولندية والالمانية والاسبانية والفرنسية ٢٨ ، وراج رواجا واسعا في بعض الاوساط . وربما طرح السؤال احيانا عما اذا كان دانيل ديفو ، مؤلف « روبنسون كروزو » (١٧١٩) قد اطلع على ترجمة بوكوك « للفيلسوف المتوحد » . الا ان السؤال مجرد فضول علمي ، لان الشبه بين الكتابين لا يعدو الشكل الادبي الا قليلا .

اغراض قصة حي بن يقظان

ومن الخصائص الرئيسية في هذه الرواية الفلسفية ، محاولة المؤلف ان يثبت ان التوحد ، متى ادرك الحقيقة عن طريق العقل الطبيعي . استطاع ان يتبين سر الاتفاق بين الفلسفة والعقيدة او العقل والوحي . وذلك عن طريق التداول مع اقرانه من البشر . فقد كان هذا الموضوع كما رأينا ، من القضايا الرئيسية في الافلاطونية المحدثة الاسلامية التي كان الامراء الموحدون حريصين بوجه خاص على اثباتها بالادلة .

يذكر المؤلف في تمهيده لقصة « حي بن يقظان » ان غرضه منها هو غرض « الحكمة الشرقية » التي بسطها ابن سينا ، والتي تعود آخر الامر على ما يرى ابن طفيل الى الصوفية ، وفي زعمه ان الذي يميز الفلاسفة عن المتصوفة هو ان اولاء يزعمون ان الاشراف الصوفي يبلغ عن طريق النظر

وحسب ، في حين ان النظر اقصى ما يفضي بنا الى عتبة تلك التجربة الصوفية (او اللوق) التي هي جوهر الصوفية الحققة . وفي عرفه ان ابن باجه نفسه قد قصر عن بلوغ هذه المرتبة ٢٦ .

والمؤلف من اجل ان يصف هذه الحال التي لا يمكن التعبير عنها بالكلام العادي يلجأ الى الاستعارة ، وهي صيغة انسب ، لانها اقل من التفسير المباشر تعيينا وتصريحا .

نشأة حي ومكتشفاته الاولى

تدور احداث هذه القصة في جزيرة نائية واقعة في المحيط الهندي . ويلعب الدور الرئيسي فيها حي بن يقظان . وهو طفل تولد تلقائيا من غير ام واب ، على تلك الجزيرة ٢٠ . فتعهدته ظبية فقدت طلاها وارضعت حتى اشتد عوده واصبح قادرا على مجاراة البهائم في عدوها . ومع انه عاش عيشة البهائم ، فقد لاحظ ان جلده عار من الوبر ، وانه مجرد من الصياحي الطبيعية ، (كالقرون والانياب) ، التي كانت تلك الوحوش مسلحة بها للدفاع عن النفس . وعندما بلغ السابعة اتخذ لنفسه رداء من اوراق الشجر وجلود الحيوان ، يحميه من العوادي . وما لبثت الظبية التي ارضعته ان ماتت ، فحزن عليها حزنا عظيما ، وراح يفكر في سر الموت . وبدا له على اثر عملية تشریح بدائية ان سبب الموت هو خلل يلحق بالقلب فيؤدي الى خروج الروح منه ، وهي مبدأ الحياة فيه . ولكنه لاحظ ان الموت لم يقترن بأي خلل جسدي ملحوظ ، فاستنتج انه نتيجة انحلال العلاقة بين الروح والحسد . وهكذا اكتشف حي طبيعة الحياة .

اكتشاف عالم الطبيعة

اما اكتشاف حي الرئيسي الثاني فكان النار ، التي رآها مرتبطة بمبدأ الحياة . وكانت اكتشافاته التجريبية الاخرى هي استعمال الادوات، والتناظر العضوي بين النبات والحيوان ، على اختلاف مراتبها او انواعها ، وحركة العناصر ، الى اعلى والى اسفل . ومن هذه الملاحظات الحسية استطاع ان يرقى الى اكتشاف العالم الروحاني . فلاحظ اولاً ، ان كل موجود يتركب من عنصرين : الجسمية وصورة الجسمية . وبالنسبة الى الكائنات الحية ، تبين له ان هذه الصورة عبارة عن النفس ، وهي مبدأ الحياة ، وانها لا تدرك بالحس ، بل بالعقل وحسب . وتبين له ثانياً عن طريق الاستدلال ، ان مرتبة

كل طبقة من الكائنات الحية في سلم الحياة تتوقف على تعدد القوى النفسية التي تختص بها ٢١ .

اكتشاف ما بعد الطبيعة

ولما بلغ حي الثامنة والعشرين ؛ استطاع ان يرقى الى ادراك عالم الافلاك الذي لا يلحقه كون او فساد ؛ وان يقر بضرورة وجود صانع له ، اما بالنسبة الى زمان العالم بجملته ، فلم يستطع ان يخلص الى نتيجة : اهو محدث ام قديم . الا انه ادرك على غرار ما اثبتته موسى ابن ميمون والقديس توما الاكوييني في ما بعد ، ان مشكلة قدم العالم او حدوثه منفصلة كلياً عن دلائل وجود سبب اول للعالم ٢٢ ، اي اننا سواء افترضناه قديماً او حادثاً فلا بد له من صانع .

اكتشاف السبب الاول

فلما تأمل حي في ما يتسم به العالم بجملته من بهاء ونظام استقر في روعه ان هذا السبب لا بد ان يكون كاملاً ، عليماً ، مختاراً ، جواداً وجميلاً ؛ اي انه متصف بجميع الكمالات التي نشاهدها في العالم وخال من جميع النقائص . وكان حي قد بلغ آنذاك سن الخامسة والثلاثين من عمره ، فأخذ يفحص عن السبيل الذي يمكنه من ادراك هذا الوجود الواجب المفارق للهويولى من كل وجه . فتبين له انه لم يدركه بواسطة اي من الحواس او القوى الجسمانية ، بل بواسطة الروح ، التي تباين الجسد كل المبينة ، والتي تنزل بمنزلة « حقيقة ذاته » ٢٣ . وهذا الاكتشاف فتح عينيه على سمو الروح وبهائها وامتيازها على العالم المادي بجملته ، واستقلالها عن جميع احوال الكون والفساد التي تلحق بالجسم وحسب . كذلك تبين له ان غبطة النفس الاخيرة منوطة بادراك صلتها بواجب الوجود ، وباقبالها على مشاهدة ذلك الوجود الذي يجب اعتباره الغرض الاقصى للادراك ٢٤ .

التسامي الى السبب الاول

وبهذا الضرب من التأمل الذاتي الذي افضى بحي الى ادراك روحانية هذه الذات ، استطاع ادراك الشبه الذي يصله : (أ) بعالم الحيوان ، لما له من الفرائز والقوى الحيوانية ، و (ب) بعالم الاجرام السماوية ، من جراء ما فيه من روح هي فيها ايضا ، و (ج) بواجب الوجود ، بحكم شرف نفسه ومفارقتها

للمادة . والنتيجة العملية التي انتهى اليها هي ان له في هذا العالم غايات ثلاثا ، فبالنسبة الى الجانب الجسماني او الحيواني من طبيعته ، يترتب عليه ان يرعى جسده ويعنى بحاجاته الضرورية ، ولكن فقط بمقدار ما يعينه ذلك على بلوغ غايته القصوى ، وهي مشاهدة الحق . الا انه ادرك ان في هذا الضرب من المشاهدة (اي الضرب النظري) ، لا تفعل الروح عن ذاتها ، فمشاهدتها بالتالي ليست تامة او محضة . فمن شاء ان يبلغ مرتبة هذه المشاهدة المحضة ، فعليه ان يفغل عن ذاته بالكلية ، وعندها تتلاشى وتضمحل شأن كل شيء آخر ، ولا يبقى في الوجود ، الا الحق الواحد الواجب الوجود ٢٥ .

حال الفناء والمشاهدة

فالغاية القصوى التي يطلبها المرید الساعي وراء الحق هي اذن فناء الذات او اتحادها بالله ، هذا الفناء الذي اعتبره الجنيد ذروة التجربة الصوفية ٢٦ . وعلى المرید ، لكي يبلغ هذه المرتبة ، ان يتأمل في صفات الله الايجابية والسلبية . ولما كانت « الصفات الايجابية » ترجع الى الوحدانية ، او وحدة الذات والصفات فيه ، فمعرفة الله الحق عبارة عن ادراك هذه الوحدانية المطلقة . ولما كانت « الصفات السلبية » تلتقي جميعها في تنزهه عن الجسمانية ، فكل معرفة مبنية عليها ناقصة دوما . فادراك ما هو جسماني ، نظير ادراك المدرك لذاته ، لا بد من ان يقوم عقبة في وجه ادراك ذلك الوجود الذي « ليس كمثله شيء » . فعندما تتلاشى ذات العارف وعالم الموجودات الجسمانية برمته ، ويرقى الى مرتبة يدرك عندها انه ليس في الوجود الا الواحد الحق ، يتاح له ان يشاهد « ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » ٢٧ . وهذه الحال العليا هي ضرب من السكر ، حمل بعضهم على التوهم ان ذاته هي عين ذات الحق ٢٨ ، الذي هو موضوع مشاهدته . الا ان حيا نجا من الوقوع في هذه التجربة برحمة من الله ولطف منه .

تعلي وحدة الوجود

يتوفر ابن طفيل ، شأن عامة المتصوفة ، على ذكر هذه الحال من « الفناء التام » التي لا يفني بها وصف . لكنه مع ذلك لا يمتنع عن وصفها على سبيل المجاز والتلميح ، مع انه اعتبرها فوق طور العقل ٢٩ . وهو يصف

رؤيا حي بمبارات هي مزيج غريب من الافلاطونية المحدثه والتصوف ، تحكي من عدة وجوه عبارات الغزالي . ولدى بلوغ حي هذه المرتبة من الفناء التام (التي نعم فيها على ما يبدو بمقام الكشف الصوفي) استطاع ان يشاهد الفلك الاقصى ، ومعه « ذات بريئة عن المادة » ، كما يقول ، « ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا هي نفس الفلك ، ولا هي غيرهما » ٤٠ . وهذه الذات تشبه انعكاس الشمس في مرآة صقيلة ، ولكنها ليست الشمس ولا المرآة . ثم شاهد حي فلك الكواكب الثابتة وذاته ، ففلك زحل فالكواكب التي تليه والذات التي تقابل كلا منها ، واخيرا فلك عالم الكون والفساد والذات الخاصة به . وكل من هذه الذوات كانت تشع بهاء ولدة ، وكانت جميعها ، كما كانت ذات الفلك الاقصى ، مستفرقة في تسبيح ذات الواحد الحق وفي تأملها . ثم شاهد مثالا بريئا عن المادة لذاته هو ، وقد انعكست الوف المرات في الذوات التي كانت متحدة أصلا باجسامها . وكانت بعض هذه الذوات ، على غرار ذاته هو ، تشع بالبهاء واللدة ، بينما بدا البعض الاخر كانعكاسات ملتوية في مرايا صدئة . والواقع ان الذي شاهده حي انما هو طرف من العالم العقلي لدى الافلاطونية المحدثه .

ابسال في جزيرة حي

في ختام هذه الرواية يعرض ابن طفيل للقضية الثانية الكبرى من قضايا الافلاطونية المحدثه الاسلامية ، اعنى قضية الوفاق بين العقل والوحي، او بين الفلسفة والدين . فهو يروي انه كان في جزيرة مجاورة قوم اخدوا باحدى الملل الصحيحة المتواترة عن احد الانبياء القدماء ، وكان من اتباعها فتيان فاضلان هما ابسال وسلامان . كان ابسال اشد غوصا على باطن الشريعة ، بينما اكتفى سلامان بمدلولها الظاهر فوقع بينهما الخلاف . ولما سمع الاول بخبر الجزيرة التي نشأ عليها حي ، عزم على السفر اليها كي يمتزل الناس وينقطع فيها الى العبادة والصلاة ، ولم يكن يعلم بوجود حي فيها . وذات يوم شاهده عن كئيب ، فلم يشأ ان يقلق راحته . اما حي فلم يدر اي نوع من الحيوانات هو . وبعد فترة قصيرة التقيا وتعاونوا وتوثقت عرى الصداقة بينهما ، وتولى ابسال تعليم حي الكلام ، حتى اذا اتقنه اخذ يصف لابسال مشاهداته واكتشافاته ، لا سيما الصوفية منها . فدهش ابسال من ذلك دهشة عظيمة ، وادرك عندها ان اخبار الشريعة عن اللائكة والانبياء والنعيم والجحيم هي مثالات حسية للحقائق الروحية التي انكشفت

لحي بالسليقة . وادرك حي من جهته ان كل ما اخبره به ايسال عن التنزيل والفرائض الدينية يوافق ما شاهده هو ، فلم يسعه الا التصديق بكل ما سنه النبي من شرائع وايده بصدق رسالته ٤١ .

الا انه بقي في نفسه مسألتان كان يتعجب منهما وهما (أ) لم لجأ النبي في شريعته الى هذه التمثيلات الحسية في وصفه « للعالم الالهي » دون ان يصرح بها في مخاطبته للناس ، فأوقعهم في شيء عظيم من التجسيم ؟ (ب) ولم رسم هذه الفرائض والعبادات وابعاح اقتناء الاموال وطلب ملذات الماكل والشرب ، حتى أقبل الناس على هذه الاباطيل ؟

حي في جزيرة ايسال

ينطوي هذان السؤالان ، كما يلاحظ المؤلف ، على سوء تفاهم خطير . فقد افترض حي خطأ ان جمهور الناس جميعا من ذوي الفطر الفاتقة . الا انه لم يلبث ان ادرك انهم من البلادة والجهل بمنزلة الانعام . فتحركت فيه الشفقة نحوهم وعزم على الذهاب اليهم وايضاح الحق لهم . فعرض الامر على ايسال الذي وافق على مرافقته ، فابحرا الى جزيرة ايسال الذي عرفه على بعض من اصحابه ممن امتازوا عن سائر سكان تلك الجزيرة بالفطنة او المرتبة .

وكان سلامان ، وهو احدهم ، قد اصبح رئيسا للجزيرة ، فبدأ حي في تعليمه . الا ان هذا الداعية من دعاة الظاهر لم يبد استعدادا كافيا للاصغاء الى تاويلات حي الباطنية والصوفية . اما الآخرون الذين كانوا منغمسين في الملاذ والمشاغل الدنيوية ، فقد كانوا اسول حالا . فتحقق حي تدريجيا ان سعيه في تعليمهم وهدايتهم بلا جدوى ، ما دام جلهم لا يمتازون عن الانعام . لذا كان الشارع على حق حين خاطبهم باللغة الوحيدة التي يفهمونها ، اي لغة التمثيل والمجاز الحسيين . وكان حي اذ ذاك قد اعتبر بما رأى ، فاعتلر من سلامان ورفاقه وأقر بخطاه في حثهم على التماس المعنى الباطن في الشريعة . وكانت وصيته الوداعية انه لا حرج عليهم ان هم استمروا على ما درجوا عليه من التزام حدود الشرع الظاهرة . فقد ادرك هو و ايسال ان ذلك السبيل هو آمن ما يمكنهم انتهاجه من السبل ، فاذا تنكبوا عنه كانوا لا محالة من الهالكين . وهكذا ودعاهم وانصرف عنهم بشيء من خيبة الامل ، وعادا الى جزيرتهما حيث استأنفا العبادة في منزلتهما . واذ عجزا عن كسب اولئك الذين تمسكوا «بظاهر» الحقيقة الشرعية، علما انه لم يبق لهما الا الانقطاع الى

التأمل في تلك الحقيقة العميرة المنال ، على الوجه الوحيد اللائق بذوي
« الفطر الفائقة » :

عقم مساعي التوفيق

وهكذا يبسط ابن طفيل قضية الاتفاق بين الفلسفة والدين في اطارها
الانفلاطوني المحدث . على ان قاريء «حي بن يقظان» ، وان لم يشك باخلاصه
او اخلاص اسلافه ، لا يستطيع التغلب على الشعور بان في الامر شيئاً من
التلبس . فالحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية اللتان عمل هؤلاء بذلك
الحلق على التوفيق او التقريب بينهما ، ليستا بالطبع من معدن واحد .
فكما يتبين من سيرة حي ، وهو الناطق الاول باسم الحقيقة الفلسفية ، تصيح
هذه الحقيقة التي يتوصل اليها المرء عن طريق المشاهدة او التفكير الطبيعيين
الحقيقة الوحيدة اللائقة بذوي الفطر الفائقة . اما الحقيقة الدينية ، فهي على
عكس ذلك ، من شأن الجمهور الذين ينبغي لهم ان لا يطعموا بأكثر من معرفة
ظاهرية او شكلية لهذه الحقيقة الاصلية . وهكذا يضع ابن طفيل اللمسات
الاخيرة على هذا المذهب الرفيع القائل بطبقة متفوقة من طلبه الحقيقة
المحظوظين ، الذين يستحقون وحدهم نعمة الاشراف او الاصطفاء الالهيين ،
تماما كما حاول ابن باجه من قبل ان يثبت .

الفصل الثالث

ابن رشد والفرع عن الطائفة

من ابن سينا الى ابن رشد

في مطلع القرن الحادي عشر كان ابن سينا قد اصبح حامل لواء الفلسفة اليونانية في المشرق الاسلامي . وكانت حملة الغزالي على الافلاطونية المحدثة قد عرضت وضع الفلسفة للخطر الشديد ، الا ان التطورات الفكرية بعد ابن سينا ، إن في الفلسفة او في علم الكلام ، اثبتت طاقة تلك النزعة العقلية على البقاء ، وهي النزعة التي كانت قد اعطت النظرة الاسلامية الى الكون بعدا جديدا . وقد عانى ارسطو ، وهو الذي كانت الحرب قد اعلنت تحت لوائه ، البلاء الاكبر . فقد خلط المؤرخون والفلاسفة ، كما رددنا مرارا ، بينه وبين افلوطين ، وقرّبوا بينه وبين افلاطون ، واعتبروه تلميذا لهرمس ، بل نادوا به كشيخ موحد جليل . فلا غرو اذن ان يكون مذهبه الصحيح قد بقي سرا مغلقا او كادا ، حتى اواخر القرن الثاني عشر ، وهو العصر الذي شهد ظهور اول وآخر ارسطوطالبي عظيم على المسرح الفلسفي في الاسلام ، اعني ابن رشد القرطبي ، الذي دعاه المؤلفون اللاتين في العصور الوسطى بـ *Averroes*

معالم حياة ابن رشد

كان ابو الوليد محمد بن احمد بن رشد المولود سنة ١١٢٦ ينتمي الى اسرة من اعرق الاسر الاندلسية وابعدها شأوا في الفقه والقضاء . وقد كانت ثقافته من النوع التقليدي الذي كان يدور خاصة على علوم اللغة والفقه والكلام . الا ان براعته تجلت باكرا ، كما يتبين من اتصاله بابن زهر ، وهو من اعلام الطب في زمانه ، ومن تأليفه سنة ١١٦٩ لكتاب « الكليات » ، وهو احد المؤلفات الكبرى في الطب . اما ثقافته الفلسفية ، فما ورد عنها في المصادر قليل ، الا أن الأدلة الداخلية تثبت قطعا ان استاذيه الرئيسيين كانا ابن باجه وابن طفيل . بل ان ابن رشد مدين لابن طفيل ، كما مر ، بتقديمه سنة ١١٦٩ للخليفة ابي يعقوب يوسف الذي توفر على رعاية الفلسفة والعلم ، كما اشرنا سابقا ٤٢ .

ابن رشد في بلاط الموحدين

يورد المؤرخ عبد الواحد المراكشي ، تقلا عن احد تلامذة ابن رشد ، رواية عن هذا اللقاء مع الخليفة ٤٢ . وهي ان ابن رشد ما ان وفد على الخليفة حتى ابتدره بالسؤال عن مشكلة ازلية العالم العويصة . فأصيب الفيلسوف بالدهول والارتباك ، اذ لم يكن يدري مبلغ اهتمام الخليفة بالفلسفة ، ولا ما اتفق عليه مع ابن طفيل بشأنه . وكما تبين له في ما بعد ، فقد كان الخليفة قد شكلا لابن طفيل من استعصاء كتب ارسطو ، واستشاره في امر شارح لها . وكان لهذا اللقاء مع الخليفة نتيجتان : تعيين ابن رشد قاضيا على اشبيلية ، واقدامه ، نزولا عند رغبة الخليفة ، على تفسير كتب ارسطو وتلخيصها . الا ان ابن رشد عاد الى قرطبة بعد ذلك بسنتين ، حيث تولى منصب قاضي القضاة ، وهو منصب كان والده قد تولاه قبله ٤٤ . وفي سنة ١١٨٤ الحق بالبلاط المراكشي خلفا لابن طفيل كطبيب الخليفة الخاص .

تكبة ابن رشد ووفاته

لما توفي ابو يعقوب سنة ١١٨٤ وخلفه ولده ابو يوسف الملقب بالمنصور ، لم يطرأ على مكانة ابن رشد في البلاط اي تغيير . الا ان الخليفة لم يلبث بعد نحو عشر سنوات ان قم على ابن رشد ، اما استجابة للجمهور الذي نادى بتكفيره ، او لاستيائه الشخصي منه لتبذله في الحديث معه . فأمر باحراق كتبه ، وابعدته الى اليسانه ، وهي مدينة صغيرة واقعة الى الشمال الشرقي من قرطبة ، مع عدد من المشتغلين بالفلسفة والعلوم . وفي الوقت نفسه اصدر امرا يحظر تدريس هذه المواضيع . الا ان محنة ابن رشد لم تدم ، اذ رضي الخليفة عنه « وجنح الى تعلم الفلسفة » ، كما يقول المراكشي ٤٥ . وتوفي ابن رشد سنة ١١٩٨ وهو في الثانية والسبعين من العمر .

انتاج ابن رشد

كان انتاج ابن رشد الفلسفي من الضخامة والتنوع بمنزلة انتاج كبار فلاسفة المشرق . الا ان انتاجه هذا يتميز بأمرين عن انتاج العلمين المشرقين ، الغارابي وابن سينا ، نديبه الوحيددين في ديار الاسلام ، هما دقتته في تفسير نصوص ارسطو ، وامانته في معالجة موضوع الصلة بين الفلسفة والشريعة . ولا بد من ذكر امر ثالث هو انه لم يتول قط فيلسوف بارز عداه منصب قاض ، او يضع مصنفات في علم الفقه . فقد نسب اليه مصنغان من هذا

النوع على الأقل ، أحدهما « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » وهو موجود . أما مؤلفاته الطبية ، فمع انها تقع خارج نطاق هذه الدراسة ، فهي جديرة بالتنويه . فاذا استثنينا كتاب « الكليات » الذي وصل الينا مع عدد من الرسائل الطبية المبكرة ، فان معظم المؤلفات الطبية الاخرى عبارة عن تلاخيص لكتب جالينوس الفيلسوف والطبيب الاسكندراني ، الذي عاش في القرن الثاني ، والذي سبقت الاشارة مرات الى اثره في الفلسفة العربية .

شروح ابن رشد وتلاخيصه

ان القول الشائع ان ابن رشد هو الذي استحدث اسلوب التفسير ٤٦ مع انه قول ينبغي اغفاله اليوم ، فمما لا ريب فيه ان ابن رشد اعظم شراح العصور الوسطى الذين استغلوا هذا الاسلوب ، قبل القديس توما الاكويني . فهذا الاسلوب شديد الشبه بأسلوب التفسير القرآني، وقد استعمله الفارابي مرارا في شروحه المنطقية على كتب ارسطو وجرى ابن سينا عليه ، الى حد ما ، في « كتاب الانصاف » ٤٧ .

وضع ابن رشد ثلاثة انواع من الشروح على كتب ارسطو ، تعرف عامة بالكبرى والوسطى والصغرى . ولئن صح ما قيل من ان ابن رشد . ألف شروحا على جل كتب ارسطو فضلا عن « جمهورية » افلاطون و « ايساغوجي » فرفوربوس ، فان الكتب الارسطوطالية الوحيدة التي ألف عليها شروحا كبرى ووسطى وصغرى هي : « السماع الطبيعي » و « ما بعد الطبيعة » و « في النفس » و « في السماء » و « التحليلات الثانية » (او « كتاب البرهان ») ٤٨ . على ان التمييز بين الشرح الاكبر والاوسط ليس سهلا دائما ، اما « الجوامع » او التلاخيص ، فهي مختصرات تشبه جوامع ثامسطيوس وجالينوس والاسكندر الافروديسي باليونانية .

مؤلفات ابن رشد

ألف ابن رشد الى جانب هذه الشروح طائفة من المؤلفات المبكرة ، كان غرضه منها اظهار مدى انحراف الفارابي وابن سينا عن مذهب ارسطوطاليس الاصيل ، تناول في احدها « التعريف بجهة نظر ابي نصر في كتبه الموضوعية في صناعة المنطق التي بأيدي الناس وبجهة نظر ارسطوطاليس فيها » ، وفي آخر « ما خالف ابو نصر لارسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود » . بينما تعرض في طائفة اخرى من

المؤلفات المشائية لابن سينا . ويبدو انه اورد في « كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء لابن سينا » خلاصة ماآخذه الرئيسية على ابن سينا في الالهيات ، مما يمكن استنباطه من كتبه التي وصلتنا . وقد تطرق في رسالة اخرى الى « الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق ، وممكن بذاته واجب بغيره والى واجب بدته » . يضاف الى هذه المؤلفات اشاراته المستفيضة الى الفارابي وابن سينا في الشروح وفي « تهافت الفلاسفة » وفي الرسائل الكلايميتين : « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الادلة » .

والواقع انه يمكن قسمة مؤلفات ابن رشد الى ثلاثة اقسام : (ا) شروحه لمؤلفات ارسطو وتفسيره لآرائه ، (ب) نقده للفارابي وابن سينا باسم الارسطوطالية الصحيحة ، التي شوهاها او قصرها عن فهمها ، على ما اعتقد ؛ (ج) تدليله على الاتفاق الجوهرى بين الفلسفة اذا فهمت على وجهها الصحيح ، والشريعة اذا اوتت تاويلا قويما .

دوره الفاعل في الفكر الفلسفي

لقد درج مؤرخو الفلسفة الوسيطة ، حتى الآن ، على دراسة ابن رشد « كشارح » ، وبالتالي على ابراز دوره في تفسير فلسفة ارسطوطاليس . الا ان مكانة هذا الفيلسوف في تاريخ الفكر الاسلامي مختلفة اختلافا جديدا . ولقد نشأ من جراء ذلك خطأ في تقدير فحوى فلسفته يوجب الاسف ، فادى ذلك الى ابرازه، من جهة - كزعيم لثورة لاتينية على سلطة الكنيسة الرسمية، وكأنه سيجر دي برابان مسلم ، ومن جهة ثانية كزعيم لتيار عقلي جديد بين اليهود في اسبانيا وجنوبي فرنسا . كان من شأن هذه النظرة فضلا عن ذلك ، صرف الاذهان عن دوره الفاعل في معالجة مشكلة التقريب بين الفلسفة والشريعة ، التي تجلت فيها على ما يبدو ، اعماق التزاماته العقلية ، مما عمل بالتالي على « تأميم » هذا الفيلسوف ، اذا صح القول .

بالطبع ، لا نريد هنا الانتقاص من دور ابن رشد في تفسير فلسفة ارسطو . فهو في هذا المجال يقف في طليعة ذلك الرعيل من العلماء العالمين الذين برهنوا ابتداء من ثيوفراستس ، ومرورا بالفارابي حتى القديس توما الاكوييني ، بحكم توفرهم جميعا على دراسة ارسطو ، على وحدة البشر الفلسفية . ولكن لا ينكر اننا اذا تفاعلنا في غمرة هذا التأيد ، عن اهتماماته العقلية الحيوية ، وعن مكانته في مراحل الفكر الاسلامي ، تكون قد اسانا اليه اساءة بالغة .

ابن رشد في الفكر اليهودي

من العوامل التي ادت الى « اعمية » ابن رشد ظرف تاريخي هام هو انه بظهور الارسطوطالية في اوربا الغربية ، في اواخر القرن الثاني عشر ، اتجه النظر اليه كعلم غير منازع بين اليهود والمسيحيين . فالاكابر الذي كان يكنه له موسى بن ميمون (ت ١٢٠٤) وتلميذه يوسف بن يهودا ادى الى اشتهاه بين اليهود كمفسر ارسطوطاليس الاعظم . وقبل نهاية القرن الثاني عشر ، كانت مؤلفات ابن رشد تقرا بالعربية بين العلماء اليهود الذين كانت ثقافتهم الفلسفية، كما يقول ربنان، « انعكاسا للثقافة الاسلامية ليس الا » . غير ان تشرود اليهود في مطلع القرن الثالث عشر ، ما وراء جبال البيرينه وعلى ساحل البحر المتوسط ، اقتضى ان تترجم مؤلفاته الى العبرانية . وقد كان موسى بن طبون ، ويعقوب بن ابا ماري ، وسمعان اناطولي ، وسليمان بن يوسف بن ايوب ، وزكريا بن اسحق ، ويوسف بن ماخي ، اشهر تراجمته في القرن الثالث عشر ، اما في القرن الرابع عشر فقد شمل هؤلاء كالونيم بن كالونيم ، وكالونيم بن تودروس ، وصموئيل بن يهودا بن مشولان . ومن مميزات القرن الرابع عشر قيام طائفة كبرى من الشروح على شروح ابن رشد ٥١ .

ابن رشد في الفكر اللاتيني

لم يكن الطور اليهودي الا المرحلة الاولى في هجرة ابن رشد غربا . فبحكم الصلات الثقافية الوثيقة بين اليهود والمسيحيين وشيوع الامام باللغة العبرانية شيوعا حسنا في اوربا الغربية ، كما يتبين من سيرة بعض العلماء، كروجر بيكون (ت ١٢٩٤) وريموند مارتين (ت بعد ١٢٨٤) ، تحسنت جدا الترجمات اللاتينية للمؤلفات الفلسفية العربية ، في مطلع القرن الثالث عشر وقد تمت في الغالب بطريق العبرية . فبين سنتي ١٢١٧ و ١٢٣٠ ترجم ميخائيل الاسكتلندي الى اللاتينية شروح ابن رشد على « السماء والعالم » و « في النفس » ، و « الكون والفساد » ، و « السماع الطبيعي » ، و « ما بعد الطبيعة » ، و « الآثار العلوية » ، فضلا عن جوامع « الحس والمحسوس » و « جوهر الجرم » ٥٢ . وقد تولى ترجمة الشروح الاخرى تباعا عدد من العلماء الاقل شهرة . وبالإجمال فقد ترجم خمسة عشر من شروح ابن رشد الثمانية والثلاثين على مؤلفات ارسطو من العربية الى اللاتينية رأسا في خلال القرن الثالث عشر ٥٣ .

اهم مصادر فلسفته

ويمكن القول ان شروح ابن رشد : بعد ذلك ، باتت جزءا من التراث الارسطوطالفي في اوربوا الغربية . اما في العالم الاسلامي فقلما كان لابن رشد تلامذة او اتباع وحتى نقاده ، لم يكونوا في الغالب ذوي شأن يذكر . فاذا نحن استثنينا ابن تيمية (ت ١٣٢٧) ، لم نجد بينهم من هو بمنزلة ناقد ابن سينا الاعظم ، اعني الغزالي . لكن اتباعه ونقاده في الغرب يؤلفون رهطا بارزا منهم : موسى بن ميمون ، وسيجر دي برابان ، وموسى ابن طبون ، ولأوي بن جرسون ، والبير الكبير ، والقديس توما الاكويني .

اذا شئنا ان نقف على افكار ابن رشد المسلم في الفلسفة والدين ، فاهم مصدر نعتده هو ولا شك « تهافت التهافت » ، وهو احد المؤلفات الفلسفية الدينية العظيمة . لقد وضعه على الأرجح سنة ١١٨٠ ، فاذا هو خلاصة تفكيره الفلسفي في اعق صوره . وقد اشتمل على نقض منظم لما أخذ الغزالي على الفلسفة اليونانية العربية . وهو فضلا عن ذلك عرض فذلا عمقا افكار مؤلفه . وكان الغزالي ، كما يذكر القاري ، قد ساق حملته الشعواء على الفارابي وابن سينا ، وهما في رأيه المفسران الاسلاميان المقدمان بين شارحي ارسطو . اما ابن رشد فبدلا من ان يدافع عن هذين الفيلسوفين المسلمين ، كثيرا ما كان يكتفي باظهار مدى انحرافهما عن تعليم ارسطو الاصيل ، او صحة ادلة الغزالي من الناحية المنطقية . لقد تمكن بدرسه العميق وتحليله الدقيق لنصوص ارسطو ، من ان يبين مدى ذلك الانحراف ، بأدق مما استطاعه اي فيلسوف مسلم آخر ، وان يرد القضايا التي كانت تفصل بين الفلاسفة والمتكلمين الاسلاميين الى عناصرها الجوهرية . ان بعض هذه القضايا قد بسطت باسهاب اوفى في بعض شروحه الكبرى ، « كالسمع الطبيعي » و « ما بعد الطبيعة » مما هي في « التهافت » ، الا اننا لا نجد في اي كتاب من كتبه عرضا اوقع وانصح لهذه القضايا من العرض الوارد في هذه الرائعة من روائع النقاش الفلسفي .

وحدة الحقيقة بين الفلسفة والشريعة

وقبل ان نتطرق الى موقف ابن رشد من حملة الغزالي على ابن سينا ، يقتضي ان نغصص ، بشيء من التفصيل ، عن مائثرته الهامة في ميدان التوفيق بين الفلسفة والشريعة . فقد كانت هذه المسألة منذ عهد الكندي احدى المسائل الكبرى التي اثارته حفيظة المتكلمين ضد الفلاسفة والقت ظلا قائما على

نزعة التفلسف في البلاد الإسلامية . على أن ابن رشد استحدث أسلوباً كلامياً صارماً فاق أسلوب أي من أسلافه دقة ، تمكن به من معالجة هذه المسألة معالجة فعالة .

كانت نقطة الانطلاق في هذا الأسلوب النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة ، على اختلاف مظاهرها . وربما كان « أخوان الصفاء » أول من روج لهذه النظرية في القرن العاشر ، إلا أنها من المفترسات الأساسية في نظام الكندي والفارابي وابن سينا وفي المدرسة الإشراقية برمتها ، ولكنها ليست مسلمة في رأي طائفة من المفكرين المارقين شيعة ابن الراوندي والرازي . ومن البين أن وحدة الحقيقة المتوارثة عن التقليد الأفلاطوني الهليني المحدث ، كما يتجلى في انتقائية يامبليخوس ودمسقيوس وسريانوس وسنبليقيوس ، كانت السبيل المنطقي الوحيد الذي كان يوسع الفلاسفة المسلمين أن يبرروا بواسطته مباحثهم الفلسفية ويرضوا المتكلمين ويرووا غليل العقل التواق إلى الانسجام الذاتي .

وحدة الحقيقة في غمرة التشبيه

أثارت الآيات التي تنطوي على التشبيه والتي يحفل بها القرآن مشكلة هذه الوحدة منذ البدء . فإشارات القرآن إلى الاستواء على العرش (سورة الاعراف ، الآيات ٥ و ٢٠ و ٥٤) ، وإلى رؤية الله يوم القيامة (سورة القيامة الآية ٢٢) ، إذا اكتفينا بذكر هذين الشاهدين البارزين على هذه الآيات المنطوية على تشبيه أو تجسيم ، حملت علماء الكلام الميالين إلى التلذذ بأسباب العقل، منذ عهد وأصل بن عطاء ، على تأويل هذه الآيات تأويلاً يضمن تنزيه الله عن الجسمانية ، دون تجريدتها من مضمونها العقلي . وهكذا أول المعتزلة واتباعهم الاستواء بمعنى تفرد الله بالملك أو الجبروت ، ورؤية وجه الله بمعنى المشاهدة الصوفية .

أما الفقهاء والمفسرون من أهل الظاهر ، أمثال مالك بن أنس (توفي ٧٩٥) وأحمد بن حنبل (توفي ٨٥٥) ، فلم تقلقهم الآيات المنطوية على التشبيه إلى حد يذكر فهم بحكم إيمانهم المطلق بقدسية النص القرآني وبمعصيته عن الخطأ ، اكتفوا بالتسليم بصحة هذه الآيات دون أخذ أو رد . إلا أن هذا الموقف الذي وقفوه هم وعدد من أهل الظاهر ، وجرى عليه أقرانهم في العصور اللاحقة ، لم يرو غليل المتكلمين العقليين فضلاً عن الفلاسفة ، أو هو لم يرض فضولهم العقلي . وكان ابن رشد نفسه مؤمناً

بعصمة القرآن ايضا ، الا انه لم يكن اقل ايمانا بوحدة الحقيقة كقضية بديهية . ولم تنطو هذه القضية البديهية عنده على ضرورة التذرع بالتأويل وحسب ، بل انطوت ايضا على الاقرار بتكافؤ الفلسفة والشريعة او العقل والوحي ، من حيث هما مصدران اوليان وصادقان للحقيقة المطلقة . واذا كان بعض الفلاسفة قد جنحوا بداعي اعجابهم المفرط بالفلسفة ، كما جنح ابن سينا الى التفريط بهذا التكافؤ ، فان بعضهم الاخر ، شيمة الكندي مثلا ، لم يشك به قط . ولقد فاق ابن رشد اي فيلسوف مسلم آخر في ايضاح مفهوم التكافؤ هذا واستنبط منه جميع النتائج المنطقية التي انطوى عليها .

دلائل تكافؤ الفلسفة والشريعة

اعان ابن رشد بوجه خاص على اتخاذ الموقف الصعب الذي دعوانه «تكافؤ الفلسفة والشريعة» او «العقل والوحي» امران: الاول، التمييز القرآني (سورة آل عمران ، آية ٥)، الذي اقره المفكرون منذ عهد الطبري (توفي ٩٢٣)، بين الآيات المتشابهات والآيات المحكمات ، والثاني الافتقار الى سلطة تعليمية عليا في الاسلام (السني) ، تنفرد بحق تحديد مضمون العقيدة اليمانية . فالذي يفترضه الامر الاول هو الاقرار بان بعض الآيات المنزلة لا يمكن حملها على الظاهر ، والذي يفترضه الثاني هو الحاجة الى سلطة يسند اليها حق الفصل في الخلافات العقائدية . اما في الاسلام الشيعي فقد اسند هذا الحق الى الامام ، الذي كان يعتبر رئيس الامة الزماني والروحي ، فضلا عن كونه المعلم المعصوم . لذا لم يتخذ الخلاف بين الفلسفة والشريعة شكلا حادا في الاوساط الشيعية ، ابتداء باخوان الصفا في القرن العاشر وانتهاء بناصر خسرو في القرن الحادي عشر والشرازي في السابع عشر .

يكشف ابن رشد ، في محاولة تعيين الهيئة التي ينبغي ان تسند اليها هذه السلطة العقائدية ، عن ابرز جوانب عبقريته . وهنا ايضا يمدد القرآن بالذريعة العقلية لهذا اليقين . فالقرآن بعد ان يقول : « هو الذي انزل عليك الكتاب » ، يضيف : « منه آيات محكمات هن ام الكتاب ، واخر متشابهات ... وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العالم » (سورة آل عمران ، آية ٥) ، هذا على الاقل بحسب قراءة عريضة وجديرة بكل اعتبار .

الراسخون في العلم هم الفلاسفة

وبلاحظ فورا ان المشكلة برمتها تدور على تأويل العبارة « الراسخون

في العلم » . وعند ابن رشد ان هذه العبارة لا تتحمل الا تأويلا واحدا ، هو انهم الفلاسفة . وبعض حججه يقوم على أسس تاريخية ، بينما يقوم البعض الاخر على اعتبارات نظرية مجردة . فهو بناء على المنطق الارسطوطالي ، وعلى فهمه الخاص لمناهج المتكلمين العقلية ، ينتهي الى هذه النتيجة القاطعة . فأرسطو يميز ، كما هو معروف ، في التحليلات الثانية (« كتاب البرهان » ١ ، ٧١ ب) وفي « طويقا » (« كتاب الجدل » ١ ، ١٠٠ أ - ب) بين الادلة البرهانية والادلة السفسطائية ؛ ويورد في كتاب « سوفسطيكا » (١٦٥ ب) اشكالا اربعة من الاقيسة السفسطائية هذه هي : التعليمية ، والجدلية ، والامتحانية ، والعنادية * . ثم يشرح في « ريطوريقا » (١ ، ١٣٥٤ أ) طبيعة القياس الاقتاعي والخطابي . اما ابن رشد فيرد جميع هذه الاقيسة الى ثلاثة اشكال رئيسية ، هي البرهاني والجدلي والخطابي ، ويعتبر القياس البرهاني من اختصاص الفلاسفة ، والجدلي من اختصاص المتكلمين ، والخطابي من اختصاص جمهور الناس الغالب ٥٦ .

شروط التأويل وحدوده

ويأخذ ابن رشد على المتكلمين ، بعد اتهامهم بضعف ادلتهم الجدلية ، تصريحهم بأسرار التأويل التي يجب ان لا يخوض فيها المرء الا مع من هو اهل لها ، وزرعهم بالتالي بدور الفتنة وأشقاق بين المسلمين ٥٧ . وقد الف ابن رشد كتابه في « الكشف عن مناهج الادلة » ٥٨ لتعزيز موقفه ضد المتكلمين بوجه عام والاشاعرة بوجه خاص . وقد اريد به ان يكون تكلمة لكتاب « فصل المقال » ، وغرضه الفحص « عن الظاهر من العقائد التي قصد الشارع (اي النبي) حمل الجمهور عليها » ، تمييزاً لها عن تلك العقائد الفاسدة التي جرهم تأويلات المتكلمين الواهية الى الاخذ بها ٥٩ . وهو يعني بالظاهر من العقائد تلك المعتقدات الضرورية لاكتمال ايمان المسلم ولضمان سعادته في الدارين . وتعيين هذه المعتقدات يتيح الفرصة لابن رشد كي يضع صيغة للايمان الصحيح ، كما يراه ، ولشروط التأويل الصحيح وحدوده .

الشرط الاول هو انه ليس من اختصاص المتكلمين (سواء عنينا بهم المعتزلة او الاشاعرة) ولا الحشوية (وهم اهل الظاهر) ولا الباطنية (اي الاسماعيلية واصحابهم) التوفر على وضع التأويلات الصحيحة التي يتطلبها الايمان الحق ، لان ذلك عنده من اختصاص الفلاسفة دون سواهم . أما الخوض في ماأخذه الجزئية على كل من هذه الفرق ، فيخرج عن نطاق هذا * وتدعوها الترجمة العربية القديمة : المرئية والمجاهدية . راجع : منطق ارسطو ، ج ٢ ،

الكتاب ، ويكفي ان نشر الى ان التهمة العامة التي يسوقها ضدهم هي ان تاويلاتهم « محدثة » او « مبتدعة » ، وليس لها اساس في الكتاب والسنة ٦٠ .

والشرط الثاني هو ان « الكتاب » الذي يخاطب طبقات الناس الثلاث، لا الفلاسفة وحسب ، يستعمل اشكال القياس الثلاثة الأنفة الذكر ٦١ . وكل طبقة انما تبلغ من التصديق الدرجة الخاصة بها ، والتي تتطلبها سعادة افرادها . وذلك دليل ، عند ابن رشد ، على حكمة الله الذي لا يخاطب الناس الا بحسب مداركهم ٦٢ .

والشرط الثالث هو ان التأويل ينبغي ان يفهم على حقيقته ويطبق تطبيقا صحيحا . ونعني بالتاويل ، كما يقول ابن رشد ، « اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية » ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز بتسمية الشيء بشبيهه او سببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك « ٦٣ . ويكرر ابن رشد مرارا ان على الجمهور ان يكتفي بحمل الآيات القرآنية على ظاهرها ، وان التصريح « باسرار التاويل » اثم عظيم ، ارتكبه الغزالي خاصة ، والاشاعرة عامة . وفحوى هذا القول ، كما هو واضح ، هو ان ثمة ضربا من الفضول الفكري الاثيم الذي لا يمكن ان يفرضي الا الى الهلاك والذي ينبغي ان يمنع عنه الجمهور بأي ثمن ، ما داموا غير مجهزين لادراك معاني الوحي الباطنة بالتاويل .

مواطن التأويل واصحابه

ولكن اين نرسم الفاصل بين ما ينبغي تأويله وما لا ينبغي ؟ هذا الامر لا يفصح عنه ابن رشد افصاحا تاما . ومع ذلك فبوسعنا ان نستنبط من مقدماته العامة ان ثمة ثلاثة احوال ينبغي التأويل فيها :

١ - حيث لم يتعقد الاجماع حول المدلول الشرعي والمقائدي في بعض الآيات .

ب - حيث يبدو ان الآيات القرآنية تتعارض منطقيا احداها مع الاخرى .

ج - حيث يبدو ان هذه الآيات تتعارض مع مبادئ الفلسفة او بدائه العقل الطبيعي .

اول هذه الاحوال هو-، دون شك ، اخصب حقل للتاويلات الممكنة . فنبدا الاجماع نفسه لم يحدد بدقة ، ولما لم يكن ثمة سلطة دينية تعليمية ،

وقد « نبه عليهما الكتاب العزيز » وهما ، كما يقول ، يتفقان مع مدارك طبقات الناس على اختلافها .

٢ - الوجدانية التي تدل عليها الآيات القرآنية الثلاث : « لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا » (سورة الانبياء، آية ٢٢) و «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله ، اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ، سبحان الله عما تصفون» (سورة المؤمنون ، آية ٩١) و « قل لو كان معه آلهة كما يقولون ، اذن لابتغوا الى ذي العرش سبيلا (سورة الاسراء ، آية ٤٢) . وهذه الآيات هي اساس جميع الادلة الفلسفية على الوجدانية ، عند ابن رشد .

٣ - صفات الكمال السبع التي يسندها القرآن الى الله ، وهي العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام ، والتي يترتب على كل مسلم التصديق بها ١٦ .

٤ - تنزيه الله عن كل نقص ، كما جاء في الآية : « ليس كمثله شيء » (سورة الشورى ، آية ١١) ، وهي التي يبنى عليها مبدا التعطيل الذي اثرته المعتزلة ، واخذ به فلاسفة الافلاطونية الجديدة . والى جانب النص القرآني ، يمكن اعتبار هذه القضية من البداهة العقلية ، اذ ان الانسان يدرك بالطبع ان الخالق يباين المخلوق ، وان ايا من الصفات التي قد تسند اليهما معا ينبغي ان تسند الى الله على وجه اتم وافضل ١٧ . اما سائر هذه المعتقدات فهي :

- ٥ - صنع الله للعالم .
- ٦ - صدق النبوة .
- ٧ - العدل الالهي .
- ٨ - المعاد .

الخلق من شيء في القرآن

وقد نص القرآن دون التباس على جميع هذه المعتقدات ، ولم يدع بالتالي للفلاسفة او المتكلمين او الجمهور خيارا في الاخذ بها . هنا يبيست التأويل او الجدل ممتنعا جملة . ومع ذلك ، فمن الجلي ان كيفية فهمنا لهذه المعتقدات لم يخل نص القرآن بشأنها من بعض الالتباس . لناخذ على ذلك مثلا مسألة صنع العالم . فالقول بان العالم من صنع الله لا يرقى اليه شك . اما ان يكون قد صنعه من عدم وفي زمان ، كما يرى المتكلمون ، فامر لا يوضحه النص تماما . فليس في القرآن آية واحدة تنص على « ان الله

كان موجودا مع العدم المحض « وان العالم وجد بعد ان لم يكن ، بل السذي يبدو في عدد من الآيات القرآنية هو العكس . وهو ان صورة العالم محدثة ، في حين ان زمانه ومادته كليهما ازليان . فالآية ، «وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» (سورة هود ، آية ٧) ، تفترض ازلية الماء والعرش والزمان الذي هو مقياس وجودها . وكذلك الآية ، « ثم استوى الى السماء وهي دخان » (سورة فصلت ، آية ١١) ، فهي تفترض ان السماء خلقت من مادة قديمة ، هي الدخان ٦٨ .

المعاد في القرآن

أو دعنا ننظر في مسألة المعاد التي لا تقل عن الخلق تعقيدا . فالمعاد مما « انفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء » ، كما يقول ابن رشد ٦٩ . والفرق الوحيد بين الفلاسفة والمتكلمين في هذا الباب هو ان صفة المعاد قد أولت على وجوه شتى . فالقرآن ، حرصا منه على مصلحة سائر البشر ، يمثل على السعادة والشقاء تمثيلا حسيا ، لتقريب ذلك من افهامهم . ولما كانت هذه التمثيلات الحسية تؤدي غرضا خلقيا وروحيا هاما ، هو الحث على حياة الفضيلة ، فلا يسع الفيلسوف الا الترحيب بها ، ما دام واثقا من ان تقرير ذلك من اختصاص الانبياء الذين سنوا الشرائع للبشر ٧٠ . صحيح ان بعض الكتب السماوية قد استغنت عن التمثيلات الحسية، الا ان ميزة القرآن عليها جميعا انه قرن الاسلوب الحسي بالاسلوب الروحاني ، فضمن على هذا الوجه سعادة الطبقات الثلاث ٧١ .

فمن القرآني الواضحة في هذا القول ان الجمهور، خلافا للفلاسفة والمتكلمين، لا يفقه الا لغة التمثيلات الحسية . ولما فات المتكلمين هذا الامر ، عمدوا الى التفرع بالتأويل ثم صرحوا به حتى في هذا الباب المحظور ، وبذلك افسدوا ايمان العامة وأبطلوا الحكمة الالهية التي اقتضت استعمال لغة التمثيل هذه . ولكن لما كانت التمثيلات الحسية التي يحفل بها القرآن لا تدخل في عداد الاقاويل المتشابهة ، فواجب الجمهور حملها على ظاهرها . وكل محاولة للغوص على معانيها الباطنة بالتأويل محاولة فاشلة ٧٢ .

ومن القرآني الاخرى ان للدين ميدانا اوسع من ميدان الفلسفة ، على الرغم من اتفاق الفلسفة والتنزيل في امهات العقائد . فالفلسفة انما « تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية » (اي الفلاسفة) ، بينما الشريعة تنحو نحو سعادة جميع البشر ، لذا استعملت انماط القياس الثلاثة، الخطابي

والجدلي والبرهاني ٧٢ . ومع ان هذه الانماط مختلفة ، فهي ليست متضاربة . فالنتائج التي تنتهي اليها بالبرهان لا تختلف من حيث المضمون عن النتائج التي تنتهي اليها بالطرق الجدلية او الخطائية ، وانما الذي يختلف هو الشكل الذي يعبر به عنها .

دا وراء العقل من معارف

اضف الى ذلك ان ثمة عددا من القضايا اليمانية التي تقع خارج نطاق العقل ، فلم يكن بوسع الفلسفة لذلك ان تتطرق اليها . وقد اصاب الغزالي حين قال : « ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية ، فواجب ان نرجع فيه الى الشرع » ٧٤ . وقد يكون عجز العقل في بعض الحالات ، عن ادراك ضرب من المعارف الضرورية لبلوغ السعادة « في اصل الفطرة » ، وقد يكون في بعضها الاخر ناجما عن امر عارض من خارج او ملازم لطبيعة العلوم نفسه . وفي جميع هذه الحالات ، « جاء الوحي متمما لعلوم العقل » ضرورة ، كما يقول ابن رشد ٧٥ .

العلم فاعل ومنفعل لا كلي وجزئي

لنتقل الان الى تقضى ابن رشد لما أخذ الغزالي الكبرى على ابن سينا . فمن اهم هذه الآخذ الهام ابن سينا والافلاطونيين المحدثين عامة بتجريد الله من سائر الصفات الايجابية ، على غرار المتكلمين من المعتزلة . فهم يعتبرون هذه الصفات متميزة عن ذات الموصوف وطائفة عليه ، لذا كان التركيب من الصفة والذات ممتنعا منطقيا ، بالنسبة الى الله وهو عندهم لا متناهي البساطة ٧٦ .

وابن رشد في رده على هذه الدعوى ، يتهم الغزالي بالتقصير عن ادراك طبيعة هذا الاسناد الحق ، بنسبتها الى الخالق ، وباضافتها الى المخلوق . فالفلاسفة لا ينفون « صفات الكمال » ، اي العلم والارادة والحياة والقدرة والكلام والسمع والبصر ، الا انهم ينفون ان تكون نسبتها الى الله والى المخلوق واحدة ، وانما هي « باشتراك الاسم » لا غير . وعندهم انه ليس بين الله والمخلوق نسبة اصلا . فصفة العلم يمكن استنباطها من الترتيب الراجع الذي نشاهده في العالم المصنوع ، والحكمة التي سخر بحسبها الادنى للاعلى . فالعلم اذن صفة قديمة من صفات الله ، اما كيفية ارتباطها بالموجودات الحادثة ، فمطوية عن علمنا . فلزم عن ذلك انه لا يجوز لنا ان

تقرر ان الله يعلم كون المحدثات او فسادها ، لا يعلم ازلي ولا يعلم محدث ٧٧ . فليس بين العلم الالهي وبين العلم البشري (اي بين العلم الازلي والعلم المحدث) نسبة مطلقا ، ما دام علم الله علة للمعلوم ، بينما علم البشر معلول للمعلوم . فاذا صح ذلك ، وجب انكار قول ابن سينا ان الله يعلم الجزئيات بعلم كلي ، وذلك على اساس ان الكلي والجزئي من الاعتبارات التي تصدق على العلم البشري ، لا على العلم الالهي . والحق ان كيفية علم الله مما لا يحيط به ادراكنا ، اذ كان « لا يدرك كيفيته الا هو » ٧٨ .

الحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام

ومن الصفات التي تقتزن ضرورة بالعلم صفة الحياة . اذ يظهر في الشاهد ان الحياة شرط لازم من شروط العلم . وبناء على هذه المقدمات نستنتج ان الله لا بد ان يكون حيا . وعليه قس الارادة ، والقدرة والكلام . فان من شروط صدور الفعل عن العالم ان يكون مريدا له وقادرا عليه . اما الكلام ، فلما كان مجرد دلالة ظاهرة ، لفظية كانت او غير لفظية على العلم الذي في نفس الفاعل ، اقتضى ان يكون الله متكلما . واخيرا لا بد من اسناد السمع والبصر الى الله ، من حيث انه ينبغي له ان يلم بجميع انواع المدركات العقلي منها والحسي ٧٩ .

كيفية العلم الالهي مجهولة

لا يشرح ابن رشد بوضوح الكيفية التي يستوعب بها الله هذه المدركات الحسية . فكيفية علم الله في رايه ، سواء اكانت عقلية او حسية ، مما لا يحيط به الادراك البشري ، لانها لا متناهية وخارجة عن نطاق الادراك الا انه مع ذلك لا يتخلى كليا عن محاولة تحليلها تعليلا عقليا ، وبوجه خاص عن التدليل على نسبتها الى الذات الالهية التي اعتبرها عقلا يعقل العقل . فقد كان غرض ارسطو في تقريره ان الذات الالهية هي الموضوع اللائق الوحيد للعلم الالهي انما هو حرصه على تنزيه الله عن الاسفاف او التحوّل اللذين يقتزمان بمعرفة كل ما هو جزئي . وابن رشد يسلم بهذه المقدمات ، الا انه يعمل جاهدا على ان ينزه الله عن تلك الحال من الجهل بالجزئيات التي اعتبرها ارسطو عنوان الغبطة الالهية المطلقة . فمن طبيعة العلم الذي ننسبه الى الدوات او الجواهر المغارقة، في ما يرى، ان الذات والموضوع فيه واحد . فلزم عن ذلك انه « من قبل انه يعلم ذاته فقط ، يعلم الموجودات بالوجود

الذي هو علة في وجودها . . . فالاول سبحانه هو الذي يعلم طبيعة الوجود ،
بما هو موجود باطلاق الذي هو ذاته « ٨٠ .

الرابطة السببية

يدور القسم الثاني من كتاب الغزالي « تهافت الفلاسفة » على اربع
قضايا طبيعية اعتبرها منافية للعقيدة الاسلامية . في القضية الاولى ، ينكر
صحة الرابطة السببية على اساسين : الاول هو الاساس الكلامي الذي كان
الاشاعرة منذ عهد الباقلاني (توفي ١٠١٣) قد روجوا له ، وهو انها تصطدم
بالمفهوم القرآني للقدرة الالهية المطلقة واختصاصه بالامحدود بالفعل الحر
والمعجز في العالم . والثاني هو الحجة الفلسفية القائلة ان الاقتران الزعوم
بين الاسباب والمسببات الطبيعية لا يستند الى المشاهدة او قواعد المنطق .
فالمشاهدة اولا ، لا تؤيد الزعم القائل ان المسبب يحدث عن السبب ، بل
معه وحسب ، ومن الشطط ان نرد الاقتران الزمني الى الارتباط السببي
الضروري ؛ وهي ثانيا ، لا تثبت اي رابطة منطقي ضروري بين حدث ما «ح»
وآخر «ث» ، بل الذي يربط بينهما هو التقدير الالهي القاضي بان يحدث
«ث» على اثر «ح» . وليس ثمة ما يمنع من انقطاع هذه السلسلة التي
انتظمت بتدبير الهي ، متى شاء الله ان تنقطع كما يحدث في باب الخوارق
التي يدعوها المسلمون معجزات ٨١ .

اما ابن رشد فيذهب في رده على هذه الحجة الى ان انكار « الاسباب
الفاعلة » انما هو من فعل متكلم « جاحد بلسانه لما في جنانه ، او منقاد لشبهة
سفسطائية » . فالدوافع التي حفزت الاشاعرة عامة والغزالي خاصة على
انكار الارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات كانت الحرص على اختصاص
الله بالقدرة والفاعلية في العالم . الا ان هذا الانكار يستلزم ابطال مفهوم
الفعل جملة ، وبالتالي تعويض الاسس التي يمكن ان تنسب بحسبها ظواهر
الكون والفساد في العالم الى الله ٨٢ . وهكذا قوض الغزالي ، غير عامد ،
الاساس المنطقي الوحيد الذي يمكن ان نبني عليه فكرة انفراد الله بالفاعلية .

نفي السببية يبطل التدبير

ثم ان العلم الصحيح هو اساسا العلم بالاسباب التي تكمن وراء ظاهرة
معينة . فمقدار ما نهجل هذه الاسباب ، نهجل حقيقة تلك الظاهرة . والذي
يلزم عن ذلك ان من « رفع الاسباب فقد رفع العقل » ٨٢ . والنتائج التي

تترتب على هذا الرفع تسيء الى الفلسفة والعلم بقدر ما تسيء الى الشريعة . فاذا كان كل ما يحدث في العالم يحدث بالاتفاق او الصدفة ، او يتوقف على قضاء الله وقدره الذي لا يحيط به الادراك ، فنحن لن نستطيع الكشف عن أي سنة تتحكم بالعالم ، وهذا يؤدي ضرورة الى انكار الحكمة التي تتجلى فيه ، بل وانكار وجود صانع حكيم له . ففي ضوء هذه النظرة ، يستحيل علينا حتى اثبات وجود الصانع بالاستناد الى النظام والترتيب اللذين نشاهدهما في العالم ، ويتعذر نقض حجج الدهريين الذين ينسبون كل احداث العالم الى الاتفاق او الصدفة الممياء ٨٤ . وهذه النظرة لا تعارض اقوال الفلاسفة وحسب ، بل تنافي الآيات القرآنية التي ترى في العالم دلائل صنعة الخالق المحكمة .

اما المسائل الطبيعية الاخرى الواردة في « التهافت » فتدور على طبيعة النفس وروحانيتها ومعادها . فالفلاسفة ، في رأي الغزالي ، عاجزون عن التدليل عقليا على المسالتين الاوليين ، وبناء على ذلك كانت الثالثة التي يزعمون انها تلزم عنهما باطلة . وادهى من ذلك ان بقاء النفس او معادها ، حتى في حال نجاحهم في اثباته ، لا يبلغ شأو معتقد المسلمين بحشر الاجساد . ففي المسالتين الاوليين ، يكتبني ابن رشد ، في رده على الغزالي بتقرير المذهب الارسطوطالي القائل ان الجانب العقلي من النفس وحده مفارق للمادة فهو بالتالي قابل للبقاء لدى انحلال الجسد ٨٥ . الا انه في ابطال المسألة الثالثة ، يكشف عن جانب جديد من مفهومه للصلة بين الحكمة والشريعة ، وقد سبقت الاشارة اليها ٨٥ .

فساد نظرية الفيض

اما ماخذ ابن رشد على الفارابي وابن سينا ، سواء في « تهافت التهافت » او في الشروح ، فكثيرة وحاسمة . فهو يذهب الى ان هذين الفيلسوفين الاخذين بالافلاطونية الجديدة ، في استغراقهما في مشكلة التوفيق ، قد قصرنا عن ادراك مدى الخلاف بين ارسطو واستاذه افلاطون ، ولا سيما الحملة التي ساقها ارسطو على نظرية المثل الافلاطونية ، او قللا من شأن هذا الخلاف ٨٦ . ثم ان نظام الفيض الذي هو من فلسفتها الكونية والماورائية بمثابة حجر الزاوية ، لا يمت الى ارسطو بصلة . واذ نسباه الى ارسطو ، شوها مذهبه تشويها تاما ٨٧ . ينص هذا النظام على ان الكون يرمته يصدر ضرورة عن الوجود الاول ، وذلك بتوسط سلسلة من العقول

المفارقة التي تحرك الافلاك ، ابتداء من الفلك المحيط وانتهاء الى فلك القمر . ومن جراء الصلة المزدوجة بين هذه العقول والموجود الاول، اي وجوبها بالاول وامكانها بذاتها ، تدخل الكثرة على هذا العالم الصادر عن سبب يتصف بالوحدة مطلقة .

وهذا النظام الغريب الذي يحاول اصحابه تعليل صدور الكثرة عن الواحد باللجوء الى هذه الذرائع « شيء لا يعرفه القوم » ، اي ارسطو واصحابه ، من جهة ، وينطوي على مغالطات عديدة من جهة ثانية . فهم ينطلقون من المقدمة القائلة ان « الفاعل الذي في الغائب » (اي الله) شبيه بالفاعل الذي في الشاهد ، لذا استحال ان يصدر عن ذلك الفعل اكثر من موجود واحد . وفي ذلك ما فيه من تقصير عن ادراك حقيقة القدرة الالهية وحدت من مداها ، بحيث تقتصر على وجه واحد من الاحداث ٨٨ .

نظريات في وجود الكون

يعرض ابن رشد في مقطع هام من « تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو » ٨٩ للمذاهب المختلفة في ايجاد العالم . فيشير اولا الى مذهب الابداع الذي اخذ به « المتكلمون من اهل ملتنا ومن اهل ملة النصرى » ، والذي يحدث بحسبه الفاعل الاول الموجود بجملته ويخترعه اختراعا ، من دون حاجة الى مادة سابقة يفعل فيها . اذ ان الامكان بحسب هذا المذهب قائم في الفاعل دون سواء .

ويقابل هذا المذهب مذهب الكمون الذي يظهر بحسبه الفاعل ما كان كامنا من قبل (وهو مذهب اناكساغوراس واصحابه) . ويتصل بهذا المذهب القول انه لا يحدث شيء عن لا شيء ، وانه لا بد للكون من موضوع او حامل يحدث فيه الفعل . وقد ذهب بعضهم ، شيمة ابن سينا ، الى ان « واهب الصور » او العقل الفعال يبدع الصور ويبثها في الهيولى، بينما نسب البعض الاخر ، نظير تامسبتيوس والفارابي — على ما يبدو — هذا الفعل الى فاعل غير مفارق ، كما في الاحداث الطبيعية ، او الى فاعل مفارق ، كما في الافعال الخارجة عن المألوف ، كتوليد الحيوان والنبات عن غير حيوان او نبات مثله ٩٠ .

اما المذهب الثالث ، فهو مذهب ارسطو « الذي وجدناه » ، كما يقول ابن رشد ، « اقل المذاهب شكوكا واشدها مطابقة للوجود » .

قوله في الخلق والعقول المفارقة

ومع انه يقيد هذه العبارة بقوله « كما يقول الاسكندر (الافروديسي) » ، فانه يعتمد في « تفسير ما بعد الطبيعة » وكتاب « التهافت » ٩١ كليهما الى بسط هذا المذهب باستحسان قاطع . بحيث يقتضي اعتباره المذهب الذي اخذ به هو دون ريب . وحاصل هذا المذهب ان الفاعل لا يفعل شيئا من لا شيء ، بل يؤلف المركب بجمع الصورة والمادة ، او اذا توخينا دقة اعظم قلنا : يخرج ما بالقوة الى الفعل . فالله يوصف بانه فاعل للعالم مجازا ، من حيث انه يؤلف بين العناصر التي يتركب منها . فلما كان « معطي الرباط (او التركيب) هو معطي الوجود » ، وذلك في الاشياء التي لا يصح وجودها الا بارتباط المادة والصورة فيها (وهي حال عالم الكون والفساد بجملته) ، وجب الاعتقاد بان الله هو سبب العالم او فاعله ٩٢ .

اما وجود الجواهر البسيطة ، اي العقول المفارقة التي تحرك الافلاك السماوية في النظام الارسطوطالي ، فيشير بعض الاشكالات . ويحصي ابن رشد عددها بثمانية وثلاثين ، وهو يوافق عدد الافلاك في النظام البطليموسي ٩٣ . الا ان ثنائية المادة والصورة التي يبني عليها ابن رشد مذهبه في احداث العالم تحول دون اسناد هذا المبدأ الى الجواهر المفارقة . وكان ارسطو نفسه قد تجاوز عن مسألة حدوثها ومسألة علاقتها بالمحرك الذي لا يتحرك . لكن ابن رشد يقرر تقريرا قاطعا ان هذه العقول تستمد وجودها ، على غرار سائر الموجودات ، من الموجود الاول ، اي الله . فلما كانت هذه العقول تؤلف سلما متصاعدا ، وما دامت تشترك جميعها بكمال الوجود ومفارقة المادة ، وهما اخص صفاتها ، لزم ضرورة ان تستمد وجودها من ذلك الكائن الذي يتصف بهاتين الصفتين الى اقصى حد ، اي « محرك الفلك الاعظم » او الله ٩٤ .

مآخذ ابن رشد الاخرى على ابن سينا

يمكننا الان ايجاز مآخذ ابن رشد الاخرى على ابن سينا بوجه خاص ، وعلى الافلاطونيين المحدثين العرب بوجه عام . فهو يأخذ اولا على ابن سينا نظريته الى الوجود (او الانية) ونسبة الوجود الى الماهية . فقد اعتبر ابن سينا الماهية متقدمة منطقيا على الوجود ، بحيث يمكن تعريفها بمعزل عن اعتبار موضوعها موجودا او غير موجود لكن ابن رشد يرى اننا ما لم نفترض ان الشيء موجود فعلا ، لم ندرك ماهيته ، واستحال تعريفها على سبيل التجريد

وعند ابن رشد ، ان ابن سينا وقع في هذا الخطأ لانه خلط بين معنيين للوجود . الوجود الفعلي والوجود الذهني . وهذا الاخير يمكن تصويره مجردا بخلاف الاول .

في الماهية والوجود

كذلك يخلط ابن سينا بين معنيي الواحد ، اي الواحد بالعدد والواحد بالوجود . حين يعتبر الوجود والواحد متكافئين ، ولما كان أرسطو نفسه قد اعتبر الوجود والواحد متكافئين ، فقد استنتج ابن سينا من ذلك خطأ ان الوجود عرض زائد على الماهية ، بينما الاستنتاج الصحيح هو ان الوجود المرادف للصادق (اي الوجود الذهني) او للواحد بالعدد هو عرض ليس الا ٩٥ . ولما كان قد تقرر عند ابن سينا استقلال الماهية او قيامها بذاتها ، من جهة ، وان طبيعة الوجود عرضية ، من جهة ثانية ، تطرق من ثم الى الحكم بأن الوجود عرض زائد على الماهية وانه علة وجودها . وهنا قد يطرح السؤال: هل يستمد هذا العرض الذي يكتسب الكائن الوجود والوحدة منه وجوده ووحدته الخاصين به من عرض آخر ام لا ؟ فان كان من عرض آخر ، استمد هذا العرض وجوده من عرض آخر ، وهكذا الى ما لا ينتهي . اما اذا استمده من ذاته ، بحيث يكون اصلا من خواصه الذاتية ، فنكون عندها قد اثبتنا موجودا واحدا على الاقل هو كائن بالذات ، فلم يستمد وجوده من اي معنى او عرض زائد ٩٦ .

في الامكان والوجوب

كذلك يأخذ ابن رشد على ابن سينا تسليمه ضمنا بمبدأ الامكان وبالتالي انكاره للرابطة السببية . ففي قوله بصدور « الصور الجوهرية » عن العقل الفعال ، عندما تصبح المادة مستعدة لتقبلها ، انما قصد بدهاءة الى اسناد الفعالية الحققة في هذا العالم الى ذلك الفاعل المفارق الذي يدعوه لذلك السبب « واهب الصور » . فالدور الذي تلعبه المادة في الاحداث الطبيعية يصبح ، بحسب هذا المذهب ، ثانويا وانفعاليا ٩٧ .

وهو يوجه انتقادا آخر الى تمييز ابن سينا المشهور بين الممكن باطلاق، والممكن بذاته الواجب بغيره ، واخيرا الواجب بذاته . ويذكر القاريء ان لابن رشد مقالة مفقودة في هذا الموضوع ، الذي كثيرا ما يعود اليه في كتاباته التي وصلتنا . وهذا التمييز في رأي ابن رشد لا اساس له مطلقا . فالشيء

يكون اما ممكنا او واجبا ، لذلك كان الممكن بداته الواجب بغيره خلفا ، « الا ان تكون طبيعة الممكن قد انقلبت » ٩٨ . كذلك ليس من « المعروف بنفسه » ، كما يفترض ابن سينا في تدليله على وجود الله ، ان العالم بأسره ممكن . لاننا متى سلطنا بسلسلة الاسباب الطبيعية والمفارقة ، التي تفعل في اي موجود تحتم وجوده ، لم يعد هذا الموجود ممكنا ، بل اصبح حاصلا وضروريا . والحق ان من ينكر الضرورة ، المنبثقة عن الحكمة الالهية ، في المصنوعات جميعا ، لا يبقى لديه اساس يبنى عليه وجود الصانع الحكيم ٩٩ . وهكذا ، فدليل الحدوث الذي اخذه ابن سينا عن متكلمي الاشعرية ، في رأي ابن رشد ، دليل جدلي بحت ، ما دام يستند الى هذه المقدمات الواهية ١٠٠ .

ويتصل بهذا المآخذ قول ابن سينا ان العالم ممكن وازلي في الوقت ذاته ، وهو قول فاسد بدهاة ، ما دام الامكان من طبيعة ما هو بالقوة . فاذا حصل الممكن بالفعل ، لم يعد ممكنا ، بل بات ضروريا ، كما مر . ثم ان الامكان في الامور الازلية ضروري ، كما اثبت ارسطو ، لان ما كان ممكنا ازليا فلا بد ان يوجد ازلا ، ما لم نفترض انه ممتنع ازلا ، وهو متناقض ١٠١ .

سائر مآخذه على ابن سينا

ثم يورد ابن رشد ثلاثة مآخذ اخيرة على ابن سينا ، باسم الارسطوطالية الصحيحة . (١) فهو ينكر دعوى ابن سينا : ان وجود المادة يتبرهن في ما بعد الطبيعة ، لا في علم الطبيعة ، وكذلك الدعوى المرادفة : ان وجود الطبيعة ليس يتنا بداته ، بل يفترق الى دليل ١٠٢ . (٢) كذلك يأخذ عليه قوله ان اثبات السبب الهولاني والمحرك الاقصى من اختصاص العالم الالهي لا العالم الطبيعي . وعند ابن رشد ان العالم الالهي « يتسلم » وجود هذين السببين الاقصىين عن العالم الطبيعي اصلا ١٠٣ . (٣) واخيرا يأخذ على ابن سينا اقحام قوة منفردة من قوى النفس هي الواهية ، بها يميز الحيوان بين النافع والضار . وهذه القوة لا تغاير عند القدماء (اي ارسطو وشراحه اليونان) القوة التخيلية في الحيوانات العليا ، كما يقول ابن رشد ١٠٤ .

موافقة ابن سينا في مصير الانسان

وعلى الرغم من هذه المآخذ الحاسمة ، فقد بقي ابن رشد على وفاق مع تعليم ابن سينا بجملته في مصير الانسان النهائي . وكان سلفاه الاندلسيان ابن باجه وابن طفيل قد ذهبا الى ان مصير الانسان هو الاعتناق آخر الامر

من رتبة الوجود الجسدي ، والاقبال على عالم من الغبطة الروحانية التي تنعم بمثلها العقول المغارقة . وابن رشد ، الذي كتب ما لا يقل عن ثلاث مقالات في موضوع « الاتصال » يقرر في المقالة الوحيدة التي وصلتنا بالعربية ١٠٥ ، ان سعادة الانسان القسوى مرهونة باتصال العقل الهولاني (او الممكن) بالعقل الفعال . وقد رأينا في موضوع المعاد نوع التنازلات التي يقدمها للمتكلمين . فهو مع انه يسلم في ذلك البحث باننا لا نستطيع رفض حل لهذه المسألة مستمد من الشرع لا من الفلسفة ، فهو يصر على ان المعاد الوحيد الذي يمكن اقراره على اسس فلسفية هو المعاد الروحاني ، وهو خلود العقل الهولاني (او الممكن) ، لدى اتحاده بالعقل الفعال . وعلى هذا النحو يصبح مصير الانسان ، كما رأينا ، هو ان يرقى تدريجيا الى ذلك الطور العقلي المغارق للمادة ، الخاص بالعقول المغارقة بصورة عامة ، وبالعقل الفعال بصورة خاصة . وعنوان هذا الطور الخارج عن الطبيعة هو قدرة العقل ، وقد تحقق بالفعل تحققا تاما ، على ان يدرك الصور العقلية مباشرة ودون وسائط ، وان يدرك ذاته ايضا ومع ذلك ، فهذه النظرية الاخروية لم تخل من بعض التقييد . فبلوغ هذا الهدف من التفوق العقلي انما هو من شأن الخاصة وحسب ، اما الجمهور فبوسعهم بلوغ مرتبة من التفوق الخلقى عن طريق الالتزام بحياة فاضلة . لا يشترط فيها الادراك النظري للحقيقة ، بل التقيد بالطاعة او التقوى التي حدد الشرع شروطها ١٠٦ .

يرد ارسطو في الاخلاق الى « نيقوماخس » ، كما هو معروف ، مصرح الانسان الى حياة التأمل التي اعتبرها اصلا من اختصاص الالهة ١٠٧ . لذا كان غرض الانسان العقلي عنده ضربا من « الاقتداء بالاله » ، لم يحدد شروطه ولا اوضح مراتبه . اما ابن سينا وابن باجه ، فقد عرفا هذا المصير بأنه ضرب من الاتصال بالعقل الفعال الذي اعتبراه المرحلة الاخيرة في شخوص النفس الى السماء . ومع ما يخامر ابن رشد من التردد الناجم في ما يبدو ، عن شعور باستحالة التوفيق بين هذه النظرية الافلاطونية المحدثه في الاتصال ونظرية ارسطو في المعرفة كتجريد ، فهو يسلم في « جوامع ما بعد الطبيعة » (حوالي سنة ١١٧٤) وفي رسالة « الاتصال » بصلة القربى التي تشد الانسان الى عالم العقول المغارقة ، وباتصاله آخر الامر بأدنى هذه العقول ، وهو العقل الفعال ، على نحو شبيهه بالافلاطونية المحدثه .

حواشي الباب التاسع

- ١ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٦٤ .
- ٢ المرجع السابق ، ، و : Hitti, *History of the Arabs*, pp. 530 f.
- ٣ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٦٦ ، و : Hitti, *History of the Arabs*, p. 532.
- ٤ المرجع السابق ، الامم ، ص ٦٨ .
- ٥ راجع اعلاه ، ص ٢٢٧ ومخطوطة رانجب باشا ١٦٥ ، الورقة ٣ .
- ٦ نشرها رينز ليبسك ١٩٢٣ .
- ٧ صاعد ، طبقات الامم ، ص ٦٩ ، قارن ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٣٩ .
- ٨ طبقات الامم ، ص ٢١ و عيون الانباء ج ٢ ، ص ٣٧ ، قارن :
M. Asin Palacios, *Ibn Masarra*, pp. 36 f. and Cruz Hernandez, *Filosofia Hispano-musulmana*, I, 22
- ٩ راجع : *Ibn Masarra* pp. 40 f.
- ١٠ راجع ادناه ، ص ٤٣٠ وما بعد .
- ١١ طبقات الامم ، ص ٧٠ الخ ، و عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٤٠ الخ .
- ١٢ طبقات الامم ، ص ٧٧ ، ٨٥ ، و عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٤٩ .
- ١٣ طبقات الامم ، ص ٨٣ ، و عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٤٨ .
- ١٤ ابن خلكان ، و فيان الاعيان ، ص ٦٨١ .
- ١٥ مخطوط اكسفورد (بوكوك ٢٠٦) . اما مخطوط برلين ٥٠٦٠ فقد فقد اثناء الحرب العالمية الثانية .
- ١٦ راجع : ماجد فخري ، رسائل ابن باجه الالهية ، ص ١٧٧ .
- ١٧ راجع ابن طفيل ، حي بن يقظان ، ص ١٢ .
- ١٩ تدل هذه اللفظة ايضا على حال « الترحد » او الاتحاد بالمقل الفصال الذي يشير اليه ابن باجه في اخر رسالة « اتصال المقل بالانسان » .
- ٢٠ رسائل ابن باجه الالهية ، ص ٦٢ الخ .
- ٢١ راجع اعلاه ، ص ٣٠١ .

- ٢٢ رسائل ابن باجه الالهية ، ص ١٦٢ .
- ٢٣ المراكشي ، المعجب في اخبار المغرب ، ص ١٧٢ . وقارن :
Gauthier, Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres, p. 3.
- ٢٤ *Gauthier, Ibn Thofail, p. 117.*
- ٢٥ المصدر السابق ، ص ١٩ .
- ٢٦ المعجب ، ص ١٧٢ .
- ٢٧ راجع اعلاه ، ص ٢١٠ .
- ٢٨ *Gauthier, Ibn Thofail, pp. 44 f.*
- ٢٩ حي بن يقظان ، ص ١٠ .
- ٣٠ يميل المؤلف الى قبول نظرية « التولد التلقائي » هذه ، ، لكنه يورد رواية اخرى تولد حي بحسبها من زواج سري تم بين اميرة وترب لها في جزيرة مجاورة (حي ، ص ٢١) .
- ٣١ حي ، ص ٤١ الخ .
- ٣٢ حي ، ص ٥٥ . قارن :
Fakhry, Antinomy of Eternity of the World, in Muséon, XVI (1953), 143 f.
- ٣٣ حي ، ص ٦٠ و ٦٧ الخ .
- ٣٤ حي ، ص ٦٢ .
- ٣٥ حي ، ص ٦٩ .
- ٣٦ راجع اعلاه ، ص ٣٢٧ .
- ٣٧ حي ، ص ٧٦ .
- ٣٨ الاشارة هنا الى غلاة الصوفيين الذين قالوا بالحلول او من الجمع ، شيمة البسطامي والحلاج .
- ٣٩ حي ، ص ٧٩ .
- ٤٠ المصدر السابق .
- ٤١ حي ، ص ٨٨ .
- ٤٢ راجع اعلاه ، ص ٣٦٢ .
- ٤٣ راجع المعجب في اخبار المغرب ، ص ١٧٤ .
- ٤٥ المعجب في اخبار المغرب ، ص ١٧٥ ، وابن ابي اصيبعة ، ميون الانباء ج ٢ ، ص ٧٦ .
Gauthier, Ibn Rochd, pp. 9 f. قارن :
- ٤٦ راجع مثلا :
Réan, Averroes et Faverroisme, pp. 59 ff.
- ٤٧ وصلتنا مقتطفات هامة من هذا الكتاب . راجع بدوي ، ارسطو عند العرب ، ص ٢٢ -

- ٧٤ . أما بالنسبة الى الفارابي فراجع مثلا شرح الفارابي لكتاب ارسطوطاليس في
المبارة ، بيروت ، ١٩٦٠ .
- ٤٨ اذا اردت لائحة بسائر الشروح فراجع :
Wolfson, Revised Plan..., *Speculum*, XXXVIII (1963), 90 f.
- * Siger de Brabant ، زعيم الحركة الفلسفية المروف بالافروسية اللاتينية
في القرن الثالث عشر . راجع في هذا الباب :
P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, Louvain, 1908-11.
- ٤٩ *Averroes et l'averroisme* p. 173.
- ٥٠ المرجع السابق ، ص ١٨٦ الخ .
- ٥١ المرجع السابق ، ص ١٩٣ الخ .
- * اطلقت هذه التسمية بالعربية على مجموعة الكتب البسيكولوجية الصغرى التي تعرف
باللاتينية « بالطبيعات الصغرى » ، *Parva naturalia*
- ٥٢ *Averroés et l'averroisme* pp. 193 f.
- ٥٣ المرجع السابق ، ص ٢٠٥ الخ . و :
- ٥٥ راجع مثلا : فصل المقال ، في فلسفة ابن رشد ، ص ٢٦ .
- * وتدعوها الترجمة العربية القديمة : المراتية والمجاهدية . راجع منطق ارسطو - القاهرة
١٩٥٢ ، ج ٢ ، ص ٧٤٦ و ٧٤٩ .
- ٥٦ راجع فصل المقال ، في فلسفة ابن رشد ، ص ١٩ الخ .
- ٥٧ الفصل ، ص ٢٢ الخ .
- ٥٨ راجع فلسفة ابن رشد ص ٣٠ وما بعد .
- ٥٩ الكشف عن مناهج الأدلة ، في المرجع السابق ، ص ٣٠ .
- ٦٠ الكشف ، ص ٢١ .
- ٦١ الفصل ، ص ٧ و ١٩ .
- ٦٢ الفصل ، ص ٩ ، والكشف ، ص ٧٩ .
- ٦٣ الفصل ، ص ٨ .
- ٦٤ حول مسألة الإجماع ، بوجه عام ، راجع :
Gauthier, *Ibn Rochd (Averroés)*, pp. 32 f. and Hourani, *Averroés on the Harmony of Religion and Philosophy*, pp. 28 f.
- ٦٥ الكشف ، ص ٤٥ الخ . قارن : ماجد فخري ، البراهين التقليدية على وجود الله في
الفكر الاسلامي ، في دراسات في الفكر العربي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٢ - ١٠٤ .
- ٦٦ راجع ادناه ، ص ٢٨٥ .
- ٦٧ الكشف ، ص ٦٠ الخ . والفزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٤٦٣ الخ .

- ٦٨ الفصل ، ص ١٣ .
- ٦٩ الكشف ، ص ١١٨ .
- ٧٠ تهافت ، ص ٥٨٤ .
- ٧١ الكشف ، ص ١٠٢ الخ . وتهافت ، ص ٥٨٥ . (والإشارة هنا الى الإنجيل ، وان لم يذكره ابن رشد بالاسم) .
- ٧٢ الكشف ، ص ٦٤ .
- ٧٣ تهافت ، ص ٥٨٢ .
- ٧٤ المرجع السابق ، ص ٥٨٢ .
- ٧٥ المرجع السابق ، ص ٢٥٥ الخ .
- ٧٦ المرجع السابق ، ص ١٦٢ الخ .
- ٧٧ الكشف ، ص ٥٤ . قارن التهافت ، ص ٤٤٣ .
- ٧٨ تهافت ، ص ٤٤٦ وضعية لمسألة العلم القديم ، في فلسفة ابن رشد ، ص ٢٨ الخ .
- ٧٩ الكشف ، ص ٥٥ الخ .
- ٨٠ تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٣ ، ص ١٧٠٧ . قارن قول القديس توما في :
Summa Theologica, Ia, Q. 14, a. 6.
- ٨١ تهافت ، ص ٥١٧ الخ . قارن : M. Fakhry, *Islamic Occasionalism*, pp. 60 f.
- ٨٢ تهافت ، ص ٥١٩ .
- ٨٣ المرجع السابق ، ص ٥٢٢ .
- ٨٤ الكشف ؛ ص ٤١ الخ . و ٨٦ .
- ٨٥ تهافت ، ص ٥٥٣ وما عداها .
- ٨٥ راجع اعلاه ، ص ٣٨١ .
- ٨٦ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ٥٣ الخ .
- ٨٧ تهافت ، ص ٨٢ .
- ٨٨ المرجع السابق ، ص ١٧٦ الخ .
- ٨٩ تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٣ ، ص ١٤٩٧ الخ .
- ٩٠ اي التولد التلقائي . وينسب ابن رشد هذا القول الى الغرابي في كتاب «الفلسفتين»
بتحفظ . راجع تفسير ، ج ٣ ، ص ١٤٩٨ .
- ٩١ تهافت ، ص ١٨٠ الخ .
- ٩٢ المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

- ٩٣ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ١٣١ الخ .
- ٩٤ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ١٣٩ .
- ٩٥ تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ١ ، ص ٢١٣ الخ ، ج ٢ ، ص ١٢٧٩ الخ .
- ٩٦ المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ١٢٨٠ .
- ٩٧ تفسير ، ج ٢ ، ص ١٤٩٨ الخ .
- ٩٨ المرجع السابق ، ص ١٦٢٢ .
- ٩٩ راجع اعلاه ، ص ٣٨٦ وتهافت ، ص ٤١٣ .
- ١٠٠ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ٤ والكشف ، ص ٤١ .
- ١٠١ تهافت ، ص ٩٨ . قارن ارسطو ، ما بعد الطبيعة ٩ ، ١٠٥٠ ب ٦ الخ .
- ١٠٢ جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ١٨ .
- ١٠٣ المرجع السابق ، ص ٤ .
- ١٠٤ تهافت ، ص ٥٤٧ .
- ١٠٥ راجع ملحق تلخيص كتاب النفس ، ص ١١٩ - ٢٤ . وفي هذا التلخيص يورد مذهب ابن باجه في الاتصال باستحسان ويصف طريقته بأنها « برهانية » . الا انه في نسخة متأخرة وفي الشرح الكبير لكتاب النفس ، عاد عن هذا الرأي .
- ١٠٦ رسالة الاتصال ، ص ١١٩ الخ ، وتلخيص كتاب النفس ، ص ٩٢ الخ .
- ١٠٧ الاخلاق الي نيقوماخس ١٠ ، ١١٧٧ .

البَابُ العَاشِرُ

التَّطَوُّراتُ الفِلسَفيَّةُ بَعْدَ بَنِي إِسْرَائِيلَ

الفصل الأول

السهورودي

بوادر الاشراق في نظام ابن سينا

سبق لنا ان اشرنا الى وجود ازدواجية في تفكير ابن سينا والى نفور ضمنى فيه من فلسفة المشائين ، نلمسه على الاخص في آثاره « المشرقية » ١ . وسواء اكان ابن سينا قد تولى بسط هذه «الفلسفة المشرقية» ام لم يفعل ، فان الثابت انه قد احس في اواخر حياته بميل واضح الى التحول عن سبيل المشائين ، الذي طالما سلكه الكثيرون ، والتماس الحق عن طريق التأمل الصوفي والتجربة الذوقية ، التي دعت بـ « الاشراق » . فهو في حكاياته الرمزية الصوفية « حي بن يقظان » يرمز بـ « الشرق » الى منزل الانوار ، وبـ « الغرب » الى موطن الظلام ٢ . ويستغل جميع ما يتحملة « النور » من مدلولات مجازية في خدمة الاغراض الفلسفية والمقاصد الصوفية .

من ابن سينا الى السهورودي

ان العزم الذي عقده ابن سينا في كتاب « الشفاء » ، وفي كتاب « منطق المشركين » ، على وضع كتاب يضم « اصول العلم الحق » الذي لا يجوز الكشف عنه الا «لأنفسنا والذين يقومون منا مقام انفسنا» ، وذلك في مدى ادراكهم وانقطاعهم الى طلب الحق، ربما لم يخرج الى حيز الوجود . لكن بعد ذلك بنحو جيلين شرع شهاب الدين يحيى السهورودي (ت ١١٩٦) ، الحلبي المولد ، والملقب بالقتول او الشهيد ، بوضع هذا العزم موضع التنفيذ، مستغلا الى ابعد الحدود ، نفرة ابن سينا من فلسفة المشائين ، والامانسي الصوفية والذوقية التي حاول هو وامثاله ان يبلفوها بالفعل . وقد اطراه احد مشاهير مؤرخيه وشارحي آثاره ، هو شمس الدين السهورودي (ت. ح. ١٢٨١) اطراء فريدا ، فوصفه بانّه المؤلف الذي جمع « الحكمتين » الذوقية والبحثية ، وانه بلغ في الاولى مكانة لم يضارعه فيها احد باعتراف اعلامها انفسهم ٣ . واما الثانية فان هذا المؤلف يذكر عنه انه استنفد ، في

رسالته الهامة الموسومة بـ « المشارع » ، مضامين حكمة الاوائل والواخر ، وابطل مزاعم الفلاسفة المشائين ، واعاد تعليم قدماء الحكماء الى نصابه ، على نحو لم يسبق اليه احد . ان بعض المتصوفة ، نظير البسطامي والحلاج ، ربما بلغوا مكانته في ميدان الصوفية العملية ، لكن لم يتمكن احد قبله من ان يجمع بين الطريقتين : النظرية والعملية بمثل هذه البراعة الفائقة .

السهوردي في رأي الشهرزوري

ان كتاب « المشارع » هو الجزء الاول من مصنف ثلاثي يحتوي خلاصة فلسفة السهوردي الاشراقية ، وجزآه الاخران هما : كتاب «حكمة الاشراق» وكتاب « المقاومات » . ولقد غالى الشهرزوري في اطرائه لكتاب « حكمة الاشراق » ، ففي رايه ان احدا قبله لم يستطع ان يأتي بمثله ، ولن يستطيع ذلك احد بعده ، بل ان الظفر ولو بلمحة من اغراض مؤلفه ، تستلزم كل ما لدى « الصديق » المؤيد بالالهام الالهي من فطنة ومقدرة . وينبغي ان يضاف الى هذا المصنف الثلاثي كتاب رابع هو كتاب « التلويحات » ، وهو خلاصة لقضايا مشائية وضعه تمهيدا لابطالها .

تبرز شهادة الشهرزوري ، والدلالة الواضحة في المصنف الرباعي الذي نحن بصده ، فحوى فلسفة السهوردي بمحتواها الايجابي والسلمي . على ان الردة على المشائية الاسلامية باسم الحكمة العليا ، التي نجدها في آثار افلاطون وارسطو ، والتي ترقى في اصولها البعيدة الى هرمس واسقلابيوس وفيثاغورس وزرادشت ، انما كانت مجرد تمهيد للفلسفة الصوفية التي استشفها ابن سينا ، دون ان يخرجها الى حيز الوجود .

الجمع بين الماهية والوجود

يذكر المؤلف في مقدمة « التلويحات » ان غرضه انما هو بسط تعليم ارسطو ، المعلم الاول ، دون التفات الى شروح المشائين الشائعة . فهو يبدأ بمناقشة مقولات المنطق الارسطوطالي ، غير متقيد بمقتضيات هذا التعليم الشائع ، وذلك لان « المقولات ليست مأخوذة في عرفه عن المعلم الاول ، بل عن شخص فيثاغوري يقال له ارخوطس » . و يبحث بعد ذلك في مفاهيم الكلي والجزئي ، والمتناهي واللامتناهي ، والحقيقي والدهني ؛ ويعرض في هذا البحث لمشكلة هامة هي قضية الماهية والوجود ، وهي من مخلفات ابن سينا التي عارضها السهوردي بعض المعارضة ، فكان موقفه منها انه « لا يجوز

ان يقال الوجود في الاعيان زايد على الماهية ، لاننا عقلناها دونه ، فان الوجود ايضا كوجود العنقاء ، فهمناه من حيث هو كذا ، ولم نعلم انه موجود في الاعيان « ٥ » . واذن فكل منهما مبانٍ للاخر بصورة واضحة ، ولو في الذهن . اما في الاشياء الحاصلة فعلا فان الوجود والماهية هما شيء واحد . ذلك لان العقل لا يتبين اية ثنائية في الاشياء الموجودة ، بل يدرك وحدة الماهية والوجود ، اي وحدة الكلّي والجزئي ٦ .

ومع ذلك ، فنسبة الوجود الى الماهية ليست ، كما يظن البعض ، نسبة المحمول الى الموضوع . لانه بناء على هذا الافتراض ، يجوز ان توجد الماهية قبل الوجود ، او بعده ، او معه ، بحيث لا يوجد الكائن الجزئي بحكم الوجود الذي يقرر ماهيته ، بل بالاستقلال عنه او بازائه ؛ وكل ذلك محال .

اثبات الاول المطلق

ان البحث في الوجود يقود السهروردي منطقيا الى البحث في « واجب الوجود » . وهو في هذا الباب يأخذ على ابن سينا ان دليله على وجود « الواجب » يقوم على اساس جدلي (لا برهاني) . فابن سينا يذهب الى ان الوجود عرض يضاف الى الماهية ، وان الماهية ، بناء على ذلك ، متقدمة على الوجود ، وهو كما رأينا قول فاسد . اما دليله هو ، فمع انه لا يختلف جوهريا من حيث السياق المنطقي ، فانه اوضح . ذلك ان كل ما هو ممكن الوجود لا بد له من سبب ، وعلى ذلك فسلسلة الممكنات في العالم تفتقر الى سبب كهذا ليس ممكنا ، والا كان داخلا في عداد الممكنات ، وافتقر بدوره الى سبب ، وهكذا الى ما لا نهاية له . والسلسلة غير المتناهية مستحيلة . لذلك لا بد من ان يكون في اساس سلسلة الموجودات الممكنة موجود واجب ليس ممكنا بوجه ٧ .

ثم انه يورد أدلة اخرى على وجود الله منها :

اولا : لا مادة الاجسام ولا صورتها واجبة الوجود ، وعليه فالاجسام تستمد وجودها من كائن واجب من جميع الجهات .
ثانيا : ما دامت الحركة ليست داخلة اصلا في ماهية الجسم ، فان سلسلة الحركات في العالم تفتقر الى محرك غير متحرك ؛
ثالثا : ان واجب الوجود ليس موضوعا لاي من المقولات ، لان كل واحدة من هذه المقولات يقابلها على الاقل واحد من الموجودات الجزئية هو ممكن الوجود . وهذا يعني ان الامكان

صفة من صفات الجنس الذي ينضوي تحته ذلك الكائن الجزئي . وعليه فجميع المقولات ممكنة ، فكانت تفتقر الى موجود واجب لا يخضع لاي من المقولات ، بل هو وجود محض غير قابل للكثرة بوجه ٨ .

التمهيد لنقد المشائين

يذهب السهروردي في مؤلفاته « المشائية » جملة ، الى ان غرضه يقتصر على عرض آراء المشائين ، دون ان يسلم ضرورة بصحتها . لكنه لا يوضح دائما المدى الذي يريد ان يذهب اليه في نقض هذه الآراء . بل هو في حالات كثيرة يبدو وكأنه يجارها او يختار من تاويلها ما هو ايسر محملا . وهو يؤكد في مواضع عديدة ان موقفه الخاص الصريح منها ، ينبغي ان يلتصق في مصنفه الكبير الجامع « حكمة الاشراق » الذي لم يظهر ، في زعمه ، كتاب يوازيه او يفوقه ٩ . اما هدفه في هذا الكتاب فليس ، كما يقول ، التنديد بالخصوم ، بل ايراد الحق في شكله الخالص ، كما اتكشف له « بالمراقبة الروحية » ، وبسلوك الطريق الصوفي الذي هو سبيل « الاشراق » .

الخلافة والولاية والامامة

والمقدمة الاولى التي اعتمدها المؤلف في بناء منهج الاشراق تحدرت اليه - كما يدعي - من ارسطو ، الذي ظهر له في المنام ، واخبره بان ادراك النفس هو فاتحة جميع المعارف العليا ١٠ . وهذه المعرفة ليست استدلالية او بحثية محضة ، بل تشتمل على عنصر ذوقي هام متمم لها . والحق ان الحكمة ذات مراتب ، منها ما يشمل معارف نظرية خالصة ، ومنها ما يشمل معارف ذوقية خالصة . واسمى هذه المراتب مرتبة « المتاله » ، الذي هو كذلك من اساطين المنهج الاستدلالي ايضا . فهو بحق صاحب منصب الرئاسة ، وخليفة الله على الارض . ويأتي دونه في المقام المتاله الذي ليست له الملكة البحثية . وقد يؤول مقام الخلافة الى هذا ايضا الا انه لا يؤول الى من برع بالمنهج البحثي وحده . وهذا الخليفة ، نظير الامام عند الشيعة ، واجب الوجود ، وعلى ذلك يستحيل ان يخلو العالم منه في وقت ما . فهو عندما لا يكون « منظورا » يكون في « غيبة » ، ويعرف عادة بـ « القطب » ١١ .

اركان فلسفة الاشراق

اما في عرضه لـ « علم النور » الذي هو من فلسفة الاشراق بمنزلة

الصميم ، فإنه لا يدعي شيئا من الاصاله . فقد كان لهذا العلم دعائه في كل زمان، منهم افلاطون وهرمس وامبدقليس و فيثاغورس واغناذيمون واسقليبوس وارسطوطاليس في الغرب ، وجاماسف وفرشاوسترا وبزرجمهر وزرادشت في الشرق ١٢ . وعلى الرغم من الفروق القائمة بين الجماعتين في المصطلح واسلوب العرض ، فان هؤلاء الحكماء جميعهم ، كما يذكر السهروردي ، قد نهلوا من حكمة كلية ماثورة ، اول ما كشفت لهرمس (وهو في المصادر الاسلامية اديس الوارد ذكره في القرآن او اخنوخ في التوراة)، ومنه انحدرت في سلسلة متصلة الحلقات الى البسطامي والحلاج، حتى انتهت الى السهروردي نفسه ١٣ .

ماخذه على المشائين

ومع ان كتاب « حكمة الاشراف » لم يكن ، كما ذكر المؤلف ، كتابا جدليا ، فانه يدها بخبطة موجهة ضد المشائين . اما الانتقادات التي يوجهها ضد منطق المشائين وعلمهم الطبيعي في هذا الكتاب فكثيرة ، نكتفي بذكر ثلاثة منها هي اهمها :

الاول : ان كلام المشائين في الجوهر حافل بالتعقيدات . فبحسب مقدماتهم ينبغي ان يكون الجوهر ممتنعا على الادراك ما دامت فصوله الخاصة غير معروفة . والنفس كذلك ، والعقول المفارقة ، هي الاخرى تتعذر معرفتها . وواقع الامر ، ان المشائين ، اكثر ما يعرفون الجوهر بتعابير سلبية بحتة ١٤ .

والثاني : انهم يعرفون الهيولى بانها القابل لما هو متصل وما هو منفصل . لكن الجرم ، في ما يرون ، لا يؤلف جزءا من الجسم ، بل هو متصل بالمعنى نفسه الذي يعتبر به الجسم متصلا . وعلى ذلك فالجرم بدلا من ان يكون خارجا عن الجسم ، كما يدعون ، هو ملازم له ؛ وينبغي لذلك ان يعتبر العامل المادي الاصيل للجسم . فالذي يميز جسما عن آخر ، والحالة هذه ، ليس مادته ، كما يدعون ، بل الصور التي تتوالى على جرمه .

والثالث : انهم يذهبون الى ان المثل الافلاطونية ، لو كانت قائمة بذاتها، لما امكن ان يستقر كل منها في الجسم الذي يتمثل فيه . فاذا اعترض معترض ، مع ذلك ، بان جزءا من المثل فقط هو الذي يفتقر الى حامل خاص ، وجب ان يفتقر الكل الى مثل هذا الحامل ، ما دام المثل لا ينقسم عندهم . والمشاؤون مع ذلك ، يستلمون بان الصور توجد في العقل وفي

الاشياء الخارجية ، لذلك فالمثل يجوز كذلك ان توجد بذاتها في عالم العقل من جهة ، وان توجد في اشكالها المادية من جهة اخرى ١٥ . لكن السهروردي يرفض الفكرة الافلاطونية القائلة بان المثال ، بما انه النموذج الذي ضربت عليه كائنات جزئية كثيرة ، ينبغي ان يكون واحدا . اذ لو كان المثال واحدا لتعذر ان يتكرر في هذه الجزئيات . وكونه غير متكرر لا يعني ، على كل حال ، انه يتحتم ان يكون واحدا ، لان نقيض المتكرر ليس الواحد ، بل غير المتكرر ، وهو ما لا يمكن ان يحمل منطقيا على المثال ١٦ .

النور والظلام في فلسفة الاشراق

ان المرتكز الاشراقي الذي يعنى به كتاب « حكمة الاشراق » عناية خاصة ، هو طبيعة النور وكيفية انتشاره . فالنور يوصف ههنا بأنه غير مادي ، وغير قابل للتعريف في وقت واحد . فاذا كان المقصود بما هو « ظاهر » انه مستغن عن التعريف ، فيبين ان النور ، باعتبار انه اظهر ذات في الوجود ، انما هو غني عن التعريف . وهو باعتبار انه الحقيقة التي تتخلل جميع الاشياء ، داخل في تركيب جميع الدورات كعنصر اصيل في تركيبها ، مادية كانت او لا مادية . فكل شيء غير « النور الخالص » يتألف اما مما لا يفترق الى حامل ، وهو الجوهر المظلم ، او من صورة ذلك الجوهر ، وهي ايضا الظلام بذاته . والاجسام باعتبار انها قابلة لتلقي النور او الظلام ، يجوز ان تسمى « برازخ » . وكل برزخ باعتبار ذاته ظلام ، وعليه فكل ما فيه من نور ، انما هو وارد عليه من مصدر خارجي ١٧ .

وتسند الى هذه الجواهر المظلمة صفات ظلامية ، نظير الشكل والجرم ، صادرة عن الطبيعة المظلمة الموجودة اصلا في الجواهر المظلمة . اما « النور المحض » فهو خال كليا من الظلام ، وعلى ذلك يدرك نفسه بدون وسيط ، ومن غير تمثيل ١٨ . فهو من هذا النحو ذو شبه بالنفس الانسانية ، التي يستطاع ادراكها هي الاخرى من غير وسيط . والكائن الجسمي او المادي وحده يحتاج الى عضو جسدي يتم به ادراكه ، وعلى ذلك لا يكون هذا الكائن فاعلا لمثل هذا الادراك بل منفعلا له . اما في ما يختص بالنفس الانسانية ، فان فعل الادراك فيها ليس ظاهرة او صفة طارئة ، بل هو « انائتها » الخاصة . فهي غير منقسمة ، وليست تعتمد في ادراكها على وسيلة خارجة عن ذاتها ، وانما يتوقف عليها كل فعل آخر من افعال الادراك ١٩ .

التعريف الايجابي والسلبي

وعلى ذلك فبالامكان تعريف «النور» بأنه ذلك الذي يجمع الى كونه ظاهرا بنفسه ، انه يظهر الاشياء الاخرى . والحق انه ظاهر بدلالته الاصلية . وخلافا لراي المشائين الذين يقررون ان الشيء انما يعرف سلبيا بنسبة تجرده عن المادة ، ينبغي ان يفهم الادراك ايجابيا في رايه على انه فعل الظهور الذاتي الذي يتجلى في النور او في الذوات المنيرة . ولو كان التجرد عن المادة هو شرط الادراك الذاتي لكانت الهيولى الاولى جديدة بان تدرك ذاتها تلقائيا ، ما دامت غير قائمة في حامل مادي . والحق ان المشائين قد اقاموا ضربا من الموازنة بين المادة الاولى والكائن الواجب ، اذ ان كلا منهما قد وصف بأنه ماهية خالصة . فاذا كان الواجب خليقا بادراك ذاته وادراك الاشياء الاخرى بفضل تجرده عن المادة ، او بساطته المطلقة ، وجب ان تكون حال المادة الاولى كذلك ايضا ٢٠ .

عالم الانوار والبرازخ

والنور من حيث صلته بالاشياء التي هي دونه ، قد يصنف صنفين : نورا في ذاته ولداته، ونورا في غيره ولغيره. والثاني منهما ينير الاشياء الاخرى، فهو لذلك نور لغيره لا لذاته . وسواء اكان النور لذاته ام لغيره ، فهو ظاهر كل الظهور ، وينبغي بهذا الاعتبار ان يوصف بأنه حي ، لان الحياة انما هي هذا النحو من التجلي الذاتي بالنعل ١١ .

والانوار الخالصة تؤلف سلما من مراتب متدرجة على راسها « نور الانوار » ، وعليه تعتمد سلسلة الانوار التي تتحد من منه . ونور الانوار ، بوصفه اصل الانوار ومصدرها ، هو واجب الوجود . ذلك لان سلسلة الانوار لا بد من ان تنتهي ارتقاء الى نور اول ، او نور واجب . وذلك لان عدم تناهي التسلسل محال . وهذا النور الواجب يسميه السهروردي : نور الانوار ، والنور القائم بذاته ، والنور القدسي ، وغير ذلك ٢٢ .

ان الصفة الاولى التي يتصف بها نور الانوار هي الوجدانية . فنحن اذا افترضنا وجود نورين اثنين ، وقعنا في تناقض ، هو انهما يشتركان في نور ثالث يعتمدان في وجودهما عليه . لكن النور الواجب ، لما كان واحدا في الاصل ، تولد منه بالانبثاق النور الاول ، الذي هو واحد بالعدد وغير مركب ؛ اذ يمتنع ان ينبثق من ذات مفارقة كليا للظلمة ذات مكونة من النور ومن ضده، اي الظلام. فالنور الاول اذن يختلف عن مصدره بدرجة كماله لا غير.

ولما كان النور الاول يعتمد في وجوده على نور الانوار ، كان ذا طبيعة مزدوجة : فمر في ذاته ، وغنى بنور الانوار ؛ فمن ادراكه لفقره او ظلام طبيعته ينشا ظل اول ، يدعوه السهروردي « البرزخ الاعلى » (ويقابل من مراتب النظام الكوني في الافلاطونية الجديدة الفلك الاقصى) ؛ وبادراكه لفقره بالنسبة الى مصدره يتولد منه النور الثاني . وهذا بدوره يتولد منه نور وبرزخ (اي فلك سماوي) . تطرد القاعدة حتى نبلغ البرزخ او الفلك التاسع ، وعالم العناصر الواقع تحته . وهذه السلسلة من الانوار ، المنبثقة من « النور الواجب » ، يذهب السهروردي الى انها لا تنتهي عند النور او الفلك التاسع (على ما اعتقد فلاسفة العرب من اتباع الافلاطونية الجديدة) ، لكنه يعتقد مع ذلك انه لا بد لها من نهاية عديدة ٢٣ .

الانوار القاهرة والانوار المدبرة

يصف السهروردي صلة الانوار العليا بالانوار الدنيا بأنها صلة « قهر » وصلة الدنيا بالعليا بأنها صلة « عشق » ، كما جاء عند ابيدقليس ٢٤ . وهاتان القوتان : القاهرة والعاشقة ، تسودان العالم . فنور الانوار الذي لا شيء بعده ، يقهر كل شيء آخر ، ويمشق الذات العليا الكلية الجمال ، التي هي نفسه . وفي هذا العشق الذاتي ينال منتهى السعادة ، وهي الشعور بحياة الكمال الاقصى والاستغراق في تأمله ٢٥ .

وينبغي لنا ان نميز ، في سلسلة الانوار المنبثقة من نور الانوار ، بين « الانوار القاهرة » و « الانوار المدبرة » . فالانوار القاهرة تشمل ، من جهة ، الماهيات المنيرة العليا او المفارقة ، التي هي قائمة بذاتها كلياً ، ومن جهة اخرى ، الذرات النموذجية التي تحتوي اجناس اللوات الجسمانية او صورها ، والتي تقابل المثل الافلاطونية . اما « الانوار المدبرة » فترشد الافلاك السماوية او تدبر شؤونها ، ويجوز بداعي اهميتها البالغة ان تدعى « الامرة » (اسفهد) وهذه الانوار تنتظم في مراتب متدرجة ، وتعمل في الافلاك السماوية بوساطة الاجرام السماوية ، ولها عليها سلطة مطلقة . و « الشمس » التي هي مصدر الضوء النهاري من ارفع القوى المدبرة في هذه السلسلة وهي بوصفها سيدة السماء جديرة بكل تعظيم ٢٦ .

مبدأ الحركة والزمان

ان العالم المكون من العناصر ، والذي هو — اذا جاز التعبير — شبه ظل

لنور الانوار ، اذ هو يتخلل جميع مراتب الكائنات ، المشعة منها وغير المشعة ، هو في عرف السهروردي ، أزلي كموجده . والادلة التي يوردها على ازليته ، والتي ترقى أساسا الى اصول ارسطوطالية ، مرتبطة ارتباطا وثيقا بمبدأ ازلية الحركة . فكل جزء من الحركة يعتمد على جزء سابق ، ومن المحال ان توجد هذه الاجزاء في زمان واحد ، بل ينبغي على العكس ، ان يتلو بعضها بعضا الى غير نهاية . وبين انواع الحركات المتباينة يوجد نوع واحد يستوفي هذا الشرط هو الحركة المستديرة ، لانها الوحيدة التي لا نهاية لها ؛ في حين ان الحركة في خط مستقيم لا يمكن ان تستمر بلا نهاية ، لانها نظير كل ما هو في عالم ما تحت القمر - وهي من اخص صفاته - لا بد لها ، آخر الامر ، من ان تنقطع ٢٧ .

والزمان الذي يعرفه السهروردي ، على غرار ارسطو كذلك ، بقوله انه مقياس الحركة ، هو الآخر ازلي لا اول له ولا آخر . لانه لو كان للزمان ابتداء ، وجب ان يسبقه اما نفس العدم ، او ذات من اللوات ، وفي كلا الحالين لا بد من وجود زمان سابق لبدء الزمان ٢٨ .

انبثاق الطبيعة من عالم الانوار

فالكون اذن ، فيض دائم عن المبدأ الاول ٢٩ . والى جانب سلسلة الجواهر المفارقة ، او الانوار التي - كما مر معنا - لا يحصرها عدد ، هنالك سلسلة اخرى من ذوات مادية اسمى (هي الاجسام الفلكية) ، تنبثق بصورة مباشرة من « النور الاول » وبصورة غير مباشرة من « نور الانوار » او الله . ومن هذه الاجسام الفلكية تنبثق « الاجسام العنصرية » في عالم ماتحت القمر . وتوصف هذه الاجسام بانها عنصرية لانها انما تنبثق اصلا من « مادة مشتركة » تدعى في لغة الاشراق بالبرزخ الاول . فالصور العنصرية البسيطة ، وكذلك الصور اللاعضوية والعضوية ، التي هي اقل بساطة ، تتوالى على « المادة المشتركة » دوريا : بحيث يتحول الهواء الى ماء ، والماء الى تراب ، والتراب الى هواء والهواء الى نار . وهذا التحول يثبت ، في رأي السهروردي ، ان العناصر « الاولى » الاربعة في فلسفة المشائين ليست اولى ، ما دامت خاضعة لهذا التحول الدائم ، ولا تتصف لذلك باية طبيعة ثابتة او صورة اصلية ٣٠

عامل الحرارة والحركة

ويمكن رد حركات الاجسام الارضية . اما الى « النور الاعلى » الذي

هو مصدر كل وجود ، او الى الانوار الدنيا في مراتب الكائنات النورانية المنبثقة منه . وتلعب الحرارة دورا اساسيا في السياق الطبيعي : ذلك ان الذي يجعل الحجر يسقط ، والماء يتبخر ، وبخار الماء يتعقد مطرا ، والرعد يقصف ، والبرق يومض ، ليس الطبيعة ، كما يدعي المشاؤون ، بل هو الحرارة . فالحرارة والحركة – التي هي اقرب شيء الى الحرارة – كلتاهما مردهما في النهاية الى نور اعلى ٢١ . والحق انك اذا تفحصت العديد من الذات في العالم ، كما يقول ، وجدت ان الذات الوحيدة التي تعمل في الاشياء ، البعيدة منها والقريبة ، هي النور . وبما ان العشق والقهر يتحدران من النور ، والحركة والحرارة تتولدان منه ، فهو اساس الشوق والشهوة والغضب . . . والرغبة تقود بالضرورة الى الحركة ٢٢ . ولهذه الاسباب ، فان النار بداعي سمو منزلتها ، تستحق ، بعد النور ، الاكبار والتعظيم ، كما كان شأنهما عند قدماء الفرس .

الانسان في فلسفة الاشراف

وعن اجتماع الطبائع المتضادة في بعض الاجسام تنشأ كائنات طبيعية اوارضية . والعنصر الغالب في هذه اللوات هو النور ، المدعو اسفندر موذ ، وتلسمه الثرى او التراب . واتم التراكيب هو الذي يؤدي الى نشأة الانسان الذي يستمد كماله من « نور الانوار » بوساطة الملاك « جبريل » . وهذا « الروح القدسي » ينفث في الجنين النور الانساني او النفس (ويدعى اسفهد الناسوت) حالما يصبح مستعدا لقبوله ٢٣ . ونشوء هذا النور ، او انبثاقه ، لا يسبق تكون الجسد ، لان ظهوره في الافراد يتوقف على وجود الجسد اولاً . وفضلا عن ذلك ، فان هذه النفوس النورانية ، لو كانت ازلية وغير مخلوقة ، لكانت هي ومثلها في العالم المفارق غير متناهية ، وهو خلف ٢٤ . وفي مقابل النور الانساني ، تقوم في الجسد قوتان هما : الغضبية التي تتمثل في القهر ، والنزوعية التي تتمثل في العشق . اما سائر قوى الجسد الفرعية ، نظير الغاذبية والمولدة ، فتنشأ من الصلات المختلفة القائمة بين الجسد والنور ، ويجوز ان تعتبر بمثابة عدد من تجليات النور الارضي . ومرد تنوعها الى تنوع العلاقة بين النور والجسد .

وظيفة الروح الانساني

والاداة التي يستخدمها النور الارضي في تدبير الجسد هي الروح

المستقرة في التجويف الايسر من القلب . وهذه الروح تتخلل الجسد برمته ، وتنقل الى اعضائه المختلفة النور الذي تلقاه من النور الارضي ٢٥ . على ان هذه الاختلافات في الوظائف لا تستتبع اختلافات في القوى وفي الاعضاء ، ولذلك كانت قوة الحس المشترك وقوة الوهم وقوة التخيل ، خلافا لما ذهب اليه ابن سينا ، هي واحدة في الجنس ٢٦ . فجميع هذه الوظائف ترجع الى النور الارضي الذي يدرك المحسوسات بتوسط الاعضاء الجسدية التي هي بمثابة ظلال له ، ويجوز بهذا الاعتبار وصفه بأنه « حاسة الحواس » . لكنه مع ذلك يستطيع الاستغناء عن الاعضاء الجسدية ، كما يشهد على ذلك المتصوفون ، الذين حظوا برؤيا شملت انوارا عليا ، هي اشد وضوحا من الانوار الطبيعية .

مراحل التناسخ ومصير النفس

ان اتصال النور الارضي بالمادة ناتج عن تشابكه « بالقوى المظلمة » . فقد غدا بذلك غريبا عن عالم النور، واکره على الاستقرار في الجسد الانساني الذي هو في رأي « حكماء المشرق » موطنه الاول والاسمى . ومع انه قد يتخذ ، في بعض مراحل تناسخه اللاحقة ، صور بعض الحيوانات الدنيا ، لكن هذا الاتجاه في التناسخ لا ينعكس . والسهروردي ، مع انه على بينة تامة من معارضة هذا الرأي لراي افلاطون وفيثاغورس ، إلا انه يتوقف ، على ما يبدو ، عن الحكم في مسألة تناسخ الارواح جملة . ومع ذلك فهو يسلم بما ينطوي عليه الرأي الافلاطوني - الفيثاغوري ، من تحرر النفس اخيرا من « دولاب الولادة المتكررة » ٢٧ . وهكذا فان تحرر الانوار المدبرة ، التي تمكث في الجسد وتدبر شؤونه ، انما يحصل عندما ينحلّ الجسد . والتناسخ ليس شرطا لازما في هذا التحرر . ذلك لان النور السجين في الجسد ، بمقدار ما يتوق الى عالم النور الاعلى ، ويأبى الخضوع لرغبات الجسد ، يتمكن من « الاتصال » به والافلات اخيرا من قيوده كليا ، وينضم الى مراتب الارواح القدسية في عالم النور المحض . والنفس المطهرة ، حتى في حال امتداد اقامتها في العالم السفلي ، تستطيع ان تظفر بلمحات خاطفة من العالم الاعلى وما فيه من روائع . بل انها قد تحوز بعض القوى الخارقة التي هي من قبيل التنبؤ عن احداث المستقبل او التحكم بمجرياته ٢٨ .

الإشراق والانبثاق

هذه اذن خلاصة « فلسفة النور » التي استهلها ابن سينا ، واكملها السهروردي . على ان الدعامة الكونية والميتافيزيقية لهذا المذهب ، ليست جديدة كل الجدة ، خلافا للعناصر الصوفية والذوقية . فهي فعلا ابن سينية وافلاطونية جديدة ، اضيفت اليها بعض العناصر الصوفية والدينية من مصادر زرادشتية ومشرقية ؛ والذي يميزها عن المذهب الافلاطوني الجديد بصيغته الاسلامية المعروفة ، هو بالدرجة الاولى ، محاولة استغلال الصور النوراتية الى ابعد الحدود . كان ابن سينا ، كما تقدم لنا القول ، اول من المع الى ذلك ، بينا ادخلته الزرادشتية في صلب نظرتها الدينية والميتافيزيقية الى العالم .

ونحن نعتقد انه ، على كل ما هنالك من الفروق في التعبير والتشديد ، فان نظرة السهروردي الميتافيزيقية تبقى في اساسها ابن سينية او افلاطونية جديدة . وربما كان اوضح ما يبدو ذلك في رسالة صغيرة عنوانها « اعتقاد الحكماء » ٢٩ ، حاول فيها ان يدافع عن الفلاسفة « المتألهين » ، في وجه تهجمات العامة وافتراءاتهم ، اذ رموهم بالاحاد والمروق من الدين . فقد اشار في دفاعه الى ان الفلاسفة الالهيين يعتقدون بوحداية الله ، وبخلق العالم ، وحمية الحساب في الآخرة ؛ وانهم يرون كذلك ان اول ذات خلقها الله هي العقل الاول ، ومنه نشأ بالانبثاق عقل آخر تحدرت منه نفس السماء الاولى وجسمها . ويستمر هذا التسلسل نزولا حتى العقل الاخير وعالم الكون والفساد الواقع تحت امرته وانهم يسمون العقل الادنى « واهب الصور » او « الروح القدسي » .

السهروردي يكمل نظام ابن سينا

اما سائر هذه النظرة الكونية الميتافيزيقية الشاملة ، التي ينسبها السهروردي الى الفلاسفة ، فهي نظرة ابن سينا المعروفة . وهو لا يكتفي في بسطها لها بالموافقة الضمنية عليها ، لكنه يحاول ، فضلا عن ذلك ، ان يؤيدها بشواهد من القرآن او من التراث الصوفي . ومع ذلك ، فالاستنتاج الذي لا مفر منه ، هو ان السهروردي يؤيد هذه النظرة الكونية تأييدا مطلقا . اما ما ادخله عليها من تحسينات فلا يتعدى الاسلوب البياني ، وهذه مستمدة في الغالب من اصول صوفية او زردشتية . والسهروردي يتخطى الفارابي وابن

سينا بعيدا في تصوفه ، ويحاول ان يدمج في نظامه الخاص العناصر الرئيسية في ادب السلوك الصوفي ؛ وهو مع ذلك يعي تماما الصعوبات التي تواجه المؤلف في معالجة هذا الموضوع ، وهي صعوبات تحول دون ارتفاع بحثه الى مستوى ابحاث سواه من اعلام الافلاطونية الجديدة ، من حيث التنظيم ودقة الاداء .

الفصل الثاني

فلسفة الشيرازي في مراحلها الثلاث

صدر الدين الشيرازي والنباهة

مكانة السهروردي بعد ابن سينا

والسهروردي ، مع كل ما أثاره من ردة عنيفة في وجه الافلاطونية الجديدة الاسلامية ، باسم حكمة عليا مستمدة من الفكر اليوناني والشرقي ، لم يشك يوما بحق العقل في تمحيص الاسرار الدينية البعيدة الغور . اما الذين كانوا قد اثاروا هذا الشك فهم المحافظون من اهل الحديث وعلماء الكلام ، والفقهاء ، والعديد من المتصوفين ، وكذلك الجمهور بوجه العموم . على ان المنزلة الهامة التي يشغلها السهروردي في تاريخ الفكر بعد ابن سينا ، انما تبرز في الدفاع عن وحدة الحق بين الدين والفلسفة ، وفي وجوب طلب الحق من جميع مظاهره : في الفلسفة اليونانية ، وفي الفكر الفارسي القديم ، وفي الافلاطونية الجديدة الاسلامية ، وفي النهج الصوفي على السواء .

الانبعاث الفكري في فارس

هذا التيار الاشراقي الذي اطلقه السهروردي استمر بعده ، واخذ يشتد ، لا سيما في الحلقات الشيعية ، اثناء العهد الصفوي في بلاد الفرس . فعؤسس السلالة الصفوية ، شاه اسماعيل (١٥٠٠ - ١٥٢٤) ، الذي ادعى انه متحدر من سلالة صوفية ترتقي الى القرن الثالث عشر ، اخذ على عاتقه جادا فرض العقيدة الشيعية في بلاد الفرس ، من ادناها الى اقصاها ٤٠ . وكان من نتائج ذلك ان العناية بالفلسفة والكلام ، التي كانت قد خمدت في العصر المغولي ، اخذت الآن في الانتعاش والنشاط ، لا سيما في ابان ولاية شاه عباس (١٥٨٨ - ١٦٢٩) . ولقد اشتهر في هذه الفترة علماء عديدون نخص بالذكر منهم مير داماد (ت ١٦٣١) وبهاء الدين عاملي (ت ١٦٢١) اللذين تتلمذ عليهما المع فلاسفة العهد الصفوي ، صدر الدين الشيرازي (ت ١٦٤١) الذي « انعقد الاجماع على انه اعظم فلاسفة العصر الحديث في بلاد الفرس » ٤١ .

الشيرازي : شروحه ومؤلفاته

ولد الشيرازي ، المعروف بـ « ملا صدرا » ، في مدينة شيراز سنة ١٥٧٢ . ثم انتقل الى مدينة اصفهان ، وكانت مركزا هاما من مراكز العلم في ذلك العصر . وفيها تابع تحصيله على مير داماد ، وكذلك على مير ابي القاسم فندرسكي (ت ١٦٤٠) . وعاد اخيرا الى شيراز ، ليتولى التدريس في مدرسة دينية ، كان حاكم الولاية قد انشأها في منطقة فارس ٤٢ . ويروى انه زار مكة حاجا مشيا على قدميه سبع مرات ، ووافته المنية في البصرة وهو عائد بعد اداء فريضة الحج للمرة السابعة ، وذلك سنة ١٦٤١ .

والشيرازي ، الى جانب الشروح الكثيرة التي وضعها على كتاب السهروردي « حكمة الاشراق » ، وكتاب اثر الدين الابهرى « الهداية في الحكمة » ، وكتاب ابن سينا « الشفاء » ؛ ألف العديد من الكتب الاصلية بلغنا منها : رسالة في « الحدوث » ، واخرى في « الحشر » ، وثالثة في « اسناد الوجود الى الماهية » ، ورابعة في « الجبر والاختيار » ٤٢ . ومنها كذلك كتاب « المشاعر » ٤ ، وكتاب « كسر اصنام الجاهلية » . على ان مؤلفه الرئيسي ، ولا ريب ، هو الاثر الضخم البارز « كتاب الحكمة المتعالية » المعروف ايضا بـ « كتاب الاسفار الاربعة » . وقد يوصف هذا الكتاب بأنه خلاصة فلسفة الشيرازي ، اذ هو يضم مادة عدد من مؤلفاته الصغيرة ، وخلاصة الفكر الفلسفي بعد ابن سينا بصورة عامة .

الطريق الى الحق

ففي مقدمة كتاب « الاسفار » يعلق الشيرازي بلهجة كثيبة على الاذى الذي اصاب الفلسفة في عهده ، بتحول الجمهور عن دراستها . فقد ثبت له ، بعد ان توفر على تحصيلها ، ان مبادئ الفلسفة ، مقرونة بالحقائق المهمة ، كما انزلت على الانبياء وكشفت للحكماء ، هي اسمى تعبير عن الحق . واذا تملر عليه التعبير عن افكاره تلك بالكتابة عمد الى الانقطاع عن العالم مدة طويلة ، وانطوى على نفسه ، حتى « اشتعل قلبه » - كما قال - واشرق نور العالم الالهي عليه ، وغدا قادرا على كشف اسرار لم يخامرهم ، في ما سبق ، شك فيها ٤ ؛ واستطاع اخيرا ان يدرك حدسيا ، ما كان قد حصله اولا بالطرق الجدلية ، بل ان يحظى بالمزيد من المعارف . ثم اخذ يزداد يقينا بأنه مدعو الى ان يطلع الاخرين على تلك المعارف التي انعم الله بها عليه . فتحقق له ذلك في كتابه الضخم الذي دعاه « الاسفار الاربعة » ، اي اسفار النفس من

الخلق الى الحق ، ثم الى الحق بطريق الحق ، ثم من الحق رجوعا الى الخلق ، واخيرا الى الحق كما يتجلى في الخلق .

الفلسفة في فرعها النظري والعملية

ان عرض المؤلف للموضوعات الفلسفية الواردة في هذا الكتاب ، يتفق اصلا مع تقسيم ابن سينا . فللفلسفة عنده فرعان اساسيان ، الاول نظري يهدف الى معرفة حقائق الاشياء ؛ والثاني عملي يرمي الى تحصيل الكمالات التي تليق بالنفس . وكمال الاول يحصل ببلوغ الغرض الاقصى من جميع الابحاث النظرية ، وهو انعكاس صورة عالم المعقولات في النفس او ارتسامه فيها ، بحيث تغدو النفس عالما معقولا قائما بنفسه كما رأى الفارابي وابن سينا ٤١ . وكمال الثاني يتحقق بالاقتراب من الله عن طريق التشبه به ، مما يجعل النفس جديرة بمثل هذا الامتياز . والمؤلف يعتقد بان الفلسفة والعقيدة على اتفاق تام بشأن هذين الهدفين ، ويؤيد ذلك بشواهد من الآيات القرآنية والحديث النبوي ، واقوال الامام الاول : علي بن ابي طالب . وهو لا يعرب عن اي من التحفظات او القيود التي وجد المؤلفون السنيون انفسهم ، لدى معالجة المسائل الكلامية ، مضطرين للاخذ بها ، في موضوع الصلة بين الفلسفة والعقيدة .

اركان الفلسفة في رايه

يجري الشيرازي على غرار السهروردي في الاعتقاد بوحدة الحق الذي تواتر في سلسلة متصلة من آدم الى ابراهيم ، فالى حكماء اليونان فمتصوفة المسلمين وجماعة الفلاسفة . وفي مؤلف آخر يصف الشيرازي مطولا كيف ان شيئا وهرمس (وهو ادريس في القرآن واخنوخ في التوراة) قاما بنشر الحكمة في اقطار العالم ٤٧ . واليونان الذين كانوا اولاً ، في ما يرى ، عبدة كواكب ، تعلموا فلسفة الدين وعلم التوحيد من ابراهيم . وهو يميز بين فريقين من قدماء فلاسفتهم ، ينتمي كل منهما الى تراث خاص به . الفريق الاول يبدأ بظالميس وينتهي بسقراط وافلاطون ؛ والثاني يبدأ بفيثاغورس الذي يذكر انه تتلمذ في الحكمة على سليمان الحكيم عندما لقيه في مصر ، وكذلك على كهنة مصر . وفي راي الشيرازي ان اركان الحكمة في بلاد اليونان كانوا : امدقليس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطوطاليس . اما افلوطين (الشيخ اليوناني) فكثيرا ما يصفه بانه شخصية فذة . ومع

ان الفضل في انتشار الحكمة في جميع البلدان يعزى الى اولئك الحكماء ، فان الشيرازي كثيرا ما يذكر ، على غرار اكثر مؤرخي الفلسفة المسلمين ، من السجستاني حتى الشهرزوري ٤٨ ، ان هؤلاء الحكماء تسلموا « نور الحكمة » ، في الدرجة الاولى ، من « مشكاة النبوة » ٤٩ ، مما يفسر انسجامهم مع « التعليم النبوي » . في مسائل هامة نظير وحدة الاله ، وخلق العالم ، والحشر الذي اوغلوا فيه .

رأينا اعلاه كيف استكمل السهروردي هذه السلسلة التاريخية ٥٠ ، وكيف اعتبر المتصوفة الاتباع الاصيلين لحكماء اليونان القدامى . كان الشيرازي ينظر الى المتصوفة هذه النظرة ايضا ، ويعتبر ابن عربي (ويسميه احيانا ابن الاعرابي) امامهم الاكبر . وهو يوافق السهروردي كذلك في اهمية الدور الذي لعبه التصوف في تقدم الفكر الفلسفي والديني .

الامامة والنبوة

ومن مظاهر تفكيره الفلسفي الهامة تطبيق المفاهيم الفلسفية والصوفية، على المذهب الامامي (الشيعي) . فهو يقرر ان دور النبوة انقضى بوفاة محمد ، وبدا دور الامامة او الولاية في الاسلام . وهذا العصر يبدأ بأئمة الشيعة الاثني عشر ، ويستمر حتى رجعة الامام الثاني عشر (الذي هو في غيبة مؤقتة) وذلك في آخر الزمان . وعلى كل ، فان دور الولاية يبدأ بالنبي شيث ، الذي كان من آدم بمنزلة علي من محمد ، اي الامام او الخليفة ٥١ .

ويجد الشيرازي اساسا فلسفيا لهذا القول في مفهوم ابن عربي « للحقيقة الحمديّة » ، اي الحقيقة النبوية الخالدة او « الكلمة الالهية » ، التي كان محمد المظهر الاخير والاكمل لها ٥٢ . وفي رايه ان هذه الحقيقة ذات بعدين الاول « ظاهر » والثاني « باطن » . ولما كان محمد مظهرا للبدء النبوي ، كان الامام الاول (علي) واتباعه جميعا مظاهر للولاية . وعندما يظهر ثانية الامام المنتظر او المهدي في آخر الزمان ، ينكشف معنى التنزيل الالهي كاملا، ويعود البشر الى عقيدة الوحدانية الاصيلية، التي انشأها ابراهيم واقراها محمد .

الوجود والماهية

ان القسم الاول من كتاب « الاسفار الاربعة » يبحث في ما بعد الطبيعة.

او « العلم الالهي » . وكما جرى العرف في الاوساط الفلسفية منذ عهد ابن سينا وبعده ، احتل مفهوم الوجود والماهية والعلاقات المتشابهة بينهما ، مركز الصدارة من المباحث الفلسفية في ذلك العصر . ويعود الشيرازي الى هذين الموضوعين بالحاح غريب في العديد من مؤلفاته الاخرى ، ويؤكد على ان الوجود لا يقبل التحديد ، اذ ليس له فصل ولا نوع ، ولا يلحقه عرض او خاصية من الخواص ٥٢ . لكنه مع ذلك يسهل تمييزه عن الماهية في الدهن . وبناء عليه فموضوع الخلق او الاحداث الالهي ليس الماهية ، كما حاول السهروردي والدواني وسواهما ان يثبتوا ، بل هو الوجود ، من حيث ، يضاف الى الماهية ٥٤ . فلزم عن ذلك ان للماهيات نوعا من التقدم على الوجود ، وذلك من حيث فعل الخلق الالهي ، ان لم يكن بالذات . وهكذا يعتبر الشيرازي هذه الماهيات مقابلة « للايمان الثابتة » في نظام ابن عربي ، وهي الصور النموذجية التي نسج الكون على منوالها ٥٥ .

فكل ما هو محدث ، اذن ، مؤلف من وجود وماهية . اما الواجب الوجود ، فهو خلو من هذا التركيب ، بل هو الذي يمنح كل ذات محدثة وجودها الخاص ، وذلك بحكم اشعاع شبيه باشعاع النور . ولكن ، لما كان من الواجب ان يكون الملول مكافئا للعلة ، كان وجود الدوات المحدثة وليس ماهيتها ، هو الذي ينبثق من الواجب ٥٦ . وما دام هو نور الانوار ، او النور بذاته ، فهو الذي يمنح الدوات المخلوقة طبيعتها النورانية التي تجعلها شبيهة به . اما ماهياتها الخاصة ، فلما كانت هي التي تميزها عنه ، فلا يمكن ردها الى فعله ، وانما هي الظلام او « البرزخ » الذي يفصل المخلوق - في لغة الاشراق - عن نور الانوار ، صانعه الحق .

عالم الامر وعالم العقل

ويبدل الشيرازي جهدا متواصلا في صياغته لهذه المسألة ، ولنظائرها من المسائل الميتافيزيقية ، كي يُولف بين العناصر الابن سينية والاشراقية والصوفية . فهو ، من جهة ، يسلم بمفهوم ابن سينا للحركة ، وباعتمادها في نهاية المطاف على محرك لا يتحرك ٥٧ ، دون ان يعي تماما المضاعفات التي تنجم عنها بالنسبة الى القول بالخلق على النحو التقليدي الذي يأخذ هو به ؛ ويسلم ضمنا ، من جهة ثانية ، بفرضيات الانبثاقيين من اتباع الافلاطونية الجديدة ؛ لكنه يحاول في الوقت نفسه ، ان يجد لها مكانا مناسباً في اطار الاشراق الصوفي . ويتابع الشيرازي ، في موضوع « الحق الاعلى » ابن

عربي ، فيميز بين مرتبة التوحيد او الالوهية التي يدعوها المتصوفون بـ « الغيب » ، او « العماء » من جهة ، وبين سلسلة التجليات الفرعية للحق، او التعينات الصادرة عنه، من جهة ثانية. فالوجه الاول من هذا التجلي يقابل مرتبة الماهيات او « الاعيان الثابتة » التي تظهر الحق الاسمى دون ان تختلط به ٥٨ . ثم يعمد الى اوضاع هذه الذوات ، التي يدعوها ايضا بـ « الماهيات الممكنة » ، فيبحثها باسهاب شديد ، مدلا على ان لها حقيقة ذهنية غالبا ما يساء فهمها ، وموضحا انها ذات وجهين : فهي من جهة واجبة الوجود بالنسبة الى سببها ، وتشاركه بصفة الوجود الكلي ؛ وهي من جهة ثانية تقصر عن بلوغ هذا المثال ، وتشمل العديد من المراتب الدنيا في سلم الوجود. فهي ، بكلمة ، المرتبة الاولى في ظاهرة التنوع الذي يطرا على وحدة الحق الاعلى ، دون ان تكون متميزة عنه . ومع انها متكررة في ذاتها ، فهي جزء من جوهر او عقل كلي واحد ، هو في لفة المتصوفة « عالم الامر » وفي لفة الفلسفة « عالم العقل » .

النفس بين عالم العقل وعالم المادة

والمرتبة الثانية في ظاهرة التنوع ، تقابل النفس الكلية ، التي تتجلى في جميع النفوس الجزئية ، وسائر القوى المدركة . والنفس الكلية تقابل « اللوح المحفوظ » في القرآن ، الذي ينطوي على احكام الله الازلية . وهي تعبير صريح عن ارادته منذ الازل ، وتقوم لذلك مقام الوسيلة التي بها يتصل الله بالعالم - اذا جاز هذا التعبير .

وللنفس خاصية تتميز بها عما هو فوقها او دونها من مراتب الوجود، وهي انها مزيج من النور والظلمة . فهي على ذلك الحلقة الواصلة بين العالم العقلي والعالم المادي . فالعالم المادي يبدل بالفلك الكلي ، الذي يضم جميع الافلاك الدنيا في النظام الكوني ، بحسب المذهب الافلاطوني الجديد . وهذا الفلك الكلي يؤلف بحكم لطافته الحد الفاصل بين عالم « الصور العقلية » او النفوس من جهة ، وصور الذوات المحسوسة في عالم الطبيعة ، من جهة اخرى ٥٩ .

ومع هذا التنوع ، فان الكون بجملته يؤلف « جوهرة واحدة » ذات طبقات عديدة ، تتفاوت اشراقا ولطافة ؛ فتكون العليا منها دائما اكثر اشراقا واشد لطافة . وهذا النظام المدرج بجملته يقابل على التوالي المراتب

التبانية للعلم الالهي ، ولتجلي الصفات الالهية ، وسمات الجمال الالهي ؛
او سلسلة الانوار التي يتجلى فيها « وجه الله » ٦٠ .

ابطال ازلية العالم

والشيرازي ، مع اجلاله الجم لابن سينا ، يرفض قضيتين من قضاياها
الهامة : الاولى ازلية العالم ، والثانية استحالة حشر الجسد . فهو ردا على
القضية الاولى ، يذكر ان جميع الفلاسفة القدماء ، من هرمس الى طاليس
وفيثاغورس وارسطوطاليس ، يجمعون على الاعتقاد بان العالم حادث في
الزمان . لكن اتباعهم اساؤوا فهم اقوالهم ، عندما نسبوا اليهم الراي المناقض
ومهما يكن من امر ، فان القول بازلية الزمان وازلية الحركة لا يمكن اثباته .
فالكائن الوحيد الذي يمكن ان يسبق وجوده الزمان هو الله ، وهو الذي
يخرج العالم الى حيز الوجود بان يأمره ان يكون فيكون ١١ . ولما كان الزمان
جزءا من اجزاء العالم ، استحال ان يكون كله او اي جزء منه ، قد وجد قبل
« الامر » الالهي . وعالم الحس وعالم العقل كلاهما معرضان لعوامل التبدل
او التغير المستمر ، فاستحال لذلك ان يكونا ازيلين . فالماهيات الاولى التي
يسمىها المتصوفة « الاعيان الثابتة » ، ويدعوها الفلاسفة « العقول الفعالة »
او الصور العقلية ، لا تشذ عن هذه القاعدة العامة في التحول ؛ ومع انها
وجدت اصلا في العقل الالهي ، الا انها ، في حالة الامكان تلك ، لم يكن لها
حقيقة او وجود بذاتها ، غير الوجود المستفاد من الامر الالهي ١٢ .
ان تعليم القدماء من الفلاسفة ، الذي يتفق اتفاقا كليا مع تعليم الانبياء
والاولياء ، لا ينطوي على التسليم بان العالم قد وجد في الزمان وحسب ،
بل على ان كل شيء فيه صائر الى الغناء . والوجود الوحيد الذي سيبقى
الى الابد ، كما نص القرآن ، هو « وجه الله » .

مكانة الشيرازي في الفكر الاسلامي

يتبين لنا من هذا العرض الموجز ، ما اتصف به هذا الفيلسوف والحكيم
الصوفي ، في القرن السابع عشر ، من سعة الاطلاع ، وما تميز به نظامه
الكوني الانتقائي من تعقيد . فقد دخل في صلب تفكيره ثلاثة عناصر اساسية
هي : العنصر الافلاطوني الجديد المستمد من ابن سينا ، والعنصر الاشراقي ،
والعنصر الصوفي . ولقد كان السهروردي مؤسس الحركة الاشراقية ، وابن
عربي الداعي الاكبر لوحدة الوجود مرشديه الرئيسيين . لكن الشيرازي ، الى

جانب ما استفاده من هذين المرشدين ، ومن ابن سينا ، استمد الكثير ، وبلا تحفظ ، من التراث الفلسفي المتحدر من افلاطون وارسطو (او بالاحرى من كتاب «أثولوجيا» المنسوب اليه) - على غرار العديدين من فلاسفة الاشراق - ومن آثار انبذقليس المنحولة ، ثم من الفزالي ، وميرداماد ، والطوسي والشهرزوري ، وفخر الدين الرازي ، وكثيرين سواهم . ولما كان واثقا من وحدة الحق على اختلاف مصادره ، ومدركا لمهمته كداع الى الحق ومؤيد له ، لم يتردد في البحث عنه في جميع ما تيسر له من مظان ، فلم يكن بد في اتباع مثل هذا النهج ، من الوقوع في الاسترسال والتكرار . على ان ذلك لا ينبغي ان يفض من مآتي الشيرازي - آخر المؤلفين الموسوعيين في الاسلام . فانتاجه الضخم تقض بليغ للرأي الذي اخذ به العديدون من مؤرخي الفلسفة الاسلامية في العصر الوسيط ، وهو ان الفزالي تمكن في نهاية القرن الحادي عشر من توجيه ضربة قاصمة الى الفلسفة ، لم تستطع بعدها النهوض .

تلاميذ الشيرازي واتباعه

ان العديدين من تلامذة ملا صدرا واخلافه ، يقومون دليلا على اثره الباقي وعلى استمرار حركة الاشراق الشيعية في بلاد فارس . ويجدر بنا ان نذكر من بين تلاميذه ولديه ابراهيم واحمد ، وصهره فياض عبد الرزاق لحججي (ت ١٦٦٢) ومحسن فيض كاشاني (ت ١٦٨٠) ، وكذلك محمد باقر مجلسي (ت ١٧٠٠) ، ونعمةالله شستري (ت ١٦٩١) . ومن اخلافه البارزين نذكر محمد مهدي بروجردي (ت ١٧٤٣) ، واحمد بن زين الدين ابن ابراهيم الاحساني (ت ١٨٢٨) الذي رد على ملاصدرا ردا عنيفا ، وملا هادي سبزواري (ت ١٨٧٨) ، الذي شرح كتاب « الاسفار » وجملته من مؤلفاته الاخرى ؛ وقد اعتبره أ. ج. برون « آخر فيلسوف عظيم من فلاسفة الفرس » ١٢ .

حواشي الباب العاشر

- ١ انظر اعلاه ، ص ١٨٤ .
- ٢ اعلاه ، ص ٢١١ .
- ٣ الشهزوري ، نزهة الأرواح ، فاتح ، مخطوط ٥١٦ } ، انظر أيضا :
Sples and Khatak, *Three Treatiscs on Mysticism*, p. 101 f.
- ٤ انظر التلويحات في :
Opera Metaphysica et Mystica, I, 12
قارن الفارابي ، الألفاظ المستعملة في المنطق ، ص ١٠٩ .
- ٥ المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
- ٦ المصدر المذكور ، ص ٢٤ .
- ٧ التلويحات ، في :
Opera Metaphysica et Mystica, p. 33.
- ٨ التلويحات ، في :
Opera Metaphysica et Mystica p. 38 f.
- ٩ المشارع في :
Opera Metaphysica et Mystica, p. 401, 483, 505.
- ١٠ المشارع في :
Opera Metaphysica et Mystica, p. 484.
ان رواية محادثة السهروردي الخيالية مع ارسطو في كتاب التلويحات ص ٧٠ وما بعد ،
المقصود به ارسطو مؤلف « الأتولوجيا » المنحول ، كما سبق معنا .
- ١١ حكمة الإشراق ، في :
Oeuvres philosophiques et mystiques, p. 62 f.
- ١٢ حكمة الإشراق في الكتاب المذكور سابقا ، ص ١٠ ، ولمعرفة اصحاب هذه الشخصيات
انظر :
Prologomènes, p. 25.
- ١٣ انظر :
Nasr, Three Muslim Sages, p. 62 f.
- ١٤ حكمة الإشراق ، ص ٧٣ وما بعد .
- ١٥ حكمة الإشراق ، ص ٩٢ وما بعد .
- ١٦ المصدر السابق ، ص ١٦١ .
- ١٧ المصدر نفسه ، ص ١٠٦ وما بعد .
- ١٨ المصدر نفسه ، ص ١١٠ وما بعد .
- ١٩ المصدر نفسه ، ص ١١٤ .
- ٢٠ المصدر نفسه ، ص ١١٥ وما بعد .

- ٢١ المصدر نفسه ، ص ١١٧ وما بعد .
- ٢٢ المصدر نفسه ، ص ١٢١ .
- ٢٣ المصدر نفسه ، ص ١٣١ وما بعد ، و ١٣٨ وما بعد .
- ٢٤ في ما يختص بامبدتليس في التاريخ الاسلامي ، انظر : *Asin, Ibn Masarra, p. 40 f.* وينبغي ان نشير هنا الى الجمع بين « النور » و « القهر » في تعليم مزدك ، انظر تعليقات كربان في مقدمته لكتاب : *Oeuvres philosophiques et mystiques, p. 39 f.*
- ٢٥ قابل : حكمة الاشراف ، ص ١٣٦ وارسطو *Met. XII, 1072 b23.*
- ٢٦ المصدر نفسه ، ص ١٤٩ وما بعد .
- ٢٧ المصدر نفسه ، ص ١٧٣ وما بعد ، قابل ارسطوطاليس ، *Physics, VII, Ch. 8.*
- ٢٨ المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .
- ٢٩ المصدر نفسه ، ص ١٨١ وفي اماكن اخرى .
- ٣٠ المصدر نفسه ، ص ١٩٢ وما بعد .
- ٣٢ المصدر نفسه ، ص ١٩٦ .
- ٣٣ المصدر نفسه ، ص ٢٠١ قابل هذا الكلام بدور العقل الفعال في نظام ابن سينا الكوني .
- ٣٤ المصدر نفسه ، ص ٢٠٣ .
- ٣٥ المصدر نفسه ، ص ٢٠٧ .
- ٣٦ المصدر نفسه ، ص ٢٠٩ وما بعد .
- ٣٧ المصدر نفسه ، ص ٢٢١ ، ٢٣٠ .
- ٣٨ المصدر نفسه ، ص ٢٥٢ .
- ٣٩ اعتقاد الحكماء ، في : *Oeuvres philosophiques et Mystiques, p. 261-272.*
- ٤٠ انظر : *Browne, Literary History of Persia, IV, 53 f.*
- ٤١ انظر : *Browne, Literary History, IV, p. 408.*
- ٤٢ مقدمة الشيرازي لكتاب الشارع ، ص ٧ .
- ٤٣ انظر : رسائل اخوند ملامدرا .
- ٤٤ انظر ترجمة كربان (Corbin) لكتاب : *Livers des Pénétrations*
- ٤٥ الاسفار الاربعة ، ج ١ ، ص ٣ .
- ٤٦ انظر اعلاه ، ص ١٩٧ .
- ٤٧ انظر : رسالة في الحدوث ، في رسائل اخوند ، ص ٦٧ وما بعد . وقابل : الاسفار الاربعة ج ٢ ، ورقة ٢٤٦ وما بعد .
- ٤٨ انظر اعلاه ، ص ٤٠٢ .

- ٤٩ قابل : الاسفار ، ج٢ ، ورقة ٢٤٦ وما بعد ، ورسالة في الحدوث ، ص ٦٩ .
- ٥٠ انظر : اعلاه ، ص ٤٠٥ .
- ٥١ *Liures des Pénétrations*, p. 13 f.
- ٥٢ المرجع نفسه ، ص ١٤ ، قابل اعلاه ص ٢٤٣ .
- ٥٣ الاسفار ، ج١ ، ص ١٠ وما بعد ، قابل : *Liures des Pénétrations*, p. 6 (النص العربي) ورسائل آخوند ، ص ١١٠ وما بعد .
- ٥٤ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٤ ، *Liures des Pénétrations*, p. 37.
- ٥٥ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٥ وما بعد ، ورقة ٢٩٥ و٢ : *Liures des Pénétrations*, p. 35
- ٥٦ المصدر نفسه ، ج١ ، ص ١٠٤ .
- ٥٧ الاسفار الاربعة ج١ ، ورقة ١٠٥ ، قابل : رسالة في الحدوث ، ص ٥١٤ .
- ٥٨ المرجع نفسه ، ج١ ، ورقة ٢٩٥ ، ٩٧ ب .
- ٥٩ الاسفار ، ج٢ ، ورقة ٣٠٤ ، انظر ايضا : رسالة في الحدوث ، ص ٥٥ وما بعد ، حيث يمرض المؤلف بوضوح تام نظرية انبثاق افلوطينية .
- ٦٠ الاسفار ، ج٢ ، ورقة ٣٠٤ ، ٣٥٤ وما بعد .
- ٦١ انظر : رسالة في الحدوث ، ص ٥٥ وما بعد .
- ٦٢ المرجع السابق ، ص ٦٢ وما بعد .
- ٦٣ انظر : Browne, *Literary History*, p. 411, 408f., 432 f;
- وقابل : *Liures des Pénétrations*, p. 19.

البابُ الحادي عشر

الرفقة الكلامية والرجوع إلى السنة

الفصل الأول

الظاهرية والحنبلية الجديدة

أبن حزم . ابن تيمية محمد بن عبد الوهاب

الرجعية بعد حملة الغزالي

كانت حملة الغزالي على الافلاطونية الجديدة العربية حملة شعواء، ومع ذلك فقد انطوت على تايد صريح لحق العقل بالتوسط في الخلافات الكلامية. وبناء عليه ، ميز الغزالي بوضوح تام بين الجوانب الفلسفية التي تتعارض واصول الايمان ، وتلك التي لا تتعارض . ففي حين ان العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة يشملان جل القضايا التي اعتبرت ، بصورة خاصة ، ضارة بالمعتقد الاسلامي ، لم يجد الغزالي في علم المنطق والرياضيات مدعاة للاعتراض . فالمنطق مجرد آلة لا يستغنى عنها في تسوية الخلافات ، ليس في قضايا الفلسفة ومشاكل الفقه فحسب ، بل في مسائل الكلام ايضا ١ . ان اتساع مدى التنكر للعقل ، الذي عمل الغزالي على زرع بذوره ، استمر في الحلقات الكلامية والفلسفية ، الى ما بعد القرن الثاني عشر بزمان بعيد . وقد اتخذ شكلين: الاول رجوع الى الاخذ بالدلالة الحرفية، والتمسك بالعرف القديم ، شأن المتكلمين والفقهاء الاولين ، وسائر الدين ساروا في ركاب زعيمهم الاكبر في القرن التاسع ، الامام احمد بن حنبل ، والثاني رفض المنهج العقلي ، على اعتبار انه عبث وحشو ، والانطواء من ثم على الذات ، حيث توقع اللاعقليون اكتشاف الحق عن طريق « الدوق » او « الكشف » في حصن هذه الذات الحصين .

الردة الاشراقية والصوفية

لقد برز الوجه الثاني من هذا التنكر للمنهج العقلي ، في فلسفة الاشراق ، على صعيد التأمل النظري ؛ وفي الصوفية ، على صعيد الممارسة العملية الدينية . وانتهى الوجه الاول الى الرجوع للاخذ بالدلالة الحرفية ،

وذلك على يد عدد من مشاهير المتكلمين ، في طليعتهم ابن حزم القرطبي وابن تيمية الحراني ؛ يلحق بهم عدد من الشخصيات البارزة ، نذكر منهم ابن قيم الجوزية (ت ١٣٠٠) احد تلامذة ابن تيمية ، ومحمد بن عبد الوهاب (ت ١٧٩٢) ، منشيء الحركة الوهابية .

ابن حزم في حياته السياسية

ولد ابن حزم في مدينة قرطبة سنة ٩٩٤ . وكان ابوه وزيراً للخليفة الاموي ، فكانت حاله ترتفع وتنخفض تبعاً لحال سيده . ولما ثار البربر على الامويين سنة ١٠١٣ ، نفي ابن حزم من قرطبة وصودرت املكه . وقضى بعد ذلك عشر سنوات متنقلاً في انحاء البلاد من صقع الى آخر ، مجاهداً في سبيل عودة السلطة الى الامويين ، الذين بقي موالياً لهم على الرغم من تضعف مركزهم . لكن نشاطه السياسي انتهى نهاية محزنة سنة ١٠٢٣ ، عندما اغتيل سيده المستظهر ، فاضطر ثانية الى مغادرة قرطبة ، والى التخلي عن نشاطه السياسي . اما البقية الباقية من حياته ، التي انتهت سنة ١٠٦٤ ، فقد وقفها على التأليف .

اشهر مؤلفاته

ربما كان اشهر مؤلفات ابن حزم رسالة في ادب الحب عنوانها « طوق الحمامة ... » ، كتبها وهو في الخامسة والعشرين من عمره . وفيها يتجلى تأثره بالتكلم الظاهري ابن داود الاصفهاني (ت ٩٠٩) مؤلف « كتاب الزهرة » اول مؤلف في الحب الافلاطوني في الاسلام ٢ . وكتاب ابن حزم هذا ، الفني بالتحليل النفسي ، قد ترجم الى لغات عديدة منها الانكليزية ؛ وهو يشتمل كذلك على تأملات اخلاقية وتأملات ذاتية ، وربما امكن لهذا الداعي ، ربطه بكتاب اخلاقي آخر بلغنا من مؤلفاته ، يفضله تنظيمياً ، هو كتاب « الاخلاق والسير » ٢ ؛ واذا نحن تذكرنا ان نظيره من المؤلفات الاخلاقية قليل في اللغة العربية ، كان جديراً بنا ان نعيه بعض الاهتمام . الا انه ، شيمة العديد من امثاله بين مؤلفات العرب ، اقرب الى الاثار الادبية منه الى الابحاث الاخلاقية المنظمة .

رفض الاستدلال والتشبيث بالظاهر

ويهمنا ابن حزم ، في هذا الصدد ، من حيث هو متكلم ومناظر عنيف .

فهو بهذه الصفة ، اذ يستأنف التقليد الظاهري ، الذي بدأه في الشرق داود ابن خلف الاصفهاني (ت ٨٨٣) ، والد مؤلف كتاب « الزهرة » المذكور اعلاه ، يرفض جميع ضروب القياس او الاستدلال ، ويتشبه بالدلالة الحرفية الضيقة للنص معتبرا المذاهب الكلامية على اختلافها ، السمحة منها او المحافظة ، المعتزلية او الاشعرية ، سواء في الضلال ٤ .

ونود ان نستعيد الى الذاكرة ان الفقهاء منذ عصر ابي حنيفة (ت ٧٦٧) ، كانوا قد استنبطوا ذرائع عقلية مختلفة ، ليحلوا بها المشاكل الشرعية والمسائل الكلامية المعقدة ، التي لم ينص عليها القرآن صراحة ، ولا عرض لها الحديث بصورة واضحة . لكن ابن حزم ، في كتاب له عنوانه « كتاب الابطال » ٥ ، يندد باستخدام القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، ويقرر صحة الدلالة الحرفية لا غير ، على انها الوحيدة النابعة من نصوص القرآن والحديث والاجماع . على انه انما يسلم بهذا الاصل الاخير من الاصول الموثوقة في التشريع والعقيدة ، بعد تحفظ هام هو حصر الاجماع في الصحابة . الا ان ابن حزم جرد مبدأ الاجماع بهذا التحفظ من قيمته الرئيسية كطريقة عملية لحل المشاكل الفقهية والعقائدية ، التي سكت عنها القرآن والحديث .

إبطال تاويلات المتكلمين

وبعد ان يرفض ابن حزم جميع انواع القياس والاستدلال في الشؤون الفقهية ، يتنكر للمذاهب الكلام على اختلافها ، باعتبار انها باطلة وبلا جدوى . وهو يرى ان اقوال المتكلمين ، معتزلة كانوا ام اشاعرة ام سواهم ، في باب ماهية الله ، وتركيب الجوهر ، وطبيعة المسؤولية الخلقية ... الخ جميعها باطلة . وعليه فينبغي للانسان ان يسلم بامتناع تحري الحقيقة في مثل هذه الخفايا بالعقل ، وبصورة اخص سر ماهية الله وطرقه الحكيمة ٦ . وعنده ان الموضوع الخاص بالمعرفة الانسانية هو ما يقع في متناول حواسنا ، او ما يدخل مباشرة في نطاق ادراكنا العقلي من جهة ، وما نص عليه القرآن والحديث صراحة من جهة اخرى . اما في ما يتصل بطبيعة الذات والصفات الالهية ، فان معرفتنا محصورة كليا بما نص عليه القرآن . ومثلها مدلولات الاسماء الحسنی التي اختار الله ان يطلقها على نفسه في القرآن ، فهي بعيدة عن متناولنا . والحق انه ليس لنا ان نصف الله باوصاف ، او ان نسويه باسماء غير التي اختارها هو لنفسه ٧ . اما تعليل هذه الاسماء تعليلًا عقليًا ،

سواء اكان ذلك بتعابير سلبية ام ايجابية ، فلا مبرر له مطلقا . وانما علينا ان نثبت صفتي العدالة والخير لله ، وننفي عنه صفتي الظلم والشر ، ليس بحكم الاعتبار العقلي القائل على مذهب المعتزلة مثلا ان ذلك ما يقتضيه كماله منطقياً ، بل على اساس ما ورد في القرآن من اتصافه بالعدل والخير ، وما لم يرد من اتصافه بالظلم والشر .

فحملة ابن حزم ، والحالة هذه ، موجهة ضد المتكلمين المتحريسين والمحافظين ، المنتمين الى فرق المعتزلة والاشعرية ، على السواء ، فكانت والحالة تلك عبارة عن رفض التسليم بصحة استخدام اي من المناهج الكلامية في معالجة مسائل الفقه او الاعتقاد . وابن حزم في رفضه هذا ، يكتفي بالاخذ بحرفية النص ، ويدفع كل محاولة يبذلها الغير لجره الى المناقشات الكلامية .

من ابن حزم الى ابن تيمية .

هذا الاذعان التام للاتجاه التقليدي ، الذي ناصره ابن حزم ، كان له مؤيدون كثيرون . وكان من ابرز دعائه في القرن الثالث عشر الفقيه و « المصلح » السوري احمد بن تيمية ، الذي ولد في حران سنة ١٢٦٢ ، وتوفي في دمشق سنة ١٣٢٧ . ان الفاصل الزمني بين هذين العلمين يزيد عن قرنين ، وهما مع ذلك يعتبران اقوى دعاة التقليد في تاريخ الاسلام اطلاقا ، منذ عهد المعتزلة ومع ان ايا منهما لم يبلغ ، من حيث المنزلة الفكرية ، مبلغ الفزالي ، فانهما قد فاقاه عنفا في الحملة على العقليين . فهما اذ احتديا حدود الفزالي ، لم يأخذا باعتداله ، بل هاجما الفلسفة اليونانية - العربية بلهجة لا هوادة فيها ولا لبس . وقد تخطى ابن تيمية بعنفه ابن حزم ، فاحتج على مزار الفلسفة وعلم الكلام ، ودعا الى الرجوع الى الطرق القويمه التي انتهجها « السلف الصالح » . فكانه باندفاعه الديني هذا اراد ان يبطل تراث قرون عديدة من ثمار التفكير الديني ، ويستقي الحق من مياه الدين الصافية ، كما كانت قبل ان تعكرها الخلائط الكلامية والمشادات الفلسفية بزمن طويل .

قوام التعليم السلفي

وفي رأي ابن تيمية ان مصدر كل حقيقة دينية هو القرآن ، والحديث كما رواه الصحابة والتابعون . وعنده ان الحديث نفسه قد شهد للصحابة

والتابعين بالتفوق ، فكانت من ثم الثقة بهم في الشؤون الدينية لا تضارع ، ولا يرتقي اليها الشك ؛ ومقرراتهم كما وردت في ما اجمعوا عليه معصومة كليا من الخطأ ٨ . اما اجماع اتباعهم فليس له هذه الميزة ، كما يتبين من تاريخ الخلافات التي تلت في نطاق الكلام والفلسفة والتصوف . ويضيف الى ذلك ان الصحابة والتابعين (وهم الجيل الاول من فقهاء المسلمين ومفكرهم) ، لما كانوا قد وضعوا حلولا حاسمة ونهائية لجميع القضايا الدينية التي تهم المجتمع الاسلامي ، فكل رأي او فعل ظهر بعد ذلك انما هو بدعة . ولا يتردد ابن تيمية في ان يزج بين اصحاب هذه البدع الخوارج والشيعة والمعتزلة والمرجئة والجهمية ، بل الاشعرية ايضا - وبكلمة واحدة جميع الفرق الكلامية والملل الدينية التي تفرعت من صميم الاسلام ، على اثر وفاة الخليفة الراشد الرابع ، علي بن ابي طالب ٩ .

مسؤولية الفلاسفة والمتكلمين

ان المسؤولية في افساد هذه الطوائف او تضليلها تعود ، في رأي ابن تيمية ، الى المناهج العقيمة التي سلكها المتكلمون والفلاسفة واللغويون ، في تفسير القرآن بما يخالف الشرح الوحيد الموثوق الذي اثر عن السلف الصالح . فهو يقول مستشهدا بكلام فخر الدين الرازي : « قد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رايتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا ، ورايت اقرب الطرق طريقة القرآن . اقرا في الاثبات : « الرحمن على العرش استوى » (سورة طه ، آية ٥) ، « اليه يصعد الكلم الطيب » (سورة فاطر ، آية ١٠) ، واقرا في النفي : « ليس كمثله شيء » ، (سورة الشورى ، آية ١١) ، « ولا يحيطون به علما » (سورة طه ، آية ١١٠) ١٠ . بل انه يذهب الى ان كل من جرب تجربته ، لن يشك في عدم جدوى هذه المناهج . فالفلاسفة والمتكلمون لم يتمكنوا من اقامة الدليل الحاسم على عدل الرب او حكمته او رحمته ، حتى ولا على صدقه . ومع ان بعضهم قد يكون اقرب الى الحق من البعض الاخر ، فليس بينهم من هو بريء من الخطأ كليا . والحق ، ان الضمان الوحيد ضد الخطأ انما يكمن في التسليم المطلق باقوال السلف .

حملته على الفلاسفة

واعنف ما كان ابن تيمية ، كما هو متوقع ، في الردود التي خص بها الفلاسفة . فلقد كانت خلاصة تعليم الفلاسفة في موضوع الحقيقة الدينية

ان الكلام الالهي ، بما انه موجه ، بالدرجة الاولى ، الى عامة الناس ، فقد افرغ عمدا في قالب من الاستعارات والتمثيلات المجازية ، لكي يكون في متناول ادراكهم . اما القضايا الدينية نظير وجود الله والحياة الآخرة ، فهي في افضل الحالات مفيدة اخلاقيا واجتماعيا ، لكنها ليست بالضرورة حقائق واقعة ١١ .

الرد على المنطقيين

ان الحملة التي وجهها ابن تيمية ضد الفلاسفة وردت بالكثير في كتابه «الرد على المناطقة» ، وفي تعليقه على رسالة ابن رشد في «الكشف عن مناهج الأدلة» وكذلك في رسالته الأخرى «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» ١٢ . ففي الرد على المناطقة ، يبدأ بتوجيه حملته على ادعاء الارسطوطاليين منهم بان المفاهيم التي ليست بديهية لا تدرك الا بالحد ، وذلك على اساس انها ، لما كانت غير بديهية ، فلا بد لها من دليل ، والا اقتضى اعتبار ذلك الادعاء باطلا ١٣ . ثم ان الصعوبات التي تقترن بمحاولة تحديد المفاهيم كثيرة جدا . وحتى المؤلفون الذين بذلوا الجهود الكبيرة في الدفاع عن علم المنطق ، نظير الغزالي ، اضطروا الى التسليم بالصعوبة التي يواجهها العلماء ، فضلا عن الجهال ، في تعيين « الجنس الاقرب » و « الفصل الخاص » الذي عليه يقوم التعريف ١٤ . ومن اخطاء المناطقة ادعاؤهم ان الحد يفيد معرفة المحدود . ذلك ان الحد مجرد قول او تأكيد يطلقه المتكلم ، فامكن ان يكون ساقطا . فالقائل اما ان يكون عالما بصحة قوله ، فلا يزداد علما بالمعرف ، او ان يكون غير عالم ، وعندها لا يمكن ان يسلم بصحة تعريفه بلا دليل ١٥ .

اعتراضه على العلم بالقياس والبرهان

اما في ما يتصل بصحة الاحكام المستخرجة من ارتباط قضايا مختلفة في القياس ، فان نظرية المناطقة هي الأخرى مشحونة بالمصاعب . فهم اولا يقسمون الاحكام الى بديهية وغير بديهية . لكن الاساس الذي يستند اليه هذا التقسيم شديد الاضطراب ، ما دام الناس يختلفون اختلافا شديدا في قواهم المدركة . وعلى ذلك فبعض الناس يستطيعون ادراك الحد الاوسط الذي ترتبط به صحة القياس بيسر اعظم مما يستطيعه سواهم ، نظرا لرهافة قواهم الحدسية ١٦ ، كما اوضح ذلك ابن سينا نفسه . ويحمل ابن تيمية بعد ذلك على ركن من اركان المنطق الارسطوطالي ، هو

نظرية البرهان . والبرهان ، كما هو معروف ، قد اعتبره ارسطوطاليسس واتباعه من العرب ، اقوى انواع الادلة . وابن تيمية لا يشك في اسلوب القياس الذي ينتهي الى برهان ، لكنه يشير الى ان البرهان عديم الجدوى ؛ ذلك ان البرهان ، لما كان اقوى انواع الادلة ، وجب ان يتناول الكليات التي لا وجود لها الا في الذهن . ولما كانت جميع الكائنات موجودات جزئية ، امتنع ان يفضي البرهان الى اية معرفة ايجابية ، ان عن الكائنات بصورة عامة ، او عن الله بصورة اخص ١٧ . وبناء عليه ، فالتنهج البرهاني من جهة ، وموضوع ما بعد الطبيعة من جهة اخرى - وهو في عرفهم اكثر العلوم استخداما لهذا المنهج - لا يمكن ان يكون له ادنى صلة بالموجودات اصلا .

اعتراضه على العلم بالجواهر

وفضلا عن ذلك ، فانهم في تحليلهم للوجود ، يثبتون خمسة اقسام من الجواهر هي : الصورة فالهولي ، فالجسم ، فالنفس ، فالعقل ؛ وعشرا من المقولات هي المقولات العشر في منطق ارسطوطاليس . لكن هذين الجدولين ، لم يقم الدليل على انهما شاملان . ومحتواهما ، على اي حال ، لا ينطبق على الموجودات العليا ، نظير الاله والعقول الكلية ، ولا يضيف شيئا الى ما نعلمه عن هذه الموجودات ١٨ .

وتكفي هذه المآخذ للتمثيل على عمق المناهج المنطقية التي اعتمدها الفلاسفة او المتكلمون الذين خدعوا بالنسج على منوالهم . وبعد فالمنطق عرف انساني محض ، معرض لكل خطأ او التباس يتعرض له كل منهج انساني او وسيلة بشرية . وهو بلا شك دون المنهج الثابت السوارد في القرآن والحديث ، والذي من واجب المؤمن ان يعتصم به دون سواه .

الوهابية وليدة الحنبلية

كان اشهر تلامذة ابن تيمية على الاطلاق ، ابن قيم الجوزية . وهو علم بارز آخر في تاريخ الردة للاعقلية في وجه الكلام والفلسفة والتصوف . على ان تجدد نشاط المذهب الحنبلي ، تبلور في ما بعد ، بظهور الحركة الوهابية ، التي نشأت في القرن الثامن عشر ، على يد محمد بن عبد الوهاب ، وغدت المذهب الرسمي في اواسط الجزيرة العربية . وكان ذلك على اثر ظفر السلالة السعودية بتوطيد سلطانها في نجد والحجاز . والذي يشارك فيه الوهابيون ابن تيمية هو ، فضلا عن التمسك بظاهر القرآن والحديث ،

الالتزام باداء الفرائض ، واستنكار تقديس الاولياء ، وما شابه ذلك من الشعائر الصوفية المستحدثة . والذي يجمع بين هذه الحركات « الحنبلية الجديدة » ومذهب الامام والفقيه الذي خلع اسمه على هذه الحركات ، والذي لم يلق قط في مقاومة الحركة العقلية في القرن التاسع كما رأينا ١٩ ، هو التأكيد على ضرورة الرجوع الى سنة « السلف الصالح » او الجيل الاول من المسلمين ، واعادة السنة الى نقائها الاصلى ٢٠ .

الفصل الثاني

التحذير والاعتذار

فخر الدين الرازي ، نجر الدين النصف الإيجيد ، الجرجاني ، الباجوري

الردة ضد الظاهرية

كان للحركة الظاهرية المتطرفة في الكلام حركة تحريرية مقابلة . ذلك ان بعض المتكلمين البارزين في القرن الثاني عشر ، استأنفوا الحملة التي تزعمها الغزالي وواجه بها الفلاسفة فقدم ، في غمرة هذا النضال ، بعض التنازلات الجدرية للفلسفة بصورة عامة ، وللمنطق بصورة خاصة .

حياة الرازي وتحصيله

والمفكر الوحيد الذي كان ، في القرن الثاني عشر ، يضارع الغزالي في سعة اطلاعه على الفلسفة وعلم الكلام ، هو فخر الدين الرازي — وهو واحد من اواخر المؤلفين الموسوعيين في الاسلام . ولد في مدينة الري سنة ١١٤٩ ، وقام برحلات واسعة في بلاد فارس ، كما فعل قبله سمييه ومواطنه في القرن العاشر ، الطبيب والفيلسوف ابو بكر محمد بن زكريا الرازي . ومن خوارزم توجه الى غزنة ، ومنها الى هراة ، حيث استقر اخيرا في بلاط علاء الدين خوارزم شاه ، مكرما عنده ومتمتعاً برعايته السخية ، حتى وفاته سنة ١٢٠٩ .

وكان من بين معلميه ، الى جانب والده ، السمناني ، والبغوي ، ومجد الدين الجيلي ؛ وهذا الاخير هو معلم المفكر الكبير الاخر ، الذي نبغ في هذا العصر ، اعني السهروردي على ان التأثير الاكبر في تفكير الرازي كان ، ولا ريب ، لابن سينا . ولقد تأثر كذلك بابي البركات البغدادي (ت . ح . ١١٦٦) ، مؤلف الكتاب الجامع في الطبيعة والمنطق وما بعد الطبيعة «المعتبر في الحكمة» ، واحد مشاهير المؤلفين في علم الطب في القرن الثاني عشر .

مؤلفاته وشروحه

أما آثاره الهامة في الفلسفة ، فمنها شرحه لكتابين هامين من مؤلفات ابن سينا هما : « الاشارات » و « عيون الحكمة » ، ومنها كتابه « المباحث المشرقية » ولعله اهم مؤلفاته . وابرز ما يستحق الذكر من آثاره الكلامية والتفسيرية « كتاب الاربعين في اصول الدين » ، وكتاب « المحصل » ، وكتاب « مفاتيح الغيب » ، وهو تفسير مسهب للقرآن . واهمية هذه المؤلفات ، كما يلاحظ بحق ابن خلدون ، المؤرخ البارز في القرن الرابع عشر ، هي ان الرازي ، نظير سلفه الغزالي ، قد استخدم في هذه المؤلفات مناهج الفلاسفة في مهاجمته للقضايا التي تعارض الشريعة ٢٢ . لكنه تخطى الغزالي في جمعه بين الفلسفة والكلام جمعا تاما غدا معه الفصل بينهما شبه متعذر . وربما كان خير ما يمثل به على ذلك كتابه المذكور اعلاه « المباحث المشرقية » الذي هو ، كما يوحي عنوانه ، بمثابة حلقة في سلسلة ابحاث « الفلسفة المشرقية » التي نبه عليها ابن سينا في احد مؤلفاته المتأخرة ، هو كتاب « الاشارات والتنبيهات » .

والرازي في شرحه على كتاب ابن سينا هذا ، يبسط تعليقه بأمانة تامة ؛ لكنه لا يتردد في توجيه الانتقاد اليه متى سنحت الفرصة . وبعض هذه الانتقادات ترد تكرارا في كتاب « المباحث » ؛ وسنعرض لها في ما بعد . ثم ان الشرح الذي يضارع شرح الرازي على كتاب « الاشارات » ، قد وضعه مفكر شيعي هو الفيلسوف والفلكي والمتكلم نصير الدين الطوسي ، وفيه دفاع عن ابن سينا في وجه حملة الرازي . وفي رأي هذا المفكر المواطن لابن سينا - والذي رد ايضا على « تهافت » الغزالي ، بكتاب عنوانه « اللخيرة » - ان كتاب الرازي كان « جرحا » لا « شرحا » لكتاب ابن سينا ٢٣ .

ان الدراسة الدقيقة لكتاب « المباحث » ، تكفي لافئاع القارئ بما يدين به الرازي من فضل لابن سينا . فالعديد من الموضوعات التي طرقتها ، تذكرنا بالموضوعات التقليدية التي بحثها ابن سينا في كتاب « الشفاء » . فكتاب « المباحث » يبدأ كما يبدأ الشفاء يبحث مسهب في الماهية والوجود ، وفي كيفيات الوجود العامة من وحدة او كثرة ، ووجوب او امكان . . . الخ . وهو يذهب الى ان الوجود لا يقبل التعريف ، لان علمنا بالوجود ، وعلى الاخص بوجودنا الذاتي ، يسبق كل علم ، ولا يمكن بالتالي الرجوع الى مفهوم ايسط منه او تعريف اسبق ٢٤ . وصلة الوجود بالماهية ليست صلة العينية ولا اللزوم المنطقي ، بل الغيرية . والا لكان اسناد الماهية الى موجود ما لغوا .

ويورد على الاثر اجد عشر دليلا ليعزز الراي القائل بان الوجود مبين للماهية، او بانه طارئ عليها . وفحوى هذه الادلة ان مفهوم الماهية لا يستتبع ضرورة وجودها . ولا يعني ان بعض خصائص الاولى تنطبق حكما على الثاني . وعليه، فكل منهما مستقل تماما عن الاخر . لكن الماهية لا بد من ان تقترن بعدم طارئ قبل ان تبرز الى حيز الوجود الفعلي ٢٥ .

نظرية المعرفة

اما عملية الادراك ، فقد وصفها بأنها ضرب من الاشراق ، نابع مما يسميه « عالم الفيض » . وهو لا يختلف عن « عالم العقل » في الافلاطونية الجديدة ، ويرتبط بقابلية النفس لتلقي المعارف المطلوبة . ويلعب الحس في هذه العملية دورا انفعاليا محضا ، هو اعداد النفس لهذا التلقي ، وهو ما قال به ايضا ابن سينا . هذه المرحلة في المعرفة تنطبق بصورة خاصة على ادراك المبادئ الاولية او البديهيات التي تتم معرفتها بالحدس مباشرة بلا وسيط ٢٦ ، وهي بالنسبة الى سائر المعارف الاخرى بمثابة الاساس من البناء والرازي يعارض الراي الافلاطوني الذي يجعل المعرفة تذكرا ، وذلك على اساس ان النفس محدثة في الزمان ، ولا يمكن لهذا السبب ، ان تكون متقدمة على الجسد ، كما تفترض نظرية التذكر ، وعلى اساس ان التعرف الذي يعتد عادة دليلا على صحة هذه النظرية ، لا يستتبع بالضرورة ان يكون للنفس علم سابق لما تتعلمه في الحياة . فالذي تتعلمه النفس قد يصح القول انه كان معروفا بصورة عامة او مجردة لا غير ، قبل اكتساب النفس معرفة ثابتة او خاصة به ٢٧ .

رايه في نشأة التعدد والتضرب

يعارض الرازي مذهب ابن سينا في الصدور . فهو يرفض ، جريا على نهج المتكلمين التقليدي منذ عهد الفزالي ، المبدأ القائل انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد . وهذا المبدأ ، كما هو معروف ، كان ركنا نظريا هاما من اركان مذهب الصدور . فالكائن الاول يولد العقل الاول ، الذي يولد بدوره العقل الثاني ، ومعه نفس السماء الاولى وجرمها . لكن العقل الاول ، خلافا للكائن الاول او الواجب ، يشتمل على معنى الكثرة بحكم صفة الثنائية ، ككائن ممكن بداته الا انه واجب بسببه . وهذا هو بالفعل السبب النهائي للكثرة في عالم صادر عن مبدأ اول لا كثرة فيه .

علم الله بالجزئيات

اما في ما يتعلق برأي ابن سينا في علم الله بالجزئيات ، وهو الموضوع الذي اثار المتكلمين على الفلاسفة من عهد الفارابي فما بعد ، فقد كان رأي الرازي فيه معارضا لرأي ابن سينا ايضا . فعنده ان الله ، لما كان مفارقا للمادة ، فهو يعلم ذاته ، لانه من خواص كل كائن مفارق ان يكون عالما بذاته . ولما كان هو السبب في وجود جميع الكائنات التي تنجم عن فعله الابداعي ، فهو يعلم جميع مراتب الكائنات المخلوقة ، بحكم العلم نفسه الذي به يعلم ذاته . وخلافا لما ذهب اليه ابن سينا واتباعه ، فان علم الله بالجزئيات لا يستتبع ضرورة اي تعدد او تغير او تبعية للمعلوم . لان العلم ليس هو فعل استيعاب صورة المعلوم ، كما يؤكد الافلاطونيون الجدد بوجه عام ، بل هو علاقة خاصة بين العالم والمعلوم ٢٨ . فالذي يلحقه التغير في سياق العلم بالجزئيات ، ليس ذات الله ، بل علاقته بالشيء المعلوم . وعليه ، فالاعتراض الافلاطوني الرئيسي على علم الله بالجزئيات يسقط فورا . وهكذا فان الرازي ، آنا على اساس اقتناعه الخاص ، وآنا بالاستناد الى ابي البركات البغدادي ، يثبت علم الله الشامل بذاته وبالكليات وبالجزئيات جميعا ، ويبطل الاعتراضات التقليدية التي اثارها المؤلفون الافلاطونيون المحدثون ، واحدا بعد الاخر . على ان رده هذا لم يكن اشد ولا امضى من رد الفزالي الذي قوض ، كما مر معنا ، رأي ابن سينا في العلم الالهي بالجزئيات ، على وجه كلي ، من اساسه ، واثبت بصيغة جازمة ، المفهوم القرآني لعلم الله الشامل المحيط بكل شيء ٢٩ . ولعل الرازي كان اصفى وجدانا من الفزالي ، واكثر منه تدقيقا في اداء اراء المفكرين المسلمين من اتباع الافلاطونية الجديدة لكنه كان ، مع ذلك ، اقرب منه الى الاسترسال ، وابعد عن الجزم في مواقفه . ومع كل هذه الهنات ، فانه ، ولا شك ، يبرز كشخصية عملاقة في النضال الجدلي بين الفلاسفة والمتكلمين . فهو من حيث سعة علمه وشدة اندفاعه ، يستحق مكانة خاصة في تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام .

علم الكلام بعد ابن تيمية

ان التطورات الكلامية التي تلت ، والنزاع الذي استمر بين الفلسفة والكلام ، لا يعنيها في هذا المقام . ويكفي الان ان نشير الى ان القرن الثالث عشر اذن يبدأ انحلال الحركة الكلامية . ذلك ان عصر الانتاج المبكر في الكلام والمناظرات الكلامية ، عقبه عصر تفسير وتراجع . وكان آخر متكلم

احتذى مثال الغزالي والرازي في النضال ضد الفلاسفة ، ابن تيمية . اما سائر من يستحق الذكر من المتكلمين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر فهم : حافظ الدين النسفي (ت ١٣٠١ او ١٣١٠) - وينبغي ان لا نخلط بينه وبين نجم الدين النسفي (ت ١١٤٢) . وهو مؤلف آخر كتب في موضوع « العقيدة » وفي مسائل كلامية متفرقة - وعضد الدين الايجي (ت ١٣٥٥) مؤلف كتاب « المواقف » ، والتفتزاني (ت ١٣٩٠) الذي اشتهر بشرحه لكتاب « العقيدة » الذي وضعه نجم الدين النسفي ، والذي بقي قرونا عديدة من الكتب المعتمدة في علم الكلام ، والسيد الشريف الجرجاني الذي قامت شهرته خاصة على شرحه لكتاب « المواقف » الذي وضعه الايجي ، وعلى معجم للمصطلحات الفلسفية يعرف بـ « التعريفات » . ثم ان ابرز المتكلمين في القرن الخامس عشر هو السنوسي (ت . ح . ١٤٩٠) والدواني (ت ١٥٠١) . اما الذين استأنفوا وضع الشروح والتفاسير بعد القرن الخامس عشر فهم : البرقلي (ت ١٥٧٣) ، واللقاني (ت ١٦٣١) مؤلف كتاب « جوهرة التوحيد » ، الذي اكتسب شهرة واسعة كاساس لكتب التفسير والتعريفات في ما بعد ؛ والسيِّلكوتي (ت ١٦٥٧) ، والباجوري (ت ١٨٦٠) صاحب شرح « جوهرة اللقاني » ٢٠ . وفي القرن التاسع عشر ظهر الشيخ محمد عبده (ت ١٩٠٥) كما سنرى ، كشخصية بارزة في هذه السلسلة المتصلة من المتكلمين ، التي بدأت في القرن الثامن بالحسن البصري وواصل بن عطاء .

الفصل الثالث

الدراسة والأصناف

ابن خلدون

ابن خلدون في الفكر الاسلامي

يمكننا ان ندعو القرن الرابع عشر عصر الحنبلية الجديدة . فقد ضمن ابن تيمية واتباعه للحنبلية الجديدة التغلب على حركة الكلام والفلسفة . ومع ان الزخم الفكري في الاسلام كان قد اخذ يتضاءل في هذه الحقبة ، فان بعض دلائله استمرت في الانطلاق هنا وهناك . وقد كان ظهور ابن خلدون التونسي ابرز هذه الدلائل في الغرب ، في حين كان 'ملا' صدرا ٢١ ابرزها في الشرق . على ان ابن خلدون يحتل مكانة فريدة في تاريخ الفكر الاسلامي ، لما اتصف به من سعة العلم واصالة التفكير .

حياة ابن خلدون

ولد عبد الرحمن بن خلدون سنة ١٣٣٢ في اسرة اندلسية عريقة من العلماء ورجال الادارة وتلقى العلوم المتداولة بين طبقتيه ، فدرس العلوم القرآنية واللغوية ، وحصل الحديث والفقه ، على جماعة من المعلمين اجزل لهم الثناء في سيرته الذاتية المطولة ٢٢ . وفي سنة ١٣٥٢ ارتحل غربا، نتيجة احتدام المنازعات السياسية آنذاك وانتشار وبأ الطاعون الذي اجتاح البلاد سنة ١٣٤٨ - ١٣٤٩ ، وقضى على والديه واكثر معلميه . وبعد ان توقف فترة قصيرة في بجاية ، انتقل الى فاس واستقر فيها ببلاد السلطان ابي عنان ، الذي كان يبحث عن العلماء من اجل مجلسه العلمي الجديد ٢٣ . وكان ممن التقاهم ابن خلدون في مدينة فاس الشريف التلمساني العلوي (ت ١٣٧٠) ، وقد خصه في سيرته الذاتية بالثناء الجزيل . فقد اشتهر هذا العالم بالفقه والكلام واللغة ؛ وروي عنه ، فضلا عن ذلك ، انه عرف ابن

عبد السلام ، وهو احد اساتذة ابن خلدون ، على دراسة الفلسفة من خلال مؤلفات ابن سينا وابن رشد ٢٤ . وبعد ان شغل ابن خلدون وظيفة ادارية رفيعة في ظل ابي سليم ، خليفة ابي عنان ، توجه الى غرناطة ، فبلغها سنة ١٣٦٢ . وآثر بعد ذلك الرجوع الى فاس فبجاية ، حيث حظي بمركز مرموق في بلاط الامير . وفي غضون تلك الفترة المضطربة . وعلى الرغم من اغراء المناصب الرفيعة ، التي طالما ناضل من اجلها ، اخذ يحن الى حياة هادئة موقوفة على الدرس والتأمل . وفي خلوة قصيرة في سنة ١٣٧٧ ، استطاع ان ينجز اهم مؤلفاته « المقدمة » ، التي مهد بها لتاريخه العام « كتاب العبر وديوان المتدا والخبر » ٢٥ . ولما مل من تفاهة الحياة العامة ، ومخاطر العمل في خدمة الحكام المتقلبين في شمالي افريقيا ، ابحر الى الاسكندرية سنة ١٣٨٢ . وفي القاهرة حظي من السلطان المملوكي الملك الظاهر بقوق بتقدير عظيم لمكانته البارزة في العلم والفقه . وفي سنة ١٣٨٤ عين استاذاً في الفقه المالكي ، ثم قاضي قضاة المذهب المالكي في مصر . وقد احتفظ على فترات متقطعة برتبة استاذ في الشريعة في عدد من معاهد المماليك ، وبمَنْصب القضاء حتى وفاته . وفي حياته فصل اخير يستحق الذكر وهو انه في سنة ١٤٠١ التقى بتيمورلنك خارج اسوار دمشق . فظهر تيمورلنك اعجابه الشديد بعلمه ، ويبدو انه حاول ان يضمه الى حاشيته ٢٦ . لكن ابن خلدون عاد ادراجه الى مصر بعد ذلك بفترة قصيرة ، ليستأنف نشاطه كفقيه وعالم ، حتى وافته المنون عام ١٤٠٦ .

مكانته واهم مؤلفاته

ان الدور الذي لعبه ابن خلدون في تاريخ الاسلام الفلسفي دور معقد . وقد اشرنا سابقا الى ثقافته الفلسفية ، والى احتمال وقوفه في سن مبكرة على مؤلفات ابن سينا وابن رشد ، بتوجيه من احد كبار اساتذته ؛ حتى ان احدى الروايات تنسب اليه وضع تلاخيص لمؤلفات ابن رشد ٢٧ ، دون ان تعين اهي تلاخيص لما افه ابن رشد في الكلام والفقه المالكي ، ام لما وضعه من شروح على مؤلفات ارسطوطاليس . ومهما يكن من امر ، فان لانجازاته الفلسفية جانبين : الاول ، تعليقاته المستفيضة على الفلسفة اليونانية - العربية ، وما اخذه الكثيرة عليها ؛ والثاني وضع مبادئ فلسفة تاريخية مبتكرة هي الاولى والاخيرة في الاسلام . وينبغي ان يضاف الى ما ذكرنا من آثاره ، كتابان وصلا اليها ، احدهما في علم الكلام ، والاخر في التصوف ؛ الاول

« باب المحصل » ٢٨ ، وهو خلاصة لكتاب فخر الدين الرازي الجامع في الآراء الكلامية والفلسفية ؛ والثاني « شفاء السائل » ، وهو رسالة في التصوف وضعها على النمط التقليدي .

موقفه من العلوم الفلسفية

ورغم جولات ابن خلدون في حقول فلسفية وشبه فلسفية ، فانه يبقى ، في الدرجة الاولى ، مؤرخا يقف من التخيلات الميتافيزيقية موقف المفكر التجريبي الذي يرتاب غريزيا بالتصورات الميتافيزيقية الجامحة . فهو يورد في « المقدمة » مختصرا واضحا محكما لمجمل العلوم الاسلامية على اختلافها . وهذا المختصر ، مقرونا بما أخذ على طبيعة العلوم الفلسفية ومدائها ، يدل على مدى التحصيل الفلسفي في القرن الرابع عشر ، وعلى الحكم الذي قضى به التاريخ ، بعد خمسة قرون من المشاحنات بين انصار الفلسفة وخصومها ، على كل محاولة استهدفت اقامة « وطن قومي » للفلسفة اليونانية في ديار الاسلام . ولقد كان رائد ابن خلدون الاول ، في اتجاهه هذا ، هو الغزالي لا ابن رشد . اما تقييمه لفائدة المنهج الفلسفي ، فيبلغ ذروة الاحكام وبعد الغور ، في مبحث تقدي عنوانه « ابطال الفلسفة وفساد منتحلها » ٢٩ ، وفيه يضع المخطط العام لهذا البحث بكامله في هذا الفصل وفي سواه من الفصول .

يمهد ابن خلدون لهذه الدراسة النقدية بتقسيم العلوم الى نقليّة وعقليّة (او طبيعية) . ويتخلل تصنيفه هذا تعليقات موجزة على نشوء الفلسفة وتطورها منذ عهد الكلدان والمصريين . اما مفهومه لتاريخ الفلسفة ، فهو المفهوم الاسلامي المعروف ، مقرونا باسما جماعة من العلماء والمؤرخين نظير صاعد الاندلسي والقفطي .

تقد نظرية المعرفة والسعادة

اما المقاييس التي يعتمد عليها في تقييم الفلسفة ، فهي مستمدة من اصول دينية كلامية . فهو يذكر ان الفلاسفة يدعون ان معرفة الوجودات ، المحسوس منها وغير المحسوس ، تدرك بالوسائل النظرية ، عن طريق التفكير والاستدلال لا غير ؛ وان العقائد الایمانية نفسها يمكن ان تثبت صحتها بهذه الوسائل ، بلا عون من الوحي ٤٠ . فمن النظر في الجزئيات في عالم الحس ، يستطيع العقل ان يرتقي الى معرفة العقل الاول ، الذي هو عند

الفلاسفة الله . ويتأمل هذا العقل تتحقق للانسان سعاداته القصوى . وهذه السعادة ، التي هي في نظرهم ، سعادة عقلية محضة ، يجوز ان تحصل للانسان ، كما يدعون ، بمعزل تام عن الوحي .

ويرد ابن خلدون على هذا المفهوم الافلاطوني الجديد لمراتب الكائنات وسعادة الانسان القصوى . فيدلل اولا على ان الراي القائل بان سلم الكائنات ينتهي بـ « عقل اول » هو اعتباطي محض . لان طبيعة الوجود اوسع جدا ، وأكثر تعقيدا ، مما يظن الفلاسفة لقصر نظرهم . وعلى ذلك فوضعهم شبيه ، في هذا النطاق ، بوضع الدهريين الذين يرفضون التسليم بوجود الدوات المفارقة للمادة ، لان معرفتهم لا تمتد الى ما هو ابعد ٤١ .

ويشير بعد ذلك الى ان منهج الفلاسفة ، حتى في العلوم الطبيعية ، لا مبرر له . فهم في تعليل العالم الخارجي ، يفترضون ضمنا ، بان الوجود الطبيعي ينبغي ان يطابق النتائج المنطقية المستخرجة بالقياس ، او بكلام آخر ان ما كان على صورة ما في الذهن ، ينبغي هكذا ان يكون بالواقع . لكن بيناتهم انما هي من قبيل الاحكام الذهنية الكلية ، في حين ان الموجودات الخارجية ، التي يفترض ان تنطبق عليها ، هي الجزئيات ذات الوجود الفردي المادي . والدليل الوحيد الذي يجوز ان يقدم لتأييد ما يدعى من مطابقة بين مثل هذه الجزئيات ، والاحكام الذهنية التي تصفها ، هو دليل الحس والاختبار . وهذه المطابقة المنشودة ليست حتمية بل هي متوقفة على كون الاحكام المذكورة مطابقة « للصور المتخيلة » لا « للمعقولات الاولى » التي تقوم عليها جميع المعارف الفلسفية . وفي ما عدا هذه العقبات « فان مسائل الطبيعية لا تهتمنا في ديننا ولا معاشنا ، فواجب علينا تركها » ٤٢ .

نقض مرتكز الفلسفة الالهية

ويبحث الفلاسفة في ما بعد الطبيعة اوغل في الوهم والخطأ، لان الدوات الروحانية ، وهي موضوع هذا العلم ، تقع خارج نطاق اختبارنا ، فالعلم بطبيعتها مستعص علينا تماما ، ومستندنا الوحيد في احكامنا عليها هو القياس على ما نشعر به نحوها في دخيلة نفوسنا وخصوصا بذلك النوع من « الرؤيا الوجدانية » التي نقرنها بالكشف الصوفي . اما خارج هذا الاعتبار فلا سبيل لنا الى معرفة شيء من خصائص هذه الدوات الروحانية ؛ ومحققو الفلاسفة لا ينكرون ذلك ، لان « ما لا مادة له » في رأيهم « لا يمكن البرهان عليه ؛ لان مقدمات البرهان من شروطها ان تكون ذاتية » ، وان تقوم

على اساس يقيني محسوس . بل ان افلاطون نفسه قد سلم بان اليقين محال في ما بعد الطبيعة . و « انما يقال فيها بالاخلق والاولى » اي بالظن . ويختم ابن خلدون هذا الرد بقوله : اذا كان كل ما يتحصل لنا بالبرهان هو الترجيح او الظن ، وذلك بعد التأمل العميق والبحث الطويل ، فالاولى بنا ان نقنع بالترجيح او الظن الذي كان اولاً .

ماهية السعادة الانسانية

وكذلك زعم الفلاسفة بان السعادة الانسانية هي بادراك الموجودات العقلية او تأملها ، بما في ذلك « العقل الاول » ، فهو زعم ينبغي ان يرفض على انه باطل . فالانسان مركب من جزئين: احدهما جسماني والاخر روحاني (او عقلي) ؛ ولكل منهما عدد من المدارك الخاصة به . لكن المدرك فيهما واحد هو الجزء الروحاني . فهذا الجزء الروحاني يدرك احيانا امورا روحانية، و احيانا امورا جسمانية . فادراكه الاول يتم بذاته مباشرة ، في حين يتم الثاني بواسطة الاعضاء الجسدية . نظير الدماغ والحواس المختلفة . وبتبين ان الابتهاج الذي تناله القوة المدركة ، بصورة مباشرة ومن غير وسطاء . اعظم من ذلك الابتهاج العارض ، او غير المباشر . وعليه « فالنفس الروحانية » تحظى باقصى الابتهاج فقط عندما تدرك الامور الروحانية . وهذا الابتهاج لا يحصل بالتأمل او النظر « وانما يحصل بكشف حجاب الحس ، ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة » . وحتى القوى العقلية ، فانها تتعطل على هذا المستوى الصوفي ، ويستغني عنها ، لانها هي كذلك تعتمد على « القوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر » ٤٢ . والحق ان الانسان ، كلما اوغل في دراسة مناهج الفلسفة في التعليل والاستدلال ، ازدادت امامه المصاعب في سبيل بلوغ هذه الغاية القصوى من السعادة الانسانية .

السعادة الانسانية الحققة

ان الاساس الذي تقوم عليه نظرية الفلاسفة في السعادة ، هو اعتقادهم بان السعادة الانسانية انما تحصل ، حالما تتصل النفس بالعقل الفعال . والذي يقصده الفلاسفة - وعلى الاخص الفارابي وابن سينا - بالاتصال هو « ادراك النفس الذي لها من ذاتها وبغير واسطة » ٤٤ . لكن البهجة الناشئة عن هذا الادراك ، هي دون السعادة الموعود بها في القرآن بمراحل . وهذه النظرية - شيمة سلم الكائنات الذي يقيمون عليه مفهومهم للسعادة الانسانية - تضع

حدا اعتباطيا لمراتب الموجودات العليا التي خلقها الله . فالسعادة التي وعدنا بها الله في الكتاب تفوق كل ما تستطيع البراهين الفلسفية بيبانه ، او ما تقوى الحياة الاخلاقية الفاضلة على اتاحته ؛ وانما هي ، بكلمة موجزة ، هبة خارقة من لدن الذات الالهية . وابن سينا نفسه قد سلم ، في معرض حديثه عن المعاد الجسماني ، بانه يقع خارج نطاق البرهان ، لان البرهان انما يقتصر على ما هو « على نسبة » مع السياق الطبيعي . لذلك وجب ان نلتمس الحق في باب المعاد الجسماني في الكتاب والسنة ٤٥ .

عجز الفلسفة وفائدة المنطق

يستنتج ابن خلدون من ذلك كله ، ان علم ما بعد الطبيعة عاجز عن حل اية قضية من القضايا الهامة، التي تتصل بعصر الانسان او بخلاصه الاخير . « فهذا العلم ليس له فيما علمنا الا ثمرة واحدة ، وهي شحذ الذهن في ترتيب الادلة والحجج ، لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين » ، وذلك بالتمرس المديد في صناعة المنطق . ومع كل ما في هذه الصناعة من عيوب « فهي اصح ما علمناه من قوانين الانظار » . والشرط الوحيد الذي يضمنه ابن خلدون ، لتجنب طالب المنطق الوقوع في الخطأ ، او الانزلاق في الضلال ، هو ان لا يبدأ بدرسه قبل « الامتلاء من الشرعيات ، والاطلاع على التفسير والفقه » ٤٦ .

السببية قضاء وقدر

هذا المنهج الوضعي ، الذي نهجه ابن خلدون ، وقد داخلته عناصر صوفية او دينية ، قاده كما قاد الغزالي قبله، الى اتخاذ هذا الموقف المتحفظ من علم المنطق ، كاداة صالحة للتفكير السديد ، على الرغم من انكاره مجمل اراء الفلاسفة في الطبيعة وما بعد الطبيعة على اعتبار انها مضرّة بالدين . وهو يجري مجراه ايضا في رفض العلل الثواني ، على اساس انها تنافي ما اكده القرآن ، بوضوح ، من ان جميع الاحداث في « عالم العناصر » ، ينبغي ان ترد الى قضاء الله وقدره المباشر ٤٧ .

استخراج علم العمران

الا ان وضعيته هذه هي التي قادته الى استخراج قواعد منظمة لما دعاه بـ « علم العمران » ؛ فقد استمدّها من نواميس جغرافية واقتصادية

وحضارية ، او من اعتبارات نظرية في « جدلية » التطور التاريخي ، يتحدر بعضها من عوامل طبيعية باطنة ، وبعضها الآخر من القضاء الالهي الذي يفوق الادراك . والنظرية التي انتهى اليها في التاريخ والعمران هي بلا شك المبرر الاكبر للمنزلة البارزة التي يحتلها في تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام . ومع انه يقف خارج التيار الرئيسي الذي اندفعت فيه الفلسفة الاسلامية ، بطابعها المشائي والافلاطوني الجديد ، فان سعة علمه بالفلسفة ، وروعة ابتكاره الفكري ، تحلانه في طليعة المفكرين المبدعين في الاسلام . نعم ان بعض ما ورد له في «علم العمران» من اوصاف الاقاليم واحوال البشر نجد جذوره في مؤلفات السعودي (ت ١٩٥٦) وارسطوطاليس والفارابي ٤٨ ؛ الا ان تصنيف القوانين وتنسيقها ، وتحليل المعطيات والمعلومات المتصلة بها ، هي من وضعه دون سواه .

وابن خلدون ، مع رفضه الاكيد « للعلل الثواني » ، واقاراره الصريح بخضوع مجرى الاحداث التاريخية للارادة الالهية ، يعمد الى وضع دراسة نقدية للتاريخ ، على اساس راسخ من المعرفة الجغرافية والسياسية والثقافية . فالقواعد التي تستند اليها مثل هذه المعرفة ، وكذلك النواميس التي تسيطر على الاحداث والظواهر التي يدور عليها التاريخ ، هي في الاساس عقلية او طبيعية ، تمد دارس التاريخ « بقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، والصدق من الكذب ، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه » ٤٩ .

قيام السلطة

ان نقطة الانطلاق في « علم العمران » هي القول الارسطوطالي المأثور : ان الانسان حيوان مدني بالطبع . اذ هو لا يستطيع ، من غير مساعدة اقرانه ان يفي بحاجاته المادية الضرورية ، ولا ان يقي نفسه من العدوان . لكن الاجتماع السياسي يفترض وجود « وازع » يردع من تغريه نفسه بالتمدي على حقوق الآخرين ، او بالتعرض لسلامتهم وامنهم . وهذا يؤدي الى نشوء الملك ، الذي هو تدبير طبيعي لا غبار عليه . لكن ابن خلدون يضعه دون مرتبة النبوة ، التي يعتبرها الفلاسفة هي الاخرى طبيعية ايضا ، الا ان ابن خلدون ، على غرار جل المتكلمين ، يعتبرها خارجة عن نطاق البرهان، ويلتمس دلائل صحتها في اصول الشرع ٥٠ .

الحكومة المدنية دون الدينية

وينتقل ابن خلدون بعد ذلك الى مفاطات الفارابي وابن سينا في النبوة او السلطة الدينية ، فيذكر اولاً ان رأيهما في هذا الموضوع يسقط كل ما يتصل بالسلطة السياسية من حقائق تاريخية ، متناسياً ان سلطة الحاكم تستند في الغالب الى الغلبة وتقوم على رابطة بدائية هي العصبية القبلية ، فتنشأ على هذا الاساس حكومة ذات نظام طبيعي او عقلي . والقوانين التي تهيمن على هذا « الملك الطبيعي » هي وليدة العقل وحده ، بينما الحكم الديني ، هو ذلك الذي يعتمد على شرائع الهية منزلة ، يتولى تنفيذها احد الانبياء او بعض خلفائه ٥١ .

يضاف الى ذلك ان « الملك الطبيعي » يعنى بشؤون الانسان الطبيعية او الدنيوية لا غير . لكن للانسان غايتين : احدهما دنيوية ، والثانية اخروية . وليست حياته القصيرة المدى في هذا العالم ، الا تمهيدا لحياة اسمى في العالم الاخر ، الذي فيه وحده يبلغ الانسان سعاده الحقيقية . ولما كان الحكم الديني او النبوي ، هو الذي يؤمن للانسان سعاده في الدنيا وفي الآخرة ، كان امتياز الحكم الديني على « الملك الطبيعي » امر لا يقبل الجدل ٥٢ .

اثر البيئة في نمط الحياة

ان اشكال الاجتماع البشري ، وتوزيع السكان ، وقيام الحكومات ، ونشوء الدول وانحلالها ، وكذلك اختلاف الامزجة الفردية والخصائص العرقية ، تقررهما عوامل عديدة منها : المناخ والاقليم والاقتصاد والديانة والبيئة . فالعوامل المناخية والاقتصادية ، نظير الحرارة والبرودة ، والخصب والجذب ، كثيرا ما تقرر اختلاف اوصاف الناس الجسدية وخصالهم النفسية وعلى ذلك ، فسكان المناطق الحارة اميل الى الخفة ، واقل اكثرانا بشؤون الفد ؛ في حين ان سكان الاقاليم الباردة ، اكثر تحفظا واقرب الى الوقار . وحيث توافر الفداء ، يميل الناس الى اللذة والرفاهية والتنعم ؛ وحيث يقل ، يظلب عليهم التقشف والخشونة والتقوى ٥٣ .

الطور البدوي

وعوامل البيئة الطبيعية ، تتحكم كذلك ، بانماط الاجتماع الانساني . ونواميس نشوتها وتطورها . فنحن نلاحظ ، بناء عليه ، انه من الطور البدوي الذي يقتصر فيه الانسان على تحصيل ضروريات حياته ، قد نشأ

مجتمع زراعي او صناعي ، يسمي الناس فيه الى مستوى ارفع من العيش .
وعليه فان ابسط اطوار المجتمع البشري ، وهو طور البداوة ، يتحول تدريجيا
الى طور حضري يتصف بالاستقرار . وهكذا فحياة البادية تليها حياة الحضرة ،
التي يقترن بها اصلا العمران ٥٤ .

الدور الحضري

واذا نحن قارنا بين هذين الطورين من الحياة الاجتماعية ، وجدنا ان
حياة البدوي اقرب الى الطبيعة . وانه فضلا عن ذلك ، اكثر خشونة واسلم
طوية . في حين ان الحضري ارق مزاجا ، لكنه ادنى الى الفساد والفسق .
وابن خلدون شبيه بروسو في اعتقاده بان الطبيعة البشرية ، التي تتصف في
الاصل بالصلاح او البراءة ، تفسد بفعل الحضارة .

اما المتضمنات السياسية التي تنطوي عليها هذه النظرية في تطور
المجتمع فبينة . ففي طور البداوة ، يكون المجتمع قويا ومعافى ومغامرا ؛
بينما هو في طور الحضارة ، متم بالبلادة والمسالة وتور الهمة . فاذا
نخرته المفاسد ، طمع به الغزاة ، ووقع لها لقمة سائفة . لكن هؤلاء الغزاة ،
ما ان يستسلموا الى نعيم الحضارة ، حتى ينتابهم الضعف شيئا فشيئا ،
بداعي مؤثرات البدخ والرغد نفسها ؛ وعندها تجتاحهم موجة غزو جديدة من
ابناء البادية ، لا تلبث ان تسير سيرتهم . ويمضي الحال على هذا النحو الى
ما لا ينتهي . وهكذا يستمر هذا التحول البدوي - الحضري على هذا الفرار
من الاثارة والاستجابة الى ما شاء الله .

الدور السياسي

وبما ان المجتمع ، كما راينا ، ينبثق عن وضع بدائي طبيعي ، فهو
يفتقر الى حاكم قوي يصونه ويحافظ عليه على ان قوة الحاكم نفسه ، انما
هي حصيلة القوة الاصلية الكامنة في العصبية ، التي تمطي الجماعة وحدتها
البدائية . ولا بد للحاكم من الاعتماد على هذه العصبية ، وعلى مبادئ العدالة
العقلية والدينية ايضا ، في توطيد حكمه . والحق ان مثل هذا المجتمع ،
عندما تستوفى فيه مثل هذه الشروط ، فان التدبير الالهي يقضي بان يقوم
فيه رجل خليق بان يتولى هذا المنصب الملكي الرفيع . لكن حالما تبطل هذه
الشروط ، ويتسرب الفساد والنزاع الى داخل الدولة . فان الوضع لا يلبث
ان يتقلب بامر الله . وسرعان ما يزول القديم ليفسح المجال للجديد ٥٥ .

عمر الدولة

ومع ان ابن خلدون يعرض هذا التطور الاجتماعي وكأنه مستمر بلا نهاية ، فانه قد بسط عمر الدولة الواحدة ، والمراحل التي تتقلب فيها ، بعناية . فعمر الدولة « الطبيعي » ، يعادل في رايه ثلاثة اجيال ، كل منها يمتد اربعين عاما . الاول يتميز بخشونة البداوة ، وحرارة روح العصبية الذي يوحد صفوفهم ، ويحدوهم الى مشاركة الحاكم في سلطته . والجيل الثاني يتصف بفتور الحمية العصبية ، بداعي التحول الى الحياة الحضرية ، وبالتخاذل عن مشاركة الحاكم في سلطته ؛ والجيل الثالث يتصف بفقدان الفيرة العصبية جملة ، وانهييار روح النجدة التي كانت حصن الدولة الحصين . وعندها ينتهي اجل الدولة « ويتأذن الله بانقراضها » ٥٦ .

حياة الدولة خمسة اطوار

ونستطيع ان نتبين ، بصورة اخص ، خمسة اطوار في نمو الدولة وانحلالها :

الاول طور الظفر بالبغية ، وفيه تقوم السلطة على اساس متين من المشاركة في الحكم والدعم الشعبي العام .

والثاني طور الاستبداد ، وفيه يأخذ الحاكم تدريجيا ، في الاستئثار بالسلطة السياسية ؛ وعندها تضعف الرابطة العصبية بينه وبين رعاياه ، ويزداد اعتماده على عناصر اجنبية .

والثالث طور الاستمتاع بمكاسب السلطة ، وذلك بجمع الاموال ، وجباية الضرائب ، وانشاء المباني العامة ، واقامة الهياكل الشامخة ، مباهاة منه لسواه من الحكام .

والرابع طور المسألة ، وفيه يحاول الحاكم جاهدا ان يجاري من سلفه في ما وضعوه من قوانين ، وما انشأوه من مؤسسات .

والخامس طور الاسراف والانحلال ، وفيه يعمد الحاكم الى تبذير اموال الخزانة العامة على ملذاته وملاذ اتباعه واعوانه ، فيسري بذلك الانحلال في جسم الدولة ، ويفقد السبيل ممهدا لموجة جديدة من الفزو البدوي ٥٧ .

الحمية التاريخية والجبرية الدينية

هذا التحليل لنواميس البيئة وقوانين التاريخ ، التي تتحكم بنشوء المجتمعات البشرية وتطورها وانحلالها ، يقوم على اساس طبيعي او وضعي

واضح متصل بعوامل مختلفة ، بعضها جغرافي ، وبعضها اقتصادي ، وبعضها الاخر اجتماعي . ومن الخطأ مع ذلك ان نفترض ان الحتمية التاريخية والجغرافية عند ابن خلدون قاطعة . فنظرية ابن خلدون في التاريخ والدولة، لها جانب غيبي فائق للطبيعة والعقل مرتبط بما يمكن وصفه بانه مفهوم ابن خلدون للخطة الالهية المرسومة للعالم . وهذان الخطان المتمايزان من الحتمية ، يعملان بتناسق متكامل . فالارادة الالهية ، في رايه ، هي دوما العامل الحاسم في حدوث التغير الدوري في سياق التاريخ . وحتى عمر الدولة ، الذي استخرجه بتضعيف الاربعين ، لم يتوصل اليه بالتحليل التجريدي او الاستنتاج المنطقي ، بل استمده من نص قرآني يجعل هذا الرقم متوسط عمر الفرد من الناس ، ويتصل كذلك بالسنين الاربعين التي قضاها بنو اسرائيل في شبه جزيرة سيناء ، على ما ورد في التفاسير الاسلامية ٥٨ . واهم ما تنطوي عليه هذه الحتمية المزدوجة في نظر هذا الفيلسوف المؤرخ الذي جمع بين التجديد والتقليد ، هو في الدرجة الاولى، الاقرار بان سياق التاريخ ، في جوهره ، هو المسرح الذي تتحقق عليه المقاصد الالهية الكبرى في العالم .

حواشي الباب الحادي عشر

- ١ الفزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٦ وما بعد ، ومميار العلم ، ص ٦٠ وما بعد ، انظر ايضا اعلاه ، ص ٢٠٤ وما بعد .
- ٢ Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 278 f.
- ٣ *Epitre morale*, translated into French and edited by Nada Tomiche
- ٤ انظر مساعد ، طبقات الامم ، ص ٧٥ وما بعد .
- ٥ Goldziher, *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihr Geschichte*, p. 207-230.
- ٦ الفصل ، ج ٢ ، ص ٨١ ، ١١٦ ، ١٢١ .
- ٧ المصدر نفسه ، ص ٧٤ .
- ٨ ابن تيمية ، مجموعة الرسائل ، القسم الاول ، ص ١٦ .
- ٩ المصدر نفسه ، ص ١٨ وما بعد ، ٧٦ وما بعد .
- ١٠ المصدر نفسه ، ص ١٠٠ و ١٩٠ الخ . والاشارة هنا الى منهج الاليات والنفي في تفسير الايات القرآنية .
- ١١ المصدر نفسه ، ص ١٦٠ وما بعد ، ١٨٠ وما بعد .
- ١٢ ثبت المراجع في آخر الكتاب .
- ١٣ الرد على المناطقة ، ص ٧ .
- ١٤ المصدر نفسه ، ص ١٩ وما بعد .
- ١٥ المصدر نفسه ، ص ٢٢ وما بعد .
- ١٦ المصدر نفسه ، ص ٨٨ وما بعد . قابل اعلاه ، ص ٢١٢ .
- ١٧ المصدر نفسه ، ص ١٢٤ وما بعد .
- ١٨ المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .
- ١٩ انظر اعلاه ، ص ٦٩ وما بعد .
- ٢٠ Cf. El, art. Wahhabiya (D.S. Margoliouth and Laoust, *Nasaj sur les doctrines sociales et politiques de T.D. Ahmad b. Taimiya*.

- ٢١ السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج ٥ ، ص ٣٣ - ٤٠ .
- ٢٢ المقدمة ، ص ٤٦٦ ، ٤٦٥ .
- ٢٣ شرح على الاشارات والتنبيهات ، ج ١ ، ص ١٦٢ .
- ٢٤ المباحث ، ج ١ ، ص ١١ ، ١٦ .
- ٢٥ المصدر نفسه ، ص ٢٥ وما بعد .
- ٢٦ المصدر السابق ، ص ٢٤٥ وما بعد .
- ٢٧ المصدر نفسه ، ص ٣٧٦ .
- ٢٨ المصدر نفسه ، ص ٤٧٠ ، قابل : المحصل ، ص ١٢٧ وما بعد .
- ٢٩ انظر اعلاه ، ص ٣٠٨ وما بعد .

Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, p. 153 f.;

Brunschvig and von Grünebaum, *Classicisme et déclin Culturel dans l'histoire de l'Islam*, p. 93 f.

٣٠

٢١ انظر اعلاه ، ص ٤١٥ وما بعد .

٢٢ التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا ، ص ١٥ وما بعد .

٢٣ المصدر نفسه ، ص ٥٨ ، قابل :

The Muqaddimah of Ibn Khaldun, tr. Rosenthal, xl

٢٤ المصدر نفسه ، ص ٦٢ وما بعد .

٢٥ المصدر نفسه ، ص ٢٢٩ .

٢٦ المصدر نفسه ، ص ٣٦٦ وما بعد ، قابل :

Mahdl, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, p. 58 f.

٢٧ المقرئ ، نفع الطب ، ج ٨ ، ص ٢٨٦ ،

Mahdl, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, p. 35 and n. 5

٢٨ مكتبة الاسكوريال ، مخطوط رقم ١٦١٤ .

٢٩ المقدمة ، ص ٥١٤ - ٥١٩ .

٤٠ المصدر نفسه ، ص ٥١٤ .

٤١ المصدر نفسه ، ص ٥١٤ .

٤٢ المصدر نفسه ، ص ٥١٦ .

٤٣ المصدر نفسه ، ص ٥١٧ .

٤٤ المصدر نفسه ، ص ٥١٨ .

٤٥ المصدر نفسه ، ص ٥١٦ . ويعتمد ابن خلدون هنا على كتاب ابن سينا «المبدأ والمعاد» قابل اعلاه ص ١٩٦ .

- ٤٦ المقدمة ، ص ٥١٦ .
- ٤٧ المصدر نفسه ، ص ٥٢١ ، ١٤٣ ، وفي اماكن متفرقة .
- ٤٨ في ما يتعلق بنظرية المؤثرات الاقليمية يستشهد ابن خلدون بالمسعودي وجالينوس والكندي ، انظر المقدمة ، ص ٨٧ .
- ٤٩ المقدمة ، ص ٢٧ .
- ٥٠ المصدر نفسه ، ص ٤٤ .
- ٥١ المصدر نفسه ، ص ٤٤ ، ١٨٧ .
- ٥٢ المصدر نفسه ، ص ١٩٠ وما بعد .
- ٥٣ المصدر نفسه ، ص ٨٦ وما بعد .
- ٥٤ المصدر نفسه ، ص ١٢٠ وما بعد .
- ٥٥ المصدر نفسه ، ص ١٤٣ وما بعد ، ١٥٧ .
- ٥٦ المصدر نفسه ، ص ١٧١ .
- ٥٧ المصدر نفسه ، ص ١٧٥ وما بعد .
- ٥٨ المصدر نفسه ، ص ١٧٠ و ١٤١ .

البابُ الثاني عشر

السيارات الحديثة والمعاصرة

المصطلح الأول

النسب والزرع والتجديدية

جمال الدين الافغاندي محمد عبده

على عتبة العصر الحديث

اتاح التوفيق النهائي بين الفلسفة والشريعة على يد المفكرين الاشراقيين مكانة راسخة للفلسفة في بلاد الفرس ، ومهد الطريق امام حركة «التجديد» في سائر البلاد الاسلامية . ومما يشهد على اتصال حلقات الفكر الاسلامي ، لا سيما في شكله الشيعي ، قيام طائفة كبرى من الفلاسفة الدينيين دفعوا بالتراث الاشراقي قدما ، حتى بلغ ذروته في نتاج صدر الدين الشيرازي ، اعظم ممثلي هذا التراث في العصور الحديثة . ولقد كان اول مفكر مجدد اصيل في تاريخ الاسلام الحديث ، جمال الدين الافغاني ، وليد هذا التراث نفسه الى حد ما ، وبشر روح التحرر الجديدة التي نقلت العالم الاسلامي الى رحاب القرنين التاسع عشر والعشرين .

الافغاني رائد التجديد

ولد جمال الدين في ايران ، او كما جاء في رواية منسوبة اليه ، في اساد اباد من اعمال افغانستان ، سنة ١٨٣٩ ١ . ثم انتقل مع افراد عائلته الى قزوین ، ومنها الى طهران ، حيث درس على اقاصد صادق ، اشهر علماء الشيعة آنذاك في طهران . ومن طهران انتقل الى النجف في العراق ، احد المراكز الشهيرة للدراسات الدينية الشيعية ، وقضى هناك اربع سنوات يدرس على العلامة والباحث الشهير مرتضى الانصاري . وفي سنة ١٨٥٣ وفد على الهند ، حيث تحول الى دراسة العلوم الاوروبية . وفي السنين اللاحقة طوف في ارجاء المعمورة ، فزار الحجاز فمصر فاليمن فتركيا فروسيا فانكلترا ففرنسا . واشهر رحلاته هذه زيارته الاولى لمصر سنة ١٨٦٩ ، وانتقاله منها بعد اقامة قصيرة الى اسطنبول . ولقد كان استقباله في اسطنبول باديء الامر حارا ، الا ان الوشاية والغيرة لم تلبثا ان تسببتا باقصائه عن العاصمة العثمانية ، فعاد سنة ١٨٧١ الى مصر ، واقام فيها مدة ثمانية

سنوات ، اخذ في غضونهما تأثيره الفكري والسياسي الهائل على المفكرين المصريين يُؤتي ثماره . وكانت حلقات تدريسه تضم كتابا بارزين كاديب اسحاق ، وسياسيين كعراي باشا ، وكثيرين سواهما . وكان المع تلامذته واخلص زملائه الركن الثاني للحركة التجديدية في الشرق الادنى ، الشيخ محمد عبده .

الدعوة الى الوحدة الاسلامية

ومن رحلاته المشهورة الاخرى زيارته لباريس ، حيث باشر سنة ١٨٨٤ ، بالتعاون مع محمد عبده ، في اصدار جريدة ثورية هي « العروة الوثقى » ، نادى فيها بوحدة جميع المسلمين ، ودعا الى احياء الخلافة . وفي باريس اجتمع بالفيلسوف والمؤرخ الفرنسي ارنست رينان الذي سبقته الاشارة الى كتابه الشهير عن ابن رشد ، وترك انطبعا قويا عليه . ويقول رينان انه حينما كان يحدث جمال الدين ، كان يشعر بانه كان يتحدث الى اصدقاء قداماء الف صحبتهم ، ويستمتع مرة ثانية لتلك الدعوة الى التدرع بالعقل وبحرية الفكر التي كان قد اطلقها ابن سينا وابن رشد قبل ذلك بعبدة فرون ٢ . سنة ١٨٩٢ عاد جمال الدين ثانية الى اسطنبول ، فلقى حظوة كبرى عند السلطان عبد الحميد ، الذي ادرك آنذاك ما لمفكر وداعية عظيم نظير الافغاني من اهمية بالنسبة الى حركة الوحدة الاسلامية التي كان السلطان يتزعمها آنذاك . الا ان رفقة السلطان والعلامة لم تسفر عن شيء ، بحكم العداوات والخلافات العميقة التي كانت تباعد بين اجزاء العالم الاسلامي . وفي سنة ١٨٩٧ حضرته الوفاة ، نتيجة مضاعفات ناجمة عن عملية في حلقه . وفي بعض الروايات انه مات مسموما ٤ .

كان الافغاني ، كما يتبين من هذه السيرة المختصرة رجلا ثوريا ، الهبته حمية دينية حادة لتحرير الشعوب الاسلامية وترقيتها . وكانت رحلاته الاوروبية قد ابرزت له ما اتصفت به هذه الشعوب من الجهل والتخلف . وقد جسدت رفقته المشؤومة للسلطان عبد الحميد ، حلمه بخلافة اسلامية شاملة ، متحررة من ربقة الحكم الاجنبي . وعلى الرغم من انهيار هذا الحلم ، فان الزخم الفكري الذي مد به مشروع الجامعة الاسلامية وحركة التحديث ، انما تجلى في نشاط اتباعه ، لا سيما محمد عبده ، الذي سنتطرق اليه بعد قليل .

التصدي للمذاهب الالحادية

وعلى الجملة ، فان الافغاني لا يبرز حقا كمفكر نظامي او متكلم مفوه . فعولفه المنشور الوحيد ، « الرد على الدهرية » الذي كتبه اصلا بالفارسية ، مؤلف ظرفي يتقصه العمق والتبحر نظير امثاله من المؤلفات الجدلية . وعلى الرغم من انه يوجه نباله الكلامية ، في هذا الكتاب ، ضد « التنشيرية » (الفلسفة الطبيعية) الانتقائية التي اخذ بها احمد خان (توفي ١٨٩٨) - وكان قد التقى به اثناء زيارته الى الهند سنة ١٨٧٩ - فقد كان يقصد الى ابعد من ذلك . فمن بين الماديين او « الدهريين » الذين تعمد مهاجمتهم ديمقريطس وداروين ، بداعي انكارهما لوجود الله تصريحها او تلميحا ٦ .

دور الدين في توجيه المجتمع

وبعد ان يبطل الافغاني الفلسفات المادية والدهرية الملحدة ، يعمد الى التدليل على الدور العظيم الذي لعبه الدين في ميداني المدنية والرقى . لقد علم الدين الانسان ثلاث حقائق كبرى : (ا) الطبيعة الروحية او الملائكية في الانسان ، التي جعلته اشرف المخلوقات ، (ب) ايمان كل طائفة دينية بتفوقها على سائر الطوائف الاخرى ، (ج) التحقق من ان حياة الانسان الدنيا ان هي الا تمهيد لحياة اخرى ، في عالم لا حزن فيه ولا ألم ، قدر للانسان ان يلحق به آخر الامر .

فالحقيقة الاولى حملت الانسان على الترفع عن الانقياد لميوله البهيمية ، والعيش بسلام ووثام مع اقرانه ، والتحكم بفرائزه الحيوانية ؛ وادت الثانية الى التنافس المحمود بين الامم ؛ فبمقدار ما تلتزم الامم بهذه الحقيقة ، يتاح لها الترقى في معارج التقدم والسعي وراء المعرفة ، والابداع في الصنائع التي هي من مقومات المدنية . اما الحقيقة الثالثة فقد ولدت في نفس الانسان الجنوح نحو عالم اسمى لا بد من ان يلحق به آخر الامر ، ويطهر نفسه من الشرور والاحقاد التي ينزع اليها بالطبع ، ويميش بحسب مقتضيات السلام والعدل والمحبة .

كذلك غرس الدين في نفوس ابنائه ثلاث خصال : الاولى الحشمة التي تحصنهم من ارتكاب القبائح ، وتحملهم على التوبة ؛ والثانية الامانة التي لا يقوم ببناء اجتماعي سليم الا بها ؛ والثالثة الصدق الذي يستحيل قيام الاجتماع البشري بدونه .

شواهد من عبر التاريخ

فاذا تصفحنا تاريخ الامم الكبرى في ضوء هذا التحليل ، تبين لنا ان عظمتها انما كانت منوطة بالتحلي بهذه الخصال . وهكذا نرى ان اليونان ، وهم شعب قليل العدد، استطاعوا بفضل هذه الخصال ان يقاوموا امبراطورية كبرى هي المملكة الفارسية ، وان يتغلبوا اخيرا عليها ٧ . الا ان المذهب الدهري الذي دعا له ابيقورس ، وفلسفة اللذة التي نادى بها ، ما ان قوّضا اسس العقيدة اليونانية ، والايمان بكرامة الانسان ومصيره السماوي ، حتى تفشى الاستهتار والفساد في طبقات هذا الشعب وادى الى انهياره ووقوعه تحت حكم الرومان .

كذلك قدماء الفرس الذين كانوا اصلا شعبا عريقا ، عانت تعاليم مزدك فسادا في طباعهم فاصيبوا بالانحلال الخلقي والاجتماعي مما ادى الى خضوعهم لحكم العرب .

اخطار الالحاد والاشتراكية

والامة الاسلامية ذاتها قامت اصلا على اسس دينية وخلقية راسخة . الا ان قيام الدهرية في مصر وبلاد الفرس في القرن العاشر ، تحت ستار الباطنية (الاسماعيلية) ، لم تلبث ان قوضت اسس العقيدة ، وزرعت بذور الشك في نفوس المسلمين ، وابتاحت لاتباعها الخروج عن التكاليف الدينية والزواج الخلقية، زاعمة ان هذه التكاليف والزواج انما وضعت من اجل ضعاف العقول . وما ان فقد المسلمون شكيמתهم الخلقية ، حتى دب الضعف في نفوسهم فاستطاعت « جماعة من قزم الافرنج » ان يكتسحوا بلادهم ويقيموا فيها نحو مائتي سنة . وبعد ذلك بقليل تمكنت جحافل جنكيز خان من ان تجتاح البلاد الاسلامية ، وتدمر المدن وتهدر دماء سكانها .

وفي اعقاب سقوط الامبراطورية الرومانية ، كان الفرنسيون قد ضربوا بسهم وافر من التقدم في ميدان الاداب والعلوم واصبحوا اعظم امة في اوروبا . الا ان القرن الثامن عشر حمل الى تاريخهم الحضاري تبديلا جديريا . فقد احيا فولتير وروسو ابان هذا القرن ، باسم الانارة العقلية والعدالة الاجتماعية ، المذهب الدهري الذي وضعه ابيقورس . فانكروا المعتقدات الدينية وانزلوها منزلة الخرافات ، وجحدوا وجود الله ، واقاموا مكانه آلهة العقل . وكان من جراء هذه الاضاليل ، اندلاع تلك الفتنة التي تعرف بالثورة الفرنسية ، والتي لم يستطع نابوليون نفسه ان ينقلد بلاده من

وبلائها . ورافق هذا الانهيار والتفسخ كوارث اشد وادهى ادت الى استفحال خطر الاشتراكية وسقوط فرنسا تحت الاحتلال الالمانى . حتى كاد مجدها يصبح اثرا بعد عين ٩ .

ويختم الافغانى هذه التاملات فى تاريخ اوروبا بتوجيه المآخذ الخلقية والفلسفية نفسها الى العدميين (النهليست) والاجتماعيين (السوسيايست) والاشتراكيين (الكمونيست) . كما يدعوهم على التوالى . فبحجة مساندة الضعفاء والمساكين ، نادى جميع اولاء بالغاء الامتيازات الانسانية كافة ، واباحة كل الممتلكات . وكم سفكوا من دماء واثاروا من فتن باسم العدالة والمساواة ؛ وقد بنوا مناهضتهم للدين والملكية الخاصة على اساس ان كل الممتلكات منحة من الطبيعة واختصاص انسان ما بها دون سواء خرق « لشرعة الطبيعة » . ويختم بقوله ان دعواتهم ناشطون فى انحاء اوروبا ، لا سيما فى روسيا ، فاذا استتب لهم الامر فالجنس البشرى مهدد بالانقراض . « اماذنا الله من شرور اقوالهم واعمالهم » ١٠ .

مقومات الدعوة الافغانية

هذا التحليل للعوامل الدينية والخلقية الفاعلة فى نشوء الامم وانحطاطها يتصف بالانسجام وبالحمية الدينية التى تعمر جوانبه . ومن الغريب ان « الطبائمين » او الدهريين الذين يهاجمهم الافغانى هم القوضويون والاشتراكيون الاوروبيون واسلافهم من المفكرين المتحررين الذين نشطوا فى فرنسا قبيل الثورة الكبرى . ومع انه يذكر فى « العروة الوثقى » انه قصد الى الرد على « المنتشرين » الهنديين ، فهو لا يذكرهم بالاسم فى صلب الكتاب . والاستنتاج البديهي هو ان الافغانى اراد ان يدحض النزعة « الطبيعية » كنظرية عامة ، والتدليل من خلال ذلك على ان موقف « المنتشرين » موقف متهافت نظريا .

الاسلام دين العقل

من الخواص الطريفة لهذا التحليل ، الفلسفة التاريخية التى بناه عليها ، ودور العقيدة الدينية فى ترقى البشر . ومع ذلك ، يرد الدين الى نظام عقلى من المعتقدات الخالية من اى محتوى غيبى . فالاعتقاد الدينى الاصيل يجب ان يبنى فى عرفه ، على البراهين القويمة والادلة الصحيحة ، لا على تقليد الاباء والاخذ بظنونهم واوهامهم ١١ . وميزة الاسلام انه يامر اتباعه ان

لا يسلّموا بأي مذهب لا يقوم عليه دليل ، وأن لا يتقادوا للاوهام والوساوس ، قال : « هذا الدين يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان في اصول دينهم ، وكلما خاطب خاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم الى العقل . تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة ، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة واهمال العقل وانطفاء نور البصيرة » ١٢ .

الاسلام دين العقل

وعنوان تفوق الاسلام على سائر الاديان الاخرى ، من البرهمية السليبية والمسيحية والزرادشتية ، يكمن في ان عقائده الرئيسية قابلة للبرهان العقلي وخالية من اي عنصر غيبي . ومن البين ان الافغاني مفكر عصري في نظره تلك الى طابع الدين العقلي . ومن الواضح ايضا انه ينكر المفهوم التقليدي للجانب الغيبي في العبادة الدينية ، كما عبر عنه الحنابلة والاشاعرة والمتصوفة بوجه خاص ، بل ان المعتزلة انفسهم وهم عقليو الاسلام الاولون ، ما كانوا يسلّموا بهذه الادعاءات المتطرفة . ومع ذلك ، فنزعته العقلية لم تدفع به ، كما دفعت ببعض المفكرين المسلمين ، من ابن الراوندي حتى ابي العلاء الى انكار العقيدة الدينية جملة لتعارضها مع العقل او لانها من قبيل الفضول . بل خلافا لذلك ، بقي كما يتبين من عرضنا هذا ، واعيا كل الوعي لحقيقة الدين ، كما هو جوهر في تركيب الخلق الفردي الفاضل او في بناء الحضارة البشرية وهكذا « فعقلية » الاسلام وبعده الحضاري (وقد جرّدا من كل عنصر غيبي) سيصبحان من المطالب الرئيسية في تأويل الاسلام تأويلا جديدا في القرن العشرين .

من الافغاني الى محمد عبده

التقى الافغاني ، في اثناء زيارته الثانية لمصر سنة ١٨٧١ ، بمحمد عبده ، العالم الذي كتب له ان يصبح اعظم اتباعه في بلاد الشرق الادنى ، والمروج الاصيل للعنصر الديني في تعليمه . ولد محمد عبده سنة ١٨٤٩ في محلة نصر بمصر ، ومنها انتقل الى طنطا ، حيث تابع دراسته الادبية والدينية على الطريقة التقليدية ١٣ . وكان في اول الامر ينفر من الدراسة ، لكنه التقى في طنطا بالشيخ درويش معلمه الاول ، فترك هذا ابعث الاثر في نفسه . وسنة ١٨٦٦ دخل الازهر ، اعظم المراكز القديمة للدراسات الاسلامية ، ولازمه مدة اربع سنوات . الا انه سرعان ما اصيب بخيبة امل ، سببها المناهج

التقليدية ، والاساليب التعليمية القديمة المتبعة فيه ، وكان النقص الاكبر في البرنامج اغفال علم الكلام والفلسفة . ولما كان الافغاني قد نشأ في بلاد الفرس حيث كان لهذين العلمين شأن كبير ، فبدأ محاضراته العامة في مصر بهذين الموضوعين وكان تدريسهما يعتبر في الازهر بدعة من البدع ١٤ . وقد شعر محمد عبده منذ البدء ، بميل قوي نحو استاذة الاجنبي ، الا انه قبل ان يقدم على دراسة مثل هذه المواضيع الخطرة ، اراد الاستئناس برأي استاذة الاول الشيخ درويش ، فكان ان بدد هذا الشيخ الصوفي مخاوفه ، واكد له ان الحكمة والعلم هما افضل السبل الى معرفة الله وعبادته . وان الجهلة والفاستقن لا غير - وهم شر اعداء الله - يعتبرون دراسة هذه المواضيع بدعة ١٥ .

تأثير الافغاني في محمد عبده

كانت المواضيع التي درسها محمد عبده على استاذة الافغاني تشمل المنطق وعلم الكلام والفلك والالهييات ، في شكلها الاشرافي خاصة ١٦ . والى جانب هذه المواضيع التجريدية ، بث هذا الاستاذ الفد في صدر تلميذه روحا اجتماعية كانت ميوله الصوفية الاولى قد طمستها او كادت . وكان الاقبال على الشؤون المدنية والسياسية نادرا جدا في مصر حتى ذلك التاريخ ، بداعي النفور العام وغياب المؤسسات البرلمانية . فلم يقتصر الافغاني على بعث الرغبة في التعبير الحر في تلامذته ، بل تزعم حركة التحرر الوطني والفكري في مصر . وقد رأى فيه محمد عبده رائد النهضة الفكرية غير المنازع في مصر الحديثة ١٧ . وأستطاع الافغاني بفضل ميوله الصوفية الخاصة ، ان يحرز ثقة تلميذه هذا ، ويوقظه من ذلك السبات الذي كثيرا ما تولده الصوفية في ذوي النفوس الضعيفة . وقد اشار مدون سيرته وتلميذه المعروف الشيخ محمد رشيد رضا ، مع ذلك ، الى الدور الذي لعبه معلمه الصوفي الاول الشيخ درويش ، في حمله آخر الامر على التحول الى حياة الخدمة العامة في الميدان الاجتماعي ، واقناعه بان الصوفية انما كانت اعدادا لهذه الحياة ١٨ .

بين التدريس والتحرير

على ان محمد عبده وجد نفسه انطلقا من محاضراته العامة الاولى على خلاف مع العلماء المحافظين الذين اهتموه بالتكبد عن جادة التقليد .

وكان اقبال التلاميذ على محاضراته في الازهر عظيما ، الا ان المواضيع الفلسفية والخلقية وحتى الكلامية التي كان يتطرق اليها ، لم تلبث ان اثارَت حفيظة الاساتذة المحافظين في تلك الجامعة القديمة . ولم تكن معالجته لهذه المواضيع نظرية او جامعية مجردة ؛ بل حاول في محاضراته على « مقدمة » ابن خلدون . مثلا ان يطبق مبادئ فلسفة هذا المؤرخ على الوضع القائم في مصر ، وان يبيث في طلابه روحا جديدة من الاستقلال والتفكير الطليق . لا تهمنا سيرة هذا المفكر الفذ ، ولا نشاطه في الميدان الاجتماعي الا بقدر . فمن تحرير الجريدة الرسمية ، الى عضوية المجلس الثقافي ، ومن هيئة الازهر الادارية الى منصب المفتي الاكبر للديار المصرية ، استطاع ، من خلال المناصب التي تقلب فيها ، ان يلعب دورا هاما في النهضة الفكرية والدينية التي انطلقت في مصر الحديثة . واهم حدثين في حياته على الصعيد الفكري كانا اشتراكه في تحرير « العروة الوثقى » سنة ١٨٨٤ ، وتوليه في السنة التالية منصبا تعليميا في المدرسة السلطانية في بيروت . وكانت محاضراته في بيروت تتناول العلوم اللغوية والفقهية المتعارفة ، الا انه كان الى ذلك ، يدرس مواضيع المنطق والفلسفة والكلام التي كانت قد اهلمت منذ زمن بعيد ، كما مر معنا ١٩ .

العقل والايمان في رسالة التوحيد

على ان محاضراته في علم الكلام ، تؤلف مادة اشهر كتبه العلمية ، اعني « رسالة التوحيد » ، ويمكن اعتبار هذا الكتاب حلقة مهمة في تلك السلسلة الطويلة من المؤلفات الكلامية التي كان علماء المعتزلة قد استحدثوها في القرن الثامن . تبدأ هذه الرسالة بتعريف علم الكلام او « علم التوحيد » كعلم يبحث في وجود الله ووحدانيته وصفاته وحقيقة الرسالة النبوية . كان هذا العلم ، كما يشير ، معروفا عند الامم قبل الاسلام ، ولكنهم قلما كانوا ينحون فيه نحو الدليل العقلي ، فكان علماءهم يتدعون بالبينات الفائقة للطبيعة او الخارجة عنها ، بـ « المعجزات » او الخرافات او الخطايات . ولما جاء القرآن غير ذلك كله ، فبين بصورة لا تضارع « ما اذن الله لنا ، وما اوجب علينا ان نعلم ؛ لكن لم يطلب التسليم به لمجرد انه جاء بحكايته ، بل ادعى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين وكر عليها بالحجة » ٢٠ . وبالاختصار ، اقام العقل حكما فاصلا في اقرار اليقين ، وبنى احكامه الخلقية على اساس عقلية . وهكذا « تاخى العقل والدين لاول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي

مرسل ، بتصريح لا يقبل التأويل « ٢١ . فتقرر لدى المسلمين ان العقل لا غنى عنه في التسليم بالكثير من المعتقدات ، كوجود الله ، وارسال الرسل، وادراك فحوى الرسالة ، والتصديق بها . وتقرر لديهم ايضا ان من هذه المعتقدات ما قد يعلو على الفهم ، الا انه لا يناقض العقل .

الحركة الكلامية في رسالة التوحيد

الا ان الخلافات السياسية اولا ، والمجادلات الكلامية في ما بعد ، لم تلبث ان شقت وحدة الصف الاسلامي . وكان اول من اذكى نار الجدل في مسائل الكلام واصل بن عطاء ، الذي انفصل عن استاذه الحسن البصري . ومهد بذلك لقيام فرقة الاعتزال . وتمكن الاشعري في ما بعد من تقريب شقة الخلاف بين تمسك المعتزلة بالعقل وتزمت خصومهم (الحنابلة) ، حتى اصبح رايه يعرف بمذهب اهل السنة والجماعة ٢٢ .

اما الفلاسفة الذين ظهروا بادىء الامر ، فقد اخذوا بالفكر المحض ، فرحب بهم اهل الدين ، لاتفاق اساليبهم العقلية مع ما دعا اليه القرآن ، من الاخذ باسباب العقل . الا ان الموقف لم يلبث ان انقلب لسببين :

الاول ، الاعجاب المفرط بفلاسفة اليونان ، لا سيما افلاطون وارسطو ، وتقليدهما دون تحفظ ؛ والثاني زج انفسهم في المنازعات القائمة بين علماء الكلام ، مما اثار حفيظة العامة عليهم . فجاء الغزالي وحمل عليهم حملة تجاوزت حدود الاعتدال ، وزاد في الطين بلة استغلال طلاب الملك للاختلاف بين الفئات الفكرية والدينية المتناحرة فاذكروا روح الشقاق بينهم . ولم يلبث الجهل والضباية العقلية ان انتشرا ، حتى ذرّ قرن العداوة ثانية بين العلم والدين ، بعد ان كان القرآن قد وفق بينهما ٢٣ .

هذا العرض التاريخي لتطور النزعة العقلية في الاسلام لا يخلو من روعة ؛ اولا لطرافته ، وثانيا للنجاح الذي احرزه في ما بعد في اوساط المجددين . ومع ان الاساس التاريخي الذي بنيت عليه قد يكون موضع نظر ، الا ان محمد عبده يمضي قلما في تطبيقه على امهات العقائد الاسلامية . وهكذا فجوهر الاسلام عنده معرفة الله بصفاته الذاتية « اعتمادا على الدليل ، لا استرسالا مع التقليد » ، كما ارشد اليه القرآن . فالتقليد يتنافى مع ما حث عليه الكتاب الكريم من النظر في عجائب الكون ، واستنكار الاخذ بما اعتقده الاباء دون فحص او تمحيص .

الصفات الالهية في رسالة التوحيد

اما محتوى « رسالة التوحيد » الكلامي ، فيتخذ شكلا مالوفا منذ عهد ابن سينا . فبعد ان يعالج مفاهيم الواجب والممكن والمستحيل ، يتطرق الى مسألة واجب الوجود . هذا الواجب يتصف حكما بالقدم والبقاء ، وانتفاء التركيب او طريان العدم والجسمانية عنه . ومن صفاته الوجودية ، صفات الكمال ، اعني الحياة والعلم والارادة ، فضلا عن القدرة على افاضة هذه الكمالات على ما عدها من الموجودات ٢٤ . ثم ان النظام والتدبير العجيبين اللذين نشاهدهما في الكون يشهدان على علمه وحكمته الفائقتين . وهذا العلم خلو من جميع انحاء النقص الذي يعثور علم الممكنات بداعي ما يلحقها من التغير وما تغتفر اليه من الالات . والارادة تجب له بحكم علمه ، ما دام كل ما يوجد عنه من الممكنات ، فانما يوجد وفقا لعلمه وعلى الوجه الذي يقتضيه . الا ان هذا المفهوم للارادة الالهية يتنافى مع مفهوم العامة لها وهو ان الله حر في الاقدام على الفعل او الاقلاع عنه ، وهذا يعارض استحالة التغير في علمه واراادته ٢٥ .

وثمة طائفة اخرى من الصفات التي يسندها القرآن الى الله ، كالكلام والسمع والبصر ، وهي صفات لا يمكن اقرارها بالرجوع الى دليل العقل وحده . الا انها ليست مع ذلك منافية لدليل العقل ٢٦ .

العلم والارادة في رسالة التوحيد

ومن البوادر الطريفة التي وقعت لمحمد عبده في سياق الكلام على العلم البشري ، بادرة يتجلى فيها ترده بين نزعة المعتزلة والفلاسفة العقلية، ونزعة « السلف الصالح » التقليدية - وهي التي اعطت الحركة « السلفية » التي اطلقها هو في مصر اسمها هذا . فهو يستشهد ، على غرار الغزالي ، بحديث نبوي ضعيف يقول : « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا » ، في تأييد موقف لادري صريح يتنافى مع نزعة العقلية التي كثر اللفظ حولها . فموضوع العلم البشري، كما يقول، هو الجوانب العرضية للاشياء التي تقع تحت الادراك البشري ، وقد يتيسر له التطرق من ثم الى معرفة مناسبتها وانواعها والقوانين التي تتحكم بها . اما ادراك كنه الاشياء فمما لا يظاله العقل ، وكذلك ادراك البسائط التي تتركب منها الاشياء ٢٧ . وتعليل ذلك عنده ان معرفة كنه الاشياء لا يدخل في نطاق التدبير الالهي المؤدي الى النجاة ، او التدبير البشري الرامي الى المنفعة او اللذة . فالتدبير

الالهي يقضي بأن يشتغل الانسان بما يناسب مداركه ، لا بما يفوق هذه المدارك . مثال ذلك ان المرء يكفيه ان يعلم من امر النفس انها موجود حي ، اما هل النفس عرض أم جوهر ، وهل هي مفارقة للجسم ام لا ، فاسئلة لا طائل تحتها . كذلك يكفيه ان يعرف من امر الخالق انه موجود ، وانه لا يشبه الكائنات ، وانه ازلي حي ، عالم ، الخ . اما هل الصفات زائدة على الذات فيه ، وهل كلامه غير ما اشتملت عليه الكتب السماوية من معان ، فاسئلة لا طائل تحتها ايضا . والفلاسفة والمتكلمون الذين شغلوا انفسهم في هذه المسائل تورطوا في الادعاء والسفه ٢٨ .

القدر والعدل

ومن القضايا الاخرى التي اثارت فريقا من المسلمين على الآخر ، المسؤولية والجزاء ، والحرية والقدر . فمنهم من قال قول المعتزلة ان الله ملزم برعاية الاصلاح لعبيده في افعاله ؛ بينما ذهب آخرون مذهب الاشاعرة والحنابلة الى ان افعال الله لا تخضع لاي الزام . وخطا الفريق الاول انهم نظروا الى الله نظرهم الى عبد ينفلذ اوامر سيده ، بينما نظر الفريق الآخر اليه نظرهم الى سلطان متعسف يفعل ما يحلو له دون حساب . الا ان الفريقين متفقان في ان افعاله تفصح عن حكمته وان الهوى او العبث لا يمكن ان يسند اليه، لما يتصف به من كمال المعرفة والارادة . والخلاف بين الفريقين لا يعدو في الغالب اللفظ . والفريق الاول اذ ينسب اليه الضرورة ، وصف نفسه بالسفه؛ والفريق الثاني اذ ينسب اليه العبث، وصف نفسه بالجهل ٢٩ .

حرية الارادة

كذلك اثارت حرية الارادة جدلا لا نهاية له . والعقل السليم يشهد ان الفاعل العاقل مدرك لافعاله مختار لها . وعندما يخفق في بلوغ ما يرب ما ، بحكم تدخل قوة لا طاقة له على مغالبتها ، يضطره التفكير الصحيح الى الاقرار بوجود قوة عليا تدبر الكون بأسره وتتحكم بأحداثه . ومع ذلك فمن انكر ان للفاعل نصيبا من المسؤولية عن الافعال التي يقوم بها ، فقد انكر مفهوم التكليف اصلا ، وهذا المفهوم هو اساس الاعتقاد الديني . والمشكلة الكبرى هي تحديد الصلة بين القدرة الالهية وبين الاختيار ، كصفة من صفات الفاعل العاقل . وحلها جزء من اكتناه « سر القدر » الذي نهينا عن الخوض فيه ٣٠ . وتفترض حرية الاختيار ضرورة القدرة على التمييز بين الخير والشر .

وهذا التمييز شبيه بالتمييز بين الجميل والقبيح ، والنافع والضار ، واللذة والالام . وجميع هذه المقولات ، في رأي محمد عبده ، تعرف بالبديهة ، وموضوعاتها تؤلف جانبا من الوقائع التي تجري في الكون ، ولا يشك في بدايتها - الا الجاهل او الاحمق ٢١ .

ويحكم التفاوت في مدارك البشر ، تباينت قدرتهم على معرفة الله وادراك الحياة الاخرى ، والاهتداء الى السبل الموصلة الى السعادة ، في هذا العالم وفي العالم الآخر . لذا احتاج العقل البشري الى معين يعينه على ادراك الافعال الفاضلة والتسليم بالمعتقدات الدينية الصحيحة التي تتوقف عليها سعادته آخر الامر . وهذا المعين هو النبي ٢٢ .

النبوة

ويدور جزء كبير من « رسالة التوحيد » على مسألة النبوة او الوحي ، وهي مسألة كانت منذ عهد الباقلاني تؤلف جزءا لا يتجزأ من المصنفات الكلامية المماثلة . ويقرر محمد عبده هنا ضرورة الرسالة النبوية وامتيزاز المعرفة البشرية ، ودور المعجزات في تأييد رسالة الانبياء . وموقفه من المعجزة في قوتها التأييدية لا يختلف عن موقف المتكلمين التقليديين ؛ لكنه يشدد على ان المقصود بالمعجزة ، ليس بالضرورة ، ما يناقض العقل ، بل ما يفوقه وحسب . ولما كانت المعجزة تخدم غرضا دينيا رفيعا ، فهي تختلف جذريا عن الشعوذة او السحر .

الغرض الرئيسي من الرسالة تهذيب الاخلاق ، لذا كان من الخطل ان نلتمس في الكتاب الكريم اجوبة عن الاسئلة العلمية او التاريخية ، كما حاول بعض نصراء الاسلام مؤخرا . فالاشارات الجغرافية والتاريخية والفلكية ، الواردة في القرآن ، لم يقصد منها النظر العلمي ، بل التدليل على حكمة الخالق ، والاعتبار الخلقي او الديني . فالقرآن كثيرا ما يبحث قارئه على التفكير في عجائب المخلوقات ، من حيث دلالتها على حكمة صانعها ، وعلى طلب المفيد من المعارف دون سواه .

فضائل الاسلام

ان الاسلام هو آخر رسالة انزلها الله على محمد ، « خاتم الانبياء » واكملها . فهو يقر ، كما لم يقر دين سواه ، بشئانية الانسان ، على اعتبار انه مواطن في عالمين : ديني ودينيوي ، وبوجوب خضوعه لسلطة الله دون سواه ،

وبعدم التسليم الا بالحقائق التي يدل العقل على صحتها وعلى هذا النحو حرر الاسلام اتباعه من ربة السلطات السياسية والدينية الاخرى واقر حقهم بالعيش على الوجه الذي يختارونه في ضوء بصيرتهم . اصف الى ذلك انه اثبت حقهم بالتمتع بمباهج الدنيا ، شريطة الا يتجاوزوا حدود الاعتدال في ذلك . وهذا التمتع يكون في بعض الاحوال جزاء لهم على طاعتهم ، بينما يكون في بعض الاحوال الاخرى ، نتيجة جدهم واجتهادهم . وقد بلغ من شمول الاسلام انه لم يدع جانبا من جوانب الحياة الروحية والخلقية والفكرية الا وشرع الشرائع المناسبة لها ٢ .

بين محمد عبده وغبريل هانوتو

لسنا بحاجة الى اطالة القول في نشاط محمد عبده « الحجاجي » . فمقومات مذهبه التجديدي جميعا ترد في نطاق هذه الرسالة الكلامية ، التي تعوض بفصاحتها عما ينقصها من احاطة . الا اننا لا نستطيع اغفال ذكر اشهر محاجاته واعنفها مع غبريل هانوتو ، وزير الخارجية الفرنسية آنذاك ، الذي اثار ما دعاه « مسألة الاسلام » ٢٤ . اي قدرة الاسلام على مواجهة تحديات المدنية الحديثة ، وهي مشكلة ما زالت ، بعد مرور اكثر من نصف قرن ، تشغل المفكرين المسلمين حتى اليوم .

تعليق الاخذ بالفقر

في الرد على اعتراضات هانوتو ، وسواه من نقدة الاسلام الاوروبيين ، يتذرع محمد عبده ، على غرار الافغاني ، بالجواب الرسمي الذي اخذ به نصراء الاسلام : اي ضرورة الفصل البات بين الاسلام والمسلمين-بين مجموعة المعتقدات والعبادات التي كانت عنوان نهضة البشرية في القرن السابع ، وسلسلة القلاقل السياسية والعسكرية التي حطمت وحدة الشعوب الاسلامية ، السياسية والدينية . ان التصدع الذي اصاب هذه الوحدة من الداخل سببه العناصر الاجنبية التي تسللت الى صلب الخلافة في العصر العباسي ؛ وانحطاط الاسلام اليوم ليس الا حلقة في سلسلة من الاحداث التي بدأت بظهور الاسلام ، وبلغت ذروتها بعد قرن واحد ، في حقبة من التقدم لا نظير لها في تاريخ البشر . ففي زمن كانت فيه اوربا تعيش في ظلمة حالكة ، كان الشرق يشع بنور التسامح والانطلاق الفكري ، الذي لم يلبث ان امتد عن طريق الاندلس الى اوروبا الغربية ٢٥ .

وهو يجيب عن الادعاء بأن الاسلام ، نظرا لروح الجبرية التي بثها في معتنقيه ، قام عقبة في وجه تقدم الشعوب الاسلامية ، بقوله اولاً ان الجبرية باشكالها المختلفة ليست وقفاً على الدين الاسلامي ؛ وثانياً ان الاسلام قد اقر حرية الاختيار والكسب ، في ما يقرب من ٦٤ آية ، على الرغم من تأكيده على هيمنة السلطة الالهية على كل ما يجري في الكون . كذلك انكر النبي محمد والصحابة ما تنطوي عليه الجبرية من اتكال وتخاذل . الا ان تسرب العناصر الاجنبية الى صميم الاسلام ، وانتشار حلقات الدراويش ، ادخلا في روع العامة من المسلمين ، ان التسليم بالجبر من مقومات الدين ٢٦ .

الدفاع عن وحدة السلطين

ومن القضايا الاخرى التي اثارها هانوتو ان انفصال السلطة الروحية عن السلطة الزمنية في المسيحية ، اي بين ما لله وما لقيصر ، قد فتح الباب واسما امام تقدم الشعوب الاوروبية ، في حين ان الترابط الحتمي بينهما في الاسلام ادى الى جمود الشعوب الاسلامية ٢٧ . ان جواب محمد عبده اصبح المثال الذي احتذاه نساء الاسلام منذ ذلك التاريخ . ومؤداه التأكيد على الوحدة العضوية في النظرة الاسلامية الى الكون ، واعتبار هذه الوحدة دليلاً على تفوق الاسلام الذي يابى هذا الفصل الاعتباطي بين الروحي والزمني . ولما كان الاسلام « دين الفطرة » لم يكن شعاره « اعطاء قيصر ما لقيصر وما لله لله » ، بل اخضاع قيصر لله ومحاسبته على ما يأتيه من الافعال الحسنة والسيئة ٢٨ . والاسلام خلافاً للمسيحية ، لا يأمر اتباعه بالانقطاع عن الدنيا ، ونبد ملاذها جميعاً ، بل هو يقرر ان « صحة الابدان مقدمة على صحة الاديان » ، لذا اباح التمتع بالطيبات من الرزق : من مأكّل ومشرب وزينة ومنكح ، على شريطة الاعتدال والوقوف عند الحدود الشرعية ٢٩ .

من محمد عبده الى رشيد رضا

كان اشهر تلامذة محمد عبده واتباعه الشيخ محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥) . ولد في طرابلس بلبنان ، ثم هاجر الى مصر سنة ١٨٩٧ بغية طلب العلم على محمد عبده . ومع انه كان يميل اصلاً الى التصوف ، الا ان مطالعة « العروة الوثقى » ألهمت حماسه لاصلاح الاسلام وتجديده ، وهو الهدف الذي كان الافغاني ومحمد عبده قد جعلاه المطلب الوحيد الجدير بالمسلم الاصيل في العصور الحديثة . وقد تجلّى نشاطه التأليفى في تأسيسه

سنة ١٨٩٨ لمجلة « المنار » ٤٠ التي وقفها على الدعوة الى الاسلام والتأكيد على الجوانب الخالدة في رسالته . ويمكن اعتبار هذه المجلة بمثابة التكملة « للعروة الوثقى » التي كانت قد توقفت في اواخر السنة الاولى لصدورها . وجرت « المنار » على غرار « العروة » وراحت تنادي بالوحدة الاسلامية وباقامة امبراطورية اسلامية واحدة ، على رأسها السلطان العثماني ٤١ . وكان اساس المنهج الاسلامي الذي تبنته « المنار » التأكيد على صحة المعتقدات الاسلامية المطلقة ، فضرورة العودة الى الصراط المستقيم الذي نهجه « السلف الصالح » ، الذين كانوا يستنرون بالقرآن والحديث قبل انتشار البدع والاهواء .

هذه الدعوة « السلفية » لم تكن لتحتوي على عناصر جديدة لم يناد بها ابن تيمية في القرن الرابع عشر او الافغاني ومحمد عبده في التاسع عشر . فقد كانت في ابلغ اشكالها اعادة لنداء الحنابلة الجدد بضرورة العودة الى طرق السلف القويمة ، وقد صيغت بعبارات اشد انسجاما مع الظروف السياسية والثقافية التي عايشتها الشعوب الاسلامية في اواخر القرن الماضي ، وما زالت اصداؤها تدوي في الاوساط الفكرية المعاصرة في مصر وفي سائر انحاء العالم الاسلامي .

الفصل الثاني

التجديد في الهند

سيد احمد خان . امير علي محمد اقبال

رائد التجديد احمد خان

ان اول مجدد يعتقد به في تاريخ الاسلام بالهند هو سيد احمد خان البهادوري . ولد في دلهي سنة ١٨١٧ ، وتلقى الدروس الدينية التي كان ابناء المسلمين الاثرياء يتلقونها ، وكتب مقالات دينية وتاريخية عديدة كانت تعكس ميول الوهابيين المحافظة ٤٢ . وبعد فتنة سنة ١٨٥٧ . عمل جاهدا على التقارب بين المسلمين والانكليز ، واستنبط نمطا جديدا من العقيدة الاسلامية لا يختلف جذريا عن المسيحية . وكان مرد التشابه بين هاتين العقيدتين على زعمه ، الى نظام خلقي طبيعي لا اثر للعناصر الغيبية فيه ، وهو الذي رد عليه الافغاني في كتابه « الرد على الدهرية » ، كما مر معنا . وفي سنة ١٨٧٠ قام احمد خان بزيارة قصيرة الى انكلترا تعرف في اثنائها الى الثقافة الغربية (البريطانية) وبلغ اعجابه بها حد الاسراف . ولدى عودته الى الهند شرع باصدار مجلة باللغة الاوردية دعاها «تهذيب الاخلاق» وبوضع تفسير للقرآن بالاوردية صاغه بأسلوب عقلي حديث . كذلك اسس سنة ١٨٧٥ الكلية الانكليزية الشرقية المحمدية ، التي تحولت في ما بعد الى « جامعة عليكره » .

الحقيقة الدينية والعقلية الطبيعية

ان محك الحقيقة الدينية ، في رأي احمد خان ، هو اتفاقها مع مقاييس العقل الطبيعي . لذا راح ، في تفسيره للقرآن ، يؤول الاحداث المعجزة او الخارقة تاويلا يتفق مع هذه المقاييس ، وبعبارة اخرى يفسرها تفسيراً طبيعياً . اما المصادر الاخرى للعقائد او الشعائر الدينية ، كالاحاديث والاجماع ، فقد رفضها جميعاً ، وجعل من النص القرآني ، لا سيما السور المكية منه ، اساساً للمذهب خلقي وروحي يتفق كل الاتفاق مع الطبيعة Nature . من هنا

نشا اسم « النيتشرية » الذي اطلق على اتباعه . وعنده ان كل اعتقاد او فعل يمكن التدليل على انه لا يتفق مع هذا المذهب جدير بالرفض ، كالحرب والعبودية واستعباد الرجل للمرأة ٤٢ .

من احمد خان الى امير علي

كان لهذه الروح التحررية ممثلون آخرون في الهند . ولعل السيد امير علي (ت ١٩٢٨) ابرز هؤلاء في العقود الثلاثة التي تلت وفاته . ان امير علي كان يوافق احمد خان اصلا في آرائه التحررية ، فقد دفع قدما بآراء احمد خان هذه مستانفا التدليل على انسجام الاسلام مع التحررية العصرية . ويذهب امير علي الى ان روح الاسلام يمكن ردها الى تلك الفكرة ذاتها التي تقوم عليها النزعة التحررية . وهو يزعم كما زعم قبله عدد من المفكرين المسلمين ، شيمة رشيد رضا مثلا ، بان جدة التحررية الحديثة ليست الا وهما ، وان للمسيحية الغربية والعلم الغربي اساسا راسخا في التراث الاسلامي ٤٤ .

اهمية البعد التاريخي في الاسلام

ان حس امير علي التاريخي ، كما يبدو ، ادق من حس احمد خان ، وفهمه للاسلام كدين في بعده التاريخي اعمق جدا . تدل على ذلك اشاراته العديدة المستفيضة الى تاريخ الآداب والفلسفة والعلوم الاسلامية ، وكتابه المعروف « مختصر تاريخ المسلمين » ، الذي ظهر اولا سنة ١٨٩٩ . فهو لا يتجاهل في هذا الكتاب النواحي القائمة في التاريخ الاسلامي ، ولكنه يطلها بأنها نتائج طبيعية لعوامل الفساد والانحلال التي تتمرض لها جميع الحضارات . وعنده ان التبعة في هذه الاحوال ، كما رأى الافغاني ومحمد عبده قبله ، ينبغي ان لا تلقى على عاتق الاسلام ، بل على عاتق الشعوب الاسلامية التي ضلت عن حقيقة دينها او قصرت عن بلوغ المثل التي وضعها لهم . والاستفراق في التاريخ ، كما يحذر ، ينبغي ان لا يقوم عقبة في وجه التقدم ، بل ان يكون حافزا على التقدم المطرد ، وذلك باستغلال الاساليب الشرعية الخاصة بالاجتهاد والتي قامت عليها امجاد صدر الاسلام ٤٥ .

دسوخ القيم الروحية والخطية

الا ان امير علي كان اقل تسامحا من احمد خان ، تجاه الاديان الاخرى ، نظير البوذية والبرهمية والمسيحية ، فنظرته الى البوذية والبرهمية تشارف

السخرية ، والمسيحية التي يشر إليها أحيانا بعطف ، لا تنجو دوما من نقده او استخفافه . وعلى العموم فهو يكرر دون تمحيص الفكرة الاسلامية التقليدية القائلة ان المسيحية التاريخية التي عرفها النبي محمد في القرن السابع كانت مسيحية فاسدة ، شوهتها قرون من التناحر السياسي او النزاع العقائدي . وهو ينسب انتصار الاسلام الرائع في القرن السابع الى ما تسببت به المسيحية من اشاعة في العالم ، مما عمل الاسلام على انقاذه منهما ٤٦ . وحتى اليوم ، مع وطأة تصاريف الحدثنان ، ومن التآكل الناجم عن قرون من الشقاق ، قد بقي الاسلام في ما رأى سليما معافى ؛ وذلك بداعي ما به من المناعة ضد الفساد ، انفرد بها دون سائر الاديان . وهكذا فنظرته الى الاسلام التاريخي تبقى على الرغم من سعة اطلاعه ، رومانسية الطابع . ان تحريرة امير علي الرومانسية احد الشواهد الباكرة على روح من التبرير العام ، تشيع اليوم في الاوساط الفكرية الاسلامية ، من الهند وباكستان حتى مصر والمغرب . فقد اكد هذا الكاتب ، بفصاحة ومعرفة لم يبلغ شأوه فيهما الكثيرون من معاصريه او لاحقيه ، على رسوخ القيم الروحية والخلقية في الاسلام ، التي جعلت من هذا الدين ، كما يقول : « دين المعاملة والتفكير والتكلم الصحيح ، المبني على المحبة الالهية والتعاقد العام والمساواة البشرية في نظر الرب » ٤٧ . فهو بكل اختصار دين « يتفق اتفاقا تاما مع التيارات التقدمية » وعامل فعال من عوامل التمدن ٤٨ .

من امير علي الى محمد اقبال

ومع كل ما كان لامير علي من اهمية كداعية اسلامي ، فقد كان جل اعتماده في تأويله للاسلام على التبحر التاريخي . على ان اهم محاولة - ولعلها المحاولة الوحيدة - لتأويل الاسلام تأويلا فلسفيا معاصرا هي تلك التي قام بها مفكر هندي آخر وشاعر ذو حس مرهف وعالم واسع الاطلاع على الفلسفة هو محمد اقبال (ت ١٩٣٨) ، فهو عوضا عن ان يستند الى التاريخ في التعبير عن النظرة الاسلامية الى الكون تعبيرا عصريا ، جريا على سنة امير علي ، يعمد الى الاقتباس من التراث الفلسفي الغربي دون تحفظ . ولم يكن غرضه من ذلك التدليل على اصالة النظرة الغربية ، بل كان بالاحرى اتفاقا مع الرؤيا القرآنية للكون . وهكذا فالتنسيق الذي يعمل على بسطه في كتابه « اعادة تركيب الفكر الديني في الاسلام » يشبه بضخامته التنسيق الذي قام به الفزالي قبل ذلك التاريخ بنحو الف سنة ، في كتاب « احياء

علوم الدين » . اما من حيث الجوهر ، فهو اشبه بتنسيق الكندي وابن رشد في التوفيق الذي حاولاه بين نظرة اليونان الفلسفية الى الكون ونظرة الاسلام الدينية اليه . والفرق الرئيسي بين الفريقين ان المقولات التي استخدمهما الكندي وابن رشد كانت مستمدة من افلاطون وارسطو وافلوطين ، بينما المقولات التي استخدمهما اقبال كانت مستمدة من هيفل وهوايتهد وبرغسون . ولئن تغير الاساتذة ، فان المشكلة في جوهرها ما زالت واحدة ، وهي محاولة سد الشفرة بين الفكر النظري والعقيدة الدينية .

تحصيل اقبال واسفاره

ولد محمد اقبال في سيالكوت من اعمال البنجاب سنة ١٨٧٨ ، وتلقى تعليمه الابتدائي في مسقط راسه وفي مدينة لاهور . وسنة ١٩٠٥ سافر الى انكلترا والمانيا ، حيث تابع دراساته الفلسفية ، ثم عاد بعد ثلاث سنوات الى الهند ليمارس فيها المحاماة . ويقول ولفردك . سميث ، ان ثلاثة اشياء تركت اثرا عظيما في نفسه بالنسبة الى اوربا : الحيوية والنشاط في الحياة الاوروبية ، فالامكانيات الضخمة المتوافرة للانسان ، ثم الاثر اللاانساني الذي تركه المجتمع الرأسمالي في نفس الانسان الاوروبي ٤٩ ، وقد قوتى الاعتبار الاخير ايمانه بتفوق الاسلام كمثال خلقي وروحي ، فوقف حياته على الدفاع عن هذا المثال وعلى تطويره . وكانت المحاضرات الست التي القاها في مدراس سنة ١٩٢٨ - ١٩٢٩ اسهامه الكبير في مهمة ايقاظ ابناء دينه في الهند ، واعادة النظر في الاسلام بمفاهيم معاصرة وحية ، مستمدة بالدرجة الاولى من حصيلة الفكر الاوروبي في القرن التاسع عشر واول العشرين .

عنصر التجربة في الدين

ينظر اقبال الى الدين كتجربة مركبة ، عقلية من ناحية وخلقية او روحية من ناحية اخرى . فالدين ليس كما يقول «فكرا بحتا او شعورا بحتا» ، ولا عملا بحتا ، بل هو تجل للانسان بكامله « ٥٠ . فهو اذن لا يعارض الفلسفة وانما هو جانب هام من ذلك الاختبار الشامل للحقيقة الذي ينبغي ان يكون للفلسفة موضوع عناية وتامل . وهذا ما يؤيده القرآن بوضوح اذ يخص العلم والتفكير بمركز رئيسي في الحياة . فمن الناحية التاريخية ، كان متكلمو الاشاعرة هم الذين استفلوا استفلالا تاما الاساليب الجدلية المستمدة من الفكر اليوناني في دفاعهم عن العقيدة الصحيحة وفي تحديدهم لمعالمها ٥١ .

ولقد غالى المعتزلة وابن رشد في اعتمادهم على العقل ، حتى غفلوا عن ان الانفصال عن « التجربة الحية » في ميدان المعرفة العلمية والدينية غلط فاضح . اما الغزالي فقد عرّض ببيان الدين ذاته للخطر ، اذ اقامة على اساس مضطرب من الشك الفلسفي القائم بدوره على الزعم ان الفكر المتناهي عاجز عن ادراك اللامتناهي .

ادراك اللامتناهي بالعقل

اذا عجز الفكر ، وقد تصورناه هذا التصور الضيق ، عن ادراك اللامتناهي ، فما ذلك الا لانه : (ا) يخطيء فهم طبيعة هذا اللامتناهي كحقيقة كامنة في الكون ليست تجلياته المتعددة في شتى المفاهيم المتناهية الا فترات خاصة او وجوها معينة لتلك الحقيقة ؛ (ب) يخطيء فهم طبيعة الفكر الفاعلة ، وهي تفتق عن ذاتها في الزمان من خلال « سلسلة من التخصيصات المعينة » التي يشير اليها القرآن باسم « اللوح المحفوظ » .

ان المفهوم الذي ينطوي عليه القرآن للعالم الحسي هو في جوهره مفهوم حقيقة مخلوقة يندمج فيها الواقع والمثال ويتشابكان ، فتكشف عن مخطط عقلي واضح . ولكنه ليس لهذا السبب « عالما متحجرا » او مخلوقا ناجزا قد فرغ الله من صنعه ، بل هو عالم يحقق ذاته باستمرار في مدى شاسع من ابعاد الزمان والمكان . والانسان ، بوصفه امضى قوة في هذا العالم ، هو الفاعل الرئيسي او المشارك لله في عملية نقل امكانيات الكون اللامتناهي الى حيز الوجود الفعلي ٥٢ .

وجود الاله ونظام العالم

ان الانسان ليدرك طبيعة هذه الحقيقة المعقدة الدائمة التفتق ، من خلال التجربة الروحية . ولهذه التجربة جانب ظاهر او اختباري من جهة ، وجانب باطني او صوفي من جهة ثانية . ومعك اصالتها ليس تطبيقيا وحسب ، بل هو فلسفي او نظري ايضا ، ما دامت تلك التجربة لا تخلو من محتوى ادراكي . وبعد ان ينتقد اقبال الادلة التقليدية الاربعة على وجود الله ، اما من حيث انها تبرهن على وجود كائن تزعمه لا متناهي ، وهو في الواقع متناه ، او من حيث انها تفترض فجوة عميقة بين الوجود والفكر تجعل عملية التدليل عقيمة كليا ، ينتهي الى اقرار وحدة الوجود والفكر . وبناء على هذه المقدمة يتطرق الى التدليل على وجود الله . ومفتاح هذا التدليل عنده هو المفهوم

القرآني الذي ينص على أنه « الاول والآخر ، الظاهر والباطن » ٥٢ . لكنه عوضا عن أن يستقل هذه البيئة مباشرة ، يسلك طريقا فلسفيا متعرجا يقوده من باركلي الى هوبتهد فراصل فاينشتين فبرغسون . ان ما ينكره هؤلاء الفلاسفة جميعا ، في عرفه ، هو « فرضية المادية المحضة » التي ابطلتها التطورات الحديثة في الفيزياء النسبية والمفهوم الميتافيزيقي للتحول وللطور الخلاق .

التطور الطبيعي بين التفسير والاطلاق

الا ان اقبال لا يسلم بأي من هذه المفاهيم بدون تحفظ . فالتطور الخلاق في نظام برغسون يمكن الاعتراض عليه لانكاره للغائية التي يعتبرها خطأ مرادفة للجبرية المتحجرة . والغائية مع ذلك ليست بالضرورة مغلقة . ففي القرآن مثلا يعتبر الكون في تطور دائم ، الا ان مخطط هذا التطور ليس ثابتا او جامدا . « وعندي » ، كما يقول ، « لا شيء يتنافى مع النظرة القرآنية اكثر من الفكرة القائلة ان الكون هو التحقيق في الزمان لمخطط قد اعد من قبل » ٥٤ .

ومع ذلك فان فكرة الديمومة المحضة عند برغسون تعطينا « كشفا مباشرا لطبيعة الوجود النهائية » ، كبدا روعي او كدات تحقق ذاتها باستمرار ، ليس في الزمان المتعاقب ، بل في حركة داخلية من الدوام او النمو المتطرد . والمسرح الذي تتمثل عليه العملية الخلاقة في تجلي الذات الالهية غير المحدودة ، او نمط السلوك المنسق الخاصة به من حيث هو ذات مطلقة ، هو الطبيعة . وهكذا « فالطبيعة بالنسبة الى الذات الالهية شبيهة بالخلق بالنسبة الى الذات البشرية » ٥٥ . ولم يعبر برغسون وحده عن هذه الفكرة الحية في التحقيق الدائم لامكانيات الله الخلاقة ، بل هذا ما قاله غوته ايضا .

النزعة الروحية في مذهب اقبال

وفضلا عن النظريات الفلسفية والعلمية الحديثة ، يجد اقبال نظائر لهذا المفهوم الحي لله ، كإرادة او طاقة خلاقة ، في مذهب المتكلمين الاشاعرة في الدررة او الجزء . فالعالم في رأي الاشاعرة ، ليس نظاما قائما من الدوات الجوهرية ، الشبيهة بجواهر ارسطو ، بل هو تيار من الدرات التي يخلقها الله باستمرار ، مقرون بتيار من الاعراض الايجابية او السلبية التي تتوقف

عليها طبيعة الموجودات المخلوقة في الكون ٥٦ .

ولكي يضمن اقبال اتفاق هذه النظرية مع روح الاسلام ، يعمد الى تاويل المذهب الذري عند الاشاعرة « كمونادولوجيا » ، او تعددية روحية ، يعتبر بحسبها كل جزء من اجزاء الوجود او عنصر من عناصره كائنا روحيا اي ذاتا او نفسا . وكلما تعالت الذاتية او الوعي، تعالي وجود الذات، فباتت اقرب الى الله . وهو ينكر مفهوم الاشاعرة للنفس كمرض باعتبار انه ناشز، ويستعيز عنه بمفهوم الذات الروحية ، كجوهر نفسي بسيط وغير متجزئ او متحول ، هو بمثابة المحور لحوال الانسان الذهنية والعاطفية . وصاحب هذا المذهب الاشهر في الاسلام ، في عرفه ، هو الغزالي . بهذه النظرة نتغلب على الثنائية العرضية المؤلفة من النفس والجسم ، وتبدو الذات المتناهية كمظهر للذات المطلقة الحالة في الطبيعة ، والتي يلحها القرآن «الاول والآخر والظاهر والباطن» ٥٧ . وقد عبر كبار المتصوفة كالحلاج والبسطامي والرومي، تعبيرا فذا عن هذه الحقيقة ، في شطحاتهم التي اعتبروا بحسبها الذات اللامتناهية عين الذات المتناهية ٥٨ .

النزعة الاستقرائية في الثقافة الاسلامية

وعند اقبال ان الفكر الاسلامي في مدافعتة للفلسفة اليونانية ، انما اعاد التأكيد على الحس القرآني بواقعية الوجود في شكلها الحسي والروحي . وبهذا المعنى ، تمثلت بولادة الاسلام ولادة « العقل الاستقرائي » ، الذي اتاح الفرصة لقيام ثقافة ذات نمط عصري . وعملت ردود عدد من التكلمين ، كابن حزم وابن تيمية ، على المنطق الارسطوطالي في تعبيد الطريق امام منطلق جون ستوارت ميل الاستقرائي، والنزعة التجزيبية في الفكر العلمي الحديث . وينسب المؤرخون الاوروبيون عادة الى روجر بيكون ادخال الروح الاستطلاعية الجديدة في البحث العلمي ؛ ولكن اقبال يسأل : « اين تلقى روجر بيكون دراسته العلمية ؟ » ويجب فورا عن سؤاله : « في جامعات اسبانيا الاسلامية » ٥٩ . وهذا يثبت بصورة قاطعة ، في رايه ، ان الدعوى القائلة بأن الفلسفة اليونانية حددت طابع الثقافة الاسلامية لا اساس لها قط . فبينما كانت الفلسفة اليونانية تعنى بالتجريدات بالدرجة الاولى ، كانت الثقافة الاسلامية تدور على الحسيات اصلا ، وبينما كان هدف الفكر اليوناني التناسب ، كان هدف الثقافة الاسلامية ، في جوانبها النظرية والصوفية ، استيعاب اللامتناهي والتمتع به ٦٠ .

الفلسفة الحديثة في مذهب اقبال

لن نتوقف طويلا عند تحليل اقبال العام للثقافة الاسلامية ولمفهوم الوجود في الاسلام . فكثيرا ما يستشف في قضايا اسلامية تقليدية مفاهيم هيفيلية او برغسونية بحتة . والعلاقة بين هذه المفاهيم والآيات القرآنية التي يستشهد بها كثيرا ما تحيء واهية جدا . وعلى غرار غيره من المفسرين المجددين للقرآن ، وخاصة ز الهند ، يكمن خطأ اسلوبه التفسيري في اهماله للقرائن التي احاطت بالتنزيل القرآني ، أي بما يدعوه المفسرون عادة بأسباب النزول ، اعني الظروف التاريخية التي جرى فيها التنزيل .

اقبال - ما له وما عليه

ومهما يكن من امر ، فقارئ كتاب اقبال « اعادة تركيب الفكر الديني في الاسلام » ، لا يتمالك الشعور الطاعني بسعة علمه ، وبرحابة تأملاته المتأفزيقية والدينية . الا ان لباقتة التعبيرية وبراعته الانتقائية كثيرا ما يزعجان القارئ . فهو من ناحية ، كثيرا ما يتطرق من قضية الى اخرى وليس بينهما الا اوهى الصلات . ومن ناحية ثانية ، غالبا ما يستشهد بآراء بعض عظام الفلاسفة والعلماء يدعم بها اقواله ، ولكنه لا يلبث ان ينقلب عليهم ويبرز ما في اقوالهم من تضارب وضعف . وكثيرا ما يبلغ من وفرة استشهاده بالثقافات القديمة او المحدثين ، المسلمين منهم والغربيين ، ما يترك القارئ منقطع الانفاس . ففي مدى ست صفحات مثلا يورد الاسماء التالية : باركلي وهوايتهد واينشتين وراصل وزينون ونيوتن والاشعري وابن حزم وبرغسون وكانتور واوسبانسكي ، هذا اذا اقتصرنا على اشهرهم ٦١ .

وعلى الرغم من هذه الهفوات ، لا يمكن انكار ما قام به محمد اقبال من محاولة فذة عميقة الجذور ، لم يبلغ شأوه فيها أي مفكر في القرن العشرين ، لاعادة النظر في المشاكل الاسلامية الاساسية في ضوء اعتبارات حديثة . ولا نستغرب انه كان في غمرة هذه المحاولة ، يجتجح الى نسيان مقدماتها ويلقي غير عامد تبعة تفسير القرآن على عاتق طائفة غريبة من الفلاسفة والعلماء ، من باركلي حتى اينشتين . ان جل المجددين والمفكرين المتحررين من المسلمين قد اخطأوا في تجاهل ابعاد الاسلام التاريخية او قللوا من شأنها ، وهو ذنب لا يفتقر . فهم في الكثير من الاحيان ، يستشهدون بالقرآن في تأييد قضايا كلامية او فلسفية لم يحلم بها القدماء ، ولذلك تراهم يبحثون ابدا عن المعاني الباطنية في الآيات القرآنية . ولقد اتقن الصوفيون والاسماعيليون وسواهم

كثيرون هذا الفن ، الا ان الاسلام التقليدي كان دوما ينظر شزرا الى هذا المنهج المبتدع . اما اليوم ، فممارسة هذا الفن غير ممكنة باسم العقل او بحجة التقدم الابعثدال ؛ والا آذنت بتقويض اسس الدين الاسلامي واستعاضت عنها بأوهام الحالمين وتصورات ارباب الخيال .

واخيرا ، فان المجددين ، بربطهم ما بين النظرة الاسلامية او القرآنية الى الانسان والعالم ، وبين المراحل الحالية من التطور العلمي ، على غرار ما فعله اقبال خاصة ، قد اقترفوا خطأهم الخطير الثاني ، ما داموا يلحقون حقيقة الاسلام الدينية بطور من اطوار الحقيقة العلمية ما زال موضعا للشك . واذا كان ثمة عبرة يعلمنا اياها تاريخ الاكتشاف العلمي ، فهي ان هذه الاطوار العلمية ذات طبيعة زائلة سواء اقترنت بأسماء عريقة ، كارسطو وبطليموس ، او بأسماء رواد محدثين ، كنيوتن وادينتون واينشتين .

الفصل الثالث

الوضع الفكري للغرب

المناهضة الفكرية للغرب

عالج كل من الافغاني ومحمد عبده وامير علي واقبال ، كل على طريقته ، مشكلة التجديد ؛ واستخلصوا العناصر الباقية في النظرة الاسلامية الى الحياة في عصر متطور هيمنت عليه مقومات الفكر الغربي . ومع ان كلا منهم تلقى تأثير الافكار الغربية ، فقد بقي في صميم نظرتهم التجديدية هاجس من الارتباب بالثقافة الغربية وبتفوق النظرة الاسلامية الى الحياة .

وقد هيمن على الفكر التجديدي في العقود الثلاثة الاخيرة من القرن الحالي تلك الروح المناهضة للغرب بذاتها . ففي كثير من الاحوال ، يبدو الجيل الجديد من المجددين اكثر تطرفا ، وان كانوا اقل تحجرا . لكنهم بصورة عامة يواصلون الجهود النظرية نفسه الذي استهله هؤلاء الرواد، ويسيطون القضايا الكبرى ذاتها التي رسموا خطوطها في كتاباتهم الخلافة .

سيد قطب والغرب المسيحي

من العبث سرد اسماء جميع المفكرين المعاصرين ، او جلتهم ، ممن اقتصر نشاطهم على تعميم المسائل التي عالجهما المفكرون الاصيلون الذين اتينا على ذكرهم . فسيد قطب ومحمد البهي يمثلان التيار المناهض للغرب في الشرق الادنى اليوم . ففي كتابه « الاسلام ومشكلات الحضارة » (١٩٦٣) ينطلق سيد قطب من حكم له على الحضارة الغربية ، هو انها فشلت فشلا ذريعا في حل مشكلات الانسان الحديث ، وذلك نتيجة التزامها بالمثال الروحي الاجوف الذي تقيمه المسيحية للحياة وتبشر به ؛ في حين ان الاسلام وحده ، بحكم نظرتة الشاملة الى الحياة ، في كلا جانبيها الروحي والزمني ، قادر على تأمين النجاة للانسان المعاصر . فالفصل المصطنع بين جانبي الحياة الديني والعملية لا اساس له في الاسلام . وحتى النزاع بين العلم والدين الذي هو من سمات الحضارة الغربية ، لا اثر له في الاسلام . فالاسلام ،

كما يدل على امر علي واقبال ، كان دوما والعلم على وثام ، بل هو الذي مهد لانطلاق الروح العلمي في العصور الوسطى . الا ان المفاصد التي نجمت عن سوء توجيه هذا الروح في العصور الحديثة ، ان في الصناعة او التكنولوجيا او الاقتصاد او علم الحياة ، لم تكن من صنع الاسلام .

محمد البهي ودعاة الثقافة الغربية

ان ماخذ محمد البهي في كتابه « الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » (١٩٥٧) اعنف لهجة ، فهو لا يستهدف اعداء الاسلام الغربيين فحسب ، بل يتناول كذلك دعاة التحرر والتجديد من المسلمين ، من محمد اقبال حتى طه حسين ، ممن يتهمهم بالخنوع للغرب . فقد حاول الاول تأويل الاسلام في ضوء مقومات الفلسفة الغربية ، بينما اخضع الثاني دراسة الشعر الجاهلي (سنة ١٩٢٦) للاساليب النقدية المعتمدة لدى العلماء الغربيين ، فقوض بذلك الدعائم الادبية والدينية التي يقوم عليها الفكر الاسلامي . ويندد البهي على سعيد آخر . بالعلمانيين من علي عبدالرازق حتى خالد محمد خالد ، لانهم شوخوا طبيعة الاسلام او اساءوا تأويله ؛ وهو الذي لا يقر ، كما رأينا ، التمييز بين جوانب الحياة الدينية والمدنية . وفي رايه ان نزعته العلمانية هذه مستوحاة ، آخر الامر ، من المفاهيم الغربية او المسيحية المقابلة .

اعتدال العقاد بين المتطرفين

ومن دعاة التجديد المعتدلين الاديب الناقد المعروف عباس محمود العقاد (ت ١٩٦٥) ، الذي شغل مركزا ادبيا وفكريا عاليا في الاوساط الفكرية وحافظ عليه حتى وفاته . ففي طائفة من الكتب الدينية التي صدرت له في مدى ربع قرن ، تناول هذا المؤلف عددا من المشاكل الكبرى التي تواجه المفكرين المسلمين اليوم . ففي كتاب باكر له هو « عبقرية محمد » (١٩٤٣) يدافع عن النبي محمد ويرد عنه هجمات الخصوم وتجنههم عليه ، ويبرز عبقريته الخارقة في الميدان العسكري والسياسي والاخلاقي والعلمي والديني . ويحاول كذلك ان يحلل الظروف الدينية والسياسية والثقافية التي نشأ فيها الاسلام في القرن السابع ، ويشرح دوره في انقاذ البشرية من الافات التي تسربت اليها بحكم الفساد والجهل مما جعل ظهوره في تلك الحقبة مرحلة ضرورية في المخطط الالهي لانقاذ البشر ، كما اشار الى ذلك

ايضا امير علي .

ثم ان بعض انتقادات العقاد كانت موجهة نحو العقليين او اللاادريين الذين يعتبرون العقيدة الدينية فضلا او وهما . وفي رايه ان هنالك حجتين بارزتين توجهان عادة ضد اصالة العقيدة الدينية ، هما : استحالة وجود الشر في عالم يهمن عليه اله عادل قدير ، من جهة ؛ وطابع الخرافة الذي يغلّب على بعض المعتقدات الدينية التي لا يمكن تعليلها على اساس الاختبار الحسي او البرهان العقلي ، من جهة ثانية .

والعقاد ، في جوابه على الحجة الاولى ، اي وجود الشر في العالم ، يكشف بوضوح عن تفكير بعيد الغور . فوجود الشر في عالم مخلوق ضرورة منطقية ، لانه يستحيل على الكائن الكامل ان يخلق نظيره في الكمال . وبالتالي كان النقص صفة ملازمة للكائن المتناهي ، فكان الشر الذي نشاهده في العالم مرتبطا بهذا النقص آخر الامر . اما احتمال امتناع الله عن خلق العالم جملة ، مع الاعتقاد باله كامل وقادر ، فينطوي على تناقض منطقي ، لان معنى القدرة هو اخراج المقدور الى حيز الوجود ١٢ . وكذلك رد الاعتقاد الديني الى الخرافة فان فيه شيئا من التمثل ، لان نقاد الاعتقاد الديني عاجزون عن كشف الغطاء عن كل ما في الكون من اسرار ، او عن تقديم بديل للدين يؤدي المهمة الثقافية والخلقية ذاتها التي اداها الدين في تاريخ البشر .

ان دور الدين الرئيسي هو تنظيم « العلاقة بين الفرد والوجود بأسره ، وميدانه يتسع لكل ما في الوجود من ظاهر وباطن ، ومن علانية وسر ، ومن ماض ومصير ، الى غير نهاية » ١٣ . ويلزم عن ذلك ان امتياز دين ما على دين آخر منوط بشموله وسمو عقائده وشعائره . فاذا وجدنا ديانة تفصم بين مطالب الروح ومطالب الجسد ، بين السماوي والارضي ، فتلك الديانة لا تبلغ شأو ديانة تنظر الى الحياة نظرة شاملة . وهذا بالفعل عنوان امتياز الاسلام على المسيحية والوثنية .

الوجودية في نظام بدوي

ويعكس فريق آخر من المفكرين العرب المعاصرين التيارات الفلسفية في الغرب . فمن الوجوديين ، لسعل عبد الرحمن بدوي في مصر وريته حبشي في لبنان المع مفكري اليوم . فقد تناول بدوي في « الزمان الوجودي » (١٩٤٣) وفي « دراسات في الفلسفة الوجودية » (١٩٦١) اهم بنود الوجودية . كما اولها مارتن هيدنير . فالطابع الرئيسي للوجود الزمني ،

في عرفه ، هو الوجود في الان Dasein . وما الاتصال الذي ينسب الى الوجود ، وما يلزم عنه من امتداد في الماضي والمستقبل ، غير وهم متصل برغبة الانسان في الحد من سلطان الزمان الذي يأتي على كل شيء ، اي برغبته في البقاء . وهذا الاتصال خاصة من خاصيات الوجود « الماهوي » ، اي الامكان المحض السابق للوجود ، وحسب . فالوجود الفعلي دوما حاصل زمني في الان ، وكل ما خرج عن ذلك ، فلا وجود له مطلقا . اذ كل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم ، مصدره التجريد الكاذب لعقل واهم يحاول ان يقسر الاشياء الوجودية على الدخول في قوالبه المتحجرة . ومصدر القول به محاولة الانسان القضاء على الجزع من الزمان ٦٤ .

من هنا تتبين لنا الصلة الوثيقة بين الزمان وادراك الانسان له . فالوجود الفعلي في الزمان يلحق به قلق كوني لا مفر منه . فاذا تحقق الانسان من ذلك ، تمرد على الزمان واباه او فر منه بتزييفه او انكاره ، وذلك باثبات الوجود السرمدي كضرب من الوجود الذي يتخطى الزمان . وكل ذلك عبث ، لانه يفضي الى تضليل الانسان والحط من قدره ، وتعليقه بالاماني الكاذبة . واولى بالمرء ان يسلم بواقعه الزمني ، ويواجه هذا البلاء المحتوم برباطة جأش خليقة به ، ككائن متحرر .

ومن صفات الوجود الزمني الاخرى ، اتحاد الوجود بالعدم فيه ، او دخول العدم في تركيبه كجزء مقوم له . فالوجود الفعلي اذن عبارة عن توتر ناجم عن هذا التقابل او التضاد بين الوجود والعدم . وعليه فالزمان هو علة اتحاد الوجود بالعدم وان الزمان بهذا المعنى هو الخالق ٦٥ .

والنتيجة المنطقية لهذا التحليل الوجودي هي ضرورة حصر البحث الفلسفي في الوجود الفعلي ، بدلالته الشاملة للوجود الانساني ووجود عالم التجربة الممكن ، وبالتالي رفض كل تصور لاي وجود واقع وراء حدود العالم وانكار اية صلة به ، اعني موضوعي الله والحياة الآخرة ، في علم الالهيات وما بعد الطبيعة .

الشخصانية في نظام حبشي

الا ان من الوجوديين في الشرق الادنى العربي من لم يجد نفسه ملزما بقبول هذه النتائج الاحادية واللامتافيزيقية للمقررات الوجودية . فرينه حبشي مثلا يبني على مقدمات وجودية مشابهة فلسفة « شخصانية » تعتبر العدم والموت كليهما وهما وتدعو المرء الى تخطي حدود الذات المتناهية ،

والبحث عن الحقيقة الكاملة في ذات تتخطى الإدراك العقلي ، تدل عليها دلالة صريحة تجارب الإنسان الكيانية ، لا سيما احساسه بضعفه وتقصيره وحاجته الى العزاء . صحيح ان وجود الانسان وجود زمني ، ولكن ليس على ان الزمان شر يجب التغلب عليه ، او انه الضرب الوحيد من الوجود ، بل بمعنى الالتزام الشخصي engagement . وهكذا ، فجوهر الوجودية هو الاقرار بحقيقة الذات ، كمحور للتجربة الانسانية بكاملها ، والعمل على تخطيها على نحو متصاعد ، في اتجاه تجربة اسمى . والفيلسوف في نظريته هذه الى الوجود ، يترتب عليه ان يقبل شاكرا جميع العناصر التي تسهل عليه ادراك هذا الوجود ادراكا شاملا ، سواء اكانت مستمدة من الفكر اليوناني ، او الوسيط او الحديث .

والذي يميز هذا النوع من الوجودية عن سائر الانواع اللامتافيزيقية واللاادينية هو اثباتها لاصالة التجربة الروحية ، ولما ييس القيم الماورائية او الالهية جميعها . وبهذا المعنى تستطيع « الشخصية » ، خلافا لاي شكل آخر من اشكال الوجودية ، ان تكشف عن معنى او مقصد الهي كامن في التاريخ ٦٦ .

الوضعية في نظام نجيب

وهناك تيارات وفلسفة غربية اخرى لها اتباع في الشرق الادنى العربي . فابرز دعاة المذهب الوضعي المنطقي واوفاهم بالعربية هو زكي نجيب محمود في مصر . ففي ثلاثة من كتبه الهامة هي : « خرافة الميتافيزيقا » (١٩٥٣) و « المنطق الوضعي » (١٩٥٧) و « نحو فلسفة علمية » (١٩٥٨) ، عرض هذا الكاتب باسلوب بليغ البنود الرئيسية للمذهب الوضعي ، في وسط ثقافي لم يستغف بعد من سبانه التقليدي . وقد وصف زكي نجيب موقفه الفلسفي بقوله انه دعوة صريحة الى الفلسفة كي تلتزم بمقاييس المعرفة العلمية ، اي ان تحدد تعابيرها بدقة وتتقيد بالاساليب المتعارفة في البحث العلمي . الا ان وظيفة الفلسفة يجب ان تفهم على وجهها الصحيح ؛ فهي ليست وصف العالم الخارجي او التحليل الواقعي لمحتواه ، فمادتها الرئيسية هي الاشكال او المقولات الرمزية - رياضية كانت او غير رياضية - التي يطبقها العالم على العالم الخارجي . وعلى اساس هذه المادة ، يستطيع الفيلسوف ان يحلل ويؤول وينسق هذه الاشكال والمقولات حتى يتأكد من مدى انسجامها المنطقي . والمدلول الدقيق الذي تؤديه الفاظنا او عباراتنا هو

دوما مرتبط بالمعطيات التجريبية التي تتوفر فيها الدلالة عليها . على اننا ما ان نتخطى هذه المعطيات ، حتى تصبح احكامنا دون محتوى تجريبي ، وبالتالي بخالية من كل معنى ١٧ .

التاريخ للتيارات الفلسفية

ومن الفلاسفة التقليديين ، يمكننا ذكر احد اوائل المؤلفين الذين كتبوا بالعربية بين سنة ١٩٣١ و ١٩٤٩ تاريخا منظما للفلسفة اليونانية فالوسيطه بالحديثه . كان يوسف كرم (توفي ١٩٥٩) احد الرواد الكبار في ميدان الدراسات الفلسفية المنظمة والمعلم البارز لعدد من فلاسفة الجيل الجديد . فقد بسط ، قبل وفاته بقليل ، في كتابين رئيسيين هما « العقل والوجود » (١٩٥٦) و « الطبيعة وما بعد الطبيعة » (١٩٥٩) نظرية في المعرفة وفي الوجود تعكس النظرة الارسطوطالية الواقعية المعروفة . ويدور البحث في كلا الكتابين حول قطبي التجريبية والعقلية ، فيرفضهما معا على انهما مذهبان واهيان . وخلافا لعدد من الفلاسفة المعاصرين الذين مر ذكرهم اعلاه ، يتميز يوسف كرم بحس تاريخي مرفه . فهو مستعد لان يتعلم من الفلاسفة الوثنيين والمسلمين والمسيحيين على السواء ، فينتهي لذلك الى نظرية كونية شاملة لا تضحي باي شيء . اما اسلوبه فيمثل خاصية من خواص الفكر العربي المعاصر ؛ اعني النزوع الى التوفيق بين التيارات الفكرية واللاهوتية المتضاربة ، القديمة منها والحديثة والوسيطه . وبهذا المعنى ، فهو شبيه ، من حيث الاسلوب ووجهة النظر ، بفلاسفة العرب جميعا ، من الكندي الى ابن سينا والشرازي ، الذين تشابكت في مؤلفاتهم شتى الشجون الفلسفية والدينية . وهكذا يبرز كمثل فذ على التراث الفكري العربي في الشرق الادنى ، بما اتصف به من حس تاريخي عميق وتمظيم لسلطة القدماء وعجز مطلق عن فصل الفلسفة عن الدين . فخليق بنا اذن ان نختم هذا التاريخ للفلسفة الاسلامية بهذه الاشارة المقتضبة الى فلسفته .

حواشي الباب الثاني عشر

- ١ راجع لطفالله خان ، جمال الدين الاسادابادي ، ص ٤٩ وما بعد . قارن :
Adams, Islam and Modernism in Egypt, p. 4, n. 1.
- ٢ قارن ايضا : محمد رشيد رضا ، تاريخ الاستاذ الامام ، ج ١ ، ص ٢١ .
- ٣ رشيد رضا ، تاريخ ، ج ١ ، ص ٢١ الخ .
- ٤ المرجع السابق ، ص ١٢٩ .
- ٥ المرجع السابق ، ص ٩١ ولطفالله خان ، الافغاني ، ص ١١٨ ،
Adams, Islam and Modernism, p. 12
- ٦ راجع العروة الوثقى ، ص ٢٨٤ وقارن :
Gibb, Modern Trend in Islam, p. 58.
- ٧ الرد على الدهريين ، ص ١٥ وما بعد .
- ٨ المرجع السابق ، ص ٤٧ .
- ٩ الاشارة الى المصليين .
- ١٠ المرجع السابق ، ص ٥٩ .
- ١١ المرجع السابق ، ص ٦٢ .
- ١٢ المرجع السابق ، ص ٨٢ .
- ١٣ المرجع السابق ، ص ٨٤ .
- ١٤ راجع رضا ، تاريخ الاستاذ ، ج ١ ، ص ٢١ الخ . وقارن :
Adams, Islam and Modernism in Egypt, pp. 19 f.
- ١٥ يشير الشيخ محمد رضا الى هذا الاختلاف ، فهو يقول : ان فلسفة اليونان والعرب
ما زالت تدرس في بلاد فارس ، بينما تكاد لا تعرف في البلاد العربية كمصر والشام .
راجع تاريخ الاستاذ ، ج ١ ، ص ٧٩ و ٢٩ .
- ١٦ المرجع السابق ، ص ٢٥ .
- ١٧ المرجع السابق ، ص ٢٦ .
- ١٨ المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٢٨ و ٧٤ و ٧٩ .
- ١٩ المرجع السابق ، ص ١٠٧ وما بعد و ١٢٢ .
- ٢٠ المرجع السابق ، ص ٢٩٤ .

- ٢٠ . رسالة التوحيد ، ص ٢٤ .
- ٢١ . المرجع السابق ، ص ٢٥ .
- ٢٢ . المرجع السابق ، ص ٢٦ .
- ٢٣ . المرجع السابق ، ص ٤٠ .
- ٢٤ . المرجع السابق ، ص ٥٦ .
- ٢٥ . المرجع السابق ، ص ٦٤ و ٦٦ .
- ٢٦ . المرجع السابق ، ص ٧٢ .
- ٢٧ . المرجع السابق ، ص ٧٥ .
- ٢٨ . المرجع السابق ، ص ٧٨ وما بعد .
- ٢٩ . المرجع السابق ، ص ٨٤ وما بعد .
- ٣٠ . المرجع السابق ، ص ٩١ .
- ٣١ . المرجع السابق ، ص ١٠٢ .
- ٣٢ . المرجع السابق ، ص ١١١ .
- ٣٣ . المرجع السابق ، ص ١٢٨ .
- ٣٤ . وذلك في *Journal de Paris (1900)* بعنوان : « وجهها لوجه مع الإسلام والمسألة الإسلامية » . راجع : Adams, *Islam and Modernism*, p. 86
ورشيد رضا ، تاريخ الاستاذ ، ج ١ ، ص ٧٨٩ وما بعد .
- ٣٥ . الإسلام دين العلم والمدنية ، ص ٥٢ وما بعد و ٦٠ وما بعد و ١٢٨ وما بعد .
- ٣٦ . المرجع السابق ، ص ٥٩ وما بعد .
- ٣٧ . المرجع السابق ، ص ٤٠ وما بعد .
- ٣٨ . المرجع السابق ، ص ٧٧ .
- ٣٩ . المرجع السابق ، ص ١١١ وما بعد .
- ٤٠ . Adams, *Islam and Modernism*, p. 180.
- ٤١ . المرجع السابق ، ص ١٨٢ .
- ٤٢ . Wilfred c. Smith, *Modern Islam in India*, p. 16.
- * *Short History of the Saracens*
- ٤٥ . All, *The spirit of Islam*, pp. 183 f; Wilfred c. Smith, *Modern Islam in India*, pp. 51 f.
- ٤٦ . *The spirit of Islam*, pp. xiv f. and 143 f.
- ٤٧ . المرجع السابق ، ص ١٧٨ .

المرجع السابق ، ص ١٨٠ .	٤٨
<i>Reconstruction of Religions Throught in Islam.</i>	*
Smith, <i>Modern Islam in India</i> , p 102.	٤٩
<i>Reconstruction of Religion Thought in Islam</i> , p. 2.	٥٠
المرجع السابق ، ص ٤ وما بعد .	٥١
المرجع السابق ، ص ١١ .	٥٢
المرجع السابق ، ص ٣٠ .	٥٣
المرجع السابق ، ص ٥٢ .	٥٤
المرجع السابق ، ص ٥٤ .	٥٥
المرجع السابق ، ص ٦٦ وما بعد وقارن أعلاه ، ص ٢٩٥ وما بعد	٥٦
المرجع السابق ، ص ٦٧ و ٩٥ الخ .	٥٧
المرجع السابق ، ص ١٠٤ قارن أعلاه ، ص ٣٢٣ وما بعد .	٥٨
المرجع السابق ، ص ١٢٢ ، حيث يستشهد اقبال بكتاب :	٥٩
Briffault, <i>The Making of Humanity.</i>	٦٠
المرجع السابق ، ص ١٢٥ .	٦٠
المرجع السابق ، ص ٣١ - ٣٧ .	٦١
حقائق الإسلام وابطال خصومه ، ص ١١ .	٦٢
الزمان الوجودي ، ص ٢٥١ .	٦٤
دراسات في الفلسفة الوجودية ، ص ٢٢٧ .	٦٥
حينسي ، فلسفة لزماننا الحاضر ، ص ١٢٧ .	٦٦
نجيب ، فلسفة ولن ، ص ٢٦ .	٦٧

فهرس الاعلام (باستثناء اسم الجلالة والنبي محمد والسيح)

- آدم ١٧ ، ١
 ابراهيم (النبي) ٤١٧ ، ٤١٨
 ابراهيم بن سنان (بن قرة) ٢٥
 ابقراط ٣٦
 ابن ابي اصبيحة ، احمد بن القاسم ١٥٩
 ابن ابي ذؤاد ، احمد ٩٨
 ابن ابي الخير ، سعيد ٢٢٦ ، ٢٢٢
 ابن ابي الدنيا ، عبدالله ٢٢٥
 ابن الادم ، ابراهيم ٢٢٧ ، ٢٢٨
 ابن الامام ، ابو الحسن علي ٢٥٧
 ابن انس ، مالك ١١ ، ٩٦ ، ٣٧٧
 ابن الايادي ٩٢
 ابن باجة ، ابو بكر محمد ١٥ ، ١٧ ، ٢٥٧ - ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٧٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢
 ابن البطريق ، يحيى ٣١ ، ٣٤ ، ٣٦
 ابن البختوش ، ابو عثمان ٣٥٧
 ابن تيمية ، تقي الدين ١٤ ، ٣٧٦ ، ٤٣٠ - ٤٣٦
 ابن الحلاب ٣٥٧
 ابن الحافي ، بشر ٢٢٥
 ابن حزم ، محمد ٣٥٧ ، ٤٢٠ - ٤٢٢ ، ٤٨٤
 ابن الحكم ، هشام ٢٨٦ ، ٢٩٤
 ابن حنبل ، احمد ١١ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٢٨٢ ، ٣٧٧ ، ٤٢٩
 ابن حيلان ، يوحنا ١٥٧ ، ١٥٩
 ابن حيان ، جابر ٢٢٧
 ابن خلدون ، عبد الرحمن ١٦٢ ، ٤٢٨ ، ٤٤٢ - ٤٥٣
 ابن الخمار ، الحسن بن سوار ٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ١١٧ ، ٢٦٠ ، ٢٧٢
 ابن الراوندي ، ابو الحسين احمد ١٣٦ ، ١٢٧ ، ٤٦٦
 ابن رشد ، ابو الوليد ١٦ ، ١٧ ، ٤١ ، ١٧٩ ، ١٨٤ ، ٢٠٧ ، ٢٤٧ ، ٢٧٢ ، ٢٨٦
 ٣٤٤ ، ٣٥٨ ، ٣٦٣ ، ٣٧١ - ٣٩٢ ، ٤٢٤ ، ٤٤٤ ، ٤٦٢ ، ٤٨٠
 ابن رفاعة ، زيد ٢٢٦
 ابن زوزة ، عيسى ٣٩
 ابن زهر
 ابن زيلا ٢٥٣
 ابن سبأ ، عبدالله ٧٤ ، ٩٠

ابو يعقوب يوسف (الخليفة) ٣٦٢ ، ٣٧١ ، ٣٧٢

ابو يوسف ، يعقوب (النصور) ٣٧٢

ابيقورس ٤٦٤

انناسيوس البلدي ٢٥

الاحسائي ، احمد بن زين الدين ٤٢٢

احمد بن المحتصم ١٠٩

احمد خان ، سيد ٤٦٢ ، ٤٧٧ - ٤٧٨

اخنوخ (راجع هرمس)

اخوان الصفا ١٣٤ ، ١٨٣ ، ٢٢٦ - ٢٤٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٧٨

ادينتون ٤٨٥

ارخوطاس ٤٠٢

ارسطوطاليس (ارسطو) ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٣ ،

٥١ ، ٩١ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١١٧ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ،

١٤٢ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٢ ،

١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٩٢ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ ، ٢١١ ،

٢١٢ ، ٢٢٩ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ،

٢٤٤ ، ٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٦١ - ٣٧٢ ، ٣٩١ ، ٤٠٣ ، ٤٠٥ ، ٤٠٩ ، ٤١٧ ، ٤٢١ ،

٤٢٢ ، ٤٢٥ ، ٤٤٤ ، ٤٤٩ ، ٤٦٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨٢ ، ٤٨٥

اسحاق بن حنين ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٠

اسحاق ، اديب ٤٦٢

اسطيات ٤٠

الاسكافي ، ابو جعفر ٩٨ ، ٢٩٤

استقلابيوس ٤٠٢

الاسكندر (الافروديسي) ١٧ ، ٣١ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٢٦٠ ، ٢٧٣ ، ٢٨٩

الاسكندر (المقدوني) ٢٣

اسماعيل (الامام) ٧٤ ، ٢٢٧

اسماعيل الزاهد ١٨٠

اسماعيل (الشاه) ٤١٥

الاسماعيلي ، ابو القاسم ٢٩٩

الاسواري ، علي ٩٨

الاسواري ، يونس ٧٧

الاشعري ، ابو الحسن ١٤ ، ٨٢ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٢٤٧ ، ٢٨٢ - ٢٨٩ ، ٢٩١

٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٤٦٩ ، ٤٨٤

الاصفهاني ، ابن داود ٤٣٠

الاصفهاني ، داود بن خلف ٤٣١

الاصم ، ابو بكر ٨٧ ، ٩٨

اغاديمون (اغاثاديمون) ٤٠٥

اغسطس (الاميراطور) ١٥٨

اغسطينوس ٣٠٠

- الافلاني ، جمال الدين ٤٦١ - ٤٦٧ ، ٤٧٢ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٨٧ ،
 افلاطون ٣١ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٢ ، ٥٨ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٣٢ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ،
 ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٧٥ ، ١٧٨ ، ٢٠٣ ، ٢٦٢ ،
 ٢٦٥ ، ٣٠٥ ، ٣٥٩ ، ٤٠٣ ، ٤٠٥ ، ٤١١ ، ٤١٧ ، ٤٢٢ ، ٤٦٩ ، ٤٨٠ ،
 اللوطين (الشيخ اليوناني) ٤٤ ، ٥٥ ، ٩١ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ ، ٢٤٤ ،
 ٤١٧ ، ٤٨٠ ،
 اقبال ، محمد ٤٧٩ - ٤٨٥ ، ٤٨٨ ،
 افاصد ، صادق ٤٦١ ،
 اقليدس ٢٩ ، ٣٩ ،
 الاكوييني ، توما ٤٢ ، ٢٧٢ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ ،
 البير الكبير ٤٤ ، ٢٧٦ ،
 البيئوس (الليتوس) ٤٠ ،
 الونسو ، مانويل ٧ ،
 امير علي ٤٧٨ - ٤٧٩ ،
 انا كسافوراس ١٨٨ ،
 انبيدقليس (ابديليس) ٤٥ ، ٩١ ، ٤٠٥ ، ٤٠٨ ، ٤١٧ ، ٤٢٢ ،
 الانصاري ، مرفى ٦١ ،
 انو شروان (كسرى) ٢٥ ، ٢٢ ، ٦٠ ،
 اوسبانسكي ٤٨٤ ،
 اوشهنج (الملك) ٦٠ ،
 اوليري ، دي ليسي ٦ ،
 امرؤ القيس ١٠٧ ،
 امرن (القسي) ٢٨ ،
 الايجي ، عبد الدين ٤٤١ ،
 الايرانشهرى ، ابو العباس ٥٨ ،
 اينشتين ، البرت ٤٨٢ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ،
 الباجودي ، ابراهيم بن محمد ٤٤١ ،
 باركلي ، جورج ٤٨٢ ،
 البافلاني ، ابو بكر ٨٨ ، ٩٢ ، ٢٩١ - ٢٩٤ ، ٢٨٦ ، ٤٧٢ ،
 البخاري ، محمد ١٠ ،
 البسوي ، احمد ٣٤٥ ،
 بدوي ، عبد الرحمن ٧ ، ٤٨٩ - ٤٩٠ ،
 بوجردى ، محمد مهدي ٤٢٢ ،
 برغسون ، هنري ٤٨٠ ، ٤٨٢ ، ٤٨٤ ،
 برقوق ، الملك الظاهر ٤٤٤ ،
 برون ، ادوارد جورج ٤٢٢ ،
 برقليس ٤٣ ، ٥٠ ، ٥١ ، ١٦٨ ، ١٧٩ ،

البرقلى (٤١)

بزجمهر ٤٠٥

البستي (المقدسي) ، ابو سليمان ٢٢٦

البساطي ، ابو يزيد ٣٢٦ ، ٢٢٢ - ٢٢٥ ، ٤٠٢ ، ٤٨٢

بشر بن المتمر ٨٢ ، ٨٤ ، ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٨

البصري ، الحسن ٧٧ ، ٧٩ ، ٢٢٤ ، ٢٢١ ، ٢٢١ ، ٤٤١ ، ٤٦٦

البطريق ٢٩

بطليموس ٢٩٠ ، ٢٩ ، ١٢١ ، ٤٨٥

البخداي ، ابو اسحاق ابراهيم ١٦٤

البخداي ، ابو البركات ٤٣٧

البخداي ، عبد القاهر ٢٩١ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦

البخداي ، عبد اللطيف ٥٥

البخوي ٢٢٧

بلوطارخس ٢٧

الجهي ، محمد ٤٨٧ - ٤٨٨

يوكوك ، ادوارد ٣٦٤

يوليمارخوس ١٧٥

يويج ، موريس ٧ ، ٤١

ييدبا (الحكيم) ٦٠

ييرهون ٢١١

اليروني ، ابو الريحان ٥٨ ، ١٣٦

يكون ، روجر ٢٧٥ ، ٤٨٢

بينس ، سلمون ٧

البيهقي ، ابراهيم بن محمد ٢٥٣

الترمذي ، ابو عبدالله محمد ٢٤١

التستري ، ابو محمد سهل ٢٣٤

النتفازاني ، سعد الدين ٤٤١

التمساني ، الشريف العلوي ٤٤٣

تيمورلنك ٤٤٤

ثابت بن قرة ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨

ثامطيوس ١٧ ، ٣١ ، ٤٠ ، ٢٧٢

ثاوفرسطس (ثيوفراستس) ١٥٨ ، ٢٧٤

ثراسيماخوس ١٧٥

ثمامة بن الاثرس ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٨

ثيودور ، ابو قرة ٧٨

ثيودور المويسيوستي ٢٤

الجاحظ ، عمرو ٩٨ ، ١٠٨
 جالينوس ٢١ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٠٥ ، ٢٧٢
 جاماسف ٤٠٥
 جاورجيوس (اسقف العرب) ٢٥
 جاورجيوس بن جبرائيل ٢٩
 الجبائي ، ابو علي ٨٨ ، ٩٢ ، ٩٨ ، ٢٨٢ - ٢٨٤ ، ٢٩٤
 جبرائيل بن بختيشوع ٢٦
 الجرجاني ، السيد الشريف ٤٤١
 جعفر البرمكي ١٦
 جعفر بن مبشر ٩٨
 جعفر الصادق ٧٤ ، ٢٢٦
 الجنيد ، ابو القاسم ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٤ ، ٢٤١
 جهم بن صفوان ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢
 جوردان ، اهابل ٦
 الجورجاني ، ابو عبيد ١٨٠
 الجويني ، ابو المعالي ٢٩٣ ، ٢٩٧ ، ٢٩٩ ، ٣٠٢
 الجيلي ، ميد الكريم ٢٤٥
 الجيلي ، مجد الدين ٢٢٧
 الحاجي خليفة ١٨٢
 حامد (الوزير) ٢٢٦
 حبشي ، رينه ٤٨٩ - ٤٩١
 حبشيش الاسم ٣٥ ، ٣٦
 الحجاج بن مطر ٢٤
 الحداد ، ابو حفص ٢٢٦
 حليفة ٢٢٤
 حسين ، طه ٤٨٨
 الحكم الثاني (المتنصر) ٣٥٥ ، ٣٥٦
 الحلاج ، الحسين ٢٢٦ ، ٢٢٢ - ٢٢٨ ، ٢٤٢ ، ٤-٢ ، ٤٨٢
 حمد (ابن الحلاج) ٢٣٥ ، ٢٣٧
 حنانيا ، فريد ٨
 حنين بن اسحاق ١٦ ، ٢٤ ، ٣٦ ، ٤٠
 خالد ، محمد خالد ٤٨٨
 خالد بن يزيد (الامير) ١٣ ، ١٦ ، ٢٨
 خسرو ، ناصر ٥٨ ، ١٤٥
 الخياط ، ابو الحسين ٩٨
 داروين ٢٢٧ ، ٤٦٢
 دانبييل ديفو ٣٦٤

- درويش ، الشيخ ٤٦٦ ، ٤٦٧ ،
 دماسقيوس ٥٥ ، ٣٧٧ ،
 الدمشقي ، ابو عثمان ٢٦٢ ،
 الدمشقي ، يوحنا ٢٧ ، ٧٨ ،
 ديكارت ، رينه ٢١٢ ،
 ديمقريطس ١٤٠ ، ١٨٨ ، ٤٦٢ ،
 ديوجينس ٦٠ ،
 ديودورس الطرسوسي ٢٤ ،
 ذو النون المصري ٣٢٧ ،
 رابعة المدوية ٣٢٤ - ٣٢٥ ، ٣٣١ ،
 الرازكاني ٢٩٩ ،
 الرازي ، ابو بكر ١٨ ، ٥٠ ، ٥٨ ، ٦١ ، ١٣٤ ، ١٣٧ - ١٤٦ ، ١٥٧ ، ٢٤٦ ، ٢٦٥ ، ٣٣٥ ،
 ٤٣٧ ،
 الرازي ، ابو حاتم ١٤٥ ،
 الرازي ، فخر الدين ١٧٩ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٣٧ - ٤٤١ ، ٤٤٥ ،
 راصل ، برتراند ٤٨٢ ، ٤٨٤ ،
 رضا ، محمد رشيد ٤٦٧ ، ٤٧٤ ،
 الرفاعي ، احمد ٣٤٥ ،
 روسو ٤٦٤ ،
 الرومي ، جلال الدين ٣٤٥ ، ٤٨٣ ،
 رينان ، اريست ٢٥ ، ٤٦٢ ،
 زرادشت ٤٠٢ ، ٤٠٥ ،
 الزنجاني ، ابو الحسين ٢٢٦ ،
 زينون ٤٨٤ ،
 سبزواري ، ملا هادي ٤٢٢ ،
 السجستاني ، ابو سليمان ٥٠ ، ١٠٨ ، ٢٢٦ ، ٢٥٣ ، ٢٥٦ ، ٢٥٩ ، ٤١٨ ،
 السراج ، ابو نصر ٣٢٦ ،
 مرجون بن منصور ٢٧ ،
 السرخسي ، احمد بن الطيب ١٣٦ ،
 سريانوس (سوريانوس) ٤٠ ، ٥١ ، ٥٥ ، ١٦٦ ، ٣٧٧ ،
 سقراط ١٥ ، ١٢٤ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ٣٠٤ ، ٤١٧ ،
 السقطي ، ابو الحسن سري ٣٢٦ ،
 سلم (صاحب بيت الحكمة) ٣٤ ،
 سليمان (الحكيم) ٤١٧ ،
 سليمان بن ايوب ٣٧٥ ،
 سمبليقيوس (سنبليقيوس) ٥٥ ، ١٦٦ ، ٣٧٧ ،
 سمعان اناطولي ٣٧٥ ،

- السمناني ٤٣٧
 سنان بن ثابت ٢٥
 سميت ، ولقدرد ك. ٤٨٠
 السندي ، أبو علي ٢٣٣
 السهرودي ، شهاب الدين (٠١ - ٤١٣ ، ٤١٥ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤٢١ ، ٤٢٧ ،
 سوسن ٧٨
 سويرس سيبوخت ٢٥
 سويل ، آرثر ٨
 السنوسي ٤٤١
 سيويه ٦١
 سيجر دي برايان ٣٧٦
 السرافي ، أبو سعيد ٢٥٤ ، ٢٥٦
 سيف الدولة (الأمير) ١٥٨
 السيلكوتي ٤٤١
 السدالي ٣٤٦
 الشافعي (الإمام) ١١
 الشبلي ، أبو بكر ٣٣٢ ، ٣٣٤
 الشحام ، أبو يعقوب ٩٨
 شريف ، شريف ٧
 شستري ، نعمة الله ٤٢٢
 شمس الدولة (الأمير) ١٨١
 شملې ٤٠
 شنكرا ٢٢٧ ، ٢٢٣
 الشهرزوري ، شمس الدين (٠١ - ٤١٨ ، ٤٢٢ ،
 الشهرستاني ، محمد ٨٣ ، ٨٧ ، ١٧٩ ، ٢٨٥
 شيث (ابن آدم) ٤١٧
 الشيرازي ، إبراهيم ٤٢٢
 الشيرازي ، أحمد ٤٢٢
 الشيرازي ، صدر الدين (ملاصدرا) ٣٧٨ ، ٤١٥ - ٤٢٢ ، ٤٩٢
 صاعد ، ابن صاعد ٣٥٥ ، ٣٥٧ ، ٤٤٥
 صالح قبة
 الصالحي ، أبو الحسين ٩٢ ، ٩٨ ، ٢٩٥
 صوثيل بن يهودا ٣٧٥
 صولون ١٥
 شرار بن عمرو ٨٧ ، ٨٨
 طاليس المظلي ٤١٧ ، ٤٢١
 الطبري ، محمد ٣٧٨

- الطوسي ، نصر الدين ٤٢٢ ، ٤٢٨
 طيطوس البوستري ٢٤
 عاملي ، بهاء الدين ٤١٥
 عباد بن سليمان ٩٢ ، ٩٨ ، ٢٦٤
 عباس شاه ٤١٥
 عبد الجبار ، القاضي أبو الحسن ٩٧
 عبد الحميد (السلطان) ٤٦٢
 عبد الرازق ، علي ٤٨٨
 عبد الرحمان بن اسماعيل (الاقليدي) ٢٥٦
 عبد الرحمان الداخل ٢٥٥
 عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٣
 عبد الملك بن مروان (الخليفة) ٢٧ ، ٧٨
 عبده ، محمد ١٤ ، ٤٤١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٦ - ٤٧٥ ، ٤٨٧
 عثمان (الخليفة) ١٠ ، ٣٢٤
 هرايب باشا ٤٦٢
 العقاد ، عباس محمود ٤٨٨ - ٤٨٩
 علاء الدين ، خوارزم شاه ١٨١ ، ٤٢٧
 علوية ، ابن ٥٦
 علي بن أبي طالب (الخليفة) ٧١ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤٢٣
 عمرو بن العاص ٢٣
 عمرو بن عبيد ٧٧ ، ٩٨
 الصوفي ٢٢٦
 عيسى بن أبي زرعة ٣٩
 عيسى بن شهلانا ٢٩
 عيسى بن يحيى ٢٥
 الفزالي ، أبو حامد ٦١ ، ١١٨ ، ١٨٠ ، ١٨٤ ، ٢٦٩ - ٢٢٨ ، ٢٤١ ، ٢٤٤ ،
 ٣٦٨ ، ٣٧١ ، ٣٧٦ ، ٣٨٠ ، ٣٨٤ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٤٢٢ ، ٤٢٤ ، ٤٢٨ ، ٤٤٥ ،
 ٤٦٦ ، ٤٧٩ ، ٤٨١ ، ٤٨٣
 الفغاري ، أبو زر ٣٢٤
 غواشون ، آملی ٧
 غونديبا ليتوس ١٧٩ ، ٢٠٣
 غيلان الدمشقي ٧٧ ، ٧٨
 الفارابي ، أبو نصر ٥٥ ، ١١٠ ، ١١٧ ، ١٢٦ ، ١٣٢ ، ١٣٩ ، ١٥٧ - ١٧٨ ، ١٧٩ ،
 ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٩٤ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٦٧ ، ٢٨٣ ، ٣٠٢ ،
 ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٨٧ ، ٤٤٠ ،
 ٤٤٧ ، ٤٤٩
 الفارملي ٢٩٩
 فرشواسترا ٤٠٥

- فالتسر ، ويشارد ٧
فان دن برغ ، سيمون ٧
فرنوريوس السوري ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٦ ، ٣٨ - ٣٦ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ١٦٦ ، ١٨٥ ، ٢٢٩
الغوطي ، هشام ٩٨ ، ٢٩٤
فيلوبونوس (يحيى النحوي) ١١٧
فلوتر ٦٤
فيثاغورس ١٥ ، ٤٥ ، ٥٨ ، ١٢٥ ، ٢٢١ ، ٢٦٢ ، ٤١١ ، ٤٢١
قسطن بن لوقا ٣٧
القشيري ، عبدالكريم ٢٢٦
قطب ، سيد ٤٨٧ - ٤٨٨
القفطي ، علي ١٥٩ ، ٤٤٥
قنوالي ، جورج ٧ ، ١٨٢
كادري ، جورج ٦
كارا دي نو ٦ ، ٧
كاشي ، محسن فيض ٤٢٢
كالونيم بن كالونيم ٣٧٥
كانتور ٤٨٤
الكرابيسي ، الحسين ٩٦
كرم ، يوسف ٤٩٢
الكرماني ، ابو الحكم عمرو ٢٢٧ ، ٢٥٢ ، ٢٥٧
الكمبي ، ابو قاسم ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٨
الكندي ، ابو يوسف يعقوب ١٦ ، ١٧ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٥٧ ، ١٠٧ - ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ،
١٣٩ ، ١٥٧ ، ١٧١ ، ١٨٢ ، ٢٢٩ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٥٦ ، ٢٦٥ ، ٢٧١ - ٢٧٥ ،
٢٨٢ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٤٨٠ ، ٤٩٢
كليمانس ٢٤
كوردان ، هنري ٦ ، ٧
كورنو ، دافيد ٨
الكيلاني ، عبد القادر ٣٤٥
لحجي ، فياض عبد الرزاق ٤٢٢
لاوي بن جرسون ٣٧٦
لقمان (الحكيم) ١٥ ، ٦٠
لويس (القديس) ٣٤٥
متى بن يونس (راجع : ابو بشر)
ماسينيون ، لوي ٧ ، ٢٢١
ماسرجويه ٢٨
المأمون (الخليفة) ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٨ ، ١٣٩ ، ٢٨٣
مارتين ، ريموند ٣٧٥
ماشالله ٣٠ ، ٣١

- المتوكل (ال خليفة) ٩٧ ، ١٠٧ ، ٢٨٣
 مجد الدولة (الامير) ١٨١
 الجريطي ، مسلمة ٢٢٧ ، ٣٥٦
 الحاسبي ٢٢٥ ، ٢٢٦
 مجلسي ، محمد باقر ٤٢٢
 محمد بن ابراهيم (الزاري) ٣٠ ، ٥٧
 محمد بن الحسن (المهدي) ٧٤
 محمد بن عبد الرحمان ٣٥٥
 محمد بن موسى ٣٢ ، ٣٥
 مذكور ، ابراهيم ٧
 المراكشي عبد الواحد ٣٦٢ ، ٣٧٢
 الردار ، ابو موسى ٩٨
 مروان بن الحكم (ال خليفة) ٢٨
 السموذي ، أبو الحسن ٤٤٩
 مكويه ، محمد ٦٠ ، ٢٥٩ - ٢٦٥
 معاوية (ال خليفة) ٧١
 معبد الجهني ٧٧ ، ٧٨
 المعتصم (ال خليفة) ٩٧ ، ١٠٧ ، ١٠٩ ، ١١٠
 المعتضد (ال خليفة) ٣٩ ، ١٣٩
 المرعي ، ابو العلاء ٤٦٦
 معروف الكرخي ٢٢٥
 المعصومي ٢٥٣
 ممر بن عباد ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩٨
 المقدسي ، ابو سليمان البستي ٢٢٦
 ملكشاه (السلطان) ٣٠٠
 المنصور (ال خليفة العباسي) ٢٦ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٤٥
 المكي ، ابو عبدالله ٣٣٤
 موسى بن طبرون ٣٧٥ ، ٣٧٦
 موسى بن ميمون ٨٨ ، ٣٧٦
 موتك ، سولومن ٦
 منتفمري واط ، وليم ٦
 ميخائيل الاسكتلندي ١٧٩ ، ٣٧٥
 مرداماد ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤٢٢
 نابوليون ٤٦٤
 الناطلي (الناثلي) ، ابو عبدالله ١٨٠
 النجار ، الحسين ٨٨
 نجيب محمود ، زكي ٤٩١ - ٤٩٢
 النسفي ، حافظ الدين ٤٤١

- النسفي ، نجم الدين ٤٤١
نظام الملك ٢٩٩ ، ٣٠٠
النظام ، ابراهيم ١٨ ، ٨٤ - ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٣٥
النهرجوري ، ابو احمد (المهرجاني) ٢٢٦
التوبختي ، ابو سهل ٣٠
نوح بن منصور (السلطان) ١٨١
نومينيوس ١٦٦
نيقولاوس الدمشقي ٣٦
نيقوماخس (الجرشي) ٢٢١
نپوتن ٤٨٤ ، ٤٨٥
هانوتو ، غيريل ٤٧٣ - ٤٧٤
هارون الرشيد (ال خليفة) ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٢٤
هراقليطس ٤٥
هرقل (الامبراطور) ٢٣
هرمان الجرمانى ١٧٩
هرمس (ادريس) ١٥ ، ٦٠ ، ٣٧٢ ، ٤٠٢ ، ٤٠٥ ، ٤١٧ ، ٤٢١
هرناندز ، كروز ٦
هيبانوس (يوحنا) ١٧٩
هشام بن الحكم ٧٨ ، ٨٧
هشام الثاني (المؤيد بالله) ٣٥٦
هوايتهد ٤٨٠ ، ٤٨٢
هيد يفر ، مارتن ٤٨٩
هينغل ٤٨٠
الوالق (ال خليفة) ٩٧ ، ١٠٧
الواسطي ٢٤١
واصل بن عطاء ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٩٧ ، ٢٨٣ ، ٢٩٤ ، ٣٢٤ ، ٣٧٧ ، ٤٤١ ، ٤٦٩
يامبليخوس (جامبليكوس) ٥٥ ، ٢٧٧
يحيى البرمكي ٢٦ ، ٣٢
يحيى النحوي (فيلوبونوس) ١١٧ ، ٢٠١
يعقوب بن آباماري ٣٧٥
يعقوب الرهاوي ٢٤ ، ٢٥
يوحنا ، بارافتونيا ٢٥
يوحنا بن ماسويه ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٤
يوستينيانوس (الامبراطور) ٢٣ ، ٢٦
يوسف بن ماخي ٣٧٥
يوسيبوس ٢٤

نبذة المطرابع

- ابن ابي اصيبعة ، احمد بن القاسم ، عيون الانباء . القاهرة ، ١٨٨٢ .
- ابن باجه ، ابو بكر ، رسائل ابن باجه الالهية . بيروت ، ١٩٦٨ .
- ابن جلجل ، سليمان ، طبقات الاطباء . القاهرة ، ١٩٥٥ .
- ابن تيمية ، تقي الدين ، مجموعة الرسائل . القاهرة ، ١٣٢٢ هـ .
- ابن تيمية ، تقي الدين ، الرد على المنطقين . بومباي ، ١٩٤٩ .
- ابن حجر المسقلاني ، تهذيب التهذيب . حيدر اباد ، ١٣٢٥ هـ .
- ابن حزم ، ابو محمد علي ، الاخلاق والسير . بيروت ، ١٩٦١ .
- ابن حزم ، ابو محمد علي ، الفصل في الملل والنحل . القاهرة ، ١٣١٧ هـ .
- ابن خلدون ، عبد الرحمن ، المقدمة . القاهرة ، ل. ت .
- ابن خلدون ، عبد الرحمن ، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا . القاهرة ، ١٩٥١ .
- ابن خلكان ، احمد ، وفيات الاعيان . القاهرة ، ١٩٤٩ .
- ابن رشد ، ابو الوليد ، تفسير ما بعد الطبيعة . بيروت ، ١٩٢٨ - ٥٥ .
- ابن رشد ، ابو الوليد ، تلخيص كتاب النفس . القاهرة ، ١٩٥٠ .
- ابن رشد ، ابو الوليد ، تهافت التهافت . بيروت ، ١٩٣٠ .
- ابن رشد ، ابو الوليد ، جوامع ما بعد الطبيعة . القاهرة ، ١٩٥٠ .
- ابن رشد ، ابو الوليد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والكشف عن مناهج الادلة . القاهرة ، ل. ت .
- ابن سينا ، حسين ، احوال النفس . القاهرة ، ١٩٥٢ .
- ابن سينا ، حسين ، الاشارات والتنبيهات . القاهرة ، ١٩٥٧ - ٦٠ .
- ابن سينا ، حسين ، تسع رسائل . القاهرة ، ١٩٠٨ .
- ابن سينا ، حسين ، في الفعل والانفعال . حيدر اباد ، ١٣٥٣ هـ .
- ابن سينا ، حسين ، كتاب المبدأ والمعاد . مخطوط سليمانية ، رقم ١٥٨٤ .
- ابن سينا ، حسين ، كتاب الشفاء (الالهييات) . القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ابن سينا ، حسين ، منطق المشركين . القاهرة ، ١٩١٠ .
- ابن سينا ، حسين ، النجاة . القاهرة ، ١٩٢٨ .
- ابن العبري ، ابو الفرج ، مختصر تاريخ الامم . بيروت ، ١٩٥٨ .
- ابن عدي ، يحيى ، تهذيب الاخلاق . القاهرة ، ١٩١٣ .
- ابن عربي ، محي الدين ، الفتوحات المكية . القاهرة ، ل. ب .
- ابن عربي ، محي الدين ، فصوص الحكم . القاهرة ، ١٩٤٩ .
- ابن عساكر ، علي ، تبين كذب المفتري . دمشق ، ١٣٤٧ هـ .

- ابن طفيل ، ابو بكر ، حي بن يقظان . دمشق ، ١١٦٢ .
- ابن فائق ، البشر ، مختار الحكم وجوامع الكلم . مدريد ، ١١٥٨ .
- ابن قتيبة ، عبدالله ، كتاب المعارف . غوتنبرغ ، ١٨٥٠ .
- ابن المرزبان ، بهمنيار ، كتاب التحصيل . القاهرة ، ١٢٢٩ هـ .
- ابن المقفع ، عبدالله ، رسالة في الاخلاق . مخطوط نور عثمانية ، رقم ٢٢٩٢ .
- ابن النديم ، محمد ، كتاب الفهرست . القاهرة ، ل . ت .
- اخوان الصفا ، رسائل . بيروت ، ١١٥٧ .
- اخوان الصفا ، الرسالة الجامعة . دمشق ، ١١٤٩ .
- الاسكندر (الافروديسي) ، مقال: في اللون ، الخ . الاسكوريال ، رقم ٧٩٨ .
- الاشمري ، ابو الحسن ، الابانة عن اصول الديانة . حيدر اباد ، ١١٤٨ .
- الاشمري ، ابو الحسن ، استحسان الخوض في علم الكلام ، راجع :
- R. J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*.**
- الاشمري ، ابو الحسن ، مقالات الاسلاميين . اسطنبول ، ١٢٢٩ - ٤٠ .
- الافغاني ، جمال الدين ، الرد على الدهريين . القاهرة وبغداد ، ١١٥٠ .
- الافغاني ومحمد عبده ، المروة الوثقى . القاهرة ، ١١٥٨ .
- الباقلائي ، ابو بكر ، كتاب التمهيد . بيروت ، ١١٥٧ .
- البخاري ، محمد بن اسماعيل ، الجامع الصحيح . لندن ، ١٨٦٢ - ١٩٠٨ .
- بدوي ، عبد الرحمن ، ارسطو عند العرب . القاهرة ، ١١٤٧ .
- بدوي ، عبد الرحمن ، الافلاطونية المحدثة عند العرب . القاهرة ، ١١٥٥ .
- بدوي ، عبد الرحمن ، افلاطون عند العرب . القاهرة ، ١١٥٥ .
- بدوي ، عبد الرحمن ، شطحات الصوفية . القاهرة ، ١١٤٩ .
- بدوي ، عبد الرحمن ، شهيدة العشق الالهي . القاهرة ، ل . ت .
- بدوي ، عبد الرحمن ، دراسات في الفلسفة الوجودية . القاهرة ، ١١٦١ .
- بدوي ، عبد الرحمن ، الزمان الوجودي . القاهرة ، ١١٥٥ .
- البغدادي ، عبد القاهر ، اصول الدين . اسطنبول ، ١١٢٨ .
- البغدادي ، عبد القاهر ، الفرق بين الفرق . القاهرة ، ١١١٠ .
- البيروني ، ابو الريحان ، تحقيق ما للهند في مقولة . لندن ، ١٨٨٧ .
- البيهقي ، ابو بكر ، منتخب صوان الحكمة . مخطوط كوبرولو ، رقم ٩٠٢ .
- التوحيدي ، ابو حيان ، الامتاع والمؤانسة . القاهرة ، ١١٣٩ - ٤٤ .
- التوحيدي ، ابو حيان ، الهوامل والشوامل . القاهرة ، ١١٥١ .
- التوحيدي ، ابو حيان ، المقابسات . القاهرة ، ١١٢٩ .
- الجاحظ ، ابو عثمان ، كتاب البخله . لندن ، ١٨٩٨ .
- الجاحظ ، ابو عثمان ، كتاب الحيوان . القاهرة ، ١١٠٦ .
- الجرجاني ، عبد القادر ، كتاب التعريفات . ليبسك ، ١٨٤٥ .
- الجويني ، ابو المالبي ، كتاب الارشاد . باريس ، ١١٢٨ .
- جيشي ، رينه ، فلسفة لزماننا الحاضر . بيروت ، ١١٦٤ .
- الحلي ، حسين ، الباب الحادي عشر . لندن ، ١١٢٨ .
- خليفة ، حاجي ، كشف الظنون . ليبسك ولندن ، ١٨٣٥ - ٥٨ .

- خرو ، ناصر ، زاد المسافرين - برلين ، ١٣٤١ هـ .
- خرو ، ناصر ، جامع الحكمتين - باريس وطهران ، ١٩٥٢ .
- الخياط ، ابو الحسين ، كتاب الانتصار - بيروت ، ١٩٥٧ .
- الرازي ، ابو بكر ، رسائل فلسفية - القاهرة ، ١٩٢٩ .
- الرازي ، فخر الدين ، المباحث الشرقية - حيدر اباد ، ١٣٤٢ هـ .
- الرازي ، فخر الدين ، المحصل - القاهرة ، ١٣٢٣ .
- رضا ، محمد رشيد ، تاريخ الاستاذ الامام - القاهرة ، ١٩٣١ .
- السيكي ، تاج الدين ، طبقات الشافعية الكبرى - القاهرة ، ١٣٢٤ هـ .
- السجستاني ، ابو سليمان ، صوان الحكمة (راجع البيهقي) .
- السهلجي ، ابو علي ، مناقب البساطي (راجع بدوي ، شطحات الصوفية) .
- الشهرزوري ، شمس الدين ، نزهة الارواح وروضة الافراح - مخطوط فاتح ، رقم ٤٥١٦ .
- الشهرستاني ، محمد ، الملل والنحل - لندن ، ١٨٩٢ .
- الشهرستاني ، محمد ، نهاية الاقدام - لندن ، ١٩٢٤ .
- شيخو ، لويس ، مقالات فلسفية - بيروت ، ١٩١١ .
- الشرازي ، صدر الدين ، الاسفار الاربعة - طهران ، ١٨٦٥ .
- الشرازي ، صدر الدين ، رسائل نخوند ملاصدرا - طهران ، ١٣٠٢ هـ .
- الشرازي ، صدر الدين ، كتاب الشاعر - باريس ، ١٩٦٤ .
- صاعد بن صاعد الاندلسي ، طبقات الامم - بيروت ، ١٩١٢ .
- الطبري ، محمد ، تاريخ الملوك والخلفاء - القاهرة ، ١٩٢٩ .
- الطوسي ، نصر الدين ، شرح الاشارات والتنبيهات - القاهرة ، ١٩٦٠ .
- عبد الرازق ، علي ، الاسلام واصول الحكم - القاهرة ، ١٩٢٥ .
- عبد الرازق ، مصطفى ، فيلسوف العرب والمعلم الثاني - القاهرة ، ١٩٤٥ .
- عبد ، محمد ، الاسلام دين العلم والمدنية - القاهرة ، ١٩٦٤ .
- عبد ، محمد ، رسالة التوحيد - القاهرة ، ١٩٦٣ .
- العقاد ، عباس محمود ، حقائق الاسلام واباطيل خصومه - القاهرة ، ١٩٩٢ .
- الغزالي ، محمد ، اجياد علوم الدين - القاهرة ، ١٣٤٨ هـ .
- الغزالي ، محمد ، الاقتصاد في الاعتقاد - القاهرة ، ل. ت .
- الغزالي ، محمد ، تهافت الفلاسفة - بيروت ، ١٩٢٧ .
- الغزالي ، محمد ، الجواهر النوالي في رسائل الغزالي - القاهرة ، ل. ت .
- الغزالي ، محمد ، فضائع الباطنية - القاهرة ، ١٩٦٤ .
- الغزالي ، محمد ، مشكاة الانوار - القاهرة ، ١٩٦٤ .
- الغزالي ، محمد ، معيار العلم - القاهرة ، ١٩٦٤ .
- الغزالي ، محمد ، مقاصد الفلاسفة - القاهرة ، ١٣٣١ هـ .
- الغزالي ، محمد ، المنقذ من الضلال - بيروت ، ١٩٥٩ .
- الفارابي ، ابو نصر ، احصاء العلوم - القاهرة ، ١٩٤٩ .
- الفارابي ، ابو نصر ، الانفاذ المستعملة في المنطق - بيروت ، ١٩٦٨ .
- الفارابي ، ابو نصر ، تحصيل السعادة (في مجموع رسائل)
- الفارابي ، ابو نصر ، الجمع بين رأيي الحكيمين - بيروت ، ١٩٦٠ .

- الفارابي ، ابو نصر ، رسالة في العقل . بيروت ، ١٩٢٨ .
- الفارابي ، ابو نصر ، السياسات المدنية . جيلو اباد ، ١٢٤٦ هـ .
- الفارابي ، ابو نصر ، شرح كتاب العيارة . بيروت ، ١٩٦٠ .
- الفارابي ، ابو نصر ، فلسفة ارسطوطاليس . بيروت ، ١٩٦١ .
- الفارابي ، ابو نصر ، فصول المدني . كمبريدج ، ١٩٦١ .
- الفارابي ، ابو نصر ، في اثبات المفارقات . حيدر اباد ، ١٣٤٥ هـ .
- الفارابي ، ابو نصر ، كتاب الحروف . بيروت ، ١٩٦٩ .
- الفارابي ، ابو نصر ، مجموع رسائل . القاهرة ، ١٩٠٧ .
- الفارابي ، ابو نصر ، المدينة الفاضلة . بيروت ، ١٩٥٩ .
- الفتح بن خاقان ، فلاذ العقيان . باريس ، ١٢٧٧ .
- فخري ، ماجد ، ابن رشد ، فيلسوف قرطبة . بيروت ، ١٩٦٠ .
- فخري ، ماجد ، دراسات في الفكر العربي . بيروت ، ١٩٧٠ .
- فخري ، ماجد ، رسائل ابن باجه الالهية . بيروت ، ١٩٦٨ .
- القشيري ، عبد الكريم ، الرسالة القشيرية . القاهرة ، ١٣٣٠ هـ .
- القطعي ، علي ، تاريخ الحكماء . لبيسك ، ١٦٠٣ .
- الكندي ، ابو يعقوب اسحاق ، رسائل الكندي الفلسفية . القاهرة ، ١٩٥٠ .
- لطف الله خان ، جمال الدين الاسدبابري الافغاني . القاهرة ، ١٩٥٧ .
- المراكسي ، عبد الواحد ، المجدب في اخبار المغرب . ليدن ، ١٨٨١ .
- المسعودي ، ابو الحسن ، التنبيه والاشراف . ليدن ، ١٨٩٣ .
- المسعودي ، ابو الحسن ، مروج الذهب . باريس ، ١٨٦١ - ٧٧ .
- مسكويه ، ابو علي ، تهذيب الاخلاق . بيروت ، ١٩٦٦ .
- مسكويه ، ابو علي ، الحكمة الخالدة . القاهرة ، ١٩٥٢ .
- مسكويه ، ابو علي ، الفوز الاصغر . بيروت ، ١٣١٩ هـ .
- الملطي ، محمد ، التنبيه والرد . القاهرة ، ١٩٤٩ .
- نجيب محمود ، زكي ، فلسفة ولن . القاهرة ، ١٩٦٢ .
- نجيب محمود ، زكي ، نحو فلسفة علمية . القاهرة ، ١٩٥٨ .
- تالينيو ، كارل ، تاريخ الفلك عند العرب . روما ، ١٩١١ .
- النوبختي ، الحسن بن موسى ، فرق النيمة . اسطنبول ، ١٩٣١ .
- النيسابوري ، ابو رشيد ، كتاب المسائل . ليدن ، ١٩٠٢ .

- Abdel-Kader, A. H. *The Life (Personality and Writings of al-Junayd*. London, 1962.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt*. London, 1963.
- Affifi, A.E. *The Mystical Philosophy of Ibnu'l-Arabi*. Cambridge, 1938.
- Afnan, Soheil M. *Avicenna: His Life and Works*. London, 1958.
- All, Ameer. *The Spirit of Islam*. London 1955.
- Alonso, M. *Teologia de Averroes*. Madrid and Granada, 1947.
- Anawati, G.C. *Essai de bibliographie Avicennienne*. Cairo, 1950
- and L. Gardet. *Introduction à la Théologie musulmane*. Paris, 1948.
- *Mystique musulmane*. Paris, 1961.
- «Prologomènes à une nouvelle édition du *De Causis* Arabe.» *Mélanges Louis Massignon*. Institut Français de Damas, 1956, pp. 75 ff.
- Aquinas, Thomas. *Liber de Causis*, in *Opuscula Omnia*. Paris, 1929.
- Arnold, T.W. (ed.). *Al-Mu'tazilah*, from Ibn al-Murtada, *Kitab al-Munya wa'l-Amal*. Leipzig, 1903.
- Asín Palacios, M. *Ibn Masarra y su escuela*. Madrid, 1949.
- (ed. and trans.). *El régimen del solitario*. Madrid and Granada, 1946.
- Averroes (see Ibn Rushd).
- 'Awa, Adel. *L'esprit critique des Frères de la Pureté*. Beirut, 1948.
- Bacon, Roger. *Opus Majus*. London, 1900.
- Baumstark, A. *Die Christlichen Literaturen des Orientes*. Leipzig, 1911.
- *Geschichte der Syrischen Literatur*. Bonn, 1922.
- Browne, E. G. *Literary History of Persia*. Cambridge, 1924.
- Brunschvig, R., and G. E. von Grunebaum. *Classicisme et déclin culturel dans l'Histoire de l'Islam*. Paris, 1957.
- Carra de Vaux, B. *Les penseurs de l'Islam*. Paris, 1921-26.
- Corbin, H. *Avicenne et le récit visionnaire*. Paris and Tehran, 1954.
- *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris, 1964.
- Cruz Hernandez, M. *Filosofia hispano-musulmana*. Madrid, 1957.
- De Boer, T.J. *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901. English translation by E.R. Jones. London 1903.
- Duhem', P. *Le système du monde*. Paris, 1953-59.
- Dunlop, D. M. «The Translations of al-Bitriq and Yahia (Yuhanna) b. al-Bitriq.» *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1959, pp. 140 ff.
- Duval, P. *Histoire d'Édesse*. Paris, 1892.
- *La littérature syriaque*. Paris, 1899.
- Fakhry, M. *Islamic Occasionalism*. London, 1958.
- «Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free

- Will, > *Muslim World*, XLIII (1953), 98-108.
- «A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology,» *Journal of the History of Philosophy*, IV (1968), 15-22.
- (ed.). Ibn Bajjah (Avempace), *Opera Metaphysica*. Beirut, 1968.
- «The Classical Islamic Arguments for the Existence of God,» *Muslim World*, XLVII (1957), 139 ff.
- Fakhry, M. «Reconciliation of Plato and Aristotle,» *Journal of the History of Ideas*, XXVI (1965), 469-78.
- Furlani, G. «Avicenne e il Cogito, ergo sum di Cartesio,» *Islamica*, III (1927), pp. 53-72.
- Gabrieli, F. *Alfarabius compendium legum Platonis*. London, 1952.
- Gauthier, L. *Ibn Rochd (Averroes)*. Paris, 1948.
- *Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres*. Paris, 1909.
- Georr, Kh. *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*. Beirut, 1948.
- Gibb, H. A. R. *Modern Trends in Islam*. Chicago, 1945.
- Gilson, E. «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, IV (1929), pp. 5-107.
- Goichon, A. M. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*. Paris, 1937.
- *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*. Paris, 1938
- *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Paris, 1944.
- Goldzher, I. *Le dogme et la loi de l'Islam*. Paris, 1930.
- *Die Zahiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig, 1884.
- Guil'aume, A. *The Traditions of Islam*. Oxford, 1924.
- Hastings, J. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinburgh, 1908-26.
- Henning, W. B. «Eine Arabische Version Mittel-Persischen Weisheitschriften,» (1956), pp. 73-77.
- Henry, P., and H.R. Schweyzer. *Plotini Opera*. Paris and Brussels, 1959.
- Hitti, Ph. *History of the Arabs*, London, 1953.
- Hourani, G. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. London, 1961.
- Hauréau, B. *De la philosophie scholastique*. Paris, 1850.
- Iqba', M. *The Development of Metaphysical Thought in Persia*. Lahore, N.D.
- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London, 1934.

- Jabre, F. «La biographie et l'œuvre de Ghazali considérées à la lumière des *Tabaqat* de Subki,» *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 1954, pp. 83 f.
- Jeffery, A. *Materials for the History of the Text of the Koran*. Leyden, 1937
- Jourdain, A. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, Paris 1819.
- Kraus, P. *Épître de Beruni*, Paris, 1936.
- *Jabir ibn Hayyan*. Cairo, 1942-43.
- (ed.). *Al-Razi, Opera Philosophica*. Cairo, 1939.
- «Plotin chez les Arabes,» *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, Vol. 23 (1941), p. 267.
- *Zu Ibn al-Muqaffa'*, *Revisa degli Studi Orientali* vol. 14, (1934), pp.1-20
- and R. Walzer (see Walzer).
- Laoust, H. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T.D. Ahmad b. Taimiya*. Cairo, 1939.
- McCarthy, R. J. «Al-Kindi's Treatise on the Intellect,» *Islamic Studies*, III (June 1964), 119 f.
- *Al-Tasaniif al-Mansubah ila Failasuf al-'Arab*. Baghdad, 1962.
- McCarthy, R. J. *Theology of al-Ash'ari*. Beirut, 1953.
- Madkour, I. *L'organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris, 1934.
- *La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*. Paris, 1934
- Mahdl, M. (trans.). *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Glencoe, 1962.
- *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. London, 1957.
- Maimonides, M. *Guide des égarés*. Paris 1856-66.
- Marmura, M. «Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls,» *Medieval Studies*, XXII (1960), 232 ff.
- Massignon, L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922.
- *La passion d'al-Hallaj*. Paris, 1922.
- *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique*. Paris, 1929.
- Mehren, A. F. *Trattés mystiques d'Avicenne*. Leyden, 1889-91.
- Meyerhof, M. «Transmission of Science to the Arabs,» *Islamic Culture*, XI (1937). 20.
- Migne. *Patrologia Graeca*. XCIV, Col. 1589 f.
- Munk, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris 1859.
- Nasr, S. H. *Three Muslim Sages*. Cambridge, Mass., 1964.

- Nicholson, R. *Mystics of Islam*. London, 1914.
- *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921.
- Nock, A.D., and A.J. Festugière. *Corpus Hermeticum*. Paris, 1945.
- O'Leary, De Lacy. *Arabic Thought and Its Place in History*. London, 1922.
- Patton, W.M. *Ahmad b. Hanbal and the Mihna*. Leyden, 1897.
- Périer, A. *Petits traités apologétiques de Yahia ben 'Adi*. Paris, 1920.
- *Yahia b. 'Adi* Paris, 1920.
- Pines, S. *Beitraege zur Islamischen Atomlehre*. Berlin, 1936.
- Pines, S. «Un texte inconnu d'Aristote en version arabe,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1956, pp. 5-43.
- Plotinus. *Opera*, Paris and Brussels, 1959.
- Quadri, G. *La filosofia araba dans l'Europe médiévale*. Paris, 1947.
- Radhakrishnan, S. *History of Philosophy, Eastern and Western*. London, 1952.
- Rahman, F. *Avicenna's Psychology*. London, 1952.
- Rénan, E. *Avicenne et l'averroïsme*. Paris, 1882.
- *De philosophia peripatetica apud Syros*, Paris, 1852.
- Fesch, N. «Al-Kindi's Sketch of Aristotle's Organon,» *The New Scholasticism*, January 1963, pp. 44 ff.
- *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964.
- Ritter, H., and R. Walzer. *Uno scritto morale inedito di al-Kindi*. Rome, 1938.
- Rosenthal, F. *Ahmad b. al-Tayyib as-Sarāhsi*. New Haven, 1943.
- *The Muqaddimah of Ibn Khaldun*. London, 1958.
- «As-Shaykh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source,» *Orientalia*, Vol. 21 (1952), pp. 461-529; Vol. 24 (1955), pp. 42-66.
- and R. Walzer (see Walzer).
- Ross, W. D. *Aristotle*. London, 1956.
- *Select Fragments*. Oxford, 1952.
- Ruska, J. *Arabischen Alchemisten*. Heidelberg, 1924.
- Sachau, E. (ed.) *Indica*. London, 1887.
- Salman, D. «Algazel et les Latins,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1935-36, pp. 103-27.
- Sarton, G. *History of Science*. Cambridge, Mass., 1959.
- Al-Shahrazuri, Sh. D. *Nuzhat al-Arwaah*, in Spies and Khatak, *Three Treatises on Mysticism* and Fath Ms, 4516.
- Sharif, M. M. *History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden, 1962.
- Smith, M. *Studies in Early Mysticism in the Near Middle East*. London, 1931.
- Smith, Wilfred C. *Modern Islam in India*. London, 1946.
- Spies, O., and S. Khatak. *Three Treatises on Mysticism*. Stuttgart, 1935.

- Steinschneider, M. *Die Arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*. Graz, 1960.
- Al-Suhrawardi, Sh. D. *Oeuvres philosophiques et mystiques*. Tehran and Paris 1952.
- *Opera Metaphysica et Mystica*. Istanbul, 1945.
- Taylor, A. E. *Commentary on the Timaeus*. Oxford, 1928.
- *Plato*. London, 1960.
- Tomiche, N. (see Ibn Hazm). (ed. and trans.). *Épître morale*. Beirut, 1961.
- Van den Bergh, S. (trans). *Averroes' Tahafut al-Tahafut. (The Incoherence of the Incoherence)*. London, 1954.
- Van Riet, Simone. «Jolie et bonheur dans le traité d'al-Kindi sur l'art de combattre la tristesse,» *Revue philosophique de Louvain*, Vol. 61 (1963), pp. 1323.
- Walzer, R. *Greek into Arabic*. Oxford, 1962.
- and P. Kraus. *Galen's compendium Timaei Platonis*. London, 1951.
- and H. Ritter (see Ritter).
- and F. Rosenthal. *Alfarabius de Platonis philosophia*. London, 1953.
- Watt, W.M. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London, 1948.
- *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, 1962.
- Wensinck, A.J. *The Muslim Creed*. Cambridge, 1932.
- *La pensée de Ghazzali*. Paris, 1940.
- Wolfson, Harry A. «Revised Plan for Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem,» *Speculum*, XXXVIII (Jan. 1963), 90 f.
- Wright, W. *History of Syriac Literature*. London, 1894.
- Yahia, O. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*. Damascus, 1964.
- Zachner, R. C. *Hindu and Muslim Mysticism*. London, 1960.
- Zeller, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. New York, 1931.
- Zurayk, C. K. (trans.). *Miskawayh, the Refinement of Character*. Beirut, 1966.

محتويات الكتاب

ص	توطئة
٥	مقدمة
٦	الحواشي
١٩	
٢١	الباب الاول : تراث اليونان والاسكندرية والشرق
٢٣	الفصل الاول : الشرق الادنى في القرن السابع
٢٧	الفصل الثاني : ترجمات النصوص الفلسفية
٤٣	الفصل الثالث : عناصر من الافلاطونية الجديدة
٥٧	الفصل الرابع : المؤثرات الفارسية والهندية
٦٢	حواشي الباب الاول
٦٦	الباب الثاني : المشادات السياسية والدينية الاولى
٧١	الفصل الاول : الانقسامات الدينية السياسية
٧٧	الفصل الثاني : نشأة الحركة الكلامية في الاسلام
٩٩	حواشي الباب الثاني
١٠٥	الباب الثالث : طلائع التأليف الفلسفي المنظم في القرن التاسع
١٠٧	الفصل الاول : الكندي ، اول مؤلف فلسفي مبدع في الاسلام
١٣٥	الفصل الثاني : ظهور المذهب الطبيعي والتنكر للمقيدة الاسلامية : ابن الراوندي والرازي
١٤٧	حواشي الباب الثالث
١٥٥	الباب الرابع : تكامل الافلاطونية الجديدة وصيغتها الاسلامية
١٥٧	الفصل الاول : ابو نصر الفارابي
١٧٩	الفصل الثاني : ابن سينا
٢١٥	حواشي الباب الرابع

٢٢٣	الباب الخامس : الفيثاغورية الجديدة وتعميم العلوم الفلسفية
٢٢٥	الفصل الاول : الفلسفة صنيعة السياسة
	الفصل الثاني : الافتراضات الرياضية – الفلسفية في مذهب
٢٢٩	الاخوان
٢٣٥	الفصل الثالث : الكونيات والالهيات في نظام الاخوان
٢٤١	الفصل الرابع : علم النفس ونظرية المعرفة في نظام الاخوان
٢٤٨	حواشي الباب الخامس
٢٥١	الباب السادس : انتشار الفكر الفلسفي في القرن العاشر
٢٥٣	الفصل الاول : ابو حيان التوحيدي
٢٥٩	الفصل الثاني : مسكويه
٢٦٧	الفصل الثالث : يحيى بن عدي
٢٧٨	حواشي الباب السادس
٢٨١	الباب السابع : التفاعل بين الفلسفة والعقيدة
٢٨٣	الفصل الاول : تهتمر النزعة العقلية في علم الكلام
٢٩١	الفصل الثاني : المذهب الاشعري ووضع الماورائية الظرفية
٢٩٩	الفصل الثالث : التنفيذ المنظم للأفلاطونية الجديدة
٣١٥	حواشي الباب السابع
٣٢١	الباب الثامن : نشوء التصوف الاسلامي وتطوره
٣٢٣	الفصل الاول : الطلائع التشفيفية
	الفصل الثاني : في اتجاه وحدة الوجود – البسطامي ،
٣٣١	(الحلاج وسواهما)
٣٣٧	الفصل الثالث : التركيب والبنيان الفلسفي
٣٤٧	حواشي الباب الثامن
٣٥٣	الباب التاسع : الحقبة الاندلسية والعودة الى المشائية
٣٥٥	الفصل الاول : طلائع التأمل الفلسفي في الاندلس
٣٦٣	الفصل الثاني : ابن طفيل وترقي العقل ترقيا طبيعيا نحو الحقيقة
٣٧١	الفصل الثالث : ابن رشد والدفاع عن المشائية
٣٩٣	حواشي الباب التاسع

- ٣٩٩ **الباب العاشر : التطورات الفلسفية بعد ابن سينا**
- ٤٠١ الفصل الاول : السهروردي
- ٤١٥ الفصل الثاني : فلسفة الاشراق في مراحلها اللاحقة
- ٤٢٣ صدر الدين الشيرازي واتباعه
حواشي الباب العاشر
- ٤٢٧ **الباب الحادي عشر : الردة الكلامية والرجوع الى السنة**
- ٤٢٩ الفصل الاول : الظاهرية والحنبلية الجديدة - ابن حزم ،
ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب
- ٤٣٧ الفصل الثاني : التحديث والانحلال - فخر الدين الرازي ،
نجم الدين النسفي، الايجي، الجرجاني والباجوري
- ٤٤٣ الفصل الثالث : الارتداد والاصلاح - ابن خلدون
- ٤٥٤ حواشي الباب الحادي عشر
- ٤٥٧ **الباب الثاني عشر : التيارات الحديثة والمعاصرة**
- ٤٥٩ الفصل الاول : انبثاق الروح التجديدية .
جمال الدين الافغاني ، محمد عبده
- ٤٧٥ الفصل الثاني : التجديد في الهند
سيد احمد خان ، امير علي ، محمد اقبال
- ٤٨٥ الفصل الثالث : الوضع الفلسفي اليوم
- ٤٩١ حواشي الباب الثاني عشر
- ٤٩٥ فهرس الاعلام
- ٥٠٧ ثبت المراجع