

تاريخ الفلسفة في الإسلام

تأليف

الأستاذ ت. ج. دي بوز

(T. J. De Boer)

بجامعة امستردام

Mingel

نقله إلى العربية وعادته عليه

الدكتور محمد عبد الهادي أبو زيد

أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الكويت

الطبعة الخامسة - منقحة مهندبة

١٩٨١

دار النهضة العربية

للطباعة والنشر
بيروت ص.ب. ٧١٩

مقدمة المترجم للطبعة الثالثة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى سائر
الأنبياء والمرسلين ، وبعد :

فهذه هي الطبعة الثالثة لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام ، قد زيدت فيها
بعض المراجع ، وأضيف إلى بعض المواضع ما يجعلها أكمل وأكثر تحميقاً لفائدة .
والله هو المسئول أن يهدي إلى الحق ويرشد إلى الصواب ، وهو
ولى التوفيق ؟

محمد عبد الهادي أبو البريرة
كلية الآداب بجامعة القاهرة

القاهرة { صفر ١٣٧٤ هـ
أكتوبر ١٩٥٤ م

مقدمة المترجم للطبعة الثانية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ؛
وبعد :

فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام ، وهي تمتاز على الطبعة الأولى بتفقيح في الترجمة وتصحيح لها في بعض المواضع ، وبزيادات يسيرة في التعليقات ، وبياضاح مفصل لبعض المشكلات ، وإكمال للمعرفة بمذاهب بعض الفلاسفة والمفكرين .

وقد وعدتُ القارىءُ بمزيد بيان لبعض المسائل ، يقرؤه في التصدير ؛ ولكن طرأ الكلام في هذه المسائل جعلها أولى بأن تكون أبحاثاً مستقلة ، لا تنسج لها المقدمات ؛ فلا بد للقارىءُ أن ينتظرها في كتاب وافٍ عن الفلسفة الإسلامية .

وفي أثناء مراجعتي لترجمة وتفقيحها كان يلوح لى دائماً شخص ذلك الإنسان الكريم الذى قرأتها عليه ، والذى مكنتى من الانتفاع بمكتبته في التعليقات شهوراً طويلة ، وهو أستاذى الكريم الشيخ الأ كبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ؛ فله الشكر والتحية الدائمة ، وهو فى عالم الخلود .

ولا بدّ لى ، بمناسبة هذه الطبعة الثانية ، من أن أعبّر عن شكرى العظيم

(٥)

لأستاذى الدكتور فريتز ماير ، الأستاذ بجامعة بازل ، لموته لى برأيه فى بعض
النقط التى كانت لا تزال ملتبسة سواء بسبب اللفظ أو بسبب المعنى .
وإنى لأرجو أن يجد المعنيون بدراسة الفلسفة الإسلامية فى هذه الطبعة خيراً
مما وجدوا فى الطبعة السابقة ، والله ولىّ التوفيق ما

محمد عبد الرهمن أبوربرة
كلية الآداب بجامعة القاهرة

القاهرة : { ٢٣ ذو الحجة ١٣٦٧
٢٦ أكتوبر ١٩٤٨ }

مقدمة المترجم للطبعة الأولى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمدَ الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وعلى آله
وصحبه ؛ وَنَ وَالاه إلى يوم الدين ؛ وبعد :

فإن تاريخ الفلسفة من أهم الدراسات التي نهضت نحو السكال في أوروبا أثناء
القرن التاسع عشر ، ولكنها لا تزال في مصر حديثة العهد ، يرجع تاريخها إلى
إنشاء الجامعة المصرية .

ومن أهم ما تمتاز به النهضة العلمية الحديثة في مصر ، عناية كبيرة وجهتها
الجامعة المصرية لدراسة الثقافة الإسلامية القديمة في الأدب والفلسفة والتاريخ ،
على طريقة البحث العلمي الحديث .

على أن المستشرقين قد عُنوا منذ قرنين بدراسة الثقافة الإسلامية كلها بما فيها
الفلسفة ؛ ولكن أبحاثهم في الفلسفة كانت في الغالب موضوعات متفرقة ، وكانت
تعالج مسائل خاصة محدودة ، وقلّ أن يوجد في أبحاث المستشرقين كتبٌ تشمل
تاريخ الفلسفة الإسلامية في مجلتها ، فلا نعرف من ذلك إلا كتباً قليلة ، أحدها
بالفرنسية يرجع إلى منتصف القرن الماضي ، وهو كتاب الأستاذ « مونك »
الذي أشار إليه الأستاذ دى بور في أول مقدمته ؛ والثاني هو هذا الكتاب الذي
أقدمه بين يدي القارىء ، والذي يرجع تاريخه إلى أول هذا القرن ، وقد ظهر

(ز)

باللغة الألمانية وترجم إلى اللغة الإنجليزية ؛ والثالث كتاب : مفكرو الإسلام
لبارون كراثر^(١) ، وقد ظهر بالفرنسية بعد عام ١٩٢٠ م .

أما في لغة العرب ، فلا نعرف كتابا ظهر في تاريخ الفلسفة الإسلامية يستحق
هذا الاسم ، وما كتب حتى الآن إما أبحاث خاصة محدودة ، أو أبحاث مجملية مملوءة
بالأخطاء . ولذلك أشار على بعض أساتذتي في كلية الآداب أن أترجم هذا
الكتاب ليكون مجملا في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، يعطى قارئه فكرة شاملة
هنا منذ نشأتها ، ويبين تطورها ومشهورى رجالها ، ويهديه إلى مسائلها ، فيهيئه
لدراستها الدراسة الوافية .

فعمدتُ النية على القيام بهذا العمل منذ أربع سنين ، وكان دون ذلك عقبات
كثيرة ، إذ لا بد لمن يريد ترجمة كتاب بلغة أجنبية في موضوع إسلامي ، أن
يكون ملما بالموضوع وعارفاً بالاصطلاحات العربية ؛ هذا إلى أن المؤلف رغب في
الإيجاز ، فلم يذكر المراجع التي رجع إليها ، ولا المصادر العربية ، حتى لقد كان
يترجم النص العربي ولا يدل على مكانه ، وقد لا يدل على صاحبه ؛ ولم يشر إلا
مرات قليلة إلى مصادر أجنبية نقل عنها ؛ فكان هذا كله مما ضاعف مشقة
الترجمة ؛ ولذلك اضطررت إلى مراجعة كتب في التاريخ والتراجم وإلى قراءة
كل ما وصلتُ إليه من مؤلفات المفكرين الذين عرض لهم المؤلف ، فاهتديت
في الأغلب إلى الأصول العربية التي ربما يكون المؤلف قد رجع إليها ، وبقيت
نقط قليلة جداً ترجمتها مهتدياً بما أعرفه لأصحابها ، أو مستمينا بالاصطلاح العام
الذي جرى عاياه الإسلاميون . وأسرتُ في التعليقات التي أضفتها للكتاب إلى
المراجع ، وذكرتُ بعض النصوص ، ووسعت ما بدا لي أنه موجز ، وأضفت

معلومات هيأتها لنا البحوثُ والنشرات الجديدة ، وذكرت التواريخ العربية مستنداً إلى المصادر العربية نفسها .

على أنى لا أزمع أنى قرأت كل ما عسى أن يكون المؤلف قد رجع إليه ، كما أنى لم أستطع أن أفرا كل ما كتب بعد ظهور هذا الكتاب من بحوث ، ولكنى حاولت الاستكمل والاستيفاء بقدر ما اتسع لذلك جهدى ، لأجل الكتاب أوفى وأعم نفعاً ، وليكون ذلك تَوْطِئَةً لتاريخ أوسع للفكر الإسلامى . وقد تابعت المؤلف فى فكرته وطريقة تصوُّره ، لتكون الترجمة أصدق ؛ ولم أعدل عن الترجمة الدقيقة إلا فى مواطن قليلة جداً ، وعند ما دعا إلى ذلك ببيان الأشياء كما هى فى مصادرها الأولى ؛ وبقى فى الكتاب آراء قليلة قد لا نوافق عليها ؛ ولكنى لم أنعرض لها بنفى ولا إثبات ، بل تركتها للباحثين ، لأن الذى يحمل مسئولية الكتاب هو المؤلف لا المترجم .

ولما أتممت ترجمة الكتاب عرضتها على حضرة أستاذى (صاحب المال) الشيخ مصطفى عبد الرزق (بك) أستاذ الفلسفة الإسلامية فى كلية الآداب إذ ذاك ، وصاحب الفضل الكبير على هذه الدراسة فى مصر ، فتفضل ومكثنى من قراءته كله عليه ، وأزشدنى إرشادات قيِّمة فى المراجع والاصطلاحات ، مع طول الصبر والتضحية بالوقت الثمين ؛ فله على ذلك أعظمُ الشكر والتقدير ؛ ثم قدمت الكتاب إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر ؛ فتفضل الأستاذ أحمد أمين (بك) رئيس اللجنة بقراءته كله توطئةً لطلبه ؛ وأبدى عليه ملاحظات كثيرة نائمة تستوجب الشكر ، وأخيراً أشرفت على طبع الكتاب فى مطبعة اللجنة العاصرة ، فلقيت عند حضرة مديرها الفنى عبد اللطيف أنفدى محمد الدمياطى ، وعند معاونيه ، من سمة الصدر وحسن المعاونة للشئ الكثير .

(ط)

على أن المؤلف لم يذكر العناوين الصغرى في فصول الكتاب ، مكثفياً
بذكر أرقام بينها في الفهرس ، فاستحسن أن أذكر هذه العناوين في مواضعها
أيضاً ، وإذا وجد القارئ إشارات مختصرة في سياق الكلام فإيمل أن حرف
الباء إشارة إلى الباب ، والفاء إشارة إلى الفصل ، والفاء تشير إلى القسم .

أما المراجع فإني ، إلى جانب ما ذكرته في التلخيصات ، أشير على القارئ
بالرجوع إلى دائرة المعارف الإسلامية في كل ما يعرض له ، وإلى الملحق الذي
أصدره حديثاً الأستاذ يروكلان لكتابه المسمى : Geschichte der Arabischen

. Litteratur

ولا يفوتني أن أقدم شكري أيضاً لحضرات الأساتذة الدكتور شاخت
والأستاذ كراوس والدكتور ران بكلية الآداب ، لما كان لهم من فضل المعاونة
في إيضاح بعض النقاط الغامضة في الأصل الألماني .

وإني لأرجو أن أكون قد وفقتُ في ترجمة هذا الكتاب ، وفي زيادة
نفعه للقارئ ، وسد حاجة من يريد معرفة تاريخ الفلسفة الإسلامية ؛ كما أرجو
الله أن يفسح في الأجل ويزيد في الجهد ، لاستكمال الدراسة في هذه الناحية على
صورة وافية جديرة بما يجب لتاريخ الفلسفة الإسلامية من عناية ودراسة .

وأختم كتابي بالشكر العظيم للجنة التأليف والترجمة والنشر ، صاحبة الفضل
الأكبر في إظهار هذا الكتاب ، وفي إحياء الثقافة الصحيحة ونشرها في
الشرق العربي

محمد عبد الرهاني أبو ربرة
كلية الآداب بجامعة القاهرة

٢٤ شعبان سنة ١٣٥٧
١٨ أكتوبر سنة ١٩٣٨

القاهرة في

محتويات الكتاب

صفحة

- ج مقرنة المترجم للطبعة الثالثة
- د مقرنة المترجم للطبعة الثانية
- و مقرنة المترجم للطبعة الأولى
- ١ كلمة تقديم المؤلف
- ٣ الباب الأول : مدخل
- ٣ الفصل الأول : مسرح الحوادث
- (١) بلاد العرب القديمة . (٢) الخلفاء الراشدون ،
المدينة ، الشيعة . (٣) الأمويون ، دمشق والبصرة والكوفة .
(٤) الباسيون ، بغداد . (٥) الدول الصنرى - سقوط
الخلافة .
- ١٣ الفصل الثاني : الحكمة الشرقية
- (١) النظر العقل عند الساميين . (٢) الديانة الفارسية ،
الدهرية . (٣) الحكمة الهندية .
- ١٩ الفصل الثالث : العلم اليونانى
- (١) السريان . (٢) الكنائس النصرانية . (٣) الرؤيا
ونصيبين . (٤) مدينة حران (٥) جنديسابور . (٦) تراجم
السريان . (٧) الفلسفة عند السريان . (٨) التراجم

معرفة

المرية . (٩) فلسفة النَّقَلَة . (١٠) مدى معرفة العرب
بالتراث اليوناني . (١١) استمرار المذهب الأملاطوني الجديد .
(١٢) كتاب التفاحة . (١٣) أرتولوجيا أرسططاليس أو كتاب
الربوبية . (١٤) فهم العرب لأرسطو . (١٥) الفلسفة في الإسلام .

الباب الثاني : الفلسفة والمعلوم المرية ٥٢

الفصل الأول : علوم اللغة ٥٢

(١) أنواع الموم . (٢) اللغة المرية ، القرآن . (٣) نحاة
البصرة والكوفة . (٤) علم النحو المتأثر بالمنطق ، العروض .
(٥) علوم اللغة والفلسفة .

الفصل الثاني : مذاهب الفقهاء ٥٨

(١) السنة ، الحديث ، الرأي (٢) القياس (٣) موضوع
الفتوة ومنزلة . (٤) الأخلاق والسياسة .

الفصل الثالث : المذاهب الاعتقادية (مذاهب المتكلمين) ٦٦

(١) العقائد النصرانية . (٢) علم الكلام . (٣) المعتزلة
وخصومهم . (٤) الفعل الإنساني والفعل الإلهي . (٥) الذات
الإلهية . (٦) الوحي والمقل . (٧) أبو الهذيل الملاف .
(٨) النظام . (٩) الجاحظ . (١٠) ميمر وأبو هاشم .
(١١) الأشعري . (١٢) المذهب الكلاسي القائم على القول
بالجوهر الفرد . (١٣) التصوف .

الفصل الرابع : الأدب والتاريخ ١٣١

(١) الأدب . (٢) أبو المتاهية ، المتنبى ، أبو الملاء ،

(٢)

صحيفة

الحريري . (٣) التراث التاريخي . (٤) السمودي والتقدمي .

الباب الثالث : الفلسفة الفيثاغورية ١٤١

الفصل الأول : الفلسفة الطبيعية ١٤١

(١) معادرها . (٢) علوم الرياضيات . (٣) العلوم

الطبيعية . (٤) علم الطب . (٥) الرازي . (٦) الدهرية .

الفصل الثاني : إخوان الصفا بالبصرة ١٥٥

(١) القرامطة . (٢) إخوان الصفا ودائرة معارفهم

الفلسفية (رسائلهم) . (٣) نزعة التلفيق . (٤) العلم .

(٥) الرياضيات . (٦) المنطق . (٧) الله والعالم .

(٨) النفس الإنسانية . (٩) فلسفة الدين . (١٠) مذهبهم

في الأخلاق . (١١) تأثير رسائل إخوان الصفا .

الباب الرابع : الفلافة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً

بالأفلاطونية الجديدة في المشرق ١٧٦

الفصل الأول : الكندي ١٧٦

(١) حياة الكندي . (٢) موقفه من علم الكلام .

(٣) الرياضيات . (٤) الله ، العالم ، النفس . (٥) نظرية

العقل . (٦) الكندي باعتباره أرسططاليسياً . (٧) أصحاب

الكندي .

الفصل الثاني : الفارابي ١٩٢

(١) أصحاب المنطق . (٢) حياة الفارابي . (٣) موقفه

حقيقة

- إزاء أفلاطون وأرسطو . (٤) الفلسفة . (٥) المنطق .
 (٦) الوجود ، الله . (٧) العالم العلوي . (٨) العالم
 السفلي . (٩) النفس الإنسانية . (١٠) العقل في الإنسان .
 (١١) الأخلاق . (١٢) السياسة . (١٣) الحياة الآخرة .
 (١٤) نظرة إجمالية . (١٥) تأثير فلسفة الفارابي ، السجستاني .

الفصل الثالث : ابن مسكويه ٢٣٨

- (١) مكانه . (٢) ماهية النفس . (٣) أصول الأخلاق .

الفصل الرابع : ابن سينا ٢٤٦

- (١) حياته (٢) مجهود ابن سينا . (٣) العلوم الفلسفية ،
 المنطق . (٤) الإلهيات والطبيعة . (٥) الإنسان والنفس
 الإنسانية . (٦) العقل . (٧) نظرية العقل في ثوبها الرمزي .
 (٨) الحكمة الشرقية . (٩) عصر ابن سينا ، البيروني .
 (١٠) بهمنيار بن المرزبان . (١١) أثر ابن سينا بعد وفاته .

الفصل الخامس : ابن الهيثم ٣٠٨

- (١) تحول الحركة العلمية نحو الغرب . (٢) حياة ابن الهيثم
 ومؤلفاته . (٣) الإدراك والحكم . (٤) أثر ابن الهيثم .

الباب الخامس : نهاية الفلسفة في المشرق ٣١٦

الفصل الأول : الغزالي ٣١٦

- (١) علم الكلام والتصوف . (٢) حياة الغزالي .
 (٣) موقفه إزاء ثقافة عصره . (٤) العالم . (٥) الله
 والنعيا . (٦) الإنسان . (٧) مذهب الغزالي الكلامي .

(س)

هيفة

- (٨) الوحى والتجربة . (٩) نظرة إجمالية .
- الفصل الثمانى : أصحاب المختصرات الجامعة ٣٥٧
- (١) مكانة الفلسفة . (٢) الثقافة الفلسفية .
- الباب السادس : الفاسفة فى المغرب ٣٦١
- الفصل الأول : بواكيرها ٣٦١
- (١) عصر بنى أمية . (٢) القرن الخامس .
- الفصل الثانى : ابن باجة ٣٦٥
- (١) دولة المرابطين . (٢) حياة ابن باجة . (٣) مميزاته .
(٤) المنطق وما بمد الطبيعة . (٥) النفس والمقل .
(٦) الإنسان المتوحد .
- الفصل الثالث : ابن طفيل ٣٧٥
- (١) دولة الموحدين . (٢) حياة ابن طفيل . (٣) حى
ابن يقظان . (٤) حى وتطور الإنسانية . (٥) أخلاق حى .
- الفصل الرابع : ابن رشد ٣٨٤
- (١) حياته . (٢) ابن رشد وأرسطو . (٣) المنطق
ومعرفة الحقيقة . (٤) العالم والله . (٥) الجسم والمقل .
(٦) المقل والمقول . (٧) نظرة إجمالية . (٨) فلسفته
المطوية .
- الباب السابع : خاتمة ٣٩٩

صفحة

الفصل الأول : ابن خلدون ٣٩٩

- (١) أحوال عصر ابن خلدون . (٢) حياة ابن خلدون .
 (٣) الفلسفة وتجربة الحياة . (٤) فلسفة التاريخ ، المنهج
 التاريخي . (٥) موضوع علم التاريخ . (٦) خصائص
 مذهب ابن خلدون .

الفصل الثاني : العرب والفلسفة النصرانية في القرون

الاسطى ٤١٦

- (١) الموقف السياسي ، اليهود . (٢) يارمو و طليطلة .
 (٣) العرب في باريس .

خبرس الأعلام ٤٢٣

كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها ، بعد أن وضع الأستاذ مونك^(١) في ذلك مختصره الجليل ؛ فيمكن أن يُمد كتابي هذا بدءاً جديداً ، لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات . ولست أزعج أني قد أحطتُ علماً بكل ما كُتب في هذا الميدان من قبل ؛ ولم يكن كلُّ ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي ؛ ولم أستطع الانتفاع بالخطوط إلا نادراً .

ونظراً لأنني توخيت الإيجازَ في بيان مسائل هذا الكتاب ، فقد اقتضى ذلك إغفالَ ذكر المراجع التي اعتمدتُ عليها ، إلا إذا أوردتُ شيئاً بنصه أو رويته على علاته من غير تمحيص . وإني آسف لأنه ليس في الإمكان الآن أن أبين عما حلّى من الفضل لعلماء أمثال ديتريشي ، ودي غوي ، وجولدزبرجر ، وهونسيا ، وأوجست موللر ، ومونك ، ونولداك ، ورنان ، وسنوك هورجروني ، وشتيينشيدرز ، وفان فلوتن ، وكثيرين غيرهم ، في تفهّم المصادر التي رجعتُ إليها .

وبعد أن أنمتُ هذا الكتاب ، ظهر بحث طريف عن ابن سينا^(٢) ، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية في أول عهدها ، ولكن هذا البحث لا يدعوني إلى إحداث تغيير في جملة ما ذهبتُ إليه .

S. Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859. (١)

Carrà de Vaux : Avicenne, Paris, 1900. (٢)

أما في كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإنني أشير على القارئ بالرجوع إلى ما كُتِبَ في سراج العلوم والفكر في الشرق :

Die Orientalische Bibliographie,

Brockelmann's Geschichte der arabischen Litteratur,

وإلى المراجع المذكورة في كتاب أوبرفيج (Ueberweg) في تاريخ

الفلسفة^(١).

.....

على أني قصرتُ بحني على فلاسفة الإسلام ما استطعت ؛ فلم يُذكر ابن جبرول وابن ميمون إلا عَرَضاً ؛ وأغفلتُ ذكرَ مَنْ عداهم من مفكري اليهود إغفالاً تاماً ، وإن كانوا ، من الناحية الفاسفية ، ينتمون إلى دائرة الثقافة الإسلامية . على أن هذا لا يضيع على القارئ نفعاً كبيراً ؛ فقد وُضعت حتى الآن المؤلفات السكثيرة عن فلاسفة بني إسرائيل ، أما فلاسفة الإسلام فقد أهملوا إهمالاً شديداً .

ت . ج . رى بور

جرونتجن (الأراضى الوطئة)

(١) يجد القارئ هذه المراجع في كتاب أوبرفيج ج ٢ س ٧١٥ — ٧٢٣ من طبعة برلين ١٩٢٨ م . أما أهم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان ، خصوصاً في ملحق كتابه س ٣٧١ — ٣٧٢ ، قبل كلامه عن الفلسفة ، كما يذكر عند الكلام عن كل فيلسوف أهم المراجع المتعلقة به .

١- مدخل

١- مسرح الحوادث

١ - بطور العرب القديمة :

كانت الصحراء العربية منذ القدم ، كما هي اليوم ، مكان حلّ وترحال ، تنقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض ، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود ، متأملين بيئتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد ، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم ، وحيث كانت الذخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلا عن جيل^(١) .

(١) هذا كلام إجمالي لم تكن حالة معارفنا بجزيرة العرب وحضارتها تسمح بأكثر منه ، عندما ألف دي بور كتابه في أول هذا القرن . ومن أراد معرفة مركز جزيرة العرب وعلاقتها بغيرها من الأمم المجاورة ، فليرجع إلى كتاب أوليري : O'Leary (De Lacy) Arabia before Muhammad, London and New York, 1927. أما الوثنية العربية وخصائصها وخصائص الروح الجاهلية فتوجد في كتاب فلهاوزن J.Wellhausen : Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887. وخصوصاً عن مغزى بعض الفصص العربية وعن علاقة الجزيرة بغيرها ، بناء على الكلمات الأجنبية في لغة العرب ، وذلك في كتاب جويدى Guidi (Ign.) : L'Ara e antéislamique, Paris, 1921. أما الأحوال الاقتصادية فمنها كلام جيد — لا بد في الانتفاع به من الحذر — في كتاب لامانس المذكور بمد قليل . وخير ما كتب عن حضارة نوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب ديتاف نيلسن Nielsen (Ditle): Die altarabische Handbuch der altarabischen Kultur, Kopenhagen, 1927. وهو المجلد الأول من مجموعة Altertumskunde (المجلد في معرفة أحوال العرب القدماء) التي يشرف على نشرها جماعة من أكبر علماء الألمان . أما الروح العربية وصفاتها فهما كان ما قيل عنها حتى الآن فإنها لا تزال تحتاج إلى دراسة . وليراجع القارىء فيما يتعلق بذلك الفصلين الأولين من كتاب =

لم تكن عندهم الثمرات التي يُتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعي ،
ولا الآثار الفنية الجميلة التي يُؤتيها الفراغُ والترَف ؛ ولم يصلوا في التمدن إلى مرتبة
أعلى من ذلك إلاّ بأطراف تلك الصحراء ، في دول تكونت بعض الشيء ،
كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنّها أولئك البدو^(١) .

وهكذا كانت الحال في الجنوب ، حيث امتد الأجل بدولة ملوك سبأ القديمة
إلى العصر المسيحي ، تحت سيادة الأحباش أو الفُرس^(٢) .

وفي الغرب كانت تقع مكة والمدينة (يثرب) ، على طريق تجارى قديم ؛
وكانت مكة بوجه خاص ، نظراً لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام مركزاً
لحركة تجارية قوية^(٣) .

أما في الشمال فقد نشأت مملكتان من العرب كان لهما بعض السيادة :
هما مملكة اللخمين في الحيرة ، على تخوم الفُرس ؛ ومملكة الغساسنة في الشام ،
على تخوم الروم^(٤) .

= جولدزهر (Ignaz Goldziher) المسمى Muhammedanische Studien (دراسات إسلامية) ، والأول في المقارنة بين الروح الجاهلية وبين الإسلام (مهودة ودين) ، والثاني في الحياة القبلية العربية وعلاقتها بالإسلام ، وقد شرعنا في ترجمة هذا الكتاب إلى العربية .
(١) أثبت البحث الحديث وخصوصاً كشف الآثار والنقوش التي لا تخص في جنوب جزيرة العرب وشمالها وجود حضارة موحّدة نشأت في الجنوب ثم انتشرت شمالاً ، ثم غمرتها الحضارات الآتية من الشمال — راجع كتاب نيلسن المتقدم ذكره في الهامش السابق — فسلام المؤلف لا ينطبق إلا على وسط الجزيرة .

(٢) تجد وصف حضارة جنوب الجزيرة العربية من نواحيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنية والمدينة وغيرها في كتاب نيلسن المتقدم الذكر .

(٣) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامانس : La : Lamens (H.) : Mècque à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1924. ويجب على الفارسي ألا يقبل بعض استنباطات المؤلف إلا بعد القدر والتمحيص ، لأنه يبالغ في تصوير الأشياء حتى يخيل للإنسان أن مكة مدينة حديثة .

(٤) انظر في ذلك فجر الإسلام الأستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها .

على أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها ، قبل ظهور محمد (عليه الصلاة والسلام) ؛ وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم^(١) ، وكانت قصائدهم الساحرة تنزل ، في أول الأمر ، منزلة وحى السكهان ، ولا سيما عند قبائلهم ؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتعدى قبائلهم^(٢) .

٢ - الخلفاء الراشرون ، المرية ، الشيعة :

أفصح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (١١ - ٤٠ هـ = ٦٣٢ - ٦٦١ م) في أن يعيشوا في نفوس أبناء الصحراء الأحرار ، وفي نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة في الأطراف ، روح الاتحاد في العمل ، وإلى هذا البعث يرجع الفضل في المسكنة التي يتبوؤها الإسلام ـ يدين عالمي . وقد صدق الله المسلمين وعده بالنصر ؛

(١) للأستاذ أحمد أمين رأي يخالف هذا الرأي ، فهو يرى أن أرق طبقات العرب عقلام حكام العرب (فجر الإسلام من ٦٨ - ٧٠) ، وهؤلاء الحكام ومن إليهم من العرب المتأثرين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس ، كالأطباء ، جديرون بمزيد من عناية الباحث ، ومن أهمهم الحارث بن كلدة الثقفي وابنه النضر بن الحارث — راجع تاريخ الحكماء للقفطي ط . لبيترج ١٩٠٣ من ١٦١ وما بعدها ، وطبقات الأطباء لابن أبي أسيبعة ج ١ ص ١٠٩ ، ١١٣ ، وكان انضر ، ابن خالة النبي عليه السلام ، قد جمع العلوم بالارتجال ومخاطبة العلماء ، وكان يريد بعلمه مزاحمة النبي ومناقضته .

(٢) أما فيما يتعلق بالاتجاهات العقلية والدينية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن وبمس الأضمار الصريحة . ويرجع القارىء إلى طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ٤٦ - ٥٣ من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكور تاريخها (باب العلوم عند العرب) ، وإلى كتاب الملل والنحل لشمس ستاني ، ص ٤٣٢ وما بعدها من الطبعة الأوروبية ، وكتاب البدء والتاريخ للطاهر بن طاهر المقدسي — الفصل الثاني عشر (عند السلام على شرائع أهل الجاهلية) . وفي كتب التاريخ والأدب كثير من المادة التي يجب جمعها وتنظيمها . أما الذي لا شك فيه فهو أن الشاعر في نظر الجماهيين كان هو البطال والفسكر ، وشعر العرب حراً لأرائهم ولفكرتهم في الحياة ولما ييسمهم الخلقية ولحكمتهم بالإجمال ، ولا يصح أن ننسى أن كلمة الشعر مرادفة لكلمة العلم ، فالشاعر هو الذي يعلم ما لا يعلمه غيره .

كأنما كان تأييده لهم إجابة لندائهم عند إلقاء الأهداء : « الله أكبر » ؛ (لما خرجوا من جزيرتهم فأنجمن) أصبحت الدنيا كأنما قد صغرت رقعتها أمامهم ، فطوَرَهَا في فتوحهم طَيِّبًا ^(١) ؛ ولم يمض زمن طويل حتى فُتِحَتْ بلاد الفرس كلها ، وانزع العربُ من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسنَ ولايتين فيها : وهما الشام ومصر . كانت المدينة مقرَّ خلفاء الرسول الأولين ؛ ثم غلبَ على ، خَتَنَ رسول الله ، على ما كان له من الشجاعة ، وكذلك غلبَ ولده ، أمام معاربية ، والى الشام المحمَّك ؛ ومن ذلك الحين نشأ حزبُ أنصارِ على ، وهم الشيعة ^(٢) ، وظلَّ هذا الحزب يدافع عن كيانه ، ويتخذ صوراً شتى مع التاريخ ، تُخضعه القوةُ تارة ، ويصل إلى السيادة في نواحٍ متفرقة تارة أخرى ، حتى تمثل آخر الأمر (١٥٠٢ م) في إمبراطورية الفرس الشيعة ، وانفصل عن الإسلام السني انفصالاً نهائياً .

أعدَّ الشيعة أنفسهم ، في كفاحهم لقوة الحكومة الدنيوية ، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم ، حتى بالعلم ؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقةُ السكيبانية ^(٣) التي تُنسبُ لعلي وذريته علماءً سريعاً ، فوق الطبيعة البشرية ، لا تنكشف بواطن الوحي الإلهي إلا بمعونته . وقد أوجب الشيعةُ على من أراد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقادهُ بعصمة صاحبه أو طاعتهُ له أقلَّ منهما بالنسبة لنص القرآن نفسه . (انظر ب ٣ ف ٢ ق ١) .

(١) هذا هو المعنى الذي يجب أن يُستخلص من كلام المؤلف الذي قد لا يخلو من تهكم خفي .
(٢) وإذن فنشأ الشيعة سياسي عربي إسلامي ؛ ثم تأثر التشيع في ظاهره ومبادئه بمواهب قومية وفلسفية ؛ راجع كتاب الحضارة الإسلامية لآدم مَترط : القاهرة ، ١٩٤٧ ج ١ ص ٧٧ ، ٩٤ — ٩٧ ، وما يذكره الشهرستاني في الملل ، عند كلامه عن الإسماعيلية ومن إليهم .

(٣) هم أصحاب كيسان مولى على رضی الله عنه أو هو تلميذ محمد بن الحنفية التوفيق سنة ٨١ هـ . ويعم السكيبانية القولُ بأن الدين طاعة رجل يعتقدون فيه الإحاطة بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرها (الشهرستاني : الملل والنحل طبعة ليبتزج ١٩٢٣ ص ١٠٩) .

٣ - الأيوبية ، دمشق ، والبصرة ، والسكوتة :

وبعد أن انتصر معاوية ، واتخذ دمشقَ عاصمةً للدولة الإسلامية ، أصبح شأنُ المدينة قاصراً في جلِّ أمره على الناحية الروحية ؛ ولم يكن لها بدءٌ من أن تكتفى بدراسة الشريعة والحديث ، متأثرةً في ذلك بمؤثرات نصرانية ويهودية .

أما في دمشق فنجد بنى أمية (٤٠ - ١٣٢ هـ = ٦٦١ - ٧٥٠ م) يصرفون شؤون الحكومة الدنيوية ؛ وقد امتدَّت رقعةُ الدولة الإسلامية أيامَ حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركستان ، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية ، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغته حدود دولة الإسلام .

تبوأ العرب إذ ذاك مكان السيادة في كل صقع ، وصاروا يكوّنون طبقة أرستقراطية حربية ؛ وأروعُ دليل على مبلغ تأثيرهم أن الأمم المغلوبة ، على ما لها من مدينة أعرق وأرقى من مدينة العرب ، اتخذت لغةً هؤلاء العرب الفاتحين لغةً لها ؛ فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم . ولكن بينما كانت المناصب العليا في إدارة الدولة وفي الجيش يُفضّل في تولّيها العربُ دون غيرهم ، صار التوفر على الفنون والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن المولّدين^(١) . وكان العرب في الشام يتعلمون من النصارى^(٢) .

(١) وهذا ما يقوله ابن خلدون أيضاً في مقدمته (الفصل السادس والثلاثين ، د في أن حلة العلم أكثرهم المعجم ، ؛ وهو يفصل رأيي ، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء . لكن لا يصح أن ننسى أن العرب إلى جانب اشتغالهم بشؤون الدولة قد توفروا على العلوم الدينية ، وهذا طبيعي . ولا يصح أن ننسى على كل حال أنهم كانوا في دولتهم أقلية . واللهم أت أول من اشتغل بعلوم الحكمة في الدولة الإسلامية هو خالد بن يزيد الأيوبي (ص ٨) وأن أول فيلسوف فيها هو السكندى العربي .

(٢) لعل المؤلف يقصد ما أشار إليه فون كريم Alfred von Kremer منذ زمان =

ولسكن المقرّ الأكبر للمثافة العقلية كان في البصرة والكوفة ، حيث التقى
عربٌ وفُرسٌ ، ونصارى ومسلمون ، ويهود ومجوس . وهنا حيث ازدهرت
التجارة والصناعة ، يجب أن نلتصق بواكير العلم العقلي الديني ، تلك البواكير
التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي
ومن مؤثرات فارسية^(١) .

طويل ، في بحثه المسمى : Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des
Islams ط . ليبتريج ١٨٧٣ ص ٧ وما بعدها ، وتابعه عليه ماكدونالد D. B. Mac Donald
في كتابه Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory ط .
نيويورك ص ١٣١ — ١٣٢ ، وأيضاً بكر C. H. Becker في بحثه المسمى :
Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung ، والذي ظهر في مجلة
Zeitschrift für Assyriologie عام ١٩١٢ ص ١٧٥ — ١٩٥ ، من أن المناظرات
بين المسلمين ونصارى الشام اضطرت المسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف في حل مشكلات
دينية فلسفية . وبين هؤلاء العلماء رأيهم على أن يوحنا الدمشقي ألف كتاباً جَدَلِيّاً لإثبات
آراء مسيحية من القرآن وبيّن فيه كيفية مجادلة المسلمين في بعض النقط . ولكن يغلب على
الظن أن هذا الكتاب ألف لإعداد النصارى في داخل الكنيسة للدفاع عن عقيدتهم ، وذلك
بعد أن اتصل يوحنا ، في أثناء خدمته في القصر الأموي ، بفكرى الإسلام ورجال الدولة ،
ومرف تقط الخلاف وكيفية إعداد النصارى لمواجهةها . والتاريخ لم يحك لنا خبر مناظرات
ذات شأن أو على نطاق واسع . ولم تكن الظروف لنسمح بذلك فيما عدا دوائر الخاصة .
على أنه لا بد أن يكون لاختلاط العرب بغيرهم في الشام أثره في تحريك العقول . أما الأثر
الأكبر الذي لا يدانيه غيره فهو أولاً دخول أهل الديانات والمذاهب الفلسفية المختلفة
في الإسلام وتفكيرهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى ، وثانياً تعرض القرآن
لكثير من المشكلات الفكرية ، على نحو يدعو بطبيعته إلى التفكير والبحث فيها . أما كتاب
يوحنا فكان باليونانية ، فهو إذن لمن يقرؤها ؟ ثم إن يوحنا كان موظفاً في الدولة ، فالسلام
في مهاجمة دينها جهاراً غير معقول . هذا إلى أن طريقة الكتاب : « إذا قال لك العربي
كذا فقل كذا ، أو أسأله كذا » تدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرد
رغبة في نقد عقائد المسلمين . راجع مثلاً كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرنولد ،
الترجمة العربية ١٩٤٧ ص ٧٧ .

(١) هذا الكلام يحتاج إلى تفصيل كبير ، راجع هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة .
أثار القرآن مشكلات كان لا بد أن تدعو إلى النظر العقلي ، ونشأت الفرق والأبحاث الكلامية
فناثرت بوسائل دينية نظرية ، وكلّ المذاهب المعروفة عند غير العرب هيأت مادة لذلك ؛
فيجب التمييز بين العامل الباعث والفكرة السائدة ، وبين المادة التي انتفع بها العرب .

٤ - العباسيون ، وبغداد :

ثم خَلَفَت الدولة العباسية (١٣٢ - ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ - ١٢٥٨ م) دولة بني أمية ؛ ولكي يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع الفرس ، وأذعنوا لمطالبهم ، وأخذوا يُلبسون حركاتهم السياسية ثوب الدين ويسخرونها لمصلحتهم . وفي غضون القرن الأول لدواتهم (أي إلى حوالي عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م) كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية في ازدياد ، أو هي على الأقل حافظت على ما كان لها . وفي عام (١٤٥ هـ ^(١) - ٧٦٢ م) أسس المنصور ، ثاني خلفاء البيت العباسي ، مدينة بغداد ، لتكون عاصمة الإمبراطورية بدل دمشق ؛ فسرعان ما فاقت دمشق في بهجة الدنيا وجمالها ، وطغى نورها الفكري على نور البصرة والكوفة ؛ ولم يكن يباريها إلا القسطنطينية ؛ وكانت قصور المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) ، والرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م) ، والمأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣ م) وغيرهم في بغداد مُلتقى الشعراء والعلماء ولا سيما من الجهات الشرقية للدولة ، وكان الكثير من خلفاء بني العباس وُلِعَ بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أو ايزيئوا بها مُلكهم ؛ وهم ، وإن لم يكونوا في كثير من الأحيان بحيث يقدرُون أهل العلم والفن حق قدرهم ، فإنهم أغدقوا عليهم من العطايا ما جعلهم يلهجون بالثناء .

ومنذ عصر الرشيد ، على الأقل ، وُجِدَت في بغداد دارٌ للكتب ومعهدٌ للعلماء ؛ بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفي عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص ^(٢) ، تُرِع في نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق السريانية في

(١) تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٦٦ طبعة مصر .

(٢) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية ؛ فأمر خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى عام ٨٥ هـ بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ؛ ويقال إن هذا أول نقل في الإسلام (ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٣٥٤) ؛ يضاف إلى ذلك نقل الديوان من الفارسية أيام الحجاج ، ونقل كتاب أهرون القس في الطب بأمر عمر بن عبد العزيز .

الغالب ، إلى لغة العرب ؛ وقد أُلِّقَتْ مَخَصَرَاتٌ لِكِتَابِ الْيُونَانِ وَشُرُوحِهَا .
 حتى إذا بلغ هذا النشاط العلمي أعلى ذُرَى صعوده ، كانت عظمةُ
 الإمبراطورية الإسلامية في دور الهبوط ؟ فالعصبية والسخائم القبلية ، التي لم
 تهدأ قط في عهد بني أمية ، تراجعت في الظاهر فقط ، أيام بني العباس ، أمام
 الوحدة السياسية الوثيقة العُرَى ؛ وبعثت أيضاً منازعاتٍ أخرى متزايدة في
 حديثها ، كالجدل في مسائل الكلام والجدل الميتافيزيقي الفلسفي ، على نحو ما حدث
 في أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية .

على أن خدمة الدولة ، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق ، ما كانت
 لتحتاج إلا لتقايل من ذوى العقول الممتازة ؛ فقنيت كثيرٌ من القوى الفتية
 وتلاشت في الانهماك في الترف ؛ ووقعت أخرى في السفطة والتلاعب بالألفاظ
 وفي دعوى العلم ؛ وهذا إلى أن الخلفاء ، لجأوا ، في حماية إمبراطوريتهم ، إلى
 الاستعانة بقوة أمةٍ فتيةٍ أبعد عن ترف التحضر وانحلاله ، فاستعانوا أول الأمر
 بالخراسانيين من أهل إيران أو بمن اصططحب بصبقتهم ، ثم استعانوا بالترك
 من بعدهم .

٥ - الملوك الصفري - سقوط المماليك :

ثم أخذ انحلال الإمبراطورية يتجلى شيئاً فشيئاً ؛ وكان سلطان الجنود الترك ،
 وثورات العامة في المدن ، وثورات الفلاحين في الريف ، ودسائس الشيعة
 والإسماعيلية في كل مكان ، ثم نزوح الولايات النائية إلى الاستقلال ؛ كل ذلك
 كان من أسباب سقوط الإمبراطورية أو من علاماته .

وأصبح الترك حُجَّاباً في قصور الخلفاء ، وصار لهم سلطانٌ إلى جانب سلطان

الخلفاء ، وزلت مكانة الخلفاء ، فلم تَبْقَ لهم إلا مكانة دينية^(١) ؛ وأخذت تتكوّن شيئاً فشيئاً دولّ صغيرة مستقلة في أطراف الإمبراطورية ، حتى آل الأمر إلى « ملوك طوائف » يثيرون سخط المؤرّخ بكثرتهم ؛ وظهر أسماء متفاوتون في الاستقلال ، وأكبرهم شأنًا في الغرب لذلك العهد بنو الأغلب في شمال إفريقية — إذا صرفنا النظر عن دولة بني أمية في الأندلس (انظر ب ٤ ف ١) — والطولونيون والفاطميون في مصر ، وبنو حمدان في الشام والجزيرة ؛ وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون ، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجاً .

وفي قصور هذه الأسر الصغيرة يجب أن نلتهمس شعراء العصر الثاني (القرن الثالث والرابع) وعلماءه .

ولقد أصبحت حلب ، مقرّ دولة بني حمدان ، أحقّ من بغداد بأن تكون ، مدة قصيرة ، مركز الحركة العقلية ؛ وتمتعت القاهرة التي أسّسها الفاطميون في عام ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) بمثل هذه المسكّنة زماناً أطول من زمان حلب ؛ ثم جاء محمود الفزنوي التركي الذي أصبح حاكم خراسان في عام ٣٨٩ هـ^(٢) ، فازدهر قَصْرُهُ في المشرق زماناً آخر قصيراً .

وفي عهد هذه الدول الصغيرة ، حينما كان أمر الحكم في يد الترك ، أسست

(١) ومن غريب الاتفاق بين ما يقوله المؤرّف وبين رأى بعض المفكرين العرب ما يحكيه البيروني عن البعض من أنهم ، بعد انتقال الملك والدولة إلى آل بويه ، قالوا إن « الذي بقي في أيدي العباسية لأنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي ، كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرياسة الدينية ، من غير ملك ولا دولة ، فالعالم من ولد العباس الآن لأنما هو رئيس الإسلام » — الآثار الباقية ط . لبيترج ، ١٩٢٣ ص ١٣٢ .

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبي منصور سبكتكين الفزنوي .

أيضاً المدارس الإسلامية ؛ وأُست أولُ مدرسة ببغداد في عام ٤٥٧ هـ (١٠٦٥ م)^(١) .

ومن ذلك الحين صار للشرق عِلْمٌ ، ولكن هذا العِلْمُ لم يكن إلا رواية لما في الكتب المتقدمة من غير تصرُّف ؛ فقد كان المعلم يلقن تلاميذه ما أخذه عن أساتذته ، وتكاد لا توجد في الكتب الجديدة عبارةٌ إلا وهي في الكتب القديمة ؛ وبهذه الطريقة نجا العِلْمُ من الضياع .

على أنه يُحكى أن علماء ما وراء النهر ، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة ، أقاموا مأتماً ، احتفاءً بالعالم الراحل ؛ وهم لم يكونوا في ذلك بمخطلين^(٢) .

ثم انصبت في القرن السابع الهجري مجباتُ القنار ، تبتاح البلاد الشرقية من الإمبراطورية الإسلامية ؛ فأتت على كل ما أبقى عليه الترك ؛ ولم تزد من بدم في تلك البلاد ثقافةً يمكن أن ينبعث منها فنٌ جديد ، أو أن تهتبي ما يحرِّك الهِمَمَ لإحياء العالم .

(١) يقصد المؤلف المدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقي أب أرسلان ، وليرجع القارىء إلى الجزء الثانى من ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ليرى طرفاً من المدارس الأولى في الإسلام .

(٢) انظر Snouck Hurgronje, Mekka, II. S. 228 f (المؤلف) ؛ أما سنوك هورجرون فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين ، وهذا يحكى أن علماء ما وراء النهر بينوا وجهة نظرهم ، وهى أن العلم شيء شريف ، تطلبه النفوس لشرفه ولتَشْرِيفِ به ، فإذا قد فتحت له المدارس الرسمية ، وعُيِّن لها المدرسون بأجور يتقاضونها ، فقد أصيب شرف العلم ، ونزلت مكانته ؛ ووجود المدارس الرسمية يهدد للنفوس الدينية أن تطلب العلم لا لشرفه ، بل لأغراض مادية فانية ؛ فينبط العلم بالمخطاطهم ، دون أن يشرفوا هم به .

٢ - الحكمة الشرقية

١ - النظر العقلي عند الساميين :

لم تكن للعقل السامى قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمية ؛ وكان هذا التفكير السامى يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة ، متفرقة لا رباط بينها ، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره ؛ وإذا عرض للعقل السامى ما يعجز عن إدراكه ، لم يشقّ عليه أن يردّه إلى إرادة الله التي لا يُجزّأها شيء ، والتي لا تُدرك مداها ولا أسرارها : ونحن نعرف هذا الضرب من الحكمة في « العهد القديم » ؛ ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء في التوراة من قصة ملكة سبأ وما يُحكى عن شخصية لقمان الحكيم ، مما هو وارد في المأثورات العربية .

ووجد إلى جانب هذه الحكمة سحرُ السحرة ذائعاً في كل مكان ، وهو معرفة تُتمكّن صاحبها من التصرف في الأشياء .

ولكن لم ينظر إلى العالم نظرة علمية أعلى من ذلك إلا كهنة بابل القدماء ، وإن كنا لا نعرف العوامل التي أدت إلى ذلك معرفة تامة ، كما لا نعرف مدى علومهم . تحوّلت أنظار هؤلاء الكهنة عن الوجود الأرضي المضطرب إلى نظام الأفلاك ؛ ولم يكونوا كالعبرانيين الذين لم يتجاوزوا في العلم طورَ التمجّيب من السكون^(١) ، ولم يروا في النجوم التي لا يحصيها العدّ إلا رمزاً لسلاسلهم

(١) في كتاب أيوب ، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والثلاثين ، ما يدل على ذلك .

المقبلة^(١)؛ بل كانوا أكثر شبهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك المطردة المتوائمة، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوع. ولم يكن في علم أولئك الكهنة من نقص سوى أنه قد اختلطت بالصحیح فيه أساطيرُ أرسل فيها عنان الخيال، وأنه كانت تخالطه معارفُ فاسدة، مصدرها التنجيم؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً.

وقد تسربت إلى هذه الحكمة السكلدانية في بابل والشام، منذ أيام الإسكندر الأكبر، أفكارٌ يونانية شرقية الصبغة أولاً ثم أفكار نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية المتأخرة في الشرق بعد ذلك؛ أو قل إن هذه الأفكار حلت محل تلك الحكمة؛ ولم تبق الوثنية القديمة محتفظة بمكانتها حتى عهد الإسلام إلا في مدينة حران، وكانت هذه الوثنية متأثرة قليلاً بالنصرانية (انظر ١ ف ٣ ع ٤).

٣ — الريانة الفارسية، الدهرية:

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والفارسية كان أهم من كل ما أثر لهم من العقل السامى. ولا حاجة بنا إلى الدخول في مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً، أو أن هذه تأثرت بتلك^(٢)؛

(١) في سفر التسكوين: الإصحاح الخامس عشر، دليل على ما يقوله المؤلف.

(٢) يقول أرسطو إن « طاليس » أول الفلاسفة؛ ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة لفرس والمصريين والبابليين والهنود: بل يعترف أرسطو أن مصر كانت مهد العلوم الرياضية. وتدل المباحث الأثرية على أن منشأ الفلسفة في بلاد الشرق، حيث ازدهرت مذاهب فلسفية قبل أيام اليونان. ولكن معارف الشرقيين كانت متصلة بالدين، ومرتبطة بفايات عملية، وكانت الملاحظات مفككة لا يربطها قانون يستند إلى برهان. ولا خلاف بين الباحثين الآن في أن اليونانيين أخذوا عن أهل الشرق معارف كثيرة؛ ولكنهم امتازوا يربطها بعضها ببعض، وتعليلها تمليلاً أصح.

ونستطيع أن نتبين من المصادر العربية ، في شيء من اليقين ، ما أخذه المسلمون مباشرة عن الفرس والهنود ؛ فلنقتصر ههنا على هذه الناحية .

إن بلاد الفرس هي بلاد مذهب الاثنين (Dualismus) ، وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من أثنائية قد أثرت في الخلافات الكلامية في الإسلام^(١) تأثيراً مباشراً أو عن طريق المانوية أو الفرق الغنوسطية الأخرى^(٢) ؛ ولكن مذهب الدهرية (Zrwanismus) ، من زرفان ، زروان = دهر^(٣)) الذي صار ، كما في الأخبار المأثورة ، ديناً ظاهراً يجاهر الناس بالاعتراف به في عهد يزيد جرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ - ٤٥٧ م) ، هو أعظم من ذلك تأثيراً في المفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين . في هذا المذهب أُنفيت النظرة الاثنائية للسكون ، وذلك بأن جُعِل الزمانُ الذي لانهاية له (زرفان = دهر) هو المبدأ الأسمى ، واعتُبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك ؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إعجاب أهل النظر الفلسفي ، فقبوا مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي وفي الآراء الشعبية إلى يومنا هذا ، تحت ستار الإسلام أو من غير ستار^(٤) ؛ ولكن متكلمي الإسلام أنكروه

(١) إن احتياط المؤلف في هذا الحكم له ما يبرره ، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفي من شأنه أن يؤثر بنفسه في العرب ؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض المذاهب الفارسية في أضماها من آراء يونانية أو غيرها . أما تأثير القول بالاثنتين فهو غير ظاهر ، اللهم إلا إذا كان من طريق الجدل أو إذا قبلنا اتهام متعصي أهل السنة لحصومهم من المتكلمين — راجع مثلاً كتاب إبراهيم النخعي تأليف أبي ريدة ص ٩٤ .

(٢) جماعات دينية فلسفية ظهرت في القرنين الأول والثاني للبلاد ، ولهم نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأديان وتمزج الدين بالفلسفة .

(٣) انظر ب ٢ ف ١ ق ٦ .

(٤) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى اليوم على الاستماتة بفكرة الزمان ، كفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث والتصرف في الناس ؛ وكثيراً ما نجد في أشعارهم ذكر الدهر ، الأيام ، الليالي ، وذكر فعلها في الناس .

إنكارهم للعادية (Materialismus) والكفر بالله الخالق (Atheismus) وما إليهما ؛ ولم يكن أصحاب المذهب المثالي من الفلاسفة (Idealisten) أقل إنكاراً له من المتكلمين .

٣ - الحكمة الهندية :

أما الهند فكانت تُعد بلاد الحكمة على الحقيقة ؛ وكثيراً ما يقول مؤلفو العرب في كتبهم إنها « معدن الفلسفة »^(١) .

وقد ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة التي كان الفرس ، في الأغلب ، وسطاء فيها بين الهند والعرب ؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين .

وتُرجم الكثير من هذه الحكمة في عهد المنصور (١٣٦ هـ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) والرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م) ؛ وتُرجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة ؛ وكَم من أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشاثانترا^(٢) وغيرها التي نقلها عن الفهلوية ابن المقفع في عهد المنصور .

غير أنه كان للرياضيات الهندية والتنجيم المتصل بالطب العملي والسحر

(١) راجع مثلاً طبقات الأمم للفاضل صاعد الأندلسي ص ١١ وما بعدها ، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند ، وبين فرقتهم وبعض عقائدهم وما وصل إليه من علومهم . ولكن يجب أن نعتد في الحكم على الهند بما يقوله البيروني في كتابه عن مقالاتهم من أن علومهم خليط من أشياء مختلفة دون تمحيص ، خصوصاً في أوائل كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة) إلى ص ١٣ . وليرجع الفارسي إلى ما يقوله ابن النديم عن الهند ، وإلى نبذة قصيرة عنهم ساقها ريتز في نشرته لكتاب فرقة الشيعة لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي ، في المقدمة ، ط . استانبول ١٩٣١ .

(٢) هي المسماة كلية ودمنة ، ومعنى بانتشاثانترا الكتاب الخمس .

أكبر الأثر في واكبر الحكمة العقلية في الإسلام ؛ وعُرف كتاب السند هند لبرههكوبت ، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية الفزارى ، يعاونه علماء من الهنود ، في عهد المنصور ، قبل أن يعرف كتاب المحسطى لبطليموس .

وهكذا فُتحت للعرب آفاقٌ واسعة لمامً تمتد في الماضي والمستقبل ؛ وقد ذُهِل مؤرخو العرب ، في سذاجتهم الزينية ، ذهولاً بلغ حدّ الاضطراب من كبر الأعداد التي كان يستعملها الهنود في حسابهم ؛ كما أن تجاراً من العرب في الهند والصين ، من جهة أخرى ، كانوا يقدرّون عمر العالم ببضعة آلاف من السنين ، فكانوا موضع سخرية .

ولم يجهل المسلمون أيضاً آراء الهنود في المنطق وفيما بعد الطبيعة ؛ غير أن تأثير هذه الآراء في التطور العلمي كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم . ولا شك في أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمتقيدة بالدين تقيداً تاماً ، كان لها أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية^(١) .

أما الفلاسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني ؛ وما يكون لنا أن نساير روح العصر ، فنجعل لآراء نُسّاك الهنود المتصلة بابن البقر مكاناً من كتابنا أكبر مما ينبغي لها .

وقد يكون فيما كان يذهب إليه هؤلاء المتناسكون العميقو النظر البعيدو النور الذين يمدّون أنفسهم تطهيراً لها من الآثام ، من أن كل ما يدركه الحسُّ فهو مظاهر خادعة ، شئ لا من خلاصة الشمر وسحره ؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع

(١) يجب من حيث البدء أن نميز بين التصوف الإسلامي الحقيقي من حيث نشأته ووسائله وغاياته وسببته العامة وبين آراء بعض المتصوفة أو أفهامهم التي دخلت على يد غير الرب ، فغاية الناسك الهندي ليست هي غاية الصوفى المسلم ، وفكرة الذات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها عند الآخر ، والوسائل أيضاً مختلفة ، ونتيجة التصوف في الحالين ليست واحدة . المشترك بين الهنود والصوفية هو الاتفاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا في الظاهر .

ما وصل إلى الشرق في مذهب الفيثاغوريين الجديد وفي المذهب الأفلاطوني الجديد من آراء في أن كل ما على الأرض فهو زائل فان ؛ غير أن الهنود لم يأنوا بشيء ذى خطر في تفسير ظواهر الكون ، ولا في بعث الروح العملية ، كما أن شيئاً من ذلك لم يُؤثر عن فيثاغورس أو أفلوطين .

ولسكى يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال الهند ، بل كان لا بد له من عقل اليونان . ونجد في الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا ؛ ورأى أحسن العلماء ، الذين يُعتد بهم في هذا الشأن ، أن الحساب هو وحدَه العنصرُ الهندي في هذه الرياضيات ؛ أما الجبر والهندسة فهما يونانياً النزعة في جبلّ أمرهما ، إن لم تكن هذه الصبغة اليونانية هي الوحيدة فيهما .

ونكاد لا نجد هندياً واحداً نفذ عقله إلى إدراك الرياضيات البحتة ؛ بل بقي العدد عندهم على الدوام شيئاً مادياً حسياً ، مهما بلغ في الكبر ؛ وكانت المعرفة في فلسفة الهند وسيلة في الجملة . وكان نساكهم يرون أن الوجود شرّاً ، فعملوا إخلاص منه غاية لهم ؛ والفلسفة هي السبيل إلى الحياة السعيدة . ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد ، تلك الحكمة الموجهة إلى الاندماج في الشيء الواحد الشامل للأشياء كلها ؛ وذلك خلافاً لم اليونان ، فإنه كان ، في تشعبه ، يحاول أن يدرك أفاعيل الطبيعة وأفاعيل العقل ، في كل نواحيها .

تهيأت لمفكرى الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجييمه ومن معارفه السكونية مادةً متنوعة ؛ ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المنادة والبدأ الأساسى في بنائها مصدرهما اليونان . وإذا وجدنا العرب يصلون بين الأشياء المتعددة برباط منطقي أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء ، لا حين يمحسونها

إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام ، فالراجح أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان .

٣ - العلم اليوناني^(١)

١ - السريان :

كما أن الفرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجاري بين الهند والصين وبين بوزنطة ، فكذلك كان السريان واسطة في نقل الثقافة إلى أقصى الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمر والحارير وغيرهما إلى الغرب ، ولكنهم كانوا فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها في الشرق ، وجعلوها إلى مدارس الرها Edessa ونصيبين وحران وجندينسابور . وكانت سورية هي البلاد المتوسطة على الحقيقة ، وفيها التقت أكبر دولتين لذلك العهد ، وهما دولة الفرس ودولة الروم ، التقتا عدوتين

(١) ليرجع القارىء في معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليوناني إلى العرب من جهة ، ومعرفة خصائص الفكر العرقي وأثر العلم اليوناني في تفكير الشرقيين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس مييرهوف بعنوان : من الإسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof : *Alexandrien nach Baghdad* ، وقد ظهر في SBPAW (أخبار جاسات الأكاديمية البروسية للعلوم - القسم الفلسفي التاريخي عام ١٩٣٠ من ص ٣٩٠ فما بعدها . وظهر له مختصر بالإنجليزية في مجلة *Islamic Culture* الهندية عام ١٩٣٧ (يناير) ص ١٧ - ٢٩ ، وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى العربية ضمن كتابه : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (ص ٣٧ - ١٠٠) ، وليرجع القارىء إلى بحث هـ . هـ . شيدر ، بعنوان : العرق والتراث اليوناني *H. H. Schaeder : Der Orient und das griechische Erbe* ، وقد ظهر ضمن مجموعة *Die Antike* ، المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها . وفي هذين البحثين ما يشجع حاجة القارىء في الناحيتين .

أو صديقتين ، ودام اتصالهما قروناً ، وقام النصراني السريان في تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذي قام به اليهود^(١) فيما بعد .

٢ - الكنائس النصرانية :

وجد الفاتحون المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى ، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة ، فكانت الكنيسة اليعقوبية ، وإلى جانبها الكنيسة الملاكانية الرسمية متغلبة في سورية الحقيقية ، وكانت الكنيسة النسطورية هي السائدة في فارس .

ولم تخلُ الفوارقُ المذهبية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأنٌ في تطور مباحث العقائد في الإسلام .

كان أتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان في المسيح (عليه السلام) طبيعةً واحدةً ، على حين كان الملاكانيون يميزون بين طبيعتين في المسيح : الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من الملاكانيين تديقاً في هذا التمييز .

ولما كانت الطبيعة في حقيقة أمرها عبارة عن قوة ومبدأ فعل ، صار موطن النزاع هو : هل ما للإله من إرادة وفعل ، وما للإنسان من إرادة وفعل متّحدان في المسيح أم هما متمايزان ؟

فأما اليعاقبة فإنهم ، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقلي ، أكدوا القول بالوحدة في المسيح ، إلههم ، متحيين من شأن العنصر الناسوتي . وأما النسطوريون فإنهم ذهبوا يشبتون للمسيح خصائص الإنسان في الوجود

(١) ربما يقصد المؤلف أن اليهود في الأندلس ترجوا إلى لغتهم كثيراً من كتب اليونان والرب الفلسفية ، وكانت هذه الترجمة سبباً في حفظ كثير من مؤلفات العرب التي ضاعت أصولها ، وعلى هذه التراجم اعتمد المسيحيون بعد ذلك في معرفة التراث العربي واليوناني والاستفادة منها ، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطو عن اليونانية مباشرة .

والإرادة والفعل ، يميّز بين ذلك وبين ما لعنصر اللاهوتى .

وفى هذا المذهب الأخير الذى ساعدته ظروف سياسية وأحوال ثقافية مجال أوسع للنظر الفلسفى فى الكون وفى الحياة . والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد فى دراسة علوم اليونان^(١) .

٣ - الرها ونصيبين :

كانت السريانية ، وهى لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية (أو الفارسية) ، ولكن اللغة اليونانية كانت تُدرّس إلى جانب السريانية فى مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن رأس عين وقنشرين كانتا مركزى الثقافة فى الكنيسة الغربية (اليمقوبية) . على أن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك ، فى أول الأمر على الأقل ، لأن لهجة الرها بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يُكتب بها . ولكن هذه المدرسة أغلقت فى عام ٤٨٩ م ، لأن معلميها كانوا نسطوريين فى آرائهم ؛ ثم فتحت ثانية فى نصيبين . وقد نالت تأييد الساسانيين إذ ذلك لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية فى بلاد الفرس .

كان ما يُعَلَّم فى تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجّهاً بحيث يواتى حاجات الكنيسة ؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه . على أنه إذا كان هؤلاء فى الغالب من طبقة رجال

(١) لمعرفة هذه الفرق النصرانية وعقائدها ، كما عرفها الملون ، يحسن بالقرائى أن يرجع إلى الملل والنحل للعمرستائى ص ١٧١ — ١٧٩ طبعة لندن ١٨٤٦ م . والفصل لابن حزم ج ١ ص ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ . وليرجع إلى مثال من مناقشة علماء الإسلام لمذاهب النصرارى المختلفة فى كتاب التمهيد للباقلانى ط . القاهرة ١٩٤٧ ، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم .

الدين ، فإن هذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف
الدينيوية . نعم ، كان القانون الروماني المعمول به في الشام يُعنى المعلمين (القسس
العلماء) والأطباء جميعاً من دفع الضرائب ، وكان يمنحهم جميعاً امتيازات أخرى ؛
ولكن القسس كانوا يُقتَبَرُونَ أطباء يداوون الأرواح ، أما الأطباء فلم يكن لهم
إلا معالجة الأبدان ؛ وكان هذا وحده كافياً في تبرير ما ناله الأولون من شرف
التقدم على الآخرين . وظل الطب على الدوام شأنًا من الشؤون الدينيوية ، وكانت
نظم مدرسة نصيبين (في عام ٥٩٠ م) تقضى بأن لا تُقرأ الكتب المقدسة مع
الكتب التي تعالج أمور الدنيا في مكان واحد .

كان الأطباء يعظّمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو ؛ أما في الأدب
فكانت أول خصائص الفلسفة هي أنها حياة التأمل التي يحياها المعرّضون عن
الدنيا ، فلم يُعْتَبَرُوا إلا بهذا الشيء الواحد الذي كان همهم الأول .

ع — صريفة عراقية :

وكان لمدينة حران في الجزيرة ، وهي مدينة قريبة من الرها ، مكان خاص
بها ؛ ففي هذه المدينة ، ولا سيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ الفتح
العربي ، اتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية وبنظريات
المذهبيين . الفيناغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وكان الحرانيون
— أو الصابئة^(١) ، وهذه هي التسمية التي أطلقت عليهم في القرنين التاسع

(١) راجع ما حكاه ابن النديم في الفهرست (ص ٣٢٠) نقلاً عن مؤرخ نصراني ،
من أنهم بدءوا في أواخر عصر المأمون ، بإشارة « شيخ من أهل حران فقيه » ، ينتحلون
اسم الصابئة ، لكي يظلوا متمهين بحقوق أهل الكتاب ؛ وذلك لأن الصابئة اسم لطائفة دينية
مذكورة في القرآن . ويذكر ابن النديم (ص ٣٢٦) ما يدل على أنه كانت لهم رئاسة
ورؤساء منذ عهد عبد الملك بن مروان ، وأنه (ص ٣٢٠) كان لهم كتاب يشتمل على =

والعاشر (الثالث والرابع من الهجرة) ينسبون حكمتهم المصطبفة بصيغة التصوف

== مقالاتهم في التوحيد في عصر الكندي فيلسوف العرب ، وهو كتاب ينسبونه لهرمس ، أحد أنبيائهم ؛ ويصف الكندي هذا الكتاب بأنه « على غاية من الثقافة في التوحيد ، لا يجد الفيلسوف ، إذا أتعب نفسه ، مندوحة عن مقالاته والقول بها » . بل يعرف ابن النديم (س ٣٢٧) كتاباً لهم ، مترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم . ويصف ابن النديم (س ٢٢) الحنفاء بأنهم هم « الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام ، وحلوا الصحف التي أنزلها الله عليه » . والبيروني المتوفى عام ٤٤٠ هجرية يعرف بقايا هؤلاء الصابئة الحمرانيين ، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ؛ ثم يقول (الآثار الباقية س ٢٠٤ — ٢٠٦) : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحّدون الله ، وينزهونه عن الفبايح ، ويسمونهم بالأسماء الحسنى مجازاً ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ؛ وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ، ويقولون بجياتها ونظفها وسمها وبصرها ، ويظلمون الأنوار » ، ثم يذكر أنه كانت لهم أستانم وهياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأستانها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .

ونحن نجد من أحكامهم وعباداتهم ، بحسب حكاية البيروني ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين . وإذا كان البيروني ، وهو المؤرخ الناقد المحقق ، يذكر قول من قال إنهم هم الحنفاء والحنفية ، لا الصابئة بالحقيقة ، فإن الصابئة تستحق إذن دراسة خاصة ، بالنسبة للفلسفة العربية وبالنسبة للكندي ، وقد يجوز أنهم بقايا ديانة قديمة اختلطت بها الفلسفة ، كما هو بين من روح التنزيه المسيطرة عليهم في تصورهم للذات الإلهية . فإفلح نحتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام ، عادت إليه بعض التصورات البالية القديمة واختلطت به بعد فتح الإسكندر الأكبر لشرق عناصر فلسفية . والناظر في ديانة هؤلاء الصابئة يرى مزيجاً غريباً من التوحيد والتنزيه زمن عناصر خرافية ، فيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والسكواكب ، يوسّطونها ، باعتبار آلهة دنيا ، بينهم وبين الله ، ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها . ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات . وقد بقيت لذلك آثار حتى عهد ابن النديم . ولكن أهم ما في مذهبهم هو التوحيد المبني على التنزيه لذات الله والناصر الفلسفية المأخوذة في الغالب عن أرسطو — راجع للاستقصاء : كتاب الفهرست س ٣١٨ وما بعدها ، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني س ٢٠٢ — ٢٠٣ من طبعة لندن ، وما يسوقه المؤلف من نقط خلاف بين الصابئة والحنفاء من س ٢٠٥ وما بعدها ، ولينظر الفارسي مادة « صابئة » في دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ س ٢٢ — ٢٣ ليري طائفتي الصابئة : الطائفة الدينية المذكورة في القرآن والطائفة الفلسفية . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي التي نشرناها — القاهرة ١٩٥٠ س ٣٨ فما بعدها من التصدير .

والأمرار المكدونة (mystische Weisheit) إلى هرمس الماث الحكمة^(١) (Hermes Trismegistos) وأغاناذيمون^(٢) (Agathodaemon) وأورانوس^(٣) (Uranus) وغيرهم ؛ وقد أخذوا عن حسن نية بحكم وباراء موضوعه ترجع للعصر الإغريقي المتأخر ، وربما يكون بعض هذه الحكم قد وُضع بين ظهرانيهم . وقد نشط قليلون منهم في الترجمة وفي تأليف يدل على سعة العلم ، وكان لكثيرين منهم اتصال علمي وثيق بعلماء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر الميلادي (من الثاني إلى الرابع الهجري) .

٥ - جنديسابور :

وجاء كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) فأسس في فارس ، بمدينة جُنْدِسَابُور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية^(٤) ؛ وكان معظم أساتذته من

(١) ليرجع الفارسي إلى طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ١٦ ، ١٧ طبعة مصر ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م) ليرى أخبار الهراة وأنهم كانوا ثلاثة ، ويذكر صاحب الفهرست (ص ٣٢٠ من طبعة ليبتزج) من الكندي أنه أطلع على مقالات لهرمس في التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحة عنها والقول بها ؛ فقد يجوز أن يكون أفلسفهم أثر في تفكيره ؛ راجع مقدمتنا لرسائل الكندي .

(٢) أو أغانوذيمون ، وهو مصري ، وكان أحد أنبياء اليونانيين والاصريين - طبقات الأطباء ج ١ ص ١٦ .

(٣) يسميه صاحب الفهرست (ص ٣١٨) أرائي ، ويذكره مع أنبياء الحرائين والسكلدانيين .

(٤) كانت بفارس في القرن السادس الميلادي نهضة علمية ؛ ومن مظاهر ذلك ازدهار مدرسة جنديسابور أكبر ازدهار في تاريخها ؛ فقد أسس بها معهد علمي ، وألحق به مستشفى ؛ وكان الأساتذة والأطباء من الهنود أو اليونان الذين أخرجوا من بلادهم ولجأوا إلى فارس أو من النصارى السريان ؛ وإذن فقد انتقت في جنديسابور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية التقاءً خصباً ، في ظل ملك مستنير ، هو كسرى أنوشروان ؛ وقد واصلت المدرسة نشاطها بعد الفتح العربي ، ومنذ أوائل العصر العباسي بدأ الانتفاع بأساتذة هذه المدرسة ، فأمدت خلفاء الإسلام بالأطباء قروناً ، وكان لها شأن في الحركة العلمية في الإسلام - راجع بحث ميبرهوف المشار إليه في ص ١٦ هامش رقم ١ .

النصارى النسطوريين ؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية فشمّل
تسامحه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين ؛ وصار النصارى السريان أطباء ،
فقالوا الخطوة التي نالوها في قصور الخلفاء فيما بعد .

ثم أخرج من أئينة سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، فأوام
كسرى في قصره عام ٥٢٩ م ؛ وربما كان ما لاقوه هناك شبيهاً بما لاقاه أصحاب
الفكر الحرّ من الفرنسيين في البلاط الروسي في القرن المنصرم ؛ وعلى أى حال
فقد حثّوا إلى وطنهم ، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كبرّ الهمة
والروح ما جعله يتخلّى بينهم وبين الرحيل ، وينصّ في معاهدة السلام التي أبرمها
مع بوزنطة في عام ٥٤٩ م على ضمان الحرية لهم في عقائدهم ؛ ولا شك أن مقامهم
في الفرس كان له بعض التأثير .

٦ - تراجم السريان :

يمتدّ عصرُ الترجمة لكتب اليونان الفلسفية على أيدي السريان ، من
القرن الرابع الميلادي إلى القرن الثامن تقريباً ؛ ففي القرن الرابع تُرجمت مجموعات
من الحكم .

وأول مترجم يُذكر باسمه هو بروبوس (Probus) ، « قسيس وطبيب في
أنطاكية » (في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي) ؛ وربما كان عمله
مقصوراً على شرح كتب أرسطو المنطقية أو إيساغوجي لفرزفوريوس
(Porphyrius) .

وأشهر منه سرجيس^(١) الرسعي (Sergius von Ras'ain) المتوفى حوالى سن السبعين أو ما يقاربها فى القسطنطينية على الراجح ، وهو راهب وطبيب عراقى أحاط بالعلم الإسكندرى كله ، ويُحتمل أن يكون قد حصل هذا العلم فى الإسكندرية ؛ ولم يقتصر فى الترجمة على كتب الإلهيات والأخلاق والكتب المصطنعة بصبغة التصوف ، بل شملت ترجمته فوق ذلك كتب الطبيعة والطب والفلسفة .

وقد واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربى ، فترجم يعقوب الرهاى (Jakob von Edessa) (حوالى ٦٤٠ - ٧٠٨ م) كتب اليونان فى الإلهيات ولكنه اشتغل إلى جانب هذا بالفلسفة ؛ وأفقى بأنه يجوز للقسس النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين ، عندما استغنى فى ذلك ؛ وهذا يدل على أن المسلمين كانوا فى حاجة إلى الثقافة ، وأنهم رغبوا فى تحصيلها^(٢) .

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة فى الجملة ، خصوصاً سرجيس ؛ غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعى أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين ، أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثنى ؛ فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وحل الإله الواحد محل القَدَر والآلهة المتعددة ؛ ثم نرى أفكاراً كفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة النصرانية .

(١) ويسميه ابن أصبغة ج ١ ص ١٠٨ ، ١٨٦ ، ٢٠٤ سرجس الرأس عيسى ، ويقول إنه أول من نقل كتب اليونان على ما قيل إلى السريانية وإنه صاحب مصنفات كثيرة فى الطب والفلسفة .

(٢) راجع بحث مييرهوف المشار إليه فى ص ١٦ هامش رقم ١ .

على أن العرب من بعد قد أروا على السريان في طبع ما وصل إليهم بطابع لغتهم وثقافتهم ودينهم ؛ وقد نستطيع تعليل بعض هذا بنفور المسلمين من كل ما هو وثني ، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم العناصر الأجنبية وتشرّبها .

٧ - الفلاسفة عند السريان :

وعنى السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبيعيات والطب بأسرين : فعنوا أولاً بمجموعات الحكم الخلقية التهذيبية ، وقرنوها بشيء من الكلام في سير الفلاسفة ، وبالجملة عنوا بالحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تنزع إلى التصوف ؛ وأهم ما نجد من ذلك هو الحكم المنحولة المنسوبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وفلوطرخس^(١) (Plutarch) وذيونوسوس (Dionysius) وغيرهم . وكان محور اهتمامهم نظرية لأفلاطون في النفس عدّلت بعده بما يتفق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة ، أو بما يتفق مع النصرانية ؛ بل نحن نجد السريان في أديرتهم بصورون أفلاطون في صورة راهب شرقي انقبط لنفسه صومعة في قلب البرية بعيداً عن مساكن البشر ، وبعد أن لبث ثلاث سنين صامتاً يتفكر في آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله إلى الإيمان بالتثليث .

أما الأمر الثاني الذي عنى به السريان فهو منطق أرسطو ؛ وظلت شهرة هذا الفيلسوف عند السريان ، كما ظلت عند العرب زماناً طويلاً ، تكاد تكون قاصرة على المنطق وحده . وهم عرفوا من منطقهم : المقولات وكتاب العبارة ،

(١) هذا هو الاسم المررب Plutarch

وعرفوا التحليلات الأولى (كتاب القياس) حتى أشكال القياس الحامية ، كما كان الأمر في الغرب أولّ المصور الوسطى .

وقد احتيج إلى المنطق ليعين على تفهّم كتب علماء الكنيسة اليونان ، لأن هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل ، ولكن المنطق لم يُعرف كله . وكذلك لم يُعرف خالصا ، بل بشروح وتعديلات علماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألفه بالغة السريانية بولس الفارسي (Paulus Persa) لكسرى أنوشروان ؛ وفي هذا الكتاب يُجمل العالمُ أسْمَى مكانة من الإيمان ، وتُعرّف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها ، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء ، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته^(١) .

(١) كان بولس الفارسي هذا نصرانياً نسطورياً ملماً بالعارف الفلسفية والدينية ، وكان في خدمة كسرى ؛ وهو في مقدمته لكتاب المنطق (راجع بحث كراوس المشار إليه فيما يلي) يمدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة في مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شيء وخلق له ، ومثل قدم العالم وأبديته أو خلقه من مادة أو من لا شيء ، ومثل الاختيار الإنساني ، إثباتاً ونفيّاً ، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه العقائد ممّا أو بعضها دون البعض ، وبحيث لا يكون ثمّ سبيل إلى تكوين رأى واضح فيها ؛ فهي لا تزال تحيط بها الشكوك ، ولذلك يميز بولس بين موضوع العلم ، وهو القريب الواضح المعلوم ، وبين موضوع الإيمان ، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث ، ويرى أن العلم أوثق من الدين وأولى بالترفضيل ، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا في مسائل الدين جردوا العلم من عناصر الدفاع بقولهم : سنعرف فيما بعد ما نحن مؤمنون به الآن مجرد إيمان ؛ وينتهي بولس إلى أن المعرفة الفلسفية أعلى من الدينية وأوثق . =

= على أننا نجد في باب برزويه من كتاب كايلى ودمنة وفيما يتضمنه هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطبيب وبخه عن مثل أعلى لنفسه ، امتداح العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة ، والإشارة إلى عدم اليقين في المعارف الدينية وإلى تعارض الأديان ؛ وكذلك نجد رسم برنامج لحياة فاضلة من طريق مباشرة مهنة نافسة للحياة الإنسانية ، وذلك خارج خلافت الأديان ، لكن مع مساندة روحها وغايتها الخلقية .

وقد اختلف الباحثون في أمر هذا الباب :

فأما البيروني فهو في كتابه عن علوم الهند (تحقيق ما للهند من مقولة . . . ص ٧٦ من الطبعة الأوروبية) يتهم ابن المقفع بزيادة باب برزويه في ترجمته لكتاب كايلى ودمنة ، قسداً منه إلى « تشكيك ضمعي العقائد وكسبهم للدعوة إلى مذهب المنانية » ، وهو بعد أن يقول ما يرجح معرفته بكتاب كايلى ودمنة في الأصل الهندي والفارسي ، متمنياً أن كان يتمكن من ترجمته ، يقول عن ابن المقفع إنه « إذا كان متهماً فيما زاد لم يحلُ عن مثله فيما نقل » . ويتابع البيروني في رأيه علماء آخرون مثل تولدك وجريبيلى (أنظر بحث كراوس التالى ذكره ص ١٤ - ١٥ و ص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما) . ولما كان موجوداً في بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن الفرس وضعوا باب برزويه فالظاهر أن الأستاذ السفير عبد الوهاب عزرام يأخذ بهذه القضية دون أن يتعرض للبحث عن واضع الباب بعينه (أنظر مقدمة الأستاذ عزرام لآخر وأدق نشرة لكتاب كايلى ودمنة ، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه ، ص ٤٦ - ٤٧ ، القاهرة ١٩٤١) .

أما بول كراوس فهو في بحث له منشور باللغة الألمانية في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما P. Kraus : Zu Ibn Al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV (1933-34) p. 1-20. التي في مقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، مشيراً إلى ما بينها وبين ما في باب برزويه من شبه ظاهر ، كما يذكر أن برزويه وبولس كانا معاصرين ، وكانا معاً في بلاط

كسرى أنوشروان ، الملك المستنير الواسع العقل ؛ فجاز بحسب رأى كراوس أن يكونا معبرين عن روح مجلس كسرى بما كان فيه من سعة الأفق وحرية الفكر واختلاف الثقافات ، وأن يكون برزويه كان يرى ما يراه بولس ؛ ولعل ابن المقفع ، فى رأى هذا الباحث نفسه ، أن يكون قد وسّع نصّاً كان أمامه فى الأصل الفهلوى ، وجعل من ذلك مناسبة لبث آرائه الخاصة . ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجودُ باب برزويه على نحو ما فى الأصل الفارسى ؛ ولكن هذا الأصل قد ضاع . على أنه يمكن المزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المنقولة عن الفهلوية ، لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزويه حقيقة . ولكن فى أغلب الظن أن تولدكه وجبريل لم يجدوا فى الترجمة السريانية ما يدعوها إلى تغيير رأيهما . والباب لا يزال مفتوحاً للبحث .

ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل ما لكلام البيرونى من قيمة ، لأنه فى أغلب الظن عرف الأصل الهندى والفارسى القديم ؛ وهو ، فوق ذلك ، العالم المحقق الذى لا يلقى الكلام إلقاءً ، فلا بد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزويه فى الترجمة العربية أو أنه أفحمه فى الكتاب إقحاماً ، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزويه أو بعض ما يشبه آرائه عند بولس أو غيره . وابن المقفع متهم بالزندقة عند غير البيرونى وقبل عصره ، فلا يمكن تبرئته من تهمة زيادة باب برزويه أو من التفصيل فى آرائه ليث آراءه هو ، إلا إذا أكد الأصل الفهلوى لنا ذلك . أما قصة وضع باب برزويه التى تلخص فى أن هذا الطبيب أراد ، بعد أن طلب الملك الفارسى منه أن يتمنى من المكافأة ما يريد ، أن يصل إلى منتهى الشرف بأن يكاف الملكُ وزيرَه بزرجمهر بكتابة ترجمة برزويه لتكون أول باب من الكتاب ، فهى قصة لا تخلو من خيال ؛ وربما كان لا بد من اختراعها أو استفلالها لإيجاد مناسبة للكلام فى الآراء الموجودة فى باب برزويه . ومن دلائل الوضع فى باب برزويه اختلافُ الأخبار فى أمره ، وأن المقدمات الكثيرة لكتاب كائلة ودمنة

قد كتبت في عصور مختلفة ، وهي مختلفة الترتيب باختلاف النسخ (انظر مقدمة الأستاذ السفير عزام) .

ونستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد عرف مقدمة بولس نفسها في السريانية ، واقتبس منها ، ووسع ما اقتبسها ، ومزج ذلك بما وجده من كلام عن برزويه ، إن كان مثل هذا الكلام موجوداً حقيقة في الأصل الفهلوى أو بما عرفه عن روح الفكري والزهد عند الهنود ، ثم أضاف إلى ذلك أو أيده بما لاحظته من الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها في أوائل العصر العباسي . وربما يكون هذا الرأي مقبولاً وموثقاً بين ما يقوله البيروني وما يراه كراوس ، ولا سيما أن كراوس نفسه يلاحظ ما بين بولس وبرزويه من خلاف أساسي في الطابع الفكري وفي النزعة . ويظهر أن ابن المقفع عرف أخبار برزويه وأعجب به ، فاستحسن أن يذكر أخباره وأن ينتفع بها في بيان مثل أعلى ؛ وتدل روح الباب كله على الرغبة في حث القارىء وإقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التمحيص والتفكير الشخصي ؛ ولو أنعمنا النظر في باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه « وتنقله من حال إلى حال وبجته في الأديان والتماسه طلب الحكمة » . وتسير هذه الروح حتى انتهائها إلى غاية ، هي الفكرة التي لعلها قد أعجبت ابن المقفع والتي كان من المناسب أن تداع في عصر انهزام دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود معادية للعرب كأمة ولتفرّد دينهم بالسيطرة الروحية . يرتضى هذا الطبيب مهنة الطب - والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب للبدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية وله طموح في القيادة الروحية أيضاً - لأن الطب « محمود عند العقلاء غير مذموم عند أحد من أهل الأديان والملل » ، وهو لا يريد من طبه الدنيا بل يطلب الآخرة وخير الإنسانية وتخفيف آلامها . وهو ينتهي من بحثه عن مثل أعلى لحياته وبعد خاصته لنفسه وترهيبها في الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضى على الشر ، إلى اليأس من مثله الأعلى والجنوح إلى الدين ؛ وهنا ينظر في مشكلة الدين نفسه ، لكنه يرى كثرة الأديان

ويرى أن بعض الناس يتدين تقليداً والبعض يتدين خوفاً والآخر تنكسباً (وربما استطعنا أن نستشف من هذه الملاحظة حالة العصر الذي عاش فيه ابن المقفع) ، وأن كلاً يزعم أنه على صواب ويُزرى على مخالفه ، هذا إلى خلاف بينهم شديد في « أمر الخالق والمخلوق ومبتدأ الأمر ومنتهاه » فيلزم علماء كل دين ، ليعرف الحق منهم ، لكن على أساس « ألا يصدق بما لا يعرف ، ولا يتبع ما لا يعقل » ؛ ثم ينتهي من السؤال والنظر ، ومن رؤية أن كلاً يمدح دينه ويذم دين من خالفه ، إلى أنهم « بالهوى يحتجون ، وبه يتكلمون ، لا بالعدل » ؛ فلا يطمئن عقله بعد هذا البحث في الأديان ولا يجد فيها الثقة التي يبتغيها ، كما أنه لم يستطع تقليد دين آباءه ، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتاج بها كل صاحب دين ، ولو كان فاسداً . ولم يرض بإضاعة الوقت في البحث عن اختلاف الأديان خوف أن يدركه الأجل ، وحرصاً على عدم الانشغال عن العمل النافع الذي كان يعمله ويرجو منه الآخرة . فترك البحث ويقرر أن « يقتصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه رثٌّ وتقفق عليه الأديان » ، أى أن يتبع عقله ، متمشياً مع الغاية الخلقية للأديان ، مؤمناً بالآخرة وبالثواب والعقاب ومحو ذلك ؛ ولذلك يترك الشر بموارحه وقلبه ويجمل الصلاح رفيقه الناصح ورأس ماله الباقي . ويزيده النظر في الدنيا وفنائها رغبة في الزهد الذي يؤتى سكينته في الروح بتخليصها من الشرور ، ويشمر استكمالاً في العقل ؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقه به ، يقيس آلام الزهد في جنب ضمان « روح الأبد وراحته » ، فيستقلها ، ويستحلي « حرارة قليلة تعقبها حلالة طويلة » . وينتهي برزويه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وبلاء ، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يشرف على هول المطلق الفظيع المعضل بعد الموت ، ومن كون الإنسان ، مع أنه أشرف الخلق وأفضله ، « لا يتقلب إلا في شر ولا يوصف إلا به » ، وذلك في « الدنيا الملوثة إفسكا وبلايا وشروراً ومخاوف » — ينتهي إلى الزهد فيها والرضا بحاله « وإصلاح ما يستطيع إصلاحه

من عمله ، عآله يصادف باقى آيامه زمانآً يصيب فيه دليلا على هداه وسلاطانا على نفسه
واعوانآً على أمره .

ونجد فى بعض نسخ كآيلة ودمنة عرض الكتاب (لابن المقفع) مطولا :
هو يآىث القارى على أن ينتفع بقراءته ، « لأن العلم لا يتم إلا بالعمل » . وعرضه
خليط من نصح و آكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية ، كأننا يريد أن يآىث على
ما يريد ، مثل قوله « ينبغي للماقل . . . ألا يقبل من كل أحد حديثآ ، ولا يتمادى
فى الخطأ إذا التبس عليه أمره ، حتى يتبين له الصواب وتستوضح له الحقيقة »
وذلك فى ثنايا حكايات ونصائح تناسب القارى المادى .

فالواضح أن لهجة باب برزويه وعرض ابن المقفع لا يدعان مجالا للشك فيما
يقصدان إليه من توجيه ، وفى هذا الباب ، من حيث بعض النصائح الخلقية ،
نفس الروح التى نجدها فى كتابى الأدب الصغير والكبير .

ومهما يكن من شىء فإن هذا الباب الذى اخترعه أو وسّعه ابن المقفع كان
له شأن فى مشكلة العلاقة بين الدين والعقل فى الإسلام ، ويجب أن يُقدّر هو
ومقدمة بولس الفارسى لمنطقه ، تقديراً خاصاً فيما يتملق بالتطور الفكرى عند
المسلمين ، خصوصاً لأنهما قديمان ، يرجع أحدهما إلى أوائل العصر العباسى .
ولا أكاد أشك فى أن باب برزويه كان نقطة بداية لآراء أوسع وأكثر ؟ فنحن
نجد فيه أفكاراً وعبارات وملاحظات مما نجده بعد عصر ابن المقفع عند مفكرين
آخرين ؟ فكلامه عن ترجيح سعادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقون
والمدافعون عن الإيمان بالآخرة كأبى العلاء والغزالى ؟ وما يقوله فى تبرير الزهد
والإيمان ، مستندآً إلى وصف البؤس الإنسانى وكونه مدعاة إلى الاحتياط بالإيمان
والعمل للخلاص من الدنيا ، له نظير فى الفكر العربى بعده وفى الفكر الأوروبى
أيضاً (باسكال) ، وزرعه الزهدية الخلقية التى تقصد إلى الإتناع ، وكذلك وصفه
لجهاده نفسه وتربيته وزجره لها ، يشبه صنع الأخلاقيين والزهاد ؛ وتصويره آلام
الإنسان طول حياته واستخفافه بالحياة ووصفه حال عصره وانقلاب القيم فيه

وتراجع قوى الخير وصفاته وظهور قوى الشر وصفاته - كل هذا يذكّرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المتشائمين الساخطين على الحياة وعلى عصرهم كالرازي الطيب وأبي العلاء؛ ومن الغريب أن موقف برزويه مع نفسه ومراجته لها، وهو يتردد بين السير نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ما هو فيه، يشبه موقف الغزالي، كما يحكيه في المنقذ، شهاً مدهشاً؛ هذا إلى أن تجيّد العقل، كما نجده في باب بمثة برزويه وفي باب برزويه وفي عرض الكتاب لابن المقفع، ومحاولة الاعتماد عليه في إنشاء وجهة نظر في الدين والحياة الخلقية، وما ينطوي عليه ذلك من نقد لظاهر الأديان، واتجاه لوضع عقيدة دينية ومقياس خلقى على أساس العلم والعقل في مقابل ما جاء به الوحي، كل هذا نجده عند المعتزلة في شيء من الاعتدال كما نجده واضحاً عند المتطرفين من العقلين المتمردين منذ ابن الراوندى حتى أبي العلاء. وما يزيد فيما لتأثير هذه المقدمات من شأن أن كتاب كليله ودمنة كان ولا يزال كتاباً واسع الانتشار بين جميع طبقات المثقفين.

والآن لنعد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التي يثيرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع - في أثرها أو مستقلاً عنهما - حول قيمة المعرفة الدينية والفلسفية؛ هذه المشكلة من حيث وضعها فاسدة: فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية في داخل الدين الواحد، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية، خصوصاً الأديان الموحدة، متفقتة في مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية في وقت واحد، وهي: الإيمان بالله الذات الخالقة، وبجياة بعد هذه الحياة، مع ما يقترن بذلك من وجود الروح وخلودها، وبملاقة بين الخالق وبين بنى آدم مظهرها الوحي وما يجيء به، وبالقيمة المطلقة للعمل الخير، وبأن الإنسان، مهما قيل في مسألة أنه مختار أو مجبور، يحس في نفسه بالقدرة، فهو على ذلك مكلف.

والأديان تختلف بعد هذا في تصور هذه الأشياء وفي إصرار كل فريق على صحة رأيه؛ فهل يمكن القول بتعارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتعارضها =

٨ - التراجم العربية :

إن من الأمور التي تبين ما استفاده العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدّون اللغة السريانية أقدم اللغات^(١) أو يعدّونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) . نعم ، إن السريان لم يبتكروا شيئاً من عندهم ؛ ولكن ما قاموا به من الترجمة آت فأندته إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادي يكادون جميعاً يكونون من السريان ، ونقلوا ما نقلوه إما عن التراجم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

ويُروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٥ هـ - ٧٠٤ م)^(٢) وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب نصراني ، أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي .

وكذلك جُمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا ، وُجِع كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وترجم منذ العهد الأول .

ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور ، ونُقل بعض هذه الكتب عن اللغة الفهلوية .

= مع الفلسفة الصحيحة ؟ وهل ثم محلّ لوضع المعرفة الفلسفية التي هي أشبه بمغامرات للعقل بينها خلاف كبير ، فوق المعرفة الدينية ؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوماً ما يناقض الأصول العميقة للأديان من حيث العقيدة والعمل ؟

(١) نجد في كتاب فهرست لابن النديم ، عند الكلام على الفلم السرياني ، ص ١٢ ، شيئاً في هذا المعنى .

(٢) انظر ابن خنكسان ج ١ ص ٢١١ وفهرست ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٢٤٤ وهامش رقم ٢ ص ٨ مما تقدم .

وقد أخذ ابن المقفع^(١) ، وهو مجوسى الأصل فارسى ، بنصيب كبير فى هذه الحركة ، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا باصـطـلاحات انفردوا بها . ولم يخلص إلينا شىء مما ترجمه فى الفلسفة .

وضاع الكثير مما ترجم فى القرن الثامن (الثانى الهجرى) ، وأول ترجمة وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجرى) ، وهو عصر المأمون ومن جاء بعده^(٢) .

كان معظم مترجمى القرن التاسع من الأطباء ، وكانت كتبهم بقراط وجالينوس أول الكتب التى تُرجمت بعد كتب بطليموس وأقليدس^(٣) . ولنجعل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمعناها الخاص .

يُروى أن يوحنا أو يحيى بن بطريق (أول القرن التاسع — الثالث من الهجرة) أخرج ترجمة قصة طيماروس لأفلاطون ، وأنه ترجم أيضاً كتاب أرسطو فى « الآثار العلوية » وكتاب « الحيوان » وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس ، وترجم كتابه « فى العالم » .

ويقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى (حوالى ٢٢٠ هـ أو ٨٣٥ م) ترجم كتاب سوفسطيقا أو الأغاليط لأرسطو ، وترجم فوق هذا شرح جون

(١) راجع مقال كرواس عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما P.Kraus, Zu Ibn al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, vol.X IV, 1933-1934 ص ١ — ٢٠ ؛ وهنا يمرض كرواس لتعدد شخصية ابن المقفع هذا ولسألة اللغة التى نقلت عنها كتب اليونان الفلسفية .

(٢) فارن فيما يتعلق بأول ترجمة ما يقوله بروكلان فى ملحق كتابه ج ١ ص ٣٦٢ — ٣٦٣ .
 (٣) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن المنصور مرض عام ١٤٨ هـ ، واستعصى مرضه على أطباؤه ؛ فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس أطباء جنديسابور ، فاستقدمه وعالجه حتى شفى ، ونقل له كثيراً من كتب اليونان . انظر ما تقدم عن أول نقل كان فى الإسلام هامس ص ٨ . ويجد الباحث تفصيلاً ما ترجمه المترجمون ، من ذكر منهم هنا ومن لم يذكر ، عند بروكلان ج ١ ص ٢٠١ — ٢٠٨ ، والملحق ج ١ ص ٣٦٢ — ٣٧١ .

فيلوبون^(١) على كتاب السماع الطبيعي (Physik) لأرسطو ، وأنه ترجم ماسمي خطأ كتاب « الروبية لأرسطو » ، وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين (Enneaden) .

ويُقال إن قسطا بن لوقا البعلبكي^(٢) (توفي حوالي ٣٠٠ هـ أو ٩١٢ م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسي وشرح جون فيلوبون على السماع الطبيعي وبعض شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) المنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب .

وكان أبو زيد حنين بن إسحق (المتوفى عام ٢٦٠ هـ) وابنه إسحق بن حنين (المتوفى عام ٢٩٨ هـ) وابن أخته حبيش بن الحسن ، أوفر المترجمين إنتاجا^(٣) ؛ ونظراً لأهم كانوا يشتغلون معاً فإن كتباً كثيرة تُنسب للواحد منهم تارة وللآخر تارة أخرى . ولا بد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمونة التلاميذ والمساعدين ؛ وشملت ترجمتهم كل علوم ذلك الزمان ، وكانوا يصلحون التراجم الموجودة ، ويترجمون كتباً جديدة . وكان حنين يُؤثر ترجمة كتب الطب ، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة .

وظل الثقل يوالون النقل في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) . وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس القنألي^(٤) (المتوفى عام ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م) ،

(١) يسميه العرب يحيى النحوى .

(٢) انظر ترجمته في طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ، وفي الفهرست ص ٢٩٥ .

(٣) انظر ترجمة حنين وولده وابن أخته ، مبسوطه في طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ - ٢٠٢ .

(٤) ينسب إلى دير قتي ، وهو نصراني انتهت إليه رئاسة المنطقيين في عصره ، وعليه قرأ المنطق أبو النصر القارابي ، وتوفي ببغداد عام ٣٢٨ هـ - طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٣٥ والفهرست ص ٢٦٣ .

وأبوزكريا يحيى بن عدى المنطقي^(١) (حوالى ٣٦٤ هـ) وأبو على عيسى بن إسحاق ابن زرعة (٣٧١ - ٤٤٨ هـ^(٢)). وتذكر لأبي الخير بن الحسن الخمار (وُلد فى ٣٣١ هـ)، وهو أحد تلاميذ يحيى بن عدى، رسالة، فى الوفاق بين رأى الفلاسفة والنصارى^(٣)، فوق ما ترجم وشرح من كتب كثيرة.

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحاق يكون مقصوراً كله على الكتب الممزوجة إلى أرسطو بفتح أو بباطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشروح.

٩ - فلسفة النفوس :

وينبغى أن لا نعدّ هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوى الشأن؛ إذ كان يندر أن يُقبل أحدُهم على الترجمة من تلقاء نفسه، بل كان فى كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة لخليفة أو وزير، أو رجل عظيم.

وكان الطب هو فرع العلم الذى اختصوا به؛ وأكبر ما عُنوا به بمد الطب دراسة الحكمة: أعنى القصص الجميلة ذات المفزى الخلقى، أو النوادر، أو الأقوال الحكيمية. وكان يشوق هؤلاء المترجمين ما يعجبنا نحن مما يرد فى الحوار أو فى القصص أو على المسرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائلها؛ وكانوا يعجبون بهذه الأقوال، ويجمعونها، لما تحويه من حكمة، وربما جمعوها لجرد ما فى تركيبها من جمال البلاغة.

وظل هؤلاء الناس فى الجملة مخلصين لدينهم النصرانى، دين آبائهم. وقد

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥.

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٣) فهرست ص ٢٦٥.

رؤى إلينا من خبر ابن جبريل ما يدل على نزعتهم الفكرية ، ويدل في الوقت نفسه على تسامح الخلفاء وتقديرهم لحرية الفكر ؛ فلما أحب الخليفة المنصور أن يحوّل ابن جبريل إلى الإسلام أجاب قائلاً : « أنا على دين آبائي أموت ، وحيث يكون آبائي أحب أن أكون ، إما في الجنة أو في جهنم ^(١) » ؛ فابتسم الخليفة ، وصرفه موفور العطية .

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء النقلة إلا النزر اليسير .

واقسطا بن لوقا رسالة قصيرة في الفرق بين النفس (Seele) والروح (Geist = πνεῦμα = روح) ، تُرجمت إلى اللاتينية ، وبقيت إلى أيامنا ؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً ، وانتفعوا بها ^(٢) ؛ والروح عنده جسم لطيف مقره النجوى الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمدّ جسم الإنسان كله بالحياة وتُنيله القدرة على الحركة والحس ؛ وكلما كان الروح رقيقاً لطيفاً صافياً كان صاحبه عاقلاً مفكراً سائماً مدبراً مميّزاً .

وعلى هذا تتفق كلمة الفلاسفة جميعاً ؛ أما النفس « فإن وصفها على حقيقتها صعب معقّد جداً » ^(٣) ؛ وقد اختلف في أسرها أجيال الفلاسفة ، وتناقضت أقوالهم ؛ وأياً ما كان الأمر فالنفس ليست جسماً ^(٤) ، لأنها تقبل أشدّ الكيفيات تضاداً في وقت واحد . وهي جوهر غير مركب ، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل

(١) طبقات الأطباء ج ١ س ١٢٥ .

(٢) هذه رسالة من أنفس الرسائل الفلسفية ، ترجمها إلى اللاتينية يوحنا الأسباني منذ القرن الثاني عشر الميلادي ، ونشرها بالعريضة الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة المشرق سنة ١٩١١ عن نسخة خطية بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف .

(٣) الرسالة المذكورة س ١٠٣ .

(٤) انظر البراهين على ذلك س ١٠٣ — ١٠٥ من الرسالة المقدمة .

بمفارقة البدن ، كما يقع للروح ؛ أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن ، وهي علة ثانية في الحركة والحس .

وهذا الذي نقرره في أمر النفس ورد كثيراً في كتب العلماء الذين جاءوا بعد ذلك . ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو تزحزح آراء أفلاطون إلى المرتبة الثانية ظهر بالتدريج طرفان آخران متقابلان ، ظهوراً واضحاً ، وأصبح الكلام في أمر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم ؛ أما الفلاسفة فإنهم صاروا يضعون النفس (Seele) في مقابل العقل (عقل = Vernunft = Geist = νοῦς) ، ونزات مرتبة النفس ، فأصبحت في جملة الأشياء الغائية ؛ بل نبجدها تنزل أحياناً إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة ، كما عند الفينوسيطيين . أما العقل المفكر فهو أشرف من النفس ، وهو أسمى ما في الإنسان ، وهو وحده الجوهر الذي لا يعتربه الفناء .

ونحن إذ نعرض للكلام في هذه الأشياء الآن فكأما نسبق التاريخ ، ونستطرد إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت في هذا العهد الذي نتكلم فيه ؛ فلنرجع إلى المترجمين .

١٠ - مدى معرفة العرب بالثقافة اليونانية :

لم يكن في استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أئمن ما خلفه لنا العقل اليوناني في الفن والشعر وكتابة التاريخ ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه ، لما كان يعوزهم من الإلمام بحياة اليونان ، ولأنهم لم يكونوا متميزين لتذوق هذه الحياة . وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر

الاكبر^(١)؛ وقد وصل إليهم تاريخه محاطاً بالأساطير . ولا شك أن المنزلة التي كان يقبوتها أرسطو عند هذا الملك العظيم في العصر القديم كانت سبباً في أن فلسفته نالت قبولاً حسناً في قصور خلفاء الإسلام . وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة^(٢) ، وكانوا يعرفون أباطرة الرومان ؛ أما أمثال « ثوكيديديس Thukydidis » من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئاً ، حتى ولا أسماءهم ، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته المشهورة : « يجب أن يكون الحاكم فرداً » . ولم يكن عندهم معرفة ، بالتقصيين الإغريق ، ولا بالشعراء الغنائيين ، ولم تؤثر الثقافة اليونانية في العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعيات والفلسفة ، وقد عرفوا شيئاً من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات فلوطرخس وفرفوروس وغيرهما ، كما عرفوا ذلك من كتب أرسطو وجالينوس ولكن هذه المعرفة كانت مشوبة بأساطير كثيرة . وأما ما عرفه الشرق من مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط ففيه ما يدل على الأقوال والمراجع المنحولة التي كان يُرجع إليها ، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته ، وحاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة ، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين ؛ وعلى أي حال فلا نجد بدأ من القول بأنهم رجعوا إلى أحد المصادر اليونانية .

١١ - استمرار المذهب الأفوطوني الجبرير :

ونستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب تقبلوا إمساك حبل الفلاسفة عندما كان سيقع من أيدي آخر فلاسفة اليونان ، أعنى أنهم بدءوها حينما أخذ

(١) انظر مثلاً مفاتيح العلوم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي طبعة ليدن

عام ١٨٩٥ م ١١٢ .

(٢) نفس المصدر ، وتسمى كليوباترة قلوپترا .

علماء المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو ، التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها ؛ وظل الحزبان يون هم وبعض الفرق الإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية المزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة ، وكان يقصد بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وقد عنوا عناية منقطعة النظير بمحنة سقراط ، إذ وقع في أئينة شهيداً طريقته التي تقوم على العقل . وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثرٌ عظيم فيهم . كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف ، وهي : « أعرف نفسك » . وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد ، وقد نسبوها إلى عليّ ، ختن الرسول عليه السلام ، بل إلى الرسول نفسه : من عرف نفسه فقد عرف ربه^(١) . وكان هذا نصاً استند إليه كثير من أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم .

وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الحظوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي تصور الخلفاء ؛ وأول ما نال هذه الحظوة بالطبع هي كتب المنطق وبعض ما في كتب الطبيعة . وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يتتبع سوى المنطق ؛ أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنابذوقليس وأنكساغوراس وسقراط وأفلاطون ، ولذلك كان المترجمون من النصارى والحرايين ، ومن هذا حذوهم يأخذون آراءهم في النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحسكاء الذين سبقوا أرسطو . وكان من الطبيعي أن الآراء التي كانت معروفة عند العرب باسم أنابذوقليس

(١) ذكر الغزالي هذا الحديث في المضمون به على غير أهله (ط . القاهرة ١٣٠٩ هـ

س ٩) مستدلاً به على رأى له . ولم أعتد إلى هذا الحديث المزعوم في كتب السنة .

وفيثاغورس وغيرهما لم تكن لهم في الحقيقة ؛ فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هرمس ، أو إلى غيره من حكماء الشرق ؛ وزعم العرب أن أنباذوقليس كان من تلاميذ الملك داود ، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك ؛ وزعموا أن فيثاغورس تخرج في مدرسة سليمان ... وهكذا^(١) ؛ والكتب التي يذكرها مؤلفو العرب على أنها لسقراط هي ، إن كانت صحيحة ، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية سقراط .

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعية المنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم في الإحاطة بها ، وهي : دفاع سقراط (ويسمى احتجاج سقراط على أهل أثينة) ، كريتون السوفسطائي ، فيدروس ، الجمهورية ، فيدون ، طبارس ، وكتاب النواميس . ولكن ينبغي ألا نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجمات كاملة لهذه الكتب كلها .

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب من أول الأمر^(٢) ؛ فأفلاطون ، على ما عرف العرب ، كان يقول بمحدوث العالم وبقاء النفس وكونها جوهرأ روحيا : وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين . أما أرسطو فكان يقول بقدم العالم ، وكان مذهب في أمر النفس وفي الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون ؛ فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم ، حتى لقد ألف متكلمو الإسلام ، في القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح

(١) انظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني س ٢٦٠ ، ٢٦٥ .

(٢) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكرى المعتزلة الأولين وكذلك الكندي كانوا جميعاً يقولون بمحدوث العالم وأوليّة الزمان والحركة (انظر مثلاً رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) . ويحكى صاعد في طبقات الأمم عن الكندي أنه ألف كتاباً في التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بمحدوث العالم في غير زمان . وراجع الفارسي تفصيل بيان موقف الكندي من كل من أرسطو وأفلاطون في تصديرا للجزء الأول من رسائله س ٥٨ ، فأبعدها إلى س ٧٥ و س ٩٣ إلى س ١٠٥ طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

(الثالث والرابع من الهجرة) ، على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة في الرد عليه ، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك ، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن في العالم نفساً كلية واحدة ، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلا أجزاء متناهية من تلك النفس الكلية ؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتمسون ما يعزز رجاءهم في الخلود في فلسفة أرسطو ، لأنه جعل للنفوس الجزئية شأنًا كبيراً .

١٢ - كتاب التفاهة :

أما مباح معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نحلوه كتباً ليست له ؛ فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب « في العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة ، كتبها الإغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة مائفة من مختلف المذاهب .

ونأخذ « كتاب التفاحة ^(١) » أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو في هذا الكتاب نفس الدور الذي يلعبه سقراط في قصة فيدون التي ألفها أفلاطون :

(١) تسمى هذه المحاور « كتاب التفاحة » ، لأن أرسطو في أثنائها يمسك بيده تفاحة يصم برميحها ما بقي من نفسه ؛ وفي ختام المحاور ترتخي قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . (المؤلف) .

وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمسكبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » ، والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط . وعلى الفارسي الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هذا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لسنلانا ، وهو مصور بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ - ٤٤٤ أرى أصل هذا الكتاب .

يدنون من فيلسوفنا الأجل فيأني بعضُ تلاميذه لعيادته ، ويجدون مبهج النفس ، فيدعرون هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً في حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس في المعرفة ، في أسمى صورها ، وهي الفلسفة ؛ وكمال معرفة الحقيقة هو السعادة التي تنتظر النفس العارفة بمد الموت ؛ وثواب العلم علم أكل منه ، وكذلك عقابُ الجهالة جهالة أشد . والحق أنه ليس في هذه الحياة ولا في الحياة الآخرة ، ولا في السماء ولا في الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتي به كلٌّ منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف في حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة . ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للتنجس ، فهما شيء واحد وإن باينت صورة كل منهما صورة الآخر .

والنفس لا تجد لذتها الحقيقية إلا في الفلسفة التي هي الأمر الإلهي في النفس ، وايست تجد النفس سرورها في الطعام ولا في المشارب ولا في اللذات الحسية ، وما اللذة الحسية إلا جذوة تلتهب قليلاً ، ثم تجمد ، والنفس العاقلة التي تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هي نور محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يرهب الموت ، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الإله . وإن اللذة التي تهيبها له معارفه القليلة في هذه الحياة هي الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالم الأكبر الذي يجمله ، بل إنه يعرف منذ الآن شيئاً من هذا المجهول ، لأن معرفة الشاهد الذي يرى ، وهي المعرفة التي نفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذي لا يرى . ومن عرف نفسه في هذه الحياة كملت له هذه المعرفة أن يدرك كل شيء بعلم خالد ، أي أن يكون هو نفسه خالداً .

١٣- أونولوجيا أرسطو بالبس أو كتاب الربوبية :

ونستطيع أن نستدل أيضاً على مبالغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذى وُسم خطأ « كتاب الربوبية لأرسطو »^(١) . وفى هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهى مصوراً فى صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسى^(٢) فلا يحتاج لمنطق أرسطو^(٣) . واهمى إن الحقيقة العليا ، وهى الموجود المطلق ، لا تُدرك بالتفكير بل بالمشاهدة فى حال الغيبة عن عالم الحسوس . يقول أرسطو ، فيما ظنَّ العرب ، والقول فى الحقيقة لأفلوطين : « إنى ربما خَلَوْتُ بنفسى ، وَخَلَّتْ بَدْنِي جانِباً ، وَصِرْتُ كَأْنِي جوهرٌ مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً فى ذاتى : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العِلْمَ والعالمَ والمعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضيء ما أبقى له متعجباً بهيتاً ؛ فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف العاضل الإلهى ، ذو حياة فعالة ؛ فلما أيقنت بذلك ترقّيت بذاتى من ذلك العالم إلى العالم الإلهى ، فصرت كأنى موضوع فيه . مَعَلَّقٌ به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تميمه الأسماع »^(٤)

والنفس هى محور البحث فى كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهى معرفة النفس ، أعنى معرفة الإنسان نفسه ، بأن يعرف أولاً ماهية النفس ،

(١) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدرىخ ديتريخى بيرلين عام ١٨٨٢ .

(٢) أقصد العيان العقلى المباشر ، كأنه معاينة حسية .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨ .

ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها إلا قليلٌ جداً ، وهي لا تُدرك إدراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشرع حكيم ، في صُور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله . وفي هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يجلب الألباب ؛ وعلمه برفعه على العامة ، لأنهم يظنون دائماً في قيود الأشياء وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ؛ من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة^(١) ؛ وهي تفيض من الله على العقل ، وتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحلّ في الجسم ، ثم تعرج إلى مكانها ؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن ؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (νοῦς) ؛ والعقل ملاك كل شيء ، وكل الأشياء فيه معاً^(٢) . أما النفس فهي عقل أيضاً ؛ ولسكن مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصوّر بصورة الشوق^(٣) إلى العالم الأعلى ، إلى عالم الكواكب ، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه المشاءون الأولون في الإسلام^(٤) .

(١) نفس المصدر ص ٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ ، ٩٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٥ .

(٤) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتابه

στοιχειώσις θεολογική (ومعناه الأسطوانات الإلهية) لبرقلس .

١٤ - فلولم العرب لأرسطو :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ؛ وربما كان تمثل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم ، كما كان ميسوراً لعلماء المسيحيين في القرون الوسطى ، فإن صلة هؤلاء العلماء بالثقافات القديمة لم تنقطع انقطاعاً تاماً وظل الشرقيون يعتمدون في معرفة فلسفة أرسطو على تآليف وشروح علماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسى مثل كتاب السياسة ، فكان يدهيماً أن يستمضوا عنه بكتابتى أفلاطون : الجمهورية أو النواميس ، ولم يفتن للفرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

وثمَّ عاملٌ آخر جدير بالذكر ؛ وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوثق بينها ، فالتزموا الجرى على هذا المنهج ؛ وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطربين إلى الوقوف موقف الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن لهم بدٌّ - على وفاقٍ كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف - من فلسفة مُلتئمة الأجزاء ، يجد فيها الإنسان الحق الذى لا حقَّ غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [عليه الصلاة والسلام] من تقدير لكتب اليهود والنصارى المقدسة^(١) ؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرف

(١) هذه القارئة أساسها وجهة نظر غير المسلمين فى النبى عليه السلام .

بالكتب التي رجموا إليها ، ولكنهم كانوا أقلّ حظاً من الابتكار ؛ فقد كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسموّ العلم اليوناني ، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريبٌ في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين ؛ ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقتها أحد قبلهم ، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان^(١) .

ولم يكن لهم بدٌّ من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لهم بدٌّ من أن يجاوزوا صامتين تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية ، أو أن يُبرزوها في صورة لا تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة ؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد^(٢) .

ولقد حاولوا أن يُرضوا خصومَ أرسطو وخصوم الفلاسفة في الجملة ، فوجوهوا عناية كبرى للحكم التي شأنها أن تقوّي الإيمان ، والتي استطاعوا اقتباسها من

(١) هذه النتيجة التي ينتهي إليها المؤلف ناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الإسلامية وعن النظر إلى الملامح اليونانية خصوصاً من حيث المادة والاصطلاحات . لكن الحقيقة هي أن المعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائماً هي المعاني اليونانية ، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . وقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال — راجع في تأييد هذه الفكرة بمخبرين ليوليوس أوبرمان J. Obermann ، عن مشكلة العلية عند العرب ، ظهر في المجلة القنناوية لمعرفة الفرق WZKM ، المجلد ٢٩ (١٩١٥) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ (١٩١٦ — ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان : Der philosophische und religioese Subjektivismus Ghazalis ، فيينا وليبتزج . ١٩٢١ .

(٢) هذا لا ينطبق مثلاً على مذهب المعتزلة العقليين الذين اصطدمت آراؤهم بالدين اصطداماً واضحاً .

كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما للخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو ، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب ، حقيقةً علياً يمهّد لها بمقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التي يتفاوت حفظها من الأدلة الداعمة^(١) .

١٥ - الفلسفة في الوجود :

وظأت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخائية (Eklektizismus) ، عمادها الاقتباسُ مما تُرجم من كتب الإغريق ؛ ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشريعاً لمعارف السابقين ، لا ابتكاراً ؛ ولم تتميز تميزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بمجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها^(٢) .

ومع هذا فثأنُ الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبرُ كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وإنَّ تَتَبَعَ دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مديّة الشرق الكثرية العناصر هو من الناحية التاريخية جديرٌ أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها . ولهذا البحث شأنٌ عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصةً لمقارنة المديّة الإسلامية بغيرها من المديّات . والفلسفةُ ظاهرةٌ فريدةٌ مستقلةٌ نشأت في بلاد اليونان ، حتى لقد

(١) ربما يقصد المؤلف ابن رشد خاصة .

(٢) هذا حكم لا أساس له — راجع هاشم رقم ١ من الصفحة السابقة .

يُمَدُّها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المدنيات ، وبحيث لا يمكن تمليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأنٌ أيضاً ، لأنه يُرَبِّنا أولَ محاولة للتغذّي بثمرات الفكر اليوناني تغذّيّاً أبعدى وأوسع حرّية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأوّلين . وإذا أحطنا علماً بالظروف التي أتاحَت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلّقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى ؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر ، ويجب ألا نُفَرِّطَ في أمره الآن على الأقل ؛ ثم إنَّ معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بمض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة .

ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفةً إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ؛ ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف ؛ وهم ، وإن اتشحوا برداء اليونان ، فإن رداء اليونان لا يخفى ملاحظهم الخاصة ، ومن اليسير علينا أن نستهيّن بشأنهم إذا أطلنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوّة بفلسفتها ؛ ولكن يحسن بنا أن نتعرّفهم في بيئتهم التاريخية ، ولتندع الآن ردّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه ، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته ؛ وأما غرضنا فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مهَيَّأة لهم ^(١) .

(١) إن حكم المؤلف على الفلسفة الإسلامية حكم جائر ، فلفكرى الإسلام فلسفتهم الخاصة ، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر فلسفة مستقلة حتى ولا اليونانية ، فإن لسلك فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهماتها في التراث الفكري الإنساني .

٢ - الفلسفة والعلوم العربية

١ - علوم اللغة

١ - أنواع العلوم :

كان علماء المسلمين في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) ، يقسمون العلوم إلى : علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية^(١) ؛ وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الأدب ، ومن الثانية العلومُ الفلسفية ، والطبيعية ، والطبية .

وهذا التقسيم صحيح في الجملة ؛ فإن العلوم الأخيرة ، إلى جانب عِظَم الأثر الأجنبي فيها لم تَشعْ بين العرب شيوعاً تاماً . على أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة ؛ فقد نشأت أو هي تكامل نموها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم ، فسَّت الحاجةُ إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال ، من الشعر واللغة ، والفقه والدين ؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم ، ولأنهم أرادوا بالبحث في هذه العلوم أن يتداركوا ما في معارفهم من نقص ؛ ويسهل أن نتعرف تأثير الأجانب ، ولا سيما الفُرس ، في كيفية نشوء هذه العلوم .

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظٌ لم يَزَلْ شأنه في ازدياد .

(١) لعل المؤانف يقصد أبا عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي ، حيث يقول في مقدمة كتابه مفاتيح العلوم : « وجملة مقالتي : إحداهما علوم الشرائع وما يقترن بها من العلوم العربية ، والثانية لعلوم المعجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم . » . طبعة ليدن ١٨٩٥ ، ص ٥ .

٢ - اللغة العربية ، القرآن :

وكان للعرب شغف خاص بلغتهم ؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة في المفردات ووفرة في صور التعبير ، وبما في طبيعتها من قبول للاشتقاق خليقةً أن تنبأ مكانها بين لغات العالم ؛ ولوقارناها باللغة اللاتينية ، في ثقلها وقلة مرونتها ، أو باللغة الفارسية في فرط إسهابها ، لوجدناها تمتاز عليهما بما فيها من صور لفظية قصيرة تدل على المعاني المجردة ؛ وهذه خاصة عظيمة النفع في ممارسة العلوم ، فنحن نستطيع أن نعتبر بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعاني ؛ غير أن كثرة المترادفات فيها تنحرف بالإنسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضى بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم المضبوطة التي تُحدّد فيها المعاني تحديداً دقيقاً .

وإن لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة ، ومن الصعوبة أيضاً ، ما في اللغة العربية ، كان من الحتم أن تُهيئ الدواعي إلى أبحاث كثيرة ، عند ما صارت لغة العلم عند السريان والفرس .

وأكبر ما جعل التعمق في دراسة اللغة أمراً ضرورياً هو اشتغال المسلمين بمدرسة القرآن وقراءته وتفسيره ؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا في الإسلام أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لغوية في الكتاب الكريم ، فأقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض ، وُجمعت شواهد من أشعار العرب القديمة ، ومن الكلام الحىّ الجارى على ألسنة الأعراب تؤيداً للغة القرآن ، وأضيفت لهذه الشواهد ملاحظات عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام .

وفي الجملة كان المقياس عندهم هو كلام العرب الحىّ الجارى في مخاطبتهم ،

غير أن المسلمين لما حاولوا الدفاع عن صحة أسلوب القرآن لم يتخلَّ صنيعهم من تكلفٍ أحياناً^(١)؛ على أن الشذج من المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه المحاولة نظرة ارتياب ، حتى أن المسعودي ليقصّ علينا أن بعض نخاة البصرة كانوا يتكلمون في تصريف فعل من الأفعال الواردة في القرآن ، وهم في نزهة ، وكان بالقرب منهم جماعة من الأكرّة يجمعون النمر ، فلما سمعهم عدّوا عليهم فصفعهم صفماً شديداً^(٢) .

٣ - نخاة البصرة والكوفة :

والعرب ينسبون إلى علي بن أبي طالب وُضِعَ علم النحو وأشياء كثيرة غيره ، حتى لينسبون إليه تقسيمَ أرسطو السكامة إلى ثلاثة أقسام .

والحقيقة أن الناس بدءوا يدرسون النحو في البصرة والكوفة ؛ ويُحيط

(١) لا أفهم معنى هذا الكلام ؛ فنحن إذا علمنا أن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا جرم أن يكون فيه ما فيها من ضروب التعبير ؛ وإذا كانت قد مُجِمت الشواهد من لغة العرب كأدلة على صحة أسلوب القرآن ، وهو طبعي ، فهل في هذا تكلف ؟ ! خصوصاً وأنه تقرير لأمر تمس لغة العرب ذاتها في شخص نص ثابت فيها .

(٢) كان أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي ، المتوفى عام ٣٠٥ هـ . وأحد قضاة البصرة وأصحاب النوادر ، هو وبعض أصحابه جالسين تحت النخل ، على ضفة نهر من أنهار البصرة ، فسأله بعضهم عن حكم الواو في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقدوها للناس والحجارة » ، ثم سأله : كيف يقال للواحد والاثنتين والجماعة من الرجال والنساء ، ثم سأله أن يقول ذلك بالعملة ، فقال : ق قياقوا ق قياقين ؛ فلما سمع الأكرة ذلك استنظموه وقالوا : « يا زنادقة ! أنتم تفرهون القرآن بحروف الدجاج ؛ وعدوا عليهم فصفعهم ، فالتخمس أبو خليفة والقوم الذين كانوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل » . صروج الذهب ج ٨ ص ١٣١ — ١٣٤ طبعة باريس .

الضموضُ بأول نشوء دراسته ؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيبويه^(١) لوجدناه عملاً ناضجاً ومجهداً عظيماً ، حتى أن المتأخرين قالوا إنه لا بد أن يكون ثمرة جهود متضاهرة لكثير من العلماء ، مثله مثل قانون ابن سينا في الطب .

ومعرفتنا بوجود الاختلاف بين أهل الكوفة وأهل البصرة ليست كافية ؛ فيقال إن نحاة البصرة قد جعلوا للقياس شأنًا كبيراً في الأحكام المتعلقة بأمور اللغة ، كما فعل البغداديون فيما بعد ، على حين أن نحاة الكوفة ترخصوا في أمور كثيرة أشد عن القياس ؛ ولهذا سُمِّيَ نحاة البصرة « أهل المنطق » ، تمييزاً لهم عن نحاة الكوفة ؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مبانة بعض المبانة لفظها عند الكوفيين .

وكان العرب الذين بقوا على سَلِيقتهم العربية ، غير متأثرين بالثقافات الجديدة ، يرون أن المنطق أفسد عقولَ الكثيرين ، حتى أسرفوا في التدقيق في أمر اللغة ؛ ولما سكن الآخرون قامت قواعدهم في أمر اللغة على الأهواء .

وسبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق ، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها ؛ وكان بين نحاة البصرة كثيرٌ من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية .

ع — علم النحو المتأثر بالمنطق ، المروصه :

وقد أثر منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد

(١) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر مولى ببنى الحارث بن كعب ؛ وفي تاريخ وفاته خلاف ، فيقول البعض إنه توفي عام ١٦١ هـ والبعض إنه توفي عام ١٨٠ هـ أو ١٩٤ هـ .

والمترادفات ونحوها ، لأن هذه تنقيد بالموضوعات التي تعالجها . على أن السريان
والفرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب العبارة (περί ἑρμηνείας)
لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الروائيين وإلى أهل المذهب الأفلاطوني الجديد .
وابن المقفع الذي كان في أول الأمر صديقاً لخليل بن أحمد^(١) ، يَسْر
للعرب الاطلاع على كل ما كان في اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية ؛
وعلى هذا المثال حُصِرَت الجُلُ في أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حيناً آخر ،
كما حُصِرَت أقسامُ الكلمة الثلاثة : الاسم ، والفعل ، والحرف .

ثم أنى بعض العلماء كالجاحظ ، فأدخل أشكال القياس المنطقية في أساليب
البلاغة^(٢) .

وقام جدالٌ كبير من بعدُ حول مسألة البلاغة أمي في اللفظ أم في المعنى ؛
ثم دار البحث في اللغة أمي توقيفية فطرية أو من وضع الإنسان ؛ وبالتدرج
رجحت كفة الرأي الفلسفي القائل بأنها اصطلاح ، من وضع الإنسان .

ورى إلى جانب أثر المنطق أثر العلوم الرياضية أو التعليمية ، وكما
جُمع الفن الذي يجرى في محاورات الناس ، وكما جُمعت آيات القرآن ،
كذلك جُمعت قصائد الشعراء ، بل صُنفت أيضاً بحسب مبدأ معين ، كالوزن
الشعري مثلاً .

(١) انظر ما يلي .

(٢) كلمة Rhetoric يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحى ؛ ونجد الجاحظ
أثراً في التاجيتين : أما في الخطابة فيأشارته إلى القياس المضمرة في البيان والتبيين ؛ وأما البلاغة
فا يذكره البلاغيون من أنه هو الذي أدخل الفن البديعى المعروف عنهم بالقول الموجب .

وبعد النحو نشأ الترويض ؛ ويُقال إن الخليل بن أحمد^(١) ، أستاذ سيبويه ، هو أول من استعمل القياس في علم اللغة ، ويرى أنه مُستنبط علم العروض ، وعلى حين أن اللغة التي يُكتب بها الشعر كانت تُعتبر العنصر القومي الاصطلاحي في الشعر ، كان هناك من يرى أن وِزَنَه العروضي أمر طبيعي يشترك فيه البشر جميعاً ؛ لذلك نجد ثابت بن قُرّة^(٢) ، في تصنيفه للعلوم يرى أن الوزن العروضي أمرٌ جوهرى ، وأن علم العروض علمٌ طبيعي ؛ وهو لذلك يعدّه من أقسام الفلسفة .

٥ — علوم اللغة والفلسفة :

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربي بخصائص له ، ليس هذا مجال الإفاضة فيها ؛ وهو ، على أي حال ، أثر رائع من آثار العقل العربي بما له من دقة في الملاحظة ، ومن نشاط في جمع ما تفرّق ؛ ويحق للعرب أن يفخروا به . قال أحد علماء القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، في انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة : ومن أدرك ما في الشعر العربي وأوزانه من دقة وِعَوْص ، عرف أن ذلك أعظم شأنًا من الأعداد والخطوط والنقط التي يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء ؛ ولا أرى كبير نفع

(١) ولد عام مائة من الهجرة وتوفي بين ١٦٠ ، ١٧٥ هـ (ابن خلكان ج ١ ص ٢١٦) .

(٢) هو أبو الحسن ثابت بن قرة الحكيم الحرّاني ؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفي عام ٢٨٨ هـ — ابن خلكان ج ١ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٢١٥ — ٢٢٠ ، والفهرست ص ٢٧٢ ؛ وله كتاب في تصنيف العلوم نصرت ترجمته اللاتينية في أواخر القرن التاسع عشر بألمانيا .

لهذه الأشياء التي إن كان لها بعضُ الفائدة ، فهي مُضرةٌ بالعقيدة ، وتؤدي إلى مفسادَ نعوذ بالله منها^(١) .

فلم يكن العرب يحبون أن تعكّر عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء الالذة التي يجدونها في دقائق لغتهم ؛ وكم نفرّ أساتذة اللغة المتشدّدون من صيغ لغوية أتت بها مترجمو الكتب الأجنبية ! !

وقد ذاع فنّ الخطّ الجميل أكثر مما ذاع البحثُ في اللغة بحثاً علمياً ، وبلغ من الرق صورة فيها دقّةٌ وسمو ؛ وهذا الخطّ أدنى إلى الزخرفة منه إلى الابتكار ، شأن الفن العربي في جلته ؛ وتجبلى لنا في خصائص الخط العربي دقّة العقل الذي وضعه ، ولكن تظهر فيه في نفس الوقت قلةُ الهمة والتوثب ؛ وقد نرى هذا في أطوار الثقافة العربية كلها .

مذهب الفقهاء^(٢)

١ - السنة ، الحديث ، الرأي :

إن المقياس الذي يردّ إليه المسلمُ أفعاله وبيّن عاينه أحكامه ، إذا لم يحكمه سلطانُ العرف ، هو كلامُ الله المنزّل في القرآن ، ثم التأمّني بنبيّه (عليه السلام) .

(١) لم أستطع الاهتداء إلى صاحب هذا النص ، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبي سعيد السيرافي المتوفى عام ٣٦٨ هـ في مناظرة له مع مقي بن يونس فالكلام تلخيص لفكرة أبي سعيد من الفلسفة .

(٢) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله ، خصوصاً فيما يتعلق بأصول الفقه وتاريخها وتطور بعضها وبالقيمة الفلسفية لهذه الناحية كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » الأستاذ لأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٤ م ١٢٤ - ٢٤٥ .

وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنته في الأمور التي لم ينزل فيها نصٌ
 كتاب ، أعنى أن الناس ساروا في أقوالهم وأفعالهم على سنة النبي ، كما وصلت
 إليهم عن أصحابه .

ولسكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنيات قديمة نشأت مطالب
 جديدة من كل وجه ، لم يكن للإسلام بها عهد ؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون
 الحياة العربية البسيطة وُجدت هناك عاداتٌ وأنظمةٌ لم يحكم فيها الكتاب
 المنزل ، ولم يرد في السنة بالنص ولا بالتأويل ما يُبين الطريق إلى معالجتها .

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم ؛ وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ،
 ولم يكن للمسلمين بدٌّ من الحكم فيها ، إما بما يتفق مع العرف الموروث أو بما
 يهدبهم إليه الرأي الاجتهادي ؛ ولا بد أن يكون القانون الروماني قد ظل زماناً
 طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك ، في الشام والعراق ، وهما من ولايات
 الإمبراطورية الرومانية القديمة^(١) .

وسُمي الفقهاء الذين جعلوا رأيهم شأنًا في إصدار الأحكام ، إلى جانب
 الكتاب والسنة « أهل الرأي » ؛ وإمامهم أبو حنيفة (٨٠ - ١٥٠ هـ) ،
 مؤسسُ مذهب الحنفية .

على أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا ، قبل ظهور مذهب مالك
 (٩٥ - ١٨٩ هـ) ، يستعملون الرأي استعمالاً لم يكن منه بأس ،

(٢) رابع في هذا فجر الإسلام. الأستاذ المرحوم أحمد أمين لذي مقدار هذا التأثير
 (س ٣٠٣ - ٣٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م) .

وإن كان قليل المدى ؛ وكذلك استعمله أهل المذهب المالكي أنفسهم^(١)

ولكن لما بدأ الناس يعرضون عن الرأي بالتدريج بعد أن أصبح تَعَلَّةً لأحكام تقوم على الهوى ، قوى مذهبُ القائلين بوجوب الرجوع في كل شيء إلى الحديث المبيِّن للسنة النبوية ، فجمعت الأحاديث من كل صَوْب ، وأولت ، بل وُضِع الكثيرُ منها ، وفُرِّرت قواعدُ يُعْتَمَد عليها في تمييز صحيح الأحاديث من موضوعها ، وكانت هذه القواعد تُعنى بسند الحديث وموافقته للقرض الذي يُسْتَشْهَدُ به فيه أكثر مما تُعنى بسلامة الحديث من التناقض المنطقي ، أو بصحة نسبه لابي .

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان : فريقُ أهل الرأي ، وأكثَر ما يكونون في العراق ، وفريقُ أهل الحديث أو أهل المدينة .

ثم إن الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) ، صاحب المذهب الفقهي الثالث - وكان يعتمد في أكثر أمره على السنة - جعل في عداد أهل الحديث ، تمييزاً له عن أبي حنيفة .

٢ - القياس :

وكان تَعَلُّم المنطق مؤثراً بدخول عنصر جديد في الجدل القائم بين الفريقين ، هو القياس . ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل في بعض الأحيان ؛

(١) كان أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ مولى آل المنكدر التميميين المعروف بريعة الرأي ، فقيه أهل المدينة ؛ وقد أدرك جماعة من الصعابة ، وهو أستاذ مالك ابن أنس . ويظهر من اسمه أنه كان مشهوراً بالإفتاء بالرأي ، وتوفي سنة ١٣٠ هـ ، أو سنة ١٣٦ هـ . (ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩) .

أما وقد اتخذ أصلاً من أصول الأحكام وأساساً أو مصدراً لها ، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثيرُ التفكير العلمي^(١)

والرأى والقياس ، وإن أمكن استعمالها مترادفين ، فإن مجالَ الحكم الشخصي في ثانيهما أضيقُ منه في أولهما . ولما أُلِفَ الناسُ استعمالَ القياس في الأبحاث النحوية والمنطقية سهل عليهم الأخذُ به في الأحكام الفقهية ، إمّا باستنباط حُكْمِ الشيء من حكمٍ شبيهه ، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أى بطريق القياس التمثيلي ، أو باستخراج علم الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة ، فيمكن إثبات الحُكْمِ لأحدها لوجود العلة التي تشارك فيها جميعاً (أى بطريق القياس الاستدلالي)^(٢) .

ويظهر أن استعمال القياس جرى في أول الأمر ، وعلى أوسع صورةٍ ، بين الحنفية ، ثم بين الشافعية من بعدهم ، ولكن في مجال أضيق .

وانصل بهذا بحثٌ فيما إذا كانت اللفظة تصلح للتعبير عن السكلى ، أو هي لا تصلح إلاً للتعبير عن الجزئى ؛ وصار لهذه المسألة شأن في النظريات الفقهية .

على أن القياس كأصل منطقي في الفقه لم يَنْدَلْ كبيرَ شأنٍ ؛ فبعد الكتاب والسنة ، وما المصدران الأوتلان الأحكام الفقيهية ، اتجه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع ، أعنى اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكمٍ ؛ وإجماع الأمة ، وبعبارة

(١) استعمل القياس منذ عهد النبي عليه السلام ، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة ، راجع كتاب « تمهيد لتاريخ الفللفة الإسلامية » س ١٣٩ — ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٨ — ١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٩٠ وغيرها .

(٢) ويعرض كلاهما ؛ ولكن كلمة قياس تقابل في المادة كلمة Analogie ؛ على أننا نجد في الاصطلاح الفلسفي الذي يرجع إلى المترجمين الأولين أن كلمة قياس تقابل الكلمة اليونانية συλλογισμός ؛ على حين أن الكلمة اليونانية ἀναλογία تترجم بالكلمة العربية : مثل (المؤلف) .

أدق لإجماع المجتهدين — الذين نستطيع أن نشبههم بأباء الكنيسة وعلماؤها في المذهب الكاثوليكي — هو الأصل الاعتقادي الذي لم يعترض على كونه أصلاً إلا قليل من العلماء ، وكان أكبر وسيلة في دعم بناء الفقه الإسلامي .

على أنه لا يزال لقياس من الوجهة النظرية مكانة ثانوية ، فهو أصل من أصول الأحكام المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع^(١)

٣ — موضوع الفقه وضروته :

وعلم الفقه يتناول حياة المسلم من جميع نواحيها ؛ والإيمان أول واجبات المسلم . وقد لقي الفقه مقاومة شديدة أول الأمر ، شأن كل جديد ، إذ بسببه صارت أحكام الشريعة مسائل نظرية ، وتحول أمثال أوامر الدين إلى تعمق وتدقيق في النظر . وقد أثار هذا معارضة من جانب سُذج أهل الورع ، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ؛ ولكن الناس أخذوا يمترون شيئاً شيئاً بأن علماء الشريعة (ويسمّون الفقهاء في المغرب) هم ورثة الأنبياء .

نما علم الأحكام قبل نموّ علم العقائد ، واستطاع أن يتبوأ أكبر مكان إلى يومنا هذا . ويكاد كل مسلم يُلمّ بطرف منه ، لأنه جزأ من التربية الدينية الصالحة . ويرى الإمام الغزالي أن علم الفقه قوتُ النفوس المؤمنة ، لا غناء لها عنه كل يوم ؛ أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة^(٢) .

(١) نشأ الإجماع كأصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحباً لأصل الرأي والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأي وتطوره في طريق التنظيم ومن صور تنظيم قاعدة المشاورة التي حث عليها القرآن وعمل بها النبي عليه السلام نفسه والصحابة من بعده خصوصاً ، وهذا طبيعي في كل جماعة منظمة — فإذن كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨ .

(٢) لإجماع العوام عن علم الكلام ص ٢٠ — ٢١ مصر ١٩٣٢ م .

وايس هنا ما يدعوننا إلى الدخول في فروض الفقهاء وتفريعاتهم . والفقهاء في جوهره قانون نظري مثالي ، لا يمكن تحقيقه خالصاً في دنيانا هذه الناقصة^(١) .

وها قد عرفنا الآن أصول علم الفقه ومنزلته في الإسلام ، فلنذكر في إيجاز تقسيم الفقهاء للأعمال التي هي موضوع علم الفقه ، وهذه تنقسم عندم إلى :

(١) أعمال أداؤها واجب ، يُثاب على فعلها ويُعاقب على تركها ، وهي الفروض أو الواجبات .

(٢) أعمال نَدَب إلى فعلها الشرعُ ، ويُثاب فاعلها ولا يُعاقب تاركها ، وهي السنة والمندوب والمستحب .

(٣) أعمال أباحها الشرعُ . وليست موضع ثواب ولا عقاب ، وهي المباحات ، أو الجائزات .

(٤) أعمال لا يُقرُّها الشرع ، واسكنه لا يعاقب عليها ، وهي المكروهات .

(١) حض الدين على التكمل الخلق بالفضائل كلها وعلى التكمل العقلي بالمعارف والتكمل الديني بالعبادات التي يُقصد منها تعظيم الله والسمو بالإنسان ، واختص الفقهاء بمعرفة العبادات والشريعة من حيث معرفة الأحكام والشروط وما أخذها وأدلتها ، حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانون عند الكثيرين ، لكن الكثيرين من الفقهاء اهتموا إلى جانب ذلك بتكوين الفضائل الخلقية — الدينية على أساس تربوي نفسى ، فعنوا بتحليل النوايا والبواعث والغايات في الأعمال مع شعور كامل بالبيعة الخلقية — الدينية وبالكمال الإنساني المقصود من الدين . وأكثر ما نجد ذلك عند الفقهاء المائلين إلى الزهد والتصوف ، وأول من ظهر عنده ذلك ظهوراً واضحاً هو المارث بن أسد الحماسي ، في كتابه المسمى « الرعاية لحقوق الله » الذي نشر في إنجلترا وفي كتب أخرى قد أعدناها للنشر مثل كتاب « بدء من أناب إلى الله » وكتاب « المسائل في الزهد » وكتاب « المسائل في أعمال القلوب والجوارح » وغيرها . ثم جاء بعد الحماسي أبو طالب المسكي بكتابه « قوت القلوب » والغزالي بكتابه « إحياء علوم الدين » وهنا نجد علم الفقه يتحول من علم تطبيق قانوني إلى علم أخلاق تهديبي بالمعنى الصحيح .

(٥) أعمال نهى عنها الشرع ، ومَن فعلها استوجب العقاب ، وهي المحرمات^(١) .

٤ - الأُهمى والسياسة :

كان للفكرات الفلسفية اليونانية أثرٌ مزدوج في المباحث الأخلاقية في الإسلام ؛ فنجد عند كثير من أهل الفرق وعند الصوفية ، عند أهل السنة وعند المتزندقة ، مذهباً خُلِقياً ينزع إلى الزُّهد ويصطبغ بآراء فيثاغورس وأفلاطون . ونجد مثل هذا عند الفلاسفة الذين سنتكلم عنهم فيما بعد ، وكثيراً ما تردّد بين أهل السنة قولُ أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين ، لورود مثل ذلك في القرآن^(٢) ، ولأن نزعة الإسلام في جعلها نزعة جامعةٌ تُوفِّق بين الطرفين المتناقضين .

على أن السياسة نالت في الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالتها المسائل الأخلاقية ؛ وكان الكفاحُ بين الأحزاب السياسية أوّلَ عامل أحدث اختلافاً في الآراء ؛ فنجد النزاع في مسألة الإمامة ، أعنى رياسة الجماعة الإسلامية ، يتمشى في التاريخ الإسلامي كله .

غير أن المسائل التي قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية ؛ فلا حاجة لمؤرخ الفلسفة أن يتعمق فيها ، إذ تكاد لا يخرج منها شيء له قيمة فلسفية .

(١) فارت : Snouck Hurgronje in Z D M O. LIII, S. 155. (المؤلف) .

(٢) يقصد المؤلف آيات مثل : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » ومثل : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » .

وقد تكون للدولة الإسلامية في أثناء القرون الأولى قانونٌ شرعى دستورى ثابت ؛ ولكن الحكام الأقوياء لم يخفوا به ، كما أنهم لم يعباوا بنظريات الفقه ، وعدوا ذلك من التديقات الكلامية ؛ أما الحكام الضعفاء فلم يستطيعوا تطبيق تلك القوانين بالكافية

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة في الكلام عن المؤلفات الكثيرة التي كانت تصور شخصيات الملوك وآدابهم ، وكانت محبوبة في فارس بنوع خاص ، والتي كانت درائر القصور تقوى إيمانها بنفسها وبواجبها بما تضمنت من حكم خلقية وقواعد سياسية حكيمة .

وكان همّ الجهد الفيلسوفى في الإسلام موجّهاً إلى الناحية النظرية العقائدية ، ولم يهتم الفلاسفة بأن يعالجوا المسائل التي عرّضتها لهم الحياة الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة .

وكذلك الفن الإسلامى أيضاً ؛ فهو وإن كان حظه من العبقرية أوفر من حظّ العلم ، فإنه لم يعرف كيف يبعث الحياة في المادة غير المصوّرة ، وإنما كان يتلاعب بصور الزخرفة ؛ فالشعر العربى لم يبتدع « دراما » ، ولم تكن فلسفة العرب فلسفةً عملية .

٣ - المذاهب الاعتقادية

(مذاهب المتكلمين^(١))

١ - العقائد النصرانية :

جاء القرآن للمسلمين بدين ، ولم يجئهم بنظريات ؛ وتلقوا فيه أحكاماً ،
ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد^(٢) .

(١) نبّه مؤرخون العقائد الإسلاميون إلى اتصال الكلام بالفلسفة ، وإلى موافقات المتكلمين للفلسفة وأخذهم عنهم ؛ ونبه الباحثون الأوربيون منذ أكثر من قرن إلى أن المتكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام ؛ نجد هذا عند تيمان وريتز ، ويذهب ريتز إلى أن مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية ؛ ويتابعه في هذا هاربروكر (Haarbruecker) في ترجمته لكتاب الملل والنحل للشهرستاني إلى الألمانية (مقدمة طبعة ١٨٥٠ م ص ٧) وإرنست رنان . ورنان ، إذ ينكر قدر الفلسفة الإسلامية بمعناها المعروف ، يرى أن الحركة الفلغية الحقيقية في الإسلام يجب أن تلتزم في مذاهب فرق المتكلمين . ولا يزال الباحثون المعاصرون يعملون هذه المذاهب من أقسام الفلسفة في الإسلام . وقد ساعدت الكتب التي طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين للأشعري والانتصار للخياط ، إلى جانب كتب أصحاب المقالات المعروفة ، على بيان ما في علم الكلام من عناصر فلسفية ، شأنه شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى ؛ بل إن علم الكلام في الإسلام اختلط بالفلسفة اختلاطاً كبيراً (انظر مثلاً فصلى علم الكلام وعلم الإلهيات في مقامة ابن خلدون) ؛ راجع أيضاً :

Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839. T. I, p. 363.

Heinrich Ritter : Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Goettingen, 1844, S. 11, 13.

E. Rana : Averroès et Averroisme, Paris, 1925, aver. p. II : préf. p. VI-VII ; - p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التي يتناولها المستشرقون لا تكون حقيقة إلا إذا كان معناها أن الأنبياء ليسوا كالفكرين العاديين ، أو بمباراة أخرى إذا كانت كتب الوحي الإلهي ليست كالكتب العادية التي تواف في موضوع محدد ، وعلى المنهج =

= الخاص به ، وطبقاً للغاية من البحث ، وذلك بحسب نظام مقرر في ذهن المؤلف ، على النهج الإنساني في تصنيف الكتب ، بما ما يفتقد في ذهن الباحث من جزئيات المعرفة ، وما يكشفه نظره المحدود من موضوعاتها شيئاً بحد شيء . وهذه هي الطريقة الإنسانية العادية .

أما الأنبياء ، وحتى أصحاب الفطرة الفاتحة من ذوى الإنتاج الفكرى أو الفنى أو أصحاب الروببات الروحية والخلقية ، فهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون في خصائص الإنتاج الإنسانى الفياض أن يبينوا صفاتهم ، مستندين إلى استقراء أحوالهم - والذى يعنينا هنا هو استقراء تاريخ الأنبياء المتقدمين خصوصاً أنبياء بنى إسرائيل - وإلى تحليل أفعالهم وأقوالهم ، فإن صفاتهم لا يمكن أن تحصر إلا على وجه تقريبي ، كما لا يمكن أن يستخرج من ذلك وصف كلى ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب الفطرة الفاتحة إلا على نحو قاصر ؛ لأن ذلك مجرد تلخيص للملامح أو الصفات والأعمال الخارجية ، وهو لا يستطيع أن ينفذ إلى الأعماق الحقيقة قط .

ولا يليق بباحث علمى من الطراز الحديث ، إذا كان يترف بالنبوة وبأنها ظاهرة وقمت بالفعل ، أن يستبيح لنفسه ، إذا كان لا يريد أن يستهدف لخطر الخروج على المنهج العلمى الحديث ، الحكم على نفسه نبي أو أحواله الداخلية المتنوعة . وهو من غير شك ، إن فعل ذلك ، يقتحم ميداناً لا تخدمه فيه الوسائل العلمية التى لا تعدو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها ؛ وكل هذا لا ينتج بياناً لماهية ، كما أنه لا يمين على النفوذ إلى صميم الأشياء .

إن بنى آدم يتفاهمون فى الواقع لا بالظواهر ، بل هم يتجاوبون بأرواحهم من طريق الظواهر . وشأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التجاوب الروحى ، على ضوء ما يتمكس من شخصيتهم الفريدة ، ومن أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم ، فى الأرواح المستمدة لتلقى تأثيرهم ، على أساس ما يشبه أن يكون نموذجاً

نبوياً في هذه الأرواح . وهنا لا يفيد التحليل العلمى لشخصيتهم ولا التلخيص لجملة صفاتهم ، في المعرفة بأرواحهم إلا قليلا ؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية لا يفيد في معرفة ماهية النفس شيئاً .

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعيدة فيها فعل لله . فهل يفنى وصف الماء الذى يجرى على الأرض متفجراً من عين متدفقة أو تحمله في العمل أو الوصف لشكل هذه العين ، في معرفة القوة الداخلية التى تدفع الماء ، شيئاً ؟ فالأنبياء أصحاب تجارب داخلية حية وذوو مشاهدات باطنة يحسونها وبما يفنونها بأرواحهم ، ويرون بذلك ما لا يراه غيرهم ؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلاً بالسعادة أو الحب أو الرضا أو الشوق أو الألم والحزن والخوف والقطعية يكفينا في معرفة ذلك أن نصف ما يلوح على ظاهره من سمات ؟ وأين هذا من أحاسيسه التى تتجوج بها نفسه والتي لا يعرفها إلا هو ، حتى لو حشدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الفلاس ! ؟

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن ففيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن القرآن لا يحوى نظريات مبنوية ، على طريقة المؤلفين في العادة ذلك أن القرآن ، نظراً لأنه كتاب إلهي ، لا يحصى الأشياء ، ولا يعطى منطوق نظريات ، بعد إحصاء وجوه الشيء على نحو ما يفعل المؤلف العادى ، عندما تتصور نفسه بالرأى أو عندما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار العيان الحسى أو العقلى ، كاداً في ذلك ذهنه ومنصباً فيه فكره أحياناً ؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقاً ، هو بيان للشيء ، كأنما أحواله هى التى تنطق عنه ؛ والأمر ، إذا أردنا التمثيل ، كالنسبة بين النغم الجميل السارى في الروح وصورته الخارجة بآلات الصوت ، ولله المثل الأعلى

إن القرآن يقرر قضايا عن الذات الإلهية وصفاتها ، وعن الإنسان وموقفه في السكون ، وعن السكون العلوى والسفلى وما فيهما ، وعن الإيمان وعن الأنبياء وعن الحقائق الغيبية والعوالم غير المحسوسة ، مخاطباً العقل الإنسانى الطبيعى السليم ، لا العقل الذى قد شكله العلم الحسى والنظري ، فخور فيه وملاً قواله بما اصطنع

أو فرض على العقل من قضايا لم تتكامل أدلتها في معظم الأحيان ولم يقبلها الناس إلا قبولاً تقليدياً اعتقادياً في الغالب ، مما قد يحول في بعض الظروف دون التقدم في معرفة موضوع الفكر ، أو يؤدي إلى التمر المستمر في الأخطاء .

فالقرآن يبني بناءً جديداً على أرض الفكر الطبيعي السليم ؛ هو يبني للإنسان الفكر المخاطب به ، ويدعوه إلى النظر وإلى الإحساس بالحقائق في نفسه وفي أعماق الأشياء ، على طريقة التنبيه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفكر والإيمان ، قبل التشويش المارض من الآراء المتضاربة التي لا تصور من الحقائق إلا جوانبها الخارجية على كل حال .

وفي القرآن المادة الفيزية التي يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبني عليها بناءه الإنساني على الأساس الذي يتكون في نفسه منعكساً مما يقرره القرآن مباشرة . وهذه هي الطريقة الصحيحة والحقيقية في التعلم والتعليم معاً .

وليست الفلسفة في الواقع هي الفلسفة المهيبة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التي لا تمدو أن تصف عمل الطبيعة الفكرية ، لحسب ؛ بل هي التي ينبثق أسسها في النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بعيدة ، ناشئاً عن موضوع الفكر مباشرة ؛ وبعد هذا يأتي الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والمرض في صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها .

ومع هذا فلا ينبغي أن يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن الملل ، على قواعد الفكر الملزمة ، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه وعلى التدبر في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض ، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه ، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة . والقرآن يشير في كثير من المواضع إلى أن الدعوة الدينية

« تذكرة » ؛ هي تنبيه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الكون ويؤمن بوجوده ، على سبيل الاستدلال العقلي من الأثر على المؤثر ، ومن الإيقان والنظام والتدبير على المنظم المدبّر المتقن ، وذلك بالتأمل في الكون وفي الإنسان وما يؤدي إليه ذلك من معارف هذه الآيات مثل : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، لآياتٍ لقوم يعقلون » (سورة البقرة ، آية ١٦٢) ؛ « وفي الأرض آياتٍ للموقنين ، وفي أنفسكم ، أهلا تبصرون ! ؟ » (سورة الذاريات ، آية ٢٠ - ٢١) ؛ « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ! ؟ » (سورة فصلت ، آية ٥٣) . « أم خُلِقُوا من غير شيء ، أم هم الخالقون ! ؟ أم خَلَقُوا السموات والأرضَ ! ؟ بل لا يوقنون ! » (سورة الطور ، آية ٣٥ ، ٣٦) « أفي الله شكٌ ، فاطر السموات والأرض ! ؟ » (سورة إبراهيم ، آية ١١) ، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والحياة .

ولما كان الأنبياء يتلقون الوحي ، فيصيرون بفضلته في أقوالهم أفعالهم وما يضمنون أو يقرّون من نظم ، هداةً للناس فإن قول النقاد إنهم لم يجيئوا بنظريات أو عقائد قول في غير موضعه .

وطبيعة الوحي أن يكون مغذياً للأرواح ومهيئاً للنفوس للتفكير الحق والعمل الصالح ، وموجهاً لها في الفكر والحياة ، على منهج صحيح ، يكونه العقل السليم المخاطب بالوحي ، بعد أن تتصور النفس بمحتوى الوحي ، فيصبح بمنزلة ما وحالاً لها ؛ فهل يمكن أن يصدق كلام المؤلف ، بعد هذا ، على القرآن ، إلا بالمعنى الذي تَبَسَّمتُ إليه في أول هذا الكلام ؟

وقبل الرعيل الأول من المؤمنين ما في القرآن من تمارض ، وهو الذي نملله نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي [عليه السلام] باختلاف أحواله النفسية ، وسلّموا به دون أن يتساءلوا : كيف أو لم (١) ؟ .

(١) إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبي فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم : كيف أو لم ؟ تمارضه الوقائع من جدالهم للنبي وعنادهم له ، وسؤالهم المستمر ، واعتراضهم على ما كان يقوله لهم ، إلى أن آمنوا ، واطمأنت نفوسهم في أكثر من عشرين عاماً . والقرآن والحديث سجلان يثبتان أسئلة معاصري النبي ، من العرب الوثنيين ، والعرب وغير العرب من أهل الكتاب ؛ فسألوا عن أوجه القمر وعن موعد قيام الساعة وعن ماهية الروح وتطاولوا إلى التفكير في ذات الله حتى أمرهم النبي أن يتفكروا فيما خلق الله وألا يتفكروا في ذاته ؛ بل تناقش الصحابة في مسألة القدر في عهد النبي وذكروا في مجادلاتهم آيات القرآن ، فنهاهم النبي خوفاً من أن يميل بهم الجدل عما لا بد لهم منه أولاً من الإيمان بمحتوى الوحي وتصوره التصور الحقيقي ، ولكيلا يؤدي الجدل إلى الانحراف عن سلوك طريق الخير التي رسمها الدين ، جرياً وراء الشبهات الفاسدة . وكل تاريخ الوحي الحمدي هو تاريخ هداية المسلمين في أثناء بحث وسؤال وجواب ، فالقرآن من هذا الوجه هو وحده الوحي الحلي بالمعنى الحقيقي .

أما ما يقول المؤلف عن التمارض الموجود في القرآن فهو في نظر المستشرقين ينصب في الغالب على نقطتين : على الذات الإلهية ومدى فعلها ، وعلى مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي ، أعني المشكلة المعروفة بمشكلة الجبر والاختيار . وقد أشار هـ . جريم H. Grimme في كتابه عن حياة النبي وتماليه ، منذ زمان طويل ، إلى أن التمارض يرجع إلى أحوال النبي النفسية وإلى فترات مختلفة في تاريخ دعوته ، وردد رأيه بعض المستشرقين مثل جولدزهر في كتابه المسمى « محاضرات عن الإسلام » = Vorlesungen über den Islam

= وهو المترجم إلى العربية بمنوان «العقيدة والشريعة في الإسلام»، وغير جولدزيهر ممن لم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقية ، ولا ألم بحضارته العقلية الإسام الصحيح ، ولا حاول المدالة بالنصوص على فلسفة القرآن العميقة ومحاولة إدراك الحكمة والمراد من الآيات المتشابهة ، مما نبه إليه القرآن نفسه في آية : « هو الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آياتٌ محكماتٌ هنَّ أمُّ الكتاب وأخسر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغٌ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ، كلٌّ من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولو الألباب » (سورة آل عمران آية ٧) .

فلو كان المقصود أن نفس النبي العربي يفلب عليها أحياناً الشعور بمظلمة الله وقدرته ، حتى يتضائل بجانها شأن المخلوقات كالإنسان وغيره ، فنجد آيات مثل : «خالق كل شيء» ، «وهو القاهر فوق عباده» ، «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله» ، «يهدي من يشاء ويضل من يشاء» ، ثم يشعر أحياناً أخرى بالقدرة الإنسانية الحادثة المحدودة ، فيصبح لهذه القدرة بعض الحق ، ونجد عند ذلك آيات مثل : «وقل : الحقُّ من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» ، «لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي . . الآية» ، «كل نفس بما كسبت رهينة» ، «من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضلَّ فإنما يضلُّ عليها ، وما أنا عليكم بوكيل» ، «وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يُسرى ، ثم يُجزاه الجزاء الأوفى» ، «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» — لسكان لرأى جريم أو جولدزيهر بعض القيمة من حيث أنه يصف تجرّية روح متدبنة تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود . ولكن القصد من رأيهما إنكار الوحي المحمدي والبحث عن أسباب تبرر ما جاء فيه من عبارات متعارضة في ظاهرها بحسب .

وإذا كان القول بنبوة محمد عليه السلام أحد احتمالين لا معدى عنهما ، وكان احتمالاً لا يتعارض مع أحكام العقل المطلق ، هذا إلى أن دلائل نبوته تزيد على

دلائل نبوة غيره من الأنبياء ، فقد كان موقف الإنصاف العلمى يحتم البحث عن تفسير للتمارض المزعوم فى القرآن من وجهة نظر غير التى ينكر المنكرون الوحى المحمدى على أسامها .

ذلك أن القرآن ليس كلام مجنون ولا شاعر متعلق بالأوهام ، ولا أديب متخيل ، ولا فنان مخترع أو واصف ، بل فيه تقرير لحقائق ، لا بد من البحث عن الأساس العميق لوحدتها ، رغم تنوع صور التعبير عنها . وقد تقدم (فى التعليق السابق) القول بأن الوحى الدينى فيضُ عن منابع عميقة ؛ فلا يتحتم إذن أن تكون صورته صورة الكتب العلمية ، وإلا لالتبس بها .

وإذا كانت هناك أسبابٌ وجيهة لوجود آيات فى الدور المدنى من التى تؤكد الفعل الإلهى الأعلى ، وآيات فى الدور المسمى تؤكد الفعل الإنسانى ، غير الأسباب التى يتكلم عنها جريم أوجولدزبهر ، مثل اتجاه القرآن أولاً إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التى سرت إلى العرب عن جاهليتهم ، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسه ، وذلك بقصد التمهيد للعودة الإدارية إلى الإيمان بالله ، فليس المقام هنا مقام البيان لهذه الأسباب . ولا بد قبل التعرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الدينى من وجهة نظر الدين بوجه عام يتلخص الوضع الدينى فيما يلى :

أولاً : يوجد إله ، هو ذات مطلقة ، لها القدرة والإرادة والعلم وسائر صفات الكمال بالمعنى المطلق الذى لا نهاية له .

ثانياً : هذا الإله خالق ، خلق الكون كله بقدرته وإرادته ، ورتبه على مقتضى علمه وحكمته ، وأوجد فيه مراتب من الموجودات على حسب كل ما فى الممكن والمخلوق من المراتب : وجود مادى صرف — وجود مادى وحياة — وجود مادى وحياة وعقل — وجود عقلى صرف . وهذه الموجودات كلها لم تنشأ وحدها من عدم ، بل هى موجودة عن وجود الذات الإلهية ، وهى تبقى فى وجودها وأحوالها المشاهدة بفعل موجدتها فيها ؛ هى بالاختصار فعل لموجدتها ، ولهذا الفعل بفاعله تعلق لا ينقطع .

ثالثاً : من هذه المخلوقات الإنسان ؛ وهو يتبوأ مكاناً خاصاً بين مراتب الموجودات : تحته عالم المادة والحيوان ، وفوقه عالم الكائنات المجردة التي تبدأ بعض صفاتها في نفس الإنسان ؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال الغلاف الخارجي في تركيبه ، وهو يجمع في ذاته كل المراتب التي دونه ، ويضم إلى ذلك شيئاً غير مادي ، يتجلى في إدراكه لنفسه مباشرة عن كل شيء ، حتى عن بده ، ويتجلى في إرادته وإحساسه بقدرته وسيطرته على مادونه بالعالم وبالتصرف القاهر وسيطرته حتى على طبيعته المادية وقواه الدنيا ، وفي تسييره لحياته بحسب قيم عليا ومفاهيم غير مستمدة من المادة ، له القدرة على فهمها والقابلية على العمل بها في نفسه ، ويتجلى أخيراً في مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المادية ، وهي صفات ليست من عالم المادة ولا الحيوان في شيء بل هي في حقيقتها تجليات لصفات إلهية (راجع مثلاً في بعض النقط كتاب معجائب القلب من كتب الإحياء للغزالي ، وبقية الآراء هي من نظرات الفلسفة للإنسان) .

لكن الإنسان على الرغم من شعوره بقدرته واستقلاله يشعر بأنه مخلوق من جهة ، ويشعر من جهة أخرى بأنه جزء من الكون ، وهو فيه فاعل ومنفعل في وقت واحد . ثم هو يرتبط بما تحته من طريق طبيعته المادية ، ويرتبط بما فوقه ارتباطاً حقيقياً لا يخفيه عنه إلا شعوره باستقلاله وأتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية ، فهو حلقة اتصال بين عالمين ولذلك صدق الفيلسوف الألماني كانت Kant في وصفه للإنسان ، في المقام الذي تكلم عنه فيه ، بأنه « مواطن في عالمين » . لا جرم بمد هذا أن تكون طبيعة الإنسان متمدة الجوانب ، على نحو يصعب معه تكييفها ، وبحيث يبدو فيه شيء من التناقض ، وإن كان هذا التناقض في الحقيقة أشبه بالتنوع في نواحي الطبيعة الإنسانية ، ولا يدرك أعماق ماهية الإنسان إلا من أطال الوقوف عنده والنظر فيه .

ولن يتيسر لأحد أن يدرك ما في القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر في نفسه وفي غيره نظراً صحيحاً نافذاً ، وإلا إذا أصبح في نظر نفسه مشكلةً — كما هو

بالفعل - وأصبحت حياته أمامه مشكلةً ، وعانى ما ينتج عن هذا الإشكال ، فتبين النواحي المختلفة لطبيعته . وكل هذا يتوقف على مقدار تقدم الإنسان في معرفة نفسه وإحساسه بها في ذاتها وفي الكون .

فالدين الكامل لا بد أن يعبر عن هذا كله : عن المطلق في إطلاقه ، وعن المحدود في محدوديته ، وعن العلاقة بينهما . وهذا التعبير يصلح لأن يكون أحد المقاييس لمعرفة صحة دين ما على وجه الإجمال ، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح ديناً للإنسان أم لا يصلح .

أما المطلق فهو بطبيعته الذي لا يتقيد بقيد ، ولا يمكن أن يُطبق عليه أى اعتبار من الاعتبارات النسبية التي هي بالاختصار وجهة نظر الإنسان المحدود . والمطلق لا يمكن أن يُعرف إيجاباً من طريق إثبات شيء له من الصفات المرروفة ، إذا أخذت هذه الصفات معناها المادى ، بل هو لا يعرف إلا سلباً ، بنفسها عنه أو إثباتها على نحو مطلق .

وهو أخيراً لا يُدرَك إلا بذاته ومن طريق الاندماج فيه ومن طريق وعى من نوع جديد هو إدراك الوجود الحق لذاته .

أما المحدود فأحكامه عبارة عن تلخيص أحواله بحسب الغالب مما تبيينه منها ، فأما معرفة ماهيته الحقيقية ومعرفة أحكامه فلا يمكن أن تتيسر إلا بالرجوع إلى المطلق ، فلا بد أن يُنظر إليه من زاوية المطلق الخالد الدائم ، كما يقول الفلاسفة ، وذلك خصوصاً لأن المحدود أو الجزئى لا يدخل بذاته في تعريف ولا مفهومات ، فلا يمكن أن يعرف إلا من حيث علاقته بما تحته ، وبما فوقه ، وهو لا يمكن إلا أن يوصف وصفاً يعتمد على التحليل والمقارنة وعلى إدراجه تحت مفهومات ، وكل ذلك لا يبين حقيقة ، وهو في حق المطلق لا يبنى شيئاً .

والعلاقة بين المطلق والمحدود لا يمكن أن توصف الوصف الحقيقي ، ولا أن تعرف ، لأنها ليست ، في ذاتها ، إلا اعتباراً ذهنياً ؛ فلا بد ، إذا كان الأمر

كذلك ، أن يكون الكلام من ناحية المطلق تارة ، ومن ناحية المحدود تارة أخرى ، باعتبارهما في الأعماق طرفين ذهنيّين للوجود الواحد الذي وجوده لذاته والذي هو الموجد لكل شيء .

والقرآن كتاب دين ، يقول مبلّغه : إنه وحى إلهي ، جاءه ، ليبلغه للناس ، لكي يوجهوا أنفسهم في الطريق المؤدى إلى الانصال بالمطلق ، وليقوموا بعمل شاق ، أساسه الكفاح الروحي للأحياز من المركز المتوسط إلى جانب المطلق ، كشيء يرجع إلى مصدره .

بعد هذا نستطيع أن نرجع إلى المشكلة التي نحن بصددنا ، أعني مشكلة الآيات المتعارضة الظاهر في القرآن .

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما في القرآن يتلخص في أننا ، إذا اعتبرنا محمداً عليه السلام نبياً موحى إليه من جهة موجد الكون ، كما هي عقيدتي ، فإن القرآن من حيث إنه وحى إلهي وكتاب دين موجّه للإنسان ، يعبر في بعض المشكلات مع مراعاة المطلق (الذات الإلهية) أحيانا ويعبر مراعيًا أحوال المحدود (الإنسان أو غيره) أحيانا أخرى - وهذا طبيعي ، لأن المطلق والمحدود هما الطرفان العقليان للوجود ، كما تقدم ؛ أو هو قد يعبر مراعيًا بيان الأسباب المباشرة للأشياء تارة والأسباب الأولى البعيدة تارة أخرى .

وهذا التمييز المزدوج ليس معناه التعمد في الوجود إلا اعتباراً ، لأن الوجود بذاته وأفعاله يجب أن يكون واحداً ، كما تحتم ذلك الضرورة العقلية والفلسفية الحقيقية معاً ؛ وما التعمد ولا التنوع إلا في آثار الوجود الواحد وفي نظرة الإنسان المحدود له أو لنفسه .

وكل كلام عن الوجود في علاقاته وصفاته العامة يجب أن تكون له هذه الصفة المزدوجة ، وإلا لم يكن معبراً إلا عن جانب واحد من الوجود .

فالتعارض في الكلام عن الوجود لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهرياً ،

وهو يرجع إما إلى طبيعة المشكلة وإلى أن لها ناحيتين ، أو مردهً إلى الفطرة الفلسفية لإزاءها .

فإذا جاء في القرآن مثلاً أن الله « ليس كمثل شيء » ، أو أنه « لا تدركه الأبصار » ، أو أنه « فَمَالٌ لِّمَا يَرِيدُ » ، أو « لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ » — فهذا تقرير لحقوق المطلق وصفاته في ذاته . وإذا وجدنا بعد ذلك آيات مثل : « يدُ الله فوق أيديهم » (بمعنى أنه حاضر ومشرف عليهم) ، أو « كلُّ شيءٍ هالِكٌ إلا وجهَهُ » (بمعنى ذاته ، لأنه ليس في القرآن وصفٌ للملامح وجه الله ، أو « على العرش استوى » (بمعنى استيلائه على ملكه وعلى عرش ملكه بالإيجاد والتدبير والتصريف) ، أو « وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ إلى ربها ناظرةٌ » (بمعنى اتجاه بنى آدم نحوه بذواتهم لشهود ذاته بجهاها وجلالها الذين لا يوصفان ، لا بعيونهم ، لأنها غير مذكورة في الآية) ، أو « كتبَ على نفسه الرحمةَ » (بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله في ذاته) ، أو ما ورد من أنه لا يعذب ولا يثيب إلا بحسب العمل — تقريراً لما له من المدل — أو من صفات مما له نظيراً في الإنسان ، لم يكن في هذا كله ما يناقض تقريرَ صفات المطلق وحقوقه ؛ لأنه إكمال للكلام عنه ، وبيان للفكرة التي يجب أن تكون في ذهن الإنسان عنه ، باعتباره ذاتاً متمالية ، مع الاستماتة بما هو مشهود للإنسان الذي هو المخاطب بالوحى ، والذي فيه شيء ربانى ، لأنه ملكُ الأرض « وخليفةُ » الله فيها . وتقرير هذه الصفات التي تشع بالشبه بين الله والإنسان يرمى إلى تنبيه الإنسان كي يحترس من تصور الذات الإلهية مجرداً منافعياً للوجود ، أو معطلا من الصفات ، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب المطلق ، ولكيلا يميل الإنسان إلى اعتبار الذات الإلهية معنى مجرداً لا يمكن عمده الصلة بينه وبين الإنسان من طريق الإيمان ، أو اعتبارها شيئاً يشبه العدم ؛ وهو أيضاً إيضاح للعلاقة التي بين الله وبين خلقه — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يجب بحسب القاعدة التي قررها في المطلق أن يفهم كلُّ كلام عنه فهماً مقيداً بحقوقه وصفاته ، أعنى أن يفهم بمعنى يتمالى على النسب والاعتبارات وضروب التشبيه . وقد تقدم القول

بأنه لا يجوز ، من حيث المبدأ ، أن يحاول الإنسان معرفة المطلق من طريق تطبيق أحكام المحدود عليه ، بل يجب على المحدود أن يتجاوز ، وبثبة عقلية جريئة ، حدود نفسه ، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق ، لكيلا يفوته إدراكه وإدراك أحكامه على نحو أدنى إلى الحق من جهة ، وحتى يستطيع أن يعرف نفسه في ضوء المطلق الذى هى منه من جهة أخرى .

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشيء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة ، لأنها غير شاملة ؛ ومن أبى إلا الإصرار على تطبيق أحكام المحدود ، مستقلاً بذاته عن كل شيء ، فلن يتجاوز حدود نفسه ولن يتعلم شيئاً جديداً ، ولن تكون لأحكامه قيمة عامة .

وليس معنى هذا أن يلغى الإنسان أحكام عقله وشعوره ، بل أن يربطها بما فوقها ، لتكون أوثق وأعم وأصدق . وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا مرّن على النظر العقلى وعلى التأمل العميق فى العقل وأحكامه وفى الوجود وصفاته الذاتية .

وهذا كله إذا نظرنا للسألة من منظار العقل النظرى الذى ، نظراً لتقيده بإشكالات العيان الحسى ، لا يزال يقف أمام الوجود فى موقف صعب فيه تور ، بل تناقض يؤدي إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد الفوضى .

أما إذا انتقلنا إلى ميادين المشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الخالصة ، كان لكل صور التعبير الدينى فى القرآن - فيما يتعلق بالذات الإلهية وبالإنسان وبالكون وبالعلقة بينهما - ممان أخرى ، لا تناقض ما تقدم ؛ ولكنها ، نظراً لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة ، فإن الفكرة فيها تكون موحدة ، ويكون الانسجام أقوى ، وتجلي صفات الوجود الواحد أوضح وأجمل ؛ ويبدو الوجود عند ذلك ، دون حجاب ، واحداً ، له شئونه التى لا تنفك عنه ؛ وكلها خير ، لأنها له ؛ والأشياء كلها شئونه ، فهى كلها غارقة فى الخير ، وكلها حاملة للوجود والجمال ، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد .

غير أن هذا كله يُرى بمنظار الروح المطلقة لا بمنظار الاعتبارات ؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد في نفسها وتدرك نفسها في الوجود الواحد ، دون حاجة إلى أن تتخيل حلولاً أو انفصاماً أو اتصالاً أو انفصلاً ، لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بتفوق الحس .

إن الوجود الحق العميق واحد ، ليس فيه فجوات ، وله شئونه التي تتجلى في مراتب من الموجودات لا يدرك السكأن المحدود من موقفه منها إلا بعضها ؛ وهي ليس لها وجود بذاتها ، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً . وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يحرج في تمثيل ما في القرآن أو غيره من الوحي الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن الشيء الواحد . إن الأمر أمر بيان من جانب المطلق ، بيان موجّه لشيء منه (المطلق) مصدره ، وإليه مرده ، وبه قوامه ؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر غريباً عند من لا يتجاوز نظره مكانه الصغير في محيط الوجود الأعظم الذي لا نهاية له . هذا كله فيما يتعلق بمشكلة الذات الإلهية .

ومن أفعال موجود الكون ما هو فعّالٌ في غيره ومنفعل به ؛ ولكن إذا كان الله هو خالق الكون بما فيه من أشياء فاعلة ، فإن من الحق أن يقال أحياناً - كما يقول القرآن - إن كل ما يقع في الكون إن هو إلا فعل لله ، أعنى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ؛ وكذلك من الحق أن يقال - إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار - إن الآثار فعل لمؤثراتها ، أي كانت ، لأن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها ، فالوقف إذن هو أشبه بنظرة فلسفية للأشياء على اعتبارين ، منه بأن يكون تناقضاً في وجهة النظر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر ما في القرآن من أن الله خالق كل شيء أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته ، أو أن نفس ارتباط الحوادث - إرادية كانت أو غير إرادية - بمشيئته ، من جهة ، كما نستطيع أن نسمد الآثار إلى أسبابها بوجه عام وأن نحمل الإنسان نتيجة أفعاله بمقدار ما إنه السبب المباشر لها من جهة أخرى .

وإذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار فإننا لا نجد في القرآن ما هو نصٌّ صريح على « أن الإنسان مُجَبَّر » ؛ ولا نصٌّ صريح على نفي الإرادة الإنسانية ، بل الإنسان في القرآن يُخاطَبُ وبكَلْفٍ باعتبار أنه مرید قادر . ولكن لو قال أحد إن الإنسان حرٌّ حريةً تامةً لكان مصيباً من وجه ، أعنى من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته ، عندما يتصور نفسه إرادةً مستقلة ، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل ؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مُجَبَّرٌ ، لكان أيضاً مصيباً من ناحية ، أعنى من جهة أنه مخلوق وأن أفعاله تتأثر بعوامل كثيرة عند تنفيذها . ولذلك عبّر بعضُ الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌّ في ميدان من القيود .

والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه ، أعنى مع مراعاة أنه حرٌّ من الناحية للصورية المنطوية ، وأنه لا بد أن يتغلب على المقاومات المختلفة من الناحية الواقعية . وإذا كان المفكر يجد شيئاً من التناقض في هذا الكلام فالواجب عليه أن يصحح موقفه وأن يبحث عن وجهة النظر الصحيحة التي ينظر منها ، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية ؛ وليحاول ، على سبيل التجربة ، أن يتبين لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون استقلالاً تاماً في الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة ، وبين عدم إحساسه بأنه هو الذي أوجد نفسه وركب فيها ملكاتها وقواها وبأنه هو الذي يحفظ وجود نفسه ، من جهة أخرى .

وهذه الظاهرة التي يجدها الإنسان في المشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تعليلها ، وهذا أجدى على الفكر من إشارة عابرة غير مدعمة الى تمارض مزعوم في القرآن ؛ وتعليلها يفير ناحيتي المشكلة . فالحق أن الإنسان متصرف بذاته من جهة ، وهو يتصرف بفضل وجودٍ وقوى مستمدة من موجده ، كما يتصرف بتصرف موجده فيه ، من جهة أخرى ؛ فهو أشبه بخلقة من سلسلة يجب عليه ، إن أراد معرفة

آخرها ، أن يحاول معرفة أولها ، ولا بد أن يحاول بالفكر أن ينفذ من خلال تنوع صورة العبارة إلى الشيء الواحد الذي تعبر عنه .

وينبغي ، مهما كان الأمر ، ألا يتصور الإنسان أنه مستقل في أفعاله استقلالاً تاماً بالنسبة لموجده ؛ لأن الاستقلال الحقيقي في الفعل يحتم الاستقلال الحقيقي في الوجود ؛ وهنا نفهم سر ما في القرآن من مثل : « قل : كلُّ من عند الله » ، ونفهم سر مطالبة النبي عليه السلام بالإيمان بالقدر خيره وشره من الله ، وهو إذا كان قد نهى عن الكلام في القدر لما يؤدي إليه عند البعض من إشكال يدعوم إلى المعاصي وإلقائها على الله وعند البعض الآخر من ضروب الغرور وخطر اعتماد الخروج والاستقلال عن دائرة ملك الله ، فإنه - فيما اعتقد - أراد أن يثبت الإيمان بالله وبأنه خالق كل شيء ، وهذا صحيح ؛ كما أراد أن يحفظ المسلمين من الأتلاق - إذا قالوا باستقلال الإنسان في الفعل - إلى القول باستقلاله هو أو غيره من الكائنات الفاعلة ، في وجودها ؛ وهذا ما يتناقض مع فكرة أن الكون فعل لله ، باعتبار أن ذلك أصل أساسي في كل دين وأن الاعتبار الذي يقوم عليه أصل أساسي في كل فلسفة صحيحة ، كما أنه يتناقض مع فكرة الوجود الواحد .

وَمِنْ نَقْطَةٍ هِيَ : كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من جهة ، وبين أنه موجود بفعل إله ، له فيه فعلٌ ، باعتبار أنه موجود له ولقواه وملسكاته من جهة أخرى ؟ هنا لا يوجد تناقض ، لأنه لا يوجد حكم على الشيء الواحد من جهة واحدة بمحكّمين متضادين ؛ وكل ما في الأمر أن الإنسان حر قادر ومخلوق ، وليس في هذا تناقض عقلي .

وبلغتي الطرفان لو نفذنا ببصيرتنا إلى أعماق الأشياء ، واستطعنا أن ننظر في داخل ذلك السر العظيم ، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكون بين الوجود وآثاره عند ذلك من التماق .

ونقطة أخرى هي : كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان في وجوده

وقواه أثر الموجد ، هو منه (الموجد) ، وبين أن يكون مكلفاً ؟ وليس هنا تناقض ، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدرة والتكليف ، وهذا هو مفتحي الإبداع .

ولما كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهداً وتغلباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة الإنسانية ، حتى يملو الإنسان على طبيعته المادية ، وينال القامات السنية أو العقاب ، فإن التكليف في ذاته أشبه شيء بالامتحان والابتلاء . ولما كان الإنسان ، نظراً للجهد والمقاومات المختلفة ، لا يستطيع تحقيق مقتضيات التكليف تحقيقاً كاملاً ولا بلوغ الكمال الذي يتصوره لنفسه — لو لم يكن داخل في حلقة من المؤثرات والآثار المتنوعة — فإنه إن كان مسئولاً بمقدار ما وهب من ملكات فإنه يستحق العفو والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات . وكل هذا يوجد في القرآن بالنص والمعنى .

وفي القرآن آيات تُقرر الحق المطلق الأعلى لله في الإيجاد والفعل ، والتصريف والتدبير ، وفي القدرة على التغيير والتبديل ، والبسط والقبض ، والمطاء والمنع ، وعلى تعطيل خصائص الأشياء وإيقاف آلة الكون أو إفنائه وإهلاك ما فيه ، كما تُقرر العلم والقدرة والإرادة والناية الشاملة ؛ وهذا كله من شأن الألوهمية وحقوقها ، وليس يجوز أن يفهم شيء من مثل هذا على أنه تعسف أو ظلم من جانب الله ، لأن التعسف أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الصلاح للكون والحق ، كلها من مفهومات الإنسان الناقص التي لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلهية المطلقة الكمال ، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيد الحكمة والرحمة والعدل والإحسان والكمال والفضل والعفو الكريم من جانب الذات الإلهية ، كما أنه يقابله أن أعمال الله تجري على سنة الكمال اللائق بالإله الحق .

وما دام الله هو الموجد وهو الحافظ للوجود في بقائه الظاهر في المدة المقدرة له ، وطابع كل شيء على ما هو عليه من أفعال طبيعية أو إرادية ، فلا شك أن كل شيء ، ما دام من آثار فعله ، فهو في ميدان قدرته المطلقة ؛ وهذا شيء منطقي

واضح ، وهو لا يضير المخلوقات ، بل لها أن تستمد بأنها ليست في عزلة ولا في قطيعة عن المصدر الأعظم لوجودها .

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقي لآية « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ، أو « وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » ، « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً » ، « ولا تقولن لشيء إني فاعلٌ ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ، واذكر ربك إذا نسيت ! » وغير ذلك من الآيات ؛ فالله ، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً صريداً ، فإنه يريد أن ينهيه إلى الآ يفسى أنه لم يصبح إليها آخر ، بل هو لا يزال في حضرة وجوده ، ومرتبطاً به ، وداخلاً في نطاق الملك الإلهي .

ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف يتدخل الموجد في الكون ، إن شاء ، فتقع الخوارق أو غير المادي من الظواهر الطبيعية ، وأن تتصور كيف تُوجّه نفوسُ بعض بني آدم ، أو كيف تُلهم الحيوانات ؛ لأن هذا كله لا يمدو أن يكون تعطيلاً مؤقتاً لبعض الخصائص أو زيادة لبعضها بفعل موجدها ، وليس في هذا شيء غريب .

ليس الإشكال في هذا كله ، لأنه في الحقيقة فرعٌ لمسألة وجود الذات الموجدة للكون والمديرة له ، بما لها من صفات الكمال التي لا بد أن تكون لها ، وبما لها من صفة دائمة بالكون . وكل هذا الكلام موجّه لمن يقول بوجود الأله المدير . أما من ينكر ذلك فالكلام ممة على أساس مقدمات وأدلة أخرى طويلة ، ليس هنا مقامها ؛ وهي عند العقل ثابتة كشيئته عند نفسه ، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل .

أما ما في القرآن من كلام عن بني آدم في هدامهم وضلالهم وأنهم في طيائهم أشبه بعمادٍ مختلفة فهو ينطبق على الواقع ؛ وإذا كان في الكون شرٌّ فهو في الحقيقة اعتباري ، مرجعُه إلى تحكيم وجهة نظر الإنسان وحدها .

إن الباحثين العلميين الذين يستعملون منهج النقد العلمى فى موضوع الدين يضعون أنفسهم ، تمثيلاً مع موقفهم العلمى ، خارج الدين ؛ وتوزم فى الغالب المعرفة بـفلسفة الدين ؛ ولا أقصد الفلسفة التى هى أشبه بالنظر فى الأحوال الخارجة للأديان والتسجيل لها ولما توحىه فى نفس الناظر بعد شىء من الاستنباط غير القطعى ، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية ، وهى فلسفة ميتافيزيقية عميقة يلتقى فيها الوحى والعلم تحت زاوية العقل الفلسفى ؛ ولكن هؤلاء الباحثين ، خصوصاً من المستشرقين الناظرين فى الإسلام ، يريدون الحكم العلمى على التعبير الدينى عند المسلمين ، مع أنه نتيجة تجربة روحية عميقة ، وثمره انسجام الروح مع الوجود الحق ؛ وبدلاً من أن ينفذوا إلى صميم المسألة ، أعنى مشكلة الوجود ، لكى يفهموا التعبير الدينى على ضوء الشىء الذى هو تعبيره عنه ، يطرقون ميداناً لا يقيم تحت التجربة المباشرة للباحث العادى ؛ وهم يكتفون بما يشبه الهزل فى موطن الجد ، فيشيدون إلى التمارض الذى لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاحظه لا يفرص على الأصول العميقة التى عليها وحدها يبنى الحكم الصحيح . هم ينظرون نظرة تحليلية ؛ ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذى لا يتجاوز التحليل لغاته الموضوع أو انقسم انقساماً لا يُبلمُّ معه شتأته .

إن القرآن كتاب موجّه للإنسانية كلها ، وهو ينطبق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويمرر عن ذلك تماماً .

فالتدين الورع الذى قد نفذ فى كيانه الشعور العميق بأنه مخلوق ، فيريد أن يخرج عن حوله وقوته وينسب الخير لله والشر لنفسه ، أو يريد أن ينسب كل شىء لله نسبة ميتافيزيقية لا مادية ، يمجّد فى القرآن ما يناسب ذلك .

والتدين المعتزّ بفعله للخير المعترف بالمسئولية فى فعله للشر يمجّد ما يُرضى شعوره بذاته ويتفق مع العدالة التى يتصورها .

والتدين المذنب المسرف على نفسه يمجّد إذا تاب وأتاب ما يبدد بأسه ويطمئننه على مصيره .

والناظر نظره فلسفية ميتافيزيقية عميقة يجد ما يلائم نظره .

والخامر الذي يزعم أنه هالك ، قُضى عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله . وحتى الشيطان الإنسانى المارد يجد أنه بمناديه وإصراره واستمهاله عقله وإرادته في غير ما أمر به ، قد وُصف بأنه من حزب الشيطان . فالقرآن ليس موجهاً للسذج ولا المعصرين على النظر إلى شيء واحد أو على النظر من جانب واحد . بل هو موجّه للإنسانية المتطورة السائرة في تطورها نحو السكّال الفكرى ونحو النظرة الموحّدة في شئون الله والسكون والإنسان ، على الأساس الفلسفى .

وإذا احتجّ متسائلٌ : لماذا يوجد الشر والأشرار في السكون على الإطلاق ؟ فليحاول ، كما فعل الفلاسفة ، أن يحصص أولاً معنى « الشر » بوجه عام ، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقى الحقيقى المطلق وبين الشر الاعتبارى النسبى ؛ وليعلم أن الأول غير موجود في السكون ، وأن الثانى مجرد نقص ، أو فشل ، أو خير أقل ، أو من اللوازم الطبيعية للسكّان المحدود أو السكّان الروحانى الملابس للمادة ؛ فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقى ، بل هو شيء سلبى فقط ، لا بد منه لظهور الخير ؛ فالشره وظيفته ، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة ؛ ولو حُرم هذا الوجود من الإنسان وشروره لما كان من المحقق أن يكون أحسن مما هو عليه .

والشيطان وكل المعادين بإرادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القبيل ، عملهم سلبى ، ويقابله الخير الإيجابى الغالب في الوجود كله ، كما يقابل الوجودُ العدم بالاعتبار العقلى . والشر النسبى مع أنه موجود فإنه مهما كان أمره أقل من الخير ، وهو على كل حال لا يفسد نظام الوجود ، وقد يكفى من عظم الخير للسكّان أن يكون قادراً على معرفة الشر .

وإنكار الحق له من القيمة بمقدار ما هو متعلق بالحق ؛ والمذاب المترب على إنكار الحق له من الجمال ولا بد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق ؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والاعتراف به والسعادة

الفاشئة عن ذلك وبين جمال معرفة الحق والتمرد عليه والشقاء المترتب على ذلك .
 إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاءً سميحاً ؛ وهذا تناقض لا ينفذ إلى
 انسجامه إلا من ترقى بمشاهدة للأشياء ، حتى تبين كل نواحيها . وكم من الآلام
 نفرضها نحن على أنفسنا أو نحتملها سعاداً حتى في هذه الحياة ! وكم أرغمتنا ضمائرنا
 على الاعتراف بالخطأ واحتمال العقاب في ألم ومرور ! ؟ وكم أجبنا أن تُسبّل المسألة
 منا الدموع أو لُمننا أنفسنا على عدم الحزن والألم والبكاء في بعض المواقف !
 وكم نرغب الناس في أن يكونوا شهداء !

وإذا احتج للتساؤل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس ؟ فالكلام
 هنا أيضاً كما تقدم ، ويزاد على ذلك أن معظم شرور بني آدم نسبية سلبية ؛ ورحمة
 الله تسع لهم ، لأنها وسعت كل شيء . ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً
 متشابهين ؟ وهل في هذا جمال ؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب للملائكة ،
 ويكون منهم من هو أقرب للكائنات الدنيا ، ويكون منهم المكافح بين بين ، ما دام
 كل إنسان مستقلاً بوجوده عن الآخر ، وما دامت الأشياء في وجودها — وبنو
 الإنسان أيضاً في وجودهم — مراتب متفاوتة ، وإن كانت كلها حاملة للوجود
 الخير ! ؟ وإذا كان في الناس من هم نضحية لأذى الأشرار فإن في هذا جمالا
 لا يعرفه ولا يقبئه له إلا القليلون ، وله عوض تام في استمرار الحياة وفي حياة بعد
 هذه الحياة .

وأخيراً فإنه ما دام هذا العالم موجوداً واحداً منظماً فلا بد للمفكر من
 الاختيار بين أحد الحلول الآتية :

١ — القول بأنه ليس للسكون موجدٌ مدبرٌ واحد ، وإنما توجد قوى مختلفة
 مستقلة متضاربة ؛ ومعنى ذلك إنكار علة وحدة السكون وعلة ما فيه من نظام
 وارتباط وغائية ، وهذا يخالف الواقع المشاهد ، كما أنه يناقض العقل ؛ لأن
 العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبط الأجزاء أو انظاهر ، ولأنه بطبيعته

يبحث عن العلة والوحدة ؛ والمقل حقيقةً لا شك فيها ، ونجاهلها مكابرة ، وهو يؤدي إلى فقد كل أساس للحكم أو ميزان له ، وحتى كل أساس للاعتراض ، والأشياء كلها خاضعة للتمييز فلا تصلح مبدأ لوجود نفسها فضلاً عن إيجاد غيرها ؛ وهذا القول كله مرفوض لأنه أشبه بالانتكاس في الوثنية القديمة أو فيما يشبهه القول بآلهة كثيرة محدودة الفعل ، وهو باطل لا ريب ، وقد تقدم العقل والعلم والفلسفة حتى تجاوز هذه المرحلة بكثير .

٢ - القول بوجود خالق مدبر للأشياء ، إلا أن الأشياء بعد وجودها استقلت عنه في وجودها وأفعالها ؛ وهذا يؤدي إلى تناقض عقلي ، لأن كون الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونه في نفس الوقت مستقلاً عنه ، مستحيل ؛ لأن وجود الأشياء - خلافاً لصفاتها - أمرٌ جوهرى ، وهو ليس كشيء يمكن أن ينفصل تمام الانفصال عن مصدره ، بل إن مصدره يمد به التيار وجود مستمر . والوجود ليس كنظام الساعة التي تتحرك أجزاؤها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آليين ؛ وهذا النظام هو سبب حركتها المؤقتة ، ولكنه شيء وأجزاء الساعة شيء آخر . وهذا القول مرفوض كالأول ، وهما مضادان للعلم والفلسفة ، بما يسميان إليه من الوحدة وبما يقررانه من انسجام وغائية في الكون .

٣ - القول بوجود الكون فعال مؤثر في مجلته وأجزائه تأثيراً غير ملحوظ مباشرة وغير مشعور به مباشرة ؛ وهذا غير مستحيل ، لأن الفاعل - حتى في المادة - يكبر في كثير من الأحيان غير ظاهر ، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة ، كما لا نشعر بأننا نحن الذين نوجد أنفسنا ولا نشعر بمعظم أفعالنا ولا بكيفية صدورنا عنها من جهة أخرى ؛ وعلى هذا - وبموجب كل ما تقدم - نجد أننا ، وإن كنا لا نلاحظ التدخل المباشر الموجد في الكون ، فنحن نتوصل إليه بالضرورة العقلية ، لا سيما أن أغلب القوى الفعالة غير مشاهدة إلا بآثارها .

وهنا بحسب هذا القول الأخير ، لنا أن نختار بين :

(١) القول بالموجد المطلق الخالق لكل شيء المتصرف فيه كما يشاء ، لا يسأل عن شيء ؛ لأنه لا شيء فوقه ، ولأن أفعاله خلق وقوانين . ولا معنى للاعتراض عليه ، لأن هذا الاعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود ، وهذا نسبي ذاتي لا يصلح أساساً للحكم عام ولا لتقدير قيمة مطلقة ؛ وإذا احتج أحد بالعقل الإنساني وأحكامه فالعقل الإنساني مهما تحرر لا يزال نسبياً ، وهو لا يزال في خدمة الإنسان وممبراً من وجهة نظره الخاصة ومتأثراً بذاتيته ؛ فأما العقل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف الموجد المالك فيما أوجد وملك .

وهذا مسلك لا غبار عليه في الواقع ؛ وهو مسلك أهل الورع من المتدينين في كل الديانات من المسلمّين الراضين ، العاملين للخير من غير اغترار بأعمالهم ، الآملين في الرحمة والفضل الإلهيين حتى مع عدم الاستحقاق ، تاركين للفضل الإلهي مجالاً بفيض فيه بحض الجود والكرم ، قائلين إن الإنسان ما دام مخلوقاً فهو مملوك ، وهو غير فاعل بالمعنى الحقيقي ، فليس له حقوق . ومن هؤلاء مثلاً فريق أهل السنة بين المسلمين ، وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بحجى الأقدار المحبّين لها الجادّين في تربية أنفسهم وفي السيطرة على ميولهم ، على ضوء مثل أعلى يتخيّلونه ، محاولين الانسجام مع الإرادة العليا أو العقل الكلى .

(ب) القول بموجد مطلق خالق لكل شيء وبأن من مخلوقاته ما طُبع على أفعال خاصة به ؛ فهو فعال بحسب ملكات عقلية غالبية ، أو عقلية - حسية ، أو حسية غالبية ، أو بحسب قوى مادية ؛ وذلك طبقاً لفكرة واضحة في الحالة الأولى ، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهد ولا تتجه نحوها الإرادة إلا بالكفاح كما في الحالة الثانية ، أو بحسب دوافع وبواعث حيوية خالصة كما في الحالة الثالثة ، أو بحسب قوى طبيعية محضة كما في الحالة الرابعة . وكل شيء يؤدي وظيفته على نحو قانوني ؛ والذي يحتمل مسئولية عمله يحتملها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها

الإنسان ، وهي عدالة دقيقة إلى حد تضيق مجال الفعل الإلهي ، بل مجال الفضل الإلهي ذاته ؛ والموحد لا يتدخل في الكون ، وهو في علاقته بالإنسان وحتى بالحيوان يراعى "مدلي والحكمة والصلاح ، كما يتصورها الإنسان بعقله ، لا يتعدى ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة ، فضلاً عن أن يتمدها إلى التصرف غير المقيد .

وهذا موقف بمض المتدينين المحكمين لوجهة نظرهم الذنبية المحتجين بالعقل الإنساني في كل شيء ، كالمترلة مثلاً بين المسلمين ؛ وفي مسلكهم من التناقض بمقدار ما يوجد من الحق في أن الشيء الذي وجوده من غيره أو ملكاته من غيره لا يكون له الفعل بالمعنى الحقيقي الكامل ، لأن كون الشيء مخلوقاً ، وكونه فعلاً بذاته فعلاً حقيقياً ، تناقض ؛ وفي نظرتهم من التعسف بمقدار ما يوجد من الحق في أن الموازين الإنسانية نسبية ، وأنها لذلك لا ينبغي أن تطبق على المطلق ، وإلا آل الأمر إلى تشبيه الخالق بالمخلوق .

(ح) القول بموجود مطلق خلق الأشياء ، وعلم كل ما سيقع من أفعالها ؛ وعلم قبل خلق الإنسان ما ستكون عليه أفعاله فيما لو كان مطلق الإرادة والاختيار ، تخلقه في الظروف التي فيها تقع منه أفعاله طبقاً للعلم السابق ؛ بل هو في رأيهم يخلقها له مطابقة لأفعاله التي كان يفعلها ، لو كان مطلق الاختيار ؛ وليس هنا ظلم في رأيهم ، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله ويحاسبه عليها ؛ ما دامت هي هي .

وهذا هو رأى بعض أصحاب المشاهدات من الصوفية الذين أرادوا - حرصاً على التوحيد الحقيقي وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلهيين - أن يتفادوا إشكال القول بفاعلين وأيضاً الإشكال المترتب على القول بكال الله وعلمه الشامل من جهة وتركه الشرور الإنسانية تجري مجراها من جهة أخرى . وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة ، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلي المنطقي ؛ ومن التريب أنه أيضاً رأى الفيلسوف الفرنسي ديكارت ، وذلك بتأثير العرب في أغلب الظن . ومنه شيء عند ابن سينا وشيء في بعض آيات القرآن .

(٥) القول بالرأى الذى بينته على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أعضل المشكلات ؛ والمقدمات التى التزمها فى وجهة نظرى هى :

١ - الوجود الحق واحد ، كما تقضى الضرورة العقلية ؛ وهو كله خير ، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر ، كما يتصورها الإنسان .

٢ - الموجودات المتنوعة فى ظاهرها شئون للوجود الواحد ؛ وهذا نتيجة للمقدمة الأولى ؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها .

٣ - الموجودات غير مستقلة ، لا فى وجودها - وبالتالي - لا فى أفعالها ، عن الوجود الذى هى شئون له .

٤ - الموجودات تفعل بفضل وجودها وملكتها أو قواها السارية فيها سرياناً لا ينقطع من الموجد المطلق ؛ فأفعالها هى من الناحية « المادية » الخارجية المباشرة ، وهى الموجد المطلق من الناحية « الصورية » الميتافيزيقية العميقة البعيدة .

٥ - الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازع شهوانية مختلفة مصدرها البدن . وهو ، وإن كانت تغلب عليه بحسب فطرته الأصلية - وإن اعتقد بفوارق فطرية - أو بفضل الجهاد والكفاح ناحية العقل أو ناحية المادة ، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلاً مطابق لإحدى ناحيتى طبيعته مطابقة تامة ؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين : فالإنسان لا يستطيع فى العادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل ثقل طبيعته المادية ، كما أنه لا يباشر العمل المادى الحيوانى إلا وهو شاعر - ولو بمض الشعور - بمارسة عقله وبمحكمة القامى عليه ؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وبتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا . وفى هذا الكفاح فضله الذى لا يُبدانى .

ولو كان الإنسان عقلاً مجرداً أو كان حيواناً من كل وجه لما كان هناك مجال للتكليف الدينى ولا للأمر الخلقى بما يتطلبه من بذل الجهود ، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام فى الاختيار ، لأن الاختيار بالمعنى المادى لا يكون إلا

عند اختلاف الدواعي والصوارف ، وهذا لا يكون عند كائن مركب من طبيعتين متعارضتين كما هو الحال عند الإنسان ، فحياة الإنسان على ظهر الأرض امتحانٌ وابتلاء ، وفضله في السكفاح مع الإخلاص ، حتى ولو فشل في بلوغ السكال ؛ وهو بحسب محسب موقعه الصعب ، لأنه يعيش حراً (نظرياً) في أعماق سجن من بدنه ومن هذا الكون (عملياً) .

وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أن الإنسان حر أو على أنه مجبور ، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة يفكر أن الإنسان — على الرغم من تركيب طبيعته — مكلفٌ بالعمل الخلقى ، بل هم يرون أن التكليف الدينى والأمر الخلقى لا يوجّهان إلا للإنسان ، لأنه هو الوحيد الذى تسمح طبيعته بذلك ، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مشكلاً ، فلماذا يوجه الاعتراض إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان ، إذا كان ذلك مطابقاً لحاله ؟ ولماذا لا يريد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال ، نافذاً إلى صميم مشكلة الوجود ؟ إن الذى فهم مشكلة الإنسان هو مفكر مثل أبى الملاء حين يقول : « إلى الله أشكو مهجة لا تطيعنى » ؛ أو مثل جوته Goethe إذ يقول : « إن روحين تسكنان فى صدرى » ، أو مثل الفخر الرازى إذ يقول : « وأرواحنا فى وحشة من جسمنا » .

إن الإنسان أرق الكائنات الحادثة ، وجماله فى إشكال طبيعته ، وفضله فى سميته للتغلب على ضروب المحن والإغراء وما يلحق بذلك من الآلام ، وفى قبوله عبء طبيعته وعبء هذه الحياة راضياً بنفسه محاولاً إيجاد الانسجام بينه وبين نفسه وبينه وبين الإرادة العليا . وهنا فقط يملك نفسه كلها ويراها فى هالة من الوجود الحق والخلود الذى ليس له حدود .

* * *

والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل حدّ

وقيد ، فليحتل مكانه بين أحضان الوجود الشامل لكل شيء ، وبينى ألا ينظر
لا لنفسه ولا للسكون من وجهة نظر نفسه ، لأنه ليس معلقاً في فراغ مطلق ،
بل هو في وجوده وبقائه محمول في الوجود السكلى .

وهو حر مختار ، بمعنى ؛ مقيّد ، كالجبور ، بمعنى ؛ ولو كان حراً قادراً كاملاً
بالمعنى المطلق لكان إلهاً ؛ وإذن فمهمته أن يعمل جاهداً ، حتى يحقق في نفسه
صفات الوجود الحق الذى هو منه ، من كمال علمي في معرفة الحقائق وكمال عملي في
إفاضة الخير ، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذى هو فيه ، وبينى ألا ينظر
لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها ، بل من آخرها الذى يجتمع فيه وجوده
كله وعمله كله وتظهر فيه صفاته الحقيقية ، بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويذول
عنه التناقض ويمود إليه الانسجام ، لأن هذه هى النقطة الصحيحة التى يمكنه
أن يقف منها وينظر النظرة الشاملة .

وإذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو وهمي ، لأنهما ليس لهما وجود ؛
بل عن هذا الإنسان الواقعي المشكل ، فالقول بتمارض القرآن لا أساس له ؛
وهو اعتراض شكلي خارجي ، لن يضير القرآن شيئاً ، لأن الاتفاق تام بين الجميع
على أن طبيعة الدين الحق وحتى طبيعة العلم الحق والفلسفة الحقيقية هى أن يعبر
عن الحقائق العميقة لا عن الشكليات . ومن نظر بعين الوجود الحق لم يشق عليه
فهم شئونه . وللقرآن هنا فضل فريد على كل كتب الدين وكتب الفلسفة .

وهذا الكلام كله أو أغلبه كلام على ضوء العقل المتجه نحو الخارج ، أعنى
نحو الكون الخارجى ، المعتمد على التحليل ، التقييد بكثير من الاعتبارات النسبية .
لكن هذا العقل لا يؤتى من المعرفة إلا بحسب اتجاهه أو منهجه . وليس من
شك في أن العقل يمكن أن يتجه اتجاهاً آخر ؛ ولذلك فقد أصاب أولئك الصوفية
والفلاسفة الذين أرادوا أن يكسوا اتجاه سير العقل وأن يغيروا منهجه ويطبقوه
من القيود ، السكى يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الاتجاه نحو الداخل ، أعنى =

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيرهم ، وجدوا أمامهم علمَ عقائد نصراني متكامل البناء ، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة . وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفادته المسلمون من النصارى ؛ ولا شك أن مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بموامل نصرانية أبلغَ التأثير : فتأثرت العقائد الإسلامية في تكوُّنها بمذاهب الملكانية واليعاقبة في دمشق ، كما تأثرت في البصرة وبتداد بالمذاهب النسطورية والنفوسطية^(١) .

= نحو النفس ، إدراكا كلياً بملكات متحررة من عقال النسبية ؛ وقد وجه القرآنُ العقلَ الإنساني في هذا الطريق ، من غير أن يُفعل الطريق الأول ؛ لأنه طبيعي للإنسان الواقع . وهنا نستطيع أن نفهم معنى قول الله تعالى في القرآن : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون ! » (سورة ٥١ النازيات آية ٢٠ - ٢١) .

وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينتُ حلولاً ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئُ التدبرُ أن يعرف منها حقيقة ما أريد ، أو أن يكونَ منها وجهة نظر صحيحة ترضيه ، وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية ، لأن التحليل بطبيعته لا يفيد علماً ، وإن كان أحياناً من وسائل المعرفة ومراحلها الأولى .

ولا بد من أن أعتذر عن طول هذا التعليق وعمما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة ، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة ؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحلمه وصبره وتدبره ، وأن يراجمني ، إن شاء ؛ وسأجيب بعناية ، لأن هذه مهمتي .

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف الأمثلة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وضعوا من جانبهم بناء مذاهب توارى للمذاهب الأخرى ؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية نهي آراء النصارى الذين دخلوا في الإسلام ، وليست منه في شيء ، لأن العقيدة الإسلامية تخالف العقيدة النصرانية خصوصاً كما وضعتها الكنيسة ، مخالفة صريحة واضحة .

ولم يَخْصُ إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعاقبة بتلك الحركة في أوائل نشأتها؛ غير أننا لنحطى الصواب، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر. ولم يكن ما يُستفاد من مطالعة الكتب في الشرق في تلك الأيام بالشئ الكثير، وليس هو اليوم بالشئ الكثير؛ بل كان الناس بأخذون عن أساتذتهم شفهاها أكثر مما يتعلمون من الكتب. ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شهاً قوياً، لا يستطيع معه أحد أن ينكر أن بينهما اتصالاً مباشراً. وأول مسألة أكثر حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار. واهل مسألة الإرادة لم تُبَحِّث من كل وجوها في زمن من الأزمان، ولا في بلد من البلاد، مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامي؛ وكان هذا البحث داخل ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح [عليه السلام] أولاً، ثم دخل في المباحث المتصلة بالإنسان.

وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات الفنية عن البرهان دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى^(١). ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوسية أولاً وما ترجم من

(١) راجع ما كتبه المرحوم الأستاذ أحمد أمين عن القدرة، في فجر الإسلام، الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م، ص ٣٤٧ والصفحات التالية. على أن البحث في القدرة حدث أيام النبي عليه السلام، كما ظهر في المدينة لا في الشام فقط؛ والبحث في مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال مسألة تنشأ بحسب ضرورة فلسفية لعقل الإنسان، كما يقول ماكدونالد. راجع كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٢، وجولدزبير في مجلة جمعية المستشرقين الألمان 302,402 (ZDMG, LVII S. 1903)، وماكدونالد في كتابه عن تطور علم الكلام الإسلامي ص ١٢٧ من الأصل الإنجليزي. ويرى جولدزبير (المحاضرات ص ٧٢، ٧٤، ٧٦ من الأصل الألماني) أن منشأ حركة القدرة يرجع إلى محاولة التوفيق بين تصور الفران.

الكتب بعد ذلك ، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرق الأخير .

٢ - علم الكلام^(١) :

وكانت الأقوال التي تُصاغ كتاباً أو شقاًها ، على نمط منطقي أو جدلي ، تُسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية « كلاماً »^(٢) ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلمين » ؛ وقد انقل اللفظ ، لنظ الكلام ، من استعماله في الدلالة على مقالة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات . وأحسن

(١) كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً ، ثم مُنحت الاعتقادات باسم الفقه الأكبر ، وخصت العمليات باسم الفقه ؛ وسميت مباحث الاعتقادات علم التوحيد أو الصفات — تسمية للبحث بأشرف أجزائه — أو علم الكلام ، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف من مسألة كلام الله ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الفرعيات كالمنطق في الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكثر في غيره ، أو لأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه ، كما يقال في الأقوي من الكلاميين : هذا هو الكلام (شوارق الإلهام في شرح تجميد الكلام لعبد الرازق الأبهجي ص ٤ طبع طهران) ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فنأ من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان . ويقول الشهرستاني إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون . وكثيراً ما تصادف لفظ « كلم » بمعنى ناظر أو جادل . وليرجع القارئ إلى كتاب الموافف للعضد الدين الأبهجي (ص ١٦ من طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ ، والملل (ص ١٨ من طبعة ليبزج ١٩٢٣) ، وليراجع أيضاً مبادئ فقه وكلام في دائرة المعارف الإسلامية ، وشوارق الإلهام والاتصار لخياط ص ٧٢ ، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥ ، وفصل علم الكلام في مقدمة ابن خلدون .

(٢) يضح الواضع بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية λόγος ، ومعناها : الكلمة أو الفكرة ، ولا أدري ماذا يريد من ذلك ، إلا أنه ربما كان يريد أن يبين في هذا المقام المقابل اليوناني للفظ « الكلام » ، وهو هنا صحيح ، لأن الكلمة اليونانية ، تدل على ما تدل عليه الكلمة العربية سواء فيما يتعلق بالكلام الذي هو نطق خارج بالصوت أو نطق أو فسر داخلي في النفس .

عبارة ندل بها على علم الكلام هي : Theologische Dialektik (= الجدل)
 في المسائل الاعتقادية) أو Dialektik (= الجدل) فقط ، وسنترجم فيما يلي لفظ
 متكلمين بلفظ Dialektiker .

وكان لفظ « المتكلمين » يُطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل
 العقائد ، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على المتكلمين الذين يخالفون المعتزلة
 ويتبعون مذهب (أصحاب الحديث) أهل السنة^(١) . وعلى هذا المعنى الأخير
 يحسن أن نترجم لفظ المتكلمين بـ Scholastiker (مفكرين مدرسيين)
 أو Dogmatiker (منتهجو العقائد المقبولة مقدّما) والحق أنه على حين كان
 الجيل الأول من المتكلمين يعملون في إقامة بناء العقائد ، فإن من جاء بعدهم
 لم يفعلوا أكثر من بسطها وإقامة الأدلة عليها .

على أن ظهور علم الكلام في الإسلام كان يعتبر بدعة من أكبر البدع ؛
 وقد شدّد في التكفير على هذا العلم أهل الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز
 البحث في الأحكام الفقهية العملية الحاد^(٢) ، لأن الإيمان عندهم هو الطاعة ،
 لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه هو العلم والمعرفة^(٣) بل إن هؤلاء

(١) لكن الحقيقة أن كل الذين بحثوا في العقائد ، سواء من المعتزلة أو أصحاب الحديث
 أو غيرهم يسمون متكلمين .

(٢) لم يكن هذا لافي أول الأمر ، وخصوصاً بعد ظهور المعتزلة واعتمادهم على العقل
 إلى حد خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه .

(٣) جاء في كتاب التبصير في الدين للاسفرابني ، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر ص ٧٣
 (طبع بعد ذلك) : « وما اتفقوا عليه (المعتزلة) من فضاءهم أن العبد لا يحصل له صفة
 الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويمكن من المناظرة
 والمجادلة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحسب له بالإيمان » أما المرجئة فنن العلوم
 أنهم اعتبروا أن الإيمان هو العلم بالله والمعرفة وأن الكفر هو الجهل بالله — راجع مذاهبيهم
 في مقالات الإسلاميين طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ١٩٧ فأبعدها .

الأخيرة كانوا يعتبرون النظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين ، وقد ساعدت ظروف ذلك العهد على قبول هذا الرأي . وفي الحديث أن النبي قال : أول ما خلق الله تعالى العلم أو : العقل^(١) .

٣ - المعتزلة ومفهومهم :

كثرت الآراء واختلفت منذ عهد الأمويين^(٢) ، وزاد عددها زيادة كبرى في العصر العباسي الأول . وكلما تشعبت هذه الآراء اتسعت شقّة الخلاف بين أصحابها وبين أهل الحديث ، وصعبت على هؤلاء الإحاطة بها .

ولكن أخذت تتميز بالتدرّج بمذاهب كلامية متسقة^٣ ، أكثرها انتشاراً — ولا سيما بين الشيعة — مذهب المعتزلة ، الذين جاءوا خلفاء للقدريّة ، وأقاموا مذهبهم على النظر العقلي . وقد نال هذا المذهب تأييد خلفاء بني العباس من أيام المأمون إلى عهد المتوكل ، حتى جعلوه عقيدة للدولة ، وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضةً للقمع والاضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا ممتحنين لعقائد الناس ، يُحلّون السيف محلّ الحجّة والدليل .

غير أنه حوالى ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقيمون بقاء

(١) هذا الحديث ، حديث أن أول ما خلق الله العقل ، ثم قال له : أقبل ! فأقبل ، ثم قال له : أدبر ! فأدبر ... الخ حديث يذكر كثيراً في بيان قيمة العقل والعلم ؛ ولكنه حديث ليس صحيحاً بانفاق .

(٢) في عهد الأمويين ظهر الشيعة والحوارج والمرجئة والقدريّة القائلين بجمرية الاختيار ، وفي أواخر أيامهم أسس واصل بن عطاء (توفى سنة ١٣١ هـ) مذهب المعتزلة .

مذهب في العقائد^(١) ، وعلى الجملة فقد كانت توجد عقائد تتوسط بين اعتقاد العامة الساذج وبين الاعتقاد الذي هو علم ومعرفة عند أصحاب النظر الكلامي ، وهذه العقائد تخالف مذهب المعتزلة ، فهي تنزع إلى التشبيه فيما يتعلق بالله ، وتنزع في علوم الإنسان وعلوم الكون نزعة مادية : وكان أصحاب هذه العقائد مثلاً يتصورون النفس جسماً أو يتصورونها عرضاً للبدن ، وكانوا يتصورون الذات الإلهية كالإنسان . ورغم أن التعاليم والفنون الإسلامية تنفر من رأى النصارى فيما قالوه على سبيل التمثيل عن الإله — الأب ، فقد اعتقد بعض المسلمين في هيئة ذات الله اعتقادات كثيرة غليظة ممنوعة لا يستسيغها العقل ، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا اللحية ونحوها مما يتَّسم به الرجال في الشرق^(٢) .

ومن المستحيل أن نستطيع الكلام تفصيلاً عن جميع الفرق الكلامية التي

(١) وأول من أسس مذهباً يستند إلى نصوص الوحي وإلى الحديث الشريف وحارب المعتزلة ، وأكبر من قام بذلك في نفس الوقت ، الحارث بن أسد المحاسبي (توفى سنة ٢٤٣ هـ) وعبد الله بن سعيد بن كلاب وذلك قبل ميلاد أبي الحسن الأشعري الذي يعتبر أكبر ناصر لمذهب أصحاب الحديث .

(٢) يسمى هؤلاء بالمشبهة أو المجسمة ، كان السلف يؤمنون بما في القرآن من آيات التشبيه معترزين عن تأويلها ، بعد القطع بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولأن التأويل يؤتى علماً ظنياً ، وهو لا يجوز في حق الله ؛ غير أن آخرين من غلاة الشيعة وبعض أهل الحديث صرحوا بالتشبيه ، فجعلوا لله صورة ذات أبناس وأعضاء ، وأجازوا عليه الانتقال والمصافحة ؛ وحكى عن داود الجوارى أنه قال : أعفوني عن الفرج واللحية ؛ واسألوني عما وراء ذلك ؛ وجعل لله جسماً ولحماً ودماً ، وقال إن له وفرة سوداء وشعراً شديد الجودة ؛ بل أخذ هؤلاء المجسمة من اليهود تشبيههم الغليظ ، فأثروا بأراء ضالة لا تدل على عقل ولا علم ؛ ولم تكن إلا آراء أفراد لا قيمة لهم ... انظر الملل والنحل ص ٧٥ — ٨٥ من الطبعة الأوروبية .

كثيراً ما كانت تظهر في أول أسرها أحزاباً سياسية^(١) . ويكفي من ناحية تاريخ الفلاسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى ، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام عامة القراء الباحثين .

٤ - الفعل الإنساني والفعل الإلهي :

كانت أول مسألة بحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قُدِّر له . وكان القدريّة ، أسلافُ المعتزلة ، يقولون بأن الإنسان مختار ، وأخصّ لقب أطلق على المعتزلة ، حتى في آخر أمرهم ، حينما توجه تفكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام ، هو أنهم « أهل العدل » ، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يُثيب الإنسان ويعاقبه على حسب عمله ؛ وهم يسمّون بعد ذلك « أهل التوحيد » ، أعني الذين ينكرون أن لله صفات زائدة على ذاته^(٢)

(١) خصوصاً الشيعة والحوارج ، والمرجئة إلى حد ما .

(٢) إن أصول المعتزلة الخمسة المشهورة هي : (١) التوحيد ، بمعنى إنكار التعدد في المبدأ الأول أو في المبادئ القديمة ، ولذلك حاربوا الثنوية من الفرس القائلين بمجدهين هما النور والظلمة ، كما أنكروا الصفات القديمة الزائدة على الذات ، وأصل التوحيد موجه أيضاً ضد المشبهة الذين يتمسكون بظاهر بعض آيات القرآن فيشبهون الله بالإنسان أو بالجسمانيات ؛ (٢) العدل بمعنى أن الله عادل وأن عدله يقضى ، ما دام قد كلّف الإنسان ، أن يجعل له قدرة وإرادة ، بحيث يكون الإنسان هو المحدث لأفعاله المشئول عنها ولا يكون لله دخل في ذلك ، وهذا الأصل موجه ضد الجبرية القائلين بأن الله خالق كل شيء وفاعل كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان بحيث يكون الإنسان مجبراً كأي شيء في الطبيعة (٣) المنزلة بين المنزلتين ، بمعنى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان ، وهي منزلة الفسق ، وهذا الأصل موجه إلى الحوارج الذين كفروا صاحب الكبيرة والمرجئة الذين اعتبروه مؤمناً (٤) الوعد والوعيد ، بمعنى ضرورة إثابة الطيب ومعاينة العاصي إن لم يتب (٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا الأصل يقضى بمجاهدة كل من خاف حكم الله أو أمره ونهيه — وهذه الأصول قال بها جميع المعتزلة إلى جانب أصول أخرى ، مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلاح وأن أفعاله تتمشى مع الحكمة وأنه يفعل اللطف والعوض لا بالنسبة للإنسان لحسب بل بالنسبة للحيوان أيضاً ، وهذا كله يدخل في باب العدل ، وإلى جانب أصول عقابية مذكورة فيما يلي .

ولا بد أنهم تأثروا في تقرير عقائدهم على نسق مرتب بنظريات أهل المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة ، (انظر ب ٤ ف ٢ ق ١) ؛ ففي النصف الأول من القرن العاشر (الرابع الهجري) كان المعتزلة يصدرون مذهبهم بالقول بالوحد ، وجعلوا القول بالعدل الإلهي الذي يتجلى في كل أفعال الله في المرتبة الثانية .

ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مسئول ومحاسب على أفعاله ، وليقيموا الحجة على عدل الله ، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان ؛ فالإنسان عندهم لا بد أن يكون خالقاً لأفعال نفسه^(١) ؛ ولكنه خالق للأفعال فقط ، وقل من المعتزلة من كان يشك في أن القدرة على العمل بالجملة واستطاعة فعل الخير أو الشر ، هما من الله . ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها نقد لفكرة الزمان عند الفلاسفة ، وهذه المباحث تتصل بالاستطاعة التي يخلقها الله في الإنسان : أمي تتقدم الفعل أم توجد معه ؟ فإن كانت متقدمة عليه ، إما أن تبقى حتى زمن الفعل ، وهذا يناهى أن تكون عرضاً (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢) ؛ وإما أن تزول قبل الفعل ، فيمكن أن يستغنى عنها الفعل بالإطلاق .

وانتقل النظر العقلي من البحث في الأفعال الإنسانية إلى البحث في أفعال الطبيعة ؛ وإذا كان موضع البحث في الحالة الأولى هو : هل الفاعل هو الله أو الإنسان ؟ فهو في الحالة الثانية : هل الفاعل هو الله أو الطبيعة ؟ وقد اعتبرت القوى الفعالة المولدة في الطبيعة وسائل أو علل ثانوية ، وحاول البعض أن يتناولها بالبحث ؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة ذاتها ، شأن كل شيء في الوجود ، من مخلوقات

(١) انظر الملل ص ٣٠ ، وانظر آراءهم في الاستطاعة في مقالات الإسلاميين للأشعري

وفي الملل والنجل ص ٣١ - ٥٩ ، وكتابتنا عن إبراهيم النظام ص ١٨٤

الله ومن مُبَدَعَاتِ حِكْمَتِهِ ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة يُقَيِّدُهَا في الأفعال تنزُّهه عن الشر أو عدله ، فهنا تُقَيِّدُهَا حِكْمَتُهُ .

بل هم علّوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية ، لأنها لا ترمى في كل شيء إلا إلى الأصلاح ؛ فالشر ليس مفعولا لله ولا مرادا^(١) وقد قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على فعل الظلم أو الجور ، ولكنه لا يفعله^(٢) ؛ أما من جاء بعدهم فكانوا يقولون إن الله لا قدرة له على فعل شيء يقتضى النقص ويناقض كمال ذاته^(٣) .

أما خصوم المعتزلة فكانوا يقولون إن الله بقدرته المطلقة وإرادته التي لا يحاط بها يخلق جميع الأفعال^(٤) والحوادث ؛ فنفروا من رأى المعتزلة ، وشبههم بالجهوس القائنين بالاثنتين^(٥)

ومذهب خصوم المعتزلة هو التوحيد الذى لا اضطراب فيه ولا تناقض ؛

(١) انظر الملل ص ٣٠ .

(٢) القائل بهذا هو أبو الهذيل العلاف ، فعنده أن الله قادر على فعل الشرور والمعاصى ، ولكنه لا يفعلها لقبها أو لحكمته ورحمته .

(٣) صاحب هذا القول إبراهيم النظام ؛ فالله عنده لا يوصف بالقدرة على الشرور ، ومذهبه أنه لما كان القبح صفة ذاتية للقبیح ، وهو المانع من إضافة الشر إلى الله فلا ، ففي تجويز وقوع القبیح منه قبح أيضاً ؛ ولما اعترضوا عليه بأن مذهبه يجعل الله مطبوعا مجبوراً لعدم قدرته على غير ما يفعله أجاب : « إن الذى ألزمتهم فى القدرة يلزمكم فى الفعل ، فإنه عندكم يستحيل أن يفعله ، وإن كان مقدوراً ؛ فلا فرق » . ويحمد الفارسي الأسباب التي أدت بانتظام إلى هذا القول مبسوطة في مواطن كثيرة من كتاب الانتصار للاختياط ، وفي كتابنا عنه ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) الملل ص ٦٨ وما بعدها .

(٥) سبب ذلك قول المعتزلة باستقلال الإنسان في أفعاله عن الله ، مما قد يؤدي إلى القول بفاعلين أحدهما يفعل الخير وهو الله ، والثاني يفعل الشر كالإنسان وغيره وتُروى أحاديث في أن القدرة (الفاعلين بقدرة الإنسان على أفعاله وخلقه لها) مجوس الأمة الإسلامية .

فهم لم يريدوا أن يجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله ، ولا الطبيعة خالفة لما يحدث فيها ، فيجعلوا لها قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودونها .

٥ - الذات الإلهية :

يتضح مما تقدم أن فكرة المنزلة فيما يتعلق بذات الله كانت تخالف فكرة العامة وفكرة أهل الحديث ؛ وبتقدم النظر العقلي تجلى هذا الاختلاف في مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص .

أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوجدانية لله تأكيداً جازماً^(١) ؛ غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان ، وأن يصفوه بصفات كثيرة^(٢) . ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات ، حتى صار لها المسكان الأول ، وهي : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والسكلام ، والسمع والبصر^(٣) ، ومن بين هذه الصفات أوّات الصفتان الأخيرتان ، وهما السمع والبصر ، من أول الأمر ، وأوبلا ينفي عنهما الصفة الحسية ، أو أنكرها البعض جملة .

على أنه قد ظهر أن في القول بتعدد الصفات القديمة منافاة لما يجب لله من توحيد^(٤) مطلق ؛ وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما في الثالوث عند النصارى ،

(١) آيات القرآن في هذا كثيرة ، ولا تحتاج إلى إشارة خاصة .

(٢) في القرآن نفسه وصف الله بكل صفات الكمال ووصفه على سبيل المجاز بصفات مما للإنسان .

(٣) انظر الفصل الخامس بعلم السكلام في مقدمة ابن خلدون . ولا أرى هنا شيئاً أعلم العقائد النصراني ما دامت كل هذه الصفات واردة في القرآن .

(٤) اللل ص ٣٠ - ٣١ .

لأن هؤلاء الأخيرين أولوا الأقسام الثلاثة من قبل بأنها صفات^(١)؛ ولكن يخرج المعتزلة من المأزق حاولوا أحياناً أن يجعلوا بعض الصفات من حيث المعنى فرعا للبعض الآخر، فردوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة^(٢)، وأن يعتبروا هذه الصفات جميعاً وجوهاً وأحوالاً للذات الإلهية أحياناً أخرى أو أن يجعلوها عين الذات^(٣)؛ ويكاد هذا القول أن يُفقد الصفات كل ما لها من شأن .

وكانوا أحياناً يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن ، وذلك من طريق الاحتيال في التعبير ؛ فبينما نجد الفيلسوف ينفي الصفات ويقول : الله عالم بذاته ، نجد المتكلم من المعتزلة يقول : إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته^(٤)

يرى أهل السنة أن هذا الرأي في ذات الله يعطل الألوهية من معناها ؛ ذلك أن مذهب المعتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله ، كالقول بأنه ليس كمثل شيء وأنه منزّه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها ؛ لكنهم استمسكوا

(١) أثبت النصارى الأقسام الثلاثة على أنها صفات ؛ فإلا جاء في كتاب مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة لأبي البركات المعروف بابن كبير (ط . باريس ضمن مجموعة Patrologia Orientalis, XX. p. 634 « فصل في الذات ومعاني الصفات : ذات البارئ تعالى جوهر واحد موصوف بثلاثة أقانيم ، وهي يمبر عنها النصارى بالأب والابن والروح القدس : فالأب هو الجوهر مع صفة الأبوة ؛ والابن هو الجوهر مع صفة البنوة ، والروح القدس هو هذا الجوهر الواحد مع صفة الابنثاق ، فاللوضوع ، أعنى الذات ، واحد ؛ والمحمول ، أى الصفات الممبر عنها بالأقانيم ، ثلاثة ؛ والجوهر قائم بذاته ، والأقانيم قائمة بالجوهر » .

(٢) الملل س ٣١ — ٣٢ .

(٣) صاحب هذا القول هو أبو الهذيل العلاف . راجع الملل للشهرستاني س ٣٤ ، ويقول الشهرستاني (نهاية الأقدام س ١٨٠) والأشعري (مقالات الإسلاميين س ٤٨٣ ، ٤٨٥) إن أبا الهذيل أخذ هذا الرأي عن الفلاسفة .

(٤) راجع الفرق بين هذين القولين في الملل س ٣٤ . ثم أن أبا هاشم قال إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له ، هو صفة وراء كونه ذاتاً موجوداً ؛ وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات ، أما على حياها فهي ليست موجودة ولا معدومة .

بالقول بأن الله خالق الكون استمساكاً شديداً ، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن نستدلّ على الله بمصنوعاته ، وإن قلّ ما نعرفه عن ذاته .

على أن المعتزلة وخصومهم كانوا جميعاً يقولون إن الخلق فعلٌ من أفعال الله لا يشرّكه فيه غيره ، وإن العالم حادث في الزمان . وقد اشتدوا في محاربة القول بقِدَم العالم ، وهو قول كان دائماً في جميع بلاد الشرق ذيوياً كبيراً ، تؤبده فلسفة أرسطو .

٦ - الوحي والفعل :

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يعمّدون الكلام صفة من صفات الله القديمة ؛ وربما كان القول بقدم القرآن المنزل على النبي متابعةً لمذهب النصارى في الكلمة (Logos)^(١) . ذهب المعتزلة إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قِدَم الله شرّكٌ ، وذهب بعض الخلفاء - معارضين لذلك - إلى رأى المعتزلة ، فأعلنوا القول بخلق القرآن عقيدةً لدولتهم ؛ ومن أنكر ذلك عاقبوه على رؤوس الأَشهاد . ومع أن المعتزلة أرادوا بانتحالهم هذا الرأى أن يكونوا أدنى إلى أصول الإسلام الأولى من خصومهم ، فإن الأيام أيدت هؤلاء الخصوم ، وكان وَرَعُ

(١) أغلب الظن أن نشأة المشكلة المتعلقة بخلق القرآن أو قدمه هي فرع لمشكلة قدم الصفات ؛ فإذا كان الكلام صفة قديمة لله كان القرآن أر غيره من الكلام الإلهي قديماً ، أما من بنى الصفة القديمة فهو يبنى قدم دليلها الخارجي . هذا ما يميل إليه جولدميز وهارتمان أيضاً : المحاضرات ١٠٩ ؛ ودين الإسلام لهارتمان ص ٤٧ وكلاهما بالألمانية . أما ما يميل إليه بكر (ZA. 1912) وماكدونالد (في كتابه عن تطور علم الكلام ص ١٤٦ وفي مقاله عن مادة كلام في دائرة المعارف الإسلامية) من تأثير نظرية الكلمة عند المسيحيين فإن مما يضعف ذلك وجود خلاف أساسي بين نظرية الكلمة ونظرية قدم القرآن . وقد يكون لنظرية قدم العالم ولتمييز الناطقة منذ أول عهد العرب بالإنسكرفلسفي بين كلام نفسه وكلام انفسى أثرٌ في القول بقدم القرآن أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين .

أهل التقى أكبر سلطاناً مما يهدى إليه النظرُ العقلي؛ وَرَبِحِي كثير من المعتزلة — رماهم إخوانهم في الدين — بأنهم لا يُؤفون القرآن حقه من الإجلال، مع أنه كلام الله، وأنهم إذا لم يتفق القرآن مع مذهبهم، تأولوه وأخرجوه عن معانيه. والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يعولون على العقل أكثر مما يعولون على نصوص القرآن. وقد نظر المعتزلة في الأديان الثلاثة السماوية، يقارنون بعضها ببعض، بل يقارنون هذه الأديان بالتعالم الدينية عند الفرس والهنود وبالآراء الفلسفية أيضاً، فتوصلوا بذلك إلى شريعة فِطرية عقلية توفّق بين الآراء المتخالفة؛ وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان علماً فِطرياً يؤدي بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم، وهب الإنسان عقلاً، به يعرفه وبه يميز الخير من الشر؛ ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية المعارف التي ينزل بها الوحي، وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان^(١).

وبهذا الرأي الأخير، سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجه المنطقية، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية، وبُعُد بهم مذهبهم حتى صاروا في وادٍ ودين الجماعة في وادٍ.

وكانوا أول أسرهم يتخفّلون بالإجماع، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعاً، لما

(١) اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل، وأن النظر العقلي المؤدى إلى معرفة الله وكذلك شكر الله ومعرفة الحسن والقيح تجب معرفتهما بالعقل، واتباع الحسن واجتناب القبيح، كل ذلك واجب على المفسكر حتى قبل ورود الوحي وإن قصر في شيء من هذا، استوجب العقوبة. ويقول الشهرستاني بعد كلام للجبائي (— ٣٠٣ هـ) وابنه أبي هاشم (— ٣٢١ هـ) بهذا المعنى المتقدم : « وأثبتنا شريعة عقلية، وردّها الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل، ولا يهتدى إليها فكر » ، أما إرسال الرسل فهو عند المعتزلة لطف واجب من الله، وكل هذا يدل على الزعة العقلية الغالبة على المعتزلة والتي جعلتهم يقررون هذه الديانة العقلية. الملل س ٢٩ ، ٣٦ ،

كانت السلطة السياسية تنزع منزعتهم وتشدُّ أزرهم ؛ غير أن ذلك لم يدم طويلاً ، وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون بعدهم ، وهو أن استمداد الجماعات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى ، أكبر من استمدادهم لقبول مذهب يقوم على العقل .

٧ - أبو الهذيل :

وبعد هذه المُجالة يصح أن نتناول بعض أئمة المعتزلة بدرس أدق ، ليكون ما نرسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خلوٍ من المميزات الفردية^(١) ولنتكلم أولاً عن أبي الهذيل العلاف^(٢) الذي توفي حوالي منتصف القرن التاسع الميلادي^(٣) ، وكان متكلماً مشهوراً ؛ وهو من أوّل المفكرين الذين أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية .

(١) ليرجع القارىء في فهم ما يلى عن شيوخ المعتزلة إلى ما قاله عنهم صاحب الملل والنحل ، فالظاهر أن أغلب اعتماد المؤلف كان على هذا الكتاب ، وليرجع إلى كتابنا عن النظام ، وإلى كتاب مذهب الذرة عند المسلمين الذى ترجمناه عن الألمانية ، ففيهما الكثير عن شيوخ المعتزلة .

(٢) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء الفزّال المتوفى سنة ١٣١ هـ ، ونعرف عنه أنه أنكر الصفات القديمة خوفاً من الشرك وأنه حارب التنوية والجبرية واعتبر العقل مصدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنة والإجماع وأنه أثبت حرية الإرادة على أساس نفسى وعلى اعتبارات ترجع إلى عدل الله وإلى طبيعة التكليف الخلقى والذنبى الذى من شأنه أن يقتضى الحرية والقدرة وأنه أثبت دائرتين للقدر : دائرة القدر خيره وشره من الله ، كالذى يعرض للإنسان من المرض والعافية ، ودائرة القدر خيره وشره من الإنسان ، كأفعال الإنسان التى يفعلها عن قصد وإرادة -- راجع مذاهب الواسلية في الملل والنحل لشمس تانى وكتاب مذهب الذرة . وكتابنا عن النظام ص ٨٠ .

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف ؛ عاش نحو قرن ، وتوفى في أول خلافة المتوكل عام ٢٣٥ هـ ؛ وعلى هذا التاريخ اتفق كثير من المؤرخين ؛ وليرجع القارىء إلى كتابنا عن النظام ، ليجد الكثير من أبي الهذيل ؛ والمواضع مبيّنة في فهرس الأعلام ص ١٨١ ، وليرجع القارىء أيضاً إلى كتاب مذهب الذرة عند المسلمين .

يرى أبو الهذيل أن العقل لا يتصور ، بأى وجه ، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدةً عليها ، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها ؛ ولكنه ينظر عليه بجد سبيلاً للتوفيق بين الطرفين ، فيقول إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، حتى بحياة وحياته ذاته ، قادر بقدرته وتدرته ذاته ؛ وهو يسمى هذه الصفات الثلاث وجوهاً للذات الإلهية ، كما فعل النصارى قبله^(١) ؛ وهو يوافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوهما صفات أزلية لله ، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه^(٢) ؛ وكان سهلاً عليه ، كما كان سهلاً على غيره ممن كانوا متأثرين بفلسفة ذلك العصر ، أن يؤثروا هاتين الصفتين تأويلاً ينفى عنهما الصبغة الحسية ، كما أولوا رؤية الله في^(٣) يوم القيامة ، لأنهم كانوا في الجملة يعتبرون السمع والبصر من أعمال الروح ، وكان أبو الهذيل يرى مثلاً أن الحركة تُرى ولكنها لا تلمس ، لأنها ليست جسمًا^(٤) .

ولم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية ، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة (قول الله للشيء : كُنْ) التي تُعبر عن الإرادة الإلهية حادثةً لا في محل ، وبأن الإرادة تعابر المرئيد والمراد^(٥) . وعلى هذا فإن كلمة التكوين هي في المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث ؛ وهذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة ، تشبه الأمثل الأفلاطونية أو عقول

-
- (١) الملل ص ٣٤ . ويقول الشهرستاني أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن الفلاسفة ، وبصرح الأشعري ص ٤٨٣ — ٤٨٥ من طبعة استانبول) أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن أرسطو .
 (٢) عند أبي الهذيل أن الله سميع بصير ، يعني أنه سميع وبصير — الملل ص ٣٦ .
 (٣) زاد الصوفية حاسة سادسة لرؤية الله . (المؤلف)
 (٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ٣٦١ — ٣٦٢ ، لتري خلاف هذا .
 (٥) ملل ص ٣٤ — ٣٥ ، ٣٦ .

الأفلاك ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية .

ويفرِّق أبو الهذيل بين أسر التكوين الذي يحدث لافي محل ، وبين أسر التكليف الذي يُخاطب به الناس في صورة أسر ونهى ، ويقوم بمحل ، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم الفاني ، ولا تكون الطاعة لما تضمنه من الأوامر والنواهي ، ولا العصيان ، إلا في هذه الحياة . والأسر والنهى بما ينطويان عليه من تكليف يستلزمان القول باختيار الإنسان وبقدرته على أن يفعل ما يختار ؛ أما الدار الآخرة فإنها ليست دار تكليف شرعي ، فيها اختيار ، وكل شيء فيها راجع إلى إرادة الله زحده ؛ ولن يكون في تلك الحياة الآخرة حركة ، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهي بانتهاء العالم ، حيث يردُّ عليه السكون الدائم^(١) . ولذلك لا نظن أن أبا الهذيل كان يقول بالبعث الجسدي^(٢) .

ويفرِّق أبو الهذيل بين أفعال الإنسان الاختيارية الخلقية ، وأفعاله الطبيعية ، أعنى بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح^(٣) ؛ والعمل يكون اختيارياً خلقياً ،

(١) الملل ص ٣٥ ، وإنما قال أبو الهذيل بانتهاء الحركة إلى السكون الدائم ، لأنه قال بأن للحركة أولاً تبتدأ منه ؛ والذي دعاه إلى هذا القول الأخير ، أنه أراد أن يجعل القدم لله وحده وأن يثبت الحدوث ؛ والقول بحركة تنشأ عن حركة لا إلى أول ينافي القدم التي أراد أبو الهذيل وتلغيه النظام أن يثبتها لله وحده . وقد ظن أبو الهذيل أن بقاء الحركات لا إلى آخر ينافي ما يجب لله من بقاء ، فقال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار وورود السكون عليهم . وقد رد عليه الاسكافي والنظام ؛ (الانتصار ص ١٣ — ١٤ — فارق التهافت للفرزالي ص ٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧) وراجع تصديرتنا رسائل السكندی الفلسفية الجزء الأول طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٨ — ٣١

(٢) لم أجد فيما قرأت ما يبين هذا ، ولا علاقة بين القول بضرورة انتهاء الحركة وبين إنكار البعث الجسدي .

(٣) ملل ص ٣٥ .

إذا فعلناه من غير قسر ، وهو من كُتِبَ الإنسان نفسه ، يُحصِّله بقدرته ؛ أما المعرفة فهي فيض من الله ، بعضها بالوحي ، وبعضها عن طريق الفطرة .

والإنسان مكلف بإيجاب الفطرة والعقل ، وقيل ورود الوحي ، بأن يعرف الله وأن يميز الحسن من القبيح ، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ويُقرض عن القبيح كالكذب والجور^(١) ؛ ومعنى هذا أن الإنسان في رأى أبي الهذيل قادر على ذلك .

٨ - النظام :

ولأبي الهذيل معاصرٌ أصغر سنّاً يلقب بالنظام المتوفى سنة ٨٤٥هـ^(٢) ، وهو أحد تلاميذه ، كما هو بيّن . هذا الرجل مفكّر جدير بالذكر ، وقد وصفه لنا الجاحظ ، أحد تلاميذه ، بأنه واسعُ العلم ، غوّاصُ على الدقائق ، مأمونُ اللسان ، قليلُ الزيف ، جيّدُ القياس ، والكنه قليل التثبت من الأصل الذي يقيس عليه ، فكان يقيس على الظن ؛ وأنه كان أضيّق الناس بحملٍ مبرّ . وكان أهل عصره يعدّونه مأفوناً أو زنديقاً ، وكثير من أقواله مستمد مما كان يجري بين أهل الشرق على أنه فلسفة أنباذوقليس وأنكساغوراس . (انظر أيضاً أبا الهذيل) .

كان النظام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر^(٣) ، ولا يقدر على أن يفعل

(١) اللؤلؤ ص ٣٦ .

(٢) هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيّار بن هانيه البلخي المشهور بالنظام المتوفى عام ٢٢١ أو ٢٣١ هـ . انظر شرح العيون لابن نباتة ، وعبون النوارخ لابن شاذان ص ٦٧ ب من مخطوط المكتبة الأهلية بباريس . وراجع كتابنا عن النظام ، فهو أوفى ما قيل عنه ؛ وفيه يجد القارىء تفصيلاً ما يذكر هنا .

(٣) اللؤلؤ ص ٣٧ .

إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده ، وأنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل
وإلا فمن ذا الذي يستطيع أن يحول بينه وبين أن يُظهر كل ما عنده من
الجود والجمال؟^(١)

وعنده أن الإرادة ، لا تُضاف لله على الحقيقة ، لأنها تستلزم أبداً حاجة من
جانب المرید ، بل هو يقول إن الله إذا وُصِفَ بأنه مُريد لأفعاله فعنى ذلك أنه
خالقها ومنشئها ، وإذا وُصِفَ بأنه مُريد لأفعال عبادة أو لتووع أمر فعنى ذلك
أنه حاكم بذلك أو أمر أو مُخبر^(٢) .

وعنده أن الخلقَ فعلٌ واحدٌ ؛ فالله خلق الدنيا جملةً ، أعنى أن الموجودات
خلقت كلها ضربةً واحدةً ، ولكن بعضها يكون كامناً في بعض ، وبمرور الزمن
تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان وبنو الإنسان من مكانها^(٣)

والنظام يوافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (انظر ب ٢ ف ٣
ق ١٢) ، ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يعال قطع مساندة متناهية إلا بفرض
العاقرة ، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية ؛ وهو يقول : إن الأجسام
مؤلفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ .

وكأن أبا الهذيل لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات ،
فالنظام لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه ؛ فهو يرى مثلاً أن
الغاز والحرارة موجودتان في الخشب على حالة كونه ، وإنما تظهران بالاحتكاك ،

(١) نفس المصدر ص ٣٧ — ٣٨ .

(٢) الملل ص ٣٨ ، مقالات الإسلاميين ص ١٩٠ — ١٩١ ، ٥٠٩ — ٥١٠ .

وكتابتنا عن النظام ص ٨٩ فأبعدها .

(٣) الملل ص ٣٩ ، وكتاب الانتصار ، والفرق بين الفرق ، عند الكلام عن النظام .

بعد أن يزول ضيؤها ، وهو البرودة ؛ وهنا نحدث حركة أو يحدث تغير في وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض ، ولكن لا يحصل تغير في السكيف . ويرى النظام أن الكيفيات المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسام^(١) .

بل يذهب النظام إلى أن روح الإنسان جسم لطيف ؛ وهي أفضل ما في الإنسان ، وهي تشابك البدن بأجزائه ، وهو آلتها ؛ والإنسان في الحقيقة هو الروح ، وليست العلوم والإرادات سوى حركات للنفس^(٢) .

أما في المسائل الاعتقادية والأحكام الشرعية ، فإن النظام يفكر حُجِّيَّة الإجماع والقياس ، ويؤول على قول الإمام المعصوم ، كما يفعل الشيعة ؛ وقد يجوز في رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على ضلال ؛ كإجماعهم على أن محمداً أرسل — دون سائر الرسل — إلى الناس كافة ، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة^(٣)

والنظام بشاطر أبا الهذيل رأيه في أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل^(٤) .

وهو لا يقول بأن القرآن مُعْجِز في نظمه ، بل الإعجاز الخالد للقرآن عند

(١) الملل ص ٣٨ — ٣٩ ، يعتبر النظام أن ما يُسمى بالأعراض عادة مثل الألوان والطعوم والأرايح أجسام لطيفة ، وهو لا يثبت للأعراض واحداً هو الحركة ؛ وإن رأى النظام في العرض هو الذي دعا البعض إلى أن يلزموه القول بأن الأجسام مؤلفة من أعراض .

(٢) الملل ص ٣٨ .

(٣) أصول الدين للبهنهادي ص ١١ — ١٢ ، ١٩ ، ٢٠ طبع استانبول ١٩٢٨ م وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري طبع مصر ١٣٢٦ ص ٢١ — ٢٢ ، وكتاب الانتصار ص ٩٤ ، ١٤٣ ، ١٥٩ .

(٤) الملل ص ٤٠ — ٤١ .

النظام ، هو أن الله صرف معاصري محمد عن الإتيان بمثله^(١) ولم يكن يقول بالكثير مما يقول به المسلمون عن اليوم الآخر ؛ وكان يذهب إلى أن عذاب النار ينتهي بإحراقها للجسم .

٩ - الجاحظ :

وقد انتهى إلينا عن أصحاب النظام آراء كثيرة تجمع بين مختلف المذاهب ، ولكن هذه الآراء كلها خُلُو من الابتكار .

والجاحظ المتوفى عام ٨٦٩ م^(٢) هو أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة النظام . كان الجاحظ أديباً ظريفاً ، وفيلسوفاً طبيعياً ، وعنده أن العالم الحق يجب أن يضمَّ إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي ؟ وهو يصف في كل شيء أفاعيل الطبيعة ، ولكنه يشير إلى ما في هذه الأفاعيل من أثر خالق السكون .

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بعقله ، وعلى أن يدرك الحاجة إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء^(٣) ؛ ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة ، فن جهته ، أفعاله كلها داخلة في نسيج حوادث الطبيعة ، ومن جهة أخرى كل علمه اضطرارى يأتيه من أعلى^(٤) . ومع هذا فليس للإرادة عظيم شأن ، لأنها فرع

(١) الملل من ٣٩ ، والاتصار من ٢٧ - ٢٨ ، ومقالات الإسلاميين من ٢٢٥ ، والمواقف للأبيحى من ٥٥٧ - ٥٦٣ طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ .

(٢) يقول ابن خلكان إنه توفى بالبصرة عام ٢٥٥ هـ وقد نيف على الثمانين ، وفي كتابنا عن النظام كثير عن تلميذه الجاحظ .

(٣) ملل من ٥٢ .

(٤) يشر الجاحظ عن ذلك بقوله : « إن العارف كلها ضرورة طباع ، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعباد كسب سوى الإرادة ، ويحصل أفعاله طباعاً » ، ملل من ٥٢ .

العلم^(١) . والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سلبية ، أى أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل ، ولا يجوز أن يفعل مُسْتَكْرَهاً^(٢) .

وليس فى هذا كله إلا قليل من الابتكار ، ومَثَلُ الجاحظ الأعلى فى الأخلاق هو التوسط بين الطرفين ؛ وكان حظه من النبوغ أيضاً متوسطاً وإنما كان الجاحظ مؤلفاً مُكثِراً ؛ فلم يتجاوز الوسط إلا فى كثرة تأليفه .

١٠ — معمر وأبرهاسم :

ونجد النظر فى الأخلاق وفى الفلسفة الطبيعية يغلب على مذهب المعتزلة الأولين ، ويغلب على مذهب المتأخرين منهم النظرُ فى مسائل ما بعد الطبيعة المتزجة بالمنطق ، وفى هذه الناحية بوجه خاص نلص تأثير المذهب الأفلاطونى الجديد .

أما مُعَمَّر فلا نعرف زمن حياته بالتدقيق ، وإن استطعنا أن نقدر أنه نبغ حوالى ٩٠٠ م^(٣) ، وهو يشارك من قدمنا ذكرهم فى أمور كثيرة ، غير أنه أكثر منهم تشليداً فى نفي الصفات الإلهية ، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق . وهو ينزه الله عن جميع صور التكررة ، فبرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره ، لأن هذا يؤدي إلى التعدد فى ذاته^(٤) . بل إن معمرأ ينكر

(١) ، (٢) ملل ص ٥٢ .

(٣) عاش فى حكم الرشيد (المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣١ — ٣٢) ، ولا شك

أن ٩٠٠ م (أواخر القرن الثالث) تاريخ غير دقيق .

(٤) ارجع إلى الملل ص ٤٧ — ٤٨ لترى النص المتعلق بهذا الرأى وتعايل

المعمرستانى له .

أن يكون الله موصوفاً بالقدم^(١) . ولكن الله هو خالق الكون ، غير أنه لم يخلق إلا الأجسام ، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً^(٢) .
وعنده أن الأعراض لا تنتهي ، لأنها ، في حقيقة أمرها ، لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية في العقل الإنساني .

ومعمر من أصحاب مذهب المعاني^(٣) (Conceptualist) ، فالحركة والسكون والماتلة والمخالفة ونحوها ، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها ، وليس لها إلا وجود ذهني^(٤) .

والنفس ، التي هي عنده حقيقة الإنسان ، هي معنى أو جوهر غير جسماني .
ولكن معتمراً لا يبين في وضوح النسبة بين النفس والجسم^(٥) ، ولا بينها وبين الذات الإلهية ، والروايات في هذا مضطربة .

والإنسان عند معمر يريد مختار ، والإرادة هي فعله الذي لا فعل له سواء ،

(١) لأن ذلك يشعر بالتقدم الزماني ، ووجود الله ليس بزمانى ، نفس المصدر ص ٤٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦ .

(٣) للمستشرق الألماني م . هورتن بحث عن المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفي ، وقد ظهر في مجلة جامعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٤ ص ٣٩١ — ٣٩٦ ، وبحث آخر في سجل فلسفة المذاهب A.S. Pb. المجلد ١٥ ص ٤٦٩ — ٤٨٤ .

(٤) لا يفهم هذا مما ذكره الصهرستاني حاكياً لمذهب معمر وأنه كان يقول إن العرض يقوم بالمحل لمعنى والأشياء تخلف أو تتماثل لمعنى ، فالحركة تخالف السكون لمعنى بوجب المخالفة وهكذا ، ولكن هذا لا يؤخذ منه ما يقوله المؤلف من أن معمراً قال بأن الحركة والسكون والماتلة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهني .

(٥) يقول معمر إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، ليس بمادى ولا تجوز عليه الحركة أو التمكن أو الهامة أو غير ذلك ، « وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف » (ملل ص ٤٧) والبدن آلة له ، يحركه ويصرفه ولا يماسه (مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ — ٣٣٢) .

أما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد^(١) . (انظر رأى الجاحظ) .

وكان معتزلة بغداد — ومعه مناهم كما يظهر — من أصحاب مذهب المعاني (Conceptualism) ، وهم يقولون بأن المعاني الكلية لا وجود لها إلا في الذهن ، ما عدا أعم المحمولات ، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden) .
أما أبو هاشم ، وهو بصري (توفي عام ٩٣٣ م)^(٢) فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن للكليات وجوداً خارجياً (Realismus) ، وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك الأعراض والمعاني الكلية في جملتها ، وسطاً بين الوجود والمعدم ، وأطلق عليها اسم الأحوال^(٣) .

والشك عنده ضروري لسكل معرفة ، فلم يكن أبو هاشم من سُدج القائلين بالوجود الخارجي^(٤) .

على أن مفكرى المعتزلة تلاعبوا بالجدل الكلامي حول مسألة المعدم ، وأدى بهم النظر إلى أن المعدم شيء ، لأنه موضوع للتفكير ، فلا بد أن يكون له ، شأنه شأن الموجود ، ضرب من الوجود ، وأقل ما فيه من الثبوت أنه يتعلق به التفكير ، والإنسان يفكر في المعدم بدلا من أن لا يفكر أصلا^(٥) .

(١) جرى معمر مجرى الفلاسفة في التمييز بين النفس والجسد ، فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والسكون .

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي عمه الجبائي المتوفى عام ٣٢١ هـ .

(٣) ملل س ٥٦ ، وللاستشرق الألماني هورتن بحث عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم — مجلة جماعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٣ ص ٣٠٣ — ٣٢٤ . وحقيقة رأى أبي هاشم هي أن الصفات مفهومات ندرك بها الذات كما ندرك الجزئيات بفضل المعاني الكلية ، دون أن تكون الصفات زائدة على الذات أو أن تكون هي عين الذات .

(٤) كان أبو هاشم يعتبر أن أول واجب على المسكف هو الشك لأن النظر العقل من غير سابقة شك تحصيل حاصل — شرح المواظف طبعة استانبول ص ٦٣ .

(٥) ملل : س ٥٧ .

١١ - الأشمري :

وفي القرن التاسع (الثالث من الهجرة) نشأت مذاهبُ كلامية تعارض مذهبَ أهل الاعتزال ، منها مذهبُ الكرامية الذي بقي إلى ما بعد القرن العاشر (الرابع من الهجرة) بكثير .

ولكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجلٌ كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ويقم بناء المذهب الذي عُرف في المشرق ثم في سائر بلاد العالم الإسلامي بأنه مذهب أهل السنة ، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري^(١) .

استطاع الأشعري أن يجعل لله ما يليق به ، من غير أن يتحيف من حق الإنسان ، وأنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ ، ونزه الذات الإلهية عن كل ما يتعلق بالجسم وبالإنسان ، ولكنه قال إن الله قادر على كل شيء ، وهو خالق كل شيء .

والأشعري ينسكركل فعل للطبيعة ؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأنه يستطيع

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل ... بن أبي موسى الأشعري ، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي عام ٣٢٤ هـ . كان معتزلياً وتلميذاً للجبائي ، ثم خرج على المعتزلة . وقال أبو بكر الصيرفي : كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعري لجرحهم في أقاليم السمسم ، ابن خلكان . وللأشعري كتب كثيرة منها (١) رسالة في استحصان الخوض في الكلام ، والغالب أنه ألفها وهو ما يزال على مذهب المعتزلة لأنه فيها يهاجم خصوم علم الكلام من أصحاب الحديث (٢) وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصائب ، وهو بيان موضوعي لأراء الفرق على اختلافها ، (٣) وكتاب الإبانة عن أصول الديانة (٤) وكتاب العم ، وفي هذين السكتابين الأخيرين بيان مذهبه . وقد نعرف R. Mc Carthy السكتائين الأول والرابع في بيروت ١٩٥٣ .

أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال ، وأن يعتبر ذلك من كسبه^(١) .
والأشعري في بحثه لا يتحيّف من حق الروح ولا من حق الجسد ، ويقول
ببمث الجسد وبرؤية الله .

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شيئين : بين كلام الله القائم
بذاته ، وهو قديم ، وبين الكتاب الذي بين أيدينا والذي أنزل في زمن من
الأزمان^(٢) .

لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مُبتكراً من أى وجه ، ولم يفعل أكثر
من جمع الآراء التي وصلت إليه ، والتوفيق بينها ، ولم يَسلم في هذا من التناقض .
ولكن النقطة الجوهرية أنه في مباحثه في أمر الكون ، وفيما يتعلق بالإنسان
وبالحياة الآخرة لم يبمُد كثيراً عن نصوص السنة ، تثبتاً لأفئدة المتقين ، وأن
مذهبه في الكلام كان يُرضى عقول الناس ، حتى أهل الثقافة العالية منهم ،
وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات^(٣) .

(١) الملل ص ٦٨ — ٧٢ وهذه هي نظرية الكسب المشهورة . قال الجبرية إن الله
خالق أفعال الإنسان . وقال المعتزلة إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه . وقال الأشعري إن
أفعال الإنسان لله خلقاً وإبداعاً وإنما للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته ، فالإنسان يريد الفعل
وتجرد له همة ، والله يخلقه . وقد دعا الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأى بعض الفلاسفة
المسيحيين مثل ديكارت ومالبرانش وجويلنسكس ضرورة المحافظة على مبدأ لا نزاع فيه ،
وهو أن الله خالق كل شيء وضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن
قدرة علي الأعمال الاختيارية . وقد تطور مذهب الأشعري على يد الباقلائي والجبوني .

(٢) الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس ، والمبارات والألفاظ المنزلة على لسان
الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام هي دلالات على الكلام الأزل ، وهي مخلوقة حادثه ، ومدلولها
قديم أزلي . ملل ص ٦٨ .

(٣) راجع فيما يتعلق بالأشعري ما كتبه جولدزير في كتاب المحاضرات (العقيدة
والشريعة في الإسلام) ؛ ومن الصعب فهم مذهب الأشعري إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة
الشعور الديني وواجبات الروح الإنسانية في مقابل العقل النظري — راجع مقالة « بين إعجاز
العقل وإيمان القلب » في العدد ٤٢٤ من مجلة الثقافة .

والأشعري يقول على الوحي المنزّل في القرآن ؛ وهو لا يعتبر النظر العقلي المستقلّ عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشؤن الإلهية ، وعنده أن إدراك الحواس قد لا يكون مظنة للخطأ ، ولكن حكماً على ما تدركه الحواس هو الذي قد يتعرض للخطأ . ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ؛ ولكن العقل آلة للإدراك فقط ، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي^(١) .

فالله عند الأشعري هو أولاً الخالق القادر على كل شيء ؛ وهو أيضاً عالم بكل شيء ، يعلم ما فعله الناس ، وما يريدون أن يفعلوا ؛ ويعلم ما يحدث ؛ وكيف يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث . ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن تضاف لله ، لكن بمعنى يُقارر معنى صفات المخلوق ، ويسمى عليه . والله وحده هو موجد العالم ، وهو الحافظ لوجوده ؛ وكل ما يقع في الكون يصدر عنه من غير واسطة صدوراً متصلاً .

ويرى الأشعري أن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين أفعاله الاضطرارية كالردة والرعدة ، وبين أفعاله التي يفعلها عن إرادة واختيار^(٢) .

١٢ — المنزه الكمل على القول بالجواهر الفرد :

وأحصى نظرية كونها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبتهم على مذهبتهم

(١) ليس للعقل عند الأشعري من الشأن ما له عند المعتزلة ؛ فهو لا يوجب شيئاً من المعارف ، ولا يقتضى تحميماً ولا تقييماً ، ولا يوجب على الله رعاية لصالح المباد ولا لطفاً ولا شيئاً من هذا ، والواجبات كلها واجبات بالسمع « ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع يجب » ملل ص ٧٣ .

(٢) ملل ص ٦٨ .

في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد^(١) . على أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن غامضاً تمام الغموض ؛ فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة ، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص ، قبل عهد الأشعري ؛ وسيتبين من كلامنا أن نظرية الجوهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعري ، وربما كانوا أول من بسطها .

وليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الإسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلاسفة الطبيعية عند اليونان^(٢) . غير أن تلقيهم لهذا المذهب ومواصلة بنائهم له متأثراً بما تتطلبه مباحث الكلام من جدال وانتصار للمذاهب ، كما يمكن أن نلاحظ . مثل هذا عند مفكرين متفرقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك .

ولسنا نصدق أن المسلمين أخذوا بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ بمجرد أن أرسطو كان خصماً له . ومن الحق أن نسجل هنا للمسلمين كفاحهم المستميت في

(١) انظر : S. Pines : Beitrage zur islamischen Atomenlehre, Berlin, 1936 :

فهو آخر ما ظهر في مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين — وقد ظهرت لنا ترجمة عربية لهذا الكتاب ، وليراجع القارىء المقدمة التي كتبناها له .

على أنه يظهر لي أن الأستاذ دى بور رجح إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي ؛ ولا شك أن بيان ابن ميمون لمذاهب المتكلمين في « الجزء » بيان حسن ، وأن كان صاحبه خصماً . وقد لحس الأستاذ ماكدونالد بيان ابن ميمون في مجلة . Continuous re-creation and atomic time : Isis, 1927, P. 342 ff.

وتجد بياناً لمذهب المتكلمين الفلاني الديني ، كما حكى ابن ميمون ، في هذا الكتاب : Moritz Guttman : Das religionsphilosophische System des Mutakallimun naeh dem Berichte des Maimonides, Breslau, 1885.

(٢) حاول س . بينيس S. Pines أن يلمس في مذاهب الهنود في الجزء الذي لا يتجزأ ما يمكن أن يكون أصلاً لمذهب المتكلمين في هذه المسألة . ارجع إلى كتابه المتقدم الذكر .

سبيل الدفاع عن حى الدين ، وهو كفاح لم تكن لهم الخيرة فيما تقلدوا من سلاحه ، وإنما حملهم عليه الغاية التي أرادوا بلوغها .

لم يكن للمسلمين بَدْءٌ من تفسير ظواهر الطبيعة ، لا من حيث كونها فعلا للطبيعة ذاتها ، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق^(١) ، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً ، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً ؛ والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء ، وينبغي أن يُعتبر ويُسمى « إلهاً » ، لا « علة طبيعية » ، [أعني معطلة من الصفات الدالة على أنه ذات ، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة الخ] ، ولا « محرّكاً غير متحرّك » [كما قال أرسطو] ؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية الخلق [أو حدوث العالم بعد أن لم يكن] ، منذ الصدر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامى ، لتكون شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفى الوثنى القائل بقدوم العالم وبأفعال للطبيعة [من ذاتها] .

يقول أصحاب مذهب الجزء الذى لا يتجزأ إن ما ندرکه من العالم المحسوس هو أعراض ، تظهر وتختفى كل لحظة ؛ ومحلّ هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر [الجسمية] ، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة ، لأنها محلّ المتغيرات فى داخلها أو فى خارجها ؛ وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة [باقية] ، لأن القديم لا يتغير ؛ وإذا كان كل شيء فى العالم متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله .

ذلك مبدأ استدلالهم : هم يستدلون بتغير الموجودات كلها على وجود خالق

(١) ارجع إلى كتاب الفصل لابن حزم (ج ٥ ص ٨٠ والصفحات التالية) لرى مقدار اعتماد أصحاب الجزء ، فى إثباتهم لوجوده ، على القول بأن الله قادر على كل شيء .
وعلم بكل شيء .

قديم لا يتغير ، ولكن المتأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان المسكنات [الحوادث] ، ويرجع هذا المنزع إلى تأثير فلاسفة الإسلام .
وانرجع إلى مسألة العالم ، هو يتكوّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض ، أعنى الجواهر ، والجوهر والعرض أو الكيفية هما المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحقّقة في الخارج ، أما المقولات الأخرى فهي إما أن تندرج تحت مقولة الكيف ، أو يمكن أن نردّها إلى نسب واعتبارات ذهنية ، لا يقابلها شيء في الخارج . والمهيولى ، من حيث هي « قُوَّةٌ » و « إمكان » ، لا وجود لها في الذهن . وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة في الوجود ، أو هو اقتران صورها في الذهن . أما المسكن والعظم ، [أعنى الامتداد في الأبعاد] فتجاوز إضافتهما للأجسام ، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام .

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض ؛ وعدد هذه الأعراض عظيم جداً في كل جوهر ، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناهٍ ، لأن كل جوهر لا يخلو من الانصاف بإحدى الصفتين المتضادتين ، بما في ذلك صفات السلب . وإيس العرض السلبي أقلّ حظاً في الوجود من العرض الإيجابي ، والله بخلق الدم والفناء ، وإن عثر وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان .

ولما كان العرض لا يمكن أن يوجد إلا قائماً بجوهر ما ، ولا يقوم العرض بعرض غيره ، كان لا يوجد في الخارج شيء كلى يعمُّ أكثر من جوهر ؛ والكليات لا توجد في الجزئيات المشخّصة بأى وجه من الوجوه ، بل هي معانٍ ذهنية .

وإذن فلا اتصال بين الجواهر ، بل بعضها منفصل عن بعض ، كأنفصال الجواهر الفردة للتشابهة . والحق أن هذه أدنى إلى الأجزاء المتشابهة

(Homömerien) التي قال بها أنكساغوراس منها إلى ذرات القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ .

وهذه الجواهر الفردة هي ، في ذاتها ، بلا مكان ، ولكن لها حيزاً ، وهي إنما تملأ المكان بالنصبية والوضع ؛ فهي وحدات لا امتداد لها ، ونستطيع أن نتصورها نقطاً ؛ ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذي يشغل مكاناً .

ولا بدّ من وجود خلاء بين هذه الجواهر الفردة ، وإلا استحالت الحركة بكل أنواعها ، لأن الجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في بعض .

وكل تغيير نسبته الاتصال والانفصال والحركة والسكون في الجواهر . ولا توجد صلة فعل وانفعال بين جوهر فرد وجوهر فرد ؛ فالجواهر موجودة ، لها آثار الوجود ، ولكن لا اتصال بينها ؛ والعالم كتلة منفصلة الأجزاء ، لا فعل لجزء منه في الجزء الآخر .

على أن القدماء قد مهّدوا لفهم نظريتهم على هذا النحو ، وذلك بأشياء منها قولهم إن العدد كم منفصل ؛ ألم يُعرفوا الزمان بأنه عدد الحركة ؟ فلماذا لا تُطبّق نظرية العدد على المكان والزمان والحركة ؟ قام المتكلمون بهذا ؛ وقد يجوز أن يكون لمذهب الشكّك القديم أثرٌ في ذلك . وقد قسموا الزمان والمكان والحركة ، كما قسموا عالم الأجسام ، إلى أجزاء لا امتداد لها ، وإلى آتات لا مدّة لها [ولا بقاء] فيصير الزمان مجموع آتات كثيرة منفصلة ، يعقب بعضها بعضاً ، وبين كل اثنين منها فراغٌ ؛ وكذلك الأمر في الحركة فبين كل حركتين سكونٌ ، ولا تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة ، وإنما تكون فقرات للسكون في الحركة البطيئة أكثر منها في الحركة السريعة .

واسكى يخرج المتكلمون من مآزق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة

لجأوا إلى نظرية الطفرة ؛ وإذ قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى فإنهم اعتبروا الزمان طفرة من آن إلى آن^(١) . والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية ، نظرية الطفرة ، وهي لم تكن إلا ردّاً على اعتراضات ساذجة .

وقد أخذ المتكلمون بمنطق مستقيم يُجزّئون العالم المادى المتحرك في الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل أعراضها . وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين ، أما الجواهر فإنها باقية ؛ ولكن البعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه ، وقالوا إن الجواهر ، التي هي في حقيقتها عبارة عن نقط في المكان ، لا تبقى زمانين ، مثلها في هذا مثل الأعراض ؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً^(٢) ، وليس هناك تلازم ضروري بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة ووجوده في اللحظة التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة . وإذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى ، حتى يخيل لنا تواليها علماً واحداً^(٣) ، وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلازماً أو علاقة علة بمعلول بين الحوادث ، فذلك

(١) يقول كثير من مؤرخي المقالات إن أول من أحدث القول بالطفرة لإبراهيم النظام ؛ ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له في التجزؤ ، وإنه لا جزء إلا وله جزء ؛ فلما أزموه استعالة قطع مسافة متناهية قال : يقطع بعضها بالحركة العادية وببعضها بالطفرة ، وهو أن يصير المتحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني . راجع مقالات الإسلاميين من ٣٢١ ، والفرق بين الفرق للبغدادي من ١١٣ ، ١٢٤ ، والملل والنحل للشهرستاني من ٣٨ — ٣٩ ، وذكر المعتزلة لابن المرتضى من ٢٩ طبعة حيدر آباد .

(٢) يُنسب للنظام أنه قال إن الجسم يخلق في كل وقت ، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن يفنى ويعاد ؛ انظر كتابنا عن النظام من ١٦٠ وما بعدها .

(٣) انظر المحصل للرازي من ١١ طبعة مصر ١٣٢٣ هـ .

أن الله بإرادته التي لا ندرك مداها ، قد أجرى العادة هذا الجرى الذي نراه^(١) ، وهو إذا لم يقطع هذا الجرى بأمر خارق اليومَ أو غداً فإنه قادر على ذلك في كل لحظة . والدليل على أن مذهب المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ قد قُضى فيه على القول بالعلية هو المثلُ المأثور الذي يضر بونه ، وهو مثل الإنسان الذي يكتب ، فهم يقولون إن الله لا يزال يخاق فيه في كل لحظة الإرادة ، فالقدرة على الكتابة ، فحركة اليد ، فحركة القلم ؛ وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاماً .

وإذا اعترض معترض قائلاً : إن إنكار العلية وإنكار خضوع حوادث الكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفة جملةً ، أجاب المتكلم الحريص على الإيمان قائلاً : إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها ، وهو يخلقها ويخاق ما يبدولنا أنه يصدر عنها ، بل يخلق العلمَ بها في نفس الإنسان ؛ [وحسبنا ما يخلقه الله فينا من علم] ، ولسنا بحاجة لأن نكون أعلم منه ، فهو خير العالمين^(٢) .

ولم يتجاوز علمُ الكلام الإسلامي البحثَ في العلاقة بين الله والعالم ، أو بين الله والإنسان . وفي رأى المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض ؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر

(١) يرى الأشعري أن الممكنات كلها تستند إلى الله ابتداءً ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء المادة ، يعني أن الله أجرى المادة بخاق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب حاسة النار ؛ فالمادة لا توجد إلا بخاق الله له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد حاسة بلا إحراق أو العكس ؛ وإذا كان الفعل دائم الوقوع أو أكثرها قبل إنه فعل الله بإجراء المادة ، وإذا لم يتكرر أو تسكرر قليلاً فهو الخارق للمادة — شرح السيد على المواقف ص ٥٤ طبع استانبول .

(٢) يرى الأشعري أن العلم يحصل بعد النظر بالمادة ، أي أن النظر لا يوجب علماً ، بل العلم مخلوق لله بعد النظر ، نفس المصدر ص ٥٤ — ٥٥ . وانظر المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ والصفحات التالية .

غير جسمانية ، وبوجود العقول المفارقة جملةً ، على ما قال به الفلاسفة وقال به بعض المعتزلة على نحو أقل تدقيقاً ، فلم يكن من شأنه أن يتفق مع المتكلمين الإسلاميين بوحداية الله المنزه عن صفات المخلوقات وعن أن يكون له شريك : وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام ، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض ، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون . وعند البعض أن في الجسم نفساً هي جزء واحد لا يتجزأ ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ ، تبرز بجواهر الجسم . والتفكير على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ^(١) .

١٣ - التصوف :

على أن أهل الورع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليجدوا في علم الكلام ما تطمئن به نفوسهم ، وأحب أهل التقي أن يقرّبوا إلى ربهم من طريق آخر . هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول ، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية — هندية ، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدم المدنية [والنفور من الانغماس في الدنيا]^(٢) ، فنشأت عن ذلك

(١) فيما يتعلق بتطور مذهب الأشاعرة بعد ذلك راجع كتاب التمهيد للباقلاني المتوفى عام ٤٠٣ هـ والإرشاد لجويني المتوفى عام ٤٧٨ هـ وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد للقرظي المتوفى عام ٥٠٥ هـ .

(٢) راجع كتاب الأستاذ محمد مصطفى حلمي « الحياة الروحية في الإسلام » ، ومادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية لثري فقد هذه الآراء .

مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف^(١) .

وفي نشوء هذه الطائفة من الأولياء والزهاد المنصرفين عن الدنيا من المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة في الشام ومصر وتاريخ نساك الهند ، يُعيد نفسه .

وإذا تكلمنا عن التصوف الإسلامى فنحن نتناول بالبحث نظاما عمليا ذا صبغة دينية أو روحية ؛ غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر صرارة تتجلى فيها دائما ، وهي تجعل من ذلك أساسها النظرى .

ولم يكن بد من أفعال لها أسرارها ، ومن أشخاص يقرؤون ما بين الإنسان وربّه . ويحاول هؤلاء الأشخاص أن يطلعوا على أسرار تلك الأفعال ، ثم يظهروا خواص مرديهم عليها ، وأن يتخذوا لأنفسهم فى سلسلة مراتب الوجود مكانا يصلون فيه بين الله والناس . ولا بد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطونى الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها فى ذلك ؛ وقد استمد بعض هذه النظريات من كتابات منحولة منسوبة لديونوسيوس الأريوپاجى ، ومن كتابات القديس هيروتيوس (ستيفن برسودبلى Hierotheos Stephen bar Sudaili) ويظهر أنه كان لمذهب التنسك (اليوجا) الهندى تأثير عظيم ، فى بلاد الفرس على الأقل .

(١) يسون الصوفية لأنهم كانوا يلبسون ملابس خشنة من الصوف (المؤلف) ؛ ولابن خلدون فى مقدمته كلام فى نشأة التصوف ، قريب من كلام المؤلف ، أما سبب إطلاق اسم الصوفية ففیه خلاف يرجع إليه الفارى عند ابن خلدون وعند أبى بكر محمد بن إسحاق البغارى السكلابذى المتوفى عام ٣٨٠ هـ فى كتابه : التعرف لمذهب أهل التصوف ، طبع مصر ١٩٣٣ م ؛ وقد ذكر البيرونى فى كتاب مقولات الهند ص (١٦) رأيا للبتى هو أن الصوفى صافى فصوصى فسمى الصوفى (قارن اللزوميات لأبى الملا ج ٢ ص ١٠٥ ، طبعة القاهرة ١٩٢٣ م) ، وراجع أيضاً كتاب اللمع فى التصوف لأبى نصر عبد الله بن على السراج الطوسى طبعة ليدن ١٩١٤ م ص ٢٠ فا بعدها .

ولكن التصوف ظل بالجملة في داخل دائرة أهل السنة ؛ وقد كان هؤلاء من الحكمة بحيث تفاضوا عن شطحات الشعراء وأصحاب المواجد المتحمسين .

والمتكلمون وأهل التصوف متفقون تمام الاتفاق في القول بأنه لا فاعل في كل شيء إلا الله ؛ غير أن الغلاة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود في كل شيء إلا الله . ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهب جمهور المسلمين ، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة ، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله^(١) . وبعد

(١) لعل المؤلف يقصد بهذا « مثل ما روى عن الحسين بن منصور ، الحلاج من نحو قوله : « أنا الحق » ، أو « ما في الجبة إلا الله » . أو قوله :

أنا من أهوى ومن أهو أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

أو قوله في ديوانه : JA 218, S. 30, 1931

عجبتُ منك ومنى يا مُنيبة التني
دانيتني منك حتى ظنفت أنك أنتي
وغبت في الوجد حتى أفنيتني بك عني

أو قول أبي يزيد البسطامي : « سبحاني ما أعظم شاني ؟ » .

أو نحو قول ابن الفارض :

وفي الصحو ، بعد الحو ، لم أكنُ غيرها وذاني ، بذاني ، إذا تحللت ، تجللت

ومى عبارات يذب عنها السمع ، ولكن البعض يؤولونها بأنها كلام يقال في حال فناء في الله ، فيحكى أنه قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول : « سبحاني سبحاني ! أنا ربي الأعلى » فقال الجنيد : « إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فينطق بما استهاك ؛ أذهله الحق عن رؤيته يباه ، فلم يشهد إلا الحق كقنعتته . »

على أنه ينبغي أن نميز بين شيتين : ما يسمى وحدة الوجود ، وما يسمى وحدة الشهود ؛ والأولى هي المذهب الفائل بأنه لا موجود إلا الله ، بمعنى أنه لا وجود مستغن بذاته إلا وجود الله ، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا لذاته ولا قوام له بذاته وإنما هو عديم « شأن » من شؤون الله ؛ وبعضهم يعبر بأنه فعل من أفعاله ، ولذلك يقول جمهور الصوفية المحققون إنه ما تم إلا الله وأسماؤه وأفعاله ، وهذه عقيدتهم جميعاً ؛ أما وحدة الشهود فهي =

أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية ، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء ؛ وبعد أن كان الأوتلون يقولون بفعل الله في كل شيء ، قال الآخرون بوجوده في كل شيء ، ولا يسلّم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد إلى الله ؛ ومن ثمّ نشأ تحمّلُ نفسى للشعور عند أهل التصوف . وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوراتنا تردُّ على النفس من الخارج ، وأن إرادتنا هي إبراز ما في نفوسنا في صورة

عندهم حال يستولى على بعض الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين الخلوقة وبين الله ، فيرى أن هذه الحوادث هي الله ، وأن الله يخاطبه بها ، فيقول مثل ما تقدم عن الحلاج ، وصاحب هذا الشاهد يكون في عين الحال التي يكون فيها في الرؤية النامية .

وفي حال الصحو يفرق الإنسان بين الخالق والخلق ، فهو يعتقد أن العالم غير الله ، على المعنى المتقدم من أنه « شأن » من شؤونه ، فلا يقول : أنا الله ، ولا : إن العالم هو الله ؛ ويسمى هذا عندهم مقام الفرق ، وهو مقام السكاملين في نظرهم ؛ وفي حال الفناء والحو يفقد التمييز بين الخلق والخالق ، ويرى أن كل شيء هو الله ، وهذا مقام الجمع ، فيقول صاحبه مثلاً :
سرّ الجمال رأيتُه في ذاتي فعمشقتُ نفسي عند محو صفاتي

ويقول :

فأنا النفسى والفناءُ وسامعُ نفاتِ نفسى ، النايُ والزمارُ

وللصوفية أثمان في كل من المقامين : فني مقام الفرق ، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم ، يتكلم بلسان الفرق ؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع ، فيكون كلامه رمزاً ، ويكون له فيه اصطلاح خاص يجب معرفته قبل تأويله ، أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع ، وهو حال وحدة الشهود ، وكان صاحبه — في نظر الصوفية المحققين — قد طرأ عليه ما يجعله يرى ويتوهم ما لا حقيقة له ؛ وهم يخشون أن يتووا على هذه الحال التي يكون فيها مشهدهم غير عقيدتهم .

وم طائفة ممن ينتسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الخلول في الأشياء والتشكل بها ، وهذا ليس من مذاهب الصوفية المحققين في شيء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

خارجية ، فإن حقيقة النفس عندهم هي حالات أو أنواع من الشهور بالذلة والألم .
 وأهم ما في ذلك هو المحبة لله ، والذي يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة ، وليس
 هو الخوف أو الرجاء ؛ وليست السعادة معرفة ولا هي إرادة ، بل هي في
 الاتحاد بالمحجوب .

وقد ذهب هؤلاء المتصوّفون في إنكارهم لقدرة العالم وفي إنكارهم لشخصية
 الإنسان ، أبعد مما ذهب إليه المتكلمون ؛ وإذا كان العالم قد ذهب عند
 المتكلمين ضحية القول بالخلق من حيث هو فعل لله وحده ، فقد ذهب عند أهل
 التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله ، والله يحب الإنسان ، ويقذف النور
 في قلبه ؛ والصوفي إذ يصبو إلى محبوبه يبهذ ما يمثله له الخيال والحس من أشياء
 متعددة تضللّ السالك ؛ فكل ما في عالمي الحسوس والمعقول إنما يرَدُّ عنده إلى
 مركز واحد .

وإذا أردنا نزعة تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية ، فلنذكر النزعة
 اليونانية الأصلية ، فقد كان اليونان يحبون أن يكون لهم من الحواسّ فوق ما لهم ،
 ليعرفوا من جمال الكون فوق ما عرفوا ؛ أما هؤلاء الصوفية فيعيبون الحواس
 لكثرتها ، لأن هذه الكثرة تكدرّ عليهم سعادتهم .

على أن لطبيعة الإنسانية سننّها التي لا تتبدل ؛ وهؤلاء الصوفية
 الذين نفصوا أيديهم من الدنيا ومن الحسوسات ، كثيراً ما يخلّقون عند
 بيان أحوالهم ، وحتى سنّ عالية ، في سماء من التصورات الحسية إلى درجة ليس
 فوقها درجة .

ولا نعجب بمد هذا أن نجد كثيراً منهم لم يحفلوا بالنظر في علوم العقائد ،
وأن أخلاق الزهاد كثيراً ما انقلبت شراً منقلباً^(١) .

على أن تنبؤ نشأة التصوف بالتفصيل هو من الأبحاث التي تتصل بتاريخ
الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة ؛ هذا إلى أن ما أخذه أهل التصوف من
عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين سلكوا عنهم فيما بعد .

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة
ترتفع فيها عنهم التكاليف ، وتحمل لهم المحرمات ، وليس هذا من مبادئ الصوفية المحققين
في شيء . بل هم من الإباحية الذين لم يستطعوا سلوك طريق التصوف — راجع كتاب الرد
على الإباحية وقد نقلناه عن الفارسية إلى العربية ، وهو تحت النشر .

٤ - الأدب والتاريخ

١ - الأرب :

تكوّن شعرُ العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ ، مستقلمين عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء ؛ ولكن بمرور الأيام لم يسل الشعر ، كما لم يسل التاريخ ، من تأثير العوامل الأجنبية ، ولنكتف هنا بملاحظات قليلة تؤيد هذا الرأي :

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً في قطع الصلة بينهم وبين ما ورثوا من شعر ؛ خلافاً لما فعلته النصرانية في الشعوب الجرمانية . وكان الأدب غير الديني حتى في أيام الأمويين يضمُّ حكماً كثيرة ، بعضها مأخوذ من الشعر العربي القديم ، وكانت نزاحم تعاليم القرآن . وكان خلفاء بني العباس كالمنصور والرشد والمأمون أوفر حظاً في الثقافة الأدبية من شارلمان ، ولم يكن تأديبهم لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن ، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفة سير الشعراء الأقدمين ، ومعرفة تاريخ الأمة العربية .

وكان الخلفاء يُقرَّبون إليهم أهل الشعر والأدب ويُغدِقون عليهم من العطايا ما يليق بفخامة ملكهم ، وهنا ، في قصور الخلفاء ، تأثر الأدب بالثقافة العلمية وبالنظر الفلسفي ، وإن كان هذا التأثير سطحياً في أغلب الأحوال . ويتجلى هذا بنوع خاص فيما رُوِيَ عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك ، ومن سخرية بأندس الأشياء ، كما يتجلى في تمجيدهم للشهوات الحسية . ولسكننا نجد ، إلى جانب هذا ، حكماً ونظراتٍ جديّة وآراء صوفية ، تدخل جميعاً في الشعر العربي ، الذي كان في أول الأمر واقعياً مطبوعاً بطابع الرزاة والاتزان ؛

وحل محل ما كان في الشعر من جمال طبيعي وغمضة حشوية في تصوير الأشياء ، فنونُ البديع الملمة ، من تلاعب بالمعاني والأخيلة والإحساسات ، بل بالألفاظ الجوفاء والأوزان والقوافي .

٢ - أبو العتاهية ، المتفهي ، أبو العمور ، الحريري :

فأما أبو العتاهية^(١) (٧٤٨ - ٨٢٨ م) فهو شاعر غير محبوب الروح في شعره ؛ وهو في هذا الشعر لا يكاد يفتر عن الحديث في الحب التمس ، وفي الحنين إلى الموت ؛ وتتلخص فلسفته في أن يُسَيِّر الإنسان عقله بمحذر وارتياب ، وأن يجعل الزهدَ خيراً وافي له من الآثام^(٢) .

على أن الذين عندهم شيء من الفهم للحياة ولهم قدرة على أن يتذوّقوا شعر الطبيعة لا يسرهم الكثير مما لأبي العتاهية من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن الدنيا ، كما أنهم لا ترضيهم أشعار المتنبّي^(٣) (٩٠٥ - ٩٦٥ م) التي هي من حيث صورتها أشبه بالحكم والأمثال المأثورة ، ولكنها من حيث موضوعها شديدة النقل على النفس ؛ هذا مع أن المتنبّي يُعتبر أكبر شعراء العربية غير مدافع .

(١) هو أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان العنزي المعروف بأبي العتاهية ؛ ولد عام ١٣٠ هـ وتوفي عام ٢١١ أو ٢١٣ هـ . ابن خليكان ج ١ ص ٨٩ - ٩٠ . وأبو العتاهية من مقدى المولدين في طبقة بشار وأبي نواس . وأمله كما قال Oestrup في دائرة المعارف الإسلامية أول شاعر فيلسوف في أدب العرب . ويلاحظ الإنسان في شعره شيئاً من فلسفة الحياة وشيئاً من أثر مصطلحات علم الكلام .

(٢) في ديوانه كثير من هذا المبنى .

(٣) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي السكندى المعروف بالمتنبّي ، ولد في السكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٤ هـ .

وكذلك، غلا البعض في رفع شأن أبي العلاء المَعَرِّي^(١) (٩٧٣-١٠٥٨ م) فعدّوه شاعراً فيلسوفاً، وجملوه في مكانة لا يستحقها. نعم، لأبي العلاء في بعض الأحيان آراء معقولة، وفي بعض أشعاره روح خليقة بكل احقرام؛ ولكنّها ليست فلسفة، وليس القالب الذي صيغت فيه، بما فيه من تكلف، وبأنه في كثير من الأحيان لا يبعد عن التعبيرات العادية الجارية غير الممتازة، بالذي يسمو إلى منزلة الشعر.

ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف خير من التي عاش فيها (كان ضريباً ولم يكن غنياً) لكان من المحتمل أن ينتج، ككفوى أو مؤرخ، شيئاً في ميدان النقد الأوتى العادى للواقع.

وهو، بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة، دعا إلى الزهد في ملذّاتها؛ وكان مُتَبَرِّمًا بالأحوال السياسية بوجه عام، وبآراء العامة في الدين^(٢)، وبمزامم الخاصة في العلم، مبيّناً للعيوب؛ غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بمجدد.

(١) هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المعري، ولد بعمرة النعمان في عام ٣٦٣ هـ، وهو شاعر فيلسوف زاهد متشائم أوصى أن يكتب على قبره:

هَذَا جَنَاهُ أَبِي عَلِيٍّ وَمَا جَنَيْتُ عَلَى أَحَدٍ

وقد عنى الأستاذ A. von Kremer بنشر كثير من أشعاره الفلاحية في كتابه:

Ueber die Philosophischen Gedichte des Abul' Ala al Ma'arry, Wien, 1880.

والحقيقة أن أبا العلاء لم بالكثير من آراء اليونان والهند والفرس والعرب فيما يتعاق بالطبيعة والحياة الإنسانية والطبيعة الإنسانية. ولكنه كان يتناول ذلك كله كما يتناوله الشاعر لا الفيلسوف الذي يضع مذهباً فلسفياً. هو حكيم أو شاعر متفلسف وليس فيلسوفاً بالحق الخاص.

(٢) يقول أبو العلاء:

أرى عالماً يرجون عفو مليكهم	بتقبيل ركن واتخاذ صابغ
ويقول: تزويوا بالنصوف عن خداع	فهل زرت الرجل أو اهتبيت
وقاهوا في تواجدهم، فداروا	كأنهم ثمال من كُمَيْت

ويكاد أبو العلاء يكون خِلْواً من الموهبة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على التحليل ، أما التركيب فليست له عليه مقدرة .

وتعاليم أبي العلاء عقيمة ، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء ، كما قال هو في بعض رسائله ، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه .

عاش أبو العلاء من غير أن يقرب النساء قط^(١) ؛ وكان نباتياً ، مما يليق بفلاسفة التشاؤم ، وهو يقول في قصائده :

سَأَلْتُ رَجَالًا عَنِ مَعَدِّي وَرَهْطِهِ وَعَنْ سَبِيٍّ مَا كَانَ يَسْبِي وَيَسْبَأُ
فَقَالُوا : هِيَ الْأَيَّامُ ، لَمْ يُجَلِّ صِرْفُهَا مَلِيكًا يُفْدَى أَوْ تَقِيًّا يُدْبَأُ
أَرَى فَلَسْكَ مَا زَالَ بِالْخَلْقِ دَائِرًا لَهُ خَيْرٌ ، عَنَّا يُصَانُ وَيُحْبَأُ

إنما هذه المذاهب أسبا بٌ لجذب الدنيا إلى الرؤساء
أفيقوا أفيقوا يا غواة ا فإنما دياتكم مكرٌ من القدماء
أرادوا بها جمع الحطام ، فأدركوا وبادوا ، وماتت سنة اللؤماء

إن الشرائع ألفت بيننا إحنًا وأودعتنا أفانين العداوات
فلتفعل النفس الجميل لأنه خيرٌ وأحسنٌ لا لأجل نوابها

(١) قال أبو العلاء :

لو أن بَنِيَّ أَفْضَلَ أَهْلِ عَصْرِي لَمَا آثَرْتُ أَنْ أَحْطَى بِنَسْلِ
وَقَالَ : وَأَرَحْتُ أَوْلَادِي فَهَمَّ فِي نِعْمَةِ الْ مَدَمِ الَّتِي فَضَلْتُ نَعِيمَ الْعَاجِلِ
وليرجع الفارسي إلى أشعار أبي العلاء الفلاسفية التي جمعها فون كريمر في كتابه للتقدم
الذكر ، وليرجع خصوصاً إلى لزومياته ، فتسكاد تكون فيها كل حكمته وأفكاره .

وكان إلى جانب هؤلاء الشعراء أدباء ظرفاء لم فلسفة عملية ، فاستطاعوا أن يفهموا الحياة و يحملوا لأنفسهم شأنًا و اسمًا فيها ؛ و كأنهم عملوا بمقتضى الرأى الحكيم النافع الذى أفصح عنه مدير المسرح فى رواية فاوست للشاعر الألمانى جوته (Goethe) : إذا كان الأديب متنوع المادّة أنى بما يسرّ الكثرين ^(١) .
والحريرى (١٠٥٤ — ١١٢٢ م) ^(٢) أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء ؛ فترى بطله أبا زيد السروجى الشحاذ المتجول يملنا أسمى حكمته فى هذه الأبيات :

عِشْ بِالْخِذَاعِ إِنْ فَاتَ فِي دَهْرٍ ، بَنُوهُ كَأَسَدٍ يَيْشُنُ
وَأَدِرْ قَنَاةَ الْمَكْرِ حَتَّى تَسْتَدِيرَ رَحَى الْمَعِيشَةِ
وَصِدِّ النَّسُورَ ! فَإِنْ تَمَدَّ رَ صَيْدُهَا ، فَاقْنَعْ بِرَيْشِهِ
وَأَجْنِ الثَّمَارَ ! فَإِنْ تَفُتِّكَ فَرَضٌ نَفْسَكَ بِالْحَشِيشَةِ
وَأَرخْ فَوَادِكَ ، إِنْ نَبَا دَهْرٌ ، مِنْ الْفِكْرِ الْمُطِيشِهِ
فَتَعَايِرُ الْأَحْدَاثِ يُؤْ ذِنْ بِأَسْتَحَالَةِ كُلِّ عَيْشَةٍ ^(٣)

٣ — التراثُ التاريخى :

و يمتاز مؤرخو العرب الأقدمون — كما يمتاز شعراؤهم — بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكا دقيقا ؛ و لكنهم لم يقدرُوا على ربط الحوادث برباط جامع لها .

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو محمد الفاسم بن على بن محمد بن عثمان الحريرى البصرى ، صاحب اللغات المشهورة ، ولد عام ٤٤٦ هـ و توفى عام ٥١٥ أو ٥١٦ هـ بالبصرة .

(٣) ختام اللغاة الثامنة والأربعين ؛ ويشير المؤلف إلى ترجمة ريكرت للقامات

ولما اتسعت إمبراطوريتهم اتساعاً عظيماً اتسع أفق نظرهم ، واجتمعت لديهم أولّ الأمر مادةٌ غزيرة . وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث ، أو لإدارة الدولة ، أو لمجرد حب الاستطلاع ، فوق ما ازدادت بسفرهم للحج وحده . وقد كوّن العرب مناهج خاصة بهم في تمحيص الروايات المأثورة باعتبارها مصدراً للمعارف ؛ وأظهروا مهارة في تقسيم موضوعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة ، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وهمّ جزاً ، على نحو ما أظهروا في النحو ، وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفريعات والاتواءات دون حظه من الوضوح . ومن هذا نشأ لهم مذهبٌ في منطق التاريخ ، بدا في عين الشرق أجهل من منطق أرسطو بما فيه من صلابة في البناء . ولم يمحّص العرب أخبارهم الموروثة من الناحية العملية بقدر ما قالوا نظرياً ؛ ومع هذا فقد كان الكثيرون يعولون عليها تعويلهم على المشاهدة ، وكانوا يرجحونها على حكم العقل ، لأنه قد يسهل أن يسلم بنتائج غير صحيحة . وكان بين المؤرخين دائماً قومٌ يذكرون الروايات المتعارضة من غير تشييع . وكان آخرون — مع ما أظهروا من مراعاة لمطالب الحاضر وروحه — لا يترددون في الحكم على الماضي أحكاماً يتفاوت حفظها من الدعم . فكثيراً ما يسهل على الإنسان أن يتعلم الحكمة من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التي يحياها .

وظهرت مواضيعٌ للبحث جديدة ، ونشأت مناهج جديدة لتناولها ؛ ودخل في الجغرافية بعضُ الفلسفة الطبيعية ، كالجغرافية المناخية مثلاً ؛ وصار موضوع التاريخ شاملاً للحياة العقلية والمقائد والأدب والعلم . وكان إلمام العرب بأحوال بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شق

الوجوه ؛ فدخل في التاريخ عنصر دولي ، أعنى مُبْرِزاً لقيمة الإنسان وحضارته
وثمرات عقله^(١).

٤ — المسعودي والمقرسي :

والمسعودي المتوفى حوالي ٩٥٦^(٢) يمثل هذه النزعة الإنسانية ؛ وهو يُعنى
بكل ما هو إنساني ، ويفهمه حق الفهم ؛ يأخذ العلم عن ياقى من الناس ،
أنى وجدهم ، ولذلك فإن قراءة الكتب التي كان يملأ بها وحدته ، كانت
ذات ثمرة .

لم يكن المسعودي بالذي تروقه ونستهويه الحيلة العملية أو الاعتقادية بما فيها
من ضيق ، ولا راقه شيء من آراء الفلاسفة الخيالية ؛ وهو قد عرف الناحية التي
استطاع الإيجاد فيها ؛ فعنى بالتاريخ ، وكان يجد في دراسته سلوى وشفاء لنفسه
حتى آخر أيامه حينما كان في مصر غربيا عن وطنه .

والتاريخ — عند المسعودي — هو العلم الجامع ؛ هو فلسفته التي تبين حقيقة
ما كان وما هو كائن . وهو يجعل موضوعه شاملاً لحكمة الدنيا ولتاريخها ؛ ويقول
إنه لولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد ، لأن العلماء عرضة للزوال ؛
ولكن التاريخ هو الذي يدون ما تجود به عقولهم ، فيحفظ صلة الماضي بالحاضر ؛

(١) انظر ما قاله ابن خلدون في أوائل مقدمته عن التاريخ ، وارجع إلى الفصل الخامس
بإبن خلدون في آخر هذا الكتاب .

(٢) هو أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي المؤرخ الشهير المتوفى عام ٣٤٦ هـ ،
فوات الزيات لابن شاكر (المتوفى عام ٧٦٤ هـ) ج ٢ ص ٢ طبعة بولان ١٢٩٩ هـ . وانظر
ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . ومن أهم كتبه المعروفة كتاب صروج الذهب
وكتاب التنبيه والإشراف ، وفي كتبه كثير من الموضوعات العلمية الطبيعية خصوصاً
الكتاب الثاني .

وهو ينبئنا بآراء الناس ، ويقصّ علينا ما وقع من حوادث دون تشييع . على أن المسعودى (فى كتبه) يترك للقارىّ اللبيب ربطاً الحوادث بعضها ببعض ، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسها .

وجاء بعد المسعودى عالمٌ من علماء الجغرافية ، هو المقدسى أو المقدسى ، الذى نبع حوالى عام ٩٨٥م^(١) ؛ وهو عالم جدير بالذكر وبِعظيم التقدير ، جال فى بلاد كثيرة ، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة العصر الذى عاش فيه ؛ فهو رجل يمثل طراز أبى زيد السروجى (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢) أصدق تمثيل ، ولكن له غايةً وضماً نصب عينيه .

يبنى المقدسى فى عمله العلمى بالنقد والتحصيل ، فيأخذ بالعالم الذى يُكتسب من البحث والاستقصاء عن الشيء ، لا بما يُؤخذ من الإيمان بالموروث أو مُحَصَّل بمجرد الاستدلال المنطقي ؛ وهو يعتبر أن ما جاء فى القرآن من حقائق الجغرافية ، إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق معارف العرب ودائرة نظرم ؛ فقد أراد الله أن يخاطبهم على قدر معارفهم .

يصف المقدسى أحوالَ البلاد والأمم التى رآها بعين رأسه وصفاً بريئاً من التشييع والتحامل ؛ وكان يتوخى المعارف التى يصل إليها بمشاهدته الخاصة ، ويضعها فى المكان الأول ؛ ويضع فى المرتبة التى تليها ما يأخذه عن العلماء الثقات ؛ ويضع بعد هذا ما يجده فى الكتب .

(١) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر البناء الشافى المقدسى المعروف بالشارى الذى عاش على وجه التقريب بين عامى ٣٣٦ ، ٣٨٠ هـ — انظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية والفصل الخامس بالجغرافية فى الجزء الثانى من كتاب الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى لعالم السويسرى آدم مَترَ والذى ترجمناه إلى اللغة العربية منذ زمان طويل .

ومح نقتبس العبارات الآتية مما يصف المقدسي به نفسه ، إذ يقول في مقدمة كتابه : « وما تم لي جمعه إلا بعد جَولاني في البلاد ، ودخولي أقاليم الإسلام ، ولقائي العلماء ، وخِدْمَتِي الملوك ، ومجاستي القضاة ، ودَرَسِي على الفقهاء ، واختلافي إلى الأدباء والقراء و كَتَبَةِ الحديث ، ومخالطة الزهاد والمتصوفين ، وحضور مجالس القُصاص والمذكِّرين ، مع لزوم التجارة في كل بلد ، والمعاشرة مع كل أحد ، والتفطن في هذه الأسباب بِفهم قوي حتى عرفتها . . . ودَوَّرَانِي على التخوم حتى حرَّزْتُهَا . . . وتفتيشى عن المذاهب حتى عَلِمْتُهَا ، وتفطَّنتُ في الألسن والألوان حتى رَبَّيْتُهَا . . . مع ذوق الهواء ، ووزن الماء ، وشدة العناء ، وبذل المال ، وطلب الحلال ، وترك المصيبة ، ولزوم النصح للمسلمين بِالْحَسْبَةِ ، والصبر على الذل والقرية ، والمراقبة لله والخشية ؛ بعد ما رَغَبْتُ نفسي في الأجر ، وطعمتها في حسن الذكر ، وخوفتها من الإثم ، وتجنَّبت الكذب والطغيان ، وتمرَّزْتُ بالحجج من الطعان ؛ ولم أودعه الحجازَ والحال ، ولا سمعت إلا قول الثقات من الرجال » (١) .

وهو يقول عن نفسه في موضع آخر من كتابه :

فقد تفقَّهتُ وتأدَّبْتُ ، وتزهدتُ وتعبدتُ . . . وخطبتُ على المنابر ، وأذنت على المنائر ، وأتمتُ في المساجد ؛ وأكلت مع الصوفية الهرائس ، ومع الخانقائيين الثرائد ، ومع النواتي العصائد . . . وسحَّت في البراري ، وتَهَّت في الصحارى ؛ وصدقتُ في الورع زماناً ، وأكلت الحرام هيئاناً ؛ ومَلَكَت العبيد ، وسَحَّمت على رأسي بالزنبيل ، وأشرفت سراراً على الفرق ، وقَطَع على قوافلنا الطرق . . .

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي نفسه ، طبعة ليدن ١٩٠٦ م ٢ - ٣ ؛

تارن ص ٨ ، ٤٣ ، ٤٧ . ويشير المؤلف هنا إلى v. Kremer. : Kulturgesch. des Orients, II, S. 429 ff. ويمكن الرجوع إلى كتاب المقدسي لمعرفة كل ما يقوله المؤلف عنه .

وسُجِنَتْ فِي الْهَبُوسِ ، وَأُخِذَتْ عَلَى أُنَى جَاسُوسٍ ، وَمَشِيَتْ فِي السَّمَاءِ وَالْثُلُوجِ ،
وَرَزَّتْ عَرِصَةَ الْمَلُوكِ بَيْنَ الْأَجَلَّةِ ، وَسَكَنَتْ بَيْنَ الْجَهَالِ فِي مَحَلَّةِ الْحَاكَةِ ؛ وَكَمْ نَلَتْ
الْعِزَّ وَالرَّفْعَةَ ، وَدُبَّرَ فِي قَتْلِ غَيْرِ مَرَّةٍ ؛ وَكُتِبَتْ خِلَعُ الْمَلُوكِ ، وَأَسْرُوا لِي
بِالصَّلَاتِ ، وَعَرِبَتْ وَافْتَقَرَتْ مَرَاتٍ « (١) .

لقد اعتدنا في هذه الأيام أن نصور لأنفسنا الشرقي رجلا مخلصاً لما ورث
عن آبائه من عقيدة وعُرف ، مطمئنا إلى التأمل ساكناً إليه ؛ ولكن هذا
التصور غير صحيح تماماً ، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن ، وهو أقل من
ذلك بكثير انطباقاً عليهم في القرون الأربعة الأولى ، أيام كانوا يطمحون إلى
الاستحواذ على ما كان في الدنيا من خيرات مادية بل كل ما أثمره
العقل الإنساني .

(١) أحسن التفاسير ص ٤٤ .

٣ - الفلسفة الفيثاغورية

١ - الفلسفة الطبيعية

١ - مصادرهما :

أخذ العربُ عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس وبطليموس وبقراط وجالينوس ، ومن بعض كتب أرسطو ؛ وأخذوها - إلى جانب هذا - من كتب كثيرة ترجعُ إلى المذهبيين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وهذه الفلسفة الطبيعية هي فلسفةٌ من النوع الذي يشيع بين عامة الناس وسوادهم ؛ وقد نالت قبولا لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفرق ؛ وأكبرُ من عمل على نشرها بينهم صابئةُ حران^(١) ؛ وبمرور الزمان لم يقتصر تأثيرها على مجالس الملوك ، بل تعدى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المتقنين وأنصاف المتقنين . وكذلك أخذت أجزاء مفرقة من هذه الفلسفة ، من مؤلفات أرسطو ، « صاحب المنطق » ، مثل كتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « في العالم » الذي أُسبب إليه ، وكتاب « الحيوان » ، وكتاب « النفس » وغيرها . ولكن روح هذه الفلسفة مصطبغٌ بتعاليم أفلاطون ، بتمزجةً بالمذهب الفيثاغوري ، وبتعاليم الرواقين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء .

وقد آشرف الإنسان ، بدافع من نزعة التدين ، وبما في طبيعته من

(١) انظر تعليق ص ٢٢ مما تقدم . وراجع خصوصاً ، للاستقصاء ، المراجع التي أشرنا

إليها . وانظر تصديرتنا لرسائل الكندي الفلسفية (الجزء الأول) ص ٣٦ - ٤٢ .

حب الاستطلاع ، إلى أن يقرأ أمرار الخالق منشورة في كتاب الخلق ، وذهب الناس في البحث إلى أبعد مما كانت تتطلبه حاجتهم العملية التي لم تكن تستلزم إلا قليلا من علم الحساب ، ينتفعون به في تقسيم الفرائض^(١) ، وفي شؤون التجارة ، إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواقيت العبادات . وسارع الناس بمجدون الحكمة من كل صوب ؛ وتجلى في هذا نزعة عبر عنها المهودى أدق تعبير ، حيث قال : « الواجب ألا يوضع إحسانُ مُحسن ، عدواً كان أو صديقاً ، وأن تُؤخذ الفائدةُ من الرقيق والوضيع »^(٢) . بل يُروى أن على ابن أبي طالب (رضى الله عنه) قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذْ ضالَتَكَ ، ولومين أهل الشرك »^(٣) .

٢ - علوم الرياضيات :

وفيثاغورس هو أستاذ العرب في الرياضيات . نعم ، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصر هندية ؛ ولكن الإسلاميين في معالجتهم لمسائل البحث تأثروا بنزعة المذهب الفيثاغورى الجديد . وكان يُقال إن الإنسان لا يكون فيأسوقاً ، ولا طيبياً حاذقاً إلا بدراسة فروع الرياضيات^(٤) ، كالحساب والهندسة والفلك .

(١) هي الأنصبة في الميراث .

(٢) انظر صروج الذهب ج ٧ ص ١٦٤ . واجع تصديرتنا للجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٥٠ - ٥٢ ، والرسائل نفسها ص ٨٣ . ومن أجل ما يمكن أن يذكر في هذا المقام ما يقوله الكندي (ص ١٠٣) « وينبى لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم الميانية لنا ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ... بل كل يشرفه الحق » . والكندي أول فلاسفة الإسلام وعلمائهم .

(٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) انظر الكندي قسم ٣ فيما يلي والجزء الأول من رسائله ص ٣٦٠ ، ٣٧٢ ، ٣٧٨ .

والموسيقى . وكانوا يضعون الحساب في مرتبة أعلى من الهندسة ، لأن الحساب أقلُّ تعلُّقاً بالحسِّ ، وأحرى أن يدنو بالعقل من جوهر الأشياء ، حتى كان تفضيلهم له مما يَتمرُّ للخيال التلاعبَ الغريب بالأعداد . وبديهي أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذي عنه يَصْدُرُ كلُّ شيء ؛ وهو ليس عدداً ، بل هو خالق العدد^(١) ؛ على أنه كان للأربعة ، وهو المدد الدالُّ على العناصر الأربعة وغيرها ، مكانٌ خاصٌّ عند الفلاسفة الطبيعيين ، وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شيء في العلويات أو السلفيات ، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذي أربع جُمَل ، أو برسائل ذات أربعة أقسام .

وكان الانتقال من الرياضيات إلى الفلك والتنجيم سريعاً هَيئاً ، وقد أصحح منجمو بنى أمية ما انتهى إليهم من طرق التنجيم الشرقية القديمة ، ثم صارت أكثر إتقاناً على أيدي منجمي العباسيين .

وأدى التنجيم إلى آراء تُعارض العقيدة الدينية ، فلم يَنْلُ تأييدَ حُماة الدين ؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمن من أنواع التقابل إلا ما يكون بينَ : الله والعالم ، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة ؛ أما عند المنجمِّ فهناك عالَمان : عالم علوى ، وعالم سفلى ؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فسكانا بهيدين عن ميدان بحثه .

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت فَلَكَ القمر من موجودات مُؤدِّياً إما إلى ظهورِ علم فَلَكَ قريب إلى فهم العقل ، أو إلى علم تنجيم ، مادَّته الأوهام . ولم يَنْجُ من أوهام المنجمين النجاة التامة إلا قليلون ؛ لأنه طالما

(١) راجع نشرتنا لكتاب الكندي في الفلانة الأولى ، ضمن رسائله الفلسفية .
وفى هذا الكتاب يثبت الكندي ، بعد كلام طويل ، أن الله هو الواحد الحق ، مُبْدِع كل شيء ؛ ويذكر صفاته .

كان مذهب بطليموس مسيطراً على العلم في ذلك العهد كان أسهل على الرجل الذى لم يَنْتَلْ أقل نصيب من الثقافة أن يَسْخَرَ مما فى أحكام النجوم من سَخَفٍ بما كان ذلك على الباحث المُنْقَف ؛ فقد كان يشقُّ على المُنْقَف أن يتغلب على ذلك ؛ [لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذى كان أساس عِلْمِ أحكام النجوم] ، فكان يرى أن الأرض بما عليها من أحياء نتيجةً لفعل الأوسى السماوية ، ونورٌ منبعث من النور العلوى ، وصدىً للانسجام الأزلئ بين الأفلاك ؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لعقول الكواكب والأفلاك تَخَيُّلاً وإرادة ، فقد اعتبروها موَكِّلةً بالعناية الإلهية ، ونسبوا الخيرَ والشرَّ إلى فِئَلها ، وحاولوا التنبؤُ بموادث المستقبل من مواقع أجرامها التى تؤثرُ فيما على وجه الأرض طَبَقاً لنواميس نابتة .

ولا ريب أن البعض كانوا يرتابون فى هذه العناية اثنائوية الموكِّل بها للكواكب ؛ وهم فى هذا يستندون إلى أدلَّةٍ مرجعُها التجربةُ الحسية والمقلُّ ، أو إلى مذهب أرسطو فى أن الكائنات السماوية السعيدة عقولٌ مفكِّرةٌ مجردةٌ منزَّهةٌ عن للتخيل والإرادة ؛ فهى منزَّهةٌ عن كل متعلقات الحس الخاصة ، بحيث يكون تأثيرُ عنايتها متجهماً إلى خير المجموع لا إلى خير الجزئيات .

٣ - العلوم الطبيعية :

جمع علماء المسلمين كثيراً من السادة فى ميدان العلم الطبيعى ، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما مجموعه تناوِلاً علمياً صحيحاً إلا فى النادر ؛ وجروا فى فروع العلم الطبيعى على الأساليب الموروثية .

ونحن لا نستطيع فى هذا المقام أن نتتبَّع نشوء هذه الفروع ونموَّ بنائها .

وقد أرادوا أن يتعمَّقوا فى فهم حكمة الخالق وأعمال الطبيعة ، التى كانت

تُعتبرُ عندهم قوّة أو فيضاً من النفس الكليّة للعالم ؛ فشرع علماء الكيمياء في إجراء تجاربهم ، وامتحن السحرة ما لطلّما تمهم السحرية من خصائص ، وبحث الباحثون في تأثير الموسيقى في نفس الإنسان والحيوان ، ونظروا في ملامح الإنسان الظاهرة التي تدلّ على حالته النفسية ، بل حاولوا تعليلَ عجائب حياة النوم والأحلام ومجانب العرافة والنّبوءة وغير ذلك .

وكان محور البحث بالطبع هو الإنسان ، وهو العالم الأصغر الذي اعتبروا أنه تنطوي فيه قوى العالم وعناصره كلّها ، وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وما هيته هي النفس ، وجعلوا علاقتها بالنفس الكليّة للعالم وما يُخبئهُ له المستقبل موضوعين للبحث ، ونظروا كثيراً في قوى النفس أيضاً ، وفي تعيين صراحتها في القلب أو الدماغ ، فالتزم البعضُ مذهبَ جالينوس ، وجاوزه آخرون ، فقالوا بخمس حواس باطنية تقابل الخمس الظاهرة ، وهي نظرية كانت تُردّدُ ، مع ما شاكلها من أسرار الطبيعة ، إلى بليناس الطواني (Apollonius von Tyane) .

ولا جرم أن يذهب الباحثون عندما درسوا الرياضيات والطبيعات ، إزاء الدين ، مذاهبَ متباينةً كل التباين ، ولم تكد العلوم الرياضية ، وهي المسماة علوم التمهيد (العلوم التعليلية) ، تستقل بنفسها ، حتى تزيد خطرُها على الدين ؛ إذ سهّل أن تنضم إلى علم الفلك نظريتهُ قديم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحرّكة منذ الأزل ؛ وإذا كانت حركة الأفلاك قديمة ، فالنظريات التي تحدث على الأرض قديمة - أيضاً ؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة ، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنساني قديم ، وهو يجري في دائرة خاصة به . وإذا فلا جديد في العالم ، وآراء الناس وأنكارهم لا تنفياً تتردّد ،

شأنها شأن كل ما في الوجود ؛ وكل ما قد يفعله الناس أو يقولونه أو يعرفونه ، فقد كان من قبل ، وسيكون من بعد .

وقيل في ذلك أحسنُ ما يقال من الكلام وضروب التشكُّي من دوران الأشياء والزمان ، من غير أن يكون ذلك سبباً في تقدم العلم .

٤ - علم الطب :

وظهر أن علم الطب أكبرُ نقاً ، وقد عُنى به الخلفاء لأسباب غنيّة عن البيان . وكانت عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التي جعلتهم يهدون إلى كثير من المترجمين بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربي^(١) . فلا عجب بعد هذا أن يظهر في الطب تأثير النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً ؛ فَبَيْنَمَا كان الطيبُ إلى ذلك المهدي يكتفي بما انتهى إليه من التعاويذ السحرية ومن وسائل أخرى تخفّضتها التجاربُ ، إذا بالمجتمع الجديد الذي نشأ في القرن التاسع (الثالث الهجري) يوجب على الطيب معرفة الفلسفة ، فصار يجب عليه الإلمام بطبائع الأغذية والأطعمة والأدوية وأمزجة الجسم ؛ وكان يلزمه ، فوق هذا ، أن يُلمِّ بفعل الكواكب في كل ما يعرض له من حالات . وكان الطيب أخاً للنَجِّم ؛ وكان علم النجِّم يرغمه على الاحترام له ، لأن موضوع التنجيم أشرفُ من موضوع الصناعة الطبيّة ، وكان على الطيب أن يتخرّج على أيدي علماء الكيمياء ، وأن يمارس منه طبقاً لمناهج رياضية منطقية .

ولم يكن أنصار الثقافة في القرن التاسع (الثالث الهجري) يقنعون بأن يسير

(١) انظر ما تقدم في هامش ٢ ، ٣ ، ص ٣٦ .

الإنسان في لغته وعقيدته وأفعاله طبقاً للقياس المبني على المنطق الصحيح ، بل كان يجب عليه أيضاً ، في رأيهم ، أن يتداوى بمقتضى القياس .

وكانت أصول الطب تُبَحِّثُ في مجالس العلم بقصر الوثائق (٢٢٧ — ٢٣٢ هـ = ٨٤٢ — ٨٤٧ م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه . وقام بحثٌ ، بمناسبة كتاب جالينوس ، عما إذا كان الطب يستند إلى السنة المأثورة عن القدماء ، أو إلى التجربة ؛ أو هو يدركُ بأوائل العقل ، أو هو يؤخذ من قضايا الرياضيات والعالم الطبيعي بطريق القياس المنطقي^(١) .

٥ — الرازي :

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التي أوجزنا الكلام فيها ، هي المفهوم عند علماء القرن التاسع (الثالث الهجري) من إطلاق لفظ الفلسفة ، وذلك في مقابل علم الكلام ؛ وكانت هذه الفلسفة تُنسبُ إلى فيثاغورس ، وبيّنتُ إلى القرن العاشر .

وكان أكبر ممثليها الرازي الطبيب المشهور (المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م)^(٢) .

(١) يجد الفارسي هذه المحاورة مبسطة في كتاب صروج الذهب للمسعودي ج ٨ ص ١٧٢ من طبعة باريس .
(٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، « طبيب المسلمين غير مدافع » ، كما يقول ساعد في كتابه « طبقات الأمم » ، وكانت كتبه الطبية أكبر كتب الطب في المصور الوسطى ، وقد ترجمت إلى اللاتينية ، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا ينازع حتى القرن السابع عشر . ويقول ابن أبي أصيبعة إنه توفي عام ٣٢٠ هـ . على أن في تاريخ وفاته خلافاً ، يقول البيروني مثلاً في رسالته في فهرس كتب الرازي إنه ولد بالري لفرقة شعبان عام ٢٥١ هـ وتوفي بها لخمس من شعبان ٣١٣ هـ . ويذهب الصفدي في كتابه « نسكت الهيميان في نسكت العميان » إلى أنه توفي عام ٣١١ هـ — أما فيما يتعلق بفلسفة الرازي وبالمرجع إلى معرفتها فليرجع الفارسي إلى آخر ما ظهر عنه ، وهو مقالة عنه في دائرة المعارف الإسلامية تعاون على كتابتها ب . كراوس P. Kraus و س . بينس S. Pines ، وكتاب لهذا الأخير ظهر حديثاً خصص فيه =

وُلد الرازي بالري ، وقد تنقّف ثقافة رياضية ، ثم أُقبل على تعلّم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم . ولكنه كان يُنفّر من علم الكلام^(١) . ودرس المنطق ، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الخليلية ، في كتاب القياس . وبعد أن تولى تدبير بهارستان الري وبغداد شرع في الأسفار ، ونزل في قصور ملوك كثيرين ، منهم منصور بن إسحاق الساماني^(٢) ، وقد وضع باسمه كتاباً في الطب .

كان الرازي يُعظّم صناعة الطب وما تتطلبه من دراسات ؛ وهو يُؤثر الحكمة التي تصافرت على تسكوبنها القرون ووّثتها بطون الكتب ، ويعتبرها خيراً من

== مقداراً كبيراً للرازي : ويسمى Beitrage zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936, S. 34-93 ، وقد نشرنا هذا الكتاب الأخير بالعربية . على أن پ . كراوس قد نشر الجزء الخامس بالرد على الرازي من كتاب أعلام النبوة ، وهو مؤلف اسماعيلي يُسمى أبا حاتم الرازي — انظر مجلة Orientalia التي تصدر بروما ، عام ١٩٣٦ س ٣٦ — ٥٦ ، ٣٥٨ — ٣٧٨ ، كما نشر رسالة للبيروني في فهرست كتب الرازي (باريس ١٩٣٦) ، وفي هذه الرسالة ، إلى جانب إحصاء كتب الرازي ، شيء عن أخلاقه وحاله وتأثيره وتاريخ حياته . ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازي جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو (طبعة برلين ١٣٤١ هـ) ، ورسائل الرازي الفلسفية التي نشرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩ ؛ وفي هذه الرسالة ضم كراوس ما سبق له أن نشره متعلقاً بالرازي وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازي ، منتقياً بما كتبه عنه ناصر خسرو .

(١) يقول مساعد في طبقات الأمم إن الرازي لم يوغل في علم الكلام ، ولا علم غرضه الأتصى ، فاضطرب لذلك رأيه ، وتقلد آراء سخيفة ، وذم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسبيلهم ؛ وهو إلى جانب تقصيره في الدين كان يكيد للأديان جيماً ، وكان يظعن في النبوة ؛ وقد رد أبو حاتم الرازي في كتابه أعلام النبوة على ما زعمه الرازي الطيب من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة وأنها السبب في العداوة والهلاك للبشر ، فليرجع الفارسي إلى ذلك الكتاب ، والرازي إذ يظعن في الأديان والنبوات يعتقد — طبقاً لمذهبه في حدوث العالم ونشأته — أن النظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كدورات المادة ومن آلام هذا العالم .

(٢) هو أبو صالح منصور بن نوح بن نصر بن اسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان

صاحب خراسان وما وراء النهر وتوفي عام ٣٦٥ هـ .

التجارب التي يكتسبها شخص واحد في حياته القصيرة ؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التي لم تُمحصَّها التجربة^(١) .

يذهب الرازي إلى أن النفس هي التي لها الشأنُ الأولُ فيما بينها وبين البدن من صلة^(٢) ؛ وإن ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تعانیه من آلام يمكن عند الرازي أن يُستشفَّ من خلال الملامح الظاهرة ، ولذلك فقد أوجب الرازي على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضاً ؛ ولذلك وضع قواعد للطب الروحاني ، هي ضرب من التدبير للنفس^(٣) . ولم يكن الرازي يحفل بأوامر الشريعة كتحریم الخمر وما إليه . ويظهر أن نزعه الإباحية^(٤) هي التي أدت به إلى التشاؤم . وقد وجد الرازي أن الشرَّ في الوجود أكثر من الخير^(٥) ، وهو يعرف اللذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم^(٦) .

(١) ارجع إلى طبقات الأطباء ج ١ ص ٣١٤ — ٣١٥ .

(٢) قال الرازي : على الطبيب أن يوهم مريضه الصحة ويرجيه بها ، وإن لم يثق بذلك ، فزاج الجسم تابع لأخلاق النفس .

(٣) للرازي كتاب في الطب الروحاني قام بنشره پ . كراوس P. Kraus في جامعة القاهرة .

(٤) وقد طعن البعض في الرازي وعابوه واتهموه بأنه حائد عن سيرة الفلاسفة ، فألف في الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية (نشره كراوس في مجلة Orientalia ١٩٣٥ ص ٣٠٠ — ٣٢١ ثم ضمن رسائل الرازي) ، وقد بين فيه مذهبه في الأخلاق .

(٥) يقول ابن مبيون في كتابه « دلالة الحائرين » (ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦) « للرازي كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالاته عظام ، ومن جملة غرض ارتسكبه ، وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير ، وأنتك إذا قايت بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والمعانات والمزامنات والأنكاد والأحزان والتكبيات فتجد أن وجوده ، يعني الإنسان ، نعمة وشر عظيم » .

(٦) انظر كتاب زاد المسافرین لناصر خسرو ص ٢٣١ — ٢٣٥ ؛ واللذة ، كما يمكن معرفتها من هذا المصدر ، هي نتيجة رجوع إلى الحالة الطبيعية التي كان اضطرابها سبباً في ألم .

ومع أن الرازي كان يُعَظِّمُ شأنَ أرسطو وجالينوس ، فإنه لم يُسكِّفْ نفسه مشقَّةً خاصةً للتعقُّق في فهم مؤلفاتها . وقد اجتهد في دراسة الكيمياء ، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أولية ، وأنها صناعةٌ لا غنى للفيلسوف عنها^(١) ؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديمقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء .

وقد خالف الرازي أصحابَ أرسطو بقوله إن الجسم يحوى في ذاته مبدأ الحركة^(٢) ؛ ولو أن الرازي هذا وجد مَنْ يُؤمِّنُ به ويُبَيِّنُ بناءهُ لسكان نظرية مُشيرةً في العلم الطبيعي .

ومذهب الرازي فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التي كان معاصروه ينسبونها إلى أنكساغوراس وأناذوقليس وماني وغيرهم . ورأسُ مذهبه خمسُ مبادئٍ قديمة هي : البارئُ تعالى ، والنفسُ الكائنة ، والهوى الأولى ، والمكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهي المبادئ التي لا بد منها لوجود هذا العالم . فالإحساسات الجزئية تدل على الهوى بالمعنى المطلق ؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم المكان ؛ وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغيُّر يستلزم القول بالزمان ؛ ووجود الأحياء يدلُّنا على وجود النفس ؛ ووجود العقل في بعض

(١) يقول الرازي : أنا لا أسمى فيلسوفاً إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء ، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس ، وتنزه عما في أيديهم . وله كتب في الصنعة والدفاع عنها . ولكن يؤخذ من كتاب تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ٦ - ٧ ، وهو تمة صوان الحكمة الذي نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ) أنه ترك الكيمياء وانصرف لاطب فأفنته .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة كتاباً للرازي في هذا المعنى . وفكرة الرازي هذه فكرة جديدة تعارض الفلسفة القديمة الموروثة ، وهي تشبه ما ذهب إليه لينتز في القرن السابع عشر .

الكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصنعة يدك على وجود خالق أحسن كل شيء خلقه^(١).

ومع أن الرازي كان يقول بقدّم المبادئ الخمسة ، فهو يقول بوجود خالق ، بل هو يقص علينا حكاية الخلق ؛ وأول الخلوقات نورٌ روحاني خالص بسيط ، وهو الهيولى أو الأصل الذى تتكوّم منه النفوس ؛ وهى جواهرٌ روحانية نورانية بسيطة ؛ ويسمّى هذا الأصل النوراني أو الهيولى النورانية ، أو العالم العلوى الذى نشأت منه النفوس ، بالعقل أو النور الفاضل من نور الله . ويتبع النور ظلُّ خُلقت منه النفوس الحيوانية خادمةً للنفس الناطقة .

على أنه قد وُجد منذ وجود النور الروحاني البسيط موجودٌ مُركب ، هو الجسم ، ومن ظلّه تكوّنت الطبائع الأربع ، وهى : الحارُّ والباردُ واليابسُ والرطبُ . والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفةٌ من هذه العناصر الأربعة .

(١) انظر البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، طبعة لبيترج ، ١٩٢٥ ص ١٦٣ . وقد ساعدت المصادر التى نشرت حديثاً ، والتي أشرنا إليها ، على بيان تفصيل مذهب الرازي فى هذه القدماء الخمسة ؛ فله رأى خاص فى الهيولى ، نهى عنده قديمة ، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تنصور بصورة الأجسام ، وهو يسميها الهيولى المطلقة ، وله براهين على قدمها . وعنده أن الأجسام تتألف من أجزاء من الهيولى لا تتجزأ ، ولها مساحة ، ومن أجزاء من الحلاء توسطها ؛ والحلاء عنده جوهر موجود بالفعل ؛ وبمثل الرازي اختلافات كصفات الأشياء وحركاتها على أساس رأيه فى تأليف الأجسام . وللرازي أيضاً مذهب فى المسكان ؛ فهو عنده قديم ، وهو مكان مطلق أو كلّى ، هو بمثابة وعاء يحوى أجساماً ، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه ، ومكان مضاف أو جزئى ، يتعلق بالتمكن فيه ؛ فإذا لم يكن للتمكن لم يكن مكان . وكذلك الزمان ، فهو : زمان مطلق ، هو المدة والدهر ، وهو قديم ومتحرك غير ثابت ؛ وزمان محصور ، هو الذى يعرف من توهّم حركات الأفلاك . ويجد القارى تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازي بغيرها فى كتاب الدكتور بينيس الذى قدمنا الإشارة إليه .

وهذا كله موجود منذ الأزل ، لم يسبقه زمانٌ ، لأن الله لم يزل حاققاً^(١) .
ويدل كلامُ الرازي نفسه دلالةً بيّنة على أنه كان مُنجمًا ، وعنده أن الأجرام
السماوية مكوّنة من نفس العناصر التي تتكوّن منها الأحسام الأرضية ، وأن
هذه دائماً عرضةٌ لتأثير تلك .

٦ - الدهرية :

كان الرازي بآرائه هذه ناقداً مُهاجماً في ناحيتين : فهو من جهة يُهاجم
التوحيد الإسلامي الذي ينكر أن يكون إلى جانب الله شيءٌ قديم كالنفس أو المادة
الأولى أو المسكان أو الزمان التي قال بقدمها الرازي . وكان الرازي من جهة أخرى
يُهاجم مذهب الدهريين الذين لا يؤمنون بمخالق للكون :

وكثيراً ما يذكرُ المؤلفون للمسلّمون مذهب الدهرية ، منكرين له بالطبع
الإنكار الذي يليق بهم كوحّدين ، وهو ، وإن كان يظهر أنه صادف قبولاً
عند الكثيرين ، فإنه لم يَنْلُ نصيراً ذا شأن .

(١) وفي كتاب أعلام النبوة (ص ٥١ وما بعدها) وزاد السافريين (ص ١١٥)
بياناً لملّة حدوث العالم عند الرازي ، وهو يختلف عن هذا البيان فالبادي الحجة قديمة ؛
ولكن النفس حرّ كتبها شهوةٌ إلى التجبيل في هذا العالم ، ولم تعلم — لجهلها —
ما سيلحقها من الوبال إذا هي تجبلت ؛ ثم إنها مجزّت عما أرادت ، فأعانتها الباري على إحداث
هذا العالم ، رحمةً منه وعلماً منه أنها إذا ذاقّت وبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن
اضطرابها . وبعد تعلق النفس بالهوى أرسل الله العقل ، ليوقظ النفس من نومها في هذا
المبطل الإنساني ، وليدلها على السبيل إلى عالمها الحقيقي . والوسيلة إلى خلاص النفس من
كدورات المادة هي النظر في الفلسفة ؛ والنفس تبقى في هذا العالم السفلي حتى تخلس منه كلها
بالفلسفة وتعود إلى عالمها . عند ذلك يزول هذا العالم ، وتعود النفس والهوى إلى الحالة الأولى
التي كانت عليها منذ الأزل . ويرجع الفارسي إلى تفصيل هذا الرأي والاعتراضات التي وجهت
إليه في كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التي أشرنا إليها . وبين ناصر خسرو (زاد السافريين
ص ١١٤ — ١١٥) السبب في اختيار الرازي لهذا الرأي في الخلق ، رغبةً منه في تجنب
ما ينشأ عن القول بالخلق بالطبع أو بالإرادة ، من صعوبات .

وَيُسَمَّى أَحْسَابُ الدَّهْرِ (ب ١ ف ٢ ق ٢) بِالْمَادِيِّينَ أَوِ الْحَسِيِّينَ أَوْ مُنْكَرِي الخَالِقِ أَوْ أَهْلِ التَّنَاسُخِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْمَاءِ ، وَلَكِنَّا لَا نَعْرِفُ عَنْ آرَائِهِمْ شَيْئاً أَدْقَ مِنْ هَذَا^(١) . وَمَهْمَا يَكُنْ مِنَ الْأَمْرِ فَإِنَّ الدَّهْرِيَّينَ لَمْ يَشْعُرُوا بِحَاجَةٍ إِلَى رَدِّ كُلِّ مَا فِي الْوُجُودِ إِلَى مَبْدَأٍ وَاحِدٍ خَالِقٍ مُنَزَّهٍ عَنِ الْمَادَةِ ، أَمَا الَّذِينَ شَعُرُوا بِهَذَا

(١) الدهرية نسبة إلى الدهر ، وهو الزمان المهلك الذي لا ينتهي . ومن العجيب أن كلاماً من كلمة « زمان » و « دهر » لها في اللغة معنى الإضعاف والإفناء والإهلاك . وقد جاء في القرآن الكريم ذكر الدهر المهلك في آية ٢٤ من سورة ٤٥ (الجاثية) : « وقالوا : ما هي لإحياتنا الدنيا ، تموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر » ، وعند بعض المفسرين أن هذه الآية تتضمن القول ببقاء النوع الإنساني أو القول بالتناسخ .

وعلى كل حال فالدهر هو الزمان المطلق الذي يبقى ، وإن فُتيت الحوادث . وقد جرى الشعراء الجاهليون على استعمال مفهوم شهري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث الكونية وتصرف الأقدار فقالوا : الدهر ، الزمان ، الليالي ، الأيام ، النون ، الحدائق ، الناي . الخ ، وكلمها بمعنى واحد هو القوة غير الشخصية التي تتصرف في الأشياء والناس . فالقول بالدهر قول بقوة مهلكة تتصرف أحياناً تصرفاً غاشماً ، لكنها ليست على كل حال قوة مقدسة ولا إلهية ، وليس في عملها حكمة .

ويظهر أن القول بالدهر أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مساوياً لإنكار الألوهية والحياة الآخرة أو القول بالمادية ، مع إنكار الخالق والقول بقدوم العالم . ومما يلتقي نوراً على ذلك قول الغزالي في المنقذ من الضلال عند كلامه عن أصناف الفلاسفة إن الدهريين « طائفة من الأتدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً ، وهؤلاء هم الزنادقة » . أما الشهرستاني (الملل س ٧٤ من الجزء الثاني طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ ، على هامش الفصل لابن حزم) فهو في إحصائه لأهل الأهواء والتحلل للمغابيين لأهل الديانات يقول عن طائفة يسميهم الطبيعيين الدهريين إنهم معطلة لا اعتقاد لهم بشيء ولا يؤمنون بالمداد وينكرون كل ما وراء المحسوس ولا يثبتون معقولا ، وإن كان يقول في موضع آخر (س ٧٦) : إن الطبيعيين الدهريين يقولون بالمحسوس وينكرون المعقول ، على حين أن الفلاسفة الدهريين يقولون بالمحسوس والمعقول وينكرون الحدود والأحكام . وأندم كلام عن الدهرية ما يقوله الجاحظ في كتاب الحيوان (ج ٧ س ٥ - ٦ من طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦ م من أنهم ينكرون الخالق والنبوت والبعث والثواب والعقاب ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والمنفعة - راجع مادة دهرية في دائرة المعارف الإسلامية .

منهم فلاسفة الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ ، لكي تتفق فلسفتهم
 بعض الاتفاق مع عقيدة الإسلام . ولم تكن الفلسفة الطبيعية لتصالح لهذا النرض ،
 لأنها كانت تُعنى بما يجرى في الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة في الغالب
 أكثر مما كانت تعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم في جملة . والذي
 أدرك هذا النرض أحسن مما أدركه غيره هو مذهبُ أرسطو في الثوب الأفلاطوني
 الجديد ، لأن هذا المذهب كان يتجه ، في نظريانه الإلهية المشربة بروح الطريقة
 المنطقية ، إلى أن يرَدَّ كل موجود إلى الوجود الأعلى ، أو أن يَشْتَقَّ الأشياء كلها
 من مبدأ فَعَالٍ أسمى منها جميعاً .

ولكن قبل أن ننقل إلى الكلام عن هذا الاتجاه الفكري الذي بدأ في
 الظهور منذ القرن التاسع (الثالث من الهجرة) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة
 لمزج الفلسفة الطبيعية بتعاليم الدين على نحو جميل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين ،
 [تلك هي محاولة إخوان الصفا] .

٢ - إخوان الصفاء بالبصرة^(١)

١ - الفرامطة :

في بلاد الشرق ، حيث كان كل دين يكوّن ما يشبه دولة في داخل الدولة ، كانت الأحزاب السياسية تظهر دائماً في صورة فرق دينية ، إن كانت تريد أن يكون لها أنصارٌ مطلقاً .

ومن أصول الدين الإسلامي أنه لا يميّز إنساناً على آخر ، ولا يُقرُّ نظام الطوائف أو الطبقات الاجتماعية ، ولكنّ للعالم دائماً ما للثروة من أثر ، فنشأ عن ذلك أنه بدأت توضع مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة ، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب ؛ فتكونت جماعاتٌ سرّيةٌ تتألف من طبقات

(١) يسمون أنفسهم إخوان الصفاء وخلق الرفاء ، وأهل العدل وأبناء الحمد ؛ وهم ، كما يقولون ، عصابة تألفت بأنعمرة والصدافة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، وذلك بالبصرة في القرن الرابع الهجري ، وقد وضهوا لأنفسهم مذهباً ، وزعموا أن الشريعة دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، فأرادوا تطهيرها بالفلسفة ، معتقدين أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل الكمال ؛ لذلك ألفوا رسائلهم التي سيأتي وصفها ، وكتبوا أسماءهم ، ووثقوا فيها من كل فن « بلا إشباع ولا كفاية ؛ وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتزييفات » ، وقارنوها بحس هذا ، ويجد أنها تقمض من كل مذهب ، وتمزج الدين بالفلسفة مزجا غير سائب ؛ فالآيات والأحاديث تحشى بين المبارات الفلسفية حشواً ، ويستشهد بها في غير موضعها ؛ غير أن لهذه الرسائل شأنها الفلنسي من حيث تعبيرها عن العصر الذي كتبت فيه وأنها لعامة المثقفين ، ولها شأنها التاريخي والأدبي . ارجع إلى ما كتب عن إخوان الصفاء في دائرة المعارف الإسلامية وكذلك مقدمة الأستاذ الدكتور طه حسين ، وللرحوم أحمد زكي باشا رسائل إخوان الصفاء طبعة مصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م . وقد ظهر أخيراً كتاب جيد عن إخوان الصفاء للأستاذ عمر الدسوقي ، فليرجع إليه الفارسي . وقد أشار النزالي في المنقذ إلى قيمة رسائل إخوان الصفاء وإلى ما فيها من حشو ومن حق وباطل - المنقذ من الضلال ، طبعة القاهرة ١٣٠٩ هـ س ١٤ ، ١٩ .

متفاوتة ، ولعلها من هذه الطبقات أو ما دونها عقيدة سرّية ، كثير منها مُقَبَسٌ من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب المذهب الفيثاغورى الجديد .

وكانت هذه الجماعات ترمى إلى التغلب والوصول إلى السلطة السياسية ، وفي سبيل هذه الغاية لم تجرد حرجاً من التذرع بجميع الوسائل . وصار أعضاؤها يُؤوِّلون القرآن لخاصّتهم تأويلاً مجازياً . نعم ، لقد كانوا يردّون هذه الحكمة السرّية إلى أنبياء ممن وردت أسماؤهم في التوراة أو في القرآن ، ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين .

وقد انقلبت الفلسفة على أيدى هؤلاء المؤسسين للجمعيات السرّية إلى أحلام سياسية ، وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجوم والكواكب ذات نفوس وعقول عليا ، وأن هذه تتجسد في آدميين لتدبير السياسة العملية الدنيوية ، فكانوا ينادون أن مساعدة هذه العقول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الواجبات الدنيوية . وأحسن ما نستطيع أن نقوله في وصف هذه الجماعات التي كانت تشغل بذلك هو أنها تشبه الجماعات التي كانت ، حتى عهد مبادئ سنت سيمون^(١) وما إليها من ظواهر القرن التاسع عشر ، تتألف عادة في البلاد التي يُصنِّقُ فيها على حرية الفكر .

(١) سنت سيمون Saint-Simon اشتراكي فرنسي ، ولد بباريس عام ٧٦٠ م ، وتوفى بها عام ١٨٢٥ ، وهو مؤسس الاشتراكية الفرنسية ؛ وآراؤه الأساسية هي عبارة عن معارضة للثورة الفرنسية ولزعمة نابليون الحربية . كان سنت سيمون يريد أن يكون رؤساء الصناعة هم المسيطرين على المجتمع ، وأن يخرج التوجيه الروحي للمجتمع من يد الكنيسة إلى يد العلم وأن تنفق الجماعة على إلغاء الحرب وعلى التنظيم للعمل المنتج على أيدى أكفأ الرجال ؛ وقد بحث مسألة الفقراء ، وعنده أن الجماعة يجب أن تسمى كلها إلى تحيين حال الطبقة الفقيرة من الوجهتين الحلقية والجسمية ، وأن تنظم قسماً على الطريقة

كان عبد الله بن ميمون ، رئيسُ فرقة القرامطة^(١) ، مؤسساً لحركة من هذا الطراز في النصف الثاني من القرن التاسع (الثالث الهجري) . كان فارسي الأصل ، وكان يشتغل بمعالجة العيون ، وتدرَّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، واستطاع أن يُؤلَّف بين أهل الإيمان وبين الزنادقة ، وأن يجعل منهم حزبا يعمل على إسقاط الدولة العباسية . وكان يحتمل في اجتذاب البعض بإظهار الشعبذة والسحر والتخريق^(٢) ، وفي اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والعبادة ومعرفة الفلسفة ؛ وكان علمه أبيض اللون ، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذي ستَمْرُجُ النفوس إليه بعد مطافها على هذه الأرض . وكان يدعو إلى احتقار الجسد والاستهانة بالماديات وإلى اشتراك جميع أعضاء الجمعية المتأخين ، في

== وجاء بعد سنت سيمون أتباعه ، فنشروا مبادئه ، وصار لهم أنصار ؛ فأقروا جمعية ذات طبقات ثلاث ، وهي أشبه بأسرة واحدة تيمش من مصدر واحد . وكان لها شارة خاصة . دعت هذه الجمعية إلى إلغاء الوراثة ، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدارتها للجماعة ، بحيث تصبح هذه هي المالكة ، وتنهى لطوائف وموظفين بإدارة أملاكها ؛ وهم يصرون على حقوق الجدارة والاستحقاق ، فيريدون مثلاً أن يسند لسلك فرد من العمل ما يناسب كفاءته ، وأن يكافأ بمقدار عمله ؛ ونظريتهم في الحكومة هي أن تكون ضرباً من الأرسقراطية الروحية أو العلمية ، وقد نادوا بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل مساواة مطلقة ؛ والرجل والمرأة هما « الشخص الاجتماعي » وتربطهما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة . وهم يحترمون قانون الزواج المسيحي ، وقد قضى على حركتهم حوالي عام ١٨٣٢ .

(١) هو عبد الله بن ميمون القنداح (المتوفى حوالي عام ٢٦١ هـ) وأبوه يسمى أبا شاكر ميمون بن ديسان ، صاحب كتاب الميزان في نصرة الزندقة ؛ وأصله من بلدة قرب الأهواز ؛ وسُمي عبد الله بالقنداح ، لأنه كان يبالغ الميون ويقدها ، ومن أتباعه حمدان قرمط ومحمد بن الحسين . وقد أحدث القرامطة قلاقل وفتناً في نواح متعددة . راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون في دائرة المعارف الإسلامية ، وكذلك ما كتب عن القرامطة لترى نشأتهم وانتشارهم وآراءهم . انظر فهرس ابن النديم ص ١٨٦ — ١٨٨ ، والسكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ — ٢٣ ، طبعة نورنبرج ليدن ١٨٦٦ .

(٢) كان يجرب بالأحداث السكانية في البلاد الشاسعة مستعيناً بظهور يطلقها أعوانه منها ، فيخبر من حضر ، قَبِيْلَتَهُمْ ذلك عليهم ، إلى غير ذلك من أنواع السحر والنانجيات .

الخيرات ، وإلى التضحية بالنفس في سبيل الجماعة ، وإلى أن يكون الإنسان
بمواليك لرئيسه مطيعاً له حتى الموت ، لأن الجماعة التي ألفها كانت طبقات بعضها
فوق بعض ، مما يقضى بالطاعة والتضحية .

وسرانب الوجود عند هذه الجماعة هي : الله فالعقل فالنفس فالسكان فالزمان ؛
وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيلون أن المظهر الإلهي لا يتجلى في السكون فحسب .
بل يتجلى أيضاً في نظام جماعتهم المتفاوتة المراتب .

٢ - افواه الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) :

وكانت المراكز الكبرى لنشاط القرامطة في البصرة والكوفة ، ويجد في
البصرة في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ،
جماعة صغيرة من الرجال ، تتكوّن من أربع طبقات ، هي أننا لا نعرف على
وجه اليقين مبلغ نجاح هؤلاء الإخوان في تحقيق المثل الأعلى الذي كانوا يرمون
إليه من تقسيم جماعتهم . والطبقة الأولى منهم شبان يراوح عمرهم بين خمسة عشر
وثلاثين ، تُنشأ نفوسهم على الفطرة ؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن
يتقادوا لأساتذهم انقياداً تاماً . أما الطبقة الثانية فرجال بين الثلاثين والأربعين ،
تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية ، ويتلقون معرفة بالأشياء بطريق الرمز . والطبقة
الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الإلهي معرفة
كاملة مطابقة لدرجتهم ؛ وهذه هي طبقة الأنبياء . حتى إذا نيف الرجل على
الخمسين ارتقى إلى الطبقة العليا ، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هي عليه ،
كالملائكة المقربين ، وفي هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشريعة والناموس^(١) .

(١) الرسائل ج ٤ ص ١١٩ - ١٢٠ طبعة مصر ١٣٤٨ هـ - ١٩٢٨ م .

وقد انتهى إلينا عن هذه المصيبة من الإخوان رسائل هي أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر ومرتببة بحسب الإخوان وتقدمهم في المعرفة . وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة (ربما كانت في الأصل خمسين)^(١) مختلفة في نوع موضوعاتها ومصادرها ، بحيث أن الذين اشتركوا في تأليفها أو جمعها لم ينجحوا في إبرازها منسجمة انسجاماً تاماً . وبالإجمال ففي دائرة المعارف هاته غنوسطيةٌ مأخوذةٌ من مختلف المذاهب ، وهي تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعى ، ولها من وراء هذا أغراض سياسية .

ويبدأ إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر في الرياضيات نظراً كملوماً بالتلاعب بالأعداد والحروف ؛ وبعد أن ينتقلوا إلى المنطق والطبيعيات ، راثنين كل شيء إلى النفس وما لها من قوى ، يعضون في بيانهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفي خفي مشرب بروح سحرية . وجملة القول في آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مُضْطَهَدَةٌ ، تطل النزاعات السياسية منه بين حين وآخر ، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور ؛ وتبين منه ما كان يحتاج في نفوسهم من أمل ، وما نادوا به من تسامح وصبر ، وهم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم ، أو خلاصاً وتطهيراً لها ؛ وهذه الفلسفة هي دينهم .

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت ، إذ أن ملاقات الموت في سبيل صلاح الإخوان هي عندهم الجهاد الصحيح ؛ وكانوا يُورَون الحج إلى مكة بأنه مثلٌ ضربه الله لطف الإنسان على هذه الأرض^(٢) ، فأوجبوا على

(١) - خمسة منها في خمسين نوعاً من الحكمة ، والحلادية والخمسون جامعة لأنواع الفلوات على طريق الاختصار والإيجاز .

(٢) - رسائل ج ٢ ص ١١٩ .

الإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسعم له جُهدُه ؛ فيجب على ذى المال أن يجعل للفقير - ظنا من ماله ، وعلى ذى العلم أن يُعلِّم أخاه الجاهل ، غير أن العلم - كما نراه في رسائل الإخوان - حبس على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا .

ويظهر أن إخوان الصفا في البصرة ، وفرع جماعتهم في بغداد ، كانوا يَحْيَوْنَ حياة هادئة ؛ وربما كانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبهة بنسبة أصحاب التعميد الهادئين إلى أتباع « ملك صهيون » الذين ناروا وأحدنوا حروبا ، ودعوا إلى إعادة التعميد^(١) .

(١) جرت عادة المسيحيين ، واليهود من قبلهم ، على تعمد من يدخل في دينهم ، أى غمره في الماء ، لتطهيره من دنس الوثنية ، وليسكون ذلك إشارة إلى غفران ذنوبه ، وشرطا في اعتباره من جملة المسيحيين . وفي أواخر القرن الثانى من ميلاد سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر تعمد الأطفال ، وتبقى كالكثا في الفرون التالية ، وكان البعض يؤخر التعميد حتى يقطع شوطاً من حياته ، ثم يعمد بعد ذلك لمحو ذنوبه . ولما جاء القديس أوغستين كان أثر التعميد في نظره محو الذنوب التى ارتكبها الإنسان قبله ، وكذلك محو الخطيئة الموروثة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام ، ولو مات الطفل من غير أن يعمد كانت الخطيئة التى ورثها عن أبيه الأولى كافية في منعه من دخول مملكة السماء ، لذلك يجب تعمد الطفل لمحو الخطيئة الأولى . ثم جاء مؤتمر ترنت فقوى نظرية الخطيئة الأولى بتقريره أن خطيئة آدم تنتقل بالوراثة إلى جميع أبنائه ، ولا يزيلها إلا التعميد ، ثم جاء عصر الإصلاح فلم ينكر كبار المصلحين مثل لوثر وزونجلي تعمد الأطفال ، وكان إصلاحهم في جلته رزينا غير عنف ؛ ولكن ظهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المعتدلين حزب متطرف اعتبروا لوثر وزونجلي أنصاف مصلحين ، هدموا البيت القديم ولم يبنوا مكانه . وقد يش هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة ، فأرادوا أن يبنوا من جديد على أساس التفسير الحرفى للنصوص القديمة ، ومن غير استعانة بالدولة ولا بغيرها من النظم الموجودة ، وبالجملة أرادوا « أن يصلحوا عمل المصلحين » وكان من آرائهم أنهم طعنوا في صحة تعمد الأطفال ، وقالوا إن التعميد لا يجوز إلا للكبار ، فطالبوا بإعادة التعميد ، ولذلك سموا أصحاب التعميد الجديد (Wiedertäufer أو بالانجليزية Anabaptists) وقد كرههم المصلحون المعتدلون وردوا عليهم لتطرفهم ؛ ولهم آراء في علانة الكنيسة بالدولة وفي الدين والسياسة ، فتنادوا بالساواة المطلقة وبشيوعية الممتلكات ، وقاموا بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد في ألمانيا . ولما رأس حركتهم الثورية بروكهولت Brockhold الذى =

وقد ذكر لنا المتأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتركوا في تأليف دائرة معارفهم : أما سليمان محمد بن معشر البسقي المعروف بالمقدسي ، وأبا الحسن علي بن هارون الزنجاني ، ومحمد بن أحمد النهرجوري ، والعرقي ، وزيد بن رفاعة^(١) ؛ وفي أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة العباسية قد اضطرت أن تنزل نزولا تاماً عن سلطتها السياسية لأسرة بني بويه الشيعة في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ؛ وربما كان هذا الأمر مناسباً لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة ، وبين ثمرات الفلسفة ، وتؤلف منها جميعاً مذهباً يناسب العامة .

٣ - نزعة المنطقي^(٢) :

ويعترف إخوان الصفا أنفسهم بما في مذهبهم من تلفيق ، أعنى الاقتباس

== عرف في التاريخ باسم John of Leiden ، أعلن أنه خليفة داود ، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة ، وألقب « ملك صهيون » وادعى ضرباً من الوحي ، وأباح تعدد الزوجات . ولهم آراء في المسيح ، فهم متهمون بإنكار التجسد ، ولهم آراء في واجبات المؤمن لزاء الدولة وفي تقرير حرمان المذنبين ومقاطعتهم ؛ وهؤلاء المتطرفون في حزب الإصلاح ، بما أحدثوا من حروب وثورات ، بالنسبة لكبار المصلحين المعتدلين يشبهون القرامطة بفتنهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا الهادئين . وأرجو أن يكون في هذا ما يوضح المغارنة التي أرادها المؤلف ، انظر مادتي Baptists و Anabaptists في دائرة المعارف البريطانية ، وفي دائرة معارف الدين والأخلاق .

(١) وفي كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجلفانة ص ١٧٢) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام (هو تنمة صوان الحكمة ، الذي طبع في لاهور ١٣٥١ هـ) للبيهي (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ١٥) تذكر الأسماء مختلفة عن هذا قليلاً ، ويقال في هذين الكتابين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هي للعقدي . ويؤخذ مما يحكيه القفطي عن الإخوان في تاريخ الحكماء أن زيد بن رفاعة صحب الإخوان وأخذ عنهم . (٢) جاء في القاموس المحيط : لفق الثوب يلفقه ضم شقة إلى أخرى ، غلطهما ؛ واللفق أحد لفق الملاة ، وتلافقوا أي تلاومت أمورهم . ورغمما عن المعنى الجاري لكلمة التلفيق فإنني قد استعملتها هنا ، مستنداً لما جاء في القاموس ، في معنى الأخذ من مختلف المذاهب ، وهو ما يعبر عنه بكلمة : Eklektizismus .

من مختلف المذاهب^(١) ؛ فهم يريدون أن يجمعوا حِكْمَةَ جميع الأمم والديانات ؛ وأنبيائهم : نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون ، وزرادشت وعيسى ، ومحمد وعلى ؛ وهم يُجَلِّون سقراط ، وعيسى وحوارييه ، كما يجلِّون أبناء علي ، ويمدونهم شهداء مطَّهرين ، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على القعل . وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة ، فهو دواء للنفس المريضة الضعيفة ؛ أما العقول القوية فغذاؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة^(٢) .

والجسم غايته الموت ؛ ومعنى الموت عندهم هو بقاء لروح الإنسان ، لتحيا الحياة الروحية الخالصة^(٣) ؛ وذلك في حق الأشخاص الذين نبههم النظر الفلسفي إبان حياتهم الأرضية من نوم الجهالة ، وأيقظهم من رقدة العفلة . وهم يؤكدون هذا تأكيداً مكرراً بأساطير وخرافات مأخوذة عن متأخري اليونان ، وعن اليهود والنصارى ، أو عن مذاهب الفرس والهنود .

وقد اعتبر الإخوان كلَّ شيء من الأشياء الزائلة الغائبة في هذا العالم رمزاً لشيء آخر في عالم آخر ، وحاولوا أن يقيموا على أنقاض الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية تحوى معارف الإنسانية وجهودها بقدر ما وصل إليه علمهم . والغرض الذي كانوا يرمون إليه من التفلسف هو أن تتشبهه النفس بالآله بحسب الطائفة الإنسانية .

(١) يقول إخوان الصفا : « وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدم الله تعالى ألا يبادوا علما من العلوم ، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يمتصبوا على مذهب من المذاهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها » (رسائل ج ٤ ص ١٠٥) .

(٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج ٤ ص ٤٦ . وانظر أخبار الحكماء للقفطى ص ٦٢ طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ .

(٣) رسائل ج ٣ ص ٥٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

وقد أخفى إخوان الصفا آراءهم الانتقادية في رسائلهم بعض الإخفاء ، وذلك لأسباب غنيّة عن البيان ؛ غير أن حملتهم على المجتمع وعلى الأديان الموروثة تتجلى من غير أدنى احتياط في رسالة الحيوان والإنسان ، وفيها ألبسوا آراءهم ثوباً رمزياً ، فقالوا على ألسنة الحيوان ما لو خرج من فم إنسان لآثار حوله الشكوك .

٤ - العلم :

ولما كان إخوان الصفا قد قبّسوا من كل المذاهب ، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة منهج جيّد في تقسيمها ، فمن العسير أن نبيّن لها صورةً شاملةً متّسقة الأجزاء . وأياً ما كان فلا نجدُ بدءاً من أن نعرض أهم ما في فلسفتهم من آراء ، وإن كانت أجزاء هذا العرض مفكّكة في بعض الأحيان ، وأن نبسطها في نسق^(١) .

يقسّم إخوان الصفا في رسائلهم ميدان النشاط العقلي إلى : المعلوم ، والصناعات ؛ والعلم هو صورة المعلوم في نفس العالم^(٢) ، أو هو ضرب من الوجود ، أسمى وألطف وأدنى إلى الوجود المعقول من الأشياء المادية المتحقّقة في الخارج ؛ أما الصناعةُ فهي إخراجُ الصانع الصورة التي في فكره ووضعها في الهيولى .

والعلم موجودٌ بالقوة في نفس المتعلّم ، وهو لا يصير علماً بالفعل إلا بتأثير المعلم وإرشاده ؛ وأنفسُ العلماء علامةٌ بالفعل^(٣) . ولكن من أين أتى العلمُ للمعلم

(١) ولا بد لمن يريد أن يفهم كل ما سيقال عن فلسفة إخوان الصفا من قراءة رسائلهم ، وقد حاولت ، بقدر استطاعتي ، أن أعين القارئ بإشارتي إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف ، من تلك الرسائل .

(٢) رسائل ج ١ ص ١٩٨ ، ٢١١ ، ٢١٧ .

(٣) نفس المصدر .

الأول؟ يذكر إخوان الصفا رأى الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن العالم يستخرج العلم برويئته وفكره؛ ويذكرون رأى المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذه عن الوحي^(١)؛ أما رأيهم هم فهو أن العلم طُرُقاً أو وسائل مختلفة؛ ولما كانت النفس في المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول، صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق^(٢). فبطريق الحواس تعرف النفوس ما هو أخس من جوهرها؛ وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف؛ ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي، أو إدراكها إدراكاً مباشراً.

ومعرفة النفس لذاتها أوثق أنواع المعرفة وأفضلها. وإذا حاول الإنسان أن يذهب في المعرفة إلى ما وراء ذلك ألقي نفسه مقيّداً من وجوه شتى؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتفلسف دفعةً واحدة بأن يبحث في مسائل من قبيل حدوث العالم أو قديمه^(٣)، بل يجب عليه أن يمتحن قواه فيما هو أسهل من ذلك. والنفس لا تستطيع الارتقاء في مدارج معرفة الله معرفةً بريئة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا والأعمال الصالحة.

٥ - الرياضيات :

و بعد أن يتلقى المتعلم علومَ اللسان والشعر والتاريخ، وهي علوم ليست من علوم الدين، و بعد أن يتلقى أيضاً علومَ الدين ومذاهب الكلام، يجب عليه أن

(١) رسائل ج ١ ص ٢٢٥ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(٣) لإخوان الصفا في قدم العالم رأى غاش : « فإن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمانٌ طويل فالقول صحيح ؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت العيني على ما هو عليه الآن فلا ؛ لأن العالم متغير ، ففيه السكون والفساد ، والأجسام الفلكية دائمة الحركة والنقل . رسائل ج ١ ص ٣٥٨ .

يشرع في دراسة الفلسفة مبتدئاً بعلوم الرياضيات . وهنا نجد إخوان الصفا يماثلون كل شيء على طريقة الهنود وأصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد ؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف الهجائية تلاعباً صبيانياً . وقد استفادوا فائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف الهجاء العربية ثمانية وعشرين حرفاً ، أى ٤×٧ (١) ؛ وبدل أن يبرروا في ذراستهم للأشياء على أساس الواقع المشاهد ، فإنهم أطلقوا تخيلهم العنان في جميع العلوم ، طبقاً لقياسات لغوية وعلاقات بين الأعداد .

وهم ، في علم الحساب ، لا يبحثون في العدد ، من حيث هو ؛ وإنما يبحثون في دلالاته وخصائصه ؛ وكذلك لا يحاولون أن يبرروا عن الأشياء تعبيراً رياضياً عددياً ، بل هم يعللون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد . وعلم العدد عندهم علم إلهي ، فهو أشرف من العلم بالمحسوسات ، لأن المحسوسات إنما كوّنت على مثال الأعداد والمبدأ المطلق لكل وجود مادي أو ذهني هو الواحد ؛ ولذلك فلم العدد قوام لكل فلسفة ، في أولها ووسطها وآخرها .

أما الهندسة ، بأشكالها المنظورة بالعين ، فهي مجرد وسيلة تسهل فهم الفلسفة على المبتدئين ؛ والحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح . ولكن الهندسة أيضاً منها هندسة حسية ، موضوعها الخطوط والسطوح ، ومنها هندسة عقلية (٢) ، موضوعها أبعاد الأشياء من طول وعرض وعمق . والغاية المقصودة من الحساب والهندسة هي إرشاد النفوس والتهدئى بها من المحسوسات إلى المعقولات .

والهندسة والحساب يؤدّيان بنا أولاً إلى النظر في الكواكب . وهنا ، في التنجيم ، نجد عند إخوان الصفا نظريات مُعْرِفَةٌ في الخيال ، وقد يناقض بعضها

(١) ج ١ ص ٩٤ - ٩٥ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

بعضاً ، وما يكون لنا أن ننتظر شيئاً غير هذا ؛ فهم يعتقدون في كل ما يقرّرون أن النجوم تنبئُ بالمستقبل ، بل يعتقدون أنها تُحدث ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً ، في كل ما يقع تحت فلك القمر . وسعادات الكائنات ومناحيها يأتیان كلاهما ، في نظرهم ، من النجوم ؛ فالمشتري والزهرة والشمس تجرى بالسعد ، وزحل والمريح والقمر تجرى بالنحس ، وأما عطارد فمُتَمَرِّجٌ ، فيه السعادة والنحوسة معاً^(١) ، وهو الذي يهب الإنسان العلم والمعرفة خيرها وشرها .

ولكل كوكب من الكواكب ناحية خاصة يؤثر فيها ، والإنسان إن لم تُعاجله المنية ، يمرض لتأثير الأجرام السماوية كلها ، واحداً واحداً ؛ فالقمر يساعدُ الجسد على النمو والزيادة ، وعطارد يُنمّي العقل ؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة ؛ والشمس تهبه نعمة البنين والمال والرياسة والرفعة ، والمريح يبطئه الشجاعة والأنفة والعزة ؛ و بعد ذلك يتأهب بإرشاد المشتري للرحيل إلى حياته الآخرة ، وذلك بالعبادة ؛ ثم يصل إلى السكون والراحة تحت تأثير زحل . ولكن أكثر الناس لا تطول أعمارهم ، أو هم لا يكونون في حالة تهيب لهم استكمال الفضائل الطبيعية في غير اضطراب . ولذلك فإن الله يلطف بهم ويبعث إليهم الأنبياء ؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا في الزمن القصير أن يستكملوا فضائل نفوسهم ، وإن كانوا قصيري الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة^(٢)

٦ - المنطق :

والمنطق ، عند إخوان الصفا ، وثيقُ النسب مع الرياضيات ، فكما أن

(١) رسائل ج ١ ص ٨٢ ، ج ٢ ص ٣٥٣ ، ج ٣ ص ٣٧٩ ، ج ٤ ص ٢٦٠ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٨٧ .

الرياضيات تساعدنا على التهدي من المحسوسات إلى المعقولات ، فالمنطق في مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي ؛ ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الأجسام ، و علم الإلهيات يبحث في الصور المفارقة^(١) ، أما المنطق فهو يبحث في المعاني العقلية لهذه ، كما يبحث عن تصور النفس لتلك . على أن المنطق دون الرياضيات في شأنه وفي موضوعه ؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين المحسوس والمعقول ، بل هو جوهر الوجود كله . على حين أن المنطق يظل مقصوراً قسراً تماماً على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمعقول . والأشياء نموذجها الأعداد ، أما الصور والمعاني فنموذجها الأشياء المحسوسة .

ومنطق إخوان الصفا يبنى على مقدمة فرفوريوس وعلى المقولات . فيكتاب العبارة ، وأناولوطيقا لأرسطو . وليس فيه إلا قليل من الابتكار ، أو هو خلو من الابتكار جملة .

ولإكمال التقابل أضف إخوان الصفا إلى الألفاظ الخمسة التي عند فرفوريوس لفظاً سادساً ، هو « الشخص » ؛ ومن هذه الألفاظ الستة عندهم ثلاثة تدل على الأعيان ، وهي : الجنس والنوع والشخص ؛ وثلاثة تدل على المعاني وهي : الفصل والخاصة والعرض^(٢) .

والمقولات العشر أسماء أجناس ، أولها الجوهر ، والتسمية الأخرى أعراض له^(٣) . ثم يكمل الإخوان نظام المفهومات والمعاني الكلية عندهم باستعمال التقسيم إلى أنواع .

(١) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣ .

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم مناهجٌ منطقيّة أخرى ، وهي التحليلُ والحدُّ والبرهانُ ؛ أما التحليل فهو منهجُ المبتدئين ، لأنه يعين على معرفة الأمور الجزئية ؛ وأما الحدُّ والبرهان فهما أدقُّ وأطف وكاشفان للأشياء المعقولة : فيالحدُّ تُعرف حقيقةُ الأنواع ، وبالبرهان تُعرف حقيقة الأجناس^(١) .

والحواس تُعرفنا الوجود المادى للأشياء المحسوسة ، أما حقيقة الأشياء المادية وماهيتها فنصل إليها بالروية والتفكير . والمعرفة التي نصل إليها من طريق الحواس قليلة ، ونسبتها لما ينتج عنها من المقولات كنسبة حروف الهجاء لما يتركب عنها من الأسماء^(٢) ، والأحكام التي يستخرجها العقل الإنساني من هذه المبادئ العقلية هي أسمى أنواع المعرفة ، وهي معرفة استنباطية يوصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها ، وتنفرد عن المعرفة التي تُستمدُّ من الفطرة أو من الوحي الإلهي .

٧ - الله والعالم :

والعالم كله صادر عن الله ، الموجود الأعظم ، المرزّه عن الشخصات وعن الأضداد ، حتى عن التضادّ بين الجسماني والروحي ، وذلك بطريق الصدور . وإذا عبر إخوان الصفا أحياناً بالخلق فذلك مسaire لأسلوب أهل الكلام في تعبيرهم ، ومراتب الصدور هي^(٣) : (١) العقل الفعّال (νοῦς) (٢) العقل المُنفعل أو النفس الكلّيّة (٣) الهيولى الأولى ، (٤) الطبيعة الفاعلة ، وهي قوة من قوى النفس الكلّيّة ، (٥) الجسمُ المطلق المسمى الهيولى الثانية ، (٦) عالم الأفلاك ، (٧) عناصرُ العالم السفلي ، (٨) المعادنُ والنباتُ والحيوانُ المسكوّنة من هذه

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٦ ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٤٩ .

(٣) رسائل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩ .

العناصر . وهذه ماهيات ثمان ، وهي واللهُ ، الذات المطلقة التي هي في كل شيء ومع كل شيء ، تكمل مجموعة الماهيات الأولى ، التي توازي الأعداد التسعة .

والعقلُ والنفسُ والهوىُ الأولى والطبيعة جواهرٌ بسيطة ، أما عند الجسم فيبتدئُ عالمُ المركبات . وكل شيء في هذا العالم إما أن يكون هوى أو صورة ، جوهرًا أو عرضاً ، والجواهر الأولى هي الهوى والصورة ، والأعراض الأولى هي للكان والحركة والزمان ، ويمكن أن نضيف إليها . إذا سايرنا مذهب إخوان الصفا ، الصوت والضوء .

والهوى واحدة ، وإنما تختلف باختلاف ما يحلّ فيها من الصور^(١) ، ويسمى الجوهرُ أيضاً الصورة المادية المقومة ، والعرضُ يسمى الصورة العقلية المتَّمة^(٢) . ولا نجد عند إخوان الصفا كلاماً واضحاً في هذه المسائل ، وعلى كل حال فالجوهرية تلتصقُ في السكلى دون الجزئى ، والصورة مقدمة على الهوى ، وكأما الصورة الجوهرية طيفٌ يتفرّج من كل اشتغال بالمادة ، فهي تسمى ، كما نشاء ، متنقلة خلال عالم المادة الأدنى ؛ وليس هناك ما يدل على وجود أية علاقة في الجوهر بين الهوى والصورة ، فهما منفصلتان ، لا في الذهن فقط بل في الخارج أيضاً .

ويستطيع القارئُ أن يكوّن لنفسه مما تقدم فسكرةً عن تاريخ الطبيعة ، كما رآه إخوان الصفا ، وقد مثّلهم بعض الباحثين بأنهم داروينيو القرن العاشر الميلادى^(٣) ، ولا شيء أبعد عن الصواب من هذا الرأى . نعم ، كانوا يذهبون

(١) رسائل ج ٢ ص ٤ ، ٦ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٤٦ ، ج ١ ص ٣١٩ .

(٣) لعلة يشير إلى العلامة ديقيسى ، فله بحث في هذا للوضع عنوانه : "الدروينية

في القرن العاشر والتاسع عشر : Fr. Dieterici : Darwinismus im X und XIX Jahrhundert, 1878.

إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة تصاعديّة متصلة الحلقات ، غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تنبئ على التركيب الجسمي لكل عالم ، بل هي تتمين بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجواهر . والصورة تسرى سرّياً خفياً من أدنى الموجودات إلى أعلاها ، ومن أعلاها إلى أدناها ، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوانين داخلية للشوّه ، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتئم مع الظروف الخارجيّة ، بل هي تسرى طبقاً لتأثيرات الكواكب ، وسرياتها ، في الإنسان على الخصوص ، يتوقف على سلوكه العملي والنظري . أما وضع تاريخ لتطور بالمعنى الحديث لهذه الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفا ، فهم يصرّحون في غير لبسٍ أن الفرس والفيّل أشبه بالإنسان من القرد ، وإن كان جسم القرد أقرب شهماً بالإنسان من جسم الفرس أو الفيّل . والحق أن الجسد في مذهب إخوان الصفا قليل الشأن جداً ، وموتُ الجسد عندهم وِلادةٌ للروح ، والروح وحدّها هي الماهية الفعّالة ، وهي تخلّق الجسد لنفسها .

٨ - النفس الإنسانيّة :

نرى مما تقدم أن آراء إخوان الصفا في الطبيعة تتكاد تتحول تماماً إلى مباحث نفسية ؛ ولنجعل كلامنا مقصوراً على النفس الإنسانيّة .

هي تقع في الرتبة الوسطى بين الموجودات ؛ وكما أن العالم إنسانٌ كبير فالإنسان عالمٌ صغير .

والنفس الإنسانيّة فيضٌ صادرٌ عن النفس الكليّة ، أو نفس العالم ؛ ونفوس أفراد الإنسان تؤلّف جوهرها يمكن أن نسميه الإنسان المطلق أو نفس الإنسانيّة . ونفس الإنسان غائصةٌ في بحر الهوى ، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدريج

والنفس قوى كثيرة تعينها على بلوغ هذه الغاية ، وأفضلها القوى النظرية
المفكّرة ، لأنها تؤدى إلى المعرفة ، والمعرفة لباب حياة النفس .

ونفس الطفل في أول أمرها كصحيفة بيضاء ، لم يُنقش عليها شيء ؛ وكل
ما تحمله إليها الحواس الخمس تنفوله القوة المتخيّلة وتجمعه ، ويجرى هذه القوة
مقدّم الدماغ ؛ ثم تدفعه إلى القوة المفكّرة — ومسكنها وسط الدماغ — فتميّز
بعضه من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ؛ ثم تؤديه إلى الحافظة ، التي مجراها
مؤخّر الدماغ ، والقوة الناطقة تعبّر عما في النفس بالألفاظ للسامعين ، أو تُقيّد
بصناعة الكتابة ، فيكون للنفس خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة^(١)

والقوة السامعة مقدّمة على القوة الباصرة ، في الحواس الظاهرة ، لأن
الباصرة مقيّدة باللمحة التي تُبصر فيها ، ويشغلها ما تحسه بالمثل في تلك
اللحظة ؛ أما السامعة فهي ترى ما أحسّته في الماضي ، وتسمع نغمت الأفلاك
المتألفة ؛ والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان ، وفعلهما لا يدخل فيه
عنصر الزمان .

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان في الحواس الظاهرة ، نجد خصائص
العقل الإنسانى تتجلى في الحكم على الأشياء والتمييز بينها ، وفي استعمال اللغة وفي
التصرف في أنواع الأعمال .

والعقل يحكم على الأفعال ، وينعتها بالخير والشر ، وتوجه الإرادة بما يتفق
مع هذا الحكم . ويجب أن نبرز شأن اللغة من حيث قيمتها في مبدان المعارف
عند الناس . والفكرة التي لا نستطيع الإفصاح عنها بعبارة ما بلغة ما ، لا يمكن أن

(١) رسائل ج ٢ ص ٣٤٧ ، ٣٤٩ — ٣٥٠ .

تكون موضوعاً للفكر؛ واللفظ بمثابة الجسد من المعنى، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته^(١).

ولكن يصب التوفيق بين هذا الرأي في العلاقة بين اللفظ والمعنى وبين آراء أخرى لإخوان الصفا.

٩ - فلسفة الدين :

وتعاليم إخوان الصفا، في صورتها الأخيرة، هي فلسفة للدين، غايتها التوفيق بين العلم والحياة، بين الفلسفة والدين، والناس في هذا يختلفون اختلافاً بيناً؛ فعامة الناس لا يستطيعون أن يخلصوا عبادتهم لله من علائق الحس؛ وكما أن النبات والحيوان دون نفوس العامة، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء، وهؤلاء في مصاف الملائكة المقربين. وإذ بلغت النفس مقامها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروث وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية. ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى السكال^(٢)؛ وقد قالوا: إن نبينا محمداً [عليه الصلاة والسلام] أرسل إلى قوم بدو أميين، يسكنون الصحراء، ولا يدركون ما في هذه الحياة الدنيا من جمال، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة. وعبارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تناسب مع فهم أولئك القوم، وينبغي لمن هم أرق منهم في المعارف أن يؤثروا تأويلاً ينفى عنها الصفة الحسية.

(١) رسائل ج ١ ص ٣١٨.

(٢) لم أجد في رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا، وهو من أغرب ما يُقال في الحكم على الإخوان، ومن أملاء الهوى عند المستشرقين، وعلى أي أساس يمكن أن ينهض، أمام عاقل متفكر، مثل هذا الرأي؟ وأغلب الظن أن كلام المؤايف فيما يلي تلخيص بألفاظ من عند من فكره هي أبسر من هذا بكثير.

وعند إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب ، حتى ولا في الديانات الأخرى للأمم^(١) ؛ وكانوا يرون أن تمّ ديننا عقليا فوق الأديان جميعا ، وهم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطا عقليا ميثافيزيقيا . وقد أدخلوا بين الله وبين العقل الفعال ، الذي هو أول مخلوقاته ، الناموس الإلهي الذي يشمل كل شيء ، كبداً ثالث ؛ وهو وضع محكم لإله رحيم ، لا يريد بأحد شرّاً .

ويصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يغضب ويعذب بالنار ونحو ذلك ، أمورٌ لا يقبلها العقل ، ويقولون إن هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها^(٢) ؛ ويرون أن النفس الجاهلة الآتمة تاتى جهنمها في هذه الدنيا وفي نفس الجسم الذي تعيش فيه ، والبعث هو مفارقة النفس للجسد . أما القيامة الكبرى ، في اليوم الآخر ، فهي مفارقة النفس السكّانية للعالم^(٣) ، ورجوعها إلى الله ، وهذا الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعا .

١٠ - مذهبهم في الأوهام :

ومذهب إخوان الصفا في الأخلاق ينزع إلى الروحانية والزهد ، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب .

والإنسان يكون خيراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية ، والعمل المحمود هو الذي تفعله النفس حرةً مختارة ؛ والأعمال الفاضلة هي التي تصدر عن الروية

(١) لعل المؤلف يقصد الديانات المنزلة التي اتصل ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وهي تقابل الأديان العقلية .

(٢) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة في الرسالة الثانية والأربعين ، انظر بنوع

خامس ج ٤ ص ٦١ .

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٢

العقلية ، والعمل الخليق بالأجر هو الذى يكون مطابقاً لأحكام الناموس الإلهى ؛ أما الأجر فهو عبارة عن العروج إلى ملكوت السموات .

ولكن لا بد فى هذا من أن تشاق النفس إلى العالم الأهلئ ؛ ولذلك فالهبة أسمى الفضائل ، وهى الهبة التى غايتها الفناء فى الله ، المحبوب الأول . وتظهر هذه الهبة فى هذه الحياة الدنيا على صورة التسامح الكريم المشبع بروح التقوى والرضا عن جميع الخلق ؛ هذا الحب يُشَلِّج الصدر ، ويطلق القلب من عقاله ، ويبعث فى النفس الرضا فى هذه الدنيا ؛ وهو فى الحياة الآخرة عروج بالنفس إلى النور الأزلى .

لا نعبج ، بعد هذا ، أن الإخوان كانوا يبخسون قدر الجسد بخساً عظيماً ، ويقولون إن الإنسان ، على الحقيقة ، هو النفس . ويجب أن تكون أسمى غاياتنا أن نعيش مع سقراط واقفين أنفسنا على العقل ، ومع المسيح [عليه السلام] محتبسين إياها على قانون الهبة ، ولكن يجب أن نغنى بالجسد ونُصَلِّح من شأنه ، لتجد النفس الوقت الكافى الذى تبلغ فيه كمال رقيتها . وبهذه الروح يضع الإخوان للكمال مثلاً إنسانياً أعلى يستعبرون بميزاته من خصائص الأمم المختلفة ؛ فالمثل الأعلى للرجل الكامل الخلق هو : أن يكون فارسى النسب ، عربى الدين ، عراقى الآداب ، عبرانى الخبر ، مسيحى المنهج ، شامى النسك ، يونانى العلم ، هندى البصيرة ، صوفى السيرة ، ملائكى الأخلاق ، ربانى الرأى ، إلهى المعارف^(١) .

١١ - تأثير رسائل انصوايه الصفا :

حاول إخوان الصفا ، على هذا النحو ، أن يوفِّقوا بين الدين والعالم ، ولكن

(١) انظر الرسالة الثانية والعشرين ، وخصوصاً آخرها ، ج ٣ ص ٣١٦ .

هذا لم يُرضِ أهلَ الدين ولا أهلَ العلم ؛ ذلك أن المتكلمين نظروا إلى طريقة إخوان الصفا في تأويلهم للقرآن على غير ظاهره تأويلاً يخرجهم عن المراد منه نظراً ازدراء — كما أن رجال الدين المسيحيين يندّدون اليوم بتفسير الكونت نواستوى للعهد الجديد ؛ ثم إن المتشدّدين في التمسك بمذهب أرسطو نظروا لنزعة إخوان الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وفيثاغورس كما ينظر أحدُ أساتذة الفلاسفة الحديثة إلى مذهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها .

غير أن رسائل إخوان الصفا ، أو آراءهم ، أثرت تأثيراً كبيراً في معظم المثقّمين ؛ وأفصح دليل على هذا أننا نجد لرسائلهم ، على طولها ، مخطوطات كثيرة ، معظمها حديث العهد ؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا في جملتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي ، كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز أو غيرهم . وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق ، وذلك عن طريق إخوان الصفا ، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسطاطاليسية لا تثمر إلا في جو مُضطّنع هيأه لها الأسراء . والإمام الغزالي يرمي بفلسفة إخوان الصفا جانباً ، ويعدّها فلسفةً عامةً من الناس ؛ غير أنه لا يمدح بأساً في أن يقتبس منها ما فيها من خير^(١) ؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به .

وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات ، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير في الشرق الإسلامي . وعبئاً حاول البعض أن يقضى عليها ، بأن أحرقها في بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م^(٢) .

(١) ارجع إلى كتاب المنقذ من الضلال ص ١٣ — ١٤ و ص ١٩ ، طبعة مصر عام ١٣٠٩ هـ . ويقول الغزالي عن فلسفة إخوان الصفا إنها خليط من حق وباطل وإنها بالإجمال فلسفة ركيكة ، وإنها على التحقيق « حشو الفلسفة » .

(٢) انظر آخر الفصل الخامس وابن سينا .

٤ - الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو

متأثرأ بالأفلاطونية الجديدة في المشرق

١ - الكندي^(١)

١ - حياة الكندي :

يتصل الكندي ، من وجوه كثيرة ، بمتكلمي المعتزلة^(٢) وبأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغوري الجديد ، حتى لقد كنا نستطيع أن نتكلم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة ، قبل كلامنا عن الرازي ، (انظر ب ٣ ف ١ ق ٥) .

غير أن الروايات المأثورة مجمعة على أن الكندي أول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام ؛ وسيتبين مما يلي مقدار ما في هذا القول من حق ، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا

(١) انظر مقالتي : « عن الكندي ومدرسته » .

“Zu Kindi und seiner Schule”, in Stein's Archiv für Geschichte der Philosophie XIII, S. 153 ff. ، وقد أخذت منها الكثير هنا دون تغيير كبير . (المؤلف)

انظر ما جاء عن الكندي في دائرة المعارف الإسلامية ، ومختاراً عن الكندي للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ، ومختاراً آخر قدمه الأستاذ محمد متولى لدرجة الماجستير .

(٢) راجع التصدير للجزء الأول من رسالتي ص ٢٨ وما بعدها .

الفيلسوف التي لم نجد من يُعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة^(١) .
 كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندي^(٢) (من قبيلة كندة) عربيّ المنتسب ؛
 فلقب لذلك « فيلسوف العرب »^(٣) ، تمييزاً له عن أقراءه من المتوفّرين على
 دراسة الحكمة العقلية من غير العرب .

والكندي ردّ نسب نفسه إلى ملوك كندة القدماء . ونحن لا نتعرض هنا
 لتحديد هذه الدعوى^(٤) ، وأياً ما كان فقبيلة كندة التي كان أصلها من جنوب
 جزيرة العرب ، كانت أبعد قدماً في الحضارة من غيرها من القبائل . وتزح
 كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق ، واستوطنوها منذ أزمان بعيدة . وقد ولد
 فيلسوفنا في أوائل القرن التاسع الميلادي (أواخر القرن الثاني من الهجرة) على
 الأرجح ، في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها .

ويظهر أن الكندي حصل بعض علومه في البصرة ، ثم في بغداد ، أي في
 حواضر الثقافة في عصره ؛ ومن هنا صار الكندي يحمل لثقافة الفرس وحكمة

(١) ليرجع الفارسي فيما يتعلق بالكندي إلى نشرتنا لرسائله الفلسفية وتصديرنا الرواق
 عن فلسفته في الجزء الأول من رسائله . ولم تكن مآرفنا قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة .
 ونظراً لأنني قد نشرنا الشطر الأكبر من هذه الرسائل في ذلك غني عن التطويل في التعاليق
 على هذا الفصل .

(٢) انفق صاعد (ص ٥٩) ، وابن النديم (ص ٢٥٥ طبعة ليبترج ١٨٧١) ،
 وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٦) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح
 ابن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشهب بن قيس الكندي .

(٣) ارجع مثلاً إلى ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ ، والقنطري : لاخبار العلماء بأخبار
 الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، وابن النديم ص ٢٥٥ .

(٤) انظر نسب الكندي كاملاً حتى ينتهي إلى قحطان . عند ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦
 طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م) .

اليونان شأنًا أكبر مما يحصل لدين العرب وفضائلهم^(١)؛ بل إنه كان يرى متابعة لغیره دون شك، أن قحطان، الجدد الأعلى لعرب الجنوب، أخ ليونان الذي انحدر من سلالة الإغريق^(٢). وكان يمكن القول بهذا الرأي في قصور بنى العباس ببغداد، حيث لم يكن أحدٌ يَحْفَلُ بِمِذْبَئِهِ، وحيث كان الجميع ينظرون إلى قدماء اليونان بعين الإعجاب.

ولا نعلم كم لبث الكندي في قصر الخلافة، ولا تعرف منصبه فيه، ويُذكر أنه كان يترجم كتب اليونان إلى العربية^(٣)، وأنه كان يهذب ما يترجمه غيره، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والمسمى: «أرتولوجيا أرسطوطاليس»^(٤)؛ وتروى لنا أيضاً أسماء كثير من المساعدين والتلاميذ الذين يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف الكندي. وربما كان فيلسوفنا يقوم في قصر الخلافة بعمل المنجم أو الطبيب، وقد يكون أيضاً عمل بديوان الخراج؛ غير أنه أفضى في أواخر أيامه عن قصر الخلافة، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع إلى مذهب أهل السنة، أيام الخليفة المتوكل (٢٣٢ — ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ —

(١) هذا ما تناقضه آراء الكندي معارضة تامة — وإبراج القارى رسائله فهى رغم أنها فلسفية نفيس بالإيمان وبتظيم النبوة الحمديّة وعلوم القرآن .

(٢) ينسب السعدي (مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٣ — ٢٤٤) هذا الرأي إلى ذوى العناية بأخبار المتقدمين، ويقول إن الكندي كان يذهب إليه، ويذكر عليه رداً شعرياً طريفاً لأبي العباس عبد الله بن محمد السائى .

(٣) يقول ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧: «وقال أبو معشر في كتاب المذكرات لشاذان: حُذِّقَ الفراجة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحق، وبمقرب بن إسحق الكندي، وثابت بن قرّة الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري». وأغلب الظن أن الكندي لم يكن «تافلاً»، أعنى مترجماً بالمعنى الذى نفهمه الآن .

(٤) لا يوجد دليل كاف على أنه أصلح ترجمة هذا الكتاب، ولو كان فعل — مع العلم أن هذا الكتاب كان ينسب لأرسطو — لذكره بين كتبه؛ لكن الكندي لم يذكر هذا الكتاب في رسالته في إحصاء كتب أرسطو، وقد نشرناها في آخر الجزء الأول من رسالته .

(٨٦١ م) ، وحرّم من كتبه زماناً طويلاً^(١) ؛ أما عن خصاله فالمتقدمون يذكرون في كتبهم أنه كان بخيلاً^(٢) ، وبذكرون مثل هذا في حق كثيرين غيره من المتأدّبين الظرفاء ، ومن أهل الشنف بالكتب .

ونحن نجمل السنّة التي مات فيها الكندي جهلنا للسنّة التي وُلد فيها ؛ ويظهر أنه مات بعد أن فقد حظوته في قصر الخلافة ، أو على الأقلّ بعد أن نزلت درجته هناك . ومن محب أن المسعودي (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٤) ، مع عظيم إجلاله للكندي ، لم يذكر شيئاً قط في هذا الصدد ؛ والراجح الذي يُستفاد من إحدى رسائل الكندي في علم أحكام النجوم أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية . وفي هذا التاريخ كان دور صغير من الأدوار الفلكية على وشك الانتهاء ، وكان القرامطة يستغلون هذا الأمر لإسقاط الدولة العباسية ؛ وكان من ولاء الكندي للدولة في هذا الظرف أنه أكّد لها بقاء يدوم نحواً من أربعمئة وخمسين عاماً أخرى ؛ مع أنها كانت مهتدة بقران في الكواكب . وربما يكون في هذا ما يرضى عنه من كان يراه من الخلفاء العباسيين ؛ فقد صدّقت الأيامُ نبوءته ، فلم تقصّر إلا بما لا يتجاوز نصف القرن^(٣) .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) بصفة ابن النديم بالبخل ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٩) أن من وصايا الكندي لولده : « والدينار محموم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجه فر ، والناس سخرة غد شيئهم واحفظ شيئك » . ويذكر هذا البخل كثير من المؤرخين والأدباء كالجاحظ في كتاب البخل .

(٣) ظلت الخلافة العباسية قائمة في بغداد إلى وفاء المستنصر عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) ، أي أنها ظلت نحو أربعمئة سنة بعد عام ٢٥٥ هـ (٨٧٠ م) ، ويذهب الأستاذ ماسينيون في كتابه : *Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929* إلى أن الكندي توفى عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م) . وجعل الأستاذ نلبيون في كتاب تاريخ الفلك عند العرب (ص ١١٧ طبعة روما سنة ١٩١١) موت =

٢ - موقفه من علم الكندي :

كان الكندي رجلاً واسع الاطلاع على جميع العلوم^(١) ، وقد تمثل كل ما كان في عصره من علم ؛ ولكن رغم توصله إلى ملاحظات وآراء خاصة به في الجغرافيا وتاريخ المدن والطب وإذاعته لها ، فإنه لم يكن عبقرياً مبتكراً بوجه من الوجوه^(٢) .

وآراؤه في المسائل الكلامية فيها نزعة المعتزلة^(٣) ؛ فقد كتب في الاستطاعة وزمان وجودها ، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛ وكان يؤكد القول بالعدل والتوحيد . وقد عارض الكندي نظرية كانت تُنسب في ذلك الزمان

= الكندي عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م) ؛ ولكن يفهم من رسالة الكندي في ملك العرب أنه شهد الفترة التي قتل فيها للتمين باق سنة ٢٥٢ هـ — انظر مجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ص ١٤٧ — ١٤٨ .

(١) انظر القفطي ص ٢٤٠ .

(٢) هذا حكم لا أساس له ، بل الكندي فيلسوف مبتكر بالمعنى الذي يعتبر به غيره مبتكراً ، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شاهدة بذلك .

(٣) يذكر ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة للكندي كتاباً في أت أعمال الباري كلها عدل لا جور فيها ، ويذكر أن له كتاباً في التوحيد ؛ والعدل والتوحيد أكبر أصليين من أصول المعتزلة ؛ ثم إن الكندي يشارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على التثوية والمنازية والمحدثين ؛ وتذكر له كتب في هذه المسائل ، كما تذكر له كتب في الرد على بعض المتكلمين ، وفي الاستطاعة وزمان كونها وغير ذلك من مسائل علم الكلام ؛ وقد كان متصلاً بمختلفة العباسيين الذين ناصروا المعتزلة ، وأصابه شيء بسبب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل ؛ وهو رياضي وطبيب ، ويقول الشهرزوري في نزعة الأرواح وروضة الأفرح (مخطوط بمكتبة الجامعة ص ٢٨٣) إن الكندي كان مهندساً وإنه قد جمع في تصانيفه من الشرع والمقوليات . وهو ، وإن كان يسمى فيلسوف العرب ، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الخاصة ، كما تراها عند الفارابي . انظر : Ibranim Madkour : La place d'al Farabi : dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, p. 5, 8-9.

لهنود أو البراهمة ، أساسها أن العقل وحده يكفي مصدراً للمعارف ، وأخذ يدافع عن النبوة^(١) ؛ ولكنه كان يحاول أيضا التوفيقَ بينها وبين العقل ؛ وقد حدا به الإلزامُ بالمذاهب في مختلف الملل إلى أن يقارن بعضها ببعض ، فوجدوها مُجمِعةً بأشرفها على الاعتقاد بأن العالمَ صادرٌ عن علة أولى واحدة أزلية ، لا يستطيع علمنا أن يعرفها بأكثر من هذا^(٢) ؛ ولكن من الواجب على كل ذي نظر ناقب أن يُقرَّ بالوهية هذه العلة الأولى ، والله قد أرشدنا إلى هذه السبيل ، وأرسل رسوله شهداء على الناس ، وأمرهم أن يبشروا من أطاعهم بالنعيم المقيم ، وأن ينذروا من عصاهم بالعذاب الدائم .

٣ - الرياضيات :

وتنحصر فلسفة الكندي الحقيقية ، كما تنحصر فلسفة معاصريه ، في الرياضيات والفلسفة الطبيعية^(٣) التي تترجج فيها الأفلاطونية الجديدة بالنيتاغورية الجديدة ؛ وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات^(٤) . وكثيراً ما نجده في تأليفه يرسل لخطابه العنان ، فيتلاعب بالحروف والأعداد^(٥) .

(١) للكندي رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢)
ويذكر له الفعظي كتاباً في إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق (٢٤١) ، وتجد رأي الكندي في علم الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه ، في رسالته في كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ، ص ٣٦٠ - ٣٦٣ ، ٣٧٢ - ٣٧٦ من الجزء الأول من رسالته .

(٢) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٢) للكندي رسالة في انتراق الملل في التوحيد ، وأنهم يجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه .

(٣) لكن أطول رسالته التي بين أيدينا هي الفلسفة الأولى ، وله رسائل في كل فروع الفلسفة وكل فروع المعرفة .

(٤) له رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضة (ابن أبي أصيبعة والفعظي) .

(٥) ربما يقصد المؤلف رسالة الكندي في ملك العرب وكتبه التي نشرت في أوروبا منذ زمان طويل .

وقد طَبَّقَ الرياضيات في أبحاثه الطبيَّة ، في نظريته المتملقة بالأدوية المرَّبة ؛
والواقع أنه بنى فعلاً هذه الأدوية ، كما بنى فعل الموسيقى ، على نسبة المتواليات
الهندسية المتضاعفة . والأسرُّ في الأدوية أسرُّ تناسب في الكيفيات المحسوسة
وهي : الحار والبارد والرطب واليابس ؛ فإذا أُريدَ أن يكون الدواء حاراً في درجة
١° فلا بد أن يكون له من الحرارة ضعف حرارة المزيج المعتدل ، وإذا أُريدَ أن
يكون الدواء حاراً في درجة ٢° فلا بد له من الحرارة أربعة أمثال حرارة المزيج
المعتدل ، وهم جراً^(١) . ويظهر أن الكندي عوَّل على الحواس ، ولا سيما حاسة
الذوق ، في الحكم على هذا الأمر ، حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من
فكرة التناسب بين الإحساسات وموضوعها . ولكن هذا الرأي ، إن كان
طريقاً مبتكراً على الإطلاق ، فهو لا يعدو أن يكون من جانبه سوى نلاعب
بالخيال الرياضي .

على أن كاردان (Cardan)^(٢) ، أحد فلاسفة عصر النهضة ، اعتبر
الكندي ، لقوله بهذه النظرية ، واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنفذ
المفكرين عقولاً .

(١) تعرض ابن رشد في كتابه « السكليات » عند كلامه عن قوانين تركيب الأدوية
لرأى الكندي هذا وتقدمه تقدماً شديداً . وهو يعيب الكندي بأنه في كتابه في طبيعة الأدوية
جاء بشناعات وهذيانات أدت إلى تخبط في علم الأدوية . وليس من السهل معرفة اسم كتاب
الكندي ؛ فقد يؤخذ من كلام ابن رشد أنه في طبيعة الأدوية أو أنه في طبيعة الدواء المركب .
راجع كتاب « السكليات » لابن رشد ، طبعة المغرب ، ١٩٣٩ ص ١٦١ فأبدها ،
خصوصاً ص ١٦٨ لتجد موضع رأى الكندي في المشكلة وتقدم ابن رشد له .

(٢) Cardanus : De Subtilitate, iib. XVI, (٢) — راجع تصديراً للجزء الأول

من رسائل الكندي لتجد كلام كاردان وترجمته .

٤ - الله ، العالم ، النفس :

كان الكندي ، كما تقدم القول ، يذهب إلى أن العالم مخلوق لله ، وفعلُ الله في العالم إنما هو بوسائط كثيرة . فالأعلى يُؤثّر فيما دونه . أما المعلوم فلا يؤثر في عاتق التي هي أرق منه في مرتبة الوجود ؛ وكل ما يقع في الكون يرتبط ببعضه ببعض ارتباط علة بمعلول^(١) ، بحيث نستطيع من معرفة اللطل ، كالأجرام السماوية ، أن نعرف المعلوم ، كالحوادث المسئلة ؛ ثم إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الأخرى في العالم^(٢) .

وكل التَّحَقُّقُ إنما هو من شأن العقل ، وإلى العقل سرُّ كل فعل . والمادة إنما تتصور بالصورة التي يشاء العقل إفاضتها عليها .

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي ؛ وعنها صدر عالمُ الأفلاك . والنفس الإنسانية فيضٌ من هذه النفس ؛ وهي من حيث طبيعتها ، أعنى من حيث ما يصدر عنها من أفعال ، مقيدةٌ بمزاج جسدها ، أمّا باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه ؛ وهي بمنجاة من تأثير الكواكب ، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية^(٣) .

(١) نجد بعض هذه الآراء في رسائل الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالجماز . لكن الفعل الحق ، وهو الإيجاد عن عدم ، لله وحده . وكل شيء حادث بفعل الله .

(٢) يؤخذ شيء من هذه الآراء من أسماء كتب الكندي ، ولعل بعضها استنباط المؤلف أو مأخوذ من مراجع لانيية .

(٣) في المكتبة النيومرية (رقم ٥٥) بدار الكتب المصرية رسالة للكندي في النفس ، وهي ضمن مجموعة (من ص ٦٣ - ٧٦) ، وقد ذكر فيها الكندي آراءه =

ويذهب الكندي إلى أن نفس الإنسان جوهرٌ بسيطٌ غيرُ فان ، هبط من عالم العقل إلى عالم الحس ؛ ولكنها مزودة بذكري حياتها السابقة . وهي لا تظمن في هذا العالم لأن لها حاجاتٍ ومطالبٍ شتى تحول دون إرضائها الموائلُ ، فيكون ذلك مصحوباً بالآلام .

والحقُّ أنه لا دوام لشيء في هذا العالم ، عالم الكون والفساد ، الذي قد يُسلب منا في أي لحظة كلُّ ما هو عزيز لدينا من مُقْتَنِياتِه ، ولا ثبات ولا دوام إلا في عالم العقل . فإذا أردنا أن نُقَرَّ أعيننا ببقاء مقْتَنِياتنا ، وألا يسلب منا ما هو حبيبٌ إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نُقْبِلَ على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نَمَكِّنَ على طلب العلم وعلى صالح الأعمال ؛ أما إذا جملنا طلب الخيرات الحسية المادية ههنا ، معتقدين أننا قادرون على استبقائها ، فإنما نجري وراء المحال الذي ليس في الوجود^(١) .

٥ - نظرية العقل :

ونظرية الكندي في المعرفة تتفق مع هذه الإنشائية التي ركناها المحسوسُ والمعقولُ والتي تنزع نزعة خَلْقِيَّة مِيتافيزيقية . ويذهب الكندي إلى أن معارفنا إما أن تكون حسيةً وإما أن تكون عقلية ؛ أما ما بين قوتَي النفس الحسية

= لأرسلو وأتلاطون وغيرهما . والنفس بسيطة ، جوهرها من جوهر الله ، وهي نور من نوره ، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها ، وصارت شبيحة بالله . والجري وراء الذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة ، وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ، ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة صليقة . وإذا فارقت البدن التذت لذة كبيرة . وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ، س ٢٧٠ فا بعدها .

(١) راجع رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان ، وقد أعددناها للنشر ، وراجع تصدير الجزء الأول من رسائل الكندي س ٨٠ (٢١) فا بعدها .

والعقلية ، وهي القوة التخيلية أو المتصورة ؛ فسمى عنده قوة متوسطة ؛ فالحواس تدرك الجزئي أو الصورة المادية ، على حين أن العقل يدرك الكلي ، ويدرك الأنواع والأجناس ، أى الصورة العقلية . وكما أن الحواس في النفس هو الحس ، فكذلك العقول هو والعقل شيء واحد^(١) .

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل (voüs) في الصورة التي ظلمت عليها تنبؤاً مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعد الكندي ، من غير أن يبالوا بتغيير كبير . وهذه النظرية من المميزات التي تتميز بها الفلسفة الإسلامية في طول مجرى تاريخها . على أنه إذا كان يتجلى في نزاع علماء القرون الوسطى المسيحية حول المعاني الكتابية نهايةً علمية أيضاً بالواقع الطائفي فإن من أول ما يبدو في المباحث الفلسفية للمسلمين في العقل حاجتهم ورغبتهم من جانبهم في الثقافة العقلية .

والكندي يقسم العقل^(٢) أربعة أقسام : أولها العقل الذي هو بالفعل دائماً ، وهو علة جميع العقول والعقول ؛ فهو عنده ، فيما يرجح ، الله أو العقل الأول الخلق ؛ وثانيها العقل الذي هو في نفس الإنسان بالقوة ؛ وثالثها العقل كمادة (habitus) ، وهو الذي في النفس بالفعل ، وتستطيع استعماله متى شاءت ، كقوة الكتابة في الكاتب ؛ ورابعها عقل هو فعل به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل^(٣)

(١) راجع رسالة الكندي في العقل ورسائله في ماهية النوم والرؤيا ، في الجزء الأول من رسائله .

(٢) تجد تفصيل ما يلي في رسالة الكندي في العقل .

(٣) هذه ترجمة دي بور للأصل اللاتيني ، إلى اللغة الألمانية ، ويحسن أن نذكر النص اللاتيني نقلًا عن نصيرة ناجي (A. Nagy) لرسالة العقل ، بحسب ترجمة يوحنا الإسباني ، وذلك =

والعقل الأخير يبدو أنه عند الكندي ، فعل الإنسان ذاته ؛ أما إخراج القوة إلى العادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل العلة الأولى ، أعنى العقل الذى هو بالفعل دائماً .

فالعقل الذى يخرج من القوة إلى الفعل هبةٌ من الله ، ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد (intellectus adeptus sive adquisitus) .

وهذا رأى الأسامى الذى قال به القدماء ، وهو أن كل ما نعرفه عن الموجودات آتٍ من مصدر خارج عنّا ، نفذ في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل المستفاد ؛ ثم سرى إلى الفلسفة المسيحية . غير أن هذا الرأى يكاد يكون صحيحاً فيما يتعلق بهذه الفلسفة ، لأن «العقل الفعال» الذى أوجدها هو في الحقيقة أرسطو ، كما صورته علماء المذهب الأفلاطونى الجديد .

على أن الإنسان دائماً قد جعل لإلهه أو آلهته الفضلَ في أحسن ما عنده ؛ ومتكلمو الإسلام كانوا ينسبون أفعالنا الخُلُقِيَّة إلى الله بلا واسطة^(١) . أما عند الفلاسفة فالعالم أعظم قدراً من العمل ؛ ولما كان العمل متعلقاً بالعالم المحسوس

= في مجموعة Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters التى نشرها Clemens Bäumker ، مجلد ٢ ، الكراسة الخامسة : "Prima est intellectus qui semper est in actu, secunda est intellectus qui in potentia est in anima, tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum" . ويوجد بحث قيم عن نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام وغيرهم الأستاذ جيلسون (E. Gilson) في مجموعة Archives doctrinale et littéraire du moyen âge ، عام ١٩٢٩ — ١٩٣٠ بباريس . وقد تأنسناه هو وغيره وبخبرنا المشكلة بحثاً مستفيضاً في مقدمة طويلة لنشرتنا لكتاب العقل للكندي ص ٣١٢ — ٣٥٨ من الجزء الأول من رسائله .

(١) هذا التعميم يحتاج إلى التخصيص ؛ فإن أهل السنة يقولون بأن الأعمال كلها مخلوقة لله ، وأنه غير ظالم ؛ والمعتزلة يقولون إن الإنسان خالق لأنعاله خيرها وشرها ، وهو يثاب ويثاب على ذلك .

الأدنى ، فقد جازأن يكون من كسب الإنسان ، أما علمه الأسمى أو العقل المحض فهو مُفَيضٌ من العالم العلوي ، أى من جانب الله .

وحتى أن نظرية العقل ، كما نراها عند الكندي ، ترجع إلى نظرية العقل عند الإسكندر الأفروديسي ، في الكتاب الثاني « في النفس » ؛ ولكن الإسكندر يؤكد تأكيده لا يمتثل الشك أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام^(١) . أما الكندي فيقول إنه يمثل رأى أفلاطون وأرسطو ، وعنده تبرز الأفلاطونية

(١) ونظرية العقل نظرية غامضة أكثر فيها النزاع ، ورغم غموضها واضطرابها ، حتى عند أرسطو نستطيع أن نستخلص من كتاب De anima مقالة ٣ فصل ٤ ، ٥ أن العقل عنده :
١ — عقل منفعل : وهو من المقولات بمثابة المادة من الصور ، ويسمى عقلاً بالقوة ، وهو يقبل الاتحاد بجميع المقولات (كتاب النفس ٤٣٠ ، سطر ١٠ — ٢٥) .

٢ — عقل فعال : وهو بمثابة الصورة من الهولي . وهو يقدر على إحداث كل المقولات في العقل المنفعل (نفس المصدر) .

٣ — عقل بالملكة : هو العقل المنفعل بعد حصول المقولات فيه ، بحيث يكون قادراً على تعاقبها متى شاء ، وهو في هذه الحالة بالقوة ، إلا أنها ليست قوة كالتى كان عاينها قبل أن يعرف شيئاً قط (كتاب النفس ، المقالة الثالثة ٤٣٩ ب ، سطر ٥ — ١٠) .

ويجب أن نلاحظ أن هذه المقول جميعاً في النفس (انظر أيضاً : Gilson, Archives, p. 6) أما عند الإسكندر الأفروديسي فالمقل كما يذكر جيلسون (Gilson, Archives, p. 8) :
(١) عقل هيولاني (intellectus materialis) ، (٢) عقل يعقل وله ملكة يعقل (intellectus) (١) عقل فعال (qui intelligit et habet habitum ut intelligat) (٣) عقل فعال (intellectus agens) والأول ليس مادياً ، وإنما يسمى بالهيولاني تشبيهاً له بالهيولي التي قد تقبل جميع الصور (Gilson p. 8) ، والثاني هو الهيولاني بعد حصول المقولات فيه بالعقل ، ومثاله قوة الكتابة في الكتاب (Gilson, p. 11) . والثالث مفارق ، وهو الذى يحدث المقولات في العقل الهيولاني (Gilson p. 13) ؛ وهو الله عند الإسكندر الأفروديسي .

ويشبه أن يكون الكندي قد أخذ العقل بالقوة والعقل بالملكة من أرسطو أو من الإسكندر ، والعقل الفعال الذى هو الله ، من الإسكندر وحده ، ثم إن الكندي يزيد العقل الرابع ، وهو ما يمكن أن يسمى الظاهر ، لأن النفس تبين به عما فيها إلى عقل آخر ، وهو ، كما يقول جيلسون (Gilson p. 23) ، قليل الشأن ولا يبنى عليه فرق حقيق بين التصنيفين . راجع مقدمتنا لرسالة العقل والعقل الرابع هو العقل البائن بمعنى الظاهر أو اللبني .

الجديدة بالفيثاغورية الجديدة ، فلا بد من ذكر العدد « ٤ » في كل شيء ومن التوفيق بين أفلاطون وأرسطو^(١)

٦ - السنرى باعتباره أرسططاليسيا :

والآن فلنجمع ما قلنا : الكندى متكلم معتزلي وفيلسوف من الآخذين بالمذهب الأفلاطونى الجديد ، مع إضافات من المذهب الفيثاغورى الجديد^(٢) . والمثل الأعلى عند الكندى هو سقراط ، شهيد الوثنية فى أثينة ؛ وقد أنف كتباً كثيرة حول سقراط وجول محنته وآرائه ، وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطونى الجديد .

ورغم هذا فالأثور هو أن الكندى أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حذوه فى تأليفه^(٣) ، ولا شك أن لهذا رأى أساساً من الصحة ، فأرسطو يتبوأ مكاناً كبيراً فى ثبت الكتب التى صنفها الكندى^(٤) ، وهو لم يقع بمجرد ترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه .

ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو فى الطبيعة بما عليها من شروح

(١) راجع مقدمتنا لكتاب العقل لكندى لمعرفة موقفه الحقيقى فى شكلة العقل ومصدر رأيه فيه ،

(٢) لا يوجد فى الرسائل الكثيرة العربية التى بين أيدينا لكندى ما يؤيد هذا تأييداً كافياً .

(٣) فيقول ابن أبى أصيبعة مثلاً ج ١ ص ٢٠٧ « ولم يكن فى الإسلام فيلسوف غيره احتذى فى تآليفه حذو أرسطوطاليس » (انظر أيضاً : G. Flügel, al-Kindi, Leipzig : 1857, S. 6 . فهو يذكر مثل هذا نقلاً عن ابن جلجل ، وراجع رأينا فى موقف الكندى بالنسبة لأرسطو فى تصدير الجزء الأول من رسائله ص ٨٠ (٢٣) — ٨٠ (٢١) .

(٤) ارجع الى ثبت كتب الكندى فى كتاب Flügel ترأه ألف خسة كتب عن فضيلة سقراط وأغماظه وموته ومعاوراته . أما عن أرسطو فقد ألف كثيراً جداً ، راجع مثلاً هامش رقم ١ ص ١٨١ مما تقدم .

لإسكندر الأفروديسي قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً ؛ ويمرّز هذا ما يقوله الكندي من أن العالم غير متناهي بالقوة لا بالفعل ، وأن الحركة لا نهاية لها^(١) ، ونحو ذلك من المسائل ؛ فقد كان الفلاسفة الطبيعيون في تلك الأيام ، وكذلك كان إخوان الصفا ، يقولون مثلاً إن الحركة متناهية ، شأنها شأن العدد .

ضرب الكندي صفحاً عن فلسفة عصره التي كانت تنزع إلى كشف الأبرار ، واشتدّ في ذلك ، بأن أعلن أن الكيمياء علم خادع زائف . وقال إن الإنسان لا يقدر على أن يحدث الأشياء التي لا تقدر على إحداثها إلا الطبيعة ؛ والرجل الذي يشتغل بتجارب الكيمياء هو ، في رأى الكندي ، يتخذ الذسّ أو يخدع نفسه . وقد حاول الرازي الطبيب المشهور أن ينقض رأى الكندي هذا^(٢) .

٧ - أصحاب الكندي :

أما تأثير الكندي معلماً ومؤلفاً فكان في الغالب عن طريق مصنفاته في الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب . وكان أخلص تلاميذه وأكبرهم غير مدائع أحمد بن محمد الطيب السرخسي المتوفى عام ٨٩٩ م^(٣) ؛ وكان صديقاً

(١) الكندي يقول بتناهي الجسم والزمان والحركة من جهة الفعل لا من جهة القوة والإمكان — راجع مثلاً الرسائل الأولى والرابعة والخامسة والسادسة من الجزء الأول من رسائله .

(٢) للكندي كتاب في التنبيه على خدع الكجائيين (القفطى ص ٢٤٦) ؛ والرازي « كتاب الرد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في المتنع ، (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦) .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخسي ، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه قتل عام ٢٨٦ هـ (ج ١ ص ٢١٤ ، ٢١٥) .

للخليفة المعتضد ، وتولى الحسبة في حكومته^(١) ، وقد ذهب صحبة طيش المعتضد^(٢) .

اشتهل السرخسى بالكيمياء ، واجتهد في تعرف حكمة الخلق وقدرته في عجائب مخلوقاته ، واشتهل بدراسة الجغرافية والتاريخ .

وأكثر من السرخسى ذكراً بين تلاميذ الكندي أبو معشر النوفى^(٣) عام ٨٨٥ م . ويرجع الفضل في شهرته إلى علم أحكام النجوم ، ويروى أنه في سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالكندي ، بعد أن كان إلى ذلك العهد من خصوم الفلسفة المتعصبين^(٤) . وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تكتمل له ، فانتقل إلى دراسة علم أحكام النجوم . وسواء أكان هذا قد وقع فعلاً أم هو من اختراع الرواة فإن مثل هذا المسلك في التعليم مما يميّز العرب في تحصيلهم للمعلوم في القرون الأولى ، بما كان فيهم من شغف بالملم ، ونهانت على معارف لم يتكامل لهم فهمها .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٤) وابن النديم (ص ٢٦١) أن السرخسى كان أولاً مملأً للمعتضد ، ثم ناداه وخص به ، وكان يفضى إليه بأسراره ، وينشيره في أمور مملكته . وكان الغالب على أحمد بن الطيب علمه لا عقله . وكان سب قتل المعتضد إياه اختصاصه به ، فإنه أفضى إليه بسر يتعلق بالقاسم بن عبد الله ويدر غلام المعتضد ، فأشاه وأذاعه بحيلة من القاسم عليه مشهورة ، فسلمه للمعتضد إليهما ؛ وقد قتله القاسم بعد سجن في عام ٢٨٦ هـ .

(٣) هو أبو معشر جعفر بن محمد البلخي — يقول ابن النديم إنه توفى في رمضان سنة ٢٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة .

(٤) ذكر ابن النديم (ص ٢٧٧) عن أبي معشر ، أنه كان يضاغن الكندي ، ويترى به العامة ، ويشتم عليه بعلوم الفلاسفة ، فدرس عليه الكندي من حسن له النظر في علم الحساب والمهندسة ؛ فدخل في ذلك فلم يكمل له ، فعاد إلى علم أحكام النجوم ، وانقطع شره عن الكندي بظفره في هذا الملم ، لأنه من جنس علوم الكندي ؛ ويقال إنه تعلم النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره .

ولم يخرج تلاميذ الكندي وجهه من الوجوه عن آراء أستاذهم ، ولم يخلص
إيما من آرائهم إلا بعض ما كتبوه مُقتبَساً في كتب متفرقة ، وقد يجوز أن شيئاً
من آرائهم حُفظ في رسائل إخوان الصفا ؛ غير أن معارفنا الآن لا نتمكن من
تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً^(١) .

(٢) ولا يحسن أن ننهي من الكندي من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته
أبداها القاضي صاعد في طبقات الأمم (س ٦٠ طبعة مصر) وتابيه فيها ابن أبي أصيبعة
(ج ١ ص ٢٠٨) يقول صاعد عن الكندي : « ومنها كتيبه في المنطق ، وهي كتب
قد فقت عند الناس نفاقاً عظيماً ، ولما يذفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي
لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل في كل مطلوب إلا بها ؛ وأما صناعة التركيب ، وهي التي
قصد بهتوب في كتيبه هذه إليها ، فلا يذفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فحينئذ يمكن
التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل » ، وسواء كان إغفال الكندي
هذه الصناعة جهلاً أو ضناً فهو نقص في نظر صاعد . وبذكر الففطى (س ٢٤١) مثل
ما يذكر صاعد من إهمال الكندي لصناعة التحليل « التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها » ،
ويقول : إن صناعة التركيب التي قصدنا في تواليه لا يذفع بها إلا المنتهى الذي عنها يتجره في
هذا النوع . وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التي يذكرها صاعد إلا بعد أن نرى ما يقوله
في كلامه عن الفارابي (س ٦١) وتابيه عليه الففطى (س ١٨٢) ، وابن أبي أصيبعة
(ج ٢ ص ١٣٦) . يقول صاعد إن الفارابي نبّه : « على ما أغفله الكندي وغيره من
صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه
الانتفاع بها ، وعرف طرق استتمامها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت
كتيبه في ذلك الغاية السكانية والنهائية الفاضلة » . ولعل هذه المواد الخمس هي ما يذكره
الفارابي في كتابه لإحصاء العلوم (مصر ١٩٣١ ، س ٢٨) من أن أصناف المحاطبات التي
تستعمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها هي في الجملة خمسة : يقينية ، ويطنونية ، ومنطقية ،
ومقعة ، وعجيلة . والفارابي يبين خصائص كل من هذه والسبيل المؤدى إليها ويشبه أن
تسكون هذه الخمسة هي أجزاء المنطق على الحقيقة في رأى الفارابي ، ويقابلها البرهان ، والجدل ،
والأقوال المناطة ، والمخاطبية ، والشعرية . أما المقولات والديارة والقياس فهي توطئة
للبرهان ، وإنما دخلت في المنطق لأن القياس يتكون من أقوال ، والأقوال تتكون من
مفردات المقولات .

فكأن صاعد يقول : إن الكندي أغفل تحليل أجزاء المنطق ، وبيان خصائص كل
منها ، وقوانينه ، ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كلامها في
مكانه ، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق ؛ ولا شك أن صاعداً أصاب في قوله إن
هذه الصناعة لا يستغنى عنها إلا المشهورون المتبحرون .

٢ - الفارابي^(١)

١ - أصحاب المنطق :

أخذ أصحاب المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة^(٢) يتميزون ، في القرن العاشر

(١) إذا كان الكندي قد اعتبر « فيلسوف العرب » ، تمييزاً له عن أقرانه من الفلاسفة غير العرب ، فقد اعتبر الفارابي « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » (صاعد ص ٦١) « وفيلسوف المسلمين غير مدافع » (الفطلي ١٨٢) ؛ ويقول ابن خلسكان (ج ٢ ص ١٠٠) : إنه « أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ مرتبته في فنونه ، والرئيس ابن سينا ، بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه » . ويقول ظهير الدين البهقي (تاريخ حكماء الإسلام مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٨٢ ، وهو كتاب تنمة صوان الحكمة للذوائف نفسه ، وقد نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ) . والنهرزوري (نزهة الأرواح وروضة الأرواح . مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٠) في ترجمة الفارابي : « وكان أبو علي تلميذاً لتصانيفه » ، ويكاد يلمس الإنسان صحة هذا الكلام فيما يفوق المحصر من آراء ابن سينا التي أخذها عن الفارابي ، من غير تمييز حتى في ألفاظها . ونسكاد لا نجد في فلسفته شيئاً إلا وأصوله عند الفارابي . راجع ما يقوله ملك في كتابه *Mélanges* ص ٣٤٢) .

ويقول ديتريصي Dieterici في مقدمته لرسائل الفارابي (طبعة ليدن ١٨٩٠ م ص ٣) « إن الفارابي مؤسس الفلاسفة العربية » . والذي يقرأ الفارابي يجد في تفكيره طرافة ونضوجاً وفهماً عميقاً يدل على طول تأمل في الفلسفة . وإذا كان الكندي ، كما ألمح إليه دى بور ، قريب الصلة بالتكلمين وبالفلاسفة الطبيعيين — ونستطيع أن نلاحظ هذا من أسماء مؤلفاته — فليس معنى هذا أن الفارابي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، لأن الكندي كما تدل على ذلك كتبه التي لا تحصى هو مؤسس الفلسفة الإسلامية ، وهي عنده أوضح وأكثر طرافة وأبعد عن الخلط والتوفيق المصطنع وعن العجمة الفكرية والقفوية . وقد كان الفارابي يحيي حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع إلى التأمل . ارجع إلى ما كتبت عن الفارابي بدائرة المعارف الإسلامية ، وإلى بحث عنه للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفي عبد الرازق بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في الجزء السابع من المجلد الثاني عشر ، وإلى بحث آخر قدمه لدرجة الماجستير المرحوم الأستاذ عباس محمود عنوانه : نظرية المعرفة وصلته بالعلم بالدين عند الفارابي ، وإلى بحث قيم جداً للدكتور إبراهيم مذكور : *Ibrahim Madkour : La place d'al* . ويجب على الفارابي^١ Farabi dans l'école Philosophique musulmane, Paris, 1934. والرجوع إلى كتب الفارابي ورسائله المشار إليها أثناء البحث ، وأهمها مجموعتان : إحداهما طبعت بليدن والأخرى بميدرا آباد .

(٢) ربما كانت تسمية أصحاب ما بعد الطبيعة بأصحاب المنطق راجعة إلى أن منهمهم =

الميلادى (الرابع الهجرى) ، عن الفلاسفة الطبيعيين . والأولون يتبعون في أبحاثهم منهجاً أكثر دقةً وصرامةً من منهج المتكلمين ، وهم أيضاً يخوضون في بحث مسائل غير التي يتناولها الطبيعيون . وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس وانقادوا لأرسطو ، الذى وصلت إليهم فلسفته في ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد .

وهنا نجدنا أمام اتجاهين في العلم ، عُنى بكل منهما فريق :

فالفلاسفة الطبيعيون عُنوا — على تفاوت — بدراسة ما فى الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة ، كما هو الحال فى علم أحوال البلدان وعلم أحوال البشر . وهم أبدأً يبحثون فيما يصدر عن الأشياء من آثار ، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تتسنى إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار ، وهم إذا جاوزوا الطبيعة والعقل والنفس فى أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله ، لم يخرجوا فى التعريف به عن القول بأنه العلة الأولى أو الصانع الحكيم الذى تتجلى حكمته ويتمثل إحسانه فى مخلوقاته ، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه .

== يقوم على استنباط الأشياء من أصولها على طريقة برهانية دقيقة ؟ فتلا يؤلف ابن سينا كتاباً فى النفس على سنة الاختصار « ومقتضى طريقة المنطقيين » ، وفى كتاب النفس (طبعة فانديك ص ٦٧) نراه يبرهن بعض المسائل « على مقتضى طريقة المنطقيين » . وأساس طريقة المنطقيين هو وضع القواعد السلكية والاستنباط منها بالبرهان ، وهو ما نلاحظه فى طريقة الفلاسفة فى الاستدلال ، وربما كان منهجهم أدق من منهج المتكلمين لما يشير إليه الفارابى كثيراً من أن المتكلمين يبنون أدلتهم على قضايا مشهورة مأخوذة من بادية الرأى المشترك دون تحميس . وكان لفارابى عناية خاصة بالمنطق ، وقد عنى بشرح كتب أرسطو المنطقية (مونك ص ٣٤٢) ، ويوصى ابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلى أحد معاصريه وهو سموبل بن تبون ألا يقرأ فى المنطق إلا كتب الفارابى ، « لأن كل ما ألفه ، خصوصاً كتاب مبادئ الموجودات ، فهو زهمة الدقيق الخاصة » . (مونك ص ٣٤٤) . وقد تبه صاهد فى مابكات الأمم على فضل الفارابى فى المنطق فيما يتعلق بما سماه صناعة التحليل . راجع ما تقدم ، هامش ص ١٤٩ — ١٥٠ .

أما أصحاب المنطق فينهجون طريقاً يبين طريق الطبيعيين كل المبانيه .
فالحادث الجزئي في نظرم ثانوى الشأن ، وهو لا يزيد على كونه مندرجاً تحت
كلى ، ويمكن استنباطه من هذا الكلى .

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يعملون دراسة آثار الأشياء أساساً
لأبحاثهم ، فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء ، باستنباطها من أصولها ؛
وهم في كل أبحاثهم يتلصقون ماهيات الأشياء وحقاتها ، من أذناها إلى ذات الله .
ولكى نبين الفرق بين مذهبهم ومذهب الطبيعيين بمثال نقول إن أول صفة لله
في نظرم هي أنه الموجود الواجب الوجود ، على حين أن أول صفاته عند
الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانع الحكيم^(١) .

(١) ولنوضح طريقة الفارابى الاستنباطية بأمثلة من ميدان الميتافيزيقى تبين معنى كلام
المؤلف : فالفارابى ، فيما يتعلق بوجود الله مثلاً ، يقول إن أحد طريق الاستدلال على
وجود الله هو النظر في « عالم الخلق » وما فيه من أمارات الصنعة والإتيان ، وهذا
هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل ؛ ولكن الباحث ، إذا سلك هذا الطريق ، مرصاً
لأن يحتاط عليه الأمر ، فلا يرتقى إلى معرفة الخالق أو هو قد لا يستطيع أن يعرفه حق
المعرفة . أما الطريق الآخر الذى يؤثره الفارابى فهو أن يتأمل المفكر « عالم الوجود المحض » ،
وذلك على أساس أن فكرة « الوجود » و « الوجوب » (وجوب الوجود أو الوجود
الواجب) و « الإمكان » (إمكان الوجود أو الوجود الممكن) معان عقلية واضحة مكرزة في
الذهن ، يدركها العقل من غير توسط معانٍ أخرى ولا بمساعدتها . ولو نظرنا في الوجود من
حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً ، وهو وجود الموجود الذى وجوده من ذاته بحيث
لو فُرض عدمه لزم عن ذلك محال ؛ وإما أن يكون ممكناً ، وهو وجود الموجود الذى وجوده
من غيره ، بحيث لو فُرض عدم وجوده لالزم عن ذلك محال . وهذا الممكن ، الذى ليس
وجوده من ذاته ، يستوى وجوده وعدمه ، بحيث إذا وُجد لا بد أن يكون وجوده من غيره .
ولكن لا يمكن أن يذهب تسلسل العلية والمعلولية إلى ما لا نهاية — وإلما وُجد
الممكن — بل لا بد من الانتهاء إلى شئ واجب الوجود بذاته ، هو المبدأ الأول الذى هو علة
جميع الممكنات . ويرى الفارابى — كما رأى ابن سينا بعده — أن هذين الطريقين لإثبات
وجود الله تتضمنهما هذه الآية القرآنية : « سنُرهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبينَ
لهم أنه الحق ، أو لم يكفِ برك أنه على كل شئ شهيد » [سورة ٤١ (فصات) =

وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين في الزمان ، كما أن متكلمي المعتزلة نظروا في أفعال الله أولاً ، ثم نظروا في ذاته بعد ذلك (انظر ب ٢ ف ٣ ق ٤ و ٥) . وقد عرفنا أن الرازي كان أكبر ممثل لتنزعة الفلسفة الطبيعية ؛ أما مباحث ما بعد الطبيعة التي يُستعمل فيها المنهج المنطقي ، والتي مهّد الكندي وغيره إليها السبيل ، فهي تبلغ أوجها ممثلة في رجل معاصر للرازي ، وأصغر منه سنّاً هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي .

== آية ٥٣] . فالنظر في آيات الكون هو الطريق الأول ، وهو طريق «الحكماء الطبيعيين» الذين ينظرون في الطبيعة للاهتمام إلى صانها ، وهو في الشطر الأول من الآية ؛ والنظر في الوجود من حيث هو الاهتمام من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته ومعرفة صفاته هو الطريق الثاني ، طريق «الحكماء الإلهيين» ، أي حكماء ما بعد الطبيعة ، وهو في الشطر الثاني من الآية ، وهو في رأي «الحكماء الإلهيين» أوثق من الطريق الأول ، لأنه لا يستند إلا إلى العقل ونظرة في معنى الوجود .

ويذكر الفارابي دليلاً آخر على وجود المبدأ الأول ، ملخصه : كل حادث في عالم الكون والفساد ممكن الوجود ، لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً ، ولو كان ممتنع الوجود لما وجد ؛ والممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود ، وبما أنه لا يمكن تسلسل العلة فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى هي واجب الوجود بذاته .

وتمّ طريقة أخرى استنباطية لإثبات وجود الله : وهي تستند إلى أن الأشياء الحادثة أو الممكنة الوجود لكل منها ماهية أو حقيقة ، كالإنسانية في الإنسان ؛ ولكل منها موهبة أو وجود متعين مُشار إليه يتميز به عن غيره من الممكنات . ولما كانت الماهية ليست داخله في الهوية ، ولا هذه في تلك ، ولما كان الوجود التام لا يلزم عن الماهية من ذاتها ، فلا بد أن يكون الوجود في كل ما وجوده التام أو هويته مغايراً لماهيته معلولاً لغيره ، ولا يمكن تسلسل العلية والمعلولة ، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول ، ماهيته غير مبينة لهويته ، يعني لا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته — راجع من كتب ماراني كتاب فصوص الحكم ، طبعة حيدرآباد ، ١٣٤٥ هـ ، ص ٦ — ٧ ، وكتاب عيون المسائل طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ (ضمن مجموعة رسائل للفارابي) ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، وكتاب الدعوى القلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٢ — ٣ ، وشرح رسالة زينون ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٣ — ٤ ، وكتاب فصوص الحكم حيدرآباد ١٣٤٥ هـ ، ص ٢ — ٣ .

٢ - حياة الفارابي :

واسمنا نعرف على وجه اليقين ، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله ؛ فقد كان رجلاً من يخلدون إلى السكينة والمدوء ، وقد وقف حياته على التأمل العالسي ، يُظِلُّه الملوك بسلطانهم ؛ ثم ظهر آخر الأمر في زى أهل التصوف .

ويقال إن والد الفارابي كان قائد جيش ، وأصله فارسي ، وإن الفارابي نفسه وُلِدَ في وسيج ، وهي قرية صغيرة حصينة ، تقع في ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر .

حصَّلَ الفارابي علومه في بغداد ، وقرأ بعضها على معلِّم نصراني ، وهو يوحنا ابن حَيَّان^(١) ، وألمَّ في دراسته بالأدب والرياضيات المقابلات للمجموعتين الثلاثية والرابعةية (Trivium und quadrivium)^(٢) عند النصارى في القرون الوسطى . وبدلنا بعض مؤلفاته ، ولا سيما في الموسيقى ، على أنه درس الرياضيات ؛ وتقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها (سبعين لغة)^(٣) . ويتجلى من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية ، وهو أمر بدهي يظهر لأول وهلة .

(١) توفي بمدينة السلام في أيام المقتدر (التنبية والإترواف للسعودي ، طبعة ليدن ١٨٩٣ س ١٢٢ وتاريخ المسكاه لقفطى س ٢٧٧ من طبعة ليبزج ١٣٢٠ هـ) .

(٢) المجموعة الثلاثية كانت تشمل النحو والبلاغة والمنطق ، والرابعةية كانت تشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

(٣) يذكر ابن خلسكان في حكايته لقدم الفارابي على سيف الدولة أن فيلسوفنا كان يعرف سبعين لساناً ، بل يذكر من براعته في الموسيقى أنه أضحك الجالسين ، ثم أبكام ، ثم أنامهم ، وانصرف ؛ وهذا كلام يشبه الأساطير . وقد ذكر ذلك البيهقي والشهرزوري في كتابيهما المتقدمين .

وكان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة ؛ غير أن وُوعه بالترادف في الألفاظ والجمل ، بين حين وآخر ، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفي .

والفلسفة التي تدرّب عليها الفارابي يرجع أصلها إلى مدرسة سرو ؛ والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُعنون بمسائل الإلهيات أكثر مما عنى بها أهل حرّان والبصرة ؛ فقد كان ميل هؤلاء متجهاً إلى الفلسفة الطبيعية .

وبعد أن عاش الفارابي في بغداد ، واشتغل فيها زماناً طويلاً ، ارتحل عنها إلى حلب ؛ ولا شك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية . نزل الفارابي مدينة حلب ، واستقر في مجلس سيف الدولة^(١) الزاهر ؛ ولكن يظهر أن الفارابي لم يقض أواخر أيامه في القصر ، بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة^(٢) ، ومات في دمشق ، وهو مسافر في صحبة الأمير سيف الدولة ، وذلك في ديسمبر سنة ٩٥٠م^(٣) . ويروي أن أميره تزوّج بزيّ أهل التصوف وصلى

(١) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان ، ولد عام ٣٠١ هـ ، أو ٣٠٣ هـ وتوفى عام ٣٥٦ هـ ، في حلب . وقد اشتهر بنو حمدان بالفصاحة والسماحة ورجاحة العقل ؛ وسيف الدولة واسطة قلاذتهم ، اشتهر بحروبه مع الروم واليونان وبرعايته لعلماء ، ولم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر ، (ابن خلكان ج ١ ص ٤٦١ ، ٤٦٣) .

(٢) يقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) « وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشدك ريان » ، وهناك كان يقضى وقته ويؤلف كتبه .

(٣) اتفق القاضى صاعد (ص ٦٣) وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٤) ، والقفطى (ص ١٨٣) وابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) على أن الفارابي توفى عام ٣٣٩ هـ ؛ وإذا كانت وفاته عن ثمانين عاماً ، كما يقول أصحاب التراجم ، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً ، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المترجمين له . على أن البيهقي والشهرزوري يذكران ظروف وفاته على صورة أخرى .

عليه^(١) [في بعض خاصته] . ويُخبرنا الرواة أن الفارابي بلغ من العمر الثمانين ؛ فلا شك أنه كان رجلاً هريماً قد تقدمت به السن . وقد مات أبو بشر متى^(٢) ، أحد معاصريه وزملائه في التحصيل قبله بعشر سنين ، كما أن تلميذه أبازكريا يحيى بن عدى^(٣) مات عام ٩٧١ م ، وسنه إحدى وثمانون عاماً .

٣ - موقفه إزاء أفلاطونه وأرسطو :

ولم يعين أحدُ الترتيبَ التاريخي لمؤلفات الفارابي وإذا صح أن له رسائل صغيرة نحا فيها منحى المتكلمين^(٤) والفلاسفة الطبيعيين ؛ وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التي انتهت إلينا ، فعلى مؤلفات كتبها للجمهور أو صنفها أيام صباه ؛ فلما تقدم في مدارج تكوُّنه تحوّل إلى دراسة مؤلفات أرسطو ، ولهذا سماه أهلُ الشرق « المعلم الثاني »^(٥) ، يعنون أنه المعلم الثاني بعد أرسطو [باعتباره « المعلم الأول »] .

(١) يستعمل المؤلف كلمة Leichenrede ، ومعناها كلمة التأبين ، يقال عن الميت ؛ والمذكور في كتب التراجم أن سيف الدولة سلى عليه في نفر من خاصته ، ويقلب على الظن أن المؤلف استعمل كلمة Leichenrede بدلاً من كلمة Leichengebet ، في معنى الصلاة .

(٢) انظر ص ٣٠ مما تقدم ؛ وقد توفى أبو بشر عام ٣٢٨ هـ ، كما يقول صاحب طبقات الأطباء (ج ١ ص ٢٣٥) .

(٣) هو كما يذكر صاحب الفهرست (ص ٢٦٤) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) — أبو زكريا يحيى بن عدى بن حيد بن زكريا المنطقي ، وإليه انتهت الرياسة ومعرفة العلوم الحسكية في وقته ؛ قرأ على أبي بشر متى وعلى أبي نصر الفارابي ، وكان أوحدهم ، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية ، وكان جيد النقل .

(٤) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٨) للفارابي كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين .

(٥) يقول حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة لبيترج ١٨٣٥ م) نقلاً عن كتاب حاشية الطالع ، أن مترجمي المأمون أنوا بتراجم مخلوطة لا توافق =

ومنذ أيام الفارابي أحصيت كتبُ أرسطو أو الكتب المنسوبة له ، ورُتبت على صورة لم تتغير في جملتها ، وصارت تُفَسَّر وتُشرح على طريقة الفارابي^(١) ، وأولها الكتب الثمانية في المنطق وهي : كتاب المقولات « قاطيفورياس » ، وكتاب العبارة « باري أرمينياس » ، وكتاب القياس « أنالوطيقا الأولى » ، وكتاب البرهان « أنالوطيقا الثانية » ، وكتاب المواضع الجدلية « طوييقا » ، وكتاب الأنوال المغلطة « سوفسطيقا » ، وكتاب الخطابة « ريطوريقا » ، وكتاب الشعر « بويطيقا »^(٢) . أما إيساغوجي فرفوربوس « الكليات » فهو مقدمة لهذه الكتب . وتأتي بعد ذلك الكتب الثمانية التي تبحث في الطبيعيات ،

= ترجمة أهدم ترجمة الآخر ، « فبق تلك التراجم هكذا غير محررة ، بل أشرف أن عسفت رسومها ، إلى زمن الحكيم الفارابي ؛ ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم ، ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محررة مهيذة مطابقة لما عليه الحكمة ، فأجاب الفارابي ، وفعل كما أراد ، وسمى كتابه « بالتعليم الثاني ، فلذلك لقب « بالعلم الثاني » . ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوداً بخط الفارابي في خزانة المنصور ، حتى اطلع عليه ابن سينا ولخص منه كتاب الشفاء ، « ويفهم في كثير من مواضع الشفاء أنه تلخيص التعليم الثاني » . وإذا صح ما ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٥٣٧ طبعه مصر سنة ١٣٢٩ هـ) من أن أرسطو سمي بالعلم الأول ، لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومسائله ، فأقام بناء متماسكا وجمله أول العلوم المسكبية وفاتحتها ، فإن ما قام به الفارابي من تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله ، يجعله مشبها لأرسطو ، ولذلك سمي « بالعلم الثاني » . ولا شك أن ما يقوله حاجي خليفة كلام يبغي أن تتلفاه بالتردد والحذر .

(١) لكن للكندی « رسالة في كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلفة » ، وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندی ص ٣٥٩ — ٣٨٤ ، وبين ترتيب الكندی وترتيب الفارابي شبه كبير ، والكندی هو السابق ، على كل حال .

(٢) في إحصاء العلوم (طبعة مصر ١٣٥٠ هـ — ١٩٣١ م) ، ص ٢١ — ٣٣ نجد هذه الأقسام المذكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم ومكانته وغايته . وكذلك يتكلم الكندی عنها في رسالته .

وهي : السماع الطبيعي^(١) *Auscultatio physica* ، وكتاب في السماء والعالم *de generatione et الفساد* ، وكتاب الكون والنفس *de caelo et mundo* ، وكتاب الآثار العلوية *Meteorologie* ، وكتاب النفس *de Anima* ، وكتاب الحس والمحسوس *de sensu et sensato* ، وكتاب النباتات ، وكتاب الحيوان ؛ وتأتى بعد ذلك أخيراً كتبُ أرسطو فيما بعد للطبيعة ، وفي الأخلاق ، وفي السياسة الخ .

وكان الفارابي يمدّ الكتابَ المنسوب لأرسطو المسمى « أوثولوجيا أرسطوطاليس » (*Theologie des Aristoteles*) من مؤلفات أرسطو حقيقة^(٢) . وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جاريًا في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ، ومتشكياً ، إلى حد ما ، مع العقيدة الإسلامية .

ولم تكن نفس الفارابي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل في نفسه صورةً شاملة للعالم ؛ وإن سعى الفارابي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذي حدا به إلى تجاوز الفوارق التي تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض^(٣) ؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في المنهج ، وفي العبارة

(١) يسميه الفارابي سمع السكبان — ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ٦ طبعة مصر ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م) ، ويسميه السكندى : الحبر الطبيعي أيضاً .

(٢) يذكر الفارابي هذا الكتاب على أنه لأرسطو ، ويسميه كتاب الربوبية ؛ بل هو يأخذ منه الشواهد في معرض الجمع بين الحكيمين في إثبات الصانع وفي أمر المثل وفي العلاقة بين النفس والعقل .

(٣) انظر مقال البارون Carra de Vaux عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية .

الغوية ، وفي السيرة العملية لسلك منهما ؛ أما مذهبهما الفلسفي فواحد^(١) . وهما عند الفارابي إمامان للفلسفة^(٢) . ولما كان الفارابي يرى أن كلاً من أفلاطون وأرسطو مفكرٌ مبتكرٌ مستقل ، كان إجماعهما على رأى أوثق ، في نظره ، من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء ، إذ تُقلدُ إماماً واحداً وتنفاد له انقياداً أعمى^(٣) .

٤ - الفلسفة :

وقد اعتُبر الفارابي من جملة الأطباء ؛ ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة التطبيب بالفعل^(٤) ؛ وإنما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس . وكان يرى

(١) يرى الفارابي أن الخلاف في سيرة كل منهما : فأفلاطون تخلى عن أسباب الدنيا ، وأرسطو آثرها ، فاستولى على الأملاك وتزوج وتوزر ، ويرى أن مذهبهما في الفلسفة العملية واحد ، غير أن أفلاطون بدأ بتقويم نفسه ، لأنه لم يجد في نفسه قوة لغبر ذلك ؛ أما أرسطو فأحس بقوة ورحب ذراع ، فأقبل على الدنيا ؛ فالتابن ناشيء عن قس القوى الطبيعية عند أحدهما وزياقتها عند الآخر . ثم يذكر الفارابي اختلافهما في التدوين ؛ فأفلاطون لم يدوّن إلا أخيراً وبالرموز والألغاز ، صنأ بالحسكة على غير أهلها ، أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والإيضاح والكشف . والفارابي يذكر اختلافهما في كثير من المسائل ، فأحياناً لا يجد خلافاً صريحاً وأحياناً يجد الأصول والفاصد واحدة ، وأحياناً أخرى يجد الخلاف في موضعين مختلفين ، وهكذا يحوم ما يتوهمه الناس خلافاً بينهما . ولا جرم أن يسهل عليه هذا التوفيق لأنه قد يرجع إلى كتاب الربوبية ، ظناً منه أنه لأرسطو ، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية في ثوب آخر .

(٢) ليرجع الفارابي إلى كتاب الجمع بين الحكيمين ليرى تفصيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون .

(٣) يقول الفارابي (الجمع ص ٣) إن العقل هو الحجّة التي يعوّل عليها ؛ وهو لا يعنى العقل الفردي بل العقول المختلفة المستقلة ، ولذلك « احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ؛ فهما اجتمعت فلا حاجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك » ؛ وهو يشترط الاستقلال ، فلا يفر بانفاق أناس كثيرين على آراء مدخولة ، والجماعة المفلدون لرأى واحد ، المذنون لإمام يؤمهم ، بمنزلة عقل واحد ، وهو عرضة للخطأ ؛ ولا شيء أصح مما تصل إليه عقول مختلفة بعد تأمل وبحت ومعاينة وتمكيت . أما تعبير دي بور عن هذه الفكرة فعبّر به بول كبير .

(٤) ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٤ .

أن صفاء النفس من أكدارها هو شرط كل نظر فلسفي وثمرته ؛ وكان يدعو إلى محبة الحقيقة ؛ ولو خالفت مذهب أرسطو^(١).

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل وجب علينا أن نتناض على تصحيح أحكامنا وتسديدها نحو الصواب ؛ وذلك يكون بالتدرج في علم الهندسة وعلم المنطق^(٢). والفارابي لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية ، وهو يحرص كل جهده في المنطق وفيما بعد الطبيعة وفي أصول علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة^(٣) ، ونحن ، بتحصيل هذا العلم ، نتشبه بالله^(٤) ؛ والفلسفة هي ، عنده ، العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون . والفارابي يرمي المتكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذاتمة مشهورة

(١) بين الفارابي في كتاب ما ينبغي أن يُقدّم قبل تعلم الفلسفة (س ١٥) حال أستاذ الفاسفة وأنه يجب أن يكون حسن الخلق متحرراً من الشهوة « كما تكون شهرته لحق فقط » ؛ « وأما قياس أرسطو فينبغي ألا تكون محبته له في حد يجره ذلك أن يخناره على الحق ، وألا يكون مفضاً ، فيدعوه ذلك إلى تكذيبه » وفي كتاب البيهقي (١٤ - ١٥) والشهرزوري (س ١٨١) المتقدم ذكرها أن الفارابي قال : « ينبغي لمن أراد الشروع في الحكمة أن يكون شاباً صحيح المراج ، متأدياً بأداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً ، ويكون عفيفاً صدوقاً ممرضاً عن الفسوق والفجور وانفرد والحياة والمكر والحيلة ، فارغ البال عن مصالح معاشه ... غير مخجل بركن من أركان الشريعة ، ولا بأدب من آدابها ، معظماً للعلم والعلماء ، ولا يكون لشيء عنده قدرٌ إلا للعلم وأهله ، ولا يتخذ علمه لأجل الحرفة ، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ، ولا يعد من الحكماء » .

(٢) ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، س ١١ - ١٢ .

(٣) كتاب الجمع س ١ ، وزاجع أيضاً كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية

للمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفي عبد الرازق ، القاهرة ١٩٤٤ س ٤٩ - ٥٤ .

(٤) ما ينبغي أن يقدم س ١٣ .

مأخوذة من بادئ الرأي المشترك ، من غير أن يحصوها^(١) ؛ ثم هو يرى الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبدأ يقصرون همهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء ، فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتضادة ، ولا يحصلون صورة شاملة للوجودات . وهو قد حاول ، خلافاً للأولين ، أن يضع للفكر أساساً صحيحاً ؛ وخلافاً للآخرين ، أراد أن يبحث عن العلة الأولى الوحيدة التي يصدر عنها كل ما هو موجود .

ومن أجل هذا كان من الإنصاف لـمـكان الفارابي من الوجهتين التاريخية والدينية ، أن نبدأ بالكلام عن منطق ، ثم نتناول مذهبه فيما بعد الطبيعة ، ونتكلم أخيراً عن مذهبه في الطبيعة وفي الفلسفة العملية .

٥ -- المنطق :

وليس منطق الفارابي مجرد تحليل خالص للتفكير العلمي ، بل هو يشتمل ، إلى جانب هذا ، على كثير من الملاحظات اللغوية ، كما أنه يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة ؛ وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق عنده قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم^(٢) ؛ ولا بد أن يسير من أبسط عناصر الكلام إلى أعقدها — من الكلمة إلى القضية إلى القياس .

والمنطق ، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج ، ينقسم

(١) يفصل الفارابي في إحصاء العلوم ص ٧٢ — ٧٧ نازع المتكلمين المختلفة في نصرة العقائد ، ومحصل رأيه فيهم أنهم يعتمدون على أحكام مقرررة يأخذونها مسلّمة .

(٢) يقول الفارابي إن « نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمقولات ، كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يعطيه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المقولات » ، ثم يقول إن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تم ألفاظ الأمم كلها » (إحصاء العلوم ص ١٢ ، ١٨) .

قسمين : الأول يشتمل على مسائل المعاني والحدود ، وهو قسم التصور ؛ ويشتمل الثاني على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين ؛ وهو قسم التصديق . والتصورات — التي أقمعت الحدود في جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها — ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعني أنها لا توصف بالصدق أو الكذب . ويقصد الفارابي بالتصورات أبسط ما يرسم في النفس ، أعني كلا من صور الجزئيات التي يؤدّيها الحس ومن المعاني الأولية المركوزة في الذهن بفطرته ؛ كعنى الوجوب والوجود والإمكان ^(١) ؛ وهذه الصور والمعاني يقينية أولية ، يمكن أن نُذَبِّهَ لها عقلَ الإنسان ؛ وأن نَفْطَنَ لها نفسه ؛ ولكن لا يمكن أن يُبْرَهَنَ له عليها ، ولا يمكن بيانها باستنباطها مما هو معلوم ، لأنها بينت بنفسها ويقينيه إلى أقصى درجات اليقين ^(٢) .

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض ؛ وهذه القضايا تحتل الصدق والكذب . وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل تُسْتَخْرَجُ منها بالقياس والبرهان ؛ وهذه القضايا الأولية بيّنةٌ بنفسها لا تحتاج إلى برهان ولا تحتمله ^(٣) . ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس أو أصول بدئية لا بد منها في الرياضيات وفيما بعد الطبيعة وفي الأخلاق ^(٤) .

(١) عيون المسائل ص ٢ .

(٢) يميز الفارابي بين تصور لا يسبقه تصور آخر ، وتصور يسبقه آخر ، وهذا ينتهي إلى تصور من النوع الأول كالوجوب والوجود ؛ وعندئذ أن هذه « معانٍ ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن » ، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل التنبيه ، إذ لا شيء أظهر منها (نفس المصدر ص ٢) .

(٣) يميز الفارابي أيضاً بين تصديق لا يُدْرِكُ إلا بشيء قبله ، وبين تصديق لا يتقدمه شيء ، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة ، مثل إن السكّك أعظم من الجزء (عيون المسائل ص ٣) .

(٤) المدينة الفاضلة طبعة ليدن ١٨٩٥ ص ٤٥ .

وطريقة البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هي ، عند الفارابي ، المنطق على الحقيقة ، وايس البحث في المعاني والحدود (أعنى المقولات) ، وفي تأليف القضايا منها (أرمنيوطيقي) وكذلك الأقيسة (أنا لوطيقي الأولى) إلا نوطئة للبرهان^(١) . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف ؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم^(٢) .

وأعلى هذه القوانين ، عند الفارابي ، قانون التناقض الذي به يظهر للعقل صدق قضية أو ضرورتها مع كذب نقيضتها أو استحالتها ، في وقت معاً بفعل عقلي واحد وعلى هذا ينبغى إيثار قسمة أفلاطون الثنائية « Dichotomie » ، على قسمة أرسطو إلى السكثير Polytomie ، من حيث الصلاحية لمنهج البحث العلمي .

ولا يقنع الفارابي بالفاحية الصورية من مبحث البرهان ، بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغى أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدي إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة ؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يولد العلم ويُحدِّثه . ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كمادة في تركيب القياس ، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم^(٣) ، فليس البرهان عند الفارابي آلة للفلسفة لحسب ، بل هو أحرى أن يكون جزءاً منها .

(١) إحصاء العلوم ص ٣١ .

(٢) يقول الفارابي في كتاب الجمع ص ٢ ، بعد ذكر موضوعات العلوم : « وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا والفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الإنسانية » .

(٣) يذكر الفارابي في الجمع بين الحكيمين في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود رأى أفلاطون أن توفية الحدود بالقسمة ، ورأى أرسطو أن توفيتها بالبرهان والتركيب ، فيوافق على هذين الرأيين ، فكان البرهان عنده بعين الحد .

تبين مما تقدم أن البرهان ينتهي إلى علم اضطراري يقابل الوجود الضروري ، ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالمٌ واسع من الممكنات التي لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية .

وفي المواضيع الجدلية يبحث الفارابي درجات الظن المتفاوتة ، أو الطرق التي نُحَصِّلُ بها معرفة الممكنات . وتتصل بها الأقاويل المناظرة والخطابية والشعرية التي أهمُّ ما تقصده غاياتٌ عملية ؛ ولكن الفارابي يضمها إلى المواضيع الجدلية ، ويعمل منها جميعا منطقا لما يظهر أن يكون حقا ، وليس هو بحق ؛ وهو يعضي قائلا إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية في كتاب البرهان « أنالوطيقا الثانية » . فأما الظن فهو يمتد متدرِّجا فيما بين المواضيع الجدلية والشعرية ، ولا يعدو أن يكون حقيقة خادعة . قالشعر إذا أخط أنواع المعرفة ، وهو في رأي الفارابي كلام باطل وكذب لا قيمة له ^(١) .

وفيلسوفنا يبين عن رأيه في مسألة الكلّيات ، متابعةً لإيساغوجي فرفوربوس . والجزئي عند الفارابي ليس وجوده في الأفراد الخارجية والمحسوسات ، بل هو يوجد في الذهن أيضا . وكذلك الكلّي ، فهو لا يوجد وجوداً عرضيا في الأفراد الخارجية فحسب ، بل يوجد وجوداً حقيقيا في الذهن . والعقل الإنساني يستخرج الكلّي من الجزئيات بطريق التجريد ^(٢) ؛ غير أن للكلّي وجوداً بذاته ، متقدما

(١) يقول الفارابي إن البرهان الذي كذبه أقل من حقه يُتَمَلَّم من كتاب مواضيع الجدل ، والذي كذبه مساوٍ لحقه يؤخذ من كتاب الخطابة ، والذي كذبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة الفالطين ، والبرهان الكاذب كذبا خالصا يتعلم من كتاب صناعة الشعر (كتاب ما ينبغي أن يقدم ص ١) .

(٢) كتاب الجمع ص ٢٣ ؛ يقول الفارابي إن الحواس آلات الإدراك ؛ وإدراك الحمراس إنما يكون للجزئيات ، ومنها تحصل الكلّيات ، وهي التجارب على الحقيقة .

على وجود الجزئيات . وإذاً ففلسفة الفارابي تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية وهي : الرأى القائل بأن الكلى سابقٌ على الجزئى (ante rem) ، والرأى القائل بأنه قائمٌ به (in re) ، والقائل بأنه بعده (post rem)^(١) . ولكن الوجود ذاته هل يُعَدُّ أيضاً فى جملة المعانى الكلية ؟ أجاب الفارابى عن هذه المسألة التى أثارَت كثيراً من النزاع بين الفلاسفة إجابةً صحيحة تماماً ؛ فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة نحوية أو منطقية ، لا أنه مقولة تصدق على الشئ الموجود بالفعل ، بحيث يمكن ، لو حمل على الشئ فى القضية ، أن يبين شيئاً من أمره : فما وجود الشئ إلا الشئ نفسه^(٢)

٦ - الموجود ، الله :

ونزعة الفارابى المنطقية تراها أيضاً متجذِّرة فى مذهبه فيما بعد الطبيعة ؛ وهنا نجد فكرة « الممكن » و « الواجب » تظهر بدلاً من فكرة « الحادث » و « القديم »

يذهب الفارابى إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ؛ وليس ثمَّ سوى هذين الضربين من الوجود^(٣) . ولما كان كل ممكن لا بدَّ

(١) انظر المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٦ ، ١١٠ طبعة مصر ، ونصوص الحكم ص ١١٥ وما بعدها ١٢٩ ، ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) المسألة السادسة عشرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها . إذا نظر الناظر الطبيعى فى قوننا : الإنسان موجود ، لم تكن هذه القضية ذات محمول ، « لأن وجود الشئ [عنده] ليس هو غير الشئ » ؛ وإذا نظر إليها الناظر المنطقى وجدها مركبة من حدين ، وأنها تقبل الصدق أو الكذب ؛ فهى عنده ذات محمول .

(٣) والفارابى مع تقسيمه الموجود إلى هذين القسمين يقسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير ، وهو الممكن إذا وجد (عيون المسائل ص ٥٧ طبعة ليدن) .

أن تتقدم عليه علةٌ تُخْرِجه إلى الوجود ، وبالنظر إلى أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد لنا من القول بوجود موجودٍ واجب الوجود ، لا علة لوجوده^(١) ، له بذاته الكمال الأسمى ، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل ، قائم بذاته ، ولا يعتره التغير من حال إلى حال ، عقلٌ محض ، وخيرٌ محض ، وممقول محض ، وعافل محض^(٢) — وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد — وله غاية الكمال والجمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته ؛ لا برهان عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات ؛ وتَمَيُّنُهُ هو عينُ ذاته .

ومعنى الموجود الواجب بمحسّل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له^(٣) ؛ فلو كان ثمَّ موجودان ، كلٌّ منهما واجب الوجود ، لسكانا مُتَّفَقَيْنِ من وجهٍ ومتباينين من وجه ، وما به الاتفاقُ غيرُ ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ، وإذن فالوجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً .

وهذا الموجود الأول الواحد المتميّز المتحقّق نسميه الله ، ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه ، ولما كان لا جنس له ، فلا يمكن حدّه ؛ غير أن الإنسان يثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال ، وهو إذا وُصف بصفات

(١) هذا عن إبطال التسلسل ، والفارابي يبطل الدور أيضاً (نَسِ المصدر التقدّم) .

(٢) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ — ، وكتاب دعاوى القلبية ،

حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ص ٢ — ٤ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦ ، ولما يريد استقصاء صفات الواجب بأدلتها أن يرجع إلى

عيون المسائل ص ٤ — ٥ ، والمدينة الفاضلة ص ٥ — ١٥ ، وشرح رسالة زينون ،

حيدرآباد ١٣٤٩ هـ ، ص ٥ — ٦ .

فإنها لا تدل على المعاني التي جرت المادة بأن تدل عليها^(١) ، بل على معانٍ أشرف وأعلى ، تخصّه هو . وبعض الصفات تُضاف للذات من حيث هي ، وبعضها يُطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلهية^(٢) . على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تُعتبر مجازية ، لا ندرك كنهها إلا بطريق التمثيل القاصر^(٣) . ولما كان الباري أكلّ الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكلّ معرفة ، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكلّ من معرفتنا بالطبيعيات ، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكلّ من موضوع الثانية^(٤) ؛ ولكننا أمام الموجود الأكلّ كأننا أمام أقوى الأنوار ، فنحن لا نستطيع احتمالُه اضمف أبصارنا ؛ فالضف الناشئ عن ملاستنا للمادة يقيد معارفنا^(٥) ويعوقها .

٧ — العالم العلوى :

ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أوثق من معرفتنا له في ذاته . فن الله الواحد بصدر الكلّ ، وعلمه هو قدرته العظمى ؛ ومن تمّله لذاته يصدر العالم . وعلة الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادر على كل شيء ، بل علمه بما يجب عنه^(٦) .

(١) كتاب الجمع ص ٢٨ ، والمدينة الفاضلة ص ١٧ — ١٨ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ١٨ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٤ — ١٥ ، وكتاب التعليقات ، حيدرآباد ، ١٣٤٦ هـ

ص ٢ — ٣ ، ورسالة في إنبات الفارقات ، حيدرآباد ١٣٤٥ هـ ص ٢ — ٣ ؛ والدعاوى الفلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ ص ٤ — ٦ .

(٤) و (٥) المدينة الفاضلة ص ١٢ .

(٦) على أن الماراني يقول إن وجود الأشياء منه ليس عن قصد يشبه تصودنا ،

وعند الله ، منذ الأزل ، صورُ الأشياءِ ومُثلها .
 ويفيض عنه منذ الأزل مثاله ، المسمى الوجود الثاني^(١) ، أو العقل الأول^(٢) ،
 وهو الذى يحرك الفلكَ الأكبر .

وتأتى بمد هذا العقل عقولُ الأفلاك الثمانية تباعداً ؛ يصدر بعضها عن بعض ؛
 وكل واحد منها نوعٌ على حدة^(٣) . وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام
 السماوية ، والعقول التسعة مجتمعةً — وهى التى تسمى ملائكة السماء — هى
 عبارة عن مرتبة الوجود الثانية .

وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال فى الإنسان ؛ وهو المسمى أيضاً روح
 القدس^(٤) ، وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى .
 والنفسُ فى المرتبة الرابعة .

وكل من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة ، بل يتكثر بتكثُر
 أفراد الإنسان^(٥) .

وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة .

وفى السادسة المادة .

== ولا هو على سبيل الطبع ، بدون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها ، وإنما
 ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته ، ولأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن
 يكون عليه ؛ فإذا ن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه « (عيون المسائل ص ٦) .

(١) المدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٢) عيون المسائل ص ٧ ، والمدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٣) عيون المسائل ص ٨ .

(٤) يسميه الفارابى أيضاً الروح الأمين : السياسات المدنية ، طبعة حيدر آباد

سنة ١٣٤٤ هـ ص ٣ .

(٥) السياسات المدنية ص ٢ .

وبهاتين تنتهى سلسلة الموجودات التى ليست ذواتها أجساما .

والمراتب الثلاثة الأرى : الله ، وعقول الأفلاك ، والعقل الفعّال ، ليست أجساما ، ولا هى أجسام .

أما المراتب الثلاثة الأخيرة ، وهى النفس والصورة والمادة ، فهى تلابس الأجسام ، وإن لم تكن ذواتها أجساماً^(١) .

أما الأجسام — ومنشؤها القوة التخيلية فى العقل^(٢) — فهى ستة أجناس أيضاً ، مقابلة لمراتب الموجودات العقلية ، وهى : الأجسام السماوية ، والحويان الناطق ، والحويان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمادن ، والاسطقات الأربعة^(٣) .

وربما تجلّى فى أقوال الفارابى هذه أنه متأثر بالملمدين النصارى ، لما نلاحظ فيها من تقسيم ثلاثى . وعند النصارى للثلاثة نفسُ الشأن الذى كان للأربعة عهد الفلاسفة الطبيعيين ؛ والاصطلاحات التى يستعملها الفارابى تؤيد ما نلاحظه من التأثر بأساتذته النصارى .

غير أن هذا كله لا يعدو أن يكون ظاهر فلسفة الفارابى ؛ أما الجوهر الذى تحويه فردّه إلى المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ فنجد أن الخلق أو صدور العالم عن الله ، فى رأيه ، يبدو على صورة قَيْض من العقول ، يحدث منذ الأزل : فإذا تعقل العقلُ الأولُ مُبدِعَه ، صدر عنه عقلُ الثنائى ؛ ومن تعقل هذا

(١) السياسات المدنية ص ٢ .

(٢) عيون المسائل ص ٨ .

(٣) هى العناصر البسيطة السماة أيضاً الأركان الأربعة ؛ وهى الماء والهواء والتراب والنار ، ومنها يتكون العالم السفلى هندم .

لنفسه ، أعنى بما هو متجوهر بذاته التى تخصه ، يلزم عنه وجودُ الفلك الأسمى ؛ ويستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً ، حتى تصل إلى الفلك الأدنى ، وهو فلك القمر ؛ وهذا الفيض يتفق مع نظام الأفلاك عند بطليموس^(١) — كما يعرف هذا النظامَ كلُّ منقّف من كتاب الكوميديا الإلهية لدانتى على الأقل — ويستمر على طريقة مذهب الصدور فى المذهب الأفلاطونى الجديد .

والأفلاك باجتماعها تؤلّف سلسلةً متصلةً ، لأن الوجود واحد . وإيجادُ العالم وحفظُ وجوده شيء واحد^(٢) . وليس العالم مظهراً لوحدة الذات الإلهية فقط ، ولكنه أيضاً ، فى نظامه البديع ، مظهر للمدل الإلهى ؛ فالعالم فى ترتيبه قائم على نظام طبيعى وحكيم ممّا .

٨ — العالم السفلى :

والعالم السفلى الذى يقع دون فلك القمر متوقف توقفاً كلياً على عالم الأفلاك السماوية^(٣) ؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوى ، كما هو معروف لنا بدهاءة ، إنما يتناول العالم السفلى فى جملته ، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام ؛ أما تأثيرُ

(١) يجد الفارابى ترتيب العقول وما يلزم منها من أفلاك ، فى المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ . ويظهر أن ما قاله فورمس Worms من أن الفارابى أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية ، صحيح ؛ فليس فيما بين أيدينا من رسائل السكندى بيان لهذا المذهب أكثر من قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دونه وبفعل كل شيء فيما دونه ، وذلك فى رسالته فى الفاعل الحق الأول ... الخ وفى رسالته فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للسكون والفساد — راجع نشرتنا لرسائله .

(٢) يقول الفارابى : « والإبداع هو حفظ لإدامة وجود الشيء ، الذى ليس له وجود بذاته ، إدامة لا تتصل بشيء من الملل غير ذات المبدع » ؛ فهو علة وجود الأشياء ، « بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ، ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة » . (عيون المسائل ص ٦) .

(٣) عيون المسائل ص ٤ .

الجزئيات بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي لبعضها في البعض الآخر ، أعنى أنه يحدث وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة .

والفارابي يُبين فسادَ علم أحكام النجوم^(١) الذي يعزوكل^(٢) ممكن (حادث عارض) وكل^(٣) شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب وقراناتها ، لأن الممكن (الحادث عارض) متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية^(٤) . ويقول الفارابي ، كما قال أرسطو من قبل ، إن كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص الممكن ؛ وهي تتجلى فيه بدرجة كبيرة ، أما العالم العلوى فهو من طبيعة أخرى^(٥) أكل من طبيعة العالم السفلي ، وهي تسير طبقاً لنواميس ضرورية ، وهي لا تستطيع أن تمنح هذا العالم السفلي من فعلها إلا الخير .

وعلى هذا فن الخطأ الكبير ، في نظر الفارابي ، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب النحوسة ؛ لأن طبيعة الكواكب واحدة ، وهي خيرة^(٦) أبداً .

(١) للفارابي رسالة تسمى « النسكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ؛ وهو يبطل صناعة التنجيم بمجيج عقلية مشبهة بروح التهمك — انظر هذه الرسالة طبعة ليدن س ١١٢ .

(٢) يقول الفارابي إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس ألبتة ، لأن وجودها ولا وجودها متساويان ، والقياس له نتيجة واحدة ، إما موجبة وإما سالبة ؛ « وأى قياس يفتج الشيء وضده فليس يفيد علماً — ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ١٠٧ . وينتهي الفارابي من هذا إلى أن الممكنات مجهولة .

(٣) عيون المسائل ص ١٣ ، ورسالة ما يصح وما لا يصح ص ١١٢ .

(٤) يقول الفارابي : « بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتسكوبات ، ولا اختلاف في طباعها ، فالذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة ! » انظر أيضاً عيون المسائل ص ٨ .

والنتيجة التي ينتهي إليها الفارابي من كل هذه الآراء هي أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكل درجات اليقين نجدها في علم النجوم التعليمي ، أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها في العالم السفلي فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية ، ودعوى النجميين ونبوءاتهم لا تستحق منا إلا الشك والارتياب ^(١) .

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطاً ، فإن العالم الذي تحت فلك القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متفيرة ؛ ولكن الموجودات التي في هذا العالم ، مع ما فيه من كثرة ، تؤلف من أديانها — وهي العناصر — إلى أعلاها — وهو الإنسان — مجموعة واحدة ^(٢) ، وإن كانت أفرادها في مراتب متفاوتة . وقل أن يأتي الفارابي في هذا بشيء جديد خاص به ، وهو مسأيرة لزعمته المنطقية ، لا يخفى كثيراً بفروع العلم الطبيعي ، كما أنه لا يتردد في أن يمدد علم الكيمياء من جملة تلك العلوم ، ولا شك أنه في هذا يعتمد على افتراض وجود هيولى أولية واحدة تشترك فيها جميع الأجسام ^(٣) . ولذئقل بعد

(١) ارجع إلى أقسام الأحكام النجومية في رسالة أحكام النجوم ، وهي تنقسم إلى : أحكام ضرورية ، كالحكم على جرم كوكب أو بعده ، إذ وجوده أبداً كذلك ؛ وأحكام ممكنة على الأكثر ، كالحكم بتسخين الشمس لجسم ؛ وإلى أحكام ظنية حسابية ، كالحكم بأنه إذا اقترن كوكب كذا بكوكب كذا حدث كذا ؛ والأحكام الأولى هي أحكام علم النجوم التعليمي ، وهو الباحث في حركات النجوم وأديانها ... الخ ، وذلك على طريق برهاني ؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعي الذي يعنى بتأثير الكواكب في عالم الكون والفساد من حيث السعادة والنحس والعمر ... الخ . . . انظر أيضاً طبقات الأمم لصاعد ص ٦٣ — ٦٩ ، وإحصاء العلوم ص ٤٣ — ٤٦ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٣) انظر ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ نجد أن للفارابي رسالة في وجوب صناعة الكيمياء الرد على مبطلها ؛ وهو يقول في عيون المسائل ص ٩ إن العناصر الأربعة تشترك في مادة واحدة .

هذا إلى رأى الفارابى فى الإنسان ، أو فى النفس الإنسانية ، ولهذا الرأى بمص
الشأن والعارفة .

٩ - النفس الإنسانية :

ليست قوى النفس الإنسانية ، أو أجزاؤها ، متساوية الرتبة ، فى رأى
الفارابى ، بل بعضها أرق من بعض^(١) ، بحيث أن القوة الدنيا تشبه أن تكون
مادة بالنسبة للعُلَماء ، وهذه بمثابة صورة فى تلك . وأفضلُ القوى النفسانية على
الإطلاق ، وهى القوة الناطقة ، ليست مادة لقوى أخرى ؛ وهى صورة لكل
الصور التى دونها .

والنفس تترقى من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة المتخيِّلة . على أن
مع القوى النفسانية بأسرها نزوعاً أو إرادة^(٢) ؛ وكل علم يقابله عمل ؛ واشتياقُ
الشيء أو كُرهُه يلازمان الإحساسات ولا ينفكان عنها ، والنفس تقف حيالَ
الصور الذهنية التى تتمثل فيها موقف الإقرار أو الرفض .

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميّز بين الجميل والقبيح ، وتحوز الصناعات والمعلوم ،
وتحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله . وكل إحساس أو تخيُّل أو تعقل يعقبه نزوع ،

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٤ . ويلاحظ تتابع حدوث قوى النفس : الفاذية ، الحاسة ،
المتخيِّلة ، الناطقة . وعلى من يريد معرفة أعضائها وصفاً وكذا وفروعها وصفاً أنها أن يرجع إلى
المدينة الفاضلة ص ٣٤ - ٣٥ .

(٢) يقترن بالحاسة نزوعٌ نحو المحسوس ، فنشتاقه النفس أو تنفر منه . ويقترن
بالتخيِّلة نزوعٌ نحو ما تتخيِّله ، ومثلها الناطقة ؛ والنزوع يكون بالقوة الزووعية ، وهى التى
تشتاق إلى الشيء أو تكسره ؛ وهذه القوة التى بها تكون الإرادة ، فإن الإرادة
هى نزوعٌ إلى ما أدرك وعمماً أدرك ، إما بالمس ، وإما بالتخيُّل ، وإما بالقوة الناطقة ، وحكمٌ
فيه أنه يبنى أن يؤخذ أو يترك ، - المدينة الفاضلة ص ٣٤ - ٣٦ .

وهو نقيجة ضرورية تلزم عن ذلك ، كما تلزم الحرارةُ عن جوهر النار^(١)
والنفس كمالُ الجسم ، أما كمال النفس فهو العقل ؛ وما للإنسان على الحقيقة
إلا العقل^(٢) .

١٠ — العقل في الإنسان :

فسألة العقل هي موضع البحث في الغالب ، والأشياء المادية إذا صارت
معقولة صار لها في العقل ضربٌ من الوجود أعلى ، لا تنطبق عليه المقولات التي
تنطبق على الماديات^(٣) ، والعقل في نفس الطفل بالقوة^(٤) ، وهو إنما ينتقل إلى
العمل بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة المتخيِّلة ، غير أن هذا
الانتقال من القوة إلى العمل — أعني حصول المعرفة الحسيّة — ليس فعلاً
للإنسان ، بل للعقل الفعّال الذي هو أعلى من العقل الإنساني في المرتبة ، وهو
عقل الفلّك الأخير ، فلّك القمر .

فالمرحلة الإنسانية لا يحصّلها العقل باجتهاده ، بل هي تتجلى في صورة هبة
من العالم الأعلى . وفي ضوء العقل الفعّال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية
للأجسام^(٥) ، وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقلية .

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٧ .

(٢) أجوبة المسائل الفلسفية ، المسألة الثانية والثلاثون ، حيث تجد التعريف الكامل
تنفس نقلاً عن أرسطو .

(٣) راجع مقالة في معاني العقل للفارابي وهي ضمن مجموعة تسمى الثرة المرضية في بعض
الرسائل الفارابية ، نشرها ديتريش بليدن ١٨٩٠ ص ٤٣ — ٤٤ . وقد حاول الفارابي
أن يبين ، في هذه المقالة ، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو ؛ وقد نشر الأب بويج هذه
الرسالة نشرة جديدة ، بيروت ١٩٣٨ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والجمع بين الحكيمين ص ٢٣ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والسياسات المدنية ص ٧ ، ومقالة في معاني العقل ص ٤٧ .

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المنزعة من عالم المادة ، ولكن توجد صوراً أو معانٍ كائياً أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها ، وذلك في العقول الخالصة التي للأفلاك .

والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه العقول أو « الصور المفارقة »^(١) ، وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدتها ؛ والعقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة ، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه ، ويؤثر فيما دونه ؛ ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهي إلى العقل الإنساني .

والمقلُ الفعال ، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى : فعّالاً ، بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي ينفعل به ، والذي يسمى ، من أجل ذلك ، بالعقل المستفاد^(٢) ؛ غير أن هذا العقل الفعّال ليس فعّالاً دائماً ، لأن المادة تقيّد فعله . أما العقل الذي هو فعّال دائماً والمتحقق تحقّقاً تاماً فهو الله .

والعقل في الإنسان له ثلاثة أوجه : وذلك باعتبار كونه عقلاً بالقوة ، أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل الفعال ، ومعنى هذا في فلسفة الفارابي أن في الإنسان استعداداً أو عقلاً بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء^(٣) ، ويصل إلى معرفة اللامادّي الذي فوق الحس والذي يسبق كل إدراك ويحدث الإدراك نفسه^(٤) .

وهناك تقابلٌ بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية وبين درجات

(١) المدينة الفاضلة ٤٤ — ٤٥ .

(٢) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الهولاني والعقل المنفعل .

(٣) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٥ .

الموجودات . والأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه^(١) ، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه .

والعقل الفعال الذي وهب الصور لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع هذه الصور المتفرقة في وحدة تؤلف المحبة بين أجزائها ؛ وهو يجمعها أولاً في عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعال هو الذي وهب الصورة للمادة ، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقفان على أن يَهَبَ العقلُ الفعالُ للإنسان معرفة هذه الصورة . ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجمع شملها في العقل الإنساني ، فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى . وغاية العقل الإنساني وسعاده هي أن يتحد بعقل الفلك ؛ وهذا الاتحاد يقرُّبه من الله^(٢) .

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محلٌّ للريب ، وأهو ينفكره إنكاراً تاماً . وأكبر ما نستطيع بلوغه في هذه الحياة هو المعرفة العقلية .

على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيتها كل ما للعقل من حرية ؛ ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها ؟ أم تكون جزءاً من العقل السكلي ؟ إن رأى الفارابي غامض في هذه النقطة ، ويناقض بعضه بعضاً في مختلف الكتب^(٣) .

(١) عيون المسائل ص ١٣ .

(٢) راجع كتاب السياسات المدنية ص ٣ والصفحات التالية .

(٣) فيما يختص بنقائض رأى الفارابي في بقاء النفوس يقول ابن طفيل : وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ؛ فقد أثبت في كتاب اللذة المفاضلة بقاء النفوس الصريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له ، ثم صرح في السياسة المدنية بأنها منحلّة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة ؛ ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في =

هو يقول إن الأبدان تبطل ، فتخلص النفوس بالموت ، ويأتي جيلٌ من بعد جيل ، فينضمُّ كل شبيه إلى شبيهه ، وينخرط كلٌّ في نظامه . ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكرر إلى غير نهاية ؛ وهي تتصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقولٌ بمعقول أو قوةٌ بقوة ؛ وكل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها ، وكلما زاد تعقلها زادت لذتها^(١) .

١١ - الأوهام :

اتهمنا الآن إلى فلسفة الفارابي العملية ؛ ونجد في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم ، وسنتكلم عن قليل من آراء الفارابي العامة .

كما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه ؛ غير أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق . والفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى ، وقد يتجاوز آراءهما أحياناً نازعاً منزعاً تصوّف وزهد .

== هذه الحياة التي في هذه الدار ، ثم قال في عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات ومجائر . فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصبر الفاضل والشريبر في رتبة واحدة ، إذ مصير الكل إلى العدم ؛ وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبور ، (قصة حى بن يقظان طبعة ١٧٠٠ م ص ١٧) .

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٥ : « وكلما كثرت الأنفس المشابهة المارقة ، واتصل بعضها ببعض ، فذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً ؛ وكلما لحق بهم ممن بعدهم زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها صراراً كثيرة ، فيزداد كيفية ما تعقل » . وواضح من هذا أن كل نفس توجد منفردة . انظر أيضاً ص ٦٤ . راجع كتاب مونك فيما يتعلق بالمشكلة — ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ .

وكثيراً ما يؤكد الفارابي أن العقل يستطيع أن يحكم على الفعل بأنه خير أو شر^(١) ، وهو في هذا الرأي يخالف المتكلمين ؛ فهم ، وإن قالوا بعارف مصدرها العقل ، لا يرون من حق العقل أن يضع قواعد للسلوك الإنساني^(٢) ، ولكن إذا كان العقل فيضاً من العالم العلوي ، وإذا كانت المعرفة رأس النضائل ، دون ريب ، فلماذا لا يضع العقل قواعد الأخلاق ؟ ويصرح الفارابي تصريحاً ، له أكبر الدلالة على بيان نزعتة ، أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو ، وهو جاهل بها ؛ فالمعرفة أرفع شأنًا عند الفارابي من العمل الخلقى ، وإلما استطعنا أن نحكم على الأفعال الخلقية .

وللنفس بطبيعتها نزوعٌ ؛ ولما كانت تحسن وتختلّل فلها إرادة كسائر الحيوان . غير أن الاختيار للإنسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية^(٣) ، وميدانه ميدان التمثل الخالص ؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر ، فكأنه اختيارٌ واضطرابٌ في وقت واحد ، لأنه بحسب أصله الأول مقدر في علم الله ؛ والفارابي من هذا الوجه ، يعد من القائلين بالجبر .

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٣٤ ، ٤٥ .

(٢) هنا تميم يحتاج إلى تخصيص فإن المتكلمين لم يجمعوا على هذا . وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أسره به والشر ما نهى عنه فإن المعزلة ، ولهم شأنهم الكبير في علم الكلام ، قالوا بأن الواجبات عقلية ، وقالوا بالتحسين والقبیح العقليين . وبأن الإنسان يستطيع ، بل يجب عليه ، أن يعرف الخير من الشر بعقله قبل ورود الوحي وأن يقبل على الخير ، ويعتمد عن الشر ، وهذا الرأي غني عن ذكر الشواهد والمصادر .

(٣) يفرق الفارابي بين الإرادة والاختيار ؛ والإرادة هي النزوع إلى ما يدركه الحيوان عن إحساس وتخيّل ؛ والاختيار هو النزوع عن روية ونطق ؛ والأول في سائر الحيوان ، والثاني في الإنسان خاصة المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

والاختيار الإنسانى ، إذا فهم على هذا النحو لا يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً ، لأن المادة تقف فى سبيله . وعلى هذا لا تكتمل حرية النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال ، أعنى إذا صارت النفس عقلاً . وهذه هى السعادة العظمى التى ينبغى أن تُطلب لذاتها ، لأنها الخير المطلق^(١) ، وهو الذى تطلبه النفس الإنسانية إذا اشتاقت إلى العقل الذى فوقها ، وكذلك تفعل نفوس الأفلاك حينما تقترب من الله .

١٢ - السياسة :

والفارابى ، فى علم الأخلاق ، لا يعنى كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية ؛ وهو فى سياسته يزداد بعداً من الحياة الواقعة . ولما كان الفارابى رجلاً شرقياً فى نظره للأمور فقد ظن أن معانى الجمهورية الأفلاطونية تنلخص فى صورة الرئيس الفيلسوف^(٢) . يرى الفارابى أن الناس قد دعمتهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع^(٣) ؛ فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد تتمثل فيه المدنية بخيرها وشرها ، فتكون فاسدة إذا كان حاكمها جاهلاً بقواعد الخير أو كان فاسقاً أو ضالاً ؛ أما المدينة الخيرة أو الفاضلة فهى نوعٌ واحد ، ويرأسها الفيلسوف .

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

(٢) ربما يكون غرض المؤلف أن يقول إن الفارابى كان يعيش فى ظل السيادة الإسلامية ؛ ولما كانت الفسكرة الغربية عن سيادة الدولة الإسلامية هى أن سيادة الملك أساس الحكم ، وأن استئثاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامى ، فالؤلف يريد أن يقول إن الفارابى لما نظر فى جمهورية أفلاطون لم يبق فى نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف ، لأنه شرى ألف الحياة فى ظل سيادة الملك الناطقة .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٥٣ - ٥٤ ؛ ومن الشيق أن الفارابى يشبه المدينة بحمى كما يفعل بعض علماء الاجتماع اليوم . ويجد الفارابى هذه المقارنة كاملة فى المدينة الفاضلة ص ٥٥ - ٥٦ .

والفارابي يصف أميره بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ؛ فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد^(١) [عليه الصلاة والسلام] .

ويرى الفارابي أنه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد^(٢) ، وأن الملك والوزير يشتركان في فضائل الحكْم والحِكْمَة ؛ وهو عند ما يتكلم عن الرئيس الذي يُمثّل الأمير المثالي نرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك الهدد . غير أن كلام الفارابي في هذا الموضوع غير واضح ؛ فلا نراه يتكلم كلاماً صريحاً عن صحة نسب الملك ، ولا عن واجبه في قيادة حرب الجهاد . وآراء الفارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي^(٣) .

١٣ - الحياة الآخرة :

ولا تبلغ الأخلاق كمالها إلا في مدينة ، وهي في نظر الفارابي جماعة دينية ؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيب أهلها في الدنيا ، بل نصيبهم في الآخرة أيضاً .

(١) يذكر الفارابي خصال العضو الرئيس في المدينة الفاضلة س ٥٥ - ٥٩ ؛ والرئيس عند الفارابي نبي يُوحى إليه ، ومكانه في المدينة من حيث السيادة والفعل مكان القلب من الجسد . وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب الفارابي يسمى كتاب الملة ، وذلك في المكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق س ٣٤٦ - ٣٤٨) بدار السكتب المصرية . يقول الفارابي : « والرئيس الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحى من الله تعالى ؛ وإنما يقدر الآراء والأفعال التي في الملة الفاضلة بالوحى ، بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن يوحى إليه هذه كلها مقدّرة ، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحى والموحى تعالى ، حتى تكشف له بها الشرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني » .

(٢) المدينة الفاضلة س ٦١ .

(٣) انظر التعليق في آخر الكلام عن الفارابي .

نفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلوقاً من العقل ؛ وهي تعود إلى العناصر
لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا^(١) .
أما في المدن المبذلة أو الضالة^(٢) فالشقاء كله لمن بدّل على أهلها الأمر
أو أضلّهم^(٣) ، والمذاب ينتظره في الآخرة .

والنفوس الضالة تلتقي ما تلقاه النفوس الجاهلة . أما النفوس الخيرة العارفة
فهي وحدها التي تبقى ، وتدخل العالم العقلي ؛ وكلما زادت درجتها في المعرفة في
هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس ؛ وزاد حظها من السعادة الروحية .
وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات في كلام الفارابي مجرد ستار ظاهري
يستتر عقيدة صوفية فلسفية ، يقول بفناء العقل الإنساني في العقل الكلي وبفناؤه
في الله أخيراً ؛ فالفارابي يقول إن العالم ، إذا نظرنا إليه باعتبار صدوره عن هلته ،
(أعنى من وجهة منطقية ميتافيزيقية) ، وجدناه شيئاً غير الله ؛ ولكن النفس
الإنسانية ، إذا صعدت إلى العالم العلوي ، رأت أن هذه الحياة هي عين الحياة
الآخرة ، لأن الله في كل شيء ، بل هو الكل في وحدته^(٤) .

١٤ — نظرة إصحالية :

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابي في جملتها وجدناها مذهباً روحانياً
(Spiritualism) متسقاً تمام الاتساق ، وبعبارة أدق مذهباً عقلياً

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٦ .

(٢) يجد الفارابي خصائص هذه المدن وأنواعاً أخرى منها في المدينة الفاضلة
ص ٦١ — ٦٣ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦٧ .

(٤) يقول الفارابي : « واجب الوجود مبدأ كل فيض ؛ وهو ظاهر على ذاته بذاته ،
فله الكل من حيث لا كثرة فيه ؛ فهو من حيث هو ظاهر ، فهو ينال الكل من ذاته ؛
فعله بالكل بعد ذاته ، وعلمه بذاته نفس ذاته ، فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ، ويتحد
الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل في وحدته » ، الفصوص طبعة ليدن ١٨٩٠ ص ٦٨ .

(Intellectualismus) . وكل ما هو مادي محسوس فنشوء القوة التخيلية ، ويمكن اعتباره « تصوُّراً مُشَوَّشاً »^(١) ؛ والوجود الحقيقي إنما هو العقل ، وإن كان ذا مراتب متفاوتة ، والله وحده هو العقل المحض الذي لا تخاطبه كثرة ؛ أما العقول التي تفيض عنه منذ الأزل ، والتي يفيض بعضها عن بعض ، فيها كثرة^(٢) . وعدد العقول المفارقة يتفق مع مذهب بطليموس ، وهو يوازي مراتب الأنفلاك السماوية^(٣) . وكلما ابتعد أحد هذه العقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلي^(٤) وجوهر الإنسان ، أعنى عقله ، يفيض من عقل الفلك الأدنى^(٥) . فالوجودات سلسلة متدرجة متصلة ، والعالم كلٌّ منظمٌ ، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً ؛ والشر في الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، ووجوده فيها هو الذي يُبرِّز ما في النظام الكلّي من خير^(٦) . وهذا النظام البديع الذي يتجلى في هذا العالم الفاضل عن الله منذ الأزل هل يجوز أن يطرأ عليه الفساد^(٧) ؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً ؟ هناك رجوع مستمر ، إلى الله — ما في ذلك شك ؛ فالنفس تشتاق إلى ما فوقها ، وكلما زاد حظُّها من المعرفة صفا جوهرها وارتقت ، ولكن إلى أى درجة يكون

(١) يجوز أن المؤلف يشير بهذه العبارة إلى شيء من مذهب لينتر .

(٢) عيون المسائل ص ٧ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٦) يقول الفارابي إن عناية الله بحبطة بالأشياء جميعها وإن الخير في العالم أكثر من

الشر ، والشر موجود في السكائنات الفاسدات ، لأن طبيعتها تقتضي ذلك . وهو يقول ما رده ابن سينا من أن الضرور محمودة بالعرض ؛ فلولاها لما كانت الحيرت الكثيرة . وفوات خير كثير لأجل شر يسير ، لا بد منه ، أكبر شراً — عيون المسائل ص ١٨ ، وراجع الدعاوى الفلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ص ١٠ — ١١ .

(٧) انظر « رسالة في جواب مسائل سئل عنها » ، طبعة ليدن ص ٨٦ — ٨٧ .

ارتقاؤها ؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هذا السؤال إجابة واضحة . والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعّال ؛ وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل . ولكن هذا ليس من رأيه الحقيقي ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية ؛ تقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بدائرة التخيل ، فهي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي وبين المعرفة العقلية الخاصة . على أنه إذا كان الفارابي ، في آرائه في الأخلاق والسياسة ، يجعل للدين شأنًا كبيراً في التهذيب ، فهو يعدّه ، من حيث القيمة المطلقة ، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخاصة^(١) .

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاءً للخلود ، وكان ملكاً في عالم العقل ؛ أما من حيث ما يُقتنى من متاع الدنيا فكان فقيراً ؛ وكانت تسعده كتبُه والأطيار والأزهار في حديثه .

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته ، الأمة الإسلامية . ولم يجعل بين تعاليمه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأُمور الدنيا أو للجهاد . ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادية من أي نوع ، وكانت تعارض الخيال المتردد بين الحس والعقل والذي يظهر بنوع خاص في مبتكرات الفن وفي الخيالات الدينية .

كان فيلسوفنا فانيًا في مجردات العقل المحض ، وكان زهدهُ وتقواه موضعَ

(١) يبين الفارابي الفرق بين النبي والفيلسوف في المدينة الفاضلة ص ٥٨ — ٥٩ .

وراجع كلاًه عن النبوة في فصوص الحكم ، طبعة القاهرة ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ١٦٢ —

١٦٣ ، وشرح رسالة زينون ص ٥٨ .

المعجب من معاصريه ، وكان بعض تلاميذه يجلونه ، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه ؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة ، فوسم بها إلى الأبد . وقد يكون رأيهم هذا ما يؤيده ، فكما أن الفلسفة الطبيعية جرت الناس بسهولة إلى اعتناق المذهب الطبيعي (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus) ، فكذلك أدى التوحيد بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود ، دون أن يفطنوا لذلك^(١) .

١٥ — تأثير فلسفة الفارابي ، السجستاني :

ولم يكن للفارابي كثير من التلاميذ ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدى^(٢) — وهو نصراني يعقوبي — بترجمة كتب أرسطو . ولزكريا تلميذٌ أشهر منه ذِكراً ، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني^(٣) ، الذى التفّ حوله علماء عصره فى بغداد فى النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى (الرابع من الهجرة) . وقد انتهى إلينا بعض ما كان يدور فى مجلسه من مباحثات وبعضُ التعاليم الفلسفية التى كان يلقيها مستمعيه^(٤) . وهنا نرى مدرسة الفارابي نزول زوالاً وانحماً .

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفى الفقرة التقدمة ليس لها سندٌ كاف من النصوص ، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر .

(٢) انظر ما تقدم من ٣٨ ؛ وقد هترت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالمكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق) بدار الكتب المصرية ؛ وهذا الكتاب مطبوع أيضاً .

(٣) هكذا يذكر نسبة ابن النديم من ٢٦٤ ، وبذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ من ٣٢١ — ٣٢٢) أنه « كان فاضلاً فى العلوم الحكيمية ، مطلقاً على دقة تفها ، واجتمع يحيى بن عدى ببغداد وأخذ عنه » ، وتجد له ترجمة فى كتابى البيهقى والشهرزورى اللذين تقدم ذكرهما .

(٤) انظرها فى كتاب المقابسات وكتاب الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدي .

وكا أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجرى وراء الأسرار ، وكا أن مدرسة الكندي رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلم الطبيعي ، كذلك نجد نزع الفارابي المنطقيّة تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية ، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعاني ، والتدقيق في التمييز بينها . وكانت تُبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين ومن فروع العلوم ، من غير نظام يؤلف بينها ، ولا نكاد نجد في هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقي . ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا ؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، هل حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون في جوهرها العقلي وفي العروج بها إلى العالم العقلي الأسمى . وكانت جماعة السجستاني تتلاعب بالألفاظ والمعاني ، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف ، وكانت الصوفية منتهى لكلا الفريقين .

فلا عجب أن يجري ذكر أنبازوقيس وسقراط وأفلاطون وغيرهم أكثر مما يجري ذكر أرسطو في مجالس أبي سليمان العلمية ، التي قصص علينا أخبارها تليده التوحيدى^(١) (المتوفى عام ١٠٠٩ م) . كانت مجالس أبي سليمان ملتقى الناس

(١) هو ، كما في معجم الأدباء لياقوت : أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدى . ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أخباره أنه كان حياً حتى رجب عام ٤٠٠ هـ ، بل حتى رمضان من هذه السنة . وهو فقيه فيلسوف صوفي السميت والهيتة ؛ ورغم ما صرف عنه من سفوف اللسان وقلة الرضا ، واتخاذة الثلب ديدناً ، فقد كان فرد الدنيا ذكاه وفطنة وفصاحة ، كثير التحصيل للعلوم . وقد أحرق كتبه في آخر عمره ، ضناً بها على من لا يعرف قدرها ، وحفظه منه على أهل زمانه الذين جاورهم في بغداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود ، ولم يضمه بحيث كان يرجو من الجاه والرياسة . وذكر الأستاذ مرجليوت في دائرة المعارف الإسلامية ، اعتماداً على معجم الأدباء ، كتب أبي حيان ، وما طبع منها . وله بين أيدينا كتاب المناجيات (من الفيس أو الاقتباس) ؛ وهو يشمل الكثير من المسائل التي كان يدور حولها البحث في مجلس أبي سليمان ؛ وهي مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى أسئلة من يضمهم المجلس . وقد قام المرحوم الأستاذ أحمد أمين بنشر كتاب لأبي حيان هو كتاب =

من كل طائفة ، لا يسأل سائلٌ عن بلادهم ولا عن مِلّاهم ؛ وكانوا جميعاً يعيشون مقتنعين برأى يرجع إلى أنلاطون ، وهو أن في كل رأى نصيباً من الحق^(١) ، كما أن بين الأشياء كلها حظاً من الوجود مشتركاً^(٢) ، وكما أن العلوم كلها نشترك في صورة علم واحدة في النفس ؛ وكانوا ، لإجماعهم على هذا الرأى ، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأى الصائب ، وأن العلم الذى يشتغل به أشرف العلوم^(٣) . ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة ، مهما اشتد أصحاب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف ؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، والدين يُكْمِلُ ثمرات الفلسفة . وإذا كانت المعرفة الفلسفية قِوَامَ نفس الإنسان وغايتها ، فالعقيدة الدينية حياة هذه النفس ، أو هى السبيل إلى تلك الغاية ؛ ولما كان العقل خليفة الله في الأرض ، استحال وجودُ تناقض بين العقل والوحى .

ولا فائدة من الإطناب في الكلام عن تفاصيل تلك المباحثات ، بعد أن بينا النزعة الغالبة عليها . وإن ظهور السجستانى والجماعة التى كانت تلتف حوله أمرٌ له خطرٌ وشأنه فى تاريخ الحضارة ؛ أما فيما يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة فى الإسلام ، فلا شأن له . والأمر الذى كان عند الفارابى لباب حياة العقل ، أصبح فى الغالب عند شيعة أبى سليمان موضوعاً للمهارة فى الجدل .

== « الإمتاع والمؤانسة » ، وفيه كثير من العناصر التى تفيد فى معرفة بعض آرائه وأحكامه ، كما اشترك الأستاذ أحمد أمين رحمه الله فى نشر كتاب أبى حيان المسمى : « البصائر والذخائر » القاهرة ١٩٥٣ .

(١) المقابسات ص ٦٤ ، طبعة لإيران .

(٢) المقابلة الثالثة والخمسون .

(٣) المقابلة التاسعة .

تعليقات

تعليق رقم ٢ ص ١٧٣ مما تقدم

(٤) لا بد من أن نشير هنا إلى مدهش له البارون كرادفو (Carra de) من كلام الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، عند ما وصف المدن الناقصة ؛ لأن في ذلك ما يشبه ، في رأي كرادفو ، بعض آراء الفلاسفة المحدثين . من ذلك وصف الفارابي لرأى البعض في الدور الذي يجب أن يلعبه العنف وتلعبه القوة في المجتمع الإنساني ، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته ولقاعدة الكفاح لأجل الحياة ، مما يقترب من بعض آراء لافيلسوف الألماني بيتهسه (Nietzsche) .

هذا يتجلى في كلام الفارابي عن « آراء أهل المدينة الجاهلة والضالة » التي تقوم ديانتها على آراء قديمة فاسدة ؛ كالذي يراه البعض من أن الكون الطبيعي فيه موجودات متضاربة تتغالب على غير نظام ، وأن الطبيعة تعطى الكائن الوسائل التي يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يعارض وجوده ، بل هي تجعله قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها ، بحيث يُخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عداه وأهلاً لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل . وهذا يُشاهد أيضاً في عالم الحيوان ، حيث يسود التواضع والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون ، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشدّ قهراً لغيره هو الذي يحصل على الوجود الأتم ؛ كأن كل حيوان قد طُبع على ألا يرى لموجود آخر غيره حقاً في الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضاراً له ؛ وهكذا تتواضع الحيوانات ،

وتتغالب وتتهارب ، ويقهر بعضها بعضاً ، ويستعبده ويستخذه لمصاحته .

يذكر الفارابي أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا « هو الذى يظهر فى الموجودات التى نشاهدها ونعرفها » ، وأن هذه هى « فطرة » الموجودات ، وهى الحالة الطبيعية لها ؛ فيرون أن بنى الإنسان ، بما لم من اختيار وروية عقلية ، ينبغى أن يجروا عم أيضاً على هذه القاعدة بحيث تكون المدن « متغالبه متهاجرة » ، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئمال يختص به أحد دون أحد ، لكرامة أولشء آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحداً بكل خير » ، له الحق فى السى لمغالبة غيره فى كل خير يفيده ، حتى يكون الأشد قهراً لغيره هو الأسعد .

ويتفرع عن هذا الرأى الأساسى آراء أخرى ، فىرى قوم أنه لا تجارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه يجب « أن ينفص كل إنسان كل إنسان ، وأن يُنافر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عند الحاجة » ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً ؛ وإن اضطررا إلى الاجتماع لأمر خارجى ، فينبغى ألا يكون ذلك إلا ريثما ندوم الحاجة ، ثم يعودان بعد ذلك إلى التنافر والافتراق . ويقول الفارابى إن « هذا هو الداء السببى من آراء الإنسانية » ، يعنى داء فلسفة القوة الوحشية .

هذا الكلام يذكّر كرادفو بنظرية الكفاح الشامل (la lutte universelle) ونظرية الكفاح لأجل الحياة (the struggle for life) .
وبما قرره الفيلسوف الإنجليزى هويز من : « أن الإنسان للإنسان ذئب »

. (homo homini lupus)

حتى إذا عرض كرادفؤ لما يذكره الفارابي من أسباب نشوء الاجتماع
الإنسانى بدافع ضعف الأفراد ، إذا استقل كل منهم بنفسه ، عن الوفاء بكل
ضرورياتهم ، وبدافع حاجاتهم إلى الاتفاق والتآزر « والتعاهد على ما يعطيه كل
من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ... » رأى فى ذلك فكرة روسو
(Rousseau) فى « العقد الاجتماعى » (Contrat Social)

على أن الفارابى يذكر فىما يتعلق بكيفية هذا التعاون رأى قوم يقولون إنه
يجب أن يكون من طريق القهر ، يعنى أن يقهر الإنسان قوماً ، يستعبدهم ، ثم
يقهر بهم الآخرين ويستعبدهم ، بحيث لا يكون الموازر مساوياً بل مقهوراً ،
وعند ذلك يصير المهورون آلاتٍ يستعملها القاهر كما يشاء .

وبعد أن يذكر الفارابى مختلف الآراء فى الدواعى إلى نشوء الدولة وفى العوامل
التي توحد بينها مثل الائتلاف والتحاب ، الاشتراك فى الانحدار من أب واحد ،
التصاهر ، وحدة الجنس والخلق واللغة ، الاشتراك فى المسكن ، التعرض لخطر
واحد مشترك ... الخ ، يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والذين
يوجبون بين الطوائف ما أوجبه بين الأفراد من تقابل على السلامة والكرامة
واليسار واللذات وما يؤدي إليها ، بحيث نروم كل طائفة أن تسلب جميع
ما للأخرى وتكون القاهرة هى الفائزة السعيدة للغبوطة . يقول هؤلاء المفكرون
إن « هذه الأشياء هى التي فى الطبع ، إما فى طبع كل إنسان أو فى طبع كل
طائفة ؛ وهى تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية » ؛ ومن هنا يتصورون
العدل تصوراً يناسب وجهة نظرم التي تقوم على تطبيق ما يشاهد فى عالم الطبيعة
والحيوان على عالم الإنسان ؛ فالتقابل والقهر شيء فى الطبيعة ، والاستعباد
والتسخير والإذلال كلها أشياء فى الطبيعة ؛ ولما كان ما فى الطبيعة عدلاً ، فذلك

كله عدل ، وهو « فضيلة » . ويجب أن يجرى بنو الإنسان في حياتهم على هذه القاعدة التي هي العدل الطبيعي ، وأن يتغالبوا بالقوة ويخضع بعضهم بعضاً ويستخروه ويستعبده ، وإذا آلت خيراتُ للطائفة الدالابة ، فالواجب أن ينال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله غيره .

أما ما يسمى في المادة عدلاً في البيع والشراء ، أو أمانة في رد الودائع ، أو كفاً عن الغضب والجور ، « فإن مستعمله إما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج » ، فإذا استوى فردان أو طائفتان في القوة ، وتداولوا القهر ، وذاقوا ما ينشأ عنه من آلام ، فعند ذلك يجتمعان ويتناصفان ، ويترك كل منها للآخر قسطاً مما ينتازغان عليه ، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما في يده . وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والهدايا وأنواع الموااساة . وفي رأى فلاسفة القوة أن ذلك « إنما يكون عند ضعف كلٍّ عن كلٍّ وعند خوف كلٍّ من كلٍّ » ، وأنه مادام كل واحد من الآخر بهذه المنزلة ، فينبغي أن يتشاركا ؛ حتى إذا قوى أحدهما وجب عليه أن ينقض هذه المحالفة ويروم التغلب والقهر . وأيضاً قد يحدث التعاون والتحالف ، إذا تعرّض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التغالب ؛ فعند ذلك يتحالمان ريثما يزول الخطر . وكذلك يتحدان إن أراد أحدهما شيئاً لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر ؛ فعند ذلك يتركان التغالب ريثما يحصلان على ما يريدانه . فإذا استمر التحالف بين الفريقين ، بعد أن كانا متكافئين في القوة وبعد أن كانا قد تعرّضا من التغالب إلى متاعب وآلام كثيرة ، عند ذلك يذشأ جيلٌ لا يعرف كيف نشأ هذا

التحالف والتعاون المصطنع ، ولا يعرف أنه كان نتيجة للفشل في الغلبة ، فيحسبه عدلاً ، « ولا يدري أنه خوف وضعف » .

يرى كرادفُو أن هؤلاء الفلاسفة الذين يتكلم عنهم الفارابي هم الذين سبقوا نيتشه في آرائه ، ثم يتساءل : هل كان في زمان الفارابي مفكرون يقولون بهذه النظريات ؟ فيرى أنه يمكن الشك في ذلك ، وأنهم ، وإن كانوا موجودين حقيقة ، فلا شك أنه كان يصعب عليهم ، كما يرى كرادفُو ، أن يبثوا آراءهم في الناس ، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم . ويجوز كرادفُو أن يكون الفارابي قد وجد هذه الآراء في مراجع قديمة^(١) ؛ لكن بما أنه لا يذكر أحداً ، فإن كرادفُو يرجح أن يكون كلام الفارابي عبارة عن بيان لما يعارض ، من الناحية النظرية الخالصة ، آراءه هو فيما ينبغي أن تكون عليه أحوال المدينة الناضجة التي يسودها الخير والانجرام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية . ويقدر كرادفُو للفارابي أنه بحث الموضوع بعناية واهتمام وعرضه عرضاً حياً قوياً .

فإذا لم يكن في عصر الفارابي من يرى هذه الآراء حقيقة ، فلا شك أن خياله وأن تصوره للأحوال التي تخالف الوضع الجدير بالإنسان ، قد أثمر هذا البيان الرائع الذي يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين ، والذي ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث .

على أن ما يذكره الفارابي عن آراء فلاسفة القوة في مسألة التدين والإيمان بالآخرة (القول في الخشوع في المدينة الفاضلة) وكذلك في آراء البعض فيما

(١) يوجد شيء منها عند السوفسطائيين ، وقد رد عليهم أفلاطون في القسم الثالث من عاورة جورجياس وفي القسم الأول والثاني والتاسع من الجمهورية .

يتعلق بتحديد ميدان الغالب وأنه لا ينبغي أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد — مثل بنى الإنسان الذين يجب أن يتسالموا فيما بينهم وأن يلجأوا إلى الوسائل السلمية الإرادية ، لأن هذا هو الوضع الطبيعى اللائق بالإنسان — يشتمل على نقط طريفة تسمح بمقارنات أخرى في ميدانين .

* * *

ولا يصح أن ينتهى الكلام عن الفارابى من غير تنبيه إلى بعض النقط الهامة التى يجب أن يكون لها شأن فى الحكم على فلسفته فى جملتها .

النقطة الأولى : أن الفارابى يقول بحدوث العالم ؛ وهذا شئ غريب جداً ، لأنه يخالف الحكم السائد الذى صار منذ عصر النزالى هو للمعتبر فيما يتماق بفلسفة الإسلام . أما السكندى (راجع نشرتنا لرسائله) فهو يصرح بحدوث هذا العالم ، بل بحدوث الفلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لا شئ — وهو ما يعبر عنه بقوله إن العالم مُبْدَعٌ ، يعنى موجوداً عن عدم . ويصرح السكندى بأن للعالم مدةً محدودة مقسومة ، قدّرَها له مُبْدِعُهُ ، وهو يفنيه إن شاء . هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهيهما من أولهما . وكل هذا مخالفةٌ صريحةٌ لمذهب أرسطو .

وأما الفارابى فإنه أيضاً يؤكد حدوث العالم من لا شئ ، بل يشير فى كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » (ص ٢٢ — ٢٦ ، ط . ليدن ١٨٩٠) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول بقدومه ، ويعبر أن هذا الظن بأرسطو « قبيحٌ مستنكرٌ » . وبعد أن يبين الفارابى الفساد فى استدلال أصحاب هذا الظن عند استفادهم إلى بعض النصوص ، يحاول أن يؤوّل ما جاء فى كتاب « السماء والعالم » من قول أرسطو :

« إن السكّل (العالم) ليس له بدلا زمانى » — وهو القول الذى ظن البعض منه أن أرسطو يقول بقدّم العالم — تأويلاً خاصاً على أساس فكرة الزمان فى رأيه : الزمان هو عدد حركة الفلك ؛ فهو حادث عن الفلك وحركته . وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ؛ وإذن فوجود الفلك خارج عن الزمان . ويكون معنى قول أرسطو : « إن السكّل ليس له بدلا زمانى » هو ، فى رأى الفارابى ، أن العالم « لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه ، كما يتكوّن البيت والحيوان » ، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضاً بالزمان ؛ بل هو إنما كان « عن إبداع البارى ، جل جلاله ، إياه دفعةً [واحدة] بلا زمان ؛ وعن حركته حدث الزمان » . (راجع أيضاً رسالة الفارابى « فى جواب مسائل سُئل عنها » ص ٨٦ — ٨٧ ، ط . ليدن ١٨٩٠ ، لكن راجع كتاب الدعوى القلبية ، حيدرآباد ١٣٤٩ ص ٧) .

ويرجع الفارابى إلى كتاب الربوبية الذى يعتبره — خطأ — لأرسطو ، ويستند إلى ما جاء فيه من أن الهوى أبداعها البارى لا عن شيء ، وأنها تجسّمت عنه وعن إرادته ، ثم ترتبت فى مراتبها ، كما يرجع إلى قول أرسطو فى كتاب « السماع الطبيعى » وفى كتاب « السماء والعالم » إن السكّل لا يمكن حدوثه بالبحث والاتفاق بدليل النظام البديع بين أجزائه .

بل يعتبر الفارابى أنه ليس لأحد من أهل الديانات والمذاهب من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شيء لا عن شيء ما لأفلاطون وأرسطو . وذلك لأن أهل الملل ، فى بيانهم لبدء العالم وكيف وُجد ، يقولون ما لا يدل إلا على قدّم الطبيعة وتغيرها : من قولهم بوجود ماء ، تحرك ، فنشأ عن ذلك زبدٌ انمعدت منه الأرض ، وارتفع منه بخار تكونت منه

السماء . وهذا كله ، في رأى الفارابى ، يدل على مجرد التغير والاستحالة لا على الإبداع ؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتعلق بمآل السموات والأرض من أنها ستطوى وتكفّ وتطرح في جهنم ، لا يدل على الثلاثى الخالص .
 ويصرّح الفارابى أخيراً بأن رأى أفلاطون وأرسطو هو أن « العالم مُبدعٌ من غير شىء ، ، فأله إلى غير شىء » .

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات ؛ وهنا يخالفه الفارابى مخالفة صريحة ، فيقول إن الله هو المدبّر لجميع العالم « لا يعزبُ عنه مثقالُ حَبَّةٍ من خَرْدَلٍ ، ولا يفوت عنائه شىء من أجزاء العالم ... أن العناية السكّانية شائعةٌ في الجزئيات ، وأن كلَّ شىء من أجزاء العالم وأحواله موضوعٌ بأرفق المواضع وأتقنها » . ويقرّر الفارابى هنا أن الأفاويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد .

ولا يزيد أن نتعرض في هذا المقام لصحة تأويل الفارابى كلامَ أرسطو ، ولا لمدى انطباق رأى الفارابى على حقيقة مذهب أرسطو ؛ فهذا لا يتسع له المقام . ولكن أحب فقط أن يكون هذا التعليل مبيّناً لقيمة ما يذهب إليه البعض من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام . فالذى تقطع به هو أن السكندى والفارابى يقرّران حدوث هذا العالم لا في زمان ، وأن الزمان حادث .

والنقطة الثانية : هى التى أشار إليها جولدزيهر في مقاله عن الفاسفة الإسلامية ،

ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام Goldziher : Die islamische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 1.5 S. 58.)

من أن الفارابى

— لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض — هو الذى التمس المخرج من المأزق الذى

ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون ، إذا كان معلولا لعملة الأولى الواجبة ؛ وذلك بأن أحدث الفارابي ، على نحوٍ حاذقٍ نافذ ، مقولة جديدة ، هي « واجب الوجود النسبي » الذي ، من حيث هو ، يدخل في مقولة الممكن . هذا النوع من الوجود الذي يسميه جولدزبيرج الواجب النسبي هو « واجب الوجود بالغير » ، كما يمتد فلاسفة الإسلام . ولا بد من الرجوع إلى نصوص الفارابي لتبَيُّن هذا الذي يقوله جولدزبيرج . على أنه يمكن أن نقول إن الفارابي قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذي هو الوساطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين الممكن العقلي الخالص ، لكي يعبر عن هذا العالم ويصفه وصفاً ينطبق عليه .

ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة في الفلسفة العربية ، وهو إلى جانب المفهومات الأخرى التي أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصيبهم في الابتكار أو في إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه .

٣ - ابن مسكويه^(١)

١ - ملطمة :

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر الميلادي (من الرابع إلى الخامس الهجري) ، وقد أخذ أصحاب الفارابي في الاقراض . وكان ابن سينا ، وهو الرجل الذي قُدِّر له أن ينفخ في فلسفة سلفه حياة جديدة ، ما يزال فتى . ولكن ينبغي أن نذكر هنا رجلا ، هو في حقيقة الأمر أكثرُ شَبهاً بالسكندى منه بالفارابي ، وإن كان يوافق الأخير في نقط جوهرية ، لأنهما نهلا معاً من معين واحد . وأمر هذا الرجل يدل في الوقت نفسه على أن ذوى العقول الثاقبة في ذلك العصر لم يكونوا ميالين إلى اتباع الفارابي في مناحي التفكير الميتافيزيقي المبني على المنطق^(٢) .

هذا الرجل هو أبو علي بن مسكويه ، الطبيب ، اللغوي ، المؤرخ^(٣) ، الذي

(١) هو أبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه ، وهو يسمى مسكويه عند ياقوت وعند صاحب طبقات الحكماء — انظر ما كتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) اتجه ابن مسكويه لدراسة الأخلاق ووضع أصولها ؟ وغرضه عمل ، هو تحصيل خلق تصدر به الأفعال كلها جيلة سهلة لا كلفة فيها . ومما تحسن ملاحظته أن مسكويه اعتمد في وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير ، فهو يحكي عن رأيه وعرفه ، ثم يستنبط من ذلك ؛ بل إن مذهبه صورة لنفسه ، وثمرة لباعث شمر به ؛ ذلك أنه أسرف على نفسه في ههد الصبا ، وصار مع لذاته ، ولم يفطم نفسه إلا على كبر ، وبعد استحكام العادة ، فأحب أن ينصح لغيره بما فاته ، وأن يدل على طريق النجاة قبل أن يتيه في مفاوز الضلالة . ويدل تحليل مسكويه لغوى النفس وطريقة تهذيبها على معرفة بمكونات النفس وعلى ما عاناه من إحكام مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه . راجع تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣٠ طبعة مصر ١٢٩٨ هـ .

(٣) يذكر القفطلي له كتباً في الطب ، وله في التاريخ كتاب « تجارب الأمم وتماثبات الأمم » الذي بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ .

كان أثيراً عند السلطان عضد الدولة وصاحب خزائنه ، وتوفى عن سنٍ عالية ، في عام ١٠٣٠ م^(١) . وقد خلف ابن مسكويه ، فيما خلف ، مذهباً فلسفياً في الأخلاق لا يزال له شأنٌ في الشرق إلى يومنا هذا ؛ وهو مزيج من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس^(٢) ومن أحكام الشريعة الإسلامية ، غير أن نزعة أرسطو غالبيةٌ عليه^(٣) . ويُقدّم ابن مسكويه لمذهبه ببحث في ماهية النفس^(٤) .

٢ - ماهية النفس :

يقول ابن مسكويه : « إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس »^(٥) ، تدرك وجود ذاتها ، وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل . ويستدل ابن مسكويه على أن النفس ليست جسماً بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدّ

(١) يقول الففطلى إن مسكويه عاش طويلاً إلى أن قارب عام ٤٢٠ هـ ، ويقول صاحب كشف الظنون (ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤) إنه توفى عام ٤٢١ هـ . ويقول ياقوت في معجم الأدباء (ج ٢ ص ٨٨ طبعة صرغليوت) إنه توفى في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ .

(٢) وما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف المذاهب كتاب له جمع فيه حكم الفرس والمهند والعرب والروم ليدل بذلك على اتفاق العقول في جميع الأزمان والأمم على أصول الحكيم ، ولينفع به الناس جميعاً ، وقد سمي هذا الكتاب « جاويدان خرد » ، ومعناه العقل الأزلي ، أو العقل الخالد ، وهو يوجد على هامش كتاب نزعة الأرواح وزرعة الأفراح للشهرزورى المصوّر بمكتبة الجامعة .

(٣) يظهر هذا في كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق .

(٤) غرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجليل ، ولكنه يريد « أن يكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي » ، وذلك بمعرفة ماهية النفس ، وسبب وجودها ، وغايتها ، وقواها ، وما الذى يبلغها كلها أو يعوقها عنه . « ولما كان اسكل صناعة مبادئ » ، مليها تبني ، وبها تحصل ، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى » ، فإن مسكويه يرجع إلى بحث نفسى يعينه في الغرض الذى يرى إليه ، وهو ينتفع بالمعارف النفسية في مذهب انتفاها عظيماً — تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣ .

(٥) وهو يبرهن على أنها ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ، وأنها ليست عرضاً

التضاد في وقتٍ معاً ، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلاً ؛ على حين أن الجسم لا يقبل في وقتٍ إلا السواد أو البياض^(١) . ثم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمعقولات على السوية^(٢) ؛ فصورة الطول لا تحدث طولاً في النفس ، ويزيد فيها معنى الطول ، فلا تصير به أطول^(٣) .

ومعارف النفس وقدرتها أوسع مدًى من الجسم ، بل إن العالم المحسوس كله لا يقمها . وفوق هذا ففي النفس معرفة عقلية أولية ، لا يمكن أن تكون قد أتت لها من طريق الحواس ؛ لأن النفس تستطيع ، بهذه المعرفة ، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأنى به الحواس ، وذلك بمقارنة المدركات الحسية والتمييز بينها ؛ فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتصحح خطأها^(٤) . ثم إن وحدتها العقلية تتجلى أوضح ما تكون في أنها تدرك ذاتها وتعلم أنها تعلم ، وهي وَحْدَةٌ يكون فيها « العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً »^(٥) .

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان بروية عقلية ، يصدر عنها الإنسان في أفعاله ، وهي روية متجهة إلى الخير .

(١) تهذيب ص ٣ .

(٢) تهذيب ص ٤ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) يقول مسكويه إن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات ، أما النفس فإنها تدرك أسباب الانعاقات وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات ، وهي معقولاتها التي لا تستبين عليها بشيء من الجسم ، والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من « يادى » العلوم عن الحواس ، فلها « مبادئ » عالية غير مأخوذة عن الحس ، تقوم عليها القياسات الصحيحة ، كالحكم بأنه لا واسطة بين طرفي النقيض ؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس ، لحكمها غير مأخوذ من الحس ، « لأن الحس لا يصادف نفسه » ، والنفس تصحح الكثير من خطأ الحواس — تهذيب ص ٥ .

(٥) تهذيب الأخلاق ص ٦ .

٣ - أصول الأخلاق :

والخير بالإجمال هو ما به يبلغ السكانُ المريدُ غايةَ وجوده أو كمال وجوده . ولا بد في الوجود ، لسكى يكون خيراً ، من توفر استعداد مُتَّجِه إلى غاية . غير أن الناس يختلفون في استعدادهم اختلافاً جوهرياً . ويرى ابن مسكويه أن من الناس فئةٌ أحياناً بالطبع ، وهم فئة قليلة ، ولا ينتقلون إلى الشر بحال ، لأن ما هو بالطبع لا يتغير ؛ أما الأشرار بالطبع فكثيرون ، ولا يصيرون إلى الخير البتة . وثمَّ قومٌ هم بفطرتهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، وينتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب ، أو بمصاحبة الأخيار أو أهل النواية^(١) .

والخير إما عامٌّ ، وإما خاصٌّ ؛ وهناك خير مطلق ، هو عين الوجود الأعظم^(٢) والدم الأسمى . والأخيار جميعاً يسعون في الوصول إليه ؛ غير أن لكل فرد من الناحية الذاتية خيراً خاصاً به يتمثل في شعوره بالسعادة أو اللذة . وينحصر هذا الخير الخاص في أن تصدر عن الموجود أفعاله التي تخص صورته تامة كاملة^(٣) .

وبالجملة فالإنسان يكون خيراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعاله الإنسانية^(٤) ،

(١) يذكر مسكويه هذا الرأي على أنه لجالينوس ، ثم يعضو عليه وبقوله ، تهذيب ص ١٩ - ٢٠ .

(٢) تهذيب ص ٤٥ .

(٣) تهذيب ص ٧ و ٩ . ونلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة ؛ فالخير هو الذي يقصده السلك بالشوق إليه ، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس ؛ أما السعادة فهي خيرٌ ما لواحد من الناس ، وتسكون بالإضافة له ؛ فالخير له ذات معينة ، والسعادة تختلف بالإضافة إلى فاصدها - تهذيب الأخلاق ص ٤٤ .

(٤) يقول مسكويه إن الوجود يكون سعيداً إذا تحفقت بفضائل طبيعته ؛ والإنسان =

والفضيلة هي فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية . ولكن لما كانت الإنسانية تبدو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد ، فالسعادة أو الخير ليس واحداً عندهم جميعاً .

ولما كان الفرد ، لو اعتمد على نفسه ولم يستنجد بغيره ، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات الممكنة ، فقد وجب اجتماع أفراد كثيرين وتعاونهم . ويترتب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة ، وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط^(١) .

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعوتهم ؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة . فليست الصداقة امتداداً في حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيرها ، كما قال أرسطو ، بل هي تضيق لدائرة حب الذات ، أو هي ضرب من محبة الإنسان لجاره ؛ وهذه المحبة — مثلها مثل الفضائل بالإجمال — لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة ، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الناسك الذي يقرّ من الدنيا . والمتوحد الذي يعتزل الناس ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال مخدوع لا يعرف حقيقة أعماله^(٢) . وقد تكون أعماله دينية ، ولكن لا ريب في أنها ليست خلقية ؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق .

== له طبيعة هي النفس المائلة ، فإذا صدرت أعماله منه غير كاملة انحط عن مرتبة الإنسانية ؛ وهو يوجب على الإنسان أن يتلصق فضائل نفسه الناطقة التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض ، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض — تهذيب ص ٢٩ .

(١) تهذيب ص ١٠ و ٨٩ .

(٢) تهذيب ص ٣٧ — بل يقول مسكويه إن من يذهب إلى التزهيد يجوز على غيره ، لأنه يستنجد بالناس في ضروراته ، ويطلب معاونتهم ، ثم لا يماونهم ، وهذا هو الظلم والمدوان ، والأساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطى عوض ما يأخذ ، كما نقض بذلك حياة التمدن والاجتماع — (الفوز الأصغر ص ٦٣ — ٦٤) .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان للإنسان^(١). والدين رياضة خلقية لنفوس الناس؛ وغاية الشعائر الدينية، كصلاة الجماعة والحج، هي أن تفرس الفضائل في نفوس الناس؛ فهي تعلمهم محبة الجار في أوسع صورها.

غير أن ابن مسكويه لم يُفاح، من حيث التفاصيل، في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية. ولا تزيد الدخول في هذه المسألة؛ وخلاصة القول أنه ينبغي أن تُثنى على ما حاوله ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتقيد فيه بتفريعات أهل المذاهب الفقهية، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد^(٢)، كما ينبغي أن نعتز بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامة في التفكير وسعة في العلم^(٣).

(١) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه إنسي ليس بوحشي ولا نفور. وعنده أن الإنسان مشتق من الأنس لا من النسيان، كما زعم الشعراء؛ وكثير من شعائر الدين يرمى إلى تقوية شعور الأنس كما يجاب الاجتماع في المساجد خمس مرات في اليوم، وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد، وكذلك صلاة الجمعة والميدين والحج؛ وهذا كله يجدد الأنس. ويوثق أواصر المحبة الاجتماعية.

ولمسكويه تحليل شيق لضروب المحبة (الصدقة والوادة والعشق) بين مختلف الناس؛ وهو يبين أسبابها ومدتها بقاءها ودرجاتها، فأعلاها محبة العبد لخالفه، وتليها محبة الحكماء عند تلاميذهم، وبمدها محبة الوالدين.

(٢) انظر الفوز الأصغر، طبعة بيروت ١٣١٩ هـ ص ٦٢ — ٦٤.

(٣) كل ما تقدم تلخيص لفلسفة مسكويه الخلقية، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. ولكن مسكويه مشاركة في ميادين أخرى. فإلى جانب كتاب جيبه له في التاريخ وكتب في الطب وغيره، له كتب كثيرة، منها كتاب السعادة، ومنها كتاب « الفوز الأكبر » الذي لخصه في كتاب أسماه « الفوز الأصغر ». أخذ مسكويه أو ابن مسكويه (لأن جده يسمى مسكويه) في هذا الكتاب من مختلف المذاهب، وحاول إثبات الصالح، مشيراً إلى اتفاق الأوائل على ذلك، وإلى أنه جلي فاضل؛ أما إنه جلي فن =

== قبل أنه الحق ، والحق كثير ؛ وأما أنه غامض فلهذه عقولنا بسبب تكثر الأغشية الحيوانية على جوهرها ، لأن الإنسان آخر الموجودات ، والتراكيب تنامت إليه . وقد حاول أن يبرهن على أن الصانع واحد ، أزلي ، ليس بجسم ، وأنه يُعرف بالسلب دون الإيجاب . ولما كان لكل شيء مركزاً تخصه ناشئة عن طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاً ، وأولاً بالدلالة على الصانع . والوجود في كل الأشياء بالعرض ؛ ولكنه في المبدع الأول بالذات ، فهو أزلي واجب . ووجود الأشياء كلها منه ، وقد أبدعها من لا شيء ؛ إذ لا معنى للإبداع إذا كان عن شيء موجود . وقد بنى مسكويه رأيه في هذا على فكرة أرسطو في التغير بمتاقب الصور . ولو أمسك الله عن العالم فيض الوجود لا نعدم في الوقت والحال . والظاهر أن مسكويه يخالف الفارابي وابن سينا في أمر الصدور ومراتبه ؛ فهو يرى أن العقل الفعال هو أول موجود ظهر عن الأول من غير توسط شيء ؛ أما النفس فهي توجد بتوسط العقل ، والفلك يوجد بتوسط النفس .

وقد خصص ابن مسكويه جزءاً كبيراً من كتابه للبحث في النفس . ويشبه أن يكون كلامه هنا تفصيلاً لما قدم به لدراسة الأخلاق . فقد أثبت النفس وماهيتها ، وكيفية إدراكها وأنها جوهر باقٍ لا يقبل الموت . والإدراك في الإنسان بنحوتين : إدراك بالحواس ، وهو يشارك فيه البهائم ؛ وإدراك بالعقل ، وهو يختص بالإنسان ؛ والأول غالب على الثاني ، وهو يحول دون كماله . ولكن بالارتياض يقوى إدراك العقل حتى يتجلى لنا أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء الملوّء عند الحفّاق . وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضيات ثم بالمناطق والطبييات وهكذا . وهو يتكلم عن قوى النفس كلاماً يشبه قول الفلاسفة ؛ وعنده أن رجوع النفس إلى ذاتها ، ونظرها فيما هو عندها — وهو ما يسمى بالرؤية — حال حركة في النفس (يشبه هذا الرأي رأي جالينوس) .

والموجودات مراتب ؛ وكلها — عند ابن مسكويه — سلسلة متصلة ، تسري المسكحة في جميع أجزائها ، وبعضها في أفق بعض ، وهي بمنابة سلك واحد ينظم خرزاً كثيراً . وهو يبين أن كل نوع من الموجودات يبدأ بالبساطة ، ثم لا يزال يترقى ويتقدم ، حتى يقرب من أفق النوع الذي يليه ، فالنبات في أفق الجواد ؛ ثم يترقى ويزداد تركيباً حتى يبلغ أعلى درجة ، فإذا زاد عليها قبل صورة الحيوان . وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً ، ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان . ولا يزال الإنسان يترقى ويزداد ذكاءً وصحة في الفكر وجودة في الحكم ، حتى يبلغ أفق الملائكة ويناسبها ويستمد منها . وهذا الرأي يهيئ لابن مسكويه أساساً لإثبات النبوة وبيان كيفية الوحي . وهو يقول إن الإنسان يترقى حتى يبلغ الأفق الأعلى الخاس به ، وهنا يتعرض لأحد متزلتين : إما أن يديم النظر في الموجودات لينال حقة ثقتها ، فيجند نظره ، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من بدائه العقول ؛ وإما أن تأتيه تلك ==

== الأمور من غير أن يرتقى إليها . وصاحب المنزلة الأولى هو الفيلسوف الذى يرتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر ، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التى فى العقل . وصاحب المنزلة الثانية هو النبي الذى يتلقى أيضاً من أعلى على طريق عكسى ، أى بطريق العقل ، وهذا يؤثر فى القوة الفكرية ، وتؤثر هذه فى الخيلة ، وتؤثر الخيلة فى الحس ، فبرى حقائق الأشياء ومبادئها كأنها خارجة عنه ، وكأنما يراها بنظره ويسمعه بأذنه ؛ ولكن لا بد أن تتلبس تلك الحقائق بصورة هيولانية ، كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتفعت إلى العقل سلبت عنها صورتها الهيولانية .

ولذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالتفلسف ومن تلقى من أعلى بالقبض اتفق رأيهما ، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة ، لا نفاقهما فى تلك الحقائق . وليرجع القارىء إلى كتاب الفوز الأصغر ليرى تفصيل هذه الآراء التى لا تخلو من طرافة ، وليقارنها برأى الفارابى وابن طفيل فى رسالته : حى بن يقظان .

٤ - ابن سينا

١ - حياته :

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أفشنة^(١) ، على مقربة من بخارى ، عام ٩٨٠ م^(٢) ، في بيت له اشتغال بخدمة الدولة^(٣) ، وتلقى العلوم العقائدية والشرعية في بيت أبيه^(٤) . وكانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية قوية وتقاليد معارضة للإسلام . وقد نضج عقل هذا الشاب وجسمه نضوجاً سريعاً مبكراً ؛ فدرس الفلسفة والطب في بخارى ، وكان في السابعة عشرة من عمره حينما أسعده الحظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه^(٥) ، وحينما أُذن له هذا الأمير بالدخول في دار كتبه . ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه ،

(١) هذا ما يقوله ابن أبي أصيبعة (ج ٢ من ٢) والقفطي (٢٦٩) ، اعتماداً على ما حكاه أبو عبيد الجوزجاني ؛ أما ابن خلكان (ج ١ من ١٩١) فيقول إنه ولد بقرية خرميثة أو خرميثن من قرى بخارى .

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقي (تاريخ حكماء الإسلام = تمة صوان الحكمة) مخطوط مدار الكتب المصرية من ٢٦) والشهرزوري (نزهة الأرواح من ٢٢٤) والقفطي إنه ولد عام ٣٧٠ هـ ؛ أما ابن أبي أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٥ هـ .

(٣) كان أبوه مشتغلاً بالتصرف في خرميثة أيام نوح بن منصور .

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية (يهتق من ٣٦ ، شهرزوري من ٢٢٤) ، وكذلك أخوه ، ولهما نظر في الفلسفة ؛ وكان أبوه يحضر له للمعلمين ، وينزل في داره أهل العلم والفلسفة كأبي عبد الله الناتل الذي كان يدعى المتفلسف (يهتق من ١٦ ، وشهرزوري من ١٨٢) . وقد نشر الأستاذ الدكتور محمد مصدق حلمي ، حديثاً ، كتاب « توثيق التطبيق » في إثبات أن ابن سينا من الشيعة الإمامية الاثني عشرية — القاهرة ١٩٥٤ — وراجع الكتاب الذهبي للبهرجان الأتني لابن سينا .

(٥) هو الأمير أبو الفاسم نوح بن منصور بن نوح الساماني المتوفى عام ٣٨٧ هـ ؛ وقد ذكر عنده ابن سينا ، في مرض أصابه ، فأحضره ، وعالجه ابن سينا ، فبرئ على يديه .

وحلّ صعوبها ، ورغب في علم الطب ، فافتتح عليه الكثير من أبواب المعالجات
اللقبسة من التجربة ؛ وكان ذلك كله من غير استعانة بعمل^(١) . وقد عرف كيف
ينتفع بحياة عصره وثقافته .

وظل ابن سينا يجرب حظه متعرّضاً لتقلبات السياسة في الدول الصفري
لذلك العهد . وكان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه
أن يطأطأ رأسه لأمر من الأمراء الذين اتصل بهم ، كما أنه لم يخضع لأستاذ من
أساتذته الذين أخذ العلم عنهم . وجعل ابن سينا ينتقل من قصر أمير إلى قصر
آخر ، يشتغل بتدبير أمور الدولة حيناً ، وبالتهليم وتصنيف الكتب حيناً آخر ،
حتى تقلد الوزارة لشمس الدرلة في همدان . وبعد أن مات هذا الأمير ،
جاء ابنه ، فدفن بفيلاسوفنا إلى السجن ، فلبث فيه بضعة شهور^(٢) . ثم سار
ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة في أصفهان . ومات وهو في السابعة والخمسين
من العمر عام ١٠٣٧ م^(٣) ، في همدان ، بعد أن فتحها علاء الدولة ؛ ولا يزال
قبره معروفاً بهذه المدينة إلى اليوم^(٤) .

٢ - مجرود ابن سينا :

لا شك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادهم أن

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ و ٧ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦ .

(٣) اتفق ابن خلكان ، والقفطي ، وابن أبي أصيبعة ، على أنه توفي عام ٤٢٨ هـ ،

وعمره عند الأربل ٥٨ عاماً وعند الأخير ٥٣ عاماً .

(٤) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩ ، وابن خلكان ج ٢ ص ١٩٨ .

ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير المذهب الأرسطاطاليسي الخالص^(١) ؛ ولكن ابن سينا كان رجلاً من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية والمقبلين على متاعها ، فله ولشقة العناية بفلسفة أرسطو من أعماق نفسه ؟ لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميولَه أنى أصابه ، مؤثراً الشروحَ السطحية التي وضعها ثامبسطيوس (Themistius) لمذهب أرسطو ؛ ولهذا صار ابن سينا فيلسوفَ الشرق العظيم الذي تلتقى في تأليفه جميعُ المذاهب ، وكان أسبقُ كتّابِ المختصرات الجامعة في العالم .

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كل صوب ، جمعاً تنجلي فيه المهارة ؛ كما عرف كيف يعرضها في صورة سهلة الفهم ، وإن لم يسلم في هذا من تدقيق متكلف .

وكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاماً ؛ ففي أثناء النهار كان يوجّه همه إلى العناية بشؤون الدولة ، أو كان يشتغل بالتدريس ، وكان يخصّص بعض ليله للاستمتاع بمحافل الصداقة والأنس واجتناء لذات الهوى^(٢) ؛ وكم شهدته الليالي

(١) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابي ؛ أخذه وزاده تفصيلاً ؛ وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتاب الشفاء — اذا صح ما يقوله حاجي خليفة — مأخوذ عن كتاب للفارابي يسمى « التعليم الثاني » — (كشف الغنون ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة لبيترج ١٨٣٥) ، وقد استقصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، مع أنه قرأه أربعين مرة ، حتى أيس من فهمه ، الى أن أتبع له الاطلاع على كتاب للفارابي في أغراض أرسطو في الكتاب ، فافتتح له ما استطلق ، ففرح بذلك وتصدق بشيء كثير على الفقراء . انظر ما تقدم هامش ١ ص ١٩٢ و هامش ٥ ص ١٩٨ .

(٢) يقول أبو عبيد إنه كان يجتمع طلبة العلم بدار ابن سينا كل ليلة ؛ ويقروون الكتب ؛ حتى إذا فرغوا من القراءة حضر الغنون وهي مجلس الشراب واشتغلوا به .

عاً كفاً على التأليف ، قلّمه في يده ، وقدمُ الشراب إلى جانبه^(١) ، مخافة أن يغلبه النوم^(٢) .

وكان هذا المجهود يختلف في اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال ؛ فإذا كان في قصر الأمير ، وأصاب فراغاً كافياً ، ووجد الكتب في متناول يده ، رأيتّه مشتغلاً بتأليف كتاب « القانون » في الطب ، أو بكتابة موسوعته الكبيرة في الفلسفة ، [كتاب الشفاء] ؛ أما في سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة^(٣) ، وكان في السجن ينظم أشعاراً ، أو يقيّد تأملاتٍ دينية في أسلوب لا يخلو من جمال^(٤) ، بل إن لرسائله الصغيرة في الحكمة الإشرافية سحرَ الشعر وخطابته^(٥) .

(١) يقول ابن سينا على لسان أبي عبيد : « وكنت أرجع بلايل إلى داري ، وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالفراءة والكتابة ، فهما غلبني النوم ، أو شعرت بضمف عدت إلى شرب قحح من الشراب ، ربما تعود إلى قوتي ، ثم أرجع إلى القراءة » .

(٢) لولأن المؤلف ، إذ وصف ابن سينا بقوله : فاله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو ، كان يقارن بين الفارابي وهو فيلسوف بالمعنى اليوناني ، في حياته الخاصة ، وفي سيرته وتأمله ، وانقضاءه للفلسفة وحدها — وبين ابن سينا الذي اضطلع بأعباء الحياة الدنيوية ، وأسرف في استنفاغ القوى الشهوانية ، مخالفاً سيرة الفلاسفة الأقدمين (بيهو. س ٢٧ — ٢٨ ، وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٨ — ٩) لكان كلام المؤلف هذا رداً كافياً على كلامه السابق .

(٣) يجد القارىء عند أصحاب التراجم ، ولا سيما ابن أبي أصيبعة ، كتب ابن سينا والظروف التي أحاطت بتأليف كل كتاب منها .

(٤) أنشأ في سجنه بقلمه فردجان قصيدته :

دخول باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الحزوج

(٥) جرى ابن سينا في رسائله في الحكمة الإشرافية على أسلوب المجاز والتشبيه ، فألبس الحقائق الفلسفية ثوباً شعرياً خيالياً ، كما فعل في قصة حى بن يقظان ورسالة الطير وغيرها ، مما يستحق دراسة خاصة . وقد نشر مهربن (Mehren) هذه الرسائل ؛ وهي تحتاج إلى دراسة جديدة ونشر جديد .

وكان ابن سينا ، متى طُلب إليه ، يضع العِلْمَ والمنطق والطب في قالب شعري^(١) ؛ وهذه طريقة أخذت تشيع بالتدريج منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) .

وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية ، وإذا شاء ، وجدنا في شخص ابن سينا مثلاً للرجل المتدرب على أشياء كثيرة الآخذ من العلوم بأطراف شتى .

وكانت حياته حافلة بالعمل وباللذات إلى حد الإفراط .

وهو في النبوغ دون مواطن له ، متقدم عليه بالزمان ، وهو الفردوسي^(٢) (٩٤٠ — ١٠٢٠ م) ، شاعر الفرس العظيم ؛ وهو دون البيروني^(٣) في العبقرية العلمية ؛ ولا يزال لهُذين الرجلين شأن كبير إلى يومنا .

غير أن ابن سينا كان متربهاً عن روح عصره ؛ وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم ، وشأنه في التاريخ . وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة والاستغراق في قراءة شراح مذهب أرسطو ؛ بل يمتزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية ، وكان يقول حسبنا ما كُتبت من شروح لمذاهب

(١) ألفت في المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبي الحسن سهل بن محمد السهلي ؛ وله لطائف في الشعر الطبي وأشعار كثيرة ، بعضها علمي ، وبعضها نلسني ، وبعضها في تجارب الحياة والوعاظ التهنيدية ؛ وأهم قصائده القصيدة المنيبة التي وصف فيها هبوط النفس ، ومخالفتها الجسم الكثيف ؛ ومرورها إلى عالمها — (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠ — ١٨) ، وتجد قصيدته في النفس وقصيدته في المنطق ، وهي المسماة « القصيدة المزدوجة » منشورتين مع كتاب منطق المشرقين — القاهرة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م .

(٢) هو أبو القاسم الفردوسي صاحب الشاهنامه (كتاب الملوك) ؛ وهي شعر تبلغ الستين ألف بيت ؛ ويقول الأستاذ هوار (Huart) إن الفردوسي ولد ، على ما يحتمل ، عام ٣٢٠ هـ وتوفي عام ٤١١ هـ . انظر دائرة المعارف الإسلامية .

(٣) انظر قسم ٩ مما يلي .

القدماء ، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا ؛ يريد بذلك أن يصور النظريات القديمة بصورة جديدة^(١) .

٣ - العلوم الفلسفية ، المنطق :

ويحاول ابن سينا في طَبِّه أن يعرض المسائل في نسق مرتَّب ، ولكنه هنا ليس بالمنطقي المدقِّق في علمه . وهو يجعل للتجربة ، من الوجهة النظرية على الأقل ، مكاناً عظيماً ؛ فيفصّل مثلاً في بيان الشروط التي لا يمكن بدونها القطع بتأثير دواء من الأدوية ، ولكن المبادئ الفلسفية التي يشتمل عليها الطب يجب أن يستميرها من الفلسفة .

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق^(٢) والطبيعة والإلهيات ؛ والفلسفة بالإجمال تشمل علم الموجود بما هو موجود ، وتشمل علم المبادئ التي تقوم عليها العلوم الجزئية^(٣) . وبالفلسفة تبلغ النفس المتفلسفة أكبر كمال تتسع لبلوغه الطائفة الإنسانية .

(١) نجد شيئاً من هذا المعنى في مقدمة ابن سينا لكتابه « منطق المشركين » ، ط القاهرة .

(٢) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم « لأنه يكون علماً منبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتبس المجهول من العلوم » (منطق المشركين ص ٥) . على أن في تقسيم المؤلف هذا إغفالاً لآلة الرياض ، وهو أجد فروع الفلسفة النظرية عند ابن سينا (نفس المصدر ص ٦ و ٧ ، والمؤلف يمدل عن هذا التقسيم فيما بعد ، في مقاله عن ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية ، فيجعل تقسيم الفلسفة على نحو ما نلاحظ .

(٣) يقول ابن سينا إن لسكل علم مبادئ ، هي مقدمات تُسَبَّرُ هُنَا ولا تتبرهن فيه ؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه ؛ « بل بيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم السكلى ، وهو العلم الإلهي ، والعالم الناظر فيما بعد الطبيعة ، وموضوعه الموجود المطلق ، والطلوب فيه المبادئ العامة والواحد العامة » . وعنده أن العلم الجزئي يبعث في حال بعض الموجودات ، بخلاف العلم الإلهي ، فهو يبعث في الوجود المطلق ، =

والوجود إما عقلي مفارق ، وهو موضوع ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادي محسوس ، وهو موضوع الطبيعة ؛ وإما ذهني متصور ، وهو موضوع المنطق . وموضوع الطبيعة لا يوجد ، ولا يمكن أن يتصور وجوده ، بريئاً عن المادة^(١) ؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلاً^(٢) . وموضوع المنطق مُتَنَزِعٌ من المادة بطريق التجريد^(٣) ، وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه ، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوذاً من المادة بطريق التجريد^(٤) ؛ ولكن يمكن على الدوام تصويره وتركيبه من مادة ، على حين أن موضوع المنطق لا وجود له إلا في الذهن ، كمنى الوحدة ، والكثرة ، والعموم ، والخصوص ، والوجوب ، والإمكان ، ونحوها ؛ فيكون المنطق علماً لِمَعْنَى ، هي بمثابة الصوَر التي تحدّد الفكر .

ومنطق ابن سينا يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي ؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهوراً ، لو أن تصانيف الفارابي المنطقية حُفِظَتْ ووصلت إلينا بتمامها . وابن سينا كثيراً ما يؤكد نقص العقل الإنساني ، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية ؛ وكما أن صاحب القراءة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب

« وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدى منه سائر العلوم . والفلسفة الأولى ، عند ابن سينا ، تبحث في الوجود المطلق ؛ والفلسفة الأولى ، والعلم الكلي ، والإلهي ، وعلم ما بعد الطبيعة كلها شيء واحد . هو علم مبادئ العلوم الجزئية — كتاب النجاة ص ١٥٩ و١١٤ و٣٢٢ .

(١) منطق المشركين ص ٦ .

(٢) حتى ولا في الصور العقلية كذات الله والملائكة — نفس المصدر ص ٦ .

(٣) هو أمور قد تخالط المادة ، وقد لا تخالطها كالوحدة ، والكثرة ، والسكلى ،

والجزئي . نفس المصدر ص ٧ .

(٤) موضوعها تخالط المادة ، وقد يتصوره الذهن بلا مادة معينة ، كالثلث والربيع

فكل مادة تصلح لمخالطتها . نفس المصدر ص ٦ .

المنطق من القدمات المألومة إلى المجهول^(١) . وما أسهل أن تتطرق لهذا الاستنباط أخطاء التخيل والحس ؛ فلا بد من مجاهدة الحس للترقى بالتخيل إلى مرتبة المعرفة العقلية الخالصة ، التي نستطيع بها الوصول إلى الحقائق اليقينية المطلقة . وكما أن البدوى لا يحتاج إلى تعلم النحو ، فكذلك لا يستغنى عن المنطق إلا رجل مؤيد بالهام الهى^(٢) .

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكلّيات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابى^(٣) ، فيذهب إلى أن للأشياء ، قبل تكثرها ، وجوداً في علم الله وفي عقول الملائكة (عقول الأفلاك) ؛ وهذا الوجود تعرض له الكثرة ، إذا اتخذ الصورة المادية ؛ ثم يرتقى أخيراً ، وتزول عنه العوارض المشخصة ، حتى يصير معنى كلياً في العقل الإنسانى ؛ وكما أن أرسطو فرّق بين جوهر أول (الجزئى) ، وجوهر ثانٍ (هو الكلّى المعقول) ، نجد ابن سينا يفرّق بين معنى (intentio) أول ومعنى ثانٍ ؛ والأول يتعلق بالجزئيات ، والثانى يتعلق بالمعاني العقلية .

٤ — الإلهيات والطبيعة :

أما فى الطبيعة والإلهيات فابن سينا يفارق الفارابى ، وتظهر هذه المقارعة أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن المادة لا تصدر عن الله^(٤) ،

(١) يرد ابن سينا فى قصة حى بن يقظان لعلم المنطق بعلم القراءة ، والقراءة معرفة الحنى بتوسط أمور ظاهرة ؛ والمنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج ومطلوبات خفية (حى بن يقظان طبعة ليدن ص ٣) .

(٢) النجاة ص ٦ ، ورأى ابن سينا فى أمر النحو والمنطق هو رأى الفارابى المتقدم .

(٣) النجاة ص ٣٥٨ — ٣٦١ ،

(٤) يقول ابن سينا إن الواجب برىء عن الجسم ، وعن كل ما هو بالقوة ؛ وهو واحد من كل وجه ، فلا يصدر عنه كثير ، لا بالعدد ، ولا بالتقسام إلى مادة وصورة ، وإلا اختلفت =

وبذلك جعل العقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي ، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام^(١) .

ونحن نستطيع من التأمل في معنى الواجب والممكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً واجب الوجود . ويرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتزم البرهان على إثبات الباري ، مستدلين عليه بشيء من مخلوقاته ، بل ينبغي أن نستنبط من إسكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده ، موجوداً أول ، واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته^(٢) .

== الجاهات في ذاته ؟ وإذن فأول الموجودات عنه واحد بالعدد والذات ؟ وهو عقل محض . ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادية ، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها ، في حين أن المادة قابلة فقط . ولما كانت العقول والنفس جواهر مفارقة استحالة أن يكون وجودها عن الأول بتوسط شيء غير مفارق ؟ فاللادة في المرتبة الدنيا بعد النفس (نجمه ص ٤٤٨ — ٤٥٥) .

(١) يستدرك البارون كارا دي فو ، عند كلامه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية ، على هذا الرأي الذي يراه المؤلف ، لأنه يوهم أن الفارابي قال بصدور المادة عن الله . ويستند البارون إلى كتاب الفارابي في مبادئ الموجودات موجود بالعبرية (ترجمة موسى بن تيبون) ، بين فيه مراتب الموجودات على طريقة مذهب الصدور ، مما ينفق مع ما يقوله ابن سينا تمام الاتفاق . على أن بيان مراتب الصدور ، كما نجد عند الفارابي ، في مختلف كتبه ، لا يختلف عما هو عند ابن سينا ، فالعناصر من آخر الموجودات راجع ص ٢٠٩ — ٢١٢ فيما تقدم .

(٢) يشير هذا بالجملة إلى الفرق بين للتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود : فالأولون يستندون إلى الحدوث (نجمه ص ٣٤٧) ، مستدلين على الخالق بمخلوقاته ، والآخرون يستندون إلى الإمكان ، فيستدلون على الواجب بإسكان الممكنات . وابن سينا يحمل معنى العقل والإيجاد إلى : عدم ، ووجود بدم الدم ، ووجود ، ويبرهن على أن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعني الإمكان ، لا من جهة الحدوث . (إشارات طبعة ليدن ص ١٤٨ — ١٤٩) . ويقول (نفس المصدر ص ١٤٦) ، بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم ممكن ، يحتاج إلى علة تخريبه لا لوجوده ، لأن وجوده ليس من ذاته : « تأمل كيف لم يحدث شيء بياؤنا لثبوت الأول ... إلى تأمل لعبر نفس الوجود ، ولم ينتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ؟ لسكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود ؛ وهو يشهد بعد ذلك =

وكل ما تحت كرة القمر فهو ممكن ، بل الأدلاك أيضاً ممكنة من حيث هي ؛ وإنما تُعتبر واجبة الوجود بسبب واجب وجود غيرها ، مُنزّه عن الكثرة والتثنية .

وواجب الوجود واحد لا كثرة في ذاته بوجه ، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة ؛ هذا الواجب الأول هو إله ابن سينا . ويجوز أن تضاف إليه صفات كثيرة ، كالتقول بأنه عقل ونحو ذلك ؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب أو الإضافة ، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات^(١) .

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول . والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل ، فبتعقله لعلمته يصدر عنه ثالث ، هو عقل يدبر الفلك الأقصى ؛ وبتعقله لذاته تصدر عنه نفس ، يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها ؛ ثم إن العقل الأول ، من حيث هو ممكن الوجود ، يصدر عنه جرم الفلك الأدنى . ويستمر الصدور على هذا النحو ؛ فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس ، وجسم . ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة ، فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها^(٢) . وأخيراً يأتي العقل العقل ، وعنه تصدر

على سائر ما بعده في الوجود ؛ وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي : « سُنْبُرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ » ، أقول : هذا حكم انوم ؛ ثم يقول : « أَوَلَمْ يَكْتُبْ لِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » ، أقول : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه . (١) صفات الواجب وأدلتها في النجاة ص ٣٦٩ — ٣٨٣ ، ٣٩٨ — ٤١١ ، والإشارات ص ١٤٤ — ١٤٧ .

(٢) انظر رسالة في معنى الزيارة ، حيث يقول ابن سينا إن البدء الأول يؤثر في العقل ، وهذه تؤثر في النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية ، وهذه تؤثر في فيما تحت ذلك القمر — (طبعة ليدن ص ٤٦) .

مادة الأشياء الأرضية ، والصورة الجنسية ، والنفوس الإنسانية ؛ وهو يدبر هذه كلها^(١) .

وهذا الصدور أزلي لا يجوز تصوّره على غير ذلك ؛ ومحلّه الهيولى . والهيولى مجرد إمكان أرئى لجميع الموجودات^(٢) . والعقل لا يؤثّر فى الهيولى ؛ فهى الحد الذى يقف عنده فعل العقل ، وهى مبدأ التكرّر فى الجزئيات كلها .

على أنه لم يكن بدّ من أن يستشع المسلمون الأتقياء هذه الآراء ؛ نعم كان متكلمو المعتزلة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على فعل شيء يخالف الحكمة^(٣) ؛ ولكننا هنا نرى الفلسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن فى ذاته ، لا على ما هو ممكن بالإطلاق^(٤) ، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقل الأول .

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهداً فى التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين ، وهم أهل السنة والجماعة ؛ فيقول إن كل ما هو موجود ، خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقدر الله^(٥) . ولكن الله لا يرضى إلا الخير ؛

(١) تجد هذا مفصلاً فى النجاة ص ٤٤٧ — ٤٥٥ .

(٢) إشارات ص ١٥١ .

(٣) انظر مذاهب المتكلمين فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٩ — ٨٠ .

(٤) عند علماء الإسلام أن الله لا تتلاق قدرته بالحال ولا بالمتناهي ، وهو رأى صحيح . ولعل المُرّاب يقصد أن قدرة الله لا تفعل إلا القدر ، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١ .

(٥) لابن سينا رسالة فى القدر يترج فيها مترج أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هو عليه قبل خلقها ، ويقول : لو جعلنا لعقل سلطاناً فى مسألة القدر ، وجعلناه حكماً لجعلنا الجناب الأقدس عرضة لذل وعذر ، فكان لإنشائه ما أنشأ لفرض أجاب داعيته . وبسبب أقام عزمه فقام ؛ كلا ! لا يُسأل عما يفعل ، يعلم ذلك الراسخون فى العلم — (طبعة ليدن ١٥٠٠ ، ٦) — راجع تحليل رسالة القدر هذه ورأى ابن سينا فى القدر فى آخر هذا الفصل .

والشر إنما هو عدم الشيء^(١)؛ وإن صدر عن الله فهو بالعرض^(٢). ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلازمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً^(٣).

ولا يمكن أن يكون العالم أحسن ولا أبدع مما هو عليه بالفعل^(٤)؛ والعناية الإلهية السارية بتوسط نفوس الأفلاك تتجلى في نظام العالم البديع. والله والعقول المفارقة لا تعلم إلا الكليات، فلا تُعنى بالجزئيات^(٥). ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات^(٦)، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس، فإن في هذا مسوغاً للقول بالعناية بالجزئيات، وبأشخاص الإنسان؛ وهو يمكننا من تحليل الوحي وما إليه.

ويظهر أنه ليس بمستحيل، عند ابن سينا، أن يوجد جوهر من عدم،

(١) نجاة ص ٤٦٧ .

(٢) نجاة ص ٤٧٤ .

(٣) نجاة ص ٤٧١ .

(٤) من الموجودات ما هو خير محض مُسَبَّرٌ من الشر، كالأموال العقلية والسموية؛ وبقى نعت من الوجود، هو هذا الأرضي؛ والخير فيه غالب على الشر، والشر فيه لأجل الخير، وينبغي ألا يترك خير كثير لتفادي شر قليل، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو. ويوجد في النجاة فصلاً في العناية الإلهية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي ص ٤٦٦ — ٤٧٧. وآراء ابن سينا هنا تتصل بأراء من تقدمه من فلاسفة اليونان، وهي فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم تشبه آراء ليبنتز شهاً تاماً في كتابه المسمى Studien zur Theodizee — وهذه نقطة طريفة تحتاج إلى دراسة، ولا بد أن تكون آراء ابن سينا قد عرفت للأوروبيين من طريق ترجمة كتابه «الشفاء».

(٥) عند ابن سينا أن تعقل الواجب لأشخاص الجزئيات، مع ما يعرض لها من كون وفساد، يقتضى تغير ذاته، «بل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي؛ ومع ذلك فلا يربط عنه شيء شخصي، فلا يربط عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض». وكيفية ذلك أنه يعقل ذاته، ويعقل أوائل الموجودات، وكل ما يتولد عنها؛ فإدراكه للجزئيات هو بإدراك أسبابها وأنواعها، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن يبني بكسوف معين لإحاطته بأسبابه.

(٦) نجاة ص ٤٩٣ وإشارات ص ٢١٠ .

أو أن يندم بعد الوجود ، وذلك خلافاً للقول بالحركة المتصلة ، أو بخروج الأشياء على التدرج من الإمكان إلى الوجود . وكلام ابن سينا في العلاقة بين أصناف الموجودات من العقل والجسم ، والصورة والمادة ، والجوهر والعرض ، يغلب عليه النعوض في الجملة . وأياً ما كان فللخوارق مكانٌ في فلسفة ابن سينا^(١) ؛ وهو يذهب إلى أن في الانفعالات النفسية القوية التي تسبب حرارة شديدة ، على نحو مفاجئ ، مثلاً للآثار الحارقة التي تحدث عن النفس الكلية ، وإن كانت هذه النفس تجري في العادة على قانون طبيعي^(٢) .

ومع قول ابن سينا بمثل هذه الاستعدادات في النفس ، فقلما انتفع بها في بحثه أو بنى عليها فلسفته . وهو يحارب التنجيم والكيمياء بمحجج العقل الخالصة . على أنه لم يكذب يموت حتى نسبت إليه أشعارٌ في التنجيم^(٣) وصورتُه بعضُ القصص التركية الشعبية بصورة ساحر ، وربما كان محلَّ محل صوفي قديم كان في تلك القصص .

وأ أكبر دعامة يقوم عليها مذهب ابن سينا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم

(١) خصص ابن سينا النمط العاشر من إشاراتِه لأسرار الآيات ؛ فإذا بلغنا أن عارفاً أمسك من القوت مدة غير معتادة أو أطاق بقوته فملا ، يخرج عن وُسْع مثله ، أو حدث عن غيب ، فينبغي أن نصدق ذلك ؛ ولكن ابن سينا يعلّل هذه الأمور الحارقة لمستقر العادة تدايلاً يرجع فيه إلى اعتبار أمور الطبيعة : ففي الإمساك عن الطعام مثلاً يتمد على ما بين الجسم والنفس من علاقة ؛ فأحوال النفس تؤثر في قوى البدن والعكس ، كما أن الشهوة تسقط عند الحائض ؛ وقوى بدن العارف تنجذب وراء نفسه المتوجهة بالكليّة إلى العالم القدسي ، فتتمطل الأفهام الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية ؛ وينتهي ابن سينا إلى أن إمساك العارف عن الطعام غير مضاد لمذهب الطبيعة . وليرجع الفارسي إلى استقصاء الخوارق وتليلها في الإشارات من ٢٠٧ — ٢٢٢ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦ .

لا يمكن أن يكون فاعلاً؛ والفاعل هو دائماً قوة أو صورة أو نفس أو العقل بتوسط النفس. وعنده أن في العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها، وأهم مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي: قوى الطبيعة، والنبات، والحيوان، والنفس الإنسانية، والنفس الكلية.

٥ — الإنسان والنفس الإنسانية :

وجه الفارابي كلُّ هم إلى العقل الخالص، وقد آثر التأمل لذاته؛ أما ابن سينا فمنايته موجّهة دائماً إلى النفس. وكما أنه في طبّه وضع الجسم نصب عينه، فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان؛ بل هو يسمّى موسوعته الفلسفية: «الشفاء» (أي شفاء النفس)؛ فلم النفس هو محور فلسفته.

ومذهب ابن سينا في الإنسان إثنيقي [أي أن الإنسان مركّب من جسد ونفس]، وليس بين الجسد والنفس اتصال في الجوهر. وكما أن الأجسام كلّها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب، فالجسم الإنساني ينشأ من أحسن الأمزجة العنصرية اعتدالاً؛ وإذن فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعياً، ويمكن أيضاً وجود نوع الإنسان وفناؤه على هذا النحو الطبيعي^(١). ولكن

(١) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبقاتها طوج الأجرام الفلكية؛ والكائنات الفاسدات تنولد من تأثير تلك وطاعة هذه. وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً نشأ عنها بسبب القوى الفلكية نبات، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد قبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية، حتى إذا أمعن في الاعتدال قبل النفس الإنسانية. على أن قوى النفس ليست ناشئة عن امتزاج العناصر، بل هي مستفادة من خارج — النجاة من ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٥٧، وكتاب النفس طبعة فاندكس ٢٨ — ٣٠. هل أن السكندى قد سبق ابن سينا بالقول بشيء من هذه الآراء، فهو يفسر نشوء النوع الإنساني وما على الأرض من الحرث والنسل بفعل المؤثرات العلوية التي هي أداة في يد البديع. راجع الجزء الأول من رسائل السكندى، ص ٢٠٨ — ٢٣٧.

النفس لا تنشأ من امتزاج العناصر، وهي ليست صورة لازمة للجسد، بل هي عارضة له. ولكل جسد نفس خاصة لا تصلح إلا له؛ وهي تفيض عليه من واهب الصور، وهو العقل الفعّال. وكل نفس من أول أسرها جوهر جزئي مستقل بذاته، ولا تزال جزئيتها واستقلالها يتزايدان مدة بقائها في الجسد.

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكثّر في الجزئيات؛ ولكن فيلسوفنا يُكبرُ النفس، ويُعجب بها لإحجاب الأب بآب له صغير نابغ. ولم يكن ابن سينا سهل التصديق لما يُلقى إليه، وهو كثيراً ما يحذّرنا من أن نتسرع في قبول أسرار من مجانب أحوال النفس وخوارقها^(١)؛ ولكنه يقصّر علينا الكثير من قوى النفس العجيبة المختلفة، وما يمكن أن يصدر عنها من آثار، وهي تسلك طرق الحياة اللتوية المتشعبة وتتجاوز مهادى البلاوجود وتجاز سراتب الموجودات المتفاوتة.

والقوى النظرية أفضلُ قوى النفس. والحواس الظاهرة والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفة هذا العالم. وابن سينا يفصل بنوع خاص في نظرية الحواس الباطنة، أو قوى التخيل المتوسطة بين الحس والعقل والتي مركزها الدماغ.

جربى الفلاسفة المتطبّبون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة، أو ثلاث مراحل لعملية التخيل:

١ - جمع الإدراكات الحسية الجزئية بجمعتها، وجعلها صورة كلية، وذلك في مُقدّم الدماغ [الحس المشترك].

(١) ارجع إلى النقط العاشر من الإشارات حيث يعلل ابن سينا الحوارق لتليلا يجعلها جارية على قانون الطبيعة.

٢ — التصرف في هذه الصور التي في الحس المشترك وتحويلها بمعونة الصور الموجودة قبلها ، أعني حدوث الإدراك على الحقيقة ؛ وذلك في التجويف الأوسط من الدماغ .

٣ — حفظ الصور المدركة ، في الحافظة ؛ ومركزها مؤخر الدماغ .

أما ابن سينا فهو يذهب في التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة ؛ ففي التجويف المقدم من الدماغ نجد يفرق بين الحس المشترك ، وبين حافظة هي خزانة للصور التي في الحس المشترك^(١) ؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك ، الذي هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ^(٢) ، يحدث بعضه دون شعور ، وذلك بتأثير الحياة الحسية النزوعية ، كما هو الحال في الحيوان ، وبعضه يحدث عن شعور بفعل العقل . وفي الحالة الأولى يظل الإدراك متصلاً بالجزئي ، فالشاة تدرك عداوة الذئب^(٣) ؛ أما في الحالة الثانية فتتسع دائرة الإدراك ، حتى يصير كلياً . وتأتي بعد ذلك قوة خامسة ، مقرؤها التجويف المؤخر من الدماغ ، وهي القوة الحافظة المتصورة ، أو خزانة الصور التي تتكون من القوة الوهمية الحسية والإدراك العقلي^(٤) .

(١) يسمى الحس المشترك فانطاسيا (نجاة س ٢٦٥) ، ويسميه المتصورة (نفس للمصدر س ٥٢) ، وهي التي تقبل جميع الصور الحسية التي تأتي بها الحواس ؛ ويسمى الحافظة الخيال أو المتصورة ، وهي تحفظ ما يقبله الحس المشترك — نجاة س ٢٦٦ .

(٢) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالمفكرة وعند الحيوان بالتحيلة .

(٣) يسمى هذه القوة بالوهمية ، وهي في نهاية التجويف الأوسط ، وتدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كعداوة الذئب ومحبة الطفل (نجاة س ٢٦٦) .

(٤) ينطبق هذا التقسيم على ما في كتاب النجاة انطباقاً تاماً ، ولعله الرأي الأخير لابن سينا ، وفي كتاب النفس أربع حواس باطنة لا تخلو من اضطراب (س ٥١ — ٥٣) .

وعلى هذا فمند ابن سينا خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة^(١)؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها عند إخوان الصفا (انظر ب ٣ ف ٢ ق ٨) .

وهنا يعرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو : هل يمكن فصلُ التذكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ^(٢) ؟

٦ - العقل :

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفي الإنسان عقلٌ عملي ، وفعله يُظهر التمدّد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً غير مباشر^(٣) ؛ غير أن وحدة العقل تجعل مباشرة في شعورنا بأنفسنا ، أو إدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً .

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها ، بل هو يرتقي بها ، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخّصة وابتزاع صورة كليّة من الصور المتخيّلة .

والعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة ؛ ثم يصير عقلاً بالفعل ، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل ، وهذا يحدث بواسطة الإدراك ، ولكن بهدّي

(١) للحواس الظاهرة في الحيوان الناطق من حيث المنفعة ترتيب يخالف ترتيبها في الحيوان غير الناطق — كتاب النفس ص ٣٦ — ٣٨ .

(٢) يسمى ابن سينا القوة الخامسة التي في مؤخر الدماغ القوة الحافظة الذاكرة — نجاة ص ٢٦٦ ونفس ص ٥٢ .

(٣) لهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية ، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة المتوهمة ، وثالث بالقياس إلى ذاته — نجاة ص ٢٦٧ .

وإنارة من فوق ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال الذي يُفيض الصورَ على العقل الإنساني^(١) .

غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظةٌ تحفظ المعاني العقلية المجردة ، لأنّ الذّاكرة لا بدّ أن ترتكز أبداً على موضوع محسوس . فإذا أدركت النفسُ الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعّال . والنفس الناطقة لا تتمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلتته من معارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار سرعة استمداها للاتصال بالعقل الفعّال ، الذي تتلقى عنه المعرفة^(٢)

ثم إن النفس الناطقة ، التي تعرف ما تحتمها بفضل علوّها عليه ، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلي ، هي الإنسان على الحقيقة ؛ وهي حادثة عن عدم ، ولكنها جوهر فردى بسيط ، لا يطرأ عليه فساد ، ولا يعرض له فناء . وفي هذه النقطة وضوح يمتاز به مذهب ابن سينا على مذهب الفارابي^(٣) . ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحادثة يُعرف

(١) نجاة ص ٢٦٩ — ٢٧٢ .

(٢) للعقل الهولاني حالات : فإذا كان الاستمداد قوياً لم يحتج في الاتصال بالعقل الفعّال إلى كبير شيء ، ولا إلى تعلّم ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه ؛ وتسمى هذه الحالة من العقل الهولاني قدسياً ، ولا يشترك فيه جميع الناس . والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ؛ والتكاه قوة الحدس ، والحدس يتفاوت كماً وكيفاً . ومن الناس من يكون صافي النفس شديد الاتصال بالمبادئ العقلية ، بحيث يشتمل حدساً ، أى قبولاً للإلهام العقل الفعّال ، وترسم فيه الصور التي في العقل الفعّال دفعةً أو قريباً من دفعة — كتاب النجاة ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٣) كتاب النفس ص ٧٤ — ٧٧ . وهنا يبين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعّال ، بل هو يقول إنها تنجد به ، على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة للفارابي (ص ٦٥) ، بطريقة لا تحتمل الشك ، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية ؛ وأهل مذهب الفارابي أوضح من مذهب ابن سينا .

في الشرق بأنه مذهب أرسطو ، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون^(١) . ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقاً مع الدين .

وللنفس من البدن الذي تحمل فيه ومن العالم المحسوس بجملته مدرسة تتكوّن فيها . وبعد الموت الجسمي ، وهو بطلان نهائي لأبدى للبدن^(٢) ، تبقى النفس على اتصال قوى أو ضعيف بالعقل السكلي . وسعادة النفس الخيّرة العارفة هي في اتحادها بالعقل التعال (وهو ليس اتحاداً تاماً) ؛ أما غيرها من النفوس فحفظها الشقاء الأبدى . وكذا أن ضعف الجسم يؤدي إلى المرض ، فكذلك يكون العذاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة^(٣) . وعلى هذا النحو يكون الثواب الأخروي متناسباً مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض^(٤) . والنفس التي صفا جوهرها من كدر الطبيعة تنعزى عن آلام هذه الحياة بما تؤمّله من خلود^(٥) .

وطبيعي أنه لا يصل إلى الجناب الأسمى إلا القليلون ؛ فليس على ذروة الحقيقة مكان يتسع للكثيرين ، ولا يصل إلى شرعة معرفة الله التي تهدف متفرّدة في علوّها العظيم إلا واحداً بعد واحد^(٦) .

(١) انظر مثلا التهافت للغزالي طبعة بيروت ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢) رسالة في دفع النّم من الموت طبعة ليدن ص ٥٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٥١ . وابن سينا يحلل في هذه الرسالة أسباب الخوف من الموت مبرهنات على أنها ظنون باطلة .

(٤) بين ابن سينا في رسالته في ماهية الصلاة (ليدن ص ٣٤) أن سعادة النفس وثوابها متناسبان مع كمال فعلها في الدنيا — انظر أيضاً « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ١٠ — ١١ .

(٥) رسالة دفع النّم من الموت ص ٥١ .

(٦) يحتم ابن سينا رسالته في مقامات العارفين بأن قلّه عدد الواصين إلى الحق فيقول : « جلّ جناب الحق عن أن يكون شريعة لسلك وارد ، أو يطلع عليه إلا واحداً بعد واحد » — طبعة ليدن ص ٢١ — ٢٢ .

٧ - نظرية العقل في نورها الرمزي :

ويجري ابن سينا في بيان مذهبه في العقل الإنساني على طريقة الرمز التي كَلَّفَ بها أدياب الفرس المتأخرون ؛ فينتفع بما انتهى إليه من خيال شعري ، ويفسره . وأول ما يستحق عنايتنا شخصية حى بن يقظان الرمزية ؛ وهي تبين عروج النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوالم الطبيعة والنفس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؛ ويظهر حى بن يقظان لفيلسوفنا شيخاً بهياً قد أوغل في السن ، واسكنه « في طرأة العزِّ ، لم يهن منه عَظْمٌ ، ولا تَضَمُّعٌ له ركنٌ ، وما عليه من المشيب إلا رواه من يشيب ^(١) » ؛ وهو يتطوَّع بهدايته إلى السبيل .

حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسموات بالحواس الظاهرة والباطنة ، ويفتح أمامه طريقان : إلى المغرب طريق للمادة والشر ، وإلى المشرق طريق الصور المعقولة التي لا تخاطبها المادة أبداً ؛ ويقود حى بن يقظان فيلسوفنا في هذا الطريق ، ويردان معاً شِرْعَةَ الحِكْمَةِ الإلهية ، ينبوع الشباب الدائم ^(٢) ، حيث الحسن حجابُ الحسن ، والنورُ حجابُ النور ^(٣) ، وحيث السر الأزلى ^(٤) .

(١) قصة حى بن يقظان ، طبعة ايدن من ١ - ٢ .

(٢) يقصد بالشباب الدائم أن العالم العقل تمرره العقول المارقة . وم لا يعقريهم تغير ، ولا تستعجل بهم طباتهم إلى الشيب والهرم ؛ والوالد فيهم ، وإن كان أقدم مدة فهو أسبع وأشب بهجة ، وابن سينا يشير بذلك إلى صدور العقول بعضهم عن بعض ، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم (حى بن يقظان من ٢٠) .

(٣) يقول فيلسوفنا : لو لم أحد أن يتأمل الأول حصر طرفه ، وكاد يختطف بصره ، لأن شدة حسنة تعجب حسنة ، ونوره يحول دون مشاهدة نوره (حى بن يقظان من ٢١) .

(٤) يريد أن الأول فوق الوصف ، وفوق الإدراك ، « كله لحسنه وجه ، ولجوذه يد » ، لا يعرفه بغير ذاته ، فهو فوق التمثيل والوصف .

فحى بن يقظان هو هادى النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل الفعّال ،
آخر العقول الفلكية ، وهو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى ^(١) .

ويستخرج ابن سينا مثل هذا المعنى من أسطورة ترجع إلى العصر اليونانى
التأخر أصابها تحويرٌ بعد تحوير ، وهى قصة الأخوين سلامان وأبسال ^(٢) :
أما سلامان فهو عند ابن سينا ممثّلٌ للنفس الناطقة [وأبسال مثل للعقل النظرى ،
وهو درجتها فى العرفان] ، وزوجته (القوة البدنية الأمانة للشهوة) تقع فى حب
أبسال ، [فيأبى عليها (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عالمه)] ، فتكيد
لإيقاعه بين أحضانها [بالاستعانة بأختها (وهى القوة العملية التى تسمى العقل المطيع
للعقل النظرى)] ، وتبلييسها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأماره) ؛
ولكن قبل أن تمخض الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق [هو الخطفة الإلهية
التي تسبح فى أثناء الاشتغال بالأمر الفانية ، وهى جذبةٌ من جذبات الحق] ،
فَيَكشِفُ لعين أبسال حقيقة الأمر الذى أوْشك أن يقع فيه ، وينتقله من عالم
الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض .

وفى رسالة أخرى يشبه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبال
الحياة الأرضية بعد كدٍ شديد ويطير قاطعاً مناطق شتى ، حتى يخلصه ملك الموت
من آخر أغلاله ^(٣) .

(١) خير القارىء أن يرجع إلى قصة سى بن يقظان مع الشرح الذى نشره معها مهران
Mehren ، وهى قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقييده بمقتضباتها : فالرفاه قوى الإنسان ،
والعقل الفعّال شيخ بهى ، والميل مخاطبته استعداد العقل الإنسانى ، والقوة الغضبية أمة فى خلق
السباع ، والفهوانية أمة فى خلق البهائم وهكذا .

(٢) تمجد هذه القصة مفصلة ، بعد قصتين تشبهانها ، وعليها شرح الطوسى ، فى آخر
« تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات » لابن سينا ، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ .

(٣) هذه هى رسالة الطير ، وهى من طراز سى بن يقظان ، تشبهه النفوس بسرب =

تلك حكمة ابن سينا الإشرافية ؛ فنفسه تصبو إلى أشياء ، وليس في خزانة
 طَبِّه ما يشفي غليلها ، ولا تروى ظمأها حياؤه في القصور .

٨ - الحكمة المشرقية :

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسة من ناحيتها النظرية ،
 بل يترك ذلك لعلماء الفقه ؛ أما هو فيشعر أنه رجل مُلَمَّم ، كأنه ملاك في مرتبة
 من هو فوق جميع القيود الإنسانية . وعنده أن أحكام الشريعة ، أو الأحكام
 الوضعية في الدولة ، إنما تجب على العامة . كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يرى
 إلى إخراج العرب من بداوتهم ؛ ولبلوغ هذه الغاية بثّ فيهم الاعتقاد ببعث
 الأجساد ، وهم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية المحضة ، فلم يجد بدأ من
 أن يعلمهم ما يريد من طريق الأخبار بعباد أو نعيم بدني ينتظرم في الحياة
 الأخرى^(١) . والزهاد ، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعرضاً تاماً ،
 يشبهون هؤلاء العامة المتعلقين بالمحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك
 برسوم ظاهرية ؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقبين ثواباً
 أخروياً^(٢) . وهم قوم أعلى مقاماً من العامة ومن الزهاد ، وهم [العارفون الذين]

== من الطير يستفويها الصيادون ، فتقع في أشراكهم ، فننضم عليها ، ولا تزال تحاول الخلاص
 حتى تخلص رؤوسها وأجنحتها ، وتبقى أرجلها ، فتطير بجزأة العوالم المتتالية حتى تبلغ مرش
 الملك فتدخل عليه وتشكو حالها ، فيريها من لطفه وينفذ إليها من يخلصها من آخر أغلالها ،
 وهو ملك الموت . (هذه الرسالة مطبوعة في ليدن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشرافية
 التي نشرها مهرن (Mehren) . وقد كتب الفزالي من وجهة نظره أيضاً رسالة أسماها « رسالة
 الطير » في نفس المعنى بوجه عام . وبينه وبين ابن سينا مجال للعقارنة — راجع التعليق
 في آخر هذا الفصل .

(١) هنا تصور رخاس لدى بور ، لا يعتمد على نصوص صريحة لابن سينا .

(٢) بين ابن سينا في مقامات العارفين (س ١٩٨ — ١٩٩ من الإشارات طبعة ليدن =

يعبدون الله حق عبادته ، فيحبونه حباً روحياً ، منصرفين إليه بفكرهم ، لا يبتغون بذلك غير ذات الحق ؛ فهم لا يرجون ثواباً ، ولا يخافون عقاباً^(١) ، وبتمازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود^(٢) .

ولكن هذا سر ينبغي ألا يُذاع للعامة ، والفيلسوف إنما يُفرض به إلى خاصة مردييه^(٣) .

٩ - عصر ابن سينا والبيروني :

وقد اجتمع ابن سينا في أسفاره بكثير من علماء عصره ؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلاتٌ دائمة . وكما أن ابن سينا لا يشعر بفضل لأحد من

(= ١٨٩٢) أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطبائها ، وأن العابد هو اللواظ على العبادات ، وأن العارف هو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لسروق نور الحق في سره . وزهد غير العارف معاملةٌ ما ، « كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة » ، وزهد العارف « تزؤه عما يشغل سره عن الحق ، وتكبيره على كل شيء غير الحق » ؛ وعبادة غير العارف معاملةٌ ما ، كأنه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب ، وعبادة العارف « رياضة ما لهيئته وقوى نفسه التوهمة والتخيلة ليجردها بالتمويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، فتصير مسألة لـسرّ الباطن حين ما يستجلى الحق ، لا تنازعه ؛ فيخلص السر إلى السروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كما شاء السرّ اطّلع على نور الحق ، غير مزاحمٍ من المهم ، بل مع تشييع منها له ، فيكون بكتابته منخرطاً في سلك القدس » .

(١) العارف يريد الحق لذاته ، ويعبده لأنه مستحق للعبادة ، لا رغبةً ولا رهبةً ، وإلا كان الحق واسطةً ، بل يقول ابن سينا : إن من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ، فليس موحداً — نفس المصدر المتقدم .

(٢) العارفون قد انطلقوا من قيود الذات ، وتزوها حتى عن الزهد ، لأنه شاغل ، وعن العبادة ، لأن تطويع النفس الأمانة بجز . وربما ذهل العارف وغفل عن كل شيء ، فصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . وهو في حكم من لا يكتف — نفس المصدر .

(٣) هذا هو تصوف ابن سينا أو حكمته الشرقية التي يرى جولدزبير (الفلسفة الإسلامية (Kultur der Gegenwart, 1, 5, S. 59) أنها تمارس فلسفته ، ويرى شيدر Die Antike, Bd. 4 (1928) S. 264 أن ابن سينا قد كوّنوها بالعقل البارد .

المتقدمين إلا للفارابي^(١) فهو كذلك لا يعترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأسماء الذين أطلوه في كتبهم . وقد اجتمع باين مسكويه (انظر ب ٤ ف ٣) سرات كثيرة وانتقده . وكانت له مراسلة مع البيروني^(٢) ، وهو معاصر له وأهل منه كتباً في البحث العلمي ؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة^(٣) .

والبيروني أوفى بأن يُعدّ تلميذاً للسكندی والمسيودي من أن نعتبره تلميذاً للفارابي أو لابن سينا الذي هو أصغر منه سنًا ؛ ومع هذا فيجدر أن نذكر القليل من أسره في هذا المقام ، لأنه يعبر عن خصائص عصره . كان أكبرهم البيروني متجهاً إلى الرياضيات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم . وكان باحثاً دقيق الملاحظة ، وناقداً صائب النقد . وهو — مع هذا — مدين للفلسفة بما كشفت له من غوامض كثيرة ؛ وكان يحمل لها حظاً من عنايته ، لأنه يعدها ظاهرة من ظواهر الحضارة .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ .

(٢) هو الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ — ٤٤٠ هـ) ، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم ؛ ودونَ دراسته في كتابه : « تحقيق ما لهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردوثة » ، وهو من أمهات الكتب التي تُرجع إليها في علوم الهند . والبيروني باحث علمي نزيه ، وهو يبين في مقدمة كتابه مزال أقدم الكتاب ، وحيلولة التعصب دون تقريره للحق . ويدل كتابه عن الهند وكتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » على سعة في العلم والمسام بلغات الأمم وتاريخها وثقافتها . وقد أفاد اللغة العربية إذ سرنها على التعبير عن دقائق التفكير الهندي ، وإن علماً يسافر إلى الهند ويقضي فيها أربعين عاماً ويدرس لغة أهلها ليتمكن من دراسة علومهم ، لهو نادرة في تاريخ الشرق ، إذا عرفنا أن فلاسفة الإسلام أنفسهم لم يقرءوا الفلسفة بلغة أهلها — تراجع مقدمة سخاو لسكتاب الهند لأجل تقدير قيمة الكتاب ومجهود البيروني .

(٣) ارجع إلى مقدمة كتاب الآثار الباقية طبعة أوروبا للعلامة سخاو Sachau : وانظر تاريخ حكماء الإسلام (تنمة صوان الحكمة) للبيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية من ٤٢٠ — ٤٣) ونزهة الأرواح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة من ٢٠٧ — ٢٠٩) وانظر معجم الأدباء ج ٢ ص ٣٠٨ — ٣١٤ .

وقد أصاب البيروني في أن بين وجوه التوافق بين الفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية . وملاحظته لسمو العلم اليوناني ، إذا قيس بمحاولات العرب والهنود وبما أنتجته جهودهم ، ليس أقل من ذلك إصابة للحقيقة . وهو يقول إن بلاد الهند — دَعُ عنك بلاد العرب — لم تُنجِب فيلسوفاً مثل سقراط ، ولم يكن للهنود منهجٌ على يخلصُ هدهم مما يخالطه من أوهام^(١) . ومع ذلك يريد أن يُنصِف بعض الهنود ، فيرتضى بعض تعاليم أصحاب أرجهيد ، ويذكر منها ما يأتي : « تكفيينا معرفة الموضوع الذي يبلغه الشماع ، ولا نحتاج إلى ما يبلغه ، وإن عظم في ذاته ؛ فالأ يبلغه الشماع لا يدركه الإحساس ، وما يُحسُّ به فليس بمعلوم »^(٢) .

ومن هذا تتبين لنا فلسفة البيروني ، فهو يرى أن العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي^(٣) . وعنده أن مطالب الحياة تجعلنا في حاجة إلى فلسفة عملية تُميِّز بها العدو من الصديق ؛ والبيروني نفسه يعتقد أنه بهذا لم يقل كل ما يُقال ، ولا آخر ما يمكن أن يقال^(٤) .

١٠ — إبراهيم بن المرزبان :

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثر مما خلس إلينا من كتبهم^(٥) . وقد ذكر الجوزجاني ، في ترجمة كتبها لنفسه ، تاريخ حياة أستاذه .

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٢ ، طبعة لبيترج ١٩٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ — ١١١ .

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥ .

(٤) انظر تليفاً خاصاً ، عن البيروني ، في آخر هذا الفصل .

(٥) من تلاميذ ابن سينا ، عدا بهمنيار ، أبو الحسن بن طاهر بن زينة المتوفى عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني ، وأبو عبد الله العمري . انظر كتاب البيهقي والمهرزوري المتقدم ذكرهما .

وعندنا كذلك بعض الرسائل الذى ألفها أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ،
ويكاد ما فيها يكون متفقاً تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا . ولكن
المهوى تبدو عند بهمنيار مسلوحة بعض جوهرتها ، وهى ، باعتبارها إمكان
الوجود ، لا تعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهنياً^(١) .

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد ، الذى لا علة لوجوده ،
ولا تمدد فيه ، لا بأنه الحى الخالق لكل شيء . هو يقول إن الله علة وجود
العالم ، غير أن العلول مع العلة بالضرورة فى زمان واحد^(٢) ؛ وإلا كانت العلة غير
تامة لعروض التغيير لها ؛ ووجود الله سابق على وجود العالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً ،
وإذن فيجوز أن يُضاف للبارى ثلاث صفات ، وهى : كونه أوّل بالذات ؛
وكونه قائماً بذاته ؛ وكونه واجب الوجود^(٣) . وبعبارة أخرى : إن ذات الله
هى وجوب وجوده^(٤) . وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود .

وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقاً تاماً ، كما يتفق معه مذهب بهمنيار
فى العالم وفى النفس^(٥) . وكل شيء تحقق وجوده بالفعل ، كعمول الأفلاك

(١) يقول أبو الحسن فى كتابه ما بعد الطبيعة : إن الممكن يكون مسبوقاً بإمكان
وجوده ، وهذا الإمكان معنى موجود ، وهو إما لا قائم فى موضوع وإما قائم فى موضوع ؛
وفى الحالة الأولى يكون له وجودٌ خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، وإمكان الوجود
إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو لإمكان وجوده ، س ٨ .

(٢) ما بعد الطبيعة س ٦ .

(٣) الوجود بما هو موجود لا يختلف فى الشدة والضعف ، ولا يقبل الأقل
والأقصى ، وإنما يختلف فى ثلاثة أحكام ، وهى : التقدم والتأخر ، والاستثناء والحاجة ،
والوجوب والإمكان ، نفس المصدر س ١٠ .

(٤) نفس المصدر س ٦ .

(٥) رسالة مراتب الموجودات س ١٢ — ١٩ .

المتكثرة بالنوع ، أو كالمهيمون الأولى ، أو النفوس الإنسانية المتكثرة بالأشخاص^(١) ، فهو أبدى . والوجود إذا صار بالفعل استحال أن ينعدم ، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان .

والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذاتها . وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة المرید لما يلزم عن ذاته^(٢) ، وحياة النفس الناطقة وسعادتها هي في إدراكها لذاتها .

١١ - أثر ابن سينا بصر وفاته :

وقد كان لابن سينا تأثيرٌ واسع النطاق . ونال « قانونه » في الطب تقدراً عظيماً ، حتى في الغرب ، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي ؛ ولا يزال أهل فارس يتداولون بما يصفه لهم إلى أيامنا . وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى عظيم الشأن . وقد جعله دانتي بين أبقراط وجالينوس ؛ وزعم اسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس في الطب ، وأنه أعلى منه كعباً في الفلسفة .

كان ابن سينا ، ولا يزال ، يُعَدُّ عند أهل المشرق أميرَ الفلاسفة ؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بالمذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا . ولمزلفاته مخطوطات كثيرة ، وهذا دليل على

(١) هذه الأشياء عند بهمنيار بسائط ، وهو يقول إن البسائط لو كانت تفسد لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والبقاء ، فتكون موجودة ومعدومة معاً ؛ « فبيِّن أن البسائط ، إذا صارت بالفعل ، لم تبق فيها القوة والإمكان ، بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان ، فيبطل أحدهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر في المادة » . نفس المصدر ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢ - ١٣ .

ذيوها . ويُعرف من مختصرات كتبه وشروحها ما يجلّ عن الحصر ، وكان الأطباء ورجال الدولة ، بل وعلماء الدين ، يدرسون كتب ابن سينا ؛ ولم يكن يتجاوز كُتُبَه إلى الأصول التي أخذ منها إلا القليلون .

ولا عجب أن يكون لابن سينا أعداء كثيرون من أول الأُمس ، وكانوا أهلى صوتاً من أصدقائه . وقد وَجِدَ عليه بعضُ الشعراء^(١) .

أما علماء الدين فهم بين موافقٍ له ، وبين محاولٍ دحضَ مذهبه . وقد أَسْرَ الخليفة المستنجد في بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا ، وكانت ضمن مجموعة فلسفية في مكتبة أحد القضاة ؛ وكان ذلك في عام ١١٥٠ م (حوالي عام ٥٤٤ هـ^(٢)) .

تعليق هامش ٥ ص ٢٥٦

رسالة ابن سينا « في القدر » من أحسن رسائله الرمزية ذات النزعة الصوفية ، وهي رسالة متكلفة الأسلوب مُتَمَلِّة بالحجاز ، ولسكنها تبين بوضوح رأى ابن سينا في القدر ، ولا غرو أن ينتهي ابن سينا إلى رأى في القدر يتفق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله ، لأنه

(١) لما مات ابن سينا من القولنج قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالحبس مات أخس المات

فلم يشف ما له بالشفاء ولم ينج من موته بالنجات

(ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩) .

(٢) لم ترد فيما تقدم إشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شؤون السياسة والوزارة . ولابن سينا كتاب في السياسة تكلم فيه عن سياسة الرجل نفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وخدمه ؛ وقد نشره الأب لويس اليسوعي بمجلة المشرق عام ١٩١١ م ص ١ — ١٧ ؛ وبلى ذلك رسالة الفارابي في السياسة ؛ فليرجع القارئ إلى السكتانيين وليقارن بينهما .

تقلّب في حياة السياسة بما فيها من مضامرات ونجاح وإخفاق ، ومن خطط لا يمكن تنفيذها وأحداث تقع ولا يمكن السيطرة عليها ، كما تقلّب في حياة المتاع المادى ، مسرفاً على نفسه في الحب واللذة ، وذلك رغم اشتغاله بالبحث والعلم والفلسفة ورغم زجه بنفسه في بحر التصوف العقلى الجاف ، وهو على كل حال ليس من التصوف الحقيقى فى شىء . فلا عجب أن يدرك ابنُ سينا - وهذا ما يدل عليه كلامه فى هذه الرسالة - أن هناك تدبيراً غير تدبير الإنسان وسلطاناً غير سلطانه ، وأن عقل الإنسان لا يستطيع الحكم على كل شىء ، وأن إرادته ليست هى الإرادة الكبرى فى الكون . وفى هذه الرسالة أشخاص ثلاثة : أولهم صديق لابن سينا يتخيله مناقشاً له فى أمر القدر ؛ ثم ابن سينا نفسه ؛ والشخصية الثالثة هى الشخصية الرمزية التى يستعين بها ابن سينا فى هذه الرسالة كما يستعين بها فى رسائل أخرى ، وهى شخصية حى بن يقظان .

يلقى ابن سينا فى طريقه إلى أصفهان رفيقاً له ، يصفه بأنه « قد شغفه الجدال حباً ونشأ فيه اللداد طبعاً » ، وهو يحسب أن الحق يمكن أن يوصل إليه من طريق المحاوره والمشاجرة المستندة إلى فن الجدل وإلى استعمال العقل (ويعبر ابن سينا عن ذلك بذكره « الحرفة المسماة بالسكلام » ص ١) ؛ وهو ، كما يصفه ابن سينا ، قد « أطاع نزغات الشيطان فى جحد القدر ، وهو زلوق عن القبضة ، لا تملكه الحجة ، قد غرّى بشبهة رين على قلب من لم يعجم الخليقة بناجذ الحلم ، ولا اجتلى الحق من وراء سجب رقيق ، فما باع له الطباع بسرّه ، ولا هت وجه الحق فى وجهه ؛ وإنما يضرب لله من عادات بريته أمثالاً ويجرى عليه من مذاهمهم أحكاماً ؛ واقد بردت عين عقله كل برود . فأحفظه لحظ القذى ، وعرضت عليه كل آية ، فتوات عنه بركنها » (ص ٣) . وهذا الصديق

أيضاً قد غشى بصيرته السكول واستحوذ عليها الهوى واستوحشت منها الهداية ، وهو لا يجاهد مخلصاً في الوصول إلى الحق ، بل فيه عصبية ، كما أسفر له وجهُ الحق لفتته عنه ، على خلاف المجاهدين في الله حق الجهاد المهتدين منه سبيل الرشاد .

وهذا الصديق يقول بالاختيار فيما يفعله ، « لا يضرب عرقه في بقعة القضاء ، ولا يسقيه من شراب القدر » (ص ١) ، وهو يفكر آيات القدر ، ويستبعد « أن يكون القدرُ ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط » (ص ٢) ، ويرى أن أعمال الإنسان وأقواله خارجة عن مشيئة القدر ، وأنها من الإنسان وله وعليه ، وأن الجزاء بحسب العمل ، وأن الأفعال لو كان مصدرها القدر لما أُرصد الإنسان لوعده ثواب أو وعيد عقاب (ص ٢) ؛ وهو أخيراً يتخذ العقل وحده إماماً ، ويريد أن يجعله حكماً حتى فيما يتعلق بالله .

أما ابن سينا فهو يبدو شيئاً قد حال حاله ، فذبُّل نشاطه وأدركه الوجومُ ، بعد أن كان ضَرْمَةً تلتهب ، وإعصاراً يمصف ، وشفرةً هذآذة الغرب وجواداً غير مكبوح الجراح ؛ لكنه ، كما يصف نفسه ، « كان على بينةٍ من ثبوت القدر بقياس معتبر (أى : بدليل عقلي نظري) ، فتلقَّق إليه (أى : انضم إليه) من التجارب ما رفده وعضده ؛ وإذا شهد القياسُ للحق وشهدت التجربةُ للقياس تأكد الإيمان ، وعقدت النفس على سرده ، وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولزها ، ولم يمنحهما الإصغاء » .

أما القدر الذي يتحدث عنه ابن سينا فهو غير واضح تماماً ، والأغلب أنه ما يُقصد من تدبير الله الشامل في هذا الكون وتسييره أمور الكون على مرتبة لها من نظام الأسباب والمسببات ، دون القول بالتقدير القهري الصريح ، ودون

تفصيل في معنى القدر . ومن أمثلة تصور ابن سينا لهذا القدر قوله عن صاحبه مؤملاً في هدايته ، بمد أن يسر الله لقاءه حتى بن يقظان : « لعله بموعده من ميقات مكتوب تنفتق فيه أكمامُ ذهنه . . . ويركد تيارُ لجأه ، فإن لكل أجل كتاباً » .

وقوله أيضاً على لسان حتى بن يقظان ، مخاطباً ابن سينا نفسه : هوّن عليك ا فإن ألك لعيرك ، ولقد علم (الله) قبل أن خلق ما خلق ، وخلق ما فلق ، ونظم من الأسباب ما نظم ، وخط من الأضداد ما خلط ، وضرب من الأساليب ما ضرب . . . وزاوج بين مسكة عقل قليلة الأهوان . . . وبين شهوة متحفزة وغضب باطش متمجّل وحرص أصم عن الدم أعمى عن العبرة ، ما زاوج : إن هدى أو ضلّلا ، وإن تقوى أو انهماكاً ، وإن استقامة أو عصياناً وإن سعادة أو شقاوة ، بل علم أي المدونين أغلب ، لا تخفى عليه خافية ، فجوّز أن يمضي أمره ويقضى قدره وينفذ حكمه ؛ وقوله : « فإن الغيب جونةٌ للمجانب مُطَبِّقه ، يفكّهما فاجحاً من قدر غير سرقوب عن عبر غير محسوبة ؛ وكائن من بعيد قرّبه القدر أي قرب ، وقريب قدّفه إلى أعمق شِعب » (ص ١ - ٢) .

وقوله : « وكائن (أي : وكَم) من خطة كنت خبيراً بأجلتها ، قديراً على الدفع في صدر عاجلتها ، فوقمت في وجهها ، فكأما . . . ضبط كَفَيْك وناقُ المكتوف ، وكأما خدر لسانك عن الاستصراخ ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخطة فَنَطَنَتك في الورطة . . . وهل ذلك إلا من أسباب رتبتها القدر » ؛ وفي هذه الحالة تكون الصوارف ضميعة قليلة الأثر بعيدة عن الذهن ، بل تكون كأنها دواعر .

وعند ما يسأل حتى بن يقظان ابن سينا عن سبب تغير أحواله نجد ابن سينا

يعتذر بضربات الدهر وتصاريفه وتقلب أحواله بالإنسان فهو يكسو ثم ينضو ،
والتغيير ديدنه .

ومن الواضح ، إذا نظرنا إلى طريقة ابن سينا في التعبير فيما تقدم وفيما يلي ،
أن رفيقه يمثل المتكلم على مذهب المعتزلة ، وخصوصاً أن حتى بن يقطان يخاطبه
بقوله : فأما أنت أيها « الكليم » فقد ذهبت في أمر الوعد المرقوب والوعيد
المرهوب وأنهما للكاسب دون المدبّر ومن يجرى مجرى المُجَبّر والكَادِح دون
المقسور ومن يجرى مجرى المجرور (أى : المقهور) مذهباً ... الخ ، ومن الواضح
أيضاً أن القدر الذي يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنة ، وإن كان
ابن سينا يفصل كيفية وقوع أفعال الإنسان منه بحكم ارتباط الأسباب والمسببات
وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التي تؤثر عليه في أفعاله .

يلتقى ابن سينا بصاحبه اللجوج ، فيتكلمان ، ويؤدّي بهما الحديث إلى
الكلام في القدر ، فيصحب صاحبه ، ويفرق به ابن سينا ويداربه ، حتى يُقبل
حتى بن يقطان ، وهو الشخصية الرمزية التي تجمع بين التقوى والحكمة ، والتي
تمثل الحكمة الإلهية ، أو هو العقلُ الفعال الذي يوجّه العقلَ الإنساني ، أو هو
العقل الإنساني الذي تحركه الحكمة الإلهية ، ويستصرخ ابن سينا إلى حتى ،
ويستنصر به على صاحبه ويطلب مواعظته . والمتكلم في الغالب هو حتى بن
يقطان ، ويقوم رأيه في القدر بوجه عام على أسس منها :

أولاً : هذا الكون ملك لله ، وهو الذي وضع نظامه .

ثانياً : التنزيه لله عن المقاييس الإنسانية .

ثالثاً : الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية
صدور أفعاله عنه .

فأما عن التزيه فهو يقول - وهذا هو رأي ابن سينا صاحب الرسالة - إنه لا يجوز لنا أن نحكم على أعمال الله، مستندين إلى فكرة المصلحة أو إلى عاداتنا في تفكيرنا وأفئالنا، ولا يجوز أن نجري على الله ما نعرفه في حق أنفسنا من أحكام الجليل والقيبح والمباح والمحظور، لأنه لو كان لما نسميه عقلاً أو حكمة سلطاناً إباحة وحظر فيما يتعلق بالله لكان جنابُ القدس عرضةً لتمذُلٍ وعُدْرٍ، ولكانت أفئالُه مُعَلَّةً بالأغراض والدواعي، مما لا ينطبق إلا على الإنسان؛ أما الله فهو، كما يقول ابن سينا مُقْتَبِساً هنا آية قرآنية: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»، وهذا، بحسب رأي ابن سينا، وهو ما يعلمه من رسخ في العلم وشرب منه نغيراً، وألقيت إليه مقاليد الأسرار، وأنجحت له الشبهات، ثم انفسخ له الزمان وامتدَّ به العمر في التجارب.

ويقول ابن سينا في موضع آخر: «واعلم أن جناب القدس منيعٌ أن تطأه أقدام الأوهام، وأحكام الجبروت مجيبةٌ وغير هذه الأحكام، وأن خالقك ليس إنما يفعل ويذر، ويقدم ويؤخر، لمثل ما تفعل وتذر، وتقدم وتؤخر، وأنتك إن استجبتَ بمقايسة صنيع ربِّ العزة بصنيعنا اختلفت الافتان، وتفاوتت اللفظان، وهجمتَ عليك شبهٌ مُدْهِمَةٌ، هي أدجى من شبهك المُتَّارَة في باب الوعد والوعيد المطارة من وكر الثواب والعقاب، ويلزمك في كل شبهةٍ منها ترجو تخفها وضلالةً تتحرى إزهاقها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلص من ربة خالق الاستنكار أكثرُ مما يلزم خصمك القائل بالقدر».

ثم يبين حتى بن يقظان في سياق كلامه في هذا المعنى المتقدم، ضارباً الأمثال، أننا لو طبقنا على الأعمال الإلهية مقاييسنا العقلية، المستندة إلى ما نعرفه من معنى الحكمة أو المصلحة أو من حكمتنا بالحسن والقيبح والعقليين على الأعمال،

لجعلنا الله تعالى عرضةً لأولوم والعدول من جهة وخلقنا علينا وجوه الحكمة في الكون وما فيه من جهة أخرى ؛ وبضرب حى بن يقظان للتكلم الذى يذهب مذهب المنزلة - وهو صاحب ابن سينا كما تقدم - مثل رجلين كل منهما تسموهمته إلى إقامة بيت في بركة عطشى مخوفة ، ولكن تعميرها بحقق خيراً ، وإلى إعداد هذا البيت بكل يؤدى إلى عمارة ذلك المكان . وكلا الرجلين مستغنين عن ثمرة ما يفعل ، وأحدهما يعلم يقيناً أنه وإن قصد خيراً وصالحاً فإنه لا بد أن يصير البيت في الغالب مصدرراً للشرور ؛ والثانى حسن الظن بقوى فعله ؛ وكل منهما نفذ ما أراد . ثم يسأل حى بن يقظان للتكلم المعتزلى عن فتوى عقله في فعل الرجلين ، فعقله لا شك سيقضى بلوم الأول ، وهو ربما عذر الثانى لحسن نيته ، ولكنه ربما لامه لعدم تفكيره في عاقبة عمله ، وبعد هذا يقول حى لصاحبنا : إن كنت أبها الكلام (أى : المتكلم المجادل) تضرب لله أمثالا بما خلق وتجرى عليه أحكام الجليل والقيح ، فأى الرجلين تضرب لله مثلاً وتشبهه به عملاً ... أليس فتوى عقلك أن الأول منهما هو المثل لله ، تعالى عن أن تضرب له الأمثال ! ثم كيف إذا كان من بنى البناء قد حشر على من أسكنه فيه وأسره بأن يحتل عنه وإردة الفساد قوماً ديدنهم السعى بالفساد ، ولم قدرة على إغراء غيرهم بأن يفعلوا مثل فعلهم ، وجعل بإزاء هؤلاء المفسدين قوماً آخرين يزعمون الناس عن الفساد ، لكن العقبات أمامهم كثيرة بحكم نوم دواعى الخير وبحكم المشاورة التى على القلوب . والساكن مسكين ، لأن المفسدين يجدون من يتألب معهم ، والورعة لا يجدون في الغالب من يشد أزرهم ، وهو يكون مأموراً مغلوباً وخصوصاً أنه يصبو إلى الفساد المحبب للطبع . وابن سينا هنا يبين أولاً أن المقصود من وجود العالم ووجود الإنسان هو الخير ، ولكن هذا الخير

يمكن أن يختلط بالشر إلى حد غلبة الشر على الخير ، وهو يبين ثانياً صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الخير والشر في نفسه وفي خارجها .

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول ، مستنداً إلى حكم عقله ، بحسن التكليف أو بوجوبه من الله فإن حى بن يقظان يضرب له مثلاً آخر ، مثل رجل يجمع جماعةً ويقول لهم : مَنْ أفلّ حصاةً من هذا الحصى أثبتته طوداً من نضار وهضبة من ياقوت ، ومن لم يفعل جدعت أنفه وسملت عينيه ؛ والرجل غنى عما كلف به الجماعة ، لا ينال بذلك خيراً ولا يزداد به شرفاً ، وهو مع ذلك ساط على الجماعة قوماً أفوايا يُفرونهم بالكسل وقوماً ضعفاء يحثونهم على العمل . ثم وفي الرجل بما وعد وأعد ، لأنه أراد أن يرغب من يقوم بما أسره به بمزيد الثواب وأن يُرهب من يخالف أسره بمزيد العقاب ، وإن كان لم يطعه إلا القليلون . بعد هذا يقول حى له تكلم إن قيمة طاعتنا في هذه الدنيا بالنسبة للجزاء في الآخرة دون قيمة ثقل الحصاة بالنسبة للجبل بكثير . ولو ضربنا الله أمثالا من أفعالنا لربما كان حكم العقل عليه حكاه على الرجل الذي تقدم ذكره ؛ ويريد ابن سينا هنا أن يبين على لسان حى بن يقظان أولاً أنه لا يصح الحكم على التكليف الإلهي للإنسان بالمقاييس الإنسانية وأن يبين ثانياً — مرة أخرى — صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الشر ودواعي الخير .

ويخاطب حى صاحبنا المتكلم المعتزلي بقوله : واعلم أنه لو كان أمرُ الله تعالى كأمرِك وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحه كقبيحك ، لما خلق أبا الأشبال أعصّل الأنياب أحجن البرائن ، لا يعضه العشب ولا يُقيّمه الحَب ، بل إنما يقيمه اللحمُ الرريض الذي لم تبرد حرارته ؛ وقد هياأ الله بالشدق الهريت ، والغاب الصليب ، والكف الطلومة ، والرقبة الغلباء ، والزند الألف ؛ ولما خلق

العقاب ذات محالب عُفُف ، وجناح أفتخ ، ومنسر أشفى ، لا تلتقط حباً ، ولا تفصل عشباً ؛ بل خلقها خارقة مازقة ، فانكة هانكة قادة فارية . ثم يقول حتى المتكلم المعتزلي مستهزئاً به : أما كان بالعزير القدير ، جأت قدرته ، رقة كركتك ، أو رقة كركيتك ، فبراعى ما تسميه عقلا بل هو أمضى بحكم أدق صراطا وأشد توارياً من أن تلاحظه عين ما سميتَه عقلاً وجملته إماماً .

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول بالِعِوض في الآخرة عن الآلام التي تلحق البرءاء والحيوانات في الدنيا فإن ابن سينا ينقد على لسان حى بن يقطان فكرة العِوض الأخرى ، خصوصاً وإنه عند ذلك سيكون قد مضى زمان يُنسى الآلام ويُرهِق الترة ويفتأ الغيظ ، ويكون فيه ما كان كأنه لم يكن . وينتهى حى في نقده لحكم المتكلم المعتزلي بعقله بأن ينتهى إلى أنه ليس من أهل الكلام على طريقته ، وإن كان لعله أخبر بالكلام من أهله ، كما ينهيه إلى أن الفيلسوف في مقالات القدر إلى عقل غير العقل الذى يتكلم عنه ، إلى عقل قد انكشفت عنه الفسافة ؛ أما العقل ، كما يعتد به المتكلمون ، فهو في نظر حى بن يقطان عقل سوقى ، يعرض له العجز والنقص والخداع ، وهو غير قادر على مواجهة إشكالات الوعد والوهد ، ويمكن أن يعرض له إشكال فيضيق عليه الخناق ويرتبك في الشرك ويطلب الهرب فلا يستطيع . وهذا العقل السوقى ، فيما يحاول ، إنما هو كحاطب ليل أو حالب طير . وبمد هذا يقول حى ، مشيراً إلى العوامل الخفية التي توجه الإنسان أو تساعد في أفعاله : إن لكل درك تيسيراً ، ولو كفت الفطرة أو الجلد لكتب كل إنسان مثل كتابة ابن مقلة أو امب كما يلعب النابغة ، وربما فضلهما البعض جداً والبعض جهداً ، وربما حاول الهمض ذلك فراوغه التيسير ، وكأما تعد به عن شأوهما فتح مضبوط ، فأضرب عن الكتابة واللعب إلى غيرهما من الأعمال .

ويجتم حتى كلامه في هذا الباب مقتبساً جزءاً من حديث نبوي صحيح ،
 فيقول : وما أصدق ما قيل : « اَعْمَلُوا فَسَكُلَ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ » .

وكان الاعتراضات التي يوجهها ابن سينا ، على لسان حي بن يقظان ، إلى استعمال العقل كما استعمله المعتزلة ، وإلى المبادئ التي قررها ، مثل قولهم بالتحسين والتقييح العقليين ، وقولهم بأن الله في أفعاله يراعي الحكمة وأنه يفعل الأصالح ، كما يتصور الإنسان الحكمة والصلاح — كأن هذه الاعتراضات هي المقابل لما اعترض به أهل السنة منذ أيام الأشعري ، من أن العقل ايس له أن يحكم بالحسن ولا بالقبيح على الأفعال بوجه عام ، وليس له خصوصاً أن يحكم على أفعال الله على الأساس الذي عليه يحكم على أفعال الإنسان ، ومن أن الأصالح ، كما نفهمه ، لا يتحتم أن يكون هو الأصالح في الحقيقة أو بالنسبة لله . وترى مناظرة جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه أبي على الجبائي حول فكرة المعتزلة في مسألة فعل الله للحكمة ولما هو أصالح . فالمعتزلة يؤكدون ذلك ، على أساس ما يفهمه الإنسان ويعرفه من أمر الحكمة والصلاح ؛ والأشاعرة يؤكدون ذلك أيضاً ، لكن على أساس الحكمة التي تليق بالله : يسأل الأشعري أستاذه أبا على الجبائي في أمر ثلاثة أشخاص أو ثلاثة أخوة : أحدهم أخترم حدتاً ، والآخر آمن ، والثالث كفر . فيجيب الجبائي ، تمشياً مع أصل العدل عند المعتزلة ، بأن المؤمن من أهل الدرجات ، وأن الكافر من المالكين ، وأن الثالث الذي مات طفلاً من أهل النجاة ؛ فيسأله الأشعري : هل يمكن أن يرق الطفل إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فيجيب الجبائي : لا ، لأن المؤمن نال الدرجة التي وصل إليها بفضل الطاعة . فيثير الأشعري اعتراضاً على اسان الطفل ، إذ يقول لله : التقصير ليس مني . لأنني لو عشت لأطمت . فيجيب الجبائي بأن

الله سيقول لهذا الصبي : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، فراعيتُ مصلحتك وأمتك قبل سن التكليف . عند ذلك يثير الأشعري اعتراضاً آخر على لسان الكافر ، إذ يقول لله : إنك علمت حالي وإني سأكفر ، ولكنك لم تراع مصلحتي ! وهنا - كما يقول مؤرخو المقالات - أفجم الجبائي ، وتبين عدم كفاية أصل من أصول المعتزلة ، كما تبين ما يؤدي إليه هذا الأصل من تناقض . والمقصود بطبيعة الحال هو إقامة الدليل على أن الحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز ، لأنه استعمالٌ لمقاييس نسبية محدودة في الحكم على حكمة إلهية أعلى من الحكمة الإنسانية . والأشاعر يقولون إن من يريد أن يحكم على فعل الله بالمقاييس الإنسانية مُشَبَّهٌ بين الإنسان وبين الله في الأفعال . ومن المعلوم أن الفلاسفة ينفقون العقل ، كما يستعمله المتكلمون ؛ كما أنهم ينفقون الأصول التي يبنى عليها المتكلمون آراءهم ، معتبرين أنها لا تعدو أن تكون أقوالاً « مشهورة » مأخوذة من « بادئ الرأي المشترك » من غير تمحيص . ومن المعلوم أيضاً أن الصوفية ينفقون العقل عند المتكلمين ، ويعتبرون أنه عند هؤلاء المتكلمين عبارة عن مجموعة من الأصول والمناهج الجدلية غير المعصية ؛ ومقصودهم جميعاً هو تنزيه الله في أفعاله عن المقاييس الإنسانية وإقامة الأدلة على أساس نظري ثابت لا يشك فيه العقل - هذا من جانب الفلاسفة - أو على أصول تليق بالكمال الإلهي والحكمة الإلهية وهذا من جانب الصوفية .

وعند ابن سينا شيء من هذا كله ، فهو ينزع منزَع أهل السنة والصوفية في وقت واحد .

أما فيما يتعلق بالأصل الثالث الذي يقوم عليه رأي ابن سينا على لسان حن ابن يقطان - وهو الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة

كيفية صدور الأفعال عنه ، فقد تقدمت (ص ٢٧٦) الإشارة إن ما يقرره ابن سينا من ترتيب الله للأسباب ومزجه في الطبيعة الإنسانية بين عقل قليل الأعوان وشهوة متحفزة وغضب متمجبل باطش ، ومن أن أفعال الإنسان ، هدى كانت أو ضللاً ، تنتج عن تصارع هذه القوى ، بحيث يجب على الإنسان أن يقبل هذا الوضع الإلهي ويرضى به ، من غير أن يكون في صدره حرجٌ ومن غير أن تذهب نفسه حسرات ، سخطاً على ما يقع من الإنسان ، ويكفيه أن يستنكر الشر ، لسكن في رفق ومع العظة للشرير بالاعطف دون العنف .

وإلى جانب هذا يبين ابن سينا على لسان حي موقف الإنسان ، من حيث أفعاله الإرادية ، وهو بين المؤثرات الداخلية والخارجية التي تعين أفعاله ، وسط هذه الطبيعة التي هو جزء منها ، ولعله ليس الجزء الهام (راجع كتاب البهجة لابن سينا ص ٤٦٦ فما بعدها) . يقول ابن سينا إنه لا تنهض في الإنسان إرادةٌ إلا ويكون قد تمثلت في خياله قبلها صورةٌ تبعث الإرادة وتوجهها ، وقد لا يكون هذا الباعث ثمرة تعقل رصين ولا ظنٍ مستحوذ ولا تحييل لازم ، بل ربما كانت نتيجة سذجة أو خلجة غير مضبوطة ، تبعث إرادة غير ناضجة ، تدفعها وتقويها دواع كثيرة من العادة والشهوة ، أو اندفاع القوة الغضبية ، وهذا لا يقتصر على فعل الإنسان في حال اليقظة ، بل إن أفعال العايب أو النائم تنشأ عن نفس البواعث ، فالنائم وإن كان نائماً الظاهر فهو يقظان الباطن ، وهو في سباته يقوم ، وهو بتوهمه يحس ، وبإحساسه ينزع ويشتاق ؛ وكل ذلك بفضل أدواته وقواه الباطنة التي لا تنام ، وإن نامت الحواس والأدوات الظاهرة . وإذن فكل فعل إنساني إرادي ناشئ عن طاعة لشوق ونزوع ، وهو أيضاً حادثٌ بمد أن لم يكن ، فلا بد له من سبب « موجب » ، وإلا لما كان معلولاً . فالأفعال الإرادية منشؤها

أسباب « مَوْجِبَةٌ » ، ولا يمكن أن يتطرق إليها « التجويز » . وإذا انبسط سلطانُ الدواعي ونواف البوائثُ من كل صوب ، وتسلطت على قوة العزم ، فأخذتها بين قَوْذِ حادٍ وسوقٍ داجٍ لا يعرفان ريشةً ولا تعريجاً ، خضعت لها رقابُ الإرادات وانقادت لها الأعمال ؛ وكَم من موقف وقف فيه الإنسان --- كما تقدم الكلام (ص ٢٧٦) --- فكان كأنما يُساق سوقاً ، وكأنما قد خَدِرَ لسانُهُ وأرثقَ كتابُهُ ، فوقع في الورطة ؛ وابن سينا يردُّ هذا إلى القدر . والدواعي التي تقدم ذكرها لا تتسلط على النفوس بدرجة واحدة ، لأن النفوس متفاوتة في القوة والضعف وفيما يحصل لها من السجايا والأخلاق والميلكات بسبب التعود والترية ؛ وقد تتصادم الدواعي والأسباب في مجرى حياة الإنسان ، فنتحرف به عن مقاصد إلى أخرى . والنتيجة الأخيرة هي أن إرادة الإنسان إن لم تكن « مَوْجِبَةٌ » (يعني معلولة) فهي كالمَوْجِبَةِ ، ولولا أن لفظ « الإيجاب » يتضمن معنى الحُلِّ والاستكراه لسال ابن سينا --- كما يقول --- إن القول بأن الإنسان مجبور ؛ ولسكنه وإن لم يكن مجبوراً فهو في رأيه كالمجبور . ولا يوجد كبير فرق ، في نظره ، بين مَنْ ينفي القدر وبين من يثبت الدواعي المتسارعة ، فنفي القدر مع إثبات الدواعي لا يخرج عن القول بمؤثرات قاهرة تؤثر على الإنسان في أفعاله .

وإذا كان هذا هو موقف الإنسان بين مختلف الدواعي والصوارف التي تؤثر في أفعاله ، وكان الإنسان معذوراً بحكم موقفه الصعب ، وأيضاً إذا كان الإنسان الكريم يسرع إلى معذرة من كان معذوراً حقاً أو كان شبيهاً بالمعذور ، فإن ابن سينا يسأل المتكلم للمنزلي كيف يقضى على الله عزَّت قدرته بأنه لا بد من أن ينفذ الوعيد ويخلد العصاة في جهنم ، كما يخاطبه مشيراً إلى مذهب المرجئة والمعترلة في هذا الباب : وإن كدت تنزه جبروته عن المقايسة بغيره . فن عزلك

عن « الإرجاء » خائباً وسوَّالاً لك القول بالتمخُّيد (تمخُّيد العصاة في جهنم) واجباً ؟
يتبين مما تقدم أن ابن سينا في مسأله القدر يميل إلى مذهب أهل السنة من
أكثر من ناحية ، وأنه إذ يتكلم في القدر ، يتصور أمامه مذهب المعتزلة وبعض
أصولهم ، وهو يشير أيضاً إلى الفرق بينهم وبين المرجئة . والجديد في كلامه هو
بيانه لسكيفية صدور أفعال الإنسان معلولة عن علاها الحتمية ، مما يبدو كأنه
قولٌ بالجبر الصريح ، فهو يحلُّ العمل الإرادي ، ليبين ما فيه من آليَّة وعائيَّة ،
فيرى أن ثمَّ عليَّة ، وجبريَّة من داخل الإنسان ومن خارجه ؛ وهذا ، وإن كان
قد يكون مطابقاً للواقع ، إذا نظرنا إلى الدواعي والصوراف الظاهرة ، وإن
كنا نجده أيضاً عند من جاء بعد ابن سينا من مفكرين إسلاميين أو أوربيين في
العصر الحديث ، فإن تصوير الإنسان كأنه ميدان لفعال دواعٍ وصوراف تعمل
فعلها على نحو « طايبي » وتؤثر على الإنسان في أفعاله تأثيراً « طبيعياً » أيضاً ،
لا سلطان للإنسان عليه ، ومن غير أن تكون للإنسان ملكةٌ مستقلة هي الإرادة
التي من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال المؤثرات الطبيعية ، هذا هو في الحقيقة
تصوير الإنسان من ناحية واحدة ، هي طبيعته المادية . وهذا ربما يليق برجل
من طراز ابن سينا ، كانت الشهواتُ غالبيةً عليه . وكلام ابن سينا ، رغم ما فيه من
تنزيه الله ومن معارضته للمعتزلة ، لا يحلُّ المشككة ؛ فلا بد من الاعتراف ، على
أساس ما يحسُّه الإنسان في نفسه من قدرة وإرادة وحرية ، وعلى أساس الواقع
المشاهد من ارتفاع الكثيرين من الناس عن مجال الدواعي والبواعث المادية ،
بوجود الإرادة ملكةً مستقلةً . بل يقول ابن سينا نفسه في إحدى رسائله ، وهي
رسالة الطير (طبعة ليدن ص ٤٣) في معرض الحث على طلب الكمال : « لا عجب
إن اجتنب ملكٌ سوءاً وارتكبت بهيمةً قبيحاً ، بل العجب من البشر ، إذا

استوت عليه الشهوات ، أو بذل لها الطاعة ، وقد نُورَت بالعقل جبلتُه ، ولعمر
الله بَدَّ الملكَ بشرٌ ثبت عند زوال الشهوة ... وقصر عن البهيمة إنسى لم تفِ
قواه بدره شهوة تستدعيه ، ، لا بد من الاعتراف من الناحية العملية الواقعة على
الأفل بمنصر الإرادة كعامل مستقل بذاته في نور العقل ؛ ولا معنى لإرادة الخير
وفعله من غير مقدرة على الشر وفعله ، فإمكانُ فعل الشر وفعله شرطٌ لإمكان
فعل الخير وفعله ، وهذا العالم مجال لفعل الخير ، لأنه مجال لإمكان فعل البشر .
هذا إذا تكلمنا معبرين عن الظاهر وعن الواقع ، وذلك أن لمشكلة القدر
أعماقاً وأصولاً واعتباراتٍ ميثافيزيقية تناولناها فيما تقدم (ص ٧٠ - ٩٣) ،
فليرجع القارئ إلى ما ذكرناه . وراجع رأى الغزالي في القدر ، بمعنى وقوع
الحوادث الكونية عن أسبابها الكلية ، وذلك في كتابه « المقصد
الأسنى » ، وهو ما يذكره الغزالي في كتابه « الأربعين في أصول الدين » ،
القاهرة ، ١٣٤٤ هـ ص ١٣ فما بعدها ، ورأى ابن رشد في القدر بمعنى دخول
أفعال الإنسان ضمن دائرة المؤثرات الداخلية والخارجية ، وذلك في كتابه « كشف
مناهج الأدلة » ، القاهرة ١٣١٣ هـ ص ٨٨ فما بعدها .

هذا وقد اعتمدنا في تفصيل رأى ابن سينا في القدر على رسالته بحسب طبعة
ليدن ، مع شيء من التصحيح ، بعد اجتهاد في تأمل هذه الطبعة التي لا تخلو من
خطأ كثير . وليراجع القارئ أيضاً — إلى جانب المواضع التي ذكرناها من
كتاب النجاة فيما تقدم ص ٢٥٧ — رسالة صغيرة في سرّ القدر لابن سينا ،
ضمن مجموعة رسائل طبعها السكردي ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، وفيها (ص ٢٤٦) ،
يقول ابن سينا — كأصل من أصول المعرفة بسرّ القدر — إن العالم بجملة
وأجزائه ، في وجوده وحدوثه ، معلولٌ لله ، وكلّه بتقدير الله ، وتدبيره وعلمه

وإرادته ؛ ولكن ابن سينا يقول إن هذا « على الإجمال » وإنه يريد من هذه الأوصاف ما يصح من أوصاف الله دوزن ما يذهب إليه المتكلمون ، كما يقول إن هذا العالم لو لم يكن مركباً من أشياء يحدث فيها الخير وأخرى يحدث فيها الشر لما تم للعالم نظام ؛ ولو كان العالم لا يجرى فيه إلا الصلاح المحض لكان عالماً غير هذا العالم ولوجب ألا يكون مركباً ، على خلاف هذا التركيب . وفي هذه الرسالة الصغيرة رأى لابن سينا في معنى المعاد والثواب والعقاب في الآخرة ، وهو رأى يعارض به رأى المتكلمين ويسنده إلى القدماء من الحسكاه ، ويذكر أنطالون في هذا المقام . ويتلخص رأيه في أن معنى المعاد هو رجوع النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهي إنما هو على سبيل الترغيب والترهيب ، وأن الثواب والعقاب لذة النفس أو ألمها بما حصل لها من كمال أو نقص ، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من تعذيب في جهنم ويعتبر ابن سينا أن هذا محل في وصف الله تعالى وكلام ابن سينا ليس عليه أى دليل ، ولا معنى للأمر والنهي ، ولا للثواب والعقاب إلا إذا كانت أشياء حقيقية ، وإلا بطل التكليف ؛ فلا معنى لتأويل ما جاء من أمر الثواب والعقاب في القرآن ولا لإخراجه عن ظاهره من غير ضرورة عقلية تدهو إلى ذلك ، وإن كان من جهة أخرى يجوز للتفكير أن يعتبر أن ما جاء في القرآن هو من قبيل التمثيل ، لكنه تمثيل لشيء حقيقى ، لا من قبيل التمثيل على معنى أن السكالك يحدث لذة في النفس وأن القص يحدث ألماً ، بل ربما كان العكس هو الصحيح — راجع ما تقدم في ص ٢٨١ .

(تعليق هامش رقم ٣ ص ٢٦٦)

إن رسالة الطير رسالة شتيقة من ناحية التشبيه الذي تقوم عليه . والطيور رمز الحرية من جهة ، وهو رمز العلو من جهة أخرى . والشعراء يتمثلون بالطير في مناسبات كثيرة ، وتبتدى الرسالة بمقدمة يحث فيها ابن سينا إخوانه على التصافي والإخلاص والاتحاد والانبعاث إلى السكّال ، ويطلبهم ألا يتخذوا وكراً ، لأن « مصيدة الطيور أوكارها » ، وهو يريد أن يحكى من أشجانه طرفاً . فيتصور نفسه طائراً في سربة طيور ، إذ لحظها الصيادون ، بعد أن كانوا قد نصبوا لها الحبال ورتبوا الشرك وهياؤوا الأطعمة وتواروا في الحشيش . وصفر الصيادون لكي يفروا هؤلاء الطيور بالنزول ، فلم تشك الطيور في أن أولئك الصيادين أصحاب لها . فابتدرت الطيور إليهم ووقعت جميعاً في الحبال ، وانضمت عليها الحبال وضاق الخناق على الأعناق ، وتشبثت الأجنحة والأرجل بالشرك ، فاضطربت الطيور وأرادت الخلاص فلم تزدّها الحركة إلا ارتباكاً في الشرك ، واستسلمت للهلاك ، واشتغل كل واحد بما هو فيه من كرب عن أخيه ، حتى إذا طال المهمل بالأسر استأنست الطيور بالحبال ، وكاد كل ينسى حقيقة نفسه وسابق حرّيته ، شأن الأرواح الإنسانية التي هبطت من عالمها وتلبست بالمادة وأصبحت في أسر البدن واطمأنت إليه ونسيت روحانيتها وحياتها السابقة .

ومدّ ابن سينا ، وهو ذلك الطائر الأسير في الشرك ، ذات يوم بصرة من خلال الشبك فلحظ طائفة من الطير ، وقد أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشرك ، ولكن بقيت في أرجائها بقايا مما تشبث بها من الحبال ؛ وهذه البقايا لا تموقها عن الحركة ، وإن كانت تكدر عليها الحياة . فتذكر ابن سينا حياة

الحرية التي كان قد نسيها وتنفص عليه ما ألف ، ونادى الطيور من وراء الشرك الذي هو فيه وناشدها ، بحقوق الصحبة القديمة والمهد المحفوظ ، أن تقرب منه وتوقفه على الحيلة التي بها وصلت إلى الحرية ، وبعد تردد ، بسبب ما تذكّره أولئك الطيور من خدع الصيادين ، اقتربوا منه وأرشدوه إلى تخليص رقبتهم من الحباله وجناحيه من الشرك ، وقالوا له : اغتم النجاة ! فطالبهم بتخليص رجلية من الحلق ، فقالوا له : لو قدرنا على ذلك لا بتدرنا أولاً وخلصنا أرجلنا ، وأنى يشفيك العليل ! وهكذا يتبين من خلال الرمز أن الطيور التي تخلصت من الشرك بمثابة الشيوخ المرابين .

ينهض ابن سينا فيطير ، فيقال له : إن أمامك بقاعاً لن نأمن المحظور حتى نقطعها ، فاقنف آثارنا نمنجُ بك ونهذك سواء السبيل ! وطار ابن سينا مع جماعة الطير ، يجتازون الأودية ، بين مُمشب خصيب ومجدب خريب ، ومقصد من جبل الملك الذي يفك عنهم القيود . ورأوا أمامهم ثمانية جبال شواهي ، تنبوع عن قُللها الأبصار ؛ فجمعوا كل همّتهم ، حتى إذا انتهوا إلى السابع منها كان النصب قد أوهنهم ؛ ولما كانوا قد أصبحوا بنجوة من الأعداء فإبهم شعروا بحاجة إلى الجمام ، ووقفوا يطلبونه ، « لأنّ الشرود على الراحة أهدى إلى النجاة من الانبتات » ، ولبثوا على التلّة ، يرون جناحاً مخضرة الأرجاء مثمرة الأشجار جارية الأنهار ، وأخذوا يتمتعون بما قد يشوش العقل من جميل الصور ويغلب الأبواب من الألحان المطربة ، وأكلوا وشربوا رينما اطرحوا الإعياء . ثم أقبل بعضهم يقول لبعض : سارحوا فلا مخدعة كالأمن ، ولا منجاة كالاحتياط ، ولا حصن آمن من إساءة الظنون ؛ وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة ، على شفا الغفلة ، ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ... فلا طيب كالسلامة . ونهضت الطيور غير

منخدعة بزخرف من الحياة عرض لها قبل بلوغ الغاية الأخيرة ، وطارت حتى حلت بالجلب الثامن ، فإذا هو شاقق ، قد خاض برأسه في عنان السماء ، تسكن جوانبه طيور ليس أحسن منها صوراً وألواناً ولا أعذب منها ألحاناً ولا أطيّب معاشرة ، لطيفة الإيناس فيأضة الإحسان . وشكى اللاحقون للسابقين ، واستمع هؤلاء لشكوى أوائك ، وأرشدوم إلى أن وراء ذلك الجبل مدينةً يتبوأها الملك الأعظم ، وهو كاشف الضر عن المظلوم بفضل رحمته ، ويمت الطيور وجوهها شطراً ، حتى حلت بفنائه وانتظرت الإذن ؛ ثم حلوا بفنائه الرب ، حتى إذا عبروه رُفع عنهم الحجاب عن فناء فسيح مشرق أكبر من الأول ، حتى وصلوا إلى حجرة الملك ؛ فلما رُفع عنهم الحجاب ولحظوا جماله تعلقت به أفئدتهم ، ودهشوا دهشة عاقتهم عن الشكوى ، وبعد أن رد الملك عليهم الثبات بتلطفه تجاسروا على مكالمته وشكوا إليه ما ينقص عليهم حياتهم من أمر الجبال ، فقال الملك : لن يقدر على حلّ الجبال إلا عاقدها ، وإني مُنفذٌ إليهم رسولا يسومهم إرضاءكم وإماطة الشرك عنكم ، فانصرفوا مغبوطين .

ويحتم ابن سينا رسالته بأن يصف من جمال الملك وكلامه أنه مما يسمو على كل ما يحول في الخاطر ، وأنه « كَلَّهُ لِحَسَنِهِ وَجَهُّ لِحُودِهِ يَدٌ » .

وبقية الرمز غير عسيرة الفهم ، فشكل من الشيخ والمريد يحتاج ، بعد استفاد الوسائل العادية ، إلى جهاد يخلصهما من بقية قيود المادة ، ولا يقدر على ذلك إلا الله الذي ركب الإنسان من روح وجسد . وأما الجبال الشواحق فكانتها المقامات في طريق السلوك إلى الله ، أو كأنها رمز للكائنات الروحانية المتوسطة بين الإنسان والله ، بحسب مذهب الصدور . وأما فترة الراحة والجمام فهي التي لا بد منها للسالك ، « لأنّ المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » . وأما الطيور

التي تسكن جوانب الجبل الثامن فرجما كانت رمزاً للأرواح التي تخلصت من كدر الدنيا واستقرت في بمبوحة القرب الإلهي . وأما بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحجاب فلهه الوصول إلى الله . وأما الرسول الذي سيفكّ القيود فلهه هو الرسول الذي سيفصل بين الروح والجسد الفصل الأخير . وهذه الرسالة من رسائل ابن سينا رمز يبين موقف الإنسان في هذه الدنيا وأنه سجين يحتاج إلى أن يخلص نفسه من الأسر ، مستعيناً بمن عانى ذلك قبله .

على أن الغزالي أيضاً رسالة تسمى رسالة الطير ، وهي في معنى ما تقدم ، ولكنها تختلف في الروح عن رسالة ابن سينا ؛ وبين الرسالتين مجال المقارنة . وهذا هو ملخص رسالة الغزالي :

تجتمع الطيور على اختلاف أنواعها ، تريد لها ملكاً ، وتنبعث في القلوب دواعي الشوق إليه . فتنهض الطيور إلى الجزيرة البعيدة التي يقيم فيها ، ولسان حالها يقول :

قوموا إلى الدار من ليلي نُحَيِّبها نعم ، ونسألها عن بعض أهلها
وينادي فيهم منادى التخاذل : « لا تُلْقُوا بأيديكم إلى التهلكة ا » ، فإن
أمامكم المهامه ، والجبال ، والبحار المفرقة ، وبلاد الحر والقر ، فلا تفارقوا الأوطان
فتضاعفوا الأشجان ، وتحترمكم المنية دون بلوغ الأمنية .

إن السلامة من ليلي وجارتها ألا تحلّ على حالٍ بواديهـا
(وكان هذا تعبير رمزي عما اختاره الغزالي من ترك بغداد والدنيا وزخرفها
والخروج إلى العزلة والمجاهدة ، بعد تردد وإغراء جانب الشيطان) .

ولكن الشوق يزداد ، ويزداد معه الحنين نحو الحبيب الذي لا شفاء
إلا بقربه والاستقلال بظله .

ولو داواك كلُّ طيب إنسي بغير كلام ليل ما شفاكا

وامتطى كلُّ طير مطية الهمة ، وهو يقول :

أنظر إلى ناقق في ساحة الوادي شديدة بالسرى من تحت متاد
إذا شتكت من كلال البين أو عدها روح القدوم فتحيا عهد ميعاد
لها بوجهك نور تستضيء به وفي نواك من أعقابها حاد

وطال الطريق بالمهاجرين ، فهلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد ،
ومن كان من بلاد البرد في بلاد الحر ، وتصرفت ببعض من بقي الأحداث ؛
فهم من تلف في المهام والأودية ، أو التهمته لهوات التيار في لجج البحار ، حتى
لم يبلغ حزيمة الملك إلا طائفة قليلة من الطير ؛ فالتسوا من يخبر عنهم الملك ،
« وهو من حى عزه في أمن حصن » ، ولكنهم سئلوا : ما حملكم على الحياء
إلى الملك ؛ فأجابوا : ليكون ملكنا ؛ فقيل لهم : أنعبتم أنفسكم ، هو الملك ،
شتم أو آيتم ، ولا حاجة به إليكم !

وكاد اليأس أن يتطرق إلى القلوب ؛ فلا سبيل إلى الرجوع ولا مطمع في
الغاية ؛ حتى إذا ضاقت بهم الأنفاس تداركتهم أنفاس الإيناس ، وقيل لهم : إن
كان كأل الغنى يوجب التعزز فإن جمال الكرم يوجب الساحة والقبول .

ولما استأنس الطير واطمأنوا إلى القرب والقبول ذكروا لإخوانهم الذين
هلكوا دون غايتهم ؛ وسألوا عنهم فقيل لهم : « ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى
الله ورسوله ؛ ثم يدركه الموت ، فقد وقع أجره على الله » (سورة ٤ (النساء)
آية ١٠٠) ، اجتبتهم أيدي الاجتباء بعد أن أبادتهم سطوة الابتلاء . ثم سألوا عن
التخاذلين المتخلفين ، فأجيبوا : « ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ، ولكن
كره الله انبعاثهم فنبطهم » . (سورة ٩ (التوبة) آية ٤٦) .

واستقر بالطيور لدى مليكهم بعد التعب المقام ، واستقبلوا حقائق اليقين ،
ودامت لهم الطمانينة .

تعليق رقم ٧ ص ٢٧٠

فيا يتعلق بالبيروني وحياته ومؤلفاته ونواحي إنتاجه في العلم والأدب :
يرجع القارى إلى معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٣٠٨ وما بعدها ؛ وطبقات
الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٠ - ٢١ ، ورتمة صوان الحكمة للبيهقي ط .
لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ - ٦٣ ؛ وبقية الرعاة للسيوطي ط . القاهرة ١٣٢٦
ص ٢٠ - ٢١ ، وزهرة الأرواح للشهرزوري ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة
ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ، وغير ذلك من كتب التراجم ؛ ومقدمة سخاو (Sachau)
لنشرته لكتابى البيروني « تحقيق ما لهند من مقولة » ... ، « والآثار الباقية » ،
وما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وكتاب بروكلمان في تاريخ التأليف
والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٤٧٥ - ٤٧٦ ، والملاحق ج ١ ص ٨٧٠ -
٨٧٥ . ومقال باللغة الإنجليزية ظهر في مجلة Islamic culture الهندية -
أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٤ .

ولا يكاد يعرف الباحث عن حياة البيروني ، هذا العالم الذى يتبوأ مكانا
فريدا في عصره وفي تاريخ العلم الإسلامى كله ، ولا عن نشأته شيئا . وإذا
اعتمدنا على ما يقوله هو ، في رسالته في فهرست كتب الرازى الطيب (نشرها
پ . كراوس ، باريس ١٩٣٦ ، راجع أيضاً مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠) ،
من أنه في عام ٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قرية ، فإن مولده يقع في
عام ٣٦٢ هـ . ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى في رُستاق من ضواحي

مدينة خوارزم يُسمى «بيرون» ، وهي بلدة طيبة الهواء ذات غرائب عجائب ؛ فهي منبت أبي الريحان ، ولا يجب « فالدر ساكن الصدف » ، كما يقول المؤرخون (مثلاً ياقوت ج ٨ ص ٣٨٦) عن هذا العالم النادرة ؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التي معناها بالفارسية « الخارجة » أو « البرانية » ؛ فهو الخارجي ، أى عن خوارزم — ولذلك كان يسمى في هذه المدينة بالقرب لقلعة مقامه بها . فلما طالت غربته في البلاد حتى حملته إلى التناقل في بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقاً عليه ونحن لا نعرف عن تحصيله وأساتذته من التراجم التي بين أيدينا شيئاً ؛ غير أنه يغلب على الظن أنه في أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ ، وهذا ما تظهر ثمرته في أول مصنفاته الكبيرة ، وهو كتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » الذي أتمه حوالي عام ٣٩٠ هـ — وهو لم يبلغ بعد الثلاثين — وعرض فيه المناهج التاريخية والتقويمية الحسابية لمعظم الأمم ذات الحضارة في الشرق الأوسط والقريب ، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنية وتاريخية ، وأهداه لقابوس بن شمشير الذي حكم من ٣٨٨ هـ — ٤٠٣ هـ ؛ وهو يقول في هذا الكتاب إنه لمن جاوز رتبة المبتدئين في علوم الحساب (الآثار الباقية ص ١٣٦) .

ولما علا نجم السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي المتوفى عام ٤٢٢ هـ لحق به البيروني أو هو اجتذبه إليه ؛ فأقام في بلاط السلطان حيناً ، وأظهر نبوغه كفاً وكى ومنجّم تصدق نبوءاته وتكشّف عن نوايا السلطان العابثة ، حتى كان هذا يفضّض ويذيق البيروني سوء المعاملة (تاريخ الأدب الفارسي تأليف بروان ج ١ ص ٩٧ — ٩٨) . وكان السلطان قد بدأ يفرّو بلاد الهند ، فأخذ البيروني معه ، أو بالأحرى دفع البيروني حبه للمعرفة إلى مصاحبة السلطان الغازي الفاتح . وفي الهند أقام البيروني

عشرات السنين ، يُداخل الهند ، وينفذ إلى علومهم ويدرس لتتهم السنسكريتية ، فيترجم عنها كتباً لا يزال بعضها موجوداً (مثل كتاب پتنجل ، وبيادلهم بمعارفه العربية اليونانية علومهم الخاصة ؛ وكانت ثمرة ذلك كتابه الفريد عن آراء الهند الذى أسماه « تحقيق ما لهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو سرذولة » . فالبيرونى هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية ، ومقدم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم ؛ ويبين هذا الكتاب أديان الهند وفلسفتهم وأدبهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجملة معارفهم فى التاريخ والفلك ، والتنجم ، وقد أتمه حوالى عام ٤٢٣ هـ - ١٠٣١ م ، بعد وفاة السلطان محمود بقليل (الهند ص ٢٠٣ ، ٢٥٢) ؛ وهذا الكتاب ، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية للهند فإن أكثر إسهابه فى بيان الناحية الرياضية والفلكية ، وهو كما يقول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ « نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية للأشياء يجب أن يُعتبر أهم ما أنتجه علماء الإسلام فى ميدان معرفة الأمم » . وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية للمعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وغزاها نيّفاً وثلاثين سنة (هند ص ١١) ، فالبيرونى هو الذى صور حياة الهند فى عصره تصويراً علمياً دقيقاً باقياً على الزمان ، للعرب وغير العرب ، مصدراً لمعرفة الهند حتى اليوم .

ومن كتب البيرونى الكبيرة « القانون المسعودى فى الهيئة والتنجم » ، وهو « غرّة فى وجوه تصانيفه » (تمة ص ٦٢) ، أنه عام ٤٢١ هـ للسلطان مسعود ابن محمود بن سبكتكين وضمّنه بياناً وافياً للفلك ، حذا فيه حذو بطليموس فى كتابه الجسطى ؛ والقانون المسعودى من أبسط الكتب فى هذا الفن ، ومؤلفه يعالج فيه ، كما يقول ، كل نواحى الفلك على نحو لم يُسبق إليه ، وهو يضمّ إلى ذلك بيان

حسابات الأمم وسنيتها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلكية ، وهو لا يزال مخطوطاً (برلين رقم ٥٦٦٧ ، المتحف البريطاني رقم ٧٥٦) .

وللبيروني كتب كثيرة جداً تربو على حمل بعير ، ويبلغ فهرسها ستين ورقة ؛ منها إلى جانب ما تقدم ذكره في الفلك والرياضة والتنجيم — كتب في الصيدلة وبيان ماهية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء المتقدمين فيها ، وفي معرفة الجواهر ، بل في الأدب مثل كتابه الذي لم يُقَمِّه في « شرح شعر أبي تمام » وكتاب « التعلُّل بأجالة الوهم في معاني نظم أولى الفضل » و « مختار الأشعار والآثار » ، ويروي للبيروني شعر ، إن لم يكن في الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه .

فقد كان البيروني عالماً واسع العلم ؛ جغرافياً وطبيعياً ، وكان رياضياً فلكياً حاسباً بنوع خاص ؛ هو لم يكن فيلسوفاً مُهَجَّباً ، « ولم يكن الخوض في بحار العقولات من شأنه » (تمة ص ٦٢) ، غير أنه كان مثقفاً ثقافة فلسفية جيدة ، تبدو من إشارته في كثير من الأحيان — عَرَضاً وفي كلمات قليلة — إلى بعض المشكلات الكلامية أو المذاهب الفلسفية (مثل الآثار ص ٢٦ ، ١١٢ ، هند ص ٣ ، ٢١) . وهو كثيراً ما يقارن في كتاب الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تدل على معرفة بالجوهري والطابع الغالب والنزعة العميقة ، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأحماق دالة على طول تأمل في الفلاسفات والأديان والمنازع الفكرية (آثار ص ٢٩٢ ، هند ص ١٢ — ١٣ ، ٥٣ ، ٢٤ — ٢٥) . وتدل مصنفاته ، إلى جانب المعرفة الفادرة بتواريخ الأمم ، على معرفة بكتب الأديان على تنوعها ، كالنوراة والإنجيل وبالفرق وكتبها ، لاسيما فرق النصرانية الشرقية وفرق المانوية والديسانية والمرقيونية ، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغتها (آثار ص ١٩ —

٢٠ ، ٢٢ - ٢٣ ، ٢٩ - ٣٠ ، ٥١ - ٥٢ ، ٧٥ ؛ هند ص ١٨ ، ١١٤)
 بحيث يتبين لقارى كُتب البيرونى ما يقرره بعض الباحثين من أنه « أوسعُ
 العلماء شمولَ علمٍ في داخل نطاق الحضارة التي ينتهى إليها » (بروكلمان ، ملحق
 ج ١ ص ٨٧٠ وما بعدها) .

وإن قيمة البيرونى كفكر ترجع أيضاً إلى منهجه الدقيق وروحه العلمية
 بقدر ما ترجع إلى سعة علمه والضبط فيه وتمحيص مادة بحثه ؛ نجد عنده الاتزان
 والاحتياط فى الحكم ، وهو يجعل من قواعد حكمه « الوقوف على وسط طرفى
 التفریط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط » (آثار ص ٣٨^(١)) . وكتبه
 عَرَضٌ وحكايةٌ ، دون كثير من الجدل فى الأخذ والرد ، شأن العالم الواثق بنفسه
 الشاعر بنزاهته ، خصوصاً لأنه يعتبر « أن الكلام مع المعرِّ عمداً والمتمطى جهلاً
 غيرٌ مُجيد على القاصد والمقصود شيئاً » (آثار ص ٦٨) . والموضوعية الحرة من
 كل تعصب هى طابع تفكيره ؛ وهو علم بالأسباب المرئية لأكثر الباحثين فى
 مهاوى الحكم الخاطى المُعمية لم عن تقرير الحق ، من عصبية « تُعمى الأعين
 البواصر ، وتعم الآذان السوامع ، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تُسامحُ بارتكابه
 العقول » (آثار ص ٤ ، ٥١ - ٥٢ ، ٦٦ - ٦٧) . وبيانه لمزال أقدام
 الباحثين (هند ص ٣ ؛ آثار ص ٤) من عادة مألوفة أو عصبية مستحكمة
 أو تُغالب بالرياسة يدل على ما عاناه لتحرر فى حكمه من المؤثرات ؛ وهو يُصرِّحُ

(١) من الأمثلة الكثيرة حكمه على الرازى الطبيب ، بعد أن بين ، من كتبه ، ما فى
 مذهبه من الشر والإفساد ، إذ يقول : « ولست أعتقد فيه مخادعة بل انخداعاً ، كما يعتقد
 هو فيمن نزههم الله عن ذلك ... فالأعمال بالنيات ، وكفى بنفسه عليه يومئذ حسباً » ، ذلك
 أن البيرونى المنصف يرى وجوب الاحتياط ، وأن « السفه غير لائق بالفلاء والسكران » .

بأن الإنسان يحس للصدق ولعرفة الحقيقة لذة إلى جانب الاعتقاد بها ، ويرى أن المدل محبوب لذاته (هند ص ٣) .

ومع أن البيروني كان يشعر بقوميته الإيرانية وبمعارضتها للعرب شعوراً قوياً ، فإنه حق حيناً يشتد في الحكم على العرب (مثلا الآثار ص ٢٣٨ — ٢٣٩) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف في ذلك ولا يتجاوز إلى المعادة أو الحيف أو التمصب ؛ ويدل على نحر عقله أنه ، وإن كان شيعي النشأة ، فإنه لم يقبأ بذلك ، وانضم إلى مذهب أهل السنة ؛ وهو أيضاً لم يسر في التيار القومي الفارسي نحو إحياء اللغة الإيرانية لإنشاء لغة تأليف إيرانية حديثة ، كما فعل الفردوسي ، بل كان يرى أن اللغة العربية أليق للثقافة العلمية من لغة الفرس (بروكمان ج ١ ص ٤٧٥ ملحق ج ١ ص ٨٧٠ — ٨٧١ ، وانظر Isl. Cul. ص ٥٣) . وبالجملة فإن حكم البيروني على الأشخاص والأهم صادق قاس نافذ بقدر ما هو بسيط الصورة لين الألفاظ أحياناً . أما أسلوبه فهو جزل ، قصير الجمل ، ممتلئ ، رصين ، مصيب لب الموضوع ؛ وهو لا يخلو أحياناً من سجع بليغ مستساغ ، والبيروني ، وإن كان من مكانه العالي في عالم الفكر ، قد يستعمل في كلامه عن بعض أهل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل : « الأعمار » ، « النوكي » ، « المتهوسين » (مثلا آثار ص ٧٨ — ٧٩) ، فإنه لا يبالغ في ذلك ، ولا يستعمله إلا في موضعه . وهو يحارل ، كبعض أدباء العرب أن يروِّح أحياناً عن قارئ المادة العلمية الجافة التي يعرضها بأن يذكر له طرائف من « حداثو الحكمة » ، كما يقول ، لكي لا يمل خاطره ؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً (آثار ص ٧٢ ، ١٨٥) . على أنه فيما يتعلق ببيان البيروني لآراء مختلف الأمم لا ينبغي أن يعزب عن أذهاننا أنه كان يكتب مستعملاً الاصطلاح الذي يعبر عن الفكر

الإسلامي وعن التصورات الإسلامية ؛ وهذا ما تجب مراعاته إذا أردنا أن نقدر بيانه لآراء المفند بنوع خاص . والمهم عنده هو المعنى ، وهو لا يريد النزاع في الألفاظ (آثار ص ٨) .

ويتجلى امتداد البيروني واضحاً في منهجه التاريخي الذي تكوّن له في عصر مبكر والذي يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة ، إيمان مكانه في وضع المنهج التاريخي عند علماء العرب وعند علماء الفرس الذين كتبوا بالعربية (قارن ما نقوله بما يذكره الطبري مثلاً في مقدمته لكتابه الكبير في التاريخ وبما كتبه ابن خلدون في مقدمته) . يقرر البيروني أولاً أن كل ما يتعلق بيده الخليفة وبأحوال الأمم الغابرة ، نظراً لبعده عهد وقلّة الاعتناء بحفظه وضبطه ، مَسْهُوبٌ « بأساطير وتزويرات » ، بحيث ينطبق على أحوال الأمم المنقرضة قولُ القرآن « ألم يأتكم نبيّ الذين من قبلكم... لا يعلمهم إلا الله » (الآثار ص ١٤) ولكن البيروني لا يسارع إلى رفض كل ما في ذلك من الغريب لمجرد غرابته ، بل هو يقف أمام ما يروى من التاريخ القديم موقف الباحث المحتاط ، فيقرر أنه لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم الغابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلي أو القياس على المُشَاهَد ؛ فلا مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التي يشهد بها كتاب معتمد على صحته أو التي تلمح بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة « في الظن الأغاب » (آثار ص ٤ ، ١٤) .

. ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار والمقارنة بينها ، بعد تغزيب النفس عن الأسباب الحائلة دون إدراك الحق . ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس كله داخلياً في حدّ الامتناع ، صار الأصل العام في نظر البيروني هو أن الشيء إذا كان في حدود الإمكان جرى الخبر عنه مجرى الحق ، إلا إذا شهدت ببطلانه

شواهدُ أخرى (آثار ص ٤ - ١١٧، ٥) . وإنه وإن كان يجب عند الحكم
 الآ نسي الاعتبار بالمشاهد الذي نراه ، فإن المشاهدة للمعتاد وكذلك التجربة
 المحدودة ليسا مقياسين صحيحين في الحكم على الماضي ، ذلك لأن عمر الإنسان
 قصير لا يكفي لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥ ، ١٤) ؛ وعدمُ مشاهدتنا لشيء
 الغريب المحكى في الأخبار الماضية أو عدمُ وقوعه في زمان أو مكان معينين
 لا يكفي مُبرراً لإنكاره ، مثل ما يُحكى عن طول أعمار القدماء أو كبر
 أجسامهم ، ما دام غير مستحيل في العقل « لأن الحوادث العظام ليست متفككة
 في كل وقت » . وقد يكون في الماضي غرائب ليست في زماننا ؛ فيجب
 أن لا نقبس على المشاهد والمعتاد ، لأن هذا في نظر البيروني ضيق في الأفق وتقيّد
 بأغلال المؤلف (آثار ص ٧٩ - ٨٣) . ومن أول ما يجب على الباحث أن
 يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة . وفي هذا الباب يجد البيروني في بعض آيات
 السكتاب العزيز ما يبين عقلية المتقيدين بالعادة الذين يُنكرون ما مجهولون وتقتصر
 همّهم عن علم ما وراءه مثل آية : « بل كذبوا بما لم يُحيطوا بعلمه » ، وآية :
 « وإذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفاك قديم » ؛ وهو لذلك يرى من يملك هذا
 المسلك بأنهم « يُقرّون بما يوافقهم ، وإن أخفق ؛ ويقرّون بما يخالف عقدهم
 (يعنى عقيدتهم) ، وإن صدق » . (آثار ص ٨٣) .

غير أن البيروني ، برغم تحوّطه في الحكم على التاريخ الغابر الخارج عن
 نطاق إمكان التمهيص ، لا يصدّق الأخبار بسهولة ؛ هو الناقد البصير الذي
 يصفه سخاو (Sachau) بأنه قد أعدّه الطبيعة بحسّ ناقد ، ويتبين فيه روحُ
 النقد التي يميّز بها مفكرو القرن التاسع عشر في أوربا ، والذي يقول عنه

نيبرج (Nyberg)^(١) إنه عنده الميلُ إلى الوضوح والحسِّ الدقيق الذي يليق
 بالباحث المطبوع . والواقع أن البيروني لا يخطئ الفث بالسمين ، وهو بتك بيان
 ما لا يحيط به علمه الإحاطة التامة ، وبمَلِّ ذلك بقوله : « إذ لا يليق بعارفتنا
 التي سلكناها أن نضيف الشك إلى اليقين ، والمجهول إلى المعلوم » (آثار
 ص ٦٨) . وهو أيضاً لا يقبل الكلام المطلق الذي ليس معه حجةٌ تضطر
 النفس أو برهانٌ تطمئن النفسُ إليه ، فلا يصدِّق الأمورَ التي تُعَلَّلُ بأسباب غير
 منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطَّردة الفعل ؛ فيرفض مثلاً قاعدة تحديد أقصي
 طول للعمر الإنساني بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبرى للشمس ،
 لأنه إذا كان للكواكب من هذا الوجه دخلٌ لأمكن أن يعيش الإنسان
 تسعمائة وستين سنة ، وهي مدة القران الأعظم .

والبيروني يقرر أن للطبيعة قوانين ثابتة لا تخفى ، حتى إنه لا يفسر ظهور
 مخلوقات الشاذة بأنه غلط الطبيعة ، كما يزعم البعض ، بل بأنه ناشئٌ عن خروج
 المادة عن حدِّ الاعتدال في المقدار . وعلى هذا الأساس يرفض البيروني ما يُحكى
 له من أن المساء في مدينة من مدن اليهود يفيض يوم السبت ، فتقف الأرحية ،
 حتى ينفق يوم السبت ؛ وهو يستند في رفضه لذلك إلى أنه لا يجد له « في
 الطبيعيات » مأخذاً ، لأن مداره على الأيام ، وهي واحدة (آثار ص ٧٩ ، ٨٢ ،
 ٢٨٤) . ولا يتخذه ما يشاهده من فعل الرُّقَى والتسلُّط على الحيوان
 بالتعاويد ، فيقول إن ذلك تعويدٌ وتدريجٌ (هند ص ٩٥ - ٩٦) . وإذا

(١) في مقالة (بالألمانية) : « أبحاث عن المانوية » ، مجلة المهد الجديد — مجلد ٣٤

S.H. Nyberg : Forschungen über den Manichäismus, ٧٤ ص (١٩٣٥)
 Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. Bd. 34 (1935). S. 74.

حُكِيَ له أن بعض العرب يزعم أن نتمّ تزواجاً بين الجن والإنس ، رفض ذلك واعتبره « من السخرية » (آثار ص ٤٠) ؛ هذا إلى أنه ينكر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبي ويعتبرونه من أسرار النبوة التي أفضى بها النبي لآله ، كما يرفض كل لجوء إلى القأويلات المبنية على صورة ظاهرية اتفاقيه لا علاقة لها بما يزعمه الزاعمون وراؤها من حقائق ، وذلك مثل قول البعض إن الشريعة كملت بمجيء عيسى عليه السلام ، لأنه جاء فألقى عصاه على عصى موسى ، فصار الشكل هكذا : + ؛ فلو جاء ثالث وألقى عصاه ، لما صح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلّا حرفُ لا (بالربوبية طبعاً) . ويرى البيروني أن هذا من قبيل ما يتهوس به بعض المتأولين من المسلمين ، إذ يشبهون اسم النبي عليه السلام (محمد) بصورة إنسان : الميم نظير الرأس ، والحاء نظير البدن ، والميم نظير البطن والدال نظير الرّجّنين ؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير ، لأنهم يُسوِّون بين مقدار الرأس والبطن وكية الأعضاء الناتجة من جملة البدن ، ويتساءل عن رأيهم في الأسامي التي تشبه صورتها صورةً لفظ « محمد » : بنقصان حرف أو زيادة حرف ؛ كل هذا مرفوض عند البيروني لأنه يخرجُ إلى حد المزاح والسخرية ؛ وهو لا يقبل إلّا ما هو معقول ، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والطبيعة في المطبوعات على صنوف العقائد ، إذ ليس نتمّ علةٌ تجمع بين المقيس والمقيس به والدليل والمدلول عليه . أما العلم اليقيني فهو عنده الذي يحصل من إحساسات يؤلّف بينها العقل على نمط منطقي (آثار ص ٦٤ - ٦٥ ، ١٩٦ ، ٢٩٧ ، هند ص ٣٥) .

ورغم معرفة البيروني بتواريخ الأمم وإنتاجاتها العقلية ، خصوصاً الهند ،

فهو يعرف قدر اليونان وفضلهم ، ويعترف بتفوق العلم اليونانى من حيث كمال المنهج والعمق والدقة والتميز بين مادة المعرفة (هندص ١٢ - ١٣ ، ٥١ - ٥٢) . وهو يقارن دائماً مذاهب لهند بمذامب اليونان والنصارى والمتصوفين الإسلاميين ويحكم على هؤلاء جميعاً وعلى طريقتهم حكماً صائباً معبراً عن الخصائص العامة .

كان البيرونى عالماً بمعنى الكلمة الصحيح ، يعيش للعلم ويعتق بمادة للبحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام العالى الذى يليق بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى ؛ هو يشرئب إلى وصف بناء الكون وكيفية الفلك وحركاته ، ويُنصب ذهنه فى معرفة حسابات الأمم وتاريخهم ، معتنياً بضبطها وتصحيحها وباستخراج أصولها ومقاييسها بالمقارنة بينها . ويستطيع القارىء لكتبه أن يقدر مجهوده عند ما يضلّ عقله فى الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها . وكان البيرونى رغم الفسحة فى التعمير وجلالة القدر مُكبّلاً على تحصيل العلوم وعلى التصنيف فيها « لا تنكاد تفارق يدهُ القلم ، وعينه النظر ، وقلبه الفكر إلا فى يومى النيروز والمهرجان من السنة ، لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة فى العاش » . وكان يعيش للعلم ولا يريد على تأليفه أجراً ؛ فلما أُلّف القانون المسودى للسلطان مسعود بن محمود النزوى أراد السلطان أن يجيزه ، فأرسل إليه حِجْل فيلٍ من النقد الفِضِّى ؛ فردّه البيرونى ، معتذراً بأنه مُشغَفٌ عنه . وكان الأمير شمس العالى قاجوس بن شمشكير يريد أن يستخلصه لنفسه ويرتبطه فى داره ويسلم إليه الأمر والنهى فى كل شىء فيها ، فأبى البيرونى ؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه ، بل يذهب إليه احتراماً لعله .

وظل البيرونى مترقماً بالعلم متعزّزاً به ، يعلم ويتعلم حتى آخر رمق . فيحكى أنه ، وهو يجود بنفسه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره ، سأل صديقاً جاء يزوره عن مسألة فى الميراث ، فقال له صاحبه مندهشاً : « أفى هذه الحالة ؟؟ ١٩٩ »

فقال البيروني : « يا هذا ! أودّع الدنيا ، وأنا عالم بهذه المسألة ، ألا يكون خيراً من أن أُحَلِّبَهَا ، وأنا جاهل بها ؟ » .

ولا شك أنه كان للبيروني تأثير كبير وأن كتبه وطريقته وآراءه كان لها أثرٌ فيمن جاء بعده ؛ وإنه ، وإن كان لا يجوز ، من حيث قواعد البحث الصحيحة ، عقدُ الصلات التاريخية بين المفكرين ولا الإسرافُ في بيان تأثير بعضهم في بعض ، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة ، وذلك لأن عقل كل باحث مستقل إلى حد كبير ، فإنني أحب أن أسجل للبيروني سبقه إلى تحرير موضع النزاع وأنه يكون حول المعنى وحده ؛ فهو كالغزالي لا يريد « المشاحة » في الألفاظ ، بل يوافق خصومه في العبارات إذا وافقوه في المعاني (قارن الآثار ص ٨ ؛ والتهافت ص ١٠ ، ٥٨ ، ١٠٢) . وهو أيضاً من أول من نفذ إلى معرفة سلطان المادة والإلف على أفكار الإنسان ، بحيث يتعجب مما يألفه ويففل عن الغريب فيما يقع تحت عينه (الآثار ص ٨٠) ؛ وهذه الفكرة يستعملها الغزالي كثيراً . ونجد عنده إلى جانب هذا لمسأله بعض المسائل الفلسفية ، لعله قد كشف عن بعض الخطأ في تصورهما ، كالذي يقرره ، ونجده عند الغزالي ، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضى تناهياها (آثار ص ٢٦ ، تهافت ص ٣١ وما بعدها) .

أما كتبه ، خصوصاً كتاب الهند وكتاب الآثار الباقية ، فقد كانا مصدرين قيمين لموضوعها . ويذكر أبو العلاء بعض المعارف التي نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود . ومن الجائز أن أبا العلاء عرف كتب البيروني ؛ ففي كتاب الآثار الباقية (ص ١٠٠) فكرة تمدد آدم في كل دور زمني وفي كل بقعة من الأرض ، وهي فكرة يرددها أبو العلاء ، مثل قوله (لزوميات ج ٢ ص ٣٣٦) :

جائز أن يكون آدمُ هذا قبْلَه آدمٌ على إثر آدم

ولا شك أن البيروني كان سُنِّيًّا مستنيراً ، وهو ، لعلَّ كعبه في العلم وليسعة
فكره وتنوع معارفه وتفطنه للحدود التي لا يصح أن تتجاوزها أحكام التجربة
الإنسانية المعتمدة على المشاهدة ، يتمسك بحقائق الدين العميقة ، فلا يعجبه التأويل
المازل للقرآن ولا الإنكار المتحذلق — من غير أساس كافٍ — لما يروى من
غريب الأفسار . وهو يتمسك بالقرآن ، فيؤلف مثلاً كتاباً جليلاً يسمى « لوازم
الحركتين » ، مقتبساً أكثر كلماته عن القرآن (ياقوت ج ٦ ص ٣١١) . ويقول
(هند ص ١٣٢) إن القرآن لم ينطق في أمر صورة السماء والأرض وفي كل شيء
ضروري ، بما يُحَوِّج إلى تَعَسُّف في التأويل فهو في الأشياء الضرورية معها
حذو القَدَّة بالقَدَّة ... ولم يشتمل على شيء مما اُخْتَلَفَ فيه وأيسر من الوصول إليه .
ويصف البيروني كَيْدَ مُظَهري انتحال الإسلام له وإدخالهم ما في كتبهم
فيه وتصديق ذوى القلوب السليمة لهم . وهو في بعض الأحيان يذكر الزنادقة من
أصحاب ماني ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية نافذاً لها (راجع
مثلاً كتاب الهند ص ٧٦ ، ١٣٢ ، الآثار ص ٢١٠ — ٢١٤ ، ٦٤ —
٦٥ ، ١٩٦) .

ولشخصيته الطريفة نواحٍ أخرى مذكورة في كتب التراجم ؛ منها حُبُّ المال ،
ولسكن لأجل الاستغناء عن الناس ، ومنها عُنْفُه في النقد ، كما فعل مع ابن سينا ،
ومنها حسن المحاضرة وطيب العشرة . غير أنه ، إذا اقتضى الحال ولزم الاستمراء
بمن يشهقه ، خرج الملامَّة ، الذي يرى أن السفه غير لائق بالفضلاء ، عن
حدود ألقاظ العلماء إلى ألقاظ المُجَّان ؛ ولكنه كان ، على أي حال ، « خليعاً
في ألقاظه عنيفاً في أفعاله » (ياقوت ج ٦ ص ٣١١ فإبعدها ، ورسالة البيروني
في فهرست كتب الرازي) ؛ وهذا شأن كثير من العلماء والأدباء الذين يعرفون

الحدود بين ما يملكون وما يفعلون ، كما يقول جوته (Goethe) : « لا أعرف جريمة
لا أستطيع ارتكابها » .

هذا هو البيروني ، العالم المجتهد في علمه الضمين به وبشرفه عن الأغراض
وعن الابتذال ، الذي يقول عن نفسه بحق :

بجهد شأوتُ السالفين أئمة فما اقتبسوا في العلم مثل اقتباسيا
فما برکوا للبحث عند معالم ولا احتبسوا في عقدة كاحتباسيا

٥ - ابن الهيثم^(١)

١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب :

لم تَلَقْ الفلسفةُ النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ عناية في شرق الإمبراطورية الإسلامية ، واضطرت اللغة العربية إلى التخلّي عن مكانها في الحياة وفي الأدب للغة الفارسية . على أنه إذا كانت اللغة الفارسية أقلّ من العربية ملاءمة للمباحث المجردة في المنطق وفي الإلهيات ، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول في تقليل العناية بالبحوث النظرية ؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت ، وتغيرت معها المسائل التي من شأنها أن تثير عناية الناس . وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تتبوأ المسكان الأول شيئاً فشيئاً ، من غير أن تتصوّر بصورة جديدة . وكان المثقفون ، في عصر الأدب الفارسي الجديد ، يجدون ما يرضى حاجتهم إلى الحكمة في أشعار يزرع بعضها إلى الفكر الحرّ والتمرد على

(١) راجع ماكتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وتتمة سوان الحكمة للبيهقي ط . لاهور ١٣٥١ هـ من ٧٧ - ٨٠ ؛ ونزهة الأرواح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة من ١٨٦ - ٢٨٨) ؛ وتاريخ الحكماء للقفطي (طبعة ليدن ١٣٢٩ هـ من ١٦٥ - ١٦٨) ، وتجد أوسع ترجمة له عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ من ٩٠ - ٩٨ - هـ راجع ماكتبه بروكلمان عنه ج ١ من ٤٦٩ - ٤٧٠ ، والمحقق ج ١ من ٨٥١ - ٨٥٤ ، انرى أسماء كتبه والموجود منها وماكتب عنه . وراجع لمعرفة به باختصار المحاضرات التي ألقى عنها في جامعة القاهرة في ٢١ ديسمبر ١٩٣٩ ، ط . القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التي ألقاها عنه الأستاذ مصطفى نظيف بكلية الهندسة ط . القاهرة ١٩٣٩ . أما آخر وأوفى وأقيم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل مبيتاً فيه قيمة ابن الهيثم في العلم ، وذلك في كتابه الكبير السمي : الحسن بن الهيثم ، وهو جزءان ظهرهما عام ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ ، وله رسالة قصيرة في تربيح الدائرة ، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة أياصوفيا ورقة ٤٠ و ٤١ و .

الآراء الدينية ، وتغلب على معظمها النزعة الصوفية^(١) .
وقد أخذ بعض الحركة العلمية يتحول عن بغداد إلى الغرب ، وذلك منذ
القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) وقد رأينا الفارابي في الشام ، والمسعودي
في مصر ، وقد صارت القاهرة بغداداً ثانية .

٢ - حياة ابن الهيثم ومؤلفاته :

ونجد في القاهرة ، في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس من
الهجرة) ، رجلاً من أعظم الرياضيين والطبيين في العصور الوسطى ، وهو أبو علي
محمد بن الحسن بن الهيثم^(٢) . كان ابن الهيثم من عمال الدولة في البصرة ، مسقط
رأسه^(٣) ؛ وقد أفرط في الثقة بصلاحيته معارفه الرياضية لتطبيق العمل ، فقال :
إنه يستطيع أن يعمل في ماء النيل عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من
زيادة ونقص ؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بعد وصوله ومعاينته
للنيل أنه أخطأ فيما وعد به ، وأن الأمر لا يمشي على موافقة سراده . فاعتذر
للحاكم ؛ ثم إن الحاكم ولاء بعض الدواوين ، فقبل ذلك رهبة لا رغبة . وخشى
طيش الحاكم ، فتهلص بإظهار الجنون والخلبال إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ -

(١) لعل المؤلف يقصد أنواع الإلهام التي ظهرت في شعر الرباعيات ، كالتي تنسب للخيام
من جهة وأشعار متصوفة الفرس من جهة أخرى ، مثل سمدى وغيره .

(٢) يُذكر ابن الهيثم في الكتب اللاتينية باسم Alhazen ، وإذا صح ما يقوله ابن أبي
أصبحة من أنه كان في الثالثة والستين من العمر في عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالى
٤٣٥ (٩٦٥ م) .

(٣) ابن أبي أصبحة ج ٢ ص ٩٠ .

١٠٢١ م^(١) . ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر العقل وانقطع إلى الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات في عام ١٠٣٨ م^(٢) .

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً في الرياضيات وتطبيقاتها ؛ وكان — إلى جانب هذا — كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس ، غير مُكْتَفٍ بدراسة الكتب الطبيعية منها . ويعترف ابن الهيثم بأنه لم يزل ، منذ عهد الصبا ، مُرَوِّباً في اعتقادات الناس المختلفة ، وكان متشككاً في جميع ذلك ، موقناً بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه ، فحاض في ضروب الآراء والاعتقادات ، فلم يَحْظَ بيقين ؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من « آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية »^(٣) ، أعنى من الإحساسات التي يهذبها التفكير المنطقي . والبحث عن هذا الحق هو الغاية التي كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة . وهدده أن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً^(٤) . وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا في كتب أرسطو ، لأن هذا الفيلسوف — في رأى ابن الهيثم — أحسن من عرف كيف

(١) راجع استدعاء الحاكم له وخذلان ابن الهيثم في المصدر المتقدم . وقد أضفت إلى كلام المؤلف ما يجمله مطابقاً للنصوص .

(٢) مات بالقاهرة في حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدها بقليل — ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ ، والقفطى ص ١٦٨ وتتمة صوان الحكمة للبيهقي طبعة لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ ، على أن القفطى يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً في الهندسة كتبه في سنة ٤٣٢ هـ .

(٣) يجد الفارسي كلام ابن الهيثم في هذا عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ — ٩٣ . ومما تحسن ملاحظته أن ابن الهيثم كان يبتنى من وراء طلبه للعلوم الحق الذي يقربه من الله ؛ ونجدته ينزع في تفكيره نزعة دينية ؛ بل نجد له مشاركة في علم الكلام ، فهو يرد على رأى الرازي في الإلهيات والنبوات ؛ وله كتاب في إثبات النبوات ؛ وألف في الرد على ابن الراوندى وعلى رأى المعتزلة في أسرار الصفات وفي الوعد والوعيد ، وغير ذلك .

(٤) له رسالة في أن جميع الأمور الدينية والدينية هي نتائج العلوم الفلسفية .

يربط الإحساسات ويوحّد بينها لتصير معرفة عقلية ؛ ولذلك تترع يطالع كتب أرسطو ويشرحها بشغف عظيم ، رغبةً منه في أن ينفع الناس ، ورياضةً لفكره ، وليجدَ في ذلك ذُخْراً وعزاءً لوقت شيخوخته^(١) . والظاهر أن الأيام لم تحفظ لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود^(٢) .

وأكبر كتب ابن الهيثم هو « كتاب المناظر » الذي انتهى إلينا مترجماً ومُهذَّباً باللغة اللاتينية^(٣) . ونرى من هذا الكتاب أن ابن الهيثم كان مفكراً رياضياً ثاقب النظر ، يعالج تحليل المفهومات العلمية والظواهر المادية على أن أحد علماء الغرب في القرن الثالث عشر (فيتلو Witelo) استطاع أن يبسط هذا الموضوع كله على نمط أقرب إلى الطريقة العلمية ؛ ولكن ابن الهيثم يَفْضُلُه في دقة الملاحظة في الجزئيات^(٤) .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ س ٩٣ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة لابن الهيثم حوالى مائتي رسالة في الطب وفي فروع الفلسفة منها كتاب المناظر ، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner عام ١٥٧٢ م ، ورسالة في الشفق ، ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Gerhard of Cremona . ويذكر H. Suter في دائرة المعارف الإسلامية بعض كتب ابن الهيثم (كتاب في كيفية الأطلال ، وكتاب في الرأيا المحرقة بالقطوع ، وكتاب الرأيا المحرقة بالدوائر ، وكتاب أصول المساحة وغيرها) التي ترجمت إلى الألمانية ونشرت منذ ١٩٠٧ فصاعداً .

(٣) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأثيراً عظيماً في دراسة علم المناظر أثناء العرون الوسطى من عهد روجر بيكون (Roger Bacon) إلى عهد كيبلر (Kepler) .

(٤) وقد نقل البيهقي في تسمية صوان الحكمة (س ٧٩) كلمات قليلة عن رسالة لابن الهيثم هذا نصها : « تخيلنا أوضاعاً ملائمة للحركات السماوية ؛ فلو تخيلنا أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان من ذلك التخييل مانع ، لأنه لم يقم البرهان على أنه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أو أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه الحركات » . ومن أسف أن قصر هذا النص القوي يظهر أنه عظيم الأهمية لا يسمح باستنتاج كبير ، وابن الهيثم يلبق على كل حال بأنه « بطليموس الثاني » .

٣ - الإدراك والحكم :

وتفكيرُ ابن الهيثم متأثرٌ بالرياضيات تأثراً تاماً . وجوهه الجسم ، في رأيه ، يتقوم من مجموع صفاته الجوهرية ، كما أن الكل يتقوم من مجموع الأجزاء ، وكما أن المعنى السكلي يتقوم من مجموع الصفات الذاتية^(١) .

والذي يعيننا بنوع خاص في علم المناظر هو ملاحظاتُ ابن الهيثم النفسية في كيفية الإبصار ، وفي الإدراك الحسي جملة ؛ وابن الهيثم يوجه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات ، وأنه يستغرق زماناً .

فالإدراك يتركب من : (١) الإحساس ؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرة ، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التي تكونت على التدرج في الحافظة بفعل إحساسات سابقة ؛ (٣) الحكم الذي نعرف به أن الإحساس الحاضر يماثل الصورة التي في الحافظة ؛ والمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس ، لأن الحواس منفصلة فحسب ، بل هما من شأن العقل الذي نحكم به على الأشياء . وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشعر بها في العادة ، أو بحيث نشعر بها بعض الشعور ؛ ولا يصير الإدراك إلى مجال الشعور إلا بالروية . ولا يمكن تحليل الإدراك البسيط في ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضاً .

(١) يقول ابن الهيثم : « كل معنى يوجد في جسم من الأجسام الطبيعية ، ويكون من المعاني التي بها تتقوم ماهية ذلك الجسم ، فإنه يسمى صورة جوهرية ، لأن جوهر كل جسم إنما يتقوم من جملة جميع المعاني التي في ذلك الجسم التي هي غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما عليه » (كتاب فلسفة الضوء طبعة مصر ١٣٣٦ م ص ١٧) .

وعملية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة ؛ وكلما زاد تعود الإنسان ، وتكرّر الإدراك ، قوّى بذلك رسوخ الصورة المنطبعة في الحافظة ، وزادت سرعة حدوث المعرفة أو الإدراك . والسبب في هذا أن الصورة الموجودة في النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد ، حتى لقد يحسب الإنسان ، بمد طول المران ، أن الإدراك فعل لا يستغرق زمانا ؛ ولكن هذا غير صحيح . لأن كل إحساس يصحبه تغيّر في الكيف ، محلّه عضو الحس ، وهو يحتاج إلى زمان . ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل لا بدّ أن تمضي فترة من الزمان يستغرقها انتقال الإحساس في طول الأعصاب . والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زمانا ، هو دائرة الألوان المتحركة ؛ فدحن لا نرى فيها إلا لونا مختلطاً ، لأن سرعة دورانها لا تدع لها وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة .

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما المنصران النفسيان المهمتان في الإدراك ؛ أما الإحساس فردّه إلى الجسد ، وعضو الحس لا شأن له إلا بالانفعال ، وكل إحساس فهو ، في الحقيقة ، ضرب من الألم ؛ ولكنه لا يبلغ ، في العادة ، حدّاً يجعلنا نشعر به ؛ فإذا قوّى الأثر الذي يحدّثه الإحساس شعرنا بالألم ، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين . ولا يجوز أن تُضاف صفة اللذة إلا للإدراك التام ، أي للمعرفة التي تتصور فيها مادة الإحساس بصورة نفسية . والمقارنة والحكم هما ، في الحقيقة ، حكم واستنباط لا نشعر بهما . وإذا اختار الطفل من تفاحتين أجملهما ففي فعله هذا استنباط ، وكل إدراك للعلاقة بين شيئين استنباط أيضاً ؛ غير أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة ، فكثيراً ما يحطى الإنسان في هذا الباب ، وكثيراً ما يحسب أن القضايا

الأولية أحكاماً لا نصل إليها في الحقيقة إلا من طريق الاستنباط . ولذلك يجب على الإنسان أن يكونَ حذراً في كل ما يُلقى عليه في صورة قضايا أولية ، فيتبعه ليرى أصله ، فقد يكون مستنبطاً من شيء أبسط منه .

٤ - أثر ابن الهيثم :

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هذه ثمرة كبيرة في الشرق . ولسنا ننكر أن ابن الهيثم كَوّن شبه مدرسة في الرياضيات والفلك ؛ ولكن فلسفته الأرسططاليسية لم تجد من يتمشقها إلا القليلين . ولا نعرف من تلاميذه غير واحد يُعَدُّ من الفلاسفة ، هو أبو الوفاء مبشر بن قانك القائد^(١) ، وهو أحد أسراء مصر ؛ وقد ترك لنا في عام ١٠٥٣ م كتاباً يشتمل على أمثال حكيمية وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة ، وغير ذلك^(٢) . ونكاد لا نجد في كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التفكير المبتكر ؛ وربما يصلح كتاباً لتسلية . وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضيهم في حكايات ألف ليلة وليلة ، فوق ما وجدوا في مثل ذلك الكتاب . وقد كاد الشرق ينسى ابن الهيثم ، بعد أن وسمه هو وكُتِبَ به بالزندقة . ويخبرنا أحد تلاميذ الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون^(٣) أنه كان يبغداد تاجراً ، أيام

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة مرجولوث ؛ وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٨ - ٩٩ ؛ والقطبي ص ٢٦٩ طبعة لبيتروج ١٣٢٠ هـ ؛ ويقول القفطي إنه كان في آخر المائة الخامسة .

(٢) ربما يقصد المؤلف كتابه المسمى « مختار الحكم ومحاسن الكلام » ، انظر Brockelmann I, 459 وانظر أيضاً مجلة 305, 1935, Orientalia .

(٣) هو الحكيم يوسف السبتي الإسرائيلي .

أُحرقت كتبُ أحد الفلاسفة^(١) (توفي عام ١٢١٤ م) ؛ وقد أحضر لها خطيبٌ ،
وُنُصِب له منبرٌ ليُشرف على إحراقها . فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم
أشار إلى الدائرة التي مثل بها الفلك ، ووصفها بأنها الداهية الدهياء ، والنازلة
الصماء ، والمصيبة العمياء . وبعد تمام كلامه خرقتها وألقاها إلى النار .

(١) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبي صالح الجبلي البخداي المروف بالركن ؛
ارجع إلى ترجمته في أخبار الحكماء للقفطي ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، طبعة لبيّزج ١٣٢٠ هـ .

ه - نهاية الفلسفة في المشرق

١ - الغزالي^(١)

١ - علم الكونم والتصرف :

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قوياً ؛ فالتكلمون من المعتزلة ، بل من خصومهم ، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم ومعظم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم ، أو يجارون بها مذاهب

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (بتشديد الزاي ، نسبة إلى غزال ، على طريقة أهل خراسان ؛ وذلك أن والده كان يشتغل بفرز الصوف ، أو من غير تشديد ، نسبة إلى بلد يسمى غزالة ، كما نقل عن السمعاني في الأنساب ، راجع ترجمة أبي الفتح الغزالي ، أخي الإمام الغزالي ، في الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان ، ص ٤٩ ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ) ، من أكبر مفكرى الإسلام ، ولله أثرهم إلى الابتكار . كان فقيهاً متكلماً صوفياً ، وهو بطل من أبطال الإسلام المحدثين الذين ناضلوا عنه ، ولذلك يسمى « حجة الإسلام » ؛ فقد رد على كثير من المخالفين ، فألف في الرد على الباطنية ، الذين يسمون « أهل التعليم » لقولهم بضرورة معلم معصوم ، كتاب فضائح الباطنية (نشره جولديزهر) ، وألف كتاباً في الرد على الإباحية (نشره ريتزل) ، وثالثاً في الرد على النصارى سماه : « الرد الجليل للإلهية عيسى بصريح الإنجيل » ، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها . وأكبر ردوده شيئاً ، وأشدّها عنفاً أيضاً ، هو كتاب تهافت الفلاسفة ، وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية ، لأنه ثمرة دراسة عميقة ، وتفكير طويل ، ولأنه يبين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . ويدل اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها ، وتعميق الأسس التي تقوم عليها مذاهب الفلاسفة ، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدليق في وضعها ، على طول نظري الفلسفة . وقد يلوح في ثنايا ذلك شيء من الابتكار . انظر ما كتب عن الغزالي في دائرة المعارف الإسلامية ، ومقدمة الأب بوج (Bouyges) التي كتبها لنصيرته لكتاب التهاوت (بيروت ١٩٢٧) ، وهي نشرة جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة . ولا أريد زيادة التعليقات عن الغزالي لأنني أعد لنشر كتاباً عنه .

خصوصومهم . وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه ؛ أما غيره فلم يتعرضوا له ، أو هم حاولوا لإبطاله ، فأدّى ذلك إلى ظهور كتب كثيرة يُقصد بها محاربةُ مذهب فلسفي بعينه أو فيلسوف بعينه ؛ ولكن لم يحاول أحدٌ ، قبل النزالي ، أن يَشنَّ على جملة المذاهب الفلسفية ، التي قامت في المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، غارة تستند إلى أصول عامة ، وتقوم على دراسة عميقة^(١) .

(١) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأمم الأجنبية وثقافتها بالدفاع عن دينهم ، وخير من ذب عن الإسلام في القرون الأولى هم المعتزلة الذين أبلوا أحسن بلاه في إبطال مذاهب المخالفين من ثنوية على اختلافهم (منانية وديسانية) ومذاهب الدهرية (انظر ما تقدم من ١٥٢ — ١٥٤) . وخير من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النخاس ؛ فقد رد على مذهب أنبازوقليس وعلى الفائلين بالمزاج وعلى أرسطو وعلى الفائلين بقدم حركة السكواك (وللنظام برهان على إبطال هذا القول قريب من برهان النزالي ، ولله أصل برهان أبي حامد . انظر كتاب الانتصار للخياط من ٣٥ — ٣٦ ، وكتاب التهافت طبعة بيروت من ٣١ — ٣٢) . ومن أكبر من رد على المخالفين القاضي أبو بكر البلالاني المتوفى عام ٤٠٣ هـ ، في كتابه المسمى « التمهيد في الرد على الملحدة الممثلة والراضة والمخارج والمعتزلة » (وقد نعرناه منذ حين قريب) ، فقد رد فيه على البراهمة والنصارى وغيرهم ، ولا أشك في أن النزالي عرف هذا الكتاب ؛ فإن فكرة الخلق بقول إرادة قديمة « على سبيل التراخي » هي فكرة الباقلائي . وتستطيع التيقن من هذا إذا قارنا كتاب التمهيد من ٥٣ وكتاب التهافت من ٢٦ . ولكن النزالي يقول (المنقذ من الضلال من ٧ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ) : إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم لوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين « إلا كلمات معقدة مبدّعة ظاهرة التناقض ، لا يُظن الاغترار بها بغانف عاى فضلا عن يدعى دقائق العلوم » ؛ وهو يؤكد في المنقذ (من ٨) وفي مقدمة « المقاصد » أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلم الناس به ، بل يزيد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ؛ وعنده أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عمية ؛ لذلك أراد النزالي أن يدرس مذاهب الفلاسفة دراسة عميقة قبل إبطالها ، وقد يكون بيانه لهذه المذاهب من أحسن المراجع لمقرتها في بعض النقط .

على أن العمل الذى نهض له الغزالي كانت له ناحية إيجابية أيضاً^(١) .
فكان هناك علم الكلام ، يريد أن يقرب العقائد الدينية إلى العقل ، بل يريد
أن يلتمس لها أدلة عقلية .

ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوق تلك العقائد
من طريق القلب ؛ فلا يريدون البحث فيها على منهاج العقل ، ولا يريدون إقامة
البراهين عليها ، بل كانوا يسعون ، إلى تذوقها وجعلها حالاً للنفس .

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسمى درجات اليقين ، فقد تساءل
الناس فى أمرها : أهى معارف ينبغى أن تقدر على التوصل إليها بالاستنباط من
معارف أخرى ؟ أم يجب أن تكون بديهيات أو مبادئ عقلية بيّنة بنفسها ،
لا تقبل برهاناً ، ولا يعموزها مثلُ هذا البرهان ؟ ولكن المبادئ والبديهيات
العقلية لا بد أن يسلّم بها الناس جميعاً متى عرفوها ؛ وبما أنه ليس بين الناس
إجماعٌ فى أمر العقائد الدينية ، فهى ليست مبادئ عقلية أولية ؛ لأنه لو قيل إنها
كذلك لتسادل البعض من أين ينشأ الكفر إذن ؟

وبدا للكثيرين أن المخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا

(١) يصرح الغزالي فى التفات فى التهانف أنه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة ، وإظهار ما فيها
من تناقض وعجز وتلبس ؛ كما يصرح أنه لا يقصد فيه إتهام المذهب الذى يتقدمه هو ؛ وهذه
هى الناحية السلبية النقدية . أما الناحية الإيجابية الإيمانية ، فهى أن الغزالي ، بإظهاره فساد
مذاهب الفلاسفة وقصور أدلتهم ، يريد أن يقر فلة بضاعة العقل فى معرفة مسائل الربوبية
(تارة التفات ص ١٢١ ، ١٢٧) وذلك ليهد نفوس الناس إلى الإقبال على الدين وعلى
التصوف ؛ وبمباراة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب (أو الروح) الذى يدرك
الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضات الصوفية — راجع
كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء . على أن للعقل عند الغزالي مهمة لا شك فيها ، وهى
إدراك التناقض فى الآراء والقضايا النظرية ، واستبعاد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم
وميدان الآراء الدينية .

المعول في الإيمان بعقائد الدين على نورٍ يُشرق في النفس من مصدر فوق طور العقل ؛ وقد ظهر هذا الاتجاه عن غير شعور في أول الأمر ، وذلك في اندفاع صوفي ، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدمُ العناية بمباحث الفقه والكلام . ثم جاء الغزالي ، فأخذ بنصيب من هذه الحركة أيضاً ، وتناول ما سبق إلى وضعه السالمية^(١) والكرامية^(٢) ، وهما فرقان تخالفان المعتزلة ، فبسطه ووضعه على أساس واسع ، وصار التصوف ، عند جمهور المسلمين ، منذ أيام الغزالي ، دعامةً يقوم عليها صرحُ العلم وتاجاً على مفْرِقِهِ .

٢ - حياة الغزالي :

وتاريخ حياة الغزالي^(٣) مجيبٌ في بابه . ويتحتم علينا أن نتمق في معرفته ، إذا أردنا أن نتفهم ما كان لهذا الرجل من تأثير .

ولد الغزالي في طوس ، من أعمال خراسان ، عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ - ١٠٥٩ م) أو ٤٥١ هـ (١٠٥٩ - ١٠٦٠ م) ؛ فهو مواطن للفردوسي ، شاعر الفرس العظيم . وكذا أن شخص الفردوسي شاهدٌ على ما كان للأمة الفارسية

(١) جماعة صوفية سنية تألفت في البصرة في القرنين الثالث والرابع من الهجرة ، أسسها سهل التنرى (المتوفى عام ٢٨٣ هـ) ، وصميت باسم أكبر تلاميذه ، وهو أبو عبد الله محمد بن سالم (المتوفى عام ٣٥٠ هـ) - انظر مقالة الأستاذ اسهنيون عن السالمية في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ارجع إلى كتاب الملل والنحل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف مذهب الكرامية ، على أن الغزالي يذكر الكرامية في كتاب التهافت في معرض النقد - تهافت ص ١٣ ، ٢٣٤ مثلاً) .

(٣) ارجع إلى أوسع ترجمة للغزالي في كتاب طبقات الشافعية للسبكي (ج ٤ ص ١٠١ - ١٨٢) ، وإلى مقدمة الرضى لكتابه : « إتحاف السادة المتقين بمرح أسرار إحياء علوم الدين » (ج ١ ص ٢ - ٥٣) .

من مجد قديم ، فقد قُدِّرَ للغزالي أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين « حُجَّةُ الإِسْلَامِ وَرَبِّينَ الدِّينِ » .

وكانت الثقافة الأولى التي تلقاها الغزالي بعد وفاة والده ، في بيت صديق له متصوف^(١) ، ثقافة واسعة عامة ، أوسع من أن تكون ثقافة عامة مقصورة على أمة معينة . وقد وهب هذا الفتي عقلاً مُتَوَثِّباً قوى الخيال ، لا يرضى بأى قيد يَبْغَلُه . ولم يطمئن إلى تفرجات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من تكلف ، ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة ، بل كان يَمُدُّ ذلك علماً دنيوياً ، فطوى عنه كسحاً ، وأراد أن يميز روحه في معرفة الله .

ثم درس علم الكلام في نيسابور على إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨ هـ — ١٠٨٥ م)^(٢) . ولعل الغزالي كان قد بدأ يصنف ويدرس ، ولعل الشكوك أيضاً كانت قد بدأت تتطرق إلى علمه أثناء هذه المدة . ثم وفد على نظام الملك^(٣) ، وزير السلطان السلجوقي ، وظل عنده ، حتى أُسند إليه منصب للتدريس في بغداد عام ٤٨٤ هـ — ١٠٩١ م .

وفي أثناء ذلك اشتغل متعمِّقاً في تحصيل الفلسفة . ولم يكن الذي حمله على دراستها مجرد شغف بالملم ، بل هو شوق قلبه الذي كان يريد المخرج من الشكوك التي كان يثيرها عقله . ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تنكشف له أسرار ظواهر

(١) طبقات السبكي ج ٤ س ١٠٢ .

(٢) هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب ... الجويني ،

ولد عام ٤١٩ هـ وتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٣) هو أبو علي بن الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي ، (ولد عام ٤٠٨ هـ ، وتوفى

عام ٤٨٥ هـ ، وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان .

للكون ، ولا كان يرمى إلى تسديد تفكيره ؛ بل قد كان ينشد طمأنينة القلب ،
وتذوق الحقيقة العليا .

وقد درس مصنفات الفلاسفة ، ولا سيما الفارابي وابن سينا ، دراسة وافية ،
وقد آتف منحصرأ جامعا في الفلسفة ، وذلك طبقاً لمذهب ابن سينا في الجملة . وهو
في هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمي ، وبمحيها على وجهها ،
غير متعرض لما فيها من حق أو باطل في رأيه ، وقد يلوح فيه شيء من الرضا
عن مباحثها^(١) . ولكن الغزالي كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة ، ينوي أن
يُمقَب ذلك بتفنيدها وإبطالها . وقد قال ذلك في أول الأمر ليريح ضميره من
تبعسة التعرض للفلسفة ، ثم جاهر به بعد ذلك حينما وُجّه إليه اللوم . وقد ظهر
هذا التفنيذ المشهور بعد قليل من الزمن ، وهو كتاب « تهافت الفلاسفة »^(٢) .

(١) هذا هو الكتاب المسمى « مقاصد الفلاسفة » ؛ على أن الغزالي يصرح في أوله
أنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقدمة لإبطالها .

(٢) كانت كلمة « تهافت » محل تفسيرات عتيق ، وقد ترجمها الباحثون الأوربيون
بكلمات كثيرة ، معظمها يتضمن معنى النساقط المتتابع والانهدام ؛ وبعضها يتضمن معنى التناقض ،
وضمف التماسك والانسجام ؛ فنها باللاتينية Destructio ، و Ruina (الهدم) ؛ وبالإنجليزية
Destruction (الهدم) ، Collapse (سقوط) ، Disintegration ، (تفكك) ،
وبالفرنسية : Chute و Ecroutment و Effondrement (تساقط) ، و Sottise (حق)
و Vanité (غرور أو بطلان) ؛ Incohérence (تناقض أو للة التماسك) ، وبالألمانية :
Zusammensturz (التهدم مآ) ، و Uebereinanderstürzen (النساقط شيئاً فوق شيء)
ويختار الأب بوج (Bouyges) في مقدمته لكتاب التهافت ، بعد ذكر هذه الترجمات
وغيرها ، كلمة : Incohérence من غير معارضتها بغيرها . وقيل أن تبين المعنى الدقيق لهذه
الكلمة يحسن أن نذكر معناها مأخوذاً من كتب اللغة . تجد في الفاموس المحيط للفيروزابادي ،
وفي لسان العرب لابن منظور ، وفي أساس البلاغة للزمخصري ، وفي تاج المروس للسيد المرتضى ،
وفي الصجاح للجوهري : هفت الشيء هفتاً : تطاير لحنته ؛ وتهافت الفراش في النار تساقط ؛
وتهافت الثوب تساقط وبلى ؛ وتهافت الناس في الشيء تساقطوا ، وأكثر ما يكون في العمر ؛
وهفت هفتاً ، تكلم كثيراً بالاروية ، ولا إعمال فسكر ؛ والهفت الكلام الكثير الذي لا روية =

فيه ، والحق الرافر ، والمفات الأحق ، والمهفوت التصير . وقد رأيت في كتاب الحيوان لـجناظ أنه يستعمل عبارة : تهافت العمى بمعنى تفرقت أجزاءه ، وتبرأ بعضها من بعض (حيوان ج ٥ س ١٢) ، وعبارة تهافت الأعمى بمعنى تضاحك (ج ٢ س ٨٥) ، ويستعملها أيضاً بمعنى الفساد وانحلال القوة .

والغزالي يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة حيناً (مقدمة القاصد ، وتهافت س ١٣ ، ٧٨ ، ١٧٩) ، ومضافاً إلى كلامهم ، أو مسالكهم ، أو عقيدتهم حيناً آخر (تهافت س ٦ ، ١٨١ ، ٣٠٨) ، وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض وبجزء ، ويكرر القول بأن عرضه من كتاب « تهافت الفلاسفة » بيان تناقض كلتهم ، وهدم مذاهبهم .

والعلامة الأسباني بلاثيوس (Miguel Asin Palacios) بحث جيد في معنى كلمة تهافت في كتب الغزالي وابن رشد (Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali et d' Averroès, Revue Africaine, Alger, 1906, p. 185-203) بين فيه معنى كلمة التهافت عند الباحثين قبله ؛ ثم يستمد على تاج العروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت ، بالنسبة للإنسان والحيوان ، ليس معناها التناقض ، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا إعمال فسر ، والتسرع في عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً ؛ ثم يرجع بلاثيوس إلى كتاب الإحياء ، فيرى كلمة تهافت ترد في هذه العبارات : (١) « وأما التهافت في الكلام ، والتشقق ، والاستغراق في الضحك ، والحدة في الحركة والطلق ، فسلك ذلك من آثار البطر والأمن والفتنة عن عظيم عقاب الله تعالى وشديد سخطه » . يرى بلاثيوس أن معنى التهافت هنا الكلام بلا روية ولا إعمال فسر ، كما في تاج العروس . (٢) « حديث : إنكم تهافتون على النار تهافت الفراش وأنا أخذ مججزكم » ؛ ومعنى التهافت عنده : تسرعون بجهل . (٣) « ولأجل ضعف أبصارها (البعوض) تهافت على السراج ، لأن بصرها ضعيف ، فهي تطلب ضوء النهار ، فإذا رأى المسكين ضوء السراج بالليل ظن أنه في بيت مظلم وأن السراج كوة من البيت المظلم إلى الموضع للضيء . فلا يزال يطلب الضوء ، ويرى بنفسه إليه ، فإذا جازوه . ورأى الظلام ، ظن أنه لم يصب الكوة ، ولم يقصدها على السداد ، فيعود إليه مرة أخرى إلى أن يحترق ، ولذلك تظن أن هذا لنفساتها وجهلها ، فاعلم أن جهل الإنسان أعظم من جهلها ؛ بل صورة الآدمي في الإكباب على شهوات الدنيا صورة الفراش في التهافت على النار ، إذ تلوح للآدمي أنوار الشهوات من حيث ظاهر صورتها ، ولا يدري أن تحتها السم النافع القاتل ، فلا يزال يرى نفسه عليها إلى أن ينقسم فيها ، وينقيد بها ، ويهلك هلاكاً مؤيداً . . . ولذلك كان بنادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول : إنى سمك مججزكم عن النار وأنتم تهافتون فيها تهافت الفراش » . (تجد هذه النصوص في الإتحاف ج ١ س ٤١٩ ، ج ٩ س ٩٤ ، ج ٩٠ س ٩٠ على التوالي) .

ويموزان. يكون الفزالي قد ألف هذا الكتاب في بغداد أو بعد أن غادرها
بزمن قصير^(١).

وبعد أربع سنين (أى عام ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥ م) انقطع الفزالي عن
التدريس ببغداد ، مع ما أصاب فيه من توفيق ؛ وكانت الشكوك لا تفارقه ،
فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [التي كان يلقيها على تلاميذه] ، وكان
منصبه الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلسلها إلى القام حيناً ، ودواعى الآخرة
تفادى به إلى الرحيل ، وتبغض إليه منصبه حيناً آخر ؛ ورأى أنه يستطيع ،

== يرى بلاطوس بالاستناد إلى ما تقدم أن الفزالي حين سمى كتابه «تهافت» الفلاسفة كان
يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول إليها ، كما يبحث
البعوض عن ضوء النهار ، فإذا أصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة ، اتخدع به ، فرى بنفسه عليه
وتهافت فيه ؛ ولكنه يخطئ* مخدوماً بأفيسة منطقية خاطئة ، فيهلك كما يهلك البعوض ؛ فكأن
الفزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا أعمال روية ، وتهافتوا
وهلكوا الهلاك الأبدى ؛ وقد حاول بلاطوس أن يجد في عبارات كتاب التهافت وفي استعمال
ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد اقتراضه ، فليرجع القارى* إلى بحثه المشار إليه .

ومن الصير أن نحدد المعنى الذى كان يقصده الفزالي من عبارة تهافت الفلاسفة ، لاحتياها
معاني عديدة وقد يكون المقصود صفات الفلاسفة ؛ أو إسقاط مذاهب الفلاسفة ، مع حذف
كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف ؛ أو ضعف وفساد مذاهب الفلاسفة ، على طريقة
المجاز أيضاً ؛ أو مسارعة الفلاسفة بلاروية ولاعمال فكر إلى تقليد مذاهب خادعة اعتقدوها
فإسقطوا بسببها في الهلاك الأبدى ، وتهافتوا في النار ؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم ،
(مقدمة التهافت ص ٦) .

(١) وجد الأب بويج في إحدى المخطوطات التى اعتمد عليها في نشره لكتاب التهافت
وهو مخطوط مكتبة الفايح باستانبول ، أن الفراغ من تأليفه وقع في ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ
ويقول الفزالي (منقذ ص ٣٠) أن خروجه من بغداد كان في ذى القعدة عام ٤٨٨ هـ . وكان
قد اشتغل بتحصيل الفلسفة أثناء اشتغاله بالتدريس بالمدرسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ
مدة سنتين ، ثم عاود الدراسة متفكراً متفقداً غوائل الفلسفة قريباً من سنة (منقذ ص ٨) ؛
فالظاهر إذاً أن الفزالي ألّف التهافت قبل مغادرته بغداد بما يقرب من عام لا بعد أن غادرها
بقليل ؛ وكان إذ ذاك في الثامنة والثلاثين من العمر .

بل يجب عليه أن يحارب الدنيا وحكمتها ، وأن ذلك خير له . والحق أن مطامح
النزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق . وفي أثناء مرض أصابه هتف به
هاتف باطنى^(١) : فاشتغل بالعزلة والخلة والرياضة والمجاهدة ، استعداداً للقيام
بمهمته ؛ وربما كان ينوى الظهور بمظهر مصلح دينى سياسى^(٢) . وبينما كان
الصليبيون يتأهبون فى الغرب لمهاجمة الإسلام ، كان النزالي يتهباً لأن يكون
مناضلاً روحياً عن الدين الإسلامى . ولم يكن انقلابه عن حياته السابقة عفيفاً
كما حدث للقديس أوغسطين^(٣) ، بل هو يشبه ما أحس به القديس هيرونيموس

(١) يصف النزالي هذا التجاذب بين شهوات الدنيا ودواعى الآخرة فى المنقذ ص ٢٠
— ٢٣ ، ويحكى لنا أن هذا التجاذب دام ستة أشهر ، اعتقل لسانه فى آخرها عن التدريس ،
وحزن قلبه وانحطت صحته ، ثم التجأ إلى الله الذى يوجب المضطرب إذ دعاه ، فأجابه وسهل على قلبه
الإمراض عن الدنيا بما فيها .

(٢) كان عصر النزالي عصر انحلال دينى وخلقى ، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك ،
وكان يجب أن ينهض دعياً إلى الحق — (منقذ ص ٢٧ — ٣١) .

(٣) هو القديس Aurelius Augustinus ، الذى ولد فى مدينة من شمال إفريقيا من
أصل روماني عام ٣٥٤ م . وكانت أمه مسيحية منذ صغرها ؛ أما أبوه فلم يدخل فى المسيحية
إلا فى آخر عمره . وقد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم المسيحى توطئة لتعميده ، ولكنه
لم يعمد : وقد شب غير متقيد بالدين ، ولا بعبود العفة ، وعاش منذ شبابه اسرافاً آتى منها بولده ؛
ثم وقع تحت تأثير المذهب المانوي لسمع سنين ، كان فى أثنائها نالداً للعقائد ، وأدت به المشكلات
العقلية التى وقع فيها إلى مذهب الشكاك ، ثم ذهب إلى روما ، وتعمق فى دراسة آراء
شيعتروا ، ولم يتأثر بالمسيحية ، ثم أرادت أمه أن تثبته بالزواج ، فتروج ، وأرسل زوجته
الأولى إلى شمال إفريقيا ، واسكنه كان قبل زواجه قد عاش اسرافاً أخرى ، وكان دعاؤه
فى تلك اللة : إلهى ! أعطى العفة ؛ ولكن لا أظن أنى أستطيع حكم نفسى . واستمر
السكتفاح فى نفسه شديداً بين الروح والجسد ، فأعادته إلى المانوية ، وزاد الشك فى إضفاف
الروح فى كفافها ؛ ثم درس أوغسطين المذهب الأنلاطونى الجديد ، واسكنه كان يرى غيره
يتأثر بالمسيحية فيجعل من نفسه لأنه يدرس الفلسفة ويرزع أنه يحضر الماديات . وبينما كان ذات
يوم جالساً فى حديقة مع تلميذه ، ونفسه تضطرب بما فيها ، إذ انتهت الدموع غزيرة من عينيه ،
وقام يبكى صائحاً : إلى متى هذا التسويف ؟ كل يوم أقول غداً غداً . وفى تلك اللحظة كان إلى
جواره صبي يقف قائلاً : خذ واقرأ ؛ فاعتبر أوغسطين أن هذا النداء نداء إلهى ، فأخذ =

Hieronymus^(١) ، الذي هتف به في الرؤيا هاتفٌ أخرجه من الجرى وراء آراء شيشرون ، إلى المسيحية العملية^(٢) .

== الإنجيل وفتح ، فكان أول ما وقعت عليه عينه في رسائل القديس بولس آيات تدعو إلى ترك التكاسل والبث والضعف ، وإلى الرجوع إلى المسيح . ومنذ ذلك الحين غمرت الكنيئة قلب أوغسطين ، ثم دخل المسيحية عام ٣٨٧ م وعاد إلى إفريقية وعين أسقفا عام ٣٩١ م وصار بتأليفه ومكانته وشهرته من أكبر رجال المسيحية .

(١) هو Eusebius Sophronius Hieronymus المعروف بالقديس جيروم (Jérôme) ولد في مدينة ستورندو في دالماسيا ، من أبوين مسيحين ، عام ٣٤٠ م . وبدأ تحصيل علومه في مسقط رأسه ، ثم درس الفلسفة في روما ، وطاف في الشرق والغرب . وبينما كان في أنطاكية مات أحد رفاته بالحمى ، ووقع هو في مرض شديد ، فغزم على أن يزهد في كل ما يؤخره من الله ، وكان شديد الميل إلى مطالعة كتب شيشرون وآراء الوثنيين ، فرأى في المنام أن المسيح يلومه لأنه يحرص على أن يكون شيشرونياً أكثر من حرصه على أن يكون مسيحياً . ومن ذلك الحين اقتصر على قراءة الكتب المقدسة ، وترهد في صحراء قريبة من أنطاكية ، وكان له شأن كبير بين آباء الكنيسة .

وسبب من الكلام فيما يلي عن شك الغزالي ورجوعه إلى اليقين أنه يختلف عما حصل لأوغسطين وعما حصل لجيروم .

(٢) ترك لنا الغزالي في كتاب المنفذ من الضلال تاريخاً لحياته العقلية ، بين فيه تطورها وتدرجها . وهو يحكى لنا ذلك بمد أن أناف على التحسين (منقذس ٣) ، وبين ما قاساه في استغلال الحق من بين اضطراب الفرق ، وما استجرأ عليه من الارتفاع من حضيض التقليد إلى يقاع الاستبصار ، مبتدئاً بعلم الكلام ، ومثنياً بمذهب « أهل التعميم » (الباطنية القائلين بضرورة العلم المعصوم) ، ومنتقلاً بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة ، ومنتهاً بطريق الصوفية ، خائضاً ببحر الخلاف ، متوغلاً في كل مظلمة ، متهجماً على كل مشكلة ، فاحصاً عن عقيدة كل فرقة ومذهب . وهو يقول إن التمثش إلى درك حقائق الأمور كان دأبه وديته ، من أول عمره ، غريزة وفطرة من الله ، وضعها في جبلته ، من غير اختيار منه ، حتى انحلت عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد بين الصبا ، وقد حاول أن يعرف حقيقة الفطرة التي يكون عليها الإنسان ، قبل الاعتقادات المارضة ، ومطلوبه من وراء ذلك العلم اليقيني الذي لا يتطرق إليه ريب ، ولا يتسم القلب للشك فيه ، ولا يزعمه في نفس صاحبه التحدى بالحواروق . ولما امتحن الغزالي علومه ، لم يجد من بينها علماً يلزم هذه المرتبة في اليقين إلا الحسابات والضروريات ، ولكنه أراد أن يتيقن من ذلك ، فتأملها ، وحاول أن يشكك نفسه فيها ، فلم يجد أمامه في المحسوسات ، لأن العين مثلا تتخدع عن الحقيقة ، ==

ثم لبث الغزالي عشر سنين ينتقل بين البلاد ، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف . والمظنون أنه في أول هذه المدة ألف أكبر كتبه في الكلام والفقه والأخلاق ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ، وفي نهايتها حاول أن ينهض بعبء الإصلاح وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس (قبل أن الصليبيون) ، وإلى الإسكندرية ومكة والمدينة ؛ ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر .

== فترى الظل ساكناً ، وهو في الحقيقة متحرك ، وترى الكوكب سافراً وهو أكبر من الأرض ، والذي كذب الحس هو حاكم العقل . منذ ذلك بطالت ثقته بالهوسات ، فلم تبق إلا العقليات الضروريات ، ولما رأى الغزالي أنه كان وانقأ بالحسيات حتى كذبها حاكم العقل ، وأنه لولا العقل لاستمر على تصديقها ، خالجه الشك في أمر العقليات ، فاعل ثقته بها كثقته بالهوسات « ولعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلّى كذب العقل في حكمه ، كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلّى ذلك الإدراك لا يدل على استعانهه » ، وتوقف عقله في الجواب عن ذلك ، وتأيد الإشكال بالنام ، ورأى أنه يرى في المنام أمورا وأحوالا يعتقد أنها حقيقة ثابتة ، ولا يشك في ذلك ، ثم يستيقظ فيتحقق أنه لم يكن لذلك أصل ، فقال لنفسه : « فسيب تأمن أن يكون جميع ما تتفقه في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالنسبة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت به فملك خيالات لا حاصل » ، ولعل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى . وكان هذا سبباً في تقوية الشك وإعضال دائم ، ولم يكن من الممكن علاج إلا بالدليل ، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات ، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ، ودام الغزالي قريباً من شهرين كان فيهما « على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمغال » ، حتى شفاه الله من ذلك المرض ، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية ؛ « ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فنظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . ولما شفى الغزالي من مرض الشك حاول أن يدرس علوم كل طائفة ، كما تقدم ، فلم يجد اليقين إلا عند الصوفية ، وعرف أنهم هم السالكون إلى الله ، وأنهم أحسن الناس علماً ، وأزكاهم عملاً ، ولا ريب في أن تشكك الغزالي والأسباب التي أيدها ناحية شيقة طريقة في تفكيره لم يوفها المؤلف حفاها . ومقارنة شكك بالشك الديكارتي موضوع جدير بالبحث ، ولولا ضيق النظم لتكلمت عنه هنا . وقد أشرت فيما تقدم (هامش ص ٣٢٥) إلى أن رجوع الغزالي إلى اليقين يختلف عما حدث للقديس أوغسطين أو القديس هيرونيموس ، وهو ظاهر .

وبعد أوبته لوطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمناً قصيراً ، ومات في طوس مسقط رأسه ، في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ — ١٨ ديسمبر سنة ١١١١ م .
وقضى الغزالي السنين الأخيرة من عمره في العبادة ومجالسة أرباب القلوب ، والإقبال على الحديث ومجالسة أهله ، بعد أن لم يكن طلب شيئاً من الحديث ولا انتشرت عنه روايته في أيام الصبا^(١) . لحياة الغزالي منسقة الأجزاء يتصل أولها بآخرها اتصالاً جميلاً .

٣ — موقفه إزاء توافر عصره :

يستعرض الغزالي الاتجاهات العقلية^(٢) في عصره . فهناك أصحاب علم الكلام ؛ وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم « أصحاب التعليم » المخصوصون بالافتباس من الإمام المعصوم ، وهو المعلم عندهم ، وهم يذكرون شيئاً من ركيك فلسفة فيثاغورس ؛ وهناك الفلاسفة ؛ وهناك الصوفية .

نظر الغزالي في علم الكلام ، فوجد أن مقصوده حفظ العقيدة التي يؤمن هو بها وحراستها من تشويش أهل البدع ؛ غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة في نظره ، ووجد مجالاً للشك في الكثير من آرائهم^(٣) .

(١) انظر طبقات الشافعية للسيبكي ج ٤ ص ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٢ .

(٢) يعبّر الغزالي عن ذلك بقوله : « أصناف الطالبين ، ويتكلم عن كل طائفة منهم وعن حاصل علومهم . منقذ ص ٦ — ٧٤ .

(٣) يقول الغزالي (منقذ ص ٧) بعد بيان مقصود علم الكلام وما لام به المتكلمون من القبح عن العقيدة : « ولستكم اعتمدوا في ذلك مقدمات تسلموها من خصوصهم ، واضطرمم إلى تسليمها إما التمهيد أو لإجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خصوصهم في استخراج مناقضات المحصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في جنب من لا يعلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام كائياً ، ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافياً » .

وأحسن في نفسه بميل عظيم لمذهب الصوفية^(١) ، وهو مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه ، أعني تمكين العقيدة في قلبه ، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق بروحه ما يحاول المتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي .

أما الفلسفة الشائعة إذ ذاك فالنزالي لا يجحد ما لها من فضل في تثقيف الناس ، خصوصاً في الرياضيات التي يعترف اعترافاً صريحاً بأنها علم صحيح هي والفلك المبني عليها ؛ فهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها . وكذلك لا ينكر من الطبيعيات إلا مسائل تخالف الدين . فأما مذهب أرسطو ، كما نقله الفارابي وابن سينا ، مقلدين لغيرهم تقليد المتكلمين ، فهو في نظر النزالي عدو الإسلام^(٢) ؛

(١) لا يتعمى المؤلف في هذا البيان مع ترتيب سير النزالي في دراسته فهو ، بعد دراسة علم الكلام ، درس الفلسفة ، ثم درس مذهب الباطنية ، وانتهى بدراسة طريق الصوفية .

(٢) قدم النزالي لكتاب التهافت بمقدمات ، وصف فيها حال خصومة الذين قصد أن يرد عليهم مشيراً إلى من يمثل آراءهم (الفارابي وابن سينا) ، ومبيناً مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم ، وأقسام علومهم وما يصطدم منها مع الشرع وما لا يصطدم كما أبان مقصوده من الرد ، وكشف عن حيل الفلاسفة في استدراج الناس إلى مذهبهم ، فليرجع الفارابي إلى هذه المقدمات . وفي التلذذ الذي ألفه النزالي بعد أن أناف على الحنين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم :

ينقسم الفلاسفة عند النزالي إلى ثلاثة أصناف :

١ — طائفة جسدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل وجوداً ، وقالوا بقدم الأنواع الحيوانية ، وهو يسميهم الدهريين والزنادقة .

٢ — طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث في عالم الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وفي تفرعها ، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطرم إلي الاعتراف بقادر حكيم ؛ ولكن كثرة بحثهم في الطبيعة أظهرت لهم أن الاعتدال المزاج ثابتاً عظيماً في قوى الحيوان ، فظنوا أن القوة العاقلة في الإنسان تابعة لمزاجه ، تبطل ببطلانه ، فإذا انعدم لم تقبل إعادته ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تمود ، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب ، « فأنحل عنهم الكجام وانهمكروا في السموات ، وهؤلاء أيضاً زنادقة ؛ لأن أصل الإيمان هو الإيماء باق واليوم الآخر » .

== ٣ — طائفة الفلاسفة الإلهيين ، وهم المتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد ردوا على الصنفين الأولين ، وكشفوا عن أخطائهم ، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط ، وخير من نقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين الفارابي وابن سينا .

أما أقسام علومهم فهي ، بالنسبة للشرح ، كما يلي :

١ — رياضية (حساب وهندسة وهيئة) ، « وهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها بعد فهمها ومعرفة » ، ولا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا ولا إثباتًا ، ولكن تولدت منها آفتان : الأولى أن الناظر فيها يعجب بدقائقها ووثاقها براهينها ، فيحسن اعتقاده في الفلاسفة وفي كلامهم في الإلهيات ، ناسيًا أن كلامهم في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني . ولذلك يجب الزجر عن الخوض في هذه العلوم . والآفة الثانية نشأت من مفالة أصدقاء الإسلام الجاهلين الذين أرادوا نصرته بإنكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة ، بما في ذلك الرياضيات وما بنى عليها من الظواهر الفلكية ، فشككوا الناس في الدين وجملوه يعتقدون أن الدين مبنى على إنكار البراهين القاطمة . (فارت تهافت س ١٠ — ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠) .

٢ — منطقية ، لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا ، وليس فيها ما ينبى أن ينكر ، وهي شبيهة بما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة ، وإنما الفرق في العبارات والإصطلاحات ، وأقتها آفة الرياضيات (فارت تهافت س ١٥ — ١٦ ، ٢٠) .

٣ — الطبيعيات ، ليس من شرط الدين إنكارها إلا في مسائل ذكرها الغزالي في كتاب التهافت وأشار إلى أصلها في المنقذ ، وهي تتلخص في أنه يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة له ، لا شيء منها يفعل بذاته عن ذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والمسببات غير حتمي ، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله التي أوجدها ويمكن حصول المعجزات (راجع التهافت س ٢٦٨ — ٢٧١ والمنقذ س ١١) .

٤ — الإلهيات ، وفيها أكثر أغاليط الفلاسفة ، ولم يقدرها فيها على الوفاء بالضرورة التي اشتراطوها في المنطق ، والفظ فيها في عشرين مسألة ، وقد كفرهم الغزالي في ثلاث منها ، وبدأهم في سبع عشرة . (فارت تهافت س ١٣ وس ٣٧٦ — ٣٧٧) .

٥ — السياسيات والحفقيات ، وهي حكم مصلحية دنيوية ، ومعارف خالية تهذيبية ، أخذها الفلاسفة من كتب الله ، ومن الحكم المأثورة عن الأولياء ، ومن كلام الصوفية ، ومزجوها بكلامهم ترويحاً له ، ولهذا العلوم آفتان : الأولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء ، لأن قائمها مبطلون . والثانية أنه قد يري الحكم النبوية ، والكلمات الصوفية المزوجة بكلام الفلاسفة ، فيحسن اعتقاده فيهم ، فيأخذ ما في كلامهم من باطل . لذلك يقول الغزالي إن على العاقل أن يمحس كلام الفلاسفة ، فيأخذ منه الحق ويترك الباطل ، عاملاً بوسية سيدنا على كرم الله وجهه : لا تعرف الحق بالرجال ا امرق الحق تعرف أهله ا

وقد رأى لزماً عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم^(١)، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه، وهو سلاح المنطق^(٢)،

وقد أشار الغزالي في التهانث (س ١٠) إلى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح؛ فالفلاسفة مثلاً يسون صانع العالم جوهرياً بمعنى «الوجود لا في موضوع» (يعنى الموجود في شيء من غير أن يتقوم بالشيء، كالصورة في الهيولى، وقد يكون في محل كالجسم في السكان)، على حين أن خصومهم يريدون بالجواهر ما هو متعيز؛ وهذا نزاع صرحه إلى اللقمة وإلى إباحة الشرع لإطلاق الأسماء وتحريم إطلاقها.

(١) يقول الغزالي (تهانث من ١٣ — ١٤) إنه يريد إبطال ما اعتقده الفلاسفة مقطوعاً بإلزامات مختلفة؛ «فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص، بل أجمل جميع الفرق لأشياء واحداً عليهم؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتراضون لأصول الدين، فلنتظاهرها عليهم، فنمد الشداهد تذهب الأحقاد».

(٢) يقول الغزالي إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بانتمهم، وعلى شرطهم في المنطق، ليعين أنهم لم يفوا بغيره من ذلك في علومهم الإلهية، ولكن ما فعله الغزالي كان أعمق من ذلك في الواقع. وقد رأينا (هامش من ٢١٩) أنه كان في أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقادات الدارسة، وهو في التهانث يحاول أن يحصن نزاع الفلاسفة، ليرى منها ما هو ضروري بديهي، وما هو نظري استدلالى. (انظر مثلاً تهانث من ٢٩ — ٣٠، ٣٩، ١٣١، ١٣٦)، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً، ولم يجد لإدعوى الضرورة جاء بأصول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة. ونزعتة سلبية في الغالب كما تقدم القول، فهو يقول إنه لا يدخل في الاعتراض على الفلاسفة «إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدح مثبت»، (تهانث من ١٣، ٧٨)، وطريقته أن يعارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلها، من غير أن يهلها، وذلك ليعين فساد آرائهم، وتلييسهم فيها، وعجزهم عن إثبات ما يزعمون، ويظهر ما في أدلتهم من سفهة وقصور، أو يلزمهم على أصولهم لإلزامات لا يقبلها العقل. أما آراؤه الخاصة وإثباتها، فإنه قد وعد أنه سيؤان في ذلك كتاباً يسمى: «قواعد العقائد» (هو أحد كتب الإحياء) يعتق فيه بالإثبات، كما اعتنى في التهانث بالهدم (تهانث من ٧٨)، وتوجد آراؤه الإيجابية في كتابه السمس «الاقتصاد في الاعتقاد». وإذا كان الغزالي قد أبطل مذاهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين، بل إلى الغلب وتصفية الروح لتصرف الحقائق بالقوى (انظر هامش من ٣١٨ مما تقدم).

لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقرها المنطق يقينة لا سبيل لإنكارها ، وهي في هذا كاقضايا الرياضية ؛ ويبني الفزالي أدلته على قانون التناقض ، ويقرر أن أعمال الله لا تخالفه^(١) ، وهو يقول ذلك مدركا تمام الإدراك لما يقول .

ويوجه الفزالي أكبر عنايته لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلهيات ، وهي : نظرية قِدَم العالم ؛ والقول بأن الله لا يعلم إلا السكليات ، فلا يعنى بالجزئيات ؛ وإنكار بمت الأجساد . والقول بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء^(٢) . والفزالي يبطل هذه النظريات معتمداً ، من وجوه كثيرة ، على شرح جون فيلوپون (Johannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو ؛ وقد كتب جون فيلوپون في إبطال نظرية قدم العالم ردّاً على بْرُقْلُس (Proklos) الذي كان يقول بها^(٣) .

(١) لم أجد للفزالي تصريحاً بهذا المعنى ؛ ولكن الذي يؤخذ من جملة أدلة الفزالي هو أننا ينبغي ألا نردّ إلا ما كان محالاً في العقل ، كالجمع بين النفي والإثبات ، وإليه ترجع المحاولات كلها . أما ما لم يكن محالاً فهو جائز ؛ فثلا يقول الفلاسفة إنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لأن النظام الكلي للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه ؛ أما عند الفزالي فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس محالاً في العقل ، ولا يفوت نظاماً ، والله يقدر على ذلك ، ويجوز له أن يفعله . أما الشيء الذي لا تتعلق به قدرة الله فهو المستحيل كالجمع بين الوجود والعدم . (انظر تهافت من ٦٤ ، وقارن من ٩٣ و ٢٩٢ — ٢٩٣) . على أن كلام الفزالي في كتبه المنطقية يدل على أنه يرى أن الحقائق حقائق في ذاتها وفي علم الله ، حتى لو جهلها الإنسان (انظر د محك النظر ، من ٦٩ من طبعة المطبعة الأدبية بمصر) .

(٢) هذه هي المسائل التي يكفرهم بها لأنها لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتمدها معتقد كذب الأنبياء ؛ بل صاغها البعض بعد الفزالي في قالب شمري .

(٣) يقول البيهقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام (تمة البيهية) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ١٧ (في كلامه عن يحيى النحوي — وهو اسم جون فيلوپون =

ع - العالم :

يذهب الحكماء إلى أن العالم ككرة متناهية في الامتداد والذرع ، ولكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لمدتها ؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل ، كما أن الملول مُسَاقٍ للعلة ، غير متأخر عنها بالزمان : أما النزالي فيرى أنه لا تصح التفرقة بين الزمان والمكان ، كما يفعل الفلاسفة ؛ ومعنى أن الله سبب لوجوده العالم عنده ، هو أنه يخلقه بإرادته وقدرته^(١) .

== عند العرب . - وأكثراً أوردته الإمام حجة الإسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي . . ويذكر الشهرزوري (نزهة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة المصرية ١٨٢ - ١٨٣) أن النزالي أخذ ما أوردته في التهافت من كتب يحيى النحوي ، وهو يذكر من كتب يحيى الكتاب الذي رد فيه علي برنلس . ولا بد من مقارنة كتب يحيى بكتب النزالي للتحقق من ذلك .

(١) ولكن هذا الكلام لا يكفي في بيان مسألة قدم العالم ، وهي من أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، وقد شغلت فراغا كبيرا من كتاب التهافت (س ٢١ - ٧٨) . ولذلك يحسن أن نتكلم عنها باختصار ، على الرغم مما في ذلك من مشقة ، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات ، ونظراً لتنوع صورها .

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم ، لم يزل موجوداً مع الله ، غير متأخر عنه بالزمان ، كوجود الملول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم الباري على العالم تقدم بالقات والرتبة ، لا بالزمان ؛ ولهم على هذا أدلة منها :

أولها قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم ، والأصل الذي يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والملول ؛ فإذا فرض وجود القديم ، فإما أن يوجد عنه العالم على الدوام ، فيكون قديماً مثله ، وإما أن يتأخر ؛ وفي هذه الحالة إما ألا يتجدد مرجح لوجود العالم ، فيظل في دائرة الإمكان ، وإما أن يتجدد مرجح ، فيؤدي إلى إشكال : من محدث هذا المرجح ، ولم يحدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟

ومباراة أخرى لماذا تأخر وجود العالم ؟ ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لعجز الباري ، ولا لتجدد غرض ، أو وجدان آلة بعد فقدانها ، أو تحدد طبيعة ، أو وقت ، أو حدوث إرادة لم تمكن ، لأن هذا كله محال ، إذ أنه يؤدي إلى القول =

وانتكلّم أولاً عن مسألة المكان والزمان إذا كنا لا نستطيع أن نتصور

== بتغير القديم ، وهو محال ، « ومهما كان العالم موجوداً ، واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا عماله . »

يرد النزالي على هذا بنظرية إيجابية في الواقع ، لأنها ليست مجرد ممارسة فيقول : « إن العالم حدث بإرادة قديمة ، انقضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يُبتدأ الوجود من حيث ابتدئ » ، وأن الوجود قبله لم يكن صراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في الوقت الذي حدث فيه صراداً بالإرادة القديمة . ولا يظن في هذا كون الأوقات متساوية في تعلق الإرادة بها . ولو سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجاب النزالي بأن الإرادة « صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة » ؛ ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص ، ولا معنى لسؤال في تخصيصها ، لأن هذا هو شأنها ، كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم . وتمييز الشيء عن مثله جائز ، وهو ممكن في حقنا ، فقد يكون أصران متساويين بالنسبة لنا ، ثم نعمل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حماقة (تهافت ص ٣٨) ، بل حاول النزالي أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشيء عن مثله ، وذلك أنهم قالوا بجركة بعض الأفلاك من المشرق إلى المغرب وبعضها الآخر بالعكس ، مع تساوي الجهات ، وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هي عليه ، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء نقطتين ثابتتين ، هما القطبان الشمال والجنوبي ، والسماء تتحرك على هذين القطبين ، وكل نقطتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين ، لأن السماء كرة بسيطة متشابهة الأجزاء .

على أن النزالي قد أُلزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم ، هو : « أن في العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقداً لما قبل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالماضي وإثبات واجب وجوده ، هو مستند الممكنات ؛ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم » وسواء قال الفلاسفة بجواز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث ، أو قالوا بأن المواد قديمة ، وأن الحادث حركة الأفلاك وما يعرض لها من نَسَبٍ وُجُودٍ وُجُودٍ وميل ، وأن ما يقع تحت تلك القمر حوادث تنتهي أسبابها إلى حركة السماء الدورية ، وهي قديمة ، فإن هذا كله ، عند النزالي ، تطويل لا يفي ، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث عن القديم ، سواء أ كان الحركة الدورية ، أو موجوداً صدر عن القديم . (راجع تهافت ==

للزمان مبدأ أو نهاية ، فكذلك لا تقدر أن تتصور المكان مبدأ أو نهاية والذي

(= ص ٤٦ — ٥١) ويتفرع من دليل الفلاسفة الأول اعتراض ، غواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته ، وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها ، فإذا وجد المرید بجميع شرائطه ، وكان قديماً ، وكانت إرادته قديمة ، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر ، فكان قديماً مثلها ؛ والتأخر مستحيل ، كاستحالة وجود حادث لا يحدث له . وهذا المحكم صحيح في الأمور الذاتية والمرضية والوضعية وفي حالة أفعالنا الإرادية . (تهافت ص ٢٦ — ٢٩) .

يرد النزالي على هذا بأن يحسم الفكرة الأساسية في هذا الاعتراض ، وهي القول باستحالة حصول شيء حادث بفعل إرادة قديمة ، فيتساءل : هل هي قضية بديهية ضرورية ، أم قياسية استدلالية ؟ وهي ليست ، في نظره ، استدلالية ، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل ؛ وهي كذلك ليست بديهية ، وإلا لما أمكن إنكارها . ويشير النزالي إلى أن مقابلة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقابلة فاسدة .

ويمكن أن نجد في كلام النزالي في مواطن أخرى ما يكمل كلامه في هذه النقطة ، فإن الفلاسفة — كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم — يميلون إلى فاعلا على نحو فعل الطبيعة ، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب في الجملة ، ولكن النزالي يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل ، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها ، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاعلها (منقذ ص ١١) ؛ وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز ، لأن الفاعل عند النزالي لا يسمى فاعلاً صانعاً بمجرد كونه سبباً ، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، مع العلم بالشيء . (تهافت ص ٩٦ — ٩٧) . وإذا كان هذا هو رأي النزالي في الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث عن القديم بإرادة قديمة على التراخي ، أي بحيث يحصل الحادث بعد إرادته .

وإذا قال معترض : إن تأخر وجود العالم عن وجود الله ، إما أن يكون بمدة متناهية ، أو غير متناهية ؛ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود الباري "أول" ، وإن كانت غير متناهية استحالة وجود العالم ، لأنه لا بد أن تمضي إليه مدة لا نهاية لها ، رد النزالي على هذا بقوله : إن المدة والزمان مخلوقان ؛ وسيأتي ضربيد بيان لهذا .

أما الدليل الثاني للفلاسفة فهو يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة ، إن تقدم الباري على العالم ، إما أن يكون تقدماً بالذات ، فيكونا قديمين وأحدهما متقدم على الآخر بالذات ، ولما أن يكون الباري متقدماً على العالم بالزمان ، فيكون قبل العالم زمان =

يقول بعدم تنامي الزمان يلزمه أن يقول بعدم تنامي المكان . ولو قيل إن المكان

== كان العالم فيه معدوماً ؟ فقبل الزمان زمان لانهاية له ، فالزمان قديم ؟ ، وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك القى يدوم الزمان بدوام حركته ، ، أي وجب قدم هذا العالم المادى المتحرك .

يرد النزالي على هذا بقوله : إن الزمان حادث مخلوق ، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه عالم ؟ فأما المفهوم الثالث (وهو الزمان) الذى قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم ، لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مُبَعَّدٍ للاح مع تقدير « قبل » له ، وهو كذلك يعجز عن تصور تنامي الجسم ، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً ، إما خلاء وإما إلاء . وفي هذه المسألة أخذ ورد طويل ، والنزالي يعتمد في نفيه لتقدير شيء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمسكان لإثبات تنامي الزمان ؟ وكما أن الفلاسفة قالوا بتناهي العالم في الامتداد وأحالوا وجود شيء خارج عنه ، معتبرين هذا الشيء من عمل الوهم ، فسكذلك النزالي يقول بحدوث العالم وبجمل وجود زمان قبله ، لأن ذلك ، في نظره ، من عمل الوهم ، وهو في هذه المسألة خاصة يمارس الإشكال بإشكال مثله . (ارجع الى التفات ص ٥٢ — ٦٦) .

وللفلاسفة دليل آخر : قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه ، وإنما الحادث هو الصور والسكيفيات ؟ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود ، ولما كان الإمكان وصفاً حاصله قبل وجوده ، وهو وصف إضافي لا يقوم بذاته ، فلا بد له من محل يضاف إليه وهو المادة .

يجيب النزالي بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى وجود بوصف بها ، « فكل ما قدر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناها ممكنة » وللنزالي أدلة منها : ١ — لو احتاج الممكن إلى إمكان موجودٍ يُضاف إليه ، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجودٍ يضاف إليه ، وليس الحال مادة بطراً عليها ، فسكذلك الممكن .

٢ — نفوس الأدبيين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة ، وهي ليست بجسم ولا مادة . ولا تنطبق في المادة ، وهي حادثه على اختاره ابن سينا ، ولها إمكان قبل حدوثها ، ولا مادة لها . ولا يطمئن في كون الإمكان أصراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستدعى معلوماً ، وهو تابع للمعلوم ، لأن الفلاسفة يقولون إن السكليات ثابتة في العقل ، وهي علوم لا وجود لها في الأعيان الخارجية .

وللنزالي أدلة أخرى على إبطال قدم العالم ، منها ما هو لإرام يستنتجه النزالي من القول ==

يتعلق بالحس الظاهر ، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن ، فهذا لا يغير شيئاً من

بهدم العالم . يقول الغزالي : إن القول بقدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لها ، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض ، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربيع أو نصف عدد دورات الأخرى ، ولكن عدد دورات كل فلك يجب ، بحسب رأى الفلاسفة ، أن يكون غير متناه . فكيف يكون شيء لا نهاية له مع أن له سدساً ونصفاً وربما ؟ ومحاول الغزالي أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شفعاً ولا وترًا ، وكلاهما محال .

وكما أن الغزالي أبطل نظرية قدم العالم ، كذلك حاول أت يبطل أديته وأبدية الزمان والحركة ، ولكن رأيه في هذا غير معيّن . فهو يقول حينئذ : « إنا نحيل أن يكون (العالم) أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أدياً ، لو أبقاه الله تعالى ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول » . وهو يفسد قول أبي الهذيل ، إذ أوجب أن يكون للعالم آخرٌ ؛ وجائز ، عند الغزالي ، أن يبقى العالم وأن يفتى ، وللرجع في معرفة الواقع من قسمي الممكن إلى الممصرع ، لا إلى نظر العقل . وبعد أن بين الغزالي آراء المتكلمين في كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة ، وهو حادث كالوجود (تهافت س ٧٩ — ٩٤) ، وراجع الجزء الأول من رسائل السكندى الفيلسوفية س ٢٨ — ٣٠ لتزى موافقة الغزالي للنظام والسكندى .

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم ، كما عرضها الغزالي ورد عليها . وليس من شك في أن الصعوبات الناشئة عن مذهب أرسطو كانت تستدعى مثل هذا الرد ؟ ولا نريد — لضيق المقام — أن تعرض لتقدير قيمة رد الغزالي ؟ لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بذاته ، بعد معرفة رد ابن رشد على الغزالي . ويكتفى أن نلاحظ أن الغزالي لم ينسكركم قدم الزمان في أول الأمر ، وحاول التقلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة ، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق ، ولم يكن صارماً في تطبيق هذا المبدأ ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة في القول بالقدم (تهافت س ١٠٨) . على أن المسألة التي أحدثت كثيراً من الجدل ، وهي مسألة للزمان ، مشكلة لم توضع وضماً حسناً ، فإذا كان العالم حادثاً ، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه ، فلا معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم ، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله : هل هي متناهية أم غير متناهية ؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة ، فلا زمان قبل خلق العالم ، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم ، وهو منزّه عن التغير ، فلا يقع تحت زمان كزماننا ، وإن كانت وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد .

المسألة ، لأننا مع هذا لا نخرج عن المحسوس . وكما أن « البُعد المكاني تابعٌ للجسم ، فالبعد الزماني تابعٌ للحركة ، [فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ؛ وكما أن قيام الدليل على تنامي أقطار الجسم منع من إثبات بُعد مكاني وراءه ، فقيامُ الدليل على تنامي الحركة من طرفيها يمنع من تقدير بعد زماني وراءها ، وإن كان الوم متشبهًا بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه » [؛ وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلقها ، أو بما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا^(١) .

وأهم من ذلك ما يقوله النزالي في أمر العلية [أى تلازم الأسباب والمسببات] : يفرق الفلاسفة بين فعل الله ، وفعل العقول المريدة ، وفعل النفس ، والطبيعة ، والاتفاق ، وغير ذلك ؛ ولكن النزالي يذهب ، كما ذهب متكلمو أهل السنة ، إلى أنه لا يوجد قط إلا علية [فعل] واحدة هي علية [فعل] الموجود المريد^(٢) . وهو ينكر علية [فعل] الطبيعة إنكاراً تاماً^(٣) ، إذ نستطيع أن نردّ هذه العلية إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين . فنحن نرى ظاهرة معينة (معلولا) تعقب ظاهرة أخرى معينة (علة) . أما كيف يعقب

= أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلة والمعلول ، فإن الأحيظ للملاحظة الآتية : لو كان البارئ علة تامة للعالم ، بالمعنى الطبيعي لكلمة « علة » ، لو وجد منها العالم كله دفعة واحدة ، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها عن بعض ، بل البارئ علة خالقة مهيبة مبدعة ، ونهذا ما يدل عليه نظام هذا العالم .

(١) يجد الفارسي مسألة حدوث الزمان ومقابلته بالمكان في التهافت (ص ٣٦ ، ٥٢ - ٦٦) . وعحصل رأى النزالي أن الزمان أمر نسبي ، وهو حادث ، لأنه ناشئ عن حركة العالم ، وهي عنده حادثة . أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوم .

(٢) راجع التهافت ص ٩٦ والصفحات التالية .

(٣) المنقذ ص ١١ والتهافت ص ٩٧ و ٩٩ .

المعلول علتَه فهو سر لا نعرفه ، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها في بعض^(١) . وأيضاً كل تغير فهو ، في ذاته ، أمر لا يستطيع العقل إدراكه ،

(١) من أهم مسائل العلم الطبيعي التي يخالف فيها الغزالي الفلاسفة حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والسيئات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقذور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون السبب ، ولا وجود السبب دون السبب (تهافت س ٢٧٠ — ٢٧١) . وهو ينازعهم في ذلك ، لأن هذا الحكم يعارض المعجزات التي تقع على أيدي الأنياء (تهافت ٢٧١ — ٢٧٢) . يقول الغزالي إن الاقتران بين ما يعتبر في المادة سبباً وما يعتبر سبباً ليس ضرورياً ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض ، بحيث إن إثاب أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه ، فلا يتحتم ، إذا وجد أحدها ، أن يوجد الآخر ، ولا إذا انعدم أن ينعدم ، مثل الرى وشرب الماء ، والاحتراق ولفاء النار ، والشفاء وشرب الدواء ، وسائر ما يشاهد من الأمور المتقارنة في الطب والنجوم وغيرهما . أما هذا الاقتران فهو ، في نظر الغزالي ، راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق ، وفي مقدوره أن يخلق شيئاً من غير أكمل ، وموتاً من غير حر الرقبة . والغزالي ينكر أن تكون النار فاعلة لاحتراق الفطن ، لأنها جاد لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملافة النار ، وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا هلة للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والمحركة لا بفعل الطبايع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة ، وينتهي إلى القول بأن الوجود عند الشيء لا يدل على أن الشيء موجود به ، وكيف نأمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول الملافة بينها ، إلا أنها ثابتة لا تنعدم ، وليست أجساماً متحركة تنفيع ، بحيث ندرك أنها كانت سبباً ؟ ولذلك اتفق محققو الفلاسفة على أن الأعراض والحوادث التي تحدث عند تلاقح الأجسام تفيض من واهب الصور ، وهو العقل الفعال ؛ ولما كان الإحراق فعلاقة بإرادته عند ملافة الفطن للنار ، فإنه يجوز في العقل ، عند الغزالي ، ألا يخلق الإحراق مع وجود الملافة ، أو العكس ، ويجوز عنده خرق العادة بتغير صفة السبب أو السبب ، فيحدث الله صفة في النار تلصق سخونتها على جسمها ، بحيث لا تنعدها ، أو يحدث في الشيء صفة تدفع أثر النار . فأبطال فعل الاله جائر في الطبيعة بقدره الله ، وكذلك إجراء نظام السكون على غير ما هو عليه وفي مقذورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها كلها ، فينبغي أن لا ننكر إمكانها ، وإن كان الغزالي يوشك أن يعطل بعض الحوارق تعليلاً طبيعياً (تهافت س ٢٨٨) . =

لأن موقف العقل في تساؤله عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الوقائع كالتغير مثلا . والشئ إما أن يكون موجوداً أو غير موجود ؛ أما قلب الشئ شيئاً آخر فليس مقدوراً حتى للقدره الإلهية نفسها ، فهي إما أن تُوجد وإما أن تُعدم^(١)

وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك ؛ فإذا أردنا أمراً وقدرنا على فعله ، فنحن ننسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك ؛ والعلة الوحيدة التي نعرفها هي فعل الإرادة الاختياري الذي يصاحبه شعور بالقدره على

= وإذا قيل إن مبدأ « التجويز » والقول بحرق المادة يزلزل ثقتنا بعمارنا ، وبما عليه الأشياء ، فكيف ثق بعمارنا ؟ وما هي حدود المحال ؟ أجاب الغزالي بأن من الممكنات في مقدورات الله ما سبق في علمه أنه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله . أما المحال فهو الجمع بين الإثبات والني ، كالجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشئ الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة ، وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وإنما يُستنكر لاطراد المادة بخلافه (تهافت ص ٢٧٧ — ٢٩٦) . وفي رأى الغزالي في الأسباب والمسببات ما يمكن مقارنته بمذهب هيوم (Hume) في الموضوع نفسه ، وهناك ما يؤيد ما يقوله رينان في كتاب عن ابن رشد (ط . باريس ١٨٦١ ص ٩٦) من أن هيوم لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الغزالي . على أنه يجب أن ننبه إلى أن نقد الغزالي للقول بتلازم العلول والعلة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار للعلية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد ؛ وهذا ما يقول به في كتبه في المنطق مثل محك النظر ومبعر العلم .

(١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجناس مقدور لله ، ويقول الغزالي إن مصير العيـ شيئاً آخر « غير معقول » ، فإذا انقلب العيـ شيئاً آخر ، فإما أن يكون باقياً أو لا ، فإن كان باقياً مع العيـ الجديد لم يتقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن لم يبق فلم يتقلب بل عدم ووجد غيره . والغزالي لا ينكر التغير البقي على تعاقب الصور على مادة قائمة ، كالتقلاب الدم منياً والماء بخاراً ، فالأداة تخلع صورة تنعدم ، وتقبل صورة أخرى تحدث ، فهي مشتركة ، والصورة متغيرة . وإنما الذي ينكره الغزالي هو انقلاب العيـ إلى شيء آخر من غير أن يكون بينهما مادة مشتركة ، كالتقلاب المرض جوهرأ ، والجنس جنساً آخر ، لأن هذا محال (تهافت ص ٢٩٤ — ٢٩٥) .

الفعل^(١) ونحن نقيس على ذلك فعل القدرة الإلهية . ولكن بأى حق نفعل ذلك ؟ أما النزالي فإنه يجد ما يبدل على صحة هذا القياس في أنه أدرك في نفسه بالدوق ، النموذج الإلهي [أى أن الله خلقه على صورته] ، ويرى النزالي أن النفس وحدها هي التي تشبه الله ؛ أما الطيبة فلا تشبهه^(٢) .

وإذن فقله ، كما نستدل عليه بالعالم ، هو الموجود ، القادر على كل شيء ، المريد الفعّال ؛ ولا يجوز أن نضع نحن لعمله حداً مكانياً [مُعَيَّنًا] ، كما فعل

(١) هذه صورة غير دقيقة لرأى النزالي في الإرادة والفعل ، ولذلك يحسن أن نزيد في الإيضاح : يخالف النزالي الفلاسفة في نظرية الفعل ، كما تقدم القول (هامس س ٣٣٥) . فهو ينكر أن يكون للجهد أو للطبيعة فعل ما ، لأن الفعل عنده هو « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، « والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته » والنزالي يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، فالفاعل إذن « من يصدر منه الفعل » ، مع الإرادة لفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد . ولما كان الفعل يتضمن الإرادة ، والإرادة تتضمن العلم (تهافت س ٩٩) فقد ذهب النزالي إلى أنه لا فعل إلا للحيوان ، ولا تتصور الإرادة إلا منه . (تهافت س ٩٧ ، ٩٩) والقول بأن النار تفعل الإحراق ، أو السراج يفعل الضوء ، أو السيف يقطع ، أو الماء يروي ، إنما هو توسع وجماز ؛ لأن هذه كلها أسباب ، والفاعل هو من يجمع بين الشئيين . والفعل الحقيقي هو ما يكون بالإرادة ، بديل أن حادثاً لو توقف في حصوله على أمرين أحدهما إرادي والآخر غير إرادي فإن العقل يضيف الفعل إلى الإرادي ؛ فإذا رى رجل آخر في النار فالقاتل هو الرامي دون النار . بل يذهب النزالي إلى أن قول الفاعل : فعل باختيار ، أو : أراد وهو عالم بما أراد ، هو تكرير على التحقيق ، وإنما يُقبل من باب التأكيد ونفي احتمال المجاز ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، لجواز أن يستعمل النظر في القلب ، والكلام في تحريك الرأس واليد ، على سبيل المجاز .

على هذا الأساس يثبت النزالي تلبس الفلاسفة وتناقضهم في قولهم إن الله فاعل العالم ، لأن العالم عندهم يلزم عن الله لزوماً ضرورياً كالزوم النور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء . (تهافت س ٩٧) ، ولأن إثبات صانع للعالم قديم تناقض (تهافت ١٣٣) .

(٢) انظر كتاب المضمون الصغير طبعة مصر ١٣٠٩ ص ٩ — ١٠ .

الفلاسفة ، إذ قالوا : لا يصدر عنه إلا واحدٌ ، هو [العقل الأول] ، أول مخلوقاته^(١) . ولكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حدًا بالزمان والمكان ، بحيث يخلق عالمًا كذا متناهيًا في الزمان والمكان .

(١) نبي الفلاسفة مذهبهم في إيجاد الباري للعالم على أصل ، هو أنه لا يصدر عن الواحد الا شيء واحد ، وأن ما في العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة (تهاوت س ١١٠ — ١١١) . وعلى هذا الأساس زعموا أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ؛ وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويلزم عن وجوده ثلاثة أشياء : إذا عقل مبدأه صدر منه عقل ثانٍ ؛ وإذا عقل نفسه صدرت منه نفسُ الفلك الأقصى ؛ ومن حيث أنه ممكن الوجود بذاته يصدر منه جرم الفلك ؛ ويستمر الصدور على هذا النحو : فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء ، حتى تنتهي إلى العقل المباشر المسمى « انفصال » ، وهو عقل فلك القمر .

برى الغزالي أن هذه « تحركات » ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكهاها الإنسان عن منام رآه لاستُبدل بها على سوء مزاجه . ثم يسأل الفلاسفة في أصل المعلول الأول : هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره ؟ ان كان عين وجوده لم تنشأ عنه كثرة ، وان كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود ؛ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ؛ وان قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود (تهاوت س ١١٧) . ثم يسألهم عن تعقل المعلول الأول لمبدئه : هل هو عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم لا ؟ فإن كان عينه لم تصدر منه كثرة ، وان كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره (أنواع الموجودات وأجناسها عقلا كلياً ، كما قال ابن سينا — تهاوت س ١١٩ — ١٢٠ ، س ٢٥٨ مما تقدم) ؛ وكذلك الأمر في عقل المعلول الأول لمبدئه إن كان بملة فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، هو ذات المعلول الأول ، وقد صدر ، فكيف صدر الثاني (تعقل المعلول الأول لمبدئه) ؟ وإن كان بلا علة جاز أت يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة . وهكذا بعض الغزالي في الإلزام ؛ بل هو يقول إن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالترتيب في المعلول الأول ، فيزيدوا قوله أنه ممكن الوجود بذاته أو بالتخميس فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بشيره ، مما هو تعمق في الهوس . والتثليث لا يكفي لأن جرم السماء الأولى لزم عندهم من معنى واحد من ذات المعلول الأول (وهو كونه ممكن الوجود) ؛ ولكن في =

يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ فاسد ،

== جرم السماء تركيباً ، فهو صهركب من هيولى وصورة ، فلا بد لكل منهما من مبدأ ، وفيه نقطتان ثابتتان هما القطبان ، فلماذا تميزت هاتان النقطتان دون سائر النقط ؟ والمعلول الثانى صدر عنه فلك الكواكب ، وهى كثيرة جداً ، ومختلفة من وجوه شتى ، فلماذا لا يجوز القول بأن الموجودات كلها ، على كثرتها ، صدرت من المعلول الأول ، أو بالأحرى من واجب الوجود ؟ وأخيراً يسخر الغزالي من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو ممكن الوجود صدر عنه جرم الفلك الأفضى ، ومن حيث تنقله لنفسه صدر عنه نفس الفلك ، ومن حيث تنقله لمبدئه صدر عنه عقل ، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل صانعه ، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس وفلك ؟ وإذا قيل هذا في إنسان سُخر منه ، وكذلك ينبغي أن يُسخر منه إذا قيل في غيره ، لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف الممكنات . ثم يقول الغزالي متعجباً من الفلاسفة : « فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء الذين يشقون الشر بزعيمهم في المعقولات » — تهافت س ١٣٠

ولسكن ما رأى الغزالي نفسه ؟ هو يقول إن صدور الإثنين من الواحد ليس باستحيل في العقل ، ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلاً ؛ لأن صدور شيئين عن شيء واحد ليس مثل الجمع بين النفي والإثبات أو مثل كون الشخص الواحد في مكانين ، وهو لا يعرف بضرورة ولا بنظر ، « فإلمانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر صهيد ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والمنجاسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر » . (تهافت س ١٣١) — أما كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو فضول ، وطالع في غير مطمع ، ولذلك يقول الغزالي مستهزئاً : « والذين طمعوها في ذلك رجع حاصل نظرهم إلى أت المعلول الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك ، وهكذا ، وهو حاققة لا بيان كيفية ، والفعل لا يُجيب الخلق بالإرادة ؛ ولسكن معرفة كيفية ذلك مما لا تنسح له القوى البشرية (تهافت س ١١٠ — ١٣٢) .

على أن الغزالي لم يقتصر في النقد على هذا ، بل هو يبطل فكرة أساسية للفلاسفة في مسألة تعلق العالم بموجده . يقول الفلاسفة إن العالم فعل لله ، وإن الله فاعل العالم وصانعه ، وهم يحملون معنى الصنع إلى : عدم ، ووجود بحد عدم (أى حدوث) ، ووجود وبيرون أن الشيء لا يتعلق بالفاعل من حيث عدمه ، لأنه لا تأثير للفاعل في العدم ، إذ العدم لا يحتاج لفاعل . وكذلك لا يتعلق به من حيث كونه مسبوقاً بعدم (أعنى حادثاً) ، لأن كونه مسبوقاً =

وهم لا يعرفون إلا القول بتعاقب الأعراض أو الصور على هيولى واحدة ، أعنى انتقال الشيء المنتهق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى . ولكن ألا يوجد شيء بعد أن لم يكن ؟ يحيب النزالي بأن يسأل : أليس انطباع أشباح المحسوسات في العين ، بل انطباع صور العقولات في النفس ، استفتاحا لوجود ، يكون أو لا يكون ، من غير زوال ضده ، وإذا عُدمت كان معنى ذلك زوال الوجود من غير استعقاب ضده ^(١) ؟

== بعدم ليس بفعل فاعل « واشترطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال ، فلم يبق إلا أن يكون تعلق المفعول بفاعله من حيث وجوده ، وأن الصادر منه هو الوجود ، وهو النسبة الوحيدة بين الفاعل والمفعول ، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود ، فلا بد أن يكون المفعول مع الفاعل أزلا وأبداً ، وما من حال إلا وهو فيه فاعل له .

يحيب النزالي على هذا بأن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث الحدوث ، لا من حيث عدمه السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، والعالم لا يتعلق بفاعله في ثانی حال الحدوث (لأن الله يخلق فيه بقاءً به يبقى) ، بل في حال حدوثه ، أى خروجه من العدم إلى الوجود ، ولو نفينا عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ، « وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجماعل ، فهو كذلك ، لسنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل ، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، فإت ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شرط في كونه فعلا وليس ذلك من أثر الفاعل » . فالنزالي يقول بالحدوث وإن كان ضعف دليبه أحياناً يوشك أن يؤدي به إلى القول بالقدم (انظر هامش ص ٣٣٧ مما تقدم ، تهافت ص ١٠٣ — ١٠٩) .

(١) يرى النزالي (تهافت ص ٩٠) أن الله يفعل العدم والوجود ، وأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد أوجد ، وإذا أراد أعدم ؟ « وهذا معنى كونه قادراً على الكمال ، وهو في جلته لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل » . وقد تقدم ما للنزالي من أدلة على خلق العالم وحدوثه بعد أن لم يكن ، وهو وإن كان قد جوز أن يبقى العالم إلى الأبد (انظر ص ٣٣٦ مما تقدم) ، فإنه يقول بالإعدام ، واسكنه يخالف فيه رأى فرق المتكلمين ، (تهافت ص ٨٦ — ٨٩) ، فإذ ذهب البعض إلى أن الشيء يعدم بطريان ضده ، ولكن النزالي يقول إن الشيء قد يزول أو يوجد من غير طريان ضده أو زواله ، بل بفعله ؟ فالعدم ، من حيث ذاته ، هو فعل كالوجود .

ثم أليست نفوس الآدميين الجزئية المتكثرة حادثة من كل وجه ، على ما اختاره ابن سينا^(١) ؟ .

والإنسان لا يقف في تساؤله عند حدّ . فالوهم لا يزال يترامى في فئدانه ، والتفكير يسير به إلى غير نهاية . وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان والمكان فيمكن القول بأن تسلسل العلل والمعلولات لا يتناهى . ولكن وجود شيء متناهٍ معيّن يحتم علينا القول بإرادة أزلية ، هي علة أولى متميزة عن جميع ما عداها من العلل ؛ والنزالي في هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة^(٢) .

وأياً ما كان فلا نرى بدءاً من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا في الصور والنفوس ، وهو مذهب خيالي ، لا يقوى على الثبات أمام نقد النزالي له .

٥ — الله والعبادة :

وصلنا إلى الكلام في ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو الموجود الواجب الوجود ، وأن ذاته عقل ، يصدر عنه ما يعلمه بطريق الفيض ، من غير أن يريد حله الحقيقية ؛ لأن كل إرادة تقتضى أن يسبقها نقص — أى حاجة — ولا بد أن يصحبها تغير في المريد . والإرادة حركة في مادة ؛ أما العقول المنفردة فلا تصدر عنها إرادة قط ؛ ولهذا فإن الله يتعقل مخلوقاته تعقلاً لا يخالطه نزوع ، وهو يعلم ذاته ، ويعلم المخلوق الأول الذي صدر عنه أو هو يعلم ، كما يقول ابن سينا ، الكلّيات ، أعني أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية^(٣) .

(١) تهافت من ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) التهافت من ٤٦ — ٤٧ ، وانظر هامش من ٣٣٥ مما تقدم .

(٣) انظر التهافت من ١١٩ — ١٢٠ ، ومن ٢٥٧ — ٢٥٨ مما تقدم .

أما عند الفزالي فله إرادة قديمة هي إحدى صفاته القديمة . والفزالي في مسائل الأخلاق والإلهيات ، يسير على مذهب أسلافه في أن العلم متقدم على الإرادة^(١) ؛ ولكنه يعتقد أنه إذا كان القول بعلم إلهي لا يتناقض مع وحدة الذات فالقول بإرادة إلهية لا يتناقض معها ، [فلا مبرر لتحايش القول بالإرادة .] وهو يرى أن موضوعات المعرفة المتعددة وعلاقاتها المتنوعة بذات العارف ، بل شعور الإنسان بذاته ، أعنى علمه بأنه يعلم ، كل هذه — إذا اعتبرناها بذاتها — تذهب إلى غير نهاية ؛ فلا بد من فعل إرادى يضع لها نهاية .

وتم عمل إرادى أصيل في توجيه الإنسان لانتباهه ، أو تأمله لذاته ، كذلك العلم الإلهي نفسه ينتهي في جهلته بفعل إرادى أزلى أصيل ، قالت الفلاسفة : إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن ؛ والفزالي يقرر ، خلافاً لهم ، أن الله يعلم العالم ، لأنه يريد ، ويعلمه بإرادته إياه .

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم ، وخلقّه ، فهل يعزّب عن علمه متعالُ ذرة فيما خلق ؟ وكأن إرادته الأزلية علةٌ لجميع الموجودات الجزئية . فعلمه الأزلى محيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة ذاته ، وإذن فالله يُعنى بالجزئيات^(٢) .

(١) لأن العلم شرط في الإرادة ، فلا إرادة إلا بعد علم بالمراد . انظر تهافت من ٩٦ ، ٩٩ وهامش من ٣٤٠ مما تقدم .

(٢) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن ؛ أما ابن سينا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها هلما طياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلى ، فيعلم الإنسان المطلق وخواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل . وإنما تنى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات ، لأنها تنغير ؛ ولو كان يعلمها لتغير علمه ، لأن العلم =

وإذا اعترض معترض بأن القول بالعناية الإلهية يجعل كل موجود جزئياً واجباً ، أجاب الغزالي بمثل ما أجاب به « القديس أوغسطين » من أن العلم بالشيء قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه ، أى أن علم الله منزّه عن اعتبارات الزمان .

ولنا هنا أن نتساءل : ألم يُصَحَّح الغزالي بمحدث العالم الذى أراد إثباته ، وبارادة الإنسان في أفعاله ، هذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل

== تابع للمعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وكان البارئ محلاً للحوادث . يوافق الغزالي الفلاسفة في غرضهم ؛ وهو نفي التغير في القديم ؛ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدي إلى أن المعلوم الأول أشرف من الواجب ، لأنه يعقل ذاته ومبدأه ومعلولاته الثلاثة ، وأنهم يحملون الأول في رتبة دون غيره ، ويقول مستهزئاً : « فقد انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى في العالم ، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله بالزائتين عن سبيله . » أما عند الغزالي فانه يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها ، يعلم واحد ، لا يتغير بمحدث الجزئ ووجوده وفتائه ، وهو علم بأنه سيكون ، وهو بعينه علم بوجوده ، وعلم باقتضائه . أما اختلاف أحوال الجزئ ، فهى إضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم والعالم ، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً في الثابت ؟ وهكذا يفهم أن فهم الأمر فيما يتعلق بعلم الله ، ولا يسلم الغزالي بأن إثبات العلم بمعنى الآن واقتضائه بعد ذلك يحدث تغيراً في العلم ، ويقول : لو أن الله خلق لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يتخلق غيره ولا غفل عنه ، لكُنْتُمْ نعلم بقدومه عند طلوع الشمس بالعالم السابق ؛ بل حاول الغزالي أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف في ذات البارئ ، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأشياء ، مع أنها مختلفة كالحيوان المطلق والجماد المطلق ، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد ، ثم يسألهم : أى الأمرين أبعد استحالة : إحاطة العلم الواحد بمعنى تنقسم أحواله إلى الماضى والآن والمستقبل ، أم إحاطته بأجناس وأنواع مختلفة ؟ وهو يعتبر أن التباين بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال الشيء الواحد المنقسم باقتسام الزمان . وإذا لم يوجب الأول تعدداً فكيف يوجبه الثانى ؟ وإذا يجوز أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء في الأزل والأبد . ولغزالي محاولات ، فوق هذا لإلزام الفلاسفة ، بناء على مذهبهم ، أنهم يقولون بالتغير في واجب الوجود . (تهافت س ٢٢٣ — ٢٣٨) .

عنه بحال ، ألم يضحّ بهذا في سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة ، وهي الإرادة القديمة الخالقة ؟ هذا العالم ، عالم الظلال والخيالات والرسوم ، كما يسميه الغزالي ، يتلاشى لإثبات إرادة الله^(١) .

٦ - الإنسان :

والمسألة الثالثة التي ردّ فيها الغزالي على الفلاسفة أقلّ شأنًا من المسألتين المتقدمتين من الوجهة الفلسفية ، وهي إنكار بعث الأجساد^(٢) .

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هي التي يستحيل عليها الفناء ، سواء أكانت بشخصها أم باعتبارها جزءًا من النفس الكلية ؛ أما الجسد فألّه إلى الفناء . وقد أدّت هذه الأنثوية من الوجهة النظرية إلى مذهب خلقى ينزع إلى الزهد ، ولكن كان من السهل جداً أن تنقلب في الواقع مذهباً إباحياً^(٣) ؛ فأثارت شعور الغزالي الخلقى والدينى . وإذا كان على الجسد واجباتٌ وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب . ولا يصحّ لنا أن نفكر جواز البعث ، [أو أن نعجب منه] ؛ لأنّ تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أمحب من تعلّقها بهذا الجسم الترابى من قبل^(٤) ، هذا التعلّق الأخير الذى قال به الفلاسفة .

(١) لأن رأى الغزالي في العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ؛ وحدوثه بفعل إرادة قديمة ، وهذه الإرادة هي التي أحدثت العالم ، وهي التي تعدمه إن أرادت . والغزالي ، إذ أنكر فصل الطبيعة ، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلهية ، إلى جانب قوله بمحدوثها ، مجرد العالم من خصائصه عند الفلاسفة ، وهي القدم والبقاء والفعل الدائى .

(٢) تجرد هذه المسألة مفصلة ، وتجد أدلة الفلاسفة والرد عليها في التهافت من

س ٣٤٤ - ٣٧٥ .

(٣) انظر مثلاً المنقذ س ٨ - ٩ .

(٤) انظر كتاب المضمون به على غير أهله س ٧٢ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ .

وإذَنْ فَكُلُّ نَفْسٍ سَتَتَّخِذُ لَهَا يَوْمَ الْبَعْثِ جَسَداً جَدِيداً يَنَاسِبُهَا . وَالنَّفْسُ هِيَ الْإِنْسَانُ عَلَى الْحَقِيقَةِ ، [وَالْإِنْسَانُ بِنَفْسِهِ لَا يَبْدُنُهُ] ؛ أَمَّا الْمَادَّةُ الَّتِي سَتَكُونُ مِنْهَا الْأَجْسَادُ فِي الْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَتَكُنْ أَى مَادَّةً كَانَتْ ^(١) .

٧ - مذهب الفزالي الكماصي :

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب الفزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي ؛ وقد انتفع بالآراء الفلسفية ، شعر بذلك أو لم يشعر ؛ ومثله في ذلك مثل آباء السكينة في الغرب ؛ ولهذا بدع مسلمو المغرب مذهبه زمناً طويلاً ^(٢) . وفي الحق أن مذهب الفزالي فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الإسلام الأولى ، ويمكن ردها إلى الحكمة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود ، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم .

وعند الفزالي أن الله ، ربّ العالمين ، وربّ محمد ، هو موجودٌ ، حتى ؛ ولكن مذهب الفزالي في ذات الله أقرب إلى التنزيه مما هو في اعتقاد عامة المسلمين أو في المذاهب المخالفة لمذهب المعتزلة . وأكد طريق لمعرفة الله هو أننا

(١) يقول الفزالي ؟ « وذلك (البعث) يمكن بردها (النفس) إلى بدن ، أى بدن كان ، من مادة البدن الأول أو من غيره ، أو مادة استؤنفت خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ... » (تهافت ص ٣٦٤) .

(٢) جاء في طبقات السبكي (ج ٤ ص ١١٤) أن علي بن يوسف بن تاشفين أمر بمحرق كتب الفزالي ، لما قيل له إنها مشتملة على الفللفة ، لأنه كان يكرهها .

يجب أن ننفي عنه كل صفات المخلوقات . ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات ، بل الأمر على العكس من ذلك^(١) .

(١) زعم الفلاسفة أن توحيد الباري يهتم أن تنفي عنه الكثرة بجميع وجوهها ، وهي : كثرة الانقسام الفعل أو الوهمي بطريق السكينة ؛ وكثرة الانقسام العقلي ، لا بطريق السكينة ، كانقسام الجسم إلى هيولى وصورة ؛ والكثرة بالصفات ؛ والكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع ؛ والكثرة التي تلزم من جهة تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية . والفلاسفة ، وإن وصفوا الباري بأنه أول ، ومبدأ ، وجوهر ، وعقل ، وعامل ، وممشوق ، وجواد ، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، وأن الأساس إنما تكثر بإضافة شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه ؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يجعلها مجرد سلب أو إضافة — تهافت ص ١٥٣ — ١٦٢) ، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائدة على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثرة في الذات ، وأجازوا إطلاقها لورود الشرع بها ، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة .

وهنا مجال لمقارنة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الفيزيائي ، فالتق عند الأولين بسيط ، هو وجود محض ، وليس له ماهية ، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل عندهم أن الوجود الواجب له كالمهية لغيره . ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها (كما يضاف وجود مثلك في الخارج إلى ماهيته في العقل ، وهي أنه شكل معدود بثلاثة أضلاع) وتاباً لها ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ؛ وحقيقته عندهم أنه واجب ، وهو ماهيته . أما عند الفيزيائي فإن الله ذات ، لها صفات قديمة مع ذاته ، والذات لا تحتاج في قوامها للصفات ، والصفات محتاجة لها ، « وكما أن ذات واجب الوجود قديم ، لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها » (تهافت ص ١٦٦) ؛ والصفة في ذاته ، وليست ذاته قائماً بغيره (ص ١٦٨) ، وهو يذهب إلى أن لله ماهية موجودة ، ووجودها مضاف إليها ، ووجود الماهية لا يبنى الوحدة ، والماهية لا تكون سبباً للوجود الحادث ، فكيف تكون سبباً للوجود القديم ؛ ويقول : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ؛ وكما لا نقل عدما مرسل إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نقل وجوداً مرسل إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة ، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له ؛ فإن نفي الماهية نفي للصفة ، وإذا نفيت حقيقة الموجود لم يقل الوجود ، فكأنهم قالوا موجود ولا موجود ، =

وتعدد الصفات لا ينافي وحدة الذات بل في الأجسام ما يماثل ذلك :
 فلا يمكن أن يكون الشيء أبيض وأسود في وقت واحد ؛ ولكنه قد يكون بارداً
 يابساً معاً . ولكن يجب على الإنسان ، حينما يضيف لله صفات مما يُضاف
 للإنسان ، أن يعتبر لها معنى أسمى من معناها بالنسبة للإنسان ومغايراً له ؛ لأن الله
 عقل محض ، وهو ، فوق علمه بكل شيء وقدرته على كل شيء ، يتصف بأنه
 خيرٌ محض وأنه لا يعزب عنه شيء .

== وهو متناقض « تهافت ص ١٩٧ — ١٩٨) . وعند الغزالي أن الفلاسفة ، إذ أنكروا
 الماهية ، ظنوا أنهم يزهون الباري ، فانتهى كلامهم إلى التني المجرد ، فإن تني الماهية تني للحقيقة
 (ص ١٩٨) ؛ أما قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واجب الوجود ، فالغزالي يقول ردأ عليهم :
 لا معنى لواجب إلا تني الملة ، وهو سلب لا تقوم به حقيقة » (١٩٩) .

يقول الغزالي إذن بأن لباري ماهية وحقيقة ، وربما يظن من هذا أن الغزالي يقول بأن
 حقيقة الباري ووجوده غير ماهيته ، ولكن الذي يبعد هذا الظن هو أن الغزالي ينسك
 السكليات على أنها ماهيات معقولة ، كما قال الفلاسفة (بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود
 أشخاصها في الخارج ، وهذا هو أساس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة) . يقول
 الغزالي إن الله له ماهية وحقيقة بمعنى أنه متحقق وموجود بماهيته . ويمسح ، زيادة في
 الإيضاح ، أن نبين رأى الغزالي في المعاني السكلية : لا يعلم الغزالي بالمعنى السكلي ، كما قال
 به الفلاسفة ، بمعنى أنه حال في العقل ، بل عنده أنه « لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس » .
 ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه ، والعقل يقدر على ذلك ، والشيء الذي في العقل ،
 وهو الذي يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس ، يشبه الجزئي الخارجي ، إلا أنه
 يناسب الجزئي وأمثاله مناسبة واحدة ، فيقال إنه كلي على هذا المعنى : أي أن في العقل صورة
 المعمول المفرد الذي أدركه الحس أولاً ؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد المفرد الذي أدركه
 الحس بعد ذلك نسبة واحدة ، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة في العقل ، فإذا رأينا إنساناً
 آخر لم تحدث صورة جديدة ، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة ، فالصورة التي
 تنطبع في خيالنا من الشيء تكون مثالا لسكل فرد من أفرادها ، « فقد يُظن أنه كلي
 بهذا المعنى » .

فالعقل يفصل الجزئي إلى عناصره فتحصل منه صورة ثابتة تتكون مثالا للمفردات الأخرى ،
 وهذا لا يثبت السكلي الذي قال به الفلاسفة (تهافت ص ٣٣٠ — ٣٣٣) .

وبفضل هذا الحضور الإلهي عند كل شيء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة مما نتصوره عادة .

فنحن نرى هنا اتجاهًا إلى تنزيه الذات الإلهية ؛ ولسكن البعث والحياة الآخرة يصبحان أقرب إلى الروحية مما في هذه الدنيا . والرأى الفلسفي « الفنوسطى » القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يحمل مثل هذا الرأى ممكنًا . فهناك عوالم بعضها فوق بعض : العالم الأرضي المحسوس الذى يعيش فيه الآدميون ؛ وعالم العقول السماوية ، ومنه النفس الإنسانية ؛ وعالم الملائكة الذى فوق السموات ؛ ثم ذات الله الذى هو النور الأصفى والعقل الأكل . والنفس الصالحة التى أشرق فيها النور تخرج من العالم الأدنى ، وتجتاز السموات ، حتى تتمثل بين يدي الله ؛ لأن حقيقتها روحانية ، وجسدها فى العماذ روحانى أيضاً . ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم ، وكما تختلف مراتب النفوس ؛ فالإنسان الذى لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتبنى بالقرآن والحديث ، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب ؛ ودراسة الفقه غذاؤه . أما الفلسفة فهى بالنسبة له سمّ قاتل ؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقترب من مزلق الشطوط^(١) .

(١) يردد الغزالي هذا المعنى كثيراً فى كتابه « إلهام العوام عن علم الكلام » ، فيقول إن النظر العقلى فى أمور الدين بحر عظيم ، ينبغى ألا ينزله العاى ، وعلى العاى أن يتمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، وتأويل العاى يشبه خوض البحر ممن لا يحسن السباحة ، وفى حكم العوام عند الغزالي : الأدب ، والنحو ، والمحدث ، والفسر ، والفقيه والمتكلم ، وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة فى بحار المعرفة ، ويقتصر عمره عليه ، بعد زهد وإخلاص وعمل بالشرح ؛ وينتهى الغزالي إلى « أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به أحاد الناس ، ويستضرّ به الأكثرون » .

ولكن لا يزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم في البحر ، لكي يتعلموا السباحة ؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم ، فيسهل وقوعهم في الشك والكفر ، ويرى الغزالي أن الدواء الناجع لهؤلاء ، هو علم الكلام ، وما كُتب في الرد على الفلاسفة .

ولكن ثمَّ قومٌ هم في أسى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني ، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحاني من غير نظر عقلي شاق ؛ بل بنور يقذفه الله في قلوبهم ؛ وهؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية ؛ ويمكن أن يُعتبر الغزالي واحداً منهم . هم يشهدون الله في كل شيء ، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم ؛ وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم ، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهي شبيهة به ؛ فيأله من تغيير شمل كل هذا العالم الخارجي فالأشياء التي يخيل إلينا أنها موجودة متحققة في الخارج صارت حالاً من أحوال النفس ، أو صفة من صفاتها ؛ وهذه النفس تبلغ سعادتها المعلى ، متى أحست بفنائها في الله . فالأشياء كلها وَحْدَةً يؤلف بينها الحب . والعبودية الكاملة لله تسمو على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب ، وتتجاوزهما إلى مقام فيه تحب النفس خالقها حباً روحانياً . والإنسان الصالح الذي لم يكمل طألب بالرضا والشكر ؛ أما العبد الكامل فهو في مقام فوق الرضا والشكر ، وهو يحب الله ويشكره راضياً ، حتى في هذه الحياة .

٨ - الوهي والتجربة :

يتبين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب في الإيمان أو في اليقين : أولها إيمان العامة المستند إلى الخبر ، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كان

يقال لهم : إن فلاناً في الدار ؛ وتأتيها معرفةُ العلماء التي يتوصلون إليها بالاستنباط ، فهم قد سمعوه يتكلم ، فاستنبطوا أنه في الدار ؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هي يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب ، وهم قد دخلوا الدار ورأوا الرجل بأعينهم .

ويجمل الفزالي للتجربة^(١) شأنًا كبيراً في كل شيء ، خلافاً للمتكلمين والفلاسفة ؛ فإنهم بمعانيهم الكلية تحيّفوا من حق الجزئيات المتعددة الموجودة في هذا العالم المحسوس . ونحن إنما نعرف كيفيات الأشياء المحسوسة ، وعدد الكواكب مثلاً ، بطريق التجربة وحدّها ، لا باستنباطها من المعاني المجردة ؛ وهذه المعاني أقل من أن تحيط بكل ما في نفوسنا من أهراق وما تبغنه من آفاق . وأحباب الله يتلقون علماً لدُنْيَاً لن يطّلع عليه العلماء الذين يعتمدون على الاستنباط العقلي ؛ ولا يرتقى إلى ذلك المقام الرفيع في العلم إلا قليلٌ جداً من الناس وهم فيه يلتقون بالرسول والأنبياء من جميع الأزمنة ؛ ولذلك فإن اتّباعهم واجبٌ على من هم أدنى منهم مرتبة في المعرفة .

ولكن كيف السبيلُ إلى معرفة الروح الذي هو أسمى من روحنا ، والذي نحن في حاجة لهدايته ؟ هذا سؤال قد يتحطّم على صخرته كلُّ مذهب ديني الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [بين الخالق والإنسان] ، إذا نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص^(٢) . وإجابة الفزالي عليه أيضاً إجابةٌ

(١) يستعمل الفزالي هذا اللفظ كثيراً بمعنى معرفة خواص الأشياء كما في الطب ، وبمعنى معاينة الإنسان ما في نفسه ، وبمعنى تذوق الحقائق بالقلب ، وبمعنى نظر الأمر واستنباط الحكم .

(٢) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن البيانات التي تقول بتوسط إنسان ما بين الناس وبين خالقهم ، كالإسلام واليهودية ، يصعب عليها الإجابة على هذا السؤال ، لأن الوساطة =

قِلَّةٌ؟ فهو يعتقد اعتقاداً جازماً أن أدلة العقل وحدها لا تكفي لإثبات نبوة نبي ويقول إننا إنما نعرف النبي أو العارف الذي يتلقى علمه عن الله، لأن الله أعطانا نموذجاً من خصائص النبوة نشاهده في نفوسنا، ولا يحصل اليقين بصحة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله، وبتجربة ما قاله في العبادات ومعرفة مُبَاحِ تأثيرها في تصفية القلب. واعتقادنا بأن القرآن كلام الله حقيقةً، ليس يقيناً بأدلة نظرية، بل هو يقين إقتناعي. والمعجزة وحدها لا تُقنع بنبوة النبي، ولكن الوحي في جملته ومعرفة أحوال النبي الذي يحمله للناس وشخصية هذا النبي، كل هذه تحدث في النفوس التي فيها نموذج النبوة تأثيراً لا تملك له دفعا؛ وإذا انجذبت النفس بقوة هذا التأثير تجافت عن دار الغرور وأقبلت على سلوك الطريق الموصل إلى الله^(١).

== بشر مثلنا، ويصعب أن نعلم له بالمكانة المتأخرة بالنسبة لنا. أما النصرانية وفيها الوساطة إله في صورة البشر فالأمر فيها أسهل في نظره. ولكن إذا صعب إثبات نبوة نبي فما هو أهدم منها أصعب.

(١) يقول الغزالي إن كل إدراك من الإدراكات خُلق ليطلع به الإنسان على عالم من الموجودات، وكما أن العقل طور من أطوار الإنسان يدرك به أنواعا من العقولات لا تدركها الحواس، فالنبوة طور يدرك فيه الإنسان الغيب، وأموراً لا يدركها العقل، وقد يدرك الإنسان في نومه ما سيكفون من الغيب إما صريحاً أو في كسوة مثال يكشف عنه التعمير، وهذا النموذج من النبوة مع الإنسان؛ أما ما عدا هذا من خواص النبوة فإتما يدرك بالدوق من سلوك طريق التصوف، فالإنسان يدرك بعض خواص النبوة بأعزج فيه وهو الوم، أما إن كان للنبي خاصية ليس للإنسان المادى منها أعزج فلا يمكن فهمها، فكيف يمكن تصديقها؟ ولا سبيل إلى ذلك ببضاعة العقل. وفي أوائل طريق التصوف يحصل في نفس الإنسان أعزج يؤتبه نوعاً من الدوق يمكن لإيمانه بأصل النبوة. أما الاستيقان بنبوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله، أو معرفتها بالتواتر، بمد معرفة حال الأنبياء من كثرة النظر في القرآن والأخبار. وإذا جرب الإنسان ما يقوله النبي في العبادات، وعرف تأثيره في تصفية القلب، ورأى صدق أقواله، =

٩ - نظرة إصحائية :

ولا ريب أن الغزالي أعجب شخصية في تاريخ الإسلام ؛ ومذهبه صورة لشخصيته . زهد الغزالي في محاولة تفهم هذا العالم أو حب الدنيا ، ولكنه أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفة عصره . فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهم ، شأن أسلافهم اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة لقوة التخيلة أو الوهم من جانب الشارع ، بل ثمرة لهواه ؛ ورأوا أن دين المتديفين إما انقياد وطاعة عمياء [عند البعض] أو هو ضرب من المعرفة ، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [عند البعض الآخر] .

يعارض الغزالي هذا الرأي بأن يبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلتق ، بل هو أكثر من ذلك ؛ هو شيء يحسه المتدين بروحه إحساساً حياً .

ولا يحسن كل إنسان بروحه ما يحسن به الغزالي . والدين لا يستطيعون متابعتة إذ يعرج ، على أجنحة التصوف ، في مدارج السالكين متخطياً حدود

== حصل له اليقين بالنبوة ؛ « فن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب العصا ثعباناً وشق القمر ، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تضم إليه القرائن السكينة الخارجة عن الحصر ، ربما ظننت أنه سحر وتخييل » (منقذ ص ٢٤ - ٢٦) . وراجع رأى الغزالي في النبوة كما يبينه في كتابه « الفطاس المستقيم » وهو في هذا الكتاب يبين « طريق العارفين » الذين ينظرون فيما في الوحي من حقيقة وما يأتي به من منهج لإدراكها ثم يطبقون هذا المنهج لمعرفة الحقيقة بوجه عام فإذا وصلوا من ذلك إلى معرفة الحق بوجه عام عرفوا أن الوحي حق وأن صاحبه نبي حق .

المعارف التي يمكن اكتسابها بالتحصيل العادي ، لا يحيص لهم عن الإقرار بأن محاولات في الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مفاخرة في ميادين الجهول ، ليست أقل شأناً في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره ، وإن بدت هذه المسالك أدنى إلى اليقين ؛ لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل^(١) .

(١) حاولت فيما تقدم أن أفصل المسائل الفلسفية التي تعرض لها المؤلف بعض التفصيل ، ولكن تبقى بعد هذا مسائل في رد الغزالي على الفلاسفة ، لم يتناولها المؤلف ، ويستطيع الفارسي أن يرجع إليها في كتاب التهاافت ؛ ويبقى أيضاً بيان القيمة الفلسفية لكتاب الغزالي ، بعد بحث رد ابن رشد عليه ؛ وكذلك بيان موقف الغزالي بين الدين والفلسفة بعد دراسة مؤلفات أخرى له ورسائل نعى فيها منعى الفلاسفة ، ويضاف إلى هذا بحث في مدى قيمة العقل في مذهبه ومدى ما كان لرده على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام .

٢ - أصحاب المختصرات الجامعة

١ - مظنة الفلسفة :

لو أننا نكتب تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية ، لكان يتحتم علينا أن نجعل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلنا له في هذا الكتاب ، فلا بد لنا أن نتناوله بإيجاز في هذا المقام .

كثيراً ما يُقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرماً ، لم تقم لها بعده قائمة ؛ ولكن هذا زعم خاطئ لا يدل على علم بالتاريخ ، ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عددُ أساتذة الفلسفة وطلابها في المشرق بعد عصر الغزالي مئاتٍ ، بل أوفاً . وكما أن علماء التوحيد ظلوا متمسكين بأدلتهم الجدلية الكلامية يؤيدون بها العقائد ، فكذلك لم يكن علماء الفقه أقلَّ تشبُّهاً بتدقيقاتهم وتفريعاتهم ؛ ودخل في الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية .

نعم ، لم تستطع الفلسفة أن تبرز نفسها المكان الأول ، ولم يتيسر لها أن تحتفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل . ويرى في حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً ، فأراد رجل أن يشتره ويسترقه ، فسأله . لأي عمل تصلح ؟ فأجاب : أصلح لأن أكون حُرّاً طليقاً . ولا بد للفلسفة من الحرية ، ولكن أين كانت هذه الحرية في الشرق ؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية ، وكذلك حرية البحث لأجل البحث ، يتضاءلان باسمرار في البلاد التي استأثر بالأسر فيها حكامٌ غير مستنيرين ، لم يكونوا أهلاً لأن

يحموا حرية الفكر ، ويكفلوها لأصحابها . وكان الفلاسفة عرضة للاضطهاد في بلاد كثيرة ، وذلك لأنهم اعتُبروا خطراً على الدين والدولة .

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العام في الحضارة . ورغم أن رحالة الغرب في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس من الهجرة) أشادوا بمدح حضارة الشرق ، فإن هذه الحضارة كانت في حالة هبوط ، إذا قيست بما كانت عليه في العصور السابقة ، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئاً في أية ناحية من نواحي الحياة على ما بلغه المتقدمون ، لأن العقول كانت من الضعف بحيث هجرت عن ذلك وركدت حركة الإنتاج العلمي ، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين ، وانتهى أمر النظريات الفقهية والاسلامية بظهور التصوف . وكذلك الفلسفة ؛ فلم يشعر أحد ، بعد الرئيس ابن سينا ، أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة . وجاء عصر المختصرات والشروح والحواشي والتعاليقات وفي مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس . أما عامة المؤمنين فإنيهم أخذوا ينقادون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً .

٢ - الثقافة الفلسفية :

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهدة للفلسفة شيئاً قليلاً من الرياضيات ونحوها ، وكان ذلك في العادة ، مسائل أولية جداً . واقتبس أهل الفرق الصوفية أجزاء كثيرة من الحكمة الفيثاغورية والأفلاطونية ؛ وإنما أخذوا بها لكي تفيدهم في تأييد الاعتقاد في الأولياء وفي الخوارق ، وتزيّنت منها

« ثيوصوفية » (Theosophy) ^(١) مُجدبةٌ مُلققة من مختلف الآراء ، ثم إن أصحاب هذه النزعة اعتبروا أرسطو من أساتيدهم ، معتمدين — بطبيعة الحال — على كتب منحولة نسبت إليه ؛ وقد جعلوه من تلاميذ أغاثاذيمون وهيرمس .

أما أهل العقول المتزنة فإنهم لزموا مذهب أرسطو في الأمور التي وافقت آراءهم الخاصة أو نمتت مع عقيدة أهل السنة ؛ وأخذ أغلبهم بمذهب ابن سينا ، ولم يرجع إلى الفارابي ، أو يحاول الجمع بينه وبين ابن سينا إلا قليلون . وكذلك قلت عناية الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وزادت عنايتهم بالأخلاق والسياسة ؛ أما المنطق فهو العلم الوحيد الذي كان يدرسه الجميع ، إذ كان من اليسير أن يوضع في القالب المدرسي وضماً جيداً ؛ وكان المنطق الصوري أداة يستطيع أن ينتفع بها كل متعلم . وكل شيء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق ، وحق لوتبين الإنسان بطلان دليل ما ، لوجدن ذلك عزاء في أن المدلول لا يبطل ، فقد يكون صحيحاً ، وإن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح ^(٢)

(١) تدل هذه الكلمة ، كما يؤخذ من تركيبها (معناها الحكمة الإلهية) على نوع من الفكر الديني الفلسفي يدعى أصحابه معرفة خاصة بالذات الإلهية ؛ ويقولون أحياناً إن هذه المعرفة نتيجة لفعل قوة أعلى أو لوسى خارق للمادة . وأحياناً لا يقال إنها نتيجة وحس ، بل إنها أمحق حكمة نظرية لأصحابها . وعلى أن « الثيوصوفيين » يبتدئون بالكلام في الذات الإلهية ، ويحاولون تحليل هذا العالم ، عالم الظواهر ، بأنه فعل قوَى في الذات الإلهية نفسها .

(٢) كانت أدلة المتقدمين من المتكلمين تتوقف على إثبات مسائل ومقدمات ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن المرض لا يقوم بالمرض ، وأنه لا يبقى زمانين . وجعل المتكلمون كالبافلاقي ، هذه المسائل تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها ، لتوقف أدلتهم عليها ، ولأنهم كانوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن بطلان المدلول . ولكن جاء بعد البافلاقي قوم محصوا هذه المسائل والمقدمات ، غالفوا الكثير منها بالبراهين ، وغالفوا ما كان يذهب إليه المتقدمون من أن بطلان الدليل يبطل المدلول ، فسميت طريقتهم طريقة للتأخرين . وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الإمام الغزالي وتبعه الإمام ابن الحطيب .

وقد جعل أبو عبد الله الخوارزمي ، في أواخر القرن الرابع الهجري ، المنطق مكاناً في كتابه الجامع^(١) أكبر مما جعل للطبيعة أو الإلهيات . وحدث مثل هذا في كثير من اللوسوعات والكتب الجامعة التي كتبها العلماء بعد ذلك . ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسمى اليوم بنظرية المعرفة ، جرت عادتهم فيها على الإشادة بالعلم . ومنذ القرن السادس الهجري ظهرت كتب كثيرة عاجلت منطق أرسطو على ترتيب جديد ؛ ولقتصر في هذا المقام على ذكر مؤلفات الأبهري (٦٦٣ هـ - ١٢٦٤ م^(٢)) الذي وضع ملخصاً للمنطق كله بعنوان « إيساغوجي » (εἰσαγωγὴ) مثالا للكتب التي كانت متداولة بين المتعلمين ، والتي شرحها العلماء مراراً ، وكذلك مؤلفات القزويني^(٣) (المتوفى عام ٦٧٥ هـ - ١٢٧٦ م) .

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تستعمل إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية بالقاهرة ، وهي أكبر مذهب إسلامي في العالم ؛ وتنطبق على هذه الجامعة عبارة طالما انطبقت علينا ، وهي : « أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق^(٤) » . ولا حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يثمر أحسن مما أثمر عندنا . ويجد الطلاب لذة في دراسة قواعد المنطق التي اكتشفها الفلاسفة القدماء ، وهم بذلك لا يتمدون حدود الشريعة ؛ ولكنهم إذ يفعلون ذلك يسخرون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمي المعتزلة « الذين كانوا يؤمنون بالعقل » فيعتمدون عليه .

(١) ربما يقصد كتاب الخوارزمي المسمى مفاتيح العلوم .

(٢) هو أنير الدين مفضل بن عمر الأبهري ، وله عدا الإيساغوجي ، كتاب هداية الحكمة ويشمل المنطق والطبيبات والإلهيات .

(٣) هو نجم الدين علي بن عمر القزويني الكاتب ، صاحب الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية .

(٤) ردد جوته في « فاوست » هذه العبارة .

٦ - الفلسفة في المغرب

١ - بواكيرها

١ - هصر بنى أمية :

يتكوّن العالم الإسلامي في الغرب من : شمال غرب أفريقية ، ومن إسبانيا وصقلية . فأما أفريقية فشأنها ثانوي ، وأما صقلية فهي تنحو نحو إسبانيا ، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا . وأول ما يعيننا هو أن نتكلم عن إسبانيا الإسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى غرضنا .

كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس ، كأنها مسرحية تُمثل للمرة الثانية . وكان أن النزواج وقع في المشرق بين العرب والأطاجم ، فقد وقع في المغرب بينهم وبين الإسبان ؛ وكان في المشرق التركُ والقر ، أما في المغرب فنجد بربر شمال أفريقية يستعملون دائماً قوتهم الغليظة في تقويض بناء الثقافة الرفيعة .

وبعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م) ، فرّ أحد أسراء البيت الأموي ، وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللأندلس كلها . وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م) ، وهو أول من لقب نفسه بلقب « خليفة » ، وفي عهد ابنه

الحَكَمِ الثاني (٣٥٠ - ٨٣٦٦ = ٩٦١ - ٩٧٦ م) . وكان القرن الرابع في الأندلس يضحى القرن الثالث في المشرق ؛ وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ؛ ونستطيع أن نقول إن هذه الحضارة في المغرب كانت أكثر فُتُوَّةً ، وأكثر انفتاحاً مع بيئتها مما كانت في المشرق ؛ وإذا كان حقاً ما يقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الإنتاج أو على ركودها ، فقد كانت الحضارة في المغرب أكثر إنتاجاً منها في المشرق . فلم يكن في المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان في المشرق ؛ ونستطيع أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت في المغرب أبسط في صورتها ، وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً : وكان في الأندلس ، إلى جانب المسلمين ، يهودٌ ونصارى أخذوا ، في عهد عبد الرحمن الثالث ، بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي ؛ فأما أتباع زرادشت أو منكرو الصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد ، وتكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة في المغرب . ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقهي واحد ، هو مذهب الإمام مالك^(١) . ولم يكن فيها معتزلة يعكرون بمذهبهم السكلامي سلام الدين^(٢) . على أن شعراء الأندلس كانوا يذكرون في قصائدهم أموراً ثلاثة : الخمر ، والمرأة ، والثناء ؛ أما التفكير الإباضي الماجن من جهة ، وأما « النيوصوفية » والزهد الكثيب من جهة أخرى فكان يندر أن يعبر عنهما أحد .

وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام . ومنذ القرن العاشر الميلادي ، أعنى الرابع الهجري ، شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى

(١) على أن مذهب الشافعي وغيره دخل بعد ذلك ، لكنه لم يكن المذهب السائد .

(٢) كان هناك أفراد من العلماء يرون رأي المعتزلة ، لكنهم كانوا قليلين .

المشرق طلباً للعلم ، فسكانوا يمرون بمصر ، ويجاوزونها ، حتى يبلغوا أقاصى بلاد
الفرس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجة أهل الأندلس
إلى التثقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملاً في
أوطانهم . وفوق هذا أمر الحَكَم الثاني باستنساخ الكتب في جميع بلاد
المشرق ، ليزود بها مكتبته التي يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على
٤٠٠٠٠٠ كتاب .

وكانت عناية أهل المغرب محصورة في الرياضيات والعلم الطبيعي والتنجيم
والطب ، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر . وكان الناس يدرسون الشعر
والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم ، ولم تكن موجة الفلاسف الأجوف قد أفسدت
عقول أهل المغرب ؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في
عهد عبد الرحمن الثالث ، يحمل الفلسفة الطبيعية ، أحرقت كتبه أمام عينيه .

٢ - الفرده الخاص :

وفي عام ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣ م) خرب البربرُ مدينة قرطبة ، بعد أن
كانت « زينة الدنيا » ؛ وانحلت دولة بني أمية إلى دول الطوائف . ولكنها
ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري ، وهو العصر الذهبي
للأندلس ؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء في مختلف المدن ،
وطانياً طمأنناً قوياً فوق أنقاض المجد القديم . ثم تهذبت الفنون ، وبدأت الحكمة
تدخل في الشعر ، وزادت دقة التفكير العلمي ؛ ولكن أهل المغرب كانوا
ما يزالون يستمدون غذاءهم العقلي من المشرق . ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في
الأندلس ، وكتب إخوان الصفا ، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني . وفي

آخر القرن الخامس نلس تأثير مؤلفات الفارابي أيضاً ؛ وفي هذا القرن أيضاً عُرف « قانون » ابن سينا في الطب .

أما بواكير التفكير الفلسفي فأكثر ما نجدتها عند علماء اليهود الكثيرين . وقد أثرت فلسفة المشرق الطبيعية تأثيراً قوياً فريداً في بابه ، في تفكير ابن جبرول الذي يسميه الكتّاب النصراني أفنسبرول (Avencebrol) . وتأثر باخيا بن باقودا بإخوان الصفا . بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفللفية ؛ وهذه الأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التي تبحث عن إلهها ، بل هي لسان حال النفس التي تريد العروج إلى العالم العقلي .

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلاسفة بين المسلمين قليلاً جداً ، ولم يُقَمَّ بالأنداس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية ، فلا بد أن المفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة . وقد تكوّنت الفلاسفة في المغرب ، كما تكوّنت في المشرق ، في نفوس أفراد حركتهم الرغبة إليها ؛ غير أنها كانت في المغرب همّ أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس ، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور . وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم ، أعنى بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة . ولذلك كانت مشكلة المفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة في المغرب منها في المشرق .

٢ - ابن باجة^(١)

١ - رولن المرابطيين :

لما وُلد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، المعروف بابن باجة^(٢) في سرقسطة قُرْب نهاية القرن الخامس الهجري ، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك

(١) يحد الفارسي ترجمة ابن باجة ، ومكثته بين ، فكري عصره ، ومؤلفاته ، في الجزء الثاني من طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ، ومن وفيات الأعيان ، وفي أخبار الحكماء من ٤٠٦ ، وفي الجزء الرابع من نفع الطيب ، طبع مصر من ٢٠١ والصفحات التالية . وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . على أنه ليس بين أيدينا كتب كثيرة لابن باجة . وبخبرنا مونك (Munk, mélanges 383-84,386) أن من كتب ابن باجة التي لم يشها والتي ذكرها ابن طفيل (في كتابه حي بن يقظان) كتيباً في النطاق مخطوطة في مكتبة الأسكوريال ؟ وفي آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذي كتب هذا المخطوط بيده وأتمه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ هـ . ولابن باجة رسالة تسمى رسالة الوداع ؟ وقد ترجمت إلى العبرية في أوائل القرن الرابع عشر (مونك هامش من ٣٨٦) وفيها آراء عن الحرك الأول في الإنسان ، وهو أصل الفكر ، وعن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان ومن العلم ، وعن القرب من الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذي يفيض منه ، ويضيف المؤلف إلى هذا كلمات قليلة عن النفس الإنسانية ، وهي كدمات في غاية القدوس ، ولا ابن باجة في هذا الكتاب ، وفي كتب أخرى آراء في اتحاد النفوس ، وأخذ بها ابن رشد بعده ؟ وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس توماس وأبرت الأكبر يؤلفان كتاباً خاصة لأبطالها . وتسمى هذه الرسالة برسالة الوداع ، لأن المؤلف كان على وشك سفر طويل ، فسكتبها لصديق من أصدقائه ، ليرك له آراءه إذا قدر لها ألا يلتقيا ، ونجد في هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفي ؟ فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ، وبوصلانه ، بمحونة من فوق ، إلى معرفة نفسه ، وإلى الاتصال بالعقل الفعال . وابن باجة يعيب الغزالي زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال في كتاب المنقذ إنه بالحلوة يتكشف للإنسان العالم العقلي ، ويرى الأمور الإلهية فيلنثذ لذة كبيرة .

(٢) هكذا بتشديد الجيم ، انظر ابن خلدكان ج ٢ من ٩ ؟ ونفع الطيب ج ٤

الانحلال إلى دويلات صغيرة ؛ وكان يهددُها من الشمال فرسانُ النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة ، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء . غير أن أسيرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد ؛ ولم يكن المرابطون أكثر تمسكاً بالدين فحسب ، بل أكثر حنكةً وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في الترف . ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحرّ قد انقضى ، ولن يعود ؛ فلم يكن يجرؤ علي الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشدّدون ، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل ، إذا هم جاہروا بأرائهم .

٢ — حياة ابن باجة :

غير أن السادة غير المتحضرين لم نزعاتهم ؛ وذلك أنهم يحبون أن يتشربوا ثقافة الأمم التي يخضعونها ، ولو تشرباً سطحياً ، فنجد أبا بكر بن إبراهيم — صهر عليّ الأمير المرابط ، وكان حاكماً لمرقسطة مدة من الزمان ، يتخذ ابن باجة جليساً له ووزيراً ، مما أوغر صدور العساكر والفقهاء^(١) . وكان ابن باجة حاذقاً للعلوم الرياضية ، ولا سيما الفلك والموسيقى ، والطب أيضاً ، نظراً وعلا ؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . ولكن المتصهين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضعف الإيمان^(٢) .

(١) فلائد العقيان للفتح بن خالان طبعة بولاق ١٢٨٣ م ص ٣٠٣ .

(٢) ذكر ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أن ابن باجة كان ثاقب الفهم ، صريح النظر ، صادق الروية ؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترتمه الذنبة ؛ ويشير إلى أنه كان يحب المال ويتصرف في وجوه الحيل في اكتسابه ، حتى شغله ذلك عن إتمام بحثه في الفلسفة . على أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن خالان عداوة شديدة ، والفتح ذكر ابن باجة في كتاب فلائد العقيان ، =

ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) ، بعد سقوط سرقسطة ، وألف فيها كثيراً من كتبه ؛ ونراه بعد ذلك في غرناطة ؛ ثم قدم على بلاط المرابطين في فاس ، ومات فيه في رمضان عام ٥٢٣ هـ (١١٣٨ م^(١)) ؛ ويروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له ؛ ولم تكن حياته ، على قصرها ، حياة سعيدة — وهو نفسه يحدّثنا بذلك — وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة . ولعل ما أثقل قلبه ، إلى جانب الفاقة ، أنه كان في وحشة ووحدة عقلية . وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته .

٣ — مميزات :

ويكاد ابن باجة يتبع الفارابي ، رجل المشرق الهادي الحب للعزلة ، اتباعاً تاماً ؛ وقل ما اشتغل بوضع مذهب ، شأنه في ذلك شأن الفارابي ؛ ورسائله المبكرة قليلة ، ومعظمها شروح قصيرة لكاتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة^(٢) . وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها ؛ فهو يبدأ في الكلام عن شيء ، ثم يستطرد إلى كلام جديد . وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان ، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة . فلا هو يريد أن

== وجعل ترجمته آخر ترجمة فيه ، وهو يبالغ في تمديد ذرائعه واعتقاداته الفاسدة ، حتى إن الفارابي لا يملك نفسه من الشك في صدق ذلك (انظر فلاتد ص ٣٠٠ — ٣٠٦) .

(١) هذا هو التاريخ الذي ذكره الففطلى ، ويذكره ابن خلكان إلى جانب تاريخ آخر ؛ أما القرى في نفع الطيب (ص ٢٠٦) فيقول إنه توفي في رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ .

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

يترك الفلسفة ، ولا هو يستطيع أن ينتهي منها بأن يتقنها^(١) . وهذا قد يُظهر لنا مذهب ابن باجة لأول وهلة في صورة مضطربة ؛ ولكن فيلسوفنا كان شاعراً بطريقه وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة^(٢) ؛ وقد وجد ، في بحثه عن الحقيقة والعدل ، شيئاً آخر ، وذلك هو اجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته . وعنده أن النزالي حَسِبَ الأمرَ هيئاً ، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك

(١) راجع قصة حمى بن يقطان طبعة ادوارد بوكوك سنة ١٧٠٠ ص ١٤ لترى تقدير ابن طفيل لابن باجة ، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة ، وكانت له ملكة شعرية عالية ، وروى له شعر رقيق دقيق الماني ، ذكره ابن خلكان وصاحب نفع الطيب والفتح ابن خالان . فن ذلك :

قد أودعوا القلب لما ودّعوا حرقاً فظل في الليل مثل النجم حيرانا
راودته يستعير الصبر بعدم فقال : إني استعرت اليوم نيرانا

وله :

ضربوا القباب على أفاقي روضة خطر النسيمُ بها ففاح عبيرا
وتركت قلبي سار بين حوالم دأى الكلوم يسوق تلك العيرا
هلا سألت أميرهم هل عندهم طابُ يَفِيكَ وهل سألت فيورا
لا والذي جعل النصون معاطفاً لهم وصاغ الأفعوات ثفورا
ما صر بي ريع الصبا من بدم إلا شهقتُ له ، فعاد سعيرا

وله :

أُسْكِنَانِ نمان الأراك تيقنوا بأنكم في ربح قلبي سكات
ودوموا على حفظ الوداد فطالما بلينا بأقوام إذا استؤذنونا خانوا
سلوا الليل عنى مذ تساءت دياركم هل اكتجلت القمض لى فيه أجفان
وהל جردت أسيافَ برقِ سماؤكم فكانت لها إلا جفوني أجفان !

وله شعر يدل على بعض أخلاقه مثل :

أقول لنفسي حين قابلها الردى فراغت فراراً منه يسرى إلى يميني
فتي تحملى بعض الذى تكهرهينه فقد طالما اعتدت الفرار إلى الأحمي

(٢) ويقول جونه شيئاً من هذا المعنى عن فاوست .

الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس . ويرى ابن باجة — خلافاً لهذا — أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حُبًّا منه في الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تمجِّب الحقيقة فضلاً عن أن تكشفها ؛ والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسيّة هو وحده الموصِّل إلى مشاهدة الله^(١) .

٤ — المنطوق وما بعد الطبيعة :

ونادراً ما بعد مذهب ابن باجة ، في كتبه المنطقية ، عن مذهب الفارابي ؛ بل إن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في جملتها مع ما ذهب إليه « المعلم الثاني » ، والشئ الوحيد الذي قد يكون له بعض الشأن هو طريقتة في بيان مراتب تكامل العقل الإنساني ومبلغ الإنسان في العلم والحياة .

يذهب ابن باجة إلى أن الموجودات قسمان : متحرك ، وغير متحرك ؛ والمتحرك جسمي مُتناهٍ ، وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته ، لأنه متناه ، [وهي غير متناهية] ؛ فلا بدّ في تعليل هذه الحركة التي لا تنفاهي من أن تردّها إلى قوة لا تنفاهي ، أو إلى موجود أزلّي ، أعنى إلى العقل . وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل — مع أنه متحرك — يمد الجسم بالحركة ، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهي متحركة بذاتها . ولم يجد ابن باجة

(١) يعيب ابن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن انكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالملأ الأعلى يحدث التنازلاً عظيماً ، ويقول إن هذا الالتذاذ هو للقوة الخيالية ؛ ووعده أن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال ؛ ولكنه لم يفعل — راجع حى بن يقطان ص ٦ .

— كما لم يجد سلفه — صعوبة في القول بالعلاقة بين ما هو نفسى روجى وما هو جسمى مادی طبيعى ؛ أما المسألة الكبرى عنده فعلى علاقة العقل بالنفس ، وذلك فى الإنسان .

٥ — النفس والعقل :

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الهيولى لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى ، وإلا لما استطعنا أن نتصور إمكان أى تغير ، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية . وهذه الصور من أدناها ، وهى الصورة الهيولانية ، إلى أعلاها ، وهى العقل المفارق ، تؤلف سلسلة . والعقل الإنسانى يمتاز ، فى تكامله ، مراحل تقابل تلك السلسلة ، حتى يصير عقلاً كاملاً^(١) [ويتصل بالعقل الفعال] ؛ وواجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً : فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنسانى ذاته والعقل الفعال الذى فوقه ، ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

والإنسان بعروجه فى درجات متتالية ، وترقيته من الجزئى والمحسوس — وتصورهما يكون موضوع العقل — يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ، وإلى ما هو إلهى . والذى يرشد الإنسان فى هذا العروج هو الفلسفة^(٢) ، أو معرفة السكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، واسكن بشرق

(١) راجع : hierzu Munk, Mélanges, p. 389—409. (المؤلف)

(٢) يمكن ابن طفيل (ص ٥ — ٦) عن ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال رتبة

» ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى » .

نور العقل الفعال من أعلى . وكل إحساس أو تحيّل فهو — إذا قيس بمعرفة الكلّي أو اللامتناهي ، الذي يكون فيه الموجود عين ما يُعقل منه — معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ، لا بالخيليات والأحلام الصوفية الدينية التي لا تبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلي هو السعادة العظمى ، لأن كل معقول فهو غاية لذاته . وإذا كان المعقول هو الكلّي ، فلا يمكن قبول الرأى القائل ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس التي تدرك الجزئيات بتحليلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتمقل ، والتي يتجلى وجودها في شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل العقلاء ؛ وعقل الإنسانية في جملتها هو وحده الأرقى ، وذلك في اتحادها بالعقل الفعال الذي فوقه .

وإذن فهذه النظرية ، التي دخلت في العالم النصراني في القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد ، موجودة عند ابن باجة ؛ وهي ، وإن لم تكن قد اتضحت وتحدّدت تماماً ، فهي على كدل حال أوضح مما عند الفارابي^(١)

٦ - الإنسان المتوهم :

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة في التعقل ؛ وأكثر الناس لا يزالون يقهّسون متعثرين في الظلام ؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة ، ثم هم يزولون ، كما تزول الظلال . نعم ، إن بعضهم يرى النور ، ويرى

(١) انظر ابن طفيل ص ١٤ و ١٥ .

عالم الأشياء المألوف ؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جداً ،
وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود ، وذلك بأن يصيروا نوراً .
ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة ؟ هو يبلغها
بالأفعال الصادرة عن الروية ، وتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود .
والفعل الحر الاختياري هو الذي يصدر بعد الفكر الروية ، أى هو فعلٌ يشعر
فاعله بقاياه يقصدها منه ؛ فمثلاً إذا حطم الإنسان حجراً ، لأنه عثر به ، فهو يفعل
فعلًا لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ؛ أما إذا حطمه لكي
لا يعثر به غيره ، ففعله إنساني ، ويمكن أن نسميه صادراً عن العقل ^(١) .

(١) عن ابن باجة بيان الأفعال الإنسانية وأنواعها ، فهو يقول في كتاب تدبير المتوحد
(ص ٣٣٢ — ٣٣٥ من المخطوط المذكور فيما يلي) إن « الإنسان لأنه من الأسطوانات ،
تلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها ، كالهوى من فوق ، ومن جهة مشاركته
للنبات تلحقه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالغذى والنمو ودفع الفضل والدبول ؛ ومن جهة
مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه أفعالها ، وبعض هذه ضرورة للإحساس
والنبض وبعضها اختيارية » ... والإنسان يمتاز عن الجمجم بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال
تخصه ... « وكل ما يوجد للإنسان من الأفعال المختصة به بما اختص به من طباعة التمييزة
عما سواه ، فهو بالاختيار ؛ وأعني بالاختيار الإرادات الكائنة عن روية . والحيوان غير
الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال ، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه
الجهة كما يهرب من مفزع ومثل ما يكسر هوداً خدشه ، لأنه خدشه فقط ، وهذه وأمثالها أفعال
بهيمية ، فأما من يكسره لئلا يخدش غيره ، أو عن روية توجب كسره فذلك فعل إنساني ، وإذا
فعل الإنسان فعلاً لا لينال به غرضاً ولكن يتفق أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه كمن
يأكل شيئاً لأنه يشتهي فيتفق أن ينفع به ، فهو فعل بهيمي بالذات ، إنسان بالعرض ؛ فإن أكله
لينفع به ، واتفق أن كان شهياً عنده ، فالفعل إنسانى بالذات بهيمي بالعرض ؛ « فالفعل
البهيمي هو الذى يتقدمه في النفس الأفعال النفسانية فقط ، مثل الشهى أو الغضب أو الخوف ،
وما شاكله ؛ والنفساني هو ما يتقدمه أمر يوجب عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر الأفعال
نفساني أو أعقب الفكر ذلك ، وسواء كانت الفكرة يقينية أو مظنوننة ، وقل ما يوجد =

ولكى يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان ، ولكى يستطيع
المضى في أعماله طبقاً للعقل ، يجب عليه أن يعتمزل المجتمع في بعض الأحيان ؛
ويُستقى ابنُ باجة كتابه في الأخلاق « تَدْبِيرَ اللَّتَوَحُّدِ »^(١) . وهو يطالب

للإنسان الفعل البهيمى خلواً من الإنسانى ؛ لأنه في الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل
البهيمى ، وهنا يوجد الجزء البهيمى يستخدم الجزء الإنسانى في تحديد فعله ؛ وأما الإنسانى
فقد يوجد خلواً من البهيمى ، وإذا تعاونوا كان النهوض لفعل أقوى وأكثر وإن تعاونوا كان
النهوض أضعف وأقل . وأما من يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب ، ولا يلتفت إلى
ما يحدث في النفس البهيمية ، ففعله بأن يكون إلهياً أولاً من أن يكون إنسانياً ؛ وهذا يجب
أن يكون فاضلاً بالفاضل الشكلى حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشئ لم تعاند فيه
النفس البهيمية ؛ بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأى قد قضى به ، والفاضل الشكلى
هى تمام النفس البهيمية ، فاخالت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله إما ناقصاً أو
معموماً أو لم يكن أصلاً ، وكان حصوله بكره وتمسُّر ؛ لأن النفس البهيمية مطيعة للعاطفة
بالطبع إلا في الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعى كالسبى والخزيرى الأخلاقى وفكره
هذا شر زائد في شره كالفضاء المحمود في البدن السقيم ... « كل فعل لا يستعمل فيه
الإنسان فكره فهو بهيمى لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن الموضوع جسم خلقته خلقه
جسم الإنسان إلا أنه مستبطن بهيمية ... والإنسان بالأفعال العقلية هو إلهى فاضل وهو يأخذ
من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل
الأفعال ، وإذا بلغ المائة الفصوى ، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهريّة ، كان عند
ذلك واحد منها ، ويصدق عليه أنه إلهى فقط ، وارتفع عنه أوصاف الجسمانية الثانية ،
وأوصاف الروحانية الرفيعة . »

(١) لا أعرف نصاً مرئياً كاملاً لهذا الكتاب وقد عثرت على جزء منه ضمن مجموعة
رسائل مخطوطة في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من ص ٣٣٢
إلى ٣٤٦ . وقد جاء في أول هذا الجزء أنه المقالة الأولى من الكتاب . على أن الأستاذ مونك
(Monk) أعطانا في كلامه عن ابن باجة تلخيصاً لكتاب تدبير المتوحد ، اعتمد به على تلخيص
موسى التبرونى لهذا الكتاب في شرحه العبرى على قصة حى بن يقظان لابن طفيل . ويقسم
موسى التبرونى كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويلخص كلامها : ويتجلى من مقارنة تلخيص
مونك والجزء المخطوط الذى عثرنا عليه أن بينهما تطابقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فكرة
ابن باجة وعمودها أحياناً ، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاماً في الأجزاء التى ليس لها مقابل =

الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه . على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن يفتنح بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك .

ويمكن للحكماء أن يؤثروا من أنفسهم جماعاتٍ صغيرة أو كبيرة ، بل هذا واجب عليهم ، متى لقي بعضهم بعضاً ؛ فهم يكوّنون دولةً داخل الدولة ، ويحاولون أن يعيدشوا على الفطرة ، بحيث لا يتحتم وجودُ طبيب ولا قاض بينهم وهم يترعرعون كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستاني ؛ وكذلك يفتكّبون عن ملذات العامة وزعامتهم الدينية ، وهم كالتراباء وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع . ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن الحجة هي التي تقرّر نظام حياتهم كلها ولما كانوا أحبباً لله ، وهو الحق ، فإنهم يجدون راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الأعلى الذي يُفيعض المعرفة على الإنسان .

مخطوط ، ولا شك أن نشر هذا الجزء المخطوط وإكمله بترجمة تلخيص موسى الزبوني ، عمل يستحق العناية . وقد ذكر مونك عن ابن رشد أنه ذكر في آخر كتابه في العقل الهبولاني كتاب تدبير المتوحد بما يأتي : أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير المتوحد في هذه البلاد ، ولسكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده ، وقد رأيت المرحوم الأستاذ بلانيوس في مدريد عام ١٩٤٠ بعد كتاب « تدبير المتوحد » للفسر ، نقلا عن مخطوط في إنجلترا ، ولا أدري ماذا تم في ذلك . وقد ظهرت الفشرة في سنة ١٩٤٦ بمدريد بعد وفاة الناشر ، هذا وقد نشر بلانيوس رسالة ابن باجة في « اتصال العقل بالإنسان » . وذلك في مجلة AL-Andalus عام ١٩٤٢ .

ويقول ابن باجة في أول كتابه إن لفظة التدبير تقال على ترتيب أفعال نحو دية مقصودة . وهو يرسم طبقاً لهذا ، منهجاً يسر عليه الإنسان حتى يبلغ الغاية التي يجب عليه أن يقصدها وهي الاتحاد بالعقل الفعال . وليرجع الفارسي إلى المخطوط المشار إليه وإلى ما جاء في كتاب مونك لمعرفة التفاصيل .

٣ - ابن طفيل

١ - دولة الموحدين :

ظلت مقاليد الحكم في العالم الإسلامي بالمغرب في أيدي البربر ؛ ولكن سرعان ما حلت دولة الموحدين محلّ دولة المرابطين ، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة ، وادعى منذ عام ٥١٥ هـ (١١٢١ م)^(١) أنه المهدي . وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ - ٥٨٠ = ١١٦٣ - ١١٨٤ م) وأبي يوسف يعقوب (٥٨٠ - ٥٩٥ = ١١٨٤ - ١١٩٨ م) ، بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عزّتها وكان مقرها سراكش .

أبى الموحدون بتجديد كبير في علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعري ومذهب الغزالي في المغرب ، بعد أن كانا ، حتى ذلك الحين ، موسومين بالزندقة . وكان هذا مؤذناً بدخول النزعة العقلية في مذاهب المتكلمين ؛ وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى لا من جانب المتمسكين بالعقيدة الأولى ، ولا من جانب المفكرين الأحرار ؛ ولكنه استطاع أن يخفز الكثيرين إلى التفلسف . وكان كل نظر عقلي في أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أسراً مقفولاً ؛ بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا ، فيما بعد ، إلى أن عقيدة العامة ينبىء ألا تزغزع والآ ترفع إلى مستوى المعرفة العقلية ، وأرادوا أن يفصل مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلاً تاماً^(٢) .

(١) المعجب في أخبار المغرب ص ١٢٨ .

(٢) راجع فيما يتعلق بتطور الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس من حيث الروح =

وكان للوحدين عنايةً بالمازب الكلامية ؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه
أبدوا — بقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية — من العناية بالعلوم العقلية
ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زمناً قليلاً في قصورهم .

٢ — حياة ابن طفيل :

فترى أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طفَيْيل القيسي يتبوأ منصب وزير
وطبيب عند أبي يعقوب ، بعد أن كان يشغل منصبَ الحجابة في غرناطة . وُلد
ابن طفيل في قادس ، إحدى المدن الصغيرة بالأندلس ، ومات في مراکش عاصمة
الدولة في عام ٥٧١ (١١٨٥ م) ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقايات ؛ فقد
كان كَلَفَه بالكُتب أكثر من حبه للناس ، وكان في مكتبة مايسكه العظيم يحصل
كثيراً من العلم الذي يحتاج إليه في صناعته ، أو الذي يرضى ميوله المعرفه . وهو
بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلاسفة أو الرجل غير المتخصص
الذي يُبَلِّغُ بأشياء من غير أن يتعمق فيها ؛ وكان ميوله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر
من ميوله إلى التأليف ، ولما كان يكتب . وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب
بطليموس ، ولكن ينبغي ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه ؛ فقد ادعى مثل هذا
كثيراً من العرب ، ولكنهم لم يفعلوه .

وقد انتهت إلينا قصائدُ مما عالجها ابن طفيل من الشعر^(١) ؛ ولكن كان

— الإجمالية ومعارضة كل جديد كتاب طبقات الأمم للقاضي ساعد بن أحمد الأندلسي ، ص ٨١
فا بعدها من طبعة محمد مطر بالقاهرة ، ومقدمة كتاب المدخل لصناعة النطق لابن طلموس ،
طبعة مدريد ١٩١٦ ص ٦ فا بعدها .

(١) يجد القارئ بعض هذه الأشعار في كتاب « المعجب في تلخيص أخبار المغرب »

للراكشي ص ١٧٢ — ١٧٤ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م .

أكبر همه ، كابن سينا ، أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق ، ليطالع الناس برأى جديد في الكون . وقد دفعه إلى ذلك باعثٌ من نفسه ، كما كان الحال عند ابن باجة . وقد أثار اهتمامه أيضاً أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممحصّة ؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة : جعل ابنُ باجةُ المفكرَ المتوحد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين المتوحدين يكوّنون دولة داخل الدولة ؛ كأنهم صورة للجماعة كلها أو نموذج لحياة سعيدة ؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [وهو الفرد] .

٣ - - صهي بن يقظانه :

وهو يبيّن هذا بوضوح في قصته المسماة « صهي بن يقظان »^(١) .

ويتكوّن مسرح هذه القصة من جزيرتين . يضع ابن طفيل في إحداها المجتمع الإنساني ، بما تواضع عليه من عرف ؛ ويضع في الثانية فرداً ينشأ وينمو على الفطرة . وتسود ذلك المجتمع في جهلته نزعاتٌ دُنْيَا ، وفيه مِلَّةٌ تحاكي الحقائق بضرب أمثال تعطى خيالها^(٢) ، وأصحابها يدينون بها تديننا سطحياً .

(١) هي قصة من أحسن ما تفخر به الفلسفة العربية . والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Bronnle في مقدمته اختصاصها ، هي بيان كيف يستطيع الإنسان ، دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم الملوي ، ويهتدى إلى معرفة الله ، وخلود النفس . فهي تبين تطور عقل مبتكر من حالة التجسس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي ، وابن طفيل يتخذ من صهي بن يقظان لساناً لبيط آرائه الفلسفية . وقد نشرها مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Poccecke عام ١٦٧١ م بعنوان Philosophus Autodidactus (الفيلسوف المعلم نفسه) ، وترجمت إلى الانكليزية مرتين وإلى لغات كثيرة ، ثم لحصها بالانجليزية P. Bronnle ، ونشرها عام ١٩٠٤ بعنوان : The Awakening of the Soul .

(٢) قصة صهي بن يقظان طبع مصر ١٢٩٩ ص ٥٢ .

ولكن يظهر في هذا المجتمع فتيان [من أهل الفضل] يسمى أحدهما سلامان والآخر آسال (أبسال ، انظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ، يسموان إلى المعرفة العقلية والتغلب على الشهوات . فأما الأول فعقله ينزع نزعة عملية ؛ فهو يساير دين العامة ، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم . وأما الآخر ففطرته متجهة إلى النظر العقلي ، وفيه نزعة صوفية ، فهو يرتحل إلى الجزيرة المقابلة لجزيرته ، ظناً منه أنها غير مسكونة ، وفيها ينقطع إلى الدرس والزهد^(١) .

ولكن حي بن يقظان الذي نحن بصدده ترعرع في هذه الجزيرة ، حتى صار فيلسوفاً كاملاً ، وكان قد قذف به إلى أرضها طفلاً ، أو هو نشأ فيها بالتولد الطبيعي من العناصر^(٢) ، وأرضته ظليّة^(٣) . ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته المادية ، كما توصل روبنسن [كروسو] ؛ ولكن حياً اعتمد على وسائله الخاصة^(٤) . ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس التاسعة والأربعين ، إلى الله ، أعنى بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والافتناء فيه . عند ذلك لقيه آسال . ولم يكن حي يعرف اللغة في أول الأمر ؛ ولكن بعد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه ، تبين أن فلسفة حي وشريعة آسال صورتان لحقيقة واحدة^(٥) ، ولسكنها عند الأول أكثر انكشافاً . ولما عرف حي أن في الجزيرة المقابلة لجزيرته أمة بأسرها ، لا تزال تتخبط في ظلام الخطأ ، سحّت

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٢) انظر أوائل القصة .

(٣) استطاع Robinson أن يعيش في جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع وما ورثه من حطام السفينة ، أما حي بن يقظان فهو ينشأ نشأة مستقلة عن الجماعة لا يعتمد فيها إلا على نفسه .

(٤) قصة حي بن يقظان ص ٥٦ .

عزيزته على أن يذهب إلى أوائل القوم ويكشف لهم عن الحقيقة . فعلته التجربة هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة ، وأن محمداً [عليه السلام] أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية ، ولم يكشفهم بالنور الكامل ؛ وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما الخالية ليعبدا ربهما عبادة روحية خالصة ، حتى يأتيهما الموت .

٤ - هي ونظور الانسانية :

وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقلب فيها حتى ، حتى وصل إلى كماله^(١) ؛ غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن يربى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حتى لو ترك وحده ، كما أنشأته الطبيعة ، ولم يستمد العون من الجماعة . وقصة حتى بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الثامن ، وتدل نبذ كثيرة في قصة ابن طفيل على أنه كان يقصد من حتى أن يمثل حال الإنسانية ، لو لم ينزل عليها وحتى سماوي ؛ ويتمثل في قصة حتى تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية . ولندبته على بعض النقاط التي قد تؤيد هذا الرأي ونجمله راجعا ، وإن كنا لا نستطيع أن نمضي إلى أكثر من ذلك في إثباته هنا . فلا يخلو من مغزى قول

(١) نجد حيا في الطور الأول أشبه بحيوان في سيرته ومما كانه للحيوان ، ولما ماتت الطبيعة التي ترضعه دعاه ذلك للبحث عن حقيقة النفس ، وهدهد اختلاف الأشياء وانفاقها إلى وجود الصور ، ثم هداه تواليها إلى فاعل لها منزع عن المحسوسات ، ثم شغله هذا الفاعل وصار يرى أثره في كل شيء ، فانزعج عن العالم المحسوس إليه ، حتى إذا علم به صرف أنه لم يدركه بالحواس بل بشيء فيه غير الحس ، فاهتدى إلى ذاته الشريفة ، وهو في كل هذا يتوصل من المقدمات إلى النتائج ، ولم يزل يستغرق في العالم الإلهي متشبهاً بالأفلاك ، حتى فنى في ذات الواحد وتيسرت له صحبته على رأس الخمسين .

ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة سيلان^(١) — هذه الجزيرة التي يُقال إن جوفها صالح للإسكان التولد الطبيعي؛ وتقول الأساطير إن آدم — وهو الإنسان الأول — خلق في هذه الجزيرة، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم (٢). وبعد أن كافح حتى للخروج من الطور الحيواني الأول يدفعه حياؤه^(٣) وحثه للبحث عن حقائق الأشياء، انبعث في نفسه أولُ شعور ديني، أساسه العَجَبُ، وذلك من اكتشاف النار؛ وهذا يذكّرنا بالديانة الفارسية. أما ما يلي ذلك من نظر عقلي فهو مستمد من الفلسفة اليونانية، كما نقلها العرب.

والقراءة ظاهرة بين صورة حتى عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل؛ وقد ألمع ابنُ طفيل نفسه إلى ذلك^(٤). غير أن حياً عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا؛ وصورة حتى عند ابن سينا تمثل العقل الفعال؛ أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نورٌ من العالم العلوي، هذا العقل الذي يجب بحسب منطق رأي ابن طفيل، أن يتفق مع نفس النبي محمد [عليه السلام]، إذا عرفت على حقيقتها، اتفاقاً حسناً؛ ولكن يجب علينا أن نؤوّل كلام النبي تأويلاً مجازياً.

(١) يقول ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، ص ٩.
 (٢) رأى سحر الحيوانات كاسية مستورة العودة، فاستحى أن يكون أظهر منها عودة، فأخذ ينحصف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير، ورأى الحيوانات أفوى منه سلاحاً وبتشاً وأسرع عدواً، فاستعاض عن ضعفه الطبيعي بأشياء اصطفتها من النبات والأحجار.
 (٣) يعترف ابن طفيل نفسه بأنه يبت أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا، ويوجد شبه بين آرائه وآراء ابن سينا، وإن كانت فكرة القصة وروحها عند الرجلين مختلفين.

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكرى الشرق ؛ فاتهى إلى أن الدين يجب أن يُقصر على العامة ، إذ لا قدرة لهم على المضى فيما وراء ذلك^(١) . ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ، ولا يبلغ إلى شهود الحضرة الإلهية ، أو الحقيقة العُلوية ، شهوداً بريئاً من القيود إلا واحدٌ بعد واحد ؛ وابن طفيل يؤكد هذا الرأى تأكيذاً شديداً ؛ ونحن وإن وجدنا فى حىّ مثلاً بصور الإنسانية فى تطورها ، لا نستطيع إنكار ذلك ؛ وكال الإنسان المطلق هو فى إعراضه عن كل ما هو محسوس وانغماره فى العقل الكلى ، فى سكون وخلوة لا يكدرها شىء .

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يتسنى لأحد إلا بعد استحكام السن ؛ وبعد أن يجد من أبناء جنسه رفيقاً . والاشتغال بالأمر المادية وبالصناعات والعلوم هو الخطوة الطبيعية الأولى فى سبيل الكمال الروحى ، ولهذا يستطيع ابن طفيل أن ينظر لا بعين الندم أو الخجل إلى الحياة التى تمتع بها فى قصور الملوك من قبل .

٥ - أهمى صى :

كثيراً ما صادفنا هذه الآراء الفلاسفية التى انتهى إليها حىّ فى أطوار حياته السبعة ؛ وابن طفيل يُمنى عناية خاصة بسيرة حىّ العمالية . وهنا نحلّ محلّ العبادات التى فرضتها الشريعة الإسلامية ، الرياضات الصوفية على صورتها التى كانت لا تزال مُتبعة بين أهل الطرق فى الشرق ، وكما أوصى بها أفلاطون

(١) انظر القصة ص ٥٧ ، ٥٩ .

وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد . ويضع حى لنفسه فى الطور السابع من حياته منهجاً فى الأخلاق ، عليه مسحة من المذهب الفيثاغورى .

وقد تبين لحتى أن الغاية التى يجب أن يبتغيها من عمله هى أن يلتبس الواحد فى كل شىء ، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته ، وهو يرى الطبيعة بمخازيرها تنزع إليه . وحتى بعيد من أن يرى رأى القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ؛ بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها والله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه . وهو يقتصر فى المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى^(١) ؛ ويؤثر الفواكه المتناهية فى النضج ، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورها ، وأن يحافظ عليها ، حتى لا يفنى نوع منها بسبب شهواته . وهو لا يلجأ إلى التفتدى بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع . وشماره : الاكتفاء بما يقيم الأود ، لا ما يؤدى إلى النوم^(٢) .

هذا هو النظام الذى التزمه حتى فيما يتعلق بمطالب جسده المادية ؛ أما روحه فهى مرتبطة بالعالم العلوى ، وهو يتشبهه بهذا العالم ، فيحاول أن يقيد ما حوله ، وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة ؛ فهو يتعهد النبات ، ويحمى الحيوان ، لتصير جزيرته فردوساً ؛ ويعنى بنظافة جسمه ولباسه أكبر العناية^(٣) ،

(١) رأى حى أن النبات والحيوان من فعل الواجب ، وأن لها كلالا تسمى إليه ، فالتفتدى بها حائل دون غايتها المقصودة من وجودها .

(٢) شماره فى مقدار الطعام « أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ، ولا يزيد عليها » وفى الزمان أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء لم يأكل حتى يلغفه ضمه يمنه من المضى فى كلاله .

(٣) الفصه ص ٤٥ .

ويحاول أن يحمل حركاته متناسقة لا عِوَج فيها ، مماثلة لحركات الأجرام
السموية^(١) .

وهكذا يصبح حتى بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء ؛
حتى يصير عقلاً صرفاً ؛ وهذه هي حالة الفناء التي لا نستطيع عقولنا إدراكها ،
والتي تعجز عن تصويرها عباراتنا وخيالنا^(٢) .

(٤) التزم الحركة المستديرة ، فكان يدور حول الجزيرة أو حول بيته أو حول نفسه
حتى ينشئ عليه ، وذلك تشبهاً بالأفلاك ، وهذا هي مضحك طبعاً .

(٥) القصة ص ٤٧ .

٤ - ابن رشد^(١)

١ - حياته :

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) في بيت وراث الفقه كابرأ عن كابر ؛ وفيه تمكن في علوم زمانه .
 ويُروى أن ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ؛ وخبر هذا التقديم له دلالاته : فبعد أن سأله الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه ، فاتحه بأن قال له : ما رأى الفلاسفة في السماء : أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدرك ابن رشد الحياه والخوفُ وأخذ يتعلل ويُذكر اشتغاله بالفلسفة ؛ ثم جعل الأمير يتكلم في هذه المسألة مع ابن طفيل ، فدهش ابن رشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفته بأراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام ومتكلميه ؛ عند ذلك ذهب الروحُ عن ابن رشد ، وتكلم من غير تهيبٍ لحسن موقعه عند الأمير .
 وتعيّن بذلك مصير ابن رشد ؛ فكأف بشرح مذهب أرسطو . وقد قام بذلك على نمط لم يسبق إليه ؛ فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملا بريثاً من الشوائب^(٢)
 وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقيها وطيبيا ؛ فعراه في عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) يتولى القضاء في أشبيلية ، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل . ولما صار أبو يعقوب خليفة أخذته لنفسه طبيبيا عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ؛ وبعد قاييل تولى القضاء في

(١) ليرجع الفارسي إلى ما كتب عن ابن رشد في دائرة المعارف الإسلامية ، وإلى كتاب مونك (Munk, Mélanges) ، وإلى كتاب رينات : Ernest Renan, Averroés et Averroisme (ابن رشد ومذهبه) .

(٢) المعجب في تضييس أخبار المغرب للمزاكشي من ١٧٤ - ١٧٥ ، طبعة ايمن ١٨٨١ م ، ويجد الفارسي أشهر تراجم ابن رشد في ذيل كتاب رينات : ابن رشد ومذهبه .

مسقط رأسه مرة أخرى؛ في منصب أبيه وجده من قبل . غير أن الأيام تنفكرت له؛ وحل السخط بالفلاسفة؛ فصارت كتبهم تُرمى في النار . ثم أسر أبو يوسف بإيعاد ابن رشد في شيخوخته إلى أليسانة (قريباً من قرطبة)؛ ومات في سراكش عاصمة المملكة، في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨ م) .

٢ - ابن رشد وأرسطو:

حصر ابن رشد جهده في أرسطو؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحها بدراسة عميقة، ومقارنة دقيقة؛ وكان على علم بما لكتب اليونان من تراجم؛ فقد بعضها، فلا نعرف عنه شيئاً، ووصلنا البعض الآخر ناقصاً .

يمضى ابن رشد في مهمته على طريقة النقد وعلى منهج مرسوم؛ وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة وإطناب تارة أخرى، فيطأنا بشروح ملخصة أو مبسطة، حتى إنه ليستحق أن يسمى: «الشارح»، وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتي في كتاب «الكوميديا الإلهية»^(١). ويشبه أن يكون قد قدر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو، ثم تقفى بعد بلوغ هذه الغاية .

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكل والفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل؛ حتى لو كشفت أشياء جديدة في الملك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئاً . ويجوز أن يخطئ الناس في فهم أرسطو، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا [أشياء لأرسطو]

«Averrois che'l gran comento feo», Canto IV. (١)

تخالفيهما في فهمهما ، وكان أصح منهما فهما . وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً أن مذهب أرسطو ، إذا لُهم على حقيقته ، لم يتعارض مع أسى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان ؛ بل كان يرى أن الإنسانية ، في مجرى تطورها الأزلى ، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد ، وأن الذين جاءوا بعده تجشموا كثيراً من المشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للعالم الأول . وستلاشى بالتدرج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو ، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان . وكان العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلى . وابن رشد يعتبر أرسطو أسى صورة تمثل فيها العقل الإنسانى ، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهى (١) .

وسيتبين فيما يلى أن الفلوفى الإيجاب بأرسطو لا يكفي ، حتى عند ابن رشد ، في إدراك آرائه إدراكاً تاماً . ولا يدع ابن رشد فرصة تفوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا ؛ وهو ، إذا وجد المناسبة ، يرد على الفارابى وابن باجة ، وإن كان قد استفاد منهما الكثير . ونجده في نقده لأسلافه أسمى من أرسطو في نقده لأفلاطون .

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ ولم يتخلص من أخطاء مترجمى العرب والسرمان ، وكثيراً ما كان يتبع آراء ثامسطيوس السطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسى الصحيحة ، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما .

(١) يجد القارىء إعجاب ابن رشد بأرسطو ، وتعليقه له ، في مقدمة كتاب الطبيعة ، وفي بعض أجزاء تهافت التهافت . انظر كتاب زينان : ابن رشد ومذهبه ، طبعة باريس ١٩٢٥ ص ٥٤ - ٥٦ .

٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة :

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتصيين لمنطق أرسطو ؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه ، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به ، وسعادة الإنسان تكمن على قدر مرتبته في معرفة المنطق^(١) . وهو يرى بين الناقد أن إيساغوجي فرفوريوس نافلةٌ يمكن الاستغناء عنها ؛ ولكنه يعدّ كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو ، وفي هذا الموضع نجد من الأخطاء أغربها ؛ فنلّا يعدّ ابنُ رشد « التراجيديا » مدحا ، و « الكوميديا » هجاء^(٢) ؛ والشعر يجب أن يقنع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة^(٣) ؛ ويعتبر ابن رشد أن التعارف على المسرح معرفة استدلالية ، وهكذا . ولم يكن لابن رشد ، بطبيعة الحال ، أى معرفة بالعالم اليونانى . وقد تتجاوز عن هذا ، لأن ابن رشد لم تتيسر له معرفة ذلك العالم ؛ ولكن ينبغى ألا نسارع إلى معذرة رجل كان قاسياً على الناس في نقده .

وابن رشد يجرى على سنّة أسلافه ، فيُعنى في اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات ، ويرى أن أرسطو في كتاب العبارة ، بل في كتاب الخطابة كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات . وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربى ، وإن جاز له ، في شرح القواعد العامة ، أن يهتمد على

(١) انظر هامش ص ٣٩٨ مما يلى .

(٢) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد طبعة فيرنسة ١٨٧٢

ص ٨ ، ٧ ، ١ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ وفي مواطن متفرقة .

أمثلة من كلام العرب وأدبهم ؛ وإنما الأمر أمر القوانين الكلية ، لأن العلم هو معرفة الكلى .

والمنطق يهد السبيل أمام معارفنا ، حتى ترتقى من الجزئى المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة . أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس ، متعثرين في الضلال ؛ وإن قصور فطرتهم وقلة تكوّن عقولهم ، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة ، كل هذا يقعد بهم عن السكّال . غير أن الأمر لا يخلو من وجود طائفة يتيسر لها الوصول إلى معرفة الحقيقة . والنسر يستطيع أن يمدق في وجه الشمس ؛ ولو لم يستطع ناظرٌ أن يمدق في وجهها ، لكانت الطبيعة قد أوجدت شيئاً عتباً ؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى ، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو شخص واحد . والحقيقة موجودة ؛ ولو كنا لا نستطيع الدنو منها لكان عتباً ما تكنته قلوبنا من الشوق إليها . ويعتقد ابن رشد أنه عرف الحقيقة في أشياء كثيرة ، بل يحسب أنه استطاع أن يطّلع على الحقيقة المطلقة ؛ وهو لم يقنع متواضعاً بمجرد البحث عنها ، كما فعل لِسْنَج^(١) .

ويرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه مذهبُ أرسطو ؛ وهو من أجل ذلك ينظر إلى علم الكلام الإسلامى نظرة التصغير . نعم ، هو يعترف بأن في الدين

(١) يقول لسنج : « لا ينحصر فضل الإنسان في امتلاكه للحقيقة ... وإنما فضله في الجهد الذى يبذله مخلصاً في السعى إليها ؛ ولا تنمو ملكات لإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ؛ وكما المرآيد ينحصر في هذا وحده . بل ان امتلاك الإنسان للشيء يبيل به إلى الركود والسكس والغرور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها في يمينه ، ووضع في شماله شوقنا المستمر إليها ، وإن أخطأنا ما دتما ، ثم خيّرني ، لدارعت إلى اختيار ما في شماله ، وقلت : « يا أبانا ! رحمتك ! إن الحق الحالى لك وحدك » . مجموعة مؤلفات لسنج ج ٢ ص ٢٧١ ، طبعة لينتج ١٨٥٩ .

حقيقة من نوع خاص (انظر ق ٧ فيما بلى) ؛ ولكنه يفر من علم السلام ، لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكنه إثباتها بمناهجه . ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سبينوزا ، فيما بعد ، من أن الوحي الذي جاء في القرآن لا يرمى إلى إعطاء الناس علماً ، وإنما يرمى إلى إصلاحهم ؛ وليس فرض الشارع ، في رأيه ، تلقين العلم ، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة والأعمال الصالحة ، لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع .

٤ - العالم والله :

وأكبر ما يُمَيِّز ابن رشد عن سبقه ، ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصويره للعالم ، على أنه عمالية تغير وحدث منذ الأزل ، تصوراً لا آتس فيه ؛ والعالم في جلته وَحْدَةٌ أزلية ضرورية ، لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه .

والهوى والصورة لا يمكن انفصال أحدهما عن الأخرى إلا في الذهن . والصورة لا تنتقل في المادة المظلمة ، كما تطوف الأرواح الخفية ، بل هي محتواة في المادة على هيئة نواة تتطور . والصورة المادية ، التي هي كالتوى الطبيعية لا تنفأ أبداً تحدث توليداً ؛ ومع أنها لا تنفك عن المادة ، فيجز أن تُسَمَّى إلهية . وليس هناك وجودٌ من عدم ، ولا عدمٌ بعد وجود ؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل ، ورجوعٌ من الفعل إلى القوة ؛ وفي هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثله .

على أن الموجودات مراتبُ ، بعضها فوق بعض ، والصورة المادية أو الجوهرية هي في الرتبة الوسطى بين العرض المجرد وبين الصورة الخالصة

(المفارقة) . والصور الجوهرية متفاوتة المراتب أيضاً ، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل . ثم إن الصور في مجموعها ، من أدناها ، أعنى الصورة الميولانية ، إلى أعلاها ، أعنى الذات الإلهية ، التي هي الصورة الأولى^(١) للعالم ، تؤلف سلسلة واحدة متصلة ، بعض أجزائها فوق بعض .

وإذا كان التغيير ، داخل نظام الكون ، أزلياً ، فإنه يستلزم حركة أزلية ؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلي . ولو كان العالم حادثاً لتحتّم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولو قلنا إنه ممكن لتحتّم علينا القول بوجود ممكن آخر نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولذلك يذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلّه متحرك منذ الأزل ضرورةً هو وحدّه الذي يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم ، محرك له منذ الأزل . وهذا الموجود ، بإيجاده تلك الحركة الدائمة وإيجاده لنظام العالم البديع ، خليق بأن يُسمّى موجّد العالم ؛ وتأثيره في العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك ؛ وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به .

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول ، أى الإله ، وماهية عقول الأفلاك هي أنها فِكر ، تتجلى فيه الوحدة العقلية لوجودها . والوصف الإيجابي الوحيد الذي نصف به الذات الإلهية هو أنها عقلٌ ومعقولٌ معاً ؛ فالوجودُ فيه هو عينُ الوحدّة والوجود والوحدة ليسا زائدين على الذات ، بل هما موجودان في الذهن فقط ، شأنهما شأن سائر الكليات .

والفكر يفتزع الكلّيّ من الجزئيات دائماً . والكلّي ، وإن كان في

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩ ، طبعة مدريد ١٩١٩ .

الجزئيات طبيعةً قاعلة ، فهو ، من حيث هو ، موجودٌ في الذهن فقط ؛ أو بعبارة أخرى هو في الأشياء بالقوة ؛ أما بالفعل فهو في الذهن ، أى أن له في الذهن وجوداً أكمل ، وأنه في الذهن على نحو من الوجود أشرف مما هو عليه في الجزئيات .

وإذا سأل سائل : هل العلم الإلهي يحيط بالجزئيات ، أو هو يعلم الكلّيات فقط ؛ أجاب ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك^(١) ، لأن الذات الإلهية منزّهة عن كليهما ؛ والعالم الإلهي يوجد العالم ويحيط به ؛ واقفه هو المبدأ ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء ، هو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد ، وهو الكل في أسمى صور وجوده . ومن البين بداهة أنه بحسب هذا الرأي لا يمكن القول بعناية إلهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة .

٥ - الجسم والعقل :

ونحن نعرف نوعين من الموجودات : أحدهما متحرك ، بحرّكته غيرُهُ ؛ والآخر محرك ، وهو في ذاته غيرُ متحرك . وبعبارة أخرى ، من الموجودات ما هو مادي ، ومنها ما هو عقل .

والموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود ، وهي مراتب بعضها فوق بعض ؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة ؛ فكلما بعدت عقول الأندلاك عن المبدأ الأول قلّت بساطتها . وكل العقول تعقل ذاتها ، ولكن في معرفتها بذاتها صلّتها بالعلة الأولى .

(١) بلم يحدث . انظر « فصل المقال فيها بين الحكمة والصريمة من الاتصال » ، طبعة مصر ١٣٢٨ س ١١ ، ٢٩ ، فهو يبسط هنا رأى المشائين ويقره .

ويبين من هذا أنه يوجد ضربٌ من الموازنة بين الماديات والمقولات ،
وفي المقول الثواني ما يقابل تألف الأجسام من هيولى وصورة . وبالطبع ليس
ما يخاطب المقول المفارقة مادة تقبل الانفعال ، وإنما هو أمر شبيه بالمادة في أن له
قوة على أن يقبل شيئاً آخر ، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأسماء
المعقولة وبين وحدة العقل الذى يعقلها .

والمادة تنفعل ، أما العقل فإنه يقبل ؛ وقد عرض ابن رشد لبيان هذه
الموازاة بما فيها من تمييز ، سراعيها العقل الإنسانى خاصة .

٦ - العقل والمقول :

وإبن رشد يجزم بأن تعلق النفس الإنسانية بجسدها كتملق الصورة بالمجولى ،
وهو يقول بهذا جاداً غاية الجِد . وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس
المجزئية المتكثرة رفضاً باتاً ، محارباً في ذلك مذهب ابن سينا ؛ ولا بقاء للنفس عنده
إلا باعتبارها كلاً لجسدها .

أما في علم النفس الحسى فإن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو ،
مُخالفًا مذهب جالينوس وغيره . ولكنه في نظرية العقل يبين أستاذه مبانة
كبيرة دون أن يفتن لذلك^(١) . ورأيه في العقل الهبولانى ، وهو مستمد من
المذهب الأفلاطونى الجديد ، هو رأى خاص به . يقول ابن رشد إن هذا العقل
ليس مجرد استمداد أو قوة في النفس الإنسانية ، ولا هو مسارق للتخييل المتردد
بين الحس والعقل ، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . العقل

(١) انظر كتاب ابن رشد ومذهبه لرينان ص ١٣٣ - ١٥٢ من الطب

المهيولاني أزلّى لا يعتريه الفناء ، شأن العقول المفارقة والعقل الفعّال . وهنا نجد أن ابن رشد ينقل المبدأ القائل باستقلال المادة في عالم الأجسام إلى ميدان المقولات ، ويطبقه عليه ، متابعاً في ذلك لثامسطيوس ، من غير شك .

فالعقل المهيولاني عنده جوهر أزلّى . أما استعداد الإنسان أو قوته على المعرفة العقلية فيسميه ابن رشد بالعقل المنفصل . وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفناؤه . أما العقل المهيولاني فهو أزلّى كالنوع الإنساني .

ولكن العلاقة بين العقل الفعّال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل المهيولاني) لا يزال فيها بعض الغموض ؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والعقل الفعّال يجعل الصور التي تتخيلها النفسُ معقولةً ، والعقل القابل يقبل هذه المقولات في ذاته . والنفس في الإنسان هي ملتنى هذين الحيين المختلفين . ويختلف هذا الملتنى اختلافاً كبيراً ؛ فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجة التي يستطيع العقل الفعّال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولةً ، ويكون أيضاً مبالغٌ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

ومن هذا يتبين السبب في أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية . وجملة هذه المعرفة في العالم ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بدّ ، ضرورةً ، أن يظهرَ فيلسوفٌ على الدوام — سواء أ كان أرسطو أم ابن رشد — في ذهنه تصير الموجودات أموراً معقولةً .

ولا ريب في أن أفكار الناس حادثة ، وأن العقل القابل عرضةٌ للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ؛ ولكن هذا العقل ، إذا نظرنا إليه باختياره

عقلًا للنوع الإنساني ، فهو قديم غير متغير ، كالنقل الفعّال ، الذي هو عقل
الفلك الأخير^(١).

٧ - نظرة إصحائية :

وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلحادية كبيرة نجمه مخالفًا لما
أثبتته علوم العقائد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره : وأولها قوله بقدم
العالم المادى والعقول المحركة له ؛ وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها
ارتباط علة بمعلول ، على وجه ضرورى لا يترك مجالاً للعناية الإلهية ، أو للخوارق ،
أو نحوها ؛ وثالثها قوله بقاء جميع الجزئيات ، وهو قول يحمل الخلود الفردى
غير ممكن .

ولو أننا حكمنا العقل في هذا الرأى القائل بمقول مستقلة للأفلاك ، هي في
مرتبة دون مرتبة الله ، لبدأ أنه ليس له أساس كافٍ . ولكن ابن رشد يتقلب
على ذلك ، كما فعل أسلافه ، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافًا
بالشخص ، بل هو اختلاف بالنوع . كان غرضهم الوحيد ، ما داموا لا يعترفون
بأن العالم واحد لا تمايز بين أجزائه ، هو أن يملأوا الحركات المختلفة ؛ فلما انهدم
مذهب بطليموس في العالم ، وأصبحت هذه العقول الوسطى أسراً يمكن الاستغناء
عنه ، ذهبوا إلى أن العقل الفعّال هو الذات الإلهية ، كما حاول البعض أن يقولوا
ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية . ولم تبق غير خطوة أخرى
حتى يُعتبر عقل الإنسانية الأزلَى هو الذات الإلهية . لم يقل ابن رشد بشيء من

(١) يحسن بالفارى أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه ، فهو أوفى ما كتب عنه ،
وقد اعتمد المؤلف على مصادر لاتينية وعبرية لكتب ابن رشد التي لا توجد أصولها العربية .

هذا ، وذلك بحسب نَصِّ كتبه على الأقل ؛ ولكننا إذا اعتبرنا ما قد يلزم من مذهبه ، كان ذلك ممكناً . ويمكن أيضاً أن يؤدي مذهبه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام . وإلى جانب هذا فقد يسهل أن يجد المذهب المادى (Materialismus) ما يؤيده في مذهب ابن رشد ، وإن كان هذا الفيلسوف قد حمل على المادية حملة لا هوادة فيها ؛ ذلك لأن إثبات الأزلية والجوهرية والفعل لكل ما هو مادى إثباتاً قاطعاً^(١) ، على نحو ما فعله ابن رشد ، قد يسوغ له أن يسمى العقل مَلِكاً [ويمتبره إلهاً] ؛ وما ذلك إلا بفضل المادة .

وأياً ما كان فإن رشد مفكر جريء ، منطقي ، لا اضطراب في تفكيره ، وإن لم يكن مفكراً مُبْتَكِرًا ؛ فقد قنع بالفلسفة النظرية ، وكان لا بدَّ له ، بحكم عصره ومنصبه ، أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع ؛ ولنكتفِ بالتقابل من الكلام في ذلك .

٨ - فلسفته العملية :

كثيراً ما انتهز ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكام الجاهلين والمتكلمين المعادين للثقافة في عصره ؛ ولكن الحياة في ظل دولة أفضل عنده من حياة التوحد ، وهو يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم ، وهذه عمدة في أخلاقه . يرى ابن رشد أن حياة التوحد لا تثمر صناعات ولا علوماً ، وأن الإنسان لا يتمتع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل ؛ وقد يستطيع أن يصلحه قليلاً ؛ ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب في إسماد المجموع ، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال . وفيلسوفنا في هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤ - ١٦ ، ٥٣ - ٥٤ ، ٦٩ .

سياسة أرسطو) ، ويلاحظ بمنتهى سداد الرأي أن الكثير من فقر عصره وبؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه ، كأنها نبات أو حيوان أليف ، لمجرد متاع فان ، يمكن أن توجه إليه جميع المطاعن ، بدلاً من أن يمكنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها^(١)

أما في الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حملة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخير خيرٌ ، لأن الله أمر به ، وإن الشرُّ شرٌّ ، لأن الله نهى عنه ؛ فيخالفهم ، ويقول : إن العمل يكون خيراً أو شراً لذاته ، أو بحكم العقل . والعمل الخلقى هو الذى يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية ؛ وينبئ بالطبع ألا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة .

وابن رشد ينظر إلى الدين أيضاً بعين الرجل السياسى ؛ هو يعظم الدين لما يرى إليه من غايات خلقية ؛ وهو فى نظره أحكام شرعية ، لا مذاهب نظرية ؛ ولذلك لا يفترق ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا فى الدين نظراً عقلياً بدلاً من أن يمتثلوا وأمره طائعين . وهو ينهى باللائمة على النزالى ، لأنه مكّن الفلسفة من التأثير فى مذهبه الدينى ، ففتح لكثيرين باب الشك والكفر^(٢) .

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم فى الكتاب ، كما هو ؛ وما فى الكتاب حقٌ ، وهو يلقى فى صورة قصص ، لأنه موجه إلى أطفال كبار . ومجازة العامة ذلك شرٌّ لهم ؛ ففى القرآن مثلاً دايلان على وجود

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦١ - ١٦٢ .

(٢) فصل المقال ص ١٧ - ١٨ ، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٢ ، ٧٣ .

الله ، بَيِّنَان لجميع الناس ، وهما : العناية الإلهية بكل شيء ، ولا سيما الإنسان ، والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان . وهذان دليلان يبنين أن النزعة هما ، كما لا يصح أن نتأول نصوص الوحي على طريقة المتكلمين ؛ لأن الأدلة التي يسوقها المتكلمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي ، ولا يقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهان الفارابي وابن سينا المستند إلى معنى الوجوب والإمكان ؛ كل هذا يؤدي إلى إنكار الصانع وإلى الإباحية ؛ ويبنى أن نحارب هذا المذهب الكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولصحة الدولة تبعاً لذلك^(١) .

على أنه يجوز للفلاسفة العارفين أن يؤثروا آيات القرآن ؛ وهم يهتمون سراميه على نور حقيقة عليا ، ولا يقولون من ذلك للامامة إلا ما هم متهيئون لفهمه^(٢) . وبهذا نصل إلى أحسن وفاق ، وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة ، وذلك لأن لكل منهما غرضه الذي يرمى إليه ؛ والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية وتطبيقها العملي . والفيلاسوف حين ينظر في الدين يسلم بصحته في مجاله الخاص ، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا ؛ أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق ، وهي في الوقت نفسه أسمى دين ؛ لأن دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود^(٣) .

(١) - بط ابن رشد هذين الدليلين في كتابه : والكشف عن مناهج الأدلة ص ٤٥ -

. ٨٥ - ٨١ ، ٤٩

(٢) - فصل المقال ص ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٩ - ٢٣ ، ٣٠ ؛ كشف مناهج

الأدلة في مواطن كثيرة .

(٣) - بين ابن رشد في كتابه فصل المقال ، العلاقة بين الشريعة والحكمة على هذا =

ولكن هذا الرأي يبدو فيه إنكاراً للدين ، فالدين السماوي الحق لن يرضى بأن يقر للفلسفة بالمكان الأول في ميدان الحقائق ، وكان طبيعياً أن يحاول متكلمو القرب ، كما حاول إخوانهم في المشرق ، أن ينتهزوا الفرص ، فلم يقرّ لهم قرارٌ حتى أنزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين .

== النحو : الفلسفة هي النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكما كانت المعرفة بصنعة الموجودات آتم ، كانت المعرفة بالصانع آتم ، ولما كان الشرع قد أوجب اعتبار الموجودات ، والنظر فيها بالعقل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة في القرآن (فاعتبروا يا أولى الأبصار ! أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض) ... « واعلم أن من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى : « وكذلك نثرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض » . ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس ، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل أن يعرف آلة النظر ، وهو المنطق بأقسامه ، وأن يعرف ما للقدماء من اعتبار الموجودات ، ومن النظر فيها ، أى أن يدرس الحكمة ، إن كان أهلاً لذلك ؛ وإذن فدراسة الحكمة واجبة بالشرع ، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع .

فإذا اعترض معترض على القياس العقلي بأنه بدعة ، إذ لم يكن في الصدر الأول ، أجب ابن رشد أن القياس الفقهي وأنواعه استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى أنه بدعة . ويعقد ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة ليثبت جواز المنطق ويقول : « إن أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلي لإلطامة من الحشوية قليلة وهم معجوجون بالخصوص » .

وبما أن الشريعة الإسلامية حق ، وبما أنها أوجبت النظر العقل المؤدى إلى معرفة الله « فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يصاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » . وإذا أدى النظر العقلي إلى ما يخالف ظاهر الشريعة أو نأها على قانون التأويل العربي . فالحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضية ، وما المصطحبان بالطبع المتعابtan بالجواهر والفريزة .

٧ - خاتمة

١ - ابن خلدون^(١)

١ - أموال عصر ابن خلدون :

لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على مذهب أرسطو ، سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي ؛ وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته ، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية . ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع ، [يواصلون فلسفته] . وليس من شك في أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية ، كلٌّ منهم في معزل بعيد عن صاحبه ، وكان يبدو في نظر أهل العصر من العجيب أن البعض يكلف نفسه بمحمًا جديدًا في مسائل الفلسفة النظرية ؛ ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر في الثقافة العامة ، أو في مجرى الحوادث .

(١) هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ؛ ولد بتونس عام ٧٣٢ هـ ، وتوفي بالفاخرة سنة ٨٠٨ هـ ، (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) ؛ وفي نسبه للعرب التمايين خلاف ، ومهما يكن من حملته على العرب في المقدمة ، فلعله كان يقرر ما شاهده من أحوالهم على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التشيع والهوى . وهو مفكر إسلامي عبقري ، انفراد بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودراساتهم . إنشأ ابن خلدون في عصر ثورات واقتلابات سياسية لا تنقطع ، فغاض غمار السياسة ، متعرضاً لمخنها وتقلباتها ، حتى بلغ الحامسة والأربعين ، وقد ملّ تقلباتها ، وخاب آماله فيها ، فرغب عنها إلى العلم والدرس ، وقضى بقية حياته متوفراً عليهما . ولعل السياسة التي شغلت الجزء الأكبر من حياته ، وبصرته بتجارب الحياة العامة والخاصة هي التي جعلت ثمرات تفكيره من هذا النوع الطريف .

وقبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت حضارة المسلمين المادية وثقافتهم العقلية تتدهور من غير انقطاع ، وصارت أسبانيا ، مثل أفريقية ، داخلة تحت حكم البربر . ووصلت الحال إلى ساعة حرجة : فإما أن يبقى الإسلام في هذه البلاد ، وإما أن يزول منها . وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو ، بل لمحاربة بعضهم بعضاً ، ونظّم أهل الطرق أنفسهم في كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية ، وبين أهل هذه الطرق ، على الأقل ، نجا القليل من الآراء الفلسفية . ولما وجّه الإمبراطور فريديريك الثاني حوالى منتصف القرن الثالث عشر لليلاى عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين في سبته ، انتدب عبد الواحد ، خليفة الموحدين ، ابن سبعين^(١) ، صاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها . وقد فعل ذلك ؛ فأخذ ينقل في شيء من الزهو الناشئ عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السرّ الصوفى ، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها . ولكن الشيء الوحيد الذى نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريديريك .

٢ - حياة ابن خلدون :

ولم تزل المدينة الإسلامية في المغرب تسير على غير هدى ، تنهض حيناً وتنحط حيناً آخر ، في دويلات الطوائف ؛ ولكن قبل أن تندثر كل معالمها

(١) هو أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم الأشبلى ، وهو فيلسوف صوفى ، وتوفى بمكة عام ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) ؛ أما إجابته على أسئلة الإمبراطور فريديريك فقد نشرت بالفرنسية في المجلة الآسيوية 341 P. 14 t. VII, S.

ظهر الرجل الذي حاول أن يكشف قوانين تكوّنهما ، معتقداً أنه بذلك يضع الأساس لفرع فلسفي جديد ، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ^(١) ؛ ذلك الرجل العجيب الجدير بالذكر هو ابن خلدون الذي وُلد في تونس عام ٧٣٢ هـ ، في أسرة من أشبيلية .

حصل ابن خلدون علومه في تونس ، ثم درس الفلسفة ، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها في المشرق . وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لهده ، اشتغل بخدمة الدولة حيناً ، وركب الأسفار حيناً آخر ؛ وكان في هذا كله رجلاً قوى الملاحظة . وتقلد الحجابة^(٢) لكثير من الأمراء ، وسقّر لدى حكومات كثيرة في أسبانيا وأفريقية ، وتمثّل في البلاط النصراني لبطرس القاسي^(٣) في أشبيلية ، وحضر

(١) ينوه فون كريم في كتابه : *Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte* :

der arabischen Reiche, Wien 1879 S. 3 يظهر هذا الفكر المنقل في عصر انحطاط عقل ، ويضمه على رأس مؤرخي المشرق ، لا لكتابه التاريخ على نمط لم يسبق إليه غصب ، بل لأنه عنى عناية خاصة بتاريخ الحضارة (Kulturgeschichte) ، فكان محترماً له ومؤسماً ؛ وهو بين طريقة ابن خلدون في فهم التاريخ لا باعتباره عرضاً لحوادث سياسية متعاقبة ، ولحياة الملوك ، بل باعتباره بياناً لتطور الشعوب العقلي والمادي ، ويعتبره مؤرخاً للحضارة (Kulturhistoriker) ، ومؤرخاً متفلسفاً *Geschichtsphilosoph* (س ٢١، ٣ ، ٢٣ ، ٢٦) ، ويمده فون فيرنبونك مؤرخاً للحضارة ، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الألمانية في العصر الحديث : *Von Wesendonk, Ein Kulturhistoriker vom 14. Jahrhundert* : وراجع *Erwin Rosenthal : Ibn Khalduns Gedanken über den Staat, ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre, München 1931.*

ومحصل آراء الباحثين الأوربيين في ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث ، وأنه الاقتصادي مبتكر ، ومنهم من يجعله فيلسوفاً اجتماعياً واقتصادياً معاً .

(٢) كان منصب الحاجب يشبه منصب رئيس الوزراء ، وكان الوساطة بين الملك والريّة .

(٣) انظر كتاب « ابن خلدون » للأستاذ محمد عبد الله حنان س ٣٩ .

أيضاً في بلاط تيمورلنك^(١) في دمشق؛ فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ١٤٠٦ م، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعققة بأمور الدنيا . ولم يكن ابن خلدون ثابتاً على مبادئه ثابتاً يستحق الإكبار؛ ونستطيع، مع هذا، أن نتجاوز عن شيء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل الذي عاش لعلم دون غيره من أهل زمانه .

٣ - الفلسفة وتجربة الحياة :

لم يقنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة، كما وصلت إلى علمه؛ وكان رأيه في العالم لا ينصب في قوالها الثابتة المقررة . ولو أنه كان أكثر تهيؤاً للأبحاث النظرية ونشاطاً لها، لأنشأ مذهباً لفظياً (Nominalismus)^(٢) .

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر مما لا نهاية له مما نستطيع أن نعلم، « ويخفق ما لا تعلمون »^(٣) . وهو يقرّر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالمشاهدة^(٤)؛ أما ما يزعمه البعض من إمكان للوصول إلى الحقيقة

(١) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٢) يدل منهج ابن خلدون على أنه حسي الزعنة (مقدمة ص ٥٣٦ ، ٩٥٣)؛ ولو أنه سار في هذه الزعنة لانتهى إلى أن اللماز العقلية ما هي إلا ألفاظ، وهو مذهب الإسميين أو الفطليين . ولكن يصب التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من زعنة صوفية ومن اعتماد على الفطرة العقلية حتى أنه يوصي أحياناً بترك الصناعة المنطقية كما سيأتي .

(٣) مقدمة ص ٥٠٣ - ٥٠٤ ، ٥٩٢ ، ٥٩٥ .

(٤) يقول ابن خلدون إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية، والموجودات الخارجية متشخصة؛ فالمتطابق بينها غير يقيق لأن المادة قد تحول دونه، « اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين [المنطقية] » (مقدمة ص ٥٩٢) .

بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وهمٌ كاذب . ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية ؛ ويجب ألا يكتفي بتجاربه الفردية ، بل يعتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه ، ويعنى بتجميعها .

والنفس بفطرتها خلوّ من المعرفة ، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكير فيما يقع للحواس ، وعلى التصرف فيه . وكثيراً ما ينشأ الحدُّ الأوسط الصحيح من هذا التفكير ، كأنه الهام^(١) ؛ وبهذا الحد يمكننا تصحيح المعلومات التي اكتسبناها متبعين في تصحيحها قوانين المنطق الصوري . والمنطق لا يولد المعرفة ، بل هو يصف الطريق الذي نسلكه في تفكيرنا-وبين كيف نصل إلى المعرفة ؛ وله من الفضل بقدر ما نحفظنا من الزلل ، وما يشهد من أذهاننا ، وبيعتنا على الدقة في التفكير . فهو علم مساعد ينبغي أن يشتغل بتعلمه لذاته فريق من الأكفأ يُندبون لذلك ؛ ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يجعله له الفلاسفة ويستطيع فجول النظر أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم^(٢)

(١) مقدمة ص ٦١٣ — ٦١٤ .

(٢) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان طبيعة فطرها الله ، وفيها « مبدأ لعل ما لم يكن حاصلًا ، بأن تصور طرق الطلوب ، « فيلوح لها الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من ملح البصر » ؛ والصواب عنده ذاتي لها ، والخطأ عارض ؛ وصناعة المنطق هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية ، تصفه لتعرف سداها من خطئه ، ولهذا يستغنى عنها فجول النظر « مع صدق النية وإالتعرض لرحمة الله » ، إذا سلكوا بالطبيعة الفكرية على سداها ؛ وابن خلدون يوصي التعلّم إذا ارتبك فيما يقيمه صناعة المنطق دون الفكر الطبيعي من حجب ، أن يتركها جملة ، وأن يخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي ، مستعرضاً لفتح من الله ، فيحصل الإمام الوسط الذي هو من مقتضيات الفكر . نرى من خلال هذا نزع صوفية أحسب أنها هي التي دافع عنها ابن خلدون ضد الفلسفة ، حتى ترك النفس ليحصل لها إدراكها الثاني ، وهو يفصح هنا عن وثبة من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لتنال من طريق التأمل لا من طريق الاستدلال ؛ =

وإن خلدون مفكرٌ متزن التفكير ؛ هو بحارب الكيمياء وصناعة النجوم بالأدلة العقلية^(١) . وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة^(٢) بمبادئ الدين البسيطة ؛ وقد يكون ذلك عن اقتناع شخصي ، وربما يكون لاعتبارات سياسية . ولكن الدين لا يؤثر في آرائه العلمية ، أكثر مما يؤثر فيها مذهب أرسطو المصطنع بالأفلاطونية الجديدة . وقد أترت في تكوين آرائه أكبر تأثير جمهورية أفلاطون ، والفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية — ولكنه لم يتأثر بما تفرع عن هذه من محاولات لكشف الأسرار — وكذلك توارىخ أسلافه من أهل الشرق ، ولا سيما المسعودي .

٤ — فلسفة التاريخ ، المهرج التاريخي :

انبرى فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم يخطر قط على قلب أرسطو^(٣) . والفلسفة ، كما يقول الفلاسفة هي علم الوجود من حيث صدوره عن الله ؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوي ، وعن الذات الإلهية لا يتفق مع ذلك ؛ وهم يقولون في هذا الصدد أقوالاً لا يمكنهم البرهان عليها^(٤) .

== واستعماله عبارات : فتح ، وإشراق وتعرض لرحمة الله ، أليس يدل على العلم الذي يقول به الصوفية ؟ والعجيب أن هذا المفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع صلة أبحاثه بالحياة الواقعية ينزع هذه النزعة الصوفية ، ويريد أن يطلق الحدس من قيوده ليترك الحق مباشرة من غير طرق المنطق التي قد تحدث شقياً وارتباكاً يحجب الحقيقة . (مقدمة ص ٣١٣) .

(١) يقف ابن خلدون لإبطال كل منها فصلا في المقدمة .

(٢) انظر فصل لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها .

(٣) للمقدمة ص ٤٢ — ٤٣ .

(٤) المقدمة ، فصل لإبطال الفلسفة ص ٥٩٣ .

ومعرفتنا بهذا العالم الذى نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون . ونستطيع بالملاحظة وبما نشاهده فى نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين . فى هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف علماها ؛ وبمقدار ما نصيب من النجاح فى هذه المهمة الأخيرة ، فى البحث التاريخى — أعنى بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها ، ومن كشف قوانينها — يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة^(١) .

وإذن تبرز عند ابن خلدون بوضوح فكرة أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحب الاستطلاع ، ولا بالتظاهر والزهو ، ولا بالمنفعة العامة ، ولا بما يحاوله البعض من الانتفاع به فى الإقناع ، أو ما أشبه ذلك^(٢) . ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة العليا ، فينبغى ألا يُعنى بشيء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس القصد البريء من التشميع والهوى . وأكبر القواعد فى منهج البحث التاريخى هى أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالعلول^(٣) — أعنى أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، أو أنه فى ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة . وإذا سلطنا برجحان الرأى القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان ، أو أنها لا تتغير تغيراً كبيراً ، فإن معرفة الحاضر معرفة حيّيه صحيحة هى خير ما يعين فى الحكم على الماضى ، وذلك أننا إذا عرفنا

(١) المقدمة ص ٢ — ٣ .

(٢) يميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة ، بما تقصد إليه من استمالة الجمهور إلى رأى أو صدم منه ، ويميزه عن علم السياسة بما يقصد إليه من سياسة المدينة والمنزل (مقدمة ص ٤٢) .

(٣) انظر المقدمة ص ١٠٧ .

شيئاً قريباً منا معرفة تامة استطعنا الحكم على الحوادث الماضية التي لم تكامل لنا معرفتها حكماً استنباطياً ؛ بل إن ذلك ليمكّننا من إرسال نظرة على أمور المستقبل . فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بمقياس الحاضر ؛ فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر فلنا أن نشك في صحته^(١) ، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء^(٢) .

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد ؛ أما عند ابن خلدون فهو أصلٌ يُستفاد منه في البحث ، وهو إنما يكون صحيحاً في الجملة ؛ أما عند التطبيق على الجزئيات ، فهو خاضع لقيود كثيرة ، إذ لا بد من تأييده بالوقائع .

(١) يكرر ابن خلدون أن « للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار ، وتعمل عليها الروايات » ، ويوصى بتحكيم أصول العادة وطبائع الأشياء ؛ وقانونه في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بوجه لا مدخل للشك فيه هو الإيمان ، والاستحالة ، والقياس على ما يلحق المجتمع البشري بمقتضى طبيعه . وقوانين البحث التاريخي عند ابن خلدون ، كما أظهرها الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » : هي قانون السببية ، وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها ، ومقارنة الماضي بالحاضر تعطينا قانون التشابه ، وقياس الأخبار على أصول العادة وطبيعة العمران يعطينا قانون الإسكان والاستحالة ؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن « من الغلط الحق الدهول من تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعصار » ، لأن أحوال الأمم متغيرة ، ومن هذا نستطيع أن نضيف إلى القوانين السابقة قانون التطور ؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه القدي على جميع الأخبار ، فقد اتبته إلى ناحية خارجة من ميدان منهجه ، وهي الأخبار الشرعية التي يعتمد فيها على الجرح والتعديل والثقة بالرواة بالعدالة وال ضبط . ومنهج ابن خلدون في جلته نافع في استبعاد الأخبار الكاذبة ، إذا كانت مما تأباه طبيعة الأشياء ؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة العمران يقع بالفعل ؟ لا بد هنا من أمر آخر (مقدمة س ٣ - ٤ ، ٣١ ، ٤١) .

(٢) مقدمة س ٩ ، ١٠ .

٥ - موضوع علم التاريخ :

والآن فما هو موضوع علم التاريخ ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة ؟ يجيب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يمرض فيها من حضارة مادية وعقلية^(١) ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وكيفية تحصيلهم لأقواتهم ، وسبب تنازعهم وإنشائهم جماعات تخضع لحكام متفرقين ، وكيف يجدون في حياة المتحضر والاستقرار فراغاً للممارسة الصنائع والمعلوم الرقيقة ؛ هو يبين كيف تزدهر الحضارة الرقيقة قليلاً قليلاً عن مبادئ بسيطة ، وكيف يأتي عليها وقت الزوال . ويرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلب في صور مختلفة ، بعضها بعد بعض ، وهي : حالة البداوة والتنقل ، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة ، ثم الدولة المتحضرة المستقرة في مدينة^(٢) . وأول مسألة لها أهميتها هي مسألة تحصيل القوت ؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية^(٣) (بدواً متنقلين كانوا ، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام ، أم كانوا زراعاً) . والفقر يؤدي بالناس إلى النهب والحرب ، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم ، فتنشأ القبيلة ، وتؤسس لنفسها مدينة . وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء ؛ ولكن هذا الرخاء يولد الدعة غير الطبيعية والانفاس في الشهوات ؛ فالعمل ينشئ الرخاء في أول الأمر ، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة

(١) مقدمة ص ٣٨ ، ٤٢ .

(٢) يذكر المؤلف كلمة : Stadtstaat ، وهي المدينة التي تكون دولة ، كما كان الحال في المدن اليونانية القديمة ، ولكن هذا بعيد عن رأى ابن خلدون .

(٣) عند ابن خلدون أن اختلاف الأمم « إنما هو باختلاف نعمتهم في الماش » ؛ وهو يبين أثر وجوه الكسب في حياة كل جيل (مقدمة ص ١٣٤) .

في التحضر ، يترفون عن العمل ، ويتخذون من يعمل لهم ، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض ، لأن جاء أصحاب الجاه ، وتماق من تحتهم إلام ، ودفع أهل الجاه الضر عنهم ، كل هذا يفيد الرخاء واليسار^(١) .

ولكن الإنسان ، في هذه الحال ، يتسكل على غيره . وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً ، فتشند وطأة المكوس ، ويمم الفقر الأغنياء المصرفين ودافعي المكوس جميعاً ؛ وتؤدي هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس^(٢) . ويزيد الترف فيفقد الناس بأنفسهم الحربي القديم ، ويمجزون عن الدفاع عن أنفسهم ، ثم يفسد الدين في نفوسهم ، وتكسر سورة العصبية وتتحل عررة الدين ، بعد أن كان الدين والعصبية من قبل أقوى عاملين تم بهما اتحاد الجماعة ، بإرادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انتقاص وتحلل .

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ ، شعب فيه عصبية قوية ، فينقض على المدينة

(١) يمد ابن خلدون في مقدمته فصلاً في أن الجاه مفيد المال ، وآخر في أن السعادة والسكسب يحصلان غالباً لأهل الحضوع والتلق ؛ والجاه عنده « هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيما تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والنع والتسلط بالنهر ، ليعملهم على دفع مضارهم ، وجلب منافعهم ، والناس يترافون لصاحب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسباً وثروة لأقرب وقت ؛ ولما كان صاحب الجاه باذلاً لجاهه « بيد عالية وعزة » احتاج طالبيه إلى التلق والحضوع ، ولذلك يصير المتخلقون بالترف والشتم إلى الفقر ، ويتزل كثير من العلية ، ويرتفع كثير من السفلة ، ولا يزال الترف يمد بأهله من السلطان ، ويوجب لهم مقته ، ولا يزال التلق يدنو بأهله منه حتى تنقرض الدولة ، وهو أمر طبيعي .

(٢) لا يتكلم ابن خلدون إلا عن الأغنياء الذين يصيبهم الفقر ، ولا يتكلم عن الطبقة العاملة وبؤسهم ، كما نشاهده في المدن الكبرى ، وذلك لأن ابن خلدون عاش في الغالب في مدن صغيرة ، وكان يجب بالقاهرة من يمد إلى أن رآها في أواخر عمره (المؤلف) .

التي أنهكها الترف ، وينشئ دولة جديدة تستحوذ على الثروة المادية والمقلية المتقدمة .

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت : ينتهي تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة ؛ فالجيل الأول يبني ويؤسس ؛ والثاني يحافظ على ما بناه الأول ؛ وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس ؛ أما الأخير فإنه يهدم ؛ وعلى هذا المدار تجري المدنيات كلها^(١) .

٦ - فمهأئسى مذهب ابن خلدون^(٢) :

ويرى أوجست مولر (August Müller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقية وصقلية فيما بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر من الميلاد ، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه البلاد^(٣) : لا ريب أن كتاب ابن خلدون فى التاريخ هو جمع من الكتب التى ألفت من قبل ، وهو كثيراً ما يخطئ فى التفاصيل ، حينما ينقد ما ينتهى إليه من أخبار ، مستعملاً فى نقدها نظريته ؛ ولكن يوجد فى المقدمة الفلسفية التى كتبها لتاريخه كثيراً من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ؛ وهى فى جملتها عمل عظيم مدهش^(٤) .

(١) مقدمة س ١٥٢ ، ١٨٧ .

(٢) أفاض الأستاذ الدكتور طه حسين ، والأستاذ محمد عبد الله عنان فى كتابيهما فى بيان مكانة ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ومكانه فى الأبحاث الأوروبية .

(٣) يقر ابن خلدون بهذا فى المقدمة س ٣٦ ، ٥٠ .

(٤) هى الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون فى التاريخ اسمه : « كتاب العبر وديوان البتداء والخبر فى أخبار ملوك العرب والعجم والبربر ، ومن طاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » .

على أن الأوائل لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق ؛ فلقد أورتونا مؤلفات تاريخية ضخمة جديرة بمكان بين الآثار الفنية ؛ لكنهم لم يورثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي . فثلاً كانوا يعلّون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغته في المدنية ، مع وجودها منذ الأزل ، بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلازل ، والظواهر ونحوها . ومن جهة أخرى كانت الفلاسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحققاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون ، فسكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين لَّله القريبة ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث ، وتقريرها مؤيَّدة بالأدلة المُقنَّمة ، فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويمرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الفرد وفي المجتمع^(١) . وهو يرى أن المدنية وال عمران البشري قوانين ثابتة يسير عليهما كلٌّ منهما في تطوره . وهو أبدأ يتلمس العلال الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال ؛ ويمتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لا بد أن تنتهي إلى هلة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية ، ولذلك نصل إلى إثبات وجود الله^(٢) . وهذه النتيجة معناها ، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها ؛ ففي هذا اعتراف منا بجهلنا ؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي ؛ وابن خلدون ، إذ يمهّد السبيل لعلم جديد ، لا يشير إلا لمسائله

(١) في المقدمة فصول مستوفاة في هذه المسائل ، وليرجع القارى أيضاً إلى كتاب

الأستاذ فون كيريم المتقدم ذكره ص ١١ - ١٦ .

(٢) انظر مقدمة ص ٥٠٢ .

الكبرى ولا ينوّه بموضوعه ومنهجه إلا بالإجمال . وهو يرجو أن يأتي من
بَعْدَهُ ، فيواصلوا أبحاثه ، ويُظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح
والعلم المبين^(١) .

(١) انظر ختام المقدمة .

وإذا كنا بصدد تاريخ الفلسفة ، فليس يحسن أن نعنى من غير أن نبين رأى ابن خلدون
في الفلسفة التي انتهت إليه ، ثم نبين نظريته التي ابتكرها في العصبية ، وفي أطوار الدولة منذ
أول قيامها إلى سقوطها ، ونذكر الأسس المعنوية التي تقوم عليها الدولة .

يقدم ابن خلدون فصلا في مقدمته لإبطال الفلاسفة وفساد منتحلها ، فيقدم لذلك بالتعريف
بالفلسفة ومنهجهم المنطقي في تعرف الكون ، وترقيهم من معرفة الجسم إلى النفس إلى العقل ،
وقياسهم العالم السماوي على الأرضي ، زاعمين (مقدمة ص ٥٩١) « أن السعادة في إدراك
الوجود على هذا النحو من القضاء ، مع تهذيب النفس وتحلقها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن
للإنسان ، ولو لم يرد شرع ، لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بعنقضى عقله ونظره وميله
إلى الحمود منها واجتنابه للذموم بفطرته ... وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى ، وهذا
عندهم هو معنى النجم والعذاب في الآخرة ، إلى خبط لهم فيه تفاصيل » ، وهو يعنى في إبطال
مذهب الفلاسفة على أساس منطقي متين : فأما عن العلم الطبيعي فهو يبين قصور منهجهم المنطقي
فيه ، وأن أحكام المنطق لا تطابق العالم الخارجي لأنها كلية ، وهو متشخص ، « ولعل في
المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي » ؛ وينتهي (ص ٥٩٣) إلى أنهم
لا يصلون بمنهجهم في العلم الطبيعي إلى يقين (انظر ص ٤٠٢ — ٤٠٣ مما تقدم) . ويكاد
ابن خلدون في إبطاله للعلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله
الفلاسفة المحدثون مثل كونت Comte وكانت Kant ، فهو يقول إن العلم الإلهي موضوعه
الروحانيات ، وهي ليست مدركة لنا فلا يتأتى لنا برهان عليها (انظر ص ٤٠٣ — ٤٠٤
مما تقدم) ، ثم يؤدي ما يذهب إليه ، من أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين ، بما وصله عن
أفلاطون في هذا المعنى ... حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السعادة
في إدراك الموجودات على ما هي عليه ، وأن الشقاء في الجهل بها ، فرّق بين إدراك لنفس من
طريق آلات الجسم ، وإدراك لها من ذاتها ، وانتهى إلى أن سعادة الفلاسفة هي السعادة التي
تنتج من الإدراك الأول ، لأن البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية ، وهذه بالقوى الدماغية
من الخيال والفكر والذكر . وبعد أن يسخر من العاكفين على كذب الشقاء والإشارات =

واقصد سارت-آمال ابن خلدون في طريق التحقيق ؛ ولكنها لم تتحقق على

== والنجاة وغيرها ، يتوَقَّعون من براهينها ويستكثرون بذلك من الحجب والموانع دون الحقيقة ، يقول إن سعادة النفس الناشئة من إدراكها من ذاتها أعظم وأشد . ويتجلى هنا عطف فيلسوفنا على الصوفية ، ونزعه إلى نصرتها على الفلسفة العقلية ؛ وممول الصوفية على إماتة القوى الجسمانية حتى الفكر من الدماغ ، ليحصل لها إدراكها الذي من ذاتها . ثم يبين ابن خلدون أن السعادة التي وعد بها الشارع ليست هي هذه السعادة التي يقول بها الفلاسفة ، والتي هي نتيجة لمعرفة النفس أشياء يتهبج بها في هذه الحياة كما يتهبج الصبي بمداكره الحسية في أول نشوة .

ولعل هذه الحملة المنطقية التي وجهها ابن خلدون لفلسفة آخر ضربة مُضربت بها الفلسفة بعد حملة الفرائي عليها قبل ذلك بثلاثة قرون .

نظرية العصبية : وقد ابتكر ابن خلدون نظرية جديدة في تكوين الدول وانحلالها ، وأيدها

بما شاهده من احوال الأمم ، وهي نظرية العصبية (Gemeinsan, Zusammengehörigkeit)

معنى العصبية : والعصبية كما نستطيع فهمها من مقدمة ابن خلدون (ص ١٤٣)

هي نكرة الإنسان على من ينتسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضم أو تصبیه هلسك ... وقد يكون أساس هذا الشعور الالتئام بالنسب ، وما يترتب عليه من رحم ، أو الجيرة أو الحلف والولاء ؛ والباعث عليه هو الفضاضة التي يجدها الإنسان في نفسه من وقوع الظلم أو الضيم بمن ينتمى إليه بوجه من الوجوه ؛ وهذه النكرة تكون واسعة ، أساسها للنسب العام في القبيل بأسره . وتضيق حتى تقتصر على بني العم أو الإخوة ، وهي في الحالة الثانية أشد اقرب للحمية (ص ١٤٦) .

العصبية وقوة الدفاع : ولما كان الباعث على العصبية هو النكرة على من ينتسب للإنسان

والفضاضة من وقوع الضيم به ، فقد جعلها ابن خلدون أساس قوة الدفاع في المجتمع فيقول : ه ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد . إذ نكرة كل أحد على نسبه وعصبية أمم (ص ١٤٧) . فالعصبية أساس التضامن والشوك . أما المنفردون في الانساب فقل أن تصيب أحدهم نكرة على صاحبه ، ولما كانت سكنى الفقار تمرض أصحابها للهجوم فلا يقوى على سكنائها إلا أهل العصبية ، ويرى ابن خلدون في تيه بني إسرائيل لما دعاهم موسى ==

أيدي المسلمين . وكأ أنه لم يسبق إلى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من

== إلى القتال فقدموا ، دليلاً على ضعف عصبيتهم ، فلم يستطيعوا الحرب وهو يرى حكمة لهية في
إياهم أربعين سنة لينشأ جيل قوى العصبية .

العصبية والرياسة : ولما كانت العصبية أساس القوة والشوكة فهي أساس النضال ،
والنضال أساس الرياسة ، فالرياسة لا تزال لأهل العصبية القوية حتى يفلتهم عليها غالب ،
وكما أن الزرع لا تظهر فيه إلا خاصة العنصر الغالب ، فالرياسة لأهل العصبية الغالبة ، ورياسة
أهل العصبية لا تكون في غير نهبهم ، والبيت والشرف والحسب تكون بالحقيقة لأهل العصبية
لوجود النسب بينهم وتكون لغيرهم بالمجاز .

العصبية والملك : يقول ابن خلدون (مقدمة ١٥٤ ، ٢٠٠ - ٢٠٦) ، إن الناس

لا يستقيم أمورهم فوضى ، فلا بد من الحاكم ليزع بعضهم عن بعض ، ولا يتم الأمر للحاكم
إلا بالنضال بالفر ، والنضال أساسه العصبية فالملك غاية العصبية ، ويقول فيلسوفنا (س ١٥٥)
إن الملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس له على تابعيه
قهر . أما الملك فهو النضال والحسب بالفر ، وصاحب العصبية يطمح للرياسة ، فإذا بلغها
طمح في النضال والقهر ، أي إلى الملك ، والعصبية تسمى للنضال على عصبيات القبيل ، ثم تطمح
في النضال على عصبيات أخرى بعيدة ، ولا تزال تطمح وتنتقل حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة ،
فإن أدركت الدولة في هرمها استولت على الأمر من يدها ، وإن لم تكن الدولة في هرمها ،
بل كانت محتاجة إلى الاستظهار بأهل العصبيات ، انتظمتها الدولة في أوليائها ، وذلك ملك
دون الملك المستبد ؛ فالملك هو غاية العصبية . وإذا بلغت العصبية غايتها حصل للقبيل الملك ،
لما بالاستبداد أو بغيره على حسب ما يسهه الوقت ، وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق وفتت
في مقامها إلى أن يقضى الله فيها أمره ، ومن عوائق الملك (س ١٥٦) الانهاس في النعم بعد
نضال لم يكمل ، ومنها مذلة القبيل واقتياده لغيره ، فهو مما يكسر سورة العصبية ، ومنها الغارم
والفرايب ، وهي ضم تأباه النفس ، فإن قبله فهو دليل على ضعف العصبية .

وما دامت العصبية في أمة فإن خرج لملك من شعب منها لانهاه في الرف فلا بد من
هودته إلى شعب آخر ، وهكذا حتى تنكسر سورة العصبية فيها أو يفتي سائر عشائرها .

غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا طال ، وإذا استقرت الدولة ، واستلانت لها الأعتة
واستقرت الرياسة في أهل النضال المخصوص بالملك ، ورسخ في نفوس الناس دين الاقبياد لهم ،
فقد تستنى الدولة من العصبية ، وهنا تستظهر الدولة بالموالي الناشئين في ظل العصبية ==

يخلفه في أبحاثه . ومع هذا فقد كان لكتابه أثر مستمر بين علماء الشرق ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضاوا على آمال كثيرين من ملوك أوربا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون ومخرج في كتبه .

== (ص ١٧١) ، كما فسدت عصبية العرب لمهد المعتصم ، فاستظهروا بالوالي من الترك والعرب والديلم وغيرهم . وإذن فبالعصبية قيام الدولة ، وحفظ قوتها ، وحمايتها .

العصبية والدين : ويرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية ، شأنها شأن الملك وشأن نبل

أمر تعمل عليه الكافة ، من غير عصبية لا تتم ، والأنبياء مع أنهم مؤيدون بالحوارق لا بد لهم من العصبية وفي الحديث : « ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه » . وكذلك تزيد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة عصبيتها ، لأن الدين يقضى على التنافس والتحاسد ويوحد الوجهة .

الأسس المعنوية للدولة : ولعلنا مما تقدم نستطيع أن نبين رأى ابن خلدون في القوى

المعنوية للدولة ؛ ويقول فون كريبير إن ابن خلدون يجعل للقوى الأدبية في الدولة شأنًا لا يقل عن القوى المادية ؛ والقوى الأدبية هي : العصبية والدين ، فالعصبية تحفظ تماسك أفراد المجتمع ، وهي التي تقرر قوة الدولة وبقاها ؛ ويلي العصبية في الأهمية الدين ، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح . ولكن كثرة القبائل ذات العصبية تمنع استحكام دولة فيها كثرة الأهواء ، ولأن كل عصبية تكون منعة لأصحابها ، والغلوب إذا انصرفت إلى الدنيا حصل التنافس والحلاف (ص ١٧٣) ، وإذا انصرفت إلى الحق أحدثت وجهتها نفل الحلاف ، فالدولة العامة الاستيلاء المظيمة الملك أصلها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق ، لأن الدين يوحد الشعوب ويقضى على التحاسد بين العصبيات .

ونستطيع أن نلقى نظرة إيجابية على مذهب ابن خلدون فنلاحظ الملاحظات الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فون كريبير :

تنشأ الجماعة بدافع غريزة الاجتماع التي فطر عليها الإنسان ، فتنشأ الأسرة والقبيلة ، ثم تنقلب قبيلة . وتنشأ الرياسة والملك ، وتنتقل القبيلة من حياة الظلم إلى حياة الإنقامة ، أي تنشأ مدينة ؛ ثم تأخذ بالترف الذي يصحب حياة الحضارة ، ولا يزال الترف يفت في عضدها حتى يقينها . فالحضارة نهاية تطاور المدنية . والملك وما يصحبه من أفراد بالمجد والجدع =

للأنوف المنافين ، وما ينهيه إليه من ترف ومن فراغ لتحصيل ثمرات الملك ، مما تنزع إليه طباع البصر ، ولما يحصل فيه من ركون الناس إلى الدعة والراحة ، وما يمرض في ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة المفهومات ، وذهاب خلق البسالة والشجاعة ، كل هذا يوهن عزم الدولة حتى يأتي شغب فتى فيستولى عليها ؛ فالحصارة غاية العمران ، وهي ، وؤدة بفساده .

ولستطيع أن نلاحظ أيضاً من مذهب ابن خلدون أت للدول زماناً محدوداً لا تتعداه ، إلا لأمراض كنفلة الطالب والمهاجم ؛ ولها مكان محدود لا تتجاوزه . ونجد في تحليل ابن خلدون لأخلاق البدو ، وأثر حياة البداوة في نفوسهم ، وفي تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها في أخلاق الناس ونفوسهم ، موضوعاً شيقاً ؛ وكم يحسن لو نحاول تطبيق مذهب ابن خلدون على مصرنا الحديث .

٢ - العرب والفلسفة النصرانية في العصور الوسطى

١ - الموقف السياسي ، اليهود :

الغنيمة للمنتصر ؛ وفي الحروب التي قامت في أسبانيا بين النصارى والمسلمين ، كثيراً ما خلب لبّ النصارى جمالُ غايات البربر ؛ وكم من فارس نصراني قضى « أيام العباداة التسعة » مع حسناء بربرية . ولكن الفاتحين إلى جانب تأثرهم بالغيرات السادية والذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية ، وبدأ علمُ العرب عروساً خلافة في نظر كثير من المتعطين للمعرفة .

وظهر اليهود بنوع خاص وسطاء في هذا الأمر ؛ وكانوا قد اشتركوا من قبل في كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين ، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية ، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية ، ورجع الفضل في بقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة .

وقد بلغت فلسفة اليهود ذروة نموّها مُمثلةً في شخص ابن ميمون (١١٣٥ — ١٢٠٤ م) الذي حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين العهد القديم ، وذلك تحت تأثير الفارابي وابن سينا في الغالب ؛ وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحي ، وأحياناً أخرى يجعل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض ؛ أما ما وراء ذلك فينبغي أن يُؤخذ من الكتاب المنزّل .

وأخذ اليهود بحظ من معالجة العلوم في الدول الإسلامية أيام ازدهارها ؛ وقد تمتعوا بالتسامح من جانب المسلمين ، بل نالوا الخطوة عندهم . ولكن

مكاثم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهو الحضارة . وأخذ العامة المتحصنون يطاردونهم ، ففروا لاجئين إلى البلاد النصرانية ، ولا سيما فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم في نشر الثقافة .

٢ — بارمو وطليطوز :

التقى العالم النصراني بالعالم الإسلامي في نقطتين : إيطاليا الجنوبية وإسبانيا ؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشغف في قصر الإمبراطور فريدريك الثاني (Friedrich II) ، في بارمو ، وبذلك جُمعت في متناول اللاتينيين . وقد أهدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس ترجماتٍ لكتب فلسفية ، بعضها مترجم عن العربية ، وبعضها أيضاً عن اليونانية .

ولكن حركة الترجمة في إسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً ؛ فكان في مدينة طليطلة عند ما فتحها النصراني ، مكتبةٌ عربيةٌ حافلة بالكتب في أحد المساجد ؛ وقد بلغت شهرةً هذه المكتبة ، من حيث هي مركز للثقافة ، أقصى البلاد النصرانية في الشمال . وهنا نجد المستعربين واليهود — وقد تحوّل بعضهم إلى النصرانية ، وكذلك نجد المسيحيين الإسبان ، يعملون جنباً إلى جنب . وتعاون رجال من جميع البلاد ؛ فكان من القادمين بالترجمة مثلاً يوحنا الإسباني Johannes Hispanus ، وجنديسالينوس Gundisalpinus (النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي) ، وجيرارد الكريموني Gerard von Cremona (١١١٤—١١٨٧م) وميخائيل الاسكتلندي Michel der Schotte ، وهرمان الألماني Hermann der Deutsche (بين ١٢٤٠ — ١٢٤٦م) .

ولم تصلنا معلوماتٌ مفصلةٌ كافية عن جهود هؤلاء الرجال ؛ ونستطيع أن

نعتبر ترجمتهم صحيحة بمقدار ما كان يوجد لكل كلمة في الأصل العربي أو العبري (أو الإسباني أيضاً) مقابل في اللغة اللاتينية ، غير أنها في الجملة لا تمتاز بفهم دقيق لما يُترجم . وعسيرٌ على من لا يعرف اللغة العربية أن يتغلب على مادون فهمها من صعوبات ؛ فقد احتفظ المترجمون ببعض الكلمات العربية ، ولكنهم غيروا منها ، فبدت كالمسوخ . كما أنهم حوَّروا أسماء الأعلام إلى حدِّ يَفسرُ معه تعرُّفها . وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيماً في أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية ، ولم يكن الاضطراب الذي أحدثته الأفكار الجديدة التي فتحت عليهم أقل من ذلك .

وكانت حركة المترجمين تسير في الجملة إلى جانب عنابة الدوائر النصرانية خطوةً خطوةً ، وكان سيرها على نحوٍ شبيه بما لاحظناه عند المسلمين في المشرق والمغرب (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢) . وكان أول ما تُرجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس ، ثم انضمت لذلك كتبُ المنطق وما بعد الطبيعة . وأخذ الناس فيما بعد يقتصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها ؛ على أنهم كانوا أول الأمر يؤثرون شتى أنواع الكتب التي تجري وراء الأسرار .

وقد عرفوا الكندي ، واشتهر عندهم طبياً ومنجماً ؛ وأثر ابن سينا من طريق آرائه في الطب وفي علم النفس الحسي وفي الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . أما الفارابي وابن باجة فكان تأثيرهما قليلاً ، إذا قيس بتأثير ابن سينا ؛ ثم جاءت أخيراً شروح ابن رشد على مذهب أرسطو ، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التي نالها قانون ابن سينا في الطب أبقى أثرًا وأدوم مدة .

٣ - العرب في باريس :

والآن نستطيع أن نتساءل : ما هو فضل المسلمين على الفلسفة النصرانية في العصور الوسطى ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ليست في الواقع مما نقصده في هذا البحث الخاص ، وهي عمل قائم بذاته ، يتطلب مشقة العكوف على قراءة مخطوطات كثيرة ، لم أقرأ شيئاً منها . ونستطيع أن نقول بوجه عام إنه قد انكشف لنصارى الغرب من ترجمة كتب العرب شيان جديدان : فن جهة حصل النصارى على مذهب أرسطو في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة على صورة أكل مما كان عندهم من قبل ؛ غير أن هذا لم يكن له إلا شأنٌ قصير الأجل ، على ما كان فيه من حافز إلى البحث الفلسفي وقتاً قصيراً ، ذلك لأنه بعد قليل من الزمان تُرجمت جميع كتب أرسطو عن اليونانية رأساً إلى اللاتينية ترجمة أحسن بكثير مما تُرجم عن العربية أو غيرها . أمّا أهم أثر للعرب فهو أن النصارى — بعد قراءتهم لمؤلفات العرب — ولا سيما ابن رشد ، صاروا يرون في نظريات أرسطو رأياً خاصاً ، فاعتبروها الحقيقة العليا . ولم يكن بدّ من أن يفضى هذا إلى تصادم بين علوم العقائد وبين الفلسفة ، أو إلى إحراج ومسايرة بينهما ، بل كاد يؤدي إلى إنكار العقائد الكنسية . واذن فقد كان تأثير الفلسفة الإسلامية على تطور العقائد الكنسية في العصور الوسطى حافزاً من ناحية ، وعاملاً على الهدم من ناحية أخرى ؛ لأن علم الكلام والفلسفة لم يستطيعا أن يسيرا في العالم النصراني مستقلّين ، كلٌّ على جادته لا يتعرض لصاحبه ، كما قد حدث ذلك عند مفكرى الإسلام . ثم إن علوم العقائد النصرانية كانت في القرون الأولى من نشوئها قد أفرطت في أخذ الفلسفة اليونانية ، [حتى أصبح الانفصال بين الدين والفلسفة غير ممكن] ؛ بل كانت تستطيع فوق هذا أن تهضم أشياء قليلة

أخرى ، وكان هضم الفلسفة اليونانية أسهل على العقائد الإسلامية [التي ليس فيها كثير من الآراء الفلسفية] منه على العقائد النصرانية المركبة [بما فيها من فلسفة] .

وحينما بدأ تأثيرُ العرب يظهر في القرن الثاني عشر اصطفت علوم العقائد عند النصارى بصبغة أفلاطونية جديدة ، تمازجها صبغة أوغسطينية . وظلت هذه الصبغة باقية عند الفرنسيسكان إلى القرن الثالث عشر . والزرعة الأفلاطونية الفينثاغورية في الفكر الإسلامي تشبه هذا تمام الشبه . وكان ابن جبرول (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢) عند دانس سكوت Duns Scotus حجة من الطراز الأول . أمّا كبار الدومينيكان ، وهما ألبرت وتوما Albert und Thomas اللذان قرّرا مستقبل النظريات الدينية ، فقد أخذوا بمذهب أرسطوطاليسى معتدل على صورة تتفق مع الكثير مما عند الفارابي ، ولا سيما مع ما عند ابن سينا .

وفي منتصف القرن الثالث عشر ظهر تأثير عظيمٌ مصدره ابن رشد ، وكان ظهوره في باريس ، مركز الثقافة المليئة النصرانية لذلك العهد . وفي عام ١٢٥٦ م كتب ألبرت الأكبر Albert der Grosse ممرضاً لابن رشد ؛ وبعد خمسة عشر عاماً كتب توما الأكويني Thomas von Aquin مهاجماً أتباع ابن رشد ؛ وكان زعيمهم سيجر البرابنتي Siger von Brabant (ينبع منذ ١٣٦٦ م) ، وهو عضو كلية الآداب في باريس . ولم يتراجع سيجر عن متابعة مذهب ابن رشد إلى آخر نتائجه المنطقية . وكما أن ابن رشد نقد ابن سينا ، فكذلك سيجر ينقد ألبرت الأكبر ، وينقد القديس توما ، ولكنه نقدهما في احترام كبير . وهو يقرّ بالخضوع للوحي ، ولكنه يرى أن العقل يؤدي ما ذهب إليه أرسطو في مؤلفاته ، كما شرحها ابن رشد ، في النقط الملتبسة . على أن مذهبه العقلي بما فيه من دقة لم يُرضِ علماء اللاهوت ، فتعقّب رجال التنقيش ؛ ويظهر أن ذلك

كان بإباز من الفرنسيكان ، ولعلمهم أرادوا بذلك أيضاً أن يحاربوا في شخصه مذهب أرسطو الذي كان يتمسك به الدومينيكان . فأتت في السجن في مدينة أروفييتو (Orvieto) بين عامي ١٢٨١ و ١٢٨٤ م . ومن الجائز أن دانتى لم يكن قد عرف شيئاً من زندقة صاحبنا سيجر ، فوضعه في اللجنة عملاً للعلم الدنيوى .

أما ممثلاً للفلسفة الإسلامية المظلمة ، فقد لقيها دانتى في رواق الجحيم ، مع عظماء اليونان والرومان وحكائهم ؛ وابن سينا وابن رشد هما خاتمة الفلاسفة العظماء الذين ساروا على أثر الفلاسفة الوثنيين ، والذين كثيراً ما ارتفعت إليهم نظرة الأجيال التالية مثل دانتى بعين الإعجاب .

فهرس الأعلام والأماكن

— ٣٨٤، ٣٧٤، ٣٧١، ٣٥٧
 ، ٤١٩، ٤١٨، ٤٠٦، ٣٩٩
 ٤٢١، ٤٢٠
 ابن سبئین : ٤٠٠
 ابن سینا : ١، ٥٥، ٨٩، ١٧٥،
 ١٩٢ — ١٩٤، ١٩٩، ٢٧٤،
 ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٤، ٢٤٦ —
 ٢٩٢، ٣٠٦، ٣٠٨، ٣٢١،
 ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٥، ٣٤١،
 ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٥٨، ٣٥٩،
 ٣٦٤، ٣٦٩، ٣٧٧، ٣٨٠،
 ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٩، ٣٩٢،
 ٣٩٧، ٤١٦، ٤١٨، ٤٢٠،
 ٤٢١
 ابن طفیل : ٢١٨، ٢٤٥، ٣٦٥،
 ٣٦٦، ٣٦٨، ٣٧٣، ٣٧٥ —
 ٣٧٧، ٣٧٧ — ٣٨١، ٣٨٤
 ابن طلوس : ٣٧٦
 ابن القارض : ١٢٧
 ابن کبر : ١٠٣
 ابن المرتضى : ١٢٣
 ابن مسکویه : ٢٣٨ — ٢٤٤، ٢٦٩،
 ابن اللقمة : ١٦، ٢٩، ٣٤، ٣٦، ٥٦،
 ابن مقله : ٢٨١
 ابن میسون : ٢، ١١٩، ١٤٩، ١٩٣،
 ٤١٦، ٣١٤
 ابن الندیم : ١٦، ٢٢، ٢٣، ١٧٧،
 ١٧٩، ١٨٠، ١٩٠
 ابن الهیثم (أبو طی) : ٣٠٨ — ٣١٦
 أبو البرکات : انظر ابن کبر

(١)

إبراهیم (علیه السلام) : ٢٣، ١٦٢،
 ٣٩٨
 إبراهیم بن سيار (أبو إسحاق) : انظر
 النظم
 إبراهیم مذکور : ١٩٢
 أبسال : ٢٦٦، ٢٧٨، ٣٧٩
 ابن أبي أصیمه : ٢٦، ١٤٧، ١٥٠،
 ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠، ١٨١،
 ١٨٨، ١٩١، ١٩٧، ٢١٤،
 ٢٢٦، ٢٤٩، ٣٥٠، ٢٩٤،
 ٣٠٨ — ٣١٠، ٣١٤
 ابن باجة : ٣٦٥ — ٣٧٤، ٣٧٧، ٣٨٦،
 ٤١٨
 ابن بون : ٢٥٤
 ابن جبرول : ٧، ٣٦٤، ٤٢٠
 ابن جبریل : ٣٩
 ابن جلجل : ١٨٨
 ابن حزم : ٢١، ١٢٠
 ابن الخطیب : ٣٥٩
 ابن خلدون : ٧، ٩٥، ١٠٢، ١٢٦،
 ١٣٧، ١٩٩، ٣٠٠، ٣٩٩
 — ٤١٥
 ابن خلکان : ١١٢، ١٩٢، ١٩٦،
 ١٩٧، ٢٤٦، ٣٦٧
 ابن الراوندی : ٣٤، ٣١٠
 ابن رشد : ٥٠، ١٨٢، ٢٨٧،
 ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٣٦، ٣٣٩

أبو العالى عبد الملك بن عبد الله : انظر
الجوينى

أبو مفضل البلخي : ١٩٠

أبو هاشم بن الجبائى : ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١١٣ ،
١١٥

أبو الهذيل : انظر العلاف

أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد : انظر
ابن رشد

أبو يزيد البطالى : ١٢٧

أبو يعقوب يوسف (الموحدى) : ٣٧٥ ،
٣٨٤ ، ٣٧٦

أبو يوسف يعقوب : انظر السكندى

أبو يوسف يعقوب (الموحدى) : ٣٧٥ ،
٣٨٤ ، ٣٧٦

الأبهري : ٣٦٠

الائى عصرية : ٢٤٦

أنير الدين مفضل بن عمر : انظر الأبهري

أحمد أمين : ٤ ، ٥ ، ٥٩ ، ٩٤ ، ٢٢٨

أحمد بن عبد الله بن سليمان : انظر أبو العلاء
المرى

أحمد بن محمد الطيب (أبو العباس) : انظر
المرخسى

أحمد بن يعقوب (أبو على) : انظر ابن
مكويه

أحمد زكى (شيخ المروبة) : ١٥٥

إخوان الصفا : ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٨ —

١٧٠ ، ١٧٢ — ١٧٥ ، ١٨٩ ،

١٩١ ، ٢٢٧ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤

آدم : ٣٨٠

أراني : انظر أورانيوس

أرجيهيد : ٢٧٠

أرسطو : ١٤ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ،

٢٥ — ٢٧ ، ٣٦ — ٣٨ ،

٤٠ — ٤٤ ، ٤٦ — ٥٠ ،

أبو بصرى : انظر متى بن يونس

أبو بكر البافلى : انظر البافلى

أبو بكر بن إبراهيم : ٣٦٦

أبو بكر الصديق (رضى الله عنه) : ٥

أبو بكر الصيرفى : ١١٦

أبو بكر محمد بن عبد الملك : انظر ابن طفيل

أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ : انظر ابن باجة

أبو تمام : ٢٩٧

أبو حاتم الرازى : ١٤٨

أبو حامد محمد : انظر الفزائى

أبو الحسن بن طاهر بن زبلة : ٢٧٠

أبو حنيفة (الإمام) : ٥٩ ، ٦٠

أبو حيان التوحيدى : ٢٢٧

أبو الخير بن الحسن الخمار : ٣٨

أبو الريحان محمد بن أحمد : انظر البيرونى

أبو زكريا : انظر يحيى بن عدى

أبو سعيد السمرقانى : ٥٨

أبو طالب المكى : ٦٣

أبو الطيب أحمد بن الحسين : انظر التمنى

أبو عبد الله محمد بن أحمد : انظر الخوارزمى

أبو عبد الله المصوى : ٢٧٠

أبو عبد الله النافى : انظر النافى

أبو عبيد عبد الواحد : انظر الجوزجانى

أبو العتاهية : ١٣٢

أبو العلاء المرى : ٣٣ ، ٣٤ ، ٩١ ،

١٢٦ ، ١٣٢ — ١٣٤ ، ٣٠٥

أبو على الجبائى : انظر الجبائى

أبو الفتح الفزائى : ٣١٦

أبو القاسم صاعد : ٥ ، ١٦ ، ٤٣ ،

١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٧٧ ، ١٩١ —

١٩٣ ، ١٩٧ ، ٢١٤ ، ٣٧٦

أبولونيوس الطوائى : ١٤٥

أبو محمد عبد الحق : انظر ابن سجين

افشنة : ٢٤٦
 افلاطون : ٤٠ ، ٤٤ — ٤٤ ، ٣٦ ، ٢٧ ، ٢٦ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٦٤ ، ١٤١ ، ١٥٠ ، ١٦٢ ، ١٨٧ ، ١٨٤ ، ١٧٥ ، ١٦٢ ، ١٨٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٠ ، ١٨٨ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٣٩ ، ٢٦٤ ، ٢٨٨ ، ٣٢٩ ، ٣٨١ ، ٣٨٤ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٩٥ ، ٤٠٤ ، ٤١١
 أفلوطين : ١٨ ، ٣٧ ، ٤٦
 إقليدس : ٣٦ ، ١٤١
 الب أرسلان (السلطان) : ١٢ ، ٣٢٠
 البرت الأكبر : ٣٦٥ ، ٤٢٠
 البسانة : ٣٨٥
 انبادولليس : ٤٢ ، ٤٣ ، ١٠٩ ، ١٥٠ ، ٢٢٧ ، ٣١٧
 انطاكية : ١٩
 انكساغوراس : ٤٢ ، ١٠٩ ، ١٢٢ ، ١٥٠
 اهرن القس : ٩
 أوبرقيج : ٢
 اوبرمان (يوليوس) : ٤٩
 أوجست مولر : انظر مولر
 أورانيوس (اراني) : ٢٤
 أورقيثو : ٤٢١
 أوغطين (القديس) : ١٦٠ ، ٣٢٤ — ٣٢٤ ، ٣٢٦ ، ٣٤٦
 أوليري (دي لاسي) : ٣
 الايجي : انظر عضد الدين
 (ب)
 بابل : ١٤
 باخيا بن بانودا : ٣٦٤

٥٣ — ٥٦ ، ٦٤ ، ١٠٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٤ ، ١٥٤ ، ١٥٠ ، ١٦٧ ، ١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٤ ، ١٨٦ — ١٩٣ ، ٢٠٠ ، ٢٠٢ ، ٢١٣ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٦ ، ٢٣٤ — ٢٣٤ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٨ — ٢٥٠ ، ٢٥٣ ، ٢٦٤ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣٢٨ — ٣٢٨ ، ٣٣١ ، ٣٣٦ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦٧ ، ٣٨٤ — ٣٨٨ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٦ ، ٣٩٩ ، ٤٠٤ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١
 أسال : ٣٧٨ — ٢٨٩
 إسحق بن حنين : ٣٧
 الاسفرايين : ٩٦
 الاسكافي : ١٠٨
 اسكالجر : ٢٧٢
 الاسكندر الافروديسي : ٣٧ ، ١٨٧ ، ١٨٩ ، ٣٨٦
 الاسكندر الأكبر : ١٤ ، ٢٣ ، ٤٠ ، ٤١
 الإسكندرية : ١٩ ، ٢٦
 إسماعيل بن القاسم (أبو إسحق) : انظر أبو النخعي
 الإسماعيلية (طائفة) : ٦ ، ١٧٥ ، ٢٤٦ ، ٢٨٣ ، ٢٨٢ ، ١٢٥ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١١٦ ، ١٠٧ ، ١٠٠ ، ٤٠١ ، ٣٨٤ ، ٣٦٧
 الأشعري (أبو الحسن) : ٦٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١١٦ ، ١٠٧ ، ١١٩ — ١١٩ ، ١٢٤ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٣٧٥
 أصفهان : ٢٤٧
 اخانا ذيمون : ٢٤ ، ٣٥٩

بليناس : اخضر أبو لونيوس الطواني
 بنو إسرائيل : ١٤ ، ٤١٦
 بنو الأظب : ٩
 بنو أمية : ٧ ، ٩ — ١١ ، ٣٦٠ —
 ٣٦٣
 بهمنيار بن المرزبان (أبو الحسن) : ٢٧٠ —
 ٢٧٢
 بوكوك (ادوارد) : ٣٧٧
 بولس الفارسي : ٢٨ — ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤
 بولونيا : ٤١٧
 بوج (الأب) : ٢١٦ ، ٣١٦ ، ٣٢٣
 البيروني (أبو الریحان) : ١١ ، ١٦ ، ٢٣ ،
 ٢٩ — ٣١ ، ١٢٦ ، ١٤٧ ،
 ١٤٨ ، ١٥١ ، ٢٥٠ ، ٢٦٨ —
 ٢٧٠ ، ٢٧٤ — ٣٠٧
 بينيس . ١١٩ ، ١٤٧ ، ١٥١
 البيهقي : اخضر ظهير الدين

(ت)

التار : ١٢
 تولستوي : ١٧٥
 توماس أرنولد : ٨
 توماس الأكويشي (القدسي) : ٣٦٥ ، ٤٢٠
 تيمورلنك : ٤٠٢
 تينان : ٦٦

(ث)

ثابت بن قرة (أبو الحسن) : ٥٧ ، ١٧٨
 ثاسطوس : ٢٤٨ ، ٣٨٦ ، ٣٩٣
 الثنونة : ١٨٠ ، ٣١٧
 ثوكيديس : ٤١

باريس : ٤١٧ ، ٤١٩ ، ٤٢٠
 باسكال : ٣٣
 الباطنية : ١٧٥ ، ٣٠٣ ، ٣١٦ ، ٣٢٥ ،
 ٣٢٧
 البافلاني (ابوبكر) : ٢١ ، ١١٧ ،
 ١٢٥ ، ٣١٧ ، ٣٥٩
 بالرمو : ٤١٧
 بانتشاتاترا : ١٦
 بخاري : ٢٤٦
 بدر (غلام المتضد) : ١٩٠
 البراهمة : ٩٣ ، ١٨١ ، ٣١٧
 برزويه : ٢٩ — ٣٠ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤
 برنلس : ٤٧ ، ٣٣١ ، ٣٣٧
 برهكويت : ١٧
 بروبوس : ٢٥
 بروكلمان : ٧ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ،
 ٢٩٩ ، ٣٠٨
 بروكهولت : ١٦٠
 بروئل : ٣٧٧
 بريزل : ٣١٦
 البيسي : ١٢٦
 البشاري : اخضر القدسي
 البصرة : ٧ — ٩ ، ٥٤ ، ٥٥
 بطرس القاسي : ٤٠١
 بطليموس : ١٧ ، ٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٤ ،
 ٢١٢ ، ٢٢٤ ، ٢٩٦ ، ٣١١ ،
 ٣٢٦ ، ٣٩٤
 بندق : ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ٣٠٩
 البغدادي : ١٢٣
 بقرط : ٢٢ ، ٣٦ ، ١٤١ ، ٢٧٢
 بكر : ٨ ، ١٠٤
 بلايوس الأسباني : ٣٧٢ ، ٣٢٣ ،
 ٣٧٤

الجليل : انظر الركن الجليل

(ح)

- حاجي خليفة : ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٤٨
 الحارث بن أسد الهامسي : ٦٣ ، ٩٨
 الحارث بن كلدة الثقفي : ٥
 الحاكم بأمر الله الفاطمي : ٣٠٩ ، ٣١٠
 حبيش بن الحسن : ٣٧
 الحجاج بن يوسف الثقفي : ٩
 حران ، حرانيون : ٢٢ — ٢٥ ، ٤٢
 الحريري : ١٣٢ ، ١٣٥
 الحسن بن موسى التومنجي (أبو محمد) : ١٦
 الحسين بن منصور : انظر الملاحج
 الحشاشون : ١٧٥
 الحشوية : ٣٩٨
 الحكم الثاني : ٣٦٢ ، ٣٦٣
 الملاحج : ١٢٨ ، ١٢٧
 حلب : ١١
 حمدان قرمط : ١٥٧
 الحمدانيون : ١١
 الحنفية (أبناء أبي حنيفة) : ٥٩ ، ٦١
 حنفية — حنفاء : ٢٣
 حنين بن إسحق : ٣٧ ، ٣٨ ، ١٧٨
 سي بن يقطان : ٢٥٣ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ،
 ٣٧٧ ، ٣٨٣

(خ)

- خالد بن يزيد : ٧ ، ٩ ، ٣٥
 خرميش : ٢٤٦
 الخليل بن أحمد : ٥٦ ، ٥٧
 الخوارج : ٩٧ ، ٩٩ ، ٣١٧
 الخوارزمي (أبو عبد الله) : ٤١ ، ٥٢ ،
 ٣٦٠
 الخياط : ٦٦ ، ٩٥ ، ١٠١

(ج)

- الجاحظ : ٥٦ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١١٣ ،
 ١١٥ ، ١٥٣ ، ١٧٩
 جالينوس : ٢٢ ، ٣٦ ، ٤١ ، ١٤١ ،
 ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥٠ ، ٢٣٩ ،
 ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٧٢ ، ٣١٠ ،
 ٣٩٢
 جان جاك : انظر روسو
 الجبائي (أبو علي) : ١٠٥ ، ١١٦ ، ٢٨٢
 جبريل : ٢٩ ، ٣٠
 جرهارد الكريموني : ٣١١
 جريم : ٧١ — ٧٣
 جعفر بن محمد : انظر أبو معمر البخني
 جنديابور : ٢٤
 جنديالينوس : ٤١٧
 الجنيد : ١٢٧
 جوتة : ٩١ ، ٣٠٧ ، ٣٦٠ ، ٣٦٨
 جورجياس : ٢٣٣
 الجوزجاني : ٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ،
 ٢٧٠
 جولدزهر : ١ ، ٤ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٩٤ ،
 ١٠٤ ، ١١٧ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ،
 ٢٦٨ ، ٣١٦
 جون فيلويون : ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٣١ ،
 ٣٣٢
 جون اليبدي : انظر بروكهوات
 جويدى : ٣
 جويلنكس : ١١٧
 الجويني (إمام الحرمين) : ١١٧ ، ١٢٥ ،
 ٣٢٠
 جيرارد الكريموني : ٤١٧
 جيروم (القدسي) : انظر هيرونيموس
 جيلسون : ١٨٦ ، ١٨٧

الرها : ٢٢ ، ٢١ ، ١٩
 الروائون : ١٤١ ، ٥٦ ، ٤٢
 روبنسن كروسو : ٣٧٨
 روجر بيكون : ٣١١
 روسو : ٢٣١
 ريتز : ١٦
 ريكتر : ١٣٥
 رينان (ارنت) : ١ ، ٦٦ ، ٣٣٦ ،
 ٣٩٢ ، ٣٨٦ ، ٣٨٤

(ز)

زرادشت : ٩٣ ، ١٦٢ ، ٣٦٢
 الزادقة : ٦٤ ، ١٥٣ ، ١٥٧ ، ٣٠٦ ،
 ٣٢٨
 زونجلى : ١٦٠
 زيد بن رقاعة : ١٦١
 زينون : ١٩٥ ، ٢٠٨ ، ٢٢٥

(س)

ساسانيون : ٢١
 السالية : ٣١٩
 سامانيون : ١١
 ساميون : ١١
 سبأ : ٤
 سبئة : ٤٠٠
 السبكي : ٣١٩ ، ٣٢٠
 سبينوزا : ٣٨٩
 سقيفن برسوديل : انظر هيرونيوس
 السجستاني (أبو سليمان) : ٢٢٦ —
 ٢٢٨ ، ٣٦٣
 سخاو : ٢٦٩ ، ٢٩٤ ، ٣٠١
 سرجيس الرسمى : ٢٦
 المرخسى (أبو العباس) : ١٨٩ ، ١٩٠
 سرقدملة : ٣٦٥

الحيام (عمر) : ٣٠٩

(د)

دانق : ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٣٨٥ ، ٤٢١
 دالس سكوت : ٤٢٠
 داود (عليه السلام) : ٤٣
 داود الجوارى : ٩٨
 الدرور : ١٧٥
 دمشق : ٩ ، ٧
 الدهرية : ١٥ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ٣١٧ ،
 ٣٢٨
 دى جور : ٣ ، ١١٩ ، ١٨٥ ، ١٩٢ ،
 ٢٠١ ، ٢٦٧
 ديتريشى : ١ ، ١٦٩ ، ١٩٢ ، ٢١٦
 الديسانية : ٢٩٧ ، ٣١٧
 دى غوى : ١
 ديكارت : ٨٩ ، ١١٧
 ديمفريط : ١٥٠
 ديونسيوس الأروپاجى : ٢٧ ، ١٢٦

(ر)

الرازى (الطبيب) : ٣٤ ، ١٤٧ —
 ١٥٢ ، ١٧٦ ، ١٨٩ ، ١٩٥ ،
 ٢٩٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٦ ، ٣١٠
 رأس عين : ٢١
 الراضة : ٣١٧
 رايزنر : ٣١١
 ريعة بن أبي عبد الرحمن فروخ : انظر
 ريعة الرأى
 ريعة الرأى : ٦٥
 الرشيد (الخليفة هارون) : ٩ ، ١٦ ،
 ١١٣ ، ١٣١
 الركن الجليل : ٣١٥

١٥٣، ١٢٣

شيدر : ١٩، ٢٦٨

شيفرون : ٣٢٤، ٣٢٥

الشيعه : ٦، ١٦، ٥٥، ٩٧ — ٩٩

١٦١، ١٤١

(ص)

الصائفة : ٢٢، ٢٣، ١٤١

صاعد بن أحمد الأندلسي : انظر ابوالقاسم
صاعد .

الصفدي : ١٤٧

الصليبيون : ٣٢٤

صويل بن تبون : ١٩٣

الصوفية : ١٧، ٦٤، ٨٩، ٩٢،

١٠٧، ١٢٦ — ١٣٠، ١٣٩،

٢٤٣، ٢٧٠، ٢٨٣، ٣٠٤،

٣١٨، ٣٢٥ — ٣٢٩، ٣٥٢،

٣٧٨، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤١٢

(ط)

طاليس : ١٤

الطاهريون : ١١

الطبري : ٣٠٠

طليطلة : ٤١٧

طه حسين : ١٥٥، ٤٠٦، ٤٠٩

طوس : ٣١٩

الطوسي : ٢٦٦

الطولونيون : ١١

(ظ)

ظهر الدين البيهقي : ١٥٠، ١٩٢، ١٩٦،

١٩٧، ٢٠٢، ٢٢٦، ٢٤٦،

السرمان : ١٩، ٢٥ — ٢٧، ٣٥، ٤١

سمدي : ٣٠٩

سفرط : ٢٦، ٢٧، ٤٢ — ٤٤،

١٦٢، ١٧٤، ١٨٨، ٢٢٧،

٢٧٠، ٣٢٩، ٣٨٧

سلامان : ٢٦٦، ٣٧٨

سليان (عليه السلام) : ٤٣

سنت سيمون : ١٥٦، ١٥٧

سنفلانا : ٤٣

سهل بن محمد السهلي (ابوالحسن) : ٢٥٠

سهل الذنبي : ٣١٩

سهوتر : ٣١١

السوفطائيون : ٢٣٣

سيويه : ٥٥، ٥٧

سبجر البرابقي : ٤٢٠، ٤٢١

السيرافي : انظر ابو سعيد

سياف الدولة الحمداني : ١٩٦ — ١٩٨

سيلان : ٣٨٠

السيوطي : ٢٩٤

(ش)

شارلمان : ١٣١

الشافعي (الإمام) : ٦٠، ٣٦٢

الشافعية : ٦١

شفتيشنيدر : ١

شمس الدولة : ٢٤٧

شمس المال : انظر قابوس بن وشمكير

الصهرزوري : ١٨٠، ١٩٢، ١٩٦،

١٩٧، ٢٠٢، ٢٢٦، ٢٣٩،

٢٤٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٩٤،

٣٠٨، ٣٢٢

الصهرستاني : ٥٥، ٦، ٢١، ٢٣، ٩٥

١٠٦، ١٠٧، ١١٣، ١١٤،

علي بن اسماعيل : انظر الأهمري
 علي بن الحسين (ابو الحسن) : انظر
 السمودي
 علي بن حمدان (ابو الحسن) : انظر سيف
 الدولة

علي بن محمد بن العباس : انظر ابو حيان
 التوحيدى

علي بن هارون الزنجاني (ابو الحسن) : ١٦١
 علي بن يوسف بن تاشفين : ٣٤٨

علي المرابطى : ٣٦٦

عمر (رضى الله عنه) : ٥

عمر بن عبدالعزيز الأموى : ٩

عمر بن الفرخان الطبرى : ١٧٨

عمر الدسوقى : ١٥٥

عمر الحيام : انظر الحيام

عمرو بن عثمان بن قنبر (ابو بشر) : انظر
 سيويه

الموفى : ١٦١

عميسى (عليه السلام) : انظر المسيح

عميسى بن اسحق بن زرعة : ٣٨

(غ)

الغزالي (ابو حامد) : ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٢ ،

٤٩ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٤ ، ١٠٨ ،

١٢٥ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٧٥ ،

٢٣٤ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٨٧ ،

٢٩٢ ، ٣٠٥ ، ٣١٦ — ٣٢٠

٣٢٢ — ٣٥٩ ، ٣٦٥ ، ٣٦٨ ،

٣٧٥ ، ٣٩٦

الغسانة : ٤

الغوسطية : ١٥ ، ٤٠ ، ٩٣ ، ٩٤ ،

١٥٩ ، ٣٥١

٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٩٤ ، ٣٠٨ ،
 ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٣١

(ع)

عباس محمود : ١٩٢

العباسيون : ٩ ، ١٠

عبدالحق بن ابراهيم : انظر ابن سجين

عبدالرازق الأميمى : ٩٥

عبد الرحمن بدوى : ١٩

عبد الرحمن بن محمد : انظر ابن خلدون

عبد الرحمن بن معاوية : ٣٦١

عبد الرحمن الثالث : ٣٦١ — ٣٦٣

عبد السلام بن عبد القادر : انظر الركن
 الجليل

عبد الله بن سعيد بن كلاب : ٩٨

عبد الله بن علي السراج الطوسى (أبو نصر) :
 ١٢٦

عبد الله بن محمد الناشى : ١٧٨

عبد الله بن مسرة القرطبي : ٣٦٣

عبد الله بن ميمون القنداح : ١٥٧

عبد المسيح بن عبد الله ناظمه الحصى : ٣٦

عبد الملك بن مروان : ٢٢

عبد الواحد (خليفة الموحدين) : ٤٠٠

عبد الوهاب عزام : ٢٩ ، ٣١

عثمان (رضى الله عنه) : ٥

عضد الدولة : ٢٣٩

عضد الدين الإيجى : ٩٥ ، ١١٢

علاء الدولة : ٢٤٧

العلاف (أبو الهذيل) : ١٠١ ، ١٠٣ ،

١٠٦ — ١١١ ، ٣٣٦

علي (رضى الله عنه) : ٥ ، ٦ ، ٤٢ ، ٥٤ ،
 ١٤٢ ، ١٦٢ ، ٣٢٩

(ق)

قابوس بن وشكير (شمس المعلى) :

٣٠٤ ، ٢٩٥

قادس : ٢٧٦

القاسم بن عبد الله : ١٩٠

القاسم بن علي (أبو محمد) : انظر المريرى

الفاخرة : ١١ ، ٣٠٩

قحطان : ١٧٨

القدرية : ٩٤ ، ٩٧ ، ١٠١

الفرامطة : ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ،

١٦١ ، ١٧٩

قرطبة : ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥

القزوينى : ٣٦٠

قسطن بن لوقا : ٣٧ ، ٣٩

القسطنطينية : ٧ ، ٩ ، ٢٦

قنسرين : ٢١

(ك)

كارادفو : ٢٠٠ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ — ٢٣٣ ، ٢٣٤

٢٥٤

كاردان : ١٨٢

كانت : انظر كنت

كبلر : ٣١١

الكرامية : ٣١٩ ، ٣٣٠

كراوس (بول) : ٢٩ — ٣١ ، ٣٦ ،

١٤٧ — ١٤٩ ، ٢٩٤

كريم : انظر فون كريم

كسرى أنوشروان : ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠

الكلاباذى : انظر محمد بن اسحق

كابوباترة : ٤١

كنت : ٧٤ ، ٤١١

الكندى (أبو يوسف يعقوب) : ٧ ،

٢٣ ، ٢٤ ، ٤٣ ، ١٠٨ ، ١٤١ —

١٤٣ ، ١٧٦ ، ١٩٢ ، ١٩٥

(ف)

الغرابى أبو نصر) : ٣٧ ، ١٨٠ ، ١٩١

٢٣٠ ، ٢٣٣ — ٢٣٨ ، ٢٤٤ ،

٢٤٥ ، ٢٤٨ — ٢٥٠ ، ٢٥٢ —

٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٦٣ ، ٢٦٩ ،

٢٧٣ ، ٣٠٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٨ ،

٣٢٩ ، ٣٥٩ ، ٣٦٤ ، ٣٦٧ ،

٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ،

٣٩٧ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠

الفاطميون : ١١

فان فلوتن : ١

الفنج بن خالان : ٣٦٦ — ٣٦٨

الفخر الرازى : ٩١

الفردوسى : ٢٥٠ ، ٢٩٩ ، ٣١٩

فرفوربوس : ٢٥ ، ٤١ ، ١٦٧ ، ٢٠٦ ،

٣٨٧

فريدريك الثانى : ٤٠٠ ، ٤١٧

الفزارى : ١٧

الفرنسكان : ٤٢٠ ، ٤٢١

الفضل بن الحباب الجهمى (أبو خليفة) : ٥٤

قلهاوزن : ٣

ظوجل : ١٨٨

فلوطرخس : ٢٧ ، ٣٧ ، ٤١

فورمس : ٢١٢

فون فيزندوك : ٤٠١

فون كيرمر (الفردي) : ٧ ، ١٣٣ ،

١٣٤ ، ١٣٩ ، ٤٠١ ، ٤١٠ ،

٤١٤

فيتلو : ٣١١

فيثاغورس : ١٨ ، ٢٧ ، ٤٢ — ٤٤ ،

٦٤ ، ١٥٠ ، ١٧٥ ، ١٩٣

المحاسي : انظر الحارث بن أسد
 محمد بن علي بن علي : ٥٠ ، ٤٢ ، ٤٨ ،
 ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٧١ ، ٧٢ ،
 ٧٦ ، ١٠٤ ، ١١١ ، ١١٢ ،
 ١٦٢ ، ١٧٢ ، ٢٢٢ ، ٢٦٧ ،
 ٣٠٣ ، ٣٢٢ ، ٣٤٨ ، ٣٧٩ ،
 ٣٨٠

محمد بن أبي بكر البناء : انظر البشاري
 محمد بن أحمد بن يوسف (أبو عبد الله) :
 انظر الخوارزمي
 محمد بن أحمد النهرجوري : ١٦١
 محمد بن إسحاق البشاري الكلاباذي (أبو بكر) :
 ١٢٦

محمد بن توصرت : ٣٧٥
 محمد بن الحسن : انظر ابن الهيثم
 محمد بن الحسين : ١٥٧
 محمد بن الحنفية : ٦
 محمد بن زكريا (أبو بكر) : انظر الرازي
 الطبيب

محمد بن سالم (أبو عبد الله) : ٣١٩
 محمد بن طاهر بن جهم (أبو سليمان) :
 انظر السجستاني
 محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ : انظر
 العارابي

محمد بن محمد بن محمد النزالي : انظر النزالي
 محمد بن معمر البستي : انظر المقدسي
 (أبو سليمان)

محمد بن الهذيل : انظر العلاف
 محمد بن يحيى الصائغ : انظر ابن باجة
 محمد بن عبد الله عنان : ٤٠١ ، ٤٠٩ ،
 محمد بن عبد الله (الشيخ) : ٩٥
 محمد بن متولى : ١٧٦

محمد مصطفي حلمي : ١٢٥ ، ١٤٦ ،
 محمود بن سبكتكين الفزنوي (السلطان) :

٢٠٠ ، ٢١٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ،
 ٢٣٨ ، ٢٦٩ ، ٣٣٦ ، ٤١٨ ،
 الكوفة : ٧ - ٤٩ ، ٥٤ ، ٥٥ ،
 كوفت : ٤١١
 كيسان : (مولى على رضى الله عنه) : ٦
 الكيسانية : ٦

(ل)

لامانس : ٤
 اللخبينون : ٤
 لفان الحكيم : ١٣ ، ٤٣
 لوثر : ١٦٠
 لويس شيخو اليسوعي : ٣٩ ، ٢٧٣
 لينتزر : ١٥٠ ، ٢٢٤ ، ٢٥٧
 ليسنج : ٣٨٨

(م)

ماسينيون (لويس) : ١٧٩ ، ٣١٩
 ماك كارني : ١١٦
 ماكدونالد : ٨ ، ٩٤ ، ١٠٤ ، ١١٩
 مالبرانش : ١١٧
 مالك (الإمام) : ٥٩ ، ٦٠ ، ٣٦٢ ،
 للمأمون (الخليفة) : ٩ ، ٢٢ ، ٣٦ ،
 ٩٥ ، ٩٧ ، ١٣١
 ماغرد (ابن فردريك الثاني) : ٤١٧
 ماني : ١٥٠ ، ٣٠٦
 مانوية : ١٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠٢ ، ٣٢٤
 مبصر بن قاتك (أبو الوفاء) : ٣١٤
 متز (آدم) : ٦ ، ١٣٨
 المنفى : ١٣٢
 المتوكل (الخليفة) : ٩٧ ، ١٠٦ ، ١٨٧
 متق بن يونس القاسبي (أبو بصر) : ٣٧ ،
 ٥٨ ، ١٩٨
 المجهمة : انظر المشبهة
 المجهوس : ١٠١

المطلة : ٣١٧
 معمر : ١١٣ — ١١٥
 المفندر (الخليفة) : ١٩٦
 المقدسى : ١٣٧ — ١٣٩
 المقدسى (أبو سليمان) : ١٦١
 المقري : ٣٦٧
 مكة : ٤
 المداكية : ٢٠ ، ٩٣
 ملوك الطوائف : ١١ ، ٣٦٣
 المائة : ٢٩ ، ١٨٠ ، ٣١٧
 المنصور (أبو جعفر) : ١٦ ، ٩ ،
 ١٧ ، ٣٩ ، ١٣١
 منصور بن إسحاق الساماني : ١٤٨ ، ١٩٩
 مهران : ٢٦٧ ، ٢٤٩
 الموحدون : ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٤٠٠
 موسى عليه السلام : ٤١٢
 موسى بن توبن : انظر ابن تون
 موسى التبروني : ٣٧٣ ، ٣٧٤
 مولر (أوجيت) : ١٠٩ ، ١
 مونك : ١ ، ١٩٤ ، ٣٦٥ ، ٣٧٣ ،
 ٣٧٤ ، ٣٨٤
 ميخائيل الإسكندراني : ٤١٧
 ميمون بن ديسان : ١٥٧
 مييرهوف (ماكس) : ١٩

(ن)

نابليون : ١٥٦
 النافلي (ابو عبد الله) : ٢٤٦
 ناجي : ١٨٥
 ناصر خسرو : ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٢
 نجم الدين علي بن عمر : انظر الفزوي
 النسطورية : ٢٠ ، ٢١ ، ٧٥ ، ٩٣
 نصيين : ١٩ ، ٢١ ، ٢٢
 النضر بن الحارث بن كادة : ٥

(٢٨ — فلسفة)

١١ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦
 المدينة : ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٦٠
 المراكشي (المورخ) : ٣٧٦
 المرتضى : ٣١٩
 المرتضى : ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٩ ، ٢٨٥ ،
 ٢٨٦
 المرقبونية : ٢٩٧
 المستنعم (الخليفة) : ١٧٩
 المستعين (الخليفة) : ١٨٠
 المستنجد (الخليفة) : ٢٧٣
 مسعود بن محمود بن سبكتكين الفزوي :
 ٢٩٦ ، ٣٠٤
 المسعودي : ٥٤ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٢
 ١٧٨ ، ١٧٩ ، ٢٦٩ ، ٣٠٩ ، ٤٠٤
 المسيح : ٢٠ ، ٤٣ ، ٩٤ ، ١٦٠ —
 ١٦٢ ، ١٧٤ ، ٣٠٣ ، ٣١٦ ، ٣٢٥
 المشاؤون : ٤٧ ، ١٧٦ ، ٣٩١
 للشجعة : ٩٨
 مصطفي بن عبد الرازق : ٥٨ ، ١٧٦ ،
 ١٩٢ ، ٢٠٢
 مصطفي نظيف : ٣٢٨
 المطهر بن طاهر المقدسي : ٥
 معاوية بن أبي سفيان : ٦ ، ٧
 المعتزلة : ٣٤ ، ٤٣ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٨٩ ،
 ٩٦ — ١٠٦ ، ١١٣ ، ١١٥ ،
 ١١٦ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٥ ،
 ١٦١ ، ١٧٦ ، ١٨٠ ، ١٨٦ ،
 ١٩٥ ، ٢٢٠ ، ٢٥٦ ، ٢٧٧ ،
 ٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥ ،
 ٢٨٦ ، ٣١٠ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ،
 ٣١٩ ، ٣٣٠ ، ٣٤٨ ، ٣٦٠ ،
 ٣٦٢
 المتضد (الخليفة) : ١٩٠
 للمري : انظر أبو الملاء

هيرونيμος (القديس) : ٣٢٤ ، ٣٢٥ ،
٣٢٦
هيوم : ٣٣٩

(و)

الوائق (الخليفة العباسي) : ١٤٧
واصل بن عطاء الزغال : ٩٧ ، ١٠٦
الواصلية (اتباع واصل) : ١٠٦
الواقفية : ٣٣٠
وسيج (قرية) : ١٩٦
ولى الدين عبدالرحمن : انظر ابن خلدون

(ى)

ياقوت : ٢٩٤ ، ٣١٤
يحيى بن عدى المتعلق (أبو زكريا) : ٣٨ ،
١٩٨ ، ٢٢٦
يحيى النحوى : انظر جون فيلوبون
يزدجرد الثانى : ١٥
يمقوب الرهاوى : ٢٦
اليقوبية : ٢٠ ، ٢٥ ، ٩٣ ، ١٩٨
يوحنا الأسباني : ٣٩ ، ١٨٥ ، ٤١٧
يوحنا بن حيلان : ١٩٦
يوحنا دمشق : ٨
يوسف السبق الإسرائيلي : ٣١٤
اليونان : ١٤ ، ٢٧٠

النظام (ابراهيم) : ١٥ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ،
١٠٨ — ١١١ ، ١٢٣ ، ٣١٧ ،
٣٣٦

نظام الملك : ١٢ ، ٣٢٠

نظينو : ١٧٩

نوح (عليه السلام) : ١٦٢

نوح بن منصور الساماني : ٢٤٦

نولداك : ١ ، ٢٩ ، ٣٠

نيرج : ٣٠٢

نيتشه : ٢٢٩ ، ٢٣٣

نيلسن (ديتلف) : ٤ ، ٣

(ه)

هاربروكر : ٦٦

هارتمان : ١٠٤

هرمان الألماني : ٤١٧

هرمس : ٢٣ ، ٢٤ ، ٤٣ ، ٣٥٩

الهنود : ١٧ ، ١٩ ، ٢٧٠

هوارت : ٢٥٠

هوبز : ٢٣٠

هوتسا : ١

هورتن : ١١٤ ، ١١٥

هورجروني (سنوك) : ١ ، ١٢

هوميروس : ٤١

هيروتيوس : ١٢٦

