

سلسلة الفكر



الفكر العربي ومكانه في التاريخ



ترجمة: دكتور تمام حسان
مراجعة: دكتور محمد مصطفى علي

تأليف: ريتاسي أوليري



تقديم

مؤلف هذا الكتاب هو ديلاس أوليري المستشرق الأيرلندي الأصل، الذي كان أستاذًا في جامعة برستول، وأتقن عدة لغات حديثة وقديمة مثل اللغة الفرنسية والألمانية والإغريقية واللاتينية والعربية والسريانية والعبرية والفارسية، الأمر الذي أتاح له فرصة الاطلاع على ثقافات مختلفة، وعندما كتب هذا الكتاب أراد أن يقول: إن الفكر العربي لم تنتجه دائمًا قرائح عربية، ولكن قام به بعض العرب وكثير من غير العرب الذين عاشوا بينهم وتحدثوا العربية، وأن ثقافة العرب مأخوذة من ثقافات أخرى. فالفلسفة الإسلامية في نظره هي طور من أطوار الفلسفة الهلينية، والتصوف الإسلامي أخذ من الأفلاطونية الحديثة.

وقد أثارت هذه الرؤى د. تمام حسان، فقام بترجمة الكتاب من الإنجليزية إلى العربية، لكي يتسنى لأصحاب الثقافة الإسلامية الاطلاع على هذه الأفكار والرد عليها، فالمترجم يرى أن الثقافات مجال من مجالات الأخذ والتقليد، ولا يعيب أمة أن تأخذ من غيرها، فالأمم تتأثر ببعضها مثلما تأثر الإغريق بالمصريين، وتأثر الرومان بالإغريق، وتأثر كلاهما بالفرس، وكان لهذا كله تأثير على العرب، ثم أخذت الثقافة الأوروبية عن كل هذه الأمم ومن بينها وأشدّها تأثيراً العرب.

إن مترجم هذا الكتاب أراد أن يلفت نظر أهل الثقافة الإسلامية للرد على الآراء التي أوردها المؤلف ومقارعة الحجة بالحجة والرأى بالرأى. صدر هذا الكتاب فى طبعته الأولى عام ١٩٩٧ واختارته مكتبة الأسرة ليكون ضمن إصداراتها هذا العام.

تقديم

للثقافة فى أذهان الباحثين فهمان شهيران، يتفقان فى جزء من مفهومها، ويختلفان فى الجزء الآخر. فأما أول الفهمين فهو قائم بأذهان أصحاب الدراسات الإنسانية التى تهتم بدراسة حياة المجتمعات البدائية، وأهمها الأنثروبولوجيا، وأما الثانى فيلتزم به الناظرون فى الحياة الفكرية للشعوب المتقدمة. والثقافة فى نظر الأولين هى طريقة الحياة، وفى نظر الآخرين هى نتاج الفكر، وتشتمل الثقافة بالمعنى الأول على كل نواحى النشاط العادى كالعمل، والعبادة، والزواج، والاحتفالات، وكل ما يصدق عليه أنه من العادات والتقاليد، على حين تشمل الثقافة بالمعنى الثانى كل نواحى النشاط الفكرى كالفلسفة، والعلم، والأدب، والفن بفروعه المختلفة.

واللغة بالمعنيين السابقين كليهما وعاء الثقافة، فهى بالمعنى الأول تسمى العادات والتقاليد بأسمائها المختلفة، كما تضع أسماء لأدوات العمل وطقوس العبادة، ومراسيم الزواج والاحتفالات، ومن هنا أصبح لزاماً على طلاب الأنثروبولوجيا عند دراسة أى مجتمع بدائى أن يقدموا لهذه الدراسة بتعلم لغة هذا المجتمع. وبدراسة ما بها من مفردات تشير إلى النواحى المختلفة من النشاط العادى. واللغة بالمعنى الثانى تعبر عن الأفكار، وتمدها بالاصطلاحات الفنية، وتعكس على التفكير بها ما تتميز به عباراتها من دقة أو لبس، وما تتميز به من غنى أو فقر فى طرق التعبير ومرونة أو استعصاء على خلق المفردات الجديدة للأفكار الجديدة عن طريق الاشتقاق أو تطويع الكلمات الأجنبية لقوالب الصياغة بها، أو ارتجال الألفاظ على مثال هذه القوالب ارتجالاً لا تكلف فيه ولا تعنت.

واللغة يكونها وعاء الحياة ووعاء الفكر أهم رابطة قومية تربط أبناء الشعب الواحد برياط العبارة المشتركة، والفهم المشترك، وأهم رابطة بالماضى تربط لأجيال المختلفة من الشعب الواحد برياط توارث هذه العبارة وهذا الفهم. وكل رابطة أخرى إلى جانب اللغة - كالتاريخ - المشترك والأدب والعادات - هى نتيجة من نتائج الشركة فى اللغة. ولم تكن رابطة الدم - ولن تكون - فى أى شعب من الشعوب أهوى من رابطة اللغة، ذلك بأن رابطة الدم هذه غامضة لا يمكن التعويل عليها، إذ لا يستطيع شعب من الشعوب أن يدعى نقاء دمه، ولا براءته من الدماء الدخيلة، بل لا يستطيع إنسان أن يدعى لنفسه نسباً معيناً ثم يقسم على صحته بعيناً برة، لأن صحة هذا النسب أو تلفيقه تخضع فى الغالب لأسرار بيتية لا يعلمها، وعلاقات إنسانية ليس لديه سند منها أو دليل، ومن ثم لم يعد من المقبول أن يدعى العرب الشركة فى الدم شركة تشملهم جميعاً، ولا تغادر منهم أحداً، ولكن من المؤكد أن بين العرب شركة فى اللغة لا يفلت منها عربى واحد.

فالقومية العربية بهذا الفهم رابطة بين العرب أهم مظاهرها الشركة فى اللغة، فمن تكلم العربية واتخذها لغة له، وعاش فى المجتمع العربى عيشة العربى، وأحس بما يحس به العرب من ألم أو أمل فهو عربى، ولو كان فارسى الدم أو تركى أو رومى، كذلك كان الفلاسفة والنحاة والفقهاء، الذين حفلت بهم الدولة العربية الإسلامية، بل كذلك كان سيبويه وأبو حنيفة وابن سينا وابن الرومى، مثلهم فى ذلك مثل من طالت به الإقامة فى بلادنا من الأجانب أو ولد فيها، فاكسب جنسيتها، فأصبح واحداً منا، نفخر بتفوقه لأنه نتاج بيتنا.

هذه مقدمة لابد منها للرد على المؤلف «ديلاسى أوليرى» الذى جعل عنوان كتابه هذا الذى نقدم له:

Arabic Thought and Its Place in History.

ولا يخفى من استعماله كلمة Arabic دون كلمة Arab أنه يقصد الإشارة إلى أن الفكر العربى الذى جعل موضوعاً للكتاب لم يكن Arab وإنما كان Arabic، أى أنه لم تنتج دائماً قرائح عربية، ولكنه كان فكراً باللغة العربية قام به قلة من

العرب وكثرة من غيرهم، ولا تقتصر هذه الدعوى منه على أن تكون إشارة فى العنوان، وإنما تصبح بعد ذلك تصريحاً فى صلب الكتاب، حيث يقول فى الفصل السادس: «وإنها لحقيقة غريبة أن الكندى أبا الفلسفة العربية كان من بين القليلين من أئمة الفكر العربى، الذين كانوا عرباً بالعنصر، فأغلب علماء العالم الإسلامى وفلاسفته جرى فى عروقهم الدم الفارسى أو التركى أو البربرى، ولكن الكندى نبذة قبيلة كندة اليمانية».

والمؤلف يصر على ذلك، بل يتخذ ذريعة للطعن فى العرب، وللقول بأنه لولا الشعوب المسلمة الأخرى لما كان للعرب علم ولا فلسفة، فهو يقول فى كلامه عن الكندى أيضاً: «ومما لا فائدة فيه أن ندعى أن تاريخ الفلسفة العربية يربنا ضعفاً فى أصالة العقل السامى، لسبب واحد: هو أننا لا نجد واحداً من فلاسفة المرتبة الأولى بعد الكندى عربياً بمولده، وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سامى». وفحوى هذا الكلام واضحة جداً، فلقد تعود المستشرقون من قبل «أوليرى» أن يرموا العقل السامى بعدم الأصالة، وهذه دعوى تنسب إلى الساميين عقلاً على الأقل، وإن لم يكن هذا العقل أصيلاً، ولكن «أوليرى» لا يرى فى ذلك فائدة تفيد فى الطعن على العرب، ومن ثم يوحى إلى المستشرقين بمطعن آخر أبلغ فى إصابة مقاتل العرب، وذلك أن يسلب العرب أى تفكير فلسفى، ويجعل الفلاسفة من طينة غير طينة العرب تماماً.

والرأى هنا أن من لم يجر فى عروقهم الدم العربى من علماء الإسلام، ولكنهم عاشوا فى المجتمع العربى، وتكلموا العربية، وأحسوا بما كان يحس به العرب هم فى الحقيقة عرب باللغة والمكان والإحساس، وكلها يعتبر من الروابط القومية أكثر مما يعتبر الدم. «وقد اجتمع هؤلاء جميعاً على غاية واحدة هى الرغبة الصادقة فى خدمة لغة العرب وثقافة العرب، فكان كل واحد منهم عربى الفكر ولو كان غير عربى الدم والنسب، أو على حد تعبير أبى الحسن بن بشر الأسدى برئى أبا العباس محمد بن أحمد المعمرى النحوى:

كان على أعجمى نسبه
فضيلة من فضائل العرب^(١)

(١) اللغة بين المعيارية والوصفية للمترجم، ص ١٧٣.

والحياة في كل نواحيها معترك بين الناس، يصدق ذلك على الأمم كما يصدق على الأفراد. ولم يزل الناس منذ قابيل وهابيل إذا لم يحصلوا على ما يريدون بالسلم وصلوا إليه بالحرب والغلبة. ولم يزل الإنسان يطمع فيما في يد أخيه الإنسان، إن لم يكن بدافع الحاجة فبدافع الأثرة.

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فاعله لا يظلم

وإذا حاربت الهمجية الأولى بالأظفار والأحجار، فقد خلقت المدنية من أظفارها سيوفًا، وحولت أحجارها من الأكف إلى المجانيق، كما حولت الحرب من عمل فردي إلى عمل جماعي وقومي، فعدت الأمة على الأمة، وأغارت الشعوب على الشعوب، واختلط هؤلاء وأولئك في صورة تجعل من المستحيل على أحد الفريقين ألا يعرف ما في يد الآخر، ثم يأخذه عنه بالتقليد والمحاكاة. ولم يزل ذلك أثرًا من آثار المخالطة، سواء أكانت هذه المخالطة نتيجة من نتائج الغزو أم أثرًا من آثار الجوار.

والثقافات مجال من مجالات التقليد والأخذ، وذلك أن ثقافة أى شعب إنما هي أمر متوارث على مر العصور، صالح للتبديل والتحويل قدر ما يتغير العرف والفكر. فإذا عرض لثقافة من الثقافات من المؤثرات ما هو صالح لأن يبدلها أو يعدلها، كان ما يلحقها من تبديل أو تعديل دليل حيوية ومرونة، لا دليل خسة وركود، ويصدق ذلك على الثقافات بالمعنيين السابقين جميعًا، ولقد قامت الدلائل على تأثر الإغريق بالمصريين، وعلى تأثر الرومان بالإغريق وعلى تأثر كليهما بالفرس وتأثيرهم فيهم، ثم على تأثير كل أولئك في العرب، ثم على أخذ الثقافة الأوروبية عن كل هذه الأمم، ومن بينها وأشدّها تأثيرًا العرب، فإذا قال قائل: إن أمة قد أخذت عن أمة، فتلك سنة الحياة، وإذا كان فخر للأمة المعطية فلا عار على الأمة الأخذة، وإنما لها فخر الفهم والهضم والاستيعاب والإضافة، والإنسانية وحدة متفاعلة، وثقافتها كل لا يتجزأ، وإنما يضيف اللاحق إلى ما تركه السابق من كل الأمم والعصور.

غير أن هذه الحقيقة العليا التي لا تقبل الجدل لا ينبغي أن يلتوى بها بعض الكتاب، وأن يجندوها لصالح ثقافة على حساب أخرى، على نحو ما تفعل طائفة

من المستشرقين. ولشد ما يحلو لهؤلاء أن يتلمسوا في الثقافات الشرقية - سواء في ذلك الهندية والفارسية والعربية وغيرها - أمورًا يتكلفون ردها إلى الفكر الإغريقي أو الروماني، ويتزيدون في ذلك حتى يوحوا إلى القارئ بفاعلية الغرب وانفعالية الشرق، ويدفعوه إلى اعتقاد تفوق الذهن الغربي وتوكل العقل الشرقي. وهم في سبيل الوصول إلى هذه الغاية يسوقون من الدعاوى والمغالطات ما لا قدرة القارئ العادي على رده، فهو إما أن يقف منها موقف المسلم بها عن جهل، أو موقف المتحمس لما قرأ إما بدافع الإعجاب، أو بدافع الرغبة في الظهور بمظهر المطلع المثقف في غير لغته.

وصاحب هذا الكتاب من بين غلاة المستشرقين الذين يتلمسون في ثقافة العرب ما يرجون أن يردوه لأدنى شبه إلى ثقافة الإغريق أو الرومان، فالفقه الإسلامي في رأيه أخذ عن القانون الروماني، لأن العرب وجدوا في الأقاليم الرومانية المفتوحة أو ضاعًا فقهية أقروها، والفلسفة الإسلامية في نظره طور من أطوار الفلسفة الهلينية، لأن العرب بحثوا المشاكل الفلسفية التي بحثها الفلاسفة الهلينيون، والتصوف الإسلامي ذو روافد من الأفلاطونية الحديثة، لأنه اتفق معها في بعض الآراء، بل إن العقيدة الإسلامية نفسها تشتمل على عناصر هلينية، لأنها ارتضت بعض ما ارتضته المسيحية أو الفلسفة الهلينية، وينسى المؤلف أن فقه الإسلام مصدره الكتاب والسنة، وأن فلسفة الإسلام وإن بدأت في ظل مؤثرات هلينية قد اشتقت لنفسها طريقًا إسلاميًا خالصًا، وأنها ارتبطت بالبيئة الإسلامية برباط محكم، وأن التصوف الإسلامي وإن أشتت على أفكار شرقية وغربية قد استمد وحيه من سيرة النبي (ﷺ)، وأن العقيدة الإسلامية قد بلغها رسول لم يتل قبل القرآن من كتاب ولا خطه يمينه. نسي المؤلف ذلك، أو لعله تناساه، ليعلى من شأن الإغريق الأوروبيين، أبناء قارته وبنى عمومته وأسلافه الفكريين، وليحط من شأن العرب إما لدوافع عنصرية، أو دينية، أو هما معًا.

والحق أن الثقافة العربية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: أولها: أفكار تدور حول الكتاب والسنة شرحًا وتفصيلًا، وتتناول من أمور البيئة المسلمة أمورًا تتصل

بتظيم هذه البيئة، وذلك كالتفسير والحديث والفقه وأصوله ودراسة الأدب واللغة وهلم جرا، والعرب في هذه الطائفة من الأفكار أصحاب أصالة، لا يأخذون من الخارج شيئاً ذا بال، ولا يعتمدون عليه في شيء له خطر، إلا ما يدعيه بعضهم دعوى غامضة من تأثر النحو العربى بالتقسيمات والحدود لا بالتفصيلات التى فى النحو الإغريقى، من خلال معرفة العرب بالنحو السريانى المتأثر بالإغريق فى هذه النواحي. وثانيهما: أفكار إسلامية فى الإلهيات: سواء فى ذلك ما كان منها لأهل الشريعة وما كان لأهل الحقيقة، فأما أهل الشريعة أو أصحاب الفرق والمتكلمون فلا شك فى انتفاعهم بالأقيسة الإغريقية المنطقية، لا لافتقار المادة الإسلامية إلى هذه الأقيسة، بل لأن المنطق كان سلاح المناظرين للإسلام من المسيحيين، فرأى المسلمون أن يدافعوا عن دينهم بسلاح مناظرهم. أما مادة الإلهيات عند هؤلاء فلم يرج فى المجتمع الإسلامى منها إلا ما استوحى اتجاهه من الكتاب والسنة. وإذا نظرنا إلى أهل الحقيقة أو الصوفية، فإن موقفهم من ثقافة الإغريق يمكن فهمه إذا أخذنا فى الاعتبار العداء الفكرى الشديد بين الصوفية والمشائين، أو بين أصحاب الذوق وأصحاب النظر، أو بعبارة أخيرة بين أصحاب التجربة وأصحاب الفلسفة. وثالث أقسام الثقافة العربية: أفكار وآراء فلسفية، اتخذت نقطة ابتداء لها من فلسفة الإغريق، ثم اتضح للمسلمين شيئاً فشيئاً عمق الهوية التى بين هذه الفلسفة وبين الإلهيات الإسلامية، فاختلطوا لأنفسهم طريقاً فكرياً خاصاً لا يتعارض مع الإسلام ولا يتطابق مع فلسفة الإغريق. ونمت فلسفتهم فى هذا الاتجاه، حتى اضطر المدرسيون من فلاسفة المسيحية إلى أن يعلنوا سخطهم على بعض آرائها، لأنها ذات خطر على الأفكار المسيحية اللاهوتية. وكان مجال هذا الخطر هو النقاط التى تختلف عليها الديانتان الإسلامية والمسيحية، وفى ذلك دليل على الصبغة الإسلامية الخاصة التى كانت لهذه الفلسفة. ولعل هذا القسم الأخير من أقسام الثقافة الإسلامية أقواها وشيعة بالتراث الإغريقى.

وحين قرأت هذا الكتاب لأول مرة راعنى منه موقفه من الثقافة العربية، وشق على أن يقرأه بعض القادرين على قراءة اللغة الإنجليزية من العرب فيعتقدون ما

فيه من طعن على العرب. دون أن تكون لهم المقدرة على رد آرائه، فمعظم الذين يقرءون الإنجليزية عندنا من غير المتعمقين فى الثقافة العربية القديمة، ومن هنا لابد أن نتوقع منهم أن يكون موقفهم من آراء هذا الكتاب هو موقف القارئ العادى الذى ورد ذكره، لهذا قررت أن أترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، وأن أعلق على ما يمكننى التعليق عليه من مغالطاته، ثم حين يصبح النص العربى فى يد القراء، يكون من السهل على أصحاب الثقافة الإسلامية الذين لا يقرءون الإنجليزية أن يردوا على ما فى هذا الكتاب بأكثر مما كان فى طوقى أن أرد به فى هذا التقديم.

على أنه لا يجدر بى أن أسلب هذا الكتاب حقه من الثناء، مهما كان ميالاً إلى التحامل على الثقافة العربية، ذلك أن المؤلف قد توافر له من الظروف ما كان كفيلاً أن ينتج كتاباً من الدرجة الأولى من حيث سعة الأفق الفكرى، وغزارة المنهل الذى يستمد منه معلوماته. فالمؤلف مستشرق أيرلندى الأصل كان يعمل أستاذاً فى جامعة برستول، فكانت لغته العلمية هى الإنجليزية، ولكنه كان يتقن إلى جانبها اللغتين الفرنسية والألمانية، وعدداً من اللغات الحديثة والقديمة فى أوروبا والشرق، كالإغريقية واللاتينية والعربية والسريانية والعبرية والفارسية. فهذه مجموعة من اللغات المهمة لأى باحث يشتغل فى ميدان كهذا. فأما اللغات الثلاث الأولى - الإنجليزية والفرنسية والألمانية - فهى وعاء الثقافة الحديثة، وهى ذات تراث حافل بما كتب عن هذا الموضوع وعن غيره، وأما اللغتان الإغريقية واللاتينية، فلا تقلان خطراً فى هذا الصدد، لأن أولاهما تشتمل على ما يرى المؤلف أنه المنبع الذى استمدت منه الثقافة العربية، وأما الثانية فلأنها عاصرت تشوق اللغة العربية ونقلت عنها، ونقلت منها، وقامت إلى جانبها حتى نهاية العصور الوسطى وبداية النهضة الأوروبية الحديثة. فلا مشاحة فى أن الكثير مما يرد ذكره فى التراث العربى يجد إيضاحاً له فى إحدى هاتين اللغتين أو فى كليتهما. وأما اللغات الثلاث السامية المذكورة هنا - وهى العربية والسريانية والعبرية - فهى لغات الديانات والوحى، فكل نقاش يدور من قرب أو من بعد حول الدين لابد أن يعتمد على مادة مكتوبة بإحدى هذه اللغات. وأن العربية

والسريانية من بين هذه اللغات لتبرزان أكثر مما تبرز العبرية باعتبارهما لغتي ثقافة مهمتين جداً، بل إن العربية من بين هذه الثلاث ظلت حقبة من الزمان تعتبر اللغة العلمية التي كان لابد لطلاب المعرفة في كل مكان من معرفتها وإتقانها، وأما الفارسية فقد اشتملت على تراث إسلامي لا يستهان به، ولا سيما في الحقل الصوفي. فإذا اجتمع لمؤلف كصاحب هذا الكتاب مثل هذا العدد من اللغات التي تتصل بموضوعه صلة خاصة، فلاشك في أن هذا يضع بين يديه من المصادر والمراجع ما لا يستطيع الكثيرون غيره أن ينتفعوا به. وتلك ناحية مهمة لا ينبغي إغفالها عند النظر في تقويم هذا الكتاب الذي بين أيدينا.

وإذا كان ذلك مهماً بالنسبة إلى قيمة الكتاب نفسه، فلاشك في أنه أكثر أهمية بالنسبة لإضافة ترجمة هذا الكتاب إلى المكتبة العربية. ذلك بأن المؤلفين العرب القدماء والمحدثين على السواء لا يجمع الواحد منهم مثل هذا العدد من اللغات في حصيلته، وكتاباتهم على ما لها من قيمة وما بها من دقة وعمق تستشعر الحاجة إلى سعة الأفق وشمول النظرة وأن الكثير منهم ليتناول التراث العربي كما لو كان منعزلاً عن التيارات الخارجية، مستقلاً بنفسه self contained لم يؤثر ولم يتأثر، أو يضع هذا التراث في إطار لا يبعد به كثيراً عن هذه الصورة. ومن ثم يقعون في غلطة هي عكس ما أخذناه على صاحب هذا الكتاب، لأنهم يغالون في دعوى الاستقلال. ويغالي هو في دعوى التأثر والأخذ. فوضع هذا الكتاب في المكتبة العربية إلى جانب ما كتبه هؤلاء المؤلفون العرب سيمكن القارئ المدقق من الوصول إلى تقدير مدى تأثر الفكر العربي بالثقافة الإغريقية تقديراً سليماً.

أضف إلى ذلك إلى أن هذا الكتاب ينصف الفكر العربي - ولا يستطيع إلا إنصافه - حين يشرح الطريقة التي وصلت بها أفكار العرب إلى أوروبا الحديثة، وإن كان يغالي في موقف الأوروبيين في عصر النهضة من تعاليم الثقافة العربية، ويصورهم في صورة النقاد الذين يحجمون قصداً عن الأخذ ببعض فروع هذه الثقافة، ولكنهم لم يكونوا نقاداً بقدر ما كانوا تلاميذاً. يفعل ذلك مثلاً حين يتكلم عن سقوط الطب العربي في نظر الأوروبيين، ولكنه مع هذا لا يستطيع أن ينكر

أن الجامعات الأوروبية كانت تدرس هذا الطب باعتباره جزءاً من مناهجها، وأن الفلاسفة المدرسيين انقسموا في تفكيرهم إلى فريقين يحمل كل منهما اسم ابن رشد: فكان منهم «الرشديون» و«خصوم ابن رشد». ثم هو لا ينكر في مقدمة كتابه أن الفكر العربي «أصبح عاملاً مثيراً فحول الفلسفة المسيحية إلى مسالك جديدة، وكاد يذيب اللاهوت التقليدي في الكنيسة، وأدى مباشرة إلى النهضة التي كانت الضربة القاضية لثقافة القرون الوسطى».

ولكون مؤلف هذا الكتاب مستشرقاً ينتمى إلى بيئة، لا هي بالإسلامية ولا العربية، فإنه يثير في نفوسنا دواعي الانتباه حين نقرأ له رأيه في الفرق الإسلامية المختلفة. بل إنه يثير انتباهنا كذلك حين يتكلم في أعلام الفكر العربي بروح ليس لها موقف تقليدي من هؤلاء الأعلام، ولعل ذلك من حسنات هذا الكتاب أكثر مما هو من مساوئه، لأنه يعرض هذه الفرق وهؤلاء الأعلام من زاوية لا تتفق كثيراً لأتباع هذه الفرق والمعجبين بهؤلاء الأعلام، ولأن المسلم منا ينظر بعين العطف إلى أبناء مذهبه في الدين، ويعين الإشفاق إلى أبناء المذاهب الأخرى، ومن ثم يصعب عليه عندما يريد البحث العلمي الذي لا يعرف العطف والإشفاق، أن يتخذ لنفسه موقفاً خلوياً من أي منهما.

وبعد، فهذا كتاب أقدمه للناس بعد أن اقتنعت بأنه ينقص المكتبة العربية، لأن موضوعه على خطورته لا يستطاع الوصول إليه تاماً أبداً في الكتب العربية، فإذا وصل المرء إلى جملة فلن يكون ذلك إلا بالجهد المضنى في قراءة المطولات، وانتخاب الموضوعات، وتمحيص العبارات.

والله أسأل أن يجعله بحيث قصدت به أن يكون نافعاً ومفيداً، إنه هو - سبحانه - ولي التوفيق وهو حسبنا ونعم النصير.

المعادي في يناير سنة ١٩٦١

المترجم

النتائج التي تمخضت عنها مؤثرات متعدده كانت
لكن هذه النتائج تتعاملت فاسفرت عن نظام
التي كانت

الوسطى تبدو فيها هذه الثقافة الهلينية الرومانية المأخوذة المعدلة بحسب الظروف. وحين تبددت الإمبراطورية، أصبح مجموعة الثقافة عرضة لظروف مختلفة، في أماكن مختلفة، وأوضح مثال لذلك ما نلاحظه من اختلاف بين الشرق الذي كان يتكلم الإغريقية، والغرب الذي كان يتكلم اللاتينية، أما مجيء التأثير الإسلامي بطريق إسبانيا، فلعله الحالة الوحيدة التي نجد فيها ثقافة أجنبية تدخل في التقاليد الرومانية، وتترك أثراً فعالاً فيها.

والحق أن هذه الثقافة الإسلامية في أساسها وفي جوهرها جزء من المادة الهلينية الرومانية^(١). بل إنه حتى علم التوحيد الإسلامي قد تحدد وتطور بواسطة منابع هلينية، ولكن الإسلام ظل مدة طويلة منعزلاً عن المسيحية، وحدث تطوره في بيئات تختلف عنها تماماً، حتى يبدو غريباً عليها، أجنبياً عنها، وتظهر أعظم قوة له في أنه قد عرض المادة القديمة في شكل جديد جدة تامة.

وسيكون من هم الصفحات اللاحقة أن تتبّع انتقال الفكر الهليني بطريق الفلاسفة المسلمين، والمفكرين اليهود الذين عاشوا في بيئات إسلامية، حتى نرى كيف أثر هذا الفكر في الثقافة المسيحية اللاتينية في القرون الوسطى، بعد أن تعدل بمروره بمرحلة تطور في المجتمع الإسلامي، وعُدل بدوره الأفكار الإسلامية. لقد تغير كثيراً في شكله الخارجى خلال القرون التى ظل فيها

(١) مثل هذه الدعوى العريضة يفضح بالتعصب ضد العرب والإسلام، ويتنافى مع ما للأمانة العلمية من احترام واجب، ولست أدري كيف يتجاهل المؤلف ما للقرآن - وهو أساس الثقافة الإسلامية - من خطر، ليدعى أن أساس هذه الثقافة هيلنى، وهو يتناسى ما للحديث من تأثير، ويدعى الصبغة الهلينية لكل ما جاء به الإسلام. أفكان من الأساس الهلنى أن رفض المسلمون التماثيل والصور، وعزفوا عن ترجمة الأدب الإغريقى - وهو جماع ألوان الثقافة عند الإغريق؟ أو كان من الثقافة الهلنية ما جاء به عمر من أصول القضاء؟ أو يرى الرأى فى الفن الإسلامى القائم على الزخرفة الهندسية، أو فى العمارة الإسلامية التى ابتدعت لنفسها تطوراً خاصاً، أو فى الفلسفة الإسلامية التى احترمت دائماً كلمة التوحيد، أو فى التصوف الإسلامى الذى اتخذ غار حراء نقطة بداية له، أو فى الإلهيات الإسلامية التى رفضت التعدد والكلام فى الذات، أقول: أو يرى الرأى أى أساس هيلنى لكل أولئك؟ الجواب عند تعصب المستشرقين!

منعزلاً، حتى بدأ نوعاً من أنواع الحياة العقلية، وأصبح عاملاً مثيراً، فحول الفلسفة المسيحية إلى مسائل جديدة، وكاد يذيب اللاهوت التقليدي في الكنيسة، أدى مباشرة إلى النهضة التي كانت الضربة القاضية لثقافة القرون الوسطى. ولم يتغير في مادته الحقيقية إلا قليلاً جداً، حتى أنه كان يستعمل نفس المتون، ويفكر تقريباً في نفس المشاكل التي كانت تفكر فيها الفلسفة المدرسية التي نشأت مستقلة في ظل المسيحية اللاتينية. وسيكون من ههنا أن تتبع تاريخ الفكر الإسلامي في القرون الوسطى لنظهر العناصر المشتركة بينه وبين التعاليم المسيحية، ونعلل جهات الاختلاف.

ديلاسى اوليري

الفصل الأول

الصورة السريانية للهلينية

إن الموضوع الذي نعالجه في الصفحات التالية هو تاريخ انتقال الثقافة الذي وصلت الفلسفة والعلم الإغريقيان بواسطته من بيئتهما الهلينية إلى المجتمع الذي يتكلم السريانية، ثم إلى العالم العربي الإسلامي، ومن ثم وصلاً في النهاية إلى المدرسين اللاتينيين في أوروبا الغربية، أما أن هذا الانتقال قد حدث فعلاً فأمر معروف حتى للمبتدئ في تاريخ القرون الوسطى، لكن كيف حدث وما المؤثرات التي دعت إليه والتعديلات التي حدثت في الطريق، فيبدو أن ذلك ليس معروفاً بنفس الدرجة من الذبوع، وليس يبدو أن التفصيلات المبعثرة في مؤلفات مختلف أنواعها مما يسهل الحصول عليه بالنسبة للقارئ الإنجليزي. ويقنع الكثيرون من المؤرخين بالإشارة العابرة إلى طريق هذا الانتقال، ويفعلون ذلك أحياناً مع ارتباطات غريبة في الترتيب الزمني للأحداث يظهر منها أن مصادرها التي رجعوا إليها هي مؤلفات لكُتَّاب من القرون الوسطى كانت لهم معلومات ناقصة جداً عن تطور الحياة العقلية بين المسلمين. فإذا تتبعنا طريقة القرون الوسطى في الإشارة إلى المصادر، فسوف نجد أحياناً أن الكُتَّاب الذين كتبوا باللغة العربية يسمون أحياناً «عرباً» أو «بربر»، ولو أنه لا يوجد في الحقيقة فيلسوف مهم عربي من ناحية عنصره إلا واحداً، ولا نعلم إلا معلومات قليلة نسبياً عن عمله. أما هؤلاء الكُتَّاب فكانوا ينتمون إلى المجتمع الذي يتكلم العربية، والقليلون منهم هم الذين كانوا فعلاً من العرب.

انتشرت الثقافة الإغريقية بعد التطور الهليني الأخير إلى خارج النطاق الإغريقي، فشملت حواشي من الناس كانوا يتخذون السريانية أو القبطية أو

الفارسية أو غيرها من اللغات الشرقية، ثم انتقلت إلى أوروبا الغربية، ثم إلى العالم العربي الإسلامي، ومن ثم وصلاً في النهاية إلى المدرسين اللاتينيين في أوروبا الغربية، أما أن هذا الانتقال قد حدث فعلاً فأمر معروف حتى للمبتدئ في تاريخ القرون الوسطى، لكن كيف حدث وما المؤثرات التي دعت إليه والتعديلات التي حدثت في الطريق، فيبدو أن ذلك ليس معروفاً بنفس الدرجة من الذبوع، وليس يبدو أن التفصيلات المبعثرة في مؤلفات مختلف أنواعها مما يسهل الحصول عليه بالنسبة للقارئ الإنجليزي. ويقنع الكثيرون من المؤرخين بالإشارة العابرة إلى طريق هذا الانتقال، ويفعلون ذلك أحياناً مع ارتباطات غريبة في الترتيب الزمني للأحداث يظهر منها أن مصادرها التي رجعوا إليها هي مؤلفات لكُتَّاب من القرون الوسطى كانت لهم معلومات ناقصة جداً عن تطور الحياة العقلية بين المسلمين. فإذا تتبعنا طريقة القرون الوسطى في الإشارة إلى المصادر، فسوف نجد أحياناً أن الكُتَّاب الذين كتبوا باللغة العربية يسمون أحياناً «عرباً» أو «بربر»، ولو أنه لا يوجد في الحقيقة فيلسوف مهم عربي من ناحية عنصره إلا واحداً، ولا نعلم إلا معلومات قليلة نسبياً عن عمله. أما هؤلاء الكُتَّاب فكانوا ينتمون إلى المجتمع الذي يتكلم العربية، والقليلون منهم هم الذين كانوا فعلاً من العرب.

انتشرت الثقافة الإغريقية بعد التطور الهليني الأخير إلى خارج النطاق الإغريقي، فشملت حواشي من الناس كانوا يتخذون السريانية أو القبطية أو

الفارسية أو غيرها من اللغات الشرقية، ثم انتقلت إلى أوروبا الغربية، ثم إلى العالم العربي الإسلامي، ومن ثم وصلاً في النهاية إلى المدرسين اللاتينيين في أوروبا الغربية، أما أن هذا الانتقال قد حدث فعلاً فأمر معروف حتى للمبتدئ في تاريخ القرون الوسطى، لكن كيف حدث وما المؤثرات التي دعت إليه والتعديلات التي حدثت في الطريق، فيبدو أن ذلك ليس معروفاً بنفس الدرجة من الذبوع، وليس يبدو أن التفصيلات المبعثرة في مؤلفات مختلف أنواعها مما يسهل الحصول عليه بالنسبة للقارئ الإنجليزي. ويقنع الكثيرون من المؤرخين بالإشارة العابرة إلى طريق هذا الانتقال، ويفعلون ذلك أحياناً مع ارتباطات غريبة في الترتيب الزمني للأحداث يظهر منها أن مصادرها التي رجعوا إليها هي مؤلفات لكُتَّاب من القرون الوسطى كانت لهم معلومات ناقصة جداً عن تطور الحياة العقلية بين المسلمين. فإذا تتبعنا طريقة القرون الوسطى في الإشارة إلى المصادر، فسوف نجد أحياناً أن الكُتَّاب الذين كتبوا باللغة العربية يسمون أحياناً «عرباً» أو «بربر»، ولو أنه لا يوجد في الحقيقة فيلسوف مهم عربي من ناحية عنصره إلا واحداً، ولا نعلم إلا معلومات قليلة نسبياً عن عمله. أما هؤلاء الكُتَّاب فكانوا ينتمون إلى المجتمع الذي يتكلم العربية، والقليلون منهم هم الذين كانوا فعلاً من العرب.

لأرامية أو الفارسية لغة وطنية. وقد نمت هذه الثقافة نموًا أقل في هذه البيئات الغربية، بل كان لها حتى ما يمكن أن نصفه بأنه نغمة إقليمية. وليس في هذا ما يتصل بمسألة العنصر. فالثقافة لا تورث باعتبارها جزءًا من الميراث الفسيولوجي الذي يرثه الطفل من أبيه، وإنما يجرى تعلمها بالاتصال الناشئ عن الاختلاط، وبالتقليد، والتعليم، وما أشبه ذلك. ومثل هذا الاتصال بين الطوائف والمجتمعات - كالاتصال بين الأفراد - يجد عونًا له في استخدام لغة عامة، ويوجد عقبة في وجود لغات مختلفة، وحالما فاضت الهلينية على المجتمعات التي كانت تتكلم لغات وطنية خارج العالم الإغريقي، بدأت تتعرض لبعض التعديل. وقد حدث كذلك أن هذه المجتمعات التي كانت تتكلم لغات وطنية أرادت أن تقطع صلتها بالعالم الإغريقي، لأن انقسامات دينية مريرة جداً كانت قد حدثت، وتسببت في خلق شعور بالعداء الشديد من جانب من كانوا يوصفون بأنهم ملحدون، وضد الكنيسة الرسمية في الإمبراطورية البيزنطية.

وعلينا في هذا الفصل أن ننظر في نقط ثلاث: أولها: المرحلة التطورية الخاصة التي وصل إليها الفكر الإغريقي في الوقت الذي حدثت فيه هذه الانقسامات، وثانيها: سبب هذه الانقسامات وميولها، والثالثة: هي الاتجاه التطوري الخاص الذي اتجهته الثقافة الهلينية في جوها الشرقي.

فأول ما يواجهنا هو مسألة المرحلة التطورية التي وصلتها الهلينية. ولنا أن نخبر هذه الحياة العقلية التي تتمثل في العلم والفلسفة، في الوقت الذي بدأت فيه الفروع الشرقية تبدي اتجاهها محدودا في التشعب. إن التعليم الإنجليزي - وهو يقع في معظمه تحت وطأة الأصول التي تعلمناها أيام النهضة - يميل إلى النظر إلى الفلسفة كما لو كانت قد انتهت بأرسطو، ثم بدأت مرة ثانية بديكارت، بعد عصر طويل لا فلسفة فيه، كانت تعيش فيه أجيال متحللة عن نسل الأقدمين لا تستحق أن ينظر إليها نظرًا جديًا، ولكن هذا النظر يخرق قانونًا أوليًا من قوانين التاريخ، يقرر أن الحياة جميعها مستمرة، سواء في ذلك حياة الهيئة الاجتماعية، والحياة العضوية للكائن الحي، ولا بد أن تكون الحياة نسقًا لا ينتهي من الأسباب والمسببات، حتى أن كل حدث لا يمكن أن يفسر إلا من خلال سببه

الذي جاء من قبله، ولا يمكن أن يفهم فهمًا تامًا إلا في ضوء النتيجة التي تأتي بعده، وأن ما تسميه القرون الوسطى ليحتل مكانًا مهمًا في تطور أحوالنا الثقافية التي هي مدينة بكثير للثقافة المنقولة التي جاءت من الهلينية القديمة خلال أوساط سريانية وعربية وعبرية، ولكن هذه الثقافة قد جاءت باعتبارها شيئًا حيًا ذا تطور مستمر لم ينقطع منذ ما نسميه العصر القديم. وعندما تمر فلسفة المدارس القديمة الكبرى بهذه العصور المتأخرة يظهر فيها تعديل كبير، ولكن هذا التعديل نفسه برهان على الحياة. فالفلسفة كالدين. تتمتع بحيوية حقيقية، ومن ثم لا بد لها أن تتغير، وأن تكيف نفسها بكيفية الظروف المتغيرة، والمطالب الجديدة، وهي لا يمكن أن تظل خالصة وفيه لماضيها إلا حيث تكون حياتها متكلفة غير حقيقية، تقع في جو مدرسي بعيد كل البعد عن حياة المجتمع في عمومها. ولا شك في أن أية فلسفة أو دين يمكن أن يعيش في مثل هذا الجو صافيًا لا شائبة فيه، ولكن هذه الحياة غير مثالية بالتأكيد، فلا بد في الحياة الحقيقية من وجود كثير من الأمور الناقصة، وبعض ما يوصف فعلاً بأنه فاسد، ولهذا لا بد لأي دين أو فلسفة تعيش وتؤدي وظائفها المناسبة أن تمر بتغييرات كثيرة، وهذا صادق بالطبع على كل الصور الأخرى للثقافة. وربما كان من الحق أن بلدًا ما سعيد لأنه لا تاريخ له، ولكن هذه هي السعادة الهادئة سعادة النبات الذي لا عقل له وليست متعة الوظائف العليا للكائن العاقل.

فإذا نظرنا إلى نقل الفلسفة الإغريقية إلى العرب، فسنرى أن الفلسفة لا تزال قوة حية، تتكيف بكيفية الأحوال المتغيرة، ولكن دون انقطاع في استمرار حياتها. فلم تكن كما هي الآن دراسة مدرسية يسعى وراءها جماعة من المتخصصين فقط، ولكنها كانت قوة حية تهدي الناس في أفكارهم عن الكون الذي يعيشون فيه، وتسيطر على اللاهوت والقانون والأفكار الاجتماعية، ولقد ظلت قرونًا عدة يتشبع بها الجو الذي تثقفت فيه آسيا الغربية وعاشت. اعتنق الناس المسيحية، فاشتغلت عقولهم حينًا من الدهر بالمسائل الدينية، ولكن كان من المحتم بعد ذلك أن تستعيد الفلسفة قوتها، وأن يعيد الناس النظر في العقيدة المسيحية لتلائمها، ثم أصبح هؤلاء الناس مسلمين بعد ذلك، فأرينا الدين مرة

أخرى يضطر بعد ربح من الزمان إلى أن يهيئ نفسه لملاءمته الفلسفة السائدة، وليس لنا اليوم مذهب فلسفى مسيطر كما كان فى الماضى، ولكن عندنا قدر معين من الحقائق، والنظريات العلمية يتكون منها أساس الحياة العقلية الأوروبية الحديثة، حتى ليجد المدافعون عن الدين من الضرورى لهم أن يوفقوا بين تعاليمهم وبين ما تتضمنه هذه الحقائق والنظريات من قواعد.

ولكن المهم هو أن المعلمين المسيحيين حينئذ بدءوا ينشئون صلة بين أنفسهم وبين الفلسفة، حتى إذا فعل المسلمون مثل فعلهم فى المستقبل، اضطروا إلى الاعتراف بالفلسفة كما وجدوها فعلا فى أيامهم، ولم يصبحوا أفلاطونيين أو أرسطوطاليسيين بالمعنى الذى نفهم به اللفظين فى أيامنا هذه. ولقد تغيرت الفلسفة السائدة فى تلك الأيام عما كانت عليه فى القديم، فلم يكن مرجع ذلك إلى أن المتخلفين الذين عاشوا فى ذلك الزمان لم يفهموا النظريات الخالصة لأفلاطون وأرسطو، بل لأنهم أخذوا الفلسفة بجد وإخلاص مأخذ تفسير للكون ولكان الإنسان فيه، حتى اضطروا إلى تعديل أفكارهم فى ضوء ما اعتبروه معلومات حديثة، وتغيرت الأفكار، لتاسب مجرى التجربة الإنسانية.

ولقد اهتمت الفلسفة كثيرا منذ أيام أفلاطون بالنظريات التى عنيت عناية مباشرة إلى حد ما بتكوين المجتمع، فقد كان مفهوماً أن جزءاً عظيماً من حياة الإنسان وواجباته وصالحه العام وثيق الصلة بعلاقاته بالمجتمع الذى يعيش فيه. ولكن ما كان أسرع ما نظر الناس بعد أرسطو إلى الظروف العامة فى النظام الاجتماعى باعتبارها قابلة للتغيير العميق؛ فلقد حلت الإمبراطوريات ذات الإدارة المنظمة جداً محل المدينة التى كانت تحكم نفسها بنفسها فى صورة دولة فى الزمن القديم، وكان على الحياة الاجتماعية أن تتلاءم مع هذه الظروف الجديدة، فالمواطن فى الإمبراطورية الرومانية مواطن بمعنى مختلف تماماً عن معنى المواطن فى الجمهورية الأثينية. لقد اعترفت الفلسفة الرواقية التى نشأت فى ذلك الوقت المتأخر بالظروف الجديدة، وتكيفت المدارس الأخرى كذلك بكيفية هذا الفهم فى الوقت المناسب، وكان من أوليات النتائج لهذا أن وجد الميل إلى الفلسفة التليفقية eclecticism، وإلى الجمع بين أفكار المدارس المتعددة، وأن

هذه النظرة الجديدة - التى كانت أوسع أفقا، ولكنها ربما كانت أكثر ضحالة فى النواحي الأخرى - قد اضطرت الناس إلى أن يقفوا موقف الغزاة الفاتحين، بدلا من الموقف الوطنى المحلى، وتعرض الدين اليهودى لتغيرات مشابهة تماماً فرضت عليه فرضاً، فاليهودية الهلينية التى كانت فى مبدأ العهد المسيحى تهتم بالأجناس الإنسانية. وتعتبر الشعب الإسرائيلى فى الأساس وسيلة لهداية الإنسانية فى عمومها. هذه اليهودية الهلينية هى التى أنتجت فى النهاية القديس بولس وفكرة التوسع فى الكنيسة المسيحية، على حين رجعت اليهودية التقليدية Orthodox، أى اليهودية الإقليمية فى فلسطين، إلى موقفها العنصرى تحت ضغط ظروف رجعية ضد التقدم السريع للهلينية من جهة، وظروف سياسية فى طابعها من جهة أخرى.

ولقد كانت الديانات الوثنية القديمة أشتاتاً محلية لا يستطيع توحيدها فى دين عالمى إلا بواسطة مذاهب عقلية توفق بين خلافاتها، ولم يحدث أبداً أن تكون ديناً واسع الانتشار من عقائد محلية إلا بواسطة نوع من التفكير العقلى فى أصوله. ولقد تسببت توحيد المعتقدات فى نفس الوقت أحياناً فى خلق هذا التفكير فى الأصول الدينية، كما كانت الحال فى وادى النيل والعراق فى الأزمان القديمة. وحين يتم التفكير فى هذه الأصول الدينية يؤثر تأثيره التحلى بسرعة وقوة على المعتقدات المحيطة الأخرى. وحين ارتبطت شعوب ودول بعضها ببعض فى الإمبراطورية الإغريقية، التى كانت متماسكة من الناحية العقلية فى مدينة مشتركة برغم انقسامها فى الظاهر إلى ممالك متعددة منعزلة - وكذلك كانت الحال فى الوحدة الوثيقة فى الإمبراطورية الرومانية التى لحقتها - اضطرت الفلسفة بالتدريج إلى أن تسلك مسلك اللاهوت النظرى العقلى، فجعلت لنفسها هذه الوظائف الخلقية والمذهبية التى ننسبها عموماً إلى الدين على حين قصرت الديانات المحلية همها على مجرد القيام بالشعائر، وهكذا رأينا الفلسفة الهلينية فى القرون الأولى من العهد المسيحى تتخذ صورة نوع من الدين ذى نغمة خلقية عالية، ومذهباً وحدانياً واضحاً. وكانت هذه الفلسفة الدينية تليفقية Eclectic؛ ولكنها كانت مبنية على أساس من الأفلاطونية.

وحيث كان الفلاسفة يبنون مذهبا توحيدا وخلقيا، ويأملون أن يصلوا من وراء ذلك إلى خلق دين عالمي، كان المسيحيون يحاولون عملا مماثلا له اتجاهات تختلف عن ذلك. لم يكن الذين اعتنقوا المسيحية في مبدئها في عمومهم من الطبقات المثقفة، فكانوا يشكون شكاً واضحاً في عليّة القوم، ويكرهونهم، كما فعلوا مع الغنوصيين، أو على الأقل مع الغنوصيين فيما قبل ماركيون، الذين كانوا يتعاملون عليهم. ولكن هذه النظرة تغيرت بالتدريج، حتى لنرى أمثال جوستين مارتير Justin Martyr الذي تثقف ثقافة فلسفية، ومع هذا وجد أنه من الممكن أن يوفق بين العلم في أيامه وبين العقيدة المسيحية. ولقد كان المسيحيون في روما وفي إفريقية وفي بلاد الإغريق أقلية محتقرة، تتكون أساساً من الطبقة الأمية، ويتجاهلهم كُتّاب أيامنا هذه بزهو. ولقد اضطروا - كما اضطّر اليهودي في القرون الوسطى في حيّه الخاص به ghetto من كل مدينة - إلى أن يعيشوا عيشة منعزلة، متروكين لوسائلهم الخاصة. أما في الإسكندرية - وإلى درجة أقل في سوريا - فقد كان موقفهم أشبه بموقف اليهودي الحديث في البلاد الأنجلوسكسونية، ولو أنهم كانوا مكروهين، وأحياناً عرضة للاضطهاد. وكان هؤلاء يخضعون للنفوذ الثقافي في المجتمع الذي يحيط بهم؛ لذلك فتعرضت أفكارهم لعوامل التحلل. وحيث بدأت النهضة المسيحية في النهاية كانت هذه الديانة إلى حد كبير قد أعيد تشكيلها تحت ضغط المؤثرات الهلينية، كما أعيد وضع لاهوتها في اصطلاحات فلسفية، وهكذا انتقل قدر عظيم من المادة الفلسفية تحت ستار اللاهوت إلى يد الوطنيين سكان الأراضي الداخلية في غرب آسيا.

ويشير المسعودي الكاتب العربي إلى أن الفلسفة الإغريقية ازدهرت في أثينا أول الأمر، ولكن الإمبراطور أغسطس حولها عن أثينا إلى الإسكندرية وروما، وأن ثيودوسيوس جاء من بعده فأقلل المدارس في روما، وجعل الإسكندرية مركز العالم الإغريقي^(١) ومع أن هذه العبارة فيها مبالغة، فهي تحمل في طيها بعض الحق، حيث تظهر الإسكندرية في مظهر مدينة تصبح بالتدريج أهم دار للفلسفة الإغريقية. ولقد بدأت الإسكندرية تحتل مكان الصدارة حتى في أيام بطليموس،

أما في النشاط العلمي باعتباره متميزاً عن النشاط الأدبي الخالص، فقد كانت في موضع الأهمية العظمى في مبدأ العهد المسيحي، وبقيت مدارس أثينا مفتوحة حتى عام ٥٢٩ من الميلاد، ولكنها كانت حينئذ قد فقدت صلتها منذ زمن طويل بالتقدم العلمي. وتمنحنا روما كذلك فلاسفة كباراً حتى في عهد متأخر، ومعظمهم مولود في المشرق، ولكن بالرغم من أن هؤلاء صادفوا ترحيباً واستماعاً من الثقافة الرومانية كانت أكثر اهتماماً بالفقه، الذي كان حقاً هو الفلسفة النظرية الرومانية الخالصة التي رضعت قانون جوستينيان. وكانت لأنطاكية كذلك فلسفتها، ولكن أهميتها لم تزدد أبداً عن أن تكون ثانوية.

وفي خلال ما يمكن أن نطلق عليه العهد الإسكندري احتلت المدرسة البطلمية دائماً مكان الصدارة. حقا إنها تحولت إلى درجة كبيرة عن الطبقة المدرسية القديمة، عن طريق إدخال أفكار نصف صوفية نسبت إلى فيثاغورث، ثم في زمن لاحق عن طريق الاندماج في المدرسة الأرسطوطاليسية المحدثه. ويمكن الرجوع بالأفكار الفيثاغورثية في النهاية إلى مصدر هندي، ولا سيما فيما يخص أفكاراً مثل مذهب الوجود الوهمي للمادة، وترد هذه الأفكار في الفلسفة الهندية تحت كلمة «مايا» ثم مذهب تناسخ الأرواح، وهو يرد تحت كلمة «افاتار». إن الفكر الإغريقي الحقيقي كما يظهر في فلسفة ديموقريط وآخرين من المفكرين الإغريق الأصلاء كان فكراً متميزاً بالمادية، ولكن أفلاطون فيما يظهر أدخل فيه مادة أجنبية، ربما كانت هندية، بل ربما أدخل بعض الأفكار المصرية كذلك، ونحن نعلم أنه كان ثمة نقل لأفكار شرقية أثرت في الهلينية، ولكننا لا نعلم إلا القليل جداً عن التفاصيل. ولا شك في أن أفلاطون والأفلاطونيين المحدثين كانوا مفكرين تلفيقيين، وأنهم أخذوا - بلا حساب - من مصادر شرقية اختفى بعضها تحت ستار نسبته إلى فيثاغورث بحكم بقائه زمناً طويلاً في بلاد الإغريق.

ونحن نجد في أوائل القرن الثالث الميلادي ما يعرف باسم الأفلاطونية المحدثه، وتشير عبارة نموذجية في الفصل الثالث عشر من كتاب جيبون «تدهور الإمبراطورية الرومانية وسقوطها» إلى الأفلاطونيين المحدثين باعتبارهم «رجالاً من ذوي الفكر العميق والتطبيق الصارم، ولكن أعمالهم - بسبب الخطأ في فهم

الغاية الحقيقية للفلسفة - تساهم في التقدم بالفهم الإنساني أقل مما تساهم في إفساده. ولقد أهمل الأفلاطونيون المحدثون، المعرفة التي تتناسب مع وضعنا وقدرة، كما أهملوا حقل علم الأخلاق والطبيعة والرياضيات، وذلك في الوقت الذي أجهدوا فيه قوتهم في المناقشات اللفظية في الميتافيزيقا، وحاولوا أن يكشفوا عن أسرار عالم الغيب، ودرسوا أرسطو وأفلاطون ليفوقوا بين آرائهما في موضوعات لم يكن أحد هذين الفيلسوفين أقل جهلاً بها من بقية بنى آدم». ومع أن هذا الاقتباس يغلب فيه لون التحامل الغريب الذي يمتاز به جييون، فهو يمثل الموقف العام حيال الأفلاطونية المحدثّة تمثيلاً معقولاً. وربما أمكن صدقه بنفس الدرجة على كل حركة دينية رآها العالم إلى الآن.

وكان الأفلاطونيون المحدثون نتيجة - بل ربما صح القول بأنهم كانوا نتيجة حتمية - للميول التي كانت سائدة منذ أيام الإسكندر، ولاتساع الأفق الفكري، وضعف الاهتمام بالحياة المدنية القديمة. فلقد حاول الفلاسفة الأولون أن يخلقوا المواطن الصالح، ولكن المواطنين الصالحين تحت الظروف الإمبراطورية لم يكونوا محل طلب بقدر ما كان الرعايا المطيعون. وثمة دلالات واضحة طوال هذا العهد على الميل الجديد في الفكر. وهو ميل ذو طابع لاهوتي محب للخير، يرمى إلى خلق رجال أخيار أكثر مما يرمى إلى خلق مواطنين ناضجين. وأن أنظار «فيلون» الأفلاطوني المحدث اليهودي لتقدم لنا دلالات واضحة على هذه الميول الجديدة كما ظهرت في الإسكندرية. ويظهر لما منه ميل توحيدى كان موجوداً في الحقيقة عند أوائل الفلاسفة، ولكنه الآن يصير بالتدرج موضع تأكيد كلما أصبحت الفلسفة لاهوتية في أنظارها، ولو أنه لاشك في أن ذلك يرجع في هذه الحالة إلى الدين الذي كان يعتنقه. فلقد قال بوجود إله واحد قديم لا يجرى عليه التغيير، وليس ذا شهوة أو هوى، وهو مخالف تمام المخالفة لعالم الظواهر، باعتباره العلة الأولى لكل موجود، وهذا توحيد فلسفى يمكن أن يتناسب مع العهد القديم، ولكنه لا يصدر عنه بالطبع. وأن المذهب القائل إن الحقيقة المطلقة علة ضرورية لكل ما هو نسبى، أو هي شيء كنقطة الارتكاز التي تطلبها «أرشميدس» ليوقف فيها كيما يحرك الأرض، هي المذهب الذي مالت إليه الفلسفات جميعاً،

ولاسيما المدرسة الأفلاطونية. ولكن مادام التسبب يستدعى التغير إلى حد ما فهذه العلة الأولى لا يمكن أن تعتبر خالقة للعالم خلقاً مباشراً، وإنما يعتبر المصدر الأزلى للفيض الأزلى الذى تظهر به قدرة العلة الأولى على خلق الكون وما يشتمل عليه. والملاحم الجوهرية لهذه التعاليم هي الوحدة المطلقة للعلة الأولى، وكونها حقيقة مطلقة وأزلية ومخالفة للحوادث، وكل ذلك يرفعها فوق مستوى الأشياء التي يمكن أن يعرفها الإنسان، وأن الفيض الفعال الذى لا ينقطع فعله، والذى هو أزلى كمصدره - ولو أنه يعمل في حدود الزمان والمكان - هو الفيض الذى سماه فيلون «الكلمة» Logos.

ومع أن هذه النظريات كانت - إلى حد كبير - تعبيراً عن النتائج المنطقية التي كان الأفلاطونيون يقتربون منها حينئذ، فإن مما يثير الدهشة أن «فيلون» لم يكن له نفوذ كبير، ولا شك في أنه كان ثمة ميل إلى اعتبار هذه التعاليم في أساسها محاولة لقراءة معنى أفلاطوني في العقيدة اليهودية، ومن المؤكد أن الانتباه العظيم الذى وجهه إلى تأويل العهد القديم والكتب المدافعة عن اليهودية، كان لابد من أن يمنع مؤلفاته من أن تحظى بانتباه جدى من القراء غير اليهود. ومرة أخرى، مع أن أفكاره عن التوحيد وطبيعة الإله كانت هي التي تميل إليها الأفلاطونية المحدثّة، فهي تمثل أيضاً اتجاهاً يهودياً إن لم يبدأ من نقطة بداية توحيدية، فقد كان حينئذ تحت نفوذ هيلنى، حيث يعمل على خلق فكرة عن الإله نغلو على الحس، ويخرج النصوص صالتي يفهم منها شبه بين الله وبين الناس في العهد القديم، ويقول بوجود فيض أو «حكمة» لله باعتبار ذلك واسطة في الخلق والوحى. ولا شك أن «فيلون» أو مدرسة فيلون، اليهودية الهلينية، مسئولة عن مذهب «الكلمة» الذى يظهر في أجزاء من العهد الجديد تحت اسم القديس يوحنا، وكان له كذلك نفوذ على الفكر اليهودى في «الترجوم»، حيث لم يعد الفيض الفعال الصادر عن العلة الأولى يبدو في صورة «حكمة الله» بل في صورة «الكلمة»، ولا يظهر أن «فيلون» كان له أى تأثير على مجرى الفلسفة الإسكندرية في مجموعها.

إن الاتجاهات التي كانت توجد في أعمال «فيلون» كانت تعمل أيضاً على اختصار الفكر الإغريقي خارج الدوائر اليهودية، حتى ليبدو من جميع مدارس الفلسفة موقف محدد في إثبات وحدانية الله، وقدرته، ومخالفته للجواهر، باعتباره مصدرًا وعلة للكون، وكان ذلك اعترافاً بوحدة صورة الطبيعة، وضرورة تفسير السبب في هذه الوحدة، أما الطوائف الغنوصية التي كانت ذات أصل فلسفي، فإنها تقبل فكرة العلة الأولى ببساطة - ولكنها - لكونها قبلتها على مستوى يعلو على النقص والتغير تقترح فيوضات متوسطة تفسر بها إيجاد الكون الناقص المتغير وصدوره عن هذا المصدر الأول الذي هو بنفسه كامل غير متغير. وإن العبارات التي يصفون بها هذه الفيوضات المتعاقبة التي يكون كل منها أقل كمالات من مصدره، والتي تنتهي بإيجاد العالم الذي تدرك فيه الظواهر لتختلف باختلاف المذاهب الفلسفية الغنوصية، وهي غالباً ساذجة إلى درجة كافية، وتظهر منها المبالغة في نظرنا، وكثيراً ما تأخذ من المسيحية أو اليهودية، أو الديانات الشرقية الأخرى التي كانت حينئذ تستلقت نظر العالم الروماني. ولكن هذه التفصيلات ذات أهمية صغرى، وكل النظريات الغنوصية تشهد باعتقاد وجود علة أولى مطلقة في حقيقتها، كاملة أزلية، مخالفة تماماً لهذا العالم المحدود بالزمان والمكان، ومن ثم يجب أن يتوسط الفيض أو الفيوضات، لتصل ما بين هذا العالم الحادث كما نعرفه، وبين العلة العليا. ويدل هذا الاعتقاد في صورته الفجة على فهم عام كان حينئذ يسيطر على الفكر السائد في القرون الأولى من العهد المسيحي.

ويلحق بذلك ما كان يقول به الإسكندر الأفروديسي أحد شراح أرسطو من تعاليم نفسية، وكان الإسكندر يعلم في أثينا فيما بين عامي ١٩٨ و ٢١١ من الميلاد. وتشتمل كتاباته المفقودة على شروح للكتاب الأول من التحليلات الأولى، وعلى الجدل، والآثار العلوية Metreology والحس de sensu، والكتب الخمسة الأولى الميتافيزيقا، ملخص من كتب أخرى من الميتافيزيقا، وكذلك على مؤلفات حول النفس، وهلم جرا، وقد ترجم مؤلف له عن النفس، كما ترجمت شروحه إلى العربية مراراً، ثم شرحت، وعلق عليها كذلك حتى ليبدو أن دراسته النفسية كانت

النواة الحقيقية للفلسفة العربية، وهذه هي النقطة التي تعتبر رئيسية في التأثير العربي في الفلسفة المدرسية اللاتينية. وإذا تتبعنا التطور الشرقي للعلم الإغريقي، فسنجد حقاً أن مما هو ضروري ضرورة مطلقة أن نفهم شروح الإسكندر لدراسات أرسطو النفسية.

وأول شيء هو أن نفهم ما يقصد من الاصطلاح «نفس» Soul لقد كان «اللاطون في الحقيقة يقول بالثنائية، من حيث يعتبر النفس حقيقة مستقلة، وعلى الحياة للبدن، ويقارنها براكب يوجه الحصان الذي يركبه ويضبطه، ولكن أرسطو يقوم بتحليل أكثر دقة للظواهر النفسية، فهو يقول في كتابه «في النفس» De anima: «لا تزيد حاجتنا إلى البحث عما إذا كانت النفس والجسد شيئاً واحداً عن حاجتنا إلى النظر فيما إذا كان الشمع وأثر الخاتم فيه شيئاً واحداً، أو بصفة عامة ما إذا كانت مادة الشيء هي عين الشيء الذي هي مادته» (أرسطو: في النفس ٢ - ١ - ٤١٢ ب ٦ (٢)). ويعرف أرسطو النفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة» (نفس المرجع ٤١٢ ب ٥ (٢)). وكلمة أول في هذا التعريف تدل على أن النفس هي الصورة الأولى التي يتحقق بها جوهر البدن، كما تدل كلمة كمال على مبدأ التحقق الذي يمنح البدن صورته، ولولا لما كان إلا طائفة من الأجزاء المنفصلة التي لكل منها صورة خاصة، ولكن مجموعها يظل بلا وحدة جسمانية حتى تمنحه النفس صورته. والنفس بهذا المعنى هي تحقق البدن (أرسطو: الميتافيزيقا ٣ - ١٠٤٣ - ٢٥١ (١)). وتفتقد الجثة الميتة هذه القوة المحققة المركزة، فلا تكون إلا مجموعة من الأطراف والأعضاء. ولكنها حتى مع ذلك ليست مجموعة ملفقة كالتى يمكن للإنسان أن يضم بعضها إلى بعض، وإنما هي «جسم طبيعي له قابلية الحياة»، أي أنها مركب عضوى معد لنفس هي العلة أو السبب لوجوده، وهى وحدها التى نجعل فى طوق الجسم أن يحقق موضوعه.

وللنفس ملكات أو قوى أربع لا ينبغي أن تفهم باعتبارها «أجزاء» لها، رغم كون أرسطو في الاقتباس المأخوذ منه - قبل قليل - قد استعمل كلمة «أجزاء». تلك

١ - الغذائية، أو قوة الحياة، حيث يستطيع الجسم أداء وظيفة الاغتذاء وتكثير النوع، والوظائف الأخرى التى عند كل الكائنات الحية سواء فى ذلك الحيوان والنبات.

٢ - الحاسة: وهى التى يحصل بها الجسم على معارف عن طريق الحواس الخاصة، كالبصر والسمع واللمس إلخ، وكذلك الحس المشترك الذى بواسطته تتجمع هذه الإدراكات، وتقارن، ويوازن بينها للحصول على المعانى العامة التى تتبنى فى النهاية على الإدراكات الحسية.

٣ - المحركة: وهى التى تدعو إلى العمل، كالطلب والنزوع والإدراك وهلم جرا، وهى تقوم - وإن كان قياماً غير مباشر - على الإدراك الحسى، حيث تثيرها ذكريات الحواس الفعالة.

٤ - العاقلة: أو العقل الخالص، وهى التى تختص بالفكر المجرد وليست مبنية على الإدراك الحسى. كل ذلك إذ يشتمل على الحياة فى معناها الأعم يكون معاً «النفس»، ولكن الأخيرة من هذه الملكات وهى العاقلة Nous أو النفس الناطقة، خاصة بالإنسان وحده. وهى لا تتوقف على الحواس توقفاً مباشراً أو غير مباشر، ومن ثم فحين تتوقف الثلاث الأخريات بالضرورة عن أداء وظائفها إذ تتعطل أعضاء الحس، فليس بضرورى أن تؤثر ذلك بتعطيل النفس الناطقة مادامت مستقلة عن أعضاء الحس على ما يظهر، وهذه القوة العاقلة، أو العقل (spirit nous) عند أرسطو أكثر ضيقاً فى مداها مما كان فى العادة عند الفلاسفة الأقدمين، ويفهم منها تلك التى لها قدرة على المعرفة المجردة مستقلة عن المعلومات التى ترجع بطريق مباشر أو غير مباشر إلى الإدراك الحسى، ويبدو على أية حال أنها قدرة ذات نوع متميز، لأن أرسطو يقول: «أما العقل وملكة النظر، فالأمر بالنسبة لهما غير واضح، فيبدو على أية حال أن ذلك نوع متميز من أنواع النفس، وهو الوحيد الذى يستطيع أن يفارق الجسم كما يفارق الباقي الفانى. أما الأجزاء الأخرى للنفس، كما يبدو من الاعتبارات السابقة، فلا يفارق بعضها بعضاً بالطريقة التى ادعاها قوم، ولكن من الواضح فى نفس

الوقت أنها تتميز من الناحية المنطقية»، أرسطو: النفس ٢ - ٢ - ٤١٣ - ٩ (٥). ويفهم من ذلك:

١ - أن النفس الناطقة نوع متميز، ومن ثم ربما اشتقت من مصدر مختلف عن صدر الملكات الأخرى للنفس، ولكن لم يذكر شئ عن هذا.

٢ - أن هذه النفس قادرة على أن توجد مفارقة للجسم، أى أن نشاطها لا يتوقف على عمل أعضاء الجسم، ولكن لم يذكر أنها توجد هكذا.

٣ - أنها باقية بحكم كونها توجد مفارقة للفانى.

وكانت نتيجة الغموض فى هذه المقالة اختلافاً عظيماً بين الشراح فى تفسيرها، فإن ثيوفراستوس ليقدم فى تفسيرها عبارات صيغت باحتراس، ويعتبر النفس الناطقة مختلفة اختلافاً واضحاً فى درجة التطور فقط عن الصور الدنيا من ملكات النفس، أما الإسكندر الأفروديسى، فهو الذى فتح حقولاً جديدة فى النظر، إذ فرق بين العقل الهولانى material intellect والعقل الفعال active intellect وأولهما قوة من قوى النفس الجزئية وهو الذى يعتبر صورة الجسم، ولكنه لا يقصد به أكثر من القدرة على التفكير، ويرجع إلى نفس مصدر القوى الأخرى للنفس الإنسانية. أما العقل الفعال، فليس جزءاً من النفس، ولكنه قوة تدخل إليها من خارج، وتدفع العقل الهولانى إلى النشاط. وهذا العقل الفعال لا يختلف عن العقل الهولانى من حيث المصدر فحسب، ولكنه يختلف عنه كذلك فى الخاصة، من حيث إنه باق، وكذلك كان دائماً، وسيظل أبداً، وقوته الناطقة مفارقة تماماً للنفس التى يجرى فيها التفكير. وليس ثمة إلا جوهر واحد من هذا النوع، ويجب أن يكون ذلك هو الإله، أو العلة الأولى لكل الحركة والنشاط، حتى أن العقل يفهم فى صورة فيض من الإله على النفس الإنسانية يدفعها إلى القيام بوظائفها العليا، ثم يعود إلى مصدره العلوى. وأن هذا التفسير لما كتبه أرسطو - وهو تفسير يحمل طابع الاعتراف بوجود إله - قد كان موضع معارضة من جانب ثامسطيوس الشارح الذى رأى أن الإسكندر قد أرغم عبارة النص على الخروج عن معناها الطبيعى، وأنه انتهى دون وجه حق إلى الوصول إلى نتائج من

الجمليتين القائلتين : «لا بد أن تكون هذه الاختلافات موجودة في النفس» ، و«هذا فقط هو الباقي الأبدى» ويبدو ، على أية حال ، إن تفسير الإسكندر يلعب دوراً مهماً في تكوين النظرية الأفلاطونية المحدثه ، وهو بلا شك مفتاح تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ولا يعدم أهميته في تطور التصوف المسيحي .

لقد كان تأسيس المدرسة الأفلاطونية المحدثه على يد أمونيوس ساكاس ، ولكنها في الحق لا تبدو في صورتها النهائية إلا بظهور أفلوطين (المتوفى عام ٢٦٩م) ، فإذا أردنا أن نتقدم بصورة مختصرة للقواعد الأساسية لهذا المذهب الفلسفي ، فسوف نقصر همنا على الكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين (تاسوعات ٤-٦) لأنها في صورتها الملخصة المعروفة باسم أثولوجيا أرسطو (Theology of Aristotle) كانت أهم تعبير عن المذهب الأفلاطوني المحدث عرفه العالم الإسلامي ، والإله في تعاليم أفلوطين مطلق ، وهو القوة الأولى (التاسوعات ٥-٤-١) وراء دائرة الموجودات (نفس المصدر ٥-٤-٢) ووراء الحقيقة ، أي أن كل ما نعرفه من الوجود والكيونة لا يصدق إطلاقه عليه ، ولهذا فهو لا يعرف ، لأنه وراء مجال فكرنا . وهو غير محدود ولا نهائي (نفس المصدر ٦-٥-٩) ومن ثم فهو واحد ، لأن اللانهاية تنفي إمكان وجود كائن غيره له عين وجوده . ومع هذا لا يسمح أفلوطين للعدد «واحد» أن ينطبق على الإله ، لأن الأعداد تفهم ويدل بها على مكان الوجود الذي فيه نحن كائنون ، حتى أن «واحدًا» باعتباره مجرد عدد لا ينسب إلى الإله ، بل الخير أن تنسب إليه الأحدية ، بمعنى نفى المقارنة به ، أو الوجود لإله غيره . ومادام الإله المطلق يفهم منه الوجود ، فكل ما يصدر منه لا يصدر قهراً ، بل وجوباً ، بمعنى أنه ليس في الإمكان شيء آخر . فينتج عنه مثلاً أن كل ضلعين في المثلث أطول من الضلع الثالث ، فليس الضلعان هنا يرغمان على قبول طول أكبر ، ولكن من طبيعة الأشياء أنهما لا بد أن يكونا كذلك . وهذه الطبيعة الواجبة هنا تصدر بالضرورة عن العلة الأولى ، وبالرغم من ذلك لا يسمح لنا أفلوطين أن نقول : «إن الله «يريد» أي شيء ، لأن كلمة «يريد» تشير إلى طلب ما ليس في الحوزة ، أو ليس موجوداً عندئذ (التاسوعات ٥-٣-١٢) . وتعمل الإرادة في حدود الزمان والمكان ، ولكن الضرورة صدرت دائماً من الواحد الباقي

الذي لا يعمل في حدود الزمان ، ولسنا كذلك نستطيع فهم الإله باعتباره عارفاً شاعراً مفكراً ، وكذلك كل ما يصف نشاطنا العقلي من العبارات في عالم الظواهر المتغيرة . أنه عالم (all Nknowing) بعلم مباشر aepoa etiqnn لا يشبه بحال عملية التفكير ، ولكن هذا العلم أسمى من الشعور ، فهو حالة يصفها أفلوطين بأنها صحو eypnyopoie ، ويعنى به أنه لا يغيب عن ذاته أبداً دون حاجة إلى كسب علم .

ويصدر عن الإله الحق القديم المطلق ما يسمى nous ، وهو اصطلاح فسر بأنه النفس الناطقة Resson أو العقل Intellect أو الذكاء Intelligence أو الروح Spirit . وهذا الاصطلاح الأخير هو الذي اعتبره الدكتور أنجه خير تعبير (أنجه : أفلوطين ٢ - ص ٣٨) . ومفهوم nous هذا يساوى إلى حد كبير مفهوم الكلمة Logos عند فيلون والمسيحيين . فلا بد من فيض خارجي حتى تظل العلة الأولى بمعنى عن التغير ، ولا يمكن أن تكون الحال كذلك لو أنها لم تكن مصدراً ذات مرة ، ومن ثم صارت المصدر للفيض . ولا يمكن القول «بالضرورة» للعلة الأولى ، وأن الفيض في طبعه أشبه بعلمته ، ولكنه يخرج إلى عالم الظواهر ، فهو موجود بذاته ، وهو قديم كامل يحتوى في ذاته على «عالم الروح» وموضوعات الفكر المجرد ، وكل الحقيقة التي تكمن وراء عالم الظواهر ، فالأشياء المدركة ظلال للأشياء الحقيقية ، وهو يدرك ، لا بالبحث ثم الحصول على ما يبحث عنه : بل بما له من ذلك الإدراك فعلاً (نفس المصدر ٥ - ١ - ٤) . وليست الأشياء المدركة مفارقة ولا خارجة ، بل هي به ، وهو يحيط بها بإدراك مباشر .

ومما أطلق عليه nous يصدر ما يسمى Psyche ، وهو الحياة والحركة ، ونفس العالم ، وهي التي في الكون ، والتي تشترك فيها كل المخلوقات الحية . وهي أيضاً تعلم ، ولكن علمها يأتي عن طريق العملية الفكرية فحسب ، وذلك بفصل وتوزيع وجمع ما يعطيه الإدراك الحسي ، حتى يتلاءم في وظيفته مع الحس المشترك Common Sence الذي قال به أرسطو ، على حين يظهر لما أطلق عليه nous وظائف ينسبها إليه أرسطو ، وخصائص يستخلصها الإسكندر مما كتبه هذا الفيلسوف الأخير .

لقد استمر عمل أفلاطون على يد تلميذه فورفوريوس (المتوفى عام ٣٠٠م)، الذى كان يعلم فى روما، واشتهر بكونه أتم مزج العناصر الأفلاطونية والأرسطوطاليسية فى مذهب أفلاطونى محدث، ولا سيما باستخدام طرق أرسطو العلمية، وقد نقد أفلاطون مقولات أرسطو نقداً عنيفاً (التاسوعات ٦)، ولكن فورفوريوس وكل الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين عادوا إلى أرسطو. حقا أنه عرف أكثر ما عرف للأجيال اللاحقة باعتباره مؤلف أيساغوجى الذى ظل زمنا طويلا يعتبر المدخل السائد للأورجانون المنطقى الذى كتبه أرسطو ثم جاء يميلخوس (المتوفى عام ٢٣٠م) تلميذ فورفوريوس الذى اتخذ الأفلاطونية المحدثه أساسا للاهوت وثنى. ثم جاء من بعده بروكلوس (المتوفى عام ٤٨٥م) آخر تابع وثنى كبير للأفلاطونية المحدثه، وهو أكثر شهوة باللاهوت من سابقه.

لقد كانت الأفلاطونية المحدثه تتقدم إلى مكان الصدارة حين بدأ المسيحيون الإسكندريون يتصلون بالفلسفة. وأول مسيحي إسكندري حاول أن يوفق بين الفلسفة وبين اللاهوت المسيحي هو كليمان الإسكندري الذى كان أفلاطونيا من النوع القديم، مثله مثل جستين مارتير. وأن كتاب كليمان المسمى «الطرائف فى الدين والأخلاق Strosmateis» ليلفت النظر إذ يعرض المذهب المسيحي فى عموميه بحيث ينسجم مع نظريات الفلسفة الأفلاطونية. وهذا الكتاب لا يشوه العقيدة المسيحية التقليدية، ولكنه تأليف رجل يعتقد بإخلاص أن أفلاطون تتبأ إلى حد ما بما ورد فى الأناجيل yospels وأنه استعمل عبارات واضحة نافعة صالحة من جميع النواحي للتعبير عن الحقائق العميقة، ومن ثم يستخدم كليمان هذه العبارات مقلداً أحيانا ميتافيزيقا أفلاطون، وهكذا يحور دون وعى منه محتويات المسيحية، فإذا سألنا عما إذا كان من نتيجة ذلك عرض معقول للتعاليم المسيحية، فربما ملنا إلى الاعتراف بأنه كان كذلك فى جوهره، برغم التعديل، وبالنظر إلى الموقف العلمى فى تلك الأزمان. وحينما نجد الحقائق التى عبر عنها من لم يروضوا على البحث العلمى يرددها من يحرسون على وضع تعبيرهم فى صورة منطقية سليمة فلا مفر هنا من التعديل أما أن الفروض العلمية والفلسفة التى جاء بها كليمان صحيحة فذلك أمر آخر وربما رأى المحدثون أنها

كانت على خطأ، ولكنها إذا نظر إليها فى ضوء الحياة العلمية المعاصرة لها فمن الواضح أنها كانت مجهوداً صادقاً، ولم تقدر حق قدرها عند جميع من جاءوا بعد كليمان. ولقد كان هو من الزعماء المسيحيين القلائل، الذين حرموا رسمياً من لقب «القدس» الشرفى الذى كان يصدر به اسمه حيناً من الزمان. وفى خلال القرون اللاحقة القليلة أعيدت صياغة المسيحية صياغة دائبة حتى بدت المسيحية أخيراً هلينية فى جوهرها، ولكن مع تعديل العناصر التى فيها من فلسفة أفلاطون، بفعل المؤثرات الروحية للأفلاطونية المحدثه. ولا شك فى أن ذلك كان كسباً للمسيحية، لأننا حين نقرأ تعاليم الحوارين didache والكتابات المسيحية القديمة غير الهلينية لا نملك إلا الشعور، بأنها تتم عن وجهة نظر أضيق، وأشد تزمناً من أن ترضى حاجات الإنسانية وآمالها فى عمومها. ولقد يبدو غريباً أن نقارن كليمان الإسكندري بترتوليان الذى كان أحد الأضواء العظمى فى المسيحية اللاتينية إن لم يكن أعظمها. ولكنه كان متشدداً متزماً تزممت المتطهرين puritans، شكاكاً عدائياً فى موقفه تجاه الفلسفة التى اعتبرها وثنية الجوهر.

وكان الزعيم العظيم التالى فى الفكر المسيحي الإسكندري هو «أوريجين» وهو نفسه تلميذ أفلاطون، الذى لم يجد صعوبة كبيرة فى الملازمة بين الفلسفة المعاصرة وبين المذهب المسيحي. وأن إرشادات المساءلة التعليمية Catechical التى كانت تلقى دائماً فى الكنائس على المرشحين للتعميد قد اتسع مداها فى عهد كليمان وأوريجين، وتطورت فأصبحت على مثال المحاضرات التى كان الفلاسفة يلقونها فى المتحف، حتى أننا وجدنا مدرسة مسيحية تنشأ للاهوت الفلسفى، ولم ينظر بعين الرضا إلى هذا التطور لا الكنائس المحافظة ولا الفلاسفة المتحف بل أنه حتى بين المسيحيين الإسكندريين وجدت طائفة لم ترض عن ذلك، وزاد سخطها حين اشتهرت المدرسة إلى درجة جعلتها أبعد ذكراً من المنظمة الأسقفية العادية Diocesan organisation.

وليس هنا موضع النظر فى المكائد المختلفة التى انتهت باضطراب أوريجين إلى أن يغادر الإسكندرية، ويلجأ إلى فلسطين ولقد أنشأ هناك فى قيصرية

مدرسة على مثال مدرسة الإسكندرية. وهذه المؤسسة الثانية لم تصل إلى نفس الشهرة التي وصلت إليها مدرسة الإسكندرية التي كانت الصورة الأصلية، وربما كان ذلك لأن أوريجين حول نشاطه إلى اتجاه متخصص جداً في نقد النصوص، ولكن هذه المسألة كانت سبباً في تطور، لعب في النهاية دوراً مهماً في تاريخ الكنيسة السورية، حيث تركز النشاط اللاهوتي في أساسه مدة من الزمن في تلك المدارس التي قلدها الزرادشتيون والمسلمون. وأول مدرسة من هذا النوع في سوريا أسست في أنطاكية على يد مالمخيون حوالي عام ٢٧٠م، ولقد تعمدت أن تقلد الطريقة الإسكندرية، وأصبحت في النهاية منافساً لمدرسة الإسكندرية.

وبعد ذلك بحوالي خمسين عاماً قامت مدرسة في نصيبين على نهر اليفياغ^(٦) Myhdonius في قلب المجتمع الذي يتكلم السريانية ولقد اتسعت هذه الكنيسة حتى بلغت شواطئ البحر الأبيض المتوسط، وكان لها في ذلك الوقت أتباع كثيرون في الأراضي الداخلية تعودوا على استخدام السريانية دون الإغريقية، فكان العمل في نصيبين يتم بالسريانية من أجل هؤلاء الأتباع، وأعدت النسخ السريانية من كتب اللاهوت التي تدرس في أنطاكية، وقام بتعليم اللغة الإغريقية حتى يكون المسيحيون الذين يتكلمون السريانية على صلة أوثق بحياة الكنيسة في عمومها.

إن سكوت الكنيسة عن الفلسفة الإسكندرية كانت له نتائج بالغة العمق. ومع أن الكنيسة لم تحتضن الفلسفة الأفلاطونية المحدثه بصفة رسمية، إلا أنها كيفت موقفها بحيث يلائم الجو السائد الذي كان المذهب الأفلاطوني المحدث يقبل فيه باعتباره الكلمة الأخيرة في البحث العلمي. وقد كانت ميتافيزيقا أرسطو ودراسته النفسية تعتبر أساساً ثابتاً للمعرفة لا يتطرق إليه الشك، كان من المستحيل بالنسبة لرجال الكنيسة الذين تعلموا في هذا الجو ألا يقبلوا هذه الأسس، كما أنه يستحيل بالنسبة إلينا أن نعترف بأن جثمان أحد الأولياء يمكن أن يكون في موضعين في نفس الوقت، لأن تعليمنا كله يدرنا على افتراض حدود زمانية ومكانية، مع أن المسلم التقى في مراكش يمكن أن يعتقد بمزارين ويتبرك بهما، ويعتبر كلا منهما مشتتلاً على جثمان نفس الولي الذي كان في حياته على حسب الاعتقاد لا يتقيد بحدود المكان. ولقد كانت المبادئ العامة لفلسفة

أهللاطون وأرسطو ثابتة الدعائم في القرن الرابع في الإسكندرية ومحيطها، ولم تكن موضع تساؤل أكثر مما نتساءل الآن عن صحة قانون الجاذبية، أو عن كروية الأرض. وكان معروفاً أن هناك من يشكون في هذه الأشياء، ولكن شكهم لم يعلل إلا بالجهل الأعمى من جانب من لم ينتفعوا بتربية مستنيرة، ولم يكن المسيحيون أقدر على مجادلة هذه المبادئ من غيرهم، وكانوا مخلصين تماماً في دينهم، حتى أن كثيراً من نصوص العقيدة التي يصعب قبولها على العقل الحديث لم تكن مسعبة عليهم، ولكنه كان واضحاً تماماً أن عبارات المذهب المسيحي لا بد أن تجاري النظرية السائدة في الفلسفة أو الحقيقة اليقينية كما كانوا يسمونها. ويبدو النقص في تصورنا للتاريخ حين نسخر من تنازع المسيحيين على الكلمات، وكيف دلت على النتائج الثابتة للفلسفة كما فهمت في تلك الأيام.

وهذا واضح تماماً في النزاع الآريوسي^(٧)، فقد اتفق الطرفان على أن المسيح ابن الله، وأن العلاقة بين الأب والابن ليست بالطبع علاقة الأبوة الإنسانية، ولكنها بطريق الفيض. واتفق الطرفان على أن عيسى إله، ما دام للفيض بالضرورة طبيعة المصدر الذي يصدر عنه. واتفقا على أن الابن صدر عن الأب في الأزل، وقبل أن يخلق العالم، فكان الابن أو الكلمة وسيطاً في الخلق. ولكن البعض، وهم من المتصلين بمدرسة أنطاكية على ما يظهر، تكلموا عن صدور الابن عن الأب باعتباره حادثاً قبل الزمان في أبعاد الأزل حقيقة، ولكن هذا حدث بعد أن لم يكن الأب قد أنتج الابن، لأن الأب على حسب قولهم لا بد أن يكون قد سبق الابن كما يسبق السبب المسبب، وهكذا كان الابن من ثم أقل أزلية من الأب. ولقد هب الإسكندريون في الحال لتصحيح مقالة هؤلاء فقالوا أولاً بالأزلية في الأزلية، ولكن أخطر خطأ كان في هذه الفكرة أنها جعلت الإله عرضة للتغير فقد كان في عهد من عهود الأزل وحيداً ثم أصبح أباً وقالت الفلسفة إن العلة الأولى أو الإله الحق لا يتغير، فإذا كان أباً فلا بد أن يكون أباً منذ الأزل، ويجب أن نفهم الابن باعتباره «كلمة» صادرة عن الأب الذي هو مصدرها منذ الأزل. إن القيم الفعلية لهذه المحاولة لا تعيننا في الوقت الحاضر، وإنما نلاحظ فقط أن الفلسفة الإغريقية السائدة قد سيطرت تماماً على لاهوت الكنيسة،

فكان من الضروري أن يعبر عن قضايا اللاهوت بعبارات ملائمة تمامًا للفلسفة وكان من نتائج النزاع الأريوسى أن اعترفت الكنيسة الشرقية بأن الفلسفة الإسكندرية تشرح المذهب الأرثوذكسى، وقد تبعها فى ذلك الجزء الأكبر من الكنيسة الغربية، ولو أن القوط الغربيين ظلوا حريصين على وجهات النظر الأريوسية التى تعلموها من أوائل معلميها.

فلما جاء القرن الخامس الميلادى كان المذهب الأريوسى قد استبعد تمامًا من كنيسة الدولة، وتمت السيطرة للفلسفة الإسكندرية التى كانت الأداة السياسية فى الوصول إلى هذه النتيجة، وذلك صحيح بالرغم من وجود ما يدل على أنها كانت موضع شك فى بعض الأوساط. ومن أشهر المجادلات الكنسية التى حدثت فيما بعد مؤتمر نيقيا Post - Nicene age ما تعلق من ذلك بشخص المسيح المتجسد The Incarnate of Christ وهذه فى جملتها مسائل تخص دراسة النفس. لقد كان من المعترف به عمومًا أن الإنسان له نفس Psyche أو نفس حيوانية يشترك فيها مع بقية المخلوقات ذوات الحس، وله بالإضافة إلى ذلك روح Spirit أو نفس ناطقة جعلتها الأفلاطونية المحدثه والإسكندر الأفروديسى فيضًا من الروح الخالق، أو الكلمة، أو العقل الفعال. وقد أيد علماء اللاهوت المسيحيون هذا المعتقد بما ورد فى سفر التكوين من أن الله نفخ فى الإنسان نفخة الحياة من روحه، ومن ثم أصبح نفسًا حية. والحق أن القديس بولس قد فرق قبل ذلك بين عنصرين: هما النفس الحيوانية، والروح الباقية، طبقًا لمعرفتهم بالنفس فى ذلك الوقت، ولكن اللاهوت المسيحي افترض أن فى المسيح أيضًا ما يسمى الكلمة الأزلية، وهى الروح الخالق، ومنها صدرت النفس الناطقة عن طريق الفيض. فما العلاقة إذاً بين الكلمة وبين ما فاض منها حين يجتمعان فى نفس الشخص؟ إذا كانت الفلسفة الإسكندرية والديانة المسيحية كلتاهما على حق، فلا بد أن تكون المسألة صالحة للوصول إلى حل معقول، أما إذا كان جوابهما عيبًا ظاهرًا، فأنما أن تكون الدراسات النفسية أو الديانة المسيحية على خطأ، وهنا قامت الدعوى كما تقوم دائمًا على أن العلم المعاصر يقينى، وأن الدين لا بد أن يقاس بمقاييس العلم. ولقد اقترح حلان لهذه المشكلة بخصوصها: أولهما،

وقد احتضنه الإسكندريون، هو أن الكلمة والنفس الناطقة أو الروح - بينهما علاقة المصدر والفيض - امتزجتا معًا بالضرورة، حين وجدت فى نفس الوقت فى نفس الجسم، والمهم بالطبع أن الكلمة هى الفاعلة فى الخلق، وأن الإله غير الخالق فى هذه الحالة، لأن المسألة هنا مسألة فعل فى زمن، وإنما تم الخلق بطريقة توسط الكلمة. ونجد فى نفس الوقت أن النفس الحيوانية السارية فى الخلق مشتقة فى النهاية من الكلمة، ولكن النفس الناطقة صادرة عن الكلمة، وكل ذلك يظهرنا على نظرية فلسفية صاغها الإسكندر الأفروديسى والأفلاطونيون المحدثون، وقبلت على أنها مقطوع بها. وأما الحل الآخر، وهو الذى دافع عنه الأنطاكيون، فقد اهتم بكمال الناسوت فى المسيح، حتى يكون الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة تامة بالضرورة فى الناسوت. وقد احتلت الكلمة الإطار الإنسانى دون أن تسقط النفس الناطقة التى تعتبر من مقومات الناسوت، ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك أى امتزاج، لأن ذلك يعنى رجوع الروح إلى مصدرها، وينتج عن ذلك إسقاطها من الناسوت المسيح. ويلاحظ أن هذا الحل يفترض صحة المعارف النفسية التى افترضها الحل الآخر. وأيًا ما كان رأى السائد، فإن الكنيسة بهذا التحديد لمذهبها قد انغمست إلى حد لا يمكن الرجوع عنه فى الدراسات النفسية السائدة فى ذلك العصر.

وإن كلا الحلين ليبدى لنا استحيات منطقيّة تمامًا من مقدمات تدعى، ولم يبق إلا أن يبالح المدافعون عن أحدهما فى عرض القضية حتى تقع منهم المخالفة لتعاليم الفلسفة أو الديانة التقليدية. وقد جاءت الخطوة الأولى فى طريق الزيف من أنطاكية، ففى ثانيا عنايةهم الملحة بناسوت المسيح، وقولهم إن الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة قد تواصلت فى الإطار الإنسانى كانوا يعبرون عن وجهة النظر هذه بأن مريم العذراء أم للمسيح الإنسان: أى الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة وحسب. فكان معنى ذلك - أو بدا أن معناه - أن المسيح حين الميلاد كان إنسانًا فقط، وأنه لم يصير إلهاً إلا بعد ذلك، بدخول الكلمة فى الجسم الإنسانى. وربما لم تكن هذه النتيجة مقصودة عند من عبروا عن هذه الطرفة، وإنما دفعهم إليها خصومهم دفعًا. لقد كانت هذه تعاليم ديودورس

وثيودور المفروستي، وكلاهما على صلة بمدرسة أنطاكية. ودافع عن تعاليمها في سورتها المتطرفة نسطور الراهب الأنطاكي الذي نصب أسقفا على القسطنطينية عام ٤٢٨م. وبدأت مجادلات ذات حدة حتى وصل الأمر إلى عقد مؤتمر في أفسوس عام ٤٣١م. حيث نجحت الطائفة الإسكندرية في الوصول إلى اتهام نسطور وأتباعه بالإلحاد. وبعد ذلك بسنتين، حين وثق النساطرة تمام الثقة من أن خصومهم كانوا يعيددين عن المنطق في افتراض أن النفس الناطقة والكلمة امتزجتا في المسيح واتحدتا معاً. رفضوا الكنيسة الرسمية، ونظموا أنفسهم في كنيسة لا صلة لها بعمل هراطقة أفسوس إن الكنيسة الرسمية. على أية حال. من ورائها السلطة الدنيوية، ومن ثم وقعت قبضة الاضطهاد قوية على النساطرة وأدى الاضطهاد غرضه كما قدر له في أنطاكية وفي الأجزاء الأخرى التي كانت تتكلم الإغريقية من سوريا، حتى اضطر النساطرة إلى الهرب. أما في مصر كما يمكن أن يتوقع المرء. فلم يكن لهم موطن قدم، واتفق الغربيون كالعامة مع كنيسة الدولة. ولم تنتشر تعاليم النساطرة بحرية إلا بين المسيحيين الذين كانوا يتكلمون السريانية، وقد اعتنقها معظمهم.

ولقد أقفلت مدرسة نصيبين، أو تحولت إلى الرها، قبل ذلك بمدة. ففي عام ٣٦٣م، سلمت مدينة نصيبين إلى الفرس كشرط من شروط السلام التي انتهت بها الحرب المشؤومة التي بدأها يولييان. وعندما تراجع أعضاء المدرسة إلى الأقاليم المسيحية، تجمعوا في الرها حيث افتتحوا مدرسة عام ٣٧٢م. وهكذا نجد الرها. وهي في الأقليم الذي يتكلم السريانية، ولكنها في الإمبراطورية البيزنطية. قد أصبحت مركز الكنيسة السريانية التي تستخدم اللغة الوطنية.

وعند الانشقاق النسطوري، كانت مدرسة الرها مركز التجمع لمن لم يرفضوا قرارات أفسوس، ولكنها في عام ٤٣٩م أقفلها الإمبراطور زينو، بسبب الطابع النسطوري الواضح فيها، وهاجر الأعضاء المطرودون تحت قيادة برسومة تلميذ أبياس (المتوفى عام ٤٥٧م) والذي كان أكبر معلم في الرها، فاخترقوا الحدود الفارسية، واستطاع برسومة أن يقنع الملك الفارسي فيروز بأن الكنيسة الأرثوذكسية، أو كنيسة الدولة، ضالعة مع الإغريق، وأن الكنيسة النسطورية تكره

الإمبراطورية البيزنطية كراهية تامة، لما أصابها منها من معاملة قاسية وبهذا ألهم استقبال النساطرة استقبالا وديا، وظلوا على ولائهم للملكية الفارسية في مروجها التي تلت مع الإمبراطورية. ولقد أعاد النساطرة فتح أبواب مدرسة نصيبين، فأصبحت بؤرة النشاط النسطوري، الذي خلق طورا شرقيا من أطوار المسيحية، وانتشر المبشرون النساطرة بالتدريج في أواسط آسيا، وإلى بلاد العرب، حتى أن الشعوب التي في خارج الإمبراطورية الإغريقية أصبحت تعرف المسيحية أولا في صورتها النسطورية. ويبدو أنه من المحتمل أن محمداً كان على صلة بمعلمين من النساطرة^(٨) (هرشفلد: مباحث حديثة ص ٢٢) ومن المؤكد أن رهبان النساطرة ومبشريهم كانوا يخالطون أوائل المسلمين مخالطة كبيرة، ولم يكن النساطرة حريصين على تعليم المسيحية فقط، وإنما علقوا أهمية كبرى بالطبع على تفسيرهم هم لشخص المسيح، ولا يتضح ذلك التفسير إلا بعون النظريات المأخوذة من الفلسفة الإغريقية، وقد أصبح كل مبشر نسطوري إلى حد ما داعية من دعاة هذه الفلسفة. ولقد ترجموا إلى السريانية، فلم يقتصروا على علماء اللاهوت العظماء فقط، مثل ثيودور المفروستي الذي شرح وجهات نظرهم، ولكنهم تناولوا أيضا فلاسفة من الإغريق كآرسطو وشرابه، لأن قدرا من المعرفة بهؤلاء كان ضروريا لفهم اللاهوت. ويبدو من خلال كثير من هذه الترجمات رغبة صادقة في تفسير تعاليمها، ولكنه يبدو من خلاله كذلك استنكار قوي لموقف الإمبراطور وكنيسته الرسمي. وبما أن هذه الكنيسة قد استخدمت اللغة الإغريقية في صلواتها وتعليمها، فقد كان النساطرة حريصين على أطراح الإغريقية فاحتفلوا بسر سيدنا Sacrament باللغة السريانية فقط، وأخذوا على عاتقهم أن يكونوا لاهوتا محليا متميزا، وفلسفة كذلك، بواسطة المادة المترجمة والشروح السريانية، وأصبح ذلك هو الوسط الذي انتقل فيه عمل آرسطو والشرح الأفلاطونيون المحدثون إلى آسيا خارج الإمبراطورية.

وكانت طائفة من النساطرة المترجمين، كما سنرى، هي أول من قدم الفلسفة الهلينية بعد ذلك إلى العالم العربي، بطريق ترجمات عربية مأخوذة من النسخ السريانية. ولقد كان ثمة جانب ضعيف كذلك في الكنيسة النسطورية، لأنها حين

انقطعت عن الحياة الهلينية الرحبية، أصبحت إقليمية خالصة، وحامت فلسفتها حول الفلسفة التي كانت سائدة إبان الانشقاق، فنشرت هذه الفلسفة في بلاد جديدة، ووسعت مادتها، ولكنها لم تتطور بها. فإذا اعتبرنا المقياس الرئيسي للكفاية التعليمية هو نشر المادة التي في أيدينا، فالنسطورية إذا لم تنجح، ويبدو أن هذا لا بد أن يكون الفيصل النهائي، لأن المعرفة تقدمية، ومن ثم تكون أصغر مساهمة في زيادة التقدم أبلغ من حيث قيمتها الحقيقية من أي تعليم للنتائج التي وصل إليها فعلاً. ومع هذا، فمن الصعب علينا أن نبالغ مهما قلنا في قيمة خطورة النسطورية في التمهيد لإيجاد صورة شرقية للثقافة الهلينية فيما قبل الإسلام، وأن أهميتها الحقيقية لتري في أنها كانت تمهيداً للإسلام الذي جعل اللغة العربية وسطاً عالمياً لتبادل الفكر، فجعل المادة السريانية تستخدم في حقل أوسع وأكثر نفعاً.

وبالرغم من أن نسطور قد أدين، نرى الكنيسة قد وجدت نفسها حيال مشكلة فلقد كان ثمة اعتراض حقيقى يقول: إنه إذا كانت الكلمة والنفس الناطقة في المسيح ممتزجتين معاً، حتى فقدت النفس الناطقة ذاتها في مصدرها، فإن الكلمة حينئذ قد احتلت جسمًا إنسانياً، ويختفى بذلك تماماً الناسوت في المسيح.

ولقد توجه الاتهام بالهرطقة إلى وجهة النظر النسطورية القائلة باتصال مؤقت، ولكن هل كان من الضروري أن تذهب إلى الطرف الآخر من أطراف «الامتزاج»، وهو الذى كان نتيجة منطقية للتعاليم الإسكندرية؟ لقد أرادت الكنيسة أن تكون على صواب من الناحية الفلسفية، وأن تتجنب في الوقت نفسه الوصول إلى نتائج يمكن استخلاصها من أية واحدة من وجهتى النظر هاتين في صورتها المتطرفة، وكانت الفلسفة في تطبيقها دون رحمة هي الخطر الذى كانت الكنيسة أخوف ما تكون منه، لإحساسها في غيايات باطلتها أن مستودع العقيدة لا يتماشى تماماً مع العلم الذى كان سائداً حينئذ، وكان أعداء الكنيسة الحقيقيون هم المتحمسين الذين اعتقدوا أن الدين والفلسفة كليهما كانا صادقاً صادقاً مطلقاً، ولم نتعلم نحن أبداً. حتى في هذه الأيام أن كليهما انحيازى وتقدمى وكان

على الإسلام أن يمر بنفس التجربة في أيامه، وخرج منها بنتائج شديدة الشبه بذلك، أى أن المذاهب المسيحية والإسلامية جميعاً اختارت الطريق الوسط في النهاية، إذ ارتضت أن تعبر عن العقيدة بعبارة من الفلسفة، ولكنها رفضت النتائج المنطوقية التي يمكن استنباطها من ذلك باعتبارها إلحاداً.

وأصبحت المدرسة الإسكندرية متطرفة في عباراتها التي صاغت بها وجهة نظرها، ولعلها كانت فخوراً بانتصارها على نسطور، فوصلت بها إلى نتائجها النهائية، وسرعان ما أصبحت نبوءة النساطرة المخيفة لها مبرراتها، فإن القول بالامتزاج بين الكلمة والنفس الناطقة في المسيح أضاع ناسوته تماماً، وبدأت بذلك مجادلة أخرى، ولم يشك أحد خلال هذه المجادلة. كما لم يشك أحد خلال سابقتها. في المعلومات النفسية والميتافيزيقية المستعارة من فلسفة أرسطو والأفلاطونيين المحدثين، والتي كانت تفترض يقينيتها طوال الوقت، فكانت المشكلة هي كيف تجعل الديانة المسيحية متفقة معها أما الآن، فإن الذين عارضوا النتائج التي وصل إليها الإسكندريون قد ارتضوا النظرية القائلة بوجود الاتحاد بين الكلمة وبين النفس الناطقة في المسيح، حتى أن الناسوت التام واللاهوت قد ظلا فيه، وهذا الاتحاد لا انفكاك له، ومن ثم فهو بمنجاة. لهذا السبب. مما تقول به النظرية النسطورية. ولقد كان هذا في الحقيقة قبولا للأقوال الفلسفية وحيلولة بينها وبين أن تستخلص منها نتائجها الممكنة، ويوصف هذا بأنه مذهب أرثوذكسى^(٩) وحقه أن يوصف بذلك، لأنه يعبر ولو بالعبارات الفلسفية عن مذهب معين في صورته التي كان عليها قبل أن تتعلم الكنيسة أية فلسفة، ولأنه يرفض النتائج الممكنة التي تظهر عند التعبير بعبارة فلسفية، وهذه هي النتيجة الطبيعية حين يراد لمذهب عبر عنه أولاً قوم جاهلون بالفلسفة أن يوضع في حدود منطقية وعلمية، فالغرض الأرثوذكسى الوحيد لهذه العقيدة لا بد أن يكون حلاً وسطاً.

وكانت نتيجة المجادلة الثانية انعقاد مؤتمر خلقيدونية^(١٠) عام ٤٥١م، وهو المؤتمر الذى طرد فيه المدافعون عن نظرية الامتزاج من كنيسة الدولة، وهكذا وردت إلى الوجود جماعة ثالثة، وكانت كل واحدة من الثلاث تدعى أنها تمثل

العقيدة الصحيحة. ولقد اتبعت الكنيسة المصرية جميعها تقريباً مذهب القائلين بالامتزاج، وهم أصحاب الطبيعة الواحدة، أو اليعاقبة كما كانوا يسمون نسبة إلى يعقوب السروجي الذي كان قد قام بتنظيم اليعاقبة في كنيسة واحدة، وكان لهم أتباع كثيرون في سوريا كذلك. ووقع اليعاقبة، كالنساطرة، تحت وطأة اضطهاد الإمبراطورية وكنيسة الدولة، ولكنهم لم يهاجروا مثلهم إلى خارج الإمبراطورية البيزنطية، وإنما ظلوا داخل الدولة جماعة لها خطرهما، ولو أنها كانت مكروهة كراهية شديدة، كما أنها تفرعت في زمن لاحق فروعاً منها في بلاد أخرى. ولقد كان ميلهم كميل النساطرة إلى أطراح لغة مضطهديهم، واستعمال اللغة الوطنية، من قبطية أو سريانية وثمة دعوى وجيهة تقول: إن العصر الذهبي للأدب السرياني والفلسفة السريانية يبدأ بالانشقاق اليعقوبي، على أنه يمكن أن يلاحظ خطأ غريباً للحدود بين اليعاقبة في الغرب والنساطرة في الشرق. ولقد اصطنعوا لهجات مختلفة. وربما كان ذلك نتيجة لتوزيعهم الجغرافي. كما صطنعوا كذلك خطوطاً مختلفة في كتابتهم، وكان ذلك إلى حد ما عن قصد وروية، ولو أنه يرجع كذلك إلى استعمال أدوات مختلفة للكتابة.

وحين ننظر في نتائج الانشقاقين اليعقوبي والنسطوري نبدأ في فهم السبب الذي من أجله ترجم الكثير من الفلسفة اليونانية إلى السريانية على حين كانت الحركة النسطورية سبباً قوياً لصيرورة السريانية وسطاً تتحول عن طريقه الثقافة الهلينية إلى أجزاء من آسيا تقع وراء حدود الإمبراطورية، خلال القرون التي سبقت انتشار الإسلام مباشرة. وواضح أن الفلاسفة المتأخرين من الأرسطوطاليسيين والأفلاطونيين المحدثين كانوا في غاية الأهمية بالنسبة لكل مشغل بالمجالات الدينية في ذلك الوقت، وكان منطق أرسطو ذا أهمية مشابهة، لأن طريقة استخدام العبارات كانت تتوقف عليه. وبعد أن انفصل النساطرة واليعاقبة من الكنيسة الإغريقية انصرفوا إلى المسيحيين، الذين يتكلمون لغتهم الوطنية، وهكذا وجدنا جزءاً كبيراً من الفلسفة واللاهوت يترجم إلى السريانية، وأقل من ذلك إلى القبطية، لأن اليعاقبة المصريين لم يطلب منهم أن يجابهاوا مجادلة كالتى جلبها إخوانهم في سوريا.

ولقد كان عهد ما بين الانشقاقين وبين بدء اهتمام المسلمين بالفلسفة عهد ترجمة مثمرة، وتعليقات وشرح. وإذا كان ثمة متعة كبيرة في تتبع التاريخ الأدبي لأمة من الأمم، فلن يوجد عند المقارنة بها إلا متعة ضئيلة في تتبع تاريخ أدب يفسر على هذا النوع من النشاط، لأن هذا التاريخ الأخير لن يكون عندئذ أكثر من قائمة للأسماء، وأن التعليق والمقالة قد يفتحان في الحقيقة حقولاً لها أصالة. ولكن شيئاً من هذه الأصالة لا يظهر في هذا النوع من الكتابات السريانية. وأن الأمر ليبدو كأن الطابع الإقليمي الذي تلا قطع العلاقة بالعالم الإغريقي قد حدد مجالهم تحديداً ضيقاً، حتى أننا بالرغم من عثورنا على كتاب اثنين، لا نجدهم يستطيعون التقدم أبداً وراء صياغة النتائج التي وصل إليها الأقدمون صياغة جديدة مع تفاوت في الدقة.

ونجد إلى جانب الفلسفة واللاهوت اهتماماً عظيماً بالطب، وعلمى الكيمياء والفلك اللذين اعتبروا وثيقى الصلة بالطب، لأن الفلك، منظوراً إليه من الناحية التنجيمية، كان يعتبر وثيق الصلة بحالات الحياة والموت، والصحة والمرض وكانت دراسة الطب شديدة الارتباط بمدرسة الإسكندرية، أما الفلسفة نفسها فقد اهتم بها اللاهوت، حتى اضطر الباحثون من غير رجال الدين إلى الانصراف إلى العلوم الطبيعية. وقد ظلت مدرسة الإسكندرية القديمة - باعتبارها مركز دراسة الطب وما اتصل به - تتطور به دون انقطاع، ولكن تحت ظروف مخالفة، وكان يوحنا هيلوبونوس - أو يحيى النحوى كما كانوا يسمونه - أحد المعلقين المتأخرين على أرسطو، وأحد الأضواء الأولى المسطرة في هذه المدرسة الطبية. وليس تاريخه وقته معروفاً، ولكنه كان يعلم في الإسكندرية حين أقفل جوستيان مدارس أثينا عام ٥٢٩م. والزعيم الكبير الذي يليه لهذه المدرسة هو بولس الأيجيني الذي اشتهر بأبان الفتح الإسلامى، واتخذت كتبه متوناً مفضلة للطب. ولقد أنشأ مؤسسو مدرسة الإسكندرية منهجاً تعليمياً لتدريب الأطباء، فاختاروا لهذا الغرض ستة عشر من كتب جالينوس، وقد أعيد إخراج بعضها في صورة مختصرة، واتخذت مادة للشرح في الحاضرات المنتظمة، وأصبحت المدرسة في الوقت نفسه مركزاً للبحث الأصيل، لا في الطب فقط، بل في الكيمياء والفروع

لأخرى لعلوم الطبيعة. وهكذا أصبحت الإسكندرية قبيل الفتح الإسلامي مباشرة رآرا كبرى للبحث العلمى، فكان ذلك سوء حظ إلى حد ما، لأن التقليد السائد فى مصر حول هذه الدراسات إلى اتجاهات مضادة للمعرفة، ومال بها إلى استخدام السحر والشعوذة، وهلم جرا، ثم إلى إحداث انحراف تتجيمى بها وأصبح ذلك فيما بعد عيباً كبيراً فى الطب العربى كما يبدو فى عصر متأخر، حتى فى مدينة «بادوا» فى القرون الوسطى. ولم يكن ذلك خطأ الإسلام، وإنما كان إرثاً من الإسكندرية، ويبدو فيما تبقى لدينا من البحوث السريانية أن ثمة طريقة أسلم وأصح، ولكن الإسكندرية كانت قد غطت على علماء السريان حين الفتح الإسلامى، ولو فى نظر العامة على الأقل، فكان ذلك عاملاً رئيسياً فى تحويل البحث العربى إلى هذه الشعاب التتجيمية.

ومن أشهر من أنجبتهم هذه المدرسة بولس الأيجينى الذى كانت مؤلفاته الطبية أساساً لكثير من التعاليم الطبية العربية واللاتينية فى القرون الوسطى عموماً ومنهم القسيس أهرون الذى ألف متناً فى الطب ترجم فيما بعد إلى السريانية، وأصبح حجة شهيراً فى هذه المادة، وكانت الإسكندرية كذلك مركز علم الكيمياء، فكانت بذلك أمّاً للكيمياء العربية فيما بعد، ويظهر من الدراسات الشاملة التى قام بها المسيو بارتيلو للكيمياء العربية (الكيمياء فى العصور الوسطى - باريس ١٨٩٣) أن المادة العربية يمكن أن تقسم إلى قسمين: أحدهما مؤسس على الكتابات الإغريقية التى كانت شائعة فى الإسكندرية ومترجم عنها بصفة رئيسية، على حين يمثل الثانى مدرسة متأخرة ذات بحوث مستقلة، ويأتى بارتيلو بأربعة أمثلة ثلاثة من القسم الأول، هى كتب قراطس و al - Habid (١١) وأوستانس، وكلها يمثل الثقافة الإغريقية التى ازدهرت فى الإسكندرية عشية الغزو الإسلامى.

وبينما يداوم الإسكندريون الاهتمام بعلم الطب والعلوم المتصلة به، كانت الفروع المبعثرة للكنائس التى تتكلم اللغات الوطنية فى آسيا أكثر اهتماماً بالمنطق والفلسفة النظرية. وربما كان من الطبيعى أن الميتافيزيقا - وهى قوية الصلة بمصر - قد ارتضت تعليقات يوحنا فيلوبونوس أو النحوى، وهو يعقوبى من نوع

خاص. ولكن اليعاقبة والنساطرة كلهم كانوا يستعملون كتاب ايساغوجى لافهورىوس باعتباره مدخلا. ولقد كان اليعاقبة يميلون أكثر مما يميل النساطرة إلى الأفلاطونية المحدثة والتصوف فى تناولهم للميتافيزيقا وعلم النفس بصفة عامة حين يتصلان باللاهوت، وكانت حياتهم تتركز على الأديرة أكبر ارتكاز، على حين التزم النساطرة بالنظام القديم القائم على المدارس المحلية، ولو أنهم كانت لهم أديرة، وقد ارتضت المدارس بمرور الزمن نظام الدير وطرقه.

وكانت مدرسة نصيبين أقدم المدارس النسطورية، وأعظمها على الإطلاق ولكن «مارأبها». وهو زرادشتى الأصل، وكان بطيركا على النساطرة. أنشأ مدرسة فى سيلوقيا على مثال مدرسة نصيبين، ثم أنشأ كسرى أنوشروان (٥٣١ م - ٥٧٨ م) مسرمة زرادشتية فى جنديسابور من أعمال خوزستان. وهو ذلك الملك الذى أعجب بالثقافة الهلينية التى حصل عليها خلال حربه مع سوريا، واستضاف الفلاسفة الإغريق المنفيين حين أقفل جوستيتيان مدارس أثينا ولم تكن هذه المدرسة تحتضن الكتب الإغريقية والسريانية وحسب، ولكنها جلبت كتباً فى الفلسفة والعلم من الهند، وترجمت إلى البهلوية، أى الفارسية القديمة، كل ذلك وفى هذه المدرسة تطورت دراسة الطب، التى كان يقوم بتعليمها أطباء من الإغريق والهنود، أكثر مما تطورت فى الجو اللاهوتى فى المدارس المسيحية، ولو أن بعض أعظم معلمى الطب فى هذه المدرسة كانوا من المسيحيين النساطرة. ومن بين تلاميذ جنديسابور الحارث بن كلدة العربى الذى أصبح فيما بعد طبيباً شهيراً، وابنه النضر الذى ذكره ابن سينا فى قانونه الخامس، وكان عدواً للنبي محمد، ومن بين المنهزمين فى غزوة بدر، وقد قتله على. ويذكر الرازى وآخرون مؤلفين مختلفين فى الطب من الهند، ولا سيما شاناق وقلهمان، على حين نجد كتاب السموم الذى ألفه شاناق الهندى يترجم فى عصر متأخر إلى الفارسية على يد «منكا»، بأمر يحيى بن خالد البرمكى، ثم إلى العربية فيما بعد بأمر الطائفة المأمون. وترجم «منكا» الذى كان من أطباء هارون الرشيد كتباً من السنسكريتية فى الطب وغيره، وقامت مدرسة وثنية فى حران إلى جانب

المدارس المسيحية والزرادشتية، ولسنا نعلم عن تأسيس هذه المدرسة شيئاً، ولقد كانت حران مركزاً للنفوذ الهليني منذ أيام الإسكندر الأكبر، وبقيت ملاذاً للديانة الإغريقية حتى أصبح العالم الهليني في عوموه مسيحياً ومع أنه يبدو أن حران قد ورثت شيئاً من الديانة البابلية القديمة التي بعثت بعثاً متأخراً خلال القرون الأولى من العهد المسيحي، فإن ذلك قد غطى بطلاء من تطور الوثنية كما نقحتها الأفلاطونية المحدثة. حقاً إن حران ترينا الوقفة الأخيرة للوثنية الإغريقية والأفلاطونية المحدثة على الصورة التي صورهما بها فورفوريوس، وقد بقيتا هناك تحييان حياة قوية، ولكنها منعزلة.

وهكذا نجد جهات متعددة تعمل على تطوير النفوذ الهليني ونشره في فارس والعراق التي أصبحت فيما بعد إقليماً فارسياً، كما كانت ثمة قوى ثانوية إلى جانب هذه المدارس الثابتة الدعائم. ولقد رجعت الجيوش الفارسية من غزواتها لسوريا بمظاهر كثيرة من الثقافة الإغريقية، من بينها النظام الإغريقي للحمامات، وقد قلده الفرس وتبعهم في ذلك المسلمون، الذين نشروا هذه الرفاهية في العالم الإسلامي، حتى أن ما نسميه الآن الحمام التركي ليس إلا خلفاً للحمام الإغريقي القديم، جاء عن طريق الفرس فيما قبل الإسلام، وانتشر على أيدي المسلمين وجاءت هذه الجيوش معها كذلك بإعجاب عظيم بطراز البناء الإغريقي، فكان المهندسون والصناع من أنفس الغنائم التي رجع الفرس بها من سوريا وبواسطة هؤلاء حاولت بلاد الفرس أن تبدأ البناء بالطراز الإغريقي، وهكذا نجد القرون التي سبقت ظهور الإسلام مباشرة تشهد انتشار الموثرات الهلينية انتشاراً واسعاً ثابتاً في كل شكل من أشكال الثقافة المختلفة. من علم، إلى فلسفة، إلى طراز بناء، إلى رفاهيات الحياة وحتى قبل هذا، ومنذ أيام الإسكندر الأكبر، نجد أنه كان ثمة تسرب للنفوذ الإغريقي، حتى أن غرب آسيا كان مشبعاً بالفن الإغريقي، وكان في بعض الحالات يمثل تمثيلاً فجاً، أو يضاف إليه من العناصر الفنية الوطنية، وحين انقبضت يد السيطرة الأموية ورجع السكان الوطنيون إلى قديمهم، لم نجد حاجة بنا إلى التساؤل عما إذا كان ذلك يعنى بعثاً للهلينية.

ولقد ذكرنا من قبل إيباس باعتباره معلماً لبرسومة الذي قاد الهجرة النسطورية إلى بلاد الفرس، وأعاد فتح مدرسة نصيبين، وكان إيباس هذا هو المؤلف العظيم لمدرسة الرها في أيامها الأخيرة، ويبدو أنه أول من وضع ترجمة سرمانية لكتاب إيساغوجي لفورفوريوس، وهو المتن المنطقي المعترف له بأنه مدخل للأورجانون لأرسطو، ويظهر من هذا أن المنطق كان يتخذ مادة أساسية للتربية بين النساطرة، كما يبدو أن الحال كانت كذلك تماماً بين اليعاقبة.

واقترع ظهر في الوقت نفسه بروبوس الذي يقال إنه كان رئيس كنيسة في أنطاكية، فوضع تعليقات على كتاب إيساغوجي لفورفوريوس، ثم على العبارة والفسطة والتحليلات الأولى لأرسطو، فكانت هذه متوناً مفضلة بين طلاب المنطق من متكلمي السريانية.

ويأتى كتاب هوفمان «العبارة في السريانية»^(١٢) بنص من تعليقه على العبارة لله ترجمة لاتينية له، والطريقة المتبعة هنا وفي كل الشروح السريانية أن تأخذ نصاً قصيراً لا يزيد في الغالب عن عدد قليل من الكلمات من النسخة المترجمة إلى السريانية مما كتبه أرسطو، ثم تأتي بعده بشرح المعنى، فيصل أحياناً إلى عدد من الصفحات، وأحياناً إلى ملاحظة مختصرة، تبعاً لصعوبة النص. وتلك الشبه بمعلم يقرأ بصوت عالٍ، ويوضح الفقرات فقرة فقرة حين يقرأ. وقد أصبح ذلك طريقة متبعة للشرح قلدها المسلمون فيما بعد في تفسيراتهم للقرآن أما شرح إيساغوجي فقد نشره بومستارك (أرسطو عند السريان - ليبزج ١٩٠٠)، وأما شرح التحليل الأولى فقد نشره العالم اللوفاني البروفسور «هوناكر» في المجلة الآسيوية في عدد يوليو - أغسطس عام ١٩٠٠.

وأعظم العلماء اليعاقبة سرجيوس الرسعني المتوفى عام ٥٣٦، والذي كان فخر ما ومؤلفاً لكتب في الفلسفة والطب والفلك تتسم بالأصالة وكان مؤلفه في الطب أهم ما تركه، وقد خلف أثراً باقياً إذ ترك ترجمة سريانية لجزء كبير مما كتبه جالينوس ولقد قضى زمناً بالإسكندرية حيث استكمل معرفته بالإغريقية، وأقام الكيمياء والطب في مدرسة الطب بالإسكندرية في بداية عهدها، ولا يزال

بعض ترجمته لجالينوس محفوظا بالمتحف البريطاني (تحت رقمى ١٤٦٦١ و ١٧١٥٦ مخطوطات) وفى الرقم الأخير جذاذات من «الفن الطبى» و «فوائد الأغذية» اللذين نشرهما ساكو فى فينا عام ١٨٧٠ تحت اسم Inepita Syriaca ويأتى ساكو من رسائله فى الفلسفة بنسخ وضعها لإيساغوجى، وجدول فورفوريوس، ومقولات أرسطو، وكتاب العالم المشكوك فى نسبته وكتاب يعالج النفس ليس هو كتاب De anima لأرسطو ولقد كتب رسائل أصيلة فى المنطق فى كتب سبعة هى الآن فى المتحف البريطانى غير كاملة (تحت رقم ١٤٦٦٠): ويشتمل أحدها على المقولات، ثم على النفس والإثبات، والجنس والنوع والفرد، وعلل الكون فى نظر أرسطو، ومقالات دون ذلك أما فى الفلك فقد خلف لنا نبذة عن تأثير القمر مبنية على ما كتبه جالينوس (انظر ما قيل عن ساكو) ولقد انتشر ما كتبه سرجيوس بين النساطرة واليعاقبة على السواء، واعتبرته الطائفتان حجة فى الطب والمنطق، ويبدو أنه كان مؤسساً لمدرسة سريانية فى الطب أصبحت أم الطب العربى، ولا شك فى أن هذه المدرسة استمدت قوتها منه ويشير إليه ابن العبرى فيقول: «رجل فصيح وقدير جداً فى الكتب الإغريقية والسريانية، وأعلم الأطباء بجسم الإنسان، ولقد كان فى الحقيقة محافظاً على القديم فى أفكاره كما يشهد «التمهيد»، ولكنه من حيث الخلق فاسد فاجر ملطخ بالشهوة والطمع» (ابن العبرى: طبعة أبيلوس ولامى ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٧).

وفى نفس القرن عاش (أخودمه) الذى أصبح فى عام ٥٥٩م أسقفاً على تكريت، وجاء بشرح يحيى النحوى فجعله متناً للتعليم بين اليعاقبة الذين يتكلمون السريانية، ويقال إنه ألف كتباً فى حدود المنطق، وفى النفس، وفى الإنسان باعتباره عالماً أصغر، وفى تركيب الإنسان من نفس وبدن، ولا يزال جزء من هذا الأخير محفوظاً فى المتحف البريطانى (تحت رقم ١٤٦٢٠ مخطوطات).

وكان بولس الفارس من علماء النساطرة فى القرن الميلادى السادس، وقد كتب مؤلفاً فى المنطق أهداه إلى الملك كسرى، ونشره م. لاند فى الجزء الرابع من Analaceta Syriaca.

وبهذا نصل إلى أيام الفتح الإسلامى لقد فتحت سوريا عام ٦٣٨، وتبع ذلك غزو العراق فى نفس العام، ثم فارس بعد ذلك بأربع سنين، وفى عام ٦٦١ قامت الدولة الأموية فى دمشق وحكامها من العرب، ولكن ذلك كله لم يغير الحياة الداخلية للمجتمعات المسيحية التى عاشت فى حرية تامة، فكانت خاضعة فى دهر الجزية فقط.

ولقد كتب حنا نيشوع النسطورى فى عام ٦٥٠ رسالة فى المنطق (انظر كتاب بدج: توما المرغى ج ١ ص ٧٩)، وعلق على يحيى النحوى.

ولم يكن لليعاقبة مدارس عظيمة كالنساطرة، ولكن ديرهم فى قنسرين على جانب الفرات الأيسر كان مركزاً عظيماً للدراسات الإغريقية وأشهر من تخرج فى هذا الدير ساويرس سينجت الذى اشتهر عشية الفتح الإسلامى فلقد كان واضعاً لشرح على العبارة لأرسطو لم يبق منه إلا جذاذات، وكتاب على أقيسة التحليلات الأولى، ورسائل تتناول عبارات جرى استعمالها فى العبارة، والمواضع السبعة فى خطابة أرسطو (المتحف البريطانى: انظر أرقام ١٤٦٦٠، ١٧١٥٦) أما فى الفلك، فقد كتب عن أرقام الزيج، وعن الأسطرلاب، وقد بقى الكتاب الأول بالمتحف البريطانى تحت رقم ١٤٥٣٨، ونشره ساكو (انظر ما سبق) أما ثانيهما فى نفس برلين Ms. Sachau 186 وقد نشره «نو nau» فى المجلة الآسيوية عام ١٨٩٩.

ولقد أصبح أثاسيوس البلوى بطريركا يعقوبيا فى عام ٦٨٤، بعد أن كان تلميذاً لساويرس سينجت ويعرف أثاسيوس بصفة رئيسية بأنه مترجم لنسخة سريانية من إيساغوجى لفورفوريوس (الفاتيكان: المخطوطات السريانية ١٩٥٨ انظر تاريخ الكنيسة لابن العبرى نشره أبيلوس ولامى ج ١ ص ٢٨٧).

وكان جيمس الرهاوى المتوفى عام ٧٠٨م تلميذاً لساويرس سينجت أيضاً فى نفس الدير، ونصب أسقفاً على الرها حوالى عام ٦٨٤م، وترك كرسيه عام ٦٨٨م، لأنه لم يستطع أن يقوم بإصلاح الأديرة فى أسقفية، وقد اعتزل فى دير القديس جيمس فى قيسون بين حلب والرها، ولكنه تركه ليعمل معلماً فى دير

يوسيبونا في أسقفية أنطاكية؛ حيث «علم الترانيم الكنسية، وقراءة الكتاب المقدس بالإغريقية، وبعث اللغة الإغريقية التي كان قد أهمل استعمالها» (ابن العبري: تاريخ الكنيسة ج ١ ص ٢٩١) وحين هاجمه إخوانه الذين لم يوافقوا على دراسة الإغريقية هاجر إلى دير «تل عيدا» حيث أعد نسخة منقحة من اليشيتا (١٢)، أو النسخة السريانية للعهد القديم، وتشبه في أهميتها النسخة التي تسمى في اللاتينية vulgate، وأخيراً عاد إلى الرها قبل موته بحوالى أربعة أشهر وبقي كتاب له اسمه Enchiridion يتناول العبارات المستعملة في الفلسفة في المتحف البريطاني (تحت رقم ١٢١٥٤).

وكان جورجيس الذي أصبح أسقف العرب عام ٦٨٦م تلميذاً لأثناسيوس البلوى، وترجم كل الأورجانون لأرسطو، وبقيت منه نسخ من المقولات والعبارة والتحليلات الأولى بالمتحف البريطاني (تحت رقم ١٤٦٥٩) ولكل منها مدخل وشرح.

وتشمل هذه الأسماء كل العصر الذي يقع بين الانشقاقين وبين الفتح الإسلامي، وتكفى لإظهار أن المجتمع الذي كان يتكلم السريانية ظل مجداً في دراسة منطق أرسطو وميتافيزيقاه، واهتم بالدراسات الطبية والعلمية وأن ذلك لم يكن على وجه التحديد نشاطاً عبقرياً أو أصيلاً، بل إنه كان في أغلبية لا يزيد عن نقل لما وصل إليهم من النصوص، بأعداد ترجمات وتفسيرات وكتب شارحة لها، ولكن ذلك نفسه أدى مهمة خطيرة ولم يحدث الفتح الإسلامي أى تغير في مجرى هذه الدراسات، ولم يتدخل الأمويون في شئون المدارس.

وظل الباحثون السريان على ما كانوا عليه يعيشون معيشتهم منعزلين عن حكام العرب وربما لجأ أجد رجال الدين الذين لا ضمير لهم، أو الغاضبين، إلى الخليفة يستعديه على أحد زملائه، فكان هذا أهم سبب للتدخل الذي يعطى المؤرخون له وصف الاضطهاد تلك كانت تجربة حنا نيشوع الذي أصبح بطريركاً نسطوريا عام ٦٨٦م فلقد شكاه أسقف نصيبين إلى الخليفة عبد الملك، فعزل وسجن، ثم قذف به من فوق صخرة، فلم تقتله السقطة، ولو أنها تسببت له في

مرض شديد ولقد أشفق عليه بعض الرعاة: فأووه، وعالجوه حتى ذهب عنه المرض، فاعتزل بدير يونان قرب الموصل، ثم عاد إلى منصبه البطريركى بعد «وت أسقف نصيبين، وبقي فيه إلى أن توفي عام ٧٠١م ابن العبري، تاريخ الكنيسة نشره أبيلوس ولامى ج ٢ ص ١٣٥ - ١٤٠) وكتب إلى جانب الصلوات والرسائل وسيرة داود كتاباً في التربية حول «الواجب المزدوج للمدرسة» باعتبارها من جهة مكاناً للتأثير الدينى والخلقى، ومن جهة أخرى مدرسة لتعليم الدراسات الإنسانية (١٤).

وأصبح «مارأبها» الثالث مطرانا نسطوريا حوالى عام ٧٤٠م أى ٦٣٣هـ، فكتب شرحاً على منطق أرسطو (انظر ابن العبري ج ٢ ص ١٥٣).

وهنا نصل إلى العهد الذي بدأ فيه العالم يهتم بهذه الدراسات الفلسفية والعلمية، وبدأت تظهر الشروح والتعليقات باللغة العربية ولكن الدراسات السريانية لم تختف في التو واللحظة وسيكون من المناسب أن نعد باختصار بعض الذين ظهرُوا في العصور المتأخرة حتى أيام ابن العبري المتوفى عام ١٢٨٦م. وينتهى بموته تاريخ الأدب السريانى ونحن نجد في أخريات القرن الثامن يشوع دينا أسقف البصرة يكتب مدخلا للمنطق، وبعد ذلك بقليل كتب يشوع بخت مطران فارس في المقولات (انظر المجلة الآسيوية عمود مايو - يونيو ١٩٠٦) أما حنين بن إسحق، وابنه، إسحق، وابن أخته حبش، ورفقاء آخرون لهم فقد كونوا مدرسة للمترجمين أنشأها الخليفة المأمون في بغداد، لينقل النصوص الفلسفية والعلمية الإغريقية وغيرها إلى اللغة العربية، وذلك عمل سنشير إليه مرة أخرى ولكن حينما الذى كان مسيحياً نسطورياً انشغل أيضاً بوضع ترجمات من الإغريقية إلى السريانية، ولقد أعد أو راجع النسخ السريانية من إيساغوجى لأفروديوس، ومن العبارة، وجزء من التحليلات، والكون والفساد، والنفوس، وجزء من الميتافيزيقا، وكتاب الموجز لنقولا الدمشقى، وشروح الإسكندر الأفروديسى، والجزء الأكبر من رسائل جالينوس وديوسكوريدس وبولس الأيجينى وبقرات؛ ووضع ابنه إسحق أيضاً ترجمة لكتاب النفس لأرسطو ومما له مغزى أن هذا الكتاب منسأها إلى شروح الإسكندر الأفروديسى بدأ حينئذ يحتل أهم مكان في

الدراسات الفلسفية، وذلك لأن مركز الاهتمام بدأ يتحول من المنطق إلى علم النفس وألف يحيى بن ماسويه (المتوفى عام ٨٥٧م) حوالى ذلك الوقت كتباً طبية مختلفة بالسريانية العربية، وكان كحنين من جماعة العلماء التى جمعها العباسيون فى عاصمتهم الجديدة بغداد وعاصر هؤلاء من كتاب السريان «دنها» أو «ابباس» الذى جمع الشروح التى تشرح أورجانون أرسطو فى المنطق، و «ابزود» مؤلف المقالة الشعرية فى تقسيم الفلسفة، ثم بعد نسق من الكتاب الثانويين فى المنطق جاء ديونيسيوس (أو يعقوب) ابن صليبي فى القرن الثانى عشر الميلادى، فكتب شروحا على إيساغوجى والمقولات، والعبارة، والتحليلات الأولى وفى أوائل القرن التالى ظهر يعقوب بن شكاكو مؤلف مجموعة المحاورات التى يعالج الكتاب الثانى منها مسائل فلسفية فى المنطق والطبيعة والرياضيات والميتافيزيقا.

وتنتهى مجموعة الكتاب السريان بجريجوريوس برهبرايوس، أو أبى الفرج (ابن العبرى)، فى القرن الثالث عشر الميلادى وأن كتابه المسمى «أناسى العيون»^(١٥) لموجز فى المنطق يلخص إيساغوجى ومقولات أرسطو والعبارة والتحليلات والجدل والسفسطة، أو يشرحها وأما كتابه «تدعيم الحكمة»^(١٦) فهو مقدمة قصيرة للمنطق والطبيعة والميتافيزيقا واللاهوت وله كتاب ثالث هو «زبدة الحكمة»^(١٧) وهو دائرة معارف فى فلسفة أرسطو، ويظهر هذا الكتاب أيضاً فى صورة ملخصة تحت عنوان «مسألة المسائل»^(١٨) وكان هو الذى ترجم كذلك إلى السريانية ما كتبه ديوسكورس، وألف كتاباً عن مسائل حنين بن إسحق الطبية، وكتاباً فى الجغرافيا عنوانه «معارج الروح»^(١٩) ومع أنه كان أعظم حجة فى السريانية، وظل قرونا عدة فى المكان الأول من الأهمية، لم يكن فى الحقيقة أكثر من جامع أنتج أعمالاً لها طبيعة دائرة المعارف تعالج البحوث التى قام بها السلف.

إن الأهمية الكبيرة للمجتمعات المسيحية التى تتكلم السريانية كانت لها، باعتبارها واسطة لنقل الفلسفة والعلم الإغريقى إلى العالم العربى ولم يكن ثمة تطور مستقل لهما فى الجو السريانى، وحتى اختيار المادة قد تم على يد الهلنيين، قبل أن تصل المادة إلى أيدي السريان وكان معلوماً فى ذلك الوقت أن أساس الدراسات الإنسانية كان هو منطق أرسطو، وأنه - مثله مثل كل الدراسات

الأخرى فى أعمال أرسطو - كان يحسن أن يفسر تبعاً للشرح الأفلاطونيين المحدثين، أما فى الطب والكيمياء، فإن المنهج الذى فى مدرسة الإسكندرية كان يعتبر مرجعاً، بل كان فى أفضل صورته حين ينبئ على ما كتبه جالينوس وبقراط، وعلى تعاليم بولس الأيجينى فى طب الولادة، ولكن جانباً صوفياً كان فى علم الإسكندرية ممتزجاً بالتنظيم، حتى أن بعض العقاقير الخاصة كانت تؤخذ حين يكون بعض الكواكب فى صعود، وهلم جرا مما طبع الطب الإسكندرى ثم العربى بطابع شعوذة لم يكن فى صالحه؛ ولو أننا يجب أن نذكر أن نظرة الازدراء القديمة إلى العلم العربى باعتباره مجرد شعوذة قد أصبح يعبر عنها الآن باحتراس أكبر ونحن على استعداد للاعتراف بأن عملاً كثيراً أصيلاً وقيماً قد تم فى الطب والكيمياء! ولو أنه من المحتمل أن ما كان فى مصر من بعد عن الروح العلمية Obscurantism قد عوق التطور المتصل للسنة الصحيحة المأخوذة من جالينوس والأطباء الإغريق.

وبهذا نستطيع أن نفهم أن التوحيد والفلسفة والعلم الإسلامى قد تفرعت «دعواها الغنية فى أرض كانت مشبعة بالثقافة الهلينية (نيكلسون: زهاد الإسلام للندن ١٩١٤ ص ٩) وقد كان انتقال الثقافة الهلينية من طرق خمس:

١. النساطرة الذين احتلوا المقام الأول (جالينوس وبقراط)، باعتبارهما المعلمين الأولين للمسلمين، وأهم من نقل الطب.

٢. اليعاقبة أصحاب الطبيعة الواحدة الذين كانوا يمثلون المؤثر الرئيسى فى تقديم أفكار الأفلاطونية المحدثه وصوفيتها.

٣. الزرادشتيون الفرس، ولا سيما مدرسة جنديسابور، ولو أن هذه المدرسة كان بها عنصر نسطورى قوى.

٤. الوثنيون الحرايون الذين ظهروا فى وقت متأخر.

٥. اليهود الذين يحتلون بهذه المناسبة موقفاً غريباً، فلم يكن لهم أى اتصال باليد الفلسفة الأرسطوطاليسية، وكانت مدارسهم فى سوريا وفومباديتا مهتمة

بشريعتهم التقليدية، ويتأويل الكتاب المقدس فقط وبدأت الدراسات الفلسفية بعد ذلك عندهم، فكانت تؤخذ من الفلاسفة العرب ولكنهم شاركوا النساطرة في الميل إلى الدراسات الطبية، حتى أن الأطباء اليهود يظهرون في الأيام الأولى لبغداد، ومع هذا يأتي ترتيبهم بعد النساطرة بلا شك وهكذا نجد ممن كتبوا في الطب، وذكرهم الدكتور ليكليرك في كتابه «تاريخ الطب العربي» المنشور بباريس عام ١٨٧٦م أسماء يضعها في القرن العاشر الميلادي، كما نجد تسعة وعشرين مسيحياً، وثلاثة من اليهود، وأربعة من الوثنيين من حران مع أن ثلاثة مسيحيين فقط يظهرون في القرن التالي ومعهم سبعة من اليهود وكان الطب في ذلك الوقت يتحول أكبر التحول إلى أيدي المسلمين.

الهوامش

- (١) المسعودي كتاب التنبية والإشراف ص ١٧٠ - ترجمة كارادي فو في باريس عام ١٨٩٦.
- (٢) Aristot: de anima. II. i. 412p. 6.
- (٣) id. 412. pb. 5.
- (٤) Aristot: Metaph. iii. 1043, a. 35.
- (٥) Aristot, 11 ii. 413. b. g.
- (٦) أحد روافد الخابور؛ والخابور من روافد الفرات.
- (٧) نسبة إلى أريوس الإسكندري الذي أثار نقاشاً حاداً حول علاقة المسيح بالله.
- (٨) لم يرو التاريخ صلة بين النبي ﷺ وبين أحد النساطرة، إلا ما كان في طفولته من لقاء بونه وبين بحيرا الراهب في بصرى أثناء رحلة النبي إلى الشام ولا يمكن مع الطفولة والرحلة العابرة أن يكون قد أخذ عنه شيئاً.
- (٩) بقصد بهذه الكلمة: صحيح أو تقليدي أو معترف به عموماً.
- (١٠) قنشرين.
- (١١) حاولت أن أعثر على كتاب بهذا الاسم فلم أستطع؛ ومن ثم فضلت أن أثبت ما جاء به المؤلف بصورته في الأصل. (المترجم).
- (١٢) De Hermeneuticis apud Syros. Leipzig. 1873.
- (١٣) أو البسيطة وقد ترجمها رينولا أسقف الرها اليعقوبي من الإغريقية إلى السريانية.
- (١٤) Cf. Assemsan Bo. iii, Part I. 154 and also an (Explanation of The Analytica).
- (١٥) id..
- (١٦) The Pupils of the eyes.
- (١٧) The Upholding of Wisdom.
- (١٨) The Cream Of science.
- (١٩) Business of businesses.
- (٢٠) The ascent of the spirit.
- والأسماء العربية لهذه الكتب من وضع المترجم ولم يكثر على ترجمة عربية سابقة لهذه الأسماء.

الفصل الثاني

العهد العربي

كان الإسلام في صورته الأولى ديانة عربية خالصة. ويظهر من الجانب الديني من رسالة النبي محمد، أنه جهد في جمع القبائل العربية في الحجاز في اتحاد أخوي، وفي أن يحد من عادة الرزية أو الغزاة أي قطع الطريق، وأن يطلق مجتمعاً منظماً. وكان مرجع هذه الأهداف الدنيوية إلى تأثير المدينة في النبي، وإلى الاعتقاد بأن تعاليمه الدينية لا يمكن أن تلقى انتباهاً جيداً إلا في مثل هذه الجماعة. ولقد جابهته في مكة معارضة دائمة ترجع في أساسها إلى الغيرة، والنزاع القبلي، وهما يشكلان الحالة العادية للمجتمع البدوي، وكانت المدينة مدينة بمعنى يختلف تماماً عما تدل عليه الكلمة حين تطلق على مكة، فقد تطورت حياتها إلى حياة مدنية وإن كانت بدائية دون شك فهي متقدمة جداً عن الظروف في مكة، وورثت تقاليد دستورية من المستوطنين الآراميين اليهود. وبدأ النبي في المدينة يدرك الفرق الذي جاء عن التآخي بين الناس في حياة اجتماعية منظمة، في مقابل عدم التماسك الذي في الحياة القبلية القديمة، ثم ما يتبع ذلك من فرق في تكييف موقف كل من المجتمعين تجاه الدين. وهذا الفرق الأخير لا يرجع إلى الحياة المدنية، ولكنه كان يرجع مباشرة إلى التأثير اليهودي ولو أن الأحوال في حياة المدنية كانت دون شك أكثر مناسبة لنشأة البحث النظري في أمور الدين مما كانت ظروف القبائل الأوغل في البداوة. ويبدو أن العرب القدماء قد قبلوا فكرة إله واحد أعلى، ولكنهم لم يبحثوا فيه إلا قليلاً، فهم لم ينظروا إلى الإله الأعلى باعتباره داخلاً في مصالحهم الشخصية التي كانت تتعلق فقط بالآلهة القبلية الصغرى التي كان يتوقع منها أن

تتظر بعين العناية إلى الشئون القبلية، وكانت تلام لومًا شديدًا إذا بدا أنها مهمة في رعاية مصالح مواليتها. إن رجل الصحراء لم يكن يميل إلى التفكير الرفيع في إله كما ينسب إليه أحيانًا، ولم يكن يبدي أى تبجيل للأعضاء الصغار في مجمع الآلهة. ولقد صادف النبي أعظم صعوبة في فرض المحافظة على الصلاة بين العرب، ولا يظهر أنهم يحرصون عليها كثيرًا في الوقت الحاضر. أما في المدينة، فإن النبي اتصل برجال يختلف موقفهم من الدين عن ذلك كثيرًا، وكانوا يعطفون على المبادئ التي تعلمها من مصادر تشبه شبهًا كبيرًا ما أخذوا عنه من مصادر^(١).

ولقد أضاف النبي من ثم جانبًا دينيًّا في المدينة إلى العمل الروحي الذي شغل به من قبل. ولم يكن ذلك تغييرًا شعوريًّا للموقف، وإنما كان توكيًّا لعمل ثانوي بدا أنه يعود بأكبر نفع على ما قام به فعلاً من عمل. وإن مفتاح السر في ذلك لفى السورة المدنية ٤٩ - ١٠: «إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم». كان ذلك نداء إلى عرب الحجاز أن يكفوا عن التنازع، وأن يتحدوا في رباط الأخوة. وأن مثل هذا الاتحاد من جانب الذين كانت عاداتهم ومثلهم ألصق بالحرب، فلا يميلون إلى فنون السلام، لابد أن يخلق موقفًا عدائيًّا تجاه الذين ليسوا من هذا المجتمع. فهل كان هذا الموقف العسكري جزءًا من خطة محمد؟ إن الجواب على هذا يجب أن يكون بالنفي، وإن المشروعات العسكرية للإسلام في حياته الأولى لم تكن جزءًا من خطته الأصلية، وأن النبي وخلفاءه المباشرين من بعده قد أبدوا موقفًا مترددًا متشككًا في هذه المشروعات. وواضح أنهم أرغموا على هذا الموقف إرغامًا، وأنهم لم يتجهوا إليه إلا مع التردد. وكما يقول لا مانص:

«لقد عمل القرآن على توحيد قبائل الحجاز. ونجحت تعاليم محمد في تكوين جيش أكثر عددًا، وأحسن تنظيمًا من أى جيش آخر رآه شبه الجزيرة حتى ذلك الوقت. ولم تستطع هذه القوة أن تبقى وقتًا دون أن تقوم بعمل، أضف إلى ذلك أن الإسلام حين فرض على القبائل، انضوت هذه القبائل تحت لواء الدين الجديد، أو تجمعت ببساطة في دولة المدينة التي كانت في دور التكوين. وقد كان

قالب القلوب يرمى إلى هذه الغاية. وأنهى الإسلام كل مظاهر الحياة البدوية، وقرر أن يقضى قضاء مبرمًا على أقل تقدير على عادة الرزية (قطع الطريق) التي كانت متأصلة في هذا المجتمع ذي الفوضى القبلية. وكان لابد من انتظار رؤية الطوفان، وهو محجوز مؤقتًا، يفيض على أقاليم الحدود. حكم اعتمد محمد في تحقيق غاياته على جهودهم؟ لقد أصبح من الصعب أن يدافع المرء عن هذا الرأي الذي حاز القبول بسهولة عظيمة حتى الآن». (لا مانص: مهد الإسلام، روما ١٩١٤، ص ١، ص ١٧٥).

كان الموقف العسكري في غزو مكة نتيجة حتمية لظروف القاهرة. كان المكيون أعداء معتدين، وارتضوا لأنفسهم موقفًا اضطهاديًا ضد الذين قبلوا الدين الجديد. وحين كانت قبيلة قريش التي ينتمى إليها محمد في دور الصعود كان اعتناقها الإسلام ضروريًّا لتقدم الإسلام في الحجاز، لأن دفاع قبيلة قوية عن الإسلام كان أمرًا جوهريًّا. وكان محمد نفسه شديد التعلق ببيت الله العتيق في مكة، وهو البيت الذي ارتبطت به أسرته بروابط كثيرة. وإلى جانب ذلك كان محمد يرغب في أن تتبعه قبيلته، لأن رسالته كانت إليها أولاً. ولو أن المعارضة المكية لم تنهزم، لما كان الدين الإسلامي أكثر من ديانة محلية في المدينة، وحتى على هذا الوضع كان لابد أن يظل دائمًا على أهبة الدفاع. ولا شك في أن الجهاد كخطام إنما يبنى على تقاليد هذه الغزوة، ولكن مثل هذه الحرب أقرب إلى المشروعات اللاحقة لغزو الأمم غير العربية، وهي المشروعات التي كانت نهاية تطور ما كان النبي نفسه ليتوقعه. وإن تحدى هرقل كان نفس الطابع فمع أننا ربما ملنا إلى قبول نص الحديث الذي رواه البخاري، فلا شك في أنه ثمة بعض التحدى. فكان هرقل قد أتم إعادة فتح سوريا منذ وقت قريب، وقد شملت الأرض التي اكتسبها جزءًا كبيرًا من الصحراء السورية التي تشكل وحدة جغرافية مع بلاد العرب، وكان من بين رعاياه قبائل عربية ذات قرابة تربطها بقبائل الحجاز.

لقد أصبح الإسلام دينًا ذا طابع عسكري لأنه انتشر بين العرب في الوقت الذي بدءوا فيه يشتغلون بالتوسع والفتح، وبدأ هذا الاشتغال قبل أن يتخطى

محمد المرحلة الأولى الروحية الخالصة من رسالته. ويبدو أن السبب الوحيد في الجهود العربية الأولى لم تحققها الجهود الأخرى لحوقاً مباشراً، أن العرب دهشوا لنجاحهم، فلم يكونوا على استعداد لجنى ثماره. ولقد تكونت جاليات عربية منذ وقت مضى في الأرض المتنازع عليها حيث تتقابل الإمبراطوريتان الفارسية والبيزنطية، ولكن زحف هذه الجاليات تم تحت ستار السيادة الاسمية لأى من الدولتين الكبيرتين. واستقرت قضاة. وهى قبيلة من العرب الحميريين. فى سوريا، واعتنقت المسيحية، وعهد إليها الإمبراطور البيزنطى بالسيطرة العامة على عرب سوريا (المسعودى ج ٣ ص ٢١٤ - ٢١٥). وقد تغلبت قبيلة سليح على هذه القبيلة (نفس المرجع ٢١٦)، ثم تغلبت عليها مملكة غسان العربية، فاعترفت بإمبراطور بيزنطة سيدياً لها، على حين اعترفت مملكة الحيرة العربية بسيادة الملك الفارسى. وحين وقعت الاضطهادات على النبی فى مكة فيما بين ٦٠٤، ٦١٠م، استطاع العرب بقيادة المنذر أن يهزموا كسرى فرويز ملك فارس هزيمة منكرة، وكان قبل ذلك بسنوات قد قاد حملة موفقة لغزو سوريا. الإقليم البيزنطى. وأوضح هذا النصر للعرب أنه بالرغم من المظهر الأخاذ للإمبراطورية الفارسية بل والبيزنطية أيضاً على ما يظهر، كانتا موضع طعن، وأن أى جهد صامد ربما وضع ثروتهما بكل يسر تحت تصرف العرب.

إن الغزوات الإسلامية فى القرن السابع الميلادى تشكل نهاية نسق من التوسعات السامية الكبرى التى كان أول ما أشار إليه التاريخ منها هو ذلك الذى انتهى بإنشاء الإمبراطورية البابلية قبل المسيح بحوالى ٢٢٢٥ عاماً. وكانت القوة الدافعة لكل هذه التوسعات فى يد العرب الذين يمثلون أصل الجنس السامى، أى السكان الرحل إلى حد ما فى المرتفعات القاحلة فى غرب آسيا، وهم الذين كانوا يميلون دائماً إلى نهج سكان الحواضر المستقرين المتمدنين فى وديان الأنهار وعلى سفوح التلال.

«إن النطاق الذى يفصل بين الجبل والصحراء وشواطئ الأنهار العظيمة والتلال المنخفضة قريباً من البحر، كان هو حدود الحضارة (بالقوة وبالفعل) فى غرب آسيا. ومن نتيجة هذه الظروف أننا نجد فى غرب آسيا طوال التاريخ

أقرباً قديماً بين الزراع المتحضرين فى السهول والتلال الواسعة وبين البادين فى الجبل والصحراء. ويندر فى الممالك الكبيرة التى نشأت فى هذا الإقليم أن يجدوا ذات سلطة وراء حدود المنطقة المزروعة، أما الجبل والصحراء، فهما عالم آخر، لا يستطيع المتحضرين فى أحسن الأحوال أن يطأوه إلا بقدم غير راسخة. وإن المحاورة القريبة لهذا العالم غير الخاضع بالنسبة لسكان الممالك المستقرين كانت تهديداً مستمراً. فهو إقليم فوضوى يمكن أن تهبط عليهم منه فصائل المحاربين عند وجود أى ضعف فى الحاجز الذى يفصل بينهما. أما فى أحسن الأحوال، فإن هذا الإقليم يضايق الحكومة إذ يكون مهرباً وأرضاً للتعبئة لجميع أعداء النظام القائم. (بيفان: أسرة السلوقيين ج ١ ص ٢٢).

والبدو هم الذين ظلوا يفضلون التنقل لأنهم يحتقرون الزراعة، ولا يميلون إلى الحياة المستقرة، ولاسيما حياة المدن. وهم ككل الأجناس التى فى مثل هذه المرحلة من التطور يجدون متفلساً متشابهاً إذ ينشطون فى الحروب القبلية وحملات النهب، ونجدهم منذ بداية فجر التاريخ شديدي الرغبة فى ثروة المجتمعات المستقرة التى فى متناول يدهم، ويظهرون فى أقدم الوثائق بمظهر غصابات اللصوص. ولقد تلا الاستقرار فى بعض الأحيان حملات النهب، وتعلمت القبائل الغازية ثقافة من استقروا بين ظهرانيهم. وإن كل الجماعات السامية فيما عدا العرب قد استقرت هذا الاستقرار قبل القرن السابع الميلادى، ولتتميز كل واحدة من هذه المجموعات عن الأخرى، كما تتميز كلها من الجنس الأسيل بحسب المؤثرات الثقافية التى ترجع إلى السكان الأصليين فى الأرض التى دخلوها. ولقد بقى العنصر العربى نفسه بعيداً عن كل ذلك، فكان البقية المثالية للظروف البدائية، ولو أنه لم يخل خلواً مطلقاً من رد فعل هذه المؤثرات. وكان الشيء الوحيد الذى يحد من هجمات القبائل البدوية على هذه الأراضى المجاورة التى هى محل الطمع هو القوة العسكرية من جانب من يحاولون خلق حاجز لحماية المجتمع المستقر فى الأراضى الزراعية. وكان كل توسع عربى يرجع ببساطة إلى ضعف القوة التى تحاول أن تحول دونهم، فلم يكن يرجع إلى ضغط الجوع الناتج من فقر بلاد العرب، ولا إلى الحماسة الدينية.

وكانت الإمبراطوريتان اللتان على حدود المنطقة العربية في القرن الميلادي السابع هما الإمبراطورية البيزنطية، والإمبراطورية الفارسية، وكانت كلتاها في كل مظاهرها غنية ثابتة الدعائم، ولكنهما كانتا في الحقيقة قد أضعفتها المؤثرات الخارجية والداخلية المتشابهة في كليتهما. أما من الخارج، فقد هزتها الحروب بقوة خلال القرون، حيث كانتا تتنازعان السيادة على غرب آسيا. وتعرضت كلتاها لهجمات خلفية من أعداء بربريين. وأما في الداخل، فقد كان لكلتيهما تركيب اجتماعي سيئ للغاية، ولو أن التفاصيل تختلف في كل منهما عنها في الأخرى. ففي الإمبراطورية البيزنطية وقع حمل الضرائب الباهظة كله على الطبقات الوسطى Curiales، وكانت الجيوش مكونة من الغريباء المرتزقة. وفي الإمبراطورية الفارسية عطل النظام الطائفي المتزمت كل تطور طبيعي. وفي كل منهما كنيسة رسمية مشغولة بالاضطهاد الفعلي، ومثيرة حفيظة قسم كبير من رعايا الدولة.

ولقد جاء الفتح العربي مفاجئاً تماماً، ففي السنوات التي بين ١٤ و ٢١ من الهجرة (٦٣٥ - ٦٤١م) استطاع العرب أن يملكوا سوريا والعراق ومصر وفارس، وهم مدينون للإسلام بالعمل الموحد الذي جعل هذه الفتوح ممكنة، ولكن المسلمين الأوائل الذين شاركوا النبي أعماله - ولو أنهم كانوا على رأس الجيوش - وقد دفعتهم الجيوش المتوسعة من ورائهم، وهم مترددون غير معارضين. وقد نظر كثير منهم إلى هذا النجاح الكبير بقلق حقيقي جداً.. فحين رأى الخليفة الثاني عمر ذلك العدد الكبير من السجناء والأسارى من جلولا ببلاد الفرس يفيض على بلاد العرب صاح: «اللهم إني أعوذ بك من أولاد سبايا الجلوليات» (أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال).

ولقد كان المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت مكوناً من ثلاث طبقات:

١. «المؤمنون الأولون»، أى الصحابة، أو أصحاب الرسول والمهتدون الأولون الذين وضعوا الإسلام في المحل الأول وطمعوا في أن يؤاخى هذا الدين مؤاخاة حقيقية بين المؤمنين، سواء أكانوا من العرب أم من غيرهم. وكان لهؤلاء المؤمنين خطرهم على قلة عددهم.

٢. الجانب العربى المكون ممن اعتنقوا الإسلام حين ظهرت قوة محمد بعد فتح مكة. وقبلوا القيادة الإسلامية لأن محمداً وخليفته الأولين من بعده كانوا في قوة متزايدة، ولكن أولئك لم يكونوا حريصين على دين الإسلام. وربما ذهب هؤلاء إلى الحرب تحت لواء «أى قائد كفاء» حالماً يظهر لهم أن الإمبراطورية الفارسية والإغريقية ضعيفتان. وكان في غير صالحهم أن يستتبع اتحادهم تحت لواء أى قائد اعتناق دين جديد. وعلى رأس هؤلاء العرب الدنيويين البيت الأموي من قبيلة قريش، والشئ الوحيد الذى جعلهم يبقون على عقيدة الإسلام في القوسهم أن النبي نفسه كان من قريش، فكانت هبة الإسلام معناها هبة قريش، التي أصبحت أرستقراطية. ومع أن الأمويين استطاعوا بهذه الطريقة أن يرضوا غرورهم الشخصى - وهو عامل قوى دائماً في النفسية نصف المتمدنة، حتى لقد استطاعوا أن يصلوا إلى قدر كبير من السيطرة على القبائل الأخرى - فإن ذلك ساعد حتى على استدامة الغيرة القبلية التي سادت قبل الإسلام، لأن سيادة قريش كانت تجابه معارضة من منافسين كثيرين. ولقد كان هذا الجانب العربى والازبال في الغالب - غير مبال بالدين.

«إن العربى الأصيل في الصحراء شاك مادي في قرارة نفسه، وسيظل كذلك. وإن ذكائه الشديد الواضح للملاح إن كان ضيقاً نوعاً فهو يقظ دائماً في ناحيته الخاصة، فلم يكن محباً للاستطلاع، ولا مصدقاً بالنسبة لغير الماديات والمحسوسات. وإن طبيعته التي تصطبغ بحب النفس والاعتماد عليها لم تجد مكاناً ولا حاجة لإله إن كان قوياً يقى عباده فهو يتطلب محافظة على الشعائر، وإثارة للنفس» (براون: تاريخ الأدب الفارسى ج ١ ص ١٨٩ - ١٩٠).

ولم يكن العربى على استعداد لأن يعترف للغريب المقهور بالأخوة، ولو اعتنق الإسلام. وإن فتح البلاد الأجنبية كان يعنى بالنسبة له الحصول على ضياع واسعة غنية وعلى نفوذ غير محدود. وكان المغلوبون في نظره قطين أرض، يستعملون كوسيلة لجعل الأراضى المستولى عليها أكثر إنتاجاً. وترك للمغلوبين أن يقاتلوا بين اعتناق الإسلام ودفع الجزية، ولكن الأمويين لم يشجعوا اعتناق الإسلام، لاعتبارهم ذلك ضاراً ببيت المال، ولو أن الحجاج بن يوسف القاسى

المكروه المتوفى عام ٩٥ أرغم حتى المهتدين إلى الإسلام على دفع جزية كانوا معفين منها بحكم الشريعة.

٣. والطبقة الثالثة مكونة من الموالي، وهم المسلمون من غير العرب، ويعتبرون من الناحية النظرية إخواناً للعرب، وعوملوا هذه المعاملة فعلاً من جانب المؤمنين الأولين، ولكنهم في نظر العرب من طراز الأمويين يعتبرون قطيناً. وبالنظر إلى الانتشار الواسع للإسلام تزايد هؤلاء الموالي تزايداً سريعاً، حتى أصبحوا غالبية عظمى في العالم الإسلامي في القرن الهجري الثاني.

وكان الخليفتان الأولان من المؤمنين الأولين الذين كانوا أصحاب النبي في هجرته من مكة. أما الثالث - عثمان - فقد كان كذلك من أصحاب النبي، ولكنه ضعيفاً، وكان ينتسب فوق ذلك إلى البيت الأموي الذي كان حينئذ يحتل مكان العنصر الأرستقراطي في مكة. فلما لم يستطع أن يحرر نفسه من المحسوبة. وتلك نقیصة من نقائص العرب - جعل فتح سوريا ومصر والعراق وفارس غنيمة للطموحين من أهل بيته، وهكذا أصبح مسئولاً عن تحويل الدولة الإسلامية إلى الصبغة الدنيوية ولما اغتيل في عام ٣٥ من الهجرة، ولى الخلافة من بعده على بن أبي طالب أحد المسلمين الأولين، وابن عم النبي، وزوج ابنته. ولكن الانقسامات الداخلية ظهرت عند استيلاء على مقاليد الخلافة، فكانت هذه الاضطرابات حقيقة واقعة بأن العرب الدنيويين الذين كانوا تحت إمرة معاوية الأموي وإلى الشام رفضوا الاعتراف بخلافة على، واعتبروه وثيق الصلة باغتيال عثمان، أو أنه آوى قتلته على الأقل. وإن الخوارج من ناحية أخرى. وقد ادعوا أنهم يمثلون المؤمنين الأولين، وإن كانوا في الحقيقة عرباً من شبه الجزيرة وأمصار العسكر الذين يجسدون الأمويين على قوتهم وثروتهم - قد عضدوا علياً في مبدأ الأمر، ولكنهم انقلبوا عليه بعد ذلك، وكانوا هم المسئولين عن اغتياله في عام ٤١ من الهجرة.

وعند موت على أصبح معاوية خليفة، وأسس الدولة الأموية التي حكمت من عام ٤١ إلى عام ١٣٢ من الهجرة. وكانت الخلافة الرسمية طوال هذه الفترة عربية أولاً ثم إسلامية في الدرجة الثانية فقط. وهذه الفترة هي العهد الثاني

من تاريخ الإسلام، حيث توارى دين النبي في الخلف، واعتبر العربي نفسه غازياً للإسلام، على رعيته. ولم يكن ثمة إجماعاً للرعايا على اعتناق الإسلام في الحقيقة إلا في عهد عمر الثاني (٩٩ - ١٠١ هـ)، وإلا فإن اعتناق الإسلام لم يصادف الجميعاً. وذلك لاعتباره ضاراً بالجزية التي تجبى من غير المسلمين. ولم تكن هناك محاولة لفرض اللغة العربية حتى خلافة عبد الملك (٦٥ - ٨٦ هـ) الذي بدأ بسلطة عملة عربية، وكانت الدواوين والأعمال الرسمية تكتب بالإغريقية أو الفارسية أو القبطية، حسبما تقضى الظروف المحلية، ويبدو أن تحويل ذلك إلى اللغة العربية كان من اقتراح كتاب غير مسلمين. وحين أصبحت اللغة العربية أداة رسمية في الشؤون العامة كان ذلك سبباً في تعميم استعمالها عند الناس، تحت رافع الراحة والمنفعة الشخصية. وكانت حتى ذلك الوقت تستعمل من جانب المهتدين إلى الإسلام في الصلاة، أما الآن فلا بد لكل من يتصل عملهم بجمع الضرائب أو إجراء العدالة من أن يتعلموها بدقة. ثم أصبح ذلك فيما بعد أمراً في غاية الأهمية، حين أصبحت العربية أداة عامة لتبادل الفكر في العالم الإسلامي جميعه.

وكان العرب باعتبارهم حكاماً لسوريا على صلة بثقافة مكتملة تأثروا بها من طرق مختلفة: من تركيب المجتمع، إلى النظام الاجتماعي في عمومهم، إلى الفنون والصناعات والحياة العقلية. وكان النفوذ الإغريقي وثيق الصلة بهم، ولكن كان ثمة عنصر فارسي قوى على صلة بهم كذلك. ولما كان الرسميون المحليون في سوريا قد تفرسوا جميعاً بالطرق المستخدمة في الإمبراطورية البيزنطية، ظلوا يعملون في وظائفهم، ولكون سوريا قاعدة للخلافة الأموية وقعت الخلافة تحت النفوذ الإغريقي. ومع كل ذلك نجد النفوذ الفارسي حتى في أيام الأمويين قوياً جداً في التنظيم السياسي. لقد كانت الحكومات في مصر وسوريا قبل ذلك إقليمية تعتمد على الحكومة المركزية في بيزنطة وتتبعها، وبأيتها الموظفون من بيزنطة، ولا سيما في الوظائف العليا، وكانت الحكومات الفارسية من جهة أخرى متكاملة في نفسها، منظمة تنظيمًا كاملاً في كل أجزائها، ومنها السلطة المركزية العليا. وكانت البنية السياسية للدولة الإسلامية، إلى حد ما ذات طابع تجريبي

سلسلة الفكر



الفكر العربي ومكانه في التاريخ



ترجمة: الدكتور قسام حسان
مراجعة: الدكتور محمد مصطفى علي

نايف، رطلاسي أوليري



تقديم

مؤلف هذا الكتاب هو ديلاس أوليفري المستشرق الأيرلندي الأصل، الذي كان أستاذًا في جامعة برستول، وأتقن عدة لغات حديثة وقديمة مثل اللغة الفرنسية والألمانية والإغريقية واللاتينية والعربية والسريانية والعبرية والفارسية، الأمر الذي أتاح له فرصة الاطلاع على ثقافات مختلفة، وعندما كتب هذا الكتاب أراد أن يقول: إن الفكر العربي لم تشجعه دائمًا قرائح عربية، ولكن قام به بعض العرب وكثير من غير العرب الذين عاشوا بينهم وتحدثوا العربية، وأن ثقافة العرب مأخوذة من ثقافات أخرى، فالفلسفة الإسلامية في نظره هي طور من أطوار الفلسفة الهلنسية، والتصوف الإسلامي أخذ من الأفلاطونية الحديثة.

وقد أثارت هذه الرؤى د. تمام حسبان، فقام بترجمة الكتاب من الإنجليزية إلى العربية، لكن يتسنى لأصحاب الثقافة الإسلامية الاطلاع على هذه الأفكار والرد عليها، فالمترجم يرى أن الثقافات مجال من مجالات الأخذ والتقليد، ولا يعيب أمة أن تأخذ من غيرها، فالأهم تتأثر ببعضها مثلما تأثر الإغريق بالمصريين، وتأثر الرومان بالإغريق، وتأثر كلاهما بالفرس، وكان لهذا كله تأثير على العرب، ثم أخذت الثقافة الأوروبية عن كل هذه الأمم ومن بينها وأشدّها تأثيراً العرب.

إن مترجم هذا الكتاب أراد أن يلتفت نظر أهل الثقافة الإسلامية للرد على
آراء التي أوردها المؤلف ومقارعة الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان.
صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى عام ١٩٩٧ واختارته مكتبة الأسرة ليكون
من ضمن إصداراتها هذا العام.

تقديم

للثقافة في أذهان الباحثين فهمان شهيران، يتفقان في جزء من مفهومها،
ويختلفان في الجزء الآخر، فأما أول الفهمين فهو فهم بأنهم أصحاب
الدراسات الإنسانية التي تهتم بدراسة حياة المجتمعات البدائية، وأهمها
الأنثروبولوجيا، وأما الثاني فيلتزم به الناطقون في الحياة الفكرية للشعوب
المتقدمة، والثقافة هي نظر الأولين هي طريقة الحياة، وهي نظر الآخرين هي
نتاج الفكر. وتشتمل الثقافة بالمعنى الأول على كل نواحي النشاط المعاشي كالمعمل،
والعبادة، والزواج، والاحتفالات، وكل ما يصدق عليه أنه من العادات والتقاليد،
على حين تشتمل الثقافة بالمعنى الثاني كل نواحي النشاط الفكري كالفلسفة،
والعلم، والأدب، والفن وفروعه المختلفة.

واللغة بالمعنيين السابقين كليهما وعاء الثقافة، فهي بالمعنى الأول تسمى
العادات والتقاليد بأسمائها المختلفة، كما توضع أسماء لأدوات العمل وطقوس
العبادة، ومراسيم الزواج والاحتفالات، ومن هنا أصبح لزاماً على طلاب
الأنثروبولوجيا عند دراسة أي مجتمع بدائي أن يقدموا لهذه الدراسة بتعلم لغة
هذا المجتمع، وبدراسة ما بها من مفردات تشير إلى النواحي المختلفة من
النشاط المعاشي، واللغة بالمعنى الثاني تعبر عن الأفكار، وتعدّها بالأصطلحات
العلمية، وتعكس على التفكير بها ما تتميز به عباراتها من دقة أو ليس، وما تتميز
به من غنى أو فقر في طرق التعبير ومرونة أو استعصاء على خلق المفردات
الجديدة والأفكار الجديدة عن طريق الاشتقاق أو تعطويع الكلمات الأجنبية لقوالب
المفردات بها، أو التحاليل الألفاظ على مثال هذه القوالب أو تحاللاً لا تكلف فيه
ولا تعبت.

واللغة يكونها وعاء الحياة وعاء الفكر أهم رابطة قومية تربط أبناء الشعب الواحد برباط العبارة المشتركة. والفهم المشترك. وأهم رابطة بالخاص تربط الأسماء المختصة من الشعب الواحد برباط توارث هذه العبارة وهذا الفهم. وكل رابطة أخرى إلى جانب اللغة - كالناريخ - المشترك والأدب والعادات - هي نتيجة من نتائج الشراكة في اللغة. ولم تكن رابطة الدم - ولن تكون - في أي شعب من الشعوب أقوى من رابطة اللغة. ذلك بأن رابطة الدم هذه غامضة لا يمكن التعويل عليها. إذ لا يستطيع شعب من الشعوب أن يدعي بقاء دمه. ولا يراجه من الدماء الدخيلة. بل لا يستطيع إنسان أن يدعي لنفسه نسباً معيناً ثم يقسم على صحته بعينه مرة. لأن صفة هذا النسب أو تلكه تخضع في الغالب لأسرار بيئية لا يعلمونها. وعلاقات إنسانية ليس لديه سند منها أو دليل. ومن ثم لم يعد من المقبول أن يدعي العرب الشراكة في الدم شراكة تشملهم جميعاً. ولا تغادر منهم أحداً. ولكن من المؤكد أن بين العرب شراكة في اللغة لا يفلت منها عرس واحد.

فالفوسفة العربية بهذا الفهم رابطة بين العرب أهم مظاهرها الشراكة في اللغة. فمن تكلم العربية وانغمها لغة له. وعلم في المجتمع العربي عيشة العربي. وأحس بما يحس به العرب من ألم أو أمل فهو عربي. ولو كان فارساً أو تركياً أو رومياً. كذلك كان الفلاسفة والنحاة والفقهاء الذين حفلت بهم الدولة العربية الإسلامية. بل كذلك كان سيبويه وأبو حنيفة وابن سينا وابن الرومي. مثلهم في ذلك مثل من ملأته به الإقامة في بلادنا من الأجانب أو ولد فيها. فالتكسب جنسيتها، فأصبح واحداً منا، تغفر بتفوقه لأنه نتاج بيئتنا.

هذه مقدمة لابد منها للرد على المؤلف «ديلاسي أوليري» الذي جعل عنوان كتابه هذا الذي نقدم له:

Arabic Thought and Its Place in History.

ولا يخفى من استعماله كلمة Arabic دون كلمة Arab أنه يقصد الإشارة إلى الفكر العربي الذي جعل موضوعاً للكتاب لم يكن Arab وإنما كان Arabic، أي أنه لم تتحه دائماً فرائح عربية. ولكنه كان فكراً باللغة العربية قام به قلة من

العرب وكثرة من غيرهم. ولا تقتصر هذه الدعوى منه على أن تكون إشارة في العنوان. وإنما تصبح بعد ذلك تصريحاً في صلب الكتاب. حيث يقول في الفصل السادس: «وإنها حقيقة عربية أن الكندي أبا الفلسفة العربية كان من بين الفيلسوف من أئمة الفكر العربي. الذين كانوا عرباً بالعنصر. فأغلب علماء العالم الإسلامي وفلاسفته جرى في عروقهم الدم الفارسي أو التركي أو البربري. ولكن الكندي بمئة قبيلة كندة اليمنية».

والألف يصدر على ذلك. بل يتخذ ذريعة للطعن في العرب. وللطعن بأنه لولا الشعوب المسلمة الأخرى لما كان للعرب علم ولا فلسفة. فهو يقول في كلامه عن الكندي أيضاً: «ومعاً لا فائدة فيه أن تدعي أن تاريخ الفلسفة العربية بريئة متعفاً في أصالة العقل السامي. لسبب واحد: هو أننا لا نجد واحداً من فلاسفة المرتبة الأولى بعد الكندي عربياً بمولده. وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سامي». ويحوى هذا الكلام واضحة جداً. فكله تعود المستشرقون من قبل «أوليري» أن يرموا العقل السامي بعدم الأصالة. وهذه دعوى تنسب إلى الصاعيين عقلاً على الأقل. وإن لم يكن هذا العقل أصيلاً. ولكن «أوليري» لا يرى في ذلك فائدة تفيد في الطعن على العرب. ومن ثم يوحى إلى المستشرقين بمطعن آخر أبلغ في إسالة مقاليل العرب. وذلك أن يسلب العرب أي تفكير فلسفي. ويجعل الفلاسفة من مثبته غزو طينة العرب تماماً.

والرأي هنا أن من لم يجر في عروقهم الدم العربي من علماء الإسلام. ولكنهم نشأوا في المجتمع العربي. وتكلموا العربية. وأحسوا بما كان يحس به العرب هم في الحقيقة عرب باللغة والمكان والإحساس. وكلها يعتبر من الروابط القومية التي مما يعتبر الدم. وقد اجتمع هؤلاء جميعاً على غاية واحدة هي الرغبة الصادقة في خدمة لغة العرب وثقافة العرب. فكان كل واحد منهم عربي الفكر وأو كان غير عربي الدم والنسب. أو على حد تعبير ابن الحسن بن بشر الأندلسي «دعي أبا العباس محمد بن أحمد المعري التحوي».

كان علي أعجمي تسميته

ففضيلة من فضائل العرب (١)

والحياة في كل نواحيها معنوية بين الناس، يصدق ذلك على الأمم كما يصدق على الأفراد. ولم يزل الناس منذ قبايل وهابيل إذا لم يحصلوا على ما يريدون بالسلم وصلوا إليه بالحرب والغلبة. ولم يزل الإنسان يطمع فيما في يد أخيه الإنسان، إن لم يكن يدافع الحاجة فبدافع الأثرة.

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عنة فلعنه لا يعلم

وإذا حاربت الهمجية الأولى بالأنظار والأحجار، فقد خلقت المدنية من أنظارها سيوفها، وحولت أحجارها من الأكتف إلى المجانيق، كما حولت الحرب من عمل فردي إلى عمل جماعي وقومي، فعمت الأمة على الأمة، وأغارت الشعوب على الشعوب، واختلط هؤلاء وأولئك في صورة تجعل من المستحيل على أحد الفريقين ألا يعرف ما في يد الآخر، ثم يأخذه عنه بالتقليد والمحاكاة. ولم يزل ذلك أثرًا من آثار المخالطة، سواء أكانت هذه المخالطة نتيجة من نتائج الغزو أم أثرًا من آثار الجوار.

والثقافات مجال من مجالات التقليد والأخذ، وذلك أن ثقافة أي شعب إنما هي أمر متوارث على مر العصور، صالحي للتبديل والتحويل قدر ما يتغير العرف والفكر، فإذا عرض لثقافة من الثقافات من المؤثرات ما هو صالح لأن يبدلها أو يعدلها، كان ما يلحقها من تبديل أو تعديل دليل حيوية ومرونة، لا دليل خسة وركود، ويصدق ذلك على الثقافات بالمعنيين السابقين جميعًا، ولقد قامت الدلائل على تأثر الإغريق بالمصريين، وعلى تأثر الرومان بالإغريق وعلى تأثر كليهما بالفرس وتأثيرهم فيهم، ثم على تأثير كل أولئك في العرب، ثم على أخذ الثقافة الأوروبية عن كل هذه الأمم، ومن بينها وأشدّها تأثيرًا العرب، فإذا قال قائل: إن أمة قد أخذت عن أمة، فذلك سنة الحياة، وإذا كان فخر للأمة المعطية فلا عار على الأمة الآخذة، وإنما لها فخر القهم والهضم والاستيعاب والإضافة، والإنسانية وحدة متفاعلة، وثقافتها كل لا يتجزأ، وإنما يضيف اللاحق إلى ما تركه السابق من كل الأمم والعصور.

غير أن هذه الحقيقة العليا التي لا تقبل الجدل لا ينبغي أن يلتوى بها بعض الكتاب، وأن يحتدوها لصالح ثقافة على حساب أخرى، على نحو ما تفعل طائفة

من المستشرقين. ولشد ما يحلو لهؤلاء أن يتلمسوا في الثقافات الشرقية - سواء في ذلك الهندية والفارسية والعربية وغيرها - أمورًا يتكفون ردها إلى الفكر الإغريقي أو الروماني، ويتزبدون في ذلك حتى يروحوا إلى القارئ بفاعلية الغرب وانفعالية الشرق، ويدفعوه إلى اعتقاد تفوق ذهن الغربي ولو أكل العقل الشرقي، وهم في سبيل الوصول إلى هذه الغاية يسوقون من الدعاوى والمغالطات ما لا فذرة القارئ العادي على رده، فهو إما أن يقف منها موقف المسلم بها عن جهل، أو موقف المتحسم لما قرأ إما بدافع الإعجاب، أو بدافع الرغبة في الظهور بعنصر المطلاع المثقف في غير لغته.

وصاحب هذا الكتاب من بين غلاة المستشرقين الذين يتلمسون في ثقافة العرب ما يرجون أن يردوه لأدنى شبه إلى ثقافة الإغريق أو الرومان، فالفقه الإسلامي في رأيه أخذ عن القانون الروماني، لأن العرب وحدوا في الأقاليم الرومانية المفتوحة أو ضاعًا فتشبهه أقرؤها، والفلسفة الإسلامية في نظره طور من أطوار الفلسفة الهلنسية، لأن العرب بحثوا المشاكل الفلسفية التي بحثها الفلاسفة الهلنسيون، والتصوف الإسلامي ذو روافد من الأفلاطونية الحديثة، لأنه اتفق معها في بعض الآراء، بل إن العقيدة الإسلامية نفسها تشتمل على عناصر هلنسية، لأنها ارتضت بعض ما ارتضته المسيحية أو الفلسفة الهلنسية، وينسى هؤلاء أن فقه الإسلام مصدره الكتاب والسنة، وأن فلسفة الإسلام وإن بدأت في ظل مؤثرات هلنسية قد اشتهت لنفسها طريقًا إسلاميًا خالصًا، وأنها ارتبطت بالبيئة الإسلامية بريادة محكم، وأن التصوف الإسلامي وإن أشتغل على أفكار شرقية وغربية قد استمد وحيه من سيرة النبي (ﷺ)، وأن العقيدة الإسلامية قد ألغى رسول لم يزل قبل القرآن من كتاب ولا خطه يمينه، نسي المؤلف ذلك، أو لعله ناسأ، ليعلى من شأن الإغريق الأوروبيين، ابتداءً فلو أنه يبنى عمومته وأسلافه المكوريين، وليحط من شأن العرب إما لدواعي عنصرية، أو دينية، أو هما معًا.

والحق أن الثقافة العربية يمكن تسميتها إلى ثلاثة أقسام: أولها: أفكار تدور حول الكتاب والسنة شرحًا وتفسيرًا، وتتناول من أمور البيئة المسلمة أمورًا تتمثل

بتظيم هذه البيعة، وذلك كالتفسير والحديث والفقه وأصوله ونواصة الأدب واللغة وعلم جوا. والعرب في هذه الطائفة من الأفكار أصحاب أصالة، لا يحذون من الخارج شيئاً ذا بال، ولا يعتمدون عليه في شيء له خطر، إلا ما يدعيه بعضهم دعوى شامضة من تأثر النحو العربي بالتقسيمات والحدود لا بالتفصيلات التي في النحو الإغريقي. من خلال معرفة العرب بالنحو السرياني المتأثر بالإغريق في هذه النواحي. وثانيهما: أفكار إسلامية في الإلهيات، سواء في ذلك ما كان منها لأهل الشريعة وما كان لأهل الحقيقة، فاما أهل الشريعة أو أصحاب الفرق والمتكلمون فلا شك في انتفاعهم بالأفيسية الإغريقية المقتضية، لا لاقتضار المادة الإسلامية إلى هذه الأفيسية، بل لأن المنطق كان سلاح المناظرين للإسلام من المسيحيين، فראى المسلمون أن يدافعوا عن دينهم بسلاح مناظرتهم. أما مادة الإلهيات عند هؤلاء فلم يرح في المجتمع الإسلامي منها إلا ما استوحى اتجاهه من الكتاب والسنة. وإذا نظرنا إلى أهل الحقيقة أو الصوفية، فإن موقفهم من ثقافة الإغريق يمكن فهمه إذا أخذنا في الاعتبار العداء الفكري الشديد بين الصوفية والمثاليين، أو بين أصحاب الذوق وأصحاب النظر. أو بعبارة أخيرة بين أصحاب التجربة وأصحاب الفلسفة. وثالث أقسام الثقافة العربية: أفكار وآراء فلسفية، اتخذت نقطة ابتداء لها من فلسفة الإغريق، ثم انتص للمسلمين شيئاً فشيئاً عمق الهوية التي بين هذه الفلسفة وبين الإلهيات الإسلامية، فاحتضنوا أنفسهم طريقاً فكرياً خاصاً لا يتعارض مع الإسلام ولا يتناقض مع فلسفة الإغريق. وتمت فلسفتهم في هذا الاتجاه، حتى اضطر المدرسون من فلسفة المسيحية إلى أن يعلنوا سخطهم على بعض آرائها، لأنها ذات خطر على الأفكار المسيحية اللاهوتية. وكان مجال هذا الخطر هو النقط التي تختلف عليها الديانتان الإسلامية والمسيحية، وهي ذلك دليل على الصبغة الإسلامية الخاصة التي كانت لهذه الفلسفة. ولعل هذا القسم الأخير من أقسام الثقافة الإسلامية أقواها وشيعة بالتراث الإغريقي.

وحين قرأت هذا الكتاب لأول مرة راعى منه موقفه من الثقافة العربية، وشق على أن يقرأ بعض الشاذرين على قراءة اللغة الإنجليزية من العرب فيعتقدون ما

فيه من طعن على العرب، دون أن تكون لهم المقدرة على رد آرائه، فمعظم الذين يفرحون الإنجليزية عندنا من غير المتعمقين في الثقافة العربية القديمة، ومن هنا لا بد أن نسوق منهم أن يكون موقفهم من آراء هذا الكتاب هو موقف القارئ العادي الذي ورد ذكره، لهذا قررت أن أترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، وأن أعلق على ما يحكش التعليق عليه من مغالطاته، ثم حين يصبح النص العربي في يد القراء، يكون من السهل على أصحاب الثقافة الإسلامية الذين لا يقرؤون الإنجليزية أن يردوا على ما في هذا الكتاب بأكثر مما كان في طوقه أن أرد به في هذا التقديم.

على أنه لا يجدر بي أن أسلب هذا الكتاب حقه من الشاء، مهما كان ميالاً إلى التحامل على الثقافة العربية، ذلك أن المؤلف قد توافر له من الظروف ما كان كفيلاً أن ينتج كتاباً من الدرجة الأولى من حيث سعة الأفق الفكري، وغزارة المنهل الذي يستمد منه معلوماته. فالمؤلف مستشرق إيرلندي الأصل كان يعمل أستاذاً في جامعة برستول، فكانت لغته العلمية هي الإنجليزية، ولكنه كان يتقن إلى جانبها اللغتين الفرنسية والألمانية، وعددًا من اللغات الحديثة والقديمة في أوروبا والشرق، كالإغريقية واللاتينية والعربية والسريانية والعبرية والفارسية. وهذه مجموعة من اللغات المهمة لأي باحث يشتغل في ميدان كهذا. ولما كانت اللغات الثلاث الأولى - الإنجليزية والفرنسية والألمانية - هي وعاء الثقافة الحديثة، وهي ذات تراث حافل بما كتب عن هذا الموضوع وعن غيره، وأما اللغتان الإغريقية واللاتينية، فلا تقلان خطراً في هذا الصدد، لأن أولاهما تشتمل على ما يرى المؤلف أنه المنبع الذي استمدت منه الثقافة العربية، وأما الثانية فلأنها عاصرت تسوق اللغة العربية ونقلت عنها، ونقلت منها، وقامت إلى جانبها حتى نهاية العصور الوسطى وبداية النهضة الأوروبية الحديثة. فلا مشاحة في أن الكثير مما يرد ذكره في التراث العربي يجد إيضاحاً له في إحدى هاتين اللغتين أو في كليتهما. وأما اللغات الثلاث السامية المذكورة هنا - وهي العربية والسريانية والعبرية - فهي لغات الديانات والوحي، فكل نقاش يدور من قروب أو من بعد حول الدين لابد أن يعتمد على مادة مكتوبة بإحدى هذه اللغات، وأن العربية

والسريانية من بين هذه اللغات لتبرزان أكثر مما تبرز العبرية باعتبارهما لغتي ثقافة مهمتين جداً، بل إن العربية من بين هذه الثلاث ظلت حاضرة من الزمان بمسيرة الثقة العلمية التي كان لابد لطلاب المعرفة في كل مكان من معرفتها وإتقانها. وأما الفارسية فقد اشتعلت على تراث إسلامي لا يستهان به، ولا سيما في الحقل الصوفي. فإذا اجتمع لمؤلف كصاحب هذا الكتاب مثل هذا العدد من اللغات التي تتصل بموضوعه صلة خاصة، فلا شك في أن هذا يضع بين يديه من المصادر والمراجع ما لا يستطيع الكثيرون غيره أن ينتفعوا به. وتلك ناحية مهمة لا ينبغي إغفالها عند النظر في تقويم هذا الكتاب الذي بين أيدينا.

وإذا كان ذلك مهماً بالنسبة إلى قيمة الكتاب نفسه، فلا شك في أنه أكثر أهمية بالنسبة لإضافة ترجمة هذا الكتاب إلى المكتبة العربية، ذلك بأن المؤلفين العرب القدماء والمحدثين على السواء لا يجمع الواحد منهم مثل هذا العدد من اللغات في حصيلته، وكتابتهم على ما لها من قيمة وما بها من دقة وعمق تستشعر الحاجة إلى سعة الأفق وشمول النظرة وأن الكثير منهم ليتناول التراث العربي كما لو كان منعزلاً عن التيارات الخارجية، مستقلاً بنفسه *self contained* لم يؤثر ولم يتأثر. أو يضع هذا التراث في إطار لا يبعد به كثيراً عن هذه الصورة. ومن ثم يقوم في غلطة هي عكس ما أخذناه على صاحب هذا الكتاب، لأنهم يغالون في دعوى الاستقلال، ويغالي هو في دعوى التأثير والأخذ. فوضع هذا الكتاب في المكتبة العربية إلى جانب ما كتبه هؤلاء المؤلفون العرب يمكن القارئ المدقق من الوصول إلى تقدير مدى تأثير الفكر العربي بالثقافة الإغريقية تقديرًا سليماً.

أضف إلى ذلك إلى أن هذا الكتاب يلخص الفكر العربي - ولا يستطيع إلا إنصافه - حين يشرح الطريقة التي وصلت بها أفكار العرب إلى أوروبا الحديثة. وإن كان يقال في موقف الأوروبيين في عصر النهضة من تعاليم الثقافة العربية، وبصورهم في صورة النقاد الذين يحجسون قسداً عن الأخذ ببعض فروع هذه الثقافة، ولكنهم لم يكونوا نقاداً بقدر ما كانوا تلاميذاً، يفعل ذلك مثلاً حين يتكلم عن سقوط الطب العربي في نظر الأوروبيين، ولكنه مع هذا لا يستطيع أن ينكر

أن الجامعات الأوروبية كانت تدرس هذا الطب باعتباره جزءاً من مناهجها. وأن الفلاسفة المدرسيين انقسموا إلى تقديريهم إلى فريقين يحمل كل منهما اسم ابن رشد، فكان منهم «الرشديون»، و«خصوم ابن رشد». ثم هو لا ينكر في مقدمة كتابه أن الفكر العربي أصبح عاملاً مثيراً فيقول الفيلسوف المسيحي إلى مسالك جديدة. وكان يذيق اللاهوت التقليدي في الكنيسة، وأدى مباشرة إلى النهضة التي كانت الصخرة الفاضية للثقافة القرون الوسطى.

ولكون مؤلف هذا الكتاب مستشرقاً ينتمي إلى بيئة، لا هي بالإسلامية ولا العربية، فإنه يشير في نصوصنا دولعي الانتباه حين نقرأ له رأي في الفروق الإسلامية المختلفة، بل إنه يشير انتباهنا كذلك حين يتكلم في أعلام الفكر العربي - روح ليس لها موقف تقليدي من هؤلاء الأعلام، ولعل ذلك من حساسات هذا الكتاب أكثر مما هو من مساوئه. لأنه يعرض هذه الفرق وهؤلاء الأعلام من زاوية لا تنفق كثيراً لأتباع هذه الفرق والمعجبين بهؤلاء الأعلام، ولأن المسلم منا ينظر بسين العطف إلى أبناء مذهبه في الدين، ويعين الإشفاق إلى أبناء المذاهب الأخرى. ومن ثم يصعب عليه عندما يريد البحث العلمي الذي لا يعرف العطف والإشفاق، أن يتخذ لنفسه موقفاً حلواً من أي منهما.

وبعد، فهذا كتاب أقدمه للناس بعد أن اقتنعت بأنه يلخص المكتبة العربية، لأن مسوعه على خطورته لا يستطيع الوصول إليه تماماً أبداً هي الكتب العربية، فإذا عدل المرء إلى جملة من يكون ذلك إلا بالجهود المضنية في قراءة المخطوطات، والتعاطب الموضوعات، وتمحيص العبارات.

والله أسأل أن يجعله بحيث قصدت به أن يكون نافعاً ومفيداً، إنه هو - سبحانه - ولي التوفيق وهو حسبي ونعم النصير.

المدري في يناير سنة ١٩٦١

المترجم

مقدمة

يتمتع الفاريج تطور البنية الاجتماعية التي يوجد المجتمع اليوم فيها، ولغة ثلاثة عوامل رئيسية تعمل في هذا التطور، هي: التسلسل العنصري القومى، واتجاه تيار الثقافة، وانتقال اللغة، وأول هذه العوامل فيسولوجى، ولا يتحتم أن يكون متعللاً بالمعاملين الآخرين، على حين لا يوثق كل من هذين العاملين بالأخر بصورة دائمة. وأهم عامل في تطور البنية الاجتماعية هو تفاعل الثقافة، وهو ليس أمراً من أمور الوراثة، ولكنه يعود إلى الاتصال، لأن الثقافة تتعلم، وتستند بالتقليد، ولكنها لا تورث، ويجب أن نفهم الثقافة هنا في أعم معانيها لتشمل بها النظم السياسية والاجتماعية والتشريعية، كما تشمل بها الفنون والحرف والدين، والأشكال المختلفة للحياة العقلية التي تظهر في الأدب والفلسفة والسياسة الأخرى، وهذه الأشكال جميعها متصل بعضها ببعض إلى حد ما، ولها طابع عام يشملها، هو أنها لا تورث من الأب لابن، بل تتعلمها في الحياة نفسها، ولكن العنصر والثقافة واللغة يتشابه بعضها ببعض من حيث هي جميعاً متعددة النواحي، متشابهة الأطراف دائمة، حتى أن من سلك اعتقالاتها يبدو أشبه بحيط الثقافة بعضه على بعض، فله نموذج منظم، وتأتى النتائج من مجموعة من الأسباب يصعب أن تحدد بينهما الآثار النسبية.

والثقافة الأوروبية الحديثة مشتقة من ثقافة الإمبراطورية الرومانية، التي كانت من نفسها مجموعة من النتائج التي تمحضت عنها مؤثرات متعددة، كانت الحجة العملية الهلينية أقواها، ولكن هذه النتائج تفاعلت فاستفرت عن نظام من مبادئ من طريق القدرة الرائعة على التنظيم، وهي قدرة تعتبر أبرز ما كانت له الإمبراطورية، وأن جميع الحياة الثقافية في أوروبا في القرون

الوسطى لتبين فيها هذه الثقافة الهلنستية الرومانية المأخوذة المعدلة بحسب الظروف. وحين تبددت الإمبراطورية، أصبح مجتمعة الثقافة عرضة لظروف مختلفة، في أماكن مختلفة، وأوضح مثال لذلك ما نلاحظه من اختلاف بين الشرق الذي كان يتكلم بالإغريقية، والغرب الذي كان يتكلم باللاتينية، أما معنى التأثير الإسلامي بطريق إسبانيا، قلعة الحامية الوحيدة التي نجد فيها ثقافة أجنبية تدخل في التقاليد الرومانية، وتترك أثرًا فعالاً فيها.

والحق أن هذه الثقافة الإسلامية في أساسها وفي جوهرها جزء من المادة الهلنستية الرومانية (١). بل إنه حتى علم التوحيد الإسلامي قد تحدد وتطور بواسطة منافع هلنستية. ولكن الإسلام ظل مدة طويلة منعزلاً عن المسيحية، وحدث تطوره في بيئات تختلف عنها تماماً، حتى لمبدو قريباً عنها، أخيراً، وتظهر أعظم قوة له في أنه قد عرض المادة القديمة في شكل جديد جده قلعة.

وسيكون من هم الصفحات اللاحقة أن تتضح انتقال الفكر الهلنسي بطريق الفلاسفة المسلمين، والفكرين اليهود الذين عاشوا في بيئات إسلامية حتى نرى كيف أثر هذا الفكر في الثقافة المسيحية اللاتينية في القرون الوسطى، بعد أن تعدل بمرور بمرحلة تطور في المجتمع الإسلامي، وتعديل بدوره الأفكار الإسلامية، لقد تغير كثيراً في شكله الخارجي خلال القرون التي ظل فيها

(١) مثل هذه الدعوى الغريبة ينشعب بالتعصب ضد العرب والإسلام ويتنافى مع ما للأمانة العلمية من احترام واجب. ولست أدري كيف يشاهد المؤلف ما للقرآن - وهو أساس الثقافة الإسلامية - من خطر، ليدعي أن أساس هذه الثقافة هلنسي، وهو يتأسس ما للحديث من تأثير. ويدعي العصفية الهلنستية لكل ما جاء به الإسلام. أهكاه من الأساس الهلنسي أن رفض المسلمون التماثيل والصور، وعزفوا عن ترجمة الأدب الإغريقي - وهو جماع الزمان الثقافة عند الإغريق؟ أو كان من الثقافة الهلنستية ما جاء به عصر من أصول الفضافة أو يرى التراث في الفن الإسلامي القائم على الزخرفة الهندسية أو في العمارة الإسلامية التي ابتدعت لنفسها تطوراً خاصاً، أو في الفلسفة الإسلامية التي احترمت دائماً كلمة التوحيد. أو في التصوف الإسلامي الذي اتخذ غار حراء نقطة بداية له أو في الإلهيات الإسلامية التي رفضت التعدد والكلام في الذات، أقول أو يرى المؤلف أي أساس هلنسي لكل أولئك الجواب عند تعصب المشرقين!

منه ولا حتى بدأ نوعاً من أنواع الحياة العقلية. وأصبح عاملاً مؤثراً. فحول الفلسفة المسيحية إلى مسائل جديدة، وكاد يذهب اللاهوت التقليدي في المسيحية، أدى مباشرة إلى النهضة التي كانت الضربة القاضية لثقافة القرون الوسطى. ولم يتغير في مادته الحقيقية إلا قليلاً جداً، حتى أنه كان يستعمل نفس المتن، وفكر تقريباً في نفس المشاكل التي كانت تفكر فيها الفلسفة المسيحية التي نشأت مستقلة في ظل المسيحية اللاتينية، وسيكون من هنا أن تتضح تاريخ الفكر الإسلامي في القرون الوسطى لتظهر العناصر المشتركة بينه وبين النعاليات المسيحية، وتعلل جهات الاختلاف.

نيلاسي أوليري

الفصل الأول

الصورة السريانية للميلينية

إن الموضوع الذي نعالجه في الصفحات التالية هو تاريخ انتقال الثقافة الذي
«صنعت الفلسفة والعلم الإغريقيان بواسطته من ميثاقهما الهلنيتية إلى المجتمع
الذي يتكلم السريانية، ثم إلى العالم العربي الإسلامي، ومن ثم وصلاً في النهاية
إلى المدارس المسيحية اللاتينية في أوروبا الغربية، أما أن هذا الانتقال قد حدث فعلاً
فأمر معروف حتى للمبتدئ في تاريخ القرون الوسطى، لكن كيف حدث وما
المرئيات التي دعت إليه والتعديلات التي حدثت في الطريق، فليبدو أن ذلك ليس
معروفاً بنفس الدرجة من الشبوع، وليس يبدو أن التفصيلات المبعثرة في مؤلفات
«مؤرخي أنواعها» مما يسهل الحصول عليه بالنسبة للقارئ الإنجليزي، ويقنع
«المؤمنين» من المؤرخين بالإشارة العاصرة إلى طريق هذا الانتقال ^١ يضعون ذلك
«دواماً مع أوثاكاك غربية» في الترتيب الزمني للأحداث يظهر منها أن مصادرها
لم يرجعوا إليها في مؤلفات الكتاب من القرون الوسطى كانت لهم معلومات
«أوسع جداً» عن تطور الحياة العقلية بين المسلمين، فإذا تتبعنا طريقة
«القرون الوسطى» في الإشارة إلى المصادر، فسوف نجد أحياناً أن الكتاب الذين
يشهدون باللغة العربية بسمون أحياناً «عرباً» أو «بربراً»، ولو أنه لا يوجد في الحقيقة
«مصادر» منهم «عربي» من ناحية غنصه إلا واحداً، ولا نعلم إلا معلومات قليلة
«شيء» من سطره، أما هؤلاء الكتاب فكانوا ينتصون إلى المجتمع الذي يتكلم العربية،
والمؤرخون منهم هم الذين كانوا فعلاً من العرب.

«مؤرخي الثقافة الإغريقية» بعد التطور الهلنستي الأخير إلى خارج النطاق
«العربي» هتمت «عواشي» من الناس كانوا يتحذرون السريانية أو القبطية أو

الأرامية أو الفارسية لغة وطنية. وقد تمت هذه الثقافة نموًا أقل في هذه البيئات الغربية، بل كان لها حتى ما يمكن أن نصفه بأنه نغمة إقليمية. وليس في هذا ما يحل بمسألة العنصر، فالثقافة لا تورث باعتبارها جزءًا من الميراث البيولوجي الذي يرثه الطفل من أبيه، وإنما يحرق تعلمها بالاتصال المباشر عن الاحتكاك، وبالتقليد، والتعليم، وما أشبه ذلك. ومثل هذا الاتصال بين الطوائف والجماعات - كالاتصال بين الأفراد - يجد عمومًا له في استخدام لغة عامة. ويوجد عقبة في وجود لغات مختلفة، وحالًا فاضت الهلانية على المجتمعات التي كانت تتكلم لغات وطنية خارج المعالم الإغريقية، بدأت تتعرض لبعض التعديل. وقد حدث كذلك أن هذه المجتمعات التي كانت تتكلم لغات وطنية وأرادت أن تقطع صلتها بالعالم الإغريقي، لأن الانقسامات الدينية صرية جدًا كانت قد حدثت وتسببت في خلق شعور بالماء الشديد من جانب من كانوا يوصفون بأنهم ملحدون، وضد الكنيسة الرسمية في الإمبراطورية البيزنطية.

وعلى ما في هذا الفصل أن ننظر في ثمة ثلاث، أولاً: المرحلة التطورية الخاصة التي وصل إليها الفكر الإغريقي في الوقت الذي حدثت فيه هذه الانقسامات، وثانيًا: سبب هذه الانقسامات وصيولها، والثالثة: هي الاتجاه التطوري الخاص الذي اتجهته الثقافة الهلانية في جوها الشرقي.

فأول ما يواجهنا هو مسألة المرحلة التطورية التي وصلتها الهلانية، ولما أن نختير هذه الحياة العقلية التي تتمثل في العلم والفلسفة، في الوقت الذي بدأت فيه الفروع الشرقية تبني اتجاهًا محدودًا في الشعب، إن التعليم الإنجليزي - وهو يقع في معظمه تحت وطأة الأصول التي تعلمناها أيام النهضة - يعيد إلى النظر إلى الفلسفة كما لو كانت قد انتهت بأرسطو، ثم بدأت مرة ثانية بديكارت. بعد عصر طويل لا فلسفة فيه. كانت تعيش فيه أجيال متحلة عن تمل الأقدمي لا تستحق أن ينظر إليها نظرًا جديدًا، ولكن هذا النظر يخرق قانونًا أوليًا من قوانين التاريخ، يقرر أن الحياة جميعها مستمرة، سواء في تلك حياة الهيئة الاجتماعية، والحياة العضوية للكائن الحي، ولابد أن تكون الحياة نسقًا لا ينكسر من الأسباب والمسببات، حتى أن كل حدث لا يمكن أن يفهم إلا من خلال سببه.

التي جاء من قبله، ولا يمكن أن يفهم فهمًا تامًا إلا في منوه النتيجة التي تأتي بعده، وأن ما تسميه القرون الوسطى ليحتل مكانًا مهمًا في تطور أحوالنا الثقافية التي هي مدينة بكثير للثقافة المنقولة التي جلبت من الهلانية القديمة خلال أوساط سريانية وعربية وعبرية، ولكن هذه الثقافة قد جاءت باعتبارها شيئًا حيًا ذا تطور مستمر لم ينقطع منذ ما تسميه العصر القديم. وعلينا نمر نسق المدارس القديمة الكبرى بهذه العصور المتأخرة يظهر فيها تعديل كبير. ولكن هذا التعديل نفسه برهان على الحياة. فالفلسفة كالدن. تتمتع بحيوية حقيقية، ومن ثم لابد لها أن تتغير، وأن تكيف نفسها بكيفية الظروف المتغيرة. والمطالب الجديدة، وهي لا يمكن أن تظل خالصة وفيه لماضيها إلا حيث تكون حياتها مكلفة غير حقيقية، تقع في جو مدرسي بعيد كل البعد عن حياة المجتمع في عمومها. ولا شك في أن أية فلسفة أو دين يمكن أن يعيش في مثل هذا الجو ضابطًا لا شائبة فيه. ولكن هذه الحياة غير مثالية بالتأكيد. فلابد في الحياة الحقيقية من وجود كثير من الأمور الثقافية، وبعض ما يوصف فعلاً بأنه فاسد، وهذا لابد لأي دين أو فلسفة تعيش وتؤدي وفائتها المناسبة أن تمر بتغييرات متيرة، وهذا صادق بالجميع على كل الصور الأخرى للثقافة. وربما كان من الحق أن يقال ما سعيد لأنه لا تاريخ له، ولكن هذه هي السعادة الهائلة بسعادة النبات التي لا عقل له وليست مثمة الوظائف العليا للكائن العاقل.

فلذا نظرنا إلى نقل الفلسفة الإغريقية إلى العرب، فسئرى أن الفلسفة لا تزال قوة حية، تتكيف بكيفية الأحوال المتغيرة، ولكن دون انقطاع في استمرار حيلاتها. فلم تكن كما هي الآن دراسة مدرسية يسعى وراءها جماعة من المعضمين فقط، ولكنها كانت قوة حية تهدي الناس في أفكارهم عن الكون الذي يعيش فيه، وتسيطر على اللاهوت والقانون والأفكار الاجتماعية، ولقد ملأه فروقًا عدة بتشجيع بها الجو الذي نشقت فيه آسيا الغربية وعاشت، اعتلت الأساس المسيحية، فاشتغلت عقولهم حينًا من الدهر بالمشاكل الدينية، ولكن كان من المحتم بعد ذلك أن تستعيد الفلسفة قوتها، وأن يعيد الناس النظر في العقيدة المسيحية لانتمائها، ثم أصبح هؤلاء الناس مهملين بعد ذلك، فزأنا الدين مرة

أخرى يضطر بعد ربح من الزمان إلى أن يهين نفسه لملامته الفلسفة السائدة. وليس لنا اليوم مذهب فلسفي مسيطر كما كان في الماضي، ولكن عندما قدر ميم من الحقائق، والنظريات العلمية يتكون منها أساس الحياة العقلية الأوروبية الحديثة، حتى ليجد المدافعون عن الدين من الضروري لهم أن يوقفوا بين تعاليمهم وبين ما تتضمنه هذه الحقائق والنظريات من قواعد.

ولكن المهم هو أن المعلمين المسيحيين حينئذ يدعوا ينشئون صلة بين أنفسهم وبين الفلسفة، حتى إذا فعل المسلمون مثل فعلهم في المستقبل، اضطروا إلى الاعتراف بالفلسفة كما وجدوها فعلاً في أيامهم، ولم يصبحوا أفلاطونيين أو أرسطوطاليسيين بل معني الذي نفهم به اللطفيين في أيامنا هذه. ولقد تغيرت الفلسفة السائدة في تلك الأيام عما كانت عليه في القديم، فلم يكن مرجح ذلك إلى أن المتخلفين الذين عاشوا في ذلك الزمان لم يفهموا النظريات الخالصة لأفلاطون وأرسطو، بل لأنهم أخذوا الفلسفة بعد وإخلاص مأخذ تفسير للكون ولكان الإتسان فيه، حتى اضطروا إلى تعديل أفكارهم في ضوء ما اعتبروه معلومات حديثة، وتغيرت الأفكار، لتاسب مجرى التحرية الإنسانية.

ولقد اهتمت الفلسفة كثيراً منذ أيام أفلاطون بالنظريات التي غلبت رعاية مباشرة إلى حد ما بتكوين المجتمع. فقد كان مقبوعاً أن جزءاً عظيماً من حياة الإنسان وواجباته وصالحه العام وثيق الصلة بعلاقاته بالجميع الذي يعيش فيه. ولكن ما كان أسرع ما نظر الناس بعد أرسطو إلى الظروف العامة في النظام الاجتماعي باعتبارها قابلة للتغيير العميق: فلقد حلت الإمبراطوريات ذات الإدارة المنظمة جداً محل المدينة التي كانت تحكم نفسها بنفسها في صورة دولة في الزمن القديم، وكان على الحياة الاجتماعية أن تتلاءم مع هذه الظروف الجديدة. المواطن في الإمبراطورية الرومانية مواطن بمعنى مختلف تماماً عن معنى المواطن في الجمهورية الأثينية. لقد عثرت الفلسفة الرواقية التي نشأت في ذلك الوقت المتأخر بالظروف الجديدة، وتكيفت المدارس الأخرى كذلك بكيفية هذا الفهم في الوقت المناسب، وكان من أوليات النتائج لهذا أن وجد الميل إلى الفلسفة التنقيحية eclecticism، وإلى الجمع بين أفكار المدارس المتعددة، وأن

هذه النظرة الجديدة - التي كانت أوسع أفقا، ولكنها ربما كانت أكثر ضحالة في المواحي الأخرى - قد اضطرت الناس إلى أن يبقوا موقف الغزاة القانحين، بدلا من الموقف الوطني المحلى، وتعرض الدين اليهودي لتغيرات مشابهة تماماً فرضت عليه قرضا، فاليهودية الهلينية التي كانت في مبدأ العهد المسيحي تهتم بالاحساس الإنسانية، وتعتبر الشعب الإسرائيلى في الأساس وسيلة لهداية الإنسانية في عمومها. هذه اليهودية الهلينية هي التي أنتجت في النهاية القديس بولس بفكرة التوسع في الكنيسة للمسيحية، على حين رجعت اليهودية التقليدية Chilon إلى اليهودية الإقليمية في فلسطين. إلى موقفها العنصري تحت ضغط ظروف رجعية ضد التقدم السريع للهلينية من جهة، وظروف سياسية في مكانها من جهة أخرى.

ولقد كانت الديانات الوثنية القديمة اشتاتاً محلية لا يستطيع تحييدها في كون عالمي إلا بواسطة مذاهب عقلية توفى بين خلافتها، ولم يحدث أبداً أن يكون دينا واسع الانتشار من عقائد محلية إلا بواسطة نوع من التفكير العقلاني في أصوله. ولقد تسببت توحيد المعتقدات في نفس الوقت أحيانا في خلق هذا التفكير في الأصول الدينية، كما كانت الحال في وادي النيل والعراق في الأزمان القديمة. وحتى يتم التفكير في هذه الأصول الدينية يؤثر تأثيرا كبيرا بسرعة العودة إلى المعتقدات المحيطة الأخرى. وحين ارتبطت شعوب ودول بعضها ببعض في الامبراطورية الأغريقية، التي كانت متماسكة من الناحية العقلية في مدينة واحدة، برغم انقسامها في الظاهر إلى ممالك متعددة منعزلة - وكذلك كانت الحال في الوحدة الوثنية في الإمبراطورية الرومانية التي لحقتها - اضطرت المذاهب المتنوعة إلى أن تسلك مسلك اللاهوت النظري العقلاني، فعملت لنفسها هذه المذاهب الحقيقية والمذهبية التي نسبها عمومًا إلى الدين على حين قصرت المسائل المحلية عنها على محدد اهتمام بالشعائر، وهكذا رأينا الفلسفة الهلينية في القرون الأولى من العهد المسيحي تتخذ صورة نوع من الدين ذي نغمة خلقية عالمية موحدة وحدانية واضحة، وكانت هذه الفلسفة الدينية تلغيقية eclectic، وانتهت بالذات نسبة على أساس من الأفلاطونية.

وحيث كان الفلاسفة يمتون مذهباً توحيدياً وخلقياً، ويأملون أن يصلوا من وراء ذلك إلى خلق دين عام، كان المسيحيون يحاولون عملاً مماثلاً في اتجاهات مختلفة عن ذلك، لم يكن الذين اعتنقوا المسيحية هي مبدئها في عمومهم من المبادئ المثقة، فكانوا يشكون شكاً واضحاً في علوية القوم، ويكرهونها. كما تعاملوا مع الغنوصيين، أو على الأقل مع الغنوصيين فيما قبل مارقيون، الذين كانوا يتعاملون عليهم، ولكن هذه النظرة تغيرت بالتدريج، حتى لنرى أمثال جوستين مارتير Justin Martyr الذي تكتف ثقافة فلسفية، ومع هذا وجد أنه من المعك أن يوفق بين العلم في آياته وبين العقيدة المسيحية، ولقد كان المسيحيون في روما وهي إهريفية وهي بلاد الإغريق أقلية معترفة، لتتكون أساساً من الطبقة الأمية، وبنحاهم كُتِّبَ أبانها هذه برهوا. ولقد اضطروا - كما اضطروا اليهودي في القرون الوسطى في حجة الخاص به eghem من كل مدينة - إلى أن يعيشوا عيشة منعزلة، متروكين لوسائلهم الخاصة، أما في الإسكندرية - وإلى درجة أقل في سوريا - فقد كان موقفهم أشبه بموقف اليهودي الحديث في البلاد الانحلوسكسوتية، ولو أنهم كانوا مكروهين. وأحياناً عرضة للاضطهاد، وكان هؤلاء يخضعون للتفوق الثقافي في المجتمع الذي يحيط بهم. لذلك تعرضت أفكارهم لحوادث التعلل، وحين بدأت النهضة المسيحية في النهاية كانت هذه المبانة إلى حد كبير قد أعيد تشكيلها تحت ضغط المؤثرات الهلينية، كما أعيد وضع لاهوتها في اصطلاحات فلسفية. وهكذا انتقل قدر عظيم من المادة الفلسفية تحت ستار اللاهوت إلى يد الوثنيين سكان الأراضى الداخلية في غروب أسية.

ويشير المسعودى الكاتب العربى إلى أن الفلسفة الإغريقية ازدهرت في أثينا أول الأمر، ولكن الإمبراطور أغسطس حولها عن أثينا إلى الإسكندرية وروما، وأن ثيودوسيوس جله من بعده هاقبل المدارس في روما، وجعل الإسكندرية مركز العالم الإغريق^(١) ومع أن هذه العبارة فيها مبالغة، فهي تحمل في نفسها بعض الحق. حيث تظهر الإسكندرية في مظهر مدينة تصبح بالتدريج أهم دار للفلسفة الإغريقية، ولقد بدأت الإسكندرية تحتل مكان الصدارة حتى في أيام بطليموس.

أما في النشاط العلمى باعتباره متغيراً عن النشاط الأدبى الخالص، فقد كانت من «وائع الأهمية العظمى في حياة العهد المسيحى، وبقيت مدارس أثينا مستنحة حتى عام ٥٢٩ من الميلاد، ولكنها كانت حينئذ قد فقدت صلتها منذ زمن طويل بالثقافة العلمى. وتحتل روما كذلك مكانة بارزة حتى في عهد متأخر، وتقع مدلول في الشرق، ولكن بالرغم من أن هؤلاء صادفوا ترحيباً واستماعاً في الثقافة الرومانية كانت أكثر اهتماماً بالفقه، الذى كان حقاً هو الفلسفة الرومانية الخالصة التى رصعت قانون جوستيان. وكانت لأنطاكية كذلك هامة، ولكن أهميتها لم تزد أبداً عن أن تكون ثانوية.

ومن خلال ما يمكن أن نطلق عليه العهد الإسكندري احتلت المدرسة البيطلمية مكان الصدارة، حقاً إنها تحولت إلى درجة كبيرة عن الطبقة المدروسة القديمة. عن طريق إدخال أفكار نصف صوفية نسبت إلى هيراغورث، ثم في زمن لافى عن طريق الاندماج في المدرسة الأرسطوطاليسية الحديثة. ويمكن الرجوع بالأفكار الهيراغورثية إلى النهاية إلى مصدر هندي، ولا سيما فيما يخص أفكاراً مثل: تنسب الوجود الوهمى للعادة، وترد هذه الأفكار في الفلسفة الهندية تحت كلمة «صاها» ثم مذهب تناسخ الأرواح، وهو يرد تحت كلمة «هاتار»، إن الفكر الاندوسى الحقيقى كما يظهر في فلسفة ديموقريط وأخيه من المفكرين الأندوسى الأسلاف كان حكماً متميزاً بالملادية، ولكن أهلاطون فيما يظهر أدخل فيه فكرة أخسية، ربما كانت هندية، بل ربما أدخل بعض الأفكار المصرية كذلك. ونحن نعلم أنه كان ثمة نقل لأفكار شرقية أثرت في الهلينية، ولكن لا تعلم إلا القليل جداً عن التفاصيل، ولا شك في أن أفلوطين والأهلاطونيين المحدثين كانوا معتمدين على أفلوطين، وأنهم احتوا - بلا حساب - من مصادر شرقية اختفى بعضها عند انتقال نسخته إلى هيراغورث بحكم بقاءه زمناً طويلاً في بلاد الإغريق.

ومن بعد في أوائل القرن الثالث الميلادى ما يعرف باسم الأفلاطونية الحديثة، وتشير عبارة نموذجية في الفصل الثالث عشر من كتاب جيبون «ندهور الإله والملاوية الرومانية وسقوطها» إلى الأفلاطونيين المحدثين باعتبارهم «رجالاً من نوع الفكر العميق والتطبيق الصارم، ولكن أعمالهم - بسبب الخلق في فهم

العامة الحقيقية للفلسفة - تساهم في التقدم بالفهم الإنساني أقل مما تساهم في إفساده. ولقد أهمل الأفلاطونيون المحدثون، المعرفة التي تتناسب مع وضعنا وفهمنا، كما أهملوا حقل علم الأخلاق والطبيعة والرياضيات، وذلك في الوقت الذي أجهلوا فيه قوتهم في المناقشات المنطقية في الميتافيزيقا، وحاولوا أن يكتشفوا عن أسرار عالم الفهم، ودرسوا أرسطو وأفلاطون ليوفقوا بين أولئكما في موضوعات لم يكن أحد هذين الفيلسوفين أقل جهلا بها من بقية بني آدم. ومع أن هذا الاقتباس يغلب فيه لون التعامل الغريب الذي يمتاز به حيون، فهو يمثل الموقف العام حيال الأفلاطونية الحديثة تمثيلا معقولاً، وربما أمكن صدقه بنفس الدرجة على كل حركة دينية رآها العالم إلى الآن.

وكان الأفلاطونيون المحدثون نتيجة - بل ربما صح القول بأنهم كانوا نتيجة حتمية - للميول التي كانت سائدة منذ أيام الإمبراطور، ولاتساع الأفق الفكري، وضعت الاهتمام بالحياة المدنية القديمة، فلقد حاول الفلاسفة الأولون أن يعيشوا المواطن الصالح، ولكن المواطنين الصالحين تحت الظروف الإمبراطورية لم يكونوا محل طلب بقدر ما كان الرعايا الطليعون. وثمة دلالات واضحة طوال هذا العهد على الميل الجديد في الفكر، وهو ميل ذو طابع لاهوتي محب للخير، يرمي إلى خلق رجال أخيار أكثر مما يرمى إلى خلق مواطنين ناضجين. وأن أنطون «هيلون» الأفلاطوني المحدث اليهودي لتقديم لنا دلالات واضحة على هذه الميول الجديدة كما ظهرت في الإسكندرية، ويظهر لنا أنه ميل توحيدى كان موجوداً في الحقيقة عند أوائل الفلاسفة، ولكنه الآن يصير بالتدريج موضع تأكيد كلما أعيدت الفلسفة لاهوتية في أنظارها، ولو أنه لا شك في أن ذلك يرجع في هذه الحالة إلى الدين الذي كان يعتنقه، فلقد قال بوجود إله واحد قديم لا يجري عليه التغيير، وليس ذا شهوة أو غوى، وهو مخالف تمام المخالفة لعالم الفراعنة باعتبار العلة الأولى لكل موجود، وهذا توحيد فلسفى يمكن أن يتناسب مع العهد القديم، ولكنه لا يصدر عنه بالطبع، وأن المذهب الأفلاطونى إن الحقيقة المطلقة علة ضرورية لكل ما هو نسبي، أو هي شبه كنقطة الارتكاز التي تطلبت «أرسطيدس» ليقف فيها كيما يحرك الأرض، هي المذهب الذى مالت إليه الفلسفات جميعاً،

فأصبحت المدرسة الأفلاطونية، ولكن مادام التمييز يستدعى التغير إلى حد ما هذه العلة الأولى لا يمكن أن تعتبر خاتمة للعالم خلقاً مباشراً، وإنما يعتبر التفسير الأسمى للفيض الأسمى الذى تظهر به قدرة العلة الأولى على خلق الكون بما يشمل عليه، وأقلام الجوهري لهذه التعاليم هي الوحدة الطاقة للعلة الأولى، وكونها حقيقة مطلقة وأزلية ومخالفة للأحوادث، وكل ذلك يرفعها فوق مستوى الأشياء التي يمكن أن يعرضها الإنسان، وأن الفيض الفعال الذى لا ينقطع «أرسطو» الذى هو أسمى كمصدره - ولو أنه يعمل في حدود الزمان والمكان - هو «الفيض» الذى سماه فيلون «الكلمة» Logos.

وهو إلى هذه التطريعات كانت - إلى حد كبير - تعبيراً عن النتائج المنطقية التي أتى إليها الأفلاطونيون يقتربون منها حيثما جازى معاً يؤثر الدعشة أن «فيلون» لم يكن له عقود كبير، ولا شك في أنه كان شاع ميل إلى اعتبار هذه التعاليم في نفسها محاولة للقراءة معنى أفلاطونى هي العقيدة اليهودية، ومن المؤكد أن الفلاسفة العظيم الذى وجهه إلى تأويل العهد القديم والكتب المدافعة عن اليهودية، فإن كلاً من أن يمنع مؤلفاته من أن تعطي ناشياء جدي من القراء غير اليهود، وهذه الحركة مع أن أفكاره عن التوحيد وطبيعة الإله كانت هي التي تمثل إليها الأفلاطونية الحديثة، فهي تمثل أيضاً تحالفاً يهودياً إن لم يبدأ من نقطة بداية أو جذابة، فقد كان حينئذ تحت نفوذ طليعى، حيث يعمل على خلق فكرة عن الإله تعالج على الحس، ويشرح التفسير صلاتي بينهم منها شبه بين الله وبين الناس في العهد القديم، ويقول بوجود فيس أو «حكمة» لله باعتبار ذلك واسطة في الحوار والوحد، ولا شك أن «هيلون» أو مدرسة فيلون، اليهودية الهلينية، مسئول عن هذه الثقافة، الذى يظهر في أجزاء من العهد الجديد تحت اسم القديم بوعده، وكان له كذلك نفوذ على الفكر اليهودى في «الترجوم»، حيث لم يعد المفسر الفعال العاصر عن العلة الأولى يبدو في صورة «حكمة الله» بل في صورة «الكلمة» ولا يظهر أن «هيلون» كان له أى تأثير على «مدرسة الفلسفة الإسكندرية» في «مدرسة»

إن الاتجاهات التي كانت توجد في أعمال «هيلون» كانت تعمل أيضاً على اختصار الفكر الإغريقي خارج الدوائر اليهودية، حتى ليهبط من جميع مدارج الفلسفة موقف محدد في إثبات وحدانية الله، وقدرته، ومخالفته للحوادث. باعتباره مصدرًا وعلة للكون، وكان ذلك اعتراضاً يوحده صورة الطبيعة، وضرورة تفسير السبب في هذه الوحدة، أما الطوائف الغنوصية التي كانت ذات أصل فلسفي، فإنها تقبل فكرة العلة الأولى ببساطة - ولكنها - لكونها قبلتها على مستوى يعلو على الفهم والتفكير. تقترح فيوضات متوسطة تصير بها إيجاد الكون الناقص المتغير وصدوره من هذا المصدر الأول الذي هو بنفسه كامل غير متغير. وإن العبارات التي يصفون بها هذه الفيوضات المتعاقبة التي يكون كل منها أقل كمالاً من مصدره، والتي تنتهي بإيجاد العالم الذي تدرك فيه الطواهر لتختلف باختلاف المذاهب الفلسفية الغنوصية، وهي غالباً ساذجة إلى درجة كافية، وتظهر منها المبالغة في نظرها، وكثيراً ما تأخذ من المسيحية أو اليهودية، أو الديانات الشرقية الأخرى التي كانت حينئذ تستلقت نظر العالم الروماني. ولكن هذه التفصيلات ذات أهمية صغرى. وكل النظريات الغنوصية تشهد باعتقاد وجود علة أولى مطلقة في حقيقتها، كإمامة أرزية، مخالفة تماماً لهذا العالم المحدود بالزمان والمكان، ومن ثم يجب أن يتوسط الفيز أو الفيوضات لتصل ما بين هذا العالم الحادث كما نعرفه، وبين العلة العليا. ويدل هذا الاعتقاد في صورته النضجة على فهم عام كان حينئذ يسيطر على الفكر السائد في القرون الأولى من العهد المسيحي.

ويلحق بذلك ما كان يقول به الإسكندر الأفروديسي أحد شراح أرسطو من تعاليم نفسية، وكان الإسكندر يعلم في أثينا فيما بين عامي ١٩٨ و ٢١٦ من الميلاد. وتشتمل كتاباته المفقودة على شروح للكتاب الأول من التحليلات الأولى، وعلى الجبل، والآثار العلوية Metreology والحس de sensu، والكتب الخمسة الأولى الميتافيزيقا، وخمسة من كتب أخرى من الميتافيزيقا. وكذلك على مؤلفات حول النفس، وهلم جرا، وقد ترجم مؤلف له عن النفس، كما ترجمت شروحه إلى العربية مراراً، ثم شرحته، وعلق عليها كذلك حتى ليبدو أن دراسته النفسية كانت

الدراسة الحقيقية للفلسفة العربية. وهذه هي النقطة التي تعتبر رئيسية في التأثير الذي كان في الفلسفة المدرسية اللاتينية، وإذا تتبعنا التطور الشرقي لتعلم الأرويس، فستجد حقاً أن مما هو ضروري ضرورة مطلقة أن نفهم شروح الإسكندر لبروانسات أرسطو النفسية.

أول شيء هو أن نفهم ما يقصد من الاصطلاح «نفس» Soul نقصد كياناً أو لاهوتاً في الحقيقة يقول بالقائية، من حيث يعتبر النفس حقيقة مستقلة عن الحياة البدنية، ويقارنها براكب يوجه الحصان الذي يركبه ويضبطه، ولكن الإسكندر يقوم بتحليل أكثر دقة للطواهر النفسية، فهو يقول في كتابه «عن النفس» De Anima لا يزيد حاجتنا إلى البحث عما إذا كانت النفس والجسد شيئاً واحداً، بل عن حاجتنا إلى النظر فيما إذا كان الشمع وأثر الخاتم فيه شيئاً واحداً، أو مادة عامة ما إذا كانت مادة الشيء هي عين الشيء الذي هي مادته. (أرسطو في النفس ٢ - ٩ - ١٢ ب ٦^(٢)). ويعرف أرسطو النفس بأنها «كمال أول، أحسن طبيعي من جهة ما يدرك الحركات ويتحرك بالازدادة» (نفس المجمع ١٨١ ب ٤^(٣)). وكلمة أول في هذا التعريف تدل على أن النفس هي الصورة الأولى التي يتحقق بها جوهر البدن، كما تدل كلمة كمال على مبدأ التحقق الذي يعده البدن تصوراته، ولولا لما كان إلا طائفة من الأجزاء المنفصلة التي لكل منها صوره خاصة. ولكن مجموعها يظل بلا وحدة جسمانية حتى تمنحه النفس صورة. والنفس بهذا المعنى هي تحقق البدن (أرسطو الميتافيزيقا ٣ - ١٠١٢ - ١٨٥ أ). وتستند الجثة الميتة هذه القوة المحققة المركزة، فلا تكون إلا مجموعة من الأنواع والأعضاء. ولكنها حتى مع ذلك ليست مجموعة ملققة كالتي يمكن التماس أن يضم بعضها إلى بعض، وإنما هي «جسم طبيعي له قابلية الحياة». أي أنها مركب عضوي معد للنفس هي العلة أو السبب لوجوده، وهي وحدها التي تعمل في ملوك الجسم أن يحقق موضوعه.

والنفس ملكات أو قوى أربع لا ينبغي أن تفهم باعتبارها «أجزاء» لها، رغم كون أرسطو في الاقتصاد المأخوذ منه - قبل قليل - قد استعمل كلمة «أجزاء» تلك هي

١ - الفاذية، أو قوة الحياة، حيث يستطيع الجسم أداء وظيفة الاغذاء وتكثير النوع، والوظائف الأخرى التي عند كل الكائنات الحية سواء في ذلك الحيوان والنبات.

٢ - الحاسة: وهي التي يحصل بها الجسم على مفارقة عن طريق الحواس الخاصة، كالبصر والسمع واللمس إلخ، وكذلك الحس المشترك الذي بواسطته تتجمع هذه الإدراكات، وتقارن، ويوازن بينها للحصول على المعاني العامة التي تثبت في النهاية على الإدراكات الحسية.

٣ - المحركة، وهي التي تدعو إلى العمل، كالطلب والنزوع والإدراك وهلم جرا، وهي تقوم - وإن كان قياساً غير مباشر - على الإدراك الحسي، حيث تثيرها ذكريات الحواس الفعالة.

٤ - العاقلة، أو العقل الخالص، وهي التي تختص بالتفكير المجرد وليست مبنية على الإدراك الحسي، كل ذلك إذ يشتمل على الحياة في معناها الأعم يكون معاً «النفس»، ولكن الأخيرة من هذه الملكات وهي العاقلة Nous أو النفس الناطقة، خاصة بالإنسان وحده، وهي لا تتوقف على الحواس توقفاً مباشراً أو غير مباشر، ومن ثم فحين تتوقف الشلالات الأخريات بالضرورة عن أداء وظائفها إذ تتعطل أعضاء الحس، فليس بضروري أن تؤثر ذلك بتعطيل النفس الناطقة مادامت مستقلة عن أعضاء الحس على ما يظهر، وهذه القوة العاقلة، أو العقل (spont nous) عند أرسطو أكثر ضيقاً في مداها مما كان في العادة عند الفلاسفة الأقدمين، ويفهم منها تلك التي لها قدرة على المعرفة المجردة مستقلة عن المعلومات التي ترجع بطريق مباشر أو غير مباشر إلى الإدراك الحسي، ويسود على أية حال أنها قدرة ذات نوع متميز، لأن أرسطو يقول: «أما العقل وملكة النظر، فالأمر بالنسبة لهما غير واضح، فيبدو على أية حال أن ذلك نوع متميز من أنواع النفس، وهو الوحيد الذي يستطيع أن يفارق الجسم كما يفارق الباقي الغائي. أما الأجزاء الأخرى للنفس، كما يبدو من الاعتبارات السابقة، فلا يفارق بعضها بعضاً بالطريقة التي ادعاهها قوم، ولكن من الواضح في نفس

الوقت أنها تتميز من الناحية المنطقية، أرسطو النفس ٢ - ٢ - ٤١٣ - ٩ (١٩).
«بهم من ذلك»

١ - أن النفس الناطقة نوع متميز، ومن ثم ربما اشتقت من مصدر مختلف عن صدر الملكات الأخرى للنفس، ولكن لم يذكر شيء عن هذا.

٢ - أن هذه النفس قادرة على أن توجد مفارقة للجسم، أي أن نشاطها لا توقف على عمل أعضاء الجسم، ولكن لم يذكر أنها توجد هكذا.

٣ - أنها باقية بحكم كونها توجد مفارقة للنفس.

وكانت نتيجة القموض في هذه المقالة اختلافاً عظيماً بين الشراح في تفسيرها، فإن ثيوفراستوس ليقدم في تفسيرها عبارات صيغت باحتراس، وبمصر النفس الناطقة مختلفة اختلافاً واضحاً في درجة التطور فقط عن الصور الدنيا من ملكات النفس، أما الإسكندر الأفروديسي، فهو الذي فتح حقولاً جديدة في النظر، إذ فرق بين العقل الهولاني material intellect والعقل الفعال active intellect وأولهما قوة من قوى النفس الجزئية وهو الذي يتميز صورة الجسم، ولله لا يقصد به أكثر من القدرة على التفكير، ويرجع إلى نفس مصدر القوى الأخرى للنفس الإنسانية، أما العقل الفعال، فليس جزءاً من النفس، ولكنه قوة تدخل إليها من خارج، وتدفع العقل الهولاني إلى النشاط، وهذا العقل الفعال لا يختلف عن العقل الهولاني من حيث المصدر فحسب، ولكنه يختلف عنه كذلك في الخاصة، من حيث إنه باق، وكذلك كان دائماً، وسيظل أبداً، وقوته الناطقة مفارقة تماماً للنفس التي يجري فيها التفكير، وليس ثمة إلا جوهر واحد من هذا النوع، ويجب أن يكون ذلك هو الإله، أو العلة الأولى لكل الحركة والنشاط، - أي أن العقل يفهم في صورة فيض من الإله على النفس الإنسانية يدفعها إلى الصانع بوظائفها العليا، ثم يعود إلى مصدره العلوي. وأن هذا التفسير لما كتبه أرسطو - وهو تفسير يجعل منابع الاعتراف بوجود إله - قد كان موضع معارضة من جانب تاسمبتيوس الشارح الذي رأى أن الإسكندر قد أرغم عبارة النص على الخروج عن معناها الطبيعي، وأنه انتهى دون وجه حق إلى الوصول إلى نتائج من

الخطتين القائلتين: «لا بد أن تكون هذه الاختلافات موجودة في النفس». وهذا
نقطة هو الباقي الأبدى، ويسو. على أية حال، إن تفهيم الإسكندر يلبس بوزا
«بما في تكوين النظرية الأفلاطونية الحديثة، وهو بلا شك مفتاح تاريخ الفلسفة
الإسلامية، ولا يقدم أهميته في تطور التصوف المسيحي.

لقد كان تأسيس المدرسة الأفلاطونية الحديثة على يد أمونيوس ساكاس
ولكنها في الحق لا تبدو في صورتها النهائية إلا بظهور أفلوطين (المتوفى عام
٢٦٩م). فإذا أردنا أن نتقدم بصورة مختصرة للقواعد الأساسية لهذا المذهب
الفلسفي، فنبوه نقصر ههنا على الكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين
(تاسوعات ١-٦) لأنها في صورتها المختصة المعروفة باسم «أولوجيا أرسطو»
Theology of Aristotle كانت أهم تعبير عن المذهب الأفلاطوني الحديث عرفة
العالم الإنملاسي، والإله في تعاليم أفلوطين مطلق، وهو القوة الأولى (التاسوعات
١-٥) وراء دائرة الموجودات (نفس العدد ١-٥-٢) وراء الحقيقة، أي أن كل
ما نعرفه من الوجود والكيونة لا يصدق إطلاقه عليه، ولهذا فهو لا يعرف، لأنه
 وراء مجال فكرنا، وهو غير محدود ولا نهائي (نفس المصدر ٦-٩) ومن ثم
 فهو واحد. لأن اللانهائية تنفي إمكان وجود كائن غيره له عين وجود. ومع هذا
 لا يسمح أفلوطين للعدد «واحد» أن ينطبق على الإله، لأن الأعداد تنهض ويدل بها
 على مكان الوجود الذي فيه نحن كائنون، حتى أن «واحدًا» باعتباره مجرد عدد لا
 ينسب إلى الإله، بل الخير أن تنسب إليه الأحبية، بمعنى نفس المقارنة به، أو
 الوجود لإله غيره، وما دام الإله المطلق يقه منه الوجود، فكل ما يصدر منه لا
 يصدر قهرًا، بل وجوبًا، بمعنى أنه ليس في الإمكان شيء آخر. فينتج عنه مثلاً أن
 كل صانع في المثلث أطول من الضلع الثالث، فليس الصانع هنا يرغى على
 قبول طول أكبر، ولكن من طبيعة الأشياء أنها لا بد أن يكونا كذلك. وهذه
 الطبيعة الواجبة هنا تصدر بالضرورة عن العلة الأولى، وبالرغم من ذلك لا
 يسمح لنا أفلوطين أن نقول: «إله الله «يريد» أي شيء، لأن كلمة «يريد» تشير إلى
 طلب ما ليس في الحوزة، أو ليس موجودًا عندئذ (التاسوعات ٥-٣-١٢)، وتعمل
 الإرادة في حدود الزمان والمكان، ولكن الضرورة صدرت دائماً من الواحد الباقي

الذي لا يعمل في حدود الزمان، ولذا كذلك نستطيع فهم الإله باعتباره عارفاً
 كل شيء متكرراً، وكذلك كل ما يصف نشاطنا العقلي من العبارات في عالم
 الأموه المتغيرة، أنه عالم (all knowing) يعلم مباشرة nepos etiqm لا
 منه بحال عملية التفكير، ولكن هذا العلم أسمن من الشعور، فهو حالة يصنفها
 أفلوطين بأنها صغرى epyrupone، ويعنى به أنه لا يغيب عن ذاته أبداً دون
 حاجة إلى كسب علم.

ويستد عن الإله الحق القديم المطلق ما يسمى nous، وهو اصطلاح فسر
 «نفس الناطقة» Reson أو العقل Intellect أو الذكاء Intelligence أو
 الروح Spirit. وهذا الاصطلاح الأخير هو الذي اعتبره الدكتور أنه خير تعبير
 واتجه أفلوطين ٢ - (ص ٣٨). ومفهوم nous هذا يساوي إلى حد كبير مفهوم
 الطلقة nous عند فيلون والمسيحيين، فلان من فيض خارجي حتى تمثل العلة
 الأولى متأثر عن التغيير، ولا يمكن أن تكون الحال كذلك لو أنها لم تكن مصدرًا
 ذات قوة، ومن ثم صارت المصدر للفيض، ولا يمكن القول «بالضرورة» للعلة
 الأولى، وأن الفيض في طبيعته أشبه بعلته، ولكنه يخرج إلى عالم الظواهر. فهو
 «... روح بذاته، وهو قديم كامل يحتوي في ذاته على «عالم الروح»، وموضوعات
 الفكر المجرد، وكل الحقيقة التي تكمن وراء عالم الظواهر، «الاشياء المدركة»
 أمثال الأشياء الحقيقية، وهو يدرك، لا بالبحث ثم الحصول على ما يبحث عنه،
 بل به أنه من ذلك الإدراك فعلاً (نفس المصدر ٥-١-١). وليست الأشياء
 المدركة متاركة ولا خارجة، بل هي به، وهو يحيط بها بإدراك مباشر.

ومما أطلق عليه nous يصدر ما يسمى Psyche، وهو الحياة والحركة، ونفس
 العالم، وهي التي في الكون، والتي تشترك فيها كل المخلوقات الحية. وهي أيضاً
 «... ولكن علمها يأتي عن طريق العملية الفكرية فحسب، وذلك بفصل وتوزيع
 الخلق ما يعطيه الإدراك الحسي، حتى يتلأم في وظيفته مع الحس المشترك
 Common Sense الذي قال به أرسطو، على حين يظهر لما أطلق عليه nous
 ومما سمىها أرسطو، وخصائص يستخلصها الإسكندر مما كتبه هذا
 العلامة الأخير.

لقد استمر عمل أفلاطون على يدى تلميذه هورفوريوس (المتوفى عام ٣٠٠م)،
الذى كان يعلم فى روما، واشتهر بكونه أتم مزج العناصر الأفلاطونية
والأرسطوطاليسية فى مذهب أفلاطونى محدث، ولا سيما باستخدام طرق
أرسطو العلمية، وقد نقد أفلاطون مقولات أرسطو نقداً عميقاً (التاسوعات ٦)،
وتكن هورفوريوس وكل الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين عادوا إلى أرسطو. حقا
انه عرف أكثر ما عرف للأجيال اللاحقة باعتباره مؤلف أيساغوجى الذى ظل
زعماء طويلا يعتبر المدخل السائد للأورجانيون المنطقى الذى كتبه أرسطو ثم جاء
بيليغوس (المتوفى عام ٣٣٠م) تلميذ هورفوريوس الذى اتخذ الأفلاطونية المحدث
أساساً للاهوت وثى، ثم جاء من بعده بروكلوس (المتوفى عام ٤٨٥م) آخر تابع
وثى كبير للأفلاطونية المحدث. وهو أكثر شهرة باللاهوت من سابقه.

لقد كانت الأفلاطونية المحدث تتقدم إلى مكان الصدارة حين بدأ المسيحيون
الإسكندريون يتصلون بالفلسفة. وأول مسيحي إسكندري حاول أن يوفق بين
الفلسفة وبين اللاهوت المسيحى هو كليمان الإسكندري الذى كان أفلاطونياً من
النوع القديم، مثله مثل جستين مارثير. وأن كتاب كليمان المسعى «المترافى فى
الدين والأخلاق» Strosmateis «ليست النظر إذ يعرض المذهب المسيحى فى
عمومه بحيث يتسجم مع نظريات الفلسفة الأفلاطونية، وهذا الكتاب لا يشوه
العقيدة المسيحية التقليدية، ولكنه تأليف رجل يعتقد بإخلاص أن أفلاطون تبا
إلى حد ما بما ورد فى الأناجيل yospels وأنه استعمل عبارات واضحة نافعة
صالحة من جميع النواحي للتعبير عن الحقائق العميقة، ومن ثم يستعمل كليمان
هذه العبارات مقلداً أحياناً ميتافيزيقيا أفلاطون. وهكذا يحور دون وعى منه
محتويات المسيحية، فإذا سألنا عما إذا كان من نتيجة ذلك عرض معقول للتعاليم
المسيحية، فكريما ملنا إلى الاعتراف بأنه كان كذلك فى جوهره، برغم التعديل.
وبالنظر إلى الموقف العلمى فى تلك الأزمان، وحينما نجد الحقائق التى عبر عنها
من ثم يروصوا على البحث العلمى يرددها من يحرمون على وضع تعبيرهم فى
صورة منطقية سليمة فلا مفر ههنا من التعديل أما أن الصروض العلمية
والفلسفة التى جاء بها كليمان صعبة فذلك أمر آخر وربما رأى المحدثون أنها

بالله على خطأ، ولكنها إذا نظر إليها فى ضوء الحياة العلمية المعاصرة لها فمن
الواضح أنها كانت مجهوداً صادقاً، ولم تقدر حق قدرها عند جميع من جاءوا
بعد كليمان، ولقد كان هو من الزعماء المسيحيين القلائل، الذين حرموا رسمياً
من لقب «القدس» الشرعى الذى كان يصدر به اسمه حيناً من الزمان. وفى
آلال القرون اللاحقة القليلة أعيدت صياغة المسيحية صياغة دائية حتى بدت
المسيحية أخيراً هليئية فى جوهرها، ولكن مع تعديل العناصر التى فيها من
عسمة أفلاطون، بفعل المؤثرات الروحية للأفلاطونية المحدث. ولا شك فى أن
ذلك كان كسباً للمسيحية، لأننا حين نقرأ تعاليم الحواريين rldache، والكنائس
المسيحية القديمة غير الهلينية لا نملك إلا الشعور، بأنها تتم من وجهة نظر
الدينى. وأشد فرحاً من أن ترضى حاجات الإنسانية وأمالها فى عمومها، ولقد
عبروا عريضاً أن تقارن كليمان الإسكندري بقرتوليان الذى كان أحد الأعضاء
العلمى فى المسيحية اللاتينية إن لم يكن أعظمها. ولكنه كان متشدداً متزمتاً
توعد المنطوريين puritans، شكاكاً عدائياً فى موقفه تجاه الفلسفة التى اعتبرها
وثنية الجهر.

وكان الزعيم العظيم التالى فى الفكر المسيحى الإسكندري هو «أوريجين» وهو
«من تلميذ أفلاطون» الذى لم يجد صعوبة كبيرة فى الملاحة بين الفلسفة
اللاهوتية وبين المذهب المسيحى. وأن إرشادات المساهلة التعليمية Catechical
التي كانت تلقى دائماً فى الكنائس على المرشحين للتعميد قد اتسع مداهها فى
عهد كليمان وأوريجين، وتطورت فأصبحت على مثال المحاضرات التى كان
المسلسلة يلقونها فى المتحف، حتى أننا وجدنا مدرسة مسيحية تشأ للاهوت
المسيحى، ولم يتحربعين الرضا إلى هذا التطور لا الكنائس المحافظة ولا
«الكنيسة المتحف» بل أنه حتى بين المسيحيين الإسكندريين وجدت طائفة لم ترض
من ذلك، وزاد سخطها حين اشتهرت المدرسة إلى درجة جعلتها أبعد ذكراً من
الاهلية الأسقفية العادية Diocesan organisation.

وليس هنا موضع التطر فى المكائد المختلفة التى انتهت باضطراب أوريجين
إلى أن يعاد الإسكندرية، ويلجأ إلى فلسطين ولقد أنشأ هناك فى قيسرية

مدرسة على مثال مدرسة الإسكندرية. وهذه المؤسسة الثانية لم تصل إلى نفس الشهرة التي وصلت إليها مدرسة الإسكندرية التي كانت الصورة الأصلية. وربما كان ذلك لأن أوريجين حول نشاطه إلى اتجاه متخصص جداً في نقد النصوص. ولكن هذه المسألة كانت سبباً في تطور لعب في النهاية دوراً مهماً في تاريخ الكنيسة السورية، حيث تركز النشاط اللاهوتي في أساسه مدة من الزمن في تلك المدارس التي قددها الزرادشتيون والمسلمون. وأول مدرسة من هذا النوع في سوريا أسست في أنطاكية على يد مالبخون حوالي عام ٣٧٠م. ولقد تعمقت أن تقلد الطريقة الإسكندرية. وأصبحت في النهاية منافساً لمدرسة الإسكندرية.

وبعد ذلك بحوالي خمسين عاماً قامت مدرسة في نصيبين على نهر البعلع^{١٢} Myhdonius في قلب المجتمع الذي يتكلم السريانية ولقد اتسعت هذه الكنيسة حتى بلغت شواطئ البحر الأبيض المتوسط. وكان لها في ذلك الوقت أتباع كثيرون في الأراضي الداخلية تعودوا على استخدام السريانية دون الإغريقية. فكان العمل في نصيبين يتم بالسريانية من أجل هؤلاء الأتباع. وأعدت النسخ السريانية من كتب اللاهوت التي تدرس في أنطاكية. وقام بتعليم اللغة الإغريقية حتى يكون المسيحيون الذين يتكلمون السريانية على صلة أوثق بكنيسة في عمومها.

إن سكوت الكنيسة عن الفلسفة الإسكندرية كانت له نتائج بالغة العمق. ومع أن الكنيسة لم تحتضن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بصفة رسمية، إلا أنها كبرت موقعها بحيث بلائم الجو المسائد الذي كان المذهب الأفلاطوني المحدث يقل فيه باعتباره الكلمة الأخيرة في البحث العلمي. وقد كانت ميثاقينزيسا أرسطو ودراسته الفلسفية تعتبر أساساً ثابتاً للمعرفة لا يتطرق إليه الشك. كان من المستحيل بالتسمية لرجال الكنيسة الذين تعلموا في هذا الجو ألا يقبلوا هذه الأسس. كما أنه يستحيل بالتسمية إلينا أن نتعرف بأن جثمان أحد الأولياء يمكن أن يكون في موضعين في نفس الوقت. لأن تعليمنا كله يدرنا على اختراش حدود ومغايبة ومكافئة، مع أن المسلم النقي في مراكش يمكن أن يعتقد بعزرائين ويتركبهما. ويعتبر كلا منهما مشتغلاً على جثمان نفس الولي الذي كان في حياته على حسب الاعتقاد لا يتقيد بحدود المكان. ولقد كانت المبادئ العامة لفلسفة

العلماء وأرسطو ثابتة الدعائم في القرون الرابع في الإسكندرية ومحيطها. ولم يكن موضع تساؤل أكثر مما لتساؤل الآن عن سعة قانون الجاذبية، أو عن كروية الأرض. وكان معروفاً أن هناك من يشكون في هذه الأشياء. ولكن شكهم لم يعطى إلا العمل الأعمى من جانب من لم يتفهموا بتربية مستتيرة. ولم يكن المسيحيون قادرين على مجادلة هذه المبادئ من غيرهم. وكانوا محتضين تعاماً في دينهم. حتى أن هؤلاء من نصوص العقيدة التي يصعب قبولها على العقل الحديث لم تكن مسموعة عليهم. ولكنه كان واضحاً تماماً أن عبارات المذهب المسيحي لا بد أن تكون النظرية السائدة في الفلسفة أو الحقيقة الباقية كما كانوا يسمونها. وسدوا النقص في تصورات التاريخ حين سحروا من تنازع المسيحيين على الكلمات. وعلمت على النتائج الثابتة للفلسفة كما فهمت في تلك الأيام.

وهذا وأصح تماماً في النزاع الأريوس^{١٣}، فقد اتفق الطرفان على أن المسيح ابن الله وأن العلاقة بين الأب والابن ليست بالطبع علاقة الأبوة الإنسانية. وإنما بطريق الفضيحة. واتفق الطرفان على أن يسمي الله ما دام للقيض بالضرورة طبيعة المصدر الذي يصدر عنه. واتفقا على أن الابن صدر عن الأب من الأزل. وقيل أن يخلق العالم. فكان الابن أو الكلمة وسيطاً في الخلق. ولكن الذين وهم من المتصلين بمدرسة أنطاكية على ما يظهر. ~~وكانوا~~ عن صدور الابن عن الأب باعتباره حادثاً قبل الزمان في أبعاد الأزل حقيقة. ولكن هذا ما لم ينعقد أن لم يكن الأب قد أنتج الابن. لأن الأب على حسب قولهم لا بد أن يكون قد سبق الابن كما يسبق السبب المسبب. وهكذا كان الابن من ثم أقل أزلية من الأب. ولقد ذهب الإسكنديون في الحال لتصحيح مقالة هؤلاء فقالوا: أولاً بالآلة في الأزلية. ولكن أخطر خطأ كان في هذه الفكرة أنها جعلت الإله عرضة للموت. فقد كان في عهد من عهود الأزل وحيداً ثم أصبح أباً وقالت الفلسفة إن الإله الأب أو الإله الحق لا يتغير. فإذا كان أباً فلا بد أن يكون أباً منذ الأزل. وهذا هو فهم الابن باعتباره كلمة صادرة عن الأب الذي هو مصدرها منذ الأزل. أو الاسم الفعلية لهذه المحاولة لا علينا في الوقت الحاضر. وإنما نلاحظ فساداً في الفلسفة الإغريقية السائدة قد سيطرت تعاماً على لاهوت الكنيسة.

فكان من الضروري أن يعبر عن قضايا اللاهوت بعبارات ملتبسة تعاماً للفلسفة وكان من نتائج النزاع الأريوسي أن اعترفت الكنيسة الشرقية بأن الفلسفة الإسكدرية تشرح المذهب الأرثوذكسي. وقد نبعها في ذلك الجزء الأكبر من الكنيسة الغربية. ولو أن القوط الغربيين ظلوا حريصين على وجهات النظر الأريوسية التي تعلموها من أوائل معلمها.

فلما جاء القرن الخامس الميلادي كان المذهب الأريوسي قد استبعد تماماً من كنيسة الدولة، ونعت الميظرة للفلسفة الإسكدرية التي كانت الأداة الميسابية في الوصول إلى هذه النتيجة، وذلك صحيح بالرغم من وجود ما يدل على أنها كانت موضع شك في بعض الأوساط. ومن أشهر الجدالات الكنسية التي حدثت فيما بعد مؤتمر نيقية Post - Nicene age ما تعلق من ذلك بشخص المسيح المتجسد The Incarnate of Christ وهذه في جملتها مسائل تخص دراسة النفس. لقد كان من المعترف به عموماً أن الإنسان له نفس Psyche أو نفس حيوانية يشترك فيها مع بقية المخلوقات ذوات الحس. وله بالإضافة إلى ذلك روح Spirit أو نفس ناطقة جعلتها الأفلوطينية المحدثه والإسكندر الأفروديسي فيضاً من الروح الخالق، أو الكلمة، أو العقل الفعال. وقد أيد علماء اللاهوت المسيحيون هذا المعتقد بما ورد في سفر التكوين من أن الله نطق في الإنسان نطق الحياة من روحه، ومن ثم أصبح نفساً حية. والحق أن القديس بولس قد فرق قبل ذلك بين عنصرين هما النفس الحيوانية، والروح الباقية. طبقاً لمعرفتهم بالنفس في ذلك الوقت، ولكن اللاهوت المسيحي افترض أن في المسيح أيضاً ما يسمى الكلمة الأزلية، وهي الروح الخالق، ومنها صدرت النفس الناطقة عن طريق الفصح. فما العلاقة إذاً بين الكلمة وبين ما فاض منها حين اجتماع في نفس الشخص؟ إذا كانت الفلسفة الإسكدرية والديانة المسيحية كلتاهما على حق، فلا بد أن تكون المسألة صالحة للوصول إلى حل معقول. أما إذا كان جوابها عيباً ظاهراً، فإما أن تكون الدراسات النفسية أو الديانة المسيحية على خطأ، وهنا قامت الدعوى كما تقوم دائماً على أن العلم المعاصر يقيني، وأن الدين لا بد أن يقاس بمقاييس العلم. ولقد اقترح حلان لهذه المشكلة بخصوصها: أولهما.

أولاً: احتضنت الإسكدريون، هو أن الكلمة والنفس الناطقة أو الروح، بهلها علاقة القسدر والفيض. امتزجتاً معاً بالضرورة، حين وجدت في نفس الوقت في نفس الجسم. والمهم بالطبع أن الكلمة هي الفاعلة في الخلق، وأن الإله غير الخالق. في هذه الحالة، لأن المسألة هنا مسألة فعل في زمن، وإنما تم الخلق بمؤخر توسط الكلمة. وتجد في نفس الوقت أن النفس الحيوانية السارية في العنبر مشتقة في النهاية من الكلمة. ولكن النفس الناطقة صادرة عن الكلمة، والآن لك يظهرنا على نظرية فلسفية صاغها الإسكندر الأفروديسي والأفلامونيون المحدثون، وقبلت على أنها مقطوع بها. وأما الحل الآخر، وهو الذي واقع عنه الأنطاكيون، فقد اهتم بكمال الناسوت في المسيح، حتى يكون الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة تامة بالضرورة هي الناسوت. وقد أدركت الكلمة الإطار الإنساني دون أن تسقط النفس الناطقة التي تعتبر من صفات الناسوت، ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك أي امتزاج. لأن ذلك يعني رجوع الروح إلى مصدرها، وينتج عن ذلك إسقاطها من ناسوت المسيح. ويلاحظ أن هذا الحل يفترض صحة المعارف النفسية التي افترضها الحل الآخر. وأياً ما كان الرأي السائد، فإن الكنيسة بهذا التحديد لمذهبها قد انقسمت إلى حد لا يعني الخروج عنه في الدراسات النفسية المعاصرة في ذلك العصر.

وإن كلا الحلين لبيدي لنا استنباطات متعلقة تماماً من مقدمات تدعى، ولم يبق إلا أن يبالغ المدافعون عن أحدهما في عرض القضية حتى تقع متهم المخالفة للعلم الفلسفي أو الديانة التقليدية. وقد جاءت الخطوة الأولى في طريق التزيغ من أمثلية، ففي ثانياً عنايتهم الملحة بناسوت المسيح، وقولهم إن الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة قد تواصلت في الإطار الإنساني كانوا يعبرون عن هذه الفكرة بأن مريم العذراء أم للمسيح الإنسان، أي الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة وحسب. فكان معنى ذلك، أو بدا أن معناه، أن المسيح حين الميلاد كان إنساناً فقط. وأنه لم يمسر إليها إلا بعد ذلك، بدخول الكلمة في الجسم الإنساني. وربما لم تكن هذه النتيجة مقصودة عند من عبروا عن هذه المقام. وإنما دفعهم إليها خصومهم دفعاً. لقد كانت هذه تعاليم ديودورس

وثيودور المتروسي. وكلاهما على صلة بمدرسة أنطاكية. ودافع عن تعاليمها حتى موتها المتطرفة تسطور الرهبان الأنطاكي الذي نصب أسقفًا على القسطنطينية عام ٤٢٨م. وبدأت مجادلات ذات حدة حتى وصل الأمر إلى عقد مؤتمر في أفسس عام ٤٣١م. حيث نجحت الطائفة الإسكندرانية في الوصول إلى اتهام تسطور واتباعه بالإلحاد. وبعد ذلك بسنتين، حين وثق التساطرة تمام الثقة من أن خصومهم كانوا يعيدون عن المنطق في افتراض أن النفس الناطقة والكلمة امتزجتا في المسيح واتحدتا معًا. رفضوا الكنيسة الرسمية، ونظموا أنفسهم في كنيسة لا صلة لها بعمل هراطقة أفسس إلى الكنيسة الرسمية. على أية حال، من ورائها السلطة الدينية، ومن ثم وقعت قبضة الاضطهاد قوية على التساطرة وأدى الاضطهاد قرضه كما قدر له في أنطاكية وفي الأجزاء الأخرى التي كانت تتكلم الإغريقية من سوريا، حتى اضطر التساطرة إلى الهرب. أما في مصر كما يمكن أن يتوقع المرء. فلم يكن لهم موطن قدم، وانفق الغربيون كالعادة مع كنيسة الدولة. ولم تنتشر تعاليم التساطرة بحرية إلا بين المسيحيين الذين كانوا يتكلمون السريانية، وقد اعتنقها معظمهم.

ولقد أفلت مدرسة نصيبين، أو تحولت إلى الرها، قبل ذلك بعدة قس عام ٤٦٦م. سلمت مدينة نصيبين إلى الفرس كشرط من شروط الملام التي انتهت بها الحرب المشتومة التي بدأها بوليان، وعندما تراجع أعضاء المدرسة إلى الأقاليم المسيحية، تجمعوا في الرها حيث افتتحوها مدرسة عام ٣٧٣م. وهكذا نجد الرها، وهي في الأقليم الذي يتكلم السريانية، ولكنها في الإمبراطورية البيزنطية. قد أصبحت مركز الكنيسة السريانية التي تستخدم اللغة الوطنية.

وعند الانشقاق النسطوري، كانت مدرسة الرها مركز التجمع لمن لم يرفضوا قرارات أفسس، ولكنها في عام ٤٣٩م أقفلها الإمبراطور زينو، بسبب الطابع النسطوري الواضح فيها، وهاجر الأعضاء المنطردون تحت قيادة برسومة تلميذ بيس (المتوفى عام ٤٥٧م) والذي كان أكبر معلم في الرها، فاخترقوا الحدود الفارسية، واستطاع برسومة أن يقنع الملك الفارسي هيروز بأن الكنيسة الأرثوذكسية، أو كنيسة الدولة، ضالعة مع الإغريق، وأن الكنيسة النسطورية تكرم

الإمبراطورية البيزنطية كراهية نامة، لما أصابها منها من معاملة قاسية وبهذا السبب استقبل التساطرة استقبالًا وديًا، وظلوا على ولائهم للملكية القارسية في عام ٤٤١م التي تلت مع الإمبراطورية. ولقد أعاد التساطرة فتح أبواب مدرسة نصيبين، فاصبحت بؤرة النشاط النسطوري، الذي خلق طورًا شرقيًا من أطوار المسيحية، وانتشر المبشرون التساطرة بالتدريج في أواسط آسيا، وإلى بلاد العرب. حتى أن الشعوب التي في خارج الإمبراطورية الإغريقية أصبحت تعرف المسيحية أولاً في صورتها النسطورية. ويبدو أنه من المحتمل أن محمدًا كان على صلة بمعلمين من التساطرة^(١) (هرشفلد: مباحث حديثة ص ٢٢) ومن المؤكد أن رهبان التساطرة ومبشريهم كانوا يحاطون أوائل المسلمين مخالطة كبيرة، ولم يكن التساطرة حريصين على تعليم المسيحية فقط، وإنما علقوا أهمية كبيرة بالملمع على تفسيرهم هم لشخص المسيح، ولا يتضح ذلك التفسير إلا بعون النظميات المأخوذة من الفلسفة الإغريقية. وقد أصبح كل مبشر نسطوري إلى حد ما داعية من دعاة هذه الفلسفة. ولقد ترجموا إلى السريانية، فلم يقتصروا على أسماء اللاهوت العظماء فقط، مثل ثيودور المتروسي الذي شرح وجهات نظرهم، ولكنهم تناولوا أيضًا فلاسفة من الإغريق كإرسطو وشرحه، لأن قدرًا من المعرفة بهذا كان ضروريًا لفهم اللاهوت. ويبدو من خلال كثير من هذه الترميمات وغبة صادقة في تفسير تعاليمها، ولكنه يبدو من خلاله كذلك استنكار قوي لموقف الإمبراطور وكنيستهم الرسميين. وبما أن هذه الكنيسة قد استخدمت اللغة الإغريقية في سلواتها وتعليمها، فقد كان التساطرة حريصين على أطراح الإغريقية فاحتفظوا بمر Sacrament باللغة السريانية فقط، وأخذوا على عاتقهم أن يكونوا لاهوتًا محليًا متميزًا، وفلسفة كذلك. بواسطة المادة المترجمة والمذوق السريانية، وأصبح ذلك هو الوسط الذي انتقل فيه عمل إرسطو والشرائح الأفلاطونيون المحدثون إلى آسيا خارج الإمبراطورية.

واقامت طائفة من التساطرة المترجمين، كما سنرى، هي أول من قدم الفلسفة الهلنستية بعد ذلك إلى العالم العربي، بطريق ترجمات عربية مأخوذة من النسخ السريانية. ولقد كان ثمة جانب ضعيف كذلك في الكنيسة النسطورية، لأنها حين

انقطعت عن الحياة الهلينية الترحيبية، أصبحت إقليمية خالصة، وحملت فلسفتها حول الفلسفة التي كانت مائدة إيمان الانشقاق، فتشورت هذه الفلسفة في بلاد جديدة، ووسعت مادتها، ولكنها لم تتطور بها، فإذا اعتبرنا المقياس التريثي للكفاية التعليمية هو نشر المادة التي هي أديتنا، فالنسبوية إذا لم تنجح، ويبدو أن هذا لا بد أن يكون الميصل النهائي، لأن المعرفة تقدمية، ومن ثم تكون أصغر مساهمة في زيادة التقدم أبلغ من حيث قيمتها الحقيقية من أي تعليم للناتج التي وصل إليها فعلاً. ومع هذا، فمن الصعب علينا أن نبالح مهما قلنا هي قيمة خطورة النسبوية في التمهيد لإيجاد صورة شرقية للثقافة الهلينية فيما قبل الإسلام، وأن أهميتها الحقيقية تترك في أنها كانت تمهيداً للإسلام الذي جعل اللغة العربية وسطاً عالمياً لتبادل الفكر، فجعل المادة السريانية تستخدم في حقل أوسع وأكثر نفعاً.

وبالرغم من أن نسطور قد أدرك، نرى الكنيسة قد وجدت نفسها حيال مشكلة فاقدها كان ثمة اعتراض حقيقي يقول: إنه إذا كانت الكلمة والنفس الناطقة في المسيح معتزجتين معاً، حتى فقدت النفس الناطقة ذاتها في مصدرها، فإن الكلمة حينئذ قد احتلت جسمًا إنسانياً، ويختفي بذلك تعاملاً الناسوت في المسيح.

ولقد توجه الاتهام بالهرطقة إلى وجهة النظر النسبوية القائلة بانسجال مؤقت، ولكن هل كان من الضروري أن تذهب إلى الطرف الآخر من أطراف «الامتزاج»، وهو الذي كان نتيجة منطقية للتعاليم الإسكندرانية؟ لقد أرادت الكنيسة أن تكون على صواب من الناحية الفلسفية، وأن تتجنب في الوقت نفسه الوصول إلى نتائج يمكن استخلاصها من أية واحدة من وجهتي النظر هاتين في صورتها المتطرفة، وكانت الفلسفة في تطبيقها دون رحمة هي الخطر الذي كانت الكنيسة أخوف ما تكون منه، لإحساسها في غيابات باطنها أن مستودع العقيدة لا يتماشى تعاملاً مع العلم الذي كان تتلفه حينئذ، وكان أعداء الكنيسة الحقيقيون هم الملحزميين الذين اعتقدوا أن الدين والفلسفة كليهما كانا صادقاً صدقاً مطلقاً، ولم نتعلم نحن أبداً حتى في هذه الأيام أن كليهما التحيزي وتقدمي وكان

على الإسلام أن يمر بنفس التجربة في أيامه، وخرج منها بنتائج شديدة الشبه بذلك، أي أن المذاهب المسيحية والإسلامية جميعاً اختارت الطريق الوسط في الدفاع، إذ ارتضت أن تعبر عن العقيدة بعبارة من الفلسفة، ولكنها رفضت النتائج الداعية التي يمكن استنباطها من ذلك باعتبارها إحاداً.

وانسحبت المدرسة الإسكندرانية متمردة في عباراتها التي صاغت بها وجهة النظر، ولعلها كانت فخورة بانتصارها على نسطور، فوصلت بها إلى تبيحتها الذاتية، وسرعان ما أصبحت نبوة التساطرة المخيفة لها مبرراتها، فإن القول بالامتزاج بين الكلمة والنفس الناطقة في المسيح أضاع ناسوته تعاملاً، وبدأت بذلك سجادة أخرى، ولم يشك أحد خلال هذه المجادلة، كما لم يشك أحد خلال مناقشتها، في المعلومات النفسية والميتافيزيقية المستعارة من فلسفة أرسطو والأفلاطونيين المحدثين، والتي كانت تفترض يقينيتها طوال الوقت، فكانت المشكلة هي كيف تجعل الديانة المسيحية متعلقة معها أما الآن، فإن الذين هارموا النتائج التي وصل إليها الإسكندريون قد ارتضوا النظرية القائلة بوجود اتحاد بين الكلمة وبين النفس الناطقة في المسيح، حتى أن الناسوت التام واللاهوت قد طُلا فيه، وهذا الاتحاد لا انفكاك له، ومن ثم فهو بمنحاة. لهذا السبب، مما تقول به النظرية النسبوية، ولقد كان هذا في الحقيقة فيولا الفلاسفة أول الفلاسفة وحيلولة بينها وبين أن تستخلص منها نتائجها المعكدة، ويؤمن هذا بأنه مذهب أرثوذكسي^(٩) وحقه أن يوصف بذلك، لأنه يعبر ولو بالاعتبارات الفلسفية عن مذهب معين في صورته التي كان عليها قبل أن تتعلم الكنيسة أية فلسفة، ولأنه يرفض النتائج المعكدة التي تظهر عند التعبير بعبارة فلسفية، وهذه هي النتيجة الطبيعية حين يروا المذهب عبر عنه أولاً قوم جاهلون بالفلسفة، أن يوضع في حدود منطقية وعلمية، فالغرض الأرثوذكسي الوحيد لهذه العقيدة لا بد أن يكون حلاً وسطاً.

وبذلك نتيجة المجادلة الثانية انعقاد مؤتمر خلقيدونية^(١٠) عام ٤٥١م، وهو المؤتمر الذي طرد فيه المدافعون عن نظرية الامتزاج من كنيسة الدولة، وهكذا دور إلى الوحد جماعية ثانية، وكانت كل واحدة من الثلاث تدعى أنها تمثل

المقيدة الصحيحة. ولقد اتبعت الكنيسة المصرية جميعها تقريباً مذهب القائلين بالامتزاج، وهم أصحاب الطبيعة الواحدة، أو اليعاقبة كما كانوا يسمون نسبة إلى القديس السروجي الذي كان قد قام بتنظيم اليعاقبة في كنيسة واحدة. وكان لهم أتباع كثيرون في سوريا كذلك. ووقع اليعاقبة، كالنساطرة، تحت وطأة اضطهاد الإمبراطورية وكنيسة الدولة، ولكنهم لم يهاجروا مثلهم إلى خارج الإمبراطورية البيزنطية، وإنما ظلوا داخل الدولة جماعة لها حظورها، ولو أنها كانت مكروهة كراهية شديدة، كما أنها تعرضت في زمن لاحق قروغاً عنها في بلاد أخرى. ولقد كان ميلهم كميل النساطرة إلى أطراح لغة مضطهديهم، واستعمال اللغة الوشية، من قبطية أو سريانية وثمة دعوى وجيزة تقول، إن العصر الذهبي للأدب السرياني والفلسفة السريانية يبدأ بالانشقاق اليعقوبي. على أنه يمكن أن يلاحظ خطأ غريباً للحدود بين اليعاقبة في الغرب والنساطرة في الشرق. ولقد استطاعوا لهجات مختلفة، وربما كان ذلك نتيجة لتوزيعهم الجغرافي. كما استطاعوا كذلك خطوطاً مختلفة في كتابتهم، وكان ذلك إلى حد ما عن قصد وروية، ولو أنه يرجع كذلك إلى استعمال أدوات مختلفة للكتابة.

وحين ننظر في نتائج الانشقاقين اليعقوبي والنسطوري يبدأ في فهم السبب الذي من أجله توجم الكثير من الفلسفة اليونانية إلى السريانية على حين كانت الحركة النسطورية سبباً قوياً لصيرورة السريانية وسطاً تتحول عن طريقه الثقافة الهلينية إلى أجزاء من آسيا تقع وراء حدود الإمبراطورية، خلال القرون التي سبقت انتشار الإسلام مباشرة، وواضح أن الفلاسفة المتأخرين من الأرسطوطاليسيين والأفلاطونيين المحدثين كانوا في غاية الأهمية بالنسبة لكل مشغل بالمجالات الدينية في ذلك الوقت، وكان متعلق أرسطو ذا أهمية مشابهة، لأن طريقة استخدام العبارات كانت تتوقف عليه، وبعد أن انحصل النساطرة واليعاقبة من الكنيسة الإغريقية انصرفوا إلى المسيحيين، الذين يتكلمون لغتهم الوطنية، وهكذا وجدنا جزءاً كبيراً من الفلسفة واللاهوت يترجم إلى السريانية، وأقل من ذلك إلى القبطية، لأن اليعاقبة المصريين لم يطلب منهم أن يجابهوا مجادلة كالتى جلبها إخوانهم في سوريا.

وبعد كان عهد ما بين الانشقاقين وبين بدء اهتمام المسلمين بالفلسفة عهداً حثيماً، وتعليقات وشرح، وإذا كان ثمة منعة كبيرة في تتبع التاريخ الأدبي للأمة في الأم، فكل يوجد عند المقارنة بها إلا منعة ضئيلة في تتبع تاريخ أدب العرب. على هذا النوع من المشاهدة لأن هذا التاريخ الأخير لن يكون عندنا أكثر من دالة للأسماء، وأن التعليق والمقالة قد يفتحان في الحقيقة حقولاً لها أهميتها. ولكن شيئاً من هذه الأصالة لا يظهر في هذا النوع من الكتابات السريانية. وأن الأمر يبدو كأن الطابع الأقليمي الذي نلا قطع العلاقة بالعالم الإسلامي قد حدد مجالهم تحديداً ضيقاً، حتى أننا بالرغم من عثورنا على كتاب فلاسفة لا نجدهم يستطيعون التقدم أبداً وراء صياغة النتائج التي وصل إليها الألفاظ صياغة جديدة مع تفاوت في الدقة.

وبعد إلى جانب الفلسفة واللاهوت اهتماماً عظيماً بالطب، وعلم الكيمياء، والفلك الذين اهتموا وثيقى العملة بالطب، لأن الفلك، منظوراً إليه من الناحية الفلكية، كان يعتبر وثيق الصلة بحالات الحياة والموت، والصحة والمرض وكانت دراسة ذلك شديدة الارتباط بمدرسة الإسكندرية، أما الفلسفة نفسها فقد اعتنيتها اللاهوت، حتى اضطر الباحثون من غير رجال الدين إلى الانصراف إلى العلوم الفلكية. وقد ظلت مدرسة الإسكندرية القديمة، باعتبارها مركز دراسة العلم، وما اتصل به، تتطور به دون انقطاع، ولكن تحت ظروف مخالفة. وكان يوماً جالينوس، أو يعنى النحوي كما كانوا يسمونه - أحد المعلمين المتأخرين على أرسطو، وأحد الأضواء الأولى المسلطة في هذه المدرسة الطبية، وليس تاريخه واهمه مرموفاً، ولكنه كان يعلم في الإسكندرية حين أقفل جوستيان مدارس أфина عام ٣٩٢م. والزعيم الكبير الذي يليه لهذه المدرسة هو بولس الأيجيني الذي أتى من أديان الفتح الإسلامي، واتخذت كتبه متوناً مفضلة للطب، ولقد أنشأ مستشفى مدرسة الإسكندرية منهجاً تعليمياً لتدريب الأطباء، فاختاروا لهذا الغرض ستة عشر من كتب جالينوس، وقد أعيد إخراج بعضها في صورة مخطوطة، واتخذت مادة للشرح في المحاضرات المنظمة، وأصبحت المدرسة في الوقت نفسه مركزاً للبحث الأصلي، لا في الطب فقط، بل في الكيمياء والفروع

لأخرى لعلوم الطبيعة. وهكذا أصبحت الإسكندرية قبيل الفتح الإسلامي مباشرة داراً كبيراً للبحث العلمي، فكان ذلك سبباً حطاً إلى حد ما، لأن التقليد السائد في مصر حول هذه الدراسات إلى اتجاهات مضادة للمعرفة، ومال بها إلى استخدام السحر والشموعة، وهلم جرا، ثم إلى إحداث انحراف تعجبي بها وأصبح ذلك فيما بعد عيباً كبيراً في الطب العربي كما يبدو في عصر متأخر، حتى في مدينة «بادوا» في القرون الوسطى. ولم يكن ذلك خطئاً الإسلام، وإنما كان إرثاً من الإسكندرية، ويبدو فيما تبقى لدينا من البحوث المبرانية أن ثمة طريقة إسلام وأصح، ولكن الإسكندرية كانت قد غطت على علماء السريان حين الفتح الإسلامي، ولو في نظر العامة على الأقل، فكان ذلك عاملاً رئيسياً في تحويل البحث العربي إلى هذه الشعاب التخيلية.

ومن أشهر من أنجبته هذه المدرسة بولس الأبيش الذي كانت مؤلفاته الطبية أساساً لكثير من التعاليم الطبية العربية واللاتينية في القرون الوسطى عمومًا ومنهم القسيس آرون الذي ألف مثنًى في الطب ترجم فيما بعد إلى المبرانية، وأصبح حجة شهيرة في هذه المادة، وكانت الإسكندرية كذلك مركز علم الكيمياء، فكانت بذلك أمًا للكيمياء العربية فيما بعد، ويظهر من الدراسات الشاملة التي قام بها المسيو بارتيلو للكيمياء العربية (الكيمياء في العصور الوسطى - باريس ١٩٨٢) أن المادة العربية يمكن أن تقسم إلى قسمين: أحدهما مؤسس على الكتابات الإغريقية التي كانت شائعة في الإسكندرية ومترجم عنها بصفة رئيسية، على حين يمثل الثاني مدرسة متأخرة ذات بحوث مستقلة، ويأتي بارتيلو بأربعة ثلاثة من القسم الأول، هي كتب قراطس و Habid - (١١) وأوستانس، وكلها يمثل الثقافة الإغريقية التي ازدهرت في الإسكندرية عتبة الغزو الإسلامي.

وبينما يداوم الإسكندريون الاهتمام بعلم الطب والعلوم المتصلة به، كانت الفروع المبعثرة للكائنات التي تتكلم اللغات الوطنية في آسيا أكثر اهتمامًا بالنطق والفلسفة النظرية، وربما كان من الطبيعي أن المهتافيزيقا، وهي قوية الصلة بمصر، قد ارتضت تعليمات يوحنا فيلوبوتوس أو النحوي، وهو يعقوس من نوع

خامس. ولكن اليعاقبة والنساطرة كلهم كانوا يستعملون كتاب ايساغوجي لدموريس باعتباره مدخلًا. ولقد كان اليعاقبة يميلون أكثر مما يميل النساطرة إلى الاعتلاطونية المحدثة والتصوف في تناولهم للميتافيزيقا وعلم النفس بصفة عامة حين يتصلان باللاهوت، وكانت حياتهم تتركز على الأديرة أكبر ارتكاز. على أن التزم النساطرة بالنظام القديم القائم على المدارس المحلية، ولو أنهم كانت لهم أديرة، وقد ارتضت المدارس بمرور الزمن نظام الديبر وطرقه.

وكانت مدرسة نصيبين أقدم المدارس النسطورية، وأعظمها على الإطلاق والتي «سارنيا» وهو زرادشتي الأصل، وكان بطريركا على النساطرة. أنشأ مدرسة في سيلوقيا على مثال مدرسة نصيبين، ثم أنشأ كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٨) مدرسة زرادشتية في جنديسابور من أعمال خوزستان. وهو ذلك الملك الذي أعجب بالثقافة الهلينية التي حصل عليها خلال حربه مع سوريا، واستضاف الفلاسفة الإغريق المنفيين حين أقفل جوستيان مدارس أثينا ولم تكن هذه المدرسة تحتضن الكتب الإغريقية والسريانية وحسب، ولكنها جلبت كتبًا في الفلسفة والعلم من الهند، وترجمت إلى البهلوية، أي الفارسية القديمة، كل ذلك. وفي هذه المدرسة تطورت دراسة الطب، التي كان يقوم بتعليمها أطباء من الإغريق والهنود، أكثر مما تطورت في الجو اللاهوتي في المدارس المسيحية، ولو أن بعض أعظم معلمي الطب في هذه المدرسة كانوا من المسيحيين النساطرة. وفي بين ملاميد جنديسابور الحارث بن كلدة العربي الذي أصبح فيما بعد طبيبًا شهيرًا، وابنه النضر الذي ذكره ابن سينا في قانونه الخامس، وكان عدواً للقبى فجعده، ومن بين المنهزمين في غزوة بدر، وقد قتلته على. ويذكر الرازي وآخرون هؤلاء المختطفين في الطب من الهند، ولا سيما شاناك وقلهمان، على حين نجد ألقاب السوم الذي ألفه شاناك الهندي يترجم في عصر متأخر إلى الفارسية على يد «مكاه» بامر يحيى بن خالد البرمكي، ثم إلى المبرية فيما بعد بأمر الطاهر المأمون، وترجم «مكاه» الذي كان من أطباء هارون الرشيد كتبًا من الهندسة والرياضية في الطب وغيره، وقامت مدرسة وثية في حران إلى جانب

المدارس المسيحية والروادشية، ولستأ نعلم عن تأسيس هذه المدرسة شيئاً، ولقد كانت حران مركزاً للنقود الهلنستية منذ أيام الإسكندر الأكبر، وبقيت علائقاً للديانة الإغريقية حتى أصبح العالم الهلنستي في عهده مسيحياً، ومع أنه يبدو أن حران قد ورثت شيئاً من الديانة البابلية القديمة التي بعثت بعداً متاخراً خلال القرون الأولى من العهد المسيحي، فإن ذلك قد غطى بطلاء من تطور الوثنية كما تقعها الأعلامونية الحديثة. حقاً إن حران ثريتنا الوقفة الأخيرة لوثنية الإغريقية والأعلامونية الحديثة على الصورة التي صورها بها فورقوريوس، وقد بقيت هناك تحيان حياة قوية، ولكنها منعزلة.

وهكذا نجد جهات متعددة تعمل على تطوير النقود الهلنستية ونشرها في فارس والعراق التي أصبحت فيما بعد إقليماً فارسياً. كما كانت ثمة قوى ثانوية إلى جانب هذه المدارس الثابتة الدعائم. ولقد رجعت الجيوش الفارسية من غزواتها لسوريا بعناصر كثيرة من الثقافة الإغريقية، من بينها النظام الإغريقي للحمامات، وقد قلده الفرس وتبعهم في ذلك المسلمون، الذين نشروا هذه الرفاهية في العالم الإسلامي، حتى أن ما نسميه الآن الحمام التركي ليس إلا حياً للحمام الإغريقي القديم، جاء عن طريق الفرس فيما قبل الإسلام، وانتشر على أيدي المسلمين وجاءت هذه الجيوش معها كذلك بإعجاب عظيم بطراز البناء الإغريقي، فكان المهندسون والصناع من أنفس الفنانين التي رجع الفرس بها من سوريا وببساطة هؤلاء حاولت بلاد الفرس أن تبدأ البناء بالطراز الإغريقي. وهكذا نجد القرون التي سبقت ظهور الإسلام مباشرة تشهد انتشار المورثات الهلنستية انتشاراً واسعاً ثابتاً في كل شكل من أشكال الثقافة المختلفة. من علم، إلى فلسفة، إلى طراز بناء، إلى رفاهيات الحياة وحتى قبل هذا، ومنذ أيام الإسكندر الأكبر، نجد أنه كان ثمة تسرب للنقود الإغريقية، حتى أن عرب آسيا كان مشبعاً بالفن الإغريقي، وكان في بعض الحالات يمثل تمثيلاً جيداً، أو يضاف إليه من العناصر الفنية الوطنية، وحين انقبضت يد السيطرة الأموية ورجع السكان الوطنيين إلى قديمهم، لم نجد حاجة بنا إلى التساؤل عما إذا كان ذلك يعني بعداً للهلنستية.

ولقد ذكرنا من قبل إيباس باعتباره معلماً لبرسومة الذي قاد الهجرة السامورية إلى بلاد الفرس، وأعاد فتح مدرسة نصيبين، وكان إيباس هذا هو المعلم العظيم لمدرسة الرها في أيامها الأخيرة، ويبدو أنه أول من وضع ترجمة سامية لكتاب إيساغوجي لفورقوريوس. وهو المعلم المنطقي المعترف له بأنه مؤلف كتابي لاورجانون لأرسطو. ويظهر من هذا أن المنطق كان يتخذ مادة أساسية للتدريس بين السامرة، كما يبدو أن الحال كانت كذلك تماماً بين البعاقبة.

وأشد ظهور في الوقت نفسه بربوس الذي يقال إنه كان رئيس كنيسة في البعاقبة، فوضع تعليقات على كتاب إيساغوجي لفورقوريوس، ثم على العبارة والسلسلة والتحليلات الأولى لأرسطو، فكانت هذه متوناً مفضلة بين طلاب المدارس من متكلمي السريانية.

ومما يلفت النظر هو كتاب «العبارة في السريانية»^(١٢)، ينص من تعليقه على العبارة لغة ترجمة للاتينية له، والطريقة المشبعة هنا وهي كل الشروح السريانية أن تأخذ مصداقاً لشيء لا يزيد في الغالب عن عدد قليل من الكلمات من النسخة المترجمة إلى السريانية مما كتبه أرسطو، ثم تأتي بعده شرح المعنى، فيصل أحياناً إلى شرح الصفات، وأحياناً إلى ملاحظة مختصرة، فيجاء لتعبوية النص. وتلك اللغة لم تقرأ بصوت عالٍ، ويوضع الفقرات فقرة فقرة حين يقرأ، وقد أصبح ذلك منهجية متبعة للشرح قلدها المسلمون فيما بعد في تفسيراتهم للقرآن أما شرح إيساغوجي فقد نشره يوسفستارك (أرسطو عند السريان - ليرج ١٩٠٠)، وأما شرح التحليل الأولي فقد نشره العالم اللوهاني البيروفسور «هوناكو» في المجلد السبعين في عهد يوليو - أغسطس عام ١٩٠٠.

والآن نعالج البعاقبة سرجيوس الرسعني المتوفي عام ٥٢٦، والذي كان من أهم علماء البعاقبة في الفلسفة والعلم والفلك تتسم بالأسالة وكان مؤلفه في العلم، أهم ما تركه. وقد حلف أترافياً إذ ترك ترجمة سريانية لبحر كبير مما قلده الفلاسفة، وأشد قضى زمناً بالإسكندرية حيث استكمل معرفته بالإغريقية. وأما البعاقبة والعلامة في مدرسة الطب بالإسكندرية في بداية عهدها، ولا يزال

بعد ترجمته لجاليينوس محفوظاً بالمتحف البريطاني (تحت رقم ١٤٦٦١ و ١٧١٥٦ مخطوطات) وفي الرقم الأخير جذاذات من «الفن الطبي» و «فوائد الأغذية» اللذين نشرهما ساكو في فيلنا عام ١٨٧٠ تحت اسم *Inepita Syriaca* ويأتى ساكو من رسائله في الفلسفة يلبس وضعتها لإيساغوجي، وجدول فيورفوريوس، ومقولات أرسطو، وكتاب العالم المشكوك في أصيبت وكتاب يعالج النفس ليس هو كتاب *De anima* لأرسطو ولقد كتب رسائل أصيلة في المتعلق في كتب سبعة هي الآن في المتحف البريطاني غير كاملة (تحت رقم ١٤٦٦٠): ويشتمل أحدها على المقولات، ثم على النفس والإثبات، والجسم والتنوع والفرق، وعمل الكون في نظري أرسطو، ومقالات دون ذلك أما في الفلك فقد خلف لنا نبذة عن تأثير القمر مبلية على ما كتبه جاليينوس (انظر ما قيل عن ساكو) ولقد انتشر ما كتبه سرجيوس بين النساطرة واليعاقبة على السواء، واعتبرته الطائفتان حجة في الطب والمنطق، ويبدو أنه كان مؤسساً لمدسة سريانية في الطب أصبحت أم انطب العريس، ولا شك في أن هذه المدرسة استعنت قوتها منه ويشير إليه ابن العبري فيقول «رجل فصيح وقدير جداً في الكتب الإغريقية والسريانية، وأعلم الأطباء بجسم الإنيمان، ولقد كان في الحقيقة محافظاً على القديم في أفكاره كما يشهد «التمهيد» ولكنه من حيث الخلق فاسد هاجر منطبع بالشهوة والطمع» (ابن العبري: طبعة أميلوس ولامس ج١ ص ٢٠٥، ٢٠٧).

وفي نفس القرن عاش (أخو دمه) الذي أصبح في عام ٥٥٩م أسقفاً على تكريت، وجاء بشرح يحسب النحوي فجعله منبأ للتعليم بين اليعاقبة الذين يتكلمون السريانية، ويقال إنه ألف كتباً في حدود المنطق، وفي النفس، وفي الإنسان باعتبارها علماً أصغر، وفي تركيب الإنسان من نفس وبدن، ولا يزال جزء من هذا الأخير محفوظاً في المتحف البريطاني (تحت رقم ١٤٦٢٠ مخطوطات).

وكان بولس الفارس من علماء النساطرة في القرن الميلادي السادس، وقد كتب مؤلفاً في المتعلق أهداه إلى الملك كسرى، ونشروه م. لاند في الجزء الرابع من *Anafacta Syriaca*.

وبهذا تصل إلى أيام الفتح الإسلامي لقد فتحت سوريا عام ٦٣٨، وتبع ذلك من العراق في نفس العام، ثم فارس بعد ذلك بأربع سنين، وفي عام ٦٦١ قامت الدولة الأموية في دمشق وحكامها من العرب، ولكن ذلك كله لم يغير الحياة الداخلية للمجتمعات المسيحية التي عاشت في حرية تامة، فكانت خاضعة في السياسة الحرة فقط.

ولقد كتب حنا نيشوع النسطوري في عام ٦٥٠ رسالة في المنطق (انظر كتاب شرح توما المرحس ج١ ص ٧٩)، وعلق على يحيى النحوي.

وأم يكن لليعاقبة مدارس عظيمة كالنساطرة، ولكن دبرهم في قسمين على ما كتبت الفرات الأيسر كان مركزاً عظيماً للدراسات الإغريقية وأشهر من تخرج في هذا الدبر ساويرس سينجت الذي اشتهر عشية الفتح الإسلامي فلقد كان أستاذاً لشرح على العبارة لأرسطو لم يبق منه إلا جذاذات، وكتاب على أقيسة التعليقات الأولى، ورسائل تشاؤل عبارات جرى استعمالها في العبارة، والمواضع المسماة في خطابة أرسطو (المتحف البريطاني: انظر أرقام ١٤٦٦٠، ١٧١٥٦) أما في الملك، فقد كتب عن أرقام الريح، وعن الأسطرلاب، وقد بقي الكتاب الأول بالمجمع البريطاني تحت رقم ١٤٥٢٨، ونشره ساكو (انظر ما سبق) أما ثانيهما في موليبي *Ms. Sachau 18٩* وقد نشره «نو nau» في المجلة الآسيوية عام ١٨٩٩.

ولقد أصبح أشاسيوس البلوي بطريركاً يعقوبياً في عام ٦٨١، بعد أن كان بطريركاً لساويرس سينجت ويعرف أشاسيوس بصفة رئيسية بأنه مترجم لنسخة مترجمة من إيساغوجي لفيورفوريوس (الفاتيكان، المخطوطات الميريانية ١٩٥٨ أثناء تاريخ الكنيسة لابن العبري نشره أميلوس ولامس ج١ ص ٢٨٧).

وكان جيمس الزهاوي المتوفى عام ٧٠٨م تلميذاً لساويرس سينجت أيضاً في نفس الفترة، ونسب أسقفاً على الرها حوالي عام ٦٨١م، وترك كرميه عام ١٨٨٨م لأنه لم يستطع أن يقوم بإصلاح الأديرة في أسقفية، وقد اعتزل في دير جيمس في قيسون بين حلب والرها، ولكنه تركه ليعمل معلماً في دير

يوسيبوس في أسقفية أنطاكية، حيث «علم التوابين الكنسية، وقراءة الكتاب المقدس بالإغريقية، وبعث اللغة الإغريقية التي كان قد أعمل استعمالها» (ابن العبري: تاريخ الكنيسة ج ١ ص ٢٩١) وحين حاجه إخوانه الذين لم يوافقوا على دراسة الإغريقية هاجر إلى دير «تل عباد» حيث أعيد نسخة منقحة من البشيتا (١٢)، أو النسخة السريانية للعهد القديم، وتشبه في أهميتها النسخة التي أسس في اللاذقية ٧٨١، وأحياناً عاد إلى الرها قبل موته بحوالي أربعة أشهر. ويقت كتاب له اسمه Enchiridion يشاول العبارات المستعملة في الفلسفة في المتحف البريطاني (تحت رقم ١٢١٥١).

وكان جورجيس الذي أصبح أسقف العرب عام ٦٨٦ م للمينا لأثناسيوس البلوي، وترجم كل الأورجانون لأرسطو، ونسب منه نسخ من المقولات والعبارة والتحليلات الأولى بالمتحف البريطاني (تحت رقم ١٤٦٥٩) ولكل منها مدخل وشرح.

وتشمل هذه الأسماء كل العصر الذي يقع بين الانشقاقين وبين الفتح الإسلامي، وتكتفي لإظهار أن المجتمع الذي كان يتكلم السريانية مثل معبد في دراسة منطق أرسطو وميتافيزيقاء، وأهتم بالدراسات الطبية والعلمية وأن تلك لم يكن على وجه التحديد نشاطاً عقلياً أو أصلياً، بل إنه كان في أغلبية لا يزيد عن نقل لما وصل إليهم من التصوف، بإعداد ترجمات وتفسيرات وكتب شارحة لها، ولكن ذلك نفسه أدى مهمة خطيرة ولم يحدث الفتح الإسلامي أي تغير في مجرى هذه الدراسات، ولم يتدخل الأمويون في شؤون المدارس.

وظل الباحثون السريان على ما كانوا عليه يعيشون معيشتهم منعزلين عن حكم العرب وربما لجأ أحد رجال الدين الذين لا ضمير لهم، أو الفاضلين، إلى الخليفة يستعديه على أحد زملائه، فكان هذا أهم سبب للتدخل الذي يعطى المؤرخون له وصف الانضهاد تلك كانت تجربة حنا نيشوع الذي أصبح بطريركاً سبطوريا عام ٦٨٦ م فلقد شكاه أسقف نصيبين إلى الخليفة عبد الملك، فعزل وسجن، ثم شغفه به من فوق سجنه، فلم تقبله السقطة. ولو أنها تسببت له في

١٠٠٠ م شديد ولقد أشفق عليه بعض الرعاة هأوو، وعالجوه حتى ذهب عنه المرض، فاعتزل بدير يوفان قرب الموصل، ثم عاد إلى منصبه البطريكي بعد عام ٧٠١ م. بقي فيه إلى أن توفي عام ٧٠١ م. ابن العبري: تاريخ الكنيسة نشوء أسطوس وأمس ج ٢ ص ١٢٥، ١٤٠) وكتب إلى جانب الصلوات والرسائل وسيرة داود كفايا في التربية حول «الواجب المزودج للمدرسة» باعتبارها «أهم مكانا للتأثير الديني والخلقي، ومن جهة أخرى مدرسة لتعليم الدراسات الدينية» (١١٩٥).

١٠٠٠ م أصبح معارياًها الثالث مطراناً سبطوريا حوالي عام ٧٤٠ م أي ٦٣٣ هـ فكتب رسالة على منطق أرسطو (انظر ابن العبري ج ٢ ص ١٥٣).

وهنا نصل إلى العهد الذي بدأ فيه العالم يهتم بهذه الدراسات الفلسفية والعلمية، وبدأت تظهر الشروح والتعليقات باللغة العربية ولكن الدراسات السريانية لم تختف في التو واللحظة وسيكون من المناسب أن نعد باختصار بعض الذين ظهروا في المصور المتأخرة حتى أيام ابن العبري المتوفى عام ١٢٨٦ م. ونسفي يموت تاريخ الأدب السوراني ونحن نجد في آخريات القرن الثاني عشر دينا أسقف البصرة يكتب مدخلا للمنطق، وبعد ذلك بقليل كتب يوحنا وبحث مطران فارس في المقولات (انظر المجلة الآسيوية عمود مايو - يونيو ١٩٠١) أما حنين بن إسحق وابيه، إسحق، وابن أخيه حبش، ورفقاء آخرون لهم هذه الفترة مدرسة للمترجمين أنشأها الخليفة المأمون في بغداد، لينقل التصوف الفلسفي والعلمية الإغريقية وغيرها إلى اللغة العربية، وذلك عمل سنشهر إليه مرة أخرى ولكن حينها الذي كان مسيحياً سبطورياً انشغل أيضاً بوضع ترجمات من اللاذقية إلى السريانية، ولقد أعد أو راجع النسخ السريانية من إيساغوجي أفروديس، وعن العبارة، وجزء من التعليقات، والكون والفساد، والنفس، وجزء من التعليقات، وكتاب الموجز لبقول البغدادي، وشرح الإسكندر الأفروديسي، والحق الأكار من رسائل جالينوس وديومكروس ويولس الأيجيني وبقراط، ووضع ابنه إسحق أيضاً ترجمة لكتاب النفس لأرسطو ومما له مغزى أن هذا الكتاب من ١١٩٥ م إلى شرح الإسكندر الأفروديسي بدأ حينئذ يحتل أهم مكان في

الدراسات الفلسفية، وذلك لأن مركز الاهتمام بدأ يتحول من المنطق إلى علم النفس وألف يحيى بن ماسويه (المتوفى عام ٨٥٧م) حوالي ذلك الوقت كتاباً طبياً مختلفاً بالسريرية العربية، وكان كعنين من جماعة العلماء التي جمعها العباسيون في عاصمتهم الجديدة بغداد وعاصر هؤلاء من كتاب السريان «دنها» أو «ابياس» الذي جمع الشروح التي تشرح أورجانون أرسطو في المنطق، و «ابزود» مؤلف المقالة الشعرية في تقسيم الفلسفة، ثم بعد نسق من الكتاب الثالوثين في المنطق جاء ديونيسيوس (أو يعقوب) ابن صليبي في القرن الثاني عشر الميلادي، فكتب شروحاً على إيساغوجي والمقولات، والعمارة، والتحليلات الأولى وفي أوائل القرن الثاني ظهر يعقوب بن شكاكو مؤلف مجموعة المحاورات التي يعالج الكتاب الثاني منها مسائل فلسفية في المنطق والطبيعة والرياضيات والميتافيزيقا.

وتنتهي مجموعة الكتاب السريان بجريجوريوس برهبرايوس، أو أبي الفرج (ابن العبري) في القرن الثالث عشر الميلادي وأن كتابه المسمى «أنالسي العيون»^(١٦) موجز في المنطق يلخص إيساغوجي ومقولات أرسطو والعبارة والتحليلات والجدل والسقطة، أو يشرحها وأما كتابه «تدعيم الحكمة»^(١٧) فهو مقدمة قصيرة للمنطق والطبيعة والميتافيزيقا واللاهوت وله كتاب ثالث هو «زبدة الحكمة»^(١٨) وهو دائرة معارف في فلسفة أرسطو، ويظهر هذا الكتاب أيضاً في صورة ملخصة تحت عنوان «مسألة المسائل»^(١٩) وكان هو الذي ترجم كذلك إلى السريانية ما كتبه ديوسكوريدس، وألف كتاباً عن مسائل حثين بن إسحق الطبيعة وكتاباً في الجغرافيا عنوانه «معارج الروح»^(٢٠) ومع أنه كان أعظم حجة في السريانية، وظل قروناً عدة في المكان الأول من الأهمية، لم يكن في الحقيقة أكثر من جامع أنتج أعمالاً لها طبيعة دائرة المعارف تعالج البحوث التي قام بها السلف.

إن الأهمية الكبيرة للمجتمعات المسيحية التي تتكلم السريانية كانت لها، باعتبارها واسطة لنقل الفلسفة والعلم الإغريقي إلى العالم العربي ولم يكن ثمة تطور مستقل لهما في الجو السرياني، وحتى اختيار المادة قد تم على يد الهلنستين، قبل أن تصل المادة إلى أيدي السريان وكان معلوماً في ذلك الوقت أن أساس الدراسات الإنسانية كان هو منطق أرسطو، وأنه مثله مثل كل الدراسات

الأخرى في أعمال أرسطو - كان يحسن أن يفسر تبعاً للشرح الأفلاطونيين الحديثين، أما في الطب والكيمياء، فإن المنهج الذي في مدرسة الإسكندرية كان «نسر مرجعاً»، بل كان في أفضل صورته حين يبنى على ما كتبه جالينوس «سراط»، وعلى تعاليم بولس الأديبني في طب الولادة، ولكن جانباً صوفياً كان في علم الإسكندرية معتزلاً بالنظم، حتى أن بعض العقائير الخاصة كانت «ممنوعة» حين يكون بعض الكواكب في صعود، وهلم جرا مع طبع الطب الإسكندري ثم العربي بطابع شعوذة لم يكن في صالحه؛ ولو أننا يجب أن نذكر أن نظرية الأرواء القديمة إلى العلم العربي باعتباره مجرد شعوذة قد أصبح يعبر عنها الآن بأسخراس أكبر ونحن على استعداد للاعتراف بأن عملاً كثيراً أصيلاً وقيماً قد تم في الطب والكيمياء، ولو أنه من المحتمل أن ما كان في مصر من بعد عن الروح العلمية Obscurantism قد عوق التطور المتصل للسنة الصحيحة الماخوذة من جالينوس والأطباء الإغريق.

وهذا نستطيع أن نفهم أن التوحيد والفلسفة والعلم الإسلامي قد تصرعت «بها» الغنية في أرض كانت مشبعة بالثقافة الهلينية (نيكلسون) زهاد الإسلام (١٩١٤ ص ٩) وقد كان انتقال الثقافة الهلينية من طريق خمس:

١- السلاطنة الذين احتلوا المقام الأول (جالينوس وبقراط)، باعتبارهما المعادين الأولين للمسلمين، وأهم من نقل الطب.

٢- العقافة أصحاب الطبيعة الواحدة الذين كانوا يمثلون المؤثر الرئيسي في تقديم أفكار الأفلاطونية المحدثة وصوفيتها.

٣- الروادشيون الفرس، ولا سيما مدرسة جنديسابور، ولو أن هذه المدرسة «بها» عنصر سمطوري قوي.

٤- الوثنيون الحواريون الذين ظهروا في وقت متأخر.

٥- اليهود الذين يمثلون بهذه المناسبة موقفاً غريباً، فلم يكن لهم أي اتصال «بها» المادية الأرسطوطاليسية، وكانت مدارسهم في سوريا وقومباديتا مهتمة

بشريعتهم التقليدية، وبأصول الكتاب المقدس فقط وبدأت الدراسات الفلسفية
في ذلك عهدهم، فكانت تؤخذ من الفلاسفة العرب وتكتبه شاركوا الساجدة من
المثل إلى الدراسات الطبية، حتى أن الأطباء اليهود يظهرون في الأيام الأولى
للمعاد، ومع هذا يأتي ترتيبه بعد الساجدة بلا شك وهكذا نجد من كتبوا
في الطب، وذكرهم الدكتور ليكليرك في كتابه «تاريخ الطب العربي» المنشور
في باريس عام 1876م أسماؤه يضعها في القرن العاشر الميلادي كما نجد تسعة
وعشرين مسيحيًا وثلاثة من اليهود وأربعة من الوثنيين من حران مع أن ثلاثة
مسيحيين فقط يظهرون في القرن التالي ومعهم سبعة من اليهود وكان الطب في
ذلك الوقت يتحول أكبر التحول إلى أيدي المسلمين.

اليهودا

1. «كتاب التوبة والإشراق» 187 - ترجمة كرادلي، في باريس عام 1886.
2. *Amor de anima*, II, 1-412p. b.
3. id. 412 p. 5.
4. *Arise, Maragh*, in: 1043, n. 35.
5. *Arise*, II, n. 413 b. g.
6. «كتاب روافد الخابور والخابور من روافد الفرات»
7. «رسالة إلى أريوس الاسكندري الذي ثار ثقلنا جادا حول علاقة المسيح بالله»
8. «يوم البارحة ليلة بين النسي 111 وبين أحد السامرة إلا ما كان في طفولته من لقاء
بعض من «حبيبة» القاه في بصري أثناء رحلة التي إلى الشام ولا يمكن مع الطفولة
التي كانت العاد أن يكون قد أخذ عنه شيئاً»
9. «كتاب هذه الكلمة» صحيح أو تقليدي أو معترف به عموماً.
10. «كتاب»
11. «كتاب» على كتاب بهذا الاسم فلم استطلع ومن ثم فعلت أن أثبت ما جاء به
«كتاب» صورته في الأصل، (الترجم).
12. *De Hermeneuticis apud Synon Leinberg*, 1872.
13. «الشفقة وقد ترجمها ريتا استيف ألتمان من الإنجليزية إلى السريانية»
14. *CF. Ascension Bk. II, Part I, 154 and also an (Explanation of The Ascent)* 154.
15. id.
16. *The Pupils of the eyes*.
17. *The Upholding of Wisdom*.
18. *The Cream of science*.
19. *Business of businesses*.
20. *The ascent of the spirit*.
21. «رسالة هذا الكتاب من وضع المترجم ولم يمتد على ترجمة عصرية سابقة لهذه
الترجمة»

الفصل الثاني

العهد العربي

في الإسلام في صورته الأولى ديانة عربية خالصة. ويظهر من الجانب الديني في رسالة النبي محمد، أنه جهد في جمع القبائل العربية في الحجاز في اتحاد أخوي، وهي أن يحد من عادة الرزية أو الغزاة أي قطع الطريق، وأن يحدد مجتمعاً منظماً. وكان مرجع هذه الأهداف الدينية إلى تأثير المدينة في الناس، وإلى الاعتقاد بأن تعاليمه الدينية لا يمكن أن تلقى انتباهاً حدياً إلا في مثل هذه الجماعة. ولقد جابهته في مكة معارضة دائمة ترجع في أساسها إلى الفروع والتوازع التملق، وهما يشكلان الحالة العادية للمجتمع البدوي. وكانت المدينة بمعنى يختلف تماماً عما تدل عليه الكلمة حين تطلق على مكة، فقد تحولت حياتها إلى حياة مدنية وإن كانت بدائية دون شك فهي متقدمة جداً عن البدو في مكة، وورثت تقاليد دستورية من المستوطنين الأراحميين اليهود. وهذا الأمر في المدينة يدرك الفرق الذي جاء عن التأخر بين الناس في حياة هذه المدينة منسجمة. في مقابل عدم التماسك الذي في الحياة القبلية القديمة. ثم هذا من وراء ذلك من فرق في تكييف موقف كل من المجتمعين تجاه الدين. وهذا الفرق الآخر لا يرجع إلى الحياة المدنية، ولكنه كان يرجع مباشرة إلى التأثير اليهودي، إذ أن الأحوال في حياة المدنية كانت دون شك أكثر مناسبة لنشأة الرهبنة المنطوية في أمور الدين مما كانت ظروف القبائل الأرعل في البداوة. ويبدو أن العرب القدماء قد تقبلوا فكرة إله واحد أعلى، ولكنهم لم يبحثوا فيه إلا هزلاً، فهم لم ينظروا إلى الإله الأعلى باعتباره داخلاً في مصالحهم المادية التي كانت تتعلق فقط بالآلهة القبلية الصغرى التي كان يتوقع منها أن

تظهر بعين العناية إلى الشؤون القبلية، وكانت سلام لومًا شديدًا إلا بدا أنها معاملة في رعاية مصالح مواليها، إن رجل الصحراء لم يكن يميل إلى التفكير الرقيق في الآله كما ينسب إليه أحيانًا، ولم يكن يبدى أى تمجيد للأعضاء الصغار في مجمع الآلهة، ولقد صادف النسي أعظم صعوبة في فرض المحافظة على الصلاة بين العرب، ولا يظهر أنهم يحرصون عليها كثيرًا في الوقت الحاضر. أما في المدينة، فإن النسي اتصل برجال يختلف موقفهم من الدين عن ذلك كثيرًا، وكانوا بعضون على المبادئ التي تعلمها من مصادر تشبه شبهًا كبيرًا ما أخذوا عنه من مصادر (أ).

ولقد أضاع النسي من ثم جانبًا دينيًّا في المدينة إلى العمل الروحي الذي شغل به من قبل. ولم يكن ذلك تغييرًا شعوريًّا للموقف، وإنما كان توجيًّا لعمل ثانوي بدا أنه يمدد بالكثير نفع على ما قام به فعلاً من عمل. وإن مفتاح السر في ذلك لنس السورة المدنية ٤٩، ١٠: «إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم». كان ذلك نداء إلى عرب الحجاز أن يكتفوا عن التنازع، وأن يتحدثوا في رباط الأخوة. وأن مثل هذا الاتحاد من جانب الذين كانت عاداتهم ومسلكتهم الصق بالحرب، فلا يميلون إلى فنون السلام، لا بد أن يخلق موقفًا عدائيًا تجاه الذين تيسوا من هذا المجتمع. فهل كان هذا الموقف العسكري جزءًا من خطة محددة إن الجواب على هذا يجب أن يكون بالنفي، وإن المشروعات العسكرية للإسلام في حياته الأولى لم تكن جزءًا من خطته الأصلية، وأن النسي وخلفاءه المباشرين من بعده قد أبدوا موقفًا مترددًا متشككًا في هذه المشروعات. وواضح أنهم أرغموا على هذا الموقف إرغامًا، وأنهم لم يتجهوا إليه إلا مع التردد، وكما يقول لا مانع:

«لقد عمل القرآن على توحيد قبائل الحجاز، ونجعت تعاليم محمد في تكوين جيش أكثر عددًا، وأحسن تنظيمًا من أى جيش آخر رآه شبه الجزيرة حتى ذلك الوقت، ولم تستطع هذه القوة أن تبقى وقتًا دون أن تقوم بعمل، أضف إلى ذلك أن الإسلام حين فوض على القبائل، انضوت هذه القبائل تحت لواء الدين الجديد، أو تجمعت بمساعدة في دولة المدينة التي كانت في دور التكوين. وقد كان

ناظره القلوب يرمى إلى هذه الغاية. وأنهى الإسلام كل مظاهر الحياة البدوية، و... إن مقضى قضاء سيرمًا على أقل تقدير على عادة الرزية (قطع الطريق) التي كانت متأصلة في هذا المجتمع ذى الفوضى القبلية. وكان لابد من انقضاء دور الموثقان، وهو محجوز مؤقتًا، يقيض على أقاليم الحدود، فكم اعتمد محمد في تحقيق غايته على جهودهم؟ لقد أصبح من الصعب أن يدافع المرء عن هذا الرأي الذي حاز القبول بسهولة عظيمة حتى الآن». (لا مانع) مهد الإسلام، روما ١٩٦١، ص ١٠٧.

كان الموقف العسكري في غزو مكة نتيجة حتمية لظروف قاهرة. كان المكثبون أعداء معتدين، وارتضوا لأنفسهم موقفًا اضطهاديًا ضد الذين قبلوا الدين الجديد. وحين كانت قبيلة قريش التي ينتمى إليها محمد في دور الصعود كان اضطهاد الإسلام ضروريًا لتقدم الإسلام في الحجاز، لأن نطاق قبيلة قوية عن الإسلام كان أمرًا جوهريًا. وكان محمد نفسه شديد التعلق ببيت الله العتيق في مكة. وهم البيت الذي ارتبطت به أسرته بروابط كثيرة. وإلى جانب ذلك كان محمد، يوجب في أن تتبعه قبيلته، لأن رسالته كانت إليها أولاً. ولو أن المعارضة الفقهية لم تتصمم، لما كان الدين الإسلامي أكثر من ديانة محلية في المدينة، وحتى على هذا الوضع كان لابد أن يظل دائمًا على أهبة الدفاع، ولا شك في أن الجهاد كطعام إنما ينسب على تقاليد هذه الغزوة، ولكن مثل هذه الحرب أقرب إلى المقدمات اللاحقة لغزو الأمم غير العربية، وهي المشروعات التي كانت نهاية ظهور ما كان النسي يضعه لتوقعه. وإن تحدى هرقل كان نفس الطابع فمع أننا ربما عدنا إلى قبول نص الحديث الذي رواه البخاري، فلا شك في أنه ثمة بعض التحدى. فكان هرقل قد أتم إعادة فتح سوريا منذ وقت قريب. وقد شملت الأرض التي اكتسبها جزءًا كبيرًا من الصحراء السورية التي تشكل وحدة دفاعية مع بلاد العرب، وكان من بين رعاياه قبائل عربية ذات قرابة تربطها بقبائل الحجاز.

لقد أصبح الإسلام دينًا ذا طابع عسكري لأنه انتشر بين العرب في الوقت الذي بدأ فيه يشتغلون بالتوسع والفتح، وبدأ هذا الاشتغال قبل أن يشغلي

معمد المرحلة الأولى الروحية الخالصة من رسالته. يبدو أن السبب الوحيد في الجهود العربية الأولى لم تلحقها الجهود الأخرى تحوفاً مباشراً. أن العرب درسوا لمجابهة، فلم يكونوا على استعداد لحث صارم. ولقد تكونت جنابيات عربية منذ وقت مبكر في الأرض المتنازع عليها حيث تتقابل الإمبراطوريات الفارسية والبيزنطية، ولكن زحف هذه الجنابيات تم تحت سائر السيادة الاسمية لأى من الدولتين الكبيرتين. واستقرت قسماً، وهي قبيلة من العرب الحميريين في موريا، واعتنقت المسيحية، وعهد إليها الإمبراطور البيزنطى بالسيطرة العامة على عرب سوريا (المسعودى ج ٣ ص ٢١٤ - ٢١٥)، وقد تقلبت قبيلة صليح على هذه القبيلة (نفس المرجع ٢١٦)، ثم تقلبت عليها مملكة نجسان العربية. فاعتزقت بامبراطور بيزنطة سيدياً لها، على حين اعتزقت مملكة الحيرة العربية بسيادة الملك الفارسي. وحين وقعت الاضطرابات على النسي في مكة فيما بين ٦٥٠، ٦٦٠م. استطاع العرب بقيادة المنذر أن يهزموا كسوى قرويز ملك هاريس حزيمة منكرة، وكان قبل ذلك سنوات قد قاد حملة موفقة لغزو سوريا، الإقليم البيزنطى. وأوضح هذا النصر للعرب أنه بالرغم من المظهر الأخاذ للإمبراطورية الفارسية بل والبيزنطية أيضاً على ما يظهر، كانت موضع طعن، وأن أى جهد ضامر ربما وضع ثروتهما بكل يدور تحت تصرف العرب.

إن الغزوات الإسلامية في القرون السابع الميلادى شكل نهاية نسق من التوسعات السامية الكبرى التى كان أول ما أشار إليه التاريخ منها هو ذلك الذى انتهى بإنشاء الإمبراطورية البيبلية قبل المسيح بحوالى ٢٢٥ عاماً، وكانت القوة الدافعة لكل هذه التوسعات في يد العرب الذين يمثلون أصل الجنس السامى، أى السكان الرحل إلى حد ما في المرتفعات الساحلة في غرب آسيا، وهم الذين كانوا يسلمون دائماً إلى نهج سكان الحواضر المستقرين المتعدين في وديان الأنهار وعلى سفوح التلال.

إن النطاق الذى يفصل بين الجبل والصحراء وشواطئ الأنهار العظيمة والتلال المنخفضة قريباً من البحر، كان هو حدود الحضارة (بالقوة والعدل) في غرب آسيا، ومن نتيجة هذه الظروف أننا نجد في غرب آسيا هذا التاريخ

أصبحت سبباً بين النزاع المتحضرين في السهول والتلال الباطنة وبين البادين في الصحراء والصحراء. وفنر في الممالك الكبيرة التى نشأت في هذا الإقليم أن يحدوا من سلطة وراء حدود المنطقة المروعة، أما الحمل والصحراء، فهما عالم آخر لا يستطيع المتحضرين في أحسن الأحوال أن يطأوه إلا يقدم غير واسعة. وبالمقارنة القريبة لهذا العالم غير الخاضع بالنسبة لسكان الممالك المستقرين فإن سبباً مستمراً، فهو إقليم قوموى يمكن أن تسيطر عليهم منه فصائل المستقرين وجود أى ضعف في الحاجز الذى يفصل بينهما. أما في أحسن الأحوال، ففي هذا الإقليم يصالح الحكومة إذ يكون مهوماً وأرضاً لمنعنة لجميع أهل الإقليم القائم. (ببمان: أسيرة السلوقيين ج ١ ص ٢٢).

والذين هم الذين طلوا ويفصلون التقل لأنهم يحتضرون الزراعة، ولا يميلون إلى الهجرة المستقرة، ولا سيما حياة المدن. وهم ككل الأجاس التى في مثل هذه المراكز من التطور يجهلون متفهمين متشابهين إذ يتشبهون في الحروب القبلية وهم من قبلهم، ونجدهم منذ بداية فجر التاريخ شغيفى الرغبة في ثروة المستقرين المستقرة التى في متناول يدهم، ويظهرون في أقدم الوثائق بمتطهر هذا كمال الخصوص، ولقد تلا الاستقرار في بعض الأحيان حملات النهب. وأما في السبيل الغازية ثقافتهم من استقرار بين طهرانهم، وإن كل الجماعات المستقرة بما عدا العرب قد استقرت هذا الاستقرار قبل القرن السابع الميلادى. ولقد كان واحدة من هذه المجموعات عن الأخرى، كما تتميز كلها من الجنس السامى، وبسبب المؤثرات الثقافية التى ترجع إلى السكان الأصليين في الأرض التى كانوا. ولقد بقي العنصر العربى نعمة بعيداً عن كل ذلك، فكان البنية الثقافية الباروك البدينية، ولو أنه لم يغفل خلواً مطلقاً من رد فعل هذه المؤثرات. ولقد التواء الوحيد الذى يحد من هجمات القبائل البدوية على هذه الأرض المستقرة التى في محل الطمع هو القوة العسكرية من جانب من يحاولون خلق حاجز إعادة المجتمع المستقر في الأرض الزراعية. وكان كل توسع عربى يرجع ببساطة إلى ضعف القوة التى تحاول أن تحول دونهم، فلم يكن يرجع إلى ضعف القوة الدافعة في قدر بلاد العرب، ولا إلى الحماسة البدنية.

وكانت الإمبراطوريتان اللتان على حدود المنطقة العربية في القرن الميلادي السابع هما الإمبراطورية البيزنطية، والإمبراطورية الفارسية، وكانت كلتاهما في ظل مظاهرها غنية ثابتة الدعائم، ولكنهما كانتا في الحقيقة قد أضعفتها المؤثرات الخارجية والداخلية المتشابهة في كليتهما، أما من الخارج، فقد ضربتها الحروب بقوة خلال القرون، حيث كانتا تتارعان للسيادة على غرب آسيا، وتعرضت كلتاهما لهجمات خلقية من أعداء بربريين، وأما في الداخل، فقد كان لكتليهما تركيب اجتماعي سيئ للغاية، ولو أن التفاصيل تختلف في كل منهما عنها في الأخرى، ففي الإمبراطورية البيزنطية وقع حمل الضرائب الباهظة كله على الطبقات الوسطى *Comites*، وكانت الجيوش مكونة من الفرياء المرتزقة، وفي الإمبراطورية الفارسية عطل النظام الطائفي المتمركز كل تطور طبيعي، وفي كل منهما كنيسة رسمية مشغولة بالاضطهاد الفعلي، ومثيرة حفيظة قسم كبير من رعايا الدولة.

ولقد جاء الفتح العربي مفاجئاً تماماً، ففي السنوات التي بين ١٤ و ٢١ من الهجرة (٦٣٥ - ٦٤١ م) استطاع العرب أن يملكوا سوريا والعراق ومصر وفارس، وهم مسيحيون للإسلام بالعمل الموحد الذي جعل هذه الفتح ممكنة، ولكن المسلمين الأوائل الذين شاركوا الذين أعماله، ولو أنهم كانوا على رأس الجيوش، وقد دفعتهم الجيوش المتوسعة من ورائهم، وهم مترددون غير معارضين، وقد نظر كثير منهم إلى هذا التراجع الكبير بقلق حقيقى جداً، فحين رأى الخليفة الثاني عمر ذلك العدد الكبير من السجباء والأسارى من جلولا، ببلاد الفرس يقبض على بلاد العرب صباح، «الهم» أنى أعوذ بك من أولاد سبائيا الحلوليات» (أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال).

ولقد كان المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت مكوناً من ثلاث طبقات:

١. «المؤمنون الأولون» أي الصحابة، أو أصحاب الرسول والمهتدون الأولون الذين وضعوا الإسلام في المحل الأول وطبقوا في أن يؤاخى هذا الدين مؤاخاة حقيقية بين المؤمنين، سواء أكانوا من العرب أم من غيرهم، وكان لهؤلاء المؤمنين حظهم على قلة عددهم.

٢. الجانب العربي المكون من اعتنقوا الإسلام حين ظهرت قوة محمد بعد الفتح، وقبلوا القيادة الإسلامية لأن محمدًا وخليفته الأولين من بعده كانوا في هذه الزاوية، ولكن أولئك لم يكونوا حريصين على دين الإسلام، وربما ذهب هؤلاء إلى الحرب تحت لواء «أى قائد كفسه» حالماً يظهر لهم أن الإمبراطورية الفارسية «الإغريقية ضعيفتان، وكان في غير صالحهم أن يستمتع اتحادهم تحت لواء «أى قائد اعتناق دين جديد، وعلى رأس هؤلاء العرب النخبويين البيت الأموي في ٤٠ هـ، قريش، والشئ الوحيد الذي جعلهم يبقون على عقيدة الإسلام في الفوسم، أن النبي نفسه كان من قريش، فكانت هبة الإسلام معناها هبة قريش، التي أصبحت أرسقراطية، ومع أن الأمويين استطاعوا بهذه الطريقة أن يرضوا جورهم الشخصي، وهو عامل قوى دائماً في النفسية نصف المتعدنة، حتى لقد أبطلوا أن يصلوا إلى قدر كبير من السيطرة على القبائل الأخرى، فإن ذلك ضاع، حتى على استدامة الغيرة القبلية التي سادت قبل الإسلام، لأن سيادة قريش كانت تحالف معارضة من منافسين كثيرين، ولقد كان هذا الجانب العربي والأموي من الجانبين، غير مبال بالدين.

٣. الجانب العربي الأصلي في الصحراء شاك مادي في قوارة نفسه، وسيظل كذلك، وإن كان الشديد الواضح للامح إن كان ضيقاً نوعاً فهو يقطع دائماً في ناحيته الخاصة، فلم يكن محباً للاستطلاع، ولا مصدقاً بالنسبة لغير الماديات والمعادسات، وإن طبيعته التي تستطيع بحب النفس والاعتماد عليها لم تجد مكاناً ولا حاجة لآله إن كان قوياً وفي عياده فهو يتطلب محافظة على الشعائر، (أبو حنيفة الدينوري: تاريخ الأدب الفارسي ج ١ ص ١٨٩، ١٩٠).

٤. الجانب العربي على استعداد لأن يعترف للغريب المقهور بالأخوة، ولو اعتنق الأديان، وإن فتح البلاد الأجنبية كان يعنى بالنسبة له الحصول على ضياع وأمن، وعلى نفوذ غير محدود، وكان المغلوبون في نظره قطيع أرض، يستعملونه كوسيلة لجعل الأراضي المستولى عليها أكثر إنتاجاً، وترك للمغلوبين أن يعادوا، ومن اعتنقوا الإسلام ووقع الحزيرة، ولكن الأمويين لم يشجعوا اعتناق الأديان، لأنهم لا يشاركونهم ذلك ضاراً ببيت المال، ولو أن الحجاج بن يوسف القاضي

المكروه المتوفى عام ٩٤ أرغم حتى المهتدين إلى الإسلام على دفع جزية كانوا معفين منها بحكم الشريعة.

٣. والطبقة الثالثة مكونة من الموالي وهم المسلمون من غير العرب، ويعتبرون من الناحية النظرية إخواناً للعرب، وعوملوا هذه المعاملة فعلاً من جانب المؤمنين الأولين. ولكنهم في نظر العرب من طراز الأمويين يعتبرون قسطين، وبالنظر إلى الانتشار الواسع للإسلام تزايد هؤلاء الموالي تزايداً سريعاً حتى أصبحوا غالبية عظمى في العالم الإسلامي في القرن الهجري الثاني.

وكان الخليفةان الأولان من المؤمنين الأولين الذين كانوا أصحاب النبي في هجرته من مكة. أما الثالث - عثمان - فقد كان كذلك من أصحاب النبي. ولكنه ضعيفاً، وكان ينتسب فوق ذلك إلى البيت الأموي الذي كان حينئذ يحتل مكان العنصر الأرستقراطي في مكة. فلما لم يستطع أن يحرر نفسه من الحسوبة. وتلك تقيصة من نقائص العرب، جعل فتح سوريا ومصر والعراق وفارس تخيبة للموحيين من أهل بيته، وهكذا أصبح مسئولاً عن تحويل الدولة الإسلامية إلى الصيغة الدنيوية ولما اغتيل في عام ٢٥ من الهجرة، ولي الخلافة من بعده علي بن أبي طالب أحد المسلمين الأولين. وأبى عم النبي، وزوج ابنته. ولكن الانقسامات الداخلية ظهرت عند استيلاء علي على مقاليد الخلافة، فكانت هذه الاصطرابات حقيقة واقعة بأن العرب الدينيين الذين كانوا تحت إمرة معاوية الأموي وإلى الشام رفضوا الاضطراف بخلافة علي. واعتبروه وثيق الصلة بالغيثال عثمان، أو أنه أوى قتلته على الأقل، وإن الخوارج من ناحية أخرى. وقد ادعوا أنهم يمثلون المؤمنين الأولين، وإن كانوا في الحقيقة عربياً من شعبة الخزرجة وأعماص العسكر الذين يحسدون الأمويين على قوتهم وثروتهم. قد عضدوا علياً في مبدأ الأمر. ولكنهم انقلبوا عليه بعد ذلك، وكانوا هم المسئولين عن اغتياله في عام ٤١ من الهجرة.

وعند موت علي أصبح معاوية خليفة، وأسس الدولة الأموية التي حكمت من عام ٤١ إلى عام ١٣٢ من الهجرة. وكانت الخلافة الرسمية طوال هذه الفترة عربية أولاً ثم إسلامية في الدرجة الثانية فقط. وهذه الفترة هي العهد الثاني

في تاريخ الإسلام. حيث توارى دين النبي في الخلف، واعتبر العربى نفسه غارياً ومعتاداً على رعيته. ولم يكن ثمة إيجاباً للوعايا على اعتناق الإسلام في الحقيقة إلا في عهد عمر الثاني (٩٨ - ١٠١هـ)، وإلا فإن اعتناق الإسلام لم يصادف طاعة. وذلك لاعتباره ضاراً بالجزية التي تجبى من غير المسلمين. ولم تكن الدولة تحاول لفرض اللغة العربية حتى خلافة عبد الملك (٦٥ - ٨٦هـ) الذي بدأ بتدريس اللغة العربية، وكانت الدواوين والأعمال الرسمية تكتب بالإغريقية أو الفارسية أو القبطية. حسماً تقضى الظروف المحلية، ويبدو أن تحويل ذلك إلى اللغة العربية كان من اقتراح كتاب غير مسلمين. وحين أصبحت اللغة العربية أداة رسمية في الشؤون العامة كان ذلك سبباً في تعميم استعمالها عند الناس، تحت لفة الراحة والمنفعة الشخصية. وكانت حتى ذلك الوقت تستعمل من جانب المومنين إلى الإسلام في المسالة، أما الآن فلابد لكل من يتصل عنهم بجمع الصلوات أو إجراء العدالة من أن يتعلموها بدقة. ثم أصبح ذلك فيما بعد أمراً في غاية الأهمية. حين أصبحت العربية أداة عامة لتبادل الفكر في العالم الإسلامي جميعه.

وكان العرب باعتبارهم حكاماً لسوريا على صلة بثقافة مكتملة يشاروا بها من قبلهم. فبالإضافة من تركيب المجتمع، إلى النظام الاجتماعي في عمومته، إلى الفنون والمسابك والحياة العقلية. وكان التفوق الإغريقي وثيق الصلة بهم، ولكن كان لهم عنصر فارسي قوى على صلة بهم كذلك، ولما كان الرسميون المحليون في سورية هم الذين تروسون جميعاً بالطرق المستعمدة في الإمبراطورية البيزنطية، ظلوا يهيمون على نظامهم. وتكون سوريا قاعدة للخلافة الأموية وقعت الخلافة تحت اليد الفارسية. ومع كل ذلك تجد التسود الفارسي حتى في أيام الأمويين قوياً جداً في الحياة السياسية، لقد كانت الحكومات في مصر وسوريا قبل ذلك إقليمية، فبعد على الحكومة المركزية في بيوتنة وتتبعها، وبأنها الموظفين من بيوتنة. فبالإضافة من الوظائف العليا، وكانت الحكومات الفارسية من جهة أخرى مستعملة في تنظيمها، منظمة تنظيمياً كاملاً في كل أجزائها، ومنها السلطة المركزية التي كانت السيادة السياسية للدولة الإسلامية. إلى حد ما ذات طابع تجرسي

حتى سقوط الأمويين، ثم أصبح النفوذ الفارسي بعده غالباً، ويظهر أن الحكام قد تركوا التفاصيل تركاً تاماً للوسميين الذين تحت إمرتهم، فوفق هؤلاء بين بعض العناصر التي استطاعوا أخذها من الإدارة الإقليمية وبين حاجات الدولة.

إن الخلافة في عهدها الأول قد رأت أن تبقى على نظام الضرائب الذي كان معمولاً به فعلاً، كما استخدمت طرق الجباية السائدة في تحصيل الجزية، وهذا هو الجانب الذي أثار المسخط على النظام الأموي. وكان العرب يتصرفون كما لو كانوا أصحاب ثروة لا تنفذ، وتلك صفة الكثيرين ممن يوسرون فجأة بعد عسر، فكان كل حاكم يشتري ولايته من الدولة، وأصبح من العادات المألوفة بالنسبة له أن يفرض مبلغاً من المال يدفعه للحاكم السابق، ثم يصبح هو حراً في جباية ما تمكن جبايته من وعالية العزل، وبعد عدته ليوم تنهى فيه حرص الجباية، وكانت الظروف السيئة للغاية في نظام الأمويين المالي أحد الأسباب الرئيسية لسقوطهم. روى المقرئ عن أحد شيوخ الأمويين أنه قال حين سئل عن سبب سقوطهم: «إنا شغلنا بذواتنا عن تقصد ما كان تقصد بلزمننا، فظلمنا رعيقتنا فبشموا من إنصافنا، وتعموا الراحة منه، وتحومل على أهل خراجنا فتخلوا عنا، وخربت ضماغنا فخلت بهوت أموالنا، ووثقنا بوزرائنا، هاتروا مراهقتهم على منافقنا، وأعطوا أموراً دوننا أخفوا علمها عنا، وتأخر عطاء جندنا، هزلت طاعتهم لنا، واستدعاهم أعادينا فتطهروا معهم على حورنا، وظلمنا أعدائنا فعجزنا عنهم لقلة إنصافنا، وكان استئثار الأخباو عنا من أوكد أسباب زوال ملكنا، (المعمودي: مروج الذهب ج ٢ ص ١٥٩ ط ١ دار الرخاء بمصر).

ومن ثم لا يكون من التخامل أن نقول إن العرب في العصر الأموي لم يتعلموا شيئاً من فن الحكومة تقريباً، ولا من عمل الإدارة وإنما وقفوا موقف الفتيان الدارين المسرحين الذين يشركون التفاصيل لرجال أعمالهم، ويقنعون بتحديد الإيرادات.

أما بالنسبة للقانون المدني فإن الأمور كانت تبدو في صورة أخرى، فهذا القانون المدني مؤسس على التركيب الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع، وكان هذا التركيب يختلف في الأقاليم المفتوحة عما كان سائداً في بلاد العرب، حتى إن

ذلك قد جذب انتباه العرب إليه بالضرورة أضف إلى ذلك أنه لم يوجد في الإسلام في عهده الأول حد فاصل واضح بين القانون الشرعي والقانون المدني، حتى كان الميراث والعهد وما أشبه ذلك من أمور تخضع عند العرب لتوجيه شريعة الله التي أوحاها إلى النبي، وإلجازها. وهكذا تشغل السورة الرابعة من القرآن^١، وهي من أخريات ما نزل بالمدينة، على صارات تتصل بتشريع الولاية والميراث والتكاثف، وما يتصل بذلك من موضوعات، طبقاً للظروف الاجتماعية السائدة في المدينة، ولكن العربي الفاتح في الأقاليم الإفريقية والفارسية اضطر إلى علاج أمور أكثر تعقداً لم يتكلم عنها الشرع الموحى به، وإن اشتمل على ما يحل الموضوع، حتى أنه لا يمكن علاجه مع قطع النظر عن الوحي... ولقد بدأ من استشعر أن تصوف النظر عن تعاليم الوحي، وأن تصع في مكانها تشريعاً أصلياً، ومع أن ذلك قد حدث في الإمبراطورية العثمانية الحديثة إلا أنه لم يقع دون احتجاجات كثيرة صارخة، أما في القرن الأول فما كان يمكن السكوت على ذلك، لأن كل فريق كان يستخدم ذلك لتفتيت الدولة الإسلامية التي لم يجمعها معاً إلا هيبة ما تركه النبي، وربما ملنا إلى افتراض أن الأمويين ما كانوا يوسرون في محاولة هذه التجربة، ولكنها كانت خطوة جداً، وكان الحل الوحيد هذا عداً هذا أن يتوسموا في القانون السماوي، حتى يشمل مطلب جديدة. وقد حدث هذا في العصر الأموي بإضافة عدد ضخم من الأحاديث المصطنعة التي روى ما قال النبي وفعل في ظروف لم تخطر له أبداً، وليس من الضروري عند وضعت هذه الأحاديث بالصنعة أن تدعى أنها اخترعت اختراعاً، ولو أن الكثير منهم كان كذلك حتى لبيدوا منه دافع واضح هو الزيادة في امتيازات الفئة الحاكمة وحقوقها أو تأكيد التفوق القبلي لقرش، وفلم جراً، ولكنها في أغلب الأحيان من مستظنة بمعنى أنها صنعة قانونية تصحيح، وهي على حق، خطاً

تقرير ما كان يمكن أن يفعله أو يقوله. وكانت مقالاتهم بقلبية الصواب تقريباً^(٢) ولكنهم وضعوا نص مقالاتهم. أو وضعت عنهم من بعدهم. كما لو كان ذلك هو ما فعله النبي فعلاً أو قاله. وحين طرأت مسائل جديدة في الأجيال اللاحقة بعد ذلك لم تكن هناك صعوبة في قبول افتراض أن النبي كان سيرضى الحل المقبول المعدل الذي اقترحه المشرعون الرومانيون. وحدث في النهاية أن اشتملت الشريعة الإسلامية على جزء كبير من القانون المدني الروماني (انظر القانون المدس والتجاري القوي لسانتيلانا، ط. تونس ١٨٩٩). ولنا نقتضئ أنحكام العرب وقضائهم قد درسوا القانون الروماني. ولكنهم قبلوا أحكامه كما وجدوها في سوريا ومصر فقط، وهكذا تعلموا مبادئه العامة من استخدامه في المحاكم المدنية التي كانت موجودة، وتوجد في أماكن كثيرة مادة يمكن الرجوع بها إلى مصادر زرادشتية أو يهودية أو يونانية. ولو أن هذه المادة خاصة بالشعائر والغيبيات، ويظهر منها كيف تشرب الإسلام عناصر كان على اتصال بها. ولقد كان القانون الروماني هو المصدر الرئيسي فيما يختص بالحاجات الفعلية للقانون المدني. وتستوعب هذه الحاجات جزءاً كبيراً من المنة (بتشديد مع ضم السنين وتشديد مع فتح التون).

ولم يبدأ المسلمون خلق دراسة علمية لنفسه حتى نهاية العصر الأموي. كما لم ينظروا بالعين الملاحظة في الأحاديث، وينظموها إلا في ذلك العهد. أما الفقه كانت له في البداية مدرستان. أحدهما سورية، والأخرى فارسية. فاما المدرسة السورية فقد وضعت فقهها بزعامة الأوزاعي المتوفى عام ١٥٧هـ. وكانت تعاليمها تسود في أنحاء العالم الإسلامي التي كانت تحت الحكم الروماني. وأما المدرسة الفارسية، فإن أصلها يرجع إلى أبي حنيفة المتوفى عام ١٥٠هـ. ولقد فرضه أبي حنيفة تلميذه أبو يوسف القاضي المتوفى عام ١٨٢هـ. وهو كبير قضاة هارون الرشيد. حين انتقل مقر الحكم إلى العراق على يد العباسيين. ولهذا الفقه مزايا لا نهاية لها إذا قيس بالمدرسة السورية. وأصبح هذا هو الفقه الرسمي لفصود العباسيين. ولا يزال يسود في وسط آسيا وشمال الهند، وحيثما تغلب العنصر التركي. على حين انتشر الفقه السوري. إن فقه أبي حنيفة لم يعلل تقريباً حديثاً

نفسه. ويبدو في الاستحسان كما فهم في أول الأمر أثر القانون الروماني.
 الفلسفة الإغريقية. وقد نظر كل منهما في وجود مقياس موضوعي للخصوب
 والخصا يمكن الوصول إليه بالبحث. وقد مالت تعاليم الرواقيين التي تسود في
 القانون الروماني إلى أن تنظر إلى هذا الكشف باعتباره واقفاً من طريق الحقن.
 وربما ترددنا في اقتراح أن الاستحسان ينشئ بالضرورة على أساس هيلين. وذلك
 لعدم وجود قرائن أخرى تعضدنا في ذلك. ولكننا حين نوازن بين آراء أبي حنيفة
 وبين تعاليم أوصل بن عطاء القنوصي عام ١٢١ هـ والذي كان معاصراً له لا نملك
 إلا أن نسرع إلى استنتاج أن نفس الآثار تظهر عند كليهما. وأنها عند أوصل
 مشتقة من الفلسفة الإغريقية. ولا مبرر لنا في افتراض أن أبا حنيفة قد قرأ
 شيئاً لفلسفة الإغريق أو القانون الروماني. ولكنه عاش في زمن بدأت فيه
 المبادئ العامة المستمدة من هذه المنابع تتغلغل في الفكر الإسلامي. ولو أن
 تعاليمه تعيل في الحقيقة إلى أن تحد وتحدد تطبيق المبادئ العامة طبقاً لنظام
 خاص. لقد قال المسلمون الأوائل أن الخير والشر يتوقفان على مشيئة الله فقط.
 فهو الذي يأمر ويهمل كما يشاء. وكان ذلك أثراً من آثار الفلسفة الإغريقية التي
 قالت إن هذه التوقيفات ليست تعسفية. ولكنها ترجع إلى اختلاف طبيع
 في الطبيعة بين الخير والشر. وإن الله عادل من حيث تطبيق مشيئته على هذا
 المقياس.

وثمة مدارس فقهية أربع في الإسلام التلقت تبدو فيها خلاقات في علاج
 مسائل الشريعة. ومن غير المعقول أن توصف هذه أحياناً بأنها حقوق. لأنها ليست
 كذلك. فأراؤها المختلفة يعترف لها جميعاً بأنها سنية. فأما أتباع أبي حنيفة فهم
 أكثر أتباع هذه المدارس عدداً. وأما الثلاث الأخريات فهي إلى حد ما رجعية إننا
 هورث بمدرسة أبي حنيفة. فلقد كان مالك بن أنس المتوفى عام ١٧٦ هـ هو
 معاصر لأبي حنيفة. يكره الأخذ بفكرة الاستحسان. ومن ثم الأخذ بالرأى. فأحل
 في محل ذلك ما سماه «الاستصلاح». فلم يترك المقياس إلا حيث كانت نتائج
 المنطقية تضارة بالمجتمع. ويبدو أن هذا التصديق تصحيح لفظي أكثر منه تغييراً

أياً. ولكن الدافع الخفي واضح. ويدل على رد فعل سلبي. ولقد منح اهتماماً
 كبيراً للحديث وأضاف إليه مبدأ الإجماع. الذي يقصد به في هذه الاستعمال
 العام في المدينة. وكان موقف مالك حداثياً من الناحية النظرية. لأن الدولة
 الإسلامية قد تكونت في المدينة. ولا يمكن شيء أن يعطى فكرة واضحة عن
 سياسة النبي وأصحابه مثل ما تعطى العادات المحلية في المدينة الأم. ونظر
 إلى نظرة حديثة إلى الحديث في نفس الوقت. حقاً إن الدراسة النقدية العلمية
 الحديث تبدأ بكتابه المعروف بـ «الموطأ». وينتشر أتباع مالك اليوم في سعي
 مصر. وهي شغال إغريقية غربي مصر. أما الحجة الثالث. وهو الشافعي المتوفى
 عام ٢٠٤ هـ. فهو يقف موقفاً وسطاً بين أبي حنيفة ومالك. فيفسر الإجماع بأنه
 الاستعمال العام في الإسلام لا في المدينة وحدها. وأما التعبير الرابع أحمد بن
 حنبل المتوفى عام ٢٤١ هـ. فيتخذ موقفاً رجعيًا خالصاً. فيعود إلى لزوم القرآن
 والحديث لزوماً تاماً. وكانت له أهمية كبيرة بين أهل السنة. ولا سيما في بغداد.
 ولكنه لم يبق له أتباع الآن إلا في أجزاء بعيدة من بلاد العرب فحسب.

أما في مجال الفنون والصناعات. فإن خير الدلائل تأتي من طراز البناء
 الهندسة. ولم يكن للعرب مهارة في هاتين الناحيتين. وكانوا يعرفون العجز في
 البناء. هم في هذا المجال. لقد كانت المساجد الأولى رقعة من الأرض مسورة
 بحائط بسيط. ولكن نوعاً آخر من المساجد قد ظهر في حكم الخليفة الأموي
 الأول معاوية الذي استعمل في بناء مسجد الكوفة بنائين من الفرس غير
 المسلمين. فبنوه على طراز المباني التي كان يستخدم فعلاً في عهد ملوك
 الساسانيين. وظل المربع المسور موجوداً في هذا المسجد. ولكن الشكل الرباعي
 في الحائط بيضاوية في صورة يهودى أضمدت يبلغ ارتفاع كل منها ثلاثين ذراعاً.
 وهي من كتل الحجر الموصل بعضها ببعض بواسطة خطاطيف الحديد ونضائد
 العصاب. فاصبح الشكل الرباعي المحوط بيضاوية. هو الصورة العامة للمسجد
 الجامع. وظل كذلك إلى أيام الترك. حين حلت محله الأبنية التي على مثال
 القبة البيزنطية ذات الضباب. وكانت القبة تمتنع قديماً لتغطي ضريحاً
 قديماً. فكانت مقف معزلة. أو ملحقة بمسجد.

واستعمل الخليفة معاوية نفسه قوالب وملاط في الترميمات التي أجراها
و. واستقدم لها صناعات من القرس. ليتقنوا بهذا الترميم ولقد وجد الخليفة
الأموي الخامس عام ١٢٤ هـ (٧٠٠ م) من الضروري أن يصلح ما سببه السيل من
تلف بمكة. واستعمل في هذا الأمر بناء مسجداً من سوريا.

وفي عهد الخليفة الوليد الذي نال أعيد بناء المسجد القديم بالفسطاط. وهو
الأمروفي بجوامع عمرو. وكان البناء يحيى بن حنظلة الذي يظن أنه كان فارسياً.

كان المسجد الأصلي رقعة مربعة وخمس، وكان لمسجد ابن مفلو (٢٨٣ هـ)
وهو ثاني مساجد القاهرة قديماً بناء غير مسلم كذلك، هو ابن كاتب الصرخاني
المسيحي.

ولقد اعتنق المسلمون في البناء والزخرفة - لا في عهدهم الأول فقط، بل في
أيام العباسيين أيضاً - على اليونانيين والمهندسين والتمتع من الإغريق والفرس،
ومن القبط بدرجة أقل. أما في إسبانيا في القرن الثاني الهجري (الثامن
الميلادي)، فتجد الإمبراطور البيزنطي يبعث بأحد صناعات الفسيفساء معه ٢٢٠
ضبطاً من المكعبات المستعملة في صنعائها، وذلك لتزيين جامع قوطية الكبير.

والفن الإسلامي كله من حيث الأسس بداية بيزنطية، ولكن تتألف من
البيزنطية قد تغيرت فيه تغيراً عروبياً في اتجاهها بمرورها خلال الوسط
الفارسي. وهذا الوسط يعطى لونه لكل عمل ثم بعد العهد الأموي. ولا نجد أثراً
مباشراً للفن البيزنطي إلا في الغرب فقط - في إسبانيا، ثم إلى درجة أقل في
شمال إفريقيا في أزمنة متأخرة. ولكن الفن الفارسي في تطوره في آخر العهد
الساساني كان يتفهم مشتقاً من أمثلة بيزنطية، وبصفة رئيسية من أمثلة وصناع
خا. هم كمصري الأول حوالي ٥٢٨ م. ولكن بعض المؤثرات الهندسية تظهر، حتى
في تلك المرحلة المتقدمة في الفن الفارسي والبيزنطي الشرقي. كما يبدو مثلاً
في استعمال العقد الذي على صورة السنيك في آسيا الغربية، في كنيسة دانا
على الفرات حوالي ٥٤٠ م. ولكن العقد الذي على صورة السنيك كما في الهند
كان هيباً قبل الإسلام زخرفياً خالصاً. ولم يكن يستعمل في تركيب البناء.

وهكذا يبدو أن العمل الحقيقي للإسلام في الفن والبناء هو الرابطة بين
الأمم المختلفة في العالم الإسلامي في حياة مشتركة. حتى أن سوريا وفارس
والعراق وشمال إفريقيا وإسبانيا قد اشتركت في نفس المؤثرات التي كانت في
إبادة إفريقية، أو إفريقية فارسية، على حين دخل العنصر الهندي الثانوي
الأهمية من طريق القرس. على حين دخل العنصر الهندي الثانوي الأهمية من
طريق القرس. ولقد حل الفن البيزنطي محل الأمثلة المحلية في عصر قبل
الفتح للإسلام. وكذلك كانت الحال في فارس أيضاً. ويمكن القول على أكثر
دقة إن الإسلام قد حقق أسلوباً بيزنطياً المظهر، مديناً بخصائصه المميزة لما
في السنين الفرس من قصور. ولكنه أحياناً يصل إلى مستوى أفضل باستقدام
الصناع من بيزنطة. ويصدق مثل هذه النتائج تماماً في تاريخ الفنون الخزفية، وفي
فنون الخطوط. ولو أن القرآن قد منع تصوير صور الحيوانات - فربما ذلك
بعضه في بعض الأوساط، ونرى أقل صراحة في فارس وإسبانيا، فمبني ذلك
العملية اعتنق اتجه إلى صور النباتات في الزخرفة، وإلى الأعمدة الهندسية.

ولما في حقل العلم والفلسفة. حيث نجد وفرة في القرائن في العصر
الأموي. فلا نجد مادة كثيرة في العصر الأموي. ونحن نعلم أن المدرسة الطبية
في الإسكندرية قد ظلت مزدهرة، ونقرأ عن مسيحي يسمى أبجود^(١) امتاز في
الطب. فكتب هرمس الحجة الغامض الذي كان أكبر سبب في تحويل العلم
الكيمياء إلى طريق المسحور. ويقال لنا إنه كان يطلق عليه شاب روماني اسمه
زوسيموس. وأصبح تلميذه. واعتكف عند موت أستاذه في دير قرب بيت المقدس.
وسمى في الأمير خالد بن يزيد الأموي المتوفي عام ٨٥ هـ (٧٠٤ م) أصبح تلميذ
أبو الفرس ودرس على يديه الكيمياء والطب والفلك. ولقد ألف ثلاث رسائل روى
فيها بعض محادثاته مع فارياثوس، وثروى الأخرى الطوبى التي تعلم بها
العلماء. ونوضح الثالثة الرموز الخفية التي استخدمها معلوم. ولقد تحولت
الأمم إلى الطب والعلوم العلمية إلى بلاد القرس قبل ذلك بزمن طويلاً. ولكن
الأمم قد احتفظت بمعلمتها باعتبارها مركزاً رئيسياً لهذا العمل طوال
العصر الأموي.

وبدا أثر الفكر الهلنستي يظهر في نهاية العصر الأموي في صورة نقد للأفكار التقليدية في علم التوحيد الإسلامي، وليس لدينا هنا - كما لم يكن لدينا في خلافة من الفقه - مبرر لأن نفترض أن المسلمين في هذه المرحلة كانوا على علم مباشر بالمادة الإغريقية، ولكن الاختلاط بعن ظلالاً زمنياً طويلاً تحت المؤثرات الهلنستية كان سبباً في حصول المسلمين على الأفكار العامة، ولا سيما من طريق الاختلاط بالمسيحيين الذين أثرت عندهم الدراسات الفقهية والميتافيزيقية والمنطق تأثيراً عظيماً في اللاهوت، بحكم طبيعة موضوعات المناقشة في المنازعات الأريوسية والنسطورية واليعقوبية التي عنت بالمسائل النفسية والميتافيزيقية فقط. إن الأفكار التي كان المسلمون على صلة بها قد سميت سموات في علم التوحيد عندهم، ولو أن هذه الأفكار قد صيغت صياغة جزئية في صورة نظريات نهية تشكلت في مجتمع يجهل الفلسفة تماماً. ولقد قابل بعض المؤمنين السلفيين هذه المسائل مقابلة سلبية، فرفضوا بكل بساطة أن يعترضوا بأن ثمة صعوبة أو مسألة تستحق النظر. وقالوا إن العقل لا يمكن أن يحيط فهما بما أنزل الله. وكان من البدعة عندهم أن يجادل الوحي أو تدافع عنه. ولكن آخرين أحسوا بضغط المسائل المعروضة. ولكنهم حاولوا، وهم مؤمنون بما يقول القرآن، أن يعبروا بعبارة تتطابق مع ميادين الفلسفة.

وكانت المسائل المعروضة تعنى:

١ - تنزيل كلام الله.

٢ - مسألة الاختيار.

١ - ويشهد الرسول عن الوحي باعتباره قد نزل من عند الله ويشير إلى أم الكتاب التي يبدو أن المقصود بها المصدر غير المعروف الذي تشق منه الكلمات الموحى بها. وربما كان ذلك يشير إلى الفكرة التي صيرت عنها «الكلمة»، وأن النبي في هذا كان متأثراً بالنظريات المسيحية واليهودية التي تلون أصلها باللون الأفلاطوني. ولكن من المحتمل أنه لم تكن له نظرية واضحة فيما يتحمل بأم الكتاب. ولقد ظهرت في وقت متقدم فكرة تقول إن القرآن قد وجد منذ الأزل.

وإن لم يكن في صورة تعبير بالكلمات، بل إن جوهره ومعناه قديمان باعتبارهما جزءاً من حكمة الله. ولو أنه وضع في كلمات في حدود الزمان أو أوحى به إلى الرسول، وهو ما يقول به الآن أهل السنة، ويتبونه على القرآن (٨٠ - ١٥) أنه كان مكتوباً بأيدي مفرقة كرام بركة. وقد فهم ذلك على أنه قد كتب من إصلا الله على مخلوقات روحانية في الجنة. ثم أنزل على النبي بعد ذلك.

وليس من الضروري أن يكون ذلك معنى الآية. إذ يمكن أن يفهم منها الإشارة إلى الوحي السابق الذي توجه إلى اليهود والمسيحيين. والذي اعتبره الرسول سابقاً، ولكنه لحظه التبدل فيما بعد. حتى إن القرآن بمسامحة هو الكتاب المبين الحق القديم الذي لم يكن التعبير عنه كاملاً في الوحي السابق. وفي العهد الأموي. حين كان المذهب الصلبي المزمع في دور التكوين في أساطير لا تعطف على الخليفة الرسمي. ظهر من يقول إن الكلام المعبر به عن القرآن قديم قدم الله. ولم تشمل حدود الزمان إلا على كتابته. ويبدو من المحتمل أن نظرية «قدم الكلمة» متأثرة بالعقيدة المسيحية في «الكلمة» Logos. ويمكن الرجوع بها مبدئياً إلى تعاليم القديس يوحنا الدمشقي المتوفى عام ١٠٦٠هـ (٧٧٦م) والذي كان وزيراً لأحد الأمويين. وهو إما يزيد الثاني، أو هشام، وكذا تعاليم تلميذه ثيودور أبي أليان المتوفى عام ٢٦٧هـ (٨٢٢م) الذي يعبر عن العلاقة بين الكلمة المسيحية وبين الناس الأزل بعبارة تشبه عن قريب ما يستعمل في علم التوحيد الإسلامي لنقل على العلاقة بين القرآن أو الكلام المنزل وبين الله (انظر فون كريبير: ص ٧ - ٩). ونحن نعلم من المؤلفات الموجودة لهذين الكاثوليك المسيحيين أن الجدالات الدينية بين المسلمين لم تكن مائة حال نادرة هي تلك الأيام.

أما المعتزلة الذين كان واصل بن عطاء المتوفى عام ٢٢٩هـ يعتبر عمومًا مؤسس مذهبهم. فقد كانوا فئة ذات ميول عقلية. وقد عارضوا القول بقدم القرآن. ودعوى أنه لم يخلق. لأن النتائج التي تستتبع من ذلك يدت في نظرهم أنها تدور بأشخاص متميزة تطابق الأقاليم التي في الثالوث المسيحي. وتأثروا من هذه الآراء بالشكل الذي عبر به القديس يوحنا الدمشقي عن مذهب الآلوهة. وبما أنه قيل إن هناك صفة هي الحكمة يتصف بها الله لم تكن شيئاً

من خلقه، ولكنها قديمة قدمه، وأن هذه الحكمة يمكن أن تفهم بأنها ليست عين الذات، ولكنها صفة لها. وأما المعتزلة فيجادلون بأن ذلك شيء قديم مع الله، ولكنه ليس هو. وهكذا كان القرآن القديم شخصاً ثانياً في الألوهية، ولم يصبح الله واحداً وحدانية مطلقة. وأن الردار المعتزلى، وهو شهير بزهد، أعلن اتهامه للمثاليين بقدم القرآن بأنه مشركون، ولقد سمى المعتزلة أنفسهم أهل التوحيد والعدل ويبدأ أول جزأى التسعية على أنهم الوحدون الذين يدافعون دفاعاً ثابتاً عن الوحدة الإلهية.

٢ - أما بالنسبة للاختيار وعدمه، فإن القرآن صريح في دعوى أن الله قدبر على كل شيء عليم بكل شيء، أى أن كل الأشياء معلومة له ومحكومة به، وهكذا نجد أنه لا بد أن تدخل في ذلك أفعال العبادة، والثواب والعقاب اللذان يرتويان عليها: «ما أصاب مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا هي كتاب من قبل أن نبرأها» (الفرقان ٥٧ - ٢٢). «وكل شيء أحصيناه في إمام مبين» (الفرقان ٢٦) «ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين» (الفرقان ٢٢ - ١٢). ومع هذا يظهر من الدعوة إلى السلوك الخلقى أن ثمة شيئاً من المسؤولية التى تدل على وجود الحرية للإنسان. ولا شك أن عدم تعمس الالتزام والمسؤولية الخلقية من جهة مع القوة غير المحدودة من جانب الله من جهة أخرى، لم يكن واضحاً في ذهن النسطورية، ولكن في نهاية العصر الأموى وصل الأمر إلى نتيجة المنطقية، فلقد رأينا القدرية من جهة يدافعون عن الاختيار، ويظهر هذا المذهب لأول مرة في آراء معبد الجهنى المتوفى عام ١٠٠هـ. والنسب يقال إنه كان تلميذاً لمسيحية القارسى، والذي كان يعلم في دمشق. وقيل ما نعرفه عن القدريين الأولين، ولكن يقال إن مسيحية قد حكم عليه عبد الملك بالأعدام. وأن الخليفة يزيد الثانى (١٠٢ - ١٠٦هـ) كان يميل إلى أفكارهم، وفي الجهة الأخرى كان الجبرية الذين قالوا بالحسرة، والذين يرجع مذهبهم إلى جهم بن صفوان القارسى المتوفى حوالى عام ٢٠هـ. ولا أساس للجدل فيما إذا كان الاختيار أو الحسرة يرجع إلى المعتقدات الفارسية فيما قبل الإسلام، وواضح أن الاستنباط المنطقى في مذاهب التوحيد هي أى من هذين الاتجاهين: «ثم على

الذين القارسى، لأنهم كانوا أصحاب علم التوحيد في أوائل الإسلام، ولابد من الرد بأن التطور الكامل للجبر لم يوصل إليه إلا بعد مضي شرون كامل من ظهور الإسلام. وأن المعبر الأول عن فلسفته قد أعدم باعتباره ملحداً.

وللقدريين الأولين أصل فارسي، ولكن معارضة الجبرية قادها وأصل من علماء الذى يبدو من آرائه الأثر التحليلي للفلسفة الهلينية إذ يعمل في علم التوحيد الإسلامى، لقد كان وأصل تلميذاً للحسن بن أبى الحسن القدرى المتوفى عام ١١٠هـ، ولكنه اعتزل استاذاه. وتذكر الرواية هذا الاعتزال باعتباره السبب من تسميته هو وأتباعه «بالمعتزلة». وقد فعل ذلك لما رأى من نسبة الجور إلى الله من أوريح الثواب والعقاب، إن تفاصيل النقاش ثانوية الأهمية، ولكن المهم أن المعتزلة ادعوا أنهم «أهل التوحيد والعدل». ويبدو أنهم رأوا في العدل أن الله قد «حس مقياساً موضوعياً للعمل العادل العائى، حتى أنه لا يستطيع أن ينظر إليه باعتباره قائماً بعمل تعسفى لا يتوخى العدل، وتلك فكرة مستعارة من الفلسفة اليونانية، لأن الفلسفة الإسلامية الأولى تقول إن الله يفعل ما يشاء. وأن مقياس العوائى والخطأ يتوقف على مشيئته وحسب.

ونحن نرى العرب خلال العصر الأموى جميعه، وهم حكام العالم الإسلامى، على صلة بين كانوا في الحقيقة ذوى ثقافة أتم من ثقافة حكامهم، ولو أنهم لا يعملمون بازدهار مشغولون باعتباهم قطيلى حضراء، وبالرغم من موقفهم المتعالي كان ثمة تبادل عظيم للفكر، وبدأ المجتمع الإسلامى في إسافة الآراء الفهلينية في اتجاهات مختلفة وهكذا بدأ قانون الشريعة وعلم التوحيد الإسلامى أن يتبعان بالفتح الإغريقى^(٧). كان هذا العهد، على أية حال، عهد الانفتاح غير المباشر، فلا دلالة هناك إلا في الحالات القليلة في دراسة علم المنطق والطب على أن المعلمين والطلبة المسلمين قد تعلموا المادة الإغريقية «الأساسية» بل كانوا فقط على اتصال بمن كانوا يعرفون أعمال الفلاسفة والفلاسفة الإغريق. وكان هذا العهد عهد الحيوية الدائمة إلى حد ما، فقد «ما ربه» لغة جديدة، ودين جديد، فكانت العناصر المختلفة التى تتكون منها الحياة «الاسلامية» متداخلة، ولقد كانت هذه العناصر تعزج معا في حياة مشتركة في ذلك

الوقت، ومهما كانت الخلافات الدينية والسياسية عظيمة في عهد متأخر فقد بقى المسلمون زمناً طويلاً - ولا يزالون في الحاضر إلى حد كبير - يهتمون بالحياة المشتركة، بمعنى أن ثمة تقاضاً متبادلاً بين الطوائف المختلفة. وهكذا كان في طوق النفوذ الثقافي أو الديني أن يسرى بسرعة من أحد الطرفين إلى الآخر. وقد فعل الفرس الديني الذي هو الحج إلى مكة فعله في خلق هذه الشركة في الحياة، وهي إحياء الاحتلاط بين الجهات المختلفة. ولم ينتج عن هذا الفهم تعامل أو صداقة دائمة. وخضعت الحركات المختلفة في انتقالها من جهة إلى أخرى لتعديل كبير أثناء هذا الانتقال - ولكن القوة الدافعة وراء الحركة في بلاد الفرس لا بد أنها كانت واضحة في إسبانيا الإسلامية، ولو أنها كانت مكروسة كثيراً هناك. وأن أية حركة في إقليم من الأقاليم لا بد أن تشمل في الغالب الأحوال بالأقاليم الأخرى جميعاً طال الزمن أو قصر. وليس ثمة انقسام في الإسلام بشبه الانقسام الذي يقع رجل الدين الإنجليزي من أن يفهم ويقدر حركة تقوم في الكنيسة القبطية أو الصربية: وتبنى الحياة المشتركة في الإسلام غالباً على استخدام اللغة العربية وسيلة للحياة اليومية. أو على الأقل للصلاة والدراسة. ولقد كانت لذلك آثاره العميقة قبل أن تدخل العناصر التركية والهندية التي لم تصبح من الناطقين بالعربية في الحقيقة أبداً، وكان ذلك هو السبب الذي جعل المجتمع الذي يتكلم العربية في الإسلام وسطاً صالحاً لتغل الثقافة. وكان العصر الأموي من معالم الزمان، فلهذه تكونت هذه الحياة المشتركة، ووجد بوجودها شعور ضروري بالمرارة يختص بالانقسامات الطائفية والسياسية التي تظهر حين تتصل العناصر المتضاربة بعضها ببعض.

اليوامش

(١) المؤلف مع حسن الظن به يتعمد المصدر السماوي الذي شرع الأديان الثلاثة.

(٢) (المسود سورة السماء).

(٣) أمثال هذا الاستعانة بعشر اصطلاحات للحدث إن الأحاديث السوية قد نشأ منها فن خاص لتحخيصها واستبعاد الموسوع منها. والمفرد الأموي قريب إلى عهد الرسالة. حتى أن السبب أن تصور قبول العلماء فيه لعنيت موشوع. ولكن المستشرقين يفترون ما وسعهم الاعتراف بالظن في الإسلام.

(٤) انظر هذه الطريقة أن يدعى المدعون أثراً إلهياً في كل شيء في الحياة الفكرية لغير الأمازيق ولقد كان على العرب والمسلمين أن يسيروا الاجتهاد في أمور دينهم وديارهم حتى لا يروهم المستشرقون بعد ذلك بالتأثر بالإغريق.

(٥) من الأصل editor

(٦) المؤلف الكلمة في مكان آخر بالعقل عند فلاسفة المسلمين وهو مصنف القويضات في الجاهل. وإسناد حد شياً كبيراً بين الكلمة بهذا المعنى وبين أم الكتاب.

(٧) المؤلف في كتاب مثل الفرق بين العرفه البغدادي يرى أن المسلمين يندوا كل فرقة من معتقده السلفية: ومن ثم لا يمكن الحكم على آراء الشيخ بأنها إسلامية معدومة من الإسلام.

الفصل الثالث

مجىء العباسيين

كان حكم الأمويين فترة ظلم متعinas من جانب الحكام العرب على رعاياهم من غير العرب، وبخاصة على الموالي، وهم الذين اعتنقوا الإسلام من أبناء الأديان المفتوحة. ولم يكن هؤلاء يعاملون معاملة المساويين للعرب كما تقرر في آراء الإسلام، ولكنهم كانوا يعاملون معاملة القطيع. ولم يكن ذلك يرجع بأية صورة إلى الاضطهاد الديني لأن الذين وقع الظلم عليهم كانوا من معتنقي الأديان، ولم يكن ذلك يرجع إلى تفاخر عنصري، كالذي كان بين الساميين والآشوريين كما لم يكن مورد ذلك إلى شيء يصدق عليه أنه شعور وطني من بلاد الفرس أو بقية الشعوب الفلوبة. ولكنه لم يكن إلا نوعاً من الإحساس العنصري الذي يعود إلى احتقار العرب للمعلونين وكراهية المغلوبين لسيادتهم الفلوية. وهي كراهية زادت فيها اشتراز الموالي من سوء الحكم، وجهل العرب بوسائل المدنية، وثمة أسباب أخرى أعادت على زيادة الإحساس بالكراهية والاستياء من جانب الفرس، وكان من بين هذه الأسباب شعور نصف دلي حتى العرب بجهلهم إلى الإسلام، لقد كان من عادة الفرس في القديم أن ينظروا إلى الفلويين من ملوك الساسانيين (وهم من سلالة أسرة الأبطال الأسطوريين الذين كانوا الذين كانوا حاضماً مستقراً في بلاد الفرس) باعتباره «باغ»، وذلك حين لا يسميهم منه معنى «إله» فهماً تاماً، وإنما يشبههم حلول الإله، حيث كانوا في القسبة عن طريق التنازع بين الحكام المتعاقبين، وهكذا نسبوا هؤلاء إلى إسماعيلية، وعندها باعتباره مقام حضرة إلهية، ولم ينته بالفتح من الفرس على الساسانيين وحسب، وإنما انقضت الأسرة كذلك. وقد بقي

الكثيرون من القرس على أفكارهم القديمة، برغم اعتناقهم الإسلام. فكلوا على استعداد لعبادة الخليقة كما عبدوا ملوكهم من قبل، ولكنهم لم يرحبوا بنظرية الخلافة التي لم تجعل الخليقة أكثر من شيخ قبيلة منتخب بطريقة ديمقراطية على نحو ما كان في قبائل الصحراء. وقد بدا ذلك في نظرهم كأنه رجوع إلى البربرية البدائية. ولقد دلتنا تجرّبتنا الخاصة في تناول أمور الشعوب الشرقية على أن الأفكار التي من هذا النوع تشتمل على الكثير مما يجب أن يؤخذ مأخذ الجد. وأن من كانوا من رعايا الإمبراطورية الرومانية لم يكن لهم بالطبع أي ميل إلى تأليه حكامهم، إلا بعض الذين دخلوا في خوزة الإمبراطورية حديثاً من العناصر الشرقية، على احتمال.

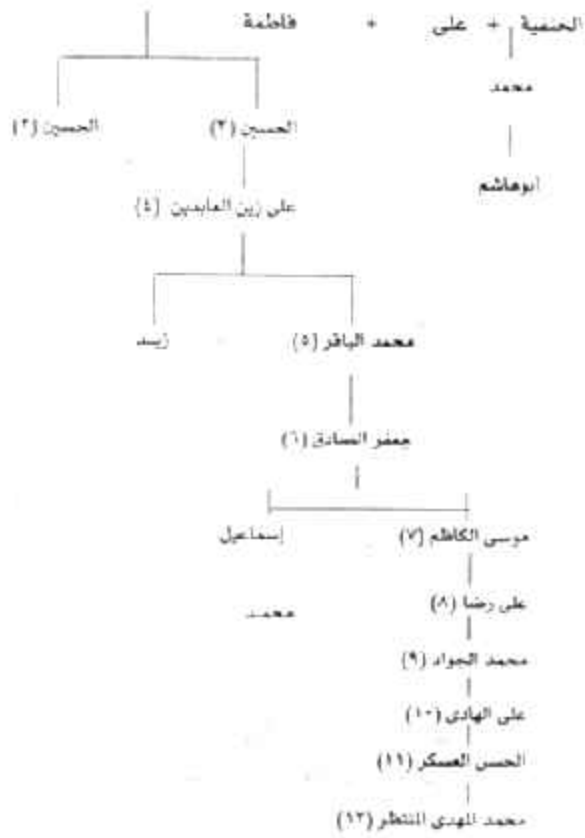
أما من كانوا تحت الحكم الفارسي، فقد كانوا شديدي الرغبة في اتباع أمير مثله. وظهر هذا في عام ١٤١ - ١٤٢ من الهجرة في صورة محاولة لتأليه الخليقة من جانب فرقة غالية من أصل فارسي تسمى الزواندية. ثارت حين رفض الخليقة أن يعامل معاملة الإله، وألغى بشاعتهم في السجن. وقد رأى اتباع هذه الفرقة وكثير من بلى وطنهم أن الخليقة لا يكون حاكماً شرعياً إذا رفض أن يعامل معاملة الإله. ومنذ القرن الثاني الهجري إلى وقتنا الحاضر لم ينقطع سيل ادعاء النبوة الذين ادعوا أنهم آلهة، أو الزعماء الناجحون الذين ألهم أتباعهم، وتظهر آخر هؤلاء في الحركة البائية (١٨٤٤ - ١٨٥٣م)، ولو أن عقيدة تجدد الحلول أو حضور الروح المقدسة في إمامهم لا تبدو بنفس القوة في البائية المعاصرة في هذه البلاد وفي أمريكا على الأقل.

وتبدو أوضح صورة لهذه الأفكار في الحركة الفارسية في جوهرها والمعروفة باسم الشيعة، وينقسم الشيعة إلى قسمين، يرى كل منهما أن الأنبياء المتعاقبين معصومون في رؤية على ابن عم النبي وزوج ابنته. وهو الوحيد الذي أعمن له حق الإمامة أو الزعامة المقدس. ويختلف القسمان على معنى هذه الإمامة، فيرى أحدهما أن علياً وزيته لهم سلطة إلهية، والألمة قطعاً هم الحكام الشرعيون في الإسلام. وهم هداه المصومون، ومن هذا القسم المعتدل من قسم الشيعة المراكشيون^(١) ومن حول صقعا من جنوب بلاد العرب. وبهذا القسم الآخر أن

شخص الإمام هو محل الروح الإلهية، ويؤكدون أحياناً أن النبي محمداً ما كان له إلا بالتخدا - أن يتدخل ويعمل عمل المناطق الرسم باسم الإمام المعصوم على. ومن هؤلاء أصحاب المذهب الرسمي للدولة الفارسية^(٢)، وينتشرون غرباً في العراق وشرقاً في الهند. وأشهر معتقدات الشيعة أن الأئمة اثنا عشر أولهم علي، وآخرهم محمد المهدي المنتظر الذي تولى عند موت أبيه الإمام الحادي عشر الحسن العسكري عام ٣٦٠ هـ (٨٧٣م). ولقد اختفى محمد المنتظر فجأة بعد توليته في سامراء التي كانت عاصمة العباسيين فيما بين ٢٢٣ و ٢٧٩ هـ. ويقال إن مسجد سامراء قد بنى على قبر تحت الأرض هو الذي اختفى فيه محمد، وهو الذي سيظهر مرة أخرى ليعود إلى حكمه حين يأتي الوقت المناسب. وأن المكان الذي سيبعث منه لإحدى الهضات المقدسة التي يزورها حجاج الشيعة. ويحكم الشاهات والأمراء فيما بين المؤمنين بالنبوة عن الإمام المختفي. ولقد حدث اختفاء محمد المنتظر بعد أكثر من قرون من سقوط الدولة الأموية. ولكننا قدسنا الكلام عنه لنظهر الاتجاه العام لأفكار الشيعة التي سادت حتى في أيام الأمويين، ولا سيما في شمال بلاد القرس، وكانت سبباً قوياً في إثارة الثورة ضد الحكم الأموي الدنيوي.

ولقد علق الناس في ذلك الوقت أهمية غريبة على التواريخ. فقد بلغ سخط الموالى غايته قرب نهاية القرن الأول الهجري، وقد شاع في ذلك الوقت اعتقاد أن نهاية الشون ستشهد نهاية الظروف الصاعدة ويشبه ذلك ما كان الناس أن وقعوا عند حلول نهاية الألف الأولى الميلادية من إشراق عالم جديد. بلغ السخط حينئذ غايته، ولا سيما إذا استعنا بهذا الجدول الذي يصور نسب العلويين.

ويمكن لنا أن نقسم دعاوى العلويين التي كانت أخرى سبب في سقوط الأمويين. والتي أدت بطريق غير مباشر إلى استحضار العنصر الفارسي الذي تم بالثقافة الهلنستية أكثر ما تم على يديه، إذا استعنا بهذا الجدول الذي يصور نسب العلويين.



كان لعلي زوجتان، أولاهما: الحنفية التي رزق منها محمداً، والثانية فاطمة ابنة النبي محمد، وقد جاء له منها ولدان: الحسن والحسين. ويعتقد الشيعة أن علياً كان ينبغي أن يخلف النبي بما له من حق إلهي، واعتبروا الخلفاء الثلاثة الأوائل مفتصبين للخلافة. ولقد بدأ الموالى الساخطون منذ عهد عثمان

الخليفة الثالث يفتخرون إلى علي باعتباره بطلا لهم، أما هو فقد أيد حقهم في الأخوة الإسلامية بما له من روح الإسلام الأول الحقيقية، ويظهر أكثر التعبيرات نظراً عن هذه الشراكة من تعاليم عبدالله بن سبأ، وهو يهودي اعتنق الإسلام وأعلن حق علي الإلهي في الخلافة منذ عام ٢٢ من الهجرة. ولا يظهر أن علياً نفسه قد أعلن وأيد بهذا الوضوح، ولكنه كان بالتأكيد يعتبر نفسه قد لحقه ضرر بهذا الاستبعاد من الخلافة، ولقد تولى علي عام ٣٥. فأعلن ابن سبأ أنه لم يكن خليفة بحقه الإلهي وحسب وإنما حلت فيه روح إلهية من النبي حتى ارتفع إلى مستوى فوق الطبيعي. ورفض علي نفسه هذه النظرية. وحين استشهد عام ٤٠ من الهجرة أعلن عبدالله بن سبأ أن روحه الشهيدة قد ارتفعت إلى السماء، وأنها مستهبط في الوقت المناسب مرة أخرى إلى الأرض: أن روحه في السحاب، وأن سوته ليسع في الرعد، وأن عصاه لهم البرق.

أما الجانب الأموي تحت زعامة معاوية فلم يخضع لعلي أبداً، ولو أنهم لم ينكروا شرعية ولايته، وبموت علي أصبح معاوية الخليفة الخامس، ولكن كان عليه أن يواجه دعاوى الحسن بن علي. وتصلح الحسن ومعاوية، ثم توفي الحسن عام ٤٩ هـ مسعوماً على ما يروي الرواة. أما الابن الآخر - الحسين - فقد حاول أن يصل إلى مطالبه بالقوة، ولكنه مات ميتة محزنة عند كربلاء. وبعد موت الحسين اعترف بعض الشيعة بمحمد، ابن علي من زوجته الحنفية، إماماً بدلاً للشيعة، وفي الحق أنه تراء من هؤلاء الأنصار، ولكن ذلك بالنسبة لهم كان أحد التسميات التي لم يلقوا إليها بالاً. وكان هؤلاء الأنصار يعرفون باسم الكيسانية. ويرجع منشأ هزئهم إلى كيسان وهو عشيق لعلي، كون فرقة للأخذ به من الحسن والحسين. وحين توفي محمد عام ٨١ من الهجرة انقسم أتباعه إلى قسمين: أحدهما يعترف بحقيقة موته، ويروي الآخرون أنه اختفى ليظهر مرة أخرى في الوقت المناسب، أن فكرة اختفاء الإمام مورثة من التطريقات الدينية المارسية القديمة، وتظهر في فترات متقطعة من تاريخ الشيعة. وأهم ما في الأمر أن السوفيين من الكيسانية ظلوا طوال العصر الأموي يرفضان بإصرار

الاعتراف بالخليفة الترسى إلا باعتباره معتصمًا، ويتنظران اليوم الذي
يتمليحان فيه أن يثارا لاستشهاد علي وابنيه.

ولا حاجة بنا إلى التأنى عند أسرة الحسن وسلالته، فقد ورد ذكرهم في
تورات العلويين بالمدينة، وبعد إخماد إحدى هذه الثورات عام ١٦٩ هـ بعد سقوط
الأمويين بوقت طويل، هرب إدريس حفيد الحسن إلى المغرب الأقصى، وأسس
هناك دولة شيعية معتدلة في مراكش، وهكذا يعتبر ما يأتي من تاريخ هذه
الأسرة من شؤون المغرب.

ويرى معظم الشيعة أن الذي خلف الحسين هو ابنه علي زين العابدين، ولم
يكن الحسين كما لم يكن الحسن ابناً لعلي وحسب، وإنما كان كذلك ابناً لفاطمة
بنت النبي. وللحسين بعد ذلك وراثة أخرى برهنت في النهاية على أنها أكثر
أهمية من تولته علي أو فاطمة. هاشمناح أنه تزوج ابنة آخر ملوك الفرس، أم
الأئمة، وهذا الزواج التقليدي بأميرة فارسية - وأدلت التاريخة مشكوك فيها -
يعتبر في نظر شيعة الفرس أهم عامل من عوامل الإمامة، ولو أن هذا لا يعمل
بناية صورة بدين الإسلام، وأن إعطاء أهمية كبيرة كهذه لثل هذا الاعتبار،
ليوضع لنا إلى أي حد يمكن اعتبار الشيعة في الحقيقة - شيئاً غريباً غير
إسلامي. وكان علي زين العابدين ابنان، أحدهما زيد، وثانيهما محمد الباقر.
وكان زيد تلميذاً لواصل بن عطاء، وعلي صلة بحركته الاعتزالية، ويعتبر غالباً
من أهل النظر. حقاً إن قوة الشيعة كما ستري الآن وفي كثير من الأحوال قد
احتللت كثيراً بالتفكير الحر، ويبدو منها في كثير من الأحوال تمسك بالفلسفة
الاعتزالية، ويظهر أن الروح الموحية بالنسبة لها كانت عداوتها لجمهور المسلمين،
واستعدادها للتخالف مع أي شيء يمكن أن يتجه منه العيب إلى مذهب الجماعة،
وكان لزيد طائفة من الأتباع الذين كانت لهم قوة الطائفة بأهلها في جنوب بلاد
العرب، وهم لا يزالون يهتمون باليل إلى النظر العقلي. ولقد اعتبر معظم الشيعة
محمد الباقر إماماً خامساً وجمعوا السادق إماماً سادساً، وكان الأخير من
المتحمسين من أتباع (المعرفة الحديثة)، ويقصد بهذا الفلسفة الهلنكية، ويعتبر
بإمامة مؤسسها، أو على الأقل شارحاً لما يعرف باسم آراء الباطنية. إن تفسير

القرآن تفسيراً رمزياً لا يصير معنى الوحي به هو المعنى الحرفي للنص، ولكنه
معنى باطني. ومن هذا المعنى الباطني يمكن دائماً أن نرى أثرًا قويًا من آثار
الفلسفة الهلنكية. ولا يمكن شرح المعنى الحقيقي للقرآن إلا بالنسبة للإمام
المعصوم، أما بالنسبة لغيره، فإن القرآن يظل محتومًا. ويبدو أن جعفرًا كان أول
من ادعى من العلويين أنه كان محلًا لحلول الألوهية، ومعلمًا ملهمًا، إلا أن أسلافه
لم يذهبوا إلى أكثر من السكوت على ادعاء أتباعهم ذلك لهم، وكثيرًا ما رفضوا
هذه الادعاءات.

وتوفي أبو هاشم مسمومًا على ما جرى به الاعتقاد، على يدي الخليفة
سليمان عام ٩٨ من الهجرة، وقد تقارن عن حقوقه أحمد بن علي بن عبدالله بن
عباس أحد الهاشميين الذين كان منهم النبي وعلي، وهم البيت المنافس للبيت
الأموي. ولقد ادعى أبو هاشم أن الإمامة كانت له، وأنه يستطيع أن يهبها لمن
يشاء، وتلك نظرة إلى الإمامة لم يقبلها المؤمنون من الشيعة الذين يهتمون
بالخليفة الشيعي. ولكن لا يبدو أن أتباع أبي هاشم كانوا من الغلاة، على الرغم
من أصلهم الكيساني. وولى عمر الثاني الخلافة عام ٩٩ من الهجرة، فكان
الأموي الوحيد الذي أبدى عطفًا على العلويين، وألقى لعة على علي المقابر.
كانت جودًا من الطغوس العلوية في مسجد دمشق منذ أيام معاوية. وكان يمثل
بعضًا من النزاهة الشخصية التي لم تعهد في خليفة أموي من قبله. ولم يستطع
حكمه القصير الذي بقى ثلاث سنين أن يقض على شرور الطفهان وقماد
الحكم. وخلفه حكام آخرون أكثر شبهاً بالتنوع القديم.

وسل وقد من الشيعة بين يدي محمد بن علي الهاشمي فيما حول الأيام التي
مضى فيها عمر بن عبد العزيز، وكان محمد هذا رجلاً شهيراً بالتقوى، واستخلفه
أبو هاشم بن محمد بن الحنفية رئيسًا لقسم مهم من أقسام الشيعة، وخلف
الوحد على تأييده في محاولته الوصول إلى الخلافة فاعل الله أن يحيى ملك العدل
ومعيت بك الجور^(٢). وقد أجاب محمد بأن هذا اليوم يوم تحقيق الآمال
والغالب لأن قرنا من الزمان قد ولى.

إن أنصار أسرة محمد بن الحنفية الذين انتقل ولاؤهم إلى محمد بن علي كانوا في غاية الأهمية، لا لكثرة عددهم، بل لجودة تنظيمهم. فقد أنشأوا نظاماً للدعاة الذين يترحلون تحت ستار التجارة ويسرون بتعاليمهم في الحادثلث الخاصة. وفي أثناء المخلطة العادية، ثم أصبحت هذه الطريقة معمولاً بها في كل الدعايات الإسلامية التبشيرية. وبموت أبي هاشم وبتركنه وجد محمد بن علي في خلعته هذا العمل التبشيري المنظم جداً، وكان المبعوثون على ثقة تامة من أن قبول محمد لعروض الوفد الشيعي يعني أنه أصبح البطل المدافع عن دعاوهم. أما الشيعة الحسينية الأكثر تزعماً فلم يعترفوا بمطالب محمد بن الحنفية وخلفائه، ولكنهم عضدوا جهود محمد بن علي، لئلا ينهزموا عن الشيعة.

إن الدعوة لمحمد بن علي بشار إليها أحياناً بأنها عباسية، لأنه كان سليلاً للعباس أحد أبناء عبد المطلب الثلاثة^(١)، وهو من ثم أخ لأبي طالب أبي الإمام علي، ولعبد الله جد^(٢) النبي محمد. ولقد ادعى الدعاة في ذلك الوقت، على أية حال، أنهم يزعمون الهاشميين، وهو لفظ غامض ربما قصد لموصيه. وقد شُرح فيما بعد بأنه يدل على البيت الهاشمي الذي كان البيت القرشي المنافس الذي عارض الأمويين. وهو الذي ينتمي إليه النبي وعلي والعباس. ولكن معناه في نظر الكثيرين من الشيعة كان قاصراً على أتباع أبي هاشم حفيد الحنفية.

وتوفي محمد بن علي عام ١٣٦هـ، وترك أولاداً ثلاثة هم: إبراهيم وأبو العباس وأبو جعفر. فكان أول هؤلاء يعتبر خليفة له. واشتهر في ذلك الوقت أبو مسلم الذي كان والياً على خراسان عام ١٢٦ من الهجرة. وليس واضحاً ما إذا كان أبو مسلم هذا من العرب أو من أهل العراق الوطنيين (انظر المسعودي: مروج الذهب ج ٢ ص ١٦٩ ط. دار الرجاء). حقاً إن دعوى قد ادعيت أنه كان سليلاً لجاندازز أحد ملوك فرس القدماء، وكانت خراسان في ذلك الوقت أكثر الأقاليم بغضاً للأمويين، فشجعت دعاة الهاشميين فيها أكبر نشاطاً ونجحوا أكبر نجاح. وألقى أبو مسلم بنفسه في معترك هذا العمل بكل قلبه، وبداً في تكوين جيش محجوز بلغ بعد قليل مائتي ألف. ووصل الأخير والتذير إلى الخليفة مروان الثاني.

ولكنه تجاهل ذلك، حقاً إن بلامد دمشق لم يمر ذلك أي اهتمام حتى عام ١٣٠ من الهجرة. وبعد ذلك زحف أبو مسلم وأبو مسلم معاً مهاجراً ضد الأمويين الذين كانوا يتخذون اللون الأبيض، وكل ما فعله الخليفة حينئذ أنه قبض على إبراهيم بن محمد بن علي وقتله. وهرب الابن الآخر إلى الكوفة، حيث أواهما الشيعة وأخفوهما. وأن الابن الثاني: أبا العباس الذي يعرف في التاريخ باسم السفاح قد اعترف به قائداً للهاشميين.

وكان نصر أبي مسلم سريعاً وتاماً، وسقطت الأسرة الأموية ١٣٢هـ، وقضى قضاء جزئياً على أفرادها، وأصبح السفاح أول خلفاء العباسيين الذين أخذوا هذه التسمية من جدهم العباس بن عبد المطلب.

وحالما جلس الخليفة أبو العباس على العرش جعل همه الأول أن يوطد دعائم الدولة بالقضاء على كل من يمكن أن يكون خصماً لها. وكانت مقدورته التي أظهرها في إتمام ذلك هي السبب في تسميته بالسفاح. وأول ما فعله أنه طارد من استطاع أن يجدهم من بقية الأسرة الأموية وتبعهم. وهرب عبدالرحمن أحد هؤلاء فذهب إلى إفريقية حيث حاول أن يجمع لنفسه طائفة من الأتباع دون حموى. فغبر البحر إلى إسبانيا، حيث أنشأ لنفسه دولة في عام ١٣٨هـ، فحكم هو وأبنائه من بعده حتى عام ٢٢٢هـ. وقد ادعى هؤلاء الأمويون الإسبان أنهم الحكم الشرعيون، ولكنهم لم يدعوا أبداً ما ادعاه العلويون من القدسية.

أما أبو مسلم الذي بذل غاية جهده في إنشاء الدولة العباسية^(٣)، فقد أثار مودة الخليفة، وربما كان ذلك لسبب وجيه، لأنه وجد أن السفاح لم يكذب يرتقى العرش حتى أهمل الشيعة الذين أعانوه على رقيه، وهكذا قتل أبو مسلم في السنة الأولى من الحكم العباسي^(٤).

وكان سقوط الأمويين نهاية طغيان الأقلية العربية كما كانت حينئذ وأصبح العرب يحل مكانهم في مركز السلطة. وكان إنشاء منصب الوزير، وجعله رأس الهيئة التنفيذية في العهد الفارسي، وربما كان هذا لقب هو نفس اللقب الفارسي.

القديم (٧٠٠هـ) أى المراقب (انظر درمستاترا: دراسات إيرانية ج١ ص ٥٨).
 الملاحظة الثالثة). وكان الوزير الأكبر قبل هذا يسمى كاتباً أو مشيراً، ولم يكن
 أكثر من أحد خدم الخليفة، ويعمل فى ضبط الرسائل. أو فى النصيح حين تتطلب
 المناصبية. وفى عام ١٢٥ من الهجرة بدأت الأسرة الفارسية النبيلة - أسرة
 البرامكة - تعد الدولة بالوزراء، فضبط هؤلاء سياسة الخلافة حتى عام ١٨٩هـ.
 ومنذ أيام المنصور (١٣٦ - ١٥٨هـ) بدأ الفرس فى تدعيم غلبتهم، ونشأت طائفة
 تعرف بالشعوبية (أى المضادين للعرب) ممن رأوا أن المسلمين الغرباء لم يكونوا
 مساوين للعرب وحسب، بل إن العرب كانوا أمة نصف عجمية، وأنهم أدنى من
 غيرهم من جميع النواحي، وأنهم أقل من الفرس والبربر والقط. وأنتجت هذه
 الطائفة كثيراً من الأدب الذى أثار الجدل، لما فيه من الخطأ ضد العرب. ولما
 يبدو فيه من ازدراء هؤلاء المحدثي النعمة وكراهيتهم. وكان فخر العرب قائماً
 بأنسابهم، فاهتموا اهتماماً كبيراً بحفظ هذه الأنساب خلال القرن الذى سبق
 ظهور الإسلام على الأقل، وبما أنهم لم يسدوا - إلا فى ذلك الوقت فى حصر
 نسب الأما، كان الكثير من هذه الأنساب خرافياً عسفاً حين يتصل بالأسلاف
 الذين كانوا قبل الإسلام. وكان العرب فى الحقيقة شعباً محدث النعمة لم يخرج
 إلا منذ قليل من ضمير البربرية (انظر لأعائن: مهد الإسلام ص ١١٧). أما
 الفرس وهم لم يكونوا أقل عنابة بحفظ الأنساب، لأن نظامهم الطبقي جعلهم
 يهتمون كثيراً بها، فكانوا يخشون بأسباب أكثر صحة، وأوغل فى القدم. وسواء
 أكان الأمر متعلقاً بالأدب أم بالعلم أم بالفقه الإسلامى أم بعلم التوحيد أو حتى
 بدراسة النحو العربى دواصة علمية فقد تفوق الفرس تفوقاً سريعاً على العرب،
 حتى أننا لا بد أن نحترس دائماً، فتشير إلى الفلسفة العربية، والعلم العربى، وهلم
 جرا فى تاريخ الثقافة الإسلامية، لا إلى فلسفة العرب وعلم العرب إلخ. ونذكر
 أنه بالرغم من أنها عبر عنها باللغة العربية - وهى الآداة العامة فى العالم
 الإسلامى - لم تكن من عمل العرب إلا فى حالات قليلة جداً، وأن الفلاسفة
 والعلماء والمؤرخين والنحاة والمتكلمين والفقهاء الذين كتبوا باللغة العربية، وأن
 سقوط الأمويين، وإحلال الفرس محل العرب كان يندى للعهد الذهبى للأدب

العربى والبحث العربى، هالأدب القديم الذى كتب بيد العرب حين لم يكونوا
 غنائيين بمؤثرات أجنبية يتكون كله من شعر من إنشاء الشعراء المنقطعين للشعر.
 والذين ينتنون بحياة الصحراء وحريها، ويكون على الأطلال. ويفخرون بالقبيلة،
 ويهجون العدو، ويعتبر هذا نوعاً خاصاً، وقد بلغ مستوى عالمياً من السمو فى
 هذا الاتجاه. وهذا الشعر العربى القديم يعجبنا من جهات كثيرة: فهو يصب
 مشاهد الصحراء - وهى رائعة - ويصور فيه تيار تحس من الحزن الذى يعتبر
 سدى للصحراء، وله جانب انفعالى حقيقى شديد الإقناع، وله فى نفس الوقت
 حدود فى مجال موضوعاته التى تعنيه، ولا شك فى أن الدراسة الدقيقة لهذا
 الشعر العربى القديم تمهد ضرورى لتذوق الصور الأدبية العربية الأخرى،
 ومفرداتها، وتراكيبها، وقد اتجهت عنابة كبيرة فى السنوات الأخيرة إلى هذه
 الناحية، وهذا الشعر العربى القديم الذى يظهر فيه أنه نتاج البيئة العربية -
 ولكنه ربما تأثر فى الجاهلية ببعض الاتصالات الخارجية غير المحددة - ينتهى
 بعد سقوط الدولة الأموية بقليل، إلا فى إسبانيا، حيث بقى تحت ظل المنفيين
 الهاريبين من بنى أمية، ولكن هذا النوع من الشعر فى الحقيقة خارج عن مجال
 بحثنا الحاضر، إلا إن نقول أن راوياً فارسياً هو حماد ابن سائبور الراوية المفوى
 حوالى ١٥٦ - ١٥٩هـ هو الذى جمع ونشر القصائد العربية المسح القديمة
 المروثة بالمعلقات، فهذا بذلك ما يمكن أن يسمى المستوى الكلاسيكى للشعر
 القديم والمفردات القديمة، فلما استولى العباسيون على مقاليد الخلافة، انتهت
 قيادة العرب العقلية للمجتمع الإسلامى، وانتقلت القيادة إلى أيدي الفرس.

- (١) الكركاشيون أو أسرة ومالكية.
- (٢) المذهب الرسمي للدولة الإيرانية هو مذهب الإمامية، ولا يدعى هذه الدعوة.
- (٣) الديوبندى: الأحياء الطوائف.
- (٤) هم ليسوا ثلاثة، إذ هم العباس وأبو طالب وأبو لهب وعبدالله وحزق.
- (٥) يتصدق أبو النبي صلى الله عليه وسلم.
- (٦) في الأصل: الأموية.
- (٧) وكان قتله في شعبان سنة ست وثلاثين ومائة، وفيها كانت بيعة المنصور، وهزيمة عبدالله ابن علي، (السعودي - مروج الذهب ج ٢ ص ٢١٩ ط ١ دار الرجاء).

الفصل الرابع المترجمون

كانت أولى الدلالات وأهمها على التكيف الجديد في الفكر الإسلامي في الانتاج الغزير للترجمات العربية من مؤلفات تتناول الفلسفة والمواد العلمية. وكان من نتيجة ذلك أن استحوذ العالم الذي يتكلم العربية بعد سقوط الأمويين شعبانين عاماً على ترجمات معظم مؤلفات أرسطو، وشراح الأفلاطونية المحدثة، وبعض أعمال أفلاطون، ومعظم مؤلفات جالينوس، وأجزاء من مؤلفات أخرى في الطب ومن شرحها. ثم من مؤلفات علمية إغريقية، ومؤلفات هندية وفارسية مختلفة وقوام هذا العهد من النشاط في الترجمة مرحلتان: تبدأ أولاها من استيلاء العباسيين على الخلافة إلى خلافة المأمون (١٣٢ - ١٩٨ هـ)، حيث قام مترجمون مستقلون بقدر كبير من الترجمة. ومعظمهم من المسيحيين واليهود والمعتندين الذين دخلوا الإسلام من الديانات الأخرى غير الإسلامية. أما الأخرى من حكم المأمون وخلقائه المباشرين، حيث تركز عمل الترجمة في مدرسة انتسبت حديثاً في بغداد، وبذل جهد دائب لجعل المادة الضرورية للبحث الفلسفي والعلمي في متناول الطالب الذي يتكلم العربية.

وتولبط الترجمة في أول عهدها بعبد الله بن المقفع، وهو فارسي زرادشتي اعتنق الإسلام على يد آخ محمد بن علي أبي المنفاج، وأصبح أميناً لسره. وفي أثناء اعتماده على حماية مولاه خاطر يهتاج أعيان العرب، ولا سيما سفيان أمير المنصورة الذي اعتاد ابن المقفع أن يحييه بإشارة وقحة تظلم في طهر أمه. وقد يروى أن العرب الأصلاء الذين وثوا الولايات تحت حكم العباسيين الأوائل كان لابد لهم من التفاني عن مثل هذه الإهانات من قسطنهم السابقين. وبعد ثورة

فاشلة قام بها أحد أعمام الخليفة، طلب هذا إلى ابن المقفع أن يعد رسالة أمان ترسل إلى الخليفة المنصور الذي ولي الخلافة بعد أخيه السفاح ليضع عليها خاتمه. ولكنه كتب الرسالة بصورة أغضب الخليفة، إذ تقول فيها تقول: «ومنى غدر أمير المؤمنين بعمة عبد الله بن علي، فتمأوه طواقى. ودواه حبس، وعبده أحرار، والمسلمون في حل من بيعته». ولقد سأل الخليفة عن كتب هذه الرسالة، فلما علم به طلب إلى سفيان أن يقتله، ولسرور أمير البصرة من تمكنه أن يرضى حقه قتل ابن المقفع شر قتلة، مع اختلاف الروايات في تفصيل ذلك، في عام ١٤٢ أو ١٤٣ من الهجرة.

ومع أن ابن المقفع كان يتبع تعاليم الإسلام كان ينظر إليه دائماً باعتبارها زنديقا، وهذا لفظ ربما كان يقصد به «المجوسى»، ولكن الكتاب العرب كانوا يتوسعون في دلالاته، حتى يشملوا به معتق أية ديانة من الديانات الفارسية، حين يتبع في الظاهر تعاليم الإسلام، ولكنه يبقى على دينه في السر، أو قد يستعملونه تعبيراً عن العيب ليدلوا به على الملحد من أى نوع. وأن الكلمة نفسها لتأتى من الكلمة الفارسية Siddiq أو مريد، وهو لقب يتخذ أى تابع من أتباع الطائفة المجوسية، وهو يدل على أن الملحق به له قدرة على معرفة الباطن. وقد جاء عن هذه الفكرة ما يرى بين الشيعة من إخفاء معتقديهم الحقيقية عن العامة، والظهور بمظهر الإسلام السلفى ويرى السمودى أن الكثير من الزندقات قد جاء بعد نشرها مكتبة هاني وابن ديصان ومرقيون، وقد ترجمه من الفارسية والبهلوية إلى العربية ابن المقفع وآخرون. ولقد وضعت الترجمات في عهد المنصور - وبأمر منه - من الإغريقية والسريانية والفارسية. وكانت الكتب الفارسية والسريانية نفسها ترجمتها من الإغريقية أو السنسكريتية، وخير مانعها لأن المقفع ترجمة كلية ودعته أو «أساطير بديا» من الفارسية القديمة، وكانت هذه نفسها ترجمة من السنسكريتية، وتعتبر ترجمة ابن المقفع إلى العربية نموذجاً من نماذج النقل العربي. ولقد ضاع الأصل الفارسي، ولكن الترجمة السريانية التي وضعت منها على يد «بود» الداعية النسطورية حوالى عام ٥٧٠م لا تزال موجودة وقد نشرت على يد «بيكل» «وبن» عام ١٨٧٦م. ولقد صاغ

الأصل السنسكريتى كذلك في صورته الأولى على ما يظهر. ولكننا نجد مادته في كتابين سنسكريتيين في صورة مطولة جداً: والكتاب الأول Pantachantha وهو يشتمل على قصص ترد تحت أرقام ٥، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٧ من نسخة دى سامى العربية، والثانى Mahabharata وهو يشتمل على الفصول ١١، ١٢، ١٣. وواضح أن النسخة السريانية التي وضعها «بود» وهو ترجمة فارسية من الأصل، تعتبر خير ما يمثل الصورة القديمة للنص، أما في النسخة العربية التي وضعها ابن المقفع، فشمة بعض الشروح والإضافات، وكلها بالطبع تظهر في الترجمات المأخوذة عنها في السريانية المتأخرة، وفي الترجمات الفارسية المختلفة في القرون الوسطى التي أخذت عن العربية دون الفارسية القديمة، وكذلك الترجمات الإغريقية، وهذه الترجمة العربية هي التي أعطت الكتاب انتشاراً أوسع مما كان له من قبل، أو عما كان يمكن أن يعطى له، ثم قدمته إلى العالم الغربى. وكانت الحال كذلك مع كتب أرسطو والمادة المشابهة، إذ أصبحت العربية سبباً للنقل الشامل، وأن الإضافات التي أضيفت إلى المادة المترجمة بمرورها خلال اللغة العربية قد انتشرت انتشاراً واسعاً كذلك.

لقد عاش ابن المقفع في عهد المنصور، ويقال إن نفس ذلك الوقت شهد وضع نسخ عربية من مؤلفات مختلفة لأرسطو، ومن الجسطى لبطليموس، ومن كتاب إقليدس، ومعدة أخرى من الإغريقية. وجاء رجل هندي بكتاب معه إلى بغداد في الحساب، وآخر في الفلك، عام ١٥٦هـ. وكان عنوان كتاب الفلك Siddhanta، وعرفه فيما بعد عند الكتاب العرب باسم «المسد هتد» وترجمه إبراهيم الفزاري فخلق اهتماماً جديداً بالدراسات الفلكية. وبعد ذلك بقليل جمع محمد بن موسى الخوارزمي بين النهجين الإغريقي والهندي في الفلك، فأصبح هذا الموضوع بعد ذلك في غاية الأهمية بين الدراسات العربية. أما الفلكيون العرب المشهورون، فينسبون إلى عصر متأخر، مثل أبي معشر البغدادي تلميذ الكندي وقد توفي عام ٢٧٢ هـ (٨٨٥م)، ويعرفه كتاب اللاتينية في القرون الوسطى باسم «Aburmejar». ومثل محمد بن جابر بن سنان البتاني المتوفى عام ٢١٧ هـ (٩٢٩م). ويعرف عندهم باسم Albategnius وكان الكتاب الهندي في الحساب

كبر أهمية حتى من هذا، لأن الأرقام الهندية جاءت من طريقه إلى العرب، ثم انتقلت منهم إلى أوروبا في الوقت المناسب باعتبارها أرقاماً عربية. وهذا النظام العشري في الحساب جعل من الممكن أن يتوسع في الطرق الحسابية، بل حتى في الرياضيات بصفة عامة، وهو أمر ما كان ليسهل في ظل النظم القديمة المريكة.

وحاء المتصور بعد تأسيس بغداد عام ١٤٨ هـ (٧٦٥م) بطبيب نسطوري اسمه جورجيس بن بختيشوع من مدرسة جنديسابور. وجعله طبيب القصر. ومنذ ذلك التاريخ نرى نسفاً من الأطباء النسطوريين يتصلون بالسلامة، ويكونون مدرسة طبية في بغداد. وعرض جورجيس في بغداد، فأتى له بالرجوع إلى جنديسابور، فآخذ مكانه تلميذه عيسى بن تاجر بخت الذي ألف كتاباً في العلاج. ثم جاء بختيشوع بن جورجيس الذي كان طبيباً لهارون الرشيد عام ١٧١ هـ (٧٨٧م). ثم جاء جبرائيل، وهو ابن آخر لجورجيس، ليكون في خدمة جعفر البرمكي عام ١٧٥ هـ. وكان مفتعلاً عند هارون. ولقد كتب للمأمون مدخلاً للمنطق. ورسالة في الأطعمة والأشربة، كما كتب متناً في الطب أسسه على المجموعات الطبية التي كتبها ديوسكوريدس وجالينوس وبولس الأيجيني، ثم كتاباً في العطور. وكتبها أخرى. أما في الطب، فإن النهج الهندى كما يجب أن نذكر قد جاء به إلى جنديسابور، ثم أضيف إلى النهج الإغريقى، ولكن الأخير كان واضح التغلب. وكان يحيى بن ماسروجيه اليهودى السورى من أهم من فطنوا بغداد. وقد ترجم كناشلة Syntagma إلى السريانية، وأشرف على المدرسة الطبية التي تكونت في العاصمة الإسلامية. وانحصر البحث العربى في الطب مدة طويلة في ترجمة ماكتبه الإغريق، ثم العمل على مثال ماكان يعبرى في الإسكندرية. وقد أشرنا من قبل إلى الأثر المنكود الذي جاء إلى العرب من المدرسة المصرية التي حولت الطب والكيمياء كليهما إلى اتجاهات نصف سحرية، وهو انحراف سبب لم نتخلص منه المدرسة العربية أبداً. ومن وقت طويل قبل أن تخرج الجماعة الناطقة بالعربية مؤلفين أصلاء في الطب. ففيما حول نهاية القرن الثالث نجد أنا العباس أحمد بن العلي السرخسى تلميذ الكندى الذي يقال إنه كتب مؤلفاً في النفس، ومحتصراً لإيساغوجى فوهروريوس. وكتاباً مهدياً لدراسة الطب

(المسمودى ج ٢ ص ٧٢ ط، أوروبا) وكانت الدراسات الطبية هي ذلك الوقت لانزال إلى حد كبير في أيدي المسيحيين واليهود، ونرى الطبيب السريانى يوحنا ابن سريانيون (نهاية القرن التاسع الميلادى) يكتب في المجموعات الطبية السريانية التي انتشرت في نسطشين ترجمت لانيتهما إلى العربية على يد كتاب متعددين استقل كل منهم عن الآخرين، ثم ترجمت بعد ذلك بزمان إلى اللاتينية على يد جيرارو الكريغونى.

إن أبا الطب العربى الحقيقى هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى المتوفى عام ٢١١ - ٢٢٠ هـ (٩٢٣ - ٩٢٤م)، وكان كتاب اللاتينية يعرفونه باسم Rhases، وهو من المشتغلين بدراسة الموسيقى والفلسفة والأدب، وأخيراً الطب. ويستعمل في مدونات الطبيه ماكتب باللفتين الإغريقية والهندية كليهما. وإن استخدام مقدمات الكتابات الهندية، وإخضاعها لما كتبه فطاحل الإسكندرية كان في الحقيقة أكبر مساهمة قام بها الطلاب العرب في سبيل التقدم بالعلم. ويعاب على ماكتبه الرازى لسوء الحظ أنه ينقصه كثير من النظام والترتيب، فهو مجموعة كتب منفصل بعضها من بعض، ولهذا لايعتبر مناسباً لأن يستعمل. ومن أجل هذا - أكثر من أى سبب آخر - حل محله ابن سينا (Avicenna) الذى يحظى في اتجاه مضاد ويعاب عليه الإسراف في الترتيب والتنظيم. ولابد أن ملاحظ أن كبار المؤلفين العرب كاسلاطهم من السريان، كانوا بالإضافة إلى كتاباتهم في الطب عادة شراحاً ومعلقين على كتب أرسطو وجالينوس.

وكان الخليفة المتصور هو الراعى الذى فعل أكثر مايمكن لاجتذاب الأطباء النساطرة إلى مدينة بغداد التي أسسها، وكان كذلك أميراً يسعى جهده لتشجيع المتعدين لإعداد ترجمات عربية من المؤلفات الإغريقية والسريانية والفارسية. وأهم من هذا مساهمة الخليفة المأمون من رعاية، إذ أسس في عام ٢١٧ هـ (٨٢٦م) مدرسة في بغداد على مثال مدرسة النساطرة والزرادشتيين الموجودة حينئذ بلا شك، وسماها «بيت الحكمة»، ووضعها تحت إشراف يحيى بن ماموية المدهنى عام ٢٤٢ هـ (٨٥٧م) والذي كان مؤلفاً بالسريانية والعربية كليهما،

ومتمكناً من استخدام الإغريقية. وأن كتابه الطبي عن «الحميات» قد اشتهر زعماً طويلاً، وترجم فيما بعد إلى اللاتينية والعبرية.

وأهم ما أخرجته هذه المدرسة من آثار تم على أية حال على أيدي تلاميذ يحيى وخلفائه، ولاسيما أبو زيد حنين بن إسحاق العبادي المتوفى عام ٢٦٢ هـ (٨٧٦م)، وهو الطبيب النسطوري الذي أشرنا إليه باعتبار أنه قد ترجم إلى السريانية الكتب الرئيسية في الطب، وأجزاء من الأورجانون لأرسطو. ولقد زار الإسكندرية بعد أن تتلمذ في بغداد على يحيى، فلم يكتسب فقط التدريب الذي كان يجري فيها يعتبر حينئذ مدرسة الطب الأولى، بل اكتسب معرفة قوية بالإغريقية التي نقل عنها في ترجمات إلى السريانية والعربية. ويتصل بعمله هذا ابنه إسحاق، وابن أخيه حبيش، ولقد أعد حينئذ ترجمة عربية لإقليدس وأجزاء مختلفة من جالينوس وبطراط وأرسيميدس وأبولونيوس وآخرين كما ترجم قوانين الجمهورية، وتيماسوس لأفلاطون، والمقولات والطبيعيات والأخلاق الكبرى لأرسطو، وتعليقات ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا، كما ترجم كذلك الإنجيل إلى العربية. ولقد ترجم أيضاً كتاب المعادن المنسوب إلى أرسطو، وهو الذي اعتبر زمناً طويلاً حجة في الكيمياء، وترجم المدونات الطبية لبولس الأبيجنس. ولقد وضع ابنه إلى جانب مؤلفات له أصيلة في الطب ترجمات عربية من السوفسطائي لأفلاطون، والميتافيزيقا، والنفس، والكون والفساد، والعبارة لأرسطو، وهي التي ترجمها حينئذ إلى السريانية، كما ترجم ابنه ذلك بعض تعليقات هورفوريوس والإسكندر الأفروديسي وأمونيوس، وبعد ذلك بقليل نجد قسماً بن لوقا السوري أحد أبناء بعلبك وقد تعلم في بلاد الإغريق، وامتاز في الترجمة.

وكان القرن الرابع الهجري هو العصر الذهبي للمترجمين العرب، ومما يستحق الملاحظة أنه بالرغم من أن العمل قد تم معظمه على يد المسيحيين السريان، وأوحت به التقاليد السريانية فإن عدداً كبيراً من الترجمات قد كان من الإغريقية مباشرة على يد قوم رسموا هذه اللغة في الإسكندرية. أو بلاد الإغريق. وكثيراً ما وضع المترجم نفسه ترجمتين من الإغريقية إحداهما

بالسريانية، والأخرى بالعربية. وكان ثمة مترجمون من السريانية، ولكن هؤلاء يأتون عادة بعد المترجمين من الإغريقية. ومن بين المترجمين النساطرة من السريانية أبو بشر متى بن يونس المتوفى عام ٣٢٨ هـ (٩٣٩م) والذي ترجم إلى العربية القياس والشعر لأرسطو، وتعليقات الإسكندر الأفروديسي على الكون والفساد، وتعليق ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا، وكلها مترجم من نسخ سريانية موجودة، ولقد وضع كذلك تعليقات أصيلة على مقولات أرسطو، وعلى إيساغوجي هورفوريوس.

أما المترجمون المواقبة فيأتون بعد النساطرة، ومن بين الذين ترجموا منهم من السريانية إلى العربية يحيى بن عدي التكريتي المتوفى عام ٢٦٤ هـ، تلميذ حينئذ، وقد راجع كثيراً من الترجمات الموجودة ووضع ترجمات للمقولات والسفسطة والشعر والميتافيزيقا لأرسطو، كما ترجم لأفلاطون القوانين وتيماسوس، وكذلك تعليقات الإسكندر الأفروديسي على المقولات، وتعليقات ثيوفراستوس على الأخلاق، أما الهعقوبي أبو علي عيسى بن زرعة المتوفى عام ٣٩٨ هـ، فقد ترجم المقولات والتاريخ الطبيعى وأعضاء الحيوان مع تعليق يوحنا فيلوبوتوس أو يحيى النحوي.

وهذا مكان مناسب لتخليص مدى المادة الأرسطوطاليسية التي كانت في متناول طلاب الفلسفة من العرب باختصار. فقد كان الأورجانون المنطقي كله موجوداً باللغة العربية، وقد اشتمل على الخطابة والشعر وإيساغوجي هورفوريوس. أما في علوم الطبيعة، فقد ترجموا الفيزيقا والسما والكون والفساد والحس وتاريخ الحيوان وكتاب الأكار العلوية وكتاب النفس، وأما من جهة العلم العقلي والأخلاق، فقد ترجموا الميتافيزيقا وكتاب الأخلاق النيقوماخية وكتاب الأخلاق الكبرى لأرسطو، ومن الغريب أن كتاب السياسة لم يدخل في الأفانون الأرسطوطاليسى. وإنما حل محله كتاب القوانين أو الجمهورية لأفلاطون. ولقد قبل الطلاب العرب إلى جانب ذلك كتاب المعادن باعتباره من مؤلفات أرسطو، ولا نعلم لنا به، كما تقبلوا كذلك كتاب المسائل الحيلية (الآليات) باعتباره له أيضاً.

وقد يقى الأورجانون المنطقي بين هذه الكتب دائماً أساساً للثقافة الإنسانية إلى جانب دراسة النحو العربي، وهذا الأساس المنطقي للثقافة أثر من آثار نظام الثقافة الذي أنشأه السوربون، ولو أننا يجب أن نذكر أن نظاماً مشابهاً قد نشأ مستقلاً في المدرسة الأثينية قبل أي اتصال بالعرب، ولقد ظل منطق أرسطو دائماً علماً تقليدياً مقبولاً، وأن المناقشات الفلسفية والدينية، وما أضافه الفلاسفة العرب، قد تركزت بصفة رئيسية في مسائل ميتافيزيقية ونفسية، وهكذا اهتمت بوجه خاص بالكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا وكتاب النفس، ولا سيما الكتاب الثالث. وقد شرح علم النفس الأرسطوطاليسي كما أشرنا إلى ذلك في ضوء تعليقات الإسكندر الأفروديسي. ومن ثم اتخذ طابعاً إلهياً فوق الطبيعى ينضج أكثر ما ينضج في تعاليم الأفلاطونية المحدثة. وكان أهم شيء في هذا التطور الذي صادف الأفلاطونية المحدثة هو ما سمي «أثولوجيا أرسطو» الذي ظهر بالعربية عام ٢٢٦ هـ. وكان في الحقيقة شرحاً مختصراً للكتب الثلاثة الأخيرة (١-٦) من تاسوعات أفلوطين. ووضع ابن ناعمة الحمصي. وقد انتشر وقبله الناس عمومًا باعتباره عملاً أصيلاً من أعمال أرسطو. ولربما اعتبر هذا تزويراً أدبياً، ولكن من المحتمل أن أفلوطين وأفلاطون قد تشابها عليه، ويبدو أن هذا الخلط قد حدث أيضاً من بعض الكتاب الآخرين. وقبل المترجمون الاعتقاد الشائع الذي اعتقده كل شراح الأفلاطونية المحدثة أن تعاليم أرسطو وتعاليم أفلاطون كانتا شيئاً واحداً في جوهرهما. وأن الاختلاف الظاهر فيهما لا يمكن أن يستعصى على التخريج. وذاع المذهب المكتمل للأفلاطونيين المحدثين من طريق هذه الأثولوجيا، وانضم إلى تعاليم الإسكندر الأفروديسي، فكان له أثر قوى على الفلسفة الإسلامية في اتجاهات مختلفة. وحين تلقفتها أيدي الفلاسفة الحقيقيين تطورت حتى صارت أفلاطونية محدثة إسلامية^(١) تبدو في صورتها النهائية على يدى ابن سينا وابن رشد. وأثرت بصورتها هذه تأثيراً قوياً في المدرسة اللاتينية. ولما انتقلت إلى مجال آخر، أثرت في التصوف الإسلامى، وكانت مسئلة أسلماً عن الإلهيات النظرية التي تطورت بها هذا التصوف، وتجمعت بعض البائدات التابعة من هذين المصدرين في صور معدلة، ودخلت في النهاية إلى علم الكلام عند أهل السنة.

والنقطة الرئيسية في هذا المذهب الأفلاطونى المحدث كما يبدو في الإلهيات الإسلامية تعرض العقل الفعال، أو كما عبر عنه الإسكندر الأفروديسي. باعتباره شيئاً من الإله. وتعرض العقل الهيولانى في الإنسان كأنه لا ينشط إلا في طريق العقل الفعال، وهذا في جوهره هو ما قال به الإسكندر الأفروديسي. وهدف الإنسان أن يصل إلى الاتصال الذي يتحد عقله به بالعقل الفعال، ولو أن وسائل الوصول إلى هذا الاتصال وطبيعة الاتصال يختلفان بين مذاهب الفلاسفة والمتصوفة، كما سنرى في الوقت المناسب.

ويأتى علم الطب بعد الفلسفة الحقيقية من حيث كونه ثراءً مهماً لتعلمه العالم العربى من الهيلينية. ولكن هذا العلم إذ جاء من أصل إسكندري كان به عيب خطير في الزيادات التي زادتها المدرسة المصرية على تعاليم جالينوس وبسراط. وهذه الزيادة كما أشرنا من قبل ذات طابع أشبه بالسحر، وتبدو في صورة شعوذة إلخ، والتطريعات المبنية على الأفكار التي نطهر إليها الآن باعتبارها سحراً يعتمد على المشاركة الوجدانية.

ولقد جاءت القوة الدافعة الحقيقية في النهاية من الهلينية التي انتقلت إليهم، ولكن هذا التأثير جاء مباشرة من النساطرة في الفلسفة نفسها، ومن مدرسة النساطرة والزرادشتيين بجنديسابور في الطب، ويأتى بعد ذلك بزمن أثر المدرسة الوثنية في حران. وكانت لها ميول أفلاطونية محدثة كذلك، وحين مر الخليفة العباسى الثامن المنصور.

بحران في طريقه إلى الحرب ضد الإمبراطور البيزنطى، عجب حين لاحظ المظهر الغريب للأهلين الذين خرجوا للقائه بشعرهم الطويل وأردتهم الضيقة. فلما سأل الخليفة عما إذا كان هؤلاء من المسيحيين أو اليهود أو الزرادشتيين أجابوه بأنهم ليسوا من أية واحدة من هذه الطوائف، فاستخبرهم إن كانوا من أهل الكتاب (لأن أهل الكتاب هم الوحيدون الذين كانوا محل التسامح في الأقاليم الإسلامية)، ولكنهم أجابوا على ذلك إجابات مترددة غامضة، حتى اقتنع الخليفة في النهاية بأنه اكتشف جالية وثنية، وكانت تلك هي الحقيقة. ولقد أمرهم باعتناق أحد الأديان الكتابية قبل أن يعود من الحرب، وإلا فسيقضى عليهم بالموت، فهاشعرجوا لهذا انزعاجاً كبيراً، فاعتنق بعضهم الإسلام أو

المسيحية أو الزرادشتية ولكن البعض الآخر رفض أن يترك معتقداته التقليدية، ولابد أن يكون الأخيرون بالمعنى قد مروا بوقت مخيف تماماً وهم يفترون في كيفية تجنبهم بها مطالب الخليفة، وأخيراً تقدم أحد الفقهاء المسلمين بمخرج لهم من هذه الصعوبة على شريطة أن يدفعوا إليه مبلغاً ضخماً في مقابل ذلك، وعندما تم دفع المبلغ نصحتهم بأن يدعوا أنهم من الصابئين؛ لأن الصابئين تكروا في القرآن باعتبارهم من أهل الكتاب، ولكن أحداً لا يعلم من هم الصابئون، وثمة طائفة تعرف باسم Saliyūm أو Saluam ونياقتهم خليط غريب من العبادة البابلية القديمة، ومن المسيحية والفنوصية والزرادشتية، يعيشون في منطقة البصرة، ولكنهم كانوا دائماً على حذر في احتفاظهم بسرية معتقداتهم بالنسبة للغريباء. ومع أنهم كانوا بلا شك هم الطائفة المذكورة في القرآن تحت اسم الصابئين لم يكن أحد يبرهن على أن وثنيين حوران يدخلون تحت هذه التسمية، ولم يعد الخليفة أبداً إلى حوران، وبقي الوثنيون الذين أطلقوا على أنفسهم الصابئة يستخدمون هذا الاسم، أما من صاروا مسيحيين أو زرادشتيين فقد عادوا إلى عقيدتهم القديمة، وخضعوا للتسمية الجديدة، وأما من اعتنقوا الإسلام فقد كان عليهم أن يظلوا مسلمين، لأن عقوبة الموت تقع على كل المرتدين عن هذه الديانة.

وأبرز نجوم حوران ثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٩ من الهجرة، وهو عالم يعرف اللغة الإغريقية والسريانية والعربية، أنتج كتباً كثيرة في المنطق والرياضيات والتنجيم والطب، وكذلك في الطبقيين والمعتقدات التي في الوثنية التي ظل مؤمناً بها، وتبعه في ذلك ابنه أبو سعيد سنان، وحفيده إبراهيم وأبو الحسن ثابت، وحفيده ابنه إسحاق وأبو الفرج، وقد تخصص كل هؤلاء في الرياضيات والفلك.

ويبدو أنه ينبغي لنا أن نعقد صلة بين حوران وبين جابر بن حيان وهو شخصية تاريخية تماماً، ولكنه غير معروف الزمن، وإن كان يعتقد أنه كان تلميذاً للأمير الأموي خالد الذي تميز ببحوثه في الكيمياء. وأن اسم جابر ليظهر على كثير من كتب الكيمياء، وربما كان الكثير منها له حقيقة، ولقد جاء المسيو بارثيلو في الجزء الثالث من كتابه «الكيمياء في العصور الوسطى» المنشور في باريس

عام ١٨٩٣ م بتحليل دقيق للكيميائيين العرب، ويعتقد أن كل هادتهم يمكن تقسيمها إلى قسمين: أحدهما، إعادة تغيير عن بحوث الكيميائيين الإغريق في الإسكندرية، والثاني بحوث أصيلة، ولو أنها مؤسسة على الدراسات الإسكندرية أولاً وقبل كل شيء، ويعتبر كل هذه المادة الأصلية أثراً من آثار ما قام به جابر بن حيان الذي يصح بهذا في الكيمياء في مكان أوسطو من المنطق. وينشر بارثيلو في كتابه ستة مؤلفات ادعاهها لجابر، واعتبرها ممثلة لكل المادة الكيميائية العربية، إذ إن الباحثين المتأخرين لم يخرجوا عن الحادة التي سنها لهم الباحث الأول، ولقد ظل تحويل المعادن مدة طويلة هدفاً أساسياً لهم، ولكن الكيمياء في عصر متأخر دخلت في صلة جديدة بالطب، ولو أنها لم تفقد أبداً طابعها المعدني الذي نعنيه حين نسمى الكيمياء Alchemy بدلاً من Chemistry.

إن هدف الطلاب العرب من دراسة الكيمياء، لأيهام المحدثين، ولو أن تحويل المعادن لم يعد حلمًا مستحيلًا كما كان يبدو للكيميائيين في القرن التاسع عشر. وواضح في الوقت نفسه أنه مع الاعتراف بالتصور عند الكيميائيين العرب لاشك في أنهم كانوا باحثين أصلاء، ولو أنهم لم يقسموا نتائج التجارب التي قاموا بها فهمًا صحيحًا.

وتبدأ كل النصوص التي نشرها بارثيلو بتحذير ينص على أن المحتويات يجب أن تقرأ سراً، ويشتمل عادة على عبارة تقول إن بعض العمليات الضرورية قد حدثت حتى لا يستطيع الغالب غير المستير أن يقوم بالتجربة بنجاح، لأن إنتاج الذهب بوفرة يفسد كل النوع الإنساني ولا شك في أن الكيميائيين العرب قد ادعوا فعلاً أنهم وصلوا إلى معرفة وسائل تحويل المعادن الخمسة إلى ذهب، ولكن التواريخ تشتمل على إشارات متعددة يبدو منها أن هذه الدعاوى قد جرحها كثير من المفكرين المعاصرين، وأن كثيرين جداً من الكتاب العرب نظروا إلى الكيمياء كما كانت تفهم حينئذ باعتبارها احتيلاً، ولقد قيل أكثر من مرة أن الفيلسوف الفارابي الذي كان يعتقد إمكان تحويل المعادن الأخرى إلى ذهب، وكتب مؤلفاً في كيفية هذا التحويل، قد عاش ومات في فقر مدقع، على حين حدد ابن سينا، وهو لم يعتقد بالكيمياء يستمتع إلى حد ما بالراحة، وكان في مكانه الحصول على الثروة لو قبلها.

وترجمت كتب كثيرة لجابر إلى اللاتينية في العصور الوسطى فكان لها أثر عظيم في تكوين المدرسة الغربية في الكيمياء. وقيل أن بعض زمن طويل ظهرت كتب أصيلة في الكيمياء في غرب أوروبا، وكان قسماً كبير من هذه الكتب يعمل اسم جابر، ولكنه كان تزيفاً، وكان من نتيجة ذلك أن اتخذت شخصية جابر طابعاً نصف أسطوري، وجرت محاولات لتفسير المقالات المختلفة المتناقضة حول حياته ومولده والبلاد والقرن اللذين عاش فيهما، كان ذلك من طريق افتراض أشخاص متعددين يحملون اسم جابر، ولكن يبدو أن الحقيقة هي كونه وصل في أول حياته إلى مركز الشهرة العظيمة باعتباره مؤلفاً في الكيمياء، وأن العصور المتأخرة قد نسبت إليه عدداً من الكتب المزيفة. ويرى بارتيلو أن خير الشرائع ما ربط بينه وبين حران في الجزء الأول من القرن الهجري الثاني.

إن الكيمياء العربية لتعبد عرض ما قام به الكيمائيون الإغريق في الإسكندرية، ولكن ربما كان بها عنصر حق من مصادره أصيل، وينظر ج. رسكا في كتابه المسمى (Talala smaragdina) والمنشور عام ١٩٢٦ إلى مادة الكيمياء العربية باعتبارها انتقلت إلى العربية عن طريق اللغة القبطية، ولكن ذلك غير صادق بلا شك، لأن النسخ القبطية يبدو فيها أنها ترجمت من أصول عربية.

الهوامش

(١) نشأت الأفلاطونية الحديثة مناعيا وثقافيا، ثم التوت بها المسيحية لتتألف تعاليمهم وهي في صورتها الوثنية والمسيحية لا تتناسب مع تعاليم الإسلام تناسبا ملحوظا. ولقد اتخذها فلاسفة المسلمين نقطة ابتداء لهم، ولكنهم سرعان ما تنقورت فلسفتهم في اتجاه إسلامي خالص ولم يدع بخلد أحدهم أن يقتربا [إلحادا] أجنبي الجنون، ويدخل في الإسلام مالمس منه.

الفصل الخامس

المعتزلة

حين يعرف العالم الإسلامي فلسفة أرسطو تلقاها كما يتلقى الوحى الذى يؤيد القرآن تقريباً. ولم يكن فهمها واضحاً فى أذهانهم فى ذلك الوقت، كما لم تمنح ما بينهما وبين الإلهيات الإسلامية من خلاف، وهكذا كان القرآن وأرسطو يفران جنباً إلى جنب، ويعتبران بحسن نية متكاملين، ولكن كان لامناص من أن نشأ نتائج الفلسفة اليونانية وطرقها فى خلق أثر تحليلى قوى فى المعتقدات الإسلامية السلفية.

ويشير القرطوبى إلى المعتزلة باعتبارهم من أحرص الناس على كتب الفلاسفة، ولأنك فى أن صعوبات جديدة قد بدأت تظهر فى ذلك الوقت إلى جانب المسألتين المهمتين اللتين اشتهرتا فى بداية القرن الثانى: وهما قدم القرآن، ومسألة الاختيار، وكانت الصعوبات الجديدة متصلة اتصالاً خاصاً بصفات الله، ثم انضلت آخر الأمر بما وعد القرآن به من رؤية الله، فلما عمالة صفات الله «من شبهة شبيهة كثيراً بما شجر منذ زمن حول خلق القرآن، حتى ليندو أنها توسع فيها، ولقد ناقش رجال الدين من المسيحيين - وهم نشأوا على مناهج الفلسفة الإغريقية - هذه المسألة منذ زمن، فالتحذت فى أيديهم سورة البحث عن عدد، وكنه الصفات التى تتناسب مع وحدة الله، فإن حكمة الله، سواء أعبر بها القرآن أم لم يعبر - إذا كانت أزلية فإن لله شيئاً مغايراً له، فشيئاً مثل قدمه - غير مخلوق له، ومن ثم لا يمكن القول بأن الله، وأن كل الأشياء جاءت عنه - حاوله له - لأن الصفة القديمة حينئذ كانت موجودة دائماً مع الله، وهكذا أعلن وأسل من عطاء أن «كل من ادعى لله صفة قديمة فقد أشرك معه غيره»، ولكن

ذلك مستوى فيه كل الصفات، كالعدل، والرحمة، وهلم جرا، وكل الأقوال، وما يوصف به الله، ويخبر عنه به إما أن يكون مخلوقاً له. ومن ثم فهي صفات غير ذاتية ولا قديمة، وإما أن يكون أشياء خارجية مساوية له.

ويبدأ الجدل الثاني من المعتزلة الذي يبدى معرفة مباشرة بالفلسفة الإغريقية بإبي الهذيل الملاف البصري المتوفى عام ٢٢٦ هـ، وقد عاش في وقت كانت الفلسفة الإغريقية فيه قد بدأت تدرس بحماسة، وتؤخذ بلا تردد، وهو يعترف بصفات الله، ويعتبرها قديمة، ولكنه ينظر إليها كما ينظر المسيحيون إلى الأرقام الإلهية أي لا باعتبارها أشياء خارجة عنه قائمة به، بل اعتبارها جهات لفهم ماهيته الإلهية، فهو ينظر إلى إرادة الله مثلاً باعتبارها نوعاً من أنواع المعرفة، أي أن كون الله يريد الخير معناه أنه يعلم أنه الخير، ولكننا حين نبحث الإرادة ينبغي أن نعيّر بين:

١ - ما يوجد في مكان كالقواعد الخلقية في أوامر الله للإنسان، حيث لا يمكن أن تكون لمة إرادة ضد السرقة إلا بعد خلق الأشياء التي يمكن أن تسرق، لأن الإرادة هنا تتوقف على شيء مخلوق.

٢ - وما يوجد لا في مكان، ولا بموضوع تتجه إليه الإرادة، كحين يريد الله الخلق بدون وجود الأشياء التي تخلق، والإرادة الداخلية في الإنسان حرة، ولكن الأعمال الخارجية غير حرة فهي محكومة أحياناً بقوى خارجية في الجسم أو خارجه، وهي محكومة أحياناً أخرى بالإرادة الداخلية. ويتكلم أرسطو عن الكون باعتباره موجوداً من الأزل، ولكن القرآن يشير إلى أنه مخلوق، ومع هذا فلا خلاف بينهما، إتنا يجب أن نفترض أنه موجود وجوداً أولياً، ولكن في سكون تام، حيث كان خفياً وموجوداً بالقوة لا بالفعل، غير منتصف بأية صفة مما في المقولات المنطقية التي نعرفها، يكونها الاصطلاحات الوحيدة للوجود، والمقصود بالخلق هنا أن الله قد أودع الحركة في الكون حتى بدأت الأشياء توجد في الزمان والمكان، وينتهي الكون حين يعود مرة أخرى إلى حالة السكون المطلق الذي كان في البداية. ويستطيع الناس أن يميزوا بين الخير والشر في ضوء العقل، لأن الخير والشر خصائص موضوعية يمكن أن ندرك، حتى أن معرفتنا بهذا

الاختلاف لا تعتمد على وحى الله فقط، ولكن لا يمكن للإنسان أن يعرف أي شيء عن الله إلا من طريق الوحي الذي سيأزل أساماً لهذا الغرض.

وكان إبراهيم بن سيار النظام المتوفى عام ٢٢١ هـ - وهو الزعيم التالي للمعتزلة، من الطلاب المنصرغين للفلاسفة الإغريق - كتاباً من كتاب دوائر المعارف، وهو بهذا مثال للفلاسفة العرب الأولين الذين حاولوا أن يستخدموا علم الإغريق في تفسير الحياة والطبيعة عموماً فكانت هذه الغاية سبباً في إنتاج مؤلفات مجموعة على غرار دوائر المعارف، أكثر مما كان سبباً في إيجاد دراسات أصيلة في أي حقل من حقول المعرفة. ولقد وصل المعتزلة حيثئذ إلى أن الخير والشر يمثلان حقائق موضوعية، وأن الله إذ يعلم الخير لا يريد ضده، ويضيف النظام إلى ذلك دعواه أن الله لا يمكن أن يفعل شيئاً بالمخلوق إلا ما كان خيراً وبدلاً، وقد اعترض على ذلك بأن أعمال الله تكون في هذه الحالة مسيرة وغير حرة، فاجاب النظام بأنه يعترف بالجبورية لا في العمل، ولكن في الإمكان، لأن الله مسير بذاته هو. وقد حاول أن يعود إلى المنهج القديم الفائل أن النفس هي صورة الجسم، كما ادعى أرسطو، ولكنه أخطأ في فهم العبارات المستعملة، فهو يعرض النفس كما لو كانت ذات صورة شبيهة بصورة الجسد، ويدل هذا على أن النفس مادة لطيفة منبثقة في كل الجسد كما ينبت الزيد في اللبن، أو الزيت في السمسم، والنفس والجسم متساويان في الحجم، ويتشابهان في الصورة، وإن حرية الإرادة خاصة بالله والإنسان، وأما بقية المخلوقات فتحكمها الضرورة، ولقد خلق الله الأشياء جميعاً مرة واحدة في الأزل، ولكنه أبداها في حالة سكون، حتى لتوصف بأنها موجودة بالقوة، ثم أخرجها إلى الوجود الفعلي في أوقات متلاحقة.

وكان بشر بن المعتز المتوفى حوالي ٢٢٦ هـ أهم من جاء بعد ذلك من زعماء المعتزلة، ونحن نحدد في عمله محاولة أكثر تحديداً لتطبيق النظر الفلسفي على الحاجات العملية في الإسلام، فأما من جهة الاختيار فيدخل دخلاً مباشراً إلى السؤال عن القدي الذي تصل إليه المؤثرات الخارجية في الحد من حرية الإرادة، فنقل بذلك من المسؤولية، والأطفال في نظره لا يمكن أن يعذبوا عذاباً أبدياً،

لأنهم غير مكلفين ولأنهم لم يستخدموا الإرادة الحرة أبدًا، على أن الكفار يمدون: لأنهم بالرغم من كونهم لم يصلهم الوحي لا يصعب عليهم أن يعلموا ضرورة وجود إله، وإله واحد، في ضوء العقل. وعند النظر في الأعمال وقيمتها الخلقية لا يتبين أن تقتصر على النظر في مؤثر واحد ومتأثر واحد، بل هي تسق من تلك، إذ ينتقل الفعل من واحد إلى آخر، حتى يصير كل متأثر في الوسط مؤثرًا في المتأثر الذي يليه، ويسمى هذه العملية «التولد».

وأما معمر بن عباد الصلمي المتوفى عام ٢٢٠ هـ فيقول: إن الله يخلق الجواهر والأعراض، حتى أنه يخلق نوعًا من المادة الكلية هي الموجودات جميعًا، ويضيف إليها الأعراض، فيكون بعضها مسببًا عن قوة كامنة في المادة المخلوقة، وبعضها الآخر بإرادة حرة من المخلوق. ويظهر إلى صفات الله كما نظر شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين إليها باعتبارها سلبية، حتى أن الله لا يمكن أن يدركه الإنسان. أما من حيث حكمة الله وعلمه، فإن المعلوم إما أن يكون من ذات الله أو خارجا عنها. فإذا اتجه علم الله إلى ذاته فثمة تقريظ بين الذات العاللة والذات المعلومة يؤدي إلى وجود ذاتين. وهذا مخالف للوحدة الإلهية. أما إذا اتجه علم الله إلى ما يخرج عن ذاته، فهذا العلم يقتصر إذًا إلى المعلوم الخارج عن الذات، ولا يكون الله تعالى في هذه الحالة كاملاً. بل إنه على العكس يكون مفتقرًا إلى شيء غير ذاته، ومن ثم لا تكون صفات الله كالكيفيات للإنسان، ولكنها هي تلك الكيفيات التي هي إنسانية تفنثر إلى غيرها. ولا نستطيع إلا أن نقول أنه لا امتناء. ونعني بذلك أنه لا يتعين إمكان. أو قديم. أي لا بعد بزمان، أو ألفاظ شبيهة أخرى لا يمكن أن يخسر بها عن الإنسان. والاتجاه العام لتعاليم معمر هو وحدة الوجود، ويرجع هذا من جهة إلى التطور المنطقي لاتجاه يوجد في المذهب الأفلاطوني المحدث الذي كان الفكر العربي حينئذ في دور التشيع به، ويرجع من جهة أخرى إلى مؤثرات شرقية كانت قد بدأت تظهر في الإسلام.

ولقد نما مذهب معمر في وحدة الوجود على يد ثمامة بن أشرس المتوفى عام ٢١٢ هـ. وإن ثمامة لينظر إلى العالم باعتباره مخلوقًا حقيقة لله، ولكنه مع هذا مخلوق طبقًا لقانون طبيعي، حتى أنه ليعبر عن قوة خفية هي الله ولا يرجع إلى

فعل من أفعال الإرادة. ويتخلل ثمامة تخليبا تامًا عن محاولة العلاف أن يوفق بين مذهب أرسطو القائل يقدم المادة وبين تعاليم القرآن. ويقول بصراحة ثامة أن الكون قديم قدم الله. وليس هذا بأية حال هو الكلمة الأخيرة في وحدة الوجود عند المسلمين. ولكن تطور هذا المذهب فيما بعد يرجع إلى مذاهب غلاة الشيعة والصوفية.

فإذا رجعنا إلى النظام، الزعيم العظيم للعصر المتوسط من حياة المعتزلة، وجدنا تعاليمه مستمرة على أيدي تلاميذه أحمد بن حنبل، والفضل الحنبل، وعمرو بن بحر الجاحظ، وقد قال المعتزلة جميعًا من الناحية الكلامية بالنجاة الدائمة للمسلمين الأخيار، واتفق معظمهم على أن الكفار سيقولون عذابًا مقيمًا، ولكنهم اختلفوا في شأن من كانوا مؤمنين ولكنهم ماتوا دون التوبة عن ارتكاب الكبيرة. هراي معظم المعتزلة رأيا ضعيفًا أن هؤلاء سيثابون، وعارضوا بذلك الرأي القائل بتخصيص الثواب الأبدى للصلحين من المسلمين، وهو رأي ظهر في العصر الأموي بين المتزمتين من المؤمنين، على أن الأولين معن ذكرنا من تلاميذ النظام قد جاموا بنظرية جديدة لا يتقبلها الإسلام السلفي، ولو أنها كانت معروفة عند غلاة الشيعة. وذلك أن من لا يظهر صلاحهم ولا سوء عملهم ظهورًا تامًا يلحق التنازع أرواحهم، فتحل أجسامًا أخرى، حتى يستحقوا الثواب أو العقاب في النهاية. ويجعلنا هذان الفكر كذلك على صلة بمسألة أخرى بدأت تظهر في الإسلام هي مسألة الرؤية. فقد جعل الإسلام رؤية الله أكبر مثوبة يشاها المؤمن في الجنة، ولكن علاج صفات الله اتجه بلا شك إلى نفس فكرة التشبيه عنه، مع أنها تقسم من بعض آيات القرآن، حتى أصبح من الصعب توضيح المقصود برؤية الله. وعندما تناول أحمد والفضل هذا الموضوع لم يقولوا إن الإنسان سيرى الله أو يمكن أن يراه. وأقصى ما تلعبه الرؤية أن يجد الناس أنفسهم وجها لوجه مع العقل الفعال الذي هو فيض من العلة الأولى، ولابد أن يقصد بالرؤية هنا شيء مخالف تمامًا لما نفهمه باعتباره رؤية.

أما عمرو بن بحر الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥ هـ، وهو ثالث من ذكرنا من تلاميذ النظام، فربما اعتبر آخر معتزلة العصر الوسيط. ولقد كان كاتبًا جامعا

على مثل كتاب دوائر المعارف، وعلى نحو ما كان شائعاً في عصره، فكتب في الأدب، والتوحيد، والمنطق، والفلسفة، والجغرافيا، والتاريخ الطبيعي، وموضوعات أخرى، ويضم الجاحظ حرية الإرادة فهما جديداً، فهو لا يرى الإرادة إلا نَحْواً من أنحاء العلم، ومن ثم فهي عرض من أعراض العلم، وهو يعرف الفعل الإرادي بأنه الفعل المعلوم لغاعله وأن الذين يلقي بهم في نار جهنم لا يبقون فيها إلى الأبد، ولكنهم يتغيرون بتطهيرها إياهم، ويتبين أن يشمل لفظ المسلم كل من يعتقد أن الله لا صورة له ولا جسم؛ لأن نسبة الصورة الإنسانية إلى الله سمة من سمات الوثنية، ويشمل هذا اللفظ كذلك من يعتقد أن الله صادل لا يريد الشر، وأن محمداً نبيه، ويرى الجاحظ قدم المادة، أما الأعراض فهي مخلوقة وعرضة للتغير.

ولقد وصلنا الآن إلى المرحلة الثالثة من تاريخ المعتزلة، وهي مرحلة اضمحلالهم. فقد انقسموا في هذه المرحلة المتأخرة إلى مدرستين: إحداهما مدرسة البصرة، وعُتبت أساساً بصفات الله، والثانية مدرسة بغداد، واشتغلت خاصة بالمناقشة الفلسفية الخالصة الدائرة حول معنى الشيء الموجود، وكانت الصورة النهائية للمناقشة البصرية واضحة في الخلاف بين الجبلي المتوفي عام ٢٠٢ هـ وابنه أبي هاشم المتوفي عام ٢٢١ هـ، فقد رأى الأخير أن صفات الله ليست إلا أحوالاً من أحوال الوجود، ونحن نعرف الذات في ظل هذه الأحوال أو الظروف المختلفة. ولكن هذه ليست حالات ثابتة، ولا تفهم منفصلة عن الذات ويرغم تميزها منها لا توجد منفصلة عنها، واعترض أبوه على هذا بأن الصفات الذاتية ليست إلا أسماء لا تعتبر عن أية فكرة، وهكذا يدعى أن الصفات ليست كقياسات ولا حالات ثابتة حتى يفهم منها ذات أو فاعل، ولكنها متوحدّة مع الذات توحداً لا ينطق.

لقد ارتضى أهل السنة مع اغتراسهم على كل الأفكار التي من هذا النوع، ولا يزالون يرتضون الرأي القائل بأن لله صفات حقيقية، وأن الذين أكدوا هذا في معارضتهم لأفكار المعتزلة يعرفون عمومًا باسم الصفائيّة، ولكنهم يعتبرون بأنه مادام الله مخالفًا للحوادث، فإن الصفات المنسوبة إليه هي القوان ليست

كالصفات التي تحمل نفس الأسماء والتي تنسب إلى الناس، وليس في وسعنا أن نعرف الدلالة الحقيقية للصفات المنسوبة إلى الله.

وثمة رجوع أوضح عن أفكار المعتزلة يظهر لدى أبي عبد الله بن كرام المتوفى في عام ٢٥٦ هـ، ولدى أتباعه الذين يعرفون بالكرامية. فقد رجع هؤلاء إلى التشبيه البدائي، ورأوا أن الله لا يتصف فقط بصفات شبيهة بصفات الإنسان تمام التشبه، بل يستوى هملاً على العرش، وهلم جرا. وهكذا فهموا كل عبارة وردت في القرآن فهمًا حرفيًا.

ولقد اهتمت مدرسة المعتزلة في بغداد اهتماماً أساسياً بمسألة ميتافيزيقية هي «ماهية الشيء»، واعترفوا بأن لفظ «شيء» يدل على «فكرة»، يمكن أن تعرف، وأن يخبر عنها بتركيب نحوي، ولا يعني هذا ضرورة وجودها؛ لأن الوجود صفة تصاف إلى الجوهر، وبهذه الإضافة يصير الجوهر موجوداً، ويدونها يصير معدوماً، ولو أنه له مادة وعرض، حتى أن الله يخلق بإضافة سمة الوجود.

ويبدو أن كل أفكار المعتزلة أثر من آثار الفلسفة الإغريقية في تطبيقها على التوحيد الإسلامي، ولكن هذا الأثر غير مباشر في معظمه. ولقد جاءت أفكار أرسطو خلال وسط سرياني، حيث برزت في مجرى النظريات مسائل عالجاها أرسطو في أزمنة سابقة، ولكنها كانت في معظمها غير مفهومة فهمًا تاماً، أو معدلة بحسب ما أضافت إليها الجدالات المسيحية من الاهتمام ببعض نواحيها دون بعض. ونجد في هذا الوقت اتجاهات ثلاثة للتطور تفرضها مناقشات المعتزلة فرضاً مباشراً إلى حد ما، حاول شيء نجد الفلاسفة، كما يسميهم الكتاب العرب ويقصدون بهم الطلاب والشرائح الذين بنوا عملهم مباشرة على النص الإغريقي، أو تنوع على النسخ الأخيرة المقتضلة على الأقل، ولقد أخذ البحث الفلسفي على أيديهم اتجاهًا محلياً حين بدؤوا يفهمون المعنى الأفضل والأصدق لتعاليم أرسطو، ونجد ثانياً أهل السنة من الأشعرى إلى آخرين، ويعتنون وجهة نظر علم الكلام الإسلامي معدلاً إلى حد ما، ومزجهاً بفلسفة أرسطو، وهم يحاولون عن وعي أن يضمعوا حلاً وسطاً بين الفلسفة والتوحيد الإسلامي. ولقد انتهت تقاليد المعتزلة الأولى في أيام الأشعرى، فربأنا من

أحسوا قوة مسائل الفلسفة إما أن ينحازوا إلى الأشعرى، فربأيا من أحسوا قوة مسائل الفلسفة إما أن يسبحوا في مجرى الفلسفة، فبعد بهم هذا المجرى عن المعتقادات المنطقية في الإسلام بعداً تاماً، ونجد الحركة الصوفية ثالثاً، وفيها تختلط عناصر من الأفلاطونية المحدثة بعناصر أخرى من الشرق، من الهند وقارس، وانقرض المعتزلة الحقيقيون في القرن الهجري الرابع.

الفصل السادس فلاسفة المشرق

عرف المسلمون فلسفة أرسطو أول ما عرفوها من طريق الترجمات والشروح السريانية، وأن الشروح السريانية التي استخدمت خاصة بين السوريين لم تحدد اتجاه الفكر العربي أبداً. وبدأت نصوص أرسطو تعرف معرفة أتم منذ أيام النامون. لأن الترجمة جرت مباشرة من الإغريقية، وكان من نتيجة ذلك أن وجد تقدير أدق لتعاليم أرسطو، ولو أن هذا التقدير كان لا يزال محكوماً إلى حد كبير بالآراء التي وردت في الشروح الشائعة بين السوريين. ويطلق كتاب العرب اسم «الفيلسوف» (وجمعها فلاسفة) - وهو ترجمة للكلمة الإغريقية «فيلوسوفوس» - على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقي دراسة مباشرة، إما باعتبارهم مترجمين، أو طلاباً للفلسفة، أو من تلاميذ من استخدموا النص الإغريقي. وتدل الكلمة باستعمالها على نسق من باحث العرب ظهر في القرن الثالث الهجري. وانتهوا في القرن السابع، وكان منشؤهم من دراسة أرسطو دراسة أدق، مبنية على الاطلاع على النص الإغريقي، وعلى الشراح الإغريق الذين انتشرت شروحهم في سوريا. وتطلق الكلمة كما لو كان هؤلاء الفلاسفة فرقة معينة، أو مدرسة فكرية خاصة، أما الآخرون من طلاب الفلسفة، فكانوا يسمونهم الحكماء والناظر.

وتتكون من هؤلاء الفلاسفة أخطر جماعة في تاريخ الثقافة الإسلامية، فلقد كانوا هم المسئولين إلى حد كبير عن إيقاظ الدراسات الأرسطوطاليسية في الأقاليم المسيحية اللاتينية، وكانوا هم الذين نظروا بالتقاليد الأرسطوطاليسية

التي أخذها الإسلام عن المجتمع السرياني فصالحوا وراجعوا محتوياتها بالدراسة المباشرة للنص الإغريقي، والوصول إلى نتائجهم على نحو ما كان يفعل الشراح الأفلاطونيون المحدثون.

وأول هذه الطائفة يعقوب بن إسحاق الكندي المتوفى حوالي ٢٦٠هـ (٨٧٣م). وقد بدأ حياته معتزلياً يعنى بالمسائل الكلامية التي يناقشها أعضاء هذه المدرسة الفكرية، ولكنه رغب في اختيار هذه المسائل وبحسبها بصورة أدق، فاستخدم الترجمات المأخوذة مباشرة من الإغريقية، والتي لم تظهر إلا حديثاً، وبهذا خلق طريقة أدق، وفتح الطريق لدراسة أرسطو دراسة أكثر دقة وتقدماً من أي شيء خطر على البال حتى ذلك الوقت. وكان من نتيجة ذلك أن أثار تلاميذه ومن جاء بعدهم مسائل جديدة، ورفضوا أن يلزموا الكلام في مسائل المعتزلة، وكان الكندي سلفهم العقلي في هذه المباحث الجديدة التي لم تصبح ممكنة إلا بفضل طريقته، وباستخدام التصوص الإغريقية، وأنها لحقيقة قريبة أن الكندي أيا الفلاسفة العربية كان من بين القليلين من أئمة الفكر العربي الذين كانوا عرياً بالعنصر. فأغلب علماء العالم الإسلامي وفلاسفته جرى في عروقهم الدم الفارسي أو التركي أو البربري، ولكن الكندي نعتة قبيلة كندية اليمانية (ونسبه هذا مقتبس من تاريخ الحكمة المذكور في هامش (٢٢) من ترجمة دي سلان لابن خلكان - الجزء الأول ص ٣٥٥). ولنا نعرف إلا القليل من حياته عدا أن أباه كان والياً على الكوفة، وأنه درس في بغداد وإن كنا لا نعرف شيوخه، وأنه كان أثيراً عند الخليفة المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧هـ)، وسر خبرته وعدته هو معرفته بالإغريقية التي استخدمها في إعداد ترجمات لميتافيزيقا أرسطو، وجغرافية بطليموس. ونسحة عربية مراجعة من ترجمة إقليدس، ووضع إلى جانب ذلك مختصراً عربياً لكتاب الشعر، والعبارة لأرسطو، وكتاب أيساغوجي فوهروريوس. وكتب شروحاً على التحليلات الثانية، والسقطة، والمقولات. وكذا كتاب البهاع المنسوب إلى أرسطو. وشرح كذلك كتاب المجسطي لبطليموس. والأصول لإقليدس، وكتباً أخرى أصيلة أحدها «مقالة في العقل»، والثاني في «الجواهر الخمسة»، وذلك أحق كتبه بالذكر (١).

ولقد تقبل الكندي أنطولوجيا أرسطو باعتبارها أصيلة بالنسبة، وهي التي نشرها ابن ناعمة الحمصي، وقيل إن الكندي راجع الترجمة العربية. وكانت هذه الأنطولوجيا مختصرة من الكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين، ويحتمل أن يكون الكندي قد راجع الأنطولوجيا على نصوص التاسوعات، وصحح عباراتها ومعناها العام طبقاً للأصل، ووضح أنه فعل ذلك دون أي شك في صحة نسبتها إلى أرسطو. ولم يعرف العالم الإسلامي الأنطولوجيا إلا قبل ذلك بقليل، ومن المؤكد أن استخدام الكندي لها كان سبباً أساسياً في أهميتها بعد ذلك. فلما أقرها لم يقتصر الأمر على أن تحتل مكاناً ثابتاً في فنانون أرسطو، وإنما أصبحت نواة التعاليم التي تطورت بها هرقة الفلاسفة مع تأكيد الاتجاهات التي كانت واضحة في شروح الإسكندر الأفروديسي. ويظهر أثر الأنطولوجيا والإسكندر أوضح ما يظهر في رسالة «في العقل» وهي تبني على مذهب قوى النفس كما يصنفها أرسطو في كتاب النفس (De anime II ii). وإذا بعمل الكندي على تطور المذهب كما شرحه الشراح الأفلاطونيون المحدثون بعد القوى أو درجات العقل هي النفس أربعة: ثلاث منها هي النفس الإنسانية بالفعل والضرورة، ولكن واحدة تدخل إليها من خارج وهي مستقلة عنها. ومن الثلاث السابقة واحدة كامنة أو موجودة بالقوة، كمعرفة الكتابة التي تكمن في عقل من يعرف الكتابة، والثانية هائلة كحين يستحضر الكاتب من حالة الكمون معرفته بالكتابة التي يجب أن يؤديها، والثالثة مرتبة العقل المتصلة بعملية الكتابة، حيث تكون المعرفة التي وضعت في صورة فعل ذليلاً وموجهاً للعمل، أما القوة الخارجية فهي العقل الفعال الذي يأتي من الله عن طريق الفيض، ويستقل عن الجسم: لأن معرفته لا تتوقف على الإدراك الذي يأتي عن طريق الحواس، مع أنه يعمل في قوى الجسم.

ومما لا فائدة منه أن تدعى أن تاريخ الفلسفة العربية يرتبنا ضعفاً في أصالة العقل السامي، لسبب واحد، هو أننا لا نجد واحداً من فلاسفة المرتبة الأولى بعد الكندي عربياً بمولده، وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سامي. وقد يكون أكثر دقة أن نقول إن الفلاسفة الإغريق قد تفرّدوا حتى وقت متأخر جداً بمحاولة أي

شئ يصدق عليه أنه دراسة نفسية علمية، ولم يحدث كثير تقدم عن نظريات الباحثين الإغريق القدماء حتى الوقت الذي بدأت فيه طريق علم الطبيعة الحديث ومادته تطبق في البحوث النفسية، وكانت نقطة الخلاف الوحيدة بين المدارس المتأخرة تدور حول الناحية التي يجب اختيارها من البحث القديم لتكون نقطة البداية، وأشار إليها، وكان الأساس المعين الذي اختاره الكندي هو دراسة أرسطو في النفس كما شرحها الإسكندر الأفروديسي، وأعانه على هذا الاختيار فلاسفة السريان، وإن لم يدلوا عليه من جميع النواحي. ويبدو من المؤكد أن التطور الذي جاء به الكندي متأثراً إلى حد كبير بأفلوحيجيا أرسطو، وهو كتاب يتضح جداً تقدير الكندي له، وأن العلاقة بين الإسكندر الأفروديسي وأفلوحيجيا الذي تبني تعاليمه في الأفلوحيجيا يمكن وصفها بأنها تعاليم الإسكندر مشتتة على جراثيم الأفلاطونية الحديثة، على حين يعرض أفلوحيجيا المذهب الأفلاطوني المحدث كإسكندر كامل النسق. وإن هذا المذهب بصورته الأولى لابد أن يكون قد بدأ متمشياً مع تعاليم القرآن، بل مكملاً لها، فلإنسان نفس حيوانية تشارك فيها المخلوقات الدنيا، ولكن أضيفت إليها فيه نفس ناطقة أو روح أنت مباشرة من عند الله. وهي باقية لأنها لا تنفطر إلى الجسم. أما النتائج الممكنة التي دلت على عدم التعشش بين ذلك وبين تعاليم الوحي، فلم تكن قد تمت صياغتها حتى ذلك الوقت.

ولا حاجة بنا إلى الوقوف عند تعاليم الكندي المنطقية التي تقدمت بالدراسة العربية لمنطق أرسطو وصحتها. ولم يكن ذلك مجرد أمر عارض في الحقيقة، مع أن المنطق لم يلعب دوراً كبيراً في الثقافة العربية كما لعب في السريانية، فلقد كان المنطق في السريانية أساساً لكل ما يمكن اعتباره دراسات إنسانية، ولكن هذا الموقف في اللغة العربية احتلته دراسة النحو التي تطورت في اتجاهات جديدة مستقلة، ولو أنها تأثرت بدراسة المنطق في أزمنة متأخرة. ومع ذلك فما دام العالم الإسلامي قد ادعى أنه احتضن الدراسات الفلسفية، وحتى في الأزمنة المتأخرة إلى حد أقل، فإن المنطق الأرسطوطاليسي لم يتقدم عليه إلا النحو باعتباره أساس الثقافة الإنسانية، وإن الأثر الحقيقي للكندي ليهو في

إثارة علم النفس والميتافيزيقا، ويتركز عمل الفلاسفة في هاتين الدراستين على نحو ما فعل الكندي.

ولقد جاء الكندي في علم النفس كما رأينا بمذهب هيأه الإسكندر والشراح الأفلاطونيون المحدثون لأرسطو، وظل معمولاً به بين طلاب الفلسفة من السريان، ثم تطور به خلفاؤه تطوراً أكبر. وكانت الظروف في الميتافيزيقا مختلفة عن ذلك، فالظاهر أن الكندي هو الذي جاء بمسائل الميتافيزيقا إلى العالم الإسلامي، ولكن الواضح أنه لم يكن يفهم تماماً علاج أرسطو لهذه المسائل. فالمسائل المتصلة بفكرة الحركة والزمان والمكان درسها أرسطو في الكتب الرابع والخامس والثاسع من الطبيعيات التي ترجمها حنين بن إسحاق الذي كان معاصراً للكندي. ثم في الميتافيزيقا التي لم تكن لها ترجمة موجودة باللغة العربية في ذلك الوقت، حتى أنه لابد أن يكون الكندي قد رجع إلى الميتافيزيقا بنفسها الإغريقية كلما استعملها.

أما رسالته في الجواهر الخمسة، فتدرس أحوال الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان. ويعرف الهيولى من بين هذه الخمسة:

١- بأنها التي تقوم بها الجواهر الأخرى. ولاتقوم هي بشئ باعتبارها صفة له. وهكذا إذا لم توجد الهيولى لم توجد الأربعة الأخرى بالضرورة أيضاً.

٢- وللصورة نوعان: أولهما ما كان جوهرياً للنفس لا ينفصل عن الهيولى، والثاني ما يعين على وصف الشئ نفسه، أي المقولات العشر الأرسطوطاليسية: وهي الجوهر والكم والكيف والإضافة والزمان والمكان والوضع والملك والفعل والانفعال. وهذه الصور هي الاستعداد الذي يصدر به الشئ عن المادة غير المصورة (الهيولى)، كما تصدر النار عن التقاء اليبوسة والحرارة، فالمادة هنا هي اليبوسة والحرارة. ولكن الصورة هي النار. والمادة بلا صورة تعتبر تجزئاً، ولكنها حقيقة، وتفسير شيئاً حين تتخذ صورة، ويبدو لنا هذا الإيضاح - كما أشار «دي هو» في كتابه (ابن سينا ص ٨٥) - أن الكندي لم يفهم المعنى الذي أراد أرسطو بهماً صحيحاً.

٣- والحركة ستة أنواع. اثنان منها اختلاف في المادة من حيث الكون والفساد، أو الإحداث والإعدام. واثنان آخران اختلاف في الكم بالزيادة أو النقص، وواحد منها اختلاف في الكيف، والأخير اختلاف في الوضع.

١- والزمان مساوق للحركة. ولكنه يتجه دائماً في اتجاه واحد فقط. إنه ليس حركة. ولو أنه مساوق لها، لأن الحركة يبدو منها تشعب الاتجاه، ويعرف الزمان دائماً بالنسبة إلى ما قبل وما بعد. فهو كالحركة في خط مستقيم وبسرعة ثابتة. ومن ثم لا يمكن أن يعبر عنه إلا بنسق من الأعداد المستمرة.

٥- أما المكان فيعتبره بعضهم جسماً، ولكن أرسطو يرفض ذلك. فهو السطح المحيط بالجسم، وحين يزحزح الجسم لا يصبح المكان ممدوماً، لأن المسافة غير المشغولة بعثتها في الحال جسم آخر كالهواء والماء، وهم جراً فيحيط به نفس السطح. وأن الكندي لمعالج هذه الأفكار علاجاً بدائياً بلا شك، ولكنه كان أول من وجه الفكر العربي هذا الاتجاه. ومن هذه الأفكار نشأ موقف جديد حيال ما قاله الوحى من الخلق بالنسبة لمن جاؤا بعد الكندي.

ويقدم لنا الكندي - فيلسوف العرب كما كان يدعى (حوالى ٢٦٥) - خير فكرة عن الفرق المختلفة التي وجدت في الإسلام في نهاية القرن الثالث الهجرى، حيث قابلهم خلال أسفاره. وقد نشر - دى غويه، عمله هذا في لندن عام ١٨٧٢م باعتباره الجزء الثانى من المكتبة الجغرافية العربية.

وكان الفيلسوف العظيم التالى هو محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابى المتوفى عام ٢٢٩هـ، وهو من أصل تركى. ولقد كان «أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتيبته في فنونه، والرئيس أبو على بن سينا السابق ذكره، يكتبه تخرج، ويكلامه انتفع في تصانيفه» (وهيات الأعيان ج١ ص ٢٣٩هـ النهضة). ولد في فاراب أو أترار بالقرب من بلاساغوم. ولكنه كان كثير الأسفار. وفي أثناء سفره قدم إلى بغداد، ولكنه لم يستطع - لجهله باللغة العربية - أن يدخل في الحياة العقلية في هذه المدينة، وتصدى أولاً للوصول إلى معرفة اللغة العربية. ثم أصبح تلميذاً للطبيب المسيحي متى بن يونس، وكان في

ذلك الوقت قد هزم، ودرس عليه المنطق ثم رغب في توسيع أفق دراساته، فرحل إلى حران حيث لقي الفيلسوف المسيحي يحيى بن حبلان، ونظماً يدرس معه المنطق، ثم عاد إلى بغداد حيث بدأ يعمل في فلسفة أرسطو في أثناء دراسته، فقرأ «النفس» ملائى مرة والطبيعيات أربعين مرة، ولكن رغبته الأساسية تعلقت بالمنطق، وتركز شهرته على عمله في المنطق. ورحل من بغداد إلى دمشق، ثم إلى مصر، ولكنه عاد إلى دمشق حيث قضى فيها بقية حياته. وكانت الإمبراطورية التي يحكمها خليفة بغداد قد بدأت في ذلك الوقت تنقسم إلى دويلات كما كانت الإمبراطورية الرومانية تحت حكم المتأخرين من ملوك الكارولنجيين، وكان ولاية الخلافة يتكونون دويلات نصف مستقلة تحت السيادة الاسمية للخليفة، وينشئون أسرات ملكية وراثية. وأسس الشيعة الحمدانيون الذين يدعوا حكمهم في الموصل عام ٢٢٢هـ دولة في حلب عام ٢٢٢هـ، واكتسبوا شهرة وقوة عظيبتين باعتبارهم زعماء موهبتين ضد أباطرة بيزنطة. وأخذ الأمير الحمداني سيف الدولة دمشق عام ٢٢٤هـ (٩٤٦م)، فعاش الفارابى تحت حمايته، وكان مذهب أهل السنة في ذلك الوقت مذهباً رجعياً، ولكن حكام الشيعة المختلفين ظهروا بظهر الحماة للعلم والفلسفة.

وعاش الفارابى في دمشق عيشة عزلة، فكان يقضى معظم وقته على أحد البنايع التي تمتاز بها دمشق أو في حديقة ذات ظلال، وفي هذا الجو قابل أصدقاءه وتلاميذه، وتحدث إليهم، وكان من عادته أن يكتب رسائله على أوراق متفرقة - فلذلك جاءت أكثر تصانيفه فصولاً وتعليقات، ويوجد بعضها ناقصة مثلاً - وكان أزهد الناس في الدنيا، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن، وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم، وهو الذى اقتصر عليها لقناعته، (وهيات الأعيان ج١ ص ٢٤١ - ٢٤٢هـ، النهضة).

ولقد ألف الفارابى مجموعة من الشروح على الأورجانون الذى يحتوى على تسعة كتب كما يدهم العرب. تلك الكتب هي:

١- إيساغوجى، أو المدخل لفروغوريوس.

٢- هاسطورياس أو المقولات.

٣- بارى أرغنياس، أو العبارة، أو التفسير.

٤- أنا لوطيقا الأولى، أو التحليلات الأولى، أو القياس.

٥- أنا لوطيقا الثانية، والتحليلات الثانية، أو البرهان.

٦- طويقا، أو الجدول.

٧- سوفسطيقا، أو المغالطة، أو السفسطة (ويسمىها القفطى الحكمة الموهبة).

٨- ريطويقا، أو الخطابة.

٩- بيوطيقا، أو الشعر.

وكتب كذلك «مدخل للمنطق» ثم «مختصراً في المنطق»، وكان عمله الأساسى فى الحقيقة يتمثل - كما أشرنا إلى ذلك - فى بسط المنطق. وقد اهتم بعض الاهتمام بعلم السياسة، ونشر مختصراً لقوانين أفلاطون حل فى الغالب محل السياسة فى النسخة العربية من قانون أرسطو أما فى الأخلاق، فقد كتب تعليقا على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، ولكن النظرة الأخلاقية لم تجذب إليها فى العادة اهتمام الطلاب العرب وأما فى علم الطبيعة، فقد كتب شروحا على الطبيعيات، والآثار العلوية، والسما، والعالم لأرسطو، وكذلك كتب مقالة عن حركة الفلك، وأما عمله فى دراسة النفس، فيتمثل فى تعليق على شروح الإسكندر الأفروديسى على كتاب النفس، وفى مؤلفات «عن النفس» و«قوة النفس» و«الواحد»، و«العقل والمقول» وشاع بعض هذه الكتب فيما بعد فى صورة ترجمات لاتينية فى القرون الوسطى، ونقل بماد نشرها حتى القرن السابع عشر (كالدى حدث مثلاً بالتسمية لكتاب «العقل والمقول»، وأما فى الميتافيزيقا، فقد كتب رسائل عن «الجوهر»، و«الزمان»، و«المكان»، و«المقياس»، و«الخلا»، وأما فى الرياضيات، فقد كتب شرحاً للمجسطى لبطليموس، ومزلقاً عن مسائل مختلفة مما كتبه إقليدس. وكان من أتباع نظرية الأفلاطونية المحدثة المتحمسين. تلك النظرية القائلة أن تعاليم أرسطو وأفلاطون تتفق فى جوهرها، ولا تختلف إلا فى التفاصيل السطحية، وفى طرق التعبير. وكتب مؤلفات عن «الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو»، وعن «الفلسفة قبل أفلاطون وأرسطو»، ومقالات له «ضد

جالينوس»، و«بجانب النحوى» ينتقد فيها آراء أولئك الشراح، ويحاول الدفاع عن الأرسطوطاليمية التقليدية يجعلهما مسئولين عما يظهر من الخلاف بين تعاليم أرسطو وبين التنزيل. وكان اهتمام الفارابى بعلوم الفيزييات كما يبدو فى كتبه عن «ضرب الرمل» Geomancy، وعن «الجن»، وعن «الرويا»، ووضع كتابه «كيمياء الطبع» بين ما ألف فى علم الطبيعة، وكذلك بين ما ألف فى المعحر. وكان هذا هو الاتجاه المنكود الذى اتجهت إليه الكيمياء العربية. ولقد كتب كذلك عدة كتب فى الموسيقى (انظر شمولدرز: وثائق فلسفية عربية، بون ١٨٢٦، للنسخ اللاتينية من المؤلفات المختارة).

وإن خطورة الفارابى لنبدو فى اعتباره معلماً للمنطق، وكثير مما كتبه لم يكن أكثر من إعادة عرض للخطوط العامة لمنطق أرسطو، ومن عرض لمبادئه، ولكن «دى فو» فى كتابه «ابن سينا» قد لفت النظر إلى دلائل تدل على فكر أصيل فى رسالته فى الأجوبة على بعض المسائل.

ولقد قبل الفارابى - كما قبل الكندي - الأولوجيا باعتبارها عملاً أصيلاً من أعمال أرسطو، وتبدو لديه آثار واضحة منها. ففى رسالته «فى العقل» يضع تحليلاً دقيقاً للطريقة التى يستخدم بها الاصطلاح «عقل» عند الجمهور وفى البحث الفلسفى. فيقتصد عند الجمهور «بالرجل العاقل» الرجل الذى يعتقد بحكمه لأنه يحكم بطريقة مستقيمة ليفصل بين الخير والشر، ومن ثم يمتاز عن «الذاهية» الذى يستخدم عقله فى اختراع الحيل الشريرة. أما المتكلمون فيستخدمون الاصطلاح «عقل» ليدلوا به على القوة التى تظهر بها صحة الكلام، فتقبل الكلام باعتباره صدقاً، أو ترفضه باعتباره كذباً، ويستخدم أرسطو كلمة «عقل» فى التحليلات الأولى ليدل بها على القوة التى يصل بها الإنسان وصولاً مباشراً إلى معرفة خاصة بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، والحقائق العامة المجردة دون الحاجة إلى دليل. ويشرح الفارابى هذه القوة بأنها جزء النفس الذى يوجد فيه الحدس، وهى من ثم قادرة على الوصول إلى مبادئ العلوم النظرية، أى أنها سبب التمثل نفسه، كما يستخدم هذا الاصطلاح فى كتاب النفس: أى النفس الناطقة التى يعتبرها الإسكندر الأفروديسى فيضاً من عند الله، ويتكلم

الفارابي كما تكلم الكندي عن الملكات أو أجزاء النفس: وهي العقل بالقوة، أي الكامن، والعقل بالفعل، والعقل المستعد. والعقل الفعال، وأول هذه هو العقل الهولاني، أو العقل القابل، وهو القدرة التي لدى الإنسان على أن يتعمل ماهية الأشياء المادية بأن يجرد الماهية تجريدًا عقليًا من أعراضها المختلفة التي يدرك الماهية مستترة بها، وهذا يتقابل على التصريف ما قبل به أرسطو من «جس مشترك». والثاني العقل بالفعل وهو هذه الملكة بالقوة حين تضل فعلها، وتقوم بهذا التجريد. أما العقل الفعال، فهو القوة الخارجية أو الفيض الإلهي الذي يستطيع أن يوقظ القوة الكامنة في الإنسان، ويدفعها إلى العمل. والعقل المستعد هو العقل مدفوعًا إلى الفعل، ومكتحلًا بإلهام من العقل الفعال، وهكذا يكون العقل بالفعل ذا صلة بالعقل بالقوة تشبه صلة الصبورة بالهولي، ولكن العقل الفعال يأتي من خارج، ويصل العقل بواسطته إلى قوى جديدة، حتى تتجد أعلى أفعاله «مستفاد».

ويبدو الفارابي دائمًا مسلمًا متمسكًا بدينه، ويظهر عليه أنه لا يدرك تأثير النظرية النفسية لأرسطو فيما ذهب إليه القرآن، فالاعتقاد القديم في الإسلام - كما هو في معظم الأديان - مبرور عن المذهب النفس الحيوي البدائي Animism، وهو مذهب ينظر إلى الحياة باعتبارها مسببة عن وجود شيء جوهري تمامًا، وإن كان كامنًا، يسمى النفس، هالشئ حتى مادامت النفس فيه، ويموت النفس الحيوي للحركة كلها؛ فالمهم الطائر ذو نفس مادام يتحرك، حين تفارقه نفسه. وكان هذا في الصور الأولى هو تحليل المذهب وهو يتوقف عن الحركة حين يفارقه النفس، أو ترغب في الراحة ولا يستتبع هذا أي اعتقاد في بقاء النفس، ولا ينسب للنفس شخصية متميزة، وإنما يأتي كل ذلك فيما بعد، فهذا المذهب ليس إلا اعتبار الحياة نوعًا من الجوهر اللطيف جدًا، غير الملموس، ولو أنه موجود في ذاته Self-Existant أما ما يوصف بأنه «نظرية الشيع» فإنه مرحلة متأخرة من التطور، حيث جرى الاعتقاد أن النفس بعد مفارقتها الجسم تظل متميزة الشخصية، ذات صورة، ولها بعض الإحساسات المرتبطة بالكائن الذي كانت فيه من قبل، تلك كانت المرحلة التي وصل النظر النفسي العربي إليها

عند ظهور الإسلام. أما مذهب أرسطو، فقد قال: إن النفس تشمل على قوى أو أجزاء مختلفة: كالقوة التي تشترك فيها مع النبات، والأخريات التي تشارك فيها الأنواع السفلى من الحيوان، أي أن القوة الغاذية والقوة المولدة (بتشديد مع فتح اللام)، وكل الإدراكات التي يوصل إليها عن طريق الحواس، ثم التعيينات العقلية التي يوصل إليها من خلال استخدام هذه الحواس - كل ذلك ينظر إليه باعتباره أرواحًا من القوة مشتقة من الاستعدادات الكامنة في الجسم المادي، وهذا هو على وجه التقريب موقف المادية الحديثة كما يفهم هذا الاصطلاح في علم النفس. ولا يتعارض هذا مع الاعتقاد في الله الذي هو المصدر الأول لكل القوى الموجودة، ولو أن هذا المعنى يتضح من الشروح أكثر مما يتضح من أرسطو نفسه، ولا يتعارض كذلك مع المذهب القائل ببقاء ومفارقة النفس التي توجد في الإنسان، بالإضافة إلى ما يمكن أن نقصه بأنه النفس النباتية، والنفس الحيوانية، وهذه النفس - أو الروح العاقل، الذي أتى من خارج ولا يوجد إلا في الإنسان فقط - هي الباقية. وتنشأ عن هذا المذهب قوة لا يمكن لحظها بين الإنسان وبين بقية المخلوقات، ويتضح منه السبب الذي من أجله استحال على من تكونت أفكارهم على النمط الأرسطوطاليمي - سواء من مسلمي أهل السنة أو من الكنييسة الكاثوليكية - أن يعترفوا للحيوانات «بحقوق» مع أنهم يمتدحون الشفقة عليها «واجبًا»، وهو ذلك أن الجزء الوحيد الذي يبقى من الإنسان هو النفس الناطقة المحررة التي قال بها أرسطو، وهي خلو من كل ما يمكن أن شراكة بين الإنسان وبين المخلوقات السفلى، وخلو كذلك من أي شيء يمكن أن يكون الحيوان، وأن روحًا كهذه مفارقة للجسم والوظائف الدنيا للنفس الحيوانية لا تكاد تتلاءم مع صورة الحياة الآخرة، كما صورها القرآن. زد على ذلك أن القرآن ينظر إلى الحياة الآخرة باعتبارها غير نائمة حتى تتحد الروح مع الجسم من جديد، وهو احتمال لا يكاد تلاميذ أرسطو يفكرون فيه، ولقد وردت النفس الحيوانية في مذهب أرسطو لا باعتبارها كائنًا غير مرن، بل باعتبارها صورة من صور الفعل في الجسم جسم، ولم يكن معنى الموت عنده هو مفارقة هذه النفس، وإنما هو توقف وظائف القوى الجسمية، كما يتوقف الاحتراق عند إطفاء القنديل، حيث

لا يذهب اللهب فيبقى بعيداً عن القنديل، أو كانطباع الخاتم على الشمع حين يختص عند إذابة الشمع، فلا يبقى بذاته كما تبقى الأشباح، فالجزء الوحيد الباقي من الإنسان إذاً هو عاجاه إليه فيضاً من العقل الفعال، وحين يطلق سراح هذا الفيض من ارتباطه بالجسم الإنساني، وبالفلس السلفية، يصبح من المحتم أن يندمج في المصدر الحاضر حضوراً شاملاً، والذي اشتق منه، وهكذا تكون النتيجة المنطقية رفضاً لا لفكرة الحياة الآخرة، ولا أبديتها، ولكن للوجود المستقل للنفس الجزئية، وكان هذا كما سنرى ثمرة من ثمرات الأسطولوجية العربية. ومن ثم هاجم التكلعون من المسلمين، وعلماء اللاهوت المدرسيون في المسيحية اللاتينية، الفلاسفة، لأنهم يقضون في نظريتهم على الاعتقاد في الشخصية الفردية، ويعارضون عقيدة البعث، ويجب أن نتذكر في هذه الحالة الأخيرة - حالة البعث - أن العقيدة الإسلامية قد تورطت في ذكر التفصيلات الفجة أكثر مما تورطت المسيحية، ولكن الفارابي لم يقص إلى الغاية التي ستدفعه إليها تعاليم أرسطو، فقد كان أرسطو يبدو في نظره تقليدياً، لأن مذهبه يبرهن على بقاء النفس.

ويعبر الفارابي عن نظريته في «العلية» في كتاب له اسمه «فصوص الحكم» فكل ما يوجد بعد عدم لابد في نظره أن يوجد بعلة ربما كانت هي نفسها نتيجة سابقة ما، وهم جراً، حتى نصل إلى العلة الأولى التي هي موجودة الآن ومنذ الأزل. وإن قدمها لضروي، لأنه لا توجد علة تسبقها، وقد أوضح أرسطو أن سلسلة العلل لا يمكن أن تكون إلى ما لانهاية، والعلة الأولى واحدة قديمة، وهي الله (انظر ميتافيزيقا أرسطو ١٢ - ٧، وكذلك تيمائوس لأفلاطون ٢٨) وهذه العلة الأولى كاملة لعدم تغيرها، ومعرفتها هي غاية الفلسفة، لأن كل شيء سيتضح إذا عرفنا علة الكل. والعلة الأولى هي «الكائن الموجود الواجب الوجود» الذي وجوده لازم لكل وجود آخر، وليس له جنس ولا نوع ولا فصل. إنه خارج وداخل معاً، فهو في الوقت نفسه ظاهر وباطن، ولا يمكن أن تدركه بأية قوة حسية، ولكنه يعرف بصفاته، وخير معرفته أن نعرف أنه لا يمكن البهتة عليه، ويعلم الفارابي في هذا الناول تعاليم الفلسفة الحقيقية بالتمسك الذي كان

يتطور في آسيا في أيامه. ولا سيما بين الشيعة الذين كان على صلة بهم، ولا يمكن له أن يمرق (بضم الهاء) من وجهة النظر الفلسفية، ولكنه واجب الوجود، لأن الله فوق المعرفة، ولكن الله بمعنى آخر هو أساس كل معرفة، لأن الحقيقة العليا يجب أن تقوم عليها كل الموجودات، وكل نتيجة دليل على العلة.

ويتبنى دليل وجود الله على حجة أفلاطون (تيمائوس ص ٢٨) وأرسطو (الميتافيزيقا ١٢ - ٧) وقد استخدمه «البير الكبير» وآخرون فيما بعد. ولقد جرى التمييز أولاً بين الممكن الذي يوجد بالقوة وبين الواجب، ومن الضروري للممكن ليصبح واجباً أن تكون له علة فاعلة، وواضح أن العالم مؤلف، ومن ثم لا يمكن أن يكون هو العلة الأولى، لأن العلة الأولى واحدة غير متعددة، فالعالم كما هو واضح ينشأ من علة ليست هي ذاته، وربما كانت العلة المباشرة نتيجة لعلة أخرى سابقة، ولكن نسق العلل لا يمكن أن يتسلسل إلى ما لانهاية، ولا أن يلزمه الدور، ومن ثم إذا تتبعناه إلى منشأه فلا بد في النهاية أن نصل إلى العلة الأولى، وذاتها غير معلومة وهي علة كل شيء. وهذه واجبة الوجود، ولكنها ليست واجبة لعلة أخرى غير ذاتها.

ويجب أن تكون العلة الأولى واحدة، غير متغيرة، لا تتلحقها الأعراض، وهي «مطلقة كاملة خيرة، وهي العاقل المطلق والمفعول المطلق والعقل المطلق، وهي بذاتها تصف بالحكمة والحياة والعلم والإرادة والقوة والجمال والخير لا باعتبار ذلك مكتسباً أو خارجاً، بل باعتبار وجودها لماهيتها، فهي الإرادة الأولى والمريد الأول والمراد الأول، وغاية الفلسفة كلها هي معرفة العلة الأولى، وهي الله، لأنه «سارم علة لجميع الكائنات، فإن الكائنات جميعاً تسهم وتفسر بتعقل ذاته ومعرفتها، وتكون العلة الأولى متفردة واحدة وعلة لجميع الكائنات يتفق مع تعاليم القرآن. ويستخدم الفارابي تعبيرات القرآن دون قيد، ويحسن فيه، مع افتراض أن منسوب أرسطو يوافق تعاليم القرآن، وأعجب شيء فيما كتبه الفارابي في الطريقة التي يستخدم بها عبارات القرآن، كما لو كانت تتفق مع عبارات الأهل بالملكية الحديثة، حتى إن ما في القرآن من «قلم» و«لوح» إلخ يمثل ما في الأهل بالملكية الحديثة إلخ. وربما تتناول عما إذا كانت الفلسفة حتى عند الفارابي

تتفق حضيضة مع ماذهب إليه القرآن. ولكن الاختلاف لم يكن ظاهراً في ذلك الوقت إلى درجة تلفت النظر.

ولتقة الفارابي في التطابق الذي بين تعاليم أرسطو وبين تعاليم التزويل نراه ينكر أن أرسطو يقول يقدم المادة، ويخالف الاعتقاد في الخلق. وتتوقف المسألة كلها على مايقصد بكلمة «الخلق» فهو يرى أن الله قد خلق الأشياء جميعاً في لحظة في الأزل الذي لايقاس بزمن، ولم يكن هذا الخلق مباشراً، ولكن بواسطة العقل الفعال. وقد رأى أرسطو في هذا الصدد أن الكون وجد في الأزل، ولكنه وجد باعتباره مخلوقاً. وهكذا تم الخلق قبل الله الذي أنشأ الحركة بواسطة العقل، فبدأ الزمن ببدنها. فلما وجدت الحركة والزمان معاً، خرج الخلق الذي كان موجوداً في غير زمان من الغيب إلى الشهادة، ويطلق «الخلق» أحياناً ويتصد به هذا الخروج من السكون الذي في غير زمان. ولكنه ربما قصد به بالمعنى لأيق فكرة العلية التي وجدت في الأزل الذي لايقاس بزمان لكونه سابقاً على الزمان، وهذا مايقصده أرسطو حين يتكلم عن قدم العالم. وهكذا كان القرآن وأرسطو كلاهما على حق، ولكن كلا منهما يستخدم كلمة «الخلق» ليدل على شيء مختلف عما يقصده الآخر.

ومن الصعب أن نبالغ مهما قلنا في خطورة الفارابي. فكل ماينصادفنا في المستقبل عند ابن سينا وابن رشد يوجد جوهره على التقريب في تعاليم الفارابي تعال. وكل الفرق أن هذين الفيلسوفين المتأخرين قد أدركا أن مذهب أرسطو لايمكن أن يتفق مع التوحيد السلفي، وعن ثم تركا كل محاولة للتوفيق الشكلي، فاستطاعا أن يعبرا عن أفكارهما تعبيراً أكثر وضوحاً، وأن يصلا بعدةبيهما إلى نتائجهما المنطقية. ومن المهم حين ننظر في توفيق الفارابي بين الفلسفة والقرآن أن نوازن ونقابل بينه وبين التوفيق الذي تم في اتجاه آخر على يد الأشعرى والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية، ولابد لنا أن نشير إلى أن بداية المدرسة كانت في أيام الفارابي.

وكان الفارابي كما ذكرنا شديد الصلدة بالشيعية مؤيدي دعوى علي، والباقيين معزول عن الخلافة الرسغية في بغداد. وفيما حول موت الكندي عام ٢٦٠هـ

أخفى محمد المنتظر، الإمام الثاني عشر للإشي عشرية، أو الفرقة الشيعية التقليدية. وفي عام ٣٧٠هـ في أيام نشاط الفارابي أصبح الأمراء البويهيون قوة في المقدمة في العراق. وفي عام ٣٢٤هـ قبل موته بخمس سنوات، استولوا على بغداد. وبهذا أصبح الخلفاء مدة ١٢٣ عاماً بعد ذلك في موقف يشبه شبهها فلما موقف ملوك الفرنجة حين لم يكونوا أكثر من لعبة يتلها بها رجال القصر، بالرغم من أنهم أحيطوا بعظاها الأبهة، وعمولوا بأكبر تبجيل. بالطريقة نفسها لم يكن للخلفاء في بغداد إلا وظائف مطهرية، وأن كانوا بابوات من جهة وأباطرة من جهة أخرى، تلمز توقيعاتهم لإضفاء صفة الشرعية على الملوك حتى في بلاد بعيدة كاليهند. وكانوا يعاملون معاملة المسجناة المكرمين على يدى أمراء البويهيين، وكان هؤلاء الأمراء من الشيعة المعروفين بالإشي عشرية، ولهذا نظروا إلى الخلفاء باعتبارهم مفتضين للخلافة. وكان الشيعة في ذلك الوقت هم حماة الفلسفة، على حين وقف أهل السنة موقفاً رجعيًا.

وإلى جانب الإشي عشرية - وهم الشيعة التقليديون إلى حد ما - نحد فرقا من الغلاة يسمى السبعية. فلقد عهد الإمام السادس جعفر الصادق بالإمامة إلى ابنه إسماعيل، ولكن إسماعيل وجد ذات يوم في حالة سكر، فحرمه جعفر من وراثة الإمامة، وعهد بها إلى ابنه الثاني موسى الكاظم المتوفى عام ١٨٢هـ. ولكن البعض لم يرضوا للإمامة التي توارث حقوقها المقدسة باليلاد أن تتحول عن وراثتها بالإزادة، فبقي هؤلاء على ولائهم لإسماعيل، فلما مات إسماعيل ولا يزال جعفر حيا حولوا ولاهم إلى ابنه محمد، وعدوه الإمام السابع. وظل السبعية فرقة معزولة إلى حوالي عام ٢٤٠هـ على ماينظر، إلى أن قادهم - أو قاد شيعة منهم منشقة عليهم - عبد الله بن ميمون، وكان ابنا لطبيب عيون فارسي، فظم أتباعه بلوع من الماسونية في سبع مراتب (وجعلها فيما بعد تسعاً) من مراتب التشيئة والدعاية المنظمة تنظيها هاتلاً جداً، على غرار ما فعل الهاشميون من قبل (انظر قبله)، ووضعت فكرة «الباطن» أو تفسير القرآن تفسيراً على غير ظاهره في المراتب الأولى باعتبارها ضرورية لفهم معناه فهماً صحيحاً، لأن المعنى الحرفي غالباً ما يكون غامضاً، ويشير أحياناً إلى أشياء غير مضمومة.

وتلعب هذه الفكرة على وجه العموم إلى جعفر الصادق. ويتعلم التابع من أتباعه حينئذ أن المعنى الحقيقي لا يمكن أن يكشف عنه بالتفسير الشخصي. ولما يسرعه معلم حجة هو الإمام، أو يسره عند اختفاء الإمام نائب يقوم مقامه، هو المهدي عبد الله بن ميمون. أما في المراتب العليا، فإن الطالب يكشف له عن المعنى الباطني للقرآن. وقد دل ذلك على أنه هو مذهب أرسطو والأفلاطونية المحدثة في خطوطه العامة. مضاعفاً إليهما بعض العناصر الشرقية المأخوذة من الزرادشتية والمزدكية. وتظهر هذه العناصر الشرقية أساساً في الآراء التي تتعلمها المراتب المتوسطة، على حين تصل المراتب العليا إلى لادرية خالصة لها أساس أرسطو هاليسي. ولقد انتشرت الفرقة بصورة هذه، وتطورت، ثم تشعبت في النهاية. ونجحت في البحرين، أو الإقليم القريب من مجمع النهرين دجلة والفرات، وعرف أتباعها بالقرامطة، وتسميتهم هذه مأخوذة من اسم أحد الدعاة المشاهير. ونجحت كذلك في عدن ومحولها، ولكن ليس لدينا مايلقى ضوءاً على تاريخها هنالك بعد ذلك. وانطلق الدعاة من عدن إلى شمال إفريقية، حيث نجحت الدعوة نجاحها الرئيسي. وحين وصل عبد الله - وهو من نسل عبد الله - إلى هناك، نشأت دولة مستقلة عاصمتها القيروان في عام ٢٩٧هـ. وبعث بالدعاة إلى مصر، وكانت تعاني في ذلك الوقت سوء حكم مستمر، وهي أيام كافور أرسلت دعوة صريحة من الرسميين المصريين إلى خليفة القيروان يطلبون منه دخول مصر، وأخيراً عزاه المعز حفيد عبيد الله مصر عام ٣٥٦هـ، وأنشأ بها خلافة فاطمية بقيت حتى استولى عليها صلاح الدين عام ٥٦٧هـ.

وبهذا كانت فرقة المسمعية منقسمة من الناحية الجغرافية إلى فرعين: أحدهما في آسيا، ويمثلها القرامطة، والآخر في إفريقية تحت زعامة خلفاء الفاطميين. وكان أتباع الفرع الآسيوي في عمومهم من بين فلاحي النبل، فأخذت الفرقة طابع جماعة ثورية لها تعاليم شعبية، ومعارضة قوية للدين الإسلامي. ومن نتائج عداوتهم المستمرة أنهم في النهاية هاجموا مكة. وذهبوا الكثيرين من وجوه المدينة. وعدداً من الحجاج كانوا هنالك، وحملوا معهم الحجر

الأسود. فبقى لديهم عدة سنين. وامسكت الفرقة بزعامة القرامطة عن أن تكون داعية لأي منعب فلسفي. بل أصبحت ضد الدين. وحاملة علم الثورة. أما تاريخ القرع الإفريقي. فقد سلك طريقاً آخر. فإن امتلاكهم دولة مهمة فرض عليهم موقفاً من الاحترام، وحل الطموح السياسي لديهم محل الحماسة الدينية. وثارت عقائد المذهب في الخلف إلى حد كبير، لأن غالبية رعاياهم كانوا من أهل السنة، ولكن المريرين كانوا لا يزالون يتشاورون (يضم الياء وتشديد مع فتح الشين) ويعلمون.

وبالرغم من أن حكام مصر عن الفاطميين كانوا من حماة العلم، وأنهم وقفوا موقف التسامح أكثر مما فعل معاصروهم من الحكام المسلمين، لم نرهم يجلبون إلى مصر فلسفة أرسطو هاليسية بالجملة. حقاً إن نسق الفلاسفة الحقيقيين ينقطع في مصر الفاطمية. ولو أن الكثيرين من علماء الطب كانوا فيها. ومن الإسماعيلية، أو السبعية في مصر نشأ فرعان: فقد كان الخليفة الفاطمي السادس «الحاكم» متعصباً دينياً، أو مخبولاً، أو ربما كان مصلحاً دينياً عالماً له آراء متقدمة على عصره. فشخصيته الحقيقية إحدى مشاكل التاريخ.

وفيما حول نهاية حكمه قدم إلى مصر عدد من المعلمين القروس من ذوي آراء في التناسخ وهي رؤية الله، يبدو أنها كانت شائعة في بلاد القروس. وقد أقرع هؤلاء الحاكم أنه تجسيد للإله. فلما أعلن ذلك في الناس قامت ضجة، وهرب المعلمون إلى سوريا. وكانت حينئذ تحت الحكم الفاطمي. وأسسوا هناك فرقة لاتزال توجد في لبنان تحت اسم «الدروز». وأخضع الحاكم بعد ذلك يقتل، فقال البعض إنه قتل. وقال آخرون نجأ إلى دير مسيحي، واعترف به بعد ذلك راهباً. واعتقد آخرون أنه صعد إلى السماء، وظهر أكثر من مرة يدعي أنه هو الحاكم عاد من معبته. أما القرع الآخر فيظهر فيه تأثير الفلسفة أكثر من ذلك. ففي أيام المستنصر حفيد الحاكم جاء أحد الدعاة الإسماعيليين القروس. واسمه «نصير» خسرو - من خراسان إلى مصر. وبعد أن أقام بها سبع سنين عاد إلى وطنه. ويبدو أن ذلك قد اتفق في توقيته مع نوع من بعث الفرق الإسماعيلية التي كانت حينئذ تنظر إلى القاهرة باعتبارها مركز قيادتها، وكان القرامطة قد

انتصروا، وكان الحاكم، بوعزم مأموراً عليه أخيراً حياته من شذوذ، حامياً من حماة العلم، ومثلاً لمدرسة دار الحكمة بالقاهرة، وقد أمدّها بمكتبة عظيمة، وكان هو نفسه ممتازاً في الفلك. وكان عهد حفيد عمه زعيمياً للعلم الفاطمي، ويبدو أن الشيعة من جميع بقاع آسيا قد أخذوا طريقهم إلى مصر، وفي عام ٧٧١هـ زار مصر داعية آخر من تلاميذ ناصري خسرو - هو الحسن الصباح - واستقبله داعي الدعاء، ولكنه لم يسمع له بمقابلة الخليفة، واضطروه بعد ذلك بشمانية عشر شهراً إلى أن يغادر البلاد ويعود إلى آسيا، وكان في القاهرة حزبان يتبع كل منهما ابناً من ابني الخليفة، نزار والمستعلي. وقد أعلن ناصري خسرو والحسن الصباح أنهما من حزب الابن الأكبر - نزار، ولكن رجال البلاط في مصر تبعوا المستعلي - الابن الأصغر. وفي عام ٨٨٧هـ انقسمت الفرقة الإسماعيلية إلى قسمين جديدين: فرع عرف المصريون والإفريقيون عموماً بالمستعلي، ولزم الآسيويون نزاراً، وفي عام ٩٧٣هـ استولى على قلعة تسمى «الموت» (يفتح اللام وضم الميم وسكون الناء)، وأصبحت القلعة مركز قيادة النزاريين، أو الآسيويين، الذين يذكرون كثيراً في تاريخ الحروب الصليبية، وكان لهم الكثير من القلاع الجبلية، ولكنهم كانوا جميعاً تحت إمرة الشيخ - أو شيخ الجبل، كما كان صليبيو ماركوبولو يسمونه - وكان في «الموت»، وظل هؤلاء الشيخ أو رؤساء التنظيم ثمانية أجيال، حتى استولى المغول على القلعة عام ٦١٨هـ (١٢٢١م) وقضى على آخرهم بالوت. فلما نما هذا النظام المنتشر إلى سوريا، وهذا الفرع الموزي هو الذي اتصل به الصليبيون من أوروبا أكبر اتصال، ونحن نجد في هذا النظام مراتب للثبته متدرجة كالتي كانت في القديم، ولم تكن «للاحقين» أية معرفة حقيقية بمعتقدات الفرقة، ويتصل بهم «القدائون» الذين يطيعون طاعة عمياء، ويستعدون لإجراء أي انتقام يأمر به رؤسائهم، وهؤلاء هم الذين سماهم الصليبيون Assassins أو الحشاشين الذين كانوا يستعملون الحشيش - وهو عشب هندي - وسيلة من وسائل التماس. وفوق هؤلاء يوجد «الرهباء» وهؤلاء هم درجة منظمة من «الدعاة» ثم كبار الدعاة ثم داعي الدعاء، وهذه الفرقة مطهر

منحوس في أعين الذين خارجها «فإن جرائم القدائين التي تتم عادة في ظروف سرية مسرحة، والإلقاء الذي اشتهروا به، والذي تتميز به المراتب العليا كانت خاصة لإظهارها بهذا المظهر وإن الخوف العام الذي كان الناس يحسونه نحوهم قد ازداد بسبب الحوادث التي أظهرت أنهم كان لهم جواسيس ومريون في جميع الاتجاهات، وكانت مراتبهم العليا وأداة حقيقة للعبادئ الإسماعيلية، وطلاب مجدين للفلسفة والعلم، وحين استولى المغول بقيادة هولاكو على الموت عام ٦٥٤هـ (١٢٥٦م) وجدوا هناك مكتبة عظيمة، ومرصداً به مجموعة من الأدوات الفلكية، وكان معنى استيلاء المغول على القلعة نهاية الحشاشين، ولو أن الفترة السورى لا يزال موجوداً بصورة أدنى، ولا يزال للفرقة اتباع حتى يومنا هذا. ولاتزال القسوس المنتشرة موجودة في وسط آسيا وبلاد القرس والهند، وأن أعاجات من نسل ركن الدين خورشاه آخر شيوخ الموت.

وهكذا نشأ عدد من الفرق الغربية بسبب حركة عبد الله بن ميمون الذي كانت غايته على ما يظهر هي الوصول إلى دين مصطلح جداً بالفلسفة على نحو ما هي تعاليم أرسطو والأفلاطونية المحدثة، ولكن الفرق نشأت بسبب رغبته في «شأن جعل هذا ديناً باطنياً لا يعرفه إلا الأتباع الذين اختيروا من بين الشيعة. وإن العقائد الباطنية في حالة القراعطة قد اضطرت إلى أن تتخذ صورة مزيفة، لأن الذين اعتنقوها، والذين وقعت في أيديهم مقاديرها، كانوا من بين الفلاحين الأميين، أما في مصر الفاطمية، فقد ضعفت هذه العقائد، لأن الاعتبارات السياسية جعلت من الملائم الاتفاق مع الرأي العام المسلم السني وكان من نتيجة هذه العقائد عند الحشاشين - وهي محصورة في مراتبهم العليا - تطور عقلي واضح على رغم ارتباطه بنظام يبدو فيه التعصب، استخدمه الرؤساء دون تمييز، ليحوا حياتهم في عزلة فلسفية تحميهم من الأخطار المحيطة بهم.

وقيل أن تتولد هذا الموضوع الخاص الذي يتضح فيه نشر الفلسفة في صورة «فردة باطنية» لابد لنا أن نشير إلى جماعة تعرف باسم «إخوان الصفاء» ولداً يعرف شيئاً عن العلاقة بين هذه الجماعة وبين فرقة عبد الله بن ميمون إلا أنهم كانوا معاصرين له، ودون مراح قريبة من مراحله، ولكن يبدو من المؤكد أنه كان

بينهما بعض العلاقة، فقد قيل إن هؤلاء الإخوان يمثلون التعاليم الأصلية لفرقة يد الله. وقد انقسموا إلى أربع مراتب، ولكن مذهبهم انتشر بخبرة كاملة في وقت متقدم، ولو أننا لانعلم ما إذا كان هذا الكشف العام عن تعاليمهم جزءاً من الخطوة الأصلية، أو أنه فرضته عليهم الظروف، فقد ظهرت تعاليمهم علانية في عام ٣٦٠هـ، بعد أن أنشأ عبد الله فرقته بمائة عام، وبعد أن غزا الفاطميون مصر بقليل، وبعد أن أعاد القرامطة الحجر الأسود الذي سرقوه من بيت الله في مكة بزمين. ويبدو من المفزى أن تقترح أن هذه الحركة كانت إصلاحاً للإسماعيليين من جانب من رغبوا في العودة إلى الترامى الأصلية للحركة.

ويظهر مانشتر من عمل الإخوان في مجموعة من الرسائل عندها (٥١) وتسمى رسائل إخوان الصفا، وتتكون منها دائرة معارف من الفلسفة والعلم كما كان العلم معروفًا للعالم الذي يتكلم العربية في القرن الهجري الرابع. وهم لا يأتون بنظريات جديدة وإنما يقدمون مثلاً للمادة الموجودة، وقد طبعت تصوس هذه الرسائل كلها في كالكتا، حيث نشرت أجزاء من مجموعها الضخم على يد الأستاذ ديتريش فيلما بين ١٨٥٨، ١٨٧٢م. وتبع ذلك في عام ١٨٧٦ و ١٨٧٩ جزءان يطلق عليهما «العالم الكبير» Makro kosmos و «العالم الأصغر» Mikro kosmos. وفيهما يظهر ملخص لكل المجموعة، ويبدو أن الشخصية الموجهة لإعداد هذه الرسائل هو زيد بن رهاعة، ومعه أبو سليمان محمد البستي، وأبو الحسن بللى الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني والعوفي. ولايعنى ذلك أن هؤلاء كانوا هم مؤسس الجماعة كما ادعى البعض.

وإن جزءاً كبيراً من رسائل إخوان الصفاء ليتناول المنطق والعلوم الطبيعية، ولكن حين يتجه المؤلفون إلى الميتافيزيقا ودراسة النفس والإلهيات نجد لديهم آثاراً واضحة من مذهب الأفلاطونية المحدثة كما يشرحها الإسكندر الأفروديسي. وكما تطور بها أفلاطون. فنحن نقرأ لهم أن الله فوق كل علم، وفوق مقولات الفكر الإنساني. ويصدر العقل عن الله، وهو فيض زوحي تامل يشتمل في ذاته على صور جميع الأشياء. ويصدر عن العقل النفس الكلية، وعن هذه النفس تصدر الهولى الأولى. وحين تصبح الهولى الأولى صائحة لقبول الأعداد تصبح

مادة ثانوية، ومن هذه الأخيرة ينشأ الكون، وتتغلغل النفس الكلية في المادة كلها، ويبقى بسبب فيضها من العقل فيضاً دائماً، وهذه النفس الكلية المتغلغلة في كل شيء لا تزال واحدة، ولكن كل شيء جزئى له نفس جزئية هي مصدر قوته ونشاطه، وهذه النفس الجزئية درجات مختلفة من القوة العقلية، واتحاد النفس والمادة موقوت ويمكن للنفس أن تتحرر بالحكمة والإيمان من قيودها المادية، وهكذا تقرب من العقل. والمرمى الحقيقي للحياة هو تحرير النفس من المادة لتتعد بالنفس الأم، وتقرب من الله. وليس كل ذلك إلا تكراراً لتعاليم الفارابى والأفلاطونيين المحدثين، وقد يكون مصطبغاً بعض الشيء بصيغة صوفية، ومعبراً عنه تعبيراً أقل منطقية ووضوحاً منه عند الفلاسفة، ويبدو من طابعه العام ميل إلى القول بوحدة الوجود، وهو ميل قريب مما لاحظناه من قبل عند بعض المعتزلة. إن الإله الأعظم وراء ذلك، أو هو موجود على نحو لا يعلم الإنسان أى شيء عنه ولا يمكن أن يعلمه، حتى أن العقل يوجد في مجال غير الذى تعيش فيه النفس الإنسانية. ولكن النفس الكلية المتغلغلة في جميع الأشياء فيض من هذا العقل، وهذا العقل يفيض من الله الذى لا يعلم (يضم الياء).

فإذا وإزنا بين أولئك وبين تعاليم الكندي والفارابى اتضح أن هذا المذهب مبني على نفس المادة، ولكن هذه المادة أصبحت في يد الذين صيروها ديناً، والشق هذا الدين على العقيدة السلفية للإسلام. وهذا الاشتقاق عند الفارابى لا يحدث في حالة شعور، ولو أنه كامل تماماً، أما عند خلفائه فإننا نشهد إيجاد الهوة الفاصلة، فإذا وإزنا بين ذلك وبين الصوفية. وجدنا وجوه الشبه السطحية واضحة جداً، ولانسميا لأن الصوفية تستعير كثيراً من عبارات الفلسفة، أى من الأفلاطونية الحديثة. ولكن الحقيقة أن بينهما اختلافاً جوهرياً فإن رسائل الإخوان تجعل خلاص النفس من المادة غاية الحياة، والنتيجة النهائية هي اندماج في النفس الكلية، ولكنهم يرجعون هذا الخلاص إلى قوة عقلية، حتى أن خلاص النفس إنما يكون بالحكمة والمعرفة، فهم بهذا فرقة عقلية، ولكن الصوفية روجيهون بمعنى آخر فهم لهم نفس العابة، ولكنهم ينظرون إلى الوسيلة باعتبارها

الحكمة بمعنى الحقيقة الموجودة في النفس المؤمنة الثقية، وليست هي الحكمة التي يوصل إليها بالتعليم العقلي.

ويظهر أن إسماعيل بن مكيون دعوانا أن الصوفية ورثة التعاليم الفلسفية للفارابي وإخوان الصفا، ولو هي أسبغ على الأقل. وبعد الربع الأول من القرن الخامس كانت تعاليم الفلسفة تبدو كأنها اختفت تماماً من آسيا، ولكن ذلك كان في المظاهر فقط. أما في جوهرها فقد بقيت لدى الصوفية، ويمكن أن نقول إن التفسير الجوهرى يكمن في المعنى الجديد الذي أعطى لكلمة «الحكمة» التي لم تعد تعني النواحي العلمية، والأفكار العقلية، بل أصبحت يفهم منها المعرفة فوق العقلية بالله. وربما كان هذا تأثيراً هندية في العناصر ذات الأصل الهليني.

ولقد جاءت عقائد إخوان الصفا إلى الغرب على يد معلم إسباني هو مسلم ابن محمد أبو القاسم الجريطي الأندلسي المتوفى عام ٣٩٥ - ٣٩٦ هـ. فكانت ذات أثر في تعريف إسبانيا بالفلاسفة الذين كان لهم أثر عظيم على المدرسة اللاتينية في العصور الوسطى.

وقبل أن نتحدث هذا القسم من موضوعنا يحسن أن نشير إلى أن كل هذه الفرق والجماعات التي ذكرناها بعد الفارابي، من أول الفرقة التي أسسها عبد الله بن مكيون إلى إخوان الصفا، تتفق في علاج الفلسفة علاجاً باملياً، ولو على الأقل من حيث تأثيرها في موضوعات الإلهيات، فلا يرون الكشف عنها إلا للخاصة. وسيظهر هذا الموقف العام مرة أخرى بصورة مختلفة إلى حد ما في أعمال الفلاسفة الإسبان، ويتركز إلى حد ما في كل الفكر الإسلامي.

وأعظم نجاح في آسيا لإخترصار الفكر الذي ولدته دراسة الفلسفة الأرسطوطاليسية والأفلاطونية المحدثة يظهر في أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى عام ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م)، والمعروف صموئلاً بابن سينا، وهو اسم صار في اللاتينية إلى Avicenna. ونحن نعرف حياته من سيرة له كتبها عن نفسه، وأكملها تلميذه أبو عبيد الجرجاني مما يذكره عن أستاذه. ونعلم أن أباه كان حاكمًا - على خرميش Kharmish - ولكن بعد أن ولد له ابنه عاد إلى بخارى

وهي الوطن الأصلي للأسرة - وهناك تلقى ابن سينا تعليمه. وفي صباه واصل بعض المعلمين الإسماعيليين إلى بخارى قادمين من مصر. وصار أبوه واحداً من أتباعهم. فتعلم ابن سينا منهم الإغريقية والفلسفة والهندسة والحساب. ويعبنا هذا على تذكر كيفية اتصال الدعوة الإسماعيلية بالمعالم الهلينية. ويقال أحياناً إن مصر كانت مقطوعة الصلة بالحياة العقلية في الإسلام بعامه. ولكن هذا القول لا يكاد يتصف بالدقة فالحركة الإسماعيلية من أولها إلى آخرها كانت على صلة بالبعث العقلي الذي سبسته عودة الفلسفة الإغريقية في صورة عربية. ويتصالح ذلك بالطبع عند اعتبار الطبقات الأمية واعتناقها المذهب الإسماعيلي. كما رأينا في حالة القرامطة. وفي حال انشغال أنواع المذهب بالمطامع السياسية كما كانت الحال بالنسبة للفاطميين حين كانوا يبتلون دولتهم في إفريقية قبل غزو مصر. ولكن يبدو حتى في أسوأ الظروف أن الدعاة نظروا إلى انتشار العلم والفلسفة باعتباره جزءاً مهماً من واجباتهم، يساوي في الأهمية ما يدعون إليه من حقوق العلويين في الخلافة الفاطمية. فلما تعلم ابن سينا اللغة الإغريقية والفلسفة الإغريقية من هؤلاء الدعاة، برع فيهما، ثم عاد إلى دراسة الفقه والتصوف. وأن الفقه الإسلامي، أو القائلون الشرع المبني على النظم السنية التي وضعها أبو حنيفة والفقهاء الآخرون المعتمدون، أو مناقضوهم من الشيعة، كان دائماً العمود الفقري للثقافة الإسلامية، فكان بذلك شبيهاً بدراسة قانون الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى، وكان يلفت نظر الناس في كل حالة إلى تطور التركيب الاجتماعي في اتجاه حالة مثالية، فكان له أثر تثقيفي ذو قيمة عظيمة. وربما خلا لنا أن نستقضى من أثره بسبب ما تتنوع من ميادى مختلفة فيه حداً، ولكن لا يلبس أن تغفل عن أنه في الوقت الذي نجد فيه مراميداً تتلون بأذن القروء، نجد المشرع في الإسلام أو المسيحية ذا مثل محددة ذات غاية أكثر كمالاً وارتباطاً بالنتائج العلمية. فكانت هذه المثل، بحكم كونها كذلك، قوة معينة على النمو. وكان الفقهاء في البلاد الإسلامية هم القوة الوحيدة التي لها من الشهادة والمقدرة ما يمكنها من أن تقاوم جميع أية حكومة فردية. وتضطر أعظم الأمراء طغياناً إلى الخضوع للمبادئ التي مهمتها كانت محدودة معينة في

مظهرها، تجعل الحاكم يقر بخضوعه لنظام، وتحدد الحدود التي يسمح هذا النظام بها في تطبيق مثل المساواة والعدل. ويجدر بنا أن نلاحظ أن التصوف في أيام ابن سينا كان قد بدأ يحتل مكانة باعتباره موضوعاً من موضوعات الدراسة الجدية.

وبعد ذلك بقليل وصل إلى بخارى فيلسوف اسمه الناطلي، فأقام ضيفاً على ابن سينا، فإذا تذكرنا معنى كلمة «فيلسوف» عرفنا أن هذا الضيف كان من طلاب أرسطو، وربما كان قادراً على اكتساب رزقه بتعليم فلسفة أرسطو. ولقد تعلم ابن سينا منه المنطق، واتجه عقله إلى تعاليم أرسطو التي كان الناس يدعون إليها كما يدعون إلى الدين. ثم درس من بعد ذلك إقليدس، والجسطن، والحكم الماثورة عن الفلاسفة. ثم كانت دراسته التالية للطب، فبرع فيه، حتى أنه اتخذ مهنة له. وحاول دراسة ميثافيزيقا أرسطو، ولكنه وجد في نفسه عجزاً تاماً عن فهم معناها، حتى اشترى ذات يوم أحد كتب الفارابي، فاستطاع بواسطته أن يفهم المعنى والفحوى اللذين خفيا عليه من قبل. ولما من أجل هذا أن نصف ابن سينا بأنه تلميذ الفارابي الذي كونه عقله وهده إلى تفسير أرسطو، وكان الفارابي في أصح المعاني أباً لكل من تلاه من فلاسفة العرب، وأن ابن سينا على عظيمته لا يدخل إلى التاريخ من مدخل الفارابي، ولا يؤثر أثره فيهم تلاه، ولو أن الغزالي يضعه مع الفارابي ويسميها شارحين الرئيسيين لأرسطو. ويهتم الناس أحياناً بتناول ابن سينا للفلسفة منعزلة عن التزويل القرآني، ولكنه في هذا لم يكن أصيلاً، لأن ذلك كان اتجاهها عاماً فيما بعد الفارابي. حتى لم يكن أن نقول فتم، أن ابن سينا هو أول كاتب مهم يتضح عنده هذا الاتجاه.

ولما دعى إلى بلاط نوح بن منصور الساماني أمير خراسان ليظهر مهارته في الطب، استطاع أن ينال حظوة الأمير، ودرس في مكتبته الكثير من أعمال أرسطو التي لم تكن معروفة لمعاصريه من قبل. ولما اخترقت هذه المكتبة، اعتبر ابن سينا الناقل الوحيد لما اشتملت عليه هذه الكتب من آراء، ويمثل لنا هذا صورة الرأي العام العربي حياله. ولا يبدو فيما لدينا من كتاباته أية قرينة على أنه عرفه لأرسطو مادة غير التي كانت معروفة على وجه العموم للمؤلفين السرياني

والعرب. وحين ارتبكت شؤون الأسرة السامانية، تحول ابن سينا إلى خوارزم، وتمتع معه علماء آخرون بحماية الأمير المأموني. ولكن هذا الأمير كان يعيش في غير أمن إلى جانب السلطان التركي محمود الغزنوي الذي كان راعياً قوياً لأهل السنة وفاتحاً للهند. وكان من الواضح أن السلطان يطمع في أقاليم الأمير، وأنه حين يتجه إلى حيازتها لن يكون من الممكن أن يقاوم، وقد أخذها فعلاً عام ١٠١٨ هـ، وكان الأمير وجيرانه في ذلك الوقت يعاملون السلطان بكل احترام. لأنه تسامح معهم، فتركهم يعيشون إلى جانبته. وأراد محمود أن يمتاز بحمايته للعلم، فدعا العلماء إلى بلاطه، أو على الأصح اختطف العلماء، ومنعهم على أنهم لن يتعدوا بعد ذلك حدود أقاليم أهل السنة. وسلم الأمير رسالة من الرسائل تدعو العلماء الذين في خوارزم إلى بلاد محمود، فقرأ الأمير الرسالة على مسمع من الخمسة العلماء ذوي الأسماء من ضيوفه، وترك لهم قبولها أو رفضها. فحال ثلاثة منهم إلى الذهاب إلى بلاط محمود، لما سمعوا عنه من الكرم، وقبيلوا الدعوة، ولكن الاثنين الآخرين - ابن سينا والمسيحي - خافا المغامرة، فهربا سراً، فعاتب المسيحي في عاصفة رملية دهمتهما في الصحراء، ولكن ابن سينا لجأ في النهاية بعد تجول طويل إلى أصفهان في بلاط علاء الدولة محمد البويهي، ويظهر لنا بوضوح من تجربته هذه أن الشيعة كانوا هم حماة الفلسفة، وأن السلطة التركية المتزايدة في حكم محمود الغزنوي والسلاجقة الذين خلفوه كانت رجعية لا تميل إلى البحث الفلسفي، وهذه السلطة التركية هي التي أوقفت تقدم الفلسفة العربية في الشرق في النهاية.

وكتب ابن سينا الكثير من الكتب العربية والفارسية، ولا يزال عدد من هذه الكتب موجوداً. ومن إنتاجه «الشفاء»، وهو دائرة معارف في الطبيعة وما وراء الطبيعة والرياضيات ذات ثمانية عشر جزءاً (نشرها فورجي في لندن عام ١٨٩٢م)، ورسائل في المنطق والفلسفة، وكتب في الطب تركز عليها شهرته إلى حد كبير. وأشهر هذه الكتب الأخيرة «النجاة»، وهو مختصر الشفاء وكتاب القانون في الطب - الذي حدد فيه تعاليم جالينوس وبقرام، مع إيضاحات من

المؤلفين المشأخوين في الطب. والقانون أكثر منهجية في ترتيبه من «الحاوي» للرازي. وهو كتاب كان حتى ذلك الوقت أشهر متن في الطب العربي.

حقاً إن عيب «القانون» الرئيسي هو مبالغته في الترتيب والتثريب. وبعد أن ترجمه إلى اللاتينية جيرار الكريموني ظل قرونًا عدة معنلاً للدراسة العربية في الطب في أوروبا الغربية، ومحفوظاً بمكانته في جامعتي مونثيليه ولوفان حتى عام ١٦٦٥م.

ويتناول ابن سينا المنطق باعتباره ذا استعمال سلبي إيجابي: «المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية، تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره (الإشارات والتشبيهات لابن سينا، القسم الأول ص ٢٢ مطبعة الحلبي بالقاهرة) وإنه ليقسم المنطق في رسالته (٢) في هذا الموضوع في «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات» (ص ٧٩، نشر باستامبول ١٢٨٨) إلى تسعة أقسام تتفق مع النسخة العربية لقانون أرسطو. وهي تحتوى على إيساغوجي، كما تشتمل على الخطابة والشعر. ويشير إشارة خاصة إلى الأثر المنطقي في بعض التراكيب النحوية العربية التي تختلف عن التراكيب المستعملة في الإغريقية. فيعبر الإغريق مثلاً عن الكلية المسالية بتركيب على النحو الآتي: «كل ما هو أ ليس ب»، ولكن العرب يصيرون هذا الترتيب إلى: «لا شيء من الألف بباء» ويعلق أهمية عظي على دقة التعريف، ويصفها بأنها الأساس الجوهرى لكل تفكير سليم، ويلقى انتباهاً عظيماً إلى هذه الناحية. أن التعريف المنبسط لا يد أن يقرر هوية الشيء وجنسه وفصله وكل لوازمه، وهو بهذا يتميز عن مجرد الوصف الذي لا يتطلب إلا الصفات الذاتية والأعراض، بطريقة تمكن من تمييز الشيء تمييزاً سائياً.

وحسين يتناول الكلى والجنس يرى أن الكلى لا وجود له إلا في ذهن الإنسان، فالمعنى المجرد للجنس يتكون في ذهن الناظر حين يوازن بين الأفراد، ويلاحظ جهات اتفاقها. ولكن هذا المعنى المجرد لا يوجد إلا باعتباره صورة عقلية ليس لها وجود في الأعيان. والكلى غير سابق على الفرد (الجنس قبل الأشياء

genus antè res) إلا من حيث يوجد المعنى العام في علم الخالق قبل تكوين الفرد. كما توجد صورة الشيء المصنوع في ذهن الصانع قبل تنفيذ العمل ولا يوجد المعنى العام (وهو الجنس في الأشياء Genus in redus) إلا مقتصرين بأعراض أما من غير هذه الأعراض، فلا يوجد إلا باعتباره تجزئاً عقلياً وبعد أن يتحقق المعنى العام (الجنس بعد الأشياء Genus Pos res) في المادة، يصبح ممكناً بالنسبة للعقل أن يجرده تجزئاً ذهنياً. ويستخدم هذا التجريد باعتباره مقياساً للموازنة بين هذا وبين الأفراد الأخرى، ولا ينتمى الجنس Genus إلا إلى مجال الفكر، ومثل هذه المعاني المجردة ليس له وجود عيني، ولو أنه يمكن أن يستخدم في المنطق كأنه حقيقي.

وينظر إلى النفس باعتبارها مجموعة من القوى التي تعمل في الجسم (٣) وكل نشاط من أى نوع في جسم الحيوان أو الإنسان إما أن يأتي من هذه القوى متضافاً إلى الجسم، أو من خليط من العناصر التي يتكون منها الجسم وأيسر أحوال النفس ما يوجد في النبات، حيث يقتصر نشاطها على التغذية والتولد والنمو (التجاة ص ٤٢) وللنفس الحيوانية ما للنفس النباتية من قوى، ولكنها تزيد عليها غيرها. ويضاف إلى ذلك غيره كذلك في النفس الإنسانية وأن ما يضاف إلى ذلك في النفس الإنسانية ليجعل في الإمكان أن توصف بأنها عقلية ويمكن تقسيم هذه القوى التي في النفس إلى قسمين هما: قوى الإدراك وقوى العمل فقوى الإدراك ظاهرة من جهة، وباطنة من جهة أخرى، وتوجد للقوى الظاهرة في الجسم الذي تحل فيه النفس، وهي ثمان حواس: البصر والسمع والذوق والشم. وإدراك الحرارة والبرودة، وإدراك اليبوسة والرطوبة، وإدراك المضادة، كإدراك الصلابة والطلاوة، وإدراك الخشونة واللامسة وتتكون صورة الموضوع الخارجى بواسطة هذه الحواس في نفس المدرك وثمة قوى أربع (٤) للإدراك، هي:

١- الصورة التي تدرك النفس بواسطتها الموضوع دون معونة الحواس، على نحو ما يحدث التخيل.

٢. والمفكرة التي تدرك النفس بواسطتها عدداً من الصفات المترابطة. وتجرد واحدة أو أكثر من بينها من الأخريات المترابطة بها، أو تجمع منها ما لا ييسو مترابطاً، وهذه هي قوة التجريد، ونستخدم في تكوين المعاني العامة.

٣. والوهم الذي يوصل بواسطته إلى النتيجة العامة المنتزعة من عدد من الأفكار المجمعة.

٤. والحافظة أو الذاكرة، وهي التي تسجل وتحفظ بالأحكام التي يوصل إليها. ويدرك الإنسان والحيوان الجزئيات بالحواس. ويدرك الإنسان الكليات بواسطة العقل. وإن عقل الإنسان يشعر بقواء الخاصة لا بواسطة الحس الظاهر. بل بأعمال القوة المفكرة. وقد دلت الدلائل على أن هذه القدرة ذات وجود مستقل، وهي وإن كانت تتصل اتصالاً عرضياً بالجسم. وتعتمد على هذا الجسم في الإدراك الحسي، إلا أنه يظهر من إمكان المعرفة المباشرة دون استخدام الإدراك الحسي أن هذه القوة ليست تعتمد اعتماداً جوهرياً على الجسم، وأن إمكان وجودها بدون الجسم - وهذا ما يفهم منطقياً من استقلالها - هو دليل على بقائها، ويدرك كل مخلوق حتى أن له نفساً واحدة، وهذه النفس - كما يقول ابن سينا - لا توجد قبل الجسم. ولكنها خلفت، أي فاضت عن العقل الفعال - حين يكون الجسم (النتيجة ص ٥١).

وتحت عنوان الطبيعيات ينظر ابن سينا في القوى المحفوظة في الطبيعة، ومنها كل القوى التي في النفس، إلا ما كان خاصاً بالنفس الناطقة في الإنسان. وهذه القوى ذات أنواع ثلاثة، فبعضها كالوزن جزء جوهري من الجسم الذي هو له، وبعضها خارج عن الجسم الذي تعمل فيه، كالثقل لسبب وجود الحركة أو السكون، وبعضها كذلك مثل القوى التي في النفوس غير الناطقة في الأفعال، وهي التي تسبب الحركة بدون محرك خارجي، ولا تنصف قوة من هذه القوى بأنها لا متناهية، إذ يمكن أن تزيد وتنقص. وتنتج عنها دائماً نتيجة متناهية.

وينظر إلى الزمان باعتباره مفتقراً إلى الحركة، ولو أنه ليس مبوراً للحركة، أما فيما يخص معنى الزمان، فإنه يقاس ويعرف بحركة الأجرام السماوية.

وابن سينا كالنكدي، يعرف المكان بأنه «هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المعام للسطح الظاهر للجسم المحوى» (رسالة الحدود. مجموعة سبع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٩٤ ط القاهرة ١٩٠٨) أما الخلاء «ليس إلا اسماً»^(٥)، وهو في الحقيقة مستحيل، لأن كل مسافة يمكن أن تزيد أو تنقص، أو تقسم إلى أجزاء، ومن ثم لا بد أن تشمل على شيء صالح للزيادة، إلخ..

والله وحده «واجب الوجود» وهو بهذا حقيقة عليا، ويتدرج الزمان والمكان إلخ تحت الوجود بالتعلل، ومهما كان فيهما من وجوب الوجود فهو الله والأشياء التي تدور في العلم الطبيعي ليست إلا «كائنات معككة» يمكن أن تصبح أو لا تصبح «كائنات بالفعل» وإن الله وحده هو الواجب الوجود منذ الأزل. وهو الحق، بمعنى أنه وحده حق مطلق وكل حقيقة غيره هي حقيقة بقدر ما تصدر عنه ويفيض العقل الفعال من الله، ومن العقل الفعال يفيض العقل الذي يفرق بين النفس الناطقة في الإنسان وبين نفوس المخلوقات الأخرى ويوهب هذا العقل لكل إنسان، ويعود في الوقت المناسب إلى العقل الفعال الذي هو مصدره وإن النشاط الممكن للنفس وهي متفصلة عن الجسم الذي به ترتبط ليدل على بقائها، ولكن هذا البقاء لا يدل على وجود مستقل، وإنما يدل على اتحاد بالمصدر من جديد، ويصدر الكون من العقل، لكن لا عن طريق الفيض المباشر كما يصدر عقل الإنسان، ولكن بواسطة فيوضات متعاقبة.

وكان ابن سينا آخر عظماء فلاسفة المشرق ولقد اجتمع سببان فتصيبا في إنهاء الفلسفة الحقيقية في الإسلام في آسيا؛ أولهما أنها أصبحت ترتبط في الذهن بالحداد الشيعة. وهكذا ساءت سمعتها في نظر أهل السنة، على حين تجد الغلاة من فرق الشيعة نفسها. وهم الذين كرسوا أنفسهم أكبر تكريس لدراسة الفلسفة. قد قبلوا عدداً من النظريات الدينية مما قبل الإسلام، كتناسخ النفوس إلخ. فكانت هذه منارة بالبحث العلمي وتظهر مثل هذه الميول في الأفلاطونية الحديثة في عصر متقدم، وكان من نتيجة ذلك أن مال الشيعة إلى النظريات السوفية. ولغالباً إلى النظريات التعمصية التي لم تشجع دراسة آراء أرسطو. أما السبب الثاني فيمكن في ظهور العناصر التركية المتقلبة كمحمود العزيزي، ثم السلاجقة الأتراك الذين كانوا من متزمشي أهل السنة فذكروها كل

شئ، يتحصل بالشيعية، أو بأصحاب المذهب العقلي. وكل هذا نرى آثاراً دائمة في الإسلام في أسماء في اتجاهين: في المدرسة السنية، وفي التصوف. ولقد أشرنا من قبل إلى أن مسلم بن محمد أبى القاسم المجريطى الأندلسى المتوفى عام ٣٩٥، ٣٩٦ هـ، وهو من أهل مجريط كما يدل اسمه، قد جلب تعاليم إخوان الصفا إلى إسبانيا وهكذا تسبب - عرصاً - في خلق اهتمام هناك بالفلسفة التي درست في المشرق ولم تظهر بهذا نتائج مهمة حينئذ من الدهر، ثم ظهر عند من أصحاب الفلسفة ومعلميها اللامعين مستوحين إخوان الصفا من جهة، والطلاب اليهود من جهة أخرى.

الهوامش

(١) Latin transl. Iry A. Nagy in Bakumker and Herling'S Beiträge zur geschichte der philosophie des m. a. n. s. Munster, 1897.

(٢) يقصد المؤلف بهذه الرسالة رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية، وهي الرسالة الخامسة من مجموعة رسائله المنشورة تحت عنوان: سبع رسائل في الحكمة والطبيعيات، وفيها يتحدث عن أقسام الحكمة، وفيها المنطق.

(٣) يصف ابن سينا القوى المدركة على الوجه الآتى: «وأما القوة المدركة فتقسم إلى قسمين: فإن منها قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمس أو الثعاليق، فعتها البصر، ومنها السمع، ومنها الشم، ومنها الذوق، ومنها اللمس وهو أنواع: إذاها حاكمة هي التضاد بين الحار والبارد، والثانية حاكمة هي التضاد الذى بين الصلب واللين، والثالثة حاكمة هي التضاد الذى بين الخشن والأملس إلا أن اجتماعها معاً في آلة واحدة يؤهم لوجودها هي الذات...» (النجاح من ١٥٩ - ١٦٠ ط القاهرة ١٩٢٨).

(٤) يصف ابن سينا الحواس الباطنة على النحو الآتى:

«فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة غلطاسية، أى الحس المشترك، ثم الخيال والصورة، ثم القوة التى تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، ثم القوة الوهمية، ثم القوة الحافظة للذاكرة...» (النجاح من ١٦٢ - ١٦٣ ط القاهرة ١٩٢٩).

(٥) يعرف ابن سينا الحلاء بأنه بعد يمكن أن تعرض فيه أبعاد ثلاثة قائم لا في مادة من شأنه أن يعلا جسمًا وأن يخلو عنه (رسالة الحدود، مجموعة سبع رسائل في الحكمة والطبيعيات من ٩١ ط القاهرة ١٩٠٨).

الفصل السابع

التصوف

كان التصوف الإسلامي الذي شاع في خلال القرن الثالث الهجري نتيجة المؤثرات الهندية إلى حد ما، وكان له أثر عظيم على الفلاسفة في أيام ابن سينا ومن بعده. وتشتق كلمة «الصوفي» من الصوف، ولهذا يقصد بها «لايس الصوف» هندل على شخص اختار أن يلبس أبسط أنواع الثياب، ويتجنب كل نوع من الرفاهية أو العناية بالمظهر.

والدليل على أن هذا هو المعنى الصحيح أن القرس يستعملون في مقابل هذه الكلمة لفظ باشمينا - پوش Pashmina - push . ومعناها «لايس الصوف» . ويذكر الكتاب العرب في التصوف إلى هذه الكلمة نظرة تنسم بالخطأ الشائع «معتبروتها» مشتقة من «الصفاء» وبهذا يجعلون معناها قريباً إلى معنى كلمة «التطهر» Puritan . ومما هو أغل من ذلك في الخطأ أن بعض الكتاب الغربيين افترضوا أن هذه التسمية ترجمة للكلمة الإغريقية "sophos" ، وأهم شيء في معابها تجنب الرفاهية بدافع من الزهد . واختيار البساطة في اللباس من جانب الذين يسمون بهذا الاسم . فإذا اعتبرنا ذلك صورة من صور الزهد ، فسيقوم الاستدلال على الحال بأن الزهد لا محل له في تعاليم القرآن ، وهو بعيد كل البعد من حسانين الإسلام الأول .

وهذا حق في أحد المعاني ، وباطل بالمعنى الآخر ، تبعاً لما نقصه من كلمة «الزهد» . فهي حين تستعمل في تاريخ الرهبانية المسيحية ، وفي تاريخ المنبتكين في الأندلس مختلفة ، أو حتى بالنسبة لتأخرى الصوفية ، تدل على تجنب

متعمد للذات العادية، وعلى عدم الأخذ بنصيب من الحياة الإنسانية ولا سيما الحياة الزوجية، لكونها تعوق النفس وتغتنق ترقيقها الروحي.

والزهد بهذا المعنى ضريب على روح الإسلام، ولا يظهر بين المسلمين إلا باعتباره واقدا من البيئات الأجنبية. ولكن هذه الكلمة يمكن على بعض الاحتمالات أن تستعمل استعمالا غير دقيق، لتدل على كبح جماح الشهوات، والبساطة التي لا تعرف النعومة وحب الظهور ثم المحاولة المتعمدة أن تكون طريقة الحياة بسيطة إلى درجة البدائية، وأن تتسم بإنكار الذات، والزهد أو التطهير بهذا المعنى الأخير علامة مميزة للمؤمن في العصر الأول حين يقارن بالعريس الدنيوي من النوع الذي كان في العصر الأموي، وكان لهذا الموقف الزهدي دائما من يعجب به، ويشير المؤرخون دائما بشيء من الدعاية إلى الحياة المتقشفة التي عرف بها الخلفاء الأولون، وأصحاب النسي، ويصفون كيف كانوا ينعفون لا عن فقر، بل ليعضوا أنفسهم موضع المساواة مع الآخرين، وليحفظوا طريقة حياة الرسول وصحابته التقليدية.

وكثيرا ما نجد في الروايات المعتمدة ذكرا لطريقة الحياة المجردة البسيطة عند المسلمين الأولين. وأغشرت هذه البساطة منذ عصر متقدم سعة من سمات المسلم النقي، وهي تدل على الفرق بينه وبين أتباع بني أمية الدنيويين. كما تظهر أمثلة لهذا بين أتقياء المسلمين في يومنا هذا. ولم يكن هؤلاء من الصوفية، ولكن يمكن اعتبارهم معهدين لظهور الصوفية^(١). ويصف تاريخ الفخري الحياة المتقشفة للخلفاء الأولين فيقول إنهم حاولوا بحرمان النفس أن يقطعوا أنفسهم عن شهوة الجسد وهذا استخراج لفكرة متأخرة من عمل متقدم عنها في الزمن، أريد الوصول به إلى أتباع الرسول اتباعا أكثر دقة، حيث لم يكن يجب الاستمتاع بآلة نعومة أو أبهة. ولكن يبدو من هذا أن الأجيال المتأخرة كانت تميل إلى أن تأسس دافعا زهديا محددا إلى الحياة البسيطة المحببة إلى المسلمين الأوائل. ولأنك في أن الخطأ في فهم تقوى العصر الأول في العصور المتأخرة قد أعان على نشر الزهد.

إن الفشيري (اقتبس براون في كتابه تاريخ فارس الأديس ج ١ ص ٢٩٧، ٢٩٨) بعد أن يشير إلى الصحابة والتابعين الذين عاشوا في العصر الإسلامي الأول يذكر «الزاهدين» أو «التسالك» باعتبارهم سفوة لعصر متأخر، إذ يهتمون اهتماما تاما بأمور الدين، ويذكر الصوفية بعد ذلك إذ «رجعوا إلى الله سبحانه بصدق الاقتدار، ونعت الانكسار، ولم يتكلموا على ما حصل منهم من الأعمال، أو صفا لهم من الأحوال»^(٢). وهذا خطأ من الناحية التاريخية، لأن الأولياء في أول الإسلام كانت تدفعهم روح التمسك التام بالحياة التقليدية لسلفهم الصحراويين، ورفضوا النعومة لكونها «بدعة»، وهذه روح شبيهة بما نلاحظه عند أنبياء بني إسرائيل الأولين. على حين كان الصوفية غير متحمسين للتقاليد، ولكنهم تجلبوا شهوة الجسد لكونها قيما ماديا يحول دون ترقى الروح. وهكذا لم يكونوا بأية حال خلفا للصحابة، بل إنهم وقعوا تحت تأثير الأراء الجديدة التي لم تكن معروفة في أول الإسلام. ومع هذا كانت النتائج متشابهة تماما في مظهرها، ولذا انعقدت الصلة بين الطائفتين، وشاعت العادة المتأخرة التي هي الربط بين الصحابة الأتقياء، وبين الزاهدين الذين جاءوا في عصر لاحق. ولقد عمل الإسلام في صورته الأولى كذلك على إثارة دافع الخوف، ولم يجعله مبنيا على جبروت الله بقدر ما جعله مبنيا على عدله وعلى شعور المرء بذنبه، وعدم استحقاقه للعزوبة، ثم على قصر الحياة التي يحيها المرء في هذه الدنيا. وكان ثمة تركيز شديد على يوم الحساب وعلى ما يجده المذنب من عذاب. وهذا ما يلاحظ في القرآن من تعاليم حتى عند القارئ غير المدقق، ولكن كل أولئك لم يكن يلائم العربي تماما، ولو أن العربي يميل في شعره إلى نغمة من نغمات الحزن. فكانت النتيجة الحتمية لهذه التعاليم هي الزهد بمعنى (التصفية)، أو ربما ينبغي أن نقول إنها كانت نغمة تشدد في الدين.

ويخبرنا الحامي، وهو من أكبر ثقافات الفرس في التصوف، أن كلمة «صوفي» قد أطلقت أول الأمر على أبي هاشم المتوفى عام ١٦٢هـ، وهو عريس من الكوفة شفى معظم حياته في سوريا ويعتبر مثلا للفلاسك المسلم في الزمن المتقدم، حيث كان يفتدى بالرسول في بساطة حياته، ويتأثر بتعاليم القرآن فيما يخص المعصية

والحساب وقصر الحياة الدنيا، وأن بعض الناسكين من أمثاله . وهم الذين ادعى بعض الكتاب الأولين أنهم صوفيون، ولكنهم في الحقيقة زهاد ومن المبهدين يظهر الصوفية . ليظهروا في خلال القرن الثاني من أمثال إبراهيم ابن آدم المتوفى عام ١٦٢هـ، وداود الطائي المتوفى عام ١٦٥هـ، والفضيل بن عياض المتوفى عام ١٨٤هـ، ومعروف الكرخي المتوفى عام ٢٠٠هـ، وآخرين من الرجال والنساء على السواء . وظهر بين هؤلاء كلام زهدي في الإلهيات في صورة حكم وأمثال وقصص عن حياتهم ومسلكتهم، وذلك أدب يدور حول الأولياء ويعمل عناية خاصة لقتلهم أنفسهم . ونكرانهم لذواتهم . وأهم هذا الأدب ما سجل من تعاليم معروف الكرخي التي يمكن أن نقتبس منها حد التصوف بأنه « الأخذ بالحقائق، والياس مما في أيدي الخلائق »^(٢١) . فهو تغير هذا المعنى تغيراً ضئيلاً لأصبح مفتاح التصوف في صورته اللاحقة .

فهل نستطيع أن نمتنقى أصل هؤلاء النساك؟ يعتبر هون كيرمر (Hersch) هذا الفريق ذا نغمة محلي بين العرب، تطورت به مؤثرات مسيحية مما قبل الإسلام . ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تجرد الصحراء السورية، وفي صحراء سيناء . ولنا من الدلائل ما يدل على ذلك . سواء من الكتاب المسيحيين من أمثال نيلوس، أو الشعراء الجاهليين، كما في قول امرئ القيس :

أصبح ترى برقاً أريك وميضه كلمح اليمين في حين مكل

يضيه سناء، أو مصابيح راهب أمال السليط بالذبال المفلت

وكانت حياة الدير معروفة في بلاد العرب نفسها، وتقول الرواية إن معجداً قد سمع أول نداء من الوحي حين تحست (تعبت) في غار حراء .

فكان يعيش هناك عيشة عزلة، ولا يعود إلى بيته في مكة إلا في فترات، لينحصر معه الطعام إلى الغار (انظر صحيح البخاري الجزء الأول) .

ويحتمل حقاً أن الذي أوحى بالتسلق إلى النساك الأولين في الإسلام هو الأديرة المسيحية إما مباشرة، أو من طريق ما ذكرنا من تحنت محمد . ولكن

هؤلاء النساك لم يكونوا كثيرين . وهم يعملون علماً أمر القرآن بالزواج (القرآن ٢٤ : ٣٢) .

وهكذا يبدو في الزهد الأول طابع القناعة المصطفية بصيغة الحرمان النقي من التماخر بالغنى، ومن مخالطة اللذات، وطابع البساطة الدائمة في الحياة . أكثر مما تصطبغ بطابع الفقر الإرادي، وقتل النفس، والانقطاع عن الخلق في فترات متقطعة . ولم يكن يشتم إلا في حالات نادرة بسمة حياة الرهبنة الدائمة . ومن أمثلة هذا النوع أبو العباس السبتي المتوفى عام ١٨٤هـ، ابن الخليفة هارون الرشيد . وقد ترك الجاه والغنى من أجل حياة التفكير والانقطاع .

وفي أواخر القرن الثالث تبدأ الشرائع على وجود « تصوف جديد » أوجدته المثل الدينية المخالفة لما كان مسيطراً على الإسلام الأول . وخلق هذا التصوف من تلك المثل كلاماً خاصاً به في الإلهيات، لم يعترف به على المستوى التقليدي إلا بعد زمن طويل . ولم يزل الزهد يوجد، ولكنه بينما يبدأ من جهة في اتخاذ طابع أكثر تحديداً في تعمد طلب الفقر وقتل النفس، نجد من جهة أخرى يقتنف به إلى مكان التبعية، باعتباره مجرد مرحلة تمهيدية لحياة التصوف التي توصف من الناحية الفنية بأنها « رحلة » أن الفقر الذي كان المسلمون الأوائل يجبلونه، من حيث لا يشعرون كونه منجاً لحياة متواضعة كحياة الرسول وصحابته ويقوم حجة على تكاليف الأمويين على الدنيا، قد بدا الآن أكثر أهمية باعتباره تدريجاً تمهيدياً . وهذا التغير يبدو أكثر وضوحاً عند دواد الطائي المتوفى عام ١٦٥هـ، وقد اقتصر على ملكية حصير خشن، ولينة كان يتخذها ومادة، وكذلك قربة ماء . ويحتل الفقر مكاناً مهماً في التصوف المتأخر، وأصبح لقب « الفقير » و« الدرويش » مرادفين للفظ « الصوفي » . ولكن الفقر الديني في تعاليم الصوفية لا يعني عدم الملكية فسطح، ولكنه يعني كذلك عدم الرغبة في كل ما هو دنيوي . فهو ترك المشاركة في الملكية الدنيوية، والرغبة إلى الله باعتباره المراد الوحيد . فالتقصيف إذا إخضاع للجزء الشوير من النفس الحيوانية (النفس) محل الشرور والشهوات، من هنا مقام النفس عن الرغبات المادية « موت بالنسبة للنفس »... من أجل بدء حياة في الله

فما مصدر الكلام في الإلهيات الذي نشأ في التصوف الجديد؟ لاشك أن هذا المصدر كان أفلاطونيا محدثاً، كما برهن على ذلك الدكتور نيكلسون (في قسائده المختارة من ديوان شمس تبريز المنشور في كيمبريدج عام ١٨٩٨، وكتابه زهاد الإسلام المنشور في لندن عام ١٩١٤)، وكذلك فعل الأستاذ براون (في الفصل الثالث عشر من كتابه، تاريخ هارس الأدبي المنشور في لندن عام ١٩٠٢)، وبشكل جزئياً من الأثر الذي تصرب إلى الإسلام عند نقل الفلسفة الإغريقية في العصر العباسي. ولكن الأثر الإغريقي المباشر في صورة الإلهيات الأفلاطونية الحديثة قد سبقه (كما في نقل الفلسفة وهروغ الثقافة الأخرى)، أثر غير مباشر من طريق اللغتين السريانية والفارسية، لأن المؤثرات الأفلاطونية الحديثة كانت تعمل عملها بالفعل في السوريين والفرس في عصر ما قبل الإسلام. ولابد أن نذكر في مقدمة الأفكار المباشرة المتأخرة ما يسمونه «أثولوجيا أرسطو» الذي لا مبالغة في وصفه بأنه أهم كتاب في الأفلاطونية الحديثة، وأكثر كتبها التي ظهرت ذيوياً، وهو كما ذكرنا من قبل ترجمة مختصرة للكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين Enneade. وكان تصوف أفلوطين فلسفياً، ولم يكن دينياً، ولكنه يخضع بسهولة للتفسير في ظل الإلهيات، كما أصبحت الأفلاطونية الحديثة في مجموعها مذهبا لاهوتيا على يدي يامسيخوس وولثي حوران وأمثالهم. وكان الصوفية يعيرون إلى هذا النوع من التطبيق، على حين قصر الفلاسفة أنفسهم على الجانب الفلسفي من هذا المذهب. وعن المحتمل أن أثراً من الكتب المنسوبة إلى ديونيسيوس^(٨) كان موجوداً في الإسلام في ذلك الوقت، فالكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس تشتمل على مؤلفات أربعة: اثان منها هما «اللاهوت الصوفي»، وهو كتاب ذو فصول خمسة، وآخر اسمه «أسماء الله»، وفيه ثلاثة عشر فصلاً، وكان هذا الكتاب مصدرراً رئيسياً للاهوت الصوفي في المسيحية. وقد ورد أول ذكر لهذه الكتابات في عام ٥٢٢م، حين ادعى المدعون أنها من تأليف ديونيسيوس الأريوباغي تلميذ القديس بولس. أو تعال تعاليمه على الأقل. ويذكر المؤلف أن هيرثيوس كان معلماً له. وهذا يمكننا من أن نحدد المصدر بأنه راهب سوري يسمى اصطفتان بن صديلي، وهو الذي كان يكتب تحت

اسم هيرثيوس (انظر أسيمان: المكتبة الشرقية ج٢ ص ٢٩٠ - ٢٩١)، وكان ابن صديلي هذا رئيس دير في الرها، ودخل في مجادلة مع جيمس السروجي، حتى أننا ربما رددنا هذه المؤلفات إلى الجزء الأخير من القرن الخامس الميلادي.

ولقد ترجمت هذه المؤلفات إلى السريانية بعد زمن قصير من ظهورها بالإنغريقية، ولابد أن يكون المسلمون قد عرفوها، لكونها معروفة عند المسيحيين السريانيين. ولا دليل لدينا على أنها قد ترجمت إلى العربية. ولكن Ma يأتس بجذات من أعمال أخرى لابن صديلي تظهر في مخطوطات عربية، وذلك في كتابه (spicilegium Romanum ج٢ ص ٧٠٧)، وأن النظرة التقليدية إلى العلاقة بين التصوف وبين الفلسفة لتضمنها الحكاية التي يرويها الأستاذ براون (في كتابه تاريخ هارس الأدبي ج٢ ص ٢٦٦ مقتبساً من كتاب أخلاق جلالتي) عن الصوفي أبي سعيد بن أبي الخير المتوفى عام ٤٤١ هـ (١٠٤٩م) الذي يقال إنه لقى ابن سينا، وتحدث إليه، فحين اختلفا قال أبو سعيد عن ابن سينا: «إني أشاهد ما يعرف» فقال ابن سينا: «إني أعرف ما يشاهد».

ولكن كان ثمة آثار أخرى ذات طابع ثائوي تظهر في العراق وهارس اللذين تتضح أهميتهما حين نذكر أن أهل هذين البلدين هم الذين حلوا إلى حد كبير محل العرب في قيادة المسلمين في العصر العباسي. وزيماً لاستطلاع حين نتكلم عن الصوفية أن نسب أي تأثير فيهم للديانة الزرادشتية نفسها. إذ أنها كان لها طابع قوس بعيد عن الزهد، ولكن المانوية والمزدكية، وهما ديانتان غير رسميتين في بلاد الفرس. تسمع فيهما نفحة زهدية واضحة، وحين نجد الكثيرين من أوائل الصوفية قد دخلوا الإسلام من الزرادشتية، أو كانوا أبناء زرادشتين اعتنوا الإسلام. وتلك هي الحقيقة. نعمل إلى الشك في أنهم بالرغم من إعلان اعتناقهم في الأصل هذه الديانة الزرادشتية كانوا من الزنادقة فعلاً، على احتمال أنهم كانوا ملحدتين في السر، ومن أتباع المانوية أو المزدكية، وإن أعطوا أنهم أتباع للدين المرضى كما كان هؤلاء الزنادقة يفعلون. ويفسر أن تشير إلى المؤثرات الفنوصية التي جاءت من طريق الصابئة المقيمين في أراضى المستنقعات فيما بين واسط والبصرة، وهم الذين يسمون المقتضلة أو المندائيين Mandaeans.

للتفريق بينهم وبين صابئة حران. وكان معروف الكرخي سليل أبيون من هؤلاء الصابئة.

ولا ينبغي كذلك أن نتجاهل احتمال وجود المؤثرات البوذية، لأن الدعوة البوذية نشطت فيما قبل الإسلام في غرب بلاد الفرس وخراسان، وأقيمت الأدبيرة البوذية في بلخ. ومما يستحق الملاحظة ابن الزاهد إبراهيم بن أدهم المتوفى عام ١٦٢هـ (انظر ما قبله) يوصف عادة بأنه أمير بلخي ترك العرش لهصبح درويشا. وعند الدراسة الفاحصة على أية حال لا يبدو أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون قوية جداً، لأن ثمة نقطة خلاف جوهرية بين الصوفية والبوذية. ويوجد شبه سطحي بين النيرفانا Nirvana البوذية وبين الفناء الصوفي الذي يقصد به استقرار النفس في الروح الإلهي. إن المذهب البوذي ليمثل النفس كأنها فقدت «روبيتها في الطمانينة التي في السكينة المطلقة، على حين تجد المذهب الصوفي بالرغم من قوله بفقدان الفردية يعتبر الحياة الباقية في جوهرها تأملاً وجدياً للجمال الإلهي. وثمة شبهة هندی للفناء، ولكنه ليس في البوذية، وإنما يوجد فيما تقول به الفيدانثا من وحدة الوجود.

ومن المعترف به عموماً أن أول معبر عن التصوف هو ذو النون المصري أو النبوي المتوفى عام ٢٤٥ - ٢٤٦هـ. وهو تلميذ الفقيه مالك بن أنس الذي غلث في نفس الوقت الذي تسرب فيه النفوذ الهلنستي إلى العالم الإسلامي. ويكاد حقاً يكون معاصراً لعبد الله بن ميعون الذي أشرفنا إلى عمله من قبل. ولقد سجل تعاليم ذي النون ونظمها الجتيد البغدادي المتوفى عام ٢٩٧هـ. ويظهر فيها جوهر المذهب الصوفي أو مذهب التصوف في كل صوره من حيث التوحيد واتحاد النفس مع الله، وهذا الأخير مذهب يجزى التعبير عنه بصورة تشبه التعبير عن تعاليم الأفلاطونية المحدثة. إلا أن الاتحاد في التصوف لا يوصل إليه من خلال الذبرة الحسية، ولكن بالتقوى والتعبد. ومع هذا يتقارب المذهبان جداً على حين نجد في تعاليم الفلاسفة المتأخرين أن اسم استخدام للفكر يتكون من الإحاطة الحسية بالحقائق الأزلية أكثر مما يتكون من أي نشاط آخر للعقل. ويرى الجامي أن الجنيد كان فارسياً، وأن آراء الصوفية لم تقطع إلى القول

بوحدة الوجود إلا على أيدي الفرس. وأن اللاادرية ووحدة الوجود كليهما موجودتان أصلهما في الأفلاطونية المحدثة المتأخرة. ونمى هذا اللاادرية المتعلقة بالعلمة الأولى المجهولة، أي الإله الذي يفيض عنه العقل الفعال. وهذا رأى يتطور في تعاليم الفلاسفة والإسماعيلية والفرق المشابهة، ولكن تعاليم الصوفية تركز انتباهها على الإله المعلوم الذي يصفه الفيلسوف بأنه العقل الفعال (٥) أو الكلمة. ويتطور هذا تطوراً عاديًا في اتجاه وحدة الوجود. وهذه الآراء الناشئة بتلك الطريقة والتي عبر عنها الجتيد قد أعلنها تلميذه الشبلي الخراساني المتوفى عام ٣٣٥هـ.

وكان الحسين بن منصور الحلاج المتوفى عام ٣٠٩هـ رقيقاً في الدرس للشبلي. وهو يرى التصوف في صورة تربط بينه وبين عناصر بالغة اليمد عن المعتقدات التقليدية. وينحدر الحلاج من آباء زرادشتيين، وهو على صلة شديدة بالقرامطة. ويبدو أنه كان يرى آراء الفلاة من الشيعة كالنفساخي، والحلول، وهلم جرا. ولقد قتل بتهمة الإلحاد لقوله «أنا الحق»، إذ جعل نفسه هو الله. ويختلف المؤرخون بشأنه كثيراً، فالأولون منهم يتناولون سيرته من وجهة نظر سنية، فيجعلونه مشهوراً محشالاً، يتظاهر بعمل المحرقات، ليكسب من حوله الأتباع. ولكن كتاب الصوفية المتأخرين يعتبرونه ولياً وشهيداً، قتل لأنه كشف عن السر الأعظم، سر الاتحاد بين النفس وبين الله. وكان مذهب الحلول، أي حلول الله في الجسم الإنساني - من المعتقدات الرئيسية عند الفلاة. ويقول الحلاج أن الإنسان إلهي بجوهره. لأن الله خلقه على صورته، ولهذا يأمر الله الملائكة في القرآن (٢٠ - ٢٢) أن يسجدوا لأدم. ويعني الحلول المنظور إليه باعتباره توحيداً في الحياة الدنيا أن الألوهية تجل في نفس الإنسان كما تجل النفس عند الميلاد في الجسم. وهذا مزج بين المعتقدات الفارسية في الحلول فيما قبل الإسلام وبين النظريات الفلسفية التي في الأفلاطونية المحدثة والتي تدور حول العقل والنفس الناطقة والروح أو Spirit كما يسميها الكتاب الإنجليز عادة، وهي الجزء المضاف إلى النفس الحيوانية باعتباره فيضاً من العقل الفعال، ويعود في النهاية إلى العمل الفعال فيتحده [انظر ماسينيون: كتاب الطوائف - باريس ١٩١٣] وهذا

مثل عجب لل غاية للمزج بين العناصر الصوفية الشرقية والهلينية، ويبدو أنه آراء النظرية الصوفية مهما كانت مستعارة من الفرس أو الهند لابد أن تجد ما يفسرها في الأفلاطونية المحدثة. وهذا عجب كذلك لأنه يربطه في شخصية الحلاج تقاطع التقاء بين التصوف والفلاسفة في المدرسة الإسماعيلية.

ويشبه ذلك ما يقول به أبو يزيد أو بيزيد البسطامي المتوفى عام ٢٦٠هـ، والذي ينتمى كذلك إلى أصل زرادشتي. وقوله بوحدة الوجود محدد تحديداً واضحاً جداً، فهو يقول: «إن الله محيط لا قرار له، وهو العرش، والدج المحفوظ، والقلم، والكلمة، وكلها صور صورها القرآن. وموسى، وعيسى، وجبريل، لأن كل كائن حقيقى لابد أن يتحد مع الله، ويصبح آياد وأحد».

ويرد القول بوحدة الوجود وبالحلول غالباً في تعاليم الصوفية، ولكنه لم يكن عاماً بيهتم بأية صورة. حقاً إننا لا نستطيع أن نغير تعبيراً دقيقاً عن مذهب الصوفية بالتفصيل، وإنما نعبر عن المبادئ والاتجاهات العامة. ولا ينظم الصوفية في فرقة خاصة، ولكنهم ليسوا إلا متمسكين بمحول من نوع صوفي منتشر خلال كل فروع المجتمع الإسلامي. وكانوا في القرن الثالث ذوى خطر بين الشيعة، ومن ثم يبدو أن آراء الشيعة قد دخلت التصوف، ولكنها لا تكون جزءاً أساسياً منه، وتحدث ظروف شبيهة بذلك تماماً في المسيحية، حيث ازدهر التصوف بين فرق المذهب البروتستانتى المتطرف، وفي الجماعات العقلية في الكنيسة الكاثوليكية. وتوجد بالرغم من الاختلافات الدينية مادة عظيمة مشتركة بين الجهتين. ولابد لنا من أن نشير فحسب إلى أنه لا يوجد أساس للتصوف ما لم يفترض وجود علاقات ما بين النفس الإنسانية وبين الله كالتى قالت بها الأفلاطونية المحدثة.

وإن الصوفية المسيحية بمعناها الحقيقية لا تبدأ في الغرب حتى ظهور الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس إلى اللغة اللاتينية في القرن التاسع الميلادى، على حين يبدأ التصوف الإسلامى عند ترجمة أفلوحيا أوسطو. وينبغي أن نلاحظ من جهة أخرى أن التصوف ذو أثر قوى في تعديل الإلهيات بصفة عامة، وأن اتجاه التصوف من النوع الذى يكره التحديد، ولهذا نجد التصوف لا يقبل

شعور أو غير شعور أى تعاليم ذات عقيدة محددة، ومن ثم لا يقبل علم الكلام النظرى ولا الفلسفة.

وتبدو الصوفية الإسلامية في الظاهر كأنها مذهب منظم، ويشار في الغالب إلى «مراتب» الصوفية المختلفة. ولكن هذه ليست درجات رسمية كالتى لدى الإسماعيلية والفرق المشابهة، وإنما تدل على مقامات متعاقبة في طريق التماس الشخصى، فهى ليست أكثر من عبارات خرافية ربما كانت مستعارة من بعض الفرق، لأنه يبدو أن التصوف ازدهر أول ما ازدهر، فكان أكثر حرية، بين بعض الغلاة من الشيعة. لقد كان - ولا يزال - من عادة المبتدئ السالك سبيل الله أن يضع نفسه تحت إرشاد قائد روحى ذو تجربة يعمل معلماً له، ويعرف بالشيخ أو المرشد، أو بير Pir. وكانت هذه التلمذة في كثير من الأحيان تتطلب طاعة مطلقة عمياء للمعلم، لأن ترك الرغبات والميول الشخصية، وكل ما يوصف بأنه إرادة شخصية، يعتبر إحدى صور انكسار الذات الذى يتطلب من يسعون إلى قطام النفس عن حظوظ الدنيا. وقد نتج عن تجميع المريدين حول معلم معروف أن رأياً نشأ طوائف الدراويش في صورة جماعات من الناس يسعون كما يسعى غيرهم في طلب البرق. ولكنهم يجتمعون بين وقت وآخر لبعض العبادات أو الإرشادات الدينية، ويجتمعون أحياناً بوصفهم جماعات دائمة تعيش في طاعة تامة تحت إرشاد شيخ. وقد ظهرت آثار هذه المنظمات الرهبانية في دمشق حوالى عام ١٥٠هـ. وفي خراسان بعد ذلك بحوالى خمسين عاماً. ولا يبدو أن أية طريقة صوفية من الطرق الموجودة في الإسلام ذات تاريخ قديم، فحتى نضع عن الشيخ علوان حوالى عام ١٤١٩هـ. ويوجد ضريحة في جدة، وهو مؤسس طائفة العلوانية الشهيرة، وهى طائفة لا توجد إلا كقرع من الرقاعية. وثمة طرق أخرى كالآدمية والبسطامية والسقطية، وهى ترجع بأصولها إلى إبراهيم بن آدم (انظر ما سبق) وبيازيد البسطامى والسرى السقطى على الترتيب. ولكن أصلها الحقيقي غير متيقن.

أما في القرن السادس، فنحن أكثر يقيناً. ولست أرى داعياً يدعو إلى الشك فيما يقوله الرقاعية من أن مؤسس طريقتهم هو أبو العباس أحمد بن على

الحسن على بن أبي العباس أحمد الرقاعي المتوفى عام ٧٧٨هـ، من قرية يقال لها أم عبيدة قرب مجمع النهرين دجلة والفرات، ولقد جمع في حياته عددا كبيرا من المريدين، وسلكهم في طريقة خاصة عام ٥٧٦هـ، فكانوا يعيشون في صورة مجتمع تحت إشراف شيخ يلعبونه مائة لأجلاد فيها، ولكنهم اتخذوا كتيبة الطرق عددا من المريدين غير المستغنيين، فلما مات الرهاصي ولم يقبل التقلت رياسة الطريقة إلى أسرة أخيه. وهي توجد الآن بفرعين إماميين: (١) العلوانية التي ذكرناها، (٢) والحيوية المعروفة باحتفالهم بالنوبة. حيث تعود الشيخ أن يدوس أجساد أتباعه مبطعين. ومن بين كل الطرق المزدهرة في مصر نجد هذه أكثرها ميلا إلى الغلو في محالس الذكر أو شعائر العبادات إذ يخرج التابعون أنفسهم، ويقعدون في أجسادهم القضيبان والسكاكين الحادة، ويبتاعون الثعابين، وهلم جرا، ويجعلون اسم الله في النهاية إذ يرددونه في ذكرهم لا يزيد على اثنين نصف منطوق، ويمتازون عادة بمعالمتهم السوداء. ويدعى القادرية أن مؤسس طريقته هو عبدالقادر الجيلاني المتوفى عام ٥٦١ هـ، ولا تجد في ذكرهم شيئا من أكل النار ولا ابتلاع الثعابين أو تعزيق الجسم كالذي تراه عند الرقاضية، وإنما يرددون اسم الله واضح النطق متبوعا بسكتة. أما الطريقة البدوية فقد أسسها أبو الفداء أحمد المتوفى عام ٦٧٥هـ، وله مزار في قطنا بمصر السفلى، وأن ذكرهم من النوع الهادئ، إذ هم يرددون لفظ الجلالة بصوت مسموع، تون جرح أو أكل نار الخ. وأما المولوية أو الدراويش الرفاضية، فهو من طريقته شاعر صوفي فارسي اسمه جلال الدين الرومي، وهو مؤلف ديوان يسمى «مشوى»، ويرجع السهروردية بأصل نشأتهم إلى شهاب الدين الصوفي البغدادي القائل بوحدة الوجود، وقد قتله صلاح الدين عام ٥٨٧هـ^(١).

ونحن نجد في كل هذه الطرق مناهجا خاصا للتعليم يتخذ صورة عرفية، وكان لمة بعض المعلمين الكبار الذين استعملت كتاباتهم مؤنونا، فآثرت آراؤهم على التصوف عامة، ومع هذا تظل الحقيقة الماثلة أن تعاليم الصوفية تلمسية في جوهرها، ويمكن أن تصاغ في عبادتها واتجاهاتها العامة فحسب. ومن هذه المبادئ والاتجاهات يبدو أن ما يأتي بعد كان أكثرها تطبيقا:

١. الله وحده موجود، وهو وحده الحق، وكل ما عدا هو وهم، وهذا هو تعبير الصوفية عن وحدة الله، والله هنا بالمعنى الآخر يعنى العقل الفعال^(٢)، أى شيطان الله الذى هو نفسه فوق العلم. ولكن الصوفى لا يوضح هذا الرأى الفلسفى، ولو فعل لجعل هضن الله لها، وللايمان نفس تاطلة، وهى بالنسبة إلى الله كالصورة التي تعكس من المرآة لمن أمامها، وتستطيع هذه النفس الناطقة أن تقرب من الحقيقة الإلهية، وما دام غير الله وهما فمن الواضح في معرفة الله أن الحق لا يوصل إليه بواسطة المحسوسات، ومن ثم اتجه الصوفية كما اتجه الأفلاطونية المحدثون إلى أن يعلقوا أهمية كبرى على العيان المباشر بالنفس الناطقة، لا على استعمال الاستدلال. وهكذا يضعون العيان المباشر فوق ما يصدق عليه في العادة أنه «العقل»، وهذا تطور شائع في كل صور التصوف، وهو يقود إلى تقصيل الوجد أو التجارب المشابهة على ما سجل القرآن بالوحي: وأول من تكلم عن الوجد والأحوال والمقامات ذو النون المصري وكلها ينطوئ على القضاء، أى عدم الإحساس بشيء من هذا العالم، ثم البقاء في النهاية في الله. ويصحب هذه التجربة في العادة فقدان للحس، ولو أن ذلك لا يحدث دائما. وثمة كثير من القصص عن أولياء من الصوفية تمثلهم في صورة الذين لا يحسون بألم الحروح، وليس هذا قاصرا على القصص، لأن الدراويش يحتفلون أشد أنواع العذاب بمنتهى الهدوء في الظاهر في أيامنا هذه، وربما كان ذلك طبقا لقوانين نفسية غير مفهومة تمام الفهم، وهذه هي الفكرة الأساسية فيما يقوم به دراويش الرفاعية والآخرين، وأن الرياضة التي يسمونها «الذكر» وهو ما أمر به القرآن (٣٣ - ٤١) إذ يقول: «يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا» ليس محاولة للوصول إلى الوجد. وربما رجع إلى تأثير الصوفية ما نجد في الفلسفة من جنوح إلى تقصيل المعرفة التي يوصل إليها بالحس المباشر، ولا شك في أن متأخري الفلاسفة متأثرهم بالصوفية قد جعلوا الوجد وسيلة للوصول إلى الإحاطة بالحقيقة إحاطة مباشرة.

٢. إن مذهب الصوفية في الله باعتباره وحده الموجود الحق قد كان له أثر مباشر لا في مسألة الخلق فحسب، بل في مسألة الخير والشر كذلك، فما دام

الشيء لا يتميز إلا بضده، فيعرف النور بالظلمة، والصحة بالمرض، والوجود باللاوجود، فإلله يعرف إذا بالتسبب للإنسان باعتباره وجوداً حقيقياً في مقابل الوجود الوهمي، والخلط بين هذين الضدين ينتج عالم الظواهر الذي لا يكون النور فيه معلوماً إلا بما وراءه من ظلمة، وليست الظلمة إلا عدم النور الذي هو مسبوق بفيوض متعاقبة من العلة الأولى، ويضعف أو يصبح أقل اتصافاً بالحقيقة بكل فيض يتعده به عن الحق الأعظم، وكلما أصبح أقل اتصافاً بالحقيقة كان أكثر قبولاً لأن يكون مدركاً. وهكذا يظهر الشر الذي هو سلب الجمال الخلق للوجود الحق في آخر فيض، باعتباره سلباً، وغير حقيقي، ونتيجة حتمية لتطور الفيض في عالم الظواهر من العلة الأولى التي هي خير محض، والشر لهذا السبب غير حقيقي، فهو ليس إلا نتيجة، ونتيجة حتمية لامتزاج الحق بضده. ويدل على هذا في الحقيقة ما في مذهبهم من أن كل ما عدا الله فهو وهم.

(٣) وغاية النفس أن تتحد مع الله. وإن نظرية التوحيد هذه كما رأيناها لتجد تعبيراً عنها في الإلهيات الصوفية الأولى. ويرى الدكتور نيكلسون أن فكرة الصوفية في قضاء نفس الفرد في الوجود الكلي ذات أصل هندي. وأول من قال بها الصوفي الفارسي أبو يزيد البسطامي الذي يحتفل أنه تلقاها عن أستاذه أبي علي السندي (نيكلسون: زهاد الإسلام ص ١٧). ولكن هذه ليست إلا طريقة معينة لعرض رأي له مدى أوسع، ويمكن مصادفته في كل التعاليم الصوفية، ومنها تعاليم الأفلاطونيين المحدثين. وهو في أسس معنوية أساس للأخلاق الصوفية، لأن ما يطلقون عليه الخير الأسمى summum bonum يعرفونه بأنه الاتحاد بين نفس الفرد وبين الله، وكل ما يعين على ذلك فهو خير، وكل ما يحول دون ذلك فهو شر. وهذا صحيح بالتسبب للصوفية المسيحية وكل أنواع الصوفية على السواء. ولا نستطيع أن ندعي بيقين أن القول بالحال التوحدة مستعار من الأفلاطونية المحدثة أو البوذية أو الفووضية، لأنه مشترك بين هذه المذاهب جميعاً، وهو نتيجة منطقية لما قدم به الصوفية من مقدمات تدور حول كنه الله والنقص الإنسانية. وربما بدأ من بعض التعسيبارات عن هذا المذهب

تفصيلات هندية، ولكن يبدو في هذا كما يبدو في الأجزاء الأخرى للأسواق الصوفية أن النظرية التي يتبنى منها النظام اللاهوتي الأفلاطونية محدثة. فالمعلل الإغريقي ذو أثر في تحليل الفروض وتركيبها حتى في التصوف.

ومنذ زمن سحيق بدأت رغبة النفس في الاتحاد مع مصدرها الإلهي تلبس ثوباً غريباً فوامه الفاضل الحب. وربما قلنا بشيء من التردد أن هذا شرقي متميز الطابع. مع أنه لم يكن إلا وسيلة للتعبير عن الرغبة، وهذا من خصائص التصوف. ونحن نجد نفس الشيء في عصر متأخر في الصوفية المسيحية، وإن كان بصورة أكثر احتراساً، وليس من السهل أن نرى الطريق الذي جاء منه هذا إن كان ثمة طريق. وربما كان علينا أن نقتع باعتباره وسيلة ذات تطور مستقل للتعبير عن شوق النفس.

ولم تسلم تعاليم الصوفية من المعارضة، وكانت هذه المعارضة من جهات ثلاث: (١) لقد رأى الصوفية أن تكون الصلاة دائمة في صورة اتصال صامت لا يقطع مع الله، وهم بهذا يميلون إلى ترك الصلوات المكتوبة، أي الخمس الفروضة، التي لها أوقات معينة، والتي هي إحدى فرائض الإسلام، وعلامة من علاماته التي يتميز بها. وأخيراً آل موقف الصوفية إلى القول بأن إقامة هذه الصلوات المحددة من واجب عامة الناس الذين لم يتقدموا في حقل المعرفة الروحية العميقة، أما من كانوا أقرب إلى الله فلم أن يتركوها، وهذا موقف شبيه بما وصل إليه الفلاسفة.

٢. ولقد استحدثوا الذكر، أو الأعمال التعبيرية التي تقوم على ترويض دائم لاسم الله، وهذا نوع من العبادة لم يكن معروفاً في الإسلام الأول.

٣. وجاءوا كذلك بفكرة النوكل، أو الاعتماد الكامل على الله وبها يعملون كل نوع من أنواع العمل أو الحرقة، ويرفضون العلاج حين المرض، ويعيشون على ما يعطيهم المؤمنون من الصدقات من طريق التسول. وكل ذلك «مستحدث» ومن ثم فويل بعارضة سريعة، وكان أغلب هذه المعارضة بدون شك يرجع إلى أن هذه المستحدثات متسجمة مع النعمة المقتزنة التي في الإسلام السلي الذي كان

وفي القرن التالي انتشر التصوف في إسبانيا، ولكنه وصل إلى تلك البلاد من خلال طريق سري، فهو من ثم يختلف عن التصوف في آسيا. وأول متصوف أسباني هو محيي الدين بن عربي المتوفى عام ٦٢٨هـ، وقد ترحل في إسبانيا وتوفى في دمشق، وكان ابن عربي تابعاً لآل حزم الذي يمثل كما سنرى بعد قليل مذهباً في الفقه من نوع أكثر تشدداً حتى من ابن حنبل، وأهم صوفي في إسبانيا نسبها هو عبدالحق بن سميعين المتوفى عام ٦٦٧هـ والذي يبيد لنا موقفاً إسبانياً نموذجياً من صوفي هو في نفس الوقت فيلسوف، لأن الصوفية الإسبانية كانت في جوهرها نظرية. وهو مثل كثيرين غيره من فلاسفة عهد الموحدين متبع لمذهب الظاهرية، وهم فرقة رجعية جداً بين أهل السنة.

وفي القرن السابع أيضاً نجد جلال الدين الرومي المتوفى عام ٦٧٢هـ، وفيه ينتهي العصر الذهبي للتصوف، وهو مع كونه فارسيّاً كان سنياً بلقياً، ولد في بلخ، ولكن أباه اضطر إلى ترك المدينة مهاجراً إلى الغرب، واستقر أخيراً في قونية حيث مات. ولقد تعلم جلال الدين على أبيه، وبعد موته رغب في استكمال تعلمه في حلب ودمشق حيث تأثر بهرمان الدين الترمذي الذي كان أحد تلاميذ أبيه، واستمر في تعلم مذهب الصوفية. وبعد موت معلمه التحل بشمس تبريز، وكان غريب الأطوار ولكنه من الصالحين، وكان رجلاً ذا قوة روحية عظيمة، ولكنه أسي، وترك أثراً عظيماً في أهل عصره، لما كان له من قوة روحية عظيمة، ولما كان عليه من بساطة في سلوكه وخلقه، ولم يبدأ جلال الدين في نظم ديوانه العظيم إلا بعد موت شمس تبريز، وأن ديوان المتنوي قد وصل إلى شهرة غير عادية واحترام في بلاد الإسلام في العصر التركي. وقد أسس جلال الدين كما ذكرنا جماعة الدراويش المعروفة بالمولوية أو الدراويش الرافضين، كما يسميهم الأوربيون.

وإن أصحاب المذاهب من الصوفية يهيئون بذى اللون وينتهون بجلال الدين، ولا يفعل الكتاب المتأخرون أكثر من ترديد تعاليمهم في صورة أدبية جديدة. ويكفي أن تختار أصالة نموذجية قليلة، فتجد في القرن الثامن عبدالرازق القاشاني المتوفى عام ٧٢٠هـ، وهو صوفي من أصحاب وحدة الوجود، شرح كتاب

بشككك دائماً في أنواع الغلو الشرفية، أما الاعتراض الجدي بأن التصوف يحرف بهذا تعاليم القرآن، فهو مفهوم ضعيف إن لم يفهم صراحة، فقد جاهد التصوف بفكرة جديدة جداً عن الإله، وجاء بمعاليز جديدة للقيم الدينية، فإذا تغلبت أفكار الصوفية فستكون شعائر الدين الإسلامي في أحسن صورها أعمالاً تقابل بالتسامح ولاصور فيها يقوم بها من لم ينشأوا (بضم الياء) في دين حيوي وفي الحق أن المبادئ الفلسفية التي جاءت بها أعمال الأفلاطونيين المحدثين والأرسطو طاليسيين الشائعة كانت أكثر تأثيراً، وأكثر استعداداً للتأدية هدامة حتى أن الصوفية من حيث اتصالها بالأفلاطونية المجددة لا تبدو هدامة للإسلام، ولكنها مخالفة لمألوف الأعمال.

ومع ذلك كانت الصوفية تعتبر إلحاداً على وجه العموم، لا لما جاءت به من مستحدثات فكرتها، وإنما لأنها حليفة لمذاهب الغلاة والشيعية المتحررين. حقاً أن مما له مغزى أنها نشأت أساساً بين نفس العناصر التي تجمعت تكبير حماسة للفلسفة، وأبقت مع ذلك على أفكارها الزرادشتية والمزدكية، ولاشك في أن النظرة السيئة التي تظفر بها إلى الصوفية ترجع إلى من أبقت عليهم من قرنائه السوء، ولم يأخذ التصوف مكانه في الإسلام السني إلا في أيام الغزالي المتوفى عام ٥٠٥هـ. ولقد نشأ الغزالي طفلاً يتيماً ثم تعلم على يد صديق صوفي، وبعد أن أصبح أشعرانياً، وصار يسبب هذا ويسبب للمدرسة النظامية في بغداد، وجد نفسه في أزمة نفسية، فصرف من عمره أحد عشر عاماً في الاعتكاف والتمسك، فحين عاد إلى عمله معلماً في عام ٤٤٩هـ، اختلطت تعاليمه بالصوفية، فكان ذلك عودة إلى المبادئ التي تعلمها في سنوات حياته الأولى. ولقد أصبح الغزالي بعد زمن صاحب تأثير عظيم في المدرسة الإسلامية، فدخل صوفية معدلة تقليدية في علم التوحيد السني، فكان منذ ذلك الوقت إماماً، وهو في نفس الوقت البس التصوف صورة علمية، وأثنى باضطرابات مأخوذة من أفولمين، أو أيد استعماها. ويمكن وصف هذه الصوفية بأنها إلهيات صوفية إسلامية مطهرة من شوائبها الشيعية، وأن هذا السماح يوجد صورة معدلة من التصوف في مذهب أهل السنة من المسلمين قد حدث في القرن الهجري السادس.

محيى الدين بن عربي^(٨)، دافع عنه. ولقد أيد القول بحرية الإرادة بأن النفس الإنسانية فيض من الله، ومن ثم تشترك في الصبغة الإلهية. ويرى أن هذا العالم خبير العوالم الممكنة، وإذ توجد اختلافات في الظروف تتكون العدالة في قبول هذه الاختلافات، والملائمة بين الأشياء والمواقف. وكل شيء هالك في النهاية، حيث تعود الأشياء كلها إلى الله، وهو وحده الحق. والناس طوائف ثلاث: الأولى أهل الدنيا الذين يهتمون بأنفسهم ولا يهتمون بالدين، والثانية طائفة تشتمل على أهل الاستدلال العقلي، يعرفون الله بمقتولهم بواسطة صفاته ومظاهره الخارجية، والثالثة طائفة الروحانيين الذين يدركون الله بالعيان Intuitively.

ومع أن الصوفية قد تبوأ مكانا معترفا به في الحياة الإسلامية لم يسمح لها أن تصل إليه دون التحدى من وقت إلى آخر، وأكبر خصوصها المصلح الحنبلي ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨هـ، وكان يمثل الآراء الرجعية، ولكنها المقبولة في الإلهيات. وكان يعارض اتباع أية مدرسة اتباعا شكليا، ويرفض الإجماع إلا ما بنى منه على اتفاق الثبني والمنحاي، ويعترض على علم الكلام كما يفسره الأشعرى والغزالي، ويعترف بصفات الله على طريقة ابن حزم، وكان الناصر المنبجى الصوفى في هذه الأيام شهيرا في القاهرة، فكتب إليه ابن تيمية رسالة يثمن فيها مذهب الاتحاد عند الصوفية بالزيف. ومن هنا نشأ نزاع بين القوتين المتنافستين في الإسلام: أهل السنة والصوفية، قاسم ابن تيمية في خلاله الاضطهاد والسجن. وفي عام ٧٢٦هـ في أخريات حياته أفتى ضد زيارة أضرحة الأولياء والتوسل بهم، وشمل النسي فيهم. وهذا يكون طليعة الإصلاح الوهابى في القرن الثامن عشر الميلادى. وتوجد مخطوطات لمسحت فيها أعمال ابن تيمية بيد عبد الوهاب الذى كان كما يتضح تلغيفا لهذا المصلح الذى يعيد هو التعبير عن نظرياته.

والشعرانى القاهري المتوفى عام ٩٧٣هـ تعودج للصوفى السنن المتأخر، كان تابعا لابن عربي في الخطوط العامة، دون التورط فيما قال به من وحدة الوجود، وأن كتاباته لخليط غريب من التامعات السامية والخزعبلات المسفة، وكانت حياته مليئة بالاتصال بالجن والكائنات المغيبة الأخرى. وهو يقول إن الحق

لا يوصل إليه بواسطة العقل، ولكن بالمشاهدة في الوجد Cestat vision، والولى هو الذى منح الإلهام، أو الإدراك المباشر للروحانيات، ولكن هذه المنحة تختلف عن الوحي الذى يختص به الأنبياء، ولا بد للولى من الخضوع لهدى نبوى، وكل الأولياء خاضعون للتطبيب، ولكن القطب أدنى درجة من أصحاب النبي، ومهما كانت الطريقة التى يتبعها الفقير، فإنه مهتد بهدى الله. ولكن الشعرانى نفسه يفضل طريقة الجنيد. وإن آراء أرباب الشريعة المختلفة لمهياة لتتناسب حاجات الناس. وقد أنشأ الشعرانى طريقة للفسراء تعتبر فرعاً من الطريقة البدوية (انظر ما سبق)، وكتاباته أثر عظيم في الإسلام الحديث، وتشكل منهجا لمن يرى إصلاحا حديثا للصوفية.

الفصل الثامن الإسلام السلضي

إن تكوين مذهب سني في المجتمع الإسلامي هو تطور من تطورات القرنين الرابع والخامس من الهجرة (العاشر والحادي عشر من الميلاد)، ويتصل في شطآنه بأربعة ثلاثة: هم الأشعري والباقلاني والغزالي. وهذا التطور مهم في أساسه بالنسبة للتاريخ الداخلي للإسلام ولتطور الإلهيات الإسلامية. ولكنه بالإضافة إلى ذلك ذو أثر في نقل الفكر العربي إلى المسيحية اللاتينية من طريقين:

١. أولهما طريق مباشر، من حيث كان الغزالي أحد أئمة العرب الثقات، حيث بدأ اللاتينيون يدرسون شراح أرسطو، وتروى تعاليمه كثيرة في اقتباسات القديس توما الأكويني والكتاب المدرسين الآخرين.

٢. وثانيهما طريق غير مباشر، لأن أكثر ما كتبه ابن رشد يظهر في صورة مهاجمة لأتباع الغزالي، فكتابه «تهافت التهافت»، مثلاً، هو رد على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة». ومن هنا يصبح من الضروري أن نعرف شيئاً عن موقف الغزالي وتعاليمه والمؤثرات التي مهدت الطريق لعمله.

إن مذهب أهل السنة كان لا بد من ظهوره، فإن الموقف في نهاية القرن الهجري الثالث كان سيئاً للغاية، لأن المسلمين المسلمين كانوا يحافظون على المآثر من دينهم، ويرفضون البدع ورفضاً يائلاً. وقد اضطرهم إلى ذلك رد الفعل الذي كان نتيجة القبول المطلق لتعاليم أفلاطون وأرسطو، باعتبارهما معلمين لهم. لأن الأخطاء الأخيرة للمعتزلة أبدت الخطر فيما يمكن أن يوصل إليه

الهوامش

- (١) ومن لم يمكن القول إن التصوف الإسلامي شجرة من نتائج البيئة الإسلامية لا من نتائج المؤثرات الهلينية، كما ادعى المؤلف في صدر هذا الفصل.
- (٢) الرسالة القشيرية ص ٢ ط. صبيح بالقاهرة.
- (٣) الرسالة القشيرية ص ١٣٧ ط. صبيح بالقاهرة.
- (٤) المعروف ببعث بن سهل.
- (٥) لا دليل على ذلك في كتابات المتصوفة؛ ولست أرى صوفياً يرتضى إليها صادراً بالقبول مفتخراً إلى علمه، وكل كلامهم في التوحيد كلام عن الواحد المطلق لا المنفرد. وأن الكلمة في رأي الأفلاطونية المحدثة ليست هي الله وإنما هي فicus عنه، وفي العمل الأول الذي قال به أفلاطون، وعنه أول فicus من الواحد الذي هو الله.
- (٦) يخلط المؤلف هنا بين يحيى بن حبشي بن أميوك السهروردي الحنفي المقتول صاحب محكمة الإشراق، وبين شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي البغدادي صاحب (عوارف المعارف) وهذا الأخير هو الذي نسب إليه وتعرف باسمه الطريقة السهروردية التي يشير إليها المؤلف هنا، أما الذي فخته صلاح الدين فهو الأول.
- (٧) سبق أن وضعنا هامشاً للرد على هذا فالتظرة في مكانه.
- (٨) يتسند كتاب ابن عربس المسمى «فصوص الحكم».

من النتائج التي يستنتجها من وقعوا تحت النفوذ الهيليني. وكلما كانت دراسة الفلاسفة الإغريق أدق، زاد ما يترتب على ذلك من إلحاد. ولقد بقى الفكر سلفي منعزلاً يكل احتراماً عن المعتزلة والفلاسفة من جهة، وعن الشيعة والصوفية من جهة أخرى. قاصداً همه على دراسة تفسير القرآن والحديث والفقه الذي ساد فيه الأثر الرجعي الذي جاء به ابن حنبل. ولقد كلن القرن الثالث كله قرن رجعية من جانب المسلمين السلفيين، وكان مرجع ذلك في الغالب إلى المحاولة المشؤومة التي حاولها المأمون أن يفرض المذهب العقلي على رعاياه. يخبرنا الغزالي في اعترافاته^(١) أن بعض المسلمين المخلصين أحسوا في أنفسهم ضرورة رفض كل العلوم العقلية، لأنها اتجاهاً خطيرة. وهكذا أطرحوا النظريات العلمية مثل كسوف الشمس وخسوف القمر. ومنعوا كل نظراً، لأنه يؤدي إلى الابتداع في العقيدة أو العمل. وأنه لينتهي طرق السلف أن تستخدم ذلك في مناقضاته، لأن كلا هذين بدعة لدى السلف. ولستنا نعلم من أمور الروح شيئاً إلا ما نزل به القرآن، وجاء به الحديث، ولا يمكن استنباط شيء من هذين باستخدام الحجة، لأن المنطق نفسه بدعة إغريقية. ولو حين يستخدم في الإلهيات على الأقل. ولستنا نعرف إلا ما نزل به القرآن فعلاً، وليس التأويل مشروعاً في أي نص من نصوصه. وهكذا حين وقف أحمد بن حنبل يوجب على أسئلة رجال المأمون، كان يوجب باقتباسات من القرآن والحديث فقط، دون أن يصل من هذه الاقتباسات إلى نتائج، ودون أن يعترف بأية نتيجة يوصل إليها. فكان يسكت، حين يسأله المحققون عما إذا كان موافقاً على هذه النتيجة أو تلك، ويعترض بأن هذا التحقيق حين يتجه إلى اعتقاد ديني يعتبر في نفسه بدعة.

ولم يكن الموقف يكون مرضياً بالنسبة لمن ورثوا أي جزء من تقاليد الإغريق، وأصبح الموقف في النهاية غير محتمل، إن أي كائن عضوي لا يستطيع أن يكون نفسه بكيفية يشته لا بد أن يقضي عليه بالتعلق. وكانت للدولة الإسلامية حيوية كافية لمواجهة الظروف الجديدة التي خلفها. التوسع إلى سوريا وبلاد الفرس، وجاء الوقت حينئذ لتكييف الإلهيات الإسلامية نفسها لمواجهة الفكر الذي كان يفروها. وكان الفيلسوفان الكندي والفارابي كما رأينا مسلمين متمسكين بدينهما،

ولم يتطرق إلى ذهنيهما الشك في أن تكون أفكارهما ستؤدي إلى نتائج إلحادية.

ولاشك في أن تلك كانت حالة أوائل المعتزلة كذلك. ولكن النتائج جاءت مبكرة لشكوك المسلمين السلفيين فيما يختص بالجدل، أي الكلام. وظهرت فيما حول نهاية القرن الثالث محاولة لإيجاد كلام سني على يد المعتزلة الذين كانت طائفة منهم أكثر محافظة، فانجبت إلى الرجوع إلى وجهة النظر السلفية. وإلى استخدام الكلام في الإلهيات، لصدافه به عن المعتقدات الموروثة ضد الآراء الإلحادية التي شاعت. فإذا استعملنا لفظ الكلام كما استعمل فيما بعد قصدنا به الدلالة على الإلهيات الفلسفية في مذهب أهل السنة. أي الإلهيات التي تستعمل فيها طرق الفلسفة مع استقاء المادة الأولية من الوحى، ومن هنا فهي شبيهة جداً باللاهوت المدرسي في المسيحية اللاتينية.

ولقد ذكرنا اسم الأشعري باعتباره ممثلاً للمرحلة الأولى من هذه الحركة، ولكن هذه الحركة يمثلها كذلك الماتريدي في سمرقند، والطحاوي في مصر. ولكن الطحاوي من بين هؤلاء قد جرت عليه ذيول النسيان، وبقيت الأشعرية والماتريدية زمناً طويلاً تتنافسسان في علم الكلام، ولا يزال هناك أتباع لمذهب الماتريدية بين المسلمين الأتراك. ولكن مذهب الأشاعرة أوسع انتشاراً. وبعد علماء الإلهيات ثلاث عشرة نقطة من نقط الخلاف بين المدرستين الأشعرية والماتريدية، وكل له أهمية نظرية خالصة.

ولد الأشعري في البصرة عام ٣٦٠هـ، أو ٣٧٠هـ، وتوفي ببغداد نحو إلى عام ٤٣٠هـ، أو ٣٤٠هـ. وكان أول أمره من أتباع مذهب المعتزلة، ولكنه في أحد أيام الجمعة من عام ٣٠٠هـ تبرا علناً من آراء هذه الفرقة، واتخذ لنفسه موقفاً سلفياً محدداً. ولقد قال بعد أن رقى منبر المسجد الجامع بالبصرة: «من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا فلان بن فلان». كتب أقول بخلق القرآن، وإن الله لا تراه الأبصار، وإن أعمال البشر أنا أفعالها، وأنا قائل بقطع معتقد للرد على المعتزلة. مخرج لفصلاتهم ومما بينهم: (وفيات الأعيان ج ٢، ص ٤١٧)، ط النهضة المصرية). ومن هذا نعلم أن الآراء التي كانت تعتبر حينئذ حاسمة بالمعتزلة هي:

١. خلق القرآن: إنكار إمكانية رؤية الله.

٢. إنكار إمكان رؤية الله.

٣. الاختيار.

وكتب الأشعري في العهد الذي تلا هذا التعبير كتاباً جاداً يسمى «كتاب الشرح والتفصيل» يعارض فيه المعتزلة، كما كتب كتباً في العقائد هي: «اللمع» و«الموجز» و«إيضاح البرهان» و«التبيين» وتظهر أهميته الحقيقية على أية حال، في تأسيس مدرسة من مدارس المتكلمين من أهل السنة، صادفت بعد ذلك تطوراً تاماً على يد الباقلاني، وانتشرت شيئاً فشيئاً في العالم الإسلامي، ولو أنها تجد معارضة شديدة من الفلاسفة من جهة. لأنهم يرون في تعليمها عرضاً للمعتقدات السلفية التي تحد من مذهب أرسطو وتقيده، ومن الرجعيين من أهل السنة من جهة أخرى، حيث يعارضون استخدام طرق الفلسفة في موضوعات الإلهيات. إن استخدام الفلسفة في تفسير الدين وتأييده قد عرف باسم الكلام، وعرف الذين استخدموا الفلسفة هذا الاستخدام باسم المتكلمين.

ولا يبدو أن الأشعرية في تناولهم للمسائل القديمة في الإلهيات الإسلامية، كقدم القرآن والاختيار وهلم جرا، قد جاءت بعباءات شاذية عن مذهبهم الذي حقق مطالب أهل السنة برغم ذلك.

١. أما من جهة القرآن فقد رأوا أنه قديم في الله، ولكن التعبير عنه بالكلمات والعروف قد خلق ووجد في حدود الزمان، ولا يمتنى هذا بالطبع أن التعبير به قد صاغه النبي الذي أوحى إليه القرآن ولكنه من عند الله، حتى أن مذهب الوحي باللفظ قد ظل سائداً عندهم في أدق صوره، ولم يكن خلق لفظ القرآن عند الوحي به إلى النبي، وإنما خلق من قبل في الأول المسحوق حين نزل على الملائكة واللا الأعلى، ثم جاء به جبريل بعد ذلك إلى النبي محمد. ولقد خلق هذا الاعتقاد السنن الشائع الآن فرضية للجدل بالنسبة للمسيحيين وللعلمانيين المحدثين، الذي يصرفون انتباههم إلى كلمات خاصة جاءت إلى اللغة العربية من السريانية أو الفارسية أو الإغريقية، ثم ظهرت في القرآن. وبسألون

عن هذه الكلمات: كيف يمكن تحليل ورود كلمات في نص القرآن يبدو منها أثر من لغات أجنبية واقع على اللغة العربية في القرن السابع الميلادي، إذا كانت هذه الكلمات خلقت في الأزلية الصحيحة قبل خلق العالم بزمان طويل كما تقول الدعوى. ويبدو أن المدافعين عن الإسلام الذين رأوا دائماً في لغة القرآن العربية أحد الأدلة على أصله السماوي ينظرون إلى هذا باعتباره صعوبة لها خطرها. وأن الرأي القائل بأن القرآن قديم في جوهره، وأنه أوحى بجوهره إلى النبي، ونترك للنبي أن يعبر عنه بكلماته الخاصة التي قد تبدو فيها آثار عصره فهو رأي غير مسموح به عند أهل السنة. ويتبنى أن نلاحظ أيضاً أن تعاليم الأشاعرة تتجنب مسألة شائكة قديمة ولا تجيب عليها، فإذا كان جوهر القرآن هو حكمة الله، وكان مساوياً له في القدم، حتى ولو كان فيضاً منه، فمتى شيء غير الله هو حكمته - وجد معه في الأزل، ويمكن أن يسأل الأتاهم الثلاثة في العقيدة المسيحية، ويكون غير متشع مع القول بوحداية الله.

٢. ويؤدي بنا هذا إلى صفات الله في عمومها. ويميل الأشعرية في مناقشة هذه المسألة إلى جانب السلف ضد الفلاسفة، ويعترضون بوجود اثنين فقط من مقولات أرسطو باعتبارهما حقيقتين موضوعيتين هما: الذات، والكييف quality.

أما الثماني الأخريات فهي مجرد اعتبارات نسبية ذاتية في ذهن الناظر، وأيست ذوات حقيقية موضوعية، ولله حقاً صفات qualities ليست أقل من عشرين في عددها، ولكن بينها المخالفة ومعناها التفرّد، حتى أن صفات الله لا بد إما أن تكون بحيث لا يمكن أن تطلق على المخلوقات، وأما أن ينبغي أن يكون لها حين يوصف الله بها معنى مخالف لمعناها العادي، والصفات بهذا الفهم لا يوصف بها الإنسان ولا أي مخلوق آخر، ومن ثم يقصد بكون الله ذا قدرة وعلم أنه قادر على كل شيء، وعليم بكل شيء، بصورة لا يمكن أن يوصف بها الناس. ومعنى هذا من الناحية العملية أنه لا تطبق صفة من هذه على الله إلا إذا جرى إطلاقها في القرآن، فإذا وردت فيه استعملت، ويفهم حينئذ أن المقصود بها غير ما تدل عليه الكلمة في الاستعمال العادي مع الناس. وليس معنى ذلك أن

الاختلاف بين صفات الله وصفات الناس اختلاف في الدرجة. كأن يقصد بها أنه أعلم وأقدر من الإنسان. وإنما تختلف في كنهها كله. ويلاحظ أيضاً أن الله قائم بنفسه، أي مستقل عن كل ما عداه. وهكذا لا يكون علم الله متوقفاً على وجود العلوم وكنهه.

٣. أما الاختيار. فإن الله يخلق للإنسان قدرة واختياراً، ويخلق الفعل المناسب لهذه القدرة ولهذا الاختيار، فعمل المرء إذا مكتسب.

والتجويد أساس المقولات، وتضاف إليها المحمولات الأخرى predicables وليس شيء من هذه المحمولات بمنفصل ولا قائم بذاته *Pense* فهي لا توجد إلا في الذات.

والمتعمد أن هذه الصفات توجد في الذات *ess*، ولكنها ليست قائمة إلا بها. فهي توجد بوجودها وتلعدم بعدمها. والعالم مكون هكذا من جواهر يحمل العقل عليها كليات ليست فيها، وإنما هي في العقل فقط، وهو يناقش مذهب أرسطو القائل: إن المادة تقبل الصورة، فيقول إن كل صورة هي أثر ذاتي للعقل، وإذا انفصلت كل الكليات عن الجوهر، فلا وجود إذاً للجوهر، فالجوهر إذاً غير دائم، بل هو متغير، وهي هذا ما يعارض مذهب أرسطو في قدم المادة.

وإن ما نذكره من مادة يتكون منها لا حصص له من الجواهر الأفراد *atoms* حيث توجد من العدم، وتتلشى مرة أخرى، فحين يتحرك جسم ما من وضع إلى آخر، تتقدم الجواهر الأفراد في الوضع الأول، وتوجد مجموعة أخرى من هذه الجواهر، حتى يمكن أن نصف الحركة بأنها تساق من الفساد والتمكون.

وعلة هذه التغيرات هو الله الذي ليس إلا هو الحق الباقي المطلق. وليس ثمة علة ثانوية. لأنه لا توجد قوانين للطبيعة، ويؤثر الله دائماً تأثيراً مباشراً في كل جوهر فرد. فالتأثير بهذا لا يؤثر الإحراق، وإنما يخلق الله الاحتراق حين تتصل النار بالجسم، والإحراق أثر مباشر له. وهي أعمال العباد كحين يكتب المرء مثلاً يمتحه الله إرادة الكتابة، ويخلق الحركة الظاهرة للقلم واليد، ويخلق الكتابة خلقاً مباشراً وإن بدا أنها آتية من القلم.

والوجود عين الشيء. وهذا رأى لم يقل به إلا الأشعرى وأتباعه على حين يرى الآخرون جميعاً أن الوجود حال ضرورية للجوهر. ويقول الأشعرى إنه هو الجوهر. والله موجود، ووجود عين الذات.

وهي هذا المذهب صعوبات أخلاقية *ethical*، فالظاهر أن لا تكليف إذا لم تكن ثمة صلة بين الفعل وبين المفعول، ويورد الأشعرى على هذا بأن ثمة وحدة في إرادة الله بحيث لا يعزل السبب عن المسبب كما تتعزّل الجواهر الأفراد، ولكن كل شيء يتم بحسب ترتيبه. وهذا الجواب لا يكاد على أية حال يعتبر مناسباً.

وهذا المذهب محاولة لعلاج الصعوبات التي أثارها الفلسفة، ولكن الأشعرى يفضل ألا تثار الصعوبات ويؤكد أن أسرار الفلسفة لا ينبغي أن تناقش مع العامة. وسرى النتيجة نفسها وقد عرضها الفلاسفة الكفارية المناخرون، ولكن على أسس مختلفة. فقد نظروا إلى أسرار الفلسفة باعتبارها مشتتة على الحقيقة العليا التي لا ينبغي أن يتشكّل بها العامة على عجزهم، ومن ثم لا تناقش هذه الأسرار علناً، لأن الناس ليسوا قادرين على فهمها، ويبدو أنه من المحتمل في نظر الأشعرى أن هذه الأسرار غير ذات نفع روحى، لأنها تعرض مسائل ضئيلة الخطر إذا هيئت بالحقائق العظمى التي هي الوحى.

ولقد تم بناء مذهب الأشعرى كما شرحناه على يد ألباقلاسى المتوفى عام ٢٠٤هـ، ولكنه لم يصبح عاماً حتى نشره الغزالي في الشرق، وابن تومرت في المغرب.

وكان المايدي معاصراً للأشعرى، ووصل إلى نتائج شديدة الشبه بما وصل إليه الأشعرى. ومن بين ما انفرد به المايدي:

١. صفة الخلق التي نسبها إلى الله منذ الأزل، ولكن هذه الصفة تختلف عن الخلق.

٢. وأن للعباد قدرًا من الاختيار في الفعل. وهم يشاهدون ويعاقبون لهذه الأشياء الواقعة في اختيارهم، وإنما تقع الأعمال الصالحة برضى الله، وأما الأعمال السيئة فلم تستد دائماً واقعة برضاه.

٢. إن القدرة على الفعل تتناسب الإرادة والفضل. حتى أن المخلوق لا يستطيع أن يقوم بفعل فرض عليه، إذا كان هذا الفعل خارجاً عن قدرته.

ويتفق الماتريدي مع الأشعري فيما رآه من أن العالم وما اشتمل عليه قد خلقه الله من العدم، وهو مكون من جواهر وكيهيات، وتوجد الجواهر بنفسها، إما مركبة كالأجسام، أو غير مركبة كالجواهر البتة لا تقبل القسمة. وليس للكيهيات وجود مستقل، ولكنها تتوقف في وجودها على الأجسام والجواهر. وليس الله جوهراً. ولا عرضاً ولا جسماً ولا مشكلاً ولا محصوراً ولا محدوداً ولا مركباً. وليس له ملهية ولا كيهية، وهو غير محدود بالزمان ولا المكان، ليس كمثل شيء، ولا يخرج شيء من نطاق علمه وقدرته، وله صفات منذ الأزل قائمة بذاته، وليس مقابلة لذاته.

وكان على الأشعريين، حيناً من الدهر، أن يجابهوا المعارضة الشديدة بل حتى الاستطهاد. ولم يعترف لهم عموماً بأنهم من أهل السنة إلا في منتصف القرن الخامس الهجري حين أسس نظام الملك وزير التباؤمئان مدرسته النظامية في بغداد، لتكون معهداً لتدريس مذهب الأشاعرة. ومع هذا أثار الحنابلة أحياناً بعض الاضطرابات، وظاهروا ضد هؤلاء الذين أصحروهم مفكرين أحراراً، ولكنهم أخضعوا بالسلمة. وفي عام ٥١٦ هـ حضر الخليفة نفسه مجالس الأشاعرة. ولم يكن المستقلة في ذلك الوقت أكثر من بقايا، أما باعترابهم علماء في الإلهيات يمثلون المذهب الرسمي، فقد سقطوا فيما أصابهم من سوء السعة في نظر أهل السنة، وكرههم الفلاسفة، لأنهم يتسمون بالخطأ في طريقة اتباعهم لمذهب أرسطو. وكان أهل العلم في ذلك الوقت طبقات ثلاثاً، أولاً: أهل السنة الذين اتبعوا تعاليم الأشعري أو الماتريدي، والثانية: أتباع آراء الفلاسفة، والثالثة: من رفضوا الفلسفة كلها، وحصرُوا انتباههم في تقاليد القرآن والفقه، ولا ينبغي أن يستبعدوا من بين أهل العلم، ولو أن دراساتهم قد سلكت سبلاً ضيقة.

وكان مظهر الانتصار النهائي لما قام به الأشاعرة في الإلهيات هو ما قام به الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ. ولد الغزالي في طوس عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م).

ومات أبوه وهو لا يزال طفلاً، فقتلتم على صديق صوفى، ثم حضر بعمره تسع سنوات. فلما تقدم في علمه تخلص من تأثير الصوفية، وأصبح أشعرياً، ونصب عام ٤٨٤ هـ رئيساً للمدرسة النظامية ببغداد، ثم وقع رويداً رويداً فريسة في براثن القلق الروحي، حتى ترك منصبه عام ٤٨٨ هـ. وذهب إلى سوريا حيث قضى سنوات في التدريس والتعب. وفي عام ٤٩٩ هـ عاد إلى التدريس في المدرسة النظامية في نيسابور، حيث أصبح إماماً لمذهب الأشاعرة في سورة معدلة يبدو فيها تأثير قوى التصوف. ويمكن أن نعتبر تلك الصورة هي التطور النهائي للإلهيات الإسلامية عند أهل السنة.

ولقد رأى الغزالي كما رأى الأشعري أن النظر الفلسفي لا يمكن أن يكون أساساً للفكر الديني، وبهذا عارض الفلاسفة. ولا يمكن الوصول إلى الحقائق الأولية إلا من طريق الوحي. وليست الفلسفة قريبة الوحي ولا منافرة له، فهي لا تزيد عن كونها استخداماً للعقل، وتشكيراً منظماً يمكن أن يستخذه الناس في الدين، أو أي موضوع آخر. وهي في أحسن صورها تعمل على أن تعمم الفهم من الخطأ في الاستنباط والبرهان اللذين يمكن لمادتهما الأساسية فيما يخص الدين أن تأمن طريق الوحي. ويبدو للغزالي في مقابل هذا ناقلاً لما سبقه من تعاليم الفشيري التي أدخلت التصوف في مذهب أهل السنة فإن الوحي ليس بين حقا من القرآن والحديث، ويكفي أن نقبل ما أوحى به من هذا الطريق، ولكن الحقيقة القصوى في الوحي لا يمكن أن يبرهن عليها إلا بتجربة الفرد. وهذا غير ممكن بالنسبة للناس إلا من طريق الوجد الذي يصبح المرء بواسطته عارفاً بالله. ويتلقى اليقين والعلم بالاتصال المباشر بالله. وتختلف النفس الإنسانية عن بقية ما خلق من الأشياء، فهي بجوهرها روحانية، ومن ثم لا يمكن أن توصف بما لا ينطبق إلا على الماديات. ولقد نفع الله في الإنسان من روحه (القرآن ١٥ - ٢٩ - ٢٨ - ٧٢)، ويشبه هذا أن ترسل الشمس أشعتها فثبتت الدفء في الأشياء التي تقع عليها هذه الأشعة. وأن النفس التي ليس لها أبعاد ولا صورة ولا محل تصرف الجسم بنفس الطريقة التي يصرف الله بها العالم، فالجسم بهذا عالم أصغر. تتعقل فيه أحوال العالم، وليس العنصر الجوهري في هذه النفس هو

العقل الذى يتصل بهيكل الجسم، وإنما هو الإرادة، كما يعرف الله يادئ ذى بدء، بأنه إرادة تسميى الخلق، لا بأنه فكر أو عقل، وهكذا لا يمكن اعتبار الله روحاً يحيى بها العالم على نحو ما يقول أصحاب وحدة الوجود، ولكنه إرادة خارج العالم الذى أرادته.

وهذه الإلهيات السنية أن تصون نشأة العقيدة من البدع الإلهادية «هانشأ» الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لتصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلييسات أهل البدعة المحدثه، على خلاف السنة الماثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله.. (المنقذ من الضلال ص ٥٩، مكتبة الأنجلو) وكان أرسطو نفسه كاقراً يستخدم أدلة لا يتيقن له استخدامها، ولكننا بالرغم من أخطائه نجد تغاليمة بالصورة التى شرحها بها الفارابى وابن سينا أقرب مذهب فكرى إلى الإسلام (المرجع نفسه)، ولا يتيقن أن يقرأ الناس الفلسفة لما فيها من صعوبات لا يمكن تجنبها، وأخطاء خطيرة تصادفها عند أرسطو وشراحه العرب.

وثلاثة عوالم ثلاثة، أو جهات فى الوجود:

١. عالم الملك، وهو ما يظهر فيه الوجود بالنسبة للحواس، أى العالم الذى يعرف بطريق الإدراك، وهذا لا يتوقف عن التغيير.

٢. عالم الملكوت، وهو الأزلى الأبدى الذى لا يتغير، أى عالم الحقائق التى تتلصق بإرادة الله، والذى يعتبر عالم الملك انعكاساً لها.

٣. عالم الجبروت، أو المرحلة المتوسطة التى تنسب فى جوهرها إلى عالم الحقائق، ولكنها تبدو فى متناول الإدراك. وتقع النفس الإنسانية فى المرحلة المتوسطة التى تنتمى إلى الحقائق، ولو أنها تظهر فى مجال الإدراك الذى لا تنتمى هى إليه، ثم تعود إلى الحقائق، والقلم واللوح وهلم جرا مما ذكر فى القرآن ليست مجازات، بل هى حقائق من عالم الحقائق، ومن ثم تختلف عما نراه فى عالم الميزكات، وهذه العوالم الثلاثة لا تنفصل فى زمان ولا فى مكان، فهى أقرب إلى أن تكون طرقاً مختلفة للوجود.

وإن نظريات علم الفلك فيما يتصل بحركات الأجرام السماوية لمقبولة، وقد تعسك الفزائى من بينها بنظرية بطليموس، ولكنه رأى أنها جميعاً لا تتناول إلا أدنى الدرجات، أى عالم الحس، والله من وراء الطبيعة كلها، وهو من عالم الحقائق، وهذا المثل الأعلى لا يمكن أن يصل إليه العقل أو الذهن الذى يجب أن يعتمد فى عمله على الأدلة المأخوذة من الإدراك الحس. ولابد للإنسان فى إرادة الوصول إلى عالم الحقائق أن يرتفع بقدره روحية «يمصر بها الفهم» وما سيكون فى المستقبل، وأمور أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراكه المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز (المنقذ من الضلال ص ٩٦ - مكتبة الأنجلو). ومعنى الإلهام الكشف عن الحقائق للأنبياء والأولياء، ولا يمكن أن تعرف هذه الحقائق إلا بطريق هذا الكشف أو التحرير الشخصية فى الوجد حيث ترتفع النفس إلى عالم الحقائق، وليس فى القرآن المنزل حقائق دينية فقط، بل إن أفكار الخير والشر كلها أوحى بها كذلك، ولا يمكن الوصول إليها بمجرد استخدام العقل ويظهر أن المقصود بهذا الرأى هو إبطال دعوى المعتزلة أن الاختلافات الخلقية يمكن أن تدرك بالعقل. ولقد وصل الفلاسفة كذلك إلى حقائق عن طريق الكشف، وأن اللعب والفلك فى أساسهما يتوحدان على مثل هذا الكشف (المرجع نفسه).

وهكذا يعترف الفزائى على خلاف ابن رشد بالحدث الذى يسمى على العقل، والذى يوصل إليه بحالة من حالات الوجد حيث تسمى النفس فوق عالم المثل والانعكاس إلى عالم الحقائق. وهذا تصوف خالص، وهكذا يدخل الفزائى عنصراً صوفياً فى مذهب أهل السنة وهو فى الوقت نفسه يفرض على التصوف صورة علمية، ويقر الاصطلاحات الأهلطونية، ويخلص ماركونالد صعل الفزائى فى أقسام أربعة منها أنه:

١. أنشأ تصوفها سنياً.

٢. أشاع استخدام الفلسفة، للإلهيات.

٣ - أعاد إلى الناس خوف الله بعد أن بدأ عنصر الخوف يختفي. ولو عند المثقفين على الأقل. ومنذ ذلك الوقت أصبح الاصطلاح «كلام» يطلق في العادة على الفلسفة المهيأة بصورة يستخدمها معها علماء الإلهيات.

والأصنام الرئيسية التي خلفها الغزالي هي إحياء علوم الدين الذي قام بترجمته Hallauer. ومعيار العلم، وهو كتاب في المنطق، ويعرفه المتأخرون على أنه حال باعتراقاته، وهي سيرة كتبها لنفسه شرح فيها حياته وتطوره الروحي. ويمكن دون إخلال أن نضع هذه الاعترافات إلى جانب اعترافات للقدسي أو غسطين.

ويتم بالغزالي تطور الإلهيات عند أهل السنة. ولم تعد تبدو فيها بعد ذلك الوقت أية أصالة، بل أصبحت تتم في معظمها عن علامات الانحلال. وبين حين وآخر تجد نهضات صوفية، حقا إن التصوف هو الصورة الوحيدة في الإسلام التي ظلت بمعزل عن الترجمة المترتبة ولقد حافظت طبقات الصوفية في اليمن على مذهب الغزالي. ولكن الصوفية غالبا ما فضلت مسائل أقل اتصالا بأهل السنة، وتجد أحيانا حركات رجعية ضد الحركات الصوفية، مثال ذلك الوهابية التي عارضت تعاليم الغزالي حين كانت معترفا بها في مكة باعتبارها تعاليم أهل السنة. وتبعهم في ذلك السنوسي.

وكتب السيد مرتضى الزبيدي التهامي المتوفى عام ١٢٠٥هـ (١٧٨٨م) شرحا لإحياء علوم الدين للغزالي، فبحث بذلك دراسة هذا العالم من علماء الإلهيات. ومنذ ذلك الوقت لم يعد المجتمع الإسلامي دارسين يحيون تعاليم الغزالي. ويرى الكثيرون أن هذه المدرسة تشتمل على خير ما يتوقع للإسلام الحديث

اصطلاح

الفلسفة الصوفية

الهوامش

(١) للقصود باعتراقات الغزالي هنا وفي كل مكان كتابه «المقصد من العيال».

الفصل التاسع

فلسفة المغرب

بدأ الحكم الإسلامي في شمال إفريقيا غربي وادي النيل في ظروف تختلف تماماً عما كان في مصر وسوريا. فقد وجد العرب هذه الأرض يحتلها البربر أو الليبيون. وهم المنصر الذي كان يعتبر خطراً دائماً على مصر منذ أيام الفراعنة الأولين. كما كان يعتبر مشكلة بالنسبة إلى الفينيقيين والإغريق والرومان والقوط الذين احتلوا ساحل البحر المتوسط. ظل هؤلاء البربر آلاف الممنين في نفس المرحلة الحضارية التي خرجوا بها من أواخر العصر الحجري. فكانوا صغرابيين قساة، كالعرب في جاهليتهم. ولم تكن لغتهم سامية، وإن بدت فيها مظاهر ملحوظة تبيّن عن قرابة بينها وبين السامية. ومع أن الشراكة في اللغات تختلف في الغالب اختلافاً تاماً عن القرابة العنصرية، فمن المحتمل في هذه الحالة أن يوجد توازن بين التاحيتين، ويمكن إيضاح هذا خير إيضاح بافتراض أن العنصرين العروبي والبربري قد تفرعا من جنس واحد في العصر الحجري المتأخر. وأن هذا الجنس قد انتشر في وقت ما على طول شاطئ البحر المتوسط، وامتد منه إلى بلاد العرب. ولكن سبباً ما - ربما كان ظهور الحضارة الأولى في وادي النيل - قد قطع الجناح الغربي من البقية، فكون هذا الجزء المقطوع لنفسه خصائص توصف بأنها سامية. ولم تترك الجاليات الإغريقية ولا الفينيقية ولا الرومانية ولا القوطية أي أثر دائم في السكان البربر ولا في لغتهم، ولا في ثقافتهم. وهي أيام الفتح العروبي كانت البلاد من الناحية النظرية تحت حكم الإمبراطورية البيزنطية. وكان على العرب الغزاة أن يجابهوا مقاومة الجيش

الإغريق، ولكن هذه المقاومة لم تكن عقبة جديّة أمامهم. وهكذا وجد العرب أنفسهم بعد قليل وجها لوجه مع قبائل البربر.

وكان الغزو الإسلامي لشمال إفريقيا ثانياً مباشراً لغزو مصر، ولكن الخلاصات الداخلية في المجتمع الإسلامي حالت دون الغزو المطرد. ولما لم نستطع اعتبار العرب قد بدأوا عزوهم المطرد، واستقرارهم بالبلاد، إلا في الغزوة الثانية عام ٦٤٥ هـ (٦٦٥ م). وظل الحكم العربي بعد ذلك قروناً عدة وهو مزروع للغاية، لحدوث الثورات دائماً، ثم تأسيس دول بربرية كثيرة دام بعضها زمناً طويلاً، وكان من نتيجة ذلك أن نشأ إحساس بالاختلاف الشعبي بين البربر والعرب، ولكن كان إلى جانب ذلك تارات قبلية، وكان من هدف السياسة العربية أن تضرب القبيلة القوية بالقبيلة الأخرى. وانتشر العرب بالتدريج على طول شمال إفريقيا، وتوغلوا إلى حافة الصحراء، وكانت قبائلهم تحتل الأراضي المنخفضة على حين استقر السكان القدماء في الأقاليم الجبلية. وفي خلال غزوة عام ٦٤٥ هـ أسست مدينة القيروان على مسافة ما جنوبي تونس. وكان اختيار موقعها اختياراً سيئاً، ولا يدل عليها الآن إلا بعض الخرائب، وقرية صغيرة، بعد أن كانت قروناً عديدة عاصمة إفريقيا، وهو الاسم الذي أطلق على ما يلي مصر إلى الغرب، وفيه الدول الحديثة: طرابلس وتونس وشرق الجزائر حتى الخط الذي يمر بمدينة بجاية Bougie. ويلي ذلك قريلا بلاد المغرب، وكانت تنقسم إلى قسمين: أحدهما المغرب الأوسط، ويلي حدود إفريقيا فيشمل معظم الجزائر والثلث الشرقي من مراكش، ثم المغرب الأقصى وينسبط بعد ذلك إلى ساحل الأطلس. ولقد عاش العرب والبربر جنباً إلى جنب في هذه الأقاليم، ولكن في قبائل متميز بعضها من بعض، وكان الاتصال بين الجانبين يختلف باختلاف المكان والزمان. واحتفظ كل منهما في الغالب بلغته، فامتازت اللهجات العربية المختلفة بما فيها من غريب، وبما دخل في لفظها من مؤثرات بربرية. ولكن هناك بعض القبائل البربرية التي اتخذت لغة والعرب لغة لها، وبعض القبائل العربية، أو المختلطة، التي اختارت اللغة البربرية.

وانتشر الدين الإسلامي انتشاراً سريعاً بين البربر، ولكنه تطور تطوراً خاصاً لا تزال فيه أفكار دينية مما قبل الإسلام، فتشديد الأولياء والتوسل إلى أضرحتهم مسخ للإسلام يظهر في صورة مخالفة للعتقدات في آسيا كالحلول والتلصق. وتقديس الأولياء هذا جعل في المغرب صورة متطرفة، ولو أن بعض القبائل هنا وهناك ترفضها رفضاً باتاً كبتى مسارة وأندا في جنوب مراكش. ويؤثر الناس أضرحة الأولياء، ويقيمون عندهم الولائم (وعدة أو طعام)، وتقام طقوس التقديس (وهي مشيرة غالباً) للأولياء الأحياء، المعروفين باسم «المرابطين». وهذه الكلمة تعني في معناها الحرفي كل من يربط على الحدود للدفاع في أريطة تعود الجنود أن يعتمدوا فيها.

ويعرف كل من هؤلاء الأولياء كذلك باسم «سيدي» أو «مولاي»، وهي في لغة البربر الطوارق «أنسلم» أو إسلامي، وغالباً ما يكون ثمة أشخاص غير عقلاء يسمح لهم بكل نوع من اللذة، وبمخالفة القواعد الخلقية العادية، حتى أن الذين يحيون منهم في أيامنا هذه تنسب إليهم قوى إعجازية، لا من حيث إبراء المرضى فحسب، بل من حيث إعفائهم من حدود المكان والتغلب على قوات الجاذبية (انظر تروميلييه. أولياء الإسلام - باريس ١٨٨١). وفي كثير من الحالات يكون للولي الواحد صريحان أو أكثر، ويعتقد أنه مدفون في كل منهما، والحجة على ذلك أنه ما دام قد استطاع في حياته أن يكون في مكانين أو أكثر في نفس الوقت، فحسبه كذلك يمكن أن يكون في مداخل متعددة بعد الموت. وليس كل ذلك من التطورات الطبيعية في الإسلام، وإنما يعتبر موضع سخط بالنسبة إليه. أما مدى رقة الفكرة الإسلامية التي تغطي كتلة من الروحانية البدائية - primitive animism، فيمكن أن يري في مقال الدكتور وستر مارك الذي عنوانه «الاعتقاد في الأرواح في مراكش»، وهذه أولى ثمرات المدرسة الجديدة التي أنشئت في آيو في فنلندا (Humaniora I. J. Aba. Finland, 1960) ويمكن أن يري كذلك من كتاب الدكتور مونثيه الذي عنوانه «تقديس الأولياء المسلمين في شمال إفريقيا» والذي نشر في جنيف عام ١٩٠٥.

ولقد كان ثمة مهرب دائم للملوك المغلوبين على أمرها في الإسلام بين ظهرانى قبائل البربر التى كانت في نزاع أبدي مع الحاميات العربية. وهكذا وقعت كل هزيمة الحادية وكل أسيرة ملكية مهزومة وهزمتها الأخيرة بينهم، لدرجة أن هذه البقايا تظهر فيها حتى وقتنا هذا بقايا لحركات لولا وجودها فيها لنسبت لعملاً، ومرجع هذا بلا شك إلى نفعة الكراهية الدائمة للحكام العرب. وكل من تار على الخليفة كسب تأييدهم بسبب هذه الثورة.

وكان شترى إسبانيا في نهاية القرن الهجري الأول (بداية القرن الثامن الميلادي) مشروعةً مشتركاً بين العرب والبربر، وكانت الأغلبية في الجيش الفاتح من البربر، كما كان معظم القواد منهم. ولهذا السبب يرد كثيرًا ذكر المناظرة القديمة في الأندلس بين العرب والبربر في القرون التالية للفتنة. وكان الأندلس في البداية يعتبر إقليمًا تابعًا لشمال إفريقيا، وكان حكمها يجرى من إفريقية.

وفي عام ١٢٨هـ، بعد سقوط الدولة الأموية في آسيا، جاء عبد الرحمن الداخل، وهو عضو هارب من الأسرة السابقة، فعبر البحر إلى إسبانيا بعد أن فشل في محاولة إقامة دولة أموية في إفريقيا. وأنشأ في إسبانيا دولة جديدة مستقلة عاصمتها قرطبة. وفي عام ٣١٧هـ اتخذ أحد أحفاده لنفسه لقب أمير المؤمنين بصفة رسمية وكانت الدولة الأموية في إسبانيا إلى حد كبير معنًا للسميزات العامة لحكم الأمويين في سوريا. فقد كانوا متسامحين، واستخدموا الموظفين المسيحيين واليهود دون قيد، وشجعوا الفنون الأدبية القديمة لا سيما الشعر، واستخدموا فنيين وفنانين من الإغريق. ولكن بالرغم من الاهتمام بالمتاحف المادية للثقافة لا يوجد دليل في حكمهم على اهتمامهم بعلم الإغريق أو فلسفتهم. ومع أن هذه الدولة كانت رغبة بأحد المعاني لم تتعزل بآية حال، بل نجد اتصالاً كبيراً بين إسبانيا والمشرق. وكانت هزيمة الحج دائماً عاملاً قوياً من عوامل خلق حياة مشتركة في الإسلام، وثمة كثير من القرائن الدالة على أن المسلمين الإسماني كانوا ينظرون إلى المشرق دائماً في تلمس الهدى الدينى. وقد قبلوا الحديث والفقه وتطور التشريع في صورتها المشرقية. وكان كل من المسلمين واليهود يرحلون إلى العراق في طلب العلم، وبهذا أتوا على الصلة بينهم وبين

الحياة الثقافية المتقدمة في آسيا. ولكن الإسلام في إسبانيا لم يكن يحس أي عطف على الأفكار الفلسفية الشائعة في المشرق، ولا شك في أنه لم يكن يرضى عن التطورات الشائعة التي كانت تحدث تحت حكم العباسيين في القرن الثالث، فقد كان له ميل إلى السلفية المتزمتة، والمحافظة الشديدة، وانحصرت غايات همه في الفقه وتفسير القرآن ودراسة الحديث.

وتمثل هذا الطابع الرجعى في الإسلام في إسبانيا تمثلاً قاعاً في ابن حزم المتوفى عام ٤٥٦هـ، وهو أول عالم أنتجته الأندلس في الإنهيات. ولقد أصبح ابن حزم من أتباع مدرسة داود الطائفي المتوفى عام ٢٧٠هـ. وهي مدرسة لم يسمح لها أن تلقى على قدم المساواة مع المذاهب الأربعة، وقد انقضت الآن، ثم ابن حزم هذه المدرسة بعد أن رفض المذاهب الأربعة المعروفة في الشريعة وأطرح حتى منهج ابن حنبل المتشدد باعتباره لم يتشدد إلى الدرجة المطلوبة. ويؤخذ القرآن والحديث في تعاليم هذه المدرسة بأكثر معانيها تحفظاً وحرمة، ومن المنوع فيها أن يجرى أي نوع من الاستنباط عن طريق قياس التشثيل، «وواضح أن علينا هنا أن نعالج رجلاً ومدرسة في منتهى الصعوبة، وكذلك وحدة العالم الإسلامي وقد قال معظم الناس بطريق غير مباشرة إن من غير المشروع أن يتصب ظاهري قاضياً لنفس المنصب الذي يستتبعه من أجله الرجل من بين المحققين إذا كانت القرائن ضد، ولو أنهم استعملوا لغة حديثة لجعلوا سبب ذلك أنه ميتوس منه لشذوذه» (مكدونالد: الإلهيات الإسلامية ص ١٠) كان هذا هو المنصب الذي جاء به ابن حزم إلى إسبانيا، وقد توقع له أن يحظى بعطف المزاج المتشرب في دينه والذي يوجد بلاشك في خلق سكان شبه جزيرة أيبيريا. أما النقطة الجديدة فهو أن ابن حزم طبق قواعد التشريع وطرقه على الإنهيات نفسها، فهو كداود يرفض مبدأ التقليد، أي اتباع الشيخ، بمعنى قبول مايقول به معلم معروف. وبما أن هذا المذهب قد فوض كل المذاهب الموجودة، وتطلب من كل إنسان أن يقرأ القرآن والحديث بنفسه، لم يقبله الفقهاء الذين كانوا في إسبانيا وفي الأماكن الأخرى، اتباعاً للمذاهب المعتمدة كمذهب أبي حنيفة والمذاهب السنية الأخرى، ولم يتبعه عدد من الناس إلا بعد قرن كامل. وقبل ابن حزم في

الإلهيات رأى الأشعرى في المخالفة، أي اختلاف الله عن المخلوقات، حتى أن الصفات الإنسانية لا تطبق عليه بنفس المعنى الذى تطلق به على الناس. ولكنه خطأ بذلك خطوة إلى الأمام، فعارض الأشاعرة الذين كانوا برغم اعترافهم بالمخالفة يجادلون في صفات الله كما لو كانت تصف ذات الله، على حين تعمل المخالفة نفسها على تجريد هذه الصفات من أى معنى معروف لنا. وما دام القرآن يستخدم تسعة وتسعين من أسماء الله الحسنى قلنا مشروعية استخدامها، ولكننا لا نعلم ما تشير إليه، ولا تستطيع أن تستنتج أى شيء منها. ونستخدم نفس هذه الطريقة في تناول العبارات التى يفهم منها التشبيه، والتى تصف في القرآن قلنا أن نستخدم هذه العبارات، ولكن لا علم لدينا بما ترمي إليه، إلا ما تعلم من أنها لا تعنى ما يتحدد عند استخدامها في الدلالة على الإنسان. وينبئ التمييز الوحيد بين الخير والشر في الأخلاق على إرادة الله، ولا علم لنا بهذا التمييز إلا ما يأتيها بطريق الوحي فإذا حرم الله الصلوة فهي خطأ، لأن الله حرمها وكفى، وليس ثمة معيار إلا رضا الله أو سخطه الذى لا يتعلق إلا بمشيئته.

وعلى الرغم من أن هذه الآراء قد تطلبت قرنا كاملا لتكتسب أى عدد من الاتباع، لم يكن ابن حزم خامل الذكر في خلال حياته، فقد اشتهر بجذله العنيف السليط، ومعارضته للأشاعرة والمعتزلة، ومن الغريب أنه يعامل الآخرين معاملة أرق، لأنهم حلوا من صفات الله.

لقد عاش ابن حزم في الوقت الذى كان فيه الأمويون يضمحلون في قرطبة. وقد سقطت دولتهم في عام ١٠٢١هـ، وسرعان ما انقسمت الأندلس إلى عدد من الدويلات المستقلة، وتلا ذلك عهد من الفوضى تعرضت البلاد في أثلاثه تعرضا متزايداً للهجمات المسيحية، حتى نصح المعتز أمير أشبيلية إخوانه في الدين أن يناديوا المرابطين في مراكش أن يمسوهم مخافة أن تمتحى الإمارات الإسلامية تماماً في وجه الغزو المسيحي، وقد فعل إخوانه الأمراء ذلك مع كثير من الغبط.

و «المرابطون» وهو الاسم الذى يطلق كثيراً على أولياء مراكش نتيجة للحركة الدينية التى قادها يحيى بن إبراهيم الجدالى، وجدالة فرع من القبيلة البربرية

العظيمة لمتونة، وأقاردها بيض الوجوه يمكن أن يروا حتى الآن في الجزائر، ويظهر أنهم أقرب الأقرباء إلى الجنس الليبي Lebi كما تمثله الرسوم القديمة ذهب يحيى عام ١٢٨هـ (١٠٣٦م) إلى مكة لأداء فريضة الحج، فنهش وسر سرورا عظيمًا لمظاهر الثقافة والأزدهار التى رآها في البلاد التى مر بها، فوجدتها تفوق كل شيء مر به تجاربه حتى ذلك الوقت.. وتوقف في القبروان أثناء عودته، وصار يستمع في حلقة أبي عمران فمعجب الشيخ لحذق تلميذه وانتباهه وذهل حين علم أنه جاء من قبيلة متوحشة بربرية من المغرب الأقصى وحين طلب يحيى إلى شيخه أن يبعث معه أحد علماء القبروان ليعلم أفراد قبيلته لم يظهر واحد منهم رغبته في المخاطرة بالذهاب إلى قوم كانوا يعتبرون قساة متوحشين حتى قبل هذا العرض عبدالله بن جاسم وبدأ يحيى بمعونة صاحبه حركة دينية بين بربر المغرب بقوة السلاح، ويبدو أنه اتبع في عمله نفس الطريقة التى اتبعها النبي ﷺ، ففرض إصلاحاته على القبائل المجاورة، ووضع أساس مملكة متحدة وقد أتم خلفه يوسف بن تاشفين هذا العمل، حتى قامت في النهاية دولة قوية انتشرت فيما بين البحر المتوسط والسنغال وقد نشأت دول بربرية كثيرة في أوقات متفرقة، ولكنها كانت تضعف بعد جيلين.

وكان يوسف بن تاشفين هو البطل الذى طلب منه مسلمو إسبانيا المعونة مع كثير من السخط في جهات كثيرة ولكن بدا أنهم اضطروا إلى الاختيار بين المسيحيين وبين البربر، وكان البربر على الأقل إخوانهم في الدين، بل إخوانا في الجنس لأغلبية المسلمين الأندلسيين وجاء يوسف معيلاً لهم، ولكنهم حين طلبوا معونته مرة أخرى بقى في الأندلس، ووطد بها سلطته، وهكذا أصبحت إسبانيا إقليماً تحت حكم المرابطين المراكشيين وخلف يوسف على الذى نجح في صد هجمات المسيحيين، ووضع الخطط ذات يوم ليقذف بهم خارج إسبانيا تماماً.

ولقد أحدث الحكم المرابطى الذى ظل خمسة وثلاثين عاماً كثيراً من التغييرات، وخضع كذلك لكثير من التغييرات فكان الحكام رجلاً أشداء ذوى أخلاق حسة، واتجاه فكري تعصبى، ويجب أن نذكر أن العرب في القبروان كانوا مترددون منذ هبل في الدخول إلى أرضهم لما بلغهم عنهم وصاروا إلى الإنسانية

موضوعاً محصوراً في طائفة من العلماء ذوي اهتمام بالكتب الإغريقية. ولكنها انتشرت حتى وصلت إلى المساجد، ولم يمكن بعد ذلك أن تطرح جانباً باعتبارها سلباً إحصائياً، ولقد توغلت في أثناء انتشارها في المدارس اليهودية كذلك. ولكن سعيداً لم يكن له تلاميذ مباشرون، ولم يكن لكل من جاءوا بعده في المدارس اليهودية في العراق أي اهتمام بطرقه. ومع ذلك فقد لعمله بسبب ما يظهر فيه من جد أن تكون له نتائج ذات أهمية قصوى بعد قرن من الزمان. وعلى الرقم من المسافة ومضاعب الانتقال نجد اتصالاً وثيقاً كثيراً بين كل اليهود من طائفة سفندي Sefendi، وهم الذين اتخذوا اللغة العربية لغة كلام لهم. وعاشوا تحت ظل الحكم الإسلامي، أما اليهود من طائفة أشكنازي Ashkenazi في شمال أوروبا ووسطها. وهم الذين عاشوا في الأراضي المسيحية ولم يستخدموا اللغة العربية. فقد كانوا بلا شك منعزلين عن الآخرين بواسطة حاجز لغوي. وظهرت بين الطائفتين لوجودهما في بيئات مختلفة اختلافات ملحوظة في استعمال اللغة العبرية في طقوس العبادات وفي معتقداتهم القومية وأحاديثهم. ومن ثم لابد أن نلاحظ أن كنيس اليهود في إسبانيا لابد أنه كان على اتصال وثيق بكنيس اليهود في العراق، ولكن لم يكن من المحتمل أن يكون ثمة اتصال بينه وبين كنيس آخر في وادي الرابين.

ومع أن المستوطنين الأولين من اليهود في إسبانيا وبروفانس قد نعتوا بحرية عظيمة فرض مجمع الفيرا Elvira عليهم القيود في عام ٣٠٢ - ٣٠٤ م. فكان عليهم أن يقاسوا قسوة عظيمة في حكم أواخر القرون القريبين. وحسن محض الإسلام من موقفهم، لأن اليهود لعبوا دوراً رئيسياً في مساعدة الغزاة، بل ربما كان لهم دور في دعوتهم إلى دخول البلاد. وقد قاموا في الغالب بدور الحاميات التي تحتل المدن التي يشتتها المسلمون، كما كانوا وسيلة من وسائل جمع المعلومات عن تحركات العدو، ويحتمل أنهم كانوا يرسلون المسلمين من قبل. وبهذا شاركوا أنصار، و«تيرة» في مسئولية دعوة الغزاة، وظل أزدحامهم محققاً تحت ظل الأمويين، وازداد عما كان، وغالبا ما نجد اليهود يحتلون مراكز عالية في البلاط والإدارة. ويبدو أن هذه الظروف المواتية قد سادت حتى في أيام

الموحدين، لأنه لا يلوح أن المرابطين على تعصبهم قد اتخذوا أية إجراءات ضد المسيحيين أو اليهود.

ومن ذوي الخطر في يهود العصر الأموي حسداى بن شبروط المتوفى عام ٢٦٠ أو ٢٨٠ هـ، وهو طبيب، عبد الرحمن الذي أرسل الهندايا إلى سوريا ودمشق (١٩)، وراسل دورا، وهو ابن سعيد القيومي بالنسبة لليهود المغاربة أن يعرضوا المسائل الصعبة في الشريعة على علماء مدارس العراق من اليهود، كما كان جيرانهم المسلمون يرجعون إلى المشرق للاعتداء بأراء علمائه في الفقه والإلهيات. ولكن حسداى انتهز فرصة وجود موسى بن أبناخ في قرطبة بالمصادفة، فأنشأ مدرسة وطنية للدراسات الربانية، وجعل موسى عميداً لها، ونقبت هذه الخطة عطف الأمير الأموي، ثم ظهر فيما بعد أن هذه المدرسة أكبر خطراً مما توقع لها منشئها، فلم تكن مجرد مدرسة إقليمية تسترجع عمل المدارس المشرقية، ولكنها حولت نشاط اليهود العلمي إلى إسبانيا، وكان الإسلام في أسيا في ذلك الوقت قد بدأ يحس قوة القيود التي فرضتها عليه رد الفعل السني، على حين كانت إسبانيا من ناحية أخرى تشهد بداية العصر الذهبي. وكان الحكم الثاني الأموي يعمل قبل ذلك بقليل على تشجيع الدراسات الإسلامية في المغرب، وبعث برسله لشراء الكتب في القاهرة وبغشق وبغداد والإسكندرية، وقد تمكن مسلم بن محمد الأندلسي في عصر محمود الغزنوي (٢٨٨ - ٤٢١) من أن يأتي بتعاليم إخوان الصفا إلى إسبانيا الإسلامية. ولا نستطيع القول بأن اليهود قد سبقوا مسلمي إسبانيا في دراستهم للفلسفة، ولكن من الواضح أن اليهود كانوا على صلة بالفجر الأول للعلوم الحديثة في إسبانيا، وهكذا كان يوم جديد قد بدأ يشرق في إسبانيا حين أدت شمس المشرق بالمغرب.

وكان أول أمام للفلسفة الإسبانية هو اليهودي أبو أيوب سليمان بن يحيى بن جبرول المتوفى عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م)، ويعرف عموماً بنسب ابن جبرول، ومن هنا يأتي الاسم الثلاثي Avoncebri عند الكتاب اللاتينيين. وهو يعرف أساساً بأنه مؤلف لكتاب عنوانه ينبوع الحياة Magor Chayim، وهو عنوان ينبت على

المزمور ٣٦، ١٠، الذي كان أحد الأعمال التي ترجمت إلى اللاتينية في مدرسة
 طليطلة، ومن ثم كان معروفا للكتاب المدرسيين باسم Fons Vitae (بومر: ينبوع
 الحياة لأن جبرول - مونستر ١٨٩٥) وهذا المؤلف هو الذي جلب الأفلاطونية
 الحديثة إلى المغرب. يقول ابن جبرول: إن الله وحده هو الحقيقة الخالصة، وهو
 وحده الجوهر بالفعل، ليس له صفات، ولكن فيه إرادة وعلم لا باعتبارهما
 صفتين له، ولكن بحسبائهما وجهين لفهمه. ومنشأ الخلق انطباع الصورة على
 المادة الكلية التي وجدت قبل الخلق. وه الجواهر المفارقة، بمعنى الأفكار المجردة
 من الأشياء التي توجد فيها (وأذن بين هذا وبين أرسطو في كتابه «في النفس»
 (٣م) ف (٨، ٧): «وحيث يفكر العقل في الصور الرياضية يفكر فيها باعتبارها
 مفارقة، ولو لم تكن كذلك»). لا توجد مقارفة في الحقيقة، فليس التجريد إلا
 صلبة عقلية حتى أن المدرك الكلي يوجد كفكرة لا حقيقة. ولكن بين الكائن
 الروحي الخالص الذي هو الله وبين المادي الفج الذي نلاحظه في الأجسام
 الموجودة في العالم توجد صور متوسطة للوجود، كالملائكة والأرواح وهلم جرا،
 حيث لا تطمح الصورة على مادة.

والت ابن جبرول إلى جانب ينبوع الحياة كتابين في الأخلاق أحدهما هو
 «تقويم سلوك النفس»، وهو يرى الإنسان فيه عالما أصغر على الطريقة اليهودية
 الباطنية Kabalistie، والثاني رحلة إلى الباطن Mibchar-Hap-Penim، وهو
 مجموعة مواظف خلفية مأخوذة من فلاسفة الإغريقية والعربية، وقد نشر أولها
 في ليونفيل عام ١٨٠٤م، والثاني في هامبورج عام ١٨٤٤.

وفي بداية القرن السادس الهجري ظهر أبو بكر بن باجة، وهو معاصر للغزالي
 وأصغر منه سناً، (توفي عام ٥٢٢هـ - ١١٣٣م)، وهو أول الفلاسفة المسلمين في
 إسبانيا. وفي ذلك الوقت، وبعد مضي ثلاثة أرباع قرن على موت ابن سينا، كادت
 الفلسفة العربية تختفي في أسيا، وكانت تعتبر إلحاداً خطراً. حقيقة أن درجة
 عظيمة من التسامح كانت موجودة في عصره، ولو أنها أقل مما كانت في العصر
 الذهبي للباطنيين، ولكن عصر كان ينظر إليها بعين الشك باعتبارها داءاً
 للإلحاد وأنواع الشعوذة التي لا تمت بسبب إلى الفلسفة. وهكذا أصبح إسبانيا

ملاذا للفلسفة الإسلامية، كما أصبحت هملا لهذا لأفكار العقلية اليهودية. أما
 ابن باجة - ويعرف عند المدرسيين اللاتينيين باسم Avempace - فقد وجد في
 إسبانيا في عهد المرابطين الحرية والتسامح اللذين لم يعودا يوجدان في أسيا
 وكان عمله استمراراً لعمل الفارابي لا لعمل ابن سينا، كما يجب أن نلاحظ، وهو
 يتطور بشرح الأفلاطونية الحديثة لمذهب أرسطو تطوراً متزنًا محافظاً. وكتب
 شروحاً لطبائعات أرسطو، وللكون والفساد، والآثار العلوية Meteora، وألف كتباً
 هي الرياضيات، وفي النفس، وكتابتها مصنف «تدبير المتوحدة» انتفع به ابن رشد
 والكتاب اليهودي موسى التريوني في القرن الرابع عشر الميلادي وهو ما يميز في
 الكتاب الأخير بين النشاط الحيواني الذي يكون العمل فيه بدافع الانفعال
 والشهوات وهلم جرا، وبين النشاط الإنساني الذي يتم بدافع من التجريد
 العقلية. ويستنتج من هذا التمييز قاعدة للحياة والتصريف، ويقتبس منه الكتاب
 اللاتينيون بصفة أساسية فيما يتصل بمذهب الجواهر المفارقة، فقد رأى ابن
 باجة إننا إذا درسنا العلوم النظرية العقلية فسنستطيع بواسطة الصور التي
 نعرفها من هذه الأفكار أن نحصل على معرفة الجواهر المفارقة (٢١٢).

(٣، 41 St Thomas Ag Gentiles). أما هذه المسألة المتصلة بمعرفة
 الجواهر وهي مفارقة، أي مجردة عن الأجسام المحسوسة التي توجد فيها
 مجتمعة (على أن هذه الجواهر المفارقة كانت تعتبر من بين الأشياء الروحانية)
 فقد كانت شهيرة في الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى، وقد ورثتها
 الفلسفة المدرسية من فلاسفة العرب.

وجاءت عنها مسألة أخرى هي ما إذا كان النظر في مثل هذه الأفكار المجردة
 يؤدي بنا إلى معرفة بالحيثيات أفضل مما تمنحنا إياها ملاحظتنا للأجسام
 المحسوسة، وأن الهوت الأكبر وتوما الأكويني كليهما ليرومطان ابن باجة وبعثا خاصاً
 بهذه المسألة، وبمذهب العقل المستفاد الذي أشروا إليه من قبل في كلامنا عن ابن
 سينا (١١)، وهذا يكمل نظرية الجواهر المفارقة بافتراض أن الصور العقلية تفيض
 على نفوسنا فيضاً من عقل فعال خارجي، كما تهبط الصور الجوهرية على المادة
 الخمسية. ويظهر على القديس توما الأكويني أنه كان على معرفة مباشرة بتناول

ابن باجة لهذه الموضوعات، ولكن ذلك لا يظهر على البتة. ويصف ابن باجة ككل الفلاسفة العرب الآخرين الاتصال أو اتحاد العقل الإنساني بالعقل الفعال الذي منه ضامن باعتبار هذا الاتصال هو البهجة العظمى والغاية للحياة الإنسانية. وتستيقظ الحياة في العقل الكامن في الإنسان بواسطة أثر العقل الفعال على هذا العقل، ولكن الحياة الأبدية تتكون من اتصال كامل بين العقل والعقل الفعال، والأثر الصوفي أضعف عند ابن باجة، منه عند الفارابي؛ فوسائل الوصول إلى هذا الاتصال ليست هي الوجد ولكنها هي تظلم النفس دائماً من الماديات التي تعرق الحياة العقلية الخالصة وما يأتي عنها من اتصال. ويقودنا هذا إلى تعاليم الزهد باعتبارها النظام الذي يؤدي إلى التقدم الروحي. وأن حياة الزهد والاعتكاف هي المثل الأعلى الذي يوصى به ابن باجة. وليست حياة الزهد والرهانية هذه حياة دينية على أية حال، وبهذا تقدم ابن باجة كثيراً على الفارابي. فهو على علم تام بأن الفلسفة الخالصة لا يمكن أن تتفق مع تعاليم الوحي، وهذا رأي يقوم الآن عليه التفريق بين الفلاسفة وبين علماء السنة في الإسلام. كالفرازي ومدبرته، وهو ينظر إلى تعاليم الوحي باعتبارها عرضاً غير كامل للحقائق التي يمكن أن توجد مسورة أكمل وأدق في تعاليم أرسطو، ولا يمتدح إلا بالقرآن والإسلام كنظام معرفة للعامة الذين لا رغبة لهم في فهم الفلسفة ولا قدرة لهم عليها. ومن الغريب حقاً أن ابن باجة علل في أمان من هجمات علماء الدين المعادين له تحت حماية أمراء المرابطين.

وبعد مئوت ابن باجة بسنوات قلائل سقطت دولة المرابطين، وخلفتها دولة الموحدين، وكانت بربرية كدولة المرابطين، ومثلهم كذلك من حيث إنها بدأت دينياً.

وترقعت نشأة دولة الموحدين بابن تومرت المتوفى عام ٥٢٤ هـ (١١٢٩ م). وكان مراكشياً ومزجاً غريباً بين المتعصب والعالم. وقد ادعى أنه من نسل علي، ومن ثم زعم أنه المهدي المعضوم، ومن هنا جاء بافكار الشيعة إلى مراكش. وكان هو الذي جاء إلى المغرب بتعاليم الغزالي في نفس الوقت، ولو أنه أعلن في الوقت نفسه أيضاً أنه من أتباع ابن حزم. ولقد ترحل في آسيا، وهناك عرف دون شك شيئاً عن تعاليم الغزالي وآرائه. ولما لقي معاملة سيئة في مكة تحول إلى مصر حيث

اشتهر، وكان موضع سخط، لنقده المتوزع لعادات الناس. وارتحل من الإسكندرية على سفينة متجهة إلى الغرب، فشغل نفسه بإصلاح أخلاق بحارتها، وأرضعهم على ملاحظة الأوقات الصحيحة للصلاة والواجبات الدينية الأخرى.

وظهر في المهدية عام ٥٠٥ هـ، واتخذ مقراً له في مسجد على جانب الطريق. ونمود أن يجلس في نافذة المسجد ويراقب المارة، فحين يرى أيهم يحمل هتينة تبيد أو آلة موسيقية بهاجمه ويستولى على ما معه فيحطمه. وهابه العامة، واعتبروه ولياً، ولكن كثيراً من أثرياء القوم احتجوا لدى الأمير يحيى على أعماله. فسمع الأمير شكواهم وراقب ابن تومرت. فعرف أثر عمله هذا على عامة الناس، وبما للأمير من مكر ثمودجي شامل هذا المصلح بكل تسجيل ممكن، ونصحه. أو على الأصح أمره. أن يشرف بوجوده مدينة أخرى بالسرعة التي تناسبه، فتحول إلى بجاية. وهناك غضب الناس لتصرفاته فطردوه، فاستقر في ملانة، حيث لقي غلاماً يقال له عبد المؤمن الكومي (توفي عام ٥٥٨ هـ) وهو ابن صانع فخار، فجعله تلميذاً، وأعلنه خليفة له. وكانت دولة المرابطين في ذلك الوقت قد انحدرت من مستواها الأصلي في المحافظة على الدين، وامتازت بالثروة والرفاهية التي جاشت من غزو إسبانيا، كما أن الأبهة والترفاهي اللذين اتسمت بهما الأسرة المالكة في مراكش قد حملها موضع نقد، ودخل هجير إلى الميدان العام في يوم جمعة، حيث وضع عرش لجلوس الأمير، فالتفتع الفقير طريقاً لنفسه بين الحرامس الذين وقفوا حول العرش، وجلس بجرة على العرش. ورفض أن يقادروا، وكان ذلك الفقير هو المهدي بن تومرت، وما كان أكثرنا ينظر إلى الفقراء وهو أولهم باحترام مبعثه الاعتقاد في الخرافات، من ثم لم يخاطر أحد من أفراد الحرس الواقفين من حوله بأن يزيحه بالقوة، وأخيراً ظهر الأمير نفسه. فحين عرف من احتل مكانه الرسمي، لم يحاول التدخل في رغبة الفقير الرهيب، ولكن نصيحة خاصة توجهت إلى ابن تومرت أن من الخير له أن يقادر المدينة مدة من الزمن. فذهب المهدي إلى أقاص، وعاد بعد قليل إلى مراكش. وذات يوم وجد أخت الأمير في الطريق، وكانت قد التبت عادة أجنبية مخجلة، هي ركوب الحيل علانية بدون حجاب، فاستوقفها المهدي، وصب عليها سيلاً من

التشائم لتجاهلها العادات العرفية، ثم تملكه الغضب، فيجنيها من على السرج. ويسو على أية حال أنه توقع شرا لظهوره، فهرب من ثم إلى تيفل، حيث رفع علم الثورة علناً ضد الدولة السائدة المارقة، ولم تتجح هذه الثورة لأول وهلة، ولكن بعد موت المهدي وقعت القيادة لتلميذه عبد المؤمن الذي أخذ أوران وتلمسان وقابس وسلة وسبسة. وفي عام ٥٤٢ هـ أصبح سيد مراكش، واستولى في الوقت المناسب على دولة المرابطين. وتعرف الدولة الجديدة التي أنشأها عبد المؤمن باسم دولة الموحدين، وهو لقب يحولته مؤرخو الإسبان إلى Almohades، وبقي حكمهم إلى عام ٦٦٧ هـ (١٢٦٨ م).

عرف ابن تومرت بأنه من تلاميذ الغزالي، وجاء بتعاليمه الستية إلى المغرب. أما في الفقه فقد اتبع المدرسة الرجعية التي أنشأها داود الظاهري وابن حزم كالمرايطيين الذين سبقوه. وأما بالنسبة للعامة، فكان يمثل بطل القومية البربرية وقد ترجم القرآن إلى اللغة البربرية، وجعل الأذان للصلاة بالبربرية بدل العربية.

وجاء حكم الموحدين بعصر من التعصب والاضطهاد الديني، ونجد اليهود في ظل هذه الدولة يغادرون البلاد بأعداد كبيرة، ويهاجرون إلى إفريقية أو بروهانس. كما هرب الكثير من المسيحيين لئلا ينضموا إلى الجيوش القشتالية في الشمال. وبميل محدثو المؤرخين إلى نزع الحكام المسيحيين المتأخرين بالقسوة على رعاياهم المسلمين، وغالباً ما يتحدثون عن هؤلاء الرعايا باعتبارهم مسائين مثقلين، عاشوا تحت الحكم الأموي والمرابطي، ولكن آخر تجربة إسبانيا للمسلمين كانت على يد الموحدين القساة المتعصبين المضطهدين الذين لم يكونوا كمن سبقهم، ومن الغريب أن الإسلام في إسبانيا قد دخل عصره الذهبي في التطور الفلسفي تحت ظل هؤلاء الحكام الذين لا يعرفون التسامح. وليس ذلك فقط، بل إن الفلاسفة قد لقوا حظوة عظيمة لدى بلاط الموحدين. ونجد الموقف منذ أوائل هذا العصر قد استقر على أن الفلسفة أحرار حرية مطلقة في عملهم وتعاليمهم على شريطة ألا تنتشر تعاليمهم في الخارج بين الناس، ونظر إلى الفلسفة باعتبارها حقاً باطناً مقصوراً على الخاصة. ويكاد يكون من المؤكد أن هذا الموقف قد هبأ الفلاسفة أنفسهم، ووضع بعض المؤلمين الأسويين حظوظه

العامة من قبل. وحدد حدوده الأضمرى والغزالي والموحدون الذين يجب أن نذكر أنهم كانوا من أتباع الغزالي. ولكن في الوقت الذي كان فيه الفلاسفة يستمتعون بهذه الحرية في الفكر، وهي تختلف كثيراً عن القيود التي تفرضها الدولة التركية السنية في آسيا. ويدافعون عن هذا النظام في كتاباتهم، كان الحكام يفرضون رسمياً على السكان أكثر النظم الفقهية رجعية، بل إنه كان من الرجعية بدرجة لم تجعله مقبولاً أبداً عند السلاطين الأسويين.

وأول إمام عظيم من أئمة الفكر الفلسفي في إسبانيا الموحدية هو ابن طفيل المتوفى عام ٥٨١ (١١٨٥ م). وكانت تعاليمه في عمومها مطابقة لتعاليم ابن باجة. ولكن المنتصر الصوفي أوضح عنده، فهو يعترف بالوجود باعتباره وسيلة للوصول إلى أرقى مراتب المعرفة، والاتصال بالله. وهذه المعرفة هي تعاليم ابن طفيل تختلف كثيراً عن المعرفة التي يرمي إليها الصوفية، فهي فلسفة صوفية أكثر منها إلهيات صوفية. وتكشف المشاهدة عن العقل الفعال، وسلسلة العلل التي تصل ما بين الإنسان وبين بدايتها.

ونجد ابن طفيل في آرائه التي تتصل بمباعدة الفلسفة من العامة يعرض الأصول نفسها التي يقول بها ابن باجة، وهي التي اعترف بها فيما بعد موقفاً رسمياً للموحدين. ويدافع عنها في قصة سماها «حي بن يقظان»، وهي القصة التي عرف بها أكثر ما عرف. وفي هذه القصة صورة لجزييرتين: يسكن إحداها متوحد يقضي يومه في التأمل، فيتسامى بعقله حتى يفهم الحقائق الأزلية التي في العقل الفعال، أما الجزيرة الأخرى فيسكنها قوم من العامة يشتغلون بالأمور اليومية في الحياة، ويؤدون شعائر الدين بالطريقة المألوفة لهم. وهم بهذا راضون سعاداء، ولكنهم لا يصلون إلى السعادة التامة الكاملة التي يحس بها المتوحد في الجزيرة الأخرى، ويبدأ المتوحد بمرور الزمن يحس من أحلامه بالاشفاق، لأنه يعرف الجزيرة المجاورة وسكانها تمام المعرفة، ذلك بأنهم محرومون من السعادة التامة التي يستمتع بها. ويذهب إليهم في رغبة مخلصه لطلب الخير لهم، ويعلمهم الحقيقة كما وجدها، ولم يكن في الغالب منهموماً لديهم، فكانت النتيجة الوحيدة التي وصل إليها هي الارتباك والشك والجدل بين

هؤلاء الذين أراد أن ينفعهم، فلم يستطيعوا السير في الحياة العقلية التي يحياها هو. ويعود في النهاية إلى جزيروته وقد اقتنع بأنه كان من الخطأ أن يتدخل في مجرى الدين المتعارف لدى العامة.

أما ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) المعروف عند الغربيين باسم Averroes، فكان أعظم الفلاسفة العرب وآخرهم تقريباً. كان ابن رشد أحد أبناء قرطبة، وصديقاً وتابعاً لابن طفيل الذي قدمه إلى أبي يعقوب في عام ٥١٨ هـ. وكان أكثر مراحة من ابن طفيل على أية حال، فكتب مؤلفات عديدة كانت مثار نقاش، وجهها ضد الغزالي وأتباعه. وكان ابن رشد ينتمي إلى أسرة أفرادها من الفقهاء، وعمل ابن رشد قاضياً في مدن إسبانية مختلفة، ودرس الطب لكثير من فلاسفة العرب. وفي عام ٥٧٨ هـ عين طبيباً بلاط أبي يعقوب، وكان في ذلك الوقت قد ختم حياته كمؤلف، وأنهم في عهد أبي يوسف المنصور الموحد بالإلحاد، وعوقب في قرطبة. ويجب أن نذكر أن الموحدين كالأرامل كانوا في الحقيقة حكاماً مراكشيين، فكانت إسبانيا بالنسبة إليهم إقليماً أجنبياً. ولقد اتهم ابن رشد حين كان الأمير في إسبانيا، بل في قرطبة، بعد العدة لهاجم المسيحيين. ويحتمل أن ذلك كان مسألة سياسية في الأساس، لأن الأمير أراد وهو يقدم على حرب دينية أن يبرهن على شدة تمسكه بدينه من طريق الاتهام الغلبي لرجل كان صريحاً جداً في إعلان نظرياته العقلية. وحين عاد الأمير إلى مراكش، سارع باسترداد أمره بالنفي، وظهر ابن رشد بعد ذلك في البلاط المراكشي. حيث مات عام ٥٩٥ هـ.

ولم يكن لابن رشد أثر عظيم بين المسلمين، وإنما كان معظم المعجبين به من اليهود. وقد تفرقوا في بروفانس وصقلية نتيجة للاضطهاد الموحدى، ويبدو أنهم كانوا أداة لنقل تعاليمه إلى المسيحية اللاتينية.

ويعرف كتابه الرئيسي في الطب باسم الكليات، وقد تحول هذا الاسم في اللغة اللاتينية إلى COLLIGET، وأصبح الكتاب شهيراً كمن يستخدم في جامعات القرون الوسطى، وكانت تتبع النظام العربي في الطب. وكتب كذلك متناً في الفقه عن الميراث لا يزال موجوداً في صورة مخطوطة، كما كتب كذلك في الفلك والنحو. وهو يرى أن مهمة الفلسفة أن تبرهن على حقائق الدين وتزيدها،

لأن القرآن يعرض ما يأمر الله به الناس من البحث عن الحق. ولا يخوف من حرية العقل إلا تعصب الجاهلين، بأن من تنقص معرفتهم ينظرون إلى حقائق الفلسفة كما لو كانت مناهضة للدين. ولقد كتب في هذا الموضوع مؤلفين في الإلهيات، أحدهما «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، والثاني «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، وقد نشرهما م. ج. مولر. ثم هو لا يقلب المعتقدات الشائعة، ولكنه يعتبرها موضوعاً لحكمة تعليم الأخلاق، ونشر التقوى بين عامة الناس. والفيلسوف الحق في نظره هو الذي لا يرضى بكلمة واحدة تقال ضد الدين الذي هو ضروري لصالح البشر. وهو ينظر إلى أرسطو باعتباره أسمى صورة من صور الإلهام الإلهي للإنسان ولا يتفق الدين معه اتفاقاً كاملاً، ولكن الدين بصورته المعروفة للعامة لا يكشف كشفاً جوهرياً عن الحقائق الإلهية، ويهيئها لتناسب الحاجات العملية للجمهور. وفي الدين معنى خفى يمكن لكل العوام أن يصلوا إليه، وتأويله هو الكشف عن الحقائق الحقيقية وراء الظاهرة، ومن غير المناسب أن يباح هذا التأويل للعامة. ثم هو يمارس موقف ابن باجة الذي يميل إلى التعامل في العزلة، ويتجنب نقاش مسائل الفلسفة، فابن رشد يسمح بهذا النقاش، ويرغب فيه ما دام محصوراً في دائرة الخاصة الذين يستطيعون فهم معناه، ولا يشاع بين العوام الذين يسمعون بعد قليل في خطر تقويض إيمانهم البسيط. وهو يتفق مع ابن باجة ضد ابن طفيل على أية حال في رفض فكرة الوجود، فقد يكون ثمة وجود، ولكنه من الندرة بحيث لا يتطلب نظرة جدية.

وثمة طبقات مختلفة من الناس يمكن بصفة عامة أن تنقسم إلى مجموعات ثلاث، وأعلى هذه الطبقات من ينشئ اعتقادهم الدينى على البرهان، وهو نتيجة النظر والأقيسة المنطقية التقنية، وإلى هذه الطائفة يتجه الفيلسوف بأرائه. وأدنى هذه الطبقات من ينشئ اعتقادهم على تصديق المعلم، وعلى الدعاوى التي لا يمكن الوصول فيها بالمنافضة إلى نتيجة، ولا تعتبر هذه الدعاوى نتيجة لاستعمال الفكر المجرد، ومن العبث أن تضع البرهان أو الفكر أو الجدل أمام هذا النوع من الناس، لأن ذلك لا يندفعهم إلا إلى الشك والمصاعب. ومن هذه

الطبيعة وتلك من لم يصلوا إلى استعمال الفكر المجرد، وهو يبدو في نظر ابن رشد مجرد حدس Intuition ولكنهم قادرون على المجادلة والمناظرة التي يدورون بواسطتها عن عقيدتهم، ويبرهنون عليها. ولا ينبغي أن يوضع البرهان بمعناه لأخص أمام هؤلاء، ولكن من الصواب أن يدخل المرء في نقاش معهم، ويمينهم على الارتفاع فوق مستوى من يبنى اعتقادهم على تصديق المعلم.

وعارض ابن رشد أكثر ما عارض تعاليم المتكلمين، أو علماء التوحيد، من أهل السنة، الذين كان ينظر إليهم نظره إلى من يهدم المبادئ الخالصة التي تقوم عليها فلسفة أرسطو. وكان يعتبر الغزالي شر هؤلاء المتكلمين، لأنه كان في نظره «مرتدًا عن الفلسفة». وأشهر أثر له «تهافت التهافت» الذي كتبه ليدحض به كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة».

ولكن ابن رشد اشتهر في الأجيال اللاحقة أكبر شهرة عند اليهود وعند المدرسين اللاتينيين باعتباره شارحًا لكتب أرسطو، حيث كان آخر شارح عظيم لها. ومن الغريب أن ابن رشد لم يفهم أهمية قراءة كتب أرسطو في نسخها الأصلية، لأنه لم يكن على معرفة باللغة الإغريقية، وليس ثمة ما يدل على أنه كان يعتبر دراسة النص الإغريقي عونًا لطالب الفلسفة على الفهم الأكمل. أما طريقة شرحه فهي الطريقة التي لقيت الاحترام على مر الزمن، والتي أخذت عن الشراح السريان، حيث ترد جملة من النص، ويتبعها شرحها.

وفرد ابن رشد دراسة أرسطو للنفس كما شرحها القارائين وابن سينا، وجعل تلك مادة أساسية عنده، ولكنه يدخل عليها بعض التعديلات المهمة. فلإنسان عقل هيولاني، وعقل بالفعل، ويعمل العقل بالفعل بواسطة أثر العقل الفعال، ومن ثم يصبح عقلًا مستفادًا. والعقول الفردية كثيرة. ولكن العقل الفعال واحد. ولو أنه يوجد عند كل فرد، فهو كالشمس التي هي واحدة، ولكنها تتعدد بمقدار ما تخشيه من الكواكب. هذه هي صورة آراء أرسطو كما نقلها ابن سينا: العقل الفعال واحد، ولكنه موجود بالفيض عند كل فرد، حتى أن القوة المحركة لدى كل فرد هي جزء من العقل الفعال الكلي. ولكن ابن رشد يختلف عن أسلافه في النظر إلى العقل الهيولاني الذي هو مقر القوى الكاملة المعقدة التي يؤثر فيها

العقل الفعال. ويعتبر هذا العقل الهيولاني الذي كان في كل المذاهب الفلسفية السابقة جزئيًا خالصًا، متأثرًا بما يقع عليه من فيض العقل الفعال. ولكن ابن رشد ينظر إلى العقل الهيولاني أيضًا باعتباره جزءًا من نفس كلية، ولا يعتبره جزئيًا إلا من حيث إنه يحل جسمًا فرديًا حلولًا موقوتًا، حتى أن القوى المنفصلة هي جزء من قوة كلية مصدرها الطبيعة كلها. هذا هو مذهب نفس الطبيعة الكلية Panpsychism، الذي استهوى كثيرين من المدرسين في العصور الوسطى، ولا يزال له أتباع في يومنا هذا. ومن هنا يقول جيمس في كتابه (مبادئ علم النفس ص ٣٤٦): «وأنا أعترف أنني في اللحظة التي أفكر فيها تفكيرًا ميتافيزيقيًا، وأحاول أن أعرف «الأكثر» More، يغمرني خاطر من نوع ما أن أفترض «نفس كلية» مفكرة عندنا جميعًا، هو أكثر قبولًا من افتراض مجموعة من النفوس الجزئية، بالرغم مما يصادفه من المصاعب». وينظر ابن رشد إلى الإسكندر الأفروديسي باعتباره مخطئًا في افتراض أن العقل الهيولاني هو مجرد استعداد، إذ أنه في الإنسان، ولكنه ينتمي إلى شيء خارج عنه، وهو غير حادث ولكنه قابل للفساد، ومن ثم يشبه العقل الفعال في بعض نواحيه. وهذا الرأي هو التفسير الحقيقي لما يوصف في العادة بأنه مادية لوهي النظرة إلى العقل كما لو كان مجرد نوع من النشاط الناتج عن أثر الوظائف المصبية، فنشاط المخ والأعصاب في نظر ابن رشد يرجع إلى وجود قوة خارجية. وهو يرى كما يرى أرسطو - بحسب شرح الإسكندر الأفروديسي - على الأقل - أن القوة العليا للتفكير لا ترجع فقط إلى الأثر الآتي من العقل الفعال الخارجي الواحد، ولكن العقل الهيولاني الذي يؤثر فيه هذا العقل الفعال هو نفسه جزء من نفس كلية عليا، هي منبع الوحيد لكل الحياة، والمأوى الذي تعود إليه النفس حيث تنتهي هذه التجربة الانتقالية، التي نسميها الحياة.

ولا يمنع علماء المسلمين آراء ابن رشد كبير انتباه ولا نقد. ولكن المدرسين المسيحيين قد جاءوا بعجبتين رئيسيتين ضد هذه النظرية: إحداهما نفسية، والثانية دينية إلهية. فأما الاعتراض النفسي، فهو أن هذه النظرية تهدم الفردية هدمًا كاملاً، فهو أن الحياة الشعورية لكل فرد لا تعتبر أكثر من جزء من الحياة

الشعورية للنفس الكلية، فإن يكون ثمة ذات حقيقية للفرد ولكن لا توجد حقيقة أوضح في الشعور من حقيقة فردية الذات EGO. ولا معنى هذا إمكان اشتقاق النفس الجزئية من النفس الكلية، باعتبار الأخيرة منبعاً للأولى، كما لا يلقى رجوع النفس الجزئية إلى النفس الكلية، فقد اعترض عليه بأن هذا مخالف لما تجرّبه من أن الذات EGO فردية تماماً في هذه الحياة. وأما الاعتراض الديني فقد كان مبنياً أن ابن رشد أنكر بقاء النفس، ومن ثم كان معارضاً للمقيدة المسيحية، ويتناول هذا الاعتراض تناولاً خاصاً فكرة عودة النفس الجزئية إلى النفس الكلية، وقد اعترض بأن مثل هذا الانقطاع للحياة الفردية الخاصة يعني انقطاع وجود النفس.

وأن أرسطو، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، ليحدد مدى أصحّ للقوة الفكرية العليا، إذ يحصر نشاطها في إدراك الأفكار المجردة: «أما الأشياء التي نسميها مجردة، فإن العقل يفكر فيها كما يفكر في قطرة الأنف إذا فكر فيها بجهد عقلي باعتبارها قطرة لا بصورة مفارقة ولكن باعتبارها جوفاء، دون التفكير في اللحم الذي يقوم به التجويف. وهكذا حين يفكر العقل في الصور الرياضية يفكر فيها مفارقة، بالرغم من أنها لا تفارق أرسطو «في النفس» (٧، ٣، ٧، ٨). وهؤلاء الذين اتبعوا الإسكندر الأفروديسي والأفلاطونيين المحدثين فهموا هذا المجرد فهماً ضيقاً، وأصبحت هذه التجريدات عند الشراح العرب كائنات غير مادية، حيث تجردت من الجنسية، أو كانت غير جسمية، أو أزواجاً: «إن ما يقال عنه في هذه الكتب من التراجم العربية جواهر مفارقة، ونعتها نحن بأنها علوية هي التي يطلق عليها اسم العقول» (القديس توما الأكويني: المشكلات - مناقشة حول النفس - ١٦)، فهل يستطيع الإنسان أن يعترف هذه الجواهر المفارقة بقواه الطبيعية؟ يقول ابن رشد إنه يستطيع، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان عمل الطبيعة عبثاً، لأن المفهوم لا يوجد إلا إذا وجد الفهم الذي يفهمه. ولكن أرسطو قد أظهر (المسألة ١٢، ٨، ١) أن الطبيعة لا تميت، فإذا وجد مفهوم، فلا بد أن يوجد الفهم الذي يستطيع إدراكه. ويقول الشارح (أي ابن رشد) إن الجواهر المجردة إذا لم يمكن أن نفهمها فإن الطبيعة قد فعلت العبث، لأنها أوجدت

بالطبع ما هو مفهوم في نفسه لا يفهمه الفاهم، ومن هنا يمكن لنا أن نفهم الجواهر غير المادية (توما الأكويني: الموجز ١، ٨٨)

وحين يتصل العقل الفعال بالكائن النمسي لا بد له أن يخضع للتسمية، ومن ثم لا يكون مؤثراً في الكل، فهو يعمل في المنورة المحسوسة ما تعمله الصورة في المادة، ومع هذا لا يكون العقل الفعال أبداً عرضة للفساد كما يفسد الذي يتأثر به.

هذه بصورة عامة هي النقاط التي يبدو أنها أكبر اختلاف بين ابن رشد وبين أسلافه، والتي أثارت النقاش فيما بعد بين المدرسين اللاتينيين.

وينتهي بابن رشد ذلك التسق الشهير من المشائين العرب، ولقد جاء من بعدهم عدد قليل من المشائين في إسبانيا، ولكن هؤلاء انتهوا باضمحلال دولة الموحدين. ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء العلماء محيي الدين بن عربي المتوفى عام ٦٦٨ هـ وعبد الحق بن سيمين المتوفى عام ٦٦٧ هـ. وكان أول هذين صوفياً أولاً وقبل كل شيء، وثبتوا في تعاليمهم دلائل القول بوحدة الوجود. أما عبد الحق بن سيمين، وهو آخر علماء الموحدين، فقد كان ذلك صوفياً، ولكنه كان في الوقت نفسه تلميذاً دقيقاً لأرسطو. وليس في الإسلام في العصر الحديث أية دراسة لأرسطو، إلا في المنطق فقط، حيث ظل أرسطو دائماً مبروراً.

الفصل العاشر النقطة اليهودية

لقد رأينا من قبل أن اليهود قد لعبوا دوراً مهماً في جلب المعرفة بالبحث الفلسفي من آسيا إلى إسبانيا، وأن ابن جبرول يحتل مكاناً في حركة النقل التي خلقت صلة بين الإسلام في إسبانيا وبين هذه الدراسات. ولم يكن في هذا نهاية مشاركة اليهود في البحث الفلسفي، ولكن كتابهم اللاحقين لا يعتبرون جزءاً من السلسلة المعادية للطلاب الأرستوطاليسيين الذين تركوا أثراً في العالم الإسلامي. وإنما كانوا متخصصين في الدوائر اليهودية. ومع هذا لهم أهمية أوسع من أن تكون طائفة مجردة، لأن تلاميذ ابن رشد من اليهود هم الذين رهنوه إلى مستوى من الأهمية أعظم مما كان له في العالم الإسلامي في أي وقت. ولقد نشأت بين اليهود حقاً مدرسة رئيسية أصبحت فيما بعد وسيلة رئيسية لتقديم نظريات ابن رشد إلى المدرسة اللاتينية. وأن نقل الفلسفة من العربية إلى البيئات اللاتينية كما سئري بعد قليل ليقع في مرحلتين: نقلت المادة العربية في أولهما نقلاً مباشراً، وكانت الكتب المستعملة هي ذات الأهمية القصوى في الإسلام، أما في المرحلة المتأخرة فإن اليهود كانوا هم الوسيط، ومن ثم كان اختيار المتن والمؤلفين متأثراً إلى حد كبير بعنصرية يهودية معاصرة. ويعرض ابن جبرول الفلسفة الأرستوطاليسية بعد أن عرفت في المحيط اليهودي، كما بدأ من سعيد القيومي في العراق دخول المجادلات المعتزلية بين اليهود. وفي الحق أن كل التجارب العقلية في المجتمع الإسلامي قد تردت بين اليهود. وقد قلا المعتزلة والفلاسفة في الإسلام المتكلمون الذين بدأوا بصورتهم النهائية بظهور الغزالي، وكان للغزالي شبيهه في اليهودية كذلك.

الهوامش

- (١) بافتان كانتا تختبران من مفاكر الدراسة اليهودية في العراق، وكان العرب يسمعون الثانية منها «هم اليفاء» لأنها تقع على واحد من رواحد القراءات اسمه اليفاء.
- (٢) الإشارة إلى العقل المستفاد كانت عند الكلام عن الماراس لابن سينا (انظر ما سبق).

إن مؤسس المدرسة اليهودية التقليدية هو اليهودي الإسباني يهودا هال ليفي أو هلاوى المتوفى عام ٥٤٠ هـ (١١٤٥ م). وقد عاش خلال حكم المرابطين ومن تبعهم من الموحدين. وتعرف تعاليمه من كتاب له عنوانه السفر الخزري (Sefer hakuzari) وهو مكون من خمس مقالات يفتوح أنها محاورات جرت بين ملك الخزري وبين زائر يهودي في بلاطه. وتناقش هذه المحادثات موضوعات متنوعة ذات صبغة فلسفية وسياسية. وهي تحض على دراسة الفلسفة. ولكنها تشير إلى أن السلوك الحسن لا يوصل إليه من طريق الفلسفة التي تشغل نفسها بالبحث العلمي. ولا صلة بين هذا البحث وبين واجبات الحياة العملية. وإن خير وسيلة لاكتساب السلوك الصحيح هي الدين، وهو ماثور الحكمة الماربية التي أوحى بها إلى أهل الأزمغان السابقة. بل يمكن حتى في الأمور النظرية أن نجد الهدى اليقيني في الماثور الديني أكثر مما نجد في أفكار الفلاسفة. لقد خلق الله الأشياء جميعاً من العدم، وكل محاولة لتعليل وجود الشر والنقص في العالم بواسطة القول بقديم المادة، أو بواسطة عمل قوانين الطبيعة، مقضى عليها بالفشل، لأن هذه القوانين نفسها لا بد من إرجاعها إلى الله. وأن الصعوبة الناشئة من الخلط بين الشر والخير في الخلق لتواضحة. وأن حلها لاغير معروف. ولكن ينبغي الاعتقاد بأن الخلق كان من عمل الله، بالرغم من الصعوبات الماثلة.

أما بالنسبة لذات الله وصفاته، فإن التفريق الذي حاول سعيد الفيومي أن يفرق به بين الصفات الجوهرية وغير الجوهرية لا يمكن الدفاع عنه. فالصفات الواردة في العهد القديم يمكن أن يوصف الله بها. لأنها جاءت من طريق الوحي. وهذا هو بالضبط ما قال به الأشعري والغزالي. وهذه الصفات إما أن تدل على خالقية أو نسبية أو سلبية. فلما ما دل منها على خالقية أو نسبية فإنه يطلق على الله بطريق المجاز، لأننا لا نعلم معناه الحقيقي.

والمقالة الخامسة موجهة توجيهًا خاصًا ضد الفلاسفة، لأنهم يعلمون من الآراء ما يهدم الوحي. فهو يعترض أولاً على نظرية الفيوضات. لأن عملية الخلق قد حدثت من الله مباشرة، دون واسطة. فلو كان ثمة فيوضات، فلماذا توقفت

عند ذلك الصفرة وهي هذا إشارة إلى الوصف الذي قدمه كتاب العرب، الذين حاولوا تعليل الفيض المتعاقب من العلة الأولى إلى الأضلاك المختلفة. ثم هو يعترض أيضاً على محاولات المتكلمين أن يوفقوا بين الفلسفة والدين. فهم بهذا يقوضون حقائق الوحي. وبهذا يقف موقفًا أكثر رجعية من الغزالي، وكان لابد من هذا، لأن الفكر اليهودي لم يكن قد تأثر بالفلسفة كما كانت الحال بالنسبة للمسلمين. ثم هو يعترض كذلك على وصف النفس بأنها عقل، ويبدو أن علة ذلك أن الاستعمال الشائع قد حصر النشاط العقلي، إلى أقصى حد في الأنتظار الفلسفية. واحتج بوجه خاص على ما يفهم من ذلك من أن نفوس الفلاسفة فقط هي التي تتخذ في النهاية مع العقل الضعال. ونفس الإنسان جوهر روحاني لا يقنى. وهي لا تسلك إلى البقاء بالنشاط العقلي. ولكن بقاءها ضروري بطبيعتها. ثم هو يعترف على أية حال بأن النفس المتفعلة في الإنسان متأثرة بالعقل الضعال الذي يبدو أنه يعتبره حكمة الله مشخصة. ومن ثم حدد هلاوى الشريعة اليهودية على وجه العموم لتكون مضادة لتعاليم الفلاسفة. وهو يقر سلطان النظر الفلسفي. ولكنه هو نفسه محافظ بلاشك. وأن الله لم يخلق بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة، ولا يمكن قبول أي تعريف فلسفي للخلق بفسره تفسيراً مخالفاً للعقيدة التقليدية. ولكن لا يبدو أن هلاوى كان له أثر كبير خارج اليهودية، ويظهر من كتابه المدى الذي وصل إليه الفكر اليهودي في القرن السادس الهجري في مخالفة الآراء الفلسفية السائدة، ولو أنه لم يكن يجعلها.

وأما اليهود في إسبانيا في مهنة الطب، فرددوا ونعوا بحوث العلماء العرب الذين كانوا في البداية من تلاميذ التسماطرة واليهود. وأشهر هؤلاء اليهود والإسبان الذين أصبحوا قادة الدراسات الطبية ابن زهر المتوفى عام ٥٩٥ هـ (١١٩٩ م). ويعرف لدى علماء الغرب باسم Avenzoar. ولد في إشبيلية في أسرة من الأطباء. ولم تأخذ الفلسفة اليهودية مكان القيادة حتى ظهر أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله المتوفى عام ٦٠١ هـ (١٢٠٤ م)، وهو معاصر وتابع لابن رشد. بل هو الذي بذل أكبر جهد في إنشاء مدرسة رشدية، فنقل عمل ابن رشد إلى المسيحية اللاتينية وكان ابن ميمون أبناً لأحد تلاميذ هلاوى. ويقال إنه

كان تلميذاً لأحد تلاميذ ابن باجة، وقد هاجرت أسرته إلى إفريقية، لتجنب اضطهاد الموحدين، واستقرت مدة في قاس، ثم تحولت إلى مصر، وسع ابن ميمون، أو Maimonides، كما يسميه الأوروبيون عادة، عن ابن رشد أول سماعه عنه وهو بالقاهرة.

وأشهر كتبه دلالة الحائرين الذي وضع بالعربية كما وضعت كتبه الأخرى جميعاً وترجم هذا الكتاب إلى العبرية فيما حول أيام وفاته على يد سمويل بن طيرون، وجعل عنوانه Moreh Nodukin. ونشرت النسخة العربية التي طبعها سنسك Munk في باريس في أجزاء ثلاثة فيما بين ١٨٥٦ و ١٨٦٦م، وفي عام ١٨٨٤ نشرت ترجمة إنجليزية لها بلندن وضعها هيرتدلندر. وعلى ذلك في الأهمية مؤلف له اسمه مثقلة في التوحيد. وقد وضعت ترجمة له إلى العربية في القرن الرابع عشر الميلادي. أما كتبه الأخرى فمعظمها في الطب، وتشتمل على كتب «في السموم ودرقاقها» و «البلوسير» و «الربو» وشرح على يقرائط.

ويرد ابن ميمون في تعاليمه جوهر ما جاء به الفارابي وابن سينا موضوعاً في صورة يهودية. فإله هو العقل، وهو المدرك (يكسر الراء) والمدرك (يفتح الراء)، بل هو العلة الأولى، والمنبع الدائم وهو في جوهره واحد بالضرورة، ولا يمكن استعمال الصفات بصورة تدل على التعدد، ولا ينفي الاعتراف إلا بما يدل على فاعلية من هذه الصفات، مع عدم الاعتراف بما يدل على نسبية بين الله ومخلوقاته. وهو كابن رشد في مخاصمته للمتكلمين الذين يمتريهم انتهازيين في تفكيرهم الفلسفي، وتقصصهم للمبادئ الثابتة، وإلى جانب هذا لا نجد طريقتهم التي تعتمد على الحل الوسط تواجه قانون النسبية مواجهة عادلة. على أنه لا يمكن الرضا برأي أرسطو في قدم المادة، لأن الخلق قد تم من العدم، كما يدل قانون النسبية. ولا يمكن البرهنة على أن الأمر تم بهذه الصورة، ولكن كل افتراض متضاد لهذا لا يمكن الدفاع عنه. وثمة بداية في الخلق لكل خصائص المادة، وقوانين الطبيعة، وما إليها، ففي اليوم الأول خلق الله البدايات، أي العقول التي صدرت عنها الأفلاك المختلفة، وخلق الحركة، حتى دخل الكون جميعه وما فيه في حيز الوجود ذلك اليوم، ثم تم توزيع محتويات الكون وتطورها فيما تلا

ذلك من الأيام، وفي اليوم السابع أراح الله نفسه، ومعنى ذلك أنه توقف عن عملية الخلق ووضع الأكوان تحت سيطرة القوانين الطبيعية التي تحكم فيها من بعد.

إن تعاليم ابن ميمون لها صورة ممدلة من المذهب الفلسفي الذي تطور به الفارابي وابن سينا، فهين هذا المذهب بحيث يناسب العقائد اليهودية وكان لهذه التعاليم نجاح سريع ذائع منتشرين معظم المجتمع اليهودي في أيامه، ولكن هذا النجاح لم يكن دون معارضة في معابد اليهود في أراخون وقطالونيا وبروفانس، وهي الأماكن التي لجأ إليها اليهود من اضطهاد الموحدين. أما معبد نابرون، فقد دافع عن هذه التعاليم، ولم يقبل ابن ميمون باعتباره من كبار معلمي الكتيبي اليهودي إلا في القرن التالي. وكان ذلك نتيجة لجهود داود كمتشي.

ومع أن ابن ميمون كان معروفاً للمدرسين اللاتينيين، لم يكن عمله أو عمل أي واحد من الكتاب اليهود هو الذي صير اليهود ذوى خطر في الفكر الغربي في القرون الوسطى. بقدر ما صيرهم كذلك عمله في نشر فلسفة ابن رشد، الذي كانوا يسمونه: «نفس أرسطو وعقله». ولا تكاد نجد مخطوطات يهودية لأرسطو دون شرح ابن رشد وأن شروحه ليكثر فيها أن تحمل اسم أرسطو في عناوينها. وكان لابن رشد مكان عظيم في الفكر اليهودي باعتباره شارحاً، كما أخذ مكانه في المدرسة اللاتينية باعتباره شارحاً فيصلاً، وحجة، بعد أن قدمه المعلمون اليهود.

ولقد شنت الاضطهاد الموحدى كثيرين من اليهود في إفريقية وبروفانس ولانجودوك Languedoc، فأما من لجأوا إلى إفريقية كابن ميمون فقد أبقوا على استعمال اللغة العربية، ولكن اللغة العربية سرعان ما بطل استعمالها بين من هربوا إلى الشمال. ولا شك أن اللاجئين في بروفانس وجدوا من الضروري أن يستلعموا لهجة هذا الإقليم في الاتصال بجيرانهم المسيحيين، وكانت هذه اللهجة لم تستعمل أبداً حتى ذلك الوقت في الأغراض العلمية أو الفلسفية. أما في المسيحية الغربية، فإن اللاتينية كانت تستخدم دون تمييز باعتبارها أداة للتربية والبحث، ولكن اللاجئين اليهود لم يحسوا بغير إلى استخدام لغة لم تكن

لهم صلة تقليدية بها، وهي لغة أجنبية عنهم تمامًا، لم تستخدم من قبل في الأغراض اليهودية. وتحت ضغط هذه الظروف تعتمد قيادة اليهود أن يقلدوا الحالة الفعلية السائدة بين جيرانهم من اليهود، حيث كانت اللاتينية القديمة تستعمل باعتبارها لغة علم، على حين كانت اللهجات المشتقة منها تستعمل في الكلام اليومي، فأحيوا العبرية باعتبارها وسيلة للعلم والأدب، ولقد احتفظت العبرية بمكانها دائمًا باعتبارها لغة طقوس تعبدية، كما كانت ثمة تعبدات يهودية باللغة الإغريقية. ولكن هذه التعبدات كانت تنتمي إلى عهد أقدم. وكان من نتيجة إحياء اللغة العبرية أن نشأت عبرية جديدة لا تحافظ على خط الاستمرار التاريخي مع العبرية القديمة، ولقد كانت اللغة العبرية حينًا من الدهر لغة ميتة في الشرق، ولم تنتشر أبدًا باعتبارها لغة حية للكلام في الغرب. ولكن هذا البعث الصناعي الذي له أشباه كثيرة في التاريخ لم يكن عملاً صعبًا كما بدا لأول وهلة. وكانت اللغة العربية لغة الكلام لدى اليهود الإسبان، وكانت هذه العربية من الناحية اللغوية - وعلى وجه التقريب - لهجة إن لم تكن من اللغة العربية فمن أصل اللغة العربية، التي تبدو فيه نواحي انماق كثيرة مع العبرية. ولم تكن هذه الصلات اللغوية منهومة تمامًا في ذلك الوقت بالطبع، إذ كان اليهود تحت تأثير ما لديهم من العقائد يميلون إلى اعتبار العربية فرعًا مع العبرية. ومع هذا كانت القرابة واضحة. وليس من النادر أن نجد في الترجمات الأولى من العبرية إلى العبرية أن معظم الكلمات كانت تترجم بطريقة تستخدم فيها نفس حروف المادة التي في الأصل.

ولم يقتصر الأمر على الإحساس بسهولة اللغة العبرية بالنسبة لكل من عرف العربية، ولكن حدثت دراسات لغوية جديدة على يدي يهودا شيوخ وداود كمتشي وآخرين، فاكدت هذه الدراسات القرابة القريبة، وأصطبغت جميع قواعد النحو العربي بقواعد النحوي العبري، ولهذا كان من الممكن للإنسان أن يكتب العبرية. أو يتكلمها بواسطة تحويل الكلمات العبرية إلى صورها العبرية. ولمننا نعلم أن الذين أحيوا العبرية الحديثة قد تجاهلوا خصائص اللغة القديمة فلم يفعلوا ذلك في الحقيقة؛ ولكنهم كانوا في وضع يستخدمون فيه العبرية كما أو كانت

تختلف عن العبرية في التفاصيل فقط. وهم بمواقفهم هذه أكثر التزامًا لجادة الصواب مما ظنوا ولم يمض وقت طويل حتى تركوا اللغة العربية؛ وأما اللغة العبرية التي تسبب بعثها في إحياء آمال اليهود، فقد اتحدت بكل حماس لغة تدريس في المدارس، ولكننا لا نعلم مدى استخدامها كلفة حديث في الأسرة.

وجعل هذا التغيير من الضرورة أن لترجم المؤلفات المتأخرة التي تتناول الإلهيات والفلسفة من العربية إلى العبرية، ويروي الرواة أن بداية هذا العمل في الترجمات كانت في القرن الثاني عشر؛ ولكن يحتمل أن ذلك مجانب للصواب، إذ لم تكن بداية ظهور الترجمات العبرية إلا في خلال القرن الثالث عشر. وكان أكثر المترجمين من أسرة يهودا بن طيرون الذي لا يمكن قبوله باعتباره مترجمًا فأول ترجمة هي التي قام بها صمويل بن طيرون الذي جمع بالعبرية «آراء الفلاسفة»، وهي سلسلة من آراء ابن رشد وغيره من فلاسفة المسلمين. وقم استعمل هذا الإنتاج باعتباره متنا مشدولاً حتى خلت معلة الترجمات الكاملة للنصوص ذاتها فذهبت هذه المجموعة بالطبع خارج دائرة الاستعمال. والجزء الرئيسي من الترجمة هو الذي قام به موسى بن طيرون (حوالي ١٢٦٠م) فهو الذي ترجم معظم شروح ابن رشد، وأجزاء من آثار الطليعة، كما ترجم كتاب ابن ميمون «دلالة الحائرين». وكان فريدريك الثاني في ذلك الوقت شديد الرغبة في تقديم الكتب العبرية إلى الغرب، وذلك أمر سنشير إليه مرة أخرى حين ننظر في ترجمة الكتب الفلسفية العربية إلى اللغة اللاتينية. وهكذا تجده يبرع يعقوب بن أبي مازي، ويجري عليه رزقا. ويعقوب هذا هو صهر صمويل بن طيرون وزوج ابنته، وكان يقم في نابولي. وقد استخدم يعقوب كل هذا في إعداد ترجمة عبرية لشروح ابن رشد على الأورجانون لأرسطو.

ونحن نرى في القرن الثالث عشر الميلادي مجموعة متصلة من العلماء اليهود، إما مشغولين بالمجموعات أو المختصرات، أو قائمين فعلاً بترجمة النصوص الكاملة التي كتبها كبار الفلاسفة العرب، ولا سيما ابن رشد. وفي حوالي عام ١٢٤٧م نشر يهود بن سالومو كوهين الطليطلي كتابه «بحث عن الحكمة»، وهو دائرة معارف لأراء أرسطو يتبنى أساسًا على تعاليم ابن رشد. وبعد ذلك بقليل

ردد سام توف بن يوسف بن فلافيوس آراء ابن رشد في مقالات له. وبعد ذلك أيضاً - وفي القرن الثالث عشر - جمع جرسون بن سالومو «باب السماء» وهو كتاب يبدو فيه الأثر المذكور نفسه.

وفيما حول عام ١٢٥٧ م نجد سليمان بن يوسف بن أيوب، وهو لاجئ من غرناطة إلى بزيير يترجم نص شروح ابن رشد على السماء والعالم، وفي أواخر هذا القرن تبدأ الترجمات الكاملة لتحل محل المختصرات والمجموعات والمقتطفات. وفيما حول ١٢٨٤ م ترجم زراحيا بن إسحاق البرشلوئي شروح ابن رشد على الطبيعيات، والميتافيزيقا، وعلى السماء والعالم. وبلغت رينان النظر إلى أن هذه الكتب نفسها ترجمت مرة بعد أخرى، وقد حدث أحياناً أن كان مترجمو الكتب أنفسهم معاصرين لبعضهم لبعض تقريباً، بل كانوا يعيشون في الجهة نفسها. وواضح أن هذه الترجمات لم تكتب لها سرعة الذوب، ولا يبدو أن مهمة المترجم كانت تحوز الاحترام، إذ كانت تعتبر عملاً آلياً خالئاً لا يتصف صاحبه بأية صفة أدبية.

وفي القرن الرابع عشر ترجم كاثوليموس بن كاثوليموس بن مير شروح ابن رشد على الجدل والمفسسة والبرهان (التي أكمله في ١٣١٤ م)، ثم ترجم شروحه على الطبيعيات والميتافيزيقا، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية (وأكمه في عام ١٣١٧ م). وأتبع ذلك ترجمة لتهافت التهافت. وقد وضعت ترجمة عبرية مستقلة لهذا الكتاب الأخير نفسه حوالي الزمن نفسه على يد كاثوليموس بن داود بن فاودروس. وفيما حوالي عام ١٣٢١ م أعد Rabbi الكاهن صمويل بن يهودا بن ميشولام في مرسيليا نسخاً عبرية من شروح ابن رشد على (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، وشرحه على جمهورية أفلاطون التي كانت تعتبر عند كتاب العرب جزءاً من قانون أرسطو. ومن العجيب أن نلاحظ في مكان ما حول ذلك الوقت أن يهودا بن موسى بن دانيال أعد في روما ترجمة عبرية لكتاب جوهر الفلك de substantia arbis من ترجمة لاتينية مأخوذة عن العربية، وكانت الترجمات لاتينية مأخوذة عن العربية وكانت الترجمات العبرية واللاتينية إلى حد كبير توضع في نفس الوقت، ولكنها مستقلة بعضها عن بعض.

ولم يؤثر بعضها في بعض إلا في القرن الرابع عشر. وفي خلال هذه المرحلة الأخيرة ترجم الكثير من الكتب العربية الفلسفية إلى اللاتينية بطريق العبرية، وكان ذلك سبباً في كثرة ما ترجم لابن رشد. نتيجة لتشفق اليهود بكتبه. أما الترجمات الأولى إلى اللاتينية من العربية فقد كانت تميل إلى الاهتمام بابن سينا.

وفي خلال القرن الرابع عشر الميلادي تبدأ الشروح العبرية لابن رشد. ومن أهم الشراح ليفي بن جرسون البانيهولي الذي شرح الاتصال في نظرية ابن رشد على الرأي القائل باتحاد النفس بالعقل الفعال. كما شرح كتاب ابن رشد عن «مادة العالم». وتورد تعاليم ليفي ما في الأرسطوطاليسية العربية بحرية وصراحة أكثر مما كان لدى ابن ميمون، فهو يقر بقدّم العالم. ويصف المادة الأولى للأشياء بأنها جوهر لا صورة له، وليس للخلق معنى عنده إلا إعطاء الصورة لهذا الجوهر غير المصور.

وكان موسى الجارونى معاصراً لليفي، ووضع فيها بين ١٣٤٠ - ١٣٥٠ م شروحا على نفس الكتب التي ترجمها ليفي لابن رشد، كما ترجم بعض الكتب في علم الطبيعة.

وكان القرن الرابع عشر عصرًا ذهبيًا للمدرسة اليهودية، على حين يراها القرن التالي في حالة تدهور. وكان ابن رشد لا يزال موضوع دراسة، وكانت الشروح لاتزال تجمع. وفيما حول ١٤٥٥ م جاء يوسف بن سام توف من سيجوفيا بشرح على أخلاق أرسطو، أراد به أن يكون ملحقاً لابن رشد الذي لم يكتب شرحاً لهذا الجزء من كتابات أرسطو، وأما إلياس وليديجو الذي كان معلماً في بادوا في نهاية القرن الخامس عشر فإن رينان يعتبره آخر رشدي يهودي عظيم. كتب شرحاً على جوهر الفلك في عام ١٤٨٥ م، ونشر كذلك بعض التعليقات على ابن رشد.

وشهد القرن السادس عشر الانحلال النهائي للروحية اليهودية ففي عام ١٥٦٠ م نشر «ريشادي ثرينتو» مختصراً لمنطق ابن رشد، فظل متداولاً بمرح

اليهود، ولكن أين رشد فيما عدا المنطق كانت قيمته قد بدأت تتضاءل. فإن الكاهن موسى الألوزينش (حوالي ١٥٢٨م) كان يستخدم كتاب الغزالي ضد الفلاسفة ليعارض أين رشد، وتجد دلالات على الاهتمام بالفلاسفة من جانب من ازدروا أرسطو باعتباره خرافة من خرافات المصور المظلمة، وليس الفلاسفة اليهود المتأخرون كاسبيتوزا على صلة بتقاليد القرون الوسطى هذه التي انقطعت في نهاية القرن السادس عشر، إذ يبدو على البحث المتأخر أثر الفكر غير اليهودي الذي جاء بعد النهضة.

أما على وجه التحديد، فقد كانت الفلسفة العقلية، وخاصة الفلسفة المنطقية، هي التي كانت تهيمن على الفكر اليهودي في العصور الوسطى. وكان الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى يهتمون بالفلسفة المنطقية، وخاصة منطق أرسطو، وكانوا يستخدمون المنطق كأداة لفهم النصوص الدينية. وكان الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى يهتمون بالفلسفة المنطقية، وخاصة منطق أرسطو، وكانوا يستخدمون المنطق كأداة لفهم النصوص الدينية. وكان الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى يهتمون بالفلسفة المنطقية، وخاصة منطق أرسطو، وكانوا يستخدمون المنطق كأداة لفهم النصوص الدينية.

الهوامش

(١) اسمعه بالعمومية «الحجة والدليل في نبوة الدين الذليل».

في العصور الوسطى، كان الفلاسفة اليهود يهتمون بالفلسفة المنطقية، وخاصة منطق أرسطو، وكانوا يستخدمون المنطق كأداة لفهم النصوص الدينية. وكان الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى يهتمون بالفلسفة المنطقية، وخاصة منطق أرسطو، وكانوا يستخدمون المنطق كأداة لفهم النصوص الدينية. وكان الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى يهتمون بالفلسفة المنطقية، وخاصة منطق أرسطو، وكانوا يستخدمون المنطق كأداة لفهم النصوص الدينية.

الفصل الحادى عشر

أثر الفلسفة العربية فى المدرسة اللاتينية

لقد تتبعنا الطريق الذى سلكها الفلسفة الهلينية من الإغريق إلى السوريين، ومن السوريين إلى المعلمين الذين يتكلمون العربية، ثم حملها المسلمون من آسيا إلى المغرب الأقصى، وعلينا الآن أن ننظر فى الطريق التى وصلت خلالها من أيدى العرب إلى أيدى اللاتينيين، وكان أول اتصال بين اللاتينيين وبين فلسفة المسلمين فى إسبانيا كما يمكن أن يتوقع؛ وفى ذلك الوقت - أى فى القرون الوسطى - يمكن أن نصف الأجزاء العربية من أوروبا بحق بأنها لاتينية^(١)، لأن اللغة اللاتينية لم تكن تستعمل فى الطقوس الكنسية فقط، ولكن كانت وسيلة للتعليم والاختلاط بين المثقفين، وليس معنى هذا أن اللهجات الوطنية فى البلاد الغربية كلها تنتمى إلى أصول لاتينية ولا يفيد هذا بالطبع أى تفكير فى وجود شعب لاتينى. وإنما يشير ذلك إلى مجموعة ثقافية، ونحن نستخدم لفظ «اللاتينيين» لندل به على الذين شاركوا فى مدنية يمكن أن توصف وصفاً صائباً بأن أصلها لاتينى. وكانت هذه الثقافة اللاتينية فى إسبانيا على اتصال بالثقافة العربية التى كانت للعسكاريين. وأن نقل المادة العربية إلى اللاتينية ليتمصل اتصالاً خاصاً بريموند الذى كان كبير أساقفة طليطلة من ١١٢٠ إلى ١١٥٠ م، ولقد أصبحت طليطلة جزءاً من مملكة قشتالة Castile فى عام ١٠٨٥ م، خلال عهد الفونس الذى سبق شزو الموحدين مباشرة، حيث استولى عليها ألفونسو السادس، وجعلها عاصمة ملكه، فأصبح كبير أساقفة طليطلة رئيساً دينياً فى إسبانيا. وحين أخذت المدينة حصل الاتفاق على أن يكون المواطنون أحراراً فى اتباع دينهم، ولكن المسيحيين بعد سقوط المدينة بسنة استولوا على الكنيسة

العظيمة التي كانت قد تحولت إلى مسجد جامع منذ ٢٧٠ عاماً مضت، وأعادوها إلى المسيحية. على أن المسلمين عاشوا في الغالب جنباً إلى جنب مع المسيحيين في طليطلة، فكان وجودهم في المدينة التي بها الملاك والبلاط والرئيس الديني سبباً في خلق إعجابهم بهم لدى جيرانهم. فهدى بهم بالحيوة العقلية في الإسلام في السنوات التي تلت، ولقد أراد كبير الأساقفة ريموند أن يجعل الفلسفة العربية في متناول المسيحيين، ولابد أن نذكر أن الموحدين كانوا قد استقروا في إسبانيا في ذلك الوقت، فكان من تعصبهم أن هرب عدد من اليهود والمسيحيين إلى البلاد المجاورة.

ولقد أسس ريموند مدرسة في طليطلة للمترجمين، وجعل على رأسها كبير الشمامسة دومينيك غوند سلافي، وجعل من واجبه أن تعد ترجمات لاتينية لأهم الكتب الفلسفية والعلمية العربية، وهكذا وجدت ترجمات كثيرة للنسخ العربية لأرسطو والشروح والمختصرات التي وضعها الفارابي وابن سينا. وكانت الطريقة المستخدمة في هذه المدرسة والمتبعة في القرون الوسطى هي أن يستخدم الموظفون في الترجمة فيضعوا الكلمة اللاتينية فوق الكلمات العربية التي هي الأصل، ثم تراجع اللاتينية على يد كبير الموظفين. وتحمل الترجمة بعد انتهائها اسم من راجعها. وكانت هذه الطريقة آتية للغاية، فكان المترجم يعامل معاملة الأقل في الأهمية ويبدو أن إمداد الترجمات كان يحدث بحسب الأوامر بالطريقة نفسها التي كان يحدث بها نسخ النصوص، فلم تكن تعتبر أكثر اتصالاً بالفرقة من عملية النسخ؛ كما لم تكن مهمة المراجع أكثر من أن يتأكد من أن الجمل اللاتينية كانت صحيحة من الناحية النحوية. أما تركيب الجملة فكان لا يزال عروس الطابع، وكان في الغالب في منتهى الصعوبة في الفهم على الفارئ اللاتيني، ولا سيما حين تكون الكلمات الصعبة مجرد ترجمة للكلمة العربية. ولا شك في أن بعض اليهود كان من بين المترجمين المستخدمين في هذه المدرسة؛ والمعروف أن أحدهم كان يسمى يحيى الأشبيلي. وليس لدينا كبير علم بانتشار هذه الترجمات التي صنعت في طليطلة؛ ولكن من المؤكد أنه بعد مضي ثلاثين عاماً كان جميع نص الأورجانون المنطقي لأرسطو يستعمل في باريس. وينبغي أن

يكون ذلك مستحيلاً لو أن الترجمات اللاتينية انحصرت فيما نقله بويثيوس Boethius، ويوحنا سكوت John Scotus، ومقتطفات أفلاطون التي أوردها القديس أوغسطين. ولكن هذه المادة التي كانت لدى الغرب كانت أساس المدرسة، وقد تطورت إلى آخر مدى يمكن أن تتطور إليه. ونقل بويثيوس ترجمة لاتينية لكتاب إيساغوجي لفورفوريوس. وللمقولات، والعبارة لأرسطو، على حين ترجم يوحنا سكوت ما ينسب من الكتب إلى ديونيموس. وأن تجاوز المدرسة اللاتينية لهذا الطور قد جاء في ثلاث مراحل: أولاً استجلاب بقية نصوص أرسطو، ومجموعة المصنفات العلمية التي يتألف منها القانون المنطقي Logical canon بطريق الترجمة من العربية، ثم جاءت ترجمات من الإغريقية بعد سقوط القسطنطينية عام ١٢٠٤م، والثالثة استجلاب كتب الشراح العرب.

وأول كاتب مدرسي لاتيني يبدى معرفة بالأورجانون المنطقي جميعه هو يوحنا سالزبورى المتوفى عام ١١٨٢م، وكان يحاضر في باريس؛ ولكن لا يظهر أن كتابات أرسطو الميتافيزيقية والنفسية كانت قد انتشرت في ذلك الوقت.

وكانت باريس في ذلك الوقت قد أصبحت مركزاً للفلسفة المدرسية التي كانت قد بدأت تعمل عملها في اللاهوت حينئذ. وحدث هذا دون تأثر بالمنهج العربية في أعمال بطرس لومبارد المتوفى عام ١١٦٠م، والذي ألف كتاب الجمل Seuten وهو دائرة معارف لما شجر في زمنه من مجادلات، ولكنه مجرد جمع لها؛ فقل هذا الكتاب متداولاً حتى القرن السابع عشر. ويبدو في المناهج والصور المستعملة في كتاب الجمل تأثير أبلارد، بل أكثر من ذلك أثر ديكرينثال الجرايطاني Decretals of Gratian. ومعاً فالت النظر أن نشير إلى أن بطرس لومبارد كان لديه ترجمة يستعملها لما كتبه القديس يوحنا الدمشقي.

ونجد في بداية القرن الثالث عشر مجادلات متنوعة في باريس تدور حول موضوعات شبيهة بموضوعات الجدل عند فلاسفة العرب، ولكنها في حقيقتها مأخوذة من منابع مستقلة عن ذلك تماماً. وليس يذكر شيء بالمؤثرات العربية أكثر مما تعمل مناقشة الوحدة الجوهرية للنفوس التي يبدو أنها كانت صدى لابن رشد. ولكن هذا المذهب قد تطور تطوراً مستقلاً من مادة أفلاطونية محدثة في

الكنيسة السلفية وهو في ملامحه الأساسية لا يبعد في الشبه عن تعاليم ابن رشد، ولكنه كان ذا نفاذ إلى درجة ما في أيرلندا (انظر رينان: ابن رشد ١٣٢ - ١٣٣) وهكذا نجد راترامنوس الكوي Ratramnos of Corbey يكتب في القرن التاسع ضد من يقال له مكاربوس ليدحض له آراء مشابهة، ولا يمكن ادعاء وجود مؤثرات عربية هنا في ذلك الوقت، حقا إن ابن رشد لم يكن قد ولد في ذلك الوقت وكذلك نقرأ عن سيمون التورنائي Simon of Tournay الذي كان معلما للاهوت في باريس عام ١٢٠٠م أنه «بينما يتبع أرسطو تبعا شديداً يتهمه بعض الكتاب المحدثين بالإلحاد» (Henry of Yand Lib, de script, eccles. c. 24 2, p.121 in Fabricius. Biblioth. تطبيق الجدلية في اللاهوت).

وإن اهتماما أكبر ليمتلق بأوامر صدرت في مجمع مقدس عقد في باريس عام ١٢٠٩م، ووافق عليها بقرارات من القاصد الرسولي البابوي عام ١٢١٥م. ولقد اتخذت هذه الإجراءات نتيجة للتعاليم الداعية إلى القول بوحدة الوجود، والتي جاء بها داود الدينانتي David of Dinant وأماريك الينائي Amalric of Bena اللذان يعاها في تلميحات يوحنا سكوت من قول بوحدة الوجود؛ وتقتبس الأوامر التي تدور حولها فقرات من عبارات سكوت. وقد اتهمت التعليمات نفسها من جهة هوريوس الثالث في عام ١٢٢٥م، ولكن الأوامر التي صدرت عام ١٢٠٩م تمنع كذلك استعمال فلسفة أرسطو الطبيعية والشروح. على حين تسمح أوامر القاصد الرسولي التي صدرت عام ١٢١٥م باستعمال الكتب المنطقية القديمة والترجمات الحديثة، حيث يقصد «الترجمات الحديثة» على احتمال «الترجمات الحديثة» التي وضعت من العربية في مقابل «الترجمات القديمة» التي وضعها بوشبوس، ولو أنه من المحتمل أن نسخة وضعت من الإغريقية مباشرة كانت متداولة ومعروفة باسم «الترجمات الحديثة»، وكذلك منعت قراءة الميتافيزيقا والفلسفة الطبيعية وهلم جرا، وكل المادة التي كانت معدة باللغة العربية.

وفي عام ١٢١٥م أصبح فريدريك الثاني إمبراطورا، وبدأ في ١٢٢١م في تخليط مملكة مستقلة. وقد كان في صقلية، وفي أثناء الحروب الصليبية في

الشرق على اتصال بالمسلمين وإعجاب بهم. فتأخذ العادات الشرقية، وكثيراً من العادات والمسالك العربية. ولكن الأهم من ذلك أنه كان شديد الإعجاب بفلاسفة العرب الذين كان يمكنه أن يقرأ كتبهم في أصولها. حيث كان يعرف الألمان والفرنسية والإيطالية واللاتينية والإغريقية والعربية. ويديه المؤرخون الذين عاصروه في صورة مفكر حر اعتبر كل الديانات متشابهة في كونها لا تساوي شيئاً. وقد نسبوا إليه مقالة قال فيها: إن العالم قد أصابه الأذى من مدعيين ثلاثة، هم موسى وعيسى ومحمد. وهذا الرأي من آراء فريدريك يرد في عبارات غامضة جاء بها جريجوريوس التاسع في كتاب دوري عام «ملائم للمبادئ كلها وأبسط من الأرض» (في مخطوطة رقم ٢٨ - ٧٩)، حيث يقارن الإمبراطور بالحيوان الملحد الذي تكلم عنه القديس يوحنا في الجزء الثالث عشر من كتابه. ولكن فريدريك في جوابه على ذلك قرن البابا بالحيوان الذي تكلم عنه يوحنا في الجزء السادس: «الغول الأكبر الذي أخضع العالم كله» وغير عن موقفه التقليدي من موسى وعيسى ومحمد. ومن المحتمل أن رينان (ابن رشد والرشدية ص ٢٩٣) يفترض أن الآراء المنسوبة إلى فريدريك تنبئ على عطف ظاهر على الفلاسفة العرب الذين اعتبروا كل الديانات على السواء تناسب جمهرة العوام. وأوضحوا ملاحظتهم بأقتباس «القوانين الثلاثة» التي كانت معروفة لهم. وفي عام ١٢٢٤ أسس فريدريك جامعة في نابولي، وجعلها مدرسة لجلب العلم العربي إلى العالم الغربي، وهناك وضعت ترجمات مختلفة من العربية إلى اللاتينية والعبرية. ولقد زار ميخائيل سكوت بتشجيع من مدينة طليطلة حوالي عام ١٢١٧م. وترجم شروح ابن رشد على كتب أرسطو السماء والعالم، والجزء الأول من كتاب النفس، ومن المحتمل أنه هو الذي ترجم التعليقات على الآثار العلوية، والقوى الطبيعية، وجوهر الفلك، والطبيعات، والكون والفساد. وكانت شروح ابن سينا دأمة ذيوها عاما قبل ذلك، حتى لم يكن أن تكون هي الشروح التي أشارت إليها أوامر مجمع باريس المقدس عام ١٢٠٩م. ولكننا لا تعلم من المسئول عن ترجمتها إلى اللاتينية، إلا أنه كان من المؤكد على وجه التقريب أنها جاء من مدرسة طليطلة. أما استجلاب أعمال ابن رشد، وهو غير حسن السمعة بين المسلمين، فهو دليل

على أهمية اليهود في مسابقة وهي مدرسة نابولي الجديدة. ونحن نعلم أن ميخائيل سكوت لقي العون من يهودي يقال له أندراوس.

وكان هيومان الألماني مترجماً آخر من ذلك العهد، وكان في طليطلة حوالي عام ١٢٥٦م. بعد موت فريدريك، وتوجه مختصراً الخماسة التي وضعت القارابي. ومختصر ابن رشد للشعر، وكتاباً أقل شهرة لأرسطو. ولقد وصف روجر بيكون ترجمة هيومان بأنها بريوية لا تكاد تتضح، فكان ينقل الكلمات نقلاً حرفياً، حتى أظهر التكوين في ترجمة أسماء ابن رشد وابن نصر وهلم جرا.

وحين حل منتصف القرن الثالث عشر كانت كل الكتب الفلسفية التي كتبها ابن رشد قد ترجمت إلى اللاتينية، إلا شرحه للأورجانون الذي جاء بعد ذلك بتأجيل. ثم نهافت النهافت الذي لم يترجم إلى اللاتينية حتى ترجمه اليهودي كاتيموس في عام ١٣٢٨م. وترجم بعض كتبه الطبية كذلك في القرن الثالث عشر. فنكر منها الكليات، وكتاب التركيب deformatione، وترجم بعضها آخر من العبرية إلى اللاتينية في أوائل القرن التالي.

وأول دليل على ذبوع الأفكار المأخوذة عن ابن رشد يتصل بويليام الأوفرنسي (of Auvergne) الذي كان أسقف باريس، ويبدو من هذه الأفكار قدر كبير من عدم الدقة في التفصيل، وقد نشر ويليام في ١٢١٠م نقداً لبعض الأفكار التي زعم أنها مأخوذة عن الفلاسفة العرب. وغير في خلال ذلك عن معارضته للزأى القائل بوجود عقل أول First Intelligence هو فطش عن الله، واسطة في الخلق، وهو رأي شائع عند الفلاسفة جميعاً. ولكنه ينسبه هو إلى الغزالي. ويعتوض كذلك على القول بقدم العالم وينسبه نسبة ضائبة إلى أرسطو وابن سينا، ولكنه يذكر ابن رشد باعتباره مدافعاً تقليدياً عن الحق، ويعني في النهاية على مذهب وحدة العقول Unity of Intellects، وينسبه مخطئاً إلى أرسطو. ويشير إلى القارابي باعتباره معتنقاً لهذا الإلحاد؛ وهو في كل ذلك جعل ابن رشد معلماً أكثر سوابقاً، ميالاً إلى الأفكار الصحيحة ولكن وصفه بمذهب وحدة العقول يتم عما في كتابه ابن رشد من ملامح معيضة. وأن حججه التي يوردها ضد هذا المذهب الأخير لها إلى حد كبير نفس الحجج التي أوردها من بعده البروت الكبير

والقديس توما الأكويني، وهي أن هذا المذهب يقوض حقيقة الشخصية الفردية ولا يتفق مع ما تلاحظه من اختلاف الذكاء باختلاف الأشخاص. ويقتبس من أين يكر من حاجة باعتباره شارحاً لطبيعات أرسطو، ولكن الحق أن هذا الكتاب لم يكتب له ابن حاجة شرحاً. ويتم الاقتباس في جوهره مع تعاليم ابن رشد وكان الموقف في ذلك الوقت على ما يظهر أن أرسطو وشراحه العرب كانوا يراهم على وجه المصوم شيء من الشك إلا في دراسة المنطق، ولا يستثنى من ذلك إلا ابن رشد الذي كان يعتبر تقليدياً تماماً. وهذا قلب غريب للحقائق لا يمكن أن يعود إلا إلى أثر اليهود، لأن اليهود في ذلك الوقت كانوا من أتباع ابن رشد المخلصين.

وحين تبدأ طوائف الفريير frairs تحتل مكانها في عمل الجامعات فلاحظ تغييرين مهمين: (١) فقد تحلل الفريير تماماً من السياسة المترتبة القائمة على المحافظة، وبدؤوا يستعملون كتب أرسطو والشراح العرب بكل حرية، وبدلوا الجهد للحصول على ترجمات أحدث وأكثر دقة لكتب أرسطو مأخوذة عن الأصول الإغريقية. وأصبحت الجامعات تحت هذه القيادة أكثر تقدماً وجرأة في البعث العلمي، ولو أن الدلائل كانت قائمة على وجود معارضة في بعض الجهات، (٢) ويتمش مع هذا تعشياً طبيعياً أن يحدث تقدير أصح ليدول الشراح المختلفين.

ويعم هذه الدراسات الجديدة هو الإسكندر هانس الفريسنسكاني المتوفى عام ١٢٤٥م. والذي كان أول من استعمل نصوص أرسطو استعمالاتاً حراً خارج دائرة الأورجانون. ويتبنى كتابه المسمى «الموجز» Summa، والذي مات ولم يكمله فأكمله ويليام الفريسنسكاني على كتاب «الجمال» لبطرس لومبارد، ويعتبر شرحاً له. ولكن بطرس لومبارد على أية حال لا يقتبس من أرسطو أبداً، على حين يستعمل الإسكندر كتبه الميتافيزيقية والعلمية. وكذلك المطلق. ومنذ ذلك الوقت يبدأ الفريسنسكان في استعمال الشراح العرب.

وتبدأ دراسة أرسطو دراسة أبقى في المنهجية في المصور الوسطى بظهور البروت الكبير (١٢٠٦-١٢٨٠م)، وهو من الفريير الدومينيكان. وقد أدرك أولاً في

الحقيقة أهمية النسج الحريضة الدقيقة للنسج، ومن ثم وصل إلى مستوى طريقة علمية دقيقة. ولقد تعلم في بادئ، وبها جامعة متفرعة من جامعة يولونيا. ولكنه أصبح دوميثيكانيا في عام ١٢٢٢م. وقد اتبعت طريقه وتطورت على يد تلميذه القديس توما الأكويني المتوفى عام ١٢٧٤م، والذي وثب عمله على غرار الطريقة التي اتبعت في شرح ألبرت لكتاب السياسة لأرسطو، وهي الطريقة التي أصبحت نظاما يتبعه الكتاب الثلاثينيون المدرسيون، وجهد في الحصول على ترجمات جديدة مباشرة عن الإغريقية، وكانت في متناول الباحثين حينئذ، وتمت ترجمة جديدة مأخوذة عن الإغريقية على يد ويلهام الموريكي de Moerbeku برغبة من القديس توما، ولكن ثمة تغييرا ذا مغزى عما كان في الأيام التي شهدت ألبرت يلقي محاضراته، فلقد كان الشارح الذي يعمل عليه في أيام ألبرت هو ابن سينا. ولكننا في أيام القديس توما نجد تعويلا كثيرا على ابن رشد، ولو أن القديس توما يظهر معرفة تامة بالأراء الغربية التي كان يعتقها هذا الفيلسوف الأخير ويعتبر منها.

ويدخل القديس توما كثيرا في نقاش مع الشراح العرب، ويهاجم على وجه الخصوص الآراء القائلة:

١ - إن ثمة مادة أولى غير محددة، دخلتها الصورة عند الخلق (Ct Summa cae guae. 66, ait. 2).

٢ - إنه كان ثمة نسق من الفيوصلات، وهي نظرية كانت في ذلك الوقت قد اتخذت طابعا فلكيا.

٣ - إن العقل الفعال كان الواسطة في الخلق. (et. Summa I, 45, 5, 47, 1, 90, 1).

٤ - إن الخلق من العدم ex nihilo مستحيل.

٥ - إنه كان ثمة عناية خاصة تحكم هذا العالم وتوجهه.

٦ - وهاجم أكثر ما هاجم المذهب القائل بوحدة العقول، وهو مذهب لا يوجد كما قال عند أرسطو، ولا عند الإسكندر الأفروديسي، ولا ابن سينا، ولا الغزالي.

ولكنه نظوية تأملية لابن رشد وحده، ولو على الأقل في الشكل الذي كان يشهده حينئذ باعتباره قولا بمنهبط نفس الطبيعة الكلية - Pan Psychism. وكانت الاعتراضات كلها تقريبا هي نفسها التي أوردتها علماء الإلهيات المنهون في الإسلام، ولا شك في أن الغزالي يعول عليه في دحض هذه المذاهب. ويهدم القول بنفس الطبيعة الكلية كما يرى القديس توما الشخصية الإنسانية، والفردية المستقلة لأننا ego التي يشهد بها شعورنا. إن الله ليخلق النفس في كل طفل حين يولد. وليس ذلك فيضاً ولكنه خلق لشخصية مستقلة متميزة. ويتبع ذلك أنه يرفض الاتصال أي الاتحاد النهائي، الذي يعني رجوع النفس إلى منبعها.

ومما يستحق الذكر أن القديس توما قد تلقى تعليمه في جامعة نابولي قبل انخراطه في سلك طائفة الدومينيكان، وكان فريديريك الثاني قد أسس هذه الجامعة فكانت مركز الاهتمام بالفلاسفة العرب، وربما زاد هذا الاهتمام حتى بلغ التقدير الدقيق لتعاليمهم. ولا شك في أن القديس توما الأكويني يجب أن يعتبر أمير المدرسة اللاتينية؛ لأنه أول من استقل على نطاق واسع بالميتافيزيقا وعلم النفس، ووفق بينهما وبين اللاهوت. وإن التحليلات النفسية التي وردت في خلال الفصل المسمون Secunde Secund من كتابه الموجز Summa تعتبر من خير ما أنتجته اللاتينية، وكان كذلك أول من قرر مصيغب الدرجة تقديرًا صحيحًا، وأصر على أن الترجمة الدقيقة ضرورية لفهم أرسطو. وأن معظم علماء القرون الوسطى قد أخطأوا في تقدير قيمة مهمة المترجم، وقتموا بالمترجم الفج ولم يجدوا من الأسباب ما يدعهم إلى دراسة النصوص الأصلية، وتلك نظرة شاركهم فيها الفلاسفة العرب، وهنا نذكر عرضا أن القديس توما كان أول من استعمل الشروح العربية استعمالا حرا، وأظهر علمه النام بعمقها، ولا شك في أنه اعتبر ابن رشد خير من شرح نصوص أرسطو، ورأى فيه أمام المناطقة الذي لا ينازع، ولكنه وحده ملجدا في الميتافيزيقا والدراسات النفسية.

وكانت تعاليم ابن رشد المتصلة بوحدة العقول قد انتشرت إلى درجة كافية حوالي عام ١٢٥٦م في باريس، حتى دفعت ألبرت إلى أن يكتب كتابا، وفي وحدة العقل ضد الرشديين، وقد أدخل هذا الكتاب فيما بعد في كتاب الموجز Sum-

1111. وفي عام 1179م جرى تجريح بعض آراء ابن رشد وكانت كُتبه في ذلك الوقت معروفة، حتى وجدت جماعة خاصة في باريس اعتنقت آراء ابن رشد، ويمكن وصفها بأنها نصف يهودية. ولقد نشر البهرت والقديس توما كلاهما هذه المرة كتاباً ضد القول بوحدة العقول.

ومرة أخرى هوجم بعض آراء ابن رشد في باريس عام 1277م، وكان معتمد الهجوم من الفرسسكان الذين كانوا كما يشير بيكون (Opus Tert. 23) يصيرون ميلاً شديداً إلى ابن رشد في باريس وإنجلترا كليهما. وقد ظلت هذه الحال حتى وقف المعلم الفرسسكاني دوتز سكوت المتوفى عام 1208م موقفاً مضاداً تماماً لابن رشد. وحتى في القرن الرابع عشر حين ماتت الرشدية تقريباً في باريس، ظلت حية بين الفرسسكان في الأمة الإنجليزية.

وكان الدومينيكان أقل ميلاً إلى الكتاب العرب، ولو بعد أيام البهرت على الأقل. ويبدو منهم أنهم أكثر احتشاشاً في تقديرهم لعمل هؤلاء الكتاب، ومرجع ذلك بلا شك إلى أنهم كانت لهم دوا للدراسات العربية في إسبانيا، وكانوا يشتغلون فعلاً بالجدال مع المسلمين. وكان ثمة دائماً حد فاصل بين ابن رشد الشارح الذي عومل باحترام كبير كشارح لنصوص أرسطو، وبين ابن رشد الفيلسوف الذي كانوا يعتبرونه محدثاً، وتبدو المسألة كما لو كانت ثمة سياسة معتمدة للوصول إلى أرسطو من طريق التوضيح بالشرح العرب. ويمثل كتابة الدومينيكان تمثيلاً تاماً لكتاب ريموند مارتيني الذي عنوانه «طمة دافعة ضد العرب واليهود». ولقد عاش هذا الكاتب في أراجون وبروفانس، وكان عارفاً بالعبرية، وهو يستعمل الترجمات العبرية المأخوذة من كتب الفلاسفة العرب، وحججه في الغالب مستعارة من كتاب الغزالي نهافت الفلاسفة، ومن الغريب أن تلاحظ أنه في شدة رغبته في الدفاع عن أرسطو اتهم ابن رشد بأخذ القول بوحدة العقول من افلاطون، وهذه الدعوى تحمل بعض عناصر الصنق. لأن الرأي الرشدي كان في النهاية مأخوذاً من مصادر افلاطونية محدثة. ويقتبس ريموند كذلك من كتابات ابن رشد في الطب في تاريخ يسبق أية نسخة لاتينية منها، ويبدو عليه هنا كذلك العلم بالترجمات العبرية.

أما يوحنا باكونشروب المتوفى عام 1256م، وهو الرئيس الإقليمي للكرمليين الإنجليز، وأحد معلم الطائفة الكرملية، فيميل إلى الاعتذار عن الميول الإلحادية في تعاليم ابن رشد، حتى لقب من معاصريه «بأسيير الراشدين»، وهو لقب يظهر منه المدح.

وكان جيلز الرومي في كتابه أغلاط الفلاسفة - Erroribus Philosophorum um خصماً لابن رشد، ومهاجم على الأخض مذهب وحدة النفوس والاتصال، ولكن بولس البندقي المتوفى عام 1229م، وهو من نفس الطائفة، يبدي عطفاً على الرشدية في كتابه الموجز Summu.

وأن القرن الثالث عشر قد عول على ابن سينا بصفة عامة باعتباره شارحاً لأرسطو، ولكن القرن الرابع عشر شهد ميلاً عاماً إلى تعظيم ابن رشد الذي اعتبره الشارح الأكبر لنصوص أرسطو، حتى في نظر الذين عارضوا تعاليمه.

وكان يمكن أن نتوقع من جامعة مونبلييه - وهي مركز الدراسات الطبية - أن تدرس فيها كتب الثقاب العرب، ولكن هذه الجامعة - ولو أنها أسسها الأطباء العرب المعطودون من إسبانيا - قد أعيد إنشاؤها كمؤسسة دينية خالصة في القرن الثالث عشر، فأصبحت داراً للدراسات الطبية الإغريقية المؤسسة على تعاليم جالينوس ويقرؤها، مع احتمال أن تكون النصوص التي استعملت أولاً مترجمة عن النسخ العربية. وظلت الجامعة على وفائها لهذا الطابع الإغريقي الأصح، ومازال جيل مونبلييه دائماً إلى اعتبار استعمال العرب للخزعبلات والتجيم في الطب نوعاً من الإلحاد. ولم تستعمل كتب الكتاب العرب في الطب إلا في بداية القرن الرابع عشر، وظلوا هناك في مرتبة ثانوية، وفي عام 1304م ترجم كتاب قوانين الأدوية المسهلة لابن رشد من نسخة عبرية، وفي عام 1310م نجد القوانين ما بين الأول والرابع من قوانين ابن سينا قد دخلت في المنهج الرسمي المقرر على المرشحين للدرجات العلمية في الطب، ومنذ ذلك الوقت اشتملت المحاضرات على دراسات للأطباء العرب، وفي عام 1567م كانت الكتب العربية في الطب قد استبعدت تماماً من قائمة الكتب المطلوبة للامتحان في

المدارس بعد أن كتب الطلاب شكوى في هذا الشأن، ولكن المحاضرات في قوانين ابن مينا كانت تلقى من وقت لآخر حتى عام 1317م. ^{١١٦٦} أما الدار الحقيقية للرشدية فقد كانت جامعة بولونيا مع شقيقتها جامعة بادوا. ومن هذين المركزين انتشر نفوذ ابن رشد، فشمع شمال شرق إيطاليا جميعه، وفيه البندقية وهراراً، وظل حتى القرن السابع عشر، وكان ذلك بشيرا بالذهب العقلي والإحساس المضاد للكنيسة في أيام النهضة، وربما أعانه اتصال البندقية بالشرق. وكان التأثير العربي غالباً في الطب في بولونيا، كما كان المنهج الطبي في نهاية القرن الثالث عشر مركزاً على قانون ابن سينا وكتب ابن رشد في الطب، حتى أصبح التحجيم موضوعاً من موضوعات الدراسة تمتع فيه الدرجات. وكان معظم الأطباء في بولونيا وبادوا منجمين، فكانوا يعتبرون مفكرين أحراراً ولمحدين. وقد استمتعت بولونيا ذات مرة برضا فيرنريك الثاني، فاهدى إلى الجامعة نسخاً من الترجمات اللاتينية التي أعدت بأمره من النسخ العربية والإغريقية. ^{١١٦٧}

نشأت الشروح العظيمة في بادوا، وفي عام 1324م نشر أخ من خدام مريم Servite Friar اسمه أوربانو البونوني شرحاً على شرح ابن رشد طبع في عام 1492م بأمر من رئيس طائفة الخدام، ولكن غيطنو التيتالي Guetio of Tiena المتوفى عام 1466م، والذي كان أحد رجال كنيسة بادوا هو الذي يعتبر بصفته عامة مؤسس الرشدية في بادوا. ولقد كان أقل جراً في صبرته من بولس البندقى الأوغنطيني، ولكنه مع هذا كان رشدياً واضحاً في تعاليمه الخاصة بالعقل الفعال، ووحدة النفوس، وعلم جراً، ويبدو أنه كان محبباً إلى الناس لأن نسخاً كثيرة من محاضراته بقيت حتى الآن. وكان لهذه الطائفة الرشدية في بادوا نفوذ خلال الجزء الأكبر من القرن الخامس عشر. ^{١١٦٨}

وفيما حول نهاية هذا القرن على أية حال يبدأ رد الفعل من متبعين متميزين. حيث رأينا بومبيانات يحاضر في بادوا من جهة عن كتاب ابن رشد جاعلاً آراءه في صورة مقالات بدلاً من الطريقة التقليدية في شرح توماس أرسطو. وانقسمت جامعة بادوا منذ ذلك الوقت إلى حزبين هما الرشديون.

والإسكندريون. وكان بومبيونات في الوقت نفسه ممثلاً لنظريات عقلية أكثر تحديداً كان يعيل إليها العقل الإيطالي في ذلك الوقت. ولم تكن المسألة أن الإسكندر كان أصعب من ابن رشد في قبول التوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية، بل إن الذين كان تشككهم أميل إلى الصراحة استغلوا هذه الطرق الجديدة في الشرح ليدرجوا عن آرائهم. وكان الإنسانيون Humanists الحقيقيون مستقلين عن هؤلاء الإسكندريين. فكانوا يمارضون البربرية التي هي لاثنية هذه المثنون المستعملة، ولا سيما العبارات في الترجمات المأخوذة عن الشروح العربية. ويمثل هؤلاء الإنسانيين توماسيوس Thomaues الذي بدأ حوالي عام 1497م يحاضر في بادوا عن النسخة الإغريقية من أرسطو. ويتناولها في القالب باعتبارها دراسة للغة والأدب الإغريقيين. ^{١١٦٩}

وكانت المحادلات الفلسفية في ذلك الوقت مركزة في الغالب في المسائل النفسية المتصلة بمهية النفس، ولا سيما باستقلالها وإمكان بقائها. وكانت هذه المسألة في الحقيقة تعتبر مسألة شائكة من مسائل الدين. فتوقفت بكل ضاية وفي أوائل القرن السادس عشر أصبحت المجادلة أكثر وضوحاً حتى حاول المجمع الذي انعقد في كنيسة لاثيرانو عام 1512م أن يجد من هذه المجادلات، فوافق على إعلان أن هذه المناظرات لم تنشأ عن الموقف الجاهلي Philo - pa - gam، والذي كان يسود عصر النهضة. ولو أنها كانت تحيد هذا الموقف، ولكنها نشأت عن الموضوعات التي أثارها دراسة الفلاسفة العرب في شمال شرق إيطاليا. وبدأت في صورة مناقشة مسألة ما إذا كانت النفس يمكن أن تبقى بعد الموت في وجودها الفردي، أو تتحد بمصدرها الذي هو منبع الحياة، سواء أكان ذلك المصدر هو العقل الفعال أم النفس الكلية. ^{١١٧٠}

ولقد ظلت جامعة بادوا من الناحية الرسمية تبقى على الرشدية في صورة مخففة. وفي عام 1472م نشرت الطبعة الرئيسية لشرح ابن رشد في بادوا. ثم فيما بين عامي 1490 - 1497م أصدر نيفوس Niphus طبعة آتم وأكمل. خلال نصف القرن التالي ظهرت سلسلة من المقالات والمناظرات والتحليلات التي تدور حول ابن رشد، وكانت مستمرة تقريباً. وظهرت في عامي 1502 - 1503م الطبعة

الكبرى لشرح ابن رشد، وعليها حاشية كتبها زمارا Zimara، وفي خلال القرن السادس عشر أيضًا أنتجت بادوا ترجمة جديدة لابن رشد من العبرية. وآخر سلسلة من الرشدين فيصير كريغونين المتوفى عام ١٦٢١ م. ويبدو عليه أنه يعمل قويا إلى الإسكندرانيين على أية حال. ولكن دراسة الفلاسفة العرب في هذه المرة في أوروبا كانت محصورة في كتب الطب وشروح ابن رشد.

أما في خارج بادوا وبولونيا، فقد احتفظ ابن رشد بموقفه باعتباره شارحًا أكبر لأرسطو حتى نهاية القرن الخامس عشر. وفي مراسيم لويس الحادي عشر ١٤٧٢ م أن على المعلمين في باريس أن يعلّموا الطلاب كتب أرسطو، ويستخدموا في ذلك شروح ابن رشد، وألبرت الكبير، وتوما الأكويني، ومن إليهم من الكتاب، بدلا من ويليام الأوكامي ورجال مدرسته الآخرين. وليس يزيد معنى ذلك من القول بأن الموقف الرسمي هو الميل إلى المذهب الواقعي، لا إلى المذهب الأسعي.

ويحل القرن السادس عشر تضامنت مكانة دراسة الشراح العرب لأرسطو في خارج بادوا ودولرها، ولكن كتب الطب العربية كان لها نفوذ محدود المدى في القرن الذي تلا ذلك في الجامعات الأوروبية.

إن الطريق العلمي للنقل في القرن الخامس عشر وما بعده ليتعلل في عودة الروح المضادة للكنيسة والتي شهت في شمال إيطاليا كآثر من آثار الفلاسفة العرب في النهضة الإيطالية. وإن بحث الكتب الإغريقية بعد سقوط القسطنطينية، وما تبع ذلك من اهتمام بالبحوث القديمة قد صرف الانتباه إلى اتجاه جديد، ولكن ذلك لا ينبغي أن يخفى حقيقة أن العناصر الموالية للعرب في أيام المدرسين كانوا هم الآباء المبشرين للمعتمر الجاهلي Philo - Pagan في النهضة، ولو في جنوب أوروبا على الأقل. أما في الأراضي الشمالية، فإن جانب البحوث القديمة هو الذي تلقى اهتمامًا أكبر، وكان له أثر على موضوعات اللاهوت.

الهوامش

شروط الدعاية

(١) ليست أجرى ما للمانع عند المستشرقين إذا أن يصنفوا علماء الدولة العربية بأنهم عرب، في حين أنه لم تكن اللغة العربية فاعصرة على الاختلاف بين المثقفين وإنما كانت لغة الجميع.

فقرة ختامية

لقد تتبعنا حتى الآن نقل نوع خاص من الثقافة الهلنيتية بمطريق الكتيبة السورية، والزرادشتيين الفرس، والوثنيين الحرائيين إلى المجتمع الإسلامي. حيث لحقه بعض التعديل بفضل قوم كان المعلمون المسلمون الرسميون يعتبرونهم ملعدين.

وعلى الرغم من هذا التقيد تركت هذه الثقافة أثرا واضحا دائما في الإلهيات الإسلامية، والمعتقدات العامة. وبعد حياة متقلبة في الشرق، انتقلت هذه الثقافة إلى المجتمع الإسلامي المغربي في إسبانيا، حيث تطورت تطوراً تخصصياً ترك في النهاية أثراً في الفكر المسيحي واليهودي أقوى مما تركه في الفكر الإسلامي نفسه. ثم وصلت إلى تطورها النهائي في شمال شرق إيطاليا، حيث كانت تعمل آثارها ضد الدين على تمهيد الطريق لظهور النهضة الأوروبية، ولكن هذا المسلك الرئيسي من مسالك التطور ليس أهم شيء في الحقيقة، لأن هذا المسلك على طوله كان يتفرع على هذا الجانب أو ذاك، ولا من البحث عن خير ثمراته في هذه الفروع، كما في المدرسية التي كانت في الإسلام واليهودية والمسيحية على السواء رد فعل رجعي لثعاليهم هذه الديانات، وكما في الدراسات الطبية والكيميائية والعلمية في القرون الوسطى، وهي مدينة بالهامها إلى تأثير هذه الثقافة، أن هذا التاريخ أعظم تاريخ رومانتيكي لانتقال الثقافة لغرضه بالتصنيف.

(التهنئ)