حسين مروه

النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية

الجزء الثاني

دار الفارابي - بيروت
١٩٧٩

الرحلة الفلسفية

أبو سلـــوم العتـــزلي

« لا يخرج الفلاسفة من الارض كما تخرج النباتات الفطرية ، وانما هم ثمار عصرهم وشعبهم ، وهم العصارة الارفع شأنا ، والاثمن ، والابعد عن ان ترى ، والمعبرة عن نفسها بالافكار الفلسفية . وان الروح الذي يبني الانظمة الفلسفية بعقول الفلاسفة ، هو نفسه الروح الذي يبني السكك الحديدية بايدي العمال . فليست الفلسفة خارجة عن العالم ، كما ان الدماغ — وان لم يكن في المعدة — ليس خارجا عن الانسان » (★)

كارل ماركس

★) من مقالة كتبها ماركس في ملحق « الجريدة الرينية » ، العدد ١٩٥ ، ١٤ تموز (يوليو) ١٨٤٢ .

الفصل الأول

استقلال الفلسفة

اولا – مقدمات حاسمة لاستقلال الفلسفة

حين يكاد ينتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يكون قد مضى نحو قرن واكثر من ربع قرن منذ بدات المباحث الكلامية المعتزلية تؤدي دورها التاريخي الضخم ، وهو حضانتها لبذور الفكر الفلسفي ضمن فعل القوانين العامة لحركة التطور التي خضع لها المجتمع العربي – الاسلامي وفق ظروفه التاريخية الخاصة. وقد وضح، خلال القسم الثاني من هذه الدراسة، ان دور متكلمي المعتزلة هذا قد حمل طابعين متلازمين متداخلين : طابعه الفكري النظري ، وطابعه الايديولوجي .

خلال النصف الاول من القرن الثالث ، كان يبدو – كلما احتدم الصراع الايديولوجي اكثر فاكثر في هذا المجتمع – ان الفكر الفلسفي يوشك ان يتجاوز دور **الحضانة** الذي عاشه تحت جناحي علم الكلام المعتزلي ، اي انه يوشك ان يتخذ لنفسه مسارا مستقلا عن علم الكلام هذا . بمعنى ان الفكر الفلسفي كان قد بلغ في نموه ، ضمن الاطار الكلامي ، حدا اذا هو لم يتجاوزه كان لا بد – بالضرورة – ان يصبح هذا الاطار نفسه عائقا دون نموه وتطوره ، ان لم يصبح اليد التي تخنقه وتقضي عليه . وذلك يرجع الى ان علم الكلام هو ، في بنيته الاساسية ، فلسفة **لاهوتية** تقوم على وحدانية الحقيقة الدينية المتمثلة في الشريعة ، والمرتبطة بالمصدر الالهي الاوحد ، في حين ان الفكر الفلسفي ينزع الى نشدان الحقيقة التي يكون منطق العقل البشري هو طريق الوصول اليها دون المصادر الغيبية . هذا احد وجهي المسألة . اما وجهها الاخر ، فهو ان ظروف تطور الصراع الاجتماعي والايديولوجي ، في المجتمع العباسي ، خلال

القرن الثالث الهجري الحافل بأخصب انواع التناقضات والمفارقات التاريخية، كانت ظروفا بالغة التعقيد بحيث كانت تتطلب شكلا اعلى من الشكل الكلامي اللاهوتي للتعبير عن كل من الوعي النظري والصراع الايديولوجي في ذلك المجتمع .

لقد حفل القرن الهجري الثالثبانتفاضات جماهيرية وحركات ثورية عدة حدثت في العراق ومصر وبعض مناطق شبه الجزيرة العربية وفي الاقاليم الاسيوية البعيدة التابعة يومئذ لدولة الخلافة . هذه الانتفاضات والثورات شارك فيها فئات اجتماعية واسعة من الكادحين والمستضعفين ، لا سيما الفلاحون ، في المجتمع العربي ــ الاسلامي ، في حين كانت هذه الفئات تنتسب الى مختلف الاقوام والشعوب التي كان يتالف منها هذا المجتمع . واذا كان بعض هذه الثورات والانتفاضات اصطبغ بصبغات مذهبية او دينية او نزعات فلسفية ، فان الدراسة التاريخية العلمية تكشف ان الدافع الاجتماعي كان هو المحرك الغالب لمعظم الانتفاضات والثورات التي شهدها القرن الثالث ، والتي امتد بعضها منه الى القرن الرابع الهجري . يكفي ان نذكر منها هذه النماذج الثلاثة : ثورة **الزنج** ، وثورة **القرامطة** ، والثورة **البابكية الخرمية**. فقد كان لهذه الثورات الثلاث من الدلالات الاجتماعية ما يساوي الخطر الذي هددت به النظام الاجتماعي لدولة الخلافة من اساسه . ولهذا يمكن القول ان الفترة الزمنية التي بلغ فيها خطر هذه الثورات الثلاث ذروته قد اتسمت بنوع من التوتر قد لا يكون له مثيل في معظم فترات التاريخ الاسلامي الحادة ، على كثرة ما حفل به هذا التاريخ من فترات التوتر الحاد .

لا يمكن القول ان المصادفة وحدها جمعت الثورات الثلاث على صعيد القرن الثالث بعينه ، بل هناك الظروف الاقتصادية ــ الاجتماعية التي هيأت هذا القرن لان يستقبل في مستهله ثورة البابكيين (٢٠١ ــ ٢٢٣ هـ (١) / ٨١٧ ــ ٨٣٨ م ، (٢) في جبال قرطاغ على حدود اذربيجان (٣) ، ثم يستقبل في مطلع نصفه الثاني ثورة الزنج (٢٥٥ ــ ٢٧٠ هـ / ٨٦٩ ــ ٨٨٣ م (٤) في البصرة ، ثم لا ينقضي نحو عشر سنين بعد اشتعال ثورة الزنج هذه حتى تبدأ حركة القرامطة تلقي بذور ثورتها في سواد الكوفة ٢٦٤ هـ/٨٧٧) (٥) لكي تنمو

---

(١) المسعودي : مروج الذهب جـ ٢ ص ٣٢٣ و ٣٥٢ .

(٢) بندلي جوزي : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، بيروت دار الروائع ص ٨١و١١٣.

(٣) المصدر السابق ص ١٠٨ .

(٤) احمد علبي : ثورة الزنج ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦١ .

(٥) محمد عبد الفتاح عليان : قرامطة العراق ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٣١ .

وتنتشر طوال النصف الثاني من القرن نفسه ، في العراق وسورية والبحرين، الى ان تبسط ظلالها على القرن الرابع الهجري وما بعده .

اما الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية التي نعنيها هنا فانما هي الامتداد الكمي للآثار والظاهرات التي كان يخلقها النظام الاجتماعي القائمة على اساسه دولة الخلافة الاسلامية ، اموية كانت ام عباسية . وهذا النظام يتميز ، منذ قيام الدولة الاموية ، باقتصاده الزراعي ـ التجاري المتداخل ، وبالسمة الاساسية لعلاقاته الانتاجية : اي الملكية الاقطاعية **والاستثمار الاقطاعي**، متمثلا كل ذلك مباشرة برؤوس الفئة الحاكمة حكما مطلقا باسم الاسلام .

ان آثار هذا النظام وظاهراته كانت تمتد ، بصورة **كمية** ، على مدى القرنين الهجريين الاولين ، فلما جاء القرن الثالث كان قد بلغ الامتداد الكمي حدا يؤذن بمثل تلك الانفجارات النوعية التي كانت الثورة البابكية وثورة الزنج وحركة القرامطة ، ابرز نماذجها في ذلك القرن **الانفجر** .

بدات علاقات الانتاج الاقطاعية في دولة الاسلام ـ زمن **معاوية** الاول بخاصة وفي بلاد الشام اولا ثم العراق ـ بداية حيوية جددت شباب الاقطاعية الرومانية والساسانية التي كانت قبل دولة الاسلام تعاني مرحلة انحدار وتناقض حاد مع قوى الانتاج البشرية (العبيد والاحرار معا) . غير ان الفئة الحاكمة الاسلامية دخلت طرفا مباشرا في عملية الانتاج الزراعي، اي انها دخلت العملية ، لا بوصف كونها سلطة سياسية ممثلة لفئة الاقطاعيين وحسب ، بل كذلك بصفتها المالك الاكبر للارض والمستثمر الاقطاعي الاكبر .

وهذا الواقع اخذ يحدث ـ تدريجا ـ تأثيرات سلبية في تطورالعلاقات الاقطاعية وتطور القوى المنتجة العاملة في الارض ، اذ اخذت السلطة ، بصفتيها معا : الاقتصادية والسياسية ، ترهق هذه القوى (الفلاحين والشغيلة الزراعيين) بالعمل وبالمزيد من الضرائب وسوء جبايتها، فتعرقل نموها ، بل تضعف حيويتها ، وتدفعها اخيرا الى التخلي عن العمل في الارض والهجرة عنها الى العمل في المدن ، او الى البطالة . ثم دخل عملية الانتاج الزراعي عنصر اخر ، عند ازدهار التجارة في العصر العباسي الاول، هو توظيف حاصل المرابح التجارية باستثمار الارض . هذا العنصر الجديد دخل العملية بطريق استملاك كبار التجار اراضي صغار الفلاحين وترك هؤلاء فقراء معدمين . وهناك عنصر ثالث كان بالغ التاثير على القوى المنتجة الزراعية ، هو اضطرار الكثير من مالكي الارض ، هربا من وطاة الضرائب

وقسوة الجباة ، الى تسجيل اراضيهم. في ديوان الخراج، باسماء بعض رجال السلطة النافذين لقاء جزء من نتاج الارض يدفعه المالك الاصلي لرجل السلطة نفسه الذي « رضي » ان تسجل باسمه ! .

غير ان هذه الاراضي كانت تنتهي اخيرا الى ملكية الفئة الحاكمة (٦) وصيرورة الفلاحين المالكين الاصليين ملحقين بالارض كزراعيين كادحين فقط ، او مهجرين عنها الى اعمال اخرى لكسب ضرورات العيش .. هكذا اصبحت عوامل تركيز العلاقات الاقطاعية وتوطيدها بهذه الطرق ، هي نفسها عوامل اضعافها وتخلفها الانتاجي ، فضلا عن افقار جماهير واسعة من كادحي الارض وتعطيل قوى هذه الجماهير عن استغلال خيرات الارض .

ولكن بحكم السمة العامة ، اي السمة الاقطاعية ، للنظام الاجتماعي الذي تمثله وتدعمه دولة الخلافة ، كان التجار الكبار ، فضلا عن الصغار يحسبون ـ من حيث المكانة الاجتماعية ـ جزءا من طبقة « العامة » (٧) في نظر الارستقراطية الاقطاعية الحاكمة . ذلك بالرغم من ان موقع التجار في البنية الاقتصادية للمجتمع كان موقعا اساسيا ، نظرا لانه كان مجتمعا زراعيا ـ تجاريا من حيث الاساس بصورة متداخلة كما اشرنا سابقا) وبالرغم من الفاعلية العملية لفئة كبار التجار في النشاط السياسي ، بفضل الامكانات المادية التي كانت تتيح لهم التاثير حتى في اجراءات الحكام من مختلف الدرجات . من هنا كان يحدث التناقض غالبا بين الارستقراطية الاقطاعية وكبار التجار . ولكنه لم يخرج عن كونه تناقضا بين فئتين من طبقة واحدة ، هي الطبقة المسيطرة اقتصاديا ، التي تتناقض مصالحها ، ككل ، مع مصالح جماهير الفلاحين وسائر كادحي الريف وصغار الحرفيين وصغار التجار .

★ ★ ★

كل هذه الظاهرات الاقتصادية ـ الاجتماعية كانت تؤلف السمات العامة لمجتمع دولة الخلافة بمختلف اقاليمه وشعوبه ، ولكن هناك خصائص محلية كان ينفرد بها هذا الاقليم او ذاك اضافة الى تلك الظاهرات العامة . من هنا تختلف احدى الانتفاضات او الثورات عن الاخرى ، في القرن الثالث ، تبعا لاختلاف تلك الخصائص المحلية ، بالرغم من اتفاقها جميعا من حيث عواملها ودوافعها الاجتماعية ، ومن حيث الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية

---

(٦) راجع الجهشياري : كتاب الوزراء والكتاب ، وابن خلكان : وفيات الاعيان، جـ ١، ص١٥.

(٧) انظر الثعالبي : التمثيل والمحاضرة ، تحقيق عبدالفتاح الحلو ، القاهرة ١٩٦١، ص ١٩٦.

العامـة التي هيأت لهـا اسباب الانفجار :

١ ـ ثورة البابكيين : بالرغم مما قيل عـن اسبابهـا المذهبيـة (٨) او « القومية » ، لدينا من الدلائل ما يثبت كونها ثورة اجتماعية لها اساسها الطبقي الواضح . فان الدوافع الاقتصادية ـ الاجتماعية هي في اساس التجمـع الجماهيري الفلاحي الهائل حول هذه الثورة في منطقة اسيوية واسعة وبين « قوميات » عدة اذ اشترك فيهـا الكثير من فلاحي الفرس والكرد والارمـن والروم وغيرهم من قبائل ما وراء القفقاس (٩). ذلك ان قوانين علاقات الانتاج الاقطاعيـة التي كانت سائدة باشكالهـا القديمة الساسانية في تلـك المنطقـة (اذربيجان وما جاورها من الاقاليم الفارسية) ، كانـت تحصر حـق ملكيـة الاراضي واستثمارهـا في فئة قليلة العدد من الدهاقين والخانات (١٠) تستغل الفلاحين وشغيلة الارض استغلالا تعسفيا دون فرق بين العبيد والاحرار(١١)؛ ولـم تغيّر دولة الخلافة الاسلامية تغييرا اساسيا في اشكال هذه العلاقـات او في اوضاع شغيلة الارض المضطهَدين . فاذا اضفنا الـى ذلك ان ثـورة البابكيين تقدمت ببرنامج اقتصادي ـ اجتماعي ثوري كان الجزء الاساسـي والجذري فيه « نزع الاراضي الواسعـة من اربابهـا الذين اغتصبوهـا سابقا من الفلاحيـن او الدولة ، وتوزيعهـا على المزارعين المحتاجين » (١٢) ـ نقول: اذا اضفنـا هذا الواقع الى واقع العلاقات الانتاجية الاقطاعيـة باشكالهـا الساسانية المتخلفة ، تبيـن لنـا ان **الطابع الطبقي** كـان بالفعـل ابرز سمات هذه الثورة . يؤكد هذا الاستنتاج اننا لـم نجـد في المؤلفات التاريخية التي تحدثت عن هذه الثورة ما يدل انه كان لها برنامج ديني محدد يقوم على فلسفة معينة او عقائد دينية او مذهبية تؤيد انتسابها الـذي زعمـوه الـى المزدكيـة

---

(٨) يضفي البغدادي ، مثلا ، على ثورة البابكيين (نسبة الـى قائدها بابـك الخرمـي) صفـة دينية مذهبية وقومية اذ يقول : « ان الخرميين كانوا على مذهب المزدكيين » (الفرق بيـن الفرق ـ ص ٢٦٧) .

(٩) بندلي جوزي : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، ص ٧٨ ، وانظـر البغـدادي : المصدر السابق ص ٢٦٦ و٣٣١ و٣٣٤ ، واليعقوبي في تاريخه جـ ٢ ص ٥٧٧ .

(١٠) الدهقان (بضم الدال وفتحها) كلمة فارسية تعني رئيس الاقليم ثم استعملت للدلالـة على كبار مالكي الارض ، و« الخان » لقب كـان يعني السلطان عند الاتراك واستعمل للدلالة على الامير الاقطاعـي .

(١١) راجع نظام الاراضي واوضاع الفلاحين في عهد ما قبل الفتح العربي كما يصفه كريستنسن A . Christensen : « ايران في حكم الساسانيين » الترجمة العربية (يحيـى الخشاب دار الفكر العربي ، القاهرة .

(١٢) بندلي جوزي : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ص ٩٢ .

والزرادشتية ، بالرغم من الاخبار المستفيضة التي تنسب الى ثورة البابكيين كل ما يشوه اهدافها الاجتماعية الثورية .

٢ ـ **ثورة الزنج** : ترتبط هذه الثورة ارتباطا مباشرا بأسوأ ظاهرات الاستغلال الاقطاعي للقوى البشرية المشتغلة في الارض . والمواجهة هنا مباشرة ايضا هي بين هذه القوى وبين مالكي الارض . ولكن الظاهرة الخاصة هنا تكمن في ان الفلاحين الاصليين في منطقة البصرة من جنوب العراق كانوا، تحت وطأة الضرائب وقسوة الجباة ، يضطرون لهجر العمل في الارض ، خصوصا بعد ان اصبحوا لا يملكون منها شيئا منذ اتخذت دولة الخلافة خطة اقطاع التجار الاثرياء اراضيها للتخلص من اعباء استثمارها واقبال هؤلاء التجار على توظيف ارباحهم من التجارة في استملاك المزيد من اراضي الفلاحين الصغار . فادى ذلك اولا الى تعرية هؤلاء الفلاحين من ملكياتهم الصغيرة بصورة شملت اوسع الجماهير الفلاحية . وادى ثانيا الى انتشار الملكيات الزراعية الكبيرة (١٣) على نحو احتاج معه استثمار هذه الملكيات الى كثافة الايدي المشتغلة في الارض ، على حين كانت هجرة الفلاحين عن الارض تتعاظم باستمرار تخلصا من ارهاق الاقطاعيين الجدد لهم بتشديد العمل مع قليل من العائدات المادية للعيش .

هذه الظروف دفعت « اصحاب الاقطاعات » ان يبحثوا عن قوى للانتاج من الايدي العاملة الرخيصة ، فوجدوا ضالتهم في زنج شرقي افريقيا ، فجلبوهم باعداد هائلة ، وحشدوهم في منطقة البصرة حيث نشبت ثورتهم » (١٤) . كان على هؤلاء الزنج ان يعملوا في منطقة البصرة ،بالارض، تحت وطأة اقسى ظروف العمل واسوأ احوال العيش والشروط الصحية ، يفتك بهم سوء الغذاء وجهد العمل وانتشار الاوبئة ، مع حرمانهم الجانب الانساني ببعدهم عن اوطانهم واهاليهم . نرى اذن هذه الجماعة المضطهدة من شغيلة الارض كانت مشبعة بدوافع الانفجار وعوامل الحقد الاجتماعي المشروع حين وجدت في « علي بن محمد » (١٥) معبرا عن هذه الدوافع وقائدا منظما لها . من هنا كانت استجابة الزنج له سريعة .. لقد هزت ثورة الزنج دولة الخلافة هزة عنيفة بما اكتسحت ، خلال خمسة عشر عاما،

---

(١٣) عبدالعزيز الدوري : دراسات في العصور العباسية المتاخرة ، بغداد ١٩٤٥، ص ٢٠ .

(١٤) انظر احمد علبي : ثورة الزنج ، ص٧٤ .

(١٥) في المرجع السابق تفاصيل وافية عن سيرة هذه الشخصية التي قادت ثورة الزنج بشجاعة وقدرة تنظيمية رائعة جعلت من هذه الثورة احدى الانتفاضات المتميزة فيتاريخ الصراع الاجتماعي ، رغم ارتكابها اخطاء لم يكن من الممكن تجنبها في تلك الظروف التاريخية .

من مدن وقرى واراضي عامرة ، وبما هزمت من جيوش للدولة ، وبما هددت به النظام القائم من اخطار ، ثم بما عطلت من فاعليات اقتصادية : زراعية وتجارية ، وما كلفت خزينة الدولة من تكاليف لم تكن هذه الخزينة قادرة على تحملها في ذلك الحين .

صحيح ان ثورة الزنج هذه لم يكن لها برنامج يحدد اهدافها ، لكن فقدانها البرنامج ليس يرجع الى نقص في مضمونها الاجتماعي الثوري التاريخي ، بل يرجع الى مدى الثغرة الايديولوجية بين جماهير الثورة وقيادتها . فان «علي بن محمد » حين تصدى لقيادة ثورة الزنج هذه لم يكن لديه اي دافع طبقي او فكري يؤهله لحمل ايديولوجية هذه الفئة الاجتماعية المسحوقة . لذلك لم يكن مؤهلا لصياغة ايديولوجيتها في شكل برنامج يحدد اهداف ثورتها ، على حين كانت هي ــ اي فئة الزنج ــ من التخلف الاجتماعي والذهني بحيث لا تستطيع صياغة هذا البرنامج . وتنبغي الاشارة اخيرا ، الى ان ثورة الزنج هذه في البصرة هي الثالثة من نوعها (١٦) ،وان كانت هي الكبرى بينها (١٧) .

٣ ــ حركة القرامطة : (١٨) هذه حركة ذات جانب ثوري كانت لها

---

(١٦) صالح احمد العلي : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الاول الهجري، ط ٢ ، بغداد ١٩٦٩ ، ص ٧٤ . (كانت الثورة الاولى زمن الحجاج ــ نقلا عن البلاذري : انساب الاشراف ص ٢٠٣ ــ وكانت الثانية زمن المنصور ــ نقلا عن وكيع: اخبار القضاة جـ ٢ ، ص ٥٧ ــ) .

(١٧) كانت ثورة الزنج طبقية محضا ولم تكن عنصرية بين سود وبيض . بدليل ظروفها الاقتصادية ــ الاجتماعية ، وبدليل ان قيادتها من البيض (قائدها الاول علي بن محمد واعوانه : علي بن ابان ، وبحيى بن محمد، ومحمد بن سلم) وان جماعات كبيرة من الاعراب ومن الفلاحين غير الزنج قدموا لهذه الثورة مساعدات قيمة من حيث تموين جيوشها (علبي : ص ١١٤ كما في الطبري ، جـ ٨، ص ٩١ و٩٥، وعبد الفتاح عليان : قرامطة العراق ص ٢٤ ، نقلا عن نولدكه : « صور من تاريخ الشرق » ص ١٥٢ ــ ١٥٣) .

(١٨) المرجح ان اسم القرامطة يرجع الى كون اول من نعم الحركة ، ونشرها في منطقة الكوفة ، ومنها انطلقت الى حيث عرف التاريخ مناطق انتشارها ، كان اسمه « حمدان قرمط » . كان حمدان هذا كادحا زراعيا بسيطا في احدى القرى المجاورة للكوفة ، ثم اتصل به احد دعاة الاسماعيلية المعروف بالحسين الاهوازي (٢٦٤ هـ / ٨٧٧ م) ، فادخله حظيرة الدعوة وعهد اليه امر التبشير بها في تلك الناحية وتنظيم اتباعها . لكن القرامطة انفسهم لم يكونوا يسمون جماعتهم بهذا الاسم الذي عرفوا به ، بل كانوا يسمون انفسهم : « المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والمصلحون في الارض » . (راجع عليان : القرامطة في العراق ، ص ٣٠ ، ٣٥ ، ٧٦) .

نظريتها وايديولوجيتها ، ووضعت لنفسها خطة وبرنامجا يتفقان مع نظريتها وايديولوجيتها . غير ان هذا الواقع بالذات كان السبب ـ كما يبدو ـ في احاطة تاريخها وايديولوجيتها بكثير من الغموض . اما كتب تاريخ المذاهب والفرق في الاسلام فهي تتحدث عنها ـ غالبا ـ من طرف واحد ،اي من طرف خصومها ، لان مصادرها المباشرة ، اي مؤلفات القرامطة انفسهم ، اكتنف مصيرها الغموض كذلك . ان هذه الظاهرة بذاتها هي من الدلائل على كون هذه الحركة كانت في الموقع المعارض لايديولوجية الدولة الرسمية ومن تمثلهم الدولة من الاقطاعيين ، وكذلك رجال الدين من المحافظين. وبقطع النظر عن تفاصيل الخلاف، بين مؤرخي الفرق والمذاهب في الاسلام، بشأن علاقة القرامطة بالاسماعيلية ، نميل الى الراي القائل بأن حركة القرامطة نبعت من الحركة الاسماعيلية ، ثم حدثت فجوات بينهما نرجح ان مصدرها عملي سلوكي وسياسي اكثر منه فكريا او ايديولوجيا او مذهبيا . . والمهم في موضوعنا الآن ان نرى كيف دخلت حركة القرامطة حياة جماعات كبيرة من صغار الفلاحين وسائر كادحي الريف والحرفيين وغيرهم من الكادحين والمعدمين من سكان المدن في منطقة واسعة بين البصرة والكوفة من العراق ، وفي منطقة البحرين ، وبعض مناطق بلاد الشام ، بل بعض نواحي اليمن في جنوب الجزيرة ، وكيف اجتذبت الحركة هؤلاء الناس المستضعفين والمضطهدين (١٩) ، وجعلت منهم جيشا مسلحا يقاتل بحماسة جيوش الخلافة العباسية هنا وهناك ،واقامت لهم **جمهورية** في البحرين كانت تعبيرا عن احلامهم الطبقية المبهمة الحدود يومئذ ، وعاشت هذه الجمهورية مستقلة عشرات السنين كتجربة تاريخية فريدة من حيث موقعها المكاني والزماني ومن حيث مضمونها الثوري .

نفهم من المقريزي (٢٠) ، مثلا ، ان دعوة القرامطة في نواحي الكوفة

---

(١٩) يقول البغدادي (الفرق بين الفرق ص ١٤٢) عن هؤلاء الناس الذين استجابوا للدعوة القرمطية من قبائل جنوب العراق وبادية الشام بانهم كانوا مضرب الامثال في الفقر . والدمشقي ، ابو الفضل (الاشارة في محاسن التجارة ، ـ القاهرة ١٣١٨ هـ ـ ص ٤٣). يصف اهل الحرف وعامة الشعب ، الذين انضموا لهذه الدعوة من سكان المدن بانهم كانوا اكثر الاحرار فقرا .

(٢٠) المقريزي ، تقي الدين : اتعاظ الحنفاء بذكر الائمة الفاطميين الخلفاء ـ نشر جمال الشيال ، والقاهرة ١٩٤٨ ، ص ١٠٤ ،

قد انتشرت بين مختلف القبائل العربية القاطنة يومئذ هناك ، اضافة الى النبط (٢١) العاملين بالزراعة في سواد الكوفة ، حيث كان لها تنظيم دقيق يعمل سرا بمهارة وداب ، وكان دعاتها على صلة مستمرة بالاعضاء والمنظمات وفق خطط منسقة للاطلاع على شؤونهم وسير الدعوة بينهم . لقد ظهرت براعة حمدان قرمط التنظيمية في هذا المجال بعاونه اثنا عشر نقيبا اختارهم من بين الدعاة على نحو ما كانت تعمل الاسماعيلية . هذا الاسلوب التنظيمي الدقيق رافقه تنظيم مالي ساعد في توسيع مجال الدعوة بين جماهير الفلاحين الفقراء وكادحي الريف والحرفيين الصغار في العراق . يقوم التنظيم المالي هذا ، اولا ، على فرض ضرائب معينة على الاتباع ، ويقوم ثانيا ، على توزيع الاموال المتجمعة من الضرائب والممتلكات التي تنازل عنها اصحابها لمصلحة الدعوة توزيعا بين الاتباع حسب حاجاتهم . كما امكن الاستفادة من هذه الاموال ببناء قلعة حصينة لهم قرب الكوفة سنة ٢٧٧ هـ سميت « دار الهجرة » ، وبتسليح الاتباع تقوية لحركتهم ولفرض هيبتها في نفوس الناس واستعدادا للثورة (٢٢) . ولكن دولة الخلافة لم تبد اهتماما يذكر بهذه الحركة الا منذ عام ٢٨٧ هـ ٩٠٠ م واثناء خلافة المعتضد العباسي (٢٧٩ ـ ٢٨٩ هـ /٨٩٢ ـ ٩٠١ م) . فقد بدات الدولة منذ ذلك الحين تشتد في مطاردة القرامطة اذ احست بخطر حركتهم اجتماعيا وايديولوجيا ، فضلا عن خطرها على السلطة السياسية للخلافة . ويدلنا على مدى هذا الخطر عمقا واتساعا ما ذكره ابن الاثير (٢٣) من ان احد قواد جيش المعتضد فاجا القرامطة في احد مراكزهم من منطقة الكوفة عام ٢٨٧ هـ ، فقتل رؤساءهم واسر الآخرين ولكنه اضطر الى تسريحهم جميعا لانهم كانوا من الفلاحين ، ولان قتلهم او ابقاءهم في الاسر يومئذ يعني تعطيل الارض هناك من الزراعة . ففي هذه الواقعة دلالة على الجانب الطبقي من القضية اولا ، وعلى كثرة الفلاحين الداخلين في الدعوة القرمطية ثانيا ، الى حد ان غيابهم عن الارض كان يؤدي الى شلل حركة الزراعة في المنطقة . ومنذ هذه

---

(٢١) النبط : « قوم من العجم كانوا ينزلون بين العراقين وسموا نبطا لاستنباطهم ما يخرج من الارضين ، ثم استعمل في اخلاط الناس وعوامهم » (المنجد ـ مادة نبط). ويقول د. عبد العزيز الدوري ان لفظ النبط يطلق على فلاحي العراق القدماء الذين يتكلمون الارامية ودخل هؤلاء في جملة الفرس وانتسبوا اليهم بعد اضعاف الفرس لهم ، ثم اسلموا وكانوا يتكلمون لغة عربية ركيكة ، لكنهم تمسكوا بتقاليدهم السابقة للاسلام ، وقد استقر بينهم بعض البدو واصبح الجميع سواديين (الدوري : تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ـ بغداد ١٩٤٨ ، ص ٢٦) .

(٢٢) راجع الطبري : ج ٨ ، ص ٢٣٠ .

(٢٣) ابن الاثير : الكامل ، ج ٦ ، ص ٩٥ .

الواقعة تتابعت الحركات المسلحة للقرامطة في العراق ، دون ان تستطيع جيوش الخلافة العباسية القضاء على حركتهم . وخلال هذا الصراع الدامي بين الدولة والقرامطة في العراق استطاع احد زعمائهم التسلل الى بلاد الشام عام ٢٨٩ هـ / ٩٠١ م فأسس هناك بؤرة جديدة للحركة القرمطية المسلحة وسعت مجال الدعوة من جهة ، واطالت زمن هذا الصراع الذي افقد سلطة الخلافة سيطرتها على كثير من الاقاليم من جهة ثانية. ثم زاد خطر هذه الحركة في مواجهة النظام الاجتماعي لدولة الخلافة ، حين نجح احد الدعاة القرمطيين (٢٤) الذي ارسله حمدان قرمط الى البحرين داعيا للحركة . فقد وجد ابو سعيد الجنابي في البحرين استجابة واسعة للدعوة بين سكان المدن هناك وسكان البادية ايضا ، اذ نشر فيهم فكرة **المؤاخاة** الشاملة بين الناس ، مهما **اختلفت انتماءاتهم الدينية والعرقية والجغرافية** . واثار فيهم كذلك احلام السعادة في الحياة على هذه الارض دون انتظار السعادة الاخروية الموعودين بها في الاديان .

منذ اواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين ، تركزت قوة المواجهة المسلحة بين القرامطة ودولة الخلافة في جبهة قرامطة **البحرين** . فقد ظلت قوى هذه الجبهة القرمطية تتعاظم ويستعصي على جيوش الخلافة اخضاعها حتى انسلخت منطقة البحرين عن سلطة الخلافة ، واستقلت دولة البحرين القرمطية في عهد سليمان ابي طاهر احد ابناء ابي سعيد الجنابي . وذلك اثناء عشرينات القرن الرابع . وحينئذ نشأت اول **جمهورية** عربية في العصر الوسيط ، بل في تاريخ العرب كله، لها نظريتها وايديولوجيتها وبرنامجها الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ السياسي . فهي دولة من طراز جديد كل الجدة في عصرها ، لا تقوم على الدين ، بل هي اقرب الى العلمانية بمفهومها المعاصر . صحيح ان الدعوة القرمطية رفعت، اثناء كفاحها في العراق ، شعارات ذات وجه ديني مذهبي ، لا سيما شعار الطاعة **للامام الخفي** المنتظر . لكن ظهر ، بعد قيام جمهورية البحرين ، ان فكرة الامام هذه ليست ابعد من كونها فكرة اجتماعية في شكل ديني. لكن اعمال التخريب وسفك الدماء التي ارتكبتها الجمهورية القرمطية ، بفظاظة ، تجاه الكعبة والحجاج المسلمين ، كانت تعبيرا **غير موفق** عن مكافحة ما يعتقده القرامطة « وثنية » ، من جهة ، وتعبيرا ـ من جهة ثانية ـ عن محاولتهم اضعاف هيبة دولة الخلافة باظهارها لدى الرأي العام الاسلامي انها

---

(٢٤) هو ابو سعيد الجنابي ، نسبة الى قرية في جنوب ايران تسمى « جناب » . وابو سعيد هذا كان كادحا يشتغل بترقيع اكياس الطحين لقاء اجر بخس جدا (راجع بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية ، ص ١٦٧) .

عاجزة عن حماية اقدس الاماكن والشعائر الاسلامية وعن تحقيق سلامة حجاج هذه الاماكن المسلمين . وكذلك شأن الهجمات الفظيعة التي اقترفها قرامطة البحرين حيال مدينتي الكوفة والبصرة اكثر من مرة . ولسنا نعتقد ان النهب والقتل كانا مقصودين لذاتيهما ، بل وسيلتين للجمهورية القرمطية استغلهما المحافظون وممثلو الايديولوجية الرسمية لاضفاء الطابع الهمجي على حركة القرامطة بذاتها .

كل ما يمكن قوله ، بشأن عقيدة مؤسسي جمهورية البحرين القرمطية ، انه كانت لهم فلسفة ، ولم تكن لهم عقيدة بالمعنى الديني . تتمثل هذه الفلسفة بفكرة « **تاليه** » **العقل** ، **او** « **عقلنة** » **الله** . فهم يقولون بـ « **العقل الاعلى** » الذي هو **الله** ، او الحكمة العليا . لقد الغوا الطقوس والشعائر الدينية كليا ، ولكن ذلك لم يمنع ان يرى ناصر خسرو في الاحساء، اثناء زيارته جمهورية القرامطة سنة ١٠٥٢ م ، مسجدا بناه احد الفرس السنيين هناك ، وان يشهد لهم هذا الرحالة الفارسي بانهم « لا يمنعون احدا من اقامة الصلاة ، اما هم فلا يقيمونها » (٢٥) . لقد كان البغدادي على حق، اذن ، بقوله عنهم انهم « ينكرون الرسل والشرائع كلها » (٢٦) اذا كان القصد بالشرائع لاهوتيات الاديان . **اما النظام السياسي لجمهورية** البحرين ، فقد كان يختلف ، جوهريا ، عن الانظمة السياسية الاولغارشية (Oligarchies) السائدة في العصر الوسيط ، اذ كان للجمهورية شكل من القيادة **الجماعية** . فهناك حكومة يرئسها ستة اشخاص يؤلفون ما كانوا يسمونه مجلس « **العقدانية** » ،الذي كان ينتخب مواطنو الجمهورية اعضاءه من اسرة سليمان ابي طاهر واعوانه المقربين او غيرهم ممن يثقون بهم من ذوي الدرجات العالية في **منظمة** الحركة ، وهناك ستة وكلاء لاعضاء « العقدانية » يجلسون على تخت وراءهم ، او يجلسون على مقاعدهم حين يغيبون عن الجلسات . ومجلس « العقدانية » هذا يصدر مقرراته في شؤون الجمهورية بالاجماع (٢٧) . ويبدو ان هذا الشكل من النظام السياسي ظل متبعا في جمهورية البحرين حتى الزمن الذي زار فيه ناصر خسرو هذه الجمهورية (سنة ١٠٥٢ م) (٢٨) .

ومما وصل الينا من تشريعات « العقدانية » الباكرة الغاء ضرائب

---

(٢٥) المرجع السابق ص ٢٠٩ نقلا عن ناصر خسرو : سفرنامة ـ طبعة C. Schefer في باريس ، ص ٢٢٨ .

(٢٦) البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٢٧٧ .

(٢٧) راجع بندلي جوزي : ص ١٩٢ ـ ١٩٣ .

(٢٨) المرجع نفسه ، نقلا عن ناصر خسرو : « سفرنامة » ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٨ .

الاراضي ، والغاء الرسوم ، وسن نظام ضرائبي لا يرهق المواطن المكلف ، مثل وضع ضريبة على المراكب التي تمر في الخليج ، وضريبة على اهل مقاطعة عمان وضريبة على الحجاج الذين يقصدون مكة والمدينة كل عام ،وضريبة على صيادي اللؤلؤ في مياه البحرين والخليج . وتاتي بقية الموارد المالية من الضرائب التي تفرضها الجمهورية ، سنويا ، على بعض مدن العراق وقراه، بالاضافة الى موارد الثروة الداخلية من ثمرات ارض البحرين وعمان التي كانت من اخصب اراضي جزيرة العرب (٢٩) . وبفضل السياسة المالية السليمة المنظمة صح القول بأن « مالية البحرين بلغت في عهد القرامطة درجة لم تبلغها (. . .) في دور اخر من ادوار تاريخها » (٣٠) . اما نوعية ملكية الارض فليس لدينا حتى الآن من المصادر ما يوضح هذه القضية ، ولكن يمكن ان نفهم من ناصرخسرو ما يلقي عليها بعض الضوء، فهو يخبرنا ان هناك ثلاثين الفا من السودان يشتغلون في الحقول والبساتين على حساب « العقدانية » وهي الحقول والبساتين التي اشترتها بمال الامة ، وان الشعب هناك لا يؤدي لحكومته ضرائب ولا اعشارا ؛ وانه حين يصيب احدهم فقر ، او يقع تحت دين لا يستطيع وفاءه ، تسلفه « العقدانية » ما يحتاج اليه دون فائدة ، وان حكومة الجمهورية كانت اذا دخل الاحساء غريب ذو حرفة تسلفه ثمن ادوات العمل حتى يعمل في حرفته ويكسب عيشه ويسدد السلفة دون فائدة ، وانه كان اذا اصابت صاحب بيت او طاحون مصيبة وكان ضعيفا امدته « العقدانية » بالشغيلة لترميم بيته او طاحونه (٣١) . ذلك بالاضافة الى قوله بأن في الاحساء طواحين للحكومة تطحن للناس قمحهم دون اجرة ، وانه لم يبق في البلاد فقير (٣٢)؛ ثم بالاضافة الى ان التجارة الداخلية والخارجية كانت في يد الحكومة ،وان ارباحها تنفق على المصالح العامة وتحسين اعمال المزارعين والشغيلة (٣٣) .

ان هذه الواقعات تكشف ان شكلا من « القطاع العام » في جمهورية البحرين كان هو الطابع الغالب للمؤسسات الاقتصادية ـ الاجتماعية . وهذا هو الوجه الثوري الاساسي لهذه التجربة الفريدة في تلك العصور . ومن هنا بالذات تنبع قوة الصمود التي صانت هذه التجربة عشرات السنين رغم كونها محاطة بالقوى المعادية لها طبقيا وايديولوجيا ؛

---

(٢٩) المرجع نفسه ص ١٩٦ .

(٣٠) المرجع نفسه .

(٣١) المرجع نفسه ص ١٩٨ ، نقلا عن خسرو : « سفرنامة » ، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨ .

(٣٢) ايضا : ص ١٩٩ ، نقلا عن خسرو ، الصفحة نفسها .

(٣٣) ايضا : ص ٢٠٠ .

وكانت تعمل بكل جهد لخنقها قبل ان تصبح مثالا خطرا على النظام الاجتماعي العام لدولة الخلافة ، ودويلاتها بعد ذلك . وحين لم تستطع خنقها شوهت تاريخها وطمست ايجابياتها ولم تدع ما يبرز منها للتاريخ سوى سلبياتها واخطائها التي كانت اخطاء فادحة بالفعل .

٤ ـ **اهتزاز ايديولوجية الخلافة** : ان وقفتنا امام النماذج الثلاثة السابقة من الثورات والانتفاضات التي واجهتها دولة الخلافة على مدى القرن الثالث الهجري وامتداد اثارها الى ما بعد هذا القرن ، لم تخرج بنا عن دائرة الموضوع الذي نحن بصدده . والواقع اننا تعمدنا هذه الوقفة كي نكشف عن جوهر هذه النماذج الثلاثة ، من اجل ان يساعدنا ذلك في ايضاح ما كانت تعانيه دولة الخلافة ، في تلك المرحلة ، من اهتزاز وتصدع يتعرض لهما النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي نفسه الذي تقوم عليه المؤسسات السياسية والحقوقية والايديولوجية . وقد انعكس هذا الاهتزاز والتصدع على الاجهزة العسكرية وانظمتها المالية عجزا عن اداء دورها في خدمة اهداف النظام ، بل عجزا عن حماية النظام ـ بالدرجة الاولى ـ من الحركات الاجتماعية والانتفاضات الجماهيرية المسلحة وغير المسلحة . فان الواقع الذي لحظناه من استفحال الثورات الثلاث المذكورة وغيرها (٣٤) ، لم يكن ناشئا ـ بالاساس ـ عن الضعف المتمكن في جيوش الدولة واوضاعها المالية بقدر ما كان هذا الضعف نفسه ناشئا عن علل النظام وضعفه وعجزه . يتحدث المؤرخون كثيرا عن الاثار السلبية لتغلغل نفوذ الاتراك في مختلف مرافق الدولة ، وعن نقمة الجماهير الشعبية من تفاقم هذا النفوذ الى حد التصرف لا بوصول الخليفة او ذاك الى سدة الخلافة فقط ، بل حد

---

(٣٤) نذكر من امثلة ذلك : تمرد ابي حرب المبرقع اليماني الذي حدث في خلافة المعتصم بن الرشيد . فقد ظهر ابو حرب هذا في جبال الاردن ، معلنا العصيان على الدولة وهو يضع على وجهه برقعا في النهار يخفي به نفسه ، فاستجاب له كثير من فلاحي تلك المنطقة ، ولم تستطع الدولة القضاء على حركته الا في موسم الزرع ، اي وقت انشغال الفلاحين اتباعه بحراثة الارض .. ونذكر ايضا ثورة الحسن بن زيد العلوي وتكوينه دولة علوية في طبرستان ، وقيام الدولة الصفارية في طبرستان (٢٥٤ ـ ٢٩٠ هـ) وتاسيس احمد بن طولون دولة مستقلة في مصر (راجع عليان : قرامطة العراق ، ص ١٢٥ ، ١٢٧) .

التصرف كذلك بحياة الخلفاء ، اي بقتلهم جسديا (٣٥) . لكن المؤرخين هؤلاء لم يحاولوا ان ينفذوا الى ما وراء هذه الظاهرة في الواقع المادي الملموس. ان العلة الكامنة وراء الظاهرة هذه تبدا ، حقيقة ، بنشوء ما قد يصح ان نسميه بالاقطاعية « اللامركزية » . نعني بها الاستقلالية الواسعة الحدود التي كان يتمتع بها ممثلو السلطة في مختلف اقاليم الدولة العباسية ، فاتاح لهم ذلك ان يتحولوا في الاقاليم التي يعملون فيها الى اقطاعيين يحتلون المرتبة الاولى بين ملاكي الارض ، وان يرشوا مركز السلطة في دار الخلافة بالوافر من الاموال للابقاء على مراكزهم واقطاعاتهم ؛ وهذا كان يقتضيهم ان يثقلوا الفلاحين وجماهير الكادحين في الاقاليم بأثقل الضرائب واسوا اشكال الجباية تغذية لحاجات الترف الاسطوري الذي كان منغمسا فيه سكان قصور الخلافة في المركز . ذلك مما ادخل عوامل الضعف والعجز في علاقات الانتاج الاقطاعية نفسها من جهة ، لانه ادخل الوهن والعجز عن التطور لدى القوى المنتجة العاملة في الارض ، ولدى الارض نفسها . ومن جهة ثانية ، اوجدت عوامل الانحلال والتفكك في روابط المؤسسة السياسية التي هي « الدولة » ، فاصبح القائمون على راس هذه المؤسسة عاجزين عن الرقابة على تطبيق التشريعات والقوانين والانظمة واوامر الدولة ، وعاجزين في الوقت نفسه عن تقديم ابسط الخدمات الاجتماعية ، بابسط مفهوماتها في ذلك العصر ، الى جماهير المواطنين « **الرعايا** » . .

من هنا حدث ما يسميه بعض الباحثين (٣٦) « فقدان ثقة » الخلفاء العباسيين ، منذ المعتصم ، بالفرس والعرب ، واضطرارهم لاصطناع الاتراك في اجهزة الجيش اولا ، ثم الادارة من قاعدتها الى القمة ، ثم تحول الاتراك هؤلاء الى اداة تخريب جديدة، واداة تنكيل بالخلفاء الذين لا يلبسون لمطامعهم ورغباتهم ، ثم تحولهم ـ اي الاتراك ـ الى اقطاعيين اشد تخريبا لعلاقات الانتاج الاقطاعية من سابقيهم .

لكن ، ليست هي مسألة « ثقة » بهؤلاء القوم واولئك او عدم ثقة . وانما هي مسألة نظام اقتصادي ـ اجتماعي بلغ مرحلة العجز عن تطوير نفسه

---

(٣٥) راجع في هذا الموضوع تاريخ الطبري ، ج ٧ ، ص ٢٢٦ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢١٦ ـ ٢١٧ ، ٢٩٢ ، ٥٤١ ـ ٥٤٢ ، ٥٧١ ـ ٥٧٣ .. السيوطي : تاريخ الخلفاء، ص ٢٣٥ . والمسعودي: مروج الذهب ،ج ٤ ، ص ٦٤ ، ٦٩ ـ ٧٠ .. وابن الاثير : الكامل ، ج ٧ ، ص ٦٣ ـ ٦٤ وج ٥ ، ص ٢١٩ .. وياقوت الحموي : معجم البلدان ، ج ٥ ،ص ١٤ .. وغيرها من امهات المصادر .

(٣٦) راجع عبدالفتاح علبان : قرامطة العراق ، ص ١١٧ .

اولا والعجز ثانيا عن حماية مؤسساته من الانهيار ومن نقمة الجماهير المستثمرة والمضطهدة والبائسة . لذلك اخذ يتخبط بعلله وامراضه ،واخذ يعمق الهوة بين الحاكمين وجماهير المواطنين ، ويعمق اعتمال النقمة في هذه الجماهير بحيث اصبحت تستجيب لكل دعوة للثورة ، ولكل تمرد على الدولة ، ولكل حركة تقوم على اي نوع من الفكر يعارض فكر السلطة العليا . ثم ان المسألة ليست ايضا مسألة **فرس وعرب** وترك وديلم الخ .. اي انها ليست مسألة « قوميات » (٣٧) ، رغم اننا لا ننكر ان مشاعر العصبيات لم تكن بعيدة عن حوافز بعض الحركات التي ظهرت في هذا الاقليم او ذاك بقيادة شخصيات تنتمي ، اصلا ،الى بعض « القوميات » غير العربية في بلاد دولة الخلافة . ولكن هذه الحوافز ــ اذا كانت موجودة بالفعل ــ انما كانت تنحصر في الشخصيات القائدة ، او الشخص الواحد القائد لهذه الحركة او تلك . غير ان الملحوظ ، تاريخيا ، انه ما من قائد لاية ثورة او انتفاضة نهضت في وجه الخلافة العباسية ، رفع اية شعارات قومية صريحة في المناطق غير العربية ، بل الذي نعرفه ان قيادات هذه الثورات والانتفاضات كانت مضطرة ، لكي تجتذب الجماهير اليها، ان ترفع شعارات او تعلن برامج ، تتصل بمطالب هذه الجماهير الاقتصادية والاجتماعية ، اما مباشرة ، واما بوساطة افكارذات اطار ديني او فلسفي لا يحجب المضمون الواقعي لهذه المطالب ، كما نلحظ ذلك في الحركات القائمة على فكرة الامام المنتظر .

هذا واقع تاريخي ، وليس افتراضا نظريا . وهو يعني بوضوح : **اولا** ــ ان الجماهير لم تكن قط في عزلة (٣٨) عما تجربه رياح الاحداث داخل

---

(٣٧) حين ضاق صدر الخليفة العباسي المعتز بن المتوكل (٢٥٢ ــ ٢٥٥ هـ / ٨٦٦ ــ ٨٦٨) باساليب الجند الاتراك في الضغط عليه بمطالبهم ، استعان عليهم بالجند المغاربة (اي الجنود العرب في الجيش العباسي) لكن المعتز عجز عن دفع رواتب الجند ، فاتفق الاتراك والعرب من الجنود على موقف واحد معاد للخليفة نفسه ، ثم اشتركوا معا في قتل المعتز (انظر ابن الوردي : تاريخه ،ص ٣٣٢) . اذن ، لم تمنع العصبية لدى الجنود العرب ضد الاتراك المسيطرين سياسيا من ان يتفقوا مع زملائهم « الطبقيين »: الجنود الاتراك ، في موقف موحد يتصل بمصلحتهم المادية المشتركة ، رغم كون الخليفة، القتيل بأيديهم معا ، عربيا ..

(٣٨) من الوسائل الكثيرة التي كانت الجماهير تستخدمها ، حينذاك ،في الكفاح الاجتماعي ما تعبر عنه هذه الواقعة : نصب الاتراك محمدا بن الواثق خليفة بعد مقتل المعتز بن المتوكل ، ولقبوه بالمهتدي ((٢٥٥ ــ ٢٥٦ هـ / ٨٦٨ ــ ٨٦٩ م) ولكن المهتدي خيب ظنهم . فقد حاول التخفيف من الاسراف وتحسين اجهزة الدولة واوضاع المظلومين، فاثار بذلك =

مقاصير الحكم واهل النظام القائم حينذاك ، ولم تكن مستسلمة لمجاري رياح الاحداث هذه دون مقاومة ، مهما يكن شكل المقاومة . **وثانيا** ـ ان هذه الجماهير لم تكن تتحرك للدفاع عن قضية او ايديولوجية غير القضية او الايديولوجية المعبرة عن مصالحها الطبقية بوجه ما . لا نزعم ـ بالطبع ـ انها كانت ذات **وعي طبقي** بالمفهوم العلمي لهذا الوعي . ذلك زعم لا يمكن القول به بالنسبة للظروف التاريخية للعصر الوسيط . وانما الذي نعنيه هنا ان الحافز الطبقي **العفوي** هو الذي كان لدى هذه الجماهير في ذلك العصر ، يحركها من وراء كل حاجز تقليدي او لاهوتي يمنع عنها حضور الوعي الصحيح للحدود الطبقية التي تميزها في عملية انتاج الخيرات المادية للمجتمع . لقد تلمس المؤرخ البغدادي (٣٩) هذه الحقيقة من بعيد دون ان يصل اليها . ذلك حين حاول ان يعلل الاستجابة السريعة الواسعة النطاق التي استقبل بها فلاحو سواد الكوفة (٤٠) دعوة القرامطة في وقت قصير ، فنسب اليهم الجهل بامور الشريعة الاسلامية ، وكون هذا الجهل سببا عندهم لاتباع **مصالحهم الشخصية** عند التعارض بينها وبين العمل باحكام الشريعة . ان هذا التعليل ـ رغم سذاجته من حيث ارتباطه بجهل الشريعة الاسلامية ـ يشتمل على نظرة واقعية تكاد تدرك العامل المادي الحاسم في التحركات الاجتماعية ، ولكن البغدادي لم يكن بامكانه ، في ذلك العصر ، ان يسمي المصالح الطبقية (الاقتصادية ـ الاجتماعية) باسمها الحقيقي ، فدل عليها بتلك الاشارة المعبرة عنها بشكل ساذج ، ثم سماها المصالح « الشخصية » !.

★ ★ ★

من هذا العرض التركيبي لابرز الظاهرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة مجتمع الخلافة العباسية خلال القرن الثالث الهجري ، نفيد حقيقة مهمة كنا نحاول بهذا العرض ان نصل اليها في ضوء

= نقمة الاتراك الذين نصبوه ، واخذوا يدبرون لازالته او ابادته جسديا كالعادة ، فاجئ « العامة » ببوادر المؤامرة ، واتخذوا موقفا للدفاع عن الخليفة . لقد اعدوا رقاعا (منشورات) القوها في الطرقات والمساجد مكتوبا عليها : « يا معشر المسلمين ادعوا الله لخليفتكم العدل ، ان ينصره الله على عدوه ويكفيه مؤونة ظالمه ، ويتم النعمة عليه وعلى هذه الامة ببقائه ، فان الاتراك قد اجبروه بان يخلع نفسه » (الطبري : تاريخ الامم، جـ ٧ ص ٥٧١ ـ ٥٧٢) .

(٣٩) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٤٢ .

(٤٠) سواد الكوفة : يعني قراها وارياقها .

الواقعات التاريخيـة . هذه الحقيقـة هي ان تلك الظاهرات بجملتها ، وبمـا كانت تثيره في المجتمع من انتفاضات وثورات وغيرها من اشـكال الـرفض والمقاومة ، قد جعلت اسس النظام الاجتماعي القائم حينذاك عرضة للاهتزاز والاختلال ، واخذت تحدث انواعـا من التصدع **في اهم** مرتكزاته ومسلماتـه الفكرية والحقوقية . وذلك يعنـي ان التصدع كان يتسرب وقتئذ الـى **ايديولوجية** هذا النظام ذاتها ، وقد كانت الايديولوجيـة الدينية هـي السند الحقوقي الاساس لسلطـة الخلافة وسيطرتهـا السياسيـة ، اي سلطـة المنتفعيـن بالنظام الاجتمـاعي ، نظام علاقات الانتاج القائمة ، والذين كانـوا يتخذون من المفهوم الروحي للخلافة ومن ايديولوجيتها الدينية حصنـا لهـم وسلاحا لمحاربة الافكار والحركات والانتفاضات ذات المضمـون الاجتماعـي الثـوري .

٥ ــ **علم الكلام يستنفد مهمته:** كان علم الكلام المعتزلي ، كما اوضحنا في القسم الثاني (الجزء الاول) ، نوعا من الممهـدات الفكرية لتصديع ايديولوجية الدولة من بعض جوانبها، حين كانت في اعلى مراحل قوتها ومناعتها . لذلك كان من طبائع الامور ان لا تظهر الممهدات الفكرية تلـك (علم الكلام) خـارج الاطار نفسه الذي تتحرك ضمنه ايديولوجيـة دولة الخلافة ، اي الاطار اللاهوتـي الاسلامي ، اطار الفكر الديني القائم على اصول الاسلام ومبادئه الاولى . ولكن، جاء القرن الثالث الهجري وهو يحمل على كتفيه ذلك التراكم الكمي لتأثيـرات العوامل المستجدة باستمرار ، اي العوامل التي كانت تعرقل ، بل تعطل،تطور علاقات الانتاج الاقطاعيـة الناميـة وتطور القوى المنتجة في اطار هـذه العلاقات . وقد راينـا ، في مـا سبق من هذا الفصل ، كيف اخذ هذا التراكم الكمي يتفجر ، على مـدى القرن الثالث ، باشكال متنوعـة مـن الانتفاضات والثورات والحركات الاجتماعيـة ، وكيف كـان من آثار كل ذلـك ان بـدأ النظام الاجتماعي يتعرض للاهتزاز والاختلال والتصدع في مرتكزاته الاساسية التـي تتكون منهـا ايديولوجيـة الدولة . ونقصد ان نقول هنـا ان هـذه الايديولوجيـة كانت ،منذمنتصف القرن الثالث ، قـد اخذت تنحـدر مـن أعلى مراحل قوتها ومناعتها الى مرحلة اصبحت فيها عاجزة عن فرض سيطرتها ذاتهـا ، او فرض اطارهـا اللاهوتي ــ بالاقل ــ للاحاطة بالافكار الجديدة ، افكار عصر الثورات والانتفاضات الجماهيرية والحركات الاجتماعية الثورية .

يضاف الى ذلك كله ان التفاعل الخلاق بيـن الثقافـة العربية في مرحلة نموهـا وتطورهـا ، وبيـن « علـوم الاوائـل » (٤١) (العلـوم الطبيعيـة ،

---

(٤١) « علوم الاوائل» : اصطلاح استعمله العلماء والفلاسفة العرب ومؤرخو الفلسفة العربية =

والفلسفية) كان في القرن الثالث الهجري بعمق تأثيره في شكل تحولات نوعية تدخل على مجمل النشاط الفكري في المجتمع العربي ـ الاسلامي ، كما سنوضح ذلك بتفصيل في فصل لاحق .

هناك ،اذن ، تصدع في ايديولوجية دولة الخلافة من جهة ، وتمثل كياني ـ من جهة ثانية ـ للثقافة العلمية : الطبيعية والفلسفية ، كان من تأثيراته ان الفكر العقلاني اخذ يتبلور عند جملة العلماء والمفكرين باتجاه يحاول ان يتخطى التفكير التأملي الصرف الخاضع لسيطرة التوجيه اللاهوتي الخفي والظاهر معا .

في هذا المناخ العام المتفجر ، بمقوماته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي القينا عليها تلك الاضواء كلها ـ نقول : في هذا المناخ ذاته ما كان يمكن للفكر الفلسفي ، بعد ان ظل ينمو ويترعرع في حضانة علم الكلام المعتزلي منذ عهد واصل بن عطاء (ـ ١٣١ هـ / ٧٤٨ م)، ان يبقى قيد تلك الحضانة حتى في ظروف تصدع الايديولوجية الرسمية وعجزها عن فرض سيطرتها ، او سيطرة اطارها اللاهوتي ، على مجمل الحركة الناشطة لثقافة المجتمع ، وفي ظروف تبلور الفكر العقلاني باتجاه تخطي المعارف الغيبية .

نعتقد ان هذه الظروف التاريخية التي عرضناها ، كانت هي المقدمات المادية الحاسمة **لاستقلال الفلسفة** ، اي لانتزاعها من ذلك الاطار اللاهوتي المعتزلي (**علم الكلام**) الذي احتضنها طوال نحو قرن وثلث قرن تقريبا، برعاية مستمدة من طبيعة القوانين العامة للتطور ، بالاتساق مع الظروف الخاصة للمجتمع العربي ـ الاسلامي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع الميلاديين) .

= في العصر الوسيط ، للدلالة على العلوم الطبيعية والفلسفية القديمة التي ترجمت الى العربية ، ثم اصبحت جزءا من التراث الفكري العربي ـ الاسلامي . وهذا الاصطلاح يشمل علوم اليونان القديمة بالدرجة الاولى ، وعلوم الفرس والهنود وسائر المصادر القديمة للثقافة العربية في العصور العباسية . اننا نفضل هذا الاصطلاح القديم على الاصطلاح المعاصر الذي يسمي هذه العلوم بـ «العلوم الدخيلة» بالنسبة للثقافة العربية **القروسطية** لان كلمة « علوم الاوائل » تتضمن نظرة علمية لتسلسل الحضارة بالتعاقب الزمني فقط، دون حصرها في شعب معين او اقليم جغرافي معين ، من حيث هي شركة بين جميع الشعوب والاقوام والاقاليم . في حين ان اصطلاح « العلوم الدخيلة » يتضمن نظرة معاكسة وغير علمية لمفهوم الحضارة . فليس هناك علوم « دخيلة » بالقياس لاي شعب من شعوب الارض .

ثانيا – استقلال نسبي

قبل ان نحدد : هل كان استقلال الفلسفة عن علم الكلام ، في القرن الثالث الهجري ، كاملا ام نسبيا ، علينا ان نحدد مفهوم هذا الاستقلال . فانه بذلك يتيسر لنا قياس مدى استقلالية الفلسفة .

ليس مفهوم هذا الاستقلال ان تكون القضايا او الموضوعات التي تعالجها الفلسفة غير القضايا او الموضوعات التي يعالجها علم الكلام ، ما دام كلا العلمين في عصر واحد وفي مجتمع واحد وفي ظروف علاقات اجتماعية واحدة . ولو اننا قلنا – في هذه الحال – بضرورة هذه المغايرة لحكمنا على كل من الفلسفة وعلم الكلام حكما **مثاليا** ، بمعنى ان ذلك يؤدي بنا الى ان تكون موضوعات هذا العلم وذاك ، خارج المجتمع . وهنا علينا ان نتذكر كلمات **ماركس** الرائعة التي صدرنا بها هذا القسم من كتابنا : (**« لا يخرج الفلاسفة من الارض كما تخرج النباتات الفطرية ، وانما هم ثمار عصرهم وشعبهم الخ .. »**) . ان الفارق بين علم الكلام المعتزلي وبين الفلسفة التي انفصلت عنه واستقلت بنفسها ، ليس هو بالفارق القاطع الذي يقيم بينهما حدودا على شاكلة الحدود بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية مثلا ؛ فان علم الكلام ، كما بناه المعتزلة ، لم يكن شيئا اخر غير الفلسفة اتخذت من العقائد الاسلامية شكلها المعين ، لانه كان الشكل الاكثر ملاءمة للظروف الاجتماعية التي كانت تتفاعل مع هذه العقائد وتطرح قضايا المجتمع يومئذ على اساسها . واذا كان القرن الثالث الهجري قد هيا للفلسفة ان تستقل عن علم الكلام ، فان كل ما كان يعنيه ذلك هو انه قد برزت في هذا القرن ظاهرات جديدة ازالت تلك الضرورات التي قضت، من قبل ، على الفلسفة ان تتخذ من العقائد الاسلامية شكلا تظهر به في مجال التعبير الفكري النظري عن مرحلة معينة من تطور المجتمع العربي – الاسلامي الجديد . غير ان قضايا هذا المجتمع الاساسية بقيت هي نفسها القضايا الاساسية عند بروز الظاهرات الجديدة المشار اليها ؛ ما دام الاطار العام للعلاقات الاجتماعية لا يزال هو نفسه . اما التحولات التي كانت تحدث في القرن الثالث فانما كانت تحدث ضمن هذا الاطار ذاته . لذلك كله لم يكن مطلوبا من الفلسفة ، عند استقلالها عن علم الكلام ، ان تعالج قضايا او موضوعات غير القضايا او الموضوعات التي كانت تطرحها ظروف العلاقات الاجتماعية السائدة يومئذ امام الفكر النظري الفلسفي . ولو اننا طلبنا منها ذلك لجعلنا قضايا الفلسفة وموضوعاتها خارج هذه الظروف وهذا المجتمع .

المفهوم الحقيقي الواقعي لاستقلال الفلسفة ، في تلك المرحلة التاريخية،

هـو انها ـ اي الفلسفة ـ اصبحت ، في معالجاتهـا لتلـك القضايا نفسها المطروحة امامها ، تنطلق من منطقها الخاص لا من منطـق المسلمـات الدينية، سالكـة في البحث والمعالجـة منهجـا تستمده من النظـر في الوجودبمعناه الاشمل ، نظرا مستقلا عن المقولات اللاهوتية ، معتمدا المقولات التي يستنبطها العقل من دياليكتيك العلاقات مع الوجود الواقعـي . او يمكـن القـول ـ بتعبير آخر ـ ان معنى استقلال **الفلسفة** عن **علم الكلام** ، في تلـك المرحلة مـن تاريخ تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي ، هو انتقالها (اي الفلسفة) من الموقع الذي كانت تحل فيه مشكلة المعرفـة ـ مثلا ـ حلا عقليـا لاهوتيا ، مزدوجا، الى موقـع تملـك فيه الحق بان تحـل فيـه مثل هذه المشكلـة حـلا فلسفيا محضا منفصـلا عـن سيطـرة النظرة اللاهوتيـة التي كانت من مستلزمـات علم الكـلام .

ذلك ما يعنيه استقلال الفلسفة حينذاك .. لكن ، هل امكـن الفلسفة ان تحقق بالفعل استقلالها بهذا المعنى ، آنئذ ؟.

الواقع التاريخي يجيبنا : **لا** . فقد كان من طبائع الامور ان لا تستطيـع الفلسفة التخلص من علاقاتها البنيوية مع علم الكلام تخلصا كاملا . لذا بقـي استقلالها عنه **نسبيا** الى وقت ربما يصح القول انه امتد حتى بداية مرحلـة الفلسفة السينوية (٤٢) . ذلك ان النزعة اللاهوتية ظلت توجه ـ من موقـع خفي ـ بعض الاستنتاجات الفلسفية في العهد الاول من استقلال الفلسفـة ، كالاستنتاج المتعلق بموضوع قدم العالم مثلا ، او الاستنتاج المتعلق بموضـوع خلق العالم من العدم ، او غيرهما مما سنرى في الفصول اللاحقة . فلم يكـن من المعقول ـ بالطبع ـ وليس معقولا اطلاقا ، ان تخفى هذه النزعة فجـاة ، او بوقت قصير، ولا ان يحدث الاستقلال بصورة حاسمة دون تداخل بين مرحلتين الى زمن ما . هذا من جهة اولى . ثم انه ـ من جهة ثانية ـ لم تكن قـد نشأت في الثقافة العربية ، يومئذ تقاليد فلسفية سابقة خارج اللاهوتية الاسلاميـة (علم الكلام) . لذا كان لا بد من مرور مرحلة غير قصيرة كيمـا تنشـا هـذه التقاليد وتتوطد ، بعد استقلال الفكر الفلسفي، وكيما تتحول هذه التقاليد الى نوعية جديدة يصبح بها استقلال الفلسفة كاملا ، اي بعيدا عن فلـك السيطـرة اللاهوتية .

---

(٤٢) نسبة الى ابن سينـا .

حصيلة الفصل الأول

- ١ -

عند منتصف القرن الثالث الهجري كان قد انقضى اكثر من قرن على قيام الفكر المعتزلي بدوره التاريخي الكبير ، وهو حضانته للفكر الفلسفي عند العرب بعد ظهور الاسلام. ولكن خلال النصف الاول لهذا القرن (الثالث) ظهر ان الفكر الفلسفي يوشك ان يتجاوز هذا الدور ، لكي يتخذ لنفسه مسارا مستقلا عن علم الكلام المعتزلي ، وذلك لاشتداد الصراع الايديولوجي ، اكثر فاكثر ، في ظل الدولة العباسية .

لقد اصبح علم الكلام في هذه المرحلة التاريخية عائقا ومعرقلا لنمو الفكر الفلسفي وتطوره ، لان علم الكلام ــ بمضمونه الاساسي ــ فلسفة لاهوتية تقوم على وحدانية الحقيقة الدينية ، في حين ان الفلسفة الخالصة تقوم على وحدانية الحقيقة التي يصل اليها البحث العقلي في مسائل الوجود ، دون اعتماد المصادر الغيبية للمعرفة . هذا من جهة . اما من الجهة الاخرى فان ظروف تطور الصراع الاجتماعي والايديولوجي في مجتمع الدولة العباسية خلال القرن الثالث الهجري ، كانت تتطلب شكلا اعلى من شكل علم الكلام للتعبير عن الدور النظري والصراع الايديولوجي في ذلك المجتمع .

- ٢ -

شهد القرن الثالث الهجري انتفاضات جماهيرية وثورات في معظم اقاليم الدولة العباسية ، وتكشف الدراسة التاريخية لهذه الانتفاضات والثورات ان الصراع الاجتماعي كان هو الدافع الغالب لها . هناك ثلاثة نماذج بارزة تاريخيا واجتماعيا وايديولوجيا : ثورة الزنج ، وثورة القرامطة ، والثورة البابكية الخرمية (١) . ولم تكن المصادفة وحدها التي جمعت هذه الثورات الثلاث

---

(١) ذكرنا تفاصيل التواريخ لهذه الثورات خلال الفصل مع ذكر المصادر .

الكبرى على صعيد القرن الثالث الهجري متقاربة غير متباعدة زمنيا ، بل الذي جمعها هكذا **نوعية** الظروف الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع العربي ـ الاسلامي في ظل الدولة العباسية . وهذه الظروف لم تكن سوى امتداد كمي وكيفي للتأثيرات والظاهرات التي كان يخلقها النظام الاجتماعي الذي رسخت على اساسه دولة الخلافة الاسلامية ، نعني به النظام المتميز باقتصاده الزراعي ـ التجاري المتداخل ، وبالسمة الاساسية لعلاقاته الانتاجية : اي سمة الملكية الاقطاعية والاستثمار الاقطاعي المتمثلين سياسيا بسلطة دولة الخلافة ، وبالشكل الثيوقراطي للحكم المطلق باسم الاسلام .

بدات العلاقات الاقطاعية في دولة الاسلام ، ومن معاوية الاول ، بتجديد حيوية القوى المنتجة ، بعد ان كانت الاقطاعية الرومانية والساسانية قد استهلكت هذه القوى واستنفدت طاقاتها . لكن دخول الفئة الحاكمة العربية طرفا مباشرا في عملية الانتاج الزراعي وعلاقات الاستثمار الاقطاعي ، بوصف كونها الفئة المالكة للقسم الاعظم من الارض المنتجة ، اوجد ظروفا جديدة كان لها ، على امتداد الزمن ، اثار سلبية على القوى المنتجة ذاتها وعلى سائر الفئات الاجتماعية الكادحة في مختلف الاقاليم ومن مختلف الاقوام . فقد اصبحت الدولة ترهق ناس الارض بتشديد العمل وزيادة الضرائب وقسوة الجباية . ثم حدث ان نشأ لدى كبار التجار ميل الى توظيف قسم من ارباحهم التجارية في استثمار الارض ، فاقبلوا يشترونها من الفلاحين الصغار ، ووجد هؤلاء بذلك فرصة للتخلص من جور العمل والضرائب والجباية ، فاخذوا يهجرون الارض الى المدن بحثا عن وسائل اخرى للعيش .

وذلك يعني ان العوامل التي كانت ، في البدء ، مصدر انتعاش علاقات الانتاج الاقطاعية اصبحت مصدر اضعافها وتخلفها . هذا من جهة . ونرى ، من جهة ثانية ، نشوء تناقض اخر في المجتمع داخل فئات القوى الاقتصادية المسيطرة على هذا المجتمع . ذلك بأن فئة كبار التجار ، بالرغم من موقعها الفعال في البنية الاقتصادية ، كانت الاريستوقراطية الاقطاعية الحاكمة تعدها من طبقة « العامة » في مجتمع دولة الخلافة من حيث المكانة الاجتماعية .

بالرغم من ان هذه السمات تمثل مجتمع دولة الخلافة الاسلامية ، بوجه عام ، في القرن الثالث الهجري ، يجب ان نرى الخصائص المحلية التي كان يتميز بها كل اقليم من اقاليم الدولة حينذاك . وفي ضوء هذه الخصائص المتنوعة نلحظ الى جانب العوامل الاقتصادية ـ الاجتماعية المشتركة للثورات والانتفاضات ، اختلافات نسبية بين ثورة واخرى ، او بين انتفاضة وانتفاضة ، تبعا لاختلاف تلك الخصائص المحلية .

١ ــ **ثورة البابكيين** : كانت هذه ثورة اجتماعية لها اساسها الطبقي، بالرغم مما نسب اليها المؤرخون من صفات مذهبية او « قومية » .. فقد شاركت فيها جماهير فلاحية من منطقة اذربيجان (٨١٧ ــ ٨٣٨ م) بينهم العرب والفرس والاكراد والارمن والروم وغيرهم من قبائل القفقاس . وكان لهذه الثورة برنامج اقتصادي ــ اجتماعي يعكس اساسها الطبقي . وفي صلب هذا البرنامج : « نزع الاراضي الواسعة من اربابها الذين اغتصبوها سابقا من الفلاحين او الدولة ، وتوزيعها على المزارعين المحتاجين » . ولم نجد في المؤلفات المختصة اية دلالة على انه كان لهذه الثورة برنامج ديني او « قومي » ..

٢ ــ **ثورة الزنج** : حدثت في ضواحي البصرة (٨٦٩ ــ ٨٨٣) . والاساس الطبقي هنا اكثر وضوحا . فالمواجهة هنا حدثت مباشرة بين قوى الارض ومستثمريها . اما القوى الثائرة هنا فهي من زنج شرق افريقيا اصلا جاء بهم الى ريف البصرة مالكو الارض الجدد بعد ان هجرها مالكوها الفلاحون الاصليون تخلصا من ضرائب الدولة وجباتها ومن اضطهاد الاقطاعيين . لقد كان على هؤلاء الزنوج المجلوبين للعمل في الارض ان يشتغلوا فيها تحت وطاة اقسى ظروف العمل واسوا ظروف المعيشة ، حتى اصبح يفتك بهم المرض من سوء التغذية وارهاق العمل وانعدام الشروط الصحية الضرورية ، فدفعهم الحقد الطبقي غير الواعي الى الثورة دفعا عفويا ؛ ثم وجدوا في شخصية **« علي بن محمد »** قائدا بارعا في القيادة والتنظيم والتعبئة . لقد هزت ثورة الزنج دولة الخلافة هزة عنيفة ، اذ استمرت خمسة عشر عاما واجتاحت الكثير من المدن والقرى والاراضي العامرة في العراق ، وهزمت عدة جيوش لدولة الخلافة ، وعطلت فعاليات اقتصادية : زراعية وتجارية ضخمة ، وكلفت خزينة الدولة اموالا طائلة . وهذه هي **ثالثة** ثورات الزنج في البصرة وكبراهن واخطرهن . لم يكن لهذه الثورة برنامج يحدد اهدافها، لان قيادتها لم تكن تعبر عن ايديولوجية قواها الجماهيرية الاساسية، ولان هذه القوى الاساسية نفسها كانت متخلفة فكريا ، فلم تكن تستطيع صياغة ايديولوجيتها او اهداف ثورتها.

٣ ــ **ثورة القرامطة** : بدات بذور هذه الثورة تنمو في سواد الكوفة منذ عام ٢٦٤ هـ/٨٧٧ م . تختلف هذه الثورة عن الثورتين السابقتين بكونها حركة ثورية ذات وجه ايديولوجي ، وضعت لنفسها خطة وبرنامجا يتصلان بنظريتها وايديولوجيتها التي كانت معارضة لايديولوجية الدولة ومن تمثلهم الدولة من الاقطاعيين ورجال الدين المحافظين . تؤكد المصادر التاريخية ان دعوة القرامطة ظهرت بين جماعات كبيرة من صغار الفلاحين وشغيلة الزراعة من سكان الريف والحرفيين وسائر الكادحين والمعدمين من سكان المدن في المنطقة الواسعة ما بين البصرة والكوفة من العراق ، وفي منطقة البحرين وبعض مناطق بلاد الشام

وبعض نواحي اليمن جنوب شبه الجزيرة العربية . وكان لهذه الثورة **تنظيم سري** دقيق وتنظيم **مالي** صارم ساعدا على توسيع مجال الدعوة بين جماهير الفلاحين الفقراء وشغيلة الزراعة وصغار الحرفيين في العراق . لم تبد دولة الخلافة كبير اهتمام بهذه الحركة الا منذ ٢٨٧ هـ (٩٠٠م) ، اي في خلافة المعتضد العباسي ، اذ اخذت تشتد في مطاردة القرامطة ، لانها اخذت تحس الخطر الاجتماعي والايديولوجي من حركتهم هذه على الدولة نفسها ، بسبب من التفاف جماهير شغيلة الارض حولها في منطقة من اخصب المناطق الزراعية الداخلة في سيطرة دولة الخلافة . ولكن جيوش الدولة لم تستطع القضاء على الحركة ، بل كانت الحركة تمتد الى مناطق جديدة كلما امعنت هذه الجيوش بمطاردتها ، الى ان وصلت البحرين بقيادة ابي سعيد الجنابي الذي كان بالاصل عاملا بسيطا يشتغل بترقيع اكياس الطحين لقاء اجر قليل جدا ، وقد نشر بين سكان تلك المنطقة ، في شرق بلاد العرب على الخليج ، فكرة المؤاخاة بين الناس على اختلاف اديانهم واجناسهم وقومياتهم ، واثار فيهم احلام السعادة في الحياة على الارض دون انتظار السعادة الاخروية التي تبشر بها الاديان . لقد استمرت ثورة القرامطة في مواجهة جيوش الخلافة حتى تركزت قواها في البحرين ، وتمكنت من سلخ هذه المنطقة عن سلطة الدولة ، واقامت فيها **جمهورية قرمطية** خلال عشرينات القرن الرابع الهجري كانت اول جمهورية عربية في تاريخ العرب كله : **جمهورية** لها نظامها السياسي ونظريتها وايديولوجيتها القائمتان على فلسفة تتمثل بفكرة « **تاليه** » العقل ، او « **عقلنة** » **الله** . يقول القرامطة بـ « العقل الاعلى » الذي هو **الله** ، او الحكمة العليا، وقد الغوا الطقوس والشعائر الدينية كليا . اما **نظامها السياسي** فقد اختلف اختلافا جوهريا عن الانظمة السياسية الاخرى الاوليغارشية (Oligarchies) السائدة في العصر الوسيط ، اذ كان للجمهورية القرمطية في البحرين شكل من **القيادة الجماعية** : حكومة يرئسها اشخاص يؤلفون ما سموه مجلس « العقدانية » الذي كان ينتخب مواطنو الجمهورية اعضاءه من اسرة سليمان ابي طاهر واعوانه المقربين او غيرهم ممن يثق بهم المواطنون من ذوي الدرجات العالية في منظمة الحركة . وهناك ستة اخرون ينتخبون وكلاء لاعضاء مجلس « العقدانية » . وهذا المجلس يصدر مقرراته بالاجماع . ومن مقرراته المعروفة: الغاء ضرائب الارض والرسوم التي كانت ترهق شغيلة الارض ، وتشريع نظام ضرائبي لا يرهق المواطنين .

ـ ٣ ـ

النماذج الثلاثة السابقة من الثورات الاجتماعية ، تكشف عما كانت دولة الخلافة تعانيه ، اثناء القرن الثالث الهجري، من اهتزاز وتصدع يتعرض له

نظامها الاقتصادي ـ الاجتماعي نفسه الذي تقوم عليه مؤسساتها السياسية والحقوقية والايديولوجية ، وانعكس ذلك في عجز اجهزتها العسكرية وانظمتها المالية عن اداء دورها في خدمة اهداف هذا النظام ، او في حمايته من الاخطار المحدقة به . ان العلة الاساسية في عجز هذا النظام تكمن في ما يصح تسميته بـ « الاقطاعية اللامركزية » ، نعني بها الاستقلالية الواسعة الحدود التي كان يتمتع بها ممثلو السلطة في مختلف اقاليم الدولة العباسية ، والتي مكنتهم ان يتحولوا من موظفين تابعين لسلطة الدولة الى **اقطاعيين** كبار يحتلون المرتبة الاولى بين فئة ملاكي الارض ومستثمريها ، ويرشوا مركز السلطة في دار الخلافة بالاموال الوافرة للمحافظة على امتيازاتهم ، وان يجمعوا هذه الاموال من الضرائب الاعتباطية الثقيلة التي يفرضونها على الفلاحين الضعفاء وجماهير الكادحين .

هذه « **الاقطاعية اللامركزية** » ادخلت عوامل الضعف والعجز في علاقات الانتاج الاقطاعية نفسها ، اذ اصبحت عائقا دون تطور القوى المنتجة : الطبيعية والبشرية معا ، وفي الوقت نفسه اوجدت عوامل الانحلال والتفكك في اوصال المؤسسة السياسية (الدولة) . وهذا كله جعل الدولة عاجزة عن الرقابة على تطبيق التشريعات والقوانين اولا ، وعاجزة ثانيا عن تقديم ابسط الخدمات الاجتماعية ، بابسط مفهوماتها في ذلك العصر ، الى جماهير المواطنين « الرعايا » . من هذا الواقع انطلقت الثورات والانتفاضات الكثيرة في القرن الثالث الهجري . لذلك نرى ان هذه الثورات والانتفاضات كانت ، بمضمونها الغالب ، اجتماعية طبقية . اما الدوافع « القومية » عند الشعوب غير العربية الخاضعة يومئذ لدولة الخلافة ، فيبدو لنا انها ـ اذا وجدت ـ كانت تنحصر في نطاق الاشخاص القياديين للحركات الثورية ولكن من الملحوظ ، تاريخيا ، انه ما من قائد لاية انتفاضة او ثورة ظهرت ضد الخلافة العباسية ، رفع اية شعارات « قومية » صريحة في المناطق غير العربية ، بل الذي نعرفه ان القيادات كانت مضطرة ان ترفع شعارات ترتبط بمطالب اقتصادية ـ اجتماعية تعكس حاجة الجماهير واهدافها الحقيقية ، سواء كانت الشعارات مباشرة، ام بوساطة افكار ذات اطار ديني او فلسفي لم يستطع ان يحجب الانعكاس الواقعي لتلك المطالب .

ان الظاهرات التي عرضناها في ما سبق تنتهي بنا الى رؤية الحقيقة الكامنة وراءها ، وهي ان هذه الظاهرات كلها جعلت اسس النظام الاجتماعي حينذاك عرضة للاهتزاز والاختلال ، ثم اخذت تحدث انواعا من التصدع في اهم مرتكزاته ومسلماته الفكرية والحقوقية . ذلك يعني ان التصدع كان يتسرب وقتئذ الى **ايديولوجية** هذا النظام ذاتها . وقد كانت الايديولوجية

الدينية هي السند الحقوقي الاساسي لسلطة الخلافة وسيطرتها السياسية ، اي سلطة المنتفعين بالنظام الاجتماعي ، نظام علاقات الانتاج السائدة المعينة، وسيطرة الذين كانوا يتخذون من المفهوم الروحي للخلافة ومن ايديولوجيتها الدينية سلاحا لمحاربة الافكار التحررية من اي نوع كانت .

— ٤ —

كان علم الكلام المعتزلي ، عند نشأته ، هو القناة الفكرية الاولى لتسرب عوامل التصدع في ايديولوجية الدولة من بعض جوانبها ، حين كانت في اعلى مراحل قوتها ومناعتها ، بالرغم من ان علم الكلام المعتزلي ظهر في الاطار نفسه الذي تتحرك ضمنه ايديولوجية الدولة ، اي ضمن الاطار اللاهوتي الصرف . ولكن في القرن الثالث الهجري اختلف الامر . فان الظاهرات التي تحدثنا عنها قد انزلت هذه الايديولوجية من اعالي قوتها ومناعتها الى حيث اصبحت عاجزة عن فرض سيطرتها او فرض اطارها اللاهوتي بالاقل . — يضاف الى ذلك تعمق اثر التفاعل الخلاق بين الثقافة العربية في مرحلة نموها وتطورها وبين علوم الاقدمين من اليونان وفارس والهند ، وخصوصا الفلسفة اليونانية . في هذا المناخ الاقتصادي — الاجتماعي — الثقافي ، اصبح علم الكلام المعتزلي غير ملائم لطبيعة المرحلة . فقد استنفد مهمته ، ولم يبق من سبب يدعو لاستمرار الفكر الفلسفي رهن حضانة المباحث الكلامية المعتزلية ذات الطابع اللاهوتي العام المتميز به .

نعتقد ان الظروف التاريخية التي حللناها في هذا الفصل ، كانت تشكل المقدمات المادية الحاسمة لاستقلال الفلسفة ، اي لانتزاعها من ذلك الاطار اللاهوتي (علم الكلام) الذي احتضنها طوال اكثر من قرن برعاية القوانين العامة للتطور واتساق هذه القوانين مع الظروف الخاصة للمجتمع العربي — الاسلامي خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين (الثامن والتاسع) .

— ٥ —

استقلال الفلسفة عن علم الكلام ، ليس يعني ان تستقل عنه بالقضايا والموضوعات التي تعالجها ، اي ان تعالج قضايا وموضوعات غير التي يعالجها علم الكلام في ذلك الحين .. ليس هذا هو مفهوم استقلال الفلسفة الذي نقصد . فانه ما دام كلا العلمين في عصر واحد ومجتمع واحد وفي ظروف وعلاقات اجتماعية واحدة ، لا يمكن الا ان يعالج كلاهما القضايا

والموضوعات نفسها التي تطرحها مشكلات مجتمعهما وعصرهما .. فما معنى استقلال الفلسفة اذن ؟

لم يكن من فارق حاسم ولا من حدود حاسمة بين علم الكلام المعتزلي والفلسفة التي استقلت عنه في القرن الثالث الهجري . فان علم الكلام هذا لم يكن شيئا غير الفلسفة اتخذت من العقائد الاسلامية اطارها وشكلها . لكن ، في القرن الثالث برزت ظاهرات جديدة ازالت الضرورات التاريخية التي كانت تقضي على الفكر الفلسفي ان يدور في فلك الفكر اللاهوتي . غير ان قضايا المجتمع العربي الاساسية بقيت قضاياه الاساسية في ظل الظاهرات الجديدة ، لان الاطار العام للعلاقات الاجتماعية بقي دون تغيرات اساسية .

المفهوم الحقيقي لاستقلال الفلسفة في تلك المرحلة ، هو اذن كون الفلسفة اخذت تنطلق في معالجتها لقضايا العصر والمجتمع من منطقها الخاص ومنهجها الخاص متحررة من ضرورة الارتهان لمسلمات الفكر اللاهوتي، ومعتمدة مقولاتها المستقلة المستندة الى مبادىء عقلية صرفا .

لكن ، هل حققت الفلسفة استقلالها بهذا المعنى ، فعلا ، في تلك المرحلة من تاريخ تطور الفكر الفلسفي العربي ؟

نقول : لا .. فانه لم يكن واقعيا ان تستقل الفلسفة استقلالا كاملا منذ الخطوة الاولى ، ولم يكن واقعيا ان تتخلص بقفزة واحدة من علاقاتها المتشابكة مع علم الكلام . فقد ظلت النزعة اللاهوتية تلازم بعض نظراتها واستنتاجاتها وبعض منطلقاتها الى حين ، كما سنرى في الفصل التالي :

الفصل الثاني

الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى

١ ـ الكندي ..

١ – ظاهرتان :

كيف تجلت الفلسفة العربية باشكالها الاولى التي سجلت استقلالها النسبي ؟ .

ذلك امر ليس من اليسير تحديده بدقة . لكن تاريخ تطور الفكر الفلسفي العربي يسجل ظاهرتين يمكن ان نرى ، بشيء من الوضوح ، كيف برزت، عبرهما ، اولى تجليات الفلسفة العربية بصورتها المستقلة عن علم الكلام. هما : **اولا** ، ظاهرة ابي يوسف يعقوب بن اسحاق **الكندي** (١) ، من حيث كونه ممثلا لاول حركة فلسفية باللغة العربية انفصلت عن الحركة الكلامية المعتزلية. **وثانيا** ، ظاهرة **التصوف** ، من حيث هو الشكل الاخر الجديد للفلسفة العربية لدى خروجها اول مرة من اطار البحث الكلامي ، نعني الشكل المختلف **نوعيا** عن شكلها الذي يتجلى في منظومة الفكر الفلسفي للكندي .. ونظرا للاهمية التاريخية لكل من الظاهرتين في عملية **تحول** الفكر الفلسفي من لاهوتيته الكلامية الى « فلسفيته » المستقلة ، جعلنا هذا الفصل لبحث الظاهرة الاولى ، وجعلنا الفصل الذي يليه (الثالث)لبحث الظاهرة الثانية (التصوف).

---

(١) يختلف المؤرخون في تاريخ مولد الكندي وتاريخ موته . والمحدثون منهم يرى بعضهم (مصطفى عبدالرازق وابوريدة) انه مات سنة ٢٥٢ هـ/٨٦٦، ويرى اخرون (هنري كوربان ،نللينو) انه مات سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٣ م ، ويرى ماسينيون انه مات سنة ٢٤٦ هـ / ٨٦٠ (راجع سيد حسين نصر : ثلاثة حكماء مسلمين ، ص١٦٥) .

٢ – الشخص والظاهرة

ندرس الكندي (٢) هنا بوصف كونه «**مؤسس**» الفلسفة العربية ، كما انه عادة في تاريخ هذه الفلسفة . لانه لم يكن هو « المؤسس » حقيقة . لقد راينا في سياق هذا البحث ان اساس الفلسفة العربية قد بني قبل الكندي في زمن يمتد اكثر من قرن على ايدي مفكري المعتزلة . بناء هذا الاساس لم يخضع ، اذن ، لمصادفة خارج فعل القوانين العامة للتطور ، او – بتعبير ماركس – « **لم يخرج من الارض كما تخرج النباتات الفطرية** » . واذ نقول انه خضع لفعل قوانين التطور وحدها ، فانما ننفي بذلك موضوعة اخرى شائعة لدى مؤرخي الفلسفة العربية ، لا سيما الغربيون منهم ، هي التي يطبقونها على **الكندي** وعلى غيره من ممثلي هذه الفلسفة ، من انهم جميعا يرجعون الى اصول ثقافية **واحدة** مزيج من **الافلاطونية والارسطاطاليسية** ، وان حظوظهم من هذا المزيج **تختلف باختلاف امزجتهم وتنوع ميولهم الشخصية** (٣) . اننا ننفي هذه الموضوعة ، سواء قيلت عن الكندي ومن جاء بعده من الفلاسفة الاسلاميين ، ام قيلت عن غيرهم من فلاسفة ومفكرين في كل مجتمع وعصر . . ننفي ذلك لسبب واحد ، هو انه كلام مخالف للعلم ، مخالف لحقائق الواقع ، وهو – في احسن الحالات – كلام ينبع من منهج في التفكير مثالي ذاتي مطبق يرجع الظاهرات العامة الى امزجة الافراد وميولهم الشخصية **بمعزل عن** العلاقات التي تربط الفلاسفة والمفكرين بمجتمعاتهم ، وبمعزل عن الظروف التاريخية المعينة لهذه المجتمعات . اي بمعزل – اخر الامر – عن فعل قوانين التطور ذاتها .

اننا لا ننفي – طبعا – ان الفكر اليوناني ، او الفلسفة اليونانية بالذات ، من اهم الاصول الثقافية التي اعتمدتها الفلسفة العربية – الاسلامية في نشأتها الاولى على ايدي مفكري المعتزلة ، وعند استقلالها اول مرة على يد الفيلسوف العربي الاول الكندي ، ثم بقيت هكذا طوال عصور نشاطها وحيويتها حتى بلغت ، في ابن رشد ، قمة هذا النشاط وهذه الحيوية – نقول ننفي هذه الحقيقة بالطبع ، بل نؤكدها . لكن الذي ننفيه ان تكون الفلسفة

---

(٢) عرف الكندي في اللاتينية باسم Alkindus . ومن اقدم المستشرقين الذين ترجموا مؤلفاته الى اللاتينية جيرار دي كريمونا Gerard di Cremond (١١١٤ – ١١٨٧) – (راجع كوركيس عواد : يعقوب بن اسحاق الكندي ، حياته واثاره – بغداد ١٩٦٢ ، ص ١٢) .

(٣) راجع ريتشارد فالتزر : الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني ، دار العلم للملايين – بيروت ١٩٥٨ ، ترجمة محمد توفيق حسين ، ص ٢٧ .

العربية وليد هذه الاصول وحدها ؛ دون الاصل ـ الام ، اي المجتمع العربي ـ الاسلامي الذي منه ولد فلاسفة العرب، ومنه ولدت فلسفتهم ، وفيه عاشت ـ من جديد ـ تلك « الاصول الثقافية » اليونانية نفسها ، مع مشكلات انسانية جديدة وقضايا فكرية جديدة في اطار علاقات اجتماعية جديدة ، هي علاقات المجتمع الاقطاعي ذي الخصائص المتميزة ، لا علاقات المجتمع العبودي اليوناني القديم .. ثم ان الذي ننفيه ـ تبعا لذلك ـ ان يكون **الكندي** ، مثلا ، قد خرج فجأة الى مجتمعه العباسي فيلسوفا ، لمجرد كونه اطلع على ذلك « المزيج » من الفلسفة الافلاطونية والفلسفة الارسطاطاليسية بالشكل الذي وصل اليه هذا « المزيج » مترجما عن اليونانية او السريانية .. ان زعما كهذا ينفيه العلم كما قلنا ، كما انه يثير التساؤل : لماذا لم يخرج المترجمون انفسهم ، الذين ترجموا هذا « المزيج » الفلسفي ، فلاسفة مثل الكندي مع انهم اطلعوا عليه حين ترجموه كما اطلع عليه الكندي ، ولماذا لم يكن المعتزلة فلاسفة كالكندي ، مع انه من الثابت تاريخيا انهم قرأوا الفلسفة اليونانية بالشكل نفسه الذي وصلت به الى الكندي ، اي مزيجا من الافلاطونية والارسطاطاليسية !؟ .

ان الجواب عن هذين السؤالين : **اولا** ، ان الاطلاع وحده ، وبحد ذاته ، على فلسفة ما لا ينتج فيلسوفا ، بل لا بد من عناصر شخصية لدى المطلع تتكون من مؤهلات ثقافية واسعة وعميقة ، ومن طاقات ذهنية غير عادية قادرة على استيعاب عصرها ومجتمعها بالتفاعل الحي معهما بحيث يكون ظ الفيلسوف حينئذ ، انعكاسا غير مباشر لابرز السمات المميزة لعصره ومجتمعه. وثانيا، انه حتى كل هذه العناصر مجتمعة لا تكفي لاخراج فيلسوف بلغة الفيلسوف الحق اذا لم تكن ظروف عصره ومجتمعه ناضجة لايجاد الفلسفة المستقلة عن الطابع اللاهوتي شكلا من اشكال التعبير، مباشر او غير المباشر ، عن ابرز سمات هذا العصر وهذا المجتمع .

★ ★ ★

قلنا ، في البدء ، اننا لا ندرس الكندي هنا بوصف كونه « المؤسس » للفلسفة العربية . ونضيف الان القول باننا لا ندرسه ايضا بوصف كونه شخصا فردا بعينه وبحدوده الفردية ، بل الذي تعنينا دراسته في الكندي كونه ظهر في النصف الاول من القرن الثالث الهجري تعبيرا عن **ظاهرة تاريخية** جديدة في المجتمع العباسي وفي تلك الحدود الزمنية بخصوصها. وقد شرحنا هذه الظاهرة في الفصل الاول السابق . ونعني بها ـ اجمالا ـ ظاهرة الاهتزاز والتصدع في ايديولوجية دولة الخلافة بفعل عوامل اقتصادية ـ

اجتماعيـة متضافرة ، امكنت الفكر الفلسفي العربي ان يتخلص ، نسبيا ، من اشكاله اللاهوتية للتعبير المستقل ، غير المباشر ، عن الواقع ، باشكال جديدة ارفع وعيا وتطورا . ولكن العناية بدراسة الكندي من حيث هو ظاهرة ليست تعنـي ـ اطلاقـا ـ اهمـال الجانـب **الشخصي** ، اي الكنـدي ـ **الفرد** . بل الامر ـ عندنا ـ بالعكس : بمعنى ان البحث عن الصفـات الشخصيـة للفيلسوف ، مثلا ، يساعـد في وضع ايدينا على المفاتيح الحقيقية لفهـم فلسفته . وبمقتضى مفاهيمنـا العلمية ، ومفاهيم المادية الدبالكتيكية ،والمادية التاريخيـة ، نستطيع ان نرى الجانب الشخصي رؤيـة تنفـذ الـى اخص خصائص منظومته الفكرية ، لاننـا ننظـر في هذا الجانب من زاويـة غيـر منعزلة عن علاقاته الحية مع مجتمعه وعصره .

٣ - بين المصادفة والضرورة !

.. والان ، ينبغي ان نحاول النظـر في عقدة تشابك العلاقات بين مختلف العوامل المكونة « لشخصية » الكندي ولمنظومته الفكريـة من حيث كونهمـا معـا التجلي الاول لاستقلال الفلسفة ، لكي نقيس بذلك مدى استقلاليتهـا النسبيـة ، او مـدى الشوط الذي استطاع الكندي ان يقطعه فـي سبيـل توطيـد مواقع الفكر الفلسفـي العربي المستقل عـن الفكر الكلامي اللاهوتي.

الواقع ان **الضرورة** التاريخيـة لاستقلال الفلسفة ، قـد كـان لهـا أن تحقق فعلها ـ حينذاك ـ مقترنـة بهـذه **المصادفـة** التي اختارت ابا يوسف **يعقوب الكندي ذاتـه** لهذه المهمة . ومعنـى ذلك ان **قانـون الضرورة وشكـل المصادفة** الذي تجلى به هذا القانون ، قد حملا الكندي مهمة شاقـة بقـدر كونها مهمة تاريخية عظيمة ، فهـي اذن كانـت تحتاج الـى شخصيـة قادرة على حملهـا بجدارة . فهل كـان الرجل هذه الشخصية المطلوبة ؟ .

يمكـن الجواب ، بكثير من الاطمئنان العلمي ، انـه كـان كذلك بالفعل.

فقد اجتمعت في شخصه قدرات متنوعة امكنته ان يستوعب الكثير من معارف عصره بأعلى ما وصلت اليـه المعارف البشرية في ذلـك العصر مـن مستوى في التطور . ان شهادات المؤرخين لـه ، مثلا ، « بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية (. . .) والتخصص باحكـام النجـوم وسائر العلوم » (٤) . وبانه « فاضل دهره وواحـد عصره فـي معرفـة العلوم القديمـة باسرهـا » (٥) ، هي شهادات لهـا اساسهـا الواقعي الذي لم يتيسر

---

(٤) القفطي : اخبار الحكمـاء ، ص ٢٤٠ .

(٥) ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٥٧ .

لنـا ان نعرفه معرفة مباشرة الا منذ زمن ليس بالبعيد (٦) .

ان النشاط العلمي الكثير التنوع ، الذي امتلأت به حياة الكندي حتى « اتى بمحصول وافر وانتاج باهر في عالم الادب وشملت مؤلفاته جميع انواع الفلسفة وسائر العلوم المدنية » (٧)) ـ ان هذا النشاط العلمي قد اضاف ـ كما يبدو لنا ـ الى استيعابه العميق لمعارف عصره ، مشاركته في اغناء هذه المعارف المتنوعة وفي دعم وسائل تطويرها . ذلك يعني انه كان مؤهلا ، بالفعل ، لاداء مهمته العظيمة ، وهي الاستجابة للدواعي الضرورة التاريخية التي كانت تقضي بانتقال الفكر الفلسفي عند العرب من مرحلة الارتباط

---

(٦) قبل نحو اربعين سنة لم نكن نعرف عن الكندي الا ما وصلنا من اخبار عنه في كتب المؤرخين ومن مقتطفات مجتزأة من كتبه المجهولة نصوصها الكاملة عندنا ، حتى اكتشف المستشرق الالماني ريتر جملة من رسائله في مكتبة ايا صوفيا في اسطنبول ، وقدمها بالاشتراك مع المستشرق بلسنر في مجلة « الاستشراق » التشيكوسلوفاكية عام ١٩٣٢ . ومنذ ذاك اخذت مؤلفات الكندي تظهر وتطبع محققة تحقيقا عاميا ، كما فعل د . احمد فؤاد الاهواني (القاهرة) بنشره « كتاب الكندي الى المعتصم في الفلسفة الاولى » (١٩٤٨) ، ومحمد عبدالهادي ابو ريدة (القاهرة) بنشره « رسائل الكندي الفلسفية » في جزئين (٢٥ رسالة) سنة ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣ ، ود . فيصل دبدوب (العراق) بنشره « رسالة الكندي في عمل السيوف » (١٩٦٢) ، ويوسف زكريا ومحمود احمد الحفني بمشاركتهما بعض المستشرقين في تحقيق كتب الكندي الموسيقية ، ويوسف يعقوب مسكوني (بغداد) بنشره « رسالة الكندي في احداث الجو » ، وكما فعل فريق من المستشرقين امثال : ريتر وكارل غرابرز بنشر كتاب الكندي في كيمياء العطر والتصعيدات ، وبادر نهيفر وغيرهم .. ولكن ، كل ما عرف حتى الان من مؤلفات الكندي ونشر يعد جزءا قليلا جدا من مجموعها الذي يخبرنا عنه ابن النديم والقفطي وابن ابي اصيبعة والقاضي صاعد الاندلسي . (ابن النديم يعد مؤلفات الكندي ٢٤١ كتابا ورسالة : ـ الفهرست ، لايبزغ ،ص ٢٥٥ ـ ، وابن ابي اصيبعة يعدها ٢٨١ كتابا ورسالة : ـ طبقات الاطباء ، القاهرة ،ص ٢٩. ـ ، والقفطي يعدها ٢٢٨ كتابا ورسالة : ـ تاريخ الحكماء ، لايبزغ ص ٣٦٨ ـ ، اما القاضي صاعد فيقول عن الكندي ان له « في اكثر العلوم تاليف مشهورة من المصنفات الطوال والرسائل القصار ما يزيد عددها عن خمسين تاليفا » ، ـ طبقات الامم ، بيروت ،ص ٥٢) . غير ان ما يمكن ان يصل الى القراء منها في هذا العصر لا يزيد عن ٤٢ تاليفا مطبوعا ، و٣٠ تاليفا لا يزال مخطوطا في المكتبات العالمية ، و٣٤ تاليفا مترجما الى الالفسات : اللاتينية ، والانكليزية ، والفرنسية ، والايطالية والالمانية ، والفارسية . وبعض هذه المترجمات مفقودة اصولها العربية (راجع « التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب » تاليف الاب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي ـ بغداد ، ١٩٦٢ .

(٧) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ـ الطبعة العربية ـ بيروت ،جـ٢،ص ٣٩.

بالفكر اللاهوتي الى مرحلة الاستقلال . وقد كان على الكندي ان يرسي بذلك اساسا متماسكا للتقاليد الفلسفية المستقلة التي سيشيدها الفلاسفة العرب الاتون بعده . وهذه المؤلفات التي امكننا الاطلاع عليها من اعماله حتى الان ، تدل انه قد حقق مهمته تلك بقدر ما تتحمل ذلك طبيعة كل مرحلة انتقالية كتلك المرحلة ، وبقدر ما يستطيع مفكر مثله تكونت شخصيته العلمية في ظل الفكر المعتزلي ان يستقل عن هذا الفكر وان يتخلص من تأثيراته اللاهوتية النافذة المتجذرة حينذاك .

٤ – تداخل العوامل والمراحل

وصلنا هنا ، اذن ، الى نقطة الاجابة عن السؤال التالي : الى اي مدى استطاع الكندي واستطاعت طبيعة المرحلة الانتقالية وظروفها تحقيق الاستقلال المطلوب ، تاريخيا ، للفلسفة ؟ .

عند هذه النقطة الدقيقة من البحث علينا ان لا نقتصر على جانب واحد من المؤثرات التي شاركت – كما نعتقد – في تكوين الشخصية هذه . فاذا كان من الثابت ان للتفكير الاعتزالي **تأثيرا** عميقا في تكوين هذه الشخصية – وهو كذلك بالفعل – فان من الثابت ايضا – دون شك – تأثر الكندي بجملة من العوامل والمؤثرات التكوينية التي لا تقل شانا عن ذاك ، ان لم تكن – مجتمعة – اقوى فاعلية في توجيه نزعته الفلسفية توجيها مستقلا عن الفكر الاعتزالي . فان التاريخ عرف الكندي **رياضيا وفلكيا ، وطبيبا ، وكيميائيا ، وفيزيائيا ، وموسيقيا** ، كما عرفه فيلسوفا ومتكلما ، واذا راجعنا فهارس مؤلفاته في العلوم الرياضية والطبيعية والطب والموسيقى ؛ فسنجد عددها ضعف عدد مؤلفاته في الكلام والجدل والفلسفة (٨) . ويبدو ان

---

(٨) يظهر من فهرس تصانيف الكندي حسب موضوعاتها ، الذي استخلصه الاب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي (المصدر السابق ذكره ص ١١٥ – ١١٨) ان الكندي وضع في كل علم عددا من المؤلفات وفق الاحصاء التالي : في الحساب ١٤ كتابا ، وفي الهندسة (والمساحة) ٢١ كتابا ، وفي الابعاد ٨ مؤلفات ، وفي الكريات ١٢ مؤلفا ، وفي علم المناظر ٤ مؤلفات وفي الموسيقى ١٥ مؤلفا ، وفي علم الفلك (والحوادث الجوية) نحو ٤٥ مؤلفا ، وفي علم التنجيم نحو ٤٢ مؤلفا ، وفي الجغرافية خمسة مؤلفات ، وفي الطب نحو ٢٦ مؤلفا، وفي الفلسفة : (رسائل عامة ، ومنطق ، وفلسفة الطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، وعلم النفس ، وعلم الاخلاق – السياسة) ١١٧ مؤلفا ، وفي الكلام والجدل ٢٠ مؤلفا ، وفي الكيمياء (صناعة العطور ، والسيوف ، والجواهر والحجارة ، والمرايا) ١٥ مؤلفا . ذلك عدا المتنوعات (نحو ٣١ مؤلفا) .

للكميـة هذه مضمونـا نوعيـا يدل عليه احترام المؤرخيـن والباحثيـن ذوي الاختصاص لما انتجه في مجالات هذه العلوم (٩) .

ان ممارسات الكندي لهذه العلوم المتنوعة ، وهي بين ذهنية تجريديـة وعمليـة تجريبيـة ، لا بد ان تكـون اسهمت في التأثير على نزعاته الفكرية بوجه عام وعلى تكوين منحاه العلمي بوجه خاص . هذا جانب ، يضاف اليـه الجانب الاخر : الفلسفي . فلقـد تكونت شخصية الكندي العلميـة وتبلورت في المرحلة التي كانت فيها الفلسفات اليونانيـة والفارسيـة والهندية قـد اخذت صلتهـا بالثقافـة العربية تتحول الى صلة داخليـة تعمـل كجزء من مقومـات هذه الثقافة ، ولم تبق صلـة تؤثر من الخارج . وربمـا كان هـذا ينطبق على الفلسـفة اليونانية بصورة اكثر وضوحا ،لان حركة النقل والترجمة كـانت في تلـك المرحلـة تتركز على هذه الفلسفة اولا ، وكـانت ـ ثانيا ـ حركـة متطورة متقدمـة تكونت لهـا تقاليد وقواعد راسخة ونشأت لهـا مدارس ذات اصول ومناهج ، ولم يكن الكندي نفسه بعيدا عن المشاركة فـي ارساء تقاليـد هذه الحركـة وقواعدها ، او في تطوير احدى مدارسها (١٠). ففي ظل تطور الصلة بين الفلسفة اليونانية بالاخص والثقافة العربية الى هذا

---

(٩) يقول روجر باكون Bacon مثلا ان الكندي والحسن بن الهيثم في الصف الاول مـع بطلميوس (قدري طوقان : العلوم عند العرب، ص ١٠٤) ويقول البيروني انـه لـم يقع له في « علم الجواهر والاحجار » غير كتاب الكندي في الجواهر والاشباه ، كاختراعه البدائع في كل ما وصلت اليـه يده في سائر الفنون ، فهـو امـام المحدثين واسـوة البافيـن (البيروني : الجماهر في معرفة الجواهر ، ط. حيدراباد ١٣٥٥ هـ ، ص ٣١ ـ ٣٢) .

(١٠) ينفي هنري كوربان (تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٣٦) ان يكـون الكنـدي مترجمـا للنصوص القديمة . لكن المؤرخين العرب يؤكدون ذلك . ينقل ابن ابي اصيبعة (طبقـات الاطباء ، جـ ١ ، ص ٢٠٧) عـن ابـي معشر انه قال في كتاب المذكـرات لشاذان : « حـذاق المترجميـن اربعة : حنين بن اسحاق ، ويعقوب بن اسحاق الكندي ، وثابت بن قره ،وعمر بن الفرخان الطبري » . ويقول سليمـان بن حسان الطبيب الاندلسي المعروف بـ « ابـن جلجل » (القرن الرابع الهجري) ان الكندي « ترجم من كتب الفلسفة الكثير ، واوضـح منهـا المشكل ، ولخص المستصعب العويص » (طبقات الاطباء والحكماء ، تحقيق فؤادسيد، القاهرة ١٩٥٥، ص ٧٣ ـ ٧٤) . ونقل القفطي هذا الكلام عن ابن جلجل (اخبار الحكمـاء، ص ٢٤١) ـ راجع عبدالرحمن بدوي : دور العربفي تكويـن الفكـر الاوروبـي . ويؤكـد مصطفى عبدالرازق (فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، القاهرة ١٩٤٥، ص ٢١) ان الكنـدي تعلم اليونانية . ويقول ماسينيون عـن الكندي : « اليه يرجع الفضل في تحرير جملة من التراجم العربية لمصنفات يونانية فلسفيـة (ماسينيون : مجمـوعـة نصوص غير منشورة من تاريخ التصوف في الاسلام ، باريس ١٩٢٩ ـ بالفرنسية) .

المستوى من التطور ، وفي مجرى المشاركة الفعلية للكندي في حركة التطور هذه ، تعمقت علاقته بهذه الفلسفة ، فكان لا بد ان تترك تاثيرها ، المباشر وغير المباشر ، في تحديد اتجاهه الفكري بشكل ما . فهذا اذن عامل اخر من العوامل المكونة لشخصيته العلمية . ولكن ، في مقابل هذين العاملين (ممارسة العلوم الرياضية والطبيعية ، وملابسة الفلسفة اليونانية خاصة) ينبغي ان يدخل في حسابنا العنصر الايديولوجي . فقد كان الكندي مرتبطا باصول العقائد الاسلامية ارتباطا ايمانيا من جهة ، وارتباطا ايديولوجيا من جهة ثانية . وهذا الارتباط الاخير يتصل بموقعه الاجتماعي **اولا** ، من حيث هو سليل اسرة من النبلاء بوالده الذي كان اميرا على الكوفة ممثلا الخليفة العباسي ، وكونه هو نفسه من اغنياء بغداد ، ويتصل ـ ثانيا ـ بعلاقته ببلاط الخلافة . فقد تمتع بحظوة ممتازة لدى المأمون ثم المعتصم حتى اختاره هذا معلما لولده احمد بن المعتصم ، وهو الذي جاء اسمه في عنوان احدى رسائل الكندي (رسالة الكندي الى المعتصم في الفلسفة ، الاولى) (١١) . ان هذا العنصر الاخر (الايماني ـ الايديولوجي) ما كان له ان يبقى دون تاثير في تفكيره ، بل كان طبيعيا ان يكون هذا العنصر كابحا لاتجاهه العلمي ونزعته العقلية كيلا يبتعدا به عن دائرة المؤثرات الايمانية او عن مقتضيات موقعه الاجتماعي والايديولوجي .

اذا نحن اخذنا بالحسبان هذه العوامل مجتمعة ، بكل ما تحتويه من تناقض ، ادركنا انه كان من طبائع الامور ان تخضع شخصية الكندي ، في تكونها الفكري ، الى تركيب معقد متناقض من المؤثرات والعوامل التكوينية. هذا من وجه . وعلينا ـ من وجه اخر ـ ان نأخذ بالحسبان ايضا ما سبق ان قلناه من ان الكندي كان تعبيرا عن ظاهرة اجتماعية ، لا تعبيرا عن حالة فردية منعزلة . ولهذا نقول انه كان من طبائع الامور كذلك ان تنعكس في فلسفته ، بنظامها العام المتكامل ، **ظاهرة التداخل** الطبيعي بين مرحلة علم الكلام المعتزلي ، او الفلسفة ذات الشكل اللاهوتي ، وبين مرحلة الفلسفة ذات الوجه المستقل ، وان يعطي هذا الانعكاس معناه التاريخي ، وهو **تداخل مرحلتين للتطور الاجتماعي** نفسه : الاولى ، مرحلة ازدهار علاقات الانتاج الاقطاعية التي كانت فيها سلطة الخلفاء قوية ، فكانت ايديولوجيتها اللاهوتية قوية كذلك ، **والثانية** ، مرحلة انحدار هذه العلاقات وضعف دولة

---

(١١) يقول ظهيرالدين البيهقي في « تاريخ الحكماء » (ط . دمشق ١٩٤٦ ،ص ٤١) ان الكندي « قد ارتبطه المعتصم وكان استاذ ولده ابن المعتصم وله رسائل الى احمد بن المعتصم ». ويقول ابن نباته المصري (سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ،ط . بولاق ١٢٧٨ هـ، ص ١٢٣) : « كانت دولة المعتصم تتجمل به ـ اي بالكندي ـ وبمصنفاته » .

الخلافة واهتزاز ايديولوجيتهـا تلـك وتصدعها ، مع ظهور الكفاح الجماهيري وظهور الايديولوجيات ذات الابعاد الطبقية غير الواضحة المعالم فـي ذلـك الحين . هاتان مرحلتان لم يحدث ان انفصلت احداهمـا عن الاخرى حينذاك ؛ بل بقيت ظاهرات التداخل قائمة بينهمـا زمنا طويلا . لقـد كان الكندي ؛ **كظاهرة فلسفية** ، تجسيدا لهذا التداخل بوجهيه : الاجتماعي والفكري . من هنا تلاقت في فلسفته اتجاهات متداخلة بكل تناقضاتها . وكان التعبيـر الواضح عن ذلك اسلوب « **الجمع** » او ما سموه « **التوفيق** » الذي افتتح بـه الكندي عهد استقلال الفلسفة العربية (الجمع بين الدين والفلسفـة ، بين الايمـان والعقل ، بين المعرفة المستمدة من الوحي الالهي والمعرفة العقليـة والنظريـة ، بين ارسطو وافلاطون الخ ..)

٥ ــ فيلسوف العرب

اهل العصر الذي ظهر فيه الكندي ؛ هم الذيـن اطلقـوا عليه لقـب « فيلسـوف العرب » او « فيلسوف الاسلام » (١٢) . فهو لقب قديم لم يخلعه عليه المؤرخون المتاخرون عن عصره . وفي راينـا ان اهذه التسمية دلالـة تاريخية ــ مـلكية ، وليس لهـا اية دلالة عرقية (عنصرية) كما فسرها بعض الباحثيـن (١٣) . لان اللقب ــ كما تدل نصوص المصادر ــ جاء بصيغتيـن (فيلسوف العرب ، فيلسوف الاسلام) . فهـو من حيث الدلالـة **التاريخية** لا يعني سوى ظهور الكندي ، كفيلسوف ، في وقت لـم يكن قـد ظهر فيه بـين العرب والمسلمين ، من لـه وجه فلسفي صريح المعالم غيره ؛ فلم يكـن القصد ، اذن ، من هذا اللقب للكندي تمييزه من الفلاسفة الاسلاميين الاخريـن غيـر

---

(١٢) يقول ابن نباته (المصدر السابق) في سياق التعريف بالكندي انه « .. المسمى في وقتـه فيلسوف الاسلام » . ويقول القاضي صاعـد (طبقات الامم ، ص ٥٢) انـه « لم يكـن في الاسلام من اشتهرعندالناس بعلوم الفلسفـة حتى سموه فيلسوفا غير يعقـوب ». فلنلحظ كلمة « في وقته » عند ابن نباته ، وكلمة « لم يكـن في الاسلام » عند القاضي صاعد .انهما يشيران بذلك الـى ان التسمية كانت في عصر ظهور الكنـدي . وهكـذا تشير سائر النصوص .

(١٣) انظر ، مثلا ، دي‌بور (تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٩) وروم لاندو الذي يقـول في معرض الكلام على فلسفة الكندي بانه « ... الشهير بفيلسوف العرب بسبب من نسبـه العربي الصريح » (الاسلام والعرب ، ص ٢١٧) ــ راجـع الهامش السابق حيث يطلق ابن نباتة على الكندي اسم « فيلسوف الاسلام » ،وحيث صاعـد يقول « لم يكـن في الاسلام » ولم يقل « في العرب » . ذلك يدل صراحـة ان لقب « فيلسـوف العرب » لا دلالة له على لحاظ النسب .. انظر ماجـد فخري : الكندي وسقراط ،ص ٢٣ .

العرب . واما الدلالة **المسلكية** لهذا الاسم ، فهي تعني ان الكندي ، رغم تنوع المعارف لديه ، ورغم ممارساته الابداعية في مختلف العلوم الطبيعية والرياضية والطب ، ورغم صلته الفكرية الوطيدة بمتكلمي المعتزلة ـ رغم كل ذلك ، غلبت النزعة الفلسفية عنده على سائر النزعات والمؤثرات وسلك المسلك الفلسفي الذي انطبع به تفكيره بوجه عام ، بحيث كانت جوانبه الفكرية والعلمية الاخرى تخدم مسلكه الفلسفي وتحدد منهجيته الفلسفية وتشارك في بناء نظامه الفلسفي على الشكل الذي ظهر به تاريخيا وظهرت به الفلسفة العربية في اول تجلياتها خارج اطار علم اللاهوت . ولولا ان الفلسفة هي الطابع الغالب المميز لشخصية الكندي بوضوح تام لدى اهل عصره دون سائر جوانبه العلمية ، لما كانوا اختاروا له اسم الفيلسوف بالذات ، مع انه كان يمكن ان يسموه بالفلكي ، مثلا ، او الرياضي ، او الطبيب الخ ..

ويمكن ان نرى هذا المسلك ايضا في ضوء معالجاته للمشكلات الفكرية في عصره ، وفي ضوء مواقفه من هذه المشكلات ؛ كما يتضح ذلك في الامثلة التالية :

(ا ـ مشكلة المعرفة : كانت هذه في مقدمة القضايا الموضوعة امام الفكر العربي ـ الاسلامي منذ ظهور الفكر المعتزلي وتبلوره في « علم الكلام » . وكان المعتزلة يعالجون هذه القضية بمنهجية « كلامية » (لاهوتية) تقوم على معارضة مدرسة « اهل الحديث » ، من حيث ان هذه المدرسة تحصر معرفة اصول العقائد الاسلامية في مصدر واحد ، هو الدليل النصي ، او السمعي ـ كما كانوا يسمونه ـ (نصوص القرآن والسنة) ، وتهمل المصدر الاخر : **العقل** . كانت القضية عند المعتزلة تدور اذن في هذا النطاق المحدود بحدود **معرفة** العقائد الاسلامية . وحين حاول المعتزلة توسيع نطاق المعرفة ، في بعض مباحثهم ، لتشمل **معرفة العالم الطبيعي** ، لم تخرج محاولتهم هذه عن نطاق المنهج اللاهوتي ، لانهم لم يبحثوا العالم الطبيعي الا من خلال علاقة هذا العالم بالله . اما **الكندي** فهو اول مفكر عربي وضع قضية المعرفة في مجال اوسع مما كان من قبل ، وفتح امام الفكر العربي افاق المعرفة **الفلسفية** بمعناها الاشمل ،وآفاق المعرفة **الطبيعية** ، النظرية والتجريبية ، دون ربطها ـ ضرورة ـ بالعلاقة مع الله . وابرز ما يظهر فيه هذا المنهج الجديد، في مجال المعرفة الفلسفية ، تحديده للفلسفة بانها « **علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان** » (١٤) . ففي هذا التحديد لم يبق مفهوم المعرفة ، اذن ،

---

(١٤) الكندي : « كتاب الكندي الى المعتصم في الفلسفة الاولى » ، نشرة احمد فؤاد الاهواني، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٨، ص ٧٧ .

محصورا في معرفة الله ، ولا في معرفة علاقة « الاشياء » بالله . بل اصبح يشمل معرفة الاشياء كلها بذاتها ، واصبح مفهوم الفيلسوف يشمل من يطلب « حقائق الاشياء » من حيث هي **حقائق عامة** للوجود . اما وضع الكندي في تعريفه الفلسفة ، قيد « بقدر طاقة الانسان » فهو ينسجم مع نظريته الكاملة في قضية المعرفة . ونظريته هذه تبدأ بتقسيمه المعرفة حسب موضوعها الى : **معرفة حسية** ، حين يكون موضوعها العالم المحسوس (العالم المادي) ، **ومعرفة عقلية** (١٥) ، حين يكون موضوعها من الامور التي لا تدرك بالحس ، ولا يمكن الوصول اليها الا بالطرق الاستدلالية وبالعقل كموضوعات العلم الرياضي والكليات ، **ومعرفة الاهية** حين يكون موضوعها الله والشريعة . وهذه يسميها الكندي « **علم الربوبية** » (١٦) .

هذا التقسيم للمعرفة حسب موضوعاتها كان اساسا عنده لتقسيمها ايضا ، حسب مصدرها ، الى نوعين : العلم الالهي ، والعلم الانساني . **الاول** هو العلم الصادر عن الله ، ويصل الينا بطريق الانبياء والرسل الذين جاءوا « بالاقرار بربوبية الله وحده » (١٧) . وهذا العلم يوصلنا ـ في راي الكندي ـ الى حقائق تعجز « طاقة » الانسان عن الوصول اليها بذاتها . **والثاني** ، هو العلم الذي يستطيع الانسان الوصول اليه بنفسه « بقدر طاقته » . وهو يشمل علم المحسوسات وعلم الامور العقلية ، غير ان اعتراف الكندي بالمصدر الالهي

---

(١٥) « العلم العقلي » عند الكندي ، تابع « للوجود العقلي » للانسان . فهو يقسم الوجود الانساني الى : وجود حسي ، ووجود عقلي . وعنده ان الوجود العقلي هو الوجود الحقيقي . اما الحسي « فهو غير ثابت ، لزوال ما يباشر ، وسيلانه وتبدله » . ويتصل الوجود العقلي ـ في مذهب الكندي ـ بالاشياء الكلية . وهو يعني بالكلي : الاجناس والانواع (المصدر السابق ، ص ٨٤ ـ ٨٥) . ولا يخفى التاثير الافلاطوني في تمييز الكندي للوجود العقلي بكونه « الحقيقي » من الوجود الحسي بكونه « غير الثابت » .

(١٦) يرى مصطفى عبدالرازق في تقسيم الكندي للمعرفة على هذا النحو انه من اهم الدلالات على قيمة الكندي الفلسفية ، وانه « مظهر عبقريته ومناط الخلود لاسمه في ثنايا التاريخ » ، وذلك ـ كما يقول عبدالرازق ـ لان الكندي « اول من قسم الفلسفة ثلاثة علوم : علم الربوبية، والعلم الرياضي ، والعلم الطبيعي (...) فكان هذا التحديد في فهم معنى الفلسفة وتقسيمها باعتبار الموضوع ، توجيها للفلسفة الاسلامية منذ نشاتها » (م . عبدالرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، القاهرة ١٩٤٥، ص ٤٥ ـ ٤٦) ـ انظر رسالة الكندي في العقل ، ورسالته في ماهية النوم والرؤيا ، في « رسائل الكندي الفلسفية » نشرة ابي ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ ، الجزء الاول .

(١٧) « كتاب الكندي الى المعتصم في الفلسفة الاولى » ، طبعة الاهواني ، ص ٨٢ .

لمعرفة « عالم الربوبية » ، وركونه الى طريق « النبوة » (١٨) لتحصيل هذه المعرفة ، لا يعني منعه الفلسفة ان تكون طريقا لمعرفة « اشياء » ذلك العالم الذي يسميه « عالم الربوبية » ، اي لا يعني انه يحصر معرفة الله في « العلم الالهي » وحده .بل هو يضع هذا التقسيم (العلم الالهي ، والعلم الانساني) لغرض اخر، هو التفريق بين طريق الدين الى معرفة الله،وطريق الفلسفة الى هذه المعرفة . فالدين يصل اليها بطريق الانبياء ، والفلسفة بطريق معرفة **العلة** (علة وجود العالم) ، اي بطريق **فلسفي** محض . و« علم العلة » هو ما يسميه بـ « الفلسفة الاولى » وفقا للتسمية الارسطية ، وهي عنده « اشرف الفلسفة واعلاها مرتبة » (١٩) ، لانها « علم الحق الاول الذي هو علة كل حق » (٢٠) و« لان علم العلة اشرف من علم المعلول » (٢١) .

ان « علم الاشياء بحقائقها » ـ كما هو حد الفلسفة عند الكندي ـ علم يتناول ، اذن « اشياء » الطبيعة و « اشياء » ما وراء الطبيعة و « اشياء » عالم الربوبية . ويطلب « حقائق » هذه جميعا . ولكن طلبه لحقائق « عالم الربوبية » يقوم على اساس **فلسفي** ، لا على اساس **كلامي** . ويبدأ الاساس الفلسفي عند الكندي ، في هذه المسالة ، حين يأخذ بتأسيس **« نظرية العلة »**، اي حين يظهر عنده ذلك النظام الصارم المترابط الحلقات من العلل والمعلولات في جدلية هابطة من الاعلى الى الادنى ، اي من « العلة الاولى »(٢٢)

---

(١٨) يذكر ابن ابي اصيبعة (طبقات الاطباء جـ ١ ص ٢١٢) رسالة للكندي في تثبيت الرسل، وكذلك ابن النديم (ص ٢٥٩) . ويذكر له القفطي (اخبار الحكماء ص ٢٤١) كتابا « في اثبات النبوة على سبيل اصحاب المنطق » .

(١٩) « كتاب الكندي الى المعتصم .. (الاهواني) ص ٧٨ .

(٢٠) المصدر السابق .

(٢١) المصدر نفسه . وهذا النص للكندي ماخوذ عن ارسطو (٩٩٣ ب ـ ٢٠) .

(٢٢) « العلة الاولى » في المصطلح الكندي الفلسفي ، تعني : (الله) . ـ (راجع رسالة الكندي في الابانة عن العلة الفاعلة ، في « رسائل الكندي الفلسفية » تحقيق ونشر محمد عبدالهادي ابو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ ـ جـ ١ ص ٢١٩) ، وهذا الاصطلاح يوحي بعلاقته مع « السبب الاول » في فلسفة ارسطو . على ان الكندي يستخدم مصطلحات فلسفية اخرى تعبيرا عن (الله) . امثال « الحق الاول » و « الفاعل الحق الاول التام » و « المطلق » و « الازلي » ـ (راجع رسالة الكندي في الفلسفة الاولى ـ ورسالة الكندي في الفاعل الحق الاول التام ـ ضمن المصدر (السابق) . اما التعبير بـ « الفاعل الحق الاول التام » . فهو يوحي بتأثيرات نظرية الفيض (الافلاطونية المحدثة) ، اذ يشير الى تعدد الوسائط في عملية الخلق مع اعتبار الكندي لكل من الوسائط فاعلا مجازا، ثانويا ، ناقصا . وليس سوى (الله) فاعلا حقا ، اول ، تاما .

الى سلسلة من الكائنات العلوية والكائنات المادية يؤثر السابق منها في اللاحق دون العكس مطلقا . فالسابق علة واللاحق معلول . والعلة ارقى من المعلول في مراتب الوجود . وما هو ارقى يؤثر في ما هو ادنى منه ولا يتأثر به . فكل حلقة في سلسلة هذا النظام ، اذن ، **فاعلة** من حيث هي علة لما بعدها ، **ومنفعلة** من حيث هي معلولة لما قبلها سوى **العلة الاولى** . فهذه وحدها فاعلة غير منفعلة ، كما هو شأن « المحرك » الاول ، غير المتحرك، في نظام الفلسفة الارسطية .

اذن ، هنا ، في مسألة **المعرفة** ، يوضعها المعقد عند الكندي ، **نلحظ** :

اولا ، تعامل الكندي بالمفاهيم الفلسفية كما كانت هذه المفاهيم في عصره (٢٣) . **ثانيا** ، ان طرق معرفة الله واشكال المعادلات المستخدمة في ذلك ، تخرج ـ عبر الكندي اول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي العربي ـ عن اطار الصيغ الدينية الى اطار الصيغ الفلسفية ، منظورا اليها بمنظار الوعي الفلسفي كما كان مستوى هذا الوعي في الفكر العربي حينذاك . **ثالثا** ، ان عقل الانسان لا تحده ـ عند الكندي ـ حدود معينة في سبيل كسب المعرفة . **رابعا** ، انه رغم كل ذلك لا تزال القاعدة التي ينطلق منها الكندي مرتبطة ـ على نحو ما ـ باوتاد من اللاهوتية السائدة .

ب ـ مسألة الموقف من فلسفة « الاوائل » : هذه المسألة تأتي ، من حيث الاهمية في عصر الكندي ، في المرتبة الثانية بعد مسألة المعرفة . فقد كان للتراث الفلسفي العالمي القديم تأثيراته العميقة في الفكر العربي . وكان الموقف من هذا التراث ، ايام الكندي ، يضع مشكلات جدية على صعيد الصراع الاجتماعي ـ الايديولوجي المتعاظم يومذاك . لقد عاصر الكندي مشكلة **« خلق القرآن »** المرتبطة بالفكر المعتزلي . بل يبدو انه كان اكثر من معاصر لهذه المشكلة ، بمعنى انه كان على صلة بالمشكلة من الداخل : بموقفه **النظري** اولا ، اذ شارك في بعض المباحث الكلامية المعتزلية . وبموقفه **العملي** ثانيا ، اذ نال نصيبه من كلتا حالتي المعتزلة النقيضتين : حالة **« النعمة »** في خلافة المأمون والمعتصم والواثق (٨١٣ ـ ٨٤٧) ؛ وحالة **« المحنة »** منذ عهد المتوكل (٨٤٧) . نقصد ان الكندي عاش في قلب المشكلة التي اثارت العصر

---

(٢٣) يتمثل ذلك في بحثه موضوع « الله » عبر المفاهيم التي اقام عليها نظريته الكاملة عن العلل والحدود حتى يصل الى مفهوم « العلة الاولى » وعلمها الذي سماه « الفلسفة الاولى » وفقا للمنهج الارسطي (راجع مستهل « رسالة الكندي في الفلسفة الاولى » ـ المصدر السابق .

كله في المجتمع العربي، ووضعت الموقف من « فلسفة الاوائل » والفلاسفة الاوائل موضع الامتحان لمواقف الناس الابديولوجية ذاتها ، يحيط بذلك نطاق من الارهاب بمختلف اشكاله ، وراء ستار الدفاع عن عقائد الاسلام ، بحجة ان الفلسفة بالذات كانت مصدر المشكلة القائمة حينذاك ، ومصدر « الهرطقة » التي تغذي المشكلة .

هنا تجلى **الموقف الفلسفي الاصيل** عند الكندي ، وهو الموقف المعبر في الوقت نفسه عن منهج فلسفي سليم . تجلى ذلك في نظرتين له : **نظرة** الى التراث الفلسفي الذي فهمه الكندي بانه نتاج عالمي مشترك اسهمت فيصنعه، في مئات العصور ، آلاف العقول من مختلف القوميات والشعوب .. **ونظرة** اخرى الى فئة رجال الدين الذين يضعون انفسهم في موضع الممثلين للايديولوجية المسيطرة ، باسم الدين . اما نظرته الاولى فقد عبر عنها بطريقة نجد لها اساسا علميا ، لانها تقوم ـ اولا ـ على رؤية واقعية لمفهوم التراث البشري الفكري ، ولانها ـ ثانيا ـ بريئة من التعصب العرقي والتعصب الديني . لقد كان امرا رائعا ان يفطن مفكر في العصر الوسيط الى هذا المفهوم العلمي للتراث الفكري على النحو الذي شرحه الكندي في النص الممتع التالي :

« ... فانهم (يقصد الفلاسفة الاولين) لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الاوائل الحقية (٢٤) التي بها خرجنا الى الاواخر من مطلوباتنا الحقية . **كان ذلك انما اجتمع في الاعصار السالفة المتقادمة ، عصرا بعد عصر الى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الداب وايثار التعب في ذلك . وغير ممكن ان يجتمع في زمن المرء الواحد ، وانواتسعت مدته ، واشتد بحثه ، ولطف نظره، وآثر الداب، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث والطاف النظر وايثار الداب في اضعاف ذلك من الزمان الاضعاف الكثيرة** » (٢٥) . وهنا يؤكد موقفه الفلسفي ومنهجيته مستشهدا بارسطو ، فيقول : « .. فاما ارسطوطاليس مبرز اليونانيين في الفلسفة ، فقال : ينبغي لنا ان نشكر آباء الذين اتوا بشيء من الحق ، اذ كانوا سببكونهم (اي سبب وجودهم) فضلا عن انهم سبب لهم ، واذ هم سبب لنا الى نيل الحق (٢٦) . فما احسن ما قال (اي ارسطو) في ذلك » (٢٧) .

---

(٢٤) يقصد بها المبادىء المعرفية الحقيقية التي اصبحت لدينا بمثابة مبادىء اولية بدهية . و « الاواخر » يقصد بها المعارف الاخيرة التي يحصلون عليها في عصره .

(٢٥) رسالة الكندي في الفلسفة الاولى ـ في المصدر السابق ، جـ ١ ص ١٠١ .

(٢٦) (ارسطو ٩٩٣ ب ـ ١٠ ـ ١٥)

(٢٧) رسالة الكندي في الفلسفة الاولى ـ المصدر السابق .

لم تبرز نزعته الفلسفية ومنهجيته في وقت معا ، بصورة اقوى واجلى ، حين يعرب عن انفتاح فكره على مختلف مصادر المعرفة باطلاق : « .. وينبغي لنا ان لا نستحيي من استحسان الحق واقتناء الحق من اين اتى ، وان اتى من الاجناس القاصية عنا والامم المباينة (لنا) . فانه لا شيء اولى بطالب الحق من الحق . وليس (ينبغي) بخس الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالاتي به ، ولا احد يبخس بالحق ، بل كل يشرّفه الحق » (٢٨) .

واما نظرته الى رجال الدين ، فانها تضفي على موقفه السابق حيال الفلسفة **وتراثها** العالمي طابعا صارما يضعه موضع « المتحزب » للفلسفة دون هوادة ودون مواربة . فهو يرى رجال الدين هؤلاء يتحاملون على الفلسفة ويقذفون انصارها والمشتغلين بها بتهمة « الكفر » و « الزندقة » ، فيكشف القناع عن وجوههم بتحديد **المنطلق** الحقيقي الذي يكمن وراء موقفهم ذاك ، بحيث نراهم يعادون الفلسفة « .. ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها (لانفسهم) من غير استحقاق ، بل **للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدماءالدين، لان من تجر بشيء باعه ، ومن باع شيئا لم يكن له . فمن تجر بالدين لم يكن له دين . ويحق ان يتعرى من الدين من عاند قنية علم الاشياء بحقائقها (٢٩) وسماها كفرا ، لان في علم الاشياء بحقائقها علم الربوبية،وعلم الفضيلة ،وجملة كل علم نافع ، والسبيل اليه ، والبعد عن كل ضار ، والاحتراس منه** »(٣٠).

في الكلمات الاخيرة من هذا النص يحاول الكندي ان ينتزع من ايديرجال الدين ، المعادين للفلسفة ، سلاح الدين نفسه ليشهره عليهم ، لم يصعّد

---

(٢٨) المصدر السابق، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ . وفي النص هذا نفسه يقول الكندي ايضا : « فحسن بنا (...) ان نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا ، من احضار ما قال القدماء في ذلك قولا تاما ، على اقصر سبله واسهلها سالوكا على ابناء هذه السبل وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا » (المصدر نفسه) . لقد لفتت العبارة الاخيرة انتباه ريتشارد فالتزر ، استاذ الفلسفة الاسلامية في جامعة اوكسفورد ، فعلق عليها في مقالته عن الفلسفة الاسلامية (دائرة المعارف البريطانية ـ الطبعة الصادرة في الخمسينات) قائلا : « .. وهذا يعني ان الكندي لا يعبر فقط عن الفكر اليوناني باللغة العربية ، وانما يدعي لنفسه شيئا من الاصالة الفكرية » (الترجمة العربية بقلم محمد توفيق حسين ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٨، ص ٣٨) .

(٢٩) يقصد الكندي : « علم الفلسفة » بناء على تعريفه السابق للفلسفة من انها « علم الاشياء بحقائقها » .

(٣٠) المصدر السابق ، ص ١٠٤ .

المحاولة ـ بعد ـ حتى ينتزعه من ايديهم بالفعل دفاعا عن الفلسفة . فاذا هو يتخذ موقف الفقيه المتشرع ، فيرتب معادلة منطقية بمقدمات دينية لكي ينتج نتيجة توجب على المسلمين المتدينين طلب الفلسفة بحكم الشرع الاسلامي نفسه .

صحيح انه ، هنا ، يتخذ كل مادة هجومه على اعداء الفلسفة من المسلمات الدينية التي ربما تؤدي الى مناقضة مع الفلسفة ، ولكن الذي يعنينا من هذا الموقف الان هو طابع الصرامة الذي يتسم به ، اخلاصا للفلسفة ودفاعا عنها و « تحزبا » غاضبا لها . ان موقفا كهذا ، في الوقت الذي كانت تبدأ الفلسفة فيه عهد انعتاقها من التبعية اللاهوتية اذ لا تزال الارض طريئة هشة تحت قدميها ، وفي الوقت الذي كان يأخذ فيه الصراع الايديولوجي شكل العداء للفلسفة بحجة الدفاع عن الدين ـ نقول : ان موقفا كهذا الذي اتخذه الكندي في ذلك الوقت بعينه ، كان موقفا **فلسفيا** من حيث كونه اعان الفلسفة ، وقتئذ ، على ان تثبت قدميها في ارضها الجديدة حيث تستقل بنفسها وبمنهجيتها اول مرة . ولقد ادى الكندي مهمته التاريخية هذه ـ كما نلحظ ـ بحماسة مفعمة بحرارة الاخلاص .

(ج) مشكلة العلاقة بين الشريعة والفلسفة . هذه كانت احدى مشكلات العصر ، في تلك المرحلة التاريخية . وكانت هي الشكل الجديد ، وقتئذ ، لمشكلة العلاقة بين **الايمان والعقل** . ولعل قضية الصراع بين الايمان والعقل بشكلها الجديد هذا ، (اي شكل الصراع بين الدين والفلسفة) ، كانت انعكاسا يكاد يكون مباشرا لقضية الصراع الايديولوجي المحتدم احتداما عاليا ، نسبيا ، في تلك المرحلة ، كما سبق شرح ذلك . من هنا كان تحديد **الموقف الحاسم** في مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة ، لا ينفصل عن تحديد **الموقع الحاسم** في جبهة الصراع الايديولوجي . ولقد عانى الكندي المشكلة من جانبيها : فهو لم يكن يملك القدرة على تحديد **موقفه** ، بصورة **حاسمة** ، تجاه الدين او الفلسفة ، لانه لم يكن يستطيع ، فعلا ، تحديد **موقعه** في جبهة الصراع الايديولوجي ، بصورة **حاسمة** . نقول : **عانى** هذه المشكلة، لانه بالفعل مارس **المعاناة** ممارسة **عقلية** جاهدة ، ونعتقد انه لا بد مارسها كذلك **وجدانيا** . فقد رأينا الكندي كيف يتصدى للدفاع عن الفلسفة ، ضد اعدائها الايديولوجيين ، بقوة وحرارة تكمن وراءهما تلك النزعة الفلسفية وتلك المنهجية الفلسفية اللتان تكونتا لديه من جملة مؤثرات معرفية وتجريبية (مشاركته الواسعة بعلوم الفلسفة والطبيعة والرياضيات والطب) . ولكن رأينا ـ مع ذلك ـ ارتباطه الوجداني بالمسلمات الايمانية ، وارتباطه الاجتماعي بالايديولوجية اللاهوتية . ثم رأينا كذلك كيف ان طبيعة المرحلة التي ظهر فيها

الكندي ، على صعيد الفلسفة كانت طبيعة ازدوجت فيها وتداخلت عوامل استقلال الفكر الفلسفي مع عوامل ارتباطه بالفكر المعتزلي ، بقدر ما ازدوجت فيها وتداخلت ظروف قوة ايديولوجية الخلافة مع ظروف اهتزازها وتصدعها، وكيف كان الكندي هو التجلي المادي الملموس لهذه الازدواجية ولهذا التداخل التاريخيين . ان هذه الظاهرات كلها ، مجتمعة ، وضعت الكندي في وضع لم يوفر له القدرة على حل مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة حلا **حاسما** . فبقيت العلاقة بينهما ، في مجمل منظومته الفكرية ، علاقة ازدواج وتداخل، ولكن ضمن اطار **منهجية فلسفية** تعتمد مقولات الفلسفة ومفاهيمها بوجه عام ، كما وصلت هذه المقولات والمفاهيم الى الكندي من تراث الفلسفة اليونانية .

(د) ـ **ثنائية الحقيقة** ، ان علاقة الازدواج والتداخل هذه في ما بين الدين والفلسفة ، كما نراها في نظامه الفكري ، كانت سببا لنشوء اول شكل **لثنائية الحقيقة** في الفكر العربي ـ الاسلامي. من هذه النقطة بالذات انتقل هذا الفكر من الالتزام بالحقيقة الوحيدة (الحقيقة الدينية) ، الى التحرك بين حقيقتين اثنتين للوجود : الحقيقة الدينية ، والحقيقة الفلسفية . وربما امكننا القول هنا ان هذا الانتقال نحو الحركة التاريخية الفارقة ـ واقعيا ـ بين المرحلتين : مرحلة علم الكلام المعتزلي ، ومرحلة الفكر الفلسفي المستقل . بل لعله يصح القول هنا ايضا انه عند هذه النقطة ذاتها يفترق خطان للفكر العربي : خط علم الكلام السني الرسمي ، وخط الفلسفة التي يبتدىء تاريخها من هنا باسم « الفلسفة العربية » او « الفلسفة الاسلامية » . ويمضي الخطان في رحلة الفكر العربي منذئذ ، متوازيين متحاذيين اول الامر ، ثم متباعدين شيئا فشيئا ، ولا يلتقيان ـ بعد ـ ابدا .

ان ثنائية الحقيقة ، في شكلها الاول الذي ظهر في فلسفة الكندي (٣١)، قد افترضت ان كلتا الحقيقتين : الدينية والفلسفية ، **حق** . اي ان طبيعة الموقف الازدواجي التداخلي الذي تعرض له الكندي **وعاناه** معاناة عقلية شاقة، قد فرض عليه ـ اذن ـ ان تكون العلاقة بين الحقيقتين علاقة انسجام او تطابق ، لا علاقة تعارض او تناقض . وهذه النتيجة المنطقية للموقف الازدواجي التداخلي ، المبرر تاريخيا ، هي التي اوقعت مؤرخي الفلسفة العربية والباحثين فيها بذلك **الخطأ** الشهير اذ دعوها بالفلسفة « **التوفيقية** » ، وانطلقوا من ذلك فالصقوا بها ، جملة واحدة في كل تاريخها ،

---

(٣١) راجع ما ورد في فقرة (أ) عن مشكلة المعرفة (ص ٥٤) .

طابع « التوفيق بين الدين والفلسفة » .. في حين ان المسالة ، منذ بدايتها، لم تكن « عملية » توفيق مقصودة ، وانما هي ـ في جوهرها ـ حصيلة وضع تاريخي موضوعي تماما يقتصر اثره على فلسفة الكندي ، ولا يتجاوزها الى الخط الفلسفي العام الذي انتهجه الفلاسفة العرب الاسلاميون بعد الكندي كما سنوضح ذلك في ما بعد .

اننا اذا ختمنا على الفلسفة العربية ، بجملتها ، هذا الختم الثابت النهائي المطلق ، فقد صنفناها منذ البداية فلسفة مثالية مطلقة لا مكان فيها لاي موقف مادي ولا لاية نزعة مادية ، مع ان المواقف والنزعات المادية تخترق نظامها ككل من جوانب مختلفة ، وتخترق منظومة كل واحد ، على انفراد ، من ممثليها في اكثر من جهة وموقع . ونحن سنحاول ان نتلمس هذه المواقف والنزعات حيثما يمكن تلمسها .

٦ – العلاقات الداخلية لفلسفة الكندي :

.. وبعد هذا ، نواجه الان منطقة صعبة من البحث . نحن لا نزال نحتاج الى عملية « مسح » تقريبي « لحدود » كل من الارض « الخاصة » لفلسفة الكندي من جهة ، والارض المشتركة بينها وبين « كلام » المعتزلة من جهة ثانية ، والارض المشتركة بينها وبين « فلسفة الاوائل » ـ والفلسفة اليونانية بخاصة ـ من جهة ثالثة . هذه منطقة ـ كما قلنا ـ صعبة جدا . لان طبيعة الموقف الازدواجي التداخلي ، الذي تحدثنا عنه كثيرا في ما سبق، وضع فلسفة الكندي ضمن « خارطة » معقدة تلتبس الحدود داخلها وتتشابك كثيرا .

لكن لماذا نحن مضطرون لركوب هذه المغامرة ؟ .. هناك سبب واحد يدعونا الى ذلك . وهو لا يعني الكندي بخصوصه ، بقدر ما يعني الفلسفة العربية ككل . هذا السبب هو اننا نحاول رؤية الفلسفة العربية كيف انطلقت في مدارها الجديد ، مع الكندي ، وفق ديالكتيك علاقاتها الداخلية، او وفق القانون الداخلي لحركة تطورها وصيرورتها . اي ان محاولتنا تستهدف رؤية هذه الحركة في « تاريخيتها » الخاصة بارتباطها ـ طبعا ـ مع تاريخية حركة الفكر الفلسفي العام حتى عصر الكندي . وهذه الرؤية غير ممكنة دون اللجوء الى عملية « المسح » تلك .

في البدء يجب ان نشير الى ان استيعاب فكر الكندي ، بنظامه المتكامل، امر ليس عسيرا وحسب ، بل هو متعذر كذلك . لان افكاره وآراءه ونظرياته

في مختلف القضايا الفلسفية المطروحة في عصره ؛ موزعة بين مصادر كثيرة جدا ، بعضها ـ بل معظمها ـ يتعذر الوصول اليه ، لانه مفقود لم يكتشف احد وصوله الى عصرنا حتى الآن . وبعضها الاخر بقيت منه ترجماته اللاتينية وفقدت اصوله العربية . اي ليس لدينا مرجع لتحقيق هذه الترجمات وللوثوق بكونها تؤدي مقاصد النصوص الاصلية اداء دقيقا كما ارادها المؤلف بلغته واسلوبه . اما المراجع ، كما نقرؤها عند المؤرخين والباحثين ، وعند اصحاب الدراسات الاستشراقية بالاخص، فان الصفة السائدة فيها هي الاضطراب ، والتناقض احيانا . هذا الواقع يضطرنا الى اعتماد مصدرين اساسيين لاستيعاب فكر الكندي بصورة تقريبية غير وافية .

وهما : اولا ، الرسائل التي اكتشفت من مؤلفات الكندي ونشرت محققة تحقيقا علميا ، وهي تبلغ نحو واحدة واربعين رسالة » (٣٢) . **وثانيا** ،عناوين الكتب التي وردت فهارسها كاملة في المؤلفات التاريخية المعتمدة كمصادر لحركة النشاط الفكري العربي في العصر الوسيط (٣٣) . صحيح اننا لا نعرف محتويات هذه الكتب بتفاصيلها ، ولا نعرف كيف عالج الكندي الموضوعات والقضايا التي اشتملت عليها واشارت اليها الاسماء والعناوين التي اطلعنا عليها ، ولكن النظر في الفهارس الكاملة لمؤلفات الكندي عند المؤرخين وفي صياغات اسمائها وعناوينها ، يرشدنا الى بعض الاستنتاجات الواقعية التي يمكن ان تضيف بعض الخطوط الواضحة الى الصورة التي تقدمها لنا عن فلسفة الكندي مجموعة مؤلفاته التي بين ايدينا .

ماذا يمكن ان نستنتج ، مثلا ، حين نجد في تلك الفهارس كتبا او

---

(٣٢) نخص بالذكر الرسائل الخمس والعشرين التي حققها وقدم لها ونشرها محمد عبدالهادي ابو ريدة ـ القاهرة ١٩٥٠ ـ ١٩٥٣ . ومنها رسالة الكندي في الفلسفة الاولى التي حققها ونشرها قبل ذلك منفردة د. احمد فؤاد الاهواني ـ القاهرة ١٩٤٨ . وقد احصى الاب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي اكثر من ٥٠٠ اختلاف بين النصين : النص الذي نشره ابو ريدة ، والنص الذي نشره الاهواني (التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب ،ص ٦٧) مستدلا على صعوبة قراءة المخطوط المحقق .

(٣٣) هذه المؤلفات هي : « الفهرست لابن النديم (ـ ٢٨٥ هـ / ٩٧٨ م) ، و « اخبار الحكماء » لابي الحسن علي بن يوسف جمال الدين القفطي (ـ ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨) و« طبقات الاطباء » لموفق الدين ابي العباس احمد بن القاسم المعروف بابن ابي اصيبعة (ـ ٦٦٨ هـ/ ١٢٧٠ م) ، و« طبقات الامم » للقاضي صاعد الاندلسي (ـ ٤٦٢ هـ / ١٠٧٠ م) ـ راجع الاب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي : « التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب » ،بغداد ١٩٦٢ ، ص ٨١ ـ ٩٠ ،٩١ ـ ١١١ ، ١١٥ ـ ١١٨ .

رسائل تحمل امثال هذه الاسماء :

- « كتاب في ان افعال الباري (الخالق) كلها عدل » (٣٤) .
- « كتاب رسالته في الاستطاعة وزمان كونها » (٣٥) .
- « كتاب رسالته في التوحيد بتفسيرات » (٣٦) .
- « كتاب رسالته في افتراق الملل في التوحيد وانهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه » (٣٧) .
- كتاب التوحيد المعروف بفم الذهب (٣٨) .
- كتاب رسالته في بطلان قول من زعم ان جزءا لا يتجزأ (٣٩) .
- كتاب في اثبات النبوة (٤٠) .
- رسالة في الاكفار والتضليل (٤١) .
- مسالة في ان ما بالانسان اليه حاجة مباح له في العقل قبل ان يحظر (٤٢) .

ان هذه الكتب كلها تعالج ـ كما نرى ـ موضوعات كلامية خالصة ، ولا سيما موضوعا **العدل والتوحيد** ، وهما اهم اصلين من اصول المعتزلة الخمسة . فهل يستطيع الباحث ، حين يحاول النظر بشمول الى جوانب فكر الكندي كلها ، ان يتجاهل هذا الجانب الكلامي البارز في موضوعات هذه الكتب وفي طريقة تسميتها التي تتضمن اراء المؤلف وتحدد مواقفه بوضوح ؟.

---

(٣٤) ورد اسمه هكذا عند القفطي ، وورد عند ابن ابي اصيبعة باضافة « لاجور فيها » . وعند ابن النديم ورد اسمه هكذا : « كتاب في ان افعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جورفيها ».

(٣٥) ورد اسمه هكذا عند كل من ابن النديم والقفطي وابن ابي اصيبعة .

(٣٦) جاء اسم الكتاب بهذه الصيغة عند ابن النديم وابن ابي اصيبعة . اما عند القفطي فجاء هكذا : « كتاب في التوحيدات ».

(٣٧) اتفق ابن النديم والقفطي وابن ابي اصيبعة على هذه الصيغة لاسم الكتاب .

(٣٨) ذكره القاضي صاعد في « طبقات الامم » ،ط . بيروت ،ص ٢ . وقال ان الكندي « ذهب به (اي بهذا الكتاب) الى مذهب افلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان ، ونصر هذا المذهب بحجج صحيحة بعضها سوفسطائية وبعضها خطابية » .

(٣٩) هكذا عند ابن النديم وابن ابي اصيبعة ، اما القفطي فقد ذكره باسم « الجزء الذي لا يتجزأ » .

(٤٠) راجع هامش رقم ١٨ ص ٥٦ من هذا الجزء الثاني .

(٤١) ورد اسمه عند ابن ابي اصيبعة . والمقصود بهذا الاسم هو الكلام على من يحكمون على الاخرين بالكفر والضلال . وهذه مسالة كلامية .

(٤٢) لم يذكره سوى ابن ابي اصيبعة . والمسالة التي يعالجها مسالة كلامية ايضا .

ان الاستنتاج البدهي من النظر الجدي في هذا النوع من اهتمامات الكندي الفكرية، هو انه اذا كان قد اخرج الفلسفة من سيطرة «علم الكلام» بالفعل، فهو لم يخرجها الا وهي **مثقلة** برواسب من مقولات الفكر اللاهوتي ، رغم التأثيرات القوية الجارفة لعلوم الفلسفة والطبيعة والرياضيات والفلك والطب في توجيه المنحى العام لتفكيره . نحن لا نعرف الترتيب الزمني لصدور مؤلفاته « الكلامية » بالنسبة لترتيب صدور مؤلفاته في سائر العلوم . ولكن معرفتنا لهذا الترتيب الزمني ـ اذا حصلت فعلا ـ لا تغير شيئا من نظرتنا تلك . لان المسألة ليست في ان هذه المؤلفات صدرت عنه في هذه المرحلة ام تلك من مراحله الفكرية ، بل جوهر المسألة هو ان مقولات الفكر المعتزلي ، ذات الطبيعة اللاهوتية ظلت تمارس تأثيرها غير المباشر في تحديد الكثير من مواقفه الفلسفية ، مدة حياته الفكرية كلها . فنحن نلحظ ان الكندي كلما وصل بوعيه النظري الفلسفي الى تلك المنطقة « المحرمة » التي تحكمها المقولات اللاهوتية ، وقف هناك منبهرا ، وعجز ان يتخطى « المنطقة » هذه ليتحرر من تأثير تلك المقولات .

وهنا تبرز **مفارقة** ذات محتوى ديالكتيكي جدير بالاهتمام : ان استمرار تلك المقولات مؤثرة في تحديد بعض مواقفه الفلسفية ، كان عاملا **سلبيا** اوجد عدة ثغرات في بنائه الفلسفي (منها ما رأيناه سابقا من **ازدواجيته** في مسألة المعرفة ،ومن عجزه عن الوصول الى الحل الفلسفي الحاسم لمشكلة العلاقة بين الايمان والعقل او بين الدين والفلسفة) . ولكن ذلك كان عاملا **ايجابيا** من جهة ثانية. فالكندي ـ بدافع من احتفاظه ببعض المسلمات اللاهوتية ـ كان مضطرا لاتخاذ مواقف فلسفية خالف ببعضها ارسطو وافلاطون والافلاطونية المحدثة (٤٣) . . فاذا اضفنا الى ذلك مخالفته لعلم الكلام المعتزلي ـ كمنهج فكري او كطريقة لاهوتية في التفكير ـ كان حاصل هذا كله ان الكندي شق لنفسه ، وللفلسفة العربية معه ، طريقا ذات خط مستقل بوجه عام .

لقد افاد الكندي من ارسطو ومن افلاطون ومن سقراط كما وصلت اليه تعاليمهم في تراث الافلاطونية المحدثة وفي شرح الاسكندر الافروديسي لكتب ارسطو . وافاد من خلاصة الفلسفات والمذاهب والثقافات الروافد التي كانت قد اصبحت ، في عهده ، جزءا اصيلا من النسائج والخلايا الحية للثقافة

---

(٤٣) نذكر ـ على سبيل المثال الان ـ تلك المسلمة ، او المقولة الاساسية : « خلق الكون من عدم » . فقد احتفظ الكندي بهذه المقولة مخالفا مؤدى نظرية الهيولي الازلية لارسطو، ومؤدى نظرية الفيض للافلاطونية المحدثة ، ومخالفا ايضا مؤدى نظرية « المثل » لافلاطون، كما سنوضح ذلك في ما بعد .

العربية . وافاد من كل التراث النامي المتطور للفكر المعتزلي الذي انطلق منه الكندي بالاساس ، والذي هو ـ بدوره ـ النتاج الطازج الساخن لتلك العملية التاريخية الضخمة : عملية التفاعل الاجتماعي ـ الثقافي الحيوي بين تراثات روحية متنوعة لشعوب وقوميات عدة ـ نقول : لقد افاد الكندي من كل ذلك ، بل نقول انه العصارة الاولى لكل ذلك دون ادنى شك . ولكنها عصارة لا تنتسب الى واحد بعينه من هذه العناصر التراثية التي انتجتها ، وانما تنتسب ـ بجملتها ـ مباشرة ، الى الكندي نفسه . وهي تنتسب ـ بابعادها الواقعية والايديولوجية ـ الى جملة الظروف التاريخية لمجتمع الكندي وعصره ضمن العلاقات الاجتماعية التي سادت ذلك المجتمع وذلك العصر .

بهذا المعنى يصح القول ان المنظومة الكاملة لافكار الكندي ومواقفه الفلسفية ـ ومعها افكاره ومواقفه الفكرية اللاهوتية ـ هي منظومة الكندي ذاته ، اي ان لها وجهها **المستقل** ، الذي هو وجه الكندي : **الشخص ، والظاهرة معا** ، اي وجه الفلسفة العربية كما ظهرت اول مرة في مرحلتها الجديدة ، خلال القرن الثالث الهجري، حاملة اسم ابي يوسف يعقوب الكندي ،« فيلسوف العرب الاول » .

٧ ـ العالم : مبدا ، ومصيرا ..

قضية العالم ، من حيث مبدؤه ومصيره ، هي القضية الاولى للفلسفة على الاطلاق ، في العصر القديم والعصر الوسيط ، اي حين كانت مهمة الفلسفة تنحصر في « **تفسير** » العالم . من هنا سمى ارسطو القسم الخاص بهذه القضية من فلسفته باسم « الفلسفة الاولى » (٤٤) ، ثم عرف اسمها هكذا ، بعده ، في ادبيات الفلسفة وتاريخها . وقد جرى « فيلسوف العرب » (الكندي) على هذا التقليد ، فجاءت رسالته المكرسة لبحث قضية العالم هذه ، بعنوان « رسالة الكندي الى المعتصم في **الفلسفة الاولى** » (٤٥) . وهناك رسائل اخرى له يتكامل فيها مفهومه عن العالم . (٤٦) . اننا ، لكي نضع ايدينا على المفتاح الاول

---

(٤٤) يرجع ذلك عند ارسطو الى فكرته المعروفة القائلة بان الحكمة هي اعلى درجات المعرفة. والحكمة هي ، عنده ، البحث عن علل الاشياء ومبادئها الاولى (ارسطو : ما بعد الطبيعة، ١ ، ٩٨١ ب ٢٧) . وانما كانت الحكمة بهذه المنزلة عند ارسطو ، لانها توصل الى معرفة اسمى المبادىء ، اي المبادىء الالهية ، فهي ـ اذن ـ المعرفة التي تليق بالله فوق سائر الكائنات (ارسطو : ٩٨٣ أ ٩) .

(٤٥ و ٤٦) انظر « رسائل الكندي الفلسفية » تحقيق محمد عبدالهادي ابو ريدة وتقديمه ونشره ـ القاهرة (جزءان) طبع الجزء الاول ١٩٥٠ ، والجزء الثاني ١٩٥٣ ـ وانظر « كتاب =

لفلسفة الكندي ، علينا ان نبدأ من هنا . من هذه القضية بعينها . لان موقفه في هذه القضية سيحدد مواقفه ازاء الكثير من مشكلات الفلسفة في ذلك الوقت ، ولا سيما المشكلات المطروحة منها امام **المجتمع** العربي ـ الاسلامي حينذاك .

نقطة البدء في هذه القضية : ان نعرف كيف يجيب الكندي عن السؤال الكبير الذي شغل الفلسفة القديمة والوسيطة : هل عالمنا المادي **قديم** (أزلي) ام **حادث** ، او هل هو **مخلوق** ام غير مخلوق؟ . واذا كان مخلوقا: فهل خلق من وجود ام عدم (من شيء ام لا شيء) ؟.

ا ـ مقارنة مع ارسطو :

.. هنا يتميز موقف الكندي من موقف ارسطو تميزا حاسما . فالكندي يضع المسالة في مكان المركز من فلسفته : ينطلق منها ويدور حولها ويرجع اليها دائما تقريبا ، لكي يطمئن انه قدم البراهين الفلسفية المقنعة على حدوث العالم من لا شيء .

صحيح ان الكندي يستخدم هنا الكثير من مقولات ارسطو ومصطلحاته، ولكنه يستخدمها في سبيل يفترق عن سبيل ارسطو ، ويؤدي الى نتيجة تعارض النتيجة التي ينتهي اليها ارسطو . وفي الوقت نفسه ، يضع الكندي مصطلحاته الخاصة المستقلة بمضمونها ودلالتها ، ويستخرج المفاهيم المؤكدة لطابعه المتميز . فاذا راينا الكندي يستخدم ، مثلا ، تعبير ارسطو « **المحرك الاول** » ، فانما هو يضع لهذا التعبير مفهوما اخر غير الذي يضعه ارسطو . فهو ـ اي الكندي ـ حين يقول «المحرك الاول» يقوله مجاراة لارسطو شكلا ، في حين يقصد به « **المبدع الاول** » **مضمونا** . والفرق بين هذا المضمون ومضمون ارسطو فرق جوهري جذري . فان « المحرك الاول » الارسطي لا يحرك العالم بوصف كونه العلة **الفاعلة** ، بل بوصف كونه العلة **الغائية** له . بمعنى ان العالم يشتاق الى كمال الله (المحرك الاول) الذي هو « افضل سعيد واجل مبتهج » (٤٧) ، وبهذا الشوق الدائم يتحرك العالم نحو الله تحركا متصلا

= الكندي الى المعتصم في الفلسفة الاولى» ـ حققه وقدم له د. احمد فؤاد الاهواني. القاهرة ١٩٤٨ . ويرى الاهواني ان الكندي وضع هذا الكتاب تلخيصا لبعض اجزاء كتاب « ما بعد الطبيعة » لارسطو ، وشرحا لبعض اجزاء اخرى منه ، مع الاشارة الى موضوع الخلاف الجوهري بين ارسطو والكندي ، وهو وحدانية الله (ص ٦٨) (ط ١) .

(٤٧) ارسطو : ما بعد الطبيعة ـ مقالة اللام ، ترجمة ابو العلا عفيفي عن النص الانكليزي المعتمد لجامعة اوكسفورد (راجع مجلة كلية الاداب ـ جامعة القاهرة ـ ايار (مايو) ١٩٣٧، ص ١١٧).

دائما ، رغبة في نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجته . فهذا هو معنى كون الله « محركا اول » في المفهوم الارسطي . اما عند الكندي فان المحرك الاول هو العلة الفاعلة الاولى ، او « العلة الاولى المبدعة لكل علة » (٤٨) ، وهو « الفاعل الحق الاول التام » (٤٩) . واساس الاختلاف بين المفهومين هو ان مفهوم ارسطو يتضمن القول بقدم العالم (ازليته) اولا، وانكار القول بخلق العالم من العدم المطلق ثانيا ، وان مفهوم الكندي قائم على عكس كل من هاتين الموضوعتين الارسطيتين ، اي على القول بحدوث العالم **اولا** ، وبخلق العالم من العدم المطلق **ثانيا** (٥٠) . وهذا المفهوم صريح عند الكندي بقوله بالنص المباشر . اما ارسطو فاننا نستنتج مفهومه من المبادىء الاساسية الارسطية التالية :

١ ــ **نفي العلية الفاعلة عن الله** (المحرك الاول) ، وحصر علاقة العلية بين الله والعالم في الغائية . ان هذا المبدأ يتضمن ، بوضوح ، نفي كون الله مصدر الفعل المباشر للحركة ، حركة الوجود ، في العالم . وهذا النفي قائم عند ارسطو على مبدأ ان تحريك الله للعالم ، كعلة فاعلة ، تقتضي حصول مماسة بينه وبين العالم ، ليحصل التحريك ، والمماسة ممتنعة هنا ، لان العالم مادي ، جسمي، في حين ان الله غير مادي ، غير جسمي (٥١) . فكيف يمكن التماس بينهما ؟.

٢ ــ **المادة الاولى (الهيولي) القابلة للوجود بالفعل مع اية صورة يمكن** ان تتحد معها وتتجوهر بها ، كما تقول بها نظرية ارسطو ، هي **موجودة بالقوة دائما** . اي ان هذه المادة العامة غير المتعينة ، ليست عدما مطلقا ، كما انها ليست وجودا مطلقا ، بل هي ذات وجود ما ازلي ، هو الوجود الامكاني (بالقوة) . يستند ارسطو في هذا القول الى مبدأ ان العدم المطلق هو نفي لقابلية الوجود الفعلي . فانه ما لم يكن الشيء موجودا بالقوة ، اي بالامكان ، يمتنع ان يكون موجودا بالفعل . فان العدم لا يمكن ان ينتج وجودا البتة .

(٤٨ و٤٩) راجع « رسائل الكندي الفلسفية » ، تحقيق ابي ريدة ، ص ١٨٢ ، ٢١٤ .

(٥٠) في المصدر السابق ص ١٨٢ يقول الكندي : « ان الفعل الحقي الاول تاييس الايسات عن ليس . وهذا الفعل بين انه خاصة الله تعالى الذي هو غاية كل غاية . فان تابيس الايسات عن ليس ، ليس لغيره (« تابيس : ايجاد . « ايس » : وجود . جمعها ايسات = وجودات. « عن ليس » : عن عدم . فيكون مجمل الفكرة : ان ايجاد انواع الوجود كلها من العدم هو الفعل الحقيقي الاول ، وان هذا الفعل هو خاصة الله وحده ، لان ايجاد الوجودات من لا شيء (من العدم) هو فعل لا يكون لغير الله .

(٥١) راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٩٤٠ ، الطبعة الاولى ــ ص ٢٢٥.

لذلك يقول ارسطو ان المادة الاولى العامة ليست عدما او سلبا للصفات او المقولات (٥٢) . وعلى هذا ، فوجود المادة ، اذن ، ازلي غير مسبوق بالعدم المطلق .

٣ ـ **مبدا ازلية الحركة** . ان نظرية ارسطو في المادة والصورة ، هي التي اقتضت ان يقول بمبدا ازلية الحركة . ففي نظره انه لا يمكن وجود المادة والصورة دون وجود الحركة . وبما ان المادة والصورة غير موجودتين بالنشوء (الكون) (٥٣) ، بل موجودتان ازليا ، فالحركة اذن موجودة بالوجود الازلي (٥٤) . وعلى هذا « فالمحرك الاول » في فلسفة ارسطو ليس « خالقا »، او « مبدعا » للحركة ، وهو ليس بـ « المحرك الاول » الا من حيث هو غاية كمالية لحركة المادة نحو الصورة،او من حيث هو علة « تمامية » كما يسميها الكندي (٥٥) .

* * *

ان اساس الاختلاف ، هنا ، بين ارسطو والكندي ، هو اختلاف منطلق كل منهما عن منطلق الاخر في تحديد مفهوم **الله** : ارسطو ينطلق ، في هذه القضية ، من نظرة عقلانية ، ويعالجها بطريقة عقلانية . فان الله ـ كما نراه في مذهب ارسطو ـ **عقل نظري** ، وليس هو **اللهالديني** العادي. هو **عقل صاف محض** (٥٦) . لذا **لا يمكن فهمه الا بطريق العقل** . وهو **صورة الصور** ، اي انه صورة لكل صورة محتملة التحقق في الوجود ، صورة خالصة من المادة اطلاقا. غير ان المنطلق الاساسي عند ارسطو ، هنا ، ليس هو قضية الله على نحو مباشر . ذلك ان ارسطو كان يجهد في تحديد مفهوم الله انطلاقا من محاولته الوصول الى حل لمشكلة العلاقة بين العام والخاص ، بين المادة **العامة** والصورة **المتعينة** ، بين العقلي والحسي ، وحين عجز ان يهتدي الى المنشأ الواقعي لهذه العلاقة ، نشأت عنده **فكرة الله** ، وفي حسبانه انه وجد فيها

---

(٥٢) ارسطو : (١٢ ، ١٠٦٩ أ ٣٤) .

(٥٣) المقصود بالنشوء او الكون ، في فلسفة ارسطو : وجود الشيء بعد ان لم يكن موجودا، اي ان المقصود به هو « الخلق » بمفهومه الديني .

(٥٤) راجع في موضوع ازلية الحركة والزمان عند ارسطو كتاب الطبيعة (٧ ، ٢٤٢ أ ١٦) .

(٥٥) الكندي يجاري ارسطو في تقسيم العلل الى اربع لكنه يسمي العلة المادية بـ «العنصر»، والعلة الصورية بـ « الصورة » ، والعلة الفاعلة بـ « الفاعل » ، والعلة الغائية بـ «العلة المتممة او التمامية . (رسائل الكندي الفلسفية ـ تحقيق ابي ريدة جـ ١ ص ١٠١) .

(٥٦) راجع مقالة اللام لارسطو ـ الترجمة العربية المشار اليها سابقا ، ص ١٢٧ ـ ١٢٨ .

الحل المطلوب . ولكن ، من الحق القول بان ارسطو حقق خطوة ايجابية في هذا المجال ، اذ انطلق ، في تصوره القضية ، من الخاص الى العام ، اي من العالم المادي الى العالم المجرد . على عكس ما فعل افلاطون ، اذ انطلق من المجرد الى الواقع الحسي . غير ان هذه الخطوة الايجابية عند ارسطو لم تمض به الى النهاية الايجابية .

تلك هي خلاصة المنطلق الارسطي في قضية الله . فاذا رجعنا الى **الكندي** هنا ، وجدنا موقفا مختلفا كل الاختلاف . فان الكندي ينطلق ، بمفهومه عن الله ، انطلاقا مباشرا ، من المسلمات الدينية المحض ، كمسلمة نشوء العالم من « لا شيء » ، او نشوء الوجود من العدم ، وان الله هو منشىء كل شيء من لا شيء. فموقفه ومنطلقه ، اذن ، في هذه القضية ، موقف ديني محضا ، ومنطلق ديني محضا . اما الجانب الفلسفي عنده هنا فيقتصر على الاشكال الاستدلالية التي استخدمها في محاولة اثبات هذه المسلمة الدينية بطريق الفلسفة .

اننا نفهم الاساس الواقعي لموقف الكندي هنا . وقد اوضحنا شيئا من ذلك في ما سبق . انه حين واجه قضية الله هذه المواجهة ، كانت امامه وامام الفلسفة العربية في مرحلتها تلك ، قضايا مثيرة ، ومتناقضة احيانا . لقد كان على الفلسفة حينذاك ان تحل قضية التصدع الذي بدات تعانيه يومئذ ايديولوجية الحكم الثيوقراطي (حكم دولة الخلافة) وان تحل، مقابل ذلك ، قضية الحاجة الملحة الى تطوير ايديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية المعارضة لهذا الحكم ، التي كانت تتنامى افقيا وعموديا ، على الصعيد الاجتماعي والسياسي والفكري في وقت معا .

وفي الاساس الفكري لكل من هاتين القضيتين المتعارضتين كانت تعتمل قضية اخرى موضوعية ترتبط معهما ، ارتباطا غير مباشر ، بالظروف التاريخية نفسها . نعني بهذه القضية الاخرى ، حاجة **الوعي الفلسفي** في مرحلته الجديدة عند العرب الى صياغة جديدة يتبلور بها وفق شروط تطوره الحيوي . اي وفق السياق العربي ـ الاسلامي الذي وصل اليه تطور النهضة الشاملة للثقافة العربية اثناء القرن الثالث الهجري .

هل كان باستطاعة الكندي ، كممثل للفلسفة العربية في المرحلة الاولى لاستقلالها ، ان يحل هذه القضايا في وقته ؟ .

انه من غير الواقعي ان نطلب من الكندي بالذات ، وبكل ظروفه التاريخية،

حل القضيتين الاوليين المتعارضتين حلا يكون لمصلحتهما كلتيهما معا ،او لمصلحة احداهما دون الاخرى بوجه مطلق . ذلك لم يكن ممكنا ، **اولا** ؛ لان الكندي ، من حيث موقعه الاجتماعي ومن حيث موقعه الفكري ، كان يترجح بين الايديولوجيتين المتصارعتين وقتئذ كما رأينا . لهذا وجدناه في مكانين متقابلين ، من عهد المأمون الى عهد المتوكل ومن جاء بعده ، اذ كان في مكان المفكر المتمتع بمنزلة عالية لدى الدولة في العهد الاول ، عهد سيطرة الفكر المعتزلي ، ثم اصبح في مكان المفكر الذي تنبذه الدولة وتضطهده في العهد الثاني ؛ اي عهد سيطرة الفكر الكلامي السني المحافظ . . واما **ثانيا** ، فلان الكندي ، حين ظهر كتعبير اول عن الفلسفة العربية بمظهرها الاستقلالي الاول ، انما ظهر هكذا وهو يحمل ــ كما قلنا من قبل ــ ميراث الفكر الفلسفي اللاهوتي ، ويعاني سلبيات التداخل الشامل بين مرحلتين : مرحلة تبعية الفلسفة لعلم الكلام بمضمونه اللاهوتي ، ومرحلة استقلاليتها عنه .

ذلك هو مصدر عجز الكندي عن حل المعضلة الايديولوجية في المرحلة التي ظهر فيها . اما قضية الصياغة المطلوبة لدرجة الوعي الفلسفي العربي في عصره ، فانه من الحق القول بأن الكندي قد وضع هذه القضية على طريق الحل . يكفي انه نزع عن الفلسفة العربية صيغتها اللاهوتية ، واضفى عليها الطابع المميز للغة الفلسفة واسلوبها ومصطلحاتها ، وادخلها في نطاق المفاهيم والمقولات الخاصة بالمباحث الفلسفية كما كانت معروفة وقتئذ في ما وصل الى العرب من تراث الفكر البشري ، لا سيما اليوناني ــ الاسكندراني منه (٥٧) . بذلك وضع الكندي الاساس لاستقلالية الفلسفية كعلم ، ومهد لمن جاء بعده طريق الحل لكثير من القضايا التي ستعالجها الفلسفة العربية خلال مراحل تطورها المتصاعد منذ الكندي الى ابن رشد .

ب ــ مقارنة مع افلاطون . .

- يختلف الكندي ، كذلك ، عن افلاطون ــ كما اختلف عن ارسطو ــ في وضعه قضية العلاقة بين الله والعالم . فهو لا يعترف بوجود حقيقي ازلي غير وجود الله الواحد خالق كل شيء من لا شيء . هناك اذن وجود واحد احد لا شريك ولا مثيل له في سرمديته وثباته وتنزهه عن اعراض الكون والفساد ، اعراض الحركة والتغير والصيرورة . فهل يتفق وضع القضية على هذا النحو مع تعليم افلاطون في نظرية « المثل » ؟.

---

(٥٧) في الفقرة ــ ٨ ــ من الصفحات التالية من هذا الفصل ، محاولة ايضاح لهذه النقطة من فلسفة الكندي .

تقول نظرية افلاطون هنا ان كل نوع او جنس ، وكل شيء في عالمنا الحسي ، له ما يقابله او يتطابق معه ، كتطابق الظل مع صاحب الظل ، في عالم « المثل » او « الافكار »(٥٨) ، او الـ « ايدوس »(٥٩) . ان عالم هذه «الافكار» او « المثل » هو عالم الوجود الحقيقي ، لانها الموجودات الحقيقية وحدها . وهي ـ لذلك ـ موجودات **ازلية** لا ينالها النشوء ولا الزوال ، وكما هي منزهة عن الاعراض الحسية كلها ، كاعراض الحركة والتغير والصيرورة والفناء ، منزهة ايضا عن التحديدات المكانية والزمانية ، ثم هي لا يمكن ادراكها بالحس ، بل بالعقل ؛ ولا يستغني ادراك عالمها ـ عالم الوجود الحقيقي ـ عن الحدس (affect) اما عالمنا الانساني فهو عالم وسط بين عالم « الافكار » او «المثل» وبين عالم الفناء ـ عالم المادة .

هكذا نجد عند افلاطون ثلاثة عوالم : ١ ـ « الوجود الحقيقي » (عالم « الافكار » او « المثل ») . ٢ ـ عالم الانسان . ٣ ـ عالم الفناء (عالم المادة الصرف) . ويختلف عالمنا (عالم الانسان) عن عالم الفناء بأن هذا الاخير معارض كليا لعالم « الافكار » ، في حين ان عالم الانسان يحتوي شيئا من الوجود الحقيقي ، لان في الانسان عناصر الروح او النفس المتصلة بعالم « الافكار » . لكن في الانسان ايضا عناصر من عالم الفناء ، اي عناصر مادية متغيرة ،عابرة، ونسبية .. وبهذه العناصر المادية يتفق عالمنا البشري مع عالم الفناء . وحاصل ذلك ان العالم الذي نعيش فيه وبه هو ، من جهة اولى : قريب الى عالم « الافكار » .. ومن جهة ثانية : قريب الى عالم المادة . فهو اذن في مجرى عملية مستمرة ، اي في حالة صيرورة دائمة ، نحو الاستقرار ، وليس هو في حالة استقرار فعلية (٦٠) .

واضح ، اذن ، من هذا الوضع **الافلاطوني** لقضية « الوجود الحقيقي »

---

(٥٨) لا يقصد المعنى المعرفي لكلمة « الافكار » هنا ، بل المقصود المعنى الانتولوجي الدال على الوجود ، اي ان كلمة « الافكار » في تعليم افلاطون هنا ، لا تعني عملية حصول المعرفة كما يفهم منها اول وهلة، بل تعني تلك «الجواهر » الخاصة ذات الوجود المستقل عن اية معرفة. وبهذا المعنى صح وضع فلسفة افلاطون في عداد الفلسفة المثالية الموضوعية .

(٥٩) « ايدوس » : اصطلاح استعمله افلاطون للدلالة على « المثل » . واستعمله فلاسفة قدماء اخرون بمعنى النموذج على نحو ما استعمله بعض الفلاسفة البرجوازيين المحدثين امثال غوسلر.

(٦٠) نجد التعبير شبه الكامل عن افكار افلاطون هذه في محاوراته التي يشرح فيها نظريته الجمالية ، وفي حوار « هيبوس الكبير » بخاصة (D 291) و (E 291) كما نجد في حوار « تيمية » (= D 27) شرحا لفكرة التمييز بين ما هو موجود دائما ، وهو عالم « الافكار » الذي لا يتعرض لعملية الصيرورة ، وبين ما هو موجود لكن يتعرض للصيرورة باستمرار ، اي ان وجوده متغير غير ثابت .

ان ما بين الكندي وافلاطون من اختلاف في النظر للقضية ، لا يقل عمقا عما بين الكندي وارسطو . فان الوجود الحقيقي الازلي الثابت المنزه عن الحركة والتغير والصيرورة والتحديد المكاني والزماني ، ينحصر ـ عند الكندي ـ في واحد هو الله (٦١) . ولكنه ـ عند افلاطون ـ يتعدد بقدر ما في العالم الحسي من انواع او من اشياء تنطوي ضمن هذه الانواع ، نظرا الى ان لكل نوع او لكل شيء من هذا العالم الحسي « مثالا » او « فكرة » في عالم « الوجود الحقيقي » عالم « المثل » او « الافكار » ، هذا اولا . . ثم يأتي الاختلاف ـ ثانيا ـ من انه ليس في العالم الحسي شيء مخلوق من لا شيء ، ما دامت اشياء هذا العالم كلها ـ في نظرية افلاطون ـ ليست سوى انعكاسات لـ « الافكار » الازلية القائمة في عالم الجواهر بوجودها الفعلي الموضوعي السرمدي . . ويأتي الاختلاف ـ ثالثا ـ من ان **سبب** وجود الاشياء في العالم الحسي واحد احد هو الله عند الكندي ، ومتعدد بتعدد الاشياء نفسها او انواعها **عند** افلاطون . لان كل « فكرة » هي سبب للشيء الذي هو ظلها او ظاهرتها في العالم الحسي . . وهناك وجه **رابع** للاختلاف بين نظرتي الكندي وافلاطون في قضية « الله والعالم » : الله يخلق العالم عند الكندي . فالله اذن مفارق للعالم ، او نقول ان العالم خارج الله ، او بالعكس . اما عند افلاطون فان « الفكرة » **جوهر** العالم ، وهو ـ اي العالم ـ **الظاهرة** بالنسبة للجوهر ، كما نعبر في المصطلح الفلسفي المعاصر . وعلى هذا لا يكون العالم الحسي خارج الله (الفكرة) ، **ولا يكون الله مفارقا** للعالم الحسي ، بل تكون العلاقة بينهما علاقة الجوهر بالظاهرة . ومؤدى ذلك انه اذا كان العالم **ماديا** من حيث هو ظاهرة فان جوهره **مثالي** . اي اننا اذا وضعنا امام افلاطون سؤال : **ما الله؟،** كان جوابه ان الله هو الروح الكامنة في المادة ، في العالم المادي نفسه ، فهو ليس منفصلا عن هذا العالم ، بل هو في اساسه الروحي . . ويمكن الاستنتاج من كل ذلك اخيرا : ان افلاطون يقول **بالوهية الكون** ، وينفي الازدواجية بين الله والطبيعة او العالم المادي ، في حين ان الازدواجية قائمة في نظرة الكندي للعلاقة بين الله والعالم .

هكذا نرى تعارضا في اكثر من جانب للقضية بين فيلسوف العرب الاول: الكندي ، وبين فيلسوف المثالية الاول : افلاطون .

جـ ـ مقارنة مع الافلاطونية المحدثة . . .

. . وعند مقارنة نظرة الكندي ، في قضية الله والعالم ، بنظرة

---

(٦١) قضية وحدانية الله « المبدع » تنال الكثير من اهتمام الكندي في رسائله الفلسفية . راجع ـ مثلا ـ معالجته مسالة الوحدة والكثرة من رسالته الاولى (نشرة ابي ريدة جـ ١ ص ١٣٢ ـ ١٤١، ١٤٥) ، ورسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم (المصدر السابق جـ ١ ص ١٩٩).

الافلاطونية المحدثة . (Néoplatonisme) (٦٢) ، نجد اختلافا بينا ايضا بين النظرتين . فان الافلاطونية المحدثة تقوم فكرتها الاساسية على ان الماهية « فكرة » ، وان العالم الحسي نتاج « الفكرة » . فالعالم الحقيقي عندها ــ كما عند افلاطون ــ هو عالم « الفكرة » . غير ان الافلاطونية المحدثة تقدمت افلاطون بكونها حاولت ان تضع في طريق الحل مسالة : كيف نشأ العالم الحسي من « الفكرة » ،اي كيف **تحولت** « الفكرة » فاصبحت عالمنا هذا ،وهي المسالة التي لم يحلها افلاطون ، اذ ابقى عالم « الفكرة » في حالة الثبات المطلق. وفي سبيل هذا الحل طبقت الافلاطونية المحدثة الديالكتيك على العمليات التي تجري في العالم الموضوعي ، بعد ان كان ديالكتيك افلاطون ينحصر في كونه اسلوبا لمقارنة الاراء المتناقضة خلال الحوار والنقاش وحسب ، اي انه كان ديالكتيكيا ذاتيا . لقد حاول **افلوطين** (٦٣) تفسير العالم لا على اساس ثباته ، كما كان الامر عند **افلاطون** ، بل على اساس **حركته وتغيره** .

في ضوء مفهوم الافلاطونية المحدثة للديالكتيك نرى العالم الحسي يوجد **بعملية** ، ونرى «الفكرة» في اساس هذه العملية . و «الفكرة» هذه هي : **الله**. اما العملية ذاتها ، فهي **فيض** الوجود من « الفكرة » كفيض شعاع الشمس من الشمس . وهذا الفيض هو عملية **الخلق** في مذهب الافلاطونيين المحدثين. فالمذهب يقول **بالخلق** على النحو التالي :

---

(٦٢) تسمى الافلاطونية المحدثة في ادبيات الفلسفة العربية بـ « مذهب الاسكندرانيين » نظرا لنشاة هذا المذهب وظهوره في مدينة الاسكندرية منذ اواخر القرن الاول قبل الميلاد . وقد امتد تاثير هذا المذهب الى عصر نشوء الفلسفة العربية .

(٦٣) افلوطين (٢٠٥ ــ ٢٧٠ م) ثاني القطبين المؤسسين لمذهب الافلاطونية المحدثة . اما اولهما فهو فيلون الاسكندراني (٢٥ ق. م ــ ٤م) . ولكن المذهب بلغ اوج تبلوره وتطوره بصورته الفلسفية المتكاملة على يد افلوطين خلال القرن الثالث الميلادي . والمصدر الاساسي الوحيد لفلسفة افلوطين هو كتاب « التاسوعات » (Ennéades) الذي جمع فيه فورفوريوس الصوري (Porphyry) كتابات استاذه افلوطين ونظمها وصنفها ستة اقسام ، كل قسم منها تسعة فصول ، ولذا سماه كتاب « التاسوعات » . وفي عصر نقل العرب للفلسفة اليونانية كانت اجزاء من التاسوعات الثلاثة الاخيرة منقولة الى السريانية بعنوان «اثولوجيا ارسطا طاليس» فنقلها العرب الى لغتهم بالعنوان نفسه ، وبذلك حصل الخطا التاريخي المعروف واخذت هذه التاسوعات على انها لارسطو ونشا عن ذلك اختلاط عندهم بين آراء ارسطو وآراء الافلاطونية المحدثة . وبين ايدينا الان نص عربي مترجم لبعض فصول « التاسوعات » عني الدكتور عبد الرحمن بدوي بنشره في كتابه « خريف الفكر اليوناني». وفي سنة ١٩٧٠ صدرت ترجمة عربية للتساعية الرابعة في « النفس » بقلم فؤاد زكريا، ومراجعة محمد سليم سالم (وزارة الثقافة ــ مصر) .

ـ اول مـا صدر (٦٤) العالم عن « الاول » « الواحد » ـ اي « الفكرة » ـ صدر على درجات . فالكائنات ـ لذلك ـ تتفاضل بمدى نسبة قربهـا او بعدها عن مركـز الصدور . وبمـا ان العالم الحسي اخر درجات الفيض ، فهو ـ اذن ـ ابعدها عن الله : مركز الفيض ، وهو ـ اذن ـ ادنى الكائنات واخسها . فنحن نرى العالم المادي ، في منظور الافلاطونيين المحدثين ، عالمـا سفليـا خسيسا . ولكـن نظريتهم ـ رغم ذلك ـ تضفي على هـذا العالم صورته **المتحركة** بـدل صورتـه الافلاطونية الاصلية **الثابتة** ثبوتا مطلقا . ان تغير صورة العالم ، منـذ افلاطون حتى افلوطين هكذا ، كان امرا طبيعيا ، لان سبعة قرون ونيفا فصلت بيـن افلاطون وافلوطين كـان عليهـا ان تبدل الصورة من السـكـون الى الحركة كمـا راينا . . وذلك لان تطورات تاريخية حدثت خلال القرون السبعة تلـك فغيرت اشكال العلاقات الاجتمـاعية ، وغيرت بذلك صورة العالم فـي وعـي الانـسـان .

ـ **الفيض** في الافلاطونية المحدثة ، يصدر عن الله بحكم الطبع **والضرورة**، لا عـن **ارادة واختيار** . لان الارادة ـ كما ترى النظرية ـ تنتهك **وحدانية** الله. و «الطبع » هنا يعني ان كمال الله بذاته اقتضى ان يفيض عنه **النور** الذي هـو وجـود الكائنات ، وفق نظام متراتب الدرجات كما اشرنا .

ـ **وبما** ان العالم المادي وجد بطريق الفيض من المبدأ الاول بوسائط العقول الفلكية المفارقة ، فان الفيض ما ان ينتهي الى هذا العالم حتى يكون نصيبه من الاشعاع الالهي ضئيلا . ولذا ترى الافلاطونية المحدثة ان العالم المادي يمثـل **الظلام** بالقياس الى الافلاك المفاضة عن الله مباشرة او بدرجات قريبة اليـه . ان هذه النظرة تبدو كأنها تتضمن نوعـا مـن **الانفصال** بيـن اللـه والعالـم ، لان الظلام نقيض النور . . ولكن الافلاطونية المحدثـة تفهم الظـلام هنا فهمـا **دياليكتيكيا** ؛ بمعنى ان الظلام المنسوب للعالم المادي ليس هو سوى جـزء مـن ذلـك النور الفائض عن المبدأ الاول ، او ليس هو سوى الدرجة الدنيا من ذلك النور الاسمى . اذن ، فليس هناك انفصال بيـن الله والعالم عند الافلاطونييـن المحدثين ، كما لـم يكـن انفصال بينهمـا عند افلاطون . وكل ما يمكن تصوره مـن فرق في ذلـك بيـن المذهبيـن ينحصر في ان الاتصال بين الله والعالـم يشبه ان يكون **كامـلا** في الافلاطونية الاصلية ، ويشبه ان يكون **جزئيا** فـي الافلاطونية المحدثة : **ويستنتج** من ذلك ، ومن قول الافلاطونيين المحدثين بكون جوهر الله « فكرة » ، ان نظريتهم تؤدي الى شكل من اشكال **الطولية** . لانهـا

---

(٦٤) في مذهب الافلاطونية المحدثة ترادف كلمات : الفيض ، والانبثاق ، والصدور ، علـى معنى واحد بمضمون واحد .

ترى ان لكل شيء ، اساسا آلهيا . . من هنا حاربت الكنيسة في القرون الوسطى تفسير قضية الخلق بالفيض الافلوطيني ، رافضة فكرة وحدة الله مع العالم والطبيعة . غير ان الحلولية التي تستخلص من نظرية الافلاطونية المحدثة ، لا تعني موقفا ماديا ، وانما هي فكرة **مثالية** ، لانها تقوم على اساس ان الله هو **اصل** الوجود المادي .

ـ **والفيض** ، في نظرية الافلاطونية المحدثة ، يجري **لا في زمن** . لانه **ازلي** .

ـ **هذا** من جهة ، والمعروف ، من جهة اخرى ، ان من ابرز افكار المدرسة الافلاطونية المحدثة تفسير افلوطين لمقولة **الامكانية والواقع** بروح الحل الارسطي لهذه المسألة ؛ اي باتجاه القول ان كل ما هو مادي هو **امكانية** ، وان «الفكر» هو الذي يخلق العالم الواقعي لهذه الامكانية (٦٥) هذا الحل لا يمثل نظرية ارسطو على حقيقتها ، ولكنه يتضمن القول **بازلية** المادة ، كما كان يقول ارسطو ، لان معنى كون المادة **امكانية** هو انها ذات **وجود** بالقوة قبل وجودها الواقعي ، اي ذات وجود **ازلي** .

ـ **نظرية الفيض** ، بتفاصيلها ، تهدم **وحدانية** « الاول » ، رغم كون الافلاطونية المحدثة تلتزم هذه الوحدانية ، مبدئيا ، بتشددها في مبدا **« الوحدة المطلقة »** للاول ، مصدر الفيض . . ولكن اذا كانت المادة (الهيولى) امكانية مطلقة ، اي دون تعيين مع قبولها لاية صورة تخرجها الى وجود واقعي ، كان معنى ذلك ان هناك **وجودين** ازليين سابقين : وجود **« الاول »** مصدر الفيض ، ووجود (الهيولى) . . ولا ينفي هذه الاثنينية كون وجود المبدا « الاول » وجودا بالفعل ، وكون وجود (الهيولى) وجودا بالقوة (الامكانية) . فان الاختلاف في نوع الوجود ليس نفيا لاحد الوجودين .

* * *

بعد عرض هذه المبادىء العامة . للافلاطونية المحدثة ، يمكن رؤية الفارق المتعدد الجوانب بينها وبين المبادىء التي اسس عليها الكندي نظرته في قضية الله والعالم . بناء على ذلك نجمل في ما يلي اهم نقاط الفرق بين النظرتين :

١ ـ من اوليات المبادىء التي تقوم عليها فلسفة الكندي : **خلق العالم**

---

(٦٥) راجع التساعيات : IV , 3, 15. - 11 , 3 , 16. Iv 4, 16.

من عدم خالص . ولكن نظرية الفيض الافلوطينية ترفض هذا المبدأ . فهي ترى ان العالم شعاع من نور « الاول » (اللـه) ، لان « كل ما كان بعد الاول فهـو من الاول اضطرارا » (٦٦) . فالعالم ـ اذن ـ وجد من وجود ، لا من عدم .

٢ ـ العالم في نظر الكندي **حادث** غير ازلي . فـي حيـن ان معطيـات نظريـة الفيض تقضي بأن يكـون العالم **قديمـا** ازليا . وذلك : **اولا** ، لان العالم فيض من النور الازلي ملازم له اضطرارا ، فيجب ان يكون مثله ازليـا بالطبـع . **ثانيا** ، لان الفيض ـ كما تقضي النظرية ـ يجري لا في زمن ، لانه عملية ملازمة للنور الازلي بالضرورة ، فالوجود المفاض اذن ازلي بالضرورة . **ثالثا** ، لان المادة ـ في نظرية افلوطين ـ **امكانية** ، اي ذات وجود بالقوة قائمة في الازل . فالعالم المادي اذن هـو الوجود الواقعي (الوجود بالفعل) لهذه الامكانية (الهيولى) ، اي ان العالم ـ بناء على ذلك ـ منبثق من وجود ازلي ، وان « العقل » المفاض عن « الاول » مباشرة هـو الذي يخلق العالم الواقعي لهذه الامكانية (٦٧) .

٣ ـ الافلاطونية المحدثة تقول بالاساس الالهي للطبيعة . فهي اذن تنفـي الازدواجيـة بيـن الله والطبيعة ما دام لكل شيء اساس الهي؛ في نظرها(٦٨) . وهـذا يتضمـن شكـلا من الحلولية ، او معنى من معاني « وحدة الوجـود » بمفهومها المثالي . فالله ـ اذن ـ ليس خارج هذا العالم منفصلا عنه ، كما هي نظرة الكندي . ان النظرة الاسلامية التي تقوم عليهـا نظرة الكندي ترفض كـل شكل من اشكـال الحلولية وكل معنى من معاني « وحدة الوجود » ، وتقـول بالانفصال التام بيـن الله والعالم .

٤ ـ العالم المادي ، في نظرية الفيض ، عالم سفلي خسيس ، لانه الدرجة الدنيـا من درجات الفيض . ولذا كـان افلوطين يخجل من جسمه ، ومن كـون روحه حلت فيهذا الجسم . ان هذه النظرة غريبة عن منظور الكندي ، وهو المنظور الاسلامي نفسـه ، فان الاسلام لم ينظر الى الجسم ، اي المـادة ، هـذه

---

(٦٦) راجع هذا النص في الترجمة العربية للتساعية الرابعة من تساعيات افلوطين كما نشرهـا د. عبد الرحمن بدوي في كتاب « خريف الفكر اليوناني » ـ ص ١٧٤ .

(٦٧) راجع الهامش ـ ٦٥ .

(٦٨) يقول افلوطين في التساعية الرابعة (V.5.9) ان « كل ما يوجد انما يوجد في اللـه. فالماهية الاولى حاضرة في كل شيء، ولكل شيء منها نصيب ، اي ان كل شيء فيها» ـ النص العربي لهذه العبارة ترجمة د. فؤاد زكريا (راجع : « التساعية الرابعـة لافلوطيـن فـي النفس » ـ دراسة وترجمة الدكتور فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامـة للتاليف والنشر ١٩٧٠ ، ص ٤٤ .

النظرة المتعالية . وانما الروح والجسم في الاسلام ، ماهيتان مستقلتان متكافئتان. وللكندي ـ كفيلسوف ـ نظرة الى الطبيعة متميزة بطابعها الفلسفي. فانها ـ اي الطبيعة ـ في تعريفاته الواردة في عدد من رسائله تتجلى بوصف كونها « علة الحركة والسكون عن حركة » (٦٩) . اي ان الكندي يمنح الطبيعة مكانة في عالم الكائنات تضعها بمنزلة العلل والاسباب الفاعلة ، بل تضع علاقتها بالله مساوية لعلاقات سائر الكائنات به دون تفضيل كائن آخر عليها . يظهر ذلك ، بكثير من الوضوح ، في قوله « .. لان الطبيعة هي الشيء الذي **جعله الله علة وسببا** لعلة جميع المتحركات الساكنات عن حركة » (٧٠) .

٥ ـ واذا صح استنتاجنا السابق عن تناقض نظرية الفيض الافلوطيني بشأن **وحدانية** الله ، من حيث احتواؤها على **اثنينية** الازلي ، فان هذا يضيف فارقا آخر بين الكندي والافلاطونية المحدثة . لان مبدأ الوحدانية عند الكندي يقع في اساس تفكيره الاسلامي بصورة جوهرية (٧١) . وقد لاحظ باحثان معاصران (٧٢) ثغرة التناقض في جانب الوحدانية من نظرية الفيض الافلوطينية، ولكن من وجهين آخرين .

٦ ـ والفرق الاساسي الاخير ينبع من كون نظرية الفيض الافلوطينية ترى صدور الوجود عن الله صدورا **اضطراريا**، اي غير مقترن بارادة واختيار. ان تفكير الكندي يرفض تصور فعل الخلق من الله دون ارادته ، بصورة جبرية مطلقة . لان فكرة الفيض ـ او الخلق ـ **اضطرارا** ، تناقض كليا صفات:

---

(٦٩) نجد عنده تعريفا للطبيعة في رسالته الخاصة بالفلسفة الاولى (رسائل الكندي الفلسفية ـ نشرة ابي ريدة ـ جزء ١ ص ١١١) يقول فيه ان « الطبيعة علة اولية لكل متحرك ساكن»، وتعريفا اخر لها في رسالته « حدود الاشياء ورسومها » (المصدر السابق ص ١٦٥) يقول عن الطبيعة انها « ابتداء حركة وسكون عن حركة ، وهو اول قوى النفس » ، وتعريفا اخر في رسالته عن طبيعة الفلك (المصدر نفسه جـ ٢ ص ٤٠) وهو يتضمن ايضا تعريفا لعلم الطبيعة اذ يقول : « ان علم الاشياء الطبيعية انما هو علم الاشياء المتحركة ، لان الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علة وسببا لعلة جميع المتحركات الساكنات عن حركة (...) والطبيعة ، كما حددنا ، هي علة الحركة والسكون عن حركة » .

(٧٠) راجع الهامش السابق .

(٧١) راجع رسالة الكندي في الفلسفة الاولى (المصدر نفسه جـ ١ ص ١٦١) .

(٧٢) راجع د. طيب تيزيني : « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » ـ دمشق ١٩٧١ ص ٢٦٧ ، ود. محمد عبد الرحمان مرحبا : « من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية » بيروت ١٩٧٠ ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

العلم ، والحكمة ، والارادة ، التي هي راس صفات « المبدع » الاول بمفهومه الاسلامي ، الذي هو نفسه مفهوم الكندي (٧٣) .

★ ★ ★

لماذا حرصنا على هذه المقارنات الثلاث في هذه القضية بعينها ، اي قضية **العالم : مبدا ومصيرا ؟.**

حرصنا على ذلك تثبيتا وتوكيدا للموضوعة التي قلنا بها سابقا (٧٤) من ان الكندي يدافع من حفاظه على بعض المسلمات الدينية او بعض المقولات اللاهوتية ، اضطر الى اتخاذ مواقف في قضايا فلسفية معينة ، كقضيةالله والعالم ، خالف بها ــ كما رايتا ــ مواقف كل من افلاطون وارسطو وافلوطين . وقد سجل ذلك نتيجة **ايجابية** من وجه ، اذ كان سببا في ان يشق الكندي لنفسه وللفلسفة العربية ، في اولى مراحل انفصالها عن الفكر اللاهوتي ، طريقا **مستقل** الاتجاه بصفة عامة . ولكن ، اذا كانت هذه النتيجة ايجابية من هذا الوجه ، فقد كانت **سلبية** من وجه آخر . ذلك بكونها وضعت مفهوم الفلسفة العربية عن العالم ، اثناء مرحلة الكندي ، في موضع من تاريخ تطور الوعي الفلسفي البشري متخلف عن مفهوم كل من افلاطون وارسطو وافلوطين، بالرغم من ان عصر الكندي ومجتمعه كانا اكثر تطورا وتقدما من عصور هؤلاء الفلاسفة ومجتمعاتهم من حيث انماط العلاقات الاجتماعية ومستوى تطور المعارف البشرية في شؤون الكون والطبيعة . وقد حاولنا اعتماد التفسير التاريخي لهذه الظاهرة المعقدة عند مقارنة فكرة الكندي بفكرة ارسطو عن الله « المحرك الاول » .

★ ★ ★ ★

٨ - « الله » و « العالم » في صيغة الكندي الفلسفية :

. . اذن، جوهر مفهوم الكندي عن « الله » وعن العلاقة بين الله و«العالم»، قد انطلق من قاعدة دينية خالصة . هذه مسألة واضحة لا تحتمل تاويلا . ولكن ذلك لا يعني ان الكندي بقي اسير هذه القاعدة حتى في صياغته لهذا المفهوم. بل يمكن القول ان فضل الكندي يبرز في نطاق هذه الصياغة بوجه خاص . لانه

---

(٧٣) راجع رسالة الكندي « في كمية كتب ارسطو » (المصدر نفسه جـ ١ ص ٢٧٥) .

(٧٤) راجع ص ٦٥ من هذا الجزء .

تجاوز الاشكال « الوثائقية » ـ اذا صح التعبير ـ التي تصوغ هذا المفهوم صياغة جاهزة مصدرها الوحي الالهي ، اذ اوجد ـ بطريقته الخاصة ـ اول صياغة فلسفية عربية لمفهوم اسلامي عن الله وعلاقته بالعالم . وهي صياغة لها لغة الفلسفة واسلوبها ، ولها مفاهيم الفلسفة ومقولاتها ثم معادلاتها المنطقية . وقد يكون هذا التخطي الاول للنصوص الجاهزة مكسبا تاريخيا للفلسفة العربية في المرحلة الاولى لاستقلالها .

تتمثل هذه الصياغة الفلسفية بمجموعة من المقولات و « الحدود » و « الرسوم » يبني منها الكندي هيكلا متكاملا للبرهان على موضوعته الاساسية : خلق الله العالم ، من عدم ، ولما يستلزمه هذا البرهان من اجزاء ومقدمات . ويمكن تصنيف هذه المقولات على النحو الاتي :

(ا) ـ المقولات التي استخدمها الكندي كمقدمات ذات طابع رياضي لاقامة اساس لبرهانه الفلسفي على حدوث العالم المادي (نفي ازلية المادة) ، واثبات عملية الخلق من عدم . اهم هذه المقولات ما يلي :

□ **الاعظام** (اي الكميات) المتجانسة ، التي ليس بعضها اعظم من بعض ، **متساوية** .

□ اذا زيد على احد الاعظام المتجانسة المتساوية عظم (اي كمية) مجانس لها ، صارت غير متساوية .

□ لا يمكن ان يكون عظمان (اي كميتان) متجانسان لانهاية لهما، احدهما اقل من الاخر .

□ الاعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه ـ جملتها متناهية (٧٥).

(ب) ـ **مقولتا النهائي واللانهائي** . على هاتين المقولتين يرتكز برهان الكندي في اثبات خلق العالم . وهما يعتمدان في عملية البرهنة بهما على المقدمات الرياضية السابقة (فئة ا) . فهنا نرى الكندي يعاني محاولة جاهدة لاثبات ان كل جرم (اي مادة) متناه ، وان الله وحده غير متناه ، لكي يثبت بذلك تناهي العالم المادي ، اي حدوثه ، اي عدم ازليته ، ويثبت ازلية الله، اي

---

(٧٥) رسالة الكندي في ايضاح تناهي جرم العالم (رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ، ص ١٨٨ ـ ١٨٩) .

كونه خالقا من عدم (٧٦) . ان القول بتناهي المادة لزم عنه القول بتناهي الحركة والزمان (٧٧) . ذلك لما بين المادة والحركة والزمان من التلازم الوجودي . وقد برهن الكندي على هذا التلازم بالطريقة المقولية التالية :

« لا جرم (٧٨) بلا زمـان ، لان الزمان هو **عدد الحركة** ، اعني انه **مـدة تعدها الحركة** . فان تكن حركة ، كان زمان . وان لم تكن حركة لم يكن زمان. والحركة انما هي **حركة الجرم** . فان كان جـرم ، كانـت الحركـة ، والا لـم تكن » (٧٩) . وبناء على هذا التلازم الانتولوجي بين المادة والحركة والزمـان ، فان الحركة والزمان ، كالمادة ، حادثان غير ازليين (٨٠) .

(جـ) ـ **المقولات الداخلة في نظام العلل الانتولوجية** ، كما يتصور الكندي هذا النظام . وهو نظام تراتبي يهبط متسلسلا من « العلة الاولى » ـ اي الله ـ الى سائر العلل «الفلكية» والطبيعية . ويقتضي هذا النظام الكندي ان كل علة تنفعل بسابقتها في حين تنفعل بها العلة اللاحقة . ان هذه **الفئـة** مـن مقولات الكندي يستخدمها ايضا في اثبات كون « العلة الاولى » وحدها ، في قمة نظام العلل ، ازلية لا علة لها ، « مبدعة ، فاعلة ، متممة الكل ، غير متحركة » (٨١).

□ □ □

اما **البرهان الفلسفي نفسه ، بهيكله العام** ، الذي صاغه الكندي لاثبـات الموضوعة الاساس لفلسفتـه ، اي اثبـات : **خالق الله العالم ، من «لا شيء»**، فقد جاء بمثابة نتاج منطقي لتلك المقولات ـ المقدمات ، التي عانى مهمة صياغتها

---

(٧٦) الرسالة السابقة ـ راجع ايضا رسالة الكندي في مائية ما لا يمكن ان يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له (المصدر نفسه ، ص ١٩٤ ـ ١٩٨) .

(٧٧) رسالة الكندي في الفلسفة الاولى (المصدر نفسه ، ص ١٢٠ ـ ١٢١) .

(٧٨) يقصد بالجرم هنا : الجسم ، اي الكمية ، اي الكتلة ، اي ـ اخيرا ـ المادة .

(٧٩) رسالة الكندي في الفلسفة الاولى (المصدر نفسه ص ١١٧) . وعند الكندي طريقة اخرى للبرهنة على تلازم المادة والحركة والزمان وجوديا (راجع الرسالة نفسها : المصدر نفسه).

(٨٠) الرسالة نفسها : المصدر نفسه ، ص ١٢٠ ـ ١٢١ . وهنا يسجل الكندي مخالفة جديـدة لارسطو . فان الزمان والحركة ازليان ، كالمادة ، عند ارسطو (الطبيعة : ١ ، ٢٥٠ ب ١١ = و : ١٣ ، ٢٢٢ ا وب) .

(٨١) رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها (المصدر نفسه،ص ١٦٥) .راجع ايضا رسالته في طبيعة الفلك (المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٤٠) ، ورسالته في الفاعل الحق الاول التـام (المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١٨٢ ـ ١٨٣) .

والبرهنة عليها وتكرار القول فيها باصرار .

يبدا البرهان من نقطة التلازم الوجودي بين **الجرم والحركة** . من هنا ينطلق الكندي ، فيتصور ان هناك ظانا يظن « انه يمكن ان يكون جرم الكل (٨٢) **ساكنا** اولا ، وكان ممكنا ان يتحرك ، ثم تحرك » . ويصف الكندي هذا الظن بانه « ظن كاذب اضطرارا » ، اي كاذب بحكم الضرورة العقلية . ذلك بناء على ان لا وجود للجرم دون الحركة ، ولا وجود للحركة دون الجرم . والكندي يصر على هذا التلازم الوجودي، كيلا يثبت للجرم **وجودا** قبل الحركة، اي قبل **عملية الخلق** .. ومن هنا ياخذ بالبرهنة على كذب ذلك الظن بطريقة المنطق الصوري: يضع مختلف الاحتمالات ، ثم يهدمها واحدا فواحدا ، حتى ينحصر الامر في الاحتمال المثبت للقضية ، كما يشاء صاحب القضية . لكن الكندي يفعل ذلك لينتهي الى النتيجة التي تقول بأن « جرم الكل » لم يكن قبل الحركة ولا قبل الزمان ، لانه ــ وفقا للمقولات السابقة ــ لا جرم دون حركة ودون زمان ، ولا حركة ولا زمان دون جرم . فالزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضا في الوجود . لذلك : **وجود الجرم هو حركته وهو زمانه** ، واذ كانت الحركة ذات نهاية ، وكان الزمان ذا نهاية ، اي اذ كانا حادثين غير ازليين ، فقد ثبت اذن ان « جرم الكل » وجد ولم يكن له **وجود** سابق ، اي وجد **عن عدم** ، او ــ بتعبير الكندي ــ كان « تهويه ايسا عن ليس » (٨٣) .

ومن براهين الكندي على حدوث الجرم ، اي المادة ، والعالم المادي ، هذا البرهان :

□ بعد ان اثبت ان الحركة هي حركة الجرم ، وان الحركة **تبدل** ، قال: « ان من التبدل التركيب والائتلاف ، لان ذلك جمع اشياء ونظمها . والجرم جوهر : **طويل ، عريض ، عميق** ، اي ذو ابعاد ثلاثة ، فهو مركب من : الجوهر الذي هو **جنسه** ، ومن الطويل ، العريض ، العميق ، الذي هو **فصله**، وهو

---

(٨٢) يقصد بـ « جرم الكل »: الجرم الاول الذي بدأ به الخالق ، ثم وجد منه، بالتسلسل، سائر المخلوقات .

(٨٣) راجع رسالة الكندي في الفلسفة الاولى (المصدر نفسه جـ ١ ص ١١٨ ــ ١١٩). و « التهوي » في مصطلح الكندي ، يعني : تحقق هوية الشيء ، اي وجوده . ونعني كلمة « ايس » : الوجود . ونعني كلمة « ليس » هنا : عدم الوجود . وفي تعريفات الجرجاني « يشرح كلمة « الهوية » بانها التعبير عن الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة من الغيب المطلق » . فيكون معنى عبارة الكندي ان : وجوده كان وجودا عن عدم .

المركب من هيولى وصورة . والتركيب تبدل الحالة التي هي لا تركيب . والتركيب حركة ، فان لم تكن الحركة لم يكن التركيب . والجرم مركب ، فان لم يكن حركة لم يكن جرم. فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضا. وبالحركة الزمان ، لان الحركة تبدل ، والتبدل عدد مدة المتبدل. فالحركة عادة مدة المتبدل (٨٤) . والزمان مدة تعدها الحركة . ولكل جرم مدة ، كما قدمنا . . . فاذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل فاتية (٨٥) **الجرم ذات نهاية** بالفعل اضطرارا الخ . . . » (٨٦) . وواضح ان كون الشيء ذا نهاية، يعني كونه حادثا، غير ازلي ، اي انه وجد بعامل خارج عن ذاته ، فهو اذن : **مخلوق** ، فالمادة اذن ، **مخلوقه** .

□ □ □

الكندي ، اذن ، يضع لمفهومه عن الله والعالم والعلاقة بينهما صياغة فلسفية متكاملة تتخطى الصياغة اللاهوتية السائدة لهذا المفهوم تخطيا كاملا من حيث الشكل دون الجوهر ، مستخدما ــ بصورة كلية ــ مواده وادواته من مقولات الفلسفة ذاتها ، متخذا اسلوب الفلسفة ومنطقها في تركيب البرهان وفي تنسيقه ، رغم ان مضمون القضية بقي محتفظا بانتمائه اللاهوتي .

٩ - قضية الارادة :

تعني بها قضية ارادة **الله** وعلاقتها بارادة **الانسان** وافعاله ، وهي القضية التي نشأت في الفكر العربي ــ الاسلامي مع نشأة جماعة « القدرية » وتطورت مع تطور هذه الجماعة الى المذهب الكلامي المعتزلي ، وعرفت باسم قضية الجبر والاختيار ، او القضاء والقدر .

ما موقف الكندي في هذه القضية ؟.

نرى ان دراسة هذه المرحلة الاولى من مراحل استقلال الفلسفة العربية

---

(٨٤) « عادة مدة المتبدل » ، تعني : ان الحركة تحصي زمن الشيء المتبدل . فكلمة « عادة » : اسم فاعل من فعل « عد » ، اي حسب ، واحصى . .

(٨٥) انية الشيء : حقيقته: والكلمة هذه تصاغ من « ان » التي تستعمل في اول الجملة الخبرية للاخبار عن حقيقة شيء ما . و « انية » صيغة مصدر صناعي ، مثل « انسانية » من الانسان، « وجودية » من الوجود .

(٨٦) المصدر السابق نفسه ، ص ١٢٠ .

عن علم الكلام ، تبقى دراسة ناقصة اذا لم تحاول الاجابة عن هذا السؤال . ولكن المحاولة هنا تصطدم بواقع ، هو انه ليس من معالجة مباشرة لهذه القضية في واحدة من رسائل الكندي الفلسفية التي اكتشفت ونشرت في الزمن الاخير واصبحت المصدر الاصلي الوحيد لفلسفته عند الباحثين المعاصرين . فماذا يعني ذلك ؟. هل يعني ان هذه القضية انتهت بانتهاء تبعية الفلسفة لعلم الكلام ، او للفكر اللاهوتي الاسلامي ، وبابتداء عهد الفلسفة العربية المستقلة عن هذا الفكر ؟.

ان امتداد المعركة الفكرية والايديولوجية في هذه القضية ذاتها الى فلسفة الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم بعد الكندي، هو واقع تاريخي ينفي مظنة انتهاء القضية هذه عند مرحلة الكندي . هذا فضلا عن ان طبيعة المعركة الايديولوجية في القرون الوسطى لم يتيسر لها ان تعزل قضية العلاقة بين ارادة الله وافعال الانسان عن نطاق الحركة الفلسفية طوال العصر الوسيط، فكيف ـ اذن ـ يمكن تصور انعزالها عن هذه الحركة في عهدها العربي الباكر ، اي عهد الكندي ؟. يضاف الى ذلك ان الكندي نفسه ، كما نعرف ، مفكر نشأ وتكون تفكيره وبرز في وقت ازدهار الفكر المعتزلي ، بل هو شارك فعلا في معركة المعتزلة الفكرية التي كانت تدور على قضايا تعد هذه القضية في طليعتها حينذاك . فاذا كان الكندي من ابرز الممثلين لافكار عصره ، كما هو الواقع ، فلا يمكننا ان نتصور انه اهمل في منظومته الفلسفية ، بحث قضية كانت من ابرز قضايا عصره . لهذا كله لا بد ان نتساءل: لماذا لا نجد في رسائله الفلسفية التي بين ايدينا الان رسالة خاصة بهذه القضية، او ـ بالاقل ـ معالجة مباشرة لها في احدى رسائله هذه ؟.

هناك احتمالان : اما ان للكندي رسالة تعالج هذه القضية بخصوصها بين رسائله الفلسفية لم تكتشف بعد ، واما انه عالجها في احد مؤلفاته الكلامية الواردة في فهارس كتبه عند ابن النديم في «الفهرست» وعند المؤرخين الاخرين بعد ابن النديم .

الاحتمال الثاني هو المرجح في رايي. فان هذه الفهارس تضع بين مؤلفاته الكلامية اسمي كتابين اكاد لا اشك ان الكندي بحث فيهما قضية العلاقة بين ارادة الله وافعال الانسان وفق مذهب المعتزلة . والكتابان ورد اسماهما في ثلاثة من تلك الفهارس المراجع بالصيغة التالية : ١ ـ « كتاب في ان افعال الباري جل اسمه ، كلها عدل لا جور فيها » (٨٧) . ٢ ـ « كتاب رسالته في

---

(٨٧) ورد اسم هذا الكتاب بهذه الصيغة في « فهرست » ابن النديم بمرتبة ١١ بين كتب الكندي، وفي فهرس القفطي (اخبار الحكماء) بمرتبة ١٠، وفي فهرس ابن ابي اصيبعة (طبقات الاطباء) بمرتبة ١٠ ، مع حذف كلمة « لاجور فيها » في الفهرسين الاخيرين .

الاستطاعة وزمان كونها » (٨٨) . ان هذه الصيغة لاسم كل من الكتابين، بشكلها ومضمونها معا ، متطابقة مع الصيغ التي يضعها المعتزلة في مسألة **العدل** ومباحثها الاصلية والفرعية . والعدل ـ كما نعرف ـ احد المبادىء الخمسة الاسس لمذهب الاعتزال . ومفهوم العدل المعتزلي ـ كما نعرف ايضا ـ مبني على القول باختيار الانسان في افعاله . وعلى هذا الاساس لنا ان نستنتج ان مذهب الكندي في العلاقة بين ارادة الله وافعال الانسان متفق مع مذهب المعتزلة في القول **بالاختيار** دون الجبر ، بالرغم من اننا لم نطلع على كتابيه المشار اليهما لانهما لم يكتشفا بعد .

اما الاحتمال الاول ، اي احتمال وجود رسالة للكندي بين رسائله الفلسفية تعالج هذه القضية بخصوصها لم تكتشف بعد ، فهو احتمال يمكن استبعاده بناء على عدم وجود اشارة ما الى مثل هذه الرسالة في اي من فهارس كتب الكندي في مراجعها التاريخية الاربعة الوحيدة (٨٩) ، مع ان اقدم هذه المراجع (« فهرست » ابن النديم) لا يفصل زمن طويل بين وفاة الكندي وتصنيفه (٩٠) . غير انه يمكن تصور ان يكون الكندي وضع رسالة بالموضوع بين رسائله الفلسفية وفق رأي المعتزلة في الاختيار ، ثم اخفاها خصوم الفكر المعتزلي نفسه ، خلال الزمن الفاصل بين الكندي وابن النديم ، كما اخفوا معظم المصادر الاصلية لافكار المعتزلة . ويؤيد هذا التصور ما هو معروف من الصلة الفكرية بين الكندي والمعتزلة والتوافق بينه وبينهم في مسائل العدل والتوحيد (٩١) ، وما هو معروف ايضا من ان الاضطهاد الذي نزل بالمعتزلة في عهد المتوكل نزل بالكندي نفسه ، وكان من اشكال هذا الاضطهاد مصادرة بني شاكر لمكتبة الكندي (٩٢) .

ولكن ، رغم هذا الواقع الغامض يمكن القول ان معرفتنا بالموقف الحقيقي

---

(٨٨) ورد اسم هذا الكتاب في الفهارس الثلاثة المذكورة بصيغة واحدة ، وترتيبه ١٥٤ في « فهرست » ابن النديم ، و١٤٧ في كل من فهرسي القفطي وابن ابي اصيبعة . راجع كتاب الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي : « التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب » ، بغداد ١٩٦٢ ، ص ٨٢ ، ٨٧ ، ٩٢ ، ٩٧ ، ١٠١ ـ ١٠٧) .

(٨٩) نقصد بها المراجع السابقة : « فهرست » ابن النديم ، « اخبار الحكماء » للقفطي ، وطبقات الاطباء لابن ابي اصيبعة ، يضاف اليها « طبقات الامم » للقاضي صاعد الاندلسي .

(٩٠) مات الكندي سنة ٢٥٢ هـ/٨٦٧ م ، وابن النديم سنة ٣٨٥ هـ/٩٩٥ م . ويقال انه صنف « الفهرست » سنة ٣٧٧ هـ/٩٧٨ م ، اي ان الفاصل بين موت الكندي وتصنيف «الفهرست» لا يزيد عن قرن وربع القرن .

(٩١) انظر القفطي : اخبار الحكماء ، ص ٣٤٠ .

(٩٢) راجع كتاب «الكندي فيلسوف العرب» لاحمد فؤاد الاهواني، القاهرة (دون تاريخ)، ص ٥١.

للكندي في قضية العلاقة بين ارادة الله وافعال الانسان ، لا تتوقف على صحة الاستنتاجات السابقة ، او لا تتوقف على معرفتنا التفصيلية بمحتوى كتابيه الكلاميين السابقي الذكر ، ولا على وجود رسالة له خاصة بهذا الموضوع بين رسائله الفلسفية . ذلك ان لدينا مصادر اخرى لمعرفة موقفه الحقيقي هذا، نجدها في رسائله الفلسفية نفسها التي بين ايدينا الان . ونستطيع ان نحدد هذه المصادر على الوجه التالي :

اولا ــ الرسائل التي تكلم فيها الكندي كثيرا على **العلل القريبة** للاشياء والاحداث بالنسبة للعلة البعيدة ، او العلة الاولى ، وهي الله . (٩٣) ان قوله بهذه العلل القريبة ، اي بكون بعض اشياء العالم اسبابا وعللا للبعض الاخر ، مبني عنده على تمسكه والتزامه بشمولية قانون العلاقات السببية في العالم المادي . وهو يعبر عن هذا الالتزام الثابت بعبارة موجزة صارمة تقول انه **« ليس في الطبيعة شيء عبث وبلا علة »** . (٩٤)

يمكننا تطبيق مذهبه في العلل القريبة على افعال الانسان . فنقول ان مقتضى ذلك ان تحدث افعال الانسان استنادا الى علتها **القريبة** ، وهي اراده الانسان الفاعل نفسه، في حين ان هناك ــ حسب فلسفة الكندي ــ علة **بعيدة**، هي ارادة الله . بهذا تنتفي الجبرية ، اي السيطرة المطلقة لارادة «العلة الاولى» على ارادة الانسان وافعاله. ويثبت ــ بالنتيجة ــ قول الكندي باختيار الانسان طبقا للمفهوم المعتزلي ذاته ، وهو مفهوم لاهوتي لا يلغي ــ بالطبع ــ تأثير ارادة « العلة الاولى » الفاء مطلقا ، بل يقتصر على الغاء تأثيرها المباشر .

ثانيا ــ مصدر صريح يتصل بقضية اختيار الانسان اتصالا مباشرا، وفيه ينص الكندي على الاختيار نصا لا يحتاج الى تفسير . ففي رسالته المسماة بـ « رسالة الكندي الى احمد بن المعتصم في الابانة عن سجود الجرم الاقصى» يحاول تأويل لفظ **السجود** بمعنى الطاعة ، لا بمعنى السجود المادي ، اي المقول في اللغة العربية « على وضع الجبهة في الصلاة على الارض ،الزام باطن الكفين والركبتين الارض » (٩٥) . ثم يفسر معنى الطاعة بانه الانتهاء الى امر الآمر،

---

(٩٣) تكلم الكندي على موضوع العلل القريبة في : رسالته « في الفاعل الحق الاول التام» (رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق ابي ريدة ج ١ ص ١٨٢ ــ ١٨٣) ، رسالته « في علة الكون والفساد » (المصدر نفسه ، ص ٢١٤ ، ٢٢٠ ، ٢٣٧) ، وفي ثنايا رسائل اخرى من مجموعة رسائله الفلسفية (المصدر السابق) .

(٩٤) رسالته في الابانة عن سجود الجرم الاقصى (المصدر نفسه ، ص ٢٥٤) .

(٩٥) المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ .

ويقول ان « الانتهاء الى امر الامر انما يكون **بالاختيار** ، والاختيار لذي الانفس التامة ، اعني المنطقية » (٩٦) . ونفهم خلال هذه الرسالة ان « المنطقية » هنا تعني « النطقية » . ونفهم ايضا ان عبارة « ذي الانفس النطقية » تشمل الانسان ، بدليل عبارة اخرى صريحة تنص على ذلك فتقول :« وصيّر الجوهر النفساني اما ناطقا ، واما لا ناطقا . والناطق هو الاشخاص العالية **والانسان** » (٩٧) .

وترد في هذا السياق من الرسالة نفسها عبارات اخرى لاحقة تؤكد شمول الانسان بمقولة **الاختيار** .

ثالثا ــ ويمكننا ــ اضافة الى ذلك كله ــ ان نستشهد برسالته في النفس (٩٨) . فهو هنا يرفع من شأن النفس في الانسان ، لا من حيث كون « جوهرها من جوهر الباري ، عز وجل ، كقياس ضياء الشمس من الشمس »، وحسب ، بل ايضا من حيث كونها الضابط لانفعالات بدن الانسان « كما يضبط الفارس الفرس اذا هم ان يجمح به » (٩٩) . فالكندي اذ يرى هذا الدور الفعال « للنفس » « الانسانية ، يعجب « من الانسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من باريها . . . » (١٠٠) . ان قيام « النفس » بدور الضابط لرغبات البدن ، وقدرة الانسان على ان يبعد نفسه ، أو يقرّبها من « باريها » ، امران لا يتأتيان للنفس وللانسان الا ان يكون لهما الاختيار في نشاط الارادة والفعل . وليس يصح من مفكر بمنزلة الكندي ان يعترف «للنفس» بدور الضابط لانفعالات البدن ، وان يعجب « من الانسان كيف يهمل نفسه . . . » دون ان يعترف لهما بقدرة الاختيار .

لذلك كله ، ليس عندنا شك بأن موقف الكندي في قضية العلاقة بين ارادة الله وارادة الانسان ، هو موقف الالتزام بمذهب الاختيار ، ورفض مذهب الجبر . ان هذه النتيجة توضح لنا ان الفلسفة العربية اظهرت ، منذ اولى مراحل استقلالها عن الفكر المعتزلي ، انها ستبقى محافظة على هذا الجانب الايجابي من تراث المعتزلة ، وانها ستضع هذا الجانب منه ايضا على طريق التطور في اطار فلسفي سيكون ، شيئا فشيئا ، اكثر تحررا مما نراه في فلسفة الكندي بوصف كونه « فيلسوف العرب الأول » .

---

(٩٦) المصدر نفسه ، ص ٢٤٦ .

(٩٧) المصدر نفسه ، ص ٢٥٨ .

(٩٨) « رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي في القول في النفس ، المختصر من كتاب ارسطو وفلاطن . وسائر الفلاسفة » (المصدر السابق ، ص ٢٧٢ ــ ٢٨٠) .

(٩٩ و١٠٠) المصدر نفسه ، ص ٢٧٣ ، ٢٧٩ .

١٠ - النفس :

قبل الكندي بحث الكلاميون الاسلاميون موضوع النفس، وكانت مباحثهم في هذا الموضوع محاولة اولية جدية لوضع نظرية عربية ـ اسلامية في النفس متأثرة بعصر الاسلام من جهة اولى ، وبالمذاهب والنزعات الفلسفية الداخلة في حياة ذلك العصر من جهة ثانية. غير ان الاتجاهات الفكرية لهذه المحاولة تختلف لدى بعضهم عنها لدى البعض الاخر . نلحظ مثلا ، لدى ابي الهذيل العلاف، احد زعماء المعتزلة (١٠١) ، اتجاها **حسيا** صارما يتجلى في مثل قوله بان النفس ليست سوى عرض للجسم لا تختلف عن سائر اعراضه الحسية ، وان الانسان ـ لذلك ـ انما هو **الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان،** وان الفعل الصادر عن الانسان انما ينسب الى هذا الشخص كله (١٠٢) ، اي الى الجسم واعراضه ككل ، وليس للنفس فعل متميز تختص به دون سائر اعراض الجسم . على حين نلحظ لدى تلميذه ابراهيم النظام ، وهو من كبار زعماء المعتزلة ايضا (١٠٣) ، اتجاها اخر ينطوي على **تناقض** داخلي . فهو ـ من جهة اولى ـ ينزع الى **الحسية** بقوله ان الروح جسم (١٠٤) ، ويصفها بأنها « جسم لطيف مشابك للبدن ، مداخل للقلب باجزائه مداخلة المائية في الورد، والدهنية في السمسم ، والسمنية في اللبن » (١٠٥) . وهو ينزع ـ من جهة ثانية ـ الى الروحانية الافلوطينية بقوله ان الانسان من جسد وروح ، لكن الانسان ـ على الحقيقة ـ هو الروح (١٠٦) ، فان الروح « هي التي لها قوة واستطاعة، وحياة ، ومشيئة ، وهي مستطيعة بنفسها ، والاستطاعة قبل الفعل » (١٠٧). اما الجسد فهو عند النظام ـ ليس سوى «**آلة**» النفس و «**قالبها**» (١٠٨) . . ويقف سائر الكلاميين الاسلاميين موقف التردد ، غالبا ، في مسألة النفس، بين هاتين النزعتين : الحسية ، والروحانية الافلوطينية . وتبرز النزعة

---

(١٠١) ابو الهذيل ، محمد بن الهذيل العلاف مات اول عهد المتوكل العباسي (ـ ٢٣٥ هـ/٨٤٩م).

(١٠٢) الاشعري : المقالات ، ط استانبول ١٩٢٩ ، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠ .

(١٠٣) ابو اسحاق ابراهيم بن سيار النظام ، يرجح انه مات سنة ٢٣١ هـ (٨٤٢م) .

(١٠٤) الروح ، عند النظام ، هي النفس (راجع الشهرستاني : الملل ، نشرة كيلاني ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٥٥) . فهو يقول انه وافق الفلاسفة « في قولهم ان الانسان في الحقيقة هذا النفس والروح ، والبدن آلتها وقالبها » ـ (راجع ايضا المقدسي : البدء والتاريخ، نشرة كليمان هوار ، باريس ١٩٠١ ، ص ١٢١) .

(١٠٥) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ، ص ٥٥ ـ والاشعري : المقالات ، ص ٣١٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٣.

(١٠٦) المصدران السابقان ، والبغدادي ، نشرة محيي الدين عبدالحميد ، ص ١٣٥ .

(١٠٧) الشهرستاني : المصدر نفسه .

(١٠٨) ايضا .

الاخيرة عند احد معتزلة بغداد : معمر بن عباد السلمي (ـ ٢٢٠ هـ / ٨٣٥م) في قوله بأن النفس هي حقيقة الانسان ، وهي معنى أو جوهر غير الجسد ، وان علاقتها بالبدن « علاقة التدبير والتصريف » (١٠٩) ، أي ان النفس مدبرة للجسد وموجهة لتصرفاته . وقد ميز معمر فعل النفس من فعل الجسد فقال ان « النفس انسان . ففعل الانسان هو الارادة ، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد » (١١٠) . ذلك في حين تبرز النزعة الاولى (الحسية) عند معتزلي اخر، هو ابو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان المعروف بالاصم (منتصف القرن الثالث هـ) (١١١) . بقوله ان الانسان هو هذا الانسان المرئي ، ولا روح له ، بل الروح هي البدن وكذلك النفس (١١٢) .

هذه نماذج تمثل ابرز الاتجاهات الفكرية لدى الكلاميين المعتزلة في محاولتهم وضع الاسس الاولية لنظرية النفس في الفكر الفلسفي عند العرب خلال الفترة التاريخية التي ظهرت فيها فلسفة الكندي .

انطلاقا من هذه الصورة القلقة لنظرية النفس عند الكلاميين المعتزلة، نستطيع ان نقيس مدى ما حققه الكندي في مجال تطوير « النظرية » . وبناء على هذا المنطلق يمكننا القول ان الكندي احدث في «النظرية» تغييرا ملحوظا يتجه بها خطوات واسعة نحو وضع مسألة النفس وضعا علميا بقدر ما تسمح به الحدود التاريخية لمفهوم الوضع العلمي ، اي مستوى تطور هذا المفهوم في عصر الكندي . ان **اول** ما نلحظه من هذا التغيير في « النظرية » عند الكندي ، هو توسيعه مجال البحث في مسألة النفس ليشمل فروعا جديدة للمسألة لم يكن الكلاميون قبله قد وجدوا العلاقة بينها وبين البحث في النفس ، كموضوعي : الاحلام ، والعقل . ثم نلحظ ـ **ثانيا** ـ ان الكندي يبذل عناية مركزة من اجل تحديد مفهومه للنفس ودراسة قواها المختلفة واحوالها ومظاهرها وآثارها في سلوك الانسان وكل ما يبدو من علاقة بين حركة النفس وانواع النشاط البشري . وفي ما وصل الينا من رسائله ، وفي ما تذكره المصادر من فهارس كتبه ، نجد نحو ثماني رسائل (١١٣) يبحث فيها موضوعات

(١٠٩ و١١٠) ايضا : ص ٦٧ ـ ٦٨ .

(١١١) ابن النديم : الفهرست ، ط . فليجل ، ص ٣٤ ، ١٠٠ .

(١١٢) الاشعري : المقالات ، ص ٣٣١ .

(١١٣) هذه الرسائل هي : ١ ـ « .. في القول في النفس ، المختصر من كتاب ارسطو وافلاطن وسائر الفلاسفة » (رسائل الكندي الفلسفية : ج ١ ، ص ٢٧٢ ـ ٢٨٠) . ٢ ـ « كلام للكندي في النفس ، مختصر وجيز » (المصدر نفسه ، ص ٢٨١) . ٣ ـ «كتاب رسالته في=

النفس ، يضاف اليها ما يتردد من آرائه بشأن هذه الموضوعات في رسائل اخرى ، كرسالته الى المعتصم في الفلسفة الاولى (١١٤) ورسالته « في حدود الاشياء ورسومها » (١١٥) . لكن هذا كله لا يعني ـ حتى الان ـ ان الكندي احدث تغييرا نوعيا في نظرية النفس بعد الكلاميين المعتزلة . فهل احدث مثل هذا التغيير حقا ؟.

اذا نظرنا في النصوص المتوفرة لدينا من كتابات الكندي في موضوعات النفس ، نظرة شمولية ، امكننا ان نكتشف اولى حقائق هذا التغيير الذي نصفه بـ « **النوعي** » ، وهي ان النزعة الحسية قد ابتعدت كليا عن مفهوم النفس في باكورة الفلسفة العربية ، اي فلسفة الكندي ، لكي تحل محلها النظرة الفلسفية الصرف القائمة على المفاهيم المجردة . فلم تبق النفس ، اذن ، جسما ولا عرضا لجسم . وهذه خطوة متقدمة في اساوب التفكير النظري بداها « فيلسوف العرب الاول » . غير ان هذه الخطوة المتقدمة اقترنت عنده بنظرة مفرقة في المثالية ترجع الى فكرة ثنائية النفس والجسم، القائلة بان النفس جوهر روحاني مفارق ، وهي فكرة افلاطونية اصلا . ورسالته « في القول في النفس » (١١٦) تصرح بأن « النفس بسيطة (. . .) متفردة عن

= ان النفس جوهر بسيط غير دائر ،مؤثر في الاجسام » (ابن النديم ، القفطي ، ابن ابي اصيبعة ، والاب مكارثي اليسوعي ص ٣٠ ، رقم ١٦٤) . ٤ ـ رسالة الى يوحنا ماسوية في النفس وافعالها (المصادر السابقة ـ الاب مكارثي ، ص ٥٠ ، رقم ٣٠١) . ٥ ـ « رسالة في انه توجد جواهر ، لا اجسام » . وهذه الرسالة تبحث في ان النفس : هل هي جوهر ام عرض . ثم يثبت انها جوهر لا عرض (رسائل الكندي : جـ ١ ص ٢٦٥ ـ ٢٦٩). ٦ ـ رسالة في ماهية النوم والرؤيا (المصدر نفسه ، ص ٢٩٢ ـ ٣١١) . وهناك رسالتان في الموضوع نفسه : الاولى بعنوان « كتاب رسالته في علة النوم والرؤيا وما يرمز به النفس» (ذكرها ابن النديم ، والقفطي مع كلمة « تؤمر » بدل « يرمز » ، وذكرها ابن ابي اصيبعة ـ والاب مكارثي ص ٣١ ، رقم ١٦٨ . والثانية مترجمة الى اللاتينية بعنوان « في الرؤيا والمنام» ترجمها جيرار دي كريمونا . ولعل هاتين الرسالتين هما الرسالة نفسها المنشورة في « رسائل الكندي الفلسفية (راجع مكارثي ، ص ٧٩ ، رقم ٧٨) . ٧ ـ رسالة في العقل (ابو ريدة ، جـ ١ ، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٨) وهناك ايضا رسالتان في الموضوع نفسه : احداهما بعنوان « رسالته في خبر العقل » (ابن النديم ، القفطي ، ابن ابي اصيبعة . وفي اربع مخطوطات لهذه الرسالة كتبت كلمة «خير» بدل كلمة « خبر »ـ راجع الاب مكارثي ،ص ١٢، رقم ٢٢) . ٨ ـ « رسالته في ما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس (المصادر نفسها ، الاب مكارثي ، ص ٣١ ، رقم ١٦٧) .

(١١٤) نشرة الاهواني ، ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .

(١١٥) رسائل الكندي الفلسفية : جـ ١ ، ص ١٦٥ . وهنا يضع تعريفا للعقل وتعريفا للنفس :

(١١٦) رسائل الكندي الفلسفية : جـ ١ ، ص ٢٧٢ .

الجسم ، مباينة له ؛ وان جوهرها جوهر الاهي روحاني » . اما نسبتها الى الله فقد وضعها في صيغتين ضمن النص الواحد نجد بينهما اختلافا : اولاهما ، تقول ان جوهر النفس « من جوهر الباري (...) كقياس ضياء الشمس من الشمس » . والثانية ، تصعد بالعلاقة بين الله والنفس الى رتبة التكافؤ . او شبه التكافؤ ، اذ تقول ان جوهر النفس **« كجوهر الباري ... »**. وقد ترتب على كلتا الصيغتين ــ بالضرورة ــ ان يقول ، مع افلاطون ، بخلود النفس ، وترتب على الصيغة الثانية بخصوصها ان يقول ، مع الافلاطونية المحدثة ، بلهجة اشراقية ، ان النفس « في فوتها ــ اذا تجردت (من الجسم)؛ ان تعلم سائر الاشياء **كما** يعلم الباري بها ، او دون ذلك برتبة يسيرة » . فهي ــ اي النفس ــ « اذا تجردت وفارقت هذا البدن ، وصارت **في عالم العقل** ، صارت في **نور الباري** . **ورات** الباري (...) وطابقت نوره ، **وحلت** في ملكوته . **فانكشف** لها علم كل شيء ، وصارت الاشياء كلها **بارزة** لها **كمثل** ما هي بارزة للباري » (١١٧) .

ولكن الكندي في رسالة اخرى (١١٨) يتكلم على النفس بلهجة ومضمون يختلفان عن هذه اللهجة وهذا المضمون ، فهو يحاول هناك ايضا ان يثبت ان النفس جوهر لا جسم وانها منفردة عن الجسم الذي فيه الحياة. غير انه يتكلم هذه المرة باسلوب التفكير النظري الفلسفي الخالص ، مبتعدا عن اللغة الروحانية ذات اللمحات الاشراقية الواضحة . فقد اصبح الكلام على النفس الان ينطلق من كونها الجوهر « الذي نسمي به مائية الحياة في الجسم » (١١٩) ، ومن كونها « صورة الحي **العقلية** ، فهي **نوعه** ؛ فالحي جوهر ، **ونوع** الجوهر جوهر ؛ فاذن النفس جوهر ، واذ هي جوهر ، وهي جوهر النوع ، فهي لا جسم ؛ لان النوع لا جسم ، بل (هو) العام الذي يعم اشخاصه (اي افراده) التي هي اجسام » (١٢٠) . ففي هذا النص يثبت الكندي جوهرية النفس بطريقة اخرى تتجه اتجاها ارسطيا ،اذ يرى النفس **صورة** عقلية للحي ، من حيث هي نوع ، وهو هنا يكشف عن مذهبه في **الانواع** ايضا ، فنرى الانواع عنده تشكل المفاهيم الكلية المجردة المنتزعة من افرادها

---

(١١٧) العبارات الواردة هنا بين الاهلة كلها من الرسالة المذكورة نفسها : المصدر السابق ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ . والكلمات البارزة بالاسود هي التي تحمل اللهجة الاشراقية في مضمون افلاطوني محدث .

(١١٨) هي رسالته « في انه توجد جواهر لا اجسام » : المصدر نفسه ، ٢٦٥ ــ ٢٦٩ .

(١١٩) المصدر نفسه : ص ٢٦٥ ، وكلمة « مائية » تعني : ماهية الشيء او حقيقته .

(١٢٠) المصدر نفسه ، ص ٢٦٥ .

المشخصة . وهذا معنى تسميته الافراد **اشخاصا** هي اجسام . ويعنينا هنا الان ـ بالدرجة الاولى ـ من هذا النص انه يتكلم على النفس هذه المرة بوصف كونها « **صورة** » . ويبدو لنا من سياق النص كله ان اصطلاح « الصورة » هنا ليس بعيدا عن اصطلاح ارسطو في مقولتيه المعروفتين : الصورة ، والهيولي . **ولدينا** نص اخر للكندي يؤكد انه قصد هنا الاصطلاح الارسطي ذاته . ذلك في رسالته « في حدود الاشياء ورسومها » (١٢١) حيث يعرّف اولا الصورة بانها « الشيء الذي به الشيء هو هو »،وهو تعريف ارسطي(١٢٢)؛ ويعرّف ثانيا النفس بأنها « تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة . ويقال: هي استكمال اول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة . ويقال : هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف » . هنا ثلاثة تعريفات للنفس : الاول تعريفه هو ـ اي الكندي ـ والثاني يشير الى تعريف ارسطو للنفس (١٢٣) ، والثالث يشير الى المذهب الفيثاغوري ، الذي اخذ به افلاطون ، من ان النفس مركبة من الاعداد (١٢٤) . فاذا قارنا تعريف الكندي للنفس هنا ، في هذا النص ، بالتعريفين : الثاني ، والثالث ، وجدنا مشابهة واضحة بين تعريف الكندي، وتعريف ارسطو . فنخرج من ذلك بحاصل صريح ، هو ان الفيلسوف العربي **الاول** يضع العلاقة بين النفس والجسم على اساس العلاقة بين الصورة والهيولى وفقا للنظرية الارسطية . وهذا الحاصل ذو قيمة جوهرية هنا ، لانه يؤدي الى **نفي كون النفس جوهرا روحانيا مفارقا للجسم** . وبذلك يقع الكندي في **تناقض** حاد مع نفسه ، فان كون النفس « صورة » الحي العقلية ، اي « صورة » نوعه ، يعني انها قوام وجوده بالفعل (مقابل وجوده بالقوة). وهذا ما قصده في عبارته السابقة من ان النفس هي الجوهر « الذي نسمي به مائية الحياة في الجسم » . ونحن نعلم ان « الصورة » ، وفق نظرية ارسطو ، لا وجود لها خارج « الهيولى » ، ولا وجود للهيولى خارج الصورة . فلا وجود ، اذن ، للنفس خارج وجود الحي، نوعا واشخاصا

---

(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ .

(١٢٢) راجع ارسطو : ٧ ، ١٠٤١ ب ٦ .

(١٢٣) ارسطو يعرف النفس هكذا : « .. كمال اول لجسم طبيعي آلي قابل للحياة » (٢، ٤١٢ ب ٥) . ومعلوم ان الصورة ، عند ارسطو ، تقوم بدور الفعل (او الكمال) بالنسبة « للهيولي » التي تبقى ذات وجود بالقوة حتى « يستكمل » وجودها فعلا بالصورة (ارسطو: ١٢ ، ١٠٦٩ ب ٣٤) . ونجد عند رينشارد فالتزر ما يؤكد وجهة نظرنا في ان الكندي قصد ب « الصورة » في كلامه عن النفس ما يقصده ارسطو بهذه الكلمة . يقول فالتزر بهذا الصدد ان الكندي « يشير الى حد ارسطو للنفس بانها صورة الجسم او تمام الجسم ، (فالتزر، الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني ـ ترجمة توفيق حسين ، ص ٤١) .

(١٢٤) راجع افلاطون : طيماوس ، ص ٤٥ وما بعدها .

(افرادا) (١٢٥) . واذا نحن تابعنا منطق التوافق بين ارسطو والكندي هنا، الى نهايته وتذكرنا ان النوع في نظرية ارسطو منتزع من « الشخص » (الخاص) ، كانت النتيجة ان هناك تلازما انتولوجيا بين النفس والجسم .

ان هذه النتيجة تخالف ما قرره الكندي نفسه في رسالته الخاصة بموضوع النفس ، كما راينا سابقا . وهي تخالف ايضا ما يبدو انه مقرر عنده في رسالة اخرى له ذكرتها المصادر التاريخية في فهارس كتبه ولم تصل الينا ، وعنوانها : « رسالته في ما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس » (راجع الاب ريتشر مكارثي : التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب ، ص ٣١، رقم ١٦٧) . فاذا كان عنوان هذه الرسالة يعكس مضمونها حقا ، فهو يكاد يكون صريحا في ان الكندي يذهب ،هنا، مذهب افلاطون في نظرية « المثل » ونظرية المعرفة ، من ان مصدر المعرفة هو « تذكر » النفس ما كانت تعرفه في « عالم العقل » (عالم المثل) قبل ان « تنحدر » الى « عالم الحس » .

كيف نحل التناقض بين هذه النصوص للكندي ؟..

هل نحله بالقول انه كتب آراءه المتناقضة هذه في اوقات مختلفة كان خلالها يتغير تفكيره ويتطور ؟ . يمكن اللجوء الى هذا الحل ، ولكن ليس لدينا من الوثائق ما يعين ، بالتحديد ، تاريخ تاليفه هذه الرسالة وتلك، لكي نحدد في ضوء ذلك اتجاه تطوره الفكري . ربما استفدنا من القرائن الظاهرة ان معظم رسائله الفلسفية كتبت في مرحلة واحدة تقريبا من مراحل نشاطه الفلسفي . نعني بها مرحلة اتصاله ببلاط الخليفة المعتصم العباسي (٢١٨ ـ ٢٢٧ هـ / ٨٣٣ ـ ٨٤١ م) ، وهي ربما امتدت الى عهد الخليفة الواثق (٢٢٧ ـ ٢٣٢ هـ / ٨٤١ ـ ٨٤٦م) ، يدلنا على ذلك ان رسائله هذه موجهة اما الى المعتصم نفسه (١٢٦) ، او الى احمد بن المعتصم (تلميذ الكندي) (١٢٧) او الى تلامذته الاخرين الذين يبدو انهم تتلمذوا عليه

---

(١٢٥) هذا الاستنتاج يؤكده نص اخر للكندي نفسه في رسالته عن « .. سجود الجرم الاقصى» (الرسائل الفلسفية ، ج ١ ، ص ٢٤٧) حيث يقول : « ... لان الصورة غير مفارقة عنصرها ، وهما موجدان ... » .

(١٢٦) كرسالته في الفلسفة الاولى . راجع « رسائل الكندي الفلسفية » ج ١ ـ ص ٩٧، والاهواني : « كتاب الكندي الى المعتصم في الفلسفة الاولى » .

(١٢٧) انظر « رسالة الكندي الى احمد بن المعتصم في الابانة عن سجود الجرم الاقصى...» =

في هذه المرحلة نفسها (١٢٨) . فاذا نحن اخذنا بهذه القرائن ، كان حاصل ذلك توكيد التناقض المشار اليه وتعقيد الطريق نحو حل هذا التناقض غير ان الاخذ بهذه القرائن وحدها ، في مجال التحقيق التاريخي، ليس مقنعا الاقناع العلمي . ولذلك يبقى لنا ، في سبيل حل تناقض النصوص السابقة ،ان نلجأ الى احد امرين : اما ان الكندي كتب رسائله المختصة بموضوعات النفس في فترات مختلفة ، بحيث اتيح له ان يحدث تعديلا او تغييرا او تطويرا في نظريته بشأن النفس ، ولذلك ظهر هذا الاختلاف في مفهوم النفس عنده بين رسالة واخرى تبعا لتغير في اتجاهاته الفكرية .. واما ان هذا التناقض كان مظهرا ملازما من مظاهر الصراع الفكري الذي تشير علائم كثيرة انه كان يعانيه بالفعل ، كما سنوضح ذلك بعد قليل بذكر بعض الامثلة . وهذا الصراع قائم عنده ـ كما اعتقد ـ بين نزعتين متعاكستين : **الاولى** ، نزعة فلسفية علمية تقربه الى الميول المادية في تعليم ارسطو ، نشأت عنده ـ اي الكندي ـ بحكم ممارسته مختلف العلوم الطبيعية نظريا وتجريبيا . **والثانية** : نزعة روحانية تغريه

= (رسائل فلسفية جـ ١ ـ ص ٢٤٤) ، وترجح الراي القائل بان « رسالة الكندي في علة الكون والفساد » موجهة الى احمد بن المعتصم ـ راجع احمد فؤاد الاهواني : « الكندي فيلسوف العرب » ، القاهرة (بدون تاريخ ، ص ٧٧ .

(١٢٨) ترجح ان الرسائل الموجهة الى اشخاص لم يصرح باسمائهم هي موجهة لتلامذته ، لسببين: اولا لهجة التوجه في افتتاحيات هذه الرسائل هي لهجة المعلم نحو طالبي المعرفة منه ، كقوله في افتتاحية « رسالة الكندي في العقل (رسائل الكندي الفلسفية ، جـ ١ ص ٣٥٣): « فهمك الله النافعات (....) فهمت الذي سالت عنه من رسم قوله « في العقل ». وثانيا ، لان الكندي يستخدم اللهجة نفسها في رسالتين يصرح فيهما باسمي شخصين معروفين بانهما من تلامذته ، هما : احمد بن محمد الخراساني (انظر رسالة الكندي في ايضاح تناهي جرم العالم ـ رسائل الكندي الفلسفية ، جـ ١ ، ص ١٨٥ ـ انظر الاب مكارثي ، ص ٦٢، رقم ١١١) . ذكره ابن النديم (الفهرست ص ٢٦١) بانه اشتهر باسم احمد بن الطيب وانه قرا على الكندي ومنه اخذ ، وانه كان معلما للخليفة المعتضد (٢٧٩ ـ ٢٨٩ هـ/٨٩٢ ـ ٩٠١ م) وانه قتل سنة ٢٨٦ هـ/٨٩٩ م (راجع ابن ابي اصيبعة : طبقات الاطباء ، جـ ١، ص ٢١٤) ، اما التلميذ الثاني الذي صرح الكندي باسمه في احدى هذه الرسائل ، فهو علي بن الجهم (رسالة الكندي الى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ـ راجع رسائل الكندي الفلسفية جـ ١ ـ ص ٢٠١ ـ راجع الاب مكارثي ، ص ٤٨ ، رقم ٢٩١). وعلي بن الجهم هذا هو نفسه الشاعر العباسي المعروف الذي مدح الخليفة المتوكل ثم نفاه سنة ٢٣٢ هـ ، ومات سنة ٢٤٩ هـ . وتذكر المصادر تلاميذ اخرين للكندي امثال : حسنوية ونفطوية وسلمويه وابي اسحاق ابراهيم قويري وابن كرنيب ـ راجع « فهرست » ابن النديم ص ٤١٢ ، راجع الاهواني : « الكندي فيلسوف العرب » ص ٧٧ .

باستشراف عالم « المثل » الافلاطونية ، او عالم « الفيض » الافلوطيني . وهذه نشأت عنده بحكم ارتباطه باللاهوتية الاسلامية وثقافتها التي كانت مادة كينونته الفكرية الاولى . وقد ساعد على استمرار هذا الصراع واحتدامه عند الكندي ما قد اشرنا اليه سابقا من هشاشة موقفه الايديولوجي وتميعه وتردده.

ان محاولة الكندي فرض الوفاق بين قول افلاطون وقول ارسطو في نظرية العقل مثلا (١٢٩) ، هي نموذج لكل ما نلحظه من تمازج المذاهب المختلفة في النصوص التي يضع فيها مذهبه النفسي . اي ان هذه المحاولة ترجع ، لدى التحليل ، الى نوع المعالجة ـ الواعية او غير الواعية ـ لأزمة هذا الصراع الداخلي بين النزعتين ، وليست ترجع الى منهج فلسفي توفيقي؛ كما يرى معظم الباحثين ، وليست ترجع كذلك الى التباس المذاهب الفلسفية اليونانية عند الكندي بسبب من النقص في اطلاعه على المصادر الحقيقية لهذه المذاهب . فمن العسير ان نزعم ان الكندي كان يجهل ارسطو ، مثلا ، في مقالة العقل ، كما وضعها ارسطو في كتابه « في النفس » (١٣٠). لان الدراسة المقارنة لمقالة ارسطو ورسالة الكندي في الموضوع ، تكشف ان الكندي كان مطلعا اطلاعا كافيا على النص الارسطي نفسه مباشرة دون وساطة الشراح (١٣١) ، اي انه كان مطلعا على كتاب « في النفس » لارسطو بمجمله .

---

(١٢٩) رسالة الكندي في العقل (رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ، ص ٣٥٣) . يقول الكندي في فاتحة هذه الرسالة : « ... فهمت الذي سالت من رسم قولي في العقل موجز خبري على رأي المحمودين من قدماء اليوناتيين ،ومن احمدهم ارسطالس ومعلمه افلاطن الحكيم ، اذ كان حاصل قول افلاطن في ذلك قول تلميذه ارسطالس » .. فالكندي يقرر في هذا النص، كما هو واضح ، ان افلاطون وارسطو في نظرية العقل متفقان، ثم يمضي ـ بناء على ذلك ـ في عرض نظرية ارسطو دون نظرية افلاطون . ذلك بالرغم من الفارق بين النظريتين .

(١٣٠) ارسطو : « في النفس » ـ الكتاب الثالث ، الفصل الخامس ، ص ٤٣٠ ا س ١٠ ـ ١٩ حسب الطبعة القديمة الاكاديمية (برلين) .

(١٣١) راجع الدراسة القيمة التي وضعها محمد عبد الهادي ابو ريدة مقدمة لرسالة الكندي في العقل (رسائل الكندي الفلسفية ـ ج ١ ، ص ٣١٢) ـ اقرأ ، بخاصة ، ص ٣٥١ من هذه الدراسة ، حيث يبرهن ابو ريدة ، بحق ، على ان الكندي تعرف مذهب ارسطو في العقل بطريق النص الارسطي نفسه مباشرة ، لا بطريق تفسيرات الاسكندر الافروديسي كما يزعم الفيلسوف الفرنسي جيلسون وغيره ـ راجع ايضا عبد الرحمن بدوي في مقدمته لنشرة الترجمة العربية القديمة (ترجمة اسحاق بن حنين) لكتاب ارسطو « في النفس » (القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٦) حيث يضع بدوي ثلاثة اسباب تقضي بعدم القطع بان الكندي افاد من رسالة الاسكندر الافروديسي في النفس حين تعرف ـ اي الكندي ـ مذهب العقل عند ارسطو. وهنا يضع بدوي تفسيرا تاريخيا لوصول الكندي الى نص ارسطو في موضوعات النفس.

تؤكد الدراسات الاسلامية المعاصرة تلك الحقيقة التاريخية التي يستنتجها الباحث بسهولة ، وهي ان الكندي كان المؤسس لنظرية العقل الارسطية في الفلسفة العربية (١٣٢) . فان رسالته في العقل (١٣٣) هي اول رسالة من نوعها كتبها فيلسوف عربي بطريقته الخاصة ، فكان لها « تأثير عميق في الفلاسفة المتاخرين عنه كابن سينا » (١٣٤) ، اذ كانت حقا ـ كما يقول الدكتور مدكور ـ « نقطة بدء لهذه المشكلة في العالم الاسلامي ، ومقدمة لموضوع كان له شأن هام في تاريخ الفكر طوال القرون الوسطى » (١٣٥) .

صحيح ان الكندي يصرح في فاتحة رسالته هذه (١٣٦) انه كتبها على سبيل العرض « الخبري » اي انه « رسم » فيها راي ارسطاس فقط ، لكن طريقته الخاصة في هذا العرض ، وتصرفه المتحرر في الشرح والتقسيم واستخدام المصطلحات ، يدلان دلالة واضحة لا على استيعابه مذهب ارسطو فقط ، بل يدلان كذلك ، باكثر وضوحا ، على اخذه به مذهبا له يضفي عليه طابع فلسفته في الكليات والانواع كما وضعها في صلب رسالته المسماة « كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى » (١٣٧) . فهو هناك يضع مسالة اتحاد الانواع بالنفس حين تصبح **عاقلة بالفعل** ، وضعا يؤلف الصورة

---

(١٣٢) راجع محمد علي ابو ريان : « اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي» (القاهرة ١٩٥٩ ، ط ١ ، ص ٢٨٢) .

(١٣٣) تعرف هذه الرسالة في اللاتينية باسم « De intellectu »

(١٣٤) سيد حسين نصر : « ثلاثة حكماء مسلمين » ـ بيروت دار النهار للنشر ١٩٧١ ، ص ٢٤.

(١٣٥) ابراهيم مدكور : « في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٦٨ ، ص ١٢٨ .

(١٣٦) راجع الهامش ـ ١٢٩ .

(١٣٧) نجد القسم المتعلق بمفهوم الكليات والانواع والنفس العاقلة من هذه الرسالة في رسائل الكندي الفلسفية ، جـ ١ ص ١٥٥ ، او في نشرة الاهواني لكتاب الكندي الى المعتصم ، ص ١٢٤ . وقد جاء هذا القسم بالنص التالي : « ... والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الانواع بها . وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة . وكل شيء هو ، كشيء بالقوة ، فانما يخرجه الى الفعل شيء اخر ، هو ذلك المخرج من القوة الى الفعل ، بالفعل ، والذي اخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة الى ان صارت عاقلة بالفعل ، اعني متحدة بها انواع الاشياء واجناسها، اعني كلياتها ، وهي كليات اعيانها (هكذا وردت في نشرة الاهواني . اما في نشرة ابو ريدة فوردت : « هي الكليات اعيانها ») ، فانها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ، اي لها عقل ما ، اي كليات الاشياء . فكليات الاشياء ، اذ هي في النفس خارجة من القوة الى الفعل، هي عقل النفس المستفاد ، الذي كان لها بالقوة . فهي العقل الذي بالفعل ، الذي اخرج النفس من القوة الى الفعل . والكليات متكثرة ، فالعقل [illegible] ... » .

الكاملة لنظريـة العقل كمـا نجدها هنا في « رسالة الكندي في العقل » . فاذا كانت هذه الرسالة الاخيرة تتخذ وجهـا ارسطيـا خالصا فـي الظاهـر ، فان رسالته في الفلسفـة الاولى انمـا تتخذ ــ في الظاهر والواقع معا ــ وجـه الكندي نفسه معبرة عـن افكاره وآرائه ومجمل فلسفتـه فـي قضايا الوجود العام . نستخلص من كل ذلك نتيجتين : **اولاهما** ، انه ليس مـن شك فـي ان رسالة العقل للكندي هي شرح لنظريته هو في العقـل . **والثانية** ، ان نظريتـه هذه تتصل مباشرة بمصدرها الارسطي الاصلي . وعلينا الان ان نتعرف الخطوط الجوهرية لنظرية الكندي هذه :

لكي نمسك بالخيط الاساس الذي يوصلنا الى ما هو جوهري في نظرية العقل عند الكندي ، ينبغي ان ننظر اولا في ذلك التقسيم الكلاسيكـي للعقـل الذي اخذ بـه في رسالته . وهو التقسيم الذي توارثته عن ارسطو اجيـال متعاقبة من الفلاسفة المثاليين قبل الكندي وبعده ، مع اختلافات جزئية فـي التسميات والمصطلحات ، واحيانا في المضامين ، واحيانا في عدد انواع العقل. كما فعل الكندي نفسه ، اذ جعل العقل اربعـة انواع بدلا من ثلاثة انواعارسطو ، وثلاثة انواع الافروديسي (١٣٨) . وانواع الكندي الاربعة هذه ، هي كما عبّر

---

(١٣٨) انواع العقل الثلاثة ، كما نستخلص من نص ارسطو في كتاب النفس عن العقل ، هـي: ١ ــ عقل ماهيته ان يفعل جميع الاشياء (العقل الفاعل) . ٢ ــ العقل الذي يصبح جميـع الاشياء ، وهو العقل بالقوة . ٣ ــ العقل بالملكة ، وهو عقل الانسان الذي بالفعل ، ومثل له ارسطو بحالة العالم الذي اكتسب قدرا من المعارف يستطيع استخدامها مباشرة متى شاء ذلك. ولذلك يتصف هذا النوع بكونه ذا حالة هي بين القوة والفعل : فهو بالفعل من حيث امتلاكه المعرفة فعلا ، وهو بالقوة من حيث انه قد لا يستعمل هذه المعرفة بصورة مباشرة احيانا (راجع ارسطو : ٣، ٤٣٠ أ، ١٠ ــ ١٩ و٤٣٠ أ ١٦ و٢٩ ب ٥ ــ ١٠) .. اما الاسكندر الافروديسي (احد كبار شارحي فلسفة ارسطو في ما بين القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد) فقد قسم العقل ايضا الى ثلاثة انواع ، هي : ١ ــ عقل هيولاني (intellectus Materialis) وهو عقل بالقوة . ٢ ــ عقل يعقل (اي عقل بالفعل) له ملكة التعقل (intellectus qui intelligit et habet habetum ut intelligat) فهو عقل يملك قدرة التعقل بالفعل ويستطيع استعمال هذه القدرة متى شاء . ٣ ــ عقل فاعل (intelligencia agens) ، وهو فاعل خارجي يمنح عقل الانسان معقوليته ويمنح الصور المعقولة معقوليتها ، وتسبته الى العقل الذي في النفس (بالقوة) كنسبة الضوء للعين . وهذا العقل الفاعل لا بد منه ــ في راي الافروديسي ــ لكي يحدث الاتحاد بين العقل الهيولاني والصورة المعقولة ، فيخرج العقل من القوة الى حالة الفعل (الاسكندر الافروديسي: قسم من كتابه في النفس ترجم الى اللاتينية في رسالة مستقلة بعنوان «في العقل والمعقول = «De intellectu et intellecto (راجع محمد عبد الهادي ابو ريدة : مقدمة لرسالة الكندي في العقل ضمن « رسائل الكندي الفلسفيـة » ج ١ ، ص ٣٢٠ ــ ٣٢١).

عنها هو في رسالته : « **الاول** منها ، العقل الذي بالفعل ابدا . **والثاني** ، العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس . **والثالث** ، العقل الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل. **والرابع** ، العقل (...) الظاهر من النفس متى اخرجته فكان موجودا لغيرها منها بالفعل » (رسائل الكندي الفلسفية ـ جـ ١ ، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٨) .

في النص الذي اقتبسناه من رسالة الكندي في الفلسفة الاولى (راجع الهامش رقم ١٣٧) نجد شرحا لمضمون الانواع الثلاثة الاولى من هذا التقسيم الرباعي . اننا نفهم من النص المذكور ان الجانب المعرفي من النفس تمر به حالات ثلاث لاستكمال عملية المعرفة ، ولكن ذكر النوع الرابع في هذا التقسيم كما ورد في رسالة العقل ، يعني ان استكمال هذه العملية يقتضي ايضا حالة رابعة . اما الصورة التركيبية لهذه الحالات ـ كما نستخلصها من هذا النص وذاك ـ فهي تتكوّن على النحو التالي : في البدء لا تتصف النفس بالتعقل (المعرفة) الا من حيث الامكان المطلق (القابلية) ، وهذه هي حالة « النفس العاقلة بالقوة » ، ثم تتصف بالتعقل (المعرفة) فعلا بعد اكتسابها المعارف وتقبلها الصور النوعية للاشياء التي تتضمنها هذه المعارف ،وهذه هي حالة « النفس العاقلة بالفعل » ،اي الحالة التي تخرج بها النفس من مرحلة **امكان** المعرفة الى حالة تحقق المعرفة فعلا ؛ ولكن هذه الحالة الثانية تتضمن حالتين اثنتين : اولاهما ، حالة اكتساب المعرفة كمقدرة او ملكة وحسب، من غير استعمال هذه المعرفة عمليا بصورة مباشرة ، كالكاتب ـ مثلا ـ الذي يملك قدرة الكتابة وهو لا يكتب . وثانيتهما ، حالة استعمال هذه المقدرة، او الملكة ، عمليا بصورة مباشرة ، كالكاتب حين يمارس الكتابة بالفعل ، وكالمفكر حين يمارس عملية التفكير بعد ان تكوّنت عنده ملكة التفكير من اكتسابه المعارف بصورها التجريدية في النفس . وهذه الحالة الاخيرة هي نفسها ما اطلق عليه الكندي اسم « العقل الرابع » وهي ما يعنيه في وضعه هذا « العقل » بانه « الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل » (١٣٩) .

فهذه ـ اذن ـ حالات ثلاث : عقل بالقوة ، عقل بالفعل دون استعمال مباشر ، عقل بالفعل يدخل عملية الاستعمال المباشر .

هذه الحالات كلها واقعية دون شك ، وهي جميعا انما تحدث للنفس الانسانية بما هي متصلة بالانسان المركب (اي النفس مع البدن) . ولكن هنا

---

(١٣٩) هاتان الحالتان موجودتان عند ارسطو ايضا ـ (راجع في كتاب النفس : ٢ ، ٤١٧ أ ، ٢٢ وما بعده) .

مشكلة بدات ، بالاساس ، عند ارسطو وامتدت الى شراحه المتقدمين والمتاخرين ، وانعكست في نظرية العقل عند الكندي . هذه المشكلة عندهم جميعا هي انه : كيف يحدث انتقال النفس من حالة كونها عاقلة بالقوة الى حالة كونها عاقلة بالفعل ؟ . فهم يفكرون ان هذا الانتقال لا يمكن ان يحدث ذاتيا وتلقائيا ، بل لا بد له من علة فاعلة تحدثه ، ولا يمكن ان تكون هذه العلة الفاعلة من داخل النفس الانسانية ذاتها ، اي من القوى النفسانية المرتبطة بمادة البدن ، لانها جميعا قوى منفعلة ، في حين يجب ان يكون العامل هنا فاعلا غير منفعل ، اي ان يكون « جوهرا » غير مادي ، موجودا بالفعل دائما بوجود مستقل عن عالم النفس الانسانية ، لكي تكون له اهلية الفاعلية في تحويل ما هو بالقوة الى ما يصبح بالفعل . من هنا برز في تقسيم العقل عندهم نوع اخر من « العقل » لا يعد « حالة » مثل الحالات الثلاث السابق ذكرها ، بل يعد « عقلا بالفعل ابدا » كما سماه الكندي وعده الاول في تقسيمه الرباعي ، كما راينا . ومهمة هذا العقل ان يكون هو العامل الذي يحدث الانتقال بالنفس من العقل بالقوة الى العقل بالفعل .

اما ارسطو فانه يبني هذه المسالة في نظرية العقل على اساس من مقولتيه الشهيرتين : الهيولى ، والصورة ، اللتين وضعهما كمحاولة فلسفية لحل مشكلة وجود الطبيعة . فهو يحاول هنا ايضا ان يحل بهما كذلك مشكلة عملية **المعرفة** ذاتها داخل عالم النفس الانسانية (١٤٠) . وقد استخدم الكندي ، في رسالة العقل ، طريقة ارسطو هذه ، اي تطبيق مقولتي : الهيولى والصورة في الطبيعة على تحولات حركة **المعرفة** في نفس الانسان . تتلخص الطريقة ـ كما وضعها ارسطو ، وكما استخدمها الكندي ـ بانه : كما يوجد في **الطبيعة** ، وفقا لتعليم ارسطو الانتولوجي ، شيء هو **الهيولى** لكل الانواع ، اي هو كل الانواع بالقوة ، وشيء اخر هو العلة والفاعل الذي بفعله يحدث كل شيء ـ كذلك يوجد في **النفس** ، من جهة : شيء هو العقل الذي منه يصير كل شيء (العقل بالقوة) ، ومن جهة اخرى : شيء هو العقل الذى بفعله تحدث الاشياء كلها في النفس . فهو ـ اي هذا العقل الاخير ـ شبيه بالنور الذي ، بوجه ما ، يجعل الالوان التي بالقوة الوانا بالفعل . ان هذا العقل يتميز ـ عند ارسطو ـ بانه قابل لمفارقة البدن ؛ غير منفعل، غير ممتزج

---

(١٤٠) ارسطو : « في النفس » ٤٣٠ أ ١٠ ـ ١٩ . وقد اعتمدنا في قراءة ارسطو هنا ترجمة عن اليونانية مباشرة الى العربية قام بها محمد عبد الهادي ابو ريدة في مقدمته لرسالة الكندي في العقل (المصدر السابق ص ٢٣٢) مع مقارنتها بترجمة عربية قديمة لكتاب ارسطو في النفس من اعمال اسحق بن حنين (ـ ٢٩٨ هـ / ٩١٠ م) نشرها وحققها عبدالرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٥٤ ، وفيها كلام ارسطو عن « العقل الفعال » ص ٧٤ .

بشيء اخر ، لانه **صورة** غير مادية ، وهو غير زائل ، موجود بالفعل دائما ،اي ان له وجوده القائم بذاته المستقل عن معقولاته (١٤١) .

ذلك هو الاساس الفلسفي عندهم لوضع « عقل » من خارج النفس بين انواع العقل حسب تقسيماتهم المختلفة . ولكن ، ما جوهر المشكلة القائم وراء هذا الاساس نفسه ؟

ان تعميق النظر في هذا الاساس ذاته يكشف لنا جوهر المشكلة التي كانوا يحاولون الوصول ، بهذه الطريقة من البحث في خارج النفس ، الى حل لها . . انهم — في الواقع — محقون ببحثهم عن حلقة في سلسلة دياليكتيك عملية المعرفة كانوا يفقدونها . نقصد تلك الحلقة التي يحدث بها التحول في حركة التفكير من مرحلة **الامكان** الى مرحلة **الفعل** والتحقق . اما فقدان هذه الحلقة لديهم فقد نشأ ، اساسا ، من خطأ موضوعي وقعوا فيه وليسوا مسؤولين عنه ذاتيا ، لانه مرتبط بوضع تاريخي لمستوى معارف عصرهم . هذا الخطأ هو الافتراض المثالي القائم ، في فلسفتهم ، على **الفصل غير الواقعي بين قوانين التفكير وقوانين الواقع** الخارجي المادي ، اي على استقلالية كل من هذه وتلك بالنسبة الى الاخرى استقلالية تكاد تكون مطلقة . فهم ، اذ نظروا الى عالم النفس نظرتهم الى عالم قائم بذاته ، منفصل ومنعزل عن الواقع الخارجي ، وضعوا حركة عملية المعرفة امام طريق مسدود ، واقفلوا على انفسهم باب الحل الصحيح لهذه المشكلة ، ولم يبق لهم من سبيل الى الحلقة التي يبحثون عنها في سلسلة دياليكتيك العملية ، غير ان يلجأوا الى هذا الحل المثالي .

ان قطع الصلة بين قوانين الفكر وقوانين الواقع ، او بين اشكال التفكير ومحتواها الواقعي ، قد اعجز الفلاسفة المثاليين ان يفسروا ، تفسيرا صحيحا، مسار حركة التحولات الدياليكتيكية لعملية المعرفة في تفكير الانسان ، فاضطرهم ذلك الى افتراض « علة فاعلة » تتدخل لانجاز هذه العملية من خارج النفس وخارج الواقع معا ، اي من خارج الذات والموضوع كليهما .

لقد كان من نتائج هذا كله ان وقع **التناقض الداخلي** في نظرية العقل للكندي وفي اصلها الارسطي . وهذا التناقض يتجلى مباشرة في الفرق بين النظرة الواقعية الى بعض مراحل التفكير ، والنظرة المثالية الى المرحلة التي يحدث فيها التحول الاساسي في حركة التفكير ، اي مرحلة التحول من **الامكان**

---

(١٤١) المصدر السابق .

الى التحقق . . فان لدى ارسطو ، ولدى الكندي بعده ، رؤية صحيحة بان المرحلة الاولى للمعرفة عند الانسان تبدأ بحالة **الامكان** المطلق ، او ما ندعوه ، في لغة العصر ، بالقابلية ، او الاستعداد ، او التهيؤ الطبيعي لتلقي المعرفة ، وان مرحلة اخرى تعقبها، هي مرحلة التلقي الفعلي للمعرفة، اي مرحلة اكتساب المعارف التي بها تتكون ملكة التفكير الفعلية ، ملكة تجريد الاشياء من صورها الحسية وتحويلها الى صور نوعية ، اي تحويلها من كونها « اشياء » الى كونها « انواعا » . . بل يمكن القول ان الكندي تنبه كذلك الى المرحلة الثالثة من مسار هذه العملية ، وهي مرحلة الانتقال الى « الاشياء » نفسها ووضع « الافكار » او « الانواع » المنتزعة منها سابقا موضع التطبيق عليها من جديد . اقول : لقد تنبه الكندي الى هذه المرحلة، ولكن بصورة مبهمة ـ طبعا ـ . فهو قد ادرك ، بحق ، ان المعرفة تتحقق لدى الانسان بشكلين : بتكون « الافكار » على شكل قدرة او ملكة اولا ، و « باستعمال » هذه القدرة او الملكة على شكل حركة معرفية فعلية مباشرة ثانيا . لذلك زاد الكندي في التقسيم التقليدي للعقل نوعا رابعا سماه ـ كما تقدم ـ « العقل الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل » .

ان رؤية هذه المراحل ، بشكل ما ، هي رؤية صحيحة ، لانها واقعية، لكنها فقدت واقعيتها فجأة مذ عجزت ان تكشف الصلة بين هذه المراحل كأشكال للتفكير ، وبين الواقع المادي الموضوعي كمحتوى لهذه الاشكال . وبذلك غاب عنها ان « العلة » في (اخراج النفس من حالة كونها عاقلة بالقوة الى حالة كونها عاقلة بالفعل) ليست قائمة في عالم غيبي يقع خارج الذات والموضوع ، بل هي قائمة في علاقة الذات بالموضوع نفسها، اي في داخل الحركة الديالكتيكية لعملية المعرفة ؛ وفي هذه الصلة الموضوعية الحية بين الفكر والواقع ، او بين اشكال التفكير ومحتوياتها التي هي ليست سوى انعكاسات الواقع المادي باشكال فكرية .

هذا التناقض عند ارسطو ثم عند الكندي ، في نظرية العقل ، لا يقتصر على الجانب الذي ذكرناه . فهناك وجهان آخران لهذا التناقض : **اولهما**، ما نجده عند ارسطو خصوصا في مجال تحديده لما يكون موضوعا للحس، حيث يقرر ان المحسوسات هي موضوع الحس ؛ ثم يقرر ـ في الوقت نفسه ـ ان هذه المحسوسات هي التي تجعل الحواس حاسة **بالفعل** ، بعد ان تكون حاسة بالقوة (١٤٢) . لكن ارسطو هنا يتخذ موقفا **ماديا** ؛ بكونه يرى ان المحسوسات ، اي الموضوعات الخارجية المادية ، هي العلة الفاعلة لاخراج

---

(١٤٢) ارسطو : كتاب النفس ـ ٢ ، ٤١٧ ب ، ٢١ ـ ٢٢ .

ما بالقوة الى ما بالفعل ، في حين رايناه في مسألة العقل يلجأ الى الموقف **المثالي** في اخراج « العقل بالقوة » الى « العقل بالفعل » ، باحثا عن « العلة الفاعلة » هناك في عالم « غريب » عن الذات والموضوع كليهما ، عالم ما وراء الواقع الخارجي والنفسي معا .

واما **ثاني** الوجهين ، فهو ما نجده عند كل من ارسطو والكندي من موقف في نظرية المعرفة يناقض موقفه هنا في نظرية العقل .

ونتكلم الآن عن ارسطو :

في مجال معارضته (١٤٣) للتأمل العقلاني الافلاطوني الذي نظر الى الطبيعة كشيء ثانوي اعترف ارسطو بالوجود الحقيقي للطبيعة (١٤٤) ، وهو يطلب من ذات المدرك ان تتدخل في الطبيعة . وانطلاقا من ذلك اتخذ موضوعته التي تعد مبدأ اساسيا عنده في نظرية المعرفة ، والتي يدافع عنها في « التحليلات الثانية » . نقصد موضوعته القائلة بان **المعرفة تبدأ بالحس** (١٤٥) . ومن هنا يصح القول بأن ارسطو يعد مؤسسا للموضوعة

---

(١٤٣) خص ارسطو مناقشته لنظرية « المثل » الافلاطونية بالفصلين الرابع والخامس من الكتاب الـ ١٣ من « الميتافيزيقا » . واذا رجعنا الى هذه المناقشة في الفصل الخامس ، بصورة خاصة ، امكن ان نستخلص منها ان ارسطو يرفض فصل العالم الذي يمكن ادراكه بالعقل عن العالم الحسي ، ويرفض الفصل الميتافيزيقي (بالمعنى المقابل للديالكتيكي) بين الجوهر والظاهرة ، ويرفض ايضا اعتبار مقولة العام مستقلة عن الخاص وكون العام موجودا خارج الخاص. ومن هذه النواحي الارسطية في معارضة نظريه افلاطون عن « المثل » ، استخلص لينين فكرته التي عبر عنها في « دفاتر فلسفية » قائلا ان نقد ارسطو هذا موجه لا الى افلاطون وحده ، بل هو موجه الى المثالية نفسها بوجه عام .

(١٤٤) يقول لينين انه « ليس من شك في واقعية العالم الخارجي (عند ارسطو) » (دفاتر فلسفية ، الطبعة الفرنسية ١٩٥٥ ، ص ٢٨٧) .

(١٤٥) قد يظهر ارسطو ، في توكيده هذه الموضوعة، حسيا .. ولكنه يبعد عن نفسه النزعة الحسية بما يؤكده في كتاب النفس (٢ ، ٤١٧ ب ٢٢) من ان المعرفة ، وان كانت تبدأ بالحس ، ليست تتشكل من الاحساس والتجربة وحسب . ذلك اذ يقول ان العلم هو علم بالكلي ، لا الجزئي ، و « الحس بالفعل لا يكون الا من الاشخاص المفردة (الجزئيات) ، وان العلم للكل » (اعتمدنا هنا النص العربي لكتاب النفس ، ترجمة اسحاق بن حنين ـ نشرة بدوي ، ص ٤٣) .وقد دفع لينين تهمة « الحسية » عن ارسطو ، في دفاتر فلسفية ، قائلا انه ـ اي ارسطو ـ حسي مفكر ، في مقابل الحسيين المبتذلين .

الاخرى القائلة **بانه لا يوجد في العقل شيء لم يمر قبل ذلك بالحس .**

اذا ربطنا هاتين الموضوعتين بكل ما تؤكده نصوص ارسطو من الاعتراف بموضوعية العالم الخارجي ، استطعنا ان نصل الى استنتاج ان نظرية المعرفة الارسطية **قائمة على اسس فلسفية مادية .**

ان ارسطو لا يشك في كون الاحساس يولد من عملية تاثير الموضوع الخارجي على الحس (١٤٦) ، وهو يضع في اساس نظرية المعرفة ان عملية التفكير انما تتم بمعادلة تبدأ بالحس ، ثم تتحول الى « التصور »(الذي يقوم بدور الوسيط بين الحس والفكرة) ، لكي تنتهي بتكون الفكرة ، او الحكم (راجع كتاب النفس : ٣ ، ٤٣١ أ ١٦)

ذلك كله يحدد الموقف المادي الارسطي في نظرية المعرفة تحديدا يتناقض مع الموقف المثالي الارسطي في « نظرية العقل » الذي يلجأ الى عامل غيبي ، من خارج النفس وخارج الواقع المادي معا ، يتدخل لانجاز عملية التفكير .

★ ★ ★

هذا عند ارسطو . **اما الكندي** فنجد له كلاما في رسالته الخاصة ببحث « ماهية النوم والرؤيا » (رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١، ص ٢٩٣ ـ ٣١١) يتيح لنا استنتاج جانب من نظرية المعرفة عنده ، وهو الجانب الذي يعنينا الآن . ان دراسته لماهية النوم والرؤيا تقوم على فكرة الارتباط بين الحس و« القوة المصورة » . وهو يضع الفرق بين الحس وهذه « القوة المصورة » على النحو التالي :

الحس يقدم لنا صور محسوساته مرتبطة بمقوماتها المادية (يدعوها الكندي : الطينة) ، اما « القوة المصورة » فهي تنقل لنا صور الاشياء الشخصية (الجزئيات)،او صور المحسوسات ، مجردة من تلك المقومات المادية (١٤٧) . فاذا لحظنا ان « القوة المصورة » ، في مصطلح الكندي ،

---

(١٤٦) يؤكد ارسطو ـ في كتاب النفس ـ ان الحواس لا تثير الاحساس دون تاثير الموضوع .

(١٤٧) الكندي يطلق على « القوة المصورة » ايضا ، وفقا للمصطلح الفلسفي اليوناني ، كلمة الفنطاسيا اليونانية التي يترجمها ماجد فخري بـ «الخيال» (ماجد فخري : ارسطوطاليس، المعلم الاول،بيروت، المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٨،ص ٦٦) ويترجمها ابو ريدة بـ « المخيلة » (رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ص ٢٩٣) . يمثل الخيال ، او المخيلة ، او « الفنطاسيا » ، في تعليم ارسطو ، مرحلة الوسط بين الحس والفكر في عملية التجريد (التفكير) (ارسطو : كتاب النفس ٣، ٣١) أ ١٦).

تؤدي دور الوسيط ، في معادلة حركة المعرفة ، بين الحسي والمجرد — والكندي متأثر هنا بارسطو كما هو ظاهر — صح لنا ان نستخلص من ذلك صورة تركيبية لعملية التفكير تبدأ بالحس ، ثم تنتقل الى « الخيال » لتصفية الصور الحسية من ماديتها (الطينة) ، ثم يتناولها الفكر ليتخذ لها الصور الكلية ، او الانواع ،وتتم بذلك عملية التجريد .

اذن ، يظهر لنا الكندي هنا ،مثل ارسطو ، منطلقا انطلاقا صحيحا له اساس **مادي** . . اذ هو في مسالة المعرفة ينطلق من الوجود الموضوعي **اولا**، ومن الحس ، كنقطة بدء في سبيل الاحتواء المعرفي لهذا الوجود الموضوعي؛ **ثانيا** . . وعلى هذا يبدو ، واضحا ، ان كلا من ارسطو والكندي لا يضعان هنا ، بين قوانين التفكير وقوانين الواقع ، ذلك الحاجز الاصم الذي وضعاه في نظرية العقل ، حتى اضطر هناك الى تدخل العامل الغيبي في تحويل العقل بالقوة الى العقل بالفعل . وبذلك وقعا في هذا التناقض المتعدد الجوانب ، كما رأينا .

★ ★ ★

هناك مصدر اساس لكل ما يتخلل تعليم ارسطو والارسطيين — ومنهم الكندي — في مسائل المعرفة ، من ثغرات **التناقض** . هذا المصدر يتركز — بالتحقيق — في العجز عن معرفة الجسر الذي يتحرك عليه ديالكتيك العلاقة بين المعرفة العقلانية والمعرفة الحسية ، او بين العام والمفرد. بل يجب القول ان هذا العجز يشمل الكثير من الاتجاهات الفلسفية القديمة والحديثة ، والفلسفة البرجوازية المعاصرة بوجه عام ، ولا سيما منها فلسفة **التجريبيين والوضعيين** . وقد تميزت الماركسية وحدها بالخلاص من اسر هذا العجز ، واثبت تطور العلم في عصرنا ، ولا يزال يثبت باستمرار ،قيمة ما حققته الماركسية — اللينينية في هذا المجال ، بفضل اهتدائها الى اثر الممارسة والتطبيق في حل مشكلة المعرفة جذريا .

ان عجز ارسطو عن اكتشاف ذلك « الجسر » قد استدرجه الى تناقض اشد حدة من كل ما ذكرنا سابقا . نعني به التناقض بين ما يبدو في احد جوانب تعليمه المعرفي من ميل الى النزعة الحسية ، وبين ما يبدو في جانبه الآخر من اعتماد « **الحدس العقلاني** » طريقا وحيدا لادراك ما يسميه ارسطو بـ « المبادىء الاولية » . . كيف يمكن الجمع بين اعتماده هذا الطريق الحدسي المثالي واعتماده **الحس** كنقطة انطلاق الى المعرفة ؟.

هذا السؤال لم يستطع الاجابة عنه ، رغم محاولاته الجاهدة ، والقيمة ،

في الكثير من كتبه (بعد الطبيعة ، التحليلات ، النفس ..) . وليس غريبا ان لا يجد الجواب عن هذا السؤال ما دام لم يكتشف جوهر العلاقة بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية . وكان من الطبيعي ان لا يكتشف ذلك ما دام **الموقف التاملي** كان اساس انطلاقه في الموضوع ، وما دام مستوى المعرفة العلمية يومئذ لم يكن مؤهلا لدفع مثل ارسطو الى تخطي الموقف التاملي نحو ربط المعرفة بالممارسة . لقد كان يعوز ارسطو ، والارسطيين بعده ومنهم الكندي ، ان يصلوا الى فهم المضمون الاجتماعي والنشاط العملي للانسان ، لكي يعرفوا دور التاثير المتبادل بين التطبيق والتفكير ، بين « التامل الحي » و « التفكير المجرد » ـ كما يعبر **لينين** (١٤٨) ـ في انجاز عملية المعرفة بكاملها .

واذا كان الموقف العلمي يفترض هنا ان ناخذ الوضع التاريخي للمسالة بالحسبان ، كما اشرنا ، فنعذر ارسطو ومعاصريه ان لم يصلوا الى الحل الصحيح للمشكلة ، فان هذا الموقف نفسه يفترض ـ الى جانب ذلك ـ ان ننتظر من مثل الكندي تجاوزا للنقطة التي وقف عندها ارسطو . نقول ذلك لسببين : **اولهما** ، مسافة البعد الزمني بين عصر ارسطو وعصر الكندي وما حدث خلال هذه المسافة الطويلة من تغير في العلاقات الاجتماعية ومستويات العلوم والمعارف البشرية بين العصرين على نحو متقدم في مسيرة التطور . **وثانيهما** ، ان الكندي نفسه كان رجل ممارسة للعلوم التطبيقية واسعة ومتعددة الجهات ، كما نعرف من سيرة حياته ومن فهارس مؤلفاته ومن بعض رسائله التي وصلت الى ايدي الباحثين المعاصرين حتى الآن . ولسنا نطمع ـ طبعا ـ ان يتيح مستوى العلوم التجريبية في عصر الكندي للفكر الفلسفي ما اتاحته مستويات هذه العلوم في العصور المتاخرة ، وعصرنا الحاضر بالاخص ، من اسباب التطور العاصف للفكر الفلسفي الحديث ، الذي يعد **الفكر الماركسي** ذروة تطوره المتقدم على طريق كشف حقائق الدياليكتيك الحي في الطبيعة والفكر والمجتمع . لسنا نطمع بذلك ، كما قلنا . ولكن ، من الحق ان نطمع بالحد الادنى من تجاوز المواقف الارسطية . فهل حقق الكندي هذا الحد الادنى ؟ ..

سنجد في الصفحات التالية محاولة للاجابة عن هذا السؤال .

---

(١٤٨) يقول لينين : « .. من التامل الحي ، الى التفكير المجرد ، ومنه الى الممارسة (التطبيق) .. هذا هو الطريق الدياليكتيكي لمعرفة الحقيقة ، معرفة الواقع الموضوعي (دفاتر فلسفية ، ص ١٤٦ ـ ١٤٧ ـ الترجمة العربية للنص في كتاب « المادية الدياليكتيكية » لجماعة من العلماء السوفييت، ترجمة بدرالدين السباعي وزميليه ، دمشق ـ دار الجماهير ، ص ٢٤٢) .

٩ ـ مواقف على « المفترق » !

كان الكندي يملك **اصالة الفيلسوف** .. هذه حقيقة يستطيع الباحث ان يلحظها حتى خلل البنية المتشابكة لمقولاته وبراهينه التي تحتضن **قضية الله** ، « خالق الوجود من عدم » .. ليس لدينا وهم حتى الان بان الكندي خرج كليا عن انتمائه اللاهوتي . ولكن الرجل كان فيلسوفا ايضا . لقد وجدت الفلسفة في كينونته الثقافية مكانها الراسخ الفاعل . من هنا كانت نزعته الفلسفية تستدرجه ، احيانا ، الى مواقف تضعه على« المفترق » الذي كانت ظروف مجتمعه في القرن الثالث الهجري تقتضي ان يتجاوزه بالفعل . غير ان **انتماءه ذاك** كان يبقيه على « المفترق » او يبعده عنه ، دون ان يتمرد ويتجاوز « المفترق » . اننا نكاد نحس المعاناة العميقة الخفية عند الكندي . نعني معاناة الصراع بين انتمائه اللاهوتي ونزعته الفلسفية التي كان عليها ان تستجيب لظروف المجتمع العربي ـ الاسلامي في القرن الثالث الهجري . ويبدو انها كانت مؤهلة فعلا ، من حيث الاعداد الذاتي ، ان تستجيب لهذه الظروف لولا سيطرة الانتماء القوية .

امامنا الان نماذج من تلك المواقف ، يبلغ فيها الكندي ـ بنزعته الفلسفية ـ حافة «مفترق » شبه حاسم بين قاعدة انطلاقه الدينية الخالصة في القضية الاساسية « للفلسفة الاولى » وبين قاعدة جديدة لتطوره الفلسفي متحررة من سيطرة الانتماء :

اولا : تأثير الله في المادة

اننا نقرأ الكندي يكتب في نصوص متفرقة من رسائله الفلسفية امثال هذه المقولات :

ا ـ « الطبيعة **علة اولية** لكل متحرك ساكن » (١٤٩) .

ب ـ « .. لان الطبيعة هي الشيء الذي يجعل منه الله **العلة والسبب** لجميع الاشياء المتحركة الساكنة حسب الحركة » (١٥٠) .

جـ ـ الاشياء التي هي دون الله من جميع خلقه اولها منفعل بالله

---

(١٤٩) كتاب الكندي في الفلسفة الاولى (رسائل الكندي الفلسفية ، جـ ١، ص ١١ .

(١٥٠) رسالة الكندي حول طبيعة الفلك (المصدر السابق ، جـ ٢، ص ٤٠) .

مباشرة ، ثم « **بعضها عن بعض** ، فان الاول ينفعل ، فينفعل عن انفعاله آخر ، وينفعل عن انفعال ذلك آخر ، وكذلك حتى ينتهي الى المنفعل الاخير . فالمنفعل الاول يسمى **فاعلا بالمجاز** للمنفعل عنه ؛ اذ هو علة **انفعاله القريبة** . وكذلك الثاني ، اذ هو علة **الثالث القريبة** ، حتى ينتهي الى آخر المفعولات . فاما الباري تعالى فهو العلة الاولى لجميع المفعولات التي بتوسط ، والتي بغير توسط ، بالحقيقة ، لانه فاعل لا منفعل البتة . الا انه علة قريبة للمنفعل الاول ، علة توسط لما بعد المنفعل الاول من مفعولاته » (١٥١) .

حين نجد الكندي يقول مثل هذه الاقوال لا تسمح لنا منهجية البحث ان نتغاضى عما تتضمنه هذه النصوص من تلميحات جريئة تشير ، بدرجة من الوضوح ، الى رؤية جديدة عند فيلسوفنا لا تتفق مع الرؤية اللاهوتية السائدة عصره ، وهي ان الله يؤثر في المادة تاثيرا مباشرا دون وسائط . فان الكندي يؤكد في هذه النصوص كلامه على العلل الفاعلة « الوسائط » . وهذا يعني ان اتجاهه يذهب الى نفي التاثير الالهي المباشر في المادة ، والى اسناد التاثير المباشر فيها الى العلل الطبيعية ، اي اعتبار هذه العلل هي الفاعل المباشر في وجود اشياء الطبيعة وافعالها . ولا ينفي هذا الاتجاه محاولة الكندي اخفاءه تحت ستار القول بأن هذه العلل « الوسائط » ، انما هي فاعلة « بالمجاز » لا بالحقيقة . فان مسألة المجاز والحقيقة هنا ليست ـ كما يبدو ـ سوى مسألة اصطلاحية ، ما دامت هذه العلل واردة في ترتيب نظام العلل الكونية الانتولوجية ، كما وضعه الكندي نفسه ، وما دام هو نفسه ايضا قد وصف لنا تسلسل تاثيرات هذه العلل بعضها ببعض على نحو نفهم منه ان هذه التاثيرات هي احداث كونية واقعية حقيقية ، « لامجازية » (١٥٢) . فكل منفعل سابق هو ـ بالنسبة لما بعده ـ « علة انفعاله القريبة » . هكذا قالها الكندي بوضوح .»

هنا اذن ، وضع الكندي نفسه على « مفترق » خطير كان يمكن ان

---

(١٥١) رسالة الكندي في الفاعل الحق الاول التام (المصدر نفسه : ج ١، ص ١٨٢ ـ ٢٨٣).

(١٥٢) راجع « رسالة الكندي في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » (رسائل الكندي الفلسفية ـ ج ١ ـ ص ٢١٤ ـ ٢٢٧) . في هذه الرسالة يستخدم المؤلف براهين منطقية يقوم بنيانها بكامله على اساس ان ما تفعله « العلة القريبة » انما هو فعل او حادث واقعي حقيقي ملموس ، وليس مجازيا .. فهو يقول ، مثلا ، في هذه الرسالة بان الحركة تحدث الحرارة في العناصر وما يتركب منها ، وان العناصر تقبل الانفعال اما بالحركة او بالمماسة . فالحركة هنا علة فاعلة في الحرارة . والحركة واقع مادي حقيقي ، والحرارة واقع مادي حقيقي ايضا . والاولى علة في حدوث الثانية ، وهي ايضا علة مادية حقيقية ، فما معنى ان تسمى بعد ذلك علة « مجازية » ؟.

يتجاوزه خطوة اخرى واحدة ليخرج نهائيا على انتمائه الاصلي اللاهوتي .

ثانيا ، قانون العلاقات السببية :

اذا رجعنا ، ثانية ، الى النصوص السابقة لندقق النظر من جديد ، في تلك الصورة المتكاملة لنظام العلل الكونية الانتولوجية ، المترتب بعضها على بعض ، ثم بحثنا عن الاساس الفلسفي (العلمي) الذي يبني عليه الكندي تصوره لهذا النظام ، وجدنا ذلك الاساس في التزام الكندي ، التزاما علميا راسخا ، بقانون العلاقات السببية ، بوصف كونه المرجع والقاعدة العامة لمجمل القوانين الطبيعية . ان الممارسة النظرية والتجريبية لعلوم الطبيعة ، ومعها الطب والرياضيات ، هي التي انتجت الاقتناع التام لدى الكندي لا بفاعلية هذا القانون وحسب ، بل بالضرورة والشمول اللذين يتميز بهما كذلك (١٥٣) .

اننا حين نقرا ، مثلا ، رسالة الكندي « في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » (١٥٤) ، لا نشك في انه يوسع شمولية قانون العلية وضرورته الى خارج ما يسميه هو عالم « الكون والفساد » او عالم « ما دون القمر » ،اي خارج العالم الارضي . فان نصوص هذه الرسالة تكاد تكون صريحة في ان القوانين الطبيعية التي تحكم عالمنا الارضي هي نفسها تحكم ايضا ـ بالشمول والحتمية ذاتيهما ـ اشكال العلاقات بين عالمنا هذا والعالم الذي يسميه الكندي عالم « الاشخاص العالية » ويعني به عالم الافلاك او مجموعة النظام الشمسي باصطلاحنا الحديث . ذلك بالرغم من الفارق الجوهري ، عند الكندي ، بين عالم الارض وعالم «الاشخاص العالية » (١٥٥) . والفارق هذا هو ان الاول عالم « الكون والفساد » والثاني لا يتاثر بعملية الكون والفساد ، وان كان كلاهما غير ازلي .

اما مصدر الارتباط بين العالمين ، فيبدأ ـ في نظر فيلسوفنا ـ من

---

(١٥٣) لقد عبر الكندي عن اقتناعه العلمي الراسخ بقانون العلاقات السببية تعبيرا صارما حين قال : « ... وليس في الطبيعة شيء عبث وبلا علة » ـ (رسالته في الابانة عن سجود الجرم الاقصى : رسائل الكندي الفلسفية ،جـ ١ ،ص ٢٥٣ .

(١٥٤) راجع الهامش ـ ١٥٢ .

(١٥٥) يقع عالم « الاشخاص العالية » ـ حسب النظام الكوني في تصور الكندي ـ في « ما بين حضيض القمر الى اخر نهاية جسم الفلك (رسالته عن العلة الفاعلة القريبة : الرسائل الفلسفية ،جـ ١ ـ ص ٢١٩ .

نقطة العلاقة بين افعال النفس و « مزاجات الاجسام » (١٥٦) . لانه يرى ان مزاج الجسم هو المحدد لنوعية افعال النفس ؛ ولذلك تختلف افعال النفس باختلاف « مزاجات الاجسام » . اما هذه « المزاجات » فانها « تختلف باختلاف الاشخاص العالية بالمكان والزمان والكيفية » (١٥٧) . ومن هذه النقطة يمضي الكندي شارحا ـ مع التحديد والتعيين بالامثلة الملموسة ـ اشكال التاثير المادي الذي تمارسه كل من الاجرام الفلكية على « امزجة » البشر ؛ اي على الوان اجسامهم وانواع طباعهم واختلاف اخلاقهم ومعالم وجوههم ؛ بل تاثيرها حتى على كينونة الاجنة في الارحام (١٥٨) . ذلك كله وفقا لمعادلات طبيعية واقيسة رياضية يبنيها على قوانين العلاقات المادية بين اجسام الارض واجرام الافلاك ، بقدر ما كان باستطاعة الكندي في عصره ومجتمعه ان يكتشف من هذه القوانين ، التي يمثل قانون العلاقات السببية ،او قانون العلية ، قاعدتها الضرورية .

ثم حين يبلغ الكندي هذه المرحلة من بحث علاقة التاثير المادي التي تربط عالم الافلاك بعالم البشر ، يخطو الى امام خطوة جديدة جريئة بالفعل . . فهو هنا ، عند هذه المرحلة ، تراه يتساءل فجاة : « . . واذ ذلك كذلك فما الذي يمنع ما كان **الطف** من ذلكان يكون **موجودا بحركة هذه الاجرام السماوية** بارادة الباري ـ جلّ ثناؤه ـ اذ كان الامر الاوضح معلولها الاقرب ـ اي معلول الاجرام السماوية ـ وهي علته القريبة . وهل بأقي الاشياء الا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، اعني الكون الطبيعي والكون النفساني ؟ » (١٥٩) .

لا نملك ، حين نقرا هذا النص ، الا ان ندهش لاهميته . فهو يتضمن ـ في تقديرنا ـ وثبة ملحوظة نحو موقف **مادي** يكاد يكون صريحا، لولا ان الكندي احاطه بالكثير من الحذر في ذكر « المعلول الاقرب » و « العلة البعيدة » و « ارادة الباري جل ثناؤه (مشيرا الى « المعلول الابعد » ، والى « العلة البعيدة » التي يعبر بها عادة عن «ارادة الباري» نفسها) ، ثم في ابقائه المقصود من الـ «الطف» ومن «باقي الاشياء اللواحق» غامضا . . غير ان كل هذا الحذر لم يستطع ان يخفي المضمون الحقيقي للنص ولا اهمية هذا المضمون . فان الكندي هنا ، بعد ان استوفى شرح التاثير **السببي والمادي** للاجرام الفلكية على « اجسام » البشر ، اراد ان يتخطى بفكرته هذه مجال الاجسام الى ما هو

---

(١٥٦) مزاجات وامزجة : جمع مزاج ، وهو تعبير عن طبائع الجسم واحواله واعراضه .

(١٥٧) المصدر نفسه ،ص ٢٢٤ .

(١٥٨) الاجنة : جمع جنين . والارحام : جمع رحم (منبت الجنين في احشاء الانثى) .

(١٥٩) الرسالة السابقة نفسها : المصدر نفسه ،ج ١ ـ ص ٢٢٤ .

« الطف من ذلك » ، اي الى مجال ما يمكن ان نسميه « الروح » او « النفس » بالمصطلح الفلسفي القديم ، او « الحياة » في المصطلح العلمي الحديث . لكأنما يحاول الكندي ان يقول ـ بل هو يقول فعلا ـ انه اذا كان لحركة الاجرام الفلكية كل هذا القدر من « سببية » التاثير الواقعي المادي في « اجسام » اهل الارض ، فانه من الاولى والاحق لما هو « **الطف** » من الاجسام ان يكون « موجودا » ـ انتبه لكلمة « موجودا » ـ « بسبب » من هذه الحركة ذاتها (حركة الاجرام الفلكية) . ولماذا هذه الاولوية والاحقية ؟ . يجيب الكندي عن هذا السؤال بفكرة جديدة وجريئة ايضا ؛ واساسية ـ فلسفيا ـ لفهم الموقف المادي الذي يتحرك نحوه هنا . فهو يقول في جواب ذلك انه اذا كان الامر الاوضح لدينا هو كون احوال الاجسام معلولات لحركة الاجرام الفلكية ، وكون هذه الحركة علة « قريبة » لها ، فانه من الاسهل ان نفهم هذه العلاقة السببية بين هذه الحركة وبين ما هو من « لواحق » « الكون الطبيعي والكون النفسي » (انتبه لكلمة « لواحق ») ، اي من لواحق الاجسام وامزجتها . فما هي هذه اللواحق ؟ . اذا نحن فهمنا المقصود بما هو « الطف » فقد فهمنا المقصود بهذه « اللواحق » ، لانها هي المعنية بـ « الالطف » . ونحن نرجح ان المقصود بها ـ كما تقدم ـ الروح ، او النفس في مصطلح ذلك العصر ، او مبدأ الحياة في مصطلح عصرنا . فهل ـ ترى ـ يمكن الاستنتاج هنا ان الكندي وصل الى رؤية العلاقة الجذرية بين المادة والحياة ، سواء بوثبة ذهنية عفوية خارقة ام بنظرة علمية عبقرية ؟ .

وبالطبع انه ليس يفهم الموقف المادي على حقيقته في هذه المسألة ، اذا لم نربط فكرة الكندي هنا بما كشفه العلم بعد ذلك من كون حركة الاجرام الفلكية ليست منفصلة عن حركة المادة في الاجرام الارضية ، او ـ بتعبير اخر ـ عدم الفارق بين عالم الارض وعالم الافلاك بالنسبة للقوانين الطبيعية .

★ ★ ★

هكذا ، نرى الكندي ، في مثل هذا النص ، لا يقتصر موقفه المادي على بلوغ « المفترق » شبه الحاسم ، بل يتخطاه الى المدى الذي يمكن القول ـ بوجه ما ـ انه حاسم . ولكن، ما ان نترك مثل هذا النص لنقرأ نموذجا اخر من نصوصه الفلسفية ، حتى نلتقيه عند موقف اخر مختلف جدا . فما اكثر النصوص التي يقرر فيها لله « الواحد الحق الاول » صفة « ذي القدرة التامة، والقوة الكاملة ، والجود الفائض » (١٦٠) ، او صفة كونه « العلة الاولى التي لا علة لها ، الفاعلة التي لا فاعل لها ، والمتممة التي لا متمم لها ، والمؤيس الكل

---

(١٦٠) وردت هذه العبارة في ختام رسالته في الفسفة الاولى (الرسائل الفلسفية ، ج ١، ص ١٦٢) .

عن ليس ... » (١٦١) .

ان تقابل الموقفين ، بهذه الصورة **التناقضية الحادة** ، يكشف ـ اوضح فاوضح ـ ما سبق لنا قوله من ان الكندي كان يعاني حالة شديدة من التردد الحائر بين موقفين متصارعين : **اولا** ، موقف الحفاظ الصارم على المفهوم الاسلامي في مسألة «خلق العالم من عدم» وما يستلزمه هذا المفهوم من الفصل التام بين الله والعالم المادي . **ثانيا** ، موقف الالتزام الصارم ايضا بشمولية قانون العلاقات السببية ، وبما تقتضيه شمولية هذا القانون من القول بارتباط العالم المادي بوجود ازلي ، وبما يؤدي اليه ذلك من رفض المسلمة القائلة بـ « خلق العالم من عدم » ، بل رفض فكرة الخلق من الاساس. فهل ـ ترى ـ يمكن القول ان الكندي حاول حل معضلته هذه «بالتوفيق» بين الموقفين، وذلك بأن يراعي «السببية» كقانون عام ينحصر نفاذه في عالم الطبيعة، على حين يرفض مراعاته في ما وراء الطبيعة ، حذرا من ان يؤدي به الاعتراف بهذا القانون كليا الى الاعتراف بأزلية العالم ، اي بنفي عملية الخلق ، ولذلك نراه يؤكد فكرة كون « العلة الاولى » لا علة لها ، وانها وحدها الازلية ، وان سائر العلل التي دونها محدثة من عدم ، اي ان وجودها لم يخضع لعلاقة سببية ما على ما تجري عليه العلاقات السببية في عالم الطبيعة ؟.. ولكن توكيده هذه الفكرة يؤكد في الوقت نفسه الوضع **التناقضي** الذي يقع فيه حين يأخذ ـ مع ذلك ـ بنظام تراتب العلل الذي يقيم صلة متسلسلة ومتماسكة بين حلقات سلسلة العلل الكونية كلها ، من قمتها (العلة الاولى) حتى نهايتها .. ويزيد وضعه التناقضي وضوحا حين نربط بين صورة هذا النظام للعلل الكونية وبين ما يلمح اليه ، في بعض نصوصه ، من تحقق الصلة بين هذه العلل بطريق **الفيض** .. ان كلمة « **الوجود الفائض** » الواردة في العبارة السابقة ، وما هو بمضمونها في نصوص اخرى له (١٦٢) ، مما يسمح لنا ان نفكر ـ بجد ـ في

---

(١٦١) من ديباجة الرسالة نفسها التي قرأنا فيها النص السابق المعبر ـ كما فهمناه ـ عن موقف مادي (الرسائل الفلسفية ،ج ١ ،ص ٢١٤) . اما عبارة « المؤليس عن ليس » فان معناها : (الموجد كل شيء من عدم) .

(١٦٢) راجع رسالة الكندي في النفس : المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٧٠ . في هذه الرسالة يصف الكندي النفس بانها بسيطة ، جوهرها من جوهر الله ، وهي نور من نوره، واذا فارقت البدن انكشفت لها الاشياء كلها وصارت شبيهة بالله ، الخ ... ان هذه الطريقة في فهم النفس والتعبير عنها ، ليست بقريبة عن الطريقة الافلوطينية مصطلحا ومضمونا ... وهناك تعبير اخر للكندي يستخدم فيه اصطلاح « الفيض » ومضمونه الافلوطيني في مجال علاقة العالم بالله ، وهو قوله : « .. فاذن ، فيض الوحدة عن الواحد الحق الاول ، هو تهوي كل محسوس ..» (رسالة الكندي في الفلسفة الاولى : المصدر نفسه ، ص ١٦٤) .

العلاقة بين تصور الكندي لنظام العلل الكونية وبين نظـام **الفيض الافلوطيني** . وليس من سبب قوي يدعونا لنفي هذه العلاقة ما دامت نصوص الكندي نفسها تدفع الى توكيدها . ذلك مع علمنا ان فكرة الفيض الافلاطونية المحدثة تعنـى صدور العالم عن وجود ازلي ، لا عن عدم خالص .

كل ذلك يكاد يقنعنا ان الرجل كان يعاني ، بالفعل ، حالة مـن **الصراع** او التردد بين الموقفين المتناقضين. وفي ظننا ان هذا الصراع او التردد يرجع الى عدة مصادر واقعية : منها ، تأثره ـ نظريا ـ بفكرة الفيض الافلاطونية المحدثة والنظام الكوني القائم على هذه الفكرة .. ومنها ، وضعه الايديولوجي المائـع، وفقا لما عرضناه من قبل .. ومنها كذلك ، تأثير ممارستـه العلـوم الطبيعية، نظريا وتطبيقيا ، وكونه افاد من هذه الممارسة ان يرى ـ ببصيرة واعية ـ مدى شمولية قانون العلاقات السببية في عالم الطبيعة والفلك ، على قدر ما كـان يسمح مستوى المعرفة العلمية يومئذ بهذه الرؤية . ومنها ، بالدرجة الاولى ، وبصلة غير مباشرة : تأثير تصدع الايديولوجية **الرسمية** لدولة الخلافة، بسبب من تصدع السلطة السياسية لمركز الخلافة وانتشار افكار الثورات الاجتماعية التي كانت تهب رياحها يومئذ مـن مختلف الاقاليـم وبيـن مختلف الفئـات الاجتماعية المضطهدة .

ثالثا ، العالم لا نهاية له بالقوة :

هنا نموذج اخر نراه امتدادا لتلك المواقف التي ظهر لنا انها تضع الكندي على « **المفترق** » الحاسم ، او شبه الحاسم ، او هو ـ بتعبيـر ادق ـ نمـوذج اخر للوضع **التناقضي** الذي رأيناه في النموذجين السابقين . وكما لم يستطع الكندي حل تناقضه هناك، يبدو لنا انه من العسير ان يحل تناقضه هنا كذلك:

الكندي يقول **بنهائية المادة والحركة والزمان** وباستحالة كونها لامتناهية. ولكن حين يقول ذلك انما يقصد كونها متناهية **بالفعل** ، اي في حالـة الوجود الفعلي للمادة ، اي حالة كون المادة جرما متعينا ملموسا . وهو يصرح بذلـك نصا . فكل عبارة عنده تبحث في «نهائية» المـادة او الحركـة او الزمان انمـا تقترن بكلمة « **بالفعل** » (١٦٣) ، كما هو الشأن عند ارسطو حيـن يقـول بـأن

---

(١٦٣) انظر ـ مثلا ـ رسالة الكندي في الفلسفة الاولى (المصدر نفسـه جـ ١ ص ١١٦) ، ورسالة الكندي في ماهية (ماهية) ما لا يمكن ان يكون لا نهاية لـه ومـا الـذي يقـال : لا نهايـة لـه (المصدر نفسه جـ ١ ص ١٩٤ ـ ١٩٨) .

اللامتناهي لا يوجد بالفعل » (١٦٤) . ثم يضيف الكندي ـ شأن ارسطو ايضا (١٦٥) ـ ان اللامتناهي انما يوجد **بالقوة** ، وانه **لا يستحيل** ان يكون كل من المادة والحركة والزمان **لا نهاية له بالقوة** (١٦٦) .

اذن ، يتفق هنا الكندي مع ارسطو على القول بـ « **لاتناهي** » المادة بالقوة، وكذلك الحركة والزمان طبعا . يبقى ان نفهم ماذا يعني اصطلاح « بالقوة » عند الكندي هنا ؟. هل لديه مفهوم خاص لهذا الاصطلاح يختلف عن مفهوم ارسطو، ام هو يتفق مع ارسطو على مفهوم واحد في مقولتي : « النهائية » ، و « اللانهائية » ؟ . ان الاجابة عن السؤال تقتضي ان نقرأ عبارة الكندي الاتية:

« . . واذ **جرم** الكل (١٦٧) ممكن ان يزاد فيه **بالوهم** زيادة دائمة ، بان **نتوهم** اعظم منه ، ثم أعظم من ذلك **دائما** ، فانه لا نهاية في التزيد من جهة **الامكان** ـ فهو **بالقوة بلا نهاية** ، اذ القوة ليست شيئا **غير الامكان** ، اعني ان يكون الشيء المقول هو بالقوة . فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة ، هو ايضا بالقوة لا نهاية له . ومن ذلك الحركة والزمان . فاذ (١٦٨) الذي لا نهاية له انما هو في القوة ـ فاما بالفعل ، فليس يمكن ان يكون شيء لا نهاية له ، كما قدمنا . . . (١٦٩) .

ان تفسير مفهوم « القوة » و « الامكان » على اساس التوهم ـ كما يظهر من عبارة الكندي هذه ـ انما هو تفسير ساذج مبتذل لا نعتقد ان الكندي يعنيه حرفيا . لانه اذا جاز للوهم ـ بمعناه السطحي ـ ان يجعل المستحيل ممكنا، فلماذا لا يسمح للوهم هذا ان يتدخل ايضا في جعل الشيء بلا نهاية **بالفعل**، ما دامت المسألة لا تخرج عن دائرة التوهم ؟. لهذا نستبعد ان يكون مفهوم « بالقوة » او « الامكان » مرتبطا هنا بالوهم كما هو ظاهر العبارة. فلا بد لنا ان

---

(١٦٤) ارسطو : الطبيعة (٥ ، ٢٠٤ ا ٨) ـ نعتمد هنا النسخة العربية لكتاب الطبيعة، وهي ترجمة اسحاق بن حنين (ـ ٩١٠ او ٩١١م) مع شروح : ابن السمح ، ويحيى بن عدي، ومتى بن يونس ،وابي الفرج بن الطيب . حققه وقدم له عبدالرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٤.

(١٦٥) ارسطو : الطبيعة (٦ ، ٢٠٦ ا ١٤).

(١٦٦) رسالة الكندي في مائية ما لا يمكن ان يكون لا نهاية (المصدر السابق ، الصفحات نفسها) .

(١٦٧) « جرم الكل »، يعني العالم بمعناه الاشمل .

(١٦٨) هكذا في نشرة ابي ريدة (رسالة الكندي في الفلسفة الاولى . اما في نشرة الاهواني للرسالة فقد جاءت كلمة « اذن » بدل « اذ » .

(١٦٩) رسالة الكندي في الفلسفة الاولى (نشرة ابي ريدة ، ص ١٦) .

نرجع الى المصدر الاساس للكندي في بحث مقولتي « النهائية » و «اللانهائية»، نقصد : ارسطو . فان سياق هذا البحث كله عند الكندي يجري على طريقة ارسطو ووفقا لمقولاته ومفاهيمه ومصطلحاته . لذلك ، يغلب عندنا الظن ان مفهوم « القوة » و « الامكان » عند الكندي في موضوعنا يجري المجرى نفسه. فكيف يضع ارسطو المسألة اذن ؟ .

يبدهنا ارسطو ، في مستهل الفصل السادس من « المقالة الثالثة » (الطبيعة : ٢٠٦ ب ٩) تحت عنوان « اللامتناهي : وجوده وماهيته » بايضاح ما يترتب من « امور كثيرة محال » على انكار وجود اللامتناهي انكارا مطلقا . . فيذكر من هذه الامور « **انه يلزم ان يكون للزمان مبدأ واخر** (١٧٠) . . . » . لذا كان لا بد من تدبير يمنع مثل هذه اللوازم « المحال » . . وذلك بأن يقال عن اللامتناهي «انه من جهة **موجود** ، ومن جهة : غير موجود» . ثم يوضح ارسطو ان الجهة الاولى هي وجوده « **بالقوة** » . فما المقصود بهذا **الوجود** ؟. ينفي ارسطو ان يكون المقصود بقولنا « بالقوة » هنا مثل الذي نقصده بقولنا «ان هذا الشيء بالقوة تمثال ، ونحن نعني انه سيصير تمثالا » ، لان ذلك يعني ان اللامتناهي الموجود بالقوة سيخرج الى الفعل ، اي سيصبح « لا متناهيا » بالفعل ، وهذا ما قد اثبت ارسطو ــ في الفصل السابق ــ استحالته .

اذن ، ما معنى الوجود بالقوة لـ « اللامتناهي » ؟ معناه ــ عند ارسطو ــ هو كما « يقال ان النهار موجود ، والجهاد موجود ، من طريق انه دائم التكون شيئا بعد شيء ــ كذلك ايضا « لا نهاية » . ففي هذا ايضا يوجد التمييز بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل . فنقول ان الالعاب الاولمبية موجودة بمعنى وجود المصارعة بالقوة ووجودها بالفعل » (١٧١) . ولكن ارسطو يقول بعد ذلك في شرح معنى « وجود غير المتناهي بالقوة » : « هو كما نقول في وجود النهار وفي وجود الجهاد ، وهو بالقوة ، كالهيولي ، لا كالشيء المتناهي بنفسه » (١٧٢) .

ان التشبيه بوجود النهار ووجود الجهاد ، **وبالهيولى** ، نجد تفسيرا له

---

(١٧٠) اي يلزم ان لا يكون الزمان سرمديا . ومعلوم ان سرمدية الزمان والحركة والمادة من المبادىء الاساسية في تعليم ارسطو .

(١٧١) ارسطو : الطبيعة ، الطبعة العربية ص ٢٥١ . يقول محقق الطبعة عبدالرحمن بدوي في الهامش هنا ان كلمة الجهاد الواردة في النص العربي معناها ــ كما في الاصل اليوناني ــ : المصارعة في الالعاب .

(١٧٢) ارسطو : المصدر السابق ،ص ٢٥٣ .

اكثر وضوحا عند شارحين من الشراح العرب القدماء لارسطو ، في نص مشترك لهما : يحيى بن عدي ، (١٧٣) وابو علي ابن السمح (١٧٤) . يقول الشارحان :

« . . . ان الموجود على ضربين : موجود بالقوة ، وموجود بالفعل . والموجود بالقوة ، منه ما يخرج الى الفعل ويكمل ويكف ولا يبقى منه شيء ، نحو الصفر (١٧٥) الذي هو تمثال بالقوة، فانه اذا صار تمثالا بطلت القوة ، ومنه ما لا يخرج جميع ما في القوة الى الفعل حتى تبطل القوة (١٧٦) ، نحو **الهيولى** في قبولها للمتضادات ، فانها تقبلها **بالقوة**، وليس يمكن ان تجتمع لها المتضادات **بالفعل** ؛ لكن احد المتضادات يحصل لها والباقية تكون للهيولى **بالقوة**. والموجود بالفعل منه ما يكون الفعل فيه على الكمال، اعني ان تخرج جملته الى الفعل **لكن جزءا فجزءا وشيئا فشيئا نحو النهار** ، فانه موجود بالفعل ليس على انه موجود بالجملة في الحالة الواحدة ، لكن على ان جزءا منه فجزءا يوجد . **فما لا نهاية موجود بالقوة** لا على ان تخرج جملته الى الفعل، بل على ان يوجد شيئا فشيئا، وموجود بالفعل كذلك ايضا. . . » (١٧٧)

كان لا بد من عرض هذه النصوص لارسطو ولشارحيه من العرب الاولين ، ليكون مفهوم الوجود « بالقوة » بالنسبة لما هو « غير متناه » ، عند ارسطو ، واضحا وضوح هذه النصوص نفسها . ان الذي نستخلصه من مفهوم ارسطو هنا ، هو ان « اللامتناهي » له **وجود** بالقوة ، كوجود الهيولى. فالمادة والزمان والحركة لها ـ اذن ـ **وجود لا نهاية له بالقوة** شبيه بوجود الهيولى بالقوة على النحو الذي رايناه بوضوح عند ارسطو . فنحن نعلم ان وجود الهيولى بالقوة ، في مذهب ارسطو ، هو نحو من الوجود الحقيقي الازلي ،

---

(١٧٣) يحيى بن عدي (ـ ٣٦٤ هـ /٩٧٤) : من اشهر مفسري ارسطو من العرب في العصر الوسيط . يقول ابن النديم في كتابه « الفهرست » (ط . مصر ص ٣٦٩) ان يحيى قرا على ابي نصر الفارابي . يذكر له القفطي (اخبار الحكماء ـ نشرة ليبرت ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣) كتابين ،اولهما : « تفسير فصل من المقالة الثامنة من السماع الطبيعي لارسطاطاليس »، وثانيهما : « مقالة في انه ليس شيء موجود غير متناه لا عددا ولا عظما ».

(١٧٤) ابو علي ابن السمح (ـ ٤١٨ هـ /١٠٢٧) : ذكره القفطي (اخبار الحكماء ص ٤١١ ـ ٤١٢) فوصفه بانه « . . . كان فاضلا في صناعة المنطق . . وله شروح جميلة منقولة في كتب ارسطوطاليس ، اشتهر ذكرها ، وظهر على الطلبة اثرها » .

(١٧٥) الصفر (بضم الصاد) : النحاس .

(١٧٦) اي ان القوة لا تبطل لانه لا يخرج الى الفعل كل ما هو في القوة .

(١٧٧) كتاب الطبيعة لارسطو : الطبعة العربية ، ص ٢٥٥ .

وليس وجودا وهميا ، وليس مسبوقا بالعدم . اذن ، فالكندي ، حين اجاز ان يكون كل من المادة والحركة والزمان لا نهاية له بالقوة ، هل كان يعني بذلك ما يعنيه ارسطو من مفهوم « الوجود بالقوة » ، كما يدل على هذا سياق بحثه ـ اي بحث الكندي ـ كله ؟.

اذا كان هذا بعينه هو الذي يعنيه ، فانه يقع اذن في تناقض جديد مع نفسه، لانه بذلك يعترف ـ ضمنا ـ للعالم المادي **بوجود** ما قبل وجوده بالفعل، هو : الوجود غير المتناهي بالقوة ، اي الازلي ، او ـ بالتحديد ـ : السرمدي.. ان هذا الاعتراف الضمني ينقض مفهومه عن الله وعلاقته بالعالم ، اي ينقض الموضوعة الاساسية لفلسفته ، لانه يهدم فكرة خلق العالم من اساسها .. اما اذا كان الكندي يعني مفهوما اخر لـ « الوجود بالقوة » ، فاننا لا نعرف ، في ما بين ايدينا من مؤلفاته ، شيئا عن هذا المفهوم الاخر سوى مسألة « الوهم » و « التوهم » التي قرأناها في عبارته المذكورة سابقا . وقد ناقشنا هذه المسألة واستبعدنا ان تكون هي ـ بالتعيين ـ مفهوم « بالقوة » او « الامكان » عند الكندي . وبذلك نصل الى استنتاج التوافق بين ارسطو والكندي في معنى « الوجود بالقوة » ، اي استنتاج موقف اخر من المواقف التي قلنا انها وضعت الكندي على « مفترق » شبه حاسم دون ان يتجاوز هذا « المفترق » الى امام. لكونه لم يستطع ـ ذاتيا وموضوعيا ـ ان يتغلب على التناقضات التي فرضت نفسها عليه . ولقد كان طبيعيا ان تفرض هذه التناقضات نفسها على مفكر مثله انتدبته المرحلة التاريخية لمجتمعه ان يعالج القضايا والمشكلات الاكثر ارتباطا بهذا المجتمع بالذات في هذه المرحلة بالذات .

رابعا : ديالیكتيك الوحدة والكثرة

هنا ، في هذا الموقف ، نشير ـ بدءا ـ الى المضمون الديالیكتيكي الذي اكتشفه الكندي في مسألة اشتغل بها علم الكلام من قبل ، ثم انتقلت الى الفلسفة على يد الكندي نفسه ، فاكسبها ـ منذ اول عهدها بالفلسفة ـ هذا المضمون الجديد المتميز .

كان المتكلمون يعالجون مسألة الوحدة والكثرة في سبيل اثبات الوحدانية اي وحدانية الله. والكندي لم يخرجها ـ في الواقع ـ من هذا الاطار اللاهوتي. ولكنه تعمق بحثها في المحسوسات اولا بطريقة فلسفية خالصة بحيث تبدو كانها مسألة من مسائل الفلسفة مستقلة تماما ، وامعن النظر فيها طويلا بتأملات وبمعادلات رياضية ومنطقية ، مكتشفا خلال ذلك طبيعة **العلاقة الديالیكتيكية** بين الوحدة والكثرة ، مثبتا انه لا يمكن تصور **وحدة** في الاشياء

او في الاعداد من غير ان تتضمن **الكثرة** ، كما لا يمكن تصور الكثرة فيها دون الوحدة (١٧٨) . ووصل من ذلك الى استنتاج « ان تكون **الوحدة مشاركة الكثرة** ، اي مشاركة لها في جميع المحسوسات ، وما يلحق المحسوسات ، اي ان ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة ، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة » (١٧٩) .

كان الكندي في بحث هذه المسألة ، على صعيد العالم المادى ، ملتزما الموقف العلمي ببصيرة نفاذه ، وقد استخدم هنا قانون العلاقات السببية في الاشياء ، ليثبت به ان المشاركة بين الوحدة والكثرة ليست نتاج **المصادفة**، بل هي نتاج العلية القائمة بين الاشياء « منذ بدء كونها » (١٨٠) ، ولا يمكن ان يخرج شيء على قانون هذه العلية الكوني النافذ الصارم .

كان ذلك موقفه وهو يفكر ضمن « عالم المحسوسات ، وما يلحق المحسوسات » ، وقد راينا كيف يحتوي هذا الموقف رؤية ديالكتيكية استطاعت ان تكشف امكان وجود الشيء ونقيضه في وحدة تجمعهما بوجه ما. وهذا مما يلفت الانتباه الى قدرة الكندي في عصره ان يملك مثل هذه الرؤية . غير ان الكندي ، ما ان ينتقل ببحثه هذا نفسه الى عالم « **الواحد** الحق الاول الازلي » ، حتى يقع فجاة في هوة التناقض (١٨١) ، وفجاة نراه يقطع الصلة مع عالم المحسوسات ، عالم الحركة الديالكتيكية الحية ، لكي ينتقل ــ اي الكندي ــ الى عالم « الوحدة » الساكنة سكونا مطلقا ، الرافضة لكل علاقة جدلية مع اي نوع من انواع الكثرة ، واي معنى من معانيها .

ان مثل هذا الفصل المفاجيء بين « **الوحدة** » في عالم « ما بعد الطبيعة» و « **الوحدة** » في عالم الطبيعة ، يمثل شكلا اخر من اشكال « الازدواجية » التي كان على الفكر الفلسفي عند العرب ان يعاني صعوباتها فيالمسائل الرئيسة التي عالجها حتى خلال المراحل الخصبة من نشاطه وازدهاره . ولا بد هنا من اعادة القول بأن معاناة هذه الصعوبات كانت من نتائج ان الفكر الفلسفي العربي عاش حياته الجنينية في حضانة الفكر اللاهوتي الاسلامي ، بالاضافة الى ان نشأته ونموه وتطوره ارتبطت تاريخيا ، ارتباطا عميقا ومتماسكا، بظروف نشأة

---

(١٧٨) الكندي : رسالته في الفلسفة الاولى ((المصدر السابق ج ١، ص ١٣٢ ــ ١٦٢).

(١٧٩) المصدر نفسه ،ص ١٤١ .

(١٨٠) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(١٨١) نسجل هنا ان د . طيب تيزيني سبق ان كشف تناقض الكندي في مسالة الوحدة والكثرة . انظر كتابه : « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » دار دمشق ، ١٩٧١ ، ص ٢٨١ .

المجتمع العربي ـ الاسلامي ونموه وتطوره ، اي انها ارتبطت بتناقضات هذا المجتمع نفسه في علاقاته الاجتماعية والايديولوجية .

١٠ ـ الحركة والمادة والتاريخ ..

لكن ، ينبغي ان لا ننسى القانون العام هنا ، بمعنى ان لا ننسى الصعوبات الموضوعية للفكر البشري بعامة في تلك المرحلة التاريخية ذاتها ، من حيث ان الفكر البشري ـ ككل ـ كان حينذاك في مرحلة يعاني فيها العجز ـ بوجه عام ـ عن كشف قوانين **الحركة الذاتية في المادة** ، كما عرفتها العصور الحديثة بعد تطور العلوم الطبيعية ، وبعد ان جاء هذا التطور مثبتا صحة القوانين العامة والمقولات الاساسية لدياليكتيك الطبيعة التي اكتشفها العلم الماركسي .

ان هذا العجز التاريخي العام عن ادراك القوانين الموضوعية لحركة المادة **نجد له** تجليات متعددة متنوعة عند الفلاسفة القدماء وفلاسفة القرون الوسطى . واظهر تجلياته يكمن في رؤيتهم العالم المادي ، عالم الطبيعة ، فاقدا القدرة على **التحرك الذاتي** . وهذا ـ بالتحديد ـ هو الذي الجأهم الى البحث خارج هذا العالم عن مصدر الحركة التي لاحظوا انها تلازم وجوده . بعضهم وجد هذا المصدر في « النفس الكلية » (افلاطون) ، وبعضهم وجدها في «المحرك الاول» (ارسطو) الخ . . . اما **الكندي** ، فيبدو لي انه وعى مشكلة العجز هذه، ووقف يطرق بابها بنوع من **الافتراض العلمي** ، ولكن سيطرة الفكر الميتافيزيقي اللاهوتي على هذه الوقفة الوجاهية امام المسألة ، افقدته القدرة على ان يغير شيئا من الوضع التاريخي للمسألة ، اعني به العجز عن كشف الحركة الذاتية في الطبيعة . لقد فكر الكندي، بالفعل، في **«ان يكون الشيء علة كون ذاته»** (١٨٢) ولكنه فكر في ذلك وهو على غير ارضه العلمية في عالم الطبيعة ، فلم يفتح له « حدسه » العلمي ذاك منفذا الى حل جديد للمسألة ، رغم ان التفكير بحد ذاته في « ان يكون الشيء علة كون ذاته » ينبغي النظر اليه كخطوة ذات قدر كبير في طريق الفكر الفلسفي نحو فهم اسرار الطبيعة ، وان كان تفكير الكندي في ذلك اتخذ موقفا سلبيا ، اذ انتهى الى القول انه « ليس ممكنا ان يكون الشيء علة كون ذاته » (١٨٣) .

ويمكن القول ايضا ، في هذا المجال ، ان الموقف المتناقض للكندي في تعامله مع قانون العلاقات السببية ، هو احد تجليات العجز التاريخي للفلسفة

---

(١٨٢) الكندي : رسالته في الفلسفة الاولى (نشرة ابي ريدة) ص ١٢٣ .

(١٨٣) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .

القديمة والوسيطة عن كشف سر حركة المادة. فهو رغم رؤيته العلمية لشمولية هذا القانون في عالم الطبيعة ، كما لحظنا سابقا ، يفقد هذه الرؤية فجاة ، متى يجري البحث في عالم الميتافيزيقا ، فيقطع فاعلية هذا القانون وشموليته المقررة لديه بشكل صارم ، بل هو يلغي قانون العلية اطلاقا ليقف على طرف النقيض الاخر ، كي يتاح له القول بخلق الوجود من العدم .

★ ★ ★

هذه نماذج لمواقف فلسفية وقفها الكندي مترددا بين نزعة التحرر الفلسفي من اسر المسلمات اللاهوتية الصارمة ، ونزعة المحافظة على هذه المسلمات قدر استطاعته . لقد عرضنا هذه النماذج من المواقف الفلسفية ، لكونها تحمل الطابع التاريخي الخاص بهذه المرحلة الاولى من مراحل تطور الفلسفة العربية ـ الاسلامية في العصر الوسيط .

حصيلة الفصل الثاني

ـ ١ ـ

بدانا الفصل بهذا السؤال : كيف تجلت الفلسفة العربية باشكالها الاولى المستقلة عن الفكر اللاهوتي؟. بصدد الاجابة عن ذلك تبين لنا ان هناك ظاهرتين مختلفتين نوعيا برزت فيهما التجليات.الاولى للفلسفة العربية بصورتها المستقلة: **الاولى** ، ظاهرة **الكندي** الموصوف تاريخيا بانه « فيلسوف العرب الاول »، كممثل لاول حركة فلسفية منفصلة نسبيا عن حركة علم الكلام المعتزلي . والثانية ، ظاهرة **التصوف** ، كشكل اخر لهذه الحركة تعارض ، جوهريا، المنهج العقلاني لعلم الكلام المعتزلي .

ونظرا لاهمية هاتين الظاهرتين في انعطاف الفكر الفلسفي عند العرب نحو اتجاه جديد في النظر الى قضايا الوجود من جهة ، وفي تطور الصراع الايديولوجي غير المباشر وغير المنظور ، من جهة ثانية ـ نظرا لذلك ، جعلنا هذا الفصل الثاني خاصا بالظاهرة الاولى ، والفصل التالي له (الثالث) خاصا بالظاهرة الثانية (التصوف) :

ـ ٢ ـ

بدا بحثنا في الكندي بمعارضة فكرة ان هذا الفيلسوف العربي الاول هو « مؤسس » الفلسفة العربية ، بالمعنى الدقيق للكلمة . لاننا اعتبرنا اساس هذه الفلسفة قد بني خلال مرحلة سابقة على ايدي المعتزلة مؤسسي علم الكلام، ولكن اهمية الكندي انه كان ممثلا لتيار فكري جديد نابع من ظروف مرحلته

الاجتماعية التاريخية ، ومعبرا عن اتجاه الفكر الفلسفي العربي ، في تلك المرحلة ، نحو الانفصال عن اللاهوتية الاسلامية. استخلصنا من ذلك حقيقتين: **الاولى** ، ان بروز ظاهرة الكندي ، في المجتمع العربي العباسي حينذاك ، لم يكن مصادفة اعتباطية ، ولا حالة فردية استثنائية ، بل كان نتاج حركة تطور ذلك المجتمع بمضمونها الشامل . **والثانية**، ان الشكل النظري الجديد المستقل للفلسفة العربية ، الذي ظهر في فلسفة الكندي ، ليس هو الفلسفة اليونانية نفسها بلغة عربية ، كما يزعم بعض المستشرقين الغربيين (١) ، بل كان الشكل العربي ـ الاسلامي الذي اقتضت حاجة المجتمع العربي ـ الاسلامي ظهوره ، مستفيدا من ترجمة الفكر الفلسفي اليوناني الى العربية ، ومن التفاعل مع ثقافات سائر الشعوب التي دخلت في تركيب هذا المجتمع وتكونت منها ومن الشعب العربي الخريطة الاجتماعية لدولة الخلافة الاسلامية .

لقد استندنا في اثبات هاتين الحقيقتين الى معطيات قوانين التطور العامة للمجتمع من جهة اولى ، وقوانين تطور الفكر البشري ، ضمن تلك القوانين العامة ، من جهة ثانية .

ان **الضرورة** التاريخية التي اقتضت استقلال الفلسفة عن الفكر اللاهوتي، في تلك المرحلة ، تجلت **بمصادفة** ، هي حضور شخصية الكندي ليؤدي دور الفيلسوف الاول الذي يفتح الطريق الى هذا الاستقلال النسبي . وقد كان الكندي جديرا بحمل هذه المهمة التاريخية الكبيرة ، لان شخصيته جمعت قدرات معرفية وذهنية على مستوى رفيع بالنسبة لعصره .

ولكن ، الى اي مدى تحقق استقلال الفلسفة عن اللاهوت على يد الكندي ؟.

الاجابة عن هذا السؤال تتوقف على معرفة المؤثرات الاجتماعية والفكرية التي تضافرت في تكوين شخصية الكندي :

ان هذه المؤثرات مختلفة متنوعة : منها ، الفكر المعتزلي . ومنها العلوم الطبيعية والرياضية التي مارسها نظريا وتجريبيا . ومنها ، العلوم الفلسفية التي اطلع عليها من مختلف المصادر الخارجية ، ولا سيما اليونانية : الاثينية ، والاسكندرانية . فاذا اضفنا الى هذا المزيج المتنوع، ثقافة اللغة العربية التي تدخل فيها ثقافة الدين الاسلامي ، واثر

---

(١) بحثنا هذه المسالة بتوسع في مقدمة الجزء الاول من الكتاب .

اصول العقائد الاسلامية ، امكن ان نتصور كيف تفاعلت هذه العناصر كلها في شخصيته ، وكيف تكونت من تفاعلها نزعاته الفكرية المتناقضة . وينبغي ان نضيف الى كل ذلك عنصرا اخر ، هو العنصر **الايديولوجي** الذي يمكن تصوره كما يلي :

كان الكندي مرتبطا باصول العقائد الاسلامية ارتباطا **ايمانيا** من جهة، وارتباطا **ايديولوجيا** من جهة ثانية . والارتباط الاخير يتصل بوضعه **الطبقي** ، فهو ـ اولا ـ سليل اسرة من النبلاء تنتهي بوالده الذي كان اميرا على الكوفة ممثلا الخليفة العباسي . وهو ـ ثانيا ـ كان من اغنياء بغداد له صفة المالك العقاري المتوسط الملكية . ثم هو ـ ثالثا ـ ارتبط بصلات وثيقة مع بلاط الخلافة العباسية ، في عهدي المأمون والمعتصم بالاخص . ان هذه العوامل كلها كان من شأنها ان توجه الكندي ايديولوجيا ، وجهة محافظة . ولكن اتجاهه العلمي ونزعته العقلانية الفلسفية كان من شأنهما ان يصطدما بهذه الوجهة الايديولوجية المحافظة . من هنا كان من الطبيعي ان تخضع شخصيته ،في تكوتها الفكري ، الى تركيب معقد ، متناقض الجوانب .

ومن وجه آخر ، ينبغي ان نأخذ بالحسبان ايضا ما قلناه سابقا من ان الكندي كان تعبيرا عن ظاهرة عامة ، لا عن حالة فردية منعزلة ، ولهذا نقول انه كان من الطبيعي ان تنعكس في فلسفته ، ظاهرة التداخل بين مرحلة علم الكلام المعتزلي ، او الفلسفة ذات الشكل اللاهوتي ، وبين مرحلة الفلسفة ذا تالوجه المستقل ، وان يعطي هذا الانعكاس معناه التاريخي ، وهو تداخل مرحلتين للتطور الاجتماعي نفسه ، هما : اولا ، مرحلة ازدهار علاقات الانتاج الاقطاعية التي كانت فيها ايديولوجية سلطة الخلافة قوية تبعا لقوة هذه السلطة . وثانيا ، مرحلة انحدار هذه العلاقات وضعف دولة الخلافة وتصدع ايديولوجيتها تبعا لذلك ، مع ظهور الكفاح الجماهيري الذي ابرز الايديولوجيات ذات الابعاد الطبقية الجنينية .

من كل ذلك ، يمكن القول ان الكندي ، كظاهرة فلسفية ، كان تجسيدا لهذا التداخل بوجهيه : الاجتماعي ، والفكري . وقد ظهر ذلك في فلسفته بشكل اتجاهات متداخلة بكل تناقضاتها .

ـ ٢ ـ

رغم تعدد المعارف والعلوم التي استوعبها الكندي ، ورغم ممارسته

العلوم الطبيعية والرياضية والطب ممارسة ابداعية ، ينبغي الاعتراف بان نزعته الفلسفية كانت هي الغالبة في تحديد وجهته التي اشتهر بها ، اذ استحق ان يطلق عليه مثقفو عصره لقب « فيلسوف العرب » .

وقد تجلت هذه النزعة ، بكل اصالتها ، في طريقة معالجاته لمشكلات عصره الفكرية ، كما تدلنا الامثلة التالية :

(أ) ـ **مشكلة المعرفة** . كان الكندي اول مفكر عربي وضع قضية المعرفة في اطار يتجاوز الاطار اللاهوتي ، كما كان الامر قبله. فقد فتح امام الفكر العربي آفاق المعرفة الفلسفية بمعناها الاوسع ، وافاق المعرفة الطبيعية : النظرية والتجريبية ، دون ان يربطها ـ ضرورة ـ بقضية العلاقة بين الله والطبيعة . وحين وضع تعريفه للفلسفة عرّفها بانها « علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان » (٢) . فهو هنا يعمم موضوع الفلسفة الى اوسع من معرفة « الله » ومعرفة العلاقة بين « الاشياء » والله ، بحيث تشمل « حقائق الاشياء » كلها دون تحديد او تخصيص ، ومن حيث هي « اشياء » قائمة بذاتها ، لا من حيث هي وسائل المعرفة الالهية ، او « الميتافيزيقية » . لذلك كان تقسيم المعرفة عنده حسب موضوعها ، وبما ان الموضوع نفسه ينقسم عنده الى حسي ، وعقلي ، و« الهي » ، فقد جعل الكندي اقسام المعرفة كذلك : فهي معرفة حسية ، ومعرفة عقلية ، ومعرفة « الهية » يسميها « علم الربوبية » ، وهي التي يكون موضوعها الله والشريعة . ان هذا التقسيم كان اساسا لتقسيمه المعرفة ايضا حسب مصدرها : فالكندي يرى ان هناك مصدرين للمعرفة : المصدر الالهي (المعرفة التي تطلنا عن طريق الانبياء والرسل) ، والمصدر البشري . فهناك اذن : علم الهي ، وعلم بشري هو ما يحصل عليه الانسان من « علم الاشياء بحقائقها بقدر استطاعته » .

.. لكن الكندي لا يحصر « العلم الالهي » بالانبياء والرسل ، بل يرى ان علم الانبياء والرسل هو احد الطرق الموصلة الى « المعرفة الالهية » ، ويرى ان الفلسفة ايضا من هذه الطرق . لذا سمى الفلسفة التي تبحث في « العلة الاولى » للوجود باسم « الفلسفة الاولى » وفقا لارسطو ، لكونها « اشرف الفلسفة واعلاها مرتبة » (٣) . بناء على ذلك ، يمكن ان يستنتج من تقسيمات الكندي المذكورة انه **ليس من حدود يقف عندها عقل الانسان في طلب المعرفة :**

---

(٢) كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ـ نشرة احمد فؤاد الاهواني ، ص ٧٧.

(٣) المصدر السابق ، ص ٧٨ .

فالكندي اول من وضع « علم الربوبية » ، اي علم ما وراء الطبيعة ، على اساس فلسفي ، متجاوزا الاساس اللاهوتي الذي وضعه علم الكلام قبله . ونقطة البدء بوضع الاساس الفلسفي ، هي النقطة التي يبدأ عندها بتاسيس **نظرية العلة** وتشكيل نظام من العلل المتسلسلة المترابطة بعلاقات فعل وانفعال بينها . من العلة الاولى الى العلل الهابطة الاخيرة التي تتجلى في احداث الطبيعة والمجتمع .

(ب) ـ **الموقف من تاريخ الفلسفة** : هذه المسألة كانت اثناء مرحلة الكندي ، داخلة في المجال الاجتماعي والايديولوجي بعد نشوء مشكلة « خلق القرآن » التي دار فيها الصراع مباشرة بين المعتزلة وخصومهم السلفيين المحافظين . لقد احدثت هذه المشكلة صراعا بين الفريقين على موضوع اخر ، هو الموقف من تراث الفكر الفلسفي العالمي : فالمعتزلة وقفت الى جانب احترام هذا التراث والاستفادة منه لتطوير علم الكلام . ووقف السلفيون موقف العداء للفلسفة وتراثها كله ، بحجة ان دخول الفلسفة الى الفكر العربي ـ الاسلامي كان السبب في نشوء فكرة « خلق القرآن » الهرطقية في نظرهم ،او كان السبب في ظهور مختلف الافكار الهرطقية في الاسلام .

اما الكندي فوقف من هذه المسألة **موقفا فلسفيا** اصيلا يقوم على اسس منهجية محددة . وقد تمثلت منهجيته الفلسفية هنا في نظرتين : نظرة الى التراث الفلسفي العالمي ، ولا سيما اليوناني منه ، تدعو الى اعتباره **نتاجا بشريا مشتركا** اسهمت في انتاجه ، خلال العصور ، آلاف العقول من مختلف الاقوام والشعوب ، ونظرة الى فئة ممثلي الهيئات الدينية الذين يضعون انفسهم ، غالبا ، في موضع الممثلين لايديولوجية الفئة المسيطرة في المجتمع، فيراهم الكندي معادين للفلسفة لا لغرض سوى المتاجرة باسم الدين دفاعا عن امتيازاتهم المادية ومواقعهم الاجتماعية .

لقد كان موقفا متقدما جدا ، في ذلك الزمن الباكر من العصر الوسيط، ان يأخذ مفكر عربي يومئذ بمثل ذلك المفهوم العلمي للتراث الحضاري البشري، وان يكشف القناع ، بمثل هذه الجراة ، عن وجوه اعداء الفلسفة واعداء حرية التفكير ، وان « يتحزب » للفلسفة وحرية التفكير مثل هذا « التحزّب » الصريح .

(ج) ـ **العلاقة بين الدين والفلسفة** : كانت هذه المسألة احدى اهم مشكلات المجتمع والفلسفة معا في عصر الكندي ، اذ اتخذت الشكل الجديد لمشكلة العلاقة بين الايمان والعقل . وهي في الواقع انعكاس ـ بشكل ما ـ

لقضية الصراع الايديولوجي الذي اخذ يحتدم في ذلك الحين . اما موقف الكندي في هذه المسالة فيتميز بالتردد وعدم الحسم . وهذا الموقف الحائر يعكس موقفه الايديولوجي المتردد ايضا . فهو على رغم ما رايناه من اصالة نزعته الفلسفية ومن دفاعه الجريء الصريح عن الفلسفة قبالة خصومها المحافظين ، ظل محافظا على ارتباطه الوجداني بالمسلمات اللاهوتية ، الذي تحول الى نوع من الارتباط الفلسفي بها تبريرا لسيطرتها الوجدانية عليه. ولكن ينبغي ان ننظر الى هذا الموقف من الكندي لا من زاوية منطلقاته الشخصية الفردية وحدها ، بل يجب ان ننظر اليه من زاوية الوضع التاريخي الموضوعي كذلك . اي من زاوية الطبيعة الازدواجية لتلك المرحلة . بمعنى كونها مرحلة ازدوجت فيها وتداخلت عوامل استقلال الفلسفة مع عوامل ارتباطها بعلم اللاهوت الاسلامي (علم الكلام المعتزلي) ، بقدر ما ازدوجت وتداخلت فيها ظروف قوة ايديولوجية الخلافة العباسية مع ظروف اهتزازها وتصدعها . ولقد كان الكندي هو التجلي الملموس لكل من شكلي هذا التداخل والازدواج . لذلك كله لم يستطع الكندي، ان يحل مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة ، رغم محاولاته المسيطرة على مجمل اعماله الفلسفية .

(د) ـ **ثنائية الحقيقة** : ان طبيعة التداخل والازدواج في مرحلة الكندي، هي التي اوجدت مسالة ثنائية الحقيقة لاول مرة في الفكر الاسلامي . فان تردد الفلسفة العربية ، منذ استقلالها النسبي ، بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية ، واضطرارها للاعتراف بكلتا الحقيقتين ، مع محاولتها نفي التعارض بينهما ، قد وضعا الحد الفارق بين مرحلة علم الكلام المعتزلي ، ومرحلة وجود فلسفةعربية مستقلة .

لذلك نقول ان محاولة الفلسفة العربية منذ عهدها الاول هذا ، اي عهد الكندي ، ازالة التعارض بين الحقيقتين ، كانت حصيلة وضع تاريخي موضوعي اساسا ، وليست نتاج وضع ذاتي ارادي الا في حدود ضيقة . من هنا ينكشف خطأ الفكرة التي راجت لدى مؤرخي الفلسفة العربية منذ اجيال بعيدة حتى الان ، وهي ان هذه الفلسفة تتميز بطابعها « التوفيقي » اي التوفيق بين الدين والفلسفة . والواقع ان المسالة لم تكن « عملية » توفيق ارادية ، بل كانت عملية تاريخية موضوعية جرت في سياق الصراع الايديولوجي الذي اخذ يبرز خلال الثورات المتلاحقةفي مختلف اقطار دولة الخلافة العباسية ضد اشكال الاضطهاد الاجتماعي والقومي .

لقد حاولنا ، في دراسة فلسفة الكندي ، ان تكون رؤيتنا اياها اساسا لرؤية حركة تطور الفلسفة العربية نفسها ضمن اطارها التاريخي **الخاص** ، مع ارتباطها — طبعا — بـ « تاريخية » — حركة الفكر الفلسفي باطارها **العام** حتى عصر الكندي . هذه المحاولة حملتنا على النظر في فلسفته من حيث علاقاتها الداخلية ، اي من حيث مدى ارتباطها بالفكر المعتزلي من جهة ، ومدى ارتباطها بالفلسفة اليونانية ، الاثينية والاسكندرانية ، من جهة ثانية ، ثم النظر في حدود استقلالبتها عن هذه وذاك من جهة ثالثة .

غير ان تحقيق هذه المهمة بكاملها كان متعذرا ، لان المصادر الاصلية لفلسفة الكندي بمختلف جوانبها ، بقي معظمها مجهولا حتى وقت كتابة هذه السطور . واما المراجع التي تبحث فلسفة الكندي وافكاره فيسودها التناقض والاضطراب بوجه عام . فكان لا بد لنا من اعتماد مصدرين اساسيين لاستيعاب فكر الكندي بصورة تقريبية بالاقل ، هما : **اولا** ،الرسائل الواحدة والاربعون المنشورة من مؤلفاته الفلسفية (٤) . **وثانيا** ، عناوين مؤلفاته التي لم تنشر بعد ، كما وردت في فهارسها الكاملة (٥) . ذلك لان هذه العناوين غالبا ما ترشدنا الى بعض الاستنتاجات الواقعية لاضافة بعض الخطوط الى الصورة التي يمكن استخلاصها من رسائله المنشورة .

ترشدنا عناوين بعض رسائل الكندي غير المنشورة الى موضوعات لـه هي من موضوعات علم الكلام ، والى افكار تتضمنها هذه العناوين هي ايضا من الافكار التي تنتسب الى علم الكلام المعتزلي ، ولا تنتسب الى الفلسفة (٦)، وهذه الافكار صالحة لان تحدد مواقف الكندي في بعض المسائل المطروحة في عصره .

نستنتج من ذلك ان الكندي اذا كان قد اخرج الفلسفة من سيطرة علم الكلام بالفعل ، فانه لم يخرجها الا وهي مثقلة برواسب من مقولات الفكر اللاهوتي . لكن هذا الواقع ليس سلبيا بشكل مطلق ، بل نجد له جانبا ايجابيا ، هو ان الكندي — بدافع من حرصه على الاحتفاظ ببعض المسلمات او المقولات اللاهوتية ، كمسلمة « خلق الكون من عدم » مثلا — كان مضطرا ان

---

(٤) راجع الهامش رقم — ٦ ، ص ٤٩ من هذا الجزء .

(٥ و٦) راجع ص ٦٣ — ٦٤ .

لا ينجرف في متابعة ارسطو او افلاطون او الافلاطونية الجديدة ، دون حذر من هذه المتابعة . وقد نتج عن ذلك ان خالف كلا من هذه المذاهب الفلسفية مخالفات بينة . وقد خالف كذلك ـ بالطبع ـ مذهب المعتزلة في بعض جوانبه. وهذا كله يعني ان الكندي شق لنفسه ، وللفلسفة العربية التي ظهر كاول ممثل لها ، طريقا ذات خط مستقل بوجه عام .

ـ ٥ ـ

نبدأ من هنا في النظر الى فلسفة الكندي كما عرفناها في رسائله المنشورة : وهي تبدأ ـ بالطبع ـ من القضية الاولى للفلسفة القديمة والقرسطية ؛ اي قضية مبدأ **العالم ومصيره** . ونقطة البدء في هذه هي: كيف يجيب الكندي عن السؤال الكبير القديم للفلسفة : هل عالمنا المادي حادث ام قديم ، اي هل هو مخلوق ام غير مخلوق .. واذا كان مخلوقا ، هل خلق من وجود ام من عدم (من شيء ام لا من شيء) ؟.

مقارنة مع ارسطو

يجيب الكندي عن السؤال هكذا : العالم حادث ، مخلوق من عدم (٧) .. وبهذا الجواب يبدأ اختلافه عن ارسطو من حيث الجوهر ، وان كان حتى في نقاط اختلافه معه ، يستعمل المقولات والمصطلحات الارسطية ذاتها ولكن بمضامين غير ارسطية . كما يستعمل ، مثلا ، اصطلاح « المحرك الاول » واصطلاح « العلل » الاربع ، دون ان ياخذ بالمضمون الارسطي لهذين الاصطلاحين . ان اساس الاختلاف بين الكندي وارسطو هنا هو اختلاف منطلق كل منهما عن منطلق الاخر في تحديد مفهوم **الله** : ارسطو ينطلق من نظرة عقلانية ، ويعالج القضية بطريقة عقلانية ، **فالله** عنده **عقل** نظري وليس هو « الله » الديني العادي ، **هو عقل صاف محضا** (٨) ؛ على حين ان الكندي ينطلق ، بمفهومه عن الله ، انطلاقا مباشرا ، من المسلمات الدينية المحض ، فموقفه هنا اذن موقف ديني اكثر منه فلسفيا . اما الجانب الفلسفي منه فيقتصر على اشكال الاستدلال .

---

(٧) راجع ص ٦٧ ـ ٧١ سابقا .

(٨) ارسطو : مقالة اللام ، الترجمة العربية (راجع هامش رقم ١ ص ٤٨) .

حين واجه الكندي قضية الله كانت امامه ، وامام الفلسفة العربية في تلك المرحلة ، قضايا حادة ، ومتناقضة احيانا . في مقدمتها : قضية التصدع في ايديولوجية الحكم الثيوقراطي «الخلافي» ، تقابلها قضية نمو ايديولوجيات جديدة للفئات الاجتماعية المعارضة لهذا الحكم . ثم قضية حاجة الوعي الفلسفي في مرحلته الجديدة عند العرب الى صياغة جديدة يتبلور فيها وفق شروط تطوره الحيوي .

لم يكن باستطاعة الكندي ، لظروف موضوعية وذاتية ، ان يحل هذه القضايا حلا حاسما في وجهة منفصلة تماما عن وجهة التفكير اللاهوتي .

مقارنة مع افلاطون

. . وكما كان الكندي ، في مفهومه عن العالم والله ، مختلفا عن ارسطو ، كان مختلفا كذلك عن افلاطون في وضعه قضية العلاقة بين الله والعالم . ذلك ان **الكندي** لا يعترف بوجود حقيقي ازلي غير وجود الله الواحد خالق كل شيء من لا شيء . اما **افلاطون** فيقول ، حسب نظرية « المثل » ، بوجودات حقيقية ازلية متكثرة بقدر كثرة الانواع والاجناس والاشياء في العالم الحسي التي هي ظلال او اشباح لـ « المثل » الازلية القائمة في عالم « الافكار » . معنى ذلك ان الوضع الافلاطوني لقضية الوجود الحقيقي يختلف اختلافا اساسيا عن وضع الكندي للقضية من عدة جهات :

(١) ــ من جهة تعدد الوجودات الازلية عند افلاطون ، ووحدانيتها عند الكندي . **(٢)** ــ من جهة عدم الاعتراف بوجود حقيقي في العالم الحسي عند افلاطون ، والاعتراف بوجود حقيقي موضوعي لهذا العالم عند الكندي . **(٣)** ــ من جهة انه لا شيء في العالم الحسي مخلوق من لا شيء عند افلاطون ، ما دامت اشياء هذا العالم وانواعه ليست سوى انعكاسات لما يطابقها في عالم « الافكار » ، فهي اذن ناشئة عن « الافكار » وليست ناشئة من لا شيء . اما عند الكندي ، فكل شيء في عالمنا من لا شيء . **(٤)** ــ من جهة ان سبب وجود الاشياء في عالمنا متعدد عند افلاطون لان لكل منها سببا هو « المثال » المطابق لها في عالم « الافكار » . فيحين ان سبب كل شيء في هذا العالم ، واحد احد هو الله ، عند الكندي . **(٥)** ــ من جهة ان الله (« الفكرة ») عند افلاطون **جوهر** العالم . فالعالم اذن ليس خارج الله ، والله ليس مفارقا للعالم ، اي ان افلاطون ينتهي بذلك الى القول بالوهية العالم ، وينفي الازدواجية بين الله والطبيعة . اما عند الكندي ، فان الله ــ بما انه خالق العالم ــ هو خارج العالم مفارق له ، اي هناك ازدواجية بين الله والعالم .

مقارنة مع الافلاطونية المحدثة

ونجد ايضا اختلافا بين نظرة الكندي في قضية الله والعالم ونظره الافلاطونية المحدثة (Néoplatonisme) . لقد جاءت الافلاطونية الجديدة بنظرية « الفيض » محاولة بها تفسير نشأة العالم من « الاول » (الله) . فالعالم اذن ، وفقا لنظرية الفيض ، وجد بعملية فيض الوجود عن«الاول». كما يفيض شعاع الشمس من الشمس . وبهذه العملية وجد العالم الحسي في اخر درجات الفيض ، فكان بذلك ابعد الكائنات عن المصدر « الاول » ،ولهذا كان ادنى الكائنات مرتبة واخسها . نستخلص من معطيات نظرية الافلاطونية المحدثة عن وجود العالم ، عدة فوارق بينها وبين نظرية الكندي في الموضوع :

١ ــ الكندي يقول بخلق العالم من عدم ، والافلاطونية المحدثة تقول بخلقه من وجود ، لانه صادر صدور فيض عن موجود ازلي .

٢ ــ العالم عند الكندي حادث غير ازلي ، وهو في الافلاطونية المحدثة قديم ازلي ، لانه وجد بعملية الفيض ، وهي عملية تجري لا في زمن : اي في الازل . هذا من جهة . ولان الفيض ــ من جهة ثانية ــ يجري اضطراريا. اي انه ملازم لمصدر الفيض ، فهو اذن مرتبط بازلية « الاول » ، فهو ازلي . ومن جهة ثالثة،تقول الافلاطونية المحدثة بان المادة امكانية ، اي ان لها وجودا بالقوة ، والوجود بالقوة يعني الازلية . فالعالم المادي ، الموجود بالفعل ، منبثق اذن من وجود ازلي ، فهو ازلي اذن .

٣ ــ العالم عند الكندي منفصل عن الله ، والله خارج العالم . أما الافلاطونية المحدثة فانها ترفض هذا الانفصال ، لكونها ترى ان الطبيعة اساسا الهيا .

٤ ــ العالم المادي عالم خسيس في نظرية الافلاطونية المحدثة ، لكونه ادنى درجات الفيض . والكندي يرفض هذه الموضوعة ، لان الاسلام ينظر الى الروح والجسم (المادة) كماهيتين مستقلتين متكافئتين .

٥ ــ الافلاطونية المحدثة ، رغم قولها بالوحدانية المطلقة لـ « الاول » مصدر الفيض ، تهدم هذه الوحدانية بقولها ان المادة امكانية ، لان حاصل ذلك ان هناك وجودين ازليين : وجود « الاول » ، ووجود (الهيولي)

الامكانيـة . وهذا يخالف موقف الكندي من الوحدانية ، فهي مبدأ اساسي فـي تفكيـره .

٦ ـ نظرية الفيض الافلوطينية ترى ان صدور الوجود عن « الاول » هو عملية اضطراريـة حتميـة غير مقترنة بالارادة والاختيار . وهذا فـارق اساسي بينها وبين الكنـدي . ذلـك ان الكندي يـرفض ، بصورة قاطعـة ، تصور عمليـة خلق العالم دون ارادة الله واختياره .

هذه المقارنات تكشف وجهين متناقضين لفلسفـة الكندي : ايجابيا ، وسلبيا . امـا الايجابي فهـو كونهـا اتخذت طريقـا مستقلا عـن فلسفات القدمـاء . واما السلبي فهـو كونهـا ظلت في اسر المسلمـات اللاهوتية دون ان تحقق انعتاقا كامـلا من هذا الاسر .

ـ ٦ ـ

بالرغم من ان الكندي ينطلق في مفهومه عن العلاقة بين اللـه والعالـم من منطلقات دينية لاهوتية ، لم يكن ـ مع ذلك ـ اسيرا لهذه المنطلقات فـي صياغـة مفهومه ذاك . فقد تجاوز الصياغات اللاهوتية الجاهزة ، واوجـد ـ بطريقته الخاصة ـ اول صياغـة فلسفية عربية لمفهوم اسلامي عـن اللـه وعلاقته بالعالم . بمعنى انه وضع لهـذا المفهوم لغـة واسلوبا هما من لغـة الفلسفـة واسلوبهـا ، واقامه على اساس المفاهيـم والمقولات الفلسفية والمعادلات المنطقية . لقد كان هذا بذاته خطوة مهمـة في تلـك المرحلة الاولـى لاستقلال الفلسفـة العربيـة عن اصولهـا اللاهوتية .

وقد جاء البرهان الفلسفي الذي صاغه الكندي لاثبات خلق العالم مـن عدم ، بمثابة نتاج منطقي للطريقة التي استخدم بها تلـك المقـولات . ويبـدأ برهانه هذا من نقطـة مسلمة عنده ، هي التلازم بيـن الجسم والحركة . فهو يرفض تصور الجسم دون الحركة ، او تصور الحركة دون الجسم . ذلـك لكي ينفي وجودا للجسم سبق الحركـة والزمـان ، اي سبق عملية الخلق ، ثم لكي ينتهي الى النتيجـة التاليـة : **وجود الجسم هو حركته** وهو زمانه . وبما ان الحركة والزمان لهما نهايـة ، فالجسم لـه نهايـة اي ان جسـم « الكـل » (العالم) وجـد دون وجـود سابق لـه ، اي وجد من عدم . وللكندي برهان آخـر صاغ فيه مفهومه عن الله والعالم صياغـة فلسفيـة ايضا تتخطـى الصياغـة اللاهوتيـة كليا ، رغم احتفاظه بالمضمون اللاهوتي .

— ٧ —

اما موقف الكندي من قضية عصره الكبرى ، قضية العلاقة **بين ارادة الله وارادة الانسان** ، اي قضية حرية الانسان في افعاله ، **فقد** استخلصناه من المصادر المتوفرة لدينا من كتبه ومؤلفاته ، وهو انه يلتزم مذهب **الاختيار** : دون الجبر . أن هذا الاستنتاج يوضح ان الفلسفة العربية اظهرت ، منذ مرحلة استقلالها عن اصولها اللاهوتية ، انها ستبقى محافظة على الوجه الايجابي من تراث الفكر المعتزلي ، وستضعه على طريق التطور في اطار فلسفي سيكون ، شيئا فشيئا ، اكثر تحررا مما نراه في فلسفة الكندي اول فيلسوف للعرب .

— ٨ —

حاول المعتزلة ، قبل الكندي ، وضع نظرية عربية — اسلامية في النفس . لكن المحاولة بقيت اولية لم تتكامل مقوماتها ، وبقيت حائرة بين نزعتين : النزعة الحسية ، والنزعة الروحانية . وجاء الكندي ليضع المسألة وضعا جديدا يسلك بها طريق العلم قدر ما كان يسمح به تطور العلم تاريخيا حينذاك .

لقد بذل الكندي عناية مركزة لتحديد مفهوم النفس عنده ، ودراسة قوى النفس واحوالها ومظاهرها واثارها في **افعال الانسان وسلوكه** العملي وفي كل ما يبدو من علاقة بين حركة النفس وانواع النشاط البشري . وقد احدث توسيعا في مجال البحث النفسي بحيث شمل فروعا لم يكن علماء الكلام قبله يجدون علاقة بينها وبين مباحث النفس ، كموضوعي : الاحلام ، والعقل . اما **التغيير النوعي** الذي احدثه في النظرية العربية — الاسلامية عن النفس ، فيتجلى في مظهرين : **اولهما** ، ان النزعة الحسية قد استبعدت كليا عن مفهوم النفس في فلسفة الكندي ، وحلت محلها النظرة الفلسفية الخالصة . **وثانيهما** ، ان النزعة التي سادت نظرية النفس عند الكندي ، هي النزعة **المثالية** القائمة على الفصل بين النفس والجسم . لكن النصوص التي يعالج بها النفس تشتمل على **تناقض** يخلخل هيكل النظرية . لانه في بعض هذه النصوص يقول بان النفس جوهر روحاني مفارق للبدن ، وفي بعضها الاخر يبدو منه الاخذ بكون العلاقة بين النفس والجسم هي علاقة الصورة بالهيولي ، وفقا لمفهوم كل من الصورة والهيولي عند ارسطو . وهذا يعني — بالنتيجة — نفي كون النفس جوهرا روحانيا مفارقا ، بل جوهرا ماديا ملازما . ولم نجد ما يحل هذا التناقض سوى الرجوع الى

واقع الصراع الفكري الذي نعتقد ان الكندي كان يعانيه ، وهو صراع بين نزعتين تتجاذبانه : **نزعة** فلسفية تقربه الى الميول المادية الارسطية في نظرية المعرفة ، نشأت عند الكندي بفضل ممارسته مختلف العلوم الطبيعية، نظريا وتطبيقيا . **ونزعة** روحانية تدفعه الى استشراف عالم « المثل » الافلاطونية ، وعالم « الفيض » الافلوطيني . وهذه نشأت عنده بسبب من ارتباطه بالفكر اللاهوتي ، مصدر تكونه الفكري الاول .

— ٩ —

كتب الكندي رسالة في **العقل** هي الاولى من نوعها في الفلسفة العربية . ويبدو لنا من طريقته الخاصة في العرض والشرح والتقسيم والمصطلحات في هذا الموضوع ، ان القول بانه مؤسس نظرية العقل الارسطية في الفلسفة العربية ، ليس قولا مبالغا فيه . اما الجوهري في نظرية العقل كما وضعها الكندي ، فيكمن في تقسيمه الرباعي لانواع العقل ، الذي يقوم على تصنيف الجانب **المعرفي** من النفس الى حالات ثلاث : حالة الامكان المطلق (العقل بالقوة) ، وحالة التعقل بالفعل . وهذه تتضمن حالتين فرعيتين : اولاهما اكتساب المعرفة كقدرة من غير استعمال لها . وثانيتهما ، حالة الاستعمال المباشر لتلك القدرة المعرفية . وقد سمى الكندي الحالة الفرعية الاخيرة بالعقل الرابع ، ووصفه بالعقل الظاهر . وهناك نوع من العقل وصفه فيلسوفنا بانه « **العقل الذي بالفعل ابدا** » ، وهو نفسه الذي يصفه ارسطو بانه « العقل الذي بفعله تحدث كل الاشياء » . لكن هذا في خارج النفس البشرية . وبعده ارسطو والكندي والمشائيون المتأخرون **جوهرا مفارقا** .. لماذا احتاجوا الى اضافة هذا النوع من العقل الخارج عن نطاق عالم النفس البشرية ؟ .

احتاجوا الى ذلك بسبب اشكال وقعوا فيه حين نظروا في حركة عملية المعرفة عند الانسان ، فوجدوا خلال هذه الحركة حلقة تحتاج الى تفسير ، هي حلقة انتقال النفس من حالة المعرفة بالقوة الى حالة المعرفة بالفعل : ما الذي احدث هذا الانتقال ؟. في رايهم انه لا بد لذلك من عامل يقع خارج النفس ، غير منفعل، موجود بالفعل دائما، مفارق . اقام ارسطو محاولته الفلسفية لحل هذه المشكلة على اساس مقولتيه : الهيولي ، والصورة . والكندي ايضا استخدم طريقة ارسطو هذه في سبيل حل المشكلة ، وخلاصتها : انه ، كما في الطبيعة « هيولي » لكل الانواع ، وجودها بالقوة، وعلة بفعلها يحدث كل شيء — كذلك يوجد في النفس شيء هو « العقل » الذي منه يصير كل شيء ، وشي اخر هو العقل الذي بفعله تحدث الاشياء

كلهـا فـي النفس .

ذلك هو الاساس الفلسفي الذي قامت عليه محاولة حل الاشكال . ولكن وراء الاشكال نفسه قضية نعتقد انها هي القضية الجوهرية هنا : وهي ترجع الى انتباه الفلاسفة ، منذ ارسطو حتى الكندي ومن جاء بعده ، الى حلقة غير واضحة في سلسلة ديالكتيك عملية المعرفة . وهم على حق ببحثهم عن هذه الحلقة التي كانوا يفتقدونها ، وهي التي يحدث بواسطتها تحول عملية المعرفة من مرحلة **الامكان** المطلق الى مرحلة المعرفة **الفعلية** . ولكن فقدان هذه الحلقة لديهم ناشيء اساسا ، من عدم رؤيتهم الصلة الواقعية بين قوانين التفكير وقوانين الواقع المادي خارج الذات . ان فقدانهم رؤية هذه الصلة اوقعهم في العجز عن التفسير الواقعي الصحيح لمسار حركة التحولات الديالكتيكية لعملية المعرفة ، فلجأوا الى تفسيرهم المثالي التقليدي ، اي الى افتراض « علة فاعلة » تتدخل في انجاز عمليه المعرفة من خارج النفس ومن خارج الواقع معا ، اي من خارج الذات والموضوع كليهما . من هنا ظهر **التناقض** الداخلي في نظرية العقل عند الكندي وفي اصلها الارسطي . هذا التناقض يبرز في الفرق بين النظرة الواقعية الى الحالات الثلاث في عملية المعرفة ، وبين النظرة المثالية الى العامل الحاسم في تحول النفس البشرية من المعرفة الامكانية الى المعرفة الفعلية .

ان مختلف التناقضات ، عند ارسطو والارسطيين — وعند الكندي — ترجع ، عند التحليل ، الى مصدر اساس ، هو العجز عن اكتشاف الجسر الذي يتحرك بواسطته ديالكتيك العلاقة بين المعرفة العقلانية والمعرفة الحسية ، او بين العام والمنفرد . ان هذا العجز يشمل الكثير من الاتجاهات الفلسفية ، القديمة والحديثة ، الميتافيزيقية والمثالية وبعض المذاهب المادية . كما يشمل الفلسفة البرجوازية المعاصرة بوجه عام ، ولا سيما منها فلسفة التجريبيين والوضعيين ، والوضعيين الجدد .

نجد الكثير من الدلالات ، خلال مؤلفات الكندي التي بين ايدينا ، على انه كان بالفعل على طريق الوصول الى **الحد الادنى** من تجاوز المواقف الفلسفية القديمة . ولكن علينا ان نتذكر ما اشرنا اليه مرارا من معاناته مشكلة الصراع الداخلي بين نزعته الفلسفية — العلمية ، ونزعته الروحية اللاهوتية . لكن الكندي كان يملك اصالة الفيلسوف . وهذه الاصالة كانت تستدرجه — رغم

عدم تخلصه من انتمائه اللاهوتي ـ الى مواقف فلسفية تضعه على « المفترق » شبه الحاسم بين النزعتين ، واحيانا بين الاتجاهين : المثالي ، والمادي .

كانت ظروف المجتمع العباسي في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) تقتضي من الكندي ان يتجاوز هذا «المفترق» الى امام . ولكن انتماءه اللاهوتي كان يبقيه على « المفترق » لا يتجاوزه ، رغم ما كان في نزعته الفلسفية من دوافع قوية الى التمرد والتجاوز .

لقد عرضنا في الفصل الثاني ، الذي نلخصه هنا ، بضعة امثلة تؤيد هذه الملحوظة ، وهي ما نوجزه في ما بقي من هذه الحصيلة للفصل الثاني :

ـ ألف ـ

□ **تأثير الله في المادة :**

هناك نصوص للكندي تتضمن رؤية جديدة لا تتفق مع الرؤية اللاهوتية السائدة في مرحلته ، وهي ترى ـ اجمالا ـ ان الطبيعة علة اولية لكل متحرك ساكن ، وان الطبيعة هي الشيء الذي يجعل منه الله العلة والسبب لجميع الاشياء المتحركة الساكنة حسب الحركة . ان امثال هذه النصوص كثيرة في رسائله الفلسفية، وهي صريحة الدلالة على اتجاهه الى نفي تأثير الله، مباشرة، في المادة ، وارجاع التأثير المباشر فيها الى العلل الطبيعية . يحاول الكندي اخفاء هذا الاتجاه بالقول ان العلل الطبيعية انما هي علل فاعلة **((مجازا))** . غير ان مسألة المجاز والحقيقة هنا مسألة اصطلاحية فقط . اما واقعيا فان هذه العلل ـ كما يتكلم عنها الكندي ـ مؤثرة في معلولاتها تأثيرا حقيقيا، لا مجازيا.

ـ باء ـ

□ **قانون العلاقات السببية :**

ان الاساس الفلسفي الذي يبني عليه الكندي مسألة نفي التأثير الالهي المباشر في المادة ، هو ـ كما تدل النصوص في رسائله الفلسفية ـ كامن في التزامه الراسخ بقانون العلاقات السببية كقانون عام وشامل ، وكقاعدة ثابتة لجمل قوانين الطبيعة . وهو يوسع شموليته من عالم الارض الى عالم الاجرام الفلكية . وذلك انطلاقا من رايه في ان افعال النفس تتأثر بمزاج البدن ، ومزاج البدن يتأثر بحركة الاجرام الفلكية . فهذه الحركة تفعل في الاجسام وتكيف

احوالها المختلفة وفقا لقربها او بعدها من هذا الجرم الفلكي او ذاك ، ووفقا لصعود الجرم وهبوطه ، او سرعته وبطئه الخ .. يشرح كل ذلك بالامثلة الملموسة بالنسبة لحركة الشمس والقمر وغيرهما من اجرام الفضاء الكوني او ـ كما يسميها الكندي ـ « الاشخاص العالية » . وبعد ان يستوفي شرحه لمظاهر هذا التاثير المادي للاجرام الفلكية على الاجسام في العالم الارضي ، يتساءل فجاة : اذا كان هذا تاثيرها على الاجسام الارضية فماذا يمنع ان يكون لحركة هذه الاجرام اثر سببي في **وجود** ما هو **الطف** من الاجسام ، ما دام هذا « الالطف » من لواحق الكون الطبيعي والكون النفسي ؟. يقول ذلك دون ان يوضح المقصود بهذا الـ « الطف » .. ونحن نستنتج ان ما هو « الطف » من الاجسام في المذاهب الفلسفية القديمة ، هو الروح ، او النفس . وقد كان ذلك تعبيرا عما نسميه في المصطلح العلمي الحديث بـ « الحياة » . اذن ، نجد في النص الذي يضع فيه الكندي هذا التساؤل اتجاها عنده الى اعتبار حركة الاجرام الفلكية هي العلة في وجود الروح ، او النفس ، او الحياة ، والى اعتبار هذا « الشيء » (الروح ، او النفس ، او الحياة) من لواحق الجسم ، اي من توابع المادة . فاذا صح فهمنا لنص الكندي على هذا الشكل ، فمعنى ذلك ان نسجل له هنا موقفا يقوم **اولا** : على اسناد وجود الحياة في المادة الى حركة الفلك ، لا الى علة غيبية الهية . **وثانيا** ، على **وحدة** الروح والجسم (او وحدة الحياة والمادة) . **ثالثا** ، على عدم انفصال حركة الاجرام الفلكية عن حركة المادة في الاجرام الارضية . **رابعا** : على شمولية قانون العلاقات السببية لكل من كوكب الارض وسائر كواكب المنظومة الشمسية ، وكونه رابطا قوانين الطبيعة بالحركة الكونية الشاملة .

— جيم —

□ العالم لا نهاية له بالقوة :

في نصوصه الصريحة يقول الكندي بنهائية المادة والحركة والزمان، ويقرر محالية كونها لا نهائية . غير اننا نلحظ ان كل تعبير له عن استحالة لا نهائية العالم يقترن بكلمة « **بالفعل** ». نستنتج من ذلك انه لا يقول بالاستحالة المطلقة. بل تنحصر الاستحالة ، عنده ، في « اللانهائية » الفعلية ، دون « اللانهائية » الكائنة **بالقوة** . ونصوصه تؤكد هذا الاستنتاج . ان اصطلاح « بالقوة » هنا سنعمل بمضمونه الارسطي ، وهو ان اللامتناهي له وجود بالقوة كوجود **الهيولى** . اذن ، فالمادة والحركة والزمان غير متناهية بالقوة ، كشأن وجود الهيولى بالقوة . ان التلويح بالمشابهة بين لانهائية المادة بالقوة ، ووجود الهيولى بالقوة ، يؤدي الى كون الكندي يعترف ـ ضمنا ـ للعالم المادي بوجود ما سابق

لوجوده بالفعل ، اي بازليته .

– حال –

□ **ديالیکتیك الكثرة والوحدة :**

برغم معالجة الكلاميين لمسألة العلاقة بين الوحدة والكثرة ، قبل الكندي، استطاع هو ان يضيف جديدا الى هذه المعالجة . فقد تلمس طبيعة العلاقة الديالیکتیکية بين الوحدة والكثرة، اذ اثبت انه لا يمكن تصور **وحدة** في الاشياء او في الاعداد من غير ان تتضمن **الكثرة** . ووصل بذلك الى استنتاج ان الوحدة مشاركة للكثرة في جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، وان ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة وبالعكس . وقد التزم الكندي في بحث هذه المسألة ايضا قانون العلاقات السببية في عالم المادة ، مثبتا ان المشاركة بين الوحدة والكثرة ليست وليد **المصادفة** ، بل وليد العلية القائمة بين الاشياء « منذ بدء كونها » . اذن ، يصح القول هنا ان الكندي رأى امكان وجود الشيء ونقيضه في وحدة تجمعهما بشكل ما . لكن، حين ينتقل الى عالم ما وراء المحسوسات، تغيب عنه هذه الرؤية الجدلية . ان هذا الفصل بين موقفين يمثل شكلا من الازدواجية التي كان على الفكر الفلسفي العربي ـ الاسلامي ان يعاني صعوباتها في تلك المرحلة التاريخية .

كانت هذه الصعوبات نتاج حضانة الفكر اللاهوتي للفكر الفلسفي العربي ابان نشأته الجنينية ، ونتاج ارتباط الفكر الفلسفي هذا ، من حيث النشأة والنمو والتطور ، بظروف نشأة المجتمع العربي ـ الاسلامي ونموه وتطوره ؛ اي ان تناقضات الفكر الفلسفي ، على نحو ما رأيناه لدى الكندي ، مرتبطة بتناقضات هذا المجتمع نفسها في علاقاته الاجتماعية والايديولوجية . على ان الفكر البشري بعامة ، كان في عصر الكندي، يعاني امثال تلك الصعوبات، وكان المصدر المشترك لها هو العجز التاريخي الموضوعي عن رؤية **قوانين الحركة الذاتية** في المادة حينذاك . وهذا العجز ـ بالتحديد ـ هو الذي الجأ الفلاسفة القدماء وفلاسفة القرون الوسطى الى البحث في خارج عالمنا عن مصدر الحركة التي لحظوا ـ بحق ـ انها ملازمة لوجوده .

الفصل الثالث

الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى

٢ - التصوف

أ - التصوف السلوكي (الزهد):

- موقف سياسي

١ - في المنهج

اول ما ندخل عتبة هذا البحث تواجهنا مجموعة من الاراء والافتراضات المثالية تحتشد بها مؤلفات الكثيرين من الباحثين في التصوف الاسلامي والمؤرخين له ، وتدور كلها على محورين رئيسين : **اولهما** ، تفسير ظاهرة التصوف بحد ذاتها ، اي من حيث هي « ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين » كما يصفونها !.. (١) **وثانيهما**، تحديد **المصدر** الذي منه استقى التصوف الاسلامي اصوله ونظرياته . ولكن ، من الملحوظ بصورة جلية ان المحورين كليهما ينبعان من منبع واحد ، او يرجعان الى منطلق واحد ، هو النظرة الاحادية الجانب التي ينظرها اولئك الباحثون والمؤرخون الى ظاهرة التصوف ومقدماته الزهدية . ذلك ان مختلف الاراء والافتراضات الصادرة عنهم ، في هذا الموضوع ، انما تقوم على اساس كون هذه الظاهرة تعبيرا عن عملية ذاتية باطنية محضا ، وكون ارتباطها الوحيد خارج الذات ينحصر في **الدين** ، سواء كان دينا واحدا بعينه ، ام عدة مصادر دينية او فلسفية ذات صبغة دينية (روحانية) ، كالافلاطونية المحدثة .

اذا نحن القينا نظرة على معركة الاراء والافتراضات الدائرة حول منشأ التصوف الاسلامي بخصوصه ، وحول مصدره الاساس، او مصادره الاصلية ، وجدنا هذه النظرة المثالية ، الاحادية الجانب ، تسود المعركة بكاملها. ففي حين يرجع بعضهم اصل هذا التصوف ، بمختلف اشكاله واطواره ومراحله ، الى

---

(١) سنناقش هذا الوصف لظاهرة التصوف بعد قليل .

المؤثرات الخارجية : المسيحية ، او الزرادشتية ، او الهندية ، او الفنوسطية القديمة ، او الافلاطونية المحدثة ، او الى هذه جميعا في وقت معا (٢) ، يرجعه بعضهم الاخر الى « الوحي الاسلامي » نفسه ، ويعده « الجانب الجوهري » من هذا « الوحي » ، ويصفه بانه « قلبه » ـ اي قلب الوحي الاسلامي ـ « وبعده الداخلي الباطني » (٣) ، او هو ـ اي التصوف ـ « حركة تستهدف » تعميق المضامين الروحية » (٤) .

ومن جهة اخرى ، نجد علماء النفس البرجوازيين « يرون ان المتصوفة صنف من المرضى النفسيين » (٥) ، ولا شيء غير ذلك عندهم بعد ، ونجد ـ اضافة اليهم ـ اصحاب المذاهب التجريبية والعقلية « ينكرون ظاهرة التصوف بدعوى انها لا تخضع لمعايير المنطق العقلي واحكامه » (٦) . كل اولئك وهؤلاء وامثالهم ، على اختلاف اتجاهاتهم ومنطلقاتهم الفكرية ، يلتقون في موضوع التصوف عند نقطة مشتركة ، هي رؤية الموضوع من جانب واحد ، دون رؤية جوانبه الاخر ، ولا سيما الجانب الاساس الذي يربط ظاهرة التصوف ، السلوكية والنظرية ، بواقع العلاقات الاجتماعية المعينة في ظرفها التاريخي المعين .

ان هناك خطأ مشتركا يقع فيه كل من القائلين بأن مصدر التصوف الاسلامي هو الاسلام نفسه كدين الهي ، والقائلين بأن مصدره المؤثرات الدينية والمذهبية الخارجية . هذا الخطأ هو اغفال كلا الفريقين للظروف التاريخية ، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، التي كانت ظاهرة التصوف احد انعكاساتها الفكرية .

لقد اغفلوا هذا الجانب الاساس من المسألة بحيث نفهم انه ليس هناك ما يرتبط به المتصوفون سوى الدين الذي يعتنقونه او المؤثرات «الروحانية» الخارجية التي يمكن ان تصل اليهم بطريق ما . ولذلك نحن نختلف هنا ، لا مع هذين الفريقين وحسب ، بل كذلك مع التجريبيين والعقليين في انكارهم هذه الظاهرة استنادا ـ كما تقدم ـ الى الزعم بأنها « لا تخضع لمعايير المنطق العقلي » .

---

(٢) راجع ، مثلا ، آدم متز : « الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري » (الطبعة العربية الثالثة ، القاهرة ١٩٥٧ ، ترجمة ابو ريدة ، جـ ٢ ، ص ١٤) ـ راجع دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، (الترجمة العربية ـ ابو ريدة ـ ط ٣ ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٩٨) ، وراجع سيد حسين نصر : ثلاثة حكماء مسلمين ـ بيروت ١٩٧٠ ، ص ١٩٧ .

(٣) سيد حسين نصر : المرجع السابق الاخير ، ص ١١٣ .

(٤) محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ـ بيروت ١٩٧٠ ، ص ٢٢٣ .

(٥) المرجع السابق الصفحة نفسها .

(٦) ايضا ، ص ٢٢٤ .

فان هؤلاء ايضا ـ اي التجريبيين والعقليين ـ يتصورون « معايير المنطق العقلي » بطريقة تعزلها عزلا مطلقا عن اساسها الواقعي الحي . بمعنى انهم يتصورون قوانين الوعي والفكر بمعزل عن القوانين الموضوعية العامة لحركة المجتمع وصيرورتها وعلاقة الوعي البشري بها ، اي بالنشاط الاجتماعي العملي للانسان .

اما ما اثبته « مؤرخو التصوف وعلماء الدين المقارن وفلاسفة الاديان»(٧) من « ان التصوف **ظاهرة عالمية** ترتبط بكل دين .... » (٧) ، فاننا ناخذ بالشطر الاول منه فقط ، اي اننا نوافق على كون التصوف **ظاهرة عالمية** . فهو كذلك بالفعل تاريخيا . ولكن ، «عالمية» الظاهرة هنا ليست نتيجة لارتباطها « بكل دين » . واذا كانت « ابحاث التصوف المقارن قد اثبتت وجود تشابه بين انماط التصوف المعروفة ، وهي : التصوف الهندي ، والتصوف المسيحي، والتصوف الاسلامي» (٨) ، فان هذا ليس دليلا على حتمية الارتباط والتلازم بين التصوف والدين ، ولا على وجود علاقة سببية بينهما ؛ لان تشابه انماط التصوف هذه أو غيرها ، انما هو تشابه تاريخي ليس غير، بمعنى ان التشابه بين الانماط التاريخية ، اي انماط العلاقات الاجتماعية والظروف العامة لهذه العلاقات ، هو الذي احدث ذلك التشابه الملحوظ ـ نسبيا لا مطلقا ـ بين تلك الانماط المذكورة من التصوف ، لان ظاهرات التصوف ليست هي ، **في الاساس** ، سوى نتاج علاقات اجتماعية معينة في ظروف تاريخية معينة .

نحن ، اذن ، لا ننكر ظاهرة التصوف ، كما ينكرها التجريبيون والعقليون ، بل هي ـ في نظرتنا المادية التاريخية ـ واقع تاريخي لا يمكن انكاره . بل نحن نعترف بالوجود الواقعي لمختلف اشكال هذه الظاهرة، وبانه وجدت لها انماط عدة متشابهة بالفعل ـ ولا نقول متماثلة ـ ولا تزال حتى عصرنا توجد انماط مشابهة لها ـ نوعا ـ في بعض المذاهب والتيارات الفكرية والادبية والفنية والسلوكية (٩) البرجوازية المعاصرة ، التي تعكس

---

(٧) ايضا ، ص ٢٢٣ .

(٨) ايضا ، ص ٢٢٤ .

(٩) يمكن القول ان في المذهب الوجودي المعاصر عنصرا تصوفيا من حيث النظر «الباطني» الى الذات ، و « فردية » الانسان ومن حيث مفهوم « التحقيق الوجودي » للذات ومفهوم « الحرية » . يضاف الى ذلك ما هو ملحوظ من انتشار روح تصوفية في بعض تيارات الادب والفن الغربيين في السنوات الاخيرة ، ولدى بعض اعلام الشعر العربي الحديث . ويمكن القول ايضا ان ظاهرة «الهيبية» (hippie) وظاهرة «البتلز» (Betels) اشبه بظاهرة « الدروشة » الصوفية في مرحلة انحطاط « التصوف الاسلامي » وانحلاله .

ـ بصورة صارخة ـ اخفى اعراض الازمة الاقتصادية والاجتماعية والايديولوجية التي تعانيها برجوازية هذا العصر . وانما ننكر التفسير المثالي الميتافيزيقي لظاهرة التصوف . فنحن نفسرها ـ وفقا لمنهجنا ـ على اساس العلاقة الدينامية بين ذات الانسان الفرد ومجتمعه ، او بين وعي الانسان ونشاطه العملي الاجتماعي ، وعلى اساس التاثير المتبادل،ديالكتيكيا، بين اشكال العلاقات الاجتماعية السائدة واشكال الوعي البشري ، او بين قوانين العالم المادي وقوانين الفكر في عملية النشاط الروحي للانسان . .

حاصل ذلك كله ان التصوف ، بمختلف ظاهراته ، انما هو ـ في الاساس ـ نتاج الواقع الاجتماعي ، وليس ظاهرة نفسية منعزلة ، بالمعنى المثالي والميتافيزيقي للظاهرات النفسية والروحية ، كما يفهمها علم النفس البرجوازي . وقد راينا هذه الحقيقة تفرض نفسها حتى على الباحثين الذين ينطلقون في تفسير نشأة الزهد والتصوف عند العرب الاسلاميين من منطلقات مثالية وغيبية . كما تلحظ ـ مثلا ـ عند الباحث الانكليزي نيكلسون (١٠) حين يعترف بانه وجدت في « القرن الاول في الاسلام ١٠١ العوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره ، كالحروب الاهلية الطويلة الدامية التي وقعت في عهد الصحابة وبني امية ، والتطرف العنيف في الاحزاب السياسية وازدياد التراخي في المسائل الاخلاقية وما عاناه المسلمون من عسف الحكام المستبدين » .

هذا النوع من الاعتراف بتلك الحقيقة نجد له امثالا مستفيضة في البحوث الحديثة « للتصوف الاسلامي » . ولكن الملحوظ ان كثيرا من الباحثين يقعون في تناقض مباشر وهم يعالجون هذه المسألة . فهم ينسبون نشأة ظاهرات التصوف الى عوامل دينية مرتبطة بالاسلام بحد ذاته ، كتعليم آلهي، او الى عوامل خارجية صرفا ، ما داموا في نطاق التحليل النظري المجرد . فاذا انتقلوا بالبحث الى نطاق الوصف التاريخي لهذه الظاهرات تراءت لهم العلاقة الجوهرية بين نشأتها ومسار حركتها وبين الواقع الاجتماعي العربي ـ الاسلامي وظروف صيرورته . غير انه بدلا من ان تحملهم هذه الرؤيه على اعادة النظر في احكامهم التحليلية النظرية ، نجدهم يعزلون التجربة عن

★ ★ ★

(١٠) رينولد الين نيكلسون Nicholson : « في التصوف الاسلامي » ترجمة ابو العلا عفيفي ، ط . القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٤٧ .

النظريـة ، والوصف عن التحليل (١١) .

نقف ، هنا ، قليـلا لنحذر انفسنا من الوقوع في الخطأ ذاته الـذي نسبناه الى الاخريـن ، وهـو خطأ النظرة الاحادية الجانب . ينبغي لنا ، اذن، ان لا ننزلق الى هذا النوع من النظـر غير العلمي اذا لـم نضع امامنا ، في هذا البحث ، حقيقة ثانية ، بالاضافة الى حقيقة الارتباط ـ اساسا ـ بين ظاهرات التصوف وواقع العلاقات الاجتماعية في حركتها التاريخية . نعني بالحقيقة الثانية ان عمليـة النشاط الروحي للانسان ، (عملية التفكير ، والتكون الثقافي بعامة) بمختلف اشكاله وتجلياته وارهاصاته ، هي من التعقد بحيث لا تقبـل « التبسيط » الذي يبدو اننا نكـاد نسوقها اليه . ولذلك نقول ان هذه العملية صحيح انهـا ، من حيث الاساس، سواء بنشأتهـا ام بتطورها ، نتاج الوضع الاجتمـاعي ، ولكـن لها ـ مع ذلك ـ منطق حركتها الداخلية الـذي هـو مستقل ، نسبيـا ، اثناء تفاعلاته المتنوعة : ذلك ان المنطق الداخلي لهـذه العمليـة المعقدة يمكـن ان يتحرك احيانا باتجاهات قد لا نجد علاقة ظاهـرة بينهـا وبيـن الاتجاهات المباشرة للواقع الاجتماعي . وسنجد في بعض مراحل البحث امثلة لذلك . نحـن ، اذن ، لا ننظـر الى الظاهرات هذه نظرة احادية الجانب . ولكنا ـ في الوقت نفسه ـ لا نساوي بيـن مختلف العوامل من حيث تأثيرهـا في تلـك الظاهرات ، بل نضع في الحسبان ان العامل الاسـاس فـي التأثيـر هو الاتجاه العـام لحركة العلاقات الاجتماعية فـي مجـال صيرورتهـا المستمرة .

٢ – حركة الزهد : اصولها الاجتماعية والسياسية

بدأت حركة التصوف وجودها الجنيني ببدء حركة الزهد خلال القـرن

---

(١١) نجد مثالا لهذا التناقض عند غولد تسيهر ، مثلا ، حين هو يبحث عن مصدر الزهد لـدى المسلمين في ما يسميه « المثل الاعلى للحياة عند الهنود » (العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ١٥٩) . ذلك في حين هو يرى من جانب اخر (المصدر نفسه ، ص ١٤٧) ان « الميـل الى الزهد كان مرتبطا بالثورة على السلطة القائمة » ، وان كثيرا من المسلمين « لجـاوا احتجاجا على ما ينكرون من حكومة ونظام الى الاعتكاف والزهد » .. ونجد امثلة من ذلـك عند باحثين معاصرين ، امثال : محمد علي ابو ريان (تاريخ الفكر الفلسفي فـي الاسلام، ص ٢٥٨ ، ٢٧٠) ، وكامل مصطفى الشيبي (الصلة بين التصوف والتشيـع ، ص ٢٤٢، ٢٤٣ ، ٢٤٧) ، فهما يضعان التعاليم الاسلامية بذاتها اساسا للزهد ، ثم يتحدثان عن اثـر العوامل الاجتماعية والسياسية كعوامل ثانوية .

الاول الهجري (السابع) . فقد ظهر في هذه المرحلة شخصيات مرموقة في المجتمع العربي ـ الاسلامي سلكت مسلك الزهد بمفهومه السلبي ، اي اعتزال مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي العام ، وحصر طاقاتها في نشاط العبادة لله . . لم يكن ذلك عملا ذاتيا فرديا اختاره اولئك « الزهاد » بملء ارادتهم وبمعزل عن احداث مجتمعهم وزمنهم . بل كان ذلك نتاج هذه الاحداث نفسها ، اي ان هذه الشخصيات الزهدية كانت تمثل ظاهرة اجتماعية تجلت بهذا الشكل المعين تعبيرا عن موقف سياسي سلبي حيال مجمل الاحداث التي كانت **تهز** المجتمع العربي وهو في ذروة مسيرته نحو التكون والتكامل بسرعة مذهلة .

لكن ، ينبغي التفريق بين زهد بعض كبار الصحابة ، وبين مسلك اولئك الشخصيات الذي اخذ يبرز منذ برزت آثار الانتفاضة الاجتماعية الاولى في تاريخ المجتمع العربي ـ الاسلامي ، التي كان الخليفة الراشدي الثالث . عثمان بن عفان ، هدفها المباشر ، الى ان اخذت اثار هذه الانتفاضة تتعاظم فتتحول الى احداث دامية وحروب تحمل الى هذا المجتمع الفتي اعنف اشكال الصراع السياسي وما كان يعكسه هذا الصراع من مكونات اولية للصراع الاجتماعي .

ان الفرق بين هذين المسلكين يتحدد بان **الاول** ، اي مسلك الصحابة، يتسم بالطابع **الاخلاقي** ، لانه اقتصر على التزام اسلوب العيش اليومي البسيط المتواضع ، دون ان يتجاوز ذلك الى طابع الظاهرة العامة ، ودون ان يحمل موقفا متميزا او نظرة متميزة في الشعائر الاسلامية او في طبيعة « الميتافيزيقا » الاسلامية ، او في المسائل الاجتماعية الاساسية ، او في مسالة المعرفة ومصادرها . . كان هذا المسلك « الزهدي » متأثرا بالنشأة الاولى للاسلام والمسلمين الاولين البسطاء قبل ان تدخل في نظام حياتهم آثار التغيرات الناشئة عن ظروف الفتح خارج شبه الجزيرة .

اما المسلك **الاخر** ، فقد اتسم بطابع مختلف جدا . كان ظاهرة شائعة من ابرز ظاهرات المجتمع الجديد ، اتخذت شكلا **دينيا** ولكن جوهرها **اجتماعي سياسي** . فهي ـ من حيث الواقع والجوهر ـ نمط حاد من انماط رد الفعل لمجمل الاحداث الخطيرة الدامية والصراعات السياسية المتلاحقة منذ مصرع الخليفة عثمان . ان الطبيعة الخاصة لهذا المسلك « الزهدي » هي ـ بالتحديد ـ طبيعة **الموقف السياسي المعارض** ، تجاه هذه الاحداث والصراعات . غير ان محتوى المعارضة بدا محتوى **سلبيا عدميا** اول الامر . فان فريقا من الرجال الاسلاميين البارزين وقفوا من الاحداث الدامية ، بعد

مقتل عثمان مباشرة ، موقف **الرفض** للقتال وللعوامل السياسية القائمة وراء اختصام الفريقين المتصارعين ، ولكن دون ان يبادروا الى المشاركة الايجابية في المعركة ، اي دون ابداءالراي الصريح وتحديد مكان الخطأ او الباطل ومكان الصواب او الحق في هذه المعركة ، ودون الوقوف الى جانب الصواب والحق لرد الخطأ ودحض الباطل . بل حملهم الرفض على الوقوف خارج المعركة معتزلين كلا الجانبين ، معتكفين في منازلهم **زهدا** بممارسة الحياة العامة ، وايثارا للانكماش على النفس في عبادة الله وكفى ..

حدثنا النوبختي عن هذا الفريق يقول انه لما قتل عثمان بايع الناس عليا فسموا « الجماعة » ، ثم افترقوا ثلاثفرق : فرقة اقامت على ولاية علي بن ابي طالب ، وفرقة منهم **اعتزلت** مع سعد بن مالك ، وهم سعد بن ابي وقاص وعبدالله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن سلمة الانصاري واسامة بنزيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله (١٢) . فان هؤلاء ــ كما يقول النوبختي ــ اعتزلوا عن علي وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضاء عنه ، فسموا المعتزلة وصاروا اسلاف **المعتزلة** الى اخر الابد ، وقالوا: « لا يحل قتال علي ولا القتال معه » (١٣) . وكان حسان بن ثابت شاعر النبي وعبدالله بن سلام من هذا الفريق ايضا الآخذين بقول سعد بن ابي وقاص : « ان رسول الله امرني ، اذا اختلف الناس ، ان اخرج بسيفي فاضرب به عرض الجدار ، فاذا انقطع اتيت منزلي فكنت فيه لا ابرحه حتى تأتيني يد خاطئة او منية قاضية » (١٤) .

ولكن الموقف السلبي العدمي المتمثل بهذا الفريق من « **الزهاد** » ، لم يستمر طويلا ، فقد اخذت ظاهرة **الزهد** تبرز وتنتشر بشكل آخر في اوساط المثقفين ومن مارسوا اعمالا سياسية او ادارية . اي انها اخذت تبرز بوصف كونها ظاهرة ، مضمونها معارضة الاوضاع الاجتماعية والسياسية القائمة في ظل الاستبداد الاموي وفي ظروف ازدياد التمايز الاجتماعي الفاحش بين اثراء الحاكمين المفرط وافقار الفئات الاجتماعية العريضة ، ومنها المثقفون (١٥) والمجاهدون السابقون في سبيل

---

(١٢) الحسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة ــ استانبول ١٩٣١، طبعة هـ . ريتر ، ص ٥.

(١٣) المصدر السابق .

(١٤) احمد امين : فجر الاسلام (ط ٨) ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٢٥٥ .

(١٥) نقصد بالمثقفين ، في هذا المقام ، من كانوا يمثلون الثقافة العربية ــ الاسلامية في القرن الاول الهجري ، وهم في الغالب : القراء ، واهل الحديث ، والفقهاء

الاسلام (١٦) . فهذا ـ مثلا ـ عبدالله بن عمر نفسه ، الذي رايناه في جملة من اعتزلوا الاحداث اعتزالا عدميا بعد مقتل عثمان ، كما تقدم ، نراه في عهد الحجاج الطاغية يعلن هذه المقولة الصريحة الصارخة :« ما شبعت منذ مقتل عثمان » (١٧) . ولم يكن عبدالله بن عمر ، حين اطلق صرخته هذه، يشكو جوعه هو شخصيا ، لانه كان في ذلك الحين لا يزال ملتزما سلوك الزاهد المعين في زهده ، وانما كان يريد بذلك اعلان موقف المعارض للمظالم الاجتماعية السائدة عهد الحجاج ، بقدر ما كان سلوكه الزهدي نفسه تعبيرا عن هذا الموقف المعارض . اي ان الزهد ، في تلك الحقبة، لم يبق سلوكا عدميا يعبر عن موقف « **الحياد** » والهروب من المعركة السياسية الدائرة ، بل دخل المعركة **منحازا** الى صفوف المناهضين للتسلط الاجتماعي ـ السياسي الجائر . وقد ظهر في اوساط الزهاد ،الذين تكاثروا حينذاك،من حملوا بمسلكهم الزهدي مضمون هذا « الانحياز ».بمعنى انه اصبح ظاهرا ، منذ النصف الثاني للقرن الاول للهجرة (السابع) ، ان مسلك الزهد في الكوفة او في البصرة او في مصر ، ليس ـ كما كان بعد مقتل عثمان مباشرة ـ هروبا من المعركة ، بل **احتجاجا** سلبيا على واقع العلاقات الاجتماعية والسلطات السياسية الممثلة لها ، بما تحدثه من ظلم في المجتمع، اي ان الظلم الاجتماعي كان هو الباعث للناس في الكوفة والبصرة على الزهد وهو « الزهد الاتي من الاحداث التي تناوبت (. . .) من قتل ذريع ومن خيانة ومن نصرة للباطل ومن حسرة على العجز عن رد الظلم »(١٨) . ومن هنا كان غولدتسيهر على حق اذ نظر في اخبار النسك والزهد التي تنسب الى اصحاب هذه النزعة حينذاك ممن كانوا ابطالا في الجهاد للاسلام ،فاستخلص من هذه الاخبار ان « **الميل الى الزهد كان مرتبطا بالثورة على السلطة القائمة** » وان كثيرا من المسلمين « لجأوا ، **احتجاجا** على ما ينكرون من **حكومة ونظام** ، الى الاعتكاف والزهد » (١٩) .

نجد في الحسن البصري (٢٢ ـ ١١٠ هـ / ٦٤٢ ـ ٧٢٨ م) ، وهو الشخصية الفكرية العالية القدر يومئذ ، النموذج الاول والابرز لهذا النمط من زهاد القرن الاول الهجري في البصرة . فقد رايناه في زهده حزينا شديد

---

(١٦) يقول غولد تسيهر انه في هذا العصر الاسلامي الغابر (صدر الخلافة الاموية) تبين الكثير من مناقب الزهد والتقشف في سير هؤلاء القوم الذين ابلوا البلاء الحسن في الحروب الاسلامية (العقيدة والشريعة في الاسلام : الطبعة العربية ، ص ١٤٦) .

(١٧) ابو طالب المكي : قوت القلوب ، القاهرة ١٩٣٢ ، جـ ١ ، ص ٤٦ .

(١٨) كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٢٥٦ .

(١٩) غولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ١٤٧ .

الحزن (٢٠) ، وما رأيناه في اقواله وتصريحاته يلقي الاضواء على سبب هذا الطابع الحزين لزهده (٢١) . اننا نتبين في هذه الاقوال والتصريحات شعورا بما يسمى « عقدة الذنب » يسيطر عليه . ونحن نجد في هذا الشعور نفسه تفسيرا واقعيا لظاهرة الحزن والخوف التي يتسم بها معظم زهاد هذه الحقبة التاريخية المعاصرين للحسن البصري . ذلك ان شعورا مقلقا بلازمهم باتهم مذنبون ، لان كثيرا من الاحداث والاوضاع الجائرة والبشعة تتفشى في مجتمعهم ، وهم اما ساكتون حيالها لا يقفون دون حدوثها او لا يعارضونها بصراحة ، واما هم غير قادرين على تغييرها بعد استفحالها . فهم اذن حزنون دائما خشية ان يكونوا بذلك كله مذنبين ومسؤولين ، وهم يجدون في مسلك الزهد ، من حيث هو قهر للنفس ، ملجأ للتكفير عن ذنب لا تنفك ضمائرهم تهجس به ليل نهار .

يروي ابن الاثير (٢٢) انه قيل للحسن البصري بشأن ما وجهه سابقا الى علي بن ابي طالب من اللوم على خروجه لحرب خصومه ، فقال الحسن : تلك « كلمة باطل حقنت بها دما » . والمقصود هنا انه حقن بها دمه هو شخصيا . فمعنى تصريحه هذا ، اذن، انه كان من قبل ، قد اضطر ان يقول في علي ما لم يكن يعتقده فيه ، وانه انما فعل ذلك حفظا لحياته هو شخصيا ليس غير .. فهذا كلام صريح يخرج به الحسن البصري ، في زمن متأخر عن حرب الجمل وحرب صفين ، من موقف التردد و « الحياد » ، او موقف الخوف على حياته ، الى موقف **الخوف** من ذنبه ذاك ، او موقف **الندم** على نصرته الباطل دون الحق الذي يعتقده .. يؤكد هذا الاستنتاج ان الحسن البصري عقب على تصريحه ذاك بان وصم معاوية ، الخصم الاكبر لعلي بن ابي طالب، بمعايب خطيرة (٢٣) . اي ان الحسن قد بلغ هنا من استحكام « **عقدة الذنب** » عنده حدا يدفعه للتفجر بكل ما كان يكتمه ويتحفظ بابدائه من قبل.

---

(٢٠) وصف الجاحظ في « البيان والتبيين » (ج ٣ / ص ١٥٤) مظاهر هذا الحزن في الحسن البصري وصفا دقيقا فقال انه ـ اي الحسن البصري ـ كان « اذا اقبل فكانما اقبل من دفن حميمه ، واذا جلس فكانه اسير قد امر بضرب عنقه ، وكان اذا ذكرت النار عنده فكانها لم تخلق الا له » .

(٢١) سئل الحسن البصري عن سبب حزنه فقال ان المؤمن « لا يسعه غير ذلك ، لانه بين مخافتين : بين ذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه ، وبين اجل قد بقي لا يدري ما يصيب فيه من المهالك » (ابو نعيم الاصفهاني : « حلية الاولياء » ـ مصر ١٩٣٢ ، ج ٢/ ص ١٣٢) .

(٢٢) ابن الاثير : تاريخه « الكامل » ، ج ٣ ، ص ١٩٣ (ط مصر ١٣٢٨ هـ) .

(٢٣) المصدر السابق ، الموضع نفسه .

وهذا يفسر موقفه في مسألة **القدر** ، كما اوضحناه في بحث هذه المسألة سابقا (٢٤) . فقد راينا معبدا الجهني وعطاء بن يسار ياتيان الحسن البصري ، فيقولان له : « يا ابا سعيد ، هؤلاء الملوك (المقصود ملوك بني امية) يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون اموالهم ، ويقولون : انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى » . فيقول لهما الحسن البصري : « كذب اعداء الله »(٢٥). فها هوذا الزاهد البصري الاول ينطلق ، هنا ، باكثر من ابداء الرأي الصريح في مسألة القدر ، بالرغم من ان هذا الراي بذاته كان يعد تحديا شديدا ومباشرا للحكام الامويين ، فقد تجاوز ابداء الراي المحض ، الى نسبة « الكذب » للامويين اولا ، ووصفهم باتهم « اعداء الله » ثانيا . ذلك ، اذن ، موقف للحسن البصري واضح الدلالة على تحوله عن موقف التحفظ والتردد والمهادنة مع الامويين ، الذي كان عليه اثناء الثورة على الخليفة عثمان واثناء حربي الجمل وصفين . وقد اصبح الزهد الذي ارتداه موقفه الجديد بعد هذا التحول ، هو الطابع العام المميز لحركة الزهد حينذاك كلها ، والزهد العراقي بالاخص ، لان العراق كان اصل الثورة في وجه التسلط الاموي منذ خلافة عثمان ، ومنذ صدرت عن ممثل الخليفة في الكوفة ــ وكان من امراء الامويين ــ تلك المقالة المتعجرفة المتحدية : « **ان السواد بستان لقريش** » (٢٦) .

اما خصائص هذا الزهد ، في تلك المرحلة ، فيمكن رؤيتها ــ بعدما تقدم ــ على الصورة التالية :

اولا ، مضمونها الاساسي : وهو موقف **الرفض** الصريح لمجرى الاوضاع الاجتماعية والسياسية كما تصرفها السلطة الاموية المسيطرة .

ثانيا ، اشكال تجلياتها السلوكية ، وهي تتلخص : بالانقطاع عن ممارسة كل نشاط في كل مجال من مجالات النشاط الاجتماعي ،والتفرغ لممارسة الشعائر الدينية وحدها ، مع قهر النفس على احتمال اشق حالات هذه الممارسة ، وحرمانها كل مشتهيات العيش ، واستشعار الحزن والقلق الدائم من عواقب « الذنوب » ــ وهي ، كما راينا سابقا ، ذنوب سياسية

---

(٢٤) الجزء الاول من هذا الكتاب ، ص ٥٧٠ وما بعدها .

(٢٥) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، جـ ٣ ، ص ٣٢ .

(٢٦) الطبري : تاريخه ، ط . ليدن ١٨٧٩ ، جـ ١ ، ص ٩١٥ . وكلمة « السواد » كانت تطلق في العصور الاسلامية الاولى على الريف الواقع ما بين البصرة والكوفة وما حواليهما من قرى ومزارع ، اذ كان هذا « السواد » اخصب ارض العراق .

جوهريا ـ يرافق ذلك محاولات للتكفير عن هذه « الذنوب » احيانا خارج نطاق الممارسة الدينية الخالصة . تظهر هذه المحاولات : اما بشكل ابداء الراي الصريح في الاحداث والاوضاع الاجتماعية والسياسية الجارية، كما كان الحسن البصري يفعل في مواقفه الاخيرة . واما بشكل التحاق باحدى الانتفاضات المسلحة على نظام الحكم الاموي ، كما فعل سعيد بن جبير (٢٧)، احد زهاد الكوفة . واما بشكل ثبات بطولي على **الولاء** لاشد خصوم الامويين الى حد تعريض النفس للهلاك ، كما فعل الكثير من زهاد الشيعة ، في عهد الحجاج بالاخص ، امثال كميل بن زياد النخعي (٢٨) .

ان هذه الخصائص التي تتميز بها حركة الزهد بعد منتصف القرن الاول الهجري ، تشمل زهاد البصرة والكوفة ، كما تشمل زهاد مصر والشام . فانه رغم ما بين هذه البيئات من اختلافات في الخصائص المحلية التفصيلية ، كانت الظروف التاريخية الموضوعية العامةالتي خلقت هذه الحركة الزهدية ، وكانت العوامل الذاتية الناشئة عن تلك الظروف ذاتها ، هي بجملتها متشابهة لا تختلف في البصرة عنها في الكوفة ، ولا تختلف في العراق عنها في مصر (٢٩) . اما بلاد الشام فهي بالرغم من تأثرها القوي بعملية الترويض والتطويع التي مارسها الامويون طوال عشرات السنين على اهلها ـ اهل الشام ـ نجد فيها مع ذلك في الفترة التاريخية التي يجري الحديث عنها الان، زهادا متأثرين بهذه الخصائص العامة لحركة الزهدحينذاك ، مثل ابي مسلم عبدالله بن ثوآب الخولاني(ـ ٦٥ هـ /٦٨٤) (٣٠)،ويزيد بن مرثد الهمداني (٣١) . ولكن بلاد فارس وخراسان ، التي عرفت بحركة زهدية

---

(٢٧) سعيد بن جبير الاسدي الكوفي (٤٥ ـ ٩٥ هـ) . حين خرج عبد الرحمن بن الاشعث ثائرا على الحجاج في العراق ، اثناء خلافة عبد الملك بن مروان الاموي ، انضم سعيد الى هذه الثورة لتقمته على استبداد الحجاج . ولما انهزم ابن الاشعث وقتل ، ذهب سعيد الى مكة فقبض عليه هناك اميرها خالد القسري وبعثه الى الحجاج فقتله . قال احمد بن حنبل : قتل الحجاج سعيدا وما احد على وجه الارض الا هو مفتقر الى علمه ـ « تاريخ الامة العربية » (محمد اسعد طلس) ، بيروت ١٩٥٨ ، جـ ٢ ، ص ١٢٦ .

(٢٨) عمل كميل لعلي بن ابي طالب اثناء خلافته في كل من هيت وعانة غرب بغداد ، وآمد في ايران . قتله الحجاج سنة ٨٣ / ٧٠٢ م (روضات الجنات : محمد باقر الخوانساري ـ ايران سنة ١٣٧٠ هـ ، ص ٥٣٧) .

(٢٩) تذكر من زهاد مصر : حيوة بن شريح التجيبي (راجع صفوة الصفوة لابن الجوزي، جـ ٤ ، ٢٨٢) ، والفضل بن فضالة (المصدر السابق ، ط . حيدر آباد ١٣٥٥ هـ، جـ ٣ ، ص ٤٧ .

(٣٠) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ١٨٧ .

(٣١) المصدر نفسه .

ذات طابع معين ، لم تظهر فيها حركة الزهد الاسلامية وتنطبع بطابعها الخاص ، الا بعد نهاية القرن الاول الهجري (٣٢) .

٣ ـ التصوف الجنيني في حركة الزهد

ان هذا التحليل الذي كشفنا به الاصول الاجتماعية والسياسية لحركة الزهد الاولى في المجتمع العربي ـ الاسلامي ، في النصف الثاني للقرن الاول الهجري ، ليس يعني ـ بالطبع ـ اننا نصنف الزهد كحركة اجتماعية ـ سياسية بالمعنى البسيط المباشر . ان تفسير الظاهرة على هذا النحو ليس مما نقصده البتة ، لانه تفسير ميكانيكي ساذج . فقد كان لظاهرة الزهد حينذاك ارتباط ـ من وجه ـ بالحركة الفكرية لذلك المجتمع . بمعنى ان الزهد هذا لم يكن عملية **سلوكية** وحسب ، بل كان وراء السلوك الزهدي اساس فكري كذلك ، وان كان هذا الاساس صادرا عن موقف الانفعال بالواقع الاجتماعي والسياسي . لذا ينبغي لنا ، في سبيل رؤية المسار التاريخي لتطور الزهد ، ان نراه ايضا من خلال حركته الداخلية التي يتميز بها كل ماله ارتباط بعملية النشاط الفكري .

كانت حركة الزهد ، في الحقبة التاريخية المذكورة ، تحمل في احشائها بذور اتجاهات جديدة في النظر الى الحياة والكون ، وفي تأويل النصوص الاسلامية لتحديد موقف جديد تجاه الشريعة وتجاه النبوة والامامة وغيرهما من مفاهيم الاسلام ، ولاكتشاف مصدر جديد **للمعرفة** ، ولرؤية مكانة **الانسان** في الوجود بصورة جديدة الخ .. هذه الاتجاهات التي نجد بذورها الجنينية في الزهد ، سنجدها جميعا في التصوف .. ذلك كله اذن جانب فكري ، وهذا هو الجانب الذي يربط ظاهرة الزهد ، في تلك المرحلة المعينة ، بحركة الفكر العربي . وانطلاقا من هذا الجانب ذاته سيتحول الزهد ، في مسيرة تطوره اللاحق ، الى قطاع واسع من قطاعات الفكر الفلسفي العربي ، هو **التصوف** ، الذي سيؤدي دورا متميزا في مجال الصراع **الايديولوجي** اللاحق . لان حركة التصوف ستكون لدى نشأتها تعبيرا عن موقف ايديولوجي بقدر ما كان الزهد في حينه تعبيرا عن موقف سياسي. ان الموازنة بين دوريهما في مجال الواقع الاجتماعي تنطبق تماما على الموازنة بين دور كل منهما في مجال النشاط الفكري . فان التصوف سيؤدي دورا مؤثرا في حركة تطور الفكر العربي لا يقاس به الدور غير المؤثر للزهد في هذه الحركة خلال مرحلته الزمنية . ولكن يبقى للزهد دوره الكبير

---

(٣٢) انظر الصلة بين التصوف والتشيع للشيبي ، ص ٢٢٤ .

مـن حيث كونه الطور **الجنيني** للتصوف .

ويعنينا الان ان نرى كيف يبدو ويتحرك هذا الطور الجنيني خلال ظاهرة الزهد ، اي ان نرصد تلـك **البذور** الفكرية ، التي اشرنـا اليها منذ قليـل : كيف تظهـر وتنمو في سلوك الزهاد وفـي رؤاهم الصوفية الباكرة :

□ رصد اول ..

امامنـا الان اقدم صورة **للرؤيا** الصوفيـة الكامنة في حركة الزهـد الاولى :

روى السراج الطوسي عن عامر بن عبدقيس انه قال : « لو كشف لـي الغطاء مـا ازددت يقينا » (٣٣) . كان عامر هذا من زهاد البصرة الاولين .مات في نحـو سنيـن للهجرة اثناء خلافة معاويـة بن ابي سفيان ، اي انه عاصر عليـا بن ابي طالب . فليس غريبا ، اذن ، ان يحدث التباس تاريخي بشأن هذا النص ، فنراه منسوبا الى علي" (٣٤) ، كمـا رأيناه منسوبا الى عامر . وسواء ـ عندنا ـ ان يكون هـذا الكلام لعلي ام لعامر ام لغيرهمـا مـن زهاد العصر الاسلامي الاول ، مـا دام لم ينسب الى احـد من خارج هذا العصر ، كمـا نعلم . فالمسألة هنـا اننـا نجـد في هـذا النص « رؤيا » صوفية تصدر من حركة الزهد في وقت باكر ، وهي « رؤيا » متقدمة من حيث المضمون ، لانهـا تشير ـ قبل الاوان ـ الى اساس نظري من اسس **نظرية المعرفـة الصوفية** . فـان صورة النص لا توضح مصدر هـذا اليقين الـذي يبلـغ من الرسوخ والجزم حدا لا يحتـاج معه الى مزيـد من المعرفة والبرهان بحيـث لو انكشف لصاحبه الغطاء عن الحقيقة **فشاهدها** هي بعينها مباشرة ، لمـا زادته **المشاهدة** يقينا الى يقينه . ومن الواضح ان الحقيقة المعنيـة فـي هـذا النص ، او موضوع اليقين هنا ، هو (الله) .

نقول ان النص لا يوضح مصدر اليقين هذا . فهل مصدره النظر العقلي البرهاني ، ام الاشراق ام الحدس الصوفي ، ام هـو مجرد التسليم الايمـاني البسيـط الساذج ؟. ان التاريخ الذي يحدد زمن النص لا يسمح بالقـول ان

---

(٣٣) ابو نصر السراج الطوسي (ـ ٣٧٨ هـ / = ٩٨٨) : كتاب اللمع ، تحقيق عبد الحليـم محمود ، وطه عبد الباقي سرور ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ١٠٢ .

(٣٤) راجع الفتوحات المكية لابن عربي ، ط. مصر ١٢٩٣ هـ ، جـ ٢ ، ص ١٧٤ . وراجع ايضا رسائل اخوان الصفاء ، ط . مصر ١٩٢٨ ، جـ ٢ ، ص ٢٠٢ .

النظـر العقلي البرهاني هو مستند اليقين هنا ، ولا القول بان مستنده هـو الاشراق الصوفي ، فلم يكـن قد وجد حينذاك الاساس الكافي لتطور الوعي النظري الى حد يدفع زهـاد العصر الاول الى البحث عن الحقيقة بوساطة هذا الطريق او ذاك ، ولا الى حد تهيأ فيه المنهج والاداةلمثل هذا البحث .. لذلك نرجحان « اليقين » الذي يعبر عنه النص لا يزيـد عن كونه يقينا ايمانيا صرفـا مصدره تلـك الحماسـة العاطفيـة التي كانت تسيطـر على الصحابـة والتابعيـن (٣٥) من المسلميـن فـي الصدر الاول للاسلام . لكـن هـذا التفسير لا ينقص النص قيمته من الوجهـة التاريخيـة ، فضلا عن قيمته من حيث القوة والدقـة في تصوير اليقين الايماني بهذه الصورة البارعـة . امـا القيمـة التاريخية فتستند الى ما يحمله النص من **بذرة جنينية** للفكر الصوفي ولدت في زمن بعيد عـن الموعد التاريخي لولادة هذا الفكر . ان الكلام علـى **المعرفة** اليقينية وعلى فكرة « **الكشف** » ـ وان بصورة هلامية ـ هـو نوع مـن الارهاص بمـا سيصبح جزءا من المقولات الاساسية لفلسـفـة التصوف بعـد نحـو قرنيـن .

ورغم ان المجال هنا ليس مجال ان نحقق النص المذكور لتعيين قائله حقا: اهـو علي بن ابي طالب، ام الزاهـد البصريعامر بن عبد قيس ، فاننا نرجح وجـود علاقـة بين عامر وهذا النص . نتبيـن هذه العلاقة في تبدل حالعامر من **موقف** الى نقيضـه . فهـو الزاهد الذي كـان لفرط خوفه وقلقه وحزنـه « يتلوى كمـا تتلوى الحبة على المقلى ، ثم يقوم فينادي : اللهم ان النار قـد منعتني من النوم ، فاغفر لي .. » (٣٦) ، وهـو الذي كان ـ للسبب ذاته ـ يستبعد عن نفسـه كل داع من دواعي « الرّوح والفرح » قائلا : « اللهـم فى الدنيـا الهموم والاحزان ، وفي الآخرة العذاب والحسـاب ، فأين الـروح والفرح ؟ » (٣٧) . ولكن هذا الزاهد الذي كـان كذلك رأينـا حالـه تتبدل . فيصبح الزاهد الذي يجـد في ذاته فرح الاطمئنـان والرضا ، حتى لنحس هذا الفرح يجري في كلماته حين يقول : « احببت الله حبا سهل عليّ كـل مصيبة ورضاني بكل قضيـة » (٣٨) .

اننا نسـأل الان : مـا الذي بدل عامرا من موقف الحزن والقلق اللذيـن

---

(٣٥) اصطلاحا : الصحابة والتابعين ، بمعنيان ـ اسلاميا ـ اصحاب النبي محمد ، ثم الجيـل التالي لهم من تابعي الصحابة .

(٣٦) ابن الجوزي : صفوة الصفوة ، جـ ٣ ، ص ١٢٦ .

(٣٧) المصدر السابق ، الموضع نفسه .

(٣٨) عبد الرؤوف المناوي : « الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفيـة » ـ مصر ١٩٣٨، جـ ١ ، ص ١٢٩ .

كانا سمة الزهد كله في زمنه ، الى موقف الرضا والاطمئنان والحب ... ذلك الحب العميق الذي سهل عليه كل مصيبة ورضاه بكل قضية ؟ . ان النص السابق يجيب عن السؤال . انه يبدو لنا ان شعورا بهذا القدر من « اليقين » الذي وصفه ، قد فجاه وهو في اقصى ازمته النفسية ، فغير حاله ، اذ بدل بحزنه فرحا وبقلقه اطمئنانا .

بهذه النظرة في حالتي عامر بن عبد قيس يمكن رؤية العلاقة بينه وبين هذا النص القائل : « لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقينا » . ومن رؤية هذه العلاقة يمكن ترجيح كون هذا النص صادرا عنه بالفعل ،سواء كان هو صاحبه اصلا ، ام كان هو متمثلا به فقط ، كتعبير عن شعوره اليقيني الغامر .

وعلى كل حال ، نجد في جملة اقوال عامر بن عبد قيس هذه ، نماذج مما حمله زهد القرن الاول الهجري من بذور جنينية لافكار التصوف الديني في القرن الثاني الذي كان بدوره تمهيدا وتأسيسا للتصوف الفلسفي في القرن الثالث الهجري (التاسع) .

□ **رصد ثان ..**

الاساس النظري للتصوف ، كحركة فلسفية ، يبدا من فكرة الوصول الى المعرفة بطريق « الكشف » ،او « المشاهدة » او « الاشراق » ، او « الحدس » (النفساني) ..لكن الوسيلة العملية الى ذلك هي **سلوكية** تقوم اصلا على ما يسمى ، باصطلاح الصوفية ، بـ « مجاهدة » النفس ، اي ترويضها على احتمال اشد الالام وكبح شهوتها عن الملذات والمسرات الحسية (الدنيوية) . وعلى هذا الاصل **السلوكي** قامت النظم والتقاليد الصوفية كلها ، بمختلف اشكالها الطرائقية والمذهبية . ومن هذا الاصل ذاته يبدا **النسب** الحقيقي الذي يصل ما بين **الزهد** ، بمعناه التاريخي ، **والتصوف .**

ان مختلف النظم السلوكية التي اتبعها الصوفية عمليا ، في سبيل **المعرفة** تلك ، بدات كامتداد للطريقة السلوكية التي ظهرت عند زهاد القرن الاول الهجري ، كما اشرنا اليها قبلا . اعني طريقة التقشف وقهر النفس على احتمال مشقات العبادة وعلى ترك كل ما تشتهيه من طيبات العيش ، بل ترويضها حتى على عدم اشتهاء الطيبات اصلا ، تكفيرا عما يعتقدون

انهم ارتكبوه من الذنوب .. (٣٩) . ذلك هو النسغ الذي امد شجرة التصوف بمادة وجودهـا الاولى . لذا بقيت صفة **الزهد** ، باصل دلالتها ، اساسا ثابتا لسلوك المتصوفـة في مختلف الاطوار التي تعاقبت على التصوف الاسلامي . ومن هنـا عدّوه ـ اي الزهد ـ في جملة « المقامات » الصوفية ، لا في جملة « الاحوال (٤٠) .و « المقام » عندهم بمثابة الغايـة ، و « الحال » بمثابـة الوسيلة .. والغايـة اعلى منزلة من الوسيلة . لكـن هذا لا يعني ان مفهـوم الزهد بقـي محتفظـا ببساطته كمـا كان في مرحلـة ظهوره ، كسلوك يحمـل موقفـا سياسيا ،بل دخلته ـ مع تبدل ظروف الواقع الاجتماعي ومع تنـوع المصادر الثقافيـة الخارجيـة ـ تعقيدات ومركبات مختلفة الاصول والمضامين والاشكال والاهداف .

□ رصد ثالث ..

ان النسب الاصلي بين الزهد والتصوف لا يقتصر على الصفة السلوكية للزهد . فان لـه صفة اخرى قد يصح ان نسميهـا « نظريـة » ، وهـذه الصفـة ايضا ممـا يقيم رابطة نسب اصيلة بينهمـا .. صحيح ان ظاهـرة الزهـد الاولى لـم تكـن لهـا صلـة اطلاقـا بمسالة « المعرفة » التي قلنـا انه ابتدا منهـا الاساس النظـري للتصوف ، كحركة فلسفية . بل كانت ـ اي ظاهرة الزهد ـ عند نشاتهـا لا تعترف بمصدر للمعرفة (معرفة الله والشريعة) غير المصدر الذي قرره الاسلام (الوحي الالهي على النبي) . نقول : صحيح ذلك ، ولكـن الصفة « النظريـة » للزهـد تاتيه من جهة اخـرى نوضحهـا في ما يلـي :

اذ كانت حركة الزهد الاولى ـ باصلها وجوهرهـا ـ رد فعـل سلبيـا مباشرا لواقع الاوضاع الاجتماعية والسياسية لعصرها وبيئتها ، فقـد جـاءت كلمـة « الزهد » نفسهـا ـ بدلالتهـا اللغوية (٤١) . ـ تعبيرا عـن المضمون

---

(٣٩) من امثلة ذلك ما قيل عن بهلول بن ذؤيب احد الصحابة من انه خرج الى جبـل بجـوار المدينة (يثرب) ولبس لباسا من الشعر وربط يديه خلف ظهـره بسلاسل مـن حديد، وجعل يصيح : « يا رب ، انظر الى بهلول يرسف في الاغلال ويعترف بذنوبـه » (انظر: التصوف الاسلامي ـ البير نصري نادر ، ص ١٠) ، ومن ذلك ايضا ما قيل عن الربيع بـن خثيم احد زهاد الكوفة (ـ ٦٧ هـ / ٦٨٦ م) من انه اراد ان يصف لامه سبب حزنه وبكائه فقال لها : « قتلت قتيلا هو نفسي » .

(٤٠) راجع : اللمع (السراج الطوسي) ، ص ٦٥ ـ ٦٦ .

(٤١) في اللغة : « زهد في الشيء وعنه ، بمعنى رغب عنه وتركه . ومنه يقال «زهد في الدنيا» اي تخلى عنها العبادة » .

الواقعي السلبي المباشر ايضا لرد الفعل المذكور ، اي تعبيرا عن اعتزال الصراع القائم ، وترك كل تعامل نشيط مع شؤون الحياة اليومية للمجتمع .ان هذا المضمون السلبي لمفهوم الزهد ، من حيث علاقته مع الواقع الاجتماعي ، قد شكل منذ البداية ـ عدا الموقف السياسي تجاه الاحداث الكبرى الجارية ـ موقفا آخر « **نظريا** » تجاه الحياة والموت ، واضفى على المفهومين الدينيين لما يسمى بـ « الحياة الدنيا » ، و « الحياة الاخرى » ، دلالة ولونا مبالغا بهما بالقياس الى دلالتهما ولونهما الاسلاميين ، بحيث لم يكتف الزهاد حينذاك بتفضيل « الثانية » على « الاولى » ، بل ربطوا صحة الزهد بقدر الامعان في كراهية « الدنيا » واحتقارها « لان حب الدنيا راس كل خطيئة ، والزهد في الدنيا راس كل خير وطاعة » كما يقول الطوسي (٤٢). فالزهاد في تلك المرحلة ، انطلقوا اذن بسلوكهم من موقف سياسي بالاصل ، ولكنهم سندوا هذا الموقف بنظرة محددة في شؤون الحياة وما وراء الحياة ، وهي نظرة تتكون في مناخ الفكر والراي «النظري» مهما كان اوليا .

ان هذا الموقف « النظري » العام ، قد استدرج زهاد تلك الحقبة الى اجتهادات خاصة في تفسير نصوص من القرآن والحديث وفقا لما يستلزمه منهم هذا الموقف (٤٣) . وبناء على هذه الاجتهادات الخاصة ذهبوا الى تفضيل العبادة الدينية الخالصة على العمل الاجتماعي وكسب وسائل العيش ،وحرموا على انفسهم ملذات الحياة ومسراتها المشروعة في الاسلام نفسه (مثلا : اطايب الطعام والشراب ، اناقة الملبس والمظهر ، وكل ما له علاقة برفاهة العيش ، بل كاد بعضهم يمتنع عن الوصال الجنسي (٤٤) .

كانت هذه « الاجتهادات » الزهدية الاولى **نواة** لمنهج « **التاويل** » الذي اعتمده الصوفية الاسلاميون بعد ذلك ، وهو المنهج الذي صدرت عنه تلك المقولة التصوفية المعروفة التي صارت الاساس لاجتهادات اهل التصوف بمختلف طوائفهم وطرائقهم واتجاهاتهم في المجتمع العربي ـ الاسلامي، منذ القرن الثالث الهجري (التاسع) حتى الآن . نعني بها مقولة « **الظاهر**

---

(٤٢) السراج الطوسي : اللمع ، ص ٧٢ .

(٤٣) كما فسروا الاية : « المال والبنون زينة الحياة الدنيا ، والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا » (سورة الكهف ـ ١٨ الاية : ٤٦) . فقد جعلوا الاية هذه دليلا على بطلان «الحياة الدنيا» وتبريرا لازدرائها والتخلي عنها ، سعيا وراء «الباقيات الصالحات».

(٤٤) في «صفوة الصفوة» (ج ٣، ص ١٣١) ان عامرا بن عبد قيس كان يدعو الله «ان ينزع شهوة النساء من قلبه » . وورد عن الحسن البصري انه كان يقول : اذا اراد الله بعبد خيرا لم يشغله باهل (زوج) ولا ولد » (الشعراني : الطبقات الكبرى ـ ج ١ ، ص ٢٥) .

والباطن » .. لقد فتحت هذه المقولة امام الصوفية طريقا عريضة الى معارضة الفكر الديني الرسمي : عقيدة ، وشريعة . فعلى اساسها اقاموا الفكرة القائلة بان للقرآن مضمونا « ظاهريا » هو منطوقه الذي تؤديه الدلالات اللغوية والبيانية المباشرة كما يفهمها عامة الناس ، ومضمونا « باطنيا » هو ـ عندهم ـ المضمون الحقيقي الذي لا يتكشف الا« للراسخين في العلم » ،اي في « العرفان » ، وهم الصوفية « العارفون » (٤٥) . وقد سموا المضمون الاول بـ « **الشريعة** »، وسموا المضمون الثاني بـ « الحقيقة» ووصلوا بعد ذلك الى القول بـ « سقوط الشريعة اذا كشفت الحقيقة » (٤٦)، اي عدم التزام الصوفي باحكام « الشريعة » حين تنكشف له « الحقيقة » .

٤ – خلاصة ، ومنطق الخلاصة ..

يسوقنا هذا الواقع التاريخي الى تمثل الخلاصة التالية :

برزت ظاهرة الزهد، حوالي منتصف القرن الاول الهجري، كاثر من الاثار القوية العميقة التي نتجت عن الصراع المتفجر في المجتمع العربي ـ الاسلامي وهو في بداية تكونه . ومما يستدعي الانتباه هنا ان تفجر الصراع هذا حدث فور بروز ظواهر **طبقية** تشكلت بشكل **قبلي** : (تضخم ثراء الامويين الذين كانوا بطانة الخليفة عثمان وولاته في الاقاليم) . لقد بدا التفجر ، اذن ، **اجتماعيا** . ثم اتخذ تعبيراته السياسية بالصدامات المسلحة والتكتل الفوقي، حتى تعمق واتسعت قاعدته الاجتماعية ، فاخذ من هنا يجد تعبيراته على الصعيد **الفكري** . وعلى هذا الصعيد اتخذ الصراع دوائر عدة ، تتناقض وتتفاعل في وقت واحد .. كانت ظاهرة الزهد احدى هذه الدوائر . وهي كانت تتناقض بالفعل مع دوائر اخرى (مع القدرية ، مثلا ؛ ومع مدرسة اهل الحديث ...) (٤٧) ولكنها كانت ـ في الوقت نفسه ـ تتفاعل مع كل واحدة منها : تتاثر بها وتؤثر فيها ، ضمن الاطار العام لحركة تطور المجتمع نفسه . ومن هنا راينا ظاهرة الزهد ، في ذلك الحين ، ذات وجوه متعددة : اجتماعية وسياسية وفكرية . ولكن ، من اي وجه نظرنا اليها نرى في ذلك الوجه ملمحا

---

(٤٥) راجع تفسير القرآن لمحيي الدين بن عربي كنموذج للتاويل عند الصوفية .

(٤٦) آدم متز: الحضارة الاسلامية، جـ ٢ ص ٣٠ ـ نقلا عن كشف المحجوب للهجويري ص٣٨٢ .

(٤٧) ياتي التناقض بين الزهد والقدرية من كون الزهد يعتمد الاتكال على قضاء الله وقدره، في حين تعارض القدرية المضمون الجبري لهذا الاتكال . اما التناقض بين اهل الزهد واهل الحديث فياتي من كون الزهاد يسمحون لانفسهم بتفسير النصوص الاسلامية وفقا لمسلكهم، وهذا ما يرفضه اهل الحديث ، لانهم ياخذون بالدلالات الظاهرة المباشرة للنصوص .

من ملامح الوجود الجنيني الذي تحمله في احشائها ، نعني وجود تلك الحركة التي ستلدها ظروف هذا المجتمع في مرحلة لاحقة . نعني حركة **التصوف** .

هذه الخلاصة لها منطقها الذي يوصلنا الى نتيجة ذات شان في هذا البحث . هي ان الصورة الاولى لحركة الزهد في هذا المجتمع هي وليد ظروفه المعينة في مرحلة تكونه التي كانت ، في الوقت نفسه ، مرحلة تفجره الداخلي. نعني مرحلة **نموه** الداخلي ، فالتفجر هنا ليس ظاهرة التمزق والانحلال ، بل هو ـ في الواقع ـ تفجر النمو والعافية ، تفجر خلايا الحياة الاولية ، اي بقايا البدائية الاجتماعية ، بقايا الاقتصادية شبه الطبيعية ، لتحيا وتنمو محلها خلايا حياة جديدة لمجتمع جديد يتطور الى مجتمع متقدم تاريخيا، اي الى مجتمع **اقطاعي ـ تجاري ، طبقي** . ومن الطبيعي ، في مثل هذا التفجر الحيوي ، ان تتعدد وتتنوع وتتناقض ردود فعله في المجتمع النامي ، وان يكون بين ردود الفعل هذه ما هو **سلبي** وما هو **ايجابي** ، وبينها ما هو **رفض** وما هو **قبول** واندماج .. على ان هذه العملية ، عملية النمو والتطور ، معقدة بالغة التعقد الى حد لاتبقى معه الظاهرات السلبية سلبية الى النهاية ، ولا الايجابية ايجابية الى النهاية ، فلا مكان فيها ـ اي هذه العملية الحيوية المعقدة ـ للسلبية المطلقة ولا الايجابية المطلقة ، بل كل شيء فيها يخضع لمنطق التطور والصيرورة. حتى الرفض والقبول ليس بالضرورة ان يكون احدهما تقدميا والاخر رجعيا بصورة مطلقة . فقد يكون الرفض تقدميا من وجه ، ويكون القبول رجعيا من وجه، وبالعكس . من هنا راينا حركة الزهد تبدأ سلبية **عدمية** ، ثم تأخذ طريقها الى التحول حين تصبح رمزا لمعارضة الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي، ويصبح الزهاد في مكانة تجتذب اليهم عطف الجماهير المظلومة « فيملكون قلوب العامة » على حد تعبير غولد تسيهر (٤٨) . ثم تمضي حركة الزهد في تطورها حتى تتحول الى شكلها الاعلى : **التصوف** .

ويمكن التعبير عن هذا الواقع التاريخي بطريقة اخرى ، فنقول : ان التصوف بدأ كينونته الجنينية زهدا مسلكيا عدميا ، ثم تطور الى موقف فكري يتضمن معارضة ذات وجهين : ديني (التاويل) وسياسي (استنكار الظلم الاجتماعي والاستبداد) . وسنرى ـ بعد ـ كيف يتحول في المرحلة العليا لتطوره الى شكل جديد من اشكال الوعي الفلسفي عند العرب في القرون الوسطى ، يتميز من الفلسفة نفسها بمقولاته الخاصة وبمنطق حركته الخاص. وهذا التحول الاخير يرتبط من حيث مضمونه بتحول التصوف ، في مرحلته الاخيرة تلك ، الى كونه تعبيرا عن موقف **ايديولوجي** ، كما سنرى في مجرى البحث .

---

(٤٨) غولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ٩٧ .

٥ – في سياق التطور الاصطلاحي

هذه الخطوط العامة لتطور العلاقة العضوية بين الزهد والتصوف ، يؤكدها – في جملة ما يؤكدها – سياق التطور الاصطلاحي لكلمة التصوف. فان علاقة التحول من الزهد الى التصوف ، في مجال المضمون ، قد سبقتها علاقة تحول مثلها في مجال المصطلح والتسمية . وما لدينا من المصادر والمراجع المتخصصة في تاريخ التصوف ، تكاد تتفق على ان مصطلح « الصوفي » اطلق على كثير من الزهاد ، كما اطلق مصطلح « التصوف » على حركة الزهد ، قبل ان يتحول الزهد بمفهومه الاولي الى التصوف بمفهومه النظري الفلسفي ، اي ان علاقة التسمية بدات كجزء من التمهيدات التي تكونت خلالها علاقة المضمون:

يخبرنا صاحب « الرسالة القشيرية » ان اسم التصوف اطلق على « خواص اهل السنة .... قبل المئتين من الهجرة » (٤٩) . وصاحب «اللمع» يحدد زمنا ابعد من ذلك لبدء استعمال اسم « الصوفية » ، فيقول انه « في وقت الحسن البصري كان يعرف هذا الاسم » ، (٥٠) اي في القرن الاول الهجري (السابع) . ويأتي مؤيدا لهذا التحديد ما اورده « غولد تسيهر » من ان استعمال كلمة « صوفي» بدأ في خلافة عبد الملك بن مروان (٦٥ – ٨٦ هـ / ٦٨٤ – ٧٠٥م) (٥١) . وفي « الفهرست » يقول ابن النديم عن جابر بن حيان انه « المعروف بالصوفي » (٥٢) . ذلك مع العلم ان ابن النديم يؤكد شخصية جابر الواقعية ويضيف اليه الصفات العلمية التي يصفه بها معظم المصادر التاريخية والمراجع الحديثة (٥٣) ، ويتابعه صاحب « روضات الجنات » فيطلق على جابر بن حيان وصف « الصوفي » (٥٤) ؛ فاذا علمنا ان جابرا ولد سنة ١٢٠ هـ وانه عاش ثمانين سنة (٧٣٧ – ٨١٣ م) (٥٥) ، علمنا ان لقب « صوفي » كان معروفا ومألوفا خلال القرن الثاني الهجري (الثامن) . وفي ما يلي نجد ما يؤكد ذلك :

---

(٤٩) القشيري ، عبد الكريم بن هوازن (– ٤٦٥ هـ / ١٠٧٢ م) : « الرسالة القشيرية » في التصوف ، القاهرة ١٣٤٦ هـ ، ص ٧ – ٨ .

(٥٠) السراج الطوسي : اللمع ، ص ٤٢ .

(٥١) غولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ١٥٣ نقلا عن نولدكه في : Z.M.G م ٤٨ ، ص ٤٧ .

(٥٢) ابن النديم : « الفهرست » ، القاهرة ١٣٤٨ هـ (ط ٤) ، ص ٤٩٨ .

(٥٣) راجع المصدر السابق ، ص ٤٩٩ – ٥٠٠ .

(٥٤) محمد باقر الخوانساري : روضات الجنات ، ايران ١٣٠٧ هـ ، ص ١٥٤ .

(٥٥) قدري حافظ طوقان : العلوم عند العرب ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ٩٠ – ٩١ .

□ اشتهر في النصف الاول من ذلك القرن ، احد زهاد الكوفة ، ابو هاشم الكوفي (٥٦) (ـ ١٥٠ هـ) بلقب « الصوفي » دون خلاف .

ويضيف اليه محمد كرد علي صفة كونه اول من تسمى بالصوفي من اهل السنة (٥٧). واذا كان المؤرخون والباحثون قد اختلفوا في امر ابي هاشم، كما اختلفوا في امر جابر بن حيان : هل هو «صوفي» حقا ، وما مفهوم «تصوفه»، فان هذا الخلاف لا يعنينا هنا ، بل الذي يعنينا ان هذا الخلاف يؤكد وجود مصطلحي : « الصوفي » و « التصوف » في عصرهما (القرن الثاني الهجري)، وكون هذين المصطلحين معروفين مشهورين حينذاك . وهناك كثيرون اخرون عرفوا ، في ذلك العصر ، بلقب « الصوفي » ، امثال : « عبدك الصوفي » الذي قيل عنه انه « اول كوفي يطلق عليه اسم صوفي بعد انتقاله الى بغداد » (٥٨). وقد كان « عبدك » هذا رجلا منزويا زاهدا مات في حدود سنة ٢١٠ هـ / ٨٢٥ ـ ٨٢٦) (٥٩) .. وعبد الواحد بن زيد ، احد الزهاد الوعاظ في البصرة (ـ ١٧٧ هـ / ٧٩٣) ، فقد وصفه ابن تيمية بـ « الصوفي الاول » (٦٠) .. والى جانب ذلك نسمع شقيقا البلخي احد زهاد خراسان (ـ ١٩٤ هـ / ٨٠٩) يقول في كلمة وعظية له ان « الرعاة في كل عصر العلماء والصوفية » (٦١) . فان الطابع التقريري لهذه الكلمة يدل ان اصطلاح « الصوفية » كان وقتئذ اصطلاحا مألوفا ، وان وجود ناس يسمون بـ « الصوفية » خلال القرن الثاني للهجرة كان امرا واقعا مفروغا منه . ومثل ذلك ما حدثنا به ادم متز من انه « في عام ٢٠٠ هـ ظهرت في الاسكندرية طائفة يسمون **الصوفية** ، يأمرون بالمعروف ، فيما زعموا ، ويعارضون السلطان في امره ، وتراس عليهم رجل منهم يقال له ابو عبد الرحمن الصوفي » (٦٢) . هذا الكلام يضع امامنا عدة واقعات لها دلالاتها التاريخية في موضوعنا : فنحن نرى **اولا** هنا « الصوفية » عام مئتين للهجرة قد وجدوا في الاسكندرية بالفعل ؛ بل نراهم ـ **ثانيا** ـ

---

(٥٦) سمي ابو هاشم بالكوفي نسبة الى اصله ، ولكنه عاش اخر سني حياته في الشام ومات فيها (راجع نفحات الانس للجامي عبد الرحمن ، ص ٣١) .

(٥٧) محمد كرد علي : الاسلام والحضارة العربية ـ القاهرة ١٩٣٦ ، جـ ٢ ، ص ٣١ .

(٥٨) كامل مصطفى الشيبي : « الصلة بين التصوف والتشيع » ص ٢٧١ ، نقلا عن ماسينيون (مجموعة نصوص تتعلق بالتصوف ص ١٠ ـ ١١) .

(٥٩) المرجع السابق ، نقلا عن قاسم غني (تاريخ التصوف في الاسلام ـ بالفارسية ـ ص ٤٢).

(٦٠) ابن تيمية ، تقي الدين احمد : التصوف والفقراء ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٩ .

(٦١) المناوي : الكواكب الدرية جـ ١ ، ص ١٢١ .

(٦٢) ادم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ط ٢ ، جـ ٢ ص ١٦ ـ ١٧ نقلا عن الكندي المؤرخ (الولاة والقضاة ص ٦٢) .

يؤلفون « طائفة » ، اي انهم يشكلون في مجتمع الاسكندرية وضعا لـه طابـع **الظاهرة** العامة ، وان لهم ـ **ثالثا** ـ شكلا تنظيميا يستدعي ان يكون لهم رئيس (ابو عبد الرحمن الصوفي) ، ونرى ـ **رابعا** ـ ان لهذه الطائفة وجودا **مؤثرا** في مجتمعهم، وان وجودهم المؤثر هذا يشق لنفسه مجالا في النشاط الاجتماعي ـ السياسي (يأمرون بالمعروف ويعارضون السلطان في امره) ، وهـذه **خامسة** الواقعات وذروتها . واذا تركنا حديث آدم متز هذا ورجعنا الى المصدر الـذي اخذ عنه ذلك ، اي الى الكندي ، ابي عمر محمد بن يوسف المصري المؤرخ (غير الكندي الفيلسوف) وجدنا هذه « الطائفة الصوفية » ذاتها تدعى للمشاركة في احدى **ثورات** الاسكندرية ، فتشارك بالفعل مع حلفائها « الاندلسيين » وينتصر هذا الحلف ، ويبلغ اثر « طائفة الصوفية » في هذه الثورة ان يولى رئيسهـا (ابو عبد الرحمن الصوفي) سلطة المدينة (الاسكندرية) باسم الحلف نفسه (٦٣).

هذه الواقعات كلها تراها عام ٢٠٠ للهجرة . ومن الواضح ـ بالطبع ـ ان ذلك العام لا يمكن ان يكون هو نفسه عام وجود « طائفة الصوفية » . فلكي يبلغ حضورها التاريخي هذا القدر البارز، يجب ـ بحكم طبائع الامور ـ ان يكون قد انقضى على « وجودها » زمن كاف يسبق عام ٢٠٠ هـ ، حتى توجد « كطائفة ». وحتى تتكون كتنظيم ، وكقوة فاعلة في مجتمعها الى الحد الذي رأينا .

★ ★ ★

اظهرتنا هذه الجولة السريعة كيف حدث نوع مـن التواصل التاريخـي بين مصطلحي : الزهد والتصوف خلال زمن يكـاد يبلـغ القرن (ما بين القرن الاول والقرن الثاني الهجريين) ، وان ذلك حدث في الزمن ذاته ، على معظـم المساحـة العمرانية التي كانت تمتد اليهـا سلطـة الدولة العربية ـ الاسلامية (العباسية) . لكـن هذا الواقع لا يعني ان **التحول النوعي** المنتظر ، اي تحول الزهد بمفهومه الاولـي البسيط الى التصوف ، بمفهومه النظري الفلسفي ، قد حدث بالفعل خلال ذلـك التواصل التاريخي بين المصطلحين فـي القـرن الثانـي الهجـري .

اذن ، ماذا كان يعني اصطلاح « الصوفي » او « التصوف » في تلـك الحقبة ، اذا لـم يكـن يعني مسماه الحقيقي المعروف تاريخيا ونظريا ؟ .

نعتقـد ان القشيري وضع الجواب الدقيق عن هـذا السؤال بقوله : « انفرد خواص اهل السنة ، المراعون انفاسهم مع الله تعالـى ، الحافظون

---

(٦٣) الكندي ، المؤرخ : كتاب الولاة ، ليدن ـ لندن ١٩١٢ ، ص ١٦١ .

قلوبهم عن طوارق الغفلة ، باسم التصوف . واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الاكابر قبل المئتين من الهجرة » (٦٤) . فمصطلح التصوف بناء على مقالة القشيري هذه ، لم يكن يعني ، قبل المئتين من الهجرة ، غير المفهوم الذي كان يعنيه مصطلح « الزهد » نفسه بمفهومه السابق لمفهوم التصوف كحركة نظرية فلسفية ، وايديولوجية . نفهم ذلك من عدة مؤشرات مررنا بها منذ قليل : **اولها** ، قول القشيري ان اسم « التصوف » انفرد به قبل المئتين من الهجرة « خواص اهل السنة » . فان تعبير « اهل السنة » بذاته مؤشر صريح يدل على المفهوم التقليدي للمسلمين ، وهو تعبير يوضع عادة في مقابل « الصوفية » بالمصطلح النظري المعروف ، ومقابل اصحاب المذاهب العقلانية والفلسفية والباطنية . اما كلمة « خواص » فهي نص على « الزهاد » الذين يتميزون من عامة « اهل السنة » بخصائص « الزهد » التي اجملها القشيري حين وصفهم بانهم « المراعون انفاسهم مع الله . . الخ » . **وثاني** المؤشرات ، ما ذكره صاحب « اللمع » ـ كما تقدم ـ من ان اسم « الصوفية » كان معروفا في وقت الحسن البصري ، ثم ما ذكرناه سابقا عن غولدتسيهر من ان كلمة « صوفي » بدا استعمالها في خلافة عبد الملك بن مروان . فان احدا من مؤرخي حركة « التصوف الاسلامي » او الباحثين في هذا الموضوع ، لم يدّع ان « التصوف » بمفهومه الاصطلاحي النظري كان قد وجد في زمن الحسن البصري او في خلافة عبدالملك بن مروان . فاذا كان اسم «الصوفية» وكلمة « صوفي » قد وجدا في ذلك الزمن ، فان معناهما لم يكن يتجاوز المعنى نفسه الذي كان يدل عليه مصطلح « الزهد » بخصائصه التاريخية المعروفة حينذاك (٦٥) . **وثالث** المؤشرات ، ما رايناه سابقا ايضا من اطلاق لقب « صوفي » على شخصيات من امثال : جابر بن حيان ، وابي هاشم الكوفي ، وعبدك الصوفي ، وعبدالواحد بن زيد ، وهم الذين لا نجد في سيرة احد منهم ما ينبيء بانه اضاف الى خصائص « الزهد » التقليدي اضافة

---

(٦٤) القشيري ، عبد الكريم بن هوازن : الرسالة القشيرية ، ص ٧ ـ ٨ .

(٦٥) يدعي الصوفية ان الحسن البصري اول المتصوفين ورائد التصوف . والواقع ان الحسن البصري لم يكن في مسلكه ولا في تفكيره يزيد عن كونه احد زهاد عصره من حيث طابع زهده ومحتواه ، بل يمكن القول انه كان من معتدلي هؤلاء الزهاد مسلكيا ، لانه لم يبالغ في العزلة ولا في العبادة ، وهو القائل كلمته المشهورة: «مثقال ذرة من الورع السالم خير من الف مثقال من الصوم والصلاة » (الرسالة القشيرية ، ص ٥٤) : ورغم بساطة هذه الكلمة ، في دلالتها الاسلامية التقليدية ، تمسك الصوفية المتاخرون بها دليلا على كون الحسن البصري منهم او رائدهم . فان المسلمين المؤمنين البسطاء يقولون بما قاله الحسن، وكذلك ائمة « اهل السنة » والفقهاء منهم بخاصة يقولون بهذه المقالة حتى مع عدائهم للتصوف .

تشير الى تطور في هذا الزهد نحو التصوف الحقيقي .

اذا كان الامر كذلك ، اي اذا كان اطلاق اسم « الصوفي » على زهاد القرن الثاني الهجري ، واطلاق اسم « التصوف » على زهدهم ، لا يعنيان تحولا نوعيا من « الزهد » الاسلامي التقليدي الى « التصوف » النظري الفلسفي. فما سبب تسمية الزهد ، اذن ، بالتصوف ، وتسمية الزاهد بالصوفي ؟ . لن نفتح ملفا تاريخيا لنشأة هذين المصطلحين التي قيل فيها الكثير من الآراء المختلفة . ولكننا نستخلص من مجمل هذه الاراء ، ومن النظرة التاريخية الموضوعية في اصل المسألة ، ان مصدر العلاقة بين الزهد وكلمتي « صوفي » و « تصوف » ، هو ـ في الواقع ـ ما كان بين طبيعة الزهد كمسلك اجتماعي معين ، وبين لباس « الصوف » قديما من تناسب مادي منشؤه كون هذا النوع من الملابس مرتبطا ، في العصور القديمة، بالفقر ووضع الفقراء ، بقدر ما كان لبس الخز (الحرير) مرتبطا بالغنى وترف الاغنياء وذوي الجاه المادي في المجتمع . والمقصود ـ طبعا ـ بلباس الصوف هنا يختلف كليا عما يتخذ في العصور الحديثة من النسيج الصوفي الثمين المتقن الصنع ، فقد كان لباس الصوف القديم بدائيا لا يعالج في سبيل اتخاذه ملبسا ، سوى معالجة اولية بدائية ، ولذلك كان ملبسا للفقراء . ولما كان الزهد في القرن الهجري الاول يستلزم من الزهاد الابتعاد عن كل مظهر من مظاهر الترف والتنعم في العيش ، فقد اتخذوا من لباس الصوف البدائي الخشن شعارا ماديا لمسلكهم الزهدي (٦٦). هذا من حيث التفسير الشكلي للمسألة . اما تفسيرها بالارتباط مع الاسباب الاجتماعية ـ السياسية لنشوء ظاهرة الزهد حينذاك ، فهو ان لبس الصوف كان يعني وجها من وجوه التحدي والمعارضة السلبية للارستقراطية الاموية الحاكمة. وهذا هو الوجه نفسه الذي كانت تعنيه ظاهرة الزهد من حيث جوهر وجودها في بدايته . وليس مصادفة ان زهاد الكوفة كانوا اسبق زهاد عصرهم الى لبس الصوف (٦٧) . فالكوفة كانت مركز المعارضة الاساسي للامويين . وقد

---

(٦٦) يقول الطوسي في « اللمع » (ص ٤٢) عن الصوفية : « نسبوا الى ظاهر اللباس ، ولم ينسبوا الى نوع من انواع العلوم والاحوال التي هم بها مترسمون ، لان لبس الصوف كان دأب الانبياء عليهم السلام والصديقين وشعار المساكين المتنسكين » . وفي كتاب « التعرف لمذهب التصوف » للكلا باذي (ـ ٣٨٠هـ/٩٩٠م) (ط القاهرة ١٩٣٣ ـ الباب الاول) يقول عن الصوفية انه « من لبسهم وزيهم سموا صوفية ، لانهم لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لان مسه وحسن منظره ، وانما لبسوا لستر العورة ، فتحروا بالخشن من الشعر والغليظ من الصوف » . وروى الكلاباذي (المصدر نفسه) عن الحسن البصري قوله : « لقد ادركت سبعين بدريا ما كان لباسهم الا الصوف » .

(٦٧) راجع « الصلة بين التصوف والتشيع » (الشيبي) ،ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣ .

كان خلفاؤهم منذ سليمان بن عبدالملك (كانت خلافته سنة ٩٦هـ/٧١٤ م) يلتزمون ـ كما يحدثنا المسعودي (٦٨) ـ الظهور دائما في ملابس الوشي اناقة وترفا (٦٩) ، وكانت الكوفة نفسها من اشهر المدن اتقانا لصناعة الوشي في دولتهم . لذلك اذن كان زهاد الكوفة يلبسون الصوف الخشن ردا على ترف الحاكمين وتعريضا بمسلكهم ، كشكل من اشكال المعارضة السياسية . ولعل ابن خلدون يشير الى شيء من ذلك حين يختار ان يكون اسم « الصوفية » مشتقا من الصوف ، ثم يقول عن اهل التصوف :« وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من **مخالفة الناس** في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف » (٧٠) .

٦ ـ .. وفي سياق « الاستمرارية التاريخية » !

الطابع النوعي لظاهرة الزهد ، من حيث المضمون ، كان ـ اذن ـ خلال القرن الثاني الهجري ، لا يزال هو طابع الزهد التقليدي بوجه عام . اي انه لم يبلغ ـ بعد ـ مرحلة التحول الى التصوف النظري ، بل يسوده نوع من الركود يمكن تسميته بـ « الاستمرارية التاريخية»التي نقصد بها انقطاع النمو والتطور . والسؤال الان يتوجه الى سبب هذه « الاستمرارية » ، ما هو ؟

ان النظرة المتعمقة في ما هو ابعد من الظاهرة بشكلها المنظور ، يمكن ان تساعد في اكتشاف البعد الاجتماعي ـ السياسي الذي كان وراء تلك الاستمرارية التاريخية لحركة الزهد ، خلال القرن الثاني للهجرة ، بحيث لم تسر شوطا ملحوظا فيطريق التحول الى ما نسميه بالتصوف النظري. والواقع ان الزهد ، من حيث كان موقفا سياسيا حيال الصراع السياسي الدموي اول الامر ، ثم حيال الاستبداد والظلم الاجتماعيين بعد توطد الحكم الاموي وخلال عهد الحجاج الطاغية بالاخص ، بقي ـ اي الزهد ـ محافظا على موقفه ذاك حتى بدايات القرن الثاني الهجري . وبعد ذلك نجد ظاهرة الزهد قد اخذت تنفصل ـ نسبيا ـ عن مصدر وجودها ، اي ان بعدها الاجتماعي ـ السياسي اخذ يتوارى ليظهر بعدها الديني مستمدا من طبيعة شكلها الذي برزت به كظاهرة سلوكية ، بمعنى ان الجانب الديني للزهد ، الذي هو جانبه الشكلي ، اخذ حينذاك يتغلب على جانبه الاجتماعي ـ السياسي الذي كان اساس وجوده. وذلك حصل ـ كما نعتقد ـ بفعل عاملين اثنين :

---

(٦٨) المسعودي : مروج الذهب ، مصر ١٣٤٦ هـ ، جـ ٢ ، ص ١٦٢ .

(٦٩) الوشي : نسيج يزخرف بالالوان الزاهية .

(٧٠) ابن خلدون : المقدمة ، دار الكتاب اللبناني ١٩٥٦، ص ٨٤٣ .

العامل **الاول** ـ ان ظاهرة الزهد ، بالرغم من كونها بدات تعبيرا عن موقف اجتماعي وسياسي لرفض الظاهرات الصراعية المعينة في المجتمع ، اتخذت ـ مع ذلك ـ شكل عزلة لا عن احداث الصراع السياسي وحدها ، بل عن كل حركة النشاط العملي الاجتماعي بوجه عام . وسلك الزهاد خلال هذه العزلة مسلكا دينيا خالصا منقطع الصلة بالواقع الاجتماعي ، بل منقطع الصلة حتى بالجانب العملي الدينامي من الاسلام نفسه . فلما استمرت هذه العزلة بضع عشرات من السنين ، كان نتاجها : **اولا** ، غياب الرؤية الاجتماعية عن اولئك الزهاد الى حد انهم كادوا يفقدون القدرة في وعيهم الاجتماعي على التفاعل مع الاحداث والظاهرات الجارية في مجتمعهم (٧١) . **وثانيا** ، استغراقهم في التعايش مع الطقوس الدينية حتى استدرجهم هذا الاستغراق المبالغ به الى ان يجدوا انفسهم ـ بعد زمن ـ يعيشون بكل وعيهم في عالم خاص بهم له « ميتافيزيقاه » الخاصة المغلقة ، وله منطق حركته الغيبي المسيطر . ولعله في هذا الجو « الميتافيزيقي » الشبيه بـ « الاغتراب » نشأت عند بعضهم تلك النزعة المسماة بـ « **الحب الالهي** » . وهي النزعة التي برزت مرة اخرى مع « الصوفية » بشكل مفاهيم فلسفية ، كمفاهيم : « وحدة الوجود » ، و « الاتحاد » و « الحلول » الخ . .

والعامل **الثاني**، تطور الصراع الاجتماعي والسياسي في المجتمع الاموي. فقد كان هذا الصراع يزداد تطورا وتعقدا كلما اتسعت قاعدته الاجتماعية، اكثر فاكثر ، حتى شملت قطاع **القوى المنتجة** الاساسية في هذا المجتمع . نعني جماهير الفلاحين الفقراء الذين كانت ترهقهم فداحة الضرائب وقسوة انظمة الجباية والجباة (٧٢) ، فتدفعهم الى حلبة التناقضات المتصارعة ، وتخلق

---

(٧١) لقد بلغ من عزلة هؤلاء الزهاد عن مجتمعهم ان احدهم كان لا يخرج من بيته، او كان يمخل لنفسه سردابا ينعزل فيه حتى عن اهل بيته كما يروي الاصفهاني في « حلية الاولياء» (٣٤٥/٦) عن عبد العزيز الراسبي احد زهاد البصرة .

(٧٢) لعل الصورة التي يضعها امامنا المؤرخ المسعودي (مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ١٩٤) لواقع الظروف الاجتماعية في اواخر العصر الاموي ، تفيدنا هنا في تصور ما نقصده من تطور الصراع الاجتماعي والسياسي: يروي المسعودي ان بعض شيوخ بني امية سئل بعد سقوط الدولة الاموية عن سبب سقوطها ، فقال : « انا شغلنا بلذاتنا عن تفقد ما كان تفقده بازمنا، فظلمنا رعيتنا ، فيئسوا من انصافنا ، وجار عمالنا على رعيتنا فتمنوا الراحة منا ، وتحومل على اهل خراجنا فجلوا عنا ، وخربت ضياعنا فخربت بيوت اموالنا ، ووثقنا بوزرائنا فاثروا مرافقهم على منافعنا ، وامضوا امورا دوننا اخفوا علمها عنا ، وتاخر عطاء جندنا فزالت طاعتهم لنا ، واستدعاهم عدونا فظافروه على حربنا ، وطلبنا اعداؤنا فعجزنا عنهم لقلة انصارنا ... » . قد يكون هذا الكلام غير صحيح النسبة الى اموي ، لكن الصورة التي يرسمها هذا الكلام صحيحة النسبة الى الواقع التاريخي كما هو في اخريات ايام الدولة الاموية .

لديهم الاساس المادي لان يكونوا طرفا **طبقيا** ؛ بصورة موضوعية فقط ، داخل هذه الحلبة . ان هذا التطور قد تجاوز ظاهرة الزهد ، كموقف اجتماعي ، اي ان هذه الظاهرة اصبحت عاجزة عن ان تعبر ، في ظروف التطور المذكور ، عن موقف اجتماعي يتناسب مع هذه الظروف الجديدة المعقدة . بل يجب القول ان ظروف التطور هذا اصبحت لا تكتفي بان يكون انعكاسها او التعبير عنها في المستويات الفكرية ، مقتصرا على ما سميناه في المرحلة السابقة « موقفا سياسيا » ، سواء كان هذا موقف معارضة ورفض، ام موقف موالاة وقبول.. ذلك لان تطور الصراع على نحو ما وصفناه ، اصبح يتطلب انعكاسا او تعبيرا، في المستويات الفكرية ، اعلى مما كان يتطلبه عند بروز ظاهرة الزهد في منتصف القرن الاول الهجري . وهذا الانعكاس او التعبير « الاعلى » المطلوب الان هو « **الموقف الايديولوجي** » .

ولم يكن الزهد ــ بمفهومه « الميتافيزيقي » الذي انتهى اليه عند بداية القرن الثاني الهجري ــ مؤهلا حينذاك لتقديم موقف ايديولوجي بمستوى الحاجة المرحلية ، ولكن كان ــ في الوقت نفسه ــ يتقدم لسد هذه الحاجة، اسلوب اخر للانعكاس الفكري يتمثل في موقف «**القدرية** » الذي كان حينذاك يتطور الى حركة لها ابعادها الاجتماعية واسسها الفكرية؛ هي حركة «المعتزلة». على ان السمة المميزة الاساسية لهذه الحركة (المعتزلة) هي اتجاهها «العقلاني» . وهذا الاتجاه يخالف من وجوه عدة اتجاه ظاهرة الزهد التي بدت متحولة ــ كما قلنا ــ الى نوع من «الاغتراب» ، وهو ــ في واقعه ــ «اغتراب» حتى عن « العقلانية » ذاتها .

ذلك يعني ، بمجمله ، ان التيار « العقلاني » خلال القرن الثاني الهجري (الثامن) ، هو الذي كان يلبي حاجة التطور الاجتماعي الى الانعكاسات « الايديولوجية » على الصعيد الفكري ، وان التيار الزهدي باتجاهاته التقليدية الصرف قد تخطاه الزمن .

٧ ــ .. احجار في البحيرة الراكدة !

غير اننا نلحظ ، بعد منتصف القرن الثاني الهجري ، تحركا داخليا، ولكنه خفي وبطيء ، بدأ يتخلل تلك **الاستمرارية التاريخية** لظاهرة الزهد؛ لكي يهز طبيعتها **السكونية** المكتسبة تاريخيا ، كما اشرنا سابقا . هذا التحرك الداخلي يمكن رؤيته في نموذجين اثنين نجد بينهما بعض اختلاف : يمثل النموذج الاول **داود الطائي** (ــ ١٦٥ هـ / ٧٨١م) ، ويمثل النموذج الثاني **الفضيل بن عياض** (١٨٧ هـ / ٨٠٢ م) . اما **داود الطائي** فقد ظهر في سيرته

شيء من مظاهر « التصوف » له بعده الاعمق من الزهد التقليدي ، سواء كان ذلك بمسلكه العملي ام باقواله « التعليمية » . يتجلى ذلك ، **اولا** ، في كون الطائي جعل نفسه مقصدا لبسطاء الناس يتبركون بلقائه ويتلقون كلماته كمنهج لهم . وهذا امر جديد في سيرة اهل الزهد في عصره ، وهو الامر الذي اصبح ـ في ما بعد ـ مسلكا خاصا بشيوخ « الصوفية » سنراه ، من حيث دلالته الاجتماعية ، يحمل جانبا **ايديولوجيا** (٧٣) سيتضح بأبعاده كلها حين تنضج ظروف التحول النوعي المنتظر ، نعني تحول الزهد الى التصوف النظري **كموقف ايديولوجي** . ويتجلى ذلك ، **ثانيا** ، في ان داود الطائي كان يطيل التأمل ويقتصد في كلامه اقتصادا مبالغا به ، فاذا تكلم القى الكلام موجزا صارما متزمتا بلهجة تعليمية مسيطرة ، كقوله لبعض قاصديه : « صم الدنيا (اي صم طول حياتك) ، واجعل فطرك الموت (لا تترك الصوم حتى الموت) . فر من الناس فرارك من الاسد ، غير طاعن عليهم ، ولا تارك لجماعتهم » (٧٤) . هذان المظهران في سيرة داود الطائي يشيران الى بواكير « تصوفية » كانت تتحفز في العصر العباسي الاول ، لكي تجتاح ـ شيئا فشيئا ـ **سكونية** الزهد التقليدي **واستمراريته** التاريخية الراكدة ، وعجزه اللاحق عن المشاركة في تلبية حاجات تطور الصراع الاجتماعي الى انعكاسات ايديولوجية على المستويات الفكرية . ولكن تلك البواكير « التصوفية » عند الطائي كانت لا تزال براعم في زمنه .

واما **الفضيل بن عياض** ، فقد دخل حياة الزهد بطريقة **دراماتيكية** طارئة على الحركة الزهدية في عصره . روى القشيري ان الفضيل « كان يعشق جارية . فبينا هو يرتقي الجدار اليها سمع تاليا يتلو القرآن : « الم يأن للذين آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله » (٧٥) ، فقال ـ اي الفضيل ـ : يا رب ، قد آن . فرجع ... » (٧٦) . هذه الصورة الدراماتيكية التي وصف بها دخوله حياة الزهد ، جعلت سيرة زهده تمضي كلها على هذا النمط الغريب ، آنذاك ، عن انماط الزهد الاخرى في غير البيئة الخراسانية . فهو ـ مثلا ـ لكي يعبر عن

---

(٧٣) الجانب الايديولوجي في هذا المسلك هو كونه مقدمة لما سيسمى بـ « الولاية » عند الصوفية . وهذه « الولاية » هي رتبة استحدثها الصوفية ونسبوها الى ذوي المقامات الرفيعة منهم ونسبوا الى « الاولياء » منهم كرامات الهية كالمعجزات للانبياء . والاساس الواقعي لفكرة « الولاية » الصوفية هذه ، هي محاولة انتزاع « السيادة » او الزعامة الدينية المطلقة من ايدي الخلفاء الذين كان احتكارهم منصب «خليفة الله وظله على الارض» جزءا من الايدلولوجية الدينية الرسمية لدولة الخلافة . لذلك كان استحداث «الولاية» الصوفية شكلا من الاشكال المتعددة والمتنوعة التي ظهرت لتحطيم ايديولوجية الدولة .

(٧٤) ابن الجوزي : صفوة الصفوة ، ج ٣ ، ص ٦٥ .

(٧٥) سورة الحديد ـ ٥٧ ، الاية : ١٦ .

(٧٦) القشيري : الرسالة القشيرية ، ص ٩ .

خوفه من « يوم القيامة » ، يختار هذه اللهجة المثيرة ، فيقول : « لو خيرت ان اعيش كلبا ولا ارى يوم القيامة ، لاخترت ان اعيش كلبا واموت كلبا ولا ارى يوم القيامة » (٧٧) .

فهل كانت مسألة **مصادفة** ان يدخل الفضيل بن عياض حياة الزهد بهذه الطريقة في الفترة التاريخية نفسها التي يدخل فيها حياة الزهد بالطريقة الدراماتيكية نفسها ايضا خراسانيون اخرون ، امثال : ابراهيم بن ادهم البلخي (ـ ١٦١ هـ / ٧٧٧ م) ، وعبد الله بن المبارك (ـ ١٨١ هـ / ٧٩٧ م)، وشقيق البلخي (ـ ١٩٤ هـ / ٨٠٩ م) ، وقيل ان ستين نفرا من زهاد خراسان خرجوا مع عبدالله بن المبارك وابراهيم بن الادهم باسم « طلب العلم » (٧٨) . ولا ندري كيف خرجوا ، والى اين ، وما « العلم » الذي يطلبون ؟.

نقول : ليس ذلك من قبيل المصادفات . ان لدينا من اخبار ابن الادهم وابن المبارك وشقيق البلخي ما يلقي اضواء على هذه المسألة ، بالاضافة الى اخبار الفضيل بن عياض :

يروي القشيري (٧٩) ان « إبراهيم بن الادهم بن منصور ، من كورة بلخ (وبلخ هذه مدينة من مدن اقليم خراسان) كان من ابناء الملوك ، فخرج يوما متصيدا ، فاثار ثعلبا او ارنبا ، وهو في طلبه ، فهتف به هاتف : يا ابراهيم، الهذا خلقت ، ام بهذا امرت ؟. ثم هتف به ايضا من قربوس السرج : والله، ما لهذا خلقت ، ولا بهذا امرت . فنزل عن دابته وصادف راعيا لابيه ، فاخذ جبة الراعي من صوف ، ولبسها ، واعطاه فرسه وما معه ، ثم انه دخل البادية . . ثم دخل مكة وصحب بها سفيان الثوري والفضيل بن عياض، ودخل الشام ومات فيها » (٨٠) . ومن اخبار ابن الادهم هذا انه « كان يأكل من عمل يده مثل الحصاد وحفظ البساتين » (٨١) ، وانه قال : « اطب مطعمك (اي كل الطعام الطيب بمعنى الحلال المشروع) ولا حرج عليك ان لا تقوم الليل ولا تصوم النهار » .

ويروي ابن الجوزي عن شقيق البلخي انه ـ اي البلخي هذا ـ كان تاجرا

---

(٧٧) الاصفهاني : « حلية الاولياء » ، ج ٨ ، ص ٨٤ .

(٧٨) راجع حلية الاولياء (الاصفهاني) : ج ٧ ، ص ٣٦٩ .

(٧٩) الرسالة القشيرية ، ص ٨ ـ ١٠٩ .

(٨٠) وفي طبقات الصوفية (ابو عبد الرحمن السلمي ـ القاهرة ١٩٥٣، ص ٢٠) ما يشير الى ان ابن ادهم نزل البصرة والاسكندرية ايضا .

(٨١) الرسالة القشيرية ، ص ٩ .

غنيا وان تركيا رآه في بيت الاصنام ، فكشف له هذا التركي عن التناقض بين سعيه ــ اي البلخي ــ الى الربح وبين زعمه الايمان بخالق قادر على كل شيء، فترك التجارة (٨٢) ودخل حياة الزهاد . ونجد عند ابن الجوزي نفسه ايضا ان عبدالله بن المبارك كان في خراسان من اغنيائها ومن شخصياتها الاجتماعية البارزة ، ثم ترك ثروته وجاهه فيها قاصدا الكوفة حيث اقام يمارس حياة الزاهدين لانه كان يرى الزهاد هم الملوك (٨٣) .

هذه اذن ثلة من الزهاد ينتسبون الى بيئة اصلية واحدة (خراسان) ، ويدخلون حياة الزهد بطريقة متشابهة تتميز بعنصر دراماتيكي طارىء ــ كما قلنا سابقا ــ على الحركة الزهدية حتى بعيد منتصف القرن الثاني الهجري. وهذا العنصر الدراماتيكي يزداد اثارة للباحث حين يقترن حدوثه بترك امارة وثروة وتجارة وجاه اجتماعي ؛ ثم يقترن بالرحيل من خراسان الى اقاليم اخرى من ارض الدولة العربية هي اقرب الى مركز الدولة، كما هي اكثر نشاطا في المجال الفكري .

فاذا صح ما ذكره الاصفهاني في حلية الاولياء ــ كما اشرنا منذ قليل ــ من ان ستين نفرا من زهاد خراسان غادروها حين غادرها ابن الادهم وابن المبارك. واضفنا ذلك الى كل ما تقدم من امر هذين (ابن الادهم وابن المبارك) وشقيق البلخي، جاز لنا ان نرى في هذه الاسماء وهذه الاحداث **ظاهرة جديدة** تتداخل مع ظاهرة الزهد التقليدية ، فتلقي في بحيرتها الراكدة احجارا ، لا حجرا واحدا . . ماذا في هذه الظاهرة الجديدة ، وما ابعادها ؟.

للاجابة عن ذلك نحتاج ان نذكر ما سبق ذكره من ان ابن ادهم « كان ياكل من عمل يده » ، وانه كان يقول : « اطب مطعمك ولا حرج عليك ان لا تقوم الليل ولا تصوم النهار » . فهو اذن يحمل مفهوما جديدا للزهد ، فليس الزهد عنده ــ كما كان قبله ــ انقطاعا عن العمل واتكالا مطلقا في الحصول على وسائل العيش ، وليس هو كذلك صلاة متصلة في الليل وصوما متصلا في النهار ، بل هو ان يتورع الزاهد عما هو غير «طيب» ، اي غير حلال وغير مشروع . ونحن نرى شقيقا البلخي يتجه هذا الاتجاه كذلك في فهم الزهد ، اذ تروي لنا المصادر كيف عدل شقيق البلخي هذا عن خطة كان يسلكها تشبه خطة الزاهدين التقليديين المعاصرين له . عدل عنها مذ سمع عبد العزيز بن ابي رواد (ــ ١٥٩ هـ / ٧٧٥ م) يقول له : « ليس الشان في اكل الشعير ولا لباس

---

(٨٢) ابن الجوزي : صفوة الصفوة ، جـ ٤ ، ص ١٣٣ .

(٨٣) المصدر السابق ، جـ ٤ ، ص ١٠٩ .

الصوف والشعر . الشان في المعرفة ، وان تعبد الله ولا تشرك به » (٨٤). لسنا نعتقد ان عدول شقيق البلخي عن خطته الزهدية السابقة ، واتباعه هذه الخطة الجديدة ، حدثا بتاثير « سحري » لمجرد ان سمع شخصا ، مهما كان شانه ، يقول له هذا الكلام . وانما نحن نأخذ بالقول الاخر الذي يخبرنا ان شقيقا البلخي كان من افضل تلامذة ابراهيم بن ادهم (٨٥) .

نجد في خطة ابن ادهم ، اذن ، امرا جديدا هو التقليل من دور العبادة في الزهد ، ونجد من جهة ثانية امرا جديدا اخر في خطة تلميذه شقيق البلخي ، هو ـ عدا التقليل من دور العبادة ـ اعتماد **المعرفة** في مفهوم الزهد. فهذان امران جديران بالانتباه في هذه المرحلة، وهما يكونان عنصرين من عناصر ما سميناه بـ « الظاهرة الجديدة » المتداخلة الان مع ظاهرة الزهد التقليدية. ولكن بقيت عناصر اخرى مكونة للظاهرة الجديدة ، سنجدها في العودة ثانية الى سيرة هؤلاء الزهاد الخراسانيين الجدد ، ولعلها العناصر الاكثر اهمية في هذا المجال . سنجد هذه العناصر اولا في وصف ابن المبارك للزهاد بانهم الملوك (صفوة ٤/١٠٩) ، وسنجدها ثانيا في وعظية شقيق البلخي السابقة الذكر (٨٦) والقائلة بان «الرعاة فيكل عصر: العلماء والصوفية» (٨٧)، وسنجدها ثالثا في الصيغة التي صيغت بها اسطورة زهد ابن الادهم ، من حيث كونها توحي بانه ترك حياة ابناء الملوك واختار حياة الزهاد الفقراء بدعوة **الهية،** فكانه مدعو من الله مباشرة ان يقوم بدور الزاهد، وكانما الله قد **اختاره** وندبه لهذا الدور . بل هو نفسه ـ اي ابن ادهم ـ قال هذا المعنى بما يشبه الصراحة ، حين قال بشأن تحوله من « امير » الى « زاهد » : « ... جاءني نذير من رب العالمين . والله ، لا عصيت الله بعد يومي ذا ، ما عصمني ربي » (٨٨) .

في قوله هذا ـ عدا ما تشير اليه كلمة « نذير من رب العالمين » ـ ادعاء خطير اخر ، هو « العصمة » (عصمني ربي) ، مع كون العصمة للنبي وحده عند اهل السنة ، وللنبي والامام عند الشيعة . ومما يدعم وجود هذا الادعاء عند ابن ادهم بالفعل ما يقوله السلمي من ان الخضر علّمه ـ اي علّم ابن ادهم ـ

---

(٨٤) المصدر نفسه ، ج ٤ ، ص ١٣٣ .

(٨٥) الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٢٧ .

(٨٦) ص ١٦٥ سابقا .

(٨٧) الكواكب الدرية (المناوي) ، ج ١ ، ص ١٢١ .

(٨٨) الاصفهاني : حلية الاولياء ج ٧ ، ص ٣٦٨ .

سر اسم الله الاعظم » (٨٩) . نضيف الى كل ذلك ما سبق من الكلام على طريقة الفضيل بن عياض الاسطورية في دخوله حياة الزهد .

تجتمع امامنا من هذه العلامات الكثيرة الواضحة « مواد » تاريخية تتمثل فيها العناصر المكونة لتلك الظاهرة الجديدة التي حركت «سكونية» الزهد التقليدي منذ ما بعد منتصف القرن الثاني الهجري ، وخلخلت صورة « استمراريته التاريخية » ؛ لكي تتقدم به شوطا نحو ما ينتظره من تحول نوعي الى **التصوف** . يتلخص مضمون هذه العناصر كلها ، بصورة اساسية ، في محاولة الزهاد الخراسانيين ؛ خلال مرحلة متاخرة من تاريخ الزهد الاسلامي، ان يخرجوا زهاد عصرهم من تلك العزلة المطبقة التي كانوا قد انتهوا اليها اثناء القرن الثاني الهجري ؛ وان ينقلوا دورهم السلبي الى دور فاعل في المجتمع وان يرتفعوا بهذا الدور الى مركز خطير الشان يعلو على مكانة الخلفاء والملوك حتى يوازي مكانة النبي او الامام الى حين ! (٩٠) .

قلت : « محاولة الزهاد الخراسانيين » لان هذا القول يضع « الظاهرة الجديدة » في مكانها من الواقع التاريخي . ومن خلال مكانها هذا تنكشف جذور المحاولة . فقد ظهر من عرضنا ، واضحا ، بدعم من «المواد» التاريخية. ان البيئة **الخراسانية** كانت مصدر هذه الظاهرة التي حركت تاريخ الزهد. وتكاد تدفعه الى خارج اطاره الضيق المغلق؛ حتى يبلغ مستوى تحوله واندماجه في حلبة الصراع الايديولوجي المتصاعد .

اما لماذا البيئة «**الخراسانية**» بعينها ؛ فذلك له اسبابه الموضوعية. ويأتي في المقام الاول من هذه الاسباب اثنان :

اولهما ، حضاري يرتبط بخصائص تاريخية للشعب الفارسي . ونحس اذا رجعنا الى العناصر المكونة لهذا الزهد الخراساني الجديد؛ كما استخلصناها منذ قليل ، وجدناها غير مستمدة كلها من مصادر اسلامية؛ فهي تخالف النظر الاسلامي من حيث المبالغة في دور الزهاد و « العارفين » ؛ وليست مستمدة

---

(٨٩) السلمي : طبقات الصوفية ، ص ٣٠ ـ و « الخضر » اسم يدل عند السامين الدلالة نفسها التي يعنيها اسم « ايليا » واسم القديس « جرجس » عند المسيحيين . وكان لاسم « الخضر » عند الصوفية الاسلاميين مكانة ترتبط بكرامات « الاولياء » منهم .

(٩٠) نقصد بقولنا « الى حين » ان صوفية ما بعد القرن الثالث الهجري سوف يرتفعون بمكانة « العارفين » الى مراتب الالوهية بشكل ما ، كما سنرى .

من مصادر مسيحية (٩١) ، بل يبدو لنا ان فيها اثرا من المذاهب والعقائد التي نشأت او انتشرت في بلاد فارس خلال تاريخها القديم او المعاصر للاسلام ، ولا سيما المذاهب الغنوسطية (العرفانية) (٩٢) .

والعامل **الثاني** ، هو ان البيئة الخراسانية كانت دائما ، منذ بدء الفتح العربي ـ الاسلامي ، بؤرة ملتهبة للصراع ضد الفاتحين العرب ، بمختلف اشكال الصراع ومستوياته (٩٣) . فمن صراع بالعنف المسلح الى صراع ديني برفض دين الفاتحين (الاسلام) حينا ، وبالدخول في الاسلام بسلاح العقائد والافكار الفارسية القديمة حينا اخر ، الى صراع سياسي وايديولوجي في مقاومة الدولة العربية، كتأييد دعوات مذهبية او فكرية مناهضة لمذهب الدولة الرسمي (٩٤) او لايديولوجيتها الرسمية ، او الاشتراك في ثورات نشبت بوجه سلطة الدولة (٩٥). وفي البدء كان تحريك **المشاعر « القومية »** في اساس هذا الصراع . ويمكن القول ان المشاعر « القومية » ظلت تعمل في تغذية الثورات والانتفاضات وسائر مظاهر المقاومة للحكم العربي . ولكن لم تبق هذه المشاعر هي العامل الوحيد في ذلك ، اذ تداخلت ـ من بعد ـ مع عوامل سياسية

---

(٩١) ينفي نيكلسون تاثر هذا الفريق من الزهاد الذين تتحدث عنهم الان (الطائي وابن عياض وابن الادهم وشقيق البلخي) بالمصادر المسيحية في اتجاههم التصوفي (في التصوف الاسلامي ، ص ٣ ـ ترجمة ابو العلاعفيفي) .

(٩٢) راجع « تاريخ الفلسفة في الاسلام » (دي بور) ص ١٢ ـ الهامش رقم ٣ (ط ٣ ـ العربية) .

(٩٣) فتح العرب بلاد خراسان صلحا (سنة ٣٠ هـ / ٦٥٠ م) في خلافة عثمان بن عفان . ولكن الثورات وانواع المقاومة ظلت تتوالى بوجه الحكم العربي طوال عهد الدولة الاموية تقريبا، ثم تجددت في عهد الخلافة العباسية باشكال جديدة كثيرة التنوع ، ومنها الاشكال الفكرية والايديولوجية وفي عهد المنصور ثار عليه الخراسانيون سنة ١٣٦ هـ / ٧٥٣ م (مروج الذهب ج ٢ ، ص ٢٣٧) .

(٩٤) كانت خراسان احد المراكز الكبرى للعلويين ثم للدعوة العباسية ضد الامويين ، وظلت مركزا مهما للشيعة طوال عصور التاريخ الاسلامي .

(٩٥) حدث مثلا في خلافة هشام بن عبد الملك الاموي (١٠٥ ـ ١٢٥ هـ / ٧٢٣ ـ ٧٤٢ م) ان اشترك الخراسانيون اشتراكا فعالا في ثورة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب (سنة ١٢١ هـ / ٧٣٨ م) ـ (راجع الفخري في الاداب السلطانية (ابن الطقطقي) ص ١١٢) . لقد اعتاد المؤرخون تفسير مثل هذه الثورة تفسيرا مذهبيا صرفا (التشيع) مهملين الدوافع الاجتماعية ، في حين ان الدوافع الاساسية لكثير من المشاركين في هذه الثورات ليست مذهبية بقدر كونها نوعا من مقاومة السيطرة الاجتماعية او السياسية. وهذا هو بالضبط ما ينطبق على اهل خراسان حينذاك .

« فوقية » ، وعوامل اجتماعية لها جذورها **الطبقية** ، بدليل ان بعض اشكال المقاومة في خراسان كان يلتقي مع مقاومة مماثلة لها ، من حيث الاساس الاجتماعي ، في مناطق اخرى على خريطة الدولة العربية الواسعة ، بل كانت تلتقي احيانا مع اشكال من المقاومة للدولة تظهر في اقاليم عربية او كثرة سكانها من العرب كالعراق والشام ومصر . ولا شك في ان خطة القسوة والامتهان التي اتبعتها السلطات الاموية غالبا في معاملة الفرس بعامة **واهل خراسان** بخاصة ، كانت من العوامل المباشرة في ارهاف المشاعر « القومية » من جهة ، وفي تعميق اثر الانسحاق الاجتماعي لدى جماهير الناس البسطاء والكادحين من جهة ثانية . وهنا نتذكر حوارا تاريخيا له مغزى كبير في هذا المجال، حدث بين الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز (خلافته: ٩٩ ــ ١٠١ هـ/ ٧١٧ ــ ٧١٩م) وبين ممثله على خراسان الجراح بن عبد الله الحكمي (ــ ١١٢ هـ) . فقد كتب الجراح الى الخليفة يقول عن خراسان « ان اهلها **لا يصلحهم الا السيف والعصا** » ، فكتب عمر بن عبد العزيز الى الجراح في جواب ذلك يقول له : « بل **كذبت . بل ، يصلحهم العدل والحق . فابسطه بينهم** » (٩٦) . هذا الحوار يمثل ــ في الواقع ــ نموذجين رئيسين للنظر في انتفاضات الشعوب : **نموذج** النظر بروح الفطرسة والاستبداد او الاستعلاء « الشوفيني » ، فضلا عن المثالية والسطحية فيه ، **ونموذج** النظر الواقعي النافذ الى الاسس الاجتماعية للمشكلة في جواب عمر بن عبد العزيز .

★ ★ ★

هذان العاملان بين العوامل الموضوعية المكونة لطبيعة العلاقة التاريخية بين سكان خراسان الاصليين وبين المؤسسات العربية: الاجتماعية والسياسية والفكرية والايديولوجية، يصلحان قاعدة لتفسير ذلك النوع الجديد من الزهد النابع من البيئة الخراسانية . فلم يكن من المصادفة قط ، اذن ، خروج كل اولئك الذين يمثلون هذا الزهد الجديد من بيئة جغرافية واحدة هي خراسان، وبيئة اجتماعية واحدة هي بيئة القصور والثراء والجاه السياسي ولا انتشارهم وتنقلهم بين الكوفة والبصرة ومكة والاسكندرية والشام (٩٧) ، ولا عوده

---

(٩٦) المناوي : الكواكب الدرية ، جـ ١ ، ص ١٤٣ .

(٩٧) تحدثنا المصادر الصوفية ان ابراهيم بن الادهم نزل البصرة والاسكندرية ومكة وعاش في الشام (طبقات الصوفية ص ٣٠) وان الفضيل بن عياض نزل الكوفة واقام فيها (الجامي: نفحات الانس ، ص ٣٨) ومات في مكة سنة ١٨٧ هـ / ٨٠٣ (ابن الجوزي : صفوة الصفوة جـ ٢ ، ص ١٣٤) ، وان ابن المبارك خرج من خراسان الى الكوفة (المصدر نفسه ، جـ ٤، ص ١٠٩) ، واما شقيق البلخي فتختلف المصادر في رحلاته وفي مذهبه وفي مصيره : ..

اصحاب ابراهيم بن ادهم من الشام الى مدينة بلخ الخراسانية (٩٨) . ان كل ذلك يقدم لنا ملامح واضحة **للبعد الاجتماعي** (٩٩) لظاهرة الزهد الخراسانية التي برزت بعد منتصف القرن الثاني الهجري . وهذا البعد الاجتماعي لم تستطع ان تطمس ملامحه كثافة الظلال الدينية و « الروحية » ، اذ كان عميق الجذور قوي الحضور ، فكان لا بد اذن ان يجد انعكاسا له في **البعد الايديولوجي** للظاهرة ، اذ كانت في حينها جزءا من العملية الجارية لتأسيس وجود التصوف ، كحركة فلسفية ، وايديولوجية .

٨ - على تخوم التصوف ..

عند نهاية القرن الثاني الهجري ، يكون الزهد قد اصبح على تخوم التصوف . فان هذا القرن لم يشرف على نهايته حتى كان قد دفع بالزهد الى هذه التخوم دفعة نلحظ اثارها لا في ظاهرة الزهد الخراساني السابقة الذكر وحسب ، بل نلحظها كذلك في الكلام على بعض « مفاهيم » التصوف عبر شخصيات بصرية وبغدادية من زهاد ذاك القرن في نصفه الاخير لمعت اسماؤهم بعد ذلك في مؤلفات مؤرخي الصوفية ، كشخصية رابعة **العدوية** (ــ ١٨٥ هـ/٨٠١ م) ، ومعروف الكرخي (ــ ٢٠٠ هـ/٨١٥ م) . وحين نذكر هاتين الشخصيتين ، في هذا المعرض ، ينبغي اولا ان نسقط من حسابنا الكثير مما تنسبه اليهما كتب الصوفية من اخبار مصنوعة في عصر متاخر عن عصرهما لاحاطتهما بهالة اسطورية ، على نحو ما يحيط به مؤلفو هذه الكتب « اولياء » الصوفية من « كرامات » . وبعد اسقاط هذه الاخبار الاسطورية من الحساب هنا ، تبقى بايدينا حقيقة تاريخية تسجل بروز مفهومين من اهم مفاهيم التصوف النظري عن طريق هاتين الشخصيتين ، هما : مفهوم « **الحب الالهي** » الذي عرفت رابعة العدوية بانها ابرز شخصية ارتبط اسمها به ، ومفهوم « **المعرفة** » الذي نسب الى معروف الكرخي انه

= فصاحب « الكواكب الدرية (جـ ١ ص ١٢١) يخبرنا انه خرج وفتا ما وفي صحبته ٣٠٠ فقير من العباد والزهاد ، وانه لقي المأمون العباسي ووعظه . ونفهم من صاحب « نفحات الانس » (ص ١٥) انه على المذهب السني ، ومن صاحب « روضات الجنات » (ص ٣٢٨) انه على المذهب الجعفري ، وانه استشهد في بلاد ما وراء النهر بتهمة الرفض (التشيع)، وفي « نفحات الانس (ص ٥٠) انه استشهد في ولاية ختلان الخ ...

(٩٨) ابو العلا عفيفي : الملامتية والصوفية داخل الفتوة ، القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٣١ .

(٩٩) نقصد بالبعد الاجتماعي للزهد الخراساني حينذاك ، كون هذا الزهد صادرا ، في الاساس الواقعي ، عن دوافع من روح المقاومة للمؤسسات العربية الرسمية ، وهذه الدوافع كانت مزيجا من المشاعر « القومية » وردود فعل الاستبداد الاجتماعي والسياسي .

تصدى لـه ، عمليـا ، في بعض ممارساته . غير انه من السابق لاوانـه ان نزعم كون هذين المفهوميـن برزا حينـذاك بمضمونيهمـا اللذيـن عرفـا فـي فلسفـة التصوف بعد ذلـك . لكـن ظهورهمـا فـي هـذه الفترة الزمنيـة يستدعي تحديـد مكانيهمـا في مسار حركة التصوف :

اولا ـ « الحب الالهي » ورابعة العدوية

اما « **الحب الالهي** » ـ وهو بهذه الصيغة اصطلاح صوفي متأخر (١٠٠) ـ فقـد نسب الى عدد من زهاد البصرة في عصر رابعة العدوية ، امثال : عامـر بن عبد قيس ، وخليد بن عبيـد اللـه العصري ، وعتبـة الغـلام ، وحبيـب الفارسي (١٠١) . ولكـن رابعـة اشتهرت به وارتبط باسمها اكثر مما ارتبط بهذه الاسماء ، لعناية خاصة بهـا من الصوفية ومؤرخي التصوف ، نظـرا لكونهـا **امرأة** كمـا يبدو . ولعله بسبب من هذه النظرة اضفوا عليهـا نوعـا من القداسـة الاسطوريـة التي اشرنـا اليها ، واضافوا الـى سيرتهـا صورا من السلوك « الروحي » ، واجروا على لسانهـا اقوالا هي جميعـا اقرب ان تكـون من صور السلوك ومن الاقوال التي عرفهـا عصر التصوف الحقيقي ، لا عصر الزهد الذي لا يزال سابقـا لمرحلـة النضج والتحول . وقد فعـل الصوفية هذا كما فعلوا مثلا في رسم الحسن البصري صوفيا ، بـل امامـا من ائمتهم ، في حيـن لـم يكـن الحسن البصري اكثر من زاهد دفعته عظائم الاحداث السياسية في عصره ان يتخذ من زهده وقاية لنفسه من وهج تلـك الاحداث ، حتى تلبسه الزهد طوال حياته ، ولكـن بابسط مفاهيمه واقربهـا الى مفهومه الاسلامي التقليدي المحض .

هناك كثير من النقاط الغامضة في سيرة حياة رابعة العدوية . امـا المصادر التي عنيت بسرد الكثير من الروايات عـن « الحب الالهي » المنسوب اليها ، فليست صالحـة ان تبدد شيئا من الغموض المسيطر على تلـك النقاط . لان هذه المصادر اغفلت بعض النقاط من جهة ، واعتمدت ـ من جهة ثانيـة ـ اخبار الغيبيـات والخوارق في محاولة الكشف عن بعضها الاخر : كيف عاشت رابعـة العدويـة حياتها الاولى ، كيف وقعت في الرق ، وكيف تحررت من رق ذاك « السيد » الذي تصفه روايـات الصوفيـة بانه كان فظـا شديـد

---

(١٠٠) كان الاصطلاح المتداول عند قدماء الصوفية كلمة « المحبة » . وفـي النظم والتقاليـد الصوفية عدوا « المحبة » بين « الاحوال » . وعرفوا «الحال» بانها « ما يحـلُّ بالقلـوب او تحل به القلوب من صفاء الاذكار » (السراج الطوسي : اللمع ـ ص ٦٦) .

(١٠١) انظر الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ .

القسوة عليها ، والى اين اتجهت وماذا عملت بعد تحررها ، وما الظروف التي دفعتها الى حياة الزهد والعزلة المطبقة والانقطاع الى مناجاة « الحبيب الاعلى » ؟ (١٠٢) .

الباحث د . عبدالرحمن بدوي هو الوحيد الذي تنبه الى هذه النقاط الغامضة من « قصة » رابعة العدوية وحدد مواقع الغموض فيها بدقة(١٠٣)؛ دون ان يجد في المصادر ما يحل المشكلة . ولكن الصورة التي تتحصل لدينا من كل ما امكننا الاطلاع عليه من اخبار رابعة ، تنبئنا ان وراء « زهدها » المتطرف وانكفائها الى ذاتها على النحو الاسطوري الذي يتفنن بتصويره مؤرخو الصوفية ، وفريد العطار بالاخص (١٠٤) ، ووراء « العشق الالهي » الذي ينسبونه اليها ، تكمن قصة شخصية مأسوية عنيفة . وهي ـ كما نستنتج ـ قصة مأساة مزدوجة (١٠٥) لعب فيها **الفقر الوحشي والحب**

---

(١٠٢) نستخلص مما نقله عبدالرحمن بدوي عن « تذكرة الاولياء » لفريد الدين العطار ، الصوفي الفارسي المشهور (نشرة نيكلسون ـ ليدن ولندن ١٩٠٥ و١٩٠٧ ، ج ١ ، ص ٥٩ ـ ٦١) بعد طرح جانب الخوارق والكرامات ، ومما ذكرته المصادر العربية (وفيات الاعيان لابن خلكان ج ١ ص ٢٥٦ ـ القاهرة ١٨٥٨ ، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي ، ج ١ ، ص ٣٣ ـ القاهرة ١٩٢٩ ، والبيان والتبيين للجاحظ ، ج ٣ ، ص ٨٥ ـ القاهرة ١٣٣٢ هـ و « الحيوان » للجاحظ ، ج ١، ص ٧٨ ـ القاهرة ١٩٠٧ ـ نستخلص من كل ذلك ان رابعة العدوية ولدت في اسرة فقيرة جدا في البصرة ، وانها تنسب الى بني عدوة بالولاء ، لا بالنسب (بنو عدوة من آل عتيك الازديين) ، وانها لما كبرت ومات والدها ، وهي لا تزال في صباها ، حدث في البصرة قحط ، فتفرقت واخواتها الثلاث هائمات على غير هدى ، فراها ظالم اسرها وباعها بستة دراهم لرجل اثقل عليها العمل ، وانها كانت تسير ذات يوم فشاهدت رجلا ينظر اليها نظرة شر ، فهربت .وفي الطريق ارتمت على التراب وهي تناجي الله ، فسمعت صوتا يقول : « لا تحزني .. ففي يوم الحساب يتطلع المقربون في السماء اليك ويحسدونك على ما ستكونين اليه » ..فلما سمعت هذا الصوت عادت الى بيت « سيدها » وصارت تصوم وتخدم « سيدها » وتصلي طول الليل (بدوي : شهيدة العشق الالهي ، القاهرة ١٩٦٢ (ط ٢) ، ص ١٢،٨) . وهذه الخلاصة لا تخلو من جانب اسطوري ايضا في نهاية « القصة » .

(١٠٣) بدوي : المرجع الاخير ، ص ١٥،١٧،١٩ .

(١٠٤) ١) المرجع نفسه ، الصفحات نفسها . راجع ايضا الرسالة القشيرية .باب المحبة وباب ٢ .. كذلك راجع « التعرف لمذهب اهل التصوف » القاهرة ١٩٣٣ ، ص ٦٤ ، العشاق » استانبول ١٨٨٣ ، ص ١٣٦ ،و « مجموع نصوص غير منشورة من (ماسينيون ، باريس ١٩٢٩، ص ٨ (عن ابن تيمية) الخ .

(١٠٥) راجع ١٠٢ .

المسحوق دورين متداخلين انتهيا برابعة الى « الكهف » الداخلي العميق من ذاتها ، وخلقا لها « **العشيق الالهي** » تجد به عوضا وهميا عن الحرمان المادي الذي افترس شبابها . اننا نحس ، حين نقرا بعض الاقوال المنسوبة اليها ، كيف تفور في ذاتها حمم المأساة حتى حين تكون في اقصى حالات وجدها « الروحي » واتصالها بـ « العشيق الاعلى » .. بل ينبغي القول ان هذه الحالات ذاتها ليست سوى تعبير عن اقصى درجة تبلغ اليها فورة المأساة في اعماقها ، حينا بعد حين . ولعل هذه الفورة الهائلة كانت تعتادها بصورة متواصلة منذ استغراقها في العزلة داخل « كهفها » الذاتي السحيق . ولنقرا الان ـ بتأمل بالغ ـ هذه الكلمات :

« حكي عن رابعة العدوية رحمها الله انها كانت اذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وخمارها ، ثم قالت « الهي! انارت النجوم ، ونامت العيون ، وغلقت الملوك ابوابها ، **وخلا كل حبيب بحبيبه** ، وهذا مقامي بين يديك ... » (١٠٦) . ان كل كلمة في هذه النجوى المرتعشة تشعرنا انها تحتوي « انسانا » يحترق الما وظمأ الى الحب البشري الطبيعي ، حب الانسان « للانسان الاخر » . اما هذا الذي يسميه الصوفية بـ « الحب الالهي » في مسلك رابعة وفي مناجاتها ، فلم يكن سوى الحساسية العاطفية التي تبلغ ـ لثقل وطأة الحرمان المادي ، او صدمة الفشل الحادة ـ مبلغا عاليا من رهافة الخيال وطاقة التجريد .. فلننظر الى تلك اللحظات التي فيها « **انارت النجوم ، ونامت العيون ، وغلقت الملوك ابوابها ، وخلا كل حبيب بحبيبه** » .. انها اللحظات التي تتنبه فيها ـ لدى « الانسان » المستفرد بين مخالب الوحشة والحرمان ـ كل اشواق الحياة . وفي يقيني ان هذه اللحظات بعينها هي التي كانت في اساس المعاناة «الآدمية» لدى رابعة العدوية .

نقصد من كل ذلك ان نقول انه ينبغي النظر من هذه الزاوية « البشرية » في موقف رابعة ، وانه قد حان لنا في هذا العصر ان نعيد النظر في فهم هذه الشخصية التاريخية انطلاقا من زاوية جديدة ، وبرؤية «انسانية» جديدة ، لا من تلك الزاوية الصوفية المذهبية ، وبتلك الرؤية « الروحية » الغيبية . ان واقع هذه الشخصية هو واقع « ارضي » تبت ـ عبر الظروف المأسوية **الخاصة** ـ في ظروف مأسوية اجتماعية **عامة** . ثم جاء الصوفية المتاخرون فاطّروا هذا الواقع باطار غيبي اسطوري ، ليجعلوا

---

(١٠٦) بدوي : « شهيدة العشق الالهي » ، ص ٢٣ (نقلا عن الشيخ الحريفيش : « الروض الفائق في المواعظ والرقائق » ـ القاهرة ١٨٨٦ ، ص ١١٧ .

منه اصلا صوفيا يؤسسون عليه مفهوم « الحب الالهي » في مرحلة تاريخية لم تكن قد نضجت فيها ـ بعد ـ الاسباب الكاملة لانعطاف المفاهيم الزهدية البسيطة الى مفاهيم التصوف النظري ، والايديولوجي .

من العسير على الباحث العلمي ان يقتنع بان تلك المواقف والافكار ذات الطابع « النظري » التي ينسبونها الى رابعة العدوية ، صادرة عنها بالفعل . فقد قالوا عنها ، مثلا ، « انها حجت ، فقالت : هذا (مشيرة الى الكعبة » الصنم المعبود في الارض ؛ وانه ما ولجه الله ولا خلا منه » (١٠٧). ان الفكرة التي يتضمنها هذا القول فكرة متطورة من الافكار « الهرطقية » الصوفية ظهرت في تاريخ « التصوف الاسلامي » بعد اكثر من قرن منذ زمن رابعة . والفكرة هذه تقوم ، نظريا عند الصوفية ، في ما بين القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع ـ العاشر) ، على ثنائية « الشريعة » و« الحقيقة » ، وعلى ان الشريعة هي لغة « الظاهر » موجهة الى العامة من الناس ، في حين ان « الحقيقة » هي الباطن الذي لا ينكشف الا لذوي « المقامات » العليا في « المعرفة » اي ائمة الصوفية . ومؤدى ذلك ، عمليا ، سقوط التكليف بالشريعة عن الصوفي « العارف » . فالكعبة اذن ، بصفتها المادية ، « صنم » (حسب التعبير المنسوب الى رابعة) ، والحج اليها جسديا ، هو « صنمية » لا تليق بـ « العارف » ، وانما هو يحج الى « الحقيقة » المجردة ،و«حجه» يصبح بذلك « قلبيا » خالصا من كل شائبة حسية .. فاين هذا التحول في مفهوم « الحج » ومفهوم « الحقيقة » من عصر رابعة العدوية ؟.

ان الشك في نسبة مثل هذا الموقف الصوفي الى رابعة ، ياتي من هذا الوجه اولا وبالاساس ، ويأتي كذلك من ان معظم ما ينسب الى رابعة من اخبار واقوال يفتقر الى التحقيق العلمي ، لانه خليط من عناصر اسطورية وعناصر تنسب الى اخرين غيرها (١٠٨) ، وعناصر اخرى بعيدة

---

(١٠٧) المرجع السابق ، ص ٢٩ (نقلا عن ابن‌تيمية ، ذكره ماسينيون في « مجموع نصوص غير منشورة من تاريخ التصوف الاسلامي ، ص٨ برقم ٨) .

(١٠٨) نقصد بهذه العناصر : اقوالا منسوبة الى رابعة ، وهي في الوقت نفسه منسوبة الى غيرها . من ذلك ، مثلا ، ما روي عنها انها كانت تقول : « ما عبدته (الاله) خوفا من ناره، ولا طمعا في جنته ، فاكون كالاجير السوء . عبدته حبا له وشوقا اليه » . (الكواكب الدرية ـ المناوي ـ ج ١ ، ص ١٠٩) . وهذا القول ورد كثيرا ، بالمضمون نفسه واحيانا بالعبارة نفسها ، منسوبا الى علي بن ابي طالب ، كما ورد منسوبا الى حفيده علي بن الحسين زين العابدين (المصدر السابق) . ونسب الى رابعة ايضا انها =

باساليبها ومضامينها ، وبمقولاتها ومفاهيمها ، (١٠٩) عن مستوى التطور الاجتماعي والفكري في عصر رابعة (القرن الثاني الهجري = الثامن) . ثم ياتي الشك اخيرا من اننا نجهل المستوى الفكري الذي كانت عليه رابعة حتى بالنسبة لعصرها . فهذه ايضا احدى النقاط الغامضة في سيرة حياتها. فكيف يركن الباحث الى صحة ما ينسب الى شخصية كهذه مغلفة بالغموض والاسطورية من كل جانب ؟

على الرغم من كل هذه الشكوك التي اثرناها في امر رابعة العدوية ، لا نزال نقول ما قلناه سابقا من انه اذا استبعدنا عن هذه الشخصية كل العناصر الاسطورية المضافة اليها في تاريخ التصوف ، وكل العناصر الغريبة عن عصرها ، تبقى بايدينا منها ، مع ذلك ، حقيقة تاريخية تسجل انه برز عبر هذه الشخصية بالدرجة الاولى ، في النصف الاخير من القرن الثاني الهجري ، احد اهم مفاهيم التصوف ، وهو مفهوم « **الحب الالهي** » . ونحن لا نجادل في هذا وانما نجادل في تحميل هذا المفهوم في عصر رابعة وفي شخصها وجيلها اكثر مما تسمح طبيعة ذاك العصر وذاك الجيل ان تحمل .

ثانيا ـ « المعرفة » ومعروف الكرخي

وهنا ايضا ، مع معروف الكرخي (ـ ٢٠٠ هـ /٨١٥ م)، نجدنا امام هالة وهاجة من القداسة والكرامات تجلل هذه الشخصية لتحجب عنا جوانب مهمة من علاقتها بعصرها ومدى الخطوات الجدية التي خطاها الزهد التقليدي ، في ذلك العصر ، عبر هذه الشخصية ، نحو التصوف النظري . وبسبب من هذا الغموض راينا احد الباحثين العرب المعاصرين(١١٠) يقول بأن ليس لمعروف الكرخي مكان في « الدور الاول » للتصوف من **حيث المذهب** ، وان كان هو ـ اي الكرخي ـ ينتسب الى هذا الدور تاريخيا. وان مكانه المذهبي يجب ان يقع في « الدور الثاني » ، اي في مرحلة ما بعد الزهد التقليدي . ونحن نتفق مع هذا الراي من جهة واحدة ، وهي احدى

= قالت : « كم من شهوة ذهبت لذتها وبقيت تبعتها عندي » (المصدر نفسه) . وهذا نسب ايضا بنصه تقريبا الى الزاهد الكوفي عون بن عبدالله بن عتبة الهذلي (ـ ١١٠ هـ تقريبا /٧٢٨ م) (صفوة الصفوة ـ ابن الجوزي جـ ٣ ، ص ٥٦) كما نسب مضمونه الى علي بن ابي‌طالب ايضا (نهج البلاغة جـ ٣ ،ص ١٧٩) .

(١٠٩) من ذلك ، مثلا ، ما اشرنا اليه منذ سطور من مفهوم الحج ..

(١١٠) راجع ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٢٨٢ .

جهات الغموض الذي اشرنا اليه . نعني بها صلة معروف الكرخي بمسألة « المعرفة » الصوفية . وهذه المسألة ـ في رأينا ـ تضع الفارق الحاسم بين ما يسمى « الدور الاول » وما يسمى « الدور الثاني » في تاريخ التصوف. ففي مجال سابق من هذا البحث قد اوضحنا (١١١) ،انه خلال فترة «الاستمرارية التاريخية » لحركة الزهد التقليدي ، التي ظلت لها امتداداتها الغالبة حتى بعد بروز ظاهرة الزهد الخراسانية ، كان الاتجاه « العقلاني » على يد « القدرية » ثم على يد المعتزلة ، هو الذي يتقدم ليسد حاجة التطور الاجتماعي الى « موقف ايديولوجي » . ومن الواضح ان الاتجاه العقلاني هذا قد اعتمد المعرفة المؤسسة على النظر العقلي والاسلوب المنطقي . هذا من جهة ، ثم انه ـ من جهة ثانية ـ كان الزهد الاسلامي التقليدي ، حتى ذلك الحين ، لا يزال يركن في كسب المعرفة الى المصادر نفسها التي يأخذ بها الاسلام . فلم تكن « المعرفة » التي يصل اليها الصوفي بطريق الكشف الذاتي، موضوعا مطروحا امام الزهاد بعد قبل المئتين للهجرة ، اذ لا نجد بين هؤلاء الزهاد من يضع هذه المسألة لا سلوكيا ولا نظريا ، سوى ما سبقت الاشارة اليه من ورود كلمة « المعرفة » على لسان عبدالعزيز بن ابي رواد (١١٢) حين قال لشقيق البلخي :« ليس الشأن في اكل الشعير ولا لباس الصوف والشعر . الشأن المعرفة ، وأن تعبد الله ولا تشرك به » . وليس في المصادر التي اوردت هذا الكلام ما يفسر القصد من هذه « المعرفة »: اهي المعرفة بدلالتها الاسلامية المحض،ام المعرفة العقلية المعتمدة اسلوب المنطق كما هي عند المعتزلة ، ام « المعرفة الذوقية » الصوفية ؟.

هذا الواقع يؤيد القول بأن ليس لمعروف الكرخي « التاريخي » مكانه المعرفي « المذهبي » في مرحلة ما قبل المئتين للهجرة . لان مذهب« المعرفة » لم يظهر الا في القرن الثالث الهجري ، حين بدأ التصوف يؤسس وجوده نظريا وايديولوجيا ، على قاعدة انطلاقه الاساسية : وهي « المعرفة » بمفهومها الصوفي الذي به سمى الصوفية انفسهم « **اصحاب علم المعرفة الذوقية** » (١١٣) . لهذا كله نجد مجالا للشك في ما ينسب الى معروف الكرخي من انه « تكلم في المعرفة ، وكان من اوائل من تناولوا هذه

---

(١١١) راجع ص ١٧١ سابقا .

(١١٢) راجع ص ١٧٤ .

(١١٣) ابوريان : المرجع السابق ،ص ٢٨٣ . و « المعرفة الذوقية » هنا . هي ـ كما سيأتي بحثها ـ اصطلاح للصوفية اطلقوه على ما يزعمون من معرفة تحصل لهم بطريق الكشف الذاتي بعد طول الرياضة الروحية والجسدية القائمة على كبت شهوات الجسد وغرائزه، واحتمال مشقات الفقر والعزلة .

المشكلة » (١١٤) ، او انه « كان فائزا بالعلم اللدني » (١١٥) . نشك بذلك، لا انطلاقا من موقفنا العلمي في هذه المسألة (اي مسألة العلم اللدني) وحسب ، بل انطلاقا من الوضع التاريخي بذاته كذلك، او انطلاقا من قصور النصوص الواردة بهذا الشأن عن الدلالة على صحة ما يدعيه هؤلاء الباحثون من كون الرجل « تكلم في مسألة المعرفة » على طريقة الصوفية، او كونه « فاز بالعلم اللدني » ، لان النصوص التي يستشهدون بها في هذا المجال تكاد تنحصر في نصين : **احدهما** ما ذكره صاحب « قوت القلوب » من انه ـ اي معروف الكرخي ـ كان مرجعا للفصل بين احمد بن حنبل ويحيى بن معين في ما يقع بينهما من خلاف في بعض مسائل العلم، مع انه «لم يكن يحسن من العلم ما يحسنان » (١١٦) . والنص الثاني ما ذكره صاحب « حلية الاولياء » من دعاء كان يدعو به الكرخي يقول فيه: « نفوس قدمت لتأدية الواجب ورقيت لنفيس المخزون وكفيت ثقل المحنة » (١١٧) . فهل يحمل هذان النصان دلالة كافية على ان الرجل « فاز بالعلم اللدني » ؟ . هل يكفي ان يفصل في خلافات ابن حنبل وابن معين ، مع كونه اقل علما منهما ؛ للجزم بأن ذلك يعني انه كان من اهل « العلم اللدني » او « المعرفة الذوقية » ؟ . ان اثبات ذلك يحتاج الى شرط ضروري هو ان يكون الرجلان (ابن حنبل وابن معين) ممن يعترفون بـ « العلم اللدني» ويأخذون به ، وهذا ما ليس بامكاننا ان نقول به . ثم ؛ هل يكفي ان يقول معروف الكرخي في دعائه : ونفوس « رقيت لنفيس المخزون .. » لكي نستنتج من هذا القول انه يعني به حصول تلك النفوس على « المعرفة » بمفهومها الصوفي الاصطلاحي الكامل ؟ . اننا نشك في صحة الجزم بهذا الاستنتاج. فقد يكون الوصول الى ذاك « النفيس المخزون » وصولا عقلانيا ، او بطريق الادلة النصية الاسلامية ذاتها ، لا وصولا « ذوقيا » صوفيا . اما الاعتماد في ذلك الاستنتاج على ما يقال من ان الكرخي « نشأ في وسط شيعي»

---

(١١٤) ابوريان : المرجع نفسه ،ص ٢٨٢ .

(١١٥) الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٣٥٨ . (المقصود « بالعلم اللدني » :العلم الذاتي او الكشف الصوفي المعروف ، اي الوصول الى « الحقيقة الالهية » بطريق الحدس الذاتي بعد « تصفية النفس » بالرياضة الروحية ..

(١١٦) المرجع الاخير السابق ، نقلا عن ابي طالب المكي في « قوت القلوب » (ج ١،ص ٣٥)، ويقصد المكي بهذا القول ان معروفا الكرخي كان اقل من ابن حنبل وابن معين علما في العقائد والشرائع ، ومع ذلك كانا يستندان الى رأيه في فصل خلافاتهما في هذه الموضوعات .

(١١٧) المرجع نفسه نقلا عن ابي نعيم الاصفهاني في « حلية الاولياء » (ج ١٠،ص ٢٦٣).

واتصل « بأمام الشيعة الثامن » (١١٨) ، فان حكاية هذه الصلة ، من اساسها ، محاطة بالشك والغموض باعتراف الباحث المعاصر نفسه صاحب ذلك الاستنتاج (١١٩) .

بقي ان نقول كلمة اخيرة تدخل في منهجية البحث هنا . نقصد بذلك مناقشة القول الذي سبقت الاشارة اليه بان معروفا الكرخي يعد « من شخصيات الدور الاول للتصوف تاريخيا ، الا انه من حيث المذهب (...) نجد ان معروف يجب ان ينسب الى الدور الثاني » (١٢٠) . نناقش هذا القول، منهجيا ، على اساس عدم صحة الفصل بين جانبي الشخصية الانسانية الواحدة : الجانب « التاريخي » والجانب « المذهبي » . فانه اذا ثبت ان معروفا الكرخي « من شخصيات الدور الاول للتصوف تاريخيا » ـ وهذا ثابت في المصادر المعتمدة ـ فكيف يصح ، واقعيا ، ان ينسب « من حيث المذهب » الى دور اخر !. فان المفكر ، او صاحب المذهب ـ ايا كان هذا المذهب ـ لا يمكن ان يخرج من اطار عصره ، الا ان يكون قد وجد في عصره اساسا ما لهذا الخروج . وقد اوضحنا ، منذ قليل ، اننا لا نجد اساسا بينا لمسالة « المعرفة » الصوفية في ما قبل المئتين للهجرة ،اي في عصر الكرخي . وذلك يدل ان لا حركة تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي، ولا حركة تطور الفكر في هذا المجتمع ، قد نضجت لولادة مفهوم الصوفية للمعرفة في ذلك العصر ، اي ان ولادة هذا المفهوم كانت لا تزال تفتقر، حينذاك ، الى كل من العوامل الاجتماعية والايديولوجية والعوامل الفكرية.

اذا صح منطق هذه المناقشة المنهجية ـ ونحن نثق بصحته ـ فان النتيجة التي ينتهي بنا اليها هذا المنطق ،هي الشك في صحة كل ما ينسب الى معروف الكرخي من ممارسات تصوفية على اساس مفهوم صوفي للمعرفة . هذا مع طرحنا جانبا الاخبار ذات الطابع الغيبي والاسطوري التي تروى في كتب الصوفية عن هذه الشخصية ، والتي بقيت حتى العصر الحاضر تحيط اسم « معروف الكرخي » وتحيط حتى قبره في بغداد بألوان من الخوارق !.

ولكن ، بعد كل ذلك ، لا نريد ان نمعن في الشك اكثر مما تسمح

---

(١١٨) المرجع نفسه ايضا . والمقصود بامام الشيعة الثامن ، هو علي بن موسى الرضا (ـ ٢٠٣ هـ/٨١٨ ـ ١٩) .

(١١٩) كامل مصطفى الشيبي : المرجع نفسه ٣٥٧ .

(١٢٠) ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ،ص ٢٨٢ .

لنا المنهجية العلمية به . فاننا رغم كل ما القيناه من ظلال الشك على الوضع « المذهبي » لمعروف الكرخي ، بصورته التي تظهر في كتب الصوفية وفي دراسات الباحثين المتأخرين، حتى المعاصرين منهم ـ نقول: رغم كل ذلك، لا نستطيع ان نشك في ان التاريخ وضع هذه الشخصية من زهاد القرن الثاني الهجري على التخوم ما بين الزهد الاسلامي التقليدي وبين التصوف، لا « تاريخيا » وحسب ، بل فكريا وايديولوجيا كذلك . وهذا لا ينقض ما قلناه قبل سطور . فانما نقصد ان نقول الان انه ليس لدينا ، من الوجهة التاريخية المحض ، ما ينفي بعض العلامات المرتبطة بهذه الشخصية : فقد كان من « المشايخ الكبار » كما يقول القشيري (١٢١) . هذا اولا . وكان تلميذا لداود الطائي (١٢٢) . وقد عرفنا سابقا (١٢٣) من هو الطائي في ظاهرة الزهد قبل المئتين للهجرة ، وهذا **ثانيا** . ثم كان الكرخي استاذا للسري السقطي (١٢٤) (ـ ٢٥٣ هـ/٨٦٧م) . وهذا **ثالثا** . فقد كان للسري شان كبير في نشأة حركة التصوف في النصف الاول للقرن الثالث الهجري (التاسع)، اذ « اشتهر بانه اول من تكلم ببغداد في الحقائق والتوحيد » (١٢٥) وهو ايضا ممن دخلوا حركة الزهد بمثل الطريقة « الدراماتيكية » التي رايناها سابقا في زهد الزهاد الخراسانيين (١٢٦) ، فقد كان السري السقطي ـ في ما يروون ـ « تاجرا ، فترك التجارة وقام من السوق ، ولزم بيته للعبادة ، وانقطع عن الناس » (١٢٧) . واما **رابعا** ، فيروي القشيري ان معروفا الكرخي « مر بسقاء يقول : رحم الله من يشرب ، وكان صائما . فتقدم ـ اي معروف ـ فشرب . فقيل له : الم تكن صائما ؟. فقال : بلى، ولكني رجوت دعاءه » (١٢٨) . فهذه الرواية ـ اذا صحت ـ تحمل دلالة معينة . فهي تعني احدى بواكير « الاجتهادات » الخاصة بالصوفية حول

---

(١٢١) الرسالة القشيرية ،ص ٢٠٩ .

(١٢٢) الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٥٨ .

(١٢٣) راجع ص ١٧١ ـ ١٧٢ .

(١٢٤) القشيري : الرسالة ص ١٠٩ .

(١٢٥) منز : « الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري » ، ص ١٩ (ط العربية) ـ ٢) نقلا عن فريدالدين العطار في « تذكرة الاولياء » بالفارسية طبعة ليدن ١٩٠٥ ، ج١ ص ٢٧٤ ، ونقلا عن نيكلسون Nicholson JR A S 1906 . 322 وروضه الناظرين للوتري ص ٨ .

(١٢٦) راجع ص ١٧٢ ـ ١٧٣ .

(١٢٧) منز : المرجع السابق الذكر (نقلا عن « زبدة الفكر في تاريخ الهجرة » ، مخطوط ، باريس ، ص ٥ ب ـ وعن : Schreiner ZAMG 52 S. 516

(١٢٨) الرسالة القشيرية ،ص ١٠ ـ ١١ .

« الشريعة » وحول « الظاهر والباطن » . فقد اباحت لهم هذه « الاجتهادات » عدم الالتزام بتكاليف الشريعة باعتبارها « ظاهرا » في حين هم يأخذون بـ « الباطن » .. والعلامة **الخامسة** كسابقتها اهمية . فقد ذكر القشيري بين تعريفات التصوف تعريفا نسبه الى معروف الكرخي يقول فيه : ان « التصوف الاخذ بالحقائق واليأس مما في ايدي الخلائق » (١٢٩) . هذا التعريف ، رغم كونه جاء بصيغة تنطبق على التصوف ، لا يصح استبعاد ما تنضح به كلمة « الحقائق » من اتجاه صوفي ، او ـ بالاقل ـ نفحة صوفية .

فهذه ، اذن ، بعض العلامات المرتبطة بشخصية معروف الكرخي . وهي ـ مجتمعة ـ تضع مؤشرا تاريخيا وفكريا وايديولوجيا نستطيع ان نتبين خلاله كيف وضع التاريخ شخصية هذا الزاهد الكبير ، بين اهم شخصيات الزهاد في النصف الاخير من القرن الثاني الهجري ، **على التخوم** بين مرحلتين للتصوف : مرحلة **الزهد** ، ومرحلة « **عالم المعرفة الذوقية** » (**التصوف الفلسفي**) .

---

(١٢٩) المصدر السابق ، ص ١٤٩ . ونقله ابوريان (تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٣٧) عن « تذكرة الاولياء » (العطار) جـ ١ ، ص ٢٧٢ .

ب ـ التصوف (النظري) :

موقف ايديولوجي ..

١ – عصر حاسم ..

نعبر الان من المرحلة الاولى للتصوف الى مرحلته الثانية . فقد تركنا التصوف ، في الفقرة السابقة ، وهو لا يزال **زهدا** يحاول ، في اخريات القرن الثاني الهجري ، ان يتخطى نفسه ، اي ان يخرج من اطاره السلوكي الصرف الى اطار يتعامل فيه السلوك والنظرية . ولكن المحاولة لم تكن قد نضجت بعد ، كما انتهى بنا منطق البحث هناك . ونحن الان ، في هذا الجزء من البحث ، نتابع سير المحاولة في مرحلة نضجها ، اي في المرحلة التي نرى فيها التصوف وقد اخذت الاسباب تتكامل لتتحول به تحولا **نوعيا** كاملا . والتحول النوعي الكامل هنا هو ان يحدث للتصوف انعطاف في جانبين اساسيين منه :

اولا، جانبه **الفكري** من حيث هو احد اشكال **الوعي** الاجتماعي في ظروف وخصائص تاريخية معينة . وسيعني انعطافه في هذا الجانب ان تتكون له اسسه النظرية ومفاهيمه الخاصة ومنطق حركته الذاتية المتمتع بنوع من الاستقلال النسبي ، بحيث يقف ، على صعيد واحد ، في **موازاة** الفلسفة التي يكون لها – بدورها – اسسها النظرية ومفاهيمها الخاصة ومنطق حركتها الذاتية المتمتع ايضا بنوع من الاستقلال النسبي ، مع تعامل حي متواصل بين « المتوازيين » هنا ..

ثانيا ، جانبه الاجتماعي من حيث هو شكل خاص من اشكال **انعكاس** الواقع في الوعي . وسيعني انعطاف التصوف في هذا الجانب الاخر ان يصبح معبرا عن **موقف ايديولوجي** ، بعد ان كان في اوائل مرحلته الزهدية تعبيرا عن **موقف سياسي** وحسب . وبهذا الانعطاف الاخير يدخل التصوف جزءا

نشيطا في العملية الجارية حينئذ لاعادة بناء ايديولوجية المجتمع على اساس المعارضة لايديولوجية الدولة الثيوقراطية .

ان التصوف ، اذن ، يبلغ في مرحلته الثانية هذه دورا تحوليا في كلا جانبيه : الفكري والاجتماعي ، من البسيط الى المركب والمعقد ، ثم هو ـ بذلك ايضا ـ يبلغ نقطة التساوق والانسجام مع مستوى العصر العباسي الاول ، الذي يتحدد في اصطلاح المؤرخين بالحقبة التي بين سنتي ١٣٢ ـ ٢٣٢ هـ (= ٧٤٩ ـ ٨٤٦ م) . وهي الحقبة التي تنتهي بانتهاء خلافة الواثق وابتداء خلافة المتوكل العباسيين . وفي راينا ان المؤرخين لم يكونوا مخطئين بهذا التحديد ، بالرغم من ادراكنا ان ادوار تاريخ المجتمعات البشرية لا تحدد بمثل هذا الحسم الزمني الرياضي . فالواقع ان انتقال الخلافة العباسية الى المتوكل لم يكن بداية النهاية للعصر العباسي الاول ، كما لم يكن النهاية ذاتها ، بل تداخلت البداية والنهاية بين عصرين . غير انه ، بعد كل تحليل ، يظهر لنا هذا القرن من الزمن الذي سماه المؤرخون بـ « العصر العباسي الاول » كانه تاريخ متميز متكامل امتد عدة قرون ، لا قرنا واحدا . ذلك اذا جعلنا الاثر **العمقي** هو مقياس تمايز العصور ، دون الامتداد الزمني الافقي . فان من شان العصر الذي يتجذر نتاجه في الاعماق ، ان يمتد حضوره في التاريخ عصورا طوالا . وهذا المقياس نفسه نراه ينطبق ، بحق ، على « العصر العباسي الاول » .

قامت الدولة العباسية نتيجة لثورة اشتركت فيها عناصر علوية (نسبة لعلي بن ابي طالب) ، وعناصر سياسية فارسية ، وجماهير من بسطاء الناس العرب وغير العرب . ذلك ان هذه الثورة استفادت من آثار الصراع الاموي ـ العلوي التقليدي **اولا** ـ واستفادت **ثانيا** من اثار **الحقد « القومي»** لدى الاقوام غير العربية ، ولا سيما الفرس ، على الامويين لاعتمادهم مبدا « العصبية » العربية اساسا لمجمل سياسة الدولة ، في مختلف مؤسساتها ومرافقها ، تجاه « راعاياها » ، دون تفريق بين المسلمين منهم وغير المسلمين . واستفادت ، **ثالثا** ، من **الحقد الاجتماعي** لدى فئات جماهيرية واسعة على الامويين ايضا لقسوة حكمهم ولاطلاق الحرية لولاتهم على الامصار والاقاليم في تشديد ابتزازهم الخيرات المادية من ايدي هذه الفئات اشباعا لمطامح هؤلاء الولاة في الحصول على اقصى ما يمكنهم من الثراء .

لذلك كان ابرز ما تميزت به الدولة العباسية التي انتجتها تلك الثورة انها : **اولا** ، قضت على مبدا « العصبية » الاموي كاساس لسياسة الحكم تجاه « رعايا » الدولة . . **وثانيا** ، اتخذت من انتساب مؤسسيها لسلالة النبي العربي القرشي ذريعة لتوطيد مركزها «الديني» ، فجعلت سيطرتها السياسية

ذات **طابع ثيوقراطي** كامل يضع الخليفة موضع المسيطر « الروحي » الواجب الطاعة على كل « الرعية » كممثل لسلطان الشريعة ، من حيث هو « **خليفة الله في ارضه** » (١) . .

هاتان الميزتان الرئيستان ، قد طبعتا «العصر العباسي الاول» بطابعهما، وانعكست لهما ظلال بينة على كل من الصعيدين : الفكري ، والايديولوجي .

أولا ـ على الصعيد الفكري :

هنا ينحصر البحث في الانعكاسات الايجابية التي احدثها ، على هذا الصعيد ، زوال مبدأ « العصبية » القبلية من سياسة الدولة العربية العباسية ولا نقصد ـ بالطبع ـ ان ذلك كان العامل الوحيد في احداث ما سنذكره من نتائج في هذا الصدد . وانما نقصد القول بأن زوال هذا الاساس كان له اثر عملي موضوعي في تحريك العوامل التي كانت تتجمع في ذلك الوقت لاحداث تلك النتائج . ذلك ان تغيير الموقف المتعصب حيال الاقوام غير العربية ، قد فتح الطريق امام التيارات الفكرية والمذهبية والعقائد الشرقية القديمة والمعاصرة للاسلام ، ولا سيما الفارسية منها ، ان تنشط داخل المجتمع العربي العباسي . لكن هذا التغيير لم يحدث بناء على موقف مبدئي اتخذه الخلفاء العباسيون الاولون ، بل جاء نتيجة منطقية للدور السياسي والعسكري المؤثر للعناصر الفارسية في انتصار العباسيين على الامويين (٢) ، ثم وقوع «النفوذ» الفارسي سياسيا واداريا ، في موقع التأثير العملي ، المباشر وغير المباشر، من «ماكينة» الدولة الجديدة ، الى مداه الاوسع والاعمق (٣) ، ثم بلوغ الصراع بين غلاة التعصب العربي ـ الفارسي حد المواجهة المكشوفة بمختلف اشكالها. . غير ان المهم في الموضوع : **اولا** ، ان هذا التغير قد حدث بالفعل . **وثانيا** ، ان نرى الجانب الفكري من هذا التغيير . ذلك ان المواجهة بين العصبيتين الرئيستين في ظل الدولة السياسية ، رافقتها ـ او نتجت عنها ـ مواجهة مثلها بين الثقافتين : العربية والفارسية . اي بين الثقافة التي نمت وتطورت مع الاسلام وتكونت بنيتها على اساس تعاليمه في العقيدة والشريعة معا ، وبين الثقافة الفارسية بما لها من تراث عريق وبما يتضمن هذا التراث من عقائد ومذاهب وفلسفات واداب ، وبما يحمل من تأثرات متراكمة من ثقافات شرقية

---

(١) في خطبة لابي جعفر المنصور في مكة ، قال : « ايها الناس !. انما انا سلطان الله في ارضه ، اسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده ، وحارسه على ماله ، اعمل فيه بمشيئته وارادته، واعطيه باذنه » (ابن عبد ربه : العقد الفريد، ط. مصر ١٣٠٢ هـ، جـ ١ ، ص ١٧٩).

(٢ و٣) راجع ضحى الاسلام (احمد امين) ط ـ ٥ ، جـ ١ ، ص ٣٦ ـ ٣٧) .

عريقة ايضا كثقافات الهند والصين واشور وبابل القديمتين ، ومن ثقافة اليونان الرومانية .

غير ان هناك حقيقة مهمة ينبغي الانتباه لها في بحثنا ، وهي ان المواجهة بين الثقافتين : العربية والفارسية في ذلك العصر ، اختلفت اختلافا جوهريا عن المواجهة بين العصبيتين . فهذه كانت **تناحرية** الى حد معين . اما تلك فكانت « تعايشية » الى غير حدود (٤) . وهذا الفرق يرجع ـ في الواقع ـ الى كون « التعايش » الفكري جاء انعكاسا ونتيجة لما سبقه من تفاعل تاريخي بين العرب والشعوب المجاورة لهم قبل الاسلام وبعده، ومنذ الفتح بخاصة، تفاعلا موضوعيا ، حتى خلال صراع العصبيات . على ان التعايش بين الثقافتين لم يمنع حدوث صراع بين التيارات الفكرية والمذهبية لدى كل منهما . ولكن هذا الصراع نفسه كان وسيلة ايجابية **للتفاعل** الموضوعي بكل ابعاده بين ميزات كل من الثقافتين من جهة، وبين مختلف العقائد والاتجاهات والنزعات الفكرية في كل منهما من جهة ثانية ، وبين اوضاع اللغتين : العربية والفارسية من جهة ثالثة.

هذا التعايش الثقافي الواسع، وهذا التفاعل البعيد المدى الذي نشأ عنه ـ بصورة موضوعية ـ كانا يتعمقان في « العصر العباسي الاول » على مراحل من ذلك العصر : في خلافة **المنصور** (١٣٦ ـ ١٥٨ هـ / ٧٥٣ ـ ٧٧٤ م) بعد ان اسس العاصمة الجديدة : بغداد (سنة ٧٦٢ م) ، بدات المرحلة التاسيسية ، اذ ظهرت اولى الترجمات من الفارسية الى العربية في الادب والعقائد والعلوم ولا سيما علوم الطب والهندسة والفلك (٥) ، ثم نشأت تلك العلاقة التاريخية بين عاصمة الثقافة العربية ، بغداد ، ومدرسة « جند يسابور » (٦) الساسانية ، فكانت المفتاح الاول لا للصلة بين الفكر العربي والثقافة الفارسية وحسب ، بل المفتاح الاول كذلك للصلة بينه وبين الثقافة اليونانية ذاتها . لان هذه المدرسة كانت على اتصال عريق بعلوم اليونان وفلسفتهم (٧) .

---

(٤) من اهم الدلائل على هذه « التعايشية » بين الثقافتين ترجمة كتاب زاردشت «آفستا» الى العربية في ظل الخلافة العباسية رغم طابعها الاسلامي « الشيوقراطي » ورغم ان العقائد الزرادشتية لا تنسجم مع العقائد الاسلامية وخصوصا عقيدة التوحيد .

(٥) جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي ، ط. دار الهلال ١٩٥٨ ، ج ٣ ، ص ١٥٧ .

(٦) جند يسابور : مدينة في خوزستان اسسها الملك سابور الاول واليه تنتسب ، واتخذها موطنا لاسرى الروم (احمد امين : ضحى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٦٨) وجاء كسرى انوشروان (٥٣١ ـ ٥٧٩ م) فاسس فيها معهدا للدراسات الطبية والفلسفية (دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٠) .

(٧) احمد امين : المرجع السابق .

ونمضي قدما ، بعد مرحلة المنصور ، لنبلغ مرحلة **المأمون** (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ / ٨١٣ ـ ٨٣٣) اذ نشهد **الصراع « القومي »** ، بتداخله مع الصراع الاجتماعي يزداد ضراوة عن ذي قبل ، ولكن نشهد معه **التعايش** الفكري يزداد ـ بالمستوى نفسه ـ عمقا واتساعا . اما **عمقا** ، فلان علاقة التعايش بين الفكر العربي ـ الاسلامي والفكر الخارجي اخذت تتحول ، في هذه المرحلة، الى علاقة انصهار او تمثل داخلي . واما **اتساعا** ، فلان «الساحة» التي يجري عليها هذا الانصهار او التمثل ، اخذت تشمل قطاعات جديدة من انواع المعرفة البشرية (في الفلسفة ، والتصوف ، والعلوم ، الطبيعية ، والرياضيات الخ). هذا من جهة ، واخذت ـ من جهة ثانية ـ تشمل ابعادا جديدة في ثقافات الاقدمين الاغارقة ، باشكالها الاتينية والاسكندرانية ، وفي ثقافات الفرس والهنود والسريان والصابئة . وحين ظهرت مدرسة **«بيت الحكمة»** في بغداد، عهد خلافة المأمون ، كان ظهورها تعبيرا عمليا منظما عن ذلك التطور العمقي والافقي في مستوى التحولات الفكرية . وهذا هو ـ بالضبط ـ ما يعنيه واقع ان « بيت الحكمة » قد **«انتظم مكتبة ، واكاديمية، ومكتبا للترجمة»** (٨)، وانه « كان يزخر بالكتب اليونانية التي نقلت من آسية الصغرى والقسطنطينية » (٩) .

★ ★ ★

ثانيا ـ على الصعيد الايديولوجي :

لكي لا نضع فاصلا مصطنعا بين الجانب الفكري والجانب الايديولوجي، ينبغي القول بأن التفاعلات الثقافية التي تحدثنا عنها ، كان لها اثرها البالغ ايضا على الصعيد الايديولوجي نفسه ، لما هو واضح من الترابط العضوي الجوهري بين الفكر والايديولوجيا . ولكن العامل شبه الحاسم داخل العملية التي كانت تجري منذ « العصر العباسي الاول » لاعادة بناء ايديولوجية المجتمع على اساس جديد معارض لايديولوجية الدولة ، كان ـ هذا العامل شبه الحاسم ـ ينطلق من مصدر اخر ايضا ، او هو ينطلق من المميزة الثانية للدولة العباسية ، اي كونها دولة **«تيوقراطية»** . فان ترسيخ الطابع «التيوقراطي» لهذه الدولة ، كان بدافع الاصرار من الخلفاء العباسيين على الاستفادة من نسبتهم السلالية الى النبي ، ليحكموا بوصف انهم ممثلو النبوة والشريعة، وان دولتهم ليست سوى امتداد « لدولة » النبي ، وانهم «ائمة» المسلمين و « خلفاء الله في ارضه » !.

---

(٨) روم لاندو : « الاسلام والعرب » (ترجمة منير البعلبكي ـ بيروت ١٩٦٢) ص ٨١ .

(٩) احمد امين : المرجع السابق ، ص ٢٩٩ .

هذا احد جانبي المسألة . وقد حمل في ذاته الجانب الاخر المناقض له. فقد كان « خلفاء الله في ارضه » فئة حاكمة ، بالاساس والجوهر، تقوم على راس الطبقة الاجتماعية المسيطرة اقتصاديا وسياسيا ، ولم تكن الصفة « التيوقراطية » سوى الشكل التاريخي الايديولوجي لهذه السيطرة . لذا كان من الطبيعي ان يضطرهم ذلك لان يحيوا حياتهم العامة وحياتهم الخاصة بشخصيتين متناقضتين: شخصية **ظاهرة** ، هي شخصية **((الائمة))** (الروحيين) الاتقياء القيمين على دين الله وشريعته.. وشخصية **((مستورة))** ، هي شخصية **« الملوك »** المثرين المترفين المدفوعين اجتماعيا ، وموضوعيا، لان يستمتعوا بكل ما تحت ايديهم من الخيرات المادية التي تجبى لهم من جهد الاخرين .. ولكي يلائموا بين صفتهم (الروحية) وصفتهم الاجتماعية الموضوعية كانوا يصطنعون حجابا يفصل بين حياتهم العامة وحياتهم الخاصة . وكان من اشكال هذا الحجاب المصطنع انهم اتخذوا لانفسهم بطانتين : بطانة خارجية من الفقهاء ورجال الدين المنتفعين ، وبطانة داخلية من الندمان والجواري والمهرجين. فضلا عن البطانة السياسية المرتبطة بهم طبقيا والمشاركة اياهم معايشة الحياتين النقيضتين . غير ان هذا الحجاب ، بمختلف اشكاله لم يكن قادرا على اخفاء ما وراءه من افراط في البذخ والترف الاسطوريين عن الجماهير العريضة من فئات اجتماعية كانت تقاسي الفقر ، بل المجاعات . وهذه الجماهير هي بنفسها كانت تكشف الستار عن ذلك التناقض في حياة الفئة الحاكمة وبطاناتها بصفتها الدينية والسياسية . لان هذا التناقض كان يمس حياة الجماهير ومصالحها المادية المباشرة ، بما كان يؤدي اليه بذخ الفئة الحاكمة واسرافها في الانفاق على ملذاتها الخاصة ، من تحميل الجماهير اعباء مادية متزايدة بفرض ضرائب مرهقة تتصاعد باستمرار . وهذا الواقع لم يكن يقتصر اثره على ارهاق الجماهير الكادحة فيعرقل تطور قواها وطاقاتها الانتاجية وحسب ، بل كان ينتهي – بالطبع – الى تعطيل تطور العملية الانتاجية ذاتها (الزراعة بالاخص) (١٠) . وقد بدات نتائج هذا الواقع تظهر ، بصورة ملموسة ، بعد خلافة المأمون ، ثم ازدادت وضوحا وتأثيرا منذ خلافة المتوكل (٢٣٢ – ٢٤٧ هـ / ٨٤٦ – ٨٦١ م) . اما الفرق هذا بين زمانين ، في تاريخ الدولة العباسية ، فيرجع الى ان الدولة ، قبل خلافة المتوكل ، كانت تغطي المحتوى الاجتماعي الاستبدادي لنظامها «الثيوقراطي» بغطائين : سياسي ، واقتصادي: يتجلى **اولهما** في النظام الاداري « المركزي » ، اي حصر السلطة ، بصورة صارمة ، في ايدي الاجهزة السياسية والادارية « المركزية » المرتبطة براس الهرم الذي هو **« الخليفة »** . فكان ذلك يقيد عملاء الدولة في الاقاليم عن ان يتصرفوا تصرف « الاقطاعيين » بصورة مطلقة ، في خدمة مصالحهم الخاصة

---

(١٠) راجع الصفحات الاولى من هذا الجزء ..

على حساب مصالح الدولة ومصالح سكان الاقاليم . ولكن هذه « المركزية » تحولت في خلافة المتوكل الى وضع قد يصح ان نسميه بوضع « **الاقطاعية اللامركزية** » ؛ اذ اصبح عملاء الدولة يتمتعون في اقاليمهم باستقلالية واسعة الحدود اتاحت لهم ان يصبحوا في المرتبة الاولى بين طبقة ملاكي الارض ، وان يقدموا **الرشاوى** الى النافذين في « المركز » لابقائهم في مناصبهم واقطاعاتهم، وهذه الرشاوى كانت تفرض على الفلاحين وشغيلة الارض ان يتحملوها هم بشكل ضرائب فادحة ومتنوعة ، مع قسوة في جباية هذه الضرائب (١١). واما **الغطاء الاقتصادي** فقد تجلى في العناية بتطوير الانتاج الزراعي وقواه المنتجة، كما فعل المنصور والمأمون بخاصة . وذلك **اولا** ، بانشاء اجهزة الري في شبكة من القنوات وتجفيف المستنقعات . **وثانيا** بخفض الضرائب عن الفلاحين (١٢). اما في خلافة المتوكل ومن جاء بعده ، فقد اضمحلت هذه العناية تدريجا، حتى استفحلت عوامل تقهقر الزراعة وضعف القوى المنتجة الزراعية (١٣) .

من هنا اخذ الواقع الاستبدادي للنظام الاجتماعي والسياسي الذي تقوم عليه الدولة « التيوقراطية » ، يتكشف على حقيقته وبكل محتواه ، واخذت جماهير المحكومين بهذا النظام تهتدي ، بثورية عفوية ، الى اشكال متنوعة لتصعيد مقاومتها اياه ، على صعيد المقاومة المباشرة ، ومنها **العنفية** ، ومنها التخريبية السلبية ، ثم على الصعيد الفكري **والايديولوجي** .

وقد تبين من ذلك كله ان محاولة الخلفاء العباسيين ترسيخ طابع « التيوقراطية » لدولتهم، لم يكن عاملا ناجحا في تثبيت **ايديولوجية** السلطة السياسية ، بل كان على العكس من ذلك . فان هذا الطابع حمل نقيضه في ذاته ، كما رأينا في ما سبق ، واصبح ـ من بعد ـ عاملا شبه حاسم في تحريك العوامل التي كانت تدفع العملية الجارية يومئذ لاعادة بناء ايديولوجية المجتمع على اساس جديد يعارض ايديولوجية السلطة السياسية ، اي الايديولوجية الرسمية للدولة .

لا نريد ان نعيد هنا ما سبق لنا من تحليل للعوامل الاقتصادية ـ

---

(١١) راجع الصفحات الاولى من هذا الجزء ..

(١٢) راجع روم لاندو : الاسلام والعرب ، ص ٨٣ .

(١٣) الفصل الاول من هذا الجزء ـ يرجى العودة الى التحليل الوارد في ذلك الفصل ، لاننا نعتبره ، هنا ، تفسيرا للظاهرة نشوء حركة التصوف الفلسفي ، كما اعتبرناه هناك تفسيرا للظاهرة نشوء الحركة الفلسفية العقلانية المستقلة . ذلك لان كلتا الظاهرتين ذات جانب ايديولوجي مشترك بينهما .

الاجتماعية التي كانت وراء تلك العملية ذات الاهمية الكبيرة في تاريخ الايديولوجية العربية (١٤) . فقد اردنا من ذلك التحليل ان نكشف عن عوامل الاهتزاز والتصدع في ايديولوجية سلطة الخلافة العباسية خلال القرن الثالث الهجري (التاسع) ، نتيجة للاهتزاز والتصدع في نظامها الاجتماعي حينذاك .

٢ – ايديولوجية دولة الخلافة .. ما مقوماتها ؟ .

والان ، يرد هذا السؤال : ما المقومات الاساسية لايديولوجية دولة الخلافة ؟ .

منذ قامت مؤسسة الخلافة الاسلامية على اساس كونها « دولة » بالمفهوم « الحقوقي » القديم للدولة (١٥) ، اتخذت من صبغتها الاسلامية صفة المثالية للاسلام ، كدين الهي منزل من عند الله . ومنذ اتخاذ « الدولة » هذه الصفة التمثيلية للاسلام – الشريعة ، تحددت صورة العلاقة بينها وبين المجتمع الاسلامي . ولكن الصورة الواقعية لهذه العلاقة كانت السبب – لا النتيجة – لتلك الصفة التمثيلية . وبتعبير اخر : كانت الصفة التمثيلية انعكاسا لواقع تلك العلاقة . بمعنى ان « الدولة » اتخذت لنفسها صفة المثالية للشريعة الاسلامية ، لكي تجعل منها المستند « النظري » لنظام الحكم « الملكي » المطلق الذي حددت به نوع علاقتها بالمجتمع . وهذا النوع من العلاقة يجد صورته الدينية في فكرة الله الواحد الاحد الذي « ليس كمثله شيء » (١٦) . ففي هذه الصورة (وحدانية الله وتنزيهه عن كل مماثلة وكل مشابهة) تبرز علاقة الانفصال الكلي بين الله والانسان ، وهي الصورة التي تمثل علاقة الانفصال بين « خليفة الله في ارضه » وبين الناس الاخرين على هذه الارض . و « الناس الاخرون » هنا هم خارج الجماعة الحاكمة ، بكاملها ، لا خارج « شخص » الخليفة وحده .

ورغم ان العلاقة الواقعية بين « الخليفة » والمجتمع هي الاصل –

---

(١٤) راجع هذا التحليل في مستهل هذا الجزء : (« المقدمات الحاسمة لاستقلال الفلسفة ») .

(١٥) كان ذلك منذ اسس معاوية بن ابي سفيان دولة بني امية سنة ٤٠ هـ / ٦٦٠ م . اذ جعل معاوية النظام السياسي لهذه الدولة نظاما ملكيا مطلقا ، ثم جعل « الملكية » وراثية سلالية . واستمر هذا النظام السياسي متبعا في سائر العهود اللاحقة لدولة الخلافة الاسلامية ويبدو ان معاوية اختار نظامه السياسي هذا بوعي لمفهومه الحضاري في تلك العصور ، بدليل انه هو نفسه كان يفخر بكونه « اول الملوك » في تاريخ العرب الاسلامي (راجع ابن عبد البر : الاستيعاب – جـ ١ ص ٢٥٤) .

(١٦) سورة الشورى – ٤٢ ، من الاية ١١ .

لا الفرع ـ في صفته التمثيلية للاسلام ، فقد استخدم « الخليفة » هذه الصفة لفرض سلطته المطلقة على هذا المجتمع باسم « الارادة الالهية » . فهو ـ اذن ـ يحكم الناس بحتمية (جبرية) مستمدة من قضاء الله وقدره المحتوم .. وذلك يعني ـ بصورة مباشرة ـ الغاء ارادة اولئك الناس الغاء كليا في علاقتهم بالدولة ، فليس لهم اي اختيار لا في نصب الخليفة ، ولا في عزله ، ولا في شأن اخر من شؤون سلطته : تشريعية كانت ام تنفيذية ام قضائية . لان هذه السلطات كلها محددة في الشريعة ذات المصدر الالهي الاوحد ، التي «يمثلها» الخليفة .

هذا جانب من مقومات ايديولوجية دولة الخلافة . وهناك جانب اخر يتجلى في ان هذه الدولة ـ بحكم كونها « ممثلة » لدين « الوحي الالهي » ـ جعلت لنفسها الحق في ان تكون لها السلطة على **افكار الناس** ، وعلى طرق تحصيلهم **المعرفة** ، وعلى **المصادر** التي يعتمدونها في تحصيل المعرفة ، بل لها السلطة حتى على اختيارهم **نوع المعرفة** . **وهذا** الجانب « **المعرفي** » من ايديولوجية الحكم الرسمية ، ليس منفصلا ـ طبعا ـ عن الجانب الاول ، بل هو متفرع عنه ، وهو بعد « منطقي » من ابعاده . فان الدولة التي « تمثل » الوحي الالهي ، كمصدر للشريعة ، عليها ان تحمي مكانتها « التمثيلية » هذه بأن تحصر المعرفة في ما جاء به « الوحي » . والشريعة ، او النظام الاجتماعي الذي حددته الشريعة ، هي من معطيات الوحي . وعلى الدولة ـ تبعا لذلك ـ ان تحصر **مصدر** المعرفة ايضا في المصدر الالهي هذا نفسه ، اي الوحي . ونتيجة ذلك ـ بالضرورة ـ ان كل من يتجاوز حدود تلك المعرفة ، او حدود ذلك المصدر ، محكوم عليه بانه تجاوز حدود السلطة القيمة عليهما بارادة الله . اي انه يعد خارجا على ارادة الله ذاتها .

تلك هي المقومات الاساسية لايديولوجية دولة الخلافة . وقد كان على هذه الدولة ، لكي تحافظ على سلطتها المطلقة وعلى استمراريتها و «تخليدها»، ان تحافظ ـ حتما ـ على هذه المقومات بكل ما لديها من ممكنات .

من هنا تأتي اهمية الدور الايديولوجي والسياسي معا الذي كان يؤديه المفكرون الذين كانوا يحاولون صياغة ايديولوجية جديدة لمجتمعهم ذاك في العصر الوسيط ، تقف موقف المعارض لتلك المقومات التي بنيت عليها ايديولوجية الجماعة الحاكمة . ان محاولات هؤلاء المفكرين كانت تظهر في الوقت الذي تدخل فيه عملية تطور المجتمع في الظروف الموضوعية الناضجة لتحقيق مثل هذا التغيير الايديولوجي والسياسي . وما كانت لهذه المحاولات ـ بالطبع ـ ان تظهر بناء على ارادة **ذاتية** مجردة يفرضها هؤلاء المفكرون قبل اوانها .

وتنبغي الاشارة هنا ، اخيرا ، الى ان عملية نضج الظروف المؤاتية لمثل هذا التغيير لم تكن منعزلة عن عملية التطور الفكري للمجتمع نفسه ، بل الامر بالعكس : ما كان يمكن ـ وليس يمكن مطلقا ـ ان تنضج ظروف التغيير الايديولوجي دون إن يكون الوضع **الفكري** قد بلغ المستوى الذي يسمح بصياغة فكرية للايديولوجية الجديدة تتناسب مع مستوى هذه الظروف . فالعملية الايديولوجية عملية فكرية مباشرة واجتماعية بصورة غير مباشرة . وقد رأينا، في ما سبق ، كيف صعدت التفاعلات الثقافية بالفكر العربي الى مستوى الانصهار الداخلي او التمثل الذاتي في علاقاته مع الثقافات البشرية الاخرى ، وكيف ارتقى بذلك من وضعه البسيط الى الوضع المركب المعقد المتطور. وبذلك اصبح مؤهلا ، تاريخيا ، لاداء مهمته على الصعيد الايديولوجي .

٣ – مقدمة اخرى نحو التصوف

وضعنا هذه المقدمات التاريخية التحليلية حتى الان ، لكي ترسم لنا الطريق ، بوضوح، نحو الهدف الاساسي من دراستنا « للتصوف الاسلامي ». فنحن لا ندرس هذا القطاع من الفكر العربي لهدف **تاريخي** ، اي لدراسة تاريخ التصوف لذاته ، ولا لهدف فلسفي كذلك ، اي لدراسة مضمونات التصوف الفلسفية لذاتها . وانما هدفنا الاساسي من كل ذلك . هو محاولة وضع هذا التصوف في مكانه من عملية بناء ايديولوجية المجتمع العربي ـ الاسلامي في الظروف التاريخية التي اخذت تنضج فيها مقتضيات هذه العملية . ان هذا الهدف ليس **تاريخيا مجردا** . بمعنى انه ليس لوضع التصوف في مكانه ذاك من الوجهة التاريخية وحسب. فهذا النوع من الهدف يرجع ـ في النهاية ـ الى نظرة «ميتافيزيقية». الى مفهوم الماضي والتراث ومفهوم « الاحياء » (احياء الماضي وتراثه) . لانه يرجع بنا الى « عقلية » الفصل بين الماضي والحاضر واعتبار الماضي وجودا سكونيا ثابتا لا يخضع لقانون التغير . و « الاحياء » عند اصحاب هذه « العقلية » يصبح « احياء » لشيء « ميت » !. ونحن ننظر الى الماضي والى التراث الذي يحمله نظرة معاكسة . فهو ـ في نظرتنا ـ وجود حي **متحرك**، اي متغير دائما ، اشبه بالينبوع يجري بدفع من حركة التاريخ نحو الحاضر حاملا اليه روافده كلها حتى يصير الحاضر نفسه واحدا من هذه الروافد الى المستقبل .

بناء على ذلك يصبح هدفنا الاساسي من دراسة التصوف ان نتعرف مكانه ايضا من العملية الجارية في حاضرنا نفسه ، **لاعادة بناء ايديولوجية مجتمعنا العربي المعاصر .**

★ ★ ★

٤ ـ التصوف : فلسفيا

الظروف التاريخية التي قلنا انها اخذت تنضج ، في القرن الثالث الهجري ، لتحقيق تغيير ايديولوجي ، كانت هي نفسها قد اعدت الفكر الفلسفي العربي لتغيير مكانه **كتابع** لعلم الكلام المعتزلي ، اي لانفراده بمكانه الخاص المستقل عن علم الكلام هذا . فان تلك الظروف ـ كما اوضحنا في فصل سابق (١٧) ـ تميزت ببروز مظاهر من الصراع الاجتماعي تكمن في اساسها دوافع اجتماعية موضوعية تعبر عن نفسها بأشكال عفوية . وقد كان الصراع الاجتماعي دائما ، في تاريخ المجتمعات البشرية ، يخلق الى جانب اشكال التحركات ذات الصفة الثورية ، عفوية كانت ام ارادية ، اشكالا معينة من **الوعي الاجتماعي** ، ومنها الشكل الايديولوجي . والفلسفة بطبيعتها شكل ايديولوجي بقدر كونها احد الاشكال العليا للوعي الاجتماعي . من هنا كان من الطبيعي ان الظروف التاريخية المشار اليها اثرت على الفكر الفلسفي العربي فدفعته الى الخروج من تبعيته لعلم الكلام المعتزلي لكي يتخذ مكانه الخاص المستقل بين اشكال الحركة الفكرية العربية في ذلك العصر . فقد كان المعنى الحقيقي لتغيير الفكر الفلسفي مكانه **التابع** ليتخذ مكانه **المستقل** ، هو تأهيله لتحقيق التغيير الايديولوجي الناضجة ظروفه آنئذ كما قلنا . اذ كان ـ اي الفكر الفلسفي ـ هو شكل الوعي الاجتماعي الاكثر نضجا المؤهل لاداء هذه المهمة ، اي مهمة الصياغة النظرية المعبرة عن اتجاه الظروف التاريخية نحو خلق ايديولوجية جديدة للمجتمع العربي ـ الاسلامي .

لم يكن ممكنا للفكر الفلسفي العربي ، آنئذ ، ان يقدر على اداء مهمته الخطيرة الشأن هذه ، لو انه بقي في احضان علم الكلام المعتزلي . لان هذا « العلم » اصبح ، في القرن الثالث الهجري (التاسع) ، عائقا في طريق نمو الفكر الفلسفي وتطوره اللذين كانت تدفعه اليهما ظروف الصراع الاجتماعي ـ الايديولوجي . فان البنية الاساسية لعلم الكلام هذا كانت تتشكل من فلسفة لاهوتية تدخل في الاطار العام لبنية الايديولوجية الرسمية المصابة وقتئذ بأعراض الاهتزاز والتصدع (١٨) .

وقد رأينا ، من قبل (١٩) ، كيف ان الفكر الفلسفي العربي ، حين اخذ طريقه الى الاستقلال عن علم الكلام ، وبدأ تجلياته الاستقلالية الاولى ، سجل ظاهرتين يجمعهما اطار عام واحد ، هو الاطار الفلسفي ، ولكنهما ـ في الوقت

(١٧ و١٨) الفصل الاول من هذا الجزء الثاني .

(١٩) راجع ص ٤٥ من هذا الجزء .

نفسه ـ ظاهرتان مختلفتان الى حد التناقض ، من حيث التوجه النظري الاساسي لكل منهما . نعني ـ بخاصة ـ توجه كل منهما في **نظرية المعرفة**. والظاهرتان هما :

١ ـ ظاهرة **الفلسفة** بمعناها الخاص ، كعلم يعتمد **النظر العقلي** في تحصيل المعرفة ، مستخدما اسلوب المنطق الصوري . وقد كان ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي هو الممثل الاول لهذه الظاهرة الاولى .

٢ ـ ظاهرة **التصوف النظري** ، كعلم يعتمد **الكشف الذاتي** ، مستخدما اسلوب الكبت النفسي والجدي ، اي الاسلوب **السلوكي** نفسه الذي اتبعه زهاد ما قبل المئتين للهجرة . فالتصوف ، اذن ، **جزء من الحركة الفلسفية العربية المستقلة** . فهو ـ في شكله النظري ـ يتعامل مع **المقولات والمفاهيم**، اي المجردات ، كما هو شأن الفلسفة بمعناها الخاص ، وان كانت مقولات التصوف ومفاهيمه تختلف عن مقولات الفلسفة العقلانية ومفاهيمها (٢٠) .

وعلينا الان ان نحدد الاسس النظرية لفلسفة التصوف ، اي المقولات والمفاهيم الاساسية التي تضمه في اطار الحركة الفلسفية ، لكي نجد القاعدة التي سنستند اليها عند تحديد دور التصوف في تحقيق التغيير الايديولوجي. الذي يعتبنا كهدف اساسي لهذه الدراسة ، كما ذكرنا آنفا . ونحن نذكر هذا الهدف هنا ، قبل الاوان ، كي نكون على حذر من اغراق دراستنا لفلسفة التصوف في تلك المتاهات والاستحالات غير المتناهية التي اغرق فيها الصوفية جهدهم الهائل دون جدوى . فلا بد ، اذن ، ان نضع في بالنا ، منذ الان ، ان مهمتنا هي المحاولة ـ على قدر طاقتنا المتواضعة ـ ان نكتشف ما يكمن وراء اندفاع موجة التصوف نحو تلك المتاهات والاستحالات من علاقة لها بالواقع الاجتماعي في عصر اندفاعتها الاولى ثم امتدادها الى عصور لاحقة بسلسلة جديدة من متاهات غيبية واستحالات اشد اغراقا في «الاغتراب» والضياع . .

---

(٢٠) احد الباحثين الغربيين في الحضارة العربية لحظ ـ بشكل ما ـ هذه العلاقة بين الفلسفة و « التصوف الاسلامي » قائلا ان « التصوف عند المسلمين ايضا يحمل الدلالة الواضحة على صلته الوثيقة والتحام نسبه بالمذهب العقلي ، هذا الالتحام الذي نستطيع اثباته في كل اطوار التاريخ العالي ، لان التصوف عُم ايضا له اصوله ، وليس الذي يقابله هو المعرفة العلمية النظرية .... » (آدم متز : « الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري » جـ ٢ ، ص ١٤ ـ الترجمة العربية ، ط ـ ٣) . يقصد ادم متز، هنا، ان علم التصوف هو نوع من « المعرفة العلمية النظرية » وليس نقيضا لها . وهذا هو الاساس الذي نعتمده في دراستنا التصوف ضمن دراسة الفلسفة العربية ـ الاسلامية .

انطلاقا من هذا المنهج سنحاول في الكلام على الاسس النظرية لفلسفة التصوف ، ان نحصر البحث في نطاق ما هو **جوهري** من هذه الاسس بالنسبة لهدفنا الذي حددناه . اما الجوهري منها في بحثنا وهدفنا فيتناول القضايا التالية : **نظرية المعرفة ، الظاهر والباطن ، الموقف من الشريعة ، الاشراق، وحدة الوجود :**

اولا ـ نظرية المعرفة

اول ما تجب الاشارة اليه هنا ، ان مسالة المعرفة تحتوي رابطا مشتركا بين مختلف ظاهرات الفكر العربي ـ الاسلامي وتجلياته (علم الكلام ، الفلسفة العقلية ، التصوف .. والفقه واصول الفقه) بالاضافة الى ما تحتويه من خصائص تنفرد بها كل ظاهرة عن غيرها في اطار هذا الرابط المشترك نفسه. نعني به ، **اولا** ، ان الموضوع الاساسي للمعرفة هو **الله . وثانيا** ، ان مركز الدائرة لهذا الموضوع هو **وحدانية** الله (٢١) (فكرة التوحيد) . **وثالثا** ، ان حقيقة الله ، اي ماهيته ، ليست في متناول ادراك الانسان ، وانما يدرك الانسان منه انه **موجود** ، وانه **واحد** ، وانه بوحدانيته منزه عن المثيل والشبيه تنزيها مطلقا .

هذا الرابط المشترك ، بعناصره الثلاثة ، هو الارض اللاهوتية التي تنطلق منها مسالة **المعرفة** في الفكر الاسلامي كله ، الذي هو اساس الفكر العربي منذ الاسلام . فقد كانت هذه الارض اللاهوتية هي المظهر الفكري للارض الواقعية، اي لواقع المجتمع الذي تمثل الشريعة الاسلامية نظامه الاجتماعي. « فالتصوف الاسلامي » مرتبط ، مع غيره من اشكال الفكر الاسلامي الاخرى ، بتلك الارض اللاهوتية ذاتها ، لارتباطها جميعا بارض واقعية واحدة . لذلك راينا التصوف، حين بدا انطلاقته الاولى لينفرد بخصائص يستقل بها عن غيره ، قد انطلق من هذه الارض ذاتها ايضا ، فلم يخرج من اطارها العام المشترك . فقد بقيت مسالة المعرفة التصوفية قائمة على اساس تلك العناصر الثلاثة التي يتكون منها موضوع المعرفة في الاسلام . اما عناصر « **خصوصيته** » ، فهي تتكون من الطريقة التي تفرد بها الصوفية في « **تفسير** » عناصر الرابط العام المشترك، **لا في « رفضها »** ، وان كانت طريقته « التفسيرية » هذه ، تنتهي الى نوع من « الرفض » من حيث الجوهر ، كما سنوضح هذه الفكرة بعد .

---

(٢١) يقول ابو سعيد احمد بن سعيد الخراز (ـ ٢٧٧ هـ / ٨٩٠ م) ، وهو احد كبار الصوفية في القرن الثالث الهجري ـ يقول : « ... فمعرفة الحق (الله) معرفة وحدانيته » (السراج الطوسي : اللمع ، ص ٥٦) .

هـذا الارتباط الاصل لمسـألة المعرفـة الصوفية بجـذورها اللاهوتية ـ الاسـلامية ، يشكل لـدينا موقفـا نقديـا تجـاه الافتراضات التي تضع بعض العـوامل الفكريـة او المـذهبية الخـارجية كاسـاس وحيد لنظريـة المعرفـة الصوفيـة في الاسلام (٢٢) . ولكـن موقفنـا النقدي هذا لا يعني القول بعزلة نظريـة المعرفـة الصوفية عن تراث الفكر العالمي ، بل بالعكس . فنحـن ملتزمون ، منهجيـا ، برفض هذه العزلة ، او رفض امكانهـا باطلاق. وانما نقول بان استفـادة النظريـة من التراث العالمي حصلت في اطار ذلـك الارتباط بالجذور اللاهوتيـة الاسلامية ، وحصلت كذلك بطريقـة الانصهار والتمثل « الداخلي » لذلك التراث خلال حقبة تاريخيـة كانت فيها الثقـافة عند العرب تتفاعل تفاعـلا شاملا معه . وكانت حركة الترجمة التي بلغت ذروة حيويتها في القرنين الثالث وأترابع الهجريين ، من اعظم الاحداث التاريخيـة التي عمقت الصلة بين الثقافـة العربيـة وحاصل الجهـد البشري السـابـق في حقول المعرفـة .

على ان « نظريـة المعرفة » الصوفية في الفكر العربي ـ الاسلامي ، لا ترجع الى جذورهـا اللاهوتيـة هذه وحسب . فقـد اشرنا ، منذ قليل، الى ان هذه الجذور اللاهوتيـة هي نفسهـا ترجع الى ارضها الواقعية ، اي ارض الواقع الاجتمـاعي التي فيهـا نبتت تلـك الجذور . وايضاح ذلك كله يدعونا

---

(٢٢) من ذلك ، مثلا ، ما يقوله آدم متز (الحضارة الاسلاميـة في القرن الرابع الهجـري ـ ج ٢ ص ١٣ ـ ١٤) من ان المسلمين احسوا ، منذ القرن الثالث الهجري بحاجات جديدة في الدين (!) ، « وسرعان ما تقدمت ، لسد هذه الحاجات ، الديانـات القديمـة التـي كانت دائمـا مستترة وراء ستار ظاهري ، ولا سيمـا النصرانية ، اعني مجموعـة الفلسفة اليونانية في عصرهـا الاخير في الشرق والمشربة بالنصرانية (يقصد الافلاطونية المحدثة)، وان الحركة التي غيرت صورة الاسلام في اثناء القرنيـن الثالث والرابع ليست فـي مجموعهـا سوى نتيجـة لدخول التيارات الفكريـة النصرانية في ديـن محمـد » !. ثم يقول « متز » في السياق نفسه ، ما يشيـر الى ان « معرفـة الله » كمثل اعلى فـي الديـن هي « مذهب الفنوسطيين القديم .. وقد ظهـر عند اهل التفكيـر الحر في صورة مذهب عقلي او مذهب لاهوتي علمـي ، وعنـد اخريـن فـي صـورة التصوف » !. نظريـة المعرفة الصوفيـة اذن ، عند « متز » صادرة فقط عـن مصدريـن خارجيين : النصرانيـة (في الافلاطونيـة المحدثة ») والفنوسطيـة الشرقيـة القديمة !. ونجـد مثل هذا الراى ايضـا عند باحثين اخريـن بيـن العرب والمستشرقيـن الغربيـين ـ راجع مثلا : نيكولسون (في التصوف الاسلامي وتاريخه) ترجمـة ابو العـلا عفيفي ،ص ١٤ وما بعدهـا ،وحنـا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفـة العربيـة ،بيروت ،ج ١، ص ٢٠١ ، حول ذو النون المصري الصوفي .

الآن الى الدخول في صلب الموضوع ، اي الى معالجة « نظرية المعرفة » الصوفية هذه مباشرة . فما محتوى هذه « النظرية » ،ثم ما علاقتها بالواقع الاجتماعي الذي نشر اليه ؟.

نبدأ ، الان ، الاجابة عن السؤال الاول بالرجوع الى المصادر الاصلية للفكر الصوفي . واول من نفكر به هنا : **ذو النون المصري** (ـ ٢٤٥ هـ/ ٨٥٩)، فهو من اوائل المعبرين عن الفكر الصوفي الفلسفي في القرن الثالث الهجري ، ومن واضعي الخطوط الاولى لمفهوم « المعرفة » عند الصوفية (٢٣). ونجد صورة لهذا المفهوم في نص له يضع فيه الحدود الفارقة بين« المعرفة » الايمانية الصرف ، و« المعرفة » العقلية البرهانية ، و « المعرفة » الصوفية فيقول (٢٤) :

---

(٢٣) في الرسالة القشيرية (ط القاهرة ١٩٥٧ ـ باب ذكر مشايخ الطريقة ...) : « .. ابو الفيض ذو النون المصري ، واسمه ثوبان بن ابراهيم ، وابوه كان نوبيا (من بلاد النوبة) » . ويقول عنه نيكلسون انه « المؤسس الحقيقي للتصوف » (في التصوف الاسلامي ـ ترجمة ابو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٧) . وعند فيليب حتي انه « مؤسس العقيدة الصوفية »-(تاريخ العرب « مطول » ج ٢ ، ص ٥٢٤، ط بيروت ١٩٥٠ (. ويرى البير نصري نادر ان ذا النون المصري « اول من جعل الفلسفة جزءا من التصوف » (التصوف الاسلامي ، بيروت.١٩٦،ص٤٢) . قد لا نرى في هذه التحديدات الصارمة موقفا عاميا من حيث ان الظاهرات الفكرية ، كغيرها من الظاهرات ، لا يمكن تحديدها الزمني على هذا الوجه وكانها نشات فجاة على يد شخص بعينه من غير اصول وتمهيدات سابقة . ولكن رغم ذلك تبقى لهذه الاقوال دلالتها من حيث تعبيرها عن القيمة التاريخية لتفكير الرجل في حركة التصوف الفلسفية .

(٢٤) اخذنا هذا النص عن كتاب « الصلة بين التصوف والتشيع » (كامل مصطفى الشيبي) ص ٣٦٣ مترجما عن « تذكرة الاولياء » (فريد الدين العطار) بالفارسية ،ج ١ ،ص ١٠٨ ـ وهناك ترجمة اخرى لهذا النص عن المصدر نفسه ج ١ ص ١٢٧ ، وقد جاء النص في هذه الترجمة الاخيرة على الصورة التالية : « ان المعرفة الحقيقية بالله ليست العلم بوحدانيته التي يؤمن بها المؤمنون جميعا ، كما انها ليست من علوم البرهان والنظر التي هي علوم الحكماء والمتكلمين والبلغاء ، ولكنها معرفة صفات الوحدانية التي هي معرفة الاولياء بخاصة ، لانهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم ، فيكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده » . (البير نادر : التصوف الاسلامي ، بيروت ١٩٦٠ ،ص ٢٠) . والاختلاف الظاهر بين الترجمتين لا يمس صورة المعرفة الصوفية (الاولياء) كما وضعها ذو النون المصري . ولكن الاختلاف يقع على نظرة « ذو النون » الى النوعين الاولين من المعرفة . فهو في الترجمة الاولى يبدو انه يعترف بمعرفة المؤمنين ومعرفة الحكماء العقلية بقدر اعترافه بمعرفة « الاولياء » (الصوفية) في حين يبدو في الترجمة الثانية انه ينفيهما ولا يعترف بغير المعرفة الصوفية .

« المعرفة على ثلاثة وجوه : **الاول** ، معرفة التوحيد الخاصة بعامة المؤمنين المخلصين . **والثاني** ، معرفة الحجة والبيان ، وتلك خاصة بالحكماء والبلغاء والعلماء المخلصين . **والثالث** ، معرفة صفات الوحدانية ، وتلك خاصة باهل **ولاية** الله المخلصين الذين **يشاهدون الله بقلوبهم** حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لاحد من العالمين » .

فهذه الصورة ، عند اوائل اهل الفكر الصوفي الفلسفي في الاسلام ، تضع هذا النوع من المعرفة في الاطار **العام** العالمي للمعرفة **المثالية** ، كما تضعه في الاطار **العام** اللاهوتي الاسلامي ، ولكن « **تخصه** » بمميزة يتفرد بها عن سائر انواع المعرفة المثالية العالمية واللاهوتية الاسلامية . فهو نوع اداته **القلب** وحده ، وهو اذن يلغي كلا من **الحس والعقل** كاداتين للمعرفة . ونرى في هذه الصورة كذلك ان « العارفين » ـ اي « الذين يشاهدون الله بقلوبهم » ـ يرتفعون الى منزلة « الاولياء » . وفكرة « الولاية » ،في المفاهيم الصوفية ، تقترن بفكرة « الكرامات » ،وهي ظهور الحوادث والحالات الخارقة على ايدي « الاولياء » ، اي التي تخرق القوانين الطبيعية وتتخطاها بفضل ما يتمتعون به من « كرامات » عند الله . . « فالكرامات » بهذا المعنى مرادفة « للمعجزات » التي تظهر ـ في الاعتقاد الديني ـ على ايدي الانبياء ، رغم ان الصوفية يتظاهرون بالتفريق بين « الكرامات » و «المعجزات» (٢٥) لكي ينفوا عن انفسهم تهمة « الهرطقة » ، ولكن تفريقهم غير مقنع ، وليس يستر كونهم يضعون مقام « الولاية » في مستوى ربما يفوق مقام « النبوة » فضلا عن « الامامة » بمفهومها الشيعي . « فالولاية » في المفهوم الصوفي منزلة تنعقد بها الصلة المباشرة **دون وسائط** بين الله و« العارف » صاحب « الولاية » ،اي انها تتجاوز وساطة النبي . واذا نظرنا في عموم كلمة « العالمين » الذي يشمل حتى الانبياء ، امكن ان نفهم ،بكثير من الوضوح ، ان هذه المعرفة « الخاصة باهل ولاية الله » ـ يقصد الصوفية ـ لا يظفر بها ، في رايهم ، حتى الانبياء . . ثم يأتي صوفي كبير معاصر لذي النون المصري يصفه صاحب « اللمع » بانه « مشهور بالزهد والعبادة والعلم والمعرفة » (٢٦) . نعني به ابا يزيد **البسطامي** (ـ ٢٦١ هـ/ ٨٧٤ م) ـ نقول : يأتي ابو يزيد فيقولها صريحة كل الصراحة : « تالله ان لوائي اعظم من لواء محمد . لوائي من نور تحته الجان والجن والانس كلهم من النبيين » (٢٧) . وليس يغير من دلالة هذه المقالة الصريحة ان يصفوها

---

(٢٥) انظر « اللمع » للسراج الطوسي ،ص ٧٩٣ .

(٢٦) السراج الطوسي : اللمع ، ص ٤٧٢ .

(٢٧) عبدالرحمن بدوي : شطحات الصوفية ، ص ٢١ .

بكونهـا من « شطحات ابي يزيد » . فان الصوفيـة يضعون الشطحات في صلب ادبياتهم التصوفيـة ، ولا ينكرونهـا ، وان كانـوا يلجاون الـى تاويلهـا (٢٨) .

ونستخلص ايضا من الصورة التي يقدمها **ذو النون المصري** ، ان المعرفـة الصوفية تقتصر على « معرفة صفات التوحيـد » ، اي **صفات** الله ، دون « **حقيقته** » . ونجد توكيدا لهذا الاستنتاج عند احد الذيـن شاركـوا فـي صياغـة « النظرية » الصوفية فلسفيا خلال القرن الرابع الهجري ، وهواحمد بن عطاء (ـ ٣٦٩هـ/٩٧٩). فهـو يقول : « المعرفـة معرفتان : معرفة **حق** ، ومعرفة **حقيقة** . فمعرفة الحق معرفة وحدانيته على مـا ابـرز للخلـق مـن الاسامي والصفات . ومعرفة الحقيقـة على ان لا سبيل اليهـا ، لامتنـاع الصمدية وتحقيق الربوبية » (٢٩) . ثم يستشهد احمد بن عطاء على امتنـاع « معرفة الحقيقة » بالآية : « ولا يحيطون به علما » (٣٠) .

ونعـود الى نص « ذو النون المصري » لنقول انه يخلو من ذكر الوسيلة او السلوك الصوفي الموصل الى معرفـة « صفات الوحدانية » . غيـر اننـا نجـد له اقوالا اخرى تشير الى ذلك ، وبها يمكـن ان تكتـمل عنده الصورة (النظريـة والعمل) . فقد روى القشيري لـه قوله :« لا تسكـن الحكمـة معدة ملئت طعامـا » (٣١) . ونسب له القول انه بمقدار مـا يعرف الصوفي ربه يكـون انكاره لنفسـه (٣٢) . فالجمع بيـن هذيـن القوليـن يوصلنا الى استنتاج ان السلوك العملي المؤدي الى « المعرفة » هو التخفف من حاجـات الجسد وكبت رغبات النفس . وهذا هـو ما يسميه الصوفية بـ « **المجاهدة** ». وقد عبّر عـن الصورة الكاملـة لنظريـة المعرفـة الصوفية (النظر والعمل) صوفي آخـر من رعيل القرن الثالث الهجري ايضا ، وممـن تأثروا بذي النون المصري وسمعـوا منه ، هو ابو سعيد احمد بن عيسى الخراز (ـ ٢٨٦هـ/

---

(٢٨) راجع اللمع للطوسي ، ص ٤٥٣ ـ ٤٨٣ .

(٢٩) السراج الطوسي : اللمع ، ص ٥٦ . وقد فسر السراج قول بن عطـاء :« لا سبيـل اليها الخ » بانه لا سبيل الى المعرفـة على الحقيقـة ، لان الله ابرز لخلقه من اسمـائه وصفاته ما علم انهم يطيقونه ، ذلـك لان حقيقـة معرفته لا يطيقهـا الخلق ولا ذرة منها ..» والسراج الطوسي هذا هـو ايضا من كبار المتصوفـة في القرن الرابع الهجري (ـ ٣٧٨هـ / ٨٩١) .

(٣٠) سورة طه ـ ٢٠ ، الاية : ١١٠ .

(٣١) الرسالة القشيرية ،ص ١٠ .

(٣٢) ابو ريان : المرجـع السابق الذكر ،ص ٢٨٦ .

٨٩٩ م) (٣٣) ؛ اذ قال : « المعرفة تاتي من وجهين : من عين الجود ، وبذل المجهود » (٣٤) . فقدجمع، في هذه العبارة الموجزة ذات النكهة الصوفية الخاصة ، مصدر « المعرفة » (عين الجود) ، والسلوك الموصل اليها (بذل المجهود) . اما « **عين الجود** » فهي تشير الى « تطور » في نظرية المعرفة الصوفية حدث بعد ذي النون ، اذ تنتقل بها من المضمون العام لـ « المشاهدة » (مشاهدة الله) الى مضمونها الاخص ، وهو « **الالهام الالهي** » الذي يفيض على قلوب « العارفين » من ينبوع « الجود الالهي » .. وهذا « الالهام » سنراه « يتطور » عند السهروردي الى « **الاشراق** » الالهي ، اي الى مذهب الاشراقيين . وسياتي الكلام على هذا المذهب بعد (٣٥) . واما « **بذل المجهود** » فتعني « مجاهدة » النفس ، اي ترويضها على معاناة التجربة الصوفية الشاقة (الصبر على التقشف المفرط واحتمال انواع الرياضات « الروحية » ـ القاسية) بغية نيل « الالهام الالهي » ذاك ..

ثانيا ـ الظاهر والباطن (التاويل)

مسالة الظاهر والباطن هي فرع لنظرية « المعرفة » الصوفية ، او هي نتيجة كان لا بد ان ينتهي اليها منطق هذه « النظرية » . فان الصوفة حين اخذوا بمفهومهم الخاص « للمعرفة » على انها اتصال بالله مباشرة دون وسائط ، وحين خصوا انفسهم بهذا النوع من « المعرفة » بادعاء انهم « اولياء الله خاصة » (٣٦) ، وان الله ـ بحكم هذه « الولاية » ـ « يظهر لهم ما لم يظهره لاحد من العالمين » (٣٧) ـ اصبح من الحتم ان يقودهم منطق « الاشياء » هذه الى ادعاء كون « الفهم » الذي يفيض عليهم من « عين الجود » الالهي مباشرة ، من شانه ان يمنح معرفتهم « الذوقية (٣٨) تفردا في « رؤيا » « صفات الوحدانية » (مفهوم التوحيد) على نحو « يعجز » عنه الاخرون من فلاسفة عقلانيين ومتكلمين ومن فقهاء واصوليين ..

---

(٣٣) يؤرخ آدم متز (المرجع السابق ، جـ ٢، ص ٢٠) لموت الخراز بسنة ٢٧٧هـ/٨٩٠ م ، ويذكر لقبه هكذا « الحزاز » بدل « الخراز » ، دون ان يذكر المستند لهذا الفارق في التاريخ والاسم . ويقول بان الخراز كان تلميذ ذي النون المصري ، وانه اول من تكلم بـ « الفناء » ،اي « فناء » ذات الصوفي بالله في حالة « الاتصال » !.

(٣٤) السراج : اللمع ، ص ٥٦ .

(٣٥) راجع ذلك في ص ٢٢٦ وما بعدها .

(٣٦ و٣٧) راجع نص ذي النون المصري السابق ، ص٢٠٨ .

(٣٨) « المعرفة الذوقية » : تعبير اصطلاحي عن التجربة الصوفية التي هي محصلة التامل الذاتي اللاعقلاني واللاحسي، مقترنا بالكبت والحرمان نفسيا وجسديا .

غير ان الصوفيـة كانوا محكومين ، مع ذلك ، بواقع لا يمكنهم الانفلات من حكمه ، هـو انهم مسلمون ، وان الاسلام هو المنطلق والاطار معـا لتفكيرهم ولسلوكهم .. فكيف يمكنهم ، اذن ، ان يتفردوا ، او يظهـروا تفردهـم « بالفهم » و « الذوق » و «الرؤيا» لامور تدخل في اسس النظام الاسلامي السائد ، او في مقولاته ومفاهيمه ومسلماته المسيطرة ؟.. وكيف يحددون موقفهم ، اذن ، من القرآن بوصف انه وحي آلهي نزل على النبي ليكون وسيطا بين الله و « العالمين » ، ثم بوصف انه نصوص مقدسة تسجل « وثائق » الشريعة او « الدستور » للنظام الاجتماعي المتمثل بدولة الخلافة ، اي الدولة التي تعتبر نظامها الاجتماعي ـ السياسي **نظاما آلهيا** له قداسة النصوص الدينية نفسها ، وله قداسة الشريعة التي تحتويها هذه النصوص ؟.

كان على الصوفية ان يواجهوا مضمون هذه الاسئلة بنوع من المواجهة لا يخرج بهم عن ذلك الواقع الذي هم محكومون به موضوعيا . وقد وجدوا هذا النوع بالفعل ، حين لجأوا الى استخدام مفهومي : **الظاهر ، والباطن** ليتمكنوا بذلك من **البقاء** ضمن هذا الواقع ، ومن **الثورة** عليه في وقت واحد . وهذه هي العملية المركزية في كل التجربة الصوفية من حيث التقويم الفكري والايديولوجي معا لهذه التجربة في العصر الوسيط . فهي التي تنفح نظرية المعرفة الصوفية بالعنصر **الثوري** وسط ذلك الركام الهائل من ترهات التصوف واستحالاته ، بل ان من اغرب المفارقات ان يأتي العنصر الثوري من هذه الاستحالات نفسها ، كما سنوضح هذا الامر في موضع اخر (٣٩) .

استخدم الصوفية مفهومي : الظاهر ، والباطن ، في التعامل مع نصوص الاسلام ذات الصفة المقدسة عند المسلمين (القرآن والسنة) ، لاخضاع هذه النصوص للمضمون المتناقض مع نظرية **المعرفة الاسلامية. وذلك** بدعوى ان هذه النصوص تحمل وجهين من المعاني : فهناك الوجه **الظاهر**، وهو يتوجه الى العامة من المسلمين ، والوجه **الباطن** .. وهو يتوجه الى الخاصة منهم . و « الخاصة » هنا ، في نظر الصوفية ، هم الصوفية انفسهم. افليسوا هم ـ في دعواهم ـ « خاصة اهل الله الذين منحهم اسرار العلم الباطن المودع في القرآن الحديث » (٤٠) ؟ .. اذن ، فهذا باب واسع امامهم للخروج من حرج الموقف حيال نصوص الاسلام : من هذا الباب ، يتاح لهم ـ من جهة ـ ان يقروها كنصوص جاهزة يأخذ بها المسلمون جميعا ،

---

(٣٩) راجع ص ٢١٨ .

(٤٠) راجع نيكلسون : في التصوف الاسلامي ، ص ٧٧ .

ويأخذون بها هم ـ اي الصوفية ـ كسائر المسلمين .. ويتاح لهم من جهة ثانية ، ان يتصرفوا بها وفق طريقتهم بتاويل ظاهرها الى « باطنهم » ما دام مجال تاويل « الباطن » مفتوحا دون حدود ، كما سنرى .

ومما ساعد الصوفية في هذه « العملية » ان تصنيف معاني القرآن والحديث الى ظاهر وباطن لم يكن دعوى منهم دون اساس ؛ ولا كان التاويل المفتوح بدعة ابتدعوها دون سابقات فعلية . بل كان الاساس قائما على طريق الصيرورة في اطار الفكر الاسلامي ذاته، وكان للتاويل سابقات نراها حتى في عهد صدر الاسلام . فاذا صح ما نسب الى النبي من احاديث تقول بان للقرآن ظهرا وبطنا ، وان لبطنه سبعة أبطن ، او سبعين بطنا (٤١) ، كان ذلك شاهدا على ان مسالة الظاهر والباطن في مدلولات القرآن ، موجودة منذ فجر الاسلام . يضاف الى ذلك ان المصادر الشيعية، كالمصادر الصوفية ، تنسب الى علي بن ابي طالب ، الامام الاول للشيعة ، كلاما يقول انه « ما من آية (في القرآن) الا ولها اربعة معان : ظاهر ، وباطن وحد ومطلع » (٤٢) .

وفي مباحث الفقه الاسلامي ايضا ، تبدو مسالة الظاهر والباطن في النصوص الدينية كانها امر مفروغ منه عند الفقهاء . فان الامام الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ/ ٧٦٧ ـ ٨١٩ م) مثلا ، وهو رأس احد المذاهب الفقهية السنية الاربعة الرئيسة ، يقول في معرض دفاعه عن مبدا « القياس » في استنباط احكام الشريعة الاسلامية ، بأن العلم (يقصد العلم بهذه الاحكام) يحصل « من وجوه : منه احاطة في الظاهر والباطن ، ومنه حق في الظاهر ... » (٤٣) . بل يمكن القول ان مسالة الظاهر والباطن ومسالة التاويل وجد لها اصل في القرآن نفسه

---

(٤١) الشيخ محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الاسلامية ، بيروت ١٩٧٣ (ط ـ ٢) ، ص ٢٠١ .

(٤٢) ابو عبدالرحمن السلمي : حقائق التفسير (مخطوطة في دار الكتب بالقاهرة ص ٢ ـ نقله عنه كامل مصطفى الشيبي في « الصلة بين التصوف والتشيع » ص ٤١٧) . ولكن الغزالي ينسب هذا الكلام الى النبي ويرويه هكذا : « للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع » ، ثم يقول الغزالي :« .. وربما نقل هذا عن علي » (الغزالي : « مشكاة الانوار » ـ الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٤، تحقيق ابو العلا عفيفي ،ص ٧٣).

(٤٣) الشافعي ، محمد بن ادريس : الرسالة ، وهي مقدمة الجزء الاول من كتابه الكبير«الام» (طبعة مستقلة عن « الام ») ـ القاهرة ، مطبعة الحلبي ١٣٥٧ هـ ، ص ٤٧٦ وما بعدها .

ايضا كما تدل الآية : « هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات، واخر متشابهات . فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء **تأويله** ، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » (٤٤). ففي القرآن ، اذن ، نوعان من الآيات : نوع الآيات المحكمة ، وهي ذوات الدلالات **الظاهرة** . ونوع الآيات **المتشابهة** (٤٥) ، وهي التي تحمل دلالات غير ظاهرة من النص ، وانما هي من المعاني **الباطنة** التي لا تنكشف الا بالتأويل .

ولكن ، **ما التاويل** ، اولا ؟ . **ومن الذين يحق لهم التأويل** ، ثانيا ؟ .

نجد في القرآن اشارات الى الجواب عن السؤال الاول ، كما فيمثل الآية : « وكذلك يجتبيك ربك ، ويعلمك من **تأويل** الاحاديث ويتم نعمته عليك.. الخ » (٤٦). فهنا يبدو ان للتأويل مفهوما «معرفيا» خاصا غير المدلول اللغوي المعجمي الظاهر للفظ « **التاويل** » ، وهو التفسير . ولو لم يكن له هذا المفهوم الخاص لما كان امتيازا ليوسف (٤٧) ان يعلمه الله تأويل الاحاديث ، فان تفسير ظاهر الاحاديث لا يحتاج الى تعليم الهي خاص يكون اتماما لنعمة الله ، كما تقول الآية . وبناء على ذلك يكون التأويل نوعا من العلم غير المألوف والشائع بين الناس ، اي غير العلم الحاصل من العقل او الحس او من ظاهر النصوص .

اما من يحق لهم هذا التأويل ، فذلك ما قالته الآية الاولى السابق ذكرها : « وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم » . ولكن ، لا يزال لنا ان نسأل : **من هم الراسخون في العلم؟.** الا ان يقال بأن تحديد ذلك جاء في آية اخرى تقول : « يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسولَ واولي الامر منكم . فان تنازعتم في شيء فردوه الىالله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر . ذلك خير واحسن تأويلا » (٤٨) . فهذه الآية ظاهرة بحصر حق التأويل في الله والرسول . ولكن بما ان الآية نفسها عطفت اطاعة « اولي الامر » على

---

(٤٤) سورة آل عمران ـ ٣ ، الآية : ٧ .

(٤٥) من الايات المتشابهة تلك الايات التي يدل ظاهر النص فيها على ان الله ذو طبيعة مادية، امثال الاية : « فاينما تولوا فثم وجه الله » (سورة البقرة ـ ٢، الاية : ١١٥) فظاهر هذه الاية يتبيء ان لله وجها كالبشر .

(٤٦) سورة يوسف ـ ١٢ ، الاية : ٦ .

(٤٧) الخطاب في الاية المذكورة موجه الى يوسف بن يعقوب كما يدل سياق الكلام القرآني.

(٤٨) سورة النساء ـ ٤ ، الاية : ٥٩ .

اطاعة الرسول مباشرة ، فمعنى ذلك ان الرجوع الى « اولي الامر » هؤلاء للفصل في ما يتنازع فيه المسلمون ، هو كالرجوع الى الرسول، اذ منحتهم الآية منزلة تمثيله في المسلمين واوجبت اطاعتهم بدرجة اطاعة الله والرسول . ولكن من هم « اولو الامر » هؤلاء ؟ .

الشيعة قالوا : انهم الائمة من اهل البيت . والسنّة قالوا : هم الخلفاء القائمون على راس النظام الاجتماعي الذي يدعي تمثيل الشريعة ، « كممثلين » لله ورسوله .. ولكيلا يسد هذا الحصر باب التاويل بوجه الصوفية . وسعوا مفهوم « اولي الامر » بحيث يشمل اهل « الولاية » منهم ، اسوة بما فعل الشيعة في مفهوم ولاية الائمة . من هنا ـ كما نرى ـ وجدت فكرة « الولاية » الصوفية (راجع كتاب التعريفات للجرجاني ، ص ٢٢٧).

كل ذلك يضع الاساس « النظري » الاسلامي للتاويل في ايدي الصوفية دون ان يجدوا حرجا من جهة النصوص الدينية اذا هم استخدموا التاويل « الباطني » وفق طريقتهم الخاصة . فقد راينا كيف ان هذه النصوص لا تعين بالتحديد القاطع من هم « **الراسخون في العلم** » . وهذا مما اتاح للصوفية ان يدعوا انهم هم من « الراسخين في العلم » ،اي العلم الذاتي (القلبي) الذي يصلون اليه « بمجاهدة » النفس .. يضاف الى ذلك انهم وجدوا سابقات « عملية » في التاويل حدثت قبلهم ، منذ صدر الاسلام حتى « عصرهم » سمح فيها الكثيرون لانفسهم ان يستخدموا تاويل نصوص قرآنية ، لخدمة مصالح مادية لهم ، او لتأييد موقف سياسي ، او لدعم مذهب في معترك المذاهب السياسية (الدينية شكلا) المتصارعة : فقد روت المصادر التاريخية عن معاوية مؤسس الدولة الاموية انه كان يكثر من جمع الذهب والفضة ويطلب من عملائه في الاقاليم ان لا يقسموا ما لديهم منهما بين مستحقي العطاء ، بل يرسلوها اليه . وقد ناقشه ابو ذر الغفاري (٤٩) في ذلك بناء على دلالة العموم الظاهر من الآية :« والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم » ١٥.١ . ولكن معاوية ، هربا من انطباق هذه الآية على مسلكه ، استخدم فكرة **التاويل** هنا، زاعما ان الآية خاصة بأهل الكتاب (اليهود والمسيحيين) . كما ان الشيعة

---

(٤٩) ابو ذر الغفاري من اوائل المسلمين واوائل الزهاد في الاسلام ، ومن انصار علي بن ابي طالب وخصوم عثمان ومعاوية ، وفي عام ٣٠ هجرية ابعده معاوية من الشام الى المدينة (يثرب) ، ثم نفاه الخليفة عثمان الى قرية الربذة قرب المدينة لتشدده في معارضة سياسة الخليفة والراء بني امية على حساب الجماهير الفقيرة .

(٥٠) سورة التوبة ـ ٩ ، الاية : ٣٤ .

استخدموا التاويل ايضا في دلالة كثير من آيات القرآن (٥١) احتجاجا لمذهبهم في امامة علي وابنائه واحفاده حسب التسلسل المعروف ، وقالوا بان آية « . . . والراسخون في العلم » تشمل الائمة ، لانهم ورثة النبوة ، فهم ،اذن، يعلمون علم النبي ،وهم ـ لذلك ـ من الراسخين في العلم . ثم بالغ في التأويل غلاة التشيع ، كما فعل اتباع ابي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية (ـ ٩٧ هـ /٧١٥ ـ ٧١٦) ، الذين قالوا بان لكل **ظاهر باطنا** ، ولكل شخص روحا ، ولكل تنزيل تاويلا ، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم (٥٢) (تلحظ هنا اثر فكرة المثل الافلاطونية) ، وطبقوا «نظرية» التاويل تطبيقا واسعا لتاييد كل عنصر من عناصر مذهبهم في التناسخ وفي القول بانتهاء نبوة كل نبي بعد مئة سنة من دعوته **تاويلا** للاية :« او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها ، قال : انىّ يحيي هذه الله بعد موتها، فأماته الله مئة عام ، ثم بعثه » (سورة البقرة ـ ٢، الآية : ٢٥٩) (٥٣) .

وينبغي ان نلحظ هنا كيف وجدت عند اتباع ابي هاشم تلك الفكرة التي دخلت في نظرية الصوفية الاسلاميين بعد ذلك ، وهي تجاوزهم للنبوة واسقاط وساطة الوحي بين الله والناس ، فأوصلهم ذلك الى فكرةاخرى دخلت ـ من بعد ـ في اسس نظرية الصوفية الاسلاميين ، وهي اسقاط الشريعة ، مستخدمين ـ اي اتباع ابي هاشم ـ **تاويل** القرآن ايضا ، اذ تاولوا الآية :« ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا » (سورة المائدة ـ ٥ ، الآية : ٩٢) فقالوا بان من وصل الى الامام وعرفه ارتفع عنه الحرج في جميع ما يطعم ووصل الى الكمال والبلاغ (٥٤). وقد تكررت هذه الفكرة عند كثير من الفرق المسماة بـ « الغالية » (لغلوها

---

(٥١) من امثلة ذلك : تاويل آية :« انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا » (سورة الاحزاب ـ ٣٣ الاية : ٣١) بان المقصود بـ « اهل البيت »: النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين (راجع تفسير علي بن ابراهيم ،ص ٥٢١). وتاويل آية : « انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال ، فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان ، انه كان ظلوما جهولا » (سورة الاحزاب ـ ٣٣، الاية : ٧٢) بان « الظلوم الجهول » هو من غصب الامام عليا حقه في الامامة (المرجع السابق ،٥٢٥)، وغير ذلك من الايات كثير .

(٥٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، القاهرة ١٩٦١ ، ج ١ ، ص ١٥٠ .

(٥٣) راجع تاريخ ابن خلدون (العبر) ط مصر ، ج ٣، ص ١٠٠ .

(٥٤) المصدر نفسه ، ص ١٥١ ـ ١٥٢ .

في علي او احد ولده) كفرقة « الخطابية » مثلا (٥٥) . فانه بالاضافة الى ما ادعاه ابو الخطاب ، راس هذه الفرقة ، من « ان الائمة انبياء ثم آلهة »(٥٦) وما ادعاه اتباعه من تاويل الآية : « فاذا سويته ونفخت فيه من روحي، فقعوا له ساجدين » (سورة القصص ـ ٣٨ ، الآية ٧٢) **بأن الحسين بن علي** بن ابي طالب هو آدم وهم ـ اي اتباع ابي هاشم ـ اولاده، وعبدوا ابا الخطاب نفسه » (٥٧) . ـ بالاضافة الى ذلك ، تفرعت عن الخطابية فرق عدة منها: «المعمرية» (٥٨) التي زادت في ادعاءات « الخطابيين » قولها بأن « **الدنيا لا تفنى** ، وان الجنة هي التي تصيب الناس من خير ونعمة وعافية ، وان النار هي التي تصيب الناس من شر ومشقة وبلية ، واستحلوا الخمر والزنا وسائر المحرمات ، ودانوا بترك الصلاة والفرائض » (٥٩) .

ونجد امثالا كثيرة لهذا النوع من « الافكار » التي سنرى اشباهها لها عند الصوفية ، وان جاءت عندهم ـ اي الصوفية ـ باشكال اخرى مؤسسة على نظر فلسفي له منطقه ونظامه غير العفويين . ولكن ، قبل العودة الى سياق موضوعنا ، لا نستطيع ان نمر مرورا عابرا بتلك النظرة ذات الشكل **المادي** التي لاحت لنا الان في مقالة الفرقة « المعمرية » بان « الدنيا لا تفنى » وما ترتب على هذه المقالة من رؤية لمعنى الجنة والنار . تقول : لا نستطيع عبور هذه النظرة دون الوقوف عندها ، لانها تضعنا على صعيد موضوعنا نفسه ، بل تفتح لنا نافذة الى فهم اكثر واقعية للعنصر **الثوري** الكامن في بعض ابعاد نظرية المعرفة في فلسفة التصوف . ذلك لان امثال هذه النظرة ، او هذه « الرؤيا » ، عند الفرق المسماة بـ « الغالية » ، انما هي ـ في الواقع ـ اشكال من انعكاس مشوه دون شك . ولكن هذه الاشكال هي في طريق الصيرورة دائما ، وليست نظريات « التصوف الاسلامي » الفلسفي عن المعرفة وفروعها ، ولا نظريات الفلسفة العربية باتجاهها الاخر العقلاني ، سوى احدى مراحل الصيرورة لتلك الاشكال من الانعكاس . وهي مرحلة تدخل فيها

---

(٥٥) الخطابية : نسبة الى ابي الخطاب ابن ابي زينب ، كما في «مقالات» الاشعري، القاهرة ١٩٦٩ ، جـ ١ ص ٧٦ . قتل ابو الخطاب هذا سنة ١٤٣ هـ .

(٥٦) الشهرستاني : الملل ، جـ ١ ،ص ١٧٩ .

(٥٧) الاشعري ابو الحسن : مقالات الاسلاميين ، جـ ١ ،ص ٧٧ .

(٥٨) نسبة الى « رجل يقال له معمر » (انظر مقالات الاشعري ص ٧٨ ، والشهرستاني (الملل) ص ١٨٠) .

(٥٩) راجع المصدرين السابقين ، الصفحات نفسها ، واضاف الاشعري ان المعمرية « قالوا بالتناسخ ، وانهم لا يموتون ، ولكن يرفعون بابدانهم الى الملكوت وتوضع للناس اجساد شبه اجسادهم » .

هذه الصيرورة بفعل تطور الوعي ، الذي هو نتيجة تطور الوجود الواقعي نفسه ، اي تطور الواقع الاجتماعي بالذات ، مرتبطا بالتطور النسبي للمعرفة العلمية الكفيلة بكشف الحقائق الموضوعية للكون كشفا متواصلا اذا بقيت هذه المعرفة رهن الحركة الجدلية بين النظرية والتطبيق؛ اي بين التجريد والواقع.

اننا نجد في مقالات تلك الفرق المسماة بـ « الغالية » اشباها كثيرة لما وجدناه في مقالة الفرقة « المعمرية » من **عدم فناء الدنيا** ، ومن التصورات « الدنيوية » لمفهومي **الجنة والنار** . فاذا نحن تجاوزنا ما اصطلح عليه مؤرخو الفرق الاسلامية من تسميات لتلك الفرق ، مثل «غلاة التشيع» و «المبتدعة»؛ واذا تجاوزنا كذلك طبيعة الاضطراب والتخبط والاستحالات والتناقضات التي تتسم بها مقالات هذه الفرق ، والمطامح الذاتية الخرقاء لدى متزعميها وبعض اتباعهم ــ اذا تجاوزنا ذلك كله ، ونظرنا الى الابعاد غير المباشرة التي تحتويها مقالاتهم ، بمنظار المنهج العلمي ، امكننا ان نرى خلل تلك الابعاد اشكالا نشيطة من محاولات الانسان ، على مدى تاريخ وعيه ، ان يكتشف العلاقة الصحيحة بين الذات الواعية وموضوع الوعي . وتتمثل هذه المحاولات لدى الفرق الاسلامية « الغالية » ، في تصورات اصحابها عن العلاقة بين الله والانسان ؛ لان هذه العلاقة هي الاطار الذي تتحرك ضمنه انعكاسات الواقع الاجتماعي على الفكر الاسلامي . وبالرغم من أن الفكر الاسلامي هذا ليس منعزلا عن الفكر البشري وتراثه وتاريخه ، بل هو جزء منه ، وامتداد له ، فانه ــ مع ذلك ــ جزء له « خصوصية » ما ، وامتداد يتشكل بشكل خاص . وتأتي هذه « الخصوصية » من السمات التاريخية المعينة للمجتمع العربي ــ الاسلامي في تلك العصور .

اذن ، فالاشكال المادية التي تلوح ، خلل الاتجاهات والتصورات المثالية والغيبية والمتناقضة ، عند الكثير من الفرق الاسلامية الموسومة بـ « الغلو الشيعي » او بـ « الابتداع » ، البرطقي ، هي من نوع **المادية العفوية** المعبرة عن المستوى غير المتطور لوعي الانسان عالمه المادي في ظروف ضعف التطور النسبي في العلوم الطبيعية .

اننا ، بعد هذه الوقفة عند مسألة الظاهر والباطن ومسألة التأويل المتفرعة عنها ، وجذورهما التاريخية السابقة لحركة التصوف الفلسفي ، نستطيع ان نعود الى سياق هذه الحركة ــ حركة التصوف الفلسفي ــ بعد ان اصبحت لدينا من ذلك رؤية ربما تساعدنا في فهم الاتجاه العام لطريق صيرورة الفكر التصوفي الفلسفي خلال مرحلة جديدة من تطور المجتمع العربي ــ الاسلامي .

★ ★ ★

ثالثا ـ الموقف من الشريعة

يتحدد موقف التصوف الفلسفي من الشريعة بموقفه في **نظرية المعرفة** ذاتها . فهو بعد ان اتخذ مفهوما للمعرفة (معرفة الله ووحدانيته) يصل بين الله والانسان مباشرة بطريق « **المشاهدة** » الباطنية ، الغى بذلك كل وساطة بينها ، حتى وساطة الوحي والنبوة ، وخرج على فكرة التجريد المطلق لمعنى التوحيد التي يأخذ بها الاسلام الرسمي ، والتي تفصل الله عن الانسان فصلا حاسما بتنزيهه المطلق عن ان تكون للانسان ارادة مع ارادته ، او ان تكون للانسان قدرة على ادراك وحدانيته . فكان مؤدى خروج التصوف على فكرة الوسائط ، او على فكرة التجريد المطلق لمعنى التوحيد ، خروجا ـ بالضرورة ـ على الشريعة او الغاء لها ، كوسيط بين الله والانسان ، لان التجربة الصوفية من شانها ان تلغي الحاجة الى هذا الوسيط ما دامت هي بذاتها وبجوهرها ـ كما يعني مفهومها للمعرفة ـ تجربة اتصال مباشر . فما حاجتها الى الوسيط اذن ؟ .

على انه يبدو ان هناك **تناقضا** في موقف الصوفية من الشريعة . فهم ـ من حيث مؤدى نظريتهم في المعرفة ـ **يرفضون** الشريعة كوسيط لعلاقة الانسان مع الله؛ في حين هم **يعترفون** بها اذ يعترفون بالنصوص التي تتضمنها ويجهدون في تاويل هذه النصوص نفسها . فليس من معنى للعمل بالتاويل اذا لم يكن اعترافا بالنص الذي يعالجه التاويل . هذا **التناقض** قائم بالفعل؛ ولكن سبق ان فسرنا ذلك (٦٠) بان الصوفية كانوا محكومين ، موضوعيا ، بواقع لا يمكنهم الانفلات منه ، هو كون الاسلام منطلقا واطارا لتفكيرهم ولسلوكهم معا . وهذا ما حملهم على اتخاذ التاويل وسيلة للتعبير عن **رفض** الشريعة عبر **الاعتراف** بها . وذلك ـ بالنتيجة ـ تناقض شكلي ، لان مفهوم التاويل عند الصوفية هو بذاته مفهوم نظرية المعرفة عندهم ، فهو قائم على **ثنائية** شكلية ايضا ، هي ثنائية الظاهر والباطن ، التي تعني ثنائية **الشريعة والحقيقة** : الظاهر هو الشريعة ، والباطن هو الحقيقة . وما دام الصوفية يأخذون بالباطن دون الظاهر ، فمعنى ذلك انهم لا يعترفون بغير «الحقيقة» التي هي الاصل للشريعة . وهذه « الحقيقة » هي **الله** . فعملية الدخول في ثنائية الظاهر والباطن ، اي ثنائية الحقيقة والشريعة ، لم تكن الا طريقا هم محكومون به موضوعيا ، **لرفض** هذه « الثنائية » . فليست المسالة ، اذن ـ عند الصوفية ـ هي الحاجة او عدم الحاجة الى الظاهر ، اي الشريعة ، بل المسالة ، بجوهرها ، مسالة **رفض** للاساس الذي قام عليه مفهوم الوحدانية في الاسلام « الرسمي » نفسه والذي حدد طبيعة العلاقة بين الله والانسان بكونها علاقة انفصال مطلق . ذلك بأن تحديد هذه العلاقة على هذا النحو كان تحديدا

---

(٦٠) راجع ص ٢١١ .

لطبيعة الاسلام «الرسمي» نفسه بانه هو الظاهر وحسب، اي الشريعة، كوسيط بين منفصلين . وهذا يؤدي الى ان ما يمكن ان يسمى « باطنا » في الاسلام الرسمي ، انما هو « باطن » للشريعة نفسها ، اي ان « تاويله » يجب ان يخضع لاحكامها اولا واخيرا . وهذا مفسر بالاية السابقة القائلة : « يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم . فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر . ذلك خير واحسن **تاويلا** » (سورة النساء ، ـ ٤ ، الاية : ٥٩) . بمعنى ان التاويل الوارد في هذه الاية ينصرف الى مفهوم مخالف ، جوهريا ، لمفهوم التاويل عند الصوفية . لان هذا يضع الباطن مقابلا وبديلا للظاهر (الشريعة) ، في حين ان مفهوم التاويل في الآية يضع « الباطن » ـ اذا صحت تسمية المتشابه في القرآن باطنا ـ رديفا للظاهر ، خاضعا لدلالته وتوجيهه .

لقد كان الصوفية ، اذن ، يحاولون هدم الجدار « الرسمي » الفاصل بين الله والانسان . وبما ان الشريعة هي ذلك الجدار الفاصل بشكل قاطع ، فقد كانت هي المستهدف الحقيقي لهم ، لانها هي نفسها ذلك الاساس الذي قام عليه المفهوم « الرسمي » للتوحيد ، ليكون هو المحدد لطبيعة الاسلام ، اي كونه شريعة تنظم العلاقة بين راس الدولة (الخليفة) والمجتمع الذي يحكمه ، على مثال العلاقة بين الله والانسان . فكما هي ، بمفهومها الميتافيزيقي التنزيهي المطلق في نظرية الالوهية، هي هكذا بالمفهوم نفسه في نظرية الخلافة: فالخليفة من حيث هو « ظل الله في الارض » ، يتمتع بالوحدانية المنزهة اطلاقا في سلطته وارادته المفترضة الطاعة على المجتمع الاسلامي بشكل مطلق ، على مثال التصور المفترض عن وحدانية الله وتنزيهه دون حدود . وان كان العكس هو الاساس في الواقع ، اي ان تصور الوحدانية الالهية المتعالية كليا عن الانسان والكون ، جاء على مثال الواقع الاجتماعي في نظام مجتمع الخلافة . وتنقل الصورة من هذا الواقع الى عالم « الميتافيزيقا » قد جعل النظام الاجتماعي « الخلافي » يتمتع بالحصانة الدينية الرادعة للشبهات الفكرية وللانتفاضات والثورات الاجتماعية .

فالصوفية ـ بناء على ذلك ـ حين اخذوا بنظرية المعرفة على الطريقة « العرفانية » (معرفة الله مباشرة دون وساطة Gnosis) كان ذلك هو الوجه الفلسفي لمحاولتهم هدم الجدار الفاصل بين الله والانسان . ولكن هذا لم يكن هدفا لذاته ، وانما الهدف الابعد، او الدافع الكامن في اساس المحاولة، هو هدم الجدار الفاصل **بين الانسان والانسان** ، اي بين ارادة الحاكم المطلق (الخليفة) وارادة الناس المحكومين . وهذا الجدار هو النظام الاجتماعي المتمثل بالشريعة . فهذا هو الذي منح الحاكم ارادته المطلقة وحاطه بحصانة الهية تمتنع امتناعا مطلقا على ارادة المحكومين ومداركهم . وقد لجأ الصوفية ـ في سبيل هذا الهدف ـ الى وضع مفهوم اخر **للوحدانية** . ولكنه مفهوم يؤدي

بهم ـ من حيث ارادوا ام لم يريدوا ـ الى هدم الوحدانية نفسها ، لانه يقوم على ايصال التجربة الصوفية الى غاية ، هي واحدة من حيث الجوهر عند مختلف مذاهب التصوف ، وان اختلفت هذه المذاهب في تصورها وتسميتها. فهي « اتحاد » (٦١) الانسان بالله عند بعضهم ، و « حلول » (٦٢) الله في الانسان عند اخرين ، و « وحدة وجود » (٦٣) ، بين الله والعالم عند غيرهم، وهي تقتصر ، عند اوائل اهل التصوف الفلسفي الاسلاميين ، على المرتبة التي يشترك الجميع في تصورها ، نعني مرتبة « الفناء » بالله (٦٤) . وهذه مرتبة ترتقي عند هؤلاء الى مرحلة يدعونها مرحلة « البقاء » (٦٤) اي استمرارية « الفناء » . فمهما تعددت تصوراتهم لهذه الغاية واختلفت بعضها عن بعض، فانها تبقى واحدة ـ كما قلنا ـ من حيث جوهرها . وذلك ان « القاسم

---

(٦١) الاتحاد ، عند الصوفية ، هو ان يبلغ « الاتصال » بالله حدا « يتلاشى فيه الازدواج بين المحب والمحبوب ، اذ يصبحان شيئا واحدا في الجوهر والفعل .... وحينما يتحقق الاتحاد تختفي الاشارة الى كل « من الصوفي والله » (ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧) . وقد عبر ابو يزيد البسطامي (ـ ٢٦١ هـ / ٨٧٤) عن هذا « الاتحاد » في « شطحاته » المعروفة ، ، بمثل قوله : « اني انا الله ، لا اله الا انا ، فاعبدوني » (الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٣٩٤ ـ نقلا عن تذكرة الاولياء (فريد الدين العطار) ـ بالفارسية ، ج ١ ، ص ١١٦) .

(٦٢) الحلول : incarnation . ويمثله الحلاج ، الحسين بن منصور (٢٤٤ ـ ٣٠٩ هـ/ ٨٥٨ ـ ٩٢١) . وقد عبر الحلاج عن فكرة الحلول بمثل قوله شعرا :

سبحان من اظهر ناسوته ... سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا ... في صورة الاكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب للحاجب

(ديوان الحلاج ، تحقيق ماسينيون ، باريس ١٩٥٥ ، ص ٣٧) .

(٦٣) يمثل محيي الدين بن عربي (٥٦٠-٦٣٨/١١٦٤-١٢٤٠) مذهب وحدة الوجود Panthéisme في التصوف الاسلامي . وهو يرى ان الوجود كله واحد : الله هو الوجود الحقيقي . اما العالم فهو مرآة يتجلى فيها الوجود الالهي (راجع ابن عربي : فصوص الحكم ، تحقيق ابو العلاء عفيفي ـ نص حكمة الهية في كلمة آدمية ») ، وراجع فقرة « وحدة الوجود» في ما سيأتي من هذا الفصل .

(٦٤) « الفناء » و « البقاء » ناحيتان لمرحلة واحدة في التجربة الصوفية . وقد وصف القشيري مراتب الفناء والبقاء بقوله : « ... فناء عن نفسه (يقصد الصوفي) وصفاته، ببقائه بصفات الحق (الله) ، ثم فناؤه عن صفات الحق ، ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق » (الرسالة القشيرية ، ص ٣٧) . وعبر السري السقطي عن وضع الصوفي وهو في درجة « الفناء » بانه « لو ضرب بالسيف لما احس به » اللمع ص ١٩٢) .

المشترك » بينها جميعا هو : خرق مبدأ الانفصال المطلق بين الله والانسان، ووضع التجربة « العرفانية » بكلا عنصريها المتلازمين : النظري والسلوكي ، موضع التحدي لذلك المبدأ . وكان التحدي له ، الذي حاولته التجربة ، انها استبدلت به المبدأ الاخر النقيض ، وهو الاتصال المباشر بين الله والانسان على صورة « الفناء » الذي هو ــ بمضمون الصورة عندهم ــ « فناء » متبادل بينهما (فناء الله في الانسان ، وفناء الانسان بالله) . وهذا هو بالذات ما تعنيه « شطحة » (٦٥) ابي يزيد البسطامي : « اني انا الله ... » (٦٦) ، وهو ما يعنيه كذلك قول فريد الدين **العطار** : « ... وحينما يتحقق **الاتحاد** تختفي الاشارة الى كل من الصوفي والله » (٦٧) . **والحلاج** ، في نظرية الـ « هو هو » (٦٨) المعروف بها ، يعطينا صورة اخرى جلية عن هذا «الفناء» المتبادل بين الله والانسان في التجربة الصوفية ، فهو يقول ، مثلا ، في مناجاة الله : «**يا هوانا وانا هو** ، لا فرق بين انيتي وهويتك الا الحدث والقدم» (٦٩). واما **ابن عربي** ، ففي خلال نظرية « وحدة الوجود » عنده نرى علاقة الله بالانسان تتصف بكونها « سريان الحق في الموجودات » (٧٠) . وهذا الوصف يضع « الفناء » المتبادل في صورة اكثر وضوحا ، لان الصورة هنا تؤكد الجانب الاخر (فناء الله في الانسان) بتعبيرها المباشر عن ذلك وهو « **السريان** » .

ان هذا **التحدي** الصوفي لمبدأ التوحيد « الرسمي » ، اي مبدأ الفصل المطلق بين الله والانسان ، بني اذن على مبدأ العلاقة المباشرة مع الله ، اي على مفهوم للتوحيد يحمل في ذاته تناقضه مع التوحيد . وهذا ما اشرنا اليه حين قلنا ان مفهومهم هذا يؤدي بهم الى هدم الوحدانية نفسها . لان طبيعة ما يتصورونه من العلاقة المباشرة و « الفناء » المتبادل ، لا يستقيم مع فكرة التنزيه التي يعنيها مبدأ الوحدانية ، بالرغم من ان الصوفية يلتزمون فكرة تنزيه الله . وذلك ان منطق هذه العلاقة ينتهي بالضرورة ــ اما الى «**انسانية**»

---

(٦٥) فسر السراج الطوسي الشطح « بانه لفظة ماخوذة من الحركة ، لانها حركة اسرار « الواجدين » اذا قوي وجدهم ، فعبروا عنه بعبارة يستغربها السامع (اللمع ، ص ٤٥٣).

(٦٦ و٦٧) راجع الهامش ٦١ .

(٦٨) نظرية الـ « هوهو » عند الحلاج تقوم على فكرة ان الله يتجلى في الانسان وان الانسان صورة للتجلي الالهي . لذلك يمكنه ان يكتشف الصورة الالهية في نفسه بطريق «المجاهدة». اما اسم النظرية فيرجع الى تعبير الحلاج في احدى مناجياته : « ... يا من هو انا وانا هو » (اربعة نصوص تتعلق بالحلاج ، تحقيق ماسينيون ، ص ٥٩) .

(٦٩) اخبار الحلاج : نشرة ماسينيون وب. كراوس » باريس ١٩٣٩ ، ص ٢١ .

(٧٠) ابن عربي : فصوص الحكم ، باب « حكمة الهية في كلمة ادمية » (راجع البير نصري نادر : التصوف الاسلامي ، ص ١٢٩) .

الله ، او الى « **الوهية** » الانسان (٧١) ، وكلاهما مناقض لمفهوم التنزيه ، لانه مفهوم لا يمكن تصوره الا مع التجريد المطلق للالوهية ، او التعالي الكلي عن الكون باسره ، فضلا عن الانسان . وهي صورة تناقض وترفض كل علاقة اتصال مع الله . وليس يجدي في رفع هذا التناقض الذي وقع فيه الصوفية ما يبدو لدى بعضهم انه نوع من المحاولة لحل هذه المعضلة . فنحن نجد في المصادر الصوفية اشكالا مختلفة لهذه المحاولة ، ولكننا نجد في محاولاتهم كلها ، على اختلاف اشكالها ، شعورا من الحيرة والارتباك لديهم يكشف عجزهم عن حل تناقضهم . وهذا ما عبر عنه الجنيد البغدادي (ـ ٢٩٨ هـ / ٩١٠) وهو من يوصف بكونه اول من صاغ المعاني الصوفية وشرحها كتابة وكان يعلم الصوفية في بيوت خاصة وسراديب (٧٢) . فان الجنيد هذا يقول : اذا تناهت عقول العقلاء الى التوحيد ، تناهت الى الحيرة (٧٣) . وحين سئل الجنيد نفسه عن « توحيد الخاصة » (توحيد الصوفية) . قال : « ان يكون العبد شبحا بين يدي الله (. . .) تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري احكام **قدرته** في لجج بحار توحيده ، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له ، وعن استجابته بحقائق وجوده ووحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه ، وحركته لقيام الحق سبحانه له في ما اراده منه ، وهو ان يرجع اخرا العبد الى اوله ، فيكون كما كان قبل ان يكون » . (٧٤) . واذا رجعنا الى **ذي النون المصري** (ـ ٢٤٥ هـ / ٨٥٩) ، وهو الذي يوصف كذلك بانه اول من بحث في المعرفة بحثا نظريا دقيقا (٧٥) ، وانه اول من جعل الفلسفة جزءا من التصوف (٧٦) ، وانه « . . . تقلد علم الباطن والاشراف على كثير من

---

(٧١) او كما عبر مهدي عامل : « ناتيس الله بتاليه الانسان والعكس بالعكس » (مجلة « الطريق » ـ بيروت ، نوفمبر ١٩٦٨) . وقد جمع الحلاج كلا الوجهين بقوله : « رحلت بناسوتي لديك على الخلق ـ ولولاك لاهوتي خرجت من الصدق » (اخبار الحلاج ، ص ١٨٢. ومعنى هذا القول انه دخل عالم الالوهية بناسوته (اي بطبيعته الانسانية ، وانه لولا ما فيه من لاهوتية (الهية) لما كان صادقا في دعواه . . وللحلاج نصوص كثيرة تنطق بهذه المحاولية مع خلوها من فكرة الناسوت واللاهوت ذات الاصل المسيحي ، كقوله : « انا من اهوى، ومن اهوى انا ـ نحن روحان حللنا بدنا» (كتاب الطواسين ـ الحلاج ، ط. باريس ١٩١٢ ، ص ١٢٤) فهنا روحان (ثنائية) .

(٧٢) البير نصري نادر : التصوف الاسلامي ، ص ١٧ .

(٧٣) الرسالة القشيرية ، باب التوحيد ، (انظر المرجع السابق ، ص ٧٩) .

(٧٤) المصدر نفسه .

(٧٥) نادر ، المرجع السابق ، ص ١٩ .

(٧٦) المرجع نفسه ، ص ٤٢ .

الفلسفة (٧٧) ـ نقول : اذا رجعنا الى هذا الصوفي المشهود له بهذه المكانة في « التصوف الاسلامي » ، رأيناه على نحو ما رأينا معاصره الجنيد من الارتباك والحيرة في امر التوحيد . فهو يقول ، مثلا ، وقد سئل عن التوحيد : هو « ان تعلم ان **قدرة** الله تعالى في الاشياء بلا مزاج ، وصنعه للاشياء بلا علاج ، وعلة كل شيء صنعه ومهما تصور في نفسك شيء فالله تعالى بخلافه » (٧٨).

فهذان نموذجان من فلاسفة الصوفية في القرن الثالث الهجري (التاسع) يقدمان لنا شكلا واحدا تقريبا من اشكال المحاولات الحائرة، او اليائسة، لايجاد معادلة تحل معضلة التناقض في مفهوم التوحيد عندهم . وهذا الشكل ـ كما نلحظه في النصين السابقين ـ يلجأ الى اعتماد **قدرة** الله اساسا لهذه المعادلة. فكانهما يقصدان القول ان العلاقة المباشرة مع الله لا تنفي تنزيهه، اي تعاليه عن الكون بقدرته التي تغلب كل قدرة ، والفاعلة دون اعتباطية (بلا مزاج) والصانعة للاشياء دون مثال سابق لها (بلا علاج) . ولكن ، هل هذا الحل ـ اذا صح تقديرنا ـ يمس عقدة المشكلة ؟. يبدو لنا ان : لا . فلا يزال التناقض قائما بين التزام الصوفية بتنزيه (٧٩) الله (اي تعاليه عن الكون) وبين مفهومهم عن التوحيد المبني على العلاقة المباشرة مع الله . بل ان هذا « الحل » قد زاد المشكلة تعقيدا بما اضاف اليها من تجريدات اطلاقية (ومهما تصور في نفسك شيء فالله بخلافه) .

وحين تبرز نظرية « **الحلول** » ممثلة بالحلاج في حركة « التصوف الاسلامي » ، تصبح محاولة «حل» التناقض اشد صعوبة ، لان مبدأ «الحلول» هو بذاته النقيض الصريح للتنزيه ، والمدمر له . وقد لا نجد صورة **للاستحالة** تنطبق انطباقا محكما على العلاقة بين « الحلول » و « التنزيه » ، كمثل الصورة التي وضعها الحلاج نفسه ـ كما قيل ـ في بيت من الشعر معروف ينسب اليه (٨٠) .

القاه في اليم مكتوفا وقال له اياك ، اياك ان تبتل بالماء !

---

(٧٧) القفطي : اخبار الحكماء ، ص ١٢٧ .

(٧٨) القشيري : المصدر السابق .

(٧٩) ظهر هذا الالتزام واضحا كل الوضوح في مثل قول الجنيد ذاته ، وقد سئل عن التوحيد ايضا : « افراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال احديته انه الواحد الذي لم يلد ولم يولد، ينفي الاضداد والانداد والاشباه ، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » ـ سورة الشورى ـ ٤٢ ، الاية : ١١ » (القشيري : المصدر السابق) .

(٨٠) ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٢١١ .

على ان الحلاج تردد بمذهبه الصوفي بين الحلول والاتحاد ، كما تدل النصوص التي وصلتنا منسوبة اليه . بل ان كثيرا من هذه النصوص يحتمل مضمونه فكرة « الحلول » كما يحتمل فكرة « الاتحاد » الصوفية . كقوله :

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني فاذا انت انا في كل حال (٨١)

فان « المزج » مقولة « حلولية » ، ولكن نتاج هذا « المزج » كما صوره الحلاج : (**فاذا انت انا**) يتضمن فكرة « اتحادية » . فهو « ذوبان » كل من ال « انا » وال « انت » في الاخر ، دون ان يبلغا مرحلة الاتحاد المطلق او الوحدة» ، لان «ثنائية» الروحين ما زالت قائمة في الصورة المذكورة. وسواء كان الحلاج « حلوليا » (٨٢) ام « اتحاديا » فان التناقض هو التناقض بين كل من الحلول والاتحاد وبين « التنزيه » الذي يلتزم به الحلاج ايضا ، بدليل قوله في ما يسميه « طاسين الفهم » من كتابه «الطواسين » (ص ١٦ — ١٧) :

« افهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة ، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة . الخواطر علائق ، وعلائق الخلائق لا تصل الى الحقائق ، والادراك الى علم الحقيقة صعب ، **فكيف الى حقيقة الحقيقة . الحق وراء الحقيقة ، والحقيقة** دون الحق. . . » . وهو في سياق هذا الكلام يمثل «العارفين» بالفراش، وعلم الحقيقة بالمصباح ، و « حقيقة » الحقيقة بحرارة المصباح . اما الوصول الى المصباح فهو « **حق الحقيقة** » وهذا ما لايستطاع ، ولكن « **العارف** » لا يرضى بالضوء والحرارة ، فهو يريد الوصول الى المصباح نفسه . ولذلك يلقي «جملته فيه حتى يتلاشى متصاغرا متطايرا، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ورسم . . ». هكذا يبدو « التنزيه » على صورة من التجريد المطلق بعيدة المنال !. فكيف اذن يكون الاتصال ، حلولا كان ام اتحادا ، ويبقى التنزيه تنزيها ؟ .

واذا تجاوزنا مشكلة التناقض هذه في مفهوم التوحيد الصوفي عند اوائل مفلسفي التصوف في الاسلام ، فليس لنا ان نتغاضى عن اهمية جانبين اساسيين من هذا المفهوم : **اولهما** ، ذلك الجانب الذي تكلمنا عليه سابقا ، اي التقريب بين الله والانسان ، وما يعنيه ذلك من رفض لقداسة النظام الاجتماعي برفض المستند النظري لهذه القداسة ، وهو التنزيه

---

(٨١) الحلاج : كتاب الطواسين ، ص ١٣٤ .

(٨٢) ينسب ابن النديم في « الفهرست » (ص ٢٦٩) الى الحلاج ادعاءه ان الالهية حلت فيه، اي في الحلاج .

المطلق الذي تعتبر الشريعة تعبيرا عنه . ان اهمية هذا الجانب تكمن في دلالته الاجتماعية ، لا في وجهه الفلسفي . اذ راينا مدى **استحالته فلسفيا** بسبب من ذلك التناقض الممتنع على الحل . فلا يبقى اذن من هذا الوجه الا قيمته التاريخية ، وهي كونه احد التجليات الاولى للتصوف الفلسفي في الاسلام . وسنتكلم في ما بعد على دلالته الاجتماعية .

اما الجانب الاساسي **الثاني** لمفهوم التوحيد عند صوفية القرن الثالث الهجري (الحلاج ومعاصريه) ، فهو الاعتراف **بموضوعية** العالم الخارجي (= الخلق ، في الاصطلاح الصوفي) . يتجلى هذا الاعتراف في ان فكرة « الفناء » ، وفكرة « الحلول » او « الاتحاد » تتضمنان وجود طرفين يتحقق بهما « الفناء » أو « الحلول » او « الاتحاد » : (الله والانسان) . فكلاهما اذن موجود ، اي ان له **وجودا** مستقلا عن وجود الاخر . فهل هذا موقف **مادي** ؟. الاساس في الموقف المادي هو ـ كما يقول لينين ـ « ان نعترف بالحقيقة الموضوعية التي تكشفها لنا اعضاء حواسنا »(٨٣) . أما الصوفية ، فهم ـ بالرغم من موضوعية « الحقيقة » وموضوعية وجود « الخلق » عندهم ـ ينظرون الى الحقيقة في خارج هذا العالم **اولا** ، وخارج مدارك الانسان وحواسه **ثانيا** ، ويحصرون طريق معرفتها بالحدس الغيبي ، أو العلم (القلبي) **ثالثا** . فليس يكفي اذن ان يعترف هؤلاء الصوفية بالوجود الموضوعي للعالم ، ولا الاعتراف بـ « الحقيقة » الموضوعية ، ما دامت هذه « الحقيقة » ليست قائمة في العالم المادي ولا خاضعة لقوانينه الموضوعية ، وما دامت معرفتها ليست في متناول عقل الانسان ولا حسه . غير أن هذا لا ينفي أهمية اعترافهم بحد ذاته ، بالقياس الى مذاهب صوفية أخرى (سنذكرها في ما بعد) . ولكن حدود هذه الاهمية تقف عند نقطة معينة ، هي ابعادهم عن تيار المثالية الذاتية ، وتصنيفهم **كمثاليين موضوعيين** ليس غير . ان تيار المثالية الموضوعية هو التيار الغالب في الفكر الصوفي الفلسفي حتى عهد ابن عربي وانتشار مذهبه في « وحدة الوجود » كما سنرى .

رابعا ـ التصوف الاشراقي

استمرت مشكلة العلاقة بين الله والعالم المادي ، او بين الله والانسان بخاصة ، مسيطرة حقبة أخرى ، على حلقات الفكر العربي ـ الاسلامي ، وعلى الحلقتين الرئيستين منه بالاخص : الفلسفة العقلانية ، وفلسفة التصوف . والملحوظ في علاقة هاتين الحلقتين ، احداهما بالاخرى ، انه بمقدار ما كان يزداد التداخل والتفاعل بينهما ، كان يزداد بينهما التناقض في

---

(٨٣) لينين : المؤلفات ، ج٤ ، ص١٢٠ ـ الطبعة الروسية .

تصور المشكلة الاساسية وافتراضات الحلول التي يضعها لها كل منهما . ونحن نستطيع ان نتبين مصدر هذه العلاقة المزدوجة بين الفلسفة العقلانية وفلسفة التصوف اذا استطعنا ان نكتشف الارض التي ينطلقان منها معا . فما هي ارض انطلاقهما هذه ؟. انها هي الارض نفسها التي تنطلق منها مشكلة الفكر العربي ـ الاسلامي الاساسية ؛ اي مشكلة العلاقة بين الله والعالم المادي . وهذه ـ بالاساس ـ مشكلة النظام الاجتماعي التي كانت تشغل المجتمع العربي ـ الاسلامي كله ، وكانت في عالم الفكر الفلسفي : العقلاني ، والصوفي ، انعكاسا عن هذا الواقع ، او التعبير النظري عنه بكلا هذين الشكلين من التعبير النظري . ولكنه انعكاس لموقفين مختلفين ، ان لم يكونا متعارضين ، من حيث دلالتهما الايديولوجية .

انما نعود الى هذا الكلام من جديد ، لأمر يتعلق بمسألة **التصوف الاشراقي** . فاننا سنرى في هذا النوع من التصوف صورة تختلف عن صورة التصوف التي رأيناها ، عبر هذا البحث ، حتى الان : سنرى هنا « تركيبا » جديدا في الصورة يتضمن مفاهيم ومقولات ومصطلحات لم تكن قد دخلت تصوف القرن الثالث الهجري . واذا كانت دخلته ، بوجه ما ، فانها لم تكن قد تحولت الى مفاهيم ومقولات للتصوف الفلسفي بعد . ان هذا الكلام يشمل القرن الرابع للهجرة ايضا . فقد وردت تعابير عند بعض متصوفة تلك الفترة التاريخية تشبه تعابير الاشراقيين ، ككلمة **النور** ، مثلا ، دون ان يقصدوا بها مفهومها **الاشراقي** الخاص ، وانما يقصدون بها الاشارة الى ما يدعى الصوفية انهم يستشعرونه في حال « التجربة » من التماعات « الاسرار » في « قلوبهم »(٨٤) . وهذا شيء آخر غير « **النور** » الاشراقي الذي اصبح ، في ما بعد ، يعبر عن « ميتافيزيقا » ذات تركيب معين في فلسفة الاشراقيين .

ان دراستنا التصوف الاشراقي ستحاول النظر في « اشراقية » **الاسماعيلية** ، ومذهب **السهروردي** القتيل ، والكشف عن الاساس المادي للاشراقية بوجه عام ، وتلمس العنصر **الثوري** فيها :

---

(٨٤) من امثلة ذلك ما نجده عند عمرو بن عثمان المكي من متصوفة القرن الثالث ـ الرابع الهجريين . فهو يقول : « ان الله تعالى يورد في صفاء الاوهام كمثل لوامع البرق ، بعضها في اثر بعض ، ويبدي ذلك لقلوب اوليائه بلا توهم باصل ما عقدت عليه القلوب من التصديق والايمان بالغيب ، وما بدا للقلوب لوامعه من زيادة النور حتى لا يمكن النفوس توهم ذلك النور في صفاء الاوهام .. » (اللمع ـ ص٤١٢) . وقد فسر الطوسي هذه « اللوامع » بانها « ماخوذة من لوامع البرق ، اذا لمعت في السحاب طمع الصادي والعطشان في المطر » (المصدر السابق) ، فليس اذن وراء اصطلاح النور واللوامع هنا ذلك العالم « الميتافيزيقي » الذي نظمه « الاشراقيون » وبنوا عليه مذهبهم .

ألف ــ الصيغة الاسماعيلية الاشراق..

١ ــ في مجرى التحولات الصوفية ..

لقد حصلت تحولات في المفاهيم الصوفية منذ ظهرت في التصوف الفلسفي الاسلامي حركة **اشراقية** وجدت في السهروردي المقتول (١) منظما لنظريتها المتكاملة ، بعد أن ترددت معانيها واتجاهاتها ، بأشكال مختلفة ، في بعض المقالات والمذاهب ، لا سيما الاسماعيلية(٢) . فبعد أن كانت الصوفية ، في مدى القرنين : الثالث والرابع للهجرة ، تنتظم صورة العلاقة بين الله والانسان على أساس « **الكشف** » **دون وساطة** ، أخذت تنعقد صلات متلاحمة من المعاني والاتجاهات تربط العلاقة مع الله **بوسائط** من الاشراقات ترتقي بـ « **العارفين** » ، في سلسلة مراتب تصاعدية ، الى

---

(١) تثبت المصادر المعتمدة اسم السهروردي هكذا : يحيى شهاب الدين السهروردي المقتول . ولقب « المقتول » لحق اسمه ، تاريخيا ، بعد مصرعه على يد سلطة الحكم الايوبي في حلب سنة ٥٨٧هـ (= ١١٩١م) استجابة لفتوى فقهاء حلب الاسلاميين السنيين بكفره ، عقب مناقشة بينه وبينهم في مجلس « السلطان الملك » الظاهر بن صلاح الدين الايوبي . وكانت المسالة الاساسية التي استندوا اليها في الحكم بكفره هي قوله ، خلال هذه المناقشة وبعد استدراجه عمدا ، بأن الله قادر أن يخلق نبيا بعد النبي محمد . (راجع ابو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ، ط ــ ١ ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص١٧ ــ ١٨) .

(٢) يرجع اسم الاسماعيلية الى أصل تاريخي يبدأ بالانتساب الى اسماعيل بن جعفر الصادق الامام السادس عند الشيعة الامامية . ورغم أن اسماعيل مات قبل موت والده ، قالت احدى فرق الامامية بامامته ، اي اسماعيل ، وانكرت موته قائلة انه =

« المعرفة » بمفهومها الصوفي(٣) .. ثم ظهر هذا الشكل من التسلسل عند **الاسماعيلية** ، متمثلا بصورتين : **صورة بشرية** قوامها **سبعة من الائمة** واثنا عشر من الحجج ، وصورة **فلكية** مقابلة لتلك ، قوامها **سبعة افلاك** واثنا عشر برجا من الابراج الفلكية(٤) .

هذه الصيغة الاسماعيلية **المركبة** تبدو نتاج تلاقح بين الفكرة الفيثاغورية القديمة بشأن تقديس العدد ـ ٧ ، والفكرة الاسلامية الشيعية بشأن الامامة . لقد قالت الاسماعيلية بانتقال الامامة من اسماعيل الى ابنه محمد . وسمته بـ « الامام السابع التام » بوصف كونه متمما دور الائمة السبعة(٥) . من هنا سميت الاسماعيلية بـ « السبعية »(٦) ايضا . وقد بنت « سبعيتها » على النظر الى « عدد ايام الاسبوع وعدد السماوات السبع ، وعدد الكواكب السبعة »(٧) .

اما فكرة الوسائط بمظهرها الفلسفي ، فتظهر عند الاسماعيلية ـ كما يصفها الشهرستاني(٨) ـ بقولهم ان الله ابدع ، بطريقة الامر ، العقل الاول الذي هو تام بالفعل ، ثم ـ بتوسطه ـ (اي العقل الاول) ابدع النفس ، وهي كائن غير تام ، ونسبتها الى العقل كنسبة النتيجة الى المنتج . وقالوا انه لما احتاجت النفس الى كمال العقل احتاجت الى حركة تتجه من النقص الى الكمال ، واحتاجت الحركة الى آلة الحركة . وبذلك حدثت الافلاك

= لا يموت حتى يملك الارض (النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٥٨) . ثم قالت فرقة اخرى بامامة محمد بن اسماعيل نفسه . لكن اسم « الاسماعيلية » اصبح ، بعد ذلك ، يطلق على عدة فرق باطنية . اما الاسم المقصود في بحثنا هذا ، فيطلق على اهل المذهب الفلسفي الباطني الذي يمنح ائمته صفات الهية ، ويستخدم الرمز بالاعداد ، شأن الفيثاغورية القديمة ، لتصنيف مراتب العالم الميتافيزيقي كما يتصوره المذهب . وذلك انعكاس للتنظيمات المذهبية للدعاة والاتباع ، ثم لمراتب التنظيم الهرمي اثناء حكم الفاطميين . فالاسماعيلية هي العقيدة الرسمية للدولة الفاطمية (٢٩٧ ـ ٥٦٧هـ/٩٠٩ ـ ١١٧١م) ـ راجع كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، ص٣١٤ ـ وراجع الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص٩١٠ ، نقلا عن ناصر خسرو : جامع الحكمتين ، ص٢٩٦ (بالفارسية) .

(٣) راجع كلود كاهن : المرجع السابق ، ص٣٢٨ .

(٤) راجع ابن النديم : الفهرست ، ص٢٨٢ ـ وراجع المقريزي : الخطط والآثار ، القاهرة ، ١٢٧٠هـ ، ج٢ ، ص٣٣١ .

(٥) الشهرستاني : الملل ، ج١ ، ص١٩٢ ، ط. محمد سيد كيلاني .

(٦) ابن الاثير : اللباب في تهذيب الانساب ، القاهرة ١٣٥٧هـ ، ج٢ ، ص٣٣١ .

(٧) الشهرستاني : الملل ، ج١ ، ص١٩٢ .

(٨) المصدر السابق .

السماوية . وهذه الافلاك تحركت حركة دورية بتدبير النفس انتجت حدوث الطبائع البسيطة . ثم تحركت هذه الافلاك ايضا حركة استقامة ، بتدبير النفس كذلك ، فتركبت المركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان والانسان ، واتصلت النفوس الجزئية (أي نفوس الاشخاص) بالابدان ، وكان نوع الانسان متميزا من سائر الموجودات بالاستعداد الخاص **لفيض تلك الانوار** ، وكان عالمه في مقابلة العالم كله(٩) .

٢ ــ صورة التجليات الالهية على الارض

وفي سبيل تنظيم العلاقة بين عالم الانسان هذا وعالم الكائنات العلوية قال الاسماعيلية بفكرة **التجليات الالهية** على الارض **في الائمة** وفقا الصورة الاتية :

اذ كان في العالم العلوي عقل كلي ، ونفس كلية ، فقد وجب ان يكون في عالم الانسان عقل **مشخّص** ، ونفس **مشخّصة** . وهذا العقل (المشخص) هو كل ــ اي نوع ــ فهو اذن بحكم الشخص البالغ درجة الكمال ، ويسمونه **« الناطق »** ، وهو يتمثل **بالنبي** . اما النفس (الانسانية) فهي ايضا كل . لكنها بحكم الطفل الناقص المتوجه نحو الكمال ، ويسمونها **« الاساس »** ، وهي تتمثل بالوصي (الامام) . وهذه النفس تبلغ كمالها حين تبلغ درجة العقل وتتحد به . وذلك بتأثير من الحركات الفلكية . وعلى غرار تحرك الافلاك والطبائع بتحريك العقل والنفس الكليين ، تحركت هكذا ايضا النفوس الجزئية او الاشخاص في عالمنا بتحريك من النبي والوصي في كل زمان ، دائرا على سبعة سبعة ، حتى ينتهي الى الدور الاخير ، ويدخل زمن **القيامة** ، وترتفع التكاليف ، وتضمحل السنن والشرائع(١٠) .

٣ ــ تخطيط انتولوجي وابستمولوجي ..

عرضنا هذه الصورة الاسماعيلية ، لكي تتضح لنا رؤية التحولات الجارية في الحركة « العرفانية » (العرفان : Gnosticisme) التي بدات تظهر في حركة « التصوف الاسلامي » . وستلتقي ــ بعد ــ في مجرى هذه التحولات ، حركة تصوفية اشراقية تتكامل عناصرها الاسلامية والفيثاغورية والهرمسية والافلوطينية في اشراقية السهروردي .

---

(٩) المصدر السابق ايضا .

(١٠) راجع المصدر نفسه ، ص١٩٣ ــ ١٩٤ .

لكن ، يعنينا الان ، قبل النظر في اشراقية السهروردي ، ان نعود الى الصورة السابقة للفلسفة الاسماعيلية ، كيما نرى في بعض خطوطها البارزة محاولة مهمة **لتفسير** العالم المادي ، ونكتشف خلال هذه المحاولة بعض **الميول المادية** وسط التصورات المثالية والغيبية :

اول ما يلفت انتباهنا ، في هذه الصورة ، انها ترسم تخطيطا وجوديا « انتولوجيا » ومعرفيا « ابستمولوجيا » معا . فالوجود والمعرفة يتحققان ، في هذا التخطيط ، بعملية واحدة . فهي ذاتها عملية **ايجاد** وعملية **افاضة** لانوار « المعرفة » : الله يبدع العقل الاول ، وهذا ينتج النفس ، ثم هذه تتجه بحركتها نحو الكمال ، فتحدث الافلاك السماوية .. ان تحرك هذه الافلاك بحركة **دورية يؤدي** الى حدوث المركبات ، اي الكائنات المادية (المعادن ، النبات ، الحيوان ، والانسان) . ان هذه العملية بكاملها تنتهي الى الانسان بوجهين لعملية واحدة : **وجه ايجاد** له اولا ، **ووجه فيض** لانوار « المعرفة » عليه ، ثانيا .. وقد وجد الانسان متميزا من سائر الموجودات باستعداده لتلقي هذا **الفيض « المعرفي »** .

ويلفت انتباهنا ، في الصورة نفسها ايضا ، ان العقل الاول قديم (ازلي) ، اذ ابدعه الله بالامر ، اي بارادة **« التكوين »** . وهي قديمة بقدم الله ، فوجب ان يكون ـ اي العقل الاول ـ قديما كذلك . وهذا يؤدي ـ بالنتيجة ـ الى القول بأزلية العالم نفسه ، لانه نتاج العقل الاول الازلي .. فهذا اذن ينكشف عن **ميل مادي** عفوي . ومما يؤكد استنتاج ازلية « العقل الاول » كونه يوصف ، في الصورة ، بانه **« تام بالفعل »** ، اي ان له صفة الكمال الفعلي . فان مثل هذا الوصف لا يكون ، في الفلسفات اللاهوتية والاشراقية ، الا لما هو **ازلي** .

وثالث ما يلفت انتباهنا ، في الصورة نفسها ايضا ، نظرة جدية الى **اصل المادة** . لاننا نرى ، في التخطيط الانتولوجي الذي ترسمه للعالم ، ان **الطبائع البسيطة** هي اصل الكائنات المادية ، وهي ما تسميه الصورة بـ « المركبات » ، ونرى في الوقت نفسه ان وجود الطبائع البسيطة هذه مرتبط **بالحركة** ، وهي الحركة « الدورية » للافلاك السماوية ، كما ان تحول هذه الطبائع الى « مركبات » ، اي الى كائنات مادية ، مرتبط بالحركة ايضا ، وهي الحركة « المستقيمة » لهذه الافلاك .. ونرى كلتا الحركتين مرتبطة « بتدبير النفس » . والمقصود بها « النفس الكلية » ، وهي في التخطيط المذكور تعبير عن « النوع » الذي تعد « النفوس الجزئية » افرادا وشخصيات له . فهل نستنتج من ذلك فكرة رواقية ؟. فان الفلسفة الطبيعية الرواقية ، الا

تقول بمادية العالم ، تقول بحركيته كذلك ، وبكون الحركة في **داخل** مادة العالم ، لا في خارجها ، وان هذه المادة تتألف من « النفوس » المتحركة بحركة دورية دائمة التردد بين التقلص والتمدد(١١) .

يبدو ان الاسماعيلية ، وفقا للصورة التي نعالجها ، قد استفادت من الفكرة الرواقية هذه ، دون ان تأخذ بنظرية الرواقيين الانتولوجية كاملة ، ولا بنظرية المعرفة عندهم . وسواء كانت فكرة « حركية » العالم المادي عند الاسماعيلية ذات مصدر رواقي أم لم تكن ، فالامر الذي يعنينا هنا هو ان الصورة التي لدينا الان عن نظرية الاسماعيلية تشير الى **ميل مادي** بشان نظرية الحركة ، ولكنه قائم على وضع ميتافيزيقي . ولنا ان نقول العكس ، اي ان تفسيرهم للعالم ، وان تشكل بشكل ميتافيزيقي ، نجد له منطلقا **ماديا** يبرز **أولا** في الاعتراف بالوجود الموضوعي للعالم المادي . **وثانيا** ، في الاعتراف بالحركة كمبدأ لوجوده ، وكلازمة اساسية من لوازم هذا الوجود (الحركة الدائرية أوجدت الطبائع البسيطة ، والحركة المستقيمة حولت الطبائع البسيطة الى « مركبات » العالم المادي) . فهل لنا ان نستكشف ، خلال **الرؤى** الميتافيزيقية لصيرورة العالم على هذا النحو الحركي ، **رؤية** جنينية للحركة **كاسلوب لوجود المادة** ، أم ان مثل هذا الاستكشاف ينبني على مبالغة مصطنعة ؟.. اما **ثالثا** ، فان المنطلق المادي يمكن ان نجد له ، عند الاسماعيلية ، اساسا ايضا في النظر الى الحركة كمبدأ شامل لمختلف اشكال الوجود المادي ، او كمبدأ لوحدة العالم . غير انه من الواضح ان « **الرؤيا** » المادية للحركة في هذا التخطيط الشامل للعالم ، مغلفة بنظرة مثالية **غائية** . فان حاجة « النفس الكلية » الى الحركة ، هنا ، انما هي نتيجة حاجتها الى الكمال ، فهي تتجه اذن على نحو **غائي** .

---

(١١) راجع عثمان امين : الفلسفة الرواقية ، ط. القاهرة ١٩٥٩ ، ص١٥٢ ـ ١٥٨ .

باء ــ الشواقية السهروردي ..

١ ـ تداخل الفلسفات

تمثل النظريات الاشراقية عند يحيى شهاب الدين السهروردي المقتول (٥٤٩ ـ ٥٨٧هـ / ١١٥٣ ـ ١١٩١) نموذجا حيا للتداخل الذي أشرنا اليه في صفحات سابقة بين الفلسفة العقلانية (المشائية بالاخص) وبين فلسفة التصوف ، بالاضافة الى مصادر الفكر الاشراقي المتعددة (الزرادشتية ، والفيثاغورية، والافلاطونية، والهرمسية(١)) . على ان الاسلام هو الاطار العام الذي يجري ضمنه هذا التداخل بين مختلف التيارات الفلسفية والاشراقية في نظريات السهروردي . ونؤكد هنا ، مرة اخرى ، ان الارض الاساسية التي على صعيدها تتفاعل وتتركب هذه التيارات والنظريات في مذهب متكامل التصوف الاشراقي الاسلامي ، هي المجتمع الاسلامي نفسه (سيتوضح ذلك خلال البحث) .

يبدو من النصوص الاصلية التي كتبها السهروردي انه كان مستوعبا ، وعي جيد ، موضوعة « العالمية » التي يقوم عليها تاريخ الفكر الفلسفي بمختلف اشكاله وتجلياته في مختلف بيئاته وازمنته ، وانه بهذا الاستيعاب وهذا الوعي بنى مذهبه التصوفي الاشراقي من عناصر يدرك مصادرها « العالمية » وتسلسلها التاريخي وعلاقاتها بعضها مع بعض وتداخل كل منها بالاخر(٢) .

---

(١) انظر سيد حسين نصر : ثلاثة حكماء مسلمين : بيروت ١٩٧١ ، ص ٧٨ ـ ٧٩ .

(٢) راجع ـ مثلا ـ نصه المنشور في المرجع السابق نقلا عن H. Corbain في Opéra ج٢ ، ص١٠ ـ ١١ . وللسهروردي نص آخر في كتابه « حكمة الاشراق » ، طهران ، طبعة حجرية ١٣١٣ ـ ١٣١٦ هجرية ، ص٢٧١) يعرض فيه نظرته « العالمية » الى الفكر الفلسفي ، حيث يجد نسبا متصلا بين « اسرة » هذا الفكر على النطاق العالمي ، ويضع =

لكننا لا نتبين خلال ذلك مدى ادراكه علاقة كل من هذه العناصر بالبيئة الاجتماعية **الخاصة** التي ظهر فيها ، وعصرها المعين ، وسبب تشكله في هذه البيئة وهذا العصر بشكل يختلف عن اشكال العناصر الاخرى في بيئات وعصور اخرى . انه لمن الطبيعي ان لا نتبين شيئا من هذا عند السهروردي . فان ادراك هذه العلاقات احتاج الى قرون من تاريخ المعرفة البشرية حتى ظهر المنهج العلمي الاكثر تقدما والاكثر قدرة على كشف هذه العلاقات الموضوعية . هذا من جهة ، وهي الجهة الاساسية . ولكن ـ من جهة ثانية ـ يرجع الامر ايضا الى القصور الذاتي الكامن في « منهج » السهروردي نفسه . فهو منهج ميتافيزيقي(٣) بأسسه ومفاهيمه وتركيبه ، وهو لذلك يضع عالم الفكر كله في عزلة عن عالم الواقع المادي (الذي هو عالم **الظلمة** في فلسفة السهروردي) .

٢ ـ ظاهرات العصر ..

يتميز العصر الذي ظهر فيه مذهب السهروردي الاشراقي بظاهرتين رئيستين :

الظاهرة **الاولى** ، اشتداد الارهاب الفكري الذي كان قد بدأ سيطرته على الحركة الفكرية الفلسفية منذ انتقال علم الكلام من مرحلته المعتزلية الى مرحلته **الاشعرية** ، خلال القرن الرابع الهجري (العاشر) . ثم استفحلت هذه الظاهرة في القرن الخامس (الحادي عشر) حين استقل الغزالي بزعامة الفكر الاسلامي السني « الرسمي » حاملا لواء الدفاع عن المذهب الاشعري ، الذي كان في الوقت نفسه لواء هجوميا يحارب المذاهب الفلسفية بسلاح منطق الفلسفة نفسه . فلما جاء القرن السادس الهجري (الثاني عشر) كانت الايدي التي تحمل لواء هذه الحرب الفكرية قد تكاثرت في المشرق الاسلامي ومغربه كليهما ، واصبحت السيطرة على الفكر بايدي الفقهاء المحافظين الذين اصبحوا السند الوحيد لايديولوجية الجماعة الحاكمة ، في حين كانت هذه الجماعة تعاني اشد اشكال الصراع والتمزق الداخلي ، سياسيا وايديولوجيا على مدى الرقعة الجغرافية الواسعة التي انتشرت عليها الدويلات الاسلامية المتصارعة .

= في « شجرة » هذا « النسب » المتصل انباذوقليس وفيثاغورس وافلاطون وارسطو وبولس والغازيمون وهرمس ومزدك ومانى .

(٣) نستعمل كلمة « ميتافيزيك » في هذا البحث بمعناها المقابل لكلمة « فيزيك » (الطبيعة) لا بالمعنى المقابل لكلمة « الديالكتيك » بمفهومه العلمي في المادّية الديالكتيكية .

الظاهرة **الثانية** ، بروز عـامل **تناقضي** من نوع جديد في حلبة الصراع السياسي والايديولوجي الدائر يومئذ على صعيد المشرق الاسلامي . فقد كانت موجة الغزو الاوروبية الاستعمارية الاولى المسماة بـ « **الحروب الصليبية** » ، تتدفق على هـذا المشرق باندفاع . ولكن الجبهة المشرقية المفترض ان تواجه هـذا الخطر الكبـير ، كـانت منشغلة بالصراع بـين اطرافهـا المتعـددة . فمن جهة اولى : كـانت دولـة الفـاطميين الشيعية فـي صراع مع دولـة الايوبيين السنية . ومن جهة ثانية : انهارت دولة الفاطميين (٥٦٧هـ / ١١٧١) تحت ضربـات خصمها الايوبي صلاح الدين الذي صارت لدولته السيطرة على مصر وفلسـطين ومعظم بلاد الشـام ، في حين ظل الصراع دائرا بين هذه الدولة الاخيرة ودولة السلاجقة الاتراك التي انحسرت سيطرتها الى آسيا الصغرى ؛ ثم بين دولة الخوارزميين وخصومها في مـا بين نهر الكنج في الهند ونهر دجلة في العراق(٤) . وفي الوقت نفسـه ، كان الخلفاء العباسيون ببغداد في صراع مع السلاطين المتعاقبين لاستبقاء ذلـك الرمز الوهمي من السلطة الدينية في ايديهم ، الى ان فقدوه نهائيا بمأسـاة الغزو التتاري بقيادة هولاكو (٦٥٥هـ / ١٢٥٧) .

هاتان الظاهرتان اللتان تميز بهما الوضع السياسـي والفكري للمجتمع الاسلامي منـذ القرن السـادس الهجري (الثاني عشر) ، اذا اضفنا اليهمـا امتدادات الازمة المستمرة منذ القرن الثالث ، التي كانت ازمة النظام الاجتماعي ككل ، وهي التي تتمثل ، اكثر مـا تتمثل ، بحالتي الضعف والعقم في الشكل السائد للانتاج والعلاقات الانتاجية . اي هذه الازمة التي كانت مصدرا متجددا للكثير من الانتفاضات الجماهيرية المتفرقة ولظهور أسـاليب كفاحية متنوعة ، ولكنها جميعا كانت تتحطم دون جـدوى ـ نقول : اذا اضفنا ازمة النظـام الاجتماعي هذه ، الى الظاهرتين السابقتين ، استطعنا ان نتصور كيف كان من الطبيعي ان تنعكس تلـك الظاهرات الاجتماعية والسياسية والفكرية في طـرق التفكـير الفلسفي ـ والفلسفة الصوفية بخـاصة ـ وفي الاشكـال الايديـولوجية ، المعـارضة منها بالاخص ، انعكاسـات تحمل في اشكـالها ومحتوياتها معـا صورة **اليأس** من تغيير الواقع المشحون بأنواع الشقاء المادي الكثرة الغالبة من ناس ذلـك المجتمع . هذا اليأس لـم يستطع ان يجد طريقه للتحول الى فكر **ثوري ايجـابي** ، فتحول الى « ثورية » سلبية عدمية **ترفض** هذا العالم المـادي ، حتى انتهى بعض اشكال هذه « الثورية » العـدمية الى رفض **وجود** هذا العالم اساسـا ، والتعلق « بوجود » ميتافيزيقي كانت له امام

---

(٤) راجع حسن ابراهيم حسن وعلي ابراهيم حسن : النظم الاسلامية . القاهرة ـ ط. الرابعة ١٩٧٠ ، ص٨٤ ـ ٩٢ .

الفكر الفلسفي والصوفي الاسلامي نماذج متنوعة من تراث الفلسفات العالمية السابقة ، فشاقته هذه النماذج ، واخذ يعالجها ويستمد منها صورة نظام سماوي يجد فيه اليائسون ما فقدوه في نظامهم الاجتماعي « الارضي » . ولكن تصوراتهم لهذا « النظام » الغيبي كانت تتقيد ـ ضرورة ـ بما هم محكومون به تاريخيا من علاقة بالاسلام وبمفاهيمه الكونية وميتافيزيقاه المعينة . كان كل ذلك طلبا «للخلاص» .. وفكرة «الخلاص» بمفهومه المسيحي ، ثم الصوفي ، هي ـ في الاساس ـ صدى لأشواق الجماهير المسحوقة الى التخلص من انواع الظلم الاجتماعي التي تعانيها منذ بدأ تاريخ المجتمعات الطبقية .

ذلك هو البعد الاساسي الواقعي لحركة الاشراق الصوفية حين استكملت أسباب ظهورها في شكل مذهب فلسفي على يد السهروردي في القرن السادس الهجري . وسنرى هذا البعد متمثلا في عدة جوانب من الصورة التي يتكون منها هذا المذهب .

٣ ـ كيان وجودي ومعرفي ..

نبادر ، هنا ، الى القول بأن عالم السهروردي الاشراقي ، على غرار ما رأيناه في عالم المذهب الباطني الاسماعيلي ، هو ذو كيان وجودي (انتولوجي) ، بالمرتبة الاولى . اما سمته المعرفية « الابستمولوجية » فهي نابعة من كيانه الانتولوجي نفسه . فهنا نجد « **النور** » كمبدأ **وجود** لعالم بكامله . يفيض هذا « النور » من المصدر الاعلى « نور الانوار » هابطا درجة درجة الى النهاية السفلى ، وكل درجة من الفيض هي **وجود** « نوراني » ، ولكن كلما انحدر درجة انخفض مستوى « النور » . فاذا بلغ الدرجة الجرمية (عالم الاجسام) تضاءل « النور » حتى الاضمحلال ، وبهذا تصبح المرتبة « المظلمة » من الوجود . ذلك يعني اذن ان اشراقية السهروردي لا تعترف بثنائية النور والظلام ، كما تقول بها الزرادشتية والمانوية(٥) . فلس

---

(٥) يشير القطب الشيرازي شارح كتاب « حكمة الاشراق » الى هذه الناحية من اشراقية السهروردي ، فيقول ان المصنف ـ اي السهروردي ـ لما ظفر باطراف من كتب الفرس ورآها موافقة لامور الكشف والمشاهدة استحسنها وكملها ، وهي قاعدة الاشراق في النور والظلمة . ثم يقول ان هذه القاعدة في الاشراقية « ليست كقاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن اولان ، لانهم ـ اي المجوس ـ مشركون لا موحدون » (مقدمة « حكمة الاشراق » ط. طهران ، ص١٩) . وهنا نلحظ الوعي الاسلامي في المبادىء الاشراقية .

عند السهروردي غير مبدأ واحد للوجود ، هو « النور » . أما الظلام فهو ليس سوى الدرجة الاخيرة من الوجود « النوراني » ، أي تقلص الاشعاع الوجودي .

هذه ، بوجه عام ، الطبيعة الانتولوجية للبناء المذهبي الاشراقي . وفيها ذاتها تكمن طبيعته المعرفية . فان « النور » من حيث هو مبدأ للوجود ، هو ـ في الوقت نفسه ـ مبدأ « للحقيقة » التصوفية الاشراقية التي هي هدف المعرفة . هذا اولا . واما ثانيا ، فان من المبادىء العامة التي يقوم عليها بناء الفلسفة الاشراقية مبدأ يتشكل من فعلي « الاشراق والمشاهدة » اللذين يختلفان من حيث الاتجاه ، ويتحدان من حيث وظيفتهما المزدوجة . فللاشراق اتجاه هابط ، وللمشاهدة اتجاه صاعد ، ولكن كلا منهما مشارك في عملية **الايجاد** من جهة ، وطريق **للمعرفة** من جهة ثانية . وبهذه الصورة تتحد « عملية » الايجاد و « عملية » المعرفة(٦) .

٤ ـ مأزق مبدأ التنزيه في النظام الاشراقي..

لا بد ، هنا ايضا ، من العودة الى المعضلة الكبرى للفكر الفلسفي الصوفي ، معضلة الجمع بين النقيضين : **التنزيه ، ورفض التنزيه** . وهي تتجلى هنا ، تجليا حادا ، خلال النظام الكوني الاشراقي(٧) .. اننا نرى حضور « نور الانوار » (الله) يشمل هذا النظام بمختلف درجاته حتى

---

(٦) نجد تفصيلا للعلاقة بين الاشراق والمشاهدة في كتاب « حكمة الاشراق » للسهروردي ، ط. طهران ١٣١٣ ـ ١٣١٦هـ (الفصل الرابع ، المقالة الثالثة) . وعند السهروردي اصطلاحان آخران يعبران عن فعلي الاشراق والمشاهدة ، وهما : القهر بمعنى الاشراق ، والمحبة او العشق بمعنى المشاهدة . ومفهوم « القهر » عنده هو « عملية » الايجاد . ومفهوم « العشق » هو « عملية » الادراك . فهو ـ أي العشق ـ « حركة الى تتميم كمال ثان أو عقلي او غيرهما » . والله ، أو « نور الانوار » هو المعشوق الاول . (راجع حكمة الاشراق ، المقالة الثانية ، الفصل الخامس) . « بالعشق » ينتظم الله الوجود صعودا ، و « بالقهر » ينتظمه نزولا . فالوجود كله ـ كما يقول السهروردي ـ منطو في قهر نور الانوار ، ولكن على نحو مترتب من الاعلى الى الاسفل : الاجرام انطوت في قهر النفوس ، والنفوس منطوية في قهر نورية العقول ، والعقول منطوية في قهر نورية المعاول الاول . وهذا الاخير منطو في نورية نور الانوار . (راجع السهروردي : المشارع والمطارحات ، ص٤٦٤) .

(٧) يقول السهروردي ، مثلا : « ... ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي » (حكمة الاشراق ، المقالة الثانية ، الفصل السادس) .

« السفلى » منها . والسهروردي يؤكد هذا الحضور على شكلين : شكل يتمثل في تسلسل فيوضات « النور » من مصدره الاعلى الى « الصادر الاول » . ومنه الى ما بعده ، حتى عالم الاجسام الظلمانية .. وشكل **آخر** يتمثل في الاشراق المباشر من « نور الانوار » نفسه على كل حلقة في سلسلة هذا النظام الوجودي دون وساطة(٨) . ان هذا الحضور ، بشكليه ، رفض صريح للتنزيه الالهي المطلق . ولكن ــ من جهة ثانية ــ نرى السهروردي يرجع الى ما وقف عنده متكلمو المعتزلة ، من قبل ، اذ اخذ بمقالتهم المشهورة من وحدة الذات الالهية ، اي كون صفات الله عين ذاته ، او ما سمي بـ « نفي الصفات »(٩) وهذا الموقف هو النموذج الاشد مبالغة في التنزيه بين نماذج الفكر اللاهوتي الاسلامي . اذن ، نحن الان ، مع الشكل الاشراقي التصوف ، أمام الوجه الاكثر وضوحا وصراحة للاستحالة التي تعانيها الفلسفة الصوفية . وربما صح لنا ان نجد عند السهروردي محاولة لمعالجة المعضلة في اقترابه من فكرة « وحدة الوجود » ، من حيث ان منطق هذه الوحدة ، بمفهومها الميتافيزيقي ، يؤدي الى حصر الوجود كله في حقيقة الذات الالهية وحدها . وقد نرى هذه المحاولة في ترابط النظام الوجودي الاشراقي الذي انشأه السهروردي ترابطا يبلغ حدود ذلك المفهوم نفسه لوحدة الوجود . غير انها محاولة فاشلة قطعا ، اذا صح ان هناك محاولة بالفعل . وفشلها بيّن من وجهين : **اولا** ، من ان السهروردي نفسه يرفض كل افتراض يتجه الى مضمون هذه « الوحدة »(١٠) . **وثانيا** ، ان القائلين بـ « وحدة الوجود » ــ ولا سيما ابن عربي ــ لا يصلون ، بالفعل ، الى نفي وجود الاشياء ، نفيا مطلقا بحيث ينحصر الوجود في واحد ، هو الله . بل نجد في كثير من نصوص ابن عربي ، انه كيان وجودي مستقل بالفعل(١١) . وان كان ابن عربي لا يفصل **وجود** الكائنات عن **وجود الله** . فالمعضلة باقية .

---

(٨) راجع المشارع والمطارحات ، ص٤٨٨ .

(٩) راجع الجزء الاول من كتابنا هذا ، ص٦٥٨ ــ ٦٥٩ .

(١٠) نرى السهروردي في « هياكل النور » (ط. مصر ١٩٥٧ ، الهيكل الثاني) يرد على من « توهموا ان النفس جزء منه » اي جزء من الله . وهو يعتبر هذا التوهم اعتقادا فاسدا ، فان « الله لا يقبل التجزؤ ، فكيف تشبه النفس الناطقة جزءا منه » . ليست هناك اذن ، وحدة وجود بين الله والنفس . وحيث ان النفس حلقة في سلسلة نظام الوجود الاشراقي ، فان نفي الوحدة في حلقة واحدة من السلسلة يعني نفيها عن السلسلة كلها .

(١١) نستشهد ، كدليل على ذلك ، بجزء من نص لابن عربي في كتابه « شجرة الكون » (ص٧) حيث يقول : « ان الله كون الاكوان اقتدارا عليها ، لا افتقارا اليها . واعطاها حكمته في التكوين . وذلك لاظهار شرف الماء والطين » . ففي هذا الكلام دلالة واضحة على اعتبار « الاكوان » و « الماء والطين » موجودات بوجود مغاير لوجود الله ، اي لها وجودا مستقلا عن وجوده ، وان كان متصلا به .

٥ ــ موقف افلاطوني من العالم المادي :

تقف الاشراقية من **العالم المادي** موقفا افلاطونيا يؤدي الى نفي الوجود الحقيقي لهذا العالم (المادي) . وايضاح الامر يقتضي ان نلقي نظرة سريعة على مجمل النظام « النوراني » للوجود ، كما تبنيه التصورات الاشراقية ، لنرى كيف يبنى هذا النظام من مبدئه « نور الانوار » حتى الاجرام « المظلمة » :

لا بد اولا من الاشارة الى المبدأ الاساس الذي تنطلق منه « رؤيا » العالم الاشراقي كله . هذا المبدأ هو ان **الواحد لا يصدر عنه الا واحد**(١٢) . لذا يبدأ هذا العالم بصادر واحد هو **أول** مراتب الاشراق الوجودي ، وهو « نور مجرد » وسيط بين مبدأ الوجود (نور الانوار) وسائر الموجودات . ثم هو ايضا لا كثرة فيه ، وليس بجسم ، يدرك نفسه ويدرك مبداه الاول « ولا يمكن اشرف منه وهو منتهى الممكنات »(١٣) ، ويسميه السهروردي « النور الابداعي الاول »(١٤) ايضا ، كما يسميه « النور الاقرب » ، ويرمز اليه في بعض رسائله الصوفية باسم « الشيخ »(١٥) حينا ، وباسم « الجمال » حينا آخر(١٦) . وفي كتبه الاخرى ذات الصلة بالمشائية الاسلامية يسميه بـ « العقل الاول » كما سماه افلوطين(١٧) وكما سماه ابن سينا(١٨) . اما في نظام « الميتافيزيقا » الارسطية ، فنجد هذا « العقل » يدعى « المحرك الاول الذي يتحرك » (Primus Mobile) وهو ــ عند ارسطو ــ المحرك للفلك المحيط أو « السماء الاولى »(١٩) . ومعلوم أن ارسطو يسمي المحركات الفلكية بـ « عقول الكواكب » ، « فالمحرك الاول المتحرك » هذا يسمى ايضا في النظام الارسطي « العقل الاول » .

---

(١٢) راجع حكمة الاشراق ، المقالة الثانية ، الفصل الاول .. و « المشارع والمطارحات » . (ط. حجرية ، المشرع٣ ، الفصل ١٥) .

(١٣) هياكل النور ٤ ، الفصل ٣ .

(١٤) رسالة « اصوات اجنحة جبرائيل » (راجع ابو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية ، ص١٤٨) .

(١٥) رسالة « مؤنس العشاق » (راجع المرجع السابق) .

(١٦) راجع المرجع نفسه .

(١٧) راجع « أفلوطين عند العرب » ، تحقيق عبدالرحمن بدوي (القاهرة ١٩٦٦ ، ص١٤٨) حيث يقول أفلوطين عن هذا العقل انه اذا اضيف الى ما تحته كان الاول ، واذا اضيف الى ما فوقه كان الثاني .

(١٨) ابن سينا : النجاة ، ص٤٥٥ .

(١٩) ارسطو : ١٠٧٢ أ .

على هذا « **الصادر الاول** » يفيض اشعاع « نور الانوار » في البدء . ويصف السهروردي فيض هذا الاشعاع بانه يحصل دون انفصال عن « نور الانوار » ، لان « الانفصال والاتصال من خواص الاجرام » (الاجسام) ، ودون ان ينتقل هذا الاشعاع انتقالا « اذ المنتقل لا يكون جوهرا »(٢٠) . ثم ان الشعاع الفائض ليس بجسم(٢١) . وعن هذا « الصادر الاول » يفيض « النور » على ما بعده . وتمضي الفيوضات باتجاه هابط لانشاء نظام وجودي على هذا النحو من التسلسل والتشابك بين وحدات « النور » كلها . ولكن هذه الوحدات جميعها هي ـ عند السهروردي ـ «أنوار مجردة» اي عقلية «روحية» ليس فيها شائبة **جسمية** اطلاقا .. لذلك يفترض انقسامها الى نوعين : نوع لا علاقة له بالاجسام من وجه . ونوع آخر له بالاجسام علاقة تدبير وحسب ، بمعنى انها انوار عقلية مدبرة للاجسام .. **والنفس الناطقة** من هذا النوع الاخير ، وهي النفس الانسانية(٢٢) . وهذه تصدر ، في النظام الاشراقي السهروردي ، عن « **رب صنم الانسان** » ، اي « مثال » النوع الانساني في العالم « النوراني » .

لكي نفهم مصطلح « **ارباب الاصنام** » في هذا النظام الاشراقي ، ولكي نصل بفهمه الى موضوعنا ، ينبغي ان نذكر ان السهروردي يقسم النوع الاول من « الانوار المجردة » ـ وهي التي يسميها بـ « العقول » ـ الى قسمين : واحد يترتب **نزولا** على نحو طولي . وهذا هو قسم « الامهات »(٢٣) ، والاخر يحصل من الطبقة الطولية نفسها ، ويجري مجرى الفروع لها ، ويؤلف طبقة **افقية** .. اما القسم **الاول** (الطولي = الامهات) فينتظم الانوار العالية التي لا تاثير لها في الاجسام ، اي التي لا تحصل منها الاجسام . والقسم **الثاني** ينتظم الانوار التي تحصل منها الاجسام ، وهي لا ترتيب بينها نزولا (عموديا) . فهي ـ كما قلنا ـ افقية ومتكافئة . وهذه الفروع الافقية هي التي تحصل منها الاجسام . ورغم ان كلتا الطبقتين (العمودية ، والافقية = الامهات والفروع)

---

(٢٠) السهروردي : حكمة الاشراق ، المقالة الثانية ، الفصل الثاني .

(٢١) المصدر السابق ، المقالة الثالثة ، ص٢٦١ .

(٢٢) وحدة « النور المجرد » التي تدبر النفس الناطقة ، يسميها السهروردي بـ « الاسفهبد » . وهي تسمية ذات مصدر فارسي (راجع ابو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية ، ص١٧٧) .

(٢٣) اصطلاح « الامهات » عند السهروردي يختلف مدلوله عن مدلول الاصطلاح نفسه عند الفلاسفة المشائيين . فهؤلاء يقصدون بـ « الامهات » العناصر الاربعة الاولية البسيطة « الاسطقسات » ، اي التراب والماء والهواء والنار ، وهي التي يسميها ابن سينا بـ « الاربعة الاوائل » (الشفاء : كتاب « الكون والفساد » ، ط. القاهرة ١٩٦٩ ـ تحقيق محمود قاسم ، ص١٥٥) .

متناهية ، عند السهروردي ، هي ـ مع ذلك ـ من الكثرة بحيث لا يمكن احصاؤها(٢٤) .

ونبحث الان عن « **ارباب الاصنام** » : اين هي من هذا التقسيم ؟ وماذا يعني بها السهروردي ؟ وما دلالتها الفلسفية ؟ .

نفهم من نصوصه(٢٥) في هذا الشأن ان ما يسميه « ارباب الاصنام النوعية » يدخل في النوع الثاني من التقسيم السابق ، أي في « الانوار المجردة » أو « العقول » ذات الوضع الافقي . فهذه « الانوار » الافقية هي « ارباب الاصنام النوعية » . وهذه « الارباب » قسمان : احدهما ، يحصل عن طريق « المشاهدة » . والاخر يحصل عن طريق « الاشراق » . اما ما يحصل بالطريق الاولى فهو يمثل « ارباب انواع العالم المثالي » (غير الحسي) ، أو « العالم المعلق »(٢٦) . وأما ما يحصل بطريق الاشراق ، فهو يمثل « ارباب انواع العالم الحسي » . ومصدر الفرق بينهما ان « الانوار المشاهدية اشرف من الاشراقية ، والعالم المثالي اشرف من العالم الحسي » . لذلك وجب صدور العالم المثالي عن المشاهدة ، وصدور الحسي عن الاشراق(٢٧) . ان « ارباب انواع العالم الحسي » يصدر عنها : **اولا** ، « ارباب الاصنام الفلكية » . **وثانيا** ،

---

(٢٤) قول السهروردي بكثرة « العقول » يعتبر ردا على القائلين بنظرية « العقول العشرة » التي صاغ نظريتها الفارابي وأخذ بها ابن سينا. وحين يقول السهروردي بعدم امكان احصاء هذه الكثرة يستند الى الاية القرآنية : « وما يعلم جنود ربك الا هو » (سورة المدثر ـ ٧٤ ، الاية : ٣١) ـ راجع بشأن هذا التقسيم كتاب « المشارع والمطارحات » للسهروردي ، الشرع ٦ ، الفصل ٨ .

(٢٥) المصدر السابق و « حكمة الاشراق » ، المقالة الثالثة ، الفصل الثالث .

(٢٦) لا نجد ذكرا لهذا « العالم المعلق » في نظام الوجود الميتافيزيقي الاشراقي في مؤلفات السهروردي سوى « حكمة الاشراق » حيث يسميه « الصور المعلقة » و « المثل المعلقة » ، ويستخلص من النصوص المتصلة بهذا العالم « المعلق » انه عالم من « المثل » يقع وسطا بين عالم « الانوار العقلية » وعالم المحسوسات ، فهو عالم ليس بالنوراني ولا بالظلماني ، ولا يمكن ادراكه بالحواس الظاهرة . ويسند السهروردي « اكتشافه » هذا العالم الى تجاربه بنفسه التي دلته على ان العوالم أربعة : انوار قاهرة ، وانوار مدبرة ، وبرزخيات ، وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة ، فيها العذاب للاشقياء ، واللذة للسعداء . ويصف هذا العالم الرابع بانه « عظيم غير متناه » . ويبدو لنا ان السهروردي احتاج الى « تطعيم » نظامه الاشراقي بهذه « المعلقات » لتكون حلقة الاتصال بين عالميه : النوراني ، والظلماني ، اللذين يعجز نظامه ذاك عن تفسير العلاقة بينهما دون هذه « الحلقة » التي هي ايضا عاجزة عن تفسير وجودها هنا وكيفية جمعها النقيضين : الظلامية والاستنارة . (راجع حكمة الاشراق : ص٥١٢ ـ ٥١٥ ـ ٥١٨) .

(٢٧) ابو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية ، ص١٧٨ .

« أرباب طلسمات البسائط والمركبات العنصرية »(٢٨) ، اي الانواع « الروحانية » التي تصدر عنها العناصر البسيطة الاولية والمركبة في عالمنا الارضي .

خلاصة ما تقدم ان هناك عالما « روحانيا » يتالف من نظامين : عمودي ، وافقي . **أولهما** يتولد بعضه من بعض بطريق الفيض : من « النور » الاقرب » او « العقل الاول » ، حتى « ارباب انواع العالم المثالي » (المعلق) ، وهذا ما يسميه السهروردي عالم « الامهات » . **وثانيهما** ، لا يتولد بعضه من بعض لتكافؤ وحداته ، بوقوعها جنب جنب (افقيا) وهو نظام ارباب الانواع التي يصدر عن كل منها **نوع خاص** يكون مصدرا لاحد الاجرام الفلكية أو لاحد العناصر الارضية .

نستخلص من هذه الخلاصة ان كل ما في العالم المادي له « **نوع** » في العالم السماوي (الروحاني) ، وان هذا « النوع » هو تعبير آخر عن « المثال » الافلاطوني . فالعالم المادي ـ بناء على ذلك ـ **لا وجود حقيقيا له** ، بل وجوده تابع او ظل « لأرباب الاصنام النوعية » (المثل) . ونحن لا نقول هذا استنتاجا وحسب ، بل يعلنه السهروردي نفسه صراحة حين يقول : « ... فان كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والاعراض فهي آثار **وظلال** لانواع وهيئات نورية عقلية . فاذا أعدّت الحركات الفلكية والاوضاع الكوكبية الانواع العنصرية لأمر من الامور الجوهرية أو العرضية ، أفاض العقل المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد ، هيئاته العقلية المناسبة للاعداد الجرمي الشعاعي المناسب ايضا له .. وعلى الجملة ، فكل ما في عالم الاجرام من العجائب والغرائب ، فهو من العالم النوري المثالي »(٢٩) .

فاذا اخذنا هذا الموقف للسهروردي تجاه العالم المادي ، اي نفي وجوده الموضوعي ، واخذنا ـ الى جانب ذلك ـ كون نظامه الاشراقي ليس نظاما وجوديا وحسب ، بل نظاما **معرفيا** كذلك ، اي كون المعرفة عنده قائمة على الاشراق الغيبي ، دون المعرفة الحسية والعقلية ـ نقول : اذا اخذنا هذين الموقفين معا ، لم يكن لنا الا ان نرى فيهما اتجاهه الفلسفي العام الذي يدخله في تيار المثالية الذاتية الصريحة .

---

(٢٨) المرجع السابق ـ ص٧٩ . والطلسم هنا يفيد معنى « المثال » الافلاطوني ، اي النموذج لكل نوع في العالم الحسي . وكذلك اصطلاح « الصنم » .

(٢٩) حكمة الاشراق ، المقالة الثالثة ، الفصل الثالث .

٦ ــ أصالة الماهية :

وهذه مسألة تتصل بالفكر المثالي مباشرة . فهي من المسائل التي تحدد مكان المفكر من الاتجاهين الاساسيين في الفلسفة : المثالي ، والمادي(٣٠) . فالسهروردي اذ اقام نظامه الاشراقي على انكار الوجود الحقيقي للواقع المادي ، كان بدهيا ان يقول **بأصالة الماهية** ، انسجاما مع اتجاهه المثالي ، ونفيه كون الجسم جوهرا عينيا ، وقوله بأن ليس للجسم الا اعتبار عقلي صرفا ، وان من شان هذا الاعتبار العقلي للجسم ان لا تكون له صفة الوجود ، فضلا عن أصالة الوجود . وفي القسم الاول من كتابه « حكمة الاشراق » ، حيث يناقش الكثير من جوانب فلسفة ارسطو و « الارسطيين » الاسلاميين ــ كما يسميهم مؤرخو الفلسفة عادة ــ يذهب الى اعتبار الماهية هي الحقيقة وحدها ، دون الوجود الواقعي ، ويرى هذا الوجود تابعا او عرضا لها ، ويأخذ على أرسطو كونه رفض « المثل » الافلاطونية . وبناء على هذا الاساس الذي اعتمده السهروردي كانت الاجسام عنده مادة ظلامية تحجب اشراقات النور الالهي عن النفاذ اليها(٣١) .. من هنا كان على النفس الانسانية ان تتخلص من ظلمة البدن بالتحرر من مطالبه الجسمية ، والتقوي بالفضائل الروحية ، حتى يضعف سلطان القوى البدنية ، فيصبح باستطاعة النفس حينذاك ان « تتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف ... »(٣٢) .

أما عند الفلاسفة العقلانيين فان القول بأصالة الماهية انما ينهض على قاعدة كون الماهيات ثابتة لا تتغير ، في حين ان الوجود الحسي متغير ، والثابت أولى بالوجود واسبق . ولذلك جعلوا الماهيات موضوع المعرفة اليقينية ، واستبعدوا الموجودات الحسية عن ان تفيد معرفة يقينية ، لانها متغيرة غير ثابتة ، وفي نظرهم انه لا يمكن لغير الماهيات ان تفيد هذه المعرفة ، لكونها ثابتة لا تتغير . وكان منشأ هذه القاعدة لديهم انهم أخذوا بنظرية المنطق الصوري الارسطي في مسألة « **التعريف** » . فان هذه النظرية تلتزم

---

(٣٠) سنبحث هذه المسألة في الفصل التالي .

(٣١) ولكن السهروردي لا يفسر كيف وجدت هذه « المادة » الظلامية ، بل هو يتناقض مع نفسه من حيث يعتبر الاجسام «مادة» من جهة ، ويعتبرها محرومة شرف النور الاعلى من جهة ثانية . فاذا كانت محرومة هذا النور ، فهي اذن محرومة كذلك عامل الايجاد الاشراقي ، فهي اذن غير موجودة اساسا ، مع أنه يتحدث عنها كموجود ، وان كان وجودها تابعا وعرضا للماهية ، فمن أين جاءها الوجود ؟.

(٣٢) السهروردي : هياكل النور ، ص٢٨ ــ ٢٩ ــ ٣٢ .

بتركيب معين للتعريفات ، قوامه عنصران ثابتان : الجنس والفصل(٣٣) . ولما كان هذا التركيب الثابت يجعل التعريف خاصا بالماهيات ، التزموا بقاعدة الماهيات الثابتة . فأدت نظرية « التعريف » هذه بأرسطو الى الوقوع في التناقض ، من حيث انه يقول **بأولية الوجود** من الناحية الانتولوجية ، في حين اوصلته النظرية الى القول **بأولية الماهية** من الناحية المعرفية . ومن هنا يظهر الفرق بين الفلاسفة المشائيين والسهروردي بشأن أصالة الماهية . وهو فرق في المنطلق . ففي حين ينطلق السهروردي من اساس **انتولوجي** جوهريا ، ينطلق اولئك من اساس **معرفي** منطقي ، رغم ان المنطلق الانتولوجي عندهم ـ او عند بعضهم بالاقل ـ ينتهي بهم الى الاخذ بأصالة الوجود .

٧ ـ الرؤية البصرية والاشراق :

.. وانسجاما مع مقتضيات النزعة المثالية الذاتية لمذهب الاشراق عند السهروردي ، ذهب الى نظرية في الابصار الحسي تجعل حتى الوظيفة العضوية للعين خاضعة لفعل الاشراقات الروحانية . **وذلك يبطل المعرفة الحسية** حتى من خلال ابرز ادواتها المادية . بل ان ذلك يقطع الطريق ايضا على **المعرفة العقلية** من حيث ان هذه المعرفة تبدأ عند العقل بملاحظة الجزئيات المحسوسة لكي تنتهي بتجريد هذه الجزئيات من علاقاتها الحسية التفصيلية لتتحول التجربة الى مفاهيم ومقولات وكليات معقولة . فاذا بطلت المعرفة الحسية ، كمعرفة بهذا الوصف ، بطلت كذلك عملية التجريد العقلي من اساسها ، كمعرفة عقلية(٣٤) .. ذلك لكي تنحصر المعرفة في هذا الطريق الغيبي الذي يدعو اليه السهروردي : الاشراق والمشاهدة !.

اما نظرية الابصار هذه ، فيمهد لها السهروردي بتفسيره(٣٥) ...

---

(٣٣) المثال التقليدي في المنطق الارسطي للتعريف التام (= الحد التام) هو تعريف الانسان بانه : حيوان ناطق . « الحيوان » الجنس لشموله انواع الحيوان كلها . و « ناطق » هو الفصل ، لانه الفاصل المميز للانسان وسائر ما يشترك معه في جنس الحيوان .

(٣٤) يتجلى انكسار الطريق العقلي الى المعرفة ، عند السهروردي ، في كتابه الاساسي لنظرية الاشراق ، اعني كتاب « حكمة الاشراق » . اما في كتبه الاخرى فيجمع بين الطريق العقلي الذي اتبعه الفلاسفة الاسلاميون ، والطريق الاشراقي .

(٣٥) السهروردي : حكمة الاشراق ، ضابط ٣٨٩ ، حيث يقول ما نصه : « .. ولما علمت ان كل نور مشار اليه اشارة حسية ، فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب ، فان كل نور محض فلا يشار اليه ، ولا يحل جسما ولا يكون له جهة اصلا » . يقصد بـ « النور المحض » : النور « الروحاني » . ويقصد بقوله « فلا يشار اليه » انه ليس كالاشياء الحسية التي يشار اليها عادة بالادوات الحسية .

النور الذي نبصره أولا ، ومعنى النور الاشراقي الذي يسميه « النور المحض » ثانيا . فالاول ، الذي هو كنور الشمس والكواكب ، وينفي كونه نورا جوهريا، يعتبره عرضيا . والثاني لا يقبل الاشارة اليه اطلاقا ، لانه نور عقلي محض (راجع النص في الهامش رقم ٣٥) . فاذا كان النور الحسي امرا عارضا ، ليس بجوهر ، فما الجوهر التابع له أو الصادر عنه اذن ؟. نجد الجواب في تاويل السهروردي لعملية « الابصار » بالعين كما يمارسها الانسان ، وهذا التاويل يخضع لموقفه الفلسفي من العالم المادي اولا ، ويخضع ـ ثانيا ـ لمذهبه في التطابق التام بين وسائل **المعرفة** ووسائل **الايجاد** . اما موقفه من العالم المادي فقد عرفنا سابقا انه موقف الانكار لوجوده الحقيقي ، واعتباره وجودا وهميا ليس غير . وهذا يعني نفي المعرفة الحسية كطريق لادراكات النفس . لان الطريق لهذه الادراكات عنده هي القوى القائمة في النفس الانسانية ذاتيا ، وهذه القوى المختصة بالادراك هي النور الاشراقي نفسه ، وهذا هو طريق الاتصال بين النفس واعضاء الحس الجسمية . فالعين الباصرة عند الانسان انما ترى الاشياء اذن عن هذا الطريق ؛ أي اشراق النور العقلي المحض . فان « الانوار المجردة كلها باصرة . وليس بصرها يرجع الى علمها ، بل علمها يرجع الى بصرها . وكل ما في البدن ظل النور « الاسفهبذ » ، والهيكل طلسمه »(٣٦) . فالسهروردي ـ اذلك ـ ينكر التفسيرات المادية السائدة في القرون الوسطى للرؤية البصرية ، كتفسير **المشائيين** لها بان العين تبصر الشيء بفعل اشعاع ينبعث من الشيء نفسه الى حدقة العين ، أو كتفسير **الرياضيين** القائل بانه حين تقع العين على الشيء المحسوس ينبعث منها ـ اي من العين ـ اشعاع مخروطي تنتشر قاعدته على المرئي وراسه في حدقة العين . هو ينكر هذه النظريات البصرية ليقيم نظريته الاشراقية مكانها على الوجه الاتي : حين تقع المواجهة بين الباصرة والمبصر « يقع للنفس علم **حضوري** اشراقي ، على المبصَر المقابل لها فتدركه **النفس** مشاهدة » (٣٧). والعلم أو الاشراق **الحضوري** ، هو الاتصال المباشر بين النفس وموضوع المعرفة (المبصر هنا) ، وهو ما سماه في النص المذكور « مشاهدة » . ذلك شرط أن لا يوجد حاجب ما يمنع هذا النوع من الابصار(٣٨) .

٨ ـ النبوة ، والنبي ؛ والشريعة :

ينبغي ان نبحث الان عن الموقف من الاسلام ، كدين وايديولوجية ، في

---

(٣٦) المصدر السابق : المقالة الرابعة ، الفصل السادس . والاسفهبذ ، في اصطلاح السهروردي ، هو النفس الناطقة (= النفس الانسانية) ، والطلسم أو الصنم : العنصر الطبيعي البسيط (التراب ، الماء ، الهواء) .

(٣٧) المصدر نفسه : المقالة الثامنة ، الفصل العاشر .

(٣٨) المصدر نفسه .

فلسفة الاشراق السهروردية . ويمكن ان يتحدد هذا الموقف من جانبين : الجانب المتعلق بقضية **التوحيد** . والجانب المتعلق بقضية **النبوة** بوجه عام ، **ونبي الاسلام** بوجه خاص ، ثم قضية **الشريعة** كنظام اجتماعي . فاين يقف السهروردي من هذا كله ؟.

اما قضية **التوحيد** ، فتظهر في نظام الاشراق على غرار ما تظهر في سائر مذاهب التصوف الفلسفي ، من حيث جوهرها **التناقضي** القائم على الاستحالة ، لاستعصاء حل التناقض بين التوحيد المطلق واتصال « نور الانوار » (الله الواحد) مع سائر الحلقات النورانية (الوسائط) حتى النفس الانسانية ، التي تؤلف **نظام الوجود** الاشراقي ، **ونظام المعرفة** الاشراقية في وقت معا . فان هذا الاتصال بطريقي : الاشراق والمشاهدة ، يتناقض مع فكرة التوحيد المطلق ، التي تعني الانفصال المطلق ، كما مر شرح ذلك تكرارا . وقد بحثنا موقف السهروردي من هذه المسألة في فقرة سابقة .

واما القضية الثانية ـ اي قضية النبوة والشريعة ـ فيبدو لنا أن موقفه فيها لا يتفق مع موقف الايديولوجية الاسلامية . ذلك اننا لا نجد مكان النبوة والانبياء واضحا في سلسلة الوسائط الاشراقية بين الله والانسان . بل نجد هذا المكان يتساوى مع مكان الحكماء دون امتياز للانبياء بشيء عن هؤلاء الحكماء(٣٩) . مثلا ، نرى في رسالته بالفارسية المسماة « صفير سيمورغ » (= صفير العنقاء)(٤٠) تصنيفا لمراتب « العارفين » على طريق السلوك نحو معرفة الله ، وهي اولا اربع مراتب . تأتي بعدها المرتبة الخامسة والاخيرة التي هي « مرحلة **التوحيد المطلق** » حيث « يحظى الواصل بالانوار القدسية في الحضرة الالهية » . وهنا « مقام الفحول من الانبياء والحكماء »(٤١) . اذن ، فالانبياء في هذه المرحلة الاخيرة ليسوا اكثر من كونهم حائزين احدى مراتب « المعرفة » ، شأنهم في ذلك شأن الحكماء على حد سواء . فهل

---

(٣٩) الحكماء ، في مصطلح السهروردي ، هم المتصوفون واهل الاشراق ، دون الفلاسفة . وفي حلمه الذي زعم انه راى فيه مؤلف كتاب « اثولوجيا » ـ يقصد به ارسطو ، اذ كان لا يزال شائعا في عصره عند الاسلاميين ان هذا الكتاب لارسطو ـ يقول على لسان ارسطو عن امثال ابي يزيد البسطامي وابي محمد بن سهل التستري من الصوفية انهم هم الفلاسفة الحقيقيون (نص هذا الحلم في كتابه « التلويحات » القسم الـ ٥٥ من الالهيات) .

(٤٠) هذه الرسالة هي احدى ثماني رسائل كتبت باسلوب قصصي رمزي وبمضمون تصوفي .

(٤١) راجع ابو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية ، ص٣٠٠ .

هذا كل شيء من أمر الانبياء ؟. لا نجد هنا شيئا عن « وظيفة » النبي ، لا في العالم السماوي ، ولا في العالم الارضي .

غير اننا نجد السهروردي في « حكمة الاشراق »(٤٢) يشير الى **النبي محمد** ، معبرا عنه بـ « **صاحب هذه الشريعة** » دون ان يقول اسمه ، او سمة اخرى من سماته . ذلك في معرض وصفه احد المقامات النورانية العليا التي يصل اليها الحكماء في معارج السلوك الاشراقي . يقول هنا ان من يصل الى « هذا المقام العزيز جدا » يصبح « كانه موضوع في النور المحيط بالكل » . وان فريقا من القلة الواصلين الى هذا المقام حكوا ذلك عن انفسهم : افلاطون ، وهرمس وكبار الحكماء كانباذوقليس وفيثاغورس . « وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة وجماعة من المنسلخين عن النواسيت »(٤٣) .

هكذا اذن : نرى « صاحب هذه الشريعة » لا يزيد عن كونه واحدا ممن حكوا عن انفسهم انهم وصلوا الى ذلك المقام ، اي كونه واحدا من كبار الحكماء والمنسلخين عن « علائق البدن » من الصوفية والاشراقيين ، وليس شيء آخر يتميز به « صاحب هذه الشريعة » من اولئك . بل لم يقل عنه انه وصل ذلك المقام ، بل قال عنه انه هو حكى عن نفسه حكاية الوصول !.

لكن نجد للسهروردي نصا في كتابه « التلويحات »(٤٤) في موضوع النبوة ، يقول : « ... واعلم ان الشرط الاول في النبوة ، ان يكون مأمورا من السماء باصلاح النوع » . ويقول ان « ... مما يتعلق برتبتهم ـ يقصد الانبياء ـ حصول العلوم اكثرها من غير تعلم بشري .. وشدة الاتصال بالعقل الفعال، وايضا طاعة هيولى العالم لهم بما أرادوا من الزلزال والتحريكات والتسكينات ... وايضا لهم الانذار (اي الاخبار) بالمغيبات والامور الجزئية الواقعة ، اما في الماضي او المستقبل .. والاول هو العمدة ، وغيره من الخصال الثلاثة قد تجتمع في اخوان التجريد (اي المتصوفين) .. »(٤٥) .

كان يمكن ان يعد هذا النص سندا للقول بان السهروردي يعترف بالنبوة وسيطا بين الله والناس (ان يكون ـ اي النبي ـ مأمورا من السماء

---

(٤٢) السهروردي : حكمة الاشراق ، ص٥٥٧ .

(٤٣) النواسيت : جمع ناسوت وهي الطبيعة البشرية (الكلمة سريانية) مقابل كلمة « لاهوت » بمعنى الالوهة ومنه علم اللاهوت ، الباحث في العقائد الدينية .

(٤٤) التلويحات : المورد ـ ٢٤ التلويح ـ ١ في التنبؤات ، ص٩٥ (راجع ابو ريان : المرجع السابق ، ص٣٠٥ ـ ٣٠٦) .

(٤٥) حكمة الاشراق ، ص١٩ .

باصلاح النوع) اذا كان لنا ان نستفيد من « المأمورية » انها اشارة الى الوحي . ولكن ، نحن نعرف ان كتبه الثلاثة : « التلويحات » و « المقاومات » و « المطارحات » ، هي في الغالب نوع من العرض والتعديل للفلسفة المشائية ، فلا تمثل فلسفته الاشراقية . وانما كتابه « حكمة الاشراق » هو الاساس والصيغة المتكاملة لهذه الفلسفة . فماذا نجد في « حكمة الاشراق » ؟.

اذا كان صحيحا الاستنتاج من النص السابق في « التلويحات » انه شكل من اشكال الاعتراف بالنبوة ، كرسالة الهية الى البشر ، فان ما نجده في « حكمة الاشراق » لا يدعم هذا الاستنتاج ، بل يمكن القول انه ينقضه ، فهناك نصان اثنان اشرنا الى **أحدهما** منذ قليل ، وقد رأينا كيف يساوي فيه السهروردي « صاحب هذه الشريعة » بالحكماء امثال : افلاطون وهرمس وانباذوقليس وفيثاغورس والمتصوفين « المنسلخين عن النواسيت » . فهذا واضح الدلالة على غير ما يستفاد من نص « التلويحات » السابق الذكر ، فاما ان يكون « صاحب هذه الشريعة » حكيما فقط كمثل هؤلاء الحكماء دون فارق ، واما ان يكونوا هم « انبياء » مثله . وفي الحالة الثانية يكون مفهوم « النبوة » عنده مفهوما خاصا يختلف عن مفهومها الاسلامي .

اما النص الثاني الذي نجده في « حكمة الاشراق » فيقول هكذا « العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها ، عنده الحجج والبينات »(٤٦) . من هو هذا الشخص القائم بالحكمة الذي عنده الحجج والبينات ؟. هل هو النبي ؟. في مكان آخر من الكتاب نفسه يصفه بانه « خليفة الله في ارضه »(٤٧) . فهل هذه الصفة تعني النبي في مصطلح السهروردي ؟. كلا اطلاقا .. ان هذه الصفة تتردد عنده مرارا حاملة معاني ورموزا اشراقية لا علاقة لها بمعنى « النبوة » ودلالتها الاسلامية ، فالنفس الانسانية (الاسفهبذية) خليفة « النور الاعلى » في العالم الارضي ، وهي « الخليفة الكبرى » . والنار ايضا « خليفة » ، وهي « الخليفة الصغرى »(٤٨) . على أن السهروردي يقطع كل احتمال بانه اراد النبي في عبارة « خليفة الله في ارضه » . فقد استعمل هذه العبارة في موضع آخر من الكتاب نفسه بحيث جاءت نصا على معاني ليس معنى النبي بينها البتة ، ففي معرض كلامه على **النار** ، يقول ما نصه : « .. والنار لها الخلافة الصغرى في الارض ، كما ان النفوس الكاملة لها الخلافة الكبرى ، **ولله في كل عالم خليفة** ، كالعقل الاول في عالم العقول ، والكواكب ونفوسها في عالم

---

(٤٦) المصدر السابق ـ ص٢ .

(٤٧ و٤٨) المصدر نفسه ، ص٤٢٢ ـ ٤٢٣ ـ ٤٢٧ ـ ٤٣٥ .

الافلاك وكذلك في عالم المثال ، والنفوس البشرية والاشعة الكوكبية في عالم العناصر ، وكذلك النار سيما في ظلمات الليل »(٤٩) . لا نرى مكان النبي في هذا النص ؟. ثم هو يزيد المسألة ايضاحا ، حين يشرح مفهوم « **الخليفة** » في نظريته ، فيقول : « ومعنى الخليفة كونه متوليا لتدبير الرعية بالاصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم بالنفوس . والنار لها الخلافة الصغرى ، لانها تخلف الاشعة الكوكبية في الليالي المظلمة وتصلح الاغذية وتنضج الاشياء النية ، فخلافتها صغرى لان نور الانسان المجرد المدبر ، وهو نفسه الناطقة ، تتصرف في النار ، اي في نورها العارض ، فكأنها آلة للانسان ، وبهما ـ اي النار والنفس ـ تتم **الخلافتان** . . . » (٥٠) .

فكيف يمكن اذن ـ بعد هذا كله ـ ان يقال بأن عبارة « خليفة الله في ارضه » تعني النبي ، أو يحتمل ان تعنيه ؟. واذا كان لا بد من تأويل هذه العبارة لكي تدل على شخص بشري ، فلدينا نص آخر في المصدر نفسه يفهم منه انه يقصد « **الامام** » بمفهومه الشيعي او الاسماعيلي ، وقد يكون الى المفهوم التصوفي أقرب ، لانه يصرح في هذا النص بأن هذا الامام « . . هو ما يسميه كافة المتصوفة باسم القطب »(٥١) .

* * *

بعد كل ذلك نضيف امرا **حاسما** في هذه المسألة :

هنا نعود الى رسالة السهروردي المسماة بـ « صفير سيمورغ » وما جاء فيها من تصنيف مراتب « العارفين »(٥٢) . فهو ينتهي في عرض هذه المراتب الى ان الواصلين الى « مقام الفحول من الانبياء والحكماء » حين يصلون الى هذا المقام « **تفنى لديهم كلمات : هو ، وانت ، وانا في بحر الفناء . وهناك تسقط الاوامر والنواهي** »(٥٣) . أي تسقط عنهم تكاليف الشريعة . وهذه النهاية هي ما عنيناه بالامر **الحاسم** في هذه المسألة .

ان سقوط الشريعة عن المتقدمين في التجربة الصوفية ، مما يحدد الموقف الفلسفي والايديولوجي للتصوف بعامة وللفلسفة الاشراقية بخاصة ،

---

(٤٩) المصدر نفسه : المقالة الرابعة ، الفصل الثاني .
(٥٠) اصول الفلسفة الاشراقية ، ص١٩ .
(٥١) حكمة الاشراق ، ص٢٠٢٤ .
(٥٢) راجع ص.٢٥ من هذا الجزء .
(٥٣) راجع ابو ريان : المرجع السابق ، ص.٣٠ .

اي هو الذي يحـدد ـ اخيرا ـ نظرتهم الى النبوة والوحي والشريعة مبدئيا . اعني هذه النظرة التي كانت ـ في الاسـاس ـ الصيغة النظرية المبررة عـن رفض النظام الاجتماعي السـائد . لذا لا نستطيع أن نجاري المؤرخين في زعمهم من ان قتل السهروردي كان نتيجة لانصياع السلطة الحاكمة حينذاك لضغط الفقهاء السنيين . فالواقع ان منطق الاشياء ، في هذا الموضوع ، يقتضي ان تكون محاكمة السهروردي ومقتله نتيجة **لقرار** من ذوي السلطة انفسهم ، وان يكون ضغط الفقهاء انعكاسا لهذا القرار(٥٤) .

٩ ـ ازلية العالم ..

لقد اشرنـا اكثر من مرة الى ظاهرة **فقدان التجانس** المطلق في الفلسفات المثالية . وهذه الظـاهرة موجودة ايضا فـي الفلسـفات المـادية التي سبقت **الماركسية** . من هنا **قلما** نجـد فلسفة مثالية خالصـة . ففي الكثير من التعاليم الفلسفية المثالية نعثر على جوانب مادية . ان لهـذه الظاهرة أساسها الواقعي الذي يفرضـه الوجود **الموضوعي** للمادة ، مهما حـاول الايديولوجيون المثاليون الهروب من هذا الواقع ، بوعي ام بغير وعي . وهذا مـا يصـدق على فلسفة الاشـراق ، وعلى المنـابع المختلفة التي اشتقت منها العناصر المكـونة لهـذه الفلسـفة . فقد رأينا ، خـلال ما سبق عرضه من اشراقية السهروردي ، انها ـ من حيث الاتجاه العام ـ مثالية ، لان المبادىء النظرية التي تتقوم بها مثالية ، ولكن **التهافت** الكائن داخل كل فلسفة من هذا النوع قـد يـتدرجها ، بصورة عفوية ، الى مواقع مادية . وان لدينا الان نموذجا لهذه الظاهرة نجد امثالا له عند كل من افلاطون وارسطو والافلاطونية المحـدثة أشرنا الى بعضها ، اثناء مقارنة موقف الكندي بمواقف فلسـفات « الاوائل » من قضية « العـالم ، قدما

---

(٥٤) بشأن محـاكمة السهروردي يمكن أن نضيف الى رأينا في موقفه مـن النبوة ما ينطوي عليه هـذه المحاكمة من دلالة اخرى على ذلـك الموقف الذي استنتجناه . ففي رواية العماد الاصفهاني عن مقتل السهروردي أن الفقهاء الذين تولوا محـاكمته وجهوا اليه تهمة القول في مؤلفـاته بان الله قـادر على أن يخلق نبيا بعـد النبي محمد ، وانه هو لم ينكر التهمة ، بل حصر دفـاعه في اثبات قـدرة الله على ذلـك (أبو ريـان : أصول الفلسفة الاشراقية ، ص١٧ ـ ١٨ . راجع كتاب « البستان الجامع لتواريخ الزمان » لعماد الدين الاصفهاني ، نشرة كلود كاهن ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨) . فـاذا صحت هذه الرواية التي تفرد بهـا العماد الاصفهاني ، يتكشف أن السهروردي كان يقول بانتهاء نبوة محمد . وهذا الموقف تعبير آخر عن المدلول الاجتماعي ـ الايديولوجي . لان القـول بانهـاء النبوة المحمدية هو شكل من الرفض للنظام الايديولوجي الذي يستند اليه النظام الاجتماعي ، السياسي لدولة الخـلافة .

ومصيرا »(٥٥) .

ان مسألة قدم العالم (ازليته) مسألة مادية أصلا ؛ فهي تعني قدم المادة ، وتنفي فكرة « الخلق » . فأي موقف فلسفي يحكم بأن العالم قديم ، هو ـ بحد ذاته ، موضوعيا ـ موقف مادي ؛ وان صدر ضمن شكل مثالي ، أو كان نتاج مواقف اخرى ذات توجه مثالي . لكنه يبقى ، في الحالين ، موقفا ماديا **جزئيا** ، بمعنى انه لا يغير من طبيعة **الكل** الذي يرتبط به . هكذا الشأن في الفلسفة الاشراقية كما صاغها السهروردي . غير أن الامر الجدير بالانتباه هنا ان السهروردي كان على وعي لموقفه في هذه المسألة ، فلم يترك لنا ان نكتشف هذا الموقف عنده اكتشافا ؛ بل كشفه هو بنفسه اذ وضع له قاعدته النظرية الفلسفية على اساس **مقولة** التلازم الحتمي ـ بحكم العقل ـ بين العلة ومعلولها(٥٦) . فلننظر اذن في صياغته هذا الموقف :

يبدأ السهروردي صياغة موقفه هنا بتحديد مفهومه عن « **العالم** » . فهو يحدد العالم ، أولا ، بأنه ما سوى الله . ثم يقسم هذا العالم الـ « ما سوى الله » الى قسمين : **قديم ، وحادث** . **فالاول** (القديم) يشمل : العقول ، والافلاك ، ونفوس الافلاك ، وكليات العناصر واوازمها الاولية ؛ أي اللازمة لها بالضرورة من الحركة السرمدية والزمان . **والثاني** (الحادث) ما عدا ذلك . وهذا يشمل العناصر نفسها ، أو الموجودات الجزئية ، أي أشياء العالم المادي المشخصة . لكن حدوث هذا القسم الثاني من العالم ليس مطلقا ، وانما هو حدوث نسبي ، أي ان الموجودات الجزئية (المادية) حادثة بالنسبة الى القسم الاول من العالم لكونه « أعلى » منها في مراتب التصنيف الاشراقي . ومعنى حدوثها النسبي انها **قديمة** ايضا ، بحكم تبعيتها للعالم « الاعلى » ، أي بحكم كونها مشمولة بنظام الانوار الاشراقية الازلية . فانه ما دام فيض هذه الانوار ازليا ابديا ، فكل ما يصله شيء من هذا الفيض ـ مهما كان ضئيلا ـ فهو ازلي ابدي كذلك(٥٧) .

واذا استخدمنا التعبير المعاصر ، وفق المادية الديالكتية ، أمكن

---

(٥٥) انظر ٦٧ ـ ٧٩ من هذا الجزء .

(٥٦) يفسر السهروردي ذلك بأن « الشيء الذي يتوقف وجوده على شيء آخر فانه يكون موجودا متى وجد هذا الشيء » ، ثم يطبق ذلك على العلاقة بين الله والعالم فيقول : « ... والعالم معلول لله ، والله ازلي ، واذن فالعالم ازلي . وقد قررنا ذلك لاستحالة تخلف المعلول عن العلة » ، ولذا « لا يمكن ان يكون هناك قبل أو بعد فيما يختص بنور الانوار وما يصدر عنه » (حكمة الاشراق : المقالة ٣ ، الفصلين ١ و ٢) .

(٥٧) المصدر السابق ـ راجع ايضا ابو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ، ص٢٤٦ ـ ٢٤٨ .

القول بـان ما لحظه السهروردي من الحدوث النسبي في العناصر(٥٨) ، مع كونها ازلية ابدية بالنتيجة ، ربما كان تعبيرا **تاريخيا** عن حركة التغير والصيرورة فيها . فهل تـراه استخلص ، بحـدس فلسفي عفوي ، فكرة « الحـدوث النسبي » من لحـاظه مـا يتوارد على العـالم المـادي مـن **كيفيات** التغير والصيرورة ، رغم انتهائه الى القول بقـدم هذا العالم نفسه تبعا لقدم العالم « الاعلى » ؟. وهل يمكن ، اذن ، ان نقول ان السهروردي قـد لامس هـذه الحقيقة ، بعفوية ، كشكل سـاذج أو غامض من اشكال انعكاس الواقع المادي الموضوعي على الوعي الفلسفي ؟.. ومن جهة اخرى : اليس في كلامه عـلى حدوث العناصر وقدمها ما يتناقض مع موقفه **العدمي** من قضية **وجودها** ، اي مع قوله بنفي كونها جواهر عينية ، والتزامه بكونها ، ذات وجـود اعتباري عقلي ، او وهمي ، فقط ؟.

ان الكـلام على حدوث الشيء او قدمه ، هو نوع من الاعتراف بوجـوده الموضوعي . فكيف يحل السهروردي هذا التناقض ؟.

مهما يكن ، فـان المسالة الان هي ان السهروردي ينتهي الى القول بـان العالم بقسميه : السماوي والارضي ، قديم (ازلي ابـدي) . وهـذا موقف مادي بحـد ذاته ، كما قلنا ، اي بصرف النظر ـ اولا ـ عن كونه موقفا جزئيا لا يغير من الطبيعة المثالية التي تسود نظـامه الفلسـفي الاشراقي ككل . وبصرف النظر ـ ثانيا ـ عن كون هذا الموقف صدر عن وعي منه لمداوله المادي . ام انساق اليه بحكم منطق القانون الذي اسس عليه فكرة ازلية العـالم (قانون العلية) . ولكن ، من الواضح ـ مع ذلـك ـ انه كان على وعي بـأن المداول الجوهري للقول بازلية العالم : نفي فكرة « الخلق » ، او بالاقل : نفي المسلمة اللاهوتية القائلة بخلق العالم من العدم . فهو يقول صراحة : « ان نور الانوار ، والانـوار القـاهرة ، **لا يمـكن ان يحصل منهم شـيء بعـد ان لـم يكـن موجودا** . . »(٥٩) .

---

(٥٨) ينبغي أن نذكر هنا ان « العناصر » عنـد السهروردي ثلاثـة ، لا اربعة كما هي عنـد الارسطيين . وهي : التراب ، والمـاء ، والهواء . أمـا النار ، فليست في مذهبه عنصرا ارضيا ، وانمـا هي مـن العالم « النوراني » ، ويقرن منزلتها « النورانية » بمنزلـة النفس ، ويعتبرهما كليهما خليفتين للنور الاعلى في عـالم الارض . ولكـن النفس هي « الخليفة الكبرى » ، والنار هي « الخليفة الصغرى » ، « ولله في كل عـالم خليفة » ، وبالنفس والنار « تتم الخلافتان صغرى وكبرى . فاذلـك امر الفرس بالتوجه اليها ـ اي النار ـ في مـا مضى من الزمـان » . (راجع حكمة الاشراق ، ص٤٢٢ ـ ٤٢٣ ـ ٤٢٧ ـ ٤٣٥) .

(٥٩) حكمة الاشراق : المقـالة الثالثة ، الفصل الاول . يبرهن السهروردي على هذه الموضوع بمقتضى قـانون العلية ايضا ـ راجع الهامش رقم ٥٨ .

١٠ ـ وازلية الحركة ، والزمان :

وقد دعم السهروردي موقفه من ازلية العالم ، بموقفه من ازلية الحركة والزمان ، وبذلك اقترب خطوة اخرى من النزعة المادية .

ليست اهمية هذا الموقف الاخير منحصرة في الاعتراف بازلية الحركة والزمان بذاتيهما . بل الاهمية هنا ـ بالدرجة الاولى ـ ان يكون هذا الاعتراف قائما عند السهروردي على رؤية التلازم بين العالم والحركة ، ثم رؤية التلازم بين الحركة والزمان . ولا شك ان هذه الرؤية الجديرة باهتمامنا كان لها اساس سابق من افتراضات الفلاسفة اليونانيين القدامى ، من جهة اولى .. كما كان لها ـ من جهة ثانية ـ اساس يمكن القول انه الاساس المباشر لرؤية السهروردي هذه . وهو ما انجزه التقدم النسبي للعلوم الطبيعية عند العرب خلال اربعة قرون سبقت عصر السهروردي . ونعني ـ خصوصا ـ ما انجزه هذا التقدم في حقول علوم الفلك والميكانيك والفيزياء ، واستخدام الطرق العملية التجريبية في مباحث هذه العلوم . فقد كان من شأن النتائج التي وصل اليها الفلاسفة الاسلاميون العلماء بممارسة التجارب العملية ـ الى جانب الفكر النظري ـ في هذه العلوم ، ان تنعكس بشكل ما حتى في ادبيات الفكر الفلسفي الصوفي الاشراقي .. ان تطور معارف العرب بشأن حركة الاجرام الفلكية والحركة الميكانيكية وانواع الحركة الاخرى التي عرفوها في مباحث المناخ والصوت والضوء والحرارة وغيرها(٦٠) ، لم يكن له ان يظل بعيدا عن عناصر التكوين الفكري لمثقف كبير في مستوى السهروردي عاش في القرن السادس الهجري (= ١٢) ، ثم لم يكن له ـ وقد دخل في عناصر تكوينه الفكري ـ الا ان يترك آثاره في الصورة التي يتصورها العالم ، مهما « اغتربت » هذه الصورة بوضعها الصوفي الاشراقي عن عالم الواقع المادي . ان التزام السهروردي التزاما صارما بعلاقة العلية بين اشياء الوجود كلها التي بنى منها نظامه الاشراقي ، بوصفه كون هذه العلاقة قانونا ضروريا في نظام العالم ـ نقول : ان التزامه هذا ، انما يمثل مظهرا آخر من مظاهر الارتباط بالنتائج التي كان لا بد ان تنشأ عن التزاوج ، نظريا وتجريبيا ، بين الفلسفة والعلم في المجتمع العربي ـ الاسلامي خلال « **العصر الذهبي** » لنهضة العرب الفكرية . وقد راينا ، في الفقرة السابقة ، كيف ادى به هذا الالتزام الصارم بقانون العلية الى الاعتراف بأزلية الوجود كله ، حتى الوجود المادي ، رغم مناقضة ذلك لمحصلة نظرته المثالية التي تنكر الوجود الحقيقي لعالم المادة .

---

(٦٠) راجع ـ مثلا ـ قدري حافظ طوقان : العلوم عند العرب ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص٢١ ـ ٦٦ .

وهذا الواقع نفسه هو الذي ادى به الى رؤية **الحركة** كأمر ملازم لوجود العالم كله لزوما اوليا ، اي ضروريا(٦١) . فاذا كان قد راى ان العالم ازلي ، فلا بد اذن ـ بناء على هذه الملازمة ـ ان تكون الحركة ازلية كذلك . وبما ان الزمان ، عند السهروردي ـ هو « **مقدار الحركة** » ، فلا بد ايضا ان يكون الزمان ازليا ، لا بداية له ولا نهاية(٦٢) .

في مجال الحركة نرى نظام الوجود العلوي والارضي ، في صيغته الاشراقية ، نظاما **حركيا** شاملا . فكل وحداته ، صعودا ونزولا ، مشاهدة واشراقا ، متحركة بصورة ديناميكية مستمرة دون انقطاع . لان طريق المشاهدة ، وطريق الاشراق ، كلاهما يتقوم بالحركة ، اي انه هو نفسه **حركة** . وانقطاع هذه الحركة يعني انقطاعا وجوديا ومعرفيا معا . وفي العنصريات ـ بخاصة ـ تتلازم الحركة والحرارة . لذلك كانت النار « **اعلى حركة واتم حرارة من بقية العناصر** »(٦٣) .

ان هذه **الديناميكية** ، التي هي عماد البناء الوجودي الاشراقي بكامله ، هي ـ من بعض وجوهها ـ انعكاس لديناميكية الواقع المادي نفسه ، ولكن بشكل يبدو كانه صادر من خارج الواقع ، اذ الحركة في هذا البناء ، كما وضعها السهروردي ، ليست قائمة في داخل الاشياء ، بل تأتيها من اشراقات الانوار « العقلية » المتسلسلة ، ومصدرها الاول « نور الانوار » (الله) . ورغم ذلك يمكن القول انها واقعية المضمون ، ميتافيزيقية الشكل . لذا يمكن ايضا فهمها كتعبير عن ادراك واقعي **لوحدة الوجود والحركة** في صيغة تصوفية اشراقية . اما **التناقض** الصارخ بين محتوى هذا الادراك وصيغته الفلسفية ، فيرجع ـ بأعمق ابعاده ـ الى كونه احدى الظاهرات الفكرية التي تمثل ، بطريقتها الخاصة المعقدة ، اشتداد التناقضات الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع العربي ـ الاسلامي ، في عصر السهروردي . وقد اوضحنا سابقا(٦٤) واقع الظروف التاريخية التي انتجت هذه التناقضات .

وبالاجمال ، من الممكن تحليل موقف السهروردي هنا على الوجه الاتي : لقد تصور نظامه الاشراقي ، من حيث **الحركة** ، وفقا للصورة التي انطبعت في ادراكه الفلسفي عن عالم الوجود الواقعي وحركته التي هي شكل هذا الوجود . لذلك كانت **الحركة** عماد النظام الاشراقي ، لا وجود له الا بها .

---

(٦١) حكمة الاشراق ، المقالة الثالثة ، الفصل الاول .

(٦٢) المصدر السابق .

(٦٣) المصدر نفسه : المقالة الرابعة ، الفصل الثاني .

(٦٤) راجع ص ٢٣٨ ـ ٢٤٠ من هذا الجزء .

ابو سليم المعتزلي

ولا استمرارية لـه الا باستمراريتها ، « فـدام تجدد الاشراقـات بتجـدد الحركات ، ودام تجـدد الحركات بتجدد الاشراقـات »(٦٥) . امـا من حيث **البعد الاجتماعي** لهذا النظام ، فقد جـاء التناقض الداخلي بين بنيته الاشراقية الغيبية الفوقية وبين اساسها الواقعي المـادي ، مظهرا ـ مباشرا أو غـير مباشر ـ للتناقض القائم في داخل المجتمع ، ونتيجة لاهتزاز القيم الاجتماعية والفكرية الذي كان نتاج التازم البالغ في تناقضات هذا المجتمع .

---

(٦٥) السهروردي : هياكل النور ، ص.٧٠ .

جيم ــ الاساس الماحي لفكرة
(الوسائط) .. في التصوف الاسلامي

١ ــ ظاهرة مشتركة ..

اذا كانت خطوط الصورة التي وقفنا عندها طويلا ، في مجال التصوف الاشراقي ، قد اجتمعت على الشكل الذي رأيناه ، أولا ، عند الاسماعيلية ، ورأيناه ثانيا عند أهل الفلسفة الاشراقية التي تكاملت في مذهب السهروردي ــ فان بعض هذه الخطوط وما يشابهها قد وجدت أيضا ، لكن متفرقة ، عند كثير من المذاهب والفرق الدائرة في فلك الاسلاميات ، لا سيما منها تلك الفرق المسماة بـ « الغلاة » أو « الغالية » .

ان الظاهرة المشتركة بين هذه جميعا ، كانت تبرز ، اكثر فأكثر ، كلما تقدم القرن الرابع الهجري (= العاشر) ، ثم كلما مضينا قليلا قليلا مع القرن الخامس (= الحادي عشر) ، فما بعدها . وهي ظاهرة تعدد « **الوسائط** » الفلكية « الروحانية » في علاقة الانسان مع الله ، **واقاضة** « الانوار الالهية » على « **شخصيات** » بشرية ترتفع بهم هذه « الانوار » الى مقامات الامامة او النبوة ، حتى الالوهة !.

فهل كان بروز هذه الظاهرة « عملية » داخلية مجردة اعتملت داخل حركة التصوف ، او الحركة « **العرفانية** » بديناميكيتها الذاتية الخاصة ، أو بفعل تسرب التيارات الفلسفية ذات النزعات الصوفية الاشراقية اليها من مصادر عالمية مختلفة (فارس ، الهند ، اليونان ، المدرسة الاسكندرانية) ــ اي هل كان ذلك كله بمعزل عن حركة الواقع الاجتماعي داخل المجتمع العربي ــ الاسلامي ؟.

٢ ـ جوهر الظاهرة ..

ان الاخـذ بمثل هذا التصور للمسالة ، انما هو نوع مـن الاستسلام لتخرصات الفكر المثالي دون أسـاس من الحقيقة الموضوعية والعلم . ولكـن النظر للمسالة في ضوء التحليل العلمي يرشدنـا ـ بحق ـ الى طريق آخر في تفسير هذه الظاهرة ، فنراها تعبر تعبيرا تاريخيا ، بديناميكية فكرية خاصة ، عن الاتجـاه العام لحركة التغيرات الاجتماعية والسياسية منذ ما بعد العصر العباسي الاول .

نقول : تعبر تعبيرا « تاريخيا » ، لان شكل الظاهرة ، او شكل التعبير الذي تحمله هذه الظـاهرة ، مرتبط « بتاريخيتها » ، أي بالظـروف الزمنية والاجتماعية التي حـدثت فيها تلـك التغيرات . وهـذا هو سر كونها ـ اى الظاهرة ـ تعبيرا **غيبيا** عن جوهرها **الواقعي** . فهي رغم مظهرها الغيبي تبقى تعبيرا عن هـذا الجوهر . فما هو جوهرها الواقعي ذاك ؟. ومـا هي التغيرات الواقعية تلـك ؟.

رأينا ، قبلا ، كيف بدات حركة « التصوف الاسـلامي » الفلسـفية برفض « النظرية » الرسمية القائمة على ربط علاقة الانسـان مع الله بالشريعة . لتحل محلها « نظرية » العلاقة **المباشرة** مع الله **دون وسـاطة** . ورأينا كيف كان ذلك تعبيرا عن رفض المحتوى الايديولوجي « للنظرية » الرسمية ، اي رفض النظام الاجتماعي المؤسس على علاقة الانفصال المطلق بين سلطة هذا النظام وفئات الناس الذين يحكمهم .

كان التصوف الفلسفي يتوجه حينذاك هذا التوجه ، حين كانت سلطة النظام الاجتماعي السـائد ذات **« مركزية »** مطلقة بالنسبة للخـلافة والخليفة . لذلـك كان شكل الرفض والتحـدي الفكري والايديولوجي لعـلاقة الانفصال المطلق بين السلطة و « الرعية » ، يتوجه نحـو رفض **الوسـاطة** اللاهوتية ، بصورة مطلقة ايضـا ، كأساس نظري لرفض **الانفصال** نفسـه .

ولكن الامور اخـذت تتغير منذ خـلافة المتوكل فما بعد . كان التغير يحـدث باتجاه **تفكك « المركزية »** ـ اي مركزية الحكم ـ وتعدد « الوسـائط » بين « مركز » الحكم ، والمجتمع ، بقدر تعـدد ذوي السـلطات مـن الامراء والقـواد العسـكريين واصحـاب الاقطاعـات المستقلة فـي مختلف اقـاليم الامبراطورية ، ومـا كان يرافق ذلك ، او مـا ينتج عنه ، من تفاقم عوامل الضعف فـي القوى المنتجة الريفية ، وازديـاد نمو الفئة التجاريـة والفئة

الحرفية بشكلهما التاريخي المعين في هـذه المنطقة .

ان كل ذلـك كـان مـن شـانه ان يدفع الى السطح مظـاهر **الخلل والاهتزاز** في البنية العـامة للنظام الاجتماعي السائد ، كلما اشتـد الصراع ـ اكثر فاكثر ـ بوجهيه : الطبقي ، والفئوي .. اي الصراع ـ الاصل بـين اهل النظام و « الرعية » والصراع ـ الفرع بين فئات القوى المسيطرة اقطـاعيا وسياسيا ، التي كانت تزداد انقسامـا على نفسها بازديـاد عدد الدويلات الاقليمية المستقلة عـن المركـز ، والمتناحرة دمويـا في اكثر الاحيان واكثر الحـالات .

٣ ـ النواة الثورية في الفكر التصوفي

هذه التغيرات الحـادة اخـذت تنعكس انعكاسـات مختلفة **نوعيا** على الاشكال الفكرية . ويبدو لنا ان هذه الانعكاسـات برزت ، بصورة واضحة وسريعة ، في الفكر التصوفي . وليس غريبا ان نزعم ان هذا الفكر كان **الاكثر ثورية** في تلـك المرحلة التاريخية ، رغم طابعه المثالي والغيبي . ذلك بفضل المدلول الايديولوجي الذي كان يحتويه حينذاك . وهو رفضه المستند النظري اللاهوتي لايديولوجية النظام الاجتماعي السائد . ولا حاجة بنا لشرح هـذه النقطة بعـد ان شرحناها سابقا غير مرة .

ويبدو لنا ايضا ان تلـك الانعكاسات على الفكـر التصوفي ادخلت فيه **تحولا** مدهشا . فانه ، بعـد ان كان يلتزم فكرة العلاقـة المباشرة مع الله ، رافضا تدخل « الوسـائط » في هـذه العلاقـة ، نراه الان يلتزم تعـدد « الوسـائط » . وكان ظهور الفكر **الاشراقي** ذروة هذا التحول . فقـد بنى هذا الفكر ـ كما راينا سابقا ـ عالما حاشـدا « بالوسـائط » الاشراقية **بين الانسان و « نور الانوار »** . وهو عـالم زاخر بالحياة والحركة يصل الارض بالسماء ، والسمـاء بالارض ، بوسـاطة سلم صاعـد وهابط مـن المراتب والدرجـات تتداخل بينها « **العقول** » الفلكية ، و « **النفوس** » البشرية ، بحيث « **تتانسن** » عوالم السماء ، و « **تتالّه** » عوالم الارض .

ومهما حـاول هذا العالم الاشراقي تقنيع « وجوداته » كلها ، حتى حركته المرمـدية ، بقناع ميتافيزيقي متوهج بالاشراقـات « الالهية » ، فـان وجهه الحقيقي ، اي محتواه الواقعي ـ والاجتماعي بالاخص ـ لم يكن ممكنا ان يختفي وراء ذلـك القناع الباهر .

اننا نجد هذا **التحول** ، في التصوف الفلسفي ، مرتبطا ـ على نحو خاص ـ بذلك الواقع التاريخي ، اي واقع التغير في اشكال السلطة السياسية للنظام الاجتماعي المسيطرة ، وفي بنية هذا النظام نفسها . نقصد ان نقول ـ كخلاصة لما تقدم ـ ان التزام العلاقة المباشرة مع الله ، في الفكر التصوفي من قبل ، كان هو شكل التحدي للنظام الاجتماعي ، حين كان هذا النظام « **مركزيا** » قوي المركزية بوجه مطلق . ولكن ، بعد ان تفككت « مركزيته » وتعددت سلطات الحكم ، تغير شكل التحدي الى شكل جديد . فقد أصبح الرفض والتحدي يتوجهان الى أكثر من سلطة سياسية ، والى أكثر من فئة داخل الطبقة المسيطرة الواحدة ، وهي جميعا تتقاسم ، اما بالقهر أو بالمساومة ، مغانم النظام على حساب جماهير الكادحين المستغلين والمضطهدين .

ان وحدات السلسلة الاشراقية المتعددة كوسائط بين الارض والسماء ، هي الصورة الفكرية « الطوباوية » للعالم كما كان يحلم به المفكرون الثوريون بالنسبة لذلك العصر ، وهي الصورة الاكثر « نورانية » التي تتحدى السلطات الاكثر « ظلمانية » . وبناء على ذلك يكون « النور » و « الظلام » في الفلسفة الاشراقية يمثلان صورة تجريدية لعالمين متقابلين : احدهما عالم « الاشراق الروحاني » أو عالم الحلم الطوباوي . والاخر عالم الواقع الاجتماعي الملموس ، عالم القهر والجور . فهما ـ اي النور والظلام ـ اذن ، في حقيقة الامر ، رمزان : رمز للسعادة في العالم « الاشراقي » ، ورمز للشقاء في عالم الارض .

هذا هو معنى الرفض والتحدي بشكله الجديد في الفكر الصوفي الاشراقي . وهذا هو منطلق الواقع الحقيقي القائم وراء مأساة السهروردي وقتله بعد محاكمة « **فقهية** » صورية دراماتيكية أخفى بها السلطان الحاكم وجهه « بقناع الفقهاء » المأمورين ، لا الآمرين !..

٤ ـ ثورية .. ولكن « ميتة » !

غير أن « ثورية » الرفض والتحدي هذه بقيت منغلقة على عالمها في أبراج المستحيل ، حاملة في ذاتها شهادة قصورها وعجزها عن التحول الى ثورية فعلية فاعلة ، اي الى قوة مادية تحقق معنى رفضها « الثوري » . انه العجز الذاتي الكامن في اساس النظرية والتجربة المستحيلة كليهما ، سواء تحددت فيهما علاقة الانسان مع الله بطريق « الكشف » المباشر دون

وسـاطة ، أم بطريق « الاشراقـات » المتعددة الوسائط . وقـد أوضحنا ، قبل ، مصدر هذا العجز الذاتي(١) الذي يدمغ ثورية الفكر الصوفي كله بكونها ثورية ولـدت « ميتة » !. ولكن ، رغم ذلـك ، تبقى هناك قضية تـاريخية لا شك فيها ، **هي أن هذا الفكر حمل وحـده في تاريخ الصراع الاجتماعي ، داخل المجتمع العربي ـ الاسلامي ، علامة الانتفاض والتمرد على الايديولوجية « الرسمية » اللاهوتية التي لـم يستطع الفكر الفلسفي العقلاني أن ينتفض عليها ويتمرد الا جزئيا وبطريقة ملتوية شديدة الحـذر ، لانه بقي مشدودا الى اللاهوتية بعـدد من الخيوط الظاهرة والخفية .. غير أن ذلـك لم يدفع عنه ، ولا مرة ،أذى الارهاب والاضطهاد من حماة اللاهوتية هذه .**

---

(١) راجع ص ٢٣٩ من هذا الجزء .

(وحدة الوجود)

في مذهب ابن عربي ..

١ ـ في المصطلح ، والتاريخ ..

فكرة « **وحـدة الوجود** » تقترن ، في تاريخ « التصوف الاسلامي » ، باسم محيي الدين بن عربي أحـد كبار الصوفية العرب ذوي الشهرة الاوسع والتأثير الاعمق في الفكر الصوفي الفلسفي خـلال الزمن المتأخر مـن العصور الوسطى(١) . هذه الفكرة اقترنت باسمه مصطلحا ومضمونا معا . فان مصطلح « وحـدة الوجود » ، بالرغم من تردده في المذاهب الصوفية التي سبقت مذهبه ، لـم يستقر كمصطلح صوفي معترف بـه يعبر عن اتجـاه محدد في التفسير « **التوحيد** » في الفهم الصوفي ، الا في مذهب ابن عربي ، الذي اكسب هذا المصطلح مضمونـا جديدا يمكننا ان نرى فيه محاولة جديدة عند المتصوفة الاسلاميين لمعالجة **محـالية** الجمع بين الوحـدة المطلقة للذات الالهية وعـدم انفصالها عن العالم .

نقول : انها محاولة جديدة ، **وجريئة** ايضـا . وربما كانت جراءتها بالذات

---

(١) هو ابو بكر محمد بن عربي الطائي (نسبة الى قبيلة طيء العربية) . ولد في بلدة مرسيه بالاندلس (٥٦٠هـ / ١١٦٤م) . عـاش في موطنه الاندلس نحو ٣٨ سنة ، وعاش بقية عمره في المشرق . مـات في دمشق ٦٣٨هـ / ١٢٤٠ . لقب بـ « محيي الدين » وبـ « سلطـان العارفين » تعبيرا عـن منزلته الصوفية و « العرفـانية » . وفي المشرق كتب اهم مؤلفـاته الصوفية التي تشرح فكرة « وحـدة الوجود » ، لا سيما كتابـاه : « الفتوحـات المكية » و « فصوص الحكم » . اجتمع وابن رشـد في عصر واحـد ، والتقيا في قرطبة ، وكتب ن عربي فصلا ممتعـا عن هذا اللقـاء في « الفتوحـات المكية » (ج١ ، ص١٥٣ ـ ١٥٤ ، ط. القـاهرة ١٣٢٩هـ) .

مصدر تأثيرها القوي في ادبيات الصوفية الاسلاميين منذ عصر ابن عربي حتى الازمنة الاخيرة . فلماذا **هي جريئة ؟**. انها كذلك ، لان فكرة « وحدة الوجود » كانت دائما ، قبل ابن عربي ، تتردد في الفكر الصوفي باحتراس شديد وبحذر بالغ ، بل بالرفض احيانا(٢) . ولعل مصدر الاحتراس والحذر ، او الرفض : اما الخضوع لمبدأ « التقية » ، او التأثيرات الايديولوجية اللاهوتية ، واما افتقار الفكرة نفسها الى التبلور في **صيغة فلسفية صوفية كالتي** انتهى اليها ابن عربي .

ولعل هذه الاسباب مجتمعة هي مصدر ذلك الاحتراس والحذر ، وذلك الرفض . وربما صح القول ان السبب الاقوى هو تلك المواجهة الحادة التي برزت ، او بلغت ذروتها ، في عصر ابن رشد وابن عربي ، بين اتجاهي الفكر العربي ـ الاسلامي الرئيسين : **الاتجاه العقلاني** ، الذي تخلص عند ابن رشد من النزعة الصوفية نهائيا .. **والاتجاه الحدسي الصوفي** ، الذي اعتمد « الرؤيا » الغيبية ، عند ابن عربي ، كأساس للمعرفة(٣) .. ولعل المفهوم المفرق في التجريد الذي اتخذته فكرة « وحدة الوجود » في مذهب ابن عربي ، كان التجلي الابرز لتلك المواجهة الحادة بين هذين الاتجاهين ، كما سنوضح بعد قليل .

٢ ـ مفهوم « وحدة الوجود »

في عصرنا هذا ، عصر المادية الديالكتيكية ، نفهم من تعبير « **وحدة الوجود** » ، بنحو من البداهة ، وحدة الوجود المادي ، او الوحدة المادية للعالم ، بناء على ان الوحدة الحقيقية لهذا العالم قائمة في ماديته ، كما عند انغلز(٤) . فالمادة المتحركة هي المنشأ الواحد المشترك لكل ما في هذا

---

(٢) نجد مثالا لهذا الرفض عند السراج الطوسي ، من متصوفة القرن الرابع للهجرة ، في محاولته الجاهدة تفسير كل كلام صوفي يشير الى مضمون « وحدة الوجود » تفسيرا ينفي به هذا المضمون . ذلك مثل تفسيره كلاما لابي بكر الشبلي (ـ ٣٣٤هـ / ٩٤٥) في مفهوم التوحيد ، ومثل تفسيره كلاما آخر في الموضوع نفسه قاله رويم البغدادي (ـ ٣٠٣هـ / ٩١٥) ، (راجع « اللمع » للطوسي ، ط. القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٥٠ ـ ٥١) ، ونجد مثالا آخر لهذا الرفض عند الهجويري (القرن الـ ٥ / = القرن الـ 11) في وصفه « الفناء » الصوفي بانه فناء ارادة العبد في ارادة الله ، لافناء وجود العبد في وجود الله (راجع « كشف المحجوب » للهجويري ، ترجمة نيكلسون عن الفارسية ، ط. ليدن ١٩١١ ، ص٢٤٥) . ان كلام الهجويري هذا صريح الدلالة على رفض فكرة « وحدة الوجود ».

(٣) في رسالة « الاحدية » المنسوبة الى ابن عربي يقول بشان معرفة الله : « ... ومن الضروري ان تعرفه لا بالعلم ، لا بالفعل ، لا بالفهم ، لا بالتصور ، لا بالحس ، لا بالادراك .. » (انظر ثلاثة حكماء مسلمين ، ص.١٤ ـ ٢٠٨) .

(٤) انغلز : انتي دوهرنغ ، ص ٤٢ ـ الطبعة الروسية .

العالم ، مهما اختلفت وتنوعت اشكال المادة واشكال حركتها ، سواء بذلك ما يتصل بالطبيعة ام المجتمع . فهي كلها مرتبطة بذلك المنشأ الواحد الشامل ، وهي كلها موجودة موضوعيا خارج وعينا واحساسنا ، وليس وعينا واحساسنا موجودين خارجها ، اي خارج وحدتها المادية . فليس الوعي البشري سوى خاصة من خواص المادة ، لها نظامها الرفيع الاكثر تعقدا ضمن هذه الوحدة ذات التنوع الخصب الى ابعد ما يمكن تصوره من خصب التنوع .

أما الفلسفات **المثالية** فتفهم من تعبير « **وحدة الوجود** » مدلولا آخر . واذا اختلفت هذه الفلسفات بتصورات كل منها ، في هذا العصر وذاك ، لهذا « المدلول الاخر » ، فهي تتفق على ان هناك عالما غير العالم الواقعي المادي : قد يكون عالم « الارواح » أو عالم « المثل » (افلاطون) ، او عالم « العقل الكلي » (افلوطين) ، أو عالم « الانوار الاشراقية » (السهروردي) ، أو عالم « الالوهة » (علم اللاهوت) ، أو عالم « الفكرة المطلقة » (هيغل) ، الخ .. اما عالمنا الواقعي (المادي) فبعضها يعترف بوجوده الى جانب احد تلك العوالم « الماورائية » ، وبعضها الاخر ينفي وجوده اطلاقا ، ولا يرى الوجود الا وراء هذا العالم . من هنا تختلف تصورات المثاليين لمفهوم « وحدة الوجود » : فقد تكون وحدة تجمع عالمي ما وراء الطبيعة وعالم الواقع المادي بشكل اتحاد او حلول او ما يشبه هذا او ذاك ، عند من يعترف بوجود موضوعي ما لعالم الواقع المادي (المثالية الموضوعية) ، وقد تكون الوحدة بمعنى ان ليس سوى وجود واحد حقيقي ، وأن ما يسمى بعالم الواقع ليس سوى ظلال لذلك الوجود « الماورائي » الذي هو وجود الله ؛ او « المثل » او « العقل الكلي » ، أو « الفكرة » الخ .. (المثالية الذاتية) .

وأما الفلسفات **المادية** التي سبقت المادية الديالكتيكية ، فهي بالرغم من اتفاقها على ان لا وجود لغير عالم الواقع المادي ، كان بعضها يرى وحدة هذا العالم بمعنى انه هو وحده الذي نتصور وجوده(٥) ، أي ان هذا العالم واحد ، لانه هكذا هو في وعينا ، اي ان ما يحدد وحدته هو الوعي ، لا وجوده الموضوعي ، ولا وحدته المادية .. وبعضها الاخر كان يرى ان **وجود** هذا العالم هو وحده ، **كوجود** ، ما يحدد وحدته(٦) . ثم جاءت المادية الديالكتيكية لتقول ان مادية العالم ـ اضافة الى وجوده بالطبع ـ هي اساس

(٥ و٦) راجع « المادية الديالكتيكية » : تاليف « جماعة من الاساتذة السوفييت » ، ترجمة د. بدرالدين السباعي وزميليه ، دار الجماهير ـ دمشق (دون تاريخ) ، ص١٢٠ . انظر في هذا المصدر ، وفي المصدر السابق ، مناقشة انغلز كلا هذين المفهومين لوحدة الوجود (أو وحدة العالم) ، واثبات خطئهما .

وحـدته ، وان مكتشفات العلوم الطبيعية لا تزال باستمرار تثبت صحة هذا المفهوم لوحـدة العالم (وحدة الوجود) .

ومع **ابن عربي** ، نرانـا امام احـد التصورات المثالية لمفهوم « وحـدة الوجود » ، كمـا كـانت واردة فـي الفكـر الصـوفي عنـد الاسـلاميين . ان الاتجـاه الاساس لهذا الفكر ، بوجه عـام ، **مثالي** ، يقوم على تصور عالم ميتافيزيقي ، مصدر وجوده ومصدر كل وجود آخر ــ عند من يعترف بوجود آخر ــ هو قوة عليا **متعالية عن المـادة والحركة والزمان والمكان والكيف والكم تعـاليا مطلقا** . وقـد راينا ، قبل ، كيف ان مختلف المذاهب الصوفية ، في النطاق الاسلامي ، كانت تتقيد بفكرة « التوحيد » القائمة في جوهر ميتافيزيقا الاسلام ، ولا تستطيع ، او تجرؤ ، ان تخرج عليها مباشرة ، ولكنها ــ فلسفيا وايديولوجيا ــ خرجت على « التوحيد » بطريق غير مباشر . وقـد راينا ايضا كيف اوقعها هذا الشكل من الخروج في مأزق التناقض على نحو يضعهـا امـا خارج الاسلام قطعا ، وامـا خارج التجربة الصوفية ذاتها ، سواء من حيث مضمونها الانتولوجي ــ المعرفي المزدوج ، أم من حيث مـداولها الايديولوجي المعارض . امـا اصرارها على جمع النقيضين : « الوحـدة المطلقة » للـذات الالهية ، و « الاتصال » العرفاني بالذات الالهية في وقت واحد ، فهو الاسرار الذي حطم نفسه على صخرة المحال : فلا هو ابقى على « التوحيد » ، ولا هو انتفع بالخروج على ايديولوجية التوحيد .

انطلاقـا من هذا التصور لمازق الصوفية الاسلاميين ، نستطيع ان نفهم توجه **ابن عربي** نحو مفهوم للتوحيد يعـالج هذا المازق في الاطـار الصوفي الميتافيزيقي نفسه . هذا المفهوم هو الذي صاغه بشكل نظرية عن « وحـدة الوجود » . نحن هنا نحلل المشكلة كما تضع نفسها امـام البحث العلمي ، وما علينا ان يكون هـذا ما قصد اليه ابن عربي ، أم لـم يخطر هذا بباله قط . فليس قصده أو عـدم قصده هو المحدد لفهمنا المشكلة وفق منهجنا العلمي . وانما الذي يحدد ذلـك هو ما تنطق به النصوص الصادرة عنه ، ومـا تحمله هذه النصوص من دلالات او اشـارات مباشرة او غير مباشرة . فمـاذا يقول ابن عربي ، اذن ، في مسالة « وحـدة الوجود » ؟.

نـأخذ ــ **أولا** ــ مفهوم « الوحـدة المطلقة » (التنزيه المطلق) لنرى كيف يتصوره ، ثـم نرى علاقة هذه الوحـدة مع العالم كيف تصبح في نظريته ؟.

لعل اوضح صورة عند ابن عربي لمفهوم « الوحـدة المطلقة » نجـدها في

« رسالة الاحدية »(٧) حيث يضع الصورة هكذا :

« ... انه (الله) ليس في شيء ولا شيء فيه ، سواء كان داخلا في ، ام خارجا من (...) حجابه واحديته ، ولا يحجبه سواه . حجابه اختفاء وجوده في واحديته بدون اي كيفية . لا احد يراه سواه ــ لا نبي مرسل ، ولا ولي مكمل ، لا ملك مقرب يعرفه . نبيه هو ، وارساله هو ، وكلمته هو . لقد أرسل نفسه بنفسه لنفسه » .

هنا نرى صورة التنزيه تزداد امعانا في التجريد المطلق . فقاعدة « التوحيد » الاطلاقي ، اذن ، لا تزال هي القاعدة المعتمدة عند ابن عربي ، كما كانت عند سابقيه من الصوفية ، لكن اضاف اليها هذه الابعاد الجديدة ، الغارقة في التجريد الى اكثر مما تصوره الاوائل . فاذا انتقلنا معه الى كتابه « فصوص الحكم » حيث يبني نظريته عن « وحدة الوجود » ، رايناه يحرص على ابقاء هذه القاعدة اساسا للنظرية ، ويحاول الاحتفاظ بنقائها التجريدي الاطلاقي مع الاصرار على فكرة عدم انفصال الله عن العالم . بذلك يزداد مازق **التناقض** حرجا وعمقا . لذا نراه يلجا الى **استحالة** جديدة في معالجة الاستحالة الاساسية . فهو يضع فارقا بين **الذات** الالهية **واسمائها** الحسنى ، لكي يبقي « الذات » في **تعاليها** المطلق ، ويجعل « الاسماء » طرف **الاتصال** مع العالم ، او طرف « وحدة الوجود » .

من هنا يبدأ بناء النظرية :

« لما شاء الحق ، سبحانه ، من حيث اسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء ، ان يرى أعيانها ، وان شئت قلت : ان يرى عينه ، في كون جامع يحصر الامر كله ، لكونه (الضمير للكون) متصفا بالوجود ، ويظهر به سره اليه : فان رؤية الشيء نفسه بنفسه ، ما هي مثل رؤيته نفسه في امر آخر يكون له كالمرآة (...) وقد كان الحق ، سبحانه ، أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوة . ومن شان الحكم الالهي انه ما سوّى محلا الا ويقبل روحا الهيا عبر عنه بالنفخ فيه (٨) ، وما هو الا

---

(٧) « رسالة الاحدية » : تسمى أيضا « كتاب الاجوبة » و « كتاب الالف » . لم ينشر اصلها العربي بعد ، بل نشرت لها ترجمة فرنسية بقلم « عبدالهادي » في مجلة Le Volle d'iris ، ٢٤ : ١٥ ــ ١٧ (يناير ١٩٣٣) ، و ٢٤ : ٥٥ ــ ٧٢ (فبراير ١٩٣٣) وترجمة انكليزية بقلم T.H. Weir في Journal of The Royal Asiatic Society (راجع سيد حسين نصر : ثلاثة حكماء مسلمين ، ص٢٠٨ الهامش ٥٦) .

(٨) يشير بذلك الى الاية القرآنية : « .. فاذا سويته ونفخت فيه من روحي .. » (سورة الحجر ــ ١٥ ، الاية : ٢٩ ، وسورة صاد ــ ٣٨ ، الاية : ٧٢) .

حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال . وما بقي الا قابل ، والقابل لا يكون الا من فيضه الاقدس . فالامر كله منه : ابتداؤه وانتهاؤه ، « واليه يرجع الامر كله »(٩) . كما ابتدأ منه ـ فاقتضى الامر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة ، وروح تلك الصورة .. »(١٠) .

هذا النص يضع الخطوط الاساس لنظرية « وحدة الوجود » . فاذا اخرجنا هذه الخطوط من لغة ابن عربي المكثفة الى لغتنا ببعض التبسيط ، امكن ان نقرا النص قراءة تركيبية ترتبط بعنوانه : « .. حكمة الهية في كلمة آدمية » . لذا نبدأ القراءة من هذا العنوان :

شاء الله ان تتجلى حكمته في « كلمة » ، فكانت « الكلمة » هي الانسان(١١) . فالانسان اصل وجود العالم ، ومبدأ الصلة بين الله والعالم . ولكن هذا التجلي ليس صادرا عن « ذات » الله ، لان **ذاته منزهة متعالية** عن العالم . وانما **اسماؤه** التي لا تحصى ، هي اصل التجلي الالهي في الكون . وقد كان ذلك لان الله شاء ان يرى اسماءه ، التي اطلقها على نفسه ، متمثلة باعيانها في الوجود ، اي انه شاء ان يرى نفسه فيها على هذا النحو من الوجود **العيني** ، ليظهر بها سره امام نفسه . لان رؤيته نفسه بنفسه ليست كرؤيته اياها في **مرآة** هذا الوجود . هكذا ـ عن طريق **اسمائه** ، لا عن طريق

---

(٩) نص آية قرانية : سورة هود ـ ١١ ، الاية : ١٢٣ .

(١٠) ابن عربي « فصوص الحكم » ، نشرة ابو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٦ ، الفص الاول : « فص حكمة الهية في كلمة آدمية » .

(١١) لفظة « آدمية » في العنوان : نسبة الى « آدم » الذي تسميه الاديان « ابا البشر » . ولكن ابن عربي يقصد بها « البشرية » ، ويقصد بـ « آدم » اثناء النص : النوع الانساني ، لا شخص « آدم » . اما التعبير بـ « كلمة » هنا ، فقد يكون متاثرا بالفكرة التوراتية (في البدء كان الكلمة) و « الكلمة » في الفكرة التوراتية هذه ، تعني : ارادة التكوين (الكينونة) . وقد جاءت الفكرة نفسها في القرآن بآية : « واذا قضى امرا فانما يقول له : كن فيكون » (سورة البقرة ـ ٢ ، الاية : ١١٧) . وقد يكون التعبير بـ « كلمة » عند ابن عربي هنا اشارة الى فكرته عن وجود العالم على مرحلتين (كما في النص اعلاه) : مرحلة وجوده « كمرآة غير مجلوة » ، ومرحلة وجوده كمرآة « اقتضى الامر جلاء » ها . فاذا كان هذا ما يقصده ابن عربي بـ « الكلمة » ، كان العنوان متضمنا تشبيه صدور العالم عن الله بصدور الكلمة عن كل ناطق بشري : فكما ان الكلمة تصدر عن الناطق على مرحلتين : مرحلة وجودها المبهم في فكره ، ومرحلة وجودها الصريح في نطقه ، هكذا يصدر العالم عن الله على مرحلتين : مرحلة وجوده « شبحا لا روح فيه » ، ومرحلة وجوده « تجليا » صريحا « للفيض الاقدس » (انظر النص اعلاه) .

ذاته ـ اوجد العالم . ولكن اوجده اولا **شبحا** سوّاه من غير روح ، اشبه بمرآة عكرة غير صقيلة لا تعكس صور الاشياء . غير ان وجود العالم على هذه الصورة « الشبحية » يتضمن استعداده وقابليته لقبول الروح ينفخه الله فيه من روحه ، اي قبول الفيض الالهي الذي هو التجلي الدائم السرمدي (الازلي الابدي) . وحين حصل التجلي ، كان **الانسان** ، فكان هو المرآة الجلية الصافية للعالم تتجلى فيها اسماء الله الحسنى بأعيانها ، ليرى الله نفسه فيها ، وكان الانسان روح الصورة الالهية . فالصورة « الشبحية » القابلة هي من فيض الله ، والصورة نفسها بعد قبول الفيض ونفخ الروح فيها ، هي ايضا من ذلك الفيض نفسه ، « فالامر كله منه : ابتداؤه ، وانتهاؤه » ، « واليه يرجع الامر كله » .

* * *

ماذا نستخلص من هذه القراءة ؟.

علينا ، في البدء ، ان نحدد الاستخلاصات المباشرة التي يقدمها لنا النص . وفي ضوئها سنعالج ما نستخلصه من دلالات غير مباشرة .

نفهم ، **اولا** ، من منطوق النص ان هذا الوجود كله ، ابتداء من الانسان ، ليس هو سوى شكل معين لوجود الله . اي انه **ليس في الامر وجودان** : وجود لله ، ووجود للعالم . بل وجود **واحد** ، وحقيقة واحدة ، هما : وجود الله وحقيقته . وما عداهما ليس سوى تجليات لهما .

نفهم ، **ثانيا** ، ان صلة الله بالعالم ، لا تزيد عن كونها صلة ذاته باسمائه . لان وجود الاعيان ، كوجود معقولاتها (اي وجوداتها الشبحية القابلة للتجلي الصافي) ، هو وجود هذه الاسماء بأعيانها في العالم ، وفي الانسان بصورة خاصة ، وليس شيئا آخر .

ونفهم ، **ثالثا** ، ان هذا الوجود **الاعتباري** للعالم ـ وللانسان ، بالدرجة الاولى ـ هو **غاية** الله ، لافتقار اسماء الله الحسنى اليه ، في وجودها ، كي يرى الله فيها نفسه بأعيانها ، ولكي يظهر له ، بهذه الرؤية ، سره . فهو ـ اذن ـ وجود **ضروري** ، وليس عابرا او عارضا .

ونفهم ، **رابعا** ، من كون وجود العالم **غاية** لكي يُعرف الله ، ويعرف هو نفسه في امر آخر غير نفسه ، انه وجود قديم (ازلي) . فالعالم اذن **غير**

مخلوق بمعنى الايجاد من عدم .. فهذه مسلمة لاهوتية **تنهار** في نظرية ابن عربي عن « وحدة الوجود » ، كما **تنهار** المسلمة الاخرى القائلة بحدوث العالم .

ونفهم ، **خامسا** ، موقف ابن عربي من **قضية الانسان** . فقد راينا ـ عند قراءتنا النص ـ ان الانسان اصل وجود العالم ، ومبدا صلة العالم مع الله . وابن عربي يؤكد هذه القضية ويزيدها ايضاحا في اعقاب النص المتقدم . معللا هذه الافضلية للانسان على سائر « الموجودات » بدءا بالملائكة . فلنتذكر هنا قوله « ... فاقتضى الامر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم (اي الانسان) عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة » . وقد اضاف الى ذلك ـ مباشرة ـ قوله(١٢) : « وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المسبر عنه في اصطلاح القوم (اي الصوفية) **بالانسان الاكبر** »(١٣) . ثم وصف الانسان بانه « خليفة » ، اي ممثل الالوهة في العالم ، وقد سمي انسانا لكونه بالنسبة الى الحق (الله) « بمنزلة **انسان** العين من العين الذي به يكون النظر .. فانه به ينظر الحق الى خلقه فيرحمهم » ، اي يمنحهم الوجود(١٤) . وانما كانت للانسان هذه المكانة الفائقة ، لا لانه غاية وحسب ، بل كذلك لان « قيام العالم بوجوده » ولان الله « حافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن » . ذلك يعني ان استمرار العالم يتوقف على استمرار الانسان في العالم ، « فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا **الانسان الكامل** » . وانما هو « كامل » لانه « الكلمة الفاصلة الجامعة » ، بمعنى انه ظهر في النشاة الانسانية « جميع ما في الصورة الالهية من الاسماء » . ولذا كان افضل من الملائكة ، فانه « ليس للملائكة جمعية آدم » ، اي جمعه كل تجليات الصورة الالهية في نشأته تلك التي « حازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود » .

---

(١٢) ابن عربي : المصدر السابق (انظر الصفحة السابقة = الهامش ـ ١١) . الفقرات التي بين الاهلة في هذا الشرح هنا ، كلها من المصدر نفسه .

(١٣) اصطلاح « الانسان الاكبر » عند ابن عربي يعني : العالم كله . وحين يستعمل اصطلاح « العالم الصغير » او « العالم الاصغر » ، انما يعني : الانسان . وقد استعمل اصطلاح « الانسان الاكبر » أو « الكبير » ، واصطلاح « العالم الصغير » ، قبل ابن عربي ، منذ القرن الرابع الهجري (العاشر) . فنجدهما ، مثلا ، عند « اخوان الصفاء » في موسوعتهم المعروفة « رسائل اخوان الصفاء » (ج٢ ، ص٢١٣ ، والرسالة الجامعة ج١ ، ص٥٨٢ ـ ٥٨٧ ، و ج٢ ، ص٢٦ ـ ٢٧) . لكن اخوان الصفاء استعملوا الاصطلاحين بمعنى آخر ، اذ قصدوا تشبيه تركيب العالم بتركيب جسم الانسان التام الاعضاء .

(١٤) الوجود بذاته ، عند ابن عربي ، رحمة .. فكل ما وجد في العالم انما يكون « سريان الوجود » الالهي فيه رحمة من الله له . وقد استعمل « الرحمة » بهذا المعنى في كتابه « شجرة الكون » (انظر ـ مثلا ـ ص٦) .

٣ ـ « الانسان الكامل » ..

غير أن مصطلح « **الانسان الكامل** » يعني فكرة أخرى في نظرية ابن عربي خصها بعناية متميزة في كتابيه : « فصوص الحكم » و « شجرة الكون » . ومحور الفكرة : تفاوت « أشخاص » النوع الانساني في مراتب «الكمال» .. فان رتب هذا التفاوت ترقى حتى تبلغ منزلة قريبة من منزلة **الالوهة** . و « الانسان الكامل » هو من يصل الى هذه المنزلة .. بماذا يصل ؟. يتوقف الامر هنا على الجهة التي ينظر منها ابن عربي الى معنى « الانسان الكامل » . فهناك جهات ثلاث : **الاولى** ؛ النظر الى الانسان من جهة الكيان الوجودي . يعني « مثال » الانسان الذي أشار اليه في بعض الفقرات السابقة بالقول انه « **الكلمة الفاصلة الجامعة** » التي تجتمع في « نشأته الانسانية » « جميع ما في الصورة الالهية من الاسماء » . بهذا الاعتبار يكون « الانسان الكامل » هو الجانب « الالهي » الصرف من الانسان ، او هو الجانب « الانساني » الوجودي من الله . والجهة **الثانية** : النظر الى الانسان من جهة كونه الصلة بين الله والعالم . وهنا « الانسان الكامل » يعني **الانبياء** . غير أن « للنبوة » عند ابن عربي هنا مفهوما يختلف عن مفهومها اللاهوتي . فالنبي ، في نظرية « الانسان الكامل » صورة للتجلي الالهي الازلي ، بعيدا عن الصورة البشرية المشخصة للنبي كما يعرفه الاسلام . أو هو وجه من وجوه « الحقيقة » الالهية الكامنة في الازل تتجلى ، دوريا ، على الارض في صورة « نبي » ، حينا بعد حين ، حتى كان تجليها الاكمل في « الحقيقة المحمدية » أو « الكلمة المحمدية »(١٥) . وعلى ذلك ، فالنبي محمد ك « كلمة » لله ، كان في الازل « فكان نبيا وآدم بين الماء والطين »(١٦) . والجهة **الثالثة** : النظر الى الانسان على أساس **المعرفة** . وهنا يكون « الانسان الكامل » هو المتمكن من **ادراك** انسانيته « الباطنة » ؛ اي من حيث هي المظهر الوجودي لله ؛ وادراك ان انسانيته بهذا المعنى جامعة للصفات الكلية للعالم من جهة ، وللصفات الالهية من جهة أخرى ، وكونها ـ لذلك ـ مركز العالم وأصل الوجود و « العالم الصغير » الذي يلخص ممكنات

---

(١٥) جاء الفصل الـ ٢٧ من « فصوص الحكم » بعنوان « فص حكمة فردية في كلمة محمدية » . وبدأ ابن عربي هذا الفصل بشرح معنى « فردية » هذه الحكمة بالنسبة لـ « الكلمة المحمدية » قائلا : « انما كانت حكمته (أي محمد) لانه أكمل موجود في هذا النوع الانساني ، ولهذا بدىء به الامر وختم .. » .

(١٦) جاءت هذه العبارة مباشرة بعد قوله : « ولهذا بدىء به الامر وختم » . فاقتران العبارتين يدل على ان « الكلمة المحمدية » هي أول موجود ، أي انه اول تحقق الهي في النوع الانساني . وقد سبق أن الانسان أصل الوجود ومبدأ الصلة بين الله والعالم . فان محمدا ، اذن ، هو أول موجود على الاطلاق . ومثل هذا القول يرد عند بعض الفرق الشيعية بالنسبة لمحمد وعلي واله (حديث أهل الكساء) .

العالم الاكبر او « الانسان الاكبر » كله . ان كل انسان تمكن من مثل هذا الادراك ، كان هو « الانسان الكامل » . فهو بذلك يعرف الله اسمى معرفة . بهذه الطريقة فهم ابن عربي الحديث المنسوب الى النبي محمد : « من عرف نفسه فقد عرف ربه »(١٧) . ان « الانسان الكامل » ، من هذه الجهة الثالثة المعرفية يمكن ان يتحقق في كل انسان . اي ان كل انسان ـ من حيث الامكان ـ مؤهل للوصول الى مرتبة « الانسان الكامل » . ولكن ـ من حيث الواقع الفعلي ـ لم يتحقق ذلك الا للانبياء واقطاب الصوفية . هكذا عند ابن عربي(١٨) .

٤ ـ الانسان الواقعي ..

اما الانسان ، بوجوده العيني (الواقعي) فاين مكانه من هذه النظرية ؟ في هذه المسالة لا نزال نتتبع القراءة المباشرة لنصوص ابن عربي ، كما تتبعناها في الموضوعين السابقين . وسنعود الى المسالة نفسها حين ننصرف الى قراءتنا الاستنتاجية(١٩) .

وفقا لنظرية « وحدة الوجود » : لا فرق نراه بين الانسان العادي و « الانسان الكامل » الا من حيث تفاوت مراتب « الكمال » بينهما . وقد اشرنا ، منذ قليل ، الى ان كل انسان « كامل » بالقوة ، وان لم يبلغ هذه المرتبة ، في راي ابن عربي والجيلي(٢٠) بعده ، سوى الانبياء واقطاب الصوفية . والنصوص التي « تخطط » لنظرية « وحدة الوجود » في « فصوص الحكم » (ابن عربي) تضع فكرة « **الانسان الكامل** » ضمن اطار الكلام على **الانسان** بوجه شامل . فقد تحدثت هذه النصوص عن التجلي الالهي في آدم من البدء ، اذ « كان عين جلاء مرآة العالم » كرمز للانسان العام ينطبق على كل انسان دون تخصيص . وتحدثت هذه النصوص عن تسمية الانسان « انسانا وخليفة » ، فقالت : « .. اما انسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها . وهو للحق (الله) بمنزلة انسان العين من العين ، الذي يكون به النظر .. فلهذا سمي انسانا » . ثم وصفته ـ اي النصوص ـ بانه « الانسان الحادث الازلي والنشء الدائم الابدي والكلمة الفاصلة الجامعة » . كل هذا الكلام بشأن الانسان ، في هذه النصوص ، مقول على الانسان **الكلي** ،

---

(١٧) المصدر السابق .

(١٨) « فصوص الحكم » : الفصل الاول (فص حكمة الهية في كلمة آدمية) .

(١٩) انظر ص٢٨٩ التالية وما بعدها .

(٢٠) هو عبدالكريم بن ابراهيم الجيلي (ـ ٨٣٢هـ / ١٤٢٨) .

الذي تتساوى نسبة افراده اليه ، او تتساوى نسبته الى افراده . فأي حكم يتصل بالانسان في هذا الكلام ، هو حكم مطلق غير مقيد بفئة او فرد من الانسان ، وعام غير مخصص . من هنا نستخلص ان « الانسان الواقعي » اي الخاص (الفرد) مشمول بهذا الاطلاق او هذا العموم . اما ذكر « الانسان الكامل » خلال هذا الكلام نفسه ، فقد جاء في سياق الوصف للانسان الكلي باطلاقه وعمومه كذلك . واما المفهوم الخاص « للانسان الكامل » كما اوضحناه في الفقرة السابقة ، فقد ورد في سياق الفصول الاخرى من « فصوص الحكم » وفي جملة كتاب « شجرة الكون » . ولكن ، حتى هذا المفهوم الخاص رأيناه ينطبق **نظريا** على كل انسان ، بالقوة ، ويختص **عمليا** في من استطاع ان يبلغ مرتبة عالية من « الكمال » .

بناء على ذلك ، جاء الحكم السابق ، اي الحكم للانسان بانه « الحادث الازلي والنشء الدائم الابدي » ، حكما يجمع المتناقضات : الحدوث ، والازلية ، وابدية التجدد (اي التغير والصيرورة) لانه يشمل الانسان الواقعي، كما يشمل الانسان « النبي » و « القطب » الصوفي .

٥ ـ العلاقة بين الكلي والخاص

اما هذه المسالة ، فتبدو ، في نصوص ابن عربي (الفصل الاول نفسه) ، شديدة التعقيد . فهو من جهة ـ لا يعترف بوجود « الامور الكلية في **الاعيان** » ، اي في الخاص (المنفرد) ، بل يحصر وجودها في عالم المعقول « فهي معقولة ، معلومة بلا شك في الذهن » ، ولذلك « فهي **باطنة** لا تزال عن الوجود العيني » . ويرى ان للكليات « الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني » وان هذا الحكم والاثر هو عين الموجودات العينية لا غيرها . اي ان الموجودات الحسية هي **نتاج الكليات** . وفي هذا الكلام يتحدد موقف ابن عربي من المسالة الاساسية في الفلسفة ، مسالة العلاقة بين **الكائن والوعي** . فهو ينحاز هنا ، بصريح القول ، الى الموقف المثالي ، بل **المثالي الذاتي** . فالوعي ـ كما يعني تعبيره ـ ليس **متقدما** وحسب على الكائن ، بل هو **موجد** الكائن ايضا . ولكن ـ من جهة ثانية ـ نراه يقول ان « الامور الكلية » هي « **الظاهرة** من حيث اعيان الموجودات ، كما هي **الباطنة** من حيث معقوليتها » (الفصل الاول نفسه) . فهذا الكلام بذاته معالجة واقعية للعلاقة بين العام والخاص . ولكنه يعود ليؤكد موقفه السابق (المثالي الذاتي) حين يقول : « فاستناد كل موجود عيني ، لهذه الامور الكلية .. » . ثم يمضي في هذا السياق حتى ينتهي الى موقف يقترب به من ملامسة علاقة **التأثير الديناليكتيكي** المتبادل بين الكائن والوعي ، وبين العام والخاص . ذلك حيث يقول : « .. غير ان هذا الامر الكلي **يرجع اليه حكم من الموجودات العينية**

بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية » ، اي ان هذه الموجودات تصبح حاكمة (مؤثرة) على الكليات . وبالرغم من انه استخدم ملحوظته الواقعية هذه في مجال تبرز امامنا فيه نقيضة جديدة عنده ، هي القول بكون الانسان **حادثا** ؛ اي بكون العالم حادثا ــ نقول ، بالرغم من ذلك تبقى لهذه الملحوظة واقعيتها وقيمتها التاريخية من حيث هي استشراف ذهني في محاولة فهم دياليكتيك العلاقة بين الكلي والعيني (الجزئي = الفرد) . وقد يزداد هذا الاستشراف وضوحا لدينا حين نرى ابن عربي يحاول تطبيق نظرته تلك على العلاقة بين العلم والحياة وبين العالم والحي ، قائلا ان كلا من العلم والحياة حقيقة معقولة ، وحين ينتسب العلم او الحياة الى العالم الازلي او الحي الازلي ، اي الله ، يتأثر بصفته الازلية ، فيصبح العلم ازليا ، والحياة ازلية ؛ بسبب من هذه العلاقة . وكذلك حين ينتسب العلم او الحياة الى الانسان ، الحادث (غير الازلي) يتأثر بصفته كحادث ، فيصبح العلم حادثا والحياة حادثة ، بسبب من هذه العلاقة الاخرى .. فهنا نرى ــ كما يريد ابن عربي ان يقول ــ تأثير الموجودات العينية على الحقائق المعقولة (الكليات) ، كما راينا ــ عند ابن عربي ايضا ــ تأثير هذه الكليات على الموجودات العينية .

نخلص من معالجة موضوع العلاقة بين العام والخاص في نظرية « وحدة الوجود » عند ابن عربي ، الى النتيجة التالية : بالرغم مما يبدو لنا من وضوح موقفه المثالي الذاتي بشأن هذه العلاقة ، لا يصح ان نتغاضى عن تلك الرؤية ذات الاساس الواقعي التي لاحت في ذهنه عن دياليكتيك العلاقة هذه . غير انها لاحت باهتة الضوء وسط ضباب الغيبيات الكثيف ، فلم تستطع ان تنفذ الى الجوهر الواقعي للظاهرة . ولا شك ان وضعه لمفهوم « وحدة الوجود » من زاوية ميتافيزيقية خالصة ، هو الذي حجب عنه النفاذ الى جوهر دياليكتيك العلاقة بين الكلي والمنفرد (العام والخاص) ، بعد ان لامسه تلك الملامسة الصائبة .

٦ ــ قراءة استنتاجية لابن عربي

في ضوء قراءتنا التركيبية السابقة ، واستخلاصنا الخطوط الاساسية لنظرية ابن عربي في « وحدة الوجود » ، اصبح من المتيسر لنا ان نعود اليها بقراءة تحليلية ــ استنتاجية . وسنحصر ذلك في وجوه ثلاثة :

الوجه الاول : معالجة التناقض الكامن في المفهوم الصوفي « للتوحيد »

يبدو ، اول الامر ، ان ابن عربي تقدم خطوة في سبيل حل هذه

المعضلة داخل نطاق الاتجاه المثالي الصوفي طبعا . فقد يتوهم ان اصل التناقض في المسألة قائم على وجود طرفين : الله ، والعالم . وبما ان ابن عربي ألغى الطرف الثاني ، فقد انتفى موضوع التناقض اذن . ان العالم لا وجود له حقيقة . وليس من وجود سوى وجود الله . فلم يبق في المسألة وجودان لنبحث عن نوع العلاقة بينهما : اهي علاقة انفصال مطلق ، ام علاقة اتصال ، وكيف يكون هذا الاتصال ، وكيف يجتمع مع التنزيه المطلق ؟

حتى اذا جارينا هذا التفكير ، وسلمنا ان معضلة التناقض في مفهوم « التوحيد » عند الصوفية مصدرها الوحيد وجود طرفين ، فلا يبدو ان ابن عربي قد « **وحد** » الوجود كليا بالغائه وجود العالم ، كطرف مقابل لوجود الله . فلا تزال هناك ثغرة في نظام هذه « الوحدة » للوجود . وهذه الثغرة اضافت استحالة جديدة الى الاستحالة الاصلية الكامنة في « التجربة » الصوفية . ذلك ان جوهر محاولته يقوم على الفصل بين « ذات » الله من جهة ، واسمائه وصفاته من جهة ثانية : « فالذات » لا تزال ــ في محاولة ابن عربي ــ متعالية تعاليا مطلقا لا صلة لها بالكون ، وانما تنحصر الصلة في ما بين الاسماء والصفات وبين العالم . والتجليات الالهية في الوجود هي تجليات الاسماء والصفات ، دون « الذات » . ان هذا التجريد الاطلاقي « للذات » ، مع القول باتصال العالم مع الله عن طريق الاسماء والصفات ، هو ــ **اولا** ــ تفكيك للعلاقة بين الله والعالم ، التي قامت « التجربة » الصوفية ، بالاساس ، على اثبات كونها علاقة مباشرة . وهو ــ **ثانيا** ــ تفكيك بين « الذات » وبين اسمائها وصفاتها ، غير مفهوم حتى في نطاق التفكير الميتافيزيقي . ان هذا الشكل من التصور لاقامة فاصل بين « الذات » وبين الاسماء والصفات ، حفاظا على نقاء التنزيه الاطلاقي ، مع التمسك بخرق جدار هذا التنزيه ــ نقول : ان هذا الشكل من التصور ، هو الذي قلنا عنه انه يضيف الى الاستحالة الاساسية لمفهوم « التوحيد » الصوفي ، استحالة من نوع جديد .. والغريب ان ابن عربي في كتابه « الفتوحات المكية » (ج٢ ، ص٦٠٤) يقول كلاما مناقضا لفكرته هذه هنا ، وهو قوله : « سبحان من خلق الاشياء وهو عينها » . فالضمير (هو) في هذه العبارة ، ينصرف ، عند اطلاقه هكذا ، الى « ذات » الله ، دون اسمائه وصفاته . فذاته ، اذن ، هي عين الاشياء ، اي العالم ، وليست اسماؤه وصفاته عين العالم . ومهما يكن ، فان بناءه « وحدة الوجود » بالصورة التي نراها في « فصوص الحكم » لم يعالج التناقض الاساسي الذي يعانيه مفهوم « التوحيد » الصوفي ، كما لم يعالج ــ في نطاق تفكيره ــ تحديد العلاقة بين « الذات » من جهة ، والاسماء

والصفات من جهة ثانية . وقد حاول احد مفسري نظريته المعاصرين(٢١) ايضاح هذه النقطة فاستنتج ان « نظرة ابن عربي الى العلاقة بين الصفات والذات ، وسط بين التنزيه والتشبيه ، اذ يثبت ، في الوقت نفسه ، التعالي لله ، واتصافه بصفات ليست جميع صفات الكون الا انعكاسات وصورا لها »(٢٢) .

هذا الاستنتاج ، او التفسير ، لم يفعل اكثر من انه اعاد المشكلة نفسها بصيغة اخرى ، وبقيت العلاقة بين الذات وبين الاسماء والصفات غير واضحة ، او هي علاقة **انفصام** ، كما نستنتج . لان « الذات » ما زالت في تعاليها المطلق ، اي في تنزيهها عن كل اتصال « بصفات الكون » ، وما زال هذا الاتصال منحصرا في ما بين أسماء الله وصفاته دون ذاته وبين « صفات الكون » . فالسؤال اذن عن حقيقة العلاقة بين الاسماء والصفات من جهة والذات من جهة ، لا يزال دون جواب . اما التفسير هذا فلم يقدم جوابا عنه ، بل وضع استحالة جديدة حين وصف هذه العلاقة بأنها « وسط بين التنزيه والتشبيه » !.. فهل يمكن ان نتصور « الوسط » هنا ويبقى التنزيه معه تنزيها ، كما يريده ابن عربي ؟.

□ موقف الملا صدرا الشيرازي

اما تلامذة ابن عربي ، والاخذون بعده بفكرة « وحدة الوجود » ، فيبدو ان واحدا منهم تنبه الى هذه **الثغرة** في نظام ابن عربي ، فردمها واعاد العلاقة الوجودية مع « ذات » الله ، دون الاسماء والصفات . نعني الفيلسوف المتصوف الشيرازي(٢٣) الذي يقول : « ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا ومبدا ومتبوعا ، هو عين ذاته ، فاذا ثبت تناهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية (...) وثبت انه **بذاته** فياض ، وبحقيقته ساطع ، وبهويته منور للسماوات والارض ، وبوجوده منشىء لعالم الخلق والامر ــ تبين وتحقق ان لجميع الموجودات اصلا واحدا ، هو الحقيقة ، والباقي شؤونه ، وهو **الذات** (...) وغيره اسماؤه ونعوته ، وهو الاصل وما سواه اطواره وشؤونه ، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته »(٢٤) .

(٢١ و٢٢) سيد حسين نصر : ثلاثة حكماء مسلمين ، ص١٤٢ .

(٢٣) هو محمد بن ابراهيم الشيرازي الملقب بـ « الملا صدرا » وبـ « صدر المتالهين » (٩٧٩ او ٩٨٠ ــ ١٠٥٠هـ / ١٥٧٢ ــ ١٦٤٠) .

(٢٤) الشيرازي : الاسفار الاربعة ، ط. طهران ١٢٨٧هـ ، ص٣٠٠ .

ان كلام الشيرازي صريح لا يحتاج الى تفسير . فهو يضع « وحدة الوجود » على انها وحدة بين **ذات** الله والعالم مباشرة ، دون وساطة الاسماء والصفات . ولذلك هو يفسر هذه الوحدة ويبرهن عليها بطريقة تختلف عن طريقة ابن عربي اختلافا منهجيا ، لانه يعتمد في ذلك دليل **النظر** الفلسفي ، لا شاهد « **الذوق** » الصوفي . فيقول ان « ذات العلة الجاعلة (اي الموجدة) هي عين وجودها ، وذات المعلول هي عين وجوده . فينكشف ان المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته المفيضة اياه .. فاذن ، المعلول بالجعل (اي الايجاد) البسيط الوجودي لا حقيقة له متاصلة سوى كونه مضافا الى علته »(٢٥) .

يؤسس الشيرازي هذا الدليل الفلسفي على مقولتين ، او قل : مقولة واحدة ذات جانبين : جانبها الاول ، بساطة العلة الوجودية ، وهذا يستلزم الجانب الاخر ، وهو كون الجعل الصادر عن العلة البسيطة ، بسيطا . فالله من حيث هو علة الوجود، فهو علة بسيطة (ليست ذات اجزاء ، اي سرمدية) . ومن شأن العلة البسيطة ان ذاتها عين وجودها ، وذات معلولها عين وجوده . لكن ذلك لا يعني ان هنا وجودين اثنين ، بل **واحد** ، هو وجود العلة وحده . ذلك لان كون علة الوجود بسيطة يستلزم كون **جعل** الوجود بسيطا . ومعنى **الجعل البسيط** : ان العلة لا تجعل (لا توجد) شيئا غير نفسها ، فيكون الجاعل والمجعول واحدا ، والا كانت العلة مركبة ، وحينئذ فقط يكون الجعل مركبا ، اي يكون المجعول شيئا آخر غير الجاعل ، وهو ، **باطل** . فان علة الوجود (الله) لا تكون الا بسيطة . فيثبت اذن ، في دليل الشيرازي ، ان معلول هذه العلة ــ وهو العالم ــ مجعول بالجعل البسيط ، اي انه « لا حقيقة له متاصلة سوى كونه مضافا الى علته بنفسه » ، بحيث « لا يكون للعقل ان يشير الى شيء منفصل الهوية عن هوية موجده »(٢٦) ، ولا « تكون هناك هويتان مستقلتان في الاشارة العقلية : احداهما مفيضة ، والاخرى مفاضة(٢٧) ، كما يقول الشيرازي . فهذا اذن معنى « وحدة الوجود » عنده .

لا بد لنا ، بصدد معالجة هذا التفسير للنظرية ، من الاشارة الى ما ورد في نص الشيرازي من وصف « الجعل البسيط » بـ « الوجودي » (راجع نهاية النص في أعلى هذه الصفحة) . وقد تنبه مؤلف « نظرية الحركة

---

(٢٥) انظر الشيرازي : « شواهد الربوبية » ــ راجع هادي العلوي : نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي ، ص.٤ .

(٢٦ و٢٧) المصدر السابق .

الجوهرية عند الشيرازي »(٢٨) ـ بحق ـ الى دلالة هـذا الوصف هنا . ونحن نشير الى ذلـك لاهمية هذه الدلالة في بحثنا . فان كلمة « الوجودي » كصفة « للجعل البسيط » ، تعني ان « المجعول هو الوجود دون المـاهية » في نظرية الشيرازي . يؤيـد هذه الدلالة ويؤكدها مـا جاء في النص نفسه مـن أن « ذات العلة الجـاعلة هي عين **وجودها** ، وذات المعلول هي عين **وجوده** » **ولم** يقل عين ماهيته . وهذا ليس مصادفة ، بل هو يقوله انسجامـا مع مذهبه في اصالة الوجود ، ورفضه القول باصالة الماهية . ومن هنا نرى القائلين بالفكرة الاخيرة (اصالة الماهية) يقولون بـأن الاثر الصـادر عن العلة الفـاعلة بالجعل البسيط هو **ماهية** المجعول ، **لا وجوده** ، وأن الجعل البسيط لا يستدعي الا امرا واحـدا هو **مـاهية** المجعول نفسها(٢٩) دون **وجوده** .

اذن ، هنا فـارق آخر بين ابن عربي والشيرازي ، في مسألة « وحـدة الوجود » . فان ابن عربي ـ في محصل شروحه للنظرية ـ لا يقول باصالـة الوجود ، لانه رغم اضطراب أقواله بشأن وجود العينيات ، كما سنوضح في مـا بعد ، يغلب عليه القول بالغاء كل وجود غـير وجود الله . فـي حين أن الشيرازي ينفي فـي كتابه « **شواهد الربوبية** » ان يكـون الوجـود المتحقق (المتشخص) أمرا اعتباريـا من عمل الذهن ، ويرى أن الوجود **موجود بالذات والماهية بالعرض**(٣٠) ، وان الشيء لا يوجـد ما لم يتشخص ، لان الوجـود الفعلي هو الوجود الشخصي فقط ، ولمـا كانت **المـاهية** بوصفها مفهومـا كلـا غير موجودة بالذات فـان الامر الذي تتشخص به يجب ان يكـون متشخصـا بذاته . فما يجب ان يكـون صادرا عن العلة ، اذن ، **هو الوجود لا المـاهية** . وفي كتابه « الاسفار الاربعة » يؤكد رفضه كون الممكنات (أي مـا سوى الله مـن الموجودات) ذات وجـود اعتباري محضا ، مثبتا « ان لكل منها آثـارا مخصـوصة ، واحكاما مخصوصـة . ولا نعني بالحقيقة الا ما يكـون مبدأ اثر **خارجي** ، ولا نعني بالكثرة الا مـا استوجب تعدد الاحكام والآثـار . **فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا فيه ؟** »(٣١) . وشبيه بهذا الكلام وبصراحته مـا قاله في رسالته « سريان الوجود »(٣٢) . فيتلخص موقف الشيرازي ـ بناء على مـا تقدم ـ في مسألة « وحـدة الوجود » بأنه يعترف ، صراحة ، بالوجود الخارجي وجودا موضوعيا ، مع قوله بوجود الهي حقيقي ،

---

(٢٨) هادي العلوي : المصدر السابق .

(٢٩) المصدر نفسه .

(٣٠) راجع المصدر نفسه ، ص٦٠ .

(٣١) الشيرازي : الاسفـار ، ج١ ، ص١٩٠ .

(٣٢) راجع الشيخ عبدالله نعمة : فلاسفة الشيعة ، بيروت (دون تاريخ) ، ص٣٥٨ .

وارجاعه كلا الوجودين الى حقيقة واحدة وهوية واحدة ، وفقا للنص الاول الذي استشهدنا به في صفحة سابقة . كما يتلخص موقف ابن عربي ، في المسألة نفسها ، بعدم اعترافه بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي . ان الاختلاف بين الموقفين ، رغم كونه بعيدا عن ان يعد اختلافا اساسيا في مسألة « وحدة الوجود » بخصوصها ، يمكن تسجيله فارقا بين موقف مثالي موضوعي (موقف الشيرازي) ، وموقف مثالي ذاتي (موقف ابن عربي) .

الوجه الثاني : بين قدم العالم ، وحدوثه

اذا رجعنا الى نصوص ابن عربي ، التي اعتمدناها في هذا البحث حتى الان ، وجدنا فيها قلقا واضطرابا بين قدم العالم وحدوثه . فالنص « التخطيطي » الاول (راجع ص ٢٢٧٥ ـ ٢٧٦ السابقة) يحمل دلالة غير مباشرة ـ لكنها واضحة ـ على اعترافه بأن العالم قديم (ازلي) . انه هناك يضع مسألة الوجود ، على نحو قاطع ، بأن تحققه ـ اي الوجود ـ مرتبط بمشيئة الله في أن يرى نفسه متجلية في مرآة العالم . ومن المسلم به عند الصوفية الاسلاميين ، ان هذه المشيئة قديمة ، فالتجلي الالهي ، اي تحقق الوجود ، قديم اذن بالضرورة . هذا **اولا** . واما **ثانيا** ، فان ابن عربي يقول ، في النص المذكور نفسه ، بأن للعالم وجودا اوليا ، هو « وجود شبح مسوّى لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوة » . وقد اعتبر هذا الوجود « الشبحي » عبارة عن حصول **استعداد** « لقبول الفيض التجلي ... » وما بقي منه ليس الا **قابلا** ، « والقابل لا يكون الا من فيضه الاقدس » ، اي فيض الله . فهنا نفهم ـ كما هو واضح ـ ان القول بهذا الوجود الاولي « الشبحي » « القابل » هو تعبير آخر عن الوجود **بالقوة** في لغة ارسطو . فالعالم موجود بالقوة اذن قبل التجلي النهائي ، اي قبل ان « اقتضى الامر جلاء مرآة العالم ، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة .. » كما يعبر ابن عربي . والوجود بالقوة ، وجود ازلي في مقالات الفلاسفة ، فالعالم ازلي . واما **ثالثا** ، فانه حتى هذا التجلي النهائي ـ اذا صح التعبير ـ يصفه ابن عربي بكونه « التجلي **الدائم الذي لم يزل ولا يزال** » ، أي الذي لا بداية له ولا نهاية . وهذا تعبير مباشر عن الديمومة **السرمدية** للوجود . واما **رابعا** ، فنفهم من اول النص المذكور ان وجود العالم **غائي** ، لانه مرتبط بغايتين : غاية **وجودية** ، هي ان يرى الله نفسه فيه . وغاية **معرفية** ،هي ان يعرف الله به نفسه ، وان يُعرف به الله . وبحكم هذه الغائية الميتافيزيقية ، يجب ان يكون قديما ، وفقا للتفكير الميتافيزيقي نفسه .

واذا نحن تابعنا النص ذاته ، لنصل الى الكلام على الانسان « الخليفة » و « الانسان الكامل » و « الحقيقة المحمدية » (راجع ص٢٧٨ ــ ٢٨٠ من هذا الجزء) ، اصطدمنا بوجوه القلق والاضطراب في المسألة . فهناك نقرأ قوله مثلا في الانسان بانه « الحادث ، الازلي ، والنشء الدائم الابدي .. » . فكيف يكون الشيء الواحد : حادثا ، وازليا ، ودائما أبديا في وقت معا ؟. بعض مفسري ابن عربي يقولون ، مثلا ، ان هذا التناقض يرجع الى كون الانسان يجمع الاضداد ، فهو من ناحيته **اللاهوتية** قديم ، ومن ناحيته **الناسوتية** حادث(٣٣) . غير ان هذا التفسير قد يناسب ان يرد عند من يرى للموجودات العينية وجودا مستقلا ، لا عند ابن عربي الذي يرى وجودها غير حقيقي ، وليس عنده سوى وجود واحد ، هو وجود الله . فكيف يصح الحكم على « الناسوت » بالحدوث اذا كان محروم الوجود ، وكيف نفرق بين وجوده ووجود « اللاهوت » في الانسان ما دام مرجع كل وجود ، عيني وغير عيني ، الى كونه مظهرا لوجود الله ؟. ان تجزيء الانسان الى ما هو عنصري (مادي) وما هو الهي ، والحكم بأن الاول حادث ، والثاني قديم ، يستلزمان الاعتراف بالوجودالمستقل للجانب العنصري منه ، كما للجانب الالهي ، وهذا ليس من مذهب ابن عربي ، كما عرفنا .

وهناك تفسير آخر يعلل المسألة بأن « كل هذه التناقضات تنحل في الذات الالهية ، التي تحيط وتشتمل على جميع هذه الاضداد دون ان ترد اليها »(٣٤) . ان هذا التفسير يمكن ان نجد له اساسه الواقعي اذا وضعناه في سياق التفسير العلمي لتنوع اشكال المادة وحركتها ، ولتعدد ظواهرها وخصائصها وتناقضاتها مع كونها تشترك جميعا في الرجوع الى اصل واحد : **المادة المتحركة** ، التي هي مركز **وحدة المتناقضات** . أما اذا ابقينا هذا التفسير في سياقه الذي وضع فيه ، سياق عالم الذهن المجرد ، أو عالم الغيبيات المحض ، فلن نجد له من مبرر سوى كونه **صدى** غيبيا لذلك الاساس الواقعي نفسه . ونظرا للدلالة الضمنية الكامنة في هذا التفسير ، دون دلالته الظاهرة المباشرة ، يمكن القول انه يقترب الى الاتجاه العلمي من حيث محاولته رؤية قانون التناقض الدياليكتيكي في « العمليات » الكونية . ولعلنا ــ في ضوء هذا التوجيه ــ نستطيع ايضا تفسير اضطراب ابن عربي بين اتجاهه الى القول بقدم العالم واتجاهه الاخر الى القول بحدوثه . فان هذا الاضطراب بين الاتجاهين يعكس اضطرابه الفكري بين رؤيتين : رؤية موضوعية

---

(٣٣) من تعليقات ابو العلا عفيفي على « فصوص الحكم » لابن عربي ، تعليقه رقم ــ ٦ على الفصل الاول ، « حكمة الهية في كلمة آدمية » .

(٣٤) سيد حسين نصر : ثلاثة حكماء مسلمين ، ص١٤١ .

مستقلة عن ارادته ينعكس فيها الاساس الواقعي وهي توجهه الى احدى الحقائق الاساسية للعالم ، ورؤية ذاتية ميتافيزيقية تتحكم في تحوير الرؤية الاولى وفي ابعادها عن ذلك الاساس الواقعي . وحاصل الامر ان نظرته الكونية ليست منفصلة عن الواقع ، ولكن ليست مطابقة له . ان فكره مشحون « بالرؤى » الميتافيزيقية الصوفية . ولذلك يتلون الاساس الواقعي بالوان تلك « الرؤى » نفسها . ورغم ذلك ينبغي ان لا ننسى ان ارتباط الفكر بالواقع الخارجي ، موضوعيا ، يبقى هو الحاكم الحاسم حتى في انتاجه — أي الفكر — اشكال التصور الغيبي ، وان كانت هذه الاشكال الغيبية تعكس الواقع مشوها بمقدار ما تبتعد عن حقائقه الموضوعية .

الوجه الثالث : قضية الانسان

ظهرت هذه القضية في الفكر الصوفي الاسلامي بأشكال مختلفة ، منذ كان لهذا الفكر وجود في حركة تطور المجتمع العربي — الاسلامي ، حتى عصر ابن عربي ومن جاء بعده من تلامذته واتباعه والمتأثرين بطريقته . وظهرت قبل ذلك في حركة **القدرية** ، ثم حركة **المعتزلة** . وظهرت في الوقت نفسه ، لكن بصورة متصاعدة اكثر فاكثر ، في مقالات الفرق الاسلامية الموصوفة بـ « الغالية » أو « اهل الغلو » ، اذ راينا « الانسان » في مقالات هذه الفرق يحتل المكانة الرئيسة . وعلى اساس هذه المكانة للانسان وصفت هذه الفرق بالغلو ، لانها بالغت في تصور مكانة « الانسان » حتى وضعته في مرتبة **الالوهة** ؛ أو وضعت مرتبة الالوهة تاجا على راس الانسان . اما الصوفية ، فقد تميزت حركتهم بربط هذه القضية — قضية الانسان — بمسألة **المعرفة** اول الامر ، خارقين جدار التنزيه الاطلاقي لفكرة « التوحيد » اللاهوتية ، بعقدهم الصلة المعرفية المباشرة بين الله والانسان ، ثم تجاوزوا **الصلة المعرفية الى الصلة الوجودية** ، فقالوا بالشهود الحضوري ، اي لقاء الانسان الله **بالحضور** المباشر ، وان اشترطوا له « التجرد » من العلاقات المادية . فان هذا « التجرد » لا يؤدي عندهم الى خروج الانسان عن كونه انسانا . فتبقى القضية بكاملها قضية الانسان الكائن على هذه الارض ، دون غيره ..

وها هوذا ابن عربي يضع القضية نفسها على صعيد جديد يعلو كل صعيد وضعت عليه من قبل . ففي قراءتنا السابقة لنصوصه « التخطيطية » عن « وحدة الوجود » وجدنا الانسان يصبح **أصل العالم** ، بحيث حق للعالم كله ان يسمى « الانسان الاكبر » او ان يسمى الانسان « العالم الصغير » كما سبق أن سماه « اخوان الصفاء » في القرن الرابع الهجري (العاشر) . ومن هنا ظهرت عند ابن عربي فكرة « الانسان الكامل » التي لا تنفصل عن قضية

الانسان بوجه عام ، كما اوضحنا سابقا (ص ٢٧٩ ـ ٢٨١) ، والتي اضافت الى الانسان جانبه « الالهي » بشكل تنظيري جديد ، بقدر ما اضافت الى الله جانبه « الانساني »(٣٥) . وقد ترسخت هذه الفكرة وتبلورت بمزيد من الاصرار في الفكر الصوفي الاسلامي بعد نحو قرن ونصف القرن عند الجيلي(٣٦) الذي وضع لها مؤلفا خاصا يعد من المراجع الرئيسة في ادبيات التصوف الاسلامي(٣٧) .

ان وضع قضية الانسان ، على مدى ذلك التاريخ الطويل ، بأشكال متعددة ومختلفة ، لكن متفقة على امر مشترك هو الاساس في القضية ، نعني به ابراز شأن الانسان واعلاء مكانته في الوجود ـ نقول : ان وضع القضية بهذه الصورة الحادة ، وبهذا الاصرار الدائب دون انقطاع ، منذ العصر الاسلامي الاول حتى زمن متاخر من القرون الوسطى ، هل كان **« عملية » فكرية مجردة ومنعزلة عن الواقع الاجتماعي** ؟.

ان هذا السؤال يكتسب مزيدا من الجدية حين نتوجه به نحو موقف الصوفية بالخصوص من هذه القضية . فالصوفية ناس تجريديون بالاساس تجريديتهم قائمة على « مجاهدة » قاسية مضنية في سبيل « الارتفاع » بالانسان عن حاجاته المادية .. ولكن الانسان انسان بوجوده الخاص ، أي ككائن ارضي . وهذا ما لم ينكره الصوفية ، وهو لم يمنعهم ـ مع ذلك ـ من ان يضعوا لهذا الانسان بالذات تلك المعادلة الضخمة « ليصلوه مع الله الى حد ان يصبح صورة الله ووجهه و **« نسخة »** عنه و **« مرآة »** وجوده في العالم ...

قد يقال هنا انهم وضعوا معادلتهم تلك للجانب **« الروحي »** وحده من الانسان ، لا للانسان ككائن مادي ، بل للتخلص من جانبه المادي . وذلك

---

(٣٥) نجد لهذه العلاقة المتبادلة بين الله والانسان صورة جلية في « فصوص الحكم » (ص١٠٤) حيث يتحدث ابن عربي عن صفاء ظل الله في الانسان ، قائلا : « .. فهذا نور ممتد عن ظل ، وهو عين الزجاج . فهو ظل نوري لصفائه . كذلك المتحقق منا بالحق (الله) : تظهر صورة الحق فيه اكثر مما تظهر في غيره . فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد اعطاها الشرح الذي يخبر عن الحق » .

(٣٦) عبدالكريم بن ابراهيم الجيلاني ، او الجيلي (ـ ٨٣٢هـ / ١٤٢٨) .

(٣٧) كمثال لما يقوله الجيلي عن « الانسان الكامل » نذكر عبارته التالية : « ... انه ـ اي الانسان الكامل ـ نسخة الحق (...) وان الله تعالى حي ، عليم ، قادر ، سميع ، بصير ، متكلم . وكذلك الانسان : حي ، عليم ، قادر ، سميع ، بصير ، متكلم .. » . (كتاب « الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل » (الجيلي) ط. مصر ١٢٩٣هـ ، ج٢ ، ص٢٨) .

يعني رفضهم لكيانه المرتبط بالارض . وجوابنا : انه لو كان الجانب « الروحي » بذاته هو القصد من المعادلة الصوفية كلها ، اي لو كانت « الروحانية » من حيث هي روحانية مجردة صرفا ، هي التي رفعت عندهم الانسان حتى جعلوه **اصلا** للعالم كله ـ لكان الاجدر بهم ان يفضلوا الملائكة على الانسان ، لانها كائنات روحية خالصة ، ليس فيها شائبة مادية اطلاقا ، كما يتصورون هم الملائكة ، في حين انهم ـ اي الصوفية ـ قد فضلوا الانسان على الملائكة تفضيلا صارما . ولابن عربي ـ بالاخص ـ كلام مسهب جلي بشأن هذا التفضيل(٣٨) . فلماذا كان منهم هذا الموقف تجاه الانسان ؟.

لتفسير هذا الموقف ، علينا ـ اول الامر ـ ان نرفض فكرة القول بأن مسار قضية الانسان مع الحركات الفكرية السابقة الذكر كلها ، لا صلة له بالواقع الاجتماعي التاريخي .. نرفض ذلك لان تصور اية عملية فكرية منقطعة الصلة بهذا الواقع ، انما هو تصور في الفراغ . فان مثل هذه العملية امر لا وجود له اطلاقا ، ولا يمكن وجوده . فلا شيء يدور في الفكر ، أو يدور عليه الفكر ، الا وهو انعكاس ـ بهذا الشكل أو ذاك ـ عن الواقع الخارجي ، سواء كان مطابقا له ام غير مطابق .. تلك مسألة صارت أشبه بالبدهيات غير المفتقرة الى برهان ، بعد ان وضعتها المادية الديالكتيكية في سياقها الصحيح ، وبعد ان قام عليها أكثر من برهان قاطع في المنجزات والمكتشفات النظرية والتجريبية ، التي لا يزال ـ كل يوم تقريبا ـ يقدمها لنا العلم في حقول الطبيعة وحقول الانسانيات كافة .

اذن ، فالعملية الفكرية التي كانت تجري ، خلال ابرز مراحل التاريخ الوسيط للمجتمع العربي ـ الاسلامي ، هذه العملية التي احتضنت قضية الانسان ، سواء لاثبات ارادته المستقلة وحريته في اختيار افعاله (حركة القدرية والمعتزلة) ، أم لاثبات قدرته على معرفة العالم بالنظر العقلي (حركة علم الكلام المعتزلي والفلسفة) ، أم لاثبات مكانته الكونية وفاعليته في الوجود وتخطيه العلاقة اللاهوتية الرسمية مع الله (حركة الصوفية) ـ هذه العملية المتنوعة ، ذات التاريخ الطويل النشيط ، لم تكن عملية فكرية مجردة ، اي منعزلة عن العمليات الحية التي كانت تجري في ذلك المجتمع نفسه ، خلال

---

(٣٨) في « فصوص الحكم » ـ الفصل الاول ، حيث وضع ابن عربي الخطوط الاسس لفكرة « وحدة الوجود » ، يوضح الموقف من الملائكة وفضل الانسان عليها ، فيقول مثلا : « .. فان الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة ـ اي الانسان ـ ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية ، فانه ما يعرف احد من الحق الا ما تقتضيه ذاته .. » ، و « ليس للملائكة جمعية آدم ـ اي الانسان ـ » .. و « جمعية آدم » تعني ما يجتمع في وجود الانسان من صفات الكون ، كما يقصد ابن عربي .

تلك المراحل التاريخية نفسها .

هذه حقيقة نؤكدها من جديد ، كمقدمة ضرورية لتفسير ذلك الموقف من قضية الانسان ، الذي انبسط على مجمل التحرك الفكري ، في العصور العربية ـ الاسلامية الوسيطة . أما بعد هذه المقدمة ، فعلينا أن نبحث عن العلاقة بين قضية الانسان في مجال التحرك الفكري هذا وبين العمليات الحية في مجال التحرك الاجتماعي ضمن الظروف التاريخية الواحدة .

ان التحليل العلمي التاريخي المسألة ، يكشف لنا ان هذه العلاقة كانت علاقة بين مجالين لقضية واحدة . بمعنى انه كان للانسان العربي ـ الاسلامي قضية واقعية فعلية متحركة في مجال الواقع الاجتماعي ، بالاصل . ثم كان لا بد لهذه القضية ذاتها أن تنعكس ـ بشكل ما ـ في مجال الواقع الفكري . من هنا بدات ، في تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي ، قضية اصبحت منذ بدايتها في راس القضايا التي شغلت هذا التاريخ ، طوال عصوره ، في مختلف تجلياته ، من تيارات عقلانية كلامية وفلسفية ، وتيارات صوفية واشراقية ، ومن مذاهب فقهية وأصولية ، الى طوائف وفرق تتخذ اشكالا دينية . فمسألة الجبر والاختيار ، مثلا ، وهي اولى المسائل التي اثارتها قضية الانسان في الفكر العربي ، دار عليها معظم مباحث علم الكلام والفلسفة العربية ، ودخلت في الادبيات الصوفية من ابواب عدة . وهكذا مسألة المعرفة ايضا ، من حيث مدى حدود الادراك الانساني في معرفة اشياء الوجود . وهكذا ايضا مسألة المركز الذي يشغله الانسان في الكون ، وهي المسألة التي عني بها الفكر الصوفي عناية خاصة .

يمكن القول ان هذا كله لا يزال كلاما عاما وليس يدل على شيء معين . ولكي يدل هذا الكلام على شيء معين ، تنبغي لنا العودة الى لمحة عامة من التاريخ .

في بعض الخطوات السابقة من هذا البحث ، كنا نشهد وجوها من الصراع ينبعث من القاعدة المادية للمجتمع العربي ـ الاسلامي . وكنا نرى هذا الصراع يتشكل على سطح المجتمع باشكال « فوقية » تكاد تحجب اساسه المادي ، او هي حجبته بالفعل لدى المؤرخين والباحثين ذوي الفكر السلفي . لكن الملحوظ ، في هذا المسار التاريخي ، انه كلما كان التناقض الاجتماعي ـ السياسي اكثر تازما ، في احدى اللحظات المأزقية ، كان ايسر للباحث العلمي ان يرى العلاقة **المستترة** بين هذه الاشكال « الفوقية » للصراع وبين اساسها التناقضي **الطبقي** ، اي ان يرى الوجه الايديولوجي لتلك الاشكال

« الفوقية » ، أعني الفكريـة .. ان ابرز اللحظـات المعنية في هـذا المسار التاريخي ، لحظة احتدام التناقضات الموضوعية بين القوى المنتجة الريفية وعلاقـات الانتاج الاقطاعية في جانب ، ثم بين الفئات التجارية والحرفية ابان نموها الصاعد في المدن وبين الطابع الاقطاعي السائد نظام الحكم التيوقراطي ، في جانب آخر ..

غـير ان الخصائص التاريخية للمجتمع العربي ـ الاسلامي فـي العصر الوسيط ، كانت تبرز هذه التناقضات ، ذات الجوهر الطبقي ، بأشكال دينية حينا كمذاهب متصارعة ، وبأشكال اقليمية حينا كصراع بين السلطة المركزية لدولة الخلافة وبين قوى اجتماعية في الاقـاليم تبدو كأنها خـارجة على تلك السلطة .

كل ذلـك قد اقترن ـ طبعا ـ بانعكاسات له على الصعيد الايديولوجي . وفي الخطوات السابقة من بحثنا ، رأينا ـ اكثر مـن مرة ـ صورا واضحة لايديولوجية الطبقة الحاكمة . وهي الايديولوجية القائمة على اسـاس اللاهوت الذي استخـدم لاضفاء طابع الارادة الالهية المطلقة على نظـام الحكم والنظام الاجتماعي الذي تمثله الطبقة المسيطرة اقتصاديـا وسياسيا . وهذا مما تكرر شرحه في معظم فصول هذا الكتاب . امـا الطبقات والفئات الاجتماعية المستغلة والمحرومة الارادة والحرية والكرامة البشرية ، فلم يكن من طبائع الامور ان لا توجد ايديولوجيتهـا المقـابلة لايديولوجية النظـام الاجتماعي المهيمن بشكل مطلق . وقـد أوجدتها بالفعل عن طريق أهل الفكر ذوي النزعات المتحررة ، الذين كانوا ـ في الغالب ـ ينتمون ، فعليا أو اصليا ، الى هـذه الطبقات أو الفئات نفسها . وهـذا هو التفسير الواقعي لظـاهرة كون معظـم المفكـرين الاسلاميين الذين قـادوا الحركات الفكرية المناهضة لايديولوجية نظام الحكم « الخلافي » ، هم من « الموالي » أو من منشأ اجتماعي واقليمي يعاني الاضطهاد الطبقي بصورة تلتبس فيهـا العصبية بالطبقية .. بهـذه الحقيقة التاريخية الموضوعية نجـد الدحض الحاسم لتفسير تلك الظاهرة باتجـاه **عرقي عنصري** يرفضه الواقع والعلم . فـان الجوهر الحقيقي لهذه الظاهرة **طبقي** لا أساس عنصريـا عرقيا لها البتة . ان أساسا من هـذا النوع باطل علميا ، لانه باطل واقعيا .

كيف ظهـرت ، وكيف عبرت عـن نفسها ، ايديولوجية هـذه الطبقات والفئات الاجتماعية المضطهدة ؟. كانت « **قضية الانسان** » هي المظهـر الاول والاساس لهذه الايديولوجية ، والمعبر الاكثر عمومية عنها في المجال الفكري . كانت هي الصياغة الثابتة المستقرة الوحيدة ، في هذا المجـال ، على مـدى

عصور الكفاح الاجتماعي المتعدد الاشكال، الذي مارسته هذه الجماهير في التاريخ العربي ـ الاسلامي الوسيط . وما عدا هذه الصياغة العامة جدا ، نجد لها صياغات اخرى متفرقة وغير مستقرة ، ولكنها اكثر تخصيصا وتحديدا من جهة ، ومقترنة بالنشاط العملي والعنفي في بعضها ، من جهة ثانية ، وهي التي نرى نماذجها في مبادىء الثورة « البابكية » (القرن الثالث الهجري = التاسع) ، والثورة « القرمطية » (القرن الثالث ـ الرابع هـ = التاسع ـ العاشر) ، والحركة « الاسماعيلية » (القرن الرابع هـ = العاشر) . اما الصياغة العامة الاساس ـ نعني « قضية الانسان » ـ فهي ، رغم ثباتها واستقرارها زمنيا ، لم تستقر على صورة فكرية واحدة ، ولم تستند ـ قياسا على الوضع التاريخي المعين ـ الى اية نظرية ثورية متحررة من تاثيرات الايديولوجية « الرسمية » (اللاهوتية) ، سوى ما يمكن ان يقال عن « التجربة » الصوفية من انها حملت في قاعدة انطلاقها نواة نظرية كان يمكن ان تصبح صياغة فكرية ثورية لايديولوجية فئات « العامة » من المجتمع . وثوريتها تكمن في انها ـ كما اوضحنا من قبل (٣٩) ـ تنطلق من فكرة التصدي الجريء لاقتلاع الاساس النظري اللاهوتي الذي قامت عليه ايديولوجية نظام الحكم السائد . ولكنها لم تصبح هي الصياغة المطلوبة ، لانها ـ كما اوضحنا من قبل ايضا(٤٠) ـ حملت ، في الوقت ذاته ، معول هدم نفسها بنفسها ، بسبب من محالية تحققها كتجربة . وهذا انتج ـ بالضرورة ـ محالية صيرورتها قوة ثورية فاعلة تحقق مطامح فئات المجتمع الريفية ، او مطامح الفئات الاجتماعية النامية في مجتمع المدن (الفئات التجارية ، الحرفيين) .

غير ان كل ذلك لا يغير شيئا من الحقيقة التاريخية التي تعني ان **« قضية الانسان »** قد انتقلت من مجال الواقع الاجتماعي الى المجال الفكري لتكون العلامة الاولى العامة لايديولوجية الطبقات والفئات الاجتماعية الرازحة بوطأة النظام الاجتماعي الاستبدادي المطلق . فقد ظهرت هذه العلامة الكبرى في صور : ١ ـ « الانسان » الذي رفع من صفوف الناس العاديين الى مراتب « الامامة » او « النبوة » او « الالوهة » ، واعطي الحق في الخلود بالتناسخ ، عند فرق الغلاة(٤١) . ٢ ـ « الانسان » ذي الارادة المستقلة والاختيار الحر

---

(٣٩) ص١٧٢ ـ ٢٨١ .

(٤٠) ص١٨٢ ـ ١٨٤ ، ١٩٢ ـ ٢١٣ .

(٤١) في تاريخ الفرق والمذاهب في الاسلام نجد امثال ابي الخطاب محمد بن ابي زينب الذي زعم اتباعه انه « امام » اولا ، ثم زعموا انه « نبي » ، وآخر اسمه « بزيغ » ، وثالث باسم « السري » . وقد زعمت فرقة المنصورية مثل ذلك لابي منصور العجلي ، وهو رجل امي . وهناك فرقة من فروع « الخطابية » اتخذت من رجل يدعى « قمر » « الها » =

لأفعاله ، عند القدرية والمعتزلة .. و ٣ ـ « الانسان » القادر على معرفة اسرار الكون واشياء العالم كله بطريق النظر العقلي والتجربة العملية الحسية ، عند المتكلمين والفلاسفة وعلماء الطبيعة .. و ٤ ـ « الانسان » المؤهل لمرتبة « الولاية » لتظهر على يديه خوارق الاحداث ، او الذي يصل الى الله مباشرة بالمعرفة « الحدسية » او « الكشف والمشاهدة » او « بالشهود الحضوري » ، او الذي يصبح اصل العالم ويصبح اسمه اسما للعالم كله (الانسان الاكبر) ، عند الصوفية ..

هذه الصور كلها ، التي ظهرت للانسان في الفكر العربي ـ الاسلامي بالتعاقب ، عدة عصور ، كانت تعني ان هذا الفكر حاول جملة من المحاولات أن يعبر عن **ردود الفعل** عنده لامتهان الانسان في ظل النظام الاجتماعي الاستبدادي السائد . ولكن المسالة ان كل هذه المحاولات ، رغم موقفها الايجابي من قضية الانسان المضطهد في ظل هذا النظام ، ظلت عاجزة عن تحقيق نوع من التطابق النسبي ، في حدود نسبية الفكر للواقع ، بين جوهر هذه القضية في مجال الواقع الاجتماعي وبين صورتها في العملية الفكرية . ولذلك ظلت عاجزة عن الصياغة الصحيحة لايديولوجية ذلك الانسان المضطهد ، المتمثل بالطبقات والفئات الاجتماعية التي ذكرناها سابقا . اما مصدر هذا العجز ، بوجهيه المذكورين ، فيرجع ـ كما نعتقد ـ الى انها ظلت تدور ، بدرجات متفاوتة ، في فلك الغيبيات الميتافيزيقية ، ولم تستطع الدخول في فلك الحركة الواقعية ، حركة التغير والصيرورة في المجتمع والطبيعة ، الا دخولا جانبيا مرتهنا بروابط لاهوتية ثابتة ، خفية حينا ، وظاهرة حينا آخر .

ولعل هذا الارتباط باللاهوت الاسلامي ، يمكن تفسيره بالطريقة التي فسر بها **انغلز** ارتباط الاشكال المختلفة للايديولوجية ، في القرون الوسطى ، باللاهوت المسيحي . يقول انغلز في هذا الصدد : « ان القرون الوسطى الحقت بعلم اللاهوت جميع الاشكال الاخرى للايديولوجية : الفلسفة ، السياسة ، وعلم الحقوق ، وجعلت منها ـ اي هذه الاشكال ـ اقساما تابعة لهذا العلم (اللاهوت) . ولذا اضطرت كل حركة اجتماعية وسياسية ان تتخذ شكلا دينيا ، وكانت كل حركة ، لكي تحدث اثرها في الجماهير المحشودة بالغذاء الديني وحده ، مضطرة ان تقدم لهذه الجماهير مصالحها الخاصة بها في

= تعبده ، وقالت بتناسخ الارواح (انتقالها من جسد الى جسد بصورة ابدية) ، وامثال هذه الفرق اكثر من ان تحصى (راجع : فرق الشيعة للنوبختي ، ص٣٨ وما بعدها ، ط. استانبول ١٩٣١ ـ ومقالات الاسلاميين للاشعري ، ج١ ، ص٧٤ وما بعدها ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ١٩٦٩) .

لباس ديني »(٤٢) .

اننا نجد لهذا التفسير انطباقا ايضا على الحركات الفكرية التي كانت تجري ، اثناء الفترة التاريخية نفسها ، في المجتمع العربي ـ الاسلامي . ولكن، نضيف الى هذا العامل عاملا آخر يمكن وصفه بانه « ذاتي » بالنسبة لهذه الحركات الفكرية في الاسلام . فان ارتباطها باللاهوت الاسلامي لم ينحصر سببه في الحاقها به ، تاريخيا ، كتابعة له ، وتشبث الجماهير الاسلامية بالغذاء الديني وحسب ، بل هناك ايضا حرص هذه الحركات الفكرية نفسها على ان تستر افكارها المتحررة بستار ديني ، دفاعا عن النفس من اضطهاد السلطات الحاكمة التي كانت شديدة الحساسية في حماية ايديولوجيتها اللاهوتية الى اقصى حد ، وتمويها على رجال الدين المحافظين والرجعيين الذين كانوا يتقربون الى هذه السلطات بالتحريض على اصحاب الفكر المتحرر وشن حملات الارهاب الفكري والجسدي والوغائي عليهم بمنتهى الغظاظة ، كما فعلوا في قضية مصرع الحلاج ومصرع السهروردي شهاب الدين ، وكما فعلوا في قضية احراق مؤلفات ابن رشد في المغرب ، وفي قضايا كثيرة من هذا النوع معروفة في تاريخ الاضطهاد الفكري . وقد قام الغزالي في هذا المجال بدور خطير مشهور .

---

(٤٢) انغلز : لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الالمانية الكلاسيكية ، عن (ماركس وانغلز : المختارات ، دار التقدم ـ موسكو ١٩٧٠ ـ الطبعة العربية ، ج٤ ، ص٦٤) .

استنتاجات عامـــة
من بحث التصوف ..

نحاول ، في ختام هذا البحث عن « التصوف الاسلامي » ، أن نسجل بعض الاستنتاجات العامة ، أي التي لا تعنى بخصوصيات المذاهب الصوفية المختلفة ، بقدر ما تعنى بالسمات والاثار ذات الطابع الشمولي لظاهرة التصوف في المجتمع العربي ـ الاسلامي في العصر الوسيط :

١ ـ « الجبرية » الصوفية

لاحظ « آدم متز » ـ بحق ـ ان مذاهب الصوفية تاثرت بمذاهب المتكلمين المعتزلة ، وان هذا التأثر يتمثل في كون « الصوفية اخذوا المسائل والمناهج من المعتزلة »(١) . ولكن « متز » عند شرح موضوعته هذه اقتصر من الامر كله على مسألة واحدة وجد فريقي المعتزلة والصوفية قد اتفقا على معالجتها ، هي مسألة **القدر** . ثم وجد الصوفية يقفون من هذه المسألة موقفا معاكسا لموقف المعتزلة ، اذ قالوا ـ اي الصوفية ـ « بالجبر على نحو لا اضطراب فيه » ، على حد تعبيره . وهذا يعني ان التأثر لم يتجاوز كون الصوفية عالجوا « نقطة اساسية من مذهب » المعتزلة ، مع تباين في المنهج .

---

(١) ادم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ج٢ ، ص٣٦ ـ ٣٧ .

الملاحظة ، باساسها ، صحيحة كما اشرنا . ولكننا نناقشها من جانب واحد . فنحن نفهم من « الجبرية الصوفية » ما هو ابعد من دلالتها المباشرة التي فهمها « متز » . ونرى ان الدلالة غير المباشرة التي نعتمدها في فهم هذه المسالة عند الصوفية ، قد تؤدي بنا الى نفي « الجبرية » عنهم بمعناها الفلسفي ، او الكلامي ، المناقض لمعنى « حرية الاختيار » عند المعتزلة . يستند « متز » في فهمه « الجبر الصوفي » الى فكرة **التوكل** المعروفة عند الزهاد واوائل الصوفية ثم « الدراويش » ، اي تفويضهم امر الارزاق الى مشيئة الله . ثم يعمم « متز » هذه الفكرة على مذاهب الصوفية جمعاء . في حين ان فكرة التوكل بذاتها لا تعني « الجبرية » الفلسفية، بل كل ما تعنيه ثقة الزهاد والمتصوفة برحمة الله الناس ، وهذا معنى ديني اسلامي يشترك فيه جميع المؤمنين من المسلمين ، وليس شيئا يحدد فكرة مذهبية صوفية في مسالة القدر . ويبدو أن « متز » نفسه ادرك خطأ الجزم والتحديد المذهبي في المسالة على نحو ما تقدم ، فقال في نهاية بحثه هذه الموضوعة « ان الصوفية لم يتبنوا عقيدتهم في القدر » ، وانهم « لم يتادوا الى راي صارم صلب في ما ذهبوا اليه بين حين وآخر من القول بالقدر »(٢) ، مستشهدا على هذا القول الاخير باحد مؤلفي الصوفية القدماء المعتمدين(٣) . ولكن باحثا عربيا معاصرا(٤) يبدو انه باخذ بفكرة « الجبرية » عند الصوفية ، بطريقة غير مباشرة . ذلك ان هذا الباحث ينظر في ما ينسبه الصوفية الى الانسان « **القطب** » او « **الوالي** » من التاثير في البناء الكوني ، فيصرف هذا التاثير عن الانسان البشري ، من حيث هو كائن ارضي ، ويرى ان الصوفية يحصرون الصفات المنسوبة الى « الانسان الكامل » في انسان ميتافيزيقي خاص . ويرجعون الفعل الانساني ـ بالنهاية ـ الى الخلق الالهي . أما الانسان الارضي . فيبدو ـ عند الباحث ـ ان الصوفية لا يرون له شيئا من ارادة الفعل . وقد يعني بذلك فكرة الجبرية .

بناء على مثل هذه التوجيهات السائدة ـ كما يظهر ـ عند الباحثين في الفكر الصوفي ، نرى ان نعرض فهمنا للمسالة وفقا لمنهج البحث الذي نسير عليه . ونحن نتكلم هنا ـ طبعا ـ على المسالة في مذاهب التصوف الفلسفي ، لا في سلوك الزهاد واوائل الصوفية و « الدراويش » . فاذا نظرنا الى الاتجاه العام لهذه المذاهب ، سواء منها مذاهب « الاتحاد » أم « الحلول » أم

---

(٢) المرجع السابق ، ص٤٠ .

(٣) نقل متز (المرجع السابق) هذا الكلام عن ابي طالب المكي في كتابه « قوت القلوب » ، ج٢ ، ص٧ .

(٤) ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص٣٠٥ .

« وحـدة الوجود » ، نحو وضع الانسان في صلته مع الله ، وجدناها جميعا تتجه الى احلال الانسان ، أثناء هـذه الصلة ، محـلا سـاميا يكسبه صفة « **الهية** » . وبالقدر نفسه يضفي على الله صفة « **انسانية** » ؛ بحيث يبدو ان الحدود بين « الهية » الانسـان ، و « انسانية » الله ، ليست ملحوظة عندهم ؛ أو لا وجود لها . وتصريحاتهم بهذا الشأن واضحة ، مستغنية عن التأويل . وخـلال بحثنا هذا في التصوف وردت نماذج وشروح كافية لاثبات هـذه الاستنتاجـات .

هذه الصورة عن علاقة الانسان مع الله في فلسفة التصوف ، اذا اضفنا اليها تحليلنا ، في الفقرة الاخيرة من البحث ، لارتباط قضية الانسان في الفكر الصوفي بقضية الانسان في الواقع الاجتماعي ، واضفنا ايضا مـا وجدناه عند ابن عربي من شمول صفات « الانسان الكامل » للانسان الواقعي ، الكائن على الارض (راجع مـا سبق : ص٢٨١ ــ ٢٨٢) ــ أمكننا ان نخرج من كل ذلـك بالاستنتاج التالي :

ان العـلاقة بين موقف المعتزلة وموقف الصوفية في مسألة القـدر ، تتجاوز الاتفاق على معالجة كل من الفريقين لمسألة واحـدة الى الاتفاق كذلـك على الموقف نفسه من المسألة . وانما الاختلاف بينهما ينحصر في منهج المعالجة وفي طريقة الوصول الى الموقف : فالمعتزلة يعالجونها بمنهج عقلاني ، والصوفية بمنهج « حدسي » أو ــ كما يصطلحون ــ بمنهج « ذوقي » أو « عرفـاني » .. المعتزلة يصلون الى موقف الاقرار بـارادة الانسـان وقدرته على الاختيار عن طريق النظر العقلي ، والصوفية يصلون الى الموقف نفسه عن طريق الصفة « الالهية » للانسـان التي تمنحه **الارادة** الفاعلة لا في تصرفه بشأنه الخـاص وحسب ، بل الفاعلة كذلـك في « البناء الكوني » وفي مصير العالم كله « فـلا يزال العالم موجودا مـا دام فيه هذا الانسان الكامل »(٥) . و « الولي عنـد الصوفية هو الانسـان الكامل أو هو القطب »(٦) . ومـن هو « الولي » ، أو « القطب » ؟. اهو كائن روحـاني يعيش في السماء ، أم كائن بشري يعيش على الارض بلحم ودم بشريين ؟. فـاذا صح لنا أن نـأخذ هذا الاستنتاج ، فقـد صح لنا أن ننفي عن الصوفية مذهبية الجبر الفلسـفي . على ان نفينا هنا ، قـد سبقته مقـدمات خلال هذا البحث تؤدي الى هذه النتيجة ، أو تفسرها بالاقل .

---

(٥) ابن عربي : « فصوص الحكم » ــ الفصل الاول « حكمة الهية في كلمة آدمية » .

(٦) ابو ريـان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ص٢٠٦ .

٢ ـ النظر العقلي في فلسفة التصوف !

نعود هنا الى ملاحظة « آدم متز » المشار اليها في الفقرة السابقة ، من ان مذاهب الصوفية تأثرت بمذاهب المتكلمين ، ويقصد المعتزلة . وهي تتفق مع ملاحظته الاخرى التي اشرنا اليها ايضا من قبل بشأن ما يراه في التصوف الاسلامي من دلالة واضحة على صلته الوثيقة بالنظر العقلي(٧) . وبالرغم من أن ملاحظته الاولى عرضت بصورة جانبية سطحية ، وعرضت الثانية بصورة تقريرية عابرة ، يجب الإعتراف بأنه ادرك من هذا التصوف جانبا جوهريا يستدعي التوقف عنده واستخلاص مغزاه الاهم .

المسألة هنا لا تنحصر في الكلام على صلة التصوف الاسلامي بالفلسفة . فهذه مسألة مفروغ منها ، وفي بحثنا هذا بكامله ما يوضحها . فليس قصدنا العودة اليها هنا ، بل المسألة التي تعنينا الان اخص من تلك ، وهي تكشف عن مفارقة ، او شكل تناقضي في منهج التصوف نفسه . فان هذا المنهج ـ كما علمنا ـ يقوم على انكار النظر العقلي ، اصلا ، في تحصيل المعرفة ، وعلى حصر الطريق الى المعرفة بـ « الحدس » الصوفي ، او ما يصطلحون عليه بـ « الذوق » او « الكشف والمشاهدة » او المعرفة « اللدنية » (الذاتية) . فكيف يمكن القول مع ذلك اذن باستخدام النظر العقلي عند الصوفية ، او بتأثرهم به على الاقل ؟. هذه هي المفارقة !. ولكنها مفارقة الصوفية انفسهم ، او هي ـ كما قلنا ـ شكل من أشكال التناقض التي تعانيها « التجربة » الصوفية من أساسها . فالواقع ان كل مذهب من مذاهب التصوف الفلسفي الاسلامي كان يستند ، في بناء اسسه النظرية بل في تشييد الهيكل العام لتعاليمه ، الى كثير من المبادىء والمقولات التي يستند اليها النظر العقلي عند المتكلمين المعتزلة ثم الفلاسفة الاسلاميين . من امثلة ذلك انهم كانوا يصطدمون ـ كما اصطدم المتكلمون والفلاسفة ـ في مباحث « **التوحيد** » بمشكلة العلاقة بين الوحدة والكثرة : « وحدة » المبدأ الاول للوجود ، مع كثرة مظاهر هذا الوجود وتنوعها غير المحدود . فهم ملتزمون « بالوحدة المطلقة » للذات الالهية : مصدر الخلق ، او مصدر الاشراق ، او مبدأ الوجود ، او « الوجود الحقيقي » .. ثم هم ملتزمون ، الى جانب ذلك ، بالمبدأ « العقلاني » الذي يعتمده المتكلمون والفلاسفة ، هو مبدأ ان « الواحد لا يصدر عنه الا واحد » . ثم يتوقفون امام الواقع الذي لم يستطيعوا التهرب منه ، وهو « الكثرة » والتنوع الهائل في الموجودات . فيحارون امام هذه الظاهرة

---

(٧) ادم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ج٢ ، ص١٤ ـ الطبعة العربية .

الكونية الواقعية وتناقضها مع ذلك المبدأ الذي يلتزمونه على نحو ما يلتزمه اهل النظر العقلي . ثم يذهبون في معالجة هذه المشكلة مذاهب شتى . غير ان مختلف وجوه معالجاتهم كانت تنطلق من منطق النظر العقلي نفسه ، رغم انتهائها الى نتائج خارجة على هذا المنطق . وعلى اساس مبدأ « الواحد لا يصدر عنه الا واحد » اقام ابن عربي فكرته عن « **وحدة الاديان** » . فالاديان كلها عنده دين واحد ، لان صدور الكثرة عن الله الواحد محال . ولذلك نظر الى الانبياء ، جميعا انهم اغصان من « شجرة » النور . وان « الحقيقة » المحمدية هي اصل هذه الشجرة(٨) . وهكذا شأن الفلسفة الصوفية في اعتمادها مقولتي : « البسيط » ، و « المركب » في مسالة « الجعل البسيط » كما راينا اثناء الكلام على اصالة الوجود بين ابن عربي والملا صدرا الشيرازي (ص٢٨٥ ــ ٢٨٦) ، وهما مقولتان يتعامل بهما اهل النظر العقلي ايضا . وفي موضوع المقولات الكلاسيكية التي تعد العمود الفقري للمنطق « العقلاني » (الصوري) ، نجد فلسفة التصوف الاشراقي الاسلامي ، عند مؤسسها السهروردي شهاب الدين ، تتخذ من هذه المقولات منطلقا بين منطلقاتها في بناء نظامها الوجودي « النوراني » ، مع تعديل في عدد المقولات هذه فتجعلها خمسا بدل العشر الارسطية ؛ اذ اخذ السهروردي مقولات : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والحركة ، والاضافة (اي النسبة) ، واعتبر مقولة : الفعل والانفعال ، داخلة في مقولة الحركة ، واعتبر مقولات : الملك ، والزمان ، والمكان ، والوضع ؛ داخلة في مقولة الاضافة(٩) . وبهذا يدخل المنطق العقلي في اساس هذا الفرع من التصوف . كما استخدمت الفلسفة الصوفية مقولة الواجب والممكن في مسالة قدم العالم وحدوثه(١٠) ، على نحو ما استخدمها الفلاسفة الاسلاميون ، ولا سيما ابن سينا . واستخدمت قانون العلية في المسالة نفسها على طريقة النظر العقلي(١١) . وهناك امثلة كثيرة اخرى على ذلك . وقد اشار **الغزالي** الى هذه المفارقة عند الباطنية ، وابرز بعض النماذج من رجوعهم ، في الاستدلال على نظريتهم بالامام المعصوم ، الى ترتيب المقدمات المستندة كلها الى احكام عقلية خالصة في حين هم يتصدون بذلك لابطال حكم العقل . والطريف هنا ان الغزالي نفسه وقع في المفارقة نفسها خلال رده على استدلالات الباطنية هذه ، اذ حاول ابطال نظر العقل بادلة عقلية ايضا(١٢) . وقد وقف ابراهيم مدكور ، وهو من ابرز المشتغلين بالدراسات

---

(٨) انظر « شجرة الكون » لابن عربي ، ص٦ .

(٩) ابو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية ، ص٢٣٨ .

(١٠) ابن عربي : فصوص الحكم ، الفصل الاول .

(١١) راجع ص٢٦٥ من هذا الجزء .

(١٢) الغزالي : فضائح الباطنية ، تحقيق عبدالرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص٧٣ ــ ٧٦ .

الفلسفية بين العرب المعاصرين ، عند هذه الظاهرة ، فعللها باحتمال انه لما حورب مذهب المشائيين من العرب في شخص الفلاسفة ، وجد ـ اي مذهب المشائيين ـ ملجأ لدى الصوفية . ولذلك يرى مدكور انه لا يمكن ان يدرس تاريخ التفكير الفلسفي الاسلامي في العصور الاخيرة ، دراسة كاملة ، منعزلا عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام .

التعليل المشار اليه ، ليس بعيدا عن الوضع التاريخي للظاهرة بناء على تحديدها بانها « اختلاط التصوف بالفلسفة اختلاطا كبيرا » كما يسير مدكور(١٣) . ولكن تحديدنا للظاهرة كان ـ كما سبق ـ اخص من ذلك . فنحن راينا ان التصوف لم يكتف بان عالج المسائل نفسها التي عالجتها الفلسفة ، بل كذلك لجأ الى منطق الفلسفة نفسه بكل « عقلانيته » . في حين هو ـ اي التصوف ـ كان يريد تجاوز هذا المنطق لهدم المنهج العقلي . فكانه ـ بذلك ـ كان يهدم نفسه بنفسه ، دون ان يهدم شيئا من مبادىء العقل . وشأن التصوف هنا ، كشأنه ـ من حيث الشكل والنتيجة ـ حين اراد ان يهدم « **التوحيد** » اللاهوتي فهدم نفسه وابقى « التوحيد » في مكانه المتعالي باطلاقه .. قلنا : « من حيث الشكل » ، لان الموقف في مسألة « التوحيد » يختلف جذريا عن الموقف في مسألة النظر العقلي . فان التصوف حين لجأ الى مبادىء العقل ، كان محكوما بأمر واقعي موضوعي مستقل عن ارادة الصوفية وتوجههم الغيبي . وبهذا الامر الواقعي الموضوعي وحده نجد التعليل الحقيقي لوقوع الصوفية بتلك المفارقة التي سميناها « **بالظاهرة** » عمدا ، لانها بالفعل احدى الظاهرات المعبرة عن جوهر العلاقة بين الفكر والواقع الخارجي .

ولكي نخرج من الكلام العام ، نقول : ان السبب الحقيقي لاضطرار الصوفية الى بناء انظمتهم الميتافيزيقية على اسس من مبادىء النظر العقلي ، رغم مجافاتهم لاحكام العقل ، هو سبب قائم في طبيعة مادية الفكر بالذات ، او في طبيعة الاساس المادي للعلاقة بين الفكر والواقع . فان ما يسمى بمبادىء النظر العقلي ، او بالمبادىء العقلية ، انما هي اشياء لها تاريخ . وتاريخها هو نتاج تلك العلاقة ذاتها بين الفكر والواقع ، اي هو نتاج تاريخ الانسان في نشاطه الاجتماعي ، او هو حاصل اختبارات الانسان وتجاربه الحسية وتعميماته العقلية المنتزعة من تجاربه واختباراته تلك ، خلال تاريخ علاقاته ذات الطابع الاجتماعي مع الطبيعة وفي المجتمع . ولكن هذا لا يعني ان تلك التعميمات العقلية ـ وهي نفسها ما نسميه بالمبادىء العقلية ـ

---

(١٣) ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ـ القاهرة ١٩٦٨ ، ص٥٧ .

مطابقة دائما ، بالضرورة ، لحقيقة الواقع الخارجي الموضوعية ، بل قد تكون بعيدة عن التطابق معها . فان مدى هذا التطابق يقاس بمدى تطور المعرفة العلمية في سبيل كشف القوانين العامة الموضوعية لحركة العالم الخارجي . غير انه سواء كانت المطابقة حاصلة أم لم تكن ، فان العلاقة بين الفكر وذلك الواقع باقية . بل ينبغي القول ، في هذا الصدد ، ان التعميمات العقلية غير المطابقة لحقيقة الواقع الموضوعية ، هي الطريق الذي لا بد منه في سبيل الوصول الى المطابقة . وهذا الطريق قد يطول كثيرا ، ولكن كل خطوة فيه هي جزء من تلك الحقيقة . ولهذا كل خطوة على هذا الطريق تسمى حقيقة **نسبية** . اما تلك الحقيقة الموضوعية ، فهي وحدها الحقيقة **المطلقة** .

* * *

بناء على هذا كله ينكشف لنا ان ما سميناه « مفارقة » صوفية ، انما هو مفارقة بالنسبة للصوفية ليس غير . أما واقعيا فليس في الامر مفارقة البتة ، بل ذلك جرى وفقا لطبيعة الاشياء . فانه ما كان يمكن الصوفية ان يضعوا حجرا واحدا في بناء عالمهم التجريدي من خارج التاريخ : تاريخ الفكر ، أي تاريخ الانسان صانع ذلك التاريخ بيده وعقله معا . ونحن اذا رجعنا من جديد الى صور ذلك العالم التجريدي الذي بنوه ، خارج العالم المادي ، على اختلاف اشكاله وتنوع مراتبه ، وجدنا كل صورة منها انعكاسا ما لصورة من هذا العالم المادي ، او تعبيرا عن تجربة من تجارب الانسان في هذا العالم نفسه ، او استخداما لاحدى المعارف البشرية المتراكمة عبر التاريخ السابق كله . لقد تناول الصوفية ، بطريقتهم الخاصة ، حاصل نتاج الطبيعة والمجتمع والفكر حتى عصرهم ، وخلقوا منه تلك العوالم التجريدية الميتافيزيقية . حتى ترتيب هذه العوالم الصوفية او الاشراقية وفق نظام معين ، هو ايضا انعكاس عن ترتيبات وتركيبات كائنة بالاصل في عالمنا المادي هذا . فان نظام الوسائط « النورانية » الاشراقية ، مثلا ، هو نوع من الانعكاس للسلم الاجتماعي المعروف في التشكيلات الاجتماعية الطبقية التي عرفها تاريخ المجتمعات البشرية حتى ذلك العصر . ذلك هو تفسيرنا المنهجي لاستناد الصوفية الى مبادىء العقل في مجرى سعيهم لابطال احكام العقل !.

٣ ـ اضطهاد الصوفية والتصوف

المصادر التاريخية تتحدث عن اشكال الاضطهاد الذي قوبلت به حركة التصوف في الاسلام خلال مراحلها الاولى ، اي قبل ان تتحول من كونها

حركة فكرية الى كونها « طرائقية » صرفا . هذا الاضطهاد تتوفر لدينا الشواهد على أن اسبابه ليست دينية في جوهرها ، بل هي ترجع ـ في الاساس ـ الى المضمون الايديولوجي الذي احتوته الصوفية ، كحركة فكرية . وفي ما سبق من هذا البحث كشفنا العلامة الكبرى لهذا المضمون ، وهي : ـ اجمالا ـ اقامة علاقة جديدة بين الله والانسان توازي في الظاهر علاقة النبوة التي يقوم عليها نظام الاسلام بكامله . ولكن المرمى الابعد للعلاقة الجديدة ، هو ازاحة العلاقة « النبوية » ، لا موازاتها . ذلك ، من حيث الشكل ، موقف ديني . وهو في حقيقته موقف **ايديولوجي** يقصد الى الانفكاك من التبعية المطلقة لشريعة النبوة ، لانها كانت تعني التبعية للنظام الاجتماعي الذي كان يعتمد الشريعة تعبيرا عن ايديولوجيته ، وتأييدا لسيطرته .

لا نريد هنا ان نعود الى تفصيلات سبقت بهذا الشأن . وانما القصد الان ان ننطلق من هذا الاساس لتفسير بعض الواقعات المتصلة بالفكر الصوفي من جهة ، والمتصلة ـ من جهة اخرى ـ بموقف سلطة النظام الاجتماعي المذكور ، وموقف الفقهاء الموالين لهذه السلطة ، وموقف الفئات الاجتماعية المحكومة بهذا النظام حكما استبداديا ، تجاه حركة التصوف والصوفية .

أ ـ من جهة الفكر الصوفي : في هذا المجال تظهر امامنا علامات أخرى تؤكد تلك العلامة الكبرى في دلالتها على المضمون الايديولوجي . من ذلك ـ مثلا ـ موقف الصوفية في مسألة **« الولاية »** . فهذه ـ اي الولاية ـ مرتبة متقدمة في مراتب التصوف من يبلغها منهم يبلغ مرحلة القدرة على تجاوز قوانين الطبيعة ، أي الاتيان بالحوادث الخارقة على نحو المعجزات التي تنسبها الاديان للانبياء . وقد عرضنا لهذه المسألة ايضا خلال البحث . ولكن ، نريد هنا اضافة امر آخر يتصل بمسألة الولاية الصوفية له دلالته ومغزاه :

كانت **« الولاية »** ، في البدء ، خاصة بائمة الشيعة من « أهل البيت » (١٤) . غير ان الصوفية جعلوها شاملة يستحقها كل مسلم جمع الشروط المطلوبة عندهم في « الولي » . ولكي يظلوا منسجمين مع العرف الاسلامي ، ولكي لا يظهروا خارجين على اعراف المسلمين ، وسعوا مضمون مصطلح « اهل البيت » ونسبوا الى النبي محمد انه سئل : « من آل محمد ؟ »

---

(١٤) « أهل البيت » في الاصطلاح الاسلامي : الاسرة النبوية المتفرعة من علي بن ابي طالب وزوجه فاطمة بنت النبي محمد .

فأجاب : « كل تقي »(١٥) . وبذلك اخرجوا هذا المصطلح من دلالته على النسب العائلي المحدود الى دلالة على النسب الديني الشامل . فكلمة « **الال** » اصبحت تعني : المسلمين بعامة . و « البيت » تعني : الاسلام . فجعلوا شمول « اهل البيت » لسائر المسلمين من فعل النبي ، لا من فعلهم هم ، وتمسكوا في تثبيت هذا الشمول بحديث منسوب الى النبي ايضا يقول فيه عن سلمان الفارسي : « سلمان منا ، اهل البيت »(١٦) . هكذا نفذ الصوفية من ابواب الاسلام نفسها ، الى فكرة توسيع القاعدة البشرية لحق « الولاية » ، واخراج هذا « الحق » من قاعدته الضيقة المحدودة « باهل البيت » التي كانت تحمل فكرة تمييز اسرة النبي عن سائر البشر ، الى حد اعتباره حقا شائعا الناس دون تمييز ولا « امتياز » . وقد عبر ابن عربي عن راي الصوفية في شيوع هذا « الحق » بتعبير يحس فيه المرء حرارة الاحتجاج على من يحصره في « أسرة » معينة . يقول في احد « الاولياء » الصوفيين من اهل المغرب انه « وان لم يكن من بيت النبي ، فقد شاركه في النسب العلوي (نسبة الى العلو ، لا الى علي) . فهو راجع الى بيته (اي بيت الله) الاعلى ، لا الى بيته الادنى »(١٧) . وبمثل حرارة الاحتجاج هذه يقول ابن عربي ايضا عن سلالة عقيل بن ابي طالب وسلالة سلمان الفارسي : « .. فارجو ان يكون عقب عقيل وسلمان تلحقهم هذه العناية ، كما لحقت اولاد الحسن والحسين وعقبهم ، وموالي اهل البيت . فان رحمة الله واسعة ، يا ولي »(١٨) . ونجد للحلاج مثل هذا الموقف المشحون بحرارة الاحتجاج ايضا ، رافضا « احتكار » الانتساب الى النبي ، اذ يقول : « ما كان محمد ابا احد »(١٩) .

امثال هذه الاقوال والاشارات ربما تدخل في باب **التأويل** الصوفي القائم على اعتبار ان كل شيء في الاسلام له « ظاهر » وله « باطن » ليأخذوا من كل شيء « باطنه » دون « ظاهره » ، توكيدا لمسالتهم الاساسية ، اي كون الشريعة هي الحقيقة « الظاهرة » ، في حين ان هناك الحقيقة الجوهرية الاخرى « الباطنة » ، وهذه هي التي يأخذون بها دون الاولى . وبالاجمال : كانت

---

(١٥) القشيري : الرسالة القشيرية ، مصر ١٢٨٤هـ ، ص٦٨ .

(١٦) ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج١ ، ص٢٥٥ .

(١٧) ابن عربي : « عنقاء مغرب في ختم الاولياء وشمس المغرب » ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص٦٢ ـ يقصد بالبيت الادنى : بيته العائلي .

(١٨) ابن عربي : الفتوحات ، ج١ ، ص٢٥٦ .

(١٩) الحسين بن منصور الحلاج : « الطواسين » ، تحقيق ماسينيون ، باريس ١٩١٣ ، طاسين ١٨ . وعبارة الحلاج هذه استعارها مستشهدا بها من الاية القرآنية : « ما كان محمد ابا احد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيين » (سورة الاحزاب ـ ٣٣ ، الاية : ٤٠) .

مسألة « الولاية » علامة ثانية على الوجه **الايديولوجي** للحركة الصوفية . وهي ـ في الواقع ـ علامة لها مغزى خاص يستدعي اهتمام هذا البحث . ذلك بأننا نفهم منها ان الصوفية ارادوا بوضع « الولاية » ، كقوة فاعلة تجترح العجائب ، في متناول الناس البسطاء حتى الخدم ، ان ينقلوا المضمون الايديولوجي لحركتهم الفكرية من النطاق التجريدي المطلق بشأن مفهوم « التوحيد » ، الى نطاق القوة البشرية الواقعية الكائنة على الارض . اذ جعلوا « للاولياء » ـ وهم ناس من لحم ودم ـ سلطة روحية قادرة على تغيير واقع الاشياء واختراق قوانين اوضاعها الطبيعية ، وان لم يكونوا من اسرة النبي ولا من الخلفاء أو من المنتمين الى الطبقة الحاكمة . كأنهم جعلوا المسألة هكذا ، لتكون تعبيرا شبه مباشر عن معارضتهم « الامتياز » الذي هو طبقي بجوهره حين استخدمه القابضون على سلطة نظام الحكم المطلق ، كممثلين للسلطة الالهية على الارض . بهذه الطريقة يكون الصوفية قد وضعوا المداول الايديولوجي للتصرف الفلسفي على صعيد الواقع الملموس تقريبا ، رغم السمات الغيبية التي يخلعونها على « الاولياء » منهم .

* * *

وهناك علامة ثالثة ليس يصح لهذا البحث تجاهلها . وهي ذات صلة بالمشاعر « القومية » التي قد تتداخل وتتلاحم ، في ظروف تاريخية معينة ، مع المشاعر الطبقية غير المستكملة شروط الوعي الطبقي . يمكن ان نرى هذه العلامة في الحركة الصوفية ، حين ننظر في البيئات التي انتشرت فيها هذه الحركة اكثر من البيئات الاخرى للمجتمع العربي ـ الاسلامي . فنحن نرى ، خلال المصادر التاريخية ، ان كثرة الصوفية الاسلاميين ينتمون في وقت واحد الى شعب غير عربي ، كالشعب الفارسي في الاغلب ، والى فئات اجتماعية تجارية وحرفية من الشعب نفسه . وكما كانت هذه العلامة تبرز في المناطق غير العربية البعيدة عن بغداد ، كانت تبرز هي نفسها في عاصمة الخلافة العباسية بغداد بهذه الصورة المتداخلة ايضا ، اذ كانت العاصمة دار هجرة شاملة لكل تلك الفئات وطالبي الكسب المعيشي منهم بنوع خاص(٢٠) . ان هذه العلامة تكشف عن مصدر من مصادر التوجه الايديولوجي في حركة التصوف على النحو الذي اوضحناه . ونستطيع ان نرى اثر هذا المصدر الاجتماعي ، اذا اضفنا الى ما تقدم ، صور الفقر المنتشرة في تلك البيئات ، وتواجد الصوفية بين فقرائها بكثرة . يروي لنا المؤرخ المقدسي (ـ ٣٥٠هـ /

---

(٢٠) هناك تفصيلات مفيدة بهذا الصدد في كتاب « الصلة بين التصوف والتشيع » (الشيبي)، ص٢١٩ ـ ٢٢٢ ، ص٢٤١ ـ ٢٤٢ .

٩٦١) انه اثناء زيارة له الى شيراز اراد ان يتعرف طريقة الصوفية فيها ، فاتصل بهم ، وكان يتلقى هناك هدايا الثياب والصرر ، فيأخذها ثم يدفعها الى هؤلاء الصوفية(٢١) . ففي هذا دلالة على ما راى المقدسي من احتياجهم الى هذه الاشياء لفقرهم بالطبع . على ان صورة الفقر كانت تلازم الصوفية في كل بيئة من بيئات ذلك المجتمع . ولكن فقرهم لم يكن بسبب من تصوفهم ، بل العكس هو الواقع ، اي ان الفقر لم يكن نتيجة بل سببا للتصوف ، اذ كان الفقر ظاهرة اجتماعية تشمل مختلف فئات المجتمع الدنيا والوسطى في مختلف البيئات والاقاليم . فليس اقائل ان يقول ان الصوفية كانوا فقراء بحكم اختيارهم حياة الزهد والتقشف ، ابتعادا عن « شرور » الدنيا و « ارجاس » المادة ، وتعبيرا عن موقف ديني او فلسفي .. قد ينطبق هذا القول على فئة قليلة ، او افراد قلة من الصوفية ، ولا ينطبق على الكثرة الغالبة ، التي تتكون منها الظاهرة الاجتماعية العامة . فان التاريخ يحدثنا عن ظاهرات القلق الاجتماعي ، خلال القرنين : الثالث والرابع الهجريين (التاسع ـ العاشر) ، لدى جماهير العامة من سكان المدن . وتشمل هذه الجماهير فئات الحرفيين والباعة المتجولين واصحاب الحوانيت الصغيرة والفقراء المعدمين العاطلين عن العمل . وقد دفع الوضع المعاشي المتدهور لهذه الجماهير ان تنشىء **تنظيمات** لكل صنف منها ذات طابع **تعاوني** داخل كل صنف من جهة ، وطابع **عنفي** ضد السلطة واغنياء التجار وكبار الملاكين العقاريين ، من جهة ثانية . وظهر بين هذه التنظيمات ما يعرف في ذلك العصر باسم « **العيارين والشطار** » (٢٢) الذين كانوا يستقطبون مختلف الفئات الساخطة على التمايز الطبقي لمعاناتها اشد اشكال سوء المعيشة ، وهي تتجمع من مختلف الانتماءات « القومية » دون تمايز عنصري بينها(٢٣) . ونجد عند المؤرخين السابقين لتلك المرحلة التاريخية وصفا مثيرا لتدهور الاوضاع الاجتماعية بالنسبة لتلك الفئات ، نكتفي منه بهذه الصورة التي عرضها المقدسي عن الوضع في العراق حينذاك بقوله : « انه ـ اي العراق ـ بيت الفتنة والفلاء ، وهو في كل يوم الى وراء ، ومن الجور والضرائب في جهد وبلاء ... »(٢٤) .

---

(٢١) محمد بن طاهر المقدسي : البدء والتاريخ ، ط. فرنسا ١٨٩٩ ـ ١٩١٦ ، ص٤١٥ .

(٢٢) العيار لغة : الكثير التجول ، أو المتجول دون عمل . والشطار جمع شاطر ، وهو لغة : المتصف بالدهاء والحيلة والخبانة .

(٢٣) راجع الدوري : مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ، بيروت ١٩٦٩ ، ص٧٦ ـ ٧٧ ، ص٩٢ ـ راجع ايضا مليحة رحمة الله : الحالة الاجتماعية في العراق في القرنين الثالث والرابع بعد الهجرة ، بغداد ١٩٧٠ ، ص٥٣ ـ ٥٥ .

(٢٤) المقدسي : احسن التقاسيم الى معرفة الاقاليم ، ط. ليدن ١٨٧٧ ، ص١١٣ .

امـا الذي يعنينا الان من ذكر هذه الظاهرات الاجتماعية ، فهو البحث عن الصلة بينها وبين مـا هو معروف ، تاريخيا ، من اشـتداد نشاط الحركة الصوفية في الفترة الزمنية ذاتها التي استفحلت فيها تلك الظاهرات . ولسنا ننفرد في رؤية الصلة هذه . فهذا باحث عربي بـارز معاصر يرى انه « ربمـا كان لهذه الاوضاع أثرها في نشاط التصوف »(٢٥) . والواقع ان هذا النشـاط الملحوظ بصورة بارزة في تلـك الفترة هو شكل آخر من اشكـال التنظيمات الاجتماعية التي أشرنـا اليها ، أي أنه نوع من التجمع لفئة من الفقراء المعدمين تؤلف بينهم ـ عدا رابطة الفقر ـ رابطة اخرى ربما كانت فكريـة ، او رابطة الميل الذاتي الى التواكل والاسترخـاء عن الجهد المرهق في طلب العيش . ونحن نرى لهـذا النوع من تجمع « الفقراء »(٢٦) صورا في التاريخ تصفهم نـاسـا يشتهون طيبات الطعام بلهفة ، ويقبلون عليها ، حين تتاح لهم مـن غير عناء ، اقبالا شبيها بالنهم ، وربما كان النهم ذاته ، من أثر الحرمـان . وليس الا صورة عن امر واقع بالفعل قول ابي العلاء المعري بصدد اقبال الصوفية على الطعام :

ارى جيـل التصـوف شـر جيـل
فقـل لهـم ـ واهـون بالحلـول :
اقـال اللـه حـين عبـدتمـوه :
كلوا اكلَ البهـائم ، وارقصوا لـي(٢٧)

ولـم يكن دون اساس واقعي ان كان يضرب المثل ، في ذلـك العصر ، « بأكل الصوفية »(٢٨) . بل يؤكـد « احـد ائمة الصوفية » هذا الاسـاس الواقعي بما يروى عنه من انه « اتخـذ احمالا مـن السكر الابيض ، ودعـا بجماعة من الحلوانيين ، حتى عملوا من السكر جدارا عليه شرافات ، ومحاريب على اعمـدة ، ونقشوها كلها مـن سكر ، ثـم دعـا الصوفية حتى هدموها وكسروها وانتهبوها »(٢٩) .

على ان هناك مظـاهر اخرى عرفت في صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين ، تزيدنـا اقتناعا بـأن انتشار التصوف حينذاك كان احـد اشكال

---

(٢٥) عبدالعزيز الدوري : المرجع السابق ، ص٩٢ .
(٢٦) لقد كان هـذا اسم الصوفية ايضـا (الفقراء) . (راجع السراج الطوسي : اللمع ، ص٢٢٢ ـ ٢٢٣) . ان لهـذا الاسم دلالته الواقعية ايضا .
(٢٧) راجع آدم متز : الحضارة الاسلامية ، ج٢ ، ص٢٦ .
(٢٨) المرجع السابق ـ ج٢ ، ص٢٨ ـ نقلا عن ثمار القلوب ، للثعالبي ، ص١٣٦ ـ ١٣٧ .
(٢٩) المرجع نفسه ، الجزء والصفحة .

التشرد الاجتماعي الناشيء عن تفشي الفقر والبطالة والحرمان .. ومن هذه المظاهر انتشار آفة الشذوذ الجنسي في صفوفهم(٣٠) وممارستهم الكدية(٣١) .. أما ما نجده في مؤلفات كبار الصوفية(٣٢) من حملات الاستنكار لهذه المظاهر والدعوة لتطهير التصوف منها ، فهو يثبت وجودها ويؤكده ، ولا ينفيه .

نريد من هذا العرض التاريخي ان نقول بأن العامل الاجتماعي الموضوعي ، دون العامل الذاتي الارادي ، كان هو المحدد الحاسم لاتساع حركة التصوف في المرحلة التي نتحدث عنها . ثم نريد من هذا الاستنتاج ان نحدد به مصدر التوجه الايديولوجي لحركة التصوف هذه ، من حيث الاساس الواقعي الاجتماعي ، بصورة موضوعية مستقلة عن الارادة الواعية المباشرة عند الصوفية . ومع ذلك لا نزعم ان الصوفية وحدهم يمثلون ايديولوجية تلك الفئات العريضة المتنوعة في مجتمعهم ضد سلطة النظام الاجتماعي الذي كانوا يعانون آثار استبداده وطغيانه الطبقي . ولكن ، نزعم ان الصوفية وحدهم تصاعدوا بالمضمون الايديولوجي لحركتهم الى مستوى نظري وقف وجها لوجه أمام المستوى الذي تمارس منه ايديولوجية هذا النظام تأثيرها وسيطرتها على المجتمع بأسره حتى على الفئات الاجتماعية التي كانت هذه الايديولوجية « الرسمية » أصل شقائها المادي والروحي ، بل نقول : خصوصا هذه الفئات ؟.

على هذا الاساس من التحديد الواقعي ، ننطلق الان الى الجهة **الثانية** من هذه الفقرة الخاصة بمسألة اضطهاد الصوفية ، أي الى تفسير الواقعات المتصلة بمواقف مختلف الجبهات الاجتماعية من حركة التصوف في الاسلام .

ب ــ من جهة موقف نظام الحكم : اصبح الان من السهل علينا تفسير ما هو معروف في التاريخ الاسلامي من اساليب الاضطهاد التي مارستها سلطات نظام الخلافة الاستبدادي في مواجهة حركة التصوف . بل لعلنا لا نحتاج ــ بعد ــ الى مزيد من التفسير ، بقدر ما نحتاج الى ذكر بعض نماذج هذا الاضطهاد ، توكيدا للموضوعة الاساسية التي يقوم عليها بحثنا هذا في التصوف . وهي ان الشكل الصوفي الذي تجلت فيه الفلسفة العربية ــ الاسلامية ، مقابل شكلها الاخر العقلاني ، كان ــ بجوهر مضمونه ــ احدى

---

(٣٠) راجع الرسالة القشيرية ، ص ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ .

(٣١) المصدر نفسه ، المقدمة ، ص٢ ــ ٣ .

(٣٢) امثال القشيري في رسالته (المقدمة) ، والسبكي في كتابه « معيد النعم » ، ط. ميرمان ، ص١٧٨ ، والسراج الطوسي في اللمع ، ص٥٣٠ ، وغيرهم .

ظاهرات الصراع الايديولوجي في العصر الوسيط . واو ان الحركة الصوفية لم تكن تحمل هذا المضمون ، لما رايناها « عرضة للمحاربة والانتقام »(٣٣) . وليس من اساس واقعي لتفسير اضطهادها بدوافع دينية خالصة . فان تاريخ العصور الوسطى الاسلامية حافل بالمخالفات الفاضحة لاحكام الاسلام وشرائعه من قبل الخلفاء العباسيين بالاخص وبطاناتهم(٣٤) ، فكيف لم تكن المشاعر الدينية رادعة لهذه المخالفات ، وكيف لم يقف منها الفقهاء موقف الحماة الدين فينكرونها ، او يؤلبون الجماهير على مرتكبيها كما كانوا يؤلبونها على فلاسفة الصوفية بوجه اخص ؟. ولماذا « اجمع اهل السنة على انكار التصوف »(٣٥) ، في حين كان المذهب السني الدعامة المذهبية والايديولوجية لسلطة الخلافة العباسية دائما ، عدا فترة خلافة المامون ؟. الجواب عن هذا كله يشير اليه قول المستشرق كلود كاهن : « ومن النادر ان يسلك الاسلام سلوك التعصب في الحالات التي لا تتدخل فيها السياسة »(٣٦) .

الواقع ان الموقف الايديولوجي للحركة الصوفية ، ما كان دائما ينتصر على المضمون الفلسفي للحركة ، بل كان يتحول احيانا الى واقع عملي .. « ففي عام ٢٠٠هـ ظهرت بالاسكندرية طائفة يسمون الصوفية ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويعارضون السلطان في امره .. »(٣٧) . **« وكان اولو الامر في العهد العباسي وكذلك اتباع السنة الرسمية لا يميلون كثيرا الى هؤلاء المتصوفة الذين استهانوا بالمراتب العليا ورذاوا الانحطاط الخلقي لدى افراد الحاشية .. لكن الشعب عامة اجل هؤلاء الناس ، لانهم كانوا يلومون الاغنياء ، ويصغون الى شكاوى المعذبين في الارض (...)(٣٨) وكانت الظروف السائدة في البلاد توجه الافكار باتجاه التصوف »(٣٩)** ، « فلم يكتف المتصوفون بأن يجعلوا للاحساسات صبغة الهية ، بل عمم ارادوا ، فوق ذلك ، ان يجعلوا **للارادة الانسانية** هذه الصبغة ، وان يدعوا لهذه الارادة الالهية في زعمهم ــ بناء على ذلك ــ القدرة الالهية على كل شيء . وبهذه المذاهب **عرضوا هدوء الدولة وسكينتها لأكبر الاخطار** ، وازدادت فائدة الزنادقة حوالي عام ٣٠٠هـ / ١٩٢م زيادة ملحوظة .. ففي عام ٣٠٩هـ / ٩٢١م **قتل** الحسين بن منصور الحلاج **قتلة شنيعة** ؛ فضرب الف سوط ،

---

(٣٣) ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، ص٥٧ .
(٣٤) راجع ، مثلا بهذا الصدد ، المسعودي ، مروج الذهب ، ج٤ ، ص٦٩ .
(٣٥) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص١٤١ .
(٣٦) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، ص٢٦٧ .
(٣٧) الكندي المؤرخ : كتاب الولاة ، ص١٦٢ .
(٣٨ و٣٩) كلود كاهن : المرجع المشار اليه ، ص٢٦٨ .

وقطعت يداه ورجلاه ، واحرق بالنار .. »(٤٠) . فقد كان من تاثير الصوفية ان « تغير النظر الى **المثل الاعلى** للحياة الاسلامية ، فاصبح ينظر اليه من وجهة **تخالف** تلك التي اقرتها تعاليم المذاهب السنية . وهكذا اثر الصوفيون **اثرا قويا على الجماهير الخاضعة لنفوذهم** ، فقل اعجاب الناس بتلك السمة العسكرية التي كانت لأبطال الاسلام .. وكان من ذلك انه في نهاية القرن التاسع الميلادي ، عندما غلبت على بغداد الروح السنية المتعصبة ، تعرض كثير من مشاهير الصوفية **للمطاردة والاضطهاد على اساوب محاكم التفتيش** »(٤١) . « ومن الشواهد على ان التصوف كان ، عند الصفوة والاخيار ، **ثورة على حكام الجور والطبقة المستغلة** .. ان هارون الرشيد كان يسير وبين يديه الامحال(٤٢) والخدم والعبيد ، فصاح به **صوفي** ، قائلا : يا هارون ! **اتعبت** الناس والبهائم . وقال له صوفي آخر : ان كل واحد من الناس مسؤول عن نفسه ، وانت مسؤول عن جميع الناس .. وكان الصوفية يسلكون **في تقريع الحكام وتانيبهم** شتى الطرق والاساليب (...) وحاول الساسة **ان يشتروا** من الصوفية دينهم **وضمائرهم** ، وان يدفعوا ثمن السكوت عن ظلمهم ومساوئهم بالغا ما بلغ ... فرفض المخلصون ، واستجاب المحترفون »(٤٣) . لذلك كله قيل بأن تعاليم الصوفية « ضمت .. بصورتها الشعبية جموعا غفيرة من المسلمين .. »(٤٤) ؛ و « جعل الناس يتمسكون بالصوفية ويتبركون بهم »(٤٥) . ولهذا ايضا راينا الوزير « ابا حامد » يخشى غضب الجماهير بعد الانتهاء من محاكمة الحلاج ، فحاول ان يتنصل من تبعة اعدامه ويلقي بهذه التبعة على عاتق الجميع ، فجمع الشهود والفقهاءالذين وافقوا على اعدامه .. واوعز اليهم ان يجتمعوا حول المكان الذي صلب فيه الحلاج ، ويصيح الجميع : « نعم ! اقتله ، ففي قتله صلاح المسلمين »(٤٦) !!

ذلك هو موقف السلطة ، وموقف جماهير الفئات الاجتماعية الدنيا والوسطى من الصوفية . ان كلا الموقفين ينطلق ، ببعده الاجتماعي الحقيقي ، من موقع طبقي ، سواء كان ذلك بوعي أم لم يكن . فان البعد الطبقي امر

---

(٤٠) ادم متز : الحضارة الاسلامية ، ج٢ ، ص٥٢ .
(٤١) غولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص١٧٣ ـ ١٧٤ ـ الطبعة العربية .
(٤٢) الامحال ـ لغة ـ جمع محل ، يقال : رجل محل . أي لا ينتفع به .
(٤٣) الشيخ محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الاسلامية ، بيروت ط ـ ٢ ، ١٩٧٣ ، ص٢١٣ ـ ٢١٤ .
(٤٤) غولدتسيهر : كتابه المشار اليه ، ص١٦٨ .
(٤٥) الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص٣٢٩ .
(٤٦) انظر ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص٣١٢ .

موضوعي ، ولا يغير من موضوعيته شيئا ان يغيب عنه الوعي الطبقي . ولكن الطبقة المسيطرة اقتصاديا وسياسيا مرهفة الاحساس طبقيا الى حد بعيد ، وهي ـ بما تملك من وسائل السيطرة والسلطة ـ لا تحمي ايديولوجيتها الطبقية وحسب ، بل تحاول فرضها على نقائضها الطبقيين ايضا ، حتى يصبح هؤلاء احيانا اشد حفاظا عليها من اصحابها ، اذا صح القول . غير انه من الملحوظ ، في ما نحن فيه الان ، ان جماهير « العامة » كان لديها ما ربما يصح تسميته « **بالحدس** » الطبقي تجاه سلطة النظام الاجتماعي الذي كان يمعن في قهرها وافقارها دون حدود . ولعله بدافع من هذا « الحدس » الطبقي استطاعت هذه الجماهير ان تدرك الى أين تنحاز في جبهة الصراع بين السلطة والصوفية ، وان ظل انحيازها ضعيف الاثر ، لانه كان محدود الحجم . اما لماذا كان انحياز هذه الجماهير ضعيفا هكذا ، فمرجع ذلك الى عاملين : الوضع المتخلف الذي كانت عليه « عامة » الشعب اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا ، من جهة . وعجز الفكر الصوفي نفسه ـ من جهة ثانية ـ عن ان يصوغ مضمونه الايديولوجي صياغة واقعية تجعله ممكن التحقق ، ليصبح ـ بذلك ـ معبرا عن ايديولوجية تلك الجماهير في حدود الوضع التاريخي آنذاك .

بقي ان ننظر ، نظرة عاجلة ، في موقف الفقهاء المحافظين تجاه الصوفية . وقد اشرنا الى هذا الموقف خلال البحث . وفي رأينا انه كان موقف التابع للسلطة والموالي لايديولوجيتها ، ولم يكن موقفا مستقلا دعاهم اليه الحفاظ على عقائد الاسلام وحماية الشريعة حقا ، كما يزعمون ، او كما يفسره الباحثون المتاخرون . ولذا نرى بعض هؤلاء الباحثين ، ولا سيما المعاصرون منهم ، يضعون مسألة اضطهاد الصوفية في التاريخ الاسلامي ، على غير صعيدها الواقعي . فهم يرجعون المسألة الى كونها صراعا بين الفقهاء والصوفية ، ويفسرون الموقف بانه عداء من الفقهاء للصوفية « لم يظهر الا بعد ان تكتل الصوفية في فرق وطوائف ، وتجمع المريدون حول مشايخهم ، واقبلت العامة على هذه الحلقات ، واخذ الناس يفترقون من معين الولاية الصوفية ويقتبسون البركات من ائمة التصوف . وبذلك اضحى هؤلاء الصوفية محط الانتباه وفي مكان الصدارة عند كافة المسلمين . وكان الفقهاء هم الذين يحتلون هذه المكانة في المجتمع الاسلامي (...) فحقد الفقهاء على الصوفية نتيجة لهذا ، وبدأوا يكيلون لهم التهم ويحيكون ضدهم المؤامرات ، وينقلون عنهم الاقاويل والشطحات التي تظهرهم بمظهر الملاحدة المنحرفين عن العقيدة . وبذلك يحق عليهم القتل والاحراق والتشريد »(٤٧) . بهذا التفسير تصبح هذه المسألة التاريخية المشحونة بالمآسي ، محصورة في نطاق

---

(٤٧) ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص٢٨٠ .

الخصومة « الذاتية » بين فئتين تتنافسان على اجتذاب جماهير العامة لنيل الزعامة عليها !. ان حرف المسألة عن أساسها الواقعي الحقيقي على هذه الصورة ، هو ـ بالنتيجة ـ افراغ للحركة الصوفية ، والفكر الصوفي بالاخص ، من مضمونهما الايديولوجي . ولا ندري : أهذا الاتجاه في تفسير المسألة ، صادر عن قصد وعن منطلق ايديولوجي ، أم هو لا يزيد عن كونه فهما سطحيا لجوهر المسألة ؟.

ان مأساة الصوفية في التاريخ الاسلامي الوسيط ، جديرة بأن نذهب في فهم اسبابها ، ضمن وضعها التاريخي ، الى أبعد من هذا الفهم الساذج !. على أن هذا التفسير يضيف الى افراغه الفكر الصوفي من مضمونه الثوري ، أمرا آخر لا يقل عن ذلك ابتعادا عن الواقع ، هو افراغ موقف جماهير « العامة » تجاه الصوفية من دلالته الاجتماعية الثورية كذلك ، وجعله موقفا دينيا ساقته المشاعر الدينية « للاغتراف من معين الولاية الصوفية ، ولاقتباس البركات من ائمة الصوفية » !.. فكان هذه الجماهير لم تكن لها قضية غير هذه ، ولم يكن يشغل حياتها ويثير اهتمامها سوى أن تختار من أين تغترف المعين الروحاني ، ومن أين « تقبس البركات الدينية » : من الفقهاء ، ام من الصوفية ؟!.

٤ ـ الصوفية « الطرائقية » !

وأخيرا ، علينا ان نشير الى ان دراستنا هذه للتصوف الاسلامي ، والاحكام والاستنتاجات التي استخلصناها في هذه الدراسة ، انما تختص بالجانب الفلسفي منها . وهذا يعني أنها تنحصر في المراحل التي كان فيها التصوف يمثل « عملية » فكرية لها اسس نظرية معينة ، وكان لهذه الاسس النظرية اتجاهها الايديولوجي الذي كشفنا عنه في مواضع عدة من هذا البحث . ولذا صح لنا أن ننظر الى التصوف كشكل من أشكال الوعي الفلسفي العربي ـ الاسلامي في العصر الوسيط . غير ان للتصوف جانبا آخر هو الجانب العملي السلوكي . كان هذا الجانب يرافق الجانب النظري الفلسفي في تلك المراحل دون ان يطغى عليه . ولكن التصوف اخذ بعد ذلك يتحول الى حركة وحيدة الجانب . بدأ هذا التحول بطغيان الاساليب الالية الجسدية على اساليب النظر الفلسفي ، ثم انتهى الى نظم وتقاليد وطقوس شكلية خالصة ؛ فانقسمت حركة التصوف الى « طرق » و « مشيخات » على أساس هذه الشكليات « البهلوانية » وحدها . وبذلك فرغت الحركة نهائيا من مضمونها الايديولوجي ، بل انقلبت الى حركة رجعية طفيلية لعبت دورا خطيرا في « عملية » التخدير الاجتماعي وفي خدمة ايديولوجية الطبقات الرجعية .

خصيلة الفصل الثالث

- ١ -

لمـاذا دراسة التصوف ضمن دراسة الفلسفة ؟.

دعانـا الى ذلك ما لحظناه في تراث الفكر الصوفي من بحوث ذات أسس واصول ومفاهيم فلسفية ، ومن اعتماد للنظريـات الفلسفية في بناء نظريـة التصوف حول **مسألتي الوجود والمعرفة** . بذلـك استقر الراي عندي ان الفكر الصوفي هذا هو **جزء** من الفلسفة العربية ـ الاسلامية . لكنه جزء تميز منها بطابعه الخـاص ، ونظريته الخاصة .

وهناك عامل آخر اكـد لي اهمية دراسة « التصوف الاسلامي » مـن الوجهة الايديولوجية . فقد تبين لي ، اثناء قراءة هذا التراث الفكري الصوفي ، من جديد ، اعدادا لمباحث هذا الكتاب ، مـدى انطباق كلمة **انفلز** هنا . اعني كلمته الشهيرة القـائلة :

« .. وقـد جرت المعارضة الثورية للاقطـاعية عبر القرون الوسطى كلها . فـانه وفقا لظروف الزمن كانت تظهر هذه المعارضة : امـا في شكل تصوف ، او في شكل هرطقات سـافرة ، او في شكل انتفاضات مسلحة »(١) .

لقد اعـدت قراءة « التصوف الاسلامي » مرة اخرى ، قبل الاقدام على

---

(١) ماركس ـ انفلز : المؤلفـات ، مجلد ٨ ، ص١٢٨ ـ ١٢٩ ـ الطبعة الروسية .

كتابة هذا الفصل ، فانكشف لي ان انغلز كان في كلمته هذه كأنه يتكلم على « المعارضة الثورية للاقطاعية » في دولة الخلافة ، وعلى الاشكال نفسها التي ظهرت في المجتمع العربي ـ الاسلامي ممثلة هذه المعارضة ، فازداد يقيني بأن عملي سيكون ناقصا نقصا فادحا اذا انا اهملت دراسة هذا التصوف . وبعد ان انهيت هذا الفصل ، واعدت النظر فيه ، وقارنته بكل ما امكنني ان اطلع عليه من دراسات حديثة « للتصوف الاسلامي » ، شعرت بغبطة من انجز عملا من نوع جديد في هذا الحقل الفكري .

— ٢ —

ينقسم هذا الفصل عن التصوف في الاسلام الى قسمين رئيسين :

القسم الاول : يعالج التصوف كسلوك عملي ، لا يستند الى اساس نظري من خارج الاسلام . وهذا يقتصر على حركة **الزهد** التي ظهرت في العصر الاسلامي الاول ، متأثرة بالصراع السياسي الفوقي الناشب في بداية ذلك العصر بين زعماء الصحابة بشأن منصب الخلافة بعد النبي . وبما ان حركة الزهد هذه كانت شكلا من أشكال « ردود الفعل » لهذا الصراع ، وكان الزهد يمثل موقفا محددا تجاه الاحزاب السياسية المتصارعة ، فقد رأيت ان السمة الرئيسة التي تميز حركة الزهد هذه ، هي كونها تعبيرا عن **موقف سياسي** . ولذا جعلت عنوان القسم الاول هذا : « التصوف (السلوكي) : موقف سياسي » .

القسم الثاني : يعالج التصوف ، **كفكر نظري** اساسا . وهنا تبدا مرحلة التصوف الحقيقي . وبما ان الاساس النظري الذي بنى عليه الصوفية في هذه المرحلة وجودهم كتيار فكري مستقل في المجتمع العربي ـ الاسلامي . هو اساس يحمل نظرة جديدة الى مفهوم « **التوحيد** » الاسلامي ، وبما ان هذه النظرة الجديدة تتضمن رفضا للاساس النظري لايديولوجية النظام الاجتماعي الاسلامي كنظام للحكم ذي طبيعة استبدادية مطلقة ، فقد رأيت ان السمة الرئيسة التي تميز حركة التصوف النظري الفلسفي ، هي كونها تعبيرا عن موقف **ايديولوجي** تكمن فيه نزعة ثورية . ولذا جعلت عنوان هذا القسم الثاني : « التصوف (النظري) : موقف ايديولوجي » .

وقد جاء التخطيط التفصيلي لكل من القسمين على النحو التالي :

□ يشتمل القسم الاول على ثمانية بنود ؛ هي :

١ ــ في المنهج . ٢ ــ حركة الزهد : أصولها الاجتماعية والسياسية . ٣ ــ التصوف الجنيني في حركة الزهد . ٤ ــ خلاصة ، ومنطق الخلاصة . ٥ ــ في سياق تطور المصطلح . ٦ ــ وفي سياق الاستمرارية التاريخية (لحركة الزهد كسلوك) . ٧ ــ أحجار في البحيرة الراكدة (تحرك نحو التصوف) . ٨ ــ على تخوم التصوف . وهذا البند يبحث نقطتين : اولا ، الحب الالهي ، ورابعة العدوية . ثانيا ، « المعرفة » ومعروف الكرخي .

□ ويشتمل القسم الثاني على أربعة بنود ، وخاتمة :

١ ــ عصر حاسم (العصر العباسي الاول) : رايت ان هذا العصر يتميز بميزتين رئيستين : القضاء على مبدأ « العصبية » (العرقية) الاموي ، وتوطيد الطابع « **التيوقراطي** » لدولة الخلافة الاسلامية . ورايت ان هاتين الميزتين تنعكسان كلتاهما على صعيدين : الصعيد الفكري ، والصعيد الايديولوجي .

٢ ــ ايديولوجية دولة الخلافة : ما مقوماتها ؟.

٣ ــ مقدمة اخرى نحو التصوف (ايضاح منهجي لهدفنا من دراسة التراث الصوفي الاسلامي في الوقت الحاضر . وهذا الهدف هو التعرف على مكانة هذا التراث في العملية الجارية لاعادة بناء ايديولوجية القوى التقدمية المجتمع العربي المعاصر) .

٤ ــ التصوف : **فلسفيا** . في هذا البند تبدأ دراستي للتصوف ، كفكر فلسفي ، ومقومات فلسفة الصوفية . وهو اهم البنود الاربعة في القسم الثاني للبحث ، من الوجهة النظرية .

لقد قسمت الكلام على فلسفة التصوف الى خمسة موضوعات :

اولا ، نظرية المعرفة .

ثانيا ، فلسفة الظاهر والباطن .

ثالثا ، الموقف الصوفي من الشريعة الاسلامية .

رابعا ، التصوف الاشراقي : هذا الموضوع يتفرع هكذا :

ا ـ في نظرية الاسماعيلية . ب ـ محاولة هامة لتفسير العالم (عند الاسماعيلية) . ج ـ اشراقية السهروردي : (يجري الكلام على اشراقية السهروردي في الجوانب التالية : ا ـ تداخل الفلسفات . ٢ ـ ظاهرات عصر السهروردي . ـ كيان وجودي ومعرفي (البناء الميتافيزيقي الاشراقي) . ٤ ـ بين التنزيه الالهي المطلق ورفض التنزيه . ٥ ـ العالم المادي : موقف افلاطوني . ٦ ـ اصالة الماهية . ٧ ـ الرؤية البصرية والاشراق . ٨ ـ النبوة ، والنبي ، والشريعة . ٩ ـ العالم : ازلي ، ابدي . ١٠ ـ وازلية الحركة والزمان) . د ـ الاساس الواقعي لفكرة الوسائط (بين الله والانسان) . هـ ـ ثورية ، ولكن « ميتة » !.

خامسا ، وحدة الوجود (ابن عربي) . يتفرع هذا الموضوع على الوجه التالي : ١ ـ مفهوم وحدة الوجود . ٢ ـ الانسان الكامل . ٣ ـ الانسان الواقعي . ٤ ـ العلاقة بين الكلي والمنفرد . ٥ ـ قراءة استنتاجية لابن عربي : هذه القراءة عالجت ثلاثة وجوه :

الوجه الاول : معالجة التناقض الاساسي في مفهوم « التوحيد » الصوفي ـ موقف الملا صدرا الشيرازي في هذا الموضوع .

الوجه الثاني : ابن عربي بين قدم العالم ، وحدوثه .

الوجه الثالث : قضية الانسان في نظرية ابن عربي .

الخاتمة : تعالج ثلاث مسائل : ١ ـ الجبرية الصوفية . ٢ ـ النظر العقلي في فلسفة التصوف . ٣ ـ اضطهاد الصوفية والتصوف . تتناول هذه المسألة جانبين : جانب الفكر الصوفي بذاته ، وجانب الموقف منه لدى السلطات ، ولدى جماهير الفئات الاجتماعية الدنيا والوسطى ، وموقف الفقهاء (هذه المسألة تلقي ضوءا اخيرا على الوجه الايديولوجي للفكر الصوفي) .

هذه هي الخطوط التفصيلية لهيكل البحث . وبعد العرض العام لها ، يأتي الان عرض خلاصة مكثفة لمضموناتها وفقا للترتيب المرسوم :

— ٣ —

أ ــ التصوف (السلوكي) : موقف سياسي (٢)

١ ــ في المنهج : في هذه النقطة ناقشت آراء الباحثين في التصوف الاسلامي ، من حيث كونها جميعا احادية الجانب : لانها جميعا تنظر لهذا التصوف بانه حركة باطنية ذاتية محضا ، وفي دائرة منحصرة في تجربة داخلية منقطعة كليا عن الواقع الاجتماعي . واما مصدر هذا التصوف فيحصرونه في المؤثرات الخارجية ، كالمسيحية ، والفنوصية القديمة ، او الافلاطونية ، او الافلاطونية المحدثة ، دون ان يكون للمؤثرات الاجتماعية في داخل المجتمع العربي ــ الاسلامي الذي ظهرت فيه حركة التصوف هذه ، اية صلة بها اطلاقا . فلم يتكلم احد منهم عن هذه المؤثرات . وكذلك ناقشت علماء النفس البرجوازيين الذين لا يرون في الصوفية الا انهم « صنف من المرضى النفسيين » ، كما ناقشت اصحاب المذاهب التجريبية والعقلية الذين ينكرون ظاهرة التصوف بدعوى انها لا تخضع لمعايير المنطق العقلي واحكامه . انهم جميعا ينطلقون من نقطة مشتركة ، رغم اختلافات اتجاهاتهم في المسالة ، وهي رؤية جانب واحد من الموضوع . في حين ان كلا منهم يهمل الظروف التاريخية : الاقتصادية ، والاجتماعية ، والسياسية التي ظهرت فيها حركة التصوف . وناقشت القول بأن « التصوف ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين » . فمع الاعتراف ــ طبعا ــ بكونه ظاهرة عالمية دون اي اعتراض ، نرفض الارتباط الحتمي بينه وبين الدين ، ونرفض النظر الى عالميته على اساس هذا الارتباط الحتمي ، وانما تقوم عالمية التصوف على أساس تاريخي فقط . اما التشابه الذي يلاحظه الباحثون البرجوازيون بين أنماط التصوف العالمية المعروفة ، وهم يحصرون هذه الانماط ، في التصوف الهندي ، والتصوف المسيحي ، والتصوف الاسلامي ــ نقول أما هذا التشابه فمصدره ليس الارتباط الحتمي بالدين ، بل مصدره التشابه بين الانماط التاريخية التي نشأت فيها انماط التصوف الثلاثة ، اي تشابه انماط العلاقات الاجتماعية والظروف العامة لهذه العلاقات . على ان هذا التشابه الاخير نسبي ، لا مطلق . نقول ذلك بناء على أن ظاهرات التصوف في كل مكان وكل زمان ليست هي ، في الاساس ، سوى نتاج علاقات اجتماعية معينة في ظروف تاريخية معينة . ولذلك نحن لا ننكر ظاهرات التصوف ، ولا صفتها العالمية ، بل ننكر التفسير المثالي والميتافيزيقي لها ، ونفسرها ــ وفقا للمنهج المادي

---

(٢) لن اذكر المصادر والمراجع والهوامش في هذا الملخص ، اكتفاء بوجودها في الاصل وهي كثيرة .

التاريخي ـ على اساس العلاقة بين ذات الانسان الفرد ومجتمعه ، أو بين وعيه ونشاطه الاجتماعي . ورغم ذلك لا ننكر ايضا ان عملية النشاط الفكري للانسان عملية معقدة . ولذلك نقول انها وان كانت ، من حيث الاساس ، نتاج الوضع الاجتماعي ، لكن لها ـ مع ذلك ـ منطق حركتها الداخلية الذي يمكن ان يستقل نسبيا اثناء تفاعلاته المعقدة ، بحيث يمكن ان يتحرك أحيانا باتجاه قد لا نجد علاقة ظاهرة بينه وبين الاتجاهات المباشرة للواقع الاجتماعي . ولكن هذا لا يعني نفي هذه العلاقة .

٢ ـ حركة الزهد : اصولها الاجتماعية والسياسية : عرضت هنا كيف بدات حركة زهدية خلال القرن الاول الهجري (السابع) متمثلة ببعض الشخصيات الاسلامية البارزة في المجال الثقافي والتشريعي ، وكيف ظهرت الحركة باعتزال هذه الشخصيات ميادين النشاط الاجتماعي والسياسي ، وانصرافها الى ممارسة الطقوس الدينية الاسلامية وحدها . كان اعتزالها رد فعل سلبي للاحداث السياسية الصراعية التي كانت تهز المجتمع العربي الجديد الذي كان في بدء تكونه يومئذ كمجتمع ، لا كقبائل متفرقة . بدات الصراعات تتخذ أشكال العنف الدموي منذ مقتل الخليفة الثالث عثمان اثناء انتفاضة ذات طابع جماهيري احتجاجا على تحيزه لكبار موظفيه في الاقاليم من الامويين الذين كانوا يبالغون في الاثراء الشخصي على حساب المصالح العامة ومصالح الجماهير العريضة . لقد اثار مقتله حروبا سياسية بين علي بن ابي طالب وانصاره من جهة وبين الامويين وانصارهم من جهة ثانية . اعتزل الزهاد المعركة السياسية هذه كشكل احتجاج على كلا الفريقين المتصارعين . فكان اعتزالهم يشكل موقفا سياسيا تجاه هذه الاحداث ، ولكنه موقف سلبي هدمي في اول الامر ، ثم تحول الى موقف معارض صريح ضد الاوضاع الاجتماعية والسياسية في ظل الاستبداد الاموي بعد تشكل الدولة الاموية . وفي البحث هنا امثلة واقعية من التاريخ على هذا التحول في موقف الحركة الزهدية وعلى انحياز الزهاد الى صفوف المناهضين للاستبداد الاجتماعي والسياسي . ونجد هنا رايا للمستشرق المجري غولدتسيهر يؤكد رأينا بان « الميل الى الزهد كان مرتبطا بالثورة على السلطة القائمة » ، وان كثيرا من المسلمين « لجأوا ، احتجاجا على ما ينكرون من حكومة ونظام ، الى الاعتكاف الزهد » (الاسلام بين العقيدة والشريعة ، ط. عربية ، ص١٤٧) .

خصائص حركة الزهد في هذه المرحلة تتميز : **أولا** ، بمضمونها السياسي ، وهو رفض تصرفات السلطة الاموية اجتماعيا وسياسيا . **ثانيا** ، باشكال تجلياتها السلوكية ، وهي : الانقطاع عن ممارسة اي من اشكال النشاط الاجتماعي ، والتفرغ لممارسة الطقوس الدينية ، مع قهر النفس على

احتمال التقشف في الطعام واللباس والسهر في العبادة ، واستشعار الحزن والخوف من عواقب « الذنوب » الموهومة . يرافق ذلك احيانا ابداء الرأي الصريح في مجرى الاحداث الصراعية المقلقة ؛ كما كان يفعل الحسن البصري في مواقفه الاخيرة . بل عرف عن بعض الزهاد انه التحق باحدى الانتفاضات المسلحة ضد الدولة ، كما فعل سعيد بن جبير الاسدي الكوفي (٤٥ ـ ٩٥هـ / ٧١٢ أو ٧١٣) .

هذه الخصائص الزهدية تشمل زهاد البصرة والكوفة ومصر والشام ، لان الظروف الاجتماعية والسياسية متشابهة في هذه البيئات العربية كلها يومئذ (هناك نماذج من الزهاد في مختلف هذه البيئات) .

٢ ـ **التصوف الجنيني في حركة الزهد :** غير ان حركة الزهد هذه لا يصح اعتبارها حركة سياسية بالمعنى البسيط المباشر ، بل كان لها جانب فكري غير مباشر . اذ لم يبق الزهد عملية سلوكية خالصة كما بدأ . فقد ظهر الزهد ، بعد ذلك ، أساس **فكري** أيضا . ولذا ينبغي لحاظ هذه الحركة من خلال منطقها الفكري الداخلي كذلك . وبلحاظ هذا المنطق الفكري نجد حركة الزهد اخذت تحمل في احشائها بذور اتجاهات جديدة في النظر الى الحياة والكون وفي فهم النصوص الدينية الاسلامية لتحديد موقف جديد من الشريعة والنبوة والامامة وغيرها من مفاهيم الاسلام ، ولاكتشاف مصدر جديد للمعرفة اضافة الى « **الوحي** » الالهي ، ثم لرؤية مكان الانسان في الوجود على نحو جديد . بذور هذه الاتجاهات هي التي أصبحت في مرحلة لاحقة اساسا للفكر الصوفي . ومعنى ذلك ان الزهد كان مرحلة تمهيدية للتصوف الذي سيشكل تجليا آخر للفلسفة العربية الاسلامية ، وسيؤدي دورا ملحوظا في مجال الصراع الايديولوجي اللاحق . أما كيف نرى بذور التصوف في حركة الزهد هذه ، فهناك نماذج عدة من كلمات الزهاد تتراءى فيها ملامح الفكر الصوفي التي ستتحول الى نظريات فلسفية في مسألة المعرفة وتفسير الوجود : [١ ـ نص لعامر بن عبد قيس يشير فيه الى المعرفة اليقينية المستندة الى غير الايمان المحض . ٢ ـ هذا الشكل الغامض من المعرفة اليقينية في حركة الزهد كان الاساس النظري **للمعرفة** الصوفية بطريق ما يسمى **بالكشف والمشاهدة** . ٣ ـ العلاقة بين الزهد والتصوف لا تقتصر اذن على الصفة السلوكية العملية للزهاد ، بل هناك علاقة ممتدة من الزهد الى التصوف تتمثل في المضمون الفكري للزهد الذي كان الى جانب تعبيره عن موقف سياسي ، تعبيرا ايضا عن موقف « نظري » من الحياة دعا الزهاد الى العزوف عن مطالب هذه الحياة . وهذا الموقف « النظري » قد استدرج الزهاد الى اجتهادات خاصة في تفسير نصوص اسلامية تفسيرا يتفق مع نظرتهم هذه

الى الحياة . ان هذه الاجتهادات التفسيرية كانت نواة « لمنهج » **التاويل** الذي اتبعه الصوفية وكان اساسا لوضع نظرياتهم التصوفية بشأن مقولة « الظاهر والباطن » وثنائية الحقيقة] .

٤ ـ **خلاصة ، ومنطق الخلاصة** : نرى من بروز ظاهرة الزهد ، حوالي منتصف القرن الاول الهجري ، كأثر من آثار **الصراع المتفجر في المجتمع** الجديد ، ان لهذه الظاهرة علاقة بما كان وراء هذا التفجر الفوقي من تحرك بذور صراع طبقي في العمق الاجتماعي . فان الصراعات السياسية الدموية كانت تعبيرا فوقيا عما كان يتجمع في قاعدة المجتمع من عوامل **التناقض الطبقي** (تضخم ثراء الامراء الامويين منذ كانوا بطانة الخليفة عثمان وممثليه في الاقاليم) . ثم وجدت هذه الصراعات الفوقية والعمقية انعكاساتها على الصعيد الفكري (حركة الزهد ، حركة القدرية ، حركة الجبرية ، الصراع بين اهل الراي واهل الحديث في التشريع الخ ..) . من هنا يمكن وصف حركة الزهد بانها ذات وجوه اجتماعية وسياسية وفكرية . والنظر اليها من كل وجوهها يكشف عما يكمن فيها من بذور الوجود الجنيني ، الذي ستلده الظروف التاريخية اللاحقة باسم « **التصوف** » .

هذه الخلاصة عن مضامين حركة الزهد ، لها منطقها الذي يوصلنا الى القول بأن الصورة الاولى لحركة الزهد في هذا المجتمع ، هي ولبد ظروفه المعينة في مرحلة **تكونه** ، التي كانت في الوقت نفسه مرحلة **تفجره** الداخلي . اي مرحلة **نموه** الداخلي كمجتمع يتكون تكونا **طبقيا** . لذلك نعتبر التفجير هنا ليس تفجر انحلال ، بل تفجر حيوية النمو في اعماقه ، اي تطوره من بقايا البدائية وبقايا الاقتصاد الطبيعي ، الى مجتمع **اقطاعي** صرفا ، ثم **اقطاعي ـ تجاري** . وفي مثل هذه الحالة من التطور لا تبقى الظاهرات السلبية سلبية ، ولا الايجابية ايجابية ، بل هي تتبادل المواقع في ما بينها باستمرار وفقا لاشكال التطور ومستوياته .. ولذلك راينا حركة الزهد تتحول عن بدايتها السلبية العدمية شيئا فشيئا الى ان تصبح شكلا ايجابيا لمعارضة الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي ، ويصبح الزهاد في موقع يجتذب الجماهير المظلومة اجتماعيا وسياسيا . ويمكن التعبير عن ذلك بشكل آخر : بدا التصوف زهدا مسلكيا عدميا ، ثم تطور الى موقف فكري يتضمن معارضة : دينية (ايديولوجية) ، وسياسية (استنكار الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي) .

٥ ـ **في سياق التطور الاصطلاحي** : تدل المعطيات التاريخية ان هذه العلاقة بين الزهد والتصوف من حيث المضمون الفكري والسلوكي ، رافقتها

علاقة بينهما من حيث المصطلح . فان كلمة « صوفي » كانت تطلق على بعض الزهاد قبل ان تتبلور حركة الزهد في شكل تصوف بمعناه التاريخي . (أمثلة على ذلك من المصادر الصوفية نفسها ومن المصادر التاريخية القديمة والحديثة) . اذن كان هناك تواصل بين الزهد والتصوف في المصطلح دون شك ، خلال زمن يكاد يبلغ القرن (ما بين القرن الاول والقرن الثاني الهجريين = السابع والثامن) . ولكن بقي مفهوم « التصوف » خلال هذا الزمن غير مفهومه النظري الفلسفي بعد ذلك (مؤشرات تاريخية تحدد مضمون المصطلح في هذه المرحلة) .

٦ ـ **وفي سياق الاستمرارية التاريخية** : نلاحظ ان طابع ظاهرة الزهد خلال القرن الثاني الهجري (الثامن) ، بقي هو نفسه طابع الزهد التقليدي ، ولم يبلغ درجة التحول الى التصوف النظري . فما سبب هذه الاستمرارية التاريخية في الحركة ؟.

يبدو لنا من النظر في تاريخية الحركة هذه انها منذ بدايات القرن الثاني الهجري اخذت تنفصل ـ نسبيا ـ عن عوامل وجودها كظاهرة اجتماعية ، بحيث تكاد تفقد بعدها الاجتماعي ، وتتخذ لنفسها بعدا دينيا مستمدا من طبيعة شكلها الذي ظهرت به كظاهرة ؛ اذ اخذ شكلها الديني يتغلب على مضمونها الاجتماعي ـ السياسي الذي كان أساس وجودها . وسبب ذلك عاملان : **أولهما** ، امعان بعض ممثليها في العزلة حتى عن شؤون الحياة اليومية المحيطة بهم ، واستغراقهم في العبادة . فانقطعوا عن حركة الواقع الاجتماعي كليا تقريبا . والسبب **الثاني** ، تطور الصراع الاجتماعي والسياسي في مجتمعهم تطورا بعيد المدى الى حد انه تجاوز ظاهرة الزهد من حيث هي موقف سياسي في ظروف ما قبل هذا التطور . ان الظروف المستجدة التي دفعت هذا التطور الى امام قد ابرزت التناقض الطبقي من شكله الاولي غير المحدد الى شكل صراعي محدد الاطراف الطبقية نوعا ما . [سمات اقطاعية النظام ، وتبلور مطالب جماهير الفلاحين وشغيلة الارض] . وبذلك اصبح موقف المعارضة للنظام الاجتماعي وسلطته السياسية يتطلب شكلا اعلى من الشكل الذي دفعته حركة الزهد في بداية ظهورها . اي انه اصبح يتطلب معارضة ذات شكل **ايديولوجي** ، في حين ان حركة الزهد لم تكن مؤهلة ، بحكم ارتباطها الديني ، لان تكون معبرة عن موقف ايديولوجي معارض لايديولوجية نظام الحكم الدينية . فظهر تخلفها عن تحولات الواقع الاجتماعي . وبرزت حركة القدرية لتسد الحاجة الى الموقف الايديولوجي في ظروف هذه التحولات . وهذه الحركة الجديدة (القدرية) اتخذت اتجاها فكريا معاكسا للاتجاه الفكري الذي كانت تتجه اليه حركة الزهد . فالقدرية

ذات اتجـاه عقلاني كانت حركة الزهد تبتعد عنه .

٧ ـ **أحجار في البحيرة الراكدة !** : منذ مـا بعد منتصف القرن الثـاني الهجري ظهر في قلب حركة الزهد نوع من التحرك اخـذ يدفعها الى الخروج من استمراريتها التاريخية المتخلفة . يبدو هذا التحرك الجديد في شخصيتين من الزهاد : داود الطائي (ـ ١٦٥هـ / ٧٨٢) والفضيل بن عياض (ـ ١٨٧هـ / ٨٠٣) . امـا **الاول** فقد اخـذ يبتعد عن الزهد التقليدي بسلوكه وأفكـاره ويقترب الى مفـاهيم التصـوف ، اذ برزت فيه سمات اولية لفكرة « **الولايـة** » التي سنرى في ما بعد انها كانت ذات مضمون ايديولوجي معارض لايديولوجية نظـام الحكم . وامـا الشخصية **الثانية** ، فقـد دخل حياة الزهد بطـريقة دراماتيكية مثيرة كانت شكلا اوليا ايضا لمسألة « كرامات » الصوفية ، أي ظهور الحوادث **الخارقة** على ايديهم . ثم دخل بعـده حياة الزهـد بالطريقة نفسها زهاد آخرون من البيئة الخراسـانية (ابراهيم بن أدهم البلخي ، عبدالله بن المبارك ، شقيق البلخي) . اقترنت هذه الظاهرة الجديدة بكـون اشخاصها من الامراء والتجار والاثريـاء ، وبتجولهم فـي مناطق متعددة داخل البـلاد الاسلامية . وهذه الظاهرة القت الاحجار في بحيرة الزهد الراكدة ، فحركتها من جمودها ، لانها حملت اليها اولا فكرة الاتصال بالمجتمع والتقليل من « أشغال » العبادة الدينية ، وحملت اليها **ثانيا** ، التوجه الى ادخـال مسألة **المعرفة** في مفهوم الزهد (المعطيات التاريخية والنصوص) . كانت البيئة الخراسـانية مصدر الظاهرة الجديدة . وهذا له دلالته . فـان سبب كون البيئة الخراسانية مصدر الظاهرة امران : **أولهما** ، حضاري يتصل بخصائص الشعب الفارسي التاريخية وتراثه الفكري العريق . **وثانيهما** ، كون خراسـان حينذاك بؤرة الصراع ضد العرب الفاتحين ، هو والصراع الذي تداخلت معه عوامل طبقية مقابل خطة الاضطهاد الاجتماعي من قبل الدولة الاموية . هذان العـاملان يفسران هذا النوع الاخر من الزهد الصادر عن البيئة الخراسانية . هذا النوع يقـدم لنا ملامح واضحة لأبعاده الاجتماعية التي نجـد انعكاساتها في توجه حركة الزهد نحو البعد الايديولوجي ، لتصبح هذه الحركة فعلا جزءا من العملية الجارية في سبيل ان يوجـد التصوف الذي سيدخل الحركة الفلسفية والايديولوجية بوجهه المتميز .

٨ ـ **على تخوم التصوف** : عند نهـاية القرن الثاني الهجري (الثامن) اصبح الزهد على تخوم التصوف . فقـد راينا شخصيات زهدية جديدة ، بالاضافة الى الخراسانيين ، تظهر في هذه المرحلة ، فيظهر معها اشكال جديدة في حركة الزهد ، هي الى طبيعة التصوف اقرب . نـذكر هنا شخصيتين رئيستين : **رابعة العدوية** ، ومعروف **الكرخي** . لقد اسقطنا من حسابنا الهالات

الاسطورية التي احاط المؤرخون بهـا هاتين الشخصيتين ، واخذنـا بجوهر المسالة . نسبوا الى رابعة ، وشخصيات معـاصرة لها ، انها ادخلت فكـرة « **الحب الالهي** » في الزهد . ونسبوا لها اقوالا ومواقف تضعها موضع الشك ، لانها لا تتفق مع ظروف العصر الذي عاشت فيه ، ولا مع ظروفها هي بخاصة . ان نقاطا كثيرة غامضة في حياة رابعة لا يركن الباحث الى تفسير المؤرخين والصوفيين لها ، لانها صيغت بطريقة اسطورية مبالغ بها . واذا اخذنـا بما يمكن تصديقه من اخبار حياتها ، خرجنا باستنتاج ان رابعة عاشت سنوات شبابها في فقر وحشي وتشرد وانتهت الى العبودية وعاشت عند « سيـد » امتلكها بالاسر وكان فظا في معاملتها . ثم تنقطع عنا حلقة مهمة من تـاريخ حياتها فلا ندري كيف خلصت من العبودية ، وكيف انتقلت الى عيش الوحـدة والعبادة ؟. ان الاقوال المنسوبة اليها تدل انها تنطوي على قصة **مأساة** وقصة **حب** ، غـامضة .. ونحن نستخلص من كل ذلـك ان مـا يسمونه « **الحب الالهي** » ، ليس هو الا نوعـا من الحساسية المفرطة الناشئة عن شدة الحرمان وقسوة العيش وعن صدمة نفسية حـادة اصابتها مع ذلـك في علاقة عاطفية مع انسان آخر ، فتحول ذلـك كله الى رهافة في الخيال وطاقة تجريد ذهني عـالية (المعطيات والمـراجع) . وبالاجمـال : هناك حقيقة تـاريخية ، هي انه عبر شخصية رابعة العدوية وامثالها ـ في النصف الاخير من القرن الثاني الهجري ـ برز احـد اهم مفاهيم التصوف اللاحق : مفهوم « **الحب الالهي** » . لكن ، نشك في نسبة هذا المفهوم الى تلـك الفترة التاريخية ذاتها .

واما **معروف الكرخي** ، فقد نسب اليه مؤرخو التصوف الاسلامي انه تكلم في « **المعرفة** » على الطريقة الصوفية ، وانه كان « **فائزا بالعلم اللدني** » .. مـات معروف سنة ٢٠٠هـ (= ٨١٥) . و « المعرفة » بمفهومها الصوفي لـم تظهر على النحو الذي ينسبونه الى الكرخي قبل منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع) . هذا من جهة . ثـم من جهة ثانية كانت نزعة العقلانية في حركة **القدرية** هي المسيطرة في زمن الكرخي ، وهي التي كانت تتقدم لتسد حـاجة التطور الاجتماعي حينذاك الى شكل مـن المواقف الفكريـة ـ الايديولوجية المعارضة . وهذه المعطيات عن معروف الكرخي تدل انه لم يكن هو شخصيا مؤهلا لاداء المهمة التي ينسبونها اليه الا على نحو اسطوري نرفضه اساسا .

ولكن ، رغم كل الشكوك التي اثرناها بشأن دور الكرخي لا نستطيع ان نشك في ان التاريخ وضع هذه الشخصية من زهاد القرن الثاني الهجري على التخوم مـا بين الزهد الاسلامي التقليدي والتصوف الفلسفي ، لا تـاريخيا فحسب ، بل فكريـا كذلك ، وايديولوجيا . ونحن ـ اخيرا ـ لا ننفي بعض العلامات المرتبطة بهذه الشخصية ، وهي ـ مجتمعة ـ تضع مؤشرا تاريخيا

وفكريا وايديولوجيا نستطيع ان نتبين خلاله كيف وضع التاريخ شخصية هذا الزاهد الكبير بين اهم شخصيات الزهد ، في النصف الاخير للقرن الثاني الهجري ، على التخوم بين مرحلتين للتصوف : مرحلة الزهد ، ومرحلة « **علم المعرفة الذوقية** » (التصوف الفلسفي) .

— ٤ —

ب ـ التصوف (النظري) : موقف ايديولوجي

١ ـ عصر حاسم : نعني به العصر العباسي الاول . في هذا العصر نعبر من المرحلة الاولى للتصوف (السلوكية = الزهد : الموقف السياسي) الى مرحلته الثانية (التعامل مع الفكر النظري = محاولة ايديولوجية) . حدث في هذا العصر تحول نوعي للتصوف من جانبين : الجانب **الفكري** ، كشكل خاص من اشكال انعكاس الواقع في الوعي . تحوله الفكري : يعني ان يؤسس نظريته ومفاهيمه الفلسفية الخاصة . وتحوله الاجتماعي : يعني ان يصبح تعبيرا عن موقف ايديولوجي . وهو بذلك يرتفع الى مستوى « العصر الحاسم » . هذا العصر يتحدد زمنيا بما بين عامي ١٣٢ ـ ٢٣٢هـ (٧٤٩ ـ ٨٤٧) . وصفناه بالعصر الحاسم ، لانه يبدو كتاريخ متميز متكامل امتد تأثيره في القرون اللاحقة . وتميزه يأتي من كونه العصر الذي انتصرت فيه الثورة العباسية على الدولة الاموية ، واحدث انتصارها ، بقيام دولة العباسيين ، امرين اساسيين : **اولهما** ، القضاء على مبدأ « العصبية » الاموية في معاملة الجماعات غير العربية . **وثانيهما** ، توطيد المركز الديني للدولة الاسلامية فاصبحت دولة « تيوقراطية » كليا اعتمادا على انتساب العباسيين لاسرة النبي (العباس عم النبي) . وهذا الشكل للدولة وضع الخليفة العباسي موضع المسيطر الروحي الواجب الطاعة على المسلمين ، كممثل لسلطة الشريعة ، وكخليفة لله على الارض . هاتان الميزتان للدولة لهما انعكاسات على الصعيد الفكري ، وعلى الصعيد الايديولوجي .

اولا : على الصعيد الفكري ـ في هذا المجال ساعد زوال مبدأ « العصبية » من سياسة الدولة على فتح الطريق واسعة امام مختلف التيارات الفكرية والمذهبية والعقائد الشرقية ، القديمة والمعاصرة للاسلام ، لا سيما الفارسية منها ، فنشطت كلها بكثير من الحرية طوال العصر العباسي الاول تقريبا . ورغم المواجهة الحادة ، خلال هذا العصر ، بين العصبيتين الرئيستين في مجتمع دولة الخلافة : العصبية العربية ، والعصبية الفارسية ، ثم بين

الثقافتين الرئيستين : الثقافة العربية ، والثقافة الفارسية ذات التراث الغني العريق ـ نقول : رغم ذلك ، كان هناك فرق بين نوعي المواجهة . ففي حين كانت المواجهة **تناحرية** بين العصبيتين ، كانت تعايشية ـ تفاعلية بين الثقافتين. واتفق انه كلما كانت تزداد المواجهة الاولى حدة كانت صفةالتعايش التفاعلي تزداد عمقا واتساعا بين الثقافتين. وقد نتجت عن ذلك ترجمات كثيرة متنوعة من التراث الثقافي الفارسي الى العربية ، وحصل من هذه الحركة انصهار فكري في علاقة الثقافتين .

ثانيا : على الصعيد الايديولوجي . بالطبع لا نضع فاصلا بين الجانب الفكري والجانب الايديولوجي . لذلك نقول ان التعايش والتفاعل بين الثقافتين كان لهما أثرهما على الصعيد الايديولوجي ، وان كان العامل الحاسم هنا ينطلق من طبيعة استبدادية نظام الحكم وتيوقراطيته ذاتها ، وكان التفاعل الثقافي عاملا مساعدا له .

ان الميزة الثانية للدولة العباسية ، أي توطيدها الحكم التيوقراطي المطلق ، قد أوجدت نقيضها بنفسها . فقد كان أسلوب حكمها الاستبدادي المعادي لمصالح القوى المنتجة في المجتمع وسائر الفئات الدنيا والوسطى منه يتكشف ، على نحو ما ، لدى هذه القوى والفئات الاجتماعية ، كلما ازداد ضغطه على مصالح عيشهم وحرياتهم . لذلك كانت محاولة الطبقة الحاكمة ترسيخ طابع تيوقراطية نظامها ، محاولة فاشلة في تثبيت ايديولوجيتها الدينية ، اذ كانت محركة للعوامل التي تدفع عملية بناء ايديولوجية جديدة للمجتمع معارضة لايديولوجية الدولة ، اي الطبقة الحاكمة . وكان هذا الواقع يحدث الاهتزاز والتصدع في هذه الايديولوجية الرسمية .

٢ ـ ايديولوجية دولة الخلافة ، ما هي ؟ : اتخذت الخلافة الاسلامية ، كسلطة سياسية للنظام الاجتماعي، منذ تأسست كدولة بمفهومها « الحقوقي »، صفة كونها ممثلة للاسلام كدين الهي . وبذلك حددت علاقتها بالمجتمع بانها تحكمه بسلطة « الهية » غير قابلة للاعتراض فضلا عن الرفض ، ولا التغيير فضلا عن الزوال . ومن الواضح أن صفة التمثيل الالهي ، كانت انعكاسا لواقع السلطة الاستبدادية المطلقة ، دون العكس . وكانت الشريعة الاسلامية هي المستند النظري لهذا الواقع ونظرية الشريعة تقوم على فكرة « التوحيد » (الله الواحد الذي لا شريك له ولا شبيه له) . ان هذه الفكرة هي قوام ايديولوجية دولة الخلافة . فان وحدانية الله المطلقة المنفصلة انفصالا مطلقا عن الموجودات كلها ، هي الصورة التي تنعكس فيها « أوحدية » الحاكم المطلق (الخليفة) ، او « وحدانية » الفئة الحاكمة التي لا شريك لها في السلطة بين فئات المجتمع . كما ان الشريعة تمثل الصلة الوحيدة بين الانسان والاله .

ومعنى ذلك ان ايديولوجية الدولة تقضي بأن تكون هي ـ اي الدولة ـ هي المرجع الوحيد لهذه الصلة الوحيدة . وبهذا جعلت الدولة لنفسها الحق في التسلط على افكار الناس وفي تحديد مصادر المعرفة لهم . من هنا تأتي أهمية الدور الايديولوجي والسياسي للمفكرين الذين كانوا يحاولون ، بنوع من العفوية ، صياغة ايديولوجية جديدة لمجتمعهم حينذاك ، تواجه ايديولوجية الدولة المسيطرة . كانت هذه المحاولة تظهر في وقت حدوث تطور اجتماعي يسمح بظهورها، اي حالما يكون التطور الفكري متساوقا مع التطور الاجتماعي . وفي العصر العباسي الاول ـ كما اشرنا ـ كان التحرك الفكري في نشاط بالغ الحيوية . وبذلك كان الوضع الفكري العام مؤهلا لاداء مهمة ايديولوجية بشكل ما .

٣ ـ **مقدمة أخرى نحو التصوف** : هدفنا من دراسة التصوف ، ليس التصوف بذاته ، وليس هو هدفا فلسفيا محضا ، وانما الهدف وضع التصوف الاسلامي في مكانه التاريخي من عملية اعادة بناء جديد لايديولوجية المجتمع العربي ـ الاسلامي في تلك الظروف التاريخية . ولكن حتى هذا ليس هدفا **تاريخيا** مجردا . لان دراسة تاريخ الماضي كغاية بذاتها تعني تقديس الماضي بمطلقه . وذلك موقف لا نأخذ به ، الا اذا نظرنا الى الماضي بما هو حي متحرك في تغير وصيرورة دائما الى حاضر ومستقبل . وبناء على هذه النظرة ندرس التصوف لنتعرف مكانه ايضا من العملية الجارية في حاضرنا نفسه لاعادة بناء ايديولوجية مجتمعنا العربي المعاصر .

— ٥ —

٤ ـ **التصوف الفلسفي** : الظروف التي كانت تنضج ، في القرن الثالث الهجري (التاسع) لتغيير ايديولوجي ، هي نفسها التي كانت تعد الفكر الفلسفي العربي لتغيير مكانه كتابع لعلم الكلام (تقدم شرح ذلك في الفصل الاول) . وهذه الظروف تميزت ببروز مظاهر من الصراع الاجتماعي تكمن في اساسها دوافع طبقية موضوعية . وكان لا بد ان يخلق ذلك اشكالا جديدة من الوعي ، ومنها الشكل الايديولوجي . والفلسفة بطبيعتها شكل ايديولوجي . اذا كان من الطبيعي ان تكون الظروف المشار اليها دافعة للفكر الفلسفي ان يخرج من تبعيته لعلم الكلام المعتزلي ، ليتخذ مكانه المستقل بين اشكال الفكر العربي في ذلك العصر ، وليستطيع بذلك ان يعمل لتغيير ايديولوجي يلائم حاجة الظروف التاريخية ، اذ كان الفكر الفلسفي المستقل عن الاصول

اللاهوتية لعلم الكلام . هو الاكثر قدرة على مجابهة الايديولوجية اللاهوتية الرسمية . وهذا الفكر الفلسفي المستقل بدأ تجلياته الاولى في الفلسفة العقلانية (فلسفة الكندي) وفي الفلسفة الصوفية . فما هي الاسس النظرية لفلسفة التصوف هذه ؟. في ما يلي نستعرض ما هو جوهري من هذه الاسس :

اولا ـ نظرية المعرفة

ان الرابط المشترك بين مختلف ظاهرات الفكر العربي ـ الاسلامي (علم الكلام ، الفلسفة ، التصوف ، الفقه واصول الفقه) هو اتفاق هذه الظاهرات جمعاء على ان موضوع المعرفة هو الله ، وان مركز الدائرة لهذا الموضوع هو وحدانية الله (التوحيد) وان حقيقة الله ، اي ماهيته ، لا يصل اليها ادراك الانسان ، وانما يستطيع الانسان ان يدرك ان الله موجود ، وانه واحد ، وانه بوحدانيته منزه عن المثيل والشبيه تنزيها مطلقا . من هذه الارض اللاهوتية انطلق التصوف مثل غيره من اشكال الفكر العربي الاخرى في مسالة المعرفة . ولكنه انفرد بطريقته الخاصة في تفسير عناصر ذلك الرابط المشترك . وكان الظاهر من ذلك انه لا يرفض هذه العناصر ، لكن طريقته التفسيرية لها كانت تؤدي بالنتيجة الى رفضها . غير ان « نظرية المعرفة » الصوفية لا تقتصر على الصلة بتلك الجذور اللاهوتية ، بل ترجع بالاصل الى ارض الواقع الاجتماعي الذي نبتت فيه تلك الجذور اللاهوتية نفسها . اذن ، فما محتوى هذه النظرية ، وما درجة علاقتها بالواقع الاجتماعي ذاك ؟.

نبدأ في وضع محتواها من اول صوفي تصدى للتعبير عن الفكر الفلسفي للتصوف ، وهو ذو النون المصري (ـ ٢٤٥هـ / ٨٥٩) ، ووضع الحدود الفاصلة بين ثلاثة انواع للمعرفة : المعرفة الايمانية الصرف ، والمعرفة العقلية البرهانية ، والمعرفة الصوفية التي وصفها بانها « خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق (الله) لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين » . من حيث الاتجاه الفلسفي الاساسي نرى الاطار العام للمعرفة الصوفية بهذا الوضع ، هو الاتجاه المثالي . فهي ـ كما نرى ـ معرفة قلبية تحصل « بمشاهدة » الله مباشرة ، ولا تستند الى العقل ولا الى الحس . من هنا تبدأ مسالة المعرفة الصوفية . ولكن نرى **خصائص** اخرى في هذه **المعرفة** هي التي ستحدد مضمونها الايديولوجي : **اولا** ، اصحاب هذه المعرفة هم من « اهل الولاية » . **وثانيا** ، « اهل الولاية » ذوو « كرامات » عند الصوفية ، اي انهم يجترحون خوارق الطبيعة ، اي كما يفعل الانبياء المعجزات في نظر الاديان . **ثالثا** ، « اهل الولاية » يظهر الله لهم ما لم يظهره

لاحد من العالمين ، اي حتى الانبياء ، فهم اذن يتفوقون على الانبياء .. هذه الخصائص مهمة جدا في موضوعنا . انها تضع العلاقة بين الانسان والله وضعا جديدا ، انها تضع الانسان في علاقة مباشرة مع الله . وهنا نبدأ في رؤية الموقف الايديولوجي . فقد سبق أن حددنا ايديولوجية الدولة الرسمية بانها تحصر العلاقة بين الله والانسان في الشريعة . فالشريعة ، حسب الايديولوجية الرسمية ، هي الواسطة الوحيدة الى الله .. في حين أن المعرفة الصوفية تتخطى هذه الواسطة لتجعل صلتها مع الله مباشرة ، دون واسطة .

ثانيا ـ نظرية الظاهر والباطن (التأويل)

هذه المسألة فرع لنظرية المعرفة عند الصوفية ، أو هي نتيجة لها . وفي هذه المسألة تحايل على الواقع الاسلامي المحكومين به . فهم لكي يحتفظوا بوجودهم ضمن دائرة الاسلام ، مع كونهم تجاوزوا القاعدة الاساسية للاسلام (الشريعة) ، لجأوا الى الاعتراف الظاهري بنصوص الشريعة ، ليكون هذا الاعتراف منطلقا لهم في سبيل رفض الشريعة . هم يعترفون بهذه النصوص ، ويضعون نظرية الظاهر والباطن ، لتفسيرها ـ أي النصوص ـ على غير دلالتها الظاهرة ، باعتبار ان لها « باطنا » يختلف عن ظاهرها . أما ما هو هذا « الباطن » ، فذلك امر لا يحدده غيرهم ، فان لهم وحدهم ، وفقا لمفهوم المعرفة عندهم ، ان يكشفوا اسرار « باطن » الشريعة . ولكن الكشف أدى بهم الى ان الشريعة لا ضرورة لها في معرفة الله ، ما دام بامكانهم أن « يعرفوه » مباشرة .

ان نظرية الظاهر والباطن ، تقضي أيضا ، عند الصوفية ، بخرق وحدة الحقيقة الدينية . فان الحقيقة في الايديولوجية الرسمية واحدة ، هي الشريعة . ولكن الصوفية يقولون ـ وفقا لنظرية الظاهر والباطن ـ ان الشريعة هي الحقيقة **الظاهرة** ، وهناك الحقيقة **الباطنة** التي هي **الجوهرية** ، وهي التي يرجعون اليها ، دون الظاهرة .. فالنتيجة ـ على كل حال ـ هي رفض الشريعة .

لقد استفاد الصوفية ، في سبيل ابراز موضوعهم بشأن الظاهر والباطن ، من ان تصنيف معاني القرآن والحديث النبوي الى ظاهر وباطن ، امر له اساس في القرآن وفي الحديث النبوي ـ كما ادعوا ـ وفي تقاليد المسلمين الاولين اثناء العصر الاسلامي الاول وعند الشيعة (النصوص والمعطيات) . ومن هذا الباب استطاعوا الخروج من حرج الموقف تجاه

المسلمين المحافظين . على هذا اقاموا الحق لانفسهم في **تاويل** النصوص الاسلامية واخضاع دلالاتها « الباطنية » لمفاهيمهم الصوفية دون حرج .. وساعدهم أيضا ان مفهوم « التاويل » غير محدد تحديدا صارما في المصطلح الاسلامي الرسمي . لقد استخدم الصوفية فكرة « التاويل » وموضوعة « الظاهر والباطن » ـ كما استخدمها قبلهم بعض فرق الشيعة الغلاة ـ الى المدى الذي سمح لهم أن يقولوا باسقاط الشريعة بناء على ما ينتهي اليه « التاويل » . وفي عرضنا ، بهذه المناسبة ، لمواقف الفرق الشيعية ، لحظنا في هذه المواقف ـ بعد اسقاط قشورها الغيبية والذاتية ـ ابعادا غير مباشرة تشير الى شكل من اشكال المحاولات التاريخية للانسان لاكتشاف العلاقة الصحيحة بين الوعي الانساني والعالم الخارجي ، وان بطريق التصورات والاوهام الغيبية والمجردات .

ثالثا ـ موقف الصوفية من الشريعة

أصبح هذا الموقف واضحا ، مما تقدم في موضوع التأويل .. ولكن لا بد من تحديد ادق لهذا الموقف الان على اساس نظرية التصوف الفلسفية . ان موقف التصوف الفلسفي من الشريعة يتحدد بناء على موقفه في نظرية **المعرفة** . فهو بعد ان اتخذ مفهوما للمعرفة يصل بين الله والانسان مباشرة بطريق « المشاهدة » الباطنية (القلبية) أصبح ذلك يعني الغاء كل واسطة ، حتى وساطة الوحي والنبوة ، وخرج على فكرة « **التوحيد** » بمفهوم الاسلام الرسمي ، وهو التنزيه المطلق ، اي ـ بالنتيجة ـ الغى فكرة الانفصال المطلق بين الله والانسان . وهذا الانفصال يعني ان لا ارادة للانسان مع ارادة الله ، ولا قدرة للانسان على ادراك وحدانية الله . فخروج نظرية المعرفة الصوفية على هذا الانفصال ، اذن ، هو خروج ـ بالضرورة ـ على الشريعة باعتبارها الواسطة التي تحقق هذا الانفصال . وقد ظهر مما سبق ان الخروج على الشريعة عند الصوفية على هذا النحو لا يناقض اهتمامهم بالتأويل الذي يعني ظاهرا الاعتراف بالشريعة . ذلك لان اعترافهم كان **وسيلة للرفض** كما اوضحنا ، اي كان شكليا .

أما البعد الحقيقي لهذه النتيجة ، فهو **رفض النظام الاجتماعي** ذاته . اي اننا نستنتج هنا كون رفض الشريعة ليس هو بذاته هدف الصوفية ، فهذا هو **الوجه الفلسفي** فقط لعمليتهم . بل هم ارادوا من هدم الجدار الفاصل بين الله والانسان (الشريعة) ، ان يهدموا ـ بالحقيقة ـ الجدار الفاصل بين الانسان والانسان (بين راس النظام الاجتماعي والمجتمع) لان الشريعة هي المستند الايديولوجي لهذا النظام ، وبهذا المستند يحكم الشعب حكما

استبداديا مطلقا ، على نحو ما يصور النظام سلطة الله المطلقة . فالنظام يصور سلطة الله على مثال سلطته هو دون العكس . ذلك هو مؤدى نظرية المعرفة الصوفية ، على اختلاف المذاهب التي ظهرت في الاسلام باسم التصوف الفلسفي . وهذا المؤدى هو المضمون الايديولوجي الثوري في فلسفة التصوف . ولكن مشكلة الصوفية انهم حين رفضوا مفهوم « التوحيد » الاسلامي الرسمي ، ظلوا محافظين على فكرة «التوحيد» بمعناها التنزيهي المطلق ، مع كون نظريتهم المعرفية تقضي بوضع علاقة الانسان مع الله بصورة مباشرة . وبذلك اقاموا مفهوم « التوحيد » على اساس تناقضي لا حل له . فالتنزيه المطلق يناقض كل علاقة مباشرة مع الله . لان اية علاقة مباشرة معناها هدم هذا التنزيه . فهم اذن اقاموا مضمونهم الايديولوجي **على اساس المحال** . وكل صور « الفناء » بالله ، وصور « الاتحاد » و « الحلول » و « وحدة الوجود » و « الاشراق » في مذاهب الحلاج والسهروردي وابن عربي ـ كلها تعاني هذه المشكلة المستعصية على كل حل افترضوه لها (معطيات ونصوص) . ورغم ذلك نجد فارقا بين هذه المذاهب من حيث النظر الى العالم الخارجي . نجد مثلا عند الحلاج ومعاصريه اعتراف بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي ، بناء على مذهبي الحلول والاتحاد بين العالم والله ، اي بين طرفين موجودين ، معترف بوجودهما .

ـ ٦ ـ

رابعا ـ التصوف الاشراقي

سنرى في هذا النوع من التصوف صورة تختلف عن صورته التي رأيناها حتى الان . فهنا تركيب جديد للصورة يتضمن مفاهيم ومقولات ومصطلحات لم تكن قد دخلت تصوف القرن الثالث الهجري (التاسع) . واذا كانت قد دخلته بشكل ما ، فانها لم تكن قد تحولت الى مفاهيم ومقولات تصوفية فلسفية محددة (نصوص من القرن الثالث الهجري تلوح فيها تعابير اشراقية غير متبلورة) .

أ ـ في نظرية الاسماعيلية

قبل الكلام على التصوف الاشراقي في مذهبه الحقيقي ، اي مذهب السهروردي ، لا بد من الكلام على نظرية الاسماعيلية ذات الاتجاه الباطني ، لانه ترددت في هذه النظرية افكار واتجاهات كانت بمثابة خطوة ثانية نحو اشراقية السهروردي (أصل الاسماعيلية تاريخيا ومذهبيا) .

النقطة المشتركة بين نظرية الاسماعيلية واشراقية السهروردي ، هي تعدد الوسائط في علاقة الانسان مع الله . في حين ان اشكال التصوف السابقة كانت الوساطة مباشرة ، لا تعدد فيها : كان « الفناء » الصوفي بذات الله مباشرة ، أو « حلول » الله في الوجود أو في الانسان ، أو « الاتحاد » بين الله والانسان ـ كل ذلك بشكل مباشر . اما في نظرية الاسماعيلية ، فنرى امرا جديدا ، اذ نرى شكلا من التسلسل في العلاقة مع الله « يتجسد » في صورتين : صورة **بشرية** تتمثل في سبعة من **الائمة** ، واثني عشر من **الحجج** . تقابلها صورة **فلكية** تتمثل في سبعة **افلاك** ، واثني عشر **برجا** من الابراج السماوية . وفي هاتين الصورتين نجد صدى للفيثاغورية القديمة عن تقديسها **العدد ـ ٧ ـ** . ولكن الاسماعيلية صبغت هذا الصدى الفيثاغوري بصبغة اسلامية ، فقالت بانتقال **الامامة** من اسماعيل بن جعفر الصادق أحد أئمة الشيعة ، الى محمد بن اسماعيل ، ودعته بالامام « السابع التام » اذ به تم دور الائمة السبعة (من علي بن أبي طالب الى محمد بن اسماعيل) وبنت هذه « **السبعية** » على اساس عدد أيام الاسبوع ، وعدد السماوات « السبع » ، وعدد الكواكب « السبعة » . اما فكرة الوسائط بين الله والعالم فقد بنتها على الصورة التالية : ابدع الله « **العقل الاول** » وهو تام بالفعل ، وبواسطته ابدع **النفس** وهي كائن غير تام . وفي النفس حركة تتجه بها من النقص الى الكمال ، وللحركة آلة بها حدثت **الافلاك** السماوية ، وفي الافلاك حركة **دائرية** تدبرها النفس بها حدثت **الطبائع البسيطة** (أصل الوجود الطبيعي) ، وحركة **مستقيمة** تدبرها النفس ايضا ، بها حدثت المركبات (الموجودات الطبيعية) ومنها الانسان ، وبهذه الحركة اتصلت النفوس الجزئية (نفوس الافراد) بأبدانها . ويتميز نوع الانسان باستعداده الخاص لتلقي فيض الانوار الروحانية ، وعالم الانسان مقابل العالم كله . وكما في العالم العلوي عقل ونفس ، كذلك في الانسان : **عقل** كلي (نوع) يتمثل بالنبي ـ واسمه « الناطق » ـ ونفس كلية ايضا هي بحكم الطفل الناقص المتوجه للكمال ـ واسمها « الاساس » وتتمثل بالوصي (الامام) ـ وهي تبلغ درجة الكمال حين تصل الى درجة « العقل » وتتحد به ، بتأثير الحركات الفلكية . وكما تتحرك الافلاك بتحريك من العقل والنفس الكليين ، تتحرك النفس الجزئية والاشخاص في عالمنا بتحريك من النبي والوصي في كل زمان ، ويدور الزمان سبعة سبعة ، حتى الدور الاخير ، وهو زمان « القيامة » ، وعندها ترتفع التكاليف وتزول الشرائع . .

ب ـ محاولة متميزة لتفسير العالم :

نستخلص من هذه الصورة لنظرية الاسماعيلية انها ترسم تخطيطا

انتولوجيا وابستمولوجيا معـا . ففي عملية واحـدة يتحقق **الوجود والمعرفة** : الله يبدع العقل الاول ، وهذا ينتج النفس ، ثم هذه تتجه بحركتها نحو الكمال، فتحدث الافـلاك ، وتحرك الافـلاك دائريا ينتج **البسائط** ، وتحركها باستقامة ينتج **المركبات** . وتنتهي العملية عند الانسـان بوجهين : وجه **ايجـاد** ، ووجه فيض انوار ، اي **معرفة** .

ونستخلص ايضا من الصورة ان العقل الاول قديـم ، لانه وجد بارادة الهية قديمة . فما ينتج عنه أيضا قديم ، فالعالم اذن قديم . وهذا ميل **مادي** في نظرية الاسماعيلية . ونستخلص من الصورة كذلـك نظرة الى **اصل المادة** . اذ يظهر منها ان الطبائع البسيطة هي اصل الكائنات المـادية ، ونرى هـذه الطبائع مرتبطة **بالحركة** ، وتحول البسائط الى مركبات مرتبط **أيضا بالحركة** . قد يكون في هذا التخطيط اصل **رواقي** . ولكن ـ على كل حـال ـ نرى هنا مـا يشير الى ميل **مـادي** بشأن نظرية الحركة يقوم على وضع ميتافيزيقي . ويمكن ان نقول ان تفسير العالم قـد تشكل بشكل ميتافيزيقي وانطلق مـن اساس **مـادي** . يبرز ذلـك في الاعتراف بالوجود الموضوعي للعالم المـادي ، وفي الاعتراف بالحركة كمبدأ لوجوده . فهل لنا ان نستكشف من ذلـك **رؤية جنينية للحركة كأسلوب لوجود المـادة** بالرغم من ان هذه الرؤية مغلفة بنظرة مثالية غـائية ؟.

جـ اشراقية السهروردي :

□ ـ **تداخل الفلسفات** : نلحظ أولا عند بحث اشراقية السهروردي شهاب الدين المقتول (٥٤٩ ـ ٥٨٧هـ / ١١٥٣ ـ ١١٩١) انهـا نموذج للتداخل بين الفلسفة العقلانية (المشائية بخاصة) وفلسفة التصوف . ونلحظ ثـانيا ان التداخل يشمل فلسفات شرقية قديمة ويونـانية . ولكن ذلك يجري ضمن اطـار اسلامي عام . ونلحظ ثالثا ان السهروردي كان مستوعبا كل هـذه المصاور وواعيا علاقة اشراقيته بهـا . وهذا ما سميناه وعيا « **العالمية** » الفكر البشري ، بالرغم من ان السهروردي لم يدرك علاقـة كل تراث فكري ببيئته وعصره ، وعلاقة ذلـك بفكرة « العالمية » .

□ ـ **ظـاهرات العصر** : ونلحظ ايضـا ان عصر السهروردي يتميز بظاهرتين رئيستين : **الاولى** ، اشتداد الارهاب الفكري بعـد أن حمل الغزالي لواء هذا الارهاب ضد الفكر الفلسفي ، بل ضد الفكر المتحرر بوجه عـام . والظاهرة **الثانية** ، دخول **تناقض** جديد في هذا العصر على الصعيد السياسي نشأ عن موجة الغزو الاوروبية الاستعمارية الى الشرق (الحروب الصليبية) ،

مع تناقضات الحكام العرب الاسلاميين فيما بينهم بشكل صراعي دموي . يضاف الى هاتين الظاهرتين ان ازمة النظام الاجتماعي الاسلامي قد استفحلت أكثر فاكثر في هذا العصر ، متمثلة بحالتي الضعف والعقم في الشكل السائد للانتاج وللعلاقات الانتاجية ؛ مما كان يثير باستمرار انتفاضات جماهيرية طبقية ، ويخلق اشكالا جديدة من الكفاح تحت وطأة هذه الازمة ؛ دون ان يؤدي كل ذلك الى تغيير لمصلحة هذه الجماهير . كانت الاشكال الكفاحية كلها تتحطم دون جدوى ؛ فنشأ عن ذلك لدى المثقفين والمفكرين المتحررين انعكاس يحتوي صورة **اليأس** من تغيير الواقع الاجتماعي المشحون بانواع الشقاء المادي والروحي للكثرة من فئات المجتمع . لم يستطع هذا اليأس ان يتحول الى فكر ثوري ايجابي ، فتحول الى فكر « ثوري » سلبي عدمي أدى الى رفض العالم المادي ، بل ادى بعض اشكاله الى رفض وجود هذا العالم ، والتعلق بوجود غيبي يبنى فيه عالم ميتافيزيقي جمعت عناصره من فلسفات عالمية سابقة ، وتنوعت اشكاله وتركيباته . ولكنها جميعا تعكس صورة نظام يكون تعويضا عما يفقده هؤلاء المفكرون في نظام مجتمعهم الواقعي الذي يرفضونه .

ذلك هو البعد الاساسي الواقعي لعالم الاشراق الصوفي الذي استكمل اسباب ظهوره في الفكر الفلسفي الصوفي ، على شكل مذهب متكامل ، على يد شهاب الدين السهروردي .

□ ـ **كيان وجودي ومعرفي** : هذه هي السمة البارزة الاولى للعالم الاشراقي الذي تخيله السهروردي وبنى منه مذهبه في القرن السادس الهجري (الثاني عشر) ، على نحو ما بدا الاسماعيلية عالمهم « الباطني » . **فالنور** هنا مبدأ **لوجود العالم** بكامله : يفيض أولا من « **نور الانوار** » (الله) ثم يهبط درجة درجة حتى نهايته السفلى . وكل درجة هي **وجود** نوراني ، ولكن بمستوى من النور أقل منه في الدرجة السابقة ؛ فاذا بلغ الدرجة الجرمية (عالم الاجسام) تضاءل النور حتى الاضمحلال . وهنا تكون المرتبة « المظلمة » من الوجود . ولكن ليس عند السهروردي نور وظلام ، كما هو الامر عند **الزرادشتية والمانوية** ، بل عنده شيء واحد : النور ، وعدم النور . وفي هذه الطبيعة **الوجودية** للعالم تكمن الطبيعة **المعرفية** . فالنور من حيث هو مبدأ الوجود ، هو مبدأ « **للحقيقة** » التي هي هدف **المعرفة** . وفي هذا العالم الاشراقي **حركة** مزدوجة : حركة **صاعدة** هي « فعل المشاهدة » ؛ وحركة **هابطة هي** « فعل الاشراق » وكلتا الحركتين وجودية ومعرفية معا (المصادر) .

□ ـ **تنزيه ، ورفض للتنزيه** : « نـور الانوار » يشمل هـذا النظام بمختلف درجـاته ، وحركاته . فهو **حاضر** فيها جميعا . وحضوره يحصل في شكلين : في شكل **فيضه** المتسلسل من الاعلى الى الادنى ، وفي شكل **اشراقه** المباشر دون تسلسل على كل وحـدة بمفردها من وحدات هذا النظام . فالله ، اذن ، **حاضر** في العـالم كله ، وحضوره دائـم . هذا مـن جهة . ثم نرى السهروردي ـ من جهة ثانية ـ يـأخذ بفكرة المعتزلة من ان صفات الله هي عين ذاته ، مبالغة في تنزيه الله ووحدانيته . فنرجع اذن ، الى معضلة الصوفية الاسـاسية : التناقض بين تنزيه الله المطلق (انفصاله المطلق عن العـالم) وبين حضوره الدائم في العالم (اتصاله بالعالم) .

□ ـ **الموقف من العالم المـادي** : يبدو لنا موقف السهروردي من العالم المـادي موقفا **افلاطونيا** ، بمعنى انكـار وجوده الحقيقي . نستنتج ذلك من التصنيف المركب المعقد لنظام العالم الاشراقي ، الذي يتلخص بـأن هناك عالما **روحانيا** فقط ، يتألف من نظامين : عمودي ، وافقي . **أولهما** يتولـد بعضه من بعض بطريق الفيض النوري ، من « النور الاقرب » او « العقل الاول » حتى « ارباب انواع العالم المثالي » (ويسميه العالم المعلق) ، ويسميه أيضا عالم « الامهات » . **وثانيهما** ، (الافقي) لا يتولـد بعضه من بعض ، لان وحـداته متكافئة ، وهو نظـام « ارباب الانواع » التي يصدر عن كل منها نوع خـاص يكـون مصـدرا لاحـد الاجرام الفلكية او لاحـد العناصر الارضية . اذن ، فكل مـا في العالم المادي له « نوع » في العالم السماوي (الروحاني) . وهذا « النوع » هو تعبير آخر عن « المثال » الافلاطوني . فالعالم المـادي ـ بناء على ذلـك ـ **لا وجود حقيقيا لـه** ، بل ظل وتـابع « لأربـاب الاصنام النوعية » (المثل) . (الوصف الكامل لتركيب هذا النظام الاشراقي ، والمصادر ص٢٤٣ـ ٢٤٦) . اذا اضفنـا هـذا المفهـوم الوجـودي للعـالم ، مفهـوم المعرفـة الاشراقية الغيبية المحض ، امكـن ان نحـدد الاتجاه الفلسفي العـام عند السهروردي بأنه داخل في الاتجـاه **المثالي الذاتي** .

□ ـ **اصالة المـاهية** : هذه المسألة تزيـد مثاليته الذاتية وضوحـا . وهي نتيجة منطقية لمفهوم نظـام الوجود كما ذكرنـاه . فما دام السهروردي اقـام هذا النظام على انكار وجود العالم المـادي وجودا حقيقيا ، فمن البداهة ان تكون الماهية هي الاصل دون الوجود . وفي النصوص التي اعتمدناها هنا نرى السهروردي ينكر الوجـود العيني للجسم ، ويرى وجوده اعتبارا **عقليا** محضا . فلم يبق لدينا مجـال للشك بأنه قـائل بأصالة الماهية ، لا بأصالة الوجود . وهو يصرح بهذه النتيجة دون ان يترك الامر للاستنتاج وحـده ، وذلـك خلال مناقشته فلسفة ارسطو والارسطيين . وبالمقـارنة ـ هنا ـ

بين السهروردي والفلاسفة العقلانيين في هذه المسألة ، وجدنا اتفاقا على الانتهاء الى القول بأصالة الماهية ، مع فرق في **المنطلق** : السهروردي ينطلق من أساس **انتولوجي** ، واولئك ينطلقون من منطلق **معرفي** ، رغم أن منطلقهم الانتولوجي ينتهي بهم الى الاخذ بأصالة الوجود .

□ ـ **الرؤية البصرية والاشراق** : انسجاما مع منطق النزعة المثالية الذاتية عند السهروردي ، يبطل **المعرفة الحسية** حتى من خلال أبرز ادواتها المادية : العين . لانه ينفي الرؤية البصرية المادية لجهاز النظر العضوي ، ويعتبر الابصار الحسي خاضعا لفعل الاشراقات الروحية . وبذلك يقطع الطريق على المعرفة العقلية من حيث كونها تبدأ عند العقل بلحاظ الجزئيات المحسوسة لكي تنتهي بتجريد هذه الجزئيات من علاقاتها الحسية لكي تتحول التجربة الى مفاهيم ومقولات او كليات عقلية .

□ ـ **النبوة ، والنبي ، والشريعة** : كيف نحدد موقف الفلسفة الاشراقية عند السهروردي من الاسلام كدين وايديولوجية ؟. يمكن تحديده من جانبين : جانب **التوحيد** ، والجانب المتعلق بقضية **النبوة** بوجه عام ، ونبي الاسلام خصوصا ، وبقضية الشريعة كنظام اجتماعي .

من جانب « **التوحيد** » ، ظهر موقفه في الفقرة ٤ (التنزيه ورفض التنزيه) وهو الموقف الصوفي العام المحكوم بالتناقض ، كما اوضحنا سابقا .

ومن الجانب الاخر ، يظهر لنا ان موقفه لا يتفق مع الايديولوجية اللاهوتية الرسمية . فقد راينا نظامه الاشراقي لا مكان فيه للنبوة والانبياء بشكل واضح ، بل نرى هذا المكان يتساوى فيه الحكماء والانبياء ، كما في رسالته الفارسية « صفير سيمورغ » (صفير العنقاء) . وفي كتابه ، « حكمة الاشراق » يأتي ذكر النبي محمد باسم « صاحب هذه الشريعة » دون ذكر اسمه ، في معرض الكلام على المقامات العليا التي يصل اليها **الحكماء** ، ويقول هنا فقط هذه العبارة عن « صاحب هذه الشريعة » : « .. وهو ما حكاه عن نفسه صاحب هذه الشريعة » . ان هذه العبارة لا تدل على موقف واضح ، ان لم تدل على موقف سلبي مبهم ، اذ يضع النبي محمدا في مستوى افلاطون وهرمس وانباذوقليس وفيثاغورس . وفي كتابه « التلويحات » نص يذكر فيه النبوة بوجه عام . ويمكن الاستنتاج منه الاعتراف بالنبوة وسيطا بين الله والناس ، ولكن هذا الكتاب لا يمثل فلسفته الاشراقية ، لانه عرض وتعديل ومناقشة للفلسفة المشائية . مضافا الى ان في « حكمة الاشراق » نصا ينقض

ذلك النص . فهو يذكر فيه « خليفة الله في أرضه » ، ولكن نفهم بعد ذلك من نصوصه الاخرى ان النفس الانسانية خليفة « للنور الاعلى » في العالم الارضي ، وهي « الخليفة الكبرى » وان **النار** ايضا « خليفة » ، وهي « الخليفة الصغرى » . ويذكر في نص آخر أن « العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات » . فهل هذا هو النبي ؟ لا ، ان مقارنة نصوصه كلها ، بعضها ببعض تنفي ذلك .

اما الموقف من الشريعة فنعرفه **أولا** من أصل مفهوم « التوحيد » الصوفي على نحو ما شرحنا أكثر من مرة ، وهو **ثانيا** ، يتأكد بنص له يقول ان الواصلين الى « مقام الفحول من الانبياء والحكماء » حين يصلون الى هذا المقام « تفنى لديهم كلمات : هو ، وانت ، وانا في بحر الفناء . وهناك تسقط الاوامر والنواهي » اي تسقط عنهم تكاليف الشريعة . ان سقوط الشريعة عن المتقدمين في التجربة الصوفية مما يحدد الموقف الفلسفي والايديولوجي في التصوف الفلسفي بعامة ، وفي الفلسفة الاشراقية بخاصة ، وهو الموقف المحدد لنظرتهم الى النبوة والوحي والشريعة ، أي النظرة التي هي في الاساس الصيغة النظرية المعبرة عن رفض النظام الاجتماعي الذي تمثله فكرة النبوة والوحي والشريعة .

□ ـ **العالم** : ازلي ابدي : في هذه المسألة تظهر لنا صورة جديدة لعدم الانسجام الذي تتميز به الفلسفات المثالية في التاريخ كله . نجد السهروردي ينتهي الى القول بأزلية العالم وأبديته ، رغم كون فلسفته الاشراقية تقوم على أساس مثالي ذاتي كما اشرنا سابقا . ومما يلفت الانتباه هنا ان السهروردي كان على وعي واضح لموقفه في هذه المسألة ، فهو يضع له قاعدته النظرية على اساس مقولة التلازم الحتمي ، **بحكم العقل** ، بين العلة ومعلولها . في هذا المجال يحدد العالم بأنه هو « ما سوى الله » . ثم يقسم هذا العالم الى قسمين : قديم ، وحادث . **الاول** ، يشمل العقول والافلاك ، **والثاني** : ما عدا ذلك ، اي العناصر نفسها . ولكنه يلحظ بعد ذلك أن حدوثها **نسبي** ، وليس **مطلقا** . وذلك بالنسبة للقسم الاول فقط من العالم ، لكونه « اعلى » . ومعنى الحدوث النسبي انها **قديمة** ايضا بحكم تبعيتها « للعالم الاعلى » . ولكن اذا انتزعنا من هذا الكلام على الحدوث النسبي شكله الميتافيزيقي ، فربما نجد في اساسه رؤية غامضة لحركة التغير والصيرورة في « العناصر » (العالم المادي) عبر عنها السهروردي ـ حسب طريقة تفكيره ـ بـ « الحدوث النسبي » . ثم اليس في كلامه على حدوث العناصر وقدمها تناقض مع موقفه العدمي من وجودها ، أي نفيه لوجودها الحقيقي ، او نفي كونها « **جواهر عينية** » ، لان الحديث عن كونها قديمة او حادثة هو

بمثابة الاعتراف بوجودها الموضوعي ، غير الوهمي ؟.

ومهما يكن ، فاننا نرى ان السهروردي كان واعيا المداول الجوهري لقوله بأزلية العالم ، وهو نفي **فكرة الخلق** ، او بالاقل : نفي المسلمة اللاهوتية القائلة بخلق الوجود من عدم ، لانه يقول صراحة : « ان نور الانوار ، والانوار القاهرة ، لا يمكن ان يحصل منهم شيء بعد ان لم يكن موجودا » . اذن ، يمكننا ان نجد في ثنايا فلسفة السهروردي الاشراقية المثالية بعض المواقف المادية . أما عدم الانسجام بين اتجاهه العام المثالي وهذه المواقف المادية فهو ظاهرة شائعة في معظم الفلسفات المثالية ، كما قلنا غير مرة .

□ ــ **وازلية الحركة والزمان** : هذه خطوة اخرى في مواقفه المادية . ان اهمية هذه الخطوة لا تنحصر في الاعتراف بأزلية الحركة والزمان ؛ بل اهميتها ايضا في كونها اقترنت عند السهروردي بفكرة التلازم بين العالم والحركة ، ثم التلازم بين الحركة والزمان . ولا شك ان ظهور هذه الفكرة عنده تستند ، اساسا ، الى مصدرين : **اولهما** ، افتراضات وجدت عند الفلاسفة الماديين اليونانيين القدماء ، **وثانيهما** ، منجزات التقدم النسبي للعلوم الطبيعية عند العرب خلال اربعة قرون سبقت عصر السهروردي ، خصوصا في مجالات علوم الفلك والميكانيك والفيزياء . ان تأثره بالمصدر الاخير ــ بالاخص ــ يظهر في التزامه ايضا بعلاقة **السببية** بين اشياء الوجود كلها . وعلى قانون هذه العلاقة بنى نظامه الاشراقي الميتافيزيقي كما سبقت الاشارة الى ذلك . وهذا ايضا مظهر من مظاهر التزاوج والتفاعل بين العلم الطبيعي والفلسفة . ومن هنا نرى هذا النظام الاشراقي في فلسفة السهروردي نظاما حركيا شاملا . فكل وحداته ، صعودا ونزولا ، متحركة بصورة ديناميكية مستمرة . ومن هنا ايضا كانت **النار** عنده « اعلى حركة واتم حرارة من بقية العناصر » . كل ذلك يجعلنا نستنتج ان ديناميكية هذا النظام هي انعكاس لديناميكية حركة الواقع المادي نفسه ، وان كانت تتراءى في تفكير السهروردي صادرة من خارج الاشياء ، لا من داخلها ، او من طبيعة وجودها الواقعي . اما التناقض الداخلي بين بنية الاشراقية الغيبية الفوقية وبين اساسها الواقعي المادي ، فهو ــ كما نرى ــ مظهر للتناقض الكامن في داخل المجتمع الذي عاش فيه هذا الفيلسوف ، ومظهر لتخلخل القيم الاجتماعية والسياسية والفكرية الذي كان نتاج التأزم الحاد في تناقضات هذا المجتمع .

د ــ **الاساس الواقعي لفكرة « الوسائط » :**

نقصد هنا مراجعة قضية مهمة تتمثل في « باطنية » الاسماعيلية ، وفي

« اشراقية » السهروردي ، وكانت لها قبل ذلك جذور في كثير من المذاهب والفرق الدائرة في الاسلاميات ، ولا سيما فرق « الغلاة » . نعني بها قضية **تعدد « الوسائط »** الفلكية « الروحانية » في علاقة الانسان مع الله . تبرز هذه القضية اكثر فاكثر ـ كما نلحظ ـ كلما تقدم القرن الرابع الهجري (العاشر) ثم دخلنا في القرن الخامس الهجري فما بعدهما . نرى هذه « الوسائط » تفيض **« الانوار الالهية »** على شخصيات بشرية ليست لهم مقامات اجتماعية عالية ، فترتفع بهم هذه « الانوار » الى مقامات الامامة ، او النبوة ، **حتى الالوهة** . ان تفسير هذه الظاهرة ـ في منهجنا ـ يرتبط بالاتجاه العام لحركة التغيرات الاجتماعية والسياسية في ذلك العصر ، رغم مظهرها الغيبي الذي يبدو كأنه بعيد عن الواقع الخارجي . فقد كان التصوف الفلسفي اول تشكله في العالم الاسلامي يعارض النظرية اللاهوتية الرسمية بوضعه علاقة الانسان مع الله على اساس كونها مباشرة دون « وسائط » . فلماذا حدث هذا التغير في التصوف الفلسفي ، فظهرت صور « الوسائط » كما رأيناها عند الاسماعيلية وفي الفلسفة الاشراقية ؟.

نعتقد ان هذا التغير حدث نتيجة للتغير في اوضاع السلطة السياسية لدولة الخلافة . فقد كان شكل سلطة الدولة ، قبلا ، يقوم على **« مركزية »** مطلقة . لذلك كان شكل الرفض لايديولوجيتها يتوجه نحو رفض الوساطة بصورة مطلقة ايضا ، كأساس نظري لرفض الانفصال بين الله والانسان . ولكن ، منذ خلافة المتوكل العباسي اخذت هذه « المركزية » تتفكك وتتفتت ، فتعددت « الوسائط » الحاكمة بين « مركز » الخلافة والمجتمع بقدر تعدد الحكام المستقلين او شبه المستقلين في الاقاليم المختلفة ، مع ما كان يرافق ذلك من اشتداد الضعف في قوى الانتاج الزراعي وفي علاقات الانتاج الاقطاعية ، وازدياد نمو السيطرة الاقتصادية التجارية وتعاظم دور المنظمات الحرفية ، بشكلها التاريخي المعين . ان هذه التغيرات اخذت تدفع الى السطح مظاهر الخلل والاهتزاز في البنية العامة للنظام الاجتماعي ، بفعل اشتداد الصراع الطبقي والصراع الفئوي داخل الطبقة المسيطرة . ثم اخذت هذه التغيرات كلها تنعكس على الاشكال الفكرية ، لا سيما الفكر الصوفي . ويبدو لنا ان هذا الفكر كان اكثر ثورية رغم طابعه المفرق في الغيبية . ذلك بفضل مدلوله الايديولوجي ، اي رفضه للمستند النظري لايديولوجية النظام الاستبدادي المطلق . واستنتاجنا هنا هو ان انعكاس تلك التغيرات في الفكر الصوفي ، احدث فيه ذلك التحول من رؤية العلاقة المباشرة مع الله الى رؤية العلاقة المتعددة الوسائط التي تصل الارض بالسماء والسماء بالارض ، تعبيرا عن تحول في شكل الرفض الايديولوجي . اذ اصبح الرفض ، بعد التغيرات الاجتماعية ـ السياسية المشار اليها ، يتوجه الى اكثر من سلطة سياسية ،

والى اكثر من فئة داخل الطبقة الحاكمة المتعددة السلطات التي تتقاسم ، اما بالقهر او بالمساومة ، مغانم النظام ضد مصالح جماهير الكادحين المستغلين والمعدمين . ان وحدات السلسلة الاشراقية كوسائط بين الارض والسماء هي الصورة الفكرية الطوباوية للعالم كما كان يحلم به المفكرون الثوريون بالنسبة لذلك العصر ، كتعويض او بديل عن تلك السلسلة المتفككة من السلطات على الارض التاريخية المعينة ، ارضهم الاجتماعية الواقعية .

٩ ثورية.. ولكن «ميتة»

لا نشك في ان المضمون الايديولوجي الذي يتأكد لدينا وجوده في الفكر الصوفي الفلسفي ، الاشراقي وغير الاشراقي ، ينطوي على نظرية ثورية بوضعها التاريخي . ولكن **القصور** الكامن في اساس هذه النظرية ، الذي هو استحالة التحقق ، قد أفقدها جوهر الحياة ، فبقيت « ميتة » !. ولكن الامر المدهش انها كانت تثير رعب الحكام ، رغم قصورها الداخلي هذا !.

— ٧ —

خامسا وحدة الوجود

فكرة « وحدة الوجود » تقترن — في تاريخ الفكر الصوفي الاسلامي — باسم ابن عربي (٥٦٠ — ٦٣٨هـ / ١١٦٥ — ١٢٤٠) . ففي مذهبه الصوفي استقرت الفكرة كمصطلح وكمضمون فلسفي صوفي . وفي مذهبه ايضا اشتدت المواجهة الحادة بين التيارين الرئيسين في الفكر العربي — الاسلامي : التيار الفلسفي العقلاني متمثلا بابن رشد الذي تخلص نهائيا من النزعة الصوفية بعد ابن سينا ، والتيار الفلسفي الصوفي متمثلا بابن عربي الذي اعتمد « الرؤيا » الغيبية اساسا نهائيا للمعرفة . كان المضمون المغرق في التجريد الذي اتخذته فكرة « وحدة الوجود » في مذهب ابن عربي ، هو التجلي البارز لتلك المواجهة الحادة بين التيارين .

١ — مفهوم « وحدة الوجود » : لا بد هنا من التفريق بين مفهومين « لوحدة الوجود » : المفهوم الذي تاخذ به الفلسفة المادية الديالكتيكية ، والمفهوم الاخر الذي تلتقي عنده مختلف الفلسفات المثالية . الاول يعني :

الوحدة المادية للعالم الواقعي الوحيد . والثاني يعني : وحدة « روحية » بشكل ما بين عالمين : عالم الواقع المادي ، وعالم ما وراء الطبيعة (ميتافيزيقا) . هذا عند المثاليين الموضوعيين . أما عند المثاليين الذاتيين ، فان « وحدة الوجود » تعني أن ليس سوى وجود واحد ، هو الله ، أو عالم « المثل » (افلاطون) وغيرهما من التصورات المثالية الكثيرة .

بوجه عام ، مفهوم « وحدة الوجود » في مذهب ابن عربي يدخل في نطاق المفهوم المثالي ، ثم هو يتردد بين المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية . غير أن نزعته الغالبة تتجه الى المثالية الذاتية ، كما سنرى . وفي تصوري انه لجأ الى هذا المفهوم ـ عن وعي أم غير وعي ـ لحل **مشكلة التناقض** الداخلي الذي يعانيه مفهوم « التوحيد » الصوفي . لان هذا التناقض أوقع الصوفية في مازق يضعهم : اما خارج الاسلام ، أو خارج « التجربة » التصوفية نفسها ، سواء من حيث مضمونها الانتولوجي ـ الابستمولوجي المزدوج ، أم من حيث مضمونها الايديولوجي الثوري . فان الاصرار على جمع النقيضين : الوحدة المطلقة « للذات الالهية » ، و « الاتصال » الصوفي « بالذات الالهية » في وقت واحد ، هو الاصرار الذي حطم نفسه على صخرة المحال ، فلا هو ابقى على « التوحيد » ، ولا هو انتفع بثورية الخروج على ايديولوجية التوحيد .. انطلاقا من هذا التصور لمازق الصوفية الاسلاميين ، أتصور ان ابن عربي جاول التوجه الى مفهوم جديد « للتوحيد » لعله يخرجهم من هذا المازق ، فصاغ هذا المفهوم بشكل نظرية عن « وحدة الوجود » ليقول انه لا وجود حقيقيا سوى واحد . فليس هناك اتصال ولا انفصال ، ما دام ليس هناك طرفان ، بل طرف واحد . ومشكلة الاتصال أو الانفصال لا توجد الا حين يوجد طرفان اثنان . هكذا تضع المشكلة نفسها أمام البحث المنهجي . سواء أراد ابن عربي ذلك ام لم يرد . فليست ارادته أو عدم ارادته ، هي التي تحدد فهمنا للمشكلة . وانما الذي يحدده ما تنطق به النصوص الصادرة عنه .

خلاصة منطوق النصوص المذكورة تقول ان الله شاء أن يتجلى عن طريق اسمائه ، لا عن طريق ذاته ، بوجود العالم ، فكان الانسان أول ما تجلى به الله . فالانسان اذن أصل العالم ، وجد كمراة لوجود الله ، ليرى فيها الله نفسه ، فيعرف هو نفسه بها ، وبها يعرف .. ولكن هذا الوجود الالهي في الانسان مر في مرحلتين : **أولا** كان العالم (الانسان) **شبحا** ، او مرآة عكرة ، لا تعكس وجود الله بصفاء . هذه « الشبحية » بمنزلة الوجود « بالقوة » ـ كما نفهم من النصوص ـ بمعنى الاستعداد والقابلية . ثم كان الوجود الالهي ، في المرحلة **الثانية** ، وجودا صافيا ، فالمرآة اصبحت صافية ،

اذ قبل « الشبح » الفيض الالهي الـذي هو « التجلي الدائم السرمـدي » (الازلي الابدي) . حين حصل التجلي هكذا كان الانسـان ، فكان هو ــ اي الانسـان ــ مرآة العالم الجلية الصافية .

نستخلص من ذلـك مـا يلي : **اولا** ، ان هـذا الوجود ، ابتداء مـن الانسـان ، ليس هو سوى شكل معين لوجود الله . **ثانيا** ، ان صلة الله بالعالم ليست سوى صلة اسماء الله بذاته ، لان الموجودات هي تعبير عـن الوجود الخارجي لهذه الاسمـاء . **ثالثا** ، ان هـذا الوجود هو **غـاية** لله ، ليرى فيه نفسه ، وسيظهر به سره . فهو اذن وجود **ضروري** ، ليس عـابرا . **رابعـا** ، ان وجود العالم قديم (ازلي) . فالعالم اذن غير **مخلوق** ، بمعنى غير موجود من عـدم . فهذه مسلمة لاهوتية اسلامية تنهار ، كما تنهار المسلمة الاخرى : حدوث العالم . **خامسا** ، ان الانسـان افضل الموجودات ، باعتباره المجلى الاول للعالم ، فـان العالم هو « الانسان الاكبر » ، وباعتباره **الغـاية** للتجلي الالهي ، ثـم باعتباره الحافظ لاستمرار وجود العالم : « فلا يزال العـالم محفوظا مـا دام فيه هذا الانسـان الكامل » .

٢ ــ **« الانسان الكامل »** : يشير هذا التعبير عند ابن عربي ومن جاء بعده من الصوفية المتأثرين بمذهبه ، ولا سيمـا عبدالكريـم الجيلي (ــ ٨٣٢هـ / ١٤٢٨) ، الى فكرة تفـاوت النوع الانساني في مراتب الكمال ، و « الانسان الكامل » هو الـذي يصل الى المـرتبة العليا الالهية ، حيث يكـون « الكلمة الفاصلة الجـامعة » اي الذي تجتمع في « نشأته الانسانية » .. جميع مـا في الصورة الالهية من الاسماء . هذا بالنظـر الى الانسان مـن حيث كيانه « الانتولوجي » . وهذا هو الجانب الالهي الصرف من الانسان . واذا نظر الى الانسـان من حيث هو صلة العالم بالله ، « فالانسـان الكامل » حينئذ هو معنى **« النبي »** (نوع النبي ، لا فرد معين) . و « الحقيقة المحمدية » (النوعية ــ لا البشرية) هي وجه « الحقيقة الالهية » الازلية . واذا نظر اليه على اسـاس **المعرفة** ، « فالانسـان الكامل » هو المتمكن من ادراك انسانيته « الباطنة » ، اي المظهر الوجودي لله . ولكن الجهات الثلاث للانسان الكامل ــ كما نلاحظ ــ متداخلة لا فـاصل بينها .

٣ ــ **الانسان الواقعي** : وفقـا لنظرية « وحدة الوجود » عند ابن عربي ، لا نرى فرقـا بين الانسـان الواقعي ، بوجوده العيني ، وبين « الانسـان الكامل » الا من حيث تفـاوت مراتب الكمال . فـان منطوق نصوصه تفيد ان كـل انسان **« كامل » بالقوة** . وان كان في الواقع ، لـم يبلغ هذه المرتبة غير الانبياء واقطـاب الصوفية . بناء على ذلـك يكون الحكم الوارد في هذه النصوص بأن

الانسان هو « الحادث الازلي والنشء الدائم الابدي » حكما شاملا للانسان الواقعي . ولذلك نرى هذا الحكم يجمع التناقضات : « الحادث » و « الازلي » و « النشء الدائم الابدي » . (« النشء الدائم الابدي » .. هذا التعبير يشير الى التغير الدائم ، او الوجود المتجدد) .

٤ ـ **العلاقة بين الكلي والمنفرد** : يضطرب ابن عربي في مسالة هذه العلاقة : فهو من جهة يحصر وجود الكليات في عالم المعقول ، فهي « باطنة » على حد تعبيره . ولكن لها تاثيرا على الوجود العيني (المنفرد) واثرها فيه هو عين وجوده هذا . معنى ذلك ان ابن عربي يقف في مسالة الكائن والوعي موقف **المثالي الذاتي** . فالكلي ـ وهو عقلي ـ يوجد المنفرد (الكائن) . فالوعي اذن ليس سابقا الكائن وحسب ، بل موجد له ايضا . ومن جهة ثانية ، يقول ان « الامور الكلية » هي « الظاهرة من حيث أعيان الموجودات ، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها » . في هذا الكلام الاخير نجد اساسا لرؤية العلاقة بين العام والخاص رؤية واقعية ، بل نجد عند ابن عربي ايضا اساسا لفهم علاقة التاثير الدياليكتيكي (المتبادل) بين الكائن والوعي ، بين العام والخاص (المعطيات والنصوص) .

رغم هذا الاضطراب في مسالة العلاقة بين الكلي والمنفرد ، ينبغي ان نسجل لابن عربي تلك اللمحة العابرة عن دياليكتيك هذه العلاقة لحساب موقف دياليكتيكي محجوب بضباب الغيبيات .

٥ ـ **قراءة استنتاجية** : بعدما تقدم يمكن ان نتناول افكار ابن عربي عن « وحدة الوجود » بقراءة استنتاجية من ثلاثة وجوه :

الوجه الاول : التناقض في مفهوم « التوحيد » الصوفي

في معالجة هذا التناقض لم يستطع ان يحل شيئا من المشكلة ، بالرغم من انه « وحّد » الوجود . لان في معالجته ثغرة جعلت « ذات » الله لا تزال في تعاليها المطلق ، اذ جعل الوجود الخارجي وجودا « لأسماء » الله وصفاته دون « الذات » . فهو اذن لم يوحد الوجود كليا بالغائه وجود الاعيان الخارجية الحقيقي، فلا يزال هناك حاجة الى ايضاح العلاقة بين « الذات » و « الاسماء » . ان وضع « الذات » في تجريدها المطلق ، مع القول باتصال العالم مع الله عن طريق الاسماء والصفات وحدها ، قد اوجد تفكيكا للعلاقة بين الله والعالم من جهة ، وتفكيكا بين « ذات » الله و « اسمائه » من جهة ثانية . اي ان

المشكلة الصوفية في مسالة « التوحيد » عـادت من جديد في نظرية « وحدة الوجود » ولكن في صيغة جديدة .

موقف الملا صدرا ..

هذا النقص في نظرية « وحـدة الوجود » لابن عربي تنبه له محمد بن ابراهيم الشيرازي الملقب بـ « الملا صدرا » و « صدر المتـألهين » (٩٨٠ ـ ١٠٥٠هـ / ١٥٧٣ ـ ١٦٤٠) فعدل النظرية بـأن جعل الوجود الخـارجي هو **عين ذات** الله مباشرة ، دون الاسماء ، واضاف الى ذلـك استخدام الدليل الفلسفي العقلاني دون « الذوق » الصوفي المحض . فهنا اذن اختلاف منهجي ايضا . قـال الشيرازي ان الله **علة بسيطة** للوجود . والعلة البسيطة لا توجد الا معلولا **بسيطا** . ذلـك يعني انها توجـد نفسها ، فالموجود بالعلة البسيطة هو الموجـد نفسه . من هنا كان الموجود الخارجي هو عين وجـود الله . وهذا النوع من **الايجـاد** يطلق عليه الشيرازي صفة « **الجعل البسيط الوجودي** » . وكلمة « الوجودي » في هذا التعبير تشير الى جـانب مهم جـدا من فلسفة الشيرازي ، هو كونـه يقول **بأصالة الوجود** ، لا بأصالة الماهية . فالوجـود الخارجي هو الاصل ، لا الماهية . وهذا فارق آخر بين ابن عربي والملا صدرا . وقـد يصح ان نصف هـذا الفارق بانه **جذري** ، لانـه يؤدي الى الاعتراف الفلسفي بوجود العالم المـادي وجودا حقيقيا موضوعيا ، وقـد صرح بهـذا الاعتراف في نص واضح (النص ذكرناه مع المصدر ص٢٨٥) .

الوجه الثاني :
بين قدم العالم وحدوثه

في نصوص ابن عربي اضطراب بين القول بقـدم العالم والقول بحدوثه ، ولا سيما نصه الاتي : « .. الانسان الحـادث الازلي والنشء الدائم الابدي » . في هذا النص جمع بين الحدوث والقـدم في الانسان ، اي العالم ، لان الانسان عنده هو « العالم الصغير » والعالم هو « الانسان الاكبر » . ولكن المعطيات كلهـا في مذهبـه تؤدي حتمـا الـى قـدم العـالم (المعطيـات ص٢٨٧) . أحـد الباحثين المعاصرين فسر هذا الموقف لابن عربي بـأن « كل التناقضات تنحل في الذات الالهية التي تحيط وتشتمل على جميع هذه الاضداد دون أن ترد اليها » (سيد حسين نصر في كتابه « ثلاثة حكماء مسلمين » ص١٤١) . ونحن نرى في التفسير تفهما لقانون وحـدة الاضداد ، اذا نزعنا عنه قشرته المثالية الغيبية . ونرى فيه ـ لذلـك ـ صدى للاساس الواقعي الذي هو المجـال المادي الوحيد لقانون وحـدة الاضداد . وكذلك نرى ان اضطراب ابن

عربي نفسه بين قدم العالم وحدوثه يعكس اضطرابه بين رؤيتين عنده : رؤية موضوعية مستقلة عن وعيه ينعكس فيها الاساس الواقعي ، ورؤية مثالية ذاتية هي تشويه للرؤية الواقعية . وينطبق على هذا الموقف ما نقول به من ان ارتباط الفكر بالواقع الخارجي ، موضوعيا وعضويا ، يبقى هو الحاكم الحاسم حتى في انتاجه ـ اي الفكر ـ اشكال التصورات الغيبية ، وان كانت هذه الاشكال الغيبية تعكس الواقع مشوها بمقدار ما تبتعد عن حقائقه الموضوعية .

الوجه الثالث : قضية الانسان

راينا قضية الانسان تحتل مكانة اساسية وعالية في مختلف اشكال الفكر العربي ـ الاسلامي منذ عصر القدرية المعتزلة الى عصر ابن عربي وتلامذته واتباع نظريته من المتاخرين (الشيرازي) . ابن عربي يضع القضية على صعيد اعلى من كل صعيد وضعت عليه في تلك الاشكال . انه يجعل **الانسان اصل العالم** ، حتى سمى العالم باسم « **الانسان الاكبر** » . والملحوظ ـ في استنتاجي الخاص ـ ان الصوفية ، رغم تجريديتهم المطلقة لا ينصرفون عن الانسان الموجود البشري ، ولا ينكرون ان الانسان انسان بشرط وجوده البشري المادي ، ولا يقصدون المعنى « الروحي » المحض ، ولذلك يفضلونه على « الملائكة » رغم كونها ـ في نظرهم ـ كائنات روحانية خالصة . والاستنتاج النهائي من كل ذلك ان عناية المفكرين الاسلاميين المتحررين ـ ومنهم اهل الفكر الصوفي الفلسفي ـ بقضية الانسان مرتبطة بقضية الانسان الحقيقية الواقعية في مجتمعهم ، وانعكاس معين لها . هذا امر بدهي ، ولكن كيف ؟.

ان النظام الاجتماعي الاسلامي ، كنظام حكم استبدادي مطلق ، وكنظام اقتصادي : زراعي ـ تجاري تحكمه علاقات الانتاج الاقطاعية بخصائصها التاريخية المتميزة ، كان فيه « **الانسان** » الذي يعمل في الارض وفي الحرف الصناعية والمستخدم في الزراعة والتجارة والمنازل والوظائف الصغيرة ، وفي فنون الغناء والرقص والموسيقى كتلهية وترفيه للخلفاء والحاشية وكبار مستثمري الارض والتجار ، انسانا مهملا محتقرا مضطهدا بعيشه وطاقاته ومكانته . الى جانب ذلك كله كانت ايديولوجية النظام اللاهوتية **تلغي** ارادته الغاء مطلقا بجانب الارادة العليا (وهي هنا ارادة الخليفة ورؤوس الدولة) . هذه هي قضية الانسان في مجال الواقع الاجتماعي . والمفكرون المتحررون ، على اختلاف ادوارهم في تاريخ هذا المجتمع ، لم يكن من الطبيعي الا ان يعكسوا هذه القضية في مجال الفكر الثوري . من هنا كانت صورة الانسان في هذا الفكر تتخذ ذلك الاتجاه الغيبي الذي يرتفع بمكانته الى مرتبة « **الامامة** » ،

او « **النبوة** » او « **الالوهة** » تعويضا عن حرمانه ومعاناته كل الاشكال من الامتهان والاحتقار والاضطهاد في الواقع الاجتماعي . ولم يكن المضمون الايديولوجي للفكر الصوفي الذي تكلمنا عليه كثيرا في الفصل الثالث من هذا الجزء ، سوى تعبير عن هذه القضية .

□ الخاتمة

في هذه الخاتمة تسجيل لبعض الاستنتاجات العامة من بحث التصوف . وهي تتناول ثلاث مسائل :

١ ـ **الجبرية الصوفية** : اذا نظرنا في هذه المسالة من خلال مذاهب التصوف الفلسفي ، لا من خلال سلوك اهل الزهد والمتصوفين الاوائل و « الدراويش » ، وجدنا الاتجاه العام لدى هذه المذاهب يتجه نحو احلال الانسان في علاقته مع الله محلا ساميا يكسبه صفة « الهية » ، او يكسب الله صفة « انسانية » ، حتى تتداخل الحدود بين الله والانسان . فاذا اضفنا الى ذلك استنتاجنا الاخير في الفقرة السابقة عن قضية الانسان في الفكر الصوفي ، واضفنا ايضا ما رايناه عند ابن عربي من شمول صفات « **الانسان الكامل** » للانسان الواقعي ، امكننا ان نستنتج ما يلي : اتفاق الصوفية مع المعتزلة في تقدير **ارادة** الانسان ، لكن بمنهج آخر . ان الصوفية يصلون الى موقف المعتزلة بشان ارادة الانسان عن طريق الصفة « الالهية » للانسان . لان هذه الصفة تمنحه **ارادة** فاعلة حتى في انشاء « البناء الكوني » وفي مصير العالم ، « فلا يزال العالم موجودا ما دام فيه هذا الانسان الكامل » (ابن عربي) . ان « الولي » و « القطب » الصوفيين ليسا كائنين روحانيين يعيشان في السماء ، وانما هما كائنان بشريان يعيشان على الارض بلحم ودم بشريين . ان هذا الاستنتاج اذا صح ـ ونعتقد انه صحيح ـ ينفي عن التصوف الفلسفي مذهبية الجبر الفلسفية التي ينسبها اليهم بعض المستشرقين والباحثين المعاصرين (المصادر ص ٣٠٠ ـ ٣٠١) .

٢ ـ **النظر العقلي في فلسفة التصوف** : بالرغم من التناقض في هذا العنوان ، تكشف الدراسة المتعمقة للفكر الصوفي انه امر واقع . صحيح ان المنهج الصوفي يتناقض مع منهج النظر العقلي ، ولكن الواقع ان الصوفية استخدموا النظر العقلي بالفعل . فاذا كان في المسالة تناقض فهو تناقض الصوفية انفسهم . فقد رايناهم في كل مذهب يبنونه ، يستندون الى اسس نظرية من المبادىء العقلية ذاتها التي يستند اليها اهل النظر العقلي في عصور الفلسفة الكلاسيكية . من هذه المبادىء ، مثلا : مبدأ « الواحد لا يصدر عنه

الا واحـد » الذي عالجوا به مشكلة التناقض بين « وحـدانية » الله وكثرة الموجودات وتنوعها .. ثـم مقولة « البسيط » و « المركّب » . ومـوضوعة « الجعل البسيط » كما راينا الملا صدرا يستخدمها . والمقولات الكلاسيكية الارسطية العشر استخدمها السهروردي في بناء النظام الاشراقي مع تعـديل في عددها فقط . واستخـدم الصوفية مقولتي « **الواجب** » و « **الممكن** » اللتين اعتمدهما الفلاسفة الاسلاميون . وقـد تنبه **الغزالي** الى هـذه المناقضة عند « الباطنية » فكشفها ، ولكنه وقع فيها نفسها حين أراد ان يبطل احكام العقل بالادلة العقلية (كتابه : فضائح الباطنية) . عـالج الصوفية المسائل نفسها التي عالجتها الفلسفة ، بل استخدموا منطق هذه الفلسفة بكل « عقلانيته » ، في حين كانوا يريدون تجـاوز هذا المنطق وهدم المنهج العقلي ، فكأنهم ـ بذلك ـ حملوا الى منهجهم كل مـا يهدم هذا المنهج دون أن يهدموا شيئا من مبادىء العقل . تعليل هذه الظاهرة ـ في تصوري ـ ان الصوفية حين لجـأوا الى مبادىء العقل كانوا محكومين بأمر واقعي موضوعي مستقل عن ارادتهم وعـن توجههم الغيبي . نعني به طبيعة مـادية الفكر ، أو طبيعة العلاقة المـادية بين الفكر والواقع . فـاذا كانوا مضطرين ، رغم ارادتهم ، الى استخدام مبادىء العقل ، فذلـك لان هذه المبادىء هي نتاج تلـك العلاقة بين الفكر والواقع . وهي ـ لذلك ـ ذات تاريخ ، وتاريخها هو نتاج تلـك العلاقة ، أو نتاج تاريخ الانسان بالاسـاس في نشاطه الاجتماعي . بمعنى ان مبادىء العقل هي حاصل اختبارات الانسان وتجـاربه الحسية وتعميماته العقلية المنتزعة مـن هـذه الاختبارات والتجارب خـلال تاريخ علاقـاته مع المجتمع والطبيعة في ممارسـته الاجتماعية . وان كانت تلـك التعميمات العقلية غير مطابقة احيانـا لحقيقة الواقع الموضوعية ، بل مشوهة لها أحيانـا . ان مسألة التطابق وعـدم التطابق هذه مرتبطة بمـستوى تطور المعرفة العلمية في كشف القوانين العامة الموضوعية لحركة الواقع الخارجي . من هنا نقول ان مـا فعله الصوفية باستنادهم الى مبادىء العقل كان امرا طبيعيا ، وان اوقعهم في التناقض مع انفسهم من حيث منهجهم المعرفي « الذاتي » . لذا لـم يستطع الصوفية ان ينشئوا شيئا مـن عوالمهم الغيبية الميتافيزيقية الا وهو مأخوذ من مـادة الواقع .

٣ ـ **اضطهاد الصوفية والتصوف** : هذا الاضطهاد حقيقة تـاريخية . فهل اسبـابه دوافع دينية كما يصورهـا المؤرخون والباحثون البرجوازيـون المعاصرون ؟. ان الكشف عن المضمون الايديولوجي الثوري للفكر الصوفي ، كما فصّلت في هذا البحث ، يدل ان هذا الاضطهاد كانت دوافعه ايديولوجية صيغت بصبغة دينية . وفي هذه الخـاتمة القيت الضوء على بعض الجوانب من الفكر الصوفي التي تؤكـد هذه الموضوعة ، ثم القيت الضوء على مواقف سلطـات نظـام الحكم ومواقف الفقهاء ومواقف الجماهير الشعبية تجـاه الصوفية ، لان

هذه المواقف كلها تؤكد موضوعتنا هذه .

٤ ـ **الصوفية « الطرائقية »** : كل ما تقدم لا ينطبق على التصوف الاسلامي الا في مراحله الاولى حين كان جزءا عضويا من حركة تطور الوعي الفلسفي باشكال تجلياته الاولى . ولكن ، منذ الازمنة المتأخرة العصر الوسيط حتى اليوم ، أصبحت حركة الصوفية حركة « طرائقية » خالصة ، افرغت من كل مضمون فلسفي وايديولوجي ثوري ، وانقلبت حركة رجعية طفيلية لعبت دورا خطيرا في تخدير ثورية الجماهير العفوية ، وساعدت ايديولوجية الطبقات الرجعية في سيطرتها على هذه الجماهير ، واصبح التصوف احد عوامل التخلف الحضاري في المجتمعات الشرقية بعامة والعربية بخاصة .

فهرس موضوعات الكتاب

أبو سلـــوم المعتـــزلي

● **القسم الثالث : المرحلة الفلسفية :**

□ الفصل الاول : **استقلال الفلسفة .**

اولا : مقدمات حاسمة لاستقلال الفلسفة : ١١ ــ ٢٩ (حتمية هذا الاستقلال ، في اطار ظروفه التاريخية : الاقتصادية ــ الاجتماعية) ــ ثلاث انتفاضات اجتماعية : ثورة البابكيين ، ثورة الزنج ، ثورة القرامطة ــ ايديولوجية الحركة القرمطية ــ اهتزاز ايديولوجية الخلافة ، علم الكلام يستنفد مهمته .

ثانيا : استقلال نسبي : ٢٩ ــ ٣٠ (مفهوم هذا الاستقلال النسبي وحدوده التاريخية) . حصيلة الفصل الاول : ٣٣ ــ ٣٩ .

□ الفصل الثاني : **الفلسفة العربية في تجلياتها الاولى .**

□ **الكندي :** ١ ــ ظاهرتان : ٤٥ . ٢ ــ الشخص والظاهرة : ٤٦ ــ ٤٨ . ١ ــ بين المصادفة والضرورة : ٤٨ ــ ٥٠ . ٤ ــ تداخل العوامل والمراحل : ٥٠ ــ ٥٣ . ٥ ــ فيلسوف العرب: ٥٣ ــ ٦٢ (معالجات الكندي لـ : **أ ــ مشكلة المعرفة :** ٥٤ . **ب ــ مسألة الموقف من فلسفة الاوائل :** ٥٧ . **ج ــ مسألة العلاقة بين الشريعة والفلسفة :** ٦٠ . **د ــ ثنائية الحقيقة :** ٦١) . ٦ ــ العلاقات الداخلية لفلسفة الكندي : ٦٢ . ٧ ــ **العالم : مبدا ، ومصيرا ..** (ا ــ مقارنة مع ارسطو : ٦٧ . ب ــ مقارنة مع افلاطون : ٧١ . ج ــ مقارنة مع الافلاطونية المحدثة : ٧٣) . ٨ ــ **الله والعالم في صيغة الكندي الفلسفية :** ٧٩ . (المقولات التي استخدمها الكندي : أ ــ مقولة الأعظام المتجانسة . ب ــ مقولتا النهائي واللانهائي . ج ــ المقولات الداخلة في نظام العلل الانتولوجية) . ٩ ــ **قضية الارادة :** ٨٣ . ١٠ ــ **قضية النفس :** ٨٨ . ١١ ــ **نظرية العقل :** ٩٦ . ١٢ ــ **مواقف على « المفترق » :** ١٠٦ . (اولا : تأثير الله في المادة . ثانيا : قانون العلاقات السببية . ثالثا : العالم لا نهاية له بالقوة . رابعا : ديالكتيك الوحدة والكثرة ..) . ١٣ ــ **الحركة والمادة والتاريخ :** ١١٨ .

حصيلة الفصل الثاني : ١٢٣ ــ ١٢٩ .

□ الفصل الثالث : **التصوف** .

١ ـ التصوف السلوكي (الزهد) : **موقف سياسي** .. ١ ـ في المنهج : ١٤٥ . ٢ ـ حركة الزهد : اصولها الاجتماعية والسياسية : ١٤٩ . ٣ ـ التصوف الجنيني في حركة الزهد : ١٥٦ . (**رصد اول** : اقدم رؤيا صوفية في حركة الزهد .. **رصد ثان** : مفهوم الزهد لم يحتفظ ببساطته .. **رصد ثالث** : ارهاصات « نظرية » للتصوف) . ٤ ـ خلاصة ومنطق الخلاصة : ١٦٢ . ٥ ـ في سياق التطور الاصطلاحي : ١٦٤ . ٦ ـ .. وفي سياق الاستمرارية التاريخية : ١٦٩ . ٧ ـ احجار في البحيرة الراكدة : ١٧١ (تحرك داخلي يدفع ظاهرة الزهد نحو التصوف « النظري » ـ يتمثل هذا التحرك في نموذجين : **داوود الطائي ، والفضيل بن عياض** ـ الحركة الزهدية الخراسانية : عواملها ، ومفزاها) . ٨ ـ **على تخوم التصوف** : ١٧٩ . (الحب الالهي ورابعة العدوية ـ « المعرفة » ومعروف الكرخي) .

ب ـ التصوف « النظري » : موقف ايديولوجي : ١٩٣ . ١ ـ **عصر حاسم** : انعطاف التصوف نحو تحول نوعي في جانبين : فكري ، واجتماعي . ٢ ـ **ايديولوجية دولة الخلافة .. ما مقوماتها** : ٢٠٠ . ٣ ـ مقدمة نحو التصوف : ٢٠٢ . ٤ ـ **التصوف .. فلسفيا** : ٢٠٣ ـ اولا : في نظرية المعرفة الصوفية : ٢٠٥ . ثانيا : الظاهر والباطن : ٢١٠ . ثالثا : الموقف من الشريعة : ٢١٨ . رابعا : التصوف الاشراقي : ٢٢٥ ـ

الصيغة الاسماعيلية للاشراق : ١ ـ في مجرى التحولات الصوفية : ٢٢٩ . ٢ ـ صورة التجليات الالهية على الارض : ٢٣١ . ٣ ـ تخطيط انتولوجي وابستمولوجي : ٢٣١ ـ ٢٣٣ .

اشراقية السهروردي : ٢٣٥ . ١ ـ تداخل الفلسفات : ٢٣٧ . ٢ ـ ظاهرات العصر : ٢٣٨ . ٣ ـ كيان وجودي ومعرفي : ٢٤٠ . ٤ ـ مأزق مبدأ التنزيه في النظم الاشراقية : ٢٤١ . ٥ ـ موقف افلاطوني من العالم المادي : ٢٤٣ . ٦ ـ اصالة الماهية : ٢٤٧ . ٧ ـ الرؤية البصرية والاشراق : ٢٤٨ . ٨ ـ النبوة ، والنبي ، والشريعة : ٢٤٩ . ٩ ـ **أزلية العالم** : ٢٥٤ . ١٠ ـ **وأزلية الحركة والزمان** : ٢٥٧ .

الاساس المادي لفكرة الوسائط .. في التصوف الاسلامي : ١ ـ ظاهرة مشتركة : ٢٦٣ . ٢ ـ جوهر الظاهرة : ٢٦٤ . ٣ ـ النواة الثورية في الفكر التصوفي : ٢٦٥ . ٤ ـ ثورية .. ولكن « ميتة » : ٢٦٦ .

وحدة الوجود ومذهب ابن عربي : ١ ــ في المصطلح والتاريخ : ٢٧١ . ٢ ــ مفهوم « وحدة الوجود » : ٢٧٢ . ٣ ــ الانسان الكامل : ٢٧٩ . ٤ ــ الانسان الواقعي : ٢٨٠ . ٥ ــ العلاقة بين الكلي والخاص : ٢٨١ . ٦ ــ قراءة استنتاجية لابن عربي : ٢٨٢ (ثلاثة وجوه : اولا ، معالجة التناقض الكامن في المفهوم الصوفي للتوحيد .. وموقف **الملا صدرا الشيرازي** .. ثانيا ، معالجة مسالة قدم العالم وحدوثه .. ثالثا ، قضية **الانسان** في الفكر الصوفي : ٢٨٩ ــ ٢٩٦) .

استنتاجات عامة من بحث التصوف . ١ ــ « **الجبرية** » الصوفية : ٢٩٩ . ٢ ــ النظر العقلي في فلسفة التصوف : ٣٠٢ . ٣ ــ اضطهاد الصوفية والتصوف : ٣٠٥ . ٤ ــ الصوفية « الطرائقية » : ٣١٥ .

حصيلة الفصل الثالث : ٣١٩ ــ ٣٥٣ .

الفصل الرابع : **ظاهرة « اخوان الصفاء »** .

اخوان الصفاء ظاهرة عصر ، لا ظاهرة جماعة (فئة) . ١ ــ مدخل : ٣٥٩ . ٢ ــ استراتيجية وتكتيك: ٣٦٦ . ٣ ــ المحتوى الاجتماعي لايديولوجية « الاخوان » : ٣٧٢ . ٤ ــ الجوانب الاجتماعية في فلسفة « الاخوان » : ٣٧٧ . ٥ ــ مسالة القدر والارادة : ٣٨٥ . ٦ ــ الموقف من العقل : ٣٨٧ . ٧ ــ نظرية **المعرفة** في فلسفتهم . ٣٩٠ . ٨ ــ **الوجود الموضوعي للعالم الخارجي** : ٤٠٤ . ٩ ــ الاتجاه نحو **التحديد الكمي** : ٤١٣ . ١٠ ــ شكل من فهم **الضرورة والحرية** : ٤١٤ . ١١ ــ بذور « جنينية » **لنظرية التطور الطبيعي** : ٤١٦ . ١٢ ــ مبدا العالم : ٤٢٣ . **خاتمة : ٤٣٤** .

حصيلة الفصل الرابع : ٤٣٩ ــ ٤٤٩ .

□ الفصل الخامس : **ديالكتيك العلاقة بين الفلسفة العربية والعلوم التجريبية ..**

أ ــ المعارف الطبيعية والنشاط الاجتماعي :

١ ــ علوم الطبيعة تاريخيا : ٤٥ . ٢ ــ في العصر العربي ــ الاسلامي : ٤٥٦ . ٣ ــ تلبية حاجات النشاط الاجتماعي : ٤٥٨ . ٤ ــ مفارقة تاريخية موضوعية : ٤٦٠ . ٥ ــ بين الانتاج والعلوم الطبيعية : ٤٦١ .

ب ـ المعارف العلمية الطبيعية والفلسفة :

١ ـ العلاقة المعقدة : ٤٦٥ . ٢ ـ ظاهرة العصر ايضا : ٤٦٦ . ٣ ـ مقارنة عصرين : ٤٦٧ .

ج ـ تجليات علم الطبيعة في الفلسفة العربية ـ الاسلامية :

١ ـ الاصول المعرفية للنزعات الفلسفية المادية : ٤٧١ . ٢ ـ الوجود والماهية (مسألة الوجود والماهية في الفلسفة اليونانية : ٤٧٢ ـ ٤٧٥ .. وفي الفلسفة العربية ـ الاسلامية : ٤٧٦ ـ ٤٧٩) .

حصيلة الفصل الخامس : ٤٨١ ـ ٤٨٤ .

□ الفصل السادس : قضايا الوجود والماهية في :
بواكير نضج الفلسفة العربية ـ الاسلامية .

قضية الوجود والماهية في فلسفة الفارابي : ١ ـ الدور التاريخي للفارابي : ٤٨٩ . ٢ ـ **وحدة الحقيقة** : ٤٩٢ . (الوجود هو الاصل عند الفارابي في مجال نظرية **المعرفة** ـ الوجه الايديولوجي للمسألة ـ اخضاع الحقيقة الدينية للحقيقة الفلسفية عند الفارابي ـ موقفه من قضية الخلق من عدم ـ موقفه من الوحي بمفهومه الديني ـ موقفه في مسألة علم الله ، وفي مسألة العناية الالهية) . ٣ ـ عالم الطبيعة : ٥٠٢ (نظرية الفارابي عن عالم الطبيعة) . ٤ ـ الفلسفة الاجتماعية والايديولوجيا : ٥٠٤ . ~~٥~~ نظرية السعادة ، والتصوف : ٥٠٩ . ٦ ـ **واقعية ـ طوباوية** : ٥١٢ . ٧ ـ **تناقض وما وراء التناقض** : ٥١٥ . ٨ ـ مصدر الاوليات العقلية : ٥١٨ . ٩ ـ **نظرية المعرفة بين الفارابي وارسطو وافلاطون** : ٥٢٤ . ١٠ ـ الاستنتاج العام : ٥٢٥ .

حصيلة الفصل السادس : ٥٣١ ـ ٥٣٦ .

□ الفصل السابع : **قضية الوجود والماهية في فلسفة ابن سينا .**

ـ **مقدمات** نحو النظرية السينوية : ١ ـ مدخل : ٥٤١ . ٢ ـ المنطق الداخلي للفلسفة : ٥٤٢ . ٣ ـ **ابو بكر الرازي .. ذلك المنعطف** : ٥٤٤ . ٤ ـ لغة واحدة لشعوب كثيرة : ٥٥٢ . ٥ ـ ابن سينا .. منطقه الشخصي : ٥٥٤ . ٦ ـ ابن سينا .. **موقعه الطبقي** : ٥٥٧ .

ـ **في النظرية السينوية** : ١ ـ منهج ابن سينا : ٥٦٣ . ٢ ـ نظرية المعرفة السينوية : ٥٦٦ (ا ـ ادوات المعرفة : ٥٦٨ . **ب** ـ العقل النظري : ٥٧٣ . **ج** ـ مصدر المعرفة النظرية : ٥٧٧ . **د** ـ معرفة **الاوليات** : ٥٨١ . **هـ** ـ قضية **الحدس** : ٥٨٦ . **و** ـ **تناقض** ابن سينا .. ومصدر التناقض : ٥٩٠ . **ز** ـ استنتاجان : ٥٩٥ . **ح** ـ العالم .. هل تمكن معرفته ؟ : ٥٩٧ . **ط** ـ نتيجة البحث : ٦٠٧) . ٣ ـ مسالة **النبوة** : ٦٠٧ ـ ٦١١ .

ـ **قضية الوجود في فلسفة ابن سينا** : تمهيد : ٦١٥ . **ا** ـ بين الوجود والماهية .. (١ ـ « لا متقدم بالوجود قبل الوجود » : ٦١٦ . ٢ ـ الواقع والمفهوم : ٦١٧ . ٣ ـ شبهة اخرى : ٦١٩) . **ب ـ نظرية المادة والصورة ..** (١ ـ وحدة الاساس النظري : ٦٢٢ . ٢ ـ العالم الخارجي هو الاساس : ٦٢٣ . ٣ ـ انعكاسات علوم الطبيعة في « الميتافيزيك » السينوي : ٦٢٥) . **ج ـ عالم مادي واحد** : ٦٢٩ . (تظهر وحدة العالم المادي في اربع حلقات من الفلسفة السينوية : الحلقة الاولى ، مسالة **واجب الوجود** .. الحلقة الثانية : مسالة **العلة والمعلول** .. الحلقة الثالثة ، **الحدوث الذاتي والزماني** : ٦٣٨ . الحلقة الرابعة، **الحركة الذاتية للمادة** : ٦٤٣) . **د** ـ استشراف آفاق جديدة : ٦٥٢ . **هـ** ـ نقطة **انعطاف** في الفكر السينوي : ٦٥٦ . **و** ـ تحديد العلاقة بين المادة والصورة : ٦٥٨ . **ز** ـ علاقة الوجود الطبيعي بـ « المبدا الاول » : ٦٦٤ . **ح** ـ لا انفصال بين الاجسام الفلكية والارضية : ٦٧٣ . **ط** ـ فكرة النشوء الطبيعي للاجسام : ٦٧٦ . **ي** ـ الاستنتاج العام : ٦٨٢ .

ـ حصيلة الفصل السابع : ٦٩٣ ـ ٧٠٢ .

□ **خاتمة** : ٧٠٥ ـ ٧١٥ .

المصادر والمراجع : ٧١٧ .

فهارس الكتاب : فهرس الاعلام : ٧٣٧ ـ فهرس الامكنة والبلدان ٧٥٣ . فهرس الكتب والدراسات والدوريات : ٧٥٧ . فهرس الموضوعات ٧٧١ .

طبع على مطابع شركة « نكتوبرس الحديثة » ش.م.ل – بيروت

آذار ١٩٧٩